الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

معهد العلوم الاجتماعية قسم الفلسفة

جامعة وهران

مذكرة لنيل شهادة الماجستير بعنوان

المدينة والتواصل
الفارابي نموذجا

من إعداد الطالبة:
أوكيلي تورية

تحت إشراف:
أ.د. بوزيد بومدين

لجنة المناقشة :
- **أ.د. بن مزيان بن شرقي** — **رئيسا**
- **أ.د. بوزيد بومدين** — **مقررا**
- **أ.د. الزاوي حسين** — **مناقشا**
- **د. سواريت بن اعمر** — **مناقشا**

السنة الجامعية 2010-2011

إهداء

أهدي هدا العمل المتواضع إلى روح أبي الطاهرة رحمه الله الذي رسخ فينا باستمرار حب العلم و المعرفة.

أمي الغالية بعطائها اللامحدود.

إلى الذي أشرف على الرسالة الدكتور بوزيد بومدين

إلى إخواني و أخواتي الأعزاء ، و كل عائلة أوكيلي.

إلى الدفعة الثانية من طلبة الفلسفة المتخرجة من جامعة وهران سنة 1988.

إلى روحي المفكرين محمد عابد الجابري و محمد آركون.

كلمة شكر

أتقدم بشكري أولا إلى الأستاذ المشرف على المشروع بوزيد بومدين لقبوله الإشراف على المذكرة و مساعدته لي وتوجيهاته..

إلى أختي أوكيلي فتيحة - تخصص إعلام آلي - على مساهمتها في كتابة المذكرة.

إلى د.مزيان بن شرقي على تشجيعه ومساعدته لي.

إلى كل من ساعدني من بعيد أو قريب في إنجاز هذا المشروع أقول لهم شكرا لوقوفكم بجانبي.

مقدمة

إن الحديث عن المدينة هو الحديث عن الحضارة، فتاريخ المدينة هو تاريخ التحضر برأي ألدو روسي Aldo Rossi لذلك شدنا الموضوع لأنه يمتد بجذوره في التاريخ و لأن الحديث عن المدينة هو الحديث عن الإنسان في سعيه المستمر للتحضر.

لقد أدركنا مند بداية إختيار الموضوع أننا أمام موضوع شائك متشعب العناصر وخصوصا و أن الحديث هو عن التواصل في مدينة الفارابي ، فكنا أمام عوائق موضوعية فرضت نفسها علينا و منها ندرة المصادر المتعلقة بالفارابي إذ وجدنا صعوبة في الحصول على البعض منها مثل " كتاب الملة " و "كتاب التنبيه على سبيل السعادة ".

كما أن قراءة الفارابي تستوجب الإستئناس بأسلوبه .

لقد إعتمدنا على المؤلفات الأساسية كمؤلفه " آراء أهل المدينة الفاضلة " و"فصول منتزعة " و " تحصيل السعادة " وغيرها من المصادر، واعتمدنا على القراءات المتميزة عن الفارابي خصوصا لإبراهيم مدكور لما عرف عنه من أبحاث فلسفية اختصت بالفارابي، باعتباره من الأوائل الذين اهتموا بهذا الفيلسوف .

لقد سعينا من خلال بحثنا أن ننوع مصادرنا و مراجعنا سواءا ما اختص بمدينة أفلاطون إذ اعتمدنا على الأبحاث المتميزة التي قام بها فرنسوا شاتليه و كارل بوبر أما في ما يختص بالفارابي فلقد اعتمدنا على الدراسات التي قام بها محمد عابد الجابري وغيره من المفكرين .

إن المدينة ومنذ القديم تعد فضاءا للمساءلة الفلسفية ، فعند اليونان مثلا انبتق مفهوم المدينة Polis وعبرها نمت الممارسة الفلسفية. إن المدينة اليونانية سمحت وبرأي حنا أرندت للرجال أن يمضوا أوقاتهم في المجال السياسي عبر العمل والحوار. لقد أحب اليوناني مدينته، إذ كان يقضي في ساحاتها معظم أوقاته معتبرا شؤون المدينة من الأوليات التي تسبق حتى شؤون بيته و عائلته.

إن المدينة شكلت محور الإهتمام لما تثيره من تساؤلات فلسفية مادامت المدينة تعبر عن تحضر الإنسان ومحاولته المستمرة للارتقاء بذاته. فالإنسان برأي أرسطو

حيوان مدني بطبعه، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يمكنه العيش منعزلا بل إنه لا يحقق إنسانيته إلا بإجتماعه مع الآخرين وإلا عد كائنا همجيا أو سافلا.

إن إثارة مشكلة المدينة في عصرنا الحالي إنما تمليه بواعث كثيرة، فمدننا تغيب فيها مفاهيم الحرية والخدمات العمومية، وتعيش تحت و طأه الفوضى، ويحلم كل مواطن عربي بمدن عربية تتحقق فيها العدالة والحرية والديمقراطية.

إن البحث في المدينة يستوجب قراءة موروثنا الثقافي إضافة إلى موروث الثقافات الإنسانية الأخرى لعلنا نستطيع أن ندرك المدينة في أبعادها المتعددة السياسية والاجتماعية وحتى الدينية. ولذلك كان الوقوف عند الحضارة اليونانية أساسيا لأن اليونان أسسوا لثقافة المدينة من خلال جعلها تعبر عن مظاهر الديمقراطية والمساواة، بل والأهم من ذلك أن المدينة عند اليونان شكلت فضاءا لانبثاق الفلسفة من خلال تحفيز حرية الحوار والجدل الفكري.

إن الوقوف عند التجربة اليونانية لا يعني تجاهل الفكر الإسلامي وإسهاماته فيكفي أن نذكر تجربة الرسول "ص" في المدينة لكي نقف على مدى جهود الرسول "ص" في تنظيم شؤون المسلمين وتجاوز مفهوم القبيلة إلى مفهوم المدينة /الدولة. ويطالعنا الفارابي في الفكر الإسلامي بنموذج مدينته الفاضلة.

إن قراءة النصوص القديمة كأفلاطون والفارابي جعلتنا نقف على قراءتين متميزتين للمدينة وان كان يغلب عليهما الطابع الطوباوي. فلماذا نظر الكثير من الفلاسفة إلى المدينة كمثال يصعب الوصول إليه؟

هل يبحث الفلاسفة عن تواصل غائب في المدينة ونقصد بذلك التواصل العقلي ومحاولة لعقلنة الواقع المعيش بتعبير هابرماس ؟

إن ربط المدينة بالتواصل يسمح بفهم العلاقات الإنسانية التي تتم داخل المدينة. فالتواصل يربطنا بالآخر وبتعبير هابرماس " ... أخيرا ، يتعلق الفعل التواصلي بالتفاعل بين شخصين على الأقل قادرين على التكلم والتصرف، يرتبطان بعلاقة بينشخصية

(سواء بوسائل شفوية أم غير شفوية) . ويسعى الفاعلون وراء تفاهم حول موقف عملي لكي ينسقوا، بصورة توافقية، خطط عملهم وبالتالي أفعالهم".[1]

إن التواصل يفترض تفاعلا بين شخصين على الأقل و غرضه تحقيق التفاهم. فالتواصل يخلص الإنسان من الإنغلاق الذاتي لأنه يجعله في تفاعل مع الآخر ويسعى إلى تحقيق حالة من الإتفاق.

لا يمكننا أن نفهم المدينة دون أن نفهم شبكة العلاقات الإنسانية التي تربط بين أفرادها، وقد تتحدد هذه العلاقات في أبعاد إجتماعية، سياسية وأخلاقية ولا يمكن فصل هذه الأبعاد بعضها عن بعض. لذلك حاولنا أن نفهم هذه الأبعاد المتنوعة للمدينة مركزين على الجوانب السياسية من المدينة، لأن السياسي يفتح أمامنا أفاقا رحبة للقراءات والتأويلات المتنوعة، و لأن السياسي في إرتباط وثيق بالفلسفي ويؤكد مطاع صفدي ذلك بقوله " فليس ثمة فلسفة إلا و هي تضع نفسها على طريق الفكر السياسي ، وتجديده ، إنما بغير لغته المباشرة. لأن الفلسفي الحقيقي يكسر قشور الدلالات المتصلبة ، ويفتح خواءاتها المعتمة على أفاق المعنى ".[2]

ما نقصده من البعد السياسي من المدينة تلك القراءة الفلسفية الجديدة التي تستشعر الواقع دون أن تقع في قراءة مباشرة له ،لأنها تهدف إلى القراءة الخفية التي تبحث عن الجوانب اللاشعورية غير المصرح بها في خطابات الفلاسفة.

لقد اعتمدنا على خطة بحث تحاول رصد الجانب السياسي من المدينة، ففي الفصل الأول حاولنا الإقتراب من مفهوم المدينة Polis عند اليونان لأنها تجسد خصوصية لا يمكن إغفالها ونحن نتناول المدينة والتواصل. فالمدينة اليونانية أثينا انبثقت عن حب الحكمة ونمت في ساحاتها الخطابات الفلسفية.

وفي سياق الحضارة اليونانية كان لا بد أن نتطرق إلى جمهورية أفلاطون لإدراكنا مدى حضور أفلاطون في الفكر الإسلامي عامة، وفي فكر الفارابي بوجه خاص.

---

[1] يورغين هابرماس ، العلاقة بالعالم ومظاهر عقلانية الفعل، ت . جورج أبو صالح/ من مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 46 صيف 1987 ، مركز الإنماء القومي، بيروت ، ص 23.

2 مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية، ط 1 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت 2000 ، ص 283.

إن قراء أفلاطون، و رغم ما تحمله من متعة فلسفية، إلا أن السعي وراء قراءة نابعة من جهد خاص لأمر في غاية الصعوبة لما تطالعنا به الكتب الفلسفية من قراءات متعددة لابد أن تقتحم آفاق قراءتك. لذلك حاولنا أن نجمع بين جهد ذاتي و ما نراه متميزا من القراءات لأفلاطون.

إن قراءتنا للجمهورية سمحت لنا أن نتبين التصور الذي طرحه أفلاطون للمدينة وان ندرك القيم التي حددها للمدينة والأبعاد التي كان يهدف إليها والتي من أبرزها خلق مدينة يحكمها الفلاسفة.

أما الفصل الثاني فهو فصل محوري لأن الحديث فيه عن الفارابي ونموذج مدينته الفاضلة. ويعتبر الفارابي من الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين أسسوا لفلسفة سياسية في تاريخ الفكر الإسلامي. ففي مؤلفه إحصاء العلوم يضع تعريفا للعلم المدني باعتباره فحص عن الأفعال والسنن والملكات والأخلاق وبحث في الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال. فالعلم المدني مرتبط برأيه " بالرياسة "، والسياسة إذن مرتبطة بهذه المهنة الملكية و هدفها كيفية بلوغ السعادة.

لقد اعتمدنا في قراءتنا للفارابي على القراءة التحليلية لمؤلفاته سواء تعلق الأمر " بأراء أهل المدينة الفاضلة " أو " فصول منتزعة " أو " تحصيل السعادة " وكان هدفنا من هذه القراءة هو إدراك مشروع المدينة الفاضلة كما وضع أسسه الفارابي. فالمدينة عند الفارابي هي ضمن الإجتماعات الإنسانية الكاملة. فالفارابي يسعى إلى تحقيق مدينة فاضلة تحقق السعادة لمواطنيها و ذلك من خلال رئاسة فاضلة تكون لنبي أو فيلسوف، وبذلك يستطيع الفارابي أن يضع حلا للتناقض القائم بين الفلسفة والدين.

إن الفارابي عايش ظروفا متأزمة دفعت به إلى أن يحلم بتحقيق مدينة فاضلة يتعاون أهلها بالفضائل لأن " الإجتماع على الفضيلة لا يقع فيه تباين أصلا و لا تفاسد لأن الغرض في الفضيلة واحد هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر غيره ".[1]

إن الاجتماع الفاضل غرضه واحد لدى الجميع و هو تحقيق الخير لذاته فهذا الاجتماع الفاضل هو نقيض المدن الجاهلة والاجتماعات غير الفاضلة.

---

1 الفارابي، فصول منتزعة، ت.فوزي متري النجار، ط2، دار المشرق، بيروت1993، ص101.

أما الفصل الثالث فقد إرتأينا أن نخصصه للتواصل و للمقاربات الفلسفية. فتوقفنا عند مبحث التواصل داخل المدينة اليونانية لنسجل حضور الفكر السفسطائي وتأسيسه لسلطة الخطابة التي أثرت الحياة الثقافية والسياسية لليونان.

إن الفكر السوفسطائي شجع الحركة الديمقراطية خلافا لما كان يؤمن به أفلاطون الذي آمن بسلطة العقل وبالحركة النخبوية.

أما في المبحث الثاني، فكان تركيزنا على التواصل في مدينة الفارابي لأنه كان يهدف بالأساس إلى تحقيق مدينة تتآلف أجزاؤها ويتعاون أفرادها على تحقيق الفضيلة لذلك حرص على تحقيق فضيلة التعقل و على شيوع الآراء الفاضلة فيها.

أما في مبحث المقاربات فكان لابد أن نقيم مقاربة بين أفلاطون والفارابي محاولين أن نتحرر و لو نسبيا من أية هيمنة لأية قراءة تحاول أن تجعل الفارابي نموذجا يحاكي فقط النموذج اليوناني. لأن تأثر الفارابي بأفلاطون أمر لا نشك به ولكن الفارابي يمتلك أصالة لا بد من الوقوف عندها، فليس من المفيد في شيء أن نجزئ فكرة الفارابي ووحدة فلسفته لنبحث عن العناصر اليونانية فيه، لأن هذه العناصر قد تفاعلت مع عناصر أخرى من فلسفة أفلوطين وعناصر إسلامية لتكون لحمة يصعب تفكيكها.

و نأمل في الأخير أن يكون بحثنا قد أضفى و لو القليل لموضوع المدينة والتواصل.

الفصل الأول

المدينة اليونانية المثلى من خلال نموذج أفلاطون

مدخل نظري : المدينة و التواصل ، المفهوم و سياقاته التاريخية .

إن الحديث عن المدينة يحيلنا إلى تحديد مفهومها، لأن تحديد المفاهيم هو جوهر الفلسفة و برأي دولوز فالفيلسوف هو صديق المفاهيم، " و الفلسفة في شكلها الصارم هي الفرع الذي يهتم بخلق المفاهيم "[1].

استنادا إلى القواميس القديمة، فالمدينة وفق ابن منظور " مدن بالمكان : أقام به ، فعل ممات، و منه المدينة ، وهي فعيلة، و تجمع على مدائن بالهمز، ومدن ومدن بالتخفيف والتثقيل "[2] . كما تعني المدينة وفق ابن منظور دائما "هي الحصن يبنى في أصطمة الأرض ، مشتق من ذلك "[3].

إن المدينة و استنادا إلى تعريف ابن منظور وأيضا من خلال ما جاء في تعريف محمد مرتضى الزبيدي في معجمه " تاج الملوك " تعني الإقامة بالمكان و أيضا الحصن، فالمدن الإسلامية عرفت بتشييد حصونها. و المدينة في الموروث الثقافي الإسلامي تحيل إلى مدينة الرسول "ص" على أساس أنها المدينة التي عرفت الإنطلاقة الحقيقية للدعوة الإسلامية ولأنها تكتسب في خيال المسلمين بعدا روحيا و تقديسيا وقد جاء في تاج الملوك للزبيدي ذكر لمدينة الرسول "ص" إذ يقول " و المدينة ، إسم مدينة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، غلبت عليها تفخيما لها، شرفها الله و صانها، و لها أسماء جمعتها في كراسة، و بالنسبة إلى مدينة النبي صلى الله عليه وسلم مدني ، و إلى مدينة المنصور واصفهان وغيرهما، مديني، و إلى مدائن كسرى مدائني، للفرق بين النسب لئلا تختلط"[4].

إن المدينة المنورة اعتبرت منشأ الدولة الإسلامية، أما المدن الإسلامية الأخرى مثل بغداد واصفهان عرفت بأنها مركزا للإشعاع الحضاري إذ تميزت هذه المدن باعتبارها ملتقى العلماء . فبغداد و في عهد الخليفة المنصور عرفت بمجالسها الثقافية، واعتبرت لذلك موطن العلم و مركزا للتحضر و استحقت لذلك لقب حاضرة العالم الإسلامي.

---

[1] عمر مهيبل ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ط1 ، منشورات الإختلاف، الجزائر 205، ص 35.

[2] ابن منظور ، لسان العرب، تح. عامر احمد حيدر، الجزء السابع، ط 1 ، دار الكتب العالمية، بيروت 2005، ص 983.

[3] ابن منظور، نفس المصدر، ن.ص.

[4] محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس ، المجلد الثامن عشر ، تج. عبد المنعم خليل ابراهيم ط 1، دار الكتب العالمية، بيروت 2007، ص79.

أما مصطلح المدينة في الثقافة اليونانية فهو مرادف لـ Polis و يمكن اعتبار المدينة أثينا نموذجا للمدينة اليونانية، و يؤكد ألان كومبي Alain Cambier " بأن مفهوم المدينة بولس ، لا يشير فقط إلى المدينة ، و لكن أيضا إلى الفضاء الحر لممارسة السياسة باعتبارها فنا لمعالجة مشاكل الحياة المشتركة من خلال الكلام و العمل ، و ليس من خلال العنف الذي يحيل إلى العنف الحيواني "[1].

إن المدينة Polis شكلت بالنسبة لليونانيين الفضاء الحر الذي يسمح بممارسة السياسة ومعالجة شؤون الحياة المختلفة عبر فن الكلام و العمل و دون إكراه أو عنف وخصوصا في عهد ديمقراطية بريكلس .

أما في العهد الروماني ، فيعود الفضل إلى شيشرون في تحديد المبادئ التي أسست الحضارة روما إذ يؤكد فرانسوا شاتليه ،" إلا أن الفضل يعود إلى شيشرون في تعيين المبادئ التي كانت في أساس تلك الحضارة المسكونية (= الكونية) التي كانت روما الغازية توشك أن تصيرها .

اعتبر ، بالاستناد إلى الرواقيين بانيتيوس و بوزيد و نيوس ، أنه يوجد قانون طبيعي صالح للناس كافة ، مكتوب في نظام الكون بالذات ، يمكننا معرفته باستعمال العقل السليم ، الثابت الخالد الذي يجب اتخاذه بمثابة قاعدة مطلقه لكل دستور ولكل تشريع "[2].

إن روما عرفت انسجام ثلاثة أنظمة إذ كانت تجمع بين تراث يوناني و بين نمط ملكي و بين تدابير ديمقراطية تفرض احترام الشعب و حقوقه .

إن القانون الطبيعي المستمد من الفلسفة الرواقية جعل البعد الشمولي و الكوني قاعدة للمدينة ، و جعل من كل فرد يكتسب صفة المواطن العالمي و هي الأفكار التي أعدت كما يؤكد شاتليه لبروز النظام الإمبراطوري الروماني الذي سيكتسب قدسية ، وبتوسع أرجاء الإمبراطورية تتعزز بالتالي المعالم الدينية للامبراطورية الرومانية .

أما في العصور الوسطى ، فلقد برز الفارق واضحا بين المدينة و القرية و يؤكد ألان كومبيي هذا التميز بقوله " وفقا لقول مأثور للعصور الوسطى فإن" هواء المدينة يجعل الفرد

---

[1] Alain Cambier : qu'est-ce qu'une ville ? Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005, p. 9.

[2] فرنسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، ت. خليل أحمد خليل، ط 1، معهد الإنماء القومي، بيروت 1984 ، ص 29.

حرا " . لكن القرية كان ينظر إليها كمكان طبيعي للإكراه بالخصوص في زمن العبودية ، أما المدينة فتتمثل صراحة كرمز للتحرر و الحرية"[1] .

إن الفارق بين المدينة و القرية في العصور الوسطى يتمثل في خضوع الإنسان في القرية للاستبداد و لهيمنة العادات و التقاليد عليه في حين شكلت المدينة الفضاء الحر لأنها تخضع لتنظيم سياسي و إداري يحمي حرية الأفراد .

إن ماركس تطرق إلى هذا الانفصال بين المدينة و القرية مرجعا ذلك إلى تقسيم العمل و يؤكد " أن الانفصال بين المدينة و القرية يعطل و يهدم المجموع الإجتماعي ، وهو يعود إلى تقسيم العمل ما بين عمل يدوي المفتقر للذكاء ، و في المدينة ينتمي إليها العمل الثري والمتقدم للفكر بما في ذلك الوظائف الإدارية و القيادية "[2].

إن هذا التقسيم للعمل برأي ماركس ترسخ عبر التاريخ. فمجتمع القرية غلب عليه الطابع الفلاحي في حين طورت المدينة وظائف فكرية متعددة .

إن القرن العشرين شهد اهتماما بالمدينة كفضاء للمساءلة الفلسفية سواء في الفلسفة الغربية أو حتى العربية. لقد أصبح الفكر المعاصر ينظر إلى المدينة في جوانبها الفلسفية المتعددة كفضاء لممارسة الديمقراطية كما اهتم الفلاسفة المعاصرون بالفضاء العمومي إذ يؤكد ألان كومبيي " بأن المدينة المعاصرة تشهد بأن الفضاء العمومي لا يمكن فصله عن المجتمع المدني بل أنه ينضم إليه "[3].

إن الفضاءات العمومية في المدينة هي التي يجب حمايتها من كل هيمنة أو استغلال و هذا ما شغل الفكر المعاصر. إن المدينة و وفق ل. كاهن L. Kahn هي مملكة و كنز للفضاءات، إن هذه الفضاءات المشكلة للمدينة هي التي يجب على مهندسي المدن اكتشافها، و لن يتم ذلك إلا إذا اقترنت الهندسة بفكر فلسفي يدرك البعد الجمالي والإجتماعي للمدينة.

و يتطرق جاك ديريدا Jacque Derrida للموضوع من بعد آخر إذ يتساءل "في الوقت الذي أصبحت فكرة " نهاية المدينة " تدوي كالحكم، و في فترة التشخيص أو التكهن

---

[1] Alain Cambier : qu'est-ce qu'une ville ? op. cit., p.14.

[2] Henri Lefebvre : La pensée Marxiste et la ville, 2° ed. Ed. Mutations, Orientations – Casterman, Tournai 1973, p. 46.

[3] Alain Cambier : qu'est-ce qu'une ville ? op. cit., p.71.

المشتركة، كيف يمكن أن نحلم أيضا بتشريع مثالي للمدينة، و بعد ذلك (للمدينة – الملجأ، Ville- Refuge) في إطار التجديد للحق العالمي الذي نطمح إليه "[1].

إن هذه المدن تعتبر ملاذا للمهاجرين و المبعدين لأن الحق في الضيافة حسب ديريدا هو الذي يحمي هؤلاء من ملاحقات قانونية متعسفة.

لقد تطرقنا و بإيجاز للتطور الذي عرفه مفهوم المدينة و بقي أن نشير لماذا ربطنا المدينة بالتواصل. إن التواصل ارتبط ارتباطا وثيقا باللغة. إن التواصل يشترط الآخر الذي أسعى لمعرفته للخروج من عالم الإنطواء و الذاتية. فالتواصل يعني الإنفتاح على الآخر، والمدينة هي الفضاء الذي يسمح بإقامة التواصل و هذا ما حاولنا استكشافه في تجربة اليونان من خلال ساحات أثينا. أما في المدينة كما وضع أسسها الفارابي، فلقد حاولنا أن ندرك كيف سعى الفارابي إلى تحقيق مدينة تشترك في آرائها الفاضلة و تلتحم أجزاؤها في وحدة عضوية مماثلة لوحدة الكون ووحدة الجسد، و تدرك البعد التواصلي في هذا المشروع. إن إشارة الفارابي إلى النوابت ماهي في الحقيقة إلا تأكيد على ضرورة المحافظة على وحدة المدينة و محاربة من يشكل خطرا على وحدتها. فالنوابت يمثلون النزعة الفردية التي ترفض التواصل مع الآخرين.

[1] Jacque Derrida : Cosmopolitique de tous les pays, encore un effort ! Ed. Galilée, Paris 1997, p. 12.

I) المبحث الأول : المدينة Polis في التصور اليوناني.

تظهر المدينة في الفلسفة اليونانية باعتبارها التجمع الطبيعي الذي يحقق فيه المواطن ذاته. فالمواطنة لا تتحقق إلا ضمن المدينة التي لعبت عند اليونان نفس الدور الذي تلعبه الدولة في وقتنا الحاضر.

إن السياسة لا تمارس إلا داخل المدينة إذ يؤكد جون جاك شوفا ليه "انه مما له دلالة بالغة هو كلمة سياسة (politique) مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعني المدينة"[1].ومعنى هذا أن المدينة هي الشكل السياسي الذي يمكن المواطن من خلاله أن يحقق ذاته ويشبع متطلباته ضمن إطار منظم.

إن الأثيني كان يحب مدينته ويضعها في المقام الأول لأنها ملاذه وحامية لحقوقه لذلك كان يمضي معظم وقته في ساحاتها ولذلك ارتبط معها بعلاقة حميمة جعلته يقدسها ويخلص لها ويعتبرها رمزا لنمائه الإنساني.

إن المدينة في التصور اليوناني تمثل تجمعا مدنيا مكتفيا بذاته مثلما كان الأمر بالنسبة لأثينا وإسبارطة وكريث ... وقد ساهمت البيئة الجغرافية الصعبة هضاب وجبال في بروز المدينة/ الدولة. ويؤكد فرانسوا شاتليه " أن اليوناني نظرا لموقعه الجغرافي وثقافته، يعتبر نفسه متميزا عن إمكان تحقيق " فضيلة "الإنسان: الحاضرة كمتحد اجتماعي مروى - هي بكل وضوح الشكل السياسي الذي يسمح بشيوع هذه الفضيلة وانتشارها") [2].

فداخل المدينة يستطيع الفرد اليوناني أن يشعر بتميزه الأخلاقي والسياسي ما دامت المدينة وحدها تستطيع أن ترتقي به إلى مستوى المواطن الفاضل الذي يتميز عن الرجل الهمجي.

إن الحاضرة هي أبرز الاكتشافات اليونانية وكل الأعمال الفلسفية والأدبية والفنية كانت تضع الحاضرة موضوعا لها ويؤكد ول ديورانت بخصوص دولة المدينة بأنه "قد اجتمعت صفات الأثينيين كلها لتقيم دولة / المدينة، ففيها ولدت قوتهم وشجاعتهم، وحدة

---

1 جون جاك شوفا ليه ، تاريخ الفكر السياسي، ت .محمد عرب صاصيلا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1998 ، ص 14.

2 فرانسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية ، ت.أحمد خليل مرجع سابق ، ص17.

ذكائهم وألمعيتهم، وشقشقة لسانهم وشدة مراسهم، وحبهم للكسب ،وشدة غرورهم ووطنيتهم وعبادتهم للجمال والحرية وفي دولة المدينة اجتمعت هذه الصفات كلها وبلغت غايتها[1] " .

إن دولة المدينة هي التجمع الذي يقارب العائلة في تماسك أفراده وكان الفرد اليوناني يقدس هذا التجمع ويقدم له الولاء.

وقد عبر فلاسفة اليونان عن هذا التصور، فالمدينة عند أفلاطون هي الإطار الكامل الذي ينظم حياة الأفراد ويرتقي بهم إلى مستوى المواطنة. ويؤكد أفلاطون أن نشوء دولة المدينة إنما كان نتيجة حاجة الأفراد إلى الأكل والملبس... والتي لا تتحقق إلا في إطار العيش المشترك. فالمدينة إنما جاءت لتكرس رغبة الأثيني في العيش المشترك الذي يتجاوز به فرديته ونقائصه، .ويؤكد كارل بوبر " إنه خلافا لسقراط ،فإن أفلاطون يعتقد أن الإنسان عاجز عن الاكتفاء بذاته وذلك للنقص الملازم للطبيعة الإنسانية"[2] . فالدولة تعد كيانا يتجاوز من خلاله الفرد نقائصه الحتمية فهي برأي أفلاطون أي الدولة الإطار الكامل الذي يسمح للفرد بتحقيق ذاته كمواطن فاضل، وأن يتجاوز بالتالي الفردية التي هي مرادف للأنانية وأن ينخرط في كيان المدينة كعضو مساهم في وحدتها ونمائها.

إن المدينة وكما يؤكد مطاع الصفدي" أو السياسة هي فن العيش المشترك داخل وحدة سميت بالمدينة، وكانت ساحتها الرئيسية"(أغورا) Agora تقع في مركز المدينة حيث يجتمع الناس، ويستمعون إلى حوارات بعضهم ويصغون خاصة إلى عقلائهم، أي الحكماء الفلاسفة"[3].

فالمدينة عبرت عن فن العيش المشترك وعن تواصل حقيقي بين الأثينيين في ساحة الأغورا كتعبير عن الممارسة الديمقراطية عبر فن الخطاب، فالخطاب اكتسب قوة الحضور في الفعل السياسي داخل المدينة الأثينية بشكل يفوق العمل وهذا ما تؤكده حنا أرنت " أن تكون سياسيا، وأن تعيش في المدينة Polis فهذا يعني أن كل الأشياء كانت تقرر من خلال الكلام والإقناع وليس من خلال القوة أو العنف. وبرأي الإغريق فالقهر،التحكم بدلا من الإقناع، كانت أساليب قبل سياسية في التعامل مع الأشخاص، وهذا ما يميز الحياة خارج

---

1 ول ديورانت، قصة الحضارة ت .محمد بدران، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ط1، دار الجيل، بيروت 1992 .ص 102 .

2 karl popper: la société ouverte et ses ennemis, tome1ed. du seuil. Paris 1979, p. 69.

3 مطاع صفدي، ماذا يعني أن تفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسية، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت 2002، ص 283.

البوليس، تلك المتواجدة في المنزل والعائلة، أين يكون رب العائلة هو الذي يمارس الحكم المطلق، أو في الإمبراطوريات البربرية في أسيا التي تماثل في نظامها الاستبدادي النظام داخل العائلة"[1].

إن المدينة Polis كانت فضاءا لحرية ألاتيني أين يمكنه أن يتحرر من عبودية الأسرة ليمارس دوره في المدينة كمواطن حر .

إن المدينة عند اليونان كرست الوحدة السياسية والاجتماعية فهي رمز للتحضر لأن الانتماء إلى المدينة هو ما يميز البربري عن المواطن المتحضر.

لقد شعر المواطن الأثيني بانتمائه إلى المدينة التي كان يقدسها إلى درجة العبادة ويؤكد عبد الرحمان مرحبا ذلك لأن الأثيني كان يقضي معظم وقته في ساحات المدينة وأسواقها وليس داخل البيت لان شؤون لمدينة هي شؤونه، أما الشؤون الخاصة فتأتي في المقام الثاني " لقد كان عبئا ثقيلا أن يكون المرء مواطنا في دولة المدينة ، ولكنه كان شيئا كبيرا فقد كان في ذلك ما يشغل الحياة بأكملها فلم يكن يبقى إلا قليلا من الوقت للأعمال الشخصية والحياة المنزلية"[2].

إن المواطن الأثيني كان يرى في مدينته فضاء للتعبير عن ذاته الحرة، ومجالا يلتقي فيه مع الآخر ليؤكد حضوره كذات فاعلة مشاركة في شؤون المدينة. فبركليس كان يؤكد " إن شخصا لا يبالي بالشؤون العامة ، يستحق أن يكون لا مجرد مواطن هادئ ولكن كمواطن لا جدوى منه"[3].

---

1 Hanna Arendt: Condition de l'homme moderne, Trad. George Fradier, Ed.Calmann. Levy, Paris1983, p.64.

2 عبد الرحمان مرحبا، بدايات الفلسفة الأخلاقية، ط 1، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت1995، ص ص 349،350.

3 Bruno bernardi : la démocratie ,Ed .Flammarion, Paris 1999, P.52.

إن المواطنة ليست مجرد حب للمدينة ولكن في تكريس حضور الفرد فيها من خلال مشاركته الفعلية في شؤون المدينة، وقد نمت هذه المشاركة في عهد ديمقراطية بركليس. إن المواطن الأثيني كان يشارك في شؤون السياسة التي كانت تمر عبر القرعة وعبر الحق في الكلام. إنها ديمقراطية قد تبدو لنا تلقائية ولكنها في الحقيقة دعمت حقوق المواطن الأثيني وإن كانت قد أقصت وأبعدت العبيد والأجانب والنساء والأطفال.

إن المواطنة هي امتياز منح لمن كان أثينيا حرا و ليس مضطرا أن يعمل بيديه، لأن المواطنة تعني أن يهب الفرد نفسه للمدينة وهذا يتطلب منه أن يكرس جهده ووقته لها ، ولذلك اشترط أرسطو في المواطن أن لا يكون محتاجا إلى العمل من أجل العيش لأن المواطنة هي تكريس النفس كليه للمدينة.

II) المبحث الثاني: المدينة المثالية عند أفلاطون.

إن المدينة المثالية أو الدولة المثلى عند أفلاطون عبرت عن هاجس أملته الظروف السياسية والتي أثرت بوعيه السياسي ونقصد بذلك إعدام سقراط والصراعات والحروب السياسية مثل حرب البيلوبونيز، وبين كراهية لحكم الطغاة ورفض للحكم الديمقراطي كان على أفلاطون أن يشيد مدينة تتحقق فيها العدالة. عدالة لا كما يتصورها السفسطائيون أي عدالة ألا قوى أو عدالة ترتبط بنتائج الفعل بل هي عدالة تقوم على قيام كل طبقة بوظيفتها وهدفها وحدة المجتمع وهذا ما يؤكده إميل بريهه "إن جوهر العدالة الاجتماعية عند أفلاطون تحقيق وحدة المجتمع ".[1]

ولا تختلف العدالة في المدينة عن عدالة الفرد برأي أفلاطون، فالفرد يكون عادلا إذا كان كل جزء يقوم بوظيفته فتكون القوة العاقلة هي القوة المفكرة، أما القوة الغضبية فتحكمها الانفعالات، أما القوة الشهوانية فتبحث عن إشباع الغرائز. يكون الفرد عادلا إذا حكمت القوة العاقلة وخضعت لها باقي القوى.ونفس المنطق يجب أن يحكم المدينة حتى تتحقق العدالة أي يجب أن يسيطر الجزء الأفضل على الجزء الأخس ومن هنا إلزامية أن يحكم العقل وأن يحكم الفلاسفة المدينة.إن العدالة تتجسد حين تقوم كل طبقة لما هي مؤهلة له، فطبقة الحرفيين وظيفتها الإنتاج وفضيلتها العفة، وطبقة الجند وظيفتها حماية الدولة وتأمين خضوع الحرفيين للطبقة الذهبية وفضيلتها الشجاعة، أما الطبقة الحاكمة فهي التي تمثل الحكمة.

إن نموذج المدينة كما يتصوره أفلاطون يكرس مبدأ الثبات داخل المدينة وينفر من كل تغيير وهذا جوهر الفلسفة السياسية عند أفلاطون إذ يؤكد كارل بوبر"إن تحليل المفاهيم الاجتماعية لأفلاطون يساعدنا على تمثل برنامجه السياسي، الذي يمكن تلخيص مبادئه الأساسية، والتي تمثل نظريته المثالية حول التغيير والثبات إلى نزعته الطبيعية الأولى وهي :أوقفوا أي تغيير سياسي،إذا كان الثبات مقدس فإن التغيير مضر ولتفاديه يجب أن تكون الدولة صورة حقيقية عن النموذج الأصلي ، أي من حيث شكل وفكرة المدينة ".[2] إن فلسفة أفلاطون السياسية تنفر من أي تغيير وتدعو إلى الثبات إنها ضد مبدأ الصيرورة الذي

[1] إميل بريهه،تاريخ الفلسفة الجزء الأول،ت.جورج طرابيشي،ط2،دار الطليعة بيروت 1987، ص192.
[2] Karl poppe la societe ouverte et ses ennemies,tom1,ed.du seuil,PARIS1979,p.69.

يؤدي إلى فساد المدينة في حين أن الثبات هو مرادف للكمال ولما هو إلهي.ونظرية المثل بحد ذاتها تقدس الثبات المرادف للجواهر وللماهيات وتنفر من التغيير.

إن المدينة التي يريدها أن تشكل النموذج هي مدينة أجداده أيام حكم الأرستقراطية القديمة قبل تسعة آلاف سنة وفي محاورة الطيماوس يؤكد على لسان الكاهن المصري لصولون " لا تعلمون-أنتم الأثينيون،أن أبهى وخير أمة أخرجت للناس ظهرت عندكم وفي بلادكم ومنها انحدرت أنت وجميع رعايا دولتكم الحاضرة إذ قد بقي فيكم قسط زهيد من زرع تلك الأمة".[1]

ومعنى هذا أن أفلاطون يؤمن بـإمكانية تحقيق المدينة /المثال ما دام التاريخ يؤكد تحققها في ما مضى حين أخذت الأرستقراطية بزمام الحكم وحكم أثينا النخبة. إن سلالة هذه النخبة بإمكانها أن تعيد أمجاد الماضي وهذا ما يطمح إليه أفلاطون من خلال كتاباته.

1. <u>الحاكم /الفيلسوف</u> :

إن خلاص المدينة من الشرور لا يكون إلا بحكم الفلاسفة، لأنهم وحدهم عشاق الحقيقة،ووحدهم الأغنياء بما يملكون من حكمة وفضائل تجعلهم يترفعون عن المصالح الضيقة ويسعون إلى صالح الدولة، ووحدهم الفلاسفة قادرون على إدراك الجواهر الأبدية ليصلوا إلى مثال الخير عبر المنهج الديالكتيكي الذي يرفع الفلاسفة إلى قمة المعرفة، أي بلوغ مثال الخير وهذا في عمل تصاعدي.

لكن على الفلاسفة وبعد أن أدركوا عالم المعقول عبر الديالكتيك يجب أن يعودوا إلى الواقع لتعليم الناس وقيادة الجماهير.

إن الفلاسفة ولأنهم بلغوا عالم النور أي عالم المعقول وعالم الجواهر والماهيات، بإمكانهم أن يرسموا نموذج المدينة لأنهم يملكون الرؤية الصحيحة لمجتمع المدينة /المثال ماداموا يعيشون في صحبة النظام الإلهي، وما داموا قد بلغوا مثال الخير، الذي هو علة العلم والحقيقة كما يصوره أفلاطون " فآخر ما يدرك في العالم المعقول بعد عناء شديد هو مثال الخير، ولكن المرء ما إن يدركه حتى يستنتج أنه علة ما هو خير وجميل في الأشياء جميعا"[2].

---

[1] حسين حرب، أفلاطون، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت1990، ص44.

[2] أفلاطون، الجمهورية.، فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1968، ك7 فق517.

فالخير إذن هو أسمى المواضيع ووحدهم الفلاسفة يملكون القدرة على بلوغه عبر الديالكتيك. ونستنتج أن أفلاطون يجعل من سلطة المعرفة وسلطة العقل المبرر لخضوع الآخرين الذين لا يملكون آية معارف ويضعنا أمام بداهة الفيلسوف /الحاكم وكأنها خلاص للمدينة والعالم من الشرور إذ يقرر" ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما وفلاسفة جادين متعمقين ما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث، من جهة أخرى، أن قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شؤون الدولة - ما لم يحدث ذلك كله ـ فلن تهدأ ياعزيزي جلوكون، حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله" [1]

إن هذه النخبة الحاكمة التي تمتلك الفلسفة أراد من خلالها أن يبرز دور الفلسفة في إدارة شؤون المدينة وبالتالي تنزل الفلسفة من عالم المجرد إلى الواقع إذ تؤكد وفاء شعبان " إن مع أفلاطون وضعت للمرة الأولى في التاريخ الإنساني، فكرة أن المعرفة كعلاقة معرفة لا تقع خارج الإنسان ولم تكن بالتالي علاقة المعرفة بالوجود حيادية فتدعونا إلى أن يكون لنا تأثير في العالم الواقعي على نحو متوافق معها (المعرفة)" [2].

