الفصل الخامس

الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي

- مقدمة
- مصادر الفكر الاجتماعي العربي
- خصوصية الفكر الاجتماعي العربي
- رواد الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي
- الفكر الاجتماعي عند الفارابي
- الفكر الاجتماعي عند ابن طفيل
- نماذج أسئلة الفصل الخامس

شهد القرن السابع ميلاد حضارة عالمية جديدة، هي الحضارة الإسلامية في دولةٍ مترامية الأطراف في حوض المتوسط وفي الشرق الأدنىٰ، وكان ميلاد هذه الحضارة مقترناً بميلاد النبي محمد ﷺ.

ولد الرسول محمد ﷺ عام 570 في أسرة فقيرة بإقليم ثلاثة أرباعه صحراء مجدبة قليلة السكان، أهله من قبائل البدو الرحل، ولم يكن أحد في ذلك الوقت يحلم أنه لن يمضي قرن من الزمان حتى يكون أولئك البدو قد فتحوا نصف أملاك الدولة البيزنطية في آسيا، وجميع بلاد الفرس ومصر ومعظم شمال أفريقيا وساروا في طريقهم إلى اسبانيا. والحق أن ذلك الحادث الجلل الذي تمخضت عنه جزيرة العرب والذي أعقبه استيلاؤها على نصف عالم البحر المتوسط ونشر دينها الجديد في ربوعه، لهو أعجب الظواهر الاجتماعية في العصور الوسطىٰ[1].

وإذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس قلنا إن محمداً ﷺ كان من أعظم عظماء التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعبه[2].

وإذا كان البعض يعتقد بأن الرسالة الإسلاميّة كانت رسالة دينية فقط، فإن مثل هذا الرأي فيه الكثير من المغالطات العلمية، فالرسالة الإسلاميّة (لم تكن دينية، وحسب بل كانت رسالة دينية واجتماعية وقومية ـ اجتماعية، وضعت نظماً للعائلة والزواج والطلاق والإرث والحكم)[3]. بل إنها كانت رسالة حياتية شاملة في الاقتصاد والسياسة والقانون والاجتماع حيث وضعت نظاماً متكاملاً للحياة.

وقد قام الإسلام على عدّة مبادىء أبرزها[4]:

1 ـ وجدانية الله وقدسيته وتنزهه عن الشبيه والنظير والضد ورعايته للإنسان. وواجب

الإنسان في الاحتفاظ بصلته المباشرة مع الله بالعبادة.

2 ـ وحدة الإنسانية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ووحدة مصدرها الأصل الواحد والحياة المشتركة والمصير الواحد. لذلك اعترف الإسلام بجميع الأنبياء والرسالات التي سبقته.

3 ـ تمجيد العقل الإنساني واعتباره مصدر المسؤولية الفردية، وسبيل العلم والمعرفة المفروضين على كل مسلم ومسلمة.

4 ـ المساواة من الناس جميعاً فهم كأسنان المشط لا فضل لأحدهم على الآخر إلاّ بالتقوىٰ. والشورىٰ أساس الحكم والعدالة.

5 ـ التضامن الاجتماعي وأهميته في حياة الفرد والجماعة.

6 ـ ارتباط الأسباب بمعلوماتها في العالم المادي ولكن السيادة في النهاية للروح على المادة.

إن السبب الذي دفع هذا التفاعل لإنتاج حضارة رائعة ذات طابع فريد كان يعود في المقام الأول إلى الطاقة الثانية التي أطلقها العرب في فتوحاتهم، أيّ العقيدة الإسلاميّة، حيث جلب الفاتحون العرب معهم الإسلام الذي كان عاملاً حاسماً في عملية الخلق الحضاري ومع ذلك (فإن هذا الواقع لا يبدل من حقيقة الإسلام في شيء: حقيقة إن الإسلام في جوهره وطابعه وفي منبته كان عربياً، إن التصور الأوروبي للإسلام قد رآه وأخرجه إلى الدنيا نبي عربي، وأن توكيده الرئيسي على الجماعة كانت له جذوره في الحياة العربية القبلية في غابر الأزمان، كما كانت مفردات الخبرة العربية هي المعبّر عن مفاهيمه الأساسية)[5].

وهذا ما جعل الحضارة العربية الإسلامية تتجه إلى قيام نظام اجتماعي جديد، قائم على المساواة والعدل بين البشر، يوحدهم الإسلام ومبادئه، ويشاركون سوية في صنع هذه الحضارة الإنسانية الراقيّة.

لذلك فإن الحضارة الجديدة لم تنل نصيبها من التطور العاجل إلاّ بعد استقرار الفتوحات في نظام مقبول ودائم، ولم تنضج إلاّ في ظهور العصر العباسي عام 750،

وانسلاخ حضارات العالم القديم ومجتمعاته المختلفة من إقليميتها، وتفاعل هذه الحضارة مع الحضارات التي اجتاحوها، ومشاركة شعوب هذه الحضارات في الحياة من خلال الاحتكاك والحراك الاجتماعي والتفاعل مع ثقافة الحضارة الجديدة، مما جعل الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي يحمل الكثير من المخزون الثقافي المتنوع والتراث الحضاري الخصب، والذي انعكس في مجالات الأدب واللاهوت والعلم والفلسفة وغيرها من العلوم والمعارف.

والواضح إن الحضارة العربية الإسلامية غير منقطعة الجذور، فهي حلقة من حلقات تطور الحضارة البشرية. فإذا كانت هذه الحضارة قد استمدت عناصر تكوينها من عوامل ذاتيّة مرتبطة بالموروث الحضاري العربي وبمبادىء الإسلام وقوانينه ونظمه وشرائعه، فإنها حضارة تفاعليّة امتزجت بحضارات الأمم الأخرىٰ، فاستمدت منها ما تحتاجه من أجل تطوير حياتها وفكرها ومعارفها وعلومها، فكانت حضارة انفتاح وإبداع، وهذا هو سرّ عناصر قوتها وتفوقها وإنسانيتها.

مصادر الفكر الاجتماعي العربي

كان الفكر الاجتماعي العربي يستمد عناصره من مصادر عديدة متنوعة تأخذ صيغاً كثيرة في عملية التفاعل الحضاري، وليؤسس خصوصيّة في السِمات والملامح والاتجاه.

فقد كانت الحضارات القديمة، سواء تلك التي نشأت في الجزيرة العربية كحضارة اليمن، أو في أطراف الجزيرة كحضارة العراق القديم ومصر القديمة، تشكل مصدراً مهماً للحضارة العربيّة الإسلاميّة، ورافداً ثرياً لإغناء هذه الحضارة بالعلوم والمعارف وأنماط الحياة وأساليبها.

ففي الجنوب كانت بلاد اليمن تحقق تقدماً هائلاً في مجالات الحياة والحضارة، وأنشأت عدّة دول مهمة وصلت من الرقيّ ما جعلها نموذجاً للكثير من الدول القديمة، ومحط إعجاب الكثير من المؤرخين الذين كتبوا عن اليمن ومدنها، واعتبروها بلاد العرب السعيدة. بسبب كثرة خيراتها وخصوبة أراضيها وتمييزها بكثرة الأشجار والثمار والزرع، حتى عرفت باليمن الخضراء.

وقد أظهرت بعض (النقوش معلومات عن الأحوال والنظم والقوانين والعبادات التي كانت سائدة في منطقة أو أخرى من شبه الجزيرة العربية، وقد تم العثور في اليمن وحدها على أربعة آلاف نقش يرجع أقدمها إلى القرن التاسع أو الثامن قبل الميلاد على أقل تقدير)[6]. وتعكس النقوش بما فيها من إشارات متكرّرة إلى السدود والقنوات ومشاكل الحدود وغيرها تعكس عظمة تلك الحضارة.

وتشتهر بلاد اليمن بالتجارة من خلال سيطرتها على طرق التجارة الخارجيّة،

وبتعدّد دولها التي ساهمت في تطوير أساليب الحياة، وابتكار نماذج متقدمة للتنظيمات الاجتماعيّة، ولعل أبرزها دولة معين وسبأ وقتيبان وحمير.

وفي الغرب كانت الحجاز، وهي المنطقة المحصورة بين الساحل وهضبة نجد، قد عرفت المراكز الحضرية، التي اشتهرت بكونها مراكز تجارية وثقافية ودينية، واستطاعت أن تؤثر على نمط الحياة وديناميكيتها في صياغة أنماط من الحياة المتطورة والزاخرة بإبداعات الإنسان العربي.

كما استفادت الحضارة العربيّة من حضارات الأمم الأخرىٰ، وخاصة الحضارة اليونانية والرومانية ـ عن طريق ترجمة مؤلفاتهم وكتبهم العلمية في العصر العباسي أو من خلال اتصال المسلمين بالفرس والهنود والقبط والرومان واليونان والسريان من خلال رعاية الدولة العربية الإسلاميّة عند تحريرها لبلاد العراق والشام ومصر، أو من خلال المراكز المتعدّدة لعلوم اليونان[7].

