محكم

العدل في فلسفة ابن سينا

- منظور أخلاقي وسياسي -

ياسين عماري

باحث تونسي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص:

العدل في فلسفة ابن سينا بين التناول الأخلاقي والتناول السياسي. الأسئلة البحثية الفرعية: ما هي الدلالات الأخلاقية للعدل عند ابن سينا؟ وما علاقة العدل بالتناول النفساني والطبيعي؟ وهل أنّ المزاج هو الذي يحدد مسبقًا الشكل العام لما ستكون عليه الأخلاق؟ وما مبرر عقد الناس للمدن؟ وما علاقة الجانب السياسي بالجانب الميتافيزيقي؟ ولم أدرج ابن سينا المسألة السياسية أثناء حديثه عن النبوة؟ وألا يستوجب تنظيم المدن وسنّ القوانين مراعاة أحوال الناس؟ وما علاقة مراعاة أحوال الناس بالعدل؟

الخطوط العامة لمنهجية البحث:

ننطلق في هذا البحث بالنظر في الدلالات الأخلاقية باعتبارها شرط إمكان تبين الدلالات السياسية لمسألة العدل، ذلك أنّنا نعتقد أنّه لا مجال لفهم المقاربة السياسية السينوية دون النظر في علاقة الأخلاق بأمزجة الأبدان وتبين دلالات كمال القوة العملية وبلوغ العدالة، إذ ييسر لنا هذا المنهج تبين الخطوط العامة للتناول السياسي لابن سينا، فضلاً عن أنّه يمكننا من تبين أي الناس أحق بالرئاسة، إضافةً إلى أنّ هذه المعالجة تساعدنا على تبين الدلالات الحقيقية للعدل في فلسفة الشيخ الرئيس والمتمثلة أساسًا في مصطلح الإنصاف لا في المساواة. إذ أنّ الإنصاف عند ابن سينا لا يقتصر على تراتب الناس داخل المدينة ورئاسة الأفضل لما هو دونه فحسب، بل يشمل كذلك العقوبة نفسها التي يمكن أن يراعى فيها التراتب، الذي يعد في هذه الفلسفة تأكيدًا للعدل لا نفيًا له.

تمهيد

يثير مفهوم العدل عديد الإشكالات سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية أو فيما يخص الإنسان. وإن لم يخصص ابن سينا كتابًا أو رسالة لهذه المسألة، فإنّنا سنعمل هنا على تبين دلالات هذا المصطلح. وننبه إلى أنّنا سنركز أساسًا على العدل بالنسبة إلى الإنسان. وهذا بالطبع دون تجاهل كلي للعدل الإلهي، وذلك إذا ما تبين لنا أنّ التطرق إلى تلك الأمور ييسر فهم الجانب الذي سنهتم به في هذا البحث.

لا شك أنّ العدل، بما هو قيمة من القيم الأخلاقية، يرتبط بشكل مباشر بالجانب العملي للإنسان. لذلك سنعمل على النظر في تحديد العدل من زاويتين عمليتين الأولى وهي التحديد الأخلاقي، والثانية وهي التناول السياسي. وهذان المنظوران يحيلان بالضرورة إلى كل من المعالجة النفسانية، ومن ثمة العلاقة بين الجانب العملي والجانب العلمي والتناول الميتافيزيقي، إذ ترتبط السياسة مباشرة بمسألة النبوة.

I– العدل من منظور أخلاقي

1- الأخلاق وأمزجة الأبدان

يؤكد ابن سينا في **رسالة في الكلام على النفس الناطقة** أنّ الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن. ولما كانت أمزجة الأبدان مختلفة ومتباينة فيما بينها، فإنّ الأخلاق تتبعها ضرورة. ويقول ابن سينا:

"وقد تبين في العلوم الطبيعية أنّ الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن، حتى إنّ من استولى البلغم على مزاجه استولى عليه السكون والوقار والحلم، ومن استولت الصفراء على مزاجه استولى عليه الغضب، ومن استولت عليه السوداء استولى عليه سوء الخلق؛ ويتبع كل واحد منها أخلاق أخر لا نذكرها هنا."[1]

يعود اختلاف الأخلاق بين الناس إلى اختلاف أمزجتهم، فباعتدال المزاج تتهذب الأخلاق،[2] ويكون الإنسان بذلك أقرب إلى تحصيل الفضيلة. ويقول ابن سينا في هذا السياق: "وكلما كان المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أكثر استعدادًا لقبول الملكات الفاضلة العلمية والعملية."[3] على الرغم من وثاقة العلاقة

[1] ابن سينا، **رسالة في الكلام على النفس الناطقة**، ضمن **أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها**، تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، ط 1، إحياء الكتب العربية، ص 197

[2] **نفسه**.

[3] **نفسه**.

بين الخلق والمزاج، فإنّ ذلك لا يمنع من جهة أولى إمكان اكتساب الخلق الحسن أو الرديء، كما أنّه لا يوهم من جهة ثانية كون الأخلاق بين الناس ثابتة وساكنة، الأمر الذي ينفي تبدلها.

يطرح هنا إشكال يتعلق بالأنفس ذاتها، إذ يبدو أنّ الأنفس مختلفة الطبيعة والجوهر. وهذا الأمر مباين لما يريد ابن سينا إبرازه. إذ يؤكد خلافًا لذلك أنّ الأنفس واحدة في طبيعة الجوهر وليس اختلاف الأنفس ذكاء أو بلادة، خيرية وشرية إلا لاختلاف المادة. الأمر الذي أوجب تلك الهيئة،[4] ومن ثمة نتبين أنّه ليس في هذا الأمر دلالة على الظلم أو الجور الإلهي، وعلى العكس من ذلك فإنّ هذا التفاوت لازم عن المن الإلهي على الناس ورأفته بهم، نظرًا لما يترتب على استواء أحوالهم من فنائهم جميعًا.[5] ويقول ابن سينا في هذا الإطار: "وكل ذلك من دلائل الحكمة، وشواهد لطف التدبير، وإمارات الرحمة والرأفة."[6]

على الرغم من كل هذه التباينات، فإنّها ليست إلى غير نهاية، ومن ثمة فإنّ كمالات الإنسان العلمية والعملية محدودة. إذ أنّ "غاية كمال الإنسان أن يحصل لقوته النظرية العقل المستفاد ولقوته العملية العدالة، وهيهنا يختم الشرف في عالم المعاد."[7] لذلك يذهب ابن سينا إلى أنّ الإنسان عند تحصيله للعقل المستفاد يكون قد تشبه بالمبادئ الأولى للوجود.[8] والتشبه بالمبادئ، ليس مساواة لها في المرتبة. ذلك أنّ الإنسان مهما بلغ من كمالات، فإنّها لا تقارن بكمالات العقول.[9]

لا يتوقف التراتب بين الأنفس عند تحصيل العقل المستفاد، فأفضل هؤلاء هو من استعد لمرتبة النبوة، وجمع خصائصها الثلاث.[10] باعتبار هذه الخصائص قد تجتمع في إنسان واحد وقد لا تجتمع.[11] لذلك يشبه ابن

---

[4] ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق حسن مجيد العبيدي، مراجعة عبد الأمير الأعسم، بيت الحكمة، بغداد، 2002، ص 404

[5] ابن سينا، **كتاب التدبير**، ضمن **في التدبير**، نشر ميدياكوم، 1995، ص 26؛ يقول ابن سينا في هذا السياق: "ثم من عليهم بفضل رأفته منا مستأنفًا، بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين لما في استواء أحوالهم وتقارب أقدارهم من الفساد الداعي إلى فنائهم لما يلقي بينهم من التنافس والتحاسد، ويثير من التباغي والتظالم. فقد علم ذوو العقول أنّ الناس لو كانوا جميعًا ملوكًا لتفانوا عن آخرهم، ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عيانًا بأسرهم كما أنّهم لو استووا في الغنى لما مهن أحد لأحد، ولا رفد حميم حميمًا."

[6] **نفسه**؛ فالتفاوت إذن ليس دلالة على عدل إلهي فحسب، وإنّما كذلك على عنايته وحكمته وجوده وخيريته. وفي إطار نفيه الظلم عن الله بسبب اختلاف الأمزجة، ومن ثمة اختلاف أحوال الناس ذكاء وغباء وخيرية وشرية يقول ابن سينا في كتاب **التعليقات** (ص 407): "لما كانت الأشخاص حادثة وكانت مختلفة ولم يكن ذلك بمستنكر، وجب أن تختلف أيضًا في صحة المزاج وفسادها في اعتدال البنية وتفاوتها، ولم يكن ذلك ظلمًا، وكذلك يجب أن تختلف في سائر أحوالها من الخيرية والشرارة والذكاء والفطنة والجهل والغباوة."

[7] ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، اهتمام عبد الله النوراني، طهران، 1363هـ، ص 99-100؛ **أحوال النفس**، ص 67؛ راجع **الشفاء الإلهيات**، ج 2، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960، ص 435؛ للتعمق أكثر في دلالات العقل المستفاد يمكن العودة إلى **الطبيعيات**، **علم النفس**، تحقيق جان باكوش (J. Bakoš)، Edition du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris, 1988، ص 50

[8] ابن سينا، **علم النفس**، ص 50

[9] ابن سينا، **التعليقات**، ص 420

[10] راجع ابن سينا، **الإلهيات**، ص 435-436؛ **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، محي الدين صبري الكردي، ط 2، 1938، ص 299

[11] ابن سينا، **المبدأ**، ص ص 115-116

سينا الإنسان المحصل للكمال في القوة العملية (من جهة الفضيلة من عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة) والكمال في القوة النظرية، وأضاف إلى هذه الكمالات الخواص النبوية، كاد أن يكون في نظره ربًّا إنسانيًّا يكاد أن تحل عبادته بعد الله. لذلك يعد هذا الإنسان سلطان العالم الأرضي وخليفته فيها.[12] وفي هذا السياق يتبين المزج بين المجال الأخلاقي والجانب السياسي، وهو ما سنهتم به في القسم الثاني من العمل.

2- كمال القوة العملية وبلوغ العدالة

لا مجال لاكتساب النفس الأخلاق الفاضلة دون التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في قوى الإنسان الثلاث، أي أن يحصل العفة التي هي وسط بين الخمود تفريطًا والشبق إفراطًا بالنسبة إلى القوة الشهوانية، ويبلغ الشجاعة في القوة الغضبية، بما هي وسط بين الجبن تفريطًا والتهور إفراطًا، وأن يحصل الحكمة بالنسبة إلى القوة التدبيرية، التي هي وسط بين البلاهة تفريطًا والجرأة إفراطًا. والمقصود بالحكمة هنا هي حسن تدبير الإنسان نفسه من جهة وتدبير شؤونه مع غيره من جهة أخرى. سواء أكان بحسب أهل منزله الخاص أو بحسب أهل المدينة في المعاملات والسياسات، وذلك مشروط بأن يكون له رتبة في السياسة.[13]

ههنا يكون للإنسان خصال ثلاث عفة وشجاعة وحكمة، ومجموعها يسمى حسب ابن سينا عدالة. ويعرف ابن سينا العدالة بقوله: "ومعنى العدالة أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي وفيما لا تشتهي، وفيما تغضب وفيما لا تغضب، وفيما تدبر به الحياة ولا تدبر."[14] لا مجال إذن لبلوغ النفس العدالة التي هي وسط بين الظلم والانظلام،[15] دون أن تجمع فضائل القوى النفسانية الثلاث وهذا أمر عسير. ذلك أنّ التوسط هو بلوغ نقطة محددة بين طرفين، فأي انزياح عن تلك النقطة يعد ابتعادًا عن الوسط، وكل انحراف عن الوسط يفضي إلى ترجيح شيء على آخر. وكل فعل لا يحافظ على الوسط يعد رذيلة، إذ إنّ الرذائل أطراف. لذلك يؤكد ابن سينا موردًا ما ذهب إليه بعض الحكماء، ونعتقد أنّ أرسطو أحدهم: "وإصابة هذا الوسط صعب

---

[12] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 455

[13] ابن سينا، **رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها**، ضمن **أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها**، ص 190؛ راجع في السياق نفسه تقريبًا، **رسالة في العهد**، ضمن **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، الجوائب، قسطنطينية، ط 1، 1298 هـ، ص 101؛ راجع: **رسالة في قوى النفس**، ضمن **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة**، ص ص 186-188

[14] ابن سينا، **رسالة في العهد**، ص ص 103-104؛ **ورسالة البر والإثم**، ضمن علي زيعور، **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2001، ص 168. ويقول ابن سينا في **رسالة في قوى النفس** (ضمن **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة**، ص 188.): ""العدالة وسط بين الظلام والانظلام، وأعني بالانظلام الأخذ والاستجابة في المقتنيات كما ينبغي، وكما لا ينبغي (...) وأما العادل فهو الوسط. لأنّه يقتني المال من حيث يجب ويتركه من حيث لا يجب."

[15] **ابن سينا، رسالة في علم الأخلاق** ضمن، **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة**، ص 192

جدًّا، ولذلك قال بعض الحكماء: إصابة نقطة الهدف أصعب من العدول عنه، لأنّ الوسط كالنقطة في الدائرة وهي واحدة، وكلما انحرف عن تلك النقطة فهي رذيلة."[16]

يحيلنا مثال الدائرة ومركزها، بما هو نقطة محددة يفضي أي انحراف عنها إلى فقد التوازن والسقوط مباشرة في الرذيلة، إلى عسر تحصيل الأخلاق الفاضلة، إلا أنّ ذلك لا يفضي إلى استحالتها.

