ثالثا : الأخلاق الإسلامية

ليس هناك شك فى العلاقة الوثيقة بين النفس والأخلاق.

إذ النفس الإنسانية هى مصدر كل خلق وسلوك وبالتالى فثمة صلة منطقية بين البحث فى النفس والبحث فى الأخلاق، وقد وضح ذلك بصورة أكيدة أثناء عرضنا لمباحث النفس وبيان طبيعتها وأهم سماتها ومميزاتها، وكان الاعتقاد بخلود النفس هو المسألة الضرورية لإمكان قيام حياة أخلاقية تهتم بالمسئولية والحساب والثواب والعقاب، وستظهر هذه العلاقة بصورة أوضح عند تناولنا لمباحث الأخلاق، إذ كثير من الفضائل الأخلاقية هى وظائف لقوى النفس البشرية.

ومن ثم كانت دراسة النفس والأخلاق هما صلب الدراسات الإنسانية فى المجال الفلسفى؛ ولهذا فلا سبيل لفصل البحث فى النفس عن البحث فى الأخلاق،وقد جاءت فلسفة الإسلام الإنسانية مؤكدة ذلك فربطت بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق وهى فى ذلك تتفق مع تيار الفكر الفلسفى الأخلاقى العام سواء عند اليونان كما ذهب إلى ذلك أفلاطون فى مباحثه فى النفس والفضائل وكذلك أرسطو فى تعريفه للأخلاق بأنها تهتم بالإنسان من حيث هو إنسان[1] بل الإنسان هو الكائن الأخلاقى.

وقد ذهب هذا المذهب كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين؛ فذكر بسكال الفيلسوف الفرنسى فى تعريفه للأخلاق بأنها علم الإنسان ونبه مفكرى عصره إلى دراسة النقائض والرذائل التى ألصقتها الطبيعة بالنفس والفعل الإنسانى.

وجاء«كانت»فقال أن الأخلاق تتعلق بالإنسان من حيث هو كائن عاقل..[2]

---

(1) Palermy- St Hilaire: L' ettriqued Aristoec avantprodos p 56.

(2) Kant: Fundamental priciples of the metaphysic of Morals p255.

وكذلك ستجد هذا الاتجاه واضحا فى الفكر الإسلامى فقد اهتم فلاسفة الأخلاق المسلمون بالنفس من حيث هى مصدر السلوك الخلقى فقال ابن مسكويه فى مقدمة كتابه التهذيب: «غرضنا فى هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وترتيب تعليمى، والطريق إلى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هى، وأى شىء هى، ولأى شىء أوجدت فينا وما قواها وملكاتها التى إذا استعملناها على ما ينبغى هذه الرتبة العلمية»[1].

وكذلك ذهب الإمام الغزالى فى تعريفه لعلم الأخلاق بأنه[2] «علم أعمال الإنسان الإرادية الصادرة عن تفكير وروية[3] وقد قال المسلمون أن ما يأخذ به الإنسان من الأدب يسمى خلقا لأنه يصير كالخلقة فيه، أى حال للنفس وفعل من أفعالها، تقوم به باستمرار بحيث يصبح عادة وطبيعة لها، وطريقة ومنها ما نسلكه وتسير بمقتضاه.

وقد قال فى هذا المعنى ابن حزم أن الأخلاق محمولة فى النفس حاملة لها وكيفيات النفس إنما هى الفضائل والرذائل[4].

وقد أكد هذا المعنى فضيلة الشيخ الدكتور عبد الرحمن بيصار فى كتابه العقيدة والأخلاق حينما حاول تعريف الخلاق تعريفا جامعا فقال: «إن الأخلاق هى العمل بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى بها الإنسان، والعلم بالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها والإلمام بقواعد السلوك الإنسانى، وبالمقياس الذى تقاس به أعمال الإنسان الإرادية، فيحكم عليها بأنها خير أو شر، مع تحديد الجزاء لكل منها»[5].

وغاية الأخلاق هى تحقيق السعادة النفسية والطمأنينة القلبية للإنسان، وتهيئة الحياة الآمنة والعيشة الراضية له فى كل حياته العاجلة والآجلة.

---

(١) ابن مسكويه: (التهذيب المقدمة).
(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٥٦.
(٣) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٦، ٧٧.
(٤) ابن حزم: الفصل ج٥، ص٧٦، ٧٩.
(٥) الدكتور عبد الرحمن بيصار: العقيدة والأخلاق، ص١٩٨.

وذهب كذلك ابن حزم إلى القول «إن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمراتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى الميعاد»(١).

وكذلك عنى ابن باجه بالأخلاق ودراستها فقال: «إن علم الأخلاق هو العلم الذى يشتمل على الموجودات الكائنة بإرادة وهى الفضائل والرذائل؛ ولذلك اهتم بالأفعال الإنسانية التى تمثل موضوع علم الأخلاق وصنفها موضحا عنصر الاختيار الذى تتميز به الأفعال الإنسانية والذى على أساسه تتحدد المسئولية والثواب والعقاب».

وكذلك صرح الغزالى «بأن علم الأخلاق هو علم تكيف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة»(٢) فالشريعة الإسلامية اهتمت بالأخلاق اهتماما كبيرا وعنيت ببيانها وحثت على الالتزام بالفضائل والبعد عن الرذائل وتربية النفس وتهذيبها، ولهذا أيضا كانت الشريعة فى نظر ابن مسكويه تمهد للفلسفة وهى سابقة لها فى تقويم الأخلاق يقول: «الشريعة هى التى تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم وعلى الوالدين أخذهم بها»(٣).

حقا أن الشريعة الإسلامية والنصوص القرآنية قد فصلت النظرية الأخلاقية تفصيلا عظيما فتحدثت عن النفس البشرية وأخلاقها، وقدمت كثيرا من الحلول للمشاكل الأخلاقية التى شغلت الفلاسفة والحكماء فتحدثت عن أدب الرجل مع ربه ومع نفسه، ومع زوجته ومع أبنائه، وأخواته وأصدقائه حتى ومع أعدائه، ويندر أن نجد مشكلة خلقية لم يعن القرآن بحلها. وكذلك جاءت السنة متممة ومكملة وموضحة لما فى الكتاب العزيز إذ قال عز وجل: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس] فالنفس هى حاملة الأخلاق الفاضلة والأخلاق السيئة، وإن للإنسان إرادة واختيار فى اكتساب الأفعال الفاضلة والابتعاد عن الأفعال الخبيثة.

---

(١) ابن حزم: الفصل ج١، ص٩١.
(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٥٦.
(٣) ابن مسكويه: التهذيب، ص٤٢.

وكذلك أوضح القرآن ما للإنسان من بصيرة أخلاقية ووعى بأمور نفسه قال تعالى: ﴿بَلِ الإنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ﴿١٥﴾﴾ [القيامة].

ونص كذلك على أن النفس وإن كانت أمارة بالسوء إلا أنها قادرة على التحكم فى نوازعها وأهوائها كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات].

ترى هل يكون هذا الاهتمام بالنفس والأخلاق من جانب الدين الإسلامى ولدى مفكرى الإسلام كافيا للدلالة على بيان مدى عناية المسلمين بهذه المباحث وردا على من قال بأن الفكر الإسلامى كان خلوا من النظرة الأخلاقية أو الفلسفة الخلقية لأنهم قد اكتفوا بتعاليم النص كتابا أو حديثا وقد أغنتهم هذه التعاليم عن النظر أو البحث الفلسفى فى الأخلاق.

وقد عبر عن هذا الاتجاه البروفيسور كارادى فو Carrade Vaux فى قوله: «إن الأخلاق باعتبارها علما مستقلا قائما بذاته لم يلق الحظوة عند المسلمين. وخطأ هذا الاتجاه واضح بما ذكرنا وبينا من عناية المسلمين بالأخلاق وبما عرف عن الدين الإسلامى من أن هدفه الأخلاق قال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وقد بين ابن حزم أيضا عناية المسلمين بالأخلاق فقال: إنه لا يمكن إصلاح النفس بالفلسفة وحدها دون النبوة، فالإسلام عنى بالأخلاق الإنسانية وحرص على تعليمها للبشرية فأرسل الله تعالى نبيه ورسوله ﷺ ليعلم البشرية ويصلح الإنسانية بالأخلاق، وقد توجه الإسلام بتعاليمه الأخلاقية إلى الإنسان ولم يكن يريد من الإنسان جماعة معينة وإنما يريد كل إنسان يتمتع بصفات الإنسانية، وقد دعا الإسلام أن يكون مهذبا، كاملا، عاملا مستقيما، قال تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا ﴿١١٢﴾﴾ [هود].

ومن الحق أن نقول -كما قال الدكتور كمال جعفر- أن الفترة التى سعدت فيها الأرض بالرسالة المحمدية كانت فترة قيام الأخلاق الإسلامية على أسس دينية قوية ظهرت عظمتها وثبوتها أمام التحديات التى واجهتها[1] والأحوال التى غيرتها

(١) الدكتور كمال جعفر: فى الفلسفة والأخلاق.

والنفوس التى أصلحها وقد أوضح ابن حزم ذلك فى كلامه عن منفعة النبوة وعظمتها فقال: وجدنا ما جاءت به النبوة ومنفعته فى ثلاثة أشياء أحدها إصلاح الأخلاق النفسية وإيجاب التزام حسنها كالعدل والجود والعفة والصدق والنجدة فى موضعها والصبر والحلم والرحمة واجتناب سيئتها كأضداد هذه التى ذكرنا. وهذه منفعة عظيمة لا غنى لساكنى الدنيا عنها، ولاشك فى العقل أن صلاح النفس ومداواتها من فسادها أنفع من مداواة الجسد وإصلاحه، لأن مداواة الجسد تابعة لمداواة النفس.

من هذا كله يظهر بوضوح كيف عنى الإسلام بالأخلاق وتهذيبها وكيف حرص على غرسها وتربيتها فى النفوس الإنسانية وكذلك كيف اهتم المفكرون المسلمون بدراستها وبحثها فكانت لهم فيها نظريات وآراء لا تقل قيمة ولا منفعة عن تلك الدراسات التى قام بها المفكرون اليونان والمحدثون.

والواقع أن كثيرا من الدارسين المعاصرين حاولوا الكشف عن ذلك الجانب الهام من جوانب فكر المسلمين، فظهرت أبحاث كثيرة ودراسات عديدة فى هذا المجال، فعنى الدكتور زكى مبارك بدراسة الأخلاق عند الغزالى، وكذلك اهتم الدكتور عبد العزيز عزت بدراسة الأخلاق لدى ابن مسكويه، واهتم أيضا الدكتور أحمد صبحى ببيان الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، وكذلك عنى كثيرون ببحث الأخلاق عند المتصوفة، وكذلك ظهرت دراسة فى الهند عن الأخلاق الإسلامية قام بها البروفيسور دانالدسون حيث أفرد كتابا عن Studies in Muslim Ethics أكد فيه أن المفكرين المسلمين بعد فترة الفتوحات العسكرية وروع الأخلاق الجاهلية عادوا إلى دراسة الأخلاق كموضوع متميز عن الدراسات الميتافيزيقية والمنطقية وأسموها بالأخلاق العملية، ولكن هذه الدراسات لم تكن مستقلة فى مفهومها عن الكتاب الكريم الذى أرسله الله هدى ورحمة للعالمين، وأن التعاليم الأخلاقية للمسلمين كان مصدرها الكتاب الكريم نفسه وشخصية النبى الرسول ﷺ وسلوكه الذى هو معيار الأخلاق الإسلامية وقدوة صالحة للصحابة والتابعين ولأمة المسلمين».

ثم يستطرد الباحث مؤكدا أن اهتمام المسلمين بالأخلاق لم يقف عند حد عنايتهم بأخلاق الرسول ﷺ والالتزام بها إنما امتد انشغالهم بالأخلاق ودراستها إلى مناقشة المشاكل الفلسفية المرتبطة بالأخلاق الإسلامية، ويظهر ذلك بجلاء فى عقيدة الوعد والوعيد والمسئولية الفردية والثواب وهو الاتجاه الفلسفى الغالب لدى متكلمى الإسلام وخاصة المعتزلة[1] وإلى جانب هذين الاتجاهين يضيف البروفيسور Danldson اتجاها ثالثا يتمثل فى الفلاسفة المسلمين الذين درسوا الفلسفة اليونانية وتأثروا بأخلاقها؛ ولذلك حاولوا التوفيق بين الدين الإسلامى والأخلاق اليونانية وقد ظهر هذا الاتجاه عند الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا.

ثم تحدث عن أخلاق الصوفية وعرض للأخلاق عند ابن مسكويه والغزالى كنموذج لهذه الدراسات، هذا ما حاول الباحثون بيانه إنصافا للحق من أن الفكر الإسلامى لم يعدم وجود مفكرين اهتموا بدراسة الأخلاق وعنوا بها. وكانت لهم أبحاث مستفيضة فى هذا المجال.

وسوف نحاول فى عرضنا للأخلاق الإسلامية أن نزيد هذه الصورة وضوحا وهذا المعنى تأكيدا باستعراض الاتجاهات المختلفة للفكر الأخلاقى الإسلامى وبيان أهم المباحث فى هذا المجال. والفائدة التى يمكن أن تستفيدها من بيان هذه الاتجاهات هى محاولة غرس المبادئ الأخلاقية الفاضلة فى النفوس الإنسانية، والالتزام بالقيم الروحية الدينية فى تراثنا الإسلامى العظيم الذى كان له أثر كبير على دول الغرب فاستفادوا من هذه القيم وتمسكوا بهذه الفضائل وأصبحنا نحن عنها غرباء؛ لافتقارنا إلى من يعنى بغرسها ويهتم بتوصيلها إلى النشء والشباب حتى يشبوا على احترام القيم والالتزام بالأخلاق.

ونستطيع فى البداية أن نؤكد أنه كانت هناك تيارات أخلاقية مختلفة ومدارس فكرية متنوعة لدى المسلمين وكانت هذه المدارس من الثراء والازدهار ما جعلها عظيمة الأداء، كثيرة العطاء، وقد تمثلت فى اتجاهات خمسة هى:

١- الاتجاه الأول يمثله أصحاب الأخلاق الدينية.

٢- الاتجاه الثانى يمثله أصحاب الحكمة الأخلاقية.

٣- الاتجاه الثالث يعبر عنه المتكلمون أصحاب المدارس الكلامية.

---

(١) اسم المرجع Danldson: Studies in Muslim Ethics

٤- الاتجاه الرابع يؤكده الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بالفكر اليونانى.

٥- الاتجاه الخامس الصوفية الذى يرون أن حقيقة التصوف هو أنه علم أخلاق النفس.

١- أصحاب الأخلاق الدينية

هم هؤلاء الذين عرفوا المعانى الأخلاقية فى النصوص الدينية وأدركوا المضمون الأخلاقى للرسالة المحمدية، وأعجبوا بما تحلى به الرسول الكريم من خلق عظيم وسلوك قويم، وقد اختاره الله واصطفاه من بين الناس جميعا ليكون معلم البشرية، وهاديا للإنسانية؛ ولهذا زوده -عز وجل- برجاحة العقل، وبراعة العلم، وسعة الحكم وحميد السيرة، وجميل المآثر حتى صرح كثير من العلماء بأنه لو لم تكن له ﷺ معجزة لكانت أخلاقه وصفاته تكفى فى الدلالة على نبوته، فأخلاقه الفاضلة لم تعهدها البشرية مجتمعة فى رجل غير نبينا ﷺ فهو الإنسان الكامل والمثل الأعلى للخلق العظيم، وقد سئلت السيدة عائشة رضى الله عنها عن الرسول ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن»، بمعنى أنه كان المظهر العملى لما فى القرآن من معانى الكمال والآداب التى يجب العناية بإبرازها وتعليمها للنشء وللشباب حتى يرتوى بها ويتغذى بتعاليمها فيشب صحيح النفس سليم الخلق قوى الإرادة صاحب مبدأ وعقيدة حتى بان بذلك هدف الرسول الكريم ﷺ فى قوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» فالنبى الرسول ﷺ حدد الهدف من بعثته وأعلن مغزى رسالته فأبرز الغاية وأكد العزم المضنى بالأمة إلى بر السلامة والأمان.

ولما كانت أخلاقه عليه الصلاة والسلام موضع حب الله ورضاه فقد مدحها الله بقوله عز وجل ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم] وقد أمر تعالى بالتخلق بها والاقتداء بالرسول الكريم فقال عز وجل: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب].

فسارع المسلمون الأوائل يحذون حذو الرسول الكريم ويتبعون سيرته ويتقصون شمائله، وكان الصحابة آنذاك يقتدون به عن مشاهدة وعيان وإعجاب واقتناع بعظمة أخلاق الرسول ﷺ وإذا حكمنا على العظمة بما كان العظيم من أثر فى الناس قلنا أن محمدا ﷺ كان من أعظم العظماء لأنه أخذ على عاتقه أن يرفع

المستوى الروحى والأخلاقى لشعب بل لأمة بأكملها، وقد نجح فى تحقيق هذا الغرض نجاحا لم يدانه فيه أى شخص آخر، وقد تمكن من تحقيق ذلك عن طريق الدين الإسلامى،وقد ظل الإسلام لفترة طويلة يتزعم العالم فى القوة والنظام، وجميل الطباع والأخلاق وفى التشريع الإنسانى العظيم والتسامح الدينى الكريم.

وكان سلوك النبى ﷺ وخلقه العظيم أكبر معلم، وأصدق مؤدب ولم يكن فى قوله أو عمله يصدر عن هوى فى نفسه إنما بناء على وحى إلهى وعلم لدنى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم].

وقد بذل المسلمون الأوائل جهودا صادقة فى سبيل تمثل تلك الأخلاق، واستيعاب هذه المبادئ والقيم التى أصبحت لهم نبراسا وصارت منهجا فى القول والعمل.

وكذلك خشى المسلمون ضياع هذه القيم الخلقية أو نسيان تلك المآثر السلوكية فأقبلوا يسجلون الأحاديث النبوية ويجمعون الآثار والسنن.

وهكذا بدأت حركة التدوين بجمع الأحاديث التى تتعرض للمثل الأخلاقية وتدعو لها- كما جمعت السيرة المحمدية بما تضمنته من المواقف المشرفة للنبى ﷺ وصحابته وبذلك أصبحت الحياة الأخلاقية وصفا أكثر من أن تكون رسما وقولا أكثر من أن تكون فعلا وخاصة بعد أن تغيرت الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية وأخذ الناس يخصون الأخلاق بالدراسة والبحث والعناية والفهم وأقبلوا على قراءة الكتب والمؤلفات التى حرصت على إبراز هذه الأخلاق وبيان تلك الفضائل عن طريق الوعظ والفهم لمضمون آيات القرآن الكريم والحديث الشريف.

وكذلك أيضا يسرد القصص والحكايات التى تتضمن المعانى الأخلاقية وتحث الناس على التزام الفضائل الخلقية والبعد عن الرذائل والحض على الخير والنفور من الشر. وكان من أهم هذه المؤلفات مجموعة الرسائل التى ألفها مؤدب أولاد الخلفاء أبى بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبى الدنيا[1].

(١) الدكتور كمال جعفر: فى الفلسفة والأخلاق، ص٢٤٣.

وقد اهتم هو كذلك فى هذه الرسائل ببحث المسائل الأخلاقية والفضائل السلوكية عن طريق ذكر الأحاديث النبوية وسرد أقوال الصحابة والتابعين والخلفاء الراشدين.

وقد جمع فيها مادة غزيرة من القرآن والحديث والأشعار والحكم الفارسية وغيرها، كما جمع قصصا كثيرة عن الزهاد والعباد والصحابة والأعراب ليبرز هذه المكارم الأخلاقية ويبين طبيعة الأخلاق الإسلامية،وقد كانت هذه المؤلفات تفل فل السحر فى نفوس الشباب فأقبل عليها ودرسها عن رغبة واهتمام لما كانت تشيعه من تفاؤل وتسامح، وأمل ورجاء فى العفو والمغفرة من الله تعالى فتستقيم النفس، وتنصلح الأخلاق.

وقد ظهر هذا الاتجاه الدينى لدى كثير من المفكرين المسلمين عند معالجتهم للأخلاق وخاصة ابن مسكويه الذى حرص على التمسك بالشريعة فى تربية الأخلاق.

وأشار إلى أهمية الأوامر الإلهية وعظم أمر الدين فى هدى الإنسان إلى الطريق المستقيم.

وفى تقريبه إلى الحكمة البالغة[1] التى تغرس فى النفس حب الخير والعدل والتزام الفضائل والبعد عن الرذائل[2].والشريعة عند ابن مسكويه هى النصوص القرآنية والسنة المحمدية[3]، التى يجب أن نطيعها ونحترم مبادئها ونقبل على تنفيذ أوامرها دون جدل أو نقاش.

وذلك يكون منذ الصغر حتى تصير الأخلاق فيه طبعا ويصير العقل ملكة نافذة عالمة بصيرة بالإلزام الخلقى.يقول ابن مسكويه: «أن الشريعة هى التى تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتمد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم وعلى الوالدين أخذهم بها»[4].

(١) ابن مسكويه: التهذيب، ص١٢١.
(٢) المرجع السابق: ص١٤٨- ١٥٥.
(٣) المرجع السابق: ص٢٨٨.
(٤) المرجع السابق: ص٤٢.

فابن مسكويه يرى أن الدين فيه من الحكمة الأخلاقية والفضائل الإنسانية ما يكفى لتربية الخلق وتهذيب السلوك وتعويد الإنسان الأخلاق الطيبة والنفور من الخبث والبعد عن الشر فيها. ويؤكد أن الأخلاق فى أول عهد الإنسان يجب أن تقوم على العادة والاستسلام.

وذلك باتباع الأصول الشرعية دون تفكير أو روية ولا جدل ولا مناقشة حتى يعتاد الأخلاق الفاضلة وتصبح عادة وطبعا وسلوكا حتى إذا ما بلغ السن التى يدرك فيها بعقله طبائع الأشياء وتميز بين الأسباب والمسببات أخذ نفسه بالفلسفة وفضائلها التى تصير عنده سهلة سلسة لأنه اعتاد حياة فاضلة وسلوكا مستقيما بفضل الدين فتحقق لنفسه سعادة وهدوءا نفسيا عظيما.

يقول ابن مسكويه: «إن السعيد هو من اتفق له فى صباه أن يأنس بالشريعة ويستسلم لها ويتعود جميع ما تأمره به حتى إذا بلغ المبلغ الذى يمكنه به أن يعرف الأسباب والعلل طالع الحكمة فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به، فاستحكم رأيه وقويت بصيرته ونفذت عزيمته»[1].

فابن مسكويه يعتمد على الدين وأوامره والرسول ﷺ وسلوكه وخلقه الكريم فى تعليم الفضائل وتهذيب النفوس وتطويعها ومداواة عللها؛ لأن الشريعة عنده هى الأساس والأصل فى تكوين الأخلاق وتكميل النفوس بالالتزام بالفضائل والبعد عن الرذائل.

ومن هنا يظهر الاتجاه الدينى وأثر الشريعة فى تكوين الحكمة الأخلاقية فيعف ويشجع ويحكم.. وعلامة عفته أن يقتصر فى مآرب بدنه، حتى لا يحمله السرف على ما يفسد جسمه، أو يهتك مروءته.. وعلامة شجاعته أن يحارب دواعى نفسه الذميمة، حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب فى غير موضعه. وعلامة حكمته أن يستبصر فى اعتقاداته، حتى لا يفوته بقدر طاعته شىء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولا نفسه ويهذبها، أو يحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة[2].

---

(١) المرجع السابق: ص٤٢.

(٢) المرجع السابق.

وكذلك يظهر الاتجاه الدينى لدى مفكر آخر من أعظم مفكرى الإسلام وهو الإمام ابن حزم الذى تمسك بالكتاب والسنة فى كل شىء وحرص على تعاليم الدين والنبوة وأكد أهميتها فى إصلاح الأخلاق وتربيتها فقال: «ولا يمكن ألبتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة إذ طاعة غير الخالق عز وجل لا تلتزم، وأهل العقول مختلفون فى تصويب هذه الأخلاق.. فذو القوة الغضبية التى هى غالبة على نفسه لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالبة على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه»(١).

أى أن ابن حزم يرى أن إصلاح الأخلاق النفسية يكون أولا عن طريق الالتزام بما أمرت به النبوة والرسالة المحمدية واتباع سلوك النبى ﷺ وخلقه الكريم لأنه القدوة فى كل شىء والمثل الأعلى فى القول والفعل ولهذا قال: «عليك بالاقتداء بالنبى ﷺ وبخلقه الكريم فمن أراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا وعدل السيرة، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ وليستعمل أخلاقه وسيرته، ما أمكنه، أعاننا الله على الاقتداء به»(٢).

فابن حزم يبدأ هو أيضا بالدين والشريعة فى تكوين الأخلاق والالتزام بالفضائل والطاعة والتعود على ما أمر به الله تعالى وما التزم به رسوله الكريم فى سلوكه وخلقه؛ لأنه كان القدوة والمثل الأعلى والنموذج الذى يحتذى. قال ابن حزم فى هذا الصدد: «لقد كان رسول الله ﷺ القدوة فى كل خير وهو الذى أثنى الله تعالى على خلقه والذى جمع الله تعالى فيه أشتات الفضائل بتمامها وأبعد عنه كل نقص، لا يتكلف ما يحتاج إليه، فهو يأكل التمر دون الخبز، والخبز دون تمر، يعود المريض مع أصحابه راجلا فى أقصى المدينة.. يأخذ القوت ويترك الفضل ويترك ما لا يحتاج إليه، ولا يتكلف فوق مقدار الحاجة إليه ولا يغضب لنفسه ولا يدع الغضب لربه عز وجل»(٣).

---

(١) ابن حزم: رسالة التوفيق على شارع النجاة، ص٤٥، نشر الدكتور إحسان عباس ضمن مجموعة رسائل ابن حزم.

(٢) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٢٣، ضمن مجموعة رسائل ابن حزم.

(٣) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٤٣.

فابن حـزم يضرب المثل بالرسول العـظيم ﷺ القدوة ويعرض نماذج لحـياته ولسلوكه الخلقى ولبســاطته وزهده. . . ولا شك أن حياة الرسول ﷺ كـانت مثال البساطة والزهد والتقوى والورع وأن حياة الصحابة والتابعين إنما كانت كذلك وهذا ناتج عن علم يقين بأن الدنيا ذاهبة والآخرة خير وأبقى.

ولذلك يجب العمل لها وعدم الغرور بالدنيـا وعدم التكالب والحرص عليها إلا بقـدر حاجـة الإنسان الضـرورية دون جشع أو طـمع اللذين هما سـبب الهم والكدر فيقول: «إن كل تطلع من النفس فيه هم وقلق[1] وهو ينصح بالابتعاد عن الهم ويؤكـد أن العمل لـلآخرة سـالم من كل عـيب خالص من كل كـدر، وأنه موصل إلى طرد الهم على الحـقيقـة لأن العامل آمل للآخرة إذا امـتحن بمكروه لم يهتم بـل يسر لأنه يأمل فى عاقـبة مـا ينال ولأن الدنيا فـانية وكل تطلع إليـها لا يجلب إلا الهم وإن الراحة والطمأنينة بالاتجاه كلية إلى الله تعالى».

ويرى ابن حزم أن طالب الأجـر فى الآخرة متشـبه بالملائكة[2] والذى علم الإنسان ذلك فلا سبيل له إلا الاهتمام بالفضائل والبعد عن الرذائل، ولأن الفضيلة فى الدين هى طاعة الله -عـز وجل- والرذائل معاصـيه[3]؛ ولذلك من الواجب استعمـال الطاعات واجتناب المعاصى- وتعويد النفس النفور مـن الرذيلة والمعصية وتدريبهـا على حب الفضـيلة وإتيانها والطاعـة لله تعالى فى كل مـا أمر به ونهى عنه، حتى تصـبح الفضائل بعد التـعود والمران جزءا من سلوكه العـام وطباعا فى نفسه لأن الفـضائل كيفـيات محمـولة فى النفس وبهذا يستطيع الإنسان أن يـأتيها ويلتزم بها دون مشقة أو كلفة أى أن ابن حزم يرى ضرورة رياضة النفس وترويضها ويؤكد أن رياضـة النفس أصعب من رياضـة الأسد؛ لأن الأسـود إذا سجنت فى البيوت التى تتخذها الملوك أمن شرها والنفس إذا سجنت لم يؤمن شرها[4].

ويضرب ابن حـزم أمثلة على الممـارسة والتـدريب على التحلى بالفـضائل والتخلى عن الرذائل فيـقول عن نفسـه أنه استطاع بالممـارسة أن يتغلب على بعض

(١) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١١٦- ١١٧.
(٢) المرجع السابق، ص١٢٠.
(٣) ابن حزم: الأحكام فى أصول الأحكام، ص٦.
(٤) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٥٨.

الرذائل التى كانت تشوب سلوكه وتسيطر عليه وأن طريقته فى ذلك هى الاطلاع والعلم والعمل بما أوصى به الأنبياء والحكماء،ويذكر بعض الرذائل التى كانت تحكمت فيه مثل الغضب والحقد والعجب ومحبة بعد الصيت والغلبة فيقول: «لم أزل أداوى ذلك بالإمساك وتحكيم العقل والصبر الشديد حتى استطعت التغلب على هذه العيوب». ورغم قوة الإرادة والعمل على التخلص من هذه العيوب والرذائل من جانب ابن حزم إلا أنه يعترف أنه تمكن من تحقيق ذلك بعون الله وتوفيقه وبإمساكه عما لا يحل فى الديانة ولا يجوز فى الشريعة، ويؤكد القول بأن النفس الغضبة إذا كانت منقادة للنفس الناطقة فهو فضل من الله وخلق محمود ويتعجب كيف تكون الفضائل حسنة صعبة التحقيق والرذائل كريهة سهلة الإتيان(١).

ويحرص ابن حزم على ضرورة التزام الفضائل والبعد عن الرذائل وأنه فرض على الناس تعلم الخير والعمل به فمن جمع الأمرين جميعا فقد استوفى الفضلين معا، أما من علمه ولم يعمل به فقد أحسن فى التعليم وأساء فى ترك العمل به فخلط عملا صالحا بآخر سيئ، وهو خير من آخر لم يعلمه ولم يعمل به.

وهذا الأخير فى مثل حاله أقل ذما من آخر ينهى عن تعلم الخير ويصد عنه، ولم ينه عن الشر إلا من ليس فيه شيء منه ولا أمر بالخير إلا من استوعبه وما نهى أحد عن شر ولا أمر بخير بعد النبى ﷺ(٢).

فالرسول الكريم فى نظر ابن حزم هو الكامل الفاضل الذى ليس بعده كمال ولا قبله فضل فإنه وحده الذى علم الحقيقة كاملة فنهى عن الشر ولم يفعله وأمر بالخير وكان عمله به؛ ولذلك يقول ابن حزم: «إن من جهل معرفة الفضائل فيعتمد على ما أمر الله به تعالى ورسوله ﷺ فإنه يحتوى على جميع الفضائل»(٣).

---

(١) ابن حزم: المرجع السابق، ص١٦٤.
(٢) المرجع السابق: ص١٧٣.
(٣) ابن حزم: المرجع السابق، ص١٦٣.

ويرى ابن حزم أن للإنسان خاصة خلقية يستطيع بها أن يميز بين الفضائل والرذائل لأنه «ليس بين الفضائل والرذائل ولا بين الطاعات والمعاصى، إلا تضار النفس وأنسبها بها فقط فالسعيد من أتت نفسه الفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصى والشقى من أنست نفسه بالرذائل والمعاصى، ونفرت عن الفضائل والطاعات وليس هاما إلا صنع الله وحفظه»[1].

فعلى الرغم من تأكيد ابن حزم لدور العلم والممارسة والمران والتشبه والمحاكاة والتقليد فى تكوين الخلق وتربيته فى نفوس الناس إلا أننا نراه لا يغفل عن إرادة الله وقدرته وعظيم فضله على الناس بما منحهم من خاصة خلقية فالسعيد من سعد بالفضائل والشقى من أنست نفسه بالرذائل فهو مطبوع على الأخلاق وهذه الخاصة الخلقية منحة من الله وهبة منه تعالى يؤتيه من يشاء. ويقول فى هذا الصدد «إن أفضل نعم الله تعالى أن يطبع عبده على العدول وحبه وعلى الحق وإيثاره»[2].

فابن حزم يحرص على بيان أن الخلق فيه جانب فطرى وآخر كسبى حتى لا يداخل المرء الغرور ويعلم أن الأخلاق الطيبة نعمة من الله وهبة لمن يشاء يجب الشكر عليه والحمد لها فيقول: «واعلم أنك لو تعلمت كيفية تركيب الطبائع وتولد الأخلاق من امتزاج عناصرها المحمولة فى النفس، فستقف من ذلك وقوف يقين على أن فضائلك لا خصلة لك فيها، وأنها منح من الله تعالى، لو منحها غيرك لكان مثلك، وأنك لو وكلت إلى نفسك فعجزت وهلكت، اجعل بدل عجبك لها حمدا لواهبك إياها إشفاقا على زوالها، فقد تتغير الأخلاق الحميدة بالمرض وبالفقر وبالخوف وبالغضب وبالهرم، وارحم من منع ما منحت، ولا تتعرض لزوال ما بك من النعم بالتعاطى على واهبها تعالى بأن تجعل لنفسك فيما وهبك خصلة أو حقا. فتقدر أنك استغنيت عن عصمته فتهلك عاجلا وآجلا»[3].

حقا إن هذه الآراء هى الصادرة عن وعى دينى وإيمان عميق يقدره الله عظيم نعمه علينا وبقيمة الدين وفضله على أهله؛ ولذلك قال ابن حزم: «ثق بالمتدين

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٣) المرجع السابق: ص١٥٥.

وإن كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخف بحرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء مما تشفق عليه»[1].

فالدين هو الأمان والضمان للسلوك السليم والخلق القويم ومن استمسك به فقد استمسك بالعروة الوثقى التى تؤيده وتحرسه وتحدد سلوكه وخلقه، وحتى أنه قال: «إن طباع البشر واحدة، إلا أن العادة والاعتقاد العميق بالدين وتشربه لروحه ومبادئه أثره الظاهر فيها. من هذا كله يظهر بوضوح الاتجاه الدينى فى فكر ابن حزم الأخلاقى وإحساسه العميق بقيمة الدين فى تهذيب الأخلاق وتكوينها. حتى بات هذا الإحساس واضحا فى فكر إمام آخر من أئمة المسلمين وهو الإمام الغزالى فى مباحثه الأخلاقية وتعريفه لعلم الأخلاق إذ يقول عنه: «هو علم تكيف النفس وردها إلى ما رسمته الشريعة» أى أن الشريعة عنده هى المصدر الذى يجب أن نلتزم به فى سلوكنا الأخلاقى وفى مبادئنا وقيمنا الأخلاقية؛ ولذلك كانت كتابات الغزالى تفيض بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية التى ترسم السلوك الفاضل وتنفر من السلوك الخبيث، حتى أننا نجده حدد الأخلاق بأنها «إزالة جميع العادات التى عرف الشارع تفاصيلها وجعلها بحيث تبغضها كما تتجنب المستقذرات وتتعود العادات الحسنة والاشتياق إليها».

أى أن الغزالى يؤكد دور الشرع فى تربية الأخلاق وتكوينها بل غرسها فى النفس حتى تستحسن ما حسنه الشرع وتستقبح ما استقبحه الشرع فتلتزم بالفضائل وتنفر من الرذائل. وقد ظل الدين فى نظر الغزالى هو مصدر نظريته الأخلاقية حتى قيل أن الأخلاق عند الغزالى هى عين الأخلاق الإسلامية، والسبب فى ذلك إنما يرجع إلى أننا نجد فى كتاباته أن شخصية الرسول ﷺ، هى صورة الكمال الأخلاقى ومجمع الآداب وهو أيضا القدوة فى كل شيء، ولهذا حرص الغزالى على أن يكون التقليد والمحاكاة والتشبه بسلوك الرسول ﷺ هو الطريق إلى الالتزام بالخلق الفاضل والسلوك المستقيم؛ ولذلك أيضا أخذ يعرض فى كتبه للنماذج الأخلاقية الفاضلة ويبين البواعث لهذه الأعمال الطيبة مع التركيز على سرد أسماء الأفراد الذين عرفوا بالخلق الكريم وما يهدفون إليه من أعمالهم الفاضلة.

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٥٦.

ومع إيمان الغـزالى بدور الممارسـة والكسب فى تربيـة الخلق وتكوينه إلا أنه ينص كذلك على أن الأخلاق هبة من الله تعالـى وفضل منه يؤتيه من يشاء فتكون قوة فى نفسـه واستعدادا لديه يخرجهـا الكسب والأدب من القوة إلى الفعل وهذا الاستخراج هو من فعل الإنسان وعمله.

أى أن الاستعداد الخلقى أمر موهوب من الله وعلى الإنسان أن يظهره بالمران والممارسة والكسب والاختـيار، ويرى الغزالى كذلك أن الإنسان صورة بـاطلة فيها النوازع الخبيثة وأن الله أرسل الرسل والأنبياء من أجل مساعدة الإنسان على تقويم نفسـه وإصلاح عـلله، ويتـحقق ذلك عن طريق القدرة عـلى أداء ما هو محـمود وحسن، ويـصير ذلك فى يسـر وسهـولة ودون روية حتى لكأنه يصـدر عن طبع وسجيـة لكثرة المران والتدريب والمحكاة والتقليـد لسلوك الرسول الكريم ﷺ الذى هو صورة التـمام والكمـال لمكارم الأخلاق وهو أيضا القـدوة فى كل شىء والمثل الأعلى للإنسانية لتهتدى بهديه وتسير بفضله.

وقد ظهـر واضحا فى كتـابه إحياء علوم الدين الذى يدل عنوانه على رغـبة الغزالى الأكيدة فى العودة إلى الدين فى كل شىء والالتزام بمبادئه وفضائله ليعيش المجتمع فى سعادة كاملة وإفراده فى حياة فاضلة لأن الإنسان وحدة كاملة متكاملة، ويستطيع أن يحـقق سعادته بمقدار الـتزامه بأوامر الله تعـالى وسلوك رسوله ﷺ؛ ولذلك عـرض الغزالى فى كـتابه الإحيـاء لموضوعـات هامة فى الفكـر الأخلاقى فبحث علاقة الإنسان بنفسه وبربه تحت اسم العبادات، ثم بحث المعاملات فعرض لعلاقة الإنسان بأخـيه الإنسان، ثم تبعها ببيان مـا يؤدى إلى الهلاك والدمار بسبب الرذائل الموبقة وأمر بالتخلص منهـا، ثم يعرض فى النهاية إلى الجانب الإيمانى فى الأخلاق وهـو مبحث الـفضائـل التى يجب على الإنسان أن يتـحلى بها ويلـتزم بسلوكها. وفى هذا المبحث يظهر أيضا بوضوح الاتجاه الدينى لدى الغزالى ومعرفته التامة بحقيقة النفس الإنسانية وطبيعتـها البشرية كما بينها الله تعالى، وكما أخبرنا بها.

وقد بلغ الغزالى بكتـابه إحياء علوم الدين مبلغا عظيمـا فى الاهتمام بالدين والحرص على مبادئه لدرجة جعلت السبكى يقول عنه أنه لو لم يكن لدى المسلمين غير كتاب الإحياء لكفى.

