

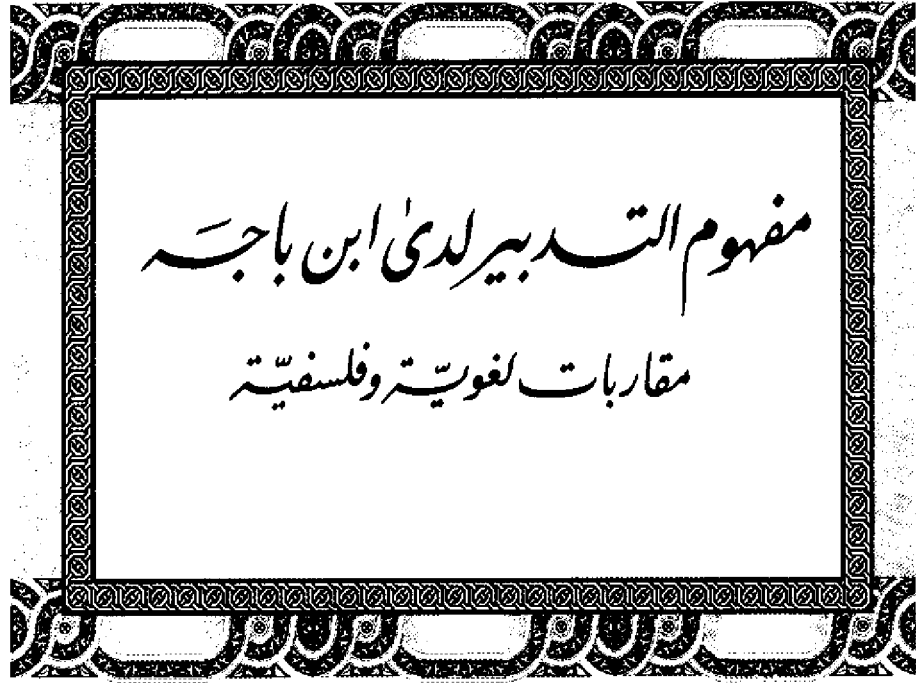
العدد العشرون
2003

مجلة كلية العلوم الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعية - محكمة تصدر سنوياً

1371 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2003 مسيحي

- 
- نسب المولود الناتج عن التلقيح الصناعي
 - السُّلْطَة وإشكاليته العلاقة بين الدين والدولة
 - الجدل في المسائل العقائدية
 - الأسكوريال والتراث العربي الإسلامي



الدكتور: البكاي ولد عبد المالك

علّمتنا ابستمولوجيا كارناب⁽¹⁾ أن دلالة الكلمة تتحدد أولاً انطلاقاً من حقل نشأتها تاريخياً، ومن تحولاتها عبر ذلك التاريخ، ومن ناحية أخرى. بمجال انطباقيتها وحدود حقلها الدلالي؛ أي المعنى اللغوي أو الدور الذي تؤديه ضمن تركيب لفظي معين، وهذا هو ما يسميه كارناب «بالمفهوم الأساسي» للكلمة الذي يتشكل أساساً من معناها اللغوي.

بيد أن دلالة الكلمة اللغوية العادية، والمفهوم الفلسفي، والمصطلح

(1) رودولف كارناب (1891 - 1970م) من أهم رواد الوضعية المحدثة (الوضعية المنطقية) وقد دعا إلى قيام فلسفة تجريبية تهدف إلى توحيد العلوم وتقوم على منهج التحليل المنطقي لمختلف القضايا.

العلمي قد يختلف بعضها عن بعض بالنظر إلى اختلاف هذه المجالات وتعدد مناهجها وطرق الاستدلال واستخراج المعاني فيها.

فإذا كان النحو أو علم القواعد، في إطار بحثه عن دلالة الكلمة، يهتم فقط بالبحث عن أنواع الجمل التي يمكن من خلالها استنتاج «الملفوظ الأساسي»، ونظرية المعرفة تهتم بإمكانية التأكد والفحص التجريبي، والمنطق يعني بأوجه الصواب والخطأ، فإن الفلسفة تأخذ بالمعنى الذي يمكن «فهمه»، أو بالأحرى المعنى الذي يفيد الملفوظ الأساسي. فهل يمكننا الاستفادة من هذه النظرة الوضعانية الجديدة في بناء معنى ما للفظ التدبير؟ وأي اختلاف دلالي يمكن أن نلمسه بين المعنى اللغوي - الذي يعده كارناب الشرط الضروري والأساسي للكلمة - وبين المعنى التقني أو الفلسفي لها، أي المعنى الذي نجده في قاموس الفلسفة منذ أرسطو إلى ابن باجه؟ وإذا كانت الكلمة التي تبدو لأول وهلة متجانسة ذات معنى موحد، قد اتضح - بالعودة إلى أصلها - أنها ذات سياق، ومنبت تكويني يكشف عن الاختلاف والتمزق، أي عن معنى لا يتماشى بالضرورة مع المعنى المستعمل، وهو ما يسمى «بالتحول المفهومي» بلغة نشه و«بالتطور التاريخي» بلغة كارناب، فهل ظلت دلالة هذه الكلمة هي هي أو أنها فقدت خلال مسيرتها التاريخية بعض دلالتها، وتراجعت في حمى المساجلات والمناقضات؟ هل توحى تعددية معاني التدبير بتعددية الممارسة التدبيرية، أو أن ذلك التعدد يكشف - بشكل واضح - عن أشكال من الالتباس والغموض؟ هل يمكننا أن نكشف في إطار لفظة التدبير عن شروط لا بد من توافرها في فعالية معينة حتى تستحق أن يطلق عليها لفظة التدبير؟

ربما كان أول المعاني اللغوية وأقربها الذي يطالعنا في أكثر المعاجم تخصصاً هو المعنى الذي يعطيه الفيروزآبادي لهذه اللفظة في القاموس المحيط، إذ يماهي بين التدبير والنظر الفاحص البعيد في الأمور مهما كانت. «التدبير [هو] النظر في عاقبة الأمر»⁽²⁾ وربما كان الفيروزآبادي، - بتأكيد على هذا

(2) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص 31.