إن الفلسفة مع أفلاطون لها دور الإتحاد مع الوجود الإنساني والعالم في علاقة حميمية تصنع نموذج المدينة العادلة كما يتصورها الفلاسفة.

إن أفلاطون يحاول من خلال فكرة الحاكم \ الفيلسوف أن يتصدى لكل الإدعاءات التي تنظر إلى الفلاسفة على أنهم عاجزين على الهبوط من عليائهم لملامسة الواقع. فالفلاسفة \ الحكام الذين يتولون قيادة المدينة يملكون إلى جانب القدرة على التأمل الحس العلمي "إن فلاسفة أفلاطون لا يفكرون مجرد أفكار بل يمتازون بمعرفة الماهية الفردية ولديهم في الوقت نفسه الحس العملي المتوسع نحو كل المجالات ذلك ما يمنحهم الكمال.فهم يمسكون بالاثنين التأمل والحس العملي."[3]

---

[1] أفلاطون ،الجمهورية، ك 5 فق 471 .

[2] وفاء شعبان ،فيا لحاجة إلى الفلسفة ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد138-139 مركز الإنماء القومي ، بيروت2007، ص92.

3 وفاء شعبان من مقال /في الحاجة إلى فلسفة،مرجع سابق ، ن.ص.

إن هذه الازدواجية لدى الفلاسفة أفلاطون ما بين قدرة على التأمل وحس عملي إنما تعود إلى قدرات فطرية لدى الفلاسفة كعشقهم للمعرفة، لكنهم بلغوا هذه المرتبة من الكمال بفضل تدريب وتربية شاقة تلقوا خلالها مبادئ نظرية كالحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى ليصلوا إلى قمة المعرفة من خلال الديالكتيك. كما أنهم كانوا في شبابهم محاربين، وتعرضوا لمختلف الاختبارات والإغراءات لكي يعرف مدى استقامتهم وإخلاصهم للدولة.إنهم إذا بلغوا سن الخامسة والثلاثين أقحموا في الحياة العملية ليكتسبوا خبرة عملية.

لكن أفلاطون وتحت مبرر المصلحة العامة لا يتورع في أن يسمح للحاكم الفيلسوف بالكذب إذ يقول "فإذا ما أتيح لأحد أن يكذب فينبغي ألا يكون ذلك إلا لحكام الدولة فلهؤلاء وحدهم الحق في خداع الأعداء والمواطنين إذا ما اقتضى الصالح العام ذلك.[1]"إن السماح بالكذب للفيلسوف الحاكم تحت مبرر الصالح العام يوقع الحاكم في تناقض مع مبادئه التي منها وكما يؤكد أفلاطون ذاته حب الصدق وعشق الحقيقة .إن أفلاطون هنا يقع في نزعة نفعية تتناقض مع الطابع المثالي الذي ينشده لمدينته وحكامها .ويتساءل كارل بوبر عن الدوافع من وراء نظريته عن الفيلسوف الملك "يستنتج أن أفلاطون كان يفكر.وهو يصف فيلسوفه الملك .في فلسفة عصره لكن لم يكن في أثينا في تلك الفترة إلا ثلاثة أشخاص يمكنهم المطالبة بهذا اللقب أنتستانس (ANTISTHENES)ايزوقراط وأفلاطون نفسه" [2] .إن حياة أفلاطون تكشف لنا مدى اهتمامه بالسياسة رغم انه لم يفلح في أن يكون سياسيا ناجحا.لقد كان صديقا لديون ابن أخت طاغية سراقوسة دونيسوس وهذا أثناء رحلته إلى صقلية ".وقام أفلاطون بناء على إلحاح ديون.برحلة ثانية إلى صقلية في عام ، 366 وكان ديون يأمل من ذلك أن يعتنق دونيسوس الابن .الذي خلف على العرش دونيسوس ألأب.أفكار أفلاطون".[3]إن هذه المحاولة أخفقت وتبعها قضاء أفلاطون عاما في ضيافة الطاغية وهو شبه أسير.إن إخفاقات أفلاطون السياسية جعلته يتجه إلى الفلسفة لتكون سبيله لتجسيد مشروعه السياسي الإصلاحي. إنه يذكر في كتاب الجمهورية النبوءة الإلهية التي منعته من مزاولة السياسة ويصف السياسيين بأنهم يفتقرون إلى التعقل وهذا هو الذي يجعل

---

1 أفلاطون ،الجمهورية ،مصدر سابق، ك3 فق 398 .

[2] KARL POOPER:OP.CIT.p.127.

3 إميل بريه، تاريخ الفلسفة الجزء الأول، مرجع مذكور، ص131.

الفلاسفة ينفرون من عالم السياسة ومن ظلم الساسة.رغم أن الفلاسفة بإمكانهم اتقاء المدينة من كل الشرور.

إن أفلاطون يعبر عن خيبة أمله في الحكام الذين لم يستفيدوا من معارفه الفلسفية إذ يقول " ولنذكرهم أيضا أنهم لم يخطئوا حين أكدوا أن احكم الفلاسفة لا ينفعون الجمهور بشيء، ولكن الملوم عن عدم نفعهم ليسوا هم الحكماء أنفسهم وإنما أولئك الذين لا ينتفعون من الحكماء، إذ انه ليس من الطبيعي في شيء أن يتوسل القبطان إلى الملاحين أن يخضعوا لأوامره ولا أن يقف الحكماء على أعتاب الأغنياء "[1]ويؤكد فؤاد زكريا أنه من المحتمل أن أفلاطون في هذا المقطع كان يلمح إلى شخصه لأنه كان يطمح أن يكون حاكما وفيلسوفا. ونعتقد أن أفلاطون كان لا يطمح إلى الحكم ذاته بل إلى المساهمة في إصلاح الدولة وان يكون مشاركا في هذا الإصلاح بأفكاره السياسية، لأن الفيلسوف قادر على تنظيف المدينة من شرورها كما ينظف الثوب من ألأوساخ، ورغم المسعى الطموح لفكرة الحكام \الفيلسوف المصلح والمنقذ للمدينة إلا أن الحاكم الفيلسوف يبرز بصورة المستبد الذي يملك الحقيقة المطلقة .

2. <u>تكريس النظام الطبقي مدينة أفلاطون</u> :

إن الجمهورية الفاضلة كما يتصورها أفلاطون بنيت على التفاضل الطبقي باعتباره يشكل امرأ طبيعيا، يجب المحافظة عليه لكي تتحقق العدالة داخل المدينة، فالعدالة لا تتحقق إلا إذا قامت كل طبقة بالوظيفة التي هي مؤهلة لها.

ويبرز أفلاطون هذا التفاضل وكأنه قدر لا خلاص منه لأن أي تعدي على وظائف الغير يؤدي إلى الفساد إذ يقول " على ذلك فالتعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذ عد ذلك جريمة".[2]

إن لكل طبقة وظيفتها التي نضطلع بها أو أي تعدي على وظائف الطبقة الأخرى هو ظلم يجر على الدولة كل الشرور.

ويستند أفلاطون إلى أسطورة مستوحاة من قصة فينيقية مفادها أن المواطنين تربوا في باطن الأرض وأنهم إخوة،لكن الله الذي فطرهم قد مزج تركيب الحكام بالذهب ، ومزح

---

1 أفلاطون، الجمهورية، ك 6 فق 496.

[2] أفلاطون ، الجمهورية ، ك4، فق434.

تركيب الحراس بالفضة، وأخيرا الفلاحين والصناع مزجهم بالحديد والنحاس، ويعتبر أفلاطون هذه الأسطورة أكذوبة مفيدة يجب أن يقتنع بها الحكام أولا ثم بقية المواطنين وهي تجعلهم يخلصون لوطنهم.

إن مدينة أفلاطون مبنية على فكرة أن يتخصص كل فرد في وظيفة معينة ويقر أفلاطون " ولهذا كان من خصائص دولتنا وحدها أن الحذاء بها حذاء فحسب، وليس ملاحا في الوقت نفسه، وأن الزارع زارع فقط وليس قاضيا في الوقت ذاته ، وأن الجندي جندي وليس تاجرا كذلك، وكذا الأمر في الجميع"[1].

إن طبقة الحكام يوليها أفلاطون عناية بالغة لأنها النخبة والقلة القليلة من الناس التي كرس لها أفلاطون برنامجا تعليميا صارما يجمع ما بين تربية وموسيقية، ومعارف رياضية وكل العلوم التي تمهد لتعلم الديالكتيك ، كما يختبرهم من خلال توليهم مختلف الوظائف، وتعريضهم لمختلف المغريات لكي يختبر مدى صمودهم ويستغرق هذا خمسة عشر عاما ، وعندما يبلغون سن الخمسين يختار منهم من نجح في هذه الاختبارات وتميز بالمعارف والخبرة المهنية ليتأملوا الخير في ذاته، وخلال ما تبقى من عمرهم يكرسونه للفلسفة إلى أن يأتي دورهم في تولي زمام الحكم.

إن أفلاطون يريد من هذه النخبة الحاكمة أن تمتلك الفلسفة و الحس العملي وأن لا تنظر إلى الحكم كغاية في ذاته بل هو واجب يجب القيام به. إن هذه النخبة الحاكمة يجب أن تضع صالح الدولة فوق كل اعتبار وأن تعبر عن ولائها للدولة التي تعهدت بتربيتها وتنمية قدراتها، إنهم أبناء الدولة الذين يعول عليهم أفلاطون لتحقيق مشروعه السياسي.

أما طبقة الجند، الطبقة الثانية ، فهي تحتل العنصر الغضبي الذي إذ أحسنت قيادته أدى إلى الشجاعة. إن مهمة هذه الطبقة هي حماية المدينة لذا يجب أن يخضعوا لنظام دقيق في التغذية والسكن ويؤكد أفلاطون " فلا بد إذن من نظام أدق لرياضينا المحاربين الذي ينبغي أن تتوافر لديهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد، بحيث لا تتأثر صحتهم بالتقلبات ، مهما تغير مشربهم ومأكلهم ، وسواء تعرضوا للشمس المحرقة أم البرد القارس"[2].

---

1 أفلاطون ، الجمهورية ، ك3، فق397.

[2] أفلاطون، الجمهورية، ك 4 فق،404 .

إن أفلاطون يركز على الجانب البدني لطبقة الجند من خلال التربية والتغذية المناسبة لكن إلى جانب ذلك يحرص على تعليمهم الموسيقي لتهذيب أنفسهم وغرس مبدأ الاعتدال لديهم. إن هؤلاء المحاربين يجب أن يخضعوا مثل كلاب الحراسة للحكام وأن يسهروا على تنفيذ أوامرهم استنادا إلى أن الحكام يمثلون القوة العاقلة التي يجب أن يخضع لها الجميع.

أما الطبقة الثالثة في تصنيف أفلاطون فهي طبقة الحرفيين التي يتمثل دورها في الإنتاج ،وهي تمثل القوة اللاعاقلة أي التي تحكمها الشهوات والتي يفترض أن تحقق فضيلة العفة من خلال كبح الشهوات.

إن هذه التراتب داخل المدينة هو نفس التراتب داخل النفس الإنسانية التي تتكون بدورها من ثلاثة أجزاء متفاضلة أعلاها العقل وفضيلته الحكمة، ويليه في المرتبة القوة الغضبية التي تتجاذبها الانفعالات وفضيلتها الشجاعة وأخيرا القوة اللاعاقلة أي الشهوانية التي تحكمها اللذات وفضيلتها العفة.

والفرد يكون عادلا على نفس النحو الذي تكون فيه الدولة عادلة، أي حين يقوم كل جزء بوظيفته، والفوضى بين الأجزاء تؤدي إلى الظلم ومختلف الرذائل .وتتحقق العدالة حين يخضع ما هو أدنى لما هو أعلى، وبالتالي يجب أن تخضع كل القوى للعقل ،حيث يؤكد أفلاطون على ذلك " أليست مهمة العقل هي أن يأمر ، لأنه حكيم، ولأن مهمته هي أن يسهر على رعاية النفس بأسرها،على حين أن مهمة الغضب هي أن يطيع العقل ويعينه".[1]

إن العقل هو القوة المدبرة للنفس الإنسانية ولذلك يجب أن تخضع له القوة الغضبية أولا ثم القوة الشهوانية ثانيا، مما يحقق الانسجام داخل النفس الإنسانية.

إن أفلاطون ينظر إلى تركيبة الجسم الإنسانية على أساس أن الرأس هو أكثر الأجزاء ألوهية في جسم الإنسان إذ يذكر الباحث عبد الرحمان عبد العال ذلك بقوله " أول ما تناول أفلاطون من أعضاء الجسم الإنساني الخارجية هي الرأس حيث ذهب إلى أن الآلهة أرادوا في صنعها أن يقتدوا بشكل الكل فجعلوها ذات شكل كروي، وتعتبر أوفر أقسام الجسم ألوهية ولها السيادة على بقية أعضاء الجسم بل أن الآلهة اخضعوا بقية الأعضاء الأخرى

[1] أفلاطون، الجمهورية، ك4، فق442.

لخدمة الرأس وما فيها ".[1] إن هذه الرؤية التي يذكرها عبد العال عبد الرحمان مستشهدا بفكرة جيمس.ن .جوردان إنما تعبر عن تمييز أفلاطون للعقل كقوة بارزة في الإنسان ولها السيادة على باقي الأجزاء لأنها الأفضل في الإنسان. ومثلما تكون العدالة في المدينة حين يسيطر ما هو أعلى على ما هو أدنى وتسطير الطبقة التي تمتلك الحكمة أي الفلاسفة على باقي الطبقات التي تخضع لها كذلك الشأن في الفرد، أي يكون الفرد عادلا حين تخضع باقي القوى للعقل.

إن طبقة الحرفيين أي الطبقة الثالثة في تصنيف أفلاطون مهمتها الأساسية هي الإنتاج، إنها تمثل الغرائز والشهوات والتي يفترض فيها أن تحقق فضيلة العفة.

إن أفلاطون يصور هذه الطبقة بأنها عاجزة عن بلوغ المعرفة ولن يمكنها أبدا أن تصل إلى الحكم" إذ أن هناك نبوءة تقول أن الدولة تفنى لو حرسها الحديد والنحاس".[2]

إن فكر أفلاطون النخبوي جعله يحكم على هذه الطبقة بقسوة معتبرا وظيفتها الأساسية هي الإنتاج ، ولا يتورع في أن يدع أي حرفي عجز عن مزاولة عمله بسبب المرض، يدعه يموت، إذ لا جدوى من إطالة عمره وأن يقضي حياته مريضا يرعاه الأطباء وعاجزا عن القيام بوظيفة فالموت هو نهاية لمتاعبه ويؤكد حسين حرب " أن الحقد الطبقي جر أفلاطون إلى موقف لا إنساني حيال طبقة الحرفيين ،طبقة النحاس والحديد فهو لا يكتفي بتحريم العمل السياسي على أبناء هذه الطبقة ، ولحق العمى المعرفي بهم بل ويحصر مبرر وجودهم بالخدمات التي يجب أن يقدموها إلى الأرستقراطية وبالتالي الدولة".[3]

إننا نؤيد إلى حد بعيد هذه الرؤية التي ترى أن أفلاطون كان لا إنسانيا اتجاه طبقة الحرفيين لكنه مع ذلك لم يحرمهم من حق المواطنة.

إن أفلاطون كان يسعى إلى تحقيق الانسجام بين ما هو أدنى وما هو أعلى، فهو نظام هرمي تلتحم أجزاؤه ولا تتنازع ويؤكد جان سيريلني" والبناء الأفلاطوني قد يبدو

---

[1] عبد العال عبد الرحمان عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني بدون طبعة / دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية 2005 ،ص158.

2 أفلاطون، الجمهورية، ك3 فق 415.

[3] حسين حرب، أفلاطون، مرجع مذكور، ص35 .

كمحاولة رائعة لإتحاد العدالة والعقل وركيزة لتراتب مزقه التاريخ ، ولرفع شأن الأفكار القيمة التي أفقدها التطور قيمتها وعطله".[1]

إن أفلاطون كان يسعى إلى إعادة الاعتبار لمبدأ العدالة والعقل في زمن تم فيه تغييب هذه المفاهيم الأساسية.

لقد اتهم أفلاطون بتكريسه للنظام الطبقي وللتفاوت إلى درجة تغري كما يقول سيرنيلي "بالرجعية" لكن مبرراته أنه كان يسعى إلى إعادة الاعتبار لسلطة العقل أي للطبقة الأرستقراطية في مواجهة الطبقة الصاعدة التجارية، وكان يناضل ضد الديمقراطية التي كانت برأيه حافلة بالفوضى والمساواة اللامشروعة. إن هذه الديمقراطية هي سوق للدساتير حافلة بالتساهل ،فالديمقراطية هي التي أدت إلى إعدام سقراط، ثم إن فكر أفلاطون النخبوي جعله لا يستسيغ أن يمتلك عامة الشعب أو الجمهور أو الكثرة مقاليد الحكم لأنها عاجزة أن تبلغ ماهية الأشياء، إنها أسيرة الظن وأسيرة الظلال لذلك تحتاج إلى من يرشدها إلى الحقيقة،والفلاسفة وحدهم قادرين على رعاية هذه الكثرة. أما العبيد إن أفلاطون لا يصنفهم ولا يمنحهم الحق في المواطنة. وكانت رؤيته للعبيد رؤية ترفع إذ يدعو حراسه ألا يحاكوا العبيد، ورغم أنهم كانوا يقومون بكل الخدمات التي تسمح للسادة بالتفكير النظري إلا أنهم مع ذلك لم يحوزوا على أي اهتمام من فلاسفة اليونان مثل أفلاطون .لقد كانوا يمثلون الجسم في حين أن السادة يمثلون العقل ويؤكد فيصل عباس ذلك" إن موضوعات أفلاطون الفلسفية في المثل الثابتة التي تدرك بواسطة العقل في مقابل عالم الحس المتغير إنما هي انعكاس للنظام لاجتماعي القائم على العمل العبودي، حيث يحتقر فيه العمل اليدوي ويمجد العمل الفكري.من هنا انقسم المجتمع اليوناني نفسه إلى هذه القسمة المادي والروحي، أما من يمثل الجسد فهم العبيد بصفة عامة أما السادة فهم من يعملون بعقولهم ويهتمون بمسائل الفكر والروح".[2]

إن تقسيم العمل الفكري وآخر جسدي إنما يعكس احتقار الفكر اليوناني لكل الأعمال اليدوية المتصلة بالجسد أما السادة فيترفعون عن هذه الأعمال اليدوية إلى أعمال فكرية روحية.

---

1 توشار وآخرون ، تاريخ الفكر السياسي ، ت علي مقلد ، ط2، الدار العالمية للنشر والتوزيع بيروت 1983، ص33.

2 فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، ط1، دار الفكر العربي، بيروت1996، ص91.

ويؤكد فؤاد زكريا في دراسته للجمهورية إلى انتشار ظاهرة العبودية داخل المدينة اليونانية إذ أن كان مواطن حر يخدم في المتوسط أربعة عبيد .. ويؤكد أرسطو"أن العبيد الرقيق هو تملك آلة حية " وكل الكائنات ، منذ ولادتها ، مطبوعة بخاتم الطبيعة ، فالبعض خلق ليقود والآخرون خلقوا ليطيعوا [1]." إن الطبيعة برأي الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو خلقت البعض سادة والبعض عبيدا.وإذا كان السادة يمثلون الروح فالعبيد يمثلون الجسد، وما دام الجسد في علاقة تبعة للروح، فمن الطبيعي أن يخضع العبيد للسادة.وتعتقد بعض وجهات النظر الغربية أن الفلسفة اليونانية لم تكن لتظهر لولا تفرغ الفلاسفة اليونان للعمل الفكري، وقيام العبيد بكل الخدمات التي تسمح للفلاسفة بالتأمل ويؤكد فؤاد زكريا ذلك في دراسته للجمهورية" فهناك وجهة نظر لا يصح تجاهلها، تؤكد أن ا لفلسفة اليونانية بأسرها ترتبط بظاهرة الرق ارتباطا أساسيا، أو على الأصح أن الطابع الذي اتخذته هذه الفلسفة عند كبار ممثليها مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، لم يكن ليغدو ممكنا لولا نظام الرق ذلك لان هذا النظام ،تبعا لوجهة النظر هذه، هوا الذي يسمح للأحرار من الفراغ ما يمكنهم من تشيد مذاهب فكرية كاملة مبنية على التفكير النظري الخالص."[2].لا شك أن العبيد كانوا يوفرون لفلاسفة اليونان الظروف الملائمة التي حررتهم من التفكير في أمور العيش البسيطة ، لكن لا يجب أن نضخم من دور العبيد إلى درجة تلغي معها عوامل أخرى مثل النشاط الإبداعي لفلاسفة اليونان والظروف الثقافية لأخرى المحيط بهم.. لقد تعرض أفلاطون بالنقد لكثير من الظواهر التي عرفها المجتمع اليوناني مثل نقده لأشعار هوميروس .لكن ظاهرة العبودية لم تحرك ا لروح النقدية لديه.بل نجده يثور ضد الديمقراطية التي أعطت بعض الحقوق للعبيد، إنها نظام سيء يساوي بين العبد وسيده "على أن أقصى ما تصل إليه الحرية من تطرف في مثل هذه الدولة، هي أن يغدو العبيد من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال متساوين بحريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم" [3]. إن إيمان أفلاطون بالتفاوت الطبيعي جعله لا يعارض تواجد العبيد داخل مدينته، لأن العبودية

[1] جون توشار وآخرون ،تاريخ الفكر السياسي، ص18.
[2] فؤاد زكريا ،دراسة لجمهورية أفلاطون، ط1، مؤسسة التأليف والنشر دار الكتاب العربي، القاهرة 1967، ص92.
[3] أفلاطون ،الجمهورية، ك7، فق563.

شكلت بالنسبة له حالة طبيعية داخل جسم المجتمع اليوناني لا يجوز أن تحوز على الاستنكار.

إن مدينة أفلاطون تكرس النظام الطبقي وتدعو إلى المحافظة عليه لكي تتحقق العدالة .الأمر الذي أدى إلى اتهام أفلاطون بالرجعية على أساس أن فكره السياسي يدعو للثبات والمحافظة على الطبقية .أما رؤية تايلور التي ذكرها فؤاد زكريا في دراسته للجمهورية فهي رؤية مناقضة إذ تعتقد أن" أفلاطون لا يقول بنظامCasteالطبقات المقفلة الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزما نفس الطبقة التي ولد فيها بدون أن يستطيع الارتفاع عنها "[1].ومبررات تيلور في ذلك أن سلوك الأفراد يراقب لتحدد قيمته ليستنتج أن أفلاطون يدافع عن فكرة "المهنة المفتوحة" التي تقضي على نظام الطبقات المقفلة. غير أن آراء أفلاطون من خلال كتابه الجمهورية لا تؤيد هذا الطرح لأننا كما اشرنا سابقا يهاجم كل تغيير ويؤمن بثبات الطبقات، ورغم أنه يقر أن بإمكان طبقة الصناع أن تنجب أطفال من طبقة الذهب، وأن الحكام يجب أن يتعهدوا بالرعاية لهؤلاء الأطفال لكن الرعاية هذه تتطلب أن تتحول الدولة بأكملها إلى جهاز مراقبة كما يؤكد فؤاد زكريا.

إن أفلاطون ومن مقطع سابق للقوانين يلخص نظريته في التغير " ففي كل شيء باستثناء الشر، لا يوجد ما هو أخطر من التغيير، في كل أنواع الفصول، في الرياح في نظام الجسم وفي طبائع النفس، ولن أقول في هذه الأشياء بدلا من الأخرى، إني لا أستثني كما قلت إلا الأشياء السيئة[2] "

إننا نستنتج نفور أفلاطون من التغيير في كل شيء في الجسد أو الروح باستثناء الشر الذي يصلح معه التغيير أما في أمور الخير فلا بد من الثبات وهذا ما يؤكد أيمانه بثبات الطبقات.

إن أفلاطون يسعى إلى تحقيق نموذج الدولة /المدينة التي تنسجم طبقاتها وتتوحد، والتي تكون عادلة وتتميز بالاعتدال الذي يجب أن يمتد إلى المدينة بأسرها. إن هذه المدينة تتميز بفضيلة العقل والحكمة لأن من حكمها هم الفلاسفة، وبفضيلة الشجاعة لأن من يسهر على حمايتها هم المتصفون بالشجاعة، وأخيرا تتميز بالعفة لأن الطبقة الصناع يريدها أفلاطون أن تتحقق فضيلة التحكم في شهواتها.

---

[1] فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، مرجع مذكور ، ص83.

[2] Karl Popper :la société ouverte et ses ennemis op.cit. p.41.

لا مجال للحديث عن التغيير بل يجب المحافظة على نظام الطبقات وكأنه نظام إلهي لا يجوز التعدي عليه.

لقد اعتمد أفلاطون على تبرير ميتافيزيقي لتبرير نظريته حول نموذج المدينة وجاءت نظرية المثل لتحاول أن تثبت أن الفلاسفة وحدهم الذين يمكنه أن يرتقوا إلى عالم المثل، أي عالم الحقيقة وعالم الخير في ذاته. وأنهم-أي الفلاسفة - بإمكانهم أن يرشدوا عامة الناس إلى الحقيقة لأنهم تحرروا من سجن العالم المنظور وارتقوا عبر الديالكتيك إلى العالم المعقول ،أما عامة الناس فألفت الظلال وهي سجينة العالم الحسي وبحاجة إلى من يرشدها ويعلمها، ووحدهم الفلاسفة يمتلكون القدرة على ذلك لأنهم أدركوا الجمال في ذاته والعدل في ذاته. إن في صعودهم إلى عالم المعقول يبصرون الحقيقة، لكن لا يجب أن لا يبقوا في عليائهم كما يقول أفلاطون بل يجب أن يعودوا إلى السجن ثانية أي عالم المحسوس ويشاركوا في الحياة العملية .

3. استبعاد المزيف وتأصيل الحقيقي لبناء المدينة عند أفلاطون:

أ -استبعاد الأدب المزيف:

إن بناء نموذج المدينة الفاضلة، لا يتحقق إلا بعملية تطهير شبهها أفلاطون بتطهير الثوب وتنظيفه، حتى يصبح بياضه بياضا ناصعا يسمح بعملية البناء. وعملية التطهير وإبعاد المزيف تشمل مجالات عدة منها مجال الأدب حيث يدعو إلى إبعاد الأدب المزيف وما يشمله من أساطير وأشعار "أعني تلك التي رواها هوميروس وهزيود وغيرهما من الشعراء وهم أعظم رواة القصص الكاذب الذي يزال شائعا بين الناس".[1] إن هذا الأدب الكاذب يصور لنا الآلهة والأبطال بطريقة مشوهة ، كأن تشن الآلهة الحرب ضد بعضها البعض ولا تتورع في الكذب وتدبير المكائد وهذا ما يتناقض مع الصورة المثلى الإلهة التي هي مصدر الخير دون الشر عند أفلاطون.

إن الأدب الكاذب المزيف لهوميروس وهزيود يتناقض مع مشروع أفلاطون الطموح في بناء المدينة الدولة المثلى، ويتناقض مع المشروع التربوي الذي يحضره لحاكم المدينة وحراسها والذين يجب أن ترسخ لديهم حب الفضائل .إن أفلاطون لا يتردد في ترحيل

[1] أفلاطون ،الجمهورية ، ك2، فق377.

الشعراء الذين تتناقض أشعارهم مع مشروعه التربوي لتكوين حراس المدينة .إن هذه الحرب التي يعلنها على الشعراء أصحاب الأدب الكاذب هي ضمن صراعه مع كل أشكال التزييف التي عرفتها أثينا وكما يؤكد حسين حرب" إن معركة أفلاطون هي مع " الطبائع القوية" التي تلعب بعقول الشعب وتستعمل العامة لتحقيق أغراض خاصة بها، ، وتضحي " بالخير العام "في سبيل مصالحها إن المعركة هي مع طبقة الأقوياء التي يخرج منها أعظم الأشرار مع الطبقة التي تضع الحدث". [1] إن معركة الإصلاح التي يقودها أفلاطون ضد أصحاب الطبائع التي تؤثر على أفكار العامة من الناس تتطلب من أفلاطون أن يستخدم الأسلوب الجدلي وفن الدحض ليبرز أن الأشعار التي جاء بها هوميروس وهزيود هي الأدب الكاذب الذي لا يجب أن يروى لحراس المستقبل لأنه يشوه صورة الآلهة ويظهرها بمنظر الشر كما يخلط بين لأسطورة والواقع ولأن الطفل "ولاشك أن كل ما يتلقاه ذهنه في هذه السن ينطبع فيه بعمق لا تمحوه الأيام ، ولذلك كان من أعظم الأمور أهمية أن تكون أولى القصص التي تطرق أسماع الأطفال أمثله سامية لأفكار لفاضلة."[2]

إذ أخدنا ما يقوله أفلاطون ـ من الوجهة التربوية الخالصة ـ لأكدنا أن رؤيته التربوية تجاوزت عصرها لأن الدراسات التربوية المعاصرة تؤكد تأثير القصص في شخصية الطفل وتأثره بها. لكن مع ذلك فإن أفلاطون يظهر تحاملا شديدا على أشعار هوميروس وهزيود متجاهلا دورها الجمالي والإبداعي ،ويؤكد فؤاد زكريا"...وإذن، فهناك بالفعل ظاهرة غريبة يصعب تعليلها في فلسفة أفلاطون هي أنه، وهو أقرب الفلاسفة إلى المزاج الشعري، قد حمل على الشعر حملة شعواء ، وطالب بتطبيق مقاييس ميتافيزيقية أو منطقية أو أخلاقية صارمة في الحكم على الأعمال الفنية بوجه عام ، وهي مقاييس لو كانت طبقت على عمل مثل "طيماوس "أو " المأدبة "لكان أفلاطون على رأس المطرودين من مدينته الفاضلة."[3].

إن كتابات أفلاطون تميزت بالروح الشعرية ولم يكن يجد حرجا في توظيف الأسطورة في كتاباته، لكن وهو يشرع لمدينته الفاضلة نجده يضع قواعد صارمة للأدب بحيث يتناسب مع مشروعه الذي لا يخرج عن كونه مجرد مشروع /حلم ينزع إلى الطابع الطوباوي حيث

---

[1] حسين حرب ، أفلاطون ، مرجع مذكور ، ص 14،15 .
[2] أفلاطون ، الجمهورية، ك2، فق387.
[3] فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون ، ص169.

يسبح فكر أفلاطون متجاوزا واقعه إلى عالم أفضل ينشده وإن كان يدرك صعوبة تحقيقه إن لم نقل استحالته. إن هذا التشريع للمستقبل جعله ينصب نفسه مصلحا ومغيرا لأوضاع قائمة إلى عالم مستقبلي تجسدت فيه الكثير من نبوءات أفلاطون التربوية والسياسية خصوصا بأوربا.

ب ـ استبعاد تجار المعرفة :

امتدادا لفكر سقراط، يظهر أفلاطون عداءه هو الأخر السوفسطائيين أو من أسماهم بتجار العلم " إن هؤلاء الأشخاص الذين يتاجرون في العلم والذين يدعوهم الجمهور بالسفسطائيين ، ويعدهم منافسين له ، لا يلقنون سوى المبادئ التي يدعو إليها الجمهور ذاته في اجتماعاته، وهذا ما يسمونه بالحكمة[1].".

إن السفسطائيين يدعون إلى امتلاك الحكمة رغم أنه بعيدين عن ذلك برأي أفلاطون.إنهم أشبه بشخص ربي وحشا ضخما -قويا هذا التشبيه يقصد به أفلاطون الجمهور وما يحمله من غرائز وشهوات -والسفسطائي واستنادا إلى التجربة فإنه يكتفي بمعرفة غرائز الجمهور معتبرا ذلك علما رغم أن أفلاطون يراه أبعد ما يكون عن العلم والفلسفة.

إن الفكر السفسطائي، وبدلا من أن يرتقي إلى عالم المعقول نزل إلى عالم الجمهور والتجربة، بل جعل الجمهور سيدا له، و بالتالي يعتبر أفلاطون بأن هؤلاء السفسطائيين غير جديرين بلقب الفلاسفة بل أن فكرهم دخيل على الفلسفة، وهم يصلحون فقط للمغالطات والتنميق اللفظي الذي يغيب الحقيقة. إن المتاجرة بالمعرفة لا تروق أبدا لأفلاطون إذ يؤكد في محاورة البروتاغورس " ولا يخدعنا يا رفيقي السفسطائي عندما يقوم بامتداح ما يبيعه كما نفعل مع تجار الجملة أو تجار التجزئة فيما يخص العناية بالجسم .فهؤلاء لا يعرفون ما تتضمنه بضاعتهم وما فيها نفع وما فيها من ضرر للجسم، ومع ذلك يمتدحون كل ما يبيعون ...و هذا هو حال من يعرضون المعارف من مدينة إلى أخرى يبيعونها جملة وبالتفصيل إلى كل من تاقت إليها نفسه في كل حال. "[2]

إن أفلاطون يماثل بين السفسطائيين والتجار في مدح المادة المراد المتاجرة بها من أجل الربح دون معرفة بحقيقتها. و يصفهم بالجهل وبالنزعة المادية التي جعلتهم يتاجرون بالمعرفة.

---

[1] افلاطون الجمهورية ك 6، فق 493.

[2] فتحي التريكي، افلاطون والديالكتيكية بدون طبعة، الدار التونسية للنشر، ماي 1985، ص 121.

إن الفكر السفسطائي برأي أفلاطون فكر اقتحم المجال السياسي والمعرفي معتمدا على كل الوسائل الممكنة من حيل جدلية وفن الخطابة لكن فكرهم لا يرق أبدا إلى مستوى الحكمة والفلسفة الحقيقية.

إن اقتحام الفكر السفسطائي مجال الفلسفة والسياسة لم يكن عن جدارة لأنهم اكتفوا بالمغالطات التي لا تخدم الفكر الفلسفي الذي يريده أفلاطون أن يكون في مستوى التفكير الديالكتيكي الذي يبلغ عالم المعقول وعالم الخير في ذاته ، وبذلك تكون الفلسفة البوابة التي يدخل من خلالها أفلاطون إلى السياسة ليقنع الجميع أن الفلاسفة الحقيقيين وحدهم من يحق لهم امتلاك مقاليد الحكم لأنهم أكثر الناس زهدا في المناصب السياسية ماداموا يعيشون صحبة النظام الإلهي.

إن أفلاطون كان يسعى إلى تخليص السياسة من أصحاب الأغراض الدنيئة والنفعية سواء كانوا سفسطائيين أو أثرياء يرغبون في مناصب شرفية ويؤكد جان سيرينلي " ولم يقم أحد بما قام به أفلاطون من أجل تخليص السياسة من مجرد السياسة النفعية، إلا أنه من نواح عدة عمل الكثير من أجل الحؤول بينها وبين أن تكون غرضا في ذاتها" .[1]

إن السياسة هي العلم الذي يجب أن ينزه عن الأغراض النفعية الضيقة وأن يسمو إلى خدمة المدينة، ولذلك نجد أفلاطون في الجمهورية مثلا في صراع فكري مع السفسطائيين حول مفهوم العدالة. فأديمانتوس يعتقد أن العدالة لا تمنح إلا لنتائجها وأن تربية الأبناء على الالتزام بالعدالة إنما لأجل ما يتحقق من هذا الالتزام من منافع مثل الشهرة والمراكز الرفيعة، هذه الرؤية التي يتبناها السوفسطائيون أمثال جلوكون هي التي يرفضها أفلاطون ويجادل من أجل إبطالها لأن السياسة هي علم الخير ، والعلم المرتبط بالأخلاق والفلسفة.

إن الفكر السفسطائي لم يخدم لا الفلسفة ولا السياسة برأي أفلاطون لأنه أوقعهما في النسبية التي يرفضها أفلاطون، إن مقولة بروتاجوراس الشهيرة "الإنسان مقياس كل الأشياء ما يوجد منها ومالا يوجد[2] ".

---

[1] جان توشار والآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ص 34.

[2] مجدي كيلاني، الفلسفة اليونانية من متطور معاصر(ب.ط)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية 2005، ص 155.

يضع الأخلاق والسياسة موضع التغيير الذي يرفضه أفلاطون ويعتبره مصدر الشر. إن الصراع الفكري بين أفلاطون والسفسطائيين تكشف عنه محاورة أفلاطون، سواء الجمهورية أو بروتاغوراس وغيرها .

إن بروتاغوراس مثلا وهو من أشهر السفسطائيين يؤمن بضرورة المساواة بين المواطنين في الحقوق السياسية بحيث يصبح الكل مساهما في تدبير المدينة، لأن الفضيلة السياسية أو الحس المدني مثل كل الفضائل يمكنه اكتسابه وتعلمه. وهذا ما ينكره أفلاطون الذين يعتبر أن ممارسة الفعل السياسي منحصرة في النخبة التي تملك الفلسفة وأن الجمهور الذي هو أسير الرغبات لا يمكنه أن يمارس الحكم و السياسة، ولأن تعددا لرغبات يؤدي إلى صراع داخل المدينة لذا يجب أن تخضع رغبات الجمهور إلى حكم العقل الذي يضمن سلامة المدينة ووحدتها.

لم تكن معارضة أفلاطون للسفسطائيين مقتصرة على فكرة المساواة التي آمن بها الفكر السفسطائي ، بل تضمن الصراع نقاطا أخرى لا تقل حدة منها مصدر القوانين هل مصدرها المجتمع ونابعة من فكرة التعاقد كما يؤكد بروتاغوراس أم أنها نابعة من الطبيعة والفطرة؟

إن فكرة التعاقد تحمل ضمنيا فكرة النسبية، لأن القوانين ما دامت تحمل طابع الاتفاق فهي إذن تصلح لجماعة دون الأخرى ولا تحمل في ذاتها الطابع المطلق ويؤكد بروتاغوراس هذا الطابع النسبي بقوله مهما "بدت الأشياء التي تظهر في كل حاضرة وكأنها عادلة وصحيحة، فهي تبقى عادلة وصحيحة بالنسبة إلى الحاضرة طالما أن هذه الأخيرة ترى فيها هذا الرأي".[1]

إن دفاع بروتاغوراس عن القوانين والدور التي تلعبه بالنسبة للحاضرة لا يعني الإيمان بمطلقية هذه القوانين إنما لأنها تحوز على رضا الجماعة وقبولهم لها، وبالتالي يمكن لهذه القوانين أن تتغيرا ذا تغير النظر إليها ولم تعد تلقى نفس القبول.

إن هذه لأراء التي تحمل الطابع الثوري لم تكن لترضى فكر أفلاطون الذي يرفض أي تغير للنظام بل ويلبسه الطابع لألهي لذلك ناضل من أجل أن يبطل آراءهم حول نسبية المعرفة و الأخلاق والقوانين.

[1] جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ص 25.

