



مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي الوسيط: من الفلسفة إلى الدين

The Concept of Happiness in Medieval Islamic Thought: From Philosophy to Religion

Tajdin, M.

Citation: Tajdin, M. (2015). مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي الوسيط: من الفلسفة إلى الدين (The concept of happiness in medieval Islamic thought: From philosophy to religion). *Middle East Journal of Positive Psychology*, 1(1), 36-44.

ملخص البحث : تطور البحث في مفهوم السعادة وكيفية تحصيلها بشكل سريع في السنوات الأخيرة. غير أن الملاحظ أن النموذج المعرفي الغربي الذي مثله علم النفس الإيجابي وكذا فلسفة التنوير الغربية هيمن على النظريات الأساس حول السعادة؛ ونتيجة لهذا فإن نظريتي اللذة والفضيلة - واللتين تفصلان النظر العلمي عن الدين- تطورتا بوصفهما معيارين للبحث في علم النفس. ولقد أدى هذا إلى استبعاد التصورات غير الغربية ومن ضمنها التصور الإسلامي. وتسعى هذه الورقة البحثية إلى إلقاء الضوء على مساهمة بعض فلاسفة الإسلام في بحث موضوع السعادة من منظور ثقافي نسبي معتدل. ويهدف هذا البحث أيضا إلى إقامة حوار بناء بين الإسلام والغرب من خلال تحديد مجالات التشابه والاختلاف بين الرؤية الإسلامية والغربية، مع العمل على حفظ الهوية واحترامها. ويعرض البحث توجهين في الفلسفة الإسلامية في موضوع السعادة وهما : التوجه الفلسفي والديني ممثلين بالفارابي والغزالي من جهة والتوجه الفلسفي الديني ممثلا بابن رشد. وأخيرا يسعى البحث إلى إثارة النقاش حول الأسباب التي تدعو إلى الاهتمام بالسعادة في العالم الإسلامي وخصوصا الشرق الأوسط.

Abstract: Research on happiness has grown rapidly in the last few years; however, the western paradigm emanating from the positive psychology movement has dominated mainstream theories on happiness and individual wellbeing. Consequently, hedonistic and eudemonistic theories that strictly separate scientific enquiry from religion prevail as the norm in psychological research. This state of affairs has led to the dismissal of non-western views to happiness including Islamic perspectives. This paper sheds light on the contribution of some Muslim thinkers to the issue of happiness from a moderate cultural relativist approach. The goal of this effort is to strike a constructive dialogue between Islam and the West by identifying the similarities and differences between the two worldviews and preserving the richness of both cultural identities. An attempt is made to give a detailed overview of two Islamic accounts of happiness, on one hand the philosophical and the religious perspectives illustrated by Al-Faraabi and Al-Ghazali respectively, and a religio-philosophical view exemplified by Ibn Rush or Averroes as he is known in the West. Finally, why the study of happiness must remain an important topic in the Middle East is discussed.

الكلمات المفتاحية: السعادة-اللذة-الفضيلة- الفلسفة المشائية- العلم المدني

نبذة عن الباحث: المصطفى تاج الدين: أستاذ الثقافة الإسلامية والتفكير النقدي في الجامعة الكندية-دبي حاصل على الدكتوراه في اللغة العربية والدراسات الإسلامية من جامعة القرويين بالمغرب واشتغل محاضرا في ماليزيا والسعودية والمغرب والإمارات العربية المتحدة. للاتصال: tajdinmustapha222@hotmail.com



ليس من المستغرب أن يهيمن النموذج المعرفي الغربي في تفسير الظواهر النفسية على غرار هيمنته في المجالات المعرفية الأخرى. وهو ما يؤكد تغلغل المركزية الغربية في الأكاديمية العالمية؛ مما يؤدي إلى تبخيس حق الثقافات الأخرى - وخصوصا الشرقية- في إبراز منظورها من أجل إغناء الثقافة العالمية المعاصرة. ولعل هذا ما يبدو جليا في مجال علم النفس (Joshanloo, 2012) حيث الإهمال التام لما يمكن للثقافة الإسلامية أن تقدمه في مجال معرفة السعادة وطرق تحصيلها. ويمكن عزو هذا الوضع إلى ارتباط مفهوم السعادة بالدين في الوقت الذي فصلت الفلسفة الأنوارية الغربية بين الدين والبحث العلمي. غير أن واقع المجتمعات الغربية المعاصرة يشهد على خلاف هذا الاتجاه العلماني (Joshanloo, 2012) حيث نجد أن الدين لا زال يتمتع بأهمية بالغة في حياة الأفراد (Hogan & Bond, 2009; Triandis, 2007). وسيحاول هذا البحث مراجعة هذا الإهمال من خلال رؤية ثقافية نسبية معتدلة تتغنى إمداد الفكر الإنساني بعناصر إثراء إسلامي من خلال فحص للمنظور الإسلامي للسعادة.