من هذا كله يظهر بوضوح كيف كان الدين الإسلامى عاملا قويا ومؤثرا وفعالا فى الفكر الأخلاقى الإسلامى عند كبار مفكرى الإسلام، وكانت آراؤهم وأبحاثهم فى مجال الأخلاق صادرة عن إحساس دينى قوى وتفهم عميق لمضمون الدين الكريم وإعجاب عظيم بأخلاق الرسول ﷺ فلم يعتمدوا فقط على الفكر الأخلاقى اليونانى إنما كان لديهم ما هو أقوى وأعظم وأتم وأشمل فأقبلوا يصيغون حياتهم وفق مبادئهم ويرسمون سلوكهم تبعا لأصولهم مع علمهم بكل النظريات الفلسفية التى قدمها أفلاطون وأرسطو فى مجال الأخلاق، فكان ذلك شاهد حق على أن الدين الإسلامى هو دين الخلق وأن هدف الإسلام هو التحلى بمكارم الأخلاق وأن غاية مفكرى الإسلام هو إصلاح الأخلاق النفسية وتربية الفضائل السلوكية. وقد حرص ابن حزم على ذلك فقال فى مقدمة كتابه مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق:

«أما بعد فإنى جمعت فى كتابى هذا معانى كثيرة أفادنى فيها واهب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحنى عز وجل من الفهم بتصاريف الزمان والإشراف على أحواله. حتى أنفقت فى ذلك أكثر عمرى وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له، والفكر فيه، على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس وعلى الازدياد من فضول المال، ورقمت كل ما سبرت من ذلك لهذا الكتاب ليتقى الله تعالى به من شاء من عباده ممن يصل إليه، وما أتعبت فيه نفسى وأجهدتها فيه وأطلت فيكون ذلك أفضل له من كنوز المال، وعقر الأملاك إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله، وأنا راج فى ذلك من الله أعظم الأجر لنيتى فى نفع عباده وإصلاح ما فسد من أخلاقهم، ومداواة علل نفوسهم وبالله تعالى أستعين وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل»[1].

(١) ابن حزم: رسالة فى مداواة النفوس ضمن مجموعة رسائل ابن حزم، ص١١٥.

٢- أصحاب الحكمة الأخلاقية

هم هؤلاء الذين وجدوا في الأمثال والحكم والقصص والنصيحة وسيلة لشرح الفضائل ومناهج بيانها وحثًّا للدعوة إليها والتمسك بالتزامها وبيان منفعتها وصلاحها.

والشرق هو موطن الأمثال والحكم القصار والنصائح والكلمات المملوءة بمعاني الحكمة في الحياة، فالكلمة لها دورها وخطرها والفكرة لها سحرها وأثرها.

وقد ظهرت قيمة الكلمة في الأديان الشرقية وخاصة في اليهودية والمسيحية وكذلك في الإسلام.

وكانت أكثر الكتب رواجا في الفكر الشرقي عامة كتب الكلمات القصيرة الحكيمة، سواء أكانت في صيغة مناجاة أم كانت على هيئة نثر مطرد الفقرات يحمل أفكارا وموعظة حسنة، مثال مزامير داود وسفر الأمثال والحكمة ليشوع بن شيراح والجامعة المنسوب إلى سليمان من بين أسفار العهد القديم عند اليهود، وكذلك أيضا ما كتب في مستهل الإنجيل الرابع المنسوب ليوحنا.

وقد تجلت الحكمة الأخلاقية عند المسلمين بصورة واضحة أيضا في عقيدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والاقتداء بالنبي ﷺ في وعظه أهل الجهل والغفلة واجب الحكمة والموعظة الحسنة.

ولهذا اهتم المسلمون ببيان الفضائل والرذائل في صورة حكم وأمثال وقصص لينفر سامعها عن القبيح المأثور عن غيره، ويرغب في الحسن المنقول عن من تقدمه ويتعظ بما سلف؛ ولذلك كله كان أصحاب الحكمة الأخلاقية يمثلون اتجاها واضحا في الفكر الأخلاقي الإسلامي، وكان لهم دورهم وأثرهم في البيئة الإسلامية حتى انتشرت الكتب المملوءة حكما وأمثالا في وقت مبكر وساعد على انتشارها ما وصل إليها من الهند من تراث في هذا المجال سواء في وقت السلم أم عن طريق الفتوحات الإسلامية.

وكانت بلاد فارس هي الوسيط بين الهند والعرب وكان ابن المقفع الفارسي هو الناقل والمترجم لهذه الكتب فترجم قصص بيدبا السياسية الخلقية المعروفة باسم

«كليلة ودمنة» وهو كتاب يروى القصص على ألسنة البهائم والطير لغرض أخلاقى واضح فى ذهن مؤلفه ألا وهو تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس بالحكمة والمثل.

حقيقة أن هذه القصص والحكم والأمثال إنما تفيد فى تكوين ما يعرف بالضمير الخلقى أو الحاسة الخلقية لدى الناس حيث تساعدهم على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبيح والفضيلة من الرذيلة عن وعى وبصيرة لاحتكام المرء إلى العقل والمنطق فى اختيار السلوك الفاضل والفعل الخير.

ولما كان الضمير الأخلاقى يتكون بالتدريج عن طريق التربية واتساع المعرفة والعلم وتنوع مصادرها كانت لهذه الحكم والأمثال والقصص تأثيرا كبيرا فى تكوين هذا الضمير الذى يوجه فى النهاية السلوك الإنسانى ويساعده ويشجعه على الالتزام بالفضائل والبعد عن الرذائل.

وقد أكد ابن المقفع هذا المعنى بقوله عن كتبه فى الأدب الكبير والأدب الصغير المملوءة بالحكمة والموعظة والنصائح:

لقد وضعت فى هذه الكتب من كلام الناس المحفوظ حروفا فيها عون على عمارة القلوب وصقلها وتجلية أبصارها وإحياء للتفكير وإقامة للتدبير ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق(١).

حقا لقد كان لهذه الكتب وما تضمنه من حكم وأمثال أثر كبير على مفكرى الإسلام عند تناولهم للمباحث الأخلاقية لدرجة أننا نجد الدكتور عبد الرحمن بدوى يقوله: إن العقل الشرقى لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين إلا بعد أن وضعت لهم انتحالا فى أغلب الأمر- أمثال وجمل حكمية قصيرة عنى بإيرادها كثير من كتب «الملل والنحل» وتوارد الفلاسفة فى الإسلام كما يشاهد خصوصا فى كتاب «الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية» لأبى الفرج بن هند والمتوفى سنة ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م.

والواقع أن هذا القول فيه من المبالغة الكثير لأن الحكمة والمثل إنما ظهرت أيضا فى الفكر اليونانى قبل ظهور الفلسفة الخلقية ومهدت لها وساعدت على

(١) رسائل البقاء فى مصر، سنة ١٩١٣، ص٢٤.

ظهورها،فـهذا أمر طبيعـى فى تطور البشرية وليس ظاهرة خاصـة بشعب أو جنس فقط كما حاول أن يبين ذلك الدكتور بدوى ويلحقه فقط بالعقلية الشرقية العربية.

والحقيـقة أن هذا النوع من الأخلاق وهى أخلاق الأمـثال والحكم والمواعظ فيها من النفع الكثير لأنها تفيد فى الحث على الفضيلة وفى استلهام الموعظة واتخاذ معايير للسلوك أى تمثل البواعث والدوافع لـلسلوك الفاضل ويستحث الإنسان على الالتزام بالخير والبعد عن الشر وهو هدف فلسفة الأخلاق فى النهاية.

وهى كذلك لـيست بعيـدة عن النزعة الفلسـفيـة لأننا إذا حللنا هذه الحكم والأمثال لوجدناها تمثل فلسفات واقعيـة فى مجال الأخلاق لأنها تترجم وتعبر عن روح الشعب ونزعاته واتجاهاته أى هى فلسفة شعـبية تعبر عن منطق ما هو مشروع وما هو ممنوع، وهى لهذا قريـبة جدا من المعتقدات الدينية والتـراث الحضارى لهذا الشعب.

وكذلك نجد أن هذه الحكمة تهدف لتحقيق سعادة قريبة للإنسان فى مجتمعه البشـرى لأنها تقوم على الالتزام بالفـضائل العمليـة التى أهمها العدل والاعـتدال وغير ذلك مما يؤدى إلى الشعور بالمسـاواة فى المجتمع بين أفراده. بحيث لا يطغى فرد أو جماعة عـلى جماعة ولذلك كانت فائدة هذه الحكمة عظيمـة، وأثرها كبير على المجتمع وعلى مـفكريه إذ هناك مسائل تشغل الفكر الإنسـانى كله بشكل عام مهـما اخـتلفت البيئـات وتباعـدت الأماكن وتنوعت المشـاكل إلا أن الإنسان هو الإنسان فى كل زمان ومكان.

ولعل أثر هذه الحكمـة كان واضـحا عند المسلمين ممـا جعل الدكـتور عـبد الرحمن بدوى يقول (فى مقدمة كـتاب الحكمة الخالدة) عن الأخلاق عند المسلمين أنها لا تعدو أن تكون حكما وأمثالا ليست مذهبا أخلاقيا متكاملا.

حقا لقد كان هذا الاتجاه واضحا عند مفكرى الإسلام عند الجاحظ وأبى بكر محمد بن زكريا الرازى وابن حيان التوحيـدى وأستاذه أبى سليمان السجستانى فى كتاب «صوان الحكمـة» وفى فكرة النصوص نفسها ما يدل عـلى أهمية هذا الاتجاه وعنايتهم بالـكلم الروحانية القـصار،كمـا ظهرت عند الفارابـى وابن مسكويه وابن حزم كمـا سنوضح فيـما بعد، ولكن ذلك لا يعنى افتـقارهم إلى فلسفة أخـلاقية

ومذاهب كاملة سنوضح أركانها ونفصل أبعادها، إلى جانب اهتمامهم بهذا اللون من الأخلاق الإسلامية، وقد وضح ذلك إلى حد كبير فى مذهب ابن مسكويه الأخلاقى عندما تحدث عن قيمة الأمثال والنصائح وفائدتها فى إصلاح الأخلاق فقال: «ولست أترك مع الإيجاز والاختصار تعظيم هذا الباب وتكرره عليك لنعلم أن القدماء إنما ألفوا فيه الكتب وضربوا الأمثال وأكثروا فيه الوصايا لما رأوه من النفع العظيم عند السامعين من الأخبار ولما خافوه من الضرر الكثير على من يستهين به من الأغمار»(١).

فابن مسكويه يؤمن بقيمة الأمثال والحكم والفصل فى تكوين الأخلاق الفاضلة والبحث على التزامها لأنه طالع كتاب كليلة ودمنة وتأثر به إلى حد كبير فى اتجاهه الأخلاقى وعناية بإصداره للفصل وسرد القصص والحكايات التى تؤثر فى النفس الإنسانية وتهذب من أخلاقها؛ إذ تكون لديها حاسة خلقية. وقد ظهر ذلك بوضوح عندما يتحدث عن النميمة وخطرها فى إفساد الصداقة فقال: «فكثيرا ما يتدخل الأشرار بين الأخيار فى صورة النصحاء فيوهمونهم النصيحة وينقلون إليهم فى عرض الأحاديث العلمية أخبار أصدقائهم محرفة مموهة حتى إذا تجاسروا عليهم بالحديث المختلق يصرحون لها بما يفسد موداتهم ويشوه وجوه أصدقائهم إلى أن يبغض بعضهم بعضا» فابن مسكويه إنما تأثر بكتاب كليلة ودمنة فى هذا المبحث وبخاصة فى حديث الثور مع الأسد وقد صرح هو نفسه بذلك(٢).

وسنجد ابن حزم يتناول نفس المبحث حين يقول: «بعض أنواع النصيحة يشكل تمييزه من النميمة، لأن من سمع إنسانا يذم آخر، ظالما له أو يكيده، فكتم ذلك عن القول فيه والمكيد، كان الكاتم لذلك ظالما مذموما، ثم إن أعلمه بذلك على وجهه كان ربما قد ولد العداوة على الدوام»(٣).

وأيضا يظهر أثر كتاب كليلة ودمنة فى كتابه «أنس الفريد» الذى يعرض فيه للحكايات اللطيفة والقصص الظريفة التى يرمى من ورائها إلى تهذيب النفس عن طريق التسلية والترويح.

---

(١) ابن مسكويه: التهذيب ص١٩٤- ١٩٥.
(٢) المرجع السابق: ص١٩٥.
(٣) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٣٣.

أما كتابه «جاويدان خرد» فيبدو فيه متأثرا إلى حد كبير بأمثال القدماء ووصاياهم، إلا أنه حال أن يجمع فيه كثيرا من حكم الفرس القديمة المنسوبة إلى هو شنك شاه ابن كيومرت البيشدادى من ملوك الفرس القدماء والتى عربها الحسن ابن سهل وزير المأمون، وهذه الحكم فيها من النصائح العملية الكثير التى تعنى بتكوين الشخص نفسه وتهتم بتعليمه الحقيقة وطرق النجاة.

وفيه أيضا يذكر كثيرا من الفضائل كالشجاعة والحلم والسخاء ثم ينصح المرء بأن يفكر فى عكس حاله باستمرار حتى يعلم مقدار النعمة التى هو فيها، وقد وافقه ابن حزم على هذا الرأى فقال: انظر فى المال والحال والصحة إلى ما دونك[1].

وقال كذلك فى موضع آخر: «واعلم أن من قدر فى نفسه عجبا أو ظن بها على سائر الناس فضلا، فلينظر إلى صيره عندما يدعمه من هم أو نكبة أو معيبة... ثم لينظر إلى سيرته وعدله أو جوره فما خوله الله تعالى من نعمه»[2].

وكذلك اهتم ابن مسكويه بالكلام عن الفضائل التى يجب أن نلتزم بها فى أفعالنا وسلوكنا، ويضيف إلى وصية هو شنك شاه «أو أشيهنج» حكما وأمثالا أخرى للأمم الكبرى فى وقته وهى الفرس والهند والعرب والروم وهو يعتبرها حسب قوله «زيادة حسنة عليه» من قرائح الحكماء ونتائج أفكارهم وهذه الحكم التى يوردها هى نصائح يوجهها أذربان لابنه يعظه وأيضا وصايا أنو شروان.

ثم يعرض بعد ذلك لحكم الهند التى تتصل بمسائل الحياة الجارية العملية ثم يتكلم عن حكم العرب فيذكر أحاديث النبى محمد ﷺ، ولعلى وللحسن بن على ولابن المقفع وللفارابى وكذلك يذكر وصية لقمان لابنه ووصية قس بن ساعدة، لابنه ويذكر نصائح للنبى عيسى عليه السلام ثم ينتقل إلى نصائح الروم واليونان وأهم ما يعرضه فى هذا المجال لغز قابس ووصايا فيثاغورث.

وقد أراد ابن مسكويه من هذا الجمع الحاشد من الحكم والأمثال والنصائح أن يؤكد حقيقة وحدة الإنسانية مهما تباعدت الأماكن واختلفت الأزمان.

(١) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٢٣.
(٢) المرجع السابق: ص١٥٧.

يقول ابن مسكويه: «وأثقافهم ـ أى الحكماء الذين ينقل عنهم فى مختلف الأمم ـ مع تباعد أفكارهم، إنما تجمعهم مسائل عامة تشغل الجميع كالفضيلة والرذيلة والخير والشر، ومحاربة الشهوات والانفعالات لما لها من أثر سيئ فى حياة الإنسان تبعده عن السعادة التى هى الهدف من الأخلاق والغاية التى تسعى إليها». فابن مسكويه يضع الأخلاق أصلا يمكن الناس من أن يحيوا حياة سعيدة فى المجتمع الواقعى.

ويهتم كذلك ابن مسكويه فى مذهبه الأخلاقى بمدح العقل والدعوة إلى تثقيفه بالعلم والمعرفة إذ العقل هو صمام الأمن الذى يتحكم الإنسان به فى قواه الحيوانية وكذلك تنشرح النفس بالعلم وتبتهج بالمعرفة الحقيقية.

واهتمام ابن مسكويه بالعقل أو مدحه إنما يتابع فيه الفيلسوف أبا بكر الرازى الطبيب صاحب كتاب الطب الروحانى الذى أراد به أن يعالج فيه النفوس وفيه يمتدح العقل ويبين فضله ويتحدث عن قمع الهوى وردعه ويذكر عوارض النفس الرذيلة حتى يتعرف المرء على عيوب نفسه[1] وهى نفس المسائل التى عنى بها ابن حزم فى رسالته تهذيب الأخلاق ومداواة النفوس إذ يعين فضل العلم والعقل وحده فقال: «لذة العاقل تمييزه، ولذة العالم بعلمه ولذة الحكيم بحكمته»[2] فالعقل والعلم والحكمة هم سبب السعادة والهدوء النفسى والطمأنينة القلبية ويوضح ذلك بقوله: «ولو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به إلا أنه يقطع المشتغل به عن الوساوس المضنية ومطارح الآمال التى لا تفيد غير الهم وكفاية الأفكار المؤلمة للنفس لكان ذلك أعظم داع إليه، فكيف وله من الفضائل ما يطول ذكره»[3].

فابن حزم يرى أن العلم يزيل الهم ويزيح الكرب عن النفس بما يكشفه من حقائق تساعده على الالتزام بالفضائل والتمسك بها فهو يذهب مذهب أرسطو فى القول بأن الفضيلة علم.

وكذلك يؤكد ابن حزم أن حد العقل هو استعمال الطاعات والفضائل وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصى والرذائل. وقد نص الله تعالى فى غير موضع من

(١) أبو بكر الرازى: الطب الروحانى.

(٢) ابن حزم: تهذيب الأخلاق ضمن مجموعة رسائل ابن حزم نشر دكتور إحسان.

(٣) المرجع السابق: ص١٢١، عباس ص١١٦.

كتابه على أن من عصاه لا يعقل. قال الله حاكيا عن قوم: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك][1] ثم قال تعالى مصدقا لهم: ﴿فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾﴾ [الملك][2].

فابن حزم يرى أن العقل والعمل إنما هما أساس استعمال الفضائل لأن الإنسان يعلم حسن الفضائل فيأتيها- ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها- ويسمع الثناء الحسن فيرغب فى مثله والذم الردىء فينفر منه، فعلى هذه المقدمات وجب أن يكون للعلم حصة فى كل فضيلة وللجهل حصة فى كل رذيلة، ولا يأتى الفضائل من لم يتعلم العلم إلا صافى الطبع جدا، فاضل التركيب.

وهذه منزلة خص بها النبيون عليهم الصلاة والسلام لأن الله علمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس[3].

فابن حزم يحرص على العلم كأمر ضرورى فى الالتزام بالفضائل والبعد عن الرذائل وطوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس.

فابن حزم يربط بين العلم والفضيلة وبين دور العلم فى تكوين الخلق وتربية الأخلاق وتهذيبها، والعلم عنده هو اتباع ما أمر به الله تعالى ورسوله فإنه يحتوى على جميع الفضائل[4]. فالعلم بالدين هو أساس مذهب ابن حزم الأخلاقى وبناؤه الحكمة وتهذيب الأخلاق.

فابن حزم لا يغفل دور النصيحة إنما يحرص عليها فيقول: «النصيحة مرتان فالأولى فرض وديانة، والثانية تنبيه وتذكير، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع.. وربما أشد من ذلك من البغى والأذى اللهم فى معانى الديانة فواجب على المرء ترداد النصح فيها، رضى المنصوح أو سخط، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذ»[5].

فالنصيحة ضرورية عند ابن حزم لتبصير الناصح للجاهل حتى يعلم ويتعلم الخلق الفاضل والسلوك الطيب فيؤتيه، وكذلك حرص ابن حزم على تكرار النصيحة حتى يصير الخلق الفاضل سلوكا.

(١) المرجع السابق: ص١٤٤.
(٢) المرجع السابق: ص١٢٤.
(٣) المرجع السابق: ص١٤٦.
(٤) المرجع السابق: ص١٣٣.
(٥) المرجع السابق، ص١٣٣.

ويبين أيضا كيفية النصح حتى تكون نتيجته طيبة مثمرة فيقول: ويبين: إذا نصحت فانصح سرا لا جهرا، أو لا يتعرض بتصريح إلا لمن لا يفهم فلابد من التصريح له.

ويؤكد ابن حزم أن النصيحة لا تستوجب ضرورة قبول المنصوح لها إنما هى طريقة للتوعية والتبصير وبيان الفضائل من الرذائل؛ ولذلك فليس حتميا أن يقبل المنصوح النصيحة إنما هى محاولة من جانب الناصح قد تفيد وقد لا تفيد، فيقول فى هذا الصدد: «لا تنصح على شرط القبول منك، فإن تعديت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح وطالب طاعة لا مؤدى حق ديانة وأخوة، وليس هذا حكم العقل ولا حكم الصداقة، ولكن حكم الأمير مع رغبته والسيد مع عبده»(١).

فابن حزم يترفق فى النصيحة حتى تكون ثمرة ويضرب المثل بالرسول الكريم ﷺ وهو القدوة فى كل شيء. فيقول: «عليك الاقتداء بالنبى ﷺ فى وعظه أهل الجهل والمعاصى والرذائل، فمن وعظ بالجفاء ولو كفارا فقد أخطأ وتعدى طريقته ﷺ، ويكون فى وعظه مسيئا لا محسنا.

ومن وعظ ببشر وتبسم ولين فكأنه مشير برأى ومخبر عن غير الموعوظ بما يستقبح من الموعوظ، فذلك أبلغ وأنجع فى الموعظة ،فإن لم يتقبل فليتقل إلى الوعظ بالتحشيم للموعوظ، فهذا أدب لله تعالى فى أمره بالقول اللين.

قال تعالى: ﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا ﴿٤٤﴾﴾ [طه](٢).

وقال الرسول ﷺ «لا تنفّر» وقد أثنى عليه الصلاة السلام على الرفق فى القول وأمر بالتيسير ونهى عن التعسير، وكان يتحول بالموعظة خوف الملل، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران].

وابن حزم يحرص على النصيحة الهادئة حتى تتم الاستجابة لتلك النصيحة ولأن ذلك أمر الله والله أعلم بالصواب، وقد أوصانا بذلك ونهانا عن الغلظة والشدة حيث لا تفيد وتجعل الموعوظ نافرا غاريا من الناصح ولا تكون هناك شدة وغلظة إلا فى حدود الله فلا لين فى ذلك للقادر على إقامة الحد.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) ابن حزم: تهذيب الأخلاق، ص١٤٩.

ويرى كذلك ابن حزم أن الثناء والمدح إنما يشجعان على التزام السلوك الطيب والفعل الحسن والتزام الفضائل، ولهذا يوجب ابن حزم أن تؤرخ الفضائل لينفر سامعها عن القبيح المأثور عن غيره، ويرغب فى الحسن المنقول عن من تقدمه ويتعظ بما سلف[1].

ولذلك كانت الحكمة والأمثال ضرورية فى نظره لتربية الخلق وغرس الفضائل فى النفس الإنسانية.

وكان اهتمام ابن حزم بضرب الأمثال وإيراد الحكم عظيما لدرجة جعلت المستشرق الأسبانى آسى بلاسيوس يقول عن فلسفة ابن حزم الأخلاقية أنها لا تمثل مذهبا أخلاقيا كاملا بقدر ما هى حكم وأمثال ووعظ وإرشاد[2]. يقتصر فيها ابن حزم على تقديم سلسلة من النصائح ذات طبيعة عملية يختص بها رجل بصير بالملاحظة للمجتمع والشخصية الإنسانية أكثر مما يختص بها مفكر علمى، وهو أيضا ما ذكره دكتور محمد عبد الله دراز.

وسوف نناقش هذا القول عند عرضنا لمذهب ابن حزم الأخلاقى لنرى هل اقتصر ابن حزم وابن مسكويه والغزالى على هذا الجانب فقط من جوانب الفكر الأخلاقى أم كانت لهم فلسفة أخلاقية لها أبعادها الدينية الحقيقية المميزة والصادرة عن النظر العقلى للدين الإسلامى بالإضافة إلى استيعاب حكمة القدماء وفلسفة اليونان وزهد المتصوفين وعقيدة المتكلمين.

أم وصف لطبيعة النفس وملكاتها، ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها، مرتب فى غالب الأمر بحسب -النموذج- الأفلاطونى أو الأرسطى ويذكر خير كتاب فى هذا النوع كتاب ابن مسكويه «تهذيب الأخلاق».

ويضيف قائلا: «وكذا ما نرى المنهجين يعاقبان فى علم واحد، ويظهر هذا لدى الأصفهانى فى «الذريعة» وبصورة أكثر كمالا وامتدادا لدى الغزالى فى كثير من كتبه، وبخاصة موسوعته الإسلامية «إحياء علوم الدين».

---

(١) ابن حزم: المرجع السابق، ص١٥٠- ١٧٣.

(2) Asin Palacios Iolom de Crisitcrade Madrid 1952, Hrenaudg Historia de Filocofia eopanola, Filosolia.

بصدد مقدمة كتابه «دستور الأخلاق القرآن» إن المكتبة الإسلامية لم تعرف حتى وقته سوى نوعين من التعاليم الأخلاقية، فهى إما نصائح عملية هدفها تقويم أخلاق الشباب، حتى توحى إليهم الاقتناع بالقيمة العليا للفضيلة، ويذكر من خير الكتب فى هذا المجال رسالة ابن حزم فى تهذيب الأخلاق ومداواة النفوس».

٢- أخلاق المتكلمين

تميزت الأخلاق عند المتكلمين بأصول اعتقادية ومبادئ أولية لم تظهر من قبل لدى أصحاب الأخلاق الدينية أو أهل الحكمة الأخلاقية، وكانت هذه الأصول قوية وهذه المبادئ عميقة بحيث أثرت فى أفكارهم وعمقت أبحاثهم وطورت آراءهم فكثر كلامهم فى مسائل أخلاقية عديدة، مثل حرية الإرادة الإنسانية، ومشكلة الجبر والاختيار، ومسألة الخير والشر، والحسن والقبح، وكذلك عالجوا مشاكل أخلاقية خطيرة مثل: مرتكب الكبيرة وهل يعد مؤمنا أم فاسقا. فاختلفت نظرياتهم وتنوعت مقالاتهم إلا أنهم التقوا جميعا حول مسألة واحدة وهى صلة الإيمان بالعمل؛ لأن الإيمان لديهم جميعا هو الذى يحدد العمل، والاعتقاد هو الذى ينظم السلوك.

وكذلك أكدوا أن الأوامر الإلهية ليست كلها متعلقة بشعائر تعبدية فحسب ولكنها تنطوى أيضا على فضائل خلقية، وكذلك المحظورات الدينية غالبا ما يكون لها دلالات خلقية، بل إنهم قرنوا الطاعة بالسعادة والعصيان بالشقاء.

وعلى هذا الأساس قامت فلسفتهم الخلقية تستند إلى أصول أولية دينية وأسس عقائدية، حتى إننا نجد الإمام الغزالى ينص صراحة على ذلك فى كتابه «إحياء علوم الدين» فيقول: «إن الأخلاق ليست مجرد سلوك يمارسه الإنسان إنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد[١] فالإيمان القلبى هو الذى يحرك الإرادة والإرادة تحرك السلوك أى أن أصول الاعتقاد عند المتكلمين كانت من الضرورة بحيث يجب أن يسبق العمل سبقا زمنيا وعقليا إذ كيف تمارس العبادات دون أن يسبقها إيمان.

وبهذا الشكل تلتقى المشكلة الخلقية مع المشكلة العقدية فى أن كلا منهما يمثل جانبا من جوانب شخصية الإنسان، وطاقة من طاقاته الدينية والسلوكية ،ولهذا

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين ج٣، ص٦٤.

كانت الصلة بينهما قوية وقامت علاقة وثيقة بين العقيدة والأخلاق على أسس نفسية، وعوامل بعضها وجدانى وبعضها عقلى. حتى لقد قيل أن نزعة التدين والأخلاق ليست إلا امتدادا لقوى النفس الثلاثة.

١- الفكر وبه يكون التطلع إلى المبادئ والعلل والغايات.

٢- الوجدان وهو الذى يمد العواطف النبيلة بحاجاتها من الوقود الدافع المحرك إلى خير الأعمال وجميلها.

٣- الإرادة وهى التى تكون البواعث على العمل والدوافع إليه إذ العقيدة كامنة فى النفس الإنسانية ملازمة لكيان الإنسان البشرى وحقيقته الذاتية تؤثر فيه وتحدد سلوكه وتنظم أخلاقه[١].

هذا فى الواقع ما سيطر على فكر المتكلمين من عقيدة ومبادئ ظهرت واضحة فى مباحثهم الخلقية حتى أننا نجد الدكتور أحمد صبحى يفرد بحثا عن الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى يخص فيها المتكلمين بالاهتمام الأكبر ليثبت أن المتكلمين كان لديهم فلسفة أخلاقية تقوم على أصول دينية عقائدية وتحتكم إلى العقل فى ضرورتها وقيمها، إذ لا يمكن قيام أخلاق بدون معتقدات، على حد تعبير سانتهلير، فالإيمان يجب أن يسبق العمل واليقين أساس طمأنينة النفس قبل أن تحدد لنفسها السلوك.

ولهذا رأى الدكتور صبحى أنه إذا أراد أن يتكلم عن أخلاق المتكلمين فيلزمه أن يبدأ ببيان أصول الاعتقاد أو ميتافيزيقا تبعا للأخلاق عندهم ثم يجتاز مجال النظر إلى مشكلات العمل أو قواعد السلوك التى يجب أن تستند إلى مصادرات أو مسلمات تستطيع أن تحل مشكلات العمل من ناحية وتجتار الهوة بين الاعتقاد والعمل نظرا لاختلافهما فى الطبيعة من ناحية أخرى.

لقد وجد الدكتور صبحى فى الفكر المعتزلى منهلا خصبا مكنه من إبراز فلسفة المتكلمين الخلقية بوصفهم معبرين عن المذهب العقلى فى الأخلاق، وقد ظل هذا الجانب مجهولا زمنا طويلا فى الفكر الفلسفى فلم يعرف عن المعتزلة غير أنهم أهل توحيد أو أنهم أهل العدل.

(١) الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار: فى العقيدة والأخلاق، ص١٦.

ولكن أليس العدل فى جوهره أخلاقا، أليست حرية الإرادة والمسئولية والتكليف أخلاق؟ أليس الوعد والوعيد أخلاقا، وبهذا المنهج أثبت الدكتور صبحى أن المعتزلة كان لديهم فلسفة أخلاقية تقوم على أصول عقائدية وعلى أسس عقلية ردت إليها القوانين والأحكام الخلقية،وقد ظهر ذلك واضحا فى بنائهم الفلسفى وخاصة أن أصل العدل عندهم إنما هو أساسا مبدأ أخلاقى.

وكذلك كان الأمر بالنسبة لحرية الإرادة وحرية الاختيار التى هى مناط التكليف لدى المعتزلة والتى كانت من أهم معتقداتهم،فالإنسان من حيث صلته بالله هو الكائن المكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية. ومن هنا اهتم المعتزلة ببيان ذلك وعنوا بالبحث فيه وفى مقتضياته.

وقد ذهب أبو على الجبائى مغاليا فى ذلك إلى القول بأن تكليف الإنسان واجب على الله سبحانه ولكن لم يوافقه على هذا القول معظم المعتزلة، وإن كانوا يتفقون على وجوب إكمال الله الإنسان بالعقل إذ كلفه الله لأن العقل هو مناط التكليف،كما كانت الحرية والاختيار هما العناصر الأساسية فى أصول المعتزلة الكلامية، فهما كذلك أركان هامة فى المشكلة الأخلاقية.

حقا إن المتتبع لأصول المعتزلة الخمسة يجد أنها تدور كلها حول هذه المعانى جميعا، ومن ثم كانت فلسفتهم فلسفة أخلاقية بالدرجة الأولى.

فالعدل وهو أهم أصولهم إنما يقوم على أساس أخلاقى وكذلك يرتبط به أصل الوعد والوعيد الذى هو أساس الإلزام الخلقى،وأيضا كان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين إنما يلزمون عن العدل، وقد أوضح ذلك جيدا القاضى عبد الجبار حين قال عن فلسفة المعتزلة: «وجعلنا التوحيد بابا والعدل بابا وما عداهما داخلا فى باب العدل»(١).

بمعنى أن الوعد والوعيد هما أساس العدل وكذلك المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ (١١٠)﴾ [آل عمران] فهذه القاعدة الإسلامية إنما هى قاعدة أخلاقية إصلاحية

(١) القاضى عبد الجبار: المجموع المحيط بالتكليف مخطوط بدار الكتب ص٣٢، وشرح الأصول الخمسة.

تصلح الناس والمجتمع بما فيها من دعوة إلى الخير والمحبة وأمر بالرحمة والمعروف بين الناس، ولذلك يدخلون فى باب العدل لأنهم يلزمون عنه.

وأيضا نجد الشهرستانى يحرص على بيان المعنى الأخلاقى للعدل عند المعتزلة فيقول: «العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل عند وجه الصواب والمصلحة».

فالعقل يقتضى فى نظرهم أن تكون الأفعال الصادرة من الله والمتعلقة بالإنسان المكلف بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة، وقد فسر المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان فى ضوء العدل والحكمة.

حقا أن صفة العدل فى معظم المذاهب الأخلاقية هى رأس الفضائل من حيث إن العلاقة فيها متعدية إلى الغير أو من ناحية أخرى نرى أفلاطون قديما جعل العدالة أسمى الفضائل من حيث هى الحالة الصالحة اللازمة عن اجتماع الحكمة الشجاعة والعفة.

وكذلك ذهب أرسطو بعده إلى أن العدل هو الفضيلة التامة، ولكنه ليس فضيلة شخصية لأنه متعد إلى الغير بل هو أصل الفضائل لأنه كل فضيلة توحيد فى طى العدل، إنه فضيلة تامة لأن العادل يمكن أن يحقق العدل فى حق الغير لا لنفسه فحسب بل كثير من الناس يستطيعون أن يكونوا فضلاء فى حق أنفسهم ولكنهم غير أهل للفضيلة فما يتعلق بالغير حياله لا يمكن أن يكون العدل مجرد جزء من الفضيلة بل إنه الفضيلة كلها، وأن الظلم الذى هو ضده ليس واحدا من الرذائل بل هو الرذائل بتمامها، فالفضيلة من حيث كونها متعلقة بالغير هى العدل ومن حيث إنها صفة خلقية فهى الفضيلة على إطلاقها.

وقد فصل المعتزلة فلسفتهم الخلقية فى كل من أصولهم وفى كل مبدأ من مبادئهم حتى أننا نجد الدكتور على سامى النشار يشير إلى ما بين التوحيد والعدل من اتصال فقال: «إن العدل عند المعتزلة يعنى نفى الظلم عن الله تعالى لتنزيهه عن متشابهة المخلوق فى صدور الظلم عنه، والله فى أصل التوحيد منفرد فى ذاتيته وفى أصل العدل منفرد بخيريته وغنى عن البيان أن نفى الظلم الانفراد بالغير يدخل فى البحث الأخلاقى.

وقد أشار جولد تسيهر إلى الدلالة الأخلاقية لأصل العدل بقوله: «وكانت وجهة النظر التى غلبت عليهم وقادتهم فى فلسفتهم الخاصة بالدين هى تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام يشوبه لقد رأوا واجبا أن يبعدوا عن الله كل التصورات التى تتنافى والاعتقاد بعدله»(١).

ويتصل بأصل العدل مبحث الشر والخير، والفلسفة الأخلاقية إنما تبحث هى الأخرى فى الخير الإنسانى وهى تعنى على وجه الخصوص بالخير الخلقى ولكن الشر موجود وجودا طبيعيا وميتافيزيقيا، ولهذا سلم بوجوده أهل السنة ولم ينزهوا الله عنه ولم يستبعدوا إرادة الله عن وقوعه، ولكنهم أرجعوا ذلك لحكمة خافية علينا فوجب التسليم بها(٢).

ولكن المعتزلة مع تسليمهم بوجود الشر إلا أنهم استبعدوا إرادة الله له، وفسروا ما يحدث فى الكون من فساد وشرور بأن الله فى حقيقة أمره صلاح وخير، إنما خفيت صلاحيته وخيريته عن الإنسان لأن الله تعالى لا يعمل القبيح البتة فوجب أن تكون الآلام والأمراض والأسقام وغير ذلك مما يظن فسادها خارجا عن أن يكون ظلما من الله. ويشرح القاضى عبد الجبار رأى المعتزلة فى التفرقة بين الشر والفساد حيث إن الأمراض والآلام والمحن عندهم ليست فسادا وإن كانت شرا، ومن ثم لا تقبح إذ يقول: «من الخطأ القول أن كل ما يتغير الطبع عنه أو تكرهه النفس فهو قبيح، فإن الألم وإن نفر الطبع منه يحسن بل قد يجب كما هو فى الحجامة والفصد(٣).

ولهذا فلا تقبح الآلام متى كانت لطاغ من حيث إن العبد يستحق الثواب بالصبر كما يستحقه، وأن الله يفعل أفعاله بحكمة وتدبير لعلمه الكامل بالناس وبأحوالهم وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة، فالمعتزلة يرون أن النعم والنقم والخير والشر كلها مصالح من حيث إنها تدعو الإنسان إلى التذكرة والاعتبار، ولكنها لا تضطره إلى صلاح أو فساد، أما النعيم المقيم فإنه مفسدة من

(١) انظر الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى للدكتور أحمد صبحى، ص٤٦.
(٢) ابن حزم: الفصل ج٣، ص١٦٨، ومقالات الإسلاميين للأشعرى ج١، ص٢٣١.
(٣) القاضى عبد الجبار: المغنى ج٣، ص١٠

حيث اقتضاؤه الانغماس فى الشهوات فتسود فى الحياة القيم المادية مع ضياع الأخلاق ونسيان الله تعالى.

هذه هى فلسفة المعتزلة فى وجود الشر وتبريره حيث فسروا الشر فى ضوء المسئولية الإنسانية فكان تفسيرهم محضا.

ومن هنا يظهر اهتمام المعتزلة بالأخلاق وعنايتهم بها وبالإنسان وحرية إرادته واختياره ومسئوليته وتكليفه فلا يعقل أن يمضى المكلف على طاعة الله ويختار هذه الطاعة من وعى وإرادة ثم يفعل الله فيه أمرا مخصوصا يضطره إلى أن يعدل عن الطاعة ويختار المعصية أن هذا الأمر من جانب الله غير معقول لأن الله لا يحمل المكلف على طاعة بالقهر أو الإلجاء.

وبالتالى فلا يعقل أن يحمله على المعصية حتى يلجأ إلى فعلها لا أن يخرج المكلف بذلك أن يكون مستحقا الذم والعقاب[1] فالمعتزلة بحثوا فى الشر بحثا مستفيضا لصلته بالعدل الأسمى والحرية الإنسانية وهما أركان المسئولية الأخلاقية.

وإذا كانت فلسفتهم تؤمن بالعدالة الإلهية وبحرية إرادة الإنسانية فكان لابد لهم من نظرية تجعل الله مريدا هداية الإنسان بعد أن خلقه كائنا مسئولا مكلفا وبعد أن ركب فيه نزعات الشهوة للقبيح.