4. **ترسيخ قيم جديدة لبناء المدينة عند أفلاطون** :

أ- **مشاعية الأطفال والنساء** :

إن بناء المدينة المثالية عند أفلاطون يتطلب تحقيق شروط ومنها منع الحراس من اقتناء الذهب والفضة، بتبرير أسطوري مفاده أن الله وهبهم في أنفسهم الذهب والفضة "وانه من العار أن يفسدوا ما يملكون من الذهب الإلهي بإضافة الذهب الأرضي إليه[1] " إن اقتناء الذهب والفضة من طرف الحراس سيحولهم إلى مجرد تجار مزارعين بمعنى أنه سيشغلهم عن أداء أهم وظيفة انتخبوا لأدائها وهي حماية المدينة. إن أفلاطون يسعى إلى إبعاد المدينة عن الترف لأنه يؤدي إلى الطراوة وعن الفقر لأنه يؤدي إلى الرغبة في اقتراف الشر. ولأنه يريد أن يجنب المدينة مختلف الصراعات التي تنشأ بين الأغنياء والفقراء.

إن غزيرة التملك، كما يصورها أفلاطون ، هي من وراء فساد النفوس ودخول المدينة في صراعات، فهد الغريزة تكرس روح الفردية التي يريد أفلاطون إبعادها عن المدينة، وبدلا من ذلك يريد ترسيخ مبدأ الاشتراك بين الحراس لأن هذا المبدأ هو الذي يؤمن وحدة المدينة ويبعد عنها الأنانية والنزعات الفردية. فنموذج المدينة يجب أن يمثل وحدة متراصة."إن مثل هذه الدولة أشبه ما يكون بفرد واحد، فعندما يشعر المرء بألم في أصبعه مثلا فإن المجموع الذي يكونه الجسم والنفس، والذي يخضع لمبدأ واحد يحكمه يشعر بنفس الألم ، ويتألم الكل مع العضو الجريح[2] ".

إن أفلاطون يسعى إلى تحقيق وحدة عضوية داخل المدينة مماثلة للوحدة المتحققة داخل جسم ونفس الإنسان، لكن هذه الوحدة العضوية تقتضي أن ينبذ الحراس فكرة التملك سواء تعلق الأمر بتملك الأموال أو النساء أو الأطفال.

إن أفلاطون يدافع عن النزعة الجماعية التي تناقض النزعة الفردية التي تكرس بنظره مبدأ الأنانية، ويعتقد كارل بوبر أن أفلاطون يخلط بين النزعة الفردية ومفهوم الأنانية وأن الدفاع عن النزعة الجماعية يؤدي إلى هضم حقوق الأفراد.

إن فكرة المشاعية في الأطفال والنساء تحمل تبريرات مختلفة عند أفلاطون منها أنه يسعى إلا أن يحقق الوحدة داخل المدينة لأن الصراعات برأيه تحدث بسبب فكرة التملك ،كما أن هذه المشاعية تعني اشتراك في الأفراح والأحزان ونبذ كل أشكال الأنانية.

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، ك3، فق 417.
[2] أفلاطون، الجمهورية، ك5، فق 462.

إن أفلاطون كان يسعى من خلال فكرة مشاعية النساء مثلا إلى أن يتحقق زواج الرجال الأفاضل مع النساء الفضليات مما يحقق لنا أطفالا يشكلون الصفوة التي يبحث عنها أفلاطون لكي تشكل الطبقة الحاكمة وبالتالي يضمن استمرارية المدينة. أما أطفال الطبقة الأدنى فلا يحيطهم بنفس العناية بل يصل الأمر به إلى إبعاد المشوهين منهم.

لكن ما هي الدوافع الحقيقة من وراء مشاعية النساء والأطفال والتجرد من الملكية حسب أنطوني فلو فلو " إن أفلاطون إذ يدعو إلى تجرد النخبة من العائلة والملكية الخاصة وتحولها إلى كهنوت متبتل ،فإنما يدفعه إلى ذلك حرصه على أن لا تتداخل المصالح الخصوصية مع تكريس النفس كليا على الخدمة المفروضة في نظام النخبة[1]."

إن حراس المدينة يجب أن لا يضعوا اعتبارات شخصية فوق اعتبار الصالح العام والحماية المفروضة للمدينة.

لقد لقيت أفكار أفلاطون عن مشاعية النساء والأطفال وحرمان الحراس من امتلاك الذهب والفضة ، انتقادات شديدة رغم أن هذه الفكرة لم تكن تشمل كافة الشعب كما يلاحظ ول ديورانت، حيث إن أفلاطون يستثني بصراحة أكثرية الشعب من خطته الشيوعية.

5- انهيار الحاضرة :

إن أفلاطون وفي محاورات الجمهورية يؤكد أن المجتمع الأول تميز ببساطة العيش، واقتصار أفراده على ضروريات الحياة إنه أقرب إلى المجتمع القبلي الذي تحقق فيه السعادة ويظهر أفلاطون حنينه لهذا المجتمع الذي لم يستمر لأن الأفراد لا يكتفون فقط بأساسيات العيش بل يبحثون عن الرفاهية والكماليات، مما يؤدي إلى تنامي عدد سكان المدينة من شعراء وأطباء ومغنيين وحراس...

إن أفلاطون يستقرىء التاريخ ليؤكد استحالة استمرار نموذج مدينته العادلة كما وضع أسسها في كتابه "الجمهورية "لأن الخضوع لمبدأ الصيرورة الفاسد يؤدي إلى عدم استمرار نموذجه العادل عن الدولة. ويحاول البحث عن الأسباب التي أدت إلى انحطاط الحاضرة مرجعا ذلك إلى عدم معرفة الحكام بالأوقات الملائمة للخصوبة مما يؤدي إلى ولادة أطفال لا مواهب لهم وأقل تهذيبا وثقافة من سابقيهم ويختار منهم الأجدر ليكونوا حكاما. إن هذه الفئة

[1] موريس كرانستون، أعلام الفكر السياسي، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1989، ص 18.

الحاكمة غير المؤهلة لا تستطيع التميز بين السلالات الذهبية والفضية والنحاسية وهذا الاختلاط يؤدي إلى نشوء خلافات تعجل بانهيار الحاضرة العادلة لتظهر أنماط أخرى من الحكم تغيب فيها العدالة. إن أفلاطون يؤمن بأنه " أليس من الحقائق أن كل تغيير أساسي يحدث نتيجة لوقوع خلافات داخلية بين أفراد الفئة الحاكمة ذاتها،وأن الوفاق لو ضل مستتبا لما أمكن أن يحدث أي تغيير مهما كانت ضآلة هذه الفئة؟"[1].

إن الخلافات بين أفراد الطبقة الحاكمة هو السبب في تغيير النظام. ومعني هذا أن السبب في عدم استمرارية النموذج العادل للمدينة ناتج عن أسباب داخلية وليست خارجية. وأن الخلاف الذي وقع بين أفراد الطبقة الحاكمة لم يكن ليحدث في مدينته العادلة لو عرف الحكام / النخبة الأوقات الملائمة للخصوبة لكنهم لا يتحملون أية مسؤولية عن بروز أطفال أقل موهبة وأقل تهذيبا لأن ذلك يتجاوزهم بدليل أن أفلاطون أعطى حساب معقدا يحكم فترة التوالد الصالح.

إن أفلاطون يؤمن بأن التغير السياسي أمر يفرض نفسه، فرغم أنه حصن مدينته المثلى بالفكر والفلسفة لكنه حصنها أيضا بطبقة قوية من المحاربين وهذا ما يؤكده فرانسوا شاتليه " يجب التأكيد أنه لكي تستمر المدينة Polis يجب أن يكون ويوظف لخدمتها طبقة من الحراس والإداريين والمحاربين[2]."

ورغم هذا التحصين فلم تسلم مدينته من التغيير من مدينة عادلة إلى أنماط أخرى تغيب فيها العدالة والتي استقاها ولا شك من واقعه السياسي. وكما يعتقد كارل بوبر فإن أفلاطون ينظر إلى المجتمعات القائمة بأنها نسخ منحطة لمجتمعه الكامل.وهو أي أفلاطون يعزز فكرة هيرقليطس عن الشقاق لأن المجتمعات لا تتغير إلا إذا حدث داخلها شقاق وهذا ما أكده أفلاطون في الجمهورية. فالخلافات بين طبقة الحديد والنحاس التي تتجه إلى الربح وطبقة الفضة والذهب التي تتجه إلى الفضيلة فيحدث صراع ينتهي باستبعاد الأحرار وبروز الحكم التيموقراطي. هذا الأخير ليس نظاما فاسدا كلية بدليل أنه أول نظام نتج عن نموذج مدينته العادلة.

إن الأنظمة القائمة في أثينا لم تكن لترضي أفلاطون إذ يؤكد في كتاب القوانين" أنها حكومات لا تمثل إطلاقا تنظيمات اجتماعية، بل هي فوضى متمردة ولا واحدة منها تشكل

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، ك8، فق 545.

[2] Fronçois chatêlet : Platon, Ed.Gallimard ,paris.1972, p.213.

سلطة تمارس باختبار على أفراد يقبلونها، ولكنها سلطة تستند إلى القوة وتمارس طوعا على أناس يتقبلونها بإكراه[1]".

إن الحكومات التي شهدنها أثينا لا تمثل النموذج المتعالي لأفلاطون أي نموذج مدينة العقل والفضيلة ومدينة النخبة لذلك رفض التيموقراطية والاوليغارشية لأن هذه الأخيرة تقدس المال على حساب الفضيلة.

أما الديمقراطية فيتعرض لها أفلاطون بالنقد الشديد ويصورها بطريقة كاريكاتورية إذ يقول عنها " فهي كما ترى حكومة رائعة حافلة بالفوضى ومظاهر التنوع تقوم على المساواة بين المتساوين وغير المتساوين معا[2]"

إن المساواة التي أقرتها ديمقراطية أثينا، رغم أنها ليست مساواة حقيقية بالمفهوم المعاصر، لكنها تقلق فكر أفلاطون النخبوي لأنه لا يستسيغ أن يكون لعامة الناس المتصفة بالعمى المعرفي أراء في السياسة وفي شؤون الدولة.

إن الكل يبدي برأيه سواء النجار أو الاسكافي أو التاجر رغم أنهم لم يتعلموا في أي مكان في السياسة.

إن رفض أفلاطون للحكم الديمقراطي ليس فقط انطلاقا من خصوصية فكرة النخبوي بل يعود أيضا إلى خلفية تاريخية لأن الديمقراطية هي التي أدت إلى إعدام أستاذه سقراط وإلى العديد من حالات الاستبعاد التي كان يتعرض لها بعض مفكري أثينا بل إن الديمقراطية هي من وراء بروز حكومة الطغيان.

إن أفلاطون يحاكم شعب أثينا بقوله "هكذا فإن الشعب يستجير كما يقول المثل من الرمضاء بالنار إذ خوفه من الوقوع تحت سيطرة الأحرار يجعله يقع تحت سيطرة العبيد وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقصى وأمر أنواع العبودية وأعني بها الخضوع للعبيد[3]."

إن أفلاطون يريد أن يكرس نموذج المدينة التي تحكمها النخبة من الفلاسفة معتبرا أن العقل حين يسيطر على المدينة فإن في ذلك تحقيق للعدالة ويعتبر كارل بوبر أن أفلاطون يضعنا أمام مجتمع مغلق ذو طابع قبلي " إنه يريد إيقاف وشل أي تحول سياسي، لكن هذا

[1] Ibid,p.73.

[2] افلاطون، الجمهورية، ك8، فق ك 558.

[3] أفلاطون، الجمهورية، ك9، فق ك 569.

ليس حلا وليس وعدا بالسعادة لأنه أمر لا جدوى منه الرغبة في العودة إلى كمال المجتمع المغلق المزعوم ، هذا الحلم السماوي،لن يتحقق أبدا على الأرض[1]".

إن أفلاطون يضع تنظيما صارما لمدينته قائم على انتقاء النخبة الحاكمة وممارستها الحكم أما بقية الطبقات فيجب أن تضطلع كل واحدة بوظيفتها ويصور ذلك وكأنه قدر سماوي لا مجال لتغييره بل أن نظام المدينة ذاته يماثل الكون في تنسيقه.

إن مشروع أفلاطون الطوباوي عبر عن وعي سياسي كبير بالأوضاع التي عايشها أفلاطون ولازال هذا المشروع يثير الكثير من الإشكاليات الفلسفية ويؤكد ليوستروس Leo Strauss بأنه " رغم أن المدينة العادلة وبدون خلاف هي في مرتبة أقل من العدالة، فإن المدينة العادلة كباراديغم أو كنموذج ليست ممكنة الوجود كما تم تمثلها ولا يمكننا أن ننتظر إلا تقريبا في المدن التي توجد بالفعل وليست فقط بالكلام[2]".

إن نموذج المدينة العادلة كما تصورها أفلاطون ، لا يمكن أن تصل إلى فكرة العدالة في ذاتها وهذا استنادا إلى نظرية المثل التي ترى أن الوقائع الحسية ليست إلا نسخا تقريبية من عالم الجواهر، ويؤكد أفلاطون ذلك إذ يعتبر نموذجه عن المدينة بأنه نموذج سماوي.

إن الطابع الطوباوي الذي ميز مدينة أفلاطون تؤكده أراندت إذ تقول " إن الإعلاء من شأن التأمل على حساب العمل ليس أصله من الديانة المسيحية بل نجده في الفلسفة السياسية لأفلاطون ليس فقط في إعادة التنظيم الطوباوية للمدينة التي يديرها كلية الفكر المتعالي للفيلسوف،لكن ليس لها من دور غير إتاحة الفرصة لنمط معيشة الفيلسوف"[3].

إن أفلاطون يسعى إلى بناء مدينة يقودها العقل حتى يتمكن الفكر الفلسفي أن يجد مكانه الطبيعي والمفترض داخل المدينة وحتى يستطيع الفيلسوف العيش دون اضطهاد لفكره كما حدث مع سقراط.

إن أفلاطون وفي شيخوخته أدرك مثاليته في الجمهورية فالفيلسوف الحاكم قد يفسده التسلط من هنا إلزامية وجود شرائع تمنعه من التسلط والانحراف إلى سياسة الطغيان إذ يقول في كتاب القوانين " فلا بد إذن للمجتمع الإنساني من شرائع مكتوبة إذا أراد أن يحيا

[1] Karl Popper : la société ouverte et ses ennemis, op. cit, p.163.
[2] Leo Strauss : la cité et l'homme, Trad. Olivier Sedeyn. Ed. librairie générale Française, 1987, p.272.
[3] Hannah Arendt : condition de l'homme moderne, op.cit, p.49.

إنسانية أسمى من حياة الحيوانات لأن الإنسان لا يملك المعرفة الكاملة أو السلطة الكاملة على ذاته فيستغني عن شرائع مكتوبة[1]"

إن القوانين هي تجسيد للعقل والإيمان الكامل بالآلهة، لكن إيمان أفلاطون بالقوانين ليس إلا من منطلق واقعي جعله يقبل بنموذج بديل لنموذجه المثالي، فالقوانين وإن ساهمت في تحقيق العدالة لكنها لا تبلغ حكم العقل والحكمة كما تجسد في الجمهورية.

إن أفلاطون لم يتخل عن حلمه الطوباوي لكن تجاربه العديدة وتقدم السن جعلاه ينحى منحى أكثر واقعية، بأنه لا النظام الملكي ولا النظام الديمقراطي قد استطاعا بلوغ النجاح ،لذلك حاول الجمع بينهما، كما تراجع عن فكرة مشاعية الأطفال ليقر بضرورة الزواج مع تحديد عدد الأولاد الذكور في العائلة الواحدة وتحديد أعمار الزواج للذكور والإناث.

إن فن السياسة أوفن التدبير ليس في متناول الجميع لذلك حاول أفلاطون أن يضع أسسا فلسفية لهذا الفن محاولا بناء مدينة مثلى يحكمها الفلاسفة،لأن حكم الفلاسفة هو وحده الحكم الذي يستحق هذا الاسم لما يملكه الفلاسفة من طبيعة بشرية تجعلهم يترفعون عن المنفعة الضيقة ويبحثون عن خلاص المدينة.

إن الفيلسوف الحاكم يجسد حلم أفلاطون في تجسيد مدينة يحكمها العقل وتؤكد حنا ارأندت "بان الفكر اليوناني لم يقترب في أي مكان من مفهوم السلطة كما اقترب منها في الجمهورية لأفلاطون أين يقابل أفلاطون بين واقعيةpolis البوليس بالدولة الطوباوية للعقل مجسدة في شخصية الفيلسوف الملك[2]"

إن أفلاطون أعطى صلاحية مطلقة للحاكم الفيلسوف وقد يقع هذا الحاكم في الطابع الاستبدادي الذي يرفضه أفلاطون، غير أن أفلاطون لا يضعنا أمام هذه الفرضية وكأن الطبيعة الاستثنائية للفيلسوف تمنعه من الوقوع في مثل هذه التجاوزات ويؤكد كانط استحالة الجمع بين الفلسفة والحكم بقوله "لا يجب أن ننتظر من الملوك أن يتفلسفوا أو من الفلاسفة أن يصبحوا ملوكا ولا يجب أيضا تمني ذلك لأن امتلاك السلطة يفسد لا محالة حرية الحكم العقلي[3]".

---

[1] ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ط1، دار الساقي، بيروت 2008، ص116.

[2] Hannah Arendt :la crise de la culture, Trad. Patrick Levy. Ed. Gallimard,Paris1972, p. 141.

[2] idem.

إن السلطة تجعل الفيلسوف تابعا لها بما تفرضه من واقعية، ويفترض في الفيلسوف أن يظل متمتعا بحريته بعيدا عن آية سلطة تفرض شروطها عليه.

إن أفلاطون سعى من خلال مشروعه الفيلسوف الحاكم أن يدافع عن مشروعية الفلسفة وقابليتها لخدمة المدينة وأن يفند كل الآراء التي تعتقد في تعالي الفلسفة. إن مدينة أفلاطون هي مدينة حاول أن يحقق فيها العدالة رغم إبقائه على النظام الطبقي الذي لا يتماشى مع مبدأ العدالة لكن رغم ذلك فهناك الكثير من الملامح الثورية في مشروعه إذ يؤكد "جيروم غيث بأن أفلاطون قام بثورة كبيرة عندما نادى بالعدالة في أثينا بعد أن لاحظ أن الهوة كانت كبيرة بين الأرستقراطية الثرية المترفة والطبقة الشعبية الفقيرة."[1]

إن أفلاطون سعى فعليا إلى محاولة إيجاد حلول لتلك الهوة الساحقة بين الفقراء والأغنياء وحاول أن يجنب مدينته الصراع التقليدي بين الفقراء والأغنياء حين منع عنهم اقتناء الذهب.

إن مدينة أفلاطون لم تهتم بالفرد بل اهتمت بالمجموع على حساب الفرد إذ يؤكد كارل بوبر بأنه" لم يهتم أفلاطون في تخطيطه لدولته المثالية بالفرد وحريته على الإطلاق، بل كان يخطط ونظره مركزا أولا وأخيرا على المدينة ككل، كان مهتما وحسب بالفرد الشامل الكلي ولم تكن العدالة لديه سوى وحدة وثبات واستقرار هذا الكيان الكلي، فكل شيء يخدم مصلحة المدينة يكون فاضلا وعدلا والعكس ... ومن هناك كانت مطالبته بضرورة إخضاع كافة أمور الحياة الإنسانية العملية لإشراف وسلطة الدولة[2]".

إن أفلاطون في مدينته أعطى الأولوية للمجموع على حساب الفرد لأنه لا مجال لسيطرة النزعة الفردية والأهواء الشخصية في مدينته لأن الكل يجب أن يخضع لسلطة العقل وسلطة الحاكم الفيلسوف ومن تم وقع أفلاطون في الحكم الشمولي.

وتؤكد حنا أرندت بأن العلاقة بين الحاكم الفيلسوف وبقية المحكومين شكلت مراجعة دائمة من طرف أفلاطون فهو تارة يشبهها بعلاقة الطبيب بمريضه وتارة بعلاقة السيد بعبيده أو الراعي بغنمه وتؤكد" بأنه من المهم بأن تكون هذه الأمثلة حاضرة في ذهننا لكي نفهم أي قهر يجب أن يمارسه العقل وفق أفلاطون بيد الحاكم الفيلسوف. هنا حقيقة السلطة والحكم

---

[1] ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، مرجع مذكور. ص 121.

[2] محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية،(ب.ط)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية 1999، ص 187.

المجبر لا يكمن في الشخص أو في اللامساواة تلك، ولكن في الأفكار التي يدركها الفيلسوف[1]"

إن الفيلسوف يملك سلطة الأفكار التي تجعله يملك القدرة على إدارة شؤون المدينة خلافا للرعية التي تمثل فقط الظلال ،وأسطورة الكهف تكشف ذلك حين جعل أفلاطون الفيلسوف وحده قادرا على إدراك العالم الحقيقي ليعود من جديد لكي يرشد البقية إلى هذه الحقيقة رغم صعوبة المهمة.

إن مساحة الحرية في مدينة أفلاطون ضئيلة لأنه يضع نظاما صارما في التعليم ويضع قيودا على الطبقات مما يجعل الكثيرين ينظرون إلى مدينته بأنها تكرس الحكم الشمولي السلطوي.

[1] Hannah Arendt :la crise de la culture, op. cit, p.144.

الفـــصـــل الثاني

المدينة المثالية من خلال نموذج الفارابي

I) المبحث الأول: التأويل اللاهوتي وعلاقته بالسلوك المدني عند المسلمين :

1) الحاضرة في المفهوم الإسلامي :

كثيرا ما نظر مفكروا الغرب إلى مفهوم الحاضرة على أنه ليس مفهوما أصيلا في الفلسفة الإسلامية، على أساس أن العرب عايشوا المجتمع القبلي ولم يبلغوا مفهوم المدينة إلا من خلال احتكاكهم بالحضارات الأخرى مثل الحضارة اليونانية والفارسية وهذا ما يؤمن به برتدان بادي بقوله" لقد تم ابتداع الحاضرة الإسلامية مذ ذلك على قاعدة الاستيراد وعلى قاعدة التوفيق بين الأضداد، استيراد نماذج الحكم البيزنطي والفارسي استخدام الفكر السياسي الهليني وإعادة تأويله"[1].

ونستنتج من هذا أن برتران بادي يعتبر أن مفهوم المدينة مستورد من الحضارات التي تأثر بها المسلمون، لكن هذه الآراء تتجاهل المرجعية الدينية المتمثلة في تجربة المدينة إذ أن الرسول" ص "وبهجرته من مكة إلى المدينة أسس البدايات لمشروع الدولة /المدينة، حيث نظم الحياة الاجتماعية والسياسية للمسلمين. لقد أرسى الرسول" ص "مبدأ التعايش" بين مختلف الفئات استنادا إلى مبدأ الأخوة وأرسى من خلال الصحيفة / المعاهدة الأسس القانونية التي تنظم علاقة المسلمين بعضهم ببعض وعلاقتهم بغيرهم من اليهود وأهل الكتاب.

لقد استطاعت الدولة المحمدية من خلال تجربة المدينة أن تتجاوز إلى حد كبير المفهوم القبلي السائد في المجتمع الغربي إلى مفهوم الممارسة السياسية والاجتماعية المنظمة وإن ظل الطابع الديني يهيمن عليها.

لقد أرسى الرسول" ص "منذ هجرته إلى المدينة مبدأ الأخوة ويقول الجابري في هذا الشأن" إن الأخوة في الدين "تقوم هنا مقام الأخوة في النسب، وبذلك حلت الأمة والملة محل القبيلة والعشيرة . ومع ذلك، فإن تجاوز القبلية بصورة كاملة ونهائيا لم يكن ممكنا"[2].

لقد حاول الرسول" ص "أن يؤسس القواعد الأولى لمجتمع منظم انطلاقا من مبادئ الإسلام ، وكان عليه أن يحارب التعصب القبلي بأن يحل مبدأ التآخي بين المسلمين. إن تنظيم و تأطير سلوك المسلمين كان هاجس الرسول" ص "ولم يكن الأمر يتعلق بعلاقة المسلمين بعضهم ببعض بل وحتى في علاقتهم مع أهل الكتاب والمشركين.

---

[1] برتران-بادي، الدولتان، ت.نخلة فريقر، ط1، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء 1996، ص34.

[2] محمد عابد الجابري العقل السياسي الغربي ط1، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت 2001 ، ص 92.

إن النواة الأولى للدولة الإسلامية تمثلت في تجربة المدينة لأنها تعبر عن مرحلة انتقالية في تاريخ الإسلام من مرحلة الدعوة السرية للإسلام إلى الجهر بالدعوة وبتأسيس الدولة الإسلامية.

ويعتقد برنراند – لويس بأن كلمة مدينة دخيلة على اللغة العربية إذ يقول" إن للكلمة ذاتها تاريخا مهما في العربية، فهي مأخوذة بشكل مؤكد ، إما عن الآرامية أو من العبرية، وهي من الجدر اللغوي ذاته دين الذي ينطوي على ما يعني الدين بالعربية، ويعني القانون بالعبرية والآرامية. والمدينة هي حقل المشترع الديان. "[1]

إن الفكر الإستشراقي ينكر أن يكون للعرب أية أصول حضارية، لذلك يعتبر أن مفهوم المدينة المرادف للحاضرة إنما هو مأخوذ من أصول يونانية أو عبرية أو أرامية، وإذا تجاوزنا هذا الطرح الإستشراقي فيمكننا القول أن تجربة المدينة التي أسس لها الرسول "ص "تشكل البدايات لنشوء المدينة الدولة، حيث أن يثرب اعتبرت المدينة الإسلامية الأولى لأنها كانت تحت سلطة القانون والشريعة والحاكم وفيها أسس الرسول" ص "أول تنظيم سياسي اجتماعي.

لقد ورد مصطلح مدينة في القرآن الكريم عدة مرات خصوصا في سورة القصص لقوله تعالى "فأصبح في المدينة خائفا يترقب فإذا الذي استنصره بالأمس يستصرخه"[2] . فالمدينة إذن تتميز بخصائص حضارية وجغرافية ومن حيث العمران، ويقترن اسم المدينة في الخلافة العباسية باسم بغداد دار السلام التي أسسها الخليفة المنصور ، وتميزت بموقعها الجغرافي إذ هي قريبة من البحر والبر والجبل "فأصبحت بغداد بعد حين أم الدنيا وسيدة البلاد (وحاضرة الدنيا وما عداها بادية، وسط الدنيا وسرة الأرض ، علمها دقيق ،كل جيد بها، وكل حسن فيها، وكل حاذق منها".[3]

لقد احتلت بغداد في تاريخ الخلافة العباسية موقعا هاما كمركز فكري وتجاري وإداري وكمركز للخلافة.

---

[1] برنارد لويس ،اللغة السياسية في الإسلام،ت.محمد علي مقلد،من مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد72-73 /فبراير1990/ مركز الإنماء القومي، بيروت، ص44.

[2] سورة القصص، الأية 17.

[3] صالح مهدي هاشم،الفكر الفلسفي في بغداد،ط1،مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة2005، ص ص 24،25.

إلى جانب مفهوم الحاضرة، تأسس في التاريخ الإسلامي مفهوم الأمة، لأن الرسول "ص" كان يهدف إلى توسيع و نشر الإسلام في كامل أرجاء شبه الجزيرة العربية وحتى الدول المجاورة أي البلوغ إلى عالمية الإسلام. وقد ذكر مفهوم الأمة في القرآن و كما يؤكد برنارد لويس بمعنى إثني لأن القرآن يتحدث عن أمة العرب وبمعنى أخلاقي لأن القرآن يتحدث عن الأمة الصالحة في مقابل الأمم غير الصالحة. كما لها معنى ديني أي أمة الإسلام.

لا يمكن التفكير في الحضارة الإسلامية دون أن نذكر مفهوم الأمة لأن تأسيس المدينة يعد النواة لتحقيق الأمة الإسلامية و يؤكد برتران بادي هذا البعد السياسي الذي تميز بضرورة إنشاء أمة إسلامية بقوله " قد يكون من السهل علينا أن نبين كيف أنبنى النظام السياسي في الإسلام ، على قواعد لا تختلف فقط عن القواعد الغربية بل هي على عكس القواعد التي تميز التاريخ الغربي. فلقد اختلطت الحداثة، في أوربا، مع السياق البطيء للتحرر من النظام الإمبراطوري، بينما في العالم الإسلامي تحدد السياسي تدريجيا عن طريق وجوب إنشاء إمبراطورية ، ترتبط بتعريف الإيمان الجديد و بشروط نشره عالميا "[1].

إن مفهوم الحداثة في الغرب أنبنى عن طريق التحرر من النظام الإمبراطوري إلى أنظمة ديمقراطية تؤمن بالعلمانية و تسعى إلى التحرر من هيمنة الكنيسة لكن الأمر يختلف في التاريخ الإسلامي لأن بناء أمة – و نفضل مصطلح أمة على مفهوم امبراطورية لما تحمله من دلالات دينية و أخلاقية – أعلن عن تأسيس المشروع السياسي الذي ينبني على قوانين ذات طابع ديني و على ضرورة الإيمان بهذا المشروع الذي لازال حاضرا في فكرنا الإسلامي.

إن مفهوم الأمة يحضر لدى فلاسفة الإسلام كالفارابي مثلا، لأن فلاسفة الإسلام تأثروا بالجو الثقافي الذي عايشوه و يؤكد محسن مهدي حضور مفهوم الأمة بقوله " الأمر

[1] برتران بادي ، الدولتان ، مرجع مذكور ، ص 33.

نفسه لدى المواطنين ، الفيلسوف السياسي المسلم يتمثل بالمجموعة الربانية الإسلامية الأمة "[1].

إن الفارابي و هو يضع مشروع مدينته الفاضلة فإنه قد أعطاها بعدا شموليا يتجاوز حدود المدينة كما هو متعارف عليه أو كما يتمثل في المدينة اليونانية.

و يعتبر الفارابي المدينة في أول مراتب الكمالات : لكنه لا يتجاهل الأمة وذلك بقوله " والجماعات الإنسانية منها عظمى و منها وسطى و منها صغرى. و الجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع و تتعاون و الوسطى هي الأمة. و الصغرى هي التي تحوزها المدينة، و هذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة"[2].

إن الأمة عند الفارابي هي من الاجتماعات الكاملة، فالأمة تنقسم عنده إلى مدن وتتميز أمة عن أمة بشيئين طبيعيين و هما الخلق الطبيعية و الشيم الطبيعية أما الاختلاف الثالث فيكون ضعيف و هو اللسان و يرجع الفارابي هذه الاختلافات إلى اختلاف الأرض و اختلاف البخارات و الهواء واختلاف التغذية و المياه والذي ينتج عنه اختلاف الأمم في الشيم و الأخلاق. و ما يسري على المدينة الفاضلة ينطبق أيضا على الأمة الفاضلة إذ يؤكد ناصيف نصار ذلك بقوله " و هذا يعني أن الفارابي يتصور الأمة الفاضلة كما يتصور المدينة الفاضلة، أي وحدة اجتماعية سياسية منظمة تنظيما مرتبا هرميا بحسب تدبير الرئيس الفيلسوف الإمام و على أساس الآراء التي ينبني عليها تنظيم المدينة الفاضلة" [3].

---

[1] Muhsin Mahdi : La cité vertueuse d'Al Farabi , Trad. François Zabbal, Ed. Albin Michel, Paris 2000 , P 58.

[2] الفارابي ، السياسة المدنية ، تح.فوزي متري النجار، ط2،دار المشرق،بيروت1993،ص.69

[3] ناصيف نصار ، مفهوم الأمة بين الدين و التاريخ ، ط 3 ، دار الطليعة ، بيروت 1983 ، ص 49.

2 -السلطة السياسية في الإسلام :

إن هيمنة ما هو ديني على ما هو سياسي ظل يحكم الفكر الإسلامي على أساس أنه في الدولة الإسلامية لا فصل بين الدين والدولة، فالشؤون السياسية للمسلمين مؤطرة بتعاليم دينية ويؤكد محمد أركون" بأنه مهما قلنا وكررنا فإننا لا نلح بما فيه الكفاية على دور ذلك المتخيل السياسي الديني وقوته المتكررة عبر التاريخ في ما بعد. كان هذا المتخيل قد دشن لأول مرة من قبل ما دعوته بتجربة المدينة وكل المبادرات التاريخية الكبرى التي حصلت في المجال الإسلامي كانت قد تولدت بواسطة هذا المتخيل"[1].

إن المتخيل السياسي والديني الممثل لتجربة المدينة ظل يهيمن بقوته على كل الممارسات السياسية في المجتمع الإسلامي باعتباره النموذج الأعلى لكل ممارسة سياسية.

إن النبي وانطلاقا من تعاليم الإسلام وضع نموذجا للحكم السياسي الفاضل واعتبر نموذج حكمه في المدينة المرجع في كل الممارسات السياسية التي يمكن وصفها بالإسلامية الناجحة.إن الخلفاء الراشدين تابعوا النموذج الذي أرسى قواعده النبي على أساس أن القرآن الكريم يدعو إلى طاعة الله ورسوله.

إن الممارسة السياسية التي ميزت حكم الرسول "ص"هو الالتزام بالخطاب القرآني الذي يعطي السيادة لله وحده ثم لرسوله ويؤكد محمد أركون في هذا الصدد أنه" أقل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع هو أن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائما. لقد هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الإسلامية. أكثر ذلك من ذلك، فإن الإسلام كدين وتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية ، سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد".[2]

إن الممارسة السياسية في الإسلام ترتكز على إعلاء ما هو ديني وبالتالي إعطاء السيادة العليا لله تم لرسوله لأنه حتى بعد وفاة الرسول "ص "ظل الفقه الإسلامي يتخذ من سلوكيات النبي مثلا أعلى لكل الممارسات بما فيها السياسية.

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، ت.هاشم صالح،(ب.ط)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1993، ص168.

[2] محمد أركون ، السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، من مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد12، مركز الإنماء القومي ، بيروت1981، ص47.

إن سلطة الدولة في الإسلام تأخذ مصداقيتها من تقيدها بالنصوص القرآنية والفقهية وبالأحاديث النبوية الشريفة، وكذلك بتأويل الشريعة من خلال المذاهب الإسلامية ،ويؤكد برنراند لويس بأن" الفقه لا ينظر إلى الدولة كتجريد فلسفي ولا كظاهرة تاريخية، مع أنه طبعا لا يجهل هذين الوجهين. إنه يرى أولا في الدولة أداة إلهية ـ جزءا ضروريا للسخاء الرباني ـ وملازما له حيال البشر".[1]

إن الفقه الإسلامي لا يخرج عن الطرح الديني في تفسيره لمفهوم الدولة التي اعتبرها هبة ربانية تهدف بالأساس إلى خدمة المسلم من خلال تقيد الحكام بشريعة الله في حكمه، والقانون الأساسي للدولة عند الفقيه مستوحى من الشريعة الإسلامية المقدسة التي يجب الحرص على تطبيقها لتحقيق مكارم الأخلاق في الدولة الإسلامية.

إن الفقيه كان يرى في نموذج الخلافة كما تم تطبيقه من طرف الرسول" ص "النموذج الأمثل للخلافة الراشدة، تم نموذج الخلفاء الراشدين من بعده.

إن الفقهاء وعبر التاريخ الإسلامي امتلكوا سلطة عقائدية باعتبارهم يمثلون علماء المجتمع الإسلامي، ويضطلعون بمهام التفسير للتشريع الإلهي ويؤكد محمد أركون ذلك بقوله" نجد فيما يخص الإسلام ، أن العلماء=(فقهاء الدين) يغدون الوهم بامتلاكهم سيادة ذات قانون إلهي ،في الوقت التي توظف فيه دولة الخلافة أو السلطنة أو الإمارات المختلفة هذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبدادية".[2]

لقد عايش الفقهاء نماذج الحكم الجائر وممارسات سياسية تدعي تطبيق الشريعة في حين أنها لاتهدف إلا إلى تعزيز سلطانها. وأمام هذه الأوضاع التي تشكل تناقضا ما بين سلطة دينية يمتلكها الفقهاء وسلطة فعلية يمارسها الحاكم الجائر، كان الفقهاء يحنون باستمرار للعصور الذهبية للخلافة الإسلامية، لكن مع ذلك قبلوا بالأوضاع القائمة حيث يؤكد عبد الله العروي بهذا الشأن " من الشطط أن لا نرى في موقف الفقهاء سوى الخضوع للواقع الإنساني. إن واقعيتهم تتأصل في طوباوية دفينة.، بما أن الخلافة تستلزم أن يصبح الإنسان غير الإنسان فلا بد من العيش في انتظار المعجزة، داخل دولة شرعية- أي دولة تطبق الشرع ".[3]

---

[1] برنارد لويس، اللغة السياسية في الإسلام، ت.محمد علي مقلد، مرجع مذكور، ،ص42.
[2] محمد أركون ، السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، مرجع مذكور، ص50.
[3] عبد الله العروي ، مفهوم الدولة، ط7، المركز لثقافي العربي، الدار البيضاء 2001، ص104.

إن القبول بالأوضاع السياسية القائمة يخفي طوباوية دفينة على أساس أن الفقيه ينتظر باستمرار حدوث معجزة إلهية كما حدث في خلافة عمر بن عبد العزيز، لكن في انتظار ذلك لا بد من مسايرة الأوضاع حتى لا تحدث الفتنة داخل المجتمع الإسلامي .

أ- السيادة العليا للنبي محمد" ص" :

إن الرسول "ص"امتاز بشخصية متميزة أو ما يعرف بالكاريزما النبوية ولقد وصفه الله بأنه على خلق عظيم وأمر الله المسلمين بطاعته وطاعته رسوله لقوله تعالى " يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم."[1].

إن الخطاب القرآني يعطي السيادة العليا لله كذات مطلقة متعالية لتأتي بعده سيادة الرسول" ص "الذي يرتبط بالله عبر خطاب قدسي هو الوحي.

إن السيادة العليا وكما يؤكد محمد أركون تختلف عن مفهوم السلطة لأن هذه الأخيرة تستند إلى الإكراه في حين تستند السيادة إلى الانتساب العفوي إلى شخص استنادا إلى رموز وعقائد،لكن مع ذلك لا يمكن الفصل بينهما فصلا قطعيا.

لقد تميزت سيادة الرسول" ص "بهالة من القدسية باعتبار أن الله شرفه بحمل رسالة الإسلام وبتأسيس دولة الإسلام، فالجانب القدسي الذي طبعت به حياة الرسول" ص "يجعل من الصعب تبين الجوانب الإنسانية فيه، وفي هذا الإطار يؤكد محمد نور الدين أفاية" بأن المقدس لا يتقدم لوحده إلى مجال المجتمع والرمز والتاريخ. إنه يمثل طرفا في ثنائية صعبة المعالجة، يحيل طرفها على كل ما هو قدسي ويفترض الثاني كل ما هو زمني ودنيوي. وهذا التقسيم للعالم يميز كل تفكير ديني[2]."

إن الدين الإسلامي لا يفصل بين ما هو زمني دنيوي وما هو ديني مقدس فالاثنان يندمجان في كل متكامل. لذلك لا يمكن فهم سيادة الرسول"ص" وسلطته الدينية إلا ضمن هذه الثنائية. فالرسول كان يستند إلى النص القرآني الموحى إليه وذلك في سلوكياته ومعاملته بل حتى في ممارساته السياسية ، إذ لم يشرع في الجهر بالدعوة إلا بأمر إلهي.

نستنتج من كل هذا أنه لا مجال للفصل بين السلطة الدينية التي كانت للرسول" ص " والسلطة الدنيوية التي كان يمارسها باعتباره قائد المسلمين في حروبهم ومشرع بعد الله لسلوكياتهم ويؤكد هشام جعيط هذه الثنائية بقوله" فالمنصب النبوي يؤلف بين الدنيوي

[1] سورة محمد، الآية 33.

