الفصـــل الأول

الأخـــــلاق

أولا: الأخلاق النفسية (الكندى).

١- من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية. إذا كانت الحكمة النظرية تشمل المنطق ثم الطبيعيات والإلهيات ثم النفس فإن الحكمة العملية تضم الأخلاق ثم الاجتماع والسياسة ثم التاريخ. فالعلم يسبق العمل، والعمل مثال للعلم. العلم مقدمة، والعمل نتيجة. العلم بداية، والعمل نهاية.

وترتبط الأخلاق بالنفس، والفضائل بقواها حتى إنه ليصعب الفصل بينهما. ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخلاق اجتماعية وسياسية كما ضمت الحكمة النظرية الطبيعيات الإلهية أو الإلهيات الطبيعية معاً. أما التاريخ فهى الإضافة الجديدة التى لها جذورها فى الحكمة العملية القديمة من أجل تحويل المحور الرأسى الغالب على علوم الحكمة إلى المحور الأفقى من أجل إعادة صياغة النزوع نحو الله إلى تقدم فى التاريخ. صحيح أن القسمة الثلاثية عند القدماء الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. والحقيقة أن السياسة والاقتصاد والاجتماع علم واحد فى علم الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع السياسى. والناقص هو فلسفة التاريخ.

والحكمة العملية تعبير قديم للإنسانيات كتعبير حديث. وهى ما سماه إخوان الصفا العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى العلم المدنى، ومسكويه "تهذيب الأخلاق". ويختلف الحكماء فيما بينهم على درجة التركيز عليها، بدرجة أقل عند الكندى والرازى، وبدرجة أكبر عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ومسكويه. والعلم المدنى عند ابن باجه موضوع للطبيعيات نظراً لوحدة العلوم. الفعل الطبيعى فى الطبيعيات، والفعل الارادى فى العمليات، الأخلاق والاجتماع. والمنطق رئيسها لأن البرهان رئيس على سائر الصنائع بما هو هيئتها وأن كلها تستنبط منه [1].

---

(١) ابن باجه: النفس ص ٢٨٤.

٢- **تطهير النفس**. يتوجه الكندى بخطابه الأخلاقى إلى النفس. فالشقى المغرور الجاهل من رضى لنفسه بلذات الحس. وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته. فالبكاء على من يهمل نفسه، وينهمك فى ارتكاب الشهوات التى تنزل به إلى طبع البهائم، وتبعده عن الأمر الشريف. عليه الإخلاص له، وتطهير النفس حسب الطاقة. الطهر طهر النفس. فان الحكيم المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن فهو أشرف من الجاهل بالمسك والعنبر. يعترف بفضل المتعبد الذى هجر الدنيا وكل الناس بما فى ذلك الجهال. فالإنسان عابر سبيل إلى إرادة البارى. لا فرق إذن فى الخطاب الأخلاق بين النظر والعمل، بين التحليل النظرى والنصائح العملية، بين الفهم والسلوك [١].

٣- **دفع الأحزان**. وإذا كانت الغاية من الأخلاق السعادة فقد عبّر الكندى عن هذا التيار فى رسالته "الحيلة لدفع الأحزان". واستمر فيه الرازى فى "كتاب اللذة"، وابن سينا فى "دفع الغم من الموت" ثم تحول إلى علم مستقل عند مسكويه. وبالرغم من الأسس النفسية لهذه الرسائل إلا أنها تتجاوز النفس إلى الأخلاق أى إلى السلوك كما يتجاوز الاجتماع الأخلاق، والسياسة الاجتماع، والتاريخ السياسة. تناولته باقى العلوم مثل التصوف مثل الغزالى فى "كيمياء السعادة".

يجمع الكندى فى الرسالة بين الطب والأخلاق والاشراق. ويستعمل لغه الملوك وأخلاقهم ضرباً للأمثال. أفضل تشبيه للجهاد، جهاد النفس كما يجاهد الملك الأعداء، والحذر والحيطة من العدو والاستعداد له، بصرف النظر عما يعبر هذا المثل عن واقع فعلى، ثقافة الرئيس والمرؤوس.

ويرتبط الحزن بالملكية فى تعريفه. فالحزن ألم نفسى يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب. والحيلة تعنى الوسيلة وكما هو معروف فى علم الحيل. ونظراً لثنائية النفس والبدن المتطهرة فان العلاج يكون محاولة ذاتية للاستشفاء عن طريق العمل العقلى والتغير الداخلى دون الواقع الخارجى شرب دواء أو بألم حديد ونار أو بانفاق مال، نوع من

---

(١) "فيأيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن مقامك فى هذا العلم إنما هو كلمة ثم تصير إلى العالم الحقيقى فتبقى فيه إلى أبد الآبدين. وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر إرادة باريك عز وجل. فقد علمت جلة الفلاسفة، واختصرناه من قولهم أن النفس جوهر بسيط. فقط افهم ما كتبت به إليك تكن به سعيداً، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك"، الكندى: القول فى النفس ص ٢٧٩-٢٨٠.

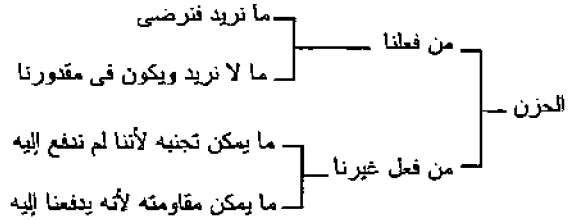
رياضة النفس الباطنية كما هو الحال فى النزعة المثالية فى الأخلاق، اعتماداً على النفس والعزيمة بالإضافة إلى العادة، والالتزام بالعادة المحمودة فى الأمر الأصغر يسهل الالتزام بها فيما هو أكبر. هناك تشابه بين الطب البدنى والطب الروحانى كما هو الحال عند إخوان الصفا والرازى والفارابى وابن سينا فى "رسالة الطير". الطب لعلاج الأبدان والحيلة لدفع الأحزان لعلاج النفوس. وإصلاح النفس أولى من إصلاح البدن. فالإنسان بنفسه لا ببدنه. النفس ذات وغاية والبدن موضوع وآلة. وإصلاح الذات سابق على إصلاح الموضوع [1].

ويمكن القضاء على الحزن حتى يمكن تجنب الخداع فى الأرض بعد معرفة أقسامه. فالحزن قسمان، من فعلنا ومن فعل غيرنا. والحزن من فعلنا قسمان: ما لا نريد ويكون فى مقدورنا، وما نريد فنرضى. والحزن من فعل غيرنا قسمان: ما يمكن مقاومته لأنه يدفعنا إليه، وما يمكن تجنبه لأننا لم ندفع إليه [2]. الحزن هنا فعل حر يرضى به الإنسان، وهو فى مقدوره، يمكن مقاومته أو تجنبه إذا كان دفعه إلينا ندفعه ولا نحزن، وإن كان دفعه ليس إلينا فلا نحزن قبل وقوعه. ويمكن تذكر الأحزان القديمة ومحزنات الغير، وسلوتنا وسلوتهم عنا، والتأسى بالماضى عندنا وعند الغير عن طريق الذاكرة الحية. ونذكر أن ما فقدناه أو ما فاتنا حدث لغيرنا. وكلهم قنعوا وانتهى حزنهم أى العبرة بالغير. والمصائب جزء من الموقف الإنسانى نظراً للوضع الهش للانسان[3]. والأشياء مشتركة بيننا وبين الناس، فلا نحزن على ما يؤخذ إلا عنوة. يقع الحسد إذن نظراً لوجود الاشتراك فى الأشياء مع الآخرين. والعالم ليس ملكنا وحدنا. والشئ مرة لنا ومرة لغيرنا أى الاحساس بالعدل، والحب لأنفسنا وللآخرين. ولما كانت القنينة المشتركة عارية لمعير

---

(١) الكندى: رسائل ص ١-٣٢ خاصة ص ٦/١١-١٢/٣١. وهى نفس النزعة المثالية التى عبر عنها توفيق الطويل فى فكرنا المعاصر وقبل ديكارت وكانط وفشته فى المثالية الغربية.

(٢)



(٣) هذا هو أيضاً موقف الوجوديين.

هو مبدعها وهو الله فإن شردها فلا حزن عليها. الله أعطى وهو الذى أخذ. وهنا تبرز أهمية العقائد فى دفع الأحزان. ولما وقع التناقض بين عدم وجوب الحزن على الغائب والمفقود وضرورة الحزن عليه يكون الحزن أمراً مشتبهاً لا حكم ولا أساس له، حال بين الوجود والعدم. وهناك تناقض آخر بين عدم كره ما ليس بردئ، وكره الردئ مثل الموت ليس بردئ والخوف منه ردئ. الموت فى الطبع، والوجود من أجل الموت أى عدم كراهية ما ليس بردئ وكراهية الردئ[1]. وإن عدم الاشتغال بالقنية الحسية الضائعة بل بالوجود يؤدى إلى السلو عن الضائع. فالوجود دائم لا يضيع. لذلك كان الايمان بالله مخففاً للأحزان ﴿ كل شئ هالك إلا وجهه﴾. وكل حزن على فائت أو مفقود يسقط عنا بعض المحرمات، ويحمى النفس من الغواية ﴿ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾، وكأن الوجود محرم من البداية وليس حلالاً مع أن الأشياء فى الأصل على الاباحة.

وهو موضوع قرآنى ﴿ إن يكن أمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾[2]، والحمد لله الذى يذهب الحزن ﴿ الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن﴾، والمؤمنون ﴿ لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ عكس الصوفية فى إثبات الحزن كأحد المقامات. ولا يمكن دفع الأحزان عن طريق إثبات التناقض المنطقى فى الحزن. ليس الحزن موضوعاً كمياً، ما دامت المصائب قد وقعت فيمكن التخفيف من دفعها كما وكأن كم المصائب فى تزايد باستمرار. وليس فى الموجود غنى وتعويض عن المفقود. وهل البشر أعداد على البدل؟ قد يؤدى دفع الأحزان إلى نهاية الغضب والتمرد والثورة، ويصبح "أفيون الشعب" كما هو الحال فى المثل الشعبى "الله جاب، الله خد، الله عليه العوض". ليس الآخر مقياسا للسلوك والعبرة بالآخرين فالأمر ذاتى فردى خالص. وقد لا تكون الطبيعة العربية فى حاجة إلى دفع الأحزان لأنها مرحة تعرف النكات. ولا يستطيع الإنسان تطبيق هذه الوصايا واحدة وراء الأخرى لأن الحياة تيار جارف ومغامرة لا يمكن التحكم فيها عقلاً. الحزن طبيعى فى الإنسان وجزء من نسيج وجوده والتخفيف عنه عملية نفسية ولكن لا يمكن القضاء عليها وإلا فقد الإنسان وجوده. ويمكن طرح نفس التساؤلات حول الفرح وليس حول

---

(١) وهو ما تقوله سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون"، والوجود من أجل الموت عند هيدجر، والوجود الهش عند مارسل، ونفيه كظاهرة موضع اهتمام عند برنشفيج.

(٢) وذلك مثل رهان بسكال وأفضلية حال المؤمن على حال الكافر.

الحزن وحده.

وتكثر طرق دفع الأحزان عن طريق الوصايا المتداخلة واعتماداً على الذات دون العبرة بالغير. إذ يمكن مشاهدة العالم العقلى تعويضاً عن المتغير بالثبات، والفناء بالبقاء، والزوال بالدوام، وعدم الرضا بأن نكون أجهل الجاهلين، وأفظ الأفظين، وأجور الجائرين، ومن ثم يكون العلم طريقاً لدفع الأحزان. ولما كان عدم العقل خسة لزم التخلى عن مرتبة الجهل، فالجهل شفاء. وإذا كان عدم الحزن على المفقود والغائب ممكناً فعدم الحزن على الاطلاق ضرورى. وتذكر الباقى سلوى عن فقدان المعدوم حسياً كان أم عقلياً. وتوقع الخير فى المستقبل خير من التأسى على الماضى. فتتحول العادة إلى خلق مستفاد، والتعود على تربية دائمة، والسرور بالشاهد، والسلوى عما فات. ولا نضع لأنفسنا شيئاً رديئاً أى تصور العالم على أنه خير، وأن الأفضل عدم وقوع المصائب البتة وهو مستحيل. فالمصائب جزء من الحياة، والحزن أفضل من عدم الحزن. ويتحمل المؤمن فى إصلاح النفس ومن جراء صعوبة العلاج أضعاف ما يتحمله آخر فى علاج البدن. والشر جزء من الخير. ولو لم يكن هناك شر لما كان هناك خير ﴿ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ (١).

والحقيقة أن هذه ليست وسائل بل تربية نفسية واستعدادات عقلية، تقوم على استدعاء الذكريات، واسترجاع الماضى، واستخراج مكنونات النفس أى العلاج عن طريق السيرة الذاتية والتأمل الباطنى، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل. ويستعمل الكندى لغة التقنين والواجب وعبارات "الماينبغيات" مما يدل على التوجه العملى. و"ينبغى" "تتضمن" "لا ينبغى"، والايجاب يتضمن السلب وكما هو الحال فى الأمر والنهى عند الأصوليين. والحديث بلغة "النحن" أى الجماعة والأمة(٢). وأسلوب الوصايا والتذكير أسلوب قرآنى، أسلوب لقمان لابنه وهو يعظه والذى ظهر فى الخطاب السياسى إلى أدبيات نصائح الملوك وليس بالضرورة اختفاء أثر وصايا أرسطو للاسكندر.

---

(١) الكندى: الحيلة لدفع الأحزان ص ١٧-١٨.

(٢) "تمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالاً ثابتاً فى نفسك تنج بها من آفات الحزن، وتبلغ بها إلى أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار، كمل الله لك السعادة فى داريك، وجلل الاحسان فيها اليك، وجعلك من المقتدين والمتنعمين بجنى ثمر العقل وباعدك عن ذل حساسة الجهل"، الكندى: الحيلة لدفع الأحزان ص ٧-٨/١٨/٢٢/٣١، النفس ص ٣١.

وواضح أن الباعث وراء كل هذه الوصايا هو الدين المؤول أى الدين المقنع، الدين غير المباشر بفعل التشكل الكاذب. فعالم العقل عالم الثبات والدوام الذى لا يضيع فيه شئ. وهو التصور الفلسفى للملكوت الأعلى كما هو الحال فى الأخلاق المثالية. الثبات والدوام معدومان فى عالم الكون والفساد الذى يعيش فيه الإنسان، وموجودان اضطراراً فى عالم العقل الذى يمكن مشاهدته والذى يبقى فيه كل مفقود ومعدوم ومحبوب ومطلوب. ففى عالم العقل لا يفقد ولا يعدم أى شئ. لا يوجد حزن فى عالم العقل بل فى عالم الجهل، عالم الزوال والتغير، يحزن الإنسان للفراق فى عالم الدنيا، ولا يحزن فى عالم الوصال الذى تغيب فيه الآلام النفسية والقنيات الحسية. ولو قيل له أن ترد إلى عالم الدنيا الفسيح لكان جزعه أكثر. فى عالم العقل لا يضيع شئ. كل شئ فى موضعه. وفى عالم الدنيا يضيع الشئ لأنه يصبح فى غير موضعه، فيكون منبع الالام والرذائل والأسقام والغضب والشهوة. ويضرب الكندى المثل بحكاية رمزية، مركب نزل منها الركاب ليحمل كل منهم شيئاً من الجزيرة. وعادوا وغرقت وضاع كل شئ إلا من حمل الحكمة. وهى تشابه حكاية الصوفية عن الخضر والسفينة التى خرقت وغرقت طبقاً لأصل الحكاية فى القرآن، ومثل رسالة الطير لابن سينا والغزالى عن هجرة الروح.

وهناك أيضاً الدين الصريح، الدين المباشر، ذكر الله، المبدع، جل ثناؤه، والحكمة الالهية فى الكون، وعدم الحزن لمخالفة هيئة الرسول لنا لأنه ليس واجباً أن تكون الصورة كما نهوى فى الزمان والخلق. تكفيه المحبة منا، وهو ما قد يخالف صورة الرسول البشرى فى القرآن الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق.

ثانياً: اللذة والطب الروحانى (الرازى).

وتتركز الأخلاق عند الرازى فى موضوعين: اللذة والطب الروحانى. هل على طرفى نقيض. اللذة لطب الأبدان، والروحانى لطب النفوس أم على التكامل كما يبدو ذلك فى السيرة الذاتية؟

١ – **اللذة.** لم تبق من كتاب "اللذة" للرازى إلا بضعة مقتطفات[١]. ومع ذلك فاللذة

---

(١) هل سبب ضياع كتاب "اللذة" تدمير كل مؤلفات المعارضة؟ لم يُحفظ الكتاب إلا فى منتخبات مترجمة إلى الفارسية فى "زاد المسافر" لناصر خسرو ورده عليها وربما لاتفاقه مع طبيعة الفرس ولأنهم من المعارضة. سمى ابن النديم "كتاب اللذة"، "مقالة" وسماه البيرونى "فى اللذة". وسماه الرازى =

هى الخروج من الحال غير الطبيعية، والألم هو الخروج عن الحالة الطبيعية وكأن الطبيعة غير اللذة، واللذة غير الطبيعة. فقد تكون اللذة انتقالاً من حالة الطبيعة الكامنة إلى حالة الطبيعة المزدهرة. والحالة التى ليست فيها لذة ولا ألم هى أيضاً حالة طبيعية، ولا تدرك بالحس، حالة الخمول قبل ظهور الامكان والتحقق. واللذة أيضاً هى الراحة من الألم، تعريفاً لها اعتماداً عى الأضداد. ولا توجد لذة إلا بعد ألم. اللذة حس مريح، والألم حس مؤلم واللذة لها وقت معلوم وإلا تحولت إلى ألم. وإذا استمرت صارت ألماً.

وتتحول نظرية الرازى فى اللذة إلى تصور عام للشر، وهو أن الشر فى الوجود أكثر من الخير، وأن مقارنة راحة الإنسان ولذته فى مدة مع ما يصيبه من الألم والوجع والحزن تكشف عن أن الشر أعظم من الخير وذلك لنقد وجود الخير فى العالم اعتماداً على أن الله هو الخير المحض [1]. وذلك مثل المذاهب المسيحية التى تجعل الألم هو الأساس (الخطيئة) واللذة الفرع. الألم القاعدة، واللذة الاستثناء. وهى أساس أخلاق التطهر. وقد يقترب مذهب إخوان الصفا وابن الراوندى من مذهب الرازى. وقد ظهر فى نفس العصر.

وقد هاجم المتكلمون الرازى وفندوا أقواله بأنه أخذ ما بالعرض على أنه بالذات. كما حمل عليه الفارابى وابن الهيثم وابن ميمون. ورد عليه بعض علماء الشيعة مثل أبو حاتم الرازى والكرمانى وناصر خسرو ربما لدفاعهم عن الثنائية المتطهرة ضد المذهب الواحدى عند أصحاب الطبائع. وبصرف النظر عن صحة ما نسب إلى استدلاله المنطقى فان مذهب اللذة مثل مذهب أصحاب الطبائع نقد للثنائية المتطهرة التقليدية فى علم الأخلاق. بل قد تساعد على الثورة. والغضب بدلاً من تبرير الشر أو التعويض عنه. ولا

- "مقالة فى مائية اللذة". ولخص ابن أبى أصيبعة الموضوع "كتاب فى اللذة غرضه فيها أن يبين أنها داخلة تحت الراحة". وهو موضوع شائع عند الحكماء. فمسكويه له رسالة "فى اللذات والآلام"، ولابن الهيثم "فى طبيعتى الألم واللذة"، فى طبائع اللذات الثلاث، والحسية والمنطقية والمعادلة. وللرازى كتاب فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى فى اللذة. وسماه ابن النديم والقفطى "كتاب فى نقضه على شهيد البلخى فيما ناقضه فى أمر اللذة" . ونقل عنه ابن نوبخت مذهبة فى اللذة. ويرجع الفضل للمستشرقين فى جمع أقواله المتناثرة فى اللذة . الرازى: رسائل الرازى ص ١٣٩-١٦٤.

(١) وبالتالى فهو أقرب إلى سارتر منه إلى برنشفيج، وإلى أوغسطين منه إلى أفلوطين، بين تأكيد الشر ونفيه على المستوى الوجودى.

ضير من تعريف اللذة سلباً بأنها دفع الألم فهى قاعدة أصولية: درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح.

٢- **الطب الروحانى:** وهى محاولة للجمع فى علم واحد بين الطب البدنى للأطباء والطب الروحى للصوفية. البداية بالواقع فى الطب والغاية منه إصلاح النفس المفارقة للبدن وهو على خلاف الطب فهو كتاب يجمع بين الأخلاق والنفس والأدب والعلم واللغة.

وهو مشروع الحضارة الاسلامية ذاته فى الجمع بين المثالية والواقعية، بين الطبيعة والروح. ولا فرق بين النفس والروح فى هذه الحالة. كلاهما مصطلحان قرآنيان. يتحدث القرآن عن الروح من أمر الله فى حين أن النفس يمكن معرفتها والتعامل معها وتزكيتها وتطهيرها نظراً لاتصالها بالبدن. والرازى يفضل استعمال لفظ "الروح" على لفظ "النفس". قُرن باستمرار بمؤلفات يحيى بن عدى ومسكويه[١]. واستمرار التأليف فى الموضوع والاتجاه به نحواً أخلاقياً دينياً صوفياً دليل على التراكم الحضارى. وقد ركز الشيعة أيضاً على النفس والروح المتحدة بالطبيعة والله مثل الصوفية، ويظهر الجانب الانسانى أكثر من الطبيعيات والميتافيزيقا المجردة عند أهل السنة [٢]. واستعمله المسلمون والمسيحيون تعبيراً عن روح الحضارة التى شارك فيها الجميع خاصة فى مصر عند الجنائزيين. وهو من نوع "الحيلة فى دفع الأحزان" للكندى و"دفع الغم من الموت" لابن سينا. والسؤال هو: هل صحيح أن الرازى جمع بين الطب البدنى والطب الروحانى أم أنه ضحى بالطب البدنى فى سبيل الطب الروحانى، بالجسم فى سبيل النفس؟ كيف تبنى الرازى وهو من أنصار التصور الواحدى هذه الأخلاق غير الطبيعية والأقرب إلى الأخلاق الصوفية الاشراقية؟ كيف يمكن للطبيب أن يقع فى هذه الهوة والازدواجية بين

---

(١) كذلك يقرن برسالة هرمس فى توبيخ النفس ومرثية تقرأ فى تجنيز الأموات.

(٢) ورد عند ابن أبى أصيبعة بعنوان كتاب الطب الروحانى". ويعرف أيضاً بطب النفوس. وغرضه إصلاح أخلاق النفس. وهو عشرون فصلاً واقتبس منه إيليا النصيبينى مطران نصيبين فى رسالة له بين الرازى والرجل المتوغل فى علم النحو الواردة فى الفصل الخامس من الطب الروحانى. كما اقتبس منه الشيرازى الفيروزبادى (٤٧٦هـ) الطب الروحانى. وهو مؤلف فى المواعظ والأخلاق. واقتبس منه أبو الفرج الجوزى (٥١٧ هـ) بالاضافة إلى أحاديث نبوية وأشعار من حكم العرب. ونقده معاصر للرازى، ابن اليمان، والأصح ابن النمار، ورد الرازى عليه. كما رد عليه الداعية الاسماعيلى حميد الدين الكرمانى لتصحيح موقف أبى حاتم الرازى فى مناظرته مع الرازى ولنقد الطب الروحانى.

الطب المهنى والحياة الشخصية العامة؟ وأين مبدأ العلية الذى يقوم عليه الطب؟ هل هناك علية أكبر تدرج تحتها الأجسام والأرواح، الأبدان والنفوس؟ ربما كان السبب العصر والمخاطر التى كانت تهدد الأخلاق، والأطباء هم الحكماء. وربما كان السبب أن الطب نفسه من العلوم الفلسفية، يقوم على مقولات فلسفية مثل الجوهر والمضاف والأخلاط. كما أنه دراسة للانسان، فالإنسان نفس وبدن. كما تظهر تشبيهات للجسم الحى وطب الأبدان بطب النفوس وطب المجتمعات كما هو الحال عند الفارابى فى "فصول متنزعة". هناك وحدة الفكر عند الطبيب الحكيم. فهو طبيب وفيلسوف.

وما الفرق بين الطب الروحانى والطب النبوى؟ هو الفرق بين فهم النظر والتجربة ومنهج النقل والرواية. كما أن الطب النبوى أقرب إلى طب الأبدان منه بطب النفوس. وهل يحض الطب الروحانى على الثورة أم يكبح جماح النفس للسيطرة عليها وإلجامها؟

وبالرغم من أن "الطب الروحانى" عشرون فصلاً إلا أن الفصول الأربعة الأولى "تمهيد فى بيان فضل العقل"، وقمع الهوى وعوارض النفس الردية، وتعرف الرجل عيوب نفسه. ثم تأتى الفصول الأربعة عشرة الثانية لتعداد عيوب الرجل: العشق، واللذة، والعجب، والحسد، والغضب، والكذب، والبخل، والفكر، والهم، والشره، والانهماك فى الشراب، والاستهتار بالجماع، والعبث، وطلب الرتب والمنازل الدنيوية، والاكتساء، والاقتناء، والانفاق. وكلها أخلاق تطهرية تقوم على الارادة الفردية، والعيوب الفردية والحلول الفردية وكأن المجتمع لا وجود له. والخاتمة فصلان تبدأ فى الفصل الثامن عشر فى الفرق بيم ما يُرى الهوى وما يُرى الفعل، وهو موضوع أول فصلين، وفى السيرة الفاضلة والخوف من الموت، فصلان متضادان مثل تضاد الفصلين الأولين.

فهو رسالة فى إصلاح الأخلاق بالرغم من عنوانها الذى يجمع بين الطب والتصوف. وهو العالم المادى الذى يقول بالقدماء الخمسة. يعتمد على تحليل انفعالات النفس من أجل تهذيب الأخلاق مثل يحيى بن عدى ومسكويه، وعلى تحليل التجارب الانسانية لمعرفة ماهياتها[1]. يسودها أسلوب الماينبغيات إيجاباً وسلباً لغة الأوامر

---

(١) وذلك مثل ديكارت واسبينوزا فى الفلسفة الغربية فى بداية العصور الحديثة تحت تأثير الفلسفة الاسلامية.

والنواهي بمصطلحات الأصوليين. ويعبر عن النتائج بالقصص والأمثال والحكايات بعيداً عن لغة الكندى واضطراب المصطلحات. وهو أسلوب إنشائي انتقائي لا علمي، سلاح ذو حدين بحكايات وأمثال أخرى تفيد الآراء المناقضة ما دام البرهان غائباً.

وتقوم الأخلاق على التوسط ونقد الإفراط والتفريط. وهو مقياس موروث. يصدق على الأخلاق وإن كان في التطبيق أحياناً في حالة الثورات، يُزاح جانباً حتى يُرد إلى المجتمع كله تعادله. وفي نفس الوقت تقوم على مقياس المنفعة والضرر. وهو مقياس شرعي أصولي من الموروث وليس من الوافد. كما أنه مقياس عام ينطبق على البشر جميعاً بصرف النظر عن الفروق الفردية والجماعية والحضارية.

والطب الروحاني طب عقلاني بالرغم من العنوان، يبين فضل العقل ويمدحه. فالعقل شرط الأخلاق. أعطاه الله إلى الإنسان وجعله أسمى ما فيه، مشرفا وقائدا ورئيسا.ويكون السؤال: لماذا لا ينشأ العقل من طبيعة الإنسان ويكون معطى له من الخارج؟ العقل الطبيعي شئ والعقل الديني شئ آخر،وهو تقابل العقل والنقل. وظيفته قمع الهوى وردعه كما قال أفلاطون الحكيم.وهنا تبدو الثنائية المتطهرة، الحرب مع النفس ضد النفس، وانقسام النفس على ذاتها، قسم يحارب قسما، مما يجعل الطب الروحاني أقرب إلى التصوف منه إلى الفلسفة، رياضة ومجاهدة عقلية وإرادية، تشبها بالله لأن الله خال من الشهوة واللذة [1]. وهو قريب من حكمة الاشراق على مستوى الأخلاق وليس على مستوى المنطق والمعرفة [2]. والسؤال هو:كيف تتفق هذه الأخلاق الثنائية المتطهرة المتصارعة مع الطبيعيات والميتافيزيقا الواحدية؟ وهل الطبيعة هوى أم ميل طبيعي؟ شر أم خير؟ لماذا يكون الهدى مخالفا للطباع ؟ولماذا تختلف الطبائع ولا تكون واحدة ؟وماذا عن الفطرة والصيغة التي فطر الله الناس عليها؟ وهل يمكن التشبه بالله الخالي من الشهوة واللذة فيصبح الإنسان ملاكاً لا حيواناً، وهو لا ملاك ولا حيوان؟ ولماذا لا يكون لله لذة الفرح بالمؤمن والنقل ملئ بصفات الانفعال للذات بالرغم من صفة الارادة القادرة على

---

(١) وذلك مثل الأخلاق عند الرواقية واسبينوزا وكانط. هي أفلاطونية طبيعية تجمع بين الروح والطبيعة أو ماسماه رافيسون الوضعية الروحانية Le Positivisme spirituel ثم برجسون.

(٢) ١- في فضل العقل ومدحه، الطب الروحاني ص ١٧-١٩. ٢- في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى أفلاطون الحكيم ص ٢٠ -٣٢.

السيطرة على الانفعالات عند علماء أصول الدين؟

مهمة الطب الروحانى إذن التخلى عن عوارض النفس الرديئة على انفرادها وإصلاح عيوبها بعد تعرف الرجل على عيوب نفسه[1]. وهى نظرة تشاؤمية تبدأ بالشر كمبرر للخير. فهل النفس رديئة أمارة بالسوء تحتاج إلى تقويم من الخارج من الله وأخلاق المنع والقهر الدينى؟ قد تكون مقدمة لأخلاق الطغيان السياسى. وهو إصلاح فردى ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم﴾ وكأن المجتمع خال من المسئولية. وهل يكفى إصلاح النفس الفردى بأخلاق البطولة أم يلزم أيضا تغير المجتمع بفعل الثورة؟ إن عيوب النفس ليست فى الطبيعة البشرية بل فى الأوضاع الاجتماعية. لا تعرف فقط عن طريق الاستنباط بل أيضا بتحليل الواقع الاجتماعى.

ويفصل الرازى عيوب النفس دون وضعها فى مجموعات متشابهة. منها العشق والعجب وهما يدلان على الفرح بالذات والنرجسية والأنانية. وهل العشق والألف واللذة موضوع واحد؟ ألم يركز الصوفية على العشق، والحب إبداع وخلق؟ ولم إدانة اللذة الحلال وهى قيمة شرعية ﴿ قل من حرم زينة الله لعباده والطيبات من الرزق﴾ ؟ وماذا عن نقافة الجوارى والاماء وما ملكت الأيمان وتعدد الزوجات وزواج الأبكار وحب الدنيا ؟ وهل تتطلب الأخلاق بالضرورة إدانة الطبيعة ورفض الضرورة؟ ويمكن التخلى عن العجب دون أن يؤدى ذلك إلى التواضع المصطنع والاحساس بالدونية أو التملق والمداهنة أو الغرور المقلوب، المتخفى المستور[2].

فإذا كان العشق والعجب من الانفعالات الفردية فان الحسد والغضب والكذب والبخل من الانفعالات تجاه الآخرين[3]. فالحسد عيب. والسؤال هو: عيب ذاتى أم رد فعل على أوضاع اجتماعية مثل سوء توزيع الدخل والاحساس بالحرمان ولا يمكن حسابه رياضياً مثل حساب اللذات، جمعاً وطرحاً وضرباً وقسمة وجعل الحسد حاصل مجموع البخل والشر؟ ودفع الغضب نوع من السيطرة على ردود الأفعال تجاه أفعال الآخرين.

---

(١) ٣- جملة ما قدمت من قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها، السابق ص ٣٢- ٣٣، فى تعرف الرجل عيوب نفسه ص ٣٣-٣٥.

(٢) وذلك مثل هوبز فى التوحيد بين قمع النفس وقمع الشريعة والسلطان السياسى.

(٣) ٥- فى العشق والألف وجملة فى اللذة ، السابق ص ٣٥- ٤٦، ٦- فى العجب ص ٤٦ – ٤٧.

واطراح الكذب نوع من المقاومة الايجابية بدلا من التراجع السلبى عن المواجهة بالرغم مما يقال عن الكذب الأبيض وخدع الحرب والتمويه على الأعداء والأعمال بالنيات والتصديق بالقلب دون اللسان وحماية النفس فى لحظات الاضطهاد. ومقاومة البخل هو تحرير للذات من الحرص على الأشياء دفاعا عن أولوية الآخر على الشيء[١].

ويتم التخلص من الهموم الذاتية الضارة،الفضل الضار من الفكر والهم ودفع الغم حتى تتحرر الذات وتشحذ قواها وكما نبه على ذلك القرآن مخففا عن الرسول ﴿لعلك باخع نفسك إلا يكونوا مؤمنين﴾،﴿لعلك باخع نفسك على آثارهم﴾ [٢]. كمايتم التخلص من الغم القاتل الذى يؤدى إلى التشاؤم والسلبية،ويؤدى إلى العدم فى الوجود وليس الحزن الفعال الذى يدفع على التأمل والتبصر [٣].

ثم تأتى مجموعة من الأهواء تمنع حرية النفس وتميزها عن البدن مثل الشره، والسكر، والجماع، والولع والعبث والمذهب[٤]. فالشره ربط للنفس بالبدن والتخلص منه اتباعا للحكمة الشرقية القديمة "أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل[٥]. والتخلص من السكر موجهه إلى العرب ومجالس القدماء. فقد كانت العادة مجالس اللهو والشراب أو هى نصائح مجانية كرد فعل على ما هو شائع فى العادات الاجتماعية. أما الاعتدال فى الجماع فلأن كثرته ردية للنفس، يضعف البصر، ويهدد البدن، ويسرع بالشيخوخة والذبول، ويضر بالدماغ والعصب، ويسقط القوة. والسؤال هو: كيف يتم ذلك فى مجتمع الجماع فيه موضوع رئيسى، تعدد الزوجات والاماء وما ملكت الأيمان؟ ألم يؤت الرسول قوة على الجماع تعادل أربعين رجلاً؟ ألا تؤدى النبوة والعمل العقلى إلى ازدهار الجماع وزيادة الشبق؟ هل الجماع مجرد شهوة أم هو تعبير عن الحياة وفورتها، حيوانية أم روحية؟ ربما كانت الدعوة رد فعل على حياة المجون فى عصره تبرئة للذمة وتذكيراً

---

(١) ٧- فى الحسد، السابق ص ٤٨ -٥٤. ٨- فى دفع الغضب ص ٥٥ - ٥٦، ٩- فى اطراح الكذب ص ٥٦ - ٥٩. ١٠- فى البخل ص ٥٩ - ٦١.

(٢) ١١-فى دفع الفضل الضار من الفكر والهم ، السابق ص ٦١-٦٣، ١٢-فى دفع الغم ص٦٣-٦٩.

(٣) ليس كيركجارد وهيدجر وفلاسفة الوجود إذن فى الغرب هم أول من تناولوا هذه الموضوعات.

(٤) ١٣- فى الشره، السابق ص ٧٠-٧٢، ١٤- فى السكر ص ٧٢-٧٤، ١٥- فى الجماع ص ٧٤-٧٧، ١٦- فى الولع والعبث والمذهب ص ٧٧-٨٠.

(٥) وهى عبارة مشهورة منسوبة فيما بعد إلى موليير فى "البخيل"، "يجب أن نأكل لنعيش لا أن نعيش لنأكل".

بالغائب. ولا تقل أضرار عدم الجماع عن أضرار كثرة الجماع. أما الولع والعبث والمذهب (بضم الميم) فانها عادات عربية قديمة، الولع بالصبية، العبث بأجزاء الجسد اللحية والعضو، والمذهب للطهارة، وهى أمور فقهية، وقد كانت عادة العرب العبث بأصابع أرجلهم وأعضائهم فى المجالس العامة بما فى ذلك صلاة الجماعة.

ويتم تحرير النفس من الهرولة نحو الاكتساب والاقتناء والانفاق والجرى وراء حطام الدنيا أى سلوك الطبقات العليا وحياة البذخ والاسراف وهو ما لا وجود له فى سلوك الطبقات الدنيا وحياة الفقر والضنك وشظف العيش[1]. كما يتم تحرير النفس من طلب الرتب والمنازل الدنيائية جمعا بين سلطة المال وسلطة السياسة. وتطول قوائم طلاب المناصب فى العصر الحاضر من فقهاء السلطان.

وفى مقابل أهواء النفس وانفعالاتها هناك السيرة الفاضلة، وهى السيرة الفلسفية مع نقد الديانات والمذاهب الأخرى خاصة الديصانية والمحمر والمنانية. فالفلسفة هى تعلم الموت كما قال أفلاطون من قبل وكما هو الحال فى الموروث الأصلى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾. لذلك انشغلت الديانات والمذاهب بأمور المعاد وأحواله وأحوال ما بعد الموت[2].

وقد نقد الكرمانى فى "الأقوال الذهبية فى الطب الروحانى" للرازى بأنه ليس طباً ولا روحانياً نظراً لفساد القسمة الثلاثية عند أفلاطون وتعلق النفس بشخص آخر بعد مفارقتها أى التناسخ وردها إلى الأجسام. فذم الهوى ليس طباً روحانياً إنما هو وسيلة لاثبات النبوة ومدح العقل. ومع ذلك به بعض المآثر مثل مناسبة النفس للجسم وتحليل علل الجسم الذاتية والمكتسبة، ووصف النفس العليلة لعلاجها وبرئها. وربما أراد الرازى بالطب الروحانى الجمع بين الثنائية المتعارضة، النفس والبدن ، طب النفوس وطب الأبدان فى طب واحد أقرب إلى طب النفوس منه إلى طب الأبدان. يكفى الغرض والقصد والنية[3].

---

(١) ١٧- فى الاكتساب والاقتناء والانفاق، السابق ص ٨٠-٨٤، ١٨- فى طلب الرتب والمنازل الدنيائية ص ٨٧٥-٩١.

(٢) وهو ما ساه أحد رسام "الكاريكاتير" المعاصرين "عبده مشتاق".

(٣) ١٩- فى السيرة الفاضلة، السابق ص ٩١-٩٢، ٢٠- فى الخوف من الموت ص ٩٢-٩٦.

ثالثاً: الأخلاق العملية والنظرية (الفارابى):

وإذا كانت الأخلاق العملية قد غلبت على الأخلاق النفسية عند الكندى، وماهية اللذة والطب والطب الروحانى عند الرازى فان الفارابى قد حاول الانتقال من الأخلاق العملية إلى الأخلاق النظرية، من طب الأبدان وطب النفوس إلى التنبيه على سبيل السعادة وتحصيلها إلى "ابستمولوجا" الأخلاق وميتافيزيقا أو "أنطولوجيا" الأخلاق.

ولا حرج فى كثرة تحليلات الأخلاق عند الفارابى. فهو فيلسوف الأخلاق والمدينة الفاضلة بلا منازع، فيلسوف "الإنسان. وله نصوص مسهبة وطويلة ينقصها التركيز مما جعل أسلوب التذاكير أفضل بكثير من الاسهاب، والتاليف المنطقى أفضل من التأليف المدنى. وتتكرر مادة "التنبية على سبيل السعادة" فى "تحصيل السعادة" دون تقسيم للأفكار والمواقف، فى فكر سيال منساب بلا بنية أو نسق.

ويبدو أن "تحصيل السعادة" متقدم فى زمان التأليف لأن أسلوبه ومصطلحاته مضطربة مثل الكندى اعتماداً على الحروف قبل تحولها إلى مفاهيم مثل ما، لم، أى، أن. ويبدو أحياناً أنه متأخر فى التأليف لأنه يحيل فى الفقرة الأخرة إلى باقى الكتب. وهذا يضع سؤال دلالة الترتيب الزمانى للفيلسوف الاسلامى باستثناء أصحاب السيرة الذاتية كحنين بن اسحق والغزالى. هل يتطور الفيلسوف ويتطور فكره معه أم أنه يعر عن بنية ثابته للحضارة وعلومها. فالعلوم هى التى تضع نفسها من خلاله وما هو إلا مجرد عارض لها [1].

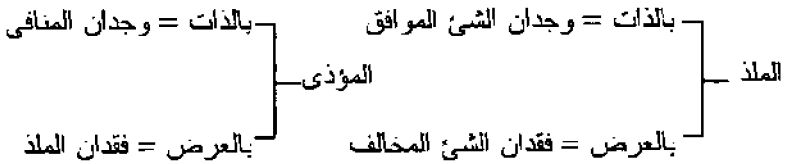
١- **طب الأبدان وطب النفوس.** ويستمر التشابه بين صحة النفس وصحة الأبدان، بين مرضى النفوس ومرضى الأبدان، بين علم الأخلاق وعلم الطب مع أن الفارابى ليس طبيباً كالرازى وابن سينا وابن رشد. صحة النفس الأفعال الجميلة، ومرضها الأفعال القبيحة. وصحة البدن ما تفعل بها النفس فعالها على خير وجه. ومرضه عندما لا تفعل النفس أعمالها على غير وجه. دراسة البدن إذن مقدمة لدراسة النفس ودراسة النفس مقدمة لدراسة الأخلاق، والأخلاق مقدمة لدراسة الاجتماع والسياسة ثم التاريخ. والهيئات النفسانية لفعل الخيرات هى الفضائل ولفعل السيئات هى الرذائل. يتم إذن قياس النفس

---

(١) هذا هو الفرق بين Expose, Pose. انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم ص ٨٢ – ٩٥.

على البدن ثم قياس المجتمع على النفس. وهو نموذج الفكر التشبيهى القياسى وليس الفكر العلمى التحليلى.

ولكل من البدن والنفس ملذات ومؤذيات. الملذات هى الأشياء الملائمة، والمؤذيات هى المنافرة. ولكل منهما إما بالذات، وجدان الشئ الموافق، أو بالعرض، فقدان المؤذى المخالف. والمؤذى بالذات وجدان النافى. والمؤذى بالعرض فقدان الملذ على النحو الآتى[1]:



وهو أشبه بالقاعدة الفقهية، دفع الضرر وجلب المنفعة أو تعريف الأشاعرة للخير والشر فى علم أصول الدين بالملائم والنافر أو النافع والضار.

وتمرض الأبدان لفساد حسها وتخيلها الحلو مرا والمرحلوا، وتصور الملائم غير ملائم، وغير الملائم ملائماً. وتمرض النفوس عندما تصبح شريرة، وتتخيل الشرور خيرات، والخيرات شروراً. أما الفاضل فيشتاق الغايات وهى الخيرات فى الحقيقة غرضاً وقصداً. كما يهوى الشرير الغايات وهى شرور يتخيلها خيرات لمرض نفسه.

وكما يقتنى البدن جميع أصناف الصحة، كذلك النفس لا يمكنها أن تقتنى جميع الفضائل. ويمكن للرئيس بلوغ الأكثر منها والأنفع للمدينة كذلك الطبيب يستطيع أن يبلغ بالبدن أفضل حالاته وبحسب أفعال النفس. فالبدن من أجل النفس، من أجل الكمال الأخير. وهو السعادة والفضيلة. فالنفس من أجل الحكمة والفضيلة [2].

واللذة نوعان: لذة تتبع المحسوس، ولذة تتبع المفهوم مثل الرياسة والتسلط والغلبة والعلم، بالرغم من التساؤل: هل اللذة مثل الرياسة والتسلط والغلبة والعلم تتبع المفهوم أم انها أيضاً اشياء حسية مثل السلطة والقوة؟ وهل العلم مثل الرياسة والتسلط والغلبة أم أن

---

(١) وذلك مثل حساب اللذات الكمى عند بنتام فى الفلسفة الانجليزية المعاصرة فى الغرب.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٦/٢٣-٥٦/٢٤-٥٧/٩٩-١٠٠. الفقرات ١/٢/٤٠-٤١/٩٦.

العلم يتبع العقل والسلطة، والسلطة القلب، والمحسوس الحس، طبقاً لتقسيم قوى النفس الثلاث؟ كما تنقسم إلى فردية مثل التغذى أو جماعية مثل التناسل. وكلاهما يؤديان إلى البقاء، بقاء الفرد وبقاء العالم. كما تنقسم إلى عاجلة وآجله بالنسبة لزمان الفعل. وما قد يتبعه أذى فى العاجلة قد تتبعة لذة فى الآجلة وما قد تتبعة لذة فى العاجلة قد يتبعه الم فى الآجلة تعبير لا شعوريا عن ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾. يساعد الزمن على اختيار الفعل الأسهل بمعنى الأبقى. لذلك كانت اللذة أو الأذى نوعين: أعرف فى العاجل وأخفى فى الآجل، مع أنه عند الأبطال يكون الآجل والعاجل واضحين، ولا فرق عندهم بين الأعرف والأخفى.

ويسهل فعل القبيح بسبب اللذة. وقد يمنع عن فعل القبح الألم الناتج عنه فلا يؤدى القبح إلى اللذة وحدها. وسهولة فعل القبيح من أجل اللذة نظرة متطهرة. ولماذا لا يسهل فعل الجميل من أجل اللذة؟ وهل فعل الجميل لابد أن يكون معارضاً للذة مصاحباً للألم؟ وهى ثنائية متطهرة تدين المحسوس، وتعوض عنه بالمعقول. ولماذا يصد المحسوس عن الخيرات؟ ألا يبدأ الحب بالجمال الحسى؟ وهل تتفق ثنائية الخير والشر التقليدية الشرقية الفارسية، مع أخلاق التوحيد الاسلامية؟[1].

وتربية البهيميين والصبية نحو الجميل بالأذى. فالعقاب الحسى على البهيمى أقسى من العقاب المعنوى. وهل يحدث نفس الشئ بالنسبة للترغيب للعقلاء نحو الجميل وهم قادرون على إدراك جمال الاشياء لذاتها بلا الزام ولا جزاء؟ ولماذا يكون أذى الحس أقوى من الشم، والذوق وباقى الحواس؟ اللمس كالحرق والشم للروائح الكريهة، والذوق للطعوم النتنة، والسمع للأصوات المتنافرة، والبصر للمناظر القبيحة. قد يكون هذا التحليل تنظيرا لا شعوريا للعقاب والثواب الحسيين فى الآخرة والعقاب عن طريق الحرق وتبديل الجلد.

إن الحر هو الحر باستيهال أى الحر باستحقاق، منذ البداية كمعطى طبيعى. والأخلاق هى خروج من العبودية إلى الحرية، على مستوى الفرد والجماعة، الإنسان والشعوب.

ويتم العلاج فى طب الأبدان وطب النفوس عن طريق الاستعداد الفطرى

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الثامنة.

والمداومة على الأفعال التى تكسب الإنسان جودة صناعة. وكلما طالت المداومة زادت الجودة، وعظم الالتذاذ بالهيئات الحاصلة.

وأفعال النفس المقدورة نحو السعادة تقوى جزء النفس المعدة بالفطرة للسعادة. وتصل إلى درجة الاستغناء عن المادة فلا تتلف بتلفها وكأن السعادة وحصولها برهان على خلود النفس.

ولا يفطر الإنسان بالطبع ذا فضيلة ولا ذا رذيلة. كما لا يفطر بالطبع حائكاً ولا كاتباً.بل هو مفطور بالطبع على الاستعداد لهذا ولذلك حتى يكون التحرك أسهل عليه دون مضادة. فالاستعداد الطبيعى ليس فضيلة ولا صناعة. فاذا ما تكررت الأفعال وأصبحت هيئة للنفس بالعادة تقال فضيلة أو صناعة. فالطبيعة لا اسم لها، لا فضيلة ولا رذيلة. إنما تكون كذلك فقط باشتراك الاسم. الأولى لا تستحق الذم أو المدح فى حين أنه بعد اكتساب العادة توجب المدح أو الذم [1].

والاستعدادات الطبيعية نحو الفضيلة أو الرذيلة متى انضافت الأخلاق المشاكلة لها، وتمكنت بالعادة أصبح الإنسان تاما. ويصبح زوالها من الإنسان خيراً أو شراً أمراً عسيراً. ومتى وجد الاستعداد نحو الفضائل كلها استعداداً تاماً وتمكنت بالعادة كان هو الإنسان فى أرفع طبقة، الإنسان الالهى، الزعيم الكامل، الرئيس الأول، النبى والامام، الفيلسوف الحكيم، بالرغم من أنه ليس فى الغالب بل مجرد إمكان وافتراض نظرى. وكمضاد له الاستعداد نحو الشرور كلها وتمكنها بالعادة ويصبحْ أكثر شراً. ومن الاستعدادات نحز الفضيلة أو الرذيلة ما يمكن أن يزال بالعادة تماماً وإيجاد هيئات مضادة لها تماما. ومنها ما يكسر أو يضعف وتنقص قوته دون أن يزول تماما. ومنها ما لا يمكن أن يزال أوتنقص قوته بل يخالف بالصبر وضبط النفس الجاذبة والدافعة حتى أضدادها. وكذلك تنقسم الأخلاق الردية نفس القسمة على النحو الآتى:

---

(١) هنا يخالف الفارابى روسو وهوبز معا. فالطبيعة لا خير ولا شر بل هى مجرد استعداد واكتساب، وبالرغم من إعجاب الفكر العربى المعاصر مثل محمد حسين هيكل بروسو وكتابه "حياة محمد" من خلاله. الفارابى: فصول المدنى ص ٣٠-٣١، الفقرات ٨/١٠-١١.

الاستعدادات
- ما يمكن أن يزول بالعادة تماما.
- ما ينقص وتضعف قوته.
- ما لا يمكن أن يزال إلا بالصبر وضبط النفس الجاذبة والمدافعة حتى تنشأ هيئات مضادة.

وهناك فرق بين الضابط لنفسه والفاضل أى بين الأول والثالث. فالأول وإن كان يفعل الخير إلا أنه يهوى الشر ويتأذى بالخير. والفاضل يفعل ما تنهض اليه همته، ويعمل الخير مشتاقاً اليه، ولا يتأذى به بل يستلذه مثل الفرق بين الصبور على الألم والذى لا يتألم ولا يحس به. والفرق بين العفيف والضابط لنفسه أن الأول يفعل ما توجبه السنة دون شهوة. والثانى يضبط شهواته الزائدة ويفعل أفعال السنة وضدها. إلا أن الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل فى كثير من الأمور[1]. وعسير أن يوجد إنسان مقصور على أفعال لا يمكنه فعل أضدادها. يصعب عليه ولكنه قادر. وتسهل عليه العادة. كما أتت العادة بالفعل تزيح الفعل [2].