ولقد انطلق الحديث عن السعادة في الفكر الإنساني المدون من الفلسفة، إلا أن التدرج النظري والتطور الفكري للبشرية -حسب تحقيق أوكست كونت- لا شك سيجعل من الدين المحض الأول للبحث في السعادة الإنسانية. ولعل فلاسفة اليونان قد مثلوا منعطفًا مهما في النظر النسقي الشامل لموضوع السعادة حيث تناولوا طبيعتها وطرق تحصيلها وحاولوا التمييز بين وهم السعادة والسعادة الحقيقية. والظاهر أنهم - وعلى غرار أفلاطون وأرسطو- ربطوا أعلى درجات السعادة بتحقيق فضائل العقل أي طلب المعرفة وإن لم يلغوا جانبًا آخر من السعادة والمتمثل في الفضائل الخلقية. ويمكن عزو هذا التقسيم إلى أرسطو (Raftari, Jamalzadeh, & Zohrei, 2012). ومن المصطلحات المتجذرة في الفلسفة اليونانية مصطلح "أوفوريا" والتي تعني فيما تعنيه العيش السعيد أو تحقيق المطالب ولربما عنت في الفلسفة القديمة مآل الحياة لتتحول السعادة الدنيوية إلى وهم السعادة ومن ثم يصعب القول فلسفيا إننا سعداء الآن ما دمنا لم نعرف بعد مآلنا أو عاقبتنا.

السعادة من منظور غربي: رؤية تاريخية

ليس المقصود من هذا العنوان إجراء بحث تاريخي تحليلي لمفهوم السعادة في الفكر الغربي؛ لأن هذه الغاية لا تحقق المقصود من هذا البحث، بل هنا هو تقريب مقتضب للوجهات النظرية التي سار فيها الفكر الغربي عبر مساره الطويل لتحديد معنى السعادة وطرق تحصيلها. ولعل من محاسن الصدق أن يكون أب التاريخ الغربي هيرودوت أول من أعطى للسعادة مصطلحا إجرائيا (Brenner, 2011) سيتحول فيما بعد إلى نظرية قائمة الذات في الفكر الغربي. والمصطلح هو أوديمونيا Eudemonia والذي يعني فيما يعنيه العيش الرغيد وتحقيق الآمال. وإذا كان كنانط قد أشار إلى صعوبة تحديد ما تعنيه السعادة في واقع الأمر خلافا لما يتبادر إلى الذهن من كون السعادة أمرا طبيعيا وبنديا، فإن هيرودوت يسعنا بمحاورة بين رجل شديد الثراء وهو كروسوس وحكيم نافذ البصيرة وهو سولون تؤرخ لهذا التعقيد في فهم السعادة. فكروسوس يراها في رغد العيش الذي يوفره المال أما سولون فيراها في حسن العاقبة لأن وجود المال أمر عرضي قد يزول ولهذا فإن الفهم السليم للسعادة كما يراها سولون لا يكون إلا بعد انقضاء أعمارنا، أي أن الحكم على وجود السعادة أو عدمها حكم بعدي وليس أنيا. ولعل سولون هنا يلخص لنا المفهوم السائد للسعادة لدى المجتمعات الزراعية والتي كانت تتوجس خيفة من الانقلابات الطبيعية والأمراض والتي عادة ما كانت تعصف بالمال وتجعله أقل قيمة في تحديد المعنى العميق للسعادة.

مثل رواد الفلسفة الإغريقية من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو منعطفًا جديدا في الفكر الغربي إذ سموا بجهودهم مرحلة جديدة في الفكر البشري وهي مرحلة الفلسفة النسقية والتي أعقبت مرحلة الأفكار الجزئية الانطباعية. يمكن في هذا الصدد الحديث عن وجهتين للفلسفة في ذلك الوقت وهما: وجهة العقل ووجهة الملاحظة والتجربة. ولعل أهم ما جاءت به الفلسفة النسقية في مجال السعادة هو مفهوم الوعي بالاختيار الإنساني أي السؤال الواعي عما إذا كانت اختياراتنا في الحياة منسجمة مع حقيقتنا بوصفنا كائنات واعية. ومعنى ذلك أن سؤال السعادة تحول من كيف نعيش سعداء؟ إلى سؤال أعمق هو كيف نعي بأننا نعيش سعداء؟ ومن هنا حصل الانتقال من مجال الرغبات المعاشية إلى مجال الرغبات الفكرية (Brenner, 2011). إلا أن انتقال الوعي هذا سيفسح المجال لنظرة أعمق من مجرد تحقيق الرغبات الفكرية إلى تحقيق رغبات الروح وهو الفهم الذي طرحه ديموقريط (Brenner, 2011) متأثرا بالدين.

ومعنى هذا التحول لخصه أرسطو حينما وصف تصور كل من ديموقريط وهيراقليط بأنه تصور مفارق للواقع المنظور إلى واقع روحي غير منظور بحيث أن الإنسان السعيد هو الذي قد لا نرى عليه علامات السعادة المادية (Brenner, 2011) وهذا الاتجاه الروحي نجده قد وصل مداه في فلسفة سقراط وأفلاطون.