يقول أبو على الجبائى: «الله عادل فى قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلما للعالمين وهو لم يدخر عن عباده شيئا مما يعلم أنه إذا فعله لهم أتوا الطاعة والصلاح، وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبيح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه وجب عليه إذ كلفهم إكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة حتى يفعل بهم أدى الأمور إلى فعل ما كلفهم به وأذجر الأشياء لهم عن فعل للقبيح الذى نهاهم عنه[2].

فإذا كان الإنسان لدبه من حرية الإرادة والاختيار والتكليف ومن الشهوة ما يجعله يميل إلى الشر وينزع إليه أن العناية الإلهية تلطف به وتهديه إلى الخير والصلاح والطاعة والفضيلة.

(١) القاضى عبد الجبار: المعنى ج١٣، اللطف، ص١٢٠.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل ج١، ص١٠٧.

وهذا ملخص لنظرية المعتزلة فى اللطف الإلهى[1].

واللطف الإلهى عند المعتزلة لازم عن التكليف لأنه تعالى إذ جعل المكلف على الأوصاف التى معها لابد من أن يكلفه، وإذ جعله حرا مختارا يفعل أو لا يفعل، وإذ غرس فيه الطبائع والشهوة ما يجعل التكليف مصحوبا بالكد والمشقة، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه للمنفعة، فلابد من اللطف كى يتم الأمر الذى قصده.

وهكذا يجرى اللطف مجرى سائر وجوه التمكين، وإلا كان ذلك ناقصا للتكليف ومؤثرا فى حكمه المكلف.

فالقول باللطف يقتضيه بالعدل، وكذلك كان التكليف واقتضاؤه اللطف بمنزلة الوعد فى أنه يقتضى إيجادا مع وعد.

فالوعد والوعيد عند المعتزلة واقع لا محالة لأن الله صادق فى وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته، وإن العقاب والثواب عند المعتزلة ينصب على أفعال الإنسان التى يقتضيها الفعل الذى يميز بين الخير والشر والحسن والقبيح وتقتضيها الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار؛ ولهذا كان الثواب والعقاب تابعين لأفعال الإنسان أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه نتيجة لعمله وسلوكه، وهذا يتفق مع فكرة العدل الإلهى وأن الله عادل بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وأعطاه الحرية لكى يختار بين الأفعال.

وبذلك يكون مسئولا عن فعله وهى مسئولية أخلاقية لا شأن لله بها. وهنا يظهر المعنى الأخلاقى لفلسفة المعتزلة.

وقد لخص الشهرستانى هذا الأصل بقوله: «اتفقوا على المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة، استحق الثواب والعوض، والتفضيل معنى آخر وراء الثواب، وإذ أخرج عن غير توبة أو عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود فى النار ولكن عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا»[2].

وكذلك انشغل المعتزلة بمرتكب الكبيرة ومسئوليته الأخلاقية وكذلك التوبة وهى فى جوهرها خلق لأن مضمونها الحقيقى لا عودة إلى الرذيلة قط أو كبيرة ما.

وقد اهتم المعتزلة بمناقشة موقف مرتكب الكبيرة وهل هو مؤمن أم فاسق؟ ذهب المعتزلة إلى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا ولا كافرا، ولكنه فى منزلة بين المنزلتين.

---

(١) القاضى عبد الجبار: المغنى ج١٣، ص١١.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، ج١، ص٥٩.

أى أن هذا الأصل أيضا عند المعتزلة يتعلق بمسألة أخلاقية اهتم بها المعتزلة وشغلت تفكيرهم حتى قال المسعودى فى هذا الصدد: «وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع عندهم فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس مؤمنا ولا كافرا، بل يسمى فاسقا على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه».

ولذلك شغلت مسألة مرتكب الكبيرة مفكرى الإسلام بصورة خطيرة فبحثوا معانى كلمات المؤمن والفاسق والكافر واختلفوا حول مضمونها الأخلاقى اختلافا كبيرا، وقد اعتبر الخوارج أصحاب الكبائر كافرين علاوة على فسقهم يخلدون فى النار.

أما أهل الحديث والسنة فكانوا يقولون أن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح- فاسق عاص بعمله أى أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافى ما وقر فى قلبه من الإيمان، ففسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام وهؤلاء هم مرجئة السنة، ثم ظهر الحسن البصرى فقرر أن صاحب الكبيرة منافق.

أما المعتزلة فقد أوضح الإسفرائينى مذهبهم فقال: «وما اتفقوا عليه أن صاحب الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر إنما فى منزلة بين المنزلتين وهو إن خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلدا فى النار ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له ويرحمه، أى أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله ويشبه الكافر فى عمله ولا شبهه فى عقده، أصبح وسطا بين الاثنين، أى بين النقيضين وتبعا لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر.

بهذه الصورة نجد أن المتكلمين اهتموا بمسائل أخلاقية هامة وكان نظرهم إلى معاملاتهم، ويحدد سلوكهم وأنواع الحلال والحرام بالإضافة إلى الأصول العقائدية فى معنى الإيمان وصلته بالعمل.

وكذلك نجد أن الأصل الخامس من أصول المعتزلة إنما هو أصل أخلاقى عملى ملخصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد فى سبيل الله وإقامة أحكامه على كل من خالفه فى أوامره ونواهيه سواء أكان كافرا أم مسلما.

وقد حدد الأشعرى هذا الأصل بقوله: «أجمعت المعتزلة إلا الأصم، على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والقدرة باللسان واليد والسيف، كيف قدروا على ذلك».

وكذلك نجد المسعودى يقول: «وإما يقول بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو الأصل الخامس فهو إن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم فى ذلك بالسيف فما دونه وإن كان الجهاد، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق.

وهكذا نصل إلى نهاية مذهب المعتزلة وهو كما رأينا مذهب أخلاقى بالدرجة الأولى فهو يقوم على أسس فكرية عقائدية ويبحث مشاكل أخلاقية قوية يحدد فيها دور الإنسان وحريته وإرادته للخير إذا كان خيرا وللشر إذا كان شريرا ينال على ما يفعله الثواب والعقاب، وهذا منتهى العدل الإلهى أن يترك الإنسان يفعل بحريته وإرادته ثم يحاسبه على ما فعل كل بحسب عمله وجهده، وذلك يتحقق فى أصل الوعد والوعيد الذى هو قمة الأخلاق.

أما المنزلة بين المنزلتين فهى تقوم أساسا على مبحث أخلاقى خطير وهو موقف مرتكب الكبائر. وكذلك الأمر بالمعروف والنهى عن الفحشاء والمنكر وهو مبدأ أخلاقى عام لصلاح الفرد والمجتمع.

هذه هى المبادئ والأصول العامة للفكر المعتزلى وهو فى جوهره يمثل فلسفة أخلاقية قوية أثرت بدورها على كثير من الفرق الإسلامية والمدارس الكلامية فنشطت العقول تفكر وتتدبر المعانى الأخلاقية والقيم السلوكية للإنسانية لتتمكن من صياغة حياة سعيدة للبشرية تقوم أساسا على المبادئ الأخلاقية والأصول العقائدية، فمن آمن بالله واليوم الآخر خشى الله فى السر والعلانية وكان سلوكه سليما معافيا من الكبائر والذنوب مستحقا الثواب والجزاء فى اليوم الآخر الذى هو خير وأبقى.

حقا كان الطبيعى أن يكون للمتكلمين فلسفة أخلاقية لأنهم أصحاب النظر العقلى فى النصوص القرآنية والذين يلتمسون الحقيقة الكاملة. والدين الإسلامى هو الحقيقة ذاتها فمن التمسه عرف أن مضمونه وفلسفته وهدفه هو الأخلاق. وهكذا قامت أخلاق المتكلمين على أسس عقائدية ونظرة فلسفية تستند إلى أصول دينية فأنتجت أحسن إنتاج وصاغت الأخلاق أفضل صياغة ظهرت أثرها وثمارها فى مذاهب كثير من المفكرين والفلاسفة مثل ابن سينا وابن مسكويه وابن حزم والفخر الرازى، حيث نجد أن فضيلة العدالة لديهم أسمى الفضائل وأن الفضائل الخلقية الأخرى كالشجاعة والعفة والحكمة إنما تجتمع تحت فضيلة واحدة وهى العدالة. وكذلك نجد ابن سينا والفخر الرازى يبحثان مشكلة الخير والشر بحثا مستفيضا. ولا يخفى علينا صلة هذين المبحثين بالأخلاق كما ظهرت كذلك عند المتكلمين من قبل.

٤- أخلاق الفلاسفة

رأينا فيما سبق كيف كان أصحاب الأخلاق الدينية يستمدون مذهبهم الأخلاقى من الدين والسنة، وكيف كان أصحاب الحكمة يستخدمونها طريقا ومنها للدعوة إلى الالتزام بالأخلاق والفضائل، ورأينا كذلك كيف كان المتكلمون يعتمدون على النظر العقلى فى مباحثهم الأخلاقية. أما فلاسفة الأخلاق المسلمون فقد كان لأمثالهم على فلسفة اليونان وعلومها جميعا بما فيها علم الأخلاق أثر كبير على اتجاهاتهم ونظرياتهم الأخلاقية؛ لأنهم عرفوا جيدا الترجمات التى نقلت فى وقتهم مثل الفيليب لأفلاطون عن الشجاعة وكتاب الجمهورية، حيث يعرض للعدل والعفة وكذلك عرف المسلمون كتاب الجورجياس والنواميس[١].

وكذلك ترجم حنين بن إسحاق كتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية ومعه شرح لغرفريوس. وقد اهتم الفارابى بهذا الكتاب اهتماما كبيرا. أو أثر كثير من الفلاسفة المسلمين غيره مثل ابن مسكويه وابن سيناء والرازى الطبيب وابن حزم والغزالى وابن باجه والفخر الرازى، حتى إننا نجدهم يتناولون نفس المباحث التى بحثها اليونان ويلتزمون نفس مناهجهم فيبدأون بذكر المقدمات تليها التعريفات والتحليلات وتقسيم الفضائل وبعض المباحث فى السعادة والخير وغير ذلك من المشاكل الأخلاقية التى يظهر فيها بوضوح أثر سقراط وأفلاطون وجالينوس وأرسطو وفيثاغورث وأفلوطين وغيرهم كثيرون من اليونانيين والذين يذكرونهم صراحة فى مؤلفاتهم .

والواقع أن اهتمام المسلمين بالأخلاق لم يكن جزئيا أو لغرض معين إنما كان عن فهم صحيح لمعنى الفلسفة وكونها مجموع المعارف وأنها وحدة لا تنفصم عراها أى أن الأخلاق مرتبطة كل الارتباط بسائر أنواع المعارف الأخرى نظرية كانت أم عملية[٢]؛ ولذلك أولوها عنايتهم وعكفوا على دراستها والكتابة والتأليف فيها، فنجد للفارابى عدة كتب فى الأخلاق ظهر فيها الأثر اليونانى واضحا مثل كتاب تحصيل السعادة ورسالة فى التنبيه على سبيل السعادة، وجوامع كتاب

---

(١) القفطى أخبار الحكماء، ص ١٤.

(٢) ابن مسكويه: كتاب السعادة ص ٨٥- ٣٨.

النواميس لأفلاطون، وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة وقد ظهر فيها إعجاب الفارابى بعلوم اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو ،وقد حاول الجمع بين رأى الحكيمين المبدعين للفلسفة والمؤسسين لمبادئها وأصولها، والمتممين لأواخرها وفروعها وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها، وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه الخلوة من الشوائب والكدر.

بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرية من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية[1].

ولذلك قرأ الفارابى كتب أفلاطون وأرسطو بعناية ودقة وصبر وأناة حتى قيل أنه قراء كتاب النفس لأرسطو مائة مرة وكتاب السماع الطبيعى أربعين مرة، وهذا يدل على شغفة بالفلسفة اليونانية وعلمه بها، وقد قال ابن سبعين عنه: «إن هذا الرجل كان أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير، حتى لقب بالمعلم الثانى لمكانته العلمية فى العالم الإسلامى. وتأثره الكبير بأفلاطون وأرسطو فى مباحثه الفلسفية، ويظهر ذلك بوضوح فى مجال الأخلاق حيث يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى، وقد يتجاوز آراءهما أحيانا نازعا منزع تصوف وزهد.

لقد بدأ الفارابى فلسفته الخلقية مثل فلاسفة اليونان بتأكيد دور العقل وقدرته على الحكم على الأفعال خيرها وشرها لأنه فيض من العالم العلوى، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق. ويؤكد الفارابى قيمة العلم والمعرفة فى مجال الأخلاق، إذ المعرفة عنده أرفع شأنا من العمل الخلقى؛ لأن بدونها لا نتمكن من الحكم على الأفعال الخلقية.

وكذلك يهتم الفارابى بدراسة النفس وقواها وطبيعتها ونوازعها ويؤكد أن الاختيار هو سمة النفس الإنسانية لأن الاختيار يقوم على الروية العقلية، وميدانه التعقل الخالص فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر فكأنه اختيار واضطرار فى وقت واحد. لأنه بحسب أصل الأول مقدر فى علم الله، والفارابى من هذا الوجه يعد من القائلين بالجبر. إذ النفس الناطقة لا تكتمل حريتها إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال، حتى إذا صارت النفس عقلا، وهذه هى السعادة

(١) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ص ٢.

العظمى عند الفارابى التى ينبغى أن تطلب لذاتها؛ لأنها المطلق وهو الذى تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذى فوقها. والسعادة عند الفارابى هى الغاية القصوى لكل إنسان وأنها أسمى الخيرات جميعها. فبقدر سعى الإنسان إلى بلوغ الخير لذاته تكتمل سعادته. والسعادة تنال بممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة وفهم مستصلين أى عن طريق الفضائل التى تغرسها المادة أو الممارسة. ويأخذ الفارابى بنظرية الوسط العدل فى الفضيلة كما وضعها أرسطو فيقول: إن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط فالشجاعة مثلا بين التهور والجبن، والكرم وسط بين البخل والسرف، والعفة تقع بين الخلاعة وعدم الشعور باللذة .

ويفصل الفارابى القول فى الفضائل التى تحقق السعادة للناس وهى عنده أربعة أجناس:

١- الفضائل النظرية وهى العلوم الأولى، أى المبادئ الأولى والتى يحصلها الإنسان إما بطريقة شعورية أو بلا شعور .

٢- الفضائل الفكرية وهى لا تقارن الفضائل النظرية وبها يمكن للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة لغاية فاضلة، وهى على حد تعبير الفارابى «أشبه أن تكون قدرة على وضع النواميس»؛ ولذا فإنها فضائل فكرية مدنية.

٣- الفضائل الخلقية وهى مرتبة تالية للفضائل الفكرية لأن الفضائل الفكرية شرط لها وبها يلتمس الخير.

٤- الفضائل العملية، وهى تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية أو بالأقاويل الانفعالية وإما بالإكراه.. هذه هى الفضائل الأربع[1] التى تحدث عنها الفارابى بالتفصيل وتأثر فيها برأى أفلاطون وأرسطو وذهب إلى القول بأنه من الممكن أيضا الحصول على الفضائل الإنسانية بالإرادة، وذلك يأتى بمراقبة الإنسان لنفسه والعمل على تلافى نقائصها، فإذا وصل إلى درجة الفضيلة المتوسطة عد فاضلا[2].

(١) انظر سعيد زايد: الفارابى.

(٢) الفارابى: تحصيل السعادة ص ٣٠-٣٣.

ويرى الفارابى أنه بالتعليم والتأدب تحصل الفضائل المختلفة فى الأمم فالأول طريق للفضائل النظرية، والثانى طريق للفضائل الخلقية، والصناعات العملية ويحصل الأول بالقول فقط، أما الثانى فيحصل أحيانا بالقول وأحيانا بالفعل.

ومن يقوم بمهمة التعليم والتأدب، معلم أو مؤدب هو رئيس المدينة أو من يتدبه الرئيس لهذا الغرض، وهنا يتحدث الفارابى عن آراء أهل المدينة الفاضلة ويظهر فيها أثر أفلاطون واضحا صريحا إلى جانب آراء أرسطو فى الفضائل.

ولكن ما لبثت الفلسفة اليونانية أن انتشرت فى البلاد الإسلامية وعمت فى المدارس الفكرية وأصبحت تدرس فى المساجد والمنازل والأندية وفى قصور الخلفاء والأمراء وكذلك الكتب والمؤلفات وحرص الناس على اقتنائها ومطالعتها وظهرت أكثر من شخصية فلسفية فى القرن الرابع الهجرى تهتم بالفلسفة اليونانية وتنهل من معارفها.

وكان ابن مسكويه من أشد الفلاسفة اهتماما بعلوم اليونان وخاصة فى مجال الأخلاق فقرأ كتاب النواميس لأفلاطون ترجمة يحيى بن عدى ، أو حنين بن إسحاق وقد صرح هو نفسه بذلك.

ثم قرأ كتاب الجمهورية لأفلاطون وهو وإن لم يشر إلى ذلك إلا أن تقسيمه للنفس إلى ثلاثة أقسام: النفس العاقلة والنفس الغاضبة، والنفس الشهوانية. ثم تعيينه مواضع كل نفس من أجزاء البدن فالأولى فى الرأس، والثانية فى الصدر والثالثة فى البطن يدلنا دلالة واضحة على أن ابن مسكويه قرأ الكتاب التاسع من الجمهورية التى عرفها العرب وترجمها إلى العربية حنين بن إسحاق[1].

وكذلك فكلام ابن مسكويه عن طبيعة النفس وخلودها يدلنا على أنه قرأ فاذن التى ترجمها عيس بن زرعة.

وكلام ابن مسكويه عن اللذات يدلنا على أنه قرأ لأفلاطون كتاب القيناس الذى ترجمه ابن زرعة كما يقول القفطى[2].

(١) ابن مسكويه: الفوز الأصغر ص ٤٩.

(٢) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢٤.

وأيضا نجد ابن مسكويه يذكر أرسطو فى كتبه كثيرا وقد قرأ له كتاب «الأخلاق النيقومافية» وتأثر به إلى حد كبير، كما قرأ كتاب النفس، كما ذكر فى الفوز الأصغر، ويشير ابن مسكويه أخيرا فى التهذيب أنه قرأ لأرسطو كتاب المقولات أو فاطغورياس وهو فى المنطق.

فابن مسكويه قرأ كثيرا لأرسطو وتأثر به كما قرأ لأفلاطون وأعجب به وأيضا قرأ لجالينوس كتاب الأخلاق كما يذكر فى كتابيه الفوز والتهذيب وكذلك كتاب «فى تعرف المرء عيوب نفسه» وقد ترجمه إلى العربية توما وأصلحه حنين وهو مقالة واحدة ملخصها نجده فى التهذيب.

ويذكر أيضا أنه قرأ لجالينوس كتاب «انتفاع الأخيار بأعدائهم» وهو مقالة واحدة نقلها إلى العربية حبيش وقد لخصها فى التهذيب وسنجد هذه الموضوعات قد درسها ابن حزم أيضا فى رسالة تهذيب الأخلاق ومداواة النفوس.

بهذا القدر نستطيع أن نؤكد أن ابن مسكويه فى فلسفته الخلقية كان متأثرا بالتراث اليونانى والأخلاق اليونانية التى غذت ثقافته، وقد أشار هو نفسه إلى ذلك فى كتبه.

فجاءت فلسفته الأخلاقية مزيجا من آراء أفلاطون وأرسطو وجالينوس ومن الشريعة الإسلامية أيضا، وقد ظهر ذلك واضحا فى حديثه عن قوى النفس وما يتصل بها من فضائل وما يقابلها من رذائل، وهو يتابع فيها أفلاطون من حيث إن للنفس ثلاث قوى: القوة الناطقة التى بها الفكر والتميز، والقوة الشهوية وبها تكون الشهوة، والقوة الغضبية وبها يكون الغضب والنجدة والإقدام.

ثم يتحدث ابن مسكويه عن الفضائل الرئيسية لهذه القوى فيقول إنها فضيلة العلم أو الحكمة للنفس الناطقة، وفضيلة العفة للقوة الشهوية، وفضيلة الحلم لقوة الغضب، وينتج عن هذه الفضائل الأربع فضيلة أخرى أساسية وهى فضيلة العدالة.

ويأخذ ابن مسكويه بنظرية أرسطو أيضا فى الاعتدال والتوسط بين تلك الفضائل، أى أنه يقول بنظرية الوسط العدل الذى يتحقق عن طريق العقل والفهم، وعندما يتحدث ابن مسكويه عن الشر والخير فهو لا يغفل الصلة بينهما وبين الفضيلة، فالفضائل عنده تحقق الخيرات والسعادة وهنا تظهر العلاقة بين الفلسفة

اليونانية والدين حيث هدف كلاهما هو صلاح الإنسان وسعادته وكذلك تأثر فى هذا المبحث بأرسطو، وقد صرح هو بذلك عندما تحدث عن السعادة الكاملة التى تتحقق عنده فى خمسة أشياء: صحة البدن ولطف الحواس والثروة والأعوان، وحسن الذكر الرأى وسلامة الاعتقادات فى دينه وفى غير دينه، وجودة المشورة فى الآراء وحظ الناس من هذه السعادة بقدر حظهم من هذه الأشياء.

ولكنه يرفض القول بأن السعادة لا تتحقق إلا بمفارقة البدن ويرى أن ذلك غير صحيح.

وإن كان من الضرورى الجمع بن المبدأين الروحانى والجسمانى، يتصل كل منهما بعالمه الخاص.

ولا تتم السعادة إلا بتحصيل بين المبدأين جميعا. غير أن المرتبة البدنية أقل، أما وفور الحظ من الحكمة هذا التاج النفسى السامى، يعتبر سعادة تامة مزيلة للآلام والحسرات.

وينصح ابن مسكويه بأن لا تقتصر همة الإنسان وأن لا يرضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته، وأقصى سعادته لأن لو فعل ذلك فقد رضى لأخس العبودية لأخس الموالى.

وقوله هذا متفق مع قول الله عز وجل: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية].

من هذا كله نرى أن فلسفة ابن مسكويه الأخلاقية كانت نتاجا طبيعيا لثقافته اليونانية الواسعة وعقيدته الدينية الإسلامية.

وكذلك ابن سينا كان من الفلاسفة المسلمين الذين اهتموا بالتراث اليونانى وأقبلو عليه يستفيدون منه بالتراث اليونانى وأقبلو عليه بشغف علهم يستفيدون منه. وقد ذكر حاجى خليفة فى كتاب كشف الظنون عناية ابن سينا بعلوم اليونان وعكوفه على قراءتها.

فقال: «وقد استعصى على ابن سينا فهم كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة مع أنه قرأه أربعين مرة، حتى يئس من فهمه إلى أن أتيح له الاطلاع على كتاب

الفارابى فى أغراض أرسطو فى الكتاب فانفتح له ما استغلق، ففرح بذلك وتصدق بشىء كثير على الفقراء.

حقيقة لقد اهتم ابن سينا بجميع علوم زمانه من قرآن إلى تفسير وأدب ولغة وفقه وحساب وهندسة وطب وعلم كلام وفلسفة، أى أنه جمع مختلف العلوم والفنون السائدة فى عصره ولم يقتصر على العلوم العربية النقلية بل تعلم جميع العلوم العقلية المستمدة من الترجمات اليونانية ولكنه لم يفعل مثل الفارابى فى الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق فى قراءة شراح مذهب أرسطو، بل مزج ابن سينا علم اليونان بالحكمة المشرقية.

وكان يقول: حسبنا ما كتب عن شروح لمذاهب القدماء فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا.

ومع هذا لم يستطع ابن سينا أن يتخلص من تأثير الفكر اليونانى على فلسفته عموما وفلسفته الأخلاقية خصوصا، فقد اهتم بدراسة النفس وألف العديد من الكتب والرسائل فيها وبحث فى القوى النفسانية وفى الأخلاق.

وكانت له رسالة الأخلاق، ورسالة العهد، ورسالة فى الأرزاق، ورسالة فى البر والإثم، ورسالة فى دفع الغم عند وقوع الموت، ورسالة فى ماهية الحزن، ورسالة فى الزهد، ورسالة السعادة والشقاوة الدائمة فى النفوس، ورسالة فى القدر ناقش فيها مسألة الخير والشر.

وقد حاول أن يوفق فيها بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين وهم أهل السنة والجماعة فقال: «إن كل ما هو موجود خيرا كان أم شرا فهو موجود بقدر الله ولكن الله لا يرضى إلا بالخير. والشر إنما هو عدم الشىء وإن صدر عن الله فهو بالعرض، ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شرا.

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى فى نظام العالم البديع.

وأيضا كتابه الحكمة المشرقية «إنما تصور لنا فلسفة الإشراق التى يتم بها الإدراك على سبيل الذوق والحس لا على سبيل القياس وتقديم المقدمات وإنتاج

النتائج ورتبة الذوق والكشف فوق رتبة العلم النظرى لأنها تختلف عنها بزيادة وضوح الصور وإشراقها وسرعة الكشف عنها دفعة واحدة.

وإلى جانب ذلك كان المعنى الأخلاقى الذى أبرز فيه أن أحكام الشريعة أو الأحكام الوضعية فى الدولة، إنما تجب على العامة. فقد كان محمد ﷺ يرمى إلى إخراج أمة العرب من بداوتهم ولبلوغ هذه الغاية بث فيهم عقيدة بعث الأجساد وهى عقيدة أخلاقية، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة، فلم نجد بدا من أن نعلمهم ما يريد من طريق الإخبار بعذاب أو نعيم بدنى ينتظرهم فى الحياة الأخرى.

والزهاد وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضا تاما يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالمحسوس والذين تقوم عباداتهم لله على التمسك برسوم ظاهرية، وما ذلك إلا أن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثوابا أخرويا».

وهناك قوم عند ابن سينا أعلى مقاما من العامة والزهاد وهم العارفون الذين يعبدون الله حق عبادته فيحبونه حبا روحيا، منصرفين إليه بفكرهم لا يبتغون بذلك غير ذات الحق فهم لا يرجون ثوابا ولا يخافون عقابا، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انتقلت من القيود، ولكن هذا سر ينبغى ألا يذاع للعامة. والفيلسوف إنما يقضى به إلى خاصة مريديه.

والعارف عند ابن سينا هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره، والعارف يريد الحق لذاته، ويعبده لأنه مستحق للعبادة بلا رغبة ولا رهبة، إلا كان الحق واسطة.

فحكمة ابن سينا المشرقية وتصوفه إنما ينطوى على معان أخلاقية عظيمة، حيث تتخلص النفس من الظلمات والشهوات إلى نور الحق والفضيلة حكاية تجمع بين ابن سينا وابن مسكويه وعنايتهم بالأخلاق روى البيهقى فقال: إن ابن سينا دخل على ابن مسكويه والتلاميذ من حوله ورمى إليه جوزة وقال بين مساحة هذه الجوزة بالشعيرات، فدفع ابن مسكويه أجزاء فى الأخلاق ورماها إلى ابن سينا وقال: أصلح أخلاقك أولا حتى أستخرج مساحة الجوزة لأنك أحوج إلى إصلاح أخلاقك منى إلى بيان الجوزة.

وتدلنا هذه الرواية على اهتمام ابن مسكويه بالأخلاق ورغبته فى أن يهتم ابن سينا بمباحثها وان ابن سينا كان يحسد ابن مسكويه على ما هو فيه من إقبال. وعمل مثمر، ولعل غضب ابن مسكويه وانفعاله فيه يرجع إلى أنه كان فى ذلك الحد شيخا وقورا حكم فى صالحه الزمان، وابن سينا كان شابا يافعا يريد أن يحكم لنفسه بالتطاول على غيره[1].

ثم تأتى فلسفة ابن حزم الخلقية التى قال عنها أسين بلا سيوس إنما لا تعدو أن تكون حكما وأمثالا لنؤكد خطأ هذا القول لأن مذهب ابن حزم الفلسفى لم يقتصر على جانب الحكمة والمثل.

إنما تمثلت فيه جميع الاتجاهات التى سادت الفكر الأخلاقى الإسلامى من جانب دينى إلى آخر حكمى إلى ثالث كلامى إلى رابع فلسفى إلى خامس صوفى، ويظهر ذلك من عرضنا لمذهب ابن حزم الأخلاقى حيث بدأ أولا بتعريف الأخلاق بأنها فضائل. وأن الفلسفة الحقة مبينة للفضائل من الرذائل موقفه على البراهين المفرقة بين الحق والباطل.أى أن ابن حزم حدد مفهوم الأخلاق وعرفها بأنها الفضائل، ثم بين أيضا المنهج الذى يمكن عن طريقه تمييز الفضائل من الرذائل وهو فى مبحثه فى الفضائل يحاول أن يجمع بين الفلسفة والدين إذ الفضيلة لديه وسيطة بين الإفراط والتفريط وكلاهما مفهوم والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه[2].

أى أن ابن حزم يأخذ بنظرية أرسطو فى الفضيلة التى جعلتها وسطا واعتدالا بين طرفين كلاهما رذيلة.

ثم ينص ابن حزم على أن الفضائل فى الدين إنما هى طاعة الله عز وجل والرذائل معاصيه وإن جهلها فعليه الاعتماد على ما أمر به الله ورسوله ﷺ فإنه يحتوى على جميع الفضائل[3].

---

(١) البيهقى: تتمة صوان الحكمة ص٣٢-٣٣.

(٢) ابن حزم: رسالة فى تهذيب الأخلاق ضمن مجموعة رسائل ابن حزم ص ١٦٤.

(٣) المرجع السابق ص ١٦٣.

ثم يؤكد ابن حزم ضرورة توضيح الفضائل من الرذائل لينفر ما معها من القبيح المأثور عن غيره ويرغب فى الحسن المقول عمن تقدمه ويتعظ بما سلف ويربط ابن حزم بين النفس والفضائل كما فعل من قبل فلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو.

فيقول: لما كان الإنسان يجمع بين الحيوانية والإنسانية كانت الفضائل سنفين سنف يتمثل فى التغذى والحس، وسنف يتمثل فى حياة التأمل العقلى والنظر المجرد وتقدم فضيلة الصنف الأول فى إخضاع الشهوات والأهواء لسلطان العقل، فالعقل هو الذى يسوسها ويوجهها، وهو فى هذا إنما يأخذهن أفلاطون الذى ذهب إلى أن الحكيم هو الذى يلزم الاعتدال والتمسك بالعفة والزهد فى اللذة، ومتى خضعت الشهوية للغضبة وأذعنت الغضبة للعقل تحققت العدالة. والسعادة عند أفلاطون تقترن بالعدالة، والعادل سعيد حتى ولو أصابته المحن. وكذلك ذهب ابن حزم إلى القول.

زمام جميع الفضائل ... عدل وفهم وجود وباس
فعن هذا ركبت غيرها ... من حازها فهو فى الناس راس
كذا الرأس فيه الأمور التى ... بإحساسها يكشف الالتباس

فابن حزم يرى أن العدل هو أساس الفضيلة لأنه هو التوسط والتوازن وكذلك يأخذ بنظرية التركيب فى الفضائل كلها أربعة عنها تتركب كل فضيلة وهى العدل والفهم والنجدة والجود، وكذلك أيضا الرذائل مركبة من أضداد أصل الفضائل وهى الجهل والجبن والشح ، فالجهل ضد الفهم والعدل والجبن ضد النجدة والشح ضد الجود[1].

وكذلك يرى ابن حزم أن الفضائل مركبة من أصول، فالوفاء عنده مثلا مركب من العدل والجود والنجدة، لأن الوفى فى رأى الجود ألا يعارض من وثق به أو من أحسن إليه فعدل فى ذلك ورأى أن يسمح يعاجل يقتضيه له عدم الوفاء من الحظ فجار فى ذلك، ورأى أن يتخذ لما يتوقع من عاقبه فشجع فى ذلك.

(١) المرجع السابق ص١٤٥-١٤٦.

وكذلك النزاهة فى النفس فضيلة مركبة من النجدة والجود والعدل والفهم[1] وكذلك الصبر.

أما القناعة فهى فضيلة مركبة من الجود والعدل وكذلك المداراة فضيلة مركبة من الحلم أما الصدق فمركب من العدل والنجدة.

وكذلك رأى ابن حزم أن الرذائل هى الأخرى مركبة فالكذب متولد من الجور والجبن والجهل لأن الجبن يولد مهانة النفس والكذب مضر للنفس بعيد عن عزلتها المحمودة.

وهكذا يمضى ابن حزم محللا كل فضيلة ورذيلة مبينا أصلها التركيبى، وقد تابع أفلاطون فى قوله أن الحكمة والعفة والشجاعة هى فضائل النفس البشرية، ويعلق المستشرق الأسبانى هرناندو على ذلك بقوله: إن ابن حزم لم يضف أى جديد فى تحليله للفضائل والرذائل وإنما تابع السنة الأرسطية العربية لأن الفضيلة عنده وسيطة بين الإفراط والتفريط وكلاهما مذموم والفضيلة بينهما محمودة[2].

ويحدد ابن حزم الهدف والغاية من كل سلوك إنسانى بأنه طرد الهم وتحقيق الهدوء النفسى، فجميع الناس على اختلافهم إنما يتحركون ويهدفون إلى طرد الهم وإزاحة الغم. يقول ابن حزم فى هذا الصدد: «تطلبت غرضا يستوى الناس كلهم فى استحسانه وفى طلبه فلم أجده إلا واحدا وهو طرد الهم»[3] ويصرح ابن حزم بأن الناس على اختلافهم يستوون فى استحسانه وأنهم لا يتحركون حركة أصلا إلا فيما يرجون به طردهم، ولا ينطقون بكلمة أصلا فيما يعنون به إزاحته عن أنفسهم.

فالغاية عند ابن حزم ليست السعادة كما ذهب كثير من الفلاسفة، إنما هى طرد الهم، وهى غاية سلبية كما يقول الدكتور إحسان عباس[4] وليست إيجابية. والهدف الذى يسعى إليه الإنسان عند ابن حزم هو طرد الهم. وهو أيضا إزالة الهم

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ابن حزم: رسالة فى تهذيب الأخلاق ومداواة النفوس ص١١٦.

(٤) انظر مجموعة الرسائل ابن حزم نشر وتحقيق دكتور إحسان عباس.

الذى يملأ النفس حزنا والصدر شقاء ويسبب الكدر والتعاسة. يقول ابن حزم: «وليس فى العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ولا يريد إلا طرحه عن نفسه»[1].

وحسب ابن حزم القول بأن السعادة الإيجابية فوق مقدور البشر وحسب الإنسان عملا أن يتفادى الألم وأن يعيش قانعا راضيا.

وهنا يقترب ابن حزم فى فلسفته الخلقية من أبيقور الذى يتمثل فى حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق، وذلك عندما يصرح ابن حزم بأن أشد الأشياء على الناس الخوف والهم والمرض والفقر وأشدها إيلاما للنفس الهم للفقد من المحبوب، وتوقع المكروه ثم المرض ثم الخوف ثم الفقر.

ودليل ذلك أن الفقر يستعمل ليطرد به هَمُّ الخوف فيبذل المرء ماله كله ليأمن، والخوف والفقر يستعملان ليطرد بهما ألم المرض فيطلب الإنسان الصحة ويبذل ماله فيها إذا أشفق من الموت، ويود عند تيقنه به لو بذل ماله كله ويسلم ويفيق، والخوف يستعمل ليرد به الهم. وأشد الأمراض كلها ألما وجع ملازم فى عضو ما يعينه، وأما النفوس الكريمة، فالذل عندها أشد.

فإذا كان طلاب اللذة من أصحاب المنفعة فى القرن التاسع عشر قد طالبوا بالإكثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقا لسعادة الإنسان، نجد ابن حزم يرى أن الوسيلة لتحقيق الهدوء النفسى وطرد الهم وراحة البال لا تكون إلا عن طريق التقليل من حاجات الإنسان بقدر الإمكان والعمل لله وللآخرة؛ لأن كل ما نسعى إليه فى حياتنا هو فان ونتيجته حزن وأسى لذهابه يوما ما.

فكل شىء هالك إلا وجه الله، وكل شىء مفارق للإنسان سواء بذهاب ماله أو فناء وجوده فالعدم مع الوجود متلازم[2].

هذا ما انتهى اليه ابن حزم فى فلسفته وهو لون من التشاؤم والزهد فى الحياة الدنيوية بعد حياة حافلة بكل ما يتمناه المرء من علم وجاه وسلطان وعيال، إلا أن

(١) المرجع السابق ص ١١٧.
(٢) المرجع السابق ص ١٦٦.

ابن حـزم تحقق من أن كل ذلك مـآله الفناء والزوال ولا يبـقى إلا العمل الصـالح وطاعة الله التى تحقق سرورا فى العاجل والآجل.

فأما فى العاجل فقلة الهم عما يهتم به الناس فى حياتهم الدنيوية من حرص على مال وجاه وسلـطان وعيال إذ هو غير باق؛ ولذا تخلـص الإنسان من كل ما يهتم به من ماديات دنيوية ولم يبق إلا العمل للآخرة الذى هو خير وأبقى.

فهذا الزهد فى الحياة والإقبال على الآخرة إنما منبعه الشعور الدينى لدى ابن حزم وإعـجابه بسـيرة الرسـول الكريم ﷺ وزهده وتقـشفه فى الحـياة الدنيـا مع استطاعته أن ينال كل الأشياء المادية.

فابن حزم ينتهى زاهـدا قانعا راضيا «لما استقـر فى نفسى هذا العلم الرفيع، وانكشف لى هذا السـر العجـيب، وأنار الله تعالـى تفكيرى بهـذا الكنز العظيم، بحثت عن السـبيل الموصلة إلى طرد الهم فلم أجـد إلا التوجـه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة.

والذى يعمل للآخرة تهون الدنيا فى نظره فلا يحزن ولا يفزع ولا يخاف إلا من غضب الله فإذا نكب بمعصية لم يفزع.

وإذا خاب أمله فى شىء لم يحزن وإنما هو دائما راض قانع مسرور».

وينتهى ابن حزم إلى القول بأنه يجب على العاقل ألا يبذل نفسه إلا فيما هو أعلى منه وليس ذلك إلا فى ذات الله، التى هى أعلى مطلب وأعزه فى الحياة.

لأن من يبذل نفـسه فى أمور الدنـيا فهـو كبائع اليـاقوت بالحصى، خـاسر خسارة كبيرة لا تعد لها خـسارة لأن الآخرة خير وأبقى.

ويؤكد ابن حـزم أن العاقل هو الذى لا يرى لنفسـه ثمنا إلا الجنة التى وعد الله المتقين بها، ويؤكد هذا أيضا بقـوله: «إذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك، وانتهت فى آخـر فكرتك باضمحلال جـميع أحوال الدنيا، إلى أن المنفـعة إنما هى العمل للآخـرة فقط، لأن كل أمل ظفـرت به فعقـباه حزن إمـا بذهابه عنك وإما بذهابك عنه، ولا بد من أحد هذين السبيلين»[1].

---

(١) المرجع السابق ص ١١٦.

فابن حزم يؤكد هذا المعنى ويوضح هذا الاتجاه بأكثر من طريقة حتى تستقر فى ذهن هذه الحقيقة ولا يندفع الناس وراء مطالبهم وشهواتهم ولذاتهم المادية متغافلين عن النتيجة.