وكان التأثير اليوناني واضحاً في حقول الفلسفة والفكر والعلوم، بينما كان التأثير الفارسي في ميدان الأدب، والتأثير الهندي في ميادين الرياضيات والطب وعلم الفلك وعلم النجوم والأدب والحكمة، بينما كان التأثير الصيني في الحضارة العربيّة في مجال صناعة الورق والأخذ بالبوصلة، وكان أيضاً التأثير بالحضارة البيزنطية واضحاً من خلال بعض المظاهر الحضارية في مجالات الإدارة والنظم والفنون والعمارة.

وإذا كانت الحضارة العربيّة الإسلاميّة قد تميزت بخاصية التفاعل الحضاري من خلال استفادتها من خبرات حضارات الأمم الأخرىٰ، فإن هذه الاستفادة كانت بمثابة عمليّة تحليل ونقد وإضافة وابتكار، بدليل خصوصيتها بين الحضارات الإنسانية.

وهناك مصادر أخرىٰ للفكر الاجتماعي العربي الإسلامي، تمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية واللغة العربيّة، وهي مصادر ذات قيمة تأثيرية فاعلة في إنماء الحضارة العربيّة، والفكر الاجتماعي.

فالقرآن الكريم كان بمثابة ثورة حضارية لتغيير واقع الإنسان، وتغيير الواقع

المزري الذي كان سائداً آنذاك، فهو بمثابة دستور تستقى منه أحكام الإسلام وشريعته وآدابه، ومنهلاً ثرياً يعتمد منه المسلمون قوانين حياتهم وعلومهم ومعارفهم وفنونهم. ولعل سر قوته وقيمته الدينية والحضارية هو أنه بقي سليماً من أيّ تحوير أو خطأ أو تحريف. وصدق عز وجل بقوله: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[8].

كما تأتي السنة النبوية كمورد ثانٍ للشريعة الإسلاميّة بعد القرآن، وهي ترتبط بالقول والفعل والتقرير الذي يقوم به الرسول محمد ﷺ، كما شكلت مصدراً مهماً للحضارة العربية الإسلاميّة باعتبارها الدليل لتنظيم المجتمع الإسلامي.

بينما جسدت اللغة العربيّة قيمة اجتماعية وحضارية من خلال عناصر قوتها وانتشارها ومعانيها العميقة وذلك من خلال نزول القرآن الكريم باللغة العربيّة حين قال الله تعالىٰ: ﴿**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**﴾[9]. وهو السبب الذي أدىٰ إلى انتشارها مع انتشار الإسلام بين الشعوب والأمم، فأصبحت لغة التخاطب والمعرفة والعلم والإدارة والدولة، لتأخذ أبعاداً اجتماعية وثقافية وسياسيّة، بحيث أصبحت بحق أهم أصول ومصادر الحضارة العربية الإسلاميّة، وهكذا فإن الطابع الفريد الذي كان لحضارة الإسلام في القرون الوسطىٰ يعود في المقام الأول إلى أن منجزات تلك الحضارة قد كانت باللغة العربيّة.

خصوصية الفكر الاجتماعي العربي

يعتبر قيام دولة الرسول محمد ﷺ في المدينة الولادة الحقيقيّة للمجتمع الإسلامي، وكان النزول التدريجي للقرآن الكريم على النبي بمثابة استيعاب لواقع المجتمع العربي قبل الإسلام، ومرحلة تمهيديّة في التهيئة النفسيّة لتقبل الأفكار الجديدة، ومرحلة لتنوير الفرد على واقعه الاجتماعي المريض الذي كان يعاني من العصبية القبليّة والاستبداد والقهر والعبودية.

وكان طبيعياً أن يعاني النظام الاجتماعي في مرحلة ما قبل الإسلام، من أمراض كثيرة، وتقاليد قيّمية تبتعد عن إنسانية الإنسان، ونظام اجتماعي منخور بعادات وقيم لا تتلائم مع المبادىء الاجتماعية للإسلام.

ولأن هذه الأمراض والعادات والتقاليد متأصلة في نفوس المجتمع العربي قبل الإسلام، ولها تأثيرها العميق في حياة الفرد وعاداته السلوكية، فإن الإسلام حاول من خلال النصوص القرآنيّة التي نزلت تدريجيّاً على النبي أن يؤسس منهجاً اجتماعياً ونفسياً قائماً على مبدأ التفسير العقلاني للمشكلة، ومحاولة بيان مضار التقاليد والأفعال السلوكية دون أن يأخذ بمبدأ المنع والاصطدام المباشر. وهذا ما جعله يأخذ بصيغة التغيير المتدرج وفقاً لحالات الزمان والمكان.

وكان الإسلام حريصاً على التغير الاجتماعي الذي يبدأ بالذات. للخلاص من التقاليد الموروثة، ومن ثم تغيير المجتمع ونظمه الباليّة، فكان جوهر رسالة الإسلام قائمة على مبدأ اجتماعي، وهي الدعوة لتنظيم المجتمع الإسلامي على أسس جديدة قائمة على المحبة والأخوة والتضامن والمساواة والعدل.

واستطاع الإسلام أن يؤسس منهجاً شاملاً في الحياة الاجتماعيّة، جعله قادراً على التأثير والإقناع والانتشار السريع في بقعة كبيرة من العالم.

ولعل سرّ قوة الإسلام تكمن في الأفكار المتطورة التي احتوتها نظمه الاجتماعية والقائمة على المساواة بين الناس، ووقوفه مع المرأة وإنصافها اجتماعياً وتشريعياً، والدعوة إلى حفظ كرامة الإنسان وتحريره من العبودية بأنواعها، وتمجيد العقل الإنساني وتحريرهِ من قيود الظلم والاستبداد، وتنظيمه للحياة الاجتماعية من خلال تنظيم علاقة الفرد بربه وأسرته والمجتمع. فكان الإسلام يعطي أكثر من خصوصيّة للفكر الاجتماعي العربي الإسلامي من خلال المعطيات الآتية:

- عالمية الحضارة العربية الإسلاميّة، بمعنىٰ إنها ليست حضارة محصورة بجنس واحد، مما أكسبها حيويّة وحضوراً بين الأمم والشعوب وتقبلاً لأفكارها الاجتماعيّة. مما أكسب الفكر الاجتماعي صفة العالميّة.

- تطورية وشمولية الحضارة العربية الإسلاميّة، فهي لم تقتصر على مدنية الإسلام وحدها بل ضمت إليها مدنية العرب قبل الإسلام، وحضارات الأمم في الشرق والغرب من خلال عملية التأثير المتبادل، وقدرة العرب المسلمين على إفراغ هذا المزيج في قالب خاص طبع بالنزعة العلمية وحب الاستقصاء والابتكار[10].

- إنسانية الحضارة العربية الإسلامية، بمعنىٰ أنها ملائمة لفطرة الإنسان وخصائصه المتعدّدة وملبية لحاجاته وتطلعاته، فهي تحترم إنسانية الإنسان وتكرمه وترشده في الحياة.

- علميّة الحضارة العربية الإسلامية، بمعنىٰ احترامها للعلم، ودعوة الإنسان لطلب العلم. وقد ذكر القرآن الكريم العلم ومشتقاته في عدد كبير من الآيات بلغت (780) آية. مما أعطىٰ للفكر الاجتماعي خصوصية متفرّدة في ملامحهِ ومضامينهِ.

- النزعة العقلية للحضارة العربية الإسلامية، وتأكيدها على احترام عقل الإنسان واجتهادهِ وإبداعاته، والدعوة إلى التأمل لمعرفة الحقائق، والتوفيق بين العقل والدين، تاركاً للعقل الإنساني حرية الإبداع والابتكار في مجال استغلال خيرات

هذا الكون ضمن الضوابط الإنسانية.

- ديمقراطية الحضارة العربية الإسلامية، واعتمادها على مبدأ الشورىٰ في حل أمور الناس ومشاكلهم، وتكرس حرية الرأي كمنطلق إنساني. لذلك جاءت الشورىٰ سورة خاصة في القرآن الكريم، فهناك تأكيد على حالة الشورىٰ بأكثر من آية ﴿وشاورهم في الأمر﴾[11]. و ﴿أمرهم شورىٰ بينهم﴾[12].
- أخلاقية الحضارة العربية الإسلامية حيث تحتل القيم الأخلاقية المقام الأول فيها وإن النشاط الإنساني فيها محكوم بهذهِ القيم[13].

رواد الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي

ساعد الإسلام على تحقيق الوحدة القومية في بلاد العرب خلال فترة زمنية وجيزة، وهي الوحدة التي لم يستطع العرب من قبل أن يحققوها بالرغم من توفر ركائزها، من حيث وحدة اللغة والأصل المشترك. فالإسلام دين اجتماعي، والنظام الاجتماعي في الإسلام جزء من الدين.

فقد اهتم هذا الدين بالمعاملات كما اهتم بالعقائد والعبادات، واهتم بوضع تشريعات دقيقة ومنظمة لكثير من النظم كالزواج والطلاق والمواريث والزكاة والرق والأضاحي والقرابين والحج والصوم والضوابط الاجتماعية ونظام حكم الشورىٰ والعدالة الاجتماعية والمساواة والحرية والتكافؤ الاجتماعي وحقوق الإنسان، وما إلى ذلك من النظم الاجتماعية[14].