طرح سقراط سؤال الوعي بالسعادة معلنا أنها ليست حالة روح أو جسد فقط بل هي حالة معرفة ولهذا فإن مكون السعادة في نظره يتلخص في الفضيلة بوجهيها الخلقى أو السلوك والمعرفي أو الحكمة (Brenmer, 2011). أما أفلاطون، أهم تلامذة سقراط، فقد عمق النظر في صلة السعادة بالفضيلة الأخلاقية بوجهيها السلوكي أو الأخلاق وكذا المعرفي أو العدل تحديدا (Brenmer, 2011) إذ يرى أن الشخصية العادلة شخصية تتحكم في غرائزها؛ لأن عدم التحكم فيها يؤدي إلى الرخص من أجل إشباعها علما بان الإشباع الكامل للرغبات غير ممكن وعليه تصبح الرغبات غير المحدودة طريقا إلى عدم الإشباع أي غياب السعادة (Annas, 1981). غير أن العدالة لدى أفلاطون لا تتضمن بعدا أخلاقيا فحسب بل هي متجذرة في المعرفة الفلسفية وخصوصا معرفة الصور forms أو الحقائق المثالية للأشياء وتحديدا معرفة صورة الإله. ومن هنا يضع أفلاطون اللبنة الأولى في تأسيس السعادة على بعد أخروي؛ إذ يرى أن الشخص العادل سيكون سعيدا بعد الموت. أما أرسطو فقد انتقد رؤية سقراط وأفلاطون للسعادة بوصفها حالة جوانية داخلية معللا رأيه بضرورة وجود إمكانات خارجية لتحقيق السعادة المثلى (Brenmer, 2011).

مع أرسطو حصل تركيز أكثر على أهمية الفضائل النظرية في تحقيق السعادة جامعا بين العقل النظري والعقل العملي والذي يعني التصرف السلوكي المنسجم مع فضائل العقل (Raftari, Jamalzadeh & Zohrei, 2012) وهو ما سنراه حاضرا لدى الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا وكذا ابن رشد، إلا أن الأخير جمع بين الرؤية الأرسطية والرؤية الرواقية التي وجهت نقدا عنيفا لنخبوية السعادة لدى أرسطو حيث قصر السعادة المطلقة على الفلاسفة وحرّم عوام الناس منها (Brenmer, 2011).

اتجه فلاسفة يونانيون آخرون وجهة أخرى في تحديد مفهوم السعادة؛ حيث أرجعوا إلى الأبعاد النفسية الداخلية للإنسان. وهم - وإن أعادوا الحياة لمعنى السعادة لدى سقراط- إلا أنهم عمقوا النظر في صلة السعادة بالمتعة الفردية التي يشعر بها الإنسان حتى في حالات شقائه المادي. وهذا المعنى هو ما سيسود في الفكر المسيحي وخصوصا مع القديس أوغسطين الذي ركز على نوعين من السعادة: سعادة الدنيا والمتحصلة من اليقين بالخلاص وسعادة الآخرة والمتمثلة في الخلاص ذاته.

في عصر الأنوار الأوروبي اتخذ النظر إلى السعادة منحى ذاتيا وإن بقي الربط بين الفضيلة والسعادة صامدا كما نجد ذلك لدى مناصري الفلسفة الذرائعية والذين رأوا في الفضائل الأخلاقية الطريق الأفضل لتحقيقها (Brenmer, 2011). مع كانط سيدخل مفهوم اللذة والإشباع من جديد إلى تعريف السعادة والتي لا تتأتى - في نظر كانط - إلا بالإحساس الذاتي بالإشباع المؤدي بدوره إلى الحالة النفسية الإيجابية. ولعل التفسير الكانطي للسعادة والذي سيسود في عصر التنوير هو الذي سيؤسس لمفهوم جديد للسعادة وهو مفهوم المتعة والإشباع والمعروف بالفهم الهيدوني hedonistic والذي كان متداولاً باحتشام في الفلسفة الإغريقية القديمة مع أريستيبوس (Joshano, 2012) إلى أن وجد له مناصرين كثر في عصر التنوير من أمثال هوبز وهيوم وجون لوك (Joshano, 2012) وهو ما سيدل على صدى قويا في علم النفس الحديث (Joshano, 2012).

من خلال هذا الجرد التاريخي المختزل فإن الفكر الغربي في اتجاهاته المختلفة لتحديد معنى السعادة الإنسانية يتقاطع مع الفكر الإسلامي ونظرته للمفهوم ذاته؛ ولهذا لم يجد فلاسفة الإسلام حرجا في نقل التصورات الإغريقية وخصوصا الأرسطية والأفلاطونية والرواقية ومحاولة دمجها مع الرؤية الإسلامية والتي وكما سنرى ركزت على أهمية الفضائل النظرية والعملية في تحقيق السعادة على غرار كثير من فلاسفة اليونان. إلا أنها -أي الفلسفة الإسلامية- لم تندفع في اتجاه فصل السعادة عن الدين كما سيحدث في الفكر الغربي في مرحلة التنوير.

السعادة في الفكر الإسلامي الوسيط

مثلت موضوع السعادة أحد أركان الفلسفة الإسلامية، إن لم تكن الفلسفة الإسلامية في أصلها طريقا يبسا إلى تحقيقها وهو الفهم السائد للنظر الفلسفي في القرون الوسطى في مقابل التجريد النظري والنزوع العلمي في الفلسفة الحديثة (Mattila, 2011) بل إن الفلسفة الإسلامية الوسيطة يمكن عدها من حيث جوهرها بحثا شاملا في السعادة (Mattila, 2011) ويمكن للدارس أن يلاحظ أن منتهى الغرض من الوجود الإنساني هو تحقيق السعادة وإن اختلفت الفهم وتعددت الرؤى تبعاً لتعدد الثقافات والأديان (Joshano & Weijers, 2014).