لبلوغ الأخلاق الفاضلة يتعين علينا كلما مالت النفس إلى جانب جذبناها إلى آخر إلى أن تبلغ الوسط فنوقفها فيه. فإذا مالت إلى جهة النقصان نجذبها إلى جهة الزيادة، وإذا مالت إلى جهة الزيادة نجذبها إلى جهة النقصان. والغاية من ذلك تعويد النفس على ضد ما كانت عليه، إلى أن تبلغ الوسط أو تقاربه.[17] وفي هذا السياق ينبه ابن سينا إلى أنّ كلاًّ من الفضائل والرذائل مكتسبات للنفس، ترسخ بالعادة فأكثر ما يمكن أن يفطر عليه الإنسان هو أن يكون معدًّا نحو أي منهما. إذ يسهل عليه أفعال أحدهما. وهذا الأمر لا يعني أنّه فطر على أحدهما، ذلك أنّ الاستعداد في ذاته لا يعد فضيلة أو رذيلة، إذ تتمكن هذه الأفعال بالعادة، والعادة بما هي تكرار للأفعال، هي التي تُرسخُها، وتتحول تلك الاستعدادات إلى أفعال حقيقية إما فاضلة وإما رذلة، [18] ذلك أنّ الحكم يكون بعد تمكن العادة لا قبلها. ويقول ابن سينا في هذا السياق:

"وإذا وجد من هو بالطبع معد نحو الفضائل كلها، ثم تمكنت فيه بالعادة، كان ذلك الإنسان فائقًا في الفضيلة، يكاد يخرج عن طبقات الفضائل الإنسانية، ويسمى إلهيًّا. والذي بالضد هو المعد للرذائل كلها المتمكنة فيه بالعادة، فهو الشرير على الإطلاق، ويسمى سبعيًّا. والأول يصلح أن يكون ملكًا، والثاني يخرج عن المدن كلها."[19]

إنّ هذه الاستعدادات الطبيعية، بما هي كذلك أي استعدادات، ممكنة وغير واجبة ولا ضرورية، فإنّ إزالتها بعد رسوخها بالعادة والتكرار ممكن، على الرغم من عسره. كما أن ما لا يمكن إزالته منها يمكن أن يخالف بالصبر وضبط النفس. وفي هذا السياق يرسم ابن سينا كما هو الشأن لدى الفارابي قبله، [20] حدودًا فاصلة

---

[16] ابن سينا، **رسالة في قوى النفس**، ضمن **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة**، ص 187

[17] ابن سينا، **رسالة في العهد**، ص 103

[18] ابن سينا، **رسالة البر والإثم**، 174-175؛ يعرف ابن سينا العادة بكونها تكرار فعل الشيء مرات عدة في أزمان متقاربة لمدة طويلة. لذلك فإنّ الخلق سواء أكان فاضلاً أو رذلاً، جميلاً أو قبيحًا، فإنّه مكتسب تساهم العادة في ترسيخه. فاعتياد الإنسان من أول أمره لأفعال أصحاب الخلق الجميل، يكسبه الأخلاق الجميلة، واعتياده من أول أمره لأفعال أصحاب الخلق القبيح يكسبه الأخلاق القبيحة. (**رسالة في العهد**، ص 102).

[19] ابن سينا، **رسالة البر والإثم**، ص 175

[20] الفارابي، **فصول منتزعة**، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، دار المشرق، لبنان، بيروت، 1971، ص 34

بين الفاضل من جهة والضابط لنفسه من جهة أخرى فالأول يفعل الخير بهواه واستلذاذه دون أن يلحقه من ذلك أذى، والثاني وإن كان يفعل الخير، إلاّ أنّه لا يستلذه ويهوى ضده.[21]

يؤكد ابن سينا في كل من **رسالة في العهد** و**رسالة البر والإثم**، أنّ الأفعال (المتوسطة) إذا كانت بعد بلوغ الوسط حفظت الخلق المحمود، في حين أنّها لو كانت زائدة عما هي عليه من توسط أو ناقصة عنه فإنّها تسبب الأخلاق الرذيلة. وذلك إذا ما حدثت قبل التوسط وقبل حصول الأخلاق الفاضلة، أما إذا حدثت بعد تحصيل النفس للأخلاق الفاضلة فإنّها تزيلها.[22]

يعد عدم بلوغ الوسط بالنسبة إلى الأنفس الإنسانية بمثابة المرض، ولما كان الإفراط أو التفريط أمراًضا، فإنّ الوسط صحة، ولكل حالة من أحوال النفس تصدر أفعال، فعن الوسط والصحة تصدر الخيرات والأفعال الجميلة وهو ما يسمى بالفضيلة، وعن المرض تصدر الشرور والأفعال القبيحة التي تسمى رذائل. ولما كان للنفس أمراض كما هو الحال بالنسبة إلى البدن، ولما كان الطبيب معالجًا للأبدان، فإنّه يتعين علينا أن نتساءل على من سيضطلع بمهمة معالجة النفس؟ يجيبنا ابن سينا على هذا الإشكال بقوله:

"إنّ المدني بالصناعة المدنية، والملك بالصناعة الملكية يعالج الأنفس، فيعرف الأنفس بأسرها وأجزائها وما يعرض لها، ولكل واحد من النقائص والرذائل، ومن ما تمرض به، ومن كم شيء، وكيف الوجه في إزالتها، وما الفضائل والهيئات النفسانية التي يفعل بها الإنسان الخيرات، وكم هي، وكيف الحيلة في ملكتها. ووجه التدبير في حفظها على المدنيين حتى لا تزول."[23]

تنقلنا هذه الإجابة من المستوى الأخلاقي إلى المستوى السياسي، مع أنّ هذا التحديد السينوي لا يختلف عما ورد في الفلسفة اليونانية وخاصة مع الأفلاطونية، وكذلك مع الفلسفة الإسلامية وأساسًا عند الفارابي.[24] هذا فضلاً على أنّ التنصيص على أنّ الملك هو المعالج للنفس، يبين لنا جسامة الدور الموكل إليه فهو مسؤول عن تهذيب أنفس الناس وبلوغها الفضائل وتجنب الرذائل، نظرًا لما يترتب على الرذائل الإفراطية من ضرر للمصالح الإنسانية. وما ينجم عن الرذائل التفريطية من ضرر بالمدينة.[25]

---

[21] **نفسه**.

[22] ابن سينا، **رسالة في العهد**، ص 102؛ **رسالة البر والإثم**، ص 167

[23] ابن سينا، **رسالة البر والإثم**، ص 173

[24] الفارابي، **فصول منتزعة**، ص ص 23-24

[25] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 455

يبدو بينا لدينا هذا المزج بين الجانب الأخلاقي والسياسي، وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب، لاسيما أنّ كلا الجانبين يندرجان ضمن الفلسفة العملية.

تدعم كل هذه الدلالات ما كنا قد ذهبنا إليه أنّ الأخلاق مكتسبة وليست بالطبع، وكونها كذلك فإنّ الإنسان يمكنه أن يحصل لنفسه خلقًا لم يكن حاصلاً لديه، كما يمكنه إذا صادف وأن كان لديه خلق معين أن ينتقل إلى خلق آخر، ويكون ذلك عبر العادة.

على الرغم من أنّه لا مجال لأن يبلغ الإنسان الفضيلة دون أن يبلغ الوسط في الأفعال المتعلقة بالعقل العملي، فإنّ الأمر خلاف ذلك بالنسبة إلى العقل النظري، الذي لا ينصح فيه بالوقوف على الوسط، بل يرجى منه بلوغ أقصى درجات الطلب. فكلما أفرط الإنسان في استعمال قوته النظرية، ازداد كمالاً. ويسمى فعل النفس الناطقة المقبلة على العلوم عقلاً، وتسمى بحسبه عقلاً نظريًّا، ويسمى فعلها، إذا ما أقبلت على أفعال الوسط سياسة، وتسمى بحسبه عقلاً عمليًّا.[26] فالمقصود بالحكمة الفضيلية التي هي ثالثة العفة والشجاعة عند ابن سينا ليست الحكمة النظرية، بل العملية، وهي حسن التدبير وجودة الروية المتعلقة بالأفعال الدنيوية والتصرفات المعيشية. وهذه الحكمة هي التي يطلب فيها التوسط، فلا مجال إذن لبلوغ كمال القوة العملية دون حصول ملكة التوسط التي يعرفها ابن سينا بقوله: "وأما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية، وتبقية النفس الناطقة على جبلتها، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزيه؛ وذلك غير مضاد لجوهرها، ولا مائل بها إلى جهة البدن بل عن جهته، فإنّ المتوسط يسلب عنه الطرفان دائمًا."[27]

إنّ الخلق بما هو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن أو عدمه، كما يذهب ابن سينا، يفضي إلى أنّ ما تقتضيه القوى البدنية من أمور مناقضة لما تقتضيه القوى العملية من أمور. لذلك فإنّ العلاقة بينهما علاقة شد وجذب. فإذا ما تمكن البدن من النفس من ناحية، وتكرر تسليمها له من ناحية أخرى، فإنّه يحدث في البدن هيئة استعلائية، وتحدث في النفس هيئة إذعان، فيكون آمرًا وتكون مأمورة. ويترتب على ذلك وقوع النفس في أفعال الإفراط أو التفريط، وإذا ما كانت آمرة وقهرت البدن، فإنّه يغدو مأمورًا ومقهورًا، وتكون هي آمرة وقاهرة، فتحصل فيها هيئة الاستعلاء، وتحدث فيه هيئة الإذعان، وهذا ما يولد أفعال التوسط.[28]

[26] ابن سينا، **مبحث عن القوى النفسانية**، ضبط وتصحيح إدورد ابن كرنيليوس فنديك الأميركاني، مطبعة المعارف، مصر، 1325 هـ، ص 64

[27] ابن سينا، **أحوال**، ص 136؛ ابن سينا، **رسالة في العهد**، ص 105؛ **ورسالة البر والإثم**، ص 169

[28] ابن سينا، **المبدأ**، ص ص 109-110؛ **رسالة في العهد**، ص 104؛ **رسالة البر والإثم**، ص ص 168-169

لا شك أنّ كل الكمالات المرتبطة بقوى النفس العملية يجب أن تتسلط، في نظر ابن سينا، على سائر قوى البدن، حسب ما توجبه أحكام القوى النظرية. وذلك حتى لا تنفعل هذه عن البدن، فتكون مقموعة دونه، باعتبارها إذا انجذبت إلى البدن يحصل فيها هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية وهو ما يسمى أخلاق رذيلة، بل ينبغي أن تكون القوة النظرية متسلطة وغير منقادة، فيكون لها أخلاق فضيلة.[29]

يذهب ابن سينا في هذا الإطار إلى أنّ النفس الإنسانية جوهر واحد، إلا أنّ لها نسبة وقياسًا إلى جنبتين، جنبة تحتها وجنبة فوقها، ولكل جنبة قوة تنظم العلاقة بينها وبين تلك الجنبة. فالقوة العملية إنّما لأجل العلاقة إلى الجنبة التحتية وهي البدن وسياسته. لا يجب أن تكون هذه القوة قابلة لأثر من جنس مقتضى طبيعة البدن، في حين أنّ القوة النظرية، إنّما هي لأجل العلاقة إلى الجنبة الفوقية. وذلك حتى تنفعل عن المبادئ العالية وتستفيد منها وتتقبل عنها. لا ريب إذن أن تتولد العلوم عن هذه الجهة الفوقية، والأخلاق عن الجهة التحتية.[30]

يبدو بينًا أنّ فعلي جوهر النفس سواء أكان قياسًا إلى البدن أي السياسة أو قياسًا إلى ذاته وهو الإدراك أو التعقل، هما فعلان متعاندان متمانعان فالاشتغال بأي منهما يصرف بالضرورة عن الآخر. وذلك بسبب اشتغال النفس بفعل دون فعل، إذ أنّ شواغل البدن تمنع النفس من التعقل، فإذا ما أكبت عن المحسوس انشغلت عن المعقول، دون أن يكون قد أصاب آلة العقل أو ذاته آفة، فضلاً عن أنّها إذا بدأت تفكر في معقول، فإنّ شواغل البدن تتعطل.[31] ومن ثمة يعود عجز العقل عن تصور الأشياء المجردة، ونقصد التي هي في غاية المعقولية، إلى هذا السبب، وهو اشتغال النفس في البدن بالبدن الذي يحول دون بلوغها أفضل كمالاتها.[32] فبتخلصها من البدن، تبلغ النفس الكمال وتحقق السعادة باعتبار: "سعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها، هو صيرورتها عالمًا عقليًّا، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن، أن تكون لها الهيئة الاستعلائية."[33]

---

[29] ابن سينا، **علم النفس**، ص ص 47-48؛ **أحوال النفس**، ص 63-64؛ **النجاة**، ص 164

[30] ابن سينا، **علم النفس**، ص 48؛ **النجاة**، ص 164-165؛ راجع: أحوال **النفس**، ص ص 63-64. ويقول ابن سينا في السياق نفسه في **رسالة مبحث عن القوى النفسانية** (ص 170-171): " والنفس الناطقة إذا أقبلت على العلوم سمي فعلها عقلاً، وسميت بحسبه عقلاً نظريًّا؛ وقد أتيت على وصفه. وإذا أقبلت على قهر القوى الذميمة الداعية إلى الجربزة بإفراطها، والغباوة بتفريطها، والتهور بثورانها، والجبن بفتورها، والفجور بهيجانها، والسل [!] بخمودها، فتستخرجها إلى الحكمة والتجلد والعفة وبالجملة العدالة يسمى فعلها سياسة، وسميت بحسبه عقلاً عمليًّا."

[31] ابن سينا، **علم النفس**، ص 217؛ **أحوال النفس**، ص 94

[32] ابن سينا، **علم النفس**، ص 234. لا يقتصر اشتغال النفس بجهة دون أخرى بل إنّ إكثار أفعال جهة واحدة قد يشغل النفس عن بقية أفعال الجهة نفسها، إذ "إنّ الخوف يغفل عن الوجع والشهوة عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد." (**المصدر نفسه**، ص 217).