إنشغل المفكرون الأوائل في عهد الخلفاء الراشدين بجمع القرآن الكريم وتفسيره ورواية الحديث وجمعه وتبويبه، وكذلك بالمسائل الفقهية، أما في العصر الأموي فقد زاد الاهتمام بالدراسات والموضوعات الفقهية، بينما شهد العصر العباسي ازدهاراً في حركة النقل والترجمة والتأليف في مختلف مجالات العلم والثقافة، فشملت هذه الحركة العلوم الكونية والفلكية والرياضية والطب والكيمياء، كما شملت الدراسات السياسية والقانونية والإدارية والاجتماعية. مما ساعد على ازدهار الحضارة، وتألقت دور العلم وزاد العطاء للعلماء النابهين.

وقد عنىٰ المفكرون بدراسة ديناميكية الحياة الاجتماعية، وحلّلوا عوامل التطور والطفرة التي أدت إلى التغير الاجتماعي السريع، الذي لم تشهده أمة أخرى في تلك

الفترة القصيرة التي قطعتها الدولة العربية الإسلامية.

والملاحظ أن ما قدمه لنا المفكرون العرب لا يعدو أن يكون دراسات تأملية ومثاليّة ليمتزج فيها الدين والفلسفة، باستثناء دراسات ابن خلدون، فقد جاءت أكثر موضوعيّة وأكثر تصويراً لدراسة واقع المجتمع العربي.

لقد كانت الدراسات الاجتماعية للعرب المسلمين تتّسم بمظهرين:

المظهر الأول فلسفي ديني تربوي وخير من يمثله الفارابي في كتابهِ (آراء أهل المدينة الفاضلة) وابن طفيل في كتابهِ (حي بن يقظان).

والمظهر الثاني وصفي تحليلي، وخير من يمثله العلامة ابن خلدون، واستناداً إلىٰ هذه المعطيات، وقرب هذهِ المجموعة من المفكرين إلى الفكر الاجتماعي، ودورهم في إغناء الحضارة العربية الإسلاميّة بأفكارهم الاجتماعيّة، واجتهاداتهم الفلسفية والنظرية، وتأثيراتهم على الفكر الاجتماعي الحديث والمعاصر، فإننا سنركز على أبرز ما أبدعوه وما أضافوه إلى الفكر الاجتماعي.

مع ملاحظة بأننا سنفرد فصلاً خاصاً عن ابن خلدون لأهمية أفكاره الاجتماعيّة ودورها في إنشاء علم الاجتماع، وتأثيراتها على الفكر الاجتماعي الأوروبي فيما بعد.

الفكر الاجتماعي عند الفارابي

هو أبو نصر محمد الفارابي الملقب بالمعلم الثاني، أيّ المعلم الذي يأتي بعد المعلم الأول وهو أرسطو. وقد سمي من قبل الآخرين بمعلم العرب والمسلمين. ولد سنة 870 م في مدينة فاراب التي تعلم فيها اللغة التركية والعربية والفارسية[15].

وبعد تعلمه لهذهِ اللغات تخصص في عدة حقول دراسية هي الفلسفة والسياسة والأدب والاجتماع والقانون والشريعة والدين. وتنقل بين بلاد العرب وفارس وآسيا الصغرىٰ، وامتهن التعليم والكتابة والتأليف، كما شغل بعض المناصب السياسية التي جعلته يشتهر في عالم الإدارة والحكم، وهذهِ الشهرة سببت تكالب النقاد والخصوم عليه الذين أثاروا الشغب والوشاية ضده، الأمر الذي دفعه إلى ترك عالم الإدارة والسياسة والتوجه إلى الدراسة والبحث والكتابة.

توفي الفارابي سنة 950 م بعدما اشتهر صيته في الفلسفة والسياسة والاجتماع والأدب[16].

من أهم مؤلفاته كتاب (السياسات المدنية) و (أهل المدينة الفاضلة)، الكتاب الأول يتكون من قسمين أساسيين: الأول فلسفي يتناول مراتب الموجودات الروحية والمادية[17]، والثاني يتناول قضايا المجتمع السياسية والاحتماعية.

أما كتاب (أهل المدينة الفاضلة) فينقسم هو الآخر إلى قسمين أساسيين: الأول يدرس الأساس الفلسفي والمثالي والديني للمدينة الفاضلة أو المجتمع المثالي الذي حدد الفارابي صفاته الأساسية وطبيعته وكيفيّة الوصول إليهِ[18]. أما القسم الثاني من

الكتاب فيتناول موضوع الحاجة إلى الاجتماع البشري، تلك الحاجة التي تتجسد في القوام المادي والكمال المعنوي.

ولا شك أنه رجع في هذا الصَدد إلى أرسطو ينشد حكمته وينقل عنه قضيته الأساسية وهي أن الإنسان مدني بالطبع[19].

كما تأثر عند تأليفه لهذا الكتاب بأفكار أفلاطون المثالية التي تدعو إلى ضرورة تكوين مجتمع مثالي يتجسد في جمهوريتهِ (جمهورية أفلاطون)[20].

أما أهم المسائل التي يعالجها كتاب (أهل المدينة الفاضلة) فهي تحليل حقيقة الاجتماع البشري، أيّ أصل نشوء المجتمع والدولة، وتصنيف المجتمعات البشرية، وأسس ومقومات المدينة الفاضلة وصفات قائدها.

أما دراسة الفكر الاجتماعي عند الفارابي، فهناك خمسة موضوعات أساسيّة تجسد فكره الاجتماعي وهي:

1 ـ حقيقة الاجتماع البشري عند الفارابي:

يتحدث الفارابي في القسم الثاني من كتاب أهل المدينة الفاضلة (القسم الاجتماعي) عن بيان الحاجة إلى الاجتماع البشري، أيّ حاجة الإنسان إلى أخيه الإنسان في إشباع متطلباته الأساسية والاجتماعية والروحية، علماً بأن إشباع هذه المتطلبات يعتمد على توافر القوام المادي والكمال المعنوي في المجتمع الإنساني، الذي تحدث عنه الفارابي[21].

فالفرد برأي الفارابي كما هو عند أرسطو، يحتاج بنظرته من الناحية المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة ليس في وسعهِ أن يستظل بآدائها ولا يقوىٰ على تحقيقها منفرداً حيث قال «وكل واحد من الناس منظور على أنه يحتاج في قوامهِ وفي أن يبلغ أفضل حالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحدهِ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليهِ. وكل واحد من كل واحد بهذهِ الحال. . . . ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية»[22].

ومعنى ذلك أنه من الضروري للإنسان أن يتعاون مع بني جنسه حتى تتحقق الغاية من الاجتماع الإنساني، وهي تحقيق كمال الإنسان بما هو إنسان، ولعل الكمال الذي يقصده الفارابي هو السعادة، وهي فكرة منقولة كذلك عن أرسطو.

فلا يتم للفرد تحقيق السعادة في نفسه عن طريق التعاون المادي فحسب، بل له أيضاً عن طريق التعاون الروحي أو الفكري، على اعتبار أن السعادة إنما تتصل بأفضل القوىٰ الإنسانية وأكملها وهي قوته العاقلة[23].

وتضمن هذا القسم من الكتاب أيضاً بيان المجتمعات الكاملة وغير الكاملة ونسبة بعضها إلى بعض. وهنا نجد إشارة إلى موضوع الإرادة والاختيار في نشأة الاجتماع وبلوغ الكمال والسعادة فيه، ومن هنا كانت بعض المجتمعات. كاملة (فاضلة) لأن أهلها أرادوا الخير وتعاونوا عليهِ[24]. وبعضها غير فاضلة لأن أهلها أرادوا الشر وتعاونوا عليهِ. ومعنى ذلك أن شرط الفضيلة بالنسبة للأشكال الاجتماعية لدىٰ الفارابي مرهون بوجود التعاون بين أفرادهِ وبين الفئات المتخصصة (تقسيم العمل) حتىٰ تتحقق السعادة للجميع.

إن رغبة الإنسان في تحقيق السعادة، لا يمكن أن تتم إلاّ إذا استطاع تكوين هيئة أو سلسلة سياسية منظمة تتولىٰ القيام بوظائف عديدة للأفراد. ومثل هذهِ الوظائف ينبغي أن تجلب السعادة للمجتمع وتحقق أماني الأفراد، وإذا ما انتشرت السعادة في المجتمع، وكان انتشارها يعتمد على مبادىء العدالة والمساواة، فإن المدينة الفاضلة التي كتب عنها الفارابي ستظهر للعيان[25].

وقد تكلم الفارابي بإسهاب عن المدينة الفاضلة، وهي المدينة التي يتعاون أفرادها فيما بينهم لغرض نيل السعادة، بشرط أن يقوم كل واحد منهم بعمل معين والتخصص بهِ.