وسنحاول في هذا البحث تلخيص بعض الرؤى الإسلامية حول موضوع السعادة انطلاقاً من تصنيف ميدني لأهم الاتجاهات الفكرية في التراث الإسلامي والتي سنحددها في ثلاث اتجاهات مع الوعي بأنها قد تتداخل من حيث التصور العام وربما جر هذا التصنيف إلى نوع من الاختزال. غير أن هذا التصنيف يبقى إجرائياً ووظيفياً وليس معرفياً. ولأن العودة إلى التراث الإسلامي كله لمعرفة معنى السعادة فيه أمر غير مقدور عليه، فإننا سنعمد إلى نماذج تمثيلية للوجهات التي اتخذها الفكر الإسلامي في تحديده لمعنى السعادة وطرق تحقيقها. لهذا السبب سينحصر البحث في الرؤى الآتية:

- الفلسفة المشائية peripatetic philosophy في بعدها السياسي ويمثلها الفارابي
- الفلسفة المشائية في بعدها الفلسفي ويمثلها ابن رشد
- الفلسفة الدينية في بعدها الروحي ويمثلها الغزالي

الفارابي ومدنية السعادة

ينسجم الفارابي في منطلقه لتحديد معنى السعادة مع الاتجاه العام للفلسفة الوسيطة في ربطه بين سعادة الدنيا والآخرة بوصف الثانية منتهى وهدف الأولى هو تصور تندمج فيه الرؤية الدينية والفلسفية معا لإعطاء المعنى للوجود الإنساني. ويقسم الفارابي الفضائل المؤدية إلى أنواع السعادات إلى (الفارابي، 1995: 25)

- الفضائل النظرية theoretical virtues
- الفضائل الفكرية intellectual virtues
- الفضائل الخلقية ethical virtues
- الصناعات العملية practical crafts

ولعل ما يميز نظرة الفارابي للسعادة ربطها بالاجتماع البشري بما هي هدف للأمم والمدن (الفارابي، 1995: 25) ولهذا السبب فإن الفكر السياسي لدى الفارابي مؤسس على دمج تام بين الأخلاق والسياسة شأنه في ذلك شأن أفلاطون في الجمهورية و أرسطو في أخلاق نيقوماخوس تحديدا (Sweeney, 2007).

يرى الفارابي أن أولى العلوم بتحقيق السعادة هي العلوم الأول أو المبادئ النظرية الأولى التي يحصلها الإنسان من طريقين: 1- طريق الفطرة (الفارابي، 1995: 28) و 2- طريق التعليم والاستنباط والتي من المفترض أن تفضي به إلى اليقين. إلا أن اليقين عند الفارابي مستحيل التحقق حين البحث في كل العلوم وهو ما يفيد وجود وعي واضح لديه بنسبية المعرفة الإنسانية وهو ما يفسره بقوله: " والملتزم من كل مطلوب هو أن يحصل به الحق اليقين. غير أنه كثيراً ما لا يحصل لنا به اليقين بل ربما حصل لنا ببعضه اليقين وحصل لنا في بعض ما نلتزمه منها ظن وإقناع وربما حصل لنا فيه تخيل وربما ضللنا عنه حتى نظن أننا صادفناه من غير أن نكون صادفناه وربما عرضت لنا فيه حيرة إذا تكافأت عندنا المثبتة والمبطله له والسبب في ذلك اختلاف الطرق التي نسلكها عند مصيرنا إلى المطلوب" (الفارابي، 1995: 27).

يربط الفارابي تصنيفه للعلوم بفلسفة عامة حول الوجود الإنساني تنحصر في تحصيل الكمال عن طريق الاستنباط وهو وإن رتب علم النفس في مرتبة أدنى من الرياضيات والميكانيكا والهندسة من حيث التصنيف في سلم التعليم والتربية فإنه مع ذلك جعل العلم بالنفس منفذاً لمعرفة الهدف من الوجود الإنساني وهو الكمال المطلق (الفارابي، 1995: 42) لأن التعاليم النظرية والطبيعية في نظره غير كافية لتحصيل الكمال الإنساني وتحتاج إلى دعمها بمعرفة النفس واستعمال العقل (الفارابي، 1995: 42).

ويمكن تقسيم الكمال لدى الفارابي إلى قسمين: كمال جزئي: يحققه الفرد وكمال كلي يحققه المدينة عن طريق التعاون بلوغه، يقول (الفارابي، 1995) " ... ويتبين له مع ذلك في هذا العلم أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطاً ما وأن ما يبلغه من ذلك القسط كان أزيد أو أنقص ؛ إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون مساعدة ناس كثيرين له" (ص. 43) بل إن الفارابي لا يتوقف عن حد وصف تراتب العلوم وصلتها بالكمال بل يؤسس لضرورة العلوم الإنسانية أو المدنية لكونها لازمة لتحقيق الكمال الجمعي: " وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين



واجتماعه معهم وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاورا لمن هو في نوعه؛ فلذلك يسمى الحيوان الإنسي و المدني. فيحصل ههنا علم آخر ونظر آخر يفحص عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال؛ فيحصل من ذلك العلم الإنساني والعلم المدني" (ص. 44) ليصل إلى نتيجة مبهرة ومفادها أن العلم المدني هو الطريق السلس للوصول إلى الكمال بوجهيه الجزئي والكلي ممثلا في الحسنات والفضائل وتجنب النقص ممثلا في الشرور والردائل (الفارابي، 1995: 46).