والسؤال هو: أيهما أكثر جزاء، الأول أم الثانى؟ أيهما به صراع وحياة؟ أيهما يعانى، أيهما أكثر وجودية أو انسانية، وأيهما أكثر معاناة للحرية؟ الضابط لنفسه مجرد آلة، ليس له أن ينتصر ويكون له أجر دون أن يحول حياته إلى جحيم فى ثنائية متعارضة تنتهى إلى كبت، ويمكنه أن يتبع الدافع الأقوى فيلحق بالأول من حيث الطبيعة والسهولة. وقد يكون فى تغلب العادة وحدها قهر لحرية الإنسان والمراجعة والمقدرة على التغير الواعى أو الفجائى كما يحدث عند الصوفية [3]. وهذا إثبات للحرية وإنكار لحتمية الطبيعة باسم العادة [4].

٢- **أخلاق الفطرة والاعتدال:** ثم ينتقل الفارابى من "بيولوجيا" الأخلاق إلى "سيكولوجيا" الأخلاق فى أخلاق الفطرة والاعتدال. وتقال الفطرة على ثلاثة معان: الصراع، والخير الطبيعى دون تعلم، والفضيلة. ولا يوجد إنسان كامل بالفطرة بل هناك

---

(١) السابق ص ٣٣-٣٦، الفقرات ١٢-١٤/٦٧.

(٢) يمكن إجراء رسالة علمية عن "فلسفة العادة"، مقارنة بين الفارابى ورافيسون ومين دى بيران.

(٣) وهو ما يسمى فى علم النفس الدينى metanoia.

(٤) وهو مخالف لما قاله برجسون من أن الحرية هى اتباع الدافع الأقوى.

ميول ومتضادات. الفطرة مصنوعة. قسرها التأليف والإجماع. إذا زاد التنافر قل الاعتدال، وإذا قل التنافر زاد الاعتدال.

والناس شخصان: الأول من علم كتب أرسطو المنطقية والطبيعية والالهية والمدنية وتعاليمه ولكن أفعاله أفضل. والثانى من لم يعلم كتب أرسطو ولكن أفعاله جميلة. وهو أفضل من الأول. فالعلم بالعمل خير من العلم بالنظر. والعلم بالفطرة خير من العلم بالتقليد. والعلم بالتجربة خير من العلم بالتحصيل. والعلم الابداعى الذاتى خير من العلم المنقول الخارجى. وبتعبير القدماء علوم الدراية خير من علوم الرواية [1].

ويعنى هذا أن الفطرة ليست خيرة بطبعها. وهو أقرب إلى التصور الدينى الأصلى. وإن وضع التضاد فى الفطرة أقرب إلى تصور الديانات الثنوية الفارسية الشرقية القديمة، وان الاعتدال فيها نسبى. فقد يكون التطرف الأولى تعبيرا لا شعورياً عن روح الموروث فى أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، وأن الايمان بضعة شعاب، أدناها إماطة الأذى عن الطريق.

وهنا يتجاوز الفارابى هذا التقابل بين الاستعداد والفطرة، بين الكسب والموهبة، بين التعلم والطبيعة بفكرة الاستعداد الطبيعى التى تؤهل إلى حرية الفعل طبقاً لآية ﴿ فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وخاب من دساها﴾.

والسؤال هو: هل الفعل الحر هو فعل العادة أم أن الفعل الحر هو الذى يتجاوز العادة مثل أفعال البطولة والتحول الجذرى؟ أليست العادة نوعاً من الحتمية بعد أن ترسخت حتى ولو كانت فى بدايتها اختياراً حراً؟ وما الفرق بين اكتساب العادة الحسنة والعادة السيئة؟ وما السبب فى ذلك، الظروف الاجتماعية أم القدرات الفردية؟ وإذا كانت الفطرة خيرة كيف يتساوى الخير والشر كاستعدادين؟

والفضائل نوعان: خلقية تقوم على الجزء النزوعى فى الإنسان، ونطقية تقوم على الجزء الناطق فيه. الأولى فطرية، والثانية مكتسبة. الأولى طبيعية والثانية إرادية. الأولى من فعل الضرورة، والثانية من فعل الحرية.

تحدث الخلقية بتكرار الأفعال اعتباراً. ولو كانت خيرا حدثت الفضيلة ولو كانت

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ١٠٠-١٠١، الفقرات ٩٧-٩٩.

شرا حدثت الرذيلة كما هو الحال فى الصناعات [1]. وتشمل الخلقية العفة، والشجاعة، والسخاء، والعدالة ولكل منها أضداد. وتشمل النطقية الحكمة، والعقل، والكياسة والذكاء، وجودة الفهم.

ويصعب إيجاد طبع معد فى الفضائل كلها الخلقية والنطقية. كما يصعب إعداد طبع نحو الصنائع كلها. ويعسر إعداد طبع نحو الشرور كلها. إلا أن الأمرين ممكنان. والغالب أن الأكثر معد نحو فضيلة ما أو فضائل محدودة أو صناعة ما أو صنائع محدودة. وذاك معد إلى آخر وهكذا. فالطبيعة بها أغلبية وأقلية. الأغلبية محدودة والأقلية غير محدودة. والاستعدادات تكون فى الغالب نحو شئ ما، ثم يأتى الخاص بعد العام. هناك الطبيعة البشرية العامة ثم تأتى بعد ذلك الفروق الفردية.

والاجتماع على الفضيلة لا تباين فيه ولا تفاسد لأن الغرض واحد وهو الخير لذاته لا لغيره. يقع التفاسد باختلاف الشهوات وتباين الأغراض. الأول إجماع على طلب الحق وبلوغ السعادة، والثانى إجماع على التكسب والمصالح وبالتالى التعارض. الأول إجماع على شئ فى النفس، والثنى على شئ فى الخارج [2].

والأخلاق فطرية. وعلى الفطرة تؤتى الأفعال الثلاثة الجميلة والقبيحة. هى قدرة على الفعل ثم يأتى التعود والاكتساب فيصبح الإنسان مفطوراً على فعل الجميل أوالقبيح. والتوحيد بين الأخلاق والجمال ليست نظرة يونانية أرسطية بل تعبر عن نظرة الموروث ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾، "أن الله جميل يحب الجمال". والسؤال هو: ماذا لو عارضت الفطرة الاكتساب لمن تكون الغلبة؟

والأفعال نوعان فطرة واكتساب. والفطرة جيدة فقط أو سيئة فقط، جيدة الذهن أو ضعيفة الذهن، ذكية أو بليدة. والاكتساب لعوارض النفس، جميلة فقط أو قبيحة فقط والخلق الجميل وقوة الذهن هما معاً الفضيلة الانسانية. فالفضيلة هى التى تكسب الجودة والكمال. والأفعال الجميلة نوعان: باتفاق أو باختبار، والسعادة مرتبطة بالاختيار قصداً وليس ما أتى اتفاقاً وعرضاً.

---

(١) وذلك مثل تحليل رافيسون للعادة فى الفكر الفرنسى المعاصر.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ١٠١ فقرة ٩٩.

ونظرية الفطرة أولاً ثم الاكتساب ثانياً تتطلب الاجابة على عديد من الأسئلة: إلى أى حد يمكن كسر حدة حتمية الاكتساب والعودة إلى الاختيار الأول؟ كيف يصح الاستحقاق بالمدح أو الذم إذا كانت الأخلاق فطرية يتساوى فيها الناس جميعاً ثم اكتسابا بعد ذلك من المجتمع فتتحول إلى عادة؟ هل تظل نقية صافية بعد أن يأتيها الاكتساب؟ وهل يمكن التمييز بينهما فى الأفعال الخلقية؟ وهى قسمة ثنائية متعارضة من حيث حرية الأفعال، المبدء الأول فى أصل العدل.

وأحياناً يقسم الفارابى الفعل ثلاثة أقسام من حيث الحسن والقبح، المبدء الثانى فى أصل العدل: جميل، وهو ما ينبغى أن يكون، وقبيح وهو ما ينبغى أن لا يكون وعلى السواء ولكن أحدهما أشد من الآخر. وهى أفعال فى الزمان كما هو الحال فى علم الأصول. وتشير أيضاً إلى أحكام التكليف الخمسة. ما ينبغى أن يكون هو الواجب أو الفرض، وما ينبغى أن لا يكون هو المحرم وعلى السواء بين الشدة أو الضعف، المندوب والمكروه. ثم بقى المباح.

ويركز الفارابى على الاعتياد، تحول الأخلاق الجميلة إلى ملكة، وبالتالى تصبح الأخلاق الجميلة أو القبيحة مكتسبة. والاعتبار هو تكرار الفعل وليس الكسب الاجتماعى أى الطبيعة الثانية بالتكرار. الكسب عن طريق الاعتياد أى تكرار الفعل مرات كثيرة فى أوقات متقاربة زماناً طويلاً. والحال المستفادة من الأخلاق بالاعتياد مثل حال الصنعة[1].

وهنا تثار عدة اسئلة: هل تصبح القوة على إدراك الصواب ملكة أم أن كل حكم يتطلب مقدرة خاصة؟ لو حدث ذلك لتحول علم الأخلاق إلى علم التربية، ومثل الأخلاق مثل التربية.ومع ذلك وبالرغم من وجود المعيار العام للسلوك، يظل لكل فعل خلقى خصوصية وفرديته حيث تقبع الحرية وراءه. وهل يظل الفعل الخلقى خلقياً عندما يتحول إلى عادة ويصبح طبيعة ثانية، ويفقد أساسه فى الاختيار الحر؟ بل أن الفعل الفكرى نفسه، فعل الطبيعة الأولى لو تم عن ضرورة ولم تتوفر فيه عناصر الاختيار لا يكون فعلاً خلقياً يتضمن الحرية والمسئولية. وهل الحال المستفادة من الأخلاق بالاعتياد مثل حال الصنعة وتصبح الأخلاق مهارة وصنعة وحرفة للبدن وتفقد خصوصيتها فى الأفعال الحرة العاقلة؟

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الرابعة.

وهل يستطيع الإنسان أن يكتسب فعلاً ضد الفطرة؟ وما العمل فى حالة التضاد بين الفطرة والاكتساب؟ أيهما الأقوى ولأيهما تكون الغلبة؟ وهل يتم الاكتساب بهذه السهولة إذا أراد أن يكون للانسان اكتساب جميل أو قبيح يكون له ما يريد؟ هل الاكتساب عملية إرادية اختيارية أم ظروف اجتماعية؟ لو كان الاكتساب إرادياً لكان طوعاً واختياراً. وهل تكتسب الأخلاق الحسنة والأخلاق القبيحة بنفس القدر وبنفس السهولة أم أن واحدة أصعب من الأخرى؟ وما مقدار الصعوبة؟ وما مدى عمق الاعتياد ورسوخه؟ هل تختلف الأفعال الاعتيادية عمقاً بين الفعل الأول والفعل الحيوى والفعل الارادى؟ وهل يذهب الاعتياد بعد أن يأتى إذا ما غاب الفعل الاعتيادى؟

والفضيلة وسط بين طرفين. والأفعال الخيرة هى الأفعال المتوسطة بين طرفين كلاهما شر. أحدهما إفراط والآخر نقص. وكذلك الفضائل هيئات نفسية متوسطة بين هيئتين كلاهما فضيلة، أحدهما أزيد والآخر أنقص[1].

ويقال المعتدل أو المتوسط على نحوين: المتوسط فى نفسه مثل الموجود لذاته، وهو افتراض نظرى خالص، التوسط إذن بالاضافة والقياس إلى غيره ومشتمل الوجود لغيره. التوسط إذن نسبى من الناحية العملية، وهو الفرق بين الحساب الرياضى والممارسات الحياتية. وتقدر كميات الأفعال وكيفياتها بحسب الفاعل والغاية والوقت والمكان. والتوسط بالاضافة يتغير بين الشدة والضعف، والزيادة والنقص. وبالنسبة للأوقات والأشياء مثل الغذاء بالنسبة للبدن، واختلافه من بدن لآخر. ويستعمل الفارابى طب الأبدان والأغذية كنماذج للتوسط الاضافى. فالمتوسط بين طرفين فى البدن موضوع الطب، وفى الأفعال موضوع الأخلاق.

المتوسط بين طرفين
- فى الأفعال (الأخلاق)
- فى البدن (الطب)

---

(١) العفة وسط بين الشره وعدم الاحساس باللذة. والسخاء وسط بين التقتير والتبذير. والشجاعة وسط بين التهور والجبن. والظرف وسط بين الهزل واللعب والمجون والخلاعة من ناحية والعذامة من ناحية أخرى. والتواضع وسط بين التكبر والتخسيس. والحرية والكرم وسط بين البذخ والصلف والطرمذة وبين النذالة. والحب وسط بين افراط الغضب وبين عدم الغضب. والحياة بين الوقاحة والحصر. والتودد وسط بيم التملق والتملق. وليس هناك اسم لافراط الشره إلا السبعى.

والتوسط يكون معتدلاً لأكثر الناس فى الأغذية لأكثر الأزمان. وكذلك التوسط فى الأفعال يكون المعتدل منها لأكثر الناس. فالتوسط للأغلبية والاختلاف للأقلية، من بدل إلى بدل، ومن فعل إلى فعل، ومن زمن إلى زمن، ومن وطن إلى وطن [1]. وهو تعريف بعيد عن التعريف اليونانى وإلا كانت الاشارة إلى اليونان واجبة، وليست قرآنية مباشرة وإلا كانت الاشارة أيضاً واجبة. بل هو تعريف بديهى عقلى خالص، يمكن لأى فيلسوف فى أى حضارة الوصول إليه.

ويقيس الفارابى الأخلاق على الطب وكأن الطب علم انسانى لا طبيعى. وإذا كان الطب علماً مضبوطاً فهو أصل القياس، والأخلاق والسياسة فرعان عليه. ويصعب تجميع التشابه بين الطب من ناحية والأخلاق والاجتماع والسياسة من ناحية فى باب واحد لأن التشبيه قائم فى كل العلوم. والطب ليس هو الطب التجريبى بل هو الطب العقلى الذى يقوم على الاستنباط والذى يشارك الأخلاق فى فضيلة الاعتدال.

وتقوم الأخلاق النفسية والبدنية على التوسط والاعتدال، لا فرق بين طب الأبدان وطب النفوس [2]. وبالرغم من أن الفارابى ليس طبيباً مثل الرازى وابن سينا وابن رشد إلا انه يستعمل التشبيه الشائع بين طب الأبدان وطب النفوس. وكلاهما يقوم على التوسط. وهو الفعل المعتدل وليس المتوسط الحسابى بالضرورة [3].

والسؤال هو: هل الإنسان قادر على أن يكسب أفعال الصحة وهى مشروطة بالبدن؟ وهل التشابه دقيق بين طب الأبدان وطب النفوس؟ أليس البدن ميدان الحتمية الطبيعية بينما النفس ميدان الحرية الانسانية؟ وهل علاج الأبدان بالطب مثل علاج النفوس بالأخلاق أم أن علاج النفوس بالأخلاق مثل علاج الأبدان بالطب؟ أيهما أصل وأيهما فرع؟ أيهما شاهد وأيهما غائب حتى يقاس الغائب على الشاهد؟ لقد انشغل الحكماء بالكمال الانسانى، البدنى والنفسى. ووضعوا علماً واحداً لا فرق فيه بين علم الطب للأبدان وعلم الأخلاق للنفوس. كلاهما يهدف إلى الاصلاح وميزان الاعتدال بلا زيادة أو

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٣٢-٣٣/٣٦-٣٩، الفقرات ١٢/١٨-٢١.

(٢) وهو ما يقابل الأمثال العامية والمواويل الشعبية عن طبيب النفوس الذى يعالج الحبيب من الهجر ولوعة الفراق.

(٣) الفارابى: التنبية على سبيل السعادة، الفقرات من الخامسة حتى السابعة.

نقصان، وبلا إفراط أو تفريط. وحرارة البدن المعتدلة مثل الفعل الخلقى المتعادل. ويظل السؤال قائماً: هل التوسط مفهوم طبى (الاعتدال) انتقل من طب الابدان إلى طب النفوس أم انه مفهوم أخلاقى انتقل من علم الأخلاق إلى علم الطب؟ وقد يكون ميزانا كونيا ﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ ﴿وأنبتنا فيها من كل شئ موزون﴾. وإذا كان الطب جغرافياً مرتبطاً بالبيئة وارتباط الأبدان بأحوال البلدان فكيف تكون النفوس الحرة مرتبطة بالأبدان. وفرق بين الحتمية الطبيعية والحرية الأخلاقية.

ويحاول الفارابى وصف مكونات الفعل الكمى اعتمادا على المقولات العشر وكأنه موضوع منطقى. إذ يمكن ضبط الفعل الخلقى من أعلى بالمنطق، ومن أسفل بالطب. ويختار ست مقولات المتى (الزمان)، والأين (المكان)، وما منه، وما له ولأجل من منه (الغاية)، وما به (الحال)، تجمع بين المقولات المنطقية والعلل الطبيعية. وهو أقرب إلى الموروث الأصلى منه إلى الوافد الأرسطى[1].

والسؤال هو: هل التوسط وسيلة وليس غاية فما هو الفعل المتوسط للاكتساب الأخلاق الحميدة؟ والتوسط ليس كمياً بالضرورة، زيادة أو نقصان، بل هو كيف أى الاعتدال، الحالة النفسية التى فيها البدن والتى تؤثر فيه الزيادة والنقصان. فالطعام ليس فقط كمياً بل هو إحساس كافى ليس عند الوزان بل فى النفس، الشبع من رؤية الحبيب الفهم فى حالة الفراغ النفسى. وقد يكون التوسط إلى الفاتحة بالطعام بالامتناع عنه كما هو الحال فى الزهد. ولا يوجد يزال اعتدال واحد معيارى لكل الناس نظراً للفرق الفردية بين البشر ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾. وقد يكون الفعل الخلقى أحياناً خارجاً عن حد الاعتدال، فعلاً متطرفاً فى المواقف الجدية مثل قدرة الفقراء على الأغنياء، وقدرة المظلوم على الظالم، وقدرة المحتلين على المحتلين أى أفعال المقاومة للفقر والقهر والتسلط حتى يعود الاعتدال فى الكون والعدل بين البشر.

ويرى الفارابى أن الطبيعة أميل إلى الطرفين فى حين أن الأخلاق هى الوسط. فإذا كان هذا التقابل صحيحاً فالدعوة إلى الوسطية ليست أخلاقاً طبيعية. وتكون الأخلاق الطبيعية أخلاق لا وسطية مثل التهور مع العدو، والتبذير مع الحبيب. وإذا كانت الفطرة

---

(١) وهو أشبه بحساب اللذات عند بنتام فى الفلسفةالانجليزية فى القرن الثامنة عشر فى الغرب.

أحد مظاهر الطبيعة فهل تميل الفطرة إلى الطرفين وليس إلى الوسط أم إنها الثنائية المتطهرة التى تسقط نفسها على الطبيعة فى الصراع بين الخير والشر، يرى الفارابى أن هناك آلة قيادة تقود الطبيعة نحو الوسط وهى الروية. وهى عقل وإرادة بصيرة واختيار.

قد يكون الدليل على استحالة هذا التحليل الحسابى للأخلاق هى استحالة وجود مثل هذا الوسط المتناسب، وأنه أقرب إلى أحد الأطراف منه إلى الطرف الآخر. يمكن التعرف على الوسط عن طريق سهولة أداء الفعل. ومع ذلك قد يكون الفعل الأخلاقى صعباً مثل مجاهدة النفس على الفضيلة. ويمكن الاعتماد فى ذلك على القياس، وهو عدم التأذى بالفعل أو الالتذاذ به أو الالتذاذ العظيم أو الأذى اليسير، فالأخلاق هى عملية التحرر من الأطراف.

أن الفعل الخلقى ليس آلة حاسبة، زيادة ونقصاناً [1]. وليست مصرفا لحساب المكاسب والمخاسر. وليست عربة ينحرف بها الإنسان يميناً أو يساراً أو دافعاً حيوياً لا يمكن ضبطه أو إيقافه. الفعل الخلقى هو القادر على تحرير الفاعل من مظاهر الجبر الطبيعى والاجتماعى. وما دام يتم فى الزمان، فالإحساس بالزمان وباللحظة الراهنة بداية للإبداع الحر الذى هو بداية الفعل الخلقى.

٣- **تحصيل السعادة.** ثم ينتقل الفارابى من سيكولوجية الأخلاق إلى ميتافيزيقا الأخلاق فى تحصيل السعادة. فالغاية القصوى للأخلاق تحصيل السعادة والتنبيه عليها. كتب الفارابى التنبيه على سبيل السعادة فى الأخلاق عامة وفى السعادة خاصة. وتعنى السعادة الكمال. ويعنى الكمال الخير. والطريق إليهما شاق. ويدل على الاتجاه نحو غاية صعوداً ثم فيض كل أثر فى العالم من الخير نزولاً. الأخلاق صعوداً والفيض نزولاً. وقد يكون هذا هو أضعف جزء فى فلسفة الفارابى، الفيض فى ميادينه المختلفة، الكون والأخلاق، العالم والاجتماع، الوجود والسياسة.

والغاية نوعان: غاية تؤخذ كوسيلة لغاية أخرى مثل الدواء والرياضة، وغاية لذاتها. والأولى أنقص من الثانية، والثانية أتم من الأولى. فالعلم مثلاً طريق للثروة، والثروة طريق للرياسة. وقد يكون العلم لذاته وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى. فكذلك

---

(١) وهو نفس تصور الفارابى للموسيقى، وتحويل الأنغام والألحان إلى حسابات رياضية ونبذبات طنينية.

السعادة غاية فى ذاتها وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى [1].

السعادة غاية فى ذاتها وليست وسيلة لغيرها. تنال بالأفعال الفاضلة مثل حصول العلم بالتعلم. ليست السعادة ثواباً على الأفعال التى ينال بها السعادة ولا هى تعويض عما ترك من الأفعال التى تنال بها. كما أن العلم الحاصل عن التعلم ليس ثواباً ولا عوضاً عن الراحة. وليست اللذة الحاصلة عنه جزاء عليه ولا عوضاً عن الكد. وليس الشقاء عقوبات على ترك الأفعال الفاضلة ولا جزاء على فعل النقائض. لذلك كان من يفعل الجزاء أو لتجنب العقاب تكون فضائله ناقصة، ترك شئ إلى شئ آخر أعظم منه. وذلك مثل أخلاق المرابى. الفضائل تقتنى لذاتها، والطبائع تترك لذاتها لأنها كذلك فى ذاتها، كما هو الحال عند المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين وكما هو الحال عند الصوفية فى عبادة الله لذاته[2].

الأخلاق هنا أقرب إلى المعرفة النظرية والأخلاق العقلية، والأخلاق العقلية أقرب إلى الميتافيزيقيا، والميتافيزيقيا منطق وأخلاق وسياسة. كل علم يؤدى إلى العلم الآخر وكأن هناك علماً واحداً شاملاً، حياة ونسقاً وفكراً، تنظيرا للموروث الأصلى [3]. وأحياناً ينقد الفارابى أخلاقيات العصر، ولكنه نقد فنان منطقى فيلسوف وليس نقد مصلح اجتماعى أو ثائر سياسى.

وهى نظرة صوفية متطهرة كما هو الحال عند الصوفية، رابعة العدوية مثلاً. العلم لذاته أكمل من العلم كوسيلة للثروة والرياسة بالرغم من ربط العلم بالمنفعة والأثر، "أعوذ بالله من علم لا ينفع" وكأن الحكمة مجرد تأمل ومعرفة وليست تحقيق مشروع وإكمال نقص. لا توجد أخلاق للألم والقلق والشقاء. وفلسفة الشقاء فى هذا العصر لا تقل أهمية عن فلسفة السعادة عند القدماء. وأخلاق ما هو كائن فى هذا العصر لا تقل ضرورة عن أخلاق ما ينبغى أن يكون عند القدماء. هل السعادة هى الخير الأقصى العام الذى لا يختلف من فرد إلى فرد، ومن زمان إلى زمان مثل الثروة؟ وهل الثروة مثال على هذه

---

(١) وكما هو الحال فى الأخلاق الكانطية.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٨٢-٨٤، الفقرة ٧٦. وهو أيضاً موقف كانط والاخلاق المثالية بوجه عام للفلسفة العربية.

(٣) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الأولى.

الأخلاق الشاملة؟ وماذا عن أخلاق الزهد؟ هل السعادة مطلب أم تحقيق غاية؟[1]. وإذا كان الكمال هى السعادة فانها سعادة التحقق والاكتمال. الكمال الانسانى نسبى ولكن تحققه يعطى السعادة. وهل السعادة فى الصعود أم فى النزول، فى الصعود إلى السماء أم فى النزول إلى الأرض، فى صحبة الملائكة أم بين البشر؟ الاتجاه نحو الأخلاق الملائكية رد فعل على السقوط. والسعادة لا تتحقق فى عالم الأذهان بل فى عالم الأعيان وقضاء الحاجات بين الناس، "خيركم للناس أنفعكم للناس". ليست السعادة فى الغبطة والرضا والسلامة والنفس المطمئنة فالحياة أيضاً صراع. السعادة فى التحقق حتى ولو كان بداية بالصراع والألم. الكمال هو الاكتمال أى التحقق العينى وليس مجرد احساس نظرى بالكمال كما هو الحال عند الصوفى الحكيم. والتحقق فى الواقع بالتوحيد بين الواقع والمثال. فالحقيقة ليست فقط فى برهان العقل بل فى حكمة الشعوب. وبهذا المعنى المتحقق تكون السعادة أعلى قمة فى سلم القيم [2].

وقبل أن يعرض الفارابى فى "تحصيل السعادة" علم الأخلاق يصنفه مع باقى العلوم،واستنباط إحصاء العلوم من علم الأخلاق. فنظرا لأن الفضائل النظرية أربع فالعلوم أربعة. فالحدس الموجه لإحصاء العلوم، منظومة العلوم ابتداء من علم الأخلاق.

فالأشياء الانسانيات بها الحصول على السعادة فى الدنيا والآخرة اربعة من أدنى إلى أعلى: الصناعات العملية، والفضائل نوعان فطرية ومكتسبة، والمكتسبة سبعة: حيرة أو ضلال أو تخيل أو اقناع أو ظن أو بقصد يقين أو بغير موضوع السعادة عملى والمدخل اليه نظرى.

والعلوم الفطرية أوائل لاشعورية منذ بداية حياة الإنسان، ولا يعرف من أين أتت، ومتى حصلت. والعلوم المكتسبة تحصل بتأمل واستنباط وتعليم سواء تم ذلك بالحس والتجربة أو بالفعل. وهى قسمة شائعة فى علم أصول الدين، قسمة العلم إلى فطرى ومكتسب، بديهى ونظرى، وكل الطرق إلى العلم صناعية أى ارادية مختارة ثم تأتى الفطرة كأساس لهذه الطرق الصناعية. تضع الفطرة صناعية لوضع الطرق

---

(١) السعادة عند فشته تحقيق الغائية. انظر كتابنا "فشته، فيلسوف المقاومة" (تحت الطبع).

(٢) ويمكن مقارنة سلم القيم بين الفارابى وماكس شيلر.

الصناعية وهو المنطق. فالمنطق نظرية العلم أو علم العلم أو الطريق إلى وضع نظرية فى العلم. ثم تأتى الطبيعة مباشرة بعد المنطق كما هو الحال فى علم أصول الدين، نظرية الوجود بعد نظرية العلم. بعد المنطق تأتى علم الموجودات إما بالفحص المباشر أو بالتعليم من الغير. فالعلم علاقة متبادلة بين العالم والمتعلم كما هو الحال فى علاقة الشيخ بالمريد فى التصوف.

ما زال الحدس الموجه للفارابى هو إحصاء العلوم أو استنباط الواقع كله منه، ضم كل شئ وترتيب كل شئ فى نسق عام للعلم [1]. فاذا كان المنطق يؤدى إلى الأخلاق فى (التنبيه) والأخلاق إلى السياسة فى (التحصيل)، فكلاهما ينبعان من مصدر واحد ويؤديان إلى غاية واحدة، هو الله فى آراء اهل المدينة الفاضلة. ومن ثم يكون النسق كله عرض التوحيد بما فى ذلك العلوم الفطرية وهى أقرب إلى الالهام تنظيراً للموروث.

وأولوية المنهج على الموضوع تجعل الأمر كله بعيداً عن الموضوع. تبدأ السعادة بنظرية العلم. وتنتهى الأخلاق بنظرية المنطق. ولما كان المنطق هو المدخل إلى نظرية العلم أصبحت نظرية العلم هى المدخل إلى الأخلاق. فالمنطق بطرقه ووسائله يوصل إلى العلم، ويقين العلم ودرجته تتبع من المنطق ومستواه.

ويتحدث الفارابى عن الأشياء الانسانية أى عن الانسانيات. كما يتحدث عن الأمم أى عن الانسانية جمعاء والتوحيد بينها وبين أهل المدن والشعوب. كما يتحدث عن السعادة فى الدنيا والآخرة، وعدم التفرقة بين العالمين فى بنية الموضوع وكأنه عالم واحد. ومن ثم يعطى الفارابى علم الأخلاق أكبر قدر ممكن من العمومية الشمول.

ومهمة القوة الفكرية استنباط الأشياء النافعة للحصول على غاية ثم بعد ذلك الفحص عن وسائل تحقيقها أى معرفة الغاية ثم الوسيلة إليها. ولما كانت أنواع الخير ثلاثة: خير فى الحقيقة، وهو استنباط الأشياء الجميلة والحسنات، وخير مظنون، وشر فى الحقيقة وهو استنباط الأشياء القبيحة والسيئات، تكون مهمة القوة الفكرية استنباط ما هو فاضل وخير، وليس استنباط ما هو شر. فأعمال الفكر مرتبطة بالقيمة وليست فكراً خالصاً مجرداً منها. أعمال الفكر والروية فى الخير وليست فى الشر. الفكر لا يعمـــل إلا

---

(١) مثل هيجل ونسق العلم.

فى الخير، والشر طارق عليه من الأهواء والمصالح.

وينقص هذه القسمة البنيوية الشر المظنون ليقابل الخير المظنون كما ينقصه الفعل الطبيعى خارج الحكم بالخير والشر، وعندما تكتمل البنية الخماسية تصبح مطابقة لأحكام التكليف الخمسة عند الأصولى، الواجب والمحرم مثل الخير والشر أو المندوب والمكروه مثل الخير والشر المظنونين، والفعل الطبيعى والمباح. ومن ثم تكون أنواع الخير تنظيراً للموروث الأصولى. وفى هذه الحالة يظل سؤال: لماذا استنباط الخير دون الشر؟ ولماذا لا يتم تطبيق نظرية الفيض على مستوى الأفعال الخلقية دون استثناء؟

والسؤال هو: هل استنباط الفضائل الخلقية من الفضيلة الفكرية بالطبع أم بالارادة؟ وإذا مكن الاستنباط بالطبع فهل يمكن بالارادة؟ وهل الارادة موضوع استنباط أم فعل حر؟ هل هى تنزيل أم تأويل؟ هل يمكن استنباط الفعل من الذهن والحرية من العقل، والعمل من النظر؟

ويمكن رد الطبيعة والارادة إلى الفطرة والاكتساب. الطبيعة هى الملكة التى توجد فى الحيوانات غير الناطقة، فطرية فى النفس. الملكة تكرار الطبيعة والفطرة، والارادة تكرار الملكة التى هى تكرار الفطرة والطبيعة. والسؤال هو: ألا يؤدى رد الفطرة والاكتساب إلى الطبيعة والملكة إلى أن يصبح كل شئ عادة وبالتالى يقضى على حرية الاختيار؟

والفضيلة الرئيسية تابعة للفضيلة النظرية. وكل الفضائل الرئيسية، الفكرية والنظرية والصناعية لا تنفصل عن بعضها البعض. تجمعها الرئاسة التى تعطى القيمة للنوع، وتجعلها مختلفة متشابهة فيها. ومع ذلك الفضيلة الفكرية سابقة على الفضائل الخلقية، والخلقية مستنبطة من الفكرية. استنباط الفضائل الخلقية من الفضيلة الفكرية مشابهة التنزيل فى علوم الحكمة. والفضيلة الفكرية والفضيلة الخلقية صنوان فى القوة،

قوة الفكر وقوة الفضيلة، فضيلة العلم وفضيلة الأخلاق [1].

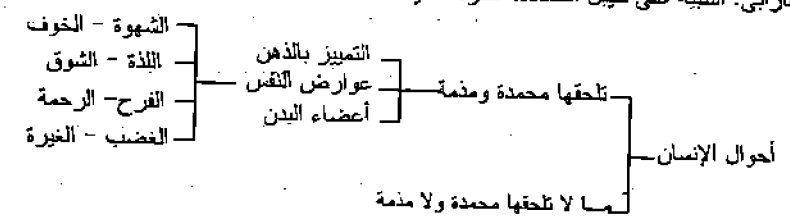
ثم يعطى الفارابى مدخلاً آخر لتحصيل السعادة شبيهاً بالتصور الاعتزالى للحسن والقبح العقليين وقانون الاستحقاق فى أصل العدل [2]. فأحوال الإنسان نوعان: ما تلحقها محمدة (مذمة)، وما لا تلحقها محمدة ولا مذمة. الأولى بها السعادة والثانية ليست بها سعادة. والأولى ثلاثة أنواع فى مظاهرها: التمييز بالذهن، وعوارض النفس، وأعضاء البدن. وعوارض النفس انفعالاتها وهم أربعة: الغضب (الغيرة)، الفرح (الرحمة)، اللذة (الشوق)، الشهوة (الخوف). الذم للأفعال القبيحة، والمدح للأفعال الحسنة طبقاً للاستحقاق المدح والذم. جيد التميز يستحق الحمد، وسئ التمييز يستحق الذم، ما ينبغى وما لا ينبغى. الجميل والقبيح، وجودة التمييز بين هو الاعتقاد الحق ورداءة التميز عكسه [3].

السؤال هو: هل السعادة فى الشقاء أفكار وغايات مطلقة أم أوضاع اجتماعية؟ يبدو أن الفارابى يتعامل مع الأخلاق كما يتعامل مع التصورات العقلية والمقولات المنطقية. كما أن الأخلاق لديه تعاليم وتوجيهات لما ينبغى أن يكون وليست تحليلاً لما هو كائن، أقرب إلى تهذيب الأخلاق وتربية النفس من الفهم والتحليل للظواهر الخلقية كما هو الحال فى مبحث الأمر والنهى فى علم الأصول. وهى أخلاق فردية وليست اجتماعية. تقوم على البطولة الفردية وليست على العمل الجماعى، وتبحث عن الكمال الفردى وليست على التقويم الاجتماعى لما يدل على نوع وأيضاً من البساطة فى التفكير. وهل

---

(١) الفارابى: تحصيل السعادة: الفقرة الخامسة.

(٢) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة. الفقرة الثانية .



(٣) من العقيدة إلى الثورة المجلد الثالث: العدل ص ٣٩٣-٤٣١، وأيضاً المجلد الرابع: النبوة - المعاد ص ٣٤٦-٤٢٣.

الأفعال الخلقية تتم طبقاً لهذه الهندسة الرياضية ؟ [1].

والسؤال هو: هل هذه الأحكام الخلقية للمدح والذم أفعال للنفس أم صفات موضوعية للأفعال؟ وهل النظر والسماع من أفعال الجسم أم من أفعال النفس؟

يصوغ الفارابى الأخلاق فى إطار النظرة الغبطوية السعادة ويعبر عنها فى نماذج جامعاً بين النظرية والتطبيق. ويفصل الحيلة التى بها تقتنى الأخلاق الجميلة. فالأخلاق علم عملى، يعطى الوسائل لتحسين الأخلاق مثل علم التربية وكما عبر عن ذلك مسكويه فى "تهذيب الأخلاق". فلا فرق بين الأخلاق والتربية. الأخلاق تربية نظرية، والتربية أخلاق عملية. ويمكن اتباع ذلك بالخطوتين الآتيتين:

أ- إحصاء الأخلاق خلقاً خلقاً، ورصد الأفعال الكائنة عن خلق خلق [2].

ب- التأصل فى النفس أى الخلق الذى تعود الإنسان عليه وهل هو جميل أو قبيح، أى فعل يؤدى إلى اللذة، وأى فعل لا يؤدى إلى لذة، وهل تصدر الأفعال عن الخلق الجميل أو القبيح؟ تعنى الأخلاق هنا العادات وليس الأخلاق الارادية والاختيارية أو الأخلاق الحيوية. وواضح التوجه اللاشعورى من إحدى القواعد الفكرية، جلب المصالح ودرء المفاسد، ومتى يجوز تقديم إحداهما علة الأخر ؟ [3].

وتحليل الأخلاق الفردية أساس تحليل الأخلاق الاجتماعية. فبعد الاعتياد كطريقة لاكتساب الأخلاق تكون البرهنة فى السياسة عن طريق صحة البدن انتقالا من الأخلاق إلى السياسة. فالعلم المدنى أو العلم السياسى ليس له وجود مستقل بل هو انتقال طبيعى من الأخلاق إلى الاجتماع، ومن الاجتماع إلى السياسة. ويشمل العلم المدنى الاجتماع والسياسة والقانون. وهو ما سماه ابن خلدون فيما بعد علم العمران [4]. فعلم الأخلاق هو

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرتان الثالثة والرابعة.

(٢) السابق الفقرة السابعة.

(٣) وهو ما سمى فى الفلسفة الغربية خاصة عند ماكس شيلر ولوى لاقل "سلم القيم".

(٤) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرتان الخامسة والسادسة.

علم السياسة لذلك تسمى السياسة الفاضلة، الجاهلة، البدالة. وكلها مصطلحات أخلاقية. والناس أربعة أنواع طبقاً لجودة الروية وقوة العزيمة وهى الحرية باستحقاق من أدنى إلى أعلى. الأول دون جودة لروية ولا قوة لعزيمة وهو البهيمى. والثانى جودة الروية مع ضعف العزيمة سواء كان منقاداً وهو البهيمى أو غير منقاد. والثالث دون جودة لروية مع قوة العزيمة وهو العبد بالطبع. والرابع جودة الروية وقوة العزيمة وهو الحر باستحقاق. فالحرية فى حاجة إلى عقل وإرادة كما هو الحال فى أصل العدل عند المعتزلة مع سبق الحرية للعقل من أجل التفرد بالفعل خارج العقل الالهى [1].

وإذا كانت أفعال الفرد واختياراته أساساً بالاعتياد فهل أصحاب السياسات أى الرؤساء هم الذين يعودون المجتمع على اكتساب الفضائل وتجنب الرذائل؟ وهو ما يعنى لغة العصر دور أجهزة الإعلام فى تربية الجماهير على ما يريده الرؤساء. وما مصدر سلعة الغذاء، السماء أم من الأرض؟ وماذا عن المعارضة التى ترفض التعود على أفعال الرؤساء وتأتى بأفعال بديلة أو مناقضة؟ وهل العامة مجرد مادة بلا صورة ؟ ألا تستطيع العامة فى لحظة الضنك والقهر الثورة على ما عوده عليه الرؤساء من أفعال؟ وهل العادات التى يريد أن يربى عليها أصحاب الرياسات مجتمعاتهم من اختراعهم تعبيراً عن مصلحة عامة وهو ما يعبر عنه بلغة العصر المشروع القومى؟ وماذا لو كان الرؤساء أشراراً وأرادوا أن يعودوا الناس على الشر، فالناس على دين ملوكهم كما يقول ابن خلدون؟ وماذا عن مسئولية الناس وفطر الخير فيهم وفى الرؤساء؟ وكيف يصبح الرؤساء والناس أشرار فى مجتمع خير أو أخياراً فى مجتمع شرير؟

٤- **العقل النظرى والعقل العملى:** ثم ينتقل الفارابى من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى "ابستمولوجيا" الأخلاق، فالجزء الناطق النظرى فضيلة العقل النظرى، العلم والحكمة. والجزء الناطق الفكرى فضيلة العقل العملى، العقل والذهن، وجودة الرأى، وصواب

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، العدل، ص ٥-٨.

الظن. وهو أقرب إلى العقل النظرى العملى [1]. وكلاهما يكون "ابستمولوجيا الأخلاق".

العقل النظرى قوة تحصل بالطبع دون بحث أو قياس، علم يقينى للمقدمات الكلية الضرورية التى هى مبادئ العلوم. بعد ذلك يتأسس علم الموجودات النظرية التى لم يصنعها إنسان. ويكون بالقوة قبل أن تحصل الأوائل، وبالفعل بعد حصولها. وهى قوة يقينية عارمة عن الخطأ. هو العقل البديهى الذى انتعشت فيه علومه (دون ذكر لعقل فاعله).

والعلم فضيلة الجزء النظرى. هو حصول اليقين فى النفس ووجود الموجودات التى ليست من صنع الإنسان عن براهين مؤتلفة من مقدمات ضرورية صادقة كلية حصل منها علم بالطبع. وهو صنفان: يقين بوجود الشئ وسببه، ويقين بوجود الشئ وأنه ليس بغيره دون معرفة السبب.وهما علمان متشابهان،وجود الشئ واليقين به. وهو أقرب إلى المنطق أو الميتافيزيقا.والعلم بالحقيقة هو العلم بالصادق واليقين الأبدى الأزلى الثابت الذى لا يتغير. ولا يسمى ما دون ذلك من العلم إلا استعارة.العلم الالهى هو العلم بالحقيقى، والعلم الانسانى علم بالمجاز [2].

والحكمة هى العلم بالأسباب البعيدة التى هى سبب وجود الموجودات والأسباب القريبة وارتقاؤها فى السبب الأول وهو الواحد بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسما ولا يشاركه أحد. وهو الجدير بالاسم والموجودات الأخرى باشتراك الاسم، هو الله بالحقيقة والإنسان والعالم بالمجاز حق أول وكمال اول ووجود أتم. الموجودات منه مرتبة أعلى وأسفل وأوسط. والاول يدبر كل شئ أو يعتنى بكل شئ. هذه هى الحكمة بالحقيقة. وتقال مجازاً على من حذق هذا العلم. فالحكيم هو العالم بالله، والحكمة هى العلم بالله، منطقية بطبيعة إلهية. وكلها عبارات إنشائية صوفية وجدانية سلباً وايجاباً، تستبعد العلم بالمتغيرات.

---

(١) كما هو الحال عند كانط. وكانط قارئ للعصر الوسيط المسيحى والاسلامى اللاتينى.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٠ــ٥٢ الفقرات ٣٣ــ٣٦.

والفضيلة الفكرية هي التي يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة للأمم أو لأمة أو لمدينة، انتقالاً من الكل إلى الجزء. ومن العام إلى الخاص. ومنها ما يستنبط في عدد قصار وتسمى القوة التدبيرية على أصناف جزئية. أما القوة الفكرية التي تستنبط ما هو شر ليست فضيلة فكرية. فأعمال الفكر في الخير هو الفضيلة. وأعماله في الفضيلة هو الفكر، توحيداً بين المعرفة والأخلاق. والفاضل والمتفاضل واحد. كلاهما ينتهيان إلى الفساد. ولا ينفع المتفاضل علمه بشئ إذا لم يستعمل. ولا يضر الفاضل في فعله بما لم يفعله. الاتفاق بالاضافة، والتباين في العلم والجهل [1].

والعقل العملي قوة يحصل بها الإنسان عن كثرة تجارب وطول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يفعل ولا يفعل في أمر ما. البعض منها كلية تندرج تحتها أمور أخرى. وبعضها جزئية تستعمل كمثالات لأمور لا تشاهد. وهو عقل بالقوة قبل التجربة، وبالفعل بعدها. يزداد بازدياد السن وتقدم العمر. ومن ثم يمكن رصد صفاته بأنه عقل مرتبط بالتجربة والمشاهدة، يعطي ما ينبغي أن يكون، لا تعارض فيه بين الحس والعقل أو بين الحس والأمر. مقدماته كلية للاستنباط أو جزئية للتمثيل. يقوم في حالة التمثيل بقياس الغائب على الشاهد. وهو عقل بالقوة قبل التجربة وبالفعل بعدها، وكأنه عقل مكتسب. يزداد بالسن والعمر. وقد يتساءل أحد: وماذا عن الخيل والجنون والمراهقة المتأخرة ؟

والتعقل هي القدرة، جودة الروية والاستنباط للأشياء التي هي أجود وأصلح. هي القوة التي إذا وجدت في الإنسان أصبح عاقلاً وحصل على خير عظيم حقيقي وغاية شريفة فاضلة. والكياسة هي القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل في بلوغ خير يسير. والدهاء هو القدرة على صحة الروية في استنباط ما هو أصلح ليتم به شئ عظيم مظنون على انه خير كالثروة أو اللذة أو الكرامة والخير والجربذة والخبث. هي جودة الاستنباط لما هو أبلغ وأجود بفعل شئ حسن يظن خيراً من ربح أو لذة وهي وسائل لا غايات.

---

(١) السابق ص ١٠٢/٩٩، الفقرات ١٠٠/٩٥.

المتعقل فاضل وكذلك الكيس. والداهي والخب شريران من ذوى نقائض.

والتعقل على أنواع: التعقل المنزلى وهو جودة الروية لتدبير أمور المنزل، والتعقل المدنى لتدبير أمور المدينة، وجودة الروية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش، دليل الخيرات الانسانية مثل اليسار والجمال ومنها الخصوصى لمقاومة العدو، والمشورة وهو استنباط للغير وقد يكون كثير أو يسير.

والعاقل يتوافر فيه شرطان: جودة التمييز، والاستعمال الأفضل وإلا كان خبيثاً. ويتسم بعدم الغفلة، والفهم أى الارتسام فى النفس. فلا فرق بين العقل والعلم وجودة الروية والاستنباط فيما ينبغى أن يفعل من أفعاله الفضيلة. والعقل الجدلى أى الرأى المشترك عند الجميع وهو المعنى المشهور [1].

وهناك منافع للجزء النظرى فى الفلسفة وضرورة الجزء العملى. فالنظر أساس العمل من عدة وجوه. العمل فضيلة إذا قام على النظر والمعرفة. والمعرفة النظرية عادية، بالدربة واكتساب الهيئة. والمعارف النظرية لبتداء من الأعداد (الحساب) ثم الأعظام (الهندسة) ثم المناظر ثم الأعظام المتحركة ثم الموسيقى والأجسام السماوية ثم الأثقال ثم الحيل. وقوفهم بلا مادة. وهناك مبادئ أخرى لإدراك الأشياء التى تسير فى مواد أو تكون منافسة لها مثل العناصر الأربعة. وأخيراً تأتى أسباب وجود الأجسام الطبيعية انتهاء إلى الأجسام السماوية والنفس الناطقة والعقل الفعال وصولا إلى الغاية الأولى. فالنظر الالهى غاية الإنسان. ويعطى الجزء العملى بوحى لمعرفة الأوامر والنواهى. ويسمى علماً باشتراك الاسم. فاذا كانت المعرفة النظرية مبادئ التعليم (الرياضيات) ومبادئ الوجود (العالم المتوسط بين الطبيعيات والالهيات) فان النص يدخل فى شق العلم. وهو الحدس الرئيسى للفارابى فى تصنيف العلوم ومراتب الموجودات.

وهناك آراء خاطئة هى فى الغالب آراء المتكلمين. مثل أن السبب الأول لا يعقل ولا يعلم ذاته أو أن المعقولات الكلية حاصلة له دفعة واحدة بلا زمان، كلها فى ذاته،

---

(١) السابق ص ٥٤-٥٨، الفقرات ٣٨-٣٩/٤١-٤٢.

معلومة له بالفعل تطهراً من العلم الاستقرائى وأنه لا يعلم الجزيئات المحسوسة كلها ويتصورها وكأن بها الكذب والصدق والاعتقادات المضادة فى معقولاته كرد فعل على تصور التغير فى العلم الالهى (محمد بن كرام). وهو الموضوع الذى كفر فيه الغزالى الفلاسفة من بعد واتهامهم بانكار علم الله بالجزيئات ودفاع ابن رشد عن الفلاسفة بان الله لا يعلم الجزيئات بعلم بعدى احصائياً بل بعلم فعلى استنباطياً. كل هذه الآراء الخاطئة فى موضوع العقل الأول كمقدمة لانشاء الأخلاق الالهية.

ويحدد الفارابى المنطقى معانى عديد من المصطلحات المعرفية[1]. وأحيانا يكون التعريف مجرد تكرار للعرف وليس تعريفاً طبقاً لشروط التعريف. فالظن الصواب أن يكون الإنسان كلما شاهد أمراً صادقاً يظنه الصواب أى معرفة الشخص على ما هو عليه. هو ظن صائب بناء على نوع من المصادفة وليس على يقين أو تطور. ويظل التطابق مقياساً للصدق.

والذهن هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فى نزاع الكراء والقدرة على تصحيحها،هو جودة استنباط فى الصحيح من آراء. هو نوع من التعقل فى أداء وظيفة المعيار. وهو أعلى درجة من الظن الصواب لأنه به جهد أعلى من التعقل والتصحيح وليس مجرد مصادفة.

وجودة الرأى أن يكون الإنسان ذا رأى فاضلاً، جمعاً بين العلم والفضيلة، خيرا فى أفعاله، جمعا بين النظر والعمل، وأن تكون أقواله وإراداته سديدة التجربة، وتكون شهرته قد صارت ذائعة بحيث لم يعد فى حاجة إلى حجة أو دليل. والأصول التى يستعملها المروى فى الاستنباط اثنان: المشهورة المأخوذة من الجميع، والأكثر وهو التواتر بالرواية قبل ابن سينا، والأشياء الحاصلة بالتجربة والمشاهدة. والغمر هو الذى يتخيل المشهورة فى الفعل أو الترك على نحو سليم غير أنه ليس لديه تجربة لما سبيله أن يُعرف بالتجربة. قد يكون الإنسان غمراً فى أمر دون آخر أى صاحب معرفة نظرية

---

(١) وهو ما يسمى بلغة الظاهريات المعاصرة أنماط الاعتقاد.

مجردة دون تجربة ومعاناة [1].

والجنون هو تخيل فى الفعل والترك ضد المشهور وما جرت عليه العامة من كثير الأمور الحسية. والحمق هو تخيل المشهور على نحو سليم مع تجارب محفوظة وتخيل الغايات التى تعشق سليماً. والروية التى تخيل ما لا يؤدى إلى الغاية بل إلى الضد، ويكون الفعل والمشهور حسب تخيل لا يؤدى إلى الفاسد. لذلك يبدو الأحمق عاقلاً، ويكون مقصود صحيحاً، ولكن رويته توقعه فى الشر دون قصد.

ويدخل منطق الظن مع منطق اليقين فى تحديد المصطلحات. فالخطابة هى القدرة على المخاطبة بالأقاويل التى تكون بها جودة الاقناع بشئ ممكن للفعل أو الترك يستعملها الفاضل فى الخيرات والدهاة فى الشرور. والفعل والترك مقولتان أصوليتان فى مبحث الأمر والنهى من مباحث الألفاظ.