إن أصل نشوء وتطور المجتمع الإنساني يقترن بحقيقة الاجتماع البشري، فالفارابي يعتقد بأن الإنسان حيوان اجتماعي بالطبيعة نظراً لسيطرة الغريزة الاجتماعية عليه سيطرة كاملة، وإن اجتماعية الإنسان هي التي تدفعه إلى تكوين علاقات

اجتماعية مع الغير وبالتالي ظهور أنماط مختلفة من التضامن، كالتضامن الاقتصادي والسياسي والديني والثقافي والروحي والقيمي. . . الخ. ففي حالة التضامن السياسي الذي يستلزم دخول الأفراد في علاقات تعاونية، تهدف إلى تمشية أمور المجتمع والسيطرة عليهِ، والعمل من أجل تحقيق غاياته وأهدافه، تظهر الدولة لتؤدي الوظائف التي يحتاجها الأفراد والجماعات[26].

وبخصوص حقيقة الاجتماع البشري يتكلم الفارابي عن طبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة فيقول بأن الفرد هو الوحدة الأساسية لتكوين المجتمع، ولولا وجوده لما ظهر المجتمع، ولما استطاع أن يتطور وينمو ويتقدم في معالم الثقافة والحضارة.

فالفرد يحتاج إلى المجتمع لأن الأخير هو الذي يمكن الفرد من تحديد طموحاته وأمانيه وأهدافه، والمجتمع يزود الفرد بالمهارات والقابليات، ويعلمه العادات والتقاليد والقيم، ويلقنه اللغة التي يتكلم بها، والدين الذي يؤمن بهِ، ويحميه عندما تداهمه المخاطر والتحديات[27]. ومن جهة أخرى يرىٰ الفارابي بأن المجتمع يحتاج إلى أفراد يعتبرون بمثابة الوحدات العاملة التي تحقق أهدافه.

2 ـ صفات القيادة عند الفارابي:

يعتقد الفارابي بأن الرئيس هو مصدر السلطة العليا، وهو المثل الأعلىٰ الذي تتحقق في شخصيته كافة الصفات الجيدة، وهو مصدر الحياة المدنية ودعامة نظامها. ومكانة الرئيس من الآخرين تعتبر مكانة مركزية لا يمكن تجاوزها أو الاستغناء عنها. لذا فالرئيس هو الذي يقود الآخرين ولا يقاد من قبلهم، وهو القائد الأول للمدينة الفاضلة ورمز وجودها واستمراريتها وقوتها[28].

ولا يمكن أن يكون الرئيس قائداً للمدينة وأهلها، إلاّ إذا توافرت عنده صفات غريزية فطرية، وصفات مكتسبة من البيئة التي يوجد فيها. وأهم خصائصها[29]:

1 ـ أن يكون تام الأعضاء والحواس وكامل القوىٰ الجسمية والعقلية ولا يعاني من عوق جسمي أو عاهة نفسيّة أو عقلية تؤثر في قيادته للمجتمع تأثيراً سلبياً.

2 ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ويراه ولما يسمعه ويدركه، وأن يكون قوي

الذاكرة بحيث لا ينسىٰ ما سمعه من الآخرين وما شاهده عنهم.

3 ـ أن يكون جيد الفطنة وذكياً وقادراً على استيعاب كافة القضايا والمسائل التي تثار أمامه.

4 ـ أن يكون صادقاً ومحباً للصدق وأهله وأن يكون بعيداً عن الكذب ومبغضاً للكذب وأهله.

5 ـ أن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور الظلم وأهلهما.

أما الخصائص المكتسبة التي يحصل عليها القائد من محيطه ومجتمعه وأهله وأصحابهِ وكافة القوىٰ والمعطيات المؤثرة فيهِ فيمكن إدراجها بالنقاط الأساسية الآتية:

1 ـ أن تكون لديه القدرة على الاستنباط ويكون فيما يستنبطه محتذياً حدود الأئمة الأولين.

2 ـ أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن، والسّير التي أقرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو القادة الصالحين والأئمة الخيرين الذين جاءوا قبلهِ.

3 ـ أن تكون لديه الخبرة والممارسة في شؤون الدفاع والحرب، وأن يكون ملماً بتقنيات الأسلحة والدفاع والهجوم والمناورة بالقطعات باعتباره القائد الأعلىٰ للجيوش.

4 ـ ضرورة اختيار هؤلاء القادة ومنحهم حق قيادة المدينة أو المجتمع الفاضل، بمعنىٰ أنه أكّد على ضرورة القيادة الجماعية أيّ إن الجماعة تمنح حق الحكم بدلاً من الفرد.

5 ـ تمتع القائد بالخاصية الدينية والصوفيّة، والتي اشتقها الفارابي من جوهر الدين الإسلامي حيث تأثّر بمبادئه وفلسفته وتعاليمهِ[30].

6 ـ لا بد أن يكون رئيس المدينة حكيماً وفيلسوفاً ومتعقلاً بما يفيض عليه الله سبحانه وتعالىٰ، ولا بد له أن يكون قد وصل إلى أقصى مراتب الإنسانية وأسمى درجات

السعادة المعنوية، لذا فهو إنسان ميتافيزيقي[31].

والواضح إن الفارابي يمزج بين الشروط الفطرية والمكتسبة والروحية، بينما يقتصر أفلاطون على شرط أن يكون الرئيس فيلسوفاً.

ومع أنه يعترف بصعوبة توفر هذه الشروط بالرئيس، إلاّ أنه يعتقد بإمكانية وجود مثل هذه المدينة برئيسها.

وملخص ما يذكره في صفات الرئيس قوله: «إن الرئيس الحقيقي هو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة كلها، ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلاً، بل هو فوق الجميع، وليس في وسع كل إنسان أن يكون رئيساً، لأن الرئاسة لا وجود لها في كل شخص، وإنما يكون الرئيس إنساناً استكمل جميع الصفات الحسنة، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، وتكون القوة لمتخيله قد استكملت عنده بالطبع، حتى صارت قادرة في اليقظة أو في وقت النوم، وأن تقبل الجزئيات عن العقل الفعّال هو الذي يصلح للرئاسة، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال، ويكون حكيماً وفيلسوفاً...»[32].

3 ـ تصنيفات المجتمعات البشرية عند الفارابي:

للفارابي نظرية شاملة يصنف عن طريقها المجتمعات أو المدن كما يفعل تسميتها إلى أنواع مختلفة. فهو يصنف المجتمعات أو المدن إلى مجتمعات فاضلة ومجتمعات جاهلة. ويعتقد بأن المجتمعات الفاضلة هي المجتمعات التي تكون على نمط واحد، بينما المجتمعات الجاهلة أو غير الفاضلة هي المجتمعات التي تكون على أنواع مختلفة، تبعاً لطبيعتها وما تحمله من أفكار وقيم وما تعتقد بهِ من طقوس وممارسات.

ومن الجدير بالذكر إن المدينة الفاضلة أو المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي يعتمد على مبدأ التعاون بين أفراده وجماعاته، ذلك إن التعاون هو الذي ينتج الاجتماع البشري الذي يقود إلى الكمال، والكمال يقود إلى السعادة. أما سبب وجود التعاون في المجتمع الفاضل فإنه يعود إلى حاجة الإنسان الماسة إلى أخيه الإنسان.

فكل فرد في هذا النمط من المجتمع يتخصص بأداء عمل معين، ويعتمد على أعمال الآخرين، والتخصص في العمل وتقسيم العمل على العمال يؤديان إلى التعاون الذي هو الدعامة الأساسية للمجتمع الفاضل الذي تكلم عنه الفارابي إضافة إلى أن المجتمع الفاضل هو المجتمع الذي يتمسك بالمثل والقيم الجيدة، النابعة من تعاليم وممارسات الدين، والتي يعتمدها الرئيس في حياته العامة والخاصة ويحاول تمريرها إلى الأفراد، بحيث تكون جزءاً لا يتجزأ من شخصياتهم. فالفارابي يعتقد بأن المجتمع لا يكون فاضلاً إلاّ إذا سار أبناؤه على غرار رئيسهم وأصبحوا صورة منه.

إن أجزاء المدينة الفاضلة أي أهلها وأفرادها ينبغي أن يحتذوا بأفعالهم. وهذا يعني بأن المدينة الفاضلة التي ينشدها الفارابي إنما هي مدينة من القديسين، وليست من المواطنين الأحرار، وذلك لأنها تحت رئاسة ملك كريم وليست تحت حكم سلطة سياسية من طبيعة اجتماعية.

ولا يتوقف الفارابي عند وصف المجتمع وإنما ينتقل إلى وصف صنوف أخرىٰ من المجتمعات المضادة لها، كالمجتمعات الجاهلة والمجتمعات غير الفاضلة.

فالمجتمعات الجاهلة تكون على سبعة أنواع هي:

(أ) المجتمع الجاهل، وهو المجتمع الذي لا يعرف أهله السعادة، لأنهم مشغولون بسلامة الأبدان والتمتع باللذات، والحصول على الجاه والعظمة بدون استحقاق[33].

(ب) مجتمع الضرورة، وهو المجتمع الذي يقتصر أهله على الضروري من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون، فهم لا يفكرون إلاّ في التعاون على نيل ذلك.

(جـ) مجتمع النذالة، وهو المجتمع الذي يتعاون أهله في جمع المال والثروة من أجل الشهرة، وليس من أجل إنفاقها أو تطوير المجتمع وتحقيق غاياته المثالية والعليا.

