

مفهوم الفرد عند بعض فلاسفة الإسلام
دراسة تحليلية نقدية
احمد عبدالرحيم إسماعيل
أ.د. آماذ كاظم البرواري

مفهوم الفرد عند بعض فلاسفة الإسلام.

دراسة تحليلية نقدية

احمد عبدالرحيم إسماعيل*

Ahmed Abdulrahim Ismail

Aaismael^^@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-7383-9616>

أ.د. آماذ كاظم البرواري

Prof. Dr. Amad Kazem Al-Brawari

Amad.kadhim@uoz.edu.krd

المخلص

يُبرز تناول مفهوم الفرد عند ابن سينا والغزالي وابن رشد وحدة الهدف في بناء الإنسان الكامل، رغم اختلاف منطلقاتهم الفكرية. فقد أسس ابن سينا تصوّره على الميتافيزيقا، وجعل النفس جوهرًا مستقلًا، في حين ركّز الغزالي على الأخلاق وتركّية النفس بوصفهما محور الكمال الإنساني، أما ابن رشد فاهتمّ بالجانب الاجتماعي والسياسي، معتبرًا الفرد جزءًا من الجماعة. واتفق الثلاثة على أن الإنسان كائن اجتماعي، يستحيل أن يعيش بمعزل عن الآخرين في مختلف جوانب الحياة، إذ لا يكتمل وجوده إلا بالتفاعل معهم. كما أكدوا أن التفاوت بين الناس ليس نقيضًا للمساواة، بل ضرورة لتحقيق التعاون وتماسك النظام الإنساني. وأجمعوا كذلك على أن صلاح الفرد والمجتمع مرتبط بمرجعية إلهية عليا تُنظّم السلوك وتوجّه الغايات. أما اختلافهم فكان في زاوية النظر: فابن سينا فلسفي تأملي، والغزالي أخلاقي

* كلية العلوم الإنسانية جامعة زاخو.

صوفيّ، وابن رشد عقلانيّ اجتماعيّ. وتتلاقى رؤاهم في أن كمال الإنسان يتحقق من خلال المعرفة والتّهذيب والفضيلة في إطار جماعيّ متكامل.

Abstract

The examination of the concept of the individual in the thought of Ibn Sīnā, al-Ghazālī, and Ibn Rushd reveals a unified objective: the formation of the complete human being, despite their differing intellectual foundations. Ibn Sīnā based his vision on metaphysics, viewing the soul as an independent substance; al-Ghazālī emphasized ethics and self-purification as the core of human perfection; while Ibn Rushd focused on the social and political dimensions, regarding the individual as an integral part of the community. All three agreed that the human being is inherently social and cannot exist in isolation, as one's fulfillment depends on interaction with others. They also maintained that variation among people is not contrary to equality but a necessary condition for cooperation and social harmony. Furthermore, they affirmed that the well-being of both the individual and society depends on a divine reference that regulates conduct and guides purpose. Their main divergence lies in perspective: Ibn Sīnā is philosophical and contemplative, al-Ghazālī ethical and mystical, and Ibn Rushd rational and social. Ultimately, their visions converge on the idea that human perfection is achieved through knowledge, moral refinement, and virtue within a cohesive collective framework.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان وأكرمه بالعقل، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد النبي الأمين الذي بيّن للإنسان مقامه بين الخلق وربط حريته بمسؤوليته، وجعل فريته طريقاً إلى عبوديته. أمّا بعد، فإنّ مفهوم الفرد يُعدّ من القضايا المحورية في الفلسفة الإسلامية، إذ يمثل مفتاحاً أساسياً لفهم نظرة الإسلام إلى الإنسان والوجود والمعرفة والمجتمع. فقد أولى الفلاسفة المسلمون هذا المفهوم اهتماماً كبيراً لما يحمله من أبعاد ميتافيزيقية وأخلاقية واجتماعية تمسّ هوية الإنسان وغاياته في الكون.

وفي ظلّ التحولات الفكرية المعاصرة التي أعادت طرح سؤال الإنسان وهويته وموقعه في العالم، تبرز الحاجة إلى العودة إلى التراث الفلسفي الإسلامي لإعادة قراءة مفهوم الفرد في ضوء أصوله المعرفية والأنطولوجية، ومقارنته بتصورات الفكر الحديث عن الذات والحرية والتفرد. ومن هذا المنطلق، يسعى البحث إلى دراسة مفهوم الفرد عند ابن سينا والغزالي وابن رشد، بوصفهم أبرز ممثلي الاتجاهات الفلسفية

مفهوم الفرد عند بعض فلاسفة الإسلام

دراسة تحليلية نقدية

احمد عبدالرحيم إسماعيل

أ.د. آماذ كاظم البرواري

الإسلامية، للكشف عن تطور هذا المفهوم بين الفلسفة المشائية والتجربة الروحية ومحاولة التوفيق بين العقل والوحي.

ينطلق هذا البحث من رغبة في التعمق في الأسس الفلسفية للفكر الإسلامي المتعلقة بفهم الإنسان وذاتيته وهويته، واستكشاف إمكانية تطبيق المفهوم الإسلامي للفرد على الواقع المعاصر لتحقيق التوازن بين الحرية والمسؤولية.

ينبع السؤال الرئيس لهذا البحث من إشكالية بارزة تتمثل في غياب دراسة فلسفية مقارنة تتناول مفهوم الفرد عند فلاسفة الإسلام في ضوء جذوره الأنطولوجية والمعرفية. فالفكر الإسلامي قدّم رؤى متفرقة حول ماهية الإنسان وموقعه في الوجود، لكن الحاجة ما تزال قائمة لاستكشاف مدى انسجام تلك الرؤى، وكيف أسهمت في بناء تصور متكامل يجمع بين الروح والعقل والمجتمع. ومن هنا يتبلور السؤال المركزي: إلى أي مدى استطاع فلاسفة الإسلام صياغة مفهوم شامل للفرد يستند إلى أسس ميتافيزيقية ومعرفية راسخة؟ ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن الأسس الميتافيزيقية والأخلاقية والاجتماعية التي بُني عليها مفهوم الفرد عند ابن سينا والغزالي وابن رشد، وتحليل نقاط الائتلاف والاختلاف بينهم في صياغة هذا المفهوم. كما يسعى إلى إبراز قدرة الرؤية الفلسفية الإسلامية على تقديم نموذج متماسك للفرد يوازن بين التشخص الروحي والمسؤولية الاجتماعية.

ويعتمد البحث على المنهج التحليلي المقارن للنصوص الأصلية للفلاسفة الثلاثة، إلى جانب المنهج الاستقرائي في تتبع تطور المفهوم داخل النسق الإسلامي، مع الحفاظ على الموضوعية النقدية في مقارنته بالفكر الحديث.