وجودة التخييل غير جودة الاقناع. فبعد أن يعقل السامع بعد التصديق بالاقناع تنهض نفسه إلى طلب شئ مخيل والهرب منه أو النزاع إليه أو الكراهة له وإن لم يقع له به تصديق. وتستعمل فيما يسخط ويرضى، ويفزع ويؤمن، وما يلين النفس وما يشد معاً. وكثير من الناس يؤثر فيهم التخييل دون الروية إما لأنهم لا روية لهم بالطبع أو يتركونها فى أمورهم. فالأصل تجربة حسية واقعية ثم يتم تخيل المعنى بشئ حسى مثل ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾.

والأشعار تهدف إلى تخييل الشئ. والشعر إصلاحى فى كل أنواعه لأن كل شعر له هدف، ويتضمن حكم قيمة كما وصف القرآن فى آية الشعر، والأشعار ستة أصناف ثلاثة ممدوحة وثلاثة مذمومة. الممدوحة هى أولاً: الاصلاح، القوة الناطقة وتوجيهها نحو السعادة وتخييل الهبات والخيرات وتحسين الفضائل وتقبيح الشرور، ثانياً: إصلاح عوارض النفس لتكون أقرب إلى الاعتدال. والعوارض مثل الغضب وعزة النفس والقسوة

---

(١) وهذا هو معنى البيت الشهير:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ... ولا الصبابة إلا من يعانيها

والنخوة والهمة ومحبة الكرامة والغلبة والشرة وتوجيهها نحو الخير دون الشر. ثالثاً: إصلاح العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس كالشهوات واللذات والرقة والرخاوة والرحمة والخوف والجذع والغم والحياء والطرف واللين وتوجيهها أيضاً نحو الخير دون الشر.

أما الثلاثة المذمومة فمضادة للممدوحة. فالشر قلب الخير ونفى له وليس له وجود مستقل. والألحان والأغانى تابعة للأشعار. فالموسيقى تابعة للقلم، والشعر نفسه موسيقى[1].

والحقيقة أن هذه المصطلحات بين العقل النظرى والعقل العملى لأنها تشمل طرق الاستدلال وأساليب التعبير. وهى أقرب إلى تنظير الموروث منها إلى تمثل الوافد. تضم الوحى والنبوة كتجارب إنسانية معاشة من عمل العقل والخيال. وقد يختلف الحكم على بعض الانفعالات فمثلاً: هل عزة النفس والنخوة وهل رقة النفس والحياء والرحمة تطرف؟

ثم ينتقل الفارابى إلى بعض مصطلحات الأخلاق الالهية أو "أثولوجيا" الأخلاق مثل الحكمة، والحكمة الالهية، والعناية الالهية. بالنسبة للحكمة يسمى المتعقلون حكماء عند البعض. وهى أفضل علم لأفضل الموجودات. والتعقل الذى تُدرك به الأشياء الانسانية لا يكون حكمة إلا إذا كان الإنسان أفضل الموجودات. ولا تعارض بين أن يكون الإنسان أفضل الموجودات وأن يكون الله كذلك. فالأمر حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر[2]. واضح التفرقة بين الأسماء والمسميات، وأن القضية هى البحث عن ألفاظ للتعبير بها عن حقائق الموجودات. وإذا كانت الحكمة هى تعلم الأسباب القصوى، السعادة بالنسبة للانسان، فانها تكون معرفة السعادة الحقة. وإذا كانت الحكمة تعلم الواحد الأول

---

(١) السابق ص ٦٣- ٦٥، الفقرات ٥٤-٥٦.

(٢) هذا هو موقف ابن الأيادى من اللغويين المتكلمين على مستوى اللفظ وموقف فيورباخ فى الفلسفة الغربية على مستوى اللفظ والمعنى والشئ أى اللغة والتصور والوجود، عالم الأصوات وعالم الأعيان، التعبير والانشاء والخبر. من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٦٠٠ - ٦٠٤.

الذى منه استفادت ومقدارها وكأن الإنسان أحد هذه الموجودات فهى إذن تعلم أعظم الكمال الذى استفاده الإنسان من الأول وهو السعادة. الحكمة تعطى السعادة، والتعقل يعطى الوسيلة اليها. فهما متعضادان فى تكميل الإنسان. ولماذا يكون كمال الإنسان مستفاداً من غيره؟

وبالنسبة للحكمة الالهية السبب الأول علة كل الموجودات والأسباب، أول بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسماً ولا فى جسم. لا يشاركه أحد من الموجودات إلا فى الاسم فقط. واحد ولا كمال أزيد منه، ومصدر كمال الموجودات، لا يوجد وجود أتم منه، ومصدر تمام الموجودات. لا حقيقية أكبر منها، ومصدر حقيقة الموجودات. فهل يوجد تفاضل بين العلوم من حيث هى علوم أم أن التفاضل فى موضوعات العلم طبقاً لمستوياتها؟ والعناية الالهية تطوير للعدل والجود عند المتكلمين. وبها اعتقادات خاطئة مثل أن عناية الله بخلقة مثل عناية الملك برعيته ومصالحهم من غير مباشرة لأمر واحد ولا توسط بل هناك واحد يقوم بما يوحيه الحق والعدل، لا فرق فى ذلك بين الله والرئيس، والنبى والامام. ومثل أن عناية الله مباشرة، فيتولى واحدا واحداً دون وكالة وإلا كانوا شركاء فى تدبيره، وبالتالى يكون هو المتولى للقبائح، مما يدل على رفض الأشعرية مسؤولية الله عن القبيح. فأفعال الله كلها عدل وليس فيها جور. وفاعل الشئ فى الزمان لا يؤجل إلا لعائق ويكون أصلح أو خيراً وليس بأصلح أو شر[1]. ويصف الفارابى أسباب الخير والشر فى الأفعال. ويكون السؤال: وهل الصانع له القدرة على إزالة الفساد؟ لو كان كذلك فليس وقوعه أولى من عدم وقوعه.

غاية الفارابى من تحديد هذه المصطلحات هو تصحيح الأخطاء الشائعة الموروثة من المتكلمين بعد أن تحول الكلام إلى الفلسفة مع مزيد من التنظير للموروث، من التصور الكلامى لله إلى التصور الفلسفى للموجود الأول.

٥- **الخير والشر.** ثم ينتقل الفارابي من "لاهوت الأخلاق" إلى "أنطولوجيان"

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٤/٦١-٦٢/٨٨-٨٩/٩١-٩٢، الفقرات ٣٧/٥٢-٥٣/٨٤/٨٧.

الأخلاق، ويعرف الواجب والممكن والمستحيل، الوجود (الجوهر) والكمال والنقص، الخير والشر والطبيعي، كما يفعل فلاسفة الوجود. وبلا مقدمات تظهر مجموعة من الفقرات في الالهيات والطبيعيات وكأن موضوع الأخلاق لم يتغير مثل أقسام الوجود الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل التي يتحد فيها العقل والوجود.فهي أحكام العقل وأقسام الوجود في آن واحد. فالوجود ما يمكن أن يوجد وألا يوجد وهو الممكن، وما لا يمكن أن يوجد اصلاً وهو المستحيل الأصلي، وما لا يمكن إلا أن يوجد، وهو الواجب بصيغة النفس المزدوج. الأساس هو الوجود ثم العدم ثم الامكان أو الحال كواسطة بين الوجود والعدم، وهي المفاهيم الأساسية في علم أصول الدين في المبادئ العامة منذ العقيدة النظامية في القرن الخامس مستقاة من علوم الحكمة. وقد تكون هذه القسمة طرفين ووسط، أساس نظرية الفضيلة كوسط بين طرفين.فالموجودات ثلاثة: ما لا يمكن أن يوجد وألا يوجد وهو النقص (الممكن) وما لا يمكن أن يوجد في حين ما وأن يوجد في حين آخر (المستحيل)، وما لا يمكن أن يوجد أصلاً وهو الكمال (الواجب). فتتحول مقولات العقل والوجود الثلاث، الواجب والممكن والمستحيل، إلى مقولات الأخلاق بين الكمال والنقص. والممكن قد يكون على الأنقص أو على التساوي أو على الأكثر، طرفان ووسط طبقاً لمراتب الكمال في الحياة الخلقية.

ويمكن الانتقال من "أنطولوجيا" الأخلاق إلى "الأنطولوجيا" العامة. فالموجودات ثلاثة أقسام: الأجسام الهيولانية، والأجسام السماوية، والأجسام الروحية البريئة من المادة. كما يمكن قسمة الواجب قسمين، ما يوجد فينا ولا يمكن غير ذلك مثل الموجودات السماوية من الموجودات المادية، وما يوجد لا في وقت أصلاً مثل الموجودات الروحانية. وكل قسم تابع لجوهره وطبيعته. وأحياناً تكون القسمة رباعية بقسمة الممكن إلى قسمين على التقابل بعد إدخال أحد القسمين في الزمان كي يصبح واجباً خلقياً: ما لا يمكن أن يوجد وألا يوجد (الممكن)، وما لا يمكن إلا يوجد حينا ما (الواجب في الزمان)، وما لا

يمكن أن يوجد أصلاً (المستحيل)، ولا يمكن إلا يوجد أصلاً (الواجب) [1].

والعدم نقص فى الوجود وكذلك الاحتياج والشبه. وإن كان فى الإنسان مثله، فالإنسان يحتاج إلى أكثر من واحد. ومن ثم لا يمكن تصور الله بدون الإنسان عن طريق القلب أو التضاد. وكل ماله ضد فهو ناقص الوجود، وله عدم زائل مفتقر فى وجوده. إلى غيره. وما لا عدم له لا ضد له وكأن التضاد نقص مع أنه قد يكون كمالا تنظيراً للموروث الأصلى ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت السماوات والأرض﴾.

ثم يتم الانتقال من أنطولوجيا الوجود العام إلى أنطولوجيا الأخلاق فى تعريف الخير والشر. فالشر غير موجود أصلاً ولا فى أى شئ فى هذا العالم على عكس أنطولوجيا الأخلاق مثل الخطيئة الأولى والأخلاق البوذية وآلام البدن والنفس والديانات الثنوية فى فارس التى جعلت الشر إلها يصارع الخير إلها ثانياً. وكل ما هو خارج إرادة الإنسان خير. والخير فى الكون من السبب الأول، نظام وعدل لا شر فيه. فالخير والشر إراديان.

والشر نسبى، كل شئ يبلغ به الشقاء بما فى ذلك الأفعال الإرادية، والشقاء فى مقابل السعادة. فهو شر ذاتى إنسانى عملى إرادى. والخير نسبى كذلك، كل ما ينفع فى بلوغ السعادة، والسعادة كفاية فى ذاتها وليست كوسيلة لبلوغ غاية أخرى. فهو خير إنسانى ومطلب خلقى ورغبة فى الكمال. والخيرات ضروب: ما يقابله شر، وما لا يقابله شر أصلاً، فالخير أعم من الشر، والشر أخص منه. الخير أصل والشر فرع عليه.

لا يوجد خير أو شر فى الوجود. وليست اللذة خيراً وليس الألم شراً، فالوجود خير بالنسبة وشر بالنسبة، وكذلك اللذات والأذى. أما الوجود واللاوجود كخير أو شر فليسا موجودين فى شئ من العوالم الروحانية. كل شئ فى العوالم الروحانية والسماوية. أما. الممكنات الطبيعية فهى إرادية إما بالصورة أو بالمادة، إما على الأكثر أو على

---

(١) السابق ص ٧٨-٨٠، الفقرات ٦٨-٧٣.

الأقل أو على أو على التساوى. وكلها خير. كما هو الاستحقاق والعدل كما هو الحال عند المعتزلة.

كل فعل طبيعى إرادى به خير وشر، أما الأفعال الطبيعية بلا ارادة فهى خارج مقولتى الخير والشر[1]. وقد ظن قوم أن عوارض النفس خاصة النزوعية فيها شرور. وظن آخرون أنها القوة الشهوانية والغضبية. وظن فريق ثالث أنها القوة التى تكون بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبة الكرامة. وكلهم غالطون. فالشر ليس من النفس لأن النفس صالحة للخير والشر. وليس الشر أولى من الخير. فاما أن تكون النفس خيراً أو شراً معاً وإما لا تكون شراً أو خيراً. وإذا استعملت فيما ينال السعادة تكون خيراً، وفيما ينال الشقاء تكون شراً [2]. وهذا نوع من التأمل غير المباشر والتوجه اللاشعورى من الموروث ﴿ونفس وما سواها ألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها وخاب من دساها﴾.

رابعاً: الأخلاق الطبيعية والدينية (إخوان الصفا).

وإذا كان الفارابى هو خير فيلسوف الأخلاق والاجتماع فان إخوان الصفا هم فلاسفة الأخلاق تأسيساً لها من أدنى إلى أعلى، ابتداء من الأخلاق الجغرافية إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية إلى الأخلاق الدينية حتى الأخلاق الصوفية. ويبدو ذلك فى الخير. الجزء الرابع من رسائل إخوان الصفا "العلوم الناموسية الالهية والشرعية". إذ تتضمن أسباب الشرور فى العالم الطبيعة أم النفس، الموضوع أم الذات، الوجود أم المعرفة، وهى الأخلاق الطبيعية والكونية، وحرية الأفعال وهى الأخلاق الانسانية والرغبة فى الآخرة والثواب والعقاب وهى الأخلاق الدينية، وكيفية الدعوة إلى الله ومخاطبة النفس له وهى الأخلاق الصوفية [3].

---

(١) وذلك مثل الأخلاق عند كانط فى الفلسفة الغربي.

(٢) السابق ص ٨٠-٨٢، الفقرات ٧٤-٧٥.

(٣) الرسائل جـ٤ ص ٤٠-٥٣٨.

وهى فى كل مراحلها أخلاق إنسانية يظهر فيها لفظ الإنسان كما هو الحال عند الفارابى لا تعتمد على العقل وحده أو الذوق وحده بل أيضاً عن الروايات عن الصحابة والأولياء والحكايات عنه واعتراض أحدهم على الله لماذا خلق وعلى الجدل القرآنى كما هو فى الحديث الشريف "وحج آدم موسى". وهو أضعف جزء فى الرسائل لأنه صوفى خالص، يضع تقابلاً بين الحقيقة والشريعة، الحقيقة والطريقة.

ونظراً لتداخل كل شئ مع كل شئ تبدو الرسائل كلها أقسام الحكمة كلها المنطق والطبيعيات والالهيات قراءة أخلاقية. النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية ولو بأسماء مختلفة. فالمنطق يشمل الرياضة. والطبيعيات تضم الجسمانيات النفسانيات. والعقليات تعادل الالهيات. والعلوم الناموسية الالهية والشرعية تعادل المقامات والأحوال فى الفلسفة الاشراقية. وهى نفس الأقسام الأربعة فى "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا. والرسالة التاسعة من القسم الرياضى "تهذيب الأخلاق" تبدو فيها الرياضة مقدمة للأخلاق [1].

١- **الأخلاق الطبيعية (الجغرافية).** وهى أخلاق البيئة التى تخضع لها الأمزجة الفردية والتكوينية العضوية طبقاً لأحكام النجوم.

فالأمزجة أربعة طبقاً للعناصر الأربعة: الأرضى، والنارى، والمائى، والهوائى. وهى الأخلاق الأرضية التى تتحكم فيها الطبيعة "البيولوجية". يعطى الاخوان تفسيراً مادياً للأخلاق عن طريق الأمزجة وإن كانت حركات الكواكب هى التى تؤثر علة تركيب الأفلاط فتسيطر الخرافة على العلم كما يسيطر الأعلى على الأدنى. وهناك الأخلاق الفلكية أى أثر النجوم والأفلاك فى الاخلاط ثم فى السلوك. فالسماء تتحكم فى الأرض، والحتمية الكونية تحتوى الحرية الانسانية. الطبيعة المريخية تؤدى إلى التعصب والجدل. والطبيعة المشترية تؤدى إلى الزهد والورع. وماذا عن باقى الأفلاك العشرة؟

---

(١) السابق جـ١/٩/٣٥٨/٣٦٤ ٣٧٣.

وتختلف أخلاق الناس طبقاً للطبيعة الأرضية والطبيعة الفلكية من أعلى إلى أدنى على خمسة وجوه: أخلاق الجسام والمزاج وهى الأخلاق البدنية، واخلاق البلدان وخصبها وهى الأخلاق الجغرافية والنشوء على دين الأباء والمعلمين، وهى الأخلاق الاجتماعية أو التربوية، وأخلاق النجوم وهى الأصل، وتنقسم إلى أخلاق قدرية سماوية وفلكية، وأخيراً العقائد وهى الأخلاق الدينية [1].

وتتوالى هذه الثنائيات على كافة المستويات، العضوية مثل الحياة والموت، الشبابية والهرم، النوم واليقظة، المرض والصحة، والنفسية مثل العلم والجهل، التذكر والغفلة، العقل والحماقة، والأخلاقية مثل الفجور والعفة، البخل والسخاء، الجبن والشجاعة، الألم واللذة، والاجتماعية مثل الصداقة والعداوة، الفقر والغناء، الخير والشر، الخوف والرجاء، الصدق والكذب، الحق والباطل، الصواب والخطأ، القبح والحسن.

وبالمثل للحرية الانسانية الأخلاق نوعان: جبلة بسبب الأخلاط والأمزجة أو البيئة أو النجوم، ومكتسبة بالتعليم. والجبلة هى الأخلاق المطبوعة وهى الأصل، والأخلاق المكتسبة هى الفرع.

وهى أخلاق جبرية كونية أو طبيعية أو اجتماعية مثل العقائد الجبرية فى علم الكلام اعتماداً على بعض الأحاديث مثل: "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"، فى النحس واللاسعادة، وربط ذلك بالأفلاك تحت تأثير الخرافات الشعبية. تبين أثر الجغرافيا على السلوك أولاً قبل أن تجمع بين الوطنية والروحية، المادية والاشراقية. لا فرق بين الطبع والاكتساب، بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية [2].

---

(١) تحيل الرسالة الأولى فى الآراء والديانات إلى هذه الأخلاق الكونية لعدة فصول منها ٢٩ – فصل فى بيان قول القائلين أن أسباب الشرور فى العالم بالعرض لا بالقصد ٣٠- فصل فى بيان قول كمية أنواع الخيرات والشرور فى هذا العالم. ٣١- فصل فى بيان القصد الأول والقصد الثانى على قول الحكماء. ٣٢- فصل فى بيان الشرور التى تنسب إلى النفس الانسانية من جهة أحكام الناموس ص ٤٧١-٤٨٠.

(٢) السابق جـ١/٩/٣٣١-٣٣٥.

واختلاف الاخلاق ليس للمزاج ولا للقرانات للأفلاك والمواليد طبقاً لها. فهذه حتمية كونية تمحى مع المسئولية الفردية وأفعال الاختيار.

أخلاق الدنيا بالطبيعة، وأخلاق الآخرة بالاكتساب. الأولى بالفطرة والثانية بالجهد. والسؤال هو: لماذا لا يكون العكس صحيحاً، اختيار الدنيا بالارادة، والذهاب إلى الآخرة باندماج الروح خاصة إذا كانت الطبيعة خيرة؟ ولماذا لا يكون كلاهما طبيعة أو كلاهما حرية دون الوقوع فى نظرية تطهرية متشائمة فى الطبيعة ومتفائلة للروح والتى عندها تنتفى المسئولية والجزاء؟ ما دامت الأخلاق فى الجبلة فلا مسئولية ولا حساب. لا فرق بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية والحتمية الدينية.

وأخلاق الاكتساب منها ما يحكم عليها طبقاً للقاموس وطبقاً للعقل أى وجود معيار للحكم على أخلاق الارادة الحرة. ومن هذا التقابل الثنائى بين الطبيعة والاكتساب انقسمت أخلاق النفوس أربعة أقسام: المكتسبة بالعادة، العلوم التعليمية، الآراء المعتقدة، والأعمال المكتسبة للاختيار والارادة. وهى قسمة غير دقيقة، أطرافها العادة والاختيار، ووسطها الرياضيات والعقائد. وربما الرابطة بينهما البرهان، حضوراً فى التعاليم وغياباً فى الاعتقاد. الطرفان عمل والوسط نظر.

والنفوس ليست صفحة بيضاء كما يقول الاخوان لوجود الأفكار الفطرية والنور الطبيعى وإلا تحولت الطبيعية إلى مجرد انفعال والاكتساب إلى فعل وكما أصبح الإنسان البالغ العاقل قابلاً على المعارضة والمقاومة لما يكتسبه من المجتمع. وإذا كانت الأخلاق طبعاً وعادات فان أعمال الناس فى ظاهر أمورهم تكون بحسب أخلاقهم التى تطبعوا عليها أو بحسب عاداتهم التى نشأوا فيها أو بحسب آرائهم التى اعتقدوها دون أن يقلل ذلك من شأن حرية الأفعال.

بل إن الشعائر لها رموز كونية. فالبيت وسط الحرم مثل الأرض وسط العالم، والطواف دورات الأفلاك، والمصلون الكواكب الثابتة، والحجاج الكواكب السيارة، ورجوع الحجاج رجوع النفوس. وتطابق الاشخاص الفلكية الثابتة الموجودة الدائمة

الدوران مع الاشخاص السفلية الكائنة. وهى دلالات كونية مثل دلالات الصوفية [1].

وليست الشعائر فقط رموزاً كونية بل هى أيضاً عمليات، الودة بالربح أو الخسارة تحت أثر المجتمع التجارى وأخلاق التجار. وهو كذلك فى كل دين، فى اليهودية قبل أن تحولها المسيحية إلى شعائر روحية خالصة، انتقالاً من ملكوت الأرض إلى ملكوت السماء. وقد حاول أبو حيان ذلك من قبل فى تأويل مناسك الحج العقلى إذا ما ضاق الفضاء عن الحجة الشرعية.

ويمكن تأويل مناسك الحج على نحو اجتماعى. كنوع من الحلول الوسط مع ديانات العرب قبل الإسلام والارتباط بها والتواصل معها قبل أن يحولها إخوان الصفا إلى دين العشق والمحبة اشتقاقاً من لفظ الخليل.

٢- **الأخلاق الفردية والاجتماعية**. وتشير عديد من الرسائل إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل حرية الأفعال وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق والزهد والسعادة والصداقة [2].

والسعادة أربعة أنواع طبقاً للقسمة العقلية الكاملة للسعداء وهم الأشقياء فى الدنيا والآخرة، السعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة، والأشقياء فى الدنيا سعداء فى الآخرة. والسعداء فى الدنيا والآخرة طبقاً لأحكام التكليف المحرم والمكروه والمندوب والواجب دون الحلال وكأن الأخلاق ليست فى وجود العقل الطبيعى نفسه، أخلاق الوجود [3]. فما يهم الأخلاق هو التطهرية الثنائيات المتعارضة مثل الواجب

---

(١) الرسائل جـ٢/٦/١٣٨-٢٤٣.

(٢) تضم بعض فصول الرسالة الأولى فى الآراء والديانات موضوعات الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل ٤٠- فصل فى مسألة الجبر ص ٤٩٨ - ٥٠٠.

(٣)
- السعداء
  - السعداء فى الدنيا والآخرة
  - الأشقياء فى الدنيا، السعداء فى الأخرة
  - السعداء فى الدنيا، الأشقياء فى الآخرة
  - الأشقياء فى الدنيا والآخرة
- الأحكام
  - الواجب
  - المندوب
  - المكروه
  - الحرام

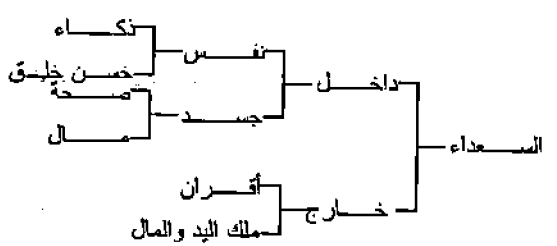
والمحرم، والمندوب والمكروه. والسعادة أفضل شئ يرزقه الإنسان وهى فى الخارج أو فى الداخل. والخارج المال أو الأصدقاء. والداخل هو الجسد، المال والصحة، أو النفس، حسن الخلق والذكاء. والأقران مثل الزوجة والصديق والولد والأخ والأستاذ والمعلم والصاحب والسلطان [1]. المعلم قيل النفس. والمعلم الذكى أحد أسباب السعادة. إلى هذا الحد يتم رفع المعلم والأستاذ والصاحب بمنزلة الأخ والزوجة والولد. والسؤال هو: هل الملم الرشيد هو بالضرورة العالم بالغيبيات، المعاد والآخرة؟ وهل السلطان صديق أم عدو؟

ينقد الاخوان العلماء المزيفين المتشبهين بأهل العلم والموالين لأهل الدين الجاهلين بالفلسفة والشريعة وادعاء النظر فى خفيات الأمور، وهم لا يعرفون أنفسهم التى هى أقرب الأشياء لهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون فى الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس، المشهورة فى العقول، ثم ينظرون فى الطفرة والجزء الذى لا يتجزأ وغيرها من الأمور المتوهمة التى لا وجود لها فى الهيولى وهم شاكون فى الأشياء الظاهرة الجلية. ويدعون المحالات بالمكابرة والحجاج، كذابون على الأنبياء ينتحلون ولا يتحققون، يدعون ما لا يعرفون، يتكلمون فيما لا يحسنون، ويهيمون فى أودية ما يتوهمون، ويقولون ما لا يفعلون توجهاً من وصف القرآن الكريم للشعراء. وهم علماء الكلام والنفوس.

وأخلاق الشياطين ثلاثة: كبر إبليس، خلاق العجب والأنفه، وحرص آدم، أخلاق الهلع والشح، وحسد قابيل، أخلاق الحق والغل. هذه الخصال الثلاثة هى أصول الشرور

---

(١)



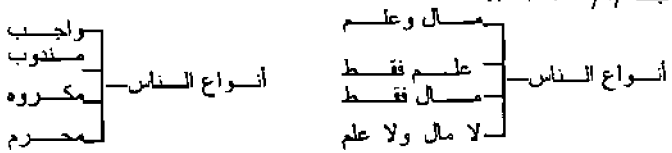
وأمهات المعاصى. لا تجتمع فى شخص واحد بل تتوزع فى عدة أشخاص [1].

وقد تكون أخلاق الطبيعة مواهب من الله. وهى نوعان: جسمانية مثل المال، ونفسية مثل العلم. والناس على أربعة أنواع فى طلب المواهب كما هم فى طلب السعادة: لا مال ولا علم، مال فقط، علم فقط، مال وعلم. وهى علم مع مال ومال مع علم، ومال فقط مع علم فقط، والتوسط بين الأطراف. وهى نفس البنية الرباعية لأحكام التكليف المحرم والواجب والمكروه والمندوب وإسقاط المباح [2].

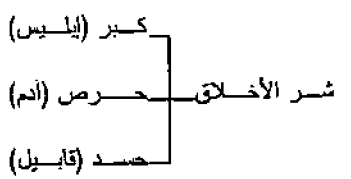
وبكل مرتبة طريقة فى الدعوة إليها حتى يمكن الوصول إلى الدعوة الكاملة، تكامل المال والعلم [3]. من ليس له مال ولا علم نفسه ذكية، جميلة الأخلاق، سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راضى بما قسم الله له. وهو العامى الذى على الفطرة الذى يرى الأخلاق فى ضرورة اتفاق العلم والعمل عند العالم لأنه يأخذ بالقدوة. وقد يوجد أقوام علماء متفلسفون يصنفون الكتب فى تحسين الأخلاق ويأمرون الناس بها وهم أسوء الناس خلقاً. ومن له مال دون علم يضم أحداً ممن رزق العلم حتى يكتمل المال بالعلم. ويجتمع الكمال فى شخصين متعاونين. ومن رزق العلم فقط دون المال يصبر حتى يأتى الفرج. فالعلم مكتف بذاته وليس كالمال الباحث عن العلم. ومن أوتى المال

---

(١) الرسائل جـ١/٩/٣٥٠-٣٥٧.



(٢)



(٣) وهو معنى البيت الشهير لأحمد شوقى

بالعلم والمال يبنى الناس ملكهموا ∴ لم يبن ملك على جهل وإقلال.

والعلم يبحث عن المحروم منهما ليدله عليهما. ويشكر الأربعة الله على ضم أحد الاخوان إليهم دون أن يمن على المحرومين من أحدهما أو كليهما [1].

وما يحتاجه الأخ أربعين خصلة تجتمع فى واحد أو فى أربعين شخصاً، فى كل منهم خصلة ومجتمعون على قلب رجل واحد. ويمكن جمعها فى أربعة مراتب توازى أربع مراحل العمر. الأولى الأبرار الرحماء، ويمتازون بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور. ولهم القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات مثل ذوى الصنائع. ويحصل عليها الإنسان فى سن الخامسة عشر. والثانية الأخيار الفضلاء بما لديهم من قوة النفس، ذوو السياسات ومراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض من خلال القوة الحكمية الواردة على القوة الناطقة. ويبلغ الإنسان هذه المرتبة وهو فى سن الثلاثين. والثالثة الفضلاء الكرام، وهم الملوك ذوو السلطان والأمر والنهى بما لديهم من قوة ناموسية. ويبلغها الانسان فى سن الأربعين. والرابعة وهم الأنبياء أصحاب التسليم وقبول التأييد لكل الاخوان، أصحاب القوة الملكية، المعاد والمعراج والقيامة والبعث والنشر والحساب والميزان والصراط. ويبلغها الإنسان فى سن الخمسين [2].

ويمكن الاعتراض على هذه الأخلاق بأن الدعوة إلى الفتوح للذى ليس له علم ولا مال دعوة إلى الرضى والاستكانة دون حث على المطالبة والتغير نحو الكمال. ولا يخلو الأمر من تأويل رمزى للأعداد. فالأربعون عدد رمزى ﴿وواعدنا موسى أربعين ليلة﴾. كما أتت النبوة فى سن الأربعين فى المرتبة الثالثة.

والمطلوب من الموحدين أربعة خصال: الإقرار بحقيقة الأمر، والتصور له بضروب الأمثال للوضوح والبيان، والتصديق له بالضمير والاعتقاد، والتحقيق له بالاجتهاد والأعمال. وتتدرج هذه المراتب فى علم أصول الدين فى قضية الإيمان والعمل

---

(١) الرسائل جـ٤/٤/٥٦.

(٢) السابق جـ٤/٤/٥٢-٦٠.

بين الداخل، التصديق والوجدان، والخارج، القول والعمل[1]. وهى تعادل منازل المقربين بالقرآن وكتب الأنبياء وإخبارها بالغيب. الأول مقر بلسانه غير مصدق بقلبه وهو القول. والثانى مقر بلسان مصدق بقلبه دون معرفة المعانى والبيان، وهو القول والوجدان دون المعرفة والعقل. والثالث المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل دون القيام بحقه وهو الجمع بين اللسان والقلب والعقل دون الفعل. والرابع، المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل والقائم بحقيقة وهو الجمع بين القول والوجدان والعقل والفعل. وهو ما يطابق أربعة مراتب أخرى للمؤمنين. الأولى قوة النفس والنهوض من الجسد. والثانية النشاط فى طلب الخلاص من الهيولى، جهنم النفوس. والثالثة الرجاء والأمل بالفوز بالنجاة مفارقة النفس للجسد. والرابعة الثقة بالله واليقين بتمام الأمر.

وأخيراً يركز إخوان الصفا على الصداقة، موانعها وكيفية اكتسابها ومعاشرة الاخوان. ما يمنع من الصداقة تراكم الجهالات، ورداءة الأخلاق بحسب الجهالات المتراكمة،وفساد الآراء حسب الأخلاق الرديئة منذ الصبا، وسوء الأعمال بحسب الآراء الفاسدة كل مرتبة عليا قائمة على المرتبة الدنيا. وكل مرتبة دنيا تتجة إلى المرتبة العليا. والبداية بالمعرفة وتصفية النفس من الجهالات.

وهناك أربعة جهالات مانعة من الصداقة: الجهة وكيفية انبعاث النفس، والجهل بسبب ربط النفس بالجسد، والجهل بكيفية ربط النفس، والجهل بالفرق بين النفس والجسد. المانع من الصداقة فى كل الموانع هو الجهل بصلة النفس بالبدن التى يسميها الاخوان "ربط" فى لفظ مادى حسى، وما دامت لا تعرف النفس كيف تفارق فلا خلود ولا فوز.

وتتم معرفة النفس قبل معرفة العالم كما هو الحال فى العبارة الشهيرة للسيد المسيح "ماذا تربح لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟".

وكل إنسان مركب من جوهرين: الجسد، وهو لحم وجلد وعظم وعصب وعروق، والنفس وهى جوهرة سماوية، روحانية نورانية، علامة إدراكه لصور الأشياء. وهى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ ٥ الإيمان والعمل والأمانة ص ١٠ – ١٤.

ثنائية حادة بين النفس والجسم نظراً لوجود عناصر متوسطة بينهما مثل المخ والأعصاب. ليس السؤال كما يرى الاخوان كيف يتم خلاص النفس من هذا الجسد بل كيف يتم بقاء النفس في هذا الجسد. هذا هو تحدى العصر، البقاء وليس الفناء.

والأسباب التى تمنع من الصداقة إما أن تكون سبباً غير مفقود فيقطع أو علة غير موجودة فتوجد. فهى أسباب خاضعة للتغير الاجتماعى وليست ثابتة جوهرية دائمة [1].

وأكبر مصيبة سوء اختيار الاخوان. فمن الناس من لا يصلح للصداقة على الاطلاق. وهم الأصدقاء المزيفون أصحاب الخصال السيئة، الطرف الثانى فى الثنائيات المتضادة، من يتشكل بشكل الصديق، ويدلس بالموافقة، ويظهر المحبة والبغضاء فى صدره وضميره. والسؤال هو: ألا يمكن الحب والصداقة بين الضدين للتكامل. فحب النقيض للنقيض حياة، وحب الشبيه للشبيه ملل.

إنما الأصدقاء هم أصدقاء الخير الذين يؤثرون الصديق على كل شئ، الأهل والولد، طبقاً للتوجيه اللاشعورى للموروث ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم وأولادكم عن ذكر الله﴾. وهؤلاء هم الذين يتم التمسك بهم. ولا تتم الصداقة بين مختلفين بالطبع لعدم اجتماع حفظه حتى لا يتحول إلى عدو. وإذا أحسن الصديق فلا يجب الامتنان عليه حتى لا يصيبه الكبر [2]. واكتساب الصديق أصعب من اكتساب المال. فالتعامل مع البشر أصعب من التعامل مع الأشياء.

---

(١) الرسائل جـ٧/١٦٨-١٦٩.

(٢)

خير / شرير	شكور / كفور	أمين / غدار	حليم / سفيه	سخى / بخيل	شجاع / جبان	
ودود / حسود	عفيف / فاجر	صبور / جزوع	قنوع / شره	سلس / شموس	لطيف - رقيق / فظ - غليظ	
عاقل / أحمق	عالم / جاهل	محب / مبغض	موافق / مخالف	مخلص / منافق	ناصح / غاش	
متواضع / متكبر	صديق / عدو	مؤمن / زنديق	عارف / مفكر	مقبل / مدبر		

ولابد من معرفة الصديق أو الأخ، اعتبار أحواله، وتعرف أخباره، وتجربة أخلاقه، والسؤال عن مذهبه واعتقاده كما هو الحال فى رسائل "الصداقة والصديق" لأبى حيان. الأصدقاء على أنواع فى ثلاث وعشرين ثنائية. ويصعب تطبيق هذه البنية الحسابية على الأفراد [1].

وفى رسالة "معاشرة الاخوان" يصف الاخوان كيف يعاشر الاخوان بعضهم بعضاً فى مجلسهم للدراسة. وهم أشبه بالخلية أو الجماعة المغلقة فى أماكن وأوقات معلومة لا يخالطهم غيرهم. وللكتب النفسية الأولوية على باقى الكتب فى الحس والمحسوس، العقل والمعقول، وأسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية والمعانى الشريفة والعلوم الرياضية الأربعة. وباختصار ضرورة معرفة العلوم وعدم هجر أى كتاب أو التعصب إلى أى مذهب لأن الفلسفة شاملة حسا وعقلاً، ظاهرا وباطنا، جليا وخفيا. وكلاهما تجليان للوحدانية[2]. ويلاحظ على علوم الاخوان ومصادرها جعل الكتب الطبيعية والالهية مصدرين مستقلين مع انهما قسمان من علوم الحكمة، ووضع الحكماء والفلاسفة، ومرة كعلم مستقل، وجعل موضوعات رسالات الأنبياء غيبية، أسرار وملائكة وأساطير وقرانات وأدوار وحسابات، وميزان وصراط وبرزخ وليس مصالح الناس وأمور معاشهم.

والاخوان لا يكفرون أحدا على عكس الخوارج. والناس كثيروا التلون إلا الاخوان. صداقتهم قرابة رحم. يعيشون معا، ويرثون بعضهم لأنهم نفس واحدة وأجسام

---

(١) السابق جـ٤/٤٤-٥٢.

(٢) السابق جـ٤/٤/٤١-٤٢.

متفرقة. وهم الأعوان على أمور الدنيا، أعز من الكبريت الأحمر.

٣- **الأخلاق العقائدية.** وتضم الأخلاق الدينية، الأخلاق العقائدية وأثر العقائد الصحيحة على الأخلاق الحسنة، والعقائد السيئة على الأخلاق القبيحة، كما تضم الأخلاق الدينية وهى مجموعة القيم الدينية الشبيهة بمقامات الصوفية مثلا الإيمان بالقضاء والقدر والصبر والتوكل والإخلاص والطاعة. وأخيراً تضم أيضاً الأخلاق الشرعية أخلاق العبادات. والآراء الفاسدة نوعان من شياطين الجن، الآراء السرية، وشياطين الأنس، ألفة الآراء العلنية. هناك صلة بين الأخلاق والعقائد. فالعقائد ضمن خمسة أسباب لاختلاف الناس فى الأخلاق مع أحكام النجوم، والتربية والأخلاط والبيئة الجغرافية. وهى أقل عمومية من الأخلاق الإنسانية العامة التى تتجاوز العقائد والديانات وأكثر خصوصية من الأخلاق الدينية التى تشمل الفلسفة والتصوف والأصول. الاعتقاد يمثل النظر، والأخلاق العمل. ويقوم العمل على النظر كما يؤثر النظر فى العمل. والمقال المشهور على ذلك قصة المجوسى مع اليهودى الذى يؤمن بالأخلاق الملية فى مقابل الأخلاق الإسلامية من نوع الأخلاق العامة التى تتجاوز الأخلاق الطائفية (١).

للعقائد أثر حسن أو سيئ على النفس وبالتالى فى السلوك. ولا يخصص الاخوان لذلك فصولاً خاصة أو أقساما أو فواصل. ويقدمون عدة نماذج لذلك مع أنها كثيرة لا يمكن إحصائها. تتعلق بوجود الله والإمامة، ذات وصفات وأفعال، والنبوة والمعاد والحشر، والإيمان والعمل.

فاذا كان صاحب القول بقدم العالم دون صانع أو مدبر سعيداً فلماذا يخاف الموت ويندم فى الآخرة ويشهد الحسرة والندامة والخسران؟ وإن كان شقياً وأسوء حالاً وشقاء فى الدنيا والآخرة. ولا يدرى المؤمن الذى يقول بصانعين أين الخير لفعله وأين الشر

---

(١) وهى قصة صديقين، مجوسى ويهودى ورحلة واحدة تنازل عنها المجوسى لليهودى حباً فى الإنسانية وأستأثر بها اليهودى تمسكاً بالأخلاق الطائفية حتى كاد المجوسى أن يهلك لولا الدعاء والاستنجاد بالإرادة خارجية، الرسائل جـ١/٩/٣٠٧-٣١١.

لتجنبه فيعيش حيرانا. والقولُ بأن النارى والاله والروح القدس مختلقة اليهود، وصلبت ناسوته فذهب لاهوته، وترك مخز، ولا يثير فى النفس الغليظة القاتل والحنق على المقتول، وحزناً وغماً يبقى طول العمر معذباً مؤلماً مشتهياً الانتقام فيموت بحسرته.

ويمكن للملحد الرد على ذلك والانتهاء إلى العند. صحيح أن هناك آثاراً نفسيا للاعتقادات الفاسدة وأخرى حسنة للاعتقادات الصحيحة ولكنها ليست عقاباً أو ثواباً بل هى مجرد نتائج طبيعية للعمل فى أسس النظر. ويستعملها الاخوان فى خطاب إنشائى ترغيبى أو ترهيبى ينقصه الدليل فى أغلب الأحيان [١].

فقد يعطى القول بقدم الحالة الإحساس بالأبدية،فلا انقطاع قبل الخلق ولا بعد الموت. هذا العالم باق، ومن ثم ضرورة العمل فيه والالتزام به. هذا ما قد تسببه نظرية الخلق من الإحساس بالعدمية والفناء وأن الإنسان فى هذا العالم مجرد عابر سبيل[٢]. والقول بالهين هو إقرار واقع الإيمان الشعبى بصراع قوى الخير والشر فى الإنسان. والعقل قادر على التميز بين الخير والشر. ولماذا لا يكون البقاء فى الدنيا من خلال الأثر الحسن والعمل الصالح دون خوف من الموت ما دام الإنسان قد أبدع وأدى الأمانة وحقق الرسالة التى تستأنفها الأجيال التالية؟ وموت الاله هو رمز للعدمية وقلب القيم والقضاء على المشاكل فى النفس الإنسانية والذى ينتهى إلى تحليل مثل البشر كما تفعل اليهود الآن، وإباحة كل شئ بلا قانون إلا القوة كما يفعل الغرب الحديث [٣].

أما إنكار البحث والنشور والقيامة والحساب ولقاء الرب ورجاء الآخرة وخوف العاقبة يجعل الإنسان طول عمره فى طلب الدنيا [٤]. وأفكار المجازاة بعد الموت والآخرة

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع. المجلد الثالث: الإبداع، الجزء الثانى الحكمة النظرية. الفصل الثانى، الطبيعيات والالهيات.

(٢) وهذا ما فعله كانط فى "الدين في حدود العقل وحده" انظر: قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص١٣١-١٧٠.

(٣) وهذا هو معنى قول نيتشة "إن الله قد مات".

(٤) السابق جـ٤/٢/٥١٩-٥٢٧.

بعد خراب السماوات والأرض، وأفكار الترغيب والترهيب وقد ركبها الله فى طبيعة البشر، فالمرغوب مرهوب، عاجل حاضر فى الحواس، وأجل غائب فى الوهم يقل الرغبة فى الثواب على الأعمال والرهبة والخوف من العقاب على السيئات. ومن ثم فلا رهبة ولا استحقاق. فمن لا يؤمن بالحساب فى الآخرة يكون شرها فى الدنيا.ويمكن لغير المؤمن بهذه الطريق القول بأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا أصبح الإنسان أجيراً كعبد السوء[1]. ويمكن الحصول على الكمال فى الدنيا، وهو كمال إنسانى فى حدود القدرة الإنسانية وليس خارجها. والأمل والإحساس به هو المستقبل كبعد شعورى[2]. هناك جزاء فى الدنيا حتى ولو كان نهاية الإيمان من علامات الساعة، ويمكن للإنسان أن يعيش فاضلاً دون ترغيب أو ترهيب. والحواس أصدق من الوهم الذى ما هو إلا قياس الغائب على الشاهد. ومع ذلك يمكن الاشتياق إلى عالم آخر يسوده العدل إن لم يحدث فى الدنيا فأنه يعطى أملاً كبيرا فى حدوثه فى عالم آخر. فالحياة ممتدة، والتاريخ أوسع من الماضى والحاضر ويمتد إلى المستقبل.

ومن الاعتقادات الفاسدة الاعتقاد بأن عذاب الكفار غيظ وضيق، كلما احترقت أجسادهم عادت الرطوبة لتحرق مرة أخرى تشفياً.وهو إساءة الظن بالله وجعله خالياً من الرحمة والشفعة ومملوءة بالشدة والقسوة مثل الصادى. وأهل الجنة أجسادهم لحمية، أجسام طبيعية قابلة للتغير والاستحالة والآفات فينتظرون النعيم الحسى. وهى اعتقادات النساء والجهال والصبيان فى مقابل العقلاء والحكماء وبالرغم من الإجماع بأن العقل والنقل شئ واحد. لذلك مسموح للعقلاء بالتأويل. وهذه عقائد شعبية، تصور عذاب الله تشفياً وحنقا والتذاذاً بآلام البشر. كل ذلك خيال شعبى وتفسير حرفى وتشبيه إنسانى يستلزم تفسيراً معنوياً كما يفعل الفلاسفة وعودا إلى أصلها فى التجربة البشرية كما يفعل علماء النفس والصوفية. وهذا ينطبق على أهل الجنة وأهل النار على السواء، وربما بقايا من عقائد مصرية قديمة فى ضرورة الجسد بعد الموت للنعيم والعذاب. ويرى الاخوان أن

---

(١) هذه هى الأفلاك عند كانط وجويو.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع: النبوة والمعاد ص ٣٢١-٣٤٤.

الحكمة فى عذاب النفوس كفارة لذنوبهم أو رياضة لنفوسهم أو بياناً لفضل الله ونعمته وهو تبرير لآلام وقبولها لا يختلف عن الإيمان الشعبى.

وهناك عقائد أخرى تتعلق بالعمل مثل عداوة إبليس للناس فيفعلون دون أمر الله. يخلق فى الإنسان حقداً على جزء من خلقه، ويناصبهم العداوة والبغضاء. وإن لم يستطع النيل منه بقى طول عمره مغتاظا متألماً معذباً بل كافرا بالخلق وتنصيب إبليس عدوا له. وذلك يعنى إغفال الحرية الإنسانية والشمولية على فعل الخير والشر وتعليق ذلك على "شماعة" إبليس. وإذا كانت هذه الذريعة صحيحة فلماذا لا يحقد الإنسان على إبليس وجنوده ويعاديهم ويأخذ زمام المبادرة منه؟ أليس هذا هو الهدف من قصة آدم وابليس ودلالتها النهائية، تحذير البشر من الغواية ؟

والترخيص فى الشبهات والإباحة فى المحظورات والمحرمات يكسب جرأة على الله وتعدياً لحدوده وارتكاباً لمحارمه، ومخالفة للأنبياء، ونفاقاً ورياء لا أمانة له، وتوسيع "اللمم" لاقالة ذوى العثرات. وينقد الاخوان عقيدة المهدى المنتظر كما يفعل ابن تيمية مما يبعدهم عن عقائد الشيعة. وان اختفاء الامام الفاضل المنتظر الهادى خوفاً من المخالفين يجعل الإنسان طول العمر منتظراً خروج الامام متمنياً مجيئه، مستعجلاً ظهوره ثم يفنى عمره ويموت حسرة وغصة فى النفس، وفى العقليات الذات والصفات والأفعال، والسمعيات النبوة والمعاد، ثم الإيمان والعمل والامامة [1].

وكما أن للاعتقادات الفاسدة آثارا سيئة على الأخلاق فان للاعتقادات الحسنة آثاراً قيمة على الأخلاق. الأولى أخلاق الشياطين والثانية أخلاق الملائكة. بعضها معزوز فى النفس وبعضها بالعادة، ينشأ عليها الصبية من الصغر. وعلى العاقل أن ينفق أمواله وسيرته، ولا يحتج بالطبع المركوز بل يجتهد وينظر ويبحث. البداية بإصلاح النفس قبل الغير، وبوصايا الله، وبالدعوة إلى الوحدة، والتنبيه على شر الفرقة، والآراء الحسنة لأولياء الله وعباده الصالحين ومذهب الربانيين من لهم طهارة اللسان والقلب وعدم

---

(١) الرسائل جـ٤/١/٥٢٧-٥٢٩.

الاعتراض على الله، على الأرض بأجسامهم، وفى الملأ الأعلى بأرواحهم. لهم نور اليقين فى النفس، وتطهروا من الآراء الفاسدة عن قلوب الأولياء بعد ما عرفوا من الحق.

ولا توجد موضوعات محددة كما هو الحال فى الاعتقادات الفاسدة بل مجرد أحاديث عامة عن بعض الموضوعات المتفرقة مثل بعض الأحكام الشرعية عن المأكولات والمشروبات، الصنائع والتجارات والأعمال والحرف وتصاريف الأمور، جمع المال والأثاث والأمتعة والادخار، إنفاق المال واتخاذ المنازل وإنشاء العقار وعمارة الأرض والحرث والنسل، وتربية الدواب، وعشق النساء والغلمان واللهو والغناء والنرد والقمار والعصبية والحرب والقتال، وأخيراً الصوم والصلاة والصدقات والقراءة والتسبيح والخشوع والبر والعبادة. وهذه ليست اعتقادات بل فقهيات، وليست نظريات بل عمليات تتعلق بشتى النواحى المعرفية التى تصور حياة المجتمع الإسلامى التجارى الحرفى القديم بما فى ذلك عشق النساء والغلمان ثم تغطية ذلك كله بالصوم والصلاة والصدقة والقراءة والتسبيح والخشوع والبر ومظاهر العبادة، إشباعاً لحاجات البدن ومطالب الروح، لمقتضيات الدنيا وحيثيات الآخرة. وهو أقرب إلى النفاق الدينى والتعمية والتستر والتخفى وراء الدين لتشريع الانغماس فى الدنيا.

والموضوعات الأخرى تتعلق بالمعارف والعلوم ولقاء أهل العلم، النحو والشعر والخطابة والفصاحة، والهندسة والحساب والنجوم والطب والفلك والحكمة، وعلم العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل، والطبيعيات والالهيات وأحكام النجوم، جمعاً بين فنون الأدب والعلوم الرياضية والطبيعية وعلوم الحكمة دون المنطق واستبدال العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل به [1]. وشهوة العلم مثل باقى الشهوات فى ثنائية متطهرة، شهوة البدن وشهوة العقل. والموضوعات بلا عناوين وفصول، مجرد خطابة وعظية وحماسات، قلب الآراء السيئة، بلا برهان أو تصورات، وخالية من الاقناع العقلى. تعتمد على الحجج النقلية والآيات والأحاديث.

---

(١) السابق جـ٤/١/٥٢٩-٥٣٨.

ليس موضوع الإيمان بالضرورة موضوع غيبى بعيدا عن الحواس بل الواقع الاجتماعى وتناقضاته من أجل تغييره بالإصلاح أو بالثورة. وهل أول عقيدة الملائكة وقد آمن عمر بمحمد الثورى وأبو بكر بالنبى وليس بالملائكة أولاً؟ لقد انتشر الإسلام فى آسيا بالنظام الاجتماعى. وكيف يمكن اصدار أحكام على الملائكة بأنهم محتاجون إلى الإيمان لتفاوتهم فيه وما هو المقياس؟ وأشرف الملائكة حملة العرش تصور إنسانى خدم، عمل دون نظر، وقربهم من الله قرب مكانى وليس قربا روحيا. وإذا كانوا متفاوتين فليسوا ملائكة لأن الملاك هو الكامل المطيع.

