

الفصل الأول

الأخلاق

أولاً: الأخلاق النفسية (الكندى).

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

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

والحكمة العملية تعبير قديم للإنسانيات كتعبير حديث. وهى ما سماه إخوان الصفا العلوم الإلهية الناموسية والشرعية، والفارابى العلم المدنى، ومسكويه "تهذيب الأخلاق". ويختلف الحكماء فيما بينهم على درجة التركيز عليها، بدرجة أقل عند الكندى والرازى، وبدرجة أكبر عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ومسكويه. والعلم المدنى عند ابن باجه موضوع للطبيعيات نظراً لوحدة العلوم. الفعل الطبيعى فى الطبيعيات، والفعل الإرادى فى العمليات، الأخلاق والاجتماع. والمنطق رئيسها لأن البرهان رئيس على سائر الصنائع بما هو هيئتها وأن كلها تستتبط منه^(١).

(١) ابن باجه: النفس ص ٢٨٤.

٢- تطهير النفس. يتوجه الكندي بخطابه الأخلاقي إلى النفس. فالشقي المغرور الجاهل من رضى لنفسه بلذات الحس. وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته. فالبكاء على من يهمل نفسه، وبنيهمك في ارتكاب الشهوات التي تنزل به إلى طبع البهائم، وتبعده عن الأمر الشريف. عليه الإخلاص له، وتطهير النفس حسب الطاقة. الطهر طهر النفس. فان الحكيم المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن فهو أشرف من الجاهل بالمسك والعنبر. يعترف بفضل المتعبد الذي هجر الدنيا وكل الناس بما في ذلك الجهال. فالإنسان عابر سبيل إلى إرادة الباري. لا فرق إذن في الخطاب الأخلاق بين النظر والعمل، بين التحليل النظرى والنصائح العملية، بين الفهم والسلوك^(١).

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

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

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

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

رياضة النفس الباطنية كما هو الحال في النزعة المثالية في الأخلاق، اعتماداً على النفس والعزيمة بالإضافة إلى العادة، والالتزام بالعادة المحمودة في الأمر الأصغر يسهل الالتزام بها فيما هو أكبر. هناك تشابه بين الطب البدني والطب الروحاني كما هو الحال عند إخوان الصفا والرازي والفارابي وابن سينا في "رسالة الطير". الطب لعلاج الأبدان والحيلة لدفع الأحزان لعلاج النفوس. وإصلاح النفس أولى من إصلاح البدن. فالإنسان بنفسه لا يبدنه. النفس ذات وغاية والبدن موضوع وآلة. وإصلاح الذات سابق على إصلاح الموضوع^(١).

ويمكن القضاء على الحزن حتى يمكن تجنب الخداع في الأرض بعد معرفة أقسامه. فالحزن قسمان، من فعلنا ومن فعل غيرنا. والحزن من فعلنا قسمان: ما لا نريد ويكون في مقدورنا، وما نريد فنرضى. والحزن من فعل غيرنا قسمان: ما يمكن مقاومته لأنه يدفعنا إليه، وما يمكن تجنبه لأننا لم ندفع إليه^(٢). الحزن هنا فعل حر يرضى به الإنسان، وهو في مقدوره، يمكن مقاومته أو تجنبه إذا كان دفعه إلينا ندفعه ولا نحزن، وإن كان دفعه ليس إلينا فلا نحزن قبل وقوعه. ويمكن تذكر الأحزان القديمة ومحزنات الغير، وسلوتنا وسلوتهم عنا، والتأسي بالماضي عندنا وعند الغير عن طريق الذاكرة الحية. ونذكر أن ما فقدناه أو ما فاتنا حدث لغيرنا. وكلهم قنعوا وانتهى حزنهم أي العبرة بالغير. والمصائب جزء من الموقف الإنساني نظراً للوضع الهش للإنسان^(٣). والأشياء مشتركة بيننا وبين الناس، فلا نحزن على ما يؤخذ إلا عنوة. يقع الحسد إذن نظراً لوجود الاشتراك في الأشياء مع الآخرين. والعالم ليس ملكنا وحدنا. والشئ مرة لنا ومرة لغيرنا أي الاحساس بالعدل، والحب لأنفسنا وللآخرين. ولما كانت القنينة المشتركة عارية لمعير

(١) للكندی: رسائل، ص ١-٣٢ خاصة ص ١١/٦-٣١/١٢. وهي نفس النزعة المثالية التي عبر عنها توفيق الطويل في فكرنا المعاصر وقيل ديكرات وكانط وفشته في المثالية الغربية.



(٣) هذا هو أيضاً موقف الوجوديين.

هو مبدعها وهو الله فإن شردها فلا حزن عليها. الله أعطى وهو الذى أخذ. وهنا تبرز أهمية العقائد فى دفع الأحزان. ولما وقع التناقض بين عدم وجوب الحزن على الغائب والمفقود وضرورة الحزن عليه يكون الحزن أمراً مشتبهاً لا حكم ولا أساس له، حال بين الوجود والعدم. وهناك تناقض آخر بين عدم كره ما ليس بردى، وكره الردى مثل الموت ليس بردى والخوف منه ردى. الموت فى الطبع، والوجود من أجل الموت أى عدم كراهية ما ليس بردى وكراهية الردى^(١). وإن عدم الاشتغال بالقنية الحسية الضائعة بل بالوجود يودى إلى السلو عن الضائع. فالوجود دائم لا يضيع. لذلك كان الإيمان بالله مخففاً للأحزان ﴿كل شئ هالك إلا وجهه﴾. وكل حزن على فائت أو مفقود يسقط عنا بعض المحرمات، ويحمى النفس من الغواية ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾، وكان الوجود محرم من البداية وليس حلالاً مع أن الأشياء فى الأصل على الإباحة.

وهو موضوع قرأنى ﴿إن يكن أمسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾^(٢)، والحمد لله الذى يذهب الحزن ﴿الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن﴾، والمؤمنون ﴿لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ عكس الصوفية فى إثبات الحزن كأحد المقامات. ولا يمكن دفع الأحزان عن طريق إثبات التناقض المنطقى فى الحزن. ليس الحزن موضوعاً كمياً، ما دامت المصائب قد وقعت فيمكن التخفيف من دفعها كما وكأن كم المصائب فى تزايد باستمرار. وليس فى الوجود غنى وتعويض عن المفقود. وهل البشر أعداد على البذل؟ قد يودى دفع الأحزان إلى نهاية الغضب والتمرد والثورة، ويصبح "أفيون الشعب" كما هو الحال فى المثل الشعبى "الله جاب، الله خد، الله عليه العوض". ليس الآخر مقياساً للسلوك والعبرة بالآخرين فالأمر ذاتى فردى خالص. وقد لا تكون الطبيعة العربية فى حاجة إلى دفع الأحزان لأنها مرحلة تعرف النكات. ولا يستطيع الإنسان تطبيق هذه الوصايا واحدة وراء الأخرى لأن الحياة تيار جارف ومغامرة لا يمكن التحكم فيها عقلاً. الحزن طبعى فى الإنسان وجزء من نسيج وجوده والتخفيف عنه عملية نفسية ولكن لا يمكن القضاء عليها وإلا فقد الإنسان وجوده. ويمكن طرح نفس التساؤلات حول الفرح وليس حول

(١) وهو ما نقوله ميمون دى بوفوار فى كل البشر فاتون، والوجود من أجل الموت عند هيجر، والوجود الهش عند مارسل، ونفيه كظاهرة موضع اهتمام عند برشتفيج.

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

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

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

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

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

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

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

ثانياً: اللذة والطب الروحاني (الرازي).

ونتركز الأخلاق عند الرازي فى موضوعين: اللذة والطب الروحاني. هل على طرفي نقيض. اللذة لطب الأبدان، والروحاني لطب النفوس أم على التكامل كما يبدو ذلك فى السيرة الذاتية؟

١- اللذة. لم تبق من كتاب "اللذة" للرازي إلا بضعة مقتطفات^(١). ومع ذلك فاللذة

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

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

وتتحول نظرية الرازى فى اللذة إلى تصور عام للشر، وهو أن الشر فى الوجود أكثر من الخير، وأن مقارنة راحة الإنسان لذته فى مدة مع ما يصيبه من الألم والوجع والحزن تكشف عن أن الشر أعظم من الخير وذلك لنقد وجود الخير فى العالم اعتماداً على أن الله هو الخير للمحض^(١). وذلك مثل المذاهب المسيحية التى تجعل الألم هو الأساس (الخطيئة) واللذة الفرع. الألم القاعدة، واللذة الاستثناء. وهى أساس أخلاق المتطهر. وقد يقترن مذهب إخوان الصفا وابن الروندى من مذهب الرازى. وقد ظهر فى نفس العصر.

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

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

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

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

٢- الطب الروحاني: وهي محاولة للجمع في علم واحد بين الطب البدني للأطباء والطب الروحي للصوفية. البداية بالواقع في الطب والغاية منه إصلاح النفس المفارقة للبدن وهو على خلاف الطب فهو كتاب يجمع بين الأخلاق والنفس والأدب والعلم واللغة.

وهو مشروع الحضارة الإسلامية ذاته في الجمع بين المثالية والواقعية، بين الطبيعية والروح. ولا فرق بين النفس والروح في هذه الحالة. كلاهما مصطلحان قرآنيان. يتحدث القرآن عن الروح من أمر الله في حين أن النفس يمكن معرفتها والتعامل معها وتزكيتها وتطهيرها نظراً لاتصالها بالبدن. والرازي يفضل استعمال لفظ "الروح" على لفظ "النفس". قرن باستمرار بمؤلفات يحيى بن عدى ومسكويه^(١). واستمرار التأليف في الموضوع والاتجاه به نحواً أخلاقياً دينياً صوفياً دليل على التراكم الحضارى. وقد ركز الشيعة أيضاً على النفس والروح المتحدة بالطبيعة والله مثل الصوفية، ويظهر الجانب الانساني أكثر من الطبيعيات والميتافيزيقا المجردة عند أهل السنة^(٢). واستعمله المسلمون والمسيحيون تعبيراً عن روح الحضارة التي شارك فيها الجميع خاصة في مصر عند الجنائزيين. وهو من نوع "الحيلة في دفع الأحران" للكندي و"دفع الغم من الموت" لابن سينا. والسؤال هو: هل صحيح أن الرازي جمع بين الطب البدني والطب الروحاني أم أنه ضحى بالطب البدني في سبيل الطب الروحاني، بالجسم في سبيل النفس؟ كيف تبني الرازي وهو من أنصار التصور الواحدى هذه الأخلاق غير الطبيعية والأقرب إلى الأخلاق الصوفية الاشرافية؟ كيف يمكن للطبيب أن يقع في هذه الهوة والازدواجية بين

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

(٢) ورد عند ابن أبي أصيبعة بعنوان كتاب الطب الروحاني*. ويعرف أيضاً بطب النفوس. وغرضه إصلاح أخلاق النفس. وهو عشرون فصلاً واقتبس منه إيليا النصيبيني مطران نصيبين في رسالة له بين الرازي والرجل المتوغل في علم النحو الواردة في الفصل الخامس من الطب الروحاني. كما اقتبس منه الشيرازي الفيروزبادي (٤٧٦هـ) الطب الروحاني. وهو مؤلف في المواعظ والأخلاق. واقتبس منه أبو الفرج الجوزي (٥١٧ هـ) بالإضافة إلى أحاديث نبوية وأشعار من حكم العرب. ونقده معاصر للرازي، ابن اليمان، والأصح ابن النمار، ورد الرازي عليه. كما رد عليه الداعية الاسماعيلية حميد الدين الكرمانى لتصحيح موقف أبى حاتم الرازي في مناظرته مع الرازي ولنقد الطب الروحاني.

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

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

وبالرغم من أن "الطب الروحاني" عشرون فصلاً إلا أن الفصول الأربعة الأولى تمهيد في بيان فضل العقل، وقمع الهوى وعوارض النفس الردية، وتعرف الرجل عيوب نفسه. ثم تأتي الفصول الأربعة عشرة الثانية لتعداد عيوب الرجل: العشق، واللذة، والعجب، والحسد، والغضب، والكذب، والبخل، والفكر، والهمل، والشره، والأنهماك في الشراب، والاستهتار بالجماع، والعيب، وطلب الرتب والمنازل الدنيوية، والاكتماء، والافتقار، والانفاق. وكلها أخلاق تطهيرية تقوم على الإرادة الفردية، والعيوب الفردية والحلول الفردية وكان المجتمع لا وجود له. والخاتمة فصلان تبدأ في الفصل الثامن عشر في الفرق بين ما يرى الهوى وما يرى الفعل، وهو موضوع أول فصلين، وفي السيرة الفاضلة والخوف من الموت، فصلان متضادان مثل تضاد الفصلين الأولين.

فهو رسالة في إصلاح الأخلاق بالرغم من عنوانها الذي يجمع بين الطب والتصوف. وهو العالم المادى الذى يقول بالقضاء الخمسة. يعتمد على تحليل انفعالات النفس من أجل تهذيب الأخلاق مثل يحيى بن عدى ومسكويه، وعلى تحليل التجارب الإنسانية لمعرفة ماهياتها^(١). يسودها أسلوب الماينبيغيات إيجاباً وسلماً لغة الأوامر

(١) وذلك مثل ديكارت واسبينوزا في الفلسفة الغربية في بداية العصور الحديثة تحت تأثير الفلسفة الإسلامية.

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

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

والطب الروحاني طب عقلاني بالرغم من العنوان، يبين فضل العقل ويمدحه. فالعقل شرط للأخلاق. أعطاه الله إلى الإنسان وجعله أسماً ما فيه، مشرفاً وقائداً ورئيساً. ويكون السؤال: لماذا لا ينشأ العقل من طبيعة الإنسان ويكون معطى له من الخارج؟ العقل الطبيعي شئ والعقل الديني شئ آخر وهو تقابل العقل والنقل. وظيفته قمع الهوى وردعه كما قال أفلاطون الحكيم. وهنا تبدو الثنائية المتطهرة، الحرب مع النفس ضد النفس، وانقسام النفس على ذاتها، قسم يحارب قسماً، مما يجعل الطب الروحاني، أقرب إلى التصوف منه إلى الفلسفة، رياضة ومجاهدة عقلية وإرادية، تشبهاً بالله لأن الله خال من الشهوة واللذة^(١). وهو قريب من حكمة الإشراق على مستوى الأخلاق وليس على مستوى المنطق والمعرفة^(٢). والسؤال هو: كيف تتفق هذه الأخلاق الثنائية المتطهرة المتصارعة مع الطبيعيات والميتافيزيقا الواحدية؟ وهل الطبيعة هوى أم ميل طبيعي؟ شر أم خير؟ لماذا يكون الهدى مخالفاً للطباع؟ ولماذا تختلف الطباع ولا تكون واحدة؟ وماذا عن القطرة والصيغة التي فطر الله الناس عليها؟ وهل يمكن التشبه بالله الخالي من الشهوة واللذة فيصبح الإنسان ملاكاً لا حيواناً، وهو لا ملاك ولا حيوان؟ ولماذا لا يكون لله لذة الفرح بالمؤمن والنقل ملئ بصفات الانفعال للذات بالرغم من صفة الإرادة القادرة على

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

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

السيطرة على الانفعالات عند علماء أصول الدين؟

مهمة الطب الروحاني إذن التخلي عن عوارض النفس الرديئة على انفرادها وإصلاح عيوبها بعد تعرف الرجل على عيوب نفسه^(١). وهي نظرة تشاؤمية تبدأ بالشر كمبرر للخير. فهل النفس رديئة أمانة بالسوء تحتاج إلى تقويم من الخارج من الله وأخلاق المنع والقهر الديني؟ قد تكون مقدمة لأخلاق الطغيان السياسي. وهو إصلاح فردي «لا يغير الله ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» وكان المجتمع خال من المسؤولية. وهل يكفي إصلاح النفس الفردي بأخلاق البطولة أم يلزم أيضاً تغيير المجتمع بفعل الثورة؟ إن عيوب النفس ليست في الطبيعة البشرية بل في الأوضاع الاجتماعية. لا تعرف فقط عن طريق الاستنباط بل أيضاً بتحليل الواقع الاجتماعي.

ويفصل الرازي عيوب النفس دون وضعها في مجموعات متشابهة. منها العشق والعجب وهما يدلان على الفرح بالذات والزجسية والأنانية. وهل العشق والألف واللذة موضوع واحد؟ ألم يركز الصوفية على العشق، والحب إبداع وخلق؟ ولم إدانة اللذة الحلال وهي قيمة شرعية «قل من حرم زينة الله لعباده والطيبات من الرزق»؟ وماذا عن ثقافة الجوارى والأماء وما ملكت الأيمان وتعدد الزوجات وزواج الأبقار وحب الدنيا؟ وهل تتطلب الأخلاق بالضرورة إدانة الطبيعة ورفض الضرورة؟ ويمكن التخلي عن العجب دون أن يؤدي ذلك إلى التواضع المصطنع والاحساس بالدونية أو التملق والمداينة أو الغرور المقلوب، المتخفى المستور^(٢).

فإذا كان العشق والعجب من الانفعالات الفردية فإن الحسد والغضب والكذب والبخل من الانفعالات تجاه الآخرين^(٣). فالحسد عيب. والسؤال هو: عيب ذاتي أم رد فعل على أوضاع اجتماعية مثل سوء توزيع الدخل والاحساس بالحرمان ولا يمكن حسابه رياضياً مثل حساب الذات، جمعاً وطرحاً وضرباً وقسمة وجعل الحسد حاصل مجموع البخل والشر؟ ودفع الغضب نوع من السيطرة على ردود الأفعال تجاه أفعال الآخرين.