[33] ابن سينا، **المبدأ**، ص 110؛ **رسالة في العهد**، ص 104؛ **رسالة البر والإثم**، ص 169

صحيح أنّ للقوة النظرية سعادة ببلوغها الكمال المتمثل في تحصيل العلوم، إلا أنّ هذه السعادة لا تتم إلا ببلوغ كمال القوة العملية ولا يمكن للنفس أن تبلغ كمال القوة العملية، دون تحصيلها ملكة التوسط بين الخلقين الضدين.[34]

إنّ إذعان القوى الحيوانية لا يعني، حسب ابن سينا، تعطيلها تعطيلاً كليًّا، إذ لا تعطل في نظره في الطبيعة، وبناء على ذلك لا يجب أن تتعطل هذه القوى التعطل كله،[35] لما في تعطيلها من ضرر بالعناية الإلهية، نظرًا لما يترتب على ذلك من اندثارٍ للنوع، إذ لا بقاء للنوع دون القوى الشهوانية، هذا إضافة إلى ما يلزم عنها من ضرر بالمدينة، إذ يفقد من يحرسها ويذب عنها.[36]

استنادًا إلى كل ما سبق نستخلص أنّ من حصل العدالة وبلغ الفضيلة الأخلاقية لا يمكنه أن يشتاق إلى اللذات المستكرهة.[37] فمن بلغ الوسط في القوى النفسانية المتعلقة بالبدن وسياسته من جهة، وحصل كمال القوة النظرية من جهة أخرى، يتجنب بالضرورة اللذات البدنية المتغيرة وغير الدائمة، ويطلب اللذات العقلية الحقيقية والفاضلة.

3- تراتب القوى النفسانية

لا يخفى عند ابن سينا تراتب القوى النفسانية ورئاسة بعضها بعضًا، لذلك لا نستغرب أن يكون أفضلها رئيسًا، ومن ثمة يكون العقل المستفاد، بل العقل القدسي، كما يؤكد ابن سينا، رئيسًا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهيولاني يخدم العقل بالملكة من جهة ويخدمه العقل العملي من جهة أخرى، وهكذا دواليك إلى أن نبلغ الكيفيات الأربعة، إلا أنّ الرئاسة لا تتوقف عند هذا الحد، إذ نجد أنّ البرودة تخدم الحرارة اللتين تخدمهما اليبوسة والرطوبة، باعتبارهما آخر درجات القوى،[38] ونشير هنا إلى ما في هذا التراتب من استحقاق يكون الأشرف رئيسًا لما دونه، وصولاً إلى أخسها شرفًا، وهذا التراتب يعكس بشكل ما عدلاً يراعى فيه الكمال والشرف.

---

[34] ابن سينا، **رسالة في العهد**، ص 104؛ **رسالة البر والإثم**، ص 169

[35] ابن سينا، **رسالة في السعادة**، ص 19

[36] يقول ابن سينا في هذا السياق: "لا بد في بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية إذا اتصل بقاء الأنواع بها ومن استعمال القوى الغضبية في الذب عن المدن الفاضلة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا ليس بواجب أن تعطل هذه القوى كل التعطل." (**نفسه**).

[37] ابن سينا، **علم النفس**، ص 189

[38] للتعمق في هذه الدلالات راجع: **المصدر نفسه**، ص ص 67-68؛ **النجاة**، ص 128؛ أحوال **النفس**، ص ص 67-68

ما يمكن ملاحظته هو استعمال ابن سينا مصطلحات هي أقرب ما تكون إلى التحديد السياسي. رئيسًا أولَ ومرؤوسين وخدمة، هذا إضافة إلى أنّنا لا يمكن أن ننكر ما في هذه التحديدات من دلالة على النظام والتراتب، [39] الأمر الذي يذكرنا بترتيب العالم ونظامه. ولما كان الإنسان داخل هذا العالم، عنصرًا مكونًا منه، فإنّنا لا نستغرب أن يشمل هذا النظام كل ما في العالم. وفي هذا السياق نتساءل إذا كان هذا النظام كليًا، فهل يشمل كذلك المجال السياسي؟ وما علاقة التراتب المدني بالعدل عند ابن سينا؟ وهل سيراعي التراتب المدني تراتب الوجود كله المبني على رئاسة الأشرف لما دونه؟

II– العدل في المنظور السياسي

1- الاجتماع المدني والعقد المدني

يرى ابن سينا كما دأبت على ذلك الفلسفة اليونانية، [40] بل وحتى الإسلامية قبله، وخاصة مع الفارابي، [41] أنّ اجتماع الإنسان وعقد المدن، إنّما هو ضرورة لزمت عن عدم إمكان العيش منفردًا. إذ يعسر على الإنسان، بل يمتنع عليه أن يتولى تدبير شؤونه منفردًا دون آخر يعينه على قضاء حاجاته الضرورية. إضافةً إلى أنّ الإنسان فردًا يجب أن يكون له دور أيضًا في قضاء بعض حاجات الآخر الضرورية، وفي ذلك التنوع اكتمال. ويمثل هذا الأمر شرط إمكان حفظ النوع، فيتيسر بذلك عيش الإنسان، ويتمكن من تحقيق رفاه أكثر. وهذا الأمر يجب أن يكون متبادلاً بين الناس. وهو ما يتبين في قول ابن سينا: "لا بد من أن يكون الإنسان مكفيًا به وبنظيره، فيكون مثلاً هذا يبقل لذلك، وذاك يخبز لهذا، وهذا يخيط لآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيًا."[42]

ينفي ابن سينا أن يكون الاجتماع غاية في ذاته، بل يؤكد أنّ شرط الاجتماع هو التعاون. ولولا التعاون لما كان للاجتماع مسوغ أو مبرر. والتعاون هنا يتمثل في تقديم أشياء يكون فيها للإنسان مقابل، أي أن يأخذ الإنسان بدوره منافع. فشرط عقد المدن هو التعاون الجماعي، لا الاجتماع دون تعاون. فالاجتماع إذن ليس غاية

[39] لمزيد التعمق في هذه الدلالات راجع: يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014، ص ص 295-296

[40] يعود استحقاق الرئاسة إلى كمال النفس، وهو المبدأ الذي أقره أفلاطون وعمل به جالينوس. ويتمثل هذا الأمر في قوله في **كتاب الأخلاق** (صححه ونشره پ كراوس، ضمن **مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية**، مجلد 5، ج 1، مايو 1937، ص 50) "ومن كان أعلم وأحكم فهو أولى بالرئاسة". أنظر كذلك يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، ص 397

[41] الفارابي (أبو نصر)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط4، لبنان، بيروت، 1986، ص ص 117-119؛ **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، بيروت، ط 1، 1964، ص ص 69-70

[42] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 431؛ **النجاة**، ص 303

في حد ذاته. لذلك فإنّ من اقتصر على الاجتماع، يكون حسب ابن سينا ابتعد عن التشبه بالناس وعدم كمالاتهم. ونشير هنا إلى النقاط التالية:

أولاً: تعدد حاجات الناس.

ثانيًا: امتناع أن يوفر الإنسان بمفرده جميع حاجاته.

ثالثًا: الاجتماع ضرورة فرضتها حاجة الناس لسد حاجاتهم.

رابعًا: شرط إمكان سد الحاجات لا يكون دون تعاون.

خامسًا: لا تعاون دون اجتماع. (فشرط إمكان التعاون الاجتماع)

سادسًا: نخلص في هذه النقطة إلى النتيجة التالية: وهي أنّ الاجتماع إنّما يكون لغاية التعاون لا هدفًا في ذاته.

يبدو بينًا أنّ مشاركة الناس بعضهم بعضًا، وتعاونهم فيما بينهم، لا يكون دون معاملة. وهذه المعاملة يجب أن تقنن، حتى لا يرى كل واحد من الناس أنّ ما له عدلاً وما عليه ظلمًا. وفي هذا السياق يقول ابن سينا:

"لا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة. ولا بد من أن يكون هذا إنسانًا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلمًا."[43]

لا يترك هذا القول مجالاً للشك في ضرورة وجود قوانين تنظم علاقات الناس، حتى يكون هنالك نظام يفضي إلى التعايش، وهو ما يجنبهم الفوضى التي تفضي إلى انهيار العقد المدني، والعودة إلى حالة ما قبل المدينة أو (الدولة). كما أنّ سن القوانين وسن العدل يوجب أن يكون هنالك سان ومعدل ليفصل بين الناس بالعدل. وهنا يبدو بينًا جسامة الدور الموكل إلى السان. وفي هذا الإطار يحدد ابن سينا شروط السان الذي يجب أن يكون من الناس، إلاّ أنّ هذا الشرط لا يتوقف عند هذا التحديد، إذ ينطبق هذا الشرط على كل الناس مما يعسر أمر تخصيص من المقصود بالذات. لذلك يذكر ابن سينا بدقة خصائص هذا الإنسان الذي يرى أنّه النبي،

[43] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 441؛ **النجاة**، ص 304

وهو ما يتبين بدقة في قوله: "فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها."[44]

ينقلنا هذا القول من العام إلى الخاص إذ يحدد بدقة صفات السان والعادل للناس ويحصره في شخص أو أشخاص يعسر وجود كثرة منهم في زمن واحد وفي مكان واحد. ذلك أنّ هذه الخصائص قلما تجتمع في شخص واحد.

فإذا ما اشترط القول السابق وجوب أن يكون السان إنسانًا، وهو ما ينطبق على الجميع دون تفصيل أو تخصيص، فإنّ هذا القول يحصر هذا الإنسان، بل ويجعله خاصا بالأنبياء دون غيرهم. وهو ما يجعلنا نتساءل هنا عن علة وجود النبي؟ ثم فيم يتمثل دوره؟ وما هي المهام الموكلة إليه؟

2- النبوة والتناول السياسي

سبق أن ذكرنا أنّ ابن سينا لم يخصص مبحثًا مستقلاً تطرق فيه إلى المعالجة السياسية، وإنّما كان تعرضه لها أثناء حديثه عن النبوة. وليس إدراج العلم المدني أثناء معالجة مسألة النبوة غريبًا، وذلك إذا ما عدنا إلى **رسالة في أقسام العلوم العقلية**،[45] وبغض النظر عن قسمي الحكمة العملية الأولَيْنِ والنظر في القسم الثالث الذي يكون فيه تدبير الإنسان خاصًا بالاجتماع المدني الذي "تعرف به أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والردية ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة زواله وجهة انتقاله."[46] الذي تندرج ضمنه النبوة والشريعة. هذا إضافة إلى ما ذكره ابن سينا في **رسالة في إثبات النبوات** كون السياسة سهلة للأنبياء.[47]

لما كنا قد تطرقنا في بحث سابق إلى خصائص النبي،[48] فإنّنا سنؤكد أنّ النبي هو أرقى الجنس البشري. لذلك لا غرابة أن يذهب ابن سينا في عديد من كتاباته إلى أنّ أشرف الناس وأكملهم هو من اختص بالقوى

---

[44] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 441؛ **النجاة**، ص 304

[45] راجع في هذا السياق: **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، ضمن **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، ص ص 73-74

[46] **المصدر نفسه**، ص 73

[47] ابن سينا، **رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم**، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة، دار النهار للنشر ش م ل، بيروت، 1968، ص 48

[48] يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، ص ص 361-380

النبوية، أي من كان مستعدًّا لمرتبة النبوة، ومن ثمة قد جمع خصائص النبوة الثلاث،[49] وهم القوة القدسية بالنسبة إلى القوة النظرية، وكمال القوة المتخيلة والقوة المحركة بالنسبة إلى القوة العملية.

لا يخلو ما للقوة النظرية من مكانة بين قوى النفس فهي الرئيسة على العملية وغيرها من القوى، في حين أنّ العملية مرؤوسة عما فوقها ورئيسة لما تحتها. ولما كان الأمر على هذا الحال، فإنّ أشرف الأنبياء وأجلهم من كانت هذه خاصته. ويقول ابن سينا: "وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية."[50]

يعين القول بدقة كون الخاصة القدسية أهم الخواص النبوية، إلاّ أنّ أشرف الأنبياء هو من جمع إضافة إلى هذه القوة سائر الخواص. ويقول ابن سينا في هذا السياق متحدثًا عن النبي الذي حصل القوة القدسية: "فهذا هو أشرف الأنبياء وأجلهم، وخصوصًا إذا انضم، إلى خاصته هذه ساير الخواص التي أذكرها."[51]

لقد تطرقنا في بحث سابق[52] إلى أنّ المرء لا يمكنه أن يبلغ مرتبة النبوة ما لم يجمع إضافة إلى القوة القدسية قوة المخيلة، وهو ما يبدو بينًا في رسالة في **أحوال النفس**.[53] التي سنركز عليها هنا، نظرًا لما فيها من انتقال من جانب ميتافيزيقي إلى جانب سياسي، وهو ما تبين في تخصيصه لصفات من يستحق رئاسة الناس. ونلحظ أنّ هذه المرتبة هي وليدة استحقاق وليست اعتباطية، وهذا الأمر يؤكد ما في هذا التراتب من عدل. إذ يرتبط مصطلح العدل هنا بالإنصاف. وهو ما سيتبين في تحديداته للرئاسة.