٤- **ماهية القيم الدينية**. وفى إطار الصلة بين الأخلاق والدين يعرض الاخوان بالتفصيل عدة قيم دينية كواسطة بين العقيدة والأخلاق واضعين ماهياتها مثل ماهية الإيمان، وماهية التوكل، وماهية الاخلاص، وماهية الصبر، وماهية القضاء والقدر، وماهية الخوف والرجاء، وماهية الزهد، وماهية النفس باعتبارها قيمة، وذلك تحت عنوان "ماهية الإيمان وخصال المؤمنين". فالإيمان هو الجامع لكل هذه المقامات المفردة أو الأحوال المزدوجة كما هو الحال عند الصوفية. وكلها أقرب إلى المواعظ الدينية والحث على الفضائل منها إلى التحليلات النفسية والاجتماعية. وهى رسالة تجمع بين بعض الموضوعات الكلامية مثل الأسماء والأحكام أو الإيمان والعمل وبعض المقامات والأحوال الصوفية لتأسيس علم أخلاق دينى [١].

أ- **ماهية الإيمان**. ويرفض الاخوان رأى المتكلمين بان الإيمان علم عن طريق السمع فى مقابل العلم العقلى عن طريق القياس من أجل الدفاع عن العلم الاشراقى ووضع موضوع الإقرار والتصديق والعمل فى صيغة إشراقية. فالوحى مجرد إقرار وتصديق وإيمان. وتبدأ الرسالة بنظرية العلم، ورفض تعريف الحكم فى تحديد العلم بأنه تصور النفس للمعلومات لأن ما يأتى عن طريق السمع لا يمكن تصوره. فالاخوان مع الحكماء عندما يكونون إشراقيين صوفية وضدهم عندما يكونون علماء مناطقة. الغرض منها

---

(١) "ماهية الإيمان وخصال المؤمنين"، الرسائل جـ٤/٥/٦١-١٢٣.

معرفة شرائط الإيمان حتى يعلم كل إنسان هل هو مؤمن حقاً أم شاك مرتاب. فالمؤمنون ورثة الأنبياء. البداية من القرآن ومدح المؤمنين وذم الكافرين وبيان الفرق بين المؤمن والكافر[1]. لذلك كانت الرسالة أقرب إلى تنظير الموروث وتطوير علم الكلام منها إلى تمثل الوافد. ولا يذكر من الوافد إلا الرضا بالقضاء والقدر من سقراط وأفلاطون وفيثاغورس قراءة لهم من خلال الموروث. وأكثر الألفاظ ترددا آيات القرآن ثم لفظ القرآن ثم موسى.

والحقيقة أنه لا يوجد إيمان وكفر مجردان عن السياق الاجتماعى. لا يوجد إيمان وكفر نظريان بل عمليان فيما يفعل الناس وليس فيما يؤمنون به ﴿وقل أعملوا﴾، "خيركم للناس أنفعكم للناس". ليس المؤمنون وحدهم هم ورثة الأنبياء بل العلماء. والاخوان يجعلون المؤمنين العلماء دون تخصيص العلماء عن المؤمنين [2].

والعلم مجرد صورة المعلوم فى النفس، والصورة فى نفس العالم وليس لها وجود فى الهيولى، ولا فى الموجودات المفارقة بل العلم المجرد. والماهية مضمون غيبى فى الشعور، الفضل الالهى. فنعم الله على الإنسان خارجية للجسد، المال والقرين والولد ومتاع الدنيا، وداخلية أما للجسد، الصحة وحسن الصورة وكمال البنية والقوة أو للنفس، ذكاء النفس وحسن الخلق. فالعلم موهبة من الله وفضل منه.

والعلم مجرد إقرار أولاً وتصديق ثانياً وطلب المعارف ثالثاً. وهو موقف المرجئة التقليدى الذى يخرج العلم من الإيمان أى الإيمان مرتان، إقرار باللسان وتصديق بالجنان. ويعنى التصديق التسليم أى الاستسلام، التصديق لمن هو أعلم بما يخبر ما لا يعلم. هو التصديق للمخبر بما قال وأخبر عنه دون برهان أو دليل [3]. وكيف يتم التصديق

---

(١) وهو ما ساد فى عصرنا من أجل استعمال سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين، السابق جـ٤/٥/ ٦١-٦٥.

(٢) فى عصرنا يتهم العلماء بأنهم غير مؤمنين. لذلك رفع شعار "العلم والإيمان" انظر: الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١) جـ٣ الدين والتنمية القومية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥٧-١٩٢.

(٣) وهو أقرب إلى الموقف المسيحى الشهير فى العصر الوسيط، "أو من كى أعقل".لذلك أسس

والإيمان الباطنى من الإقرار باللسان مباشرة دون المرور بالمعلم؟ وهل الإقرار هو مقياس التمييز بين المسلمين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس دون المرور بالعلم؟ هل الإقرار باللسان أساس الشعائر؟ أليس الطريق إلى الإيمان الباطنى بالتفكير والاعتبار بالبرهان والتصديق ثم العمل والشهادة ؟ وهل يمكن الانتقال من الإقرار إلى التصديق حتى يصبح المؤمن من الصديقين بلا عمل وكد وكدح فى الأرض؟

واضح عند الاخوان أن الإيمان مقدم على العلم كما أن العلم مقدم على العمل. فالإيمان يورث العلم بلا برهان. الإيمان من خصال الملائكة، والكفر من خصال الشياطين، أقرب إلى حكم القيمة منه إلى حكم الواقع، فالشيطان يعمل العقل والقياس ويعترض على الله والملائكة لا فكر ولا قياس ولا اعتراض. ومن ثم يحاصر الإنسان مرتين، مرة لحساب الشيطان، ومرة لحساب الملائكة. تبدو الملائكة خدماً وعبيد الله، والله مخدوم وسيد، وأحياناً تبدو آلات ليس لا قوة التفكير أو الاعتراض والرفض. وأحياناً تبدو شركاء مع الله، والله ليس فى حاجة إلى مساعدين أو تقسيم عمل وظيفى.

والإيمان قسمان: ظاهر وباطن. ويفصل الاخوان الظاهر دون الباطن مع أنهم أهل الباطن. الإيمان الظاهر إقرار باللسان بخمس عقائد: للعالم صانع واحد حى قادر حكيم خالق مدبر، له ملائكته وصفوته، وصفوة بنى آدم كواسطة وهم الأنبياء، والالهام والوحى، وأخيراً القيامة. ومقارنة بنسق العقائد، البداية بالتوحيد، وغياب العدل والامامة، والعمل قرين الإيمان، والإيمان بالملائكة والغيبيات والقيامة والمعاد، والتركيز على الأنبياء مع أنهم ليسوا صفوة ولا واسطة بل مجرد رسل يقومون بوظيفة الابلاغ للناس كما أبلغوا عن طريق الوحى الملائكة، ومن الملائكة إلى البشر عن طريق الرسل دون تخصيص لأسباب النزول، الوحى نداء للواقع وإجابات على أسئلته، والناسخ والمنسوخ، الوحى مواكبة لتطور الواقع وقدرات البشر [1]. وهل دعت الأنبياء إلى الإيمان بالظاهر

جورج شحاته قنواتى جماعة "إخوان الصفا" جمعية للاخاء الدينى للحوار بين الأديان، مسيحية أكثر منها إسلامية.

(١) السابق جـ٤/٥/٦٥-٦٨.

الذى تتكره الأمم أم إلى التغير الاجتماعى وتكوين المجتمع الفاضل؟

ويتم الإيمان الظاهر عن طريق التلقين، تلقين الأنبياء، ومن الكبار إلى الصغار، ومن العلماء إلى الجهال للاقرار به مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. وهل دعت الأنبياء الناس إلى الاقرار أولاً إلى التصديق ثانياً دون علم؟ وماذا عن دعوة القرآن للتأمل والنظر؟ أليس هذا عكس "حى بن يقظان" وطريق الفلاسفة بل وعلى النقيض من موقف الفقهاء أن العقل أساس النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وأن من قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموقف المتكلمين أن النظر أول الواجبات [1]. وكل تصديق هو تصديق بشئ وإلا كان مجرد استسلام. والإنسان فى حاجة إلى علم وبرهان وليس فقط إلى إيمان وتصديق. العلم من الواقع وليس فقط من المخبر، من الطبيعة وليس فقط من النص، من الحوار والتجارب المشتركة وليس فقط من أعلى وحياً وإلهاماً. ليس التصديق مرتبطاً بصدق المخبر بل بالتصورات والتصديقات كما هو الحال فى المنطق وصدق القضايا، وليس فقط فى صحة السند بل فى صدق المتن طبقاً لوسائل المعرفة البشرية[2]. ليس البرهان مجرد تبرير المعطيات بل البرهنة عليها. البرهان أول العلم وليس بعد المعلوم. وما لا دليل عليه يجب نفيه فى منطق الفقهاء. ﴿قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين﴾ [3]. يبدو أن الاخوان جعلوا الاقرار باللسان أولاً لمجرد الاعلان والبداية حتى يبدأ اجتماعياً وجماعياً دخول الأخ البار الرحيم حظيرة المؤمنين، مجرد هوية وعلامة على الطريق.

ومع ذلك يرفض الاخوان آراء بعض المتكلمين الذين يجعلون الإيمان مجرد علم فقط، نبوة وإلهام، وإقرار وتصديق وتسليم. وأغلب الظن أنهم المرجئة. مع أن الاخوان

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص٣٤٩-٣٦١.

(٢) انظر دراستنا: "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

(٣) انظر دراستنا: "مخاطر فى فكرنا القومى"، الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ١ فى الثقافة الوطنية ص ٥٩-٩٦.

أنفسهم يجعلون التفاوت بين الناس فى العلم وليس فى العمل. فمنازل الناس فى المعارف ومقرنين العلم بالإيمان أربع. لا علم ولا إيمان بل الترف فى الحياة الدنيا، علم فقط مثل الحكماء والفلاسفة، إيمان فقط وهو الاقرار بكتب الأنبياء وأخبار البعث والمعاد وأحوال الملة، والعلم والإيمان وهم الاخوان المذكورون فى القرآن. وهى قسمة رباعية مثل قسمة العلم والمال. ولا تستبعد هذهالقسمة العمل. فالمنزلة الأولى بلا علم ولا إيمان منزلة ترف الحياة الدنيا وهو عمل وممارسة. ولا يمثل الحكماء والفلاسفة العلم دون الإيمان وهم من كبار المؤمنين. يؤولون النبوات ولا ينكرونها أو يشكون فيها أو يتجاهلونها. والإيمان لا يعنى بالضرورة العلم بالغيبيات، بالبعث والقيامة، أشرف العلوم. وهى غيبيات محسوسة لا يمكن فهمها أو تصورها أو التحقق من صدقها إلا بالخيال والوهم إلا إذا كان المقصود علوم المستقبل. لا يوجد فى الإيمان أى شرعيات أو عقليات أو عمليات، مجرد إيمان دون علم، يعطى النفس الطمأنينة والسكينة مثل إيمان العوام [1]. ويضع الاخوان أنفسهم فى مرتبة العلم والإيمان دعاية للنفس.

كما يتفاوت العلماء فى العلوم، ويحتاج العالم إلى الاقرار بمن هو أعلم منه مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. معرفة السابقين جزء من التراكم العلمى لتطويره وليس لتقليده، لتجاوزه وليس لنقله وإلا وقع الخلط بين المعلومات والعلم [2].

وربما أخر الاخوان العمل عن العلم لأن أخلاق العمل لديهم هى الأخلاق الشرعية. والزيادة فى العلم تعنى الزيادة فى العمل. هذا ما ينبغى أن يكون. أما ما هو كائن فقد تكون العلاقة عكسية وليست طردية، زيادة فى العلم ونقصان فى العمل كالمنافق، وزيادة فى العمل ونقصان فى العلم كالمجاهد [3].

ب- ماهية التوكل والاخلاص: أما ماهية التوكل فهو الاعتماد على الغير عند

---

(١) السابق، الرسائل جـ٣/٩١/١٤٧، جـ٤/٥/٦١-٦٤.

(٢) وضع العلم فى مقابل الإيمان نظرة مسيحية لأن الإيمان تصديق بلا برهان.

(٣) انظر دراستنا: ثورة المعلومات، السياسية الدولية، القاهرة ١٩٩٨.

الحاجة بالنيابة عن الإنسان. ويعطى الهدوء والراحة فى النفس. وهو أحد خصال الإيمان وسمات المؤمنين.

والمتوكلون نوعان: متوكلون على غير الله مثل الأغنياء والفقراء، اتكال الأغنياء على أموالهم والحرص على زيادتها، واتكال الفقراء على صناعتهم، واتكال المكدين أى المتسولين على الناس. وهو الاتكال الاقتصادى لا فرق بين الأغنياء والفقراء والشحاذين. وهناك اتكال الصبيان على الآباء، والعبيد على الموالى، والجنود لخدمة السلطان وهو الاتكال التربوى أو السياسى، بمعنى الاعتماد المؤقت. فاتكال الصبيان على الآباء حتى يشيبوا ويستقلوا عنهم. واتكال العبيد على الموالى انتهى بانتهاء العبودية. واتكال الجنود لخدمة السلطان انتهى بانتهاء المرتزقة. والجنود يدافعون عن الأوطان وولاؤهم للشعوب. الأنبياء الصالحون وحدهم هم المتوكلون على الله. ويبدو أن الاخوان يفهمون التوكل هنا بمعنى الاتكال وهو غير صحيح طبقاً للحديث المشهور عن الطير التى تذهب خماصاً وتعود بطاناً [1].

والحقيقة أنه لا فرق بين الاعتماد على غير الله والاعتماد على الله. الاعتماد واحد من جانب الذات، ويتغير المعتمد عليه من جانب الموضوع. وكلاهما نظرية فى الاعتماد وليس نظرية فى الاستقلال [2]. قد يعطى الاتكال نوعاً من الهدوء النفسى والسكينة الناتجة عن التوكل. وقد يراه البعض نوعاً من الاستكانة والخمول والكسل. بل إن الأنبياء كانوا

---

(١) السابق جـ٤/٥/٦٨-٦٩.

- فرق المتوكلين
  - الأغنياء والفقراء
    - اتكال الأغنياء على أموالهم والحرص على زيادتها
    - اتكال الفقراء على صناعتهم
    - اتكال المكدين على الناس فى الشحاذة
  - كل الناس متوكلون على غير الله
    - الصبيان على الآباء
    - العبيد على الموالى
    - الجنود لخدمة السلطان
  - الأنبياء الصالحون وحدهم هم المتوكلون على الله

(٢) وهى نظرية مشهورة فى أمريكا اللاتينية Dependency Theory. لذلك ينقد محمد إقبال "فلسفة السؤال" أى الشحاذة. كما حاول معظم المصلحين التفرقة بين التوكل والتواكل.

يأكلون من عمل أيديهم، النجار والراعي والتاجر. وترك العمل والعيش من النبوة بداية التفرغ السياسي، داء العصر في الدول المذهبية. خدمة الأمة ليست وظيفة. وكان للرسول من بيت المال الخُمس. فالنبي لا يتوكل على الله في طلب المعاش بل يسعى ويكد.

ويكون الاخلاص في الدعاء وفي العمل. الاخلاص في الدعاء تطهير القلب عند انقطاع الحيلة والتبرى من الحول والقوة، وسيلة الضعفاء للتقوية المعنوية، فالله يعرف في الشدائد. إذا استعصى الخارج تم اللجوء إلى الداخل. والعمل ليس هو الشعائر، العمل الصوري، بل هو العمل المنتج. والاخلاص في العمل والدعاء يقوم على تحليل نفسي اجتماعي لصدق القول ونية العمل وليس فقط على آدائه كأمر الهي والنحس والسعد كنوع من الاخلاص شرك بالله مثل الشرك بالنجوم. فالاخلاص في القول والعمل صدق وليس شركاً. ليس الاخلاص عدم طلب الشكر أو الجزاء لأنه في الطبيعة الإنسانية. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا كان الإنسان كأجير السوء يقوم سلوكه على الترغيب والترهيب، الرجاء والخوف. وهلاك الناس في البر والبحر والاخلاص لله من أجل الخلاص نوع من الدين الشعبي، الاعتماد على الله وعلى أحكام النجوم ومناحي الأفلاك مجرد الاستجداء بقوة معنوية، وصرخة الحياة، وغريزة حب البقاء [1].

جـ- ماهية الصبر والرضا القضاء والقدر. ويعتمد الاخوان في تحليل ماهية الصبر على قول مأثور "الصبر رأس الإيمان" قبل تحليل آيات القرآن. وهو ما يعادل المثل الشعبي "الصبر مفتاح الفرج". وهو لا يعني أكثر من الثبات في حالة الشدائد بلا جزع. والصلابة كما صبر الأنبياء نماذج النضال ضد الطغيان الفكري والسياسي. فحلاوة النضال أفضل من مرارة الصبر. والصبر على الشدائد تقوية للعزائم وليس تبرير المصائب وقبولها والاستسلام لها والرضا بها. ويقدم الاخوان ثلاثة حلول أمام المصائب. فهي أما من الله، وقضاء منه مما يؤدي إلى القدرية أو نصفها من الله ونصفها من الإنسان وهو شرك بالله أو تنازل عن المسؤولية البشرية أو أنها ليست من الله بل من الإنسان

---

(١) السابق جـ٤/٥/٧٠-٧١.

والمجتمع وهو ما يمكن اتهامه بأنه إلحاد. والخطأ ناتج من جعل الله طرفاً فى الفعل الإنسانى وليس العالم. فالمصائب تحدث فى الواقع الاجتماعى وتفاعله مع الإرادات الإنسانية. فإذا حدث نقص فى تحليل العوامل أو عدم فهم لها نسب ذلك اختصاراً، طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر، إلى الله. الصبر هو أبشع المقامات وأكثرها كراهية وسوءا للاستعمال. وكما تؤول بعض الآيات القرآنية لصالح الصبر بهذا المعنى السلبى، هناك أيضاً آيات قرآنية تنقد الصبر ﴿ فما أصبرهم على النار﴾ (١). فالصبر على الأذى والجور ليس صبراً. والثورة ضد الظلم والاضطهاد أقرب إلى الطبيعة البشرية من الصبر على الضيم، صبر الأذلاء (٢).

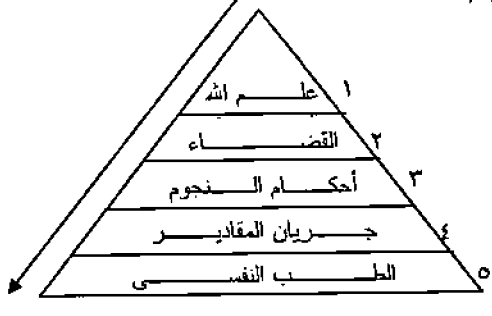
ويرتبط الصبر بالقضاء والقدر أو بتعبير أدق الرضا به أى الجانب السلوكى فيه، ليس الموضوع بل الذات. ويتم الاعتماد على المشهور فى الثقافة الشعبية فى صيغة المبنى للمجهول "يقال". وينزل القضاء والقدر من أعلى إلى أدنى فى خمسة مستويات، من علم الله السبق إلى القضاء إلى أحكام النجوم إلى جريان المقادير إلى الطب النفسى(٣). فالعارفون بالله أول من يعرف المقادير ولكن الثوار الغاضبين هو أول من يفهمونه بأنه لا يمنع من الثورة على الظلم. فالثورة قدر تاريخى مثل الظلم. وفى علم الله المسبق لا يوجد قبول الأمر الواقع بل يوجد أيضاً الحث على الثورة على فرعون. والرضا بالقضاء من

---

(١) وفى الأغانى الشعبية فى المعاناة من طول الهجران ﴿ للصبر حدود﴾. وكان من ضمن هتافات مظاهرات مارس ١٩٦٨ بعد هزيمة ١٩٦٧ "يا جمال، للصبر حدود".

(٢) السابق جـ٤/٥/٧٠-٧٣.

(٣) السابق جـ٤/٥/٧٣-٧٥.



أجل السعادة بعد المفارقة تعويض عن العجز وقلة الحيلة وطلب لراحة النفس وطمأنينتها. وهو ما يتفق مع الثقافة الشعبية [1].

ويفسر الاخوان الناموس كله أى تاريخ الأنبياء وقوانين التاريخ على أنه رضا بالناموس مثل استشهاد سقراط، واستشهاد المسيح أمام اليهود، والمؤمنين أمام فرعون، وفضلاء المهاجرين والأنصار يوم أحد، والحسين فى كربلاء. فالشهادة عمل وليست قضاء. وقد طلب البعض من الرسول الدعوة على المشركين فى هزيمة أحد فرفض من أجل الاستعداد لهم فى الجولة القادمة.

والخوف والرجاء حالان عند الصوفية وليسا من المقامات. يصفها الاخوان دون الاعلان عنهما. كموضوعين مستقلين، وفى عبارات مقتضبة. يعبران عن نفس الموقف النفسى للمؤمنين، أجير السوء. ومثاله خوف الأولاد من الآباء والأمهات، والصبيان من المؤدب، والتلاميذ من الأستاذين، والجند من صاحب الجيش [2]. فهل العلاقة بالله مثل هذه العلاقة السلطوية، الله والسلطان؟ وهلى الترغيب والترهيب وسائل تربوية ناجعة أكثر من إدراك الخير والشرفى ذاتهما، وفعل الأول وترك الثانى بمحض الإرادة الحرة؟

د- **ماهية الطاعة.** والطاعة قيمة خلقية تتبع الخوف والرجاء لأنها تقوم أيضاً على الترغيب والترهيب. وهى طاعة الناموس. والنواميس الالهية أعلى النواميس رتبة. لا يضعها البشر بل يطيعونها. ليست الطاعة فقط بالارادة الإنسانية بل بالطبيعة. فهناك تماهى بين اتباع الإنسان النواميس الالهية واتباع الطبيعة النواميس الكونية. وهو ما سماه الشيعة علم الميزان (الكرمانى)، وما سماه الاخوان التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وينبت العلم فى العلم فى القلب كما ينبت العشب فى الأكمة. وهو نوع من التأويل الشعورى يتحد فيه النص بالطبيعة.

والطاعة هى أساس الخوف والرجاء، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، طاعة أجير السوء وليس طاعة المحبين "إن المحب لمن يحب يطيع". فهى نوع من الأشعرية الصوفية. والأمور التى يخشى منها أما دنيوية كالرئاسة أو حسن الثناء والعز

---

(١) مثل مقطع الأغنية الشعبية "ترمينى المجادير".

(٢) السابق جـ٤/٧٥-٧٦.

والمال والدنيا والحب أو أخروية مثل نجاة النفس. والغرض من استعمال الناموس إما عمل الخير وتجنب الزور والبهتان، وهو غرض عملى أو بلوغ الحق وحكم الصواب، وهو غرض نظرى. وهى كلها قيم متشابهة، الوعد والوعيد، الترغيب والترهيب، الخوف والرجاء، الأمر والنهى.

والحق متشابه نظراً لاحتمال دلالة الألفاظ على عدة معانى. الحق له ظاهر وباطن، لفظ ومعنى. وطاعة القانون تتطلب تأويلا له وفهماً لقصده وغايته. والناموس يراعى الكل لا الجزء، ويقوم على نظرة شاملة وليس على وجهة نظر جزئية مثل قصة موسى والخضر [1].

أما الأمر والنهى فيعرفان إما بالسمع كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالعقل مثل المعتزلة أو بالأخلاق وهو رأى الاخوان. وبالأخلاق تُعرف أمور الدين الشرعية والعقائدية. ولا يذكر المتكلمون لعداء الاخوان لهم لاتباعهم طرق الجدل والخصومة والفرقة فى الدين. والمعاد من أجل المفارقة حتى تصبح النفس من الملائكة. البداية بالظاهر أى بالفقه ثم ينكشف الباطن أى الأخلاق. تفارق النفس الجسد مسلوبة الحواس. ويجد الإنسان نفسه أمام التاريخ الفردى أى الجسد، والتاريخ النفسى أى علاقة النفس بالبدن. وينتقل الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن حتمية الطبيعة والجبلة والعادة إلى رحابة الارادة والمسؤولية [2].

الدين القانونى دين الأوامر والنواهى. فالدين فى لغة العرب الطاعة. وتتطلب الطاعة الأمر والنهى والأحكام والحدود والشروط. لذلك سميت شريعة الدين وسنته وأحكامه [3]. وقد يفيد الدين أيضاً عند المجددين معنى الالتزام. كما أن الطاعة للأوامر والنواهى طاعة الضمير والقدرة على الحكم بالحسن والقبح على الأفعال والاختيار الحر بينهما إيجاباً وسلباً. وكل من أحدث فى الشريعة من تغيير فى الأحكام وتبديل فى الحدود يريد بذلك عرض الدنيا فان صاحب الناموس خصمه يوم القيامة. ومن فعل ذلك لإصلاح

---

(١) السابق جـ٤/٥/٧٦-٨١. كما يعطى إخوان الصفا مثلا من قانون المواريث ﴿للذكر مثل حظ الانثيين﴾ وأنه إذا جمع النصيبان قبل الزواج وبعد الزواج يكونان متساويين.

(٢) السابق جـ٤/٥/١٠٨-١١٢.

(٣) السابق جـ٤/١/٤٨٦.

ذات البين ثم دخلت عليه شبهة من غير عناد ونفى أو طلب للدنيا يغفر له ولا يؤاخذ به. للمخطئ أجر وللمصيب أجران.

٥- **الأخلاق الصوفية.** ثم ينتقل الاخوان من ماهية القيم الدينية إلى الأخلاق الصوفية. فالدين ديناں، دين الجسم ودين الروح، دين الظاهر ودين الباطن، دين أعمال الجوارح ودين أعمال القلوب، الاعتقادات والضمائر. ويمكن الاستمرار فى هذه الثنائيات إلى ما لا نهاية، دين العامة، ودين الخاصة، دين الفقهاء ودين الصوفية، دين التنزيل ودين التأويل. الدين الثانى أصل الدين الأول. فالداخل أصل الخارج، والقلب أساس الجوارح.

لذلك كانت الدنيا معبر الآخرة. فالدين دنيا وآخرة، ظاهر وباطن. وصلاح الدين فى الدنيا والآخرة. ومن الناس من لا يريد من التمسك بالدين الاصلاح فى الدنيا فيحرص على الدين، الصلاة والصوم فى الشريعة، ويرائى الناس. فيطلب ما ينفع الدنيا. فحفظ الدين له أقوم. وآخرون يريدون الدنيا لطلب الآخرة وصلاح المعاد فيزهدون فى الدنيا ويتركون الشرور، ويؤدون الأمانات سراً وعلانية. ويعاملون الناس بالصدق والورع وفى ذلك صلاح الدنيا والآخرة. فالتصوف صدق، والشريعة نفاق. ويفسر الاخوان معجزات السيد المسيح على هذا الأساس تفسيراً روحانياً. أبرأ الأكمة باكتمال الجواهر الروحانية، وتأليف الأسرار الربانية، وبذر البذورات المفردات الهيولانية.

ومن عنوان "إخوان الصفا وخلان الوفا" تتضح الأخلاق الاشراقية التى تقوم على تصفية القلوب والاجتماع على الوفاء. فهى أخلاق صوفية إشراقية تتم من خلال الجماعة الطاهرة. لذلك اتسم فكر الاخوان بالطابع الثنائى كما هو الحال فى الديانات الثانوية، ثنائية الجسد والروح، البدن والنفسي، الدنيا والآخرة، كما هو الحال فى ثنائيات الكلام والفلسفة الصورية كنوع من التوحيد الحركى، والانتقال من طرف إلى طرف. وهى أخلاق ثنائية مضادة لا يمكن الجمع بين الطرفين فى آن واحد، بل الانتقال من طرف نقيض إلى طرف نقيض آخر بعد صراع ومجاهدة [١]. وهو صراع نفس فردى فى الداخل وليس صراعاً اجتماعياً سياسياً فى الخارج وناشئ من ثنائية النفس والبدن [٢].

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٥-٤٨٧/٤٩١-٤٩٢.

(٢) فصل فى مثنوية الإنسان، السابق جـ١/٧/٢٥٩-٢٦١.

الجسد جسمانى طبيعى، والنفس روحانى سماوى. الإنسان طين وروح، بدن ونفس، سياسات مدنية، وعلوم رياضية، ومعارف ربانية.

لذلك احتاجت الأخلاق إلى عدو. والعدو اثنان عدو ظاهر وهو عدو الأوطان وطريق مقاومته هو الجهاد الأصغر. وعدو خفى، وهو الشيطان وطريقة مقاومته الجهاد الأكبر، مجاهدة النفس اعتماداً على الحديث الشهير الذى يشكك فى صحته بعض المصلحين المحدثين "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" (١).

أ- **الخلاص بالزهد.** إذا كان الدين هو هذه الهوة السحيقة التى يغوص فيها كل شئ وفيها تضيع الأزمة يبدو الخلاص بعيداً عن الدنيا، فيتم الانتقال من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى أعلى. كل شئ يصب فى الدين، هذه الهوة السحيقة التى ليس لها قرار حتى يتم الانتقال إلى الله، من الدنيا إلى الآخرة. فكل شئ يرد إلى الله، وكل شئ يتوجه نحوه.

لقد وقع سقوط فى أول الخلق، خروج آدم من الجنة. ومهمة الفلسفة العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل الخطيئة. الدنيا عالم الكون والفساد عالم الغواية والخطيئة. ومن ثم وجب الخلاص منها والفرار إلى الآخرة. ومن أجل زيادة المأساة فى الدنيا، يتم التخويف بالجن والشياطين وجنود إبليس. كلما اشتدت الغواية قويت الرغبة فى الخلاص.

ويتم الخلاص بالزهد فى الدنيا من أجل الرغبة فى الآخرة، وذلك لأن الإنسان مطبوع على أخذ النفع فى العاجل وترك الآجل إلا إذا رأى فضل الآجل على العاجل. فالطريق إلى الآخرة التفكر والاعتبار فى أمور الدنيا. والدنيا ليست من الدنوة بل هى مفهوم إضافة لا يفهم أحدهم إلا عن طريق القلب. وهذا هو طريق المؤمنين والحكماء، مشاهدة الآخرة أولاً والزهد فى الدنيا ثانياً. وقد يقال إن الزهد فى الدنيا بعد مشاهدة الآخرة طمع، أخذ الكثير وترك القليل، وعدم إدراك أن الدنيا بلا قيمة أو ربما إدراك قيمتها لو كان قد بدأ بها. وماذا عن الذى لم يشاهد الآخرة؟ أليس معذوراً فى حب للدنيا وشغفه بها (٢)؟

---

(١) انظر: حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سبيل الله، وأيضاً الامام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) السابق جـ٤/٥/٨١-٨٢.

ومع ذلك، الناس فى الدنيا نوعان: أخيار يعملون بالناموس وبموجب العقل دون عوض من منفعة أو ضرر، وأشرار لا يعملون بالناموس ولا بموجب العقل ولا يحركهم إلا مقياس المنفعة والضرر والعوض. وهى قسمة تقليدية دون سياق اجتماعى. قد تكون الأخرة ضرورة طبيعية لقانون العدل. فالعدل نتيجة طبيعية للتوحيد، توحيد بلا عدل صورة بلا مضمون، وعدل بلا توحيد مضمون بلا صورة. ويقوم على تجربة انسانية فى العوض عند الموت. وهو فهم إخوان الصفا فى تأسيس الفكر على مجموعة من التجارب الإنسانية العامة، تأويلاً للنصوص وفهماً للحقائق.

ويذكر الاخوان درجات للناس فى الحرص والزهد، فى نهاية الرسالة التاسعة من القسم الرياضى فى الأخلاق والأخلاق الصوفية، الزهد والولاية. الناس قسمان: عامة وخاصة. والخاصة خمسة أقسام من أدنى إلى أعلى، من الفقهاء إلى الأولياء. العقلاء المكلفون والمؤمنون الموقرون بالأوامر والنواهى، والعلماء والفقهاء، والغائبون العابدون الصالحون الوراعون المتقون المحسنون، والزاهدون العارفون الراغبون الراسخون المتحققون الأولياء، وكلها أقسام للخاصة. أما العامة فليس بها مستويات. والسؤال هو: هل الارتقاء من مرتبة بجهد الإنسان كما هو الحال فى مقامات الصوفية أم موهبة من الله كما هو الحال فى الأحوال؟ ويفصل الاخوان آفات الشبع وكثرة الأكل وخصال الزهاد وعلامات الأولياء والأبدان. علامات الولاية ثلاث: حفظ الجوارح كما يفعل الطب، ومعرفة الفرق بين الأشياء المتشابهة كما هو الحال فى المنطق، ومعرفة البعث والقيامة والحشر والحساب ميزان والصراط والجواز وهو موضوع علم العقائد. والأبدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم. لا يموت أحد إلا قام مكانه آخر. وهم سبعون وأربعون بالشام، وثلاثون بغيرها. هل لأن الشام موطن طغيان بنى أمية؟ وماذا عن المستقبل؟ (١). والسؤال هو: كيف يكون العقلاء هم المكلفون وليس الحكماء؟ كيف يكونون فى أول المراتب الخمس والزاهدون فى أعلاها؟ هنا تبدو قيم التصوف أعلى من قيم الحكمة. وقد يتساءل بعض المعاصرين: الدعوة للزهد والفقر موجهة لمن؟ للأغنياء أم للفقراء؟ لو كانت موجهة للفقراء ألا يعطى ذلك حجة للقائلين بأن الدين أفيون الشعوب؟ وماذا عن

---

(١) السابق جـ١/٩/٣٥٦-٣٦٦.

أحوال المسلمين اليوم وبهما أغنى أغنياء العالم الذى تتوجه إليهم الدعوة للزهد، وأفقر فقراء العالم وليس لديهم ما يزهدون فيه إلا حياتهم بالموت جوعاً وعطشاً؟ وهل الأولى التحليل الطبقى للمجتمع أم تحليل مراتب العلماء؟

ب- **العشق**. هو موضوع بين النفس والأخلاق فى الرسالة السادسة من القسم الثالث. النفسانيات والعقليات بعد تحول العقل إلى النفس فى آخر رسالة "الأدوار والأكوار" وهو بحث عن الماهيات "ماهية العشق" مثل ماهية القيم الدينية. وطالما أنه تجربة بشرية يمكن معرفة ماهيته عن طريق تحليل التجارب الحية. لذلك يحلل الشعر العربى مع التحقق من آراء السابقين مثل الصوفية، ورفض القيل والقال عند الأطباء اعتماداً على الثقافة الشعبية عند الجمهور.

وهناك ثلاثة آراء فى العشق، الأول أنه من فعل البطالين ولا يحكم إلا بظاهر الحس، فالعشق هنا بمعنى المنى واللذة الجنسية. والثانى أنه مرض نفسى نظراً لزيادة النبض وتوتر النفس وضيق النفس مثل "المالوخوليا". والثالث أنه مرض إلهى ولا علاج له إلا بالدعاء والصلاة والصدقة والقرابين فى الهياكل ووحى الكهنة. وتقوم هذه الآراء التى يتبناها بعض الحكماء على الجهل بعلله. فهو أما من فعل البطالين فارغى الهمم أو أنه مرض نفسى أو أنه هم نفس فارغة أو أنه جنون الهى. وبعض الحكماء يعتبرونه رذيلة، وفريق ثالث يعتبره فضيلة. والمسافة بين الجنون الالهى والمرض النفسى ليست كبيرة. فكل جنون الهى مرض نفسى فى البداية وهو رأى علماء النفس [1]. الجنون الالهى خداع عن العجز عن الحب الانسانى.

ويمكن دراسة العشق من ستة اوجه: النشأة لمعرفة كيفية نشوئه، والعلل الموجهة لكونه، والأسباب الداعية له، وكمية أنواعه، وكيفيته، والغرض الأقصى منه، وتتراوح بين العلل الأربعة الشهيرة مع التفرقة بين العلة والسبب كما هو الحال عند الأصوليين، والكيف والكم كما هو الحال عند الحكماء [2]. وهو أكبر رد فعل على التهمة القائلة بأن

---

(١) رابعة العدوية وعمر الخيام نموذجاً.

(٢) السابق جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧٨.

العرب لم يعرفوا الحب لذاته بل عرفه الغرب وحده [1].

ويستعمل الاخوان لفظ الحب والعشق على التبادل. فالحب ليس فقط للأشياء الحسنة بل هو على مستويات الحب البيولوجي بمعنى الحفاظ على النسل. حفظ الصورة فى الهيولى فى الحيوان والإنسان على حد سواء.وهو من الرجل ولم يقل الاخوان من النساء وكأنه فعل الذكر أكثر من فعل الأنثى مع أنه لا صورة بلا هيولى ولا محوى بلا حاوى، وهو الذى يفسر تفسيراً فزيولوجياً بالأبخرة والأنفاس [2].فالنفس تتبع مزاج البدن فى إظهار أفعالها وأخلاقها لأن مزاج الجسد وأعضائه للنفس بمنزلة آلات وأدوات الصانع الحكيم يظهر بها، ومنها أفعاله.

وهناك المستوى الجسمى النفسى فى تعريف العشق بالاتفاق بين الأجزاء. وهو أقرب إلى الفزيولوجيا الرياضية. والاتفاق بين العشق والمعشوق بحسب المناسبات بين أجزاء المركبات، بين كل حاسة ومحسوسها هو الرباط بين الأشياء بعضها ببعض الأولاد والأمهات، الكبار والصغار، الأقوياء والضعفاء، وإذا استغنى الأطفال عن الآباء والأمهات فأنهم لا يستغنون عن الأساتذة والمعلمين. فرباط العلم هو رباط العشق. وقد يكون الاتفاق فى المواليد، فى برج واحد، فيتغير العشق بتغير الأخلاق. فإذا غاب العلم حضرت الخرافة، والحقيقة إذا كان الحب هو الاتفاق فكيف يظهر فيه التناقص والخلاف والتعارض إلى حد القتل والانتحار؟ هل التضاد تناسب أعلى؟ كما أن تغير الحب بتغير الأفلاك إنكار للعلل المباشرة فى تفسير الحب. كما أنه مناقض للحب الأبدى الذى خلدته الآداب العالمية [3].

وقد يتحول تعليل الحب إلى المستوى النفسى الخالص فيكون الحب إفراطاً فى المحبة وشدة الميل إلى نوع أو شخص أو شئ أى لفرد متعين. وفى نفس الوقت هو عام

---

(١) هو رأى أدونيس فى "الثابت والمتحول" باستثناء الحب العذرى عند كثير عزة، وجميل بثينة، وقيس ليلى. وهو أيضاً رأى Denis de Rougemont: L'amour et L'Ocident, Paris 196.

(٢) وقد استمر ذلك التفسير فى نظرية الانفعالات حتى القرن السابع عشر فى الغرب.

(٣) الرسائل جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧٨.

جداً يوجد عند كل إنسان بكثرة الذكر له والاهتمام به. الحب هنا انجذاب متبادل أو تعاطف. وهو ما سماه الصوفية اتحاد. وهو رأى الحكماء أيضاً عندما قسموه إلى نوعين. الأول هوى فى النفس نحو طبع مشاكل الجسد أو صورة مماثلة فى الجنس. والثانى شوق إلى الاتحاد نحو النفس. العلة فى النفس لسبب خارج عنها.

والناس نوعان: عامة تحب الصنعة وحدها، وخاصة مثل الحكماء، وينتقلون من الصنعة إلى الصانع. والنفوس نوعان: ناقصة، قصيرة الهمة لا تحب إلا زينة الدنيا، ولا تتمنى إلا الخلود فيها، وشريفة مرتاضة، تأنف من الرغبة فى الدنيا، وتزهد فيها، وتريد الآخرة، وتلحق بأبناء جنسها من الملائكة. وهذا لا يتم إلا بعد فراق الجسد.

وهناك مستويات فى النفس ومعشوقتها. النفس النباتية الشهوانية تعشق المأكولات والمشروبات والمناكح. والنفس الغضبية الحيوانية وتعشق القهر والغلبة وحب الرياسة، والنفس الناطقة وتعشق المعارف واكتساب الفضائل.

ومحبوبات النفس ومعشوقاتها بحسب درجاتها فى العلوم. والذى يليق بالنفس الملكية محبة فراق الأجساد والارتقاء إلى الملأ الأعلى والسحابة فى سعة فضاء الأفلاك والتنسم بريحان المذكور فى القرآن ولا يحصيها إلا الله. ومع ذلك يمكن تصنيفها على نحو تقريبى بالمثال والقياس أو الاستقرار المعنوى كما يقول الأصوليون. محبة الحيوانات الازدواج النكاح والسفاد وبقاء النسل، ومحبة الأمهات الآباء والأولاد للحنان، ومحبة الرؤساء للرياسة محبة المدح والثناء، ومحبة الصناع فى إطار صناعتهم، ومحبة التجار لتجارتهم ورغبة الراغبين فى الدنيا وعمارة الأرض، ومحبة العلماء والحكماء للعلوم والآداب والرياضيات وتدوينها، ونقلها من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن إحياء للنفوس وإصلاحاً للأخلاق فى الدين والدنيا، ومحبة البر والإحسان طلب للثناء والمدح، وأخيراً محبة أبناء الجنس وهو العشق، هموم وأحزان، أفراح ومسرات، وليست غايته النسل بالضرورة [1].

وتتفاضل هذه الأنواع قيمة وشرفا من الأول إلى الأخير، من الأدنى إلى الأعلى.

---

(١) السابق جـ٣/٦/١٧٨-٢٧٩، ولاقبال شعر فى العشق بهذه المراتب.

وكلها مغروزة فى الطباع وفى النفوس. وواضح أن العشق حالة من حالات المحبة العامة، الجسمية والنفسية والعلمية والسياسية والصناعية والتجارية والأخلاقية أو العذرية، المحبة لذاتها. وهى حالات يمكن التساؤل حولها وإضافة حالات أخرى مثل "المومس الفاضلة" التى صورها الأدباء عندما لا يكون الجنس للجنس بل الجنس للعيش، وهناك حب الجنس لذاته، للذة أو الوحدة أو الحب الطبيعى. وقد يكره الأولاد الآباء أو العكس[1]. وقد تكره الرياسات. كره الرئيس للمرءوسين والمرءوسين للرئيس كما هو الحال فى أنظمة القهر. وقد لا تكون محبة الثناء والشكر فى الطبيعة كما هو الحال فى الأمثال العامية "لا شكر على واجب". وقد لا يكون حب الصناع لصناعتهم فى الطبيعة فكثير من الناس يعملون لكسب القوت وليس حباً لحرفهم. وقد لا تكون محبة التجارة وعمارة الأرض مرتبة دنيوية لأن رسالة الإنسان فى الحياة إعمار الأرض ﴿واستعمركم فيها﴾. وقد تكون محبة العلماء للعلم لذاته مثل العشق لذاته. وهل المحبة البر والإحسان ومحبة الأخلاق أعلى من محبة العلماء للعلم؟ ومحبة الجنس البشرى، حب الإنسانية، حب للعام وليس للخاص.

والعشق على درجات، من أول نظرة كالبذرة قبل الشجرة، إلى الدنو والقرب، إلى الخلوة والمجاورة، إلى المعانق والقبلة، إلى الدخول فى ثوب واحد وقمته النكاح، وطبقاً للعقل الشعبى، نظرة فسلام فمحبة فعشق فلقاء.

ويشبه الاخوان العشق بالكائن الحى. فالعشق حياة. ولو لم يكن العشق فى الخليقة لخفيت الفضائل، ولم تظهر، ولم تعرف الرذائل. المحبة والعشق فضيلة فى الخليقة وحكمة جليلة وخصلة نفسية عجيبة من فضل الله على خلقه، وعنايته بمصالحهم، ودلالة عليهم، وترغيب لهم فى ما أمر به. العشق أساس الفضائل والرذائل فى الوجود. الوجود عشق.

وهناك راحة نفسية يجدها العاشق برؤية صورة الحبيب فى النفس حتى لو فسدت الصورة الجزئية وهرمت وبلت. إذ يجدها العاشق باقية فى الصورة الكلية. ولا تعشق

---

(١) وذلك مثل رواية الاخوة " كرامازوف" لدستويفسكى.

النفس إلا أبناء جنسها. ويمكن الارتقاء من نفس إلى نفس بالرياضة الروحية كما هو الحال فى التصوف. ونظراً لجهل الناس بالصور الروحانية تمنوا الخلود مع الصور الجسمانية لأنه محبة البقاء والدوام والخلود فى كل نفس مع محبوبه [1].

وغاية العشق يقظة الوعى. فالحب وسيلة وليس غاية. الغرض الأقصى من وجود العشق فى وجود العشق فى جبلة النفوس، ومحبتها للأجساد وزينة الأبدان تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وترقية لها من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجرمانية إلى المحاسن الروحانية. فكل المحاسن رسوم صورتها، النفس الكلية فى الهيولى الأولى. المعشوق والمحبوب بالحقيقة تلك الرسوم والصور. وهذا ما تؤكده التجربة البشرية من فقدان شخص عزيز نرسم له صورة منقوشة لتذكرها على الدوام. الحب الإنسانى مجرد صورة للحب الالهى. الحب للصورة الكلية أو الصور الجزئية مناسبات لها [2]. ومن لا يفيق ولا يعى فإنه يكون جاهلاً. ولا خلاص له إلا بالعشق.

والغاية من ذلك كله هو المعشوق الأول وهو الله وكل نفس تتجه نحو معشوقها. ومتى نالت الغرض ملت إلى حب الله فانه لا ملل فيه. وتتم رؤية الله بالنفس حسب الصورة الخالصة، رؤية نور بنور لنور فى نور من نور، فى ذات كاملة مكتفية بذاتها، هى الذات والموضوع، الأنا والآخر.

والله هو الصورة المحضة طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. ولا يحتاج الاخوان إلى أرسطو كى يصبح الله هو المعشوق الأول والله كذلك فى القرآن. والسؤال هو: هل هذه الصورة البديلة حقيقة أم وهم؟ دافع على الفعل أم عزاء وسلوى وتكييف النفس مع المفقود لاستمرار الأمل؟

---

(١) السابق جـ٣/٦/٢٧٢-٢٨٢.

(٢) كما حدث لابن الفارض عندما بدأ يغنى الحب الالهى بعد رؤيته جمال فتاة على سطح منزل تنشر الغسيل، وقد يعطى هذا حجة للأيقونات والتماثيل والصور الحسية فى المسيحية فى معركة الأيقونات بين الكنيسة والشرقية والكنيسة الغربية فى القرن الخامس الميلادى.

د- **الطريق إلى الله.** وفى معظم الرسائل الأخلاقية يبين إخوان الصفا الطريق إلى الله[1]. وبعد التحليل الأفقى للدين، والتاريخ النسبى الوصفى الاجتماعى يبدأ التحليل الرأسى المطلق الصوفى كطريق إلى الله. لا يبحث عن المعانى المتغيرة للدين طبقاً للمراحل التاريخية والناسخ والمنسوخ ولكن يبحث عن الماهيات المستقلة.

والطريق إلى الله اصطفاء واختيار. فقد خلق الله الخلق واصطفى المؤمنين والأولياء لاطلاعهم على الأسرار. ليس الاصطفاء لشعب خاص كما هو الحال فى اليهودية الربانية التى جسدتها الصهيونية السياسية بل الاصطفاء لجماعة المؤمنين والأولياء لمجتمع الأقطاب والابدال كما هو الحال عند الصوفية وما سماه الحكماء الخاصة فى مقابل العامة. الطريق إلى الله اذن هبة من الله إلى الإنسان وليس كسباً للإنسان إلى الله مما قد يثير عدة تساؤلات عن مقاييس الاصطفاء وشروطه ودور الإنسان فيه، واحتمال اعتراض غير المصطفى على تركه رافضاً التحيز والانحياز.

والاصطفاء بالعلم والعمل. فالعلم ليس فقط العلم النظرى بل العلم العملى، التوحيد والعدل، المعرفة والسعادة. ويأتى العلم إما باستنباط الأنبياء مثل الحديث أو بالهام من الله مثل القرآن. وهو علم يتعلق أساساً بأمور المعاد، الملائكة والسجود والحشر والصراط والصور.

والعمل بسنتين: الأولى صفاء النفس بالرسائل الرياضية وأمثال للايضاح. والثانية استقامة الطريق. فالإنسان نفس وبدن. البدن هو الجسد، والنفس جوهر سماوى روحانى، حسى ربانى، حقيقة متحركة. وهى نفس عالمة دون جهالات حجابها عن ربها بجهالاتها لجوهرها وآرائها الفاسدة وأخلاقها الرديئة.

والطريق إلى الله أقصر الطرق. وهو طريق تهذيب النفس يعرفه الجميع. ولا يمكن وصف هذا الطريق إلا بكلام موزون، وآيات فى الآفاق أى بالادراك الفنى للعالم،

---

(١) الرسالة الثانية: ماهية الطريق إلى الله عز وجل جـ٤/٢/٥-١٣. الرسالة السابعة: فى كيفية الدعوة إلى الله جـ٤/٧/١٤٥-١٩٧.

اللغة تصوير للوجود [1].

وبالرغم من أن الفكر واضح بسيط إلا أنه أقرب إلى الوعظ والخطابة. وقد يختلف الناس فى وصف ماهية الطريق. وقد يرى البعض أن غاية الطريق ليست بالضرورة أمور المعاد والآخرة، الجنة والنعيم والسلام، طريقاً رأسياً إلى أعلى بل أمور الدنيا من فقر وقهر وتجزئه وتخلف وتبعية، طريقاً أفقياً إلى الأمام، داخل العالم وليس خارجه، التنزيل دون التأويل، طريق الفقهاء وليس طريق الصوفية [2].

ومعارف البشر على مراتب ست متدرجة من أدنى إلى أعلى. الأولى معارف المتكلمين واختلافاتهم ويمكن حلها بصورة الإنسان وصور البرهان أى إرجاعها إلى التجارب الإنسانية الحية التى يحاول الكلام تشخيصها وتثبيتها فى جواهر ثابتة فى عالم الأعيان وإخراجها من عالم الذهان. والثانية تطلع الهمم إليها والرغبة فى معرفتها تقليداً ثم تحويلها إلى برهان تدريجياً، وهم أنصاف المتكلمين الذى يسيئون تأويل النقل وإعمال العقل. والثالثة النفور والاشمئزاز من العلم وهم الجهال الذين ما زالوا يعيشون على الطبيعة. وهؤلاء يستحقون الرأفة وحسن المعاملة. فالجاهل أفضل من نصف المتعلم كالمتكلم. والرابعة التقليد المحض سواء إيمان العوام أو تقليد العلماء، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. والخامسة، الإيمان بالحق دون الوصول إلى مرتبة الحكمة مثل إيمان الأولياء والأتقياء. وأخيراً السادسة مرتبة الحكمة التى تشفع الإيمان بالتصديق والبرهان فيستحيل الإنكار.

