

فلسفة ابن سينا السياسية - دراسة في علاقة النبوة بالعلم المدني

ضرار علي بني ياسين*

ملخص

بحثت هذه الدراسة موضوع العلم المدني (السياسي) عند فلاسفة الإسلام، وذلك اعتماداً على الأفكار والمقاربات النظرية التي تناولها ابن سينا في فلسفته السياسية، وقد هدفت الدراسة إلى تبرير رؤيته الخاصة في طبيعة الشروط الواجبة في هيئة الاجتماع المدني الفاضل. كما هدفت الدراسة إلى تحليل المصادر النظرية التي حكمت رؤية ابن سينا في إبراز الدور الأساسي للنبوة وعلاقتها الوثيقة بالعلم المدني، وذلك في ضوء الوظيفة التي أدرجها للنبي السان، وأهميتها في انتظام حال الاجتماع المدني، ومركزية الشريعة في هذا الاجتماع. وخلصت الدراسة إلى أن ابن سينا تطّلّع في تفكيره السياسي إلى نموذج الدولة العربية الإسلامية، وابتعد إلى حد كبير عن مضاهاة الأثر السياسي اليوناني، وحاول تقديم نظرية سياسية إسلامية أقرب إلى الواقع، ولكن عبر عقلنة هذا الواقع، متصوراً أن صلاح الاجتماع المدني وانتظام أحوال الناس يظلّ مشروطاً بالنبوة والشريعة. ولذا فهو لم يتصور تحقق مدينة فاضلة بمعزل عن وجود النبي واضع السنن والقوانين لهذه المدينة.

الكلمات الدالة: العلم المدني، ابن سينا، النبوة، الفلسفة السياسية.

استهلال

يُعدُّ التفكير السياسي الذي يندرج في نطاق المنظومة الفلسفية عند فلاسفة الإسلام حقلاً معرفياً متميزاً يتخارج إلى حد بعيد في مادته ومنهجه والغاية التي يهدف إليها مع أصول وطبيعة التفكير السياسي التقليدي المعلوم في التراث الفكري الإسلامي الوسيط والحديث. والمعلوم أن المباحث التي تُعدّ مُمثلة لأنماط الفكر السياسي الإسلامي تختص بأربعة أنماط: أولها الفكر السياسي الذي يستند إلى المعتقد الإسلامي، وحصر أصحابه بحوثهم في نظرية الخلافة أو الإمامة المتصلة بمسألة السلطة في الإسلام، وبرزت هذه البحوث مع أول الخلافات السياسية/العقدية، بين الفرق الإسلامية المعروفة آنذاك من متكلمين وفقهاء وغيرهم. وثانيها الفكر السياسي الذي حصر خطابه وأحكامه داخل مرجعية الفقه

السياسي الذي ينطلق من داخل خطية التاريخ الإسلامي، ومجتمعات الإسلام ودولته وأحوالها التاريخية الواقعية. وثالثها الخطاب التأليفي الذي يشتمل على مؤلفات وكتب الآداب السلطانية، ويُعدّ نوعاً من التفكير السياسي داخل مؤسسات السلطة ونظام الدولة. أما النمط الرابع من أنماط التفكير السياسي في الإسلام، فيتجلّى بالفلسفة السياسية التي قدّم أطرها النظرية فلاسفة الإسلام، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن رشد وغيرهم. وامتازت بنوع من التفكير في أغلب الأحيان خارج نطاق حركة التاريخ المعيش، كما خبرته مسيرة تاريخ الإسلام ودولته ومجتمعاته، وغلبت عليه بصورة عامة النزعة العقلية المثالية، لكنها تختلف اختلافاً واضحاً عن أنماط التفكير السياسي السابقة.

وعند تسليط النظر في شكل ومضمون المقاربات الخاصة بعلم الكلام الإسلامي، يُلاحظ أنها وثيقة الصلة بأصول الاعتقاد الديني ولا تخرج عن قواعده ومنطلقاته العقدية الشرعية؛ إذ انطلق المتكلمون من مبدأ تبني مقارنة سياسية للسلطة مرتبطة بالجانب الأساسي من الشريعة، في الوقت نفسه جاءت مقاربات الفقه

* أستاذ مشارك، الجامعة الأردنية، كلية الآداب، قسم الفلسفة.

d.baniyasini@ju.edu.jo

تاريخ استلام البحث 2022/3/12 وتاريخ قبوله 2022/10/26.

نظريًا بعقلنة وشرعنة فكرة الدولة والسلطة وسلوك الحكّام، وربطها بالمُثل الفلسفية التي استيقنوا أنها غير مُتعارضة مع المُثل والأخلاق الدينية الإسلامية، لا سيّما المُثل والأفكار التي استقبلوها من فلاسفة اليونان، "كما تجسّدت في نظريتي أفلاطون وأرسطو في السياسة" (جبرون، 2015، 166).

لقد توفّر لفلاسفة الإسلام قدر كبير من الاهتمام بفلسفتي أفلاطون وأرسطو السياسيّتين، ممّا طبع فلسفتهم ومنحها صورتها التي ظهرت فيها عندهم، فمن جانب تبدو شروحًا ضافية لآراء أفلاطون السياسية، ومن جانب ثانٍ تُعدّ تغييرًا أو تكييفًا لأفكاره استرشادًا بآراء أرسطو وبعض شُراحه، بيد أن تأثير أفلاطون كان أقوى من تأثير أرسطو عليهم. ويحضر في هذا الخصوص مثال الفارابي، الذي يُعدّ أول فيلسوف حاول التوفيق بين الفلسفة السياسية في نسختها اليونانية، والإسلام بوصفه دينًا موحى به إلى النبي مُتضمنًا قانونًا سماويًا مقدسًا (محسن، 2009، 17، 25-26)، من حيث إنه من غير المفكر به عند فلاسفة الإسلام، النظر إلى سياسة الدولة مُستقلة أو أنها مُتخارجة عن أهداف الشريعة.

قصارى القول إن التفكير السياسي عند فلاسفة الإسلام سعى نحو إرساء مبادئ نظرية توفيقية بوجه عام، لكنهم وبتأثير من نزعتهم العقلية ذهبوا إلى تعليل نظرتهم السياسية تعليلًا فلسفيًا واضحًا.

يُذكر أنّ هناك من المفكرين العرب المعاصرين، من يرى أن فلاسفة الإسلام وبتأثير من نمط تفكيرهم الفلسفي التجريدي، تموضعوا خارج قضايا المجتمع والسياسة المباشرة، وبذلك انفصلت الفلسفة عمومًا عن شؤون المجتمع الإسلامي، وأن ما سُمّي بـ "السياسة المدنية"، ما هو إلّا مجرد تعليق على نصوص يونانية منتزعة من أصولها التداولية، ولم تكن عملية تبيين هذه النصوص في المجتمع السياسي الإسلامي إشكالية مطروحة من قبل فلاسفة الإسلام في العصر الوسيط (أومليل، 1996، 192).

مُقارَبة فلسفة ابن سينا

درّج الباحثون في فلسفة ابن سينا على تبني رأي مؤداه أن فلسفته السياسية في مجملها، لا تعدو كونها نوعًا من التفكير يقتصر على آراء مختصرة متفرقة بين ثنايا فلسفته العامة، وأنها لا تُمثّل أهمية لافتة في نطاق نسقه الفلسفي العام. وهكذا

السياسي عند علماء الشريعة وأصول الفقه ناشطة في وضع قواعد السلوك والفعل السياسي للفرد والجماعة من زوايا الأحكام الفقهية الإسلامية، أمّا الفلاسفة في الإسلام، فإن مقاربتهم السياسية جاءت حصيلة تفاعل الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافات الأجنبية، لا سيّما اليونانية منها.

وقد يصعب على الباحث في الفكر السياسي عند فلاسفة الإسلام، تقييم هذا الفكر تقييمًا نضيجًا ودقيقًا، بمعزل عن دراسة مباحثهم الفلسفية كلها، الميتافيزيقا والأخلاق والمعرفة والنفس والوجود، وهذه المباحث لها اتصال وثيق بصورة أو بأخرى بجوانب من تفكيرهم السياسي، أو أن أفكارهم السياسية تبدو انعكاسًا لفلسفتهم العامة. هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد يكون من المؤكد أن فلاسفة الإسلام تأثروا بفلاسفة اليونان، لا سيّما أفلاطون، وأرسطو، بيد أنهم مع ذلك ظلّوا مُخلصين لمعتقدهم الإسلامي، وإيمانهم بالحقيقة المطلقة للنبوة.