(د) مجتمع الخسّة، وهو المجتمع الذي يقصد أهله التمتع باللذة من المحسوس وتفضيل الهزل واللعب واللهو على الجد والعمل النافع والعظيم الذي يستفيد منه

الناس ويطورون أحوالهم من خلالهِ.

(هـ) مجتمع الكرامة، وهو المجتمع الذي يقصد أهله التعاون على أن يكونوا مكرمين وممدوحين ومشهورين بين الأمم. علماً بأن أفعالهم لا ترقىٰ إلى مستوىٰ المجد والشهرة الذي يريدون الوصول إليه بدون استحقاق.

(و) مجتمع التغلب، وهو المجتمع الذي يقصد أهله أن يكونوا القاهرين لغيرهم، ويكون هدفهم من الانتصار هو اللذة التي يحصلون عليها من قهر الآخرين وإذلالهم[34].

(ز) مجتمع الإباحية، وهو المجتمع الذي يقصد أهله أن يكونوا أحراراً فيما يفعلونه، فهم لا يعتقدون بالضوابط التي تقيد ممارساتهم اليومية، ويرغبون في القيام بكل شيء محرم وممنوع. وهذا يرجع إلى ضعف أخلاقهم وفساد طباعهم وعدم استقامة سلوكهم.

وهناك المجتمعات غير الفاضلة التي تعتبر امتداداً للمجتمعات الجاهلة غير إنها تكون على ثلاثة أنواع أساسيّة هي:

(أ) المجتمع الفاسق، وهو من المجتمعات التي أصابها انحراف حيث يعلم أهله ما يعلمه أهل المجتمع الفاضل من أسباب السعادة والكمال ويعتقدون بذلك كله، إلاّ أن أفعالهم تشابه أفعال أهل المجتمع الجاهل. فهم يقولون بما يقوله أهل المجتمع الفاضل غير أن أفعالهم تختلف كل الاختلاف عن أفعال وممارسات المجتمع الفاضل[35].

(ب) المجتمع المبدل، وهو المجتمع الذي كانت آراؤه وأفعاله في القديم آراء وأفعال المجتمع الفاضل إلاّ أنها تبدلت، إذ دخلت المجتمع آراء منحرفة غير الآراء التي كان يعتقد بها ويتمسك بنصوصها. وهنا تبدلت أفعال أبناء هذا المجتمع وأصبحت غريبة ودخيلة عليه..

(هـ) المجتمع الضال، وهو المجتمع الذي يعتقد بالله سبحانه وتعالىٰ ويؤمن بالدين وأحكامِه إلاّ إن أفرادهِ يفسرون الدين تفسيراً خاطئاً وضالاً بسبب ضلالة رئيسهم الأول، فهو يظن إنه يوحىٰ إليهِ، فيخادع ويموه بأفعاله وأقوالهِ.

فالفارابي يقسم المجتمعات الإنسانية بموجب فهمهِ لها ورؤيته للواقع إلى هذهِ الأنماط المختلفة حيث (يعتمد في تقسيمه لها على متغير أو عامل أساس هو طبيعة القيم والمثل الأخلاقية والفلسفية والدينية التي تؤمن بها هذهِ المجتمعات وتعتمدها في سلوكها اليومي والتفصيلي)[36].

وهو بهذا التصنيف للمجتمعات يستخدم معيارين: الأول هو معيار الكم والحجم والثاني معيار يرتبط بالأخلاق. فنشأة المجتمعات في رأيه، قائمة على تقسيم العمل المحقق للكمال المادي، والتعاون المحقق للكمال المعنوي.

ووفق هذا التقسيم، فهناك برأيه، مجتمعات كاملة، وهي مجتمعات ثلاثة: عظمىٰ ووسطىٰ وصغرىٰ، فالعظمىٰ اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، واجتماع الوسطىٰ من المعمورة والصغرىٰ اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمه وغير كامل، كاجتماع أهل القرية وأهل المحلة ثم اجتماع في منزل. أما المجتمعات غير الكاملة فهي المجتمعات التي لا تستطيع أن تقوم بتوفير التعاون الكامل وتحقيق السعادة بطريقة كاملة. كما هو في الجدول التالي:

الجماعات الإنسانية عند الفارابي

الجماعات الكاملة	الجماعات غير الكاملة
1 ـ العظمىٰ، هي اجتماع الجماعات في المعمورة	1 ـ اجتماع أهل القرية
2 ـ الوسطىٰ، هي اجتماع أمة في جزء من المعمورة	2 ـ اجتماع أهل المحلة
3 ـ الصغرىٰ، هي اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن الأمة	3 ـ الاجتماع في مسكن أو في منزل

ومع إن أفكار الفارابي قريبة من أفلاطون وأرسطو في الكثير من الجوانب الاجتماعيّة، كموضوع الخير والسعادة والاجتماع البشري وضرورته، وموقفه من الأسرة، والتركيز على جعل الحاكم شخصاً واحداً، وأفكار مدينته المثالية التي تشبه (جمهورية) أفلاطون وبالذات عن الملك الفيلسوف.

ومع ذلك ينبغي الاعتراف بوجود اختلافات عميقة في بعض الطروحات الاجتماعيّة وخاصة فيما يتعلق برفضه التقسيم الطبقي الذي ساد المجتمع اليوناني والذي حرص أفلاطون وأرسطو على تأييدهِ.

فالفارابي، ربما لاعتبارات دينيّة ولكونه مفكراً مسلماً، وقف معارضاً لهذه الفكرة حيث يعتبر الدولة الديمقراطية ترتكز على دعامتي الحرية والمساواة، بمعنى أن لا يسمو إنسان على الآخرين.

كما أن له موقفاً معارضاً لأفلاطون فيما يتعلق بإلغاء الأسرة، فهو يعتقد بأهمية الأسرة كنظام اجتماعي رغم أنه أدخلها ضمن المجتمعات الناقصة بأن اعتبرها جزءاً من اجتماع السكة. كما عارض فكرة إلغاء الملكية الخاصة التي طرحها أفلاطون، وربما كانت أفكار الفارابي تعبّر عن مبادىء الدين الإسلامي.

خلاصة أفكار الفارابي الاجتماعيّة

(1) السعادة غاية الإنسان إذا حصلت له فإنه لا يسعىٰ إلى غاية أخرىٰ ذلك لأنها كمال وخير وسعادة، لا تحصل للإنسان اتفاقاً بل تأتي بالاكتساب.

(2) ضرورة الاجتماع البشري والتعاون، باعتبار إن المجتمع ضرورة اجتماعية. والمجتمع سبب ظهور المجتمعات الإنسانية. فالاجتماع البشري ضروري للإنسان من أجل تلبية حاجاته، كما إنه ضرورة حتمية في تحقيق الغاية من الاجتماع، وهي تحقيق كمال للإنسان في الواقع. بينما التعاون الذي يتحقق بفعل الاجتماع البشري هو تجسيد مبدأ تقسيم العمل.

(3) يقترب فكر الفارابي من أنصار المذهب العضوي، حينما يشبه المجتمع بالجسم الحيّ الذي تتعاون أعضاؤه على منفعة البدن. فالقلب سيد الجسم، أما المدينة الفاضلة فسيدها الرئيس.

(4) يرىٰ إن الطبقات الاجتماعيّة مرجعها إلى مشيئة الرئيس وفقاً لنصيب كل فرد من الوراثة والتربية.

(5) يركز الفارابي على الدور أو الوظيفة التي جعلها مقياساً للمكانة، فهو يرىٰ بأن أهم وظائف المدينة وأكبرها خطراً هي وظيفة الرئاسة، فالرئيس هو القدوة ومصدر حياة المدينة، ومنبع السلطة العليا، ودعامة نظامها، ومنزلته من بقية أعضاء المجتمع كمنزلة القلب من أعضاء الجسم.

(6) خلاصة فكره الاجتماعي يميل إلىٰ:

(1) فكر مثالي في تحليل بناء المجتمع والفرد والجماعة من خلال (المدينة الفاضلة). وقد استنبط الفارابي مثاليته من أفكار أفلاطون وأرسطو خاصة تلك التي تؤمن بوحدة الفلسفة وعدم تغيرها عبر الزمن، ووحدة العقل واتفاق الناس فيه.

(2) فكر فلسفي ممتزج بالدين في تحليل قضايا الفرد والسلطة والطبقات الاجتماعية والأسرة والملكية الخاصة. وهذا الامتزاج له ما يبرّره لكونه مفكراً مسلماً يستمد أفكارهِ من الدين الإسلامي.

الفكر الاجتماعي عند ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن طفيل الأندلسي، ولد في بلاد الأندلس سنة 1100 م، وتعلم الطب في غرناطة وخدم حكامها، إذ أصبح طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف، واستمر في خدمته لغاية وفاته سنة 1185 م. وقد تأثر بأفكاره وتعاليمه وطروحاته بالفيلسوف ابن باجه أحد فلاسفة بلاد الأندلس المشهورين[37].

ومن أهم الأعمال العلمية التي أنجزها رسالته في الطبيعيات الموسومة (رسالة حي بن يقظان) و (رسالة في النفس)، وفي آخر حياته ركز على علم الإلهيات، وصرف جل وقته عليه، وترك بقية العلوم لأنها لا ترقىٰ من حيث الأهمية إلى علم الإلهيات.

