الباب الأول

نماذج من مشكلة «الإنسان» عند مفكرى وفلاسفة العرب

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين:

الفصل الأول : فى المشرق العربى.

الفصل الثاني : الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى.

obeikandl.com

الفصل الأول

فى المشرق العربى

ويتضمن هذا الفصل:

أولا : إخوان الصفا والمزج بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى.

ثانياً : الفارابى والفكر السياسى الإنسانى.

ثالثاً : أبو حيان التوحيدى.

رابعاً : مسكويه.

خامساً : الغزالى.

سادساً : مدخل إلى مشكلة الإرادة عند صوفية الإسلام.

obeikandl.com

obeikandl.com

أولاً: إخوان الصفا والمزج بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى:

تحتل رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى عامة والفكر الفلسفى الإسلامى العربى على وجه الخصوص. نقول هذا إذا نظرنا إلى المجهود الكبير الذى بذله واضعوها فى تأليفها، وإذا نظرنا إلى تنوعها بحيث شملت الجوانب الإلهية والطبيعية والرياضية، يضاف إلى ذلك الأثر الكبير الذى تركته هذه الرسائل فى الفلسفة والمفكرين الذين استفادوا من هذه الرسائل استفادة كبيرة، بحيث شكلت جوانب كثيرة من مذاهب مفكرين وفلاسفة يحتلون بدورهم مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى العربى.

ونود أن نشير إلى أن إخوان الصفا هم جماعة تألفت خفية فى القرن العاشر الميلادى على وجه التقريب، أى القرن الرابع الهجرى. وكان لهذه الجماعة أكثر من موطن؛ إذ كانت البصرة موطن طائفة منهم، كما كانت بغداد موطن طائفة أخرى.

أما عن الأشخاص الذين كتبوا هذه الرسائل فنحن لا نعرف أكثر هؤلاء الأشخاص، ولكننا نعرف بعضهم. فمنهم أحمد بن عبد الله، وأبو سليمان محمد بن نصر البستى المعروف بالمقدسى، وزيد بن رفاعة، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أننا لم نعرف رسائلهم إلا فى القرن الرابع الهجرى وعلى وجه التحديد عام ٣٣٤هـ، إلا أن ظهور إخوان الصفا يعد قديماً فى العالم الإسلامى، إلا أنهم التزموا بالخفاء والتكتم.

وقبل أن نعرض بإيجاز لما تتضمنه هذه الرسائل نود أن نشير إلى أننا نجد أثراً شيعّياً باطنيّـًا فى هذه الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفاء وخلان

الوفاء، إذ أن إخوان الصفا يعتبرون أساساً جماعة من الشيعة الباطنية ومن الإسماعيلية.

أما عن عدد الرسائل فإن عددها إحدى وخمسون رسالة، تضاف إليها رسالة جامعة تلخص وتعرض ما ورد فى الرسائل الأخرى، وتنسب هذه الرسالة إلى الحكيم المجريطى، وتعد هذه الرسالة تاجاً لكل الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا وخلان الوفا.

والمطلع على هذه الرسائل لا يملك إلا أن يعترف لمؤلفيها بغزارة الاطلاع وعمق الثقافة، وذلك رغم ما فيها من حشو. نجد ذلك فى قول أبى حيان التوحيدى واصفا أحد كتّاب هذه الرسائل - وهو زيد بن رفاعة - فالتوحيدى يقول عنه: هناك ذكاء غالب، وذهن وقاد، ومتسع فى قول النظم والنثر، مع الكتابة البارعة فى الحساب، والبلاغة، وحفظ أيام الناس، وسماع المقالات، وتبصر فى الآراء والديانات.

وإذا تساءلنا الآن عن الأهداف التى كان يرمى إليها إخوان الصفا وخلان الوفا فى رسائلهم هذه التى تركوها بين أيدينا، فإننا نستطيع القول بأن إخوان الصفا كانوا يرمون إلى هدفين رئيسيين: هدف منهما يعد هدفاً سياسّياً، والهدف الآخر يعد هدفاً دينّياً. أما الهدف الدينى فقد يكون الدافع لهم إلى ذلك دافع البيئة والزمان؛ إذ أن كثيراً من الشعوب دخلت تحت لواء الإسلام، دخلت فى الإسلام شعوب مختلفة من المجوس والوثنيين والدهرية، ومن هنا كان لابد من الجمع والتأليف والتوفيق بين هذه الأديان المختلفة، يونانية كانت أو فارسية وهندية.

إنهم يسعون إذن إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ومن هنا فإننا إذا تحدثنا فيما بعد عن هذه الرسائل وكشفنا عن تأثيرها على الفلاسفة والمفكرين الذين جاءوا بعدهم فسنرى أن هذا التأثير كان كبيراً وبارزاً، وخاصة عند المفكرين الذين حاولوا التوفيق بين الجانبين: الجانب الدينى، والجانب الفلسفى، ومن هؤلاء المفكرين ابن سينا، والغزالى، وابن رشد.

ولعل مما يكشف لنا عن غرضهم الدينى من هذه الرسائل ما يقوله أبو حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى، إنه يقول عنهم كاشفاً عن هذا الغرض وإن كان مستنكراً لأقوالهم: وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة؛ لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال.

هذا عن الغرض الدينى الذى سعى إليه إخوان الصفا من خلال رسائلهم. أما الغرض السياسى فإنه يظهر تماماً إذا تتبعنا وحللنا رسائل إخوان الصفا. إننا لو تأملنا رسائلهم وجدنا أنهم كانوا يدعون إلى دولة جديدة تقوم على أسس جديدة، كما يدعون إلى فهم خاص للدين يقوم على أساس الفلسفة وذلك حين يكشفون عن الحال التى وصلت إليها الدولة العباسية من الفساد.

الغرض السياسى كان واضحاً جـدًا من وضعهم لهذه الرسائل، ولعل مما يكشف عن ذلك ما يقولونه فى أكثر من موضع من رسائلهم هذه. إنهم يقولون ـ على سبيل المثال ـ: وقد نرى أيها الأخ البار الرحيم ـ أيدك الله وإيانا بروح منه- أنه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت أفعالهم فى العالم فى هذا الزمان، وليس بعد التناهى فى الزيادة إلا الانحطاط والنقصان. واعلم بأن الدولة والملك ينتقلان فى كل دهر وزمان من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت ومن بلد إلى بلد. واعلم يا أخى أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء وحكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأى واحد، ويتفقون على مذهب واحد، ودين واحد، ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم، وكنفس واحدة فى جميع تدبيرهم[1].

(١) يمكن الرجوع إلى رسائل إخوان الصفا، طبعة القاهرة، وطبعة بيروت، كما يمكن الرجوع إلى كتاب (تاريخ الفلسفة العربية) للدكتور خليل الجر، وحنا الفاخورى.

هذا القول الذى نجده فى رسائل إخوان الصفا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على البعد الدينى والذى يتجلى ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فى التوفيق بين الدين والفلسفة، وفى التوفيق أيضاً بين المذاهب المختلفة.

ونريد الآن أن نعرض لابرز محتويات هذه الرسائل، مركزين على الجوانب التى أثرت فى المفكرين الذين جاءوا بعدهم وتأثروا بهم؛ وذلك حتى يتسنى لنا إبراز أهمية هذه الرسائل عبر القرون التى جاءت بعد أن ترك لنا إخوان الصفا رسائلهم.

١ ـ المراتب الأربع للإخوان:

يميز إخوان الصفا بين مراتب أربع:

(أ) مرتبة الإخوان الأبرار الرحماء. ويرون أنهم من بلغوا من العمر خمس عشرة سنة حتى ثلاثين سنة. ويوصفون بسرعة التصور، وجودة القبول، وصفاء النفوس.

(ب) مرتبة الإخوان الأخيار والفضلاء، وهم ما بين الثلاثين والأربعين من العمر، ويتمتعون بسخاء النفس، وإعطاء الشفقة والرحمة على الإخوان.

(ج) مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام. ويرى إخوان الصفا أنهم فيما بين الأربعين والخمسين من العمر، كما يذهب إخوان الصفا إلى أن هؤلاء يقومون بتوضيح المناهج الخاصة بالعقائد ويدافعون عن الحقائق، ويعملون على بث الدعوة ونشرها.

(د) مرتبة الكمال، وهم الذين تجاوزوا الخمسين. ويرى إخوان الصفا أن هذه المرتبة تعد أعلى مرتبة.

ويمكن القول بأن الطبقة الأولى هى طبقة المريدين، والطبقة الثانية هى طبقة المعلمين، والطبقة الثالثة هى طبقة القادة، أما الطبقة الرابعة فهى طبقة المقربين من الله.

ونود أن نشير إلى أن الدارس لنظام الطبقات الأربع عند إخوان الصفا يلاحظ تقارباً بين تحليلهم لنظام الطبقات والغاية التى يسعون إليها، وبين دراسة الشيعة لنظام الطبقات عندهم وحديثهم عن الأئمة، يضاف إلى ذلك التقارب من بعض الزوايا بين الأهداف التى يسعى إليها الشيعة والأهداف الدينية والسياسية التى يسعى إليها إخوان الصفا وخلان الوفا.

٢ ـ الجانب التوفيقى:

نود القول بأن من أهم العوامل التى ساعدت إخوان الصفا على الجانب التوفيقى تنوع المصادر التى رجعوا إليها. إن الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا تكشف لنا عن أنهم استفادوا من المصادر الفلسفية، أى الكتب التى صنفها الفلاسفة القدامى، كما استفادوا أيضا من الكتب المنزلة كالقرآن والإنجيل والتوراة واستفادوا أيضاً من الكتب الطبيعية التى تبحث فى أشكال الموجودات وصورها وفى الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان، وفى الكائنات الطبيعية غير الحية كالمعادن.

إن هذه الثقافة التى ألموا بها قد ساعدتهم على التوفيق بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى؛ وذلك لأنهم اطلعوا على تراث فلسفى يونانى، وعلى تراث دينى إسلامى وغير إسلامى.

٣ ـ الله والعالم والنفس والصلة بين دراسة هذه المشكلات، والبعد الإنسانى عندهم:

إذا كان إخوان الصفا قد بحثوا فى الجوانب الخلقية عن طريق تمييزهم بين المراتب الأربع للإخوان، فإنهم قد بحثوا أيضاً فى الجوانب الخاصة بالإلهيات والعالم والنفس.

إنهم يدللون على وجود الله تعالى ووحدانيته. فهم يرون أن وجود الله يعد من الأمور الواضحة البديهية، وأن البشر يعرفون ذلك بطبيعتهم؛ إذ أن الإنسان من واجبه أن يتفكر فى خلق السموات والأرض وما فى الآفاق حتى

يصل إلى ضرورة القول بوجوده تعالى وكيف فاضت جميع الموجودات عنه، وكيف أبدع كل المخلوقات التى نراها فى العالم كله سمائه وأرضه.

كما يدلل إخوان الصفا على وحدانية الله تعالى بالرجوع إلى علم العدد، أى بالرجوع إلى الرياضيات، فهم يرون أن علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفى التعطيل والتشبيه، ويرد على من أنكر الوحدانية؛ وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد فقد فسد نظامه وتعطلت أقسامه، كذلك من أنكر الواحد الحق، أى الله تعالى، فلا ثبات له فى حال من الأحوال ولا عمل من الأعمال.

ونود أن نشير إلى أن إخوان الصفا حين يقولون بالتنزيه فإن هذا يعبر عن موقفهم الاعتزالى؛ إذ أن المعتزلة يتمسكون بالتنزيه وينفون التشبيه نظراً لتعمقهم فى فهم الآية القرآنية ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[1].

وكما بحث إخوان الصفا فى الجوانب الإلهية وكيف صدر العالم عن الله فإنهم قد بحثوا أيضاً ـ كما سبق أن ذكرنا ـ فى العقل والنفس. لقد بحثوا فى العقل الفعال الذى يعد حلقة الصلة بين ما هو إلهى وما هو إنسانى، وبحثوا فى قوى النفس النباتية والحيوانية والإنسانية، وقسموا القوى الحيوانية والإنسانية إلى قوى خارجية كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس، وقوى داخلية كالمتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة.

والدارس لهذه الاراء يجد أنها قد أثرت تأثيراً كبيراً فى المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعدهم.

ونريد الآن أن نكشف عن أثر رسائل إخوان الصفا ونثبت مدى تأثيرها فى مفكرين فلاسفة اطلعوا على هذه الرسائل، وذلك حتى يتبين لنا أن إخوان الصفا إذا كانوا قد تأثروا فى رسائلهم بالثقافات الفلسفية السابقة عليهم فإنهم قد أثروا بدورهم فيمن جاء بعدهم من مفكرين، وهذا ما نعنيه بقضية التأثر والتأثير، أى أن المفكرين بقدر ما يتأثرون بمن يجىء قبلهم فإنهم يؤثرون فيمن يجىء بعدهم.

---

(١) سورة الشورى، من الآية: ١١

إننا لو اطلعنا على رسائل كثير من المفكرين الذين جاءوا بعد إخوان الصفا لوجدنا أنهم قد تأثروا بهذه الرسائل تأثراً كبيراً، وإذا كان المجال لا يتسع لذكر كل هؤلاء المفكرين والجوانب التى أخذوها عن إخوان الصفا، فإننا سنذكر على سبيل المثال بعض الجوانب عند مفكرين عاشوا فى بلاد المشرق العربى والمغرب العربى؛ وذلك حتى تتكشف أمامنا رحلة أهمية هذه الرسائل.

لقد تأثر الفارابى بهذه الرسائل، هذا إذا قلنا بالرسائل المبكرة التى تركوها لنا. نجد هذا فى كتب عديدة للفارابى، ومن بينها كتاب (الحروف)، وكتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة).

وإذا أردنا أن نكشف عن أثر رسائل إخوان الصفا عبر الزمان، وجدنا فيلسوفا قد تأثر بهذه الرسائل تأثراً كبيراً، وهو الفيلسوف المشرقى ابن سينا، ونستطيع أن نحدد المواضع والمجالات التى تأثر بها ابن سينا من رسائل إخوان الصفا فى المجالات الآتية:

١ ـ التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن سينا فى كثير من كتبه كالشفاء والنجاة. فابن سينا حين يحدد لنا العلاقة بين كل منهما ويبين لنا عن أوجه التلاقى بينهما فإنه قد استفاد من رسائل إخوان الصفا. وقد سبق أن ذكرنا أن أهم سمة تتميز بها هذه الرسائل هى السمة الخاصة بالنزعة التوفيقية التى تبدو ظاهرة فى كل الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا، والتى بلغت ـ كما سبق أن أشرنا ـ أكثر من خمسين رسالة.

٢ ـ النفس فى نظر ابن سينا وتقسيمها إلى نفس نباتية ونفس حيوانية ونفس إنسانية ناطقة. فالدارس لما كتبه ابن سينا عن النفس النباتية وقواها كالقوة الغاذية والمنمية والمولدة، وعن النفس الحيوانية وكيف نميز فيها بين حواس خارجية تتمثل فى الحواس الخمس، وقوى داخلية تتمثل فى الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة الذاكرة. نقول: إن الدارس لهذه المجالات التى بحث فيها ابن سينا يجد أن ابن سينا إذ كان قد تأثر فى دراسته لهذه

المجالات بأرسطو إلا أنه تأثر أيضاً برسائل إخوان الصفا، وقد سبق أن أشرنا إلى اهتمام إخوان الصفا بالدراسات النفسية سواء ما تعلق منها بالنبات أو الحيوان أو الإنسان.

٣ ـ إذا كان ابن سينا فى الجانب الصوفى فى فلسفته وخاصة فى كتابه (الإشارات والتنبيهات) يتحدث عن العارف ويميز بينه وبين غير العارف، فإن هذا يذكرنا ببحوث إخوان الصفا حول المراتب الأربع؛ إذ أن ما يخلعه ابن سينا من صفات على العارف تشبه إلى حد كبير ما يخلعه إخوان الصفا على أصحاب المرتبة الرابعة وهى ما يسمونها بمرتبة الكمال، والتى تعد فى نظرهم أعلى مرتبة.

وقد أثرت الرسائل أيضاً على مجموعة من المتفلسفة، من بينهم أبو حيان التوحيدى من خلال كتابه (الإمتاع والمؤانسة) وكتابه (المقابسات).

ونود أن نشير إلى أن تأثير هذه الرسائل لم يقتصر على فلاسفة مشرقيين وابن سينا، ولكن هذا التأثير قد وجد أيضاً عند مفكر مشرقى كان فكره مزيجاً من الفكر الأشعرى والفكر الصوفى وهو أبو حامد الغزالى. وقد عرف الغزالى رسائل إخوان الصفا وأشار إليها فى كتابه (المنقذ من الضلال) فالقارىء لكتابه (مقاصد الفلاسفة) يجد أنه اعتمد فى عرضه لمذاهب الفلاسفة سواء منها الجانب المنطقى أو الجانب الطبيعى أو الجانب الميتافيزيقى، نقول إنه اعتمد على رسائل إخوان الصفا. وخاصة فى القسم الميتافيزيقى فى كتابه. وقد أشار إلى ذلك كثير من الكتاب، بحيث إنه لابد من دراسة لهذه الرسائل والأفكار الموجودة فيها إذا أردنا الكشف عن المصادر التى اعتمد عليها الغزالى؛ إذ من المصادر التى اعتمد عليها الغزالى رغم نقده لها بصورة عامة هذه الرسائل التى كتبها إخوان الصفا نظراً لأنها تعد موسوعة فى الدراسات الفلسفية. ومن هنا فقد اعتمد عليها الغزالى فى دراسته لمذاهب الفلاسفة.