ينتظم هذا البحث في خمسة مطالب رئيسية؛ يتناول المطلب الأول الأسس اللغوية والاصطلاحية لمفهوم الفرد بوصفه مدخلاً نظرياً لضبط المصطلح. ويعالج المطلب الثاني مفهوم الفرد في فلسفة ابن سينا، من خلال تحليل شخصيته الفلسفية، ورؤيته للهوية والتشخص والعلاقة بين الفرد والمجتمع. أما المطلب الثالث فيتناول تصوّر الغزالي للفرد في أبعاده الأخلاقية والروحية، ثم مفهوم الفرد عند ابن رشد في سياقه العقلي والاجتماعي في المطلب الرابع، وفي المطلب الخامس قمت بإجراء مقارنة نقدية بين هذه الاتجاهات، للكشف عن نقاط الالتقاء والافتراق بينها، وتبيين أثرها في بناء الرؤية الإسلامية المتكاملة عن الإنسان، ثم الخاتمة والتي تحتوي على أهم النتائج والتوصيات.

يعدّ مفهوم الفرد في الفلسفة الإسلامية من المفاهيم المحورية التي تعكس نظرة الإسلام إلى الإنسان من حيث كونه كياناً عاقلاً ومكلفاً يتمتع بالكرامة والمسؤولية. فقد تناول فلاسفة الإسلام، كابن سينا والغزالي وابن رشد، الفرد في علاقته بالعقل والمجتمع والغاية الأخلاقية، فوازنوا بين خصوصيته الذاتية وانتمائه إلى الجماعة. وهكذا تبلور مفهوم الفرد بوصفه مخلوقاً حراً ومسؤولاً، يجمع بين البعد الميتافيزيقي والبعد الاجتماعي في إطار رؤية توحيدية متكاملة.

المطلب الأول: الفرد لغة واصطلاحاً

أولاً- الفرد لغةً

الفرد: من فَرَدَ يَفْرُدُ، وَانْفَرَدَ، وهو مفردٌ وجمعه غير قياسي: أفراد كقولك: جاء القومُ أفراداً، وفردى^١، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى﴾ (الأنعام: ٩٤). قال الفراء: فردى وفرد جمع، وشبهت بثلاث ورُبَاع، واحداً فَرْد، وفرد^٢.

الفرد في اللغة يطلق على معان عدة:

يطلق الفرد على الوتر والواحد الذي لا نظير له، وهو وصف يختص بالله تعالى^٣. كما يشير أصل الكلمة في اللغة إلى معنى الوحدة^٤. ويُستعمل الفرد أيضاً بمعنى نصف الزوج، وهو معنى يختلف عن

الوتر ولا يُجمع غالباً^٥. ويأتي كذلك بمعنى المنفرد عن الناس للعبادة ومراعاة الأمر والنهي^٦، ومنه قوله ﷺ: «سَبَقَ الْمُفْرِدُونَ»^٧. أو من بقي وحده بعد هلاك أقرانه^٨.

^١ ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ٣/٣٣١.

^٢ ينظر: الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، وآخرون، (مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، ط ١، د.ت)، ١/٣٤٥.

^٣ ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (مصر، دار الهلال، د.ط، د.ت)، ٨/٢٤؛ صاحب بن عبّاد، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، (بيروت، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م)، ٩/٢٩١.

^٤ ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد، (دمشق، دار الفكر، د.ط، ١٩٧٩م)، ٤/٥٠٠.

^٥ ينظر: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، جماعة من المختصين، (الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م)، ٨/٤٨٢.

ثانياً- الفرد اصطلاحاً:

يُعد مفهوم الفرد من المفاهيم الأساسية التي تناولها العلماء والفلاسفة على مرّ العصور، حيث اختلفت تعريفاته باختلاف رؤاهم المعرفية والفلسفية.

عرف الجرجاني الفرد بمفهومه المطلق بأنّه: "ما يتناول شيئاً واحداً دون غيره"^١.

نظراً لاختلاف تعريفاته تبعاً للعلم الذي يتم تناول المفهوم فيه؛ إذ ينظرُ كلّ علمٍ إلى الفرد من الزاوية التي تتناغم مع أهدافه ودراساته، يمكننا عرض المفهوم الاصطلاحي للفرد، على النحو التالي:

أ- الفرد في السياق المنطقي

هو ما لا يمكن تسمية أجزائه باسم الكل، فالرجل فرد لأنّ قطعة منه لا تسمى رجلاً كاليد والرجل، والجنس ليس فرداً؛ لأنه يمكن أن يقال على أنواعه^٢، فالإنسان جنس ويمكن أن يقال على أنواعه إنسان أيضاً.

ب- وفي اصطلاح الفلاسفة عموماً

يرى عدد الفلاسفة بأن الفرد: هو الذي لا ينقسم مادياً، ولا وجود للأفراد إلا في الدرجات العليا الثلاث من درجات الوجود، وهي العضوية والحياة والتفكير، وهذه الدرجات الثلاث من الشروط أو الحدود التي لا يمكن أن يقوم خارجها أي وجود فردي^٣.

^١ ينظر: الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، (بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م)، ٣٠٥.

^٢ أخرجه مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٧٠م)، برقم: ٢٦٧٦، ٤/٢٠٦٢.

^٣ ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ٣٠٥.

^٤ الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، جماعة من العلماء، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م)، ١٦٦.

^٥ ينظر: مذكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، (القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، ١٩٨٣م)، ١٣٥.

^٦ ينظر: كامل، فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهاور، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩١م)، ٥-٦.

ويؤكد ابن سينا على البعد الميتافيزيقي للفرد فيرى أنه: مكون من الروح والجسد، ويتميز عن باقي المخلوقات بعقله وإمكانيته للمعرفة^١.

ج- الفرد في علم النفس

أما في علم النفس، فيعرف الفرد بأنه: المتميز عن الآخرين بهويته ووحدته، أو هو ذو صفات خاصة مختلفة عن الصفات المشتركة بينه وبين أبناء جنسه^٢.

د- الفرد في علم الاجتماع

وفي علم الاجتماع، يُنظر إلى الفرد على أنه: وحدة من الوحدات التي يتألف منها المجتمع، كالمواطن في الدولة^٣.

وهو ما يؤكد ابن خلدون في مقولته المشهورة في علم الاجتماع بأن: "الإنسان اجتماعي بطبعه، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه، لعجزه عن استكمال وجوده وحياته"^٤.

