فلسفة الأخلاق

في الاسلام

وصلاتها بالفلسفة الاغريقية

ليوسف كرم

لما كتبنا كلمتنا عن مؤلف الاستاذ كراوس في « جابر بن حيان والعلم اليوناني[1] » كان من اغراضنا تحبيذ الطريقة المقارنة في تاريخ العلم والفلسفة . ولم نكن نعلم حينذاك ان مطبعة الازهر تعمل على اخراج كتاب بالعنوان الذي توجنا به هذا المقال ، للاستاذ محمد يوسف موسى « مدرس الاخلاق والفلسفة بكلية أصول الدين » . فما إن وقع نظرنا عليه حتى اغتبطنا به اغتباط الذي يصيب شيئاً مما كان يتمناه . فقد أراد المؤلف ان يدرس ناحية من نواحي الفلسفة الاسلامية ، وان يرجع الى المصادر اليونانية التي استقى منها الاسلاميون . وله سابق عهد بالاخلاق وتاريخها ، تدريساً وتأليفاً ، وها هو ذا يخصص موضوعاً بعينه طريفاً اذا نظرنا اليه في جملته ومنهجه . ولا شك انه سيكون قدوة في نهج هذا المنهج ، فتظهر كتب في التاريخ المقارن للفلسفة تستقبل خير استقبال لاستعداد بيئاتها العلمية لها وشديد حاجتها اليها

الكتاب في خمس مقالات : الاولى في « التفكير الاخلاقي قبل عصر الفلسفة » أي قبل نقل الفلسفة الاغريقية الى العربية . والمقالة الثانية في « الحالة العامة في عصور الفلاسفة » اي الخلافة والادارة ، والحالة الاجتماعية ، والحالة العلمية . والمقالات الثلاث الباقية تدور على ثلاثة اعلام هم : ابن مسكويه كممثل للاخلاق الفلسفية الصريحة ، والغزالي كممثل للاخلاق الفلسفية الدينية ، ومحيي الدين بن عربي كممثل للاخلاق المبنية على التصوف (ص ٢٧) . الاختيار موفق ، والترتيب منطقي فضلاً عن انه تاريخي

يفتتح المؤلف المقالة الاولى بكلمة مأثورة عن سكان اوطا قوله : « لا يوجد تقريباً شيء جاد او غير عادل الا ويتبرر من صفته تغير اقليمه » — ويتبعها بأخرى للتربة بنفس المعنى — فهو اذن يثير مسألة طالما كانت مدار بحث الباحثين ، وهي المسألة الاولى في الفلسفة الاخلاقية :

---

(١) مقتطف نوفمبر ١٩٤٢ ، صفحة ٣٥٥

هل الاخلاق عرفية او طبيعية ؟ ورأيه الخاص : ان الضمير في حرمته الاولى فطري عرف به الناس ، على اختلاف الاعصر والبيئات . اصول الاخلاق ، وان اختلفوا في التطبيقات » (ص ٤) . وهو الرأي الصواب ، على أن نفهم بالضمير القوة الحافلة تنظر في الاعمال الانسانية كيف يجب أن تكون ، لا ضرباً من الغريزة العمياء او من الالهام الخفي كما ذهب اليه البعض. ويؤيد الاستاذ رأيه بايراد أقوال تدل على معرفة العرب للاخلاق ، فقد كانت لهم حكم وآداب ، عرفوا وثاقة الرابطة بين الطبع والاخلاق (ص ١٢) ، وعرفوا للتوسط فضيلته (ص ١٤) « ولم يفت الحكماء أن يوصوا بضرورة معرفة المرء نفسه » (ص ١٥) وقالوا بمحاسبة النفس (ص ١٦) ، وعرفوا في جاهليتهم واسلامهم اصول الفضائل وفروعها ... وكانوا يستوحون في ذلك كله الدين : قرآنه وحديثه ، والادب : جاهليه واسلاميه ، والحكم القديمة : هندية وفارسية ، والديانات السابقة اليهودية والمسيحية (ص ١٧) . وكانت الغاية العليا ... عندهم ، سعادة الآخرة وما وعد الله في جناته » (ص ٢٢) .