ولم يقتصر تأثر الغزالى بهذه الرسائل على مجرد الاعتماد عليها فى نقل

مذاهب الفلاسفة القدامى، بل إنه اعتمد عليها أيضاً فى بعض الأفكار التى توجد بين ثنايا مؤلفاته كفكرة الشيخ والمريد التى يبحثها فى تصوفه، والعلاقة التى تقوم بين كل من الشيخ (الأستاذ) والمريد (التلميذ) وقد سبق أن أشرنا إلى المراتب الأربع عند إخوان الصفا. فالمرتبة الأولى توازى مرتبة المريدين، والمرتبة الرابعة توازى مرتبة الشيوخ لهؤلاء المريدين.

وإذا انتقلنا من المشرق العربى إلى المغرب العربى وجدنا أن فلاسفة المغرب العربى قد عرفوا هذه الرسائل بصورة أو بأخرى. واتفقوا تارة مع الأفكار الموجودة فى هذه الرسائل واختلفوا تارة أخرى. ومن هؤلاء الفلاسفة ابن رشد آخر فلاسفة المغرب العربى، صحيح أن أفكاره قد تختلف مع بعض الاتجاهات التى ذهب إليها إخوان الصفا، وصحيح أيضاً أنه لا يشير صراحة فى مؤلفاته إلى هذه الرسائل خلافاً للغزالى الذى أشار إلى هذه الرسائل صراحة ونقدها فى كتابه (المنقذ من الضلال) ولكن هذا لا يعنى عدم اطلاع ابن رشد على هذه الرسائل، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه يتهم الغزالى بأنه اعتمد فى نقل مذهب أرسطو على فلاسفة إسلاميين، وهؤلاء الفلاسفة كابن سينا قد اعتمدوا بدورهم على رسائل إخوان الصفا فى عرضهم لمذاهب فلاسفة اليونان.

ولا نعدم وجود بعض الاتجاهات الموجودة عند ابن رشد والتى استفاد بعض أبعادها من رسائل إخوان الصفا. ونستطيع أن نشير إلى ذلك على سبيل المثال لا الحصر فيما يلى:

١ ـ إذا كانت النزعة التوفيقية التلفيقية بارزة وواضحة عند إخوان الصفا، فإننا نجد هذه النزعة موجودة أيضاً عند ابن رشد، وخاصة فى توفيقه بين الدين والفلسفة، واعتماده على الكثير من التأويلات حتى يوفق بين المجالين: المجال الدينى والمجال الفلسفى. ولاشك أن من الجوانب الهامة عند ابن رشد قيامه بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وهذا واضح فى كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و(مناهج الأدلة فى عقائد الملة).

٢ ـ إذا كان إخوان الصفا فى رسائلهم قد رفعوا من مكانة الفلسفة والفلاسفة

ودعوا إلى الاهتمام بالتراث الفلسفى القديم فإننا نجد هذه الدعوة عند ابن رشد، إنه يدعونا إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة بصرف النظر عن مصدرها سواء جاءت إلينا من بلاد عربية ومن بلاد غير عربية. ولاشك أن هذه تعد دعوة إلى الانفتاح لا الانغلاق، وهذه الدعوة نجدها فى رسائل إخوان الصفا.

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد ـ فى سبيل إعلائه لشأن الفلسفة والفلاسفة كما فعل ذلك قبله إخوان الصفا ـ قد تحدث عن مراتب ثلاث توازى ثلاثة أنواع من التصديقات. وهذه المراتب هى مرتبة العامة التى تصدق عن طريق الخطابة والإقناع، ومرتبة علماء الكلام التى تصدق عن طريق الجدل، ومرتبة الفلاسفة التى تصدق عن طريق البرهان الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

وإذا انتقلنا من بيان أثر هذه الرسائل على الفلاسفة إلى الحديث عن أثرها بصورة عامة بعد ذلك فإننا نستطيع القول بأن رسائل إخوان الصفا وأفكارهم قد أثرت تأثيراً واضحاً فى كثير من المثقفين؛ دليل هذا ما نجده من مخطوطات عديدة لهذه الرسائل، ومن طبعات كثيرة أيضاً لها. وقد درسها كثير من المستشرقين الغربيين وأشاروا إلى أن الآراء التى قال بها إخوان الصفا وخلان الوفاء بين ثنايا رسائلهم قد أثرت ومازالت تؤثر فى آراء كثير من المفكرين فى الشرق والغرب، كما استفاد منها الكثيرون فى تأليفهم للموسوعات ودوائر المعارف.

ننتهى من هذا إلى القول بأن رسائل إخوان الصفا قد تركت بصمات ظاهرة على كثير من الأفكار التى قال بها المفكرون الذين اطلعوا على هذه الرسائل سواء وجدوا فى الشرق أو فى الغرب، ومن هنا فإن هذه الرسائل لم تقتصر على المشرق فقط، بل تعدت الشرق إلى الغرب.

كما نود أن نؤكد على أن أفكار إخوان الصفا رغم الخلط عندهم بين الأبعاد الإلهية والأبعاد الإنسانية، إلا أنهم قد اهتموا بجوانب إنسانية سياسية.

ثانياً: الفارابى والفكر السياسى الإنسانى

يحتل الفارابى فى تاريخ الفلسفة العربية مكانة كبيرة[1]، ولابد أن نشير إلى أهم جانب نجده عند الفارابى، وهو الجانب السياسى، إذ لا تُذكر الفلسفة السياسية عند العرب إلا ونذكر معها الفارابى، وخاصة فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) ذلك الكتاب الذى حاول فيه الفارابى وضع تصور للمدينة الفاضلة، المدينة كما ينبغى أن تكون.

يتحدث الفارابى فى القسم السياسى من كتابه عن حاجة الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، وعن العضو الرئيس، أى: رئيس المدينة الفاضلة، والشروط التى ينبغى أن تتوافر فيه، وعن المدينة الفاضلة، والمدن غير الفاضلة، أى: المدن الجاهلة والضالة. لقد بدأ الفارابى القسم السياسى من كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) ببيان حاجة الإنسان إلى الاجتماع بغيره. فالإنسان يعد مدنياً بطبعه، أى كائناً اجتماعياً. إن الإنسان يعد مضطراً إلى الاجتماع والتعاون، وهذا يعد ضرورياً لسد حاجاته وإشباع ما يريده؛ ومن أجل هذا نجد أن الجماعات الإنسانية قد نشأت واكتملت، وأنه لا غنى لكل فرد عن بقية أفراد المجتمع. يقول الفارابى موضحاً ذلك ومبيناً أن هذا الاجتماع ـ اجتماع الفرد ببقية الأفراد ـ يعد شيئاً غريزياً: إن كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه.

ويرى الفارابى أن هذا الاجتماع يعد وسيلة لا غاية. إنه يعد وسيلة لتحقيق غاية هى بلوغ الكمال الذى به تكون السعادة فى الحياة الأولى والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى.

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتابنا: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، الجزء الخاص بالفارابى.

ويقسم الفارابى الاجتماعات الإنسانية إلى نوعين: كاملة، وغير كاملة. ويقسم كل نوع منهما إلى مجموعة من الأقسام.

فالاجتماعات الإنسانية الكاملة ثلاثة هى: عظمى، ووسطى، وصغرى.

والعظمى: هى جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون مع بعضها البعض، أو هى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة.

والوسطى: هى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة.

والصغرى: هى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة.

هذا عن الاجتماعات الإنسانية الكاملة، أما الاجتماعات غير الكاملة فتعد ثلاثة أنواع، هى:

١ ـ اجتماع أهل القرية أو اجتماع أهل المحلة.

٢ ـ اجتماع فى سِكَّة، أى: طريق.

٣ ـ اجتماع فى منزل. وهو يعد أصغر هذه الاجتماعات، بمعنى أنه يعد أصغر من اجتماع أهل القرية ومن اجتماع فى طريق.

ويبدو لنا أن السبب الذى دفع الفارابى إلى رفع الاجتماعات الإنسانية الكاملة على الاجتماعات الإنسانية غير الكاملة، وقوله بأن أهم نوع من الاجتماعات الإنسانية الكاملة هو جماعة أمم كثيرة، نقول: إن سبب ذلك أن الفارابى كان يسعى إلى إقامة تصور عن الدولة العالمية، وبحيث تضم دول العالم كلها.

كما نود الإشارة إلى أن ما يعتبره الفارابى أهم أنواع المجتمعات الكاملة، لم يذكره أفلاطون ولا أرسطو من فلاسفة اليونان، إذ أن فلاسفة اليونان لم يركزوا إلا على دراسة المدينة وما يلحقها من مدن. وقد يكون سبب ذلك أن الفارابى كان متأثراً بنزعته الشيعية، وما فيها من فكرة الإمام، أو قد يكون سببه أن الفارابى بحكم كونه فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام، يعتقد بأن الإسلام صالح

لأمم العالم كله من مشرقه إلى مغربه؛ ولذلك نجده يتحدث عن جماعة الأمم الكثيرة، أى الأمم التى تحكمها حكومة واحدة.

والواقع أن الفارابى قد حاول وضع تصور للمدينة الفاضلة. وهو فى هذا المجال يعد سابقاً لكثير من الفلاسفة الذين حاولوا من جانبهم وضع تصور للمدينة الفاضلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ومن بينهم ابن باجه فى كتابه (تدبير المتوحد) وابن طفيل فى قصته الفلسفية والأدبية (حى بن يقظان) وأيضاً الفيلسوف الإنجليزى فرنسيس بيكون، تماماً كما يمكننا القول بوجود فلاسفة سبقوا الفارابى إلى وضع تصور للمدينة الفاضلة، ومن بينهم أفلاطون من خلال كتابه (الجمهورية).

وإذا كان الفارابى قد بحث فى الاجتماعات الإنسانية الكاملة بأقسامها الثلاثة، والاجتماعات الإنسانية غير الكاملة بأقسامها الثلاثة أيضاً، فإننا نجده فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) مهتماً بالبحث فى الصفات التى يجب أن تتوافر فى رئيس المدينة الفاضلة. فرئيس المدينة الفاضلة لا يمكن أن يكون أى إنسان كيفما اتفق، بل إن الرئاسة تكون بشيئين، أحدهما يرجع إلى الفطرة والطبع، وثانيهما يرجع إلى الملكة والهيئة الإرادية، أى لابد من وجود صفات فطرية وصفات مكتسبة، أما عن خصال رئيس المدينة الفاضلة، فالفارابى يحدد مجموعة من الخصال وذلك فى الفصل الذى يعقده بعنوان «القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة». ومن بين تلك الخصال: أن يكون تام الأعضاء، وجيد الفطنة، وذكياً، وكبير النفس، ومحباً للكرامة، وغير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، وقوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يُفعل، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس، وأن يكون حكيماً، وعالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها، وأن يكون محباً للعدل وأهله ومبغضاً للظلم وأهله، وهكذا إلى آخر الخصال التى يذكرها الفارابى ويبين لنا أهميتها.

والواقع أن ما يذكره الفارابى عن الفروق بين المدن الفاضلة والمدن غير الفاضلة وما يكتبه من موضوعات تدخل فى إطار الفلسفة السياسية، كل هذا يبين لنا ثقافة الفارابى العميقة ونظرته الدقيقة، مما يجعله من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين بحثوا فى السياسة والاجتماع، بالإضافة إلى بحثه ـ كما قلنا ـ فى الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية.

* * *

obeikandl.com

ثالثاً: مفهوم الإنسان عند أبى حيان التوحيدى

تكشف ثقافة التوحيدى عن تأثره بالعديد من المفكرين، وبالكثير من التيارات الفكرية والتى كانت موجودة فى عصره. لم يكن مقطوع الصلة بمفكرى عصره، بل لقد تأثر بهم، ودخل معهم فى حوار فكرى فلسفى خلاق، بالإضافة إلى أنه قد استطاع أن يستوعب العديد من الأفكار التى قال بها مجموعة من الفلاسفة والمفكرين القدامى، وذلك بعد انتقال الفلسفة إلى المشرق العربى بفضل الجهد الذى قام به المترجمون فى العصر العباسى بصفة خاصة.

وهل يمكن أن ننسى أفكار العديد من أساتذته المباشرين وغير المباشرين، وذلك إذا أردنا أن نتحدث عن فكره الفلسفى والأدبى عامة، وفكره فى مجال الإنسان بصفة خاصة؟ هل يمكن أن ننسى أوجه الاتفاق، وأوجه الاختلاف بين الأفكار التى قال بها فى مجال التفاؤل ومجال التشاؤم، وتحليل العديد من الظواهر النفسية، وكأنه عالم نفسى، وبين الأساتذة الذين استفاد منهم، والمفكرين الذين عاشوا بعده؟ ونذكر من السابقين والمعاصرين واللاحقين، أمثال «على أبو سعيد السيرافى»، «وأبو الحسن على بن عيسى بن عبد الله الرمانى»، «وأبو بكر محمد بن على القفال بن إسماعيل»، «وأبو الحسن العامرى»، «وأبو سليمان بن طاهر السجستانى»، «وابن سينا» «وأبو العلاء المعرى»، وكتاب رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

لقد كان الرجل شعلة نشاط، لا يكل ولا يمل. كان دائم القراءة، والقراءة الفاحصة الواعية، إنه يذكرنا بالجاحظ، وهو نفسه كان دائم الإعجاب بفكره فى كثير من الزوايا والآراء والاتجاهات.

ولابد أن نضع فى الاعتبار أن فكر التوحيدى ورأيه فى مجال التشاؤم بصفة خاصة لا يمكن فهمه ولا تبريره إلا إذا وضعنا فى الاعتبار الظروف التى

عاشها. إننا نجد ذلك عند أكثر المفكرين الذين قالوا بالتشاؤم، أمثال ابن الرومى وأبى العلاء المعرى، وشوبنهور الفيلسوف الألمانى. لقد عاش التوحيدى طفولة محرومة من أنواع النعيم أكثره أو كله. كان عمه يكرهه ـ كما يقول التوحيدى ـ إذ كان يشكو من أنه يأكل فى كل يوم أربعة أرغفة. كان لدى التوحيدى شعور بالخيبة والخذلان، وأنه ليس من أهل الدنيا، الدنيا التى لم تكن كريمة معه، وأيضا ليس من أهل الآخرة كما يرى.

ربما نجد عند التوحيدى نوعا من الشعور بالانفصال عن العالم، ونوعا من الحدة فى ثورته على الأغيار. وقد يكون ذلك راجعا إلى إسرافه فى لوم نفسه، ومقارنته بين أحوال الأذكياء فى عصره، وما هم فيه من فقر، وأحوال أصحاب المناصب وما هم فيه من غنى. فيروى التوحيدى ـ على سبيل المثال- أن أبا سليمان السجستانى قد عجز عن دفع إيجار منزله ووجبة غدائه وعشائه، وأن السيرافى كان ينسخ فى اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم، وذلك لكى يتمكن من أن يعيش.

وبوجه عام يمكننا القول بأن التوحيدى كان دائم الشكوى، حاد اللسان، وقد نجد فى ذلك تناقضا بينه وبين كتاباته فى مجال التصوف، وخاصة حين يتحدث عن مقامات الخوف والرجاء والشكر والتوبة والزهد والمراقبة واليقين والطاعة والصبر والتواضع والرضا والتوكل والمحبة والشوق، وعن صفات العارفين والرياضات العملية والذكر والسماع والعزلة والخلوة. ولعل هذا هو الذى أدى به إلى أن يلوم نفسه على عدم إخلاصه فى التوكل على الله، وكثرة حديثه عن أخلاق الصوفية دون الالتزام بها.

وحياة التوحيدى ـ والذى ولد حسب أرجح الأقوال عام ٣١٢هـ، وتوفى عام ٤٠٣هـ ـ تعد غاية فى الغرابة. لقد كان يعانى ـ كما سبق أن أشرنا ـ من نوع من الغربة والحزن على أحواله، بل إنه قام بإحراق كتبه فى أواخر عمره. وكم اختلفت الآراء حول حقيقة اعتقاده. فإذا كان ابن النجار يقول عنه: كان

أبو حيان فقيرا صابرا متدينا، وكان صحيح العقيدة، فإن أبا الحسين أحمد بن فارس يقول عنه إنه كان قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان. كما أن أبا الفرج بن الجوزى يقول عنه: زنادقة الإسلام ثلاثة: ابن الراوندى وأبو حيان التوحيدى، وأبو العلاء المعرى.

الإشارة إلى حياة التوحيدى تعد إذن مسألة ضرورية لتبرير العديد من الآراء التى ذهب إليها. والواقع أن الدارس لأقواله وأحكامه على الناس، لابد وأن يشعر بنوع من المبالغة فى وصف أحواله، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن ما حدث له يعد أقل بكثير من الأحداث التى حدثت للعديد من المفكرين قبله وبعده، وفى حياتهم وبعد مماتهم. وبسبب آرائهم التى قالوا بها؛ فسقراط قد قتل، والحلاج أيضا، وابن باجه قد مات مسموما فى أغلب الظن، والسهروردى قد تم قتله وابن رشد قد تم نفيه فترة من الزمان، وابن عربى قام ابن تيمية بتكفيره.