ويذهب ابن حزم إلى القول بأنه إذا كان الزهد أساسا لكل فضيلة، وقمعا للقوة الشهوية والغضبية فإن الطمع فى الدنيا هو كذلك محرك لكل رذيلة، ودافع لكل سلوك غير أخلاقى؛ لأنه هو الذى يحرك فى الأفراد الأنانية العمياء، حتى ليجعل بعض الناس لا ينظرون إلا لمطالبهم وأطماعهم حتى.ولو أدى ذلك إلى أن يتلف المرء نفسه ونفوس الآخرين فى سبيل الحصول على ما يطمع فيه، وهذا الطمع الذى لا يقف عند حد يسبب للأفراد الهم والنكد للرغبة الجامحة التى تتطلب الإشباع، وإن الناس جميعا سواء فى ذلك متى تملّكهم الطمع سواء المتدين أو من لا دين له، والخامل والعامل.

ولهذا يحرص ابن حزم على محاربة الطمع والجشع الذى هو سبب الهم والكدر وهو فى ذلك مع ما ذهب إليه أبيقيور من زهد فى الحياة، واقتصاد على القليل لأن الإكثار من المطالب يجعل إشباعها عسير المنال وبسلب الحياة بساطتها، ويباعد بين الإنسان وسعادته.

ولذا جاهر بالقول بأن الحكيم الذى يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع ذيوس فى نعيم مقيم.

ويصرح بأن خير وسائل السعادة هى البساطة والبشاشة والاعتدال والتعفف، وبهذا تقل الرغبات وتقل حدة إشباعها.

وكذلك ينصح بالابتعاد عن الطموح الذى يلازم الظمأ للشهرة التى تسبب الهم والكدر.

وكذلك نجد هنا تقاربا بين فكر أبيقيور وبين ابن حزم الذى يقول أن «طالب المال يكد فى سعيه ليطرد به هم.الحرمان من اللذة، ومثل ذلك ممن أكل وشرب وتروح ولعب، فإن من يقوم بهذه الأمور يخلق هموما جديدة كطعن حاسد أو ذم ذام .

أما الشيء الذى يقتلع الهم من جذوره دون أن يثير همـا جديدا فهو التوجه إلى رحمه الله تعالى.

فتلك هى الغاية التى يجب السعى وراءها حتى تحقق الراحة والهدوء النفسى فى الدنيا والآخرة، لأن الطمع قـوة عظمى فى تكبير جانب الشـر فى الحياة والهم شر يسلب الإنسان راحته وسعادته، أى أن السعادة فى القناعة والرضى.

وبهذا كله نرى ابن حزم خبيرا فى الحيـاة وفى أخلاق الناس وعالما وفيلسوفا فى تحليله السلوك البشرى ودوافـعه وأسبابه ونتائجه وأهدافـه حيث يقترب فى هذا كله من وجهـة نظر المدرسة النفسـية، فنظرية الطمع إلى حد كـبير ومـا يقال عن الغرائز وأثـرها، بل إن اتخاذ اسم واحد للـدوافع فى نفس الفرد يقـترب من رأى فرويد فى حـصره جميع الطاقـات الغريزية فى الإنسان تحت اسم ليبـدو، واتخاذه غريزة الجنس ممثلة لكل الطاقات والقوى الموجهة للسلوك البشرى.

ويمضى ابن حزم فى تحليـلاته البشرية وبيان أصل الرذائل فيـقول: الحرص متولد من الطمع، والطمع متـولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغـبة، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل.

وكذلك يتـولد من الحرص رذائل كثيـرة منها الذل والسرقـة والغضب والزنا والقتل، والفسق والهم والفقر.

والمسألة بما بـأيدى الناس دائما فرقـتان من الحرص والـطمع، وابن حزم لا يجد علاجا حاسما لهذا الطمع وتلك الرذائـل غير الزهد وقمع الرغبة بالتوجه إلى الله وعدم التكالب على مطالب الحياة.

أى أن ابن حزم يؤكد قيمة الزهد ودوره فى توجيه السلوك الإنسانى وتهذيب الأخلاق البـشرية؛ لأن الزهد يعنى التـغلب على القوى الشـهوية الغضـبية جـهد الطاقة.

وكذلك القضـاء على الزهد والعجب والغرور الذى يسبب التـنافس البغيض والتكالب الكريه.

ويذهب ابن حزم إلى القول بأنه لما كان الطمع أساس كل رذيلة، فإن الزهد فى الحياة هو أساس تربية الخلق الفاضل وقمع كل طمع والقضاء على كل جشع.

ويضرب ابن حزم بحياة الرسول ﷺ المثل الواضح على الزهد والبساطة فى الحياة مع قدرته على العيش عيشة مترفة منعمة إلا أنه آثر البساطة والتزم الزهد والبعد على الماديات ليحقق لنفسه الهدوء والراحة والسكينة.

ويرى ابن حزم أن تعويد النفس هذه الفضائل تفيدها وتسعدها حيث لا طمع يجلب لها الهم ولا قلق ولا خوف ولا اضطراب لأن الطمع أساس ذلك كله. يقول ابن حزم فى هذا الصدد: «إن الطمع سبب كل هم حتى فى الأموال والأقوال، والطمع أصل كل رذيلة وكل هم وهو خلق سيئ مذموم» (١).

فابن حزم يوضح منبع الرذيلة ويبين أصل الدوافع وكوامنها وهو بهذا يسبق المدرسة النفسية الحديثة.

من ذلك كله نرى أن ابن حزم لم يعدم النظر الفلسفى ولا التحليل العلمى للنفس الإنسانية، ولم يجهل الفلسفة اليونانية إنما أخذ عنها ما وجده متفقا مع مبادئه الإسلامية وثقافته وتراثه الشرقى وعقيدته الكلامية ونزعته الصوفية.

وبهذا قدم لنا مذهبا أخلاقيا متكاملا بل ومتسقا، وهذه براعة وقدرة عظيمة على هضم الثقافات وامتصاص النظريات وتمثل الاتجاهات الأخلاقية الموجودة فى بيئته الإسلامية، وهو أيضا لا يكتفى بالجانب النظرى فى مجال الأخلاق حيث البحث عن الفضائل وبيان الرذائل ومعرفة الخير من الشر، إنما سعى إلى تحقيق غاية أخرى هى غاية تربوية تهدف إلى تربية السلوك الفاضل وغرس القيم والمبادئ فى النفوس البشرية حتى تنصلح وتتهذب وتسعد فى حياتها الدنيوية والأخروية.

وكذلك يعنى عناية كبرى بوضع آداب السلوك العام للإنسانية لتكون بمثابة قوانين يتمسك المرء بها فى سلوكه وعلاقاته مع إخوانه حيث لا تظهر الأخلاق الفاضلة إلا بالتعامل مع الآخرين.

وأول هذه القواعد أن يحب المرء لغيره كما يحب لنفسه، وأن يحرص على أن يوصف بسلامة الجانب وأن يوصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منه، حتى ربما أضر ذلك به(٢).

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٠.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤.

يقول ابن حزم: من امتحن بأن يخالط الناس فلا يكون توهمه كله إلى من صحب ولا يبيت منه إلا على أنه عدو مناصب، كل عداه إلا وهو مترقب من غدر إخوانه، وسوء معاملتهم مثل ما يترقب من العدو المكاشف فإن سلم من ذلك فلله الحمد.

وإن كانت الأخرى بقى متأهبا ولم يمت هما، فلا تستعمل مع هذا سوء المعاملة فتخلق بذوى الشرارة من الناس وأهل الخبث منهم، ولكن هاهنا طريق وعرة المسلك شاقة التكلف، يحتاج سالكها إلى أن يكون أهدى من القط وأحذر من العقق حتى يفارق راحلا إلى ربه.

وهذه الطرق هى طرق الفوز فى الدين والدنيا[1] لأن من جالس الناس ولم يعدم هما يؤلم نفسه، وإنما ينهم عليه فى معاده وغيظا ينضج كبده، وذلا ينكس همته، فما الظن بعد بمن خالطهم وداخلهم؟ والعز والراحة والسرور والسلامة فى الانفراد عنهم ولكن اجعلهم كالنار تدنو بها ولا تخالطها ليلة[2].

ومع هذا يرى ابن حزم أن الصداقة والأخوة ليست أمرا هينا سهلا لأنه ليس شىء من الفضائل أشبه بالرذائل من الاستكثار من الإخوان والأصدقاء، فإن ذلك فضيلة تامة مركبة لأنهم لا يكسبون إلا بالحلم والجود والصبر والرفاء والاستصلاح والمشاركة والعفة وحسن الدفاع وتعليم للعلم ولكل حالة محمودة.

ويرى ابن حزم أن المراد بالأخوة والصحبة والصداقة إلى غير ذلك مما أنتجته الألفة ثمرة حسن الخلق إذ يوجب التحابب والتآلف والتوافق، كما أن سوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتنابز. ويستطرد ابن حزم موضحا أنه لا يعنى الصحبة فى أمور الدنيا وملذاتها من خمر ولعب وطمع إنما هى الصحبة فى محبة الله وطاعته، وكذلك يرى ابن حزم من آداب الصداقة أن لا تنقل إلى صديقك ما يؤلم نفسه ولا ينتفع بمعرفته، فهذا فعل الأراذل، وتكتمه ما يستقر بجهله فهذا فعل أهل الشر.

ويذهب ابن حزم إلى أنه من واجب الصديق إذا طلب قضاء حاجته بعد أن سألك إياها، وأردت ابتداءه بقضائها فلا تعمل له إلا ما يريد هو، لا ما تريد أنت

---

(١) المرجع السابق ص ١٣٤.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٠.

وإلا فأمسك فإن تعديت هذا كنت مسئالا محسنا ومستحقا للذم منه ومن غيره لا للشكر ومقتضيا للعداوة لا للصداقة.

هكذا نجد مذهب ابن حزم الأخلاقى لا يترك اتجاها من الاتجاهات التى شكل الفكر الإسلامى إلا وظهر لديه واضحا جليا، فهو يلتزم بالأسس الدينية فى مذهبه ولا يترك الاتجاه الدينى أبدا طوال عرضه لفكره الأخلاقى، وكذلك نجد الحكمة والنصيحة يشغلان جانبا هاما من جوانب فكره الأخلاقى، وأيضا المنهج المعتزلى وأخذه بالعدل كأساس الفضائل واضحا لديه، أما الأثر اليونانى فلا نستطيع أن ننكره بل هو متأثر به إلى حد كبير، وكذلك الزهد والاتجاه إلى الله تعالى ومحبته التى هى لب المذهب الأخلاقى الصوفى نجد ابن حزم يراه أساسا لكل خلق فاضل ولكل سلوك حسن.

ألا يكفى هذا كله ردا على أسين بلاسيبوس المستشرق الأسبانى الذى زعم أن مذهب ابن حزم الأخلاقى لا يعدو أن يكون سلسلة من النصائح يوجهها للنشء.

الواقع أن ابن حزم لم يترك جانبا من جوانب الفكر الأخلاقى الإسلامى إلا وتمثله وعرضه عرضا وإن كان موجزا إلا أن فيه درجة كبيرة من الوعى والمقدرة التى تجعلنا نعجب به ونقبل على دراسة الأخلاق عنده ونقدر يحق جهده وعنايته بدراسة النفس والأخلاق التى كانت مطلبه وعنايته لتتصلح النفوس وتهذب الأخلاق والتى ظلت شغل المفكرين المسلمين الشاغل كما بينا وكما سنبين.

فالغزالى مثلا رغم خصومته العنيفة للفلسفة اليونانية إلا أنه لم يستطع أن ينجو بنفسه من تأثيرها وخاصة فى مجال الأخلاق، فنظرة منا إلى تقسيم الفضائل عنده وطريقة كسبها وتنوع الرذائل ووسائل علاجها والخلاص منها لتوضح لنا مقدار تأثره بالفلاسفة اليونان، إذ إن أساس الفضيلة عنده يرجع بعضه إلى ما أخذه عن أرسطو والآخر يرجع إلى أفلاطون.

فهو يأخذ من أرسطو نظرية التوسط التى يسميها الاعتدال، فقوة الغضب مثلا إذا مالت إلى طرف الزيادة سميت تهورا، وإن مالت إلى الضعف سميت جبنا، أما إن ظلت وسطا بين الزيادة والنقصان فهى الشجاعة، فالمحمود هو الوسيط وهو الفضيلة، والطرفان رذيلتان.

وكذلك يأخذ الغزالى عن أفلاطون نظرية المماثلة أى مشابهة الله فإن الله فيما يرى أفلاطون هو الوحدة التى تجتمع فيها وتتصالح جميع الكمالات المخلوقات، والرجل الفاضل عند أفلاطون هو الذى ينظر إلى الله بلا انقطاع كما ينظر الفنان إلى الأنموذج.

والغزالى يقرر أن المرء يقترب من الله بقدر ما يقترب من رسول الله ﷺ ومعنى ذلك أن الرسول ﷺ جمع مكارم الأخلاق، وقد حضنا الله تعالى على أن نتخلق بأخلاق الرسول ﷺ فمشابهة الرسول ﷺ واحتذاؤه عند الغزالى تماثل تماما مشابهة الله عند أفلاطون.

وأخذ أيضا عن أفلاطون نظرية التوافق ويسميها العدل، والتوافق عند أفلاطون هو تناسب القوى والملكات لتكتمل فى المرء جوانبه الخلقية. وإليك ما يقوله الغزالى فيما شابه هذا المعنى: «وكما أن حسن الصورة الظاهرة لا يتم مطلقا بحسن العينين دون الأنف، والفم، والخد بل لا بد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر، فكذلك فى الباطن أربعة أركان، لا بد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق.

فإذا استوت الأركان واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهى: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة وقوة العدل، هذه القوى الثلاث، أما قوة العلم بحسنها وصلاحها فى أن تصير بحيث يسهل بها إدراك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال وبين الحق والباطل فى الاعتقادات وبين الجميل والقبح فى الأفعال، فإذا صلحت هذه القوى حصلت منها ثمرة الحكمة، والحكمة رأس الأخلاق الحسنة، أما قوة الغضب فى أن يصير انقباضها وانبساطها فى حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها فى أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعنى إشارة العقل والشرع».

وهذا القول من الغزالى إنما يوضح اهتمامه بالفلسفة والدين فإن الغزالى يدمج فيها التوافق والمماثلة معا، أما المماثلة فهى فى لفظ الشرع، وقد وضع لهذا أخلاق الرسول ﷺ ممثلة فى القرآن، أما التوافق فهو فى لفظة العقل، إذ يرجع كل الكلمات إلى طاعته، وانظر قوله: فالعقل مثاله مثال الناصح المشير، وقوة العدل

هى القدرة ومثالها مثال المنفذ المحصى والغضب هو الذى تنفذ فيه الإشارة، ومثاله مثال كلب الصيد، فإنه يحتاج إلى أن يؤدب حتى يكون استرساله وتوقفه بحسب الإشارة.

والأمر كذلك فى قوة العلم وقوة الشهوة، وقد نص فى الميزان على أن العدل عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب، واستشهد بالقول المأثور «بالعدل قامت الأرض والسموات» وهذا الترتيب الواجب خاضع للعقل. وبالطبع، وهذا ما يراد بنظرية التوافق.

وعندما يتحدث الغزالى عن أمهات الفضائل يظهر بوضوح الجانب الافلاطونى فيقول: «إن أصول الفضائل أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة والعدل» وقد نص على أنه يعنى بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ فى جميع الأحوال الاختيارية، ويعنى بالعدل، حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتجعلهما على مقتضى الحكمة، وتعنى بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل فى إقدامها وإحجامها وتعنى بالعفة تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع.

ولهذه الأصول عند الغزالى فروع فمن اعتدال قوة العقل يحصل حسن التدبير، وجودة الذهن وثقابة الرأى، أما خلق الشجاعة فيصدر عند الذم والنجدة والشهامة، أما خلق العفة، فتصدر عند السخاء والحياء والصبر والمسامحة وقلة الطمع.

وكذلك نص الغزالى فى الميزان على أن الحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدل عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فليس جزءا من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل.

وهذا نفسه ما ذهب إليه ابن مسكويه من قبل متابعا اليونان، إذ قال أن الحالة العقلية التى بها يمكن للإنسان أن يصل إلى الغاية القصوى «الحكمة» وهى تتطلب من الإنسان ألا يكتفى بفطرته أو باجتهاده المحدود فى مهنته أو فى فن معين، وإنما تتطلب أن يقف على سائر المعارف الإنسانية نظرية كانت أو عملية، وأن يدرك أسرار الكون فى كل مظاهره، فبالحكمة يمكن أن يكون الإنسان سعيدا بالمعنى

أسرار الكون فى كل مظاهره، فبالحكمة يمكن أن يكون الإنسان سعيدا بالمعنى الصحيح، أى فى حياته وتفكيره فيقول: من أراد أن تكتمل إنسانيته ويبلغ إلى الأمر الذى قصد خلق الإنسان من أجله ليتم ذاته ويشارك الحكماء فيما آثروه وقصدوه، فليجعل هاتين الصناعتين، أعنى جزأى الحكمة النظرى والعملى، لتحصل له حقائق الأمور بالجزء النظرى، ومحاسن الأفعال بالجزء العملى، فالحكمة يقصد بها هنا قوة الذهن وصحة التمييز التى بها نفهم حقائق الأمور وطبائع الموجودات كلها وهى كذلك العزيمة فى إنفاذ ما عمله الإنسان هملا، وثبات الإنسان كذلك دائما على نفس الطريقة أى التبحر فى العلم والإقبال على العمل.

لهذا كانت الغاية الحقة التى يجب أن يخضع لها الإنسان ليكون سعيدا وليحقق الوظيفة التى من أجلها خلق، هو العقل الفلسفى أى العقل الذى يبعد الإنسان عن عالم الحيوان، والذى يرفعه عن حد الفطرة ويرقيه عن حد التفكير الضيق فى مهنته أو فى فن معين إلى عالم التفكير الخالص وإلى عالم العمل المنسجم حسب أصول الفضيلة.

ويرى كذلك أن السعادة القصوى هى فى أداء الإنسان للوظيفة التى وجد لها على أحسن وجه، هذه الوظيفة هى إجادة التفكير الذى تميزه عن غيره والذى هو وظيفته الذاتية الخاصة دون سواه، فهى الوظيفة التى تبرز ملكاته الفكرية فى أقوى نشاطها، وهذا التفكير كفيل أن يحقق للإنسان السعادة الدنيوية، والسعيد الكامل هو الفيلسوف الحكيم وقليل من الناس من يبلغ درجة الحكمة.

وكذلك يمكننا أن نعرض الأخلاق عند شخصية إسلامية هامة، مثل ابن باجه الذى عنى بالنفس والأخلاق عناية كبيرة شغلت معظم مؤلفاته واهتماماته، فقد بدأ بدراسة الإنسان والنفس وقواها، فقال: إن للإنسان قوى وأفعالا متنوعة مثل القوة الفكرية والقوى الروحانية الثلاث والقوة الحساسة والمولدة والغازية والأسطفية، وأصبح كل فعل إنما هو خاضع للاضطرار، إما للاختيار وإما يأخذ من كل منهما بقسط. واهتمام ابن باجه بتحديد هذه الأفعال وتصنيفها إنما كان من أجل بيان أن الأفعال يمكن أن تنطبق الفضيلة عليها لأن الفضيلة عنده لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية، تلك الأفعال التى يقوم بها الإنسان بكامل إرادته وحريته فيتصف إما بالخير أو بالشر، وهنا تتحدد الفضيلة كمعيار للأخلاق كما قال أرسطو.

يقول ابن باجه إذا كان الإنسان يشعر أنه حر الإرادة يعمل ما يشاء وأنه مسئول عن عمله فإن هذه المسئولية تقتضى الحرية، وهنا يصبح للثواب والعقاب معنى، وهو يرى أن الله عالم بكل شيء، وأحاط علما بما كان وما سيكون، وليس معنى ذلك أنه فطر جميع الفاعلين أن يفعلوها والمنفعلين أن ينفعلوا كما يقول الغزالى، فى آخر كتابه مشكاة الأنوار. إذ إن هذا القول يجعل الإنسان غير مسئول عن أفعاله، وبالتالى تنتفى المسئولية ولا يصح للثواب والعقاب أى معنى.

يقول ابن باجه: «وظاهر أن هذا الفعل الذى يكون واحدا هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده فلذلك ليس هو الثواب والعقاب بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس، وإنما الثواب والعقاب هو النفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة».

معنى ذلك أن ابن باجه يرى أن الأفعال التى تخضع للثواب والعقاب هى الأفعال البهيمية، تلك الأفعال الصادرة عن النفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة.

أما الأفعال الإنسانية التى تتصف بالاختيار والروحية ويكون الفكر دعامة أساسية من دعائمها فإن هذه الأفعال هى الخالدة وتكون السعادة للقوة الفكرية أو العقل بالفعل إذ هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده؛ ولذلك يقول ابن باجه: فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا الفعل وجعل له نورا بين يديه ليهتدى به ومن عصاه وعمل مالا يرضاه حجبه عنه. فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقا عليه حتى يفارق الجسد محجوبا عنه سائرا فى سخطه، وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بالشريعة، ومن جعل له هذا الفعل، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار يُسبّح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

ثم حاول ابن باجه أن يصنف الأفعال الإنسانية طبقا للغاية التى وراءها والتى ترجع إلى طبائع الناس، وقد اهتم ابن باجه بدراسة موضوع الغاية فى كثير من رسائله، كرسالة الوداع، والإيصال، وتدبير المتوحد، وله رسالة خاصة تسمى «الغاية الإنسانية» وقد كان الفارابى قبله ممن اهتموا بهذه الدراسة، وقد صرح بذلك ابن باجه هذا فقال: «الغاية التى ينتهى الطبع والسلوك إليها، قد وصفها وأطال الوصف فيها ممن تقدمنى، وأحد من وصفها وكرر القول فيها أبو نصر ومكانه من

هذا العلم مكانه. لكن ذلك القول لا يجعلنا نعتقد أن ابن باجه قد أخذ عن الفارابى قوله فى الغاية؛ لأن ابن باجه يعقب بعد ذلك بقوله: «لكن لا أجد من جميع كتبه التى وصلت الأندلس هذا النحو الذى وقعت عليه... فإنى وجدت لأرسطو فى الحادية عشرة من الأخلاق ذلك غير أنه مجمل جدا لا يمكن الاكتفاء به»[1].

فأثر أرسطو فى فكر الفارابى وابن باجه واضح، فهم يأخذون عنه ثم يعدلونه وفقا لأصولهم الإسلامية إذ يقول: ومن أصناف هذه الغاية العبادة التى يتغى بها الإنسان رضى الله. ومنها النظر العقلى الذى ينتهى بالاتصال، ومنها العلم الحق الذى هو أشرف ما يصبو إليه الإنسان.

وكذلك نجد ابن باجه يربط بين الأفعال الإنسانية من جهة وبين كمالاتها من جهة أخرى. فإذا كانت الأفعال منها بهيمية ومنها إنسانية، كانت الكمالات منها شكلية ومنها فكرية، وهو يعنى بالكمالات هنا المعنى الأخلاقى من حيث إنها فضائل، فإذا كان أفلاطون يفرق بين فضيلة شعبية تعتمد على العادة وفضيلة فلسفية تعتمد على التأمل، إلا أنه يحتقر الفضيلة الشعبية القائمة على العادة:

وإذا كان أرسطو فى مذهبه الأخلاقى يحترم تلك الفضيلة القائمة على العادة بل وإنه يعتبر أن الفضيلة لا تكون فضيلة إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها حتى يجد فى مزاولتها متعة أو لذة.

ولذلك يقسم ابن باجه الفضائل إلى:

١- **فضائل شكلية (نفسانية أو خلقية)** : وهى التى تتعلق بطبيعة الإنسان الحيوانية بحيث إنها تقوم على إخضاع شهوات الإنسان وأهوائه لسلطان العقل. من هذه الفضائل السخاء والنجدة والألفة. والفضيلة عند ابن باجه ليست هى الغاية القصوى إذ الشهوة قد تكون فضيلة إذا أرادت الأفعال التى تفيد الصحة.

٢- **والفضائل الفكرية**: وهى الأحوال الخاصة بالصور الروحانية الإنسانية. لا شركة لغيرها فيها كصواب الرأى وجودة المشورة، وعن طريق هذه الفضائل الفكرية يميز الإنسان ما هو الأنفع له. وهى عملية ونظرية.

(١) ابن باجه رسالة الوداع ص١١٤.

وكذلك نجد ابن باجه يجعل الفضيلة النظرية فى القمة متأثرا بآراء أفلاطون الذى ذكر أن الفضيلة الحقة هى التى تكون مصحوبة بالفكر سواء كانت متصلة بالملذات أو غير متصلة؛إذ إن الفكر هو وسيلة لتطهير النفس.

وكذلك تأثر بأرسطو الذى ذكر أن الفضيلة على نوعين أحدهما عقلى والآخر أخلاقى، فالفضيلة العقلية تنتج دائما من تعليم، إليه يسند أصلها ونموها ومن هنا يجىء أن بها حاجة إلى التجزئة والزمان.

أما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، والعادة هى التى تتمنى هذه الفضائل وتتممها[1].

وإذا كان الإنسان هو الكائن الذى يتميز عن سائر الكائنات بأنه يجمع بين الآلات الإرادية والطبيعية معا فإن قدرته على حفظ هذه الآلات والاهتمام بها هو الذى يحدد اتصاف فعله الأخلاقى بالفضيلة أو الرذيلة.

والفضيلة عند ابن باجه هى وسط بين طرفين متابعا فى ذلك أرسطو وغيره من فلاسفة الإسلام فى قولهم أن الفضيلة هى الاعتدال؛إذ الفضيلة عنده هى وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط، والإفراط هى طرف الزيادة الذى يجب أن يبتعد عنه الرجل الفاضل، أما التفريط فهو الطرف الآخر طرف النقصان أو التقصير بحيث نجده يقول أن إتلاف الصورة الجسمانية فى سبيل الروحانية إنما هو إفراط «ويشبه أن يكون هذا كله إفراطا».

أى أن ابن باجه لم يتابع أرسطو فى الحكم على الفضيلة بمقياس العقل فقط إنما يتابع الغزالى الذى جعل المقياس فى العقل والشرع معا.

وهكذا نجد ابن باجه قد جعل الفضيلة اعتدالا أو وسطا بين طرفين،وأقر أن للإنسان حرية الاختيار والإرادة التى تحدد الوسط العدل ويحدد هذا الوسط العقل؛ ولذلك كانت الحكمة العقلية أساسية فى كل فضيلة أخلاقية.

---

(١) أرسطوطاليس: الأخلاق النيقومافة ج١، الكتاب الثانى الباب الأول ص ٢٢٥-٢٢٦.

ثم يتحدث عن الغاية القصوى التى ينشدها الناس ويبحث عنها علم الأخلاق؟

يقول ابن باجه: لقد اختلفت وجهة نظر الناس فى أمر الغاية القصوى لاختلاف مراتبهم، فالبعض يرى أنها فى تحقيق أكبر كسب مادى، والبعض الآخر يرى أنها فى حفظ الإنسان بدنه بحيث يصبح كامل الصحة. والبعض الآخر يرى أنها فى حياة التأمل أو العقل، وبعضهم يرى أنها فى القرب من الله والاتصال به سواء كان عن طريق القلب أو العقل.

ويؤكد ابن باجه أن السعادة القصوى عند الفيلسوف المتوحد هى ثمرة تمام الإنسانية وكمالها. وكمال الإنسان لا يمكن إلا بصلاح عقله. وعقله لا يصح إلا بالعلم والتجوهر بالقول المجرد والسلوك إليها حتى يكون عقلا مستفادا.

يقول أسين بلاسيوس أن ابن ماجه «يبحث عن السعادة القصوى ويرى أنها تتحقق عن طريق تجريد الصور العقلية، وبينما نجد النفس متحدة مع الجسم إلا أن الإنسان يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال ويتحد به بحيث يهبه المعارف، فالسعادة إذن فى الفكر وعن طريق العلم والفلسفة والتوحد إذا كان يستعين ببعض الأمور المادية لكى يستطيع مواصلة السير فى طريقه إلا أن هذه الأمور ليست شغله الشاغل فواجب عليه ألا يجعلها همه حتى يمكنه تحقيق سعادته».

أى أن ابن باجه يرى أن الفعل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس ولا بالفضائل الشكلية التى يسعى الإنسان ليكمل بها كما يقول ابن باجه نفسه.

كذلك فمن اقتصر على الفضائل الخلقية فقد اقتصر على وجود غيره فى أفضل أحواله، كمن يقتصر على أن يكون فرسه كثير اللحم حسن المنظر، فإذن ليس الاكتفاء بالفضائل الشكلية هو السعادة القصوى.

والسعادة القصوى يصل إليها الإنسان فى نظر الفارابى ومن بعده ابن باجه حين تكتمل النفس بمفارقتها للمواد، وذلك تكون أفعال إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية وليست بأى أفعال اتفقت بل ما محددة مقدرة تحصل على هيئات ما وملكات ما مقدرة ومحددة.

فالفارابى إذا كان قد حدد السعادة القصوى للإنسان بواجبات معينة يجب أن يؤديها، فإن ابن باجه أيضا قد أوجب على المتوحد عدة واجبات ينبغى له أن يأخذ بها نفسه «أداتها سواء فيما بينه وبين نفسه أو فيما بينه وبين أشباهه من المتوحدين أو فيما بينه وبين ربه».

والواقع أن فكرة ابن باجه فى رد السعادة القصوى إلى مزاولة التأمل العقلى قد سبق إليها أرسطو وانتقلت عن طريقه إلى سائر فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا.

فالسعادة عند الفارابى كما يقول فى مدينته الفاضلة «هى الخير المطلوب لذاته وهى لا تطلب أصلا ليـنال بها شىء آخر وهى بريئـة عن الأجسام ولا تحـتاج فى أقومـها إلى مادة وتنال بأفـعال بعضهـا فكرية وبعضهـا بدنية، وتقوم السـعادة فى اتصال الإنسان بربه.

ولقد سـرت هذه الأفكار -كما يقول الدكـتور توفيق الطويل- إلى فـلاسفة المشـرق والمغرب من ابن سـينا إلى ابن رشد وغـيرهم وهى عندهم تجىء بالتـأمل والزهد؛ فقد كان التأمل يعد غاية فى ذاته عند فلاسفة الإسلام[1].

وكذلك يذكـر الدكتور الطويل الفخـر الرازى أيضا مع أن الفخـر انتهى فى مذهبه إلى القـول بأن السعادة هى العلم بالله والاستـغراق فى محبـته، أما العلوم الأخرى فلا يمكن أن تكون أسبابا للسعـادة، فهو يقول: «والذى يظنه الأغمار من أن العلوم بالامور العقليـة كلها أسباب اللذة العقلية فـهو خطأ، بل اللذة لا تحصل إلا بالعلم بالله تعالى والاستغراق فى محبته.

إذ إن الأخلاق عند الرازى ليست سبيلا إلى السعادة، وغاية ما هناك أنها تجنب النفس العذاب والألم. والتخلص من العذاب أمر سلبى، بينما السعادة إيجابية.

وفى هذا المعنى يقول: الصـحيح عندى أن الأخلاق الفاضلة لا تكون سـببا للسعادة، فإن الغرض منه ألا تصير النفس شديدة التعلق بالبدن، فتأثيرها ليس إلا فى ألا تصير الـنفس معذبة أما فى السـعادة فلا[2]، وإذا كان هذا هو مـوقفه من

(١) دكتور توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٦١.
(٢) الرازى: التفسير الكبير ص ١٦٣.

العلوم عدا العلم بالله ـ والأخلاق الفاضلة فيكون مبلغ عنايته بالفضائل عظيما، وهو فى مبحث الفضيلة يتابع أرسطو فى معنى الفضيلة كغيره من الفلاسفة المسلمين إذ يقول أنها الاعتدال بين طرفى الإفراط والتفريط[1]، والفضائل الخلقية ثلاث هى الشجاعة والعفة والحكمة، وتجتمع هذه الفضائل تحت فضيلة واحدة هى العدالة، وفى تفسير قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة] يأتى بكلام يبدو فيه الأثر الأرسطى واضحا فيقول: «من بالغ فى الأعمال الشهوانية وقع فى الفجور، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجور.

والصراط المستقيم هو الوسط، وهو العفة وأيضا من بالغ فى الأعمال الغضبية وقع فى التهور، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجبن[2].

والصراط المستقيم هو الوسط، وهو الشجاعة. فالرازى حاول أن يوفق بين الفكر الأرسطى والفكر الدينى حتى تكون أفكاره صحيحة متفقة مع العقيدة والفكر.

من هذا كله نرى بوضوح كيف كان الفلاسفة المسلمون مهتمين بدراسة الأخلاق كعلم ضرورى من العلوم الفلسفية، وكيف كانت لهم مباحث متنوعة غنية ومؤلفات كثيرة عديدة فى هذا المجال، ولعل ذلك كله يكون فيه الكفاية للرد على البروفسور كارادى فو الذى زعم أن علم الأخلاق لم يلق عناية من الفلاسفة المسلمين ولم يحظ منهم بالاهتمام الكافى، ويكون عرضنا للأخلاق عند المفكرين المسلمين فيه من الوضوح ما يؤكد فساد هذا الزعم وبطلانه لأنهم قد استوفوا مباحث الفلسفة الأخلاقية جميعها فبحثوا فى الخير والشر والحسن والقبح والإرادة والحرية ،وبحثوا فى السعادة والخير الأقصى والفضائل والرذائل والإلزام الخلقى والتضحية والقدرة وضرورتها فى تعلم الأخلاق وغير ذلك من المشكلات الخاصة بأى مذهب أخلاقى.

---

(١) الرازى: أسرار التنزيل ص ١١٩.

(٢) الرازى: المباحث المشرقية جـ١ ص ٣٨٥-٣٨٦.

٥- أخلاق الصوفية

لا شك فى أن التصوف والصوفية قد اهتموا بالنفس الإنسانية اهتماما كبيرا وعنو بأخلاقها عناية عظيمة، وفاضت أقوالهم بالمعانى الأخلاقية والمآثر السلوكية بدرجة كبيرة حتى أن كثيرا من الباحثين والدارسين اعتبروا التصوف علما للأخلاق الدينية الإسلامية لأنه علم السلوك وهو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات.

ولهذا قال النووى: «ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه الأخلاق» وذهب ابن القيم فى كتابه مدارج السالكين إلى القول: «واجتمعت كلمة الناطقين فى هذا العلم على أن التصوف هو الخلق».

وكذلك صرح الكتانى بقوله: «التصوف هو الخلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء»(١).

هذا هو علم التصوف وتعريفاته من واقع أقوال الصوفية أنفسهم وليس هناك وضوح أوضح من ذلك للدلالة على عناية التصوف بالأخلاق واهتمام الصوفية بالسلوك والإنسان لدرجة جعلتهم يسمون التصوف تارة بعلم الأحوال والمقامات وتارة أخرى بعلم الطريقة، وأحيانا أخرى بأسماء أخرى تؤكد عنايتهم بالتأديب والتهذيب والخلق.

أى أن التصوف جوهرا ومضمونا هو الأخلاق؛ لأننا إذا تتبعنا أقوال الصوفية وتصريحاتهم وجدنا معظمها يدور حول النظام الأخلاقى المعين الذى ارتضاه هذا الصوفى أو ذاك. وكذلك كانت حياتهم ورسومهم صورة حية للمثل العليا والتخلق بالأخلاق الفاضلة؛ لأن التصوف أخلاق كريمة من قوم كرام، من أجل غاية شريفة هى الصلة بالله إذ لا يتصور إمكان هذا الاتصال والحصول على السعادة دون أن يسمو الإنسان خلقا وأن يتهذب سلوكا. يقول التسترى فى هذا المعنى: «من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق، لم يتهن بعيشة فى دنياه وآخرته».

والواقع أن الصوفية لم يهتموا بالأخلاق لفظا وحديثا فقط، إنما عنوا أشد العناية بالسلوك والطريق لأن التصوف طريق ومنهج قبل أن يكون قولا ونظرا.

(١) الرسالة القشيرية ص ١٢٧.

وهنا يظهر الجانب العملى من الأخلاق بجانب المبادئ والنظريات.

وتظهر أخلاق الصوفية فى اهتمامهم بالنفس وتقسيمها وأحوالها. وفى الأخلاق وتهذيبها أى مقاماتها، والأحوال والمقامات الصوفية مليئة بالمعانى الأخلاقية فياضة بالمآثر السلوكية مما يؤكد عناية التصوف بالأخلاق وبإصلاح النفس وتهذيب السلوك وطهارة الباطن، مما جعل أبا محمد الحريرى يعرف التصوف بقوله: «الدخول فى كل خلق سنى، والخروج من كل خلق دنى».

فالتصوف يهتم بتهذيب النفس الإنسانية وإصلاحها عن طريق الرياضة والمجاهدة، وهو ما يعرف فى التصوف بالتخلية أى إخلاء النفس من العوائق والعلائق والمفاسد أى هو عمل على تخلى النفس عن الأخلاق المذمومة وتحليها بالأخلاق المحمودة وهو ما يسمى بالتحلية.

وفى هذا المجال يظهر بوضوح وجلاء كيف أن التصوف هو علم الأخلاق الذى يهتم بالنفس والخلق لأن النفس عند الصوفية إنما هى محل للأخلاق المذمومة ومصدر الأفعال المرذولة، وإنه لكى يتحقق الإنسان بمعنى الإنسانية يجب أن تغلب فيه نفسه الناطقة على نفسه الشهوية، وعلى نفسه الغضبية عن طريق تدبير نفسه وبدنه تدبيرا يقوّم فيه دواعى الإفراط أو التفريط.

وفى هذا المجال يظهر الاتساق بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق والتصوف والصوفية فيما تحدثوا به عن طبيعة النفس قد وصفوها بناء على ماورد فى القرآن الكريم بأنها أمارة بالسوء تارة وبأنها لوامة تارة أخرى، وهى بهذين الوصفين مصدر للشرور والآفات، ولكنها إذا أخذت بالتصفية، وهذبت بالتنقية، وحيل بينها وبين ما يفسد عليها حياتها الروحية الخالصة، وهناك تستحيل هذه النفس التى كانت أمارة بالسوء، وكانت لوامة إلى نفس مطمئنة سعيدة هانئة.

وخلاصة القول عند الصوفية هو أن النفس حجاب بين العبد وربه وأن منشأ هذا الحجاب إنما يرجع إلى المذموم من أخلاقها، ولهذا كان اهتمامهم بالتحلية من الرذائل والتخلص من الشرور والمفاسد والتحلى بالفضائل والاستزادة منها؛ لأن هاتين المرحلتين حتى يصل الإنسان بعدها إلى مرحلة الهدوء والسكينة والثبات والمثول فى حضرة الله.

ولما كانت الرياضة والمجاهدة والتأديب والتهذيب هى الطريق لتحقيق ذلك وهى الإرادة العملية التى يستعين بها الإنسان على تصفية النفس وتنقية القلب والتخلق بالأخلاق الكريمة بحيث يصبح الإنسان صافيا بكل ما تدل عليه لفظة الصفاء من معنى؛ ولهذا قيل إن التصوف هو الخلق فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء.

لذلك عنى الهروى الأنصارى بالنفس واهتم بالتهذيب والتأديب، وأوضح أثر ذلك فى تخليها عن الأخلاق المذمومة وتحليها بالأخلاق المحمودة حتى تعود إلى ما كانت عليه قبل اتصالها بالبدن من نقاء السيرة وصفاء السريرة وجلاء البصيرة.