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

(٢) وذلك مثل هوبز في التوحيد بين قمع النفس وقمع الشريعة والسلطان السياسي.

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

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

ويتم التخلص من الهموم الذاتية الضارة، الفضل الضار من الفكر والهم ودفع الغم حتى تتحرر الذات وتشحذ قواها وكما نية على ذلك القرآن مخففا عن الرسول ﴿لعلك باخع نفسك إلا يكونوا مؤمنين﴾، ﴿لعلك باخع نفسك على أثارهم﴾^(٢). كما يتم التخلص من الغم القاتل الذي يؤدي إلى الشاؤم والسلبية، ويؤدي إلى العدم في الوجود وليس الحزن الفعال الذي يدفع على التأمل والتبصر^(٣).

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

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

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

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

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

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

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

ويتم تحرير النفس من الهولة نحو الاكتساب والاقتناء والانفاق والجري وراء حطام الدنيا أى سلوك الطبقات العليا وحياة البذخ والاسراف وهو ما لا وجود له فى سلوك الطبقات الدنيا وحياة الفقر والضعف وشظف العيش^(١). كما يتم تحرير النفس من طلب الرتب والمنازل الدنيائية جمعاً بين سلطة المال وسلطة السياسة. وتطول قوائم طلاب المناصب فى العصر الحاضر من فقهاء السلطان.

وفى مقابل أهواء النفس وانفعالاتها هناك السيرة الفاضلة، وهى السيرة الفلسفية مع نقد الديانات والمذاهب الأخرى خاصة الديصانية والمحمر والمنانية. فالفلسفة هى تعلم الموت كما قال أفلاطون من قبل وكما هو الحال فى الموروث الأصيل «كل نفس ذائقة الموت». لذلك انشغلت الديانات والمذاهب بأمور المعاد وأحواله وأحوال ما بعد الموت^(٢).

وقد نقد الكرمانى فى "الأقوال الذهبية فى الطب الروحاني" للرازى بأنه ليس طبياً ولا روحانياً نظراً لفساد القسمة الثلاثية عند أفلاطون وتعلق النفس بشخص آخر بعد مفارقتها أى التناسخ وردها إلى الأجسام. فزم الهوى ليس طبياً روحانياً إنما هو وسيلة لاثبات النبوة ومدح العقل. ومع ذلك به بعض المآثر مثل مناسبة النفس للجسم وتحليل علل الجسم الذاتية والمكتسبة، ووصف النفس العليلة لعلاجها وبرئها. وربما أراد الرازى بالطب الروحاني الجمع بين الشائنية المتعارضة، النفس والبدن، طب النفوس وطب الأبدان فى طب واحد أقرب إلى طب النفوس منه إلى طب الأبدان. يكفى الغرض والقصد والنية^(٣).

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

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

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

ثالثاً: الأخلاق العملية والنظرية (الفارابى):

وإذا كانت الأخلاق العملية قد غلبت على الأخلاق النفسية عند الكندي، وماهية اللذة والطب والطب الروحاني عند الرازي فإن الفارابى قد حاول الانتقال من الأخلاق العملية إلى الأخلاق النظرية، من طب الأبدان وطب النفوس إلى التنبيه على سبيل السعادة وتحصيلها إلى "بستمولوجيا" الأخلاق وميتافيزيقا أو "أنطولوجيا" الأخلاق.

ولا حرج في كثرة تحليلات الأخلاق عند الفارابى. فهو فيلسوف الأخلاق والمدينة الفاضلة بلا منازع، فيلسوف الإنسان. وله نصوص مسهية وطويلة ينقصها التركيز مما جعل أسلوب التذكير أفضل بكثير من الاسهاب، والتأليف المنطقي أفضل من التأليف المبدنى. وتكرر مادة "التنبيه على سبيل السعادة" في "تحصيل السعادة" دون تقسيم للأفكار والمواقف، في فكر سيال مناسب بلا بنية أو نسق.

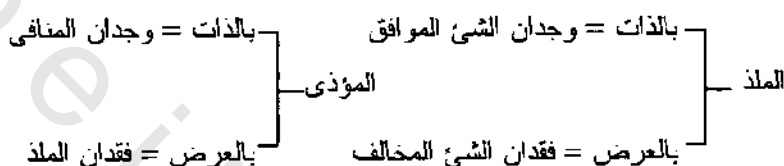
ويبدو أن تحصيل السعادة متقدم في زمان التأليف لأن أسلوبه ومصطلحاته مضطربة مثل الكندي اعتماداً على الحروف قبل تحولها إلى مفاهيم مثل ماء، لم، أى، أن. ويبدو أحياناً أنه متأخر في التأليف لأنه يحيل في الفقرة الأخيرة إلى باقى الكتب. وهذا يضع سؤال دلالة الترتيب الزماني للفيلسوف الإسلامى باستثناء أصحاب السيرة الذاتية كحنين بن اسحق والغزالي. هل يتطور الفيلسوف ويتطور فكره معه أم أنه يعر عن بنية ثابتة للحضارة وعلومها. فالعلوم هى التى تضع نفسها من خلاله وما هو إلا مجرد عارض لها^(١).

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

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

على البدن ثم قياس المجتمع على النفس. وهو نموذج الفكر التشبيهي القياسي وليس الفكر العلمي التحليلي.

ولكل من البدن والنفس ملذات ومؤذيات. الملذات هي الأشياء الملائمة، والمؤذيات هي المنافرة. ولكل منهما إما بالذات، وجدان الشيء الموافق، أو بالعرض، فقدان المؤذى المخالف. والمؤذى بالذات وجدان النافى. والمؤذى بالعرض فقدان الملذ على النحو الآتى^(١):



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

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

وكما يقتنى البدن جميع أصناف الصحة، كذلك النفس لا يمكنها أن تقتنى جميع الفضائل. ويمكن للرئيس بلوغ الأكثر منها والأنفع للمدينة كذلك الطبيب يستطيع أن يبلغ بالبدن أفضل حالاته وبحسب أفعال النفس. فالبدن من أجل النفس، من أجل الكمال الأخير. وهو السعادة والفضيلة. فالنفس من أجل الحكمة والفضيلة^(٢).

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

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

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

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

ويسهل فعل القبيح بسبب اللذة. وقد يمنع عن فعل القبح الألم الناتج عنه فلا يؤدي القبح إلى اللذة وحدها. وسهولة فعل القبيح من أجل اللذة نظرة متطهرة. ولماذا لا يسهل فعل الجميل من أجل اللذة؟ وهل فعل الجميل لابد أن يكون معارضاً للذة مصاحباً للألم؟ وهي ثنائية متطهرة تدين المحسوس، وتعوض عنه بالمعقول. ولماذا يصد المحسوس عن الخيرات؟ ألا يبدأ الحب بالجمال الحسى؟ وهل تتفق ثنائية الخير والشر التقليدية الشرقية الفارسية، مع أخلاق التوحيد الإسلامية؟^(١).

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

إن الحر هو الحر باستيهال أى الحر باستحقاق، منذ البداية كمعطى طبيعى. والأخلاق هى خروج من العبودية إلى الحرية، على مستوى الفرد والجماعة، الإنسان والشعوب. ويتم العلاج فى طب الأبدان وطب النفوس عن طريق الاستعداد الفطرى

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

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

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

ولا يفطر الإنسان بالطبع ذا فضيلة ولا ذا رذيلة. كما لا يفطر بالطبع حائكاً ولا كاتباً. بل هو مفلطور بالطبع على الاستعداد لهذا ولذلك حتى يكون التحرك أسهل عليه دون مضادة. فالاستعداد الطبيعى ليس فضيلة ولا صناعة. فإذا ما تكررت الأفعال وأصبحت هيئة للنفس بالعادة تقال فضيلة أو صناعة. فالطبيعة لا اسم لها، لا فضيلة ولا رذيلة. إنما تكون كذلك فقط باشتراك الاسم. الأولى لا تستحق الذم أو المدح فى حين أنه بعد اكتساب العادة توجب المدح أو الذم^(١).

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

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

الاستعدادات

- ما يمكن أن يزول بالعادة تماماً.
- ما ينقص وتضعف قوته.
- ما لا يمكن أن يزال إلا بالصبر وضبط النفس

الجاذبة والمدافعة حتى تنشأ هينئات مضادة.

وهناك فرق بين الضابط لنفسه والفاضل أى بين الأول والثالث. فالأول وإن كان يفعل الخير إلا أنه يهوى الشر ويتأذى بالخير. والفاضل يفعل ما تنهض إليه همته، ويعمل الخير مشتاقاً إليه، ولا يتأذى به بل يستلذه مثل الفرق بين الصبور على الأكم والذي لا يتألم ولا يحس به. والفرق بين العفيف والضابط لنفسه أن الأول يفعل ما توجبه السنة دون شهوة. والثاني يضبط شهواته الزائدة ويفعل أفعال السنة وضدها. إلا أن الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل في كثير من الأمور^(١). وعسير أن يوجد إنسان مقصور على أفعال لا يمكنه فعل أضعادها. يصعب عليه ولكنه قادر. وتسهل عليه العادة. كما أنت العادة بالفعل تزيج الفعل^(٢).

والسؤال هو: أيهما أكثر جزاء، الأول أم الثاني؟ أيهما به صراع وحياء؟ أيهما يعانى، أيهما أكثر وجودية أو إنسانية، وأيهما أكثر معاناة للحرية؟ الضابط لنفسه مجرد آلة، ليس له أن ينتصر ويكون له أجر دون أن يحول حياته إلى جحيم في ثنائية متعارضة تنتهى إلى كبت، ويمكنه أن يتبع للدافع الأقوى فيلحق بالأول من حيث الطبيعة والسهولة. وقد يكون في تغلب العادة وحدها قهر لحرية الإنسان والمراجعة والمقدرة على التعبير الواعى أو الفجائى كما يحدث عند الصوقية^(٣). وهذا إثبات للحرية وإنكار لحتمية الطبيعة باسم العادة^(٤).

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

(١) السابق ص ٢٣-٣٦، الفقرات ١٢-١٤/٦٧.

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

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

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

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

والناس شخصان: الأول من علم كتب أرسطو المنطقية والطبيعية والالهية والمننية وتعاليمه ولكن أفعاله أفضل. والثاني من لم يعلم كتب أرسطو ولكن أفعاله جميلة. وهو أفضل من الأول. فالعلم بالعمل خير من العلم بالنظر. والعلم بالفطرة خير من العلم بالتقليد. والعلم بالتجربة خير من العلم بالتحصيل. والعلم الابداعي الذاتي خير من العلم المنقول الخارجي. وبتعبير القدماء علوم الدراية خير من علوم الرواية^(١).

وبعنى هذا أن الفطرة ليست خيرة بطبيعتها. وهو أقرب إلى التصور الدينى الأصلي. وإن وضع التضاد فى الفطرة أقرب إلى تصور الديانات الثنوية الفارسية الشرقية القديمة، وإن الاعتدال فيها نسبي. فقد يكون التطرف الأولى تعبيراً لا شعورياً عن روح الموروث فى أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، وأن الإيمان بضعة شعاب، أتناها إمطة الأذى عن الطريق.

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

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

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

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

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

شرا حدثت الرذيلة كما هو الحال في الصناعات ^(١). وتشمل الخلقية العفة، والشجاعة، والسخاء، والعدالة ولكل منها أصداد. وتشمل النطقية الحكمة، والعقل، والكياسة والذكاء، وجودة الفهم.

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

والاجتماع على الفضيلة لا تباين فيه ولا تقاسد لأن الغرض واحد وهو الخير لذاته لا لغيره. يقع التقاسد باختلاف الشهوات وتباين الأغراض. الأول إجماع على طلب الحق وبلوغ السعادة، والثاني إجماع على التمسك بالمصالح وبالتالي التعارض. الأول إجماع على شئ في النفس، والثنى على شئ في الخارج ^(٢).

والأخلاق فطرية. وعلى الفطرة تؤتى الأفعال الثلاثة الجميلة والقيحة. هي قدرة على الفعل ثم يأتي التعود والاكْتِسَاب فيصبح الإنسان مَفْطُوراً على فعل الجميل أو القبيح. والتوحيد بين الأخلاق والجمال ليست نظرية يونانية أرسطية بل تعبر عن نظرة الموروث ﴿لَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تُسْرِحُونَ﴾، "أن الله جميل يحب الجمال". والسؤال هو: ماذا لو عارضت الفطرة الاكْتِسَاب لمن تكون الغلبة؟

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

(١) وذلك مثل تحليل رافيسون للعادة في الفكر الفرنسي المعاصر.

(٢) الفارابي: فصول المدينى ص ١٠١ فقرة ٩٩.

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

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

ويركز الفارابى على الاعتقاد، تحول الأخلاق الجميلة إلى ملكة، وبالتالي تصبح الأخلاق الجميلة أو القبيحة مكتسبة. والاعتبار هو تكرار الفعل وليس الكسب الاجتماعى أى الطبيعة الثانية بالتكرار. الكسب عن طريق الاعتقاد أى تكرار الفعل مرات كثيرة فى أوقات متقاربة زماناً طويلاً. والحال المستفادة من الأخلاق بالاعتقاد مثل حال الصنعة^(١).

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

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

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

والفضيلة وسط بين طرفين. والأفعال الخيرة هى الأفعال المتوسطة بين طرفين كلاهما شر. أحدهما إفراط والآخر نقص. وكذلك الفضائل هيئات نفسية متوسطة بين هئتين كلاهما فضيلة، أحدهما أزيد والآخر أنقص^(١).

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

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

(٢) العفة وسط بين الشره وعدم الاحساس باللذة. والسخاء وسط بين التقثير والتبذير. والشجاعة وسط بين التهور والجبن. والظرف وسط بين الهزل واللعب والمجون والخلاعة من ناحية والخدمة من ناحية أخرى. والتواضع وسط بين التكبر والتخميس. والحرية والكرم وسط بين البذخ والصلف والطرمة وبين التذلة. والحب وسط بين إفراط الغضب وبين عدم الغضب. والحياة بين الوقاحة والحصر. والتودد وسط بين التمتع والتعلق. وليس هناك اسم لإفراط الشره إلا السبعى.

والتوسط يكون معتدلاً لأكثر الناس فى الأغنية لأكثر الأزمان. وكذلك التوسط فى الأفعال يكون المعتدل منها لأكثر الناس. فالتوسط للأغلبية والاختلاف للأقلية، من بدل إلى بدل، ومن فعل إلى فعل، ومن زمن إلى زمن، ومن وطن إلى وطن^(١). وهو تعريف بعيد عن التعريف اليونانى وإلا كانت الإشارة إلى اليونان واجبة، وليست قرآنية مباشرة وإلا كانت الإشارة أيضاً واجبة. بل هو تعريف يديهى عقلى خالص، يمكن لأى فيلسوف فى أى حضارة الوصول إليه.

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

وتقوم الأخلاق النفسية والبدنية على التوسط والاعتدال، لا فرق بين طب الأبدان وطب النفوس^(٢). وبالرغم من أن الفارابى ليس طبيباً مثل الرازى وابن سينا وابن رشد إلا أنه يستعمل التشبيه الشائع بين طب الأبدان وطب النفوس. وكلاهما يقوم على التوسط. وهو الفعل المعتدل وليس المتوسط الحسابى بالضرورة^(٣).

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

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

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

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

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

ويحاول الفارابي وصف مكونات الفعل الكمي اعتماداً على المقولات العشر وكأنه موضوع منطقي. إذ يمكن ضبط الفعل الخلقى من أعلى بالمنطق، ومن أسفل بالطب. ويختار ست مقولات المتي (الزمان)، والأين (المكان)، وما منه، وما له ولأجل من منه (الغاية)، وما به (الحال)، تجمع بين المقولات المنطقية والعلل الطبيعية. وهو أقرب إلى الموروث الأصلي منه إلى الوافد الأرسطي^(١).

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

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

(١) وهو أشبه بحساب الذات عند بنتام في الفلسفة الانجليزية في القرن الثامنة عشر في الغرب.

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

قد يكون الدليل على استحالة هذا التحليل الحسابي للأخلاق هي استحالة وجود مثل هذا الوسط المناسب، وأنه أقرب إلى أحد الأطراف منه إلى الطرف الآخر. يمكن التعرف على الوسط عن طريق سهولة أداء الفعل. ومع ذلك قد يكون الفعل الأخلاقي صعباً مثل مجاهدة النفس على الفضيلة. ويمكن الاعتماد في ذلك على القياس، وهو عدم التأذي بالفعل أو الانتذاذ به أو الانتذاذ العظيم أو الأذى اليسير، فالأخلاق هي عملية التحرر من "أطراف".

أن الفعل "الذي" ليس آلة حاسبة، زيادة ونقصاناً^(١). وليست مصرفاً لحساب المكاسب والمخاسر. وليست عربية ينحرف بها الإنسان يميناً أو يساراً أو دافعاً حيويلاً لا يمكن ضبطه أو إيقافه. الفعل الخلقى هو القادر على تحرير الفاعل من مظاهر الجبر الطبيعي والاجتماعي. وما دام يتم في الزمان، فالإحساس بالزمان وباللحظة الزاهنة بداية للإبداع الحر الذي هو بداية الفعل الخلقى.