من هذا المنطلق يجب أن يكون حكمنا على التوحيدى وآرائه. لقد قدم لنا الرجل العديد من الإيجابيات، وهذا ما لا نشك فيه. ولكن من الصعب أن نجد وحدة مذهبية تجمع آراء مفكرنا التوحيدى، ومن يحاول إيجاد نسق فلسفى للتوحيدى فإن محاولته ستكون غاية فى الصعوبة، بل مستحيلة. إننا نجد للرجل العديد من الأقوال المتناثرة، بل اختلطت بعض آرائه بآراء أستاذه السجستانى، وبحيث يكون من الصعب أن نقول إن بعض ما نطالعه فى (المقابسات) وفى (الإشارات الإلهية) وفى (الإمتاع والمؤانسة) هل هو رأيه، أم أن تلك الآراء هى آراء السجستانى وغيره من مفكرين تتلمذ على أيديهم؟ بل إن أحكامه على رسائل إخوان الصفا وما فيها من أفكار لا تخلو من نوع من التحامل والإسراف فى النقد دون مبرر، وذلك على الرغم مما نجده فى رسائل إخوان الصفا من اهتمام كبير بالبعد الإنسانى التنويرى.

هذه مقدمة نراها ضرورية للدخول إلى عالم الإنسان عند أبى حيان التوحيدى، إنه يعد واحدا من المتفلسفة، وإن لم يكن فيلسوفا ـ كما سنوضح ـ بالمعنى الدقيق لكلمة الفيلسوف.

فلو رجعنا إلى الحياة الفكرية عند العرب، فى جانبها الفلسفى، فإننا نستطيع التمييز بين مجموعة من الدوائر تدخل فى إطار الفلسفة العربية، دائرة يمثلها أصحاب الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والخوارج والشيعة. ودائرة ثانية يمثلها فلاسفة العرب فى المشرق العربى كالكندى والفارابى وابن سينا، وفى المغرب العربى كابن باجه وابن طفيل وابن رشد. ودائرة ثالثة يمثلها صوفية الإسلام، وسواء عبروا عن التصوف السنى كالغزالى ومن سبقه من الزهاد والعباد كإبراهيم بن أدهم، وبشر الحافى، ورابعة العدوية، أو كانوا معبرين عن التصوف الفلسفى كالحلاج، والسهروردى المقتول، وابن عربى، وابن سبعين، وابن الفارض.

وإذا كنا نميز بين كل دائرة والدائرة الأخرى على أساس المنهج، بمعنى أن أصحاب الدائرة الأولى من المتكلمين كان منهجهم جدليا، وأصحاب الدائرة الثانية من الفلاسفة كان منهجهم يقوم على أساس البرهان، وأصحاب الدائرة الثالثة من الصوفية قد فضلوا المنهج القلبى الذوقى الوجدانى، فإننا نستطيع ـ من جهة أخرى داخل الحضارة العربية ـ التمييز بين الفلاسفة الخلص، والفلاسفة الذين مزجوا بين الفلسفة والأدب، أى عبروا عن فكرهم بروح أدبية، وكانوا بذلك داخلين فى إطار الفلاسفة الأدباء، ومن بينهم «أبو العلاء المعرى، وأبو حيان التوحيدى» كما أشرنا منذ قليل.

وقد أشار كثير من المؤرخين إلى هذا الجانب، أى الجمع بين الفلسفة والأدب وخاصة حين تحدثوا عن أبى حيان التوحيدى. فمن المؤرخين القدامى: ياقوت الرومى، والذى يقول فى كتابه (معجم الأدباء): أبوحيان التوحيدى فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة، ومحقق المتكلمين ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء.

ومن المؤرخين المحدثين أحمد أمين، إذ أنه فى مجال المقارنة بين الجاحظ وأبى حيان التوحيدى، يرى أن الجاحظ إذا كان أكثر تشعبا وأكثر انطلاقا، فإن التوحيدى كان أجزل لفظا وأوسع علما؛ لأن الجاحظ كان مسجل القرن الثانى وفى القرن الثانى بدأت نشأة العلوم، وأبو حيان التوحيدى مسجل القرن الرابع، وقد نضجت العلوم، وشتان بين علم ناشىء وعلم ناضج.

هذا يدلنا بوجه عام على أن التوحيدى كان ـ كما قلنا ـ واحدا من المتفلسفة والذين جمعوا بين الأدب والفلسفة، ولعل هذا يعد سببا رئيسيا بين أسباب عديدة وراء اهتمام أبى حيان التوحيدى بقضية الإنسان؛ فقد احتلت الأخلاق المكانة الأولى عند المتفلسفة، والمسائل العملية بوجه عام، وتقريب الفلسفة إلى الجمهور، كما أن الأديب بصفة خاصة قد يكون أكثر اهتماما بالجانب الإنسانى من الفيلسوف وخاصة فى العصور الوسطى. وإذا كان أبو حيان التوحيدى قد جمع ـ كما قلنا ـ بين الجانب الأدبى والجانب الفلسفى، فإنه كان متوقعا إذن الاهتمام من جانبه بالبحث فى قضية الإنسان، تماما كما نجد ذلك عند الجاحظ وعند أبى العلاء المعرى وغيرهما من الأدباء والشعراء.

وأهم ما نود أن نشير إليه ـ وقبل أن نعرض بعض أفكار أبى حيان التوحيدى ـ أننا فى العصر الوسيط بوجه عام لا نجد فكرا يحلل قضية الإنسان بمعزل عن الجوانب الإلهية. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا درسنا آراء المفكرين فى مجال قضية الإنسان، فإننا سنجد هذه الآراء وقد امتزجت بدراسة القضايا الإلهية، وبحيث تبدو الآراء الإنسانية والآراء الإلهية وكأنها كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد.

لقد درس التوحيدى العديد من القضايا الإلهية والتى ترتبط من بعض جوانبها بالبحث فى مشكلة الإنسان، وكم كان التوحيدى متأثرا بالثقافات التى سبقته ومؤثرا بدوره فى بلورة العديد من الأفكار، والتى نجدها عند من عاشوا بعده.

بحث التوحيدى بحثا مستفيضا فى المجالات التى تدخل فى إطار «الإنسان» ولابد أن نشير إلى أن اهتمام التوحيدى بقضية الإنسان إنما كان مبعثه كما سبق أن أشرنا العصر الذى عاش فيه والبيئة التى نشأ فيها، وأيضا الذكاء الحاد والروح النقدية من جانبه. لقد عاش فى بيئة سياسية تسودها الفوضى، شهد فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية فى دولة بنى بويه، ولم يرتض لنفسه الموقف السلبى، موقف المتفرج اليائس بل حاول من جانبه الإصلاح.

يقول الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه عن أبى حيان التوحيدى: إن التوحيدى لم يقنع بمعاناة موقفه البشرى، وظروفه الاجتماعية، بل هو قد وقف منها موقفا إيجابيا واستجاب لها استجابة فعالة. ولا غرو، فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه، بل هو لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة، حتى ولو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق... وقد تحددت شخصية أبى حيان التوحيدى بثورته على أخلاق المجتمع الذى كان يعيش فيه، ونقده لسير الناس الذين كان يحيا بينهم، وتمرده على أحوال العصر الذى كان ينتسب إليه (ص: ٧ ، ٨).

ويمكن القول بأننا نجد فكرة الغربة عند أبى حيان التوحيدى، لقد كان حسه النقدى الشكى وراء تلك الفكرة، إنه يقول بأفكار ولكن لا يجد صدى لها فى المجتمع الذى عاش فيه. ويقينى أننا نجد لديه الكثير من الأفكار المستقبلية والتى تتخطى حدود الزمان والمكان. ولكن لابد أن نضع فى الاعتبار أننا لا نجد لديه رؤية ميتافيزيقية يقيم عليها آراءه النقدية أو الآراء التى يقولها فى مجال الغربة، ونقد سلوك أفراد البشر.

واهتمام التوحيدى بالبحث فى مشكلة الإنسان نجده بصورة أو بأخرى فى العديد من الكتب التى تركها لنا، ومن بينها (الصداقة والصديق)،و (الإشارات الإلهية)، و(الإمتاع والمؤانسة)، و(المقابسات)، و (رسالة الحياة)، و(الهوامل والشوامل).

نعم، نجد فكرة الغربة عند التوحيدى. إنه على سبيل المثال يبدأ رسالة فى الصدق والصديق بقوله: وقبل كل شىء ينبغى أن تثق بأنه لا صديق ولا من يشبه بالصديق.

إن هذه العبارة تكشف عن عدم ثقته فى أفراد البشر، وعجزه عن التآلف مع أهل عصره؛ حتى انتهى به الحال إلى الكفر بالصداقة، وكأنها تعد لفظة جوفاء لا معنى لها كما نتحدث عن الغول والعفريت.

وفى كتابه (المقابسات)، نجده يشير إلى جوانب تتعلق بالإنسان بصورة مباشرة تارة وغير مباشرة تارة أخرى، ومن بينها:

- فى تطهير النفس وتجردها من الشوائب البدنية.
- فى أن الإنسان قد يجمع أخلاقا متباينة.
- فى كتم السر وعلة ظهوره.
- فى ولوع كل ذى علم بعلمه، ودعواه أن ليس فى الدنيا أشرف من علمه.
- فى حقيقة الضحك وأسبابه.
- فى أننا نساق بالطبيعة إلى الموت وبالعقل إلى الحياة.

ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن التوحيدى كان متوقعا منه الاهتمام بالبعد الإنسانى؛ إنه فى رسالة فى العلوم يرى أن كلا من الحساب والهندسة علم وعمل ينبغى الجمع بينهما. إنه لم ينظر إلى العلوم نظرة مجردة، بل وضع فى اعتباره فائدتها للإنسان.

هذا بالإضافة إلى تعمقه فى دراسة التصوف. إننا لا نستطيع التغافل عن كتابه الهام (الإشارات الإلهية) وكم تحدث التوحيدى عن مجالات التصوف فى العديد من كتبه، ولا يخفى علينا الصلة بين التصوف كمعبر عن البعد الذاتى، وبين الإنسان. إن للتوحيدى بعض العبارات التى ينبه فيها إلى أن العبرة بالباطن وليست العبرة بالظاهر. المهم هو الإنسان فى داخله وليس الإنسان فى ظاهره، إنه يعجب من العالم الفقيه أو الأديب النحوى حين يتكلم كل واحد منهما عن إعراب القرآن الكريم وتأويله وتنزيهه وقصته وشأنه وكيف ورد وكيف حلاله وحرامه وهو لا يعرف حلاوة حرف من آياته، وعلمه كله لفظ، وروايته كلها حفظ، وعمله كله رفض. إن فى كل آية وفى كل لفظ سراً مطوياً وكلمة مخبوءة.

يقول التوحيدى فى كتابه (الإشارات والتنبيهات): لقد أخفى الله تعالى هذه

الأسرار لتكون ملكوته محفوفة بالعبرة بعد العبرة، وذلك لسر لا سبيل إلى السؤال عنه؛ لأنه جرأة عليه، ولا سبيل أيضا إلى الجواب عنه، وسبحان من لو شاء لأرانا فى الذى أرانا غير ما أرانا، وأتانا من لدنه سوى ما أتانا. ونود أن نشير إلى أن التوحيدى قد كتب عن التصوف من الخارج، إذ ليس من المؤكد أنه قد عاش حياة الصوفية، وعاش أحوالهم ومقاماتهم.

ولعل اهتمام التوحيدى بالحديث عن الجوانب الصوفية يعد مرتبطا بكتاباته الكثيرة عن النفس وأحوالها، وعن الأمراض النفسية. لقد تحدث عن أطباء النفوس، وقال فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة): إن للنفس أمراضها كأمراض البدن، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن فى الشر والضرر، كفضل النفس على البدن فى الخير.

ومن الواضح أن اهتمام التوحيدى بإثارة مجموعة من الأسئلة حول النفس وأمراضها فى العديد من كتبه وخاصة (الإمتاع والمؤانسة) و(الإشارات الإلهية) إنما كان مبعثه ما كان يعانى منه من قلق نفسى، وارتباط هذا القلق النفسى بالروح التشاؤمية فى كثير من كتاباته، وإن كنا لا نجد لديه نوعا من التدليلات العقلية الدقيقة على أن التشاؤم هو جوهر الوجود وليس التفاؤل.

لقد كانت لدى أبى حيان التوحيدى القدرة على تحليل كل خلجات نفس الإنسان من القلق والرضا والفرح والحزن. كان موسوعى الثقافة فى الكتابة عن هذه الجوانب، وإذا كان قد تأثر بكتابات السابقين من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب، إلا أن شخصيته كانت واضحة إلى حد كبير، فهو فى كتبه كالمقابسات و(الإشارات الإلهية) و(الهوامل والشوامل) و(الإمتاع والمؤانسة) يلجأ إلى التحليل والمقارنة والموازنة بين العديد من الآراء، ثم يقول برأى لا يعد مجرد نقل عن الآخرين. وقد لا نجد مفكرا من مفكرى المشرق العربى اهتم بالبعد الإنسانى مثل اهتمام التوحيدى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه كان فى كتاباته معبرا عن جوانب نفسية وجودية. نقول هذا وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع التوحيدى سواء فى الرأى أو فى الاتجاه.

ولم يكن التوحيدى من طراز المفكرين الفكريين، والذين يقولون بأفكارهم فوق قمة العقل البارد، أى العقل النظرى الصرف، بل كان من نمط المفكرين الوجوديين، والذين نجد لديهم القدرة على الربط بين الفكر والحياة، وبحيث كانت حياته إلى حد كبير معبرة عن فكره، وكان فكره صدى لحياته.

يقول مسكويه فى افتتاحية كتاب (الهوامل والشوامل) وهو يجيب على أسئلة التوحيدى: قرأت مسائلك التى سألتنى أجوبتها فى رسالتك التى بدأت بها فشكوت فيها الزمان واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم.

وهذه العبارة التى قالها مسكويه تشير إلى ما كان يعانى منه التوحيدى من قلق واكتئاب، ولم ينجح التوحيدى فى إزالة القلق والاكتئاب وخاصة أنه كان سيء الظن بالناس وصاحب روح تشاؤمية كما قلنا، حتى إنه رأى إحراق كتبه التى قام بتأليفها طوال حياته، وذلك كما سبق أن أشرنا.

هذه الروح التشاؤمية عند التوحيدى لم تمنع من البحث فى السعادة بحثا مستفيضا. ويمكن القول بأن آراءه حول نظرية السعادة لا تخلو من نوع من التأثر بالفارابى، وأيضا نجد تشابها بينها وبين ما نجده عند بعض الفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا بعده وخاصة فى المغرب العربى.

إنه فى حديثه عن السعادة يربط بين الفكر والسلوك، بين العلم والعمل ويرى أن كل عنصر منهما إنما يرتبط بالعنصر الآخر، فإذا رجعنا إلى كتابه: (الإمتاع والمؤانسة) وجدناه يقول: الزيادة من العلم داعية إلى الزيادة من العمل، والزيادة من العمل جالبة الانتفاع بالعلم، والانتفاع بالعلم دليل على سعادة الإنسان، وسعادة الإنسان مقسومة على اقتباس العلم والتماس العمل، حتى يكون بأحدهما زارعا وبالآخر حاصدا، وبأحدهما تاجرا، وبالآخر رابحا.

أما فى رسالة «الحياة»، تلك الرسالة التى تم تحقيقها منذ أكثر من أربعين عاما، فإننا نجده يحلل تحليلا دقيقا عشرة أصناف من الحياة، ويربط بين

حديثه عن أصناف الحياة، ودراسته لموضوع السعادة فى العديد من كتبه، ومن بينها (الإمتاع والمؤانسة) كما قلنا، وكتاب (الإشارات الإلهية).

إننا ـ فيما يقول التوحيدى ـ نجد أنواعا مختلفة للحياة من بينها:

ـ حياة الحس والحركة، تلك الحياة المشتركة بين الإنسان والحيوان.

ـ حياة العلم والبصيرة، والتى يجب أن يعمل الإنسان على الاستزادة منها وإلا أصبح فى عداد الحيوانات.

ـ حياة العمل الصالح، تلك الحياة التى تبين لنا أن الإنسان يعد فردا من أفراد المجتمع، حياة تقوم على الأخذ والعطاء، حياة العشرة والصداقة.

ـ حياة الديانة والسكينة، وبها يهتدى الإنسان وبحيث يبتعد عن الشر والضلال.

ـ حياة الظن والتوهم، وهى الحياة التى يسعى فيها الإنسان إلى الشهرة والصيت، وبحيث يبتعد عن الطريق الحق ظنا من جانبه أن هذا هو طريق الخلود لاسمه. إن صاحب هذه الحياة يسعى إلى طلب النسل ظنا من جانبه أن هذا هو طريق الاستمرار لشخصه، ولكن هذا يعد قائما على الوهم فيما يقول التوحيدى.

ـ حياة العاقبة، أى خلود النفس.

ومن الواضح أن أدنى نوع من الحياة هى الحياة الأولى، حياة الحس والحركة، إذ أنها كما قلنا لا تميز الإنسان بما هو إنسان. إن حياة الآخرة هى أعظم حياة، إنها السعادة الحقيقية الباقية.

وهذا يتضح من حديثه عن الغبطة. إن الغبطة ليست فى هذه الحياة العادية ليست الغبطة فى شهوة تنال، أو لين يلبس، أو حلو يتطعم، أو بارد يشرب إن الغبطة ـ فيما يقول التوحيدى فى كتاب (الإشارات الإلهية) ـ فى حال أخرى أنت منها فى قطر شاسع لا يلوح لك ولا يتراءى لعينيك. الغبطة فى النجاة

من هذه الدار إلى محل لا ألم فيه ولا أذى، محل تجد فيه النعيم صافيا والحق باديا، محل لا يعتريك فيه ملل، ولا ينتابك فيه علل، حيث تنسى فيه الحزن حسا ورسما. حيث يحكمك المولى فتتحكم، ويدنيك إلى حضرته فتنعم، حيث لا يلتهب لك فى صدرك نفس، ولا يخمد بين يديك قبس.