المعنى للفظة التدبير - واعياً كل الوعي بأنه يقربها من لفظة أخرى هي التدبير أي التفكير والنظر العقلي المتسم بالطابع التأملي. وعلى الرغم من الاختلاف الظاهر بين اللفظتين فإن ثمة حقلاً دلالياً مشتركاً يقي على صلة أكثر من إجرائية بينهما، وهذا الفضاء الدلالي المشترك يمكن أن نحدده ب: الفكر أو التفكير أولاً، وبحالة مستقبلية لا تزال في حيز الإمكان ثانياً.

وقريب من هذا المعنى ما ذهب إليه لسان العرب، إذ يحدد معنى التدبير بما يلي «أن تنظر إلى ما تؤول إليه العاقبة» أو «النظر في العواقب»⁽³⁾. وإذا نحن حاولنا أن نلقي نظرة فاحصة على هذا المعنى يمكننا أن نكتشف أن العلاقة التي تربط بين النظر والعاقبة تؤدي دوراً مفهوماً أساسياً يوحى، على الأقل، في بعد واحد من أبعاد تلك العلاقة، بعملية تفكيرية قلت أم كثرت. وإذا نحن تجاوزنا دلالتى الكلمتين كلاً على حدة، لننظر إليهما كوحدة، اكتشفنا تلك العلاقة الحميمة التي تربط بين المعنى المشترك لهما، وبين لفظة التدبير، على الأقل، من حيث الطابع التأملي. يمكننا إذن من خلال هذين المرجعين الوقوف على ميزتين أساسيتين للفظة التدبير: فهي تدل من ناحية على:

- عملية تفكيرية معينة ذات طابع تأملي.

- وتدل من ناحية أخرى على حالة معينة تظل قيد الإمكان.

إن المعنى اللغوي لهذه اللفظة، حسب هذين المرجعين، يقوم على نقطة ارتكاز مزدوجة هي: النظر والعاقبة.

أما إذا انتقلنا إلى مستوى آخر من المعاجم أكثر تقنية فيمكن أن يطالعنا أولاً: معجم البستان بمعنى خاص للفظة يقول: «تدبير المنزل علم يبحث عن طرق العناية في تربيته ومعالجة الطعام، وتمريض العيال حفظاً للصحة وطلباً للراحة»⁽⁴⁾.

ويمكن أن نحفظ بملاحظتين أساسيتين حول هذا المعنى:

(3) لسان العرب، ابن منظور، المجلد الخامس، ص38.

(4) البستان، عبد الله البستاني، ص743.

- أن التدبير يوحى بنوع من ترتيب الأفعال فيما يتعلق بأشياء المنزل .
- أن التدبير إنما هو تدبير المنزل .

وقريب من هذا الحد المعنى الذي يعطيه «أقرب المواد في فصيح اللغة العربية والشوارد» للفظ التدبير، إذ يعتبره العملية المحددة لمصالح جماعة مشتركة داخل المنزل الواحد؛ كالولد والوالد والملك والمملوك ويسمى «علم تدبير المنزل أو الحكمة المنزلية»⁽⁵⁾.

ومن الملاحظ أن هذا المعنى، حاله حال سابقه، يحصر لفظ التدبير في السياسة المنزلية غير أنه يضيف شيئاً جديداً إلى المعنى السابق هو «المصلحة المشتركة» وإن كانت هذه المصلحة ذات حيز مشترك بين الاثنين وهو الحيز المنزلي . وإذا نحن أردنا الوقوف على القاسم المشترك بين التعريفين يمكننا أن نلخصه في ثلاث نقاط :

- 1 - التدبير هو الترتيب .
- 2 - التدبير هو السياسة المنزلية .
- 3 - التدبير هو البحث عن المصلحة المشتركة .

أما الموسوعة الإسلامية⁽⁶⁾ فتتقضى الكلمة من الناحيتين : اللغوية والتاريخية على حد سواء، ويمكننا أن نقف فيها على الحدود التالية :

أن التدبير مصدر من دَبَّرَ، وله استعمال مزدوج، فيستعمل من ناحية بمعنى «إدارة الدولة»، وهو المعنى نفسه الذي استعمله ابن أبي الربيع في كتابه «سلوك المالك في تدبير الممالك»، كما يستعمل بمعنى آخر وهو الأهم بمعنى «إدارة المنزل» أي تدبير المنزل . وتذكر الموسوعة ما يلي : «إن تدبير المنزل هو قسم من أقسام الفلسفة العملية التي أخذ بها المسلمون في العصور الوسطى فجعلوا الإطيقا (Ethique) بمنزلة علم الأخلاق والاقتصاد علم تدبير المنزل،

(5) أقرب المواد في فصيح اللغة العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوني، مادة دَبَّرَ، ص 318.

(6) الموسوعة الإسلامية (المجلد الخامس) النص الفرنسي ص 624 L'encyclopédie de L'Islam . V. R.

والسياسة علم السياسة» وقد أخذ القفطي بذلك المعنى في كتابه «تاريخ الحكماء».

كما تثبت الموسوعة عدداً آخر من الكتب والمخطوطات تحمل لفظ التدبير ومنها مخطوط (L'escorial رقم 883) تحت عنوان «كتاب أرسطو في تدبير المنزل» وكذلك مخطوط بيروت الذي يوجد في مكتبة خاصة تحت عنوان «ثمار ما قاله أرسطو في تدبير المنزل» بينما ينسب أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة (462هـ - 1069م) في «طبقات الأمم» إلى أرسطو كتاب «سياسة المنزل».