ولن يجد الباحث صعوبة كبيرة في إدراك أن فلسفتهم السياسية تُعدّ جزءًا مُتممًا لفلسفتهم العامة، حتى وإن بدت محكومة أو مشروطة في الوقت ذاته بسلطة الدين وشريعته، ومبدأ سيادتهما المطلقة، وذلك أمر لا يقلّ من حقيقة أنّ مباحثهم تلك تخلّلتها محاولات جادة بذلها لإيجاد صيغة فلسفية توفيقية بين المفاهيم الأفلاطونية والأرسطية، وأشباهاها من المفاهيم ذات الأصول المرجعية الإسلامية، ومن السهولة بمكان فهم أن بحوثهم تلك استندت إلى اقتناعهم بالمنزلة العليا التي تحتلها الشريعة وهم بصدد معالجة مسألة السلطة والدولة في الإسلام. وكحكم إجمالي على فلسفتهم العامة ومن ضمنها فلسفتهم السياسية فهم لم يفكروا - كما يبدو - في أن يكون تفكيرهم السياسي مستقلًا عن الإسلام ومنحاه العام، بل بالأحرى ظهر أنه أقرب إلى أن يكون مشروطًا بالدين.

وتجاوزًا للمقاربات الجدلية لهذه المسألة في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يظل حقل الفلسفة السياسية في الإسلام واحدًا من الأبعاد المهمة في الفكر السياسي الإسلامي، الذي تعززت مباحثه وازدهرت في عصر التدوين، مع ملاحظة الاختلاف في أسلوب ومنهجية معالجة فلاسفة الإسلام للمسألة السياسية عن نظرائهم من الإسلاميين. فبينما انصبّت عناية الفقهاء والمتكلمين وكتّاب الآداب السلطانية على القضايا الشرعية والأحكام الخاصة بها، وجّه الفلاسفة عنايتهم نحو مسائل تتصل

أهمية وقيمة، في مساهمتها في إثراء تراث الفكر السياسي الإسلامي، عن أفكار فلاسفة الإسلام الآخرين.

وإذا كانت المسألة السياسية قد شغلت عقل الفارابي أكثر من أي فيلسوف مسلم آخر، إلا أنها ظلت عند ابن سينا دون المنزلة التي بلغتها عند الفارابي، وبقيت قضية الاعتراف به مفكراً سياسياً عند بعض الباحثين خجولة ومُتواضعة؛ ربما لأنهم درسوا فكره السياسي برؤية عجول ومتسعة ومنهجية مرتبكة، وهو ما حجب عن هؤلاء الوقوف على نسقه السياسي بإزاء نظامه الفلسفي العام. ويجب ألا ننسى أن ابن سينا سبق له وأن تعاطى الشأن السياسي في حياته الشخصية، واشتغل بشؤون السياسة بصورة عملية، وخبر أحوالها، ولم يكن بعيداً عنها، ويبدو أن "هذه الممارسة العملية للسياسة في السلطة قد حدّت من حماسه لتقسيمات أفلاطون وأرسطو وتخيلات الفارابي في اتجاه تقويم أكثر واقعية للأوضاع السائدة والمسالك السياسية التجريبية إزاءها" (السيد، 1981، 131).

وكان للواقع الاجتماعي والسياسي الذي نشأ فيه ابن سينا أثره على فكره السياسي، إذ قضى حياته كلها تقريباً في بلاد فارس، وتقلّب في المناصب الرفيعة لعدد من أمرائها، وشهد حالة الانقسام والتنازع والتشرذم بين هؤلاء الأمراء العباسيين على الملك. وقد انعكس ذلك كلّهُ على أفكاره التي تناولت رؤيته السياسية العامة.

ظهر هذا في نقده في القسم الأخير من كتاب إلهيات الشفاء للواقع الذي كانت تعيشه الدولة، وكذلك المجتمع في عصره، وفي شعوره بخيبة الأمل تجاه السياسات القهرية الزائفة التي كانت تكتنف أحوال عصره، مما أدّى به إلى أن يذهب باتجاه السياسة المعنوية التي من شأنها أن تهذب الناس وتبلغهم السعادة، ليكون ممكناً عبر ذلك تحكيم تعاليم الأنبياء الحكيمة وشرائعهم في المجتمع وتقديم السعادة الخالدة للبشر.

وفي سياق المنهج الفلسفي عند ابن سينا، يبدو أنه عمّد إلى إدراج نظرية النبوة والسياسة معاً، وهذا واضح في مؤلفاته التي كتبها في النبوة، مثل رسالة إثبات النبوة وغيرها، وكانت ذات صلة بموضوعي السياسة والرئاسة. وليست سياسة المدن وحدها التي اندمجت في بحوث ابن سينا بالأخلاق وموضوعات النبوة، بل تدخلت كذلك مقالاته ورسائله مع السياسة وموضوعاتها عن طريق موضوع النبوة والتشريع

فقد غلب على بحوث الدارسين الذين أرحوا للفلسفة الإسلامية من المستشرقين والباحثين العرب المحدثين تناول فلسفة ابن سينا الطبيعية، والطب، والمنطق، والميتافيزيقا، دون النقات مهم لجوانب فلسفته في مباحث الحكمة العملية والعلم المدني والسياسات بصورة عامة، وهو ما حجب عن هؤلاء هذا الجانب من فلسفته، وغلب على ظنّهم أنه لم يُعن كما يجب بالفلسفة السياسية قياساً بالفارابي.

واعتماداً على هذا الموقف، فقد جرى التقليل من شأن الفكر السياسي عنده، لكن في المقابل بمقدورنا القول بأن اشتغال ابن سينا كان يهدف - كما يبدو - إلى بناء نظرية سياسية مُشعبة بروح إسلامية، أكثر من كونها نظرية سياسية فلسفية مُستمدة حصراً من مؤثرات يونانية وغير يونانية، وتغياً عقلنة هذه الرؤية في صورة عقد مدينة فاضلة يقودها النبي ويُشرع لها، أي أن رؤيته تلك غلب عليها طابع الواقعية، وذلك بالنظر إلى ما كانت تعانيه دولة الإسلام ومجتمعاته.

وكما يظهر من نصوص ابن سينا فإن واقعيته السياسية بإزاء مثالية الفارابي، جعلت أفكاره مُبتعدة عن التأثير الكبير بالنموذج الإغريقي في التفكير السياسي، بصورة أكثر من فلاسفة الإسلام الآخرين، ولذا فقد كان أقربهم إلى نموذج المدينة العربية الإسلامية النبوية، وظهر نقده للواقع المضطرب للدولة الإسلامية في عصره ليضفي على فكره السياسي طابع الواقعية.

بيد أن هذا الحكم العام لا ينفي أن فلاسفة الإسلام ومن ضمنهم ابن سينا قد تأثروا بصورة أو بأخرى بالفلسفة السياسية اليونانية، التي اطلعوا عليها وتفاعلوا معها، وبذلوا جهوداً فلسفية لإدراج صيغة ما توفيقية بينها وبين التصور الإسلامي.

والواقع أن المتخصّص لكتب ابن سينا العديدة يجد أنه قدّم أفكاره السياسية في كثير منها، ولم يقتصر ذلك على كتابه الموسوم بـ "رسالة السياسة"، فقد ظهرت في مواقع كثيرة من هذه الكتب، كما في "رسالة في أقسام العلوم العقلية"، و"الحكمة العروضية"، وفي الفصل الأخير من كتاب "إلهيات الشفاء"، و"عيون الحكمة"، فضلاً عن كتاب "الإشارات والتنبيهات" وكتاب "منطق المشرقيين"، ومن شأن هذه الأفكار مُجمعة أن تؤلف نسق تفكيره السياسي العام. وهي لا تقلّ

عليه الواقع، تعبيراً عن طموح الفيلسوف، وهو قد شهد مرحلة من التفكير الذي أصاب دولة الإسلام، فأراد أن يصلح أحوالها، وكانت أفكاره أقرب إلى الواقعية العقلية ومنطق التاريخ. ولذا فقد انفرد في فلسفته السياسية نحو إنشاء مقاربة لما ينبغي أن تكون عليه صورة الاجتماع المدني، وطبيعة القوانين والأحكام والسنن التي تصلح لهذا الاجتماع، وشكل القيادة السياسية التي تكون لها السلطة المطلقة والطاعة الخالصة (ياسين، 2008، 145-148).

