مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (39) العدد (2)2017
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (39) No. (2) 2017

بنية السلطة وأسسها الإبستمولوجية في فلسفة الفارابي السياسية

الدكتورة هلا علي*
علي الخطيب*

(تاريخ الإيداع 29 / 12 / 2016. قبل للنشر في 19 / 3 / 2017)

□ ملخّص □

يتناول هذا البحث بنية السلطة ومفهومها في فلسفة الفارابي السياسية، وذلك من خلال تحليل أطروحته الأساسية المتمثلة بالمدينة الفاضلة، وتحليل علاقة الحاكم بالرعية، وتبيان العلاقات السياسية التي تحكم هذه المدينة، من تقسيم طبقي وبنية أيديولوجية وصولاً إلى علاقة النبوة بالفلسفة، كل ذلك من خلال قراءة منهجية تتناول سلطة الخطاب وعلاقاتها في العصر الوسيط، والسياق الدلالي الذي برزت من خلاله هذه الأفكار، وطبيعة العلاقات الثقافية التي تُحكِم سلطتها على الفكر والإنتاج الثقافي في ذلك العصر. ومن خلال فهم أفكار الفارابي السياسية وموقعها من سياقها الخطابي تبرز مقولة "السلطة الفاضلة" بوصفها انعكاساً لبنية ذلك العصر وبديلاً لمقولة السلطة القائمة آنذاك المستندة إلى التقليد وقداسة الحكم الوراثي. وهنا يصبح استدعاء الفارابي لمقولات الخطاب اليوناني وإعادة بنائها وإدماجها في السياق الفكري الإسلامي من جهة أولى ضرورة تطلّبها بناء البديل السياسي للسلطة الدينية الإقطاعية، ومن جهة ثانية ميزة وخاصيّة فريدة تميّز الفلسفة الفارابية من خلال بنائه نسقاً فلسفياً يجمع بين العقلانية والوحي في آن.

الكلمات المفتاحية: المدينة الفاضلة، السلطة، النبوة، الفلسفة، العقلانية، الوحي، الأيديولوجيا، التشريع.

* مدرسة – قسم الفلسفة –كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية– سورية.
* طالب دراسات عليا (ماجستير) – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (39) العدد (2)2017
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (39) No. (2) 2017

The Structure of Authority and its Epistemological Basics in Farabi's Political Philosophy

Dr. Hala Ali*
Ali Alkhatib*

(Received 29 / 12 / 2016. Accepted 19 / 3 / 2017)

□ ABSTRACT □

This research deals with structure of power and its concept in Farabi's political philosophy, by analyzing his basic thesis of Utopia, and analyzing the relation between governor and the parish, and explaining the political connections that control this city, like the stratification and ideological structure down to the relationship between the prophecy and philosophy, all this through systematic reading deals with the power of speech and its relationships, and the semantic context through which these ideas emerged, and the nature of cultural relationships that control thought and cultural production in that era. By understanding Farabi's political ideas and their situation of speech context emerged the category of (good authority) as a reflection of the structure of that era, and an alternative to the category of existing power at that time which was based on tradition and the sanctity of hereditary rule. Here Farabi's summon the pronouncements of the Greek speech and reconstructing and integrating them in the context of the Islamic intellectual on the one hand becomes a necessity which is required to the building of the political alternative of religious feudal authority, and on the other hand its unique feature and characteristic distinguish the Farabian philosophy through his building a philosophical pattern which combines rationality and inspiration.

Key words: Utopia**,** Authority**,** Prophecy**,** philosophy, Rationalism, Inspiration**,** ideology, Legislation.

* **Assistant Professor, department of philosophy, Faculty of Art and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**
* **Postgraduate Student , Department of Philosophy, Faculty of Art and Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**

مقدمة:

تشغل مسألة السلطة السياسية في العصر الوسيط محور الإنتاج الفكري، والذي يسمح لنا بفهم خطاب ذلك العصر وتركيبته الأيديولوجية، وتشغل مكانةً مركزية في الصراع العقلي والديني والاجتماعي الذي بلور الاتجاهات الثقافية التي رسمت بدورها ملامح الخطاب القروسطي. ويقدّمُ الفارابيُّ في أطروحته السياسية القائمة على أساس فلسفة الوجوب الأخلاقي والسياسي، والمستندة إلى النسق الفيضي، سلسلةً من العلاقات السياسية التي يصادر عليها بأنها أركان السياسة الفاضلة، والتي تشكل نسقاً سياسياً فكرياً يناقش من خلاله مشكلة السلطة القروسيطة، والحلول الفضلى. وجملة العلاقات التي يناقشها الفارابي تتعلق بتشخيص نظام الحكم وشكل السلطة، وعلاقة الحاكم بمحكوميه، ووظائفه وأدواره، إضافة للتنظيم الاجتماعي، وتقسيم العمل. وكل ذلك في إطار يجابه فيه نمطاً ثقافياً سائداً يرسخ للسلطة السلفية التقليدية، والقائمة على قوّة النص وحرفيته. مما حتّم عليه استدعاء النسق اليوناني، ومفردات خطابه، وإعادة بناء معناها في سياق الحضارة الإسلامية، وبما يوافق الشرعية الدينية. وأطروحة المدينة الفاضلة تصب في هذا السياق، فهي تتجاوز أطروحة المدينة ـ الدولة اليونانية، وتنتقل منها إلى سياق دولة عالمية كبرى، ثمّ تعيد صياغة الدولة القائمة على الخلافة صياغةً جذرية، وإذا كانت هذه الأخيرة تتّبع نموذج الحكم الوراثي القائم على الاعتراف الديني، فإن الفارابي يطرح فكرة الدولة العقلية القائمة على أحقيتها الدينية في حكم المجتمع.

والفارابي بالإجمال لا يخرج عن الأدبيات الأفلاطونية والمشائية، بل يستعين بها لترسيخ أفكاره، ولكن التعامل مع أفكار الفارابي على أنها أفكار مقتبسة لهو تعامل تعسفي يطيح بأفكاره الحقيقية التي تشكل تمايزه وجدّته، فالفارابي ينتمي لعصرٍ مغاير وبيئة اجتماعية وسياسية مختلفة بشكل جذري، وإذا تشابهت تلك الأفكار أو حتى تماثلت مع النسق الفلسفي اليوناني، فينبغي لنا أن نفهم ذلك على ضوء خطاب عصره وما يكتنفه من علاقات اجتماعية وسياسية، تحكم لغة الثقافة، وتفرض سياقها على النسق الفكري لهذا الفيلسوف الإسلامي.

أهمية البحث وأهدافه:

تنبع أهمية البحث من الدور الذي لعبه مفهوم السلطة في تشكيل الخطاب السياسي الفلسفي في العصر الوسيط، وقدرة هذا المفهوم على كشف سياق الفلسفة الإسلامية، ومدى قدرتها على بلورة العقلانية السياسية، وتشخيص إمكانيتها التطبيقية، في مجابهة الثقافة السلفية الإقطاعية القائمة. في حين تتلخص أهداف البحث في النقاط التالية: تشخيص طبيعة نظام الحكم، وتحديد دور السلطة والحاكم، وتحديد أدوات هذه السلطة، وتحديد العلاقات الخطابية التي أثّرت في تكوين النسق السياسي الفارابيّ.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج البنيوي، وذلك من خلال فحص العلاقات الخطابية التي تحكم النص الفارابيّ، أو تلك التي تبرز من خلال كشف السياق الدلالي لأفكاره، ومن خلال هذا المنهج سنعمل على إبراز سلطة الخطاب، وتحديد سمات النسق الفكري الفارابيّ، وتحديد علاقته بالأنساق الفكرية المنافسة داخل خطاب ذاك العصر. ومن هنا ينصب الجهد المنهجي في هذا البحث على العلاقات الداخلية في هذا النسق الفلسفي، وتحديد علاقات الصراع بين الأفكار المنافسة، وعلاقات التناقض الداخلية، وتحديد الدور الذي لعبته سلطة الخطاب في تشكيل هذا النسق.

النتائج والمناقشة:

أولاً: نشأة المدنية والعلم المدني:

يتناول الفارابي مسألة نشأة المجتمع بقدر كبير من الاهتمام، فاهتمامه المنصبُّ على السبلِ الفضلى لإدارة المجتمع يقتضي بحثَه عن أصول وجذور نشأته، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن أي مجتمع هو مركب من أفراده، وكل منهم بدوره مركب من مادة وصورة، أو نفسٍ وجسد، كما أن قوى النفس ذاتها تتداخل فيما بينها بهذه العلاقة ذاتها، وكذلك البشر فيما بينهم، مما يعني أن المجتمع الإنساني يتميز بالتركيب الشديد، وهو ما يتطلب فهم منشأ الاجتماع الإنساني على ضوء الطبيعة البشرية، وذلك قبل تشخيص مشكلاته، وتحديد أنماط السلوك المثلى فيه، وتعيين شكل الحكم الأمثل الذي يرتقي به إلى تصوّر المدينة الفاضلة.