3- استحقاق الرئاسة

أ- رئاسة النبي

من المعلوم أنّ الرئاسة في فلسفة ابن سينا وليدة استحقاق يكون فيها الأفضل دائمًا هو الرئيس وما دونه مرؤوسًا. فالأكمل دائمًا يرأس من تحته، ومن ثمة يكون في مرتبة أشرف. وهذا الأصل لا يرتبط بالجانب السياسي ولا يقف عنده، كما أنّه لا يقتصر على تراتب قوى النفس وأعضاء البدن، إذ ينطبق هذا المنهج على

[49] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 435-436؛ **المبدأ**، ص 116-117؛ **النجاة**، ص 299

[50] ابن سينا، **علم النفس**، ص 246

[51] ابن سينا، **المبدأ**، 117

[52] يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، ص ص 380-383

[53] ابن سينا، أحوال **النفس**، ص 125

كل الموجودات. بما فيها واجب الوجود بذاته باعتباره رئيسًا أوّل، ذلك أنّه أكمل الموجودات وأشرفها، نظرًا لكونه سبب وجود كل موجود.

لو عدنا إلى عالم الكون والفساد لوجدنا أنّ الإنسان أشرف الموجودات، وأشرف الناس كما أشرنا سابقًا، هو النبي الذي جمع الخواص الثلاث وهو ما يلخصه ابن سينا بقوله في **أحوال النفس**:

"فأفضل النوع البشري من أوفى الكمال في حدس القوة النظرية، حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً؛ وفي كهانته العملية، حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم، ويستثبتها في اليقظة، وتعمل القوة المتخيلة فيه عملها التام فيه فيشاهدها بوجه خاص آخر، على ما ذكرنا، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في عالم الطبيعة."[54]

يجمع هذا القول خواص النبي الثلاث المتمثلة في بلوغ الكمال في كل من القوة النظرية والقوة العملية المتمثلة هنا في شدة المخيلة من جهة، وشدة قوته النفسانية المحركة التي يمكنها أن تؤثر لا في جسمها فحسب، وإنما في غيرها من الأجسام أيضًا. ويكون للنبي بحسب هذه الخواص ثلاث نسب:

أولاً: نسبته إلى العالم العقلي يكون كأنّه متصل به دفعة.

ثانيًا: نسبته إلى عالم النفس يكون كأنّه من سكان ذلك العالم.

ثالثًا: نسبته إلى عالم الطبيعة فإنّه يمكنه أن يفعل فيه ما يشاء.[55]

إنّ من كانت هذه خصائصه يعد عند ابن سينا ملكًا حقيقيًّا، ومن الطبيعي أن توكل إليه بحسب هذه الكمالات والخواص الثلاث مهام ثلاث، وإلا لكان تميزه بها عبثيًّا. فالكمال النظري إنّما لغاية تعريف الناس بالصانع والملائكة... والكمال العملي إنّما لتهذيب أنفسهم. فإن كان الاتصال بالعقول يكفل له تعلم الكليات، فإنّ شدة قوته المتخيلة واتصاله بالنفوس السماوية يكفل له المعرفة بالجزئيات، في حين من شأن الخاصة الثالثة، التي تندرج كما أشرنا سلفًا ضمن هذه القوة العملية، أن تميزه عن غيره ماديًّا، فيفعل ما لا يقدرون على فعله. فتكون بذلك ضمانًا ييسر له إتمام بقية المهام التي كلف بها. هذا إضافة إلى ما في هذه القوة من برهنة على كونه أقدرهم وأفضلهم، ودلالة لا يطالها شك على أنّه مرسل من الله وكون سننه من أمره وبإذنه.

---

[54] **نفسه**.

[55] **المصدر نفسه**، ص 126

إنّ هذه الخواص التي تميز بها النبي عن سائر الموجودات جعلته أرقى الناس في عالم المعاد وأشرفهم. وذلك سبب رئاسته لهم، فهو الأقدر كما يقول فضل رحمان (Fazlur Rahman) على سياسة المدينة وتحقيق خيرها وصلاح أهلها.[56] فـ"إذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه فإذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلهم."[57]

يحق لنا أن نتساءل: هل إنّ النبي الجامع للخواص النبوية الثلاث وحده مؤهل لرئاسة الناس؟

يتبين لنا أنّ النبي الجامع لخاصيتي القوة القدسية وقوة المتخيلة دون أن يكون فاعلاً في أجسام العالم، أي ذاك "الذي له هذا التهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية،"[58] يعد في نظر ابن سينا رئيسًا كبيرًا[59] إلا أنّه أدنى رتبة ممن اصطلح على تسميته بالملك الحقيقي. وننبه هنا إلى أنّ عدم التهيؤ الطبيعي في القوة العملية، ليس عدم كمال كلي، وإنّما هو عدم جزئي يقتصر على القوة المحركة دون المتخيلة المتمثلة في معرفة الجزئيات.

لا يتوقف التراتب عند هاتين المرتبتين، صحيح أنّ ههنا تتوقف مراتب الأنبياء دون أن تتوقف مراتب أصحاب المراتب العالية من شرفاء النوع الإنساني وكرامه، في حين لا يعد الأذكياء من النوع البشري من أصحاب المراتب العالية، على الرغم من تميزهم عن سائر أصناف الناس.[60]

فأشراف النوع الإنساني هم من استكملت قوتهم النظرية دون أن يكون مصحوبًا بكمال عملي، وهؤلاء هم الحكماء كما يؤكد ابن سينا.[61] بينما لا يكون لأذكياء النوع البشري لا تهيؤ طبيعي بالنسبة إلى القوة النظرية، ولا اكتساب تكلفي، وإنّما يكون لهم تهيؤ طبيعي في القوة العملية، إذ "يُصلحون الأخلاق، ويقتنون الملكات الفضيلية."[62]

ما يمكن ملاحظته على الأقل في هذا المستوى من القول أنّ المصطلحات المرتبطة بالرئاسات السياسية تتوقف عند مرتبة الأنبياء، وهو ما يثير لدينا إشكالاً يتمثل في لمن ستؤول الرئاسة زمن لا نبي فيه؟

---

[56] Rahman F., *Prophecy in Islam ; Philosophy and Orthodoxy*, Institute of Islamic Studies McGill University Fermerly University of Durhan, First publication, Chicago and London, 1958, pp. 53-54.

[57] **رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم**، 46-47

[58] ابن سينا، أحوال **النفس**، ص 125

[59] **المصدر نفسه**، ص 126

[60] **نفسه**.

[61] **المصدر نفسه**، ص 125

[62] **المصدر نفسه**، ص 126

ب- الخلافة والإمامة

نذكر هنا بأنّ الأصل العام في تعيين الرئاسة والمرؤوس في الفلسفة السينوية مشروط في كل الوجود بالأفضلية والكمال. فالأفضل يرأس كل من هو دونه. وليس في هذا التراتب إخلال بالعدل، بل ترسيخ له، لاسيما إذا ما ربطنا بينه وبين دلالات مصطلح الإنصاف. ولما كانت رئاسة النبي على الناس تعود إلى كونه أكملهم، فإنّ السؤال الذي يُطرح هنا من سيخلف النبي ويؤم الناس زمن لا نبي فيه؟

تكفل لنا العودة إلى كتاب **إلهيات الشفاء** الإجابة على هذا الإشكال، ففي الفصل الخامس من المقالة العاشرة، يحدد ابن سينا منذ البداية شروط من يخلف النبي بقوله: "يجب أن يفرض السان طاعة من يخلفه، ولا يكون الاستخلاف إلا من جهته، أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنّه مستقل بالسياسة، وأنّه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير، وأنّه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه."[63]

صحيح أنّ الخليفة ليس نبيًّا، إلا أنّه يخضع تقريبًا للشروط نفسها التي تجعل منه رئيسًا، إذ يتعين أن يكون أكمل الناس علمًا وعملاً. وأن يعتمد الناس في تحديد الأكمل من أشرف الناس وأوثقهم، وذلك حتى يتجنب الاختلاف في أمر الخليفة. لذلك فعلى النبي أن يؤكد أنّ اجتماعهم على غير الفاضل من الناس وأكملهم يعد كفرًا بالله. ولتجنب ما يمكن أن يلزم عن تحديد أفضل الناس وأكملهم من تشاغب واختلاف، يؤكد ابن سينا أنّ الاستخلاف بالنص أصوب، إذ يقطع الطريق أمام التشاغب.[64]

لا خلافة وفق هذه التحديدات لمن لم يكن أفضل، وذلك لما فيه من إخلال بمبدأ عامٍ يفضي إلى فساد المدينة وأحوالها، ومناقضة للغاية الأساسية التي تأسست عليها المدن. وعملاً بهذا الأصل على السان أن يفرض قتال كل من ادعى الخلافة بفضل قوة أو مال وقتله، وأن يؤكد أنّهم إن كانوا قادرين على ذلك ولم يفعلوه، فإنّ ذلك يعد معصية لله وكفرًا به، بل عليه أيضًا أن يفرض حل دم كل من كان قادرًا على ذلك وتقاعس.

إنّ هذه العقوبة الشديدة المسلطة على كل من يقدر على قتال وقتل من ادعى الخلافة بقوة أو مال، تعود في نظرنا إلى ما في هذا الأمر من إفساد للمدينة وإبطال للغاية الإلهية والعناية الربانية المتمثلة في حفظ البقاء. لأنّ نيل الرئاسة لغير مستحقها، إفساد لها، ومن ثمة إفساد لكل النظام المدني، وإخلال بمبدأ وجودي عام يسود العالم. إذ لا يقتصر دور الرئيس الأول على ذاته، بل على كل المدينة. ولما كان غير مستحقٍ للرئاسة، فإنّ ذلك

---

[63] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 451

[64] **المصدر نفسه**، ص ص 451-452

يفضي إلى إفساد بقية المرؤوسين. وهذا الأمر يدل دون ريب على الدور المُوكَلِ للملوك، إذ هم "الذين جعل الله تعالى ذكرهُ بيديهم أزمة العباد وملكهم تدبير البلاد، واسترعاهم أمر البرية وفوض إليهم سياسة الرعية."[65]

تبدو المسؤولية الملقاة على عاتق السائس عظيمة، فهو مسؤول عن أخلاق الناس ووجودهم. ذلك أنّ أصحاب السياسات الجيدة، الذين هم أفاضل الناس، يجعلون أهل المدن ورعاياهم أخيارًا بما يعودونهم من أفعال الخير. وأصحاب السياسات الرديئة، يجعلون أهلها أشرارًا، لما يعودونهم من أفعال الشر والرذيلة.[66] إنّ صعوبة المهمة وخطورتها، لازمة عما يترتب عليها من فساد، لا يقتصر على الشخص، بل يتعداه إلى كل المدينة. وهذا السبب جعل ابن سينا يضع شروطًا محددة للرئاسة لا تكون دونها، كما سلط عقوبة قاسية على من رضي برئاسة غير مستحقها، وكان قادرًا على تغييرها، وعده بمثابة الكافر. إذ لم يتوان ابن سينا على ردع كل من تهاون في ذلك، بل رأى أنّه مهدور الدم.

يحدد ابن سينا شروط الرئيس الأول بقوله: "والمعول عليه الأعظم العقل، وحسن الإيالة،[67] فمن كان متوسطًا في الباقي ومتقدمًا في هذين بعد أن لا يكون غريبًا في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين. فيلزم أعلمهما أن يشارك أعقلهما، ويعاضده، ويلزم أعقلهما أن يعتضد به ويرجع إليه مثلما فعل عمر وعلي."[68]

لا يخلو هذا القول من لبس بين مصطلحي الأعلم والأعقل، إذ لم يحدد ابن سينا الفرق بينهما، ولعل المقصود بالأعقل هنا هو حسن التدبير والروية، والتدبير ترتيب أفعال لبلوغ غايات مقصودة[69]... والتدبير إن

---

[65] ابن سينا، **كتاب التدبير**، ص 26

[66] ابن سينا، **رسالة في العهد**، ص 102

[67] الإيالة: من معاني الإيالة السياسة، وآل الملك رعيته يؤولها أولاً وأيالاً: ساسهم وأحسن سياستهم وولى عليهم. انظر ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (أ، و، ل). يتعين هنا النظر في تحديد معنى السياسة عند ابن منظور حتى نتمكن من الاقتراب من فهم مقصده، فالسياسة هي القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة فعل السائس. يقال هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته. (**لسان العرب**، مادة (س، و، س)).

تساهم العودة إلى فلسفة الفارابي في تبين دلالة حسن الإيالة، إذ بدا لنا أنّ مقصود الفارابي في هذا السياق هو التبصر أو الحصافة وحسن التدبير وجودته. ونعتقد أنّ حسن الإيالة يعبر عن المفهوم الإغريقي phronesis وprudence باللغة الفرنسية. وهنا نوافق ما ذهب إليه فتحي المسكيني من اقتراح ترجمة هذا المصطلح بـ"التبصر" أو "الحصافة" أو "جودة الروية". (فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 75)؛ ويستعمل الفارابي في **رسالة في العقل** (تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1983، ص 4-5.) مصطلح "جودة الروية".

[68] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 452.

[69] لتبين دلالات التدبير راجع: ابن باجة، **تدبير المتوحد**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، شمل، لبنان، بيروت، 1968، ص 37. ولمزيد التعمق انظر، **المصدر نفسه**، ص 37 – 44؛ الفارابي، **فصول منتزعة**، ص 26، 40-43، 47، 57؛ **الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، بيروت، 1986، ص 66؛ **كتاب السياسة المدنية**، ص 84؛ **فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، ضمن كتاب **الملة ونصوص أخرى**، ص 85؛ ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، ص 79؛

Aristoteles, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, with an introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop. Brill, Leiden. Boston, 2005, 1094 a – 1097 b.

انظر كذلك: يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، ص ص 129-154

كان يتعلق أساسًا بالجانب العملي، بما هو طريقة إدارة شيء لبلوغ هدف معين، فإنّه لا يقطع كليًّا مع الجانب النظري ويعدمه فلا تدبير دون حسن نظر وجودة روية.

