

# ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي

د. رضوان السيد

## I

سلك ابن سينا في «الحكمة العروضية» مسلك أفلاطون وأرسطو عندما حدد بياجاز موقفه من الأوضاع والنظم والسياسات السائدة في عصره ، فقال : «ان السياسة الموجودة في بلادنا هي مرکبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة ، وبقية من السياسة الجماعية ، وان وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل جداً ...»<sup>(١)</sup> . لكن في حين شغلت المسألة السياسية أفلاطون وأرسطو بل والفارابي سنوات طويلة خلال حيوانهم الفكرية ، بقيت هامشية في حياة ابن سينا الفكرية أو هكذا يبدو لنا اليوم ، اذ لا نعرف له في غير «الشفاء»<sup>(٢)</sup> ، نصوصاً تلقت الانتباه في المجال السياسي . فهل كان ابن سينا ثورياً في هذه الناحية ، بمعنى أنه كان لا يعتبر السياسة أو التدبير جزءاً من الفلسفة أو الحكمة وهو الفيلسوف أو الحكم ولذلك توارت تقريرياً في تناجم الفلسفى<sup>(٣)</sup> ؟ صحيح أنه يدرس المسألة - كما ذكرنا - في الشفاء ، لكن هذه الدراسة - اذا تجاوزنا مؤقتاً المصطلح الفلسفى والتأثير الكلاسيكي عليه - لا تختلف كثيراً من حيث الموقف والمنزع عن «باب الإمامة» في خواتيم كتب المتكلمين المسلمين السينيين الشاملة في علم الكلام أو علم أصول الدين<sup>(٤)</sup> . ان هناك أمراً آخر يدعم هذا التوجه ، فقد كان ابن سينا يتعاطى السياسة عملياً - بخلاف الفارابي - ، وقد شغل موقعاً على مقربة من السلطة أو فيها ، كانت مؤثرة دائماً حتى وفاته عام ٤٢٨ هـ<sup>(٥)</sup> . ولا شك أن هذه الممارسة العملية للسياسة في السلطة حدّت من حاسمه لتقسيمات أفلاطون فأرسطو وتخيلات الفارابي في اتجاه تقوم أكثر واقعية للأوضاع السائدة والمسالك السياسية التجريبية ازاءها ، لذا فحق اشارته الموجزة الهيللينيستية الطابع في «الحكمة العروضية» يكن اعتبارها ضمن أحکام الشباب المتلهية قبل خوض غمار السياسة عندما كان عليه أن يغادر بخارى وجلاً باتجاه خراسان<sup>(٦)</sup> . هذا الذي نشير إليه هنا يمكن فهمه بصورة أفضل إذا وضعنا في اعتبارنا أن المنظومات السياسية التي كانت معرفتها متاحة لابن سينا لا تتجاوز الثلاث : المنظومة الإغريقية الهيللينستية ، والمنظومة الفارسية/الساسية أو الصورة المعروفة عنها ، والمنظومة الاسلامية المتمثلة في التجربة التاريخية للأمة الاسلامية حق عصره . أما بالنسبة للمنظومة الأولى فنحن على بيته مبدئي معرفة ابن سينا بالفلسفة الاغريقية وشروحها المتأخرة ، لكنه وهو الممارس المجرب للعمل السياسي

ما كان باستطاعته تبنيها في جانبها السياسي الأفلاطوني أو الأرسطي بشكل كامل لصادمتها خبرته اليومية. ولفهمه للتركيب الاجتماعي/السياسي العربي الإسلامي ، وإلاّ فماذا تعني مصطلحات أو تقسيمات مثل أوليغارشي وأرستقراطي وديقراطي بالنسبة لمفكري مسلم في مطلع القرن الرابع المجري؟!! لهذا تراجع ابن سينا في سياسات الشفاء عن وضعيته الموجزة في «الحكمة العروضية» رغم أنه ظلّ فلسفياً شديد التأثر بالغريق في المصطلح وفي بعض التوجهات الاجتماعية داخل المنظومة . أما المنظومة السياسية الفارسية فذات اتجاهات عملية واضحة استوعبت أكثرها كتب السمر و«مرايا الأمراء العربية»<sup>(٧)</sup> . مما دفع بعض الباحثين المعاصرين إلى ملاحظة تأثير الفكر الاغريقي السياسي على المسلمين ، اذا قورن بالفكر السياسي الفارسي في جانبه العملي على النصوص<sup>(٨)</sup> . لكنني لم ألحظ اهتماماً من جانب ابن سينا بالفكر السياسي هذا رغم ازدهاره في البيئات التي عرفها ابن تطلقه في حواضر خراسان . هذا ، في حين بقي مشدوداً إلى المصطلح الاغريقي ، ومرتبطاً إلى أبعد حد بالتجربة التاريخية للأمة الإسلامية في حركة جauptها وتجددها الداخلي عبر قرون التكون والافتتاح والاستيعاب ، كما حاولتُ اظهاره في حواريتي هذه مع سياساته .

## II

يتبنى ابن سينا الموضعية الكلاسيكية القائلة ان الانسان «مدني بالطبع»<sup>(٩)</sup> . وبداية هذه هي بداية أفلاطون وأرسطو ثم الفارابي من قبل<sup>(١٠)</sup> ، وهي بداية عدد كبير من المفكرين المسلمين بعد ابن سينا<sup>(١١)</sup> . ويقوم هذا التصور لبداية «الاجتماع البشري» على موضوعة مؤداها ان النوع الانساني فرد في الأصل تالف مع مناظره تحت إلحاح الحاجة الرامية إلى ذلك كما سيتبين أثناء العرض اللاحق ، وواضح أن هذه البداية لا تتحاور تماماً والتصور القرآني لبدايات الاجتماع الإنساني ، ففي القرآن<sup>(١٢)</sup> : «كان الناس أمة واحدة» ، هذه هي البداية ، وقد حار في معناها مفسرو القرآن ، فقال بعضهم انَّ المعنى آدم وحده ، وقال آخرون انَّ في الآية ما يسميه البلاغيون اكتفاء تفصيله : كان الناس أمة في الايام أو في الكفر<sup>(١٣)</sup> ! ويستر وراء التصور اليوناني للوضع مسألة «تقسيم العمل» المعروفة ، وهي توصل بذلك لتسويغ استمرار المجتمعات موحدة الاطار وان تكون طبقة الداخل ، بينما تنظر موضوعة «الشعوب والقبائل»<sup>(١٤)</sup> الإسلامية إلى الإنسان باعتباره وحدة منذ البداية، بداخلها وحدات متكاملة داخلياً وليس مقسمة طبقياً ، والأمة اطارها الذي «تتعارف» ضمنه . على أيّ حال لم يكن ابن سينا هو المفكر الوحيد الذي نظر إلى الأمر بهذا الشكل في المجال الحضاري الإسلامي؛ وربما كان مهماً متابعة القضية معه لفحص تفصيلات ما يقصده ، وهو يقدم لنا في هذا المجال نصوصاً عدة شديدة الوضوح في الشفاء والنجاة والاشارات والتنبيهات ، فيقول في الاشارات والتنبيهات<sup>(١٥)</sup> : «لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجربان بينهما يفرغ كل واحد منها لصاحبها عن همٍ لتولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير ، وكان ما يتعرّر إن أمكن ... وجّب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ...». هنا ينكشف ما يقصده ابن سينا من أنَّ الانسان مدني بالطبع فليس المقصود انه لا يستطيع في الأصل أن يعيش بمفرد ، بل المقصود ان الحاجات التي نمت وتنمو معه

