

الفيلسوف والمدن غير الفاضلة من خلال ابن باجه الأندلسي

■ محسن الخوني

البشر من الكائنات التي تعيش في شكل مجموعات. وهذه الخاصية وثيقة الصلة بهم إلى درجة أن الفلاسفة رفعوها إلى مرتبة ماهية الإنسان أو طبيعته ليتم تعريفه بالحيوان المدني أو السياسي؛ لكنّ مسألة انزواء الأفراد أو انعزالهم عن المجموعة قد اهتمّ بها الناس باستمرار من منطلقات مختلفة ومتباعدة ومتناقضة أحياناً. ونجد الإشارة إلى ذلك مثلاً في صورة أوليس أو الشاعر الصعلوك أو الزاهد والمعتزل أو النبيّ والرّسول أو السجين المضطهد أو الهارب الملاحق في عقيدته أو روبنسون كروزوي في جزيرته النائية.

أمّا الفلاسفة فقد اتخذوا من الانعزال موضوعاً لتأمّلاتهم مثل سجين الكهف في محاورة الجمهوريّة لأفلاطون، والرّجل الطائر (ابن سينا)، والمتصوّف المعتكف (الغزالي وابن عربي) وحي بن يقظان للفيلسوف ابن طفيل، وفيلسوف ابن رشد المتّوحد في مواجهته للفقهاء والمتكلمين والعامّة، والمتوحّش الطيّب لجون جاك روسو...

■ أكاديمي وباحث من تونس.



ومن بين المحاولات الأصيلة في هذا الموضوع نذكر محاولة الفيلسوف الأندلسي ابن باجه (القرن الحادي عشر) الذي فضّله ابن طفيل على كلّ معاصريه بتأكيده أنّه لم يكن فيهم أثقّب ذهنًا ولا أصحّ نظرًا ولا أصدق رؤية من هذا الفيلسوف، كما خلّد ابن رشد ذكره بالإشارة إليه عدّة مرات في شرحه لمحاورة الجمهوريّة لأفلاطون.

لقد ضمّن ابن باجه تصوّراته الفلسفية أساساً في كتاب تدير المتوحّد. فبأيّ المعاني يمكن التحدّث عن نظريّة متوحّد باجوية؟ ومعلوم أنّ صورة متوحّد ابن باجه لا تتضح ما لم نحدّد الفعل المصاحب له وهو التدير.

مفهوم التدير

يشعر ابن باجه في تحديد مفهوم التدير كفعل قبل توضيح معنى النائب أو المتوحّد، وتبرير ذلك أنّ التدير هو الذي يكسب صاحبه صفة التوحّد. إنها صفة يكتسبها الحكيم، وبفعل التدير يصبح المرء متوحّداً. فالمتوحّد «نابت كعشب من تلقاء نفسه»¹، وهو لم يكن كذلك إلاّ بالفعل المميّز له وهو التدير. إن تأكيدنا على السبق المنطقي للتدير على التّوحّد يقتضيه البناء الداخلي للنص الباجوي، فإسقاط الطّرف الأول من هذه العلاقة قد يدفع بالبعض إلى عدّ مفهوم النابته إبداعاً باجويّاً يرمي إلى اكتشاف فضاء بكر لم يكن مكتشفه على وعي به²، ونحن في حاجة شديدة إلى النظر فيما خلفه لنا بنو لساننا بعين مستكشفة لا يبقى تعاملنا معه

1- ابن باجه، تدير المتوحّد، تحقيق ماجد فخري. دار النهار للنشر، بيروت، 1968. ص 46.

2- كتب الأستاذ فتحي المسكيني في كتابه القيمّ فلسفة النوابت غرضه من تناول فلسفة ابن باجه: «لقد تبين أنّ إشكالية ابن باجه إنّما تتراوح بين جهاز أنطولوجي (علم الصور الروحانية) يسعى إلى الانخراط في التقليد الميتافيزيقي من جهة أسسه النظرية، وإمكان فلسفي مبتكر (مسألة المتوحّد) يحاول الاضطلاع على نحو حاسم بطبيعة الوجود الخاص بالفيلسوف»، ولكن عندما يقع الفصل بين المتوحّد والتدير ولما يقع إغفال تناول التقليد الفلسفي لهما (مثلما سعينا إلى بيانه في هذا المقال) يصبح ممكناً النظر إلى المتوحّد الباجوي علامة على ابتكار وخطّ جديد للفلسفة يُكتشف بهدي من الفلسفة الحديثة.

مجرد فسحة فكريّة ثمنها التغيّي بمجد بائد. ولكن حرصنا على تحمّل مهمة فهم ماضيها والبحث في علاقاته بحاضرنا الذي يثقلنا بأعبائه فنكاد نختار الجلوس على ربوة الفلسفة الغربية التي تكونت من حُطام حضارتنا وأسهمت في قيام الحداثة الغربية، [ولكن ذلك] يجب ألاّ ينسينا أن أسلافنا لم يؤسسوا فكرهم من لا شيء، ولم يبدأوه من الصفر؛ بل كانوا مستأنفين لفكر آمنوا بأنه عابر للمل والنحل بل وللحقب والعصور أيضاً. إنّ الفكر الفلسفي - وهذا ما عبّر عنه ابن رشد مثلاً في فصل المقال - يتنافى مع اقتصار الأفراد أو أيضاً الجماعات والأمم على أنفسهم في بناء العلوم: «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة»¹.

انطلق ابن باجه من الموروث الفلسفي العربي والإغريقي لتحديد معنى المصطلح الجوهري في «تدبير المتوحد» الذي يستهله بالبحث في الدلالة اللغوية للكلمة: ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة

والتدبير من المفاهيم التي تستجيب لذلك؛ إذ انطلق ابن باجه من الموروث الفلسفي العربي والإغريقي لتحديد معنى هذا المصطلح الجوهري في تدبير المتوحد الذي يستهله بالبحث في الدلالة اللغوية للكلمة: «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة»² فاللفظة - بحسب هذا التعريف - لا تطلق على «من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما»؛ ولكنها لا تطلق أيضاً على أفعال عديدة تكون مبعثرة. فالترتيب

فعل تدبير، ترتيب الأفعال هو فعل التدبير. ولكن علينا أن نحذر من التسرّع في الاعتقاد بأنّ كل ترتيب هو تدبير. فالتدبير يزيد على الترتيب بتلك الغاية التي تلعب دور السبب في جعل الأفعال تتنظّم على هذا النحو بالذات وليس على نحو آخر. ولنقل من الآن إن هذه الغاية ليست شيئاً آخر غير السعادة في تصوّر الحكماء والتي ليست موضوع تدبير.

1- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق ألبير

نصري نادر، الطبعة السابعة، دار المشرق، بيروت، 1995، ص 31.

2- التدبير، ص 39.



وينبّه ابن باجه قارئه إلى أنّ هذا اللفظ يغلب استعماله على الأفعال التي هي بالقوّة (أي أفعال الفكر) وبذلك يصحّ أن يكون التدبير فعل الفكر وهذا شرط مُضاف إلى تعدّد الأفعال وتراتبها وارتباطها بغاية: «إنّ هذا مختصّ بالفكر ولا يمكن أن يوجد إلّا منه»¹؛ بل إنّ هذه أشهر دلالات التدبير «ولفظه التدبير دلالتها على ما بالقوّة أكثر وأشهر»². وبهذا التنبيه يقصي ابن باجه من اعتباره فيما يتناوله في كتابه هذا التدبير الفعلي الذي يقوم به أهل الصنائع والسياسيون في تسيير الشأن السياسي؛ فالتدبير الذي يعطي للمتوخّد صفته فعل فكري، ويسقط مع ذلك كلّ قول بأنّ التدبير مدفوع بنزعة تحريضيّة أو تغييريّة على طريقة الفلاسفة.

الأصول التاريخيّة للمفهوم

يتضح مفهوم التدبير في الاستعمال الباجوي على نحو أفضل عندما نربطه بمرجعيتين أساسيتين وهما الفلسفة الإغريقية والفلسفة العربية السابقة عليه. ولئن كان المقصود بالإغريق أفلاطون وأرسطو فإن المقصود بالفلسفة العربية ما تركه الفارابي³ مؤسس الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة. وهو أمر يقرّه ابن باجه نفسه، ومن الملاحظ أنّ فلاسفة الإسلام الوسيطيين كانوا يجهلون كتاب السياسة لأرسطو؛ لأنّه ظلّ مختفياً إلى حدود القرن الثالث عشر ميلادي، وقد استعاضوا عنه بمحاورات أفلاطون في السياسة مثل النواميس والجمهورية⁴.