الاستشهاد هنا مأخوذ عن العرب جملة ، جاهليين واسلاميين ، تتداول أقوالهم ويتخلل بعضها بعضاً . ولكن وضع المسألة يقتضي منهجاً آخر . كان حرياً بالاستاذ ان يقسم الكلام الى جاهلية واسلام وان يفيض في دراسة الجاهلية ويناقش بسكال ولتريه بما عرف عنهما من حكم ونظم وعادات واخبار ، فيبين لنا ما يرجع الى الفطرة والطبيعة ، وما يمكن ان يعد « أخلاقاً قبلية » أملتها ظروف الحياة وتزوات النفوس . انهُ لو فعل ذلك لجاء استدلاله أدق وأوفع . لسنا نزعم ان عرب الجاهلية كانوا بدائيين ، وان عقائدهم اظهرتنا على الفطرة الخالصة فتصلح دليلاً قاطعاً عن فطرية الاخلاق او عرفيتها ، ونقف بذكر انهم كانوا على اتصال بالامم المحيطة بهم واخذين عن احياء كثيرة من آدابها وديانتها . كل ما نريد ان نقول هو ان ما استقاءته عقولهم البدوية الحرة يمثل الفطرة الى حد كبير ، وان هذا المنهج هو على كل حال الجدير بالاتباع

وكان حرياً بالاستاذ أن يعقب المقالة الثانية بأكملها . فقد اعتقد ان لا غنى لنا عن دراسة سريعة للعصور التي ظهر فيها الفلاسفة الذين عنى بسبيل دراسة مذاهبهم الاخلاقية ... لنفهم العوامل التي وجهتهم ودفعتهم » (ص ٢٧) . فرسم لنا صورة قاتمة لتلك العصور مليئة بالفتن والدسائس من رجالات الدولة والامراء ومن يليهم لبعضهم ، وبتفاسد الاخلاق في المجتمع عامة ، حتى اذا ما بلغ الى الحديث عن مقياسة العفيفة قال انها كانت زاهرة زاهية ، أليس هذا الازدهار يضعف تأثير التفاسد السياسية والاجتماعية او عدمه في رجال علم وأوساطه ؟ واذن فقد كان الكتاب في غنى عن هذا الفصل التاريخي . وفي الواقع

لم ير لعصر تأثيراً في واحد من اولئك المفكرين ، اللهم الا من الناحية العلمية ، من ناحية الكتب الموضوعة بالعربية أو المنقولة عن لغة اجنبية . هذا الى ان موضوع الكتاب خاص ، هو فلسفة الاخلاق ، فهل يقدم كل كاتب بين يدي موضوعه الخاص بحثاً تاريخياً عاماً ؟ وان الاستدلال التاريخي عمل دقيق للغاية ، فان الجمع في صحيفة واحدة بين حوادث وقعت وأوامر صدرت قد لا يمثل حياة العصر تمثيلاً صحيحاً ، اذ قد تسير الامة سيرها بالرغم من الاوامر والحوادث ، وهذا ما كان بالفعل في الاسلام ، وما كان في الغرب في اثناء العصر المتوسط حيث حُرمت دراسة ارسطو مرة بعد اخرى فما كان الا أن تزايد الاقبال عليه واشتد حتى صار « المعلم الاول »