والواقع أن هذا القول من جانب أبى حيان التوحيدى ـ وهو الذى يعد معبرا عن موقف صوفى إلى حد كبير ـ إنما يرتبط بتأكيده على قصور العقل وعجز العلم إلى حد كبير. إنه يقول فى كتاب (الهوامل والشوامل): إن العلم بحر، وظنه أكثر من يقينه، والخافى عليه أكثر من البادى، وما يتوهمه فوق ما يتحققه. ليس فى قدرة العقل إذن أن يحيط الإحاطة الشاملة بحقيقة الخلود، بل هو مضطر لأن يلجأ إلى الوحى. إن الدليل على ذلك أن العقل لو كان يكتفى به لم يكن للوحى فائدة ولا غناء. هذا ما يقوله التوحيدى فى كتابه المعروف (الإمتاع والمؤانسة).

إن أقوال التوحيدى فى هذا المجال تؤدى بنا إلى الذهاب إلى الاعتقاد بأن التوحيدى لم يكن من المؤمنين بقدرة الإنسان الإبداعية وطاقته الخلاقة. بل إن أقواله حول الحرية والجبر، تؤدى إلى الاعتقاد بأنه يؤمن بالجبر إلى حد كبير، وذلك على الرغم من أنه يحاول الربط بين الحرية والجبر.

وقد تكون أحكام التوحيدى فى هذا المجال ناتجة عن خبراته الشخصية وتجاربه العديدة. يقول الدكتور زكريا إبراهيم فى كتابه عن أبى حيان التوحيدى: لم يكن التوحيدى من المتحمسين لقدرة الإنسان وقوته وعلمه وعمله وشتى مظاهر نشاطه الإبداعى، بل كان ـ على العكس من ذلك ـ أعرف الناس بعجزه وقصوره وجهله وتوانيه وشتى مظاهر نقصه، وليس بدعا أن نرى أباحيان ينادى بعجز الإنسان، فقد أتاحت له خبراته العديدة وأسفاره الكثيرة الفرصة للتعرف إلى الكثير من أعاظم الوزراء وكبار الحكام وأفذاذ الكتاب، فما وجد لديهم إلا النقص والسوء والخبث والطمع والجشع والحسد والغيرة والجهل والادعاء والصفاقة والتبجح وما إلى ذلك. (٢٣٩).

هذه الآراء من جانب أبى حيان التوحيدى إنما كانت تعبيرا عن تأملاته وبحثه المستمر فى حقيقة الوجود الإنسانى، ونستطيع أن نقول إن التوحيدى ـ وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه حول رأى أو أكثر من آرائه ـ قد نجح فى إثارة العديد من القضايا والتساؤلات وخاصة ما تعلق منها بالإنسان، وهذا يبين لنا أن التوحيدى قد أدرك إدراكا تاما وظيفة الفيلسوف الحقيقية، وعبر عنها من خلال منظور أدبى.

أدبه إذن لم يكن من نوع أدب التعبير، بل إنه يمثل أصدق تمثيل أدب التفسير. إن أدب التعبير لا يتضمن عادة نظرية فكرية فلسفية، أما أدب التفسير فإننا نجده معبرا عن روح فكرية واتجاه محدد. فالتوحيدى يصوغ آراءه حول الإنسان، وحول مشكلة الألوهية من خلال أسلوب أدبى، ويمكن أن نجد لديه العديد من الآراء الخاصة به من خلال هذا الأسلوب الأدبى. إنه لم يقف عند الظاهر والسطح، بل إنه يتجاوز ذلك بحثا عن الحق والحقيقة، ويجعل الطريق مفتوحا أمام أفراد بنى الإنسان، وخاصة أنه أثار العديد من الأسئلة دون أن يقدم بالضرورة إجابة لها. وليرجع القارىء إلى العديد من كتبه ومن بينها (المقابسات) و(الهوامل والشوامل) و(الإشارات الإلهية) وسوف يجد أن جانبا كبيرا من أهمية أبى حيان التوحيدى فى مجال الفكر العربى أدبا كان أو فلسفة، إنما يتمثل فى إثارته لهذا الكم الكبير من التساؤلات، والتى تعبر عن نفس قلقة، تهتم بالسؤال أكثر من اهتمامها بتقديم الإجابة عن كل سؤال.

قلنا إن التوحيدى قد خصص جزءا كبيرا من التراث الذى تركه لنا للبحث فى مجموعة من الموضوعات أو المجالات التى تتعلق بدائرة الإنسان، ومن أكثر الجوانب اتصالا بقضية الإنسان الجانب الخاص بالأخلاق، ولو رجعنا إلى العديد من الكتب التى تركها لنا التوحيدى ومن بينها (الإمتاع والمؤانسة) و(المقابسات)، و(الإشارات الإلهية)، ورسالته فى الحياة، وجدنا من جانبه إشارة لمجموعة من الأسئلة التى تتعلق بالمجالات الخلقية، ومحاولة لتقديم رأى حول كل مجال من مجالات البحث فيها.

إنه يبحث على سبيل المثال فى الأخلاق وهل يمكن تغييرها، أم أنه ليس بالإمكان تغييرها؟ وهذه القضية كانت مثارة منذ زمان طويل حتى فى الفكر اليونانى، وكم أشار إليها الغزالى بعد ذلك فى المشرق العربى من خلال كتابه (إحياء علوم الدين) وذلك حين أورد آراء الذين يقولون بعدم إمكانية تغيير الأخلاق، وقام بالرد على حججهم ذاهبا إلى القول بإمكانية انتقال الإنسان من سلوك إلى سلوك، وإن كنا نجد صعوبة فى تغيير الأخلاق السيئة وذلك إذا استمر الإنسان مدة طويلة فى فعل الأفعال السيئة.

والتوحيدى قد يكون أكثر ميلا إلى القول بعدم إمكانية تغيير الأخلاق وإن كان قد أدرك فى نفس الوقت أهمية أساليب الإصلاح الاجتماعى. فهو يقول فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة): الخلق الحسن مشتق من الخلق، فكما لا سبيل إلى تبديل الخلق؛ لذلك لا قدرة على تحويل الخلق.. لكن الحض على إصلاح الخلق، وتهذيب النفس، لم يقع من العلماء بالعبث، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة.

ويبحث التوحيدى فى الصفات الخلقية ويثير العديد من الأسئلة حول كونها فطرية أم مكتسبة. ويحاول التوحيدى الربط بين الصفات الخلقية وعللها الفسيولوجية. فالإنسان الشجاع قليل الحقد، تغلب الحرارة عليه فى مزاج القلب. والإنسان البليد وغليظ الطباع تغلب عليه البرودة. وإذا غلبت عليه الرطوبة فإنه يكون لين الجانب سمح النفس، وإذا غلبت عليه اليبوسة يكون صابرا. هذا ما نجده فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة) لأبى حيان التوحيدى، كما نجد إشارات له فى كثير من رسائله.

والواقع أننا نجد الكثير من أوجه التناقض عند التوحيدى وفى حياته على سبيل الخصوص كما سبق أن أشرنا إنه يعد شخصية قلقة، شخصية حائرة، إنه يقوم بتمجيد الزهد تارة مع بيان أثره فى حياة الإنسان، وتارة أخرى نجده يتحدث عن اللذات. وقد يكون اتجاهه إلى الحياة الصوفية ـ كفكر ـ قد جاء فى

مرحلة متأخرة من حياته. لقد حاول تنبيه أفراد البشر إلى أنه من الضرورى الربط بين الأقوال وبين العمل أو السلوك. إنه يقول فى كتابه (الإشارات الإلهية): إلى متى نقول بأفواهنا ما ليس فى قلوبنا؟ إلى متى ندعى الصدق، والكذب شعارنا؟ إلى متى نتمادى فى الغواية، وقد فنى العمر بليلنا ونهارنا؟ إلى متى نخلد إلى الدنيا وقد دنا منها رحيلنا؟.

اهتمام التوحيدى بالبحث فى مشكلة الإنسان نجده إذن فى العديد من الكتب والرسائل التى تركها لنا. إنه لم يترك لنا كتبا بعينها يدرس فيها مشكلة الإنسان، بل لابد من أن نضع فى اعتبارنا ضرورة الرجوع إلى كل ما كتبه التوحيدى، حتى يمكننا التعرف على دراسة الإنسان عنده.

إننا نجد لديه فكرة الغربة؛ لقد كان حسه النقدى الشكى وراء تلك الفكرة إنه يقول بأفكار ولكن لا يجد لها صدى فى المجتمع الذى يعيش فيه، ويقينى أننا نجد لديه الكثير من الأفكار المستقبلية والتى تتخطى حدود الزمان وحدود المكان. إنه لم ينظر إلى فرد معين، بل نجده يتخطى دراسة الفرد إلى دراسة الإنسان وإلى حد كبير فى كل زمان وكل مكان. وهذا ما يفعله المتفلسف بوجه عام، وبحيث تختلف نظرته عن نظرة الإنسان العادى.

وهذه الغربة يمكن أن نجد أمثلة عديدة لها عند ابن باجه فيلسوف المغرب العربى، والذى قدم لنا تصورا للمدينة الفاضلة،والتى تختلف عن المجتمع الواقع، المجتمع الذى عاش فيه، إننا نجد ذلك فى كتابه الهام (تدبير المتوحد) وبحيث يمكننا عقد مقارنات عديدة بين التوحيدى فى المشرق العربى، وابن باجه فى المغرب العربى.

إن مفهوم الإنسان عند التوحيدى يكمن فى الروح التشاؤمية التى نجدها واضحة فى كتاباته، سواء منها الفلسفية، أو الصوفية. ولكن لابد أن نضع فى اعتبارنا أيضا ما قد نجده من تناقض عند التوحيدى فى حديثه عن الإنسان. نقول هذا ونحن نقارن بين نظرة التوحيدى من جهة، ونظرة أبى العلاء المعرى من

جهة أخرى، والذى يمكن أن نقول عنه إنه كان كالتوحيدى من المتفلسفة، ولم يكن من الفلاسفة.

ويرفض أبو حيان من خلال العديد من المناقشات ـ وخاصة فى كتابه (الإمتاع والمؤانسة) ـ فصل السياسة عن الدين، ويقول فى إجابة له: إن الناظر فى أحوال الناس ينبغى أن يكون قائما بأحكام الشريعة، حاملا للصغير والكبير على طرائقها المعروفة ؛ لأن الشريعة سياسة الله فى الخلق، والملك سياسة الناس للناس، على أن الشريعة متى خلت من السياسة كانت ناقصة، والسياسة متى عريت من الشريعة كانت ناقصة. كما يقول التوحيدى: إن الملك مبعوث، كما أن صاحب الدين مبعوث، إلا أن أحد البعثين أخفى من الآخر، والثانى أشهر من الأول. ويحاول التوحيدى إثبات وجهة نظره وذلك حين يستشهد بالآية القرآنية الكريمة ﴿ **وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا** ﴾. (سورة البقرة: ٢٤٧).

كما أن موقفه من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة يحتاج إلى وقفة نقدية، نقول هذا لأننا نجد كمًّا كبيرا من الخلط والاضطراب عنده. إنه إذا كان يدافع عن الفلسفة تارة، إلا أننا نجده يقف موقفا عدائيا إلى حد كبير من رسائل إخوان الصفا واتجاههم التوفيقى، صحيح أن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة لم يقدر لها النجاح سواء فى المشرق العربى عند أمثال الكندى والفارابى وابن سينا، وأيضا فى المغرب العربى، عند أمثال ابن طفيل وابن رشد، ولكن من الصحيح أيضا ـ وهذا هو ما سعى إليه إخوان الصفا من خلال رسائلهم ـ أن نقول: إن هدف هؤلاء الفلاسفة الذين سعوا إلى التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان قصدهم محاولة تقريب الفلسفة إلى الجمهور. وهذا ما سعى إليه أبو حيان من خلال رسائله الأدبية والفلسفية، وهذا ـ فيما يعد نوعا من التناقض نجده فى فكر التوحيدى. وإذا كان الدين يغنى عن الفلسفة فى حياة الإنسان ـ كما يقول التوحيدى من خلال كثير من رسائله

وأقواله ـ فإن الفرد منا لابد وأن يتساءل عن مكان الفلسفة فى فكر التوحيدى، ألم يكن الأجدر به ـ وقد كانت استفادته هائلة من الفلسفة ـ أن يفسح لها دورا، ودورا كبيرا فى حياة الإنسان؟.

لقد دخل أبو حيان التوحيدى تاريخ التفلسف، وتاريخ الأدب من أوسع الأبواب وأرحبها، وسيظل فكر أبى حيان التوحيدى مستمرا فى مجال العطاء الإنسانى. لقد قال بأفكار فى مجال البحث فى الإنسان بصفة خاصة، من واجبنا أن نقف عندها للدراسة والتحليل من جانبنا.

درس التوحيدى أكثر المجالات التى تتعلق بقضية الإنسان، وإن كان التوحيدى يبدو متناقضا مع نفسه فى بعض الآراء التى قال بها. ولكن هذا لايقلل كثيرا من أهمية الآراء التى قال بها. إن هذه الأفكار لم تولد ميتة، بل إنها ستظل حية كما قلنا وخاصة أنها تثير العديد من القضايا الهامة والتى تتعلق ببعد، أو بعد آخر من الأبعاد التى تعد معبرة عن الاهتمام بقضايا الإنسان. إنه صاحب شخصية فذة من النادر أن نجد مثيلا لها فى تاريخنا الفكرى العربى. ومن حقنا أن نفخر بالتوحيدى مفكرا عربيا، ومن واجبنا أيضا دراسة أفكاره وما أعظمها وما أروعها!! لقد أعطانا خلاصة تجاربه من خلال لغة جمعت بين البعد الفلسفى والتعبير الأدبى.

وإذا كنا نهتم بمفكرينا الكبار من أمثال الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فإنه قد آن الأوان لأن نهتم بفكر أبى حيان التوحيدى، هذا الفكر الذى قدم لنا من خلاله مذهبا فلسفيا لم يلجأ فى التعبير عنه إلى اللغة الفلسفية الاصطلاحية الدقيقة، بل نجده يلجأ إلى الأسلوب الأدبى الرائع، هذا الأسلوب الذى نجده عند الأدباء الذين استطاعوا بلورة الفكر الإنسانى حول مبادىء رفيعة وقيم ثابتة راسخة، هذا الأسلوب الذى نجده عند التوحيدى أكبر مثقفى عصره والذى يعد قمة كبرى من القمم العربية الإنسانية فى كل زمان وكل مكان.

نقول ونكرر القول بأن التوحيدى قد قدم لنا العديد من الإيجابيات ولكن لابد أن ننظر إليه كمفكر وليس كقديس: مفكر يعد فكره قابلا للاتفاق معه تارة والاختلاف معه تارة أخرى. ومن يحاول الدفاع عن آراء التوحيدى وبحيث ينفى عنه الوقوع فى التردد تارة والتناقض تارة أخرى، فوقته ضائع عبثا. وأعتقد من جانبى اعتقادا لا يخالجنى فيه أدنى شك، أن القيمة الباقية من فكر التوحيدى إنما تتمثل فى قدرته على توجيه الأسئلة، الأسئلة التى تتناول جوانب شتى فى الحياة والسلوك والطبيعة، وعلى رأسها ما تعلق منها بالإنسان.

* * *

obeikandl.com

بعض المصادر والمراجع

- التوحيدى (أبو حيان) : الإشارات الإلهية.
- التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة.
- التوحيدى : البصائر والذخائر.
- التوحيدى: رسالة الصداقة والصديق.
- التوحيدى : رسالة فى العلوم.
- التوحيدى : المقابسات.
- التوحيدى ومسكويه: الهوامل والشوامل.
- مسكويه: تجارب الأمم.
- مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق.
- مسكويه: الحكمة الخالدة.
- مسكويه: الفوز الأصغر.
- ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء.
- ابن الأثير: الكامل فى التاريخ.
- ابن الجوزى: مناقب بغداد.
- ابن حزم: رسالة الأخلاق.
- ابن سينا: علم الأخلاق.
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات.
- ابن سينا: النجاة.

obeikandl.com

- ابن سينا: رسالة فى دفع الغم من الموت.
- ابن النديم: الفهرست.
- د. إحسان عباس: أبو حيان التوحيدى.
- أحمد أمين: ظهر الإسلام.
- إخوان الصفا: الرسائل.
- أفلاطون: كتاب الجمهورية - ترجمة د. فؤاد زكريا.
- أفلاطون: فيدون - ترجمة د. نجيب بلدى، ود. سامى النشار، وعباس الشربينى.
- أوليرى: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب - ترجمة د. تمام حسان.
- إميل برييه وآخرون: من الحكيم القديم إلى المواطن الحديث، ترجمة: د. محمد مندور.
- البغدادى: تاريخ بغداد.
- البيرونى: الآثار الباقية عن القرون الخالية.
- د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية.
- د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول.
- د. زكى نجيب محمود: تحليل لكتاب الإمتاع والمؤانسة (مجلة تراث الإنسانية).
- عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا.
- عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية.
- عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر.
- جرجى زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية.
- جولدتسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام.
- حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون.

obeikandl.com

- الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال.
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة.
- الفارابى: كتاب الحروف.
- ابن باجه: تدبير المتوحد.
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- أبو بكر الرازى: رسائل فلسفية.
- د. زكريا إبراهيم: أبو حيان التوحيدى.
- السلمى: طبقات الصوفية.
- السراج الطوسى: اللمع فى التصوف.
- د. عبد الرحمن بدوى: الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام.
- د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.
- متز (آدم): الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى - ترجمة د - محمد عبد الهادى أبو ريدة.
- د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة د. كمال اليازجى.
- د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات.
- الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات.
- السبكى: طبقات الشافعية الكبرى.
- ابن خلكان: وفيان الأعيان.
- القفطى: إخبار العلماء بأخبار العلماء.
- السيوطى: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة.
- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين.

obeikandi.com

- عبد الرزاق محيى الدين: أبو حيان التوحيدى.
- أرسطو: النفس - ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى.
- أرسطو: كتاب الأخلاق - ترجمة أحمد لطفى السيد.
- ابن أبى الحديد: شرح نهج البلاغة.
- مرجليوث: مادة التوحيدى - دائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية.
- ابن حجر العسقلانى: لسان الميزان.
- ياقوت الرومى: معجم الأدباء.
- محمد كرد على: أمراء البيان.
- د. خليل الجر وحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية.
- كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية.