لقد كان ابن طفيل حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة، وقد كان متضلعاً بالثقافة العالية ومطلعاً على شتىٰ حقول العلم والمعرفة[38].

ويعد ابن طفيل من علماء الاجتماع نظراً لاهتمامه وشغفه بتناول العديد من الموضوعات الاجتماعية التي خلدت اسمه وجعلته رائداً في ميدان علم الاجتماع[39].

ومن أهم الموضوعات التي درسها وحلّلها هي أصل نشوء الإنسانية والمجتمع البشري، والنزاع من أجل البقاء، وعلاقة الإنسان بالبيئة الطبيعيّة والاجتماعية، والتنشئة الاجتماعية وعلاقتها بالمهارات المادية والخدميّة، وأخيراً علاقة القيم بالسلوك مع نسبيّة القيم الاجتماعية التي يتحلىٰ بها الأفراد والجماعات في البيئة التي يعيشون فيها ويتفاعلون معها[40].

إن إضافات ابن طفيل لتطور ميدان علم الاجتماع يمكن إجمالها بخمس نقاط رئيسة هي على النحو الآتي:

(أ) أصل نشوء الإنسانية:

يرجع أصل نشوء الإنسانية إلى فكرتين مختلفتين ذكرها ابن طفيل في كتابهِ (حي بن يقظان)، الفكرة الأولىٰ هي إن الإنسان ولد في جزيرة من غير أم وأب، وفي هذه الجزيرة هناك شجر يثمر نساءً، وقد تزوج الإنسان إحدىٰ النساء بعد حبه لها، فأنجبت له أطفالاً عدديين[41]، وهكذا استمر التزاوج وازدادت الذرّية حتى بلغت الكثافة السكانية نسبة عالية، استطاعت أن تكون مجتمعاً بشرياً، ولا يخفىٰ ما في هذا القول من مفارقة بينه وبين تاريخ نشوء الإنسان من آدم وحواء[42].

إما الفكرة الثانية عن نشوء الإنسانية فتلك هي وصول يقظان إلى الجزيرة بطريقة غامضة، وزواج يقظان من أخت ملك الجزيرة بطريقة سرية. وإن هذا الزواج قد أثمر طفلاً وضعته أمه في صندوق وألقته في البحر، كما حدث لسيدنا موسى عليه السلام. وقد أنقذت ضبية الصبي الذي كان في الصندوق، وأرضعته وعطفت عليه وتولت مهمة تربيته وتقويمه، وبعد كبر الطفل واشتداد عودهِ التقىٰ صدفة ببنت في الغابة، وتزوج منها وأنجب الذرية، وقد تكاثرت هذه الذرية بمرور الزمن واجتمع عدد كبير من الأفراد، وهذا الاجتماع سبب أنماطاً مختلفة من التضامن والتوافق الاجتماعي الذي أخذ يعبر عن نفسه في ميادين كثيرة، منها التضامن أو التوافق الاقتصادي، والتضامن الديني، والتضامن الأسري والتضامن العسكري والسياسي والتربوي[43].

وهذه الأنماط من التضامن سرعان ما أدت إلى ظهور البناء الاجتماعي، الذي يعد أساس نشوء الحضارة وتقدمها ورقيها، وأساس نشوء المجتمع البشري، الذي أراد ابن طفيل فهمه وإدراك حقيقته.

أما العامل الأساسي الذي دعا الإنسان إلى التضامن والتعاون والتماسك فهو الغريزة الاجتماعية، التي دفعت الإنسان إلى تكوين العلاقات الحميمة مع الآخرين، لأنه يحتاجهم وهم يحتاجونه.

وما يتعلق بالتضامن السياسي الذي هو أساس نشوء الملك والدولة، فهو نتيجة حتمية للتفاعل بين الملك وهيئته الحاكمة وجموع الشعب[44]. ذلك لأن هذا النمط من التفاعل ـ كما يقول ابن طفيل ـ يملي على كل طرف مجموعة من الواجبات والحقوق التي يتبادلها الطرفان المتفاعلان. وكلما تقدم الزمن كلما ازداد حجم السكان، وكثرت العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بين الناس، وتضاعفت واجباتهم وحقوقهم، مما يؤثر بصورة إيجابية على مسيرة المجتمع وتقدمه ونهضتهِ.

(ب) النزاع من أجل البقاء:

درس ابن طفيل موضوع الصراع من أجل البقاء قبل دراسته من قبل (هوبز) و (دارون) بحوالي سبعمائة سنة، بمعنىٰ أنه كان سباقاً في دراسة هذا الموضوع، وتحليله وربطهِ بالبيئة التي يعيش فيها الإنسان ويتفاعل معها.

يعتقد ابن طفيل بأن الإنسان منذ بداية حياته يجد نفسه في حالة صراع دائم مع الطبيعة ومع أخيه الإنسان ومع الجماعات الأخرىٰ التي يتصل بها بصورة مباشرة أو غير مباشرة[45].

ذلك لأن صراع الإنسان مع الطبيعة أو مع البشر سواء كانوا بهيئة أفراد أو جماعات، هو من أجل البقاء والاستمرار في الحياة.

والواضح أن صراع الإنسان مع الطبيعة وما تنطوي عليه من كائنات حيّة أو ميتة، يستلزم امتلاكه لمجموعة أدوات أو تقنيات يستعملها في الدفاع عن نفسه، وحماية حياته من الأخطار والتهديدات، كاستعمالهِ للعصي والحجارة والصخور والمعادن المنحوتة والمدببة، والأدوات الفخارية لمواجهة الحيوانات الكاسرة والوحشية، وردها على أعقابها[46].

وقد يدافع الإنسان عن نفسه ضد مؤثرات الطبيعة المناخية والتضاريسيّة، فهو يستعمل ورق الأشجار لحماية جسمه من الحر والبرد وتقلبات الجو، ويبني البيوت والملاجىء التي تصونه من خطر الحيوانات والمخلوقات الكاسرة والوحشية، إضافة إلى لجوئه إلى الأماكن المرتفعة التي تقيّه من شر الغرق والفياضانات، وأخيراً احتماء

الإنسان بالعوارض الطبيعيّة كالجبال والتلال والكهوف التي تصونه من أخطار الزلازل والبراكين[47].

والنزاع، كما يرى ابن طفيل، لا يقتصر على الظواهر الطبيعية المناخية والحيوانية والنباتية فحسب، بل يتعدىٰ ذلك إلى نزاع الإنسان مع أخيه الإنسان أو نزاعه مع الجماعة أو المجتمع لسبب أو لآخر[48].

فنزاع الإنسان مع أخيه الإنسان، يرجع إلى المنافسة بينهما حول أمور اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية، ونزاعه مع جماعته أو مجتمعه، قد يرجع إلى معطيات اجتماعيّة ونفسيّة وتاريخية، أما النزاع بين الجماعات والمجتمعات والدول، فلا يختلف عن النزاع بين الأشخاص، فهو نزاع له مظاهره وأسبابه وآثاره وعلاجه.

والغرض من النزاع هو حب البقاء، والاستئثار بالسلطة، والسيطرة على الآخرين وقهر إرادتهم، ومنعهم من تحقيق أية مكاسب يمكن أن تضر بمصالح الأشخاص الذين هم هدف النزاع ومحركه الأساسي[49].

(جـ) علاقة الإنسان بالبيئة:

يعتقد ابن طفيل بأن الإنسان منذ بداية حياته يكوّن علاقات متداخلة مع البيئة التي يعيش فيها، البيئة بشقيها الطبيعي والاجتماعي[50].

فالإنسان يستثمر موارد الطبيعة المادية بما يعود عليه بالنفع العميم، فهو يستعمل الهواء للتنفس والعيش بسعادة وصحة وهناء، ويستخدم المياه في صيد الأسماك والاستحمام والشرب وطهي الأطعمة، والنقل النهري والبحري من مكان إلى آخر.

ويستخدم الأشجار والنباتات وألبافها لصنع الملابس لتحميه من الحر والبرد. كما يستخدم الحجارة والطين والمعادن لبناء البيوت والمساكن وصناعة الأواني الفخارية والأثاث والأسلحة على اختلاف أنواعها، ويستثمر التربة لأغراض زراعيّة، ويدجن الحيوانات ويربيها، من أجل الحصول على جلودها ولحمها وحليبها. . الخ

إضافة إلى مبادرة الإنسان لقهر تحديات الطبيعة وظواهرها المهلكة، كالزلازل والبراكين والفياضانات والأمطار الغزيرة والرياح العاتية، والرعد والبرق، وتساقط الجليد، وطغيان مياه البحار والبحيرات والمحيطات على اليابسة.. الخ[51].

ولا تربط الإنسان علاقات ببيئته الطبيعية فحسب، بل تربطه ـ كما يخبرنا ابن طفيل ـ علاقات قوية ومتماسكة مع بيئته الاجتماعية أيضاً التي تتجسد في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وبالجماعة والمجتمع على حدّ سواء. فالإنسان يتفاعل مع أبناء جنسهِ عن طريق اللغة التي يعرفها ويتكلم بها، ويكون صلات وطيدة مع النظم والمؤسسات التي يتكون منها مجتمعه. إضافة إلى إسهاماته في حل المشكلات الاجتماعية للبيئة وتذليل أخطارها ومعوقاتها[52].

وتأخذ علاقة الإنسان ببيئته الاجتماعية أشكالاً متنوعة، لعل أهمها إصلاحها وإزالة معوقاتها ومشكلاتها، بحيث تكون صالحة للعيش، وإيجاد العلاقات الإنسانية الإيجابية، وتنميتها وهندستها عن طريق التخطيط الاجتماعي الموجه، الذي يقضي على نوازع الظلم والطغيان والاستبداد التي يتعرض لها الإنسان في حياته الاجتماعية.

غير إن البيئة الاجتماعية ـ كما يعتقد ابن طفيل ـ لا تكون صحية ومتوازنة دون وجود وسائل ضبط اجتماعي، تسيطر على السلوك والعلاقات والتفاعلات سيطرة كاملة، تقود إلى التماسك والتضامن والوحدة. ولعل من أهم وسائل الضبط الاجتماعي التي تسيطر على البيئة وتصلحها هي القانون والمحاكم وأجهزة العدالة الجنائية، والشرطة والمؤسسات الإصلاحية والعقابية، والرأي العام والدين والأخلاق، والقيم والمقاييس والعادات والتقاليد والأعراف والطقوس[53].

(د) التنشئة الاجتماعية وعلاقتها بالمهارات:

يعتقد ابن طفيل بأن الإنسان المبكر يكتسب تنشئته الاجتماعية، ويتعلم الخِبر والتجارب والمهارات من بيئته ووسطه الذي يعيش فيه ويتفاعل معه[54] وهذه البيئة التي يتعلم منها الإنسان خبراته ومهاراته ومعلوماته قد تكون طبيعيّة أو اجتماعية. فقد يتعلم الإنسان خبراته ومعلوماته بصورة تلقائية من المعالم الطبيعيّة المحيطة به

كالأشجار والأنهار والغابات، والطيور والحيوانات، والتضاريس الأرضية والظروف المناخية. وقد يتعلمها من بيئته الاجتماعية ومن الأفراد والجماعات التي تلازمه وتؤثر في مجرىٰ حياته الخاصة والعامة.

إن الإنسان ـ كما يخبرنا ابن طفيل ـ يتعلم الجمع والصيد والزراعة، وتذليل أخطار الطبيعة والسباحة، والدفاع عن نفسه من الأشخاص والحيوانات الكاسرة عن طريق التفاعل مع البيئة، واستخدام معطياتها في تعلم الخبرات والمهارات والتجارب.

أما من البيئة الاجتماعية وما فيها من بشر ونظم ومؤسسات، فيتعلم الإنسان مُهارات الكلام والبحوث والكتابة والصناعة، والتفاعل مع الآخرين، والخضوع للقوانين والأنظمة والأعراف والتقاليد الاجتماعيّة، فضلاً عن تعلمهِ مبادىء الأديان والفلسفات والعقائد[55].

ويربط ابن طفيل بين تنشئة الفرد ومنزلته الاجتماعية، فكلما كان الإنسان متدرباً ومتضلعاً بالمهارات والحقائق والمعلومات التي يكتسبها من بيئته التي يعيش فيها، كلما كانت منزلته عالية ومحترمة[56].

والتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها الفرد لا تكون من أسرته وجيرانه وأقاربه فحسب، بل تكون أيضاً من مدرسته وجامعته ومسجده ومجتمعه المحلي، رفقاته الأثنية والسكانية والسياسية، والقادة الملازمين له في حياته اليومية[57].

إن أسلوب التنشئة الفاعلة الذي يركز عليه ابن طفيل هو الأسلوب الوسط بين اللين والشدّة، أيّ الجمع بين ممارسات اللين والشدّة في عملية التربية والتقويم[58]، كما يتحدث ابن طفيل عن أسلوب آخر في التنشئة ذلك هو استخدام مذهبي الثواب والعقاب في عملية التعلم، من خلال تقييم المتعلم إذا قام بالسلوك الحسن، ويعاقبه إذا قام بالسلوك المشين والرديء[59].

وأخيراً يعتقد ابن طفيل بأن خير طريقة للتنشئة التي يمكن أن يقوم بها المربي هي التي تكون منبعثة من تعاليم وأسس ومبادىء الدين الإسلامي كما وردت في

القرآن الكريم والسنة والأحاديث النبوية الشريفة والشريعة الإسلامية السمحاء.

(هـ) نسبيّة القيم:

من أهم الإضافات التي قدمها ابن طفيل لتطور مفاهيم ونظريات علم الاجتماع دراسته للقيم ونسبيتها. ذلك أنه لم يعرّف القيم فحسب، بل درس مصادرها وصنوفها ونسبيتها، وأثرها في بلورة السلوك والعلاقات الإنسانية مع الغير.

يعرّف ابن طفيل القيم: بأنها مبادىء ومحدّدات فكرية. سلوكية توجه طباع الإنسان وسلوكه وعلاقاته بالغير[60].

ويكتسب الفرد قيمة من الوسط الذي يعيش فيه ويتفاعل معه، ومن الأفراد الذين يلازمهم والجماعات التي يحتك بها. ومصادر القيم بالنسبة لابن طفيل كثيرة ومتعدّدة، لعل أهمها الدين والعادات والتقاليد، والمعطيات الاقتصادية والاجتماعية، مع الظروف المحيطة بالفرد والجماعة، والمرحلة الحضارية التاريخية التي يمر بها المجتمع، وخصوصيتها النفسيّة والاجتماعية[61].

ويقسم ابن طفيل القيم السلوكية، أيّ القيم المؤثرة، في السلوك إلى صنفين: هما القيم الإيجابية التي يوصي المجتمع العربي الإسلامي بضرورة التمسك بها، كقيم الإيمان والصدق والعدالة والنزاهة والاستقامة، ونصرة الحق ضد الباطل، والتعاون والتكافل والإيثار والتضحية من أجل المجموع، والشجاعة والاستقامة والخلق الرفيع[62].

أما القيم السلبية فتتجسد في التكبر والغرور، والأنانية وحب الذات، والتحيز والتعصب، وضيق الفكر والعنصرية والأقليمية والطائفية، والطبقية والانتهازية والوصولية... الخ[63].

والقيم تزرع عند الأفراد منذ الصغر عبّر عدة مسالك، يحددها ابن طفيل، بالأسرة والمجتمع المحلي، والمدرسة والجامع، وجماعة الرفقة أو اللعب. والقيم لا يمكن أن تكون مطلقة في صحتها وثباتها، بل تكون نسبيّة من حيث قبولها أو عدم قبولها، فالقيم التي يقرها المجتمع العربي تختلف عن القيم التي يتعامل بها المجتمع

الألماني أو الإنكليزي. إذ إن لكل مجتمع قيمه الخاصة به التي يفتخر ويعتز بها، ويعتبرها أداة لتحديد سلوك أفرادهِ وجماعاته، وتفاعلاتهم الرسمية وغير الرسميّة[64]. وتتجلىٰ نسبية القيم بإمكانية تغييرها من فترة زمنية معينة إلى فترة أخرىٰ، ومن ظرف إلى ظرف آخر كما يعتقد ابن طفيل.

وسلوك وتفاعلات الفرد هي التي تشير إلى طبيعة قيمة، طالما إن السلوك هو تجسيد للقيم والمبادىء والأعراف التي يحملها الفرد أو الأفراد. فالفعل الشجاع الذي يجسده الفرد في سلوكه اليومي والتفصيلي، إنما هو تعبير حيّ عن قيم الشجاعة التي يحملها الفرد عن حياته اليوميّة. ومساعدة الفرد للآخرين ومعاونتهم هو تعبير عن قيم التعاون والتكافل التي يتحلىٰ بها الفرد عن المجتمع[65]. في حين أن حب الفرد لنفسه وغمطه لحقوق الآخرين، والتعسف ضدهم، والنيل من مكانتهم هي تجسيد واضح لقيم الأنانية وحب الذات التي يحملها، والتي تولدت عنده نتيجة لعوامل فطرية، وعوامل اجتماعية مكتسبة من الوسط الذي يعيش فيه ويتفاعل معه. وقد تكون النوازع العضوية والاجتماعية للقيم متشابكة ومتداخلة، بحيث لا يمكن اعتبار النوازع العضوية مستقلة عن النوازع الاجتماعية. وهنا يمكن القول بأن القيم وليدة المؤثرات العضوية والبيئية.

ويعتقد ابن طفيل بأن القيم التي يتبناها الإنسان ويتحلىٰ بها في سلوكه اليومي، هي حصيلة الأسرة والجامع والبيئة الاجتماعية. فإذا كانت التنشئة الاجتماعية إيجابية وقويمة وصحيحة، فإن القيم التي يكتسبها الإنسان من مجتمعه ومحيطه تكون إيجابية وفاعلة، في حين إذا كانت تنشئة الفرد خاطئة وملتوية ومحفوفة بالأخطار والتحديات والمنخفضات، فإن قيم الفرد وممارساته تكون ضالة ومنحرفة، وغير مقبولة من لدن المجتمع[66].