***

اذا أقبلنا على المقالة الثالثة المخصصة لابن مسكويه (٣٣٠ — ٤٢١ هـ) رأينا المؤلف يترجم له ثم يشرح آراءه في الاخلاق فيذكر تعريفه للخلق وتقسيمه اياه « الى ما يكون طبيعياً وما يرجع للعادة والروية » ويقره على الرأي الذي انحاز اليه وهو اننا قابلون للتخلق بالاخلاق المختلفة . لان الواقع يشهد بذلك ولان الرأي المخالف « يؤدي الى ابطال قوة التمييز والعقل ، والى رفض السياسات كلها وترك الناس هملاً مهملين » (٥٣) . وهذا في منزلة وضع الحرية في أصل الاخلاق . غير أن المؤلف يأخذ على ابن مسكويه « عدم استقرار فكره » اذ يراه « يزيف قول الرواقيين ، ويتبعه بتزييف الرأي المقابل ، ثم يحكي رأي جالينوس ، وأخيراً يتعرض لرأي ارسطو ، فما رأيه الخاص ؟ » (٥٣ — ٥٤) والذي تبيناه بالرجوع الى « تهذيب الاخلاق » أن تزييف الآراء حكاية عن جالينوس ، وان ابن مسكويه على رأي ارسطو ، كذلك يرميه « بالتناقض او بما يشبهه حين جعل من الخلق ضرباً يكون طبيعياً من اصل المزاج ، ثم ذكر ان كل خلق ممكن تغييره ، واذن فلا شيء بالطبع » (٥٤) . وعندنا ان التناقض يرتفع اذا ذكرنا ان المزاج الطبيعي ليس من الماهية حتى لا يتغير ، ولكنه حالة جسمية خاضعة للارادة قابلة للتغيير ، وان على هذا التغيير يعمل الانسان في تربيته لنفسه ولغيره . وان هذه المعاني كانت حاضرة لذهن ابن مسكويه ، ويورد المؤلف أقوال صاحبه في النفس وقواها ، ويردها ملاءمة الى افلاطون وارسطو (٥٥ — ٥٦) ويورد تعريفه للفضيلة بانها وسط بين طرفين مرذولين على ما قال ارسطو ، وتقسيمه اياها الى ثلاث تابعة لقوى النفس الثلاث على ما قال افلاطون ، وقوله بأن اعتدال هذه الفضائل (الحكمة والعفة والشجاعة) وانسجامها فيما بينها تكون فضيلة أخرى هي كمال الفضائل

الثلاث السابقات (٥٧) وهي العدالة في مذهب افلاطون أيضاً . غير اننا لاحظنا ان ابن مسكويه يأخذ العدالة أحياناً بالمعنى الذي أراده أرسطو حين جعل منها فضيلة رابعة قائمة في اعطاء كل ذي حق حقه في المعاملات . فيختلط عليه الامر في بعض المواضع ، منها الاشكال الذي يورده عنه المؤلف (٥٨) وهو ان تنازل المرء عن بعض حقه للغير تفضل محمود مع انه يزيد عن الوسط والزيادة عنه كالنقصان خروج عن الفضيلة . يجيب ابن مسكويه باجابة أولى يرد عليها المؤلف ، ويجيب باجابة أخرى يراها المؤلف غير مقنعة كذلك ، ويترك الاشكال بغير حل . وحله ان التفضل أو الزيادة عن وسط العدالة بالمعنى الارسطوطالي هو الوسط بالاضافة الى فضيلة أخرى هي الاحسان داخلة في العدالة بالمعنى الافلاطوني ، وهي الملحوظة في التفضل . فليس بصحيح ما يقول ابن مسكويه وأشكل عليه الامر من أن « الهيئة النفسانية التي يصدر عنها التفضل هي نفسها الهيئة التي تصدر عنها العدالة » (٥٨) . ان لفظ العدالة مشترك بين معنيين مختلفين . ويعود ابن مسكويه (٧٣) فيعد الظلم والانظلام رذيلتين خاصتين لازمتين من وضع العدالة فضيلة خاصة على رأي ارسطو . فيأخذ المؤلف ذلك عليه استناداً الى التعريف الافلاطوني للعدالة . وهكذا يستمر سوء التفاهم بين ابن مسكويه وبين نفسه من جهة ، وبينه وبين المؤلف من جهة أخرى . ويستوفي المؤلف عرض آراء ابن مسكويه في السعادة والاجتماع والتربية ، ولا يجد مشقة في ارجاع هذه الآراء الى سوابقها عند اليونان