وصورة الإنسان أى البرهان الذى يصدق به الإنسان تختلف أيضاً مراتبه. وهى موازين تبدأ من النص إلى العالم الحسى والعالم الغيبى. فالنص هو الكتاب الذى كتبه الله

---

(١) ماهية الطريق. فى الحث على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، الرسائل جـ٤/٢/٥-١٣.

(٢) السابق، الرسالة الأولى فى الآراء والديانات، ٣٤-فى طبائع الناس فى الرغبة فى الدنيا والآخرة ص ٤٨١-٤٨٣، فى أنه لا يمكن وصول الأنفس الجزئية إلى الآخرة إلا بعد الورود على الدنيا ص ٤٩١-٤٩٢، فى جزاء المحسنين ص ٥٠٤-٥٠٩.

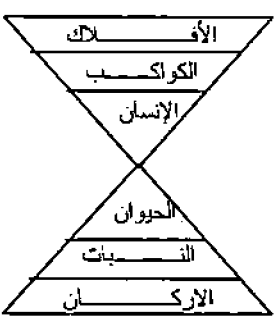
بيده. وهو تشيئ للكتاب، وتحويله من مقروء إلى مسطور. والهيكل الذى بناه الله بحكمته هو الكعبة قياساً على هيكل سليمان أو العرش الذى يستوى عليه الرب. وهو تقديس شيئى للمكان. والميزان الذى وضعه الله بين خلقه هو عود إلى القرآن من جديد باعتباره ميزان العدل. والعدل هو ميزان العلم أيضاً. والمكيال هو يوم الدين الذى يكال فيه لكل إنسان ما يستحقه من ثواب وجزاء وهو قانون الاستحقاق. والمجموع هو جماع النفس والبدن لصور العالمين، فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر. فالإنسان الكلى مقياس نفسه وحقيقته. والمختصر هو العلوم فى اللوح المحفوظ أم الكتاب عوداً إلى النص الكونى. والشاهد على كل جاحد هو اللجوء إلى التجربة. وعالم الحس أحد مقاييس الصدق. والطريق إلى كل خير هى الأخلاق طريقاً إلى المعرفة. كما أن المعرفة طريقاً إلى السعادة. والصراط المحدود بين الجنة والنار، التفرقة الدقيقة بين الخير والشر، الصواب والخطأ القدرة على التمييز والإيضاح [1].

وكل هذه الصور للإنسان قياس على أصل واحد بين صور الموجودات من الأفلاك والكواكب والأركان والحيوان والنبات. وإذا اتفق الجميع على صور الإنسان تم حل اختلافات المتكلمين والنظار. والحقيقة أن هذه الصور أيضاً تعود إلى أصل لها فى التجربة الإنسانية مثل عجز التأويل العقلى، استحالة المعنى الحرفى، الشك وطول الحيرة، الإنكار السرى خشية السيف [2].

---

(١) السابق جـ٤/٢/١١-١٢.

(٢) السابق جـ٤/٢/١١-١٢.



ولما كانت دعوة الاخوان تجمع بين العلم والعمل، الفكر والممارسة فإنها تقوم على كيفية الدعوة إلى الله وتجنيد الناس واستقطاب الأعضاء. وهى من القضايا الرئيسية لهذا العصر، حشد الناس وتجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة [1].

والاخوان على مراتب ثلاث: الأولى أغبياء وأشرار وأردياء وهم المطلوب تجنيدهم لنقلهم إلى المراتب العليا. والثانية المتوسطون بين الأشرار والأخيار والمطلوب نقلهم إلى مرتبة الأخيار. والثالثة الخواص العقلاء المتدينون، وهم الأخيار الفضلاء الذين وصلوا إلى سدرة المنتهى.

ولكل طائفة آراء وأفعال، ومذاهب وأعمال. والاخوان هم الخواص الفضلاء العلماء بأمور الديانات والحكماء. هم هذه الجماعة الفاضلة "إخوان الصفا وخلان الوفا" التى يتم من خلالها تطوير النفس. يساعدون على الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السموات ومسكن العليين بجوار ملائكة الرحمن المقربين، ومعاونة الاخوان النصحاء والأصدقاء من أجل الوصول إلى النجاة من الورطة التى وقع فيها البشر بجناية آدم مع أنه قد تاب وغفر الله له، وأصبح كل إنسان مسؤولاً عن نفسه، طائره فى عنقه، لا يتحمل وزراً لم يرتكبه ولا يخلصه إلا عمله وكده واجتهاده. فلا أدم يخطئ نيابة عنه ولا مخلص ينقذه بديلاً عنه [2].

والناس المطلوب تجنيدهم على أنواع أيضاً. الأول المقرون بفضل الاخوان ولكن جاهلون بعلومهم لتسترهم بالتشيع. والثانى الشاكون المتحيرون وهم أفضل لأنهم يبحثون وإن لم يصلوا بعد إلى مرتبة اليقين. والثالث الموقنون بالدعوة ووقتها وهم الأسهل انقياداً. ومن ضرورات التربية الفلسفية الرفق بالجهال خاصة وأن فى دياناتها وكتبهم تأويلات حرفية أيضاً.

---

(١) وهى التى سماها الكواكبى "الفتور" وكتب فيها "أم القرى".

(٢) السابق جـ٤/٧/٢٤٦-٢٤٨، جـ١/٢/١١٣. وكما هو الحال فى لاهوت التحرير عند باولو فريرى وتربية المضطهدين وثورة الجماهير عند أورتيجا.

ويعتمد الاخوان فى ذلك على "سيكولوجية" الدعوة والداعية، والوضع الاجتماعى وجهل الناس، وايقاع القارئ فى هوة سحيقة، يتحد فيها كل شئ بكل شئ حتى يتوه، ويغترب عن العالم حتى تبدو الحاجة إلى الخلاص، وتنبيهه على أنه غافل فى حاجة إلى يقظة اعتماداً على حجة الاحراج إرهاباً من أجل الدعوة وجر الإنسان بعيداً عن الناس إلى جماعة الاخوان يجد فيها ذاته، ويثبت فيها وجوده، ويحقق ماهيته.

ويتدرج الاخوان فى أربع مراتب تبين قوة نفوسهم. الأولى ذوو الصنائع أصحاب القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة، وهم فى سن الخامسة عشرة. والثانية ذوو السياسات، أصحاب الفيض والشفقة ومراعاة الاخوان والقوة الحكمية وهم فى سن الثلاثين. والثالثة ذوو السلطان والأمر والنهى، والرأفة واللطف، والقوة الناموسية، وهم فى سن الأربعين. والرابعة أصحاب التسليم والقبول والمشاهدة، والقوة الملكية وهم فى سن الخمسين [1]. والسؤال هو كيف تفيض كل قوة من أعلى إلى أسفل وهى لم تظهر بعد؟ والفيض هبوط، والنمو صعود. يبدو أن الفيض مازال هو الغالب على الارتقاء.

البداية بعلم النفس ومعرفة جوهرها، بل إن كل رسائل الاخوان الاحدى والخمسين فى علم النفس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. تنقل الأقسام الأربعة ، الرياضى والمنطقى والطبيعى الجسمانى والالهى الناموسى الشرعى على مستوى النفس مثل النفسانيات والعقليات وهو ما يمكن نقله فى عصرنا على مستوى العلوم الاجتماعية، الاجتماع والسياسة والقانون، وكما فعل الاخوان أنفسهم فى القسم الرابع، العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى بعد ذلك فى "إحصاء العلوم" ووضع علم الفقه وعلم الكلام والعلم المدنى فى قسم واحد [2].

---

(١) السابق جـ١/٨/٤٩٥، جـ٤/٧/١٧٣-١٧٤.

(٢) فى مهمة النفوس وعشقها للأجسام جـ٤/٧/١٨٣-١٨٤، فى مهمة النفوس وإخراجها من عالم الأرواح لجناية كانت فيها جـ٤/٧/١٨٤-١٨٦.

ويتضمن النوع الأول اعترافاً صريحاً بالتشييع بالإضافة إلى الاتجاه الامامى الاشراقى العام. وينقد الاخوان من جعل التشيع عدم قبول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدعوى التستر والتخفى أو الغيبة والاختفاء فيركبون المحظور. ويتبرأ الاخوان من التستر باسم العلويين المخالفين للشريعة مثل تبرؤ الصوفية من الأدعياء الذين يقولون باسقاط التدبير. فالاخوان يمثلون المعارضة الشيعية التى تمارس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل أهل السنة فى العلن وليس فى الخفاء.

وينقد الاخوان ممارسات الشيعة الرسمية بأنهم قوم من الأشرار، تستروا بالتشييع ضد الآمرين لهم بالمعروف والناهين عن المنكر من أجل المحظورات وترك الأوامر. ومن الاخوان قوم يسمون أنفسهم بالعلوية ولكن ليس لهم من الدين إلا هذا الاسم، لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ولا جهاد. ويرتكبون كل الموبقات. وطائفة جعلت التشييع مكسباً النائحون والقصاصون للتبرى والشتم والطعن والبكاء وترك العلم [1]. ومن الشيعة من تقول أن الأئمة تسمع النداء، وتجيب الدعاء،وهماً وتخيلاً وتعبيراً عن العجز عن الفعل، والمقاومة الفعلية. وفهم من يقول إن الامام المنتظر مختف خوفاً من المخالفين مع أنه ظاهر وهم ينكرونه. والبعض يقر بالأنبياء والخلفاء والأئمة الوارثين لعلم النبوات ولكن لا يدرون حقيقة ما يقرون ولا تصديق ما يعتقدون.

يمثل الاخوان حركة إصلاحية داخل الفكر الشيعى. وينقدون اختلاف الإيمان عن العمل، والتكسب بالدين وتحويله إلى تجارة، وحضور الامام أو اختفائه، والجهل وعدم التصديق. والنصيحة من التساك أى من الدين. فاخوان الصفا لقاء التصوف والحكمة الاشراقية لحساب التصوف على عكس لقاء التصوف مع الفلسفة عند ابن عربى وابن سبعين لحساب الفلسفة الالهية. والتحليلات كلها أقرب إلى الأخلاق منها إلى الاجتماع أو السياسة [2].

---

(١) وهذا مثل نقد الخمينى لممارسات عاشوراء السوداء الحزينة بعد انتصار الثورة، الامام الخمينى: جهاد النفس والجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) الرسائل جـ٤/٧/١٤٦-١٤٨/١٥٣.

والمطلوب من المدعوين التحول تدريجياً من الإقرار باللسان إلى التصور بالأمثال للوضوح والبيان إلى التصديق بالضمير والاعتقاد إلى التحقيق بالاجتهاد فى الأعمال. فالإقرار دون التصور تقليد، والتصور دون تصديق شك، والتصديق دون تحقيق تقصير، والتكذيب باللسان والقلب جحود وكفر.

والمقر باللسان والتصور بالقلب على حقيقته يجد أربع خصال فى نفسه لم يعرفها من قبل: الثقة بالله واليقين التام بهذا الأمر، الرجاء والأمل للفوز عند مفارقة الجسد، النشاط فى طلب الخلاص من الهيولى، جهنم الجسد. وأخيراً قوة النفس. للنهوض من الجسد.

وكل مقر بالقرآن وكتب الأنبياء والأخبار عن الغيب على أربع منازل: مقر باللسان غير مصدق بالقلب، ومقر باللسان مصدق بالقلب غير عارف بمعانيه وبيانه، مصدق ومقر ومتيقن ولكن غير قائم بواجب حقه، وأخيراً من وجد العون من الاخوان على مساعدته على التحقق، وأقلهم أربعون، وهو عدد رمزى، مواعدة الله موسى أربعين ليلة، أربعون خصلة فى شخص واحد أو فى أربعين شخصاً. فأعلى المراتب التعاون مع الاخوان [1].

وفى "الدعوة إلى الله" يتوجه الاخوان إلى خمس مجموعات بالنداء كما هو الحال فى رسائل بولس إلى الكنائس السبع. الأول خطاب إلى المتفلسفين الشاكين فى أمر الشريعة الغافلين عن أسرار الكتب النبوة. فالشريعة أسرار، لا يمسها إلا المطهرون، مقدسة لا يجوز تناولها بالعقل. مضمونها غيبى وقصصى بعيداً عن مصالح الناس وشؤون الدنيا. كلها سمعيات ولا عقليات فيها، وبالتالى فهى ظنيات وليست يقينيات طبقاً للنسق الأشعرى. فى حين يدافع المعتزلة عن العقل، والفقهاء عن

---

(١) السابق جـ٤/٧/١٧٥-١٧٧. انظر دراستنا: "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، قضايا معاصرة، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص ١١-١٢٧، وأيضاً "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الإيمان والعمل والامامة ص ١٠-١٤.

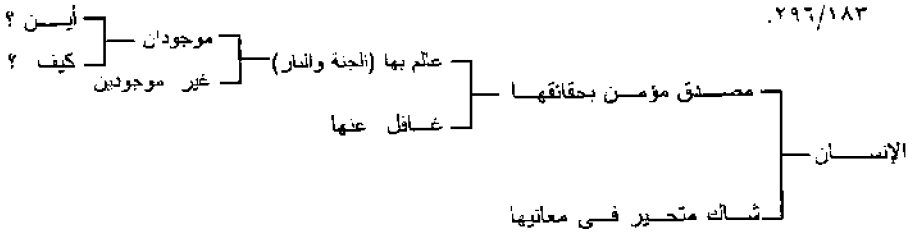
المصلحة. ولا توجد فروق نوعية بين التوراة والانجيل والفرقان فى نسبة العقليات إلى السمعيات بالرغم من تطور الوحى طبقاً لقانون تناقص السمعيات وتزايد العقليات اتجاهاً نحو استقلال العقل والإرادة.

والإنسان نوعان: شاك ومتحير فى معانيها، ومصدق متيقن بحقائقها. وهذا المصدق إما غافل عنها أو عالم بها مثل الجنة والنار، موجودين أو غير موجودين لعدم معرفة أين وكيف. وتشمل الجنة والنار المعراج وخازن الجنة وخازن النار (رضوان ومالك) [1]. والغيبيات يؤمن بها أهل التقليد مثل العامة، ويشاهدها أهل البصيرة مثل الخاصة. ولا يوجد وسط بين التقليد والمشاهدة وهو البرهان العقلى أو التأويل.

ومن ثم ينقد الاخوان تعددية الفلسفة لصالح وحدانية الدين بالرغم مما فى التعددية والاختلاف من مآثر، وما فى الوحدانية من مخاسر من حيث شرعية الاختلاف فى الأولى، وتكفير المخالفين فى الثانية [2]. وهل يمكن الرد على الشاك بالاعتقاد والنص أم بالرأى والبرهان؟ إن النص مجرد إعلان عن وجود الغيبيات دون إثبات لها بالبرهان. فالنقل وحده دليل ظنى، ولا يتحول إلى دليل عقلى إلا بقرائن الحس والعقل[3]. هذا بالإضافة إلى أن هناك إجماعاً بين العقلاء. فهناك وحدة فى التعدد، وتعدد فى الوحدة نظراً لاختلاف مستويات الفهم. وكيف يتفق الإسلام مع أرسطو ولا يوجد برهان طبقاً لحديث "لو عاش حتى يعرف ما جئت به لاتبعنى على دينى" نظراً

---

(١) فى خطاب الشاكين فى أمر النفس المتحيرين فى اختلاف أقاويل العلماء فيها،السابق جـ٤/١٧٧-١٨٣/٢٩٦.



(٢) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٩٠-٤٠٣.

(٣) من النقل إلى الإبداع جـ١ الأول النقل، الباب الأول، التدوين، الفصل الثالث: الانتحال.

لاتفاق العقل والنقل بصرف النظر عن صحة الحديث أو انتحاله. فالانتحال إبداع فلسفى يعبر عن روح الحضارة [1].

ومع هؤلاء المتفلسفين الشاكين يخاطب الاخوان المتشيعين فهل هم المسلمون عامة حتى الملتزمون المتيقنون بأحكام الشريعة أو هم الشيعة خاصة المتمسكون بالشريعة السياسية والدينية؟ هل هو نقد لمدعى التشيع مثل النقد الغالب على باقى الخطابات أن مدح فى مقابل المتفلسفين الشاكين كفرقة بديلة؟ فالإسلام مودة بين الأصدقاء، وقدوة بالنبى وبآله كما يفعل الاخوان. وهو أقرب إلى الخطابة السطحية وكأنه موجه إلى العامة أو الطوائف.

ويجمع الاخوان الخطابات الأربعة الأخرى فى خطاب واحد أولاً على أولاد الصناع والمتطرفين وأمناء الناس، وثانياً إلى أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين، وثالثاً إلى أولاد الأشراف والدهاقين والثناء والتجار، ورابعاً إلى أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتاب والعمال.

وينتدب أخاً لكل طائفة، ينصحهم بالرفق، ويعاونهم فى إفهامهم التنزيل والتأويل وزوال الدنيا والتغير وتنظير للموروث الأصلى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ بالنسبة إلى الرؤساء من أجل زعزعة الثقة بهم، وعدم الخوف منهم، والخروج على طاعتهم، ونبذ المجتمع القائم إلى مجتمع آخر منذ الجاهلية إلى الإسلام. فرسالة الاخوان القيادة الثورية، وزعزعة الحكم، واستمرار حركة التاريخ.

وفى مخاطبة الملوك والسلاطين يستعمل الاخوان الرفق والملاطفة حتى ملاقاتهم على خلوة وقراءة السلام من أصدقاء نصحاء من أولاد العلماء وحملة الدين وأولاد التجار العالمين بأحوال الأمور من باقى الطوائف، فالعلم مشاع بين جميع الطوائف، وتبشيرهم بما يبشر به الاخوان من نصرة الدين، وفتح البلاد. هم إخوان نصحاء، لهم مجلس

---

(١) الرسائل جـ٤/٧/١٩٥-١٩٦.

يجتمعون فيه. وتدور الأيام والأزمان ويتذكر الاخوان مسار التاريخ [1]. وهل يعرف التاريخ بالزجر والفأل والكهانة والفراسة؟ فان لم يصدق فلتتم محاججته بالرغم من رفض الاخوان مناهج الجدل والحاجة فى الدين من علماء الكلام.

خامساً: الأخلاق الإنسانية (أبو حيان):

تبدو الأخلاق الإنسانية عند أبى حيان فى موضوعات متناثرة تجمع بين الفلسفة والأدب، ومنسوبة إلى أقوال الآخرين خاصة أبى سليمان السجستانى وأبى الحسن العامرى. والانسانيات عند أبى حيان لها الأولوية على الطبيعيات والالهيات. فالإنسان حاضر عند أبى حيان حضوره عند إخوان الصفا. ومعظمها تجارب إنسانية وانفعالات بشرية وحدوس فلسفية يصعب تحويلها إلى تصورات فلسفية وبراهين منطقية. ومنها تجربة الحكمة.

وتبدأ بتحليل الألفاظ حتى لتبدو التحليلات أشبه بالتحليلات المعجمية مثل تحليل الصداقة فى قاموس يشمل خمسة وثلاثين مصطلحاً، كلها متداخلة ومتكررة مثل المحبة. وتهدف كلها إلى إثبات غاية واحدة كما هو الحال عند إخوان الصفا وهو التعالى أو المفارقة.

وقليل من هذه المصطلحات مصطلحات فلسفية مثل العلة الأولى. فالعقل خليفة العلة الأولى ليس بمعنى التقييد كما يوحى بذلك المعنى الاشتقاقى للفظ "عقل" بل معنى آخر نقيض وهو الأخلاق وهو ما يتفق أيضاً مع المعنى الاشتقاقى أى الالتزام بالأخلاق

---

(١) "يذكرونهم بحوادث الأيام، وتغيرات الزمان والخطوب والحدثان، وما تدل عليه دلائل القرآن من تغييرات شرائع الدين والملل، وتنقل الملك والدول من أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، فاجتمع رأيهم، واتفقت كلمتهم على انه لابد من كائن فى العالم قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا، وهو تجديد ملك فى المملكة وانتقال الدولة من أمة إلى أمة، وان لذلك دلائل واضحة، عرفت بفراغ العقول وتجارب الأمور، واعتبار تصاريف الزمان فيما مضى من الحدثان، وما يعرف منها بالزجر والفأل والكهانة والفراسة وبدلائل المتحركات من النجوم والمقامات مما تدل عليه من الكائنات قبل أن تكون"، السابق جـ٤/٧/١٨٩-١٩١.

والحرية والسلوك وبالله. كما تظهر بعض المصطلحات الطبيعية المعربة مثل "الأسطقسات" فى تعريف الروح [١].

كما يعتمد أبو حيان على القسمة. وقد تكون ثنائية أو ثلاثية أو رباعية. مثل الإيمان بالله كعادة بالطبيعة أو كأدب للنفس أو لتقبل العقل أو إثباتاً لوجود الله. وتساعد القسمة على سرعة التحديد.

ويعتمد أبو حيان على التجارب الشعرية باعتبارها رصيد الثقافة العربية الأول وتجارب إنسانية عامة تغنى عن البراهين المنطقية مثل الخير والشر ومتى تكون غلبة أحدهما على الآخر، ومثل العلاقة بين الحسب والأدب، وأن الحسيب بلا أدب أفظع من الأديب بلا حسب [٢].

وتبدو عناصر الاضطهاد فى فكر أبى حيان ربما نظراً للتشيع.

١- الإنسانية أفق. ويظهر مفهوم "الإنسان" كأفق، والإنسانية كأفق. الإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع. وهو أفق أخلاقى [٣].

الإنسان كشخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالكل، حى بالاستكمال، ناقص بالحاجة، نام بالطلب، صغير فى النظر، خطير فى المخبر، لب العالم. فيه من كل شئ شئ، وله بكل شئ تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم. قوى النسب لمن يستفيد عن أمم. أخبار الإنسان كثيرة، وأسراره عجيبة. من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاحنه. وقد حوى جوهره شبها من كل ما يعرف ويرى. فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد. هيوب عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان [٤].

---

(١) أبو حيان: المقابسات ص ٢٦٥/٣٧٢.

(٢) السابق، ص ١٦٨-١٦٩، الامتاع والمؤانسة جـ١/٤٦.

(٣) "فى أن الإنسانية أفق، والإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع"، المقابسات ص ١٩٧-١٩٨.

(٤) السابق ص ١٩٧-١٩٨/٣٧٤. الامتاع جـ٥/٣٩-٤٠.

وتركيب الإنسان طبقاً للعامرى نزولاً حسب تصور الطبيعة من الأجناس إلى الأنواع الطبيعية لا المنطقية. هو قوة لكل بدن بالإضافة إلى قوة الجميع. ولا يشرف إنسان على آخر إلا من جهة الاختيار والاكتساب. وشرف الزمان والمكان إسقاط من الإنسان ووضع الأخلاق فى الطبيعة، والسعادة والفلك فى الزمان.

ولا فرق بين الإنسان والطبيعة فى الأخلاق إلا الفرق بين الحقيقة والمجاز. فالطرفان والوسط ليسا فقط فى الأخلاق بل أيضاً فى الطبيعة. والأخلاق حركة طبيعية، الغضب من الداخل إلى الخارج والحزن من الخارج إلى الداخل. ولا فرق بين ملئ العين والنفس. والطبيعة هى الله، ومن ثم لا مكان للمعجزات وأصحاب النسك الذين يحولون الطبيعة إلى صناعة. فالطبيعة فوق الصناعة، والصناعة دون الطبيعة. مهما تشبهت بها فإنها لا تكتمل. والطبيعة لا تشبه الصناعة بل قوة إلهية سارية فى الأشياء.

وتأخذ الصداقة حظا وافرا فى تحليل الأخلاق الإنسانية مثل رسالة "الصداقة والصديق". وهى أطول الموضوعات الخلقية على الاطلاق بناء على تجربة أبى حيان الشخصية [1].

ويجمع الإنسان أخلاقاً متباينة على مستويات عدة. رأس ويدان ورجلان على مستوى الشكل الخارجى. ولحم وعظم وعصب وشريان على مستوى المضمون الداخلى[2]. ودم وبلغم ومريان على مستوى الأخلاط الأربعة [3].

---

(١) قلان ملئ العين والنفس، المقابسات ص ٤٣٧-٤٣٨ فى شرف الزمان والمكان وتفاوت الناس فى الفضيلة ص ١٤٣-١٤٤. فى أن الوسط فيه الطرفان ص ٢٦٧-٢٧٠. فى الصديق وحقيقة الصداقة وفلسفة العشق والحب وفى تعريفات فلسفية صالحة ص ٣٥٩-٣٧٨. فى أن الخير على الحقيقة هو المراد لذاته، والخير بالاستفادة هو المراد لغيره ص ٢٨٦.

(٢) هذا هو أيضاً تصور الإنسان عند ديكارت فى بداية العصور الحديثة الغربية فى "مقال فى الإنسان"، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٢/٨٧. انظر أيضاً دراستنا: "لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القيم؟"، دراسات إسلامية، ص ٣٩٢-٤١٥.

(٣) ومن الموضوعات الطبيعية: العنصر، الهيولى، الجوهر، القادر، انفعال للحيز، النفس، الحس، =

ويتلمس أبو حيان بعض الموضوعات الإنسانية، فيجدها فى التصوف والعفة. مصطلحات الصوفية مثل العشق، والمحبة، والكلف، والشفقة، والصداقة والمحبة، والعلم، والتوحيد، والفتوة، والمروءة، والعقل، كلها موضوعات إنسانية يغلب عليها الجانب الشعورى الإنسانى الحيوى كما هو الحال عند إخوان الصفا. وتأخذ بعض الموضوعات حيزاً أوسع مثل السكينة حيث تظهر فلسفة الأخلاق بوضوح. وهى من القيم الصوفية وهى على درجات بين الزيادة والنقصان. أنقصها للناس ثم لخلفاء الأنبياء ثم للأنبياء وأعلاها لأشخاص فوق الأنبياء وهم الملائكة. وهى على أربعة أنواع: طبيعية، ونفسية، وعقلية، وإلهية. وقد تكون مفعولة أو فاعلة [1]. ويصعب فصل المصطلحات الصوفية عن الفلسفة الطبيعية [2].

وأحياناً تظهر بعض الموضوعات الكلامية الإنسانية مثل الإنسان والوعد والوعيد والتوحيد بل والقدم الحدوث [3]. وبعضها مستقى من الفقه وأصوله مثل الاجتهاد والرخصة والمشورة [4].

وترتبط أخلاق الإنسان بقوى النفس وهى ثلاث: شهوانية مذمومة، وغضبية محمودة ومذمومة، وناطقة محمودة. وتتعرف النفس الناطقة على الله. وهى التى تقود القوتين الأخريين، وتعمل على إصلاحهما منعاً للإفراط والتفريط. ولا يمكن تغيير الخلق ولكن يمكن إصلاحه. فالعمل يتم من خلال الطبيعة.

= الحركة، الفرح، النوم، الارادة، اللذة.

(١) من أهم الموضوعات الأخرى: العلم بالحق، العمل بالحق، الروح، الرأى، السعادة، الجودة، الظن، الدنيا، الخير بالحقيقة، الشر، الاختيار، النفع، الشجاعة، القشرح، العجول، الركيز، الحسود، الدخل، الحقد، الغضب،العجب، الرضا، الحيار، الاستطاعة، الشهوة، المحبوب، المقابسات ص ٢٥٠/٣٠٨-٣١٩/٣٤٧/٣٦٣-٣٧١/٢٠٦-٢١٦، الامتاع جـ١/٢٠٦-٢١١.

(٢) مثل الرطوبة واليبوسة، الحس والعقل، النفس والطبيعة، أحكام الفلك، فناء الزمان، المعرفة والعلم، إرادة الخير والجود على الناس، السابق ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٣) أبو حيان: المقابسات ص ٣٧٣-٣٧٨.

(٤) السابق ص ٣٢٩.

ونظراً لأهمية الأدب كمصدر للأخلاق الإنسانية الواقعية ذكرت فضائل كثيرة أقرب إلى الفضائل الأدبية والذوقية الإنسانية العامة مثل حضور البديهة فى الردود. ومعروف مآثر القريحة العربية والتراشق بالآداب [1]. ويرجع ذلك إلى سحر العقول. وهو إما صناعى مثل خفة الحركات أو طبيعى مثل آثار الطبيعة أو عقلى مثل الكلام الغريب المعنى أو الهى مثل الأنفس الكريمة قولاً وعملاً.[2].

ويأخذ الشعر مكان الصدارة كمادة لتحليل الأخلاق الإنسانية الواقعية. كما أنه يعبر عن التجربة القرآنية. فكلاهما تجربتان شعريتان. وظهر الملوك والأمراء شعراء مثل سيف الدولة وعبد الملك بن مروان. وكانوا فى صحبة الشعراء والأدباء وليس التجار والسفراء. والمأمون الأديب الملك الفيلسوف. الشعر له الأولوية على كل المصادر الموروثة أو الوافدة. وهو "موروث الثقافى الذى يعرفه الجميع. ويتضح المصدر الشيعى من كثرة الاقتباس من أبى حاتم السجستانى وأبى سليمان السجستانى ومحمد بن على بن الحسين الباقر دون أن يغفل المصدر السنى مثل عمر بن الخطاب.

كما يعتمد على الشروح اللغوية الخالصة دون التحذلق والغربة اللغوية وكأننا فى الشعر الجاهلى. ويطول الشرح اللغوى دون [redacted] [3].

---

(١) الليلة التاسعة والثلاثون، السابق جـ٣/١٦٢-١٨٥.

(٢) مثل: اللفيف = الصديق. العلق = النفيس من المتاع. السحت = هنية أهل الخير، الوضائع = الخسائر. المسترسلون = إذا انبسط إليه وأستأنس.

(٣) أبو حاتم السجستانى: إذا مات لى صديق سقط لى عضو، الصداقة والصديق ص١٧. على بن أبى طالب: قليل للصديق الوقوف على قبره، السابق: ص٢٢. الخليل بن أحمد: الرجل بلا صديق كالعين بلا شمال، السابق ص٢٨. ومن أقوال الشعراء:

- بينى وبين لئام الناس معتبه ∴ ما تقتضى وكرام الناس إخوانى
إذا لقيتم لئيم القوم عنفنى ∴ وان لقيت كريم القوم حيانى
- وكنت إذا الصديق أراد غيظى ∴ واشرقنى على حذق بريقى
عفوت ذنوبه وصفحت عنه ∴ مخافة أن أعيش بلا صديق
- لله فى الأرض أجناد مجندة ∴ أرواحها بيننا بالصدق تعترف

ويبرز أبو حيان تجربة الصداقة والصديق. فالصداقة فضيلة إيجابية تغنى بها البلغاء والأدباء. وهى تجربة إنسانية عامة يصدقها الوحى والشعر[1]. وإذا اقتصر البعض على جعل الصداقة لفظاً بلا معنى بناء على تحليل اللغة فان البعض الآخر يجعل الصداقة والصديق المعنى وحامل المعنى [2]. ويجمع أبو حيان أقوال السابقين. فالرواية أيضاً فى الأدب وليست فقط فى الحديث. لا فرق بين موروث وواقد، بين محسوس ومعقول، ما دامت تجارب إنسانية حية. الكتابة بمثابة مرجع عام فى الوضوح، والتأليف فيه طبقاً لرغبة الجمهور. ويبدو الفقه ومذاهبه رافداً رئيسياً فى الثقافة خاصة أبى حنيفة. وتظهر شخصية أبى سليمان الفذة شخصية محورية ومصدر الكثير من الروايات والآراء.

والصداقة نادرة مشوبة بالحسد والحقد والخيانة كما ظهر ذلك فى قصة يوسف مع إخوته، وهابيل وقابيل مما يدفع أبى حيان لأن يشكو من الناس، ويكون أقرب إلى التشاؤم منه إلى التفاؤل. وهو نفس عصر أبى العلاء. وقد تكون الصداقة بالدين وبالجوار وبالممالحة وبالصناعة وبالمنشأ وبالمعاقرة وبالتجربة وبالألفة وبالميلاد أو بانتظام هذه كلها.

ومكارم الأخلاق للإنسان عشرة: صدق الحديث، وصدق البأس، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وبذل المعروف، والتندم للجار، والتندم للصاحب، والمكافأة للصانع، وقرى الضيف. ورأسها الحياء [3].

٢- **أخلاق البدن.** وتعنى الأخلاق المادية، طبائع الحيوان، وحاجات الطعام والشراب، وممارسات الجنس، وبعض الموضوعات الأخلاقية النفسية مثل الإرادة والاختيار والصداقة والصديق وأخيراً تحليل الأخلاق الاجتماعية مثل أخلاق التجار. وهى

- والأمثلة كثيرة من الوزير، وأبى سليمان، وعمر بن عبد العزيز، السابق ص١٢١/٣٧.

(١) الاقتصار على تحليل اللفظ مثل المدرسة التحليلية المعاصرة فى الغرب. والمعنى وحامل المعنى هما عند هوسرل Noése, Noême.

(٢) أبو حيان: الصداقة والصديق ص ٣-١٧/١٤-١٨/٣٤/١١٩-١٢٠.

(٣) هو قول مأثور عن عائشة، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/٢٠٠.

ما يسمى بمصطلحات العصر الأخلاق المادية أو الوضعية أو الوصفية أو التقريرية.

للحيوان أخلاق ما دامت له نفس وقوى وطبع. إذا أمكن الحديث عن الإنسان فانه يمكن الحديث أيضاً عن طبائع الحيوان. ومن الطبيعى أن يهتم العرب بالحيوان، أدباء علماء وفلاسفة. فالحيوان جزء من البيئة العربية. ولا يوجد مغزى سياسى للحيوان عند أبى حيان كما هو الحال فى "رسالة الحيوان" عند الاخوان. عرف أبو حيان الأديب أن الحيوان للإنسان مداواة، رؤية إنسانية للحيوان. كما أدرك الحكمة والعناية فى الحيوان كما يفعل المعاصرون [1].

والإنسان أشرف من الحيوان ومسخراً له. وقد كان الأمر هكذا دائماً لأنه حاز جميع قوى الحيوان ثم زاد عليه بما ليس لشئ منه فصار ربّا له سائساً ومصرفاً وحارساً. والملائكة أكمل بداية وليس بالجهد. خلقت كاملة. ولم تكلف بأن تكمل وتتكامل وتستكمل. لذلك لا يقال عنها إنها حرمت الفضيلة. وبطبيعة الحال لا تخلو النظرة الإنسانية للحيوان من إسقاط إنسانى.

ويتعرض أبو حيان إلى أخلاق الجوع والشبع واختلاف معانيها حسب المواقف الفكرية، عند الصوفى والمتكلم والمواقف الحياتية مثل الطفيلى والمهنية كالطبيب والقاضى والحمال كالجندى والمكار والجمال، والمزاحية مثل الملاح والبخيل، والشعوبية مثل المدنى واليمنى والتركى والسمرقندى والهندى. وهى من أطول الرسالات [2]. وهو موضوع عصرى يحصد مئات الألوف يومياً خاصةً فى إفريقيا. وتظهر بعض المصطلحات الدينية فى التحليل مثل الفرائض والنوافل.

---

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، جـ٢/١٥٨، طباع الحيوان جـ١/١٩٥-١٩٧، وقد تختلف معرفتنا الآن عن الحيوان عما عرفه القدماء. وأصبحنا ننقل "عالم الحيوان" من الشرائط الغربية إلى لادهاش الأطفال واستعمالها كأدلة على وجود الله دون علم أو أدب بل من أجل الدين. فالطبيعة ليست باعثاً فى فكرنا الحديث.

(٢) الليلة الثانية والثلاثون أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/١-٦٦، وموضوعات "الامتاع" الطعام، والدين، والجنس، والملوك، والأدب، والأمثال.

وبعد الجوع والشبع يأتى الجنس اعتماداً على التجارب الشعرية والأدبية[1]. ولا حرج فى الإشارة إلى الشذوذ الجنسى، السحاق واللواط كعادات عربية وممارسات المجون فى بلاط الأمراء وقصور الأغنياء والتى ألمح القرآن لها. يتحول السحاق إلى إيداع أدبى فى وصف الجسدين المتلاقين، وحرارة اللقاء، صور الجنس فى صور الحرب، بداية بالجنس ونهاية بالنفس[2]. وإذا تخاصم رجل وامرأه على تسمية الولد حكم القاضى دون حرج بسماع الشهود واستقصاء الأدلة. وكان التراشق بين الرجل والمرأة بالشعر الذى يرمز إلى الجنس شيئاً شائعاً بصرف النظر عن الرتبة الاجتماعية، لا فرق بين سيد وجارية[3]. ويتم ذلك بروح الفكاهة واللمحة والبداهة،وهو ما لا يستطيعه أحد اليوم بعد أن تحول الجنس والسياسة والدين إلى محرمات أو مقدسات لا يجوز الاقتراب منها[4]. ولا حرج عن الحديث عن ضيق الفرج ووسعه، والزواج بالمرأة لضيقها

---

(١) قالت ماجنة: ليلة عرسى .·. تقبوا بالايركسى، الامتاع والمؤانسة جـ٢/٥٧.

(٢) قالت ماجنة: الحق أخفى، والنيك أشفى، السابق. نفس الصفحة.

وقال مخنث: لما تدانت الأشخاص. ورق الكلام، والتفت الساق بالساق، ولطخ باطنها بالبزاق، وقرع البعض بالذكور، وجعلت الرماح تمور صد الكريم فلم يجزع، وسلم طائعاً فلم يخدع. ثم انصرف القوم على سلم بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، وما شاكل وجد، وأطيب مقتل كل هجر، واتصل الحبل، وانعقد الوصل، السابق جـ٢/٥٢-٥٣.

(٣) قدم رجل مع امرأة إلى القاضى ومعها طفل فقالت: هذا ابنه، فقال الرجل: أعز الله القاضى ما أعرفه. فقال القاضى: اتق الله فان النبى صلى الله عليه وسلم يقول "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، فهذا وأمه على فراشك. قال الرجل: ما تنايكنا إلا فى الاست فمن أين لى ولد؟ فقالت المرأة: أعز الله القاضى قل له ما رأيت يُعْرفه. فكف الرجل، وأخذ بيد ولده وانصرف، السابق جـ٢/٥٤-٥٥. ودخل أبو نواس على يمنان جارية الناطقى فقال لها:

لـو رأى فـى البيـت حجراً .·. لـنزا حـتى يموتـا

أو رأى فـى البيـت ثقـباً .·. لـتحول عنكـبوتاً

فأجابـته: زوجـوا هذا بألف .·. وأظـن الألـف نونـا

قـبل أن يثغلـب الـدا .·. ء فـلا يـأتى ويؤتـى ، السابق ج٢ /٦٠.

(٤) انظروا دراستنا: "المحرمات الثلاث"، الدين والثوراة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ١ فى الثقافة-

وتطليقها لوسعها. والرجال يشتاقون إلى الجماع فى الشتاء والنساء فى الصيف. فالزواج جنس، والحب إشباع. إلى هذا الحد وضع المرأة قديماً وقد يشابهه وضع المرأة حديثاً فى أدبيات الجنس فى الحضارة الغربية [1].

أخلاق الجنس والمجون من مظاهر الأخلاق الإنسانية دون حرج فى مجتمع مفتوح فى السلوك والتعبير. وهى غير أخلاق الحب. الأولى بدنية خالصة والثانية نفسية. ولا حياء فى الدين. ولم يتحرج الرسول ولا أزواجه ولا الصحابة فى تناوله والتصريح به. ويعتمد أبو حيان هلى أقوال الشعر فى وصف أخلاق الجنس. فالشيخ أقرب الناس إلى الجنس وان بدا متعففاً وقوراً، زاهداً تقياً عفيفاً ورعاً مؤمناً. يصلى قاعداً وينيك قائماً. يعاف الفانيات ويشتهى الغلام. ويأنف من شهر الصيام الذى يمنعه من ممارسة الجنس وارتياد دور اللهو[2]. بل أن النداء إلى الجماع لحظة إبداع أدبى[3]. ولم يكن هناك خجل فى جلسات الأمراء من الحديث عن الجنس أو ممارسته والجاريات تعنى بإشباع القدماء[4]. وفى نفس الوقت يصف أبو حيان انهيار الحب من الشعر إلى الجنس، ومن الأدب إلى الجسد، ومن الرومانسية إلى الحسية، ومن العلن إلى الستر ــ ومن الحق إلى

= الوطنية ص ٢٦٧-٢٦٩.

(١) تزوجها أربعة يتلقونها كالبكر ثم يطلقونها فسألوها فقالت: يريدو ـ ـيق ضيق الله عليهم، الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٤٦.

(٢)

شـــيخ يصـــل قـــاعداً ∴ وينـــيك عشـــرا مـــن قـــيام
ويعـــاف نـــيك الفانـــيا ∴ ت ويشـــتهى نـــيك الغـــلام
وتـــراه يـــرعد حيـــن يـــذ ∴ كـــر عـــنده شـــهر الصـــيام
خوفـــاً مـــن الشـــهر المعـــذ ∴ ب نفســـه فـــى كـــل عـــام
ســـاس القـــياد إلـــى التصـــا ∴ بـــى والملاهـــى والحـــرام

(٣) قالت ماجنة تدعو رجلاً: ضُر وسُر، وقُد وارقد، واطْرح واقترح، السابق جـ٢/٥٥.

(٤) دعا مُرّة قوماً وأمر جاريته أن تبخرهم فأدخلت يدها فى ثوب بعضهم فوجدت إبره قائما فجعلت غرسه وتلعب به وأطالت. فقال مولاها: إيش آخر هذا العود، أما احترق؟ فقالت: يا مولاى هو عقدة!

السرقة كما هو الحال فى هذه الأيام [1].

ويتعرض أبو حيان لأخلاق التجار كحلقة وصل بين أخلاق البدن الفردى وأخلاق البدن الاجتماعى ولكن بلغة الأدب، واستعمال بعض ألفاظ غير مألوفة إلا على الأدباء فى عصره. وتشمل أخلاق المحبة والثناء، أخلاق الدهاقين ورؤساء الفرس والصالحين وأهل العلم أى أخلاق المهنة. وتقوم على المداهنة، والنفاق، والكذب، والبهتان، والغش فى الموازين، والتحايل. هنا تتحول الأخلاق إلى نقد اجتماعى لممارسات العصر. فالأخلاق وصف لما هو كائن وليس لما ينبغى أن يكون الذى لا يوجد إلا عند الخاصة والسلطان[2].

وتقوم أخلاق البدن على تحليل نفسى فكرى وجودى للفضائل مع استعمال المأثورات من تاريخ الحضارات السابقة بالاضافة إلى المصادر السلفية الخاصة كالصوفية والشعراء والأدباء والصحابة. والغالب هو الشعر، يقرضه السادة والعبيد، الأحرار والجوارى، العرب والروميات. ويجمع أبو حيان عدة أشعار فى مناسبات مختلفة حتى الملك وصاحب الدولة. وقد تحتوى الأشعار على بعض النظريات النفسية الحديثة[3]. ومعظم الليالى مناقشات أدبية وأقلها مناقشات فلسفية، وأحاديث للظرفاء من الشعراء

---

(١) قال مزيد: كان الرجل فيما مضى إذا عشق الجارية راسلها سنة. ثم رضى أن يمضمغ العلل الذى تمضغه. ثم إذا تلاقيا تحدثا وتناشدا الأشعار. فصار اليوم إذا عشق الجارية لم يكن لهه هم إلا أن يرفع رجلها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة، السابق جـ٢/٥٥. وعن ابن سيرين كانوا يعشقون من غير ريبة. فكان لا يستنكر من الرجل أن يجئ فيحدث أهل البيت ثم يذهب، قال هشام: ولكنهم لا يرضون اليوم إلا بالمواقعة، السابق جـ٢/٥٦. وعن الأصمعى: قلت لأعرابى: هل تعرفون العشق بالبادية؟ قال: نعم، أيكون أحد لا يعرفه؟ قلت فما هو عندكم؟ قال: القبلة والضمة والشمة. قلت: ليس هو هكذا عندنا. قال: وكيف هو؟ قلت: أن يتخذ الرجل المرأة فيباضعها. فقال خرج إلى طلب الولد، السابق جـ٢/٥٦. يمكن أن يصبح هذا موضوع لاحدى الرسائل الجامعية، أخلاق المجون عند بعض الفئات الاجتماعية مثل الشعراء والصيادين والشطار والملامتية والقوادين والجوارى بالتعاون مع أقسام الاجتماع.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٢/٦٢، جـ٣/٦٤.

(٣) مثل عقدة أوديب عندما أخبرت امرأة أن ابنها قد اغتر (شعر). فقال الزوج: أتيتسر تغنى بحو الخبز جـ/٥٠.

والتابعين والمحدثين والبخلاء والمقاليح والنحويين والضعفاء والعرج والمعلمين. البيئة أدبية والفلسفة أحد عناصر الأدب. والصوفية مع الأدباء من أصحاب الأقوال. فالأدب هو الثقافة الأولى التى فيها يصب باقى العلوم، الدين العلم والفلسفة والتاريخ. فالشعر ديوان العرب فى جاهليتهم، كما أن القرآن ديوانهم فى إسلاميتهم، فى ثقافة مركزية. ويستعمل القرآن الكريم كمصدر أدبى مع باقى الكتب المقدسة السابقة. ويبدو الأدب والثقافة سلوكاً شعبياً عاماً وثقافة شعبية عامة مثل تحليل كلمة "نعم" لمؤانسة الصاحب ولسياغة اللقمة والاقبال على الشأن. وفى معظم الأحوال هناك اتجاه إنسانى عام للمساواة والعدالة الاجتماعية، الأخلاق المختلفة بالأمزجة المتباينة والطبائع المتنائية. وتكثر أسماء الاعلام المحلية. ويرسم أبو حيان عديداً من شخصيات النساك المحليين (١).

وتفسر الأخلاق أحياناً تفسيراً فزيولوجيا حسب الطبائع الأربعة. فأخلاق الحرارة الشجاعة والبذل والغضب والذكاء. وأخلاق اليبوسة الصبر والثبات والبخل. وأخلاق الرطوبة اللين والسماحة والنسيان. وأخلاق البرودة البلادة والغلظة والثقل. وأساس الأخلاق خمسة: الشهوة، والطبيعة، والعادة، والشرع، والعقل جمعاً بين الجسم والعقل.

والحركة والسكون خلقان. الحركة أنواع: طبيعة، وبدنية، ونفسية، وعقلية، وفلكية كوكبية، والهية. ويدرك السكون بالحس والحركة والعقل (٢).

٣- **أخلاق للروح.** وهى أخلاق الثنائية المتطهرة، أخلاق التضاد مثل أحوال الصوفية وتضاد "الاشارات الالهية". ومثل أخلاق مسكويه وثنائياته والاخوان وثنائياتهم. كل أخلاق علوم الحكمة تعبر عن هذا الجانب فى الحضارة الاسلامية، الصوفى الاشراقى المغترب الذى يقوم على الثنائيات المثالية العقلية اليونانية. فالمثالية العقلية الوافدة هى الأساس النظرى الثنائية الصوفية الموروثة.

---

(١) مثل عاد، ومالك، وعمار، وحممة، وقزرعة، وطفيل، وشمر، وقيق، ونثفى، السابق جـ٣/٣٦/ ٤٩-٥٠.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/٢٠٠.

وبلاحظ توزيع هذه الثنائيات بين ثنائيات الجسم، والمعرفة، والقيم الفردية، والقيم الاجتماعية [1]. أكبرها الأخلاق الفردية ثم ثنائيات المعرفة ثم الأخلاق الفردية ثم ثنائيات الجسم. ويشرح ثنائية الارادة والاختيار بالتضايف. فكل مراد مختار وليس كل مختار مراد لأن الاختيار أوسع نطاقاً من الارادة [2]. الاختيار جولان وفوران، والارادة فجأة ومباغتة. الاختيار سعة للتمكن، والارادة تضيق. الاختيار بالحب والروية، والارادة بالكره الشديد. الاختيار محبة، والارادة شهوة. الاختيار ايجاب، والارادة سلب. ويعتمد أبو حيان على التحليل اللغوى للمصطلح. الاراغة من راغ يروغ. والارادة من راد يرود. والشهوة من شهى أشهى. والمحبة من حب أحب. فاللغة جارية على الوسع والتضييق. التوسع للاقتدار والاختيار، والتضييق للتحديد والتشبيه. واللغة بين الايجاز والاطناب، بين

---

(١)

ثنائيات الجسم	١	الحياة / الموت	٢	اليقظة / النوم	٣	الصحة / المرض	٤	الاعتدال / الانحراف	٥ الحركة / السكون
	١	الحسن / القبح	٢	الصواب / الخطأ	٣	الخير / الشر	٤	المعرفة / النكرة	٥ العلم / الجهل
ثنائيات المعرفة	٦	العقل / الحمق	٧	التنبية / الغفلة	٨	الذكر / النسيان	٩	الذكاء / البلادة	١٠ الحق / الباطل
	١١	اليقين / الشك	١٢	الصدق / الكذب					
ثنائيات الأخلاق الفردية	١	الرجاء / الخوف	٢	الشجاعة / الجبن	٣	الحلم / السفة	٤	الوقار / الطيش	٥ العفة / الفجور
	٦	الغبطة / الحسادة	٧	الدماثة / الكزازة	٨	الرشد / الغى	٩	البوار / الحصر	١٠ الثقة / الارتياب
	١١	الطمأنينة / التهمة	١٢	الوقار / الخلاعة	١٣	التوقى / التهور	١٤	الطمع / اليأس	
ثنائيات الأخلاق الاجتماعية	١	العدل / الجور	٢	السخاء / البخل	٣	الألف / الملل	٤	الاخلاص / النفاق	٥ الاحسان / الاساءة
	٦	النصح / الغش	٧	المدح / الذم	٨	الحب / البغض	٩	الهجر / السلو	

أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ١/١٤٧-١٥١.

(٢) وهذا عكس ديكارت، أن الارادة أوسع نطاقاً من الذهن طبقاً للخطيئة الأولى والنظرة الارادية.

الكناية والتصريح، بين الانجاز والابطاء [1]. ومعرفة خصائص اللغة العربية ووقائعها وأساليبها فى معرفة المصطلحات إبداع خالص.