ونجد في كتاب التدبير الإشارة التالية الدّالة على استفادة ابن باجه من تاريخ الفلسفة⁵ «فأما تدبير المدن فقد بيّن أمره أفلاطون في السياسة المدنيّة» والمقصود أساساً هو كتاب الجمهورية الذي قام ابن رشد بعد

1- نفسه، ص 37.

2- نفسه، ص 39.

3- يذكر المؤرخون أنّ الفارابي كتب شرح الأخلاق لأرسطو وهو مفقود.

4- انظر: Muhsin Mahdi, *La Cité vertueuse d'Al-Farabi-La Fondation de la philosophie politique en Islam*, trad. de l'anglais par Fr. Zabbal, éd. Albin Michel, Paris, 2000.

5- التدبير، ص 41.

موت ابن باجه بتلخيصه والتعليق عليه¹. وكتب أيضاً في الباب الأول نفسه... وقد تلخصت هذه الأمور في كتاب نيقوماخيا» والمقصود هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس² الذي يحيل إليه مرارا في رسالة الوداع كذلك.

أما إحالاته على آثار الفارابي فليست بالقليلة. ولفظ التدبير ورد لدى الفارابي مثلاً في كتاب السياسة المدنية؛ إذ بعد أن فرغ من تحديد سمات الرئيس الأول في علاقته بالسبب الأول من جهة اتصال عقله بالعقل الفعال انتقل إلى تحديد وظيفة الرئيس في المدينة وكتب: «والناس الذين يدبّرون برئاسة هذا الرئيس هم الناس الفاضلون والأخيار والسعداء، فإن كانوا أمة فتلك هي الأمة الفاضلة، وإن كانوا أناساً مجتمعين في مسكن واحد كان ذلك المسكن الذي يجمع جميع من تحت هذه الرئاسة هو

**إن التدبير عند الفارابي
مأخوذ بمعنى السياسة
الفعليّة للمدينة الفاضلة،
والتعقل في المتن
الفارابي هو من الكلمات
القريبة من التدبير**

المدينة الفاضلة»³. فالتدبير هنا مأخوذ بمعنى السياسة الفعلية للمدينة الفاضلة، والتعقل في المتن الفارابي⁴ هو من الكلمات القريبة من التدبير؛ إذ يقدّم له هذا التعريف «التعقل أنواع كثيرة: منها ما هو بالروية فيما يدبّر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي، ومنها ما هو جودة الروية في أبلغ ما يدبّر به المدن، وهو التعقل المدني، ومنها ما هو جودة الروية فيما هو

- 1- ابن رشد، تلخيص السياسة، نقله من الإنكليزية إلى العربية حسن مجيد الربيعي وفاطمة كاظم الذهبي، بيروت، دار الطليعة 1998.
- 2- ومن المرجح أن ابن باجه اطلع على هذا الكتاب في ترجمة إسحاق بن حنين؛ انظر أرسطوطاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى 1979. سننتمد على هذه الترجمة في أغلب الأحيان.
- 3- الفارابي، كتاب السياسة المدنية (الملقّب بمبادئ الموجودات)، حققه وقدم له وعلّق عليه الدكتور فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص 50.
- 4- كتاب الفارابي، فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلّق عليه، الدكتور فوزي متري نجار، بيروت، دار المشرق 1986.



أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش، وفي أن تنال الخيرات الإنسانية مثل اليسار والجلالة، وغير ذلك بعد أن يكون خيراً وله غنى في نيل السعادة.. والتعقل هو الذي يسميه الجمهور العقل وهذه القوة إذا كانت في الإنسان سمّي عاقلاً¹. فالتعقل أنواع ولكن يختلف التدبير الذي يقصده ابن باجه عن الأنواع التي ذكرها الفارابي بما أنه يربطه بالمتوحد وبأفعال الفكر.

وإذا كان ابن باجه يكتب تدبير المتوحد استناداً إلى ما كتب الفارابي في الفلسفة السياسية فإنهما معاً يرجعان إلى أرسطو الذي لا يفهم معنى التدبير عنده خارج تصوّره للحكمة.

ورد في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس «كلمة حكمة في الصناعات تنطبق - في رأينا - على أولئك الذين يبلغون قمة المهارة في الصناعة الفنية، مثلاً على فرياس بوصفه نحاتاً بارعاً، وعلى فولوقليتوس بوصفه صانع تماثيل، وبهذا المعنى الأول إذاً لا نعني بالحكمة شيئاً آخر غير البراعة في فنّ (صناعة) ما؛ لكننا نعتقد أيضاً أنّ بعض الناس حكماء بصفة عامة، لا حكماء في ميدان جزئيّ معيّن، ولا حكماء «في شيء ما آخر» كما يقول هوميروس²؛ لذلك يكون بريكلاس بالنسبة إلى أرسطو (1140 ب) فطناً أو مدبّراً أو حكيماً بالمعنى الأول الذي يطلق أيضاً على النحات البار (1141 أ) فرياس أمّا أنغساغور وطاليس فهما حكيمان بالمعنى الثاني للكلمة (1141 أ) وهذا هو المعنى الذي يغلب ربطه بمدبّر ابن باجه كما سيتبيّن لاحقاً.

ولئن كان اللفظ يعود إلى فلسفة أرسطو فإنّه قد استقاه في الحقيقة من اللغة الإغريقية حيث يلاحظ العارفون بها صعوبة ترجمة كلمة فرونيزيس (Phronésis)³ بكلمة واحدة؛ إذ من معانيها العقل واللوعوس والحكمة والاعتدال والفطنة. وقد كانت تعني في المجتمع الهومري - ويسمّى في التصنيف التاريخي للفلسفة: عصر ما قبل سقراط - تمجيد قيم المحارب؛ أي قيم تفوّق الفرد في أحد مجالات الممارسة المدنية، ففضيلة البطل أخيلوس تكمن في

1- الفارابي، نفسه، ص 59.

2- أرسطوطاليس، نفسه، 1141 أ ص 216.

3- وقد ترجمها الفيلسوف اللاتيني شيشرون من الإغريقية إلى اللاتينية بكلمة Prudentia.

قوة ساقبه وخفتها فهو أفضل مسابق لتفوقه على كل منافسيه خلال الألعاب الأولمبية آنذاك. أمّا أوليس فقد كان متفوقاً في الذكاء والحيلة ممّا وقّقه في قيادة قومه الإغريق - خلال حروب طروادة - إلى الانتصار على الطّرواديين المحصّنين داخل أسوار مدينتهم، ذلك ما ترويه لنا أوديسا هومروس. فالفضيلة خصلة يتصف بها الفرد في المجتمع الهومري، الفرد الذي ليس سوى ما يفعل، وفعله هو الذي يجعله الأقوى أو الأسرع أو الأدهى أو الأفضل تحكّماً في غضبه وخوفه وفي بقية أهوائه¹. وبما أنّ المفاهيم الفلسفية مثلها مثل الفلاسفة الذين ينحتونها لا تنبت كالفطر؛ بل نجد لها بُذوراً في اللسان الذي يكتب به الفيلسوف. فإنّ هذا يصحّ على موضوع الإيتيقا الذي ليس مقطوعاً عن العادات والتقاليد التي تعبّر عنها الاستعمالات اللغوية. والفاضل بوجه عام هو الذي يمتلك أفضل الخصال أي الفضيلة.

إنّ المفاهيم الفلسفية مثلها مثل الفلاسفة الذين ينحتونها لا تنبت كالفطر؛ بل نجد لها بُذوراً في اللسان الذي يكتب به الفيلسوف

وقد ورث الفلاسفة السقراطيون هذا المعنى المتداول للفضيلة، ومن دون نفيه أو إهماله اجتهدوا في التركيز على فضائل دفع إلى تكوّنها التحول الحاصل في المجتمع الإغريقي من التّعويل التام على المحاربة والقرصنة إلى الاعتماد على الفلاحة والتجارة، فمن فضائل البطولة والحرب إلى الفضائل القائمة على تهذيب النفس وصلها داخل المدينة وعلى العيش لأجل خير المجموعة وسعادتها. ذلك ما يجعل التفوّق في القول والفكر والتأمل يكتسي صبغة خاصة. وهذا ما أدّى إلى ظهور التفلسف مجالاً للتنافس والتفوّق أي مجالاً للفضيلة. ومعلوم أنّ القدامى أحصوا أمّهات الفضائل في أربع، وهي على التوالي: الفطنة (تتركب من التيقّظ والتحرّز وحسن التدبير) وهي فضيلة العقل، والشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية، والعفة وهي فضيلة القوة الشهوانية، والعدل وهو الفضيلة الجامعة بين الفضائل الأخرى الثلاث وهي إرادية.

1 - Alasdair Mac Intyre, *Après la vertu*, étude de théorie morale, trad Française, Paris, Puf 1997.



ما هو الميدان المخصوص الذي يتعلّق به التدبير؟

ذكر ابن باجه بأنّ أشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هي تدبير المدن وتدبير المنزل وهو بذلك يتبع خطوات الفارابي (في الشاهد السابق مثلاً) والفكرة منقولة عن أرسطو. فالعائلة بحسب كتاب السياسة هي النّواة التي تتكوّن منها المدينة وهذه الأخيرة غاية الأولى وكلّ اجتماع عائلياً كان أو مدنيّاً يقوم على مدبّر. وبما أنّ المتوخّد ليس رئيساً وتدييره ليس تدبير المدينة كما أنه لا يقصد التدبير الخاص بالمنازل فإنّ تدييره من جنس حكمة طاليس وانكساغور أي الحكمة غير الجزئية أي غير المتوقّفة على شيء ما مثل أصحاب الصنائع. وهذا ما يقصده ابن باجه من قوله عن التدبير: إنه مختصّ بالفكر الإنساني. وعلينا ألا نسهو عن أنّ الحكمة المقصودة هنا هي العملية لا النظرية وفق التصنيف الأرسطي للعلوم.

منزلة التدبير في تصنيف أرسطو للعلوم

يرى أرسطو أنّ «كل فكر إمّا أن يكون عملياً أو إنشائياً أو تنظيرياً»¹؛ إذ انطلاقاً من دراسته لموضوع المعرفة يُصنّف الرياضيات والفيزياء واللاهوت في عداد العلوم النظرية، ويعرّف البويطيقا (poièsis) بأنّها بحث في الإنشاء أو الإبداع كما نجده خاصّة في الشعر والخطابة، أمّا العلوم العملية فهي تبحث في الأخلاق والسياسة.

يتمثّل الفرق بين الفعل (البراكسيس) والإبداع (البويزيس) في أنّ الأوّل ينتمي إلى مجال العلم العملي، في حين أنّ الثاني ينتمي إلى النشاط الإنتاجي، الأوّل يمثّل نشاطاً لا ينتج شيئاً خارج الفاعل أو متميّزاً عنه؛ بل يرمي إلى غاية باطنية ومحايتة له؛ أما الفن فهو يرمي إلى إنتاج عمل خارجي عن الفنان الصانع. وبدءاً ليس التدبير (الفرونزيس) علماً نظرياً؛ لأن موضوعه الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، وتتعلّق بالمستقبل؛ لأن ما انقضى لا يمكن أن يكون موضوع تدبير. ويدرس العلم النظري الأشياء التي

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Et notes par J. TRICOT, Paris, Vrin, 2000, (Tome I) E,1, - 1
1025b24 p.225.

لا يمكن أن تكون بخلاف ما هي عليه؛ إذ يقول أرسطو في الموضوع نفسه: «وليس نجد أحداً يستعمل الرويّة [وهذه ترجمة ابن حنين للفظ التدبير] في الأمور الدائمة البقاء، أعني في العالم، والقطر والضلع أنهما متباينان. ولا يروى أحد في الحركة إذا كانت تكون على حال واحدة بعينها كان ذلك من الضرورة أو بالطبع أو بسبب ما آخر مثل عدم المطر وكثرته»¹، كما أنّ موضوع العلم النظري بوصفه لاهوتاً هو الأزلي الذي «لا يتكوّن ولا يفسد».

**يبقى التدبر عن ابن باجه
مجال تجربة المفرد التي
لا يمكن أن يقوم بها فرد
عوض آخر ولا يمكن أن
تسقط على فرد حرّ مكلف
حين يقوم بها غيره**

لذلك فالعلم قابل للتعلم؛ لأنّ موضوعه يتصف بالضرورة، في حين أن الفطنة لا تتعلم، والمُصطلح الأصلح لذلك هو تهذيب النفس أو التأدّب. وقيمة نُصح الحكيم في هذا المجال والاقتراء بسير الأفاضل أجدى للطلاب من التأمل المجرد، والنصح والاقتراء غير كفيّين بجعل المرء فظناً ما لم يكن ذا استعداد لذلك وذا

تجربة في الحياة. ولما كان لا علم (نظري) إلا بالكوني فإنّ موضوع التدبير هو الجزئي (تحصيل السعادة الفردية) ولذلك لا يكون علماً بل أدباً. لذلك فالتدبير يبقى مجال تجربة المفرد التي لا يمكن أن يقوم بها فرد عوض آخر ولا يمكن أن تسقط على فرد حرّ مكلف حين يقوم بها غيره.

ولما كانت الحياة الفاضلة في نظر أرسطو غاية، والشهوة تستهدف هذه الغاية فهو يستنتج «أنّ الاختيار التفضيلي هو عقل مُشْتَهٍ، أو شهوة عاقلة، والمبدأ الذي هو على هذا الشكل هو إنسان»²، وعلى هذا الأساس فإنّ المتوحد في تصوّر ابن باجه يدفعه نزوعه إلى السعادة الخلقية كغاية والتدبير هو وسيلته إلى ذلك³.

1- أرسطوطاليس، الأخلاق، 1111 ب، 40.

2- نفسه، 1139 ب.

3- ويشترط التدبير الصائب لدى ابن باجه اطلاع الفيلسوف على المعارف الطبيعية والإلهية ويبدو ذلك في نهاية المطاف في اتصال العقل الإنساني بالعقل الإلهي الذي هو الوجود الثابت بالفعل. ومن هنا يلحق كلّ القول المتعلّق بالصور الروحانية ويحتلّ الجزء الأكبر من الكتاب وهو تابع لعلم النفس التابع بدوره إلى العلم الطبيعي وهو توطئة لتدبير المتوحد.



وفي هذا السياق يتنزّل تعريف أرسطو للفضيلة بأنّها وسط بين رذيلتين، وهو تعريف أخذه عنه الوسيطيون جميعاً. نجد في بداية المقالة السادسة: «فليكن تعريف العدل وسائر الفضائل الأخلاقية على النحو الذي بيّناه، وما دمنا قد قلنا في ما سبق: إنه ينبغي علينا أن نختار الحدّ الأوسط، لا الإفراط ولا التفريط، وأنّ الحدّ الأوسط يطابق ما تقرره القاعدة المستقيمة...»¹.

المتعقّل أو الفطنة أو التدبير هو قبل كل شيء استعداد في النفس أي نوع من الميل نحو الفعل المهتمدي بالقاعدة، وينطلق أرسطو من المعنى المتداول في لغته منذ العصر الهومري لكلمة فرونموس (Phronimos) أو الفطن / المتعقّل / المدبّر وتبريره لذلك أن معنى الفضيلة ليس مستقلاً عن وجود من يلقبهم الإغريق بالعقلاء أو الفطنين؛ أي القادرين على التدبير.

الفطنة هي قبل كل شيء استعداد نفسي، ولا يفهم لها معنى بمعزل عن التجربة الحيّة المتعيّنة في الفرد المتّصف بها؛ لذلك لا يُدّها أرسطو علماً أو فنّاً/صناعة، وهذا ما يؤكّده ابن باجه، ويوضّحه تصنيف أرسطو للعلوم. إنها فضيلة عملية ميدانها الفعل الإنساني لا المسلّط على الطبيعة (النظريّة) أو الأشياء (الصناعات)؛ بل المتعلّق بتهديب النفس، وما ربط أرسطو لها بقاعدة الوسيطية إلّا لغاية تمييزها عن بقية الفضائل الأخرى. تجد القاعدة متجسّدة في الرجل الفطن الذي يكون مرجعاً حياً لمن يريد أن يستدلّ على إمكان تحقّق الفضيلة في سلوك الحكماء، ومن ثمة يمكن أن يتّخذ قدوة، وتكون الفضائل بهذا المعنى استعدادات يمكن تجسّدها بالقدوة الحسنة؛ لأنّ القاعدة الصوريّة لا تكفي².

1- أرسطوطاليس، نفسه، 1138 ب. ص 207.

2- على عكس هذا بيني كانط نسقه الأخلاقي؛ لأنّه ينفي مشروعية تأسيس الواجب الخلقى على التجربة الحسية. والفطنة الأرسطية في نظر كانط هي مجرد مهارة في اختيار الوسائل التي تقودنا إلى خير وجودنا. والواجب الخلقى هو قانون يصوغه العقل قبلها. يفصل كانط بين الفرونزيس (بعد أن يعتبره من قبيل الأوامر الشرطية) والأمر القطعي ليفصل في الوقت نفسه بين الأخلاق والقوانين. انظر كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.

التدبير فطنة تقوم على ملكة حكم الفرد، وينبئها ابن باجه إلى أنّ التدبير قد يكون بالصّواب أو الخطأ، ويكتفي بالإشارة إلى أنّ هذا الأمر يبيّن في ما كتبه أفلاطون عن السياسة المدنية، والمسألة معروفة منذ أرسطو، ولا شكّ أنه يقصد من ذلك أنّ التدبير قد يحصل في مختلف أنواع المدن الفاضلة وغير الفاضلة. والصّواب والخطأ يقاس بمدى مطابقة فعل التدبير للفضيلة بوصفها الغاية الأخلاقية الحقيقيّة؛ فصواب التدبير لا يقاس بمدى نجاح القائم به في تحقيق هدف ارتسمه لنفسه من قبيل تحصيل الثراء أو الغلبة أو الشهرة وهي غايات نجد لها أشخاصاً بارعين في تحقيقها كما نجد أشخاصاً ناجحين في التدبير القائم على المكر والدهاء والمخادعة للإيقاع بالآخرين أو استعمالهم مثلاً، كما قد يفشل المرء الخيّر عندما لا يعرف ترتيب الأفعال لبلوغ الغاية الطيّبة، أو عندما لا يُحالفه الحظّ أو لا يعرف تحيّن الفرص وهذا داخل في جودة الترتيب. قد يكون التدبير إذا خاطئاً أو فيما هو خاطئ كما قد يكون صائباً أو فيما هو صائب. أمّا التدبير الذي يقصده ابن باجه فهو الذي يتحالف فيه نجاح ترتيب الأفعال مع بلوغ الفضيلة الأخلاقية فالغاية ليست موضوع تدبير، التدبير يتعلق بالوسائل المؤدّية إلى الغاية الطيبة.

التدبير، الله، الاختيار

ينبّه ابن باجه قارئه إلى أنّ التدبير من الألفاظ المشككة في استعمال العامة وذلك عندما يطلقونه على فعل الله وفعل الإنسان، «فأمّا تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبّهاً به، وهذا هو التدبير المطلق وهو أشرفها؛ لأنه إنما قيل له: تدبير؛ للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى العالم¹، ومعلوم أنّ من أسماء الله لدى المسلمين المدبّر، ولهذا نعدّ ابن باجه قد دخل في باب التأويل، وتنزيه الذات الإلهية من كل نزعة تشبيهية بالإنسان. وعلى هذا الأساس يذكر بأنّ الفلاسفة يعدّون إطلاق اللفظ في الوقت نفسه على فعل الله وفعل

1 - التدبير، ص 38.



الإِنسان من قبيل الاشتراك المحض؛ لأنَّ التدبير الإلهي فعل مطلق (إيجاد العالم) وغير قابل للخطأ أبداً؛ أمَّا التدبير الإِنساني فهو قابل للخطأ والصواب. ويتفق هذا المعنى للتدبير كفعل يخص الإِنسان مع ما ورد لدى أرسطو في الكتاب السادس من إثيقا نيقوماخوس «أمَّا التدبير فعلى ضدَّ ذلك لا ينطبق إلَّا على الأشياء الإِنسانية المحضة، والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الإِنساني؛ لأنَّ الموضوع الأصلي للتدبير إنما - هو كما يظهر - إحسان المعادلة بين الأشياء؛ ولكنه أبداً لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما هي كائنة ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معيَّن يرمى إليه، أعني خيراً يمكن أن يكون موضوعاً لفاعليتنا»¹؛ لذا يمكن القول بأنَّ التدبير الذي يقصده ابن باجه يتعلق بما هو إنسانيّ، ويحتمل الصواب والخطأ.

وإذا كان التدبير فعلاً فكرياً (فعل تعقل) فإنَّه قائم على اختيار؛ يقول ابن باجه: «وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن رويّة»²، وتقتضي الحكمة العمليّة أن يختار المدبّر الفضيلة الأخلاقية، وهي الغاية المقصودة. لهذا السبب لا يهتمّ ابن باجه بتصنيف أنواع التّدبير بقدر اهتمامه بالحديث عن التّدبير الصّادق. ويقتضي ابن باجه أثر الفارابي في كتاب تحصيل السعادة وأرسطو في السياسات وفي الأخلاق باعتباره السّعادة غاية الحياة الفكرية للحكيم، كما أنّها غاية السّياسة والإيتيقا التي تتضمّنّها. ويقول أرسطو: إنّ كل فرد في المدينة العادلة يجعل من السّعادة غاية له؛ بل يذهب أبعد من هذا؛ إذ يرى البحث عنها سبب نشوء الدول وتنوّعها»، ولمّا كان الخير الأسمى هو السعادة، وكانت السعادة فعل الفضيلة، واستعمالاً كاملاً لها، وإذ يحدث عن ذلك أن البعض يستطيع التمتعّ بها، وأن البعض الآخر يستطيع بعض الشيء، أو لا يستطيعه البتّة، اتضح أن هذا هو السبب في تعدد أنواع الدّول، واختلاف صنوف السياسات الكثيرة؛ لأنّ كلّاً من الطوائف

1- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للنشر، 1924، الباب الخامس، الفقرة 9، ص 132.

2- التدبير، ص 50.

البشرية قد توّسل بوسائل مختلفة، ونهج نهجاً خاصاً لتعقّب السعادة، ومن ثمّ فقد استنبط وجوهاً معاشية متباينة، وسياسات متغايرة»¹.

المتوحّد

يقول أرسطو: «إنّ كل فرد في المدينة العادلة يجعل من السعادة غاية له؛ بل يذهب أبعد من هذا إذ يرى البحث عنها سبب نشوء الدول وتنوعها»

إنّ تقصّينا السابق لمفهوم التدبير يساعدنا على تحديد معنى المتوحّد؛ فالتدبير الذي يقصده ابن باجه هو تدبير المتوحّد؛ أي الفرد الذي أحجم عن معاشرة الناس معاشرة طبيعيّة، وظلّ يتدبّر أمره في وحدته. لكن يبدو أنّ صفة التوحّد تنفي عن فيلسوف ابن باجه طبيعة الإنسان المدنية التي تمثّل إحدى مسلمات الفلسفة السّياسية منذ الإغريق؛ فالإنسان مدني بطبعه أو هو حيوان سياسي؛ لكن الحكيم المتوحّد يصبح بفعله هذا «لا مدنياً».

ولكن علينا البدء بتقصّي المعنى اللّغوي للتوحّد؛ إذ جاء في لسان العرب أنّ «المتوحّد هو الذي يبقى وحده يطرد إلى العشرة». استناداً إلى هذا التعريف يبدو التوحّد نتيجة اختيار متروّ، ويكون بذلك امتداداً للتدبير، لكنّ العشرة التي يطلبها المتوحّد البالغ بالتدبير مرتبة الحكيم بحسب ابن باجه هي أكمل أنواع العشرة وأتمّها، وهي لا تتحقّق إلّا في المدينة الكاملة أو الفاضلة.

كما نجد للفارابي تعريفاً عاماً للتوحّد يصدق على مقصود ابن باجه «إنّ أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عمّا سواه، وهي التي يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي

1 - أرسطو، في السياسة، ترجمة الأب أوغطينس برباره البولسي، الطبعة الثانية، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1980، الفصل السابع، 1328 أ - ب (37-41) وهذه خاصية مشتركة في الفلسفات القديمة والوسيطة وهي تفسير اختلاف المدن وتنوعها باختلاف النفوس وتنوعها، وهو يدخل في إطار تصور عضويّ للمدينة وسيشهد العصر الحديث نشأة براديقم ميكانيكي للمدينة، فتصبح بمثابة الآلة المصطنعة. النظرة الأولى تتبع من رؤية إحيائية، أمّا الثانية فهي متأثرة بنجاح علم الميكانيكا.



يخصّه، وهذا المعنى من معانيه يساوق الموجود»¹؛ فالمتوحد قد انحاز بوجوده عمّن سواه من أهل المدينة الذين لا يرقون إلى مرتبة الفضيلة.

النابت وقلب المعنى

والمرادف للمتوحد هو النَّابت، ومعلوم أنّ ابن باجه يعرف استعمال الفارابي لهذه الكلمة؛ ولكنّه يستعملها بضرب من قلب المعنى. وردت كلمة النوابت لدى الفارابي في معرض حديثه عن الاجتماعات المدنيّة: «إن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة والشوك النابت في ما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس»²، ولا يمكن فهم مقصد الفارابي من النوابت إلّا عندما ننتبه إلى نظرتة المعياريّة، وهي خاصية الفلسفة السياسية منذ الإغريق، وتقتضي الانطلاق من المدينة الفاضلة (النموذج أو المثال) التي يمثّل وجود النوابت فيها إيذاناً بانحلالها. ويقوم الفارابي بإحصاء أصنافهم وهي كثيرة فمنهم متقنّو السعادة، وهم «المتمسّكون بالأفعال التي تُنال بها السعادة» غير الفاضلة، والمُحرّفون وهم «صنف يعمد إلى ألفاظ واضح السنّة وأقاويله في وصاياه، فيتأوّلها على ما يُوافق هواه» المتعارض مع العقل، والمارقون وهم «صنف قصور فهمه يجعل أفعاله خارجة عن مقصد الرئيس الأوّل، فيضلّ ولا يشعر»، وغير القانعين «بما تخيلوا فيتدرّجون في الاسترشاد وطلب الحق»، والمزيفة وهم صنف «يُزيّفون ما يتخيّلونه... طلباً للغلبة أو أغراض جاهليّة، وغايتهم تبرير ميلهم»، ومنهم أيضاً القاصرون في التخيّل المسيئون للفهم دون وجود موضع عناد، والمُكذّبون المتعمّدون لمن يقول: إنّه أدرك الحقيقة، والجاهلون المُتألّمون من جهلهم وحيرتهم والمتأذون بها، وأهل الظن بأنّ «الحقّ هو ما ظهر لكلّ واحد»، فيتوهّمون بأنّ الغايات هي التي يختارونها هم ويؤثرونها.

كلّ هذه الأصناف من النوابت لا يَحصلُ في نظر الفارابي من آرائهم مدينة أصلاً، ولا جَمْعُ من الجمهور عظيم، فهم دوماً مغمورون في جملة أهل

1- الفارابي، كتاب السياسة المدنيّة، مذكور ص 45.

2- نفسه، ص 87.

المدينة، ورغم ذلك فهم خطر على المدينة؛ لذلك يُوجّه الفارابي نصيحته التالية إلى رئيس المدينة الفاضلة «فمن أجل ذلك واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبّع النابتة وإشغالهم، وعلاج كلّ صنف منهم بما يُصلحه خاصّة إمّا بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بجبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له»¹. والعلاج الذي اقترحه الفارابي على الرئيس وأورده في شكل سلّم عقوبات دليل على شدّة خطرهم، وما يؤكّد ذلك أنّ الفارابي يُنهي كتاب السياسة المدنيّة بطرح هذا الموضوع ومعالجته، وهذا ما يدفعنا إلى التفكير في مسألة أساسيّة، وهي أنّ نظام المدينة الفاضلة لا يسمح بالإقامة فيها لمن تحمل آراؤهم حول غايات الحياة سمات التنوّع والشذوذ وهذا أمر آخر. ولكن ما يهّمنا هنا على نحو خاص هو العكس الذي أجراه ابن باجه على مفهوم النوابت؛ إذ كتب: «فأمّا من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنّهم يسمّون النوابت، ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النَّابت من تلقاء نفسه بين الزّرع»².

فالنَّابت في تصوّر الفارابي هو الشاذ في المدينة الفاضلة وهذا هو النابت السيئ. والنابت هو الشاذ في المدينة غير الفاضلة، وهذا هو الفيلسوف كما يصوّره ابن باجه الذي ما من شكّ في أنّه مُطلّع على هذا التعريف. ولئن كان أمر اختلاف تصوّر ابن باجه عن تصوّر الفارابي لا يتعلّق بإساءة فهم ولا بتحريف؛ لأن ابن باجه قدّم تعريفه والتزم به في كلّ ثنايا التحليل، وذلك ما فعل الفارابي قبله، وكأنّ الأمر شبيهه بالتعريف الذي يقوم عليه البرهان في الرياضيات؛ إذ التّعريفات أوّليات لا يبرهن عليها، وإنّما يبرهن بها. ولكن تساؤلنا حول هذا الاختلاف بين الفيلسوفين يتعلّق بدافع صاحب تدبير المتوحّد إلى ذلك القلب للمعنى، والمرجّح أنّ المنطلق يفسّر الاختلاف بين التمشّيين: انطلق الفارابي مثلما درج على ذلك فلاسفة السّياسة من نظرة معيارية تنطلق من المدينة الفاضلة وشخصّ فسادها الذي من أهمّ أسبابه وجود النوابت السيئ، أمّا ابن باجه

1- نفسه، ص 106.

2- التدبير، ص 45.



فقد انطلق من نظرة واقعية - تسلّم بالأسس التي أرساها الفارابي في الفلسفة السياسيّة الناطقة باللسان العربي - يبرّرها السياق الاجتماعي والسياسي الذي وجد فيه موضوعها مشكل النّوابت الذي أنهى به الفارابي كتابه، ورأى أن الشّواذ لم يبقوا قلة؛ بل أصبحوا الكثرة في المدينة التي أصبحت بدورها غير فاضلة، ومن ثمّة أصبح الشواذ فيها - بحكم قلة العدد - نوابت؛ لكن بالمعنى الموجب للكلمة.

إذاً متوحّد ابن باجه هو شاذ في المدينة غير الفاضلة ووجوده علامة على عدم كمال الاجتماع المدني. ولو تأملت في تشبيهه بالعشب النّابت من تلقاء نفسه بين الزرع لتبيّنت بلاغته على الأقلّ في النقطتين التاليتين:

1 - أنّه شذوذ مقارنة ببقية الأفراد الذين ينبتون بفعل أفراد المجتمع غير الفاضل، وتتقاطع صورة المتوحّد مع صورة النبي النّابت في مجتمع فاسد (أو أمة ضالّة). ولكن هل يعني ذلك أنّ الفيلسوف نبيّ؟ يبدو الأمر غير ذلك؛ لأنّ الفيلسوف «نابت من تلقاء نفسه» في حين أنّ النبي مبعوث من تلقاء قوّة عليا، وهذا الاختلاف نفسه قائم بين التجربة الفلسفية والتجربة الصوفية؛ فالفلسفة طلب ذاتي للمعقول، في حين يدّعي الصّوفيون أنّهم يحصلون على غايتهم بمجرد الاستعداد لتلقّي الإلهامات والإشراقات الرّوحانية، وفي هذا الاختلاف يكمن جوهر الخصومة التقليديّة بين الفلسفة والتصوّف¹. وبهذا المعنى تكون الفلسفة طلباً ذاتياً للاستكمال بإخضاع

1 - كتب ابن باجه في رسالة الوداع: «وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي، وسماه «المنقذ»، وصف فيه طرفاً من سيرته وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية، والتدّ التذاذ عظيمًا، ومما قاله: «فكان ما كان مما لست أذكره». وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحقّ. وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن ماله الأوّلي، وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحقّ. فإنه يبين ذلك من أنه يجعل الغاية [وهي] مشاهدة العالم العقليّ - زعم - والالتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك العالم من العجائب، ويضرب لذلك مثلاً بالمدن الكبار، وأنّ الإنسان يلتدّ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزاءها، فكيف بالعالم العقليّ؟ وأنّ نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذّة مشاهدة أهل المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله، ممّا يفهم به أنّ الغاية القصوى من علم الحقّ الالتذاذ» رسائل ابن باجه الإلهية، ص 121.

النفس لسلطة العقل أو بجعل الشهوة في خدمته. وتقتضي نظرية الفيض التي يقول بها ابن باجه عقب الفارابي اتصال العقل الإنساني وقد بلغ درجة العقل المستفاد بالعقل الفعّال. ويختلف الاتصال كما يتحدّث عنه ابن باجه كنتويج للتجربة الفلسفية عن الاتصال كما يتحقّق في النبوة والتصوّف في أنّ الأول إنساني معقول في حين أنّ الثاني إعجازي إلهي.

2 - ووجه الشّبه بين الفيلسوف والعشب النابت من تلقاء نفسه بين الزّرع هو أنّ التدبير فعل يقوم به صاحبه ليكسر قيود العادة؛ لذا لا يمكن إدراج الفلسفة ضمن مجالات فقدان الإرادة واستلاب الاختيار رغم أنّ الفيلسوف يبدو مجبراً على التوحّد، ونبات هذا العشب تلقائياً يجعل التدبير وسيلة القوّة النّاطقة في النّفس لتحرّر وتحقّق سعادتها الخاصّة، فالفعل الإنساني يتميّز عن الفعل الجمادي والفعل الحيواني بكونه يختصّ بالاختيار والروية والغايات لا تتحدّد إلّا فيه¹. ومن الضروري الإشارة إلى أنّ التدبير ليس علماً؛ لأنّ موضوعه هو الطارئ والمتقلّب، وهو الفعل القائم على الاختيار، إنّه فعل تعقّل يقوم به الفيلسوف كي يحقّق غاية ذاتية ووقتيّة، أي سعادته هو كفرد في مدينة انزلق أفرادها في البحث عن السّعادات غير الفاضلة.

طبيعة المتوحّد السياسيّة

إذا كان هذا هو المتوحّد فهل يفقد طبيعته كحيوان سياسي؟ لقد أكّد أرسطو منذ القديم «أنّ الدولة من الأمور الطبيعيّة، وأنّ الإنسان من طبيعته حيوان مدنيّ، وإن لم يكن مدنيّاً، لا اتفاقاً ولكن بالطبع، اعتبر أسمى من البشر أو عدّ رجلاً سافلاً، شأن ذلك اللّئيم الذي قرّعه هومروس إذ قال عنه: «إنّه متوحّش جان مشرّد»². هذا الموقف الأرسطي تبناه فيلسوفنا، وعبر عنه كما يلي: «تبيّن في العلم المدنيّ أنّ الاعتزال شرّ كلّ؛ لكنّ هذا

1- انظر الباب الثاني من التدبير.

2- أرسطو، في السياسة، مذکور، 1253 آ (3-6).



إنّما هو بالذات، وأمّا بالعرض فخير¹. لا يبدو توحد الفيلسوف بحسب ابن باجه نفيّاً للطبيعة البشرية؛ بل هو أمر عارض وضروري كتناول المريض الدواء أو شرب المسلم للخمر اتقاء الموت عطشاً. ومن الملاحظ أنّ وعي ابن باجه بهذا المشكل دفعه إلى الإشارة في الفصل الخامس عشر من التدبير إلى أنه من واجب المتوحد ألا يصحب إلا أهل العلوم وإن عدموا في سيرة من السير فعليه «أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه فلا يلبسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة».

فحكمة المتوحد تتعيّن في تواصله مع أهل الفكر في عصره وما انعزاله التام إلا اختيار ضروري سببه انعدام أهل الفكر. يتوحد لأنّ الاجتماع القائم في المدينة لم يبلغ الكمال، وعندما تكون المدينة مسرحاً للحوادث والمصادفات وأفعال الناس التي يمكن دوماً أن تكون على غير ما هي عليه، سواءً تعلّق الأمر بالتجمّع العائليّ أو المدنيّ. ولمّا تكون هذه غير موافقة لما يقتضيه العقل لتحقيق العدل والخير يكون التوحد عمليّة إنقاذ للنفس من الهلاك الناجم عن ذلك الاجتماع غير الفاضل هذا من جهة الحياة العمليّة، وبُدهم عن تحصيل العلم وهذا من جهة حياة الروح؛ إذ يتوحد الفيلسوف لكي يتدبّر نظرياً إمكان أفضل عشرة وتوحدّه يجعله غريباً بفكره عن أغلب أفراد أمّته. وتظهر غربة الفيلسوف في انعزاله بروحه عن المجموعة لكي يحقّق السعادة الروحية الفردية التي حرم منها الباقون نتيجة انغماسهم في الاجتماع غير الفاضل. ولكن انعزال المتوحد عن أفراد المدينة لا ينفي تواصله معهم في ما هو ضروري للحياة. لهذا لا يكون التوحد بالمعنى الدقيق انعزالاً جسدياً عن المجموعة؛ بل هو اتّخاذ موقف متروّ لكي ينقذ الفيلسوف ما يقدر على إنقاذه ألا وهي نفسه. ولعلّ هذا ما قصده ابن رشد في تلخيص السياسة عندما كتب «والسبب... [وراء عدم حصول الجمهور في زمانه على أيّة فائدة من وجود الفلاسفة بينهم والذين هم فلاسفة بحق] هو وجود الفلاسفة الزور الذين يدعون

1 - التدبير، ص 91.

الفلسفة ويتظاهرون بها، وإن كان ينقصهم خصال الفيلسوف الحقّ. ذلك أنّ الفيلسوف الحقّ نادر الوجود. وحتّى إن وجد مثله، فإنه من الصعوبة بمكان أن يراعى علمه حقّ رعايته أي الفلسفة الحقّة... [إلى أن يقول]: وعندما يحدث عرضاً أن يقوم فيلسوف في هذه المدن، فإنه يكون بمثابة إنسان وسط الوحوش الضارية. وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم، وإن كان يرى أنه غير قادر على مواجهة كل الوحوش التي تعترضه؛ ولهذا فإنه يلجأ إلى التوحّد مع نفسه، وعندها لن ينال الكمال الأسمى الذي لا يجده إلا في المدينة الفاضلة»¹.

لا يبدو توحّد الفيلسوف بحسب ابن باجه نفيّاً للطبيعة البشرية، بل هو أمرٌ عارضٌ وضروريٌ كتناول المريض الدواء أو شرب المسلم للخمر! اتقاءً للموت عطشاً!

يُعدّ التّديير والتوحّد صفتين متلازمتين للفيلسوف؛ فبالتديير يتحرّر الفيلسوف من الانغماس الكلي في الحياة المدنية التي يجد نفسه فيها طبيعياً ليرسم طريقه نحو غاية غير موجودة في هذا الوجود الذي لم يختره. بالفكر والتروّي يقطع طريقه نحو سعادة أخلاقية؛ ولكن هذه السعادة تكون ذاتية ويشهد على ذلك توحّده الذي يتّخذ مظهر الشذوذ أو الانبتات أو الغربة.

هذه الصورة للفيلسوف نجد مثلتها في السجين العائد إلى الكهف في الفصل السابع من جمهوريّة أفلاطون الذي يلمّح عبرها إلى نهاية سقراط وفي فشل حي (بن يقظان) في هداية الناس إلى الحقيقة، فشله الذي أرجعه إلى عزلته السابقة في موطنه الأصلي وبغربة جديدة. وتوجد هذه الصورة أيضاً في تجربة الغزالي الصوفية التي رفعته في اعتقاده فوق عموم الناس، لمّا أصبح من زمرة العارفين بالله ومن أوليائه المخلصين ليلتزم بعدم إفشاء حقيقته الصوفيّة لغير أهلها. ورغم الخصومة التقليديّة بين الفلسفة والتّصوف (الغزالي / ابن باجه وابن رشد) فإنّ ابن رشد يصوّر الفيلسوف مفكراً احتفظ لنفسه بالحقيقة البرهانية، ويضن بها على غير أهلها، ويكتفي بمخاطبة

1- ابن رشد، تلخيص السياسة ص 146.



النّاس بما يفهمون. هذا هو المخرج الذي وجده ابن رشد من فوضى الخصومات التي كان الفقهاء والمتكلّمون طرفاً فيها، وهم الفلاسفة الزور، وكانوا الخطر على مقام الفلسفة في فضاء مليّ.

يوتوبيا مدينة الخير والسعادة

إنّ التّوحد فعل ملازم للفيلسوف رغم تضاربه مع مدنيته الثّابتة، ويكون فعلاً اضطرارياً جرّاء وجود الفيلسوف في اجتماع ناقص؛ ولكنّ التدبير يجعله فعلاً اختيارياً لغاية تحصيل السّعادة؛ إلّا أنّها سعادة فردية يطلبها الفيلسوف في غياب المدينة الفاضلة التي يكون فيها كل الأفراد سعداء بالفعل، وتبدو سعادة المدبّر المفرد أمراً ممكناً وفي متناوله، وتبقى المدينة الفاضلة يوتوبيا الفيلسوف، ويبقى التّدبير فعلاً متجهاً نحو المستقبل، وواعد بأنّ مدينة الخير غير مستحيلة، ويبقى النّابت نبض الحياة المعلن عن إمكان تحقيق الحلم. لذا تتغيّر منزلة التّدبير والتّوحد مع تحقّق الكمال في الاجتماع. يقول ابن باجه: «يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة وتسقط منفعة هذا القول»¹. ويعني ذلك أنّ جدوى ما يقوله المدبّر تحقيق المدينة الفاضلة، وعندما تصبح هذه المدينة واقعاً يصبح التّوحد شراً، وتديبر نيل السّعادة الفردية غير لازم؛ لأنّها تنتج بصفة ضرورية، ويظلّ التدبير الوحيد الممكن هو تديبر رئيس المدينة الفاضلة لجزئيات الحياة المدنية حتّى تؤدّي إلى سعادة الجميع. وجود الفيلسوف النّابت دليل على سقوط المجتمع في حالة مرضية وتشتدّ الحاجة إلى التّدبير باشتداد هذه الأزمة. وإذا كانت الحكومة عند ابن باجه طبّ المعاشرات فإنّ المدبّر هو من ينشئ قولاً في هذا الطبّ ينقذ به نفسه ممّا أصابه من مرض جرّاء معاشرته للأخريين (المرضى) ولعلّ هذا ما قصده ابن رشد في تلخيص السياسة لمّا كتب «وفي ما يخصّ الخصال التي ذكرناها عن الفيلسوف، فإنّها موجودة في العديد من هؤلاء الذين نشأوا في مدننا هذه، وتربّوا على الأحكام المستتبطة من الفلسفة. فشأنهم في ذلك شأن المريض الذي

1 - التدبير، ص 76.

يشفى من مرضه عندما يتناول الطعام الجيّد»¹، ويسعى المدبّر في مرحلة لاحقة إلى معايشرة أهل العلم (الأصحاء)، وكلما قلّ عددهم دلّ ذلك على اشتداد الأزمة في المدينة، وتفاقم العداء والمرض والفقر بين متساكنيها. وممّا يؤكّد مرض المجتمع غير الفاضل تسمية ابن باجه القضاء بطبّ النفوس قياساً على طبّ الأبدان. ونجد في كتاب تديبير المتوحّد إشارة منه إلى أنّ المدينة الفاضلة ليست في حاجة إلى طبيب؛ لأنّ أهلها يتبعون نظاماً غذائياً لا يمرض كما أنّها في غير حاجة إلى القاضي (أي الفقيه)؛ لأنّ متساكنيها متحابّون ولا يختصمون. فالمدينة الكاملة ليست في حاجة إلى الطبيب والقاضي رغم ضرورتهما في المدن غير الفاضلة، وعلى هذا الأساس تتّضح بعض ملامح يوتوبيا المدينة الفاضلة؛ حيث تكون المحبّة رابطاً بين متساكنين يتبعون نظاماً من الغذاء لا يحتاجون معه إلى الطب، كما أنّهم لا يحتاجون إلى قول في تديبير المفرد لسعادته؛ لأنّهم جميعاً سعداء. إنّ التّديبير والطب والقضاء «صناعات» تنشأ في المدن غير الكاملة يحلّ بها الأفراد مشاكلهم الفردية بطرق مختلفة، التديبير هو فعل الفرد بذاته على ذاته بصفته تأدّباً وتهذيباً للنفس، والطب والقضاء يقوم بهما مختصون على غيرهم من المرضى والمتخصصين. وتقدّم كلها حلولاً غير جذرية؛ لأنّ الحلّ لا يكون جذرياً إلاّ بنشأة المدينة الفاضلة بما هي مدينة الحبّ أو الصّداقة والغذاء السليم والفكر الصّائب، مدينة لا يوجد فيها أعداء؛ لأنّ الاجتماع الفاضل يجمع تلقائياً بين متساكنيها، فالفقر والمرض والجهل كلّها علامات على غياب الاجتماع الفاضل.

توحّد الفيلسوف دليل على فشل المدينة في بلوغ درجة الفضيلة لذلك يكون الانعزال (أي التوحّد) السبيل الضروري لينقذ الفيلسوف نفسه، ويكون التّديبير الفعل الضروري لخروج المدينة من أزمتها. والتديبير هو أيضاً علامة على أزمة؛ لكنّه الوجه الآخر منها. ففي غياب المدبّر الفاضل للمدينة بل وفي غياب المدينة الفاضلة من الواقع الذي يعيش فيه الفيلسوف يكون

1- ابن رشد، نفسه، ص 145.



المتوحد العلامة الوجودية على إمكان الخروج من الأزمة، ويكون تديره السبيل المؤدي إلى الخلاص الذاتي من شرور الاجتماع غير الفاضل.

متوحد ما بعد ابن باجه

لا تقاس أهمية فلسفة ما بطرحها للمشاكل واقترح حلول لها بقدر ما تقاس بتأسيسها لطرح تتلاقفه الأجيال اللاحقة ويكون منطلقاً لتأملات متجددة، وهذا ما يصدق على مسألة تدير المتوحد. مشكل عدم تأقلم الفيلسوف في الجسم السياسي الذي يوجد فيه طبيعياً تناوله ابن باجه بالربط المبرر بين التدير والتوحد، وهذا الأمر كفيلاً بتحقيق سعادة الفيلسوف المفرد. وقد طرح ابن طفيل المعاصر لابن باجه - وقد ذكرنا تقديره له - المشكل نفسه في كتاب حي بن يقظان. ورغم اتباعه طريقاً مختلفاً محاولاً ردم الهوة بين الفلسفة والتصوف عبر التوفيق بين التقليد الفلسفي المشرقي السنيوي والتصوف الذي يمثله الغزالي فإن حي (متوحد ابن طفيل) قد لاقى في تجربة التواصل مع الغير الفشل نفسه الذي انطلق منه متوحد ابن باجه، لذلك اختار وهو مضطراً العودة إلى جزيرته النائبة ليخلو إلى نفسه من جديد ويحدث الحقائق في اتصاله بواهب الصور الروحانية ويحقق سعادة المفرد.

أما ابن رشد فقد سعى إلى تحقيق المصالحة بين الفقهاء والفلاسفة من خلال إثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة معترفاً للفلاسفة بشرعية استعمال القياس البرهاني في بحثهم عن الحقيقة بوسائلهم العقلية؛ ولكنه يفرض عليهم نوعاً من التوحد الروحي؛ لأنه يمنعهم من إفشاء الحقيقة في غير أهلها، ووجود الفلاسفة نادر كما ذكر لنا سابقاً، أما الفقهاء فهو يلزمهم بواجب احترام حق الفلاسفة في الإقامة داخل المدينة وممارسة نشاطهم الفلسفي فيها. وبما أن «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الخالق»¹؛ فإن الاشتغال بها واجب بالشرع. ويجد ابن رشد في سيرته وهو الفيلسوف الفقيه دليلاً على إمكانية أن يحيا المرء مع المجموعة

1 - ابن رشد، فصل المقال، ص 27.

في المدينة غير الفاضلة، وذلك بوصفه فقيهه (طبيب المعاشرات)، ويخلو إلى نفسه (يتوحد) بوصفه فيلسوفاً يتأمل الحقيقة ويتأولها برهانياً.

لكن عمق الإشكال الذي طرحه ابن باجه وثرأه البيّن في الكتابات الفلسفية التي ارتبطت به لا يسمح لنا بأن ندعي إمكانية فهم علاقة الفيلسوف بالمدينة كما فهمه معاصرو ابن باجه أو اعتباره إشكالاً تاريخياً قد عمى عليه الزمن. مشكل تدبير المتوحد لا يكتسب معناه أولاً إلا في نطاق الفلسفة القديمة والوسيطه والعصر الذي أنجبها، وهذا ما قمنا به في ما سبق من فقرات. لكن من واجبنا كقارئيين لتاريخ الفلسفة ألا نتغافل عن الأحداث المادية والفكرية التي جعلتنا نختلف عن أسلافنا أو على الأصح جعلتهم غرباء عنا. إن عدم اعتبار ما حدث من تطوّر في التاريخ عامّة وتاريخ الفلسفة والعلم خاصة يفسّر إمكان التعسف في فهم نظرية ابن باجه. والحدثان الأساسيان اللذان حصرا المشكل الباجوي في تاريخ الفلسفة هما:

**ورث «الغرب» فلسفة
«الشرق» بالمعنى الواسع
لكلمة فلسفة، وطوعها في
نمط تفكير حضارة
متجدّدة وقويّة وذات منحى
كوني فكراً وفعلاً، وهي التي
نلقبها الآن بالحديثة**

- أولاً: لقد بادت المدينة التي كان ابن باجه يفكر داخلها وانتهت، وهذا وضع أسوأ من وجود المدينة غير الفاضلة، فسقوط المدينة وأقول الحضارة الإسلامية في بلاد الأندلس قطع الصلة بين فلسفتها والتربة التي نبتت فيها، هذا ما وقع على صعيد الفضاء. ومن جهة أخرى اتسعت أوروبا في أغلب أنحاء العالم: بدأ الاتساع في العالم الجديد، ثم سقطت الخلافة الإسلامية واستعمرت أكثر أجزائه، وفي الأخير نشأت لدينا بعد موجة الاستعمار دول قطريّة مختلفة تتراوح أشكال نظمها من إمارات ومملكات إلى جمهوريات تنبني على أسس في التنظيم حديثة مسقطه وهي في الغالب هجينة، لا هي بالقديمة ولا بالجديدة.

- ثانياً: ورث «الغرب» فلسفة «الشرق» بالمعنى الواسع لكلمة فلسفة، وطوعها في نمط تفكير حضارة متجدّدة وقويّة وذات منحى كوني فكراً



وفِعْلاً، وهي التي نلقبها الآن بالحديثة، ومعلوم أن العالم الغربي متأثّر في جزء منه من الفلسفة السياسيّة.

على ضوء هذين الحداثين الجليلين أصبح العالم القديم والفكر المرتبط به يبدو شيئاً فشيئاً للمطلعين عليه والفاعلين فيه أو المنفعلين به غريباً عنهم، لذلك فإننا نروم من خلال الملاحظات جعل هذه الغرابة معقولة في تاريخ الفلسفة الذي هو جزء من تاريخنا:

1 - تمّت تأمّلات ابن باجه في نطاق براديقم الوجود (بما يحتويه من واجب الوجود وممكن الوجود)، ومعلوم أن هذا البراديقم شديد الصلة بالإرث الأرسطي المتعلّق بفكرة الكوسموس الإغريقي؛ أي ذاك العالم المغلق والمنظّم والمتفاضل الأجزاء. وفي هذه الرؤية الأنطولوجية يتجلّى نظام النفس (الوجود الفردي) ونظام المدينة (الوجود الجماعي) محاكاة لنظام العالم (عالم السماء وعالم الكون والفساد) ويصدق هذا القول على فلسفة الفارابي السياسيّة التي يسلم بها ابن باجه أساساً نظرياً لتأمّلاته الفلسفيّة في كتاب التديير. ولكن الثورة العلميّة الحديثة عصفت بهذه النظريّة الكسمولوجية ليصبح عالم المحدثين موحّداً غير متفاضل الأجزاء ولا منتهياً. براديقم الفلسفة الحديثة يدور حول فكرة الذات الفردية، الفكر الوسيط ينطلق من الله واجب الوجود بذاته وبه يفسّر نظام الكون، ثمّ ينحدر إلى الرّئيس وبه يفسّر نظام المدينة. أمّا الفلسفة الحديثة فهي تنطلق من الفرد الطبيعي كأساس لكلّ تنظيم سياسي، والتعاقد يقوم على موازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة تسمح بالتعايش دون تهديد الأفراد لبعضهم.

2 - ينطلق ابن باجه من مسلمة الحق الطبيعي القديم، وهي أنّ الفرد بطبعه حيوان سياسي، أمّا الفلسفة الحديثة فقد قلبت هذه المسلمة، وانطلقت من فرضيّة مفادها أنّ الفرد غير مدني بطبعه. قامت أكثر الفلسفات السياسيّة الحديثة على التسليم بتعارض بين طبيعة بشرية غير مدنية (متوحّشة وأنانية وعنيفة) ومدنيّة سياسيّة غير طبيعيّة (غير تلقائيّة) أي اصطناعيّة.

3 - يقترح ابن باجه بمفهوم التدبير الانغماس في حياة التأمل وتهذيب الذات وفق سلّم الفضائل حلًّا لأزمة الحياة في المدينة، ويتّسم هذا الحلّ بطابع ارسطراطي نخبويّ. أمّا الفلسفة الحديثة فقد وجدت الحلّ في عقد اجتماعي يتمّ بين المجموع وصاحب السيّادة.

إنّ الفلسفة السياسية الحديثة ترفع من شأن التقنية السياسية التي تنظّم الدولة على أساس نفعي وماديّ، وتصبح السياسة في مفهومها الجديد منفصلة عن الأخلاق

4 - الفلسفة القديمة تنشئ إيتيقا السّعادة وتربطها عضوياً بالسياسة في حين أن الفلسفة الحديثة تنشئ إيتيقا الحق والقانون، وتنفصل السّعادة كغاية للسياسة عن قيمتها الأخلاقية القديمة لترتبط بالملكية والاستهلاك.

5 - التأمل والتفكير النظري أهمّ من الفعل منذ أرسطو، وينطبق ذلك على ابن باجه، أمّا الفلسفة السياسية الحديثة فقد نشأت من

قطيعة؛ ولكن السياسة الحديثة كعلم اجتماعي تتبع علوم الطبيعة ذات المنهج التجريبي. متوحّد العصور الحديثة هو روبنسون كروزوي، ويصبح المتوحّد هو فرد الليبرالية الحديثة، أساس السياسة والاقتصاد..

6 - بدت الفلسفة مع ابن باجه بيداغوجيا حياة، بها يؤدّب الحكيم نفسه ويهدّبها، وغايته تحقيق الخير في وجوده المدني، ويثمر ذلك سعادته، وعلى هذا النحو يكون ارتباط الأخلاق بالسياسة، لكن الحداثة شهدت انفصال هذين البعدين بعضهما عن بعض وانجذاب الثانية إلى العلوم الاجتماعية الناشئة والقانون¹.

7 - نفى ابن باجه - ورأينا أنّه يتبع في ذلك أرسطو - صفة العلمية عن التدبير، فهو مجردّ فطنة ومهارة في ترتيب الأفعال لتحقيق غاية أخلاقية؛ ولكنّ الفلسفة السياسية الحديثة ترفع من شأن التقنية السياسية التي تنظّم الدولة على أساس نفعي وماديّ، وتصبح السياسة في مفهومها

HABERMAS, *Théorie et pratique* (1), Trad. Gérard RAULET, Paris, Payot, 1975. p. 71.

- 1



الجديد منفصلة عن الأخلاق. لذلك تنتقل حياة الفرد من التأمل والتفكير إلى النشاط والفعل، متوحد العصور الحديثة مثاله روبنسون كروزوي هذا المغامر في الجزيرة النائية الذي يخترع وينقل نتائج حضارته إلى مكان آخر ويبحث بواسطة العمل الدائب عن الانتصار على وحدته، وروبينسون مسبوق بالمهاجرين إلى العالم الجديد بدءاً بغزاته الأوائل الباحثين عن السعادة لا في حياة التأمل وتهذيب النفس، وإنما في تجميع الثروات ثم في ملكية الأراضي. والمتوحد هو أيضاً المتوحش الشرير (هوبس) أو الطيب (روسو)، ومتوحد العصور الحديثة هو أيضاً الرأسمالي الذي يسلك وفق مبدأ «العمل هو مصدر الثروة»، والمتوحد هو أيضاً المستهلك الذي يبحث بواسطة الإفراط في الاستهلاك عن سعادة المفرد (الإنسان ذو البعد الواحد، هربارت ماركوز) ولكن تطور تقنيات التواصل والاتصال أدت أيضاً إلى مزيد من عزل الذوات بعضها عن بعض رغم مظاهر الاقتراب (أدورنو).

لكن هذه النظرة الجديدة التي اتسمت بها الفلسفة السياسية للحدثة قد آلت إلى عدمية سياسية تجلت في انعتاق المعقولية السياسية من دائرة القيم وانتصار المذهب الوضعي على الفلسفة السياسية، ومن ثمة انقلاب العقل ضد ذاته وانتصار نزعة التحطيم بلا حدود (جدلية التنوير، هوركهايمر وأدورنو). وكرد فعل على ذلك نجد معارضة ليو شتراوس تيار الحدثة السياسية متهماً فلسفتها بالوقوع في خطأ فادح يتمثل في العدول عن المثل الأعلى لمدينة قدامى الإغريق أو العبرانيين ومن ثمة إسقاط كل قول في المدينة الأمثل خارج دائرة الموضوعية. هذا الخطأ أفضى - بحسب شتراوس - إلى فشل الفلسفة السياسية الحديثة.

لكن يرى هابرماس أنّ هذا الفشل ليس نهائياً؛ لأن الخروج من أزمة الفلسفة السياسية (وهي جزء من أزمة العقلانية) ممكن دون التراجع عن مكاسب الحدثة التي هي مشروع لم يكتمل بعد؛ لذا فهو يقترح حلاً في تفعيل النقد، وهذا موضوع آخر.