***

الغزالي (٤٥٠ — ٥٠٥) أعمق فكراً وأوسع أفقاً وأغزر مادة من ابن مسكويه وقد حرص المؤلف على أن يستقصي آراءه في الاخلاق بالتفصيل فجاءت المقالة الرابعة ثلاثة أضعاف الثالثة . الضمير عند الغزالي نظري (٩٤ — ١٠٢) والعدالة تارة جملة الفضائل (١٠٨ — ١٠٩) وطوراً فضيلة خاصة (١١٦) . فاللفظ مشترك هنا أيضاً . غفر الله لأفلاطون وأرسطو . والغزالي متصوف وفيلسوف ، فيسأل المؤلف وهو يبحث في معنى السعادة عنده (١١٧ — ١٣٢) : أي الفريقين أقوم سبيلاً المتصوفة أو النظار ؟ ويجيب بأنه لم يبت برأي واحد للناس جميعاً بل جعل الحال تختلف حسب الاشخاص والاحوال . أما لنفسه فقد ارتضى طريق الصوفية : « هم السالكون لطريق الله خاصة » ، والنور الالهي « مفتاح أكثر المعارف في ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . وعلى ذلك أفاض الغزالي في الزهد ، وأفاض المؤلف في شرح حقيقة الزهد عنده وعلامته وفضيلته

ودرجاته وأقسامه والغاية منه ». — بقي اذا ما جاء الى تعيين « المعين الذي استقى منه الغزالي » قال انه القرآن والحديث « والفيثاغوريون وأفلاطون وأرسطو » والفارابي وابن سينا وابن مسكويه » والراغب الاصفهاني صاحب « الذريعة الى مكارم الشريعة » » والانجيل والمتصوفون . وبهذه المناسبة يلوم الغزالي وقد « طرحت له نفسه أن يأخذ (في كتابه « معارج القدس ») ما سبقه به ابن سينا (في كتابه « النجاة ») فكرة وتعبيراً تقريباً دون أن يقف قارئه على مصدره » . ولكن يمكن الدفاع عن الغزالي بشهادة المؤلف نفسه : فقد قال من جهة (١٥٦) كثيراً ما أعربنا عن شكنا في نسبة « معارج القدس للغزالي » فاذا كان الكتاب منحولاً ارتفع اللوم . وقال من جهة أخرى (١٤٥) « ان مصدر الاثنين الاصلي هو ارسطو » ، فعلى فرض صحة نسبة الكتاب للغزالي لم يكن ملزماً بالاشارة الى مصدره لانه انما أخذ أشياء لم تكن ملكاً خاصاً لابن سينا بل كانت شائعة بعد نقل كتب ارسطو . ومثل هذا الاخذ كان مألوفاً عند الغربيين في العصر المتوسط

ويحاسب المؤلف الغزالي حساباً عسيراً على اشادته بالزهد ، ولكننا ندافع عنه في هذه النقطة أيضاً . يسأل المؤلف : « هل الغزالي بما دعا اليه من مذهب في الاخلاق جعل للزهد فيه رفيع الدرجات ، كان يرعى صالح الامة عامة أو صالح فئة خاصة ترجو الخير لنفسها وان أضرّ ذلك بغيرها » (١٦٦) . ثم يقول . « وان أسعد أيام أمم الغرب التي تتقاتل في سبيل استعمار الشرق ، وخصوم الاسلام وأعدائه الذين يتربصون به الدوائر ، لهو اليوم الذي يرون فيه المسلمين آخذين — لا قدر الله تعالى — بمذهب الغزالي فيصيرون عدماً أو كالعدم في هذه الحياة » (١٦٩) .

