تاريخ استقبال المقال: 2016/08/20 تاريخ قبول نشر المقال:2016/09/15 تاريخ نشر المقال: 2016/11/15

قضايا تصورية بنائية ومفهمية
بين طرح النماذج الغربية وفكر المقاربة الإسلامية.

د. ليليا بن صويلح
-جامعة 8 ماي 1945-الجزائر

البريد الالكتروني: bensouilahlilia@yahoo.fr

ملخص:

تهدف هذه المداخلة إلى تأكيد قضية جوهرية تتعلق بحتمية خضوع كل إنتاج فكري لتأثير ظروف البيئة المجتمعية التي نشأ فيها، ومن تم فأي محاولة لسحب النماذج النظرية الغربية وإسقاطها على بيئات عربية تشهد سياقات مختلفة من التطور الاجتماعي لن يستوفي شروط الدقة والموضوعية العلمية.

تركز هذه المداخلة على مناقشة عدد من القضايا البنائية والتصورية للمقاربات النظرية الغربية وسعيها لتطوير عقلانية علمانية تعزز الجوانب المادية البراجماتية وتستبعد كافة الأبعاد الدينية من تفسيرات الديناميكية المجتمعية، وفي الجهة المقابلة يتم بحث الأطر التحليلية والقضايا التصورية المستلهمة من مقاربة بعض المفكرين الإسلاميين عبر محاولتهم إعادة البناء والتجديد في الحقول المعرفية والنظرية وفق منظور إسلامي يُبرز تأثير الدين في صياغة منطق الاعتدال وفلسفة التوازن المنطقي في فهم الواقع الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: العقل، الذات، الصراع، التغير الاجتماعي.

Constructivist conceptual issues between Western and Islamic thought approach

Abstract :

This presentation aims to confirm the fundamental issue concerning that any intellectual production normally effected by many environmental factors surrounding. However, any attempt to adopt the Western theories and models to the Arabic context may not be accurate and effective.

Therefore, this presentation focuses on the discussion of a number of structural and conceptual issues of Western theories and approaches to develop a rational, secular approach that may apply in the Arabic context with excluding religious dimensions. On the other hand, this presentation will look to some analytical frame works and scenarios introduced by some of Islamic scientists and thinkers who study social issues from Islamic perspective.

Keywords: Mind, Self, Conflict, Social Change.

مقدمة:

يكشف التراث العلمي للنظرية السوسيولوجية في الغرب نجاحها في صياغة نماذج تصورية وأطر تحليلية جمعت فيها عوالم الوجود الاجتماعي المختلفة السياسية منها والاقتصادية والفكرية والأيديولوجية، لكن جاء استبعاد عالم الدين من الخريطة التأثيرية في واقع هذا الوجود، قد يُفهم هذا الموقف النظري من استبعاد تأثير المنظومة الدينية في النماذج النظرية الغربية التي اتخذت موقف عدائي إزاء الحركة التفاعلية بين الدين والعلم لفهم الواقع الاجتماعي" فتاريخ الفكر الأوروبي مشحون بالمصادمات، بل وبمظاهر الطغيان وكل ذلك باسم الله، وعلى يد رجال الدين وبتنظيم الكنيسة وأمر البابا، ومن هنا كانت الثورة على الدين ورجاله، وكان إعلان السلطة لرجل الدين، والقائمين عليه، فقامت النهضة الأوروبية وهي في الواقع ثورة على الكنيسة، ومن أجل حق الإنسان في التفكير والحياة، وحريته في الرأي والتعبير"[1]

إن خصوصية المرحلة الدينية في العصور الوسطى وما رافقها من أوهام وتخيلات وطغيان مارسه رجال الدين، فخولوا لأنفسهم حق الوصاية على النوع البشري وقهروا إرادة الإنسان في الاختيار وحرية الفعل، وعرقلوا مسيرة التقدم العلمي والانفتاح الثقافي في تلك الحقبة، هو ما شكل سببا قويا في جعل أوروبا التنويرية تطرح الدين جانبا، وتُفقده غطاء الشرعية، فجاء تحفظ بل ورفض الكثير من الباحثين الغرب إدراج أي تفسير يستحضر تأثير العامل الديني في معالجة ظواهر الواقع الاجتماعي وفهم آليات تحركه، في المقابل حدث اكتساح للفلسفة العلمانية، نمو للقيم العقلانية البراجماتية، تطور المذهب الفردي واستبعاد الجوانب الإنسانية والأبعاد الروحية من قراءة التشكيلة الاجتماعية، مما أثر لا محال على مستويات الشمولية في البناء التحليلي ودرجات العمق في الطرح الفكري أثناء معالجة عديد الظواهر الاجتماعية، فاتسمت هذه النظريات الغربية بأحادية البعد، وجاءت رافضة لوجود ذات كلية، وغير مؤمنة بقوتها في تسيير شؤون الكون.

وهذا ما ستُبرزه هذه المداخلة في مناقشتها لبعض قضايا الإنتاج الفكري الغربي خصوصا الماركسي ومغالاته في التفسير المادي لأنطولوجية الوجود، وبالتالي فمن الخطأ الاعتقاد المطلق والتصور اليقيني حول السلامة الموضوعية والدقة المنهجية التي يمكن جنيها إذا ما حدث التطبيق الآلي لهذه النماذج الغربية على بيئات عربية تقدس الجوانب الروحية وتؤمن بوجود ذات كلية(الله) تصريف جميع الأمور يخضع لسطته وجلاله. الأمر إذن يحتاج لاجتهاد القراءة النقدية والرجوع إلى النماذج العربية التي شَكّل فيها الدين الإسلامي مصدرا ايجابيا للمعرفة استقى منه العديد من المفكرين العرب والمسلمين أمثال ابن خلدون، مالك بن نبي، الفارابي، ابن سينا وغيرهم، فجاءت تصوراتهم الفكرية وأطرهم التحليلية مطبوعة في نماذجها البنائية بملامح البيئة الإسلامية، خاضعة لفلسفة التوازن المنطقي وبعيدة عن أي صيغ التعارض مع العقل، المعرفة العلمية والدين، كما أنها في عموميتها قدمت رؤية معتدلة تؤكد أهمية الاعتدال والنظام في الحياة الاجتماعية وتبرز أهمية الطابع التضامني والتزامه بمنح حياة سوية للأفراد تتحقق معها مستويات ايجابية من التفاعل الاجتماعي. وسيتم في عدد من المواطن إتباع منهج المقارنة لتعميق الفهم والاستيعاب الكافيين حول بعض القضايا النظرية، وطريقة مقاربتها والتعامل معها في ظل كل من النموذج الغربي التأسيسي،

والإسلامي التجديدي في نزعته الإصلاحية عند عدد من المفكرين. وعليه ستتطرق هذه المداخلة إلى بحث المحاور الآتية:

1. الصراع بين الانطولوجية المادية أم الرمزية الفكرية.
2. الفرد/المجتمع: جدلية مكتملة أم مفتقدة لواجب الوجود.
3. التغيير حركة تطورية بين إرادة الفاعل أم تأثير البيئة.

أولا: الصراع بين الانطولوجية المادية أم الرمزية الفكرية.

من المهم جدا الإشارة إلى أن الطروحات الفكرية والمعارف النظرية قد جاءت انعكاس للواقع الموضوعي وحصيلة تفاعل هؤلاء الباحثين مع بيئاتهم، وقد طبع كل هذا اختلاف مذاهبهم وأطرهم لتحليلية في معالجتهم لعديد القضايا والظواهر.