وجد ابن سينا نفسه أمام الأوضاع التي عاشها مجتمع الإسلام وعالمه ودولته السياسية منحازاً إلى تفضيل خيار حاكم مُتَقَرِّد بالسلطة جامع بين النبوة وصفاتها، يستمد بها إلهاماً من العالم العلوي وعقل الفيلسوف العارف بالحقائق البرهانية، تعبيراً عن نسقٍ من التفكير يعكس صورة من الطوبيا المثالية المركبة، لكنها في الوقت نفسه مُتماهية مع صورة المدينة الإسلامية الواقعية التي اعتورها الخلل والضعف أو مُحاكاة لها، فكان توقعه بأنه لا بُدَّ من بناء نظرية سياسية مُجددة تحاكي روح الإسلام ممثلاً بالنبوة وتُعيد بناء المدينة الإسلامية الفاضلة، على رأسها الحاكم النبي/ الفيلسوف الذي يضع لها السنن والتشريع. فالمدينة التي تصورها لا يضع لها شريعته أي إنسان كان أو مُشرِّع، لأن الشريعة قد وُضعت سلفاً من صاحبها، ولا يبقى للعالم أو الفقيه إلا أن يستنبطها من نصوص ثابتة يقيس عليها (ابن سينا، 1953، 39-40).

يقرر ابن سينا بمُوجب هذه المقاربة أن السلطة في المجتمع الإسلامي، بدأت بالنبي السان أو المشرِّع الذي يضع قوانينها الضرورية لانتظام الاجتماع المدني المنشود، وينبغي أن تكون له خصوصية أو امتياز لا مثيل لهما في سائر الناس، وذلك لكي "يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد فيهم، وهذا الإنسان إذا وُجد يجب أن يسنَّ للناس في أمورهم سنناً بإذن الله تعالى وأمره ووحيه وإنزاله الروح المقدس عليه... فتكون له المعجزات" (ابن سينا، 1960، 441-445)، فالله تعالى أرسل نبياً، وكان وجود هذا النبي ضرورياً من جهتي الدين والدنيا. والراجح أن ابن سينا يقصد بالضرورة هنا، الضرورة الطبيعية العقلية التي سبق وأن فصلَّ المعترلة فيها القول (القاضي عبد الجبار، 116-118)، من حيث إن العقل هو الذي يحكم بأنه لا بُدَّ من أن تكون هناك سنة وشريعة وأن يكون هناك النبي أو السان.

والقانون، ومن هنا فإنه عند التعرُّص لدراسة جوانب فلسفة ابن سينا السياسية يَغُسر على وجه الحقيقة تجاهل فلسفته في النفوس والعقول ومباحث الأخلاق ونظرية السعادة (شكوري، 2006، 57).

وقف ابن سينا على الفلسفة اليونانية وتعرَّف النظريات السياسية لدى اليونان، لا سيما عند أفلاطون وأرسطو، لكنه وهو الذي خَبَّر عملياً شؤون السياسة، لم يكن مُتحمساً بدرجة كبيرة إلى تبني مقولاتهم السياسية، وإن كان قد استفاد منها نظرياً، بسبب من تعارض هذه المقولات مع خبرته الشخصية سياسياً، فضلاً عن إدراكه لطبيعة التركيب الاجتماعي والثقافي والسياسي العربي الإسلامي. وفي ناحية المرجعية السياسية الفارسية لا يُلاحظ تأثر ابن سينا بالفكر السياسي الفارسي، رغم ازدهاره في البيئات التي عرفها وعاش فيها، "في حين بقي مشدوداً ومرتبباً إلى أبعد الحدود بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية في حركية جماعاتها وتجدها الداخلي" (السيد، 1981، 132).

وفي الواقع فإنه من غير الممكن فصل الروح الفلسفية العامة عند ابن سينا عن جوانب التفكير السياسي عند الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام كابن رشد وابن طفيل، فهؤلاء تمسَّكوا بطوبوية مُجسَّدة نظرياً بمدينة الفيلسوف التي "حلم بها داخل ذاته، يأوي إليها كلُّ من انسلَّ من عالم الناس، مُتعالياً عن عقائدهم العامة وقيمهم المتواترة وأنظمتهم القائمة ما دام ليس هناك من سبيل إلى إحلال الفلسفة لتصبح قاعدة للحياة العامة أو إقامة مدينتها كنظام عام" (أوميل، 1996، 195).

عمد ابن سينا إلى إدخال مبحث السياسة في نطاق حقل العلم العملي، المختص بتدبير أخلاق الناس وعلاقاتهم أفراداً وجماعات، وكانت عنايته بها دليلاً على اهتمامه بالإنسان وسعادته الدنيوية والأخروية، وجعل من الحكمة العملية طريقاً ووسيلة للمعرفة التي تُقدِّر قيمة الإنسان في ذاته وفي اجتماعاته المنزلية والجماعية، وهو ما انعكس على نزعة الواقعية، التي جعلت منه أقرب فلاسفة الإسلام إلى نموذج المدينة العربية الإسلامية منه إلى نموذج المدينة الإغريقية، فنقده للواقع المضطرب في عصره أضفى على فكره السياسي طابع الواقعية بصورة أو بأخرى (جزاع، 2011، 88).

من هنا حاول ابن سينا أن يقدِّم تصوُّراً لما ينبغي أن يكون

الاجتماع المدني (السياسي)

من المعلوم أن النظريات والأفكار الفلسفية التي تذهب إلى القول - بصور مختلفة - بأن الإنسان مدني بالطبع، وأنه باضطرار من طبيعته هذه يميل إلى تفضيل التآلف والاجتماع مع الأفراد الآخرين من بني جنسه كثيرة، وتمتد في الواقع في تاريخ الفلسفة من أفلاطون وأرسطو، مروراً بالفكرين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط، وامتداداً إلى الفكر السياسي الأوروبي الحديث.

ومؤدّي القول عند أصحاب هذه النظريات، هو أنّ ميل الإنسان لغيره من الناس وإلى مساكنة غيره من البشر، يُعدّ حاجة طبيعية، كما أنه من جهة أخرى بالنظر إلى تعدد احتياجات الإنسان ووقوفه عاجزاً عن القيام بها وحده لتدبير جميع شؤون ومطالبه، فقد ظهرت الحاجة إلى تناوب العمل أو تقسيمه، وهي الفكرة الشهيرة في الفكر الاجتماعي والسياسي.

ومع حقيقة حصول الاجتماع بعد الانفراد، فقد تطلب ذلك أمراً آخر إضافياً، لأن الاجتماع وحده لا يعني انتظام أمره بالشكل الصحيح، فهو لا يلغي الصراع والتنازع والتغالب بين الناس في ضوء تضارب أو تعارض المصالح، ووجود نوازع الطمع والشر والاستحواذ، وذلك يستوجب وجود السلطة والقوانين والشرائع، لضمان حسن انتظام أحوال المجتمع، فليس أن الإنسان بحكم طبيعته لا يمكنه العيش منفرداً، معناه انتقاء الصراع والتنافس، وهو يعلم من بعد بأنه من الصعوبة بمكان لهذا الاجتماع أن يستمر ويتحسن، من دون وجود السلطة والقانون والدولة. وقد بيّن أفلاطون في هذا الخصوص القول في محاوره الجمهورية بقوله "فقلت في اعتقادي أن الدولة تنشأ من عجز الفرد ممّا عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء كثيرة" (أفلاطون، 2004، 54).