- Arberry: Avicenna on theology

Aristotle: Metaphysics.

Aristotle: The Logic.

Bur net: Greek philosophy.

Colling wood: An essay on metaphysics.

Gilson: History of Christian philosophy.

Taylor: Plato.

Ross: Aristotle.

* * *

obeikandl.com

رابعا: «مسكويه» والاهتمام بالبعد الخلقى الإنسانى

تمهيد:

الدارس للتراث الفكرى فى الحضارة الإسلامية يجد أن مفكرى الإسلام قد اهتموا بالبحث فى العديد من المجالات الفكرية التى إذا نظرنا إليها نظرة شمولية، فإننا نجدها قد استوعبت كل أبعاد العلوم الإنسانية والعلوم اللا إنسانية التى كانت معروفة فى عصرهم، ووصل الكثير منها إليهم عن فلاسفة اليونان بصفة خاصة.

معنى هذا أن فلاسفة العرب إذا كانوا قد اهتموا بالبحث فى المجالات التى يغلب عليها الطابع النظرى كالرياضيات والطبيعيات، فإنهم قد اهتموا أيضا بالبحث فى المجالات التى يغلب عليها الطابع العملى، وذلك طبقا لتقسيم العلوم عند أرسطو والذى ارتضاه فلاسفة العرب. وأبرز هذه المجالات التى تعبر عن الجانب العملى: الأخلاق والسياسة.

والواقع أننا إذا درسنا المذاهب الفلسفية والكلامية التى قدمها لنا متكلمو الإسلام وفلاسفة العرب، فإننا نجد أن أكثر هؤلاء المتكلمين والفلاسفة ـ سواء من عاش منهم فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ـ قد خصص جزءا من التراث الذى تركه لنا يبحث فيه الجوانب الخلقية.

بيد أننا لا نستطيع القول بأن البحث عند مفكرى العرب فى مجال الأخلاق كان بحثا فى هذا المجال فى حد ذاته، بل لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الفلسفة الخلقية عند أكثر مفكرى الإسلام كانت ممتزجة إلى حد كبير بالجوانب الدينية الإلهية، بحيث إن دراسة الأخلاق عندهم لم تكن منفصلة عن الجانب الدينى. وهذه تعد سمة تتسم بها المذاهب الأخلاقية فى العصر الوسيط، سواء عند مفكرى المسيحية أو مفكرى الإسلام.

إن نظرة دقيقة فاحصة إلى التراث الخلقى الذى تركه لنا مفكرو الإسلام تبين لنا كيف امتزج هذا التراث بالتراث الدينى، وهذا يعد شيئا طبيعيا ومتوقعا من رجال درسوا الدين الإسلامى واعتنقوه، وعاشوا فى ظل الحضارة الإسلامية.

فالمعتزلة والأشاعرة والجبرية على سبيل المثال حين بحثوا فى مشكلة الإرادة، لم يدرسوا الإرادة فى حد ذاتها، بل نظروا إلى الإرادة الإنسانية من خلال علاقتها بالإرادة الإلهية. وحين حللوا الأفعال الإنسانية عن طريق بيان العلاقة بينها وبين الأفعال الإلهية. وقد أدت بهم هذه الدراسة وهذا التحليل إما إلى التمييز بين مجال ينسب إلى الإنسان ومجال يتعلق بالله تعالى، بحيث يكون الإنسان مسئولا عن أفعاله وهو الذى أوجدها (المعتزلة)، وإما إلى وضع الدائرة الإنسانية (الكسب) داخل الدائرة الإلهية (الخلق) وهذا ما فعله (الأشاعرة). وإما إلى إسقاط الإرادة الإنسانية تماما (الجبرية).

وما يقال عن المتكلمين، يمكن أن يقال أيضا عن فلاسفة الإسلام والمتصوفة. إنهم قد بحثوا فى المجال الأخلاقى واستطاعوا المزج بين الجوانب الخلقية الإنسانية ومجال الإلهيات، ومن هنا جاءت بحوثهم متميزة الطابع إلى حد كبير عن البحوث الخلقية عند فلاسفة اليونان، وبحوث كثيرة من فلاسفة الأخلاق فى العصر الحديث وفى أيامنا المعاصرة.

هذا كله يعنى أن الدراسات الخلقية كان لها حظها عند المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، ولكن إذا تساءلنا عن أبرز المفكرين الذين اهتموا بالدراسات الخلقية وبالفلسفة الأخلاقية لوجدنا أن على رأس هؤلاء المفكرين مسكويه والغزالى.

واحد منهما كانت فلسفته الخلقية دينية الطابع، صوفية الإطار، ونعنى به الغزالى؛ إذ أن الاتجاه الدينى الصوفى بارز غاية البروز فى كل الدراسات التى قدمها لنا الغزالى والتى تتعلق بمجال الأخلاق.

وثانيهما وهو مسكويه، سيطر على فلسفته الخلقية الطابع اليونانى الأرسطى؛ فالمقارن بين الفلسفة الخلقية عند أرسطو والفلسفة الخلقية عند مسكويه، يجد أن مسكويه قد تأثر تأثرا واضحا وبارزا بالفيلسوف اليونانى أرسطو.

بيد أن هذا لا يعنى أن مسكويه تأثر بالجانب الأرسطى وحده، إذ أننا نجد عنده تأثرا بالجانب الإسلامى، وإن كان تأثره بهذا الجانب أقل بكثير من تأثر الغزالى به. كما نجد عند مسكويه تأثرا بالفلسفة الأفلاطونية وخاصة إذا رجعنا إلى كتابيه (الفوز الأصغر) و(الفوز الأكبر).

ومهما يكن من أمر فإننا لو قارنا بين الفلسفة الخلقية عند الغزالى والفلسفة الخلقية عند مسكويه، فإننا سنجد أن طابع فلسفة أولهما (الغزالى) كان الطابع الإسلامى الصوفى السنى. أما طابع الفلسفة الخلقية عند الثانى، فكان يسوده ويسيطر عليه إلى حد كبير الطابع الفلسفى اليونانى.

وفى دراستنا هذه سنحلل آراء مسكويه. وهو ـ كما ذكرنا ـ يعد واحدا من المفكرين الذين اهتموا أساسا بالفلسفة الخلقية. وإذا كان تيار الفلسفة عنده هو التيار الخلقى، ذلك التيار الذى تأثر فيه بتيار الفلسفة الأرسطية خاصة واليونانية على وجه العموم، فإننا سنركز على هذا الجانب الخلقى مع الإشارة إلى جوانب أخرى قد ترتبط من قريب أو من بعيد بالتيار الأساسى لفكره وهو التيار الخلقى. وقبل الكشف عن هذا التيار الخلقى أساسا، سنشير إشارات موجزة إلى حياته وأبرز مؤلفاته وخاصة ما تعلق منها بمجال الأخلاق، إذ أن فى ذلك فائدة لقارئنا العزيز.

حياة الفيلسوف ومؤلفاته:

ولد أبو على بن يعقوب الملقب بمسكويه فى الرى، ومات فى أصفهان عام ٤٢١هـ ـ ١٠٣٠م وذلك على أرجح الأقوال. وعلى وجه التحديد فى ٩ صفر عام ٤٢١هـ حسب ما يقوله ياقوت فى معجم الأدباء.

ويزعم ياقوت فى معجم الأدباء أنه كان مجوسيا ثم اعتنق الإسلام، ولكن هذا يعد أمرا بعيد الاحتمال جدا، إذ أن فى وصايا مسكويه الخلقية ما يدلنا على تمسكه بالشريعة الإسلامية، كما أن تعمقه فى مجال الشريعة الإسلامية لايناسب واحدا من المجوس، وقد يكون جده هو الذى كان مجوسيًا ثم أسلم.

والواقع أننا نجد فى كثير من الكتب الكثير من الدعاوى التى يعوزها الدليل؛ فقد قيل عن الفيلسوف الأندلسى ابن رشد إنه كان من أصل يهودى والدليل على ذلك أن الخليفة نفاه إلى بلدة أليسانة على مقربة من قرطبة؛ لأن أليسانه كان يعيش فيها الكثير من اليهود. وهذا القول عن ابن رشد يعد قولا لا أساس له؛ إذ كيف يتفق ذلك مع تعمق ابن رشد فى دراسة الشريعة الإسلامية ووضعه الكثير من الكتب ومنها كتابه المشهور (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) فى الفقه المالكى، بل كيف يتفق ذلك مع وصول ابن رشد إلى منصب القاضى، بل منصب قاضى القضاة؟!.

نعود إلى مسكويه فنقول: إن مسكويه قد عاش فى ظل الدولة البويهية، وقد انتقل إلى بغداد واتصل بالحسن بن محمد الأزدى الوزير المهلبى، وعمل كاتما لسر وزير معز الدولة بن بويه. وعند عودته إلى الرى أصبح أمينا لخزانة كتب الوزير ابن العميد ولابنه أبى الفتح. كما أنه اتصل بعضد الدولة بن بويه حيث عمل خازنا لكتبه وكان مأمونا لديه، أثيرا عنده فيما يقول القفطى.

ونود الإشارة إلى أنه كانت بين مسكويه وعلماء عصره كابن سينا وأبى حيان التوحيدى صلات ومراسلات. فابن سينا يقول فى بعض كتبه ـ فيما يروى القفطى ـ حين ذكر مسألة من المسائل: إن هذه المسألة حاضرت فيها أبا على بن مسكويه فاستعادها مرات، وكان عسر الفهم فتركته، ولم يفهمها على الوجه الصحيح.

بعد هذا العرض الموجز غاية الإيجاز لحياة مسكويه، نشير إلى كتبه ورسائله. لقد ترك لنا مسكويه كتبا كثيرة يذكر القفطى بعضها فى ترجمته له، وتدلنا كيف جمع مسكويه بين مجالات الفلسفة والتاريخ والكيمياء والطب واللغة. ومن هذه الكتب:

١ ـ أنس الفريد. ويقول عنه القفطى إنه يجمع الكثير من الحكايات القصار والفوائد اللطاف.

٢ ـ كتاب تجارب الأمم فى التاريخ. وهذا الكتاب يدلنا على اهتمام مسكويه بالتاريخ؛ إذ أنه أرخ فيه للحوادث التى حدثت حتى جزء من سنة ٣٧٢هـ رغم أنه عاش ـ كما سبق أن أشرنا ـ حتى ٤٢١هـ. وإذا رجعنا إلى القفطى فى كتابه (إخبار العلماء بأخبار العلماء) وجدناه يقول عن هذا الكتاب لمسكويه إنه كتاب جميل كبير يشتمل على كل ما ورد فى التاريخ مما أوجبته التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمل الحزم.

٣ ـ كتاب السعادة.

٤ ـ كتاب الفوز الأكبر.

٥ ـ كتاب الفوز الأصغر. ويعد هذا الكتاب تلخيصا لكتاب الفوز الأكبر.

٦ ـ مجموعة من الحكم نقلها عن حكماء الفرس والهند واليونان والعرب. وقد جمع هذه الحكم فى كتابه (جاويذان خرد) أى: العقل الأزلى أو الحكمة الخالدة. ويقول مسكويه إنه اختار هذ العنوان ليقول للقارىء إن العقول فى جميع الأمم تعد واحدة فى جوهرها، أى لا يختلف بعضها عن بعض بالنسبة إلى اختلاف البلدان، وهى لا تتغير بالنسبة إلى تغير الزمان.

٧ ـ تهذيب الأخلاق. ويعد هذا الكتاب من أهم كتبه فى مجال الفلسفة الخلقية. وإذا كنا قد أشرنا إلى أن مسكويه من أبرز الفلاسفة الذين اهتموا بالدراسات الخلقية، فإن هذا الكتاب خير شاهد على ذلك.

وإذا كنا نجد فى هذا الكتاب بعض الموضوعات التى قد تكون بعيدة عن مجال الفلسفة الخلقية، إلا أن الموضوعات الرئيسية فيه هى الموضوعات الخاصة بالأخلاق. وهذا يتضح حين يحدد مسكويه الغرض من تأليفه هذا الكتاب. فهو يقول: إن غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقا تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمى. والطريق فى ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ما هى؟ وأى شىء هى؟ ولأى شىء أوجدت فينا؟ أعنى كمالها وغايتها وما قواها وملكاتها التى

إذا استعملناها على ما ينبغى بلغنا بها هذه الرتبة العليا؟ وما الأشياء العائقة لنا عنها؟ وما الذى يزكيها فتفلح وما الذى يُدَسِّيهَا فتخيب؟ فإنه ـ عز من قائل ـ يقول: ﴿ **وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا** ﴾[1].

أما الموضوعات التى يبحثها مسكويه فى هذا الكتاب فأبرزها ـ كما أشرنا ـ الموضوعات الخلقية بالإضافة إلى الجوانب النفسية. ويلاحظ أن مسكويه يربط بين الجوانب الخلقية والجوانب النفسية. وهذا نجده عند كثير من مفكرى الإسلام الذين اهتموا بالدراسات الخلقية، ومن هؤلاء المتصوفة، وخاصة الذين اتجهوا نحو التصوف السنى، وكذلك الزهاد والعباد. وإن كنا نجد أن مسكويه يغلب عليه الجانب الفلسفى أساسا حين يربط بين المجال الخلقى والمجال النفسى، ولعل هذا يتضح من مقالات الكتاب التى يبحث فيها عن النفس وكيف أنها تعد جوهرا له طبيعة غير طبيعة الجسم. كما يفرق بين الخير والسعادة. ويبين كيف يحتاج الناس إلى الاتحاد، كما يكشف عن كيفية علاج أمراض النفس بطريقة تفصيلية.

والدارس لهذا الكتاب وغيره من الكتب التى ذكرناها، يرى كيف استفاد مسكويه من مصادر كثيرة، منها: الشريعة الإسلامية، والحكمة الهندية، والحكمة الفارسية، وجالينوس الطبيب، وفلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو. كما أضاف إلى هذه المصادر الكثيرة نزعة واقعية مستفادة من تجاربه الشخصية. هذه النزعة الواقعية الشخصية تظهر لنا بارزة فى عهده الذى عاهد نفسه والله عليه، وسنشير إلى هذا العهد بعد قليل.

بعد أن أشرنا إشارات موجزة لأهم معالم حياة مسكويه، وذكرنا أسماء بعض كتبه، ننتقل إلى إبراز أهم جوانب فلسفته الخلقية؛ إذ أن هذا الجانب يعد أبرز جانب فى كتابات مسكويه، ويعد معبرا عن تيار فلسفته.

وإذا كنا قد قلنا إن فى فلسفته الخلقية نزعة واقعية عملية مستفادة من تجاربه

(١) سورة الشمس، الآيات: ٧ ـ ١٠

الشخصية، فإننا نود ذكر عهده الذى عاهد نفسه وربه عليه. وهذا العهد نجده مذكورا فى معجم الأدباء لياقوت، وفى كتاب المقابسات للتوحيدى. وقد يكون فى هذا العهد من جانبه رد على انحطاط الأخلاق فى عصره انحطاطا كبيرا. ومهما يكن من أمر فإن هذا العهد لا يخلو من بعض النصائح والتجارب المفيدة، إنه يذكر أنه قد عاهد الله على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع بحيث يكون عفيفا شجاعا حكيما. وعلامة العفة الاقتصاد فى مطالب بدنه؛ إذ أن الإسراف يؤدى إلى ضرر الجسم. وعلامة الشجاعة أن يحارب دواعى نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب بلا مبرر، أى: فى غير موضعه. وعلامة حكمته أن يستبصر فى اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر الإمكان شىء من العلوم والمعارف الصالحة؛ ليصلح أولا نفسه ويهذبها، ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التى هى العدالة، ويجتهد فى القيام بها والعمل بموجبها.

ولعل القارىء لهذا الجزء فى عهد مسكويه يلاحظ تأثره بأفلاطون الفيلسوف اليونانى؛ إذ أن أفلاطون يتحدث فى فلسفته عن القوة الشهوانية وفضيلتها العفة، والقوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، والقوة العاقلة وفضيلتها الحكمة. كما يتحدث أفلاطون عن العدالة التى تحقق الترابط والانسجام والتناسق بين هذه القوى. ولاشك أن مسكويه حين يدعو إلى الاقتصاد فى مطالب البدن وعدم الإسراف، ويدعو إلى عدم الغضب إلا إذا كانت هناك ضرورة لذلك، وحين يدعو إلى التزود بالعلوم والمعارف، وحين يخبرنا بأنه سيترتب على ذلك كله العدالة، أقول: إن مسكويه حين يدعو ويتحدث عن هذه الجوانب، فإن الدارس لفلسفة أفلاطون سيدرك كيف تأثر مسكويه بأفلاطون، وإن كان مسكويه لا يتحدث فى هذا الموضوع عن ربط كل قوة بطبقة من الطبقات كما فعل أفلاطون فى الجمهورية حين ربط بين القوة الشهوانية والعامة، والقوة الغضبية والجند أو الحراس، والقوة العاقلة والفلاسفة أو الحكماء.