1/ الصراع في الفكر الماركسي

يشكل الصراع واحدة من أهم النظريات السوسيولوجية اقترابا من مفهوم القوة، ارتبط اسمها بالعديد من الباحثين وفي مقدمتهم **ابن خلدون**(1332–1406م)الذي تناول الصراع بين البدو والحضر ووقف عند قوة العصبية القبلية عند البدو التي تساعدهم على الانتصار على الحضر، فاعتبرها (العصبية) وليست الملكية كما ذهب ماركس، هي التي تشكل المصدر الأساسي للصراع الاجتماعي وهي تدل على "القرابة التي تستند إلى وحدة النسب، وكذلك الحلف والولاء، وهي القاعدة الأساسية للقوة والسلطة"[2]. ثم **فلفريدو باريتو**(1848–1923)الذي وقف عند الصراع بين طبقة النخبة والعوام بسبب الرغبة في الحصول على مراكز القوة والنفوذ، **ورالف داهرندوف** الذي ذهب إلى أن سبب الصراع لا يرجع إلى عوامل مادية كما أشار ماركس وإنما يرجع" لاحتكار التكنوقراطيين لأسباب القوة والنفوذ في المشروع الصناعي وعدم تمتع العمال بأي قوة أو نفوذ في المصنع"[3]

تركز هذه المداخلة على طروحات **كارل ماركس**(1818–1883) التي تنطلق من افتراض أساسي مفاده أن مقدار ملكية الأفراد والجماعات من وسائل الإنتاج هو الذي يحدد وضعهم الاجتماعي في بناء القوة واستحواذها داخل المجتمع، وعليه يتحدد انتماؤهم إما إلى الطبقة البرجوازية المسيطرة أو إلى الطبقة العاملة الخاضعة البروليتاريا، ومعادلة القوة هذه ذات بعد تاريخي لا يمكن تجاهله في المقاربة الماركسية، التي تؤكد أن تاريخ البشرية لم يكن إلاّ تاريخ صراع طبقي، فالصراع بين الطبقات واختلاف موازين القوى بينها وتعارض مصالحها هو المحرك الأساسي في صنع التغيير الاجتماعي. ثم يتخذ ماركس من الشكل الوجودي للمجتمع الرأسمالي نموذجا واقعيا للشرح فيقول "إن طريقة الإنتاج الرأسمالية تفترض مسبقا وجود طبقتين اجتماعيتين فمن جهة، طبقة الرأسماليين التي تمتلك وسائل الإنتاج المعيشية، ومن جهة أخرى، طبقة البروليتاريا، التي نظرا لتجردها من هذه الملكية، لا تمتلك للبيع سوى سلطة واحدة هي قوة عملها،

لذلك تضطر بيعها بغية الحصول على وسائل معيشتها وقيمة هذه السلعة على أي حال، تحددها الكمية الضرورية اجتماعيا والمتجسدة في إنتاجها"[4].

إذن فالمصدر الأساسي والمركزي للقوة عند ماركس هو ملكية وسائل الإنتاج التي تجسد بعدا اقتصاديا ماديا في طبيعته الانطولوجية، خارجي على مستوى تشكيلته الطبقية، فهو يتعدى حدود الذات الفردية إلى حدود ذوات متعددة تؤلف مجتمعة ما اصطلح عليه ماركس الطبقة، كما يؤكد **ماركس** أن تشكيلة البنية الاقتصادية المادية يعد محددا جوهريا للبنة الفكرية والأيديولوجية في المجتمع أو ما اصطلح عليه بمقولة، فيقول "تشكل قوى إنتاج البناء الاقتصادي للمجتمع الذي يعد الأساس الحقيقي الذي ينهض عليه البناء الفوقي القانوني والسياسي، ذلك البناء الذي يعبر عن أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، إن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية" بهذا الطرح تصبح البنية المعرفية والأيديولوجية مجرد مرآة عاكسة لبنية الحياة المادية ومرتكزاتها الاقتصادية، ويصبح الوجود الاجتماعي وبيئته الموضوعية هو المحدد للوعي الإنساني ولأسلوب تفكيره، وتتأكد هيمنة الانطولوجية المادية في المقاربات الفكرية الغربية وتكريسها للأبعاد الاقتصادية التي تعتبرها صانعة القوة والتميز، مثل ما جاء في المقاربة الماركسية واعتبارها أن تعظيم رأسمال يؤدي إلى الربح ويصنع القوة، ثم ماكس فيبر الذي وقف عند الجانب البرجماتي في تفسيره للفعل الاجتماعي كفعل إنساني مجتمعي يتحقق من خلال الدلالة الذاتية التي يصنعها الفرد الفاعل"[5] والتي تكسبه العقلانية وتجعله " فعل رشيد، أي فعل منظم منطقيا لتحقيق أهداف معينة، ويضيف أن التنظيمات الكبيرة التي تسودها البيروقراطية هي التي تجسد الفعل الرشيد في المجتمع"[6] وهو ناشئ عن عملية المفاضلة العقلانية بين عديد البدائل المطروحة والشيء الوحيد الذي يتحكم في اختياره هو عائد المنفعة المتوقع ولا مجال للحديث عن تأثير أي عنصر آخر.

إن تأكيد **ماركس** على القوة التأثيرية التي تحتكم عليها المستويات القاعدية للبنية الاقتصادية هو الذي جعله يركز على أهمية استحواذ الجوانب المادية وقوتها في بعث الظاهرة الصراعية والتي هي في أساسها المولد لحركة التغيير الاجتماعي، إلاّ أن هذا الطرح الماركسي يمكن أن يُقابله طرح مغاير يتهمه بمحاولة تجاوز المستويات العميقة التي تصنع الآليات الخفية لظاهرة الصراع، فالصراع قبل أن يكون طبقي في ملامحه الشكلية، مادي في جوانبه الانطولوجية، فهو صراع معنوي رمزي في انطولوجيته، فردي على مستوى الذات، مصدره صراع بين نوازع الخير والشر على مستوى الذات الإنسانية التي تضعف أحيانا كثيرة في مواجهة مغريات الوجود المادي، فتلجأ إلى الابتعاد عن الفضائل ومسايرة الرذائل في التعدي على الأفراد الآخرين، سلبهم حقوقهم، غياب الصدق والأمانة في التعامل معهم، النفاق، الكذب، تكديس الأموال وغيرها من صور الاضطهاد والقسوة التي يمكن أن تمارسها فئة أو طبقة للتغلب على من يواجهها ويقف ضدها وتتعارض مصالحه معها.