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

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

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

السعادة غاية في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى (١).

السعادة غاية في ذاتها وليست وسيلة لغيرها. تنال بالأفعال الفاضلة مثل حصول العلم بالتعلم. ليست السعادة ثواباً على الأفعال التي ينال بها السعادة ولا هي تعويض عما ترك من الأفعال التي تنال بها. كما أن العلم الحاصل عن التعلم ليس ثواباً ولا عوضاً عن الراحة. وليست اللذة الحاصلة عنه جزاء عليه ولا عوضاً عن الكد. وليس الشقاء عقوبات على ترك الأفعال الفاضلة ولا جزاء على فعل النقائص. لذلك كان من يفعل الجزاء أو لتجنب العقاب تكون فضائله ناقصة، ترك شيء إلى شيء آخر أعظم منه. وذلك مثل أخلاق المرابي. الفضائل تقتنى لذاتها، والطبائع تترك لذاتها لأنها كذلك في ذاتها، كما هو الحال عند المعتزلة في الحسن والقبح العقليين وكما هو الحال عند الصوفية في عبادة الله لذاته (٢).

الأخلاق هنا أقرب إلى المعرفة النظرية والأخلاق العقلية، والأخلاق العقلية أقرب إلى الميتافيزيقيا، والميتافيزيقيا منطق وأخلاق وسياسة. كل علم يؤدي إلى العلم الآخر وكان هناك علماً واحداً شاملاً، حياة ونسقاً وفكراً، تنظيراً للموروث الأصلي (٣). وأحياناً ينقد الفارابي أخلاقيات العصر، ولكنه نقد فنان منطقي فيلسوف وليس نقد مصلح اجتماعي لو تأثر سياسياً.

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

(١) وكما هو الحال في الأخلاق الكانطية.

(٢) الفارابي: فصول المننى ص ٨٢-٨٤، الفقرة ٧٦. وهو أيضاً موقف كانط والأخلاق المثالية بوجه عام للفلسفة العربية.

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

الأخلاق الشاملة؟ وماذا عن أخلاق الزهد؟ هل السعادة مطلب أم تحقيق غاية؟^(١) وإذا كان الكمال هي السعادة فإنها سعادة التحقق والاكتمال. الكمال الانساني نسبي ولكن تحقيقه يعطى السعادة. وهل السعادة في الصعود أم في النزول، في انصعود إلى السماء أم في النزول إلى الأرض، في صحبة الملائكة أم بين البشر؟ الاتجاه نحو الأخلاق الملائكية رد فعل على السقوط. والسعادة لا تتحقق في عالم الأذهان بل في عالم الأعيان وقضاء الحاجات بين الناس، 'خيركم للناس أنفعكم للناس'. ليست السعادة في انغبطة والرضا والسلامة والنفس مطمئنة فالحياة أيضاً صراع. السعادة في التحقق حتى ولو كان بداية بالصراع والألم. الكمال هو الاكتمال أى التحقق العنسي وليس مجرد احساس نظري بالكمال كما هو الحال عند الصوفي الحكيم. والتحقق في الواقع بالتوحيد بين انوافع والمثال. فالحقيقة ليست فقط في برهان العقل بل في حكمة لشعوب. وبهذا المعنى المتحقق تكون السعادة أعلى قمة في سلم القيم^(٢).

وقبل أن يعرض الفارابي في 'تحصيل السعادة' علم الأخلاق يصنفه مع باقي العلوم، واستنباط إحصاء العلوم من علم الأخلاق. فنظراً لأن الفضائل النظرية أربع فالعلوم أربعة. فالجنس الموجه إحصاء العلوم، منظومة العلوم ابتداء من علم الأخلاق.

فالأشياء الانسانية بها الحصول على السعادة في الدنيا والآخرة أربعة من أدنى إلى أعلى: الصناعات العملية، والفضائل نوعان فطرية ومكتسبة، والمكتسبة سبعة: حيرة أو ضلال أو تخيل أو اقناع أو ظن أو بقصد يقين أو يقين موضوع السعادة عملي والمدخل اليه نظري.

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

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

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

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

ما زال الحدس الموجه للفارابي هو إحصاء العلوم أو استنباط الواقع كله منه، ضم كل شيء وترتيب كل شيء في نسق عام للعلم^(١). فإذا كان المنطق يؤدي إلى الأخلاق في (التبنيه) والأخلاق إلى السياسة في (التحصيل)، فكلاهما ينبعان من مصدر واحد ويؤديان إلى غاية واحدة، هو الله في آراء أهل المدينة الفاضلة. ومن ثم يكون النسق كله عرض للتوحيد بما في ذلك العلوم الفطرية وهي أقرب إلى الإلهام تنظيراً للموروث.

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

ويتحدث الفارابي عن الأشياء الإنسانية أي عن الإنسانيات. كما يتحدث عن الأمم أي عن الإنسانية جمعاء والتوحيد بينها وبين أهل المدن والشعوب. كما يتحدث عن السعادة في الدنيا والآخرة، وعدم التفرقة بين العالمين في بنية الموضوع وكأنه عالم واحد. ومن ثم يعطى الفارابي علم الأخلاق أكبر قدر ممكن من العمومية الشمول.

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

(١) مثل هيجل ونسق العلم.

فى الخير، والشر طارق عليه من الأهواء والمصالح.

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

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

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

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

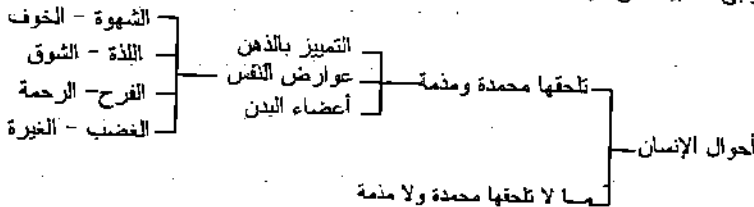
قوة الفكر وقوة الفضيلة، فضيلة العلم وفضيلة الأخلاق^(١).

ثم يعطى الفارابي مدخلاً آخر لتحقيق السعادة شبيهاً بالتصور الاعترالى للحسن والقبح العقليين وقانون الاستحقاق فى أصل العدل^(٢). فأحوال الإنسان نوعان: ما تلحقها محمدة (مزمة)، وما لا تلحقها محمدة ولا مذمة. الأولى بها السعادة والثانية ليست بها سعادة. والأولى ثلاثة أنواع فى مظاهرها: التمييز بالذهن، وعوارض النفس، وأعضاء البدن. وعوارض النفس انفعالاتها وهم أربعة: الغضب (الغيرة)، الفرح (الرحمة)، اللذة (الشوق)، الشهوة (الخوف). الذم للأفعال القبيحة، والمدح للأفعال الحسنة طبقاً للاستحقاق المدح والذم. جيد التميز يستحق الحمد، وسئ التمييز يستحق الذم، ما ينبغي وما لا ينبغي. الجميل والقبيح، وجودة التمييز بين هو الاعتقاد الحق ورداءة التميز عكسه^(٣).

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

(١) الفارابي: تحصيل السعادة: الفقرة الخامسة.

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



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

ص ٤٢٦-٤٢٣.

الأفعال الخلقية تتم طبقاً لهذه الهندسة الرياضية ؟ (١).

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

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

أ- إحصاء الأخلاق خلقاً خلقاً، ورصد الأفعال الكائنة عن خلق خلق (٢).

ب- التأصل فى النفس أى الخلق الذى تعود الإنسان عليه وهل هو جميل أو قبيح، أى فعل يؤدي إلى اللذة، وأى فعل لا يؤدي إلى لذة، وهل تصدر الأفعال عن الخلق الجميل أو القبيح؟ تعنى الأخلاق هنا العادات وليس الأخلاق الإرادية والاختيارية أو الأخلاق الحيوية. وواضح التوجه اللاشعورى من إحدى القواعد الفكرية، جلب المصالح ودرء المفاسد، ومتى يجوز تقديم إحداها على الآخر ؟ (٣).

وتحليل الأخلاق الفردية أساس تحليل الأخلاق الاجتماعية. فبعد الاعتقاد كطريقة لاكتساب الأخلاق تكون البرهنة فى السياسة عن طريق صحة البدن انتقالاً من الأخلاق إلى السياسة. فالعلم المدنى أو العلم السياسى ليس له وجود مستقل بل هو انتقال طبيعى من الأخلاق إلى الاجتماع، ومن الاجتماع إلى السياسة. ويشمل العلم المدنى الاجتماع والسياسة والقانون. وهو ما سماه ابن خلدون فيما بعد علم العمران (٤). فعلم الأخلاق هو

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

(٢) السابق الفقرة السابعة.

(٣) وهو ما سُمى فى الفلسفة الغربية خاصة عند ماكس شيلر ولوى لاول سُمى القيم.

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

علم السياسة لذلك تسمى السياسة الفاضلة، الجاهلة، البدالة. وكلها مصطلحات أخلاقية. والناس أربعة أنواع طبقاً لجودة الروية وقوة العزيمة وهى الحرية باستحقاق من أدنى إلى أعلى. الأول دون جودة لروية ولا قوة لعزيمة وهو البهيمى. والثانى جودة الروية مع ضعف العزيمة سواء كان منقاداً وهو البهيمى أو غير منقاد. والثالث دون جودة لروية مع قوة العزيمة وهو العبد بالطبع. والرابع جودة الروية وقوة العزيمة وهو الحر باستحقاق. فالحرية فى حاجة إلى عقل وإرادة كما هو الحال فى أصل العدل عند المعتزلة مع سبق الحرية للعقل من أجل التقرّد بالفعل خارج العقل الإلهى^(١).

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

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

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

الظن. وهو أقرب إلى العقل النظرى العملى (١). وكلاهما يكون "ابستمولوجيا الأخلاق".

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

والعلم فضيلة الجزء النظرى. هو حصول اليقين فى النفس ووجود الموجودات التى ليست من صنع الإنسان عن براهين مؤتلفة من مقدمات ضرورية صادقة كلية حصل منها علم بالطبع. وهو صنفان: يقين بوجود الشئ وسببه، ويقين بوجود الشئ وأنه ليس بغيره دون معرفة السبب. وهما علمان متشابهان، ووجود الشئ واليقين به. وهو أقرب إلى المنطق أو الميتافيزيقا. والعلم بالحقيقة هو العلم بالصادق واليقين الأبدى الأزلئ الثابت الذى لا يتغير. ولا يسمى ما دون ذلك من العلم إلا استعارة. العلم الالهى هو العلم بالحقيقى، والعلم الانسانى علم بالمجاز (٢).

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

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

(٢) الفارابى: فصول المندى ص ٥٠-٥٢ الفقرات ٣٣-٣٦.

والفضيلة الفكرية هي التي يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة للأمة أو لأمية أو لمدينة، انتقالاً من الكل إلى الجزء. ومن العام إلى الخاص. ومنها ما يستنبط في عدد قصار وتسمى القوة التمييزية على أصناف جزئية. أما القوة الفكرية التي تستنبط ما هو شر ليست فضيلة فكرية. فأعمال الفكر في الخير هو تفضيلة. وأعماله في الفضيلة هو الفكر، توحيداً بين المعرفة والأخلاق. والفاضل والفاضل واحد. كلاهما يتهيأ إلى الفساد. ولا يرفع المتفاضل علمه بشئ إذا لم يستعمل. ولا يضر الفاضل في فعله بما لم يفعله. الاتفاق بالاضافة، والتباين في العلم والجهل^(١).

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

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

(١) السابق ص ١٠٢/٩٩، التفكرات ٩٥/١٠٠.

المتعقل فاضل وكذلك الكيس. والداهى والخب شريان من قوى نقانض.

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

والعقل يتوافر فيه شرطان: جودة التمييز، والاستعمال الأفضل وإلا كان خبيثاً. ويتسم بعدم الغفلة، والفهم أى الارتسام فى النفس. فلا فرق بين العقل والعلم وجودة الروية والاستنباط فيما ينبغى أن يفعل من أفعاله الفضيلة. والعقل الجدلى أى الرأى المشترك عند الجميع وهو المعنى المشهور^(١).

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

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

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

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

ويحدد الفارابى المنطقى معانى عديد من المصطلحات المعرفية^(١). وأحياناً يكون التعريف مجرد تكرار للعرف وليس تعريفاً طبقاً لشروط التعريف. فالظن الصواب أن يكون الإنسان كلما شاهد أمراً صادقاً يظنه الصواب أى معرفة الشخص على ما هو عليه. هو ظن صائب بناء على نوع من المصادفة وليس على يقين أو تطور. ويظل التطابق مقياساً للصدق.

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

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

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

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

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

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

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

(١) وهذا هو معنى البيت الشهير:

لا يعرف الشوق إلا من بكيدة . . . ولا الصبابة إلا من يعانيتها

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

لما الثلاثة المنمومة فمضادة للممدوحة. فالشر قلب الخير ونفى له وليس له وجود مستقل. والألحان والأغاني تابعة للأشعار. فالموسيقى تابعة للقلَم، والشعر نفسه موسيقى^(١).

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

ثم ينتقل الفارابي إلى بعض مصطلحات الأخلاق الإلهية أو "أثولوجيا" الأخلاق مثل الحكمة، والحكمة الإلهية، والعناية الإلهية. بالنسبة للحكمة يسمى المتعقون حكماء عند البعض. وهي أفضل علم لأفضل الموجودات. والتعقل الذي تُدرك به الأشياء الإنسانية لا يكون حكمة إلا إذا كان الإنسان أفضل الموجودات. ولا تعارض بين أن يكون الإنسان أفضل الموجودات وأن يكون الله كذلك. فالأمر حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر^(٢). واضح التفارقة بين الأسماء والمسميات، وأن القضية هي البحث عن ألفاظ للتعبير بها عن حقائق الموجودات. وإذا كانت الحكمة هي تعلم الأسباب القصوى، السعادة بالقسبة للإنسان، فإنها تكون معرفة السعادة الحققة. وإذا كانت الحكمة تعلم الواحد الأول

(١) السابق ص ٦٣ - ٦٥، الفقرات ٥٤ - ٥٦.

(٢) هذا هو موقف ابن الأبيدي من اللغويين المتكلمين على مستوى اللفظ وموقف فيوريخ في الفلسفة الغربية على مستوى اللفظ والمعنى والشئ أي اللغة والتصور والوجود، عالم الأصوات وعالم الأعيان، التعبير والانشاء والخير. من العقيدة إلى الثورة ج٢ التوحيد ص ٦٠٠ - ٦٠٤.

الذى منه استفادت ومقدارها وكان الإنسان أحد هذه الموجودات فهي إذن تعلم أعظم الكمال الذى استفاده الإنسان من الأول وهو السعادة. الحكمة تعطى السعادة، والتعقل يعطى الوسيلة إليها. فهما متعضدان فى تكميل الإنسان. ولماذا يكون كمال الإنسان مستقداً من غيره؟

وبالنسبة للحكمة الالهية السبب الأول علة كل الموجودات والأسباب، أول بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسماً ولا فى جسم. لا يشاركه أحد من الموجودات إلا فى الاسم فقط. واحد ولا كمال أزيد منه، ومصدر كمال الموجودات، لا يوجد وجود أتم منه، ومصدر تمام الموجودات. لا حقيقة أكبر منها، ومصدر حقيقة الموجودات. فهل يوجد تفاضل بين العلوم من حيث هى علوم أم أن التفاضل فى موضوعات العلم طبقاً لمستوياتها؟ والعناية الالهية تطوير للعدل والجود عند المتكلمين. وبها اعتقادات خاطئة مثل أن عناية الله بخلقه مثل عناية الملك برعيته ومصلحهم من غير مباشرة لأمر واحد ولا توسط بل هناك واحد يقوم بما يوحيه الحق والعدل، لا فرق فى ذلك بين الله والرئيس، والنبى والامام. ومثل أن عناية الله مباشرة، فيتولى واحداً واحداً دون وكالة وإلا كانوا شركاء فى تدبيره، وبالتالي يكون هو المتولى للقبائح، مما يدل على رفض الأشعرية مسؤولية الله عن القبيح. فأفعال الله كلها عدل وليس فيها جور. وفاعل الشئ فى الزمان لا يؤجل إلا لعائق ويكون أصلح أو خيراً وليس بأصلح أو شر^(١). ويصف الفارابى أسباب الخير والشر فى الأفعال. ويكون السؤال: وهل الصانع له القدرة على إزالة الفساد؟ لو كان كذلك فليس وقوعه أولى من عدم وقوعه.

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

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

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

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

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

يمكن أن يوجد أصلاً (المستحيل)، ولا يمكن إلا يوجد أصلاً (الواجب) (١).

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

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

والشر نسبي، كل شيء يبلغ به الشقاء بما في ذلك الأفعال الإرادية، والشقاء في مقابل السعادة. فهو شر ذاتي إنساني عملي إرادي. والخير نسبي كذلك، كل ما ينفع في بلوغ السعادة، والسعادة كفاية في ذاتها وليست كوسيلة لبلوغ غاية أخرى. فهو خير إنساني ومطلب خلقي ورغبة في الكمال. والخيرات ضرورية: ما يقابله شر، وما لا يقابله شر أصلاً، فالخير أعم من الشر، والشر أخص منه. الخير أصل والشر فرع عليه.