ولا يتم ذلك عند الصوفية إلا بسلوك طريق الرياضة والمجاهدة التى تكشف عن طريق طبيعة النفس الإنسانية وتبين ما تنطوى عليه هذه النفس من دوافع تحفزها إلى هذا الفعل أو ذاك من الأفعال التى تبعد أو تقرب الإنسان من الخير، كما أنهم بهذه التحليلات قد أظهرونا على ما تعالج به النفس حتى تخلص من دوافع الأذى ودواعى الهوى.

ولتصبح أهلا للتخلق بالأخلاق الكريمة والتحرر من الأخلاق المذمومة. يقول المرحوم مصطفى حلمى: «وهم فى هذا كله إنما يطبون كل نفس بما يلائمها، إذ يطبون لكل طائفة من النفوس ما تصلح به من القواعد التى تنتهى بها إلى تحسين الخلق، إذ ليست كلها عندهم سواء دوافعها وغاياتها، ولا هى كذلك فى أحوالها وأفعالها.

وإنما كل أولئك فيها تفاوت، ومن هنا كان التفاوت فى طريق العلاج ووسائل تطهير النفس من الشرور والآفات.

ومن هنا أيضا كان التفاوت بين الناس فيما يستجيبون إليه ويقبلون عليه من الأعمال والأخلاق، ويذكر السهروردى فى كتابه «عوارف المعارف» أن نفوس الصوفية أجابت إلى الأخلاق الكريمة كلها، والمتأمل مع الصوفية فى النفس الإنسانية وتحليلهم لها وتقويمهم لأخلاقها، يلاحظ أنهم يرون فى هذه النفس عنصرين يمنعانها عن الخير.

وأن أحد هذين العنصرين هو انهماكها فى الشهوات، وأن الآخر هو امتناعها عن الطاعات.

ويلاحظ أيضا أنهم فيما يأخذونها به من رياضات ومجاهدات يصفون جموحها وجنوحها أولا، ثم يصفون بعد ذلك ما ينبغى أن تؤخذ به وتراض عليه من الطرق النفسية والخلقية التى تكفل تطهيرها من هذين العنصرين؛لأن النفس إذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى،وإذا عزفت عند القيام بالموافقات وجب سوقها على خلاف الهوى،وإذا ثارت عند غضبها وجب مراعاة حالها.

من هذا كله يظهر بوضوح كيف كان الصوفية علماء فى النفس والأخلاق حيث عرفوا طبيعتها وأهواءها وآفاتها التى تعرض لها فى أحوالها المختلفة، وأنهم بما عرفوا وما خبروا قد استطاعوا أن يلائموا بين ما يعمل عمله فيها من دوافع ونوازع، وبين ما تخلص به وتبرأ من ألوان الرياضة وضروب المجاهدة التى تناسب مع كل حال من أحوال النفس، وما يصلح لها فتتصلح به فى تلك الحال.

وكذلك يرى الصوفية أن النفس ينبغى أن تهذب وتؤدب على مقتضى هذا الأصل ويذهب السهروردى إلى القول بأن الأدب لا يتكامل فى العبد بتكامل الأخلاق،وأن تحسين الخلق هو الأداة التى بها تحصل فى العبد مكارم الأخلاق.

«إذاً للإنسان صورة ومعنى، وصورته هى خلقه ومعناه هو خلقه»(١).

وأيضا اهتم الصوفية ببحث الخلق وهل هو فطرى فى الإنسان لا سبيل إلى تبديله أو لا يمكن تبديله؟

لقد حاول بعض الصوفية الإجابة على هذا السؤال بأن الخُلُق كالخَلْق لا سبيل إلى تبديله، على حين يرى السهروردى أن تبديل الأخلاق ممكن مقدور عليه بخلاف الخَلْق، ويستدل السهروردى على صحة ما يذهب إليه بما روى فى الحديث الشريف من قول رسول الله ﷺ «حسنوا أخلاقكم».

فقد خلق الله الإنسان، وهيأه لقبول الصلاح والفساد وجعله أهلا للأدب. ومكنه من إصلاحه بالتربية وأن السجية عند السهروردى هى من فعل الحق لا قدرة للبشر على تكوينها، وأن الآداب منبعها السجايا الصالحة وأن الأدب هو استخراج ما فى القوة إلى الفعل، وهذا يكون لمن ركبت السجية الصالحة فيه.

(١) السهروردى: عوارف المعارف ص ١٩٦.

وينتهى السهروردى من هذا التحليل للنفس الإنسانية ومن بيان أثر الممارسة والرياضة فى تربية هذه النفس وتخلقها بالأخلاق الكريمة إلى القول بأن نفوس الصوفية قد هيأها الله بتكميل سجاياها قد توصلت بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما هو مركوز فى النفوس بخلق الله إلى الفعل، فصار الصوفية بهذا مؤدبين مهذبين، وإذا كانت الممارسة والرياضة سبيلا إلى إخراج ما هو مركوز فى النفوس من القوة إلى الفعل، كان سلطان الغرائز متفاوتا فى وجوده وعدمه، وفى قوته وضعفه، بتفاوت الأشخاص، فقد استعان الصوفية بوسيلة عملية على تهذيب النفوس تهذيبا يصطنع فيه طرقا تتفاوت بتفاوت طبائع النفوس وغرائزها.

وبهذا الشكل نرى كيف كان التصوف علما للأخلاق الإسلامية حيث عنى بالنفس الإنسانية وعرف قواها وعمل على رياضتها وتهذيبها والتمس الفضائل لها فى مقاماته حتى يروض النفس ويهذبها، ومتى استأنست النفس للحياة الروحية سهلت لها الحياة الفاضلة وأنست بها. وفضائل الصوفية كثيرة معروفة مثل الرضا والمراقبة والذكر والصبر والتواضع والتقوى والإخلاص والشكر، وهذه فضائل إيجابية وأخرى سلبية مثل الفقر والزهد والعزلة والتوكل، والغرض من هذه الفضائل جميعها هو تهذيب النفس وإصلاحها بترقيتها من مقاماتها التى تكون فى النفس الجانب العملى من الأخلاق؛ لأن التصوف لم يقتصر على حد النظر المجرد فى المعانى الأخلاقية التى يتعاون عليها، وإنما هو كذلك تخلق أى تمسك بالأخلاق الفاضلة المحمودة والتخلى عن الأخلاق المذمومة.

ولقد كانت طريقة الصوفية والصلة بين المشايخ والمريدين وتحليلها إلى عناصرها التى تكشف عن المبادئ الأخلاقية والقواعد العملية التى تقوم عليه والتى لها أثر عظيم فى تصفية النفوس وتنقية القلوب، وإقامة الأخلاق الإنسانية على أسس روحية خالصة، وفى إشاعة المثل الأخلاقية العليا فى حياة الفرد والجماعة.

فهذه الآداب العالية والأخلاق السامية فى التصوف إنما هى عناصر نفسية وخلقية يقوم عليها ويتألف منها الدستور الأخلاقى الذى رسمه الصوفية لطريقهم وعملوا فى رياضتهم لأنفسهم، وفى رياضة مريديهم على تطبيقه فى الحياة الفردية والاجتماعية، وكانوا بهذا الدستور خير عون، على إحياء تعاليم الكتاب والسنة فى نفوس المعتنقين للإسلام وكانوا أطباء للنفوس الإنسانية أخيارا يدعون إلى الخير

والفضيلة أوفياء لحقوق الله وحقوق البشر، علماء بالأخلاق فى معرفة حقوق الله قبل عباده، وحقوق العباد قبل بعضهم وبواجبات العباد نحو الله ونحو بعضهم، عاملين على رعاية هذه الواجبات وتلك الحقوق بما يكفل أداءها أداء تستقيم به وتقوم عليه الصلات العملية فى حياة الأفراد والجماعات؛ لهذا حق للثورى القول: ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه أخلاق.

هذه نظرة إجمالية للتصوف باعتباره علما للأخلاق وأن موضوعه هو اكتمال العقائد وتطهير النفوس وتحسين الأخلاق الكريمة والطباع المستقيمة.

وأن هدفه وغايته الذات العليا، والمحبة فيها والفناء فى ذاتها.

فالتصوف يجعل للسالك بداية يبدأ منها ووسيلة تساعده على السير وتحمل للمشاق فى الطريق وغاية يهدف إلى الوصول إليها وهى مطلقة بالبداية هى معرفة الله وحقيقة أسمائه وكماله وأفعاله وصفاته.

أما الوسيلة التى لا غنى عنها فهى التحلى بالأخلاق الحميدة وترك الأخلاق الذميمة.

أما الغاية فهى الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى ومحبته والشوق إلى لقائه والبقاء بقربه بعد أن يكون السالك قد قطع الطريق الموصلة إليه مرحلة مرحلة. وتدرج فى مقاماته وأحواله اللازمة لكل مرحلة، هذا هو التصوف عند ابن القيم الذى أراد أن يوضح أنه لا سلوك بغير معرفة، وأن المعرفة تدعو إلى التحلى بمكارم الأخلاق. فالحق الحسن هو ثمرة المعرفة وهو الذى يدفع العارف إلى طلب المحبة والقرب... فلا محبة لمن لا خلق له؛ ولهذا سوف نعرض الآن نظرية الإسلام فى الحب وبيان صلتها بالنفس والأخلاق.

٦- الحب

بعد رحلة طويلة من الدرس والبحث فى الإنسان والنفس، وبعد فحص فى الاخلاق والأدب، يأتى دور الحب لعله يريح النفوس ويسمو بالأخلاق ويرتفع بها، فتسعد القلوب وتهنأ وتنعم وقتا بالحب وآثاره وأفضاله وأشكاله وألوانه.

وقد كان لزاما على، وقد صرح ابن حزم فيلسوف الحب بأن الحب هو شغل المرأة الشاغل، أن أتناول هذا الأمر بالعناية والبحث حتى أتحقق من صحة هذا الفهم، وقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى القول بأن الحب هو «فضيلة الفضائل» لأنه ينطوى على قيمة أخلاقية عظيمة هى «الإرادة الخيرة» «والنية الطيبة» ولهذا كان الحب أكمل الخلال، وأعلى صفات الكمال، يقرب الإنسان من ذى الجلال ويبعده عن الضلال، وأيضا كان الحب فضيلة إيجابية لأنه فى جوهره قرب واتصال وإقبال وحياة واستمرار، فى حين أن الكراهية وهى ضده بُعدٌ ونفور وهدم وضمور.

أى أن الحب يكسب الوجود البشرى اتجاها وقصدا وغائية، وأيضا يخلع عليه عمقا ومعنى حقيقيا وهو لذلك أداة الخدمة الإنسانية وتطورها ورقيها؛ لأنه القيمة الفعلية فى حياتنا اليومية. وإذا كان الفلاسفة قد عدوا القيم ثلاثا: الحق والخير والجمال، فإن الفيلسوف المعاصر لم يعد يجد حرجا فى أن يضيف إلى هذه القيم الثلاث قيمة رابعة وهى الحب.

لأن الحب هو الذى يخلع على تلك القيم الثلاث كل ما لها من قيمة، إذن هو قيمة القيم لأنه ماذا عسى أن يكون الحق دون حب الحق وماذا عسى أن يكون الخير دون حب الخير، وماذا عسى أن يكون الجمال دون حب الجمال؟

وإذا كنا قد اصطلحنا على أن الفلسفة هى «محبة الحكمة» فإننا نجد هيدجر الفيلسوف المعاصر يعرف الفلسفة بأنها «حكمة الحب» لأن الحب عنده هو الموضوع الذى يشغل بال الفيلسوف حيث يسعى لإدراك ما بين الإنسان والعالم من صلة أو علاقة ويكشف عما يربط بينهما من ألفة ومحبة وصداقة[1].

(١) الدكتور زكريا إبراهيم: مشكلات الحب ص٣٥ الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠.

إذن الحب عنصر ثابت فى الوجود لا يمكن تجاهله أو إنكاره إنما جاءت محاولات الفلاسفة لمعرفته وسبر أغواره فى إجاباتهم عن سؤال ما هو الحب؟

والحقيقة أننا لم نجد لديهم إجابة واحدة لهذه الظاهرة الإنسانية ولا معنى واحدا لتلك العاطفة الوجدانية، وحتى الشعراء والأدباء الذين حاولوا معرفة الحب وبيانه قد عبروا عن هذه الحقيقة ذاتها، وقد ظهر الاختلاف والتناقض حولها.

فقال البعض عن الحب «أنه أحلى شىء فى عالمنا الأرضى» وقال آخرون: إنه أعظم وأبهج شىء.

وقال البعض الآخر: إنه مرض ووهم، وقال غيرهم: إنه حسرة وألم، وقال آخرون: إنه الشىء الذى يستوى فيه السادة والعبيد[1]. والواقع أن حكماء الفلاسفة ليس بينهم اتفاق تام فى الحقيقة الكلية للحب، فأفلاطون مثلا تناوله على أنه استحسان للجمال.

وحاول ديكارت أن يتجنب فى تعريفه للحب النظرية الإستاتيكية فأدخل بعض الرغبات والانفعالات فقال: إن الحب هو الانفعال والتأثر والإحساس الذى يدفع الروح والنفس ويوجهها إلى الموضوع الذى ترغبه.

وفى العصر الحديث نجد أورتيجاى جاست قد اهتم بتحليل الحب على أسس نفسية فقال عنه: إنه فعل الطرد المركزى للروح فى سيلان دائم يجعلها تتجه ناحية الموضوع بطريقة إيجابية وتعيد تأكيد وجودها ولو بدون مغالاة.

وكذلك اعتقد الرومانسيون أن الحب قوة لا تقارن فى حياة الناس[2].

إذن كان الحب دائما هو شغل الناس جميعا منذ بدء الخليقة لأنه هو القيمة الإنسانية الكلية، بل هو الحياة واستمرارها، وقد عبر عن تلك الحقيقة ذاتها الفلاسفة والمفكرون بل الأدباء والشعراء.

إذن لم يشغل الحب المرأة وحدها بل شغل أقوى العقول فكرا وأعظم الناس حسا وأكثر القلوب نبضا، شغل العظماء والحكماء على مر الزمان وفى كل مكان.

---

(1) Morton. M. Hunt; The Natuvral Historogy love. p+5.

(٢) المرجع السابق.

ولذلك كان قول ابن حزم إن الحب هو شغل المرأة الشاغل ليس قدحا بقدر ما هو مدح؛لأن الحب هو فضيلة الفضائل وهو الإرادة الخيرة وهو الحكمة الجليلة وذلك من فضل الله على خلقه وعنايته بمصالحهم ودلالته لهم عليه وترغيبا لهم فيما أمر الله به من المزيد. إذن ليس الحب عبثا أو لهوا، وليس نزوة أو انفعالا إنما هو فعل ونشاط وقوة وإبداع وخير وفضل،ولم يكن فى يوم من الأيام بالأمر الهزل أو سدا لفراغ وقت كما زعم ابن حزم حين يقول عن المرأة والحب: «وما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء إلا أنهن متفرغات البال من كل شىء إلا من الجماع ودواعيه، والغزل وأسبابه والتآلف ووجوهه لا شغل لهن غيره ولا خلقن لسواه[1].

وإنى أتعجب من قول ابن حزم هذا وهو الذى عرفناه محبا مقبلا على المرأة. أحب ثلاث مرات وعاش تجارب الحب بعمق فأحس فرحته ونشوته، وشعر حسرته ومرارته حينما رفضت المرأة أن تبادله الحب بالحب إذن هو هنا يسعى إلى الحب والحب يشغله ويسيطر على حركاته وأقواله وسكناته وهى تتمنع وتترفع وترفض وتأبى.

فالحب إذن كان شغل ابن حزم الشاغل وهو لم يكن فى يوم من الأيام فارغا أو لاهيا، إنما كان دائما على علم ودراية بالنفس وأحوالها وبالأخلاق وأمراضها، ولذلك لجأ للحب كعلاج للنفوس ودواء ناجع لأمراض القلوب فكتب ابن حزم «طوق الحمامة فى الألفة والألاف» بناء على طلب صديق له فأضاف بذلك الكتاب رصيدا عظيما لكتب الحب،وكان خير ما كتب فى هذا الشأن بشهادة جميع الباحثين فى هذا المجال؛لأن ابن حزم عنى فى هذا الكتاب بدراسة الحب دراسة فلسفية نفسية عميقة واعية لكل ما كتب ووضع من نظريات، وقد عبر عن ذلك بقوله فى أول كتابه: «وقد اختلف الناس فى ماهية الحب وقالوا وأطالوا[2].

حقا إن الحب شغل الناس جميعا قديما وحديثا واختلفوا فى التعبير عنه على ثلاث معان.

الحب المادى الدال على الهوى eros وهو الحب الذى تميز به الفكر اليونانى، والحب الإرادى المختار agape وهو الحب الذى ساد الفكر الدينى،وحب الصداقة أو

(١) ابن حزم: طوق الحمامة فى الإلف والالاف ص ٥٤ نشر وتحقيق دكتور إبراهيم هلال وآخرين.
(٢) المرجع السابق.

الألفة phia وهو الذى يربط الفيلسوف بالعالم حوله وهو غايته أو هو حكمة الحب كما قال هيدجر.

وكذلك استخدمت كلمة Amour فى اللغة الفرنسية للدلالة على الحب وهى تقابل كلمة Amor فى اللاتينية وهى تعبر عن الحب والحس العقلى والروحى ما وسع معانيه، وكذلك نجد أن الفلاسفة الأخلاقيين مثل orlagay Gasset وأيضا Erich Fromm المحلل النفسى قد ركزا على أن الحب ليس هو الأنانية. وليس هو طلب ملح لإشباع رغبة، ولكنه يحث على الإيثار والكرم والبذل والرغبة فى العطاء والنفع أو التضحية من أجل المحبوب كما أوضح ابن حزم[1].

أما الأديان فقد قامت جميعها على مبدأ المحبة محبة الله للبشر ومحبة العبد لله، وهذا واضح وأكيد فى الديانة اليهودية والمسيحية. أما الإسلام فكانت له نظرية فى الحب أصيلة عظيمة على الرغم من زعم بعض المستشرقين بأن الإسلام كان يخلو من الحب؛ كيف يمكن أن يكون ذلك كذلك وكثير من آيات الله البيانات تحدثنا عن الحب والمحبة والود والرضا والرحمة والعفو والتسامح.

قال الله تعالى فى كتابة العزيز عن الحب: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ...(٥٤)﴾ [المائدة].

وقال عز وجل: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...(٣١)﴾ [آل عمران].

وقال عز وجل: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ...(١٦٥)﴾ [البقرة].

وكذلك قال عن المحبة: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي...(٣٩)﴾ [طه].

وأيضا تحدثت الآيات عن الود فقالت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا(٩٦)﴾ [مريم].

وقال كذلك فى الرضا: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ(١١٩)﴾ [المائدة].

---

(١) المرجع السابق.

وقال عز وجل فى العفو والتسامح: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ...(٢٢)﴾ [النور]؟

وقال تعالى فى التوبة والرحمة: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (١١٨)﴾ [التوبة] وغير ذلك كثير.

وفى الحديث القدسى قال الله تعالى: «وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى مما افترضت عليه، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها».

إذن اهتم الإسلام بالحب وجاءت آيات الله البينات تتحدث عنه وعن أسبابه وأنواعه فجاء لفظ الحب فى القرآن ثلاثا وتسعين مرة لتفصل القول فى هذه النظرية وتوضح أشكاله وأبعاده باعتباره أصل الموجودات وأشرف العبادات وأفضل الغايات وأسماها إذ به صفاء القلب، وخلوص النفس وحياة الروح التى هى مطلب الإسلام وغايته ولتؤكد كذلك أن حب الله يجب أن يتقدم على كل أنواع المحبة قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (٢٤)﴾ [التوبة].

ولهذا كله فلا يمكن قبول من زعم أن الإسلام يخلو من نظرية فى الحب. ولقد أكدت أبحاث ريتر فى هذا المجال وجود نوعين من الحب فى الأدب العربى.

النوع الأول: هو الحب الإنسانى ويرى أصحابه أن المحبة والعشق ظاهرة إنسانية كلية لا يمكن أن يخلو جنس بشرى منها.

والنوع الثانى: هو الحب الإلهى كما ظهر عند الصوفية حيث كان الحب عند بعضهم هو الغاية وهو النهاية[1].

ولكن هل من الممكن أن يوجد الحب فى الأدب العربى بهذه الصورة دون أن

(١) الدكتور على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية المادية أو فى الحب لأفلاطون ص ٣٣٢-٣٣٣.

يكون له وجود أصيل فى الفلسفة الإسلامية، وهذا ما نحن بصدده وماسنحاول بحثه وعرضه وبيانه، ولنؤكد أن الفكر الفلسفى الإسلامى عنى بالحب ودراسته وبالعشق عناية كبيرة حتى أننا نجد مجالس تعقد وندوات تقام وكتبا تؤلف لمناقشة وبحث هذه المسألة بالذات. وقد حدثنا المسعودى عن مجلس فى قصر الوزير يحيى بن خالد ضم اثنين وعشرين مفكرا مسلما شغلهم الحب وانشغلوا به فراحوا يعرفونه ويحددونه، وذلك إبان القرن الثالث الهجرى:

١- فقال على بن الهيثم من متكلمى الشيعة: «الحب غير محدود وهو ثمرة المشاكلة بين المحب والمحبوب، ولا يكون إلا بامتزاج الشكلين أو بازدواج النفسين، وهو دليل على تمازج الروحين.

٢- وقال هشام بن الحكم شيخ الإمامية عن الحب: «لا يكون إلا من اعتدال الصورة وتكافؤ فى الطريقة وملاءمة فى الهمة».

٣- وقال معمر بن سليمان المعتزلى: «والعشق هو نتيجة المشاكلة وغرس المشابهة».

٤- وقال إبراهم بن سيار النظّام شيخ المعتزلة: «الحب سحر والمحبوب هو الساحر والإفراط فيه يحطم الجسد»[1].

إذن انشغل المفكرون المسلمون بالحب وماهيته والعشق وأسبابه وأشكاله وألوانه وأعراضه، وكان انشغالهم به أمرا طبيعيا لأنه كان عنصرا أساسيا فى حياتهم إذ به سعادتهم وهناءتهم وهو أيضا مبدأ أصيل فى تكوينهم.

وقد حفل تاريخهم بأشهر قصص الحب وأخبار العشق وإذا كان الحب يمس من الأمم الأخرى أفرادها فقد مس فى العرب قبائل بعينها مثل حب ليلى ومجنونها، وعزة وكثيرها، وغيرهم كثيرون قد سرى الحب فى أرواحهم وتخلل العشق أبدانهم حتى تغنوا بالحب والأحباب وأنشدوا الشعر والأبيات فى الألفة والألاف فكثرت الألفاظ والمترادفات فى هذا الشأن بالذات، فكان الحب والغرام والعشق والهيام والكلف والوجد والصبابة والوله، وما إلى ذلك كثير، وقد قيل لعربى إن ابنك أحب، فقال: دعوه فإنه يلطف وينظف ويظرف.

(١) المسعودى: مروج الذهب فى أخبار من ذهب جـ٦ ص ٢٦٨-٣٨٧.

فهذا هو الحب وقيمته الحقيقية عند العرب والمسلمين بل عند الناس جميعا فهو باعث لكل فضيلة دافع لكل همة وقد عبر الشاعر عن ذلك بقوله:

إذ أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن حجرا من يابس الصخر جامدا

أى أن الحب هو الحركة وهو الحياة وهو الفضيلة بل هو السعادة بتمامها وكذلك قالوا: إن من محاسن العشق أنه يحث العاشق على الفتوة والمروءة وعلى البذل والفداء، وغير ذلك من المحامد لتحمد شمائله وتقوى فضائله وتتحسن سيرته عند المعشوق، وأيضا قالوا: لو لم يكن العشق موجودا فى أصل الخليقة لاختفت تلك الفضائل كلها.

إذن الحب هو جماع للفضائل وحسن السيرة وكمال للأخلاق، ومن أجل ذلك اهتم به كثير من الفلاسفة والحكماء، وكان المفكرون المسلمون على حظ كبير ونباغة وفهم عميق لقيمة الحب ودواعيه وآثاره وأفضاله فكتبوا فيه الكتب وأكثروا من التواليف[1] وقد حصر المستشرق الأمريكى لويس إنيتاجفن فى كتابه «نظرية الحب عند العرب» أكثر من عشرين مؤلفا تناولت الحب وبحثت فيه، وقد ذكر أن أول هذه الكتب كتاب: العشق «لأحمد بن الطيب السرخسى المقتول وهو مفقود ويقال أنه حذا فى كتابه هذا أرسطو فى البحث عن العشق الفلسفى.

وكتاب (المتيمين) لابن أبى الدنيا، وكتاب «الزهرة» لابن داود، وكتاب «الشجن والسكن فى أخبار أهل الهوى» للأمير محمد بن عبد الله المسيجى الحرانى وهو مفقود، وكتاب «المصون فى سير الهوى المكنون» للحصرى، وكتاب «طوق الحمامة» لابن حزم، وكتاب «العشاق» للراجحى، وكتاب «ذم الهوى» لابن الجوزى، وكتاب «روضة العشق ونزهة المحب» للفزارى، وكتاب «روضة المحبين ونزهة المشتاقين» لابن قيم الجوزية، وكتاب «الصبابة» لابن أبى الحجالة، وكتاب «الطب الروحانى» لأبى بكر بن زكريا الرازى، وكتاب «الصداقة والصديق» لأبى حيان التوحيدى. وغيرهم كثير مما لا يتسع المجال هنا لذكره إنما تكفى الإشارة إلى

(١) انظر كشف الظنون - عيون الأنباء.

بعضهم لنرى كيف كان العرب والمسلمون جادين فى دراسة الحب مهتمين بمعرفة العشق -وكانت لهم أبحاث وكتابات فى هذا المجال ربما فاقت كثيرين غيرهم.

وكان الجاحظ أول من كتب فى الحب ومع هذا لم يذكره لويس أتيناجفن وتلاه من الفلاسفة والمتكلمين كثيرون مثل الكندى والفارابى وابن داود الظاهرى وإخوان الصفا وابن سينا وابن حزم وابن الجوزى وابن تيمية وابن قيم الجوزية.

كل هؤلاء بالإضافة إلى السابقين شغلهم الحب وكتبوا فيه أبحاثا مطولة قيمة أثارت دهشة الباحثين، وقد عبر عن هذه الدهشة والإعجاب الدكتور على سامى النشار فى كتابه فى الحب لأفلاطون «المأدبة» بقوله: «ومن العجيب أن يكون الحب ودراسته هو السمة العامة لمجموعة من الفقهاء الظاهرية والمتكلمين الحنابلة الذين عنوا عناية كبيرة بالحب البشرى ودرسوه دراسة موسعة رغم هجومهم على الحب الإلهى»(١).

ويقول كذلك فى موضع آخر: «هذه ظاهرة فريدة، جديرة بالتسجيل؛ لأن هؤلاء الفقهاء الذين عرف عنهم الوقوف مع ظاهر النص الدينى، واتهموا من أعدائهم بالجمود، انطلقوا فى هذا الميدان الإنسانى، وأشبعوه بحثا، وكتبوا فيه الكتب الكثيرة»(٢).

إذن كان أئمة الفكر الإسلامى مهتمين بالحب البشرى ودراسته بالعشق وأسبابه، وكانت لهم نظرياتهم الخاصة بهم التى تميزت عن كل ما كتبه الفلاسفة الآخرون بسمات إسلامية أصيلة ظهرت فى نظرية الحب عندهم.

حقا لقد كتب كل من أفلاطون وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين والقديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى، ونوسيه وفنلون واسبينوزا ومالدانيش، وروسو، وفولتير وهيجل وشوينهور، وهارنجان، ونيتشه وماكس شلر وبرجسون وأوريتجا دى جاسينت، وسارتر وجبريل مارسيل وكارل بيرز، وغيرهم كثيرون.

وكان لكل منهم فلسفته الخاصة به ونظريته المتميزة فى الحب، ولكن الفكر الإسلامى تميز عنهم بالروح الدينية والمبادئ الأخلاقية التى هى جوهر الإسلام

(١) الدكتور على سامى النشار : الأصول الأفلاطونية المادية «فى الحب الأفلاطونى» ص٣٤١.
(٢) المرجع السابق ص ٣٣٧.

وحقيقته فكان الحب عندهم نزيها طاهرا عفيفا ساميا لأن هدفهم من الكتابة فيه وتحمسهم له كان من أجل غاية أخلاقية تربوية إصلاحية.

فالجاحظ مثلا كانت رسالته فى العشق بين النساء والرجال أول رسالة فى هذا المجال تهتم بدراسة الحب البشرى دراسة تحليلية دقيقة وهى وإن كانت لم تنشر كاملة إلا أن السندوبى نشر بعض أجزائها.

وفى هذه الرسالة يؤكد الجاحظ أن الحب هو أصل الهوى والهوى يتفرع منه العشق، والعشق هو الذى يهيم له الإنسان على وجهه أو يموت كمدا على فراشه. إذن كان العشق أقوى من الحب حيث التمكن والتخلل فى النفس وهذا يظهر بوضوح من تعريفه للعشق الذى هو اسم لما فضل عن المقدار الذى اسمه حب. أى أن العشق أكثر وأكبر من الحب؛ ولذلك فليس كل حب عنده يسمى عشقا وإنما العشق اسم للفاضل عن ذلك المقدار، وهذا واضح فى قول الحكماء وفى بياناتهم.

أى أن الجاحظ يستفيد من رأى الفلاسفة وأقوالهم فى تعريفه للحب ويستشهد بهم وكذلك نجده يقول: إن الحب من أكبر أسباب الخير. كما أنه أيضا من أهم عوامل الشر وهو أيضا أكبر وأعظم لذة، وأن أكبر سعادة هو أن يظفر المحب بمحبوبه والعاشق بطلبيه، وكلما كان العشق أرسخ وصاحبه به أكلف، فإن موقع لذة الظفر منه أرسخ، وسروره بذلك أبهج.

إذن هذه صورة مختلفة لدراسة الحب عما ألفه الناس من تعبير بالشعر أو النثر، وأن الغرض من بحثه وتحليله هو بيان كيف يمكن أن يكون الحب عذريا طاهرا عفيفا بعيدا عن الأحاسيس الأيروسية المادية التى انتشرت فى شعر اليونان وأدبهم، فجاء أفلاطون وحاول تصحيح مسارهم بالحب الأفلاطونى العذرى، ولذلك فبعد أن انتشرت الثقافة اليونانية فى العالم الإسلامى وبدأ المسلمون يكتبون ويؤلفون كان تأثرهم بفلسفة أفلاطون أوضح، وبالتالى فقد تأثر الجاحظ بهذه الثقافة وبتلك الروح التى شجعته على الكتابة فى هذا الموضوع والتى كانت الكتابة فيه شيئا مكروها ومذموما وغير مباح.

إذن كان فضل الجاحظ فى هذا المجال هو تنبيه الفلاسفة والمتكلمين المسلمين لأهمية هذا الموضوع وتعويدهم الجرأة فى بحثه ودراسته لأنه أمر موجود وواقعى وأحوال الناس كلها تجرى عليه، ولكنهم يختلفون فى التعبير عنه باختلاف

حظوظهم من الثقافة والوعى فكلما زاد الوعى والإدراك بقيمة هذه العاطفة الإنسانية النبيلة كانت العناية بها وببحثها أعظم، والاهتمام بدراستها أكبر.

ولذلك وجدنا الكندى فيلسوف العرب يكتب رسالة فى العشق وإن كانت هذه الرسالة مفقودة إلا أن كثيرا من المؤرخين ينسبونها إليه[1].

أما الفارابى فلما كانت عنايته بالنفس عظيمة واهتمامه بتحليها وبيان قواها وتركيبها موضع دراسته فقد اهتم بالحب كأمر عرضى عابر حيث الصلة الوثيقة بين النفس والحب ودراستهما إذ هو الصورة المعبرة عن طبيعة النفس وخلجاتها وأحوالها.

وكذلك كان اهتمام ابن سينا للحب أكبر ودراسته للعشق أمر مؤكد إذ عالجه فى أكثر من كتاب من كتبه المشهورة مثل الشفاء الذى أشاد فيه بشىء من الاختلاف فى التعبير للعشق، وقد نهج فى هذا الكتاب نهج أرسطو فى كتابه «العشق» وكذلك نجد فى الإشارات بحثا مبسوطا فى العشق وهو يتميز فيه بالوضوح والإشراق خاصة فى باب اشتياق الهيولى إلى الصورة.

وأيضا ألف رسالة فى «ماهية العشق» كتبها للفقيه المعصومى أبى عبد الله ابن أحمد أخص أصحابه، وقد قال فى بداية رسالته: «سألت أسعدك الله يا أبا عبد الله أن أجمع لك رسالة تتضمن إيضاح القول فى العشق على سبيل الإيجاز فأجبتك»[2].

وقد ذكر هذه الرسالة كل من الطوسى فى شرحه للإشارات وكذلك العاملى قال: «للشيخ الرئيس رسالة فى العشق»[3].

وقد نشرت هذه الرسالة أكثر من مرة واهتم بها الباحثون والدارسون اهتماما كبيرا وكثرت الأقوال حول مضمونها، وتضاربت الآراء فيها، فقال البعض إنها رسالة فى التصوف، وقال آخرون إنها تتحدث عن النفس وقواها؛ ولهذا فهى

---

(١) انظر عيون الأنباء جـ١ ص ٢٤٠.

(٢) انظر: رسالة العشق لابن سينا المنشورة فى كتاب قراءات فى الفلسفة للدكتور النشار والدكتور أبو ريان الطبعة الأولى ص ٦٣٧.

(٣) العاملى: الكشكول ص ١٧٣-١٧٤.

رسالة فى الفلسفة والأخلاق. وذهب البعض إلى القول بأن رسالة ابن سينا فى العشق إنما تقيم أساسا فلسفيا لما يراه العرب حبا عذريا حقيقيا لأنها تهتم بالنفس الإنسانية وبيان طبيعة قواها والانسجام فيما بينها ووحدتها وتكاملها.

والواقع أن ابن سينا قد حدد مضمون هذه الرسالة بأن ذكر فصولها السبع فقال: «إن الفصل الأول فى ذكر سريان قوة العشق فى كل واحد من الهويات، والفصل الثانى فى وجود العشق فى الجواهر البسيطة غير الحية، والثالث فى وجود العشق فى الموجودات النباتية من جهة قواها المغذية، والرابع فى وجود العشق فى الجواهر الحيوانية من حيث لها القوة الحيوانية، والفصل الخامس فى ذكر العشق عند الظرفاء والفتيان والحسان، والسادس فى ذكر عشق النفوس الإلهية، والسابع خاتمة كلية.

وقد أكد ابن سينا فى هذه الرسالة أن الحب والعشق ليس خاصا بالنفس الإنسانية وحدها إنما هو سار فى جميع الموجودات والهويات أى هو مبدأ كلى عام فى جميعها. وقد قال ابن سينا أن قوة العشق فى كل واحد من الهويات أمر طبيعى حيث تنزع بطبعها إلى الكمال الذى خيرية هويته المنبعثة عن هوية الخير المحض ـ نافرا عن النقص الخاص به الذى هو سربته الهولانية والعدمية إذ كل شر فمن علائق الهيولى والعدم».

فابن سينا يرى أن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا وعشقا غريزيا وأن هذا العشق هو سبب وجود الموجودات كلها.

وكذلك يتحدث ابن سينا عن الموجود العالى وعن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شأنه فيقول: «إن الخير بذاته معشوق، ولولا ذلك لما نصب كل واحد ممن يشتهى أو يتوخى أو يعمل عملا عزمنا أمامه بتصور خيريته، فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير فى جميع التصرفات وكذلك الخير عاشق للخير، ثم يعرف ابن سينا العشق بأنه فى الحقيقة «ليس إلا استحسان الحسن الملائم جدا وإن هذا العشق هو مبدأ النزوع إليه عند غيبوبته، وإن كان مما يباين، والتأخذ به عند وجوده ثم إن كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه»[1]؛ ولذلك فإن الخير يعشق ما هو خير له، إما الخاص به وإما المشترك.

(١) المرجع السابق ص ٦٤٠.

وكذلك يوضح ابن سينا علة العشق وسببه هو الطمع فيما سيناله العاشق أو ماقد نيل من العشق، وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية للخير.

ويؤكد ابن سينا أن الهويات لا تخلو عن العشق أبدا حتى الذات العلية ويقول فى هذا الصدد: «إن الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير إذ هو الغاية فى الخيرية وهو الغاية فى المعشوقية، والغاية فى عاشقيته الغاية فى معشوقيته، أعنى بذلك ذاته العالى المقدس تعالى، إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه،والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر فى الدهر. فإذن عشقه له أكمل عشق وأرقاه وإذن الصفات الالهية لا تمايز بينها بالذات فى الذات، فإذن العشق هو صريح الذات والوجود أعنى فى الخير المحض فإذن الموجودات: إما أن يكون وجودها بسبب عشق فيها وإما أن يكون وجودها هو العشق بعينه»[1].

ولهذا قال لويس إنيتا جفن أن رسالة العشق عند ابن سينا إنما تعالج العشق معالجة فلسفية، حيث اعتبر ابن سينا العشق مبدأ كليا عاما للموجودات غير الحية»[2].

ولكن الذى يهمنا بعد تأكيد وجود العشق عند جميع الموجودات على حسب قول ابن سينا أن نبحث العشق عند الإنسان،وقد اهتم به ابن سينا وخصص له فصلا مستقلا عندما تحدث عن «العشق عند الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان» وقد أكد فى هذا الفصل أنه متى اتفقت قوى النفس وانسجمت الأجزاء العليا مع الأجزاء السفلى حصل العشق والحب.

ولذلك أكد ابن سينا فى هذا الفصل وحدة النفس وتوافقها،وقد ظهر هذا الجانب واضحا لديه على عكس السابقين عليه الذين كانوا يصورون التنافر المستمر بين قوى النفس؛ ولهذا كانت القيمة الحقيقية لرسالة العشق عند بعض الباحثين هو تأكيد وتحقيق الوحدة والتكامل بين قوى النفس.

وكانت المهمة الحقيقة لابن سينا فى هذا الفصل هو أن يجعل من الروح وحدة متكاملة فى توقانها إلى الكمال والخير لا أن يخضع أجزاءها الدنيا أو ينفى

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤١.

(2) Lois Ahita Giffeh: Theory of Profane Loye amoug the Arabs. P.: 144.

قيمتها ما دامت النفس الناطقة هى التى تملك زمام التوجيه. فللنفس الحيوانية إذن دورها المشروع فى بلوغ الكمال ولا يكون ذلك بتحطيم النفس الحيوانية بل بإعلائها.

وفى هذا القول نجد ابن سينا ينتقل من النزعة الأفلاطونية إلى النزعة الأرسطاليسية،ولقد أكد أيضا هذا الرأى لويس أنيتا جفن حينما قال أن فلسفة الحب عند ابن سينا تأخذ أحيانا من أفلاطون وأحيانا من أرسطو.

وقد أعجب الأب إسكندر ديتومى باتجاه ابن سينا فى هذه الرسالة وذهب إلى القول بأن جذور الحب العفيف لا يجب أن نبحث عنها فى الأدب العربى بل يجب الكشف عنها فى الفلسفة العربية وعلى وجه التحديد فى رسالة العشق لابن سينا.