تمكنت المقاربة الماركسية بخلاف المقاربات العقلية والنفعية البرجوازية التي اتخذت من الفرد وحدة للتحليل السوسيولوجي، فاعتبرته الدعامة الأساسية للمجتمع، قادر بموازنته العقلية على المفاضلة بين الوسائل المتاحة والغايات المخططة والتي بمقتضاها يتمكن من الوصول إلى أقصى درجات السعادة، تمكنت من تجاوز هذا الطرح ووصفته بالتصور الجزئي الذي يفشل في فهم ذلك الكل (المجتمع)، فجاء توظيفها

المتواصل لمفهوم الطبقة وليس الفرد، يذهب "**جورج لوكاتش**" وهو من أبرز المفكرين وعيا بالنظرة الماركسية إلى القول "إن الفارق الأساسي بين الماركسية من ناحية والفكر البرجوازي من ناحية أخرى يكمن في المنهج الكلي الذي تستند إليه أفكار ماركس بأكثر مما يكمن في تأكيده لأولوية العوالم الاقتصادية في تفسير التاريخ"[7] ،مع التأكيد أن أساس الحركة التاريخية التغيرية يكمن في عملية الصراع، ولا مجال أكيد للقول بالحتمية الاقتصادية في تحريك هذه العملية، ومن تم يصبح من غير الممكن على أرض الواقع الميداني الاعتماد على العوالم الاقتصادية واعتبارها ممثلة لكل العوالم الثقافية، الاجتماعية، السياسية، الدينية، من الخطأ الاعتقاد بذلك، وبالتالي لا يمكن الاكتفاء بدراسة المظاهر الخارجية السطحية المعبرة عن الملامح المادية في الحياة الإنسانية، لأن هذا لا يمنح القدرة على فهم الآليات الداخلية المحددة لحركة الأبنية الاجتماعية وتفاعلاتها الداخلية، ففهم الكل مطلب أساسي لفهم أجزائه المكونة له.

جاءت تصورات **ماركس** حول الصراع الطبقي مليئة بالمبالغة أحيانا والمثالية أحيانا أخرى، فكيف يمكن إلغاء الملكية، وهي شيء سماوي شرعته جميع الأديان؟ وكيف يمكن إلغاء الطبقات وظهور المجتمع اللاطبقي؟ وهناك تمايز واختلاف بين الأفراد والطبقات نتيجة اختلاف مستويات الذكاء والقدرات العقلية والجسمية فيما بينهم[8].

إن هذا الطرح الماركسي في تفسيره لظاهرة الصراع قد تبنى مقاربة أحادية البعد تركز على الجانب الاقتصادي المادي وتستبعد ما عاداه من عوامل أخرى تتعلق بالبيئة الثقافية والاجتماعية والدينية، كما أن ماركس في معالجته لمسألة القوة قد شدد أهمية العمل المادي في تعظيم الثروة وبالتالي منح المزيد من القوة لصاحب العمل، في المقابل لم يستوفي جميع عناصر الدافعية للعمل والحافز من ورائه، صحيح أن تلبية الحاجات القاعدية وتوفير سبل المعيشة قد شكل عاملا كبيرا يندرج في الدائرة المادية، لكن هذا الأمر غير كاف لوحده، كما أن قوة تأثيره تتباين من حالة لأخرى ومن زمن لآخر، فما هو العنصر المحدد إذن الذي به يتحدد انجاز العمل ومعه تبلغ سعادة الانجاز مستوياتها المرموقة، لا الخوف من انجاز العمل تحت الحاجة الاقتصادية أو الخوف من ضياع الوظيفة.

الإجابة كانت عند الفارابي بمرجعيته الدينية الإسلامية التي أثرت في صياغة لنظريته الأخلاقية والتي ركز فيها على الجوانب الرمزية والقيم الفاضلة في صناعة السعادة، كما أن غياب هذه الفضائل وانتشار نوازع الشر يهيأ بيئة مناسبة لانتشار مظاهر الصراع والتقاتل بين الأفراد والجماعات.

2/ الفارابي ونظريته الأخلاقية:

يعتبر أبو نصر الفارابي (المتوفي سنة 339هـ/950م) الذي درس وتعلم وعلم في بغداد، أستاذ الفلسفة الإسلامية وشيخ الفلاسفة الإسلاميين بلا منازع، حاز عن جدارة لقب "المعلم الثاني" قياسا على "المعلم الأول" أرسطو، عُرف بين أقرانه من علماء وفلاسفة بالأخلاق الفاضلة والسجايا الكريمة، عاش حياة الزهاد والمتصوفة، اتخذ عالم العقل موطنا له ابتغاء الخلود، فلم يصبو إلى متاع الدنيا وحطامها الفاني، فكان فقيرا في جيبه، لكنه غني بقوة تفكيره وإتقانه لعديد اللغات والموسيقى، ولم يكن من فلاسفة عصره من بلغ رتبته، انتفع بعلمه ابن سينا وامتد تأثير فكره إلى فلاسفة المغرب المشهورين مثل أبي باجة وابن طفيل وابن رشد.

يحتل **الفارابي** مكانة كبيرة ورفيعة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، يذهب عثمان أمين إلى القول أن " الفارابي قد بدأ شبابه متفلسفا وقضى كهولته متفننا وختم حياته متصوفا" ومنتجا للعديد من القضايا الفكرية التي تحدد السبل الصحيحة لحياة فاضلة تشعر الأفراد بالسعادة والرضا، وتهيأ لهم فرص استثمار طاقاتهم وتوظيف قدراتهم بما يعود عليهم وعلى مجتمعهم بالنفع والتطور، فقد كان يهدف من فلسفته إقامة مدينة فاضلة تسودها الأخلاق الطيبة، والتكامل الاجتماعي بين أفراد المجتمع.

نظريته في الأخلاق:

ينطلق الفارابي من حقيقة أن الإنسان كائن أخلاقي كما هو مدني بالطبع مسايرا في ذلك فكر أستاذيه أفلاطون وأرسطو، ويؤكد أهمية علم الأخلاق في التأثير على حياة الأفراد، فيعرفه في رسالته"التنبيه على سبيل السعادة" بقوله "هو علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا، أي ملكة". فهو العلم الذي يدرس الأخلاق – وطالما أنها متصلة بالإرادة الإنسانية وأن الإنسان إرادي وليس جبري– فهو بهذا المعنى يدرس الأفعال الإرادية الصادرة عن الإنسان وغايته هي القدرة على صياغة قوانين عامة تحكم منظومة الأفعال الاجتماعية، ويصبح الفرد مطالب بالالتزام بها في سلوكاته اليومية التي تطبع سائر أعماله وعلاقاته التبادلية التفاعلية مع غيره من أفراد المجتمع.

إن الأخلاق الإنسانية في الطرح الفارابي سواء ما اتخذ منها صفة الجمال أو القبح جميعها مكتسبة خاضعة لإرادة الإنسان، تعلمها بالممارسة والتكرار، فالإنسان يستطيع بإرادته أن يعمل الفضائل ويأتي الخير ليبلغ السعادة المنشودة عن طريق العقل والحكمة، أو أن يكون شريرا ويسلط طريق الرذائل والشرور. وعليه فالفارابي يرفض فرضية وجود الأخلاق الفاضلة أو الرذائل القبيحة بالفطرة لدى الإنسان، ولكن في الوقت نفسه لا ينفي من أن يكون هذا الإنسان مطبوعا على استعداد طبيعي مسبق سواء اتخذ هذا الاستعداد طريقه للفضيلة ومعه تسهل أفعال الخير ويرتقي الإنسان إلى مرتبة الكمال، أو انتهج مساره للرذيلة فاستحسن أعمال الشر والفساد فوجب تخويفه أول الأمر ثم عقابه.

وفي معرض حديثه عن النظرية الأخلاقية، يقف الفارابي عند بعض المفاهيم التي تؤسس مرتكزات أساسية لنظريته، يتعلق الأمر بمفهوم النفس البشرية، الفضيلة، السعادة. ثلاثية مفهمية تؤسس أرضية النظرية الأخلاقية عند الفارابي.