يعرض الفارابي في هذا الصدد احتمالات نشوء الاجتماع الإنساني، ويدحضها واحداً تلو الآخر، وهو بذلك يسير على هدي أرسطو الذي عوّدنا في مؤلفاته على دحض آراء السابقين عليه، وهو (أي الفارابي) بجميع ما يتناوله من الاحتمالات يسير بشكل مباشر إلى تقرير مسألة أساسية ينطلق منها في تحليله السياسي، ألا وهي الحاجة لنشوء المجتمع، فالإنسان "**من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعاتٍ منها كثيرة في مسكنٍ واحد.**[1]

وقد يبدو أن مصطلح الحاجة يعبّر عن الجانب المادي في الإنسان، ولكنه في الحقيقة يتجاوز بهذا المفهوم ما كان قد قرره أرسطو، أو ما سيقرره ابن خلدون لاحقاً، من أن الحاجة هي اقتصادية بالأساس، فهي عند الفارابي موجهة لتحصيل الكمال، وهنا نقطة انطلاقه في نظريته الغائية لنشوء المجتمع، وخاصة عندما ندرك طبيعة الكمال وعلاقته بالفطرة أو الغريزة، فكل "**واحدٍ من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيءٍ مما يحتاج إليه.**"[2]

والنص أعلاه يوضح مدى ارتباط النزوع إلى الكمال بالفطرة، بل السعي للكمال فطري في الإنسان، وإن نال من هذا السعي بعض الانحراف والتشوه الذي قد يؤدي لنشوء مدينة أو مدنية مضادة للفاضلة. إن تفسير الرغبة بالكمال على أساس فطري لا يعني أن الفطرة هي أساس المدنية بنظر الفارابي، غير أن هذا يعطي لها السبق في دفع هذه الرغبة نحو تحصيل الكمال، ولمّا كانت الكمالات أنواعاً عدة، ولما كانت جميع الأحياء على الأرض تسعى نحو الكمال دون أن يعني ذلك أنها تناله، فإن الفارابي يمحّص أكثر في طبيعة الكمال المُنشئ للاجتماع، ومن ثم المُنشئ للمدنية الفاضلة، ويوضح د. محسن مهدي مكمن الاختلاف "**فالإنسان خلافاً للحيوانات الأخرى، لا يصبح كاملاً فقط من خلال المبادئ الطبيعية الحاضرة فيه؛ وهو على عكس الموجودات الإلهية، لا يكون كاملاً للأبد، بل يكتمل من خلال النشاط الذي يبدأ بالفهم العقلاني، وبالروّية، والقدرة على الاختيار من بين البدائل المتنوعة التي يقترحها عليه العقل.**"[3]

إن هذا التمايز بين كمالات الكائنات الأخرى والكمال الإنساني هو ما يبني عليه الفارابي فلسفته السياسية، فإضافة للكمالات التي يمكن أن تحوزها الكائنات الأدنى مرتبة من الإنسان، يحوز الأخير على الكمال الذي تُنال به

---

[1] **الفارابي، السياسية المدنية، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964، ص69.**

[2] **الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم: علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، ط1، 1995، ص112.**

[3] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، ترجمة: وداد الحاج حسن، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009، ص179.**

السعادة. ومصطلح السعادة الذي يوازي الخير الأفلاطوني، مصطلح سياسي من جهة ومعرفي من جهة أخرى، فكما أنه يُفهم لجهة نظرية العقول عند الفارابي المتصلة بمذهبه الفيضي، فإنه كذلك مصطلح سياسي بامتياز يشكل الدافع الرئيس لتنظيم المجتمع، ويعرّف الفارابيّ السعادة بقوله "**هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة... إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال.**"[4]

وقد يبدو لنا لأول وهلة أن السياسة في نظر الفارابي والقائمة على الأسس الميتافيزيقية منذ البداية، غير قادرة على تجاوز هذه الأسس ذاتها، وقد يبدو أن تحصيل السعادة ميتافيزيقي، مما يعني عزل السياسة عن الأفراد الطبيعيين، وربما يجمح بنا التفكير إلى اعتبار الفارابي أكثر تطرفاً في تصوّره المثالي للسياسة من أفلاطون ذاته، لكن مفهوم السعادة الفارابية يصبح واقعياً أكثر، ومتصلاً بالفرد الطبيعي في المجتمع أكثر، عندما يوضع في سياق نظرية المعرفة لدى الفارابي، فتحصيل هذه السعادة يعني " **استكمال تلك القوة في النفس الإنسانية الخاصة بالإنسان، وهي عقله. وهذا بدوره، يتطلب تهذيب الرغبات الدنيا لكي تتعاون مع العقل وتساعده على القيام بفعله الخاص... ولا يمكن إلا لقلة نادرة من الناس أن تحقق هذا التهذيب والتعلّم، وهؤلاء يمتلكون أفضل الملكات الطبيعية...**"[5]

كل ذلك يسمح لنا بفهم منشأ الاجتماع المدني، الذي سيكون نواةً للمدينة الفاضلة، وذلك على أساس الطبيعة العقلية للإنسان، والتي تعني حاجة الإنسان الفطرية لتحصيل الكمال المعرفي العقلي، مما يفرض على الإنسان الدخول في اجتماعٍ مع أفراد آخرين لتعذّر تحصيله هذا الكمال وحيداً، ولهذا تبدو جليّةً نزعة الفارابي لتقرير علاقة المصالح بين الأفراد الداخلين في التنظيم الاجتماعي، وهو ما سيدخل لاحقاً في علاقة السلطة بالأفراد في المدينة الفاضلة. وإذا كان النسق الميتافيزيقي عند الفارابي يرتكز على العقل، فإن فحص السياق يكشف أنه إذا كانت الملكة العقلية خاصية أساسية في الإنسان، فإن افتراض السعي إلى كمالها أساساً لنشأة المجتمع، يعني أن السلطة عامة قابلة لأن يشغلها أي إنسان يحقق هذا الكمال. *ويستند التنظيم الاجتماعي الفارابيّ بحسب د. نصر إلى أربع افتراضات رئيسة يطرحها الفارابي ويسلّم بها، فالافتراض الأول يقوم على أن الإنسان قد كوّن لبلوغ السعادة والكمال، وهو ما ينبثق من طبيعته؛ في حين يقوم الافتراض الثاني على أن الإنسان عاجزٌ وحده عن تحصيل ذلك الكمال كله؛ ويقوم الافتراض الثالث على أن الدولة المثالية التي يتحقق في إطارها الكمال والسعادة، تشبه في بنائها وتنظيمها البدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه. وهو ما يشابه تركيب الوجود؛ ويقوم الافتراض الرابع على أن الكمال غرضٌ للدولة وهو يقوم على دعائم فكرية أخلاقية فنية يتطلب بناؤها إعداد الفطر الطبيعية للمواطنين لأداء وظائف الدولة المتخصصة...*"[6]

إن هذه الافتراضات تطرح سلسلة من النقاط للنقاش، فعندما نقول بأن الإنسان قد كوّن لنيل السعادة، فهذا يعني من الناحية الدلالية أن الوعي كسمة أساسية للبشر جوهريٌ لدفع الحركة نحو الكمال إلى ما يتجاوز الفطرة، رغم أن منبعه الطبيعة الإنسانية، أي أن الكمال العقلي يفترض تجاوز كل ما هو مادي بما في ذلك الفطرة، حتى ولو نبعت الحركة نحو الكمال من الفطرة الإنسانية ذاتها، لأنها نابعة من المادة، و "**لأن المانع للشيء من أن يكون عقلاً وأن يعقل بالفعل هو المادّة**".[7] بهذا المعنى فإن مسار الارتقاء المعرفي إلى الكمال لا بد أن يتجرد من الفطرة ويتجاوزها، والفضيلة بدورها تتجاوز الفطرة. أما عجز الإنسان عن نيل الكمال وحده فنابع على ما يبدو من اعتقاد الفارابي

---

[4] **الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص100، 101.**

[5] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص180.**

[6] **نصر، محمد عبد المعز، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1983، ص252، 253، 254.**

[7] **الفارابي، السياسية المدنية، مصدر سبق ذكره، ص45.**

بمحدودية المعرفة الإنسانية الفردية، والتي لا تكتمل إلّا بائتلاف المعرفة الكلية، وذلك بائتلاف الأفراد الحاملين لها على شكل أجزاء. وتجدر الملاحظة هنا أن ائتلاف المعارف البشرية يُضمر خلفه ائتلاف الصناعات والمهن التي تشكل ضروباً من المعرفة، ولهذا تحديداً يجدر الأخذ بعين الاعتبار أن النسق المعرفي عند الفارابي في المدينة يخفي وراءه نمطاً وتنظيماً اقتصادياً يدل عليه ويواريه بين تضاعيف النص في آن واحد. تبقى مسألة أخرى يثيرها الافتراضان الثالث والرابع، ومقتضاها أن الفارابيّ لم يميّز بين نشأة الدولة ونشأة المجتمع، بل جعلها نشأةً متطابقة، والفارق هو في المرحلة فقط، ويبدو أن الدولة هي شكل كامل من المجتمع، وهي لا تتحقق إلا ببلوغ ذلك الكمال العقلي والمعرفي، ولا تكون دولةً حقيقية أصلاً إلا إذا كان موضوعها مجتمعٌ فاضل، وهذا يُضمِرُ حاجة عميقة ـ تنبه لها الفارابي ـ لإرجاع الدولة إلى المجتمع على عكس ما كان قائماً في الخطاب الديني الرسمي من انفصال بين الحاكم الديني ومحكوميه. وفي هذا الصدد *يلاحظ د. نصر أن الفارابي عند تفسيره لنشوء المجتمع على أساس الحاجة للتعاون على بلوغ الكمال، فإنه يقرر ضمناً قدرة الإنسان على بلوغ الكمال وصلاحية فطرته لذلك، ومن ثم فإن منهجه الغائي جعل من تلك السعادة التي تتمثل في بلوغ الكمال القوة الدافعة لبناء المجتمع والدولة، ومعياراً لصلاح نظامها، وهذا يعني أن الاجتماع البشري لا يمكن احتسابه اجتماعاً كاملاً إلا إذا تجسد في دولة.*[8]

عندما يُرجع الفارابي نشأة الاجتماع المدني إلى الحاجة لتحصيل الكمال، فإن ذلك يظهر إلى أي مدى اتصلت نظريتا المعرفة والسياسة عنده وتطابقتا، وقد يوحي ذلك بأن الكمال في فلسفة الفارابي والذي يشكل جوهر فكرة السعادة هو عامل واحد بسيط، وأنه في الآن ذاته شديد التجريد والبعد عن الواقعية وينتمي لعالمٍ ميتافيزيقي مثالي، ولكن قراءةً متأنيةً للنصوص الفارابيّة تبيّن أن هذا لفظ يختزل تركيباً معقداً من جملة من القدرات الأولية التي يعتقد الفارابي أنها تدفع الإنسان أولياً للاجتماع، وتحفّزه ثانياً للانتفاع مادياً وعقلياً بهذا الاجتماع، وصولاً إلى تنمية هذه القدرات والبلوغ بها إلى كمالها النهائي الذي يتحقق به التنظيم الاجتماعي الأفضل.