إلا أننا عندما ننظر إلى «طبقات الأمم» يمكننا الوقوف على تحديد فلسفي سياسي لمفهوم السياسة المدنية، يكرس العودة إلى ما يفهمه أرسطو من هذه الكلمة وهو المعنى الذي سيأخذ به الفارابي فيما بعد، عندما استعمل كلمة «سياسة مدنية» فهو يعني بها كلمة (Politea) عند أفلاطون⁽⁷⁾. فمفهوم السياسة المدنية أو (البوليتيا) هو مفهوم يستخدمه أفلاطون لوصف سياسة المدينة اليونانية الفاسدة التي حكمت على سقراط بالموت، وقد كشف عن ذلك المشروع في كتاب «الجمهورية»؛ ولهذا يقول صاعد الأندلسي: إن السياسة المدنية في قاموس العرب ربما توجي إلى كتاب أفلاطون المذكور آنفاً⁽⁸⁾.

أما ابن خلدون في المقدمة فيحاول في تحديده للفظ التدبير أن يتجاوز التفسير الأحادي الذي انتهجته معظم الكتب والمعاجم السابقة، ويركز على المعنى المزدوج للكلمة الذي يجمع ما بين السياسة المنزلية والسياسة المدنية فيقول: إن السياسة المدنية هي «تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة»⁽⁹⁾.

فكيف يمكن إذن أن نقف على القاسم المشترك بين التحديد الخلدوني

(7) انظر السياسة المدنية، الفارابي، حققه وقدم له ماجد فخري، ص12 - الهامش.

(8) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص23.

(9) ابن خلدون، المقدمة، ص62 - 63.

لمفهوم التدبير وبين تحديد صاعد الأندلسي للسياسة المدنية؟

لعل أهم ما يشد الانتباه في التحديد الخلدوني لمفهوم التدبير هو من ناحية التوسيع لمجال انطباقية التدبير، بحيث تصبح السياسة المدنية والسياسة المنزلية أجزاء تتعايش وتتساق داخل حقل التدبير، ومن ناحية أخرى إدخاله مفهوم التدبير في حقل الفلسفة السياسية. فالممارسة التدبيرية أضحت تحكمها محددات أخلاقية وفلسفية هي التي تحدد لها مسارها، وتقدم لها - بشكل مستمر - القواعد الخاصة لضمان لعبتها التي هي - في نهاية الأمر - لعبة سلطوية. فربط الفعالية التدبيرية بالعمل الأخلاقي والتأمل الفلسفي، وتوسيع معنى التدبير، هما نقطتا الارتكاز للمقاربة الخلدونية لهذا المفهوم.

أما صاعد الأندلسي عندما يحاول إرجاع الكلمة؛ أي السياسة المدنية إلى أفلاطون في «الجمهورية» فإنه بذلك يضعنا أمام هذا العمل الفلسفي الموهل في التجريد الذي ربما يتجاوز التجربة السياسية المباشرة سواء أكانت منزلية أم مدنية، إنه إذن يضعنا إزاء بناء نظري عقلي ذي طابع تأملي.

يمكننا إذن تلخيص القاسم المشترك بين تصور ابن خلدون وصاحب الطبقات في النقاط الآتية:

- 1 - التدبير هو السياسة المدنية والمنزلية.
 - 2 - التدبير هو الخضوع لمقتضيات الأخلاق والحكمة.
 - 3 - التدبير هو بناء نظري عقلي حول المدينة لكنه يتجاوز المدينة ذاتها.
- أصبح في مقدورنا الآن من خلال هذه الإطلالة السريعة على أهم المعاني للفظ التدبير، وهي المعاني التي تعرضها المعاجم اللغوية والموسوعات والكتب الفلسفية والتاريخية، تصنيف تلك المعاني إلى قسمين:
- كتب اهتمت بالمعنى اللغوي المباشر كالفيروزآبادي ولسان العرب، وأخرى اختارت المعنى التقني للكلمة وهذه يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أقسام:
- قسم يقصر لفظة التدبير على تدبير المنزل مثل ما نجده في «أقرب المواد...» وفي «البستان».

- قسم آخر قد نحا منحىً توفيقياً بين مختلف معاني التدبير، وخاصة في المعنيين المشهورين: تدبير المنزل وتدبير المدينة، ويقف في هذا الاتجاه الموسوعة الإسلامية وابن خلدون.

- وقسم ثالث يحاول العودة بالكلمة إلى الأصل الأفلاطوني لها، ويمثل هذا الاتجاه صاعد الأندلسي في «طبقاته».

فما هي صلة التحديد الباجوي⁽¹⁰⁾ للفظ التدبير بهذه التحديدات المتعددة، أو بالأحرى: هل ترسم تلك المواقف المتباينة الحدود الكاملة للمصطلح الباجوي؟

ينطلق ابن باجه: في حده للفظ التدبير بذكر المجال الانطباقي الواسع للفظ وتعددية معانيه، تلك التعددية التي تعود إلى اختلاف وتشابك وربما تشابه معنى هذه اللفظة مع مجالات واسعة أخرى.

يقول ابن باجه إن لفظ التدبير تعني «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة» فالمعنى الأول للفظ التدبير يكمن في أنها فعالية مركبة واعية بحدود ممارستها. فعنصر الفعل والغاية هما اللذان يحددان ماهية التدبير. فالتدبير - إذن - يتحدد انطلاقاً من فعالية معقدة تهدف إلى غاية محددة، إذ العلاقة بين الفعل والغاية تمثل شرطاً أساسياً وضرورياً لقيام لفظ التدبير. لكن هل العلاقة التي تربط بين دينك الحدين (الفعل والغاية) تمثل شرطاً وحيداً للتدبير؟

يقول ابن باجه، بعد أن قسم هذه الفعالية المركبة إلى أمور بالقوة وأخرى بالفعل، «وبين أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة فإنما يكون ذلك بالفكرة، فإن هذا مختص بالفكر ولا يمكن أن يوجد إلا منه، ولذلك لا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط»⁽¹¹⁾.

إن الفكر، بالإضافة إلى الفعل والغاية، يعد شرطاً آخر ضرورياً في مفهوم

(10) نسبة إلى ابن باجه.