وقد أوضح ديتومى أن ابن سينا فى رسالته هذه قد أعطى الحب البشرى أى العشق، القوى الحيوانية دورا إيجابيا يسهم فى توجيه النفس نحو الحب الإلهى أو الاتحاد مع الله[٢] ويرجع ذلك إلى أن ابن سينا قد استطاع فى هذه الرسالة أن يتغلب على الهوة التى تفصل نشاط النفس الحيوانية عن نشاط النفس الناطقة فى الإنسان، وبذلك استطاع أن يصل بين الحب الطبيعى والحب الروحى.

وهو بذلك أعطى للنفس الدنيا قدرا من المشاركة مع النفس الناطقة العاقلة. فجعل حب الجمال الظاهرى أى الحب الحسى عونا فى الاقتراب من الله لأنه متى انضمت النفس الحيوانية إلى النفس الناطقة اكتسبت من اتحادها هذا بتلك القوة السامية سموا وشرفا.

أى أن ابن سينا فى رسالة العشق يحاول أن يكون موجها وهاديا للنفس الإنسانية آخذا بها إلى أرفع مستوى من التعفف والصفاء والنقاء فيقول: «إن الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم.

أما من أحب الصورة المليحة باعتبار عقلى على ما أوضحناه يعد ذلك وسيلة إلى الرفعة والزيادة فى الخيرية لولوعه بما هو أقرب فى التأثر الأول والمعشوق

(١) المرجع السابق: ص ١٤٥.

(٢) انظر دراسات فى الأدب العربى جوستاف فون حيريتام ترجمة دكتور إحسان عباس وآخرين ص٨٦.

المحص وأشبه بالأمور العاليه الشريفة. وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفا وفتى لطيفا؛ ولذلك لا يكاد أهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك طريقة المتعشقين والافتحاح يوجد حاليا عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية.

وذلك أن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الإنسانية إذ وجد فائزا بفضيلة اعتدال الصورة التى هى مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر إلهى فيها جدا استحق لأن ينتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ومن أصفى صفاء الوداد أطيبه ومكنونه. ولذلك قال النبى ﷺ: «اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه» نصا منه أن حسن الصورة لا يوجد إلا عند جودة التركيب الطبيعى وإن جودة الاعتدال فى التركيب مما يفيد طيبا فى الشمائل وعذوبة فى السجايا»[1].

فابن سينا بعد أن أكد سريان قوة العشق فى جميع الموجودات وأن العشق أمر طبيعى غريزى فى الهويات ذهب إلى البحث فى علة العشق وأكد أن سببها الجمال حيث عرف العشق بأنه استحسان الحسن الملائم؛ ولهذا كانت الوجوه الحسنة عنده سبب الحب وطلبه؛ لأن النفس بطبيعتها ميالة إلى عشق الصور الجميلة الحسنة. ومع هذاحرص ابن سينا على ترقية حس النفس وذوقها والارتفاع بمستواها عن الدنايا والقبائح بخضوع القوى الحيوانية فى النفس الإنسانية والمتمثلة فى حب الملذات المادية، للقوى الناطقة العاقلة، وبهذا يكون الحب والعشق نقيا طاهرا، يقول ابن سينا فى هذا الصدد: «إن النفس الناطقة والحيوانية أيضا لجوارها للنطقية أبدا تعشقان كل شيء حسن النظم والتأليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا متناسبا والمذوقات المركبة من أطعمة مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك. أما النفس الحيوانية فبنوع توليد طبيعى، وأما النفس الناطقة فإنها إذا سعدت بتصور المعانى العالية على الطبيعة وعرفت اعتدالا[2]، وبالعكس أن ما يليه وفر بالوحدة وتوابعها كالاعتدال والاتفاق وما يبعد عنه أقرب إلى الكثرة وتوابعها كالتفاوت والاختلاف على ما أوضحه الإلهيون فمهما ظفرت بشيء من حسن التركيب لاحظته بعين المشقة، فإذا تقررت هذه المقدمات فنقول: إن من شأن العاقل

(١) ابن سينا: رسالة العشق المنشورة ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ص٨ -٨٢ وهى الرسالة الثامنة نشر محى الدين صبرى الكردى.

(٢) ابن سينا: رسالة العشق المنشورة ضمن كتاب قراءات فى الفلسفة للدكتور النشار والدكتور أبو ريان ص ٦٠١.

الولوع بالمنظر الحسن من الناس، وقد يعد ذلك منه فى بعض الأحيان تطرفا وفتوة، وهذا الشأن إما أن يختص بحب الشركة لكنه لو كان مختصا بالقوة الحيوانية لما عده العقلاء تطرفا وفتوة إذ من الحق أن الشهوات الحيوانية إذا تناولها الإنسان تناولا حيوانيا فهو متعرض للنقيصة ومضرة بالنفس النطقية ولا هو مما يختص بالنفس النطقية إذ مقتضيات شغلها هى الكليات العقلية الأبدية لا الجزئيات الحسية الفاسدة»[1].

فابن سينا يحرص على تحليل النفس تحليلا دقيقا لمعرفة طبيعتها وبيان مطالبها من حب الجمال والولوع بالحسن، ثم لتؤكد توافقها ووحدتها وانسجامها فى طلبها الخير والكمال الذى هو معشوقها الأول والمسبب لطفها وبهاءها وسعادتها ونعيمها.

حقا لقد أمتعنا ابن سينا فى حديثه عن العشق ونظرته الكلية الشاملة لهذا الموضوع الحيوى الهام الذى هو سر الوجود وأصله ولهذا كانت فلسفة الحب عنده موضع تقدير الباحثين والدارسين، ولقد كان اهتمامه بهذا الجانب فاتحة خير على المفكرين المسلمين الذين عنوا بدراسة الحب وبحثوا فى ماهية العشق كحقيقة واقعية تشمل الإنسانية كلها بل الموجودات جميعها.

وكذلك كان إخوان الصفا من المهتمين بدراسة الحب ومعرفة ماهية العشق ولهذا جاءت رسالتهم السادسة فى «ماهية العشق».

وواضح أن اسمها هو نفس اسم رسالة ابن سينا وإن كنا لا نجد تشابها كبيرا فى القسم الأول من رسالة إخوان الصفا وبين رسالة ابن سينا، إلا أن القسم الأخير لرسالة ابن سينا يتجه نفس الاتجاه وهو تحليل الحب الإنسانى ومعرفة أسباب العشق فى النفوس الإنسانية والاتجاه إلى الله المعشوق الأول.

والواقع أن هدف الرسالتين كان واحدا لأنهما يبحثان فى العشق ويعبران عن نزعة الحب ويقدمان الأسس النظرية لتلك النزعة الإنسانية والعاطفة الوجدانية.

ولكن بحث إخوان الصفا فى العشق كان بحثا مستفيضا وتحليلهم لمحبة النفوس كان عميقا، ولذلك بدأوا بحثهم ببيان حقيقة العشق وآراء الحكماء فيه

---

(١) المرجع السابق.

فقالوا: «واعلم أن الحكمات قد أكثرت من القيل والقال فى فنون العلوم وطرق المعارف. ونريد أن نذكر فى هذه الرسالة طرفا مما قالت الحكماء والفلاسفة فى ماهية العشق وكمية أنواعه وكيفية نشوئه ومبداه وعلله الموجبة لكونه والأسباب الداعية إليه وما الغرض الأقصى منه»[1].

فإخوان الصفا قد حددوا عناصر بحثهم وعينوا مواضع دراستهم واهتمامهم. ولذلك بدأوا قولهم بأن الحب والعشق أمر موجود مركوز فى النفس الإنسانية دائما لا يعدم ألبتة ما دامت الخليقة موجودة، إذن الحب والعشق أمر واقعى موجود لا يمكن إنكاره أو تجاهله. ولذلك فلابد من البحث فيه والعناية بأسراره ومعرفة الاتجاه نحوه وبيانه، وقد قالوا فى هذا الصدد: «اعلم يا أخى بأن من الحكماء من قد ذكر العشق وذمه وذكر مساوئ أهله وقبح أسبابه وزعم أنه رذيلة، ومنهم من قال: إن العشق فضيلة نفسانية، ومدحه وذكر محاسن أهله وزين أسبابه»[2].

فإخوان الصفا يحددون الاتجاهات السائدة فى عصرهم تجاه الحب والعشق؛ فمن الناس من يقول عن الحب أنه فضيلة، ومنهم من يراه رذيلة، وفريق ثالث لا يعرف حقيقة الحب ولم يقف على أسراره وعلله وأسبابه؛ ولذلك ظنه مرضا نفسانيا أو هو جنون إلهى أو فراغ ولهو وعمل بطال. ويرفض إخوان الصفا هذا الظن ويبينون فساد هذا الزعم ويؤكدون أن شدة البحث ودقة النظر والتميز توضح أن العشق ليس مرضا نفسانيا وليس جنونا إلهيا ولا فعل البطالين، إنما مرجع هذا الظن هو ما يعترض العاشق الولهان من شحوب فى الوجه ونحول فى الجسم وغور فى العيون وسهر وفكر فى المعشوق وانشغال به. وهذه العلامات مما تعرض للمرض فظنوا أنه مرض نفسانى أو جنون إلهى؛ ولهذا لجأ بعض الأطباء إلى الآلهة يسألونها الشفاء فإذا برئ سموا ذلك طبا إلهيا.

ثم يعرض إخون الصفا لأقوال الحكماء فى العشق وتعريفاتهم له فيقولون: «ومن الحكماء من زعم أن العشق هو إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع وإلى شخص دون الأشخاص أو إلى أى شىء دون

(١) إخوان الصفا: رسالة ماهية العشق الرسالة السادسة ص ٦٣ ضمن كتاب إخوان الصفا. وخلان الوفا للإمام الهمام أحمد بن عبد الله سنة ١٣٠٦.

(٢) إخوان الصفا: رسالة ماهية العشق ص ٦٣.

سائر الإشياء بكثرة الذكر له وشدة الاهتمـام به أكثر مما ينبغى، فإن كان العشق هو هذا فليس إذًا أحد من الناس يخلو منه إذا كان لا يوجد أحد إلا وهو يحب ويميل إلى شىء دون سائر الأشياء أكثر مما ينبغى. فكثير من الحكماء والأطباء يسمون هذا الحال مـاليخوليـا، وقد أكـثرت الأطباء فى القـيل والقال فى هذه العلة وأعـياهم علاجها»[1].

ولكن إخوان الصفا ليس هذا من اختصاصهم وإنما كان هدفهم معرفة العشق والحب عند جمهور الناس وذلك أنهم لا يسمـون العشق إلا ما كان من هذه الحال نحو شخص من أبناء الجنس ذكر كان أم أنثى أى الحب البشرى السائد بين النفوس الإنسانية.

ويعرض إخوان الصفا لتعريفـات العشق فيقولون: «ومن الحكماء من قال أن العشق هو هوى غالب فى النفس نحو طبع مشاكل فى الجسد أو نحو صورة مماثلة فى الجنس».

وتعريف آخر: أن العشق هو شدة الشـوق إلى الاتحاد ولهذا فأى حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها.

ويفضل إخوان الصفا هذا التعريف الأخير وهو الاتحاد بين النفوس؛ ولذلك بحثـوا فى النفوس وأنواع معشـوقاتها وعلل تلك وأسـبابها وأمـا الفرق بين العلل والأسباب فهو أن العلل كائنة فى طباع النفوس.

أما الأسباب فـهى خارجة عنها. وهذه التفـرقة بين العلة والسـبب فى الحب إنما هى تفرقـة دقيقـة من إخوان الصفـا تدل على معرفـة جيدة بالنفس الإنسـانية وطبـيعـتـها؛ ولذلك قـالوا: أنه لما كـانت النفـوس الإنسانيـة ثلاثة أنواع كـانت معشوقاتها أيضا ثلاثة.

فالنفس الشهوانية يكون عشقها نحو المأكولات والمشروبات والمناكح.

أما النفس الغضبية الحيوانية فيكون عشقها نحو القهر والغلبة وحب الرياسة.

أما النفس الناطقة فيكون عشقها نحو المعارف واكتساب الفضائل.

---

(١) المرجع السابق ص ٦٤.

ثم يؤكد إخوان الصفا أن كل واحد من الناس له حظ من هذه النفوس الثلاث ويكون أخذه بنصيب من كل واحدة منها قل أو كثر بحسب ما كان من شأن النفوس من أنها تتبع أمزجة الأبدان فى إظهار أفعالها وأخلاقها ومعارفها وبخاصة ما كان منها أغلب فى المزاج وأقوى فى أصل التركيب؛ ولذلك فكل إنسان له طبيعة خاصة به حسب برجه وتأثير الكواكب عليه.

ويفضل إخوان الصفا القول بأن العشق هو شدة الشوق إلى الاتحاد لأن الاتحاد هو خاصة الأمور الروحانية والأحوال النفسانية؛لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد بل المجاورة والممازجة والمحاسة لا غير(١).

ويواصل إخوان الصفا البحث فى العشق وأسبابه فيقولون أن مبدأ العشق وأوله نظرة أو التفات نحو شخص من الأشخاص فيكون مثلها مثل حية وزعت أو غصن غرس أو نطفة سقطت فى رحم بشر.

وهذا القول من إخوان الصفا إنما هو مأخوذ عن أقوال فلاسفة اليونان وستراه بعد ذلك عند ابن داود فى كتاب الزهرة؛ثم بيَّن إخوان الصفا كيف ينمو الحب والعشق كما تنمو النباتات، فيقولون: وتكون باقى النظرات واللحظات بمنزلة مادة تنصب إلى هناك وتنشو وتنمو على مر الأيام إلى أن تصير شجرة أو جنينا.

ثم يوضح إخوان الصفا حال العاشق وما يكون عليه من همة وتمنى القرب والدنو من ذلك الشخص المعشوق، فإذا اتفق فى ذلك وسهل تمنى الخلوة والمجاورة، وإذا سهل ذلك تمنى المعانقة والقبلة، فإذا سهل ذلك تمنى الدخول فى ثوب واحد والالتزام بجميع الجوارح، ثم يأخذ الإخوان فى توضيح كيف ينمو الحب ويزداد ويتولد العشق على مر الأيام بين المتحابين.

وبعد ذلك يعرض إخوان الصفا لعلة الحب والعشق فيقولون:أما العلة فى محبة شخص لشخص دون سائر الأشخاص فهى اتفاق مشاكلة الأشخاص الفلكية فى أصل ولدهما بضرب من الضروب الموافقة من بعض لبعض وهى كثيرة الفنون ولكن أولها أن يكون مولدهما برج واحد أو رب البرجين كوكب واحد أو يكون البرجان متفقين فى بعض المعانى أو يكون مطالعهما متساوية أو ساعات نهارهما متفقة وما شاكل ذلك مما يطول شرحه(٢).

(١) المرجع السابق ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق ص ٦٧.

ثم يستطرد إخوان الصفا موضحين أن سبب تغير الحب والعشق بعد ثباته زمانا طويلا هو تغير أشكال الفلك في تحاويل سنى مواليد الناس وتسير درجة الطالع وتنقلها في حدود البروج والوجوه، وهكذا تسير شعاعات الكواكب في أبراج التأثيرات في مستقبل السنين[1].

ويفرد إخوان الصفا فصلا في ماهية علية فنون المعشوقات فيقولون ليس الحسن وحده أو الجمال فقط هو علة الحب أو العشق قد قيل: يارب مستحسن ما ليس بالحسن.

أما العلة الحقيقية للعشق عند إخوان الصفا فهي الاتفاقات بين العاشق والمعشوق وهي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله جل ثناؤه؛ وذلك لأن الاتفاقات بحسب المناسبات التي بين الأجزاء والمركبات، فمن تلك المناسبات ما هي بين كل حاسة ومحسوساتها، وذلك لأن القوة الباصرة لا تشتاق إلا إلى الألوان والأشكال ولا تستحسن منها إلا ما كان على النسبة الأفضل. وهكذا القوة.

وكذلك فإن الناس تختلف في استحسانها وحبها للأشياء بحسب اختلاف التراكيب وفنون الأمزجة، حتى أن الإنسان الواحد قد يستلذ في وقت ما شيئا ويستحسنه وفي آخر يكرهه، وذلك بحسب ما يعرض لها ويحدث بينها من المناسبات والمنافرات وشرحها طويل.

ويقول إخوان الصفا: «واعلم يا أخي أن الحكمة الإلهية والعناية الربانية قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض رباطا واحد ونظمتها نظاما واحدا، وذلك أن الموجودات لما كان بعضها عللا وبعضها معلولات ومنها أوائل ومنها ثوان جعلت في جبلة المعلولات نزوعا نحو علاتها واشتياقا إليها، وجعلت أيضا في جبلة علاتها رفقا ورحمة وتحننا على معلولاتها، كما يوجد ذلك في الآباء والأمهات على الأولاد، ومن الكبار على الصغار والأقوياء على الضعفاء لشدة حاجة الضعفاء إلى معاونة الأقوياء والصغار إلى الكبار، ويرى إخوان الصفا أن الحقيقة الكلية كامنة في العشق والمحبة إذ إن العشق هو أصل الحياة ومبدأ الوجود؛ لأن محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال وعشقهما هو في طباعهما كما هو

---

(١) المرجع السابق.

فى طبع الحيوانات وهو أصل السفاد فيكون منها النتاج وبقاء النسل وحفظ الصورة والهيولى بالجنس والنوع إذ كانت الأشخاص دائما فى السيلان والغرض من هذا كله هو بقاء الحياة واستمرارها.

وواضح جدا من أقوال إخوان الصفا تأثرهم فى قولهم هذا باليونان وفلسفتهم فقد استعاروا منهم ألفاظ الهيولى والصورة.

وبعد أن عرف إخوان الصفا العشق وحدوا الحب وتكلموا عن أسبابه وعلله وكيفية نشوئه ونموه، يتحدثون على أنواعه وأشكال ومحتوياته والحكمة فيها:

فيقولون: إن المحبة أنواع منها محبة الحيوانات للنكاح والسفاد لما فيه من بقاء النسل.

ومحبة الأمهات والآباء للأولاد وتحننهم على الصغار وتربيتهم لهم وإشفاقهم عليهم كلها مجبولة فى طباعهم مركوزة فى نفوسهم لشدة حاجة الصغار إلى الكبار، ومنها محبة الرؤساء والرياسات وحرصهم على طلبها ومحبتهم للمدح والثناء والشكر، كلها مجبولة فى طباعهم مركوزة فى نفوسهم، ومحبة الصناع لصنعتهم ومحبة التجار لتجارتهم.

ومحبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم ووصف الآداب وتعليم الصناعات والبحث عن الغوامض والفحص عنها وتدوينها فى الكتب كأنه شىء مجبول فى طباعهم مركوز فى نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس وإصلاح الأخلاق وصلاح الدين والدنيا جميعا.

ومنها محبة البر والإحسان وما يقال عنهما من المدح والثناء كأنه شىء مجبول فى طباع البشر مركوز فى نفوسهم لما فيه من الحث على مكارم الأخلاق.

قالوا: لو لم يكن العشق موجودا فى الخليقة لخفيت تلك الفضائل كلها ولم تعرف. إذ المحبة والعشق فضيلة ظهرت فى الخليقة وحكمة جليلة وخصلة نفسية عجيبة، ذلك من فضل الله على خلقه وعنايته بمصالحهم ودلالته لهم عليها وترغيبا لهم فيما أمر به من المزيد.

من هذا كله يظهر بوضوح وجلاء العلاقة بين النفس والأخلاق والمحبة والفضيلة والعشق والمودة، وكذلك ما نصف به العشاق من أحوالهم وأحوال

معشوقهم وما يجدون فى نفوسهم من الأفكار والهموم والأحزان والفرح والسرور والنشاط وما يذكرون من الأخلاق الجميلة والطرائق الحميدة وما يذمون من الأخلاق المذمومة المرذولة.

ويؤكد إخوان الصفا أن الحب والعشق له أصول ودرجات وتقسيمات فقالوا: «واعلم يا أخى أن محبوبات النفوس ومعشوقاتها مقننة بحسب مراتبها فى العلوم ودرجاتها فى المعارف، وذلك أن النفس الشهوانية لا يليق بها محبة الرياسة والقهر والغلبة ولا النفس الحيوانية يليق بها محبة العلوم والمعارف واكتساب الفضائل ولا النفس الفلكية يليق بها محبة الأجساد والسكون مع الأجسام اللحمية والدموية، بل الذى يليق بها محبة فراق الأجساد والارتقاء إلى ملكوت السماء والسيحان فى سعة فضاء الأفلاك والتنسم من ذلك الروح والريحان المذكور فى القرآن.ومن أصل هذا الذى ذكرنا من مراتب النفوس وما يليق بها من المعشوقات أنك لا تجد ولا ترى نفسا تحب وتعشق وتشتاق إلا لأبناء جنسها وما شاكلها من المحبوبات والمعشوقات»[1].

ويذهب إخوان الصفا إلى القول أن العشق والمحبة أصل متأصل فى طباع الموجودات وجبلة النفوس محبة البقاء والدوام السرمدى على أتم الحالات وأكمل الغايات ،وأتم حالات النفس الشهوانية بأن تكون موجودة أبدا تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التى هى مادة وجود أشخاصها من غير عائق ولا تنغيص.

وهكذا أتم حالات النفس الحيوانية أن تكون موجودة أبدا رئيسة على غيرها قاهرة لمن سواها تنتقم ممن يؤذيها من غير عائق ولا تنغيص،وهكذا أيضا من أتم حالات النفس الناطقة أن تكون موجودة أبدا مدركة لحقائق الأشياء منصورة لها ملتذة بها مسرورة فرحانة لا عائق ولاتنغيص،وإنما صارت النفوس الناطقة تلتذ بالعلوم والمعارف لأن صورة المعلومات فى ذاتها هى المتممة لها المكملة لفضائلها المبلغة لها إلى أتم غاياتها وأفضل نهاياتها عند باريها جل ثناؤه[2] وهذه الأحوال لا تليق بالنفس الشهوانية ولا بالنفس الغضبية ولكن تليق بالنفس الناطقة إذا انتبهت من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة وانفتحت لها عين البصيرة وعاينت عالمها

(١) المرجع السابق ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

وعرفت مبدأها ومعادها واشتاقت عند ذلك إلى باريها وتاقت وحنت إليه، كما يحن العاشق إلى معشوقه. وإلى هذا إشارة لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ(١٦٥)﴾ [البقرة] يعنى من كل محبوب سواه يقول إخوان الصفا:

ثم اعلم أن كل نفس إذا أحبت شيئا تاقت وحنت نحوه وطلبته وتوجهت نحوه حيث كان ولم تلتفت إلى شيء سواه ولم تعرج عليه كما قال الشاعر:

أحب حبيبا واحدا لست أبتغى مدى الدهر عنه ما حببت بديلا

فإن ظفرت به فهو بغيتى وإن فات ما أبغى سواه خليلا

ويؤكد إخوان الصفا أن من علامات الحب وأمارات العشق الشوق والهيام به «وأنه متى وصل المحب لشيء من الأشياء مشتاق إليه هائم به وقال ما يهواه منه وبلغ حاجته من الاستمتاع به والتلذذ بقربه» فإنه ولابد يوما من أن يفارقه أو يمله أو تتغير عليه وتذهب تلك الحلاوة وتتلاشى تلك البشاشة ويجمد لهب ذلك الاشتياق والهيمان إلا المحبين لله تعالى من المؤمنين والمشتاقين إليه من عباده الصالحين فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربه ومزيدا أبد الآبدين بلا نهاية ولا غاية إلى المحبين لسواه عز وجل» كما روى عن موسى عليه السلام أنه نادى ربه فقال يارب أين أجدك فقال تعالى عند المنكسرة قلوبهم من أجلى. وقال ﷺ «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» ثم اعلم بأن رؤية أولياء الله تعالى جل اسمه ليست كرؤية الأشخاص والأشباح والصور والأجناس والأنواع والجواهر والأغراض والصفات والموصوفات فى الأماكن والمحاريات، ولكن بنوع أشرف منها وأعلى وفوق كل وصف جسماني ونعت جرماني وهي رؤية نور بنور لنور في نور من نور كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ(٣٥)﴾ [النور] أى لاصورية ولا هيولانية.

وينتهى إخوان الصفا فى رسالة ماهية العشق إلى بيان الغرض الأقصى من وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الأجساد واستحسانها لها. ولزينة الأبدان واشتياقها إلى المعشوقات المفتنة» كل ذلك إنما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتفريج لها وترقية من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور

النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجرمانية إلى المحاسن الروحانية ودلالة على معرفة جوهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها صلاح معادها، وكل ذلك أن جميع المحاسن والزينة وكل المشتهيات من المرغوب فيها التى ترى على ظواهر الأجرام وسطوح الأجسام إنما هى أصباغ ونقوش ورسوم قد صورتها النفس الكلية فى الهيولى الأولى وزينت بها ظواهر الأجرام وسطوح الأجسام كيما إذا نظرت إليها النفوس الجزئية حنت إليها وتشوقت نحوها وقصدت لطلبها بالنظر إليها. والتأمل لها والتفكير فيها والاعتبار لأحوالها؛ كل ذلك يتصور تلك الرسوم والمحاسن والنفوس فى ذاتها وتنطبع فى جوهرها حتى إذا غابت تلك الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لها بقيت تلك الرسوم والصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها أعين النفوس الجزئية صورة روحانية صافية باقية معها معشوقاتها متحدة بها لا تخاف فراقها ولا فواتها أبدا.

ويسوق إخوان الصفا الدليل على أن من أحب وعشق يوما من أيام عمره لشخص من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقده أو تغير عليه فإنه لن ينساه أبدا لإنه متى رجع له وجد الصورة والرسم باقيا فى نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالتها تلك ولم تتغير ولم تتبدل؛ لأن المعشوق والمحبوب على الحقيقة إنما هو تلك الرسوم والصور التى كان يراها للشخص ثم يراها اليوم منقوشة فى نفسه مرسومة فى جوهره مصورة فى ذاته باقية لم تتغير، فإذا فكر العاقل اللبيب فيما وصفه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها واستقلت بذاتها وفارت بجوهرها واستغنت عن غيرها وكان حالها كما وصف[1].

ويرى إخوان الصفا أن من ابتلى بعشق شخص من الأشخاص ومرت به الأهوال ثم لم تتنبه نفسه من نوم غفلتها فيبلى ويفيق أو نسى وابتلى من بعد بعشق ثان لشخص آخر فإن نفسه نفس غريقة فى عمائها سكرى فى جهالتها.

ويقسم إخوان الصفا الناس فى العشق إلى عوام وخواص، فالعوام هم الذين يعشقون الماديات فإذا رأوا مصنوعا حسنا أو شخصا مزينا تشوقت نفوسهم إلى النظر إليه والقرب منه والتأمل له.

---

(١) المرجع السابق ص٧٣.

أما الخواص الحكماء فهم الذين إذا رأوا صنعة محكمة أو شخصا مزينا تشوقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم ومبدئها العليم ومصورها الرحيم، وتعلقت به وارتاحت إليه واجتهدوا فى التشبه به فى صنائعهم والاقتداء به فى أفعالهم قولا وفعلا وعلما وعملا، ثم اعلم أن النفوس الناقصة تكون قصيرة الهمم لا تحب إلا زينة الحياة الدنيا ولا تتمنى إلا الخلود فيها لأنها لا تعرف غيرها ولا تتصور سواها، فأما النفس الشريفة المرتاضة فهى تأنف من الرغبة فى الدنيا بل تزهد فيها وتزيد الآخرة وترغب فيها وتتمنى اللحوق بأبناء جنسها وأشكالها من الملائكة وتشتاق إلى الترقى إلى ملكوت السماء.

ولكن ذلك لا يكون إلا بعد مفارقة الأجساد، وأن النفوس الحكيمة تجتهد فى أفعالها ومعارفها وأخلاقها فى التشبه بالنفس الكلية تشبه بالبارى فى إدارتها الأفلاك وتحريكها الكواكب وتكوينها الكائنات كل ذلك طاعة لباريها وتعبدا له. واشتياقا إليه لأنه المعشوق الأول.

وأن الباعث للنفس الكلية على إدارة الفلك وتسيير الكواكب هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذ والسرور التى فى عالم الأرواح وأن هذه الفضائل والخيرات كلها من فيض الله وإشراق نوره، والله هوالمعشوق الأول وأن جميع الموجودات إليه تشتاق ونحوه تقصد وإليه يرجع الأمر كله؛ لأن به وجودها وقوامها وبقاءها ودوامها وكمالها؛ لأنه هو الموجود المحض وله البقاء والدوام والسرمد والتمام والكمال المؤيد.. تعالى الله عما يقول الظالمون والجاهلون علوا كبيرا.

وقد وعد الله تعالى أولياءه الصالحين بالنعمة والنور قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٢﴾﴾ [الحديد].

والواقع أن دراسة إخوان الصفا لماهية العشق كانت أكثر جرأة فى تناول هذا الموضوع من ابن سينا، وكذلك كانت أكثر تحليلا للنفس ومطالبها ونزوعها إلى الكمال والتمام وحبها فى البقاء والدوام.

وكـذلك بحثت طويلا فى مـاهية العـشق وأنواعـه وعلله وأسبـابه ولم تذم العشق ولم تحـرم الحب إنما شرحته وأوضـحت أبعاده وأظهرت مضـمونه؛ ولذلك كانت دراستهم للعشق أكثر كلية وشمولية من دراسة ابن سينا تصورا وكمالا.

يقول «لويس اثيتاجفن»: إن رسالة العشق لإخوان الصفا لم تحرم العشق ولم تذمه إنما أوضـحت-أن الحب الأنسانى موضـوع قابل للتغـير فقـد تتغيـر الأحوال وتذهب الحـلاوة والبشاشـة فى الحب الإنسانى؛ ولـذلك فمن الحمـق والجهل أن نتعلق أو نعشق الأشياء المادية الحـادثة المخلوقة الفانية إنما الواجب التعلق بذات الله وعشقـه حيث المزيد والدوام[1] إذ لا يعتـريه تغيـر أو تبدل أو فناء إنما هو البـقاء والسرمد باستمرار.

أما الحب عند ابن داود الظاهرى فكان دراسة جبرية ذات صبغة فلسفية رغم أنه كان إماما من أئمة الفقه الظاهرى وأيضا رغم العصر الذى عاش فيه وهو القرن الثالث الهـجرى الذى ذخـر بأدباء ومفكرين ذموا الهـوى وتحرجوا مـن الكتابة فى الحب، فجـاء كتاب ابن داود «مـفاجأة منه لأنه إمـام فى الدين والفقـه لا شأن له بالحب.

لقد كان مقـبولا أن يحدث الأدباء والشعراء والفلاسـفة والحكماء فى الحب ولكن أن نجد إماما من أئمة الدين يهتم بالحب ويكتب فيه كـتابا كبيرا فهذا أمر فيه غرابة كثيرة فى وقته بل فى كل وقت.

ودليل على أنه غير مكروه ولا مذموم من أئمـة الدين وقد أعجب المستشرق الفرنسى ماسـينون بهذا الكتاب إعجابا شديدا وعـبر عن ذلك بقوله عنه أنه عظيم القيمة بالنسبة لمعرفـة الحياة العاطفية فى زمن ابن داود[2] حيث يصور هذا الكتاب اهتمام المسلمـين بهذا الجانب الإنسانى الهـام فى حياة البشرية ويبـحث فى أسباب هذا العاطفة الوجدانيـة وأشكالها. وكذلك أيضا اهتم المستشـرق الإنجليزى متيكل بهذا الكتاب ونشر الجزء الأول منه فقط بمسـاعدة الأستاذ إبراهيم طوقان ولم ينشر الجزء الثانى على اعتبار أنه مفقود.

ولكن أبحـاث ريتر فى هذا المجـال واهتمامـه بموضوع الحب عند المسلـمين أكدت أن القسم الثانى موجود كمخطوط فى مكتبات إيطاليا.

(1)Lois Ahita Giffen: Theory of Profaue Love among thc Arabs P.144.

(2)Massighon: Passion.P165.

وقد ذكر «لويس أثيتا جفن» أن الجزء الأول من هذا الكتاب يتكون من خمسين فصلا شغلت ٣٦٦ ورقة من المخطوط أى أن هذا الكتاب يعد عملا ضخما ودراسة عظيمة للحب حيث يقدم لنا نظرية كاملة عنه لم تظهر بهذا الشكل فى الدراسات السابقة عليه.

وكذلك يعد هذا الجزء عملا قيما ذا منفعة كبيرة فى معرفة الحب من وجهة نظر الدين، حيث لا تحريم ولا تجريم للمحبين، وقد ذكر «لويس اثيتاجفن» أن ابن داود فى كتابه هذا ناقش الحب مناقشة أخلاقية دينية فكان شهيد الحب.

وكذلك قال ريتر عن ابن داود أنه شهيد العشق وراوى الحديث المشهور: «من عشق وكتم وعف ومات فهو من الشهداء يوم القيامة» فهذه هى منزلة الحب ومكانة العشق فى الإسلام وخاصة الحب العفيف الطاهر الذى يرتقى إلى مرتبة الشهادة التى ليس فوقها مرتبة[١].

والواقع أن كتاب الزهرة هذا لابن داود الظاهرى يعد من أهم الكتب التى درست الحب كظاهرة إنسانية جديرة بالعناية والاهتمام، والبحث والفحص حيث أنها تمس الناس جميعا وتشغل النفوس وتملأ القلوب بالأمل والتفاؤل والإقدام والفضائل.

وقد بدأ ابن داود بحثه فى الحب بذكر أقوال الفلاسفة والحكماء فى هذا الشأن فقال: رب حرب جرت من لفظة ورب عشق غرس من لحظة[٢]، وهذا ما سبق أن قالته إخوان الصفا فى أسباب العشق ومبدأه وهو قول مأخوذ عن فلاسفة اليونان وحكمائهم.

يقول الدكتور النشار: إن هذا القول من ابن داود يؤكد أنه اطلع على الفلسفة اليونانية وخاصة آراء أفلاطون فى محاورة المأدبة التى كانت دراسة جدية للحب وداوعيه وأسبابه، وقد أخذ عنها ابن داود القول بأن الله تعالى جل ثناؤه خلق روحا مدور الشكل على هيئة الكرة ثم قطعها أيضا فجعل فى كل جسد نصفا وكل نصف يلقى الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه، كان بينهما عشق للمناسبة القديمة.

---

(١) ريتر مقدمة مصارع العشاق.

(٢) ابن داود: الزهرة ص ١٥.

والواقع أن المتأمل فى هذه الأفكار يجد أنها قريبة جدا من الفكرة العامة القائلة أن الله خلق حواء من آدم وأن التقارب بين النفوس هو سبب الحب، قال عز وجل: ﴿الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ... ﴿١﴾﴾ [النساء]. وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا... ﴿٢١﴾﴾ [الروم].

فالحب إذن هو اتصال بين النفوس المتشابهة وتقارب بين أنصافها، وقد اقتربت تعريفات الحب من هذا القول كما رأينا من الأقوال التى قالتها الفلاسفة والحكماء فى هذا المجال.

ويقدم لنا ابن داود ملخص فكرة أفلاطون نفسه الواردة فى المأدبة عن الحب فيقول: «وحكى عن أفلاطون أنه قال: ما أدرى ما الهوى، غير أنى أعلم أنه جنون إلهى لا محمود ولامذموم[1]، وهذا يدل دلالة أكيدة على أن ابن داود قرأ التراث اليونانى وأعجب به واستمد منه ما يؤيد الأفكار التى ظهرت فى الأشعار التى ضمنها كتابه.

ويعرض أيضا ابن داود فى كتابه هذا رأى بطليموس فى هذا الشأن فيقول: «إن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب: إما لاتفاق الأرواح فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه، وإما للمنفعة وإما لحزن وفرح».

والاتفاق فى الأرواح إنما يرجع إلى أنهما ولدا فى برج واحد ويتناظران نظر مودة، فإنه إذا كان كذلك، كان صاحبا المولدين مطبوعين على مودة، كل واحد منهما لصاحبه. فأما اللذان تحابا وتوادا الحزن أو الفرح، فإنه لأن طالع مولديهما برج واحد.

وأما اللذان مودتهما للمنفعة . . . فقد ولدا أيضا فى برج واحد ويتناظران من جهة واحدة، ويدل ذلك على أن منفعتهما واحدة أو ينتفع أحدهما بصاحبه، فتجلب المنفعة بينهما الصداقة أو يكون مضرتها من جهة واحدة فيتفقان على الحزن[2] ولا يكتفى ابن داود بهذه الأقوال والأفكار اليونانية إنما يضيف أيضا قول جالينوس فى المحبة فيقول: «إن المحبة تقع من العاقلين من باب تشاكلهما فى

(١) ابن داود: الزهرة ص ١٥.
(٢) المرجع السابق ص١٦.

بين الأحمقين من باب تشاكلهما فى الحمق، لأن العقل يجرى على ترتيب فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد. والحمق لا يجرى على ترتيب فلا يجوز أن يقع به اتفاق من اثنين.

أما رأى جالينوس فى العشق فيورده ويسوقه فيقول العشق من فعل النفس، وهى كامنة فى الدماغ والقلب والكبد، وفى الدماغ ثلاثة مساكن: التخييل. وهو فى مقدم الرأس، والفكر وهو فى وسطه، والذكر وهو فى مؤخرته وليس يكمل لأحد اسم عاشق الا متى فارق من يعشقه.

لم تخل من تخييله وفكره وذكره وقلبه وكبده فيمتنع من الطعام والشراب، باشتغال الكبد ومن النوم اشتغال الدماغ والتخييل والذكر له والفكر فيه، فيكون جميع مساكن النفس قد اشتغلت به، فمتى لم يشتغل به وقت الفراق، لم يكن عاشقا، فإذا لقيه خلت هذه المساكن. ويهتم كذلك ابن داود فى كتابه الزهرة ببيان أقوال أطباء اليونان فى هذا المجال وتعريفهم للعشق بأنه طمع يتولد فى القلب ويجتمع إليه مواد من الحرص،فكلما زاد صاحبه فى الاحتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته إلى السوداء، والتهاب الصفراءوانقلابها إلى السوداء من طغيان السوداء فساد الفكر(١).

يقول لويس انبتاجفن أن ابن داود فى كتابه الزهرة أخذ كثيرا من آراء اليونان الهلينسية وكان فى نظرية الحب متأثرا بآراء المفكرين اليونان مثل أفلاطون وأفلوطين وجالينوس والأطباء اليونان(٢) ولم يقتصر ابن داود فى كتابه الزهرة على تحليل الحب ومعرفة العشق، إنما اهتم كذلك بدراسة الخلة بين الآدميين فقال أنها مأخوذة من تخلل المودة بين اللحم والعظم واختلاطهما بالمخ. والدم، وقد تقوى الخلة فتوجب الهوى والهوى اسم لانحطاط المحبة.

أما قوة الخلة والمحبة فتمس عشقا عند ابن داود فيقول: «ثم يقوى الحال فيصير عشقا»، ويرى أن العاشق يمنعه من سرعة الانحطاط فى هوى معشوقه إشفاقا عليه وصبيا به.

---

(١) المرجع السابق: ص١٦ ـ ١٩.

(2) Lois Anita Giffen: Theory of Profaue Love among the Arabs P.144.