في حياته فوق البدائية تضطره لالتقى العون أو التكامل مع آخرين . ولو أن القضية وقفت عند هذا الحد لنظمت الحاجة نفسها بنفسها وبدون تدخل من خارج ، لكن لأن الحاجات غير الأصلية بدأية ليست متناهية نهايةً كان لا بد من عامل خارجي ينظمها أو يردع «الاجتاع الاجتماعي» منها حفاظاً على «الاجتاع البشري» الذي تحول تدريجياً إلى غاية بعد أن لم يكن غير وسيلة لاشباع الحاجات أو تكميلها ، فابن سينا يرى أن هذا الاجتاع البشري مهدد دائماً بسبب من «تقسيم العمل» الذي هو في الأساس سبب قيامه أو تكامله ، ذلك لأن كل واحد يشتهر ما يحتاج إليه ، ويفضّل على من يزاحمه ، وتندعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك المهرج ، ويختل أمر الاجتاع ...<sup>(١٦)</sup> . من هنا كان لا بد من «عدل يحفظه شرع»<sup>(١٧)</sup> أو «لا بد في المعاملة من سنة وعدل»<sup>(١٨)</sup> . الشريعة أذن رادع أو ان شئنا الدقة: هي المحافظة على استمرار تقسيم العمل ، واستمرار التوزيع كالعادة . غير أن ابن سينا لا يحدّثنا هنا بشيء عن صلة الشريعة بالسنة ، ومعلوم أن السنة هنا تقابل الناموس عند أفالاطون إلى حد ما ، وليس العرف بقدر ما هي ذلك الهلام غير المحدد والمسمى بالقانون الطبيعي<sup>(١٩)</sup> . إلى هنا نحس أن ابن سينا يخبط على أرض غريبة عليه نسبياً ، ولذا تتعدد أخطاؤه ونقائصه . لكنه ما يلبث أن يدع الفارابي جانباً ويعود إلى الوقوف على أرض بيئته الإسلامية فيما يتصل بنشأة «المدينة» (السلطة أو الدولة) ، فما دامت الشريعة ضرورية للمجتمع كقانون منظم فلا بد من طرفين للقضية ، الطرف الأول : مصدر الشريعة ، والطرف الثاني حاملها . والمهم هنا الحامل الذي يسميه ابن سينا السان (من السنة) ، ويرى أنه هو الذي ينقل «الاجتاع البشري» من مرحلة «الاجتاع الطبيعي» إلى مرحلة «الاجتاع المدني» . الشريعة أذن سلطة ، «فلا بد للسنة والعدل من سانٌ ومعدل» ، ولا بد من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ...<sup>(٢٠)</sup> . النبي الشارع هو أذن بداية الاجتاع المدني ، وهو توجّه ذهب إليه بعض المفسّرين للقرآن عندما رأوا أنّ الاصل عندبني اسرائيل كاد أن يكون الملك عندهم نبياً حق طرأت مستجدات غيرت من ذلك<sup>(٢١)</sup> . ويرى القرآن<sup>(٢٢)</sup> وعلى نهجه أكثر الفقهاء السياسيين المسلمين أن السلطة ضرورية<sup>(٢٣)</sup> . لكنّ لا يبدو واضحاً أن كانت البداية مع النبي ، إذ لا اجماع على نبوة آدم . غير أنه من الواضح هنا أن ابن سينا عندما يقر ذلك يضع نصب عينيه التجربة التاريخية للاجتاع العربي الإسلامي إذ بدأت السلطة فيه ببني شارع ، ويدل على ذلك ما يذكره ابن سينا بعد ذلك إذ يقول عن السان<sup>(٢٤)</sup> ، «ولا بد أن يكون إنساناً وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد فيهم ... ف تكون له المعجزات ...». فبداية مجتمع ابن سينا الاجتماعي/السياسي هي البداية المعروفة للاجتاع العربي الإسلامي كما يعرضه كتاب السيرة النبوية وعلماء الفقه والكلام . فقد أرسل الله نبياً ، وكان ذلك ضروريًا على اختلاف المتكلمين في ضرورة العقلية أو الشرعية<sup>(٢٥)</sup> . وابن سينا يميل إلى القول بضرورته الطبيعية/العقلية<sup>(٢٦)</sup> . هذا الذي يرى فيه المسلمون إنساناً عادياً بل يجعل ابن سينا ذلك ضرورة من الضرورات تبعاً للقرآن<sup>(٢٧)</sup> . ثم يرى المفكرون المسلمين ومعهم ابن سينا أن المعجزة هي الميز للنبي ، وهي ليست مقصودة لذاتها بل فائدتها التوصل إلى التصديق بالنبي وبالتالي برسالته أو الشريعة التي جاء بها بل

يضي ابن سينا قدماً في مطابقة النظرة الاسلامية المعروفة في المسألة فيقول<sup>(٢٨)</sup>: «وهذا الانسان اذا وجد يجب أن يسن للناس في امورهم سننا باذن الله ... ويكون الأصل فيما يسنّه تعريفه اي اهتم ان لهم صانعاً واحداً قادرًا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره ... وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاذ المسعد ولمن عصاه المعاذ المشقي يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة ... ». ان المسألة المركزية في السنّ المنشورة اذن أنها باذن الله وأن حاملها مُرسلاً من الله ، هكذا تستعصي السنة الموحاة أو المزيلة على الإستغلال والفتؤية لأنها ليست صادرة عن فئة أو فرد بل عن مصدر متعال على الجميع ، ومن هنا كانت أهمية الهمة الأصل في الشريعة<sup>(٢٩)</sup> ، تلك السمة التي يؤكد عليها ابن سينا؛ ورغم خروج ابن سينا أحياناً - متأثراً في ذلك بالفارابي<sup>(٣٠)</sup> - على التقليد الاسلامي في فهم النبوة فان تأكيده على مركزية الشريعة فيها خصوصاً في الشفاء والاشارات يُشيع اتساقاً نسبياً في هذا الجزء من أجزاء منظومته السياسية لا يتميز به جزؤها الأول .