كي نفهم ماهيّة هذه العوامل علينا أن نتناول النص الفارابيّ، إذ يقول: "**فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور**"[9]. وهذا النص يقودنا إلى نقاط عدة، توضح منشأ الاجتماع، فالمدينة ـ لا دونها مرتبة ـ هي المكان الذي به يتم الاجتماع الحقيقي، والذي يقدر الإنسان به على تحصيل الكمال، فلا يوجد قيمة أخلاقية حقيقية خارج القيمة السياسية، وعندما نأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الاقتصادية للمدينة، فإننا سنلحظ على الفور خاصية تقسيم العمل التي تفرضها، ومرةً أخرى يبدو تحصيل الكمال النهائي مرتبطاً بالعامل الاقتصادي، الأهم من هذا أن الفارابي يشير إلى الإرادة باعتبارها العامل الذي يحدد طبيعة هذا الاجتماع أهو فاضل أم لا، ونجد ها هنا أن الكمال أمر مرتبط بإرادة حكام المدينة، وهم الذين يحددون الهوية الأخلاقية لهذه المدينة، وهي مسألة تتجاوز العامل الاقتصادي، وهي تشير بطريقة موارية إلى المسؤولية الأخلاقية والسياسية للحاكم عن الأوضاع السياسية التي تعيشها دولته. ويضاف إلى فكرةِ تقسيم العمل وفكرةِ الإرادة فكرةٌ ثالثةٌ سبق وتناولناها، وهي فطرة الإنسان التي تدفعه لتحصيل الكمال. وعن هذا الائتلاف بين العوامل يقول: "**وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم**

[8] **نصر، محمد عبد المعز، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص239.**

[9] **الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص113.**

للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية... غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها."[10]

من هنا يتبلور موضوع العلم المدني، فالمدينة موضوع هذا العلم تتشكل تحت تأثير عوامل عديدة هي الفطرة والحاجة الاقتصادية والإرادة، وعلى أساس معرفي عقلي غايته بلوغ الكمال الأقصى والخير الأقصى من خلال التنظيم الاجتماعي، وعلى هذا الأساس فالمدينة هي المكان الذي تنتمي إليه الملكات البشرية وتتنمّى فيه. من هنا عرّف الفارابي العلم المدني بأنه الذي "**يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال في السنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل....**" [11]. ولما كانت هذه جميعها (أي الإرادة والملكة والفطرة) تنتمي للعالم الهيولاني فيما تحت القمر، الذي يوجد وفقاً لقوانين نظرية الفيض، ولما كان عقل الإنسان في أشد كمالاته متولداً من الفيض الإلهي بوساطة العقل الفعال، ولما كانت غاية السياسةِ السعادةَ وهذه الأخيرة لا تُطال إلا بمعرفة الغايات، ولهذا كله *كانت السياسة قسماً من علم ما بعد الطبيعة، ووجب أن يكون النظام الاجتماعي مشابهاً لنظام الكون.*[12]

ثانياً: الدولة والتنظيم الاجتماعي:

يتشكل الاجتماع الإنساني لدى الفارابي كما رأينا على أساس الدافع الفطري لتلبية حاجة الأفراد لتحصيل الكمال، وصولاً إلى الكمال النهائي، وهو ما يمكن تأويله على أوجهٍ عدة، فعلى الوجه الاقتصادي، يعني ذلك عدم قدرة الفرد على الاكتفاء بذاته وهو ما يقتضي تقسيم العمل، وهذا مشروط بنشوء المدينة، وعلى الوجه الاجتماعي، يعني أن حاجة الفرد إلى أفراد آخرين للتعاون والانتماء والبقاء، وعلى الصعيد المعرفي ـ وهو الأهم ـ يعني تحصيل الكمال للوصول بالملكة العقلية إلى أقصاها، والوصول بالعقل إلى درجة المفارقة للمادة، سواء أكان ذلك بالمعنى الحرفي أم المجازي، وهي مسألة يطول البحث فيها، ولكن بجميع الأحوال ينبع تنظيم المجتمع من هرمية المعرفة، لأن نظام الوجود لن يسمح للإنسان بفهمه، إلا إذا تناغم مجتمعه ومرتبته من هذا المجتمع، مع نظام الوجود ذاته "**فالنظام السياسي في رأي الفارابي لا يختلف عن باقي أنظمة الوجود الأخرى وعلى رأسها الوجود الإنساني. فكل من هذه الوجودات يقوم على ترابط أجزاء تتبع نظاماً معيناً وترتيباً خاصاً. ولا بد من رئيس في هذا النظام.**"[13]

ولكي نفهم تركيب المدينة الفاضلة لا بد أن نتناول ميتافيزيقا الفارابي على أساس النظرية الفيضية، فهو يعتقد أن المدينة الفاضلة "**هي المدينة التي ترتبت أعضاؤها على صورةٍ شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض**"[14]. أما هرمية الوجود فتتحدد بالشكل الآتي: إذ يفيض من الموجودِ الأولِ العقلُ الأولُ وفلكُهُ، وعن العقلِ الأولِ العقلُ الثاني وفلكُهُ، وهكذا يتسلسل الفيض نزولاً وصولاً إلى العقل العاشرِ، أي العقلُ الفعّالُ في فلك القمر، ويسميه الفارابي واهب الصور، فيما يتشكل من تفاعل الأجرام والأفلاك وحركتها المادة الأولى، وعن هذه تتأتى الصور الأولى أي صور الإسطقسات، وهكذا تتابع الصور صعوداً إلى صور المعادن فالنبات فالحيوان، حتى نصل للإنسان المركب من النفس والجسد، وفي أعلى مراتب النفسِ مرتبةُ النفس الناطقة، وهي أعلى الصور في عالم ما تحت القمر، وهنا

---

[10] **المصدر السابق ذاته، ص115.**

[11] **الفارابي، إحصاء العلوم، تقديم: علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، 1996، ص 79.**

[12] **صليبا، جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا– محاضرات في الفلسفة العربية، الكتاب الشهري، عدد10، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د.ت، ص 80.**

[13] **الصديق، حسين، الإنسان والسلطة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص68.**

[14] **صليبا، جميل، من أفلاطون إلى ابن سينا– محاضرات في الفلسفة العربية، مرجع سبق ذكره، ص 80.**

ندخل في نظرية العقول والتي تقوم بينها علاقات تشبه علاقة المادة والصورة، فمن العقل الهيولاني إلى الذي بالفعل، إلى العقل المستفاد فالفعّال، والأخير هو الوحيد الذي يقع خارج العقل الإنساني في فلك القمر، ومنه تفيض صور المعقولات على العقل الإنساني. ويجدر بنا أن نلاحظ مسألة مهمة في هذا الصدد وهي أن الفيض "**عملية إلهية ضرورية وذاتية. ولكن من الأهمية بمكان التأكيد الملح على أن هذه الضرورة تفهم من قبل الفارابي باعتبارها حريةً**"[15]

وإذا كان نظام الوجود يرتبط بعضه ببعض عبر هرمية معرفية وأنطولوجية في آن، فإن ذلك يتم على أساس أن الله هو مصدر كل حقيقة، وهو الذي يمنح الممكنات مشروعية الوجود، والله أو السبب الأول هو النموذج الذي يحتذي به الرئيس الأول عند الفارابي ويحاكيه، و"**هذا الرئيس الأول هو مصدر كل قوة ومعرفة في النظام، ومن خلاله يتعلم المواطنون ما ينبغي عليهم معرفته وما ينبغي عليهم فعله.**"[16]

كما أن ملاحظة أخرى تشكل ضرورةً لفهم تركيبة المجتمع الفاضل عند الفارابي، ألا وهي أن الفيض لا يتولد عنه حركة هابطة وحسب، بل وحركة صاعدة أيضاً، فالمادة الأولى النابعة من الفيض، ورغم أنها قديمة، ورغم أنها متأخرة ذاتياً وحسب عن السبب الأول، كما سائر الموجودات السماوية والعقول الثواني، إلا أنها مادة ناقصة تلاحق هدفها الداخلي في التكامل بشكلٍ لا نهائي، وبما أن بلوغها هدفها في الكمال يبقى خارجاً عن نطاق ذاتها، فإنها قادرة على السعي إلى بلوغ ذلك بشكل لا نهائي.[17]

كل هذا يعني حركة لا نهائية ينبض بها العالم نحو تحقيق الهدف المتمثل بالكمال، وما دامت المادة متدخلة بشكل مباشر بعملية السعي نحو الكمال النهائي فإن هذه العملية لن تصل مبتغاها، ويبدو أن الكمال النهائي يحتجب عن كل ما هو مادي وهيولاني، ولعل هذا تحت تأثير سلطة خطاب الوسيط الذي يعتبر كل ما هو مادي محتقر، أو أقلّه بعيد عن الكمال، ولهذا تحديداً يبدو الفارابي متحرجاً من التصريح بالحاجة الاقتصادية أساساً للاجتماع، ولهذا أيضاً يولي الحاجة المعرفية أهمية تفوق تلك الاقتصادية، ويتم تحصيل المعرفة على أساس الجدل الكامن في عملية الفيض ذاتها، وهنا *تكمن ميزة الفيض عند الفارابي بكونه ينشأ في سياق عملية تولد ذاتي تاريخي، وهذا ما يجعل من الفيض عملية تاريخية في سياق جدل علاقة الممكن من جهة والواجب من جهة ثانية والممكن والواجب مأخوذين معاً من جهة ثالثة.*[18]