[2] محمد نور الدين أفاية، الغرب المتخيل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء2000، ص43.

والمقدس، بين العالم الظاهر والعالم الخفي. وتستند السلطة النبوية إلى كلام الله،ـ كما إلى القيادة الفعلية للأمة. لولا النبوة لما استطاع العرب بالتأكيد أن يتوحدوا وينتظموا ويرتفعوا إلى درجة عالية من الخلقية.ولما أمكنهم بالتالي دخول التاريخ. وهكذا اعتبرت النبوة كأنها الشيء الذي سيمنح العرب أخلاقا ووحدة ومصيرا"[1].

إن السلطة الدينية في تآلف مع السلطة الدنيوية مكنت الرسول" ص "من أن يرتقي بسلوك العرب إلى المستوى الأخلاقي بقيم رسخها الإسلام فيهم كما قادهم الرسول" ص "إلى تكوين أمة موحدة عبر الفتوحات الإسلامية.

إن نشر الدعوة وتكوين أمة إسلامية هو ما كان يسعى إليه الرسول" ص "واعتبرت لذلك تجربة المدينة المنطلق التأسيسي لهذا المشروع الوحدوي. فالسياسي ارتبط في الإسلام بتأسيس أمة إسلامية ذات بعد عالمي تتجاوز البعد القبلي ذلك ما يؤكده برتران بادي بقوله "هكذا يبدو وأن الانتقال إلى النظام الإمبراطوري كان الرهان المسيطر، الذي يسمح لنا أن نفهم عملية تهيئة مقولات السياسي الأساسية التي شكلت أصل الثقافات الإسلامية وأصالتها الدائمة .هذا الرهان كان مميزا سيما وأنه تطلب تحديا مزدوجا. الانتصار على نظام سياسي مفكك تقليديا وقائم أساسا على التوازن بين القبائل ، وتجاوز الطبيعة المذهبية للطوائفية للتشكيلات الاجتماعية، الطبيعة التي كانت بالأحرى تجعل أكثر صعوبة عملية جعل الروابط الاجتماعية والسياسية فردية، وهي العملية الشبيهة بالعملية التي ميزت تطور العالم الغربي[2]."

إن تكوين أمة إسلامية يعني تجاوز المفهوم القبلي السائد ولكن هذا التجاوز برأينا لم يكن مطلقا لأن تجاوز الطبيعة القبلية ليس بالأمر الهين، وتجاوز أنماط سياسة سائدة لم يكن قطعيا بدليل الصراع بين الأنصار والمهاجرين على إثر وفاة الرسول" ص"وخلافهم حول من يخلف النبي، كذلك حروب الردة التي واجهت الخليفة أبي بكر الصديق. إن النعرة القبلية ظلت تشكل موروثا في ولا وعي الإنسان العربي.

---

[1] هشام جعيط ،دولة النبوة،من مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد72-73، 1990، مركز الإنماء القومي بيروت ، ص21.

[2] برتران بادي، الدولتان، ت.نخلة فريفر مرجع مذكور ، ص34.

وكخلاصة لمفهوم السلطة التي مارسها النبي ،يمكن القول أنها استندت بالأساس إلى أسس روحية أساسها التعليمات الإلهية إضافة إلى" الكاريزما" التي ميزت شخصية الرسول"ص".

ب -السلطة السياسية في العهد الأموي والعباسي :

لقد أحدثت وفاة الرسولً ص "نزاعات سياسية بين المهاجرين والأنصار حول الأحقية في خلافة الرسول" ص "وانتهت هذه النزاعات بخلافة أبي بكر الصديق الذي واجه القبائل التي رفضت إقامة الزكاة في ما يعرف بحركات الردة وأيضا ادعاء النبوة. لقد سعى الخليفة أبو بكر الصديق إلى بسط سلطة الدولة الإسلامية ويؤكد محمد عابد الجابري بأنه" قد أنقذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة بسط سلطة هذه الدولة على مجموع القبائل العربية التي كانت قد ارتدت أو كانت تنتظر جلاء الوضع.. لقد كانت حروب الردة التي عقد لها أبو بكر أحد عشر لواء بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة." [1] إن انتصارا أبي بكر في حروب الردة يمثل في الحقيقة إتماما لمشروع المدينة الدولة التي أقام أسسها الرسول"ص."

ويمكن القول بالإجمال أن عهد الخلافة الراشدة مثل استمرارا لتجربة النبي في إدارة الأمور السياسية لأن الرجوع إلى الوحي الإلهي والسيرة النبوية أعطى الخلفاء الراشدين التسامي الروحي باعتبارهم خلفاء للرسول وتابعين له. لكن المؤرخين يقفون عند مرحلة الخليفة عثمان بن عفان وما عرفته من صراعات أدت إلى مقتله ، كذلك الشأن في عهد الخليفة علي بن أبي طالب في صراعه مع معاوية وقبوله التحكيم مما أثار سخط الخوارج وأهل السنة. إن هذه الخلافات السياسية كادت أن تؤدي إلى زوال الدولة الإسلامية .

لقد مارس الخلفاء الراشدون السياسية في اندماجها مع الدين مقتدين بتجربة الرسول "ص "مما جعل تلك الممارسات السياسية تكتسي طابعا متعاليا ويؤكد محمد عابد الجابري هذه السمة الدينية الغالبة في تجربة الخلفاء الراشدين بقوله "لقد كانوا جميعا يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه يلتمسون الحكم والتوجيه فكان الدين يؤسس السياسية ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقا للدين وخادمة له".[2]

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي، مرجع مذكور ، ص167.

[2] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، مرجع سابق ، ص235.

إن تجربة المدينة كما أسس لها الرسول اعتبرت المرجع الروحي الذي يستند إليه الخلفاء الراشدون ،وقد بينا الطابع الديني الذي منح المشروعية للممارسة السياسية للرسول "ص "لكن اتساع أرجاء الدولة الإسلامية وبروز الخلافات المذهبية وبقايا التعصب القبلي اقتضى الدخول إلى المجال السياسي ، واعتماد ميكانيزمات أكثر واقعية في ممارسة السياسية، وهذا ما نلمسه في حكم الأمويين مع الخليفة معاوية الذي دشن انقلاب الخلافة إلى حكم ،ويؤكد ابن خلدون بأن الوازع الذي كان ديننا انقلب إلى عصيبة إلى حكم يتوارثه الأبناء عن الآباء. وتم العدول عن الشورى كمبدأ أساسي في الممارسة الإسلامية للرسول "ص "وتم استغلال مفهوم الجبر والجبرية كتبرير ديني لتغطية الأمويين لممارساتهم السياسية التي تميزت بالاستئثار بالسلطة.

أما العصر العباسي فقد تميز باستناده إلى مبدأ القرابة من الرسول" ص "لـتأكيد شرعية حكم الخلفاء العباسيين في صراعهم مع العلويين. إن الخليفة وبرأي محمد عابد الجابري كان يعتبر نفسه " سلطان الله في أرضه والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله وهو ليس مجبرا بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده[1]."

لقد كان الخلفاء العباسيون يسمون أنفسهم بأسماء لها ارتباط مباشر بالله كالمعتصم بالله ،وهذا للدلالة على أن سلطتهم من سلطة الله فإرادة الخليفة من إرادة الله. لقد تميزت البنية الاجتماعية للدولة العباسية ببروز مفهوم الخاصة والعامة فالخاصة من الناس فهم يمثلون الحلقة التي تحيط بالخليفة من علماء ومفكرين وأدباء أولها صلة قرابة مع الخليفة أما العامة فهم العوام من الناس من حرفيين وتجار صغار يعيشون من عمل أيديهم، وما يهمنا من العصر العباسي الفترة التي عاشها الفارابي أي عصر الانحطاط وتفكك الخلافة ،حيث عاصر الخلفاء المقتدر القاهر والراضي وعرفت بغداد اضطرابات اجتماعية وسياسية ويؤكد عبد السلام بنعبد العالي هذه الفوضى بقوله "لقد كانت المشكلة الأساسية التي كان يعاني منها المجتمع الإسلامي أيام الفارابي هي انعدام قوة اجتماعية بإمكانها أن تشكل سلطة مركزية تحقق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكثرة إلى درجة أصبح معها مهدد بالتفكك والانحلال".[2]

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي ، ص238.

[2] عبد السلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3،دار الطليعة، بيروت1986، ص51.

إن الخلافة عجزت عن مواجهة مختلف الاضطرابات الاجتماعية فاستنجدت بسلطة الجند الذين كانوا من الأتراك والديلم، وتشكلت بذلك سلطة عسكرية تمتعت بامتيازات، أما عامة الناس فكانت تعاني الفقر والبؤس مما يفسر حركة الشطار التي ظهرت ببغداد وانتشرت في مدن أخرى.

إن الفارابي كان على درجة من الوعي السياسي جعلته يطمح إلى تحقيق وحدة المجتمع وإعادة الاعتبار لسلطة الخليفة وهذا ما يفسر اهتمامه الكبير بمرتبة الرئيس في المدينة الفاضلة، حيث يضعه بمرتبة القلب بالنسبة للجسم الإنساني وكالسبب الأول بالنسبة للموجودات ويؤكد محمد عابد الجابري بأن الفارابي بهذه الرؤية" إنما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل، ويكون قادرا على الإمساك بجميع السلطات وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا".[1] لقد كان الفارابي يطمح إلى تحقيق حكم مركزي يتمتع بالمشروعية الدينية وسلطة العقل في آن واحد لأنه لا مجال للعقل أن يستأثر بالسلطة وحده في مجتمع كان يكفر الفلاسفة وبالتالي كان لا بد لرئيس المدينة أن يكون فيلسوفا أو نبيا حتى تتحقق وحدة المجتمع.

3 -السلوك المدني وعلاقته بالتأويل اللاهوتي :

يكتسب مفهوم الإنسان في القرآن الكريم حيزا هاما، لكون الإنسان يحمل أعظم المسؤوليات منها خلافة الله في الأرض. فالإنسان في الإسلام يحظى بالتكريم كقيمة ذاتية ولذلك اهتم الإسلام بتأطير السلوك الإنساني بجملة من القيم الأخلاقية للارتقاء به . كما حرص الإسلام على تنظيم العلاقات الإنسانية فرسخ مفهوم الإخوة لكي يقضي على كل أشكال التعصب العرقي والعصبي بالتأكيد على أخوة المسلم لأخيه، غير أن الفضاء الذي يميز رؤية الإسلام إلى الفرد ليس كما هو سائد في المجتمع العربي الذي فصل بين المدى السياسي والمدى الديني على أساس أن الحكم السياسي في الغرب كان يسعى باستمرار إلى الانفصال عن الكنسية وتأسيس مجتمع مدني استنادا إلى القانون وفي هذا الإطار يؤكد برتران بادي" بأن القانون الذي ينظم المدني السياسي يصبح إذا محددا بدقة من نواح عدة: فهو يتميز ، طوباغرافيا، عن القانون الأزلي: قانون التجلي، الذي يختلف عنه ، وهو يتميز عنه من حيث عملية الإعداد ،لأنه لا يخلق واجبات إلا ضمن المقياس الذي يظل فيه متطابقا

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، ط2، دار الطليعة، بيروت1982، ص115.

مع العقل والحق الطبيعي، وهو أخيرا يتميز عنه في غائيته لأن لا أهداف أخرى له سوى خدمة الخير العام"[1].

إن المجتمع الأوروبي ناضل من أجل أن يحقق حكما سياسيا علمانيا يستمد شرعيته من الشعب ومن تطابقه مع العقل بعيدا عن سلطة الكنسية وما فرضته من هيمنة على مؤسسات الدولة. إن تحقيق المجتمع المدني من خلال تشريع حقوق الإنسان هو ما كانت تسعى إليه أوروبا، لكن هذه الظروف السياسية التي عايشتها أوروبا مخالفة برأينا لما عرفته المجتمعات المسلمة لأن الصراع بين المدى السياسي والديني لم يكن قائما، لأن هناك اندماج بينهما. فالمسلم في الإسلام لا ينظر إليه من منظور المواطن بالمفهوم الأوروبي بل ينظر إليه من منظور ديني،وفي هذا الشأن يقول محمد أركون " لقد أتبث الخطاب القرآني فعاليته إلى حد كبير بصفته فضاء ينبثق فيه الشخص الحر ويتشكل ويأخذ أبعاده، هذا الشخص كفلت له حياته وأملاكه وعائلته ومنزله الخاص... ليست بصفته مواطنا ينتسب إلى مجتمع مدني يتدبره ممثلون عن الشعب انتخبوا بواسطة نظام الاقتراع الكوني(أي سيادة الأمة المؤسسة عام 1789 من قبل الثورة الفرنسية) وإنما بصفته شريكا لله من خلال ميثاق خالد وأبدي".[2]

إن الإسلام منح حقوقا للمسلمين فحرر العبيد من عبوديتهم وأقر بحقوق المرأة وبحق الإنسان في الكرامة والعيش وكلها تكفل للإنسان بصفته يدين بالإسلام وفي علاقة روحية مع الله.إن الأولوية في الإسلام لطاعة الله فالواجبات الدينية تسبق مفهوم حقوق الإنسان، فهذه الحقوق لا تكفل في الإسلام بقوانين مدنية إنما هي مستمدة من ميثاق إلهي ،وما هو ديني مقدس ومتعالي على ما هو مدني ـسياسي .ويؤكد محمد أركون أولوية احترام حقوق الله على حقوق الإنسان بقوله"توضح لنا سورة التوبة بجلاء الإطار اللاهوتي والاجتماعي ـالسياسي لكيفية تطبيق المزدوجة حقوق /واجبات في المجتمع ومن قبل البشر (أي أولا على صعيد المؤمنين في مابين هم، ثم بين المؤمنين والكافرين، ثم بين المؤمنين وأهل الكتاب .ولكن هذه المزدوجة من الحقوق والواجبات لا تأخذ كل أبعادها وقيمتها إلا إذا كان هناك أولا،احترام لحقوق الله "[3]. إن أولوية الطاعة لله هي من الأولويات في الدين الإسلامي ،فحق الله في الطاعة يجب أن يسبق الحقوق الإنسانية .إنه خطاب متعالي ينظر إلى الإنسان كذات تسمو

---

[1] برتران بادي ، الدولتان ، مرجع مذكور ، ص24.
[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع مذكور، ص116.
[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي، مرجع مذكور، ص112.

فوق الرغبات والغرائز ،ويسعى الإسلام أن يسمو بالمسلم إلى مرتبة الرقي الروحي بفضل التقيد بتعاليم الدين الإسلامي.

4- التأويل اللاهوتي في فلسفة الفارابي السياسية :

مما لا شك فيه أن الثقافة اليونانية ألقت بظلالها على فلسفة الفارابي ونقصد بذلك حضور فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، لكن بالمقابل لا يمكن أن نتجاهل تأثير الإسلام في فلسفة الفارابي،الأمر الذي جعل فلسفته تأخذ طابعا توفيقيا ويؤكد عبد الله العروي" أن القارئ المسلم، وهو يطالع الفارابي مثلا لا ينفك يترجم العبارات اليونانية إلى مفاهيم إسلامية. يفهم من الناموس الشريعة ومن المشرع النبي ومن المشرع الثاني الخليفة ومن المدينة الفاضلة الخلافة ومن الرأي الصحيح الإسلام المؤول تأويلا عقليا ومن السعادة الأبدية الجنة....الخ" .[1]

إن الفارابي وهو يشيد المدينة الفاضلة كان ولا شك يستحضر الكثير من القيم الإسلامية مثل مفهوم المحبة والاعتدال، لكن إلى جانب ذلك كان يستحضر ما طالعه من فلاسفة اليونان فمثلا نظرية الفيض الإلهي الأفلوطينية لم يكن لها غرض نظري خالص: أي محاولة الفارابي تجاوز نظرية الخلق من عدم فقط بل، إن تأثيراتها امتدت إلى الجانب الاجتماعي والسياسي من فلسفة الفارابي، ذلك أن الفارابي حاول أن يتصور نموذج مدينته على نفس النموذج الكوني الذي تحكمه نظرية الفيض الإلهي القائمة على التراتب الهرمي الذي يجسد نظام الكون ووحدته.إن الفارابي يجعل من الميتافيزيقا الجسر الذي يوصله إلى تأسيس المدينة الفاضلة وهذا ما يؤكده الجابري حيث يبين اختلاف الفارابي عن أرسطو الذي انتقل من الأخلاق إلى السياسة،" أما الفارابي فهو ينتقل بنا لا من الأخلاق إلى السياسية بل من الميتافيزيقا إلى السياسة. من نظام الكون " أو المدينة الإلهية" الذي رسمت الفلسفة النظرية التي اعتمدها وهي غير أرسطية بل أفلاطونية محدثه (هرمسية حرانية)، إلى نظام الاجتماع أو المدينة البشرية التي وحدها تتحقق لها السعادة إذ كانت فاضلة"[2].

إن تشييد الفارابي للمدينة الفاضلة على غرار المدينة الإلهية كان يهدف إلى بلوغ الكمال الذي عليه نظام الكون، وتجاوزا للواقع المتردي،حيث عجزت خلاله الخلافة العباسية أن تبلغ حدا أدنى من النظام والوحدة.

---

[1] عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، مرجع مذكور ، ص117.

[2] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي، ص354،353.

إن محمد عابد الجابري يستنتج من خلال تشييد الفارابي مدينته على غرار المدينة الإلهية بأن هذه التشييد يكرس حتمية لا ترحم مادامت حركات الكون ثابتة ومنظمة" وكذا طبقات المجتمع يجب أن تكون ثابتة لا تتغير ولا يمكن الارتقاء من الواحدة إلى الأخرى، تماما كما هو الحال في الأفلاك والمدارات التي تسير عليها الكواكب وهكذا[1]".

إننا نميل إلى الاعتقاد على عكس رؤية الجابري حول تكريس مدينة الفارابي لتبات الطبقات إذ أن الفارابي ينظر إلى الإنسان كإمكانية مفتوحة على التغيير. إن الفرد عند الفارابي يملك الفطرة والاستعدادات لكنه بالمقابل يستطيع أن ينمي هذه القدرات عبر حضور الإرادة وعبر قوة الاستنباط والتعقل والقدرة على تحصيل المعارف إذ يقول" غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعته بل إرادية"[2]. إن التفاضل بين الناس يكون تبعا للإرادة وللصناعات.

إن الطيب تيزيني يؤكد" أن المنحى المادي الهرطقي لدى الفارابي انطلق من رأيه أن الإنسان الاجتماعي ليس "فطريا" وبأن ليس هناك من إنسان مطلق فوق المجتمع والتاريخ، بل إنه نتاج تلك الملكات الإرادية التي تحصل له ،وهي الصناعات وما شكلها".[3]

لا شك أن الطيب التيزيني يحاول أن يتبين الملامح المادية في رؤية الفارابي التي تعبر عن نزعة ثورية لديه تجاوز بها عصره، لكن قد لا تصل أفكار الفارابي إلى درجة المنحى المادي الذي نقصده اليوم، بل إنها إرهاصات واقعية لدى الفارابي عبرت عنه رؤيته للإنسان كمشروع للتحول بفضل تدخل الإرادة.إن الفارابي من خلال نظرية الفيض يضع الرئيس في مرتبة السبب الأول بل إنه السبب في نشوء المدينة مادام هو الذي يضمن وحدتها ويعدل سلوك من اختل من أفرادها. إن هذه الوظيفة المركزية لرئيس المدينة إنما تعكس الواقع السياسي الذي عايشه الفارابي في الخلافة العباسية حيث كان الخليفة يشكل مركز الخلافة ببغداد،أما باقي الأمراء فتابعون له وهذا ما أكده جميل صليبا حول نظرية الفارابي حول تعدد الحكام إذ تعذر توفر كل الشروط في شخص واحد " فقد تكون الحكمة في رجل والعفة في رجل أخر، كما كانت السلطة الدينية في زمانه مجموعة في الخليفة المقيم في بغداد، وكما

---

[1] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي، ص358.
[2] الفارابي ، آراء المدينة الفاضلة ،ط، 4دار المشرق ، بيروت 1985 ص119.
[3] طيب تيزيني،مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط،ط5، دار دمشق1981، ص295.

كانت السلطة الزمانية في يد الأمراء والسلاطين المسيطرين على سائر أنحاء الدولة."[1] إن الفارابي يعطي لرئيس المدينة سلطة روحية تجعله يحتل أعلى الهرم ويعطي له صلاحيات هامة إذ أنه يتكفل بترتيب أهل المدينة إما مرتبة خدمة أو رئاسة . إن الفارابي يجعل من مدبر المدينة الشخص الذي يمثل خاصة الناس لما يمتلكه من حكمة ومن جودة إرشاد ومن مكارم الأخلاق، ورغم تأثره بأفلاطون في الكثير من الجوانب إلا أن هذا لا يلغي تأثره بالجانب الديني إنه يستحضر صورة الخليفة الفاضل الذي جسدتها شخصية الرسول" ص."

ويميل بعض النقاد أمثال الفاخوري وخليل الجر إلى الاعتقاد بأن صورة رئيس المدينة عند الفارابي إنما تعكس تأثره بالشيعة والإسماعيلية وبنظرية الإمام "نرى من كل ما تقدم ما للنزعة الشيعية والآراء الإسماعيلية من أثر عميق في فلسفة في الفارابي. فقد أقام نظامه الاجتماعي على أساس العالم الأكبر والعالم الأصغر، وجعل الحاجة إلى معلم هو الإمام حاجة ضرورية لقيام المجتمع، وجعل نظرته في بناء المجتمع الأكمل نظرة كونية، والاجتماع الكوني تحت سلطة الإمام من أهداف الشيعة".[2]

إن الفارابي تأثر ولا شك بالمحيط الثقافي الديني لعصره لكنه لم يلتزم بمذهب ديني محدد وإن كان يميل إلى التصوف ويؤكد الحبابي تمازج الكثير من العناصر الثقافية في فلسفة الفارابي " أولا لا يضر الفلسفة الفارابية في شيء أن تمتزج بعناصر صوفية أو طوباوية بل غنوصية لأن المنظومات (E)systém (f) système ، مهما تعلقت ورمت إلى الموضوعية، تتسرب إليها بشكل أو بأخر عناصر ذاتية وأخرى غير عقلانية لتدخل المخيلة في أعمال الإنسان".[3]

فلا شك أن النسق الفارابي قد امتزج بعناصر من ثقافة عصره وإن كانت تبدو لنا غير عقلانية، لكنها تشكل جزءا من فلسفة الفارابي التي اكتسبت غناها من خلال هذا المزيج من العناصر الثقافية التي انصهرت لتولد أصالة الفلسفة الفارابية. فنظرية الفيض ذاتها تحمل ملامح التصوف لأنها تقر بوحدة الوجود التي قام عليها التصوف الإسلامي غير أن الفارابي

---

[1] جميل صليبا، من أفلاطون إلى إبن سينا، دار الأندلس، لبنان1988، ص78.

[2] حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ج2،ط2، دار الجيل ، بيروت 1982، ص147.

[3] محمد عزيز الحبابي ، ورقات عن فلسفات إسلامية ،ط1، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء1988، ص12.

لم يستغلها من الجانب النظري فقط بل وظفها لخدمة مشروع مدينته الفاضلة مادامت المدينة الفاضلة لا تبلغ كمالاتها إلا إذا ماثلت الكون.

إن التراتب داخل المدينة يأخذ طابعا خاصا إنه برأي محمود بن جماعة فإن هذه الترتب يحيل إلى علاقة الرئيس والمرؤوس "والجدير بالملاحظة أن المعلم الثاني يحيل دائما على العلاقة الرئيس والمرؤوس وبين الرئاسة والخدمة، سواء تعلق الأمر بالتراتب الأنطولوجي أو بتنظيم المدينة أو حتى بقوى النفس المختلفة وبأعضاء البدن التي منها الرئيس والخادم، الأمر الذي يدعو إلى استنتاج أن النموذج العلائقي الاجتماعي رئيس / مرؤوس أو رئاسة / خدمة يمثل النموذج المرجعي في نظرة الفارابي إلى كل هذه المستويات المختلفة من الوجود: الوجود الميتافيزيقي والوجود الاجتماعي المديني والوجود العضوي،وإن فكرة المراتبية تغلب على خطابه الفلسفي عموما"[1] .

إن مرجعية رئاسة /خدمة تهيمن فعلا على نموذج الفارابي سواء العضوي أو الميتافيزيقي أو الاجتماعي لكن ما يجب التأكيد عليه هو أن هذه المرجعية يحملها الفارابي طابعا ايجابيا، فكما أن أعضاء الجسم في علاقة تبعية بعضها لبعض فإن ذلك يصب في خير المجموع فهي ليست علاقة تبعية بالمفهوم السلبي ، بل أنها تحمل الطابع الوظيفي أي علاقة تواصل بين أجزاء الهدف منها الوحدة والانتظام.

[1] محمود بن جماعة، الإنسان في مدينة الفارابي، مرجع مذكور ، ص91.

II)**المبحث الثاني :المدينة كمشروع لتحقيق الاجتماع الفاضل عند الفارابي** :

إن الفلسفة السياسية عند الفارابي أثارت اهتمام الباحثين العرب والغربيين على حد سواء ويعتقد المستشرق البريطاني روزنتال " أن اهتمام الفارابي الأكبر كان اهتماما ميتافيزيقيا ونظريا، وهو لم يكن يهتم بفن الحكم ولا ناقدا للسياسية المعاصرة له ولا حتى إصلاحيا. إن اهتمامه انصب على هدف الإنسان وكيفية بلوغ الإنسان لذلك الهدف".[1] ومعنى هذا أن نزعة الفارابي نزعة نظرية ، وكما يؤكد عبد السلام بنعبد العالي أن روزنتال يعتقد أن اهتمام الفارابي كان بالميتافيزيقيا أولا، لكن الحقيقة برأينا أن الجانب الميتافيزيقي لم يكن هدفا بحد ذاته بل الهدف هو تحقيق نموذج المدينة الفاضلة ولن يتم ذلك إلا من خلال المعرفة بالأسباب الأولى للوجود.

ويتبين لنا ذلك جليا في مؤلفاته سواء آراء أهل المدينة الفاضلة أو تحصيل السعادة، فالتركيز على المعرفة النظرية هو الطابع الذي يميز الفارابي في الفصول الأولى لمؤلفاته ولكن الغرض من ذلك هو التمهيد للوصول إلى الغاية الأساسية وهي تحقيق الاجتماع الفاضل أو المدينة الفاضلة.ويركز الفارابي على العلم المدني أو العلم الإنساني الذي يفحص "عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان، وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو ".[2]

و يطمح الفارابي إلى تحقيق السياسية الفاضلة التي تهدف إلى تحقيق كمال الإنسان، والسعادة التي قدر لكل واحد أن ينالها استنادا إلى ما أعد له بالفطرة.

الاجتماع عند الفارابي ضرورة لبلوغ الكمال فالإنسان بطبيعته مدني يسعى إلى الاجتماع مع الآخرين إذ يؤكد الفارابي" كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه".[3]

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، مرجع مذكور ،صا18.
[2] الفارابي تحصيل السعادة ، تح.جعفر آل ياسين ، ط2، دار الأندلس، بيروت1983، ص63.
[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص117.

إن الاجتماع الذي يهدف إلى بلوغه الفارابي هو الاجتماع الفاضل لذلك يقسم التجمعات إلى كاملة وأخرى ناقصة أما الكاملة فمنها العظمى وهي المعمورة والوسطى وهي الأمة والصغرى وهي المدينة.

أما التجمعات الناقصة فهي تجمعات القرى والمحال والسكك والبيوت ويركز الفارابي على المدينة باعتبارها تندرج ضمن التجمعات الكاملة، "ولأن الخير الأفضل والكمال الأفضل إنما ينال أولا بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها".[1] فالمدينة هي أول مراتب الكمالات لكن لماذا ركز الفارابي على المدينة كنموذج للتجمع الفاضل ولم يأخذ الأمة مثلا؟ هل يعكس ذلك تأثر بالفلسفة اليونانية كما يعتقد علي أبو ريان " ليس هذا أمرا جديدا في هذا المجال ، فقد كان تجمع المدينة هو الصورة المثلى للاجتماع البشري عند اليونان نظرا لعدم تجانس الشعوب في الدول الكبيرة والإمبراطوريات القديمة".[2] "ويضيف" أن هذا التصور السياسي لمجتمع المدينة يعد غريبا عن الفكر الإسلامي".[3]

لكن الفارابي كثيرا ما يذكر في مؤلفاته مصطلح الأمة وهذا يؤكد أن تصور الأمة كان حاضرا في فكره لكنه اقتصر على المدينة لأنها كما يؤكد على عبد الواحد وافي في كتابه " المدينة الفاضلة للفارابي" تشكل الخلية الأولى للمجتمع إذا صلحت صلح المجتمع وإذا فسدت فسد المجتمع ولصعوبة تطبيق نموذجه على الأمة ككل. إن السمة التي تميز مدينة الفارابي هو أنها تحاكي الجسم الإنساني في تكامله وتناسق أعضائه إذ يقول الفارابي " المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه[4] "لكن إذا كانت أعضاء البدن مختلفة ومتفاضلة بشكل فطري وطبيعي فإن أجزاء المدينة تتفاضل هيئاتهم عن إرادة.كما تماثل المدينة النظام الكوني في هرميته " ويتبين له أن الاجتماع المدني والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن سبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم".[5]أبرز ما يميز مدينة الفارابي هو التناسق والنظام الذي يماثل نظام الجسم والكون، حيث نجد الكون مثلا مرتبا وتترتب الموجودات التي تحت الفلك

---

[1] الفارابي ،آراء المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ،ص118.

[2] محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2،دار النهضة العربية، بيروت1973، ص263،262.

[3] محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ن.ص.

[4] الفارابي، آراء المدينة الفاضلة، مصدر مذكور، ص118.

[5] الفارابي ، تحصيل السعادة ، مصدر مذكور، ص69.

أي على الأرض بحسب الأحسن فالأفضل منه أن ينتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه ،إنه ترتيب ينزل من ابخسها إلى أن يصل إلى الإنسان .

إن المدينة التي يريد تشييدها الفارابي قوامها الفضائل هذا ما يؤكده في كتابه تحصيل السعادة حيث يصنف الفضائل إلى أربعة أنواع هي :الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ثم الفضائل الخلقية وأخيرا الصناعات العلمية، فأما الفضائل النظرية فهي المعرفة بالعلوم الأولى والمعرفة بالمقدمات الأولى ويتم ذلك إما بشكل بديهي بحيث لا يشعر الإنسان ولا يدري كيف حصلت ومنها ما يحصل بتأمل واستنباط ويؤكد الفارابي أن العلم بمبادئ الوجود هو أسبق من العلم بمبادئ التعليم. وإذا كانت الفضائل النظرية تحيطنا بالعلوم النظرية أي بالمعقولات التي لا تتبدل أصلا فإن القوة الفكرية هي الماهية أو القوة التي بها تستنبط وتميز الأعراض التي تتبدل.

والقوة الفكرية هي القدرة على استنباط القوانين إما المتغيرة أو الثابتة فالقوانين التي لا تتبدل مدة طويلة وتسمى بالنواميس، أما التي تتبدل في مدة قصيرة فتسمى التدبيرات هذه الأخيرة تتبع الأولى.

والقوة الفكرية يمكن أن يستنبط منها الخير والشر وحتى الخيرات فهي أنفع الأمور في غاية ما فاضلة وقد تكون خيرات مظنونة .وتقتصر الفضيلة على ما تستنبطه القوة الفكرية من خير، أما استنباط القوة الفكرية للشر فلا ينتج عنه فضيلة فكرية، ونستنتج لدى الفارابي عدم انفصال الفضيلة الفكرية عن القوة الفكرية. والفضائل الفكرية منها ما هو رئيسي وهي الفضيلة المدنية أي الفضيلة التي تستنبط الأنفع للأمم أو الأمة أو المدينة.أما الفضائل الفكرية الجزئية فتتعلق بالتدبيرات الخاصة بطائفة من أهل المدينة أو أهل المنزل أو فضيلة فكرية جهادية وصولا إلى فضائل فكرية مرتبطة بصناعة ما جزئية مثل قيادة الجيوش أو الصناعة المالية.

إن الفارابي يسعى إلى تحقيق الاجتماع الفاضل" لأن الاجتماع على الفضيلة لا يقع فيه تباين أصلا ولا تفاسد لأن الغرض في الفضيلة واحد هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر غيره".[1]

[1] الفارابي، فصول منتزعة، تح.فوزي النجار، مصدر مذكور ، ص101.

لكن نلمس عند الفارابي اهتماما بالفضائل الفكرية والنظرية لأنه يريد من نموذج المدينة أن يكون فاضلا بأفكاره وآرائه لذلك يؤكد على ضرورة المعرفة التي نرتقي فيها من السهل إلى الصعب فنبدأ من علم الأعداد والهندسة وعلم المناظر وعلوم الأكر المتحركة وعلوم الأجسام السماوية وعلم الموسيقى وعلم الأثقال والحيل.

إن الفضائل الخلقية لا يفطر عليها من أول الأمر لكن يولد باستعداد فطري يهيئه نحو فضيلة ما أو رذيلة ويؤكد الفارابي" أن ذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة، كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الصناعة ليس يقال عنه صناعة".[1]

بالإضافة إلى الاستعداد الطبيعي الفطري في الإنسان إلا أن الفارابي يؤكد على دور العادة ليتمكن الفرد من الفعل ضاربا مثالا عن الكتابة متى كانت رديئة وواظب عليها رسخت لديه الرداءة والنقص ويقول في هذا الشأن عن الأفعال" وكذلك الأفعال الرديئة من أفعال سائر المدن تكسب أنفسهم هيئات رديئة ناقصة، وكلما واظب واحد منهم على تلك الأفعال ازدادت هيئته النفسانية نقصا فتصير. أنفسهم مرضى".[2] وإذا كان مرضى النفوس يتلذذون بأفعال الشر لفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالإرادة والعادة ،أما الفاضل فإنه يشتاق الخيرات و يهواها ولا يتأذي بها بل يستلذها.

إن الفارابي يجمع بين الاستعداد الفطري والاكتساب الناتج عن العادة كذلك الشوق للأفعال، فالفاضل هو من يشتاق الفضائل ويجعلها هدفه ومقصوده ويجد لذة في القيام بها أما الشرير يهدف إلى غايات شريرة ويجد لذة في القيام بها .لكن يمكن أن يغير الفرد ما ترسخ فيه بحكم الاستعداد الطبيعي أو العادة ويكون هذا التغيير بإزالة الأفعال نهائيا أو تضعف من قوتها، وإذا لم تكن قابلة للزوال اعتمد مع هذه الأفعال ضبط النفس أو "المجاذبة والمدافعة"،والضابط للنفس يقوم مقام الفاضل في كثير من الأمور كما يعتقد الفارابي في كتابه فصول منتزعة.

وبالتالي فالإنسان عند الفارابي هو إمكانية مفتوحة على التغيير وليس إطارا جاهز، لأن الإرادة تفتح أمامه السبيل إلى التغيير. إن الفضيلة هي الأفعال المعتدلة بين طرفين هما جميعا شر مثلا العفة هي متوسطة بين الشر ه وعدم الإحساس باللذة والسخاء متوسط بين التقتير والتبذير، والحياء متوسط بين الوقاحة والحصر.

---

[1] الفارابي، فصول منتزعة، مصدر سابق، ص32.

[2] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر مذكور، ص140.

ويتطرق الفارابي إلى المعتدل والمتوسط فهناك المتوسط في نفسه الذي لا يزيد ولا ينقص ، والمتوسط بالإضافة إذ يقول الفارابي "المعتدل والمتوسط يقال على نحوين، أحدهما متوسط في نفسه والآخر متوسط بالإضافة والقياس إلى غيره".[1]

والمتوسط بالإضافة يزيد وينقص بحسب اختلاف الأشياء ،ويستعمل في الأفعال إذ يجب أن يأخذ بعين الاعتبار الفاعل والزمان والمكان أي الظروف المحيطة بالفعل مثال عن ذلك الغضب فالمعتدل منه يكون بحسب من يغضب منه وسبب الغضب وقته ومكانه.

ولعنا نستشف من خلال رؤية الفارابي للفضيلة ونظريته في المعتدل والمتوسط تأثره بأرسطو الذي يعرف الفضيلة بأنها" ملكة اختيار الوسط العدل - لا الحسابي بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة".[2]ذلك أن فلسفة أرسطو الأخلاقية تمتاز بطابعها العملي الواقعي مما جعل الفارابي المعلم الثاني يستند إليها في فلسفته الأخلاقية، كذلك الاعتدال لا يتناقص مع القيم الدينية الإسلامية.

إن الفضائل الخلقية عند الفارابي لا تنفصل عن الفضائل الفكرية ولا الفضائل الفكرية تنفصل عن الفضائل النظرية. إن اهتمام الفارابي بالفضائل المتنوعة سواء النظرية منها أو العملية إنما هو السعي لبلوغ المواطن الصالح أو القادر على الاستكمال كما يستنتج فتحي المسكيني إذ يقول " فالإنسان عند الفارابي ممكن كله وليس فعله سوى وجوده أي قدرته على الاستكمال والاستيلاء على الممكن الذي فيه".[3]

فرغم أن الفارابي يؤمن بالفطرة والاستعداد الفطري فإنه لا يمنع أن يكون هناك ميل لفضيلة أو ملكة من الملكات تجعله يقوم بها بكل سهولة أكثر من غيرها.

إن الفارابي يؤمن بإمكانية إيجاد الفضائل الفكرية والخلقية في المدن والأمم وذلك عن طريق التعليم والـتأديب،فالتعليم يكون من أجل إيجاد الفضائل النظرية في المدن أما إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فيتم عن طريق التأديب.

وتعليم العلوم النظرية إنما يضطلع به الأئمة والملوك ومن لديه معرفة "واستحفاظ" للعلوم النظرية وتكون البداية بمعرفة مبادئ الوجود الأربعة إذ يقول "ومبادئ الوجود

---

[1] الفارابي ، فصول منتزعة ، ص36.

[2] علي سامي النشار، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، دار النهضة العربية، بيروت 1976، ص209.

[3] فتحي المسكيني ، مولد الإتيقا الفارابي شاهدا ، من مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي،101-100، بيروت1993، ص79.

أربعة: ماذا، وبماذا - وكيف وجود الشيء .فإن هذا يعني به أمر واحد -وعماذا وجوده ،ولماذا وجوده".[1] ويقصد الفارابي من ذلك الأسباب الفاعلة والأسباب الغائية التي استوحاها من فلسفة أرسطو ويجب أن تكون المعرفة أولا بمبادئ التعليم التي هي أسباب لمعرفة مبادئ الوجود. وتقتضي المعرفة عند الفارابي التدرج من السهل الذي لا يقع الذهن فيه أي اضطراب إلى ما هو أصعب. .لذلك يبتدئ بعلم التعاليم ويقصد به الرياضيات المشتملة على الهندسة والحساب والهيئة كما يقرر ذلك جعفر آل ياسين في مقدمة كتاب تحصيل السعادة، ويتم الانتقال إلى المناظر والإعظام المتحركة التي يقصد بها الأجسام السماوية ثم الموسيقى والأثقال والحيل .ويتم الانتقال مما لا يحتاج إلى مادة إلى ما يحتاج إلى مادة. ويسمى العلوم الطبيعية بعلوم الأجسام المحسوسة مثل الأجسام السماوية ثم الأرض والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار ثم المعادن والنبات والحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق.