ويعود التأسيس الخاص لمنظور ابن سينا في فكرة الاجتماع الإنساني وأسباب هذا الاجتماع الموجبة إليه إلى تراث المرجعيتين الفلسفتين: اليونانية، والإسلامية. فقد سبق له وأن عرّض لمسائل هذا الاجتماع السياسي في مناسبتين مختلفتين، الأولى في الفصول الأخيرة من المقالة العاشرة في قسم الإلهيات من كتاب "الشفاء"، وانهقدت مباحثها في موضوعات عقد المدينة، وعقد البيت وهو الزواج، والسنن الكونية في ذلك العقد، وفي موضوعات الخليفة والإمام، مع الإشارة إلى السياسات

والمعاملات والأخلاق. أمّا الثانية فكانت في رسالة صغيرة بعنوان "السياسة"، وفيهما يقدّم صورة مختلفة الأبعاد في أصل الاجتماع الإنساني، تستند في تكوينها إلى حقيقة التعدد في أوجه الحاجة الإنسانية الموزعة بين الحاجات الطبيعية الجزئية التي ينشأ عنها الاجتماع الأسري ومعها، وبموازاتها الحاجات الإنسانية العامة والمتبادلة اللازمة للتعاون وسدّ الاحتياجات، وعن هذين الضربين من الحاجات ينشأ الاجتماع المدني (السياسي)، بوصفهما شرطاً لازماً لحصول هذا الاجتماع الإنساني (موسى، 1952، 17).

يقول ابن سينا غير نصّ في التلليل على نظريته في الاجتماع الإنساني ومطالبه وظروفه، فهو يرى أنّ الإنسان يُفارق سائر الحيوانات بأنه لا يُحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يُعاونه على ضروريات حاجاته، وأنّه لا بُدّ من أن يكون مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وينظيره (زيعور، 1988، 145، ابن سينا، 1960، 441).

ويقول في رسالة في السياسة: "إن كلّ إنسان من مَلِكٍ وَسُوقَةٍ يحتاج إلى قوتٍ تقوم به حياته ويُقي على شخصه، ثم يحتاج إلى إعداد فضل قوته لما يستأنف من وقت حاجته، وأنه ليس سبيل الإنسان في اقتناء الأقوات سبيل سائر الحيوان الذي يَنْبَغُ في طلب الرعي والماء عند هيجان الجوع وحدث العطش وينصرف عنهما بعد الشبع..." (ابن سينا، 1960، 441).

ويُورد ابن سينا في "الإشارات والتنبيهات" نصّاً لا يكاد يختلف عن النصّين السابقين، فيقول: "لما لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلّا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مُهمّ لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير، وكان ممّا يتعسر - إن أمكن - وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميّز باستحقاق الطاعة" (ابن سينا، 1968، 60-61). ويتضح أن مقصود ابن سينا أن الإنسان مدني بالطبع، لا من حيث أنه يعيش بمفرده أصلاً وطبعاً، وإنّما من حيث أن حاجاته التي تَمَثّ معه وتزداد وتتوّع فوق صورة حياته البدائية تدفعه إلى التعاون أو التكامل مع أفراد آخرين على سبيل المشاركة.

إذن ابن سينا تبنّى كما يُلاحظ من نصوصه النظرية الكلاسيكية في أصل الاجتماع الإنساني التي تقول بأن

في تدبيره المتوحد، بل هو ابتداءً إنسان اجتماعي مُستقر، يحتاج إلى الزراعة في أول أمره، مع ما يتطلب ذلك من أنشطة اقتصادية تحويلية صناعية وغذائية مرتبطة بها. ولذلك فهو لا يتبنّى فكرة النشوء البدائي للإنسان والعيش المنفرد البربري (زيغور، 1988، 257).

ضرورة السلطة لانتظام الاجتماع المدني

نظر ابن سينا إلى مسألة انتظام عقد الاجتماع السياسي مشروطاً بوجود الدولة التي تتكوّن من السلطة/ الحاكم والمواطنين، إذ هما معاً يشتركان في صلاح أمر الدولة والمجتمع، على أن الصلاح الحقيقي بنظره يجب أن يبدأ من صلاح النفس، ويكون ذلك بمعرفتها؛ إذ إنّ "إصلاح الذات أقرب إلى الإنسان من إصلاح الغير" (إسماعيل، 1986، 152-154)، وتتأكد حقيقة معرفة النفس بالوقوف على عيوبها التي من شأنها أن تكون عقبة في طريق السعادة.

والواضح أن ابن سينا عالج فكرة المجتمع السياسي من منظورين: النظر والاهتمام بسعادة الفرد، والنظر في مصالح الجماعة وسعادتها. فمن جهة الفرد وتحقيق سعادته بالذات، فإنه لا يمكنه تحصيل سعادته الخاصة في وقت انفصاله عن الجماعة؛ فبغير وجوده مع المجتمع تبقى سعادته ناقصة، من حيث إن شرط السعادة الدخول في الجماعة، وبذلك يكون الانتماء إلى الجماعة في منزلة طلب الفرد وسعيه لاستكمال سعادته.

ومن واقع أن الإنسان في كينونته الفردية يمتلك طبيعة اجتماعية مدنية، فإنه كذلك من دافع من احتياجاته المختلفة ينشد الاجتماع مع غيره، وبذلك تتعقد أصرّة الاجتماعات وتتشكل المدن والدول (فاخوري، 1960، 229). وبالتالي تكون الحاجة إلى وجود السلطة مسألة ضرورية، لدوام هذا الاجتماع وانتظام شأن الحكم في المدينة. ومن حقيقة سعيه إلى تحقيق السعادة الجماعية، فهو قد رآها تتحقق بالمعاملة التي تستوجب سنّة وعدلاً وحاكمًا يقيم السنّة ويفرضها، فهو أقام علاقة بين الحياتين الأولى والأخرى، من خلال التزام الفرد بالفضائل الأخلاقية والسياسية والدينية معاً.

ولا يستقيم شأن الاجتماع السياسي عند ابن سينا، إلا بوجود ربط العلم السياسي بالتشريع، "فاجتماع الناس على التعاون لا

"الإنسان مدنيّ بالطبع" (ابن سينا، 1986، 60-61). وذلك على نحو ما هو موجود عند أفلاطون وأرسطو ثم الفارابي، وهي ذات الفكرة المؤكدة عند عدد من المفكرين المسلمين بعد ابن سينا كابن رشد وابن خلدون وغيرهما.

وهكذا يُستنتج أن ابن سينا نظر - على غرار الفارابي - إلى الاجتماع الإنساني باعتباره ظاهرة طبيعية، فيما التعاون الطوعي أو الإرادي بين الأفراد، يُعدّ الأساس المشترك في هذا الاجتماع، وشبّة نظام المدينة في اجتماعها بنظام البدن في الإنسان، إلا أنه فرّق بين صورة تعاون أعضاء البدن وتعاون البشر، فيقول "غير أن الأعضاء، أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية، وأعضاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية" (ابن سينا، 1960، 441).

ينبغي أن تتضح لدينا فكرة أن إنسانية الإنسان عند ابن سينا تتحقق وتكون ناجزة انطلاقاً من اعتبارات مخصوصة، رأى أنها تتمثل في صورة الاجتماع الإنساني الذي لا تظهر فضائله واستعداداته النظرية والعملية والخلقية ولا تُستكمل إلا بواسطة هذا الاجتماع، وذلك لأنّ العزلة وحالة الانفراد تحوّلان دون استكمال الإنسان طلب الفضيلة التي بها يحصل تّميّم النوع الإنساني. والإنسان الذي لم يأنس من نفسه الاجتماع يعيش في عزلة، وبالتالي يعجز عن القيام بالأفعال الفاضلة التي شرطها العيش مع الآخرين؛ فالفضيلة عند ابن سينا ليست في انعدام الأفعال الرديئة أو القبيحة، بل تتحقق في حصول الأفعال الفاضلة والقيام بتلك الأفعال على سبيل الاكتساب والعادة، إنها الفضيلة التي يمارسها الإنسان بالفعل وتكون بين أمثاله من الناس، وليست موقف الامتناع عن ممارسة الأفعال الشريرة أو القبيحة. ويقول ابن سينا في هذا الخصوص: "واعلم أن الإنسان مدنيّ بالطبع، لا بدّ له من الكون بين أمثاله، ولا يظهر فضائله إلا بالأفعال التي لا يمكن أن يفعلها إلا بين الأمثال، وأما من بُعد عن الناس وسكن في المغاور والصوامع فإنه عديم الفضائل، لا تأتي منه أفعال السعداء، لأن الفضائل ليست إعداماً، بل أفعالاً" (موسى، 1952، 35).

لا يبدو إنسان ابن سينا كائنًا بدائيًا في المبتدأ من أمر حياته، وأنه بالتالي تدرّج في مراقبي التطور عاش فردًا واحدًا

بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع لفيضان الخير في الكامل" (ابن سينا، 1960، 447).