### III

هذا التشدد السينوي على «مركزية الشريعة» ، في المجتمع ، هو الحلقة الأولى في تلك السلسلة المتتابعة في المنظومة السينوية السياسية التي تتنامي داخلياً والتجربة التاريخية للجماعة الاسلامية في عالم أمّة الإسلام . وبعد ثبّيت الموضوعة السالفة الذكر ينصرف ابن سينا الى توضيح الوظيفة الاجتماعية للشريعة . ان النبي والنبوة لا يستمران ، لكن الوجود الاجتماعي لأمة النبي يقتضي منه اهتماماً بمستقبل دينه وجماعته ، ومن هنا تأتي ضرورة الشريعة الشاملة التي تتضمن قيمًا فكرية وعملية كما تتضمن جانبًا طقوسيًا ، وهذا الجانبان (القيمي والطقوسي) لا بد من وجودهما واستمرارهما كشرط أساسى لاستمرار التاسك الاجتماعي في إطار الأمة . ويرى ابن سينا في الجانب الطقوسي من الشريعة الاسلامي وسيلة لتأكيد وبلوره الجانب القيمي النظري ، فلكي لا تبقى المعاني الشاملة والكلية للدين والأمة شديدة الغموض لا بد من الجانب الاحكمي والطقوسي من الشريعة الذي يجعلها واقعاً ممارساً ومتبلوراً وموحدّاً ومثبتاً للاستمرار وللتضامن والتوحد في نطاق الأمة الشاملة . ويرى ابن سينا في فهمه هذا لجانبي الشريعة السبيل الأولى بالقبول . انه السبيل الذي يحفظ على الشريعة جانبها المتعالي . والموحى ، ويقدم في الوقت نفسه أرضية لقاء مشترك بين الخاصة وال العامة ، وهذا يعني ابن سينا على أولئك الذين ينفون الظاهر والطقوسي من الشريعة باسم الحكم ، فـ «اما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلسفه جهلاً منهم بعلله وأسبابه ...»<sup>(٣١)</sup> . ولا ريب أنّ هذا النقد يتناول فلسفة الاسلام المعروفيين كما يتناول المتكلمين المتشبهين بهم من اسماعيلية وقرامطة وباطنية بشكل عام ، ويُلقي هذا ظلاً من الشك على الآراء التي تذهب الى اسماعيلية ابن سينا بالذات .

ثم انّ الحديث عن الوظيفة الاجتماعية للشريعة يقود بالضرورة الى الحديث عن الاطار الاجتماعي الذي سيقبل هذه الشريعة أو سيعمل على تطبيقها والعيش في ظلّها . واذا كان هؤلاء ينقسون من حيث الجانب

المعرفي الى عامة (أو جمّور) وخاصة ، فانهم ينقسمون من حيث الوظيفة الاجتماعية أو المراتبة الاجتماعية الى ثلاثة فئات :

المدربين ، والصناع ، والحفظة<sup>(٢٢)</sup> . وهذا التقسيم أفلاطوني كما هو معروف<sup>(٢٣)</sup> ، لكنه يتصل من ناحية أخرى بتلك الترعة الثلاثية في الفلسفة السينوية ذات المعنى الأرسطي ، فالنفس الإنسانية عنده عاقلة وحيوانية ونباتية . وعن كل عقل عنده تصدر ثلاثة : العقل والنفس والفلك . وال موجودات عنده ثلاثة أقسام : الواجب بذاته ، والواجب بغيره ، والممكن بذاته<sup>(٢٤)</sup> . وهكذا فإن فئات المجتمعات الثلاث تَدْلُّ كُلُّ منها على قوة من قوى النفس أو على مرتبة من مراتب الوجود . ويبيّن هذا في نطاق المستساغ اسلامياً لو ظل المقصود منه وصفاً بحثاً لواقع معين ، لكن ابن سينا يأبى الاكتفاء بذلك ، إذ إنه يرى أن خلق هذه المراتبة الاجتماعية هي مهمة السنان (الشارع = الامام) الرئيسية منذ البداية « في وضع السنن وترتيب المدينة »<sup>(٢٥)</sup> . ان على الإمام أن يوجد المدربين (الاداريين) والصناع (المنتجين) والحفظة (المخد والشرطة) ، و«أن يرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء بلونه ، ويترتب عنهم رؤساء بلونهم الى أن ينتهي الى افباء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة ... »<sup>(٢٦)</sup> . يزيد ابن سينا هنا إذن ان يقيم دولة بالمعنى المفهوم من ذلك عند اليونان والفرس والبيزنطيين ، ولا شك أنه متاثر في ذلك بأفلاطون والفارابي ومقابل في ذلك الى حد للتفكير السياسي الإسلامي عند الفقهاء والمتكلمين ، ذلك الفكر الذي لا يعترف بمؤسسة في عالم الجماعة الإسلامية غير مؤسسة الأمة ذاتها حيث لا تشكل السلطة في قلبها غير اجتهاد واحد من اجتهادات عدة في نطاق الشريعة المتجوحة بالأمة من خلال أصل الإجماع<sup>(٢٧)</sup> ، وعندما تحولت السلطة الى مؤسسة فإنها لا بد أن تدخل في صراع مع المؤسسة التاريخية الأخرى في عالم الإسلام : مؤسسة الأمة الشارعة . ويكون على الجماعة الإسلامية حينئذ أن تختار بين الإسلام والدولة . وقد أحسن ابن سينا نفسه بالمازق فحاول التظامَ عندما رأى أن الحدود بين الفئات الاجتماعية المفروضة من فوق (من الإمام) ليست ثابتة أو مقلقة كما أن الأمر متترك في مراتبه الدنيا على الأقل للاجتهاد والتقدير وليس مقرراً سلفاً : « وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج ، واعداد أهـل الأسلحة والحقوق والشغور وغير ذلك ، فينبغي أن يكون ذلك الى السائس من حيث هو الخليفة ، ولا يفرض فيها أحـكام جزئية ، فـإن فرضها فـساد لأنـها تتـغير مع تـغير الأـوقـات ... فيـجب أن يـجعل ذلك لأـهل المشـورة ... »<sup>(٢٨)</sup> . ورغم ذلك فإن ابن سينا يبيّن في هذه المسألة بالذات واضح التأثير بـفكـرـ الدولة والـفكـرـ الطـبـقيـ الـأـغـرـيـقـيـ ، هـذـاـ فـيـ حـينـ كـشـفـ مـفـكـرـ مـعاـصرـ لـهـ تـقـرـيـباـ هوـ أـبـوـ الـحـسـنـ الـعـامـيـ (٣٨١ـهـ) مـدىـ تـناـقـصـ هـذـاـ الـفـكـرـ وـالـفـكـرـ الإـيـرـانيـ الـقـدـيمـ نـظـيرـهـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ مـعـ الـتـجـرـبـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ عـنـدـمـاـ قـالـ : « ... كـانـواـ يـحرـمـونـ عـلـىـ رـعـاـيـاهـ التـرـقـيـ مـنـ مـرـتـبـةـ إـلـيـ مـرـتـبـةـ ... وـفـيـ ذـلـكـ مـاـ يـعـوقـ التـرـاكـيـ ... »

السوية عن كثير من الشم الرضية ... «<sup>(٣٩)</sup> وقال : «وليس يشك أن تسخير العاقل الحرّ بالتهـر والغلبة على المزلة الواحدة ، وزجره عن اكتساب المحامد بالهمة العلية... في الغاية في الاتضاع والخسـة... »<sup>(٤٠)</sup>.