تكفل لنا العودة إلى رسالة **البر والإثم** تبين بعض ما التبس في مصطلح "الأعقل"، إذ يعرف ابن سينا التعقل بقوله: "هو القدرة على جودة الروية، واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح، فيما يعمل، ليصلح بها الإنسان. خير عظيم في الحقيقة، وغاية شريفة فاضلة، كانت هي السعادة، أو شيء لما لها عناء عظيم، في أن تنال بها السعادة."[70]

تحيلنا هذه التعريفات مباشرة إلى الجانب العملي، إذ لا يختلف هذا المصطلح في معناه، كما نعتقد، عن الحصافة والكسب وجودة الرأي وحسن التدبير لصالح المدينة. وهنا نؤكد أنّ كل هذه التحديدات العملية لا تقطع مع الجوانب النظرية، بل هي تجمع بينهما. فالتعقل إذن هو الطريقة المتبعة أو المنهج الأفضل والمسلك الأنفع في تدبير شؤون الناس ومصالحهم. وقد يكون الإنسان أكثر علمًا من آخر، إلا أنّه يمكن أن يعوزه التعقل وتدبير شؤون رعيته. ولعل في هذا المستوى يمكن فهم مراد ابن سينا بدلالات الأعقل والأعلم، على الرغم من أنّنا لا ننفي ما يبقى من لبس يتمثل في رئاسة الأفضل المتمثل في ممتلك القوة النظرية. صحيح أنّ الأعقل بهذا المعنى عالم، إذ لا يخفى ذلك الأمر إلا أنّه ليس الأعلم. وفي هذه النقطة بالذات يبقى اللبس قائمًا، على الرغم من أنّ ابن سينا يحثنا في قوله على مشاركة الأعلم للأعقل، وعلى رجوع الأعقل إلى الأعلم واعتضاده به، إلا أنّنا لا نجد تفسيرًا واضحًا لرئاسة الأعقل، علاوة على أنّ الأفضلية في الترتيب تكون للأعلم. وعدم تحديد ابن سينا لهذا الإشكال، يفتح لنا باب التأويل الذي قد نصيب فيه أو نخطئ، نرجح أن تعود رئاسة الأعقل على الأعلم، إلى سبب رئيسي، ألا وهو تعلق الجانب السياسي أساسًا بالمجال العملي، فإيالة الناس وإدارة شؤونهم تتعلق أساسًا بالمجال العملي. لذلك يتعين أن يكون الأعقل رئيسًا للأعلم دون أن يكون غريبًا عن العلم.

ونشير هنا إلى أمر بدا لنا في غاية الأهمية، فلو قاربنا بين هذا القول وما كنا قد تطرقنا إليه سابقًا، أثناء تناولنا للمنظور الأخلاقي، لوجدنا تقاربًا بين ما ورد في هذا القول وبين علاقة القوة العملية بالجنبة الفوقية والتحتية ولأمكننا بهذه المقاربة أن نستخلص أنّ القوة العملية هي التي تهذب القوى البدنية مباشرة، وذلك بأمر من القوة النظرية. فإذا قاربنا بين المنظورين نستخلص التالي:

---

[70] ابن سينا، **البر والإثم**، ص 177؛ يمكن أن نستأنس بالفارابي لتبين دلالات الأعقل، إذ يمكن أن يحمل على معنى أجود الروية. ويقول الفارابي في **رسالة في العقل**، (ص 7) "ومعنى المتعقل عند أرسطو هو الجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة." للتوسع في هذا الإشكال يمكن العودة إلى **المصدر نفسه** (ص ص 9-11.) حيث يورد الفارابي مراد أرسطو من العقل في المقالة السادسة من كتاب **الأخلاق**. ويضيف الفارابي في **فصول منتزعة** (فقرة 39، ص ص 55-56.) "التعقل هو القدرة على جودة الروية واستنباط الأشياء التي هي أجود وأصلح؛ فيما يُعمل، ليصلح بها للإنسان خير عظيم في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة، كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غناء عظيم في أن ينال بها السعادة." ولمزيد التدقيق والتوسع راجع الفقرات 42-46، 51-53، 57-62؛ راجع في هذا الصدد فتحي المسكيني، **فلسفة النوابت**، ص ص 75-77

الرئيس ـــــــــــــــــــــــــ الأعقل (القوة العملية)

الأحكام ـــــــــــــــــــــــــ الأعلم (القوة النظرية) ـــــــــــــــــــــــــ [الجنبة الفوقية]

المرؤوس (الناس) ـــــــــــــــــــــــــ (قوى البدن) ـــــــــــــــــــــــــ [الجنبة التحتية]

نستحضر هنا ما سبق لنا ذكره فالقوة العملية تتسلط على قوى البدن بحسب ما توجبه أحكام القوة النظرية. أي أن يعتضد الأعقل بالأعلم في رئاسة الناس (قوى البدن أو الجنبة التحتية). فالرئاسة المباشرة للناس تكون للأعقل بمعاضدة الأعلم، أي وفقًا لما يوجبه الأعلم من أحكام، فينفعل الأعقل عن الأعلم ويستفيد منه ويتقبل عنه، ويوجب بحسن تدبيره تطبيق ما أوجبه الأعلم فيتحقق بذلك المراد.

تساهم العودة إلى ما جاء في كتاب **المبدأ والمعاد** في دعم ما ذهبنا إليه وتبين ما التبس. حيث يعرف ابن سينا القوة العملية ويرسم حدود كل من القوة العالمة والقوة العاملة، منتهيًا إلى استعانة القوة العملية كثيرًا بالقوة النظرية. وفي ذلك دلالة جمع بينهما، وإن لم يكن بلغ الكمال المطلق في القوة النظرية، فإنّه لا يعدمها مطلقًا، وإنّما يأتمر بأمرها، في حين يعود تطبيق الأمر إليه لا إلى الأعلم. فللأعلم الحكم، وللأعقل طريقة التنفيذ، وترتيب الأسباب لبلوغ الغايات المنشودة. ويقول ابن سينا:

"والقوة المدركة العالمة تختص بالكليات الصرفة، والقوة المحركة العاملة تختص بما من شأن الإنسان أن يعمله، فيستنبطُ الصناعات الإنسانية ويعتقد القبيح والجميل فيما يفعل ويترك. كما أنّ النظرية تعتقد الحق والباطل فيما ترى (...) والقوة العاملة متشبهة بالعادات، مروية في الصنايع، مختارة للخير أو ما يظن خيرًا في العمل (...) وتستعين كثيرًا بالقوة النظرية، فيكون عند النظري الرأيُ الكلي وعند العملي الرأي الجزئي المُعَد نحو المعمولِ."[71]

لا شك إذن أنّ الأعلم تميز بالأمر النظري، في حين أنّ الأعقل اختص بحسن التدبير وترتيب الأسباب، فهو الأفضل عملاً وتدبيرًا لتحقيق ما اقتضاه الأعلم من أحكام.

ندعم ما ذهبنا إليه في تحديد معنى التعقل بالعودة إلى تحديد ابن سينا للحكمة في **رسالته في أقسام العلوم العقلية**. صحيح أنّ الحكمة تنقسم إلى قسمين أحدهما نظري مجرد والآخر عملي، إذ أنّ الغاية من القسم الأول هو حصول رأي فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة... في حين أنّه ليس المقصود من القسم العملي كما

[71] ابن سينا، **المبدأ والمعاد**، ص 96

يقول ابن سينا: "حصول رأي فقط بل حصول رأي لأجل عمل فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير."[72]

ههنا تجمع الحكمة في جانبها العملي الجانب النظري، لا لغاية في ذاته، أي ليس حصوله لغاية نظرية مجردة، بل لتحقيق الخير بما هو جانب عملي. فيجمع بذلك بين النظري الذي يكون تحصيله بالعرض، إلا أنّه في حقيقة الأمر تحصيل، لا يكون تحصيل الخير فيه دونه وبين الجانب العملي، إذ لا يمكن تحقيق غاية العملي ببلوغه الخير دون أن يكون قد حصل بالضرورة الجانب النظري، وهذا الأمر لا يوجب بأن يكون أعلم. ونقصد في هذا السياق أنّ تحصيل الرأي، إنّما لأجل عمل، أي رأي تراعى فيه المصلحة العملية أكثر مما تراعى فيه الحقيقة بما هي حق. ولعل في هذا المعنى يمكن أن نتفادى ولو جزئيًّا ما التبس لدينا من معانٍ. ولتوضيح ذلك نستحضر هنا عدم إخبار النبي الناس بالحق مراعاة للمصلحة المدنية.

كما أنّنا نجد في **رسالة في سياسة المنزل** تحديدًا لخصائص الملك، إذ نعتقد أنّ كلمة الأعقل تترادف مع هذه المصطلحات. وذلك في قوله: "وأحق الناس وأولاهم بتأمل ما يجري فيه العالم من الحكمة وحسن إتقانه السياسة وإحكام التدبير."[73]

4- سنن المدينة ونظامها

أ- سنن المدينة

- **النبوة والتعليم النظري**

لما كان النبي أحق الناس برئاستهم، فإنّه يتعين علينا النظر في السنن التي وجب عليه سنها، لاسيما أنّ هذه السنن بإذن الله وأمره، إذ يفرض عليه بادئ الأمر تعريفهم بإشكالات تتعلق بالعقيدة. ويقول ابن سينا في ذلك:

"ويكون الأصل الأول فيما يسنه تعريفه إياهم أنّ لهم صانعًا واحدًا قادرًا، وأنّه عالم بالسر والعلانية، وأنّ من حقه أن يطاع أمره؛ فإنّه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنّه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد،

[72] ابن سينا، **رسالة في أقسام العلوم العقلية**، ضمن **تسع رسائل**، ص 72

[73] ابن سينا، **رسالة في سياسة المنزل**، ص 144

ولمن عصاه المعاد المشفى، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة."[74]

إنّ هذه السنن كما هو بين في متناول الجمهور، وبذلك يجنب النبي، بأمر الله وعنايته وحكمته، الناس ما لا طاقة لهم به، إذ لو كان في طاقتنا ذلك لما كنا في حاجة إلى وساطة النبي، عندها يغدو وجود النبي عبثًا لا طائل منه.[75] هذا إضافة إلى ما يترتب على إخبارهم بحقائق الغيب من انشغالهم بأمور تتجاوز قدراتهم. فينشغلون بجدال عقيم لا ينفعهم في دينهم ولا دنياهم، ويحول دون تحقيق مصالحهم، فينصرفون عن أعمالهم المدنية التي هي شرط بقاء النوع. إذ لا طاقة لهم على معرفة مثل هذه الحقائق، لذلك فإنّ التصريح بالحقيقة كما هي للعامة غير المهيئة نفوسهم لتقبلها يؤدي إلى آراء مخالفة لصلاح المدينة فيعسر ضبطهم، مما يشوش عليهم الدين. إذ ليس كل الناس ميسر له في الحكمة الإلهية.

فينحصر بذلك خطابه في فئة قليلة دون غيرها تكون مستعدة لمثل هذا الأمر وقادرة على معرفة حقائق الغيب. وهذه الفئة القليلة نفسها، التي يندر كونها ويشذ وجودها، كما يقول ابن سينا، لا يمكنها أن تبلغ الحقائق إلا بكد وعناء كبيرين،[76] فما بالنا بعامة الناس. لذلك على النبي عدم التصريح بحقائق المغيبات إلا بصفة مجملة لا لبس فيها، وأن يخاطبهم بما يفقهون وأن لا يصرح بأنّه يملك حقيقة يخفيها عنهم وأن:

"يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة، ويلقي إليهم مع هذا، هذا القدر، أعني أنّه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له، وكذلك يجب أن يقرر عندهم المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه

---

[74] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 441؛ **النجاة**، ص 304. يجب على النبي أن لا يصرح بحقائق الأمور للجمهور لما يلزم عن ذلك من انعدام للإيمان البتة، لذلك يرى ابن سينا أنّ هذا الأمر ممتنع قوله للجمهور وهو ما يتبين في قوله في **الأضحوية في المعاد**، تحقيق حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت لبنان، 1987، (ص 97-98): "ثم من المعلوم الواضح أنّ التحقيق – الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد، من الإقرار بالصانع موحدًا مقدسًا عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنّه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم أو داخلة فيه، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أن هناك – ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور. ولو ألقي هذا على الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف، لتسارعوا إلى العناد واتفقوا على أنّ الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً."

على النبي إذن أثناء حديثه عن المبادئ أن يكتفي بمقدار محدد لا يتجاوزه ويقول ابن سينا: "وأما المقدار الذي نخوض فيه الكلام الشرعي من أمر المبادئ، فالدعوة المجملة إلى وجود الصانع وصفاته ووحدانيته، وحكمته وعدله، وبراءته عن صفات الملحقين به النقص، ووجود الملائكة والإخبار عن العلية الإلهية بالجليل دون الدقيق، ووصفها بما يستحسن عند الجمهور، وتصوير الملائكة في [أحسن صورة يتخيلها الجمهور] دون المعاني العقلية المحضة والسمات الشجية التي لا تتخطى إليها عقول دون عقول الحكماء." (**المصدر نفسه**، ص 110).

[75] يقول ابن سينا في هذا السياق: "ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم؛ ثم سامه أن يكون منجزًا لعامتهم الإيمان والإجابة غير ممهل فيه؛ ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة حتى تستعد للوقوف عليها؛ لكلفه شططًا وأن يفعل ما ليس في قدرة البشر. اللهم إلا أن يدركه خاصة إلهية وقوة علوية وإلهام سماوي، فتكون حينئذ وساطة الرسول مستغنًى عنها، وتبليغه غير محتاج إليه." (**الأضحوية**، ص 102).