ففي كل هذه العلوم يلح الفارابي على المعرفة بالمبادئ ثم أقصى مبادئ وجود تلك الأجناس،ولا نصل إلى العلم الإنساني إلا بالمرور بالبحث في مبادئ وجود الحيوان ثم النفس إلى أن يرتقي إلى النظر في الحيوان الناطق، فيطلع على العقل وطبيعته، ثم يصل إلى العلم الإنساني والعلم المدني مرورا بالنظر الإلهي.

1. بلوغ المواطن السعيد عند الفارابي :

-إن بلوغ السعادة هو الهدف من الاجتماع الإنساني، فالسعادة هي خير يطلب لذاته أما السبيل إلى السعادة فهي الفضائل إذ يقول الفارابي " والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل".[2]

إن الفضائل عند الفارابي هي الطريق إلى السعادة و تتقدمها الفضائل النظرية ثم الفكرية والخلقية والصناعات العملية والطريق إلى السعادة هو الحكمة أي معرفة فلسفية تتضمن معرفة بالذات الإلهية ومعرفة الروحانيين ومعرفة مراتب وأجزاء العالم ومنزلة الإنسان، ذلك هو منتهي السعادة كما يؤكد على ذلك الفارابي في فصول منتزعة. أي أن المعرفة هي الطريق إلى السعادة ويخص بالذكر الحكمة.إذا كانت الحكمة توقف على السعادة فإن التعقل هو الذي يوقفنا على ما ينبغي أن يفعل لتحقيق السعادة.فالتعقل عند الفارابي يشغل حيزا هاما في فلسفته ويقصد به جودة الروية ولا يحصل للفرد إلا بعد طول مشاهدة وكثرة

[1] الفارابي، تحصيل السعادة، مصدر مذكور، ص52.
[2] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص106.

تجارب. إن التعقل هو الذي يجعل الإنسان قادرا على التميز بين الجميل والقبيح، والتعقل درجات أسماها التعقل المدني الذي يختص به مدبروا المدن وتعقل أقل درجة من الأول وهو التعقل المنزلي ،ومعنى هذا أن التعقل هو قدرة ممكنة الوصول إليها وليس امتيازا يمارسه البعض فقط وهذا على العكس من الحكمة التي هي حكر على خاصة الناس.

ويربط الفارابي التعقل بالفضيلة فلا يكون الإنسان فاضلا في أفعاله حتى يكون متعقلا، وإذا كان متعقلا استخدم تعقله في بلوغ الخير واجتناب الشر لأن استخدام التعقل في استنباط الشر لا يسمى صاحبه متعقلا بل يسمى داهية .

إن التعقل بمعنى phronesis وكما يؤكد فتحي المسكيني إنما استوحاه الفارابي من أرسطو هذا الأخير الذي ذكره في مؤلفه" الأخلاق الى نيقوماخوس "ويعتبر فتحي المسكيني أن" هذا المفهوم هو الرافد الفعلي الوحيد لتحقيق علاقة موجبة ومرنة بين السعادة والمدينة."[1]

.لا شك أن الفارابي تأثر بفلسفة أرسطو إذ يقر في كتابه " رسالة في العقل "بهذا التأثر إلا أن تبيئة المفهوم وجعله يواكب العصر والانشغالات التي تشغل فكر الفارابي، هي المهمة التي اضطلع بها الفارابي.

إن السعادة لا تتحقق إلا بمعرفة نظرية وبالفضائل الخلقية. واستنادا إلى تراتب الناس واختلافهم ،فإن الفارابي يعتقد بتفاوت الناس في تحقيق السعادة، فمدبر المدن يجب أن يكون أكمل الناس سعادة لأنه هو الذي يوجه الناس إلى السعادة الحقيقية وهو المرشد إليها.

وهو يؤكد على هذا التفاضل بقوله "والسعادات تتفاضل بثلاثة أنحاء :بالنوع، والكمية، والكيفية وذلك شبيه بتفاضل الصنائع ههنا"[2].

فالناس تتفاضل في المعارف وتتفاضل في الصناعات مثال ذلك الكتابة كما يؤكد الفارابي فإن البعض أكثر دراية من الآخر ،وهذا تفاضل بالكيفية .إن السعادة الكاملة لا تتحقق برأي الفارابي إلا حين تصير النفس في درجة لا تحتاج معها إلى مادة ، كما تتحقق أيضا في الرئيس الفيلسوف أو النبي الذي تكون نفسه متحدة بالعقل الفعال إما عن طريق المخلية كما هو الشأن عند النبي، أو عن طريق العقل كما لدى الفيلسوف. إن هذا الرئيس الفيلسوف أو النبي هو الذي يقف على كل الأفعال المؤدية إلى السعادة الحقيقية.

---

[1] فتحي المسكيني، من مقال " مولد الإتيقا عند العرب ،الفارابي شاهدا ،ص81.

[2] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص137.

إن السعادة عند الفارابي تقترن بالتشوق إليها فلا تكتفي المعرفة النظرية التي يمدها العقل الفعال بل يجب أن يحصل له تشوق ونزوع إليها إذ يقول" والسعادة التي إنما يعقلها الإنسان ويشعر بها هي بالقوة الناطقة النظرية لا شيء أخر من سائر القوى؛ وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأولى التي أعطاه إياها العقل الفعال فإذا عرفها ثم اشتاقها بالقوة النزوعية وروي فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها بالناطقة العملية ... وكانت المتخلية والحساسة اللتان فيه مساعدتين ومنقادتين للناطقة ومعينتين لها في إنهاض الإنسان نحو الأفعال التي ينال بها السعادة كان الذي يحدث حينئذ عن الإنسان خيرا كله"[1].

إن السعادة عند الفارابي هي معارف نظرية تحصل بالقوة الناطقة التي تدرك هذه المعارف، وهنا يتفاضل الأفراد في قدرتهم على معرفة هذه المعقولات الأولى والتفاضل يكون بالطبع لتفاوت الناس في القدرات العقلية وفي القدرة على الاستنباط وهذا ما يؤكده في السياسية المدينة" وكذلك قد يتساوى اثنان في القدرة على استنباط أشياء بأعيانها إلا أن أحدهما أسرع استنباطا والأخر أبطأ أو يكون احدهما أسرع استنباطا لأفضل ما في ذلك الجنس والأخر لأخس ما في ذلك الجنس".[2] إن هذا التفاضل في المعرفة وفي القدرات يجعل البعض في حاجة إلى معلم ومرشد يرشده إلى السعادة الحقيقية، والرئيس الأول هو الذي لا يحتاج إلى من يرشده لأنه من أصحاب الطبائع الفائقة العظيمة التي اتصلت بالعقل الفعال وحصلت لها المعرفة بالمبادئ الأولى للوجود ومراتبه، أما عامة الناس فينبغي أن تقدم لهم هذه المعارف أي مبادئ الموجودات ومراتبها على شكل محاكاة وتخيل.

وانطلاقا من هذا التفاضل فإن الفارابي ينظر إلى السعادة من منظور نسبي وهذا ما يؤكده محمود بن جماعة" وباستثناء كتابه "الملة "الذي تغلب عليه النظرة الإطلاقية للسعادة، يتناول الفارابي معنى السعادة من منظور نسبي معتبرا أن لها مراتب ودرجات في المجتمع الفاضل ،هذا إلى جانب تصوره لإمكان سعادة قصوى من نوع روحي كما أسلفنا لا يبلغها إلا قلة قليلة من الناس[3]."

---

[1] الفارابي، السياسة المدنية ، تح.فوزي متري النجار ، مصدر مذكور ، ص73.
[2] الفارابي، السياسة المدنية، ص75.
[3] محمود بن جماعة ،الإتسان في مدينة الفارابي ،مرجع مذكور،ص93.

إن السعادة متفاوتة من شخص إلى آخر كما كما ذكرنا أما السعادة القصوى أي سعادة الإنسان الذي لا يحتاج في وجوده إلى مادة أي بريء من الجسم كما يؤكد ذلك في آراء أهل المدينة الفاضلة فإن هذه هي السعادة الكاملة وهي سعادة لا يبلغها إلا خاصة الناس.

2. مدبر المدن بين الفلسفة والدين :

-إن الأوضاع السياسية التي عايشها الفارابي هي أوضاع أزمة قد " عاش بالضبط فترة تبلور أزمة السلطة في الدولة الإسلامية، ويكفي أن نقرن اسمه بأسماء خلفاء كالمقتدر والقاهر والراضي كي نفهم الحاجة الشديدة على ضرورة قيام رئاسة فاضلة تضم شتات الأمة الإسلامية"[1].

لقد تميز الفارابي بوعي سياسي كبير رغم أنه كان زاهدا في السياسة إذ يذكر ابن خلكان أن الفارابي "كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن وأجرى عليه سيف الدولة كل يوم من بيت المال أربعة دراهم وهو الذي اقتصر عليها لقناعته".[2] وقد عبر الفارابي عن موقفه الرافض للأوضاع السياسية بالعزلة والفردانية التي جعلته يبحث عن بديل للسلطة القائمة،فلهذه الأسباب أولى اهتماما بالغا لرئاسة المدينة الفاضلة مخصصا لها فصلا بأكمله في كتابه أراء أهل المدينة الفاضلة،ويعبر عن رئيس المدينة الفاضلة قائلا " فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان أخر أصلا.فهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ،هو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها.ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنا عشر خصلة قد فطر عليها".[3]

ويمكن تلخيصها في خصال وقدرات عقلية وأخرى خلقية.فأما القدرات العقلية والجسمية فتتمثل في أن يكون تام الأعضاء ، وأن يكون جيد الفهم التصور لكل ما يقال له،وأن يكون جيد الحفظ أي يمتاز بذاكرة قوية، وأن يكون فظنا وذكيا ويضيف إلى هذا القدرات حبه للتعليم وأن يكون حسن العبارة أي بليغا.

أما الخصال الأخلاقية التي يشترطها الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة فهي أن يكون غير شره للمأكول والمشروب والمنكوح أي لا تستبد به اللذات وان يكون محبا للصدق

---

[1] عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، مرجع مذكور، ص37.

[2] كتاب جماعي تحت إشراف الزواوي بغوره، أرسطو في الفلسفة العربية- الإسلامية، ط1، مطبوعات جامعة منتوري ، قسنطينة 2001 ، ص101.

[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص127.

ومبغضا للكذب. وأن يتميز بحبه للكرامة والترفع عن كل ما هو سيء وأن يكون الدينار والدرهم وسائر أغراض الدنيا هينة عنده ،ويكون محبا للعدل ومبغضا للجور ثم أخيرا أن يكون قوي العزيمة.وغم أن الفارابي يركز على الفطرة،إلا أن أنه لا يهمل الجانب الإرادي إذ يقول"إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان إتفق،إنما الرئاسة إنما تكون بشيئين :أحدهما يكون بالفطرة والطبع معدا لها ،والتاني الهيئة والملكة الإرادية".[1]

إذا كان في كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة ذكر اثنا عشر خصلة يجب توفرها في رئيس المدينة الفاضلة فإنه في فصول منتزعة يذكر ستة شروط " رؤساء المدينة ومدبروها يكونون على أربعة أصناف أحدهم الملك في الحقيقة وهو الرئيس الأول وهو الذي تجتمع فيه ستة شرائط :الحكمة والتعقل التام وجودة الإقناع وجودة التخيل والقدرة على الجهاد ببدنه".[2]نكتشف من قول الفارابي في فصول منتزعة الشروط التي يضعها لرئاسة المدينة إنه يضع الحكمة في المقام الأول لأنه إذا غابت الحكمة وتوفرت باقي الشروط فإن المدينة تتعرض للهلاك ومعنى هذا أن الحكمة هي الشرط الأساسي الذي يطمح إليه الفارابي، ويطمح أن يتحقق في رئيس المدينة الفاضلة.

إن مدبر المدينة يمثل الخاصة من الناس فهو الرئيس الأول والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية والباقون عامة وجمهور.

ويمنح الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة مرتبة عليا إذا يمثله في مرتبة القلب الذي هو "العضو الرئيس الذي لا يرئسه من البدن عضو آخر".[3]بما أن القلب هو أكمل الأعضاء فهو الذي يتكون أولا تم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن ، والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها فإذا أختل عضو فهو الذي يزيل عنها الاختلال،وبما أن هناك تماثل بين الرئيس والقلب فوجود الرئيس هو السبب في وجود كافة أجزاء المدينة بل إن القرب من الرئيس يعبر عن مرتبة شرف،وكلما ابتعدنا عن مرتبة الرئيس في المرتبة كان ذلك هبوط إلى مرتبة الأفعال الخسيسة.

إذا كنا قد أشرنا في ما سبق إلى أن المدينة الفاضلة تحاكي البدن في تراتبه فإنها تحاكي أيضا الكون في هرميته إذ يماثل رئيس المدينة السبب الأول، فإن السبب الأول نسبته إلى

---

[1] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص122.
[2] الفارابي فصول منتزعة، ص66.
[3] الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص92.

سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة إلى سائر أجزائها. وانطلاقا من مبدأ أن الموجودات تقتفي عرض السبب الأول كذلك ينبغي لأجزاء المدينة أن تحدو في أفعالها مقصد رئيسها.

إن الفارابي يهدف من وراء هذا الطرح إلى أن يصل بالمدينة بنظامها ومعقوليتها إلى مستوى النظام والمعقولية الذي تبينه في دراسته لجسم الإنسان وللكون وأن يتجاوز أوضاعا سياسية تميزت بالفوضى و اللامعقولية، ومن وأوضاع تحكمها الصدفة إلى أوضاع لا مجال فيها لنزوات سياسية. إن مقصده أن يصل إلى مدينة ترتبط أجزاؤها وتأتلف وترسخ فيها الفضائل وتبتعد عن الشرور .لكن من هو هذا الرئيس الذي يستطيع أن يحقق هذه المهام الجسيمة؟

إنه إنسان قد " استكمل صار عقلا ومعقولا بالفعل"[1].

ويجد الفارابي نفسه وهو يضع الخطوط الأساسية لرئيس المدينة الفاضلة أمام مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين.

ولتجاوز أي تعارض بين الدين والفلسفة فإن الفارابي يضع الفيلسوف والنبي في مرتبة الرئاسة لمدينته الفاضلة، وليلغي أي تعارض بينهما ، يستند إلى نظريته حول العقل الفعال الذي هو" أحد العقول التي تنبثق عن الله تعالى كما ينبثق الضوء عن الشمس وهو المشرف على الإنسانية.[2] إن النبي يوحي الله إليه بتوسط العقل الفعال إذ يقول الفارابي" وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم إلى قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحي إليه فيكون الله عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل الفعال".[3]إن العقل الفعال هو السبب في تحول المعقولات من القوة إلى الفعل، وهنا يظهر جليا تأثير أرسطو. والسبيل إلى بلوغ العقل الفعال بالنسبة إلى النبي هو المتخيلة لأنه يتميز بقوة متخيلة،إذ يقول الفارابي"ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخلية نهاية الكمال ،فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة،أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها فيكون

---

[1] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص123.

[2] علي عبد الواحد وافي ، المدينة الفاضلة للفارابي، (ب.ط)، دار عالم الكتب للطبع والنشر، القاهرة 1973، ص56.

[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص125.

له ،بما قبله من المعقولات ،نبوة بالأشياء الإلهية".[1] إن متخيلة النبي وصلت إلى أعلى درجات الكمال التي تسمح لها بمعرفة الجزئيات التي تقع في الحاضر والمستقبل.

إن الفارابي في رأيه حول دور المتخلية وكما يقول إبراهيم مذكور " وهنا يفارق الفارابي أستاذه - يقصد أرسطو -ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والخفي".[2] لكن يعقب ابراهيم مذكور على ذلك بأن الفارابي يخالف أرسطو لكن في نقطة محددة ذلك أن أرسطو يرفض أن تكون الرؤى وحيا من عند الله ،لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى وفي مقدور العامة والدهماء أن يدعو التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق .

أما الفيلسوف فهو أيضا يتصل بالعقل الفعال من خلال عقله المنفعل "فيكون بما يفيض إلى عقله المنفعل حكيما وفيلسوفا ومتعقلا على التمام" .[3]

إن الفيلسوف الكامل هو الذي حصلت له العلوم النظرية ثم العملية فهو يستعمل البراهين اليقينية والطرق الإقناعية أي أنه يصل الحقيقة عن طريق التأمل والتعقل وبما يفيضه الله تعالى إلى عقل المنفعل من حقائق تنظم بها المعقولات. فالفيلسوف والنبي كلاهما يتلقى الفيض من العقل الفعال، وإن كان سبيل النبي إلى بلوغ الحقيقة هو قوة المتخيلة، أما الفيلسوف فهو عقله وقوة التـأمل العقلي لديه". فأي إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها، وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذي يعقل، صار له حينئذ عقل ما بالفعل رتبته فوق العقل المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال ويسمى العقل المستفاد، ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر[4] "نستنتج من هذا أن عقل الفيلسوف المنفعل قد يحصل على المعقولات حتى يصير عقلا في ذاته ومعقولا إنه كما يؤكد قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل أي صار متحدا بالعقل الفعال.

إن الفارابي يريد إزالة أي تعارض بين الفلسفة والملة "وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا وكل ما تبرهنه الفلسفة والملة لأن وكل ما تعطيه

---

[1] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص115.
[2] إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية ،ج1، ط3، دار المعارف، القاهرة1983، ص95.
[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص125.
[4] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص124.

الفلسفة من هذه معقولا متصورا فإن الملة تعطيه متخيلا ،وكل ما تبرهنه من هذه فإن الملة تقنع "[1].

إن الملة مبنية على المحاكاة في حين أن الفلسفة مبنية على البراهين اليقينية ولذلك الفلسفة تتقدم بالزمان على الملة. ويؤكد على حرب أن الفارابي قد جمع بين المجالين الفلسفي والديني من خلال مفهوم الوحي معتبرا أن الفلسفة كالدين وحي يوحي لكن رغم هذا الاشتراك إلا أن الفارابي أعطى الأولوية للفلسفة" فالفلسفة في نظره هي التي تؤسس الملة وتبرهن عليها. وهي التي تتصورها وتعقلها ، أي تجعلها أمرا معقولا ومفهوما. بينما الملة تحت الفلسفة وتابعة لها ولاحقة عليها فهي مثالها ومحاكية لها[2]."

إن الشروط التي وضعها الفارابي لرئيس المدينة الفاضلة جمعت بين الجانب الفلسفي والجانب الديني ففي الجانب الفلسفي يظهر تأثره بأفلاطون الذي وضع شروطا لحارس المدينة وحاكمها منها أن يكون فيلسوفا محبا للصدق وكارها للزيف، أن يكون سريع التعلم وذو ذاكرة قوية، غير منغمسا في اللذات ويتمتع ببنية جسمية سليمة، وهذه الشروط أعادها الفارابي وهو يعترف بذلك في كتابه تحصيل السعادة حين يتحدث عن تعليم الخاصة من الناس" ويعودوا استعمال الطرق المنطقية كلها في العلوم النظرية كلها، ويؤخذوا بالتعلم من صباهم على الترتيب الذي ذكره أفلاطون مع سائر الآداب إلى أن يبلغ كل واحد منهم أشده".[3]

إن حضور الفارابي لدى الفلاسفة المسلمين يثير التساؤل هل كانت ترجمة أفلاطون - كما يؤكد عبد الله العروي عن حسن نية أم بقصد التقية والتستر؟" فقد تكون وسيلة بريئة لتقريب أفلاطون من إفهام المسلمين وقد تعني تطبيقا أعمى للنظرية اليونانية باعتبارها صالحة لكل الظروف".[4]

إن تقريب أفلاطون إلى المسلمين كان هدفا من الأهداف التي حركت الترجمة حيث سعى فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي إلى تبيئة فلسفة أفلاطون في المجتمع الإسلامي لكن لماذا

---

[1] الفارابي، تحصيل السعادة، مصدر مذكور، ص90.
[2] علي حرب، بين الانحياز إلى الفلسفة والانحياز إلى الحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد68،69، سبتمبر /أكتوبر،مركز الإنماء القومي 1989، ص52.
[3] الفارابي،تحصيل السعادة ،ص78.
[4] عبدا الله العروي ، مفهوم الدولة ،ط7، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء2001، ص117.

كان حضور أفلاطون قويا في فلسفة الفارابي؟ وهل تعرف الفارابي على أفلاطون الحقيقي كما يتساءل العروي؟

إن إيمان الفارابي بفلسفة أفلاطون أمر لمسناه في مؤلفه "تحصيل السعادة" كما ذكرنا سابقا، أما عن مدى معرفة الفارابي بأفلاطون الحقيقي؟

فإن ألبير نصري نادر في تقديمه لكتاب الفارابي كتاب "ا لجمع بين الحكيمين" يؤكد أنه "لم يعرف الشرق الإسلامي الحضارة اليونانية الصافية التي نشـأت في بلاد الإغريق وتطورت فيها إنما عرفوا الحضارة الهلينية التي نشأت عن تفاعل الفكر اليوناني الأصيل مع الأفكار الديانات الشرقية التي تسربت إليه بعد فتح الإسكندر للشرق وخاصة لمصر والهند وفارس".[1]

لقد تأثر الفارابي بأفلوطين ونظرية الفيض وتأثر بالموروث الفارسي كما يعتقد محمد عابد الجابري" لأن المماثلة بين الإله أو السبب وبين الخليفة أو السلطان وهي المماثلة التي سادت الخيال الديني والسياسي في العصر العباسي والمنقولة من الموروث الفارسي".[2]

لكن رغم تأثر الفارابي بأفلاطون في مسألة الشروط التي وضعها لرئيس المدينة إلا أن هناك اختلافات بين الفيلسوفين فأفلاطون كان يسعى إلى تكوين حاكم المدينة لذلك أولى عناية فائقة للتربية والتعليم الذي يتم وفق مراحل وشروط مختارة بدقة وعناية، أما الفارابي فيؤمن بإمكانية وجود هذا النموذج ولا يسعى إلى تكوينه لأنه يفترض وجوده.

رغم إدراك الفارابي صعوبة أن تجتمع هذه الخصال كلها في شخص واحد لذلك يكون الرئيس الثاني هو الذي يخلف الأول ويجب أن تتوفر فيه ست شرائط أولا أن يكون حكيما وثانيا عالما حافظا للشرائع التي سنها الرؤساء الأولون للمدينة محتذيا بأفعالهم كلها،وثالثا أن يكون له جودة استنباط، ورابعا أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما يحدث له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وسادسا أن يكون له جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الحرب.

---

[1] ألبير نصري نادر ، من مقدمة كتاب الفارابي "الجمع بين رأيي الحكيمين ، ط4،دار المشرق، بيروت1985، ص67.

[2] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي ، مرجع مذكور، ص363.

و إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط لكن وجدت في اثنين أحدهما حكيم والثاني فيه باقي الشرائط كانا هما الرئيسين وقد تتفرق الشروط على أناس وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل.

لكن إذا غابت الحكمة عن الرئيس تعرضت المدينة إلى الهلاك ونستنبط من خلال هذه الشروط أنه يضع الحكمة كشرط أساسي، لكنه يهتم أيضا بقدرة الحاكم على مباشرة الحرب أو الجهاد لأن الجهاد يضفي على الحاكم المشروعية الدينية التي كان يبحث عنها الفارابي إلى جانب المشروعية الفلسفية.

ويؤكد عبد الله العروي في مسألة الجهاد مستشهدا بقول هاملتن جيب الذي ظن أن ما يضمن لصاحبه الخلافة هو القيام بواجب الجهاد :إذ يقول أي جيب" إن من يطبق شريعة مسالمة خاملة، نسخة باهتة من الخليفة الحق. فأمير المؤمنين بالمعنى التام هو الرجل الذي ينبذ الخمول والتراخي ويعتنق بالقول والعمل دعوى الشريعة الظافرة ضد أعدائها".[1]

لكن عبد الله العروي يعارض هاملتن جيب لأن الخلافة هي التي تقصد إلى مقصد الشريعة أي مكارم الأخلاق فقد يكون الجهاد من أجل التوسع وهذا ما حصل في عهد الأمويين والفاطميين، أما إذا كان الهدف منه إعلاء كلمة الله فقد يدل على إحياء الخلافة بشرط أن تكوم كلمة الله هي العليا في الداخل والخارج فالخلافة هي التي تجعل من الغزو جهادا لا العكس كما يؤكد عبد الله العروي .

وإذا أردنا تطبيق مفهوم الجهاد الذي يعني نصرة الإسلام فلا شك أن الفارابي كان يهدف إليه لأن نموذج الرسول صلى الله عليه وسلم لا شك وأنه كان حاضرا في ذهنه بل إن المستشرق دي بور يعتقد أن الشروط التي وضعها الفارابي مستوحاة من شخصية النبي "ص".

[1] عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ، ص102.

الفصل الثالث

التواصل مابين المدينة اليونانية ومدينة الفارابي

I-المبحث الأول : التواصل داخل المدينة اليونانية عبر : الحوار، الديمقراطية، العقل :

1) الفكر السوفسطائي و سلطة الخطابة :

لم تشكل الأغورا مكانا لتبادل السلع فقط، بل أيضا مجالا للتلاقي و تبادل الحوار وممارسة الفعل السياسي. و يؤكد ألان كامبيي Alain Cambier بأن " الأغورا هي بالتالي ليست إلا تجسيدا لـــ Agoreuein الذي يعني التجمع "[1].

إن المدينة اليونانية أعطت أهمية كبيرة للكلام فالفعل السياسي كان يكتسب أهميته من خلال إتقان فن الخطابة وقوة الإقناع التي يحظى بها الخطيب.

وبانتعاش الديمقراطية في عهد بركليس ترسخت لدى المواطن الأثيني الإيمان بقوة الكلمة في تسيير شؤون المدينة. و يؤكد فرانسوا شاتليه ذلك " لهذا في القرن 5 ق.م. في هذا العالم الديمقراطي الذي يعطي الأولوية للكلام، الفكر ظاهريا أصبح مجالا لمباشرة العمل: السوفسطائية وفن الخطابة كانا التعبيرين الإيديولوجيين لهذه الديناميكية الفكرية "[2].

إن الديمقراطية في اليونان ارتبطت بالسوفسطائية لأنهم وجدوا فيها مجالا خصبا لممارسة فنهم الذي هو الخطابة. " إن كلمة السوفسطائي باللغة اليونانية سوفسطوس Sophostos مشتقة من كلمة " Sophos " أي حكيم، وكانت تعني المهارة أو الحذق في فن من الفنون ، وقد أطلقها الناس قديما على طائفة الشعراء الموسيقيين "[3].

إن السفسطائيين يعتبرون أنفسهم أساتذة فن الخطابة و بتعليمهم هذا الفن للمواطن الأثيني يكونون قد قدموا – برأيهم – خدمات جليلة للمواطن . هذا الأخير أصبح يهتم بفن الخطابة لأنه الفن الذي يسمح له بولوج عالم السياسة القائمة على الخطاب و قوة

---

[1] Alain Cambier : qu'est-ce qu'une ville ? , Ed. Libraire philosophique J. Vrin, Paris, 2005, p. 75.

[2] François Chatelet : Platon, ed.Gallimard, Paris1972 , p.58.

[3] عبد العال عبد الرحمن عبد العال، مشكلة التوفيق و الأصالة لدى الفلاسفة اليونان ، ط 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية2004، ص56.

الإقناع. فالمشاركة في شؤون المدينة في عهد الديمقراطية الأثينية لم تعد حكرا على النخبة المثقفة بل هي حق لكل مواطن أثيني.

إن السفسطائيين و على رأسهم بروتا جوراس ينظرون إلى الإنسان بأنه كائن مشروط بوسطه الاجتماعي ووفق محاورة أفلاطون " بروتاجوراس " فإن الأسطورة تؤكد أن الإنسان رغم امتلاكه النار لكنه كان عرضة للحيوانات المفترسة لأنه لم يكن يمتلك فضيلة التجمع. ولتحقيق النظام في المجتمع عهد الإله زيوس لهرمس أن ينشر بين الناس الشرف و العدالة والحق.

إن الأسطورة تؤكد استحالة عيش الأفراد منعزلين مما أدى إلى نوع من التعاقد الاجتماعي ساهم في قيام المجتمعات السياسية. و يؤكد بروتا جوراس أن القوانين ليست من عمل الآلهة أو الطبيعة و إنما ناتجة عن إتفاق المواطنين ومن ثم فالقوانين نسبية تختلف من مدينة إلى أخرى.

و انطلاقا من هذا يمكن القول أن الفكر السفسطائي كان من أوائل من نادى بنظرية العقد الاجتماعي.

و كما يؤكد كارل بوبر فإن ليكوفرون السوفسطائي الذي هو تلميذ جورجياس هو أول من قال بدور الدولة الحمائي فالدولة هي أداة لحماية المواطنين و إبعاد الظلم عنهم. وهي التي تسمح لهم بإقامة علاقات سليمة في إطار تبادلي و يعتبر كارل بوبر"أن ليكوفرون اعتبرها (أي غاية الدولة) من وجهة نظر عقلانية، أي بمعنى تكنولوجي، وفق متطلبات المساواة و الفردانية والحمائية Protectionnisme). "[1].

و يمكن القول أن وجهة نظر ليكوفرون تحمل طابعا ثوريا لأنها تقر بحقوق المواطن في الحماية و الأمن و المساواة التي يجب أن توفرها الدولة.

إن نظرية التعاقد الاجتماعي التي قال بها بروتا جوراس تعبر عن إيمان بالإنسان وبالنزعة التحررية التي تحرر الإنسان من التبعية للآلهة و التقاليد ويؤكد ثيوكاريس

[1] Karl R. Poper, La Société ouverte et ses ennemis, Trad. Jacqueline Bernard et Philippe Manod, Ed. Du Seuil, Paris 1979, p.100.

كيسيديس " بأن فكرة الصفة التعاقدية، المصطنعة (و بالتالي النسبية الاصطلاحية)، لأصول القانون و الأخلاق و النظم السياسية خالفت المعتقدات الدينية و الشعبية التي كانت تجعل من الآلهة المصدر و الحامي للشريعة و العدالة، للقانون و الأخلاق. وبالتالي ليست هناك ما يدعوا للدهشة إذا كان الرأي العام في المدن اليونانية قد قاوم بعصبية الأفكار الجديدة التي أشاعها السوفسطائيون "[1].

إننا نلمس الطابع التجديدي الذي جاء به السفسطائيون لأنهم تجاوزوا الفكر السائد الذي يقر بأن القوانين من عمل الآلهة، لأن القول بأن القوانين تحمل طابع التعاقد فهذا يعطي إمكانية تغيرها أو الثورة عليها إذ كانت لا تحقق العدالة، لكن إذا كانت من صنع الآلهة فستحمل طابعا تقديسيا ويصعب الثورة عليها.

إن الفكر السفسطائي بنظريته في التعاقد الاجتماعي عبر عن ضرورة المساواة وتعزيز الطابع الفرداني لكن آراؤهم لم تصلنا إلا مشوهة و هذا نتيجة التحامل الذي أبداه سقراط و أفلاطون عليهم. فهذا الأخير يعتبرهم مجرد تجار للمعرفة و لا يمتلكون الحكمة التي يدعون تعليمها للناس مقابل أجر مادي.

إن السفسطائيين و على رأسهم بروتا جوراس أدركوا هذا التحامل الذي يبديه البعض عليهم، ففي محاورة أفلاطون " بروتاجوراس" يؤكد هذا الأخير على هذا التحامل بقوله " لقد أحسنت فعلا يا سقراط بحيطتك فيما يخص أموري : ذلك أن الرجل الغريب الذي يأتي إلى المدن الكبرى و فيها يعمل على إقناع أفضل عناصر الشباب بأن يهجروا صحبة الآخرين، من أقرباء و غرباء ، شيوخا كانوا أم شبابا. لكي يصاحبوه هو بغرض أن يصيروا أفضل من خلال هذه المصاحبة، هذا الرجل يجب أن يكون حذرا و هو يفعل ذلك ، فهذا أمر ليست قليلة الشأن ألوان الحسد التي يثيرها و لا العداوات و لا المخططات العدائية."[2]

---

[1] ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط، ت. طلال السهيل، ط 2 ، دار النشر ANEP - دار الفارابي ، الجزائر 2001 ، ص 99 .

[2] أفلاطون ، في السفسطائيين و التربية (محاورة بروتا جوراس)، ت، و تقديم عزت قرني، (ب ، ط) ، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة 2004 ، صص 77 ، 78 .

إن بروتاجوراس كان يدرك العداء و الحقد الذي يكنه البعض للسفسطائيين و قد تعرض العديد من السفسطائيين للإبعاد كما هو الشأن بالنسبة لبروتاجوراس الذي أحرقت كتبه، و يؤكد جورج كارفيرد George Br. Kerferd بأن هذا الهجوم على السفسطائيين هو لدواعي سياسية لأن الغرض منه هو النيل من بركليس نفسه. هذا الأخير كان يوفر حماية للسفسطائيين أمثال بروتاجوراس.

إن محاورة بروتاجوراس تكشف مدى إقبال الشباب على التعلم و اكتساب فن الخطابة على يد كبار السفسطائيين و لو بمقابل مادي كبير، و يفسر هذا الإقبال كما أشرنا إليه سابقا إلى الحركة الديمقراطية في عهد بركليس و من قبله كليستين و التي جعلت المواطن العادي يطمح إلى بلوغ مكانة سياسية لا تتأتى له إلا إذا أحسن فن الخطابة والتمرس على أساليب الإقناع. بل إن المواطن العادي الأثيني قد يجد نفسه أمام المحاكم يرافع لأجل براءته من تهم ألصقها به الأعداء وكان ذلك منتظرا في أثينا، و بدون القدرة على الخطابة يجد المواطن الأثيني نفسه كأنه مجرد من سلاحه.

إن السفسطائيين عرفوا بفن الخطابة و الجدل لكن ذلك ليس اكتشافا خالصا من السفسطائيين إذ يؤكد جورج كار فرد " إنه من الطبيعي القول بأن سلطة فن الخطابة لم تكن اكتشافا لجيل السفسطائيين. هوميروس كان يعرف سلطة فن الخطابة، و من الأرجح أن لا واحد من الشعراء القدماء كان يقلل من قيمته في الاستعمال الذي كان تقوم عليه الكلمات "[1].

إن فن الخطابة كان منتشرا و كان العديد من الشعراء الأثينيين يدركون أهميته، لكن يعود الفضل إلى السفسطائيين في إبراز قيمته إذ يعد بروتاجوراس من الأوائل الذين قسموا الخطاب إلى تمني، استفهام، جواب و أمر، كما أن بروديكوس بحث في استقامة الأسماء حيث كان يقابل بين إسمين لمعرفة المعنى المشترك بينهما و كان يقوم بتوضيح الالتباسات السيميائية التي تميز أحدهما عن الآخر، و في هذا الشأن يؤكد جورج كارفيرد

[1] George Br. Kerferd : Le mouvement Sophistique, T. Alonso Todesillas, Didier Bigon, Ed. Librairie philosophique J vrin, Paris 1999, p 134.

" بأن فن جعل اللوغوس Logos أقوى من الآخر كان بالأخص متحدا باسم بروتاغوراس، و البحث في استقامة الأسماء كان متحدا بالأخص ببروديكوس "[1].

كان بروتاجوراس يعتقد ، بأن كل شيء يحتمل خطابين مختلفين و قد كان سائدا في فن الخطابة لدى السفسطائيين تقنية جعل حجة ضعيفة تبدو في صورة حجة قوية وهذا يبرز مهارة السفسطائي في المجادلة.

إن فن الخطابة لم يكن فنا لذاته و هذا ماتؤكده محاورة أفلاطون "بروتاجوراس" هذا الأخير يؤكد لسقراط أنه سيعلم ابقراط " الرأي السديد في الأمور الخاصة و الحكمة في الأعمال العامة مما يجعله في أعلى المستويات قادرا على الكلام و الفعل في ما يختص بشؤون المدينة "[2].

و نستشف من خلال رأي بروتاجوراس أنه يسعى إلى تثقيف المواطن الأثيني ليس فقط في الأمور الخاصة لكن في الأمور العامة أي المشاركة في شؤون المدينة. إن بروتاجوراس سيعلمه الفضيلة السياسية أو الفن السياسي. إن الأسطورة التي ذكرها بروتاجوراس تقول بأن هرمس ولأجل إنقاذ البشرية من الفناء قد منح الأفراد و بدرجة متفاوتة قدرا من العدالة و الفضيلة السياسية. إن الفضيلة السياسية يمكن تعليمها بدءا من الأسرة، المدرسة بل من طرف المدينة ككل و لذلك فإن العقاب وجد كنوع من التربية الأخلاقية لمن فشل في تعلم الفضيلة.

إن العقاب هو نوع من التعليم الأخلاقي لمن انحرف إراديا عن الأخلاق و قوانين المدينة.

إن الاعتقاد بأن الفضيلة السياسية يمكن تعلمها، يعني ذلك جعل الشأن السياسي أمرا في متناول كافة أفراد الشعب و هذا ما يبرر وجود السفسطائيين أنفسهم، الذين جندوا أنفسهم لتعليم المواطنين فن المشاركة السياسية التي أصبحت بفضل ديمقراطية بركليس أمرا يهم جميع المواطنين االآثينيين.

---

[1] George Br Kerferd : Le mouvement sophistique, cp. Cit., p. 127.
[2] Ibid., 197.

2) اغتيال المدينة لفيلسوفها :

إن شخصية سقراط الفلسفية شكلت علامة فارقة في تاريخ الفلسفة نظرا لما اكتنفها من غموض خصوصا و أنه لم يترك أثرا مكتوبا يشهد على فلسفته.

إن أبرز مميزات سقراط التي استوقفتنا هي قدرته الفائقة على التواصل عبر فن الحوار، إذ تؤكد الدلائل على أن سقراط كان يجوب شوارع أثينا محاورا شبابها في مسائل الفضائل والرذيلة دون أجر مقابل ذلك خلافا لما كان يفعله السفسطائيون.

إن الحوار يشكل علاقة تواصل حية مع الآخر و قد أدرك سقراط أهمية ذلك " إذ يلاحظ ف. تولستيج الذي رأى في سقراط الإنسان الذي كان أول من أدرك القيمة الثقافية، المحض "إنسانية"، للعلاقات بين البشر و جعل من المحادثة فنا أصوليا، إنه يبدو أن التحادث، أو الدخول في علاقة مع الناس الآخرين، ليست أبدا أمرا سهلا، إنها موهبة استثنائية، لم تكن تعطي لأي إنسان "[1].

إن سقراط كان يملك ميزة استثنائية هي قدرته على التواصل و التحاور مع الآخرين، فالحوار يعبر عن علاقة تفاعلية حية ومباشرة تعتمد على الصوت وعلى ردود الأفعال المباشرة لذلك آمن بها سقراط و هذا خلافا للكتابة التي يجسدها أفلاطون بمثابة الصورة الممسوخة لأصل هو الحوار.

تبدو صورة سقراط المحاور في صورة من لديه جهل بكل شيء منطلقا من مقولة ' أعرف أني لا أعرف شيئا"، و من ثم فهو لا يمثل نفسه معلما كما هو الشأن عند السفسطائيين أي ليس أستاذا في المعرفة. إنه يضع نفسه في مستوى يغري بالحوار والتفوق عليه. فهو مثلا في محاورة " بروتاجوراس" يصف نفسه بالشخص الضعيف الذاكرة الذي لا يستطيع التذكر لكل ما يقوله بروتاجوراس في إجاباته الطويلة الخطابية. إنه يفضل أسلوب التحاور القائم على الأسئلة والأجوبة التي يفضلها قصيرة.