واللافت أن مفهوم السعادة لديه يدخل في التعريف الأساس للعلوم المدنية والإنسانية: " ... العلم المدني وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما أعد له بالفطرة" (الفارابي، 1995: 46). وبإجراء نوع من التأويل الحرفي لمقولات الفارابي حول السعادة يتضح أن الرجل يقيم نوعا من القياس بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني؛ فالأول يسعى إلى الكشف عن النظام في الطبيعة كما في الهندسة وعلم الفلك، أما الثاني فيسعى إلى البحث عن الفضائل الإنسانية ممثلة في النظام المؤسس للمدينة الفاضلة والمفضي إلى تحصيل الكمال والسعادة، وكأن الفارابي يضع السعادة في الاجتماع البشري مقابلا للنظام في الكون الطبيعي.

ومن أبرز ما أسس له الفارابي في مقارنته والذي يضعه في رتبة المؤسسين للحدائثة ويستوجب استدعاءه من جديد تجاوزه للرؤية النسبية المطلقة في مجال التحديد الثقافي للفضائل الإنسانية والتي يراها عالمية تتجاوز ما يسميه فضائل المدينة إلى ما يطلق عليه الفضائل الإنسانية. فالبحت الفلسفي في المبادئ الأولى للوجود ينطلق من المدينة " ومدنيون آخرون يتلون تلك المبادئ وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن ينتهي إلى آخر المدنيين رتبة في الدينة والإنسانية، حتى يوجد فيما تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم؛ فهذا هو الكمال النظري" (الفارابي، 1995: 47). وقولنا النسبية المطلقة يفيد أن الفارابي كان على علم بالتنوع الثقافي للفضائل الخلقية من حيث تبدلها وتغيرها في الزمان والمكان حسب وعي الناس بها (الفارابي، 1995: 52-53) وهو ما يعني أن الفارابي مع عالمية الفضائل شرطا في الوجود الخالص من حيث هي فضائل في ذاتها بغض النظر عن وجودها الفعلي، وهو أيضا مع نسبية الفضائل شرطا في الوجود الإرادي بتعبيره من حيث هي ممارسة ثقافية موجودة فعلا وتتغير بتغير الزمان والمكان. والفضائل المدنية متغيرة أما الفضائل الإنسانية فتغيرها بطيء للغاية لأنها تصلح أن تكون مشتركا بين الأمم (الفارابي، 1995: 58) وعليه فهي القادرة على أن تتحول إلى نواميس أو قوانين بعكس الفضائل المدنية (الفارابي، 1995: 58).

أما مقياس الفضائل الإنسانية فمبناه على ما يمكن تحقيقه من نفع وجمال لأن النفع وحده قد يكون خاصا بأمة من الأمم أو طائفة من الطوائف أما النفع والجمال معا فلا يمكن إلا أن يكونا إنسانيين نظرا لتأسسهما على المشترك الإنساني ومن ثم يخلص الفارابي إلى أن المنافع الجمالية بوصفها أغراضا للفضائل أشد قوة من الفضائل النفعية " ولما كانت الفضيلة الفكرية التي يستتبط بها ما هو أنفع وأجمل في الغايات المشتركة عند الوارد المشترك للأمم أو لأمة أو لمدينة منها فيما كان منها لا يتبدل إلا في مدد طويلة، كانت أكمل رياسة وأعظم قوة، وكانت الفضائل المقترنة بها أكملها كلها رياسة وأعظمها كلها قوة" (الفارابي، 1995: 60).

ابن رشد وسعادة التعقل

من الصعب فصل جهود ابن رشد عن جهود الفارابي في محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين (Taylor, 2005) من جهة لأن الفارابي يعد المؤسس الحقيقي للتفلسف الإسلامي الواعي بالمفاهيم الفلسفية، ومن جهة أخرى بسبب المشترك الديني لفلاسفة المسلمين والذين كان من المستحيل عليهم غض الطرف عن الدين وضرورة تربيته من الفلسفة (Fraenkel, 2008) والواضح أن ابن رشد، شأنه شأن الفارابي، اعتمد على أرسطو في أخلاق نيقوماخوس وأفلاطون في الجمهورية (Teske, 1963).

إلا أنه حاول حل الإشكال الذي أغفله أرسطو وهو التفلسف بوصفه طريقا للسعادة واستحالة ذلك على العوام من الناس (Teske, 1963). فالكمال الإنساني ليس واحدا لدى ابن رشد كما يوهم بذلك أرسطو وإن بقي ابن رشد وفيما لمقولة أرسطو في أن الكمال الأسمى هو في استعمال العقل أو التفلسف (Teske, 1963).

تميزت محاولة ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والشريعة بطابع ديني صرف ساعده في ذلك سعة علمه الشرعي بحيث نحا نحو الأصوليين في إثبات ضرورة التفلسف قياسا إلى وجوب القياس الفقهي كما نحا نحو الفقهاء في الفروع في برهنه الأصولية على وضع التفلسف في دائرة الواجب الشرعي (ابن رشد، 1968: 28).