ويربط الفارابي الفرد بالتفاعل الاجتماعي، فيعرفه بأنه: وحدة إنسانية مستقلة في وجودها، متعاونة مع الآخرين لنيل الكمال، وهو الفطرة الطبيعية^٥.

وأخيراً يلخص مقدار يالجن دور الفرد الاجتماعي بأنه: "عبارة عن لبنات لبناء المجتمع"^٦.

وهكذا تتعدد تعريفات الفرد بحسب السياق العلمي، لكنها تلتقي في التأكيد على كونه وحدة أساسية في الوجود الإنساني، سواء أكانت روحية أم عقلية أم اجتماعية؛ ومن خلال ما سبق، يتبين أن مفهوم الفرد يحمل معاني متعددة؛ فهو في اللغة يدل على الواحد غير المنقسم، وفي المنطق يعني الجزئي، وفي

^١ ينظر: ابن سينا، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، (المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، د.ط، د.ت)، ٩.

^٢ ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ط، ١٩٨٢م)، ١/١٣٨-١٣٩.

^٣ ينظر: المصدر نفسه، ١/١٣٩.

^٤ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المشهور بمقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ)، ١/٥٩٤.

^٥ ينظر: الفارابي، محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، (بيروت، دار المشرق، ط٢، د.ت)، ١١٧.

^٦ يالجن، مقدار يالجن، دور التربية الاخلاقية الاسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، (الرياض، عالم الكتب، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م)، ٣٣.

الفلسفة يشير إلى الشخص المتميز بذاته، وفي الاجتماع يدل على الإنسان الفاعل داخل الجماعة. وتمثل هذه المعاني مجتمعة أساسًا يساعدنا على فهم كيفية تصوّر الفلاسفة المسلمين لمفهوم الفرد.

المطلب الثاني: مفهوم الفرد عند ابن سينا (ت: ٤٢٧ هـ - ١٠٣٧ م)

يُعدّ ابن سينا من أبرز الفلاسفة الذين أسهموا في بلورة مفهوم الفرد في الفلسفة الإسلامية، وهو مفهوم انتقلت بعض عناصره لاحقًا إلى الفلسفة الغربية في العصور الوسطى عبر الترجمات اللاتينية لمؤلفاته^١، وقد أسهم تصوّره في تشكّل مصطلح (Individualitas) الذي يدل على الفردية، غير أن هذا التأثير لا يعني تطابق السياق أو النتائج. فالفرد عند ابن سينا لا يُفهم بوصفه ذاتًا مستقلة تشريعياً أو مرجعية نهائية لذاتها، بل بوصفه كائنًا متشخصًا داخل نسق ميتافيزيقي وأخلاقي وتشريعي أشمل^٢.

ويقوم تصور ابن سينا للفرد على تمييز منهجي بين ثلاثة مستويات مترابطة: الفرد بوصفه موجودًا متعيّنًا، والشخص بوصفه الفرد من حيث التشخص، والنفس بوصفها مبدأ الهوية والوعي والإدراك، لذا سيتم تناول تصور ابن سينا للفرد عبر هذه المستويات في أبعادها الميتافيزيقية والاجتماعية والأخلاقية.

أولاً- مفهوم الشخص والتشخص

يرى ابن سينا أن الشخص هو الفرد من حيث كونه متشخصًا، أي متميزًا عن غيره رغم اشتراكه معهم في الماهية. فالتشخص هو المبدأ الذي يجعل الموجود فردًا بعينه لا مجرد مثال لنوعه. ويؤكد ابن سينا أن الماهية الإنسانية واحدة من حيث حقيقتها، لكنها تتعدد بتعدد الأفراد بسبب عوارض التعيّن، لا بسبب اختلاف في ذات الماهية نفسها؛ ويعبّر عن ذلك بقوله: "الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية، وهي بحدّها شيء واحد، وقد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص، فتكثرت، وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية"^٣.

^١ ينظر: معن زيادة، وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، (بيروت، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م)، ٩٣٤/٣.

^٢ ينظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ١٤٠/٢.

^٣ ابن سينا، النجاة، ١٦٨.

وَيُفْهَمُ مِنْ هَذَا النَّصِّ أَنَّ التَّشَخُّصَ لَا يَصْدُرُ عَنِ الْمَاهِيَةِ ذَاتِهَا، بَلْ عَنْ اقْتِرَانِهَا بِالمَادَّةِ أَوْ بِظُرُوفِ الوجودِ الْخَارِجِيِّ. فَالفردُ عِنْدَ ابْنِ سِينَا لَيْسَ نَتَاجَ اخْتِلَافِ جَوْهَرِي فِي الطَّبِيعَةِ الْإِنْسَانِيَةِ، وَإِنَّمَا نَتِيجَةُ لَتَعَيَّنَ تِلْكَ الطَّبِيعَةُ فِي وَجُودِ خَاصٍ.

ثَانِيًا - النَفْسُ وَالهَوِيَّةُ الشَّخْصِيَّةُ

يَنْتَقِلُ ابْنُ سِينَا مِنْ مَسْتَوَى التَّشَخُّصِ الْوُجُودِيِّ إِلَى مَسْتَوَى أَعْمَقٍ، هُوَ مَسْتَوَى الهَوِيَّةِ الشَّخْصِيَّةِ، حَيْثُ يَجْعَلُ النَفْسَ مَبْدَأَ هَذِهِ الهَوِيَّةِ. فَهُوَ يَقَرُّرُ أَنَّ: "المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله: أنا"^١. وَيُؤَكِّدُ أَنَّ هَذِهِ الْإِشَارَةَ لَا تَتَعَلَّقُ بِالْبَدَنِ الْمَحْسُوسِ، بَلْ بِجَوْهَرِ رُوحَانِي هُوَ النَفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ. فَالنَّفْسُ عِنْدَهُ لَيْسَتْ مَكُونًا مَادِّيًّا، بَلْ جَوْهَرٌ بَسِيطٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ، بِهِ يَتَحَقَّقُ الْوَعْيُ وَالتَّعَقُّلُ وَالْإِدْرَاكُ. وَيَصْرِّحُ كَذَلِكَ بِأَنَّ: "الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـ (أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن"^٢. وَعَلَيْهِ، فَإِنَّ هَوِيَّةَ الْفَرْدِ لَا تَقُومُ عَلَى الْجَسَدِ أَوْ الْأَعْضَاءِ، بَلْ عَلَى النَفْسِ الْنَاطِقَةِ الَّتِي تَحْفَظُ الشَّخْصِيَّةَ وَتُضَمِّنُ اسْتِمْرَارِيَّتَهَا. وَهَذَا التَّصَوُّرُ يَجْعَلُ الْفَرْدَ كَائِنًا ذَا جَوْهَرٍ ثَابِتٍ مِنْ حَيْثُ هَوِيَّتُهُ، وَإِنْ تَغَيَّرَتْ أَحْوَالُهُ الْجَسَدِيَّةُ.