خلاصة أفكار ابن طفيل الاجتماعية

(1) أساس نشوء المجتمع البشري هو الاجتماع الذي سبب أنماطاً مختلفة من التضامن والتوافق الاجتماعي، وهذه الأنماط من التضامن أدت إلى ظهور البناء الاجتماعي، وهو الأساس في نشوء الحضارة وتقدمها وفي نشوء المجتمع البشري.

(2) إن صراع الإنسان مع الطبيعة ومع البشر سواء كانوا بهيئة أفراد أو جماعات هو من أجل البقاء والاستمرار في الحياة. وأسباب الصراع الإنساني مرتبطة بالمنافسة والمعطيات الاجتماعية والنفسية والتاريخية.

(3) يعتقد ابن طفيل بأن الإنسان منذ بداية حياته يكوّن علاقات متداخلة مع البيئة التي يعيش فيها، البيئة بشقيها الطبيعي والاجتماعي من أجل حل مشكلاته الاجتماعية والبيئية، والتقليل من أخطارها ومعوقاتها، من خلال تنميتها وهندستها عن طريق التخطيط الاجتماعي.

(4) البيئة الاجتماعية لن تكون صحية ومتوازنة دون وجود وسائل ضبط اجتماعي، تسيطر على السلوك والعلاقات والتفاعلات، حيث تقود إلى التماسك والتضامن.

(5) إن الإنسان يكتسب تنشئته الاجتماعية، ويتعلم الخِبرات والتجارب والمهارات من بيئته ووسطه الذي يعيش فيه ويتفاعل معه، سواء كانت هذه البيئة طبيعية أو اجتماعية. ولولا المعلومات والمعارف التي يكتسبها الإنسان من بيئته ووسطه الاجتماعي والحضاري لما استطاع أن يتحضر ويتمدن ويتطور.

(6) القيم لا يمكن أن تكون مطلقة في صحتها وثباتها، بل تكون نسبيّة من حيث قبولها أو عدم قبولها.

(7) القيم التي يتبناها الإنسان ويتحلىٰ بها في سلوكه اليومي، هي حصيلة التنشئة الاجتماعية والدينية التي يتلقاها من المجتمع، وبخاصة الأسرة والجامع والبيئة الاجتماعية.

(8) فكرة الاجتماعي تأملي، يجمع بين الفلسفة والدين، لهذا نجد المثاليّة تأخذ جانباً كبيراً من فكرهِ بخصوص الموضوعات الاجتماعيّة.

نماذج أسئلة الفصل الخامس

س[1]: اشرح بالتفصيل مصادر الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي، ودورها في إغناء الفكر، مستشهداً بالأمثلة التاريخية.

س[2]: وضح خصوصية الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي، محلّلاً دور النظام الاجتماعي الإسلامي في بلورة هذا الفكر.

س[3]: اكتب مذكرات مختصرة في الموضوعات الآتية:

أ ـ تصنيفات المجتمعات البشرية عند الفارابي.

ب ـ التنشئة الاجتماعية عند ابن طفيل.

س[4]: أوجز خلاصة أفكار الفارابي الاجتماعيّة. شارحاً فكرته حول حقيقة الاجتماع البشري.

س[5]: ما هي صفات القيادة عند الفارابي، موضحاً البعد الاجتماعي لتأثيرات القائد في حياة الفرد والمجتمع.

س[6]: أكتب في الموضوعات الآتية:

أ ـ أصل نشوء الإنسانية عند ابن طفيل.

ب ـ النزاع من أجل البقاء عند ابن طفيل.

جـ ـ نسبيّة القيم عند ابن طفيل.

س[7]: لخص أفكار ابن طفيل الاجتماعية، ودورها في تطوير الفكر الاجتماعي العربي الإسلامي.

هوامش الفصل الخامس

(1) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، (بيروت: دار الجيل 1988) ص 6 ـ 7.

(2) المصدر السابق، ص 47.

(3) د. جورج حنا، **قصة الإنسان**، الطبعة الثالثة (بيروت: دار العلم للملايين 1979) ص 80.

(4) د. عبد المجيد عبد الرحيم، تطور الفكر الاجتماعي، مصدر سابق.

(5) جون ستاثوف بادو، **عبقرية الحضارة العربية**، ترجمة عبد الكريم محفوظ (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان 1990) ص 25.

(6) عبد الله خليفة الخياط، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، منشورات الجامعة المفتوحة ـ ليبيا (بيروت: دار النسيم والشركة العالمية للطباعة والنشر 1992) ص 10 ـ 11.

(7) صلاح الدين خودابخش، **حضارة الإسلام**، ترجمة د. علي حسني الخربوطلي، (بيروت: دار الثقافة 1971) ص 127 ـ 128.

(8) القرآن الكريم، سورة الحجر، آية: 9.

(9) القرآن الكريم، سورة يوسف، آية: 2.

(10) د. ناجي معروف، **إصالة الحضارة العربية**، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الثقافة 1975) ص 174.

(11) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية: 159.

(12) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية: 38.

(13) إبراهيم سلمان الكروي، عبد التواب شرف الدين، **المرجع في الحضارة العربية الإسلامية**، الطبعة الثانية (الكويت: دار السلاسل 1987) ص 24.

(14) د. مصطفى الخشاب، **علم الاجتماع ومداوسه**، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 1975) ص 112.

(15) أبو نصر الفارابي، **أهل المدينة الفاضلة**، تقديم وشرح إبراهيم جزيني (بيروت: منشورات دار القاموس الحديث 1976) ص 7.

(16) المصدر السابق، ص 8.

(17) زيدان عبد الباقي، **التفكير الاجتماعي، نشأته وتطوره** (القاهرة: مطبعة دار النشر الثقافية 1972) ص 81.

(18) المصدر السابق، ص 82.

(19) د. مصطفى الخشاب، مصدر سابق، ص 59.

(20) أفلاطون، **جمهورية أفلاطون**، ترجمة حنا خباز (بغداد: مطبعة الانتصار 1985) ص 116.

(21) د. مصطفى الخشاب، ص 116.

(22) أبو نصر الفارابي، **آراء هل المدينة الفاضلة**، ارجع إلى مبحث «القول في احتياج الإنسان إلى التعاون» ص 80 وما بعدها.

(23) المصدر السابق، ص 82.

(24) المصدر السابق، ص 83.

(25) المصدر السابق، ص 84.

(26) د. إحسان محمد الحسن، **علم الاجتماع السياسي**، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي (الموصل: مطبعة جامعة الموصل 1984) ص 33.

(27) زيدان عبد الباقي، مصدر سابق، ص 82.

(28) أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص 81 ـ 83.

(29) زيدان عبد الباقي، **التفكير الاجتماعي**، ص 86 ـ 87.

(30) المصدر السابق، ص 88 ـ 90.

(31) أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مصدر سابق ص 87.

(32) أبو نصر الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه الدكتور البير نادر (بيروت: دار المشرق 1973) ص 120 ـ 125.

(33) زيدان عبد الباقي، **التفكير الاجتماعي**، ص 91.

(34) أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ارجع إلى فقرة «القول في مضادات المدينة الفاضلة». ص 90.

(35) المصدر السابق، ص 91.

(36) أبو نصر الفارابي، **السياسات المدنية**، تحقيق فوزي متري نجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1964) ص 79 ـ 72.

(37) إنعام الجندي، **الفلسفة عند العرب**، (بيروت: المؤسسة الأهلية للطباعة والنشر، 1986) ص 113.

(38) المصدر السابق، ص 114.

(39) George, M. **Social Thought of Ibn Touffael**, Glasgow, Mc Grego Press, 1983, p.19.

(40) Ibid, pp. 21-23.

(41) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، (مصر: مطبعة المعارف، 1927) ص 105.

(42) المصدر السابق، ص 106.

(43) Dodd, A. **The Message of Ibn Touffael** london. Alma press, 1969, p. 14.

(44) Ibid, p. 55.

(45) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، مصدر سابق، ص 107.

(46) إنعام الجندي، **الفلسفة عند العرب**، مصدر سابق، ص 120 ـ 122.

(47) المصدر السابق، ص 124.

(48) George, H. **Social Thought of Ibn Touffael.** pp. 75-77.

(49) Ibid, p.81.

(50) د. عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، (بيروت: دار العلم للملايين 1979) ص 630 ـ 637.

(51) المصدر السابق، ص 633.

(52) المصدر السابق، ص 635.

(53) المصدر السابق، ص 637.

(54) Alam, G. **The philosophy of Education of Ibn Touffael,** Lowa, 1975, p.17.

(55) Ibid, p. 26.

(56) Ibid, p. 31.

(57) Ibid, p. 33.

(58) Ibid, p. 34.

(59) Ibid, p. 38.

(60) Dodd, A. **The Message of Ibn Touffael,** pp.111- 112.

(61) Ibid, p. 114.

(62) د. عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام بن خلدون**، مصدر سابق، ص 640.

(63) المصدر السابق، ص 641.

(64) المصدر السابق، ص 642.

(65) George, H. **Social Thought of Ibn Touffael.** p. 101

(66) Ibid, p. 105.