ولما كانت العناية الخيرة من الله شاملة لكل الموجودات لانتظام أمر وجودها، وكانت الغائية تتجلى في النبوة، فإنه بذلك ربط السياسة بالنبوة بكيفية معينة، على أساس أن صلاح المدينة والاجتماع لا يتحققان إلا بنبوة مؤيدة بالشرعية المستمدة من مصدرية إلهية متعالية. وتعد النبوة في هذا الخصوص وحدها الجذيرة حصراً بتقديم الناموس (القانون = الشرعية) الذي من شأنه أن يحقق اجتماعاً مدنياً فاضلاً، يقيم المدينة الفاضلة. أما النبي السان واطع النواميس الضرورية هو من يقرر التشريع للمدينة، على أن أهمية النبوة ومعها الشرعية لا تعود إلى تدبيرها للحياة الإنسانية فحسب، بل وتقديمها الناموس الإلهي الموحى به وفرض تطبيقه، وهو ينطوي على الحقيقة الوجودية كاملة، الله والعالم والمعاد والثواب والعناية الإلهية.

وعندما يقيم ابن سينا هذه المعمارية لفلسفته الخاصة بالإنسان وحياته وشؤونه الروحية والعملية على أساس من فكرة العناية الإلهية الشاملة ونظرته في خيرية الله، فلا بُد للباحث في فلسفته أن يلتمس رابطاً ما بين تفكيره السياسي وتفكيره الإلهي، فهو قد وضع النبي صاحب الشرعية على رأس المدينة، المُدبّر لشؤونها وأحوالها، وصاحب السلطة العليا فيها، يستمد سلطانه من السيادة العليا الإلهية بوساطة الوحي، رابطاً ذلك بطبيعة الحال بنظرية الفيض، من حيث إنّ النبوة تتصل بسند من السُّقيا الإلهية الفائضة.

بيد أن ابن سينا يفهم أنّ النبوة ممثلة بالشخص البشري للنبي لن تبقى على مدى الزمان، ولذلك أوجب عند غياب النبي في شخصه وبقاء الشرعية أن تؤول الأمور في الرئاسات السياسية المدنية إلى سلطة أو قيادة جماعية أشبه ما تكون بالإدارة العليا المدبّرة لشؤون المدينة وحال الاجتماع الإنساني، حيث ينبغي أن تُساس المدينة بطريقة شورية وجماعية، وتتألف هيكلية الشورى من الفيلسوف والحكيم المتأله ومن الفقهاء، وأعلم العلماء بالشرعية (ابن سينا، 1960، 452)، وذلك فضلاً عن صفوة أهل الشورى من أبناء المدينة المتخصصين في الأمور الجزئية المعيشية والخبراء من هؤلاء.

ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل، لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يُزاحمه في ذلك، وتدعو شهرته وغضبه إلى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج، ويختل أمر الاجتماع، أما إذا كانت معاملة وعدل مُتفق عليهما لم يكن كذلك، فإن لا بُد من شرعية" (فاخوري، 1960، 229).

على أن التعاون الذي به ينتظم عقد المدينة، لا يصح إلا إذا وُجد القانون والعدل والسان، إذ لا بُد من أن يكون هذا السان والمعدل، بحيث تكون وظيفته إلزام الناس بالسنة/ القوانين، "ولا يجوز أن يُترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان" (ابن سينا، 1968، 62-63)، والغرض الأول للسان وضع السنن وترتيب المدينة وحفظ النظام فيها وإقامة العدل.

من هنا فقد أولى ابن سينا فكرة القوانين والسنن والتشريعات في المدينة اهتماماً لافتاً؛ لأجل تحقيق العدل بين الأفراد، وأوكل إلى صاحب القوانين (السان) أن يشترك ويختص بنفسه في المعاملات، وأن يفرض سنناً تمنع الظلم في المعاملات بين أفراد المجتمع، مثلما أنّ عليه أن يسنّ أمثالها في الأخلاق والعادات يدعو خلالها إلى العدالة التي تنظم رؤوس الفضائل.

وهكذا فالمدينة التي ينشدها يجب أن يتوفّر فيها عنصران مهمان: أولهما وجود رئيس عاقل، والثاني وجود سنن ترتب أمور الناس وتنظم مصالحهم ومعاملاتهم. فأما الرئيس فينبغي أن يجمع في سجاياه بين الحكمة والفيض الإلهي، ويُشترط فيه العلم بالشرائع والسنن وكذلك الحكمة (ابن سينا، 1968، 62-64).

منزلة النبوة ضمن تصوّر ابن سينا للاجتماع المدني

دأب ابن سينا على إدراج مبحث الحكمة العقلية (الأخلاق والتدبير والعلم المدني)، في فلسفة الإلهيات، من حيث إن العناية الإلهية، وكذلك الغائية الإلهية تتجلى في النبوة، فقد عرّف العناية الإلهية في الإشارات بالقول: "العناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام، وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم، على أحسن النظام، فعلم الأول

ومؤدّي القول أن النبي يُعدُّ المسؤول عن شؤون التدبير ومقتضياته لضمان دوام الشريعة الإلهية، واستمرار وظيفتها في تنظيم أحوال المجتمع، وتكون الشريعة هي المدبّرة لشؤون الناس بعد غياب شخص النبي من التاريخ، لأنه "يجب لا محال أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنّه ويُشرّعه في أمور المصالح الإنسانية تدبيراً عظيماً" (ابن سينا، 1960، 155). وإلى هذا الحدّ من التحليل يمكن استنتاج فحوى البُعد الإلهي للنبوّة وعلاقتها بالاجتماعات المدنية، بالوقوف على تحليل ابن سينا لفكرة العناية والتدبير الإلهيين، لأحوال الناس وأمور حياتهم ومعاشهم، إذ العالم "بجملته وبأجزائه السُفلية والعلوية، ليس فيها ما يخرج عن أن يكون الله سبب وجوده وبقائه، وعن أن يكون الله تعالى عالماً به ومدبراً له ومُريداً لكونه، بل كلّه بتقديره وتدبيره وعلمه وإرادته" (موسى، 1952، 17-18).

ولأن هذا التدبير الخاص بعالم الإنسان يرتبط في أوضح صورته بالعناية الإلهية، فإن ابن سينا أوجب على مُقتضى الضرورة المتصلة لصالح الاجتماع الإنساني ومنفعة الناس أن تكون هناك نبوة ورسالة وتشريع، "ولأن النبي هو مخصوص من عند الله، وبارسال الله تعالى، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنّه فإنما هو مما وجب عند الله أن يسنّه" (ابن سينا، ج2، 1960، 143).

ومن هنا نستطيع فهم معنى ربط ابن سينا للوظائف التي يضطلع بها النبي بحاجة الإنسان إلى الاشتراك مع بني جنسه ونوعه وإلى التعاون معهم على ضرورات وسبل استكمالها واستمرارها، "فلا بُدّ في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلاّ بمعاملة" (عاصي، ب.ت، 202-203).

وتقتضي المشاركة والمعاملة في هيئة الاجتماع المدني أن تكون سنّة، وأن يكون عدلٌ (شريعة وعدالة)، وهما أمران لازبان، ويُوجبان أن يكون في الناس السان والمعدّل، "إذ لا بُدّ في المعاملة من سنّة وعدل، ولا بُدّ للسنّة من سانٍ ومعدّل" (ابن سينا، ج2، 1960، 443).

وبقدر ما تُمثّل النبوّة عند ابن سينا ظاهرة طبيعية ومصدراً إلهياً مُفارقاً ومتعالياً، فإنها بالمقابل تؤدّي دورها البشري في تاريخ العالم والإنسان، وبوصفها كذلك، فإنها تتكفّل بوظائف اجتماعية لها أهميتها وحيويتها (ابن سينا، 1960، ج2،

إن مثل هذا الإدراج الخاص بتصور النبوّة، بالرغم من طابعها الميتافيزيقي والعلم المتعلق بها ضمن مباحث العلوم العملية، وتأطير ابن سينا النظري لها، يُعدُّ محاولة جادة منه في سبيل تقديم حجة عقلية للتدليل على الصلة الوثيقة بين الشريعة والتدبير المدني السياسي، أو بين الإلهي والبشري، ضمن التصوّر السينوي لنظام العالم بشكل عام، والنظام الاجتماعي والسياسي بشكل خاص، فهو رأى أن النظام الشامل كلّ واحد لا يتجزأ، إذ العناية الإلهية تشمل عالم الموجودات كلها، فالطبيعة والعالم معها تعمل وفقاً لقوانينها الإلهية، ومقتضى النظام المُدبر، وتحقيق بعالم الإنسان أن يخضع للعناية الإلهية، وهنا يأتي دور النبي في تطبيق الشرائع التي يتلقاها بوساطة الوحي، لإقامة مجتمع العدل الفاضل.