فإذا خضنا في تفاصيل مناقشات ابن سينا، ومقرحاته لعمل ادارة الدولة على المستوى الاجتماعي تبين لنا بوضوح ومن جديد هذا الاختلاف الجذري بين ما بدأ به ، ثم ما انتهى اليه تفصيلياً؛ فعلى المستوى الاجتماعي التفصيلي تعود النظرة الاسلامية التاريخية لتسود عنده في أكثر المسائل دون أن تستطيع ازاحة اليونان تماماً في مسائل أخرى قليلة . فللمدينة (الأمة) بيت مان مشترك : « بعضه من حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج ، وبعضه يفرض عقوبة ، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة ، وهو الغنائم ... »<sup>(٤١)</sup>. وإذا كانت الأموال المذكورة هنا تكاد تتطابق وما ذكره الفقيه الكبير أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال<sup>(٤٢)</sup>، فإن مصارف هذا المال عند ابن سينا تتشابه إلى حد كبير مع ما أورده أبو عبيد مع مراعاة التغيرات على مستوى الأرضية الاجتماعية بين القرن الثاني الهجري ومطالع الرابع ، فالمال الاجتماعي « يكون عدة لمصالح مشتركة ، وإزاحة لعلة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات ... »<sup>(٤٣)</sup>. فالذى يبدو عند ابن سينا هنا ويغيب عند أبي عبيد قضية الجيش والانفاق عليه بعد أن تحول من جند له عطاء<sup>(٤٤)</sup> الى مؤسسة محترفة تشكل فئة متميزة من فئات الأمة غير منتجة اجتماعياً ، وهي ظاهرة لم تكن قد تبلورت أيام أبي عبيد ، لكنها كانت سبب الاضطراب الرئيسي أيام ابن سينا على المستوى الاجتماعي ، وهذا أراد « إزاحة علة الحفظة » قبل كل شيء ، رغم انهم لم يعودوا حفظة بالمعنى الذي كانوا عليه عندما كانوا جنداً في طليعة الأمة ، فمحترس من مثله وهو حارس<sup>(٤٥)</sup> !

ولا يفترق تصور ابن سينا عن التصور الاغريقي في مسألة حراس المدينة فقط<sup>(٤٦)</sup> بل يخالف ذلك التصور أيضاً في مسألة البطالة ومضارها ، كما يخالفه في قضية قتل الزمني والضعفاء ، وفي جدوى الربا ، والزنا واللوساط<sup>(٤٧)</sup> ، متطابقاً في ذلك كله مع تقليديات المجتمع الاسلامي التاريخي . حتى اذا افتتح الحديث عن التشريع للتزاوج المؤدي الى التناسل وضرورته في المجتمع ، واعتباره عملاً اجتماعياً ظاهراً ومن الطراز الأول أقام العلاقة بين الرجل والمرأة على المحجة : « التي لا تتعقد الا بالألفة ، والألفة لا تحصل الا بالعادة ، والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة »<sup>(٤٨)</sup> ، لكن القضية تختلف في حال بروز خلاف في الأسرة بين الرجل والمرأة ، فالطلاق يبقى في نظر ابن سينا حقاً من حقوق الرجل الذي يفرض عليه غرامة ان طلق بغیر مسوغ معقول غير أنه يقف الى جانبه في عدم اعطاء المرأة حق الطلاق ، وفي الاصرار على سترها واحتيازها في الخدر لأنها مشتركة في شهوتها ، وداعية جداً الى نفسها ، وهي مع ذلك أشد اخنداعاً ، وأقل للعقل طاعة ، والاشتراك فيها يوقع أنفه وعاراً عظيماً ... »<sup>(٤٩)</sup>؛ ويكون القول هنا ان رأي ابن سينا في المرأة وفي تفاوت طبائع الناس اغا يرجع الى أرسطو من جهة ، لكننا لا نستطيع أن ننكر أنه كانت هناك مواضعات اجتماعية اسلامية تطابق

---

ابن سينا هنا معها قبل أن يتطابق مع اليونان ، وهذا مثل آخر على ذلك التناقض الحادث والمتعدد بين الموضعية الفلسفية والموضعية الاجتماعية ، والذي يبدو أن ابن سينا كان شديد الاحساس به ، بالغ التلمس له .

#### IV

يرى ابن سينا في هذا التنظيم الاجتماعي الشديد الدقة والتفصيل تطبيقاً للشريعة أو هو التطبيق الصحيح الأوحد لها . ويبقى هذا مضموناً ما دام السّانُ (الشارع = النبي) حيّاً . لكنه لا يعود كذلك عندما يُتوفى . صحيح أن الشريعة تبقى بحسب طابعها الجماهيري الذي أدركه ابن سينا ودعا الفلسفة إلى فهمه ، لكن الأفضل أن لا يترك النبي - المؤسس للأمة على الشريعة - الأمر للمصادفة من بعده حتى لا يحدث الاختلاف ، ان عليه ان يستخلف من بعده الأصلح : « يجب أن يفرض السّانُ طاعة من يخالفه ، وإن لا يكون الاستخلاف الآء من جهته ... »<sup>(٤١)</sup> . سبيل الأمامية الشرعية عند ابن سينا اذن هو النصُّ الاختيار من الأمة . ويعني هذا ان ابن سينا يُؤثرُ في هذا المجال النظرية الشيعية الفائلة بذلك . ولا عجب فقد كان ابن سينا عندما كتب هذا في بلاط البوهين ، وهم من الشيعة . غير أن البوهين كانوا شيعة إمامية ، بينما يظهر اغفال قضية الإمام الثاني عشر عنده ايثاره للنظرية الإمامية (الفاطمية) في الامامة ، تلك التي ترى وجوب الامام بالنص واستمرار ظهوره . وتبقى هنا اشكالية أخرى ، فابن سينا يتحدر من أب اسماعيلي غير أنه صرخ في سيرته بأنه لم يكن يميل لذلك المذهب في فتواه<sup>(٤٢)</sup> ، فهل تعدل نظرته في كهولته؟ إن الراجح أن شيئاً من ذلك لم يحصل ، بل الأولى الذهاب إلى أن الرجل كان انتقائياً في آرائه السياسية ، وكان ينطلق من الواقع الذي يعيشه وبتأثيره . ويبدو أن حالة التشرذم الاجتماعي والسياسي كانت وراء ردود فعل ابن سينا السياسية التي تتسم بالوحodie الشديدة ، تلك الوحدوية التي تميز الفكر السياسي الاسلامي التقليدي سنّية وشيعية<sup>(٤٣)</sup> ..