وَيَلَاظُ بَعْضُ الْبَاحِثِينَ وَجُودَ تَشَابَهٍ جَزْئِيٍّ بَيْنَ هَذَا التَّصَوُّرِ وَبَيْنَ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ دِيكَارْتُ فِي قَوْلِهِ: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وَقَوْلِهِ: "إدراك النفس أيسر من إدراك الجسم"^٣، غَيْرَ أَنَّ هَذَا التَّشَابَهَ يَظَلُّ مَحْدُودًا، إِذْ بَقِيَتْ النَفْسُ عِنْدَ ابْنِ سِينَا مَنْدَمَجَةٌ فِي إِطَارِ مِيتَافِيزِيْقِي وَأَخْلَاقِي دِينِي، لَا فِي إِطَارِ فَرْدَانِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ مُسْتَقَلَّةٍ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْفَلَسَفَةِ الْحَدِيثَةِ.

ثَالِثًا - الْفَرْدُ وَالْمَجْتَمَعُ وَمَفْهُومُ التَّفَاوُتِ

يَرَى ابْنُ سِينَا أَنَّ الْإِنْسَانَ كَائِنًا اجْتِمَاعِيًّا بِطَبْعِهِ، لَا يُمْكِنُ تَحْقِيقُ حَاجَاتِهِ مَنفَرَدًا، مِمَّا يَجْعَلُ الْاجْتِمَاعَ ضَرُورَةً طَبِيعِيَّةً لَا اخْتِيَارًا عَارِضًا. وَيَنْشَأُ الْمَجْتَمَعُ عِنْدَهُ مِنْ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَى التَّعَاوُنِ وَتَقْسِيمِ الْعَمَلِ، حَيْثُ يُؤَدِّي كُلُّ فَرْدٍ وَظِيفَةً تَسْهُمُ فِي تَحْقِيقِ الْاِكْتِفَاءِ الْجَمَاعِيِّ^٤.

^١ ابن سينا، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ٩.

^٢ ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ١٠.

^٣ ديكارت، رينييه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، (القاهرة، المركز القومي، د.ط، ٢٠٠٩م)، ٩٥.

^٤ ينظر: ابن سينا، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي، الشفاء، تحقيق: عبدالحميد صبرة، (إيران، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي، ط٣، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م)، ١٠/٤٤١.

كما يذهب إلى أن التفاوت بين الأفراد في القدرات والمكانة أمر فطري ومقصود لحفظ النظام الاجتماعي. فاختلف الناس في الغنى والفقر، والعلم والجهل، ليس ظلمًا في ذاته، بل ضرورة لقيام الحياة الاجتماعية. ولا يتحقق كمال الفرد إلا داخل هذا النسق المتكامل من العلاقات، حيث يكون التعاون أساس الاستقرار الاجتماعي^١.

رابعًا - المركزية التشريعية وضبط الفرد

لا يقوم تصور ابن سينا للفرد على المرجعية الذاتية أو الاستقلال التشريعي، بل على خضوع الفرد لنظام قانوني أعلى. ويرى أن استقامة العلاقات بين الناس لا تتحقق إلا بوجود تشريع عادل صادر عن مشرّع أعلى هو الله ﷻ؛ وبما أن البشر يختلفون في تصوراتهم للعدل، فلا بد من نبيّ يبلغ هذا التشريع ويجسّده في الواقع الاجتماعي^٢.

وبذلك لا يكون الفرد مصدر القيم أو القوانين، بل خاضعًا لها، وهو ما يميّز تصور ابن سينا عن التصورات الحديثة التي تجعل الفرد مركز التشريع والمرجعية. فالمركزية عنده إلهية، والنبي ﷺ هو واسطة التبليغ، بينما يظل الفرد ملتزمًا بهذا النظام لا منشئًا له.

خامسًا - الفرد وبناء الأخلاق

يرى ابن سينا أن الإنسان يولد على الفطرة، أي على استعداد لقبول الحق والميل إلى الخير، غير أن أخلاقه لا تكون مكتملة منذ البداية، بل تتشكل بالتربية والتدريب والممارسة. فالفضائل والردائل مكتسبة، تتحقق من خلال مجاهدة النفس وضبط السلوك.

ولا يُنظر إلى الفرد بوصفه كيانًا أخلاقيًا مكتفيًا بذاته، بل بوصفه نتاج تفاعل دائم بين إرادته الداخلية والضوابط الاجتماعية والدينية. ومن هنا تتكامل الفطرة مع التشريع والتربية في بناء الشخصية الأخلاقية^٣.

^١ ينظر: ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا البلخي، السياسة، علي محمد أسبر، (سوريا، بدايات للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٧م)، ٣٣.

^٢ ينظر: ابن سينا، الشفاء، ١٠/٤٤١-٤٤٢.

^٣ ينظر: ابن سينا، السياسة، ٧١-٧٢.

وعليه، يتضح من الرؤية السينوية أن مفهوم الفرد يقوم على تشخصه الوجودي، وهويته النفسية، ومسؤوليته الأخلاقية، ضمن إطار ميتافيزيقي وتشريعي متكامل. فالفرد عند ابن سينا ليس مجرد كيان مادي، ولا ذاتاً مستقلة عن القيم، بل هو نفس ناطقة متعينة، قادرة على الإدراك والاختيار، ومسؤولة عن أفعالها داخل نظام عقلي وشرعي. وبهذا يقدم ابن سينا تصوراً إسلامياً أصيلاً للفرد، يختلف جوهرياً عن الفردانية الحديثة، مع محافظته على خصوصية الفرد وكرامته الإنسانية.

المطلب الثالث: مفهوم الفرد عند الغزالي (ت: ٥٠٥هـ - ١١١١م)

من خلال استقراء كتب الغزالي وتتبع مشروعه المعرفي والأخلاقي، يتبين أنه لا يستعمل مصطلحات مثل الفرد أو الذات أو الهوية بالمعنى الفلسفي الاصطلاحي الدقيق، وإن كان يوظف هذه الألفاظ في سياقات لغوية أو وعظية متفرقة. ويتركز اهتمامه بصورة أساسية على مفهوم النفس بوصفها حقيقة الإنسان وموضع الإدراك والتكليف، ويتجلى هذا الاستخدام بوضوح في خطابه الفلسفي الروحي، لا سيما في كتابه المنقذ من الضلال^١، وقد وردت لفظة النفس بهذا المعنى في مواضع مختلفة في كتبه.