عندما نضع الاجتماع البشري في سياقه من النظرية الفيضية، فإن ذلك يكشف لنا ضرورة التنظيم فيه، وهي مسألة ألح عليها الفارابي، وهي نابعة ضرورةً من نظام الوجود ذاته، والتسلسل المعقول فيه، بما يمتلك مفهوم الضرورة عند الفارابي من خصوصية، ولم يكتف بهذا، بل اعتبر أن الدولة هي الشكل الأكمل والأرقى في عالم ما دون فلك القمر إن قامت على السياسة الفاضلة، المستندة إلى التنظيم الاجتماعي وتقسيم العمل والمهام، وكأن الدولة جزء من العالم العقلي الإلهي، أو انعكاس له، وفي هذا دلالة على الضغط الذي مارسه الخطاب الفقهي التقليدي بادعائه قدسية النظام السياسي القائم آنذاك، وهو ما تطلب من أي طرحٍ سياسي منافس أن يصطبغ بهذه السمة ذاتها، فدولة الفارابي القائمة على الانضباط والانتظام تستند إلى أسس عقلية نابعة من الإله، "**ولكن عملية هذا التنظيم المتسلسل من القمة**

---

[15] **تيزيني، طيب، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، قسم2، مشروع رؤيا جيدة للفكر العربي، ج6، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2005، ص159.**

[16] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص185.**

[17] **تيزيني، طيب، من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة، قسم2، مرجع سبق ذكره، ص166.**

[18] **المرجع السابق ذاته، ص166، 167.**

حتى القاعدة في هرم البناء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا تتم بطريقة تلقائية بين المواطنين، وإنما هي عملية موجهة يشرف على تحقيقها رئيس الدولة..." [19]

وبالتالي فنشوء الدولة الفاضلة ضروري لنشوء الإنسان الكامل، وهو أمر يتطلب الانتقال من التنظيم الاجتماعي إلى المأسسة القائمة على تقسيم العمل وتنظيم التراتبية الهرمية، وذلك تبعاً لمعيار الفضيلة والتي هي معرفية عقلية وسياسية في آن، والرئيس هو مركز هذه العملية، وهو ما يتطلب منه إلزام الأفراد، لأنهم ببساطة لا يمتلكون المعرفة اللازمة لتعيين موقعهم من المنظومة المدنية تلقائياً، ويمكننا القول بأن "**المواطنين في تلك الدولة لا يعدون وحداتها المستقلة... وإنما هم تابع يلي تابعاً في مراتب البناء الاجتماعي وهرم السلطة، يدينون جميعاً للرئيس بالولاء المطلق والطاعة التامة**" [20]. وقد يبدو ذلك ضرباً من مصادرة حرية الأفراد، لكن الفارابي يوحي لنا بأنهم لا يمتلكون فعلياً وعياً متقدماً بالحرية، وكما أسلفنا فالضرورة التي ينتظم من خلالها الكون، والتي ينبغي أن تنتظم بها الدولة، ما هي (أي هذه الضرورة) إلا ضرب من الحرية، "**فالدولة عنده...هي نظام كلي، وما المواطنون سوى أجزاء ذلك النظام الكلي، الذي يستمدون منه وجودهم، والذي لا قوام لهم بدونه.**"[21]

يمكننا القول الآن بأنه على أساس التفاوت بين الناس في القدرات والمعرفة، يظهر التفاوت بينهم في تراتبية السلطة، ودورهم من هرمية التنظيم الاجتماعي، وكل ذلك متعلق بكفاءة الرئيس وقدرته، وهنا يبرز مفهوم الرئيس الأول الذي يضع منظومة الدولة، والمعايير التي على أساسها يتم تقسيم العمل، وتوزيع الناس كل على العمل الذي يناسب فضيلته، يقول الفارابي "**والرئيس الأول هو الذي يرتّب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة... فتكون المدينة حينئذٍ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتّبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية ومراتبها شبيهة بمراتب الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات...**"[22]

وهنا تبدو السلطة سابقة على الدولة زمنياً، وهذا ما يوحي بأن الدولة لا تتحقق إلا عن طريق السلطة أو الحاكم، الذي ينقل المجتمع إلى تصوّر الدولة، وذلك بما يملكه من مهارات تنظيمية، يستند بها إلى إمكانياته العقلية، وملكاته الإرادية، وتراتبه المعرفي والمصحوب باستعداد فطري للقيادة، "**لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون [الحاكم] بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية.**"[23]

ويبدو واضحا جلياً كيف اصطبغت دولة الفارابي الفاضلة بالصبغة المركزية، فكل شيء يبتدئ من الرئيس الأول، وكل شيء ينتهي إليه، وترتكز هذه المركزية على ثنائية الخادم والمخدوم، والتي يتشكل المجتمع من خلالها في سلسلة من عمليات الخدمة، تنتهي في أعلى مراتبها إلى الرئيس الذي يُخدم ولا يَخدم، وتنتهي في أدنى مراتبها إلى الإنسان الذي يَخدم ولا يُخدم. ويمكننا القول بأن الفارابي يعوّل على تقسيم العمل للحفاظ على تماسك بنية المجتمع الفاضل، والترابط بين أعضائه قائم على توزيع المهام، وعدم قدرة أي فرد في الخروج عن الوظيفة المعطاة له، وكل هذا يجعل من الحاكم هو العقل المدبر للمدينة، وهو ما يفترض انعزاله عن المشاغل الماديّة الجزئية قدر الإمكان. خصوصاً أن ملكته العقلية تفترض في كمالها الانسلاخ عن المادة، ولهذا تبدو الرعيّة هي المكلفة في التعامل مع

---

[19] نصر، محمد عبد المعز، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص266.

[20] المرجع السابق ذاته، ص229.

[21] المرجع السابق ذاته، 1983، ص229.

[22] الفارابي، السياسية المدنية، مصدر سبق ذكره، ص83-84.

[23] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص118.

الجزئيات، إنهم "**يتوحدون في سلسلة التبعية بخدمة غرضه المفروض من عل، وفق خطة تنفذ تنفيذا بيروقراطياً محكماً، تقوم على التخصص الوظيفي، وتقسيم العمل المبني على الاختلاف في القدرات النفسية، وعلى عدم المساواة المبني على نوعية الدور والإسهام في تحقيق الخطة السلطانية.** "[24]

إذن فالدولة الفارابيّة تقوم على فكرة المؤسسة، المترابطة مركزياً بتسلسل وظيفي، يتّبع التراتبية المعرفية، المقترنة بمستوى العمل الذي يقدمه الفرد، وكل ذلك تبعاً للخطة التي يقدمها الرئيس مركز السلطة، والتي تكون سابقة على قيام الدولة، والتي تشكل عصبها. مثل هذه الخطة الناظمة لعمل المجتمع الفاضل قائمة على أساس العقل، بأعلى مراتبه، وبما يحمل هذه المصطلح عند الفارابي من علاقاتٍ تشتمل على تجرّد العقل من المادة، ومفارقته لها، وديمومته، وتجاوزه للجزئيات، وتجاوزه لمفهوم الفرد الذي يحمل ذلك العقل، وصولاً إلى عدم قابليته للفناء متى فارق، *وعندما نضع هذه الفكرة في سياقها من عصر الفارابي وما شهده من تمزق الدولة وفوضى سياسية، فإننا نجد هذا التصوّر موجهّاً للإطاحة بنموذج الدولة–الفرد القائم على القوة، وتكريس مبدأ المؤسسة القائمة على العقيدة، فمثل هذه المؤسسة لن تسقط بزوال الفرد، في حين أن المؤسسة–الفرد أو الدولة–الفرد تزول بزواله*[25].

ثالثاً: نظام الحكم في الدولة:

يشكل تشخيص النظام السياسي لدى الفارابي مشكلة حقيقية، والسبب هو في طبيعة الحاكم أو الرئيس الأوّل التي تتراوح من الإنسان الكامل عقلياً، وصولاً إلى النبي، مروراً بالفيلسوف، وهو ما يخلق مشكلة في قدراته التشريعية، كما أن مشكلة جوهرية أخرى تبرز وبقوّة، وهي طبيعة الحاكم ذاته، هل معدّ لكي يكون حاكماً منذ الولادة، أم هو مزود باستعداد طبيعي للبلوغ بملكته العقلية مرتبةً متقدمة تسمح له بالحكم؟ كل هذه الأفكار تتطلب استعراضاً دقيقاً للآراء التي تتناول نظام الحكم في المدينة الفاضلة، طبيعة الحاكم، ومن ثم مسألة التشريع في الحكم، وعلاقة الحاكم بمحكوميه.