لقد رأى ابن سينا في ترك أمر للاختيار باعثاً على الفرقـة والاختلاف والفووضـى على المستويات كافة ، وهو ما كان يشهده كل يوم ، ولذا آثر النظرـة الشيعية الإمامية في النـص على الإمام قطـعاً للاختلاف والنظرـة الـزيدية أو الـاسماعيلـية في استمرار فـعالـيـة الـإـمـام الـاجـتمـاعـيـة لأنـ هـذـا كانـ هوـ المـطلـوب لـأـعادـة لـحـمـة الـأـمـة سـيـاسـيـاً<sup>(٤ـ٤)</sup> . ومنـ هـذـا المنـطـقـيـ يمكنـ القـولـ انـ ابنـ سـيناـ كانـ هـنـاـ وـحـدـوـيـاًـ اـسـلـامـيـاًـ غـيرـ مـذـهـيـ وـيـدلـ عـلـىـ هـذـاـ قولـهـ انـ هـنـاكـ طـرـيقـاًـ (مـفـصـلـاًـ)ـ لـاقـامـةـ اـمـامـةـ شـرـعـيـةـ ،ـ هـيـ:ـ «ـ اـجـاعـ أـهـلـ السـابـقـةـ عـلـىـ مـنـ يـصـحـحـونـ عـلـانـيـةـ عـنـدـ الـجـمـهـورـ أـنـ مـسـتـقـلـ بـالـسـيـاسـةـ ،ـ وـأـنـ أـصـيـلـ الـعـقـلـ حـاـصـلـ عـنـدـ الـأـخـلـاقـ الشـرـيفـةـ ...ـ »<sup>(٤ـ٥)</sup> .ـ وـيـعـنـيـ هـذـاـ مـنـ ضـمـنـ مـاـ يـعـنـيـهـ اـنـ يـصـحـ خـلـافـةـ أـيـ بـكـرـ وـعـمـرـ ،ـ وـهـوـ يـسـتـشـهـدـ مـنـ بـعـدـ بـتـعـاوـنـ عـلـىـ وـعـمـرـ فـيـ النـائـبـاتـ الـتـيـ كـانـتـ تـنـوـبـ الـأـمـةـ<sup>(٤ـ٦)</sup> .ـ فـالـاجـاعـ قـاطـعـ لـالـاخـتـلـافـ وـالـفـرقـةـ ،ـ وـمـاـ دـامـتـ الـوـحـدـةـ هـيـ غـرـضـ اـبـنـ سـيناـ فـانـهـ مـسـتـعـدـ لـلـاعـتـرـافـ بـإـمـامـ تـجـمـعـ عـلـيـهـ الـأـمـةـ وـلـاـ تـخـتـلـفـ رـغـمـ إـدـرـاكـهـ صـعـوبـةـ ذـلـكـ بـلـ اـسـتـحـالـتـهـ فـيـ عـصـرـهـ<sup>(٤ـ٧)</sup> .ـ وـلـاـ يـقـرـبـ اـبـنـ سـيناـ هـذـاـ مـنـ الشـيـعـةـ الـإـمامـيـةـ الـذـيـ كـانـواـ يـخـضـعـونـ لـلـعـبـاسـيـنـ الـسـنـةـ حـفـاظـاًـ عـلـىـ وـحدـةـ الـأـمـةـ فـقـطـ<sup>(٤ـ٨)</sup> ،ـ بـلـ يـلـتـقـيـ أـيـضاًـ مـعـ مـفـكـرـيـ الـاسـلامـ السـيـاسـيـنـ الـذـيـنـ كـانـتـ قـضـيـةـ وـحدـةـ الـأـمـةـ هـيـ الـقـضـيـةـ الـمـركـبةـ فـيـ

فكراهم كله حق على حساب الشرعية والعدالة<sup>(٥٣)</sup>. ففي حالة المخاجي (الذي يسميه المفكرون السياسيون السنيون: الباقي) يرى ابن سينا وجوب قتاله ، ذلك أنه اذا كان قد آثر النص على الامام لأن « الاستخلاف بالنص أصوب ... لا يؤدي الى التشبع والتشاغب والاختلاف ... »<sup>(٤٤)</sup>. فان قتال المخاجي ضروري للسبب نفسه: الحفاظ على وحدة الامة التي تشكل وحدة السلطة فيها مظهراً من مظاهر تائفها<sup>(٥٥)</sup>؛ وهو في هذا يتتطابق مع مفكري الاسلام السياسيين الذين يرون للامام الشرعي حقين: الطاعة والنصرة<sup>(٥٦)</sup>. ولا ننسى في هذا الصدد ان ابن سينا كان معاصرأ للبغدادي (٤٢٨ هـ) والماوردي (٤٥٠ هـ) وغيرهما من مفكري الأشعرية والمعترضة والشيعة الذين كانوا يرددون الآراء نفسها . لكن الاصطلاح الشيعي يبدو هنا أيضاً عند ابن سينا اذ يرى كفر المخاجي نفسه وكفر الذين يقدعون عن قتاله نصرة للامام<sup>(٥٧)</sup>، بينما يرى فقهاء السياسة من الأحناف والحنابلة والشافعية أن الباقي فاسق وليس كافراً ، اذ ان القرآن يعتبر الطائفتين المقتتلتين داخل الاسلام : « من المؤمنين »<sup>(٥٨)</sup> ويدعوا الأمة الى فرض الصلح والسلام وانصاف المظلوم اذ قد تكون للتمرد أسبابه ومسوغاته المعقولة والمقبولة . لكن الحرص على وحدة الأمة كان رائد ابن سينا هنا أيضاً على ما يبدو لا الاتجاه المذهبي بحد ذاته ، فهو مستعد للاعتراف بالمخاجي اماماً شرعاً ان تغلب وثبت صلاحته : « فان صاحب المخاجي ان المتولى للخلافة غير أهل لها ... فالاولى ان يطابقه أهل المدينة »<sup>(٥٩)</sup> . ولا يختلف هذا في شيء عن نصوص مشابهة لأبي يعلى الحنفي (٤٥٧ هـ)<sup>(٦٠)</sup> . والماوردي الشافعى (٤٥٠ هـ)<sup>(٦١)</sup> والغزالى الشافعى (٤٥٥ هـ)<sup>(٦٢)</sup> .

فإذا وصل ابن سينا الى معالجة قضيتي : صفات الامام الشرعي ووظيفته في الأمة ، ظهر لنا تطابق آرائه مع آراء المتكلمين والفقهاء السياسيين المسلمين ، فالشجاعة والعلمة وحسن التدبير صفات مطلوبة ، وما يسميه الفقهاء بلوغ درجة الاجتهاد ، ويسميه هو المعرفة بالشرعية ، مطلوب<sup>(٦٣)</sup> . لكن المعمول عليه عند ابن سينا : العقل وحسن الایالة (السياسة)<sup>(٦٤)</sup> .

ويتجلى « حسن الایالة » في تصرفات الامام على المستوى الاجتماعي ، وهنا تبرز عند ابن سينا قضيتان هما المحك لذلك كله : قضية كيفية دفع الأمة الى « التمسك بالجماعة »<sup>(٦٥)</sup> . والقضية الأخرى ، قضية: « الجهاد »<sup>(٦٦)</sup> ، وتأكيد معنى عالمية أمة الاسلام . ان على الامام على المستوى الاجتماعي أن يشارك الأمة بنفسه في أعيادها وأفراحها وأتراحها : فهي « أمور جامدة »<sup>(٦٧)</sup> . كما أن عليه أن ينفذ أحكام العدالة وبشدة على الجميع حق لا تشعر جماعات معينة أنها مهملة أو مظلومة فتشترذم وتهدى « وتفارق الجماعة »<sup>(٦٨)</sup> . وواضح ان هذا التصور السنيني اسلامي تقليدي معروف ، وعليه التقت آراء مفكري الجماعة من المحاسبي وأحمد بن حنبل وحق ابن جعابة وابن خلدون والسيوطى .