ويرى ابن رشد أن الفلسفة تحقق السعادة من جهتين: جهة العلم بالله وجهة العلم بالموجودات. يقول: " وإذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد نحن معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق" (ابن رشد، 1968: 34 و 49).

هذا الاختلاف في الطبيعة العقلية للناس هو الطريق إلى تحصيل السعادة من منافذ متعددة لا تنحصر في البرهان الفلسفي وحده بل تتعداه إلى أنواع التصديقات الأخرى مثل الأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية وهي على صعيد واحد من المقبولية وإن كان البرهان أعلاها في سلم الترتيب. وهذا هو الجواب الرشدي عن الإشكال الذي أغفله أرسطو بحيث جعل كل أنحاء التصديق المفضي إلى السعادة موجودة في الشرع حيث يتقاطع الدين مع الفلسفة في التصديق البرهاني (ابن رشد، 1968: 50).

يقسم ابن رشد العلوم بوصفها طرقا للسعادة إلى قسمين: العلم النظري أو العلم الحق (ابن رشد، 1968: 49) وهو العلم بالله وبمخلوقاته وبالسعادة والشفاء (ابن رشد، 1968: 49) والعلم العملي أو العمل الحق (ابن رشد، 1968: 49) وهو الامتثال العملي للأفعال المفيدة للسعادة (ابن رشد، 1968: 50) كما ينقسم العلم العملي بدوره إلى الأعمال البدنية الظاهرة ومجالها علم الفقه وأعمال الباطن ومجالها ما يسميه ابن رشد بالعلم النفساني أو الزهد (ابن رشد، 1986: 50).

ولأن التصديق هو طريق السعادة، فإن وقوعه في أغلب الناس ممكن عن طريق أعم طرقه وهو التصديق بالأقاويل الخطابية مما يقع عادة للمؤمنين بالأقاويل الدينية من دون إخراج لدائرة النخب الفكرية التي تتلمس طريق التصديق من جهة الجدل والبرهان وهو ما يعني أن الدين مشتمل على كل أوجه التصديق على اختلافها في بناء الدليل (ابن رشد، 1986: 50-51) وهو ما يعني أيضا أن ابن رشد يرى الطرق المؤدية لأنواع المعارف على اختلافها منسجمة في تحقيق الأغراض الدينية والدينيوية نظرا لانساجمها غرضا واختلافها طبيعة (Leaman, 1980).

ولأن اليقين أساس السعادة فإن الأقاويل الدينية قد تكون يقينية مع كونها جدلية وقد يكون التأويل من طريق البرهان طريقا إلى تجاوز ظاهر ألفاظها وصولا إلى باطن مقصودها وهو عمل الخواص من أهل البرهان وحيث حصل هذا فإن الجمهور أو العوام ملزمون بإجرائها على الظاهر بعكس الخواص من الفلاسفة (ابن رشد، 1986: 51).

وعليه فإن السعي الجاد لابن رشد نحو إيجاد صيغة للوصول بين الفلسفة والشريعة قد قاده إلى نوع من السعادة الجمهوريّة والمتحصلة من إدراك اليقين الخطابي في الدين مما جعله من أشد المدافعين عن نسبية المعرفة بوصفا حقا اجتماعيا مؤسسا على الحق الديني من جهة وعلى الحق في التعقل من جهة أخرى.

الغزالي وكيمياء السعادة الروحية

يعد الغزالي من أكبر الممثلين للفلسفة الدينية الإسلامية في بعدها الروحي، وهو وإن هاجم الفلاسفة المشائين في كتابه تهافت الفلاسفة، فإنه كان منخرطا في عملية التفلسف وقائما بشروط البحث الفلسفي. ويشير عنوان رسالته في السعادة إلى مقاصده من مفهومها. فالسعادة لديه كيمياء وعليه فهي خليط من عناصر مختلفة تؤدي إلى وحدة الغرض حين تفاعلها وتضافها. وتقوم هذه الكيمياء على العناصر الآتية:

- 1- معرفة النفس
- 2- معرفة الله
- 3- معرفة هذا الكون على ما هو عليه
- 4- معرفة الآخرة على ما هي عليه

يرى الغزالي أن معرفة النفس طريق إلى معرفة الله (الغزالي، 2012a: 474) وإذن فإن تصوره الأولي للسعادة تصور وظيفي منسجم مع الفلسفة الكلاسيكية والوسيطية. ويتجاوز الغزالي هنا المعرفة المادية للنفس بوصفا جسدا إلى معرفة المكنون فيها وهو الروح (الغزالي، 2012a: 475). وفي ربطه النفس بالوجود يوجه الغزالي إلى أن المعرفة الحقيقية للنفس هي القدرة على الإجابة على الأسئلة الآتية: من أنت في ذاتك؟ من أين أتيت؟ وما هو المقصد من وجودك؟ (الغزالي، 2012 a: 474). ولأن مكونات الإنسان عنده راجعة إلى مكون حيواني وشيطاني وملائكي، فإن السؤال المهم هو أن يعرف الإنسان