نقول : هنا وضع لمسألة خطابي أو جدلي ، على اصطلاح المناطقة ، وهذه خصومة خلقت من عدم . ليست المسألة مسألة صراع بين شرق وغرب — وكم كانت هذه الفكرة بعيدة عن ذهن الغزالي ! — ولكنها مسألة الانسان وغايته القصوى

فاذا ثبت ان آخرة الانسان روحية — وهذا ثابت عند الاستاذ — فقد صارت الدنيا بما فيها عدماً أو كالعدم وصارت الامة الزاهدة هي الرابحة السعيدة ، والأمة العالية هي الخاسرة الشقية . فلو أكره لو وجدت أمة تجمع على التزام حدود الله ، وتذهب في سبيل الكمال ، ليس فقط الى حد ايثار العدالة على القوة ، بل الى حد ايثار الاحسان على العدالة . ان أبناءها يكونون ملائكة تمشي على الأرض ، ونعلم يصلحون الأرض ومن عليها ! على أن الغزالي لم يفرض الزهد على الناس جميعاً . وقد سبق للاستاذ قوله انه ترك الحال تختلف ، فلا غبار عليه ان نصب الزهد مثلاً أعلى تنتدب له النفوس . بل ان للزهد معنىً روحيًّا يجعله واجباً

على الناس جميعاً ، هو عدم التعلق بالدنيا مع ضرورة استخدامها ، وما التجرد المادي سوى وسيلة للكمال لا الكمال نفسه

ولسنا ندري كيف صح عند الاستاذ ان زهد الغزالي « فقر وجوع وخمول وتوكل » حتى رأى حتماً عليه ان ينكره

***

أما محي الدين بن عربي (٥٦٠ — ٦٣٨ هـ) فمتصوف كالغزالي ، ولكنه فيلسوف من نوع آخر ، يذهب مذهب وحدة الوجود ، فيرى « ألاّ موجود الا الله تعالى ، وان جميع الممكنات مظاهر له » (١٩٣) . فاذا تحدّث عن الموجودات ، واذا ردها الى أركان أربعة هي : الله ، والعقل الاول أو الكلي ، والنفس الكلية ، والجسم الكلي أو الهيولي أو الطبيعة (١٨٤ — ١٨٧) فهمنا انهُ يتحدث بحسب الظاهر فقط ، وانهُ يصدر عن الأفلاطونية الجديدة (٢١٠) ما في ذلك شك ، ولا فرق بينهما ، حتى الفرق الذي يذكره الاستاذ حيث يقول : « الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة حركة في خط مستقيم لا يلتحق آخره بأوله ، بينما هو في رأي فيلسوفنا حركة مستديرة ، وكل شيء منهُ ثم اليهِ يعود » (٢٠٠ — ٢٠١) فقد قالت الأفلاطونية الجديدة بالعودة كما قالت بالصدور . ويقارن الاستاذ بين وحدة الوجود عند ابن عربي وعند الاشاعرة (١٨٨) ويعرف وحدة الوجود ، والحلول ، والاتحاد (١٩٠) ويبين تأثر ابن عربي بالحلاج مع فرق بينهما (١٩٩) . ونستطيع ان نقول ان ابن عربي ، في ذهابه مذهب وحدة الوجود ، متمشٍ مع نظرية الصدور أكثر من الفارابي وابن سينا اللذين أخذا بها ثم جعلا للموجودات حقيقة ذاتية ، مع أن الصادر عن شيء صدوراً ضرورياً صادر عن ذات الشيء وجائز له بالضرورة . وتتجنى عبقرية ابن عربي في تفصيل مذهبه ومحاولته تأييده بتأويل القرآن والحديث ، وقد أغرب في هذا التأويل أيما اغراب . تشبهه في ذلك فيلسوف مسيحي ظهر قبله بأكثر من ثلاثة قرون ، جون سكوت اريجنا ، اصطنع الأفلاطونية الجديدة وألبسها ثوباً ملفقاً من آيات العهدين القديم والجديد وأقوال آباء الكنيسة ، وربما كان ابن عربي أكثر اغراباً منه . وقد لاحظ المؤلف انهُ « شرق في الكلام وغرب » (١٧٥) ، وانهُ « قدر قمرة فائقة على التوفيق بين الآراء المختلفة » (١٨٧) ، ولكن ليس يكفي القول انهُ حاول التوفيق بين مذهبه وبين الشريعة ، انهُ جرّ الشريعة الى مذهبه