ويشرح أبو حيان كل ثنائية بصرف النظر عن مستواها البدنى أو النفسى أو الفردى أو الاجتماعى. فثنائيات الجسم الطبيعى وهو ما سماه الاخوان "الجسمانيات الطبيعيات" ليست من الأخلاق مثل الحياة والموت، والصحة والمرض بل ويعتبر من العقل والحمق من أخلاق الجسم. والخُلُق ابن الخَلْق فى الأخلاق الطبيعية. لذلك قيل "الخلق ابن الخلق". والبعض مرتبط بالبدن والنفس، ولا يوجدان على الاطلاق بل بالاضافة مثل الاعتدال والانحراف. والبعض الآخر يجمع بين الخُلُق الطبيعى مثل الخَلْق ولكن الأطراف تكون مكتسبة مثل الشجاعة والجبن، وهى من الأخلاق الفردية.

أما الثنائيات النفسية فغالبها ثنائيات معرفية منطقية مثل الصواب والخطأ، وهما حكمان للأقوال والأفعال. وليسا باطلاق بل اعتماداً على العقل. أما الاحسان والاساءة،وهما من الأخلاق الاجتماعية، فللأفعال والأقوال معاً. والخير والشر حكمان عقليان. والخُلُق التابع للمزاج لا خَلْقان ولا خلْقان مثل الحلم والسفة والطيش والوقار، والدماثة والكزازة، مزاجاً بالمران. وهى من الأخلاق الفردية. أما الجهل والعلم، والحق والباطل، والمعرفة والنكرة، والبيان والحصر فهى من الأخلاق المعرفية. وقد تتعلق المعرفة والنكرة بالقوى الغضبية والشهوية. ومنها ما يجمع الخُلُق والمزاج مثل الذكر والنسيان. وهما متعلقان بالقوى العالمة والبهيمية من قوى النفس. والغى والرشد ليسا خُلُقين بل من صفات الأفعال الحميدة والذميمة والرأى للعقل. وبعضها من صفات النفس الناطقة مثل الشك واليقين، والصدق والكذب للنفس الكاملة أو الناقصة.

أما ثنائيات الأخلاق الفردية فهى أحوال للقلب كما هو الحال عند الصوفية مثل الخوف والرجاء، والتوقى والتهور، والغبطة والحسد، والطمأنينة والتهمة. والبعض خَلْقان فقط مثل العفة والفجور، وطرفاها العصمة والعدوان، والتنبية والغفلة، وهما معرفيان،

---

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٠٥-١٣٧.

وطرفاهما الوحى والبهيمية. ومثل الذكاء والبلادة، والثقة والارتياب وهما معرفيان، والحركة والسكون وهما بدنيان.

وثنائيات الأخلاق الاجتماعية مثل الألف والملل، والنصيحة والغش. وبعضها خُلُق يستحق المدح والذم مثل السخاء والبخل. وبعضها خِلقان بالفطرة، وبعضها صفات للفعل بالاكتساب مثل العدل والجور. ولا يشرحها أبو حيان كلها نظراً لبداهة بعضها مثل الحسن والقبح، والخلاعة والوقار، والمدح والذم، والطمع واليأس، والحب والبغض، واللهجة والسلو. والبعض رسمه أفضل من حدة مثل الغبطة والحسد [1].

وتتكرر بعض الثنائيات ثم تظهر ثنائيات أخرى مما يدل على إمكانية الاسترسال إلى ما لا نهاية مثل العقل والحمق، العلم والجهل، التنبيه والغفلة، الذكاء والبلادة. وقد تتكرر أحد طرفى الثنائية دون الأخرى مما يدل على غياب التضاد الدقيق مثل الحلم والسخف، والحلم والسفة، والتيقظ والغفلة، واليقظة والنوم، أو الجرأة والجبن، والشجاعة والجبن. وتتداخل الثنائيات الطبيعية مثل الحركة والصورة مع باقى الثنائيات الأخلاقية. ويحدث تراكم فلسفى إذ يحيل أبو حيان إلى الكندى وليس إلى الفارابى أو ابن سينا. وكلها منقولة على لسان عيسى بن زرعة وليس أبى سليمان. ولا يهم أصحاب الأقوال بل الأقوال نفسها. لا يهم الشخص بل الموضوع. لا يهم السند بل المتن.

وتتكرر هذه الثنائيات من جديد فى معرض تحديد الألفاظ من لغوى أديب أكثر منها من حكيم فيلسوف. والشرح لا يتبع العرض ثنائياً. فلا يحتاج كل لفظ بالضرورة إلى تعريف. لذلك التعريفات للمعانى على اللغة مثل تحليل السيرافى للفظ الحلم، ولافرق بين الحلم والتحلم [2]. وتظهر بعد التعريفات مثل أن الأخلاق فى الخلق أعراض، والأعراض منها لازم ومنها لاصق. فالأخلاق أعراض على الطبيعة أى أنها مكتسبة، والمكتسبة منها ما يكون عارضاً ومنها ما يتحول إلى طبيعة نظرا لصعوبة

---

(١) السابق جـ١/١٥٢-١٥٧.

(٢) السابق. جـ٣/١٢٩.

تحديد جامع مانع لها نظراً لتداخلها. فالفكر نفسه روية وظن ووهم وتذكر وتخيل. والبديهة مرتبطة بالحس والاستنباط [1].

وتختلط الأخلاق مع الخلق إما بشدة أو بضعف أو بتوسط مما يسهل أو يصعب تغييرها. كما تختلف بحسب المزاج. ومع ذلك فالتحديد نافع ومثمر. والعادة حال يأخذ بها المرأ نفسه من غير أن تسرى عليها ما هو مألوف طبيعي. والطبيعة أشد رسوخاً وأثبت عرقاً وأبعد عن الانتقاض. وأما العادة فجائزة وغير ضرورية الوقوع. الطبيعة هى الأصل، والعادة الفرع [2].

ويحاول أبو حيان تعريف أحد طرفى الثنائية اعتمادا على أبى سليمان أو عيسى بن زرعة عن طريق القسمة مما يدل على أن المترجمين حكماء وليسوا فقط نقلة. فالشجاعة مثلاً عند أبى سليمان إما شهوة للتحلى بالعفة أو غضبية شفاء من الغيظ أو منطقية للحكمة. وبالرغم مما يوحى ذلك بالقسمة الأفلاطونية إلا أن المصدر الداخلى أيضاً واضح فى ظهور بعض مصطلحات الشيعة مثل العصمة. والرغبة إما بهيمية أو سبعية أو نطقية. والنطقية إما بالصفة أو المفارقة أو العصمة بشرية أو ملكية. وأحيانا يكون التعريف بنفى الضد مثل الحلم ضبط الفكر بكف الغضب. والعجب وزن النفس بأكثر من مثقالها، النظر فى النفس بعين ترى القبيح جميلاً. والمعجب يدعى أن ما ينبغى أن العجب منه قد حصل له من غير أن يكون كذلك. والوفاء قضاء حق واجب، وإيجاب حق غير واجب مع رقة إنسية وحفيظة مرعية. والرغبة حركة تكون من شهوة يُرجى بها منفعة. وأحياناً يكون التعريف عن طريق تحديد الوسط بين طرفين. فالعدل هو القسط القائم على التساوى. والكآبة إفراط فى الحزن. والعفة واسطة بين المفارقة والعصمة. والعصمة واسطة بين البشرية والملكية. والعجب وزن النفس بأكثر من مثقالها. والوسط أقرب إلى أحد الطرفين. والمهنة صناعة ولكنها إلى الذل أقرب. والصناعة مهنة ولكنها ترتفع عن توابع المهنة.

---

(١) السابق جـ٢/١٢٧-١٤٧/٣٧٠.

(٢) السابق جـ٣/١٢٨-١٢٩/١٣٣.

وأحياناً يتم وضع عديد من الفضائل والرذائل فى مجموعة واحدة. كما اعتبر أبو سليمان الحزن والغم والهم والأسى والجزع والخور من شجرة واحدة. ومن الأخلاق المذمومة الغضب والكذب والجهل والجور والدناءة. وقد تحدد المواقف الأخلاق فضيلة أم رذيلة. قد تكون فى بعض الرذائل فضائل إذا وضعت مكانها الصحيح، وبعض الفضائل رذائل إذا وضعت فى غير مكانها. فالغضب لا يكون مذموماً إلا إذا أعمل فى غير أوانه وعلى غير ما يأذن الناموس. وأما الكذب ففيه أيضاً مصالح. كما أن الصدق ربما أفضى إلى كثير من المفاسد. فأخلاق المواقف هى التى تحدد الرذيلة أم الفضيلة [1].

سادساً: الأخلاق الاشراقية (ابن سينا).

وهى الأخلاق التى تقوم على إشراق الفضائل فى النفس، فضيلة المعرفة بالفطرة فى "حى بن يقظان"، والخلاص من البدن فى "رسالة الطير"، والأخلاق النفسية فى "دفع الغم عند الموت" و"الحث على الذكر"، والفضائل الباطنية التى تذهب إلى ما وراء الشعائر مثل "الصلاة" و"الزيارة" وأخيراً الأخلاق العقلية فى "علم الأخلاق" و"العهد".

١- **أخلاق الطبيعة والفطرة.** وهى الأخلاق الطبيعية الفطرية التى صورها ابن سينا فى "حى بن يقظان". والمعنى الرمزى للعنوان أن الحياة ابنة اليقظة، وان الحياة حياة الوعى الداخلى والضمير الخلقى. لذلك تظهر لغة البواعث "وانبعث من ذات نفسى". ونظراً لأهمية لفظ الحياة فان الابن "حى" وأبوه "حى". هو اسم الشيخ وليس اسم ابن سينا. ودون تدخل المريد هى أقرب إلى "تدبير المتوحد"

وبالرواية شخصيتان، حى والشيخ الحكيم وحوار بين الاثنين، أقرب إلى الحوار مع الذات (المونولوج) منه إلى الحوار مع الآخر (الديالوج). وهو حوار بين العقل والغرائز. وبدأ الشيخ بالسلام يعنى الكرم والجود والاقبال على الآخرين. وهى سيرة ذاتية لحياة ابن سينا. فقد اشتغل أولا بالعلوم الدينية ثم بحساب الهند والجبر والمقابلة ثم المنطق ثم العلوم الطبيعية والالهية. فالدين ليس طارئا عليه، والحكمة الطبيعية والالهية متأخرة.

---

(١) السابق جـ٣/١٢٩-١٣٢.

ربما كان اتجاهه إلى الاشراق رد فعل على انخراطه فى الحياة الدنيا وإفراطه فى الشهوات والملذات. فالقصة أقرب إلى التجربة الشخصية والأزمة الروحية وكأنه الغزالى فى "المنقذ من الضلال".

يهدف التأويل إلى تحويل العالم الخارجى إلى العالم الداخلى. وتتكرر نفس المعانى بصور مختلفة. ويأخذ المعنى رموزاً عديدة مثل قوى النفس مرة برموز المكان والاتجاهات فيه، ومرة بلغة الحيوان، ومرة بلغة الأفلاك. وأحياناً تتضارب الدلالات. فالمشرق مهد النور والصورة فى مقابل المغرب مهد الظلمة والمادة. وفى نفس الوقت شياطين المشرق هى القوة المتخيلة. وهى أقرب إلى السلب منها إلى الايجاب.

ويرمز إلى العقل الذى اكتسب التجارب من السنين والرحلات. والرفقة ليست اشخاصاً بل الشهوات والغرائز وسائر القوى الانسانية. فالقصة نظرية فى التحرر والخلاص الفردى. والسؤال هو: والآن يكون التحرر من أى قيد؟ من الشهوات والغرائز أم من القهر والفقر والتخلف والجهل وعدم الولاء واللامبالاة؟

والرمز أكثر قدرة على التعبير من التصور، أقل قدر ممكن من اللفظ مع أكبر قدر ممكن من المعنى. ومن شدة التقابل تخرج بعض العبارات اللاذعة مثل القوة التى على اليسار، وهى القوة الشهوية القذرة.

وأحياناً يكثر الرمز ويتكرر ويغيب عنه الوضوح فلا يحقق الهدف منه. ولم كل هذا الرمز وقد عبر ابن سينا من قبل عن مضمون الفلسفة الاشراقية فى عديد من الرسائل دون صعوبة أو ألغاز للتعبير عنها مرة ثانية رمزاً دون ما حاجة للتخفى من القهر السياسى؟

وهل يجوز تأويل الرمز أم الابقاء عليه بلا تأويل فى وقائع محددة تتغير من عصر إلى عصر من أجل إعادة القراءة؟ فقد يكون القيد الآن ليس الشهوات والغرائز بل الفقر والقهر والاستعمار والتخلف والجهل والتبعية والتفكك واللامبالاة.

وموضوع القصة الاشراق والتجرد والتخلى عن الحواس وليس اتفاق الدين والفلسفة كما هو الحال عند ابن طفيل. ففى الفلسفة بعض الجوانب الصوفية، وفى التصوف بعض الجوانب الفلسفية. إشراق الحكمة عند ابن سينا فى مقابل حكمة الاشراق عند السهرودى، وبهذا المعنى سمى ابن سينا فيلسوف الاشراق حقيقة أو صاحب الحكمة المشرقية مجازا.

وتظهر بعض العبارات المسيحية مثل "وجهى إلى أبى" وبها الصور الحيوانية والسر فى الكتاب المطوى المختوم مثل رؤيا يوحنا. فهل هناك اتصال تاريخى أم أنه أدبيات معروفة فى تاريخ الأديان كما هو واضح عند إخوان الصفا. كما توجد بعض الأجواء اليهودية مثل العلاقة الخاصة بين الله وبنى إسرائيل كما عبر عنها نشيد الانشاد(١).

والقصة رمزية تقوم على الثنائية المتقابلة المعروفة فى الاشراق بين النفس والبدن، والروح والمادة، والنور والظلمة، والرى والعطش، والستر والكشف، والحجاب والسفور. هى معركة بين الحس والعقل، بين القوى النفسية والقوى الناطقة التى تنتهى بانتصار أحدهما على الآخر. والرفاق هى الغرائز والعقل، والامام قوة التخيل، واليمين القوة الغضبية، واليسار القوة الشهوانية، والمموه القوة الخيالية، والهدى طريق العقل. والإنسان مع رفاقه أى قواه للسياحة والمتنزهات. ويظهر الشيخ حى بن يقظان رمز التجارب والعقل كالشيخ مع المريد عند الصوفية. ويبدأ الحوار بعد بداية الشيخ بالتحية. اسمه حى بن يقظان من بيت المقدس. حرفته السياحة. وجهته إلى أبيه. أخذ منه مفاتيح العلوم. وانتهى إلى علم الفراسة، علم الظاهر والباطن، وينقد الشيخ الخيال والوهم والحس والقوى الغضبية والشهوية. ويؤثر الابتعاد عن هذه الصحبة رفاق السوء وعدم ترك الزمام لهم.

وقد أسس ابن سينا علم الفراسة لمعرفة أثر النفس فى الجسم وهو موضوع رسالة "الفعل والانفعال". ويعنى هذا العلم الظاهر الذى يكشف الباطن، ذريعة لابن سينا لشرح

---

(١) ابن سينا: حى بن يقظان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٠، المقدمة ص٣.

الفراسة التى أسسها والتى لم يكتب فيها رسالة كما فعل الرازى والتى يعطيها تأويلا صوفيا. والفطرة والفراسة ليسا فى حاجة إلى تأويل.

وحدود الأرض الخافقان، وهما السماء والأرض. والصورة والهيولى هما المشرق والمغرب أى الجهات الأربع. والأقاليم هى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأفلاك العشرة لكل فلك قوم ولهم صفات. وتسطع الشمس بين قرنى شيطان. وهى القوى المدركة والقوى المحركة. والأمة قبيلتان، بهائم شهوية وسباع غضبية. والشياطين التى تطير هو الخيال. والإنسان يطير. والأفعوان له رأس خنزير، ونصف إنسان، رجل إنسان وكف إنسان وكأنها إحدى التماثيل أو الصور [1].

وتأخذ الجغرافيا الطبيعية معانى الأقاليم الروحية. وأسماء الأماكن والاعلام رموز تربوية. فالتقابل بين المشرق والمغرب تقابل بين الهيولى والصورة. والمشرق لا يسكنه أحد. والعين وحدها ربع المعمورة. إنما يعنى دار الهجرة والعزلة والتوحد. والسياحة الجولان الروحى. بلده بيت المقدس أى المعراج إلى السماء. وبلاده برزة هى الأعضاء والبدن وعمل قواه. والبرزة تعنى النهضة والتيقظ وراء البدن. والمنتزهات هى الأمور البعيدة أى المقولات. ولكل فلك مدن وسكان. والأرقام تدل على الأفلاك. فأحيانا يكون الرمز بين الآفاق مثل الأفلاك أو من النفس مثل القوى أو من الحرث مثل المموه والهدى واللمعة. وأحيانا من الحيوان. ويجمع ابن سينا بين علم الفلك وعلم التنجيم كما يفعل إخوان الصفا. فالتنجيم هو الدلالة الباطنية للنجوم.

والسدود استحالة العقل التخلص من الخيال والحس. والخافقان عالم المركبات المحسوسة فى الأرض وفى السماء. والمدان القريبان الهيولى والصورة، الأولى من الغرب والثانية من الشرق. والبرزخ مدد للعقل الهيولانى فى المعارف. واللمعة نور الكائنات الفاسدة المستمدة من أقوال الصورة والأقاليم الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأمور الجرام السماوية وأقربها القمر، وهو أولها. وآخرها الفلك التاسع.

---

(١) ابن سينا: حى بن يقظان ص ١٠١٧/٨-٤٠/١٨.

وفوقه إقليم آخر، علة العلل، وهو الله الذى لا يكون ولا يفسد. والمدن الثمان القمر، صغار الجثث، حثات الحركات. والمدن التسع عطارد، الكتابة، والنجوم والنيرنجيات والطلسمات والمصانع الدقيقة والحركة الثقيلة.

والمدن الثمان الزهرى والصحابة والمرأ والخير والقصف والطرب. والمدن الخمس الشمس، بسيطة فى الجسم. والمدن السبع المريخ، الافساد فى الأرض، والمشترى المغالاة فى العفن، وزحل السر، وفلك البروج اثنا عشر قسما. والفلك التاسع الروحانيون والملائكة.

والملك النفس الانسانية، والخازن الآخر القوة الوهمية، والقرن الأول (الظلم والغشم) القوة الغضبية. والقرن الثانى (الفحشاء) القوة الشهوانية. والقرن الطيار القوة المتخيلة. والجن القوى المتعلقة بالحواس. والحفظة الكرام الكاتبين قوى النفوس الانسانية. والملوك العظام النفوس الفلكية. والقرن الذى يطير القوة المدركة فى الإنسان. والقرن الذى يسير القوى المحركة. وقبيلة البهائم الشهوية. وشياطين المشرق القوة المتخيلة، والغالب النفس الانسانية. وسكك البرية الخمس الحواس الخمس. والأنبياء فى كتاب مطوى مختوم. وهناك طوائف من الملائكة الأرضية ميمنة وميسرة كالجن والانس، والحفظة كرام كاتبون. اليمن إمارة واليسار عمالة. وهناك هبوط إلى الأرض ورقى إلى السماء فى حركتى الذهاب والاياب. والاشراق النهائى فى الفناء والصوفية، مجوهرات وشباب وبهجة.

ومن ثم يتراوح الرمز بين الإنسان والدولة. الدولة لها رموزها مثل البريد وسككه الخمس والملك والقواد والموظفون. والاعلام له خازن يعرض على الملك الأسرى. والإنسان مثل الدولة من حيث الرئاسة والأعوان. الإنسان دولة صغيرة. والدولة إنسان كبير. فالرمز له مدلول سياسى بالاضافة إلى المدلول الاشراقى مثل القرن الأول الذى يدل على الظلم والغشم سياسيا والقوة الغضبية إشراقيا.

وفى "رسالة الطير"، وهى قصة رمزية أخرى، يبدو ابن سينا صوفيا رمزيا خالصا يفوق الغزالى الذى له أيضاً رسالة بنفس العنوان. هى رسالة صوفية خالصة يعبر فيها ابن سينا عن إطلاق سراح النفس من القفص، من السجن إلى الحرية، وفك رباط الأرجل والطير حتى الملك والرئاسة. فقد نصب قوم الشراك للطيور فسقطت فيها. إلا أن بعض الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك وبرزت تطير وفى أرجلها بقايا الحبائل. لقد فتح باب القفص ولكن الأرجل ما زالت فى الحلقة، وطارت الطيور فوق الجبال، جبل الاله. وله ثمان شواهق. ووصلت حتى السابع. فوجدت مدينة عليها ملك عظيم يكشف الضر عن المظلوم. ويسكن فى قصر به صحن فسيح. وللملك جمال يوقع فى حبه. جماله يصعق الإنسان. ولا يفيق إلا بالأدوية. ولا يقدر على حل الحبائل من الأرجل إلا رسول. ويستريح الطير فى المروج.

يبدو ابن سينا هنا غير صاحب الشفاء. فقد تحول من الخطاب الفلسفى الصورى المجرد إلى القصص الصوفى الرمزى [1]. ويبدو ابن سينا الطبيب الذى يفيق الإنسان المصعوق بجمال الملك بالأدوية. ومع ذلك فتجربة السجن والخلاص تجربة فعلية يؤيدها الواقع السياسى والاجتماعى. وقد سُجن ابن سينا وعاش تجربة السجن. سجن النفس فى البدن مثل سجن المواطن فى الدولة. وليس الخلاص إطلاق النفس خارج البدن فهذا هو الخلاص بالموت الطبيعى أو الاعدام القسرى بل بتحرير البدن وإطلاق سراحه. وسفر الطير هو إطلاق حريته من السجن إلى العالم الفسيح. والملك فى النهاية صورة الدولة والأمير الله والسلطان يكشف عن البنية السياسية المرسلة. والكل يسعى إلى الملك ولا أحد يسعى إلى الشعب. الكل يبغى القمة ولا أحد يتوجه إلى القاعدة. الكل يتوق إلى الجمال ولا أحد ينظر إلى القبح. الكل يهرع إلى داخل القصور ولا أحد يبحث عن سكان القبور [2].

---

(١) ابن سينا: رسالة الطير: تحقيق المهرنى، ص ٤٢-٤٨.

(٢) وذلك مثل التقابل فى توما الاكوينى بين "الخلاصة اللاهوتية" و"الرد على الأمم" من ناحية وحياته الشخصية كصوفى من ناحية أخرى.

ورسالة "العشق" بنية محكمة، مقدمة وسبعة فصول طبقا للعدد الرمزى. تبدأ من العشق الطبيعى الحيوى مروراً بالعشق الانسانى حتى العشق الالهى. يبدو العشق أولاً قوة كونية فى كل الهويات. وهو أقرب إلى العشق الميتافيزيقى. ثم يتجلى فى الجواهر البسيطة غير الحية وهو العشق الكونى. ثم يبدو فى الصور أى النفوس النباتية ثم فى الجواهر أى القوى الحيوانية. وهو العشق الحيوى. ثم يأتى عشق الظرفاء والقيان والأوجه الحسان، وهو العشق الانسانى. ويبلغ العشق الذروة فى النفوس الالهية فى العشق الالهى، وهو الاختيار الأعظم.

العشق الميتافيزيقى ناتج عن التراتيب فى الوجود. فكل مرتبة إما فائقة بخاص الكمال أو محقوة بغاية النقص أو متفاوتة بين الاثنين. والصفات الالهية لا تفاوت بينها فى الذات. والعشق الكونى للبسائط غير الحية، وهى الهيولى والصورة والأعراض عشق لا إنسانى. والعشق النباتى الحيوانى نظراً لوجود النفس النباتية والحيوانية. والعشق الانسانى طبيعى للوجوه الحسان، واختيارى نظرا لوجود الحرية الانسانية. والعشق الالهى بين العبد والمولى، وعشق المعقولات والنزاع إلى المهمات، وحب الآخرة وجوار الرحمن. وفى كل واحد منها خيرية أى المثل الأعلى. وفيها يدخل الفن والموسيقى والشعر. ولا تستحق النفوس الالهية البشرية والملكية أخلاق التأله ما لم تقسر بالخير المطلق. تعشق النفوس المتألهة العلة الأولى. وكمالاتها تصور المعقولات على ما هى عليها. والنفوس البشرية أقل من الملكية. الملكية تحرك الجواهر العلوية. والخير الأقصى هو المعشوق لكليهما معا [1].

العشق ارتقاء من العينى إلى المجرد، ومن الهوايات إلى الكون، ومن النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الله. ومباضعة الأنثى المحرمة بالشرع قبيح ولا يستحسن إلا الرجل مع امرأته أو مملوكته. إذ يتفق الشرع مع الجمال. وماذا الآن وقد انتهى عصر المملوكات وبدأ عصر الصداقات عن رضى متبادل؟ يتم عشق الصور الحسنة، معانقتها

---

(١) ابن سينا: رسالة العشق ص ١-٢٧.

أو تقبيلها أو مباضعتها، وليس المقصود هنا توليد المثل. وقد يكون العشق الإنسانى لقبيح الصورة، حسن الشمائل أو لحسن الصورة قبيح الشمائل [1]. والعشق الالهى أيضا محدد للعشق الميتافيزيقى عن طريق النفى إذ لا يوجد تراتب فى الوجود فى الذات الالهية. ويستعمل لفظ الالهى مجازيا فى الإنسان والملاك أو فى حالة الصفا والتجرد. ويحال إلى الصوفية وحديثهم عن الاتحاد. وهو عشق النفوس البشرية وملكية الخير الأقصى الذى لا يتجلى فى ذاته. سماه الفلاسفة صورة العقل أو تجلياته فى الملك الالهى. تعشقه النفوس الالهية بلا توسط، وتتحرك تشبها به. يرضى الملك الأعظم على من يتشبه به ويسخط ملوك الدنيا على من يتشبه بهم. ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء أى بالتجارب الصوفية ثم بالبرهان الكلى كما هو الحال فى حكمة الاشراق.

ابن سينا هو واضع التفسير الرمزى صراحة من الحكماء بعد أن مارس الكندى التفسير العقلى كما هو الحال عند المتكلمين لاثبات خلق العالم، سجود الجرم الأقصى أو حشر الاجساد. وكتب ابن سينا فى ذلك "رسالة فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم" ورسالة "الحروف". والآيات فى "الاشارات والتنبيهات" علامة وليست نصوص اللغة. ويؤول اللمس والمعانقة تأويلا روحيا وتعنى التقارب والاتحاد والشعور بالنسيم المشترك بعيداً عن الشهود الحسى». والصلاة والصيام رموز فى حاجة إلى تأويل. والنعيم الحسى كالحور العين مرتبة متوسطة بين النعيم الدنيوى والنعيم الأخروى. والبرزخ وأمور المعاد كلها أمور مغلقة، لها دلالات كثيرة فى شرحها النجاة، وفى تخويفها الهلاك.

وبطبيعة الحال، يفرق ابن سينا العامة والخاصة. فلا يجب انكار ما تثبته العامة. العامة قائمة على الخوف، وفى حاجة إلى تعويض. ولا يجب اثبات ما ينفيه الخاصة قبولا للدليل العقلى. يجب اذن رفض التكذيب والتصديق، والتوقف عن الحكم كخطوة للمراجعة والتأمل والنظر، ومقارنة الحجج بالحجج المقابلة، رفض ملاحدة الفلاسفة وفى نفس الوقت عدم اذاعة العلم للعامة. كما يبدو الرمز فى الأسلوب فى آخر "الاشارات

---

(١) وقد صور ادموند روستان حب قبيح الصورة حسن الشمائل فى رواية "سيرانو دى برجراك" فى شخصية سيرانو، وحب حسن الصورة قبيح الشمائل فى شخصية كرستيان.

والتنبيهات" وطريقة مخاطبة القراء، الاستكاف من العامة، والخوف منها، والدعوة لنقاء السرية، وترك المجتمع لخلاص الفرد، والبعد عن العالم للقرب من الله. أقوال الحكماء مسلمين أو غير مسلمين الغاز ورموز طبقا لفهم العامة من أجل دفعهم إلى الفضيلة وإبعادهم عن الرذيلة (١).

وقد أتى الشرع لمخاطبة العامة (الجمهور) لأنها لا تقدر على التوحيد الفعلى الخالص. لذلك أتى التوحيد تشبها للبعض، وتنزيها للبعض الآخر. عاماً للبعض وخاصاً للبعض الآخر. وإذا كان التوحيد تشبها فالأولى أن تكون كذلك باقى العقائد. ويتصور الجمهور الملائكة وإن لم يجرؤ على التصريح به. فهم بالنسبة له أشقياء لا لذة لهم ولا راحة، لا يأكلون ولا يشربون ولا يتكلمون، ويسيمون آناء الليل وأطراف النهار. لا يفترون ولا يثابون. وان اعتقدوا خلاف ذلك كرها طوعا للشريعة وهو أنهم معذبون لأن السعادة الحقيقية واللذة الروحانية غير مفهومة أصلا وإن اعترف بعضهم بها قولا (٢).

٢- **الأخلاق النفسية**. والهدف منها السيطرة على الانفعالات مثل الخوف من الموت، والحث على الذكر، ونيل السعادة. كتب ابن سينا رسالة "دفع الغم من الموت" وهى تجربة إنسانية خالصة فى الوافد والموروث على حد سواء، سواء موت سقراط أو ﴿لكل أجل كتاب﴾، وليس بناء على مجرد سؤال.

والخوف من الموت إحدى حالات الخوف. والفلسفة هى التحرر من الخوف أو تعلم الموت بعبارة أفلاطون. هو خوف عام من النهاية والمصير وليس خوفا خاصا من شئ معين، ولكنه أشد من الخوف الخاص لأنه خوف ميتافيزيقى، خوف وجودى (٣).

---

(١) ابن سينا: معرفة النفس ص١٨٧، المبدأ أو المعاد ص ٢٥٤، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر ص ٢٤١-٢٤٢/٢٥٥-٢٥٦، الأضحوية ص ٤٢-٤٣.

(٢) ابن سينا: الأضحوية ص ٤٤-٤٥/٦١-٦١، العشق ص ١٧.

(٣) فى إحدى اجتماعات الجمعية الفلسفية الفرنسية عبر جابريل مارسل عن خوفه من الموت بطريقة الوجوديين. قرد عليه ليون برنشفيج أخر المثاليين "الموت خبر ينشر فى آخر صفحة فى الجريدة ولا أقرؤه".

ويعرض ابن سينا للأسباب المحتملة للخوف من الموت لا فرق بين وافد وموروث. وهى سبعة. الأول الجهل بمعنى الموت على الحقيقة. فالموت هو ترك النفس استعمال أعضاء البدن. والنفس جوهر غير جسماني، يبقى بعد فناء البدن لأنها أشرف وهو أخس طبقا للثنائية التقليدية. الثانى الجهل بمصير النفس. وهو ليس خوفاً من الجهل. وهى حجة جدلية منطقية نفسية لا تنفى وجود المشكلة ومن ثم لزمت ضرورة المعرفة لأن المعرفة تذهب الخوف. لا خوف من الموت لأنه تمام حد الإنسان. فالانسان حى ناطق مائت. والموت تمامه وكماله [1].ويستحيل الحد إلى الجنس والفصل لأنه مركب. وهى حجة منطقية صورية. لذلك حزم الحكماء أن الموت موتان: إرادى وطبيعى. والحياة حياتان: إرادية وطبيعية. الموت الارادى إماتة الشهوات، والحياة الارادية ما يسعى له الإنسان فى الدنيا. والحياة الطبيعية بقاء النفس. والثالث انحلال النفس بانحلال البدن وبقاء العالم بعده أى الجهل ببقاء النفس ومعادها. وهو خوف من الجهل وليس من العلم، من المجهول وليس من المعلوم. فالعلم ببقاء النفس يبدد الخوف. والرابع ألم عظيم أشد من ألم الأمراض وإن كانت تؤدى اليه. والألم للادراك، والادراك للحى. والحى هو القابل لأثر النفس. والجسم الذى ليس به أثر النفس لا يألم ولا يحس بالموت. وهى حجة ضعيفة لأن الألم قبل الموت وليس بعد الموت. والخامس العقوبة التى تحل بالإنسان بعد الموت، وهو ليس خوفا من الموت بل من العقاب. وهى حجة جدلية بأن الخوف من العقاب يأتى من الايمان بالحياة بعد الموت والاعتراف بالحاكم العدل. الخوف من الذنوب لا من الموت، والقضاء على ذلك هو تمثل الأفعال الحسنة فى الدنيا. والسادس للمصير بعد الوت. وهو ليس خوفا من الموت بل من المجهول والعدم المطلق. ويبدد بمعرفة أمور المعاد وخلود النفس. والسابع والأخير الأسف على ما يترك الإنسان من مال وفتيان. والحزن لا طائل منه. والإنسان فاسد فان. ومن أحب ألا يفسد فقد أحب ألا يكون[2].

---

(١) وكما عبرت عن ذلك سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون".

(٢) وهذا هو الذى سماه الوجوديون الوجود من أجل الموت (هيدجر) أو الوجود الهش (مارسل). =

والنتيجة إذن أن الموت ليس بردئ. إنما هو الخوف من الموت، ويكشف الوصف عن فلسفة ظاهراتية وجودية بلغة العصر وإبعاد الفكر من السلطة وحياة الناس. وفى نفس الوقت يقوم على الاستدلال والاتساق ورفض التناسق. والدليل المقابل إثبات بقاء النفس بعد تجردها من البدن. لذلك يجوز التصدق على الميت لأن النفس واحدة. وبالتالى يتحول للشرع إلى فلسفة، والنص إلى عقل، والوحى إلى تجربة. الموت ضرورة وإلا لما اتسعت الأرض للبشر. وضرب المثل بأولاد على حجة شيعية تبرر الشهادة. كما أنها حجة كمية. والأرض تتسع لأضعاف أضعاف الخلق.

"والحث على الذكر" بين علم النفس وعلم الأخلاق فى الطريق إلى الدين من أجل بلوغ مرتبة الواصلين. والبشر لا ملائكة ولا حيوانات بل إن أكثر الحكماء والأنبياء الذين لا يعتريهم خطأ أو سهو هم أيضا بشر. والذكر المقصود هو الذكر باللسان. والغاية منه قمع هواجس النفس وإيقاظها من سباتها. الفكر على الذكر استخلاص النية من المداجلين. والذكر على الفكر تخليص للتخييل من الهائمين. والتخلى عن الذكر والفكر للانابة إلى الله، والاستسلام الكلى له. وهو معنى آية ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾، ونسيان الخلاف والاستغراق فى الله.

ويصح الذكر بذم الحواس، وضغط صواحب النفس، والرقابة على حديثها والقبضة على السر. فإذا حدث الذكر نبت فى السر، وبرزت عروقه فى القلب، وطلعت أعصابه فى الغيب، وأعترت المعارف فى النفس، وطالع كل غصن وعرق فى اللسان والسمع والبصر واليد والرجل وهو ما يسمى هداية السبيل. فالذكر يجعل الله سار فى باقى البدن والأعضاء، فى الحواس والقلب، فى العقل والنفس. وتكون النتيجة خروج العبد عن حراسته ودخوله فى حراسة الله ﴿إن الله مع المحسنين﴾. والترقى فى درجات ست حتى الوصول إلى الله، من المجاهدة إلى الاستغراق إلى التضلع إلى التجلى إلى المشاهدة إلى المراقبة. وتعادل المجاهدة أول الدرجات المشاهدة خامسها فى طريق السكينة [1].

= ابن سينا: رسالة فى دفع الغم من الموت، تحقيق مهرن، ص ٤٩-٥٧.

(١) ابن سينا: فى الحث على الذكر ص ٢-٣. وقد وضع الناشر الهندى آية ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾-

والسؤال هو: هل هناك تعارض بين الفكر والذكر ليتسلط أحدهما على الآخر أم أنهما شئ واحد. فالذكر لا يكون إلا بالتفكر وإلا كان مجرد تمتمة باللسان وعدا بالأصابع كما يفعل ما سكوا السبحات؟ وهل الحواس مدانة لارتباطها بالشهوات؟ أين الموقف الطبيعي للإنسان؟ وهل وظيفة الذكر قمع هواجس النفس أم تحرير الطبيعة؟ أليس هذا استبعادا وتخليصا للنفس وتسكينها للغير وإعطائها الرضا الزائف والاطمئنان الخادع؟ وهل الذكر باللسان أم بعمل يحقق الشريعة؟ ومن ثم يكون السؤال: هل سلاح ذكر الله حقيقة أم وهم؟ كل ذلك صور فنية لهداية السبيل فى صوره العضوية، بروز العروق فى القلب، طلوع الأغصان من الغيث. وهل موضوع العلم الوصايا والحث على الخير أم المنهج والشرح والتحليل والتفسير؟

وتتحول الأخلاق النفسية إلى أخلاق دينية عن طريق أثر العقائد فى البناء النفسى للإنسان. ومقدار الخوض فى العقائد هو الدعوة المجملة للتوحيد والعدل. فالعدل هو الأساس الأخلاقى للتوحيد، والتوحيد هو الأساس العقائدى للعدل. وفضيلة الشريعة مذهبها فى المعاد.

والشيء الأولى بالشيء يفيد كمالا إن كان بالحقيقة فحقيقى وإن كان بالظن فظنى مثل استحقاق المدح والقدرة وبقاء الذكر. فهذه كمالات ظنية. أما الربح والسلامة ورضا الله وحسن معاد الآخرة فهى كالاشارات حقيقية لا تتم بالقصد وحده. وهنا تبدو أشعرية ابن سينا فى جعل قانون الاستحقاق ظنيا وأمور المعاد يقينية. وهو تناقض لأن قانون الاستحقاق إنما يتم فى المعاد. فاذا كان المعاد نموذج اليقين فان الاستحقاق يحدث فيه. وتظهر بعض قيم المجتمع التجارى فى تصور الربح والسلامة والخير العميم باعتبارها أخلاقا دينية. ويستعمل لفظ الشريعة كلفظ مجمل يشمل العقيدة والشريعة معا كما يفعل ابن رشد.

= إحساسا بأن الموضوع تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد. وأيضاً: الشفاء: الالهيات جـ٢/٥١. ويمكن إجراء رسالة جامعية عن "التأويل عند ابن سينا".

ولما جعل ابن سينا الأخلاق الدينية كلها مركزة فى أمور المعاد جعل العلوم تشترك كلها فى منفعة واحدة هى تحصيل الكمالات الانسانية بالفعل مهيئة إياها إلى السعادة الأخروية. فالعلم أيضاً طريق إلى الله. وتشترك الفلسفة والدين فى معرفة الفرق بين الخير والشر، الضار والنافع. وكانت رغبة الحكماء فى السعادة الأخروية وليست فى السعادة الدنيوية، فى سعادة الروح وليست فى سعادة البدن.

وقد تمت صياغة أمور المعاد بطريقة يستحسنها الجمهور، والثواب والعقاب بالطريقة المستحسنة عند العامة، والترغيب والترهيب دون المعانى العقلية المحضة والسمات الروحانية التى لا يدركها إلا الحكماء. وصورت اللذات طبقا للحواس الخمسة. فالنكاح جزء من حاسة اللمس. وحور عين، وولدان مخلدون وفاكهة مما يشتهون، وكأس معين. لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وجنات تجرى من تحتها الأنهار، من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، والراحة الروحانية، والخلو من الأحزان والمخاوف، والدوام على الفرح والسرور والنشاط. وإن العام من البشر إذا دعوا إلى الخير والعدل الإنسانيين فكأنهم دعوا إلى أمر خلاف طبائعهم البشرية وحركات نفوسهم الحيوانية الغالبة على النفس النطقية فلم يستجيبوا لها إلا قهراً ورعبا. وكما استحال أن يقوم بذلك فرد واحد استعمل الترغيب والترهيب، والثواب والعقاب. للمسئ السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والأغلال، وأكل الضريع، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم حتى لا يفنى عقابهم؟ كذلك وجب تعزير الثواب والعقاب على هذا الوجه كما فعل الرسول [1]. ورؤية الله شرعية كما هو الحال عند الأشعرية وكشف الحجاب وكما هى

---

(١) "وتصوير الملائكة فى أحسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعانى العقلية المحضة للسمات الروحانية المسيحية التى لا يتخطى اليها دون عقول الحكماء. ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والانذار والعقاب، وتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الالهية الجليلة الفائقة التى هى عليها بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهى اللذة والراحة وتصوير الشقاء على مقابلة ذلك. وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية من الملموسة، وإشباع القول فى أسباب كل واحد منها من حور عين، وولدان مخلدين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من =

ثابتة فى الكتاب [1]. يبدو أن ابن سينا ينقد الجهمية التى تنفى الرؤية والمعتزلة التى تؤولها. وإذا كان ابن سينا يؤول المعاد فلماذا لا يؤول الرؤية؟ والغريب أن ابن سينا يجعل النكاح لذة اللمس وحده دون البصر أو الشم أو الذوق أو السماع، رؤية الحبيب، وشم عطره، وتذوق شفتيه، وسماع صوته. وهو معروف فى تحليل الكيفيات الحسية فى نظرية الوجود فى علم الكلام [2].

ومن العقائد الدينية الداعية إلى الراحة النفسية العناية وقبول الشر كجزء من القضاء الالهى. وتعنى العناية كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير، إرادة الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية لأنه ليس من الحكمة ترك الخيرات الفائقة الدائمة. العناية إذن إدراك اللذات قبل أن تكون عناية بالآخر، من ضرورة الذات قبل أن تكون من احتياج الموضوع. العناية أقرب إلى الفيض منها إلى التدبير، وإلى الواجب أكثر منها إلى الحق.

وتظهر العناية الالهية أولا فى الأجرام العلوية ابتداء من الجرم الأقصى الذى يسميه أصحاب الشرائع العرش طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. فهى أكثر الأشياء قبولا. وقد جرى على لسان أكثر الأمم أن الله على السماء وعلى العرش، وإليه ترفع الأيدى للدعاء.

لذلك لا تؤخذ الأمور الواردة فى المعاد فى الشرائع على ما هى عليه وإلا لزمت منها أمور شنيعة نظرا لخطورة التفسير الحرفى للمعاد مما قد يؤدى إلى إنكار التوحيد والمصدر الالهى للوحى. ومن مصلحة الجاهل ألا تكشف له الأمور وإلا نظر إلى الشرائع الالهية بعين الاستخفاف، وهى مقدسة عن ذلك. ويتم الحديث عن العلية الالهية

= معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجرى من تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب، فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، وتصوير ذلك بصورة يفهمونها ويتمثلونها الأضحوية ص ١١٢ – ١٢٥.

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/١٧/٣٩٥-٣٩٤/٤٢٤،النجاة ص ٢٩١-٢٩٢، الأضحوية ص٥٩-٦١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ١، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٥١٤-٥٢٧.

بالجليل دون الدقيق ووضعها بما يستحسن الجمهور [1]. ويستعمل ابن سينا مثل الاخوان الديانات المقارنة دون تفصيلها وكأن الفكر الدينى له بنية واحدة، ويقوم على تجربة إنسانية واحدة. وتلك ميزة الشريعة الاسلامية على باقى الشرائع المجوسية والمانوية [2].

وينتج عن العناية سؤال "كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى" [3]. فعناية البارى للكل على سبيل عناية كل علة بمعلولها مباشرة أو عن طريق الأسباب المتوسطة. وأحوال العالم بقياس بعضها إلى بعض تحدث فى النفس صورة اعتقاد ردئ أو كفر أو شر فى نفس أو بدن فى إطار النظام الكلى الضرورى. الشر إذن رؤية واعتقاد وليس له وجود فعلى، رؤية من أجل النسق الكلى للعالم، الجزئى داخل الكلى. فليس من الحكمة الالهية ترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور فى أمور شخصية زائلة.

٣- **الأخلاق الباطنية:** وهى الأخلاق التى تدل على الجانب الباطنى للشرائع. وتعتمد على التأويل فى مقابل التنزيل. وهى قضية الكم والكيف. الصلاة الشرعية أعداد وأوقات وهيئات وأركان كالقراءة والركوع . وكلها مربوطة بالبدن المكون من العناصر الأربعة. وهى خطاب التكليف، للثواب والعقاب، لتميز الإنسان عن الحيوان. أما الأخلاق الباطنية فمرتبطة بسياسة العالم، تمهيدا لقسمة الناس إلى عامة وخاصة، الشرعية للعامة والباطنية للخاصة. وهى القسمة التى أجمع عليها المتكلمون والحكماء والصوفية بل والأصوليون فى تفرقتهم بين المفتى والمستفتى، الغاية من الصلاة الشرعية الأخلاق، النهى عن الفحشاء والمنكر أى الأخلاق الاجتماعية وليس الأنواع الربانية. بينما الغاية من

---

(١) "وعرف أن لأمور الواردة عن هذا الموضوع فى الشرائع إذا أخذت على ما هى عليها لزمها أمور محالة وشنيعة. وأما المعرفة الرابعة فان العالم مطلع عليها بلا اطلاع. والجاهل صلاحه أن لا يكشف له ذلك فيلاحظ الديانات الالهية والشرائع الحقيقية بعين الاستخفاف وهى مقدسة عن ذلك... وأما من أوتى الدراية ونزه جوهر نفسه عن البدار إلى انكارها لا يستحسنه ظاهرا وتهجين ما لا يستوضح الغرض المكنون فيه صادف فى الشريعة إذا وردت على هذه الصورة أحد عظائم شرائطها، ورأى ورودها على صورة الحق أو مثال لا بشاكل المألوف والمعروف – على ما فى شرائع المجوس والمنوية – أعظم أشراط فسادها وخلوها من التأييد السماوى"، ابن سينا: السعادة ص ١٩-٢٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/٣٩٨/٤١٤-٤٢٢، النجاة، ص ٢٨٤-٢٩١.

(٣) وهو الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

الصلاة الباطنية المعرفة وهى غاية الحكيم. الصلاة الباطنية هى الصلاة الحقيقية، مشاهدة الحق بالقلب الصافى والنفس المجردة المطهرة، لا شأن لها بالابداء والحركات بل بالخواطر الصافية والنفوس الباطنية، لا قصر فيها ولا طول.

والإنسان نوعان: الأول من غلب عليه الطابع الحيوانى. يعشق البدن والنظام والترتيب والصحة والطعام والشراب والمنفعة والمصلحة، غافل عن المألوف، جاهل بالحق. يؤدى الصلاة كواجب شرعى طمعا أو خوفا حتى يعود نفسه بالسياسات، وحق التضرع والاشتياق والاستعاذة إلى العقل الفعال والفلك الدوار ليفيض عليه بجوده، وينجيه من عذاب وجوده، ويخلصه من آمال بدنه، ويوصله إلى منتهى أمله. والثانى من غلبت عليه قواه الروحانية وتسلطت عليه قوة النفس الناطقة وتجرده عن نفسه [1].

وبنية رسالة "ماهية الصلاة" ثلاثية: ماهية الصلاة، ظاهر الصلاة وباطنها، على من تجب وعلى من لا تجب، ومن المصلى المناجى لربه؟ ليست الصلاة فقط الشعائر بل هى التوجه للشعور، والحركة فى الكون. فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر كما هو الحال عند إخوان الصفا. الصلاة نظرية فى المعرفة والسعادة أى بحث عن الحقيقة. للصلاة ظاهر وباطن. الظاهر غير حقيقى، والباطن حقيقى. الظاهر هو البدنى، والباطن هو النفسى. الظاهر حركة البدن، والباطن حركة النفس. الظاهر المأمور شرعا والمعلوم وصفا. أعداده معلومة، وأوقاته محدودة. وهى من جملة السياسات الشرعية. كل مكلف يرتقى بجسمه إلى روحه وطريقة التضرع إلى خالقه ليفارق البهائم. فالإنسان معاقب مثاب لامتثال الأوامر والنواهى الشرعية والعقلية. والشرع يتبع العقل [2]. فلما الزم العقل نفسه بالصلاة الحقيقية، معرفة الله ألزمه الشرع بالصلاة الظاهرية حتى يتبع الجسم الروح فى التعبد وإن اختلفت المرتبتان. ونظرا لأن الشرع يعلمه أن الناس متفاوتون فى العقل

---

(١) ابن سينا: ماهية الصلاة ص ٤٠-٤١.

(٢) "الشرع يتبع أثر العقل. فلما رأى الشارع أن العقل لزم النفس الناطقة بالصلاة الحقيقية المجردة وهى عرفان الله وعلمه كلفه الشارع صلاة على بدنه" ، السابق ص ٢٥-٣٧.

نظم لهم هذه السياسة من الرياضة البدنية، وكلفهم بها للسيطرة على أهوائهم الطبيعية. فنظم طريقة تميزهم عن سائر البهائم.

تكشف الرسالة عن البعد الرأسى مباشرة، وتحويل الحكمة إلى تصوف بعد تحويل الشريعة إلى حكمة. فالصلاة طريق الاتصال بالله مثل العشق، الاتصال بالخلود من خلال الزمان. وهى تجربة سرية لا يجوز الاطلاع عليها. والحر تكفية الاشارة. فلذة الجماع لا تتصور للعينين، ولذة النظر لا يدركها الأعمى. وقد كتب ابن سينا الرسالة فى نصف ساعة. ويدعو القارئ إلى المشاركة فى هذا السر [1]. وهى تجربة شخصية لكل حكيم قديم أو معاصر [2].

وفى "معنى الزيارة" يترك ابن سينا الموضوع غامضاً عن قصد، زيارة من؟ صديق أم مريض؟ إنسان أو ملاك كما هو الحال فى التراث المسيحي، زيارة الملاك لالبصبات أم مريم تنبؤها بحملها العذرى وتسمى أيضاً "الزيارة". والمقصود هى زيارة المساجد وهى جزء من الأفعال الشرعية. والرسالة إجابة على سؤال للشيخ سعيد بن أبى الخير الصوفى. فصورة ابن سينا الحكيم هنا أيضاً انه صوفى. والزيارة المقصودة أقرب إلى المعنى الصوفى المسيحى وتأثيرها فى النفوس والأبدان. المطلوب من الزيارة التأثير فى العالم عن طريق الدعاء فى الزيارة.

وهى جزء من العلوم السرية. مقدمتها الضرورية مبادئ نظرية الفيض وتراتب الموجودات ابتدأ من العلة الأولى وواجب الوجود ثم الحديث عن الملائكة المقربين المسماة عند الحكماء العقول الفعالة طبقاً لظاهرة التشكل الكائب، الجواهر الثمانية المفارقة للمواد. حركة الوجود طبقاً لنظرية الفيض من أعلى إلى أدنى. وحركة المعرفة

---

(١) السابق ص ٤٢-٤٣.

(٢) ويقدر المستشرق ذلك حتى يغرق التراث كله فى التصوف ويبعده عن عالم الفقه والعقل، ويقترب من الشيعة وتلبية لمطلب خاص فى مجتمعه الباحث عن الروح كرد فعل على الاغراق فى المادة.

طبقاً للاشراق من أدنى إلى أعلى [1].