---

[1] ثيوكاريس كيسيديس، سقراط ، ت ، طلال سهيل ، ص 122.

إن أسلوب الحوار عند سقراط قائم على توليد الأفكار و الحقائق فبعد مرحلة زرع الشك في الإجابات الجاهزة التي يدلي بها محاوره تأتي مرحلة تصحيح المفاهيم وإقحام المحاور في مرحلة البحث عن الحقيقة التي ينبغي أن يستكشفها بنفسه لأن سقراط يوجه الحوار و لا يقدم حلولا نهائية، إنه يكتفي كما يؤكد على ذلك أرسطو الذي يعتبر أن أبرز اكتشافات سقراط في الفلسفة هي التعريفات العامة. و هذه الأخيرة يصل إليها باستقراء للأمثلة و الجزيئات.

إن أسلوب سقراط المميز الذي يشوبه في كثير من الأحيان السخرية و التهكم كان محل إعجاب العديد من الأثينيين أمثال ألسبياد الذي يقول عن سقراط " عندما أسمعه، يخفق قلبي بسرعة أكثر من قلب كوريبانت، و مواعظه تجعل الدمع يتدفق من عيني، وأرى أناسا كثيرين يحسون بنفس الأحاسيس"[1].

إن سقراط لم يكن معاديا للديمقراطية رغم أنه كان ضد نظام القرعة الذي بموجبه يتم اختيار الأعضاء المكونين لمجلس الشورى مثلا أو القضاة. لأنه كان يعتقد " إنه لمن الحماقة انتقاء الحكام بواسطة حبة فول، في حين أن أحدا لا يريد أن يعتمد على الصدفة في اختيار ربان السفينة، أو مهندس، أو عازف ناي أو أي رجل من هؤلاء الرجال، والذين قد تكون أخطاؤه أقل سوءا بكثير من أخطاء أولئك الذين يحكمون الدولة "[2].

إن نظام القرعة برأي الديمقراطية الأثينية يجسد مبدأ المساواة و يسمح لكافة المواطنين ، أن يمارسوا الحكم ، لكن سقراط المؤمن بالعقل و بالقيادة المسؤولة والمؤهلة يرفض أن تتحكم الصدفة في أمور الحكم و السياسة و قد اعتبر البعض أمثال اكسينوفان أن مثل هذه الآراء تعبر عن احتقار للنظام القائم في أثينا بل هي تحث الشباب على العنف و الثورة و هي من الأسباب التي عجلت بمحاكمة سقراط لأنه برأيهم عدو للديمقراطية.

لكننا نعتقد أن سقراط لم يكن يكنّ العداء إلا لحكومة الطغيان أما الديمقراطية فكان يعترض على بعض الأساليب المنتهجة فيها لأنه كان يأمل أن تنجح الديمقراطية ولأن

---

[1] نفس المرجع ، ص 45.

[2] ثيوكاريس كيسيديس ، سقراط ، ص 79.

سلوك سقراط ومحاورته لكافة فئات الشعب يعبر عن ممارسة ديمقراطية كما أن رؤيته للعبودية كانت لمن يجهل ما هو الجمال و الخير و العدل أو الشرهين من الناس و هي رؤية تتميز عن باقي الآراء السائدة في أثينا بطابعها الانساني.

إن فرنسوا شاتليه يؤكد على أنه " في الأساس، سقراط الذي أردناه دائما موجزا، هو ككل الأثينيين الذين يفكرون، فهو يحن إلى ديمقراطية ناجحة. كان يتمنى أنه من صدمة الرأي، ينبثق خط إتيقي ، سياسي صحيح، من خلال الرأي ذاته. إنه كان يسعى إلى أن يستطيع الرأي من تلقاء نفسه أن يستقيم و يصبح صحيحا."[1].

إن سقراط كان يسعى إلى تصحيح الآراء المضطربة التي لا تبحث إلا عن مصالحها الضيقة في حين يفترض فيها أن تبحث عن الحقيقة و لذلك كان يأمل أن يتحقق خط سياسي جديد يبتعد عن الديماغوجية و يكرس جهده لخدمة الحقيقة وخدمة المدينة. إن التاريخ يشهد أن سقراط كان مواطنا مثاليا رغم أنه لم يشارك في إقامة شعائر الديانة التي فرضتها الديمقراطية كما تؤكد أميرة حلمي مطر واعتبر ذلك الفعل خيانة للديمقراطية وليس إلحادا أو كفرا بالآلهة فقط.

إن أسلوب سقراط الحواري رغم سحره لم يكن هدفا في حد ذاته، لأن سقراط يهدف إلى أبعاد أخرى تتجاوز البعد الجمالي إلى بعد آخر يتمثل في خلق الإنسان الحر المنفتح على الحقيقة وبالتالي إخراج المدينة من هيمنة الديماغوجيين و من حكم الطغاة.

إن هدف سقراط من حواراته هو العمل التنويري الذي يجعل الشخص يعي جهله ويعي نفسه بالدرجة الأولى. إن العناية بالفرد هي الأساس قبل العناية بالدولة وهنا يكمن الخلاف بين سقراط و الآخرين و هذا ما يؤكده هاني محمد رشاد بخيت " إن مفهوم سقراط للسياسة، و اختلافه عن مفهوم الآخرين وتقويمهم إياها، و أولوية العناية بالنفس على العناية بالدولة، و أولوية الاهتمام بالفرد على حساب الدولة والمدينة و مجموع

[1] François Châtelet : Platon, op. cit., p 84.

الشعب كلها، أمور تجعلنا نفهم أن الإدعاء ضد سقراط لم يكن اتهاما عاديا، بل قضية سياسية بأعمق معاني الكلمة"[1].

إن الفكر اليوناني كان يعتقد بأولوية المدينة على الفرد لكن سقراط يعكس هذا المبدأ المقدس عند الأثينيين و هذا ما يفسر الاتهامات التي وجهت له. لكن سقراط لم يختلف عن الأثينيين في حبهم لمدينتهم و اعتبارها أعظم المدن وأكثرها حكمة و قوة.

إن سقراط باختياره للفرد قبل المدينة، كان يشق طريقا أصعب في الإصلاح طريق انتهى باتهامه بإفساد عقول الشباب و عدم الاعتقاد في الآلهة التي تؤمن بها المدينة وابتداع غيرها و هي اتهامات وجهت من ميليتوس الشخصية النافذة في الحزب الديمقراطي و أنيتوس العدو اللدود للسوفسطائيين.

إن سقراط أثار عداوة المجتمع المدني في أثينا بحواراته التي كانت تكشف بسخرية جهل هذا المجتمع بما كان يدعى معرفته، و بذلك أثار حفيظة الشعراء أمثال ميليتوس، وليكون Lycon الذي يمثل رجال الخطابة، و أنيتوس ممثل رجال السياسة، هذا الأخير أي أنيتوس ظهر في محاورة مينون لأفلاطون بمظهر عدائي للسوفسطائيين و يدرج سقراط ضمنهم، و هو يبدي كراهية لسقراط و كلاما مبطنا بالتهديد إذ يقول " سقراط ، أنت تعطيني الانطباع بأنك تملك النميمة بشكل سهل. إذ كان لي نصيحة يمكن أن أعطيها إياك، إذا كنت تريد تصديقي، راقب نفسك، من المحتمل أنه من السهل في كل بلاد إلحاق الأذى بالناس أكثر من الخير: هنا أنا متأكد وأفترض أنك تعرف ذلك أيضا."[2].

إن أنيتوس يلمح بإمكانية إلحاق الأذى بسقراط لاعتقاده أنه يسيء إلى رموز المدينة الأثينية و هذا ما يعترض عليه سقراط.

إن محاورة الدفاع لأفلاطون تبرز شخصية سقراط الذي كرس نفسه للتفلسف، فالآلهة وضعت سقراط في موضع يوجب التفلسف فاحصا نفسه والآخرين. إن هذا

---

[1] هاني محمد رشاد بخيت : الفيلسوف ناقد المجتمعة ، من فلسفة النقد و نقد الفلسفة في الفكر العربي و الغربي، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ماي ، 2005 ، ص 279 .

[2] Platon : Gorglas ménon, Tome III – 2’ Partie, Trad. Alfred Croiset, Ed. Les belles Lettres, Paris 1949, p. 94 b.

الفحص الذي يكشف جهل الآخرين هو الذي ولد العداوة ضد شخصية سقراط لأنه كشف عن جهل السياسيين و الشعراء و كل من يدعي الحكمة، و يعترف سقراط بذلك بقوله " هذه الاستقصاءات تولدت عنها، أيها الأثينيون، أحقاد كثيرة علي، و لكم هي مؤلمة وخطيرة و منها نشأ الكثير من الافتراءات و تلك السمعة التي تقول أني حكيم، ذلك أن الحاضرين كانوا يعتقدون في كل مرة أنني عالم أنا نفسي في الموضوعات التي أكشف عن جهل محدثي بها"[1].

إن سقراط يفند كل الاتهامات التي تدينه بتهمة عدم الاعتقاد في الآلهة وابتداع أخرى، فالاتهام انطوى برأي سقراط على تناقض منطقي يكشف جهل متهميه لأنه من غير المعقول أن لا يعتقد في الآلهة و في نفس الوقت يبتدع أخرى.

إن سقراط يكشف للقضاة عن الأحقاد التي دفعت إلى اتهامه بإفساد عقول الشباب فسقراط لم يفعل أكثر من إيقاظ الشعب الأثيني من سباته العميق لجعله يتفلسف. فسقراط وهبه الإله للمدينة لكي يكشف عن كل مظاهر التظاهر بالمعرفة و الحكمة. ومهمة سقراط كما يؤكدها فرانسوا شاتليه " بعبارات أكثر معاصرة، سقراط سعى لأن يوضح لهؤلاء القضاة بأن المهمة التي يقوم بها ليست بالتمام سياسية، و لا بيداغوجية، إنها بالتأكيد هذا وذاك، لكنها في العمق أخلاقية أو بالأحسن فلسفية"[2].

إن سقراط المشدود بحب المدينة و بحب الشعب الأثيني قام بهذه المهمة على أكمل وجه مضحيا بشؤونه الخاصة. إنه نموذج للمواطن الشريف الذي دافع عن مدينته ببسالة وكافأته المدينة بحكم الإعدام الذي هو برأي سقراط نفسه إساءة للمدينة ذاتها التي اغتالت فيلسوفها. فمحاكمة سقراط و إدانته هي إدانة للفلسفة الحقة، و جعلت من شخصية سقراط كبش فداء لتناقضات غدتها ديمقراطية تحولت إلى فوضى.

إن الموت عند سقراط هو ولوج لعالم أفضل يستطيع فيه أن يواصل حواراته بكل حرية مع شخصيات و قضاة عادلين، و أن يلتقي بكل من اغتالتهم المدينة ظلما.

---

[1] أفلاطون ، محاكمة سقراط، ت. و تقديم عزت قرني، ط 2، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع، القاهرة، 2001 ، صص 110 ، 111 .

[2] François Châtelet : Platon, op. cit. p. 37.

3) أفلاطون و سلطة العقل :

سعى أفلاطون من خلال فلسفته السياسية إلى بناء مجتمع عادل تتحقق فيه قيم الخير والحق و الجمال. و قد حاول أن يتجاوز نظرية برمنيدس في الثبات المطلق، وهرقليطس القائلة بالتغير المطلق الدائم لأنه يسعى إلى الجمع بينهما كما يسعى أيضا إلى تحقيق تواصل بين العالمين المثالي و الحسي.

إن أفلاطون يريد تحقيق مفهوم العدالة الذي ارتبط عنده بالكائن الأنطولوجي وهذا ما أكده ريمون غوش بقوله " ... كذلك فإن مفهوم العدالة عنده يصبح مبنيا على الكائن الأنطولوجي، القائم بذاته و لذاته، و الذي يتحمل مسؤولية أعماله. وهو الذي يقوم باختيار حر و إرادة فعالة و مسؤولة إن الكائن هو الذي ينتقي قيمه و هو الذي يبدع أفكاره، و هو الذي ينتج معارفه."[1].

إن أفلاطون يعبر عن تحول في الفكر اليوناني من المرحلة الأسطورية إلى المرحلة العقلانية و المنطقية التي تتعلق بتطور الإنسان ككائن فاعل في المجتمع اليوناني يملك حرية أفعاله و بالتالي يحدد قيمه بكل حرية.

لقد انعكس تطور المجتمع اليوناني على فلسفة أفلاطون السياسية الذي كان يسعى إلى تحقيق مجتمع فاضل تتواصل طبقاته رغم اختلاف مؤهلاتها، لأن الجميع ينبغي أن يسعى إلى تحقيق المجتمع العادل و الفاضل الذي تحقق كل طبقة من طبقاته القيمة الأخلاقية التي ينبغي لها أن تحققها.

إن أفلاطون آثر في كتاباته لغة الحوار فالجمهورية مثلا تفتح آفاقا للحوار حول موضوع العدالة بين سقراط و السفسطائيين. هذا الحوار يتم في جو ديمقراطي يعبر عن قبول الآخر حتى لو اختلفت عنه. و يبرز أفلاطون شخصية سقراط كشخصية تملك أدوات الحوار و تتقنه لأنه يمثل الرأي الراجح المنطقي العقلاني أما السفسطائيين فهم أصحاب أراء متهافتة لا تستطيع أن تصمد أمام فكر سقراط. إن التحاور يتم عبر تفاعل إيجابي و هو يعكس الجو الثقافي الذي كان سائدا في أثينا.

[1] ريمون غوش ، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ط 1 ، دار الساقي ، بيروت، 2008، ص 36.

إن التحاور عند أفلاطون لا يأخذ طابع السجال السفسطائي لأنه يسقط الجانب الذاتي و يتجه دوما إلى نصرة الآراء العقلانية الموضوعية " و قد لحظ هيغل أن الحوار عند أفلاطون يقوم على عقلانية تجعل التحليل يتدرج من المقدمات إلى النتائج و بشكل منطقي."[1].

إن الحوار عند أفلاطون و كما يؤكد هيغل هو بناء منطقي تلتحم أجزاؤه في بناء كلي يتدرج من المقدمات ليخلص إلى النتائج.

إن الحوار يضع المتحاورين على محك النقد فتنكشف حقيقة و فكر كل واحد منهما. وأفلاطون من خلال حواراته يجعل العقل دائما ينتصر في معركته مع كل أشكال الذاتية. لو أخذنا مثالا لذلك محاورة أفلاطون "جورجياس" حيث يدور الصراع في إحدى مراحل الحوار بين سقراط و بولوس Polos هذا الأخير يعتقد أن الشخص يمكنه أن يكون سعيدا و هو يقوم بالشر مثال عن ذلك أرشيلاوس Archélaos الذي لم يكن يملك أية سلطة لأن أمه كانت عبدة. إن أرشيلاوس قام بكل الجرائم من قتل لأخيه أي الابن الشرعي لباردكاس Perdiccas ليستولي على الحكم. ويقرر بولوس أن هذا الشخص ليس تعيسا رغم شروره و رغم أنه يعيش في اللاعدالة. أما سقراط فيقرر العكس فالشخص الذي يقوم بالشر هو تعيس دائما و تعاسته أكبر عندما لا يتلقي العقاب ، لأن العقاب برأي سقراط هو تطهير للنفس من الشرور إذ يقول سقراط " دفع ثمن الخطأ، كما قلنا يحرر من أكبر الشرور وهي الخبث " و يضيف " العدالة التي أعيدت : في الحقيقة، ترغم على أن يصبح أكثر اتزانا و عدلا فهي كالطب بالنسبة للخبث "[2].

إن محاورات أفلاطون تأخذ شكل صراع بين رؤيتين: رؤية السفسطائيين ورؤية سقراط، ويمثل سقراط صوت العقل أي صوت الفلسفة كما يعترف بذلك في محاورة "جورجياس". أما أراء السفسطائيين برأي أفلاطون فهي تناقض العقل وتستجيب للرغبات

---

[1] نفس المرجع ، ص 46.

[2] Platon: Gorgias – Menon: op. cit., p 478 b.

والأهواء. و مهمة سقراط في المحاورة هي دحض الآراء التي تناقض العقل و المنطق كما يتجلى في رؤية أفلاطون.

إن الحوارات الأفلاطونية تضع المحاور الذي يواجه سقراط في صورة من لديه بعض القناعات التي تفتقر لروح المنطق و سقراط يسعى إلى تغيير وجهة محاوريه وآرائهم ليقتنعوا في الأخير بما يقرره سقراط لكن بعد جدل شاق يستخدم فيه سقراط كل وسائل الإقناع الممكنة.

يؤكد فرنسوا شاتليه بشأن حوارات أفلاطون " ما بين الحوارات (السقراطية السلبية) التي تؤدي إلى طريق مسدود و الحوارات التعليمية – إنطاقا من الجزء الثاني من الجمهورية – أفلاطون أعد مرحلة انتقالية – القارئ لم يعد محبا للرأي – أنه لم يعد فيلو– دوكست Philo - doxe إنه ليس بالأساس أكثر محبة للفلسفة. هذا الاستعداد الأخير للفكر، يجدر أن نعطيه إياه "[1].

إن حوارات أفلاطون تدرجت برأي شاتليه من المستوى السلبي الذي لا تتم فيه الحلول النهائية إلى المستوى الثاني و هي المحاورات التعليمية حيث يطرح مشاكل تهم الأشخاص في واقعهم كمشكلة الحب، الموت، التعليم... و هذا لاستثارة القارئ حتى يرتقي إلى المستوى الفلسفي.

[1] François Châtelet : Platon, op. ; cit, p 108.

II) المبحث الثاني:التواصل في مدينة الفارابي :

1) فضيلة التعقل عند الفارابي :

إن الفكر الغربي مع مدرسة فرانكفورت سعى إلى بلوغ عقلانية تواصلية مستلهما أعمال كانط و ماكس فيبر ... فما أحوجنا اليوم إلى استلهام تراثنا الفلسفي وما يحمله من عقلانية لعل ذلك يسعفنا في فهم آليات العقل الإسلامي وإدراك خصوصياته. فلو أخذنا مثالا عن ذلك لتوقفنا عند مفهوم التعقل عند الفارابي و الذي ذكره في مؤلفاته سواء " فصول منتزعة" أو " رسالة في العقل" إذ يعرفه بقوله " التعقل هو القدرة على جودة الروية و استنباط الأشياء التي هي أجود فيما يعمل ليحصل بها للإنسان خير عظيم في الحقيقة و غاية شريفة فاضلة : كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غناء عظيم في أن ينال السعادة"[1].

إن التعقل هو قدرة عملية تمكن الإنسان من تدبير شؤون حياته إذ تمكنه من اجتناب الشرور و بلوغ الخيرات. و التعقل عند الفارابي أنواع بدءا من التعقل المنزلي الذي هو عناية و تدبير لشؤون المنزل إلى التعقل المدني الذي يختص بتدبير شؤون المدينة، و أخيرا التعقل الإنسي الذي هو عناية بالذات و به تنال الخيرات الإنسانية مثل الغذاء، و التعقل يجب أن يكون مقترنا بالأخلاق و إلا سمي صاحبه داهية أو ذا خبث.

إن التعقل هو السبيل العملي الذي يوصل إلى السعادة لأنه يبصرنا بما ينبغي أن نفعله حتى تحصل السعادة، فهو غير الحكمة لأن هذه الأخيرة تمثل الجزء النظري لكن مع ذلك فإن الفارابي يعتقد أن الحكمة و التعقل هما متعاضدتان في بلوغ المرء السعادة.

إن الفارابي يميز بين الجزء النظري و الجزء العملي إذ يقول " الجزء النظري والجزء الناطق الفكري لكل واحد منهما فضيلة على حيالها. ففضيلة الجزء النظري العقل النظري و العلم والحكمة. و فضيلة الجزء الفكري العقل العملي و التعقل و الذهن و جودة الرأي و صواب الظن"[2].

---

[1] الفارابي، فصول منتزعة، ت. فوزي متري نجار، ط2، دار المشرق، بيروت 1993، ص 55.

[2] الفارابي، فصول منتزعة، ص 50.

فالتعقل هو فضيلة الجزء الفكري لأنه متعلق بالأمور الواردة، فهو يسمح للفرد باستخدام قدراته و خبراته التي تزداد بتقدم السن في استنباط الخيرات واجتناب الشرور. فالتعقل هو غير الحكمة لأن هذه الأخيرة هي علم بالأسباب البعيدة للموجودات إذ يعتبرها الفارابي أفضل العلوم التي تختص بأفضل الموجودات و من تم يقرر بأن " التعقل إذ كان إنما يدرك به الأشياء الإنسانية، فليس ينبغي أن يكون حكمة اللهم إلا أن يكون الإنسان هو أفضل ما في العالم وأفضل الموجودات"[1].

و تستنتج من ذلك أن الحكمة أرقى مرتبة من التعقل إذ لا يصل إليها إلا الخاصة من الناس في حين أن التعقل هو قدرة ممكنة البلوغ إذ تتعلق بالأمور الإنسانية.

إن التعقل عند الفارابي يفتح المجال للإنسان لأن يتفتح على واقعه و أن يستخدم الروية والتبصر في أمور معيشته، فالتعقل هو انفتاح على الآخر إذ يؤكد فتحي التريكي في هذا الشأن " فلا غرابة إذن أن يترجم الفارابي مفهوم الفرونيزيس الأرسطي بمفهوم التعقل الذي يحتوي من خلال اشتقاقه و دلالاته على معنى المشاركة و التروي والتفكير الحذر، فالمشاركة ضرورة العمل اليومي في المجتمع لأن التعقل تواصل بين الناس وملكة سيكولوجية و إجتماعية في الآن نفسه "[2].

إن التعقل هو قدرة تدبيرية متصلة بالواقع المعيشي و بالتالي فإن لها ارتباط بالآخر، و نلمس ذلك في التعقل الإنسي الذي يقسمه الفارابي إلى مشوري و هو الذي لا يستعمله الإنسان في نفسه بل لينصح به غيره، أما النوع الثاني فيسميه الفارابي بالخصومي أي الذي يستخدم في الخصومات و المنازعات و هو قدرة الفرد على استنباط رأي صحيح و فاضل يدفع به و يقاوم به الآخر المنازع له.

إن التعقل يعكس و لا شك تأثر الفارابي بأرسطو الذي ربط الأخلاق بالتجربة اليومية من خلال مصطلح Phronesis أو بالفرنسية Prudence إذ يعرفه بقوله " الروية

---

[1] الفارابي، فصول منتزعة، ص 61.

[2] فتحي التريكي ، العقل و الحرية ، (ب. ط) ، تبر الزمان ، تونس ، 1988 ، ص 46.

Prudence هي استعداد يرافقه عقل صائب موجه إلى العمل و يختص بما هو خير و ما هو شر بالنسبة للفرد "[1].

ففي كتاب أرسطو " أخلاق نيقوماخوس " يعرف الأشخاص الذين يملكون روية بأن ميزتهم القدرة على تقدير ما هو مناسب و ما هو نافع لهم ويربط التعقل بما هو عام ويختص بالسعادة.

والفارابي مثل أرسطو يميز التعقل عن الحكمة فالحكمة عند أرسطو نولد السعادة فهي فضيلة تامة وهي أعلى مرتبة من التعقل وكذلك الشأن عند الفارابي.

إن التعقل عند الفارابي لا يرتبط فقط بشؤون الفرد الذاتية بل يرتبط بما هو سياسي لان تدبير المدن يحتاج إلى رئيس يملك بالإضافة إلى الحكمة،التعقل،وجودة الرأي في الحوادث الواردة،ويؤكد فتحي المسكيني حول مفهوم التعقل "فهذا المفهوم هو الرافد الفعلي الوحيد لتحقيق علاقة موجبة ومرنة بين السعادة والمدينة.فإن ما يحد من حاجة الحاكم إلى الوازع والتغلب في حكمه،إنما هو مدى قدرة المحكومين على التعقل".[2]

فالتعقل يحقق فعليا علاقة موجبة بين السعادة والمدينة ليس فقط لأن المحكومين يملكون هذه القدرة الإيجابية المسماة التعقل، والتي تفتح أمامهم الم ملكن في نفوسهم لبلوغ السعادة، أيضا لأن الحكام أنفسهم يملكون هذه القدرة التعقلية. فالتعقل عند الفارابي درجات فقد يحتاج المرء إلى تعقل عظيم أو قليل حسب الأمر الذي يزاوله. ولاشك أن الحكام يحتاجون إلى تعقل كبير لعظمة الفعل الذي يقومون به وهو تدبير المدن وهو يحتاج إلى معرفة بالشرائع والسنن القديمة أي أن الرئيس يمتلك خبرة بما مضى من تاريخ الأمم،كما يظهر تعقله في قدرة الاستنباط لما يستجد من الحوادث.والمدبر الفاضل هو الذي يستخدم تعقله في خدمة المدينة حتى يبلغ السياسة الفاضلة ويحقق السعادة للمدينة.

إن رئيس المدينة يمتلك بالإضافة إلى العلوم النظرية المتمثلة في معرفة المبادئ الأولى للوجود ومراتبه فإنه يمتلك الفضيلة المدنية أي القدرة العملية على تدبير شؤون

---

[1] Aristote : Ethique de Nicomaque, Trad. Jean Volquin, Ed. Garnier – Flammrion Paris , 1965 , P. 158.

[2]-فتحي المسكيني،فلسفة النوابت،ط1،الطليعة،بيروت،1997/ص77.

المدينة من خلال تقدير الأعمال التي تؤدي إلى بلوغ السعادة وفي هذا الشأن يقول الفارابي«وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين:إحداهما القوة على القوانين الكلية،والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية وبمزاولة الأفعال في الأخلاق والأشخاص في المدن التجريبية والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة على مثال ما عليه الطب.»[1].

إن المهنة الملكية تقتضي الجمع بين العلوم النظرية والعملية أي قدرة المدبر المدن على تدبير شؤون المدينة استنادا إلى ما اكتسبه من تجربة وحنكة تؤدي به إلى جودة الاستنباط لما يستجد من أمور.

ويعلن الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم " تأثره الصريح بآراء أفلاطون وأرسطو في المجال السياسي.فأفلاطون كما سبق وأن استعرضنا آراءه في الفصل الأول فهو يشترط في الحاكم الفيلسوف المعرفة النظرية والإحاطة بمختلف العلوم إضافة إلى الحس العملي الذي يكتسبه الفيلسوف حين يزج به في الحياة العملية.

أما أرسطو، فيشير إلى التعقل باعتباره يرتبط بالعمل ومتميز عن العلم.ويضع مثالا عن التعقل شخصية بركليس السياسية،حيث كان يمتلك التعقل الذي مكنه من التوجه إلى العمل الإيجابي.ويقول أرسطو في حق من يمتلكون التعقل أمثال بركليس«إنه إذن العقل الذي يعرفنا بتعقل بركليس وكل الأفراد الذين هم من هذه الطبيعة،إنهم يظهرون القدرة على تحديد ماهو إيجابي لهم ولغيرهم من الناس.ولذلك نعتقد أنهم بهذه المؤهلات فهم قادرون على إدارة العائلة والمدينة»[2]

إن التعقل عند أرسطو يمكنه أن يتجه إلى بحث الفرد عن منافعه الخاصة، أما التعقل المرتبط بالسياسة فيعتبره بمثابة العلم التنظيمي la science organisatrice أو يكتسي الطابع التنظيمي architectonique وهو يختص بالجانب التشريعي والقضائي.

[1] الفارابي، إحصاء العلوم، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991، ص39.

[2] -Aristote : Ethique de Nicomaque, op.cit, p.158

إن الفارابي ورغم تأثره بأفلاطون وأرسطو، لكنه في مفهوم التعقل استطاع أن يجعل منه مفهوما محوريا في فلسفته السياسية .إنه جعل من التعقل والروية يحملان درجات وهذا ما لا نجده عند أرسطو وهنا تكمن أصالة الفارابي الذي جعل من فضيلة التعقل الفضيلة التي تؤدي إلى السعادة إلى جانب الحكمة.

2) النوابث في المدينة :

يجسد الفارابي الاجتماع الإنساني بأنه ضرورة لا غنى عنها، ففطرة الإنسان تدفعه إلى الاجتماع مع غيره، بل إن الإنسان لا يبلغ درجة الكمال إلا بالاجتماع.والاجتماع الذي يقصده الفارابي هو المدينة لأنها الخير الأقصى، لكن المدينة لن تصل إلى هذه المرتبة إلا إذا كانت فاضلة.

ويماثل الفارابي بين صحة البدن وخلوه من الأمراض وصحة المدينة التي تتحقق باستقامة أهلها واعتدال أخلاقهم. إن السعادة القصوى التي هي غاية الاجتماع الإنساني لا تتحقق إلا إذا كان أهل المدينة ذوي فضائل.ويذكر عبد الله العروي أن الفارابي متأثر بالفلسفة السياسية الأفلاطونية بقوله«..ويقول-يقصد الفارابي- في محل آخر أن الإنسان يتوق بطبعه إلى الكمال،وأن علم السياسة هو علم الوسائط التي يصل بها المرء إلى السعادة التي هيأه طبعه لها.معلوم أن هذه التعريفات مأخوذة من الفلسفة السياسية الأفلاطونية،لكن إذا اصطلحنا على مفهوم السعادة في الحقيقة مرادف لمفهوم مكارم الأخلاق،فلا يسع الفقيه إلا موافقة الفيلسوف في الهدف المنشود»[1]

إن الهدف المنشود الذي يجمع بين الفيلسوف والفقيه برأي العروي هو تحقيق السعادة لكن السبيل المؤدي إلى هذه السعادة يختلف من الفيلسوف إلى الفقيه،لأن هذا الأخير ينتظر معجزة ربانية تصلح أحوال البشر،لكن الفيلسوف يرتكز إلى العقل لخلاص البشرية من الشرور وبالتالي فالعاقل برأي العروي يستطيع أن ينجو بنفسه دون التفات إلى الغير.

[1] عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2001، ص111.

إن الفارابي يتحدث عن الفرد الفاضل وعن عزلته إذا وجد نفسه يقيم في مدن غير فاضلة إذ يقول«فمن ذلك حرم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة إن كان لها وجود في زمانه بالفعل.وأما إن كانت معدومة فالفاضل غريب في الدنيا ورديء العيش،الموت خير له من الحياة»[1].

إن الفارابي يعبر عن الأوضاع السياسية الرديئة التي ميزت عصره والتي أدت بالفارابي نفسه إلى عزلة وفردانية تعبر عن رفض للأوضاع القائمة وجعلته يتطلع إلى عالم أفضل يرسم بنفسه تخطيطاته.

إن عزلة الفارابي الاختيارية لم تجعله منقطع الصلة بواقعه السياسي لأنه على اطلاع به وتجسد ذلك في فلسفته السياسية وكتبه الفلسفية التي كشفت عن الواقع السياسي من خلال المدن الجاهلية والضالة..ومفهوم النوابث يعبر عن هذا الوعي السياسي الذي ميز الفارابي.

وقبل التطرق إلى النوابث في المدينة لابد من الإشارة إلى التآلف داخل المدينة الفاضلة وذلك بقوله«أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض وترتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل. والمحبة قد تكون بالطبع مثل محبة الوالدين للولد، وقد تكون بإرادة بأن يكون مبدأها أشياء إرادية تتبعها المحبة»[2]

إن التآلف داخل مدينة الفارابي يتم عبر المحبة والعدل، وقد قسم المحبة مثلما فعل أرسطو إلى محبة طبيعية وأخرى إرادية، فالطبيعية مثل محبة الوالدين لابنهما أما الإرادية فتكون بالاشتراك في الفضيلة أو لأجل المنفعة أو لأجل اللذة.

لقد تعرض أرسطو للصداقة في الكتاب الثامن من" أخلاق نيقوماخوس "حيث صنف الصداقة على أساس المنفعة والصداقة لأجل اللذة ويعتبر مثل هذه الصداقات غير دائمة بقوله«ويستنتج أن صداقات من هذا النحو هي صداقات هشة،ومن يجربهما يكون عرضة للتغيير حيث يصبح الأصدقاء غير نافعين وغير مبهجين،فإننا نتوقف عن محبتهم»[3] .

---

[1] الفارابي، فصول منتزعة، ص95.

[2] -الفارابي، فصول منتزعة، ص70.

[3] -Aristote :Ethique de Nicomaque,op.Cit, p.210

إن صداقات من هذا النوع غير مستديمة لأنها تخضع للتغيرات مادامت المنفعة واللذة غير دائمتين.أما الصداقة الحقيقية فهي التي تقوم على الفضيلة فهي أكثر استقرارا وديمومة وهي قمة الصداقة التي ينشدها الفرد العاقل الفاضل.

إن مايميز الفارابي عن أرسطو هو أنه ربط الاشتراك في الفضيلة بمتمم آخر لها وهو الاشتراك في الآراء والأفعال.فالآراء التي ينبغي أن يشترك فيها أهل المدينة الفاضلة هي اتفاق آرائهم في الله تعالى والروحانيين والأبرار ومعرفة بكيفية بداية الكون والإنسان ومنزلة الإنسان من الله والروحانيين.إن هذه المبادئ غرضها تحقيق المنتهى وهو السعادة ومعرفة بالأفعال المؤدية إليها.

إن مدينة الفارابي هي مدينة تتحقق فيها الفضائل وتتفق فيها الآراء لأن الغرض هو تحقيق السعادة.لكن مدينة الفارابي الفاضلة لا تخلو من نوابث فهم بمثابة الزرع الضار أو بتعبير الفارابي«ثم النوابث في المدينة الفاضلة فإن النوابث في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس»[1].

إن النوابث عند الفارابي يشكلون النشاز الذي يناقض تآلف المدينة. ويصنفهم الفارابي إلى أنواع تبعا لما يقومون به من أفعال تناقض أراء المدينة الفاضلة وأفعالها.فهناك "المتقنصون"أي أن تمسكهم بالأفعال المؤدية إلى السعادة يكون لأجل تحقيق أغراض ذاتية من يسار أو كرامة أو رئاسة.إنهم الفئة التي نسميها بالاصطلاح المعاصر الفئة الانتهازية التي تسعى إلى تحقيق غايات ذاتية.أما الفئة الثانية من النوابث فهي "المحرفة" التي تحرف مضامين واقع السنة وغرضها من ذلك بلوغ غايات الجاهلية.والفئة الثالثة وهي "المارقة" التي لا تقصد تحريف مقاصد الرئيس الأول لكن لسوء فهمها لشرائع المدينة تجعل أفعالهم خارجة عن مقصد الرئيس الأول.ويتحدث أيضا عن المغالطين الذين يزيفون ما يتخيلون وذلك طلبا للغلبة.

[1]-الفارابي، السياسة المدنية، ط2، دار المشرق، بيروت1993، ص87.

إن النوابث برأي الفارابي هم أفراد يضادون المدينة الفاضلة في آرائهم وأفعالهم،وهم يميلون إلى النزعة الفردانية كما يؤكد على زيعور بقوله«يؤكد مقال فلاسفتنا في النوابث التصور الفردي النزعة(الفرداني)للمجتمع،والاجتماع والدولة(المدينة)،والاقتصاد والأخلاق...»[1]

إن النوابث هم الذين رفضوا إما عن إرادة أو جهل الائتلاف داخل المدينة الفاضلة فانحرفوا عن وحدة المدينة لذلك وجب على رئيس المدينة كما يعتقد الفارابي أن يخلص المدينة من خطرهم وشرورهم إما بإخراجهم من المدينة أو بعقوبة تسلط عليهم أو بتحويلهم إلى بعض الأعمال التي لا يسعون إليها.إنها تدابير علاجية لحماية المدينة الفاضلة مادام هؤلاء برأي زيعور اختاروا نزعة فردانية جعلتهم يبتعدون بآرائهم وأفعالهم عن آراء وأفعال المدينة الفاضلة.

إن المدينة الفاضلة عند الفارابي وحدة عضوية لا ينبغي أن يتخللها أي انفصام سواء في أفكار أهلها أو في أفعالهم وإذا حدث هذا الانفصام فيجب معالجته من جذوره.
ويؤكد الفارابي «فهؤلاء هم الأصناف النابثة من خلال أهل المدينة ولا تحصل من آرائهم مدينة أصلا ولا جمع عظيم من الجمهور بل يكونون مغمورين في جملة أهل المدينة»[2].
إن الفارابي يعتبر هؤلاء النوابث فئة لا يمكنها أن تشكل وحدة أو مدينة فهم فئة مغمورة لا يجب أن تمنح لها أية أهمية.

[1] علي زيعور،فلسفة الحضارة ومعفية المجتمع و العلائقية (ب.ط)، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1994، ص432.
[2] -الفارابي، السياسة المدنية، ص107.

III)المبحث الثالث: مقاربات :

1) مقاربة المدينة عند الفارابي بجمهورية أفلاطون:

إن حضور فلسفة أفلاطون وأرسطو كان حضورا قويا يعكس حاجة المسلمين إلى التراث اليوناني كرافد من روافد الثقافة الإسلامية إلى جانب الدين الإسلامي. وفلسفة الفارابي لا تخرج عن هذا الإطار إذ كان يعتبر فلسفة أفلاطون وأرسطو المرجع الأول للفلسفة الحقة إذ يؤكد ذلك بقوله " و كان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ، و منشئان لأوائلها و أصولها ، و متممان لأواخرها وفروعها، و عليهما المعول في قليلها و كثيرها، و إليهما المرجع في يسيرها وخطيرها "[1].

إن إيمان الفارابي بفلسفة أفلاطون و أرسطو جعلته يرفض الإقرار بأي تناقض بين الفيلسوفين و لعل محاولة التوفيق التي قام بها الفارابي بين أفلاطون وأرسطو تعكس حاجة المسلمين إلى هذا التنوع الثقافي ما بين نزعة مثالية و أخرى تجريبية، هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن الفارابي كما يؤكد خليل الجر و حنا الفاخوري كان يؤمن بالوحدة الفلسفية التي تؤمن بأن الحقيقة الفلسفية واحدة و لا بد من اتفاق العقول حولها إذ يؤكد الفارابي " و أما العقول المختلفة، إذا اتفقت، بعد تأمل منها، وتدرب، و بحث، وتنقير و معاندة، و تبكيت، و إثارة الأماكن المتقابلة، فلا شيء أصح مما اعتقدته، و شهدت به، و اتفقت عليه"[2].

إن محاولة الفارابي التوفيق بين أفلاطون و أرسطو جعلته يقع في مزالق فكرية نظرا لاعتماده على كتاب الربوبية المنسوب خطأ إلى أرسطو رغم أنه أحد أجزاء تاسوعات أفلوطين. ولأن الفارابي تجاهل الاختلافات الجوهرية بين الفيلسوفين.

إن الفارابي إستلهم النموذج الأفلاطوني لتقارب الرؤية بين الفيلسوفين إذ أن كليهما يبحث عن مدينة مثالية. و قد كان الفارابي مطلعا على كتاب ال قوانين لأفلاطون بل قام

---

[1] الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم ألبر نصري نادر، ط 4، دار المشرق، بيروت1985، ص 80.

[2] نفس المصدر، ص 82.

بتلخيصه تحت إسم " تلخيص نواميس أفلاطون " هذا الأخير الذي حققه عبد الرحمان بدوي.