1 – تشخيص نظام الحكم:

إذا كانت مركزية الدولة، هي السمة الأساس التي تتميّز بها الدولة الفارابية، فإن فهمها يقتضي تناول نظام الحكم وطبيعته، والخصائص التي يتسم بها، وهي مسألة محورية تتحدد وفقها قدرة الحاكم على التحكم بمجريات السلوك الاجتماعي في المدينة الفاضلة، كما أن نظام الحكم يتحدد وفق الصلاحيات وأنماط اتخاذ القرار الذي يتمتع بها الحاكم، ومركزية الدولة تقتضي تركّز السلطات بكافة أنحاء ومراتب الدولة بيد حاكم أو مجموعة قليلة من الحكام، ولكن هذا لا يحسم المسألة بل يجعلها أكثر تعقيداً، فكما رأينا أن نظام المدينة مماثل لنظام الوجود، لكن الحاكم كما السبب الأول لا يتدخل في الجزئيات، ولهذا تحديداً تبدو قدرته على الحكم مرتبطة بما هو كلي وعام، وهذا يوحي بعدم قدرته على التدخل في كل الجزئيات أو بما هو عرضي بشكلٍ مباشرٍ، لأن المدينة تسير وفق خطة مسبقة أعدها هو نفسه، ويقتصر دوره على الحفاظ عليها والإشراف على سيرورتها وتنظيم مراحلها، "**وإن رئيس الدولة بهذا التنظيم الهرمي إنما يحقق أولاً الائتلاف والترابط بين أجزاء الدولة بتقديم البعض وتأخير البعض، ويكفل ثانياً كفاءة الإدارة عن طريق جهاز بيروقراطي متصل الحلقات.**"[26]

---

[24] **نصر، محمد عبد المعز، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص229.**

[25] **الصديق، حسين، الإنسان والسلطة، مرجع سبق ذكره، ص71.**

[26] **نصر، محمد عبد المعز، الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص266.**

ومنذ البداية تبدو صلاحيات رئيس المدينة الفاضلة، واسعة للغاية، وذلك مع مركزية شديدة في نظام الحكم، فالرئيس ليس شرطاً لقيام مجتمع فاضل وحسب، بل وشرطٌ ضروري لاستمراره، ويوحي نص الفارابي أن الحكم الأفضل هو الذي يترسخ في يد الفرد، ولهذا يقرر د. مصطفى سيد أحمد صقر "**أن أفضل نظم حكم عند الفارابي هو النظام الملكي المطلق؛ حيث يسيطر الحاكم على جميع أجهزة الدولة ويركز كل السلطات وكل خصائص السيادة بين يديه...**"[27]. ووفق د. صقر فإن نظام الحكم هذا وإن أسند السلطة إلى الفرد إلا أنه مقيد، فسلطة الحاكم المطلقة لا تسمح له بالتصرف على أساس القرار الفردي، *لذا يقرر بأن نظام الحكم في المدينة الفاضلة ملكيّ قانوني، أي أن الحاكم فيه لا يستطيع أن يتخذ أي إجراء قبل الأفراد إلا وفقاً لقواعد قانونية موضوعة مقدماً*[28]

إن هذا الرأي الذي يقدمه د. صقر يواجه صعوباتٍ عدة، أولها أن نظام الحكم عند الفارابي يسمح بتعدد الحاكمين إذا لم يتوفر شخص تجتمع فيه الملكات اللازمة للحكم، كما أن نظام الحكم غير وراثي، أما قوله بتقييد الحاكم بالقيد القانوني فهو غير دقيق، لأننا من جهة أولى سنواجه تناقضاً بين الملكية المطلقة والملكية المقيدة بالقانون، ومن جهة أخرى فعند تناولنا للوظيفة التشريعية للحاكم، سنكتشف أنه واضع التشريع والقانون، وهو ما سنناقشه في سياقه المناسب. *ود. صقر نفسه يعود ليتدارك أول هذه الصعوبات، فيشير إلى أن النظام الملكي عند الفارابي غير مرتبط بشكل حتمي بحكم الفرد، ويجوز أن يكون بيد عدد محدود من الأفراد، ومع كل هذا فإنه يؤكد أنه يبقى ملكياً.*[29]

ومسألة مَلَكيّة الحكم عند الفارابي مسألة ملتبسة، خصوصاً أن الشروط التقليدية للحكم الملكي غير موجودة، فالرئيس الأول لا يرث ولا يورث الحكم، كما أن لا يوجد حق قانوني ملزم يمنحه حق المُلْك، بل هو واضع التشريع القانوني، والسلطة المركزية المعطاة للحاكم نابعة من المرتبة المعرفية التي حصّلها كإنسانٍ كامل، مما يعني أنها لا تتأتى عن موقعه منذ الولادة، ولا يمكننا الادعاء بأن الرئيس ينصّب تنصيباً من قبل الشعب على أساس قانوني تشريعي سابق عليه، ولا ينال سلطانه تحت تأثير ممارسة القوة، وزد على ذلك أنه لا يوجد في النص الفارابيّ ما يؤكد أنه يتولى الحكم مدى الحياة. وعلى هذا يقرر د. محسن مهدي أن "**السياسة الفاضلة هي نظام ملكي غير وراثي، أو هي نظام أرستقراطي، حيث يحكم الأفضل، في حين يقسم باقي المواطنين إلى مجموعات... تكون حاكمة ومحكومة بدورها، إلى أن نصل إلى المجموعة الأدنى مرتبة، والتي تكون محكومة فقط.**"[30]

ويفهم من رأي د. مهدي أن شكل الحكم في المدينة الفاضلة نمطٌ خاص يأخذ شكل الملكية، أو الأقلية الأرستقراطية، وهؤلاء هم الخاصة في مقابل العموم من المحكومين، وذلك على أساس الأفضلية والكفاءة، التي يوفرها الاستعداد الفطري للمعرفة، والعمل والدأب على صقل هذا الاستعداد، ومن ثم التعلم والتحصيل المعرفي العقلي، وشكل الحكم المركزي الصارم هذا يجعل للحاكم أو للأقلية الحاكمة هويةً أقرب إلى هوية الملك المطلق الصلاحية، لكن هذا وبدل أن ينصّب من قبل سلفه، أو يفرض سلطانه على محكوميه، فإنه يستحوذ على أحقيته في السلطة على طريق التسلسل المعرفي، الذي يجعله يثبت تفوقاً خاصاً ينال به حق الحكم.

وإذا وجدنا أنفسنا ملزمين على مستوى الشكل أن نسلم بأن صلاحيات الحكم تجعله أقرب إلى الملكي، فإن هذا يبقى على مستوى الشكل وحسب، لأن الحاكم الحقيقي هو ذاك الذي يستند في حكمه إلى القيم التي تسمح بتحصيل السعادة، التي تنبع من الملكة العقلية في أقصى توهجها، مما يعني أن الحكم يتم على أساس المعرفة العقلية،

---

[27] **صقر، مصطفى سيد أحمد، نظرية الدولة عند الفارابي، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1989، ص71.**

[28] **المرجع السابق ذاته، ص71-72.**

[29] **المرجع السابق ذاته، ص71.**

[30] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص181.**

وهذه لا يفترض أنها موجودة دوماً في شخص واحد، ولا أنها نابعة من ذات الحاكم بل من منظومة الوجود، وهذا ما سيحمل الفارابي على القبول بوجود هيئة حاكمة، أو تعدد في الحاكمين تبعاً لفضائلهم، في حالة عدم توفر شخص يمتلك المعرفة الكاملة، وعلى هذا يستند حسين صديق في رأيه حول نظام الحكم الذي يرى فيه أن "**ما يقدمه الفارابي يشكل تصوراً لدولة تقوم على مؤسسات يمثلها فرد واحد أو مجلس شورى يتألف من أفراد يقودهم رئيس حكيم.**"[31]

إن تعددية الحكام ليست سمة بحد ذاتها، بل هي حالة سمح بها الفارابي كحلٍ أخير لعدم توفر حاكم يمتلك القدرات والفضائل المطلوبة، ولذلك فمن المتسرع الحكم على النظام السياسي الفارابيّ بأنه شوريّ يقبل تعدد الحاكمين، فهو يبحث عن الرئيس الأمثل الذي يتفوق على غيره من البشر في الملكات الفطرية والمكتسبات المعرفية على السواء، وهو ما سيسمح له بتنظيم المدينة قبل أي إلزام قانوني (لأن القانون لمّا يكن قد وضع بعد)، فها هو يقول: "**فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيءٍ أصلاً أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده.** "[32]

ومسألة تقرير نظام الحكم لا تعتمد على شكل الحكم بقدر ما تعتمد على مرجعيته، ولا يمكننا الحديث عن حكم شوريّ أو ملكي، لأن التعدد في الحكم من جهة أولى حالة استثنائية ـ في المدينة الفاضلة ـ كما ذكرنا، ومن جهة ثانية لا يمكننا اعتبار الحاكم ملكاً إلا من الناحية المجازية، هذا رغم أن الفارابي يستخدم هذه اللفظ إلى جانب الرئيس والنبي، وذلك لأن مصدر القيم السياسية خارج عن ذات الحاكم، ومنبعها العقل الذي هو كلي في الأساس، وهو ما يسمح بمأسسة الدولة والمجتمع، وتجاوز فردية الحكم، وإذا اتخذت السلطة في المدينة الفاضلة الفارابيّة حكم الفرد شكلاً لها فإن ذلك يكون تحت سلطة خطاب ذلك العصر، ففي العصر الوسيط سيبدو غريباً أن تقترح حكماً بلا رئيس أوحد، أو دولةً بلا رأس، سيبدو طرحاً مربكاً، غير قادر على منافسة نموذج الحاكم صاحب السلطة الزمانية والمكانية في آن والمطلق الصلاحيات. ولتدقيق هذه الفكرة سنلجأ إلى كتاب السياسة المدنية، فيرى الفارابي فيه أنه إذا كان هنالك "ملوك" أو قل رؤساء أُوَل يشكلون "**جماعة إما في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة فإن جماعتهم تكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وسيرهم. وإذا توالوا في الأزمان واحداً بعد آخر، فإن نفوسهم تكون كنفسٍ واحدة...**"[33]

وهذا يعني أن قيم هؤلاء الملوك واحدة، وهي القيم العقلية، المستمدة في النهاية من العالم المفارق بوساطة العقل الفعّال، ومرجعيتهم في الحكم واحدة، وبذلك يكون لشكل الحكم سواء أكان فردياً أم نخبوياً أرستقراطياً قيمة أقل، ما دامت هرمية المجتمع متحققة بالكفاءة المطلوبة، والتي تستمد طريقة عملها من المعارف العقلية الكاملة التي تتحقق في فرد أو مجموعة الحاكمة، ومن خلال هذه المعارف تتحول هرمية المجتمع وتنظيمه وطريقة عمله إلى قانون أو تشريع ملزم، حتى في حال فُقِد الإنسان الذي يمكنه إدارة الدولة عقلياً بعد الرئيس الأوّل، فإن النص القانوني النابع من هذا الرئيس تكفي لإدارة الدولة ، وإن بحيوية وكفاءة أقل، يقول الفارابي "**ومتى لم يتفق إنسانٌ بهذه الحال، أخذت الشرائع التي دبرها أو رسمها أولئك [أي الرؤساء الأوائل] فكتبت وحفظت ودبّرت بها المدينة. فيكون الرئيس الذي يدبّر المدينة بالشرائع المكتوبة المأخوذة عن الأئمة الماضين ملك السنّة.**"[34]

---

[31] الصديق، حسين، الإنسان والسلطة، مرجع سبق ذكره، ص72.