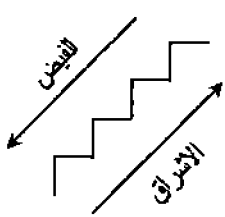
والأحوال إما جسمانية فى الفيض أو نفسانية فى الاشراق. يجمع ابن سينا بين التفسير الفزيولوجى والتفسير الروحى، تجويف الدماغ. فالإنسان بدن ونفس، وأماكن الزيارة أى اجتماع المكان والروح مما يؤدى إلى قدسية المكان كما هو الحال فى كل دين (القدس، بيت لحم، مكة، .. الخ). الغرض من الدعاء والزيارة أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة تريد جلب المنفعة ودفع الضرر وتستعد لجلب الصور. والنفوس إما جسمانية مثل مزاج البدن إن كان معتدلاً تحدث الروح التى تؤثر فى الدماغ فيتم الاستعداد. زيارة بيت الله مكان الازدلاف على الحضرة الالهية، خلاص النفوس من العذاب. وإما نفسانية مثل الأعراض عن الدنيا وانصراف الفكر إلى قدس الجبروت، وشروق النور الالهى فى السر لانكشاف الغم [2].

فهل دخل ابن سينا الحكمة ليضربها بالتصوف، مؤامرة شيعية على العقل الإسلامى السنى؟ لم تنجح مؤامرة الاخوان لأنها لم تكن ذكية بل مكشوفة نقلية شعبية. ثم أتى العبقرى ابن سينا لاستئناف نفس المشروع أكثر ذكاء دون نقل كثير إلا فى الرسائل الصوفية وفى موسوعات أضخم وأكبر. وربما كانت بنية الرسالة خروجاً على الموضوع أو تمهيداً لخرافة الزيارة بخرافة أخرى، الفيض.

وترتبط الأخلاق بالفقه والشريعة نظراً لقيام الشريعة على أسس أخلاقية كما لاحظ أبو حيان بشرط فهم الشريعة فهماً باطنياً. إذ ترتبط الشريعة بالجزء العملى من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير مع نفسه ومع جنسه. ويستعمل ابن سينا لفظ السنة. وهو لفظ

---

(١)



(٢) ابن سينا: معنى الزيارة، تحقيق مهرن، ص ٤٤-٤٨.

شرعى من علم الحديث وفى الفقه بمعنى فلسفى أى طريق وشريعة. وليس الناموس هو الحيلة والخديعة على ما تضمنه العامة بل السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحى. وتسمى العرب الملك النازل بالوحى ناموساً. هذا الجزء من الحكمة هو النبوة لحاجة الإنسان إلى الشريعة. وهى عملية وليست نظرية. والشرائع متغيرة حسب الزمان. وهناك شرائع إلهية ودعاوى باطلة. والمطلب إثبات السعادة والسنة المؤدية إليها [1]. والمطلوب من الشريعة إخلاص النية كما يفهم الحكماء لا كما يفهم العامة [2].

مثال ذلك الأمر والنهى اللذان يقومان على الترغيب والترهيب أى على البواعث والدوافع. وأفعال التكليف فى الأمر والنهى أحد حالات الخير والشر فى العالم من خلال الأفعال. والحدود المشروعة للمعاصى مثل النهى ردع عن المعصية. ولولاه لوقعت منفعتها فى المنع عن فساد آخر. والناس ينبغى أن يكونوا مقيدين بقيد الشرع ليتم نظام العالم أو بقيد العقل. والتحلل من القيدين يوقع فى الفساد فيختل نظام العالم. وإذا كان لابد فى بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية وفى الذب عن المدن الغاضلة القوة الغضبية فان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر له دور فى إبقاء الشريعة فى المجتمع. والمدح والذم هما الحث على المعاودة إيجابا وسلبا، حثا على الخير، وزجرا على الشر مما يدل على أن المقصود بالثواب والعقاب ليس التنكيل كما يصور بعض المتكلمين. فالحكماء أكثر رحمة وأقل "صادية" من المتكلمين [3].

والحقيقة أن الأمر والنهى لا يقوم على الترغيب والترهيب إلا للعامة. ويقومان على جلب المصالح ودرأ المفاسد عند الفقهاء. وكذلك ليس المقصود من الحدود الردع والتخويف إلا للعامة. أما الخاصة فانهم يفعلون الخير لذاته ويتجنبون الشر لذاته. والشرع والعقل قيدان للعامة، وتحرر للخاصة، تحرر من الأهواء والانفعالات.

---

(١) ابن سينا: أقسام العلوم ص ١٠٨، السعادة ص ٤.

(٢) "فيجب ألا يتوانى الحكيم عن استعمال الأوضاع الشرعية، وأما الجهال فلن يحصل لهم باستعمال الأوراد الشرعية إخلاص نية وهو المقصود منها، السعادة ص ٢٠.

(٣) ابن سينا: سر القدر ص ٢٤٨-٢٤٩، الأضحوية ص ٥٩-٦١، السعادة ص ١٩.

٤- **الأخلاق العقلية.** ولأول مرة يكتب ابن سينا فى "علم الأخلاق" باعتباره علما مستقلاً. وهى أخلاق عقلية مثالية تضع ما ينبغى أن يكون. ويتم ذلك عن طريق رصد الفضائل ونقيضها الرذائل قلبا. يرصد منها حوالى ثلاثا وعشرين فضيلة وكأننا مع أسماء الله الحسنى. وهو فضائل التوحيد. وكل مجموعة تتعلق باحدى القوى النفسية، العفة بالشهوانية، والشجاعة بالغضبية، والحكمة بالتميزية أى الناطقة. والعدالة إليها كلها بصرف النظر عن مصدرها. والغاية منها عملية، تطهير النفس لنيل السعادة الدنيوية والأخروية. الأخلاق وسيلة والدين غاية. والفضائل أنواع ومركبات. وكل مجموعة مرتبطة باحدى القوى النفسانية، الشهوانية أو الغضبية أو التميزية [١]. وهى مثل القيم الصوفية وفى مقدمتها الصبر. ويعطى ابن سينا مجرد تعريفات نظرية دون تحليلها فى سلوك اجتماعى [٢].

ويشير ابن سينا إلى كتب "إحصاء العلوم" دون الإشارة إلى الفارابى خاصة نظراً لضعف التراكم الفلسفى الظاهر عنده نظراً لصمته عن مصادره. يحصى الفضائل أولاً ثم يحدد القوى النفسانية والأخلاق التى تعد منها فضائل أو رذائل، وتحصيل الفضائل وتجنب الرذائل ويتم تعريف الفضيلة بأنها وسط بين الافراط والتفريط كرذيلتين، والأمثلة على ذلك كثيرة [٣].

ثم يحصى ابن سينا الرذائل أى الفضائل المضادة كما هو الحال فى إحصاء

---

(١) وأهم الفضائل: السخاء، القناعة، الصبر، العفة، التجاوز، رحب الباع، كتمان السر، الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الرأى، الحزم، الصدق، الوفاء، الود، الحرمة، الحياء، عظم الهمة، حسن العهد، التواضع.

والفضائل المرتبطة بالغضبية: الصبر، الحلم، العفو، الصفح، التجاوز، رحب الباع، كتمان السر.

والفضائل المرتبطة بالتميزية: الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الرأى، الحزم، الصدق، الوفاء، الود، الرحمة، الحياة، عظم الهم، حسن العهد، التواضع.

(٢) ابن سينا: فى علم الأخلاق ص ١٢٥-١٥٤/١٤٣-١٥١.

(٣) مثل: العفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، السخاء وسط البخل والتبذير، العدالة وسط بين الظلم والانظلام، القناعة وسط بين الحرص والاستهانة، الشجاعة بين الجبن والتهور.

الصفات الايجابية والسلبية فى التوحيد، بادئا بالايجاب ثم السلب [1]. ثم يبين وجه التدبير فى تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل والصلة بين الفطرة والاعتياد وأثر الأفعال ثم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

والعهد لفظ صوفى، عهد لما عهد الله به نفسه. ثم تحول إلى عهد فردى إشراقى، تخليص النفس من البدن استعدادا للاشراق، وتزكية النفس الناطقة وتخليصها من الشهوانية والغضبية. وأحياناً تكون القسمة ثنائية للقوى الإنسانية: حيوانية تجمع الشهوانية والغضبية، وناطقة. تبدأ الأخلاق على المستوى العضوى البدنى اعتمادا على نظريات الحرارة والبرودة واعتدال البدن لتفسير السلوك الخلقى كطبيب. وهو ما يمكن تسميته بالأخلاق الطبيعية. فالأخلاق ثلاثة أنواع طبية بدنية، فحصة البدن مثل صحة النفس، واجتماعية تقوم على التوسط بين النفس والبدن، وروحية تقوم على تصفية النفس. وأفعال البدن مثل القوى البدنية والتعقل والتروية فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وألا يفعل بحسب الاختيار ومثل استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصياغة والتجارة. فهى أخلاق تصف ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن. وتحصل الأخلاق من اعتياد الأفعال كما هو الحال عند أصحاب السياسات الجيدة وأفاضل الناس. فانهم يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير، وكذلك أصحاب السياسات الروية والمتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرار بما يعودونهم من أفعال الشر. الرسالة فى الأخلاق الفردية وقليل منها فى الأخلاق الاجتماعية، وأقرب إلى المواعظ الشعبية وخطب المساجد بالرغم من أثر العادة على الاكتساب للأخلاق والحديث عن المدن مثل الفارابى. ومع ذلك يلزم ستر الباطن عن الناس كما هو الحال فى أخلاق الشيعة فى ثنائية متعارضة تتعارض مع وحدة الشرع

---

(١) مثل: الحلم ضد الحسد والحقد وسرعة الانتقام. الصبر ضد البذاء والخناء والرفث والشتمة والغيبة والنميمة والكذب والجزع. رحب الباع ضد ضيق الذرع وإذاعة السر. العلم ضد الجهل. الفطنة ضد الغباوة. البيان ضد العى. احزم ضد جودة الحس والعجز. الرحمة ضد الغدر والخيانة والقساوة. العدالة ضد الوقاحة وصغر الهمة وسوء العهد وسوء الرعاية والصلف والجور والكبر.

بين الظاهر والباطن، والسر والعلن، والنظر والعمل[1].

وتنتهى رسالة "العهد" ببيان عن الأخلاق الاجتماعية، نصائح للفرد فى حسن المعاشرة، معاشرة كل فرقة بعادتها ورسمها، معاشرة الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون للتستر على الباطن من الناس دون الاتيان بفاحشة أو الغلظ بهجران، وأن يسمح بالمقدر والتقدير من المنال أن تقع له حاجة من الشركاء إذا لم يظهر خلل فى الشريعة، وأن يحفظ سر كل أخ وود المتصلين به حتى يقوم فى غيبتهم بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع، وأن يفى بما يعد، ويعد بما يفى دون خلف، وأن يساعد الناس وإن خالف طبعه. ولا يقصر فى الأوضاع الشرعية والسنن الالهية، وأن يواظب على التعبدات البدنية. فاذا خلص من المعاشرة زين النفس والفكرة فى الملك الأول وخلص النفس من غبار الناس بحيث لا يشعر الناس بذلك [2]. وهذه أشبه بأخلاق التكيف الاجتماعى كخطوة أولى حتى يألفهم ويضمهم إلى الجماعة ثم يعود إلى نفسه ويتخلص من الناس ويتحد بخالقه [3].

سابعاً: الإنسان موجود أخلاقى (مسكويه)

الإنسان هو الموجود الوحيد الأخلاقى. إذ تتفاوت مراتب الوجود بين مرتبتين طبقاً للثنائية المتطهرة والتصور المثالى للعالم: البهيمية والانسانية، الأدون والأفضل أو الأعلى وتشمل البهيمية. الأدون ثلاث مراتب: الجماد والنبات والحيوان [4]. فالإنسان هو

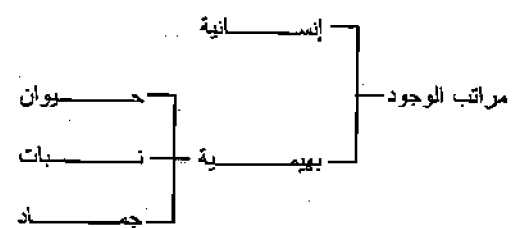
---

(١) ابن سينا: فى العهد ص ١٤٢-١٤٣/١٥٤-١٥٦/١٤٦-١٤٨، الطبيعيات من عيون الحكمة ص٣١.

(٢) ابن سينا: فى العهد ص ١٥٥-١٥٦.

(٣) السابق ص ١٥٥-١٥٦.

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١١.



الوحيد الموجود الأخلاقي الحر [1].

وتتفاوت مراتب الصناعات شرفاً حسب تفاوت راتب الموجودات وأشرف الصناعات ما اعتنت بتجويد الأفعال حتى تصدر كاملة بحسب جوهرة أى الأخلاق. ووجود الإنسان متعلق بقدره فاعلة وخالقه، أما تجويد جوهره فمفوض إلى الإنسان ومعلق بارادته. الوجود من الله، والتحسين من الإنسان. النشأ من الله والتكوين من الإنسان. الأخلاق هى الحرص على الخيرات التى هى كمال الإنسان ولأجلها خلق. وأن لم يستطع الارتقاء إلى كماله فانه ينمط لى مرتبته البهيمية. وكمال الإنسان كمالان نظرى وعملى، علوم ومعارف من ناحية وأخلاق وتربية من ناحية أخرى. وقد يرى البعض أنه من الأفضل أن يكون الإنسان أصل وجوده لا يغترب ويعلق التحسين على غيره.

ومن أين يأتى لفظ أخلاق؟ أم الخُلُق أم الخِلَق؟ هى حالة للنفس تكون بها داعية على أفعالها من غير فكر ولا روية أى أنه استعدد. وقد يكون الخلق طبيعياً فطرياً مزاجياً وقد يكون عادياً مكتسباً، تعليمياً تدريبياً. فالخلق به فضل زائد على الطبيعة بالفعل الارادى والاختيار الحر والتدريب والتهذيب. وقد اختلفت القدماء فى الخلق بين أن يكون خاصاً بالنفس غير الناطقة وأن يكون خاصاً بالنفس الناطقة. كما اختلف الناس فيه أن يكون طبيعياً لا ينقل وأن يكون لا طبيعياً ولا غير طبيعى بل يتم الانتقال إليه بتأديب والمواعظ على نحو سريع أم بطىء. وقد اختار مسكويه أن يكون خاصا بالنفس الناطقة وأن يكون منتقلاً بالتأديب والتهذيب لأنه أقرب إلى المشاهدة العيانية وتصدقه التجربة. وعيوب الرأى الآخر إبطال قوة التمييز والعقل، ورفض السياسات وترك الناس هجماً، وترك الأحداث والصبيان بلا تعليم. والناس إما أخيار بالطبع، أو أشرار بالطبع أو خيار وأشرار[2]. وواضح اتساق البنية، الوسط بين الطرفين الذى به امكانية

---

(١) كما هو الحال عند كانط وفشته، السابق ص ٦-١٠، وهذا تنظير غير مباشر لآية ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾.

(٢) الناس أخيار بالطبع عند الرواقيين، وأشرار بالطبع عند من قبلهم، وأخيار وأشرار عند جالينوس وأرسطو سواء كان التعليم بطيئاً أم سريعاً، وهو رأى مسكويه.

الحركة والاكتمال والرقى. وعلى هذا النحو تبدو الأخلاق عند مسكويه أكثر تنظيراً وتحليلاً للتصورات عن طريق القسمة واقلها إنشائيات ومواعظ. ويقوم بعض الآراء وتقبيحها ونقدها، ويرفض ما يرفضـــ، ويقبل ما يقبل. يجمع بين الوافد والموروث، ومن الوافد يجمع بين أفلاطون وأرسطو. والعبارة سليمة وواضحة باستثناء بعض الألفاظ هنا وهناك[1].

١- **اللذة والخير والعادة.** وكمال الإنسان فى اللذات المعنوية وفى الخير وفى السعادة. فاللذات نوعان حسية ومعنوية. وسعادة الإنسان ليست فى اللذات الحسية. ولا تجند كل قوى النفس الناطقة والذاكرة والحافظة لخدمة اللذات الحسية، وتحويل النفس الشريفة إلى عبد مهين أجير. الإنسان موجود وسط بين الحيوان والملائكة، يهبط إلى مرتبة الحيوان باللذات الحسية، ويصعد إلى مرتبة الملاك بالذات المعنوية. وينشأ حب اللذات الحسية بسبب اللم وخشيته. فالضد يؤدى إلى الضد. وهو السبب الذى يؤدى إلى تصور الجنة تصوراً حسياً استمراراً لها وتمساً بها. إذا كانت غاية الإنسان اللذات الحسية فانه يتصور الجنة كذلك، إسقاط ما بالنفس فى الخارج بحثاً عنها ثم إلى أعلى جرياً وراءها، إلى الله والعالم العلوى من الإنسان والعالم السفلى، وتأويل الأعلى بالأدنى. وهذا هو رأى الجمهور من العامة والرعاع وجهال الناس السقاط أى الطبقة الدنيا، من يريد الدخول مع الله متاجرة مثل الطبقة الوسطى أو الصوفية، زهادا فى الظاهر، وفى الباطن يرغبون المزيد مثل الطبقة العليا [2].

واللذة نوعان: انفعالية وفعلية، انثى وذكر، عرضية وذاتية، ناقصة وتامة. ولذة السعادة من الطرف الثانى. وترجع ثنائيات الحسى والمعنوى إلى ثنائيات فلسفية مثل عملى ونظرى، مادة وصورة، جزئى وكلى، العالم والله، فناء وبقاء، بدن ونفس، شك ويقين، إلحاد وإيمان، كمال ثان وكمال أول. واختيار أحد طرفى الثنائية يؤدى بالضرورة

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: ص ٣٠-٣٢.

(٢) السابق ص ٣٢-٣٤/٨٣-٨٦.

إلى اختيار نفس الطرف فى باقى الثنائيات [1].

والسؤال هو: هل هذه الثنائيات مقولات معرفية أم وجودية طبيعية، ذاتية أم موضوعية أم أنها ضيق نفسى واغتراب عن العالم؟ وأحياناً تغيب هذه الثنائية المتطهرة، ويتم التوحيد بين إيجابيين مثل الكمال والغاية كما هو الحال عند أرسطو فى التوحيد بينهما.

والخير هو الغاية الأخيرة المقصود من الكل مثل الشىء النافع، توحيدا بين الخير والنافع. إنما تنقسم الخيرات قسمان الأول ليست غايات مثل العلاج والتعليم والرياضة والثانى غايات تامة مثل السعادة. السعادة خير بالإضافة إلى صاحبها وهى كمال له. وقد تكون لغير الناطقين حين قبول كمالاتها. الخير عام للكل والسعادة مختلفة بحسب الوجود والخير لا خلاف عليه. والسعادة عليها خلاف. ما يأتى للحيوان بخت واتفاق وليس سعادة. فالسعادة مقولة إنسانية مرتبطة بالروية والارادة [2].

ولما ارتبط الخير بالغاية فان الغاية طبقاً لأرسطو ورواية عن فرفوريوس تنقسم أربعة أقسام. الأول نافعة لا لذاتها بل للتوصل بها إلى الخير. والثانية بالقوة كذلك بمعنى التعهيؤ والاستعداد لنيل ما تعدم؟ والثالثة ممدوحة وهى الأفعال الجميلة الارادية توحيداً بين الجمال والخير. والرابعة شريفة فى ذاتها مثل الحكمة والعقل.

والخير بالنسبة لتأثيره أربع أنواع: خارج عن التأثير لغيره ولذاته، ومؤثر لغيره

---

(١) وهذا هو رأى الجمهور من العامة الرعاع وجهال الناس السقاط.. وإذا خلوا بالعبارات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها فإنما ذاك فيهم على سبيل المتجر والمرابحة فى هذه بعينها كأنهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات منها ليبلغوا إلى الباقيات" مسكويه: السابق ص ٣٥-٣٦.

(٢) السابق ص ٦٢-٦٤.

ذاتى
موضوعى
سعادة
خير
كمال
فضيلة

ولذاته، ومؤثر لغيره، ومؤثر لذاته. فالخير كما عملى [1].

والخير بالنسبة للضرورة والاطلاق نوعان: الأول خير عند الضرورة والاتفاق للبعض دون البعض وفى بعض الأوقات دون البعض. وهو نوعان: ليس لجميع الناس ولا من جميع الوجوه ولا فى جميع الأوقات، وخير لجميع الناس من جميع الوجوه وفى جميع الأوقات. ولاثنى خير إلى الاطلاق.

والخيرات إما أفعال أو أحوال. والأحوال إما مواد أو آلات. وأحوال الخير أفضل من أفعال لأنها تعبر عن طبيعة ثابتة وليس عن أفعال متغيرة.

كما ينقسم الخير باعتباره جوهرا إلى أعراض تسع. الجوهر هو الله. والكيفية الذات. والكمية القوى والملكات والعدد والمقدار. والإضافة الصداقات والرياسات. والأين والمتى المكان المعتدل فى الزمان الأنيق. والموضوع العقود. والملك الحوال. والفعل الأمر. والانفعال السماع.

ويمكن قسمة كل خير إلى ذاتى وعرضى. فالاحسان العرضى ينقطع ويلحق العدم. والاحسان الذاتى يقى ولا ينقطع، ويزيد ولا ينقص مثل الشعر. والمعروف العرضى من أجل الرياء أو الذكر الجميل. والمعروف الذاتى من أجل الخير لنفسه.

والسعادة على ثلاث مراتب: الأولى فى الدنيا مثل البدن أو البخت (الرواقيون والطبيعيون). والثانية فى الدنيا وفى النفس (الحكماء وأرسطو ومسكويه والاسلام). والثالثة فى النفس وحدها. فى الآخر بعد المفارقة (فيثاغورس، أبقراط، أفلاطون، المسيحية، الدين الاشرقى). وهى قسمة تقوم على ثنائيات الدنيا والآخرة وإيثار أحدهما على الآخر أو الجمع بينهما. والسعادة عند مسكويه هى الأخلاق الدينية. وهى أول رتب الفضائل وآخرها. فالفضيلة ثلاثة أنواع. الأول العالم المحسوس، عالم البدن. والثانى صلاح النفس دون أهواء وشهوات. والثالث الفضيلة الالهية المحضة. والشهوات على

---

(١) المقالة الثالثة معظمها فى الخير والسعادة، السابق ص ٦٢-٨٢.

أنواع: إما حسب اختلاف طبائع الناس أو حسب العادات أو حسب منازلهم من الفضل على خمس مراتب: صحة البدن ولطف الحواس مثل اعتدال المازج والثروة والأعوان، وحسن الأحدوثة والذكر بين الناس وأهل الفضل، والتنجيم فى الأمور مع التكتم والعزيمة، وأخيراً جودة الرأى وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد أى السعادة فى الدين [1]. فاذا تحولت الغايات إلى سير ظهرت سير ثلاث: سيرة اللذة، وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة. وسعادة الإنسان على مراتب حسب تميزه ورويته، بحسب الروية والمروى فيه. وأفضل الروية ما كان أفضل مروى ثم نزولاً لا تدريجياً حتى النظر فى العالم الحسى. فالراحة البدنية ليست من أسباب السعادة أو هى أدنى درجاتها [2]. وربما اختلف العصر الآن وأصبحت الراحة البدنية وإشباع الحاجات الأساسية أحد المطالب الرئيسية للعصر. مشاكل العصر من متاعب البدن، الغذاء والمواصلات والاسكان والنظافة. أما النفس فما زالت متميزة عن البدن تسعى للبقاء وأحياناً تخضع لمتطلبات البدن والضرورات تبيح المحظورات بدلا من البكاء على أخلاقيات العصر.

ويلاحظ قدرة مسكويه على التقسيم والتنظير والترتيب والتقييم والنقد وإدخال الوافد والموروث ضمن قسمة عقلية واحدة حتى ولو بدت بعض الألفاظ المعربة مثل الأرتماطيقى استمرار للاخوان.

ويظهر الدين فى قسمة أخرى لمراتب السعادة فى خمس، من البدن إلى الثروة إلى السيرة إلى العلم إلى الاعتقاد. وتحتاج السعادة الالهية إلى غيرها للظهور مثل حاجة الحق إلى الباطل عن طريق الاضداد أو حاجة أبسال (الوحى) إلى يقين حى بن يقظان (العقل والطبيعة) تمثلاً للوافد فى منظور الموروث. كما يحتاج الإنسان إلى الوالدين وكلاهما عنصران للتربية.

٢- **معرفة النفس:** وبعد تأسيس علم الأخلاق الإنسانى العام، فالإنسان هو الوحيد

---

(١) السابق ص ٣٢/١٢-٩٣/٣٣.

(٢) السابق ص ٦٥-٦٦.

الموجود الأخلاقى الحر، يتم تأسيس علم الأخلاق النفسى أو علم النفس الأخلاقى. ويتم ذلك طبقاً لاحصاء العلوم وترتيب مكل صناعة على مبادئها. فالأخلاق علم عملى، صناعة وعلم النفس مبادؤه نظرية.

وتحليل النفس يؤدى إلى معرفة قواها. ومعرفة قواها تؤدى إلى معرفة فضيلة كل قوة وفضائلها جميعاً. لذلك لزمت معرفة النفس ماهيتها وهى استقلالها عن البدن، وغايتها وهى كمالها فى الخير والسعادة، وقواها الثلاث، الشهوانية والغضبية والناطقة، وعوائقها من البدن، وما يزكيها من الفضائل، وما يدسيها من الرذائل. البداية بمعرفة النفس لا بمعرفة الدنيا والجاه والسلطان، اتجاه إلى الداخل وليس اتجاهاً إلى الخارج. وماهية النفس ليست جسما ولا جزءاً من جسم، ولا عرضاً، ولا تحتاج فى وجودها إلى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس. تعريف النفس فى البداية الجذرية لاثباتها. هناك براهين طبيعية على استقلال النفس وتمايزها عن البدن مثل براهين الفلاسفة وكأنها مستقاه من الفلسفقة، وإثبات أنها ليست جسما ولا جزءا من جسم، وليست كما، ولا أبعاد لها كما هو الحال فى اللاهوت السلبى فى نفى صفات النقص عن الله [1].

وواضح أهمية النفس فى علوم الحكمة. فهى ليست فقط أحد موضوعات الحكمة النظرية بل هى أساس الأخلاق فى الحكمة العملية. والسؤال هو: هل تقوم الأخلاق على أسس نفسية، والنفس متميزة عن البدن أن أنها تقوم على البدن، والبدن فى مجتمع والمجتمع فى العالم؟ هل يمكن إعادة بناء الأخلاق بعيدا عن ثنائية النفس والبدن القديمة، نفس وبدن، جوهر وعرض، صورة ومادة، عقل وحس، أعلى وأدنى، أشرف وأخس، فضائل ورذائل، خيرات شرور، دوافع ومعوقات، إنسان وحيوان، إلى وحدة الإنسان الحديثة [2]؟

---

(١) وهنا يبدو ديكارت تلميذا للمسلمين فى "مبادئ الفلسفة" وفى التأملين الخامس والسادس فى "الفلسفة الأولى" عن استقلال النفس عن البدن. مسكويه": تهذيب الأخلاق ص ٢-٨.

(٢) السابق ص ٥.

ولا تقوم الأخلاق النفسية على برهان بل على مقدمات مطلوب إثباتها مثل استقلال النفس عن البدن لبيان سعادتها ومفارقتها. والغاية الالهية كنتيجة هى التى فرضت هذه المقدمة [1]. والتحليل أقرب إلى العواطف الدينية منها إلى التحليل العقلى. وهى بداية الذاتيات الفارغة مثل "فان تشوقها أى ما ليسن من طباع البدن"، وترك الخبر إلى الانشاء. إن رئاسة البدن للدماغ والقلب أشرف موضوعين فيه حكم شرف وقيمة. لذلك يتسم الفكر النفسى الاخلاقى بالتطهر وأحكام القيمة والتشخيص العاطفى، والاغتراب، والايمان والتعويض.

وتقوم الأخلاق على علم النفس الخالص السابق على التجربة، علم النفس العلوى، مصدر القياسات الصحيحة. ونظراً لخطأ الحواس لا يعتمد العقل على الحس. ومن ثم نشأت ضرورة وجود علم أولانى وإلا تسلسلت العلوم إلى ما لا نهاية. وهو على عقلى خالص، العقل والعاقل والمعقول فيه شىء واحد لا فرق فيه بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الذات الانسانية والذات الالهية. فكلاهما خالص. ومثال مصادرات هذا العلم الأولانى تعريف بانها وسط بين طرفين [2].

ومعرفة النفس نظريا شرط كمالها العملى. فلا تحصل الفضائل إلا بعد تطهر النفوس من الرذائل، وهى أضدادها، الشهوات الرديئة الجسمانية، والنزوات الفاحشة البهيمية. وهذا لا يتم إلا بعد المعرفة [3]. وهناك قوة واستعداد وتهيؤ فى النفس قد تكون خيراً أو شراً طبقاً للارادة والردية.

والسؤال هو: هل وظيفة النفس الهرب حتى من أفعال الجسم أن التعاون معه والاتحاد به؟ لماذا اعتبار البدن سلبا واتهامه باللذات والفواحش والنزوات والمآكل والمشارب والمناكح وكأنا نقائص وكان الناس لديهم فائض منها؟ ثم تعود مشاكل البدن

---

(١) يعتمد مسكويه على رأى أرسطوطاليس فى بقاء النفس، السابق ص ٨٠-٨٣.

(٢) وهو أشبه بما يسمى فى الغرب الحديث علم المصادرات Axiomatics.

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ٦-١٠.

ونفرض نفسها بالضرورة تحت صفاء النفس فينشأ النفاق، وفى أحسن الأحوال الازدواجية [1]. ولماذا تكون المعارف والعلوم أفضل من العمليات والأفعال؟ هل هذا يونانى وافد أم تطهر واغتراب عن واقع معاش وثقافة مغتربة ؟

وتستمر الانشائيات والانفعاليات والذاتيات فى مزاحمة القسمة العقلية مثل "شوق النفس إلى أفعالها الخاصة". وهو نوع من النرجسية مثل العقل والعاقل والمعقول بناء على تشخيص انفعالى [2]. ويسهل إعطاء النصائح وصياغة الخطب لدرجة الخطاب الساذج، وفرق بين عالم التمنيات وعالم الواقع.

وبالرغم من أن الطبيعيات مستقلة عن الأخلاق إلا أنها مستعملة أيضاً فيه للتشبيه كان الأخلاق هو الأساس. والعلم الطبيعى يشارك فيه الإنسان من حيث هو بجن سائر الموجودات، الجمال والحيوان والإنسان، ولكنه يتفرد بعلم الأخلاق.

لذلك تتقسم قوى النفس قسمة ثلاثية شهيرة بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أم الموروث، أفلاطون أم القرآن. وربما يعتمد كلاهما على العقل البديهى وعلى القسمة العقلية [3]. لكل منها مكان فى البدن، وفضيلة فى النفس. وهى من أسفل إلى أعلى القوة الشهوية أو البهيمية ومكانها الكبد، وفضيلتها العفة أو السخاء ضد الشره. وأحيانا يكون الجود بها نفاقاً. والقوة الغضبية أو السبعية ومكانها القلب وفضيلتها الشجاعة أو الحلم أنفا. والقوة الملكية، قوة النظر والفكر والتمييز. ومكانه الدماغ وفضيلتها الحكمة، والعلم استبصار. وتدل التشبيهات مثل ملكية وسبعية وبهيمية على أن الإنسان وسط بين الملاك والحيوان [4]. واحيانا تسمى القوى الثلاث البهيمية مثل الخنزير، والسبعية مثل السبع، والناطقة مثل الملك.

---

(١) انظر دراستنا: التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة جـ١ ف فكرنا المعاصر ص١١١- ١٢٧.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٨-١١.

(٣) وهى القسمة البديهية التي قوم عليها مشروع "التراث والتجديد" فى جبهات الثلاث: الموقف من التراث القديم (الموروث)، الموقف ن التراث الغربى (الوافد)، الموقف من الواق٨ أو نظرية التفسير (العقل البديهى).

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤-٢٢.

وتظهر هذه القوى النفسية على نحو ارتقائى كما هو الحال فى علم النفس الارتقائى المعاصر، ابتداء من الغذاء إلى الاشباع العاطفى إلى النطق وهو مناط التكليف. وهو آخرها ظهورا. وبالرغم من تعددها إلا أنها نفس واحدة. ثلاثة فى واحد وواحد فى ثلاثة كما هو الحال فى تصور الألوهية فى المسيحية فى علاقة الوحدة بالكثرة.

وتنقسم الآراء طبقاً لقسمة قوى النفس. فهناك آراء مهينة عادمة للأدب بالطبع وهى آراء النفس البهيمية. وهناك آراء عادمة للأدب وتنقاد له فى نفس الوقت. وهى آراء النفس الغضبية. وهناك آراء كريمة أدبية بالطبع وهى آراء النفس الناطقة.

والواجب على العاقل تكميل النفس العاقلة وإكمال نقائص السبعية والبهيمية. ومن واجباته أن يعرف ما ابتلى به الإنسان من نقائص جسمية ونفسية لاكماله بالغذاء واللباس والجماع ثم يلتمس الفضيلة فى النفس العاقلة التى صار بها إنساناً.

وتظهر الأخلاق الدينية فى تقسيم العدالة قسمة ثلاثية. فالعدالة بالنسبة للأسلاف وأداء الديون وتنفيذ الوصايا أقرب إلى النفس الشهوية. والعدالة بالنسبة إلى الإنسان وأداء الحقوق والأمانة والنصفة فى المعاملات وتعظيم الرؤساء أقرب إلى النفس الغضبية. والعدالة بالنسبة لله شكر المنعم ومعرفته أقرب إلى النفس الناطقة [1].

ولكل قوة من قوى النفس الثلاث آدابها. وهى آداب جميلة للفقراء والأغنياء على السواء، جميلة للفقراء واجمل للأغنياء. إذ تخترق الفضائل الطبقات الاجتماعية. وهنا يتم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية بمعنى العادات والسلوك والملابس وآداب المطاعم، والآداب المتنوعة [2].

وتختلط آداب النفس البهيمية الشهوانية مع آداب النفس الغضبية السبعية. فالتنبيه

---

(١) السابق ص ٩٨-١٠٠.

(٢) وهو التحول من Ethics إلى Morals، Ethiquete sociale ، Moeurs، السابق ص ٣٨-٤٤/ ٥٠-٥١.

على مضار النبيذ والأشربة والمسكرة للبدن لأنها تحمل النفس على سرعة الغضب والتهور والاقدام على القبائح والقمة وسائر الخصال المذمومة. وهو تنظير للموروث لأسباب تحريم الخمر فى الشريعة.

وآداب المطاعم ليست فقط تمثلاً للوافد بل تنظيرا للموروث فى الطب النبوى [١]. فالغذاء للصحة لا للذة، دواء ضد الجوع [٢]. وتختلف عادات الشعوب فى ذلك [٣].

والآداب المتنوعة تجمع بين فضائل النفس البهيمية والنفس الغضبية. فبعد الغذاء الحركة، والبحث عن اللين والتماسه بالصوت، ثم التحرك بالآلات التى تخلق الشوق على الأفعال ثم الحواس والتخيل ثم الغضب ثم العقل والتمييز حتى الانتهاء إلى الغاية الأخيرة وهى الخير المطلق. وأول ما يظهر فى العقل الحياء مثل الصبى الذى يجب تربيته على حب الكرامة [٤].

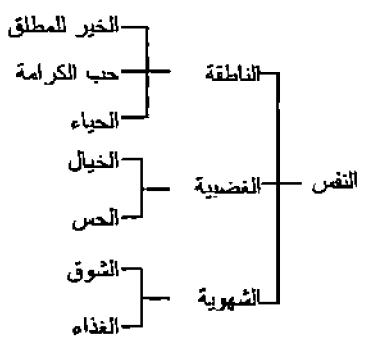
---

(١) وهى العبارة الشهيرة لموليير "يجب أن نأكل لنعش لا نعيش لنأكل". ويعطى مسكويه أربع عشرة نصيحة: لون واحد من الطعام، عدم المبادرة إلى الطعام فى حالة المجالسة، عدم النظر إلى ألوانه، عدم الإسراع والبلع، عدم تكبير اللقمة، عدم تلطيخ اليد، عدم النظر إلى الآخرين، أدنى الطعام الخبز بلا أدم، العشاء دون الغذاء حتى لا يكسل الناس بالنهار، منع اللحم، منع الحلوى والفاكهة، عدم الشرب أثناء الطعام، تحريم النبيذ.

(٢) آداب المطاعم، السابق ص ٤٩-٥٠.

(٣) عادة الأوروبيين العشاء دون الغذاء على عكس عادة المسلمين اليوم. واليابانيون يأكلون بالعين، النظر إلى جمال الألوان والتنسيق.

(٤) آداب متنوعة، السابق ص ٥٠-٥٤.



وأولى الناس بالملابس النساء ثم الرجال ثم العبيد ثم الخول. ويلبس أهل الشرف البياض كما و الحال عند اليونان والرومان ومصر القديمة والعرب [1]. وكلها عادات متغيرة طبقاً للمجتمعات وأمزجة شخصية وميراث تاريخى لا يمكن تعميمه على كل الشعوب. هى أذواق أو عادات شعبية تختلف من فرد إلى فرد، ومن شعب إلى شعب، ومن لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وقد لا تكون صحيحة علمياً طبقاً لعلم أصول التغذية، ولا يمكن فرضها بقوانين أو نصائح أو حتى فى دروس الصحة النفسية التى قد تضعها الدولة ضمن المقررات الدراسية. وكلها نصائح سلبية، نواهى وزواجر ممنوعات. وقد تضاد السلوك الفطرى والاحساس التلقائى.

وكل فضيلة رئيسية من الفضائل الثلاث، السخاء أو العفة، والشجاعة، والحكمة تحوى فضائل فرعية مستنبطة منها [2]. ويلاحظ على هذا التفريع عدم الدقة فى إحصاء الفضائل الفرعية وتشابه بعضها مثل صفاء الذهن وجودة الذهن. كما أن تعريفات الفضائل الفرعية يغر دقيق مثل جعل العفة متصلة بالمال والدنيا مثل الحرية فضيلة يتكسب بها المال من وجه ويعطى منوجه ثان وتمنع من اكتسابه من وجه ثالث. فهى حرية مشروطة. وهو معنى غريب فى هذا السياق. والقناعة تساهل فى المأكل والمشارب والزينة. والصبر فرع لأكثر من فضيلة مثل العفة والشجاعة. وتوضع فضيلة فرعية تحت فضيلة فرعية أخرى مثل السخاء، ولا توضع فضائل فرعية تحت أخرى مشابهة مثل الحكم مع الحكمة، والحلم مع الشجاعة، والسخاء مع العفة. ومعظمها يدخل تحت العدالة. وتبدو الفضائل الفرعية أشبه باستنباط عن طريق حاسب آلى يمكن أن يستنبط

---

(١) الملابس، السابق ص ٤٨-٤٩، وربما يكون أيضاً تمثلاً، لوافد كتاب بروش فى تأديب الأحداث والصبيان.

(٢) يتضمن السخاء: الكرم، الايثار، النيل، المساواة، المسامحة، وتحتوى الشجاعة: كبر النفس، النجدة، عظمة الهمة، الثبات، الصبر، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكدر، وتتفرع من العفة: الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الانتظام، حسن الهدى، المسالمة، الوقار، الورع. وتضم الحكمة: الذكاء، الذكر، التعقل، سرعة الفهم وقوته، صفاء الذهن، جودة الذهن، سهولة التعليم، مسكويه، تهذيب الخلاق ص ١٤-٢٢.

أخرى بحساب آخر. إذا تعددت المداخلات تعددت المخرجات. هو تنظير رياضى للفضائل فى جداول حسابية من أجل وضع أخلاق عامة شاملة تقوم على العقل الخالص وليس على الفخر بالآباء والأسلاف. وقد تتغير أسماء الفضائل إذا ا تعدت الأنا والآخر. وكلا وصف لما ينبغى أن يكون طبقاً للعقل دون تحليل للأوضاع الاجتماعية وديناميات الأفعال الخلقية. والرذائل أيضاً ثنائية ولكنها ثنائية متشابهة وليست متضادة. وكلها فى مضادات الشجاعة وليست الحكمة أو العفة أو العدالة [1]. وكلها لها وسائل للعلاج [2].

أ- **العدالة وسط بين طرفين.** والعدالة مجموع الفضائل الرئيسية الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة. وتتضمن بدورها فضائل فرعية [3]. ويلاحظ عليها أنها من حيث الصياغة والشكل تتراوح بين المفرد لفظاً والمثنى والعبارة الشارحة. كما تتراوح بين الإثبات والنفى أى الأمر والنهى عند الأصوليين. وتظهر الفضائل والألفاظ الدينية مثل الحد والقذف والقتل والقطع والدين والله مما يدل على أن الفضائل فى مجموعها تحويل للشريعة إلى أخلاق. ويُعرف ما ليس بعدل دون تفضيل لأنواع الظلم أى الحد سلباً. ويرتبط ما ليس بعدل بالواقع الاجتماعى والاقتصادى، وصف ما هو كائن فى حين يقوم

---

(١) أهم الرذائل: العجب والافتخار، المزاح والتية، الاستهزاء، الضرر والضيم، المقتنيات والجوهر النفيس، الغضب، الجبن والخوف، الخوف، الحزن.

(٢) يحيل مسكويه إلى رسالة ابن سينا "فى دفع الغم من الموت" بالغرم مما بينهما من تنافس. ولا يشير إلى الكندى فى رسالته "فى دفع الأحزان"، السابق ص ١٧٢-١٧٩.

(٣) هى واحد وعشرون فضيلة هى: الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضاء، التودد، العبادة، ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، استعمال اللطف، ثوب المروءة فى جميع الأحوال، ترك المعاداة، ترك الحكاية عما ليس بعدل مرضى، البحث عن سيرة من يحكى عنه العدل، ترك لفظ واحد لا خير فيها لمسلم وفضلاً عن حكاية توجب حداً أو قذفاً أو قتلاً أو قطعاً، ترك السكون إلى قول سفلة الناس وسقطهم، ترك قول من يكدى بين الناس ظاهراً باطناً أو يلحف فى مسألة أو يلح بالسؤال فان هؤلاء يرضيهم الشىء اليسير فيقولون لأجله قبيحاً، ترك السترة فى كسب الحلال وترك ركوب الدناءة فى الكسب لأجل العيال، الرجوع إلى الله وإلى عهد وميثاقه عند كل قول يتلفظ به أو لحظ يلحظه أو فطرة فى أعدائه وأصدقائه، ترك اليمين بالله وبشىء من أسمائه وصفاته رأساً، السابق ص ١٩.

العدل على وضع ما ينبغى أن يكون. ويدخل كل شىء فى العدالة. فهى الفضيلة الشاملة. ومن ثم يغيب الحد الجامع المانع لهاز وكثير منها يغلب عليه أخلاق التسامح مثل ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، ترك المعاداة. والبعض منها أخلاق المثال والتأسى والقدوة كما هو الحال فى سنة الرسول وهو فى النهاية تقليد [1]. وهى فى النهاية مجرد نصائح إنسانية عامة لا تحتاج إلى تقنين أخلاقى فى وصايا ومواعظ [2].

وتنقسم العدالة ثلاث أقسام: الأولى بالنسبة للأسلاف، أداء الديون وإنفاذ الوصايا. والثانية بالنسبة للإنسان، أداء الحقوق، وتأدية الأمانة والنصفة فى المعاملات، وتعظيم الرؤساء. والثالثة بالنسبة لله مثل شكر المنعم ومعرفته. يجمع مسكويه هنا بين الوافد (أرسطو) والموروث. ومع ذلك صلب العدالة فى النوع الثالث مما يدل على أولوية الموروث على الوافد ليس فقط من حيث المضمون الذى قد يكون مغتربا بل من حيث التعبيرات مثل رب العالمين، الخالق عز وجل، بالاضافة إلى التصورات الدينية مثل العناية والخلق والشكر والعبادة فى مقابل المحرك الأول والعلة الأولى. وتظهر مصطلحات الوافد طبقاً لظاهرة التشكل الكانب. وتظهر العدالة بالنسبة للخالق فى الأخذ والعطاء أى المعرفة وشكر المنعم. وقد يتساءل البعض. أليس بالعدالة الالهية بعض لجوانب التجارية والربحية كما هو الحال عند الصوفية؟ ولماذا لا تكون الأخلاق ذاتية، قيمتها فى ذاتها لا فى غيرها، داخلها وليس خارجها؟ [3].

وتشبه الأخلاق الالهية بالأخلاق الملكية. فهل الله ملك أم الملك اله؟ أيهما أصل وأيهما فرع؟ العائل أم العائلة، الملك أم المدينة، الراعى أم الرعية؟ الله أم البشر؟ ولماذا

---

(١) يرفض كانط أخلاق الأمثلة التقليد.

(٢) مثل: إكرام الزوجة والأهل والعشيرة والجار والصديق والحبيب وأصحاب المعرفة الباطنة، وعدم الافراط فى حب المال لما قد يصده عن استعمال الرأفة وامتطاء الحق ويضطره إلى الخيانة والكذب والاختلاف والزور ومنع الواجب وبيع الدين والمروءة دون إرادة وجه الله الذى لا يشترى بمال.

(٣) السابق ص ٩٨-١٠٠. ويشير مسكويه إلى كتابى جالينوس، التشريح، ومنافع الأعضاء لينشئ داخل الشرح إلهيات أرسطو، الله كملك العدل.

لا يكون الأعلى والأدنى على مستوى واحد أمام قانون الاستحقاق أحد قوانين العدل؟ وأيهما أفضل تصوير الله على أنه ملك الملوك أو أنه أقرب إلى البشر من حبل الوريد؟ وما الضامن لصلاح الملك؟ وكيف ينشأ هذا التصور فى مجتمعات تثور ضد الملكية وتفضل أن تتصور الله فى صورة قائد المقاومة؟

ولما كانت الفضيلة بين طرفين تقابل الفضائل الأربع رذائل ثمان [1]. صحة النفس الفضائل الأربع وحرص النفس الرذائل الأربع، ومرض النفس الرذائل الأربع. والعدالة فى مقابل الجور. والأمراض النفسانية مثل الخوف والحزن الغضب وأنواع العشق الشهوانى ضروب من سوء الخلق.

والعدالة أساس الكون، وقيام السموات والأرض. فالعدالة ليست فقط فى النفس بل فى العالم، فى الفعل بل فى الكون. والأرض وسط السماء لا تميل ولا تميد. والإنسان وسط بين الحيوان والملاك، بين الأنعام والملائكة.

وفضيلة الاعتدال هو الذى يرد إليه الوحدة بعد الكثرة. العدل فى الاجمال. والاعتدال فى الأثقال، والعدالة فى الأفعال. وكلها مشتقة من معنى المساواة، وهى أشرف النسب فى صناعة الحساب. لا تنقسم وليس بها أنواع. إذا لم توجد الوحدة وجدت النسبة. والنسبة تتضمن الوسط وقد يكون منفصلاً أو متصلاً طبقاً للنسبة العددية أو المساحية أو التأليفية. فالعدل فضيلة فى العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وفى العلوم الإنسانية على حد سواء[2]. والسؤال هو: هل الخلاق نسبة رياضية وهل تقاس الأخلاق على الرياضيات أم أن الفعل الخلقى له منطقة الخاص الذى قد يكون أحيانا خارج النسبة [3]؟

---

(١) الحكمة وسط بين السفة والبلة. والشجاعة وسط بين القهور والجبن. والعفة وسط بين الشرة والخمود، والعدالة بين الجور والمهانة، الظلم والانظلام، معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) السابق ص ١٠٣.

(٣) السابق ص ٩٣/١٢. ويحيل مسكويه إلى مختصر له فى صناعة العدد.

والحقيقة أن الوسط حالة افتراضية، أمنية وتمنى، لا وجود لها. فالوسط باستمرار أقرب إلى أحد الطرفين، الإفراط أو التفريط. الوسط هو ما بين الأطراف، مساحة كبيرة لا يمكن تثبيتها كوسط حسابى. لذلك كان تعريفه عبارة شارحة أو تصويراً أو تشبيها أكثر منه تحديداً عقلياً. كما يصعب إيجاد أسماء له لأنه يدل على معانى عديدة نظراً للمساحة الواسعة التى يشغلها بين الأطراف. فيصعب وجود الوسط ثم التمسك به وإلا كان قيدا على الفعل وليس طبيعة له؟

كما يصعب إيجاد الأطراف لكل فضيلة، فرداً فرداً. فالفضائل فى حاجة إلى قانون عام لأن الأشخاص تتعد إلى مالا نهاية. وهذا هو السبب في وجود القياس الشرعى. هناك فروق فردية للوسط والأطراف.ما قد يكون وسطا عند البعض قد يكون طرفا عند البعض الأخر. وما قد يكون طرفا عند واحد قد يكون وسطا عند آخر. والأطراف أكثر من الوسائط، والوسائط وأكثر من الأطراف. إذ أن لكل وسط أكثر من طرفين، ولكل طرفين أكثر من وسط. وبالتالى تكون الشرور أكثر من الخيرات، والرذائل أكثر من الفضائل. الأواسط لا نهاية لها والأطراف محدودة.

والطرفان يلتقيان. فهما طرف واحد فى دائرة واحدة وسطها المركز. وقد يكون أحد الطرفين أقرب إلى الفضيلة من الطرف الآخر. فالتبذير أقرب إلى الكرم منه إلى البخل.والتهور أقرب إلى الشجاعة منه إلى الجبن. وليس للوسط ميزة على الاطلاق وللأطراف عيوب على الأطلاق. بل كان كبار المبدعين والعباقرة أقرب إلى الأطراف منهم إلى الوسط. ويفرض الواقع أحيانا سلوكاً يتجاوز أخلاق الوسط المتناسب إلى سلوك أقرب إلى الأطراف مثل حالات الثورة والغضب والمقاومة والهبات الشعبية.

ب- التربية وتهذيب النفس. ونظراً لأن الأخلاق تجمع بين النظر والعمل تحولت من علم الأخلاق إلى علم التربية وتهذيب النفس. والتربية ليست للأنسان وحده بل للطبيعة كلها وهى متجه نحو الكمال. تحدث للنبات والحيوان بمعنى الشوق، وهو المعنى العام. كما تحدث للطبيعة كلها وهذا هو المعنى الخاص. وتعطى الإنسان كماله الأخير. وهو

طريق طبيعي ويشتبه فيه بفضل الطبيعة وهذا هو المعنى الأخص. ويكون الشوق طبقاً لقوى النفس الثلاث: الغذاء للشهوية، والمحبة والكرامة للغضبية، والمعارف والعلوم للناطقة (١).