أ/ النفس البشرية:

عرف الفارابي النفس بقوله "هي كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، وهي أيضا صورة للجسد...فالنفس جوهر وصورة في آن واحد، جوهر في ذاتها وصورة من حيث صلتها بالجسم"[9]. فالنفوس الإنسانية صورة لأجسامنا، واختلاف الأفراد فيما بينهم يرجع إلى المادة، كما يذهب الفارابي إلى أن وجود هذه النفس لا يسبق البدن كما ذهب أفلاطون، وإنما يأتي متزامن مع فكرة استعداد البدن وقابليته لقبولها، كما أن هذه النفس حسبه لا تنتقل من جسد لآخر كما ذهب التناسخيون في تأكيدهم مبدأ التناسخ الذي قال به الفيثاغوريون.

وكذلك **ابن سينا** الذي يعتبر فيلسوف النفس دون منازع، رأى النفس مغايرة للجسد ولإثبات وجودها لجأ إلى دليل الإدراك الحدسي "فالإنسان يدرك في هذا الجسم نفسا تتحرك بالإرادة، فنحن عندما ننهمك في أمر هام أو نريد شيئا، ننشغل عن كل شيء حولنا وعن كل جزء من أجزاء بدننا، وإنما نحصر كل تفكيرنا في ذاتنا التي تريد الشيء، هي الأنا أو الذات المغايرة للبدن"[10]. إن النفس هي مصدر الحياة للجسم وهي قوية بالقياس إلى فعلها، ذات طبيعة تختلف عن طبيعة الجسد الفيزيولوجية، وهي خالدة لا تموت بموت الجسد، لأن علاقتها بالجسد علاقة عرضية.

والنفس عند **ابن مسكوية** جوهر بسيط غير محسوس، وهي من حيث المرتبة اشرف من الجسد لأنها تسعى إلى اللذات العقلية وسبيله في ذلك التزود من العلم والمعرفة وكسب الفضائل والابتعاد عن الرذائل والشهوات وبذلك تتحقق سعادة الإنسان وطريقها الحكمة.

لكن ما هو مصير هذه النفس الإنسانية بعد موت الجسد؟ جاءت الإجابة عن هذه الإشكالية في شكل عميق مع الفارابي، فاعتبر أن فناء النفس نتيجة طبيعية مقدرة لكنها ليست مطلقة، طالما أن هناك بعض النفوس تعيش حالة خلود أبدي، يشرح هذه الفكرة في كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة" فيفرق بين ثلاث نفوس، يقول "هناك نفوس خيرة سعيدة وهي نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهذه إذا فارقت أجسامها اتحدت وسعدت وكلما جاء فوج آخر من جنسها اتحد بها، وزادت سعادتها إلى ما لا نهاية. وهناك نفوس أخرى أدركت معنى السعادة، غير أنها لم تعمل على تحصيل أسبابها وهي نفوس أهل المدن الفاسقة، وهذه يكتب لها الشقاء ويزداد شقائها كلما انضمت إليها نفوس من جنسها، وهناك نفوس غير كاملة لأنها تحتاج إلى الجسم وتبقى مثقلة به، فإذا جاء الموت تحللت أجسامها وفنيت وهؤلاء يصفهم الفارابي بأنهم الهالكون الصائرون إلى العدم على غرار البهائم والأفاعي والسباع"[11] . فالخلود يكون لأصحاب نفوس المعرفة أي النفوس الفاضلة الكاملة، أما ذوات الجهالة والنفوس الشريرة ففنائها يكون بفناء أبدانها.

إن طرح **الفارابي** لفكرة خلود النفس بهذا التصور فتح عليه الكثير من الانتقادات التي وصفت موقفه بالمضطرب والمخالف لما أقره الدين الإسلامي لدرجة رماه البعض مثل الإمام الغزالي بالكفر، فالفارابي يقول بخلود النفوس الفاضلة دون أجسداها، هو ينكر حشر الأجساد يوم البعث، كما يقول بفناء النفوس الشريرة مع موت أبدانها وتحللها، مع العلم أن الأرواح شريرة كانت أم خيرة تعاود أبدانها بعد الموت لتعيش خلود الحياة البرزخية وهو خلود مؤجل إلى غاية قيام الساعة التي تشهد موقف الحساب وبعدها يكون الخلود الأبدي للنفس إما في جنات النعيم مصداقا لقوله تعالى "وبشِّر الّذين أمنوا وعملوا الصالحات أَنَّ لَهُم جنَّاتٍ تجري من تحتها الأنهار كلَّما رُزقوا منها من ثمرة رِّزقا قالوا هذا الَّذي رُزقنا من قبل وأُتُوا به متشابهاً ولهم فيها أزواجٌ مطهّرة وهم فيها خالدون" أو خلود في نار جهنم الحامية مصداقا لقوله تعالى" والَّذين كفروا وكذَّبوا بآياتنا أُولئك أصحاب النَّارِ هم فيها خَالِدُونَ"

وفي تفصيله للنفس البشرية أكد أنها تتكون من قوتين أساسيتين تتفرع عنهما قوى أخرى فرعية، وهما قوى محركة وقوى مدركة. الأولى إما أن تكون نامية أونزوعية، فالنامية تتشابه فيها جميع الموجودات الحية من نبات، حيوان، إنسان، غايتها تحقيق مستوى الحاجات الفيزيولوجية لحفظ النوع، والثانية عاطفية أو نزوعية بها يكون نزوع الفرد نحو مشاعر الخير والمحبة أو نزوعه نحو الشر والبغضاء والعداوة. أما بالنسبة للنوع

الثاني من القوى المدركة فتتخذ ثلاث أشكال أساسية، فإما أن تكون حساسة تعتمد على الحواس الخمس أو على الحس الباطن، وإما أن تكون قوى متخيلة تركب من صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وإما أن تكون قوى ناطقة ينفرد بها الإنسان عن غيره من الموجودات، بها تعقل الأمور وتميز، تتصدر هذه القوة الناطقة تشكيلة القوى التي تتخذ نوعا من الهرمية في شكل تأسيسها.

كما وقف **الفارابي** عند كل من ظاهرة الصحة والمرض التي تحدث في النفس والجسم، فاعتبر أن أمراض النفس تحدث من جراء عمل الأفعال الشريرة، لذلك كان يدعو إلى الفضيلة لمعالجة النفس وغمرها بإحساس السعادة الذي معه ترتقي النفس إلى الكمال وتتحرر من قيود المادة، فداء النفس أمر واقع في هذا الوجود، وهو ما أكده **ابن سينا** في رؤيته أن الشر نسبي وأن لا وجود للشر المطلق، والإنسان العاقل هو الذي يمتلك النظرة الكلية الشمولية التي تبرز غلبة الخير على الشر لأن الخير مقتض بالذات، أما الشر فمقصود بالعرض، وهو عرض زائل لا يلحق إلاّ الوجود الجزئي لأنه وجود مبتور في أجزائه قاصر في وظائفه.

ب/ الفضيلة:

تشكل الركيزة الثانية في النظرية الأخلاقية لدى الفارابي، وهي السبيل الموصل للسعادة ويذكر ابن عدي عشرين فضيلة هي العفة والقناعة والتصون والحلم والوقار والود والرحمة والوفاء وأداء الأمانة وكتمان السر والتواضع والبشر وصدق اللهجة وسلامة النية والسخاء والشجاعة والمنافسة والصبر عند الشدائد وعظم الهمة والعدل، يربطها الفارابي جميعها بالحكمة التي تتولد عن العلم والمعرفة، تكون في المنطقة الوسطية الواقعة بين التفريط في الفعل والإفراط فيه فخير الأمور أوسطها، وأسمى درجات الفضيلة تكمن في الارتقاء لبلوغ وإدراك العقل الفعال، فالعقل هو أصل الفضيلة التي لا تتحقق إلاّ عن طريق المعرفة. وقد فصل الفارابي في كتابه " تحصيل السعادة" أربعة أنواع للفضائل هي الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية.