[32] الفارابي، السياسية المدنية، مصدر سبق ذكره، ص79.

[33] المصدر السابق ذاته، ص80.

[34] المصدر السابق ذاته، ص81.

وبذلك يصبح الحكم قائماً على أقلية من الناس يمتلكون الكمال العقلي، حتى لو شملت هذه الأقلية واحداً أو أكثر من الناس، يتصرفون وفق المبادئ ذاتها، ليرسخوا شريعةً عقلية تبث النظام في الدولة، وتمنعها من الانهيار. وعند هذه النقطة سنؤجل الجزم بطبيعة نظام الحكم إلى مرحلة لاحقة حتى يتكشّف لنا دور الحاكم التشريعي والأيديولوجي، ولكن ما نستطيع الجزم به الآن، أنه وإن كان ملكياً في الشكل، إلا أنه يستند إلى أسس أرستقراطية نخبوية فكرية، وهو يتأسس في كل هذا على أساس التفوق المعرفي التقني، وهذا يسمح بالقول بأن ميزته الأساسية تكمن في اقترابه من التكنوقراطية، وأن مرجعية الحكم غير ذاتية، أي غير نابعة من الفرد ذاته، بل هي مبادئ كلية لا تدركها إلا النخبة الفكرية.

2 – التقسيم الطبقي والتوجيه الأيديولوجي:

يشغل التعليم دوراً محورياً في السياسة الفاضلة، وهو يشكّل إحدى الركائز التي تستند إليها شخصية الحاكم وأحقيته في الحكم، أي البنية الأيديولوجية والمذهبية للدولة والتي تشكل ركيزةً لطاعة رئيس الدولة، وطواعية الناس لتنفيذ خططه، وهو ما يسمح له بترسيخ التنظيم الاجتماعي، وتقسيم الوظائف الاجتماعية والسياسية تبعاً للكفاءة أو الفضيلة المناسبة، يقول الفارابي: "**ومن لم يكن له القدرة على أن يُنهض غيره نحو شيءٍ من الأشياء أصلاً ولا أن يستعمله فيه، وكان إنما له القدرة على أن يفعل أبداً ما يُرشد إليه، لم يكن هذا رئيساً أصلاً، ولا في شيء، بل يكون مرؤوساً أبداً وفي كل شيء. ومن كانت له قوّة على أن يرشد غيره إلى شيءٍ ما، ويحمله عليه أو يستعمله فيه، فهو رئيس في ذلك الشيء على الذي ليس يمكنه أن يفعل ذلك الشيء من تلقاء نفسه، ولكن كان إذا أرشد إليه وعُلّمه فعله.**"[35]

وبهذا يكون التعليم في تصور الفارابي، صلة الوصل بين الناس غير القادرين على التعليم والقابلين للتعلم ـ كل بحسب مرتبته ـ من جهة أولى، والمعارف العقلية والحقائق النابعة من عالم العقول المفارقة من جهة ثانية، وهذا لا يتم إلا بوساطة رئيسٍ فاضل، أي ذاك الإنسان الكامل الذي يمتلك القدرة على البحث العقلي عن هذه الحقائق وإيصالها للجمهور من الناس. وحاجة الناس عموماً إلى هذه الحقائق هي حاجتهم إلى الانتظام، وهذا الأخير يتطلب إلماماً بالمراتب المناسبة لكل واحد من الناس بما يحاكي نظام الوجود، ولذا وجب أن تكون معارفهم متطابقة وإن باختلاف جودتها، تبعاً لملكاتهم، فبعضهم يدركها بشكل مباشر، على طريق الملكة العقلية، والأكثر هم الذين يفهمونها بالتشبيه والتخيّل، و *يوجب الفارابي بحسب د. محسن مهدي أنه تكون لمواطني المدينة الفاضلة أفكارٌ مشتركة حول العالم والإنسان والحياة المدنية، ولكنهم بطبيعة الحال سوف يختلفون عن بعضهم لجهة المعرفة ودرجتها، وعلى هذا الأساس يقترح مهدي تقسيم المجتمع الفاضل الفارابيّ إلى ثلاث طبقات، أولها الحكماء والفلاسفة الذين يعرفون طبيعة الأشياء بالبراهين وبالبصيرة، ومن ثم أتباع الحكماء الذين يعتمدون على البراهين ولكنهم يكتفون بالثقة ببصيرة الحكماء، ومن ثمّ طبقة ثالثة تشمل باقي المواطنين الذين يعرفون الأشياء بالمثالات والمحاكاة.*[36]

عند هذه النقطة يصبح مجتمع المدينة الفاضلة مقسماً إلى طبقات أفقية تبعاً لمرتبة المعرفة، وهو ما يعني تفاوتاً في درجتها، واللغة التي تُفهم بها، ومن ثم قدرة المنضويين تحت كل طبقة على أداء وظائفهم بكفاءة، وعند تأمل تقسيم د. مهدي الطبقي للمجتمع الفارابيّ فإنه يمكن اختزاله أو إرجاعه إلى ثنائية الخاصّة والعامة، والتي ستتطور لاحقاً في الفكر الفلسفي الإسلامي على يد ابن سينا والسهروردي من الفلاسفة المشرقيين، وابن باجة وابن طفيل وابن رشد من

[35] **المصدر السابق ذاته، ص78.**

[36] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص181، 182.**

الفلاسفة المغاربة، كما أنها ستجد تربة خصبة في الفكر التأويلي لدى الصوفيين، وعلى أي حال فهي ثنائية تعود في جذورها إلى أفلاطون. وهذه الثنائية بالذات شكّلت علاقة عميقة وأساسية في خطاب العصر الوسيط، وقد لعبت بوصفها علاقةً خطابية دوراً محورياً في بلورة إيديولوجيات التيارات السياسية جميعها في ذلك العصر، فلا يوجد تيّار من التيارات الثقافية والسياسية وحتى الدينية إلا ويمتلك صياغة خاصة به، تعطي له المشروعية بالمطالبة بالسلطة، أو على الأقل التنظير لمشروعه السياسي. الملفت أن الصيغة الفلسفية لهذه العلاقة ربما هي الأقدم، وتعود إلى النسق الخطابي اليوناني، حينما عانت الفلسفة السقراطية ـ الأفلاطونية من الوصول إلى الجمهور، إلا أنها تسللت إلى بنية خطاب الحضارة الإسلامية، لكن ذلك لا يعني أنها علاقة غير أصيلة، والفحص الدقيق يكشف أنها تستمد زخمها من أدبياتٍ دينية إسلامية، وخصوصاً مقولة ((الفرقة الناجية))، التي اعتُمدت على نطاقٍ واسع من قبل كل الفرق الدينية الموالية والمعارضة للخلافة على السواء، لتتسلل هذه المقولة إلى الفرق الباطنية والصوفية، حيث امتزجت بعلاقة الخاصة ـ العامة بصيغتها الفلسفية الأولى، ولتخرج بصيغة عقلانية جديدة تكتسب طابعاً قدسياً ينافس أدبيات السلطة التقليدية المحافظة، وتدفع بنزع المشروعية عنها. هذه الصيغة الأخيرة هي التي تحكم النص الفارابي، وينطلق منها ومن ثمّ يسهم في ترسيخها وتطويرها.