وكما ترتبط الأخلاق بالتربية ترتبط التربية بالطبيعة. فالتفاضل في القيمة ينعكس أيضاً في التفاضل بين صور الموجودات، مثل التفاضل بين الجماد والنبات والحيوان. يزيد النبات على الجماد والتغذي والنمو والتوليد، جذب الغذاء وطرد الفضلات.وكل مرتبة عليا أشرف من المرتبة السفلى.

ثم تظهر العواطف والإنفعالات والأحساسات مثل اللذة والأذى والمنافع والمضار. وهنا يظهر الدين، ميدان العواطف والأنفعالات، (الإيمان والعقيدة)، والمنفعة والضرر (الشريعة). لذلك كانت انفعالات النفس أحد الموضوعات الطبيعية.وقد سلحت الطبيعة الحيوان بالقرون والأنياب والمخالب والحوافر للدفاع. كما سلحت البعض الآخر بالسراوغة والدهاء. وذلك يكشف عن حكمة الله في الطبيعة. والشوق إلى المعارف والعلوم هو أيضاً كمال للتحليل الطبيعي وكأن الشوق مقولة طبيعية للحركة (٢). ثم يتم الانتقال إلى الواجب على الحاكم بطريقة تبدو غير طبيعية مع أن" الدافع الحيوي" يستمر من الطبيعة إلى النفس إلى الأخلاق إلى الدين إلى السياسة. فواجب الحاكم واجب طبيعي بهذا المعنى (٣). وإذا وصل الحيوان إلى الأنسان بعد التطور من الجماد إلى النبات إلى الحيوان، وظهرت الأنفعالات والأحساس باللذة والأذى، والمنفعة والضرر يظهر الدين. فالدين مرتبط بالانفعالات والمنافع (٤). فالدين لا يظهر إلا في التطور. وهو تنظير

---

(١) السابق ص ٣٢- ٣٨.

(٢) كما هو الحال عند أرسطو.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٤٦- ٥٤.

(٤) الشوق إلى المعارف والعلوم ، السابق ص ٥٤-٥٧/٦٠-٦١، والاختلاف في التطور بين الأحياء عند دارون اختلاف في الدرجة وليس في النوع، وعند برجسون في النوع وليس فقط في الدرجة. فالتطور عند دارون يقوم على الاتصال، وعند برجسون على الانفصال.

للموروث ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه .... ﴾، ﴿فلما كشفنا عنه الضر كان لم يدعنا بالأمس﴾. وصفا لواقع وليس تشريعا لمثال. وبالوصول إلى العقل تظهر النبوة.

والسؤال هو: هل لو استمر التطور يختفى الدين كما ظهر فى التطور بعد أن يكتمل الوعى الانسانى عقلا وارادة وتتحقق العناية الالهية فى الطبيعة؟ هل يتطور الدين بمعنى الشعائر والطقوس والعقائد إلى الممنطق ثم من الحكمة إلى الدين من جديد، من تاريخ النبوة إلى خاتم الأنبياء إلى الدين من جديد بالمعنى الإشراقى، من الإيمان باحثاً عن العقل، إلى العقل باحثا عن الإيمان إلى التوحيد بين العقل والإيمان، من الدين إلى الفلسفة ومن الفيلسوف إلى الفيلسوف إلى النبى إلى وحدة النبى والفيلسوف [1].

ووسيلة الارتقاء الخلقى ضبط النفس، والانعزال عن الناس خوفاً من رذائلهم فى "تدبير المتوحد"، النوابت بمصطلح ابن باجه. ويتم ذلك عن معرفة المرء عيوب نفسه، تمثلاً للواقد وتراكما للموروث [2]. ويبدأ ذلك بالمحافظة على الصحة، صحة الجسد، فالأخلاق ليست علماً نظرياً يقتن ما ينبغى أن يكون أو يقرر ما هو كائن بل هو علم عملى يهدف إلى تغيير سلوك الناس. مثله مثل الطب الذى به تبرأ الأجساد. والأخلاق أيضاً علم تصح به الأبدان والنفوس معاً. والأخلاق الفزيولوجية تقابل الأخلاق الرياضية. الأولى تفسير مادى والثانية علاج عقلى رياضى. فالغضب حركة للنفس يحدث به غليان دم القلب شهوة الانتقام. وينقد مسكويه الخطأ الشائع فى تسمية الغضب رجولية.

والسؤال هو: هل للفضائل والرذائل تفسير فزيولوجى أم أن لهما تفسير نفسى روحى معيارى؟ هناك تصور هندسى للوسط فى الفضائل وفزيولوجى مادى للرذائل.

---

(١) السابق ص ٥٦-٥٩. عند جويو إذا تطور الدين وصل إلى العلوم الإنسانية والفن. فالدين لا مستقبل له كما عرض فى كتاب "لا دينية المستقبل" ورد عليه ادواردفون هارتمان فى "مستقبل الدين"، وهو الاشكال الرئيسى فى فلسفة الدين، اليهودية والمسيحية والإسلام والذى عرضه هيجل فى آخر "ظاهريات الروح". انظر كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية١٩٦٨.

(٢) تمثل الواقد من جالينوس فى حفاظ الصحة على النفس ومن الكندى فى علاج الخوف من الموت. معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٧٢-١٧٩/١٥٥-١٥٧/١٦٧.

الفضائل أخلاق رياضية والرذائل أخلاق فزيولوجية. الأولى للأوساط والثانية للأطراف. الوسائط عقل والأطراف حس. فهناك نوعان من الأخلاق. وعلاج الرذائل مجرد دعوات ومواعظ. والذين قليل فى علاج الرذائل كثير فى الدعوة إلى الفضائل، كثير فى التشخيص قليل فى العلاج [1].

وأحياناً تظهر الأخلاق الطبقية. فأولاد الأغنياء أكثر حاجة إلى التأديب من أولاد الفقراء، وهو ما يخرج من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الوضعية. والفقراء أقرب إلى الفضائل من الأغنياء، والأغنياء أقرب إلى الرذائل من الفقراء [2]. فالأخلاق وظيفة طبقية يتحايل عليها الفقراء من أجل البقاء، والأغنياء من أجل الثروة، والطبقة والوسطى من أجل المحافظة على القانون والنظام.

وأحياناً تكون الطبقة طبقتين. فكل فضيلة ينظر إليها من جانب الملك أو المملوك، الحاكم أو المحكوم، الحر أو العبد، الرجل أو المرأة. فالأخلاق تعرف بالأضداد. وخطورتها فى تأديب الأحداث بها، أخلاق القاهر وأخلاق المقهور. هل كان مسكويه خائفاً من تحليل الواقع الاجتماعى حتى النهاية لا يصطدم بالسلطة أم أن الموضوع كان هامشياً فى "تهذيب الأخلاق" ولم يصل إلى بؤرة الشعور؟ وربما كان متوسط الذكاء، غبيا بين أغنياء، عبيا بين أدعياء كما يصفه أبو حيان [3].

وتتحول الأخلاق إلى تأديب عن طريق المعلم. فتبدو العلاقة النفسية بين المعلم والتلميذ فى استعمال الضرب للتأديب دون صراخ من ضرب المعلم، وإعطاء المعلم أجره فضة وذهباً، وطاعة الوالدين والمعلمين دون اعتراض أو تساؤل مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم، وتعود ضبط النفس وعدم تعبير أحد بالقبيح بل مكافأته على

---

(١) السابق ص ١٦٢/١٧٢/١٧٦-١٧٧/١٧٩/١٨١.

(٢) لذلك جعل ماركس الدين أفيون الشعب، ونقد نيشه أخلاق العبيد.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٤.

الجميل. ثم يعطى مسكويه تفصيلات هذه الآداب فى صف آداب ومواعظ ووصايا، أوامر ونواهى، تقنينا لما ينبغى أن يكون. مهمة التربية التخلص من الآلام وهى الغاية الرئيسية للأخلاق الشرقية خاصة الهندية. ومعظمها أفعال طبيعية لا تحتاج إلى وصايا. يكفى فى ذلك الذوق الطبيعى. وبعضها ينم عن أخلاق الخاصة مثل الأدباء الذين يسمح لهم بالشراب وحدهم دون العامة [1]. والبعض منها أذواق شخصية لا تتفق مع وصايا القرآن مثل العمل ليلاً والنوم نهاراً! والبعض الآخر مضاد للفلسفة الطبيعية أساس التهذيب مثل تأجيل الوطء للشباب مع أن وصايا الرسول الاسراع به. وهى أخلاق تقليدية شائعة فى معظم المجتمعات الشرقية. وما زال الكثير منها سائدا فى اليابان المعاصرة.

٣- **الأخلاق الالهية**. ويظهر الله من ثنايا الفضائل ومن قلب الأخلاق متربعا على عرشها دون إثبات وأدلة كما يفعل المتكلمون، إستباقا للحوادث وقفزا على المقدمات. لذلك تبدو الأخلاق الإنسانية أخلاقا إلهية. ومن ضمن الفضائل الفرعية للعدالة الرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه. وبعد الحديث عن الإنسان، وأنه أشرف الموجودات يتم اكتشاف الله من خلاله كعلامة على الشرف. فالإنسان وسيلة والله غاية. وفى تصنيف الخيرات طبقاً للمقولات يظهر الله فى مقولة الجوهر مما يدل على العلاقة الوثيقة بين الدين من ناحية

---

(١) وذلك مثل: عدم حضور مجالس الشراب إلا أن يكون فيها أدباء، عدم الطعام قبل تعلم الأدب، منع خفاء الأفعال أى العمل العلنى ضد العمل السرى، منع النوم الكثير ليلاً، والنوم بالنهار وهو ما يناقض ﴿وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا﴾، منه الوطء حتى يصلب العود مع أن الشباب فى حاجة إلى الوطء أكثر من الشيخ، تعليم المشى والرياضة من أخلاق البدن، عدم الكشف الأطراف حياء طبقاً لفضيلة، الحجاب، عدم الاسراع فى المشى مع أن الرسول وعمر كانا يهرولان، عدم إرخاء اليدين بل ضمهما إلى الصدر مع أنه مباح فى الصلاة، عدم تربية الشعر وقد كان تقليدا عرابيا حماية للرأس من وهج الشمس، عدم التزين بملابس النساء طبقا لحديث "لعن الله المتشبهين بالنساء من الرجال"، تحريم الخاتم إلا وقت الحاجة (مثل الخطبة)، عدم افتخار الإنسان بما يملك، رفض القرابة والوساطة، عدم البصق والتمخط والتثاؤب، عدم وضع رجل على رجل ولا ضرب تحت الذقن بالساعد ولا استناد الرأس على اليد ربما علامة على الخيلاء والحزن، وعدم الكذب والحلف إلا صدقا، ولا حاجة إلى جلوس الصبى على اليمين، مع قلة الكلام فى الإجابة، والاستماع إلى الكبير فى السن. آداب متنوعة، تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٥٤.

والمنطق والطبيعة والميتافيزيقيا من ناحية أخرى. السؤال هو: أيهما أصل وأيهما فرع أم أن كليهما بنية للذهن البشرى؟ ومن ثم يتفق الواقد والموروث بصرف النظر عن مصدريهما فى بنية واحدة. والنفس إلهية، قوة غير جسمانية، مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً وإلهياً. فترى مشاهدة وعياناً. ويلحقها ضروب التغير المشاهد بالحس. والنعم الموجودة فى ذواتنا هبات من الله [1].

وتظهر الأخلاق الدينية فى الفضائل وتختفى فى الرذائل. وتظهر فى كل فقرة وفى كل مقال لدرجة التكرار. يبدو أن الأخلاق المعيارية كلها فكر دينى، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس [2]. فمن السهل تحويل الأخلاق الدينية إلى ممارسات عملية. كما تظهر الأخلاق الدينية فى ترتيب الفضائل. فالأخلاق إما اتجاه إلى العالم المحسوس أو تخليص النفس من الهواء والانفعالات أو اتجاهها نحو الله. ويختلف التوجه نحو الله بحسب الشوق والمعاناة، وبحسب الطبائع والعادات والمنازل والمواقع والهم. وليس من العدل حب المال الذى قد يؤدى إلى بيع الدين. والأخلاق الالهية لا تعتمد على آلات ولا شوق إلى الماضى، ولا تشيع لحال، ولا خوف أو فزع، ولا شغف بحال، ولا طلب لحظ، ولا حاجة للبدن أو النفس بل الخير العقلى المحض. وتختلف بحسب الهمم والشوق والمعاناة وقوة التمييز وصحة الثقة والمنزلة من الفضيلة والتشبيه بالعلة الأولى، المبدأ الأول، خالق الكل. وطلب الرياسة ومحبة الكرامة ضد الغاية لذاتها. فالدين أعلى من المنطق والسياسة. وأعلى نصيحة الهناء بنعمة الله والاستعداد للآخرة [3]. ويعنى الالحاد عند مسكويه الخروج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة وإنكار الحياة الأخرى. فى حين يرى الأخلاقى أى المؤمن عالم الفضائل عالم البقاء، وعالم الرذائل عالم الفناء. فماذا تعنى الأخلاق الالهية؟ هى تعبير عن تمن ومطلب الكمال كما هو الحال فى علم الكلام

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٦/١٥/١٩/٣١/٣٤/٣٨- ٣٩/ ٤٣-٥٤/ ٦٤.

(٢) وهذه هى المذاهب اليونانية الثلاثة، أفلاطون وأرسطو وسقراط. وقد لاحظ ذلك رويس فى فلسفة الدين، تفسير الدين فلسفيا وتأويل الفلسفة دينياً، السابق ص ١٩/ ٤٧ – ٤٨.

(٣) السياق ص ٧٢ – ٧٤/ ٤٥ – ٤٨.

ون الاحالة إلى شئ فى العالم الخارجى، وقد يكون نوعا من الاغتراب خروج الإنسان عن ذاته واغترابه فى غيره، وبالتالى يمكن القضاء على الاغتراب والعودة إلى الموقف الشرعى. ولا يهم نشأة العالم الطبيعى بل التوقف عن الحكم. الله تعبير أدبى انشائى يكشف عن البعد المثالى فى الشعور.

والأخلاق الالهية هى الغالبة على الأخلاق الجغرافية والإنسانية والنفسية والاجتماعية والسياسية وكأنها مشروطة باغتراب وترك العالم. وهى أقرب إلى التصوف العقلى أو التصوف الخالص، مثالية وتطهر. غايتها العناية والتدبير على القصد الثانى وكأن الغاية المادية أقل من الغاية فى ذاتها.

ويمكن التحول من الأخلاق الالهية إلى الأخلاق الإنسانية اتساقا مع روح العصر وكشفا لغاية الوحى، وتحقيقاً للقصد الالهى [1]. بعد ذلك يمكن التحول من الإنسان العام إلى الإنسان الخاص، ومن الإنسان المثالى إلى الإنسان فى سياقه الاجتماعى، ومن الكمال النظرى الأول، العلم بأمور الموجودات على الترتيب الالهى إلى الكمال النظرى الثانى، العلم بالأوضاع الاجتماعية على الوضع الإنسانى [2].

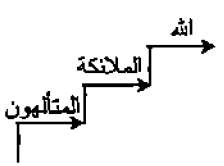
أ- **أخلاق الملائكة**. وتبدو أخلاق الملائكة نموذجاً للخلاق الالهية وأخلاق المتألهين، معياراً للأخلاق، ورمزاً لعالم القيمة. وبالرغم من تفاوتهم فى المراتب، يصل المتألهون إلى درجة الملائكة [3]. والكل سعداء فى سعادة تامة وعلى مستوى المطلق لا فرق بين الوافد والموروث، بين أرسطو الذى يتحدث عن الله والملائكة والقرآن. فالله

---

(١) وقد تم تحقيق ذلك القصد فى من العقيدة إلى الثورة".

(٢) وقد قام فيورباخ بذلك من قبل.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤٠ – ١٤٢.



هو القاسم المشترك بينهما كموضوع، والعقل قاسم مشترك بينهما كذات. وقد استعمل الوافد اللفظ ليس بمعنى المطلق بل مجرد تشبيه.، فمن أحب الله وعاهده كما يتعاهد الأصدقاء أحسن اليه. لذلك جعل الحكيم يفرح بلذة الحكمة دون غيرها. الحكيم السعيد التام الحكمة هو الله ولا يحبه إلا السعيد الحكيم بالحقيقة. فالشبيه يسر بالشبيه. لذلك صارت هذه السعادة أعلى من السعادة الإنسانية مبرأة من القوى النفسانية بل موهبة من الله لمن اصطفى من عباده.

ولا يضاف إلى هذا المعيار الملائكى عالم آخر نسبي، رد الودائع، وعدالة التجار، ونجدة المحتاجين، ونفقات المعوذين، وضبط النفس الشهوية، وفضيلة العفة، والغذاء المكون للاسطقسات الأربعة. ولا يحتاج الأبرار المطهرون إلى الفضائل الأنسية، والملائكة منزهة عنها. والله خير بسيط يدركه العقل الخالص. يتقرب إليه الإنسان ويطلب مرضاته بقدر الكافة، ويتقبل أوامره قد المستطاع. ومن أحب الله على هذا النحو أحب الله حقاً، واستحق لقب خليل الله.

وتظهر أخلاق الملائكة من قسمة قوى النفس الثلاثية، من جانب النفس الناطقة، نفس عالم الملائكة. فالملائكة معيار خلقى للبشر، وكما يظهر فى التعبيرات الشعبية الأدبية والتى تعنى استحسان الكمال الأقصى. والملك الحقيقى ليس الملك فى الدنيا نعيما بل هو ملك الحياة الأبدية سواء كان ذلك اغتربا أو تعويضا أو تمنيا.

وتعبر هذه الأخلاق الملائكية عن الرغبة فى عالم أفضل، وأمل فى معيار واحد عام وشامل للأخلاق. وهو تمنى عن طريق السلب. هو رمز للشئ فى ذاته والتى يبغيها السعيد الكريم. أليس هذا اغتراب وتطهراً وهدما للمجتمع وهو ما ينقده مسكويه نفس بنقده الزهد؟ وهل يفرح الله بالحكيم فى برجه العاجى متأملاً الخير فى ذاته أم بالعامل الذى يكد ويكدح ويسعى فى الأرض دون أن يجف عرقه ويأخذ أجره؟ وهل يعتنى الله بالسعداء أم بالأشقياء؟ أليس هذا قلباً، التفكير فى الله بدلاً من التفكير فى العالم كما هو الحال فى علم الكلام؟ هو إذن مجرد خطاب إنشائى، تشبيه صداقة الإنسان لله بصداقته للآخرين، ثم قلب

الأفقي رأسياً بسبب الاغتراب والضيق واليأس والفشل واستسهال المعارك. وماذا عن لذة الشهادة والعمل والكفاح تنفيذاً للأمر الالهي ﴿أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾؟ وتظهر المقولات الإنسانية في وصف الله بالسعيد التام الحكمة والخير مثل علم الكلام وهي ألفاظ خلقية وليست ألفاظاً طبيعية أو من ما بعد الطبيعة. وبعد استعمال المقولات الإنسانية للوصل إلى الله تتم إزاحتها، ويتحول الله إلى شخص، إلى جوهر عقلي خالص بعيداً عن العالم لبعد أن نشأ منه. هل المر مجرد لياقة واستحسان عقلي وذوق وإحسان أم عمل وكفاح وكد وعرق؟ هل هي علاقة خاصة بين الحكيم والله أم علاقة عامة بين الله والأمة والتاريخ؟[1]. ولم الفصل بين المطلق والنسبي؟ هل هو من آثار التنزيه المجرد؟ هنا الحلول أوقع أو التنزيه الحال، التنزيه الفعال.

وتقوم الأخلاق غير الالهية على الخداع والمزايدة لعدم اتخاذ الله والملائكة معياراً للأخلاق يحمي السلوك والأخلاق من النفاق والتستر بالملائكة على أفعال الشياطين أو المزايدة والبحث عن الحد القصى لدرجة الاغتراب والخروج من العالم كلية واسقاطه من الحساب، وهو ميدان العمل الأول وتحقيق الكمال [2].

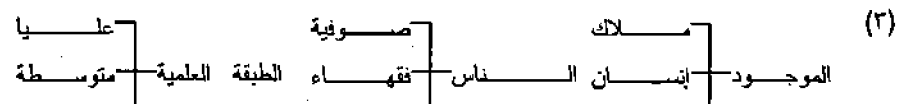
ولما كانت الموجودات ثلاثة: حيوان إنسان وملاك كانت الطبقات ثلاثاً: دنيا ومتوسطة وعليا. وكان الناس عامة وفقهاء وصوفية [3]. وهذه الأخلاق للراعي والرعية، نموذجاً الشجاعة الحقة قولاً وعملاً، سلوكاً وتجربة، وهي أخلاق البطولة والتضحية [4]. وتظهر الأشعرية كمنة فيها كأساس للتصوف مثل العون والتوفيق والهداية [5].

---

(١) وقد ركز على ذلك للشاعر الفيلسوف محمد اقبال.

(٢) السابق ص ٣٥ – ٣٨.

(٣)



(٤) "ولذلك يجب أن يعظم الشجاع ويشح بنفسه. وحقيق على السلطان خاصة والقيم بأمر الدين والملك أن ينافس فيه ويجل قدره، ويعلى خطره، ويميزه عن سائر من يتشبه به"، السابق ص ٨٩.

(٥) من العقيدة إلى الثورة، جـ٣ العدل، أفعال الشعور الداخلية ص ١٨ – ٧٤.

ب- **العبادة**. والعبادة طريق الوصول إلى الله. وهى ما يجب على الإنسان لخالقه، وسبب الاتصال به. وأشكالها متغيرة طبقاً للزمان والمكان، وهى على أربعة مراتب. الأولى صلوات وصيام، وخدمة هياكل ومصليات وقرابين كما يقنن الفقه. والثانية الاقرار بالربوبية والاعتراف باحسانه وتمجيده بحسب استطاعته كما ينظر المتكلمون، الثالثة التقرب إليه بالاحسان إلى المستحقين بالمواساة والحكمة والموعظة كما يريد علماء الأخلاق. والرابعة التفكر فى الالهيات وزيادة معرفة الله حتى تتكامل الوحدانية الخاصة كما يفعل الحكماء. والخامسة والأخيرة التفرد بها والاختلاف فيها حسب طبقات الناس ومراتبهم فى العلم، وهو الصوفية خاصة الخاصة. وهذا تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد، العقل الذى يكشف هويته مع الطبيعة والوحى.

والحدث من الفلاسفة أيضاً على ثلاث مراتب. الأولى ما يجب له علم الأبدان، الصلاة والصيام والسعى أى الشعائر. والثانية ما يجب له عند مشاركات الناس فى المدن، المعاملات المزارعات والمناكح وتأدية الأمانات والنصيحة والجهاد أى السياسة المدنية. والثالثة ما يجب له على النفوس، الاعتقادات الصحيحة والعلم بتوحيده أى الحكمة والكلام. ما يجب على الحدث من الفلاسفة إذن سياسة الأبدان وسياسة المجتمعات وسياسة الديانات. وهذا أيضاً تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد.

ومقامات الإنسان فى الطريق أربعة. الأول الموقنون وهو العلماء والحكماء. والثانى المحسنون فى العلم والعمل. والثالث الأبرار وهم المصلحون، خلفاء الله فى إصلاح العباد. والرابع الفائزون وهم المخلصون فى المحبة والاتحاد بالله. وإذا ما تحقق الإنسان بهذه المقامات تحققت له أربع خصال: الحرص والنشاط، والعلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، والحياء من الجهل ونقصان العزيمة سبب الاهمال، وأخيراً لزوم الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة [1].

---

(١) ما يجب على الإنسان لخالقه السابق ص ١٠٠ – ١٠٢.

لم ينص أرسطو على العبادة تجاه الخالق ولحظ فقط اختلاف النا سفيها تجاه الخالق وتمثلاً للوافد لا تكون همم الإنسان إنسية أو حيوانية بل أن يحيا حياة إلهية. فان الإنسان صغير الجسم عظيم الحكمة شريف العقل. والعقل هو الرئيس. هل هذا هو الوافد التاريخي؟ هل هو أرسطو الأفلاطوني الأفلوطيني؟ هل هو أرسطو الإسلامي المنحول أم قراءة إسلامية لأرسطو؟ إلى هذا الحد كان أرسطو متديناً، رسول هذه الأمة [1].

وبعد الايجاب السلب. ويعجد الاثبات النفي. وأسباب الانقطاع عن الله أربعة وكلها نتيجة السقوط. الاعراض وما يتبعه من استهانة وزيغ، والحجاب وما يتبعه من استخفاف وهو الدين، والطرد وما يتبعه من سخط ومقت وهو الغشاوة، والخسأة ومت يتبعه من بغض وهو الختم. وهذا تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد معتمداً على مصطلحات الصوفية مما يدل على القرب بين الأخلاق الالهية والتصوف، من الأخلاق إلى التصوف في الأخلاق، ومن التصوف إلى الأخلاق في التصوف. التصوف علم لبواطن القلوب في مرحلته النفسية، وعلم للأخلاق في مرحلته الأخلاقية.

وشقاء العبد بأربع خلال: الكسل والبطالة وضياع الزمتن وفناء العمر بغير فائدة وهو الزيغ، والغباوة والجهل المتولدان عن ترك النظر ورياضة التنفس بالتعاليم وهو الدين، والوقاحة من اهمال النفس واتباعها الشهوات وهو الغشاوة، والانهماك من الاستمرار في القبائح وترك الإنابة وهو الختم. وهنا يبدو تنظير الموروث لاكمال تمثل الوافد عن طريق التضاد جمعاً بين مصطلحات التأويل (التصوف) مصطلحات التنزيل (الفقه). بل هي ألفاظ قرآنية وليست فقط شرعية، ونفسية شعورية مثل القلب. لا اختلاف إذن بين الشرائع والحكماء بما في ذلك الوافد إلا في الألفاظ والعبارات والاشارات حسب اللغات. بل إن بعض المصطلحات الوافد مثل العاشق والمعشوق، والعلة الأولى، والغاية القصوى يسهل تركيبها وتبادلها مع الموروث [2].

---

(١) السابق ص ١٤٢ – ١٤٤.

(٢) السابق ص ١٠٢ – ١٠٤..

جـ- المحبة. إذا كان العدل صفة موضوعية فى الكون فان المحبة صفة ذاتية. ولا تتم المحبة إلا بالآراء الصحيحة من العقول السليمة والاعتقادات القوية التى لا تحصل إلا بالديانات التى يقصد بها وجه الله. والفرق بين المحبة والعشق أن العشق إفراط فى المحبة لدرجة العلة. وما أسهل بعد ذلك من الجمع بين تمثل الوافد وتنظير الموروث نظراً للقاسم المشترك بينهما.

والمحبة الالهية وحدها هى الدائمة دون غيرها. وهما لا يجتمعان معا ولا ينحلان معا. بل تثبت الدائمة وتنحل المتغيرة. وهو دليل أشبه بدليل التمانع لاثبات الوحدانية. المحبة الالهية لذة تصير عشقاً تاماً خالصاً مثل الوله. وتحدث إذا صفا الجوهر الالهى الذى فلا الإنسان عن دورته الناشئة من ملابسه الطبيعة وأنواع الشهوات وأصناف محبات الكرامات. فلم ير الخير الأول المحض الذى لا تشوبه مادة فيفيض نوره عليه فيلتذ ويتحد به بعد مفارقته الطبيعية. وهى محبة لا تقبل النقصان، ولا يعترض عليها الملك، ولا تكون إلا بين الأخيار. هذا التدبير الالهى بالسياسة الطبيعية هى سياسة الله التى عاونت الإنسان على إنشاء الولد وجعله السبب الثانى فى إيجاده ونقل صورته الإنسانية له. فالسياسة الالهية أساس السياسة الإنسانية، والصورة الالهية تنعكس فى الصورة الإنسانية من خلال الأعقاب [1].

والمحبة السالبة التى تطرأ عليها الآفات محبة الوالدين، ومحبة التلميذ لمعلمه، ومحبة العبد لخالقه. ومحبة الحكماء أشرف من محبة لوالدين. فالولادة ولادة فكرية [2]. وتقترب محبة الحكماء من محبة الله الأعلى ومن محبة الوالدين الأدنى لأن تربية الوالدين للنفوس مثل تربية الحكماء للأبدان. ومن كان خيراً بالطبع فاضلاً فذلك لمحبة الله له وليس الأمر له بل لله وعنايته. وهو وحده السعيد الكامل المقرب لله. وهذه المحبة لا تطرأ عليها الآفات، ولا تشوبها الانفعالات. ليست محبة اللذة، ولا محبة المنفعة أو الكرامة بل محبة الخير بالذات، المحبة الالهية الباقية. محبة الحكمة والانصراف إلى التصور العقلى،

---

(١) السابق ص ١١٤/١١ - ١١٧/١١٥ - ١١٨/ ١٢٨- ١٢٩/ ١٤٠ - ١٤٣.

(٢) وهو نفس رأى أفلاطون فى "المأدبة" وبرشت فى "دائرة الطباشير القوقازية".

واستعمال الآراء الالهية خاصة بالجزء الالهى من الناس لا تعرض لها الآفات. لا تقبل النميمة ولا الشرور لأنها الخير المحض، وسببها الخير الأول الخالى من المادة. وما دام الإنسان يستعمل الأخلاق والفضائل الإنسانية فانها تعوقه عن الخير الأول، والسعادة الالهية هى الأساس. ومن أصل الفضائل بنفسه ثم اشتغل عنها بالفضيلة الالهية فقد اشتغل بذاته ونجا من مجاهدات الطبيعة وآلامها، من مجاهدات النفس وقواها، وصار مع الأرواح الطيبة، واختلط بالملائكة المقربين. فاذا انتقل من وجوده الأول إلى الثانى حصل على النعيم والسرور الأبدى.

واضح من الأخلاق الدينية أو الالهية أنها بعيدة عن الأخلاق الاجتماعية ومتجهة نحو نوع من الاغتراب الصوفى. ولماذا لا تقبل المحبة الالهية النقصان وهى مشروطة بالعمل الصالح؟ لو كانت مطلقة من طرف واحد لكانت صوفية أو يهودية. هو تصور متطهر للمحبة لا تكون خالصة إلا اغتراباً أو فى أكثر الأحوال خلطاً أو تبريراً أو نفاقاً. ومن ثم تفسد المحبة الالهية بالتبرير وبالتغطية والتعمية والتستر وبالازدواجية والنفاق.

محبة الخيار هى المحبة الخالصة لا لذة خارجية، ولا لنفع، ولا لعرض، محبة الجوهر، قصدا لخير والتماسا لفضيلة. هى المحبة المجردة. وهى غير محبة السلاطين، ومحبة الولد للوالد لأن الله خلق والوالد ربى، لا محبة الاخوة لأنهم جميعا من مصدر واحد. لم يوص الدين بمحبة الوالد للعشير، الصديق للسلطان، والوالد للرئيس الأجنبى. والحقيقة أنها كلها ليست طبيعية خاصة محبة الرجل للرئيس الأجنبى. فالطبيعى كراهته للتحرر منه.

والمحبة مشروطة بالكرامة وليس غير مشروطة كما هو الحال عند الصوفية بين الشيخ والمريد أو بين الله والإنسان. المحبة علاقة متبادلة، بين المحبة والكرامة، بين الحب والعدل أو بين المحبة والصداقة. المحبة متبادلة بين طرفين وليست من طرف واحد على عكس الصوفى أو اليهودى، محبة الله للشعب المختار ومحبة المسيح للجار دون انتظار مقابل. وهناك محبة تطرأ عليها الآفات. ومن أجلها يقترب الأخيار ويبتعد

الأشرار. وقد أمرت الشريعة بمحبة الله مثل إبراهيم الخليل [1]. ومع ذلك العاقل يريد الخير لذاته، ويعامل غيره كما يعامل نفسه.

واضح أن المحبة على هذا النحو فضيلة تطهرية، إغتراب وتطهر أو ترك الأقل لأخذ الأعظم. لها جوانبها الطبيعة والاجتماعية، الرياضية والصوفية ولكن الواقع يقدم نموذج قابيل وهابيل، ويوسف وإخوته بالرغم من محبة الأخوة. وإذا كان الأخيار أيضاً يقتربون من الخير والأشرار يبتعدون عنه بفعل المحبة كان الأشرار أيضاً يقتربون من الشرير ويبتعد عنه الأخيار لدوافع أخرى. والمحبة مثل الصداقة بداية التحول من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعية لأنها تتعلق بصلة الفرد بالآخر، الحبيب والصديق. فهل إذا صلحت المحبة الفردية قوى الترابط الاجتماعى؟

د – **الصداقة والقناعة.** والمحبة أساس الصداقة. والصداقة أحد جوانب المحبة. علاقة المحبة بالصداقة مثل علاقة العام بالخاص. الكلى بالجزئى. فكل محبة صداقة، وليست كل صداقة محبة. المحبة طريق إلى التوحيد أى تحويل الكثرة إلى وحدة. وكلاهما فى المجتمع، ليلتذ الحكيم أكثر مما يسعد المجتمع، قيمة صوفية، حب الله، أكثر منها قيمة اجتماعية، التضامن الاجتماعى. المحبة وسط بين الصداقة والعشق، بين التفريط والافراط.

وأنواع الاتحاد أربعة، بنية محكمة، موضوعان واحتمالان. ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً مثل اللذة، ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً مثل الخير، ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً مثل المنافع، وأخيراً ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً مثل الخير. ومقاصد الناس إما اللذة أو النافع أو ما يتركب منهما أو الخير الخالص، وكل منهلا إرادية وعن روية أو مجازية ومكافأة [2].

وما بين الحيوانات ألفة لا محبة. وفى الجماد ميل طبيعى أو منافرة ومشاكلة حسب الأمزجة، حسب التأليف والنسب التأليفية أو العددية أو المساحية طبقاً للنسب وإلا حدثت منافرة. والخواص أفعال بديعى تسمى أسرار الطبائع. وهى أشرف النسب. وهى

---

(١) السابق ص ١١٩ – ١٢١/ ١٢٤ – ١٢٥.

(٢) السابق ص ١١١– ١٤٤/ ١١٧ – ١١٩.

موجودة فى علم صناعة الأرثماطيقى وصناعة التأليف. وقد تكون الأمزجة خفية. سببها الأنس من الإنسان وليس من النسيان. فالأنس طبيعى فى الإنسان.

والمحبة على أنواع. اللذة المشتركة بين الرجل والمرأة سببها اللذة أو المنافع المشتركة. والمحبة اللوامة التى يشتكى فيه العاشق من المعشوق وهو يتظلم منه وهو ظالم لتعجله بلذة النظر. وهى أيضاً بين الرئيس المرؤوس، ولاولى والمملوك، والسيد والعبد. وتحدث الملامات لأن كل واحد يتوقع عند الآخر ما لا يجده. وتزول بالعدالة والرضا. واللوامة لفظ موروث.

والسؤال هو: هل فى الجماد محبة إلا إسقاطاً كما يقال على التأليف والتركيب فى المغناطيس أو التفاعلات الكيميائية؟ هل هناك سر فى العلم يدرس أسرار الأمزجة فى الطبائع؟ وهل فى الأخلاق الصوفية صلاح البشر مثل المحبة والصداقة؟ وهل يصلح حال المدينة بالمحبة أم أن ذلك يكون تعمية على الأوضاع السياسية والاجتماعية؟ والعلاقة الطبيعية بين الظالم والمظلوم، والقاهر والمقهور والغنى والفقير هى علاقة صراع وليست علاقة محبة.

والصداقة قد تأتى بسرعة إلا بين الأصدقاء الحقيقيين. الصديق هو هو إلى أنه غيره بالشخص مما يدل على أن الصداقة وحدة بين الصديقين. وهناك صلة بين الصداقة والسعادة. فالسعيد من اكتسب الأصدقاء. والصداقة بين الأحداث للذة، وبين المشايخ للمنفعة. وتظل باقية طالما بقيت المنافع، وبين الأخيار من أجل الخير، ويبرز موضوع الصداقة والسياسة. هل يساعد الأصدقاء السلطان، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر دون ذكر للمؤسسات حتى يتحول النصح إلى تشريعات وقوانين مثل الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية دون أن يبقى عملاً فردياً أخلاقياً؟ فالصديق بهذا المعنى شريك فى السلطة وكأن السلطة مجموع من الأصدقاء يتناصحون فيما بينهم مع إظهار الاحترام للسلطان. الأصدقاء يساعدون السلطان فى تدبير شؤون الرعية أعواناً أم عيوناً[1]. ومع ذلك من أراد الترأس فقط يفرط فى المودة. ويفصل مسكويه الصلة بين

---

(١) "ولا تكن بالمستحقر لأيادى الاخوان واحسان السلطان" السابق ص ١٣٢.

الصداقة والسلطان. وهو موضع يعبر عن البيئة الإسلامية ونظم الحكم وعاداته القديمة. فالصداقة نعمة عظيمة. والصديق خلو من السلطان، وأعظم نعمه وبيده السلطان. فالصديق هو الذى يبصر بأمور الرعية. هو أذناه وعيناه وقلبه. إن كان السلطان محباً للرياسة والغلبة والترؤس والتفريط لا ينصف فى المودة ولا يقابل الصداقة بصدقة بل يتعالى ويصاب بالخيلاء والاستهانة بالأصدقاء والترفع عليهم فتتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء واحتقار للغير. وإذا بلغ الصديق مرتبة السلطان فليغمس إخوانه فيها دون امتنان وتطاول. ويدخل أهل النميمة على الملوك فى صورة الناصحين حتى يفسدوا نيتهم على الوزراء المجتهدين فى تثبيت الملك إلى أن يغضبوا عليهم فيبطشون بهم وهم لا يستحقون إلا الكرامة والاحسان، وهؤلاء أصدقاء السوء منصبون الدسائس فى البلاط تعبيراً عن الواقع السياسى عند القدماء. وقد يكون فى ذلك تضارب بين السعادة والخير فى ذاتهما والنسبة الرياضية من ناحية وتأديب الأحداث ونصائح الملوك من ناحية أخرى [1].

ويضع مسكويه مقاييس عشرة لاختيار الصديق، صباه، وسيرته، وميوله، وطباعه[2]. ثم يفصل آداب الصداقة فى أطول الفقرات. ومعظمها آداب اجتماعية مثل البشاشة، والحذر، والكرم، وعدم الترخص، وعدم النميمة، وعدم فساد المحبة الالهية [3]. وهى مجرد إحصاء نصائح دون تحليل المواقف مع ضرب المثل بسلوك الحيوان كاخلاق طبيعية. والبعض منها يمكن الاستدراك حوله. والبعض الآخر مثل النفاق والازدواجية

---

(١) السابق ص ١١٣- ١١٥/ ١٢٤- ١٢٥/ ١٣٥.

(٢) كيف يختار الصديق: صباه مع والديه وإخوته وعشيرته، سيرته مع أصدقائه، سيرته مع من يحب شكره،و ميله إلى الراحة وتباطؤه عن الحركة، محبة للذهب والفضة، محبته للرياسة، الاستهزاء بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحك، عدم كثرة الأصدقاء، عدم تتبع صغار عيوبه، الحذر من عداوة الصديق والاستشهاد بالشعر، السابق ص ١٣١ – ١٣٣.

(٣) آداب الصداقة: كثرة مراعاته فى دقة الرخاء بالبشاشة دون ملق، ومشاركته فى السراء والضراء، والتقرب لمن ينبغى، والمداومة على الصداقة، وحذر المراء مع الصديق، وعدم البخل على الصديق بالعلم أو الآداب لقبحها أو لقلتها أو أنانية أو حسداً أو منع الكذب، وعدم الترخص مع الأصدقاء لدرجة ذكر الأشياء فى النفس وعدم التبسط، وعدم النميمة والايقاع بين الملك ووزارته، وعدم فساد المحبة الالهية، السابق ص ١٣٣ – ١٤٠.

والخيانة غير مذكورة. قليل منها له أسس دينية مثل شكر النعم والحذر من المرء والألفة التى دعت إليها الشريعة.

وبالرغم من أن القناعة ملحقة بالزهد عند الصوفية إلا أنها قرينة بالصداقة عند مسكويه. هى إمضاء مشيئة الله وإتمام سياسته، واستخدام النفس الناطقة لذلك دون غيرها وألا تجاوز حدودها. ولا أعدل ولا أشرف من تدبيره وتقديره وتربيته. وكل من غيرها خالفه فقد جار [١]. فمن وجد الكفاية والقصد من السعادة الخارجية لا يشتغل بفضول العيش فانه بلا نهاية ومن طلبها فانه يهلك [٢]. الغرض منها مداواة الآلام والوقاية منها وليس التمتع وطلب اللذة، ومعالجة الجوع والعطش، وهما عرضان مؤلمان صادان. ليس القصد منها لذة البدن بل صحته. فطلب العلاج باللذة لا يؤدى إلى الصحة بل تغنى اللذة. ومن ليس له كفاية وسعد فى تحصيلها فانه يكون بالقصد وعلى قدر الحاجة دون السعى الخبيث والعرض الشديد والتعرض لقبيح المكاسب أو ضروب المهالك. والعاقل المحب لنفسه والساعى لخلاصها مكن آلامها ونجاتها من مهالكها تصفح أمراض النفوس ومداواتها وعلاجها الراغبة فى الله، والتوفيق بعد الاجتهاد [٣].

القناعة بهذا المعنى أقرب إلى التسليم بالقضاء، والاستسلام للقدر. كيف يمكن فى هذه الحالة إذن أن تنشأ المعارضة وتقوم الثورة مطالبة الفقراء بحقوقهم فى أموال الأغنياء إذا كانت مخالفة لتقدير الله وظلماً له؟ ولماذا النفور من إشباع الحاجات باسم الله والضروريات أحد مقاصد الشريعة؟ إن القناعة موضوع صوفى من موضوعات "الرسالة القشيرية" تدل على اغتراب وعجز وحرمان وتعويض وتشير إلى ما سماه بلغة العصر "أفيون الشعوب".

٤- **الأخلاق الشرعية**. وفى الأخلاق الشرعية يجتمع الوافد والموروث، أرسطو والقرآن. الشريعة لفظ إسلامى للتعبير عن القانون بدلاً من اللفظ المعرب ناموس الذى يبدو

---

(١) "وكل من خالفه، وعدل عنه فهو أعظم جائر على ذاته وأكبر ظالم لنفسه، السابق ص ١٥٣.

(٢) وذلك مثل قول غاندى: فى العالم ما يكفى لكل الناس. وما فى كل العالم ما لا يكفى لطمع إنسان واحد.

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ١٥١ - ١٥٣/ ١٨٣.

أنه كان موجوداً قبل عصر الترجمة كالألفاظ الفارسية المستعملة فى القرآن. وربما كان هناك مصدر واحد للغات شبة الجزيرة العربية وامتدادها شمالاً فى صحراء الشام وما بين الوافدين. فقد كانت منطقة تداخل بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات السامية. الاستبدال اللغوى أحد مظاهر التشكل الكاذب المعكوس أى التعبير عن اللفظ اليونانى بلفظ إسلامى، والتعبير عن الناموس بالشريعة دون المضمون الإسلامى. فأرسطو محمد اليونان، ومحمد أرسطو المسلمين. ومن السهولة تركيب أرسطو على الشريعة لأنهما بنيتان متشابهتان ينتهيان إلى نفس الشئ. فنص أرسطو به "الله تبارك وتعالى"، مصدر الناموس الأكبر.

يدخل أرسطو بعد عرض مسكويه استشهاداً به. أرسطو هو الشارح ومسكويه هو النص. وإذا ظهر أرسطو قيل مسكويه فلتمثل الوافد. التشكل الصاق صراحة فى شرح مسكويه لعبارة أرسطو. ومعنى الناموس فى لغته السياسة والتدبير أى إكمال أرسطو وعدله وتصحيحه. والتشكل الكاذب استعمال اللفظ اليونانى للتعبير به عن مضمون اسلامى مثل العقل الفعال، والعلة الأولى، والمحرك الأول. والتشكل الصادق استعمال اللفظ الإسلامى للتعبير عن مضمون يونانى مثل الشريعة بدل الناموس.

أرسطو متفق مع العقل والطبيعة والوحى وكأنه مسكويه. ذكره مسكويه من قبيل الاعتراف بفضل السابقين كاعتراف الإسلام بالمسيحية واليهودية السابقتين عليه وإن كانت له شريعته الخاصة فهى متصلة بباقى الشرائع كاتصال الشرعة الإسلامية بالشرائع السابقة عليه. أسس الشريعة واحدة، العقل والطبيعة سواء كان مصدرهما واحد فى الوحى أو فى التاريخ [1].

ولما كانت الشريعة تقدر الأفعال الارادية التى تقع بالروية وبالوضع الالهى صار المتمسك فى معاملاته عدلاً والمخلف لها جائراً نظراً لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. العدالة تسمى التمسك بالشريعة هيئة نفسانية ينقاد لها الإنسان طوعاً ولا يضادها. فاذا تعود الإنسان أن تكون سيرته فاضلة ولم يقدم على شئ من الأفعال إلا بعد مطابقتها للعقل

---

(١) استعمل مسكويه نصوص جيدة من أرسطو للتعبير عن الآخر المشابه كما فعلت أنا مع إسبينوزا أو فيورباخ والتأليف غير المباشر واستعمال الفلسفة الغربية ما استعمل القدماء الفلسفة اليونانية.

الصريح ومراعاة الشريعة القديمة كانت أفعاله كلها عادلة نظراً لتطابق الادارة والعقل والشريعة. فالسعيد هو من اتفق فى صباه على أن يأتى بالشريعة ويستسلم لها حتى يشب ويعقل ويعرف الأسباب والعلل والحكة فوقع التطابق فى نفسه بين الشريعة والعقل والطبيعة مثل وجود اليقين عند حى بن يقظان [1].

والشريعة تأمر بالعدل على نحو كلى. وعلى الإنسان أن يجتهد فى تطبيقه فى الجزيئات كما هو الحال فى القياس الشرعى. وينقسم الجور ثلاثة أقسام: غصب الأموال وعدم الاكتساب والعمل، وهو الجور الاقتصادى، وعدم قبول رأى الحاكم وهو الجور السياسى، وعدم قبول الشريعة وهو الجور الأعظم، الجور الدينى. ويعنى عدم قبول رأى الحاكم أى الخلاف فى الرأى بين الحاكم والمحكوم وتسلط كل منهما على الآخر.

وبعض الناس أخيار بالطبع. بعضهم بالشرع، وبعضهم بالتعليم أى بالطبيعة والوحى والعقل، الشريعة مثل الماء للانسان. ومن لا ينقاد لها يشرق ويهلك. ويكون الاكراه إما بالتأديب الشرعى أو التعليم الحكمى. والثانى أفضل لأن الوراثة، الإنسان منذ مولده، خارج التعليم والاجتهاد [2]. فالشريعة لا تعنى فقط القانون بل التربية. والتربية مهمة الشرائع. الشريعة هى التى تقوّم الأحداث، وتعود الأفعال الحسنة وتهيئ النفوس لقبول الحكمة، وطلب الفضائل وبلوغ السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس السليم. وبعد التعود يمكن المعرفة بالبرهان ما تعلمه الصبية تقليداً. البرهان بعد التقليد وليس قبله، كالعقل بعد الايمان، والحب بعد الزواج، والعمل بعد النظر.

وتتحول الشريعة إلى التربية على مراحل. الأولى التربية على أدب الشريعة والأخذ بوظائفها وشرائعها. والثانية الأخلاق تأكيد للشريعة والوحى، فالوحى أخلاق، والأخلاق برهان عملى. والثالثة الحساب والهندسة لصدق البرهان. والرابعة تمام ذلك بمن من الله وموهبة منه. والخامسة القارئ الغائب. فالفكر مشروع نظرى وعملى مشترك.

ويمكن التربية على أخلاق الشريعة. فقد قامت الشريعة القديمة ليس على المراء.

---

(١) السابق ص ١٠٣- ١٠٨/ ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) السابق ص ١٢/ ٢٠/ ٢٧ - ٢٩/ ٣٥/ ٥٢/ ١٠٩ - ١١١/ ١١٦/ ١٤١ / ١٤٦.

كما حثت الشريعة على المحبة والتقرب إلى الله طاعة كما فعل ابراهيم الخليل. والشريعة تأمر بالعدالة على نحو كلى كما هو الحال فى الأصول. الواجب هو العدل، والندب هو الحرمة (التفضل واللطف)، الواجب فى الكل، والفاضل فى الجزء، محاولة للجمع بين العدل والرحمة بين المعتزلة والأشاعرة. فقراءة النص تحتاج إلى معرفة شاملة بالحضارة وعلومها حتى يمكن معرفة بنيتها ومحاورها التى تتخلل العلوم عرضاً. واللذة التى تطلبها الشريعة هى اللذة المعتدلة العاقلة دون إسراف أو تقتير، المزاج المستعذب، الحديث المستطاب، الفاكهة المحبوبة. ومن الشرائع الصادقة سياسة الله فى خلقه، والتربية على الدين من أجل الجمع بين الدين والدنيا.

والعبادة أحد الفضائل الفرعية تحت العدالة. ويمكن تفسير الشعائر أخلاقياً واجتماعياً. فالصلاة خمس مرات فى اليوم. والجماعة أفضل من الفرد، ومرة كل أسبوع لتأكيد دور الجماعة فى صلاة الجمعة، ومرتين فى العام فى صلاة العيدين، ومرة كل سنة فى جماهير الأمة فى الحج. وذلك من أجل تربية الأمة على الأنس والمحبة والخير والسعادة. فالشريعة تعطى العادات الجميلة لأن الجمال والخير والحق واحد.

وتتم التربية عن طريق الدين بما فى ذلك استعمال الضرب إذا دعت الحاجة أو الاكتفاء بالتوبيخ. فالتأديب نافع ومؤثر فى الأحداث والصبيان. وقد يكون العقاب ذاتياً، معاقبة النفس بصوم أكثر وبصلاة أكثر. فاذا ما بادر إلى طعام ضار أو حمية استشعرها أو فاكهة محرمة عاقب نفسه بصوم. ومن شعر بالكسل أو التوانى فى المصلحة فالعقاب بالصلاة والمشقة. والحقيقة أن الغاية من الشريعة ليست العقوبة وإلا صار العبد كأجر السوء لا يسير إلا بالعصا. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء. أخلاق الطبيعة والعقل والارادة والروية للخاصة، وأخلاق المنفعة وتحقيق المصالح للعامة. ويستطيع الحكيم الوصول إلى غايات الشريعة بوسائل أخرى [1].

الأخلاق الشرعية هى جزء من الأخلاق الالهية. وكلاهما أخلاق وتربية يعتمدان على العقل والطبيعة اكمالاً للأخلاق الوافدة وتنظيرا للأخلاق الموروثة، وجمعاً بين النظر والعمل فى حضارة واحدة شاملة تعبر عن الإنسانية كلها.

---

(١) السابق ص ٢٨ – ٢٩/ ١٥٤.