أ- الفضائل النظرية: تعبر عن العلوم الأولى التي يُحَّصل الإنسان فيها معرفة الموجودات وسائر المخلوقات بطرق ثلاث: أوله بديهي فطري يعبر عن المعرفة الأولية مثل السماء أعلى من الأرض والرجل أقوى من الطفل والرجل يتم بين الرجل والمرأة أي بين جنسين مختلفين، الطريق الثاني استنباطي يحدث عن تأمل وفحص، والطريق الثالث تعليمي يتم فيه تلقين ونقل للمعلومات والمعارف.

ب- الفضائل الفكرية:غايتها استنباط الأنفع والأجمل الذي يعود بالفائدة على جميع المجتمع مثل سن قوانين تحفظ حقوق الجميع في أمن واستقرار في ظل مدينة فاضلة، فهي فضيلة اجتماعية، مدنية تشمل أمة أو مجموع أمم، وبالتالي فهي ليست فردية ولا تعبر عن مستوى ذاتي.

ج- الفضائل الخلقية:تعبر عن مجموع الصفات الحسنة التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير، وهي تأتي في المرتبة الثانية بعد الفضائل الفكرية التي تعد بمثابة شرط أساسي لتوفرها، والعلاقة بين الاثنين علاقة تكامل قوية، فالفضيلة الفكرية ينظر إليها من جهة المجتمع، أمّا الفضيلة الخلقية فتتحقق على مستوى الفرد بإرادته.

د- الفضائل العملية: تعد هذه الفضائل بمثابة ترجمة عملية لمجموع الفضائل الخلقية، تتجلى في أفعال الفرد وسلوكاته، يكتسبها بأسلوبين أحدهما طوعي يتعلق بالإقناع ولاقتناع، والآخر إكراهي يمارس مع المتمردين والعاصين الذين ليسوا يرشدون للصواب طوعا.

لقد قدم "**الفارابي**" نموذجا لتقسيم الفضائل التي وإن تعددت في نوعها فجاءت أربع، لكنها في أصلها ومصدرها الخير الذي تنطلق منه لتحقيق غاية السعادة جاءت واحدة، طريقها هو استعمال المحمود من عادات النفس وقهر القوتين الشهوانية والغضبية، وذلك بالاتجاه إلى المعارف والعلوم ومجالس أهل العلم وإتباع التأمل العقلي، كما جاء تصنيفه لهذه الفضائل متدرج من المستوى التجريدي بكل ما تتضمنه من فضائل نظرية اعتبر أن توفرها يكون على مستوى النخبة التي تعبر عن الملك أو الفيلسوف أو الإمام، ثم الفضيلة الفكرية المتعلقة مثلا بسن القوانين وتشريعها وهي تتوفر لدى القلة من أعوان الملك، ثم الفضيلة الخلقية الموجودة عند شريحة معتبرة من الأفراد وصولا إلى المستوى العملي وما يضمنه من فضائل عملية تكون متوفرة لدى غالبية أفراد المجتمع. واقترابا من هذا الطرح ذهب "**برجسون**" في كتابه "منبع الدين والأخلاق" إلى التمييز بين نوعين من الفضائل أو الأخلاق، المغلقة والمفتوحة، "والفارق بين النوعين فارق في الطبيعة لا في الدرجة"[12] النوع الأول يقوم على الالتزام، وظيفتها المحافظة على التماسك بين أفراد المجتمع، يخضع الفرد ويمتثل في ظلها للمجتمع، أما النوع الثاني المفتوحة فتتجاوز حدود الجماعة وتستجيب لنداء الإنسانية، ومثلها الأعلى المحبة والكمال الأخلاقي، تتحقق بين أوساط العباقرة والعلماء ممن تكون رسالتهم خدمة البشرية جمعاء.

ج/ السعادة:

السعادة في الطرح **الفارابي** هي الغاية المنشودة لذاتها والكمال المبتغى التي تسعى الأخلاق لتحقيقها والفضائل لتجسيدها على أرض الواقع، يقول الفارابي "إن السعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها...السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة". بهذا المعنى فالسعادة هي تعبير عن حالة أو وضعية معينة تحياها لروح، لكنها مقترنة بتحررها من عالم المادة وتجاوزها عالم المحسوسات، بلوغها يتم بوسيلتين متلازمتين هما " الأولى: إدامة الفكر والنظر في الأمور العقلية، الثانية: رياضة النفس على فعل الخيرات، والتمسك بالفضائل ومجانبة الرذائل والشرور. فإذا ما تحققت للمرء هاتان الوسيلتان وصل إلى السعادة، واستكملت نفسه، واقتربت رتبته من رتبة الجواهر المفارقة"[13]

هنا تتجلى نزعة الفارابي الصوفية في ربطه السعادة بارتقاء النفس وهو أمر مرهون بمفارقتها عالم المادة وتحررها من حاجات البدن وشهوات النفس ونزواتها الفانية وسبيل الوصول إلى ذلك يكون باستخدام منهج التأمل العقلي. وقد تبنى ابن سينا نفس توجه أستاذه للسعادة، فاعتبر أن سبيل إدراكها لا يتحقق إلاّ عن طريق العقل الذي به يميز بين الخير والشر، فيعمل الفضيلة ويبتعد عن الرذيلة، وأن اللذة العقلية هي التي تدفع الفرد للإقبال على طلب العلم والمعرفة، ولذا فإن السعادة " ليست ما يحصل عليه الإنسان من متع الحياة وإشباع رغبات البدن، وإنما يحصل عليها أولئك الذين تنزهوا عن شواغل البدن واتجهوا إلى الكمال الأعلى عالم النور والسعادة وهم الذين أطلقوا عليهم اسم العارفين، أولئك الذين خلت قلوبهم من كل طمع، بسطاء يأمرون بالمعروف، لا يحزنون إذا فاتهم شيء، صفاحون، نساؤون للأحقاد، العارفون يتجهون دائما نحو الحق، فهم أهل الكمال الذين بلغوا درجة من الخلق والفضيلة تجعلهم ينالون السعادة في الدنيا"[14].

لكن هذا أمر متاح للجميع؟ إذا لم يكن كذلك، فمعنى ذلك أن هذه السعادة هي سعادة نخبوية لا تتحقق لدى الكل، بل فقط لدى القلة ذات النفوس الطاهرة المقدسة، يقول الفارابي في هذا الشأن " ولا يتسنى بلوغ السعادة الكاملة إلاّ للنفوس الطاهرة المقدسة التي لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن...أما الأرواح العامية الضعيفة فإنها إذا مالت عن الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن وإنما تجاوز عالم الحس لمشاهدة الحقيقة والبهجة الدائمة"[15].