لا يوجد خير أو شر في الوجود. وليست اللذة خيراً وليس الألم شراً، فالوجود خير بالنسبة وشر بالنسبة، وكذلك الذات والأذى. أما الوجود واللاوجود كخير أو شر فليهما موجودين في شيء من العوالم الروحانية. كل شيء في العوالم الروحانية والسماوية. أما. الممكنات الطبيعية فهي إرادية إما بالصورة أو بالمادة، إما على الأكثر أو على

(١) السابق ص ٧٨-٨٠، الفقرات ٦٨-٧٣.

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

كل فعل طبيعي إرادى به خير وشر، أما الأفعال الطبيعية بلا إرادة فهي خارج مقولتى الخير والشر^(١). وقد ظن قوم أن عوارض النفس خاصة النزوعية فيها ضرور. وظن آخرون أنها القوة الشهوانية والغضبية. وظن فريق ثالث أنها القوة التى تكون بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبة الكرامة. وكلهم غالطون. فالشر ليس من النفس لأن النفس صالحة للخير والشر. وليس الشر أولى من الخير. فاما أن تكون النفس خيراً أو شراً معاً وإما لا تكون شراً أو خيراً. وإذا استعملت فيما ينال السعادة تكون خيراً، وفيما ينال الشقاء تكون شراً^(٢). وهذا نوع من التأمل غير المباشر والتوجه اللاشعورى من الموروث للنفس وما سواها ألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاهما وخاب من دساها^(٣).

رابعاً: الأخلاق الطبيعية والدينية (إخوان الصفا).

وإذا كان الفارابى هو خير فيلسوف الأخلاق والاجتماع فإن إخوان الصفا هم فلاسفة الأخلاق تأسيساً لها من أدنى إلى أعلى، ابتداء من الأخلاق الجغرافية إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية إلى الأخلاق الدينية حتى الأخلاق الصوفية. ويبدو ذلك فى الخير. الجزء الرابع من رسائل إخوان الصفا "العلوم الناموسية الإلهية والشرعية". إذ تتضمن أسباب الشرور فى العالم، الطبيعة أم النفس، الموضوع أم الذات، الوجود أم المعرفة، وهى الأخلاق الطبيعية والكونية، وحرية الأفعال وهى الأخلاق الانسانية والرغبة فى الآخرة والثواب والعقاب وهى الأخلاق الدينية، وكيفية الدعوة إلى الله ومخاطبة النفس له وهى الأخلاق الصوفية^(٤).

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

(٢) السابق ص ٨٠-٨٢، الفقرات ٧٤-٧٥.

(٣) الرسائل ج ٤ ص ٤٠-٥٣٨.

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

ونظراً لتداخل كل شئ مع كل شئ تبدو الرسائل كلها أقسام الحكمة كلها المنطق والطبيعات والالهيات قراءة أخلاقية. النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية ولو بأسماء مختلفة. فالمنطق يشمل الرياضة. والطبيعات تضم الجسمانيات النفسانيات. والعقليات تعادل الالهيات. والعلوم الناموسية الالهية والشرعية تعادل المقامات والأحوال فى الفلسفة الاشراقية. وهى نفس الأقسام الأربعة فى "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا. والرسالة التاسعة من القسم الرياضى تهذيب الأخلاق تبدو فيها الرياضة مقدمة للأخلاق^(١).

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

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

(١) السابق جـ ١/٩/٣٥٨/٣٦٤ ٢٧٣.

وتختلف أخلاق الناس طبقاً للطبيعة الأرضية والطبيعة الفلكية من أعلى إلى أدنى على خمسة وجوه: أخلاق الجسام والمزاج وهى الأخلاق البدنية، وأخلاق البلدان وخصبها وهى الأخلاق الجغرافية والنشوء على دين الأبياء والمعلمين، وهى الأخلاق الاجتماعية أو التربوية، وأخلاق النجوم وهى الأصل، وتنقسم إلى أخلاق قدرية سماوية وفلكية، وأخيراً العقائد وهى الأخلاق الدينية^(١).

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

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

وهى أخلاق جبرية كونية أو طبيعية أو اجتماعية مثل العقائد الجبرية فى علم الكلام اعتماداً على بعض الأحاديث مثل: "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"، فى النحس واللاسعادة، وربط ذلك بالأفلاك تحت تأثير الخرافات الشعبية. تبين أثر الجغرافيا على السلوك أولاً قبل أن تجمع بين الوطنية والروحية، المادية والاشراقية. لا فرق بين الطبع والاكْتساب، بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية^(٢).

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

(٢) السابق ج ١/ ٣٣١-٣٣٥.

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

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

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

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

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

الدوران مع الاشخاص السفلية الكائنة. وهى دلالات كونية مثل دلالات الصوفية (١).

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

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

٢- الأخلاق الفردية والاجتماعية. وتشير عديد من الرسائل إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل حرية الأفعال وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق والزهد والسعادة والصدقة (٢).

والسعادة أربعة أنواع طبقاً للقسمة العقلية الكاملة للسعداء وهم الأشقياء فى الدنيا والآخرة، السعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة، والأشقياء فى الدنيا سعداء فى الآخرة. والسعداء فى الدنيا والآخرة طبقاً لأحكام التكليف المحرم والمكروه والمندوب والواجب دون الحلال وكان الأخلاق ليست فى وجود العقل الطبيعى نفسه، أخلاق الوجود (٣). فما يهم الأخلاق هو التطهيرية الثنائيات المتعارضة مثل الواجب

(١) الرسائل ج٢/٦/١٣٨-٢٤٣.

(٢) تضم بعض فصول الرسالة الأولى فى الآراء والبيانات موضوعات الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل

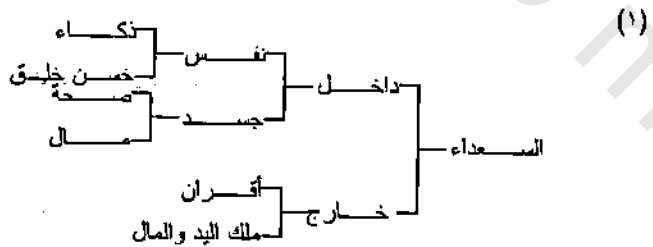
٤٠- فصل فى مسألة لنجر ص ٤٩٨ - ٥٠٠.

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

والمحرم، والمندوب والمكروه. والسعادة أفضل شئ يرزقه الإنسان وهى فى الخارج أو فى الداخل. والخارج المال أو الأصدقاء. والداخل هو الجسد، المال والصحة، أو النفس، حسن الخلق والذكاء. والأقران مثل الزوجة والصديق والولد والأخ والأستاذ والمعلم والصاحب والسلطان ^(١). المعلم قبل النفس. والمعلم الذكى أحد أسباب السعادة. إلى هذا الحد يتم رفع المعلم والأستاذ والصاحب بمنزلة الأخ والزوجة والولد. والسؤال هو: هل المعلم الرشيد هو بالضرورة العالم بالغيبات، المعاد والآخرة؟ وهل السلطان صديق أم عدو؟

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

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

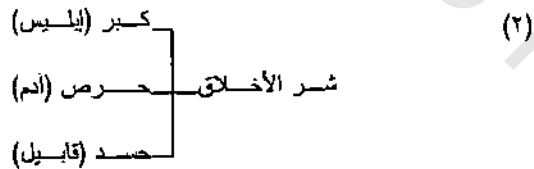
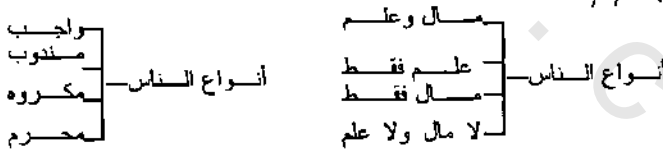


وأمهات المعاصى. لا تجتمع فى شخص واحد بل تتوزع فى عدة أشخاص (١).

وقد نكون أخلاق الطبيعة مواهب من الله. وهى نوعان: جسمانية مثل المال، ونفسية مثل العلم. والناس على أربعة أنواع فى طلب المواهب كما هم فى طلب السعادة: لا مال ولا علم، مال فقط، علم فقط، مال وعلم. وهى علم مع مال ومال مع علم، ومال فقط مع علم فقط، والتوسط بين الأطراف. وهى نفس البنية الرباعية لأحكام التكليف المحرم والواجب والمكروه والمندوب وإسقاط المباح (٢).

وبكل مرتبة طريقة فى الدعوة إليها حتى يمكن الوصول إلى الدعوة الكاملة، تكامل المال والعلم (٣). من ليس له مال ولا علم نفسه زكية، جميلة الأخلاق، سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راضى بما قسم الله له. وهو العامى الذى على الفطرة الذى يرى الأخلاق فى ضرورة اتفاق العلم والعمل عند العالم لأنه يأخذ بالقنوة. وقد يوجد أقوام علماء متفلسفون يصنفون الكتب فى تحسين الأخلاق ويأمرون الناس بها وهم أسوء الناس خلقاً. ومن له مال دون علم يضم أحداً ممن رزق العلم حتى يكتمل المال بالعلم. ويجتمع الكمال فى شخصين متعاونين. ومن رزق العلم فقط دون المال يصبر حتى يأتى الفرج. فالعلم مكتف بذاته وليس كالمال الباحث عن العلم. ومن أوتى المال

(١) الرسائل جـ ١/٩/٣٥٠-٣٥٧.



(٣) وهو معنى البيت الشهير لأحمد شوقي

بالعلم والمال يبنى الناس ملكهموا .: لم يبن ملك على جهل واقلل.

والعلم يبحث عن المحروم منهما ليدله عليهما. ويشكر الأربعة الله على ضم أحد الاخوان إليهم دون أن يمن على المحرومين من أحدهما أو كليهما (١).

وما يحتاجه الأخ أربعين خصلة تجتمع في واحد أو في أربعين شخصاً، في كل منهم خصلة ومجتمعون على قلب رجل واحد. ويمكن جمعها في أربعة مراتب توازي أربع مراحل العمر. الأولى الأبرار الرحماء، ويمتازون بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور. ولهم القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات مثل ذوى الصنائع. ويحصل عليها الإنسان في سن الخامسة عشر. والثانية الأخيار الفضلاء بما لديهم من قوة النفس، ذوو السياسات ومراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض من خلال القوة الحكيمة الواردة على القوة الناطقة. ويبلغ الإنسان هذه المرتبة وهو في سن الثلاثين. والثالثة الفضلاء الكرام، وهم الملوك ذوو السلطان والأمر والنهي بما لديهم من قوة ناموسية. ويبلغها الإنسان في سن الأربعين. والرابعة وهم الأنبياء أصحاب التسليم وقبول التأييد لكل الاخوان، أصحاب القوة الملكية، المعاد والمعراج والقيامة والبعث والنشر والحساب والميزان والصراط. ويبلغها الإنسان في سن الخمسين (٢).

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

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

(١) الرسائل جـ ٤/٥٦.

(٢) السابق جـ ٤/٥٢-٦٠.

بين الداخل، التصديق والوجدان، والخارج، القول والعمل^(١). وهى تعادل منازل المغربيين بالقرآن وكتب الأنبياء وإخبارها بالغيب. الأول مقر بلسانه غير مصدق بقلبه وهو القول. والثانى مقر بلسان مصدق بقلبه دون معرفة المعانى والبيان، وهو القول والوجدان دون المعرفة والعقل. والثالث المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل دون القيام بحقه وهو الجمع بين اللسان والقلب والعقل دون الفعل. والرابع، المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل والقائم بحقيقة وهو الجمع بين القول والوجدان والعقل والفعل. وهو ما يطابق أربعة مراتب أخرى للمؤمنين. الأولى قوة النفس والنهوض من الجسد. والثانية النشاط فى طلب الخلاص من انهولى، جهنم النفوس. والثالثة الرجاء والأمل بالفوز بالنجاة مفارقة النفس للجسد. والرابعة الثقة بالله واليقين بتمام الأمر.

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

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

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

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

(١) من العقيدة إلى الثورة ج ٥ الإيمان والعمل والأمانة ص ١٠ - ١٤.

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

والأسباب التى تمنع من الصداقة إما أن تكون سبباً غير مفقود فيقطع أو علة غير موجودة فتوجد. فهى أسباب خاضعة للتغير الاجتماعى وليست ثابتة جوهرية دائمة (١).

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

إنما الأصدقاء هم أصدقاء الخير الذين يؤثرون الصديق على كل شئ، الأهل والولد، طبقاً للتوجيه اللاشعورى للموروث ﴿ يا أيها الذين امنوا لا تنهكم أموالكم وأولادكم عن ذكر الله ﴾. وهؤلاء هم الذين يتم التمسك بهم. ولا تتم الصداقة بين مختلفين بالطبع لعدم اجتماع حفظه حتى لا يتحول إلى عدو. وإذا أحسن الصديق فلا يجب الامتنان عليه حتى لا بصييه الكبر (٢). واكتساب الصديق أصعب من اكتساب المال. فالتعامل مع البشر أصعب من التعامل مع الأشياء.

(١) الرسائل ج٧/١٦٨-١٦٩.

(٢)

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

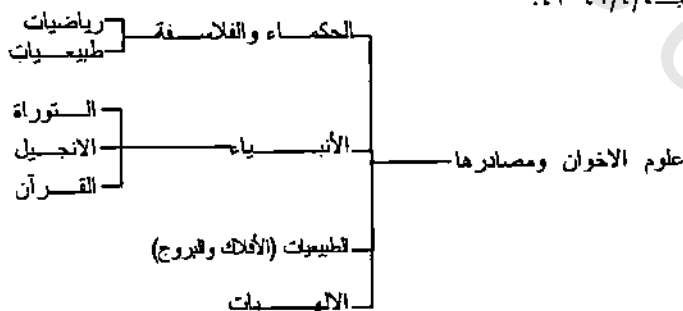
ولابد من معرفة الصديق أو الأخ، اعتبار أحواله، وتعرف أخباره، وتجربة أخلاقه، والسؤال عن مذهبه واعتقاده كما هو الحال في رسائل "الصدقة والصديق" لأبي حيان. الأصدقاء على أنواع في ثلاث وعشرين ثنائية. ويصعب تطبيق هذه البنية الحسابية على الأفراد (١).

وفي رسالة "معاشرة الاخوان" يصف الاخوان كيف يعاشر الاخوان بعضهم بعضاً في مجلسهم للدراسة. وهم أشبه بالخلية أو الجماعة المغلقة في أماكن وأوقات معلومة لا يخالطهم غيرهم. وللكتب النفسية الأولوية على باقي الكتب في الحس والمحسوس، العقل والمعقول، وأسرار الكتب الالهية والتزيلات النبوية والمعاني الشريفة والعلوم الرياضية الأربعة. وباختصار ضرورة معرفة العلوم وعدم هجر أى كتاب أو التعصب إلى أى مذهب لأن الفلسفة شاملة حساً وعقلاً، ظاهراً وباطناً، جلياً وخفياً. وكلاهما تجليان للوحدانية (٢). ويلاحظ على علوم الاخوان ومصادرها جعل الكتب الطبيعية والالهية مصدرين مستقلين مع انهما قسمان من علوم الحكمة، ووضع الحكماء والفلاسفة، ومرة كعلم مستقل، وجعل موضوعات رسالات الأنبياء غيبية، أسرار وملائكة وأساطير وقرانات وأدوار وحسابات، وميزان وصراط وبرزخ وليس مصالح الناس وأمور معاشهم.

والاخوان لا يكفرون أحداً على عكس الخوارج. والناس كثيرون التلون إلا الاخوان. صداقتهم قرابة رحم. يعيشون معاً، ويرثون بعضهم لأنهم نفس واحدة وأجسام

(١) السابق جـ ٤/٤٤-٥٢.

(٢) السابق جـ ٤/٤١-٤٢.



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

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

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

فاذا كان صاحب القول يقدم العالم دون صانع أو مدير سعيداً فلماذا يخاف الموت ويندم فى الآخرة ويشهد الحسرة والندامة والخسران؟ وإن كان شقيماً وأساء حالاً وشقاء فى الدنيا والآخرة. ولا يدري المؤمن الذى يقول بصانعين أين الخير لفعله وأين الشر

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

لتجنبه فيعيش حيراناً. والقول بأن النارى والاله والروح القدس مختلفة اليهود، وصلت ناسوته فذهب لاهوته، وترك مخز، ولا يثير فى النفس الغليظة القاتل والحقن على المقتول، وحزنأ وغماً يبقى طول العمر معذباً مؤلماً مشتتاً الانتقام فيموت بحسرتة.

ويمكن للملحد الرد على ذلك والانتهاى إلى العند. صحيح أن هناك أثراً نفسياً للاعتقادات الفاسدة وأخرى حسنة للاعتقادات الصحيحة ولكنها ليست عقاباً أو ثواباً بل هى مجرد نتائج طبيعية للعمل فى أسس النظر. ويستعملها الاخوان فى خطاب إنشائى ترغيبى أو ترهيبى ينقصه الدليل فى أغلب الأحيان ^(١).

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

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

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

(٢) وهذا ما فعله كانت فى "الدين فى حدود العقل وحده" انظر: قضايا معاصرة جـ ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣١-١٧٠.

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

(٤) السابق جـ ٤/٢/٥١٩-٥٢٧.