(11) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص 37.

التدبير، إذ إنه لا يتوافر لغير الإنسان، ومن هنا فإن مفهوم التدبير يتجذر في عمق التجربة الإنسانية بما هي فعالية حقيقية هادفة إلى غاية معينة، وتحكمها محددات واعية. وانطلاقاً من كلمة «فكر» يحاول ابن باجه أن يحدد مجال التدبير، وذلك بإقصاء الأفعال الحيوانية من حيز التدبير، فالتدبير كما يقول: «هو في أفعال الإنسان أكثر وأظهر وفي أفعال الحيوان غير الناطق أقل ذلك»⁽¹²⁾. وينبغي هنا أن نتفطن إلى الاختلاف القائم ما بين ترتيب أفعال الإنسان ترتيباً فكرياً تتحكم فيه ذات مفكرة واعية بحدود ممارستها وغاياتها، وبين ترتيب أفعال الحيوان ترتيباً غير ناطق وغير واع بحدود ممارستها⁽¹³⁾.

لكن الإشكال الذي يطرح نفسه الآن هو: إذا كان الفكر يعتبر عنصراً أساسياً لا بد من توافره لقيام مفهوم التدبير، أي إن مفهوم التدبير يطرح مسألة ذات مفكرة واعية بحدود ممارستها، ألا يمكن أن تتحول هذه الذات في مرحلة ما من مراحل وعيها لممارستها إلى ذات مطلقة؟ أي إلى عقل مطلق لا يعي سوى ذاته بلغة هيغل؟ بتعبير آخر كيف يمكن أن نرسم معالم منحنى مفهومي في إطار لفظة التدبير بين ما هو إلهي وما هو إنساني؟!

للإجابة عن هذه الأسئلة، ولمحاولة رفع الغموض واللبس في المفهوم الذي بين أيدينا يضع ابن باجه مخططاً توضيحياً لأنواع التدبير، ويحاول من ثم أن يحدد بصفة دقيقة تصوره للمفهوم. فالتدبير - بوجه عام - ينقسم بعموم وبخصوص. وإذا كان التدبير - بشكل عام - يطلق على كل الأفعال الإنسانية مهما كانت، شرط أن تكون موجهة نحو غاية معينة؛ فإنه يمكن أن نميز، في إطار تلك الأفعال، بين المعنى كالكافة والحياكة، وبين القوى كالأمور الحرة.

أما القسم الآخر وهو التدبير بخصوص فينقسم إلى: تدبير المنزل وتدبير

(12) المصدر نفسه، ص37.

(13) نلاحظ أن أرسطو لا يقصى الحيوان تماماً من الممارسة المدنية، إذ لدى بعض التجمعات الحيوانية «حس مدني» تنظيمي معين مثل النمل والنحل، هذا ما نجده في كتاب السياسة.

المدة، غير أن هذا التقسيم الثنائي للتدبير لم يمنع ابن باجه من إضافة نوع ثالث، هو التدبير المطلق يقول: «وأما تدبير الإله للعالم فإنما هو تدبير آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به، وهذا هو التدبير المطلق»⁽¹⁴⁾.

وعندما نقف عند هذا الحد فإننا يمكن أن نستخلص ثلاثة أنواع من التدبير هي: تدبير المنزل، وتدبير المدن، وتدبير العالم. غير أن هذه الأنواع الثلاثة تنفرع إلى قسمين أساسيين، بالنظر إلى مصدر الأفعال وغايتها، وهذان القسمان هما: التدبير الإنساني أو الفعل الإنساني بشقيه المنزلي والمدني، والتدبير المطلق أو الفعل الإلهي، وهو تدبير العالم. إلا أن ابن باجه على الرغم من اعترافه للفعالية الإلهية بمكانتها في حيز التدبير، إلا أننا نلاحظ لديه رغبة مستترة وغير مستترة أحياناً لإقصائها منه. فلو كان تدبير الإله للعالم من أشرف معاني التدبير إلا أنه - في الوقت ذاته - بعيد النسبة، رفيع الصلة بالمعنى الحقيقي للتدبير؛ بما هو فعالية إنسانية محضة. فنحن عندما نطلق مفهوم التدبير على الفعالية الإلهية إنما نقصد إلى التشبيه والمجاز لا إلى الحقيقة والصواب، ومعروف أن المشبه لا يقوى قوة المشبه به. فاستخدام لفظة التدبير الإلهي إذن هو استخدام مجازي ينبغي التخلي عنه، لأن الاشتراك القائم بين نوعي التدبير الإلهي والإنساني هو اشتراك في التسمية مع اختلاف المسميات.

فما هي إذن الدلالة الحقيقية التي يريد بها ابن باجه للفظ التدبير؟

يوضح ابن باجه أن «أشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هي تدبير المدن وتدبير المنزل»⁽¹⁵⁾ نحن إذن إزاء معنى مزدوج للفظ التدبير، فهو من ناحية تدبير المدن، وما يترتب عن ذلك من آراء وأخلاق يجب أن تكون عليها تلك المدن، وصنائع ومهن وكل مشمولات الحياة السياسية المدنية، ومن ناحية تدبير المنزل وما يترتب على ذلك من صيانة المال والولد وترتيب الشؤون المنزلية. فهل نحن أمام حدين مختلفين لكل منهما مجال عمله الخاص، ويتمتع بالقدر نفسه من

(14) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص38.

(15) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص38.