ويؤدي غموض مصطلح ابن سينا وفلسفته في حدثه عن « الجهاد » الى الابهام . لكن يمكن رغم ذلك بيان مقاصده<sup>(٦٩)</sup> . انه يرى أن العالم خارج دار الاسلام ينقسم الى ثلاثة أقسام : فهناك « غير المدينة » (غير الأمة

الإسلامية) لكنها ذات صفة حديدة ، وهذه لا يأس بموادعتها لكن لا على الإطلاق ، فقد تأتي حقبة تتقدم فيها اعتبارات «عالية الدعوة» على كل ما عادها . وهنا دار الحرب ، وهذه لا تصح مهادنتها . وهناك أخيراً ، دار الفكر التي لا تعالن المسلمين العداء لكن تسود فيها أنظمة فاسدة ، وعلى المسلمين قتالها أيضاً . إن ابن سينا يخضع هنا لاعتبارات التدقيقات الفقهية الإسلامية دون أن ينسى في النهاية المبدئية الإسلامية الأولية التي تعتبر الجهد ماضياً إلى يوم القيمة<sup>(٧٠)</sup> ، والتي لا ترى العالم إلا مستوعباً منها بشق الوسائل والطرق .

## V

وتبقى كلمة لا بد أن تُقال فيما يتصل بمصطلح ابن سينا في المجال السياسي . لقد غلب عليه المصطلح الفلسفي الذي ظهر في عصر الترجمات ؛ القرن الثالث الهجري ، هذا رغم أن هذه الغلبة لم تكن مضمونية في أكثر الأحيان كما أظهرت حوارياتنا هذه . فإذا عدنا إلى النص الذي سبق أن أوردناه من «الحكمة المروضية» حول «السياسات» المعاصرة له ، وجدنا له تفصيلاً وايضاً في منطق الشفاء ، وفي كتاب الخطابة منه بالذات<sup>(٧١)</sup> ، هناك يقول ابن سينا «ان أصناف السياسات أربعة ، تتشعب الى ستة ...»<sup>(٧٢)</sup> . ثم يقول : «ان أول هذه السياسات تسمى التقليدية والثانية تسمى سياسة الكرامة ... الى آخر السنة»<sup>(٧٣)</sup> . ونفهم من هذا أنه يقصد بالسياسة نوع الحكومة بالمعنى الأفلاطوني فالمشائى لا بالمعنى الذي عُرف به المفرد في المجال العربي الإسلامي ، فللمعنى المعروف هذا يؤثِّر ابن سينا مصطلح التدبير المعروف كلاسيكياً أيضاً بالمعنى نفسه<sup>(٧٤)</sup> ، هذا رغم أنه يُسمى القائم على تنفيذ السنة ساناً تارة وسائساً تارة أخرى . ومع أنه لا يتحدث بصراحة عن رأيه في تعدد الأئمة في العصر الواحد ، فالمفهوم أن قوله بالنص يعني من جانبه أنه يرى وحدانية الخليفة أو الامام ، هذا في حين قال أرسطو من قبل نقاً عن هوميروس انه لا خير في كثرة الرؤساء<sup>(٧٥)</sup> ، وقال العامری من بين الفلسفه الاسلاميين<sup>(٧٦)</sup> ، انه لا يجوز ان يكون الرأس أكثر من واحد راداً بذلك على الفارابي ، وربما كان تجاهل ابن سينا للمسألة مباشرة سببه اعراضه عن مصادفة الفارابي الذي كان يرى فيه معلمه . ويسمى ابن سينا الشريعة سنة في الأعم الأغلب ، ولا شك انه ينظر في ذلك الى مصطلح الناموس عند أفلاطون الذي يعتَرِّ به العامری<sup>(٧٧)</sup> في حين آثر ابن سينا ترجمته بهذا الشكل ، بيد أن الأمر مختلف مضمونياً الى حد كبير بين الرجلين كما قدمناه . و يؤثِّر ابن سينا استعمال مصطلح الامام بدلاً من الخليفة (الذي لا يورده الا نادراً) بسبب ثقافته الشيعية و قوله بالنص ، هذا وان لم يُسقِّي الأمر تاريخياً الى نهاياته المنطقية اذ يبيو أنه لا يريد التشكيك بالخلفاء المسلمين التاريخيين . كما أنه يتبنى الترجمة العربية للموضوعة الأفلاطونية في مسائل المدبرين والصناع والحفظة . وهو يستخدم مصطلح المدينة مثل أفلاطون ، والفارابي ، لكنه يعني به الأمة الإسلامية كلها اذ يبيو أن «الاجتاع الاسلامي» في نظره كان هو نموذج «الاجتاع المدني» .

اما غرض التدبير عنده فهو على مستوى الأمة المتوسط<sup>(٧٨)</sup> ، وهو يقرن ما يسميه الوساطة بالعدالة ، هذا

في حين يرى أرسطو أنَّ غرض التدبير هو تحقيق بعض مصالح كل الفئات في المجتمع لكي يستمر المجتمع<sup>(٧٨)</sup> ، ويرى فقهاء السياسة المسلمين أنَّ غرض التدبير هو موازنة العصبيات بحيث تستمر الوحدة من ناحية ، وتظل الجماعة مفتوحة على العالم من خلال الدعوة والجهاد من ناحية أخرى<sup>(٧٩)</sup> .

أما في المجال الاجتماعي فإنَّ مصطلح ابن سينا لا يختلفُ كثيراً عن مصطلح الفقهاء المسلمين كما تشير إلى ذلك الحواشي على هذه الحوارية .

## VI

انني لأحسبُ أخيراً أنَّ هذا العرض الموجز بعض الشيء قد أوضح المفاصل الرئيسية للنظرية السياسية والاجتماعية السينيوية ، وهي نظرة يغلب عليها الطابع الفلسفـي في عالم المصطلح الفكري وبعض القضايا الرئيسية مثل قضية أصل الاجتماع البشري والمراتبة الاجتماعية وضرورة الدولة . وتسود اعتبارات الواقع والتجربة التاريخية للأمة الإسلامية سائر أجزائها ، وبسبب من هذه التوليفية المصطنعة أحياناً بدا التناقض في هذه الانتقائية ، بيد أنَّ الاشكالية الرئيسية في هذه المنظومة بقيت إسلامية ، إنها اشكالية تماسك الجماعة ، ووحدة الأمة عن طريق وحدة الشريعة والشارع والسائل<sup>(٨٠)</sup> . ولا شك ان هذا كله يظهر غنى علاقة من نسميهن « بفلسفـة الإسلام » ببيتهم ، ويجعل من الضوري قراءتهم من جديد في ضوء هذا الاعتبار .

## الحواشي

(١)

الحكمة المروضية (نشرة محمد سليم سالم ١٩٥٣) ص ٤٢ .

(٢)

الشفاء (الإلهيات ٢) (القاهرة ١٩٦٠) ص ٤٣٥ - ٤٥٥ ، والشفاء (المنطق ٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣ . وهناك شذرات صغيرة في كتابي النفس والحيوان من الشفاء ، وفي « عيون الحكمـة » ، و« أقسام العلوم المقلبة » . وقد نشر لويس معلوم اليسوعي في مجلة الشرق (٩٦٧/٢١ ص ٩٦٧ وما بعدها) رسالة في السياسة نسبها إلى ابن سينا على غرار رسالة مشابهة في السياسة منسوبة للفارابي نشرها الباحث نفسه في الجلد الرابع من المشرق .