بعد خراب السماوات والأرض، وأفكار الترغيب والترهيب وقد ركبها الله فى طبيعة البشر، فالمرغوب مرهوب، عاجل حاضر فى الحواس، وأجل غائب فى الوهم يقلل الرغبة فى الثواب على الأعمال والرغبة والخوف من العقاب على السيئات. ومن ثم فلا رغبة ولا استحقاق. فمن لا يؤمن بالحساب فى الآخرة يكون شرها فى الدنيا. ويمكن لغير المؤمن بهذه الطريق القول بأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا أصبح الإنسان أجيراً كعبد السوء^(١). ويمكن الحصول على الكمال فى الدنيا، وهو كمال إنسانى فى حدود القدرة الإنسانية وليس خارجها. والأمل والإحساس به هو المستقبل كعبد شعورى^(٢). هناك جزاء فى الدنيا حتى ولو كان نهاية الإيمان من علامات الساعة، ويمكن للإنسان أن يعيش فاضلاً دون ترغيب أو ترهيب. والحواس أصدق من الوهم الذى ما هو إلا قياس الغائب على الشاهد. ومع ذلك يمكن الاشتياق إلى عالم آخر يسوده العدل إن لم يحدث فى الدنيا فإنه يعطى أملاً كبيراً فى حدوثه فى عالم آخر. فالحياة ممتدة، والتاريخ أوسع من الماضى والحاضر ويمتد إلى المستقبل.

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

(١) هذه هى الأفلاك عند كاتط وجويو.

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

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

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

والترخيص فى الشبهات والإباحة فى المحظورات والمحرمات يكسب جرأة على الله وتعدياً لحدوده وارتكاباً لمحارمه، ومخالفة للأنبيا، ونفاقاً ورياء لا أمانة له، وتوسيع "اللمم" لاقالة نوى العثرات. وينقد الأخوان عقيدة المهدي المنتظر كما يفعل ابن تيمية مما يبعدهم عن عقائد الشيعة. وإن اختفاء الامام الفاضل المنتظر الهادي خوفاً من المخالفين يجعل الإنسان طول العمر منتظراً خروج الامام متمنياً مجيئه، مستعجلاً ظهوره ثم يفنى عمره ويموت حسرة وغصة فى النفس، وفى العقلية الذات والصفت والأفعال، والسمعيات النبوة والمعاد، ثم الإيمان والعمل والامامة^(١).

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

(١) الرسائل جـ ٤/١/٥٢٧-٥٢٩.

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

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

والموضوعات الأخرى تتعلق بالمعارف والعلوم ولقاء أهل العلم، النحو والشعر والخطابة والفصاحة، والهندسة والحساب والنجوم والطب والفلك والحكمة، وعلم العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل، والطبيعات والالهيات وأحكام النجوم، جمعاً بين فنون الأدب والعلوم الرياضية والطبيعية وعلوم الحكمة دون المنطق واستبدال العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل به ^(١). وشهوة العلم مثل باقى الشهوات فى ثنائية متطهرة، شهوة البدن وشهوة العقل. والموضوعات بلا عناوين وفصول، مجرد خطابة وعظية وحماسات، قلب الآراء السيئة، بلا برهان أو تصورات، وخالية من الاقتناع العقلى. تعتمد على الحجج النقلية والآيات والأحاديث.

(١) السابق جـ ٤/١/٥٢٩-٥٣٨.

ليس موضوع الإيمان بالضرورة موضوع غيبي بعيدا عن الحواس بل الواقع الاجتماعي وتنقضاته من أجل تغييره بالإصلاح أو بالثورة. وهل أول عقيدة الملائكة وقد آمن عمر بمحمد الثوري وأبو بكر بالنبي وليس بالملائكة أولاً؟ لقد انتشر الإسلام في آسيا بالنظام الاجتماعي. وكيف يمكن إصدار أحكام على الملائكة بأنهم محتاجون إلى الإيمان لتفاوتهم فيه وما هو المقياس؟ وأشرف الملائكة حملة العرش تصور إنساني خدم، عمل دون نظر، وقربهم من الله قرب مكاني وليس قرباً روحياً. وإذا كانوا متفاوتين فليسوا ملائكة لأن الملاك هو الكامل المطيع.

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

أ- ماهية الإيمان. ويرفض الاخوان رأى المتكلمين بأن الإيمان علم عن طريق السمع في مقابل العلم العقلي عن طريق القياس من أجل الدفاع عن العلم الاشرافي ووضع موضوع الإقرار والتصديق والعمل في صيغة إشرافية. فالوحي مجرد إقرار وتصديق وإيمان. وتبدأ الرسالة بنظرية العلم، ورفض تعريف الحكم في تحديد العلم بأنه تصور النفس للمعلومات لأن ما يأتي عن طريق السمع لا يمكن تصوره. فالأخوان مع الحكماء عندما يكونون إشرافيين صوفية وضدهم عندما يكونون علماء منطقة. الغرض منها

(١) ماهية الإيمان وخصال المؤمنين، الرسائل ج٤/٥/٦١-١٢٣.

معرفة شرائط الإيمان حتى يعلم كل إنسان هل هو مؤمن حقاً أم شاك مرتاب. فالمؤمنون ورثة الأنبياء. البداية من القرآن ومدح المؤمنين وذم الكافرين وبيان الفرق بين المؤمن والكافر^(١). لذلك كانت الرسالة أقرب إلى تنظير الموروث وتطوير علم الكلام منها إلى تمثيل الوافد. ولا ينكر من الوافد إلا الرضا بالقضاء والقدر من سقراط وأفلاطون وفيثاغورس قراءة لهم من خلال الموروث. وأكثر الألفاظ تردداً آيات القرآن ثم لفظ القرآن ثم موسى.

والحقيقة أنه لا يوجد إيمان وكفر مجردان عن السياق الاجتماعي. لا يوجد إيمان وكفر نظريان بل عمليان فيما يفعل الناس وليس فيما يؤمنون به «وقل أعملوا»، خيركم للناس أنفعكم للناس". ليس المؤمنون وحدهم هم ورثة الأنبياء بل العلماء. والآخران يجعلون المؤمنين العلماء دون تخصيص العلماء عن المؤمنين^(٢).

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

والعلم مجرد إقرار أولاً وتصديق ثانياً وطلب المعارف ثالثاً. وهو موقف المرجئة التقليدي الذي يخرج العلم من الإيمان أى الإيمان مرتان، إقرار باللسان وتصديق بالجنان. ويعنى التصديق التسليم أى الاستسلام، التصديق لمن هو أعلم بما يخبر ما لا يعلم. هو التصديق للمخبر بما قال وأخبر عنه دون برهان أو دليل^(٣). وكيف يتم التصديق

(١) وهو ما ساد في عصرنا من أجل استعمال سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين، السابق جـ ٤/٥/ ٦٥-٦٦.

(٢) في عصرنا يتهم العلماء بأنهم غير مؤمنين. لذلك رفع شعار "العلم والإيمان" انظر: الدين والثورة في مصر (١٩٥٢-١٩٨١) جـ ٣ الدين والتنمية القومية، مديولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥٧-١٩٢.

(٣) وهو أقرب إلى الموقف المسيحي الشهير في العصر الوسيط، 'أو من كى عقل'. لذلك أسس

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

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

والإيمان قسمان: ظاهر وباطن. ويفصل الاخوان الظاهر دون الباطن مع أنهم أهل الباطن. الإيمان الظاهر إقرار باللسان بخمس عقائد: للعالم صانع واحد حى قادر حكيم خالق مدبر، له ملائكته وصفوته، وصفوة بنى آدم كواسطة وهم الأنبياء، والالهام والوحى، وأخيراً القيامة. ومقارنة بنسق العقائد، البداية بالتوحيد، وغياب العدل والامامة، والعمل قرين الإيمان، والإيمان بالملائكة والغيبات والقيامة والمعاد، والتركيز على الأنبياء مع أنهم ليسوا صفوة ولا واسطة بل مجرد رسل يقومون بوظيفة الابلاغ للناس كما أبلغوا عن طريق الوحى الملائكة، ومن الملائكة إلى البشر عن طريق الرسل دون تخصيص لأسباب النزول، الوحى نداء للواقع وإجابات على أسئلته، والناسخ والمنسوخ، الوحى مواكبة لتطور الواقع وقدرات البشر^(١). وهل دعت الأنبياء إلى الإيمان بالظاهر

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

(١) السابق جـ ٤/٥/٦٨-٦٩.

الذى تنكره الأمم أم إلى التغيير الاجتماعى وتكوين المجتمع الفاضل؟

ويتم الإيمان الظاهر عن طريق التلقين، تلقين الأنبياء، ومن الكبار إلى الصغار، ومن العلماء إلى الجهال للاقرار به مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. وهل دعت الأنبياء الناس إلى الاقرار أولاً إلى التصديق ثانياً دون علم؟ وماذا عن دعوة القرآن للتأمل والنظر؟ ليس هذا عكس "حى بن يقظان" وطريق الفلاسفة بل وعلى النقيض من موقف الفقهاء أن العقل أساس النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وأن من قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموقف المتكلمين أن النظر أول الواجبات ^(١). وكل تصديق هو تصديق بشئ وإلا كان مجرد استسلام. والإنسان فى حاجة إلى علم وبرهان وليس فقط إلى إيمان وتصديق. العلم من الواقع وليس فقط من المخبر، من الطبيعة وليس فقط من النص، من الحوار والتجارب المشتركة وليس فقط من أعلى وحياً وإلهاماً. ليس التصديق مرتبطاً بصدق المخبر بل بالتصورات والتصديقات كما هو الحال فى المنطق وصدق القضايا، وليس فقط فى صحة السند بل فى صدق المتن طبقاً لوسائل المعرفة البشرية ^(٢). ليس البرهان مجرد تبرير المعطيات بل البرهنة عليها. البرهان أول العلم وليس بعد المعلوم. وما لا دليل عليه يجب نفيه فى منطق الفقهاء. «قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين» ^(٣). يبدو أن الاخوان جعلوا الاقرار باللسان أولاً لمجرد الاعلان والبدائية حتى يبدأ اجتماعياً وجماعياً دخول الأخ البار الرحيم حظيرة المؤمنين، مجرد هوية وعلامة على الطريق.

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

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٤٩-٣٦١.

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

(٣) انظر دراستنا: "مخاطر فى فكرنا القومى"، الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ ١ فى الثقافة الوطنية ص ٥٩-٩٦.

أنفسهم يجعلون التفاوت بين الناس فى العلم وليس فى العمل. فمنازل الناس فى المعارف ومقرنين العلم بالإيمان أربع. لا علم ولا إيمان بل الترف فى الحياة الدنيا، علم فقط مثل الحكماء والفلاسفة، إيمان فقط وهو الاقرار بكتب الأنبياء وأخبار البعث والمعاد وأحوال الملة، والعلم والإيمان وهم الاخوان المذكورون فى القرآن. وهى قسمة رباعية مثل قسمة العلم والمال. ولا تستبعد هذه القسمة العمل. فالمنزلة الأولى بلا علم ولا إيمان منزلة ترف الحياة الدنيا وهو عمل وممارسة. ولا يمثل الحكماء والفلاسفة للعلم دون الإيمان وهم من كبار المؤمنين. يؤولون النبوات ولا ينكرونها أو يشكون فيها أو يتجاهلون بها. والإيمان لا يعنى بالضرورة العلم بالغيبات، بالبعث والقيامة، أشرف العلوم. وهى غيبات محسوسة لا يمكن فهمها أو تصورها أو التحقق من صدقها إلا بالخيال والوهم إلا إذا كان المقصود علوم المستقبل. لا يوجد فى الإيمان أى شرعيات أو عقليات أو عمليات، مجرد إيمان دون علم، يعطى النفس الطمأنينة والسكينة مثل إيمان العوام^(١). ويضع الاخوان أنفسهم فى مرتبة العلم والإيمان دعاية للنفس.

كما يتفاوت العلماء فى العلوم، ويحتاج العالم إلى الاقرار بمن هو أعلم منه مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. معرفة السابقين جزء من التراكم العلمى لتطويره وليس لتقليده، لتجاوزه وليس لنقله وإلا وقع الخلط بين المعلومات والعلم^(٢).

وربما أحرّس الاخوان العمل عن العلم لأن أخلاق العمل لديهم هى الأخلاق الشرعية. والزيادة فى العلم تعنى الزيادة فى العمل. هذا ما ينبغى أن يكون. أما ما هو كائن فقد تكون العلاقة عكسية وليست طردية، زيادة فى العلم ونقصان فى العمل كالمناقض، وزيادة فى العمل ونقصان فى العلم كالمجاهد^(٣).

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

(١) السابق، الرسائل جـ ٣/١٤٧/٩١، جـ ٤/٥/٦١-٦٤.

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

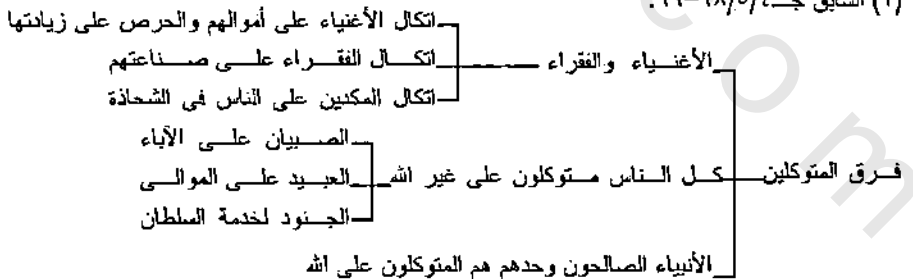
(٣) انظر دراستنا: ثورة المعلومات، السياسية الدولية، القاهرة ١٩٩٨.

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

والمتوكلون نوعان: متوكلون على غير الله مثل الأغنياء والفقراء، اتكال الأغنياء على أموالهم والحرص على زيادتها، واتكال الفقراء على صناعتهم، واتكال المكدين أى المتسولين على الناس. وهو الاتكال الاقتصادى لا فرق بين الأغنياء والفقراء والشحاذين. وهناك اتكال الصبيان على الآباء، والعبيد على الموالى، والجنود لخدمة السلطان وهو الاتكال التربوى أو السياسى، بمعنى الاعتماد المؤقت. فاتكال الصبيان على الآباء حتى يشيخوا ويستقلوا عنهم. واتكال العبيد على الموالى انتهى بانتهاى العبودية. واتكال الجنود لخدمة السلطان انتهى بانتهاى المرتقة. والجنود يدافعون عن الأوطان وولاؤهم للشعوب. الأنبياء الصالحون وحدهم هم المتوكلون على الله. ويبدو أن الاخوان يفهمون التوكل هنا بمعنى الاتكال وهو غير صحيح طبقاً للحديث المشهور عن الطير التى تذهب خماصاً وتعود بطاناً^(١).

والحقيقة أنه لا فرق بين الاعتماد على غير الله والاعتماد على الله. الاعتماد واحد من جانب الذات، ويتغير المعتمد عليه من جانب الموضوع. وكلاهما نظرية فى الاعتماد وليس نظرية فى الاستقلال^(٢). قد يعطى الاتكال نوعاً من الهدوء النفسى والسكينة الناتجة عن التوكل. وقد يراه البعض نوعاً من الاستكانة والخمول والكسل. بل إن الأنبياء كانوا

(١) السابق جـ ٤/٥٠٦٨-٦٩.



(٢) وهى نظرية مشهورة فى أمريكا اللاتينية Dependency Theory. لذلك ينقد محمد إقبال فلسفة السؤال أى الشحادة. كما حاول معظم المصلحين التفريق بين التوكل والتوكل.

يأكلون من عمل أيديهم، النجار والراعى والتاجر. وترك العمل والعيش من النبوّة بداية التفرغ السياسى، داء العصر فى الدول المذهبية. خدمة الأمة ليست وظيفة. وكان للرسول من بيت المال الخمس. فالنبي لا يتوكل على الله فى طلب المعاش بل يسعى ويكد.

ويكون الاخلاص فى الدعاء وفى العمل. الاخلاص فى الدعاء تطهير القلب عند انقطاع الحيلة والتبرى من الحول والقوة، وسيلة الضعفاء للتقوية المعنوية، فانه يعرف فى الشدائد. إذا استعصى الخارج تم اللجوء إلى الداخل. والعمل ليس هو الشعانثر، العمل الصورى، بل هو العمل المنتج. والاخلاص فى العمل والدعاء يقوم على تحليل نفسى اجتماعى لصدق القول ونية العمل وليس فقط على أدائه كأمر الهى والنفس والسعد كنوع من الاخلاص شرك بالله مثل الشرك بالنجوم. فالاخلاص فى القول والعمل صدق وليس شركاً. ليس الاخلاص عدم طلب الشكر أو الجزاء لأنه فى الطبيعة الإنسانية. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا كان الإنسان كأجير السوء يقوم سلوكه على الترغيب والترهيب، الرجاء والخوف. وهلاك الناس فى البر والبحر والاخلاص لله من أجل الخلاص نوع من الدين الشعبى، الاعتماد على الله وعلى أحكام النجوم ومناحي الأفلاك مجرد الاستجداء بقوة معنوية، وصرخة الحياة، وغريزة حب البقاء^(١).

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

(١) السابق جـ ٧٠/٥-٧١.