وعليه، فإنّ البحث في مفهوم الفرد عند الغزالي لا يقوم على تتبع مصطلح لفظي بعينه، بل ينطلق من تحليل تصوّره للإنسان من حيث كونه ذاتاً مدركة، ومسؤولة عن أفعالها، ومطالبة بتزكية نفسها ضمن إطار ديني وأخلاقي واجتماعي واضح.

أولاً- معرفة النفس مفتاح السعادة

يرى الغزالي أن معرفة الله لا تتفصل عن معرفة النفس، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣). فالإنسان لا يستطيع إدراك ربه ما لم يعرف حقيقة نفسه، من حيث أصلها وغايتها وأحوالها الباطنة. ويؤكد الغزالي أن السعادة الحقيقية تتحقق من خلال تحمّل الإنسان لمسؤوليته في تهذيب نفسه، إذ إن صلاح النفس ينعكس خيراً على صاحبها وعلى المجتمع، بينما يؤدي إهمالها إلى الشقاء الفردي والفساد الاجتماعي^٢.

ثانياً- معاني النفس عند الغزالي

^١ ينظر: الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، (مصر، دار الكتب الحديثة، د.ط، د.ت)، ١١١.

^٢ ينظر: الغزالي، محمد بن محمد، كيمياء السعادة، نجاح عوض، (القاهرة، دار المقطم، د.ط، ٢٠١٠م)، ٢٣.

يشير الغزالي إلى أن لمصطلح النفس دلالات متعددة، ويهمنّا منها معنيان أساسيان:

أ- النفس بوصفها مجموعة من القوى الحيوانية، كالشهوة والغضب وحبّ التسلط، وهي قوى قد تعارض العقل إذا لم تُضبط.

ب- النفس بوصفها جوهر الإنسان وحقيقته المدركة، وهي محل المعقولات ومن عالم الأمر، وقابلة للتزقي بحسب أحوالها^١.

ويُقسّم الغزالي النفس من حيث حالاتها الأخلاقية والروحية إلى مراتب ثلاث:

أ- النفس المطمئنة: "فإن اتجهت إلى الصّواب، ونزلت عليها السكينات الإلهية" ... قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨).

ب- النفس اللوامة: "إن كانت مع قواها في حراب وشجار" قال تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ (القيامة: ٢).

ج- النفس الأمارة بالسوء: "من اتضع حتى صار في حضيض البهائم"^٢، قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣).

كما يبيّن الغزالي أن لكلّ من النفس، والروح، والقلب، والعقل، معنيين: أحدهما حقيقة النفس العاقلة، والآخر صفات أو قوى تناسب الحالة الحسية أو النفسية، وهي القوى الحيوانية^٣.

ويفهم من ذلك أن الإنسان عند الغزالي ليس كياناً ثابتاً، بل ذاتاً متحوّلة تتحدّد قيمتها بحسب حال النفس وأخلاقها.

ثالثاً- الصفات الداخلية للإنسان

يقرر الغزالي أن الإنسان مركّب من صفات متعددة: بهيمية، وسبعية، وشيطانية، وملائكية، وأنه مكلف باختيار أيّها يغلب على سلوكه. فإن سيطرت الصفات الملائكية، ارتقى الإنسان وسماً، وإن خضع

^١ ينظر: الغزالي، محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفه النفس، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٥م)، ١٥.

^٢ ينظر: المصدر نفسه، ١٥-١٦.

^٣ ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣/ ٤٨-٤٩.

للشهوة والغضب، انحدر عن إنسانيته^١. ومن هنا يجعل الغزالي تهذيب النفس وضبط القوى أساساً لبناء الإنسان الصالح.

رابعاً- صلاح الإنسان وصلاح المجتمع

يرى الغزالي أن التصوف الحق لا ينفصل عن العلم والعمل، ويؤكد أن إصلاح الباطن شرط لإصلاح الظاهر. ويقول: "فكن أحد رجلين: إما مشغولاً بنفسك، وإما متفرغاً لغيرك بعد الفراغ من نفسك..."^٢. وقد أدرك الغزالي أن المعرفة الحقيقية لا تكتمل إلا إذا تجسدت في فعل اجتماعي يحقق الإصلاح^٣.

ويرى أن الخلوة المؤقتة وسيلة تربوية لتهذيب النفس وتهيئتها للعبادة وتحقيق المعرفة الذوقية، التي لا تُنال إلا بالمجاهدة. وقد مارس الغزالي هذه التجربة بنفسه في دمشق وبيت المقدس، فاعتكف مدة في المسجد مكرّساً وقته للرياضة الروحية، وتركيزاً النفس، وتصفيتهما للذكر وتهذيب الأخلاق، بما يعكس انتقاله من العلم النظري إلى معرفة ذوقية عميقة^٤؛ ورفض العزلة التي تتحول إلى انقطاع دائم عن المجتمع؛ لأن ذلك يتعارض مع الوظيفة الإصلاحية. وقد حذر من أن تكون الدوافع وراء العزلة مجرد كسل أو طلب للراحة^٥.

ومن هنا تتضح رؤيته التكاملية التي تربط بين تركيز النفس الفردية وبين خدمة المجتمع، وترفض العزلة التي تُقضي إلى الانقطاع عن مسؤولية الإصلاح.

خامساً- المركزية التشريعية والمعرفية

تتمثل المرجعية التشريعية العليا في تنظيم الشؤون في المجالين الدنيوي والأخروي، وهي مركزية تستند إلى الوحي الإلهي بوصفه المصدر الأسمى للتشريع، والمحدد لمعيار الحق والباطل في السلوك والاعتقاد.

^١ ينظر: الغزالي، كيمياء السعادة، ٢٤.

^٢ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٣٩/١.

^٣ ينظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ١٩٤.

^٤ ينظر: الغزالي، المصدر نفسه، ١٧٦-١٧٧.

^٥ ينظر: الغزالي، المصدر نفسه، ١٩٤-١٩٥.

فالغزالي يقرر أن العلوم الشرعية لا تُدرك بالعقل أو التجربة أو السماع فحسب، وإنما تُستفاد من الأنبياء صلوات الله عليهم، وأصولها أربعة، هي: كتاب الله عز وجل، وسنة رسول الله ﷺ، وإجماع الأمة، وآثار الصحابة، الإجماع وآثار الصحابة يدلان على السنة أيضاً^١، والسنة وحي منزل كما يقول الله ﷻ في كتابه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣-٤). ولذلك يقول الغزالي: "لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَأَنَّهُ لَا حُكْمَ لِلرَّسُولِ، وَلَا لِلسَّيِّدِ عَلَى الْعَبْدِ، وَلَا لِمَخْلُوقٍ عَلَى مَخْلُوقٍ، بَلْ كُلُّ ذَلِكَ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى وَوَضَعُهُ لَا حُكْمَ لغيره"^٢.