[76] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 442

ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرًا مجملاً، وهو أنّ ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته، وأنّ هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم."[77]

تتعلق هذه المهمة أساسًا بالجانب النظري. ذلك أنّ الحكمة الإلهية هي التي استوجبت أن يخبر النبي الناس بالقدر الذي أمره به وأذن له في سنه، وفي هذا خير عظيم. صحيح أنّ النبي لا يخبر الناس بما توصلت إليه قوته القدسية من حقائق، وعلى الرغم من ذلك لم ينف ابن سينا أن يتضمن خطابه إشارات ورموزًا تمكن من كان مستعدًّا بالجبلة إلى النظر الحكمي[78] من البحث في ثناياها، وأن لا يكتفي بظواهرها، فيكون الخطاب شاملاً موجهًا لعامة الناس وخاصتهم، ولا يقتصر على فئة دون أخرى. عندها يكتفي العامة بظاهر التصريح، بينما يغوص الخاصة في بواطن القول ويبحثون في دلالات الإشارات والرموز. وهنا نختلف مع ما ذهب إليه يحي ميشو (Yahya MICHOT) كون دور النبي يقتصر على الجانب العملي لا العلمي.[79]

- **التهذيب العملي**

إنّ العلاقة بين النبوة والجزء العملي بينة ذلك "أنّ الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في جنسه."[80]

يجيب هذا القول عن الإشكال المتمثل في علة إدراج ابن سينا للجزء المدني أثناء حديثه عن النبوة. وفي ذلك دلالة على أنّ ما يبدو تناولاً عرضيًّا للمسألة السياسية وإدراجها ضمن إشكال النبوة، ليس في حقيقة الأمر إلا تناولاً جوهريًّا للمشكلة السياسية، باعتبار النبي هو الذي سيتكفل بتنظيم المدينة وترتيب الناس حسب كمالاتهم.

نؤكد قبل الخوض فيما يجب على النبي سنه من خلال تميزه العملي على بقية الناس، أنّ هذا الجانب يرتبط أيضًا بالتدبير النبوي لبقاء ما قد سنه، الزمن الذي تؤول فيه الرئاسة إلى غير الأنبياء، فليس من الحكمة أن يبطل كل ما سنه النبي ببطلان مادته وفسادها وانحلالها. لاسيما أنّ من سيخلف النبي، وإن كان أفضل

---

[77] **المصدر نفسه**، ص 443؛ **النجاة**، ص 305

[78] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 443؛ **النجاة**، ص 305. يقول ابن سينا في الإطار نفسه تقريبًا: "فظاهر من هذا كله أنّ الشرائع وإرادة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقربًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم [بالتشبيه والتمثيل] ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة."

[79] Michot, Yahya J., «A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya; Being a Translation of a Part of the Dar' Al–Ta 'Ārud of Ibn Taymiyya, With Introduction, Annotation and Appendices», in *Journal of Islamic Studies*, Vol 14, N 2, May 2003, p. 155.

[80] ابن سينا، **الأضحوية**، ص 110

الناس، فإنّه يفتقد إلى الخاصية التي تجعل منه شخصية ربانية وهو ما يعسر تصديق الناس له، ونقصد هنا أساسًا الخاصية المحركة التي تؤثر في أجسام غيرها.

لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ المادة التي يمكنها أن تقبل الكمال الذي يمكن من بلوغ مرتبة النبوة بخصائصها الثلاث، تقع كما يؤكد ابن سينا في قليل من الأمزجة، ولما كانت العناية الربانية تتعلق أساسًا ببقاء النوع، كما تبينا في بحث سابق.[81] ولما كان النبي لا يتكرر وجود مثله في كل وقت، فإنّ الحكمة الربانية والتدبير الإلهي يقتضيان أن يدبر النبي لبقاء ما سنه وشرعه تدبيرًا عظيمًا.[82] ولعل العبادات وحدها يمكن أن تتكفل بذلك لما فيها من تذكير بالله والمعاد. وعند ذلك تلعب العبادات دورًا أساسيًّا يساهم في بقاء ما سنه النبي.

نستحضر هنا تأكيد ابن سينا أنّ ما سنه النبي للناس من معرفة بالصانع والمعاد يعد أساسًا لبقاء النوع، وبذلك يتعين عليه أن يعمل على بقاء هذه المعرفة واستمرارها. ولا سبيل لذلك سوى سن أفعال وأعمال يقوم بها الناس في مدد متقاربة ومتكررة، حتى يذكر اللاحق منها بالمنقضي والمنصرم، فيعود بالناس التذكر من رأس. وقبل انفساخ ما انقضى منها يلحق عاقبه. ويُشترط أن تقترن هذه الأعمال والأفعال بذكر الله والمعاد.[83] ولا يمكن أن يتم هذا التذكير دون "ألفاظ تقال، ونيات تنوى في الخيال، وأن يقال لهم إنّ هذه الأفعال تقرب إلى الله تعالى، ويستوجب بها الجزاء الكريم."[84]

يؤكد ابن سينا أنّ الأفعال التي هي على شاكلة العبادات تعد منبهات، والمنبهات إمّا أن تكون حركات مثل الصلاة والحج... وإمّا أعدام حركات، من شأنها أن تفضي إلى حركات مثل الصوم الذي "وإن كان معنى عدميًّا فإنّه يحرك من الطبيعة تحريكًا شديدًا ينبه صاحبه أنّه على جملة من الأمر ليس هزلاً، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك أنّه القرب من الله تعالى."[85]

تبدو الغاية الأساسية من هذه الأعمال والأفعال التذكير بالله ومعاده، ولكأن العبادات هنا تلعب دور التحيين المتواصل للذاكرة الإنسانية، بما سنه النبي أصلاً لبقاء النوع، وهو ما يرتبط أساسًا بالقوة النظرية. وهذه الأعمال وإن كانت متعلقة بالقوة العملية للإنسان، فإنّها توجب أساسًا التذكير بما أوردته القوة النظرية.

---

[81] يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، ص ص 121-154

[82] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 443؛ **النجاة**، ص ص 305-306

[83] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 444؛ **النجاة**، ص 306

[84] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 444؛ **النجاة**، ص 306

[85] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 444؛ **النجاة**، ص 306

لما كان التراتب هو حال نظام الوجود عند ابن سينا، فإنّ العبادات أيضًا وجب أن تكون كذلك. وفي هذا الإطار تعد الصلاة بما هي مخاطبة لله ومناجاته والمثول بين يديه أشرف العبادات وأعلاها درجةً.[86] وفي هذا السياق يقوم ابن سينا بمقاربة بين طقوس الصلاة وطقوس ملاقاة الملك الإنساني، إذ يستعد الإنسان قبل لقائه الملك بالطهارة والتنظيف، ثم الخشوع عند الامتثال بين يديه والسكون وغض البصر والاعتدال وحسن التصرف والتأدب وترك الالتفات والاضطراب. وإذا كان هذا حال الإنسان بلقائه ملكًا إنسانيًّا، فإنّه على المصلي أثناء مثوله بين يدي الله أن يلتزم بالآداب نفسها، أو أن يزيد عليها خشوعًا وتأدبًا. لذلك على النبي "أن يسن في الطهارة والتنظيف سننًا بالغة" كما عليه أن يسن "في كل وقت من أوقات العبادة آدابًا ورسومًا محمودة." ويؤكد ابن سينا أنّ في تكريس هذه الأحوال منفعة مزدوجة لكل الناس عامتهم وخاصتهم. فبالنسبة إلى العامة فلهم نفع مزدوج، أحدهما في الدنيا، وذلك بدوام السنن والشرائع والتشبث بها في حياتهم المدنية، وهو ما ييسر تعاونهم فيما بينهم، والثانية يعود النفع فيها إلى المعاد من خلال تنزيه نفوسهم وتجنبهم الرذائل. في حين أنّ نفع الخاصة يتمحور أساسًا في المعاد، وذلك بتنزيه نفوسهم وابتعادها عن اكتساب الهيئات البدنية الرديئة التي تحول دون بلوغها السعادة الحقيقية.[87]

تساهم هذه الأفعال في تنزيه النفس وصرفها عن البدن ومتطلباته وتذكيرها بمعدنها، والتنزيه يكون بالأخلاق والملكات المكتسبة. ولما كان قهر قوى البدن ليس بالأمر اليسير، فإنّ الحركة التي ستواجه هذه القوى عليها أن تكون من جنس الفعل، ونقصد أن تكون هي بدورها قوية حتى تتمكن النفس من الالتفات عن البدن بعد أن كانت ملتفتة إليه. وعليه يتعين على النبي أن يسن أفعالاً متعبةً تخرج عن العادة، حتى تتمكن النفس من قهر القوى البدنية والحيوانية وهزمها، فتقلع بذلك عن الأفعال الرديئة. ويقول ابن سينا: في هذا الإطار:

"ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات وذكر الله تعالى وملائكته وعالم السعادة شاءت أم أبت، فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه، فإذا جرت عليها أفعال بدنية لم تؤثر فيها هيئة وملكة تأثيرها لو كانت مخلدة إليها منقادة لها من كل وجه."[88]

---

[86] ابن سينا، **رسالة في ماهية الصلاة**، ص 35. يقول ابن سينا: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم الصلاة عماد الدين والدين تصفية النفس الإنسانية عن الكدورات الشيطانية والهواجس البشرية والإعراض عن الأغراض الدنيوية والصلاة هي التعبد للعلة الأولى والمعبود الأعظم الأعلى والتعبد عرفان واجب الوجود فعلى هذا لا يحتاج تأويل قوله تعالى لِيَعْبُدُونِ بِيَعْرِفُونِ [!] لأنّ العبادة هي المعرفة [أي] عرفان واجب الوجود وعلمه بالسر الصافي والقلب النقي والنفس الفارغة فإذا حقيقة الصلاة معرفة علم الله تعالى بوحدانيته ووجوب وجوده وتنزيه ذاته وتقديس صفاته في سوانح الإخلاص في صلاته." (**المصدر نفسه**، ص ص 34-35).

[87] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 445؛ **النجاة**، ص 307

[88] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 446؛ **النجاة**، ص 307؛ راجع في السياق نفسه: **البر والإثم**، ص 170

يبدو بينًا ما في العبادات من علاقة وثيقة بالأخلاق، إذ تعمل على قهر البدن وتنزيه النفس من لطخاته. وهنا تعضد العبادات الأخلاق وتيسر تحصيل النفس لملكة التوسط وبلوغها العدالة. هذا إضافة إلى ما للعبادات من دور في إحياء الذاكرة وتنشيطها، مما يلزم الناس بالسنن النبوية. وهو ما يتبين في قول ابن سينا: "فإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن أو قرنين."[89]

يحسم هذا القول الإجابة على إشكال سبق أن أثرناه، إذ يتبين لنا أنّ السنن النبوية، لا تقتصر على الزمن الذي وجد فيه، وإنّما يسن للناس ما يحفظ بقاءهم بانقضاء الزمن الذي وجد فيه ولو لمدة طويلة. وليس المقصود هنا أن يطلق النبي أحكامًا قاطعة وسننًا مطلقة لا تراعي تبدل أحوال الناس، وهو ما سننظر فيه لاحقًا.

وننبه في هذا الإطار إلى أنّ الحكمة الإلهية والتدبير الرباني هما السبب اللذان جعلا النبي يسن مثل هذه السنن، ويفرض مثل هذه العبادات، التي لا تعود فيها الفائدة إلى الله، بل إلى الناس. ذلك أنّ هذه السنن المفروضة على النبي سنّها سبب لبقاء الناس ووجودهم. ويقول ابن سينا في ذلك: "فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته على العابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم."[90]

كما أنّ على النبي فرض اجتماعات مثل الأعياد التي يكون فيها دعاء إلى التمسك بالجماعة، لما في الاجتماعات من استجابة للدعوات ونزول للبركات.[91]

لو قمنا بربط هذا مع الأصل الذي أدى إلى إنشاء المدن، لوجدنا الغاية الأساسية من الاجتماعات وسببها المباشر، يتمثل في التعاون الذي هو شرط إمكان بقاء الناس وحفظ وجودهم.

ب- تنظيم المدينة ودلالات العدل

لما كان أفضل الناس وأكملهم رئيسًا، فإنّ أخسهم يجب أن يكون مرؤوسًا لا رئاسة له. لذلك فعلى من كان غير ملتزم بسنن المدينة الفاضلة أن يجبر على خدمة أهل المدينة العادلة، التي يكون استحقاق المراتب فيها ناتجًا عن الكمالات العلمية والعملية، لا عن القوة البدنية أو الكثرة المالية. لذلك يرى أنّ أبعد الناس عن تلقي

[89] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 445

[90] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 446؛ **النجاة**، ص 308؛ **البر والإثم**، ص 170

[91] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 452

الفضيلة يكونون عبيدًا بالطبع مثل الترك والزنج. وذلك لكونهم نشأوا في أقاليم غير شريفة، لا يمكن أن تعتدل فيها الأمزجة حتى تتقبل فيض أنفس صحيحة القرائح والعقول.[92]

تماشيًا مع هذا التراتب، على السان أن يرتب المدينة على أجزاء ثلاثة: مدبرون وصناع وحفظة، وأن يرتب أيضًا كل قسم من هؤلاء بين رئيس أول يكون تحته رؤساء وصولاً إلى مرؤوسين لا رئاسة لهم. كما أنّ هذا التقسيم الثلاثي يذكرنا بنظرية الفيض بالتراتب في العالم السماوي بين عقول ونفوس وأجسام، فمحاكاة نظام المدينة لنظام الوجود يبرز ما في هذا العالم من إتقان وتدبير ينتفي داخله العبث. فالأشرف سائس والأدنى مسوس، وما بينهما سائس لما دونه ومسوس عما فوقه. وبذلك يكون لكل الناس موضع داخل المدينة. واستنادًا إلى هذا المنطلق ينفي ابن سينا كل أشكال التعطل في المدينة، وهو ما يحيلنا إلى أصل آخر يتمثل في رفضه كل أنواع التعطل في الوجود وفي العالم. نظرًا لما في التعطل من دلالات تحيل على العبث وعلى أفعال تتناقض مع الجود الإلهي.