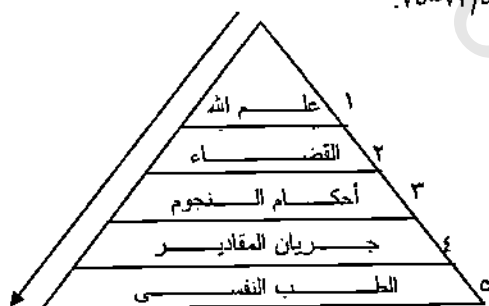
والمجتمع وهو ما يمكن اتهامه بأنه إلحاد. والخطأ ناتج من جعل الله طرفاً في الفعل الإنساني وليس العالم. فالمصائب تحدث في الواقع الاجتماعي وتفاعله مع الإرادات الإنسانية. فإذا حدث نقص في تحليل العوامل أو عدم فهم لها نسب ذلك اختصاراً، طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر، إلى الله. الصبر هو أشجع المقامات وأكثرها كراهية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

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

(١) وفي الأغاني الشعبية في المعاناة من طول الهجران ﴿لصبر حدود﴾. وكان من ضمن هتافات مظاهرات مارس ١٩٦٨ بعد هزيمة ١٩٦٧ "يا جمال، للصبر حدود".

(٢) السابق جـ ٥/٧٠-٧٣.

(٣) السابق جـ ٥/٧٣-٧٥.



أجل السعادة بعد المفارقة تعويض عن العجز وقلة الحيلة وطلب لراحة النفس وطمأنينتها.
وهو ما يتفق مع الثقافة الشعبية^(١).

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

والخوف والرجاء حالان عند الصوفية وليسا من المقامات. يصفها الاخوان دون الاعلان عنهما. كموضوعين مستقلين، وفى عبارات مقتضبة. يعبران عن نفس الموقف النفسى للمؤمنين، أجبر السوء. ومثاله خوف الأولاد من الآباء والأمهات، والصبيان من المؤدب، والتلاميذ من الأستاذين، والجند من صاحب الجيش^(٢). فهل العلاقة بالله مثل هذه العلاقة السلطوية، الله والسلطان؟ وهلى الترغيب والترهيب وسائل تربوية ناجعة أكثر من إدراك الخير والشرقى ذاتهما، وفعل الأول وترك الثانى بمحض الإرادة الحرة؟

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

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

(١) مثل مقطع الأغنية الشعبية ترمينى المجادير.

(٢) السابق جـ ٧٥/٤-٧٦.

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

والحق متشابه نظراً لاحتتمال دلالة الألفاظ على عدة معاني. الحق له ظاهر وباطن، لفظ ومعنى. وطاعة القانون تتطلب تأويلاً له وفهماً لغرضه وغايته. والناموس يراعى الكل لا الجزء، ويقوم على نظرة شاملة وليس على وجهة نظر جزئية مثل قصة موسى والخضر^(١).

أما الأمر والنهي فيعرفان إما بالسمع كما هو الحال عند الأماعة أو بالعقل مثل المعتزلة أو بالأخلاق وهو رأي الاخوان. وبالأخلاق تُعرف أمور الدين الشرعية والعقائدية. ولا يذكر المتكلمون لعداء الاخوان لهم لاتباعهم طرق الجدل والخصومة والفرقة في الدين. والمعاد من أجل المفارقة حتى تصبح النفس من الملائكة. البداية بالظاهر أى بالفقه ثم ينكشف الباطن أى الأخلاق. تفارق النفس الجسد مسلوقة للحواس. ويجد الإنسان نفسه أمام التاريخ الفردى أى الجسد، والتاريخ النفسى أى علاقة النفس بالبدن. وينتقل الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن حتمية الطبيعة والجيلة والعادة إلى رحابة الارادة والمسؤولية^(٢).

الدين القانونى دين الأوامر والنواهى. فالدين فى لغة العرب الطاعة. وتتطلب الطاعة الأمر والنهى والأحكام والحدود والشروط. لذلك سميت شريعة الدين وسنته وأحكامه^(٣). وقد يفيد الدين أيضاً عند المجددين معنى الالتزام. كما أن الطاعة للأوامر والنواهى طاعة الضمير والقدرة على الحكم بالحسن والقبح على الأفعال والاختيار الحر بينهما إيجاباً وسلباً. وكل من أحدث فى الشريعة من تغيير فى الأحكام وتبديل فى الحدود يريد بذلك عرض الدنيا فان صاحب الناموس خصمه يوم القيامة. ومن فعل ذلك لإصلاح

(١) السابق جـ ٤/٥٦-٨١. كما يعطى إخوان الصفا مثلاً من قانون المواريث «لأنك مثل حظ الأنثيين» وأنه إذا جمع النصيبان قبل الزواج وبعد الزواج يكونان متساويين.

(٢) السابق جـ ٤/٥٦-١٠٨.

(٣) السابق جـ ٤/٨٦.

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

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

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

ومن عنوان "إخوان الصفا وخلان الوفا" تتضح الأخلاق الإشرافية التي تقوم على تصفية القلوب والاجتماع على الوفاء. فهي أخلاق صوفية إشرافية تتم من خلال الجماعة الطاهرة. لذلك اتسم فكر الاخوان بالطابع الثنائي كما هو الحال في الديانات الثنائية، ثنائية الجسد والروح، البدن والنفس، الدنيا والآخرة، كما هو الحال في ثنائيات الكلام والفلسفة الصورية كنوع من التوحيد الحركي، والانتقال من طرف إلى طرف. وهي أخلاق ثنائية مضادة لا يمكن الجمع بين الطرفين في أن واحد، بل الانتقال من طرف نقيض إلى طرف نقيض آخر بعد صراع ومجاهدة^(١). وهو صراع نفس فردي في الداخل وليس صراعاً اجتماعياً سياسياً في الخارج وناشئ من ثنائية النفس والبدن^(٢).

(١) السابق جـ ٤/١/٤٨٥-٤٨٧/٤٩١-٤٩٢.

(٢) فصل في مثوية الإنسان، السابق جـ ١/٧/٢٥٩-٢٦١.

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

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

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

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

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

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

(٢) السابق جـ ٨١/٥-٨٢.

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

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

(١) السابق ج ١/ ٩/ ٣٥٦-٣٦٦.

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

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

وهناك ثلاثة آراء فى العشق، الأول أنه من فعل البطالين ولا يحكم إلا بظاهر الحس، فالعشق هنا بمعنى المنى واللذة الجنسية. والثانى أنه مرض نفسى نظراً لزيادة النبض وتوتر النفس وضيق النفس مثل "المالوخوليا". والثالث أنه مرض إلهى ولا علاج له إلا بالدعاء والصلاة والصدقة والقرابين فى الهياكل ووحى الكهنة. وتقوم هذه الآراء التى يتبناها بعض الحكماء على الجهل بعلله. فهو أما من فعل البطالين فارغى الهمم أو أنه مرض نفسى أو أنه هم نفس فارغة أو أنه جنون إلهى. وبعض الحكماء يعتبرونه رذيلة، وفريق ثالث يعتبره فضيلة. والمسافة بين الجنون الإلهى والمرض النفسى ليست كبيرة. فكل جنون إلهى مرض نفسى فى البداية وهو رأى علماء النفس^(١). الجنون الإلهى خداع عن العجز عن الحب الإنسانى.

ويمكن دراسة العشق من ستة أوجه: النشأة لمعرفة كيفية نشوئه، والعلل الموجهة لكونه، والأسباب الداعية له، وكمية أنواعه، وكيفية، والغرض الأقصى منه، وتتراوح بين العلل الأربعة الشهيرة مع التفرقة بين العلة والسبب كما هو الحال عند الأصوليين، والكيف والكم كما هو الحال عند الحكماء^(٢). وهو أكبر رد فعل على التهمة القائلة بأن

(١) رابعة العدوية وعمر الخيام نموذجاً.

(٢) السابق ج ٣/ ٢٦٩-٢٧٨.

العرب لم يعرفوا الحب لذاته بل عرفه الغرب وحده^(١).

ويستعمل الاخوان لفظ الحب والعشق على التبادل. فالحب ليس فقط للأشياء الحسنة بل هو على مستويات الحب البيولوجى بمعنى الحفاظ على النسل، حفظ الصورة فى الهيولى فى الحيوان والإنسان على حد سواء، وهو من الرجل ولم يقل الاخوان من النساء وكأنه فعل الذكر أكثر من فعل الأنثى مع أنه لا صورة بلا هيولى ولا محوى بلا حاوى، وهو الذى يفسر تفسيراً فزيولوجياً بالأبخرة والأنفاس^(٢)، فالنفس تتبع مزاج البدن فى إظهار أفعالها وأخلاقها لأن مزاج الجسد وأعضائه للنفس بمنزلة آلات وأدوات الصانع الحكيم يظهر بها، ومنها أفعاله.

وهناك المستوى الجسمى النفسى فى تعريف العشق بالاتفاق بين الأجزاء. وهو أقرب إلى الفزيولوجيا الرياضية. والاتفاق بين العشق والمعشوق بحسب المناسبات بين أجزاء المركبات، بين كل حاسة ومحسوسها هو الرباط بين الأشياء بعضها ببعض الأولاد والأمهات، الكبار والصغار، الأقوياء والضعفاء، وإذا استغنى الأطفال عن الآباء والأمهات فأنهم لا يستنون عن الأساتذة والمعلمين. فرباط العلم هو رباط العشق. وقد يكون الاتفاق فى المواليد، فى برج واحد، فيتغير العشق بتغير الأخلاق. فإذا غاب العلم حضرت الخرافة، والحقيقة إذا كان الحب هو الاتفاق فكيف يظهر فيه التناقص والخلاف والتعارض إلى حد القتل والانتحار؟ هل التضاد تناسب أعلى؟ كما أن تغير الحب بتغير الأفلاك إنكار للعلل المباشرة فى تفسير الحب. كما أنه مناقض للحب الأبدى الذى خلده الآداب العالمية^(٣).

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

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

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

(٣) الرسائل جـ ٢٦٩/٦/٣-٢٧٨.

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

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

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

ومحبيات النفس ومعشوقاتها بحسب درجاتها فى العلوم. والذى يليق بالنفس الملكية محبة فراق الأجساد والارتقاء إلى الملأ الأعلى والسحابة فى سعة فضاء الأفلاك والتسم بريحان المذكور فى القرآن ولا يحصيها إلا الله. ومع ذلك يمكن تصنيفها على نحو تقريبي بالمثال والقياس أو الاستقرار المعنوى كما يقول الأصوليون. محبة الحيوانات الأزواج النكاح والسفاد وبقاء النسل، ومحبة الأمهات الآباء والأولاد للحنان، ومحبة الرؤساء للرياسة محبة المدح والثناء، ومحبة الصناع فى إطار صناعتهم، ومحبة التجار لتجاريتهم ورغبة الراغبين فى الدنيا وعمارة الأرض، ومحبة العلماء والحكماء للعلوم والآداب والرياضيات وتدوينها، ونقلها من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن إحياء للنفوس وإصلاحاً للأخلاق فى الدين والدنيا، ومحبة البر والإحسان طلب للثناء والمدح، وأخيراً محبة أبناء الجنس وهو العشق، هموم وأحزان، أفراح ومسررات، وليست غايته النسل بالضرورة^(١).

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

(١) السابق جـ ٣/٦/١٧٨-٢٧٩، ولإقبال شعر فى العشق بهذه المراتب.

وكلها مغروزة فى الطباع وفى النفوس. وواضح أن العشق حالة من حالات المحبة العامة، الجسمية والنفسية والعلمية والسياسية والصناعية والتجارية والأخلاقية أو العذرية، المحبة لذاتها. وهى حالات يمكن التساؤل حولها وإضافة حالات أخرى مثل "المومس الفاضلة" التى صورها الأدباء عندما لا يكون الجنس للجنس بل الجنس للعيش، وهناك حب الجنس لذاته، للذة أو الوحدة أو الحب الطبيعى. وقد يكره الأولاد الآباء أو العكس^(١). وقد نكره الرياسات. كره الرئيس للمرعوسين والمرعوسين للرئيس كما هو الحال فى أنظمة القهر. وقد لا تكون محبة الثناء والشكر فى الطبيعة كما هو الحال فى الأمثال العامة "لا شكر على واجب". وقد لا يكون حب الصناع لصناعتهم فى الطبيعة فكثير من الناس يعملون لكسب القوت وليس حباً لحرفهم. وقد لا تكون محبة التجارة وعمارة الأرض مرتبة دنيوية لأن رسالة الإنسان فى الحياة إعمار الأرض «وإستعمركم فيها». وقد تكون محبة العلماء للعلم لذاته مثل العشق لذاته. وهل المحبة البر والإحسان ومحبة الأخلاق أعلى من محبة العلماء للعلم؟ ومحبة الجنس البشرى، حب الإنسانية، حب للعام وليس للخاص.

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

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

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

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

النفس إلا أبناء جنسها. ويمكن الارتقاء من نفس إلى نفس بالرياضة الروحية كما هو الحال فى التصوف. ونظراً لجهل الناس بالصور الروحانية تمنوا الخلود مع الصور الجسمانية لأنه محبة البقاء والدوام والخلود فى كل نفس مع محبوبه (١).

و غاية العشق يقظة الوعي. فالحب وسيلة وليس غاية. الغرض الأقصى من وجود العشق فى وجود العشق فى جبلة النفوس، ومحبتها للأجساد وزينة الأبدان تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وترقية لها من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجرمانية إلى المحاسن الروحانية. فكل المحاسن رسوم صورتها، النفس الكلية فى الهيولى الأولى. المعشوق والمحبوب بالحقيقة تلك الرسوم والصور. وهذا ما تؤكدته التجربة البشرية من فقدان شخص عزيز نرسم له صورة منقوشة لتذكرها على الدوام. الحب الإنسانى مجرد صورة للحب الإلهى. الحب للصورة الكلية أو الصور الجزئية مناسبات لها (٢). ومن لا يفقه ولا يعى فإنه يكون جاهلاً. ولا خلاص له إلا بالعشق.

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

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

(١) السابق ج٣/٦/٢٧٢-٢٨٢.

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

د- الطريق إلى الله. وفي معظم الرسائل الأخلاقية يبين إخوان الصفا الطريق إلى الله^(١). وبعد التحليل الأفقى للدين، والتاريخ النسبى الوصفى الاجتماعى يبدأ التحليل الرأسى المطلق الصوفى كطريق إلى الله. لا يبحث عن المعانى المتغيرة للدين طبقاً للمراحل التاريخية والناسخ والمنسوخ ولكن يبحث عن الماهيات المستقلة.

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

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

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

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

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

اللغة تصوير للوجود (١).

وبالرغم من أن الفكر واضح بسيط إلا أنه أقرب إلى الوعظ والخطابة. وقد يختلف الناس في وصف ماهية الطريق. وقد يرى البعض أن غاية الطريق ليست بالضرورة أمور المعاد والآخرة، الجنة والنعيم والسلام، طريقاً رأسياً إلى أعلى بل أمور الدنيا من فقر وقهر وتجزئه وتخلف وتبعية، طريقاً أفقياً إلى الأمام، داخل العالم وليس خارجه، التنزيل دون التأويل، طريق الفقهاء وليس طريق الصوفية (٢).

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

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

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

(٢) السابق، الرسالة الأولى فى الآراء والديانات، ٣٤- فى طبائع الناس فى الرغبة فى الدنيا والآخرة ص

٤٨١-٤٨٣، فى أنه لا يمكن وصول الأنفس الجزئية إلى الآخرة إلا بعد الورود على الدنيا ص ٤٩١-

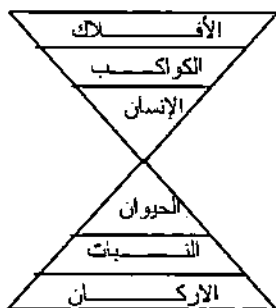
٤٩٢، فى جزاء المحسنين ص ٥٠٤-٥٠٩.

بيده. وهو تشيئ للكتاب، وتحويله من مقروء إلى مسطور. والهيكل الذى بناه الله بحكمته هو الكعبة قياساً على هيكل سليمان أو العرش الذى يستوى عليه الرب. وهو تقديس شيئى للمكان. والميزان الذى وضعه الله بين خلقه هو عود إلى القرآن من جديد باعتباره ميزان العدل. والعدل هو ميزان العلم أيضاً. والمكيال هو يوم الدين الذى يكال فيه لكل إنسان ما يستحقه من ثواب وجزاء وهو قانون الاستحقاق. والمجموع هو جماع النفس والبدن لصور العالمين، فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر. فالإنسان الكلى مقياس نفسه وحقيقته. والمختصر هو العلوم فى اللوح المحفوظ أم الكتاب عوداً إلى النص الكونى. والشاهد على كل جاحد هو اللجوء إلى التجربة. وعالم الحس أحد مقاييس الصدق. والطريق إلى كل خير هى الأخلاق طريقاً إلى المعرفة. كما أن المعرفة طريقاً إلى السعادة. والصراط المحدود بين الجنة والنار، التفرقة الدقيقة بين الخير والشر، الصواب والخطأ القدرة على التمييز والإيضاح^(١).

وكل هذه الصور للإنسان قياس على أصل واحد بين صور الموجودات من الأفلاك والكواكب والأركان والحيوان والنبات. وإذا اتفق الجميع على صور الإنسان تم حل اختلافات المتكلمين والنظار. والحقيقة أن هذه الصور أيضاً تعود إلى أصل لها فى التجربة الإنسانية مثل عجز التأويل العقلى، استحالة المعنى الحرفى، الشك وطول الحيرة، الإنكار السرى خشية السيف^(٢).

(١) السابق جـ ١١/٢-١٢.

(٢) السابق جـ ١١/٢-١٢.