سادساً- الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، ولا يمكنه العيش بمفرده

يرى الغزالي أن الاجتماع البشري ضرورة فطرية، تقوم على الحاجة إلى النسل، والتعاون في تحصيل المعيشة، ولا يمكن للإنسان أن يحقق كماله أو يلبي حاجاته بمعزل عن الآخرين. ومن هنا فإن الاجتماع ليس خياراً طارئاً، بل مقتضى الخلقة الإنسانية^٣.

ويرى الغزالي أن الإنسان لا يستطيع العيش بمفرده، إذ تعتمد حياته على الآخرين لتلبية احتياجاته الأساسية والمتنوعة. فهو يوضح أن الواحد "لا يشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت، ثم ليس يكفيه الاجتماع مع الأهل والولد في المنزل بل لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة ليتكفل كل واحد بصناعة". -ويبين الغزالي مدى اعتماد الإنسان على التعاون العملي، فيقول:- "كيف يتولى الفلاحة وحده وهو يحتاج إلى آلاتها وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز وكذلك كيف ينفرد بتحصيل الملابس وهو يفتقر إلى حراسة القطن وآلات الحياكة والخياطة وآلات كثيرة"^٤.

يتبين من خلال هذا التحليل الاستنباطي أن الغزالي يقدم تصوراً متكاملًا للإنسان بوصفه نفساً مدركة، ومسؤولة، ومطالبة بتزكية ذاتها، ومنخرطة في المجتمع ضمن مرجعية تشريعية وأخلاقية إلهية.

^١ ينظر: الغزالي، احياء علوم الدين، ١/١٦.

^٢ الغزالي، محمد بن محمد الطوسي، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م)، ٨.

^٣ ينظر: الغزالي، احياء علوم الدين، ٣/٢٢٥-٢٢٦.

^٤ المصدر نفسه، ٣/٢٢٥.

وعليه، فإن مفهوم الفرد عند الغزالي لا يُفهم بوصفه استقلالاً وجودياً أو تشريعياً، بل باعتباره إنساناً مكلفاً تتحدد قيمته بقدر ما يحققه من تهذيب نفسي، والتزام شرعي، وأثر إصلاحي في المجتمع.

المطلب الرابع: مفهوم الفرد عند ابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ، ١١٩٨م)

يعرض ابن رشد تصوراً فلسفياً متماسكاً للعلاقة بين الإنسان والمجتمع، ينطلق فيه من محدودية الطبيعة البشرية وحاجتها الضرورية إلى التعاون والتكامل من أجل تحقيق الكمال الإنساني وتأمين مقومات الحياة. ولا يستعمل ابن رشد مصطلح «الفرد» بالمعنى الاصطلاحي الحديث، غير أن تحليل نصوصه الفلسفية والشرعية يتيح استنباط ملامح تصويره لمكانة الإنسان داخل البنية الاجتماعية، في إطار يوازن بين العقل والوحي، ويجعل الاجتماع الإنساني شرطاً لتحقيق الغاية الإنسانية.

أولاً- التعاون والتكامل الاجتماعي

يقدم ابن رشد في تلخيصه لكتاب سياسة أفلاطون تصوراً فلسفياً عميقاً للعلاقة الجوهرية بين الإنسان والجماعة، يقوم على ثلاث مرتكزات مترابطة:

أ- التكامل ضرورة للطبيعة البشرية

يرى ابن رشد أن الإنسان يستحيل عليه أن يكون مكتفياً ذاتياً في جميع شؤون حياته، لأن قصر العمر وتنوع الصناعات والعلوم يجعل إتقانها جميعاً أمراً غير ممكن، بل ومضراً لو حاول الإنسان الإحاطة بها دفعة واحدة. ويوضح هذه الاستحالة من وجهين: الأول، أنه لا يمكن لشخص واحد أن يحصل على جميع الفضائل، والثاني، أنه لو فرض إمكان ذلك، فإنه في غاية الصعوبة. ومن ثم فإن الطبيعة البشرية نفسها تفرض مبدأ التوزيع الوظيفي والتكامل بين الناس^١.

ب- ضرورة الاجتماع الإنساني

تنشأ حاجة الإنسان إلى الاجتماع من طبيعته الأصلية، وهو تصور تبناه ابن رشد عن الفلسفة اليونانية، وأصله عند أرسطو^٢، الذي طوّر بدوره ما طرحه أستاذه أفلاطون^١. ويعبر ابن رشد عن هذا

^١ ينظر: ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي، تلخيص السياسة، ترجمة: حسن مجيد العبيدي، (بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٩٨م)، ٦٩.

^٢ أرسطو، أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: احمد لطفي، (بغداد، منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٩م)، ٣٩.

المعنى بقوله المشهور: "الإنسان كائن مدني بالطبع"^٢. فالإنسان عاجز عن تحقيق كماله الإنساني بمفرده، لأن حاجاته الضرورية وسعيه نحو الفضيلة يفرضان عليه العيش ضمن إطار اجتماعي يقوم على التعاون وتبادل الأدوار. ومن هنا، لا يكون الكمال الإنساني صفة معزولة، بل ثمرة تفاعل جماعي منظم^٣.

ج- كمال الإنسان في الاجتماع

يؤكد ابن رشد أن تحقيق الكمال الإنساني، بل حتى تلبية الضرورات المعيشية الأساسية، لا يتم إلا من خلال الاجتماع الإنساني. فحاجة الإنسان إلى غيره لا تقتصر على اكتساب الفضائل، بل تشمل تأمين ضروريات الحياة من مأكّل ومشرب وملبس. وهذا الارتباط بالغير ليس علاقة نفعية عارضة، بل ضرورة وجودية تعكس الطبيعة التعاونية للإنسان، إذ لا يكتمل وجوده إلا داخل مجتمع يسعى أفرادُه إلى تحقيق الخير المشترك^٤.

ثانياً- تفاوت الناس في الرتب والاستعدادات

يرى ابن رشد أن الكمال الإنساني لا يمكن أن يجتمع في إنسان واحد، لأن اختلاف الطبائع والاستعدادات يجعل كل إنسان ميّلاً إلى نوع من الفضائل دون غيرها. فالكُمالات الإنسانية موزعة بين الناس، ولا يوجد من يجمع بطبعه صفات المحارب أو الشاعر أو الفيلسوف وحده. ويمتد هذا التفاوت ليشمل الأمم كذلك، إذ تميل كل أمة إلى نوع من الفضائل بحسب طبيعتها؛ فالتأمل العقلي يغلب على اليونانيين، بينما تبرز الشجاعة عند أمم أخرى^٥.

١ افلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، (المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، د.ط، ٢٠١٧م)، ٦٢.

٢ ابن رشد، تلخيص السياسة، ٦٨.

٣ ينظر: المصدر نفسه، ٦٨.

٤ ينظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، ٦٩.

٥ ينظر: المصدر نفسه، ٦٨.

ومع ذلك، لا يعني هذا التفاوت حصر الفضائل في أمة دون غيرها، بل يرى ابن رشد أن الاستعدادات البشرية مشتركة، وأن الظروف التاريخية والاجتماعية قد تسمح بظهور الحكماء والفلاسفة في أُمم متعددة، كما هو الحال في الأندلس وسورية والعراق ومصر. وبذلك يؤكد أن التوازن الإنساني لا يتحقق إلا بتكامل الأفراد والأمم في بناء الكمال الإنساني الجماعي، حيث يكون الإنسان متميزاً في استعداده، لكنه مندمج بالضرورة في الجماعة^١.

ثالثاً - المركزية التشريعية وضبط العقل

يستهل ابن رشد كتابه فصل المقال بالسؤال الجوهرى: "هل الشرع يبيح البحث الفلسفي أو يأمر به أم يحظره؟"^٢، وغرضه من ذلك النظر في الفلسفة وعلوم المنطق من زاوية شرعية، أي بيان مشروعيتها أو عدمها. ومن هنا يؤسس لمبدأ المركزية التشريعية، إذ لا تكون الفلسفة مشروعة إلا إذا كانت منضبطة بالشرع وخادمة له.

وبين ابن رشد أن البحث الفلسفي مشروع، بل واجب على أهل البرهان، مستنداً بآيات قرآنية تحت على النظر العقلي، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢). غير أن هذا النظر العقلي لا يُترك على إطلاقه، بل يجب أن يكون موجَّهاً بالوحي ومؤطراً بالشرع، بحيث لا يستقل العقل عن الهدى القرآني^٣. ويؤكد هذا الانسجام بقوله: "ولذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"^٤.

رابعاً - حدود التفكير ومراتب العقول

يرتبط تصور ابن رشد لحرية التفكير بتفاوت العقول ومراتبها، لا بفكرة حرية عقلية مطلقة. فهو يقسم الناس إلى ثلاث فئات: أهل البرهان، وهم الفلاسفة؛ وأهل الجدل، وهم المتكلمون؛ وأهل الخطابة، وهم

^١ ينظر: المصدر نفسه، ٧٨.

^٢ ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رُشد الأندلسي، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: أنبير نصري نادر، (بيروت، دار المشرق، ط٢، ١٩٨٦م)، ٢٧.

^٣ ينظر: ابن رشد، فصل المقال، ٢٨.

^٤ المصدر نفسه، ٣٥.

عامة الناس. وقد استدل على هذا التقسيم بقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

لما كان الناس على ثلاثة أصناف: خطابين، وجدليين، وبرهانيين، يجب أن يحصر التأويل في نطاق رجال البرهان وفي مؤلفاتهم، خشية أن يؤدي التصريح به لمن ليس أهلاً له إلى الكفر. فالمصرح بالتأويل لغير أهله كافر بذلك^١.

بناءً على هذا التقسيم، يحصر ابن رشد التأويل العقلي الدقيق بأهل البرهان، محذراً من تعميمه على من لا يملكون أدواته، لما قد يؤدي إليه ذلك من اضطراب في الفهم الديني. ومن ثم تتحدد حرية التفكير عنده بحدود الاستعداد العقلي لكل فئة. فالإنسان يمارس التفكير ضمن قدراته، لا خارجها، بما يحفظ التوازن بين العقل والدين ويمنع الانحراف.

وعليه، يمكن تحديد مفهوم الفرد عند ابن رشد بوصفه تصوراً عقلياً-اجتماعياً استنباطياً لا يقوم على إبراز الذات المنعزلة، ولا على بناء نظرية مستقلة في "الشخص" أو "الهوية"، بل يتشكل ضمن رؤيته للإنسان بوصفه كائناً عاقلاً مدنياً بالطبع. فالفرد عنده لا يكتمل في ذاته منفرداً، ولا تتحقق إنسانيته إلا داخل الجماعة ومن خلال ممارسة الفضائل العملية في المدينة. والعقل هو المبدأ المركزي الذي يميز الإنسان ويمنحه قيمته، غير أن هذا العقل لا يعمل في فراغ، بل في إطار الشرع والنظام الاجتماعي والتكامل الوظيفي بين الناس. ومن ثم، فالفرد الرشدي ليس ذاتاً مكتفية، ولا نفساً باطنية محضة، بل عنصر فاعل ضمن بنية اجتماعية عقلية، تتحقق كمالاته عبر التعاون، وتوزع الفضائل، وخدمة الخير المشترك.

ويختلف ابن رشد في هذا التصور عن كل من ابن سينا والغزالي اختلافاً منهجياً واضحاً؛ فابن سينا ينطلق من مقارنة أنطولوجية-نفسية تجعل الفرد جوهرًا مستقلًا بذاته، تُعرّفه النفس الناطقة بوصفها حقيقة الإنسان، مع تركيز على استقلالها وبقائها وتجردها، ولو قبل اكتمال الاجتماع. أما الغزالي، فيتجه إلى معالجة أخلاقية-روحية تجعل محور الفرد هو النفس من حيث تركيبتها أو انحرافها، وتُقيم القيمة الإنسانية

^١ ينظر: ابن رشد، فصل المقال، ٣٣-٣٤.

على تهذيب الباطن والمسؤولية الأخلاقية الفردية قبل أي اعتبار اجتماعي. في حين أن ابن رشد لا يجعل الاستقلال الجوهري ولا التجربة الباطنية أساساً لتعريف الفرد، بل يؤسس تصوره على تكامل العقل، والشرع، والاجتماع، بحيث يغدو الفرد عنده كياناً لا يفهم إلا ضمن المدينة، ولا تُقاس قيمته إلا بقدر مشاركته العقلية والعملية في بناء النظام الإنساني المشترك.

المطلب الخامس: أوجه التوافق والاختلاف

يُظهر تناول مفهوم الفرد عند كل من ابن سينا والغزالي وابن رشد توافقاً في الغايات الكبرى واختلافاً في المنطلقات، فابن سينا انطلق من الأساس الميتافيزيقي للنفس والهوية، بينما ركّز الغزالي على البعد الأخلاقي، وابن رشد على البعد الاجتماعي والسياسي.