ووفقاً لهذه الديباجة النظرية، فإنّ موضوع النبوّة "متصل بالفلسفة النظرية بقدر ما هو متصل بالفلسفة العملية" (ابن سينا، 1968، 64-65)، واتضح ذلك في وضع ابن سينا مبحث النبوّة في تقسيمه للعلوم في نطاق العلم الخاص بالاجتماع المدني، أي علم السياسة، على أساس أن وجود النبوّة يُعدُّ حاجة ضرورية للنوع الإنساني في وجوده ودوامه، وأن استمرار هذا الوجود مرّده إلى الشريعة التي يأتي بها النبي، ولذا فإن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس، وهو المُبلّغ ما استفاد من الإفاضة (الفيض) لصالح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة ليُحصّل بآرائه صلاح العالم الحسّي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم (ابن سينا، ب.ت، 124-125).

وتُعدّ النبوّة من هذا الجانب صناعة جوهرها التشريع الكلّي الذي تشمل سنّته وأحكامه من الفرد والمنزل والمدينة، ومصدره المتعالي الإلهي؛ فهو إنساني التطبيق والفعل، وعليه كان العلم الذي يبحث في هذه الصناعة علماً إلهياً وإنسانياً في آن واحد. من الواضح أن مبحث النبوّة عند ابن سينا يتخذ بُعدين نظريين: الأول: ينظر منه إلى النبوّة باعتبارها تتصف بطبيعة إلهية، والثاني: يسعى فيه إلى بيان صورة الوظائف والمهام الاجتماعية للنبي. ومن هذين البعدين تمّ النظر إلى النبوّة بوصفها همزة الوصل بين الإلهي والبشري، بدلالة الرسالة التي أتى بها النبي من عند الله إلى الخلق، تدعوهم إلى الإيمان بها، وذلك بالقدر نفسه الذي تكون فيه هذه النبوّة طريقاً لتغيير المجتمع والارتقاء به إلى ما ينبغي أن يكون عليه في أمر اجتماعه، بوساطة النبوّة والشريعة ومن خلالهما.

والواقع أن نظريات الفكر السياسي الإسلامي أعطت النبوة أهمية كبرى في مسألة توجيه أحوال المجتمع والناس وسياساتهم دينيًّا، فضلاً عن زرع الإيمان والتوحيد والاعتقاد بالله دينيًّا. ويبدو أن هذا الأمر اقتضى فلسفة الإسلام أن يتعرضوا لتفسير ظاهرة النبوة في فلسفتهم السياسية (السيد، 2007، 88).

بالنظر إلى حاجة الناس المؤسسة إلى التعريف بالخالق وإثبات المَعَاد، تبدو الحاجة إلى الشريعة ألزم ومن باب أولى يقتضي الحال وجود النبي، وهذا يدلّ بنظر ابن سينا على أن الاحتياج الإنساني إلى النبوة يكون ضروريًّا لحفظ بقاء الناس، والنبي وإن كان إنسانًا إلا أنه مُتميز عن سائر الناس بفضائل تؤهله للقيام بمهامه الدينية والدنيوية، فهو يتحصّل على "خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميّز به منهم فتكون له المعجزات" (ابن سينا، 1960، 442)، التي تمنحه نوعًا من القدرة التأثيرية تعينه على مخاطبة الناس وإلزامهم السّنة (ابن سينا، 1960، 441).

كما أن النبي فضلًا عن هذا وذاك، يكون تميّزه عن الناس حاصلًا من اعتبار أنه أقواهم عدلًا وأزكاهم نفسًا، إذ لا "يهمّه من الدنيا إلا الضروريات ولا يتوخّى الرياسة فيما يفعل، بل يفعل ابتغاء مرضاة الله، فيستحق الطاعة على الأُمة بالإعجاز والآيات" (ابن سينا، 1960، 441-442).

يتبيّن عند هذا الحدّ من عرض فلسفة ابن سينا العملية، مقدار اهتمامه في بناء نظرية للنبوة يشكّل كل جزء منها حاجة ضرورية للجنس البشري الذي يبقى محتاجًا إلى عون الشريعة لكي يحافظ على وجوده. وإذا كانت النبوة ضرورية فإن العلم السياسي والمدني الذي يُعدّ جزءًا رئيسًا من الفلسفة العملية، يهدف من جملة ما يهدف إلى أن يدرس أصلها الإلهي؛ لأن ميتافيزيقا النبوة لا تنفكّ عن فيزيقا البشر في كل أحوالهم، فهؤلاء يكونون بحاجة إلى الفيض الإلهي أو السّقيا الإلهية عن طريق النبوة في تدبير شؤونهم ودوام مصالحهم وتحصيل سعادتهم في اجتماعاتهم المدنية، وإنّ يقتضي الحال وجود النبي السّان والمُعَدّل الذي يتكفّل في إدامة صيرورة القانون الإلهي مُباطنًا ومُحايثًا للمسيرة الإنسانية عبر التاريخ.

ولما كان الله تعالى هو العلة المُوجدة التي صدرت عنها بطريق الفيض جميع الموجودات، فإن علمه مُحيطٌ بها بالتّمام (زيعور، ب.ن، 253)، ولأن دوام السّقيا الإلهية على هذه

441)، وما يهم ابن سينا في المسألة أن الحاجة والاضطرار للاجتماع الإنساني يرتبان الحاجة والضرورة إلى النبوة، فهو لا يتطلّع إلى حصول أي اجتماع مهما كان نوعه، أو مجرد الاجتماع؛ فليس جميع الاجتماعات يترتب عليها نوع الاجتماع المدني السياسي الفاضل أو المنشود، بل لا بُدّ من وجود اجتماع على هيئة وصورة مخصوصة، من شأنه أن يحصل عنه المدنية الفاضلة، التي تنتظم أمور معاش أهلها، ويحصل لأهلها السعادة والصّلاح في أمورهم الدنيوية والأخروية معًا. فإنّ وجود النبي أو السّان يستمد من وجه من وجوه ضرورته بناء على الحاجة الاجتماعية في صورة الاجتماع المدني؛ إذ من طبيعة "المهام التي يضطلع بها (النبي) بعد التعريف بالخالق وإثبات البعث والمعاد، سنّ القوانين، ووضع الشرائع اللازمة للتنظيم والمشاركة والمعاملة الإنسانية" (ابن سينا، 1960، ج2، 441).

يتضح عند هذا المدى من التحليل أن الصورة التي تتشكل للنبي أو النبوة تجمع بين بُعدين اثنين: بُعد ميتافيزيقي إلهي مُفارق بوساطة الوحي، ثم بُعد واقعي اجتماعي تاريخي. فالنبي يجمع في شخصه بين التّأله والإنسانية، وذلك بالقدر نفسه الذي يجمع بين الوظائف الدينية والاجتماعية، إذ هو بمقام الرابطة بين مجتمعنا البشري والعالم العلوي، وهو من هذه الزاوية المسؤول عن التدبير لأحوال الناس بما يعود عليهم بالخير ويقودهم إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة، وقد وصفه ابن سينا بكونه "الملي (= الذي يُوكّل إليه) بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معاشهم ومصالح معادهم، وهو إنسان مُتميز عن سائر الناس بتألّه" (ابن سينا، 1960، 441).

وإذا قلّبتنا الفكرة على حقيقتها عند ابن سينا وجدنا أن جملة المهام الدينية والاجتماعية للنبوة مُتضمنة في أصل الرسالة المُوحاة للنبي، وهذا يدل على الطبيعة المتألّهة له فضلًا عن الوظائف الاجتماعية وغير الاجتماعية، ولما كان جانب المُتألّه والجانب الاجتماعي مترابطين مع النبوة، فإن ذلك بتأويل معناه تعالق الديني بالمدني والسياسي، وكان من الواضح أن ابن سينا في إقامته العلاقة بين الديني والسياسي في شخص النبي، "يضع نُصب عينه التجربة التاريخية للاجتماع العربي الإسلامي" (السيد، 2007، 88).