يؤكد عديد الباحثين أن مقاربة الفارابي للسعادة قد تأثرت إلى حد بعيد بفلسفة أفلاطون اليونانية، فإذا كان **أفلاطون** يرى أن سعادة النفس وراحتها تكمن في عودتها لأصلها "العالم العلوي للمثل" وابتعادها عن عالم المادة ومنهج ذلك العقل، فإن الفارابي قد اختلف معه في أنواع هذه السعادة، فجعلها سعادة دنيا وسعادة آخرة متأثرا في ذلك بمرجعيته الإسلامية التي تحث الإنسان على أخذ نصيبه من الدنيا والاستمتاع بملذاتها بالشكل الحلال دون لهو عن الآخرة، بل بكل وعي وإدراك أن الحياة الدنيا وأفعال البشر فيها إنما جُعلت للتقييم والحساب يوم الحشر حيث تكون السعادة الأبدية الخالدة لمن صلح عمله وكان من أصحاب الخير.

ثانيا: الفرد/المجتمع: جدلية مكتملة أم مفتقدة لواجب الوجود

جاء تصور"**كارل ماركس**" للواقع وأبنيته الاجتماعية تصور ديالكتيكي(جدلي) فاعتبر أن المجتمع يتضمن كل من النشاط الإنساني الذاتي، والبناء الاجتماعي الموضوعي، فإذا كان الأفراد هم من أنتجوا هذا المجتمع إلاّ أنهم أيضا نتاج له، فهناك نوع من التفاعل الجدلي بين الفاعل المنتج والنِتاج المُنتج، " وإذا كان الواقع من صنع الإنسان، فالنظرية الاجتماعية التي تدرس هذا الواقع يجب أن تستوعب الدور المزدوج للإنسان، أي بوصفه منتج للحياة، بقدر ما هو نتاج لها، فالمجتمع في نظره دائما في حالة تشكل إنساني، وبالتالي يستحيل النظر إليه على انه شيء ممنوح، أو أنه مُعطى أحد معطيات الطبيعة، فالمجتمع الإنساني من صنع الإنسان والطبيعة الإنسانية موجودة فيه"[16] لكن السؤال المطروح من أوجد هذا الإنسان؟ وقف ماركس عند حدود العلاقة الجدلية بين الإنسان وواقعه أي البناء الاجتماعي الكلي(المجتمع) لكنه لم يتدرج في بحث إشكالية من أوجد هذا الوجود؟

وغير بعيد عن هذا التصور الماركسي تذهب التفاعلية الرمزية على يد أبرز روادها "**جورج هربرت ميد**" إلى التعبير على أن الحياة الاجتماعية ما هي إلاّ حصيلة تفاعلات تحدث بين الأفراد، المؤسسات، النظم الاجتماعية، وحتى المجتمعات، وهذه التفاعلات تكون ناجمة عن الرموز والصور الذهنية التي يكونها كل طرف نحو الآخر أثناء وبعد عملية التفاعل[17]. ويمكن لهذا الرمز أن يكون إيجابيا يبعث الدافعية على الاستمرار في عملية التفاعل، ويمكن أن يكون سلبي يعرقل عملية التفاعل ولا يرحب بها، المهم أن التفاعلية ركزت على الذوات والرموز التي تُمنح لكل ذات انطلاقا من تقييم الذوات لها، ثم بدء الفرد تقييم ذاته انطلاقا من الصورة الذهنية وتقييم الآخرين له، وهي تؤكد أن " الذات الفردية لا يمكن أن تتكامل أو تعيش بمفردها بقدر ما تتفاعل مع ذاتها من ناحية، أو مع الذوات الأخرى، والذات تعكس صورة الفرد العقلانية"[18]. لكن السؤال الذي لم تتطرق التفاعلية الرمزية إلى طرحه من خالق هذه الذوات؟ من هو الذي أوجدها وسخر لها كل هذه الملكات والقدرات الذهنية للتفكير وتخزين الصور والاحتفاظ برمزيتها؟ يمكن تلمس بعض الجوانب البنائية لفهم هذه الإشكالية في مقاربة المفكر ابن سينا.

يعتبر "**ابن سينا**" فيلسوفا بارزا في الحضارة العربية الإسلامية، ومن خلالها في تاريخ الفلسفة والطب العالمي، لقب بالشيخ الرئيس ولد في (أفشنة) الموجودة حاليا في دولة أوزبكستان سنة 980م وتوفي ولم يتجاوز عمره 57سن، ودفن في همذان بإيران عام 1037م. جمع بين سياسة الدولة وسياسة البدن وسياسة النفس، إلاّ أن أكثر ما يهم وله علاقة بهذه الدراسة ويخدم الإجابة على الإشكالية المطروحة أعلاه هو تقديمه أطروحته الجوهرية المتعلقة بقسمة الوجود إلى جنسين هما "واجب الوجود" (الله) وممكن الوجود (العالم).

واجب الوجود: يعبر عن الموجود الذي يوجد بذاته لا بوجود آخر، هو الذي يمنح الوجود جودا وكرما منه، كما يشير إلى امتلاء الموجود بالوجود وغناه بنفسه عن غيره، وتمتعه بالذات المنفردة لا بالماهية (أي النوع)

الذي يشترك فيه مع غيره، ومن هنا جاءت وحدته، أوليته، أزليته، وغناه بذاته، لا يتميز وجوده عن ماهيته لأن وجوده هو ذاته. هذه الذات التي صنعت العالم وتعنى به أشد العناية وتريد له الخير.

ممكن الوجود: يعبر عن الموجود الذي يوجد بغيره وافتقار الموجود إلى الوجود، يكون وجود الإنسان مستخلف في الأرض ليقوم بمهمة الإعمار وتحقيق التعارف بين البشر، وجوده مختلف عن ماهيته (نوعه) التي يشترك بها مع غيره والتي تحظى بالأسبقية والاستقلالية على الوجود (مثلا الإنسانية تعبر عن الماهية) وذلك بحكم المسافة الانطولوجية والزمنية بين ذاته ووجوده[19].

هكذا تعامل **ابن سينا** باعتباره احد رواد الفكر الإسلامي مع مسألة الذات وخضوعها لخالقها فهو المتلطف بها، الآمر لها بالعبادة، الضامن لها رزقها، الحافظ لها من كل سوء، جاء في الحديث القدسي الذي جعل الله فيه منهج عباده المؤمنين، يقول **الله عز وجلى** " يا ابن آدم لا تخافن من ذي سلطان مادام سلطان باقي وسلطاني لا ينفذ أبدا، يا ابن آدم لا تخشى من ضيق الرزق وخزائني ملآنة وخزائني لا تنفذ أبدا، يا ابن آدم خلقتك للعبادة فلا تلعب، وضمنت لك رزقك فلا تتعب، فوعزتي وجلالي إن رضيت بما قسمته لك أرحت قلبك وبدنك وكنت عندي محمودا، وإن أنت لم ترضى بما قسمته لك فوعزتي وجلالي لأسلطن عليك الدنيا تركض فيها ركض الوحوش في البرية ثم لا يكون لك منها إلاّ ما قسمته لك، يا ابن آدم خلقت السموات والأرض ولم أعيا بخلقهن أيُعيني رغيف عيش أسوقه لك، يا ابن آدم لا تسألني رزق غذ كما لم أطلب منك عمل غذ، يا ابن آدم أنا لك مُحب فبحقي عليك كن لي مُحبَ ".