مكونه الجوهري ومكونه العرضي. ولا شك أن السعادة في حقيقتها ستكون حالة في التكوين الجوهري للإنسان؛ لأن الجوهري ثابت والعرضي زائل. ويحاول الغزالي أن يضع فهما جمهوريا للسعادة يخالف فيه طريق الفلاسفة الذين حصروا السعادة القصوى في التفلسف. فبمجرد أن تغمض عينيك وتنسى ما حولك فإنك قادر حينها على تلمس جزء من حقيقتك النفسانية. ولهذا فإن المعرفة الفلسفية الدقيقة ليست أمرا ضروريا لتحقيق السعادة انسجاما مع الرؤية الدينية التي تمنع من البحث في حقيقة الروح (الغزالي، 2012a: 476). إن ما يمكن من السعادة هو السلوك في طريق كبح الشهوة. إلا أن الرؤية المتكاملة للغزالي لا تلغي دور الجسد والعقل بل تجعل من الإنسان نوعا من النسق الحكومي أي دولة تقوم فيها المكونات بوظائف محددة حسب تراتبية أملاها الدين والفلسفة والاجتماع الطبيعي. فالقلب لديه هو الملك والجسد مملكته والحواس جنوده والعقل وزيره والشهوة جابيه والغضب شرطته (الغزالي، 2012a: 477).

غير أن الغزالي لا يريد أن يجعل من جمهورية السعادة الحقيقية أمرا مبتذلا ولهذا فإن مفهومه الديمقراطي للسعادة بوصفها ممكنة للناس جميعا مرتبط أساسا بالسعادة الدينية والتي تبدو عنده جزءا من السعادة التامة فقط وإلا عد الغزالي متناقضا في جعله تمام السعادة لصيقة بقوة العلم (الغزالي، 2012a: 478؛ 2012b: 24). وعليه فإن العلم ومنه علم التشريح مثلا طريق إلى معرفة الله الموصلة إلى السعادة القصوى. ولهذا نرى أن الغزالي وبرؤية معتدلة وإصلاحية للفكر الديني يجعل من العلوم الطبيعية جزءا لا يتجزأ من الواجب الديني المفضي إلى السعادة الأخروية (الغزالي، 2012a: 482-83). بل إن الغزالي في مكان آخر يجعل العلم أصلا من أصول الدين وطريقا من طرق السعادة (الغزالي، 2012b: 82). ويرى الغزالي على غرار الفارابي أن الجوهري الدائم أشد لصوقا بالسعادة الحقيقية لأنها دائمة به أما العرضي الزائل فمنتج لسعادة مؤقتة (الغزالي، 2012b: 88-89) ويستنتج الغزالي من ذلك أن السعادة النفسية هي جوهر السعادة ومبدأها.

ولو وضعنا الغزالي في سياق الجدل النظري المعاصر حول السعادة؛ فإننا سنجد معارضا لمفهوم السعادة المؤقتة المبنية على عنصر اللذة أي أن التصور الهيدوني hedonistic للسعادة لا يمكنه توفير السعادة الحقيقية والتي هي في جوهرها مفهوم دينوي. ومن هنا يتضح أن الغزالي لا يعطي قيمة حقيقية للشعور اللحظي ومن ثم فإن تصور السعادة يبقى أخرويا بالأساس (AbulQuasem, 1975). وهذا الفهم الروحي للسعادة يسقطه الغزالي على السعادة الأخروية بحيث أن النعيم الأخروي في الجنة قد يكون جسديا أساسه المتعة مثل أكل أصناف الطعام والاستمتاع بالحواس العينية إلا أن هذا النعيم الحسي يقع في المرتبة الثانية بعد النعيم الروحي الخالد وهو رؤية الله والتمتع بذاته (AbulQuasem, 1975).

رأينا كيف أن السعادة موضوع مركزي في الفلسفة الإسلامية بشقيها المشائي والديني. ولعل السؤال الملح هنا هو لماذا طرح المسلمون الأوائل موضوع السعادة للنقاش مع أنهم كانوا أقرب إلى معين الوحي وكانت ظروفهم السياسية والاجتماعية أفضل من ظروفنا نحن الذين خرجنا لتونا من الاستعمار ولم نفلح لحد الآن في بناء مجتمعات قوية؟ إن الجواب عن هذا السؤال لابد وأن يأخذنا إلى مجال الواقع الاجتماعي والسياسي لنقول إن مركزية السعادة في الفكر الفلسفي الإسلامي دليل آخر على عدم كفاية الدين في توفير السعادة إن لم يضاف إليه عنصر التجربة الدينية والاجتماعية والسياسية. فنحن نرى الآن كيف أن الدين قد يستعمل في غير مقصده للترويع والقتل ونشر الكراهية وهي الأمور التي تناقض مفهوم السعادة نفسها. فالعالم الإسلامي الآن عالم مريض حيث تشتت المرجعية الدينية العليا وتحول الخطاب الديني إلى خطاب جمهوري شعبي يستعمل في تبخيس حق المرأة وحق الإنسان في الحرية والاستقلال الذاتي. هذا الواقع الحزين هو بالضبط العامل الحاسم في ضرورة البحث في السعادة وتلمس طرق تحصيلها. إن الصحة التي يعيشها علم النفس الإيجابي راجعة إلى مخلفات الحرب العالمية الثانية حيث سقطت المعتقدات وانتشر الشك في المثال الأخلاقي بين الشباب كما أن الأزمات المالية العالمية والتي سببها توحش رأس المال ستزيد من أهمية هذا العلم. ولعل العالم الإسلامي - وخصوصا الشرق الأوسط - يعيش حالة حرب وأزمات مالية ومشكلات التحول الاجتماعي وغياب الاستقرار مما يؤثر في نفسية الإنسان شرق الأوسطي ويجعله عرضة لتحولات نفسية اضطرابية مما يجعل علم النفس الإيجابي ضروريا في مساعدة الناس على فهم السعادة وطرق تحصيلها في عالم مضطرب غير مستقر.