لا مكان في مدينة ابن سينا للتعطل والبطالة غير المُبررِ لهما، نظرًا لما يترتب على ذلك من مناقضة للتدبير الرباني والحكمة الإلهية، إذ على الجميع أن يساهموا في التعاون فيما بينهم، وتبادل النفع. فلا يحق لأحد أن ينتفع دون أن ينفع، لما في ذلك من إبطال للمشاركة ونفي للتعاون. إذ تقتضي المشاركة التعاون بالضرورة. لذلك على السان، حسب ابن سينا، أن لا يتسامح مع من يخل بهذا الأصل وأن يسلط عليهم في مرحلة أولى عقوبة قاسية، تعقبها، ما لم يمتثلوا، عقوبة أشد قسوة. تتمثل الأولى في ردعهم، فإن لم يرتدعوا، عليه أن يلحقها بالعقوبة الثانية المتمثلة في نفيهم من الأرض.

تختص هذه العقوبة القاسية بمن كان قادرًا على التعاون، ولم يمتثل لهذا المبدأ المدني، وأما من كانت بطالته أو تعطله لآفة أو لمرض، ولم يتكفل أحد من أقاربه بمؤونته أو لم يكن له أقارب يكفلونه، فعلى السان، في نظر ابن سينا، أن يتخذ لهم موضعًا في المدينة وأن يخصص لهم بعضًا من الأموال المعدة للمصلحة المشتركة التي يفرض بعضها من الأرباح المكتسبة، وبعضها يُفرض عقوبة والآخر يؤخذ من الغنائم... ويعد ابن سينا الرأي القائل بقتل الميؤوس منهم فعلاً قبيحًا، بما أنّ مؤونتهم لا تجحف المدينة.[93] باعتبار وجود مثل هؤلاء قليلاً، وذلك يعود إلى أصل كوني يسود الوجود وهو قلة الشر مقارنة بالخير. هذا إضافة إلى أنّ تعطل هؤلاء لازم عن سبب ضروري، لكونه لازمًا عن عجز وليس اختياريًّا، ومن هذا المنطلق يندرج فرض مشاركتهم في التعاون ضمن أصل أعم، ألا وهو تكليف ما لا يطاق.

---

[92] **المصدر نفسه**، ص 453

[93] **المصدر نفسه**، ص 447

يعود تحريم البطالة والتعطل إلى إخلالهما بأصل عليه نشأت المدينة، ألا وهو التعاون القائم على الأخذ والعطاء، أي أخذ منفعة مقابل تقديم منفعة أخرى، فيكون للمعطي عوض أو بدل يلحقه. دون أن يشترط أن يكون عوضًا ماديًا، فالعوض كما يرى ابن سينا قد يكون منفعة وقد يكون قولاً جميلاً أو غيره من الخيرات الإنسانية.[94] واستنادًا إلى ذلك تحرم كل الصناعات التي تخل بهذا الأصل لكونها تهدد وجود المدينة وتساهم في انهيارها، الأمر الذي يفضي إلى اندثار النوع البشري. وننبه هنا إلى أنّ كل أركان المدينة تنبني عند ابن سينا على هذا الأصل وتنتظم وفقًا له. ولعل هذا الأمر يفسر قسوة العقوبة للمخل بها، إذ يعود عدم التسامح لمن لم يمتثل لهذا الأصل لكونه شرط إمكان المحافظة على المدينة. وبذلك سيكون الأساس الذي ستتفرع عنه تقريبًا كل السنن الباقية. لذلك حرم ابن سينا الصناعات مثل القمار وغيرها لما فيها من انتقال الأملاك والمنافع من شخص إلى آخر دون أن يقدم المستفيد عوضًا للمتضرر، الأمر الذي يساهم في الإخلال بالتعاون والمشاركة. إذ يتوجب على من استفاد من صناعة أن يعطي في مقابل ذلك فائدة.

وقياسًا على المبدأ نفسه تحرم بقية الصناعات مثل السرقة، لما فيها من إضرار بمصالح الناس ومنافعهم،[95] وفي صورة ما حصلت من هذه صناعة منفعة للفاعل، أي للسارق، فإنّها تخل بأصل التعاون، إذ لا تقدم عوضًا أو فائدة.

لا يتوقف التحريم السينوي على هذه الصناعات فحسب، وإنّما "تحرم أيضًا الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة، مثل المراباة؛ فإنّها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله، وإن كانت بإزاء منفعة."[96] ويعود تحريم المراباة إلى إخلالها بالأصل السابق نفسه، إذ إنّ زيادة الكسب، هي فائدة تحصل للمستفيد بها، دون أن يقدم بدلاً يكون عوضًا أو فائدة. فتكون الفائدة حاصلة لجهة واحدة، وهو ما يخل بالمشاركة، وبمبدإ التعاون الذي نشأت عليه المدن. ويقول ابن سينا في هذا السياق:

"يجب أن يفرض أيضًا في المعاملات المؤدية إلى الأخذ والإعطاء سننًا تمنع الغدر والحيف، وأن يحرم المعاملات التي فيها غرر، والتي تتغير فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء والاستيفاء؛ كالصرف والنسيئة، وغير ذلك، وأن يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم ووقاية أموالهم وأنفسهم، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه."[97]

---

[94] **المصدر نفسه**، ص 448

[95] **نفسه**.

[96] **نفسه**.

[97] **المصدر نفسه**، ص ص 452-453

تخضع كل هذه السنن إلى أصل أساسي وهو الالتزام بقانون التعاون المبني على الأخذ والعطاء والمفضي إلى حفظ النوع. وهذا القانون لا يخلو في جوهره من عدل يساوي بين الناس، إلا أنّ هذه المساواة ليست في الرتب، بل مساواة هنا من جهة التعاون. فالعدل يكون في أصل التعاون القائم على المساواة بمعنى الإنصاف، إذ يترتب على الأخذ عطاء بالضرورة.

على السان أيضًا تحريم كل الأفعال التي من شأنها أن تبطل أفضل أركان المدينة. فإذا ما تم الترخيص في الزنا واللواط، فإنّ ذلك يبطل التزوج الأمر الذي يفضي إلى فناء النوع ويضيع حقوقهم من ميولات وغيرها. لذلك على السان أن يحث على التزوج المؤدي إلى التناسل، وأن يكون ذلك مشهرًا حتى لا يقع ريب في النسب أو شبهة. ومن ثمة لا يُخل انتقال المواريث باعتبارها أصول الأموال.[98] إضافة إلى أنّه على الرئيس أو "الإمام" أيضًا المشاركة في هذه المعاملات التي تؤدي إلى ابتناء أركان المدينة.[99]

على الرغم ممّا في إعلان التزوج وإظهاره والمحافظة عليه من مصالح ومنافع، تتمثل في وجوب نفقة بعض على بعض، وجمع شمل الأولاد مع والديهم وغيرها من المنافع الأخرى، فإنّ على السان أن لا يسد كل سبل الفرقة بعد الجمع. وذلك لما يلزم عن سد كل أوجه الفرقة من ضرر وخلل، نظرًا لكون الطباع قد لا تتوافق ولا تتآلف، عندها فإنّ بزيادة الجمع يزيد الشر وتنغص المعايش، فلا يتعاونان على النسل، وإذا ما بُدلا زوجين آخرين يمكن أن يتآلفا ويتفقا، فتحصل المنفعة المزدوجة للزوجين من ناحية، وتتحقق من ناحية أخرى غاية العناية الإلهية وهي حفظ الأنواع. فللفرقة محاسنها، إلا أنّه على السان أن يكون مشددًا فيها.[100] لما يترتب على تيسيرها من ضرر بالمدينة يتمثل في المفارقة جزافًا. وبذلك يجب على السان أن لا يجعل أمر الفرقة في يدي أنقصهما عقلاً وأكثرهما انفعالاً واختلافًا وتلونًا، بل عليه أن يجعلها في يدي أكثرهما حكمة. وعلى الرجل أن يلتزم عند الفرقة بدفع غرامة، كما أنّه يجب أن يغلظ عليه الأمر في المعاودة أكثر من السابقة.[101] ويستشهد ابن سينا بـ:

[98] **المصدر نفسه**، ص ص 448-449

[99] **المصدر نفسه**، ص 452

[100] **المصدر نفسه**، ص 449

[101] **المصدر نفسه**، ص ص 449-450

"ما أمر به أفضل الشارعين أنّها لا تحل له بعد الثالثة إلا بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض فوقه، وهو تمكين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح، ويطأها بوطء صريح؛ فإنّه إذا كان بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف إلا أن يصمم على الفرقة التامة."[102]

عملاً بمبدإ التعاون الذي هو أصل نشأة المدن، فإنّ الأمر أيضًا بين الأزواج يخضع للمبدأ نفسه، وإلاّ لاختل العدل ولانهارت بذلك (مؤسسة) الزواج. ولما كانت المرأة ليست من أهل الكسب خلافًا للرجل فيجب عليه نفقتها وأن تكون مكفية منه. ولما كانت هذه الفائدة تحصل للمرأة، ففي مقابل ذلك تكون فائدة الرجل وعوضه عن أمواله أن يملكها دون أن تملكه، بمعنى ليس لها أن تنكح رجلاً غيره، في حين يسمح له بذلك، إلا أنّ العدد يجب أن يكون محدودًا حتى يتسنى له كفايتهم. كما يجب على السان أن يسن على الوالدين تربية أولادهما، ويسن على الأولاد مقابل ذلك طاعتهما وإجلالهما وخدمتهما وإكبارهما.[103] وبذلك نلحظ أيضًا خضوع كل من الزوجين والأولاد للمبدأ نفسه الذي يخضع له أصل نشأة المدن من تعاون ومشاركة، يكون فيها للمعطي منفعة ما، يأخذ في مقابلها منفعة أخرى وعوضًا آخر.

لتحقيق كل ما أشرنا إليه من سنن وضمان الالتزام بها، يتعين على السان فرض عقوبة لكل من يخالفها، وليس في ذلك جور، بل إنّ فرض احترام قوانين المدينة أساس للعدل. فلولا الزجر لما ارتدع الناس. ونظرًا لما يلزم عن عدم احترام هذه السنن من خراب وإبطال لأهم أسس العناية الربانية، فعلى العقوبة أن تكون شديدة، إذ لا تهاون في مخالفة سنن تفضي إلى فساد النوع. ويقول ابن سينا: "وأما الأعداء والمخالفون للسنة فيجب أن يسن مقاتلتهم وإفناءهم بعد أن يُدعوا إلى الحق، وأن تباح أموالهم وفروجهم؛ فإنّ تلك الأموال والفروج إذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها، بل معينة على الفساد والشر."[104]

على الرغم من شدة العقوبة، فإنّنا لا ننكر ما في هذا الأمر من عدل يمكن أن نلخصه في نقطتين أساسيتين:

أولا: العقوبة لاحقة للدعوة للحق وليست سابقة عليها.

ثانيا: إنّ شدة العقوبة مماهية لشدة الجرم.

---

[102] **المصدر نفسه**، ص 450

[103] **المصدر نفسه**، ص ص 450-451

[104] **المصدر نفسه**، ص 453

ندعم ما ذهبنا إليه من كون شدة العقوبة تلزم عن شدة الجرم الذي هو إخلال بالمدينة، والإخلال بالمدينة هو تجاوز الجرم للشخص بما هو فرد إلى الجماعة. فيصبح بذلك مهددًا لبقائهم جميعًا لا لشخصه فحسب، وهو ما يتبين في قول ابن سينا متحدثًا عن العقوبات:

"ويجب أن يكون أكثر ذلك في الأفعال المخالفة للسنة الداعية إلى فساد نظام المدينة، مثل الزنا، والسرقة، وموطأة أعداء المدينة وغير ذلك. فأما ما يكون من ذلك مما يضر الشخص في نفسه فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات. ويجب أن تكون السنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل."[105]

يبدو العدل في الفلسفة السينوية بينًا، فلا تشدد في العبادات ولا في المزاجر، كما أنّه لا تساهل أيضًا. علاوة على أنّ العقوبة التي يكون فيها الضرر لاحقًا للشخص ولا يتعداه، أقل شدة من العقوبة التي يتعدى فيها الضرر الأشخاص ليهدد الأنواع. فبما أنّ الجرم بينهما غير متساو، كذلك كان حال العقوبة.