لكن ما ذهبت إليه الفلسفة البراجماتية على يد واحد من أشهر روادها " **وليم جيمس**" (1842–1910) يوضح رؤيتها المبتورة في قضايا الاعتقاد الديني، فجيمس يعتبر الدين اعتقاد فردي وموقف شخصي" لا يقرره منطق العلم وبذلك يكون قد استبعد الدين بالمعنى السماوي ولم يوليه اهتمام، همه تمحور حول الديانة الشخصية[20]، وأما الإله فتكمن قيمته بالمنفعة الشخصية المترتبة، فالأيمان بالله مرتبط بالاعتقاد بالمنافع الملموسة المترتبة عن ذلك، أما إذا حدثت النتائج العكسية والآثار السلبية فجيمس يدعو إلى تغيير الإله طالما أنه في الأساس انطلق من مسلمة أن الديانة شخصية وأنها لا تعبر عن عقيدة التوحيد ولا تشير إلى الدين بمعناه السماوي، وهذا طرح غير مقبول إطلاقا من وجهة نظر علمية، موضوعية دينية، إنه أمر مغذى بدسائس دنيئة تدعو إلى اعتناق فلسفة المقابل بالمقابل، المصلحة بالمصلحة، لكن السؤال البديهي الذي غاب عن جيمس هو، هل يُعقل أن خالق الوجود ونافخ الروح ورب السموات والأرض أن يكون في حاجة أو منفعة ينتظره من وراء عبادة مخلوق ضعيف !!!

لقد كرّم واجب الوجوب (الله) ممكن الوجود وفي مقدمتهم بني البشر بميزة العقل، والعقل ليس هو الوعي، يذهب "**العقاد**" إلى أن الوعي أعم من العقل في إدراكه، وأعمق منه، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله ومن ظاهره وباطنه وما يعيه وما لا يعيه"[21]. وقد جعل هذا المنهج الرباني العقل الإنساني هاديا للحق يعلم صاحبه كيفية التفكير المنطقي، " فيكسبه القدرة على التحليل والبحث والتمحيص...ويقوم بتصحيح علاقة الإنسان بذاته فكرا وشعورا وإمكانا. فيصبح كائنا واعيا بوجوده الرسالي"[22]. ومُكلف بالنظر في حقائق الوجود

وفي التمييز بين الحق والباطل، فهو مناط بالتكليف، جاء توظيفه في الكثير من الآيات القرآنية وهذا دليل قاطع على قيمته، يقول سبحانه وتعالى " أفلا تعقلون" وقوله تعالى "وقالوا لو كنَّا نسمع أو نعقل ما كنَّا في أصحاب السَّعير" وقوله تعالى "وهُوَ الذَّي يُحيِ ويُميتُ وله اختلافُ اللَّيل والنَّهار أفلا تَعْقِلُونَ".

فالعقل هو أساس ميزان الحياة به تخضع كل القضايا للفهم والنقد وإعادة البناء، لذا وجب تحرير هذا العقل وتخليص نشاطه الفكري من قيود أي سلطة غير سلطة الحق والشريعة، ومفهوم الحرية في الإسلام معناه أن لا يكون الإنسان عبدا لشهواته ولا عبدا لغير خالقه المولى عز وجلى ولا يخضع لسلطان غير سلطانه.

ثالثا: التغيير حركة تطورية بين إرادة الفاعل أم تأثير البيئة.

يعتبر " **مالك بن نبي**" أن" كل نهضة وكل حضارة وكل صحوة حضارية تشترط التجديد الحضاري، باعتباره تغيرا في الإنسان والمجتمع معا، هذا التغيير يحدث الحضارة ويصنعها كما يعمل على تنميتها وتطويرها، فهو شرط البناء الحضاري"[23] وبالتالي فهو يؤكد أن شرارة التجديد أو البناء الحضاري كامنة في إرادة الإنسان وقدرته على الإبداع والتغير، فهي ليست منبعثة بالصدفة ومن العدم، بل من معطيات جوهرية تؤكد أن الإنسان هو أساس أي نهضة حضارية، فاعليته تكمن في اجتماعه مع الآخرين فمعهم تتحقق القوة، وبدونهم يفتقر هذه القوة ويعجز عن أي بناء حضاري، مما يؤكد قيمة البعد العلائقي التفاعلي بين الأفراد واستناده إلى منظومة أخلاقية تدعو إلى التفكير الجماعي وذلك " لتفعيل عملية الحراك الحضاري الجماعية، لأن الفردانية لا تبني حضارة، ولا مدنية بل مدعاة لقهر الإرادات والكفاءات"[24].

لقد ذهب بعض التطورين المحدثين وعلماء الاجتماع المعاصرين من أمثال "**هربرت سبنسر**" إلى إنتاج نظرية بيو اجتماعية (عضوية) قائمة على المماثلة العضوية السوسيولوجية شبه فيها المجتمع بالكائن الحي، الذي تعيش عناصره من أجل الكل بينما يعيش المجتمع لمصلحة أعضائه، وهو في حالة من التطور المستمر تبدأ من التجانس إلى اللاتجانس (فكرة التباين والتكامل التي تصاحبها) ويصاحب هذا التمايز البنائي تمايز وظيفي. والمجتمع في الطرح البارسونزي هو " مجتمع بلا طبقات، بلا صراع طبقي، مجتمع لا يغير البيئة والواقع من حوله بقدر ما يتغير بفعل تأثير البيئة عليه وهو تغير تدريجي يأخذ صورة التطور الهادئ، ولا ينحو نحو الثورة بأي حال"[25]. موقفه هو موقف ايجابي إزاء النظام الاجتماعي القائم ونزعته محافظة لا تسعى إلى إحداث ثورة.

هذا مجمل الطرح السبنسري الذي سبقه بمئات القرون طرح **الفارابي** الذي شبه فيه المدينة الفاضلة بالجسد السليم الذي تتعاون أعضائه المختلفة وعلى رأسها القلب لحفظ حياته، وأضاف عليه التفرقة التي أجراها بين أفعال الوحدات الاجتماعية وخضوعها لمنطق الإرادة، وبين الوظائف العضوية للجسد التي تتم بصورة طبيعية وتلقائية وأنه في حالة تعرضها للمرض فإن الطبيب يعالجها، لكن إذا انحرفت النفوس التي تقود هذه الوحدات فإن المدني هو من يتكفل بها " والمدني هو الملك أي رئيس المدينة، إن رئيس المدينة بصناعته الملكية يجتنب النفوس من الشرور ويوجهها نحو الخيرات فتتم الصناعة الملكية، وتعمر المدن...والمدني

هو أكمل أجزاء المدينة، فهو الذي يرأس ولا يرأسه أحد، إنه كالقلب بالنسبة للجسم، والمدينة مطالبة بأن تحتذي بأفعالها حذو الرئيس الأول الذي ينبغي أن يكون ذا أخلاق محمودة وأن تصير المحامد في نفسه ملكات"[26]. ولعل تأكيد الفارابي على مكارم الأخلاق في شخصية الرئيس أو الحاكم أو الملك لغاية مقصودة تتجلى في السعادة التي تتحقق بفضل هذه الأخلاق فتنشر دلائل الخير والراحة والطمأنينة والرفاهية بين أفراد المجتمع.

و جاء اجتهاد " **ابن خلدون**" من خلال وضعه لعلم جديد هو "علم العمران" نحو معرفة القوانين التي يخضع لها هذا العمران البشري فتوصل إلى أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال[27]. وبذلك يكون قد أقر قانون التغير الاجتماعي، أي الحركة التطورية التي تقضي أن الحركة تسير إلى أعلى ويستحيل رجوعها للخلف، وأن الله خلق العالم من عدم وجاء هذا بفعل الإرادة الإلهية وقوانينها في تسير الوجود، اعمار الأرض، وتفعيل حركة البناء الحضاري، بالاعتماد على الذات، وتعزيز أواصر العلاقة الربانية والامتثال لحكمتها في تسيير الأمور.