أ- فيما يتعلق بنقاط التوافق، اتفق الفلاسفة على:

- ١- اعتبار الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه لا يستطيع العيش مكتفياً بذاته، بل يحتاج إلى الآخرين لتحقيق حاجاته المادية والروحية.
- ٢- كذلك، اتفقوا على التفاوت بين الناس باعتباره ضرورة اجتماعية، وعلى أهمية المرجعية العليا في ربط صلاح الفرد والمجتمع بمصدر أعلى وهو الله تعالى.
- ٣- وفي العلاقة بين الفرد والمجتمع، شددوا على التكامل والإصلاح، فابن سينا رأى الفرد ناقصاً بذاته ويكتمل بالمجتمع، والغزالي اعتبر الإصلاح يبدأ من تركية النفس، فيما أكد ابن رشد أن الكمال الإنساني لا يتحقق إلا ضمن الجماعة.

ب- نقاط الاختلاف:

- ١- فابن سينا ركّز على التشخص والهوية الميتافيزيقية للنفس، بينما نظر الغزالي إلى الفرد من منظور روحاني وأخلاقي متدرج الأحوال، وابن رشد من زاوية اجتماعية وسياسية أكثر.
- ٢- كما اختلفوا في مركز الاهتمام، فابن سينا اهتم بالبعد الفلسفي الميتافيزيقي، والغزالي بالبعد الأخلاقي-الصوفي، وابن رشد بالبعد الاجتماعي-السياسي.
- ٣- وأخيراً، تنوعت الغايات النهائية للفرد، فابن سينا رأى كماله في المعرفة والروح، والغزالي في السعادة الأخروية عبر تركية النفس، وابن رشد في الكمال الإنساني من خلال الفضائل المدنية والاجتماعية ضمن الجماعة.

الخاتمة

يمكننا الآن أن نلخص أهم الاستنتاجات والمقترحات على النحو التالي:

أولاً: الاستنتاجات

- ١- يستفاد من طرح ابن سينا أن الإنسان يُعرّف بهويته القائمة على النفس الناطقة وقدرتها على الإدراك، وأن تميزه يعود إلى جوهره الروحي المستقل الذي يمنحه الوعي والاختيار.
- ٢- يتّضح من تصور الغزالي أن قيمة الإنسان تتحدد من خلال صفائه الأخلاقي وتركيبه قلبه، وأن شخصيته لا تتكامل إلا عبر تهذيب باطنه وضبط سلوكه وفق مبادئ الشرع.
- ٣- يظهر في فكر ابن رشد أن الإنسان يكتسب مكانته من خلال استعمال عقله ومشاركته في شؤون المجتمع، إذ تتجلى خصائصه الإنسانية في التفكير والعمل المشترك داخل الجماعة.

ثانياً: المقترحات

- ١- تعزيز فهم البعد الاجتماعي للفرد في الدراسات الفلسفية الإسلامية، لتسليط الضوء على التكامل بين الفرد والمجتمع.
- ٢- توظيف هذه الرؤى في التربية والتعليم لتعزيز المسؤولية الفردية والاجتماعية.
- ٣- دراسة العلاقة بين تركيبة النفس وصالح المجتمع في الفكر الإسلامي الحديث لتطبيقاتها في السياسات الاجتماعية.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المشهور بمقدمة ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ).
- ٢- ابن رشد، محمد بن أحمد الأندلسي، تلخيص السياسة، ترجمة: حسن مجيد العبيدي، (دار الطليعة، بيروت، الأولى، ١٩٩٨م).
- ٣- ابن رشد، محمد بن أحمد الأندلسي، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر، (دار المشرق، بيروت، الثانية، ١٩٨٦م).
- ٤- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، السياسة، علي محمد أسبر، (بدايات للطباعة والنشر، سوريا، الأولى، ٢٠٠٧م).
- ٥- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، عبد الحميد صبرة، عبد الحميد لطفي مظهر، (مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي، قم، إيران، الثالثة، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م).
- ٦- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، (القاهرة، محي الدين صبري الكردي، ط٢، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م).
- ٧- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، (المملكة المتحدة، مؤسسة الهنداوي، د.ط، د.ت).
- ٨- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، (دمشق، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م).
- ٩- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ).
- ١٠- أخرجه مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٧٠م)، برقم: ٢٦٧٦.
- ١١- أرسطو، أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، (منشورات الجمل، بغداد، الأولى، ٢٠٠٩م).
- ١٢- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، (مؤسسة الهنداوي، المملكة المتحدة، د.ط، ٢٠١٧م).

-
-
- ١٣- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، جماعة من العلماء، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).
- ١٤- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، (المركز القومي للترجمة، القاهرة، د.ط، ٢٠٠٩م).
- ١٥- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، جماعة من المختصين، (الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء، د.ط، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م).
- ١٦- صاحب بن عبّاد، إسماعيل بن عباد بن العباس، المحيط في اللغة، محمد حسن آل ياسين، (بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م).
- ١٧- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ط، ١٩٨٢م).
- ١٨- الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، (دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت).
- ١٩- الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، محمد عبد السلام عبد الشافي، (دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م).
- ٢٠- الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، عبد الحليم محمود، (دار الكتب الحديثة، مصر، د.ط، د.ت).
- ٢١- الغزالي، محمد بن محمد، كيمياء السعادة، نجاح عوض، (دار المقطم، القاهرة، د.ط، ٢٠١٠م).
- ٢٢- الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الطوسي، معارج القدس في مدارج معرفه النفس، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٥م).
- ٢٣- الفارابي، أبو النصر محمد، آراء أهل المدينة الفاضلة، (بيروت، دار المشرق، ط٢، د.ت).
- ٢٤- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي، معاني القرآن، أحمد يوسف النجاتي، وآخرون، (مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، ط١، د.ت).
- ٢٥- الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، كتاب العين، مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (مصر، دار الهلال، د.ط، د.ت).
- ٢٦- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، محمد نعيم العرقسوسي وآخرون، (بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م).
- ٢٧- كامل، فؤاد، الفرد في فلسفة شوبنهاور، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٩٩١م).
- ٢٨- مذكور، إبراهيم، المعجم الفلسفي، (القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م).

- ٢٩- معن زيادة، وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، (بيروت، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م).
- ٣٠- يالجن، مقداد، دور التربية الاخلاقية الاسلامية في بناء الفرد والمجتمع والحضارة الإنسانية، (الرياض، عالم الكتب، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م).