وان هذا ينتهي المؤلف حين يقدم على ابداء رأيه في التصوف ، بعد تردد وتهيب ، فيقول : « يقوم مذهب ابن عربي على وحدة الوجود . . . وهذا الرأي لا يمكن ان يتفق مع الدين الذي يفرق تماماً بين الله والعالم . . . ولا يتفق كذلك مع العقل السليم الذي يأبى ان يجعل الله هو العالم كله حتى ما به من حيوان » (٢٣٣)

ويشرح الاستاذ آراء ابن عربي في الاخلاق ، فيبين مقصوده بالانسان الكامل (٢٠١) ويورد أقواله في النفس (٢٠٨ — ٢٠٩) وهي أقوال الافلاطونيين . ثم يبحث مسألة أصل الاخلاق : هل هي جبلية أو كسبية ؟ وهل هي قائمة على الشريعة ؟ فيعرض أقواله ويناقشها مناقشة دقيقة ، ويلاحظ ان القول بوحدة الوجود « لا يتفق واقامة الاخلاق على أساس وثيق . . . فما دام الله الذي اتخذني مظهراً له هو الذي يفعل .. كيف يستقيم أن أكون أنا المسئول ؟ » (٢١٥)

ويذكر رأياً لابن عربي يبدو غريباً إذ يقول : « ان الذي وصل الى درجة المحبة (محبة الله) يباح له أن يتجاوز حدود ما أنزل الله بعد أن لازم زمناً طويلاً حفظها ! وليس بعد هذا خطل وضلال وفوضى في الاخلاق » (٢١٦) . وهذا رأي صادفناه عند بعض ملاحي التصوف في غير مناسبة ، وحجتهم ان المعوّل على الروح فلا خطر ولا أثر لأعمال الجسم ! — ويثير مسألة ما اذا كان الله يحبنا لذاتنا أو لنفسه (٢٢٥) . وأخيراً يعود فيؤاخذ ابن عربي بما أخذ به الغزالي بعد غاية الاخلاق فيقول : « ان مذهبه كله نابعته التعسى السعادة الشخصية التي تكون بالاتحاد بالله . . . ما جدوى هذه السعادة للامة ان ذاتت ؟ تلهج لاشيء إلا لذة عقلية ومتعة روحية يشعر بها من قدر له ان ينعم بها » (٢٣٨) وهل لهذه تلك المتعة الروحية شيئاً فيما ؟ أليست هي غاية الانسان ؟ هو انسان ، ولا خوف منها على الشؤون الدنيوية في حدودها المعقولة ، أي في حدود الاخلاق التي يعرفها الاستاذ ويدعو اليها

هل نحن بحاجة ، بعدما تقدم ، الى زيادة في القول للدلالة على قيمة الكتاب ومقدار ما وعى من مسائل عديدة دقيقة خطيرة ضلعها المؤلف بمقدرة وأسلوب جديرين بالاعجاب ؟ فما بعد هذا الكتاب حدثٌ ملحوظٌ في انتاجنا العلمي الحاضر . وما التعليقات التي سجلنا نفسنا بدائها الا أمانة في رأي الاستاذ قيد مناقشتها ، أو مشاركة في النظر لعلم انه أول من يرحب بها . وانا لنهنئه بهذا التوفيق ، ونرتقب بفارغ الصبر ما وعدنا به في آخر عبارة له من بحوث مقبلة

المقتطف ، — في باب الرياسة والمناظرة العقيب على هذا النقد العلمي من المؤلف