والفضيلة، فقد نظر إلى الشريعة باعتبارها حاملاً للوظيفة الاجتماعية، ولما كانت النبوة على المستوى الشخصي لا تستمر في التاريخ والواقع، فإن الوجود الاجتماعي للأمة يتطلب من النبي إلاء مستقبل الدين والجماعة المؤمنة اهتماماً خاصاً، وعليه فوجود الشريعة الشاملة التي تحتوي قيماً نظرية وعملية، فضلاً عن تضمينها جانباً شعائرياً عبادياً، يُعدُّ أمراً ضرورياً. وهذا الجانب الأخير من الشريعة يجعل منها واقعاً محسوساً وممارساً ومُوحِّداً، يضمن الاستمرارية والتضامن والوحدة في نطاق الأمة كلها. وما يخص الإطار الاجتماعي الذي يتلقى الشريعة ويطبّقها يُقسّمه ابن سينا تقسيماً مُراعياً فيه الوظيفة الاجتماعية أو المراتبية الوظيفية في المدينة، ويأتي على ثلاث فئات هي: المدبرون، والصنّاع، والحفظة (نصر، 1986، 57-58).

وإذا كانت الشريعة ضرورية للمجتمع فإن ذلك يستوجب توفّر عنصرين هما، مصدر الشريعة، ثم حامل الشريعة، وهو النبي السان، ومهمته عبر الشريعة نقل المجتمع من حالة "الاجتماع الطبيعي" إلى حالة "الاجتماع المدني"، وبذلك يمكن للشريعة أن تحتل صفة السلطة، وإذا كان ثمة سُنّة/ شريعة، فقد استوجب ذلك ساناً ومُعدّل، "ولا بُدّ من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السُنّة" (ابن سينا، 1960، 447)، وهو النبي الشارع. ويُعدّ هذا تأكيداً من ابن سينا لضرورة وجود السلطة/ الحاكم، وأكثر الفقهاء والمتكلمين يرون أن السلطة ضرورية مثلما أن النبي سلطته ضرورية كذلك (ابن سينا، 1960، 441)، فهو بمنزلة الحافظ أو الضامن لوجود العدل المُعزّز بالشريعة. وإذا كان الاجتماع يستوجب المعاملة بين الأفراد، فذلك أولى أن يُوجب وجود السُنّة والعدل (السيد، 1979، 41-43).

والواقع أن ابن سينا لم ينظر إلى الشريعة نظرة جامدة لا سيّما في مسائل الجزئيات والأحكام الفرعية، فقد ربطها أوثق رباط وبالخصوص في ما يتعلق منها بإدارة شؤون المجتمع وسياسة الناس بقانون تغيّر الأزمان والأحوال والشروط التاريخية؛ فالنبي صاحب الشريعة وواضع القواعد الكلية والنواميس، إذا انقطع وجوده الشخصي في التاريخ، وحلّ محله من ينوب عنه كالفيلسوف والحكيم والعلماء، فإن هؤلاء يجب عليهم مُراعاة أن الشرع هو أكثر مرونة وتكيفاً في أصوله عند ترك الفروع

الموجودات وأخصّها الإنسان، يتمّ بوساطة الرسل، فمن غير الممكن البحث في النبوة ووظيفتها الاجتماعية في العلم المدني عند ابن سينا إلّا عند ربطها بنظريته الفلسفية في الوجود، التي أخذت طابعاً صدورياً أو فيضياً. تبرّز عند هذا الحدّ من التحليل الأهمية الاجتماعية والسياسية للنبوة في النظرية السياسية عند ابن سينا، فقد تبيّن أنها الشرط الأساسي لانتظام الاجتماع الإنساني، فإذا كانت المشاركة والمعاملة والسُنّة والعدل تُعدّ من الشروط اللازمة ليحوز الاجتماع صفة المدني، فلا بُدّ من اعتبار النبوة طريقاً لانتقال الاجتماع الإنساني من حالته الطبيعية إلى حالته المدنية، ويكون النبي عندئذ بداية الاجتماع المدني (ابن سينا، 1960، 589).

في خاتمة هذا العرض لنظرية النبوة وعلاقتها بالعلم العملي بصفة عامة والاجتماع الإنساني المدني بصفة خاصة اتضحت صورة التفكير السياسي لابن سينا، إذ رأى أن يقدّم نظرية فلسفية تتفق مع تعاليم الشريعة وفي الآن نفسه تتفق مع نظريته العامة للوجود، وربط بين الوعي النبوي والوحي الذي يفيض عليه وبين تقسيمه الرباعي للعقل وأنواعه، وكذلك فيوضات العقل الفعّال ذات المصدريّة من الله واجب الوجود بذاته، ومن اعتبار الوعي النبوي كمال الطور الإنساني الجامع للطاقة البشرية على أكمل وجه، فإن النبوة لا بُدّ تتحقق فيها شروط ثلاثة: الصفاء وتألّق الذهن وكمال التخيل وقوة إخضاع المادّة الخارجية لخدمته وطاعته. وعندئذ يكتسب النبي درجة العقل القدسي، بحيث يكون مُستعداً لتلقي العلوم رأساً وبدون أي تعليم بشري سابق من العقل وذلك من العقل الفعّال مباشرة، فتتكشف له جميع الأشياء، ولأجل ذلك كلّه يتميز النبي عند ابن سينا عن الحكماء والأولياء؛ لأن تلقّي المعرفة يكون تاماً وكاملاً، على حين أن تلقّي أولئك يكون بصورة جزئية، ولأنه ثانياً يأتي بشريعة ويُنظّم الحياة العملية للأفراد والمجتمعات، في حين أن الحكماء والأولياء يسعون وراء العلم والكمال الذاتي من غير أن تكون لهم وظيفة تشريعية (السيد، 2011، 8).

مركزيّة الشريعة

أولى ابن سينا أهمية كبيرة للشريعة، ودورها في استواء شأن اجتماع المدينة، وانعقاد أواصر أفرادها على المصلحة

أي ملك أو حاكم فرد كان، وإثما هو ملك يستند إلى السّنة أو الشريعة التي أرسى قواعدها ومبادئها النبي، ولا بدّ أن يمتلك الصفات والشّمائل المثالية، في النّقد والفضل، ويمكنه أن يتجاوز بالمجتمع حالة الانقسام.

انطلق ابن سينا من الواقع الاجتماعي والسياسي في عصره، وتأثر به، وعليه فإن واقع الانقسام والضعف كان وراء مواقف ابن سينا، وحكم جانباً من تفكيره السياسي الذي يهدف أول ما يهدف إلى الوحدة. وفرض على أفكاره نوعاً من الواقعية المتمثلة في تصوّره لدولة فاضلة عادلة، لا تكون من نسج الخيال، بل دولة تقوم ابتداءً على الشريعة المحسوسة في المجتمع، أمّا الجانب الآخر من واقعيته فقد تكون ممثلاً بنزعة الإصلاحية التي تقوم على أن الإصلاح يستند إلى مبدأ أخلاقي، يبدأ من الذات وينتقل إلى التأثير في الآخرين إلى أن يكتمل بناء المجتمع السياسي بأسره على أحسن هيئة، وهو يشدد في هذا الخصوص على نقده لطبيعة السياسة في عصره في دولة الإسلام، فيقول: "إن السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلّة مع الكرامة، وبقية من السياسة الجماعية، وإنّ وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل جداً" (ابن سينا، 1953، 42).

ولم يشأ ابن سينا في تفكيره السياسي أن يتجاوز مرجعيته التراثية الإسلامية، وبدأ تقليدياً من حيث إن مرجعيته بقيت متأثرة بالروح العامّة الدينية في رؤيته للوظيفة الأساسية في العلم المدني للنبي والنبوة، بيد أن هذا القيد الذي وضعه ابن سينا لنفسه لم يجعله منغلّقاً على نفسه بالتمام، بل انفتح عقلياً على علوم الأوائل وفلاسفة اليونان؛ أفلاطون وأرسطو خاصّة، فاتفق معهما في بعض الأفكار السياسية، إلّا أنه في ما يخصّ تصوّره لشكل الحكم والسلطة جعلهما خاصّين بالنبوة أو من ينوب عن النبي في مرحلة ما بعد النبوة، وهو من يتوجب عليه الالتزام بالتشريع الخاص الذي جاء به النبي.