خاتمة

لما كان الباحث ابن بيئته وظروفها ومقوماتها الفكرية والدينية، فإن المفاهيم التي يستخدمها في صياغة قضاياه التصورية والنظرية لا تكتسب وجودها وقوتها التفسيرية من فراغ تاريخي، ولكنها تكون مشحونة بالسياق الفكري والتوجه السياسي والخلفية الاجتماعية والمرجعية الأيديولوجية المتضمنة بعدي الزمان والمكان التي أسست شرعية قوتها في بحث قضايا الواقع الاجتماعي وظواهره المختلفة، فاجتهدت مثلا الماركسية– كما تم توضيحه سابقا– في توظيف مفاهيم الطبقة، الاغتراب، الوجود المادي، الصراع الطبقي الذي يشكل حجر الزاوية في هذه المقاربة، حيث تم إبرازه على أنه شكل تنازعي بين طبقتين على أساس الملكية الخاصة من أجل الاستحواذ على القوة، فالكثير من الملكية مرادفة للمزيد من القوة، في الجهة المقابلة تأثر الكثير من المفكرين العرب المسلمين بروح الإسلام وانطبع ذلك في مقارباتهم النظرية وتحليلاتهم الفكرية، فمثلا مقاربة الفارابي تعتنق منطق الموازنة بين أفعال الدنيا والآخرة، وتنتهج طريق الفكر للتمييز بين الخير والشر وترويض النفس على فعل الخيرات وعند هذا المستوى فقط يتحقق ارتقاؤها وهو أمر مرهون بمفارقتها عالم المادة وانغماسها في مواقف السعادة المرجوة.

تعاملت النظريات الغربية مع الفرد بنوع من الجفاء سلبه بعض أبعاده الإنسانية والروحية، واحتفظ له فقط بطبيعته الاقتصادية، العقلانية، البراجماتية، التي لا تهيأ له سوى مساحة صغيرة للتحرك بمنطق الذات الفردية المُقدسة لفكرة الأنا والغير مُبالية لمصلحة الجماعة طالما هناك ضمان مستوفي لمصالحها، في المقابل تم التعامل مع هذا الإنسان في ظل مقاربات المفكرين العرب المسلمين بنوع من الاعتدال والوسطية، وباستحضار لأبعاده الروحية فلا هي أرجعته إلى كونه كائن طبيعي، مادي خالص، وبالتالي تسلبه أشرف أفعاله المتعلقة بفعل التعقل، ولا هي تعاملت معه كجوهر روحاني بسيط، بل حاولت الجمع بين البعدين الطبيعي والروحي، فاعتبرت الإنسان جوهر مركب وهو مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن، يتبوأ منزلة أشرف الموجودات وأكمل الأنواع المميزة بالعقل فهو أشرف الجواهر، وانطبع كل هذا في توظيفهم لمفاهيم القيم، الفضائل، النفس، الالتزام بتكاليف الشرع، استقامة الدين الذي به تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة، وقد استشهد الكثير من المفكرين المسلمين بآيات من القرآن الكريم التي تدعو إلى اعتماد منطق الاتزان في هذه الحياة الدنيا دون نسيان الآخرة، جاء في قوله "ولا تنسى نصيبك من الدنيا" وقول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث النبوي "ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه " كما ذهب الفارابي إلى تأكيد مصلحة الجماعة ككل لأن فيها ضمان لمصلحة الفرد، وأدرك سبيل المحافظة عليها بالأخلاق، وبهذا تكون مقاربته أكثر عمقا وشمولية في مراعاتها مصلحة جميع الأفراد وبشكل عادل ومنصف خاضع لمنطق الفضيلة ومراعي لمصلحة الاجتماع الإنساني.

الهوامش:

1- زينب مصطفى صابر (2013). موقف الفكر الإسلامي من الاتجاه التنويري في الفكر العربي المعاصر. ط1. مصر العربية للنشر. 284
2- ياس خضير (2002). النظرية الاجتماعية- جذورها التاريخية وروادها. دار الكتب الوطنية. بنغازي. ليبيا. 148.
3- إحسان محمد الحسن (2005). النظريات الاجتماعية المتقدمة-دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة. ط. دار وائل. عمان. 141.
4- محمد عبد الكريم الحوراني(2008). النظرية المعاصرة في علم الاجتماع-التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفة والصراع. دار مجدلاوي.عمان. 88.
5- عبد الله ابراهيم (2005). الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع- دراسة في فلسفة العلم (الابستمولوجيا) ط1. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. 96.
6- مصطفى خلف عبد الجواد (2009). نظرية علم الاجتماع المعاصر. ط1. دار المسيرة. عمان. الأردن. 181.
7- محمد المصباحي (2013) فلسفة ابن سينا. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. لبنان. 10-13.
8- عبد الله محمد عبد الرحمن (2003). النظرية في علم الاجتماع-النظرية الكلاسيكية. دار المعرفة الجامعية. القاهرة.414.
9- محمد حسن مهدي بخيث (2013). الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد. عالم الكتب الحديث. إربد. الاردن. 178-179.
10- ناجي التكريتي (2012). فلسفة الأخلاق عند مفكري الإسلام. دار دجلة. عمان. الاردن.79.
11- نفس المرجع. 181-182.
12- عبد الوهاب جعفر (2013). فلسفة الأخلاق والقيم. دار الوفاء، الإسكندرية. 235.
13- محمد حسن مهدي بخيث (2013). مرجع سبق ذكره. 195.
14- ناجي التكريتي (2012). مرجع سبق ذكره. 78-79.
15- محمد حسن مهدي بخيث (2013). مرجع سبق ذكره. 196.
16- السيد الحسيني (1985). نحو نظرية اجتماعية نقدية. دار النهضة العربية. بيروت. لبنان. 67.
17- إحسان محمد الحسن (2005). مرجع سبق ذكره. 79.
18- عبد الله محمد عبد الرحمن (2002). النظرية في علم الاجتماع-النظرية السوسيولوجية المعاصرة. دار المعرفة الجامعية. القاهرة . 174.
19- محمد المصباحي (2013). مرجع سبق ذكره. 10-13.
20- عبد الأمير الشمري (2012). دراسات مختارة في الفلسفة الغربية المعاصرة. مكتبة مدبولي. القاهرة .23.
21- محمد أحمد عواد (2012). الوجود الإلهي في ضوء الفلسفة المتوازنة، ط1. المجلد 3. دار الحامد. عمان. الأردن. 201.
22- احمد عيساوي (2012). مقاربات وأبحاث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. دار الكتاب الحديث. القاهرة. 49.
23- جيلالي بو بكر (2010). الإصلاح والتجديد الحضاري لدى محمد إقبال ومالك بن نبي بين النظرة الصوفية والتفسير العلمي. ط1، دار الأمل. 59.
24- احمد عيساوي (2012). مرجع سبق ذكره. 46.
25- محمد زيغور (2003). تطور الفكر السلطوي المعاصر(العلمانية- الاسلام- الماركسية)، ط1. رشاد برس للطباعة. بيروت. لبنان. 197.
26- ناجي التكريتي (2012). مرجع سبق ذكره.61.
27- محمد أحمد عواد (2012) الفلسفة المتوازنة- الإنسان والمجتمع والتاريخ في ضوء النظرية المتوازنة. ط1، مجلد 4. دار الحامد. عمان. الأردن. 108.