على أي حال إن الوصول بالملكة العقلية إلى أقصاها ـ إلى الكمال العقلي ـ مشروطٌ بالاستعداد الفطري، ومع ذلك فإن البشر جميعهم يمتلكون هذه الملكة دون أن يعني ذلك أنهم يحققون هذا الشرط الذي يسمح بوصولها إلى الكمال، بل هي ملكةٌ تعمل بحدودها الدنيا أو المتوسطة بالحالة الطبيعية لدى عموم الناس، ولهذا فإن التفاوت بين الخاصة والعامة بالفهم رغم ارتباطه بالفطرة ارتباطاً وثيقاً، إلا أنه مرتبط بالقدر ذاته بالجهد المبذول للتعلم، والتمرس بالمعقولات، وارتقاء سلّم العقول وصولاً إلى التحقق ، *وبينما تستطيع القلة أن تفهم السعادة الإنسانية والكمال الإنساني فهماً عقلياً، نجد أن الكثرة عاجزة عن مثل هذا الفهم، ما يستدعي تعلّمها كيفية القيام بهذه الأفعال عن طريق الإقناع أو الإكراه، أي بواسطة تفسيرات يمكن لجميع المواطنين أن يفهموها، وذلك بصرف النظر عن قدرتهم العقلية، ولهذا ينبغي أن يكون الثواب والعقاب من النوع المباشر والملموس.*[37]

وثنائية الخاصة والعامة هذه، وإن بدت تقسيماً حتمياً للمجتمع عند الفارابي إلا أنها تسمح بالتداخل بين الطبقتين، ومن هنا نتفق مع افتراض د. مهدي بوجود طبقة ثالثة تتوسط بين طبقة الحكماء الحاكمين وطبقة العوام المحكومين، فالتفاوت المعرفي بين الطبقتين وإن كان في الدرجة، فإنه لا ينبع من اختلاف آلية المعرفة، فجميع الحقائق تمنح للبشر من خلال سلسلة الفيض وبوساطة العقل الفعّال ومن خلال التطبّع بالصور الصادرة عنه في نهاية الأمر، بل هذا تفاوت يستند إلى نوع الملكة المعرفية المستخدمة في تحصيل المعرفة ومرتبتها من النفس الإنسانية، يقول الفارابي "**ومبادئ الموجودات ومراتبها والسعادة ورئاسة المدن الفاضلة إمّا أن يتصورها الإنسان ويعقلها وإما أن يتخيّلها... وأكثر الناس لا قدرة لهم إما بالفطرة وإما بالعادة على تفهم تلك وتصوّرها... والذين يؤمّون السعادة متصورة ويقبلون المبادئ وهي متصوّرة هم الحكماء. والذين توجد هذه الأشياء في نفوسهم متخيلة ويتقبلونها ويؤمّونها على أنها كذلك هم المؤمنون.**"[38]

إذن عن ثنائية الخاصة والعامة، تبرز ثنائية المعرفة العقلية المتصورة في مقابل المعرفية المجازية المتخيّلة، وعن هذه الثنائية تتمخض ثنائية ثالثة على قدر كبير من الأهمية وأقصد بها ثنائية الحكيم في مقابل المؤمن، وهنا تبرز

[37] المرجع السابق ذاته، ص189.

[38] الفارابي، السياسية المدنية، مصدر سبق ذكره، ص85-86.

ثلاثة نقاط تتجاوز بها فلسفةُ الفارابيّ السياسيةُ التقسيمَ الطبقيَّ الأفلاطوني، النقطة الأولى هي في أن أعضاء الطبقة ينتمون إليها على أساس معرفتهم المحصّلة بالفعل نتيجة ما يسمح به استعدادهم الفطري من جهة، وما يكتسبونه من معارف عن طريق النظام التعليمي في المدينة الفاضلة من جهة أخرى، في حين أن التقسيم الطبقي الأفلاطوني يرتكز بشكل صارم على طبيعة أو معدن كل إنسان ليحدد انتماءه الطبقي، النقطة الثانية تكمن في أن التقسيم الطبقي الفارابي يتيح انتقال الفرد من طبقة إلى طبقة في حال تحصيله لمعارف أرقى من تلك التي تحدد بها انتماءه الطبقي السابق، أي يمكنه أن ينتقل من العامّة إلى الخاصة في حال حقق شرط المعرفة اللازمة، مثل هذا لا يتاح في التقسيم الطبقي الأفلاطوني اللهم في حالات استثنائية. نقطة ثالثة شديدة الأهمية تميّز فلسفة الفارابي عموماً عن الفلسفة الأفلاطونية، وهي ضرورة أن يقدر رأس هرم السلطة على مخاطبة أدنى مرؤوسيه، وتزويده بالمعلومات والتعليمات على السواء، مما يعني اتصال الخاصة بالعامة عن طريق النظام العلمي والحكام بأضعف المواطنين مرتبةً في المعرفة، و "**من حيث قدرته على أن يكون فيلسوفاً، يعلم الرئيس الأول القلّة، أما من حيث قدرته على أن يكون نبياً، فهو يعرض للكثرة المثالات المحاكية ويفرض أنواع الثواب والعقاب...**"[39]

ومنظومة المعرفة في المدينة الفاضلة، تتيح خاصية أساسية للحاكم تتمثل في القدرة على التدخل في تركيب الطبقات الدنيا وفرض التشريعات التي تنظم عملها بما يتيح خدمتها النظام العام، وهذا يعني أن للحاكم وظيفة أساسية تتمثل في التدخل والتوجيه الأيديولوجي، فالمعرفة الحقيقية للمبادئ الأساسية للوجود بشكل عقلي غير متاحة لعموم الشعب، ولذا يتطلب الأمر إيصالها للشعب بطريقة مجازية، وليس بهدف تعريفهم بها، بل بهدف إلزامهم بالدخول في النظام، وهذا الأمر ينطبق على ما نسميه اليوم التعبئة الأيديولوجية، هذه القدرة على التدخل تعتمد على قدرته على التواصل معهم بلغة يفهمونها، وهذا ما يجعله الفارابي شرطاً أساسياً في الحاكم، أي "**أن يكون له مع ... قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة...**"[40]

قدرة الحاكم على التوجيه والتدخل الأيديولوجي مرتبطة ارتباطاً وثيقة بنقل المعارف من اللغة العقلية إلى اللغة التشبيهية البسيطة، ونجاح هذه المهمة يرتكز على قدرته على الإقناع، مما يكشف سمة أساسية للحاكم ربما غابت عن الباحثين في كثير من الأحيان، ألا وهي كارزمية الحاكم، وهذا تحديداً منبع ارتباط والتداخل بين مفهوم الفيلسوف والنبي، فعند امتلاك الفيلسوف لقدرة لإقناع لأدنى الطبقات، فإنه يمتلك الخاصية الأساسية للنبي، وعندما يمتلك النبي قدرة على الوصول للتصورات العقلية المجردة ونقلها بقدراته النبوية إلى العامة، فهو يمتلك خصائص الفيلسوف، وهنا يصبح الفرق هو في نقطة الانطلاق ، "**فالنبي–الرئيس، أو الفيلسوف–الرئيس، هو الإنسان الذي يقدم حلّاً لمشكلة تحقيق النظام الأفضل، وفيما يتعلق بهذا الأمر، تكون وظائف الرئيس–النبي هي نفسها وظائف الرئيس–الفيلسوف.**"[41]

يبقى أن نشير في هذا الصدد إلى أن التقسيم الطبقي والمنظومة التربوية، وقدرة الحاكم على التوجيه الأيديولوجي، تحسم مسألة أساسية في طبيعة نظام الحكم، وهي أولوية أرستقراطيته على شكله الملكي، فمفهوم الخاصة، يوحي بأن الرئيس الأول يلجأ إلى تكوين النخبة التي تسمح له بالتدخل، ومن ثم يتم توسيع نطاق المعرفة لتشمل المجتمع بحسب تسلسل الرتب فيه، والمسألة هنا لا تعتمد على تعدد الحكام، بل على وجود النخبة كجهاز

---

[39] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص189.**

[40] **الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص121.**

[41] **مهدي، محسن، الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية، مرجع سبق ذكره، ص184.**

مركزي ينظم هرمية السلطة في الحكم، ورغم مركزية دور الرئيس الحكيم، إلا أن قدرته على التوجيه الأيديولوجي تبدو غير منطقية دون وجود هذه نخبة التي تتيح له التدخل، وتبقى مركزيته مرتهنة لقدرته على التشريع، وهو ما سنبحثه تالياً.

3 - سلطة المشرع وسلطة التشريع:

تبرز علاقة الحاكم في المدينة الفاضلة بالتشريع كعلاقة إشكالية معقدة، فأيهما يخضع للآخر؟ وإذا كان الحاكم هو واضع الشريعة، فهل يخضع لها؟ إيضاح هذه العلاقة هو ما يحدد نظام الحكم في النهاية، ومدى الصلاحيات الممنوحة للحاكم، كما أن تحديد هذه العلاقة يوضح إلى أي مدى تتفاوت الالتزامات بين الحكماء والمؤمنين. هذه النقاط المذكورة آنفاً ستشكل محور النقاش التالي.

كما مرّ معنا في الفقرات السابقة، فلوجود الحاكم أسبقية زمنية على وضع الشريعة في المدينة الفاضلة، مما يعني ان لإحكام السلطة أيضاً أسبقية زمنية على القانون، وهذا ما يقدم حجّة للقائلين بأن الحكم في المدينة الفاضلة هو ملكيٌّ مطلق، استناداً إلى فكرة أن الحاكم لا يقيّده قانون، و *يقرر د. مهدي أن الرئيس الأول عند الفارابي هو سيّد الشريعة وليس خادمها. والمسألة ليست في عدم خضوعه لحكم أي إنسان، بل عدم خضوعه للشريعة، فهو سبب الشريعة، مثلما السبب الأول خالق للنظام الكوني، فهو قادر على أن يبطلها ويغيرها عندما يرى ذلك مناسباً، وهو يمتلك هذه السلطة بسبب حكمته، وقدرته على أن يقرر في ظروف معينة ما هو الأفضل للخير العام، وتحديداً عندما يصبح تغيير الشريعة أمراً ضرورياً لبقاء النظام الفاضل، وعندما يقوم بذلك يجب أن يكون حذراً من أنه لن يعوق إيمان المواطنين بشرائعهم، وبالتالي يجب أن يمتلك، ليس فقط سلطة تغيير الشريعة كلّما كان ذلك ضرورياً، بل أيضاً حرفة التقليل من خطر التغيير لضمان سلامة النظام.*[42]

وإننا إذ نتفق مع طرح د. مهدي في مجمله فإنه يثير الكثير من النقاط الإشكالية، فأسبقية الحاكم على الشريعة تجعله الواضع لها، وهذا يعني أنه إذا قدر على ترسيخ تشريعٍ أول فإنه يقدر على إرساء تشريع ثانٍ، وبالتالي يمكن له أن يغيّر في الأحكام بما يتناسب مع الظروف والأوضاع الخاصة به، وهو ما يعني أن الإلزام القانوني لا يشمل الحاكم، وهذه النقطة سنتناولها للنقاش بعد قليل؛ ومن ثم يطرح مهدي فكرة مثيرة للاهتمام والجدل في آن، وهي أن وظيفة الشريعة عند الفارابي تتعلق بترسيخ طاعة المؤمنين، وأن إلزامها نابع من الإيمان، وتغييرها قد ينقض الإيمان، ويمكننا المجادلة هنا بأن إقرار هذه القضية يعني من وجه آخر بأن الحاكم ذاته لا يلتزم بالإيمان لأنه غير خاضع للشريعة ولأنه تجاوز المعرفة التخيلّية، وهذه المسألة غير صحيحة، لأن الحاكم ذاته عندما يكون نبياً فإن نبوته تستند إلى المتخيّلة شديدة القوة، والتي تسمح له إلى جانب ملكته العقلية بالوصول إلى الحقائق بنمطي المعرفة العقلية والمتخيّلة، كما أن مفهوم النبوة يشتمل على جانب التقليد، فالمؤمنون يقلدون أنبياءهم، وهذا يعني أن ملتزم ظاهرياً على أقل تقدير بإظهار التزامه بالشريعة.