حاول ابن سينا أن يبني صورة المدينة أو الدولة وكذلك المجتمع على أساس متين من مركزيّة الشريعة، وذلك ما قاده إلى نظرية النبوة التي تطبع شكل الحكم على أساس عقدي- ديني، وما يميز تصوّره لدولة الشريعة أنها على الرغم من غياب شخص النبي المشرّع الأول لها، فإنها تظل جامعة بين

والتفصيلات والأحكام الجزئية التي تظل على الدوام مشروطة بأحكام الواقع والتاريخ المعيشي للناس، وهي الأحوال المتغيرة أو المتطورة للمجتمعات، ممّا يُوجب الاجتهاد العقلي البشري، ويجب أن يظل هذا الاجتهاد مفتوحاً ومتوائماً ومتوازياً مع الأزمنة والأحوال المختلفة، بل حتى مع طبائع الشعوب على اختلافها وتنوّع أجناسها. وأمّا الحاكم أو السّان إذا ما قام بوضع قوانين وتشريعات ثابتة للجزئيات المتغيرة للحياة الاجتماعية في المدينة، فسيؤدي عمله هذا إلى فساد المجتمع واضمحلاله وجموده، لا سيّما إذا تعلّق الأمر بشؤون السياسة والاقتصاد والقضايا المعيشة (ابن سينا، 1960، 446-447).

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه بنظر ابن سينا يتوجب على حاكم المدينة وعلمائها أن ينظروا في تطوير وتعديل هذه القوانين والأحكام المعيشية العملية المؤثرة في حيوات الناس، وتلك عملية مُفوّضة للحاكم أو رئيس المدينة في الأزمان والأحوال المختلفة، فعليه أن يضع القوانين ويسنّها بحيث تتماشى مع الواقع، مُستفيداً في الأمر من آراء أصحاب الرأي (ابن سينا، 1968، ج2، 61)، وفي هذا الجانب أوجب على الحاكم الذي حلّ محلّ النبي أن يكون عارفاً بالشريعة مُمارساً الاجتهاد في الأمور العملية المعيشية، بحيث ينعكس اجتهاده على ما سوف يسنّه من قوانين وأحكام لمدينته العادلة.

الخاتمة

لقد انتضح من خلال التحليل السابق أن ابن سينا انتهج بصورة أو بأخرى منهجاً فلسفياً يعتمد على شكل من الانتقائية في أفكاره السياسية، فقد ذهب إلى عرض أشكال الحكم والنظم السياسية كما وصلت إليه من فلاسفة اليونان، قاصداً من وراء ذلك تعليل رؤيته الخاصة التي يميل فيها إلى تفضيل نموذج الحكم في صورته الإسلامية، والذي أرسى قواعده وشريعته رسالة النبوة.

والواقع أن هذا التفضيل عند ابن سينا يستمدّ أساسه النظري من فحص واقع أحوال الدولة والمجتمع في دولة الإسلام في عصره، وهو ما اضطرّه كما يبدو للنظر إلى المشكلة السياسية في الإسلام بالعقل المجرد، ولكن دون تجاهل واقع المصائر الذي آلت إليه الدولة الإسلامية في ذلك الوقت، فكان أن ذهب آماله إلى صفة حاكم فرد يحكم ويوحّد شتات الأمة والدولة، لكنه ليس

والسنن التي تصلح لذلك، وشكل القيادة السياسية (المدنية) التي تكون لها السلطة المطلقة والطاعة الخالصة. وكل ذلك جاء كما يبدو محاولة من ابن سينا لتقديم نموذج مُستمد من الأصول الدينية لما ينبغي أن يكون عليه واقع الدولة والمجتمع، لإصلاح الحال الذي وصلت إليه دولة الإسلام في عصره.

السيد، رضوان، 1979، قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي، *مجلة الفكر العربي*، العدد 11/12، بيروت، معهد الإنماء القومي.

السيد، رضوان، 1981، ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي، *مجلة الفكر العربي*، العدد 22، السنة (3)، تشرين أول، بيروت، معهد الإنماء القومي.

السيد، رضوان، 2011، *الأمة والجماعة والسلطة*، بيروت، جداول للنشر.

شكوري، داد أبو الفضل، 2006، المنهج السينوي في الفلسفة السياسية ومبادئه، *مجلة العلوم الإنسانية*، العدد (13) (4).

شيخو، لويس وآخرون، ب ت، *مقالات فلسفية "رسالة ابن سينا في السياسة"*، بيروت، دار الفكر.

عاصي، حسن، ب ت، *التفسير القرآني واللغة الصوفية*، بيروت.

فاخوري، حنا، خليل الجرّ، 1960، *تاريخ الفلسفة العربية*، ج2، القاهرة، دار الفكر العربي.

القاضي، عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، ب ت، *تشبيث دلائل النبوة*، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، دار العربية.

مذكور، إبراهيم، 1947، *في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه*، القاهرة، طبعة عيسى البابي الحلبي.

محسن، مهدي، 2009، *الفارابي وتأسيس الفلسفة الإسلامية السياسية*، ترجمة وداد الحاج، بيروت، دار الفارابي.

موسى، محمد يوسف، 1952، *الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا*، القاهرة، منشورات المعهد الفرنسي.

نصر، سيد حسين، 1986، *ثلاثة حكماء مسلمين*، ط2، بيروت، دار النهار للنشر.

طرائق الفلاسفة ومناهجهم الاستدلالية، وأفكار الفقهاء ومقاصدهم الدينية والشرعية.

فُصارى القول إن ابن سينا نظر في أحوال دولة الإسلام في عصره، فأراد أن يُصلح أحوالها، فتمحورت نظريته السياسية في حدود تقديم تصور فلسفي لما ينبغي أن تكون عليه صورة الاجتماع المدني، وطبيعة القوانين والأحكام

المصادر والمراجع

ابن سينا، 1953، *الحكمة العروضية*، القاهرة، نشره محمد سليم سالم.

ابن سينا، 1960، *الشفاء (الإلهيات)*، ج2، تحقيق: الأب جورج قنوتي، وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

ابن سينا، 1968، *الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي*، تحقيق: سليمان دنيا، ج4، مصر، دار المعارف.

ابن سينا، 1985، *النجاة*، نقّحه وقَدّم له ماجد فخري، ط1، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

إسماعيل، محمد، 1986، الفلسفة عند ابن سينا، *مجلة الفكر العربي*، العدد 41، السنة السابعة، بيروت، معهد الإنماء القومي.

أفلاطون، 2004، *الجمهورية*، تر: فؤاد زكريا، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.

أومليل، علي، 1981، *السلطة الثقافية والسلطة السياسية*، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

جبرون، إمام، 2015، *نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره*، ط1، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية.

جَزّاع، طه، 2011، *جدل العدالة والمدينة الفاضلة من أفلاطون إلى ابن خلدون*، بغداد، شركة الأندلس للطباعة والنشر.

زيغور، علي، ب ت، *ابن سينا - رسائل فلسفية (رسالة العرش)*، بيروت.

السيد، رضوان، 1979، قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي، *مجلة الفكر العربي*، العدد 11/12، بيروت، معهد الإنماء القومي.

Ibn Sina's Political Philosophy: A Study of the Relationship between Prophecy and Civil Science

*Derar Bany Yasin**

ABSTRACT

This study examined civil science (politics) among philosophers of Islam, drawing on the theoretical ideas and approaches of Ibn Sina in his political philosophy and aimed at justifying his own vision on the nature of the conditions required in the body of a virtuous civil society. The study concluded that in his political thinking, Ibn Sina dealt with the model of the Islamic Arab State, and largely moved away from emulating the Greek political influence. The results showed that Ibn Sina tried to present an Islamic political theory closer to reality, but through the rationality of this reality he thought that the righteousness of civil assembly and the regularity of people remained conditional on prophecy and sharia law. Thus, he didn't imagine the realization of a virtuous city apart from the existence of prophecy.

Keywords: Civil Science, Ibn Sina, Political Philosophy, Prophecy

* Art Faculty, Philisophy Dept.- University of Jordam.
Received on 20/6/2022. Accepted for Publication on 26/10/2022.