ثم يزداد العشق فيصير تتيما - وهو أن يصير حال المعشوق، مستوفية للعاشق، فلا يكون فيه معها فضل لغيرها ولا يزيد بقياسه شيئا، إلا وجدته متكاملا فيها وإذا كانت كل خواطر العاشق فيما يتمناه، واقعة ممن يهواه، على الأمر الذى يرضاه فهذه هى المشاكلة الطبيعية التى لا يفنيها مر الزمان ولا تزول إلا بزوال الإنسان، ثم يزداد التتيم، فيصير ولها. ويحدد الوله «بأنه الخروج عن حدود الترتيب، والتعطل عن أحوال التمييز، حتى تراه يطلب ما لا يرضاه ويتمنى ما لا يهواه ثم لايحتذى مع ذلك مثالا، ولايستوطن حالا» .

ثم إذا تم الوله وتكامل، ظهر الشوق «والمستحسن يشتاق إلى ما يستحسنه على قدر محله من نفسه، ثم كلما قويت الحال قوى معها الاشتياق. فالحب وما أشبهه يتهيأ كتمانه فإذا بلغت الاشتياق يقل الكتمان[1].

إن الأصول الفلسفية وعناصرها واضحة فى كتابات ابن داود فى الحب مما يدلنا على أنه اطلع على فلسفة اليونان وأقوالهم فى هذا المجال، وهذا أكيد لأنه ساق كثيرا من آرائهم وأقوالهم فى الحب والعشق.

وقد ذكرَ هنرى كوربان تعليقا على فلسفة الحب عند ابن داود فقال: «إن ابن داود أقفل المعنى الباطنى للحب لأنه آمن بأن المعنى المستور ينبغى أن يظل مغلقا»[2].

أما نيكل فقد قال أن فلسفة الحب عند ابن داود كما هى مشروحة فى كتاب الزهرة أقل فى المستوى عما كتبه ابن حزم فى كتاب طوق الحمامة لأن ابن حزم فى كتابه كان أكثر نضجا وخبرة بتجربة الحب ذاتها، أما ابن داود فكان شابا عندما كتب الزهرة، وأن كلاهما كتب كتابا مختلفا فكان الحب عند ابن داود عبارة عن ديوان شعر متضمنا بعض التعليقات النقدية وبعض الصفحات عن أعراض الحب وتحليله النفسى ونظريات عن أصله أو سببه.. ثم يستطرد قائلا: أما كتاب ابن حزم طوق الحمامة فهو نظرية خالصة فى الحب البشرى كيف يبدأ وكيف ينمو وكيف تتصرف أموره وكيف ينتهى. وقد استعان ببعض الأشعار فى التعبير عن هذه العاطفة[3].

---

(١) ابن داود: الزهرة: ص ٢٠ - ٢١.

(٢) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة العربية الترجمة ص ٢٩٨.

(٣) نيكل: مقدمة الزهرة.

ولذلك يرى نيكل أن القيمة الحقيقية لكتاب «الزهرة» هو براعة ابن داود فى اختيار الأشعار التى قيلت فى مناسبات الحب فى عصره وهى كثيرة متنوعة.

أى أن نيكل يرى أن كتابات ابن حزم فى الحب كانت أكثر عمقا وأتم شمولا وأعظم قيمة من كتابات ابن داود.

ولكن فى الواقع أن كتاب ابن داود «الزهرة» هذا كان له تأثير على ابن حزم نفسه إذ اطلع على نسخة منه فى مكتبة قصر شاطبة حيث نجد ابن حزم يقتبس من كتاب الزهرة بعض العبارات ويستشهد بالفقرات التى أشار لها ابن داود للمأدبة إحدى أساطير أفلاطون فى الحب فقال ابن حزم: «لقد اعتقد بعض أهل الفلسفة أن الله قد أعطى لكل من النفوس التى خلقها شكلا كرويا، ثم جعله قسمين، ووضع كلا منهما فى جسد، وأما سر الحب فيقوم على التقاء هذين العضوين كما كانا فى الأصل كلا واحدا، ومهما يكن من أمر فهناك حديث نبوى، يؤكد بشكل واضح أسبقية وجود النفس، ويستند ابن حزم إلى هذا الحديث ولكنه فضل تأويله على نحو يتعلق باتحاد العنصر الأعلى من الأنفس المتصلة والمجزأة فى هذا العالم، إذ الأمر عنده يتعلق بنوع من الألفة القائمة من الدوافع التى تحرك هذه الأنفس والتى تفتحت منذ كانت الأنفس موجودة فى العالم العلوى.

والحب عنده هو التقارب الدائم بين الصور، وهذا واضح أيضا فى كتاب العلم المرح Gaie science لغليوم التاسع الاكبيانى Grilillauneix dabnilahie على وجه عام.

ومع هذا نستطيع أن نقول أن الحب عند ابن داود غلبت عليه النزعة الأفلاطونية، وقد ظل أثر ابن داود واضحا فى كتابات ابن حزم حتى أننا نجد الدكتور على سامى النشار فى كتابه الأصول الأفلاطونية يقول: «من العجيب أن نرى فقيها ظاهريا يعيش فى الأندلس يتابع خطى ابن داود الظاهرى فى المشرق وينقل من الزهرة بعض العبارات الأفلاطونية فى الحب»[1]. لأن ابن حزم استفاد من ابن داود؛ ولذلك كانت قيمة كتاب الزهرة هذا عظيمة وتأثيره واضحا فى فكر ابن حزم وتحليله للنفس وتعريفه بالحب.

(١) الدكتور على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية «المأدبة» ص٣٤١.

وهذا ما سيظهر من خلال دراستنا لنظرية الحب عند ابن حزم كما عرضها فى كتابه طوق الحمامة فى الألفة والألاف والذى أكده شدة اطلاع ابن حزم وكثرة قراءته لكل ما كتب عن الحب ودراسته له بسعة أفق ورجاحة عقل وبعد بصيرة فجاءت نظريته فيه شاملة كاملة عن كل ما كتبه سابقوه؛ ولذلك استحق لقب فيلسوف الحب عند المسلمين.

ولكل هذه الأسباب كان بحث ابن حزم فى الحب أكثر نضجا وأقوى أثرا وأتم وأكمل شكلا، وكان انشغاله بالحب أعظم وقد عاشه وخبره وتذوق حلاوته وأحس حسرته ومرارته ومع ذلك نجده يتهرب منه ويتهم المرأة وحدها بالانشغال به.

ولنا أن نتساءل: لم يقصر ابن حزم الانشغال بالحب على المرأة وحدها؟!، ألم يكتب ابن حزم مؤلفه طوق الحمامة استجابة لطلب صديقه عبيد الله بين عبد الرحمن بن المغيرة الذى ربطت الصداقة والمحبة بينهما منذ الصبا وقد جاءه للزيارة وتأكيد المودة؟ فدارت بينهما أحاديث فى الحب وأسبابه وعلاماته وأعراضه؛ ولذلك طلب إليه صديقه أن يكتب رسالة فى الحب وما يقع فيه على سبيل الحقيقة، فلولا أن الأمر يشغلهما لما طلب هذا الفقيه المحدث الأديب إلى ابن حزم الإمام الظاهرى أن يفرغ للكتابة فى الحب. ولما أجاب ابن حزم طلبه وهم على جناح سفر قد أزعج عن وطنه واستقر فى شاطبة، يقول ابن حزم فى آخر كتابه طوق الحمامة: «والكلام فى مثل هذا إنما هو مع خلاء الذرع وفراغ القلب، حفظ شىء وبقاء رسم وتذكر فأتت لمثل خاطرى وعجب على ما مضى ودهمنى. فأنت تعلم أن ذهنى متقلب وبالى مصهر بما نحن فيه من نبو الديار والخلاء عن الأوطان وتغير الزمان... والخروج عن الطارف والتالد... والغربة فى البلاد»[1].

إذن الأمر هام والمسألة تحتاج إلى دراسة وبحث بل كتابة وتأليف؛ ولهذا قال الدكتور طه حسين فى كتابه ألوان: «من يقرأ كتاب ابن حزم طوق الحمامة يجد أن الحب قد شغل ابن حزم فى حياته كلها كما شغله الفقه والحديث والتفسير والكلام وكذلك أيضا يرى ويتأكد أن الحب لم يشغل ابن حزم وحده ولم يشغله مع صاحبه الذى طلب إليه تأليف الكتاب وحدهما، إنما يبدو أنه كان يشغل الناس جميعا فى

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٦٧ نشر الدكتور إبراهيم هلال وآخرين طبعة سنة ١٩٧٥.

أسبانيا المسلمة ولعله كـان يشغل المثقفين والممتازين أكثـر مما كان يشغل غيرهم من الناس»[1].

ولو أخذنا بوجـهة نظر طه حسن هذه يكون اهتـمام المرأة وانشغـالها بالحب كاهتمام أرفع الناس حسا وأكبرهم قلبا وأكثرهم امتيازا.

ويبدو أن ابن حزم كان مـترددا متحرجا من الكتـابة فى الحب يخشى الملامة والنقد؛ ولذلك بدأ كلامه بالحمد لله وطلب العصـمة والتوفيق منه وكذلك استعان بقول أبى الدرداء: «أجمعوا النفوس بـشىء من الباطل ليكون لها عونا على الحق» وكذلك قول أحد الصالحـين من السلف المرضى عنه: «من لم يحسن أن يتفتى لم يحسن يتقوى».

وفى بعض الأثر «أريحو النفوس، فإنها تصـدأ كما يصدأ الحديد». يورد ابن حزم ذلك كله حـتى يستبيح لنفـسه الكتابة فى هذا الموضوع الذى اخـتلفت حوله الآراء وتعـددت فيـه الاتجاهات بين فـادح ومادح وراض ورافض، ولكن ثقـة ابن حزم فى نفـسه أولا كما عـهدناه، ومعرفـته التامة من الهـدف من الكتابة فى هذا الشأن وهو التنبيه إلى طبـيعة النفس الإنسانية وميلها إلى بنى جنسـها ونزوعها إلى الطرف الآخر المكمل لهـا، وإن هذا النزوع قد يكون إلى خير وفـضل إذا كان فى حدود الحـلال وقد يكون وبالا وفـسادا إذا لم تراع فيـه أوامر الشـرع ومحظورات الدين.. إذن غاية ابن حـزم من كتابة هذه الرسالة غـاية إصلاحية أخلاقـية تربوية لأنها توضح طبيعة النفوس البشرية وتحلل خلجاتها وتكشف عن مطالبها ونوازعها وتبين بوضوح قبح المعصية وفضل التـعفف وهما البابان اللذان ختم بهما ابن حزم رسالتـه،وقد صرح بهذا فى قـوله: «ومنهما بابان خـتمنا بهما الرسـالة وهما باب الكلام فى قبح المعصية، وباب فى فضل التـعفف ليكون خاتمة إيرادنا وآخر كلامنا الحض على طاعة الله عز وجل. والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فذلك مفترض على كل مؤمن»[2].

---

(١) الدكتور طه حسين: ألوان ص١٤.

(٢) ابن حزم: طوق الحمامه ص٥.

والواقع أن تحليل ابن حزم للحب وعلله وأسبابه وبيان أعراضه وعلاماته ومراعاة واجباته والتزاماته وتحليله للعفة بين الجنسين فى هذه الرسالة كان أفضل ما كتب فى هذا المجال لأنه كان صادرا عن نفس عاشق مجرب، وعالم متدين، وقد كتب ابن حزم رسالته هذه وهو فى سن النضج كتبها فى حدود الأربعين وهذا كان مدركا تماما لقيمة ما يكتب عارفا لمنفعته فى صلاح النفوس وعلاج الرذائل وبيان قبح المعاصى وفضل العفة ومزاياها الدينية والدنيوية، وقد ركز ابن حزم فى هذه الرسالة على بيان فساد الاختلاط بين الرجال والنساء والشبان والفتيات فى صور اختلاء بعيد عن الجدية والاعتدال لأنه خبير بالنفس الإنسانية عليم بأسرارها مهتم بأخلاقها وبيان أحوالها يحاول أن ينأى بها عن مواضع الشبه ومواطن الضعف.

ولهذا كله كان تناول ابن حزم للحب ودراسته له ليس أمرا هزلا بل عملا أخلاقيا تربويا جادا لتنتفع به الإنسانية على مر الأيام؛ ولهذا أعجب الكثيرون من الباحثين والدارسين بكتاب ابن حزم هذا وأثنوا على علمه وشجاعته وجرأته فى تناول هذا الموضوع وتحليله للنفس البشرية والتزامه بالمبادئ الدينية ومراعاته للأوامر الشرعية فى كل أقواله وتصريحاته.

وقد بدأ ابن حزم دراسته للحب والكلام فى ماهيته بقوله: «الحب أعزك الله أوله هزل وآخره جد دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا ندرك حقيقتها إلا بالمعاناة»(١).

فابن حزم يبدأ حديثه عن الحب بتأكيد أن الحب خبرة ومعايشة وليس قولا أو هزلا وكذلك ليس بمنكر فى الديانة ولا هو بمحظور فى الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل والمحبة خلقة وإنما يملك الإنسان حركات جوارحه المكتسبة(٢).

أى أن ابن حزم يرى أن الحب أمر قدرى لا يد للإنسان فيه، وإنما هو أمر الله وفعله فى نفوس الناس، ويقول فى هذا المعنى: «والكل منحه وعطاياه ولا حكم لنا فى أنفسنا ونحن منه، وإليه منقلبنا»(٣) أى أن الحب من أمر الله موجود بوجودنا لا سبيل إلى تجاهله أو إنكاره وليس بمنكر ولا مكروه لأن الله هو الذى

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٩.
(٢) المرجع السابق ص ٣٩.
(٣) المرجع السابق ص ١٩٦٧.

خلق فى نفوسنا هذه العاطفة وليس لنا حكم فيها وأن كثيرا من الأئمة والعلماء قد أحبوا وعاشوا قصص الحب[1]، لأن الحب خبرة ومعايشة لا يدركها إلا من كابدها وعاش حلاوتها ومرارتها.

ولذلك حرص ابن حزم فى دراسته للحب أن يكون واقعيا يستند فى تحليله وتعريفه له إلى الواقع الذى عاشه وخبره هو وإلى خبرة الآخرين الواقعية؛ ولذلك صرف النظر عن أخبار الأعراب والمتقدمين لاعتقاده أن أساليب الحب مختلفة فى كل عصر- وكانت سمة عصره هو العناية بالحب والانشغال به لأن عصره كان من أرقى عصور الأندلس الإسلامية فى الترف والحضارة والارتقاء العقلى والمادى.

وجزيرة الأندلس كلها بسهولها ومروجها الخضراء قلعة من جمال الطبيعة الرائع، والأندلسيون مفتنون بالجمال وكان لذلك أثره فى إحساساتهم ومشاعرهم ووجدانهم، فكثرت قصص الحب ورواياته وشهدت الأندلس عديدا من حكاياته.

وكان ابن زيدون القرطبى الشاعر الوزير العاشق صورة حية لتمكن الحب والعشق فى نفوس الناس فى ذلك الوقت، وقد صنف هو الآخر رسالته المشهورة التى وضعها على لسان ولادة بنت المستكفى التى كان عشاقها كثيرين، وكان ابن جهور ينافس ابن زيدون فى التودد إلى ولادة والقصة معروفة[2].

وكذلك قص علينا ابن حزم أخبار الحكام والأمراء وقصص حبهم وغرامهم فقال: «وهذا ظاهر فى شعر عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان أمير المؤمنين الناصر وهو المعروف بالطليق. وكان أشعر أهل الأندلس فى زمانهم، وأكثر تغزله بالشعر وقد رأيته وجالسته»[3].

هذا قليل من كثير من قصص الحب وتجارب العشق التى زخر بها المجتمع الأندلسى فى ذلك الوقت مما يتفق مع قول الدكتور طه حسين من أن الحب قد شغل الناس جميعا فى الأندلس زمن ابن حزم، وهذا واضح جدا من كتاباته ورواياته فى كتابه طوق الحمامة.

---

(١) المرجع السابق ص ٦.

(٢) الدكتور طه حسين: ألوان ص ٤٧.

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٣٢.

ويعرف ابن حزم الحب فيقول: إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع: لأن سر النماذج والتباين فى المخلوقات هو الاتصال والانفصال والشكل دائما يستدعى شكله، والمثل إلى مثله ساكن وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد.

وقد رد ابن حزم هذا التعريف إلى النص الدينى فقال: «كل ذلك معلوم بالفطرة فى أحوال تصرف الإنسان وزوجه فيسكن إليها قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ...(١٨٩)﴾ [الأعراف]. فجعل علة الكون أنها منه وسبب الحب هو قرب النفوس واتفاقها.

فالحب عند ابن حزم هو اتصال بين النفوس؛ ولذلك قال: «إن الحب اتصال بين النفوس فى أصل عالمها العلوى بل هو مؤكد له، فقد علمنا أن النفس فى هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب، ولحقتها الأغراض وأحاطت بها الطبائع الأرضية الكونية فسترت كثيرا من صفاتها وإن كانت لم تحله لكن حالت دونه فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ومقابلة الطبائع التى خفيت بما يشبهها من طبائع المحبوب فحينئذ تتصل اتصالا صحيحا بلا مانع[1] ولا يفرق ابن حزم بين سبب الحب وعلته كما فعل إخوان الصفا إنما يتكلم عن العلة والسبب باعتبار واحد وهو الاتفاق والمجانسة بين النفوس فيقول: «فإذا وافق أخلاق النفس ولد المحبة»[2].

ويتحدث ابن حزم عن أنواع المحبة فيقول: إنها كثيرة أفضلها محبة الله، ومحبة القرابة، ومحبة الألفة والاشتراك فى المطالب، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ومحبة المتحابين لسر يجتمعان عليه يلزمهما ستره، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر ومحلة العشق التى لا علة لها إلا اتصال النفوس.

ويرى ابن حزم أن المحبة كلها جنس واحد، ورسمها أنها الرغبة فى المحبوب وكراهة منافرته والرغبة فى المقاربة منه بالمحب. وإنما اختلفت باختلاف الأطماع وتزايدها وضعفها وإحساستها؛ ولذلك اختلفت وجوه المحبة، وقد رأينا من مات

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٢٨.
(٢) المرجع السابق. ص ٣٠.

على ولده. كما يموت العاشق أسفا على معشوقه.. ونرى المرء يغار على سلطانه وعلى صديقه كما يغار العاشق على معشوقه، فأدق أطماع المحبة ممن تحب الحظوة منه والرفعة لدين، والزلفة عنده إذ لم تطمع فى أكثر. وهذه هى غاية أطماع المحبين لله تعالى[1].

ثم يزيد الطمع فى المجالسة ثم فى المحادثة والمؤازرة وهذه أطماع المرء فى سلطانه وصديقه وذوى رحمه.

وأقصى أطماع المحب ممن يحب المخالطة بالأعضاء فإذا انحسر الطمع عن شىء ما لبعض الأسباب الموجبة له، مالت النفس إلى ما تطمع فيه،وهذا القول من ابن حزم المتفق مع رأى ابن داود فى أن العشق هو طمع يتولد فى القلب ويجد المقر لرؤية الله عز وجل شديد الحنين إليها عظيم النزوح نحوها، ولا يقنع بدرجة دونها، لأنه يطمع فيها، ونجد المنكر لها تحن نفسه إليه ذلك ولا تتمناه أصلا لأنه لا يطمع فيه ، وتجده يقتصر على الرضى والحلول فى دار الكرامة فقط لأنه لا تطمع نفسه فى أكثر من ذلك [2].

أى أن ابن حزم يرى أن المحبة كلها جنس واحد وهى الرغبة فى القرب والاتصال بالمحبوب ولكنها تختلف فى أنواعها على قدر اختلاف الأغراض فيها، وإلا فطبائع البشر كلها واحدة وللعادة والاعتقاد الدينى تأثير ظاهر فى المحبة وشكلها وعفتها وطهارتها.

أما درجات المحبة عند ابن حزم فهى خمس:

أولها: الاستحسان وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه حسنة أو يستحسن أخلاقه، وهذا يدخل فى باب التصادف، **ثانيها:** الإعجاب وهو لرغبة الناظر فى المنظور إليه فى قربه،**ثالثها** الألفة وهى الوحشة إليه متى غاب. **رابعها:** الكلف وهو غلبة شغل البال به وهو العشق. **خامسها:** الشنف وهو امتناع النوم

---

(١) ابن حزم: رسالة مداواة النفوس فصل المحبة ص ١٣٨ ضمن مجموعة رسائل ابن حزم نشر د. إحسان عباس.

(٢) المرجع السابق.

والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك وربما أدى ذلك إلى المرض والتوسوس أو إلى الموت وليس وراء هذا منزلة فى تناهى المحبة أصلا[1].

ويذهب ابن حزم إلى القول بأن كل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عللها وزائدة بزيادتها، وناقصة بنقصانها متأكدة بدونها، فاترة ببعدها، حاشى محبة العشق الصحيح المتمكن من النفس فهى التى لا فناء لها إلا بالموت.

ويرى ابن حزم أن العشق أقوى من الحب وذلك مثل ابن سينا وابن داود: وإخوان الصفا، ويعرفه بأنه استحسان روحانى وامتزاج نفسانى. إذ نفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها فى المجاروة، طالبة له قاصدة إليه باحثة عنه مشتهية لعلاقاته جاذبة له لو أسكنها كالمغنطيس والحديد. فكلما زادت قوة المغنطيس زادت قوة جذبه للحديد ـ وكذلك الحال إذا غلبت الشهوة وتجاوزت حد الاستحسان ووافق الفصل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس تسمى عشقا[2] فالعشق كالمغنطيس كلما كان الاتصال قويا كان الحب والعشق أقوى مثال ذلك إذا أمسكت الحديد بيدك لم ينجذب إذ لم يبلغ من قوته أيضا مغالبة الممسك له مما هو أقوى منه . . .ومتى كثرت أجزاء الحديد اشتغل بعضها ببعض واكتفت بأشكالها عن طلب اليسير من قواها النازحة عنها، فمتى عظم جرم المغنطيس ووازن قواه جميع قوى جرم الحديد عادت إلى طبعها المعهود.

ويسوق ابن حزم الدليل على أن سبب الحب هو الاتفاق والمشاكلة فيقول: «ومن الدليل على هذا أيضا أنك لا تجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق الصفات الطبيعية لابد فى هذا وإن قل، وكلما كثرت الأشياء زادت المجانسة وتأكدت المودة وقد استند ابن حزم فى قوله هذا إلى قول رسول الله ﷺ: «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» كذلك قول مروى عن أحد الصالحين: «أرواح المؤمنين تتعارف» ولهذا اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان بحبه فقيل له فى ذلك فقال ما أحبنى إلا وقد وافقته فى بعض أخلاقه. وكذلك ذكر أفلاطون أن الكراهية سببها اختلاف الأخلاق وأما اتفاقها فيؤدى إلى المحبة.

(١) ابن حزم: رسالة مداواة النفوس فصل المحبة ص ١٤٢.
(٢) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٢٩.

هذا القول من ابن حزم إنما يدل على سعة علمه وثقافته واطلاعه على فلسفة اليونان حيث يستشهد بالنصوص الدينية، ويعرض لأقوال الحكماء والفلاسفة اليونان.

أى أن هناك إجماعا بين الحكماء والفلاسفة على أن علة الحب هو التقارب بين النفوس واتفاقها. وربما يكون الجمال والحسن علة الحب إذ النفس حسنة تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة، يقول ابن حزم: «إن للصور الحسنة توصيلا عجيبا بين النفوس النائية»، وهو فى هذا الرأى يتفق مع رأى ابن سينا فى أن النفس ميالة إلى عشق الصور الحسنة فهى إذا رأت بعضها تثبتت فيه فإن ميزت وراءها شيئا من أشكالها اتصلت وصحت الحبال الحقيقية وإن لم تميز وراءها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هوالشهوة إذ الشهوة هى الاستحسان الجسدى واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان.

ولكن ابن حزم يؤكد أن الحسن ليس وحده سبب الحب لأننا نلاحظ أن كثيرا من المحبين يستحسن الأنقص من الصورة فنجد الكثيرين ممن يؤثرون الأدنى ويعلمون أنه الأدنى ولكن لا يجد أبدا قلبه حائدا عنه أنه يحبه ويتعشقه ويقول ابن حزم فى هذا الصدد: «ليس العجب فيمن أحب قبيحا . . .فإذا رجع إلى نفسه وجدها تأبى إلا الأدنى فأعجب لهذا التغلب الشديد والتسلط العظيم وهو أصدق المحبة حقا. من يتحلى بشيم قوم ليس منهم. ويدعى غريزة لا تقبله فيزعم يتخير من يحب أما لو شغل الحب بصيرته وأطاح فكرته وأجحف بتميزه، لحال بينه وبين التخيل والارتياد»[1].

أى أن ابن حزم يرى أن الحب ليس من إرادتنا ولا باختيارنا إنما هو أمر خارج عن إرادتنا لا يد لنا فيه متى وقع، ويؤكد ابن حزم أن الحب داء عياء وفيه الدواء، عنه على قدر المعاملة ومقام مستلذ، وعلة مشتهاة لا يود سليمها البرء ولا يتمنى عليلها الإفاقة، يزين للمرء ما كان يألف منه،ويسهل عليه ما كان يصعب عنه، حتى يحيل الطبائع المركبة والحيل المخلوقة.

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص٣٢.

وبعد أن عـرف ابن حزم الحب وتحدث عن علـته وأسبـابه وأشكاله وأنواعه ودرجاته ينتقل إلى الحديث عن علامات الحب فيطيل القول فيها ويذكر من علاماته إدمان النظر والعين باب النفس، فإن كانت للحواس الأربع أبواب إلى القلب ومنافذ نحو النفس إلا أن العين أبلغـها وأصحها دلالة وأوعـاها عملا، وهى رائد النفس الصادق ودليلها الهـادى ومرآتها المجلوة التى بها تقف على الحقائق وتمـيز الصفات وتفهم المحسوسات[1].

ويذكر ابن حـزم كذلك من عـلامات الحب الإقبـال بالحديث مع المحـبوب وتصديقه واتباعـه كيف سلك ومنها الإسراع بالسير نحـو المكان الذى يكون فيها، ومنها بهت يقع وروعة تبدو على المحب عند رؤية من يشبـه محبوبه أو عند سماع اسمه فجأة.

ومنها أن يجود المرء ببذل كل ما كان يقدر عليه.

ويوضح ابن حزم أن كل ذلك من علامات الحب فى أول طريقة وكلما تمكن الحب فى النفس وساعـر ناره وتأجج حريقه، كان الحـديث إسرارا والإعراض عن كل ما حضر إلا عن المحبوب والإقبال عليه والقرب منه.

ثم يضـيف ابن حزم كـثرة الكلام وورود اسم المحـبوب على لسـان المحب واستلذاذ الكلام فى أخباره والحديث عنه.

وأيضا كـان من علامـاته الوحدة والأنس بالانفـراد وتحول الجـسم دون حد يكون فيه ووجع مانع عن التقلب وكذلك السهر من أعراض المحبين.

وأيضـا من علامـات المحبـة أنك ترى المحب يحب أهل مـحبـوبه وقرابتـه وخاصته حتى يكون أحظى لديه من أهله ونفسه ومن جميع خاصته.

ويذكر ابن حـزم من علامات الحب كثـرة البكاء وسوء الظن وكثرة العـقاب بين المحبين، وإنى لأعلم من كان أحسن الناس ظنا وأوسعـهم نفسا وأكثرهم صبرا وأشدهم احتمالا وأرحبهم صدرا ثم لايحتمل ممن يحب شيئا ولا يقع له معه أيسر مخالفة حتى يبدى من التعديد فنونا ومن سوء الظن وجوها.

ومن آياته أيضا مراعاة المحب لمحبـوبه، وحفظه لكل ما يقع منه، وبحثه عن أخباره حتى لا تسقط عنه دقيقة ولا جليلة.

(١) المرجع السابق ص٣٥.

ويذهب أيضاً ابن حزم إلى القول: ومن آيات العشق كذلك البهتان والاصفرار.

ويفرق ابن حزم بين الحب والعشق إذ فى العشق يغلب جانب الشهوة الجسدية فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت الاستحسان ووافق الفصل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقا.

يقول ابن حزم:ومن هنا ظن البعض أن من الممكن حب اثنين أو عشق شخصين متغايرين، وليس الأمر كذلك، إنما هذا من جهة الشهوة فقط. وقد تسمى محبة مجازا لا على التحقيق وأما نفس المحب فما فى الميل به فضل يصرفه من أسباب دينه ودنياه فكيف بالاشتغال بحب ثان.

كذب المدعى هوى اثنين حتما مثل ما فى الأصول أكذب مانى

ليس فى القلب موضع لحبيبين ولا أحدث الأمور بثانى

فابن حزم يؤمن بالوحدانية فى الحب ويؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يحب أكثر من شخص واحد فى وقت واحد، وقد ذهب إلى هذا الرأى من قبل إخوان الصفا، إذ النفس لا يمكن أن تحب أو تعشق أكثر من شخص واحد فإذا ما أحبت شيئا تاقت وهفت نحوه وطلبته وتوجهت نحوه حيث كان ولم تلتفت إلى شىء سواه ولم تعرج عليه.

ثم يأخذ ابن حزم فى استعراض أشكال الحب وأنواعه ومظاهره وأعراضه فيتحدث عن من أحب فى النوم، ومن أحب بالوصف، ومن أحب من نظرة واحدة،ومن لا يحب إلا مع المطاولة، ومن أحب صفة لم يستحسن بعدها غيرها، وأيضا تحدث ابن حزم عن كل ما يتصل بالحب مثل المراسلة وطى السر والإذاعة- والطاعة، والمخالفة - والوفاء المفنى - السار - الموت - قبح المعصية- التعفف.

والحقيقة أن ابن حزم فى كتابه طوق الحمامة كان صريحا جريئا فى كل ما يتصل بموضوع الحب والعشق، فلم يترك جانبا من جوانبه ولم يهمل ظاهرة من ظواهرة ولم يخش الكلام فى موضوع من موضوعاته إنما درس كل ما يتصل بالحب من بعيد ليقدم نظرية كاملة عنه تعبر تعبيرا صادقا عن تلك العاطفة الوجدانية والحقيقة الواقعية التى كان الناس ولا يزالون فى جميع الأقطار والأزمان

يعيشونها ويتذوقونها ويبلون لذاتها ويقاسون آلامها ويتعرضون للحب كما يتعرضون لفترة من فترات الحياة أو طور من أطوارها، بل يتعرضون له كما يتعرضون للموت لا فرق فى ذلك بين أصحاب الجد وأصحاب الهزل ولا بين الذين يفرغون للعلم والذين يفرغون للأدب والفن والذين يفرغون للسياسة والحرب.

والواقع أن ابن حزم فى دراسته للحب وعنايته بالبحث فى العشق إنما كان جادا صالحا تقيا ورعا. وقد عبر عن ذلك بقوله: «وبالجملة فإنى لا أقول بالمراياه ولا أنسك نسكا أعجميا. ومن أدى الفرائض المأمور بها واجتنب المحارم المنهى عنها، ولم ينس الفضل فيما بينه وبين الناس فقد وقع عليه اسم الإحسان وذهن مما سوى ذلك وحسبى الله.

ويقول هرناندو المستشرق الإسبانى «أن ابن حزم قد توج الأخلاق بالحب حيث أفرد فصلا فى دراساته الأخلاقية عن الحب وآخر عن الجمال والعلاقة المتبادلة بينهما وعرض له بإسهاب فى كتابه طوق الحمامة»[1].

وكذلك قال البروفسور أربرى أن من يقرأ عن الحب فى طوق الحمامة لابن حزم يرى بوضوح كيف كان ابن حزم متأثرا بدينه الإسلامى محترما لتقاليده وأخلاقه الإسلامية فى نظريته فى الحب التى قامت على أساس من الدين والأخلاق[2].

حقا إن ابن حزم كان فى كل أقواله وأفعاله إنما يصدر عن شعور دينى قويم وعقيدة إسلامية صحيحة وأخلاق إسلامية سليمة ووعى وإدراك لمفهوم النصوص الدينية ومضمون أوامرها ونواهيها، وسيظهر ذلك واضحا جليا فى فصل قبح المعاصى وفضل التعفف[3].

يقول ابن حزم: «واعلم أعزك الله أن للحب حكما على النفوس ماضيا وسلطانا قاضيا وأمرا لا يخالف، وحدا لا يعصى وملكا لا يتعدى، وطاعة لا تصرف ونفاذا لا يرد، وأنه ينقص المرر[4] ويحل المبرم ويحلل الجامد ويحل الثابت

(1) Heruando: Historia de Filosofia Espanola Madred.

(2)Arberry:The RING of Doue Tawaqel Hamawa.

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٣٢-١٦٠.

(٤) القوى.

ويحل الشغاف، ويحل الممنوع، ولقد شاهدت كثيرا من الناس لا يتهمون فى تميزهم، ولا يخاف عليهم سقوط فى معرفتهم، ولا احتلال عن اختيارهم ولا تقصير فى حدسهم، وقد وصفوا أحبابا لهم فى بعض صفاتهم بما ليس بمستحسن عند الناس ولايرضى فى الجمال فصارت هجراهم عرضة لأهوائهم، ومنتهى استحسانهم وما فارقهم استحسان تلك الصفات ولا بان عنهم تفضيلها على ما هو أفضل منها فى الخليقة، ولا مالوا إلى سواها، بل صارت تلك الصفات المستجادة عند الناس مهجورة عندهم ساقطة لديهم إلى أن فارقوا الدنيا وانقضت أعمارهم حنينا منهم إلى من فقدوه، وألفة لمن صحبوه، وما أقول أن ذلك كان تصنعا لكن طبعا حقيقيا واختيارا لا دخل فيه، ولا يرون سواه، ولا يقولون فى طى عقدهم بغيره ، وإنى لأعرف من كان فى جيد حبيبه بعض الوقص فما استحسن أغيد ولا غيداء بعد ذلك، وأعرض من كان أول علاقته بجارية مائلة إلى القصر فما أحب طويلة بعد هذا. وذلك كثير.

مثل من هوى جارية فى فمها فوة[٢] لطيف فلقد كان يتقذر كل فم صغير ويذمه ويكرهه الكراهية الصحيحة.

ويقرب ابن حزم المثل بنفسه فيقول: «وعنى أخبرك أنى أحببت فى صباى جارية لى شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر[٣]» .

ويرى ابن حزم أن سبب الحب وعلته ليس دائما الحسن والجمال.

ويتكلم ابن حزم عن بعض صفات الحب فيقول الكتمان باللسان وجحود المحب إذا سئل والتصنع بإظهار الصبر[٤].

ويرجع ابن حزم سبب الكتمان هو تصاون المحب على أن يَسِمَ نفسه بهذه السمة عند الناس لأنها بزعمه من صفات أهل البطالة فيفر منها ويتفاداها.

ويرفض ابن حزم هذا الظن ويبطله ويذهب إلى أن من الواجب على المسلم أن يعف عن محارم الله عز وجل التى يأتيها باختياره ويحاسب عليها يوم القيامة.

---

(١) العيب أو القصر.

(٢) سعة.

(٣) ابن حزم: طوق الحمامة ص ٣١.

(٤) المرجع السابق ص٣٩.

فابن حزم يصدر فى الحب عن إيمان عـميق بدينه وطاعته الكاملة لله تعالى وأوامره عز وجل.

ويفضل ابن حزم أن يكون سبب الكتمـان هو إبقاء المحب على محبوبه وأن هذا لمن دلائل الوفاء وكرم الطبع.

ويقول ابن حـزم:ربما كان من أسـباب الكتمـان أن يرى المحب من محـبوبه إعراضا وصدا ويكون ذا نفس أبية. فيستتر بما يجد لئلا يشمت به عدوا. أو يريهم وممن يحب هو أن ذلك عليه،وعلى عـكس الكتمان هناك الإذاعة والإعـلام بسبب رغـبة المحب أن يتـزيا بزى المحـبين ويدخل فى عـدادهم وهذه خـلابة لا ترضى وتخليج[1] بغيض ودعوى فى الحب زائفة.

ويرجع ابن حزم سبـب الكشف إلى غلبة الحب وتسور الجهـر على الحياء، فلا يملك الإنســان حينئذ لنفســه صرفا ولا عدلا، وهذا من أبعـد الغايات وأقوى تحكمه على العقل.

ويقول ابن حزم: «كم مصـون الستر مسبل القناع مسـدول الغطاء قد كشف الحب ستـره وأباح جريمـه، وأهمل حجـاه.. فصـار بعد الصـبابة علمـا، وبعد السكون مثلا»[2].

وكذلك يقول ابن حزم عن أخبار الأعراب أن نساءهم لا يقنعن ولا يصدقن عشق عاشق لهن حتـى يشتهر ويكشف حبه ويجاهر ويعـلن ويتفوه بذكرهن، ولا أدرى ما مـعنى هذا؟ على أنه يذكر عنـهن العفاف، وأى عـفاف مع امـرأة أقصى مناها وسرورها الشهرة فى هذا المجال.

ويتحدث ابن حزم كذلك عن علامـات الحب فيضيف الطاعة، طاعة المحب لمحبـوبه وصرفه طبـاعه قسرا إلـى طباع من يحبـه، وربما يكون المرء شرس الخلق صعب الشكيمة، جموح القياد، مـاضى العزيمة، حمى الأنفس أبى الخسف، فما هو إلا أن يتنسم نسيم الحب، ويتـورط غمره، ويعوم فى بـحره، فتعود الـشراسة لينا، والصعوبة سهلة، والمضاء كلالة، والحمية استسلاما.

---

(١) اضطراب وتمثيل.

(٢) المرجع السابق ص٤٢، ٤٣.

فابن حزم يرى أن الحب يغير الأخلاق الفاسدة والطباع الشرسة ويلزم المحب الوضاءة والبشاشة وهى فضائل نفسية.إذن الحب يهذب النفوس ويصلح الأخلاق.

ويرى ابن حزم أن صبر محبوبه وتحمله له ليس ذلا للنفس بقدر ما هو فضيلة لأن المحبوب ليس له نظير.

فيؤثر المحب هوى محبوبته على هواه ومرادها على مراده ويصبر(١).

وكذلك يتحدث ابن حزم عن الوصال فى الحب فيقول: «إن من وجوه العشق الوصل وهو حظ رفيع ومرتبة سرية ودرجة عالية وسعد طالع بل هو الحياة المجددة،والعيش السنى والسرور الدائم ورحمة من الله عظيمة.

ويستطرد ابن حزم قائلا:«لولا أن الدنيا ممر ومحنة وكدر،والجنة دار سرور دائم وأمان من المكاره لقلنا أن وصل المحبوب هو الصفاء الذى لا كدر فيه، والفرح الذى لا شائبة ولاحزن معه.وكمال الأمانى ومنتهى الأراجى.

وليس هناك شىء أحلى ولا أعظم من الوصال ولا بأحسن من وصل الحبيب»(٢).

ثم يتحدث عن نفسه فيقول: «وعنى أخبرك أنى ما رويت قط من ماء الوصل ولا زادنى إلا ظمأ».

وهذا حكم من تداوى بريه وأن ريه عنه سريعا، ولقد بلغت من التمكن بمن أحب الغايات التى لا يجد الإنسان وراءها مرمى.

فما وجدتنى إلا مستزيدا، ولقد طال بى ذلك فما أحسست بسالة ولا رهقتنى فترة. ولقد ضمنى مجلس مع بعض من كنت أحب فلم أجد خاطرى فى فى فن من فنون الوصل إلا وجدته مقصرا عن مرادى وغير شاف وجدى ولا قاضى أقل لبانة من لباناتى.