إن الفارابي قد وجد في فلسفة أفلاطون عناصر أفادته في بناء مدينته الفاضلة دون أن يتنكر لقيم الدين الإسلامي و كما يشير " آ. لامبتون A. Lambton إلى سمات أخرى في الفلسفة الإسلامية، و قد وجدها الفارابي في قراءته لأفلاطون: الرجوع المباشر لله كعلة نهائية لكل تشريع ؛ و فكرة أن الكون يمكن أن يدركه الجميع بفضل الحكمة، والأهمية المميزة لحماية شريعة الله، ضمن وظافة المدينة ، والدور المركزي للمشرع ولخلفائه"[1].

إن مدينة أفلاطون لا تغيب الجانب الديني و الإلهي لأنه يبدي حنينه باستمرار للماضي البعيد الذي كانت تحكم فيه الآلهة شؤون البشر فالمجتمع البشري برأي أفلاطون قد انقسم إلى عصرين"العصر الأول كان الإله كرونوس هو الذي يتولى فيه توجيه الكون وسياسة البشر فكانت الجنة التي عاش فيها الناس في سلام وأمن. كان العالم أشبه بسفينة ربانها الله.فهو الحاكم الأعظم ويساعده رعاة مساعدون له أنصاف آلهة يأتمرون بأمره"[2] .

إننا نلمح إعلاء الحكم الإلهي الذي تجسدت فيه أمن وسلام البشرية لكن الأمور لم تستمر لأن الآلهة في العصر الثاني تخلت عن قيادة البشر وحكمهم–وهذا استنادا إلى الأسطورة–لذلك ينبغي برأي أفلاطون أن نضع الحكم الإلهي كنموذج أعلى يجب أن نقتفي أثره ولا يتأتى ذلك إلا بالبحث عن حاكم فيلسوف يعيد أمجاد الماضي بحكمه العادل.

إن الفارابي كان مطلعا على فلسفة أفلاطون اطلاعا جيدا وأدرك الجانب الروحي فيها حيث تطرق إلى مجمل المحاورات التي جاء بها أفلاطون وقام بتلخيص النواميس لأفلاطون حيث جاء في المقالة الرابعة عن أفلاطون بأنه"أخذ الآن في هذه المقالة يبين أن المدينة على الحقيقة ليست هي الموضع الذي يسمى مدينة أو مجمع للناس.لكن لها شروط

---

[1] برتران بادي، الدولتان، ت. نخلة قريقر، ط 1 ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996 ، ص 38.

[2] أميرة حلمي مطر،في فلسفة السياسة،(ب.ط)، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة 1984، ص ص30، 31.

منها أن يكون أهلها قابلين لسنن السياسات وأن يوجد لها مدبر إلهي ،وأن يظهر في أهلها من الأخلاق والعادات ما يحمد ويمدح،وأن يكون مكانها ملائما طبيعيا بحيث يمكن أن تجلب إليها السيرة التي يحتاج إليها أهلها وسائر مالا غنى بهم عنهم"[1].

إن الفارابي يلخص شروط أفلاطون في المدينة وهي وجود مدبر إلهي الذي هو الحاكم الفيلسوف المدبر لشؤون المدينة ورغم أن أفلاطون في كتاب النواميس أكد على أهمية القوانين إلى أن إيمانه بالحاكم الفيلسوف ظل مستمرا.

إن الفارابي في مؤلفاته يضع مدينته الفاضلة كنموذج يحاكي الكون في تناسقه وبالتالي فإن مدينته تسعى إلى محاكاة النموذج الإلهي ولا يتأتى ذلك إلا إذا كان أهلها ذوي فضائل.إذ يؤكد في فصول منتزعة ذلك بقوله«فالمدينة الفاضلة عندهم هي التي يتعاون أهلها على بلوغ الكمال الأخير الذي هو السعادة القصوى،فلذاك يلزم أن يكون أهلها خاصة ذوي فضائل دون سائر المدن»[2].

إن اشتراط الفضائل في أهل المدينة الفاضلة يجمع ما بين أفلاطون والفارابي، فهذا الأخير يؤكد على الفضائل النظرية والفضائل الخلقية حتى تتحقق السعادة لأفراد المدينة،فالاجتماع الذي يحقق السعادة هو الاجتماع الفاضل.

إن أفلاطون هو أيضا يلح على ضرورة أن ترتبط السياسة بالأخلاق، لأنه لاانفصال بين الأخلاق و السياسة في فكر أفلاطون. و قد نظر أفلاطون إلى العدالة كخير أسمى ويؤكد أحمد شمس الدين بأنه " و لا شك أن العدالة ، كونها أرفع الفضائل، من أهم تجليات الخير الأسمى، لذا تتحول السياسة عنده إلى بحث نظري و عملي من أجل تحقيق العدالة في الدولة، كما تحولت الأخلاق عندي إلى بحث في كيفية تحقق فضيلة العدالة في الفرد"[3].

إن العدالة في المدينة لا تختلف عن العدالة في الفرد، هذه الأخيرة تتحقق حين تنسجم قوى النفس الثلاث و قد مثل أفلاطون الإنسان بعربة يجرها جوادان، الأول هو

---

[1] عبد الرحمان بدوي، أفلاطون في الإسلام، ط2، دار الأندلس، بيروت 1980، ص57.

2 الفارابي، فصول منتزعة، مصدر مذكور، ص46.

[3] أحمد شمس الدين، أفلاطون ، ط1 ، دار الكتاب العالمية، بيروت 1990 ، ص 133.

القوة الشهوانية، و الثاني القوة الغضبية و قائد العربة هو القوة العاقلة التي يجب أن تتحكم في الجوادين، و الفضائل المقابلة للقوى الثلاث هي الحكمة بالنسبة للقوة العاقلة، والشجاعة هي فضيلة القوة الغضبية و العفة هي فضيلة القوة الشهوانية. ويجب على كل قوة أن تقوم بوظيفتها الخاصة حتى يحدث الانسجام داخل النفس الإنسانية.

و المدينة لا تختلف عن هذا الطرح إذ يجب أن يحكم الفلاسفة المدينة باعتبارهم يمثلون القوة العاقلة، أما طبقة الجند الممثلة للقوة الغضبية فيجب أن تأتمر بأوامر العقل وتخضع للحكام الفلاسفة و تقوم بوظيفتها في حماية المدينة بما تحمله من فضيلة الشجاعة، أما عامة الناس فيفترض فيهم التحكم في الشهوات والإلتزام بفضيلة العفة أما وظيفتهم فهي الإنتاج.

و نستنتج من هذا الطرح أن أفلاطون اهتم بالجانب الأخلاقي في بناء مدينته العادلة لأنه وبرأي جون فوالكن Jean Voilquin و في تقديمه لكتاب أرسطو (الأخلاق النيقوماخية) يؤكد أن الطابع المميز للفكر اليوناني هو أن الأخلاق كان لها متمم طبيعي وهي السياسة و بالتالي نجد أن فلاسفة الإسلام تابعو هذا المنحى في ربط الأخلاق بالسياسة .

أما الجانب الثاني الذي تلتقي فيه فلسفة أفلاطون بفلسفة الفارابي هي إشتراط الحكمة لقيام المدينة، فأفلاطون يعتقد أن حكم الفلاسفة وحده قادر على إزالة الشرور من المدينة. كذلك يجعل الفارابي من الحكمة الشرط الأساسي لقيام المدينة الفاضلة، لكن النزعة التوفيقية التي ميزت فلسفة الفارابي و جعلته يحاول التوفيق بين الفلسفة و الدين ويظهر ذلك بشكل جلي في الشروط التي وضعها للحاكم أو رئيس المدينة، فرغم تأثره بفلسفة أفلاطون لكن المنحى الديني لم يغب بدليل إشتراطه في رئيس المدينة القدرة على الجهاد ببدنهن فالرئيس أو مدبر المدن يجب أن تتوفر فيه شروط أخلاقية و فكرية و كما

يؤكد دي بور " و الفارابي يصف أميره بكل الفضائل الإنسانية، وكل فضائل الفلسفة، فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد (عليه الصلاة و السلام)"[1].

إن الفارابي حاول التوفيق بين الفلسفة و الدين في نظريته حول الرئيس الذي يمكن أن يكون نبيا أو فيلسوفا، لذلك، فرئيس المدينة يتلقي المعرفة مباشرة من العقل الفعال فالنبي يتمتع بقوة المتخيلة التي تجعله متصلا بالعقل الفعال، أما الفيلسوف فيتصل بالعقل الفعال من خلال العقل المنفعل.

إن الفارابي يؤكد هذا التوافق بين المجال الديني والمجال الفلسفي في نظريته حول مدبر المدن وذالك حين يؤكد " كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله ،عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله ، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلي العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلي قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا و متعقلا على التمام، و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون"[2].

إن هذا يضعنا في تساؤل هل يضع الفارابي النبي في نفسه مرتبة الفيلسوف؟

إن الفارابي يستلهم و لا شك حكم النبي محمد عليه الصلاة و السلام كتجربة في الحكم استندت إلى الوحي كأهم العناصر المميزة لها، لكنه في نفس الوقت يستلهم فلسفة أفلاطون ببعدها العقلي الفلسفي أضافه إلى نظرية الفيض الأفلاطونية. إن الفارابي وكما يؤكد لوي غاردي Louis Gardet " بأنه بالنسبة للفارابي، فإن النبوة والوحي ليسا مختلفين جدريا في مصدرهما عن الجانب الفكري للفلسفة، كما كان يريد أبوسليمان أو التوحيدي"[3].

---

[1] ت. ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، دار النهضة العربية، بيروت 1981، ص 222.

[2] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط 5، المطبعة الكاثوليكية، دار المشرق، بيروت 1985، ص 125.

[3] ابراهيم مدكور ، أبونصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، (ب.ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة1983 ،ص180.

إن الفارابي حاول إيجاد توازن بين ما يدركه النبي عن طريق المخيلة و ما يدركه الفيلسوف عن طريق العقل بأن و ضعهما على قدم المساواة لأن الفيلسوف بقوة إدراكه يتصل بالعقل الفعال كما يتصل النبي بنفس المصدر عن طريق قوة المتخيلة.

إن الفلسفة إذن عند الفارابي لا يمكن أن تفهم بعيدا عن الشريعة، فقراءة الفارابي لأفلاطون و تأثره الشديد به لم يستطع أن يلغي الجانب الديني لديه الذي ظل حاضرا وبشكل قوي في فلسفته.

إن الفارابي و من خلال نظريته عن رئيس المدينة إستلهم و لا شك النموذج الأفلاطوني لأنه كان يسعى إلى إيجاد مشروعية للفلسفة في المدينة الإسلامية، غير أن الفارابي على خلاف أفلاطون لم يسطر أي مشروع لانتقاء الحكام مثلما فعل أفلاطون، ورغم أن الفارابي هو أيضا يضع شروطا لحاكم المدينة الفاضلة ويعتبره بمثابة أكمل أجزاء المدينة و في أعلى درجات السعادة و يشترط فيه أن يكون ذكيا، جيد الفطنة محبا للتعليم و محبا للصدق و العدل و ميغضا للجور إلا أنه يضع فرضية أن لا تجتمع هذه الصفات كلها في شخص واحد فقد توجد متفرقة في جماعة، فتقوم هذه الجماعة أجمعها مقام الملك و يسمون الرؤساء الأخيار.

إن مدينة أفلاطون تتميز بالتلاحم والانسجام فهي بناء هرمي تتلاحم أجزاؤه وتأتلف، و هذا التلاحم ناتج عن قيام كل طبقة بالوظيفة المنوطة بها حتى تتحقق العدالة داخل المدينة. و نجد لدى الفارابي فكرة أن يقوم كل واحد ممن في المدينة بصناعة واحدة إذ يقول"كل واحد ممن في المدينة الفاضلة ينبغي أن يفوض إليه صناعة واحدة يفرد بها وعمل واحد يقوم به. إما في مرتبة خدمة وإما في مرتبة رئاسة لا يتعداها"[1].

لكن رغم ذلك فإن الفارابي لا يقر بالطبقية التي تحدث عنها أفلاطون في جمهوريته، فهو يؤمن أكثر بمفهوم التناسب و التراتب هذا التراتب الذي يشبه التراتب داخل الجسم الإنساني فرغم التفاضل ما بين أعضاء الجسم إلا أنها كلها تتعاون في ما بينها.

[1] الفارابي ، فصول منتزعة، مصدر مذكور، ص 75.

إن التراتب داخل الجسم الإنساني تحكمه الطبيعة أما التراتب داخل المجتمع بالإضافة إلى الفطرة يلح الفارابي على دور الإرادة إذ يقول"غير أن أعضاء البدن طبيعية، و الهيئات التي لها قوى طبيعية. و أجزاء المدينة، و إن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية"[1].

إن الفارابي يماثل التراتب الاجتماعي بالتراتب الكوني حيث أن الموجودات تتقدم من الباخس إلى الأفضل فالأخس هي المادة الأولى المشتركة و الأفضل منها الأستطقسات ثم المعدن والنبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق الذي لايوجد أفضل منه.

إن التراتب داخل المدينة تحكمه فكرة الهرمية و الرئيس هو الذي ينظم أجزاء المدينة وأفرادها إما مرتبة رئاسة أو خدمة. لكن الفارابي لا ينظر إلى هذا التراتب إلا بنوع من المرونة وفي هذا الشأن يؤكد محمود بن جماعة" لذا يمكن استنتاج أن التراتب بين الناس في المدينة ليس قدرا محتوما على البشر ولا هيكلية ثابتة وجامدة، بل يتميز – على العكس من ذلك – بنوع من المرونة والحركية راجع إلى رؤية الفارابي لأسباب تفاضل الملكات"[2].

إن الفارابي يؤمن بأن مراتب الناس تتفاضل و هذا استنادا إلى الفطرة أولا ثم بحسب التأديب و القدرة على تعلم الصناعات.

إن الفطرة عند الفارابي هي التي تجعل الفرد يتحرك بسهولة للقيام بالأفعال التي هو معد لها بالطبيعة، كأن يكون الإنسان مفطور على أفعال الفضيلة أو الرذيلة. لكن الفارابي يؤكد أيضا على دور التعود و دور الإرادة إما في ترسيخ الاستعدادات الطبيعية الفطرية أو في مخالفتها. أما التعليم و التأديب فيعرفهما الفارابي بقوله " والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم و المدن، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم"[3].

---

[1] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر مذكور، ص 119.

[2] محمود بن جماعة ، الإنسان في مدينة الفارابي، من مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 100 – 101، 1993، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 90.

[3] الفارابي ، تحصيل السعادة، تج. جعفر أل ياسين، ط2، دار الأندلس، بيروت 1983، ص 78.

إن التعليم عند الفارابي يكون بالقول فقط و يكون للعلوم النظرية و يضطلع به الأئمة والملوك أوكل من يستحقظ العلوم النظرية. و يبدي الفارابي في مؤلفه " تحصيل السعادة " تأثره بأفلاطون في تلميحه و ذكره لأفلاطون، لكن الفارابي على خلاف أفلاطون لا يتوقف كثيرا عند أساليب و طرق التعليم و الانتخاب كما فعل أفلاطون في جمهوريته.

أما التأديب فهو إنهاض العزائم نحو فعل الأشياء سواء بقول أو فعل من خلال الإقناع أو حتى الإكراه حين يتعلق الأمر بالمتمردين.

إن الفارابي يقسم أهل المدن إلى خاصة و عامة، فالخاصة هم الذين يتجاوزون الرأي المشترك فالخاصي كل من كانت له رئاسة مدينة فالخاصي هو الرئيس الأول الذي يمتلك المعقولات ببراهين يقينية. أما العامة أو الجمهور فهم الذين يقتصرون على الرأي المشترك و يستخدم في تعليمهم الطرق الإقناعية والتخيلات أما الخاصة فتستعمل معهم طرق البرهان.

إن هذا التفاضل في المراتب عند الفارابي يماثل التراتب الكوني لأنه كان يسعى إلى تشييد مدينة تحاكي الكون في نظامه و تحاكي الجسم الإنساني، و هي الرؤية التي نجدها عند أفلاطون الذي ماثل الدولة بالفرد غير أن الفارابي يؤمن بحركية المجتمع وقدرة الفرد على تطوير ذاته من خلال التأديب حيث يؤكد "والمتأدبون منهم على التساوي يتفاضلون بتفاضلهم في الاستنباط"[1] ويضيف "وأيضا فإن ذوي الطبائع الذين هم أنقص من ذوي الطبائع الفائقة في جنس ما متى تأدبوا بذلك الجنس فهم أفضل ممن لم يتأدب بشيء من أهل الطبائع الفائقة"[2].

إن الفارابي يضع أصحاب الطبائع الفائقة الذين لم يطوروا ملكاتهم بالتعليم في درجة أقل ممن تأدب و تعلم. و نستنتج لدا الفارابي بأن الإنسان إمكانية منفتحة على تطوير ذاته باستمرار، أما أفلاطون فرغم أنه وضع لحراس المدينة نظاما تعليميا وتربويا

---

[1] الفارابي ، السياسة المدينة، مصدر مذكور، ص 77.

[2] الفارابي، نفس المصدر ، ن. ص.

لمعرفة مدى كفاءتهم لكنه ينطلق بالأساس من فكرة أن الناس يولدون بالطبيعة مختلفين ما بين طبقة ذهبية هي طبقة الحكام ،و طبقة فضية هي طبقة الجند، و أخيرا طبقة الفلاحين و هي الطبقة النحاسية و أنه لا مجال للتعدي على هذا النظام.

إن الفارابي إستلهم و لاشك الكثير من أطروحات أفلاطون بدليل أن الفارابي كأفلاطون كان يبحث عن مثال لمدينته و في هذا الإطار يؤكد برتراند بادي . "والمقارنة بين أفلاطون و الفارابي مدهشة، على هذا المستوى، إن النظام السياسي، لدى أفلاطون ، لا يكون عادلا إلا إذا كان مطابقا للمثال ، أي للنوموس Nomos كما حدده الفيلسوف، ولدى الفارابي، لا يمكن أن تبلغ المدينة العدالة إلا إذا كانت أمينة للمثال أي للشريعة التي أوحي بها إلى النبي "[1].

إن كلا من الفارابي و أفلاطون كان يبحث عن المدينة المثال ، فأفلاطون كان يسعى إلى تحقيق مدينة عادلة ، مدينة العقل بامتياز ، أما الفارابي فبرأينا لم يكن يبحث فقط عن نموذج المدينة المطابقة للشريعة بل أيضا مطابقة لما درسه عن فلاسفة اليونان ، و هذا التجاذب هو الذي يميز فلسفة الفارابي عن فلسفة أفلاطون ، لأن أصالة الفارابي هي في إقامة التوافق ما بين الدين والفلسفة وهي الإشكالية ألتي أحدثت توترا في فكر الفارابي و فكر كل فلاسفة الإسلام.

إن التأسيس لما هو مثالي يأتي كرد فعل لغياب المثال في الممارسة السياسية الآنية، فالنزعة الطوباوية هي محاولة لتحقيق مدينة إلهية على الأرض و هنا يشترك أفلاطون و الفارابي. كما يشتركان أيضا في تناول المدن المضادة للمدينة الفاضلة كتعبير نقدي للأوضاع القائمة فأفلاطون ينتقد بشدة أنظمة الحكم الفاسدة التي عرفتها أتينا خصوصا النظام الديمقراطي و النظام الدكتاتوري أو حكومة الطغيان الناتجة برأيه عن الديمقراطية، و كذلك الشأن عند الفارابي حيث يؤكد سهيل قاشا أن " الفارابي يحلل على نحو سليم ، حالة المجتمع المعاصر له ، و هو يعلق كامل المسؤولية عن فساد الدولة على

[1] برتراند بادي ، الدولتان، مرجع مذكور، ص 37.

الفئات العليا الحاكمة ، التي تستغل سلطتها ليس لأجل تنفيذ الإرادة الإلهية ، بل لتطمين شهواتها الخيانية "[1].

إن الأوضاع السياسية التي عايشها الفارابي مثلت ممارسة سياسية فاسدة ، إذ عايش حكم الخلفاء كالمقتدر و القاهر و الراضي و ما اقترن بهم من فساد سياسي واجتماعي يتحملون مسؤوليته إلى حد بعيد .

إن الكثير من المفكرين مستشرقين أو عرب يقيمون مقاربات ما بين أفلاطون والفارابي في ما يختص أنماط المدن المضادة للمدينة الفاضلة فروزنتال مثلا " يعتقد أن المدن الجاهلة بأنواعها المختلفة موجودة كلها في كتاب الجمهورية . و هكذا فهو يربط مدينة النذالة بالأوليغارشية ، كما يرى أن مدينة الخسة ما هي إلا نوع خاص من هاته الأوليغارشية ، " ذلك النوع الذي يطلق عليه أرسطو بلوتوقراطية " و مدينة الكرامة توافق التيمقراطية . أما الديمقراطية فهي توافق المدينة الجماعية ، و تجد حكومة الاستبداد نظيرها في مدينة الغلبة ."[2]

إن البحث عن تماثل ما بين أنظمة الحكم الفاسدة لأفلاطون و ما بين مدن مضادة للمدينة الفاضلة عند الفارابي يجب أن يأخذ برأينا الغايات التي من أجلها وضع كل من الفيلسوفين هذه النماذج المضادة للمدن الفاضلة.

إن الفارابي يضع لمدينته الفاضلة معايير إبستمولوجية وأخلاقية، فالجانب المعرفي يتمثل في معرفة أهل المدينة الفاضلة السبب الأول ثم الأشياء المفارقة للمادة ثم الأجسام الطبيعية كيف تتكون و تفسد ، ثم قوى النفس ثم الرئيس الأول ثم المدينة الفاضلة ، والغرض من هذه المعرفة هي بلوغ سعادة المدينة. أما الجانب الأخلاقي فهو شيوع الفضيلة الفكرية و الخلقية . أما المدن الجاهلة فهي النقيض من نموذجه المثالي و لذلك تتناقض آراؤهم مع أراء المدينة الفاضلة و في هذا الشأن يقول الفارابي " والمدن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة."[3]

---

[1] فاروق سعد ، مع الفارابي والمدن الفاضلة، ط1، دار الشروق، بيروت 1982، ص63 .
[2] عبد السلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي،ط3، دار الطليعة، بيروت 1986، ص66.
[3] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر مذكور، ص 151

إن فساد الآراء إذن هو أولى العلامات التي تميز المدن الجاهلة و الضالة عن المدينة الفاضلة أما الجانب الثاني فهو فساد الأخلاق من انتشار اللذات والغلبة . أما الجانب الثالث فهو انعدام التآلف و المحبة و انتشار التنافر خلافا للمدينة الفاضلة التي يسودها التواصل .

إن النماذج التي ذكرها الفارابي قد استلهمها برأينا من الواقع السياسي الذي عايشه في ظل الخلافة العباسية أيام التدهور السياسي و الأخلاقي دون أن نقلل من شأن تأثره بفلسفة أفلاطون. فالمدينة الضرورية مثلا لم يجد روزنتال مثيلا لها في جمهورية أفلاطون و لكنه يقرر أن أصلها موجود في الجمهورية . و لا شك أن الفكر الإستشراقي يبحث دوما عن أصول يونانية للفكر الإسلامي متجاهلا أصالة المفكرين المسلمين. فلقد بينا أن نقطة الانطلاق للفارابي كانت هي الآراء السائدة في المدينة الفاضلة أي المنحى المعرفي ثم المنحى الأخلاقي أما أفلاطون فإن نظم الحكم الفاسدة التي تناولها إنما استوحاها من واقع أثينا التي عرفت الأنظمة التيموقراطية والأوليغارشية و الديمقراطية وحكومة الطغيان فهو إذن يحرص على تحليل إجتماعي و نفسي للرجل الديمقراطي والأوليغارشي والتيمقراطي و الطاغية لينتقل بعد ذلك إلى أنظمة الحكم الفاسدة . إن أفلاطون كان أكثر واقعية في تحليله لأنظمة الحكم الفاسدة، بل كان أكثر جرأة حين أنتقد النظام الديمقراطي وحكومة الطغيان. أما الفارابي فظل يحتمي بالجانب المعرفي ليتجنب الانتقادات المباشرة للواقع السياسي الذي كان يعايشه . خلافا لابن رشد– كما سنتطرق إليه لاحقا– سيتعرض إلى نكبة بسبب جرأته في إنتقاد الأوضاع السياسية.

إن نقاط الاشتراك بين الفيلسوفين كثيرة ، ناتجة عن تأثر الفارابي بأفلاطون لكن مع ذلك لا يمكن القول أن الفارابي سقط في نقل حرفي لكل ما طالعه عند أفلاطون لأن الكثير من أطروحات أفلاطون في الجمهورية لا نجدها عند الفارابي مثل فكرة المساواة بين الرجال و النساء في التربية فهي فكرة لا يمكن أن تجد قبولا لدى الفارابي لأنها لا تنسجم مع المجتمع الإسلامي ، كذلك فكرة مشاعية الأطفال و النساء التي شكلت محور الجمهورية الفاضلة .

إن أفلاطون و كما تؤكد حنا أرانت كان يبحث عن مدينة مثلى للفلاسفة وهو القاسم المشترك برأينا بين أفلاطون و الفارابي و إن اختلفت طرق التعبير عن هذا الهاجس .

3- فردانية الفارابي ومقاربتها بمدينة المتوحدين عند ابن باجة:

تتحدث المصادر القديمة عن شخصية الفارابي كشخصية متميزة بذاتها،عرف عنها الزهد والتقشف،إذ لم يكن الفارابي يحفل بأمر مكسب ولامسكن ويضعه ابن خلكان في مصاف الزهاد والنساك.بقد كان الفارابي يفضل الوحدة والانفراد بذاته رغم معرفته بالملوك والأمراء.

ويقول فيه ابن أبي أصيبعة «كان رحمه الله فيلسوفا كاملا وإماما فاضلا،قد أتقن العلوم الحكمية، وبرع في العلوم الرياضية زكي النفس، قوي الذكاء، متجنبا عن الدنيا مقتنعا منها بما يقوم به أوده، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين»[1].

إن تميز الفارابي بسعة معارفه وحدة ذكائه ونمط حياته التقشفي أثار تأويلات فلسفية متنوعة إذ يؤكد إبراهيم مذكور أن هذا السلوك إنما يعود إلى نزعة تصوفية تمكنت من نفسه وخصوصا وأنه عاصر كبار المتصوفة أمثال الحلاج،فيرى أن"تصوف الفارابي" لم يصل إلى حد القول بنظرية الحلول الشهيرة.

ويؤكد دي بور أن الفارابي كان عقلانيا بل ملكا في عالم العقل.فعزلة الفارابي تعود برأينا إلى ابتغائه التأمل الفلسفي الذي يجد فيه الفيلسوف سعادته لأنه يلامس عالم الحقيقة، ويبرر عبد الله العروي موقفه الانعزالي بأن ذلك كان ميزة فلاسفة الإسلام والمتصوفة والفقهاء تلويحا بقوله«...رغم كل هذا يجب التشديد على نقطة مهمة وهي أن فردانية الفلاسفة تعبر عن رفض شامل للحكم السلطاني القائم،في حين أن طوبوية الفقهاء تنتهي بقبول ذلك الحكم باعتباره ضرورة وقتية، مع التطلع إلى زواله بعون الله وتوفيقه.»[2].

إن الواقع السياسي الذي عايشه الفارابي والمتميز بالاضطرابات السياسية وهيمنة الحكم السلطاني في عهد المقتدر والراضي أدت بالفارابي إلى يأس من إمكانية تغير هذه

---

[1] نورة بوحناش ، تقاطع الخطابين السياسي و الأخلاقي في فلسفة الفارابي ، من كتاب أرسطو في الفلسفة العربية – الإسلامية، الجزء الأول، ط1، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، 2001، ص 102.

[2] عبد الله العروي ،مفهوم الدولة،مرجع مذكور ،ص112.

الأوضاع عمليا لكنه بالمقابل سعى نظريا إلى تحقيق النموذج الأمثل الذي يطمح إلى بلوغه عبر مدينة فاضلة يضع ملامحها من تأمله الفلسفي.

إن تاريخ الفكر الإسلامي يطالعنا بنماذج للعزلة كتلك التي ميزت الفيلسوف ابن باجة ورغم الفاصل الزماني و المكاني بين الفيلسوفين إلا أن النزعة الفردانية التي تمكنت من الفارابي هي ذاتها عند ابن باجة. إذ يقول دي بور " و يكاد ابن باجة يتبع الفارابي رجل المشرق المحب للعزلة إتباعا "[1].

إن ابن باجة تميز بكتاباته عن الاغتراب في رسائله"رسالة الوداع وتدبير المتوحد" ويعكس هذا ولا شك الظروف السياسية التي عايشها ابن باجة والتي لم تكن أقل سوءا عما عايشه الفارابي،إذ عرفت الأندلس بانقساماتها السياسية وباضطهاد الفلاسفة.

لقد عاش ابن باجة خلال القرن الخامس الهجري،واشتغل بالسياسة في دولة المرابطين وعينه أبو بكر يحيى بن يوسف بن تاشفين وزيرا لمدة عشرين سنة، وتنقل بين سرقسطة وغرناطة وفاس.ويؤكد محمد إبراهيم الفيومي بأنه "قد ابتلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات فسلمه الله منها"[2].

إن ابن باجة اتهم في عقيدته وعايش محنا وأحداثا مؤلمة جعلته يحلم بدولة مثالية يشكل فيها المتوحدون العنصر الأساسي لأنهم يملكون القدرة على بلوغ الحق والصلاح.

إن نقطة اللقاء بين الفارابي وابن باجة هي الشعور بالغربة قي أوطانهم وهي غربة جعلتهم يشيدون بأفكارهم مدنا مثالية يستطيع فيها الفيلسوف أن يعيش ويمارس فضيلة التفلسف.إن الفوضى السياسية تقلق الإنسان البسيط فما بالك بالفيلسوف الذي يمجد العقل وشيوع التعقل في المدينة.

إن ابن باجة كان مطلعا على مدينة الفارابي وعلى النظريات السياسية اليونانية ولذلك نجد نقاطا للاشتراك بين الفيلسوفين؛إذ يؤكد الدكتور غلاب «عنده–(أي ابن باجة)– أن المتوحد هو وحده الذي يستطيع أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد،وهذا يدل على أن

---

[1] محمد ابراهيم الفيومي ، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب و الأندلس ، ط 1 ، دار الجيل بيروت ، 1997،ص 331

[2] محمد ابراهيم الفيومي ،مرجع سابق، ص297.

متوحد ابن باجة يشبه كل الشبه حكيم الفارابي الذي اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال»[1] .

إن الفارابي جعل من مدبر المدن حكيما فيلسوفا أو نبيا لكنه لم ينظر إلى المتوحدين إلا باعتبارهم النوابث في مدينته الفضلى،لكن المتوحد عند ابن باجة هو العنصر الأساسي للمدينة المثالية فرغم أن المتوحدين يشعرون بالغربة إلا أن مسلكهم العقلي يجعلهم يصلون إلى السعادة كما يعتقد ابن باجة.

إن المتوحدين يعبرون عن رفضهم للواقع الاجتماعي السيئ الذي يعايشونه والغربة هي نوع من الاحتجاج ضد الأوضاع القائمة وفي هذا الشأن يقول ابن باجة عن هؤلاء المتوحدين«غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى،هي لهم كالأوطان مثل هؤلاء إذا اجتمعوا في المدينة الكاملة،فتوحدوا على عمل واحد ومعتقد واحد فتزول غربتهم وتدوم عليهم السعادة»[2].

إن المتوحدين غرباء في مدنهم، فهم لا يختلطون بعامة الناس إلا من أجل الضروريات.

إنهم النخبة التي تسعى إلى بلوغ الكمال ويمكنهم تأسيس مدينتهم لكي تزول غربتهم.

إن مشروع ابن باجة يكشف عنه بقوله«ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد(...)فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته».[3]

ويقصد ابن باجة من كلمة تدبير مجموعة الأعمال التي تهدف إلى مقصد معلوم وفق خطة مرسومة كالتدبير الحربي أو السياسي.والمقصود بالمتوحد الذي قد يكون فردا أو جماعة فهو المتميز عن البقية الساعي إلى الكمال. فابن باجة يقصد إلى وضع الغايات التي بها يستطيع المتوحد أن يصل إلى أفضل حالاته.ومن هذه الغايات الشكل الجسماني بأن يحافظ على حياته بحفظ جسمه من التلف.والغاية الثانية هي الشكل الروحاني الخاص

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي ، ابن باجة وفلسفة الاغتراب، ط1، دار الجيل، بيروت1988، ص 96.

[2] محمد إبراهيم الفيومي ، ابن باجة وفلسفة الاغتراب،مرجع سابق، ص110.

[3] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي،ط1، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 2001،ص 369

أي الحصول على مكارم الأخلاق وأخيرا أعمال غايتها الشكل الروحاني العام وهو الوجود العقلي الذي ينال به المتوحد أفضل وجوداته مثل التعليم والاستنباط...

إن ابن باجة يركز في تدبير المتوحد على الصور الروحانية العامة لأنها تجعل صاحبها ذو حكمة وبالتالي فاضل وإلهي. فالسعادة تكمن في دراسة العلوم الفلسفية النظرية القائمة على التأمل والاستدلال لمعرفة صور الكون ونظامه وبالتالي يرتقي المتوحد على أعلى المراتب التي تجعل منه مستحقا للقب"إلهي بسيط".

إن مدينة ابن باجة هي مدينة التوحد التي تناقض الكثرة،إنها مدينة آراء أهلها واحدة ونظامها واحد ولا وجود فيها للقضاة ولا للأطباء إذ يقول «...ومن هنا كان الوضع الطبيعي للمدينة،أي وضع الصحة،هو انتفاء الكثرة،والمتوحد من مهامه أن يعمل على تكثير المتوحدين مثله،أي الفلاسفة،وبذلك تتجه المدينة الناقصة المريضة نحو الصحة،نحو الوحدة»[1].

لقد رأينا مع الفارابي آراء مماثلة عن المدينة الفاضلة التي تتوحد آراؤها، فالكثرة مرادفة للفساد وهي آراء ولاشك مستمدة من تأثير الفلسفة الأفلاطونية و الأفلوطينية. إن الوحدة التي يقصدها ابن باجة هي وحدة العقل ووحدة الفلاسفة وهي وحدة تناقض الكثرة التي تؤدي إلى التنازع وتنافر المصالح.

إن نقاط الاشتراك بين الفارابي وابن باجة تظهر في تمجيد العقل، فالفارابي يمجد العلوم النظرية،بل يشترط لقيام المدينة الفاضلة الحكمة كذلك الشأن عند ابن باجة الذي يركز على الصور الروحانية العامة التي يصل من خلالها المتوحد إلى أعلى مراتب الحياة العقلية. فالمتوحد ينبغي أن يمتلك الحكمة لأن من يمتلكها فهو فاضل بالضرورة.

وفي هذا الشأن يقول ابن باجة«إن الرجل الروحاني ينبغي أن يعمل أعمالا جسمانية للضرورة،لا لذاتها، أما الأعمال الروحانية فيعملها لذاتها . كذلك ينبغي للفيلسوف أن يعمل أعمالا روحانية كثيرة بدون أن يكون فعلها لذاتها.أما المعقولة فهو يعملها لذاتها، فلا يتناول من الأعمال الجسمانية إلا ماكان أداة في مد أجله(...) ثم يتعلق في النهاية بالمعقول

[1] محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي،المرجع السابق،ص 377.

المطلق،لأنه بواسطة الجسماني يكون مخلوقا إنسانيا،وبالروحاني يكون مخلوقا أرفع،وبالمعقول يصير مخلوقا ساميا إلهيا»[1] .

إن الفيلسوف هو المتوحد لأن عنايته بالجانب العقلي تفوق الجانب الجسماني بل حتى الروحاني.فالفيلسوف يملك القدرة العقلية على استيعاب الجواهر والحقائق المجردة عن المادة وبالتالي فهو الشخص الإلهي السامي.

إن تمجيد العقل عند كل من الفارابي وابن باجة استند إلى مرجعية دينية على أساس أن الإسلام مجد العقل، لكن استند أيضا إلى مرجعية يونانية تمثل في فلسفة أفلاطون وأرسطو.فالفارابي يقول بشأن أرسطو«بهذه الطرق حاز أرسطو العلم اليقيني وأعطى الطريق إليه وقطع الأشياء العائقة عنه»[2].

إن الفارابي كان شديد التأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو فهو يعتبر الحق ما قال به فلاسفة اليونان،ويظهر تمجيده لأفلاطون وأرسطو من خلال كتابه"الجمع بين رأيي الحكيمين" إذ يعتبرهما مبدعان للفلسفة وهما الأصل الذي ينبغي أن نرجع إليه،محاولا إزالة كل تعارض بينهما.وقد اعتمد على كتاب منقول نسب خطأ إلى أرسطو وهو كتاب"الربوبية" الذي يعود إلى أفلوطين.

ويتضح تأثر الفارابي بأرسطو من خلال تقسيم قوى النفس واعتبار النفس صورة للجسد وأن هذا الأخير مادة لها. إنه يقسم أجزاء النفس إلى غاذية وحاسة ومتخيلة ونزوعية وناطقة وهذا على غرار أرسطو في كتاب"الأخلاق النيقوماخية".كما يظهر تأثر الفارابي بأرسطو من خلال التقسيم الشهير للعقل بالقوة والعقل بالفعل.

إن فلسفة الفارابي تغذت من مصادر متنوعة،منها فلسفة أفلاطون وأرسطو وأيضا من فلسفة أفلوطين ونظريته في الفيض الإلهي وهذا ما منح فلسفة الفارابي غنى وثراءا، إذ ظل الفارابي محتفظا بأصالته رغم تشبعه بالفلسفة اليونانية،وفي هذا الصدد يؤكد علي حرب بأن «الفارابي إذ يشرح ويلخص ويعرض،فإنه يقول قوله وينشئ خطابا يحمل

---

[1] كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم ، أعلام الفلسفة العربية،ط4،مكتبة لبنان،بيروت 1990،ص 665.

[2] علي حرب، بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة،مجلة الفكر العربي المعاصر،العدد68-69 سبتمبر/أكتوبر 1889،مركز الإنماء القومي،بيروت،ص46.

بصمات فكره وينطبع بطابعه الخاص.وبكلام أوضح، إنه يعيد تأليف النص الذي يشتغل على شرحه وتلخيصه»[1].

إن ميزة الفارابي الفلسفية هي انفتاحه على التراث اليوناني ومحاولة تأويله بما ينسجم والبيئة الثقافية المشرقية التي نشأ فيها والتي طغت عليها الطابع الغيبي والجانب الإشراقي.

أما ابن باجة، فلا يقل عن الفارابي تمجيدا للعقل،إذ يعتبر أن الغاية القصوى للمتوحد هي بلوغ الأغراض المعقولة التي تسمح له بالارتقاء العقلي إلى درجة بلوغ العقل الفعال.كما أن ابن باجة يعترف في" رسالة الوداع" بتأثره بأرسطو لكن رغم ذلك يؤكد لصديقه ابن إمام بأنه الوحيد "الذي وقف على الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها(...)وأن هذا النحو إنما تبين لي فقط"[2].

إن ابن باجة يعترف في هذه الرسالة بمطالعته لكتاب أرسطو"الأخلاق إلى نيقوماخوس" والكتاب العاشر منه إلا أنه وجده مجملا خلافا لما سيقوم به ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد إذ سيتعمق في سعادة المتوحد التي يصل إليها بتأمله العقلي.