وكنت قد ملت في إيجاز لي بمجلة المسيرة (١٩٨٠/٨ / ١٤٢ - ١٤٣) إلى تصحيح نسبة الرسالة المذكورة لابن سينا غير أنَّ مقارنة دقـيقة لها بالكتاب المنقول المعروـف بكتاب « بروسن في تدبير المـزل » (نشرة M. Plessner ١٩٢٨/هـайдلبرغ) جعلت الميل السالف الذكر بغير مسوغ ، وقارن برأـي الدكتور أحد فؤاد الأـهـوـانـي ، في نظرية ابن سينا السياسية (كتاب المهرجان لابن سينا/طهران ١٩٥٤) ١٩٦/٣ .

(٣)

قال ابن سينا في الشفاء (المدخل/القاهرة ١٩٥٢) ص ١١ : « تم ختـمت الكتاب بالـعلم المـنسـوب إـلـيـ ما بـعـدـ الطـبـيـعـةـ عـلـىـ أـقـامـهـ وـوـجـوهـ ،ـ مـشـارـاـ فـيـ إـلـىـ جـمـيلـ مـنـ عـلـمـ الـأـخـلـاقـ وـالـسـيـاسـاتـ إـلـىـ أـنـ أـصـنـفـ فـيـهـ كـتـابـ جـامـعاـ مـفـرـداـ ...ـ ».ـ

(٤)

من مثل الارشـادـ لإـيـمـ الحـرمـينـ الجـوـبـيـ ،ـ وـالـمعـتمـدـ فـيـ أـصـوـلـ الدـينـ لـأـيـ يـعـلـيـ الحـبـلـيـ ،ـ وـنـهاـيـةـ الـاـقـدـامـ لـلـشـهـرـسـتـانـيـ ،ـ وـأـصـوـلـ الدـينـ لـعـبدـالـقـاهـرـ الـبـغـادـيـ .ـ

(٥)

قارن بنكت من أحوال الشـيخـ الرـئـيـسـ لـيـحيـيـ بـنـ أـحـدـ الـكـاشـيـ (تـ.ـ أـحـدـ فـ.ـ الـأـهـوـانـيـ ١٩٥٢) ،ـ

W.E. Gohlman: The Life of Ibn Sina (1974)

- (٦) قارن بمقالة الدكتور مصطفى جواد بعنوان : الثقافة العقلية والحال الاجتماعية في عصر الرئيس أبي علي ابن سينا (في : كتاب المهرجان لابن سينا / طهران ١٩٥٤ ) ٣/٢٤٨ - ٢٨٠ .
- (٧) Goichon, A.M. L'unité de la pensée avicennienne, in Arch. int. hist. sci. 31 (1952), p.p. 290-308.
- (٨) قارن عن « مرايا الامراء » في الحال العربي الاسلامي :
- Lambton, A.K.S. Islamic Mirrors For Princes, in: La persia Nel Medievo (Roma/1971), pp. 419-441.
- (٩) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام شر عبد الرحمن بدوي ١/٥ - ٩ ، وملاح يونانية في الأدب العربي للدكتور احسان عباس ص ١٢ - ١٣ .
- (١٠) العجاة ص ٣٠٤ ، والشفاء (الاهميات) ٢ ص ٤٤١ .
- (١١) في الجمهورية والسياسات وأراء أهل المدينة الفاضلة .
- قارن على سبيل المثال بمقديمة ابن خلدون (نشرة ع. وافي) ٢٧٢/١ - ٢٧٤ ، ٨٥٩/٣ ، ٩٠٩ ، ٩٧٨ .
- (١٢) وانظر مقالى بعنوان : العقل والدولة في الإسلام في موطن آخر من هذا العدد . وقارن بمقالة محمد يوسف موسى : الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا (منشورات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة/١٩٥٢) ص ٣٥ . وانظر تهذيب الاخلاق لمسكويه (نشر قسطنطين زريق) ٢٩ - ٣٠ .
- (١٣) سورة البقرة ٢١٣ .
- قارن عن تفصيل ذلك مقالى في مجلة الوحدة (عد ١٩٨٠/٤) ص ٣١ - ٣٢ ، بعنوان : « من الشعوب والقبائل الى الأمة . دراسة في تكون مفهوم الأمة في الإسلام » ص ٢٢ - ٥٩ .
- (١٤) قارن بمقالى السالف الذكر ص ٢٧ - ٢٩ .
- (١٥) الإشارات والتبيهات (نشرة سليمان دينا) ٤/٦٠ - ٦١ .
- (١٦) الشفاء (الاهميات) ٢ ص ٤٤١ .
- (١٧) الإشارات والتبيهات .
- (١٨) الشفاء (الاهميات) ٢ ص ٤٤١ .
- (١٩) قارن بكلمعى في النهاية عن « المصطلح » السنوى .
- (٢٠) الإهميات من الشفاء ٤٤١/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ ، وانظر تفصيلا لذلك في : Medieval Political Philosophy (ed. R. Lerner, M. Mahdi/1963) pp.31-58.
- وانظر عن مسألة النبوة عند ابن سينا :
- F. Rahman Prophecy in Islam (1956) pp.30-42.
- (٢١) قارن بكتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء لأبي رفاعة عمارة بن وئيمه بن موسى (نشرة رج. خوري/فيسبادن ١٩٧٨) ص ٩١ - ٩٥ .
- (٢٢) سورة النساء ٥٩ .
- (٢٣) قارن بمقالى : « فضايا المركبة والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي » مجلة الفكر العربي ع ١١-١٢ / ١٩٧٩ ص ٤١ - ٤٣ .
- (٢٤) الإهميات من الشفاء ٤٤٢/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ .
- (٢٥) قارن بثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار (ت. عبد الكريم عثمان) ص ١٢٨ - ١١٦ وكتاب الأساس للقاسم الزيدى (بيروت/١٩٨٠) ص ١٣٥ - ١٣٦ ، ومقدمة ابن خلدون ٢٧٣/١ ، ٢٧٤ .
- (٢٦) الإهميات من الشفاء ٤٤٢/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ .
- (٢٧) قارن بالمعجم المفهوس لأنلفاظ القرآن ص ١٢١ - ١٢١ .
- (٢٨) ابن سينا : رسالة في أقسام العلوم العقلية ، في تعم رسائل في الحكمة والطبيعتين (مصر ١٩٥٨) ص ١٠٧ - ١٠٨ ، والإهميات من الشفاء ٤٤٢/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ .
- (٢٩) قارن بمقالى : جدليات المقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، بمجلة الفكر العربي ع ١٥/١٩٨٠ ص ٧٩ - ٨١ .