وإذا كان مسكويه فى هذا العهد يدعونا إلى الاجتهاد فى القيام بهذه الجوانب التى تتعلق بالجسم والنفس، فإنه فى هذا العهد أيضا يحدد ذلك بطريقة

تفصيلية، بمعنى أنه يحدد مجموعة من الجوانب التى يجب على الإنسان الالتزام بها، ومنها:

أ ـ إيثار الخير على الشر فى الأفعال، والحق على الباطل فى الاعتقادات، والصدق على الكذب فى الأقوال.

ب ـ كثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه، والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها.

ج ـ حفظ المواعيد حتى أنجزها.

د ـ الصمت فى أوقات حركات النفس للكلام حتى نستثير العقل.

هـ ـ الإقدام على كل ما كان صوابا.

و ـ الإشفاق على الزمان، بمعنى عدم تضييع الوقت. أى: يجب استغلال الوقت فى عمل المهم دون غيره.

ز ـ ترك الخوف من الموت والفقر، وذلك بأن نعمل ما ينبغى علينا عمله. ولعل هذا يذكرنا بما قاله ابن سينا فى رسالته (فى دفع الغم من الموت). إن ابن سينا يبين لنا أن الإنسان لا يخاف أساسا من الموت، بل يخاف من الذنوب التى سيعاقب عليها، وعلى ذلك فيجب أن نتجنب هذه الذنوب، حتى لانخشى الموت.

ح ـ ترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد. بمعنى أن الإنسان يجب عليه عدم الاهتمام والإصغاء إلى أقوال من يريدون الشر لغيرهم ويحسدون بعضهم بعضا.

ط ـ أن يتحمل الإنسان الغنى والفقر.

ى ـ أن يذكر الإنسان المرض وقت الصحة، والهم وقت السرور، والرضا عند الغضب. وذلك حتى نقلل من الطغيان وظلم الإنسان لأخيه الإنسان.

ك ـ قوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى.

ل ـ ألا نبخل على أحد بنصيحة ولا نمنع أحدا رتبة يستحقها.

هذه بعض الجوانب التى يذكرها مسكويه فى عهده. إنه يبين لنا أن الإنسان إذا بلغ هذه الفضائل فإنه سيصير من أولياء الله الفائزين وأنصاره الغالبين وعباده المؤمنين، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

وإذا كانت هذه النصائح تشمل أشياء تتعلق بالجسم وأشياء تتعلق بالنفس، إلا أننا يجب أن ندخل فى اعتبارنا أن مسكويه يرفع من مرتبة النفس على مرتبة الجسم، أو يرفع العقل على الحس. ولعل هذا يتضح فى حديثه عن المعرفة. وإنه يفرق بين الإدراك بالحواس الذى يشاركنا فيه الحيوان، وبين الإدراك العقلى الذى يختص به الإنسان دون الحيوان. وإذا كان الإدراك الحسى يعد غالبا على الإدراك العقلى، إلا أن الإنسان بالتعود والارتياض والتدريب، يستطيع تقوية الإدراك العقلى حتى يبدو المحسوس أمامه أقل مرتبة، بحيث تكون نسبة المحسوس إلى المعقول كنسبة الشىء غير الحقيقى إلى الشىء الحقيقى.

إن مسكويه يرى ضرورة التفرقة بين إدراك الحواس وإدراك العقل، فالحواس لا تدرك إلا المحسوسات، أما النفس فإنها تدرك المعقولات وتدرك أسباب الاتفاق والاختلاف، كما أن لديها بعض المبادىء العليا التى لم تستفدها من مجال الحس، بل إنها تصحح كثيرا من أخطاء الحواس.

والقارىء لهذا الجانب من فلسفة مسكويه يلاحظ أولا تأثره بأفلاطون وأرسطو؛ إذ أن أفلاطون يعلى العقل على الحس، وهذا يتضح من ترتيب الطبقات عنده. وأرسطو يفرق بين المحسوس والمعقول، ويرى أن الحس يدرك الجزئيات أما العقل فإنه يدرك الكليات.

كما يلاحظ القارىء ثانيا أن مسكويه يربط بين حديثه هذا عن المعرفة وبين دراسته للأخلاق، فلعل هذا يؤيد ما نذهب إليه حين نقول إن تيار فلسفة مسكويه إنما هو التيار الخلقى. إن مسكويه لا يقف عند حدود المحسوسات حتى لا يؤدى به ذلك إلى الاقتصار على اللذات الحسية، بل إنه يريد الصعود

من المحسوس الجسمانى إلى الجانب النفسى أو العقلى حتى يكون بإمكانه التحدث عن الفضائل النفسية المعنوية، والقيم العليا الخلقية التى يطلب منا الالتزام بها.

ولعل مما يوضح لنا تفضيل مسكويه للنفس على الجسم أو العقل على الحس ما سبق أن أشرنا إليه من تقسيمه لقوى النفس. وسنقف الآن وقفة أطول عند هذا الجانب.

إن مسكويه فى كتابه (تهذيب الأخلاق) يرى أن قوى النفس تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القوة الأولى وهى القوة الناطقة، يسميها مسكويه «الملكية» وآلتها الدماغ.

والقوة الثانية هى القوة الغضبية، ويسميها «السبعية» **والقوة الثالثة** هى القوة الشهوانية، ويسميها «البهيمية» وآلتها الكبد.

والدارس لهذا التقسيم والأسماء التى أطلقها مسكويه على كل قوة يلاحظ كيف يعلى مسكويه الجانب النفسانى على الجانب الجسمانى كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

ويحدد مسكويه ـ متأثرا فى ذلك بأفلاطون أساسا ـ فضيلة لكل قوة من قوى النفس. ففضيلة النفس الناطقة ـ أى العاقلة ـ الحكمة، وهى تأتى عن العلم. وهذا ما دعانا إليه فى عهده كما سبق أن أشرنا، وفضيلة النفس الغضبية: الشجاعة وهى تنتج عن الحلم. وقد دعانا إلى هذا أيضا فى عهده. ويتضح أيضا من تسميتها «بالسبعية» أنها تعبير عن القوة والشجاعة؛ لأننا نصف السبع بالقوة والشجاعة. أما فضيلة النفس البهيمية فهى العفة.

وإذا تساءلنا الآن عن فضيلة العدل فإننا نجد أن مسكويه ـ متأثرا فى ذلك أيضا بأفلاطون ـ يبين لنا أنه فى حالة اعتدال هذه الفضائل الثلاث (الحكمة والشجاعة والعفة) فإنه تحدث فضيلة رابعة أخرى هى فضيلة العدل. وهذا يتضح فى قول مسكويه. إنه يقول: فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع، وهى الحكمة، والعفة، والشجاعة، والعدالة.

ولا يقتصر مسكويه على ذلك، بل إنه يبين لنا كيف أن كل فضيلة تقابلها رذيلة، وذلك على النحو التالى:

الفضيلة	ضدها
الحكمة	الجهل
الشجاعة	الجبن
العفة	الشره
العدالة	الظلم

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن تيار فلسفة مسكويه إنما يتمثل فى التيار الخلقى. وأن هذا التيار الخلقى قد استفاد الكثير منه من فلاسفة قدامى يونانيين كأفلاطون وأرسطو، فإن تأثره بأرسطو يظهر حين يتحدث عن نظرية الوسط، أى أن كل فضيلة تعد وسطا بين إفراط وتفريط، إن كل فضيلة تعد عند مسكويه وسطا بين طرفين غير مرغوب فيهما، تماما كما فعل أرسطو. وذلك على النحو التالى:

الحكمة وسط بين السفه من جهة والبله من جهة أخرى.

الشجاعة وسط بين الجبن من جهة والتهور من جهة أخرى.

العفة وسط بين الشره من جهة والخمود من جهة أخرى.

العدالة وسط بين الظلم من جهة وتحمل الظلم من جهة أخرى.

وإذا كان مسكويه قد تأثر فى هذا الجانب بأرسطو فإنه لم يكلف نفسه نقد بعض ما فى هذا القول من أخطاء. ونوضح ذلك بالقول بأنه ليس من الضرورى القول بأن كل فضيلة يتمثل فيها الموقف الوسط، فالصدق مثلا فضيلة ولكن أين الوسط هنا؟ أين الإفراط من جهة والتفريط من جهة أخرى؟ إن الشىء إما أن يكون صادقا وإما أن يكون كاذبا، ولا نجد وسطا بين الصدق والكذب.

ونود الإشارة قبل أن ننتهى من دراسة تيار فلسفة مسكويه إلى أن مسكويه فى معرض دراسته للفضائل يذهب إلى أن الإنسان لا يمكنه تحقيق الفضائل

والوصول إلى السعادة إذا عاش وحده؛ إذ أنه يحتاج إلى معاونة الآخرين له، بمعنى أن الإنسان اجتماعى بطبعه أو مدنى بطبعه كما يقول أرسطو.

وهذا ما أدى بمسكويه إلى نقد مسلك الزهاد الذين يفضلون الحياة فى عزلة بحيث يبتعدون عن غيرهم من الناس.

إن مسكويه يرى أن الزاهد يعد جائرا على غيره؛ لأنه يعتمد على الناس حتى فى حاجاته الضرورية، ويطلب منهم أن يعاونوه فى الوقت الذى لا يقدم فيه معونة لهم. وهذا يعد جورا وعدوانا؛ إذ أن الإنسان كما يأخذ لابد أن يعطى، وهذا هو أساس القول بأن الإنسان مدنى بالطبع.

يقول مسكويه مؤيدا هذا المعنى الذى يذهب إليه فى كتابه (الفوز الأصغر): إن الإنسان لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه، كما خلق كثير من الوحوش والبهائم والطيور وحيوانات الماء؛ لأن كل واحد من تلك خلق مكتفيا بنفسه غير محتاج فى بقائه إلى غيره، بل قد أزيحت علته فى جميع ما تتم به حياته خلقا وإلهاما. وإذا كان هذا هو شأن بعض تلك الحيوانات والطيور، فإن الإنسان على العكس من ذلك، فى حاجة إلى التعلم والتعاون والمشاركة مع غيره من أفراد البشر. ومن العدل أن نعين الناس كما أعانونا، ومن الظلم أن يعيش الإنسان عالة على غيره.

ويضرب لنا مسكويه بعض الأمثلة من مجال الشرع، حتى يؤيد دعوته إلى الاجتماع لا العزلة. فشعائر الدين تدعو إلى تقوية النزعة الاجتماعية؛ فصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة، وعيد الفطر، وعيد الأضحى. بل من أركان الإسلام أن يجتمع المسلمون كلهم من جميع أرجاء الأرض فى البلاد المقدسة. كما تعلمنا أهمية الجانب الاجتماعى والتعاون بين أفراد الإنسانية.

وهكذا يدعو مسكويه إلى أخلاق تقوم على الاجتماع لا الانعزال، بحيث تكون أول الواجبات محبة الإنسان لكل الناس، إذ بدونها لا تقوم جماعة إطلاقا.

من هذا كله يتضح لنا كيف مزج مسكويه فى فلسفته بين المصادر المختلفة. تَمَثَّلَ مسكويه هذه المصادر وهضمها هضما تاما حتى تحولت إلى فلسفة خلقية لانستطيع ردها إلى مصدر واحد معين دون مصدر آخر. ومن هذه المصادر: المصادر الدينية والمصادر الفلسفية وخاصة ما نجده عند أفلاطون وأرسطو، بعد هذا كله نستطيع القول بأن مسكويه إذا كان قد بحث فى عديد من المجالات الفلسفية إلا أن التيار الرئيسى لفلسفته إنما يتمثل فى الأخلاق والاهتمام بالبحث فيها. ونستطيع القول أيضا بأن هذا التيار الخاص بفلسفة مسكويه إنما استفاده من عديد من المصادر الإسلامية والمصادر الأجنبية. نعم بذل مسكويه جهداً فى دراساته، ولكننا لا نتردد فى توجيه الكثير من أوجه النقد إلى منهجه تارة، وآرائه تارة أخرى.

* * *

خامساً: الغزالى والاهتمام بالمجال الإنسانى من خلال الأخلاق

يحتل الغزالى فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى مكانة كبيرة، فهو قد أثرى هذا الفكر بمؤلفاته الكثيرة والتى تضمنت كثيراً من الجوانب المتنوعة. نقول هذا وبصرف النظر عن اختلافنا مع الغزالى جملة وتفصيلاً.

ولد الغزالى بطوس إحدى مدن خراسان عام ٤٥٠هـ (١٠٥٨ ـ ١٠٥٩م) ونشأ فى أسرة متدينة تقية، وكان أبوه رجلا قانعاً بما يكفى عيشه، يكتسب بغزل الصوف وبيعه..

وكتب الغزالى ثمرة لتثقفه بالثقافة الواسعة الشاملة. لقد درس علم الكلام على إمام الحرمين الجوينى. وتعمق فى دراسة مذاهب الفلاسفة، سواء فلاسفة اليونان القدامى أو فلاسفة الإسلام الذين سبقوه كالكندى والفارابى وابن سينا. وخاصة الفيلسوفين الأخيرين. وهو فى عرضه لمذاهب الفلاسفة عرضاً موضوعيّاً فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) يعتمد على ابن سينا أكثر من اعتماده على الفارابى.

بيد أن الغزالى اهتم بعد ذلك بتفنيد مذاهب الفلاسفة وتكفيرهم فى عدة مسائل، هى قولهم بقدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، والخلود النفسانى لا الجسمانى. وقد ظهر هذا النقد والتفنيد من جانبه فى كتابه المشهور (تهافت الفلاسفة) والذى اهتم خصمه ابن رشد ـ فيلسوف المغرب العربى ـ بالرد عليه فى كتابه (تهافت التهافت).

اختياره الصوفية:

وقد انقطع الغزالى عن التدريس ببغداد، وشغل بالعزلة والرياضة الروحية والمجاهدة، ثم اختار طريق الصوفية، هذا الطريق الذى يقوم عنده على النظر

والعمل معاً، ولا يقتصر على مجرد السلوك العملى. إنه قد فضل الطريق الصوفى، وأصبح هذا الطريق عنده أفضل الطرق، لقد فضله على المذاهب الكلامية والفلسفية وغيرها من مذاهب قام بدراستها قبل أن يرتضى لنفسه التصوف طريقاً؛ لأنه لم يجد فى هذه المذاهب الحق الذى يبتغيه. فهو يقول فى (المنقذ من الضلال): إن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة، وإن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أقرب الطرق.

ثم أخذ الغزالى يتنقل فى كثير من البلاد بين دمشق وبيت المقدس ومكة والمدينة، وبعد عودته لوطنه عمل بالتدريس بنيسايور فترة قصيرة. ثم توفى فى مسقط رأسه «طوس» عام ٥٠٥هـ (١١١١م). ومن كتبه (إحياء علوم الدين)، و(فضائح الباطنية) و (الاقتصاد فى الاعتقاد) و (المنقذ من الضلال) و (معيار العلم).

وإذا أردنا أن نتحدث الآن عن فلسفة الغزالى الخلقية، فإننا نجد أن أبرز كتاب تركه فى هذا المجال ـ مجال فلسفة الأخلاق ـ هو كتابه (إحياء علوم الدين).

نماذج من فلسفته:

ونود أن نشير إلى أنه إذا كان من الصعوبة بمكان أن نتحدث عن كل الجوانب الخلقية التى أثارها الغزالى فى مجال بحثه لفلسفة الأخلاق، فإنه لامفر أمامنا هنا أن نقتصر على دراسة شريحة من شرائح فلسفته الخلقية، تعد فى نظرنا من الشرائح الهامة التى تعبر عن جانب دقيق من جوانب هذه الفلسفة. ورغم أهميتها فإنها لم تلق عناية كبيرة من جانب نفر من الباحثين فى فلسفة الغزالى الخلقية.

وفى تحليلنا لهذه الشريحة سنعتمد اعتماداً كبيراً على كتابه (إحياء علوم الدين) الذى يعد ـ كما ذكرنا منذ قليل ـ من أهم كتبه فى مجال الفلسفة الخلقية.

وفى هذه الشريحة التى سنهتم الآن بتحليلها، والتى تتبلور حول رد الغزالى

على القائلين بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها أو تعديلها، سيتبين لنا منها أشياء على درجة كبيرة من الأهمية.

سيتضح لنا كيف كان يمزج الغزالى فى مهارة بين مجال الفلسفة الخلقية ومجال الإلهيات مزجاً يمكن اعتباره مميزاً لتفكير أكثر فلاسفة العصر الوسيط ممن كتبوا فى الأخلاق، سواء فى المسيحية أو فى الإسلام.

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قسمنا عصور الفلسفة إلى: عصر الفلسفة اليونانية، والفلسفة فى العصر الوسيط، وعصر الفلسفة الحديثة، فإننا لا نجد ذلك المزج بارزاً فى العصر القديم والعصر الحديث، ولكننا نجده واضحاً بارزاً فى العصر الوسيط.

تأثره بأرسطو:

سيتضح لنا أيضاً أن الغزالى كان متأثراً بأرسطو ـ الفيلسوف اليونانى ـ فى بعض الجوانب. إنه حين يتحدث عن الفضيلة مثلا، وكيف أنها وسط بين حالتين غير مرغوب فيهما، يذكرنا هذا بأرسطو، ولكننا نود أن نشير إلى أن الغزالى يعد تأثره بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية أكثر من تأثره بأرسطو، طالما أننا نجد فى هذه الآيات والأحاديث دعوة إلى الموقف الوسط، كما سنشير إلى ذلك فى موضعه.

فى هذه الشريحة سنجد أيضا كيف يهتم الغزالى بالناحية العملية من الأخلاق اهتماما كبيرا، وهذا الاهتمام من الأشياء التى تلزمنا الآن وفى وقتنا هذا، إن الأخلاق عند الغزالى لاتقتصر على كونها مجرد دعوة نظرية إلى اتباع السلوك الفاضل، بل إنها فى حقيقتها فعل خلقى، إنه يتحدث عن المرشد والمريد وغير ذلك من جوانب تصطبغ فى مجموعها بالصبغة العملية السلوكية.

أخيراً سيتضح لنا ـ إلى حد ما ـ أن المقياس أو المستوى الخلقى عند الغزالى يرجع إلى حد كبير إلى الله. وهذا يعد شيئاً طبيعياً من مفكر دينى أساساً، بل من متصوف.

والغزالى لم يجعل هذا المقياس راجعاً إلى طبيعة الفعل نفسه، أى إلى الصفات الذاتية للأفعال على النحو الذى نراه عند المعتزلة، حين ذهبوا إلى أن الحسن والقبح عقليان وليسا شرعيين، بل إنه ـ أى الغزالى ـ شأنه فى ذلك إلى حد كبير شأن أهل السلف فى الإسلام، قد أرجع هذا المقياس إلى الله تعالى... فالخير خير لأن الله تعالى أمرنا به، والشر شر لأن الله تعالى نهانا عنه.

هذه مجموعة من المقدمات أردنا بها أن تعيننا على تفهم هذا الجانب من فلسفته الخلقية والذى سنعرض له الآن.

الأخلاق يمكن تغييرها:

قلنا إن الغزالى يبين لنا أن الأخلاق يمكن تغييرها ونقلها من حال إلى حال، ولم يكن الطريق إلى ذلك ميسوراً أمامه، إذ وُجد فريق من الناس أكثر من دليل على أن الأخلاق لا يمكن تغييرها، وقد أسهم الغزالى أولا بعرض آرائهم ثم قام بعد ذلك بالرد عليهم.

إن هؤلاء الذين يقولون إن الأخلاق لا يمكن تغييرها يعتمدون فى قولهم هذا على حجتين هما:

١ ـ إذا كانت خلقة الإنسان ـ أى صورته الظاهرة ـ لا يمكن تغييرها؛ إذ أن القصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا، ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيراً، ولا القبيح يقدر على تحسين صورته. إذا كانت الخلقة أى الصورة الظاهرة لا يمكن تغييرها فإن الخلق ـ أى صورة الباطن ـ لا يمكن أن يتغير.

نوضح ذلك بالقول بأن هذه الحجة تقوم على الربط التام بين الخلقة (صورة الظاهر) والأخلاق (صورة الباطن) فما ينطبق على الخلقة من عدم التغيير، ينطبق على الأخلاق، أى أنها بدورها لا تتغير.

٢ ـ إذا كانت الحجة الأولى تقوم على التطابق بين الخلقة والخلق فإنهم لايكتفون بذلك بل يقدمون لنا حجة أخرى. فيرون أن حسن الخلق يعنى قمع الشهوة والغضب، وقمع الشهوات يعد أمراً مستحيلا، فإذن تغيير الأخلاق يعد أيضاً أمراً مستحيلا، بحيث إن من يحاول تغيير أخلاقه فإنه يضيِّع زمانه بدون فائدة.

ومعنى هذا أن الحجة الثانية تبين لنا أن من يطلبون منا أن نغير أخلاقنا يطلبون منا قمع شهواتنا وغضبنا، وإذا كان هذا يعد أمراً غير ممكن، فإن تغيير الأخلاق يعد أمراً مستحيلا.

هاتان هما الحجتان الرئيسيتان عند هذا الفريق، وقد عرض لهما الغزالى أولا وقبل أن يبين لنا أن الأخلاق يمكن تغييرها. وهو يرد أولا على الحجة الأولى، وإذا ما انتهى من الرد على الحجة الأولى انتقل إلى تفنيد الحجة الثانية حتى يتم له الغرض الذى يدافع عنه، وهو أن الاخلاق بالإمكان تغييرها. ولنبين الآن رده على هذا الفريق.

يذهب الغزالى إلى أن الأخلاق إذا كانت لا تقبل التغيير كما يزعم هؤلاء فإن معنى ذلك أن المواعظ والتأديبات ستكون باطلة. إن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول لنا: «**حسنوا أخلاقكم**» وهذا القول من جانبه يعنى أن الاخلاق يمكن أن تتطور من حال إلى حال.

الحيوان يغير سلوكه:

كيف ننكر أن بإمكاننا تغيير الأخلاق، فى الوقت الذى نجد أن الحيوان الذى لا يملك العقل يمكنه أن يغير سلوكه من حال إلى حال، فالفرس مثلا ينتقل من الجماح إلى السلاسة والانقياد، والكلب ينتقل من شره الأكل إلى التأدب والإمساك. ولعلنا نلاحظ ذلك إذا راقبنا سلوك الكلاب التى تهيم على وجوهها فى الشوارع، وقارناه بسلوك الكلاب التى تربى فى المنازل.

وإذا كانت هذه الحيوانات وغيرها يتعدل سلوكها من حالة إلى حالة رغم أنها لا تملك العقل، فالأولى إذن أن نقول إن الإنسان الذى وهب العقل، يمكنه أن يغير أخلاقه من حالة إلى حالة أحسن منها.

ويحاول الغزالى التدليل على ذلك بصورة أخرى، فيفرق بين أشياء لا دخل للإنسان فيها، وأشياء يمكن للإنسان أن يغيرها. وهذه التفرقة تذكرنا ـ من بعض الوجوه ـ بتفرقة المعتزلة عند بحثهم فى موضوع القضاء والقدر وتدليلهم على أن الإنسان حر الإرادة، بتفرقتهم بين أشياء لا يحاسب عليها الإنسان كلونه وشكله، وأشياء يحاسب عليها الإنسان كأعماله.

إن الغزالى يرى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين: قسم لا دخل للآدمى

واختياره فيه، وذلك كالسماء والكواكب وأعضاء بدنه، سواء كانت تلك الأعضاء داخلية أو خارجية، وقسم يمكن أن يقوم بتغييره وتعديله، وهو يعنى بذلك الأخلاق.

الغضب والشهوة:

وينتقل الغزالى من ذلك إلى تطبيق فكرته على الغضب والشهوة. إننا لو أردنا قمع الشهوة والغضب كلية، وبحيث لا يبقى لهما أثر، لما استطعنا ذلك، بل ليس هذا هو المطلوب منا، ولكننا لو أردنا أن نوجههما ونسلس قيادتهما عن طريق الرياضة والمجاهدة لاستطعنا ذلك.

ويكشف لنا الغزالى وهو فى معرض التدليل على فكرته هذه، عن أن الجبلات مختلفة، بمعنى أن بعضها سريع القبول للتغيير، وبعضها بطىء القبول، ولكن ما سبب ذلك الاختلاف؟.

يرى الغزالى أن لاختلافها سببين:

الأول: أن الغريزة كلما كانت أقدم كان تغييرها أصعب؛ فالشهوة والغضب والتكبر موجودة فى الإنسان. ولكن أصعبها أمراً وأعصاها على التغيير قوة الشهوة لأنها أقدم؛ إذ أن الصبى ـ فيما يرى الغزالى ـ تخلق له الشهوة فى مبدأ الفطرة، ثم بعد سبع سنين ربما يخلق له الغضب، وبعد ذلك يخلق له قوة التمييز.

السبب الثانى: أن الأخلاق تتغير بسرعة إذا كررنا العمل نحو تغييرها وعزمنا على ذلك باستمرار، واعتقدنا أن هذا التغيير يعد حسناً ومرضيّاً.. ومعنى ذلك أننا لو عودنا أنفسنا باستمرار على عمل شىء ما، فإن هذا التعود أو التكرار سيدفعنا قدماً نحو التغيير من حالة إلى حالة، ويساعدنا على ذلك أكثر اعتقادنا أن التغيير المطلوب يعد تغييراً حسناً، فالمرء إذا اعتقد بأهمية شىء فى حياته وكرس نفسه للوصول إليه فإنه سيصل إليه.

أربع مراتب:

وينطلق الغزالى بعد ذلك إلى تقسيم الناس بالنسبة لهذا المجال إلى أربع مراتب، وذلك قبل أن ينتقل إلى تفنيد الحجة الثانية والأخيرة لهؤلاء الذين يقولون بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها.

إن هذه المراتب تعد كل مرتبة منها أصعب فى تغييرها من المرتبة التى تسبقها، **فالمرتبة الأولى** مثلا (كما سنرى) علاجها أسهل جداً من المرتبة الثانية. وهذه المرتبة الثانية تعد أسهل من المرتبة الثالثة. وهكذا إلى آخر المراتب الأربعة. يرى الغزالى أن المرتبة الأولى هى أسهل المراتب فى العلاج؛ إنها مرتبة الإنسان الغفل الذى لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقبيح. بل ظل على الفطرة خالياً من جميع الاعتقادات. إنه لا يحتاج إلا إلى معلم ومرشد، وإلى باعث من نفسه يدفعه إلى المجاهدة بحيث يحسن خلقه فى أقصر زمن.

والمرتبة الثانية يعد علاجها أصعب بالنسبة للمرتبة الأولى. إنها مرتبة الشخص الذى عرف قبح القبيح، ولكنه لم يتعود على العمل الصالح، بل زين له سوء عمله، وانقاد إلى شهواته.

بيد أن هذا الشخص يعلم أنه مقصر فى عمله هذا، ومن هنا يمكن علاجه. إن عليه أن يقلع عما تعود عليه من كثرة الفساد، وعليه بعد ذلك أن يعود نفسه على الأمور الصالحة الحسنة. إنه بوجه عام قابل للرياضة الروحية إذا عزم على ذلك بكل قوته وجهده.

أما **المرتبة الثالثة** فيعد علاجها ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أصعب من علاج المرتبة السابقة عليها وهى المرتبة الثانية. إن الشخص فى هذه المرتبة الثالثة يعتقد أن الأخلاق القبيحة هى الأخلاق الحسنة، وأنها الواجبة المستحسنة، وقد تربى عليها. ومن هنا يكون علاج هذا الشخص أمراً بالغ الصعوبة بل نادراً.

أما **المرتبة الرابعة** والأخيرة فيعتقد صاحبها أن الفضيلة تتمثل فى كثرة الشر

ودعوة الناس إلى تقليده فى فعل هذا الشر، ويعتقد أن ذلك يرفع قدره ويعلى من مكانته فى نظر الناس. ويعتبر الغزالى هذه المرتبة أصعب المراتب.

والغزالى يطلق على كل مرتبة اسماً محدداً يبين لنا كيف أن كل مرتبة أصعب فى العلاج من المرتبة السابقة عليها. فالمرتبة الأولى هى مرتبة الجاهل، والمرتبة الثانية هى مرتبة الجاهل الضال، والمرتبة الثالثة هى مرتبة الجاهل الضال الفاسق، والمرتبة الرابعة هى مرتبة الجاهل الضال الفاسق الشرير.

وبتحديد هذه المراتب من جانب الغزالى ينتهى رده على الحجة الأولى التى يتمسك بها القائلون بأن الأخلاق لا يمكن أن تتغير.

رده على الحجة الثانية:

وإذا كنا قد ذكرنا أن هؤلاء يقولون بحجتين، فإذن يبقى أمام الغزالى الرد على الحجة الثانية من حججهم.

إن هذا الفريق ـ فيما يقول الغزالى ـ قد أخطأ حين ظن بأن المقصود من المجاهدة قمع صفات النفس كلية ومحوها. وهيهات أن يكون ذلك هو المقصود؛ إذ أن الشهوة خلقت لفائدة، وهى ضرورية فى طبيعة الإنسان.

ويضرب لنا الغزالى عدة أمثلة لبيان أن الشهوة تعد ضرورية، فلو انقطعت شهوة الطعام مثلا لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الجنس لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب لما استطاع الإنسان أن يبعد عن نفسه ما يهلكه.

إن الغزالى يبين لنا أن المطلوب هو الموقف الوسط، ليس المطلوب إذن إزالة الشهوات تماماً، وليس المطلوب أيضاً الانسياق وراء الشهوات بكل قوته. إن المطلوب هو الاعتدال الذى يعد وسطاً بين الإفراط والتفريط، فمثلا فى صفة الغضب: نجد أن المطلوب هو الشجاعة، أى أن يخلو الإنسان عن التهور وعن الجبن جميعاً.

وهذا يذكرنا برأى أرسطو الذى يرى أن الفضيلة هى الوسط بين الإفراط والتفريط، فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور، فالجبن لا يعد مطلوباً والتهور أيضاً لا يعد مطلوباً.

ليس المطلوب إذن اقتلاع الغضب، بل المطلوب ـ فيما يقول الغزالى ـ أن يكون الإنسان قوياً، ولكن لابد أن يخضع قوته للعقل؛ ولذلك يقول تعالى فى وصف المؤمنين: ﴿ **أَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُم** ﴾[1]. لقد وصفهم الله تعالى بالشدة، وهذه الشدة تصدر عن الغضب، بحيث لو بطل الغضب لبطل الجهاد مع الكفار.

المطلوب إذن ليس اقتلاع الشهوات واقتلاع الغضب؛ إذ أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لم ينفكوا عن ذلك، فالرسول ﷺ يقول: «**إنما أنا بشر أغضب كما يغضب البشر**» وكان الرسول ﷺ إذا تكلم أحد بين يديه بما يكرهه يغضب، حتى تحمر وجنتاه، ولكن لا يقول إلا حقاً، فكان ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يخرجه غضبه عن الحق.

ولا يقتصر الغزالى على هذا المثال، بل إنه يضرب مثلا بآية قرآنية؛ محاولا أن يبين لنا أن المطلوب ليس هو اقتلاع الشهوات، بل تعديلها. فالله تعالى يقول: ﴿ **وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ** ﴾[2]. ولم يقل تعالى: والفاقدين الغيظ.

الاعتدال:

إن المطلوب ـ فيما يرى الغزالى ـ هو أن نرد الغضب والشهوة إلى حد الاعتدال بحيث لا يتغلب الغضب أو تتغلب الشهوة على العقل، بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما.

هذا يراه الغزالى ممكناً، بل إن هذا هو المراد بتغيير الخلق. صحيح أن الشهوة ربما تستولى على الإنسان بحيث لا يقوى عقله على إيقافها عند حد معين، ولكن بالرياضة تعود إلى حد الاعتدال. والمشاهدات والتجارب واستقراء أحوال الناس تدلنا على أننا قد ننساق مع الشهوات أحياناً، ولكننا بعد فترة وبعد نوع من المجاهدة والرياضة نتمكن من وضع حدود وضوابط لشهواتنا.

(١) سورة الفتح، من الآية: ٢٩
(٢) سورة آل عمران، من الآية: ١٣٤

وإذا كان الغزالى قد تأثر بأرسطو فى دعوته إلى الموقف الوسط، وقوله إن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط، فإنه قد تأثر بالمصدر الإسلامى الذى يتمثل فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية أكثر من تأثره بأرسطو.

فهو ـ مثلا ـ حين يبين لنا أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين، يدلل على ذلك بأن السخاء خلق محمود شرعاً، وهو وسط بين طرفى التبذير والتقتير، وقد أثنى الله تعالى على السخاء فقال: ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** ﴾[1] وقال تعالى: ﴿ **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ** ﴾[2] ويقول الرسول ﷺ: «**خير الأمور أوسطها**».

وإذا كان السخاء هو المطلوب لأنه يعد وسطاً بين طرفين غير مرغوب فيهما، وهما التبذير والتقتير، فإن الشجاعة أيضاً مطلوبة، إذ أنها وسط بين الجبن والتهور، والعفة مطلوبة، إذ أنها وسط بين الشره والجمود. والاعتدال فى الطعام أيضاً مطلوب، وليس المطلوب هو الشره أو الجوع. يقول الله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** ﴾[3] ـ وهكذا فى سائر الأخلاق، نجد أن المطلوب هو الوسط باستمرار، وهو الذى يمثل موقف الاعتدال لا موقف الإفراط والتفريط تماماً كما نقول إن الماء الفاتر لا حار ولا بارد، بل هو وسط بين الحار والبارد.

وبهذا يكون الغزالى قد رد الحجة الثانية التى يقول بها أناس ذهبوا إلى أن الأخلاق لا يمكن تغييرها كما سبق أن رد على الحجة الأولى.

ونستطيع القول بأن الغزالى قد بذل نوعاً من الجهد فى البحث فى هذه الشريحة التى نستطيع أن نقول إنها تمثل جانباً من جوانب فلسفته الخلقية؛ إذ أن الدعوة إلى فلسفة خلقية تتبلور حول الإصلاح والتغيير، لابد أن يسبقها الرد على من قالوا بأن الأخلاق لا يمكن تغييرها. وإذا بطلت حججهم فقد أصبح الطريق مفتوحاً للقيام بالإصلاح والتغيير.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٦٧

(٢) سورة الإسراء، من الآية: ٢٩

(٣) سورة الأعراف، من الآية: ٣١

سادساً: مدخل إلى مشكلة الإرادة عند صوفية الإسلام

الدارس لفكرنا الإسلامى والعربى، يجد أن أكثر مفكرى الإسلام قد بحثوا فى مشكلة مازالت تحتل أهمية كبيرة فى مجال الدراسات الدينية والدراسات الإنسانية وهى مشكلة حرية الإرادة،وهل يعد الإنسان حرًّا أم مجبراً لا حول له ولا قوة. وما يرتبط بتلك المشكلة من دراسة العلاقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى.

فإذا كنا نجد فى مجال الفرق الإسلامية فرقة كالمعتزلة ذهبت إلى القول بحرية الإرادة وحددت تحديداً دقيقاً مجال كل من الفعل الإلهى، والفعل الإنسانى، وقدمت مجموعة من الحجج للاستدلال منها على حرية الإرادة، سواء كانت حججاً شرعية ـ أى تستند إلى الآيات القرآنية ـ أو كانت حججاً عقلية ـ أى تستند إلى نظر العقل وتأمله وتفكيره ـ نقول: إذا كانت المعتزلة قد أيدت القول بحرية الإرادة، ودافعت إلى أقصى درجة عن القول بأن الإنسان يعد حراً، فإننا نجد فرقة إسلامية أخرى ـ وهى فرقة الأشاعرة ـ حاولت التوفيق بين القول بحرية الإرادة والقول بالجبر، وإن كانت قد اتجهت إلى القول بالجبر وانحازت إليه، وذلك أثناء بحثها فى مشكلة القضاء والقدر. والدليل على أن تلك الفرقة قد مالت إلى القول بالجبر أننا نجد أقوالاً كثيرة للأشاعرة يردون من خلالها على المعتزلة الذين ذهبوا إلى القول بحرية الإرادة كما أشرنا منذ قليل، بالإضافة إلى أنهم ـ فى بحثهم عن العلاقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ـ جعلوا الفعل الإنسانى لا تأثير له، بحيث يتلاشى تلاشياً تاماً أمام الفعل الإلهى، وهذا إن أدى إلى شىء فإنما يؤدى إلى أن الإنسان فى نظرهم يغلب عليه أنه مجبر لا حول له ولا قوة.

والمحلل لامتداد فكرنا الفلسفى الإسلامى يجد ارتباطاً بين فكر المعتزلة والفلاسفة، كما يجد ارتباطاً بين فكر الأشاعرة وفكر الصوفية.

نوضح ذلك بالقول بأننا نجد تقارباً بين دفاع المعتزلة عن حرية الإرادة ودفاع الفلاسفة عن القول بأن الإنسان يعد حراً، وأيضا نجد تقارباً بين ميل الأشاعرة إلى القول بالجبر، وبين دفاع الصوفية عن الجبر ورفضهم ـ كما سيتبين لنا ـ للقول بحرية الإرادة.

ومن الأمور التى تلفت نظر الباحث فى فكرنا الإسلامى المعاصر، أن أصحاب الدعوات التجديدية من أمثال عبد الرحمن الكواكبى، ومحمد عبده، يقولون بحرية الإرادة نظراً لأنهم يدعون إلى أن يتحمل كل فرد مسئولية أعماله، كما يكشفون عن أخطاء الاعتقاد بالجبر وما يؤدى إليه من سوء أعمال المجتمع.

ومن هنا فإننا نجد عند المجددين بصورة عامة وعند الفلاسفة قبلهم رفضاً لآراء الصوفية فى مجال مشكلة حرية الإرادة؛ إذ أن الصوفية حين ذهبوا إلى القول بالجبر كما سيتبين لنا، فإن هذا القول من جانبهم يعد كفيلاً بأن يبتعد المجددون الذين يريدون إصلاح حال الإنسان والمجتمع عن آراء الصوفية بوجه عام؛ إذ أن بعض آراء الصوفية قد تؤدى إلى الاستسلام والتواكل وإنكار قيمة العمل الإنسانى والجهاد فى الحياة والكفاح فى سبيل حياة أفضل.

إننا لا نجد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام إلا وقد كشف عن النتائج السيئة التى تؤدى إليها آراء الصوفية الذين قالوا بالجبر، سواء عبر الفيلسوف عن ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، نجد هذا على سبيل المثال عند مسكويه فى المشرق العربى، وعند ابن رشد فى المغرب العربى.

وما يقال عن فلاسفة الإسلام قديماً، يقال عن المجددين حديثاً، أى أصحاب الدعوات التجديدية والإصلاحية فى مجال الفكر الإسلامى، وكم كان المجددون فى الإسلام ـ من أمثال الكواكبى ومحمد عبده وغيرهما ـ حريصين على الكشف

عن النتائج الضارة التى يمكن أن تؤدى إليها دعوات الصوفية فى مجال القضاء والقدر، كما كانوا حريصين أيضاً على التمسك بالعقل والدعوة إلى حرية الإرادة حتى يمكن محاسبة كل فرد من أفراد المجتمع على سلوكه وأعماله.

ولنبين الآن كيف ابتعد الصوفية عن القول بحرية الإرادة وذلك من خلال كثير من الجوانب التى بحثوا فيها والمجالات التى تركوا لنا فيها الكثير من الأقوال.

ولو رجعنا إلى كثير من كتب المتصوفة وإلى الكتب التى ألفت عنهم وحاولنا دراسة وتحليل آرائهم لوجدنا أن المتصوفة يغلب عليهم ـ إلى حد كبير جداً ـ القول بالجبر، ولعلنا لو اطلعنا على أقوالهم الخاصة بتحليل مجموعات من المقامات الصوفية ـ وخاصة مقام التوكل ومقام الرضا ـ لوجدنا أن المتصوفة يتجهون اتجاهاً جبرياً.

كما أننا لو درسنا الكتب التى جلت آراء الصوفية ومنها على سبيل المثال (كتاب اللمع للسراج الطوسى) و(التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى) وجدنا أن الصوفية قد أجمعوا على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد كلهم، كما أنه خالق لأعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر فبقضاء الله وقدره وإراداته ومشيئته، ولولا ذلك لم يكونوا مربوبين ولا مخلوقين.

وهم يستدلون بكثير من الآيات فى هذا المجال، منها قوله تعالى: ﴿ **قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** ﴾[2].

ويذهب الصوفية إلى أن أفعال الإنسان لما كانت أشياء، فوجب إذن أن يكون الله خالقها، إذ لو كانت الأفعال غير مخلوقة لكان الله ـ عز وجل ـ خالقاً لبعض الأشياء دون جميعها، فى حين أن الله تعالى يقول: ﴿ **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾[1].

إن الأفعال تعد أكثر من الأعيان ـ أى الجواهر ـ فلو كان الله تعالى خالق الأعيان والعباد خالقى الأفعال، لكان الخلق أولى بصفة المدح فى الخلق من الله تعالى، ولكان خلق العباد أكثر من خلق الله، وهذا يؤدى إلى القول بأن

(١) سورة الرعد، من الآية: ١٦
(٢) سورة القمر، الآية: ٤٩

العباد أتم قدرة من الله تعالى، وهذا بالتالي يعد خطأ، إذ أن الله تعالى يقول: ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾[1] وهذا معناه نفى خلق العباد للأفعال. ويقول تعالى: ﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ﴾[2] ويقول تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[3].

ونلاحظ أنه يوجد نوع من التقارب بين الاتجاه الكلامى الأشعرى والاتجاه الصوفى، دليل ذلك أن الآيات التى يستدل بها الأشاعرة للقول بالجبر هى نفس الآيات التى يستند إليها الصوفية كأدلة شرعية على القول بالجبر.

كما يستدلون بالكثير من أحاديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأقوال عمر ابن الخطاب، ولقد سأل عمر بن الخطاب الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: يا رسول الله أرأيت ما نعمل فيه، أعلى أمر فرغ منه أو أمر مبتدأ؟ فقال: «**على أمر قد فرغ منه**» فقال عمر، أفلا نتكل وندع العمل؟ فقال: «**اعملوا فكل يسر لما خلق له**».

وقال الرسول: «**والله لا يؤمن أحد حتى يؤمن بالله وبالقدر خيره وشره من الله**».

وإذا كان الصوفية قد تكلموا فى القدر وخلق الأفعال، فإنهم قد بحثوا أيضاً فى الاستطاعة، يقول الكلاباذى عارضاً مذهبهم وذلك فى كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف): «أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفساً ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى فيهم واستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا يتقدمها ولا يتأخر عنها ولا يوجد الفعل إلا بها، ولولا ذلك لكانوا بصفة الله تعالى يفعلون ما شاءوا».

ويذهب الصوفية إلى أننا إذا لم نقل بالجبر فإن هذا سيؤدى إلى القول بأن الخلق ليسوا بحاجة إلى الله تعالى ولَمَا كانوا فقراء له، ولكان قوله تعالى: ﴿ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[4] لا معنى له، وعلى هذا فلابد من القول بالجبر.

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن أصحاب الاتجاه الجبرى يرون أن القوة لا توجد عند الفعل أو مع الفعل، وأصحاب القول بحرية الإرادة يرون أن القوة قبل

(١) سورة الرعد، من الآية: ١٦
(٢) سورة سبأ، من الآية: ١٨
(٣) سورة الصافات، الآية: ٩٦
(٤) سورة الفاتحة، من الآية: ٥

الفعل، فإن الصوفية نظراً لقولهم بالجبر يرون أن القوة لا توجد إلا مع الفعل أى عند الفعل.

ويرى الصوفية أن لهم أفعالا واكتساباً، وعلى الحقيقة هم بها مثابون وعليها معاقبون؛ ولذلك الأمر والنهى والوعد والوعيد. ويرون أن معنى الاكتساب هو أن يفعل الفرد بقوة محدثة، بيد أن هذا لا ينفى أن الصوفية يدخلون فى الدائرة التى تمثل القول بالجبر. دليل هذا أنهم حين يتحدثون عن فكرة الأصلح يجمعون على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء ويحكم فيهم بما يريد، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن؛ لأن الخلق خلقه والأمر أمره، يقول الله تعالى: ﴿ لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾[1].

ويرى الكلاباذى فى كتابه (التعرف لمذهب أهل التصوف) أنه لولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق. وهو يستدل بكثير من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى فى سورة المائدة: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾[2].

كما يذهب الكلاباذى فى معرض نقده لفكرة الأصلح، إلى أن القول بالأصلح يؤدى إلى القول بنهاية القدرة؛ إذ أن الأصلح هو مالا يمكن أن يوجد خير منه، وإذن ففيه تحديد للقدرة؛ لأن الله تعالى إذا فعل بالعباد غاية الصلاح، فليس وراء الغاية شىء، فلو أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح صلاحاً آخر لم يقدر عليه، ولم يجد بعد الذى أعطاهم ما يعطيهم مما يصلح لهم، والله يتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن الصوفية قد أجمعوا على أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والإيمان والهداية يعد تفضلا منه، ولو لم يفعل ذلك لكان جائزاً؛ إذ أن الوجوب لا ينطبق على الله تعالى، ولو كان ما يفعل يعد شيئاً واجباً عليه لم يكن مستحقاً للحمد والشكر، كما ذهب الصوفية إلى أن الثواب والعقاب ليس من جهة الاستحقاق، ولكنه يعد من قبيل المشيئة والفضل والعدل، إذ أنهم لا يستحقون على جرائم متقطعة عقاباً دائماً، ولا على أفعال معدودة نوعاً من

(١) سورة الأنبياء، من الآية: ٢٣

(٢) سورة المائدة، من الآية: ٤١

الثواب الدائم غير المحدود. ويستدلون على فكرتهم فى أن الثواب والعقاب يعد من قبيل المشيئة الإلهية بحديث للرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول فيه: «**لن يدخل أحدكم الجنة بعمله**» قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا، إلا أن يتغمدنى الله بفضله**».

ومعنى هذا أننا نجد تعارضاً بين فكرة المعتزلة فى الثواب والعقاب وفكرة الصوفية، والواقع أن هذه الفكرة تختلف تمام الاختلاف عن فكرة المعتزلة التى بحثوا فيها فى الأصل الثانى وهو أصل العدل، كما تختلف عن فكرة المعتزلة فى الوعد والوعيد وهو الذى يعد أصلا من أصول المعتزلة.

دليل ذلك ما يقوله الكلاباذى، إنه يقول: إن الصوفية قد أجمعوا على أن الله تعالى لو عذب جميع من فى السموات والأرض لم يكن ظالماً لهم، ولو أدخل جميع الكافرين الجنة لم يكن ذلك محالا؛ لأن الخلق خلقه والأمر أمره، ولكنه أخبر أنه ينعم على المؤمنين أبداً ويعذب الكافرين أبداً، وهو صادق فى قوله، وخبره صدق، فوجب أن يفعل بهم ذلك ولا يجوز غيره؛ لأنه لا يكذب فى ذلك، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

واضح من هذا القول الذى يذهب إليه الكلاباذى معبراً عن اعتقاد الصوفية، إلى أن الصوفية ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يقيمون علاقة بين الاعتقاد بالجبر والمشيئة الإلهية المطلقة، وبين القول بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات.

لقد أجمع الصوفية فى معرض دراستهم لفكرة الأصلح ـ التى ترتبط برأيهم فى القضاء والقدر ـ إلى أن الله تعالى لا يفعل الأشياء لعلة، إذ لو كان لها علة لكان للعلة علة، إلى ما لا نهاية، وذلك يعد باطلا فى رأيهم.

كما لا يصح أن ننسب الظلم إلى الله تعالى؛ لأن الظلم إنما يسمى ظلماً لأنه منهى عنه، ولأنه وضع الشىء فى غير موضعه. ونظراً لأن الله تعالى لا يخضع لقدرة قادر وليس فوقه آمر ولا زاجر فإن ما يفعله الله تعالى لا يعد

ظلماً ولا يعد الله ظالما ولا جائراً، ولا يقبح منه شيء؛ لأن القبيح ما قبحه والحسن ما حسنه. وهذا واضح من قول بعض الصوفية. إنهم يقولون إن القبيح هو ما نهى الله عنه، والحسن هو ما أمر الله به. وهذا القول من جانبهم يتفق تماماً مع نظرة أهل السلف إلى الخير والشر، وذلك حين ذهبوا إلى أن الخير هو ما أمرنا الله به والشر هو ما نهانا الله عنه. كما تختلف هذه النظرة عن نظرة المعتزلة إلى الخير والشر حين قالوا بالحسن والقبح العقليين، أى أرجعوا معيار التمييز أو المستوى الخلقى إلى العقل وليس إلى الشرع.

اتضح لنا حتى الآن كيف ربط الصوفية بين مشكلة القضاء والقدر وبين بحثهم فى الثواب والعقاب وبحثهم فى الخير والشر.

ونريد فى آخر دراستنا لمشكلة القضاء والقدر عند الصوفية أن نقف عند مقام من المقامات التى يتحدث عنها الصوفية وهو مقام التوكل، إذ أن حديثهم عن هذا المقام يرتبط بموقفهم الجبرى. لقد أفاض الصوفية فى الحديث عن هذا المقام: مقام التوكل. وقد استدلوا ببعض الآيات القرآنية، منها قوله تعالى فى سورة إبراهيم: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾[1] وقوله تعالى فى سورة المائدة: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾[2] وقوله تعالى فى سورة الفرقان: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِى لا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾[3].

ويذكر السراج الطوسى فى كتابه (اللمع فى التصوف) أقوال بعض الصوفية عن التوكل وأيضاً شروط التوكل. فأبو تراب النخشبى يقول عن شروط التوكل إنها ثلاثة، وهى طرح البدن فى العبودية، وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى شكر، وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدر. ويقول الجنيد: إن التوكل اعتماد القلب على الله تعالى. كما يذهب الصوفية إلى أن التوكل يقتضى الرضا؛ ولذلك نجدهم يتحدثون عن مقام الرضا بعد حديثهم عن مقام التوكل.

(١) سورة إبراهيم، من الآية: ١٢
(٢) سورة المائدة، من الآية: ١١
(٣) سورة الفرقان، الآية: ٥٨

تبين لنا إذن كيف يربط الصوفية بين الاتجاه اتجاهاً جبرياً وبين دراستهم لمجموعة من المقامات، كمقام التوكل ومقام الرضا.

وننتهى فى هذا إلى القول بأن تحليل أقوال الصوفية وآرائهم فى أكثر المجالات التى بحثوا فيها يبين لنا أن الصوفية رغم أنهم لم يعلنوا صراحة إيثارهم للقول بالجبر، إلا أن مذهبهم لابد أن يؤدى إلى ذلك. صحيح أن بعض عباراتهم وبعض المجالات التى يبحثون فيها قد تؤدى بالدارس إلى أنهم يعتقدون بحرية الإرادة، كأقوالهم حول المجاهدة والجانب العملى، إلا أن تحليل ما وراء تلك الألفاظ والكشف عن الأسباب التى من أجلها تركوا لنا هذه الأقوال، إنما يدلنا على أنهم اتجهوا إلى الجانب الجبرى. ومن هنا فإننا نقول من جانبنا رداً على السؤال الذى بدأنا به مقالتنا وهو: هل يعترف صوفية الإسلام بحرية الإرادة؟ نقول رداً وإجابة عن ذلك السؤال: إن صوفية الإسلام سواء مثلوا التصوف السنى أو التصوف الفلسفى، يميلون ميلاً قوياً وبكل قواهم إلى الجانب أو الاتجاه الجبرى.

* * *