خلاصة

بعد هذا العرض لجهود المسلمين في بحث السعادة أن نستخلص ما يلي:



- إن الاستناد إلى الفلسفة اليونانية وخصوصا أرسطو وأفلاطون يظهر بجلاء وعي المسلمين بكونية الظواهر الإنسانية. فالإنسان هو هو وإن اختلفت الأديان وتعددت المعتقدات وإن ظهر أن توجه الغزالي كان أكثر تجذرا في البعد الإسلامي وأبعد نوعا ما عن الروح الكونية التي تجلت عند كل من الفارابي وابن رشد.
- إن الإسلام بوصفه ديناً شاملاً أمد الفلاسفة برصيد من التصورات أضافوا بها إلى الجهود السابقة وخصوصا في موضوع السعادة الزائلة أو العرضية وتلك الدائمة أو الجوهرية.
- إن بحث المسلمين في السعادة كان مطبوعاً ببعد نظري بحيث لم يتعمقوا فلسفياً في التجليات الاجتماعية والفردية للسعادة. ومن تم يمكن تفسير غياب الرؤى الجزئية المرتبطة بسياقات المجتمع وتبدلات النفس الإنسانية. ولهذا لم نجد لدى الفلاسفة المسلمين أجوبة صريحة عن علاقة الألم بالسعادة وعلاقة الدين نفسه بالشقاء الدنيوي كالحروب الدينية مثلاً. كما أغفلوا عنصر الملاحظة الدقيقة للنفس الإنسانية بعيداً عن التقسيمات النظرية العامة. وعليه يمكن القول إن الفلسفة الإسلامية وإن أغنت جانب النظر الفلسفي إلا أنها لم تغن علم النفس التجريبي إلا بمقدار ضئيل.

لائحة المصادر العربية

- الغزالي، أبو حامد. (2012) *كيمياء السعادة* ضمن: مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ط1). صيدا- بيروت: المكتبة العصرية.
الغزالي، أبو حامد، (2012) *ميزان العمل* (ط). صيدا-بيروت: المكتبة العصرية.
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. (1986) *فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال* (ط2). بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية.
الفارابي، أبونصر. (1995) *تحصيل السعادة* (ط1). بيروت: دار الهلال.

لائحة المصادر غير العربية

- AbulQuasem, M. (1975). Al-Ghazali's conception of happiness. *Arabica*, 22(2), 153-161.
Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
Brenmer, R. (2011). *Theories of happiness: On the origins of happiness and our contemporary conception* (Doctoral dissertation). Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, Germany). Retrieved from <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2011/2597/2597.htm>
Fraenkel, C. (2008). Philosophy and exegesis in al-Fârâbî, Averroes, and Maimonides. *Laval Théologique et Philosophique*, 64(1), 105-125.
Hogan, R., & Bond, M. H. (2009). Culture and personality. In P. J. Corr & G. Matthews (Eds.), *The Cambridge handbook of personality psychology* (pp. 577-588). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Joshnloo, M. (2012). A comparison of western and Islamic conceptions of happiness. *Journal of Happiness Studies*, 14(6), 1857-1874.
Joshnloo, M., & Weijers, D. (2014). Aversion to happiness across cultures: A review of where and why people are averse to happiness. *Journal of Happiness Studies*, 15(3), 717-735.
Leaman, O. (1980). Ibn Rushd on happiness and philosophy. *Studia Islamica*, 52, 167-181.
Mattila, J. (2011). *Philosophy as a path to happiness attainment of happiness in Arabic peripatetic and Ismaili philosophy* (Academic dissertation). Retrieved from <http://ethesis.helsinki.fi/> (ISBN 978-952-10-7001-3)
Raftari, H., Jamalzadeh, A., & Zohrei, H. (2012). *Happiness in view of Aristotle and Mulla Sadra*. Paper presented at the International Conference on Humanity, History and Society, Singapore. Retrieved from <http://www.ipedr.com/vol34/034-ICHHS2012-H10060.pdf>



- Sweeney, M. (2007). Philosophy and "Jihād:" Al-Fārābī on compulsion to happiness. *The Review of Metaphysics*, 60(3), 543-572.
- Taylor, R. (2005). The agent intellect as "form for us" and Averroes's critique of al-Farabi. *Topicos*, 29, 29-51.
- Teske, R. (1963). The end of man in the philosophy of Averroes. *The New Scholasticism*, 37(4), 431-461.
- Triandis, H. C. (2007). Culture and psychology: A history of the study of their relationship. In S. Kitayama & D. Cohen (Eds.), *Handbook of cultural psychology* (pp. 59-76). New York: Guilford Press.