ووجدتنى كلما ازددت دنوا ازددت ولوعا. وقدحت زناد الشوق نار الوجد بين ضلوعى.

---

(١) المرجع السابق ص٤٧.

(٢) المرجع السابق ص٩١.

أى أن ابن حـزم يرى أن الوصـال يقـوى الحب ويزيده شـدة، وهو فى هذا الرأى يتفق مع وجهة نظر ابن سينا وإخوان الصفا وابن داود.

ثم يتحـدث ابن حزم عن القيم الأخلاقـية الكثيرة التى ينطوى عليـها الحب ويرى أن أهم هذه القيم الوفاء، إذ إنـه حميد الغرائز وكـريم الشيم وأنه لمن أقوى الدلائل وأوضحها على طيب الأصل وشرف العنصر.

وأول مـراتب الوفـاء أن يفى الإنسـان لمن يفى له، وهذا فـرض لازم وحق واجب على المحب والمحبوب، ولا يحول عنه إلا خـبيب المحتد لا خلاق له. ولا خـير عنده. ثم يـقول: «لولا أن رسـالتنا هذه لم نقـصد بـها الكلام فى أخـلاق الإنسان وصفاته المـطبوعة والتطبع بها، وما يزيد من المطبوع بالتطبـع وما يضمحل من التطبع بعدم الطبع، لزدت فى هذا المكان مايجب أن يوضع فى مثله. ولكنا إنما قصدنا التكلم رغبة من أمر الحب».

وهذا القـول من ابن حزم يـوضح الصلة الوثيـقة بين الأخـلاق والحب لأن الحب كما سبق أن قلنا هو فضيلة الفـضائل وهو الخير الأسمى، وهو لينطوى على كثير من القيم الأخلاقية والمبادئ السلوكية التى تحدد اتجاهاتنا وترسم سلوكنا.

ولذلك يؤكـد ابن حـزم أن الوفـاء على المحب أوجب منه على المحبـوب وشرطه له ألزم؛ لأن المحب هو البادى باللـصوق والتعرض لعقد الأزمـة والقاصد لتأكيد المودة والمسـتدعى صحة العشرة والأول فى عدد طلاب الأصـفياء، والسابق فى ابتغـاء اللذة باكتساب الخلة والمقـيد نفسه بزمـام المحبة. يقول ابن حـزم: «لقد منحنى الله عـز وجل من الوفـاء لكل ما يـمت إلى بلقيـة واحـدة ، ووهبنى من المحافظة لمن يتذمم منى ولو بمحادثته ساعة خطأ، وأنا له شاكر وحامد ومنه مستمد ومستزيد وما شىء أثقل على من الغدر»[1].

ثم يتحدث ابن حزم عن الغدر باعتباره ضـد الوفاء فيقول: «وكما أن الوفاء من سر النعـوت ونبيل الصـفات، فكذلك الغدر من ذميـمـها ومكروها[2]، وإنما يسمى غدرا من البادى، أما المقارض بالغدر على مثله، وإن استوى معه فى حقيقة

(١) المرجع السابق ص ٨٩.
(٢) المرجع السابق ص٩١.

الفعل فليس بغدر ولا هو معيبا بذلك، والله عز وجل يقول: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴿٤٠﴾﴾ [الشورى] وقد علمنا أن الثانية ليست بسيئة ولكن لما جانست الأولى فى الشبه أوقع عليها مثل اسمها.

ويؤكد ابن حزم أن من قبيح الندر أن يكون للمحب سفير إلى محبوبه يستريح إليه بأسراره فيسعى حتى يغلبه إلى نفسه ويسائر به دونه.

ويتحدث ابن حزم عن البين باعتباره ضد الوصال، والوصال: هو اتصال بين النفوس وهو الحب، وبذلك يكون البين حزن وألم وأسف. يقول ابن حزم: «لقد جربناه فكان مرا وذلك لأنى كنت أشد الناس كلفا وأعظمهم حبا بجارية لى كانت فيما خلا اسمها نعم. وكانت أمنية المتمنى وغاية الحسن خلقا وخلقا وموافقة لى، وكنت أبا عذرها وكنا قد تكافأنا المودة ففجعتنى بها الأقدار واختزمتها الليالى ومر النهار وصارت ثالثة التراب والأحجار، وسنى حين وفاتها دون العشرين، وكانت هى دونى فى السن. فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابى ولا تفتر لى دمعة على جمود عينى وقلة إسعادها، وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف ببعض أعضاء جسمى العزيزة على مسارعا طائعا. وما طاب لى عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنست بسواها ولقد عفى حبى لها على كل ما قبله، وحرم ما كان بعده[1].

ويأخذ ابن حزم كثيرا من أقوال ابن داود فى كتابه الزهرة فيورد قوله عن الرسول ﷺ: «من عشق فعف فمات فهو شهيد» أى أن العفة فى الحب قوة وانتصار على الشهوة والمعصية، وهى انتصار للعقل وللفضيلة ولذلك أفرد ابن حزم فصلا عن قبح المعصية والرذيلة ظهر فيه دينه وتدينه وشموخه وعظمته وقدرته على تحليل النفس البشرية وبيان انفعالاتها ونزوعها وميلها نحو بنى جنسها فقال: «وكثير من الناس من يطيع أنفسهم ويعصون عقولهم ويتبعون أهواءهم، ويرفضون دينهم ويتجنبون ما حض الله تعالى عليه ورتبه فى الألباب السليمة من العفة وترك المعاصى ومقارعة الهوى فلا يخافون الله ربهم، ويوافقون إبليس فيما يحبه من

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٥.

الشهوة والمعصيـة، فيوافقون المعصية فى حـبهم، وقد علمنا أن الله عز وجل ركب فى الإنسان طبيعتين متضاذتين.

إحداهما: لا تشيـر إلا بخير ولا تحض إلا على حسن ولا يتصـور فيها إلا كل أمر مرضى وهى العقل، وقائده العدل.

والثانية: ضـد لها لا تشير إلا إلى الشـهوات، ولا تقر إلا إلى الردى وهى النفس، وقـائدها الشهـوة، والله تعالى يقـول: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴿٥٣﴾﴾ [يوسف] وكنى بالقلب عن العقل فـقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾ [ق] وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴿٧﴾﴾ [الحجرات] وخاطب أولى الألباب.

فهاتـان الطبيعتـان قطبان فى الإنسان، وهما قـوتان من قوى الجسد الـفعال بها.. وهمـا يتقابلان أبدا ويتنازعـان دأبا، فإذا غلب العـقل النفس ارتدع الإنسان وقمع عوارضه المدخولة واستضاء بنور الله واتبع العدل.

أما إذا غلبت النفس العـقل عميت البـصيرة ، ولم يصح الفـرق بين الحسن والقبـيح، وعظم الالتباس، وتردى فى هـوة الردى ومهواة المهلكة. وبهـذا حسن الأمر والنهى ووجب الاكـتمال وصح الثـواب والعقاب واستـحق الجزاء، والروح واصل بين هاتين الطبيـعتين وموصل بينهـما. وحامل الالتقاء بـهما. ويرفض ابن حزم زعم من قال أن الرجال وحدهم هم الذين يستطيـعون قمع شهواتهم، ويؤكد ابن حزم أن الرجال والنسـاء سواء فى الجنوح، وما رجل عرضت له امـرأة جميلة بالحب وطال ذلك ولم يكن ثـم من مانع إلا وقع فى شـرك الشـيطان واسـتهـوته المعاصى واستفزه الحرص وتغوله الطمع، وما من امرأة دعاها رجل بمثيل هذه الحالة إلا وأمكنته، حتما مـقضيا وحكما نافذا لا محيد عنه ألبتـة. ويستبعد ابن حزم أن يكون الصلاح فى الرجال والنساء موجودا، ويستعيذ بالله إن ظن غير هذا.

ويحدد ابن حزم الصلاح بقوله: «إن الصالحة من النساء هى التى إذا ضبطت انضبطت وإذا قطعت عنها الذرائـع أمسكت، والفـاسدة هى التى إذا ضـبطت لم تنضبط وإذا حيل بينهـا وبين الأسباب التى تسهل الفـواحش تحيلت فى أن تتوصل إليها بضروب من الحيل.

والصالح من الرجال لا يداخل أهل السوق، ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للإغراء، ولايرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب.

والفاسق من يعاشر أهل النقص وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة. ويتصدى للمشاهد المؤذية ويحب الخلوات المهلكات.

والصالحان من الرجال والنساء كالنار الكامنة فى الرماد لا تحرق من جاورها إلا بأن تحرك، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شيء[1].

ويتحدث ابن حزم عن النفوس الإنسانية حديث العارف الخبير فيقول: «وأما امرأة مهملة ورجل منعرض فقد هلكا وتلفا؛ ولهذا حرم على المسلم الالتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية. وقد جعلت النظرة الأولى لك والأخرى عليك. قال رسول الله ﷺ: «من تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر»[2].

ولذلك يتمسك ابن حزم بالنص الدينى الذى ينهى عن الهوى إذ الهوى هو ميل النفوس وهويها إلى هذه المقامات وأن المتمسك عنها مقارع لنفسه محارب لها عفيف فاضل.

ويبذل ابن حزم جهدا كبيرا فى بيان فضل العفة والتعفف واتباع أوامر الشرع والدين فى هذا المقام لأن فى ذلك صلاح الأحوال وراحة النفوس وطهارة الأبدان، وقد تحدث ابن حزم عن عفته وطهارته حيث خشى الله وطلب العصمة منه فيقول: «يعلم الله وكفى به عليما أنى برىء الساحة سليم الأديم صحيح البشرة، نقى الحجزة، وإنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حللت مأزرى على فرج حرام قط، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنا منذ عقلت إلى يومى هذا والله المحمود على ذلك والمشكور فيما مضى والمستعصم فيما بقى».

فابن حزم يرى أن هذه العفة التى صحت بها نفسه إنما هى نعمة من الله يجب الشكر والحمد لها. والدوام عليها لأن من واجب المسلم أن يتحدث بنعمة ربه التى أنعم بها عليه وبما عصمه به من اتباع أوامره.

---

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٦.

ويرجع ابن حزم هذه العفة والطهر الذى تحلت به نفسه إلى نشأته الأولى بين الرقباء وإلى صحبته لأبى على الفاسى أستاذه الذى كان غاية فى الصلاح والنسك الصحيح والعفة والزهد فنفعه الله به كثيرا، حيث علمه موقع الإساءة وقبح المعصية، وكان له قدوة حسنة صالحة. فاقتدى به.

وابن حزم لا يتحدث عن نفسه بغرض المدح أو المباهاة إنما يؤكد صلاحه وعفته فى تجارب شخصية مرت به وقد خرج منها سليما صحيحا طاهرا عفيفا منتصرا على نفسه وعلى أهوائها، بخلاف كثيرين غيره أثبتت التجارب أنهم ليسوا على مستوى العفة والطهارة. لأن التجربة هى الفاصلة والحاسمة فى مثل هذه المواقف، وقليلون هم الذين يستطيعون مقاومة نفوسهم إذ النفس أمارة بالسوء.

يقول ابن حزم: «فمن ذا الذى يصف نفسه بملكها ويتعاطى ضبطها إلا بحول الله وقوته».

ويستدل ابن حزم على ذلك بقول رسول الله ﷺ: «باعدوا بين أنفاس الرجال والنساء» وبما جاء فى القرآن من بيان فى قصة يوسف عليه السلام وأن الله قد أورد ذلك ليعلمنا الله تعالى نقصنا وحاجتنا إلى عصمته، وأن بنيتنا مدخولة ضعيفة ونفوسنا مطبوعة مغاوبة على استحسان الصور والميل إلى الجنس؛ ولذلك وجب مقاومتها ومباعدتها وضبطها عما يظهر ضعفها وفسادها.

ولا تجعل للشيطان عليها من سبيل.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق].

فابن حزم يتحدث عن النفس فى جرأة ويوضح نوازعها وميولها بصراحة تامة مستشهدا بالنص الدينى متأملا فى أحوالها مستبطنا لرغباتها طالبا العون والعصمة من الله.

فهو عالم الغيب والشهادة: ﴿يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ﴿١٠٨﴾﴾ [النساء].

الله عليم خبير فمن لا يخش الله ولم يرعه سهلت الأمور كلها لديه.

فالواجب على المسلم أن لايستخف بحرمات الله وأن يرعاه فى السر والعلانية ويفعل ما أمر به وينتهى عما نهى عنه؛ لأن فى ذلك صلاحه وخيره ونفعه وسؤدده.

ولذلك حرص ابن حزم على بيان مضار الاستخفاف بالمعاصى وحذر من الإعراض عن طاعة الله وساق قصة إبليس وأنه لمعصية واحدة وقعت منه استحق لعنة الأبد وعذاب الخلد وكان شيطانا رجيما. وكذلك آدم عليه السلام لذنب واحد أخرج من الجنة[1].

يقول ابن حزم هذا ويوضحه حتى يعلم الإنسان مدى قبح المعصية والرذيلة وعاقبة الاستخفاف وعدم الطاعة.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ (٣٢)﴾ [النجم] ثم يسوق ابن حزم آيات الله البينات التى تحرم المعاصى وتنهى عن الفواحش والإثم.

وهنا يظهر بجلاء تمسك ابن حزم بدينه والتزامه بأوامره وحرصه على طاعة الله واجتناب المعاصى وبيان إثمها ثم ينتقل ابن حزم إلى الكلام عن فضل التعفف ومحاسنه.

فيقول: «ومن أفضل ما يأتيه الإنسان فى حبه التعفف وترك ركوب المعصية والفاحشة، وألا يرغب عن مجازاة خالقه له بالنعيم فى دار المقامة، ولا يعصى مولاه المتفضل عليه الذى جعل له مكانا وأهلا لأمره ونهيه. وأرسل إليه رسله وجعل كلامه ثابتا لديه عناية منه بنا وإحسانا إلينا.

ويوضح ابن حزم ثواب وجزاء من أحب وعف فيقول: «وأن من هام قلبه وشغل باله واشتد شوقه وعظم وجده ثم ظفر فرام هواه أن يغلب عقله وشهوته، وأن يقهر دينه.. ثم أقام العدل لنفسه حصنا، وعلم أنها النفس الأمارة بالسوء وذكّرها بعقاب الله تعالى وفكر فى جزاءته على مخالفته وهو يراه، وحذرها من يوم المعاد والوقوف بين يدى الله»[2].

(١) ابن حزم: طوق الحمامة ص١٤٦.
(٢) ابن حزم: طوق الحمامة ص ١٥٤.

﴿ يَوْمَ لا يَنفَعُ مَالٌ وَلا بَنُونَ (٨٨) إِلاَّ مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (٨٩) ﴾ [الشعراء]، ﴿ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً (٣٠) ﴾ [آل عمران]. يوم عنت الوجوه للحى القيوم وقد خاب من حمل ظلما يوم الطامة الكبرى﴿ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الإِنسَانُ مَا سَعَىٰ (٣٥) وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ (٣٦) فَأَمَّا مَن طَغَىٰ (٣٧) وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (٣٨) فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (٣٩) ﴾ [النازعات].

واليوم الذى قال فيه الرحمن: ﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً (١٣) اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً (١٤) ﴾ [الإسراء].

عندما يقول العاصى يا ويلتى ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، يعلم عندئذ أى فعل فعله وأى معصية ارتكبها.

ويسوق ابن حزم قصة امرأة عفيفة طاهرة انتصر عقلها وعفافها وشهوتها فقال: «لقد حدثتنى امرأة أثق بها أنها علقها فتى شاب مثلها من الحسن وعلقته وشاع القول عليهما، فاجتمعا يوما خاليين فقال: هلمى نحقق ما يقال فينا. فقالت لا والله لا كان هذا أبدا، وأنا أقرأ قول الله تعالى: ﴿ الأَخِلاَّءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقِينَ (٦٧) ﴾ [الزخرف] الذى يخشون الله تعالى فى السر والعلانية. قالت فما مضى قليل حتى اجتمعنا فى حلال وهذه نتيجة خشية الله واتباع هداه.

ويستشهد ابن حزم بقول رسول الله ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله، إمام عادل، وشاب نشأ فى عبادة الله عز وجل، ورجل قلبه معلق فى المسجد إذا خرج منه حتى يعود إليه، ورجلان تحابا فى الله، اجتمعا على ذلك وتفرقا، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه، ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال إنى أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لاتعلم شماله ما تنفق يمينه».

فابن حزم يصدر فى فكره عن أصول دينية قوية ويلتزم بالنص والسنة الصحيحة؛ ولذلك أعجب به الكثيرون وقالوا عنه أنه فى نظريته فى الحب إنما يصدر عن دينه الإسلامى.

ويؤكد ابن حزم أن أفضل العفاف هو ما كان شكرا لله.

ويقول إن لم يكن جزاء ولا عقاب ولا ثواب لوجب علينا اقتناء الأعمار وإتعاب الأبدان وإجهاد الطاقة واستنفاد الوسع واستفراغ القوة فى شكر الخالق الذى ابتدأنا بالنعم قبل استئهالها، وامتن علينا بالعقل الذى به عرفناه، ووهبنا الحواس والعلم والمعرفة ودقائق الصناعات، وصرف لنا السموات الجارية بمنافعها ودبرنا التدبير الذى لو ملكنا خلقنا لم نهتد إليه، ولا نظرنا لأنفسنا نظره لنا وفضلنا على أكثر المخلوقات وجعلنا مستودع كلامه ومستقر دينه، وخلق لنا الجنة دون أن نستحقها ثم لم يرض لعباده أن يدخلوها إلا بأعمالهم لتكون واجبة لهم.

قال تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الواقعة].

وأرشدنا إلى سبيلها وبصرنا وجه ظلها. وجعل غاية إحسانه إلينا وامتنانه علينا حقا من حقوقنا قبله، ودينا لازما له، وشكرنا على ما أعطانا من الطاعة التى رزقنا قواها وأثابنا بفضله على تفضله هذا الكرم لا تهتدى إليه العقول، ولا يمكن أن تكتنفه الألباب»ومن عرف ربه ومقدار رضاه وسخطه هانت عنده اللذات الذاهبة والحطام الفانى. فكيف وقد أوتى من وعيده ما تقشعر لسماعه الأجساد، وتذوب له النفوس.، ويؤكد ابن حزم أن بحثه هذا فى الحب لم يكن من باب الهزل أو الكفر إنما كان بغرض أن يجتنب المرء الفواحش والسيئات التى قد تنزلق إليها نفسه ذاهلة عن نتيجتها غير عالمة بحسرتها منساقة فى تيار الحب غارقة فى ملذات النفس غير متبصرة عاقبة ذلك كله.

ويؤكد ابن حزم فى النهاية أن من أنكر عليه الكتابة فى هذا الموضوع ومن انتقده فى هذا الشأن ليس على درجة عالية من الإدراك أو الفهم لما قصده من وراء ذلك الخير المحض للناس جميعا لأن الحب أمر مشترك بينهم وعلاجه يهم الناس كلهم، والقول فيه يحتاجه الكل وذلك متمشيا مع قول رسول الله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فليقل خيرا أو ليصمت» ولهذا كان قول ابن حزم فى هذا المجال خيرا للناس جميعا بقدر اهتمامهم بهذا الموضوع وحاجتهم إليه.

ولقد أثرى ابن حزم بكلامه فى الحب الفكر الإسلامى وأثبت أن المسلمين لم يهملوا فنا من الفنون أو أدبا أو إحساسا أو مشاعر أو عاطفة من العواطف، وقد انتقل هذا الاهتمام إلى كبار المفكرين مثل ابن الجوزى الذى صنف فى الحب كتابا

وبحث فى العشق والهوى فـقال: نظرت فيما تكلم به الحكماء فى العـشق وأسبابه وأدويته وصنفت فى ذلك كـتابا سميـته «ذم الهوى» ذكرت فيـه عن الحكماء أنهم قالوا أن سبب العشق حركة نفس فارغة وأنـهم اختلفوا فقال قوم لا يعرض العشق إلا لظراف الناس، وقال آخرون بل لأهل الغفلة عن تأمل الحـقائق. إلى غير ذلك من الأقوال. ويقصد ابن الجوزى بكلمته الحكماء الأطباء لا الفلاسفة.

وكانت نظرة ابن الجوزى إلى الحب نظرة مـعادية قائمة. وهذا واضح من اسم كتابه «ذم الـهوى» وقد ذكر أن العشـق إنما يعرض لأصحاب الفـراغ دون أصحاب الجد والهمم الرفيعة ويقـول: «على قدر النظر فى العواقب يخف العشق عن قلب العاشق وعلى قدر جمود الذهن يقوى العشق».

وكذلك كان لابن الجـوزى بحوث غير قليلة فى النساء وطبـائعن وأخلاقهن منحا فـيه عكس المنحـا الذى ذهب إليه ابن حزم فى بحـثه عن النسـاء، وكان ابن الجوزى سيئ الرأى جدا فى النساء وبنات حـواء، على أن بعض رسائله وكتبه من طراز كتب ابن حزم فى السير والأحاديث والأخلاق.

وكذلك عنى الصفدى بالبحث فى العشق والحب واهتم بعقد فصل عنه ذكر فيـه الألفاظ الدالة على درجات الحب فى اللـغة وانتقل إلى حكاية أقـوال الحكماء الإسلاميين واليونانيين والأطباء والأدباء فى تعريف العشق.. فمن اليونانيين أقوال أرسطو وأفلاطون وسـقراط، وإقليدس، ومن الصوفـية أقوال الجنيد والفـضيل بن عياض، ومن الفلكيين أقوال أبى معشر وطـمطم وأبى الغالب فيما نرى أن أكثر ما حكاه عن اليونانيين فى تعريف العشق منحول لا صحة له.

وقد نقـل الصفدى عن رسـالة العشق لابن سـينا رأيه المعروف فـى سريان العشق بجميع الموجودات من الفلكيات والعنصريات والمعدنيات والنبات والحيوان، وزاد الصـفدى قـائلا: حتى أرباب الريـاضة ذكـروا فيـه (الأعداد المتـحابة) قـال واستدركوا ذلك على إقليدس وقالوا فاته ذلك ولم يذكره.

ثم بين الصفدى مرادهم بالأعداد المتحابة فى كلمة مبسوطة[1].

---

(١) وفى كشكول الشـيخ العاملى كلمـة عن رسالة ابن سينا عن مـاهية العـشق بحث فيهـا عن الأعداد المتحابة يبدو لنا أنه منقول عن الصفدى.

وأشار إلى بعض خواص تلك الأعداد فى المحبة. . وفى آخر هذا البحث صرح الصفدى قائلا: كنت قد بخلت بهذه الفائدة أن أودعها هذا الكتاب ثم بدأت فى إثباتها لما تذكرت قوله ﷺ: من تعلم علما وكتمه ألجمه الله يوم القيامه بلجام من نار».

فإن قلت: ذلك فى العلوم الدينية قلت: والتحابب أيضا من الأمور الدينية قال ﷺ: «لاتدخوا الجنة حتى تحابوا» وتألف القلوب أمر مألوف فيه وقد حض الشارع عليه.

ومن حرف هذا فى أمر غير شرعى فإنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى. وقال أيضا: وصف الله تعالى نفسه بالحب فقال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة]. وأما العشق فلم يرد على لسان الشرع[1].

ثم ذكر فى ختام بحثه عن العشق والحب: «وأما ما ذكر من أخبار المتيمين فى: مصارع العشاق وطوق الحمامة لابن حزم وغيرهما، فذلك مقصور على عشق الفتيان للفتيات، وما اتفق فى ذلك من غرائب الأخبار ولطائف الأشعار، وهذا يدلنا على اهتمام الصفدى بأمر الحب والعشق وبحثه فيهما وسعة اطلاعه على المباحث التى تناولتها.

وكذلك إفراد السيد نعمة الله الجزائرى من مشاهد المحدثين المتأخرين فصلا من فصول كتاب له سماه «مقامات النجاة» فى العشق بمعناه العرفانى وفى الحب بأنواعه ذهب فيه إلى أن حقيقة العشق غير معلومة.

ووصف العشق من الأمور المعجزة، وقد جاء فى هذا الفصل: «قال بعض الحكماء: معنى العشق انجذاب قلوب العشاق، أما حقيقة هذا الانجذاب وكيفيته فغير ظاهرة. وما زاده التعريف له والتعبير عنه إلا خفاء وهو من الجماد فإنه مع كونه مشاهدا محسوسا ، اعترف البلغاء بأنه لا يمكن وصفه ولا التعبير عنه بل يدرك بالذوق. وللشعراء العارفين ما لهم فى هذا المعنى، وقالوا أيضا: لم يعرف العشق من وصف إلا غير ذلك».

---

(١) محمد رضا الشعبى : تراثنا الفلسفى حاجته إلى النقد والتمحيص ص ٣٦-٥٥.

هكذا رأينا كيف انشغل المفكرون المسلمون بالحب وأسبابه وبالعشق وعلاماته، وكيف ألفوا فيه الرسائل والكتب، والحب الذى عنينا بدراسته وبحثه فى هذا المجال إنما هو الحب الإنسانى لأننا بصدد بحث فى الفلسفة الإنسانية فى الإسلام؛ ولذلك لم نعرض للحب الإلهى إذ مجاله ليس هنا إنما هو عند المتذوقة المتصوفة، ولعلنا نكون بدراستنا للفلسفة الإنسانية فى الإسلام، قد عرضنا لأهم النقاط وبحثنا فى الموضوعات التى تهم الإنسان فى كل مكان وزمان بل هى نفسها الإنسان كما أوضحنا من خلال دراستنا للنفس والأخلاق والحب.

تم بحمد الله وتوفيقه

المراجع والمصادر العربية

١- إبراهيم مدكور(دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق دار المعارف سنه ١٩٦٨م.

٢- إبراهيم مدكور(دكتور): أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية سنه ١٩٧٠م.

٣- ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأحياء. المطبعة الوهابية سنة ١٨٨٢م.

٤- أحمد أمين: فجر الإسلام: لجنة التأليف والنشر سنة ١٩٣٦م.

٥- أحمد صبحى(دكتور): الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف.

٦- أحمد صبحى(دكتور): فى علم الكلام الإسلامى. دار الكتب سنه ١٩٦٢م.

٧- ابن باجه: النفس، نشرها الدكتور ماجد فخر مع رسائل أخرى لابن باجه، بيروت، دار النهار سنة ١٩٦٨م.

٨- ابن باجه: تدبير المتوحد، نشر أمين بلافيوس سنة ١٩٤٦م، ترجمة د. ماجد فخرى بيروت سنة ١٩٦٨م.

٩- ابن باجه: رسالة الوداع، نشرها أمين بلافيوس سنة ١٩٤٣، ونشرها ماجد فخرى سنة ١٩٦٨م.

١٠- ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى. المطبعة الشرفية بالقاهرة سنه ١٣١٢هـ.

١١- ابن حزم: التقريب لحد المنطق نشر وتحقيق الدكتور إحسان عباس بيروت سنه ١٩٥٩م.

١٢- ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل. المطبعة الأدبية ج١، ج٥ سنه١٣١٧هـ.

١٣- ابن حزم: طوق الحمامة فى الألفة والألاف نشر دكتور إبراهيم هلال وآخرين.

١٤- ابن حزم: رسالة الأصول والفروع، تحقيق د. سهير فضل الله وآخرين.

١٥- ابن حزم : رسالة فى معرفة النفس بغيرها نشر الدكتور إحسان عباس.
١٦- ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة نشر د. إحسان عباس.
١٧ - ابن داود : الزهرة نشر وتحقيق نيكل والأستاذ إبراهيم طوفان.
١٨- ابن رشد : تهافت التهافت. طبعة القاهرة سنه ١٩٠١م.
١٩- ابن رشد : تلخيص كتاب النفس نشر وتحقيق د. أحمد الأهوانى الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠م.
٢٠- ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة نشر وتحقيق الدكتور محمود قاسم، الأنجلو سنة ١٩٥٥م.
٢١- ابن رشد : فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال، الخاتمى سنة ١٩١٠م.
٢٢- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٠.
٢٣- ابن سينا: الشفاء، المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ .
٢٤- ابن سينا: النجاة من كتاب الشفاء، نشر مصطفى الحلبى بمصر سنة ١٣٥٧هـ.
٢٥- ابن سينا: رسالة فى أمر الميعاد تحقيق سليمان دنيا. دار الفكر العربى سنة ١٩٤٩م.
٢٦- ابن سينا: رسالة العشق، نشر محيى الدين صبرى الكردى سنة ١٣٥٧م.
٢٧- ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق سنة ١٩٠٨م.
٢٨- ابن مسكويه : الفوز الأصغر، بيروت سنة١٣١٩هـ.
٢٩- ابن مسكويه : جاويدان خرد الحكمه الخالدة، نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى، النهضةسنة ١٩٥٢م.
٣٠- ابن العبرى : مقال مختصر فى النفس البشرية. نشر الآباء اليسوعيين بيروت سنة١٩١١م.

٣١- ابن القيم : الروح، حيدر أباد بالهند سنة ١٣١٨هـ.

٣٢- ابن القيم : روضة المحبين ونزهة المشتاقين. دمشق سنة ١٣٤٩هـ.

٣٣- ابن القيم : مدارج السالكين. مطبعة المنار.

٣٤- أبو بكرالرازى : الطب الروحانى.

٣٥- أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة ج- ٢ طبعة الدكن سنة١٣٥٨هـ.

٣٦- أبو الأعلى المودودى : الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية دار الجهاد سنة ١٣٧١هـ.

٣٧- أبو الوفا التفتازانى (الدكتور) ابن السبعين وفلسفة الصوفية بيروت سنة ١٩٧٣م.

٣٨- أبو حيان التوحيدى : المقابسات، تحقيق حسن السندوبى المكتبة التجارية سنة ١٩٤٧م.

٣٩- الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد زينى- لجنة التأليف والترجمة القاهرة، سنة ١٩٤٢م.

٤٠- إخوان الصفا : الرسائل، الرسالة السادسة فى ماهية العشق. نشر الزركلى المكتبة التجارية سنة ١٩٢٨م.

٤١- أرسطو : كتاب النفس، نقله إلى العربية الدكتور فؤاد الأهوانى، الحلبى الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩م.

٤٢- أرسطو : الاخلاق، ترجمة لطفى السيد مع مقدمة لسانت هلير.

٤٣- الإسفرائينى : التبصير فى الدين، نشر زاهد الكوثرى. الخانجى سنة ١٣٧٣هـ.

٤٤- الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج- ٢ تحقيق محيى الدين عبد الحميد، النهضة سنة ١٩٥٤م.

٤٥- البهى الخولى : آدم عليه السلام. مكتبة وهبة الطبعة الثالثة سنة ١٩٧٤م.

٤٦- البيهقى : تتمة صوان الحكمة.

٤٧- الجوينى : الإرشـاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعـتقاد. الخانجى - مـصر سنة ١٩٥٠م.

٤٨- السهروردى : عوارف المعارف.

٤٩- الشهـرستانى : الملل والنحل، تحقـيق. محمد فـتح الله بدران. الأنجلو بمصر سنة ١٣١٧هـ.

٥٠- العاملى: الكشكول.

٥١- الغزالى : معارج السالكين. مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٢٤م.

٥٢- الغزالى : إحياء علوم الدين، طبعة مصر سنة ١٣٠٢هـ.

٥٣- الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس.

٥٤- الغزالى : المنقذ من الضـلال. تحقيق الدكتور عبد الحلـيم محمود - الأنجلو سنة ١٩٥٥م.

٥٥- الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين القاهرة سنة ١٣٢٥هـ.

٥٦- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة. مطبعة النيل.

٥٧- الفارابى : عيون المسائل، ضمن كتاب الثمرة المرضـية فى بعض الرسالات الفارابية ليدن سنة ١٩٨٩م.

٥٨- الفخر الرازى : المباحث المشرقية: حيدر آباد، الهند سنة ١٣٤٣هـ.

٥٩- الفخر الرازى : المطالب العالية. مخطوط فى دار الكتب المصرية.

٦٠- الفخر الرازى : التفسير الكبير، مطبوع، طبع عبد الرحمن محمد.

٦١- القـاضى عبـد الجبار : المجـموع المحـيط بالتكليف. مـخطوط بدار الكتب المصرية عقائد رقم ٣٥٧.

٦٢- القاضى عبـد الجبار : شرح الأصول الخمـسة، تحقيق د. عبد الكريم عـثمان سنة ١٩٦٥م.

٦٣- القاضى عبـد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعـدل. نشر وزارة المعارف تحقيـق مجـمـوعة من أساتذة الجامعة، بإشـراف د. طه حسـين ومراجعـة د. إبراهيم مدكور.

٦٤- القاضى القفطى : أخبارالعلماء بأخبار الحكماء.مطبعة السعادة بمصر.

٦٥- القشيرى : الرسالة، تحقيق د. عبد الحليم محمود،دار الكتب الحديثة.

٦٦- الكندى : رسائل الكندى الفلسفية. نشر وتحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة القاهرة سنة ١٩٥٠م.

٦٧- المسعودى : مروج الذهب فى أخبار من ذهب.دار الرجاء.

٦٨- النشار (الدكتور) : الأصول الأفلاطونية «المأدبة فى الحب الأفلاطونى،دار الكتب الجامعية سنة ١٩٧٠م.

٦٩- النشار (الدكتور) : قراءات فى الفلسفة.الدار القومية الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧.

٧٠- النشار (الدكتور) : نشأة الفكر الفلسفى.دار المعارف الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥م.

٧١- توفيق الطويل(الدكتور) : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها. المعارف سنة ١٩٦٠م.

٧٢- جميل صليب : تاريخ الفلسفة العربية-دار الكتاب اللبنانى بيروت سنة ١٩٧٣م.

٧٣- زكريا إبراهيم(دكتور) : ابن حزم الأندلسى. أعلام العرب التأليف والنشر سنة ١٩٦٦م.

٧٤- زكريا إبراهيم (دكتور) :مشكلة الإنسان. مكتبة مصر الطبعة الثانية سنة ١٩٤٥م.

٧٥- زكريا إبراهيم(دكتور) : المشكلة الخلقية. مكتبة مصر الطبعة الثانية سنة١٩٧٥م.

٧٦- زكريا إبراهيم (دكتور) : مشكلة الحب.مكتبة مصر. الطبعة الثانية ١٩٧٠م.

٧٧- زكى مبارك (دكتور) : الأخلاق عند الغزالى.مصر سنة ١٩٢٤م.

٧٨- سعيد الدين التفتازانى : شرح المقاصد. استنبول سنة ١٢٧٧هـ.

٧٩- سعيد زايد :الفارابى. دار المعارف سنة ١٩٦٢م.

٨٠- سليمان دنيا (دكتور) : التفكير الفلسفى فى الإسلام. الخانجى سنة ١٩٦٣م.

٨١- صالح الشماع (دكتور) : المذهب الأخلاقى فى القرآن جمعية المؤلفين العراقيين نهضة بغداد سنة ١٩٦١م.

٨٢- طه حسين(دكتور): ألوان.

٨٣- عائشة عبد الرحمن(دكتوره) مقال فى الإنسان دراسة قرآنية. دار المعارف سنة ١٩٦٩م.

٨٤- عباس محمود العقاد: الإنسان فى القرآن. دار النهضة بمصر: الفلسفة القرآنية لجنة التأليف والنشر سنة ١٩٤٧م.

٨٥- عثمان أمين(دكتور) : دراسات فلسفية: الهيئة العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٧٤م.

٨٦- عبد الرحمن بدوى(دكتور): التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. النهضة سنة ١٩٤٦م.

٨٧- عبد الرحمن بدوى(دكتور): الأخلاق النظرية. وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٥م.

٨٨- عبد العزيز عزت(دكتور) : ابن مسكويه.فلسفته الأخلاقية ومصادرها سنة ١٩٤٦م.

٨٩- عبد العظيم شرف الدين(دكتور) : ابن قيم الجوزية. مكتبة الكليات بالأزهر سنة ١٩٦٧م.

٩٠- كارادفو: ابن سينا. ترجمة عادل زعيتر.بيروت سنة ١٩٧٠م.

٩١- محمد الصادق عرجون : الموسوعة فى سماحة القرآن. مجلدان سجل العرب سنة ١٩٧٢م.

٩٢- محمد جلال أبو الفتوح شرف(دكتور) الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى. دار المعارف سنة ١٩٧٥م.

٩٣- محمد رشيد رضا : تراثنا الفلسفى خاصية للنقد والتمحيص. الطبعة الثانية سنة ١٩٤٥م.

٩٤- محمد عبد الله الأصبهانى : أخلاق النبى وآدابه. نشر وتحقيق أحمد محمد مرسى. النهضة المصرية سنة ١٩٧١م.

٩٥- محمد عبد الله دراز (دكتور): مدخل إلى القرآن الكريم دار العلم الكويت. الطبعة الأولى سنة ١٩٧١م.

٩٦- محمد عبد الله دراز (دكتور) : دستور الأخلاق فى القرآن دار البحوث العلميه الكويت سنة ١٩٧٣م.

٩٧- محمد عبد الرحمن بيصار (دكتور): العقيدة والأخلاق الأنجلو الطبعة الثانية ١٩٧٠م.

٩٨- محمد عبد الهادى أبو ريدة (دكتور) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام. التأليف والنشر الطبعة الرابعة سنة ١٩٥٧م.

٩٩- محمد عبد الهادى أبو ريدة (دكتور) : إبراهيم بن سيار النظام. التأليف والنشر سنة ١٩٤٦م.

١٠٠- محمد على أبو ريان (دكتور) : قراءات فى الفلسفة. الدار القومية. الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧م.

١٠١- محمد كمال جعفر (دكتور): فى الفسلفة والأخلاق. دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٨م.

١٠٢- محمد كمال جعفر (دكتور): فى التصوف.

١٠٣- محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق وصلتها بالفلسفة الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢م.

١٠٤- محمود قاسم :فى النفس والعقل . مكتبة الأنجلو الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢م. دراسات فى الفلسفة الإسلامية. دار المعارف الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧م. ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو سنة ١٩٦٩م.

١٠٥- محمود الباجى :مثل عليا من خلق الإسلام. الشركة التونسية للتوزيع سنة ١٩٧٤م.

المصادر الأجنبية

1 ARberry (A J). The ring of Dove (Twaqal hamama London, 1953.

2 Asin Palacios (M): Abenhasam de Cordoba, v su historia Critica de Le ideas riligiosas, Five Volume, Madrid. 1927 1932.

3 Carra de Vanx, Les Penseurs de L'IsLamiers (II Paris)1973.

4 Donaldson (D.W. : Studies in Muslim ethies London 1963.

5- Garcia Comes: The Collor de Paloma Poesia Arabica Andlize Madrid, 1952.

6 Giffen (Lois Anita): The theory of Prafane love among The Arabs, New York, 1971.

7 Comez (Nogales) La filosofia de la naturaleza yia psy Chologia segum Ibn Hazm in la Mendola Al Anduls 1962.

8- Hernandz (M): Historia de filosofia EsPanola filosofia HisPano MusuLmano. Madrid 1952.

9- Lamba Fuentes: La estastica de Ibn Hazm Xil El Libzo De Ben Amor, Estud Lnil 1964.

10- Lamba Fuentes: La beantee objective chez Ibn Hazm in Cohien de Civilization Medival 1964.

11 Morton M. Hunt: The Natural History of tove.

12 Tritton "A.S.": Ibn Hazm the man and the Thinker is islamic studies 1964.