الاستقلال والشرعية، أو أنهما يتداخلان ويتساوقان داخل فضاء موحد؟

نلاحظ في البداية أن الفيلسوف يضع تدبير المنزل وتدير المدينة على قدم المساواة؛ باعتبارهما من أشرف المعاني التي يقال عليها التدبير، وربما كان هدف ابن باجه من وراء ذلك هو محاولة الزيادة في تخصيص الفعالية الإنسانية، كفعالية أكثر تدبيرية في مقابل الفعالتين: الإلهية والحيوانية، غير أن هذا التخصيص لم يمنع ابن باجه من تقييد تدبير المنزل كما سنرى لاحقاً، لكنه يحاول قبل ذلك أن يكشف عن أوجه الصواب والخطأ في الفعالية التدبيرية المدنية أو الفلسفية، إلا أنه يعزف عن ذلك ويحيل إلى أفلاطون في كتاب الجمهورية، فكيف يمكن أن نكشف عن أوجه الصواب والخطأ في تدبير المنزل؟

ينطلق ابن باجه في هذا الجانب من مصادر أساسية ذات دلالة عميقة ينبغي التوقف عندها وهي أن «المنزل جزء مدينة» فماذا يعني هذا القول؟ هل يعني ذلك أنه لا يجوز الحديث عن سياسة مستقلة للمنزل في الوقت نفسه الذي يتحدث فيه عن سياسة أخرى للمدينة؟ هل يعني ذلك أن المنزل، بما هو جزء من المدينة، تعثره جميع مظاهر الصحة والمرض والصواب والخطأ والكمال والنقص والطبع والوضع؟

يقول ابن باجه «ويبين أن الوجود الأفضل لما هو جزء هو وجوده جزءاً، ولذلك لم يجعل جزء من الصناعة المدنية تدبير المنزل، إذ كان ذلك قد قيل في الصناعة المدنية»⁽¹⁶⁾.

من الواضح إذن أنه ليست هناك صناعة خاصة بالمنزل وإن كان الفيلسوف يتحدث عن بعض المقاربات الجزئية في هذا المجال، ككتاب ابن المقفع «كيلة ودمنة» التي تنحصر مساهمتها في تقديم الوصايا والنصائح إلى أصحاب التجلة والمراتب، إلا أن الطابع الجزئي والظرفي لتلك المقاربات لا يسمح لها بتجاوز

(16) نفس المصدر، ص 39.

الحال الذي قيلت فيه والعصر والسَّير، ومن هنا رغبة الفيلسوف في إخفاء الشمولية على أي خطاب في تدبير المنزل؛ حيث يمكنه أن يتجاوز اللحظة السياسية المعاصرة له؛ ليوكب اللحظات السياسية الأخرى اللاحقة، وهذا ما نعدمه من تلك الكتب، خاصة إذا ما وقفنا على ما في تلك الكتب وقسنا «كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه»؛ ذلك أن تدبير المنزل لا يخلو من أحد أمرين «فهو إما جزء مدينة، فالقول فيه جزء من القول في تلك المدن، أو توطئة لغاية أخرى، فالقول فيه جزء من القول في تلك الغاية»⁽¹⁷⁾ وانطلاقاً من هذه الفقرة نلاحظ نزوعاً قوياً إلى تقليص القول في المنزل إلى درجة ثانية بعد القول في المدن، فهو لا يخلو من أحد أمرين: فإما أن تكون السياسة المنزلية جزءاً من السياسة المدنية، وهنا لا معنى للحديث عن سياسة منزلية قائمة ومستقلة بذاتها، وإما أن تكون وسيلة أو جسراً نعبر من خلاله نحو غاية معينة، وعندئذ يصبح القول فيه داخلياً في إطار القول في تلك الغاية. والظاهر أن هذه الغاية هي «تدبير الإنسان لنفسه» مما يساعد على بلوغ السعادة.

لكن إذا كان الفعل الإنساني يتدرج ضمن سُلّم تفاضلية من الكمالات: من كمال المنزل إلى كمال المدينة إلى غاية الإنسان أو بلوغ السعادة، فهل يمكن القول بأن كل مستوى من هذه المستويات يناسبه علم خاص به؟

يقول ابن باجه: «فمن هنا يتبين أن القول في تدبير المنزل على ما هو مشهور ليس له جدوى ولا هو علم» ومن الملاحظ أن الفيلسوف يعترف، ولو ضمناً، بوجود علم لصناعة المنزل، لكنه لا يعترف في الوقت ذاته بجدواه ولا شرعيته، ولا حتى بعلميته ويعود ذلك إلى انعدام الطابع الشمولي فيه، الذي يميز القول الفلسفي الصائب، كما يعود إلى جزئية المجال الذي يعمل فيه، في حين أنه لا علم إلا بالكليات.

ليس هناك إذن علم مستقل اسمه تدبير المنزل، وإنما السياسة المنزلية ليست سوى لحظة مؤقتة وانتقالية تتحدد غايتها من خارجها، أي ضمن غاية

(17) ابن باجه، المصدر السابق، ص 40.

الإنسان ككل، وهي بلوغ السعادة ضمن مدينة فاضلة وكاملة، فتدبير المنزل إذن وسيلة غايتها بلوغ السعادة.

إن المنزل، حاله حال المدينة، تعتريه أحوال من الصحة والمرض والكمال والنقص. فالمنزل الكامل هو في المدينة الفاضلة، أما باقي المنازل الأخرى فهي إما ضالة أو فاسقة أو مبتذلة أو جاهلة، تبعاً للحال التي تكون عليها المدينة، يقول: «والقول في تدبير هذه المنازل الناقصة، وهي المرض، قد تَكَلَّفَ قومُ القول فيه» فالحالة المرضية هي حالة تعم كل المنازل، باستثناء المنزل الفاضل الذي وحده وجوده بالطبع في حين أن المنازل الأخرى وجودها بالوضع أي خارج عن الحالة الطبيعية.

وربما تكون الصحة والعدل هما أولى أوصاف المدينة الفاضلة، ذلك أن وجود الأطباء والقضاة هو دليل على وجود المرض والظلم اللذين لا مكان لهما في تلك المدينة، فالمحبة التي تسود داخل المدينة الفاضلة تحول دون تصادم الأفراد داخلها، وتبقيهم ضمن حال من الانسجام والاتفاق الدائمين، وعلى العكس من ذلك فإن التنافر والتباغض اللذين يميزان المدينة الجاهلة هما المسؤولان عن ظهور الظلم والمرض. ومن هنا نلاحظ أن الفيلسوف قد اتخذ من الفارابي منظومة مرجعية له. يقول الفارابي: «ثم تحدث من هذه آراء كثيرة في المدن من آراء الجاهلية، فقوم رأوا ذلك أنه لا تحاب ولا ارتباط، لا بالطبع ولا بالإرادة، وأنه ينبغي أن يبغض كل إنسان كل إنسان، وأن ينافر كل واحد كل واحد، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة، ولا يأتلفان إلا عند الحاجة»⁽¹⁸⁾.