إننا لو عدنا إلى المصدر الذي ألهم ابن باجة أي الكتاب العاشر من الأخلاق إلى نيقوماخوس لوجدنا أن أرسطو يشيد بالتأمل الذي يعتبره سبيلا لاستقلالية الفرد لأن الحكيم برأيه يصل إلى السعادة القصوى بتأمله،وحتى لو ترك وحيدا. إلا أنه يستطيع متابعة تأمله العقلي لأنه "إذا كان العقل بالنسبة للإنسان خاصية إلهية،فإن حياة مطابقة للعقل تكون بالنسبة للحياة الإنسانية إلهية حقا"[3] .

إن ابن باجة استلهم من كتاب أرسطو أهمية التأمل بالنسبة لحياة المتوحد فواصل مشروعه الفلسفي لبناء مدينة يكون فيها المتوحد هو الأساس. فحياة الوحدة والعزلة لا تعني الانفصال الكلي عن المجتمع بدليل أن ابن باجة في "تدبير المتوحد" يقر بأنه لا

---

[1] علي حرب ، بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة،من مجلة الفكر العربي المعاصر،مرجع سابق،ص48.

[2] محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي،مرجع مذكور،ص379

[3] Aristote :Ethique de Nicomaque ,op.cit,p.277

يناقص العلوم السياسية ولا العلوم الطبيعية التي تقول بأن الإنسان مدني بالطبع لكن يحدث أحيانا وفي المدن الفاسدة أن يجد المتوحد نفسه مضطرا إلى أن يبتعد عن المجتمع .

رغم نقاط الاشتراك بين الفارابي و ابن باجة غير أن هذا الأخير و على خلاف الفارابي لم يهتم بالإجتماع البشري ككل لأن نقطة البداية هي تدبير المتوحد أي تدبير من يسميهم النابتة وتكثيرهم لبلوغ المدينة الكاملة إنه إنتقال من الكثرة إلى الوحدة ويؤكد محمد عابد الجابري ذلك بقوله " إن المتتبع لسياق تفكير ابن باجة يلاحظ أنه يتحرك دوما في اتجاه تجاوز االكثرة إلى وحدة تلغيها . و هكذا فمن البحث في أنواع (تدبير المدينة، تدبير المنزل .. إلخ)

يصل على" تدبير المتوحد " الذي تقوده غاية واحدة هي تشييد المدينة الفاضلة الكاملة التي تتحقق فيها وحدة الرأي و الفعل، وحدة العقل و السلوك العقلي ".1

إن ابن باجة يسعى إلى تحقيق مدينة كاملة تتشكل من الصفوة المفكرة أي من الفلاسفة الذين بلغوا بعقولهم العقل المستفاد. إن ابن باجة ينظر إلى العقل في وحدته لأنه برأيه أكمل في التوحد من جميع أنواع التوحد الأخرى.

إن السبيل إلى تحقيق التوحد الكامل هو العلم النظري الذي يختص به الفلاسفة.

وبذلك يمكننا القول أن ما يفصل ابن باجة عن الفارابي هو أن الأول يتطلع إلى تشييد مدينة النخبة المفكرة أي مدينة الفلاسفة لذلك لم يهتم بالجمهور و عامة الناس " فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل ".2

فنظرة ابن باجة إلى الجمهور تلتقي برؤية أفلاطون في أسطورة الكهف لأن الجمهور برأي ابن باجة لا يصل إلى المعقول و وحدهم الفلاسفة قادرون على بلوغ العقل الكلي.

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن و التراث، ط2 دار الطليعة ، بيروت 1982 ، ص 287.

[2] محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، ص 284.

أما الفارابي فلم يهمش الجمهور في مدينته بدليل أنه يدعو إلى تعليمهم و لو عن طريق الإكراه إذ يقول في كتابه تحصيل السعادة " ... فإن تلك ينبغي أن يفهم العامة مثالاتها و تمكن من نفوسهم بطريق الإقتناعات ..."[1].

إن العلوم النظرية عند الفارابي ينبغي أن تقرب للجمهور عن طريق التخيل أما الفضائل العملية و الصناعات العملية فيعودوا عليها إما بالإقناع أو طريق الإكراه عندما يتعلق الأمر بالمتمردين.

و نستنتج من هذا كله ما يميز مدينة الفارابي هي أنه لا يقصي عامة الناس من مدينته خلافا لإبن باجة الذي يسعى إلى تكوين مدينة كاملة تتشكل من المتفردين والنخبة المفكرة.

3- المدينة بين الفارابي و ابن رشد :

لقد ارتأينا في هذا الجزء أن نلقي الضوء على طبيعة الفضائل النظرية عند الفارابي و نحاول مقاربتها بالفضائل عند ابن رشد ، منطلقين من فكرة أن الفكر الإسلامي يشكل بنية متكاملة ، يتقاسم فلاسفته و لا شك الكثير من المفاهيم.

يقر الفارابي في كتابه " تحصيل السعادة " " أن الأشياء الإنسانية إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى، و السعادة القصوى في الحياة الأخرى أربع أجناس : الفضائل النظرية و الفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية "[2]. فالفضائل هي سبيل السعادة غير أن الفارابي لا يفصل بين العلوم النظرية والفضائل العملية. فالفيلسوف برأيه هو الذي يتحصل على العلوم النظرية والعملية إذ يقول " فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية "[3].

إن الفضائل الفكرية تابعة للفضائل النظرية، و الفضائل الخلقية لا يمكن إلا أن تكون تابعة للفضائل الفكرية.

---

[1] الفارابي ، تحصيل السعادة ، مصدر مذكور ص 79.

[2] الفارابي. تحصيل السعادة ص 49.

[3] الفارابي. تحصيل السعادة ص 49.

إن أهمية العلوم النظرية تظهر جلية عند الفارابي لأنه يسند تعليمها إلى الأئمة والملوك وإلى من تمكن منها أو استحفظها . أما الفضائل العملية أو الصناعات العملية فيتعودوا أفعالها بطريق الأقاويل الإقناعية أو الانفعالية. وبالتالي لا نجد عند الفارابي تعصبا لما هو نظري على حساب ماهو عملي لأنه لا يتردد في تسمية الفلسفة بالصناعة التي تستعمل الصناعات كلها.

أما ابن رشد فيؤكد " فالكمالات إذن أربعة : فضائل نظرية ، و صنائع عملية، وفضائل علمية و فضائل خلقية " [1]. فرغم اشتراكهما معا في إعطاء الأولوية للفضائل النظرية لكننا نلاحظ لدى ابن رشد تشددا في تمييز ماهو نظري عن ماهو عملي، ذلك أنه يعتبر العلوم النظرية ليست موجهة بالذات لقصد العمل "و إنما وجودها في الإنسان على جهة الأفضل "[2] ، فهي تمثل الجزء الأفضل في الإنسان ، إنها تمثل الوجود المعقول الذي يحاول الإنسان أن يسمو إليه بقدر ما يؤهله طبعه. و يذهب محمد عابد الجابري إلى أن هذا التمييز الصارم بين الجزء الرئيسي في النفس الذي هو العقل وبين ماهو عملي، مرده إلى الصراع القائم بين الفلاسفة أي ممثلي العلم، و المتصوفة والفقهاء أي ممثلي العمل.

إن الفارابي في مؤلفاته أراء "أهل المدينة الفاضلة" و "السياسة المدنية" لم يعبر عن الواقع السياسي الذي عايشه إلا بشكل مبطن وغير مباشر في حين أن ابن رشد في كتابه"الضروري في السياسة" ورغم أنه كان بصدد تلخيص لمؤلف أفلاطون "الجمهورية" إلا أنه لا يتردد في الكشف عن أرائه السياسية وانتقاده للسياسة الموحدية مشبها إياها بمدينة الغلبة إذ يقول «وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة،إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب.ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا مايكون في تحول أجزاء(طبقات)الإمامية (الأرستقراطية)الموجودة في هذه المدن إلى(طبقة) غالبة تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه»[3].

---

[1] ابن رشد " الضروري في السياسة " ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون " نقله عن العبرية أحمد شحلان. للمشرف د. محمد عابد الجابري. مركز الدراسات العربية بيروت ط1 1998 ص 148.

[2] ابن رشد " الضروري في السياسة " ص 154.

[3] ابن رشد، الضروري في السياسة، بإشراف محمد عابد الجابري، ص178.

إن ابن رشد لا يتردد في انتقاد الواقع السياسي الذي كان يعيشه الأمر الذي قد يكون سببا في نكبته كما يؤكد محمد عابد الجابري.

إن ابن رشد يبحث في إمكانية وجود المدينة الفاضلة وما إصراره على التمييز بين العلم النظري والعملي إلا بتأكيد على دور الفلسفة في المدينة وإعطاء الامتياز للفلاسفة على حساب المتصوفة إذ يقول «ولما كان كذلك، فإن هذا الجزء النظري من النفس، الروية والتفكير إنما يكتسب الفضيلة من الجزء العقلي وحده.فالجزء العقلي إذن أحق بالشرف والفضل»[1].

إن الفيلسوف يلعب دورا هاما ومميزا في المدينة رغم ما يعايشه من تقييد لحرية الفكر التي تؤدي به إلى حياة العزلة والانفراد.

«وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي،كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها ولذلك فإنه (يفضل) التوحد ويعيش عيشة المنعزل. فيذهب عند الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفها في هذا القول»[2].

إن ابن رشد وكما يؤكد الجابري إنما كان يلمح لشخص وما يعانيه من فئة الفقهاء المتكلمين من هجوم على الفلسفة والفلاسفة، أدت إلى نكبته رغم مكانته في بلاط الموحدين.

إن الفارابي يذكر المدن غير الفاضلة التي ينعدم فيها النظام والتواصل والمحبة إذ يقول«ثم تحدث من هذه أراء كثيرة في المدن من أراء الجاهلية.فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط، لابالطبع ولا بالإرادة، وانه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان،وأن ينافر كل واحد كل واحد ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة»[3].

إن الفارابي يتعرض بالنقد لأراء المدن الجاهلة التي هي أراء فاسدة ومنها الاعتقاد في أن الروحانيين هم من يشرفوا على أفعال الإنسان فإذا واظب الفرد على تعظيم الإله

---

[1] مرجع سابق، ص 154.
[2] مرجع سابق، ص 141.
[3] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص.153

والصلوات وابتعد عن الخيرات فهو يكافأ بعد موته بخيرات أعظم وإن هو لم يتمسك بهذه الأفعال وأخذ خيرات الدنيا فسيعاقب بشرور بعد موته.

ولعل هذه الرؤية النقدية هي لكل من يستغل الأمور الدينية ويوظفها لأجل تبرير الأوضاع السياسية.وبذلك نستنتج أن للفارابي وعيا سياسيا كبيرا ومعرفة بأوضاع المدن الإسلامية رغم أن انتقاداته لم تكن صريحة كما هو الشأن عند ابن رشد.

إن المدن الجاهلة منها المدينة الضرورية التي تكتفي بما هو ضروري مثل الفلاحة والصيد واللصوصية أما مدينة النذالة فهي تسعى إلى نيل الثروة واليسار في حين يصف مدينة الخسة بأنها يتعاون أفرادها على التمتع بالملذات.والمدينة الكرامية هي التي يسعى أفرادها إلى بلوغ التكريم.ومدينة التغلب التي سبق وأن ذكرناها مع ابن رشد فهي التي يهوى أفرادها التغلب وهنا يذكر الفارابي أن المغالبة تكون إما لليسار أو اللذات.

أما المدينة الجماعية فهي التي يتمتع أهلها بالحرية وهي تجتمع فيها الأهواء وهي برأي الفارابي أكثر المدن الجاهلية خيرا وشرا معا.

إن الفارابي وهو يذكر السياسات غير الفاضلة كان ولاشك يستحضر نماذج من واقعه السياسي الذي تميز بانحلال القيم الأخلاقية داخل المدن العباسية وانتشار الملذات والبذخ أو المغالبة في ظل الصراع على الخلافة. ولكنه بالمقابل كان متأثرا ولاشك ببعض أفكار أفلاطون عن أنظمة الحكم الفاسدة.

إن ابن رشد و من خلال تلخيصه لكتابه السياسة لأفلاطون يبدي إعجابه بالنموذج الأفلاطوني عن المدينة " إذ يذهب ليرنر إلى أنه من الإنصاف القول إن في تقرير إعادة صياغة الجمهورية يؤكد ابن رشد أن عالمه، العالم المحدد و المحكوم من قبل القرآن بإمكانه أن يستفيد من آراء أفلاطون.ويختم ليرنر مقدمته بالقول يستحق أن يعتبر الرفيق المخلص لأفلاطون. "[1].

إن ابن رشد و كغيره من فلاسفة الإسلام و جد في فلسفة أفلاطون المثالية مصدرا لإثراء الفكر الإسلامي و ذلك لما تحمله فلسفة أفلاطون من جوانب عقلية واهتمام بالجانب

[1] رسول محمد رسول، تاريخية ابن رشد، من مجلة دراسات عربية، العدد3 و4يناير/فبراير1999، دار الطليعة، بيروت، ص137.

الأخلاقي. و قد سبق و أن رأينا مدى تأثر الفارابي بفلسفة أفلاطون وأرسطو إذ أنه كان يعتبر أن الحق هو ما جاء به هذين الفيلسوفين. لكن الإختلاف بين فلسفة الفارابي و فلسفة ابن رشد هو الإختلاف بين فلسفة المشرق و فلسفة المغرب. ويؤكد محمد عابد الجابري بهذا الإختلاف الجوهري بقوله " نعم لقد اتخد الفكر الفلسفي في المشرق من نظرية الفيض أساسا له، و هذه النظرية نفسها هي التي يرفضها ابن رشد بقوة و التي يصفها كما رأينا من قبل بأنها : كلها خرافات و أقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين "[1].

إن فلسفة الفارابي كانت مشبعة بفلسفة افلوطين ز ما تحمله من طابع إشراقي في حين أن فلسفة ابن رشد اتجهت أكثر إلى واقعية أرسطو و عقلانيته المشدودة دوما إلى العلم، و دليلنا في ذلك أنه يجعل من العلم الطبيعي الأساس لتشييد العلم المدني.

إن ابن رشد تأثر و لا شك بالثورة التجديدية التي قادها ابن تومرت من خلال بند التقليد و العودة إلى الأصول.

إن ابن رشد تطرق إلى واقع عصره بلغة صريحة لا نجدها عند الفارابي ومثال ذلك تطرقه لوضعية النساء في عصره وعنايتهم بالإنجاب و الرضاعة و القيام بأزواجهم دون إهتمام بالأعمال الأخرى إذ يقول " و لما لم تكن النساء في هذه المدن مهيئات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن الأعشاب. و لكونهن حملا ثقيلا على الرجال صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن".[2]

إن جرأة ابن رشد في نقد الواقع السياسي و حتى الإجتماعي لعصره أدت إلى نكبته.

إن ابن رشد و على خلاف الفارابي يوجه نقدا صريحا للسياسة المنتهجة في عصره إذ يعتبر أن النمط السائد في السياسة هو نمط الأسر المالكة التي تعتمد على التسلط و الإستيلاء على أموال العامة من الناس.

إن ابن رشد و رغم أنه يسعى إلى تخليص مؤلف أفلاطون " السياسة " إلا أنه يضع مقاربات بين ما يقوله أفلاطون و بين الواقع الذي يعايشه و لا يتوانى في نقد سياسة التسلط في عصره بقوله " و إذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون

---

[1] محمد عابد الجابري ، نحن والثراث، مرجع مذكور، ص358.

[2] ابن رشد ، الضروري في السياسة ، مصدر مذكور، ص125.

فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، و كانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة. و عندهم يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء و يجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم ، و لذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط.
والأموال المكتنزة أصلا في المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعني أنها من أجل بيوت السادة. لذلك فالجزء الإمامي منها (الخليفة و أهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق "[1] .

إن ابن رشد وهو يتطرق إلى رأي أفلاطون عن تحول الحكم العادل إلى حكم جائر و أنظمة حكم فاسدة سواء تعلق الأمر بالحكم الديمقراطي أو حكم التيموقراطية والأوليفارشية : حكم الطغيان ، فإن ابن رشد يجدها فرصة ملائمة لإنتقاد سياسة المتوحدين حيث يسمي مدنهم بالمدن الإمامية التي انحرفت عن مقصدها الديني لتتحول إلى مدن الغلبة يستغل فيها الأمراء أو بتعيرة " السادة " مناصبهم للإستيلاء على أموال العامة من الناس و التسلط عليهم. إن ابن رشد يميز بين التسلط بإطلاق و الجائر وجودة التسلط هذا الأخير و استنادا إلى محمد عابد الجابري– فإنه يقصد فيه الإقتداء بالسنة وهدفه صلاح المدينة و سعادة الإنسانية.

إن ابن رشد يؤمن بإمكانية وجود مدينة فاضلة في زمنه إذ يقول " و ذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا و في ملتنا هذه (الإسلام) ، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة (حكم) ، و ذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنا أن توجد هذه المدينة"[2].

إن ابن رشد يصرح بإمكانية وجود مدينة فاضلة في عصره لكن هذا لا يمنعه من التطرق إل من شكلوا برأيه سوفسطائي عصره ففي قضية أصل الخير والشر يتطرق إلى رأي الأشاعرة الذين اعتبروا أن الحسن و القبح هو ما أتى به الشرع ليستخلص أن آراءهم تتناقض مع المنطق والعقل فهي أراء جمهور لا يدرك حقيقة الأشياء.

---

[1] ابن رشد، الضروري في السياسة، مصدر سابق، ص176.
[2] المصدر السابق، ص139.

خـــاتـــمـــة

إن بحثنا للمدينة كان من خلال نماذج فلسفية متعددة استقيناها من العصر اليوناني والإسلامي وقد أمكننا استنتاج سعي الفلاسفة الدائم إلى تأكيد مشروعية الفلسفة في المدينة، فالفلاسفة يبحثون عن مدن تحقق التواصل العقلي الذي يسمح بعيش الفلاسفة.

إن العصر اليوناني، طالعنا باغتيال المدينة لفيلسوفها سقراط ، رغم أنه كان يمثل نموذجا للمواطن الفاضل المحب لمدينته. إن اغتيال سقراط يبرز علاقة التوتر بين الفلاسفة ومدنهم، فالفلاسفة يبحثون عن العيش في توافق وانسجام مع العقل، لذلك يرفضون أوضاع مدنهم التي لا تحقق الانسجام العقلي الذي يبحثون عنه.

إن طموح الفلاسفة ورغبتهم في التغيير يصطدم بآراء تقليدية ترى في التغيير مساسا بمصالحهم.

إن أفلاطون لم يختلف جوهريا عن أستاذه في البحث عن مدينة تجسد العقل وما الدور الذي منحه للفلاسفة في إدارة شؤون المدينة إلا تأكيد على هذا الطموح الذي يراود الفلاسفة.

إن خلاص المدينة من الشرور برأي أفلاطون، لا يكون إلا إذا حكم الفلاسفة المدينة، فوحدهم–أي الفلاسفة– يمتلكون المعرفة الحقة وبإمكانهم أن ينظفوا المدينة من الشرور وأن يرتقوا بها إلى مستوى النموذج العادل الذي يقارب النموذج الإلهي ، فمدينة أفلاطون هي مدينة تلتحم أجزاؤها ولا تتصارع لأن قمة هذا البناء الهرمي يمثله الفلاسفة، عشاق الحقيقة، والذين يدركون الجمال في ذاته والخير في ذاته.

أما في الفلسفة الإسلامية، فعلاقة التوتر بين الفلاسفة ومدنهم تظهر جلية، في ظل الأوضاع السياسية المتدهورة، وفـي ظل الإجحاف الذي يعانون منه. وكنتيجة لذلك كله تطالعنا الفلسفة الإسلامية بحالات العزلة و الفردانية التي لجأ إليها فلاسفة الإسلام كتعبير عن رفضهم للأوضاع القائمة، وإلى جانب ذلك شيدوا مدنا مثالية يتجاوزون من خلالها غربتهم.

إن الفارابي هو ضمن الفلاسفة المسلمين الذين أقلقتهم الفوضى السائدة في مدنهم، فتطلع إلى تشييد مدينة فاضلة يتآلف أفرادها ويرتبطون بالمحبة ويشتركون في الآراء الفاضلة، لأن الاجتماع على الفضيلة لا يقع فيه تنازع وهذا ماكان يبحث عنه الفارابي، أي التواصل الفكري. فإذا تآلفت الآراء واكتملت بالأفعال الفاضلة فلابد أن تتحقق السعادة لأهل المدينة.

لقد أعطى الفارابي أهمية قصوى للإنسان في مدينته، فهو المواطن الذي يتشوق إلى بلوغ السعادة، وإذا كان لا يملك الحكمة فيمكنه أن يكون متعقلا،يستخدم تعقله لبلوغ جودة المعاش.فالتعقل يفتح الإمكانية أمام المواطن الفاضل لبلوغ السعادة.

إن مشروع المدينة الفاضلة يحمل بين ثناياه الحلم في تحقيق مشروعية الفلسفة في المدينة الإسلامية،وتحقيق هذه المشروعية ليس بالأمر الهين في عصر كان يكفر المشتغلين بالفلسفة، لذلك كان لزاما على الفارابي أن يسعى إلى التوفيق بين الفلسفة والدين لإزالة أي تعارض بينهما.

إن مدينة الفارابي لا تبلغ أفضل كمالاتها إلا إذا حكمها رئيس يكون فيلسوفا أو نبيا فكلاهما يتصل بالعقل الفعال. فالرئيس ينبغي أن يكون أكثر الناس تعقلا وحكمة لأنه إذا غابت الحكمة تعرضت المدينة إلى الهلاك.

و يؤكد إبراهيم العاتي أن " الإنسان في فلسفة المعلم الثاني ليس كائنا منعزلا، ومغلقا على دائرة ذاته ، و إنما هو في إتصال و تواصل مع الأخرين"[1] .

إن الإنسان في مدينة الفارابي منفتح على واقعه و على الآخرين ، و يجب أن تتشكل علاقة ايجابية بينه و بين الآخرين من خلال التعاون على بلوغ الكمال الذي هو السعادة القصوى . إن هدف الفارابي هو الوصول إلى مدينة تتألف أجزاؤها من خلال المحبة والعدل ، و المحبة برأي الفارابي لا تكون إلا لهدف أخلاقي و هو الاشتراك في الفضيلة.

إن مدينة الفارابي هي مدينة الفضائل بامتياز ، إنها الإجتماع الفاضل الذي لا يقع فيه تباين و لا فساد ، لذلك حرص الفارابي على أن يشترك أهل مدينته في الفضائل سواء كانت فضائل نظرية أو خلقية أو صناعات عملية.

---

[1] إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي ، ط1 ، دار النبوغ، بيروت 1998، ص 195.

رغم إيمان الفارابي باختلاف الناس في القدرات العقلية إلا أنه لم يهمش الجمهور وعامة الناس في مشروعه الفلسفي لبناء المدينة الفاضلة ، لذلك حرص على تعليمهم وتأديبهم ، و استخدام الإكراه مع المتمردين منهم .

إن الفارابي اهتم إذن بكل الفئات التي تكون المدينة الفاضلة وحتى الرؤابت وضع لهم تدابير علاجية لحماية المدينة من خطرهم . لكن اهتمام الفارابي برئيس المدينة أخد حيزا هاما يعكس الدور الريادي الذي يشغله الرئيس في فكر المسلمين .

إن الرئيس هو مدبر المدينة وهو الإمام وهو واضع النواميس وهو الفيلسوف أو النبي.

لقد خصص الفارابي فصلا للحديث عن خصال رئيس المدينة الفاضلة في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة " وهذا يعكس الأهمية التي يوليها الفارابي لرئيس المدينة ويضع الحكمة كجزء من الرئاسة، وفي غيابها تتعرض المدينة إلى الهلاك.

إن الفارابي كان على وعي بخطورة الرئاسة في المدن الإسلامية ، ففساد المدن يأتي من فساد ملوكها إذ يقول " و ملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، و رياستهم مضادة للرياسات الفاضلة ، و كذلك سائر من فيها "[1] .

إن الواقع السياسي الذي عايشه الفارابي يشهد على فساد الملوك الذين عاصرهم كالمقتدر و الراضي لذلك كان يسعى إلى إصلاح أوضاع سياسية متردية ، و لا يتم هذا الإصلاح إلا بملوك يترفعون عن اللذات و محبين للعدل و مبغضين للجور، و أن يتميزوا بقدرات عقلية و ذهنية و خصال أخلاقية .

إن مشروع المدينة و التواصل ، أصبح يفرض نفسه في عصرنا الحالي و في ظل الهيمنة التكنولوجية ، و سيطرة العقل الأداتي ، لقد اكتسحت حالة من انعدام الأمن في مدننا في ظل تنامي العنف وانعدام التواصل ، لذلك اهتمت الفلسفات المعاصرة بهذه الاختلالات التي يعرفها المجتمع ، وإبراز التهديدات التي يواجهها العالم المعيش . ودعا الفلاسفة أمثال هابرماس إلى ضرورة تثبيت الحوار والتواصل بين الأفراد .

[1] الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر مذكور ، ص 134.

إن مفهوم المدينة كما رأينا لا ينفصل عن السياسة و ذلك ما ترسخ لدينا و نحن ندرس التجربة اليونانية و التجربة الإسلامية من خلال مدينة الفارابي. لكن يجب التأكيد على أن المدينة هي الفضاء المفتوح على كل التأويلات الممكنة ، و ليس غريبا أن يجد الفلاسفة في موضوع المدينة مجالا للتفلسف سواء في القديم أو في عصرنا الحالي. لقد أصبح الفكر الفلسفي المعاصر ينظر إلى المدينة كفضاء معماري يجب التأمل في تفاصيله. كما أصبحت المدينة كنص مفتوح وذلك ما أكده ميشال بيتور Michel Butor بقوله "من خلال نص المدينة ، أدرك أولا ضخامة النقوش التي تغطيها "[1].

إن ميشال بيتور يشير إلى الرموز التي تحملها المدن و كل الإيحاءات التي تعبر عنها شوارع المدينة وأحياؤها .

إن موضوع المدينة و التواصل متشعب ويصعب الإحا طة بكل جوانبه ولذلك كان تركيزنا على المدينة اليونانية و المدينة الإسلامية من خلال مدينة الفارابي .

[1] Alain Cambier : qu’est-ce qu’une ville ? op. cit., p.66.

1. المصـــادر بالعــربـــيـــة

1. ابن رشد، الضروري في السياسة، نقلة عن العبرية أحمد شحلان، إشراف محمد عابد الجابري، مركز الدراسات العربية، بيروت 1998.
2. أفلاطون، الجمهورية، ت. فؤاد زكرياء،(ب.ط)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1968.
3. ------ ، في السفسطائيين والتربية، (محاورة بروتاجوراس)، ت. عزت قرني (ب.ط) دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2001.
4. ------ ، محاكمة سقراط، ت. عزت قرني، ط 2 ، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 2001.
5. الفارابي، تحصيل السعادة، ت.ج، جعفر آل ياسين، ط2، دار الأندلس، بيروت 1983.
6. ------ ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط5 ، دار المشرق، بيروت .1985
7. ------ ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، ت.ج، ألبير نصري نادر، ط 4، دار المشرق، بيروت 1985.
8. ------ ، رسالة في العقل، ط2، دار المشرق، بيروت 1986.
9. ------ ، إحصاء العلوم، ط1، مركز الإنماء القومي، بيروت 1997.
10. ------ ، السياسة المدنية، ط2، دار المشرق،بيروت 1993.
11. ------ ، فصول منتزعة، ت. ج، فوزي متري النجار، ط2 دار المشرق، بيروت 1993.

2. المراجع بالعربية

1. أبو ريان، محمد علي. تاريخ الفكر الفلسفي، ط2، دار النهضة العربية، بيروت 1973.
2. أركون، محمد .الفكر الإسلامي، ت. هاشم صالح(ب.ط).المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.
3. أفاية ،محمد نور الدين. الغرب المتخيل، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000.

4. أميرة، حلمي مطر. في فلسفة السياسة، (ب.ط)، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1984.

5. إميل، بريهة. تاريخ الفلسفة،ج1،ت.جورج طرابيشي،ط2،دار الطليعة، بيروت 1987.

6. بدوي، عبد الرحمان.أفلاطون في الإسلام، ط2، دار الأندلس، بيروت 1980.

7. برتراند ،،بادي. الدولتان، ت.نخلة فريفر، ط1، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء 1996.

8. بنعبد العالي، عبد السلام.الفلسفة السياسية عند الفارابي،ط3، دار الطليعة، بيروت 1986.

9. بغورة ،الزواوي، وآخرون. آرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 1 مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة 2001.

10. التريكي، فتحي.العقل والحرية، (ب.ط)، تبر الزمان، تونس 1998.

11. _____، أفلاطون و الديالكتيكية، (ب.ط)، الدار التونسية للنشر،تونس 1985.

12. ثيوكاريس، كيسيديس. سقراط، ت. طلال السهيل، ط2، دار النشر ANEP، الجزائر 2007.

13. جان، توشار، وآخرون. تاريخ الفكر السياسي،ت. علي مقلد، ط 2، الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت 1983.

14. الجابري، محمد عابد. نحن والتراث، ط2، دار الطليعة،بيروت 1982.

15. _____.العقل السياسي العربي، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2001.

16. الحبابي، محمد عزيز.ورقات عن فلسفات إسلامية، ط 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء 1988.

17. حرب ،حسين. أفلاطون، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت 1990.

18. دي بور، ت ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 5، دار النهضة العربية، بيروت 1981.

19. رشاد بخيت ،هاني محمد. الفيلسوف ناقدا لمجتمعه، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2005.

20. ريمون ،غوش. الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار الساقي، بيروت 2008.

21. زكريا، فؤاد. دراسة لجمهورية أفلاطون،(ب.ط)، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكتاب العربي القاهرة 1967.

22. زيعور، علي. فلسفة الحضارة ومعنية المجتمع و العلائقية، (ب.ط) مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1994.

23. سعد ،فاروق. مع الفارابي في المدن الفاضلة، ط1، دار الشروق بيروت 1982.
24. شمس، الدين أحمد. أفلاطون، ط1، دار الكتب العالمية، بيروت 1990.
25. صفدي، مطاع.ماذا يعني أن نفكر اليوم فلسفة الحداثة السياسة، ط 1 مركز الإنماء القومي، بيروت 2002.
26. صليبا، جميل. من أفلاطون إلى ابن سينا، ط3، دار الأندلس، لبنان 1983.
27. عباس، فيصل. الفلسفة والإنسان، ط1، دار الفكر العربي، بيروت 1996.
28. عبد العال عبد الرحمان، عبد العال. مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان، ط 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2004.
29. _____، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، (ب.ط) دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2005.
30. عبد الواحد ،علي وافي. المدينة الفاضلة للفارابي، (ب.ط)، عالم الكتاب للطباعة والنشر، القاهرة 1973.
31. العاتي، ابراهيم. الإنسان في فلسفة الفارابي، ط1، دار النبوغ، بيروت 1998.
32. العروي، عبد الله. مفهوم الدولة، ط7، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2001.
33. الفاخوري حنا وخليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ط2، دار الجيل، بيروت 1982.
34. فرانسوا، شاتليه. تاريخ الأفكار السياسية، ت. أحمد خليل، ط 1، معهد الإنماء القومي، بيروت 1984.
35. الفيومي، محمد إبراهيم. ابن باجة وفلسفة الاغتراب، ط1، دار الجيل، بيروت 1988.
36. _____.تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، ط 1، دار الجيل، بيروت 1997.
37. كيلاني، مجدي. الفلسفة اليونانية من منظور معاصر،(ب.ط)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2005.
38. مدكور، إبراهيم. أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته،(ب.ط) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983.
39. _____. في الفلسفة الإسلامية،ج1، دار المعارف، القاهرة 1983.
40. مراد ،محمود. الحرية في الفلسفة اليونانية،(ب.ط)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية 1999.

41. مرحبا ،عبد الرحمان. بدايات الفلسفة الأخلاقية، ط 1، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت 1995.
42. المسكيني ،فتحي.فلسفة النوابث، ط1، دار الطليعة، بيروت 1997.
43. مهيبل، عمر، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ط 1، منشورات الإختلاف، الجزائر 2005
44. موريس ،كرانستون. أعلام الفكر السياسي، ط2، دار النهار للنشر، بيروت 1989.
45. النشار، علي سامي. تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت 1976.
46. نصار، ناصيف. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط3، دار الطليعة، بيروت 1983.
47. هاشم، صالح مهدي. الفكر الفلسفي في بغداد، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2005.
48. ول ،ديورانت.633 قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ت. محمد بدران،ط 1، دار الجيل، بيروت1992.
49. اليازجي، كمال، وأنطوان غطاس كرم. أعلام الفلسفة العربية، ط 1، مكتبة لبنان، بيروت1990.

3. المعـــاجـم

1. ابن منظور. لسان العرب، تح، عامر أحمد حيدر، ج 7 ، ط 1، دار الكتب العالمية، بيروت 2005.
2. بدوي، عبد الرحمان. موسوعة الفلسفة، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.
3. الزبيدي، محمد مرتضى, تاج العروس، تح عبد المنعم خليل ابراهيم، المجلد 18، دار الكتب العالمية، بيروت 2007.

4. المـــقـــالات

1. أركون ،محمد. السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 12، مركز الإنماء القومي، بيروت 1989.
2. برنارد، لويس. اللغة السياسية في الإسلام، ت. محمد علي مقلد، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 72–73، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.
3. بن جماعة، محمود. الإنسان في مدينة الفارابي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 100–101، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.
4. جعيط، هشام. دولة النبوة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 72–73 ، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.
5. حرب ،علي. بين الانحياز للفلسفة والانحياز للحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 68–69، مركز الإنماء القومي، بيروت 1989.
6. رسول ، محمد رسول. تاريخية ابن رشد، دراسات عربية، العدد 4/3، دار الطليعة، بيروت 1999.
7. المسكيني، فتحي. مولد الاتيقا عند العرب، الفارابي شاهدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 100–101، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993.
8. وفاء ،شعبان. في الحاجة إلى الفلسفة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 138–139، مركز الإنماء القومي، بيروت 2007.

المراجع بالفرنسية:

Bibliographies

1. Arendt, Hannah : La crise de la culture, Trad. Patrick-Levy, Ed. Gallimard, Paris 1972.
2. Arendt,Hannah : Condition de l'homme moderne,Trad. George Fradier, Ed. Calman-Levy, Paris. 1983.
3. Aristote : Ethique de Nicomaque, Trad. Jean Volquin, Ed. Garnier-Flammarion, Paris 1965.
4. Bernadi, Bruno : La démocratie, Ed . Flammarion, Paris 1999.
5. Cambier, Alain : qu'est ce qu'une ville ? Ed. Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005.
6. Châtelet, François : Platon, Ed. Gallimard, Paris 1972.
7. Derrida Jacque : Cosmopolite de tous les pays, Ed. Galilée, Paris 1997.
8. Kerferd, George : Le mouvement sophistique, Trad. Alonso, Jo desillas et Didier Bignon ; Ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1999.
9. Lefebvre Henry : La pensée marxiste et la ville, 2° Ed, Ed. Mutation, orientation – Casterman, Tournai 1973
10. Mahdi, Mohsin : La cité verlueuse, d'Alfarbi, Trad. François Tabbal : Ed. Albain Michel ; Paris 2000.
11. Popper, Karl : La société ouverte est ses ennemies, Trad. Jacqueline Bernadet et Philippe Monod, Ed .du seuil, Paris 1979.
12. Strauss, Léo : La cité et l'homme, Trad. Sedeyn, Ed. Librairie générale Française, Paris 1987.

الفـــــهـــرس

مقـــدمـــة 3

الفـــصـــل الأول: المدينة اليونانية المثلى من خلال نموذج أفلاطون.

مدخل نظري : المدينة و التواصل، المفهوم و سياقاته التاريخية 9

I. المبحث الأول: المدينة Police في التصور اليوناني. 13

المبحث الثاني: المدينة المثالية عند أفلاطون. 17

1 – الحاكم الفيلسوف. 18

2 – تكريس النظام الطبقي في مدينة أفلاطون. 21

3 – استبعاد المزيف والتأصيل الحقيقي لبناء المدينة عند أفلاطون. 28

4 – ترسيخ قيم جديدة لبناء المدينة عند أفلاطون. 33

5 – انهيار الحاضرة. 35

الفـــصـــل الثاني: المدينة المثالية من خلال نموذج الفارابي.

I. المبحث الأول: التأويل اللاهوتي وعلاقته بالسلوك المدني عند المسلمين. 42

1. الحاضرة في المفهوم الإسلامي. 42

2. السلطة السياسية في الإسلام. 46

3. السلوك المدني وعلاقته بالتأويل اللاهوتي. 52

3. التأويل اللاهوتي في فلسفة الفارابي السياسية. 54

II. المبحث الثاني: المدينة كمشروع لتحقيق الاجتماع الفاضل عند الفارابي 58

1. بلوغ المواطن السعيد عند الفارابي. 63

2. مدبر المدن بين الفلسفة والدين. 66

الفـــصـــل الثـــالـــث: التواصل مابين المدينة اليونانية ومدينة الفارابي.

I. المبحث الأول: التواصل داخل المدينة اليونانية عبر الحوار- الديمقراطية- العقل. 74

1. الفكر السفسطائي وسلطة الخطابة. **74**
2. اغتيال المدينة لفيلسوفها. **79**
3. أفلاطون وسلطة العقل. **84**

II. **المبحث الثاني: التواصل في مدينة الفارابي.** **87**

1. فضيلة التعقل عند الفارابي. **87**
2. النوابت في مدينة الفارابي. **91**

III. المبحث الثالث: مقـــاربـــات. **95**

1. مقاربة المدينة عند الفارابي بجمهورية أفلاطون. **95**
2. فردانية الفارابي ومقاربتها بمدينة المتوحدين عند ابن باجة. **106**
3. المدينة بين الفارابي وابن رشد. **113**

الخـــاتـــمـــة. **119**

جامعة وهران

معهد العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

عنوان الرسالة : المدينة و التواصل (الفارابي نموذجا)

ملخص رسالة الماجستير: للطالبة أوكيلي تورية

تعد المدينة اليونانية و منذ القديم فضاءا للمساءلة الفلسفية، فعند اليونان إنبثق مفهوم المدينة Polis و عبرها نمت الممارسة الفلسفية. فالمدينة اليونانية سنحت لليونان أن يمضوا أوقاتهم في المجال السياسي عبر العمل و الحوار. لقد أحب اليوناني مدينته إذ كان يقضي في ساحاتها معظم أوقاته معتبرا شؤون المدينة من الأوليات التي تسبق حتى شؤون بيته وعائلته.

إن مدينة أفلاطون التي تجسدت في محاورته " الجمهورية " عبر عن حلم أفلاطون في تحقيق مدينة عادلة يحكمها الفلاسفة، فوحدهم الفلاسفة قادرون على بلوغ ماهية الأشياء و تنظيف المدينة من شرورها.

أما مفهوم المدينة في التاريخ الإسلامي فتجسد من خلال تجربة المدينة كما أسس لها الرسول (ص) و التي ظل مفهوما مهيمنا على تاريخ المسلمين.

و في إطار الفلسفة الإسلامية تطالعنا المدينة الفاضلة للفارابي الذي كان يحلم بمدينة مثلى تتحقق فيها الفضائل و تتوحد الآراء و يكون رئيسها إما فيلسوفا أو نبيا.

الكلمات المفتاحية

المدينة الفاضلة

التواصل

المدينة Polis

التعقل

السعادة

العدالة

النوابث

نظرية الفيض الإلهي

مدبر المدن

الفكر السفسطائي