- (٣٠) ابن سينا: أحوال النفس (نشرة الأهواي) ص ١٢٣ ، ورسالة في اثبات النبوات له (نشرة م . مرمرة) ص ٤٦ - ٤٧ : ومقالى: الدراسات النفسية النظرية في التراث الفلسفى العربي الاسلامى ، مجلة الباحث م/٢ ع/٥ ١٩٨٠ / ص ٤٧ - ٤٨ .
- (٣١) الإلهيات من الشفاء ٤٣٩/٢ ، والتجاة ص ٣٠٦ .
- (٣٢) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ .
- (٣٣) قارن بمقاله جيل صليبا بعنوان: المدنية العادلة، في كتاب المهرجان لابن سينا ٢٢١ ٢٢٠/٣ .
- (٣٤) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ .
- (٣٥) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ .
- (٣٦) قارن بمقالي السالف الذكر في الحاشية رقم ١٣ ص ٥٥ - ٥٩ .
- (٣٧) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ .
- (٣٨) الإعلام عن ثواب الإسلام ص ١٦٠ .
- (٣٩) الإعلام ص ١٧٥ .
- (٤٠) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ .
- (٤١) كتاب الأموال (ت. م. خ. هراس) ص ١٣ وما بعدها . وقارن بكتاب الأموال لابن زخويه (خطوطة الظاهرية) ق ٤ أ .
- (٤٢) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ .
- (٤٣) قارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص ١٤٨ - ١٤٩ .
- (٤٤) قارن بمقال فاروق عمر في مجلة المورد العراقية ١٩٧٩/٤ عنوان: «الجند الأموي والجيش العباسي » ص ١٦٢ - ١٧٤ .
- (٤٥) كان أفلاطون يرى شيوخية المال والنساء بالنسبة للحراس .
- (٤٦) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ - ٤٤٩ . وقد دعا أفلاطون إلى قتل الزمني وناقصي التركيب في المقالة الخامسة من الجمهورية ، كما وافقه أرسطو في السياسيات . ييد أن أرسطو كان لا يتسمى الربا مثله في ذلك مثل ابن سينا .
- (٤٧) الإلهيات من الشفاء ٤٤٩/٢ .
- (٤٨) الإلهيات من الشفاء ٤٥٠/٢ .
- (٤٩) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢ .
- (٤٩) نكت من أحوال الشيخ الرئيس للكاشي ص ١٠ - ١١ .
- (٤٩) قارن بقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (بحتيفي/١٩٧٨) ص ٤٣ - ٤٠ ، ومقالى بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الإسلامي » مجلة الوحدة ع ١٩٨٠ / ص ٢٩ - ١٧ .
- (٤٩) جـ) قارن عن النقاش حول إماميته أو اسماعيليته ، بكتاب توفيق التطبيق (نشرة مصطفى حلمي ١٩٥٣) ص ١٦ وما بعدها ، وكلمة كاظم الطريحي في مهرجان ابن سينا (طهران/١٩٥٤) ٢٨١/٣ - ٢٨٦ .
- (٥٠) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢ .
- (٥١) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢ .
- (٥١) أنظر عن رسالة ابن سينا في الإيجاع .
- (٥٢) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص ٤٠ - ٤١ .
- (٥٣) قارن بمقالي: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي » (مجلة الوحدة ع ١٩٨٠ ٢ - ٢٩ - ١٧) .
- (٥٤) الإلهيات من الشفاء ٤٥٢/٢ .
- (٥٥) قارن بمقالي المذكور في الحاشية رقم ٢٣ ص ٤١ - ٤٣ .
- (٥٦) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦ ، والنهاج في شعب الایان للحليمي ٣/٢٥٣ - ٢٥٥ ، والمعتمد لأبي يعلى ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
- (٥٧) الإلهيات من الشفاء ٤٥٢/٢ .
- (٥٨) سورة الحجرات/٩ .
- BOSOAS (1952) p.378.

- الإلهيات من الشفاء، ٤٥٢/٣ . (٥٩)
- المعتمد ص ٢٣٨ - ٢٣٩ . (٦٠)
- الأحكام السلطانية ص ٦ . (٦١)
- الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٦ - ٢١٧ . (٦٢)
- الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢ ، وقارن بالارشاد لامام الحرمين ص ٣١٤ . (٦٣)
- الإلهيات من الشفاء ٤٥٢/٢ . (٦٤)
- الإلهيات ٤٥٢/٢ . (٦٥)
- الإلهيات ٤٥٢/٢ . (٦٦)
- الإلهيات من الشفاء ٤٥٢/٢ . (٦٧)
- لحد بن الحسن الشيباني (نشرة س. زكار/دمشق ١٩٨٠) .
- الإلهيات من الشفاء ٤٥٤/٢ . (٦٨)
- الإلهيات من الشفاء ٤٥٣/٢ . (٦٩)
- مستد أحد ٢٤٤/٣ ، ومن الشعوب والقبائل الى الأمة ، في مجلة الوحدة ع ٤/١٩٨٠ ص ٥٧ - ٥٩ . وفي الإعلام بمناقب الإسلام للعامري ص ١٤٧ : « ولو لا قيام أهل الدين بالمحاجة عن دينهم بالسيف لاجتاحتهم أعداؤهم ، ولظهر الفساد في البر والبحر ، وهدّت صوامع وبئر وصلواتٌ ومساجد... ». (٧٠)
- الشفاء (الخطابة) ص ٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣ . (٧١)
- الشفاء (الخطابة) ص ٦٢ . وقارن بالمعنى نفسه في كتاب فضائل النفس المنحول (ط. كلرمان/أرلنغن ١٩٦٥) ص ٥٥ . (٧٢)
- المصدر السالف الذكر ص ٦٣ . وفي عيون الحكمة (في تسع رسائل ١٩٨٠) ص ٣ - ٣ يسمى ابن سينا التدبير الحكمة المدنية ، ويقول إن فائدتها : « أن يعلم كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء الانسان ». (٧٣)
- وقارن بمعنى مصطلح التدبير عند ابن باجة في كتابه « تدبير الموحد » (ت. معن زيادة ١٩٧٨) ص ٤٠ - ٤٩ . وانظر معنى التدبير في كتاب النصيحة المنحول (ط. م. كلرمان/أرلنغن ١٩٦٥) ص ٤٨ . (٧٤)
- ما بعد الطبيعة ، مقالة اللام الفصل العاشر . (٧٥)
- السعادة والسعادة ١٩٤ - ١٩٥ . والغريب أن الفارابي يذكر في « جوامع التواميس » (نشرة ف. جابريللي) ص ٢٠ أن أفلاطون كان يرى « إن الرئاسات الكثيرة مما يفسد الأمر وإن الواجب على واضح الناموس أن يكون مقصوده التفرد بالرئاسة ». (٧٦)
- السعادة والسعادة ١٧٩ - ١٨٣ . لكن العامري يسمى الناموس أحياناً سنة أيضاً . ويقول ابن سينا في رسالته : أقسام العلوم العقلية السالفة الذكر ص ٨ : الناموس عندهم هو السنة والمقال القائم الثابت وزنوزل الوجي... . وقارن بطريقة ابن رشد في فهم المسألة في ص ٢١٩ وما بعدها من تلخيصه للخطابة (نشرة محمد سليم سالم ١٩٦٧) . (٧٧)
- الإلهيات من الشفاء ٤٥٥/٢ . وقارن برسالته في المعهد (في : تسع رسائل) ص ١٤٥ . (٧٨)
- أرسطو: السياسات ١٢٩٣ ب . (٧٩)
- قارن بمقالي : المركزية والوحدة ، في مجلة الفكر العربي (ع ١١ - ١٢ / ١٩٧٩) ص ٤٣ - ٤٦ ، ومقالي : من الشعوب والقبائل الى الأمة ، في مجلة الوحدة (ع ٤ / ١٩٨٠) ص ٥٧ - ٥٩ . (٨٠)
- قارن برأي آخر في المسألة :

Gardet, L, Quelques aspects de la pensee avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane, in: revue thomiste 47 (1939), pp.537-575, 693-742.