ومن الطبيعي أن يكون ابن باجه كذلك واعياً كل الوعي بأن وضعه عنصر المحبة كأساس ينظم العلاقات ما بين الأفراد داخل المدينة الفاضلة، إنما يضعه على نفس الخط الذي سلكه أفلاطون في محاولاته عندما تحدث عن إمكان قيام دولة للعشاق وهي لا شك دولة كاملة فاضلة تختفي فيها كل الشرور والآثام، وتسود فيها الفضيلة والسعادة المطلقة.

(18) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 153.

أما الخاصية الثانية للمدينة الفاضلة، فيلخصها بقوله: «وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، وآراؤها كلها صادقة، وأنه لا رأي فيها كاذباً، ولا يتغذى أهلها بالأغذية الضارة»⁽¹⁹⁾ ويزاولون الرياضة بصفة دائمة. ويعتقد ابن باجه أن جميع خصائص المدينة الفاضلة قد ذكرها أرسطو في كتاب الأخلاق، إلى نقد ماخوس، حيث آراء أهل المدينة الفاضلة كلها صواب، وأفعالهم كلها فاضلة، وهذا يعني أن كل رأي أو فعل يخالف تلك الآراء والأفعال إنما هو رأي كاذب، وفعل خاطيء فـ «كل عمل يحدث فيها غير الأعمال المعتادة منها فهو خطأ»⁽²⁰⁾.

فالأفعال المدنية الفاضلة والأقوال الصادقة هي التي تحدد معيارية الحكم على الأفعال والأقوال الأخرى التي ليست من جنسها من زاوية الصواب والخطأ والصحة والمرض. ولا شك أن الأعمال المدنية مصوبة في اتجاه غاية واحدة أو هدف مشترك؛ أي الكمال الذاتي للإنسان وبلوغ السعادة، ومن ثم فكل الأقوال والأفعال التي لا تسير نحو هذه الغاية فهي أقوال خاطئة أو كاذبة، من ذلك مثلاً كتاب الحيل أو فيزياء بني شاعر التي لا تساهم في الوصول إلى ذلك الهدف، وإنما «يقصد بها التعجب لا مقصد لها في كمال الإنسان الذاتي». ولئن كانت المدينة الفاضلة موحدة الكلمة والرأي تلك الوحدة التي تعود إلى صواب أفعالها وأقوالها، فإنه في المدن الجاهلة والضالة والفاسقة. والمبتذلة يمكن أن تعثر على مزيج من الآراء والأفعال المتناقضة، فربما شاعت فيها الآراء الكاذبة والعلوم الخاطئة، غير أن سيادة الكذب والخطأ والجهل في المدن الأربع لا يعني... عدم وجود إمكانية لقيام رأي صواب، فقد تكون هناك آراء صائبة وأفعال فاضلة، وهذه الظاهرة غير الاعتيادية هي التي يسميها ابن باجه بـ «النوابت» فما الذي يعنيه ابن باجه تحديداً بهذه اللفظة؟

يقول ابن باجه متحدثاً عن المدن غير الفاضلة: «فأما من وقع على رأي

(19) ابن باجه، تدبير المتوحد ص41.

(20) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص42.

صادقٍ لم يكن في تلك المدينة، أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنهم يسمون بالنوابت»⁽²¹⁾.

وإذا نظرنا إلى الدلالة اللغوية المباشرة وجدنا: نبت ينبت فهو نابت فالمعنى اللغوي ربما يوحي بحالة طارئة لم تكن موجودة، فالنابت إذن في الأرض الصحراء هو شيء خارج عن الطبع فهو حالة غير اعتيادية. وإذا ما قارنا بين النابت والصحراء بالمدينة، ومن يرون آراء صائبة فيها، أمكننا العثور على المعنى المقصود. فلما كانت آراء أهل المدينة غير الفاضلة كاذبة، فإن الآراء الصادقة التي تمثل خروجاً عن الاتجاه العام للآراء، تمثل مواقف غريبة أو طفيلية يمكن وصفها بأنها ظاهرة مرضية بالنسبة إلى المدينة. فإذا كانت أفعال المدينة الكاملة تتسم بالفضيلة والصدق، ولا مكان فيها للرديلة والكذب، فإن المدينة الجاهلة ونظيراتها يغلب عليها الكذب والجهل «فإذا اتفق لأحد أبنائها أن يهتدي إلى صواب رأي أو عمل كان ذلك بالعرض، وكان المهتدي إليه هو النابت»⁽²²⁾ فالنابت إذن هو من يتحرك عكس الاتجاه العام للمدينة غير الفاضلة، فهو يرى غير رأي أهل المدينة كيف كان صادقاً أو كاذباً»⁽²³⁾.

ويشير ابن باجه إلى هذا المعنى بقوله: إن نسبة النوابت إلى المدن غير الفاضلة هي كنسبة «العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع» فهذا العشب إذن يشكل حالة مرضية خارجة عن السنن العام، لكن فقط بالنسبة إلى الزرع الذي هو في واقع الأمر علامة المرض والفساد، فحالة هذا العشب إذن يمكن وصفها بأنها حالة مرضية - صحية.

غير أن هذا التشبيه يحيلنا، بصفة مباشرة، إلى كتاب الفارابي الموسوم بـ«السياسة المدنية» فإذا نحن تصفحنا هذا الكتاب أمكننا الوقوف على الأصول الباجوية للكلمة، فقد استقى ابن باجه من ذلك الكتاب دلالة الكلمة. فالفارابي

(21) نفس المصدر، ص42.

(22) ماجد فخري، رسائل ابن باجه الإلهية، ص32.

(23) ابن باجه، تدبير المتوحد، ص42.

يشبه في الكتاب المذكور النابتة والنوبات بالشوك بالنسبة إلى الزرع «وواضح أنه يعني العناصر الضارة والطفيلية في المدينة الفاضلة، وابن باجه نقل هذا اللفظ إلى كل من انفراد وخرج على الجمهور أو رأى رأياً صواباً»⁽²⁴⁾.

لكن إذا كان وجود هذه الأجسام المرضية - الصحية هو من خواص المدن غير الفاضلة فهل للمدن الفاضلة نوابتها؟

سبق أن قلنا إن آراء أهل المدينة الفاضلة كلها موحدة وتسير نحو غاية مشتركة، وأن تلك الآراء كلها صواب ولا رأي فيها خاطئاً أو كاذباً، وأن الفضيلة والصواب يمثلان معيارية الحكم على تلك الأفعال داخل المدينة الفاضلة وهذا يعني استحالة أن يكون في المدينة الفاضلة نوبات لأنها حالة مرضية من ناحية وتكشف عن تعدد الآراء في حين أن الصحة العامة للمدينة الفاضلة والانسجام التام للآراء فيها يحولان دون ظهور النوبات.

صحيح أن الآراء الصادقة هي عنصر مشترك بين النوبات وأهل المدينة الفاضلة إلا أننا يجب أن لا نفهم من لفظة النوبات معنى سلبياً فحسب، بل معنى إيجابياً أيضاً. ولما كان النوبات هم أولئك الذين يسرون عكس الاتجاه العام للمدينة التي توجد فيها كثرة من الآراء، ولما كانت آراء المدينة الفاضلة موحدة فلا يوجد من يقف ضد الاتجاه العام لها، ومن ثم ليس هناك أي نوبات من حيث أن الكل نوبات، أي انطلاقاً من معيارية الصدق في الأقوال والأفعال.

ومما يؤكد عدم وجوب الاعتماد على المعنى السلبي فقط للنوبات أن وجود النوبات ذاته داخل المدن غير الفاضلة يشكل مقدمة ضرورية وأساسية للشروع في عملية التغيير فوجودهم إذن يشكل شرط الإمكان الضروري والأساسي لقيام المدينة الكاملة «ما داموا هم الذين يهتدون في المدينة إلى ما يلحق بها من فساد على مر السنين»⁽²⁵⁾ يقول ابن باجه: «والسَّير الأربع (أي

(24) ماجد فخري، مرجع سبق ذكره، ص32.

(25) ماجد فخري، نفس المصدر، ص32.

الدول) قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة⁽²⁶⁾.

وإذا كانت الدول الموجودة المعاصرة للفيلسوف تتميز بوجود النوابت والحكام والأطباء، وذلك لشيوع الآراء الكاذبة فيها وكثرة المرضى، فإن السعداء⁽²⁷⁾ قلما يوجدون في هذه المدن، فإذا وجدوا لم تكن لهم سوى سعادة المفرد المتوحد، وهم في آرائهم وأفعالهم مثل الغرباء من الصوفية الذين يغتربون في أوطانهم، وبين خاصتهم، وما تلك الغربية سوى غربة الآراء التي يرونها والأفكار التي يؤمنون بها، والتي يسعون من خلالها للبحث عن أوطان بديلة عن أوطانهم، وما تلك الأوطان سوى مراتب الصوفية.

لكن هل آن لنا أن نطرح السؤال: ما غاية التدبير؟

يقول ابن باجه «وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء أكان المفرد واحداً أم أكثر من واحد، ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة»⁽²⁸⁾ فغرض التدبير إذن هو تدبير المتوحد من ناحية وتدبير النابت من ناحية أخرى سواء أكان هذا المتوحد أو النابت فرداً أم مجموعة من الأفراد المتفرقين حسب آرائهم وأفعالهم، المغتربين في أوطانهم؛ إذ لا يرى رأيهم الجماعة أو المدينة أو الدولة. فالتدبير إذن غايته البحث عن سعادة المفرد - المتوحد من حيث هو حالة مرضية - صحية.

(26) ابن باجه، مصدر سبق ذكره، ص 43.

(27) هنا لا بد من الإشارة إلى أن الفيلسوف، اقتداء بأفلاطون يقسم الطبائع البشرية إلى ثلاث، وهي في الوقت ذاته مراتب متفاوتة من المعرفة:

أ - مرتبة الجمهور وهم العامة الذين ليس في مقدورهم إدراك المعقولات إلا من خلال الصور الروحانية.

ب - مرتبة النظار وهم الذين ينظرون إلى المعقولات لكن بواسطة، إذ ليست لديهم القدرة على تجريد المعقول من موضوعه.

ج - وأخيراً مرتبة السعداء القادرين على رؤية «الشيء نفسه» أي إنهم هم وحدهم الذين يدركون المعقولات دون واسطة.

(28) ابن باجه، المصدر السابق، ص 43.

فالإشكالية الباجوية تحاول القبض على الوسائل التي تُمكن المتوحد من التدبّر في عاقبته، وذلك لبلوغ السعادة باعتباره مفرداً، وذلك هو النابت «ونحن في هذا القول - يقول ابن باجه - نقصد تدبير الإنسان المتوحد، ويّين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع فنقول: كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المفرد في هذه المدن كيف يتوحد»⁽²⁹⁾. فلفظتنا تدبير وتوحد تشكّلان معاً العمود الفقري في المقاربة الباجوية، فالسؤال الذي يلخص الهمّ الباجوي الكبير في «تدبير المتوحد» وربما في مكتوبه الفلسفي بكامله يمكن أن يتلخص في هذا السؤال:

كيف يمكن لهذا الإنسان المنفرد المتوحد أن ينال «السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه من السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها إما بحسب غاية رؤيته أو بحسب ما استقر في نفسه؟»⁽³⁰⁾ أي كيف تستقل من الإشكالية السياسية العامة لابن باجه إلى العمق الفلسفي؟ غير أننا لا يمكن أن نجيب عن هذا الإشكال ما لم نتعرض للمبادئ العامة لتدبير المتوحد التي هي متضمنة في الأفعال الإنسانية التي تخص الإنسان بما هو كذلك. والواقع أن البحث في الفعل الإنساني يقودنا إلى الفحص عن الغايات التي تليق بالإنسان، والتي تؤدي في نهاية الأمر، إلى التعرض إلى تصور ابن باجه للصور الروحانية. نحن إذن أمام إشكالية فلسفية معقدة تتداخل مكوناتها وتتشابك لتقدم مجتمعةً النسيج الخاص لابن باجه الذي لا يمكن أبداً فرز عناصره أو توحيدها.