ومن دلالات العدل أيضًا في الفلسفة السينوية أن يراعي العقاب سيرة المعاقب أو المُخالفِ للسنة النبوية، وهذه المراعاة تكون وفقًا للكمالات النفسية لا المادية أو غيرها. فلا يجب، حسب ابن سينا، أن يعاقب أصحاب السيرة الفاضلة بعقاب من تكون سيرتهم غير ذلك. فليس من العدل المساواة في العقوبة بينهما، إلا أنّ المراعاة لا تنفي بدورها إمكانية تسليط أقصى عقوبة عليهم، وهي المتمثلة في إهلاكهم. وليس في إهلاكهم ومساواة العقوبة بين الفاضل وغير الفاضل دلالة على الجور، لاسيما أنّ هذه العقوبة وإن أهلكت الأشخاص، فإنّها تحفظ الأنواع.[106]

وعملاً بمبدأ المراعاة نفسه، يمنع ابن سينا التعرض للمدن التي تكون لها سنة حميدة غير السنة النازلة من السماء، إلا بحلول الوقت المناسب للتصريح بذلك. وإذا ما امتنعت عن ذلك وكذبت السان في دعواه، فعليه أن يدعو إلى مجاهدتهم وتأديبهم، ولكن مجاهدة تكون دون مجاهدة أهل الضلال الصرف. فليس من العدل أن يؤدب هؤلاء، تأديب أهل الضلال الصرف. ويرى ابن سينا أنّه على السان أن يفرض عليهم غرامة على ما

[105] **المصدر نفسه**، ص 454

[106] يقول ابن سينا في **رسالة في العرش** (ص 206): "ويكون تأديبه لمن له سيرة فاضلة دون تأديبه لمن له سيرة غير فاضلة. فإذا استوجب إهلاكهم فعل، إذ في إهلاكهم فساد أشخاصهم وبقاء العالمين. خصوصًا إذا اقتضت المصلحة حمل الناس على ملة واحدة لذلك تصير مخالفتهم حجة لأهل الضلال الصرف."

يؤثرونه، وإن عاندوا وامتنعوا عن طاعة الشريعة، فإنّهم إذا أُهلكوا، فإنّما يكونون أهلاً لذلك. وإهلاكهم لا يخل بالعدل ولا بمبدأ الخيرية، إذ في إهلاكهم فساد لأشخاصهم وبقاء للعالمين.[107]

إنّ هذه العقوبة المفضية إلى إهلاكهم، بما هي أقصى ما يمكن أن يذهب إليه السان للشريعة النبوية، ليست شرًّا في ذاتها، كما أنّها ليست سبيل السان الوحيد. لذلك لا يعدم ابن سينا بقية الأوجه، التي من شأنها أن تحافظ على وجودهم. فضلاً عن أنّه وعملا بمبدأ الاستحقاق ومراعاة مراتب الناس، لم يدعو إلى أن يعاملوا معاملة أهل الضلال الصرف، وكل هذه الأحكام دلالة عدل يسود المدينة. ويتبين هذا الأمر في قوله: "ويسن في بابهم أيضًا في أنّهم إن أريدت مسامحتهم على فداء أو جزية فعل. وبالجملة يجب ألا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحد، ويجب أن يفرض عقوبات وحدودًا ومزاجر ليمنع بذلك من معصية الشريعة، فليس كل إنسان ينزجر لما في الآخرة."[108]

نشير هنا إلى أمرين بدوا لنا في غاية الأهمية يمكن أن يلتبسا على دارس هذه المسألة المتمثلة في العدل سواء أكان في إفنائهم، وهو المصير نفسه الذي يلحق أهل الضلال الصرف هذا من ناحية، أو في تمييزهم عن أهل الضلال الصرف وعدم إجراء المصير نفسه على المختلفين من ناحية أخرى.

إن كان بينًا أنّ هذه الجهة الثانية لا تخل بالعدل، فإنّ الجهة الأولى يمكن أن ينتابها بعض اللبس الذي يمكن تفاديه بمجرد المعرفة أنّ دلالة العدل في هذه الجهة لا بقياسها إلى ما يلقاه المختلفون من مصير واحد، وإنّما قياسًا إلى العناية الإلهية ككل. فالحكمة الربانية أوجبت وجود الشر القليل مع الخير الكثير. وهو المبدأ نفسه الذي يخضع له مصير هؤلاء حتى وإن كان إفناء. وفي هذا الأمر عدل، بل حكمة ربانية وجُود وخير لا يمكن إنكاره. وقد كنا بينا ذلك في بحث سابق.[109]

---

[107] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 453

[108] **المصدر نفسه**، ص 455

[109] يس عماري، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، ص ص 215-238. راجع في هذا السياق:

Inati, Shams, *The problem of Evil Ibn Sînâ's Theodicy*, Global Publications Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, State University of New York, 2000 ; Id, «An Examination of Ibn Sīnā's Theodicy: Dissolving the Problem of Evil», in *The New Scholasticism*, Vol LVIII, N 2, Spring 1984, American Catholic Philosophical Association, 1984, pp. 180-181 ; Rashed, Marwan, «Théodicée et approximation: Avicenne», in *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol 10, N° 2, September 2000, Cambridge University Press, pp. 223 – 224 ; Steel, Carlos, «Avicenna and Thomas Aquinas on Evil», in *Avicenna and His Heritage*, Acts of the International Colloquium, Leuven- Louvain- La- Neuve, September 8- September 11, 1999, Edited by Jules Janssens and Daniel DE SMET: Leuven University Press, 2002, pp. 184-186.

من الأشياء المهمة التي على السان فعلها، أن لا يحسم بحكم على جميع المعاملات، بمعنى أن لا يكون حكمه مطلقًا متجاهلاً للتغير الزمني وصيرورة التاريخ. ذلك أنّ المعاملات متغيرة بتغير الأزمنة والأوقات، وبذلك لا يمكن أن يكون الحكم المتوافق مع هذا الوقت بعينه، صالحًا لوقت آخر تختلف فيه تلك الأحوال، فيكون الحكم مناسبًا لفترة دون أخرى. فبتغير الأحوال تتغير الأحكام ضرورة. لذلك على السان أن يترك تفويض أمر كثير من الأحوال إلى الاجتهاد، إذ لا يمكن ضبط كل الأحكام واعتبارها صالحة لكل الأوقات، ومن ثمة فإنّ الأحكام إن كانت كلية وقطعية، وفرضت مسبقًا، فإنّها قد تكون فاسدة وغير صالحة، وفي ذلك إسقاط للسابق على اللاحق، وهذا لا يكون فيه صلاح المدينة ولا صلاح أهلها. ويعبر ابن سينا عن ذلك بقوله:

"ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصًا في المعاملات إلى الاجتهاد؛ فإنّ للأوقات أحكامًا لا يمكن أن تنضبط. وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السايس من حيث هو خليفة، ولا يفرض فيها أحكام جزئية؛ فإنّ في فرضها فسادًا؛ لأنّها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن. فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة."[110]

على الرغم ممّا في هذا القول من حكمة النبي اللازمة عن الحكمة الإلهية الواجبة عن الأمر الإلهي، فإنّه لا يخفى ما فيه من عدل تراعى فيه أحوال الناس. فمعاملات الناس وأحوالهم متغيرة وليس من العدل أن نحكم على أحوال معينة وفي زمن معين بالأحكام نفسها التي كانت ناتجة عن أحوال أخرى وفي أزمنة مختلفة. وفي هذا الأمر ظلم بيّن، إذ لا يلقى هؤلاء الحظ نفسه الذي لقيه أولئك، فمن توافقت أحكامه مع أحواله يكون أوفر حظًّا ممن اختلفت أحوالهم عن أحكامهم. إذ أنّ هذه الأحكام التي هي وليدة أحوال معينة لا يمكن أن تتناسب بأي حال مع تغير الأحوال. وعدم الانسجام هذا قد يفضي إلى فساد المدينة لا إلى صلاحها. وليس في تغير الأحكام خروج على السنن النبوية ومناقضة لها وإبطال لما ورد فيها، وإنّما تحقيق لها وتماثل مع ما جاء فيها وتوافق مع جوهرها وانسجام مع بواطنها.

[110] ابن سينا، **الإلهيات**، ص 454

الخاتمة

لم يحلْ عدم تخصيص الشيخ الرئيس للمسألة السياسية كتابًا أو رسالة يمكننا من خلالها تبين وجهة نظره بصفة كلية، دون عمق المعالجة التي وردت في **كتاب الإلهيات** إذ أدرج ابن سينا الجانب السياسي خاصة عند تطرقه لمسألة النبوة، وهذا الأمر يؤكد أنّ دور النبي هو بالأساس دور مدني.

وفي هذا السياق يتبين تداخل الميتافيزيقي بالسياسي، إذ اقتضت العناية الإلهية وجود نبي يسن للناس سننًا بأمره وقضائه. ويورد ابن سينا أسبابًا متعددة جعلت من وجود هذا النبي ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها، نورد منها:

أولاً: وجوده يساهم في المحافظة على بقاء نوع الإنسان، وهذا من خلال ترتيب الأسباب وتدبير شؤون الناس، حتى تبلغ الغاية المنشودة المتمثلة في حفظ النوع، وهي من أهم غايات العناية الربانية.

ثانيًا: يعد وجود النبي ضرورةً نافعةً للناس. وإذا ما رتبنا هذه المنافع حسب الأهمية، وجدنا أنّها أكثر ضرورة من عديد المنافع الأخرى التي لا فائدة لها في البقاء.

ثالثًا: تأكيد ابن سينا أنّ وجود النبي أساس بقية المنافع. فشرط بقاء النتيجة هو بقاء الأسباب. لذلك إذا ما اقتضت العناية الإلهية تلك المنافع، فإنّها يجب أن تقتضي بالضرورة أسها.[111]

لقد مكنتنا كل من المعالجة الأخلاقية والسياسية للعدل من توضيح بعض الالتباسات المتمثلة أساسًا في استحقاق الرئاسة، لاسيما فيما يتعلق بمصطلحي الأعلم والأعقل، وتبين أيّهما أحق بالرئاسة. كما أمكننا تبين أنّ كل ما في المدينة السينوية مبنيّ على مفهوم العدل، الذي يتمحور في فلسفة الشيخ الرئيس في دلالات الإنصاف لا في دلالات المساواة.

إنّ تسليطنا الضوء على بعض الدلالات والمعاني الأخلاقية والسياسية، لا يعني أنّنا قد استوفينا البحث فيها، إذ نعتقد أنّ كثيرًا منها لا يزال يحتاج إلى مراجعة ونظر وتخصيص بحوث تعتني بهذه المسائل.

[111] **المصدر نفسه**، ص 441؛ **النجاة**، ص 304

مسرد المصادر والمراجع

المصادر باللغة العربية

❖ ابن سينا:

- **أحوال النفس، رسالة في النفس وبقائها ومعادها**، تحقيق وتقديم أحمد فؤاد الأهواني، ط1، إحياء الكتب العربية، 1952. وتتضمن:
- **الأضحوية في المعاد**، تحقيق حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، بيروت لبنان، 1987
- **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1298 هـ، وتتضمن:
- **التعليقات**، تحقيق حسن مجيد العبيدي، مراجعة عبد الأمير الأعسم، بيت الحكمة، بغداد، 2002
- **رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم**، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة، دار النهار للنشر ش م ل، بيروت، 1968
- **الشفاء الإلهيات**، ج2، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1960
- **الطبيعيات، علم النفس**، تحقيق جان باكوش (J. Bakoš)،

Edition du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris, 1988.

- **كتاب التدبير**، ضمن **في التدبير**، نشر ميدياكوم، 1995
- **المبدأ والمعاد**، اهتمام عبد الله النوراني، طهران، 1363هـ.
- **مبحث عن القوى النفسانية**، ضبط وتصحيح إدورد ابن كرنيليوس فنديك الأميركاني، مطبعة المعارف، مصر، 1325 هـ.
- **ميادين العقل العملي في الفلسفة الإسلامية الموسعة**، علي زيعور، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2001. وتتضمن رسائل ابن سينا التالية:
- **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، محي الدين صبري الكردي، ط 2، 1938

❖ ابن باجة، **تدبير المتوحد**، ضمن **رسائل ابن باجة الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر، شمل، لبنان، بيروت، 1968

❖ ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961

❖ جالينوس، **كتاب الأخلاق**، صححه ونشره پ كراوس، ضمن **مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية**، مجلد 5، ج1، مايو 1937

❖ **الفارابي (أبو نصر):**

- **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط4، لبنان، بيروت، 1986
- **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1983
- **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، تحقيق وتقديم وتعليق فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، لبنان، بيروت، ط 1، 1964
- **فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة**، ضمن كتاب **الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، بيروت، 1986
- **فصول منتزعة**، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، دار المشرق، لبنان، بيروت، 1971
- **الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم وتعليق محسن مهدي، دار المشرق، لبنان، بيروت، 1986

المصادر غير العربية:

- Aristoteles, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora, with an introduction and annotated translation by Douglas M. Dunlop. Brill, Leiden. Boston, 2005.

المراجع

المراجع العربية

- عماري (يس)، **ابن سينا ومشكلة الحرية الإنسانية**، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، 2014.
- المسكيني (فتحي)، **فلسفة النوابت**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1997

المراجع غير العربية

- Inati, Shams, «An Examination of Ibn Sīnā's Theodicy: Dissolving the Problem of Evil», in The New Scholasticism, Vol LVIII, N 2, Spring 1984, American Catholic Philosophical Association, 1984, pp. 170 – 186.
- ———— , The problem of Evil Ibn Sînâ's Theodicy, Global Publications Institute of Global Cultural Studies Binghamton University, State University of New York, 2000.
- Michot, Yahya J., «A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risala Adhawiyya; Being a Translation of a Part of the Dar' Al – Ta 'Ārud of Ibn Taymiyya, With Introduction, Annotation and Appendices», in Journal of Islamic Studies, Vol 14, N 2, May 2003, pp. 149 – 172.
- Rahman F., Prophecy in Islam ; Philosophy and Orthodoxy, Institute of Islamic Studies McGill University Fermerly University of Durhan, First publication, Chicago and London, 1958.
- Rashed, Marwan, «Théodicée et approximation: Avicenne», in Arabic Sciences and Philosophy, Vol 10, N° 2, September 2000, Cambridge University Press, pp. 223 – 257.
- Steel, Carlos, «Avicenna and Thomas Aquinas on Evil», in Avicenna and His Heritage, Acts of the International Colloquium, Leuven- Louvain- La- Neuve, September 8- September 11, 1999, Edited by Jules Janssens and Daniel DE SMET: Leuven University Press, 2002, pp. 171 – 196.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com