ولما كانت دعوة الاخوان تجمع بين العلم والعمل، الفكر والممارسة فإنها تقوم على كيفية الدعوة إلى الله وتجنيّد الناس واستقطاب الأعضاء. وهى من القضايا الرئيسية لهذا العصر، حشد الناس وتجنيّد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة^(١).

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

ولكل طائفة آراء وأفعال، ومذاهب وأعمال. والاخوان هم الخواص الفضلاء العلماء بأمر النيات والحكماء. هم هذه الجماعة الفاضلة "إخوان الصفا وخلان الوفا" التى يتم من خلالها تطهير النفس. يساعدون على الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السموات ويمكن العليين بجوار ملائكة الرحمن المقربين، ومعاونة الاخوان النصحاء والأصدقاء من أجل الوصول إلى النجاة من الورطة التى وقع فيها البشر بجناية آدم مع أنه قد تاب وغفر الله له، وأصبح كل إنسان مسؤولاً عن نفسه، طائره فى عنقه، لا يتحمل وزراً لم يرتكبه ولا يخلصه إلا عمله وكده واجتهاده. فلا أحم يخطئ نيابة عنه ولا مخلص ينقذه بدلاً عنه^(٢).

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

(١) وهى التى سماها الكواكبي "التقور" وكتب فيها "لم القرى".

(٢) السابق جـ ٢٤٦/٧-٢٤٨، جـ ١١٢/٢/١. وكما هو الحال فى لاهوت التحرير عند بلولو فريزى وتربية المضطهدين وثورة الجماهير عند أورتيجا.

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

ويتدرج الاخوان فى أربع مراتب تبين قوة نفوسهم. الأولى ذوى الصنائع أصحاب القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة، وهم فى سن الخامسة عشرة. والثانية ذوى السياسات، أصحاب الفيض والشفقة ومراعاة الاخوان والقوة الحكمية وهم فى سن الثلاثين. والثالثة ذوى السلطان والأمر والنهى، والرأفة واللطف، والقوة الناموسية، وهم فى سن الأربعين. والرابعة أصحاب التسليم والقبول والمشاهدة، والقوة الملكية وهم فى سن الخمسين^(١). والسؤال هو كيف تفيض كل قوة من أعلى إلى أسفل وهى لم تظهر بعد؟ والفيض هبوط، والنمو صعود. يبدو أن الفيض مازال هو الغالب على الارتقاء.

البداية يعلم النفس ومعرفة جوهرها، بل إن كل رسائل الاخوان الاحدى والخمسين فى علم النفس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. تنقل الأقسام الأربعة، الرياضى والمنطقى والطبيعى الجسمانى والالهى الناموسى الشرعى على مستوى النفس مثل النفسانيات والعقليات وهو ما يمكن نقله فى عصرنا على مستوى العلوم الاجتماعية، الاجتماع والسياسة والقانون، وكما فعل الاخوان أنفسهم فى القسم الرابع، العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى بعد ذلك فى "إحصاء العلوم" ووضع علم الفقه وعلم الكلام والعلم المدنى فى قسم واحد^(٢).

(١) السابق ج١/٨/٤٩٥، ج٤/٧/١٧٣-١٧٤.

(٢) فى مهمة النفوس وعشقها للأجسام ج٤/٧/١٨٣-١٨٤، فى مهمة النفوس وإخراجها من عالم الأرواح لجنائية كانت فيها ج٤/٧/١٨٤-١٨٦.

ويتضمن النوع الأول اعترافاً صريحاً بالتشيع بالإضافة إلى الاتجاه الامامي الاشراقي العام. وينقد الاخوان من جعل التشيع عدم قبول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدعوى التستر والتخفي أو الغيبة والاختفاء فيركبون المحذور. ويتبرأ الاخوان من التستر باسم العلويين المخالفين للشريعة مثل تبرؤ الصوفية من الأدعياء الذين يقولون باسقاط التدبير. فالأخوان يمثلون المعارضة الشيعية التي تمارس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل أهل السنة في العلن وليس في الخفاء.

وينقد الاخوان ممارسات الشيعة الرسمية بأنهم قوم من الأشرار، تستروا بالتشيع ضد الأمرين لهم بالمعروف والناهيين عن المنكر من أجل المحظورات وترك الأوامر. ومن الاخوان قوم يسمون أنفسهم بالعلوية ولكن ليس لهم من الدين إلا هذا الاسم، لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ولا جهاد. ويرتكبون كل الموبقات. وطائفة جعلت التشيع مكسباً النائحون والقصاصون للتبري والشتم والطعن والبكاء وترك العلم^(١). ومن الشيعة من تقول أن الأئمة تسمع النداء، وتجيب الدعاء، وهماً وتخيلاً وتعبيراً عن العجز عن الفعل، والمقاومة الفعلية. وفهم من يقول إن الامام المنتظر مختف خَوْفاً من المخالفين مع أنه ظاهر وهم ينكرونه. واللبعض يقر بالأنبياء والخلفاء والأئمة الوارثين لعلم النبوات. ولكن لا يدرون حقيقة ما يقرون ولا تصديق ما يعتقدون.

يمثل الاخوان حركة إصلاحية داخل الفكر الشيعي. وينقدون اختلاف الإيمان عن العمل، والتكسب بالدين وتحويله إلى تجارة، وحضور الامام أو اختفائه، والجهل وعدم التصديق. والنصيحة من التناك أي من الدين. فإخوان الصفا لقاء التصوف والحكمة الاشراقية لحساب التصوف على عكس لقاء التصوف مع الفلسفة عند ابن عربي وابن سبعين لحساب الفلسفة الالهية. والتحليلات كلها أقرب إلى الأخلاق منها إلى الاجتماع أو السياسة^(٢).

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

(٢) الرسائل ج٤-١٤٦/٧-١٤٨/١٥٣.

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

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

وكل مقر بالقرآن وكتب الأنبياء والأخبار عن الغيب على أربع منازل: مقر باللسان غير مصدق بالقلب، ومقر باللسان مصدق بالقلب غير عارف بمعانيه وبيانه، مصدق ومقر ومتيقن ولكن غير قائم بواجب حقه، وأخيراً من وجد العون من الاخوان على مساعدته على التحقق، وأقلهم أربعون، وهو عدد رمزى، مواعدة الله موسى أربعين ليلة، أربعون خصلة فى شخص واحد أو فى أربعين شخصاً. فأعلى المراتب التعاون مع الاخوان (١).

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

(١) السابق جـ ٤/٧/١٧٥-١٧٧. انظر دراستنا: "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، قضايا معاصرة،

جـ ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص ١١-١٢٧، وأيضاً من العقيدة إلى

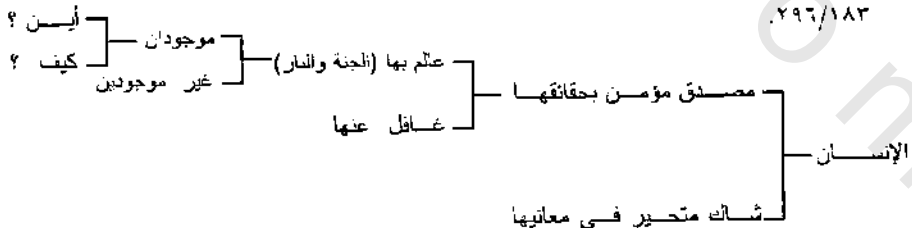
الثورة جـ ٥ الإيمان والعمل والامامة ص ١٠-١٤.

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

والإنسان نوعان: شاك ومتحير فى معانيها، ومصديق متيقن بحقائقها. وهذا المصدق إما غافل عنها أو عالم بها مثل الجنة والنار، موجودين أو غير موجودين لعدم معرفة أين وكيف. وتشمل الجنة والنار المعراج وخازن الجنة وخازن النار (رضوان ومالك) ^(١). والغيبيات يؤمن بها أهل التقليد مثل العامة، ويشاهدها أهل البصيرة مثل الخاصة. ولا يوجد وسط بين التقليد والملاحظة وهو البرهان العقلى أو التأويل.

ومن ثم ينقد الاخوان تعددية الفلسفة لصالح وحدانية الدين بالرغم مما فى التعددية والاختلاف من مآثر، وما فى الوجدانية من مخاسر من حيث شرعية الاختلاف فى الأولى، وتكفير المخالفين فى الثانية ^(٢). وهل يمكن الرد على الشاك بالاعتقاد والنص أم بالرأى والبرهان؟ إن النص مجرد إعلان عن وجود الغيبيات دون إثبات لها بالبرهان. فالنقل وحده دليل ظنى، ولا يتحول إلى دليل عقلى إلا بقرائن الحس والعقل ^(٣). هذا بالإضافة إلى أن هناك إجماعاً بين العقلاء. فهناك وحدة فى التعدد، وتعدد فى الوحدة نظراً لاختلاف مستويات الفهم. وكيف يتفق الإسلام مع أرسطو ولا يوجد برهان طبقاً لحديث "لو عاش حتى يعرف ما جئْتُ به لاتبعتنى على ديني" نظراً

(١) فى خطاب الشاكين فى أمر النفس المتحيرين فى اختلاف أقاويل العلماء فيها، السابق ج ٤/١٧٧-٢٩٦/١٨٣.



(٢) من العقيدة إلى الثورة، ج ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٩٠-٤٠٣.

(٣) من النقل إلى الإبداع ج ١ الأول النقل، الباب الأول، التكوين، الفصل الثالث: الانتحال.

لاتفاق العقل والنقل بصرف النظر عن صحة الحديث أو انتحاله. فالانتحال إبداع فلسفى يعبر عن روح الحضارة^(١).

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

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

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

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

(١) الرسائل ج٤/٧/١٩٥-١٩٦.

يجتمعون فيه. وتكرر الأيام والأزمان ويتكرر الاخوان مسار التاريخ^(١). وهل يعرف التاريخ بالزجر والفأل والكهانة والفراسة؟ فان لم يصدق فلنتم محاججته بالرغم من رفض الاخوان مناهج الجدل والحاجة في الدين من علماء الكلام.

خامساً: الأخلاق الإنسانية (أبو حيان):

تبدو الأخلاق الإنسانية عند أبي حيان في موضوعات متناثرة تجمع بين الفلسفة والأدب، ومنسوبة إلى أقوال الآخرين خاصة أبي سليمان السجستاني وأبي الحسن العامري. والإنسانيات عند أبي حيان لها الألفية على الطبيعيات والالهيات. فالإنسان حاضر عند أبي حيان حضوره عند إخوان الصفا. ومعظمها تجارب إنسانية وانفعالات بشرية وحدوس فلسفية يصعب تحويلها إلى تصورات فلسفية وبراهين منطقية. ومنها تجربة الحكمة.

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

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

(١) "يذكرونهم بحوادث الأيام، وتغيرات الزمان والخطوب والحدثان، وما تكل عليه دلائل القرآن من تغييرات شرائع الدين والمال، وتنقل الملك والدول من أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، فاجتمع رأيهم، وانتقت كلمتهم على أنه لابد من كائن في العالم قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا، وهو تجديد ملك في المملكة وانتقال الدولة من أمة إلى أمة، وإن لذلك دلائل واضحة، عرفت بفراغ العقول وتجارب الأمور، واعتبار تصاريح الزمان فيما مضى من الحدثان، وما يعرف منها بالزجر والفأل والكهانة والفراسة وبدلائل المتحركات من النجوم والمقامات مما تكل عليه من الكائنات قيل أن تكون"، السابق جـ ٤/٧-١٨٩-١٩١.

والحرية والسلوك وبالله. كما تظهر بعض المصطلحات الطبيعية المعربة مثل "الأسطقسات" في تعريف الروح^(١).

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

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

وتبدو عناصر الاضطهاد في فكر أبي حيان ربما نظراً للتشيع.

١- الإنسانية أفق. ويظهر مفهوم "الإنسان" كأفق، والإنسانية كأفق. الإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع. وهو أفق أخلاقي^(٣).

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

(١) أبو حيان: المقابسات ص ٢٧٢/٢٦٥.

(٢) السابق، ص ١٦٨-١٦٩، الامتاع والموانسة ج١/٤٦.

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

(٤) السابق ص ١٩٧-١٩٨/٣٧٤. الامتاع ج٥/٣٩-٤٠.

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

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

وتأخذ الصداقة حظاً وافراً في تحليل الأخلاق الإنسانية مثل رسالة "الصداقة والصديق". وهي أطول الموضوعات الخلفية على الإطلاق بناء على تجربة أبي حيان الشخصية^(١).

ويجمع الإنسان أخلاقاً متباينة على مستويات عدة. رأس ويدان ورجلان على مستوى الشكل الخارجى. ولحم وعظم وعصب وشریان على مستوى المضمون الداخلى^(٢). ودم وبلغم ومريان على مستوى الأخلط الأربعة^(٣).

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

(٢) هذا هو أيضاً تصور الإتمان عند ديكارت في بداية العصور الحديثة الغربية في "مقال في الإنسان"، أبو حيان: الامتاع والمؤاتسة ج٢/ ٨٧. انظر أيضاً دراستنا: "لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثا القيم؟"، دراسات إسلامية، ص ٣٩٢-٤١٥.

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

ويتلمس أبو حيان بعض الموضوعات الإنسانية، فيجدها في التصوف والعفة. مصطلحات الصوفية مثل العشق، والمحبة، والكلف، والشفقة، والصداقة والمحبة، والعلم، والتوحيد، والفتوة، والمروءة، والعقل، كلها موضوعات إنسانية يغلب عليها الجانب الشعوري الإنساني الحيوي كما هو الحال عند إخوان الصفا. وتأخذ بعض الموضوعات حيزاً أوسع مثل السكينة حيث تظهر فلسفة الأخلاق بوضوح. وهى من القيم الصوفية وهى على درجات بين الزيادة والنقصان. أنقصها للناس ثم لخلقاء الأنبياء ثم للأنبياء وأعلاها لأشخاص فوق الأنبياء وهم الملائكة. وهى على أربعة أنواع: طبيعية، ونفسية، وعقلية، وإلهية. وقد تكون مفعولة أو فاعلة ^(١). ويصعب فصل المصطلحات الصوفية عن الفلسفة الطبيعية ^(٢).

وأحياناً تظهر بعض الموضوعات الكلامية الإنسانية مثل الإنسان والوعد والوعيد والتوحيد بل والقدم والحدث ^(٣). وبعضها مستقى من الفقه وأصوله مثل الاجتهاد والرخصة والمشورة ^(٤).

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

= الحركة، الفرح، النوم، الإرادة، اللذة.

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

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

(٣) أبو حيان: المقابسات ص ٣٧٣-٣٧٨.

(٤) السابق ص ٣٢٩.

ونظراً لأهمية الأدب كمصدر للأخلاق الإنسانية الواقعية ذكرت فضائل كثيرة أقرب إلى الفضائل الأدبية والذوقية الإنسانية العامة مثل حضور البديهة في الردود. ومعروف مآثر القريحة العربية والتراشق بالآداب^(١). ويرجع ذلك إلى سحر العقول. وهو إما صناعي مثل خفة الحركات أو طبيعي مثل آثار الطبيعة أو عقلي مثل الكلام الغريب المعنى أو الهى مثل الأنفس الكريمة قولاً وعملاً^(٢).

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

كما يعتمد على الشروح اللغوية الخالصة دون التحلق والغربة اللغوية وكُننا فى الشعر الجاهلى، ويطول الشرح للغوى دون جمالية من ذلك. من النقص فى النسخة السابقة السبق^(٣).

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

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

(٣) أبو حاتم السجستاني: إذا مات لى صديق سقط لى عضو، الصداقة والصديق ص ١٧. على بن أبى طالب: قليل للصديق الوقوف على قبره، السابق: ص ٢٢. الخليل بن أحمد: الرجل بلا صديق كالعين بلا شمال، السابق ص ٢٨. ومن أقوال الشعراء:

- بينى وبين لئام الناس معته
- ما تنقضى وكرام الناس إخوانى
- إذا لقيتم لئيم القوم عنفى
- وإن لقيت كريم القوم حيائى
- وكنت إذا الصديق أراد غيظى
- واشرقنى على حلق بروقى
- عفوت ذنوبه وصفحته عنه
- مخافة أن أعيش بلا صديق
- لله فى الأرض أجناد مجتدة
- لأرواحها بيننا بالصدق تعترف

ويبرز أبو حيان تجربة الصداقة والصديق. فالصداقة فضيلة إيجابية تغنى بها البلغاء والأدباء. وهى تجربة إنسانية عامة يصدقها الوحي والشعر^(١). وإذا اقتصر البعض على جعل الصداقة لفظاً بلا معنى بناء على تحليل اللغة فإن البعض الآخر يجعل الصداقة والصديق المعنى وحامل المعنى^(٢). ويجمع أبو حيان أقوال السابقين. فالرواية أيضاً فى الأنبى وليست فقط فى الحديث. لا فرق بين موروث ووافد، بين محسوس ومعقول، ما دامت تجارب إنسانية حية. الكتابة بمثابة مرجع عام فى الوضوح، والتأليف فيه طبقاً لرغبة الجمهور. ويبدو الفقه ومذاهبه رافداً رئيسياً فى الثقافة خاصة أبى حنيفة. وتظهر شخصية أبى سليمان الفذة شخصية محورية ومصدر الكثير من الروايات والآراء.

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

ومكارم الأخلاق للإنسان عشرة: صدق الحديث، وصدق البأس، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وبذل المعروف، والتقدم للجار، والتقدم للصاحب، والمكافأة للصانع، وقرى الضيف. ورأسها الحياء^(٣).

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

- والأمثلة كثيرة من الوزير، وأبى سليمان، وعمر بن عبد العزيز، السابق ص ١٢١/٣٧.

(١) الاقتصاد على تحليل اللفظ مثل المدرسة التحليلية المعاصرة فى الغرب. والمعنى وحامل المعنى هما عند هوسرل Noëse, Noëme.

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

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

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

للحيوان أخلاق ما دامت له نفس وقوى وطبع. إذا أمكن الحديث عن الإنسان فإنه يمكن الحديث أيضاً عن طبائع الحيوان. ومن الطبيعي أن يهتم العرب بالحيوان، أدباء علماء وفلاسفة. فالحيوان جزء من البيئة العربية. ولا يوجد مغزى سياسى للحيوان عند أبى حيان كما هو الحال فى "رسالة الحيوان" عند الاخوان. عرف أبو حيان الأديب أن الحيوان للإنسان مداواة، رؤية إنسانية للحيوان. كما أدرك الحكمة والعناية فى الحيوان كما يفعل المعاصرون (١).

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

ويتعرض أبو حيان إلى أخلاق الجوع والشبع واختلاف معانيها حسب المواقف الفكرية، عند الصوفى والمتكلم والمواقف الحياتية مثل الطقلى والمهنية كالطبيب والقاضى والجمال كالجندى والمكار والجمال، والمزاحية مثل للملاح والبخيل، والشعبية مثل المدنى واليمنى والتركى والسمرقندى والهندى. وهى من أطول الرسائل (٢). وهو موضوع عصرى يحصد مئات الألوف يومياً خاصة فى إفريقيا. وتظهر بعض المصطلحات الدينية فى التحليل مثل الفرائض والنوافل.

(١) أبو حيان: الامتاع والمواثبة، ج٢/١٥٨، طباع الحيوان ج١/١٩٥-١٩٧، وقد تختلف معرفتنا الآن عن الحيوان عما عرفه القدماء. وأصبحنا ننقل "عالم الحيوان" من الشرائط الغربية إلى لادهاش الأطفال واستعمالها كأكلة على وجود الله دون علم أو أدب بل من أجل الدين. فالطبيعة ليست باعثاً فى فكرنا الحديث.

(٢) الليلة الثانية والثلاثون أبو حيان: الامتاع والمواثبة ج٣/١-٦٦، وموضوعات "الامتاع" الطعام، والدين، والجنس، والملوك، والأدب، والأمثال.

وبعد الجوع والشبع يأتي الجنس اعتماداً على التجارب الشعرية والأدبية^(١). ولا حرج في الإشارة إلى الشذوذ الجنسي، السحاق واللواط كعادات عربية وممارسات المجون في بلاط الأمراء وقصور الأغنياء والتي أُلحح القرآن لها. يتحول السحاق إلى إبداع أدبي في وصف الجسدين المتلاقين، وحرارة اللقاء، صور الجنس في صور الحرب، بداية بالجنس ونهاية بالنفس^(٢). وإذا تخاصم رجل وامرأة على تسمية الولد حكم القاضي دون حرج بسماع الشهود واستقصاء الأدلة. وكان الترائق بين الرجل والمرأة بالشعر الذي يرمز إلى الجنس شيئاً شائعاً بصرف النظر عن الرتبة الاجتماعية، لا فرق بين سيد وجارية^(٣). ويتم ذلك بروح الفكاهة واللمحة والبداهة وهو ما لا يستطيعه أحد اليوم بعد أن تحول الجنس والسياسة والدين إلى محرمات أو مقدسات لا يجوز الاقتراب منها^(٤). ولا حرج عن الحديث عن ضيق الفرج ووسعه، والزواج بالمرأة لصيقها

(١) قالت ماجنة: ليلة عرسى : تقبوا بالأيركسى، الامتناع والمؤانسة جـ ٥٧/٢.

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

وقال مخنث: لما تدانست الأشخاص. ورق الكلام، والتقت الساق بالساق، ولطخ باطنها بالزقاق، وقرع البعض بالذكور، وجعلت الزمراح تمور صد الكريم فلم يجزع، وسلم طائعاً فلم يذع. ثم انصرف القوم على سلم بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، وما شاكل وجد، وأطيب مقتل كل هجر، واتصل الحبل، وأنقذ الوصل، السابق جـ ٥٢/٢-٥٣.

(٣) قدم رجل مع امرأة إلى القاضي ومعهما طفل فقالت: هذا ابنه، فقال الرجل: أعز الله القاضي ما أعرفه. فقال القاضي: اتق الله فإن النبي صلى الله عليه وسلم يقول "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، فهذا وأمه على فراشه. قال الرجل: ما نتايكنا إلا في الاست فمن أين لى ولداً؟ فقالت المرأة: أعز الله القاضي قل له ما رأيت يُعرفه. فكف الرجل، وأخذ بيد ولده وانصرف، السابق جـ ٥٤/٢-٥٥. ودخل أبو نواس على يمان جارية الناطقى فقال لها:

لو رأى فى البيت حجراً لنزأ حتى يموتاً
أو رأى فى البيت تقبياً لنحول عنك بيوتاً
فأجابته: زوجوا هذا بألف وأظن الألف نوناً
قبل أن يغلب الدا فلا يأتى ويؤتى ، السابق ج ٦٠/٢.

(٤) انظروا دراستنا: "المحرمات الثلاث"، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج١ في الثقافة-

وتطليقها لوسعها. والرجال يشتاقون إلى الجماع في الشتاء والنساء في الصيف. فالزواج جنس، والحب إشباع. إلى هذا الحد وضع المرأة قديماً وقد يشابهه وضع المرأة حديثاً في أدبيات الجنس في الحضارة الغربية^(١).

أخلاق الجنس والمجون من مظاهر الأخلاق الإنسانية دون حرج في مجتمع مفتوح في السلوك والتعبير. وهي غير أخلاق الحب. الأولى بدنية خالصة والثانية نفسية. ولا حياة في الدين. ولم يتحرج الرسول ولا أزواجه ولا الصحابة في تناوله والتصريح به. ويعتمد أبو حيان هلى أقوال الشعر في وصف أخلاق الجنس. فالشيخ أقرب الناس إلى الجنس وإن بدا متعففاً وقوراً، زاهداً تقياً عفيفاً ورعاً مؤمناً. يصلى قاعداً وبنيك قائماً. يعاف الغانيات ويشتهي الغلام. ويأنف من شهر الصيام الذي يمنعه من ممارسة الجنس وارتياح دور اللهو^(٢). بل أن النداء إلى الجماع لحظة إيداع أنبي^(٣). ولم يكن هناك خجل في جلسات الأمراء من الحديث عن الجنس أو ممارسته والجاريات تعنى بإشباع القدمات^(٤). وفي نفس الوقت يصف أبو حيان انهيار الحب من الشعر إلى الجنس، ومن الألب إلى الجسد، ومن الرومانسية إلى الحسية، ومن العلى إلى الستر— ومن الحق إلى

= الوطنية ص ٢٦٧-٢٦٩.

(١) تزوجها أربعة يتلقونها كالسكر ثم يطلقونها فسالوها فقالت: يريدو. حيق ضيق الله عليهم، الامتاع

والمزانية جـ ١٤٦/٣.

(٢)

شيخ يصلى قاعداً : وينيك عشرا من قيام
ويعاف نيك الغانيات : ت ويشتهي نيك الغلام
وتراه يرعد حين يحد : كر عنده شهر الصيام
خوفاً من الشهر المعذ : ب نفسه فى كل عام
مسلس التقياد إلى التصا : بى والملاهى والحرام

(٣) قالت ماجنة تدعو رجلاً: ضر ومر، وقد وارقد، وأطرح واقترح، السابق جـ ٥٥/٢.

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

السرقه كما هو الحال فى هذه الأيام^(١).

ويتعرض أبو حيان لأخلاق التجار كحلقة وصل بين أخلاق البدن الفردى وأخلاق البدن الاجتماعى ولكن بلغة الأدب، واستعمال بعض ألفاظ غير مألوفة إلا على الأدياء فى عصره. وتشمل أخلاق المحبة والثناء، أخلاق الدهاقين ورؤساء الفرس والصالحين وأهل العلم أى أخلاق المهنة. وتقوم على المداينة، والنفاق، والكذب، والبهتان، والغش فى الموازين، والتحايل. هنا تتحول الأخلاق إلى نقد اجتماعى لممارسات العصر. فالأخلاق وصف لما هو كائن وليس لما ينبغى أن يكون الذى لا يوجد إلا عند الخاصة والسلطان^(٢).

وتقوم أخلاق البدن على تحليل نفسى فكرى وجودى للفضائل مع استعمال المأثورات من تاريخ الحضارات السابقة بالإضافة إلى المصادر السلفية الخاصة كالصوفية والشعراء والأدياء والصحابه. والغالب هو الشعر، يقرضه السادة والعبيد، الأحرار والجواري، العرب والروميات. ويجمع أبو حيان عدة أشعار فى مناسبات مختلفة حتى الملك وصاحب الدولة. وقد تحتوى الأشعار على بعض النظريات النفسية الحديثة^(٣). ومعظم الليالى مناقشات أدبية وأقلها مناقشات فلسفية، وأحاديث للظرفاء من الشعراء

(١) قال مزيد: كان الرجل فيما مضى إذا عشق الجارية راسلها سنة. ثم رضى أن يعضغ العلل الذى تمضغه. ثم إذا تلاها تحدثا وتناشدا الأشعار. فصار اليوم إذا عشق الجارية لم يكن له هم إلا أن يرفع رجلها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة، السابق جـ ٥٥/٢. وعن ابن سيرين كانوا يعشقون من غير ريبة. فكان لا يستكر من الرجل أن يجئ فيحدث أهل البيت ثم يذهب، قال هشام: ولكنهم لا يرضون اليوم إلا بالمواقعة، السابق جـ ٥٦/٢. وعن الأصمعي: قلت لأعرابي: هل تعرفون العشق بالبادية؟ قال: نعم، أكون أحد لا يعرفه؟ قلت فما هو عنكم؟ قال: القيلة والضممة والشمه. قلت: ليس هو هكذا عندنا. قال: وكيف هو؟ قلت: أن يتخذ الرجل المرأة فيياضعها. فقال خرج إلى طلب الولد، السابق جـ ٥٦/٢. يمكن أن يصبح هذا موضوع لاحدى الرسائل الجامعية، أخلاق المجون عند بعض الفئات الاجتماعية مثل الشعراء والصيادين والشطار والملامنية والقوايين والجواري بالتعاون مع أقسام الاجتماع.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمواتسة جـ ٦٢/٢، جـ ٦٤/٣.

(٣) مثل عقدة لوديب عندما أخبرت امرأة أن فيها قد اغتر (شعر). قال الزوج: قَبِئْتُمُ تَعْنَى بَعْدُ الْخِزْ جـ ٥٠.

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

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

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

٣- أخلاق للروح. وهى أخلاق الثنائية المتطهرة، أخلاق التضاد مثل أحوال الصوفية وتضاد "الإشارات الإلهية". ومثل أخلاق مسكويه وثنائياته والاخوان وثنائياتهم. كل أخلاق علوم الحكمة تعبر عن هذا الجانب فى الحضارة الإسلامية، الصوفى الإشرافى المخترب الذى يقوم على الثنائيات المثالية العقلية اليونانية. فالمثالية العقلية الوافدة هى الأساس النظرى الثنائية الصوفية الموروثة.

(١) مثل عاد، ومالك، وعمار، وحمة، وقزعة، وطفيل، وشمز، وقيق، ونثفى، السابق جـ ٣/٣٦

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ ٣/٢٠٠.

وبلاحظ توزيع هذه الثنائيات بين ثنائيات الجسم، والمعرفة، والقيم الفردية، والقيم الاجتماعية^(١). أكبرها الأخلاق الفردية ثم ثنائيات المعرفة ثم الأخلاق الفردية ثم ثنائيات الجسم. ويشرح ثنائية الإرادة والاختيار بالتضاييف. فكل مراد مختار وليس كل مختار مراد لأن الاختيار أوسع نطاقاً من الإرادة^(٢). الاختيار جولان وفوران، والإرادة فجأة ومباغطة. الاختيار سعة للتمكن، والإرادة تضيق. الاختيار بالحب والروية، والإرادة بالكره الشديد. الاختيار محبة، والإرادة شهوة. الاختيار إيجاب، والإرادة سلب. ويعتمد أبو حيان على التحليل اللغوي للمصطلح. الإراغة من راغ يروغ، والإرادة من راد يرود. والشهوة من شهى أشهى. والمحبة من حب أحب. فاللغة جارية على الوسع والتضييق. التوسع للاقتدار والاختيار، والتضييق للتحديد والتشبيه. واللغة بين الإيجاز والاطناب، بين

(١) ثنائيات الجسم		الحياة	اليقظة	الصحة	الاعتدال	الحركة
		الموت	النوم	المرض	الانحراف	السكون
		الحسن	الصواب	الخير	المعرفة	العلم
		القبح	الخطأ	الشر	النكرة	الجهل
		العقل	النتبية	الذكر	الذكاء	الحق
		الحمق	الغفلة	النسيان	البلاهة	الباطل
		اليقين	الصدق			
		الشك	الكذب			
		الرجاء	الشجاعة	الحلم	الوقار	العفة
		الخوف	الجبن	السفة	الطيش	الفجور
		الغبطة	الجمانة	الرشد	البوار	الثقة
		الحسادة	الكرازة	الغى	الحصر	الارتباب
		الطمعانية	الوقار	التوقي	الطمع	
		التهمة	الخلاعة	التهور	اليأس	
				الألف	الاخلاص	الاحسان
				الملل	النفاق	الامساء
				الحب	الهجر	
				البغض	المسلو	

أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ ١٤٧/١-١٥١.

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

الكناية والتصريح، بين الانجاز والابطاء ^(١). ومعرفة خصائص اللغة العربية ووقائعها وأساليبها في معرفة المصطلحات إبداع خالص.

ويشرح أبو حيان كل ثنائية بصرف النظر عن مستواها البدني أو النفسي أو الفردي أو الاجتماعي. ثنائيات الجسم الطبيعي وهو ما سماه الاخوان "الجسمانيات الطبيعية" ليست من الأخلاق مثل الحياة والموت، والصحة والمرض بل ويعتبر من العقل والحمق من أخلاق الجسم. والخلق ابن الخلق في الأخلاق الطبيعية. لذلك قيل "الخلق ابن الخلق". والبعض مرتبط بالبدن والنفس، ولا يوجدان على الإطلاق بل بالاضافة مثل الاعتدال والانحراف. والبعض الآخر يجمع بين الخلق الطبيعي مثل الخلق ولكن الأطراف تكون مكتسبة مثل الشجاعة والجبن، وهى من الأخلاق الفردية.

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

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

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة ج٣/١٠٥-١٣٧.

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

وثنائيات الأخلاق الاجتماعية مثل الألف والملل، والنصيحة والغش. وبعضها خلق يستحق المدح والذم مثل السخاء والبخل. وبعضها خلقان بالفطرة، وبعضها صفات للفعل بالاكْتِسَاب مثل العدل والجور. ولا يشرحها أبو حيان كلها نظراً لبداهة بعضها مثل الحسن والقبح، والخلاعة والوقار، والمدح والذم، والطمع واليأس، والحب والبغض، واللهجة والسلو. والبعض رسمه أفضل من حدة مثل الغبطة والحسد (١).

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

وتتكرر هذه الثنائيات من جديد فى معرض تحديد الألفاظ من لغوى أديب أكثر منها من حكيم فيلسوف. والشرح لا يتبع العرض ثنائياً. فلا يحتاج كل لفظ بالضرورة إلى تعريف. لذلك التعريفات للمعانى على اللغة مثل تحليل السيرافى للفظ الحلم، ولا فرق بين الحلم والتحلم (٢). وتظهر بعد التعريفات مثل أن الأخلاق فى الخلق أعراض، والأعراض منها لازم ومنها لاصق. فالأخلاق أعراض على الطبيعة أى أنها مكتسبة، والمكتسبة منها ما يكون عارضاً ومنها ما يتحول إلى طبيعة نظراً لصعوبة

(١) السابق جـ ١٥٢/١-١٥٧.

(٢) السلسلة جـ ١٢٩/٣.

تحديد جامع مانع لها نظراً لتداخلها. فالفكر نفسه روية وظن ووهم وتذكر وتخيل. والبدية مرتبطة بالحس والاستبطاء^(١).

وتختلط الأخلاق مع الخلق إما بشدة أو بضعف أو بتوسط مما يسهل أو يصعب تغييرها. كما تختلف بحسب المزاج. ومع ذلك فالتحديد نافع ومثمر. والعادة حال يأخذ بها المرأ نفسه من غير أن تسرى عليها ما هو مألوف طبيعي. والطبيعة أشد رسوخاً وأثبت عرفاً وأبعد عن الانتقال. وأما العادة فجائزة وغير ضرورية الوقوع. الطبيعة هي الأصل، والعادة الفرع^(٢).

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

(١) السابق جـ ٢/١٢٧-١٤٧/٣٧٠.

(٢) السابق جـ ٣/١٢٨-١٢٩/١٣٣.

وأحياناً يتم وضع عديد من الفضائل والردