التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة... أو من سياسة النفس إلى سياسة المدينة

بلعالم عبد القادر
أستاذ مساعد..جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف

ملخص:

تتلخص الإشكالية السياسية في فلسفة ابن باجة في قوله: «إن المتوحد صورة مدينة «وهو ما يفيد أن التنظيم السياسي للمجتمع يتأسس على التنظيم الأخلاقي و التربوي للنفس، أي المدينة/ المجتمع، تكتشف في الداخل على مستوى الوعي الفردي.

وحسب التصور الباجي فان المدينة يتم تصورها عقليا على مستوى الدات، لتتجسد واقعيا في المكان.

وهي في تحققها المكاني انما تعكس الطبع الاجتماعي للانسان. ووحده المتوحد/الفيلسوف القادر على ترجمة الصورة الى حقيقة عبر الية التدبير. فالتكوين الجنيني للمدينة يتم على مستوى النفس ابتداءا، اد بقدر صلاح النفس وصفاءها واكتمالها تصفو الصورة وتكتمل لتكون نواة لقيام المدينة الفاضلة و بلورتها. ومن ثمة فان اصالة السؤال السياسي فلسفيا تتجلى من خلال ترتيبه للعلاقة بين «الناس»و «المدينة» وفق منطق التدبير العقلي.

فالفلسفة السياسية عند بن باجة تبنى على ثلاثية : النفس-التدبير-المدينة.

Résumé:

La problématique politique dans la philosophie d'Ibn Baja (Avenpace) se résume dans sa citation «le solitaire est l'image de la cité», se qui signifie que l'organisation politique de la société est fondée sur l'organisation morale et éducative de l'âme. Autrement dit,
la cité-société se manifeste intérieurement au niveau de la conscience individuelle.

Selon la conception d'Ibn Baja, la cité se conçoit rationnellement au niveau du sujet pour se concrétiser réellement dans l'espace, et cette concrétisation spatiale n'est rien d'autre que le reflet du caractère social de l'homme. Seul le solitaire/philosophe est en mesure de traduire cette image en réalité a travers le mécanisme du «régime «.

En effet, la formation embryonnaire commence au niveau de l'âme, car il y'a un rapport de cause à effet entre la pureté et la perfection de l'âme et celle de l'image, pour que celle-ci forme le noyau de la cité parfaite.

Dés l'ors, l'originalité philosophique de la question politique se manifeste à travers la relation qu'il établie entre «l'âme» et la «cité» selon la logique du «régime rationnel».

La philosophie politique, chez Ibn Baja se fonde sur la triade «âme –régime - cité».

1) - التدبير أساس السياسة المدنية

إن دخول مبحث «السياسة المدنية» في أفق الفلسفة فرضه عاملان أساسيان: الأول، هو الانزياح الذي وقع في الفلسفة باتجاه مطلبها، من فلسفة في الطبيعة الفيزيائية، إلى فلسفة في الطبيعة الإنسانية، لأن البحث في الوجود الذاتي للإنسان مقترن بوجوده المدني. وأن البذور الأولى لهذا التحول بدأت مع السفسطائيين، حين اعتبروا أن «الإنسان مقياس كل شيء». وقد عرف هذا الموضوع اهتماما متزايدا مع سقراط، إذ يعتبر أول من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ودعا إلى التفلسف في حقيقة الإنسان، لأن الأولى و الأجدى أن يعرف الإنسان حقيقة ذاته قبل معرفة العالم، انطلاقا من صرخته الشهيرة: «أيها الإنسان أعرف نفسك بنفسك». وقد تبلور وأخذ صيغته الفلسفية الأصيلة والمتكاملة مع أفلاطون. والعامل الثاني، ويتمثل في الوجود الموضوعي للإنسان، أوما يسمى بالطبيعة المدنية التي تنطوي عليها كينونته وتخص وجوده. فذاك ما «دفع بالفلسفة إلى تبيئة مسألة المدينة، واعتبار حقيقة السياسة مبحثا فلسفيا أويندرج ضمن صلب مهمة التفلسف.»[1]

فكان أفلاطون، هوأول من أقحم مبحث «السياسة المدنية» إقحاما جوهريا في أفق الفلسفة، فجعل منها إشكالية حكمية. وبذلك، سجل خروجا عن سنّة التفلسف السابقة عليه.وقد كان اهتمام الفلاسفة الإغريق والمسلمين على حد سواء بالإنسان(الفرد)، مرتبطا بالبحث في إشكالية العقل، تأسيسا على أن «الإنسان إنما يتحدد بالقوة الناطقة فيه»(العاقلة). والاهتمام بالعقل، تمليه وظيفته المنوطة به، و المتمثلة في «تدبير النفس و سياستها». ولذلك أخذت «نظرية العقل» حيزا أكبر في الحقل الفلسفي لدى الفلاسفة القدامى، فكثر كلامهم عن مفهوم العقل وطبيعته وأقسامه ومراتبه، في سياق اهتمامهم بمفهوم الإنسان وحقيقة وجوده وكماله وسعادته. ويعتبر أرسطو نموذجا حقيقيا للفلاسفة اللاحقين فيما يخص التأسيس لنظرية العقل، وبالتالي فإن رجوعهم إليه كان كليا إلى حد استعمالهم لنفس المصطلحات الفنية التي حددها للعقل وأقسامه و مراتبه.

والعقل في سرمديته ومفارقته وبساطته(لاماديته)، فهو شامل كامل. وبحكم هذه الخصائص والصفات يسمى عقلا فعالا، يؤثر ولا يتأثر، فتفيض منه على الإنسان قوة فتكسبه «عقلا بالفعل»

عبر وساطة ما يسمى بـ «العقل المستفاد»، فيباشرتعقل المعقولات وتدبيره للنفس وقواها ذات الظهور المادي. فإن مهمته، إذن ـ أي العقل بالفعل ـ أن يدبر النفس من فوق؛ من خارج؛ أن يمارس فعل التدبير لسياستها عن طريق إخراجها من حالة كونها عاقلة بالقوة، إلى حالة كونها عاقلة بالفعل. وكل ذلك تحت تأثير و فعالية العقل الفعال. وفي هذا المعنى يقول الفارابي: «ومنزلة العقل الفعال من الإنسان، منزلة الشمس من البصر. فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالقوة، وبذلك الضوء يبصر الشمس نفسها

التي هي السبب في أن يبصر بالفعل. وبالضوء أيضا تصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل, ويصير البصر الذي هوبالقوة بصرا بالفعل. كذلك العقل الفعال يفيد الإنسان شيئا يرسمه في قوته الناطقة، منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر. فبذلك الشيء تعقل النفس الناطقة العقل الفعال، وبه تصير الأشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل. وبه يصير الإنسان الذي هوعقل بالقوة، عقلا بالفعل.»[2]

إن «القوة الناطقة» في الإنسان، أوالعقل بالقوة، لن يتحول إلى عقل بالفعل؛ فعل تدبير وسياسة النفس في حال انفصاله عن البدن. فهو إنما يحقق وجوده، ويؤدي وظيفته في حال اتصاله بالبدن، لأن البدن باستجاباته المختلفة، الحسية والغريزية، إنما يعكس تمظهرات الوعي وتجلياته.

فهناك علاقة جدلية وظيفية بين العقل والبدن، «فهو أداة العقل الفعال في الفعل، والبدن بدوره أداة العقل بالقوة في التبلور والظهور المادي.» والعقل وإن يكن هو الذي يحرك المادة(البدن)، إلا أنه لا يحركها مباشرة، بل يتوسط بينهما النفس؛ أي أن المحرك المباشر للجسم هوالنفس، والنفس بدورها تتأثر بالعقل.[3]

لأن العقل حين يمارس وظيفة قيادة النفس، تظهر آثار ذلك على البدن. بهذا التكامل الجدلي الوظيفي بين العقل والنفس والبدن، يتحقق الوجود الإنساني في المكان(المدينة). وأن حماية هذا الوجود وضمان استمراره وعافيته وكماله وسعادته، رهين بفعل العقل و قيادته للنفس. وهذا ما يعطي لهذا الفعل(العقلي) معنى «التدبير» أي أن التدبير العقلي هوأساس سياسة النفس.

وبما أن «المدنية» صفة جوهرية وملازمة لماهية الإنسان ووجوده، فإن الوجود المدني للإنسان يحتاج إلى تدبير عقلي ليتحقق التوازن والنظام داخل المجتمع. بمعنى أن الإنسان/ الفرد موصول ومتصل بالإنسان الجماعة، وذاك ما يفرض ضرورة قيام السياسة المدنية على أساس من التدبير العقلي. وهنا تبدو العلاقة جدلية و وظيفية أيضا بين سياسة النفس والسياسة المدنية.

من سياسة النفس إلى السياسة المدنية

إن مبحث «السياسة المدنية»، لا يمكن معالجته بصورة مستقلة عن «نظرية النفس»، لأن التغيير والإصلاح يتم بداية على مستوى الذات؛ إذ الوعي بحقيقة الوجود الموضوعي للإنسان يمر من خلال الوعي بحقيقة الذات أولا.»فالمعرفة الذاتية هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي في الفرد كما في المجتمع.»[4]

فالمجتمع هو صنيعة وإنتاج الذات؛ ذات الفرد في صياغتها الجماعية، فتغييره مرهون بتغييرها. «إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

فالتدبير العقلي على مستوى النفس(الذات) يمكّن من معرفة نقائصها وحاجاتها وضروراتها، لذلك فإن البناء الفكري والأخلاقي لها إنما هومن باب ترشيدها وإعدادها، لتكون نواة للإصلاح الاجتماعي. بمعنى أن العقل حينما يمارس فعل التدبير(السياسي) على مستوى المجتمع، إنما يفعل ذلك من خلال تأثيره في النفس، لأنه متصل بها أصلا وطبيعة. فهو يتمظهر اجتماعيا عبر وساطتها. فالتغيير على المستوى الاجتماعي مشروط ولازم عن التغيير على المستوى النفسي؛ أي أن معرفة النفس هي المرجع الأساس للسياسة المدنية.

وفي تصور ابن باجة الفلسفي: «تدبير المتوحد» قبل «تدبير المدينة»، ليكون تأسيس الأول مقدمة وأرضية لبناء الثاني. ولذلك يدعو بإصرار واقتناع كامل إلى الاهتمام بالنفس ودراستها ومعرفة أصولها وماهيتها ـ جريا على التقليد الأرسطي ـ إذ يعتبر«أن العلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها»، وأيضا فإن كل علم في رأيه مضطر إلى علم النفس. «فليس يمكننا الوقوف على مباديء العلوم [بما في ذلك مباديء السياسة المدنية] ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي بالحد، وأيضا فمن الأمور الذايعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه، فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره.»[5]

وعن الدور الفعال لمعرفة النفس في التأسيس لأصول ومباديء السياسة المدنية، يقول: «...وكذلك فإنه من أجل أن يكون الحديث عن الحكم المدنية مرتبا ومصنفا يجب أن يسبق بمعرفة ماهية النفس.»[6]

وفي نفس السياق يؤكد قائلا: «إن علم النفس ونظرية المعرفة من أهم العلوم الأساسية الضرورية لكل من العلم الطبيعي والعلم السياسي الذين لا يكتمل العلم بهما قبل العلم بالنفس.»[7]

فإذا كانت النفس على حد تعريف ابن باجة هي: «استكمال لجسم طبيعي آلي»، فإن هذا الاستكمال يكون عن طريق العقل. وبهذا المعنى فالعقل هو الرئيس على النفس، يمارس سياسة قيادتها وتدبير شؤونها. وبما أن الإنسان حيوان مدني بطبعه، فإن استكمال النفس وبالتالي كمال الإنسان لن يتحقق إلا في المجتمع، وبالسياسة المدنية. ومن ثمة، فإن رئاسة العقل على مستوى النفس تنتقل بالضرورة إلى رئاسته على مستوى المجتمع/المدينة.

إنطلاقا من هذا فإن مدار الأمر ـ كما يرى مسكويه ـ على العقل الذي هوالرئيس العقل ووظيفته. فالعقل هو المدبرعلى المستوى الاجتماعي والسياسي. وانطلاقا من هذا كان التدبير هو أساس السياسة المدنية.

فما حاجة السياسة المدنية إلى التدبير؟

إن «الإنسان مدني بطبعه»، والتجسيد الفعلي، والتحقق

المكاني لهذه الطبيعة(المدنية) هو«المدينة».

ونزوع الإنسان إلى المدينة ليس نزوعا اختياريا ولا قرارا إراديا، وإنما هو نزوع طبيعي اضطراري، يفرضه عجزه عن تحقيق حاجاته ومطالبه الحيوية باكتفائه الذاتي، وبهذا المعنى كان الإنسان مدنيا بطبعه. فمدنية الإنسان طبيعيا متصلة بمدينته واقعيا. ولهذا يعتبر الفارابي أن «الإنسان حيوان مدني غير قادر على تحقيق كماله إلا في المدينة وبالسياسة المدنية.»[10]

فترتيب العلاقة بين الإنسان ومدينته التي تفرضها مدنيته بالطبيعة، أوالبلورة الاجتماعية للوجود الإنساني لن تأخذ بعدها المنظم ولن تحقق للإنسان وجوده الكامل إلا بفضل السياسة المدنية. لأن انفصال الوجود الذاتي للإنسان عن وجوده الموضوعي المدني، يكون محاطا بالعشوائية والفوضى والتيه والعبث والفساد والعجز عن تحقيق مطالبه الحيوية.

وبالجملة يكون وجوده ناقصا. ولذلك فالدور الفاعل للسياسة المدنية و هي سياسة فاضلة ـ على حد وصف الفارابي لها ـ هوأن تحول الوجود الذاتي الناقص للفرد، إلى وجود مدني كامل. والكمال هنا يعني: الانسجام والتوازن والنظام، والقدرة على التعقل على مستوى التفكير، والتحلي بالفضيلة على مستوى السلوك. والمحصلة النهائية من كل ذلك، هي أن يستوعب الإنسان/الفرد القيم المجتمعية ويتمثلها في سلوكه: كأداء الواجب وتحمل المسؤولية والتضحية والتعاون... فيتحول التجمع البشري العشوائي إلى مستوى كونه مدينة فاضلة كاملة. فالوجود الواقعي التاريخي للمدينة الذي هو في حقيقة أمره الوجود الموضوعي للإنسان، هو انطباق مكاني لوجودها الفكري على مستوى الوعي. بمعنى، أن المدينة هي الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية و التجمع الأمثل للكائنات البشرية، أي أنها تجمع أخلاقي للعيش المشترك، المؤسس على قاعدة الفضيلة والتي تحول شقاء الإنسان إلى سعادة، ولذلك فهي مدينة فاضلة، وبتعبير ابن باجة «مدينة كاملة». ومن هنا، فإن السياسة المدنية، هي فن صناعة السعادة؛ سعادة الفرد وسعادة المدينة.

فالتنظيم الفاضل/ الكامل للمدينة مشروط بالآلة السياسية، بحكم أن السياسة هي: «تنظيم أمور المجتمع وشؤون الجماعة البشرية من منظور الحكمة العملية». ولهذا تبدو العلاقة بين مفهوم «السياسة» ومفهوم «المدينة» حتمية لزومية، إذ أن تنظيم المدينة هوفي جوهره تنظيم سياسي. ومما يؤكد ذلك و يعطيه دلالة بالغة الأهمية هو أن «كلمة سياسة politique مشتقة من الكلمة اليونانية polis التي تعني المدينة.»[11]

ومن هنا فإن كل تفكير في التنظيم الفاضل للمدينة، هو من قبيل ما يسمى بالسياسة المدنية. وهذا ما حدا بالفارابي إلى تعريف السياسة الفاضلة بالسياسة المدنية.[12]

فالسياسة المدنية لا تتجه إلا إلى أفق المدينة الفاضلة.

والسياسة المدنية من هذا المنظور، تخضع في ماهيتها وتحديداتها ووظيفتها لتصورات العقل. بمعنى أن العقل هوالذي يرسم للمدينة الفاضلة صورتها ويحدد لها ملامحها، وبناء على ذلك، تعمل السياسة المدنية على تجسيد هذه الصورة المثالية للمدينة في المكان بآلياتها وأدواتها الإجرائية.

وبهذا الانخراط العقلي/الفلسفي في موضوع «المدينة»، تصبح الحكمة سياسية. وإلحاق السياسة بالحكمة هوالذي يعطي لفعل العقل، في هذا السياق، معنى «التدبير».

فالسياسة المدنية ـ تأسيسا على ذلك

ـ هي التدبير العقلي لشأن المدينة؛ أي النظر في قضاياها من حيث: أسسها وأخلاقها وأمراضها المحتملة وعلاجاتها[13]

وبالقرب من هذا المعنى يصف ابن خلدون السياسة المدنية بأنها: «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع [أي المدينة الفاضلة] في نفسه وخلقه»[14]

أي تدبير المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة. إنطلاقا من هذا التوصيف للسياسة المدنية في علاقتها بالفلسفة، فإن أول مسألة تعترض الفيلسوف بشكل أساسي خلال انشغاله بإشكالية «المدينة»، هوالتدبير. والتدبير في هذا الأفق، هوالتفكير النظري والبحث الفلسفي في قضاياها وفي كيفية قيامها.فالمدينة الفاضلة تحتاج إلى تدبير عقلي، يتبلور في صورة تنظيم سياسي، يمارسه مدبر يوجه الناس نحوالرأي الصائب والسلوك القويم.وإذا انتقلنا إلى الفضاء الفلسفي الباجي، نجد أن «التدبير» عنده يأخذ معنى: «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة.»[15]

فالغاية المقصودة، هي غاية مزدوجة: بحيث يمارس الفيلسوف المتوحد التدبير من أجل استكمال وجوده الذاتي أولا، ليكون علة فاعلة لقيام المدينة الكاملة ثانيا، والتي هي واحدة بطبيعتها (الكاملة)، مقابل المدن الناقصة التي هي مدن متعددة.

وهذه الغاية المقصودة موصولة ومترتبة منطقيا عن هذا الترتيب نفسه الذي لا يعني، سوى الحكمة الصادرة عن العقل، في المستوى الاجتماعي/المدني.

ولهذا فالتدبير في ماهيته وخصوصيته عند ابن باجة، يبدأ بسياسة النفس لينتهي إلى سياسة المدينة، فيكون بذلك، أساسا للسياسة المدنية. وفي هذا المعنى يقول: «...وإذا قيل بخصوص، قيل على تدبير المدن، وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضا بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هوتدبير المدن.»[16]

إن الحاجة إلى السياسة المدنية، تفرضها صفة «المدنية»

التي تميز الطبع الإنساني، إذ انزياح الإنسان الاضطراري إلى الجماعة، يطرح مسألة «المعاشرة» التي هي رديف التجمع. والتجمع في صورته التنظيمية المحكمة هو المدينة/الدولة؛ هوالتحول من عالم العشوائية والفوضى إلى فضاء النظام بكل ما يقتضيه من التزام ومسؤولية وتعاون و تحقيق للعدالة...» وبهذا تكون المعاشرة فاضلة.

والنظام لا يتحقق من تلقاء ذاته، بل هونتيجة لترتيب عقلي لأفعال الفرد داخل الجماعة، كما يرى ابن باجة. لأن غياب التعقل(الطبع الفلسفي) في السلوك السياسي والأخلاقي لمدن الزمان أوالمدن الناقصة، هو الذي يجعل البهيمية تسيطر على أفعال أفرادها، فتتحول إلى مدن شقية. ومن هنا فإن النظام هو صنيعة التدبير، لأن «التدبير هو طب المعاشرات، بحيث يقضي على التشاكس والخلاف بين أفراد المجتمع، فتسود بينهم المحبة وتنتشر الفضيلة. وبهذا فالمدينة الفاضلة جذعها المشترك هو الأخلاق، وأفقها المشترك هوالسعادة. وبالتالي فإن كل تفكير فلسفي يتجه نحو التأسيس العقلي للنظام الفاضل للجماعة البشرية، فهو تدبير. وأن كل تنظيم بما يجب أن يكون عليه حال المدينة بمقتضى الأخلاق والحكمة، هوالسياسة المدنية. وبما أن التنظيم لا يكون إلا عقليا، فلا يمكن للسياسة المدنية أن تكون إلا تدبيرا. فالتدبير مفهوم فلسفي عملي أصيل، مشحون بدلالة سياسية؛ أي أن كل فعل تعقل مشدود إلى أفق سياسي، فهو فعل تدبير. وهو ما يفيد أن ثمة تمفصل بين الفلسفة والسياسة.

جدل الفلسفة والسياسة

إن الاهتمام بالإنسان و بمستقبله غير ممكن دون النظر في حقيقة وطبيعة الوسط الاجتماعي الذي يتحرك فيه، إذ أن وجوده و غاياته متأثرة بذلك. وبالتالي فإن الاقتراب من فهم وضع الإنسان ومصيره، لا يحصل إلا من خلال مجتمعيته التي تمثل السياسة أسمى الأشكال التي تظهر من خلالها، باعتبار أن كل مجتمع هو مجتمع سياسي. وبناء على ذلك، فبالسياسة في فحواها الخالص وبالأدوات السياسية فقط يمكن فهم الطبيعة الاجتماعية للإنسان،

وتركيبة المجتمع، وفضلا عن ذلك تغييره، لأن السياسة تعتزم تغيير المجتمع وليس فقط تفسيره.

وبما أن التفكير في التجمع السياسي(المدينة) لا يمكن إلا أن يكون فلسفيا، وذلك بفضل مقدرة الفيلسوف(العقلية) على فهم أصول ومباديء النظام السياسي للدولة، وأن السلطة الحقيقية لتجسيد النظام هي سلطة العقل، كما يرى أفلاطون.[17]

فإن ذلك يعني ـ منطقيا ـ أن الفلسفة والسياسة مرتبطان ببعضهما ارتباطا عضويا كالارتباط الحاصل بين الوجود والجوهر. فمنذ الانزياح الذي وقع للفلسفة في بحثها من الطبيعة الفيزيائية إلى انشغالها بالمجتمع، لم يعد بإمكان الفلسفة ألا تتسيس، ولا بإمكان السياسة ألا تتفلسف.

فما علة هذا التواصل والاتصال بين الفلسفة و السياسة؟ هل ثمة ضرورة يمليها ذلك؟

إن الفساد الذي يعتري مدن الزمان، أوكما يسميها ابن باجة المدن الناقصة، والبهيمية التي تسيطر على أفعال الجمهور، والتوتر الذي يحكم العلاقات الاجتماعية، وغياب الحرية... كل ذلك، مرده إلى غياب «الطبع الفلسفي» وعدم قدرة «العقل الهيولاني» على إدراك «الصور الروحانية العامة» كما يرى ابن باجة. بمعنى أن الآلة السياسية عاجزة عن تحقيق النظام الفاضل في المجتمع بسبب افتقارها إلى التعقل والفهم الفلسفي لقضايا المجتمع. وبالتالي، فتخليص مدن الزمان من الفساد والشقاء المستشري فيها، وتحقيق السعادة لأفرادها؛ أي تحويلها إلى مدن فاضلة يحتاج إلى معلم ومرشد/فيلسوف. ولذلك يقول ابن باجة: «والسير الأربع [المدن الناقصة] قد وجد فيها نوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة».[18]

وهوما يفيد أن التغيير السياسي والإصلاح الاجتماعي غير ممكن، بدون تدخل الفيلسوف. لأنه «ليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة كما يرى الفارابي»[19]

وهو يرى أن رئيس المدينة الفاضلة ينبغي أن يكون «قد عرف الفلسفة النظرية على التمام»و« إن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك.»[20]

إذ أن الفيلسوف الحاكم، هو وحده القادر على ضمان سعادة كاملة للمدينة، والفلسفة هي السبيل القويم لذلك. وأن تحقيق ذلك، يتطلب امتلاك الأدوات السياسية، وأن تسلم مقاليد السياسة إلى الفلاسفة. يعبر أفلاطون عن جدل الفلسفة والسياسة، والعلاقة الوظيفية القائمة بينهما في كتابه «الجمهورية» أبلغ تعبير إذ يقول: «إن الشقاء لا يزول ما لم يحكم الفلاسفة أويتفلسف الحكام». وفي نفس السياق سأل الإسكندر قراطيس الحكيم: «أي رجل يصلح أن يكون ملكا؟ فقال: إما حكيم يملك، وإما ملك يلتمس الحكمة».[21]

فالرئاسة ممارسة سياسية والتخطيط لها يتطلب تدبيرا فلسفيا. ولهذا فالرئيس الحاكم، هونفسه الفيلسوف الحكيم. وبهذا المعنى يمكن القول بالتمفصل بين الفلسفة والسياسة.

فزوال الشر و تحول المدن الناقصة إلى مدينة فاضلة، مشروط بأمرين: الأول، هو أن تخضع الممارسة السياسية للتوجيه الفلسفي، والثاني، هوأن يتحول الفلاسفة إلى حكام. و في هذا المعنى يقول أفلاطون: «ما لم يصبح الفلاسفة

ملوكا في بلادهم، أويصبح أولئك الذين سنسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في يد فرد واحد؛ ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ حدة الشرورالتي تصيب الدولة»[22]

إن الاضطلاع الفلسفي بمهمة التغيير الاجتماعي، يفرض على الفيلسوف مهمة مزدوجة:

الأولى فلسفية: تتمثل في الممارسة النظرية للحكمة.

والثانية سياسية/عملية: تتجلى في الإشراف المباشر على تجسيد مفرداتها واقعيا.

هذه المهمة المزدوجة للفيلسوف كما اتفق في تحديدها كل من أفلاطون والفارابي، نلمس النظرة إليها بصورة مغايرة في الخطاب الفلسفي الباجي. فالفيلسوف بالنسبة إليه لا يوجد إلا في المدن الناقصة، وهوما يفيد أن وجوده سابق على وجود المدينة الكاملة. وبالتالي فإن النقص الذي يعتري المدن الناقصة، يحول دون تحقيق كمالاته العقلية والروحية. ومن هنا فإن المهمة المزدوجة للفيلسوف متصلة مباشرة بالتدبير الذي يمارسه. فالتدبير عنده ينطوي على مهمة مزدوجة: فهو أولا تدبير ذاتي، يعمل الإنسان من خلاله على بلوغ أرقى كمالاته الوجودية ليصير إنسانا إلهيا(فاضلا).

وعند ذاك المستوى يستطيع أن يتدبر أمر مدينته الناقصة ليحولها إلى مدينة كاملة.

وهنا تتحدد المهمة الثانية للتدبير:

فهو تدبير مدني. فجوهر الفرق بين ابن باجة والسابقيْن عليه(أفلاطون/الفارابي)، هوأن السياسة المدنية تتخذ بعدين متكاملين في وظيفتها العملية، بالنسبة إليه:

فهي تتجه إلى سياسة النفس أولا من منطلق أن الإنسان مدني بطبعه، وهي حينما تقترب من الطبع المدني للإنسان، فإن ذلك من باب تهذيبه وتطويره.

وهي تتجه إلى سياسة المدينة ثانيا، تأسيسا على أن هذه الأخيرة موضوع سياسي بطبيعته، وبالتالي، فلا يمكن الاقتراب منه إلا سياسيا، وأن طبيعة المنهج مستوحاة من طبيعة الموضوع. وما يدلل على تكامل البعدين في سياسة المدينة عند ابن باجة هو تأكيده المستمر والمتكرر على الاعتناء(التدبير) بالتلازم الطبيعي الموجود بين الوجود الذاتي والوجود المدني للإنسان في رسائله المختلفة، وخصوصا كتابه «تدبير المتوحد» و«رسالة الوداع». أما بالنسبة لأفلاطون والفارابي، فإن السياسة المدنية تتخذ بعدا واحدا خارجيا هو اهتمامها بمسالة المدينة.بهذا التلازم بين سياسة النفس وسياسة المدينة الذي يؤسسه التلازم بين الوجود الذاتي والوجود المدني للإنسان، تتحدد الوظيفة المزدوجة للفيلسوف، وهي كونه حكيم فيلسوف وحاكم سياسي، وقبلها الوظيفة المزدوجة للتدبير، وهي كونه تدبير ذاتي «إيتيقي» وتدبير مدني أخلاقي/سياسي بصورة منطقية وعملية عند ابن باجة. هذا التلازم الوظيفي المعقد على المستوى الذاتي و المستوى المدني، واجتماعهما في وعي الفيلسوف هو ما يجعل حاجة المدينة إليه ضرورية، لتغيير طبيعتها ونظامها. «لذلك تحتاج المدن الناقصة إلى المتوحد الذي به يتم تهديمها وإعادة بنائها من جديد، فالمدينة الناقصة تجد فيه وسيلة لدرء مساوئها، فهو يتحمل مسؤولية خطيرة تتمثل في قلب مجتمع البؤس والشقاء إلى نقيضه ومشروع «النابت» مشروع تجديدي في جوهره، يجد في العقل سلاحا يشهره ضد الشر والفساد. فالمتوحد رافض، إذن، لما هوسائد، متمرد على المعايير السياسية والاجتماعية و الأخلاقية، والمؤسسات التي تستمد منها شرعيتها، و وجوده داخل المدينة الناقصة، إنما يمثل جنين مدينة السعادة التي ستتأسس. وأفعاله بواكير لما سوف يأتي من نظم اجتماعية وسياسية وأخلاقية بديلة.»[23]

يكشف هذا النص بوضوح عن المهمة التربوية والسياسية التي حددها ابن باجة لمتوحده، ومسؤوليته الفردية تجاه مدينته. كما يكشف عن التداخل والتكامل بين الفلسفة والسياسة. وهو مايفيد أن تجنب ابن باجة للخوض في إشكالية السياسة المدنية بحجة أن أفلاطون قد استكمل الحديث فيها، لا يعني غياب تأثيرها في خطابه الفلسفي حول المدينة. فهي حاضرة بقوة، وما يؤكد حضورها هو المشروع التجديدي تجاه المدينة الذي يحمله المتوحد في وعيه ويعيش هاجس تطبيقه، فهو في صميمه مشروع فلسفي/سياسي، وأن تطبيقه يتطلب معرفة بالسياسة المدنية. عند هذا الأفق ومن خلال هذا النص، يمكننا تلخيص الجدل القائم بين الفلسفة والسياسة في النقاط التالية:

1 - إن الوعي بالتغيير سواء على المستوى الذاتي أوعلى المستوى المدني، هو في صميمه وعي فلسفي. وبناء على ذلك فلا فاعلية للسياسة المدنية بغير التأطير الفلسفي لها.

2 - بغير التدبير الفلسفي للنفس وسياستها وتربيتها على الفضيلة الفلسفية (المعرفة) والأخلاقية، ليس هناك إمكانية للتدبير السياسي للمدينة.

3 - لا يمكن أن يكون السياسي الحاكم غير الفيلسوف الحكيم. فالحكمة والسياسة تجتمعان في شخص الفيلسوف. فصاحب الفكرة هو وحده القادر على تجسيدها وتغيير وضع المدينة وفقا لها، لأن التغيير يحتاج إلى سلطة، ولا سلطة سوى سلطة العقل، كما يرى أفلاطون، ولا يجيد استخدام العقل إلا الفيلسوف.

4 - الفلسفة تحتاج إلى السياسة حتى تكون ذات تأثير فعال في الواقع وتغييره. والسياسة تحتاج إلى الفلسفة حتى يكون تجسيدها لقيم المدينة (النظام) صحيحا وكاملا، وبالتالي، تحويل الواقع المزيف إلى واقع حقيقي (المدينة الكاملة). بهذا تتحدد علاقة السياسة المدنية بالتدبير الفلسفي، وكنتيجة لذلك جدل الفلسفة والسياسة.

2) - التدبير و إعادة تأصيل السؤال السياسي

إن المركب الناتج عن الجدل القائم بين الطرفين: «الفلسفة» و«السياسة»، هوالأولية الفلسفية الأساسية التي تفيد أن التدبير يتجه أساسا إلى أفق سياسة المدينة. فإذا غاب أوأزيح هذا الأفق من فضاء التفلسف، انتفت الحاجة إلى التدبير وتعطلت وظيفته، وفقد معناه وأصالته وخصوصيته، ليصبح إطارا بلا مضمون واصطلاحا يطلق على سبيل العموم والسطحية. لقد أثبت هذا أفلاطون في فلسفته السياسية على أساس السبق والتأسيس، وتجلى أثره في كتابه المخصص لذلك «الجمهورية». وأكده من بعده الفارابي، على سبيل التقليد والتواصل والاستمرار، في كتابيه الشهيرين: «آراء أهل المدينة الفاضلة»و«السياسة المدنية».

فإن السؤال السياسي لديهما، يجد في موضوع «المدينة» دون سواه - قضية سياسية بالماهية، وبالتالي فإن الاستفهام حولها والاقتراب منها، للإحاطة بمضمونها، وتأسيسا على ذلك الإجابة عليها لا تكون إلا سياسية. فالسؤال السياسي بالنسبة لهما، لا يحمل دلالته السياسية، والتدبيرلا يكون أساسا للسياسة المدنية بغير التفكير في حال المدينة والتنظير لمستقبلها. وقد لمسنا ذلك بوضوح في المطلب السابق، إذ تبين لنا إقرارهما؛ بل تأكيدهما على ربط التدبير بالعلم المدني.

وإذا كانت المدينة هي موضوع التدبير السياسي، فإن الهدف من تدبير أمرها، هوأن تتحول إلى «مدينة فاضلة»، لتكون فضاء للإقامة اللائقة والمريحة التي تحافظ على وجود الفيلسوف كفيلسوف، لتتيح له إمكانية التفلسف في جو من التسامح والانفتاح والحرية، كشرط لازم لذلك. ومن ثمة فإن المدينة المثالية هي منزل الفيلسوف كما يرى أفلاطون. وكأن الفلاسفة لا يوجدون ولا يحيون، ولا يتفلسفون إلا في فضائها، وأن التربية الفلسفية لا تتم إلا داخلها.«ولونظرنا إلى مذهب أفلاطون لوجدنا أن الوجود الحقيقي عنده، هو وجود الصور لا وجود المحسوسات، ووجود الصورة هوالمناظر لوجود المدينة الفاضلة. أما المدن غير الفاضلة التي ذكرها في «السياسي»وفي«السياسة»، فليست مدنا حقيقية، لأنها تناظر الوجود الحسي».[24]

ومن هذا المنطلق لا يمكن تصور وجود الفيلسوف في المدن غير الفاضلة. فهي مدن فاسدة وناقصة، لا تصلح كإقامة له. وبالتالي فالمدينة الفاضلة هي مدينة الفلسفة، «هي المدينة التي تتألف من أولئك الذين يعرفون. فالمعرفة هي الأساس الصحيح الأوحد للمدينة، فلا مدينة إلا بالعلم، ولا حكومة إلا حكومة العقل والفلسفة».[25]

في اتجاه معاكس لمطلب أفلاطون والفارابي في الفلسفة المدنية، نجد أن ابن باجة قد سن سنة فلسفية جديدة في التنظير للسياسة المدنية، وذلك بنقل مسألة «التدبير» من أفقها التقليدي المرتبط بإشكالية المدينة، ليحدد له أفقا جديدا يتحرك باتجاهه، هو أفق إشكالية «المتوحد». وبهذا الموقف التجاوزي يؤسس لاجتهاد فلسفي جديد على نحو من الإبداع والأصالة والتميز ؛ هوالقول في«التدبير غير المدني»، والتأسيس له ليكون أرضية ومقدمة للتدبير المدني، أي معالجة إشكالية السياسة المدنية من منظور فلسفي مختلف، وبمنهج مغاير. بهذا الانزياح من إشكالية المدينة الفاضلة إلى إشكالية «النابتة» المتوحد، يخلص ابن باجة التفلسف من قبضة اللحظة الأفلاطونية التي جعلت المدينة موضوعه الأساس، والانكباب على واقعة الفيلسوف كموضوع أساسي للتدبير، أي إعطاء الفلسفة إمكانية التفرغ لتدبير «المتوحد». بهذا الموقف الذي ابتكره ابن باجة، والمتمثل في الانزياح الحاسم والتحول الجذري في معنى «التدبير» ووظيفته وأفقه، يمكن القول أن ثمة قطيعة إبستمولوجية ومنهجية مع النظرة التقليدية للسياسة المدنية في علاقتها بالتدبير الفلسفي؛ أي أن هناك إعادة نظر في مفهوم «التدبير»، والنتيجة المترتبة عن ذلك، هي إعادة تأصيل السؤال السياسي. رغم أن التدبير الذي يقصده ابن باجة يشير بصراحة و وضوح إلى تدبير المدن، وفضلا عن ذلك يجعل من انخراط التدبير بإشكالية المدينة أشرف و أكمل أنواع التدبير الإنساني.[26]

إلا أنه يستخدمه للإشارة إلى «تدبير المتوحد»، والذي خصص له كتابا بكامله، حيث عنوانه يعكس مضمونه، هوكتاب: «تدبير المتوحد»
وفي هذا يقول: «ونحن نقصد فيما نحن بسبيله تدبير المتوحد».[27]

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو التالي: لماذا انصرف ابن باجة عن تدبير المدينة، واتجه إلى الاهتمام بإشكالية تدبير المتوحد؟ ألان الفلاسفة السابقين عليه لم يفلحوا في تحقيق الهدف المرتبط ببحث هذا المطلب؟ أم لأن التدبير المدني نتيجة، وبالتالي، فمن الأجدر والأجدى أن يكون مسبوقا ببحث المقدمة، حتى يكون فهم النتيجة والحكم عليها صحيحا؟ أي أن تكون الأولوية في البحث لتدبير المتوحد على تدبير المدينة، أم يمكن القول، أن ابن باجة غير مكترث بإشكالية السياسة المدنية؟ وفي هذه الحال كيف نبرر حضور هاجس السياسة في خطابه؟ ولا يجب أن ننسى أنه قد مارسها كوزير؟. إن الإجابة على هذا السؤال المتشعب تحتمل تفسيرين: الأول، وقفنا عليه من خلال استنطاقنا لنصوصه على سبيل الاجتهاد. وهوأن التدبير في انتقاله من أفق المدينة إلى أفق المتوحد لم يفقد خاصيته السياسية المدنية من منطلق أن الإنسان (المتوحد) مدني بطبعه. فهو أراد أن يتجه إلى المتوحد ليكتشف المدنية في الداخل قبل رصدها في الخارج؛ أي التعرف عليها في

أصلها و طبيعتها. وبتعبير أكثر دقة ووضوح، التأسيس للمدينة الكاملة على مستوى الوعي الفردي. وكما يقول ابن باجة: «إن المتوحد صورة مدينة» والصورة لا تتحدد ولا تكتمل إلا في العقل؛ عقل الفيلسوف(المتوحد). وإذا كانت كل صورة تقابلها مادة تتشخص فيها وتنمو وتتبلور من خلالها، فإن المدينة هي المادة؛ هي البلورة العملية والواقعية لمشروعها(الصورة) الذي حمله المتوحد في وعيه وحلم بتحقيقه لما ينطوي عليه من كمال و ما يحققه من سعادة له. بهذا المعني يكون المتوحد صورة مدينة. وبهذه الاستراتيجية في التدبير تكون السياسة المدنية فاعلة وفعّالة في إمكانية تحقيق المدينة الكاملة على أرض الواقع. وبهذا المبرر أعطى ابن باجة الأولوية لتدبير المتوحد على تدبير المدينة في سياق الاهتمام بمطلب السياسة المدنية.

والتفسير الثاني لتبرير هذا السؤال، يقدمه ابن باجة صراحة في كتابه «تدبير المتوحد»، وهو أن موضوع «تدبير المدن» قد بحثه أفلاطون وأفاض فيه واستكمل جميع جوانبه، فأعطاه حقه المستحق في البحث.

وفي ذلك يقول: «فأما تدبير المدن فقد بين أمره أفلاطون في السياسة المدنية، وبيّن ما معنى الصواب منه و من أين يلحقه الخطأ. وتكلّف القول فيما قد قيل فأحكم فضل أوجهل شرارة».[28]

فابن باجة لم ينكر وجاهة مبحث السياسة المدنية، فهو يقر باكتمال القول المدني في التدبير مع أفلاطون، ويبدي قبوله وتبنّيه لذلك. وهو تبرير يبدو ذكيا ووجيها، لأن تكلف القول فيما هوواضح ومكتمل يجعل من الانخراط في استئناف الاستكمال ـ فيما هو كامل أصلا ـ ضرب من التكرار، وقد يوقع في التناقض وفضلا عن ذلك، يستهلك الجهد، وبالتالي لا يفيد في شيء.

إن عدم تركيز ابن باجة على تدبير المدينة بحجة أن أفلاطون قد بحثه وأصاب فيه، وعالجه بشكل متكامل، وانصرافه إلى «تدبير المتوحد»، إنما يعكس في نظرنا أمرين:

الأول: أصالة خطابه الفلسفي في موضوع السياسة المدنية، وذلك بأن فتح المجال أمام إمكانية أصيلة للخروج من إشكالية المدينة الفاضلة كما طرحها أفلاطون والفارابي، للعودة إليها والتأسيس لمشروع قيامها من خلال الشروع في ضرب جديد من التفكير في وجود الإنسان الذي هوعلة قيامها؛ أي أن هناك ما «يشبه الارتداد الفينومينولوجي إلى القبل الذي يسبق حدوث المدينة الفاضلة؛ أي إلى الإمكان الأصلي لتلك المدينة».[29]

فوجه الأصالة والإبداع في مفهوم التدبير وإعادة تأصيل السؤال السياسي عند ابن باجة، ينطلق من المعطى الأصلي (الطبيعي) للوجود الإنساني بما هو وجود مدني في جوهره، وذلك بإعادة ترتيب معنى «المدني» على نحو متميزومخصوص، يتجاوز التفكير في المدينة، لينصرف إلى الأفق الأصلي للتدبير وهو«المتوحد» لإعداده واستكمال وجوده، ليكون علة فاعلة في قيام المدينة الفاضلة. وما يستوجب التفكير في أمرالمتوحد، هوإقامته الاضطرارية في المدن الناقصة التي تقاوم طبعه الفلسفي، ومن هنا يتحدد المقصود من معنى التدبير: وهوالتفكير في استعادة الإمكان الذي يخصه من حيث هو «نابتة».

أما الأمر الثاني: وهو مرتبط منطقيا بالأمرالأول ـ فيتمثل في ذكائه وتفطنه للاهتمام بـ»تدبير المتوحد». لأن وجود نموذج للمدينة الكاملة، كما حدد طبيعتها وبيّن خصائصها ووظائفها كل من أفلاطون والفارابي، يحتاج إلى من يحققه، وهوالفيلسوف(المتوحد)، فالأولوية في تدبير أمره، ليكون نموذجا كاملا، فيحقق كمال المدينة. وفي تقديرنا، فإن المشروع الفلسفي لقيام المدينة الكاملة عند ابن باجة أقرب إلى الواقعية من مشروع أفلاطون والفارابي. «وبهذا المعنى، ربما يدل «تدبير المتوحد» على عدم نجاح الفلاسفة في السياسة العملية، وبعد نظرتهم عن الواقع... ربما أراد ابن باجة القيام بخطوة إلى الوراء من أجل التقدم خطوة إلى الأمام، العودة إلى الفرد من أجل التوجه إلى الجماعة حتى تصبح المدينة الكاملة ممكنة التحقيق».[30]

في خصوصية معنى «المدني» عند ابن باجة

إن إعادة ترتيب معنى «المدني» في الخطاب الفلسفي الباجي يستند إلى إجراء منهجي وأساس منطقي، أفضى إلى ترتيب العلاقة بين المتوحد والمدينة، كموضوع للسياسة المدنية، بحيث تكون الأولوية في الترتيب للمتوحد. فما هوهذا الأساس المنطقي الذي استند إليه ابن باجة؟ إن العلاقة بين الذات وموضوعها (مشروعها) الذي تفكر في تحقيقه، أوانخراط الفلسفة في مبحث السياسة المدنية عند ابن باجة، تتأسس على مبدأ العلية في قسميه الأخيرين ـ قياسا على التحديد الأرسطي له وهما العلة الفاعلة والعلة الغائية. وفي هذا يقول أحد المهتمين بفلسفة ابن باجة: «إن الفعل السياسي تبعا لمذهب ابن باجة يعتمد على مبدأين أوعلتين: العلة الفاعلة والعلة الغائية».[31]

فالتأسيس الفلسفي للسياسة المدنية والتنظير لها وفقا لهتين العلتين رفع الفلسفة من المستوى الواقعي الطبيعي إلى المستوى الميتافيزيقي.

وبهذا يصبح مبحث «السياسة المدنية» انشغالا فلسفيا ميتافيزيقيا. ومن منظورهذا الأفق الميتافيزيقي لمقترب السياسة المدنية، حاول ابن باجة أن يصرّف هتين العلتين، والعلاقة القائمة بينهما، ويوظفهما فلسفيا، فكانت النتيجة المنطقية لذلك، أن تحدد لديه طرفا الموضوع واتضحا، وهما: «المتوحد»و«المدينة».

وبما أن العلتين تخضعان في تتابعهما للضرورة المنطقية، بحيث أن العلة الغائية يتوقف تحقيقها على العلة الفاعلة، وأنه لا معنى للفاعل ولا جدوى من حركته، دون وجود غاية محددة سلفا يتحرك باتجاه تحقيقها.
فكذلك العلاقة بين المتوحد والمدينة، فهي من جنس العلاقة بين العلتين: الفاعلة والغائية. فلا حديث عن المدينة قبل الكلام عن المتوحد؛ بل لا وجود لهذه، دون فعل وفاعلية ذاك. من هذا المنطلق كانت الأسبقية في الخطاب الفلسفي الباجي لـ«تدبير المتوحد»على«تدبير المدينة».
ومن أجل ذلك، وضعنا الفصل السابق (المتعلق بالإنسان ورتبناه كمقدمة لهذا الفصل(المتعلق بالسياسة).
بمعنى أن فكر ابن باجة الفلسفي يتوجه إلى الداخل أولا، ليؤسس ذات المتوحد، ثم يتجه ثانيا إلى الخارج(المجتمع) لإحداث التغيير والترجمة الواقعية للصورة النموذجية للمدينة الكاملة التي رسمها المتوحد كشخصية مثالية في وعيه.
إن البلورة العملية للعلة الفاعلة، هي الإنسان الفاعل. وبالنسبة للعلة الغائية، فإن التجسيد الفعلي لها، هو قيام المدينة الكاملة.
وبما أن الغاية التي يتوخاها الفاعل سياسية في جوهرها، فالفاعل هو فاعل سياسي، وفعله هوفعل سياسي(التدبير).
ومن ثمة، فإن تأسيس الفعل السياسي على مبدأ الغائية، يجعل من طبيعة الدولة مثالية، يرتبط تصورها بالمستقبل، وهي بهذا دولة مأمولة، وحلم منتظر تحقيقه.
بمعنى أن الغاية تجعل الدولة تحيا وتقوم في ذهن وتصور الفيلسوف.
ومن هنا فإن التدبير السياسي للعلم المدني مؤسس على الترابط الوظيفي بين العلتين الفاعلة والغائية، لأنه يتعذر حدوث أي فعل سياسي والوعي به دون وجود فاعل سياسي يملك إرادة ممارسته، ولن تحصل هذه الممارسة، دون تصور لغاية الفعل. إن المقصود بالفاعل السياسي(العلة الفاعلة) عند ابن باجة هو الإنسان الفرد في علاقته بالآخر/ الجماعة؛ العلاقة التي يفرضها التجمع البشري.

فالفرد أساس التجمع، وهوالفاعل السياسي، لأن طبيعة النظام في الدولة ومنطق السياسة يقتضي أن يكون الحاكم فردا لا جماعة. والفاعل السياسي (الفرد) لا يملك قوة التأثير السياسي إلا بتفوقه وتميزه عن الجماعة. فما أساس هذا التميز و التفوق؟ إن مرد ذلك إلى العقل و القدرة على التعقل، لأن «السياسة تتطلب إمعان النظر في أفضل الطرق والأساليب قبل العمل والخروج إلى الفعل. وبسبب المتغيرات السريعة وتعدد الأحوال و صعوبة التوقع، فإن هذا الإمعان الضروري يتطلب «ذكاء» في الفاعل؛ ذكاء له بالطبيعة».[32]

فالذي يمتلك القدرة على التعقل، لابد أن يكون ذكيا، كما يقول ابن باجة: «والجيد الروية، روحانيته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته... وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر».[33]

وهو ما يفيد أن الفاعل السياسي لا يكون إلا الفيلسوف ذاته. وابن باجة كفيلسوف وصاحب روية جيدة، هوما مكنه من أن يكون قريبا من دواليب السياسة ومراكز القرار السياسي، فحضي بمنصب الاستشارة والوزارة إبان حكم المرابطين. ولكنه لم يتمكن من أن يكون فاعلا سياسيا مباشرا.فما الذي منعه من أن يكون كذلك؟
إن مرد ذلك إلى طبعين متعارضين: طبع غير فلسفي، تجسد من خلال السياسة الواقعية، وطبع فلسفي ينظّر لسياسة مثالية على أساس مبدئي العلية والغائية، وأن «تصور المبدأين أوالعلتين في سياسة ابن باجة يضع حتما هذه السياسة في أفق التعارض النقدي مع السياسة الواقعية».[34]

أي الدولة كما هي كائنة و مجسدة في الواقع التاريخي؛ دولة المرابطين التي عاصرها. فليس هناك غائية بالمعنى الفلسفي الكامل الذي تحتمله فكرة الغائية، لأصحاب الطبع غير الفلسفي(المرابطون)، تحكم ممارستهم السياسية. لكن العلة الفاعلة حاضرة في كلا الطبعين. لأنه لا يمكن تصور فعل سياسي دون فاعل سياسي، فمنطق الحركة يقتضي أن يكون لكل متحرك محرك يؤثر في حركته استنادا إلى أن لكل معلول علة. فالفاعل السياسي في الطبع غير الفلسفي موجود، و تأثيره مباشر في السياسة الواقعية للمدينة الناقصة التي يترأسها.
وما دام الفاعل السياسي لا يمكن إلا أن يكون فردا، فمن أين يستمد شرعية فعله السياسي؟ بالنسبة للطبع غير الفلسفي الذي يميز شخصية الحاكم السياسي(المرابطي)، ويؤثر في وعيه، فإن شرعية الفعل السياسي لديه تستند إلى قاعدة «التمثيل»، لكنه ليس التمثيل بالمعنى السياسي والعلمي المعاصر للمصطلح، بل التمثيل بالمعنى الديني. فالحاكم الفرد هنا، ممثل للشريعة الإلهية، والقاعدة التمثيلية التي يستند إليها فعله السياسي، يؤسسها النص الديني.
وبناء على ذلك فالفاعل السياسي بهذا المعنى الديني، هوخليفة الله وممثل لحكمه على عباده؛ فهو «إمام» متفرد يستمد المشروعية السياسية من هذه التمثيلية.
«فالحركة المرابطية كسائرالحركات السنية تتصور(الفاعل السياسي) ممثلا لما يتجاوز الفرد في الزمان والمكان، إنه ممثل الأمة والشريعة الإلهية؛ الأمة التي هي المحصلة المتعالية للجماعة الإسلامية. والشريعة التي هي محصلة النصوص والمؤسسات والفقهاء».[35]

إن المرجعية الدينية المؤسسة للقاعدة التمثيلية في الحكم الفردي، تخلق في الأنا الجمعي وازعا أخلاقيا يدفع الجماعة إلى لون من الطاعة العمياء للحاكم الفرد تحت تأثير

التوظيف الإيديولوجي والنفعي للآية التي تقول: وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم»، فتسكت عن طغيانه وتبرر أخطاءه.
فتحت غطاء هذه الشرعية السياسية الدينية التي تفتقد إلى التعقل والبصيرة والإقناع، كانت ممارسة الحكم في عهد المرابطين مبنية على الدهاء والغدر والمداورة والمكيدة. وهوفصل من مأساة الحكم في تاريخ سياسة الدول الإسلامية منذ معاوية الذي اعتبرته كثيرا من الأدبيات السياسية العربية نموذجا لكمال البصيرة والحكمة العملية، وتناقلت ذلك بإعجاب. لكن في واقع الأمر أن هذا اللون من الممارسة في الحكم، هوفن سياسي ميكيافيلي. إن هذا الواقع السياسي للمدن الناقصة، نتيجة منطقية للتصور الديني للفاعل المدني والسياسي. ومفارقة المفارقات في الأمر، أن ممارسة سياسية للمجتمع مؤسسة على قاعدة دينية يغيب فيها أهم شرط لترشيدها وإعطائها شرعيتها، وهوالمعيار الأخلاقي. فالتوجه ديني والممارسة نقيض ذلك. فما سر هذه المفارقة، إذن؟ إن مرد ذلك إلى غياب التعقل والحكمة في التدبير وفساد الطبع. ولابن باجة فقرة هامة جدا في كتابه «تدبير المتوحد»، تفصح عن هذا الواقع السياسي وسبب فساده، فنستشهد بها لعظم دلالتها ودقتها، يقول فيها: «ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر وقوى أخر شبيهة به. وهذه وأصنافها يعظم موقعها في السير الموجودة، حتى يظن بالعارف بها الحكمة، ويظن أنها هي الحكمة ويرى الجمهور فيها وكثير من خواص أمثال هذه المدن أنها التعقل الذي يذكره أرسطو في السادسة. فإذا سمعوا ما شرطه في التعقل من كون المتعقل فاضلا نبت أذهانهم عن ذلك. فكثير منهم يرى أن ذلك رعونة ونقصا في الإدراك وضربا من البلادة. ولذلك يفضل قوم معاوية على علي بن أبي طالب رضي الله عنه في الحزم».[36]

يظهر هذا النص وجود طبعين متعارضين: طبع غير فلسفي لا أخلاقي، أنتج فاعلا سياسيا يمثل معاوية نموذجه ومرجعه الأساس. وطبع فلسفي فاضل، تسيطر علية الحكمة فكرا وسلوكا، ويمثله نموذج علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقد قدر لنموذج المكر والحيلة والميكيافيلية أن يسيطر على الحياة السياسية والاجتماعية، ونموذج الحكمة والتعقل والفضيلة أن يزاح ويبقى على الهامش. فالفاعل السياسي الممثل للشريعة الإلهية لا يحتكم إلى العقل وضروراته، لذلك كان فعله (السياسي) بهيميا، رغم تأثره بالمرجعية الدينية وتبنيه لها. فكانت نتيجة سياسته المدنية، قيام المدن الناقصة. وفي هذا السياق يقول ابن باجة: «...وعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والركب منها هو أيضا من بهيمي و إنساني، وقل ما يوجد البهيمي خلوا من الإنساني، لأنه لابد للإنسان، إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر، وإن كان سبب حركته الانفعال، أن يفكركيف يفعل ذلك، ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله».[37]
فطغيان الجانب البهيمي على الإنساني، يرجع إلى غياب الحكمة في التفكير والأخلاق في التصرف، ونتيجة لذلك، ينزلق العقل ليكون مصدرا لتدبير فعل الشر. وذاك هوعين المكر والخداع.
إن المشكلة بالنسبة لابن باجة ليست هي غياب العقل(الفكر) في تدبير الفعل المدني أوالسياسي، بل غياب الفكر الصائب. ذلك أنه لا يمكن تصور فعل دون فكرأصلا.[38]

فالسياسة رأي صائب؛ إنها علم وليست حنكة ودهاء ـ كما يرى الفارابي ـ وهنا يلتقي و يتقاطع مع ابن باجة، حينما يقول بأن المدينة الكاملة آراؤها [أي سياساتها] كلها صواب، إذ أن «عدم حاجة المدينة الكاملة إلى طب أو قضاء» إنما يعني أنها مدينة بلا مرض ولا ظلم، وذلك يفيد أن «أفعالها كلها صواب.» فالتعارض بين الطبعين: الفلسفي وغيرالفلسفي، هو تعارض بين رأي صائب ورأي كاذب؛ سياسة مدنية تؤسس للفضيلة في الفكر وفي السلوك الفردي وعلى مستوى العلاقات الموضوعية، فتقود إلى السعادة. وسياسة مدنية لا تكرس إلا البهيمية وتعمق الشقاء، فتؤصل له الأصول. وبالمحصلة هو تعارض بين مدينة ناقصة مرفوضة أسسها فاعل سياسي بهيمي، ومدينة كاملة مأمولة، يتحمل مسؤولية قيامها فاعل سياسي حكيم وفاضل.
ذاك هوالمغزى الاستراتيجي البعيد من إعادة تأصيل السؤال السياسي عند ابن باجة، وتوجيه التدبير إلى أفقه ليحتمل الدلالة السياسية الصحيحة والأخلاقية الفاضلة، ليكون الفاعل السياسي قادرا على التنظير والتغيير.
فمن هو هذا الفاعل السياسي الذي يؤسس له ابن باجة، مقابل رفضه للفاعل السياسي في تشكيلته الدينية (المزيفة)؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر فيه، ليكون فاعلا وقادرا على تأسيس وقيام مدينة كاملة، مضادة لمدن الزمان الناقصة؟ إن الطبع غير الفلسفي الذي يوجه تفكير وسلوك الفاعل السياسي في المدن التاريخية (الناقصة) الأربع، وهي: المدينة الإمامية، مدينة الكرامة، المدينة الجماعية، ومدينة التغلب، هو الذي جعل تدبيره تدبيرا كاذبا، فكان سببا في انتشار مظاهر الفساد فيها، وبالتالي أعلن عن فشل سياسي في إصلاحها وتحويلها إلى مدن كاملة. وإذا كان قيام المدينة الكاملة مشروطا بالتدبير الصادق، فما السبيل إلى هذا التدبير الصادق؟ وماهو شرط ممارسته؟ وما ضرورته ومبررات الالتفات إليه؟ إن السبيل الأوحد إلى ذلك، هوالفلسفة، لأن التدبير الصادق هو التدبير الفلسفي، والتدبير الفلسفي هوفي صميمه تدبير عقلي. والعقل والفلسفة صنوان لا يفترقان. فهي تؤطره وتنميه وتمرنه على اليقظة والتفكير السليم، وتمنع من أن تتسرب إليه كل ضروب التفكير اللاعقلي، فيترتب عن ذلك أن يكون تدبيره صادقا يخلومن الكذب والزيف والسطحية. وهوبذلك خطة العاقل في المجتمع الذي لا يسوده العقل،

وهي المجتمعات الأربعة الناقصة، فيحتمل دلالة سياسية، ليكون بها تدبيرا مدنيا، أي التفكير في المدينة وتنظيمها بما ينسجم مع مقتضيات العقل ودواعيه. هذا هو التدبير الصادق الذي يقصده ابن باجة. «إنما نقصد التدبير الصادق، لأنه أفضل التدبير».[39]

لكن ما هو الشرط الذي يكفل إمكانية ممارسة هذا الضرب من التدبير وتحقيق نتائجه في الواقع الاجتماعي؟ فالسياسة المرابطية التي عاصرها ابن باجة، لا تحتمل هذا المعنى للتدبير الذي يضاد تدبير الفاعلين فيها ـ وهو تدبير كاذب ـ في المنطلقات والأهداف، ولا تتحمل نتائجه. ولهذا تتصدى للتضييق عليه لاجتثاث مصادره.

إن شرط ممارسة «التدبير الصادق»، في نظر ابن باجة، هو«التوحد». والتوحد هو هجرة الإنسان من الوطن الذي هوالمجتمع، إلى وطن آخر هو العقل، وبالعقل دون الجسد، ولا شيء آخر غيره، لأنه لا شيء يقابل الواقع الاجتماعي إلا العقل. فالهجرة، إذن، هي هجرة إلى حراء العقل، ليتم هناك الكمال؛ كمال المتوحد، ليكون نواة لكمال المدينة، على شاكلة الكمال الذي تحقق للرسول (ص) في غار حراء، فاستتبع بكمال المدينة.

فبالعقل وسيلة وإليه ملجأ، وبالتصوف الاجتماعي في المجتمع اندماجا، وبالعزلة الإيجابية شرطا، ترتسم معالم التوحد كمنهج واستراتيجية يتبعها المتوحد للتدرب على ممارسة التدبير الصادق.

فالتدبير الصادق يحقق إمكانيتين فلسفيتين: الأولى، هي أن يحقق للمتوحد إنسانيته ويستكمل وجوده في فرديته(توحده)، بحيث تكون هذه الفردية صفة ملازمة لوجوده. وفي هذا السياق يقول أحد المفكرين شارحا لفلسفة التوحد: «المتوحد هو المنفرد بنفسه، الذي جعل فرادته هيئة لوجوده، فما يتفرد به هوما يتوحد لأجله».[40]

أما الإمكانية الثانية، فهي التأسيس الفلسفي للمدينة الكاملة، وهي مدينة عقلية، يعيش المتوحد تجربتها في عقله. وبهذا المعنى، يبدوالتوحد، هوالإقامة على حدود وطن عقلي، يرسم حدوده المتوحد، لينتج معنى الوطن هناك في هدوء وحرية بعقل الفيلسوف وخيال الفنان ومجاهدة الصوفي، فيعيد ترتيب العلاقة بالمكان، لتكون حياته فيه أليق به كإنسان. هذا المكان هوالمدينة الكاملة؛ مدينة السعادة التي يحلم بالعيش فيها. وبما أن مقصد الحياة السعيدة(وهي سعادة المفرد)، هومدينة السعادة، فإن ذلك لا يتحقق إلا بالتدبير الصادق، وهو تدبير لا يقدرعلى ممارسته إلا المتوحد. والتدبير على تخوم التوحد كإقامة مؤقتة، يختارها المتوحد ريثما يتحقق حلم المدينة الكاملة، فيغادر التوحد ليتجه إلى التجمع حيث يستعيد وجوده المدني الكامل. والإقامة المؤقتة هي في جوهرها بيئة فلسفية، مما يجعله يعيش حياة عقلية خالصة ويمارس كل نشاطاته وفق دواعي العقل. «فابن باجة إنما كان يفكر بالفلسفة بوصفها البيئة الوحيدة للمتوحد: فهو مدعو سلفا إلى ضرب من الوطن الذي يخترعه لنفسه كبيئة فلسفية خاصة في انتظار حدوث المدينة الكاملة».[41]

بهذا التصورالفلسفي«التدبيرالصادق»و«التوحد»كشرط لممارسته، إنما أراد ابن باجة أن يؤسس للمتوحد، كفاعل سياسي، يتجاوز«قاعدة التمثيل» التي سادت في عصره، كأساس للتدبير الكاذب، وتأسيس فعله السياسي على «قاعدة التعقل». وهوما يفيد أن الفاعل السياسي لكي يكون في مستوى الأداء السياسي، وقادرا على ممارسة التدبير الصادق يجب عليه أن يلتزم بمجموعة من الشروط:

1 ـ أن يكون على كفاءة عالية من الأهلية السياسية والالتزام الأخلاقي والجمع بينهما في الممارسة، لأن السياسة والأخلاق لا ينفصلان. وأن ترشيد السلوك السياسي والتوجه الأخلاقي السليم، يتطلب نضجا عقليا، وأن يتوفر الفاعل السياسي على درجة عالية من الحكمة. والتمكن من تحقيق هذا المطلب العقلي الحكيم وتجسيد نتائجه، مرتبط بعامل السن؛ أي أن يكون الفاعل السياسي «شيخا». فالإنسان كما يرى ابن باجة «له أحوال يوجد له بحسبها أفعال قوى» وأحوال آخر توجهها أفعال قوى آخر وأن هذه الأحوال تتحدد بأجرام العمر».«فيستحسن من الشيخ جودة الرأي [التدبير الصادق] وجودة المشورة والحكمة والعقل».[42]

فالتقدم في السن يعمق تجربة الحكمة، ويقلص من ضغط الشهوات وتأثيرها، ويغلب على السلوك الجانب الأخلاقي الفاضل.

إن هذا الشرط الذي حدده ابن باجة لممارسة التدبير السياسي الصادق، ليس شرطا صوريا ينم عن إمكان عقلي، أملاه خياله الفلسفي. وإنما هو شرط عقلي ينطوي على مسوغ واقعي، فرض طرحه والالتزام به، الواقع الاجتماعي والأخلاقي في المدن الناقصة التي عاصرها. ففي نظره، أن غياب هذا الشرط من تفكير وممارسة الفاعلين السياسيين في المدن الناقصة، نتج عنه انتشار الفساد والرذيلة، مما أعاق مدن الزمان من تجاوز نقصها. فإذا أسند الأمر لصغار السن استشرى الفساد في المجتمع، لأن سنهم لا تتناسب و التدبير السياسي السليم. «فأولاد «المترفين وذوي الأحساب» لا ينسب لهم حقيقة «الوقار والبر والتودد والمشورة»، أما ما يلاحظه الناس من علامات وملامح التعقل والحكمة فهي ادعاء محض. فبين أنهم يظهرون ذلك من غير أن يكونوا أهلا له.»[43]

ويرى ابن باجة، أن هذا الادعاء، هو أهم أسباب فساد المدينة. إن الصدى الواقعي الذي أملى ضرورة توفر هذا الشرط وحضوره في الممارسة السياسية لمجتمع المدينة، يتمثل في الوضع المرابطي الذي عاصره ابن باجة: فقد تمت بيعة علي

بن يوسف بن تشفين ـ وهو من مواليد 477هـ ـ في حياة أبيه سنة 496هـ. فكان عمره إذاك 19 سنة.وتولى الإمارة بالفعل سنة 500هـ بعد وفاة أبيه، أي في سن 23 سنة من عمره. وهي بتقدير ابن باجة، ليست السن المناسبة للحكمة والخبرة السياسية. وقد ترتب عن هذه التولية المبكرة التي تفتقر للحكمة بسبب غياب سن الشيخوخة، ظواهر الفساد والفوضى... ونفس الوضع عرفته الدول الإسلامية و بدرجات متفاوتة بسبب غياب هذا الشرط فيها.لكن عامل السن وحده، لا يكفي رغم ضرورته. وهو يعني أن هذا الشرط يتولد عنه توفر شرط ثان.

2 ـ أن يكون الفاعل السياسي قادرا على «التوقع وحسن التقدير»: فالسياسة لا تهدف إلى تحقيق النظام داخل المجتمع فقط، بل فضلا عن ذلك ضمان استمراره، وتحقيق الأمن الدائم. وما يهدد الأمن ويخل بالنظام هوالمشاكل الطارئة في المجتمع. ولهذا مطلوب من الفاعل السياسي أن يضع استراتيجية سياسية، تمكنه من تقديم الحلول للمشاكل المتوقع حدوثها ولن يتمكن من فعل ذلك، إلا إذا كان يمتلك القدرة العقلية على استشراف المستقبل. كما لا ينبغي أن تكون الحلول جزافية اعتباطية، بل تنم عن استشراف عقلاني وواقعي للمستقبل. وذاك ليس بالأمر الهين، وإنما يتطلب من الفاعل السياسي أن يحسن تقديره لعواقب الأمور. والتقدير الصحيح مبني على أسس منطقية وخلفية فلسفية عميقة وطرائق علمية مدروسة. ولذلك اشترط ابن باجة التدبير الصادق في الممارسة السياسية لمشاكل المدينة، وذلك لن يحصل إلا إذا تمكن المتوحد (الفاعل السياسي) من تحصيل العلوم النظرية. وقد نعت الذين يمارسون التدبير الصادق بـ»أصحاب الظنون الصادقة». إذ أن التوقع الإنساني الصادق يتميز به أفراد من الناس على «المجرى الطباعي»، ويذكر في المقام الأول «أصحاب الظنون الصادقة». فتوقع هؤلاء باستعمال الفكر والقياس الذي يوجد لسائر الناس وتميزهم إنما هو في السرعة والجودة. وفي هذا المعنى يقول: «وأكثر ما يوجد هذا لمن كثرت تجربته، وذلك بالإمعان في النسب. وهؤلاء يعرفون بالمتحنكين، ولذلك قليلا ما يخدعون، لأن الشباب أسرع انخداعا».[44]

يظهر من خلال هذين الشرطين أن سياسة المدينة، هي تدبير لمواجهة ما هو واقع وما يمكن توقع حدوثه مستقبلا، مواجهة تبدأ على مستوى الفكر، يمارسها المتوحد على مستواه الذاتي وعبر توحده وتنتهي، بل وتترجم واقعيا، إذا أتيح لهذا الفاعل السياسي أن يمارس دوره السياسي المنوط به. إن هذا الشرط بدوره ـ شرط التوقع وحسن التقدير ـ يتطلب شرطا آخر يفعّله، لأنه ليس أيا كان يستطيع أن يتوقع ويقدر الأمور أحسن تقدير، بل إن ذلك من نصيب قلة خاصة من الناس، وذلك لتميزهم بالقدرة العقلية التي تمكنهم من فعل ذلك، وهي التي تمثل الشرط الثالث:

3 ـ «الذكاء والمهارة العقلية في تدبير وترتيب الوسائل»: فالذكاء قدرة عقلية على التكيف مع المواقف الطارئة»، ومواجهة المشاكل وإيجاد الحلول المناسبة لها في أسرع وقت ممكن. ومن ثمة فإن التوقع و حسن التقدير، هو البلورة العملية للذكاء كفاعلية عقلية. فالإمعان في المشاكل المختلفة، يتطلب «ذكاء» في الفاعل؛ ذكاء له بالطبيعة كما يقول ابن باجة. «فالجيد الروية لابد أن يتصف بدور الذكاء والنبل: روحانيته تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديقاته، وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر».[45]

هذا الشرط أيضا له مسوغه الواقعي الذي يؤكد على توفره وحضوره في الممارسة السياسية. إذ أن الحياة السياسية والاجتماعية في الدولة الإسلامية في المغرب والأندلس، هيمن عليها الفقهاء ممن لم يتمتعوا بخبرة سياسية، تنم عن ذكاء يمكن من توقع الطوارىء وحسن التقدير في التعامل معها. يظهر من خلال هذه الشروط التي وضعها ابن باجة للتدبير السياسي الفاعل، أن هناك نزعة عقلانية فردانية، تسيطر على حكمته السياسية، وذاك هو وجه الأصالة والإبداع في التدبير السياسي عنده.فالمتوحد كفاعل سياسي، حينما يخضع فعله السياسي لقانون العقل ودواعيه، إنما يسعى إلى ضبط ممارسة الأمة وفق أنموذج عقلي. وبالتالي فغير المتفلسف «تخلو سلوكاته الأخلاقية من الفضيلة و تفتقر أفكاره إلى الحكمة. تعطل العقل لديه، فأضحى عدوا لذاته قبل أن يكون عدوا للآخرين».[46]

ولذلك فهولا يستطيع أن يساهم في تأسيس المدينة الفاضلة. فالمدينة الفاضلة إنما يبشر الفيلسوف المتوحد بتأسيسها. وانطلاقا من هذا التصور العقلاني (الفرداني) للسياسة المدنية، فإن المتوحد كفاعل سياسي، لا يكتفي بإدانة، بل فضح «اللعبة السياسية « في المدن الناقصة والثورة عليها من خلال توسيع جبهة المعارضين المشكلة من المتوحدين أمثاله. والمتوحدون يدخلون المعركة قبل الأوان؛ أي أن الثورة على النظم السائدة تتم بداية على المستوى الذاتي، إنطلاقا من الوعي الفلسفي الرافض لكل نظام سياسي واجتماعي في الواقع مخالف لمنطق العقل والحس الأخلاقي الفاضل.

مما سبق يتبين أن التدبير السياسي الصادق بالنسبة لابن باجة، ليس هوالانخراط الفلسفي في السياسة المدنية وفق النظرة الأفلاطونية، بل على أساس نظرة جديدة متميزة، هي «محاولة التلفت رأسا إلى الموضع الذي يصيبه الفيلسوف في المدن غير الفاضلة».[47]

من حيث هو«نابتة»، فيكون مطلوبا منه أن يستعمل التدبير لسياسة نفسه، ليرتقي إلى مستوى الحلم الذي ينتظر تحقيقه، ليكون فاعلا فيه ومتفاعلا معه، وهو قيام المدينة الكاملة. أي أن تكون السياسة المدنية متجهة نحوالمتوحد لبحث إشكالية المدينة من خلاله. فما الذي دفع ابن باجة إلى ربط السياسة المدنية بالمتوحد دون المدينة؟

في ما يبرر ربط السياسة المدنية بأفق المتوحد

إن ما يفرض فكرة «التوحد»، وما يدفع الفيلسوف إلى أن يتخذ وضعية المتوحد «النابت»، هو غياب المدينة الكاملة؛ مدينة الفلسفة التي هي من جنس طبعه الفلسفي. وبمجرد قيام المدينة الكاملة يكف الفيلسوف عن أن يكون «نابتا».«والمدينة الكاملة لا يوجد فيها نوابت» كما يقول ابن باجة. وبالتالي فما دامت المدن على حالها غير الفاضل، «فإن الفيلسوف مهدد بان يضل منفيا ومعتزلا ومهاجرا وغريبا أبدا».[48]

أي يظل نابتا. و بهذا المعنى، يكون المتوحد كفاعل سياسي، معارضا سياسيا. ففلسفة التوحد بهذا المعنى، هي فلسفة المعارضة السياسية.

إن أفلاطون لم ينشغل بمشروع المتوحد، ولم يأخذ به، بل انصرف إلى التنظير لمشروع المدينة المثالية(الجمهورية). ومرد ذلك إلى أن المدينة اليونانية وإن كانت لا تعكس الصورة الكاملة للمدينة المثالية، فإنها إقامة مناسبة للفلاسفة، لأنها تتوفر على أهم شرط يحقق وجودهم ويحفز على التفلسف، و هو شرط الحرية. فالمدينة اليونانية(أثينا) هي أفق مدني بالماهية. إذ أن الإنسان قد حقق فيها كامل طبعه المدني، فهو الفاعل المباشر في تأسيسها، وهو مرجع النظام القائم فيها، دون الاستناد إلى مرجعية مطلقة(دينية)؛ إذ المرجعية المطلقة تقدم أجوبة [سياسية] حاسمة لا تسمح بردها ومناقشتها، مما يجعلها تضيّق على حرية التفكير الفردي. والفيلسوف لا يستطيع أن يكف عن التفكير الحر، بنفس القدر الذي لا يستطيع أن يكف عن التنفس. ولذلك فهو أول ضحية في مدينة يكون جهاز الحكم فيها دينيا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدين في ذاته كمرجعية لتنظيم المجتمع ليس سببا مباشرا في إعاقة ممارسة التفكير الفردي الحر، وإنما تدخل العامل الإيديولوجي، ومن منظور فهم لاعقلاني للدين، هو الذي يكرس ذاك التوجه. والعامل الإيديولوجي هو الذي ينتج فكر الجماعة الذي يطرح نفسه كفكر مشروع يمثل الحقيقة الدينية، ويعبر عنها أحسن تعبير، تأسيسا على قاعدة «الإجماع» التي يستند إليها في اجتهاده الفقهي السياسي. فالإجماع في التفكير والجماعية في الفكر هي مصدر السلطة، ومصدر الشرعية. ومن هنا، فكل خروج عن منطق الجماعة و كل شذوذ عن قاعدة الإجماع، فهو مروق عن الدين وخروج عن الشرعية، فلا يتيسر فهم الدين إلا باجتماع الجماعة، ولا يستقيم التفكير حوله إلا إذا كان جماعيا.

فمن منطلق هذا الفهم والتوظيف الإيديولوجي للدين المؤسس لفكر الجماعة، ظل فكر الفرد مطاردا وشكّل رموزه خطرا على الدين وعلى الأمة في نظر الجماعة الدينية. ولذلك كان من أولويات الحكام لتحقيق النظام في الدولة الإسلامية، وكذا الدولة الكنسية، تصفية رموز الفكر الفردي، وسجل التاريخ حافل بالأمثلة التي تؤكد ذلك. فالصراع داخل المدينة، كان بين تفكير إيديولوجي ديني جماعي، وتفكير عقلاني فردي. والغلبة كانت دائما للجماعة الدينية. والفرد مقابل ذلك، لم يستسلم للأمرالواقع، بل ظل يمارس حياته وفقا لمنطق تفكيره حتى وإن كلفه ذلك تقديم التضحيات. هذا المفكر الفرد هوالذي سماه ابن باجة «المتوحد»، ودعاه إلى التوحد لكي يتخلص من سلطان الجماعة الدينية الضاغطة، ويمارس تفكيره في حرية تامة، ويؤسس لمشروعه السياسي ويخطط لتنفيذه، فيتمكن من إقامة مدينته الكاملة على أساس عقلاني، كبديل للمدينة الناقصة التي تأسست على مرجعية مطلقة، فقهرت كل ما هوممكن فيه، وكل ما هوممكن القيام به في حدود ما يقبل به منطق العقل وتبيحه الأخلاق الفاضلة.إن هكذا مدينة يؤسس نظام الحكم فيها على مرجعية مطلقة، هي ما اصطلح علية الفارابي بـ«الملة»: وهي نموذج روحي يوصل الزمني بالمطلق. والفقيه فيها واستنادا إليها، يسعى إلى ضبط ممارسة الأمة وفق أنموذج إلهي. وبالتالي، لا دور للفيلسوف في أفق الملة، بل وجوده أصلا مصدر قلق وحرج. لأن الملة ترتب لشؤون الأفراد و انشغالاتهم الحاضرة وآفاقهم المستقبلية سلفا. وبالتالي فهي تخشى من كل أمر«ممكن» يطرأ، فيفسد ترتيبها ويهز مرجعيتها. والممكن صناعة فلسفية، لأن الفيلسوف لا يفكر إلا فيما هو ممكن، من منطلق الإمكان الذي يخص وجوده. ولذلك بات خطرا على الملة. والسبيل الوحيد للتخلص من هذا الخطر هو إعدامه فكريا، أولا ـ إن أمكن ذلك ـ وذلك بأن ينقاد إلى الجماعة ويتمثل روحها و يتبنى فكرها، فيفقد ماهيته ووجوده كفيلسوف، ويتعطل تفكيره الفردي الحر. ولكن ذهن الفيلسوف غير مبرمج على الانسياق الأعمى والتناهي الملفق، بل ربّته الحكمة على القيادة العقلانية الراشدة لنفسه و للآخرين، والتفرد الذي يخص موقعه كفيلسوف في مقابل موقع العامة. ولذلك فالإعدام الفكري مستحيل. لأنه يملك قدرة صناعية فلسفية على استمرار الحياة الفكرية المستقلة. ولذلك تلجأ الملة، ثانيا، إلى إعدامه وجوديا. وعند أفق هذا المأزق الوجودي، فإن الفلسفة كفن لصناعة الممكن، فإنها تمكن الفيلسوف من إنقاذ وجوده من الإعدام، وذلك باللجوء إلى «التوحد» ولذلك كان الهاجس الأكبر لابن باجة هو«تدبير المتوحد»، وهو فيلسوف ناقد رافض لمنطق الملة وللدولة التي تأسست وفق مرجعيتها. وقد عاش

تجربتها التي توّجت بإعدامه لإبطال تأثيره السياسي عن طريق دس السم له في أكلة بذنجان، ليصدر الأمر بذلك من قبل أعظم و أبرز فقهاء زمانه و الممثلين للمرجعية الدينية في دولة المرابطين. فالملة كجهاز روحي مغلق، لا يوجد في المدينة اليونانية. ولذلك لم يجد أفلاطون من الأهمية بمكان الانشغال بـ «تدبير المتوحد»، وإن كان هو الذي «اخترع نموذج الفيلسوف النابت ووصفه، فإنه لم يتفلسف انطلاقا منه، و لا اشتغل بالوضعية الهيرمينوطيقية التي تكوّنه».[49]

فأفق الإغريق لا يصلح للفلاسفة النوابت؛ إذ ليس في المدينة اليونانية ما يعيق نشاطهم ويزعج وجودهم، ليكونوا فلاسفة نوابت(غرباء). فهي أصلا فضاء للفلاسفة، باعتبارها مدينة تأسست وأقيم نظامها على «العقل»، دون أن تكون في حاجة إلى سند لاهوتي(مسيحي أويهودي).

فالمدينة اليونانية لا يوجد فيها نوابت، لافتقارها إلى مسألة «الملة»، بعكس المدينة الإسلامية، يوجد فيها نوابت بسبب هيمنة منطق الملة و وجودها كأصل إيديولوجي لقيامها.

وفي هذا المعنى يقول أحد المفكرين:

«... وذلك يعني أن ما يمنع الإغريق من أن يفكروا بنموذج الفيلسوف النابت، إنما هو افتقارهم الأساسي لمسالة الملة. وحده أفق الملة يمكن أن يوفر شرط إمكان الفلاسفة النوابت. ذلك أن الملة جهاز روحي يملك، من جهة ما هومؤسس على واقعة الوحي، أجوبة نهائية حول نفسه. و الحال أن المدينة اليونانية، هي ساحة عمومية للأسئلة والأجوبة بين مواطنين متساوين. إن المدينة اليونانية حقل محايثة يصرف علاقة جوهرية مع الممكن الإنساني، في حين أن الملة جهاز مفارقة يحكم كل سلوك روحي سلفا».[50]

إن الملة كجهاز روحي، يملك تصورا مطلقا وجاهزا لنظام المدينة، هوما أنتج ما سماه ابن باجة بـ»المدن الناقصة». فالملة لا توجد إلا في المدن الناقصة. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو التالي: كيف يمكن للملة أن تطرح نفسها كنموذج روحي سامي كامل في الحكم، والمدينة التي يتجسد فيها هذا النموذج ناقصة ؟! ماعلة هذه المفارقة؟ ربما لأن الممثل لهذا النموذج (الفقيه/الإمام) لم يفلح في فهمه واستيعابه على وجهه الصحيح، وتبعا لذلك فشل في تجسيده نظرا لتفريطه في استخدام العقل وإفراطه في عاطفته الدينية إلى درجة الاكتفاء بالنقل سبيلا إلى ذلك. إن هذا الاحتمال هو ما رجحه ابن باجة بالفعل.

وفي نظرنا، أن هذا هو المبرر الذي دفع ابن باجة إلى أن يحدد موقع الفيلسوف «النابت» في أفق الملة، لأن دوره كفيلسوف وكفاعل سياسي لا يتحدد إلا في ذاك الأفق. فالفشل الذي مني به الرئيس/الإمام في تجسيد النموذج الكامل للمدينة، هو الذي ألزمه بالإقامة الاضطرارية في المدن الناقصة، ليقف على أسباب نقصها، فيفكر على ضوء ذلك في تجاوز النقص الذي يعتريها، وبالتالي تحقيق كمالها. وأن تجاوزه لأفق الملة، وتحديد أفق مدني معارض لها. وتبنيه لمرجعية عقلانية إنسية مخالفة للمرجعية اللاهوتية المطلقة المؤسسة لنموذج الملة، هوما يجعل وجوده في المدن الناقصة، وجود «نابتة». «فالمتوحدون لا يوجدون إلا في المدن الناقصة»و«المدن الناقصة قد وجد فيها نوابت»، كما يقول ابن باجة.

والمتوحد حينما وعى نقص مدينته من موقع وجوده كفيلسوف «نابتة»، تبنى موقف الرفض، والمعارضة والنقد لنمط تفكيرها، وجدول قيمها ليخلصها من الآثار السلبية للتقاليد والأعراف، والتأسيس لكمالها الفكري والسلوكي. وبمجرد أن يتحقق الكمال تنزع عنه صفة «النابتة»(الغريب)، «فالمدن الكاملة لا يوجد فيها نوابت»، كما يقول ابن باجة. لأن المدينة الكاملة بلورة عملية وترجمة فعلية في المكان لتصوره الفلسفي/السياسي عنها، و بذلك يتحقق الانسجام بين طبعه وطبيعتها، فهو لا يشعر بالغربة فيها، وهي لا تتحسس الخطر من وجوده فيها. إن هذا التصور الإيجابي لـ»النابت» عند ابن باجة، هو ما يرفضه الفارابي. فهما يتفقان في دفع الفيلسوف للاضطلاع بدور سياسي لتأسيس المدينة الفاضلة وتسييرها، إلا أنهما يختلفان في مسألتين: الأولى: تتعلق بالموقف من «النابت»: فابن باجة يشبهه بالوردة في بستان من الشوك، فله دور إيجابي. والفارابي يشبهه بنبتة الشوك في بستان من الورود، فدوره سلبي في المجتمع لأنه متمرد على نظام «الملة» التي يتوجب عليه طاعتها.

أما الثانية: فتتعلق بالملة: فالفارابي أراد للفيلسوف أن يفكر في إطار الملة، وأن يمارس تفكيره باتجاه أفقها(التوفيق بين الدين والفلسفة)؛ أي يهتم بالجهاز الروحي المؤسس لنظام المدينة، فيخضعه لسلطان العقل، في نفس الوقت الذي يستند فيه العقل لمنطق النبوة. ولذلك فالفيلسوف عنده إمام. بينما ابن باجة حاول أن يؤسس لدور الفيلسوف خارج نطاق الملة؛ أي أراد للفيلسوف أن يتجاوز الجهاز الروحي، ويعطي كامل السلطة للعقل. وتأسيسا على ذلك، فالفيلسوف ليس إماما عنده. فهو حينما سكت عن «النبوة» ـ التي وضع لها الفارابي نظرية كاملة.

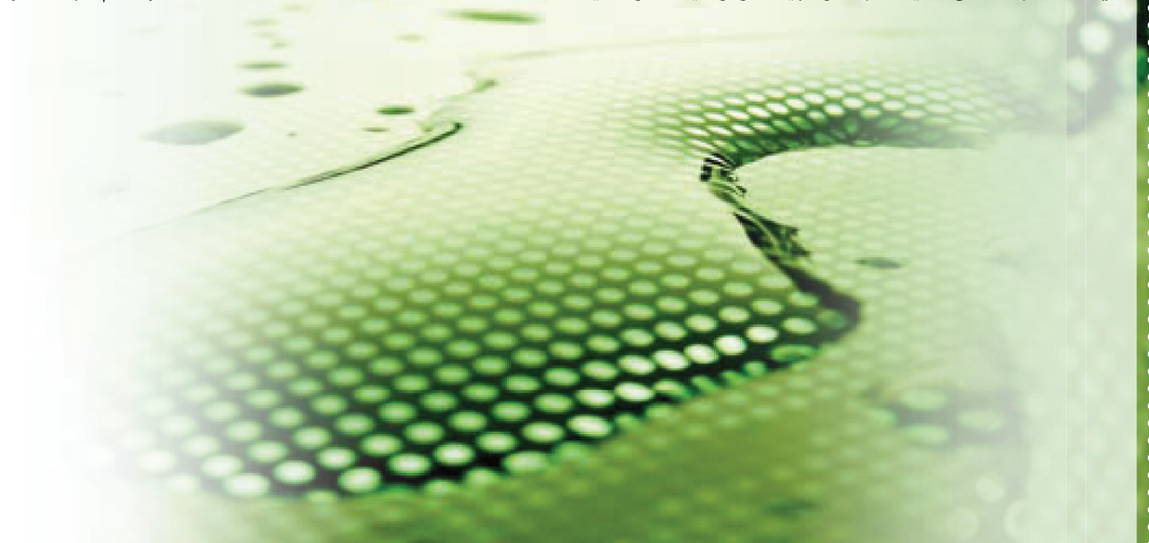
ـ إنما أراد أن يؤسس لنظرية العقل وإثبات قدرته في التأسيس لنظام المدينة الفاضل، في استقلال كامل عن «النبوة». وابن باجة بهذا الإجراء المنهجي والابستيمولوجي، إنما أراد أن يمهد الطريق للاستقلال الفلسفي؛ أي أنه يدعو إلى الحضور الخالص والأصيل للفلسفة في المجتمع العربي ـ دون السعي إلى تغييب الحقول المعرفية الأخرى ـ ليضع بذلك الحدود الفاصلة بين النبي والفيلسوف والفقيه والمتصوف. فالفيلسوف عنده هوالحكيم ـ جريا على سنة التقليد اليوناني ـ وليس هو الإمام كما يرى ذلك الفارابي، إستنادا إلى الموروث الديني الشيعي. وليس هوالعارف الواصل في التقليد الصوفي كما يرى الغزالي ومن سار

في اتجاهه. فمحاولة ابن باجة الإصرار على وصل الفلسفة بـ «الحكمة» عقليا، وفصلها عن الإمامة(دينيا)، وعن الإشراق الصوفي(روحيا)، هو: تحديد لماهيتها وخصوصيتها ووظيفتها كخطاب عقلي خالص، لا يقبل التماهي والتلفيق والتوفيق، ولا يقف ندا أوعدوا لأي خطاب، بل يكتفي بحضوره وحركته داخل جغرافيته، ولا يتجاوز حدودها لاقتحام الحقول المعرفية الأخرى. فهو خطاب يؤمن بحسن الجوار. وما يدل على حقيقة هذه الاستراتيجية المعرفية والنقدية بوضوح، هوخلو خطابه الفلسفي عبر كامل متونه من التوفيق، والسكوت المطلق والمقصود عن النبوة والإمامة. بهذه الكيفية حاول ابن باجة أن يؤسس لحضور الفلسفة في فضاء «الملة»، ليعدّ للفيلسوف المتوحد للقيام بإصلاح المدينة، وتسلم مقاليد الحكم فيها، وإزاحته للإمام/ الفقيه. وبالتالي فالجمع بين الفلسفة والإمامة بالنسبة إليه مستحيل. وهيمنة الإمام وترأسه للمدينة وفق منطق الملة مرفوض ولا يخدم مدنية الإنسان، ولا حتى حماية الدين. عند هذا الأفق تحديدا، نقف على وجه الأصالة والتميز في التدبير السياسي عند ابن باجة؛ نقصد أفق «الملة» الذي في نطاقه طرح سؤالان:

الأول: من هوالفيلسوف؟ هل هو الإمام أم هوالحكيم؟ والإجابة التي نعثر عليها في بعض نصوص الفارابي [السياسة المدنية] تؤكد أن الفيلسوف هو الإمام، من حيث هو فيلسوف ملة؛ هو نموذج روحي. وعند ابن باجة، فإن الفيلسوف هو الحكيم؛ هو«المتوحد». وفكرة «التوحد» هي التي فرضت السؤال: من هو الفيلسوف في نظره. هل هو الذي يفكر بمنطق مضاد لمنطق الملة، و لذلك توحد ضمانا لممارسة تفكيره بحرية وفقا لمنطقه؟ أم هوذاك الذي يطوع منطق تفكيره الفلسفي ليتماهى في منطق الملة (الفارابي)؟ فالموقف من الملة يحدد الموقف من الفيلسوف وطبيعته و وظيفته. وتأسيسا على ذلك، هناك نموذجان من فلاسفة الملة: أحدهما يوجه خط تفكيره إلى أفقها. والآخر يحدد لحركة تفكيره أفقا مضادا لأفقها. فمتوحد ابن باجة صورة معبرة عمن يكون فيلسوف الملة. «إنه الفيلسوف النابت. وهونابت بمعنيين: أولا من حيث هو يصدر من نفسه، وذلك يعني من رحم وحدة أصيلة لا تجد شرط إمكانها إلا في نفسها. وثانيا من حيث هويظهرعلى أرضية لم تتهيأ له.[51]

وهنا يكمن وجه الأصالة في المعنى الفلسفي والإتيقي والسياسي للتدبير. والسؤال الثاني الذي يطرح في أفق الملة هو: ما هوالمشروع البديل الذي يقدمه الفيلسوف تجاوزا لها؟ وهل يمكن تجاوزها فعلا، وهي جهاز روحي يستند إلى إطلاقية وقدسية الأساس، والتجذر التاريخي، وإجماع الأمة على أحقيته رغم الانحراف في الممارسة والتطبيق؟ إن البديل بالنسبة لابن باجة، هوقيام المدينة الكاملة. وبقيامها يغادر المتوحد أرض الملة، ويضع حدا لوحدته وتوحده، ليدخل فضاء جديدا من التجمع والتأنس، يلائم وجوده وينسجم وطريقة تفكيره. لكن إذا كان الفيلسوف المتوحد هو فيلسوف ملة، كما يرى ابن باجة، ولا يوجد إلا في أرضها. فكيف ستكون طبيعة وجوده في حال انتقاله إلى الإقامة في المدينة الكاملة؟ هل يكف عن أن يكون فيلسوفا؟ لأنه ليس هناك ما يبرر التفلسف في هذه الحال الجديدة؟ ما دام التفلسف مشروطا بوجوده في فضاء الملة؟ هل سينتهي دوره عند ذاك الأفق؟ هذا ما سنحاول بحثه لاحقا من خلال مقال تحت عنوان: «المقاربة الفلسفية لطبيعة المدينة ودور الفيلسوف المتوحد فيها عند ابن باجة».

أ / بلعالم عبدالقادر



التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة... أو من سياسة النفس إلى سياسة المدينة

الهوامش:

(1) ـ أ/ فتحي المسكيني: «فلسفة النوابت». دار الطليعة ـ بيروت. ط1 ـ 1997. ص 94.
(2) ـ أبو نصر الفارابي: «كتاب السياسة المدنية». تحقيق و تقديم: د/ فوزي متري نجار. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. لبنان. 1964. ص 35
(3) ـ أنظر ابن باجة. نقلا عن: «موسوعة الفلاسفة». د/ فيصل عباس. دار الفكر. بيروت. ط1. 1996. ص: 58.
(4) ـ هشام شرابي: «مقدمات لدراسة المجتمع العربي». الأهلية للنشر و التوزيع. بيروت. ط3.1981.ص»68
(5) ـ ابن باجة: «كتاب النفس». تحقيق: محمد صغير المعصومي. في مجلة:»المجمع العلمي العربي»/دمشق 1958. ص 288. نقلا عن كتاب: «المعرفة و السياسة عند ابن باجة د/ فوزية عمار عطية. الدار الجماهيرية للنشر.ط 1 2000. ص 152
(6) ـ نفس المصدر. نفس الصفحة.
(7) ـ نفس المصدر. نفس الصفحة.
(8) ـ أبو حيان التوحيدي مسكويه، «الهوامل و الشوامل». طبعة أحمد أمين و السيد أحمد صقر، القاهرة، 1951. ص 196 نقلا عن كتاب: «الأمة و الجماعة و السلطة». دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي. رضوان السيد. دار إقرا. بيروت. ط2. 1986. ص 185 ـ 186
(9) ـ نفس المصدر ص: 186.
(10) ـ أبو نصر الفارابي: نفس المصدر. ص: 16.
(11) ـ جان جاك شوفلييه: «تاريخ الفكر السياسي». ترجمة د/ محمد عرب صاصيلا. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. لبنان.ط 4. 1998.ص: 14.
(12) ـ أبو نصر الفارابي: نفس المصدر. ص: 12.
(13) ـ جان جاك شوفلييه: نفس المرجع. نفس الصفحة.
(14) ـ ابن خلدون: «المقدمة». تحقيق: درويش الجويدي. المكتبة العصرية. صيدا. بيروت. ط: 2. 1996. ص: 278.
(15) ـ ابن باجة: «تدبير المتوحد» در سيراس للنشر. تونس.1994. ص:5.
(16) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 6.
(17) ـ د/ فيصل عباس: «الفلسفة و الإنسان». دار الفكر العربي، بيروت. ط1. 1996.ص: 86
(18) ـ ابن باجة: نفس المصدر.ص: 12
(19) ـ عبد السلام بنعبد العالي: «الفلسفة السياسية عند الفارابي». دار الطليعة- بيروت. ط3.1986.ص:84
(20) ـ عبد السلام بنعبد العالي: نفس المرجع. ص: 87.
(21) ـ نقلا عن د/ رضوان السيد: نفس المرجع. ص: 187.
(22) ـ أفلاطون: «الجمهورية». ترجمة د/فؤاد زكريا. المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر.القاهرة 1968 .ص: 379
(23) ـ فريد العليبي: «ابن باجة من الكثرة إلى الوحدة». مجلة: «كتابات معاصرة». رقم: 38. أيلول 1999. ص:38
(24) ـ عبد الرحمن بدوي: «موسوعة الفلسفة» ج1. المؤسسة العربية للدراسات و النشر. 1981. ص: 184.
(25) ـ عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية». ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط3. 1983. ص: 142.
(26) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 6.
(27) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 31.
(28) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 7.
(29) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. ص: 97.
(30) ـ أ/حسن حنفي: «من النقل إلى الإبداع». المجلد الثاني:»التحول». دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع.2001. ص: 176/ 177
(31) ـ د/ محمد الوزاد: «أفق ديكارتي قبل الأوان» أوالنزعة العقلية عند ابن باجة». مجلة: «فكر ونقد». السنة الأولى. العدد:5. يناير. 1998. ص: 106.
(32) ـ د/ محمد ألو زاد: نفس المرجع. ص: 110.
(33) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 78.
(34) ـ د/ محمد الوزاد: نفس المرجع. ص: 106.
(35) ـ د/ محمد الوزاد: نفس المرجع. نفس الصفحة.
(36) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 31/ 32.
(37) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 18.
(38) ـ د/ محمد الوزاد: نفس المرجع. ص: 111.
(39) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 31.
(40) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. ص: 90.
(41) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. نفس الصفحة.
(42) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 55.
(43) ـ نقلا عن: محمد ألو زاد: نفس المرجع. ص: 109.
(44) ـ ابن باجة: نفس المصدر. ص: 27.
(45) ـ نقلا عن: محمد ألو زاد: نفس المرجع. ص: 110.
(46) ـ د/ فريد العليبي: نفس المرجع. ص: 125.
(47) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. ص: 93.
(48) ـ أ/ فتحي المسكيني: «الهوية و الزمان». دار الطليعة للطباعة و النشر. بيروت. ط1. 2001. ص: 132
(49) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. ص: 132.
(50) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. ص: 132.
(51) ـ أ/ فتحي المسكيني: نفس المرجع. ص: 132.