غير أننا ينبغي أن نقول كلمة ولو موجزة عن ذلك. فالغايات التي تليق بالإنسان تتصل بالصور الروحانية الخالصة⁽³¹⁾ وهي التي «لا يفيدها الحس ولا الطبيعة وإنما يفيدها الفكر أو العقل الفاعل» وهذه السطور لا يعرض لها الكذب

(29) المصدر نفسه، ص43.

(30) المصدر نفسه، ص43.

(31) يفيد لفظ الصور الروحانية لدى ابن باجه الحس، وكل ما له علاقة به، في حين أن الصور الروحانية الخالصة هي بمنزلة المعقولات التي لا أثر فيها للحس.

أو الوهم وإنما هي صادقة صدقاً مطلقاً ويعود ذلك الصدق إلى تجردها من كل ما هو محسوس متغير .

ومن هنا كانت الغايات التي يتوخاها المتوحد على نفس الدرجة من المعقولية والتجرد، وهكذا يجد المتوحد نفسه مضطراً إلى أن ينغزل عن الناس، ولا يخالطهم إلا في الأمور الضرورية، فهو إما أن يعيش عيشة الحي بن يقظان داخل المدن الجاهلة وإما أن يهاجر إلى مدن عالمة. وانطلاقاً من مفهوم ابن باجه عن الغربة الفكرية والتي تؤدي إلى الهجرة يمكن أن نقف على الأصول الفارابية لهذا التصور أيضاً. فالفارابي مثلاً، يتحدث في نصوصه الفلسفية بوضوح عن ذلك الإنسان الذي يعيش غربة فكرية كيف يتدبر ضمن السياسات الفاسدة، وعن وجوب هجرته منها إلى مدن أخرى فاضلة، ولعل ابن باجه بتأكيد أن التدبير إنما هو تدبير المتوحد يكون واعياً كل الوعي أن ذلك يبعده قليلاً عن منظومته المرجعية المتمثلة في أرسطو، فهذا الإنسان المتوحد هو أشبه ما يكون بالحد الثالث المرفوع، الذي قد رفضه أرسطو عندما قال: إن من يستطيع أن يعيش خارج المدينة هو إما إله وإما حيوان، فأين يتنزل المتوحد ضمن هذا الجدل الثنائي؟ ذلك هو ما سكت عنه الفيلسوف!

وانطلاقاً من هذا العرض يمكننا أن نستنتج الملاحظات الآتية:

أولاً: أن لفظة التدبير لدى ابن باجه لها نفس الإحاعات اللغوية «العادية»، فثمة قاسم مشترك بين المعنى اللغوي الذي هو التدبر والذي يفيد التفكير، وبين المعنى الباجوي الذي يحدد الفكر باعتباره شرطاً ضرورياً في الممارسة التدبيرية. ولعل ذلك يَظْهَر بوضوح، في كيفية انتقال الفيلسوف من الإشكالية السياسية المحضة إلى العمق الفلسفي من خلال نظريته في الأفعال الإنسانية والصور الروحانية.

ثانياً: أن التدبير مفهوم يضرب بجذوره في عمق الإشكالية السياسية لدى ابن باجه، على الأقل، في النص الذي بين أيدينا، تلك الإشكالية التي تنوزعها اتجاهات أربعة تلخص فهم ابن باجه للتدبير، وهي اتجاهات تتفاوت أهميتها من

حيث إطلاق التدبير عليها وهي: التدبير الإلهي - وتدبير المنزل - وتدبير المدينة - وتدبير المتوحد الذي هو الغاية القصوى والهم الباجوي الكبير.

ثالثاً: أن ابن باجه على الرغم من أصالته الفلسفية، لم يستطع أن يتحرر من منظومتين مرجعيتين أساسيتين كان لهما دور كبير في تشكيل فكره، بشكل عام، فقد بقي يتحرك ضمن فضاء إبستمي مشترك من ناحية مع الفلسفة اليونانية الأفلاطونية - الأرسطية والفكر العربي الإسلامي في المشرق، وخصوصاً العلم الثاني (الفارابي) من ناحية ثانية.

المصادر والمراجع

- 1 - ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري دار النهار للنشر بيروت 1968 وهذه الرسائل هي بمنزلة المؤلفات الكاملة للقيسوف وتضم الأعمال الآتية:
- تدبير المتوحد - في الغاية الإنسانية - الوقوف على العقل الفعال - رسالة الوداع - قول يتلو رسالة الوداع - اتصال العقل بالإنسان.
- 2 - ابن باجه، كتاب تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر بيروت 1978.
- 3 - ابن خلدون، المقدمة.
- 4 - الفارابي، السياسة المدنية.
- 5 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
- 6 - صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، بيروت، 1912.
- 7 - الموسوعة الإسلامية (النص الفرنسي) (Encyclopédie de L'islam).
- 8 - القاموس المحيط، الفيروزآبادي.
- 9 - لسان العرب، ابن منظور، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.
- 10 - البستان، عبد الله البستاني.
- 11 - أقرب المواد في فصيح اللغة العربية والشوارد، سعيد الخوري الشرتوني.