وفي هذا الصدد تبرز علاقة النبوة والحكمة الفلسفية بالتشريع، وبعد الأخذ بعين الاعتبار أن النبوة تتوجه إلى العامة من الناس، والفلسفة تتوجه إلى الخاصة، يصبح النبي هو الأقدر على إرساء قواعد الشريعة وترسيخها، ذلك أن قدرة الفيلسوف على نشر الحقائق العقلية التي يعرفها تبقى محدودة، فيما قدرة النبي مبنية على المهارات الخطابية، والقدرة على نقل الحقائق العقلية إلى العامة على شكل صور متخيّلة تسمح بإلزام العوام بالقواعد الاجتماعية الناظمة للسياسة الفاضلة، وعندها *تصل ملكة النبوة إلى أوجّها عندما تضع الشرائع الخاصة بمعتقدات الكثرة وممارساتها، وبذلك*

[42] **المرجع السابق ذاته، ص190.**

تمتد وظيفة النبي إلى كونه مشرّعاً. وعلى العكس من ذلك تصل الملكة العقلية إلى أعلى مراحلها عند تعليم القلّة العلوم النظرية، فالفارابي يعتقد أن هذه القلة لا تحتاج إلى شرائع ثابتة على الإطلاق؛ فمن يحتاج القوانين هم الذين لا تكون أخلاقهم مستقيمة[43].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفارابي لا يتناول الحاكم كفيلسوف أو نبي، بل يتحدث عن إنسانٍ كامل، يمتلك وظيفتين أو ملكتين مختلفتين أي النبوة والمعرفة الفلسفية. ومن هنا يبرز الدور المزدوج الذي يقوم به الحاكم الفاضل، فهو ينشئ النخبة السياسية التي ترسخ الحكم على أسس عقلية من جهة، وينظم عموم الشعب على أسس التشريعات الثابتة من جهة أخرى، بما يضمن الانضباط داخل الدولة، وطاعتهم للأوامر، ومن طبيعة هذا الدور المزدوج تبرز وظيفته التشريعية، التي يضع وفقها الشريعة، ومن ثمّ يعدّلها من أجل حفظ النظام بما يوافق المتغيرات. يقول الفارابي أن الحاكم "**يغيّر شريعة قد شرعها هو في وقتٍ إذا رأى الأصلح تغييرها في وقتٍ آخر...**"[44]

إن الطبيعة المزدوجة للحاكم المتجسدة في دور النبي الفيلسوف، تمثل نقداً مبطناً لحقيقة استبعاد العنصر العقلي من السلطة، فالسلطة القائمة في مجتمع الحضارة العربية الإسلامية ارتكزت على سلطة النص، وحرمت التأويل المتجاوز للمعنى اللغوي السطحي، مما أطاح بالتفسيرات العقلانية، ورسّخ سلطة فقه اللغة بمقابل الإطاحة بكافة الأنساق المعرفية القادرة على تقديم تفسيرات للنص المقدس، أقصد أنساقاً من قبيل الفلسفة والمنطق وحتى علم الكلام، فكل العلوم الفقهية الرسمية التي تعنى بالتفسير، والتي رسخت إلى يومنا هذا، استندت إلى سلطة اللغة. وفي مقابل ذلك مكّنت الطبيعة المزدوجة للحاكم الفارابي من أن يطرح مسألة القانون بوصفها شريعةً وتشريعاً في آن، وهو يستعمل هذين اللفظين في سياق دلالي واحد، مما يمنحنا دلالة على طبيعة مزدوجة للتشريع القانوني، إنه ثابت ومتغيّر في آن.

ولكي نفهم علاقة الحاكم بالتشريع الذي قام بوضعه، علينا تناول دور هذا التشريع بهذه الدولة بغياب الرئيس المشرّع، فكما مرّ معنا، تحفظ الشريعة بعد موت واضعها، ويتم اللجوء إليها لتعويض عدم وجود حاكم على ذات الدرجة من الحكمة، عندها يكون الحاكم "ملك سنّة" يسيّر الدولة من خلال الالتزام بالنص القانوني، مما يعني أن الشريعة تلزم الحاكم ما دام غير قادر على دحضها بحجج عقلية جديدة، وملك السنّة هذا لا يمتلك الحجج العقلية التي تسمح له بدحض الشريعة السابقة، في حين أنه لو وجد رئيس حكيم قادر على استنباط هذه الحجج تبعاً للزمن المناسب، فإنه يكون قادراً على إجراء التعديلات المطابقة للمبادئ العقلية، كل هذا يحملنا على الاعتقاد بأن الرئيس الأول ملزم تجاه القانون الذي وضعه طالما يطابق الحقائق العقلية الكلية، وذلك لأنها بذاتها تشكل تشريعاً عقلياً غير مكتوب، أو إذا شئت فهي تماثل ما يعرف اليوم ب"المبادئ فوق الدستورية"، ولأن الفارابي لا يقبل بالنص القانوني لمجرد كونه موضوعاً أو مكتوباً من قبل الحاكم الفاضل، "**وهنا تبرز حقيقة جوهرية وهي أن الفارابي ممن يؤمنون بنسبية التشريع، وبأنه من غير المتصور أن يضع المشرع في زمانه حلاً لكل ما كان وكل ما هو كائن وكل ما يكون.**"[45]

الخاتمة:

في ختام هذا البحث، يصبح بالإمكان الجزم بطبيعة النظام السياسي في المدينة الفاضلة الفارابية، بالاستناد إلى جملة من العلاقات التي تميّز نسق الفارابي الفلسفي، ويؤكد عليها نصّه السياسي، أي بالاستناد إلى علاقة الخاصة بالعامة أولاً، وعلاقة الحاكم بكل من هاتين الطبقتين ثانياً، وعلاقة العقلانية الفلسفية بالوحي النبوي ثالثاً، وكل هذا يؤدي

[43] **المرجع السابق ذاته، 2009، ص190.**

[44] **الفارابي، السياسية المدنية، مصدر سبق ذكره، ص80.**

[45] **صقر، مصطفى سيد أحمد، نظرية الدولة عند الفارابي، مرجع سبق ذكره، ص93.**

بنا إلى الجزم بأن نظام الحكم يبتدئ مع الرئيس الأول بوصفه نظاماً أرستقراطياً يعتمد على نخبة ذات طابع تكنوقراطي في المرحلة الأولى، ويستند إلى الشرعية الدينية والفلسفية على السواء في إرساء النظام السياسي، ويرتكز إلى كارزمية الحاكم وقدرته على الإقناع في إرساء دعائم الدولة، وبالتالي فهي المرحلة التي تتبلور فيها تشريعات الدولة، وفيها أيضاً تتشكل النخبة العقلية بوصفها الجهاز الرئيس الذي سيعتمد عليه الحاكم في ترسيخ الانضباط الاجتماعي، والذي سيُعِينُ الحاكم في المرحلة اللاحقة على توجيه العامة أيديولوجياً، ومن ثم يتحول النظام في المرحلة الثانية إلى أرستقراطي دستوري مقيّد، يستند إلى قوة الإلزام القانوني النابعة من التشريع في تثبيت السلطة والحفاظ عليها، حتى في غياب الرئيس الذي يتمتع بالملكة العقلية الكاملة، فإن النص القانوني النابع من الحاكم السابق سيكون له قوة الحكم. وفي هذه المرحلة يقوم الحاكم بتعديل التشريع بما يتناسب مع المستجدات إذا كان من نوع الحكّام المشرعين من ذوي الكمال المعرفي، إلا أن الشريعة تظل ملتزمة أبداً بالمبادئ العقلية المفارقة، والتي تشكل الأساس الذي تبنى عليه الشريعة.

المصادر والمراجع:

1 ـ الفارابي، *إحصاء العلوم*، تقديم: علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، 1996.

2 ـ الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، تقديم: علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، ط1، 1995.

3 ـ الفارابي، *السياسية المدنية*، تحقيق: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964.

4 ـ تيزيني، طيب، *من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطة* ، قسم2، مشروع رؤيا جيدة للفكر العربي، ج 6، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2005.

5 ـ الصديق، حسين، *الإنسان والسلطة*، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.

6 ـ صقر، مصطفى سيد أحمد، *نظرية الدولة عند الفارابي*، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1989.

7 ـ صليبا، جميل، *من أفلاطون إلى ابن سينا–محاضرات في الفلسفة العربية* ، الكتاب الشهري، عدد10، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، د.ت.

8 ـ نصر، محمد عبد المعز، *الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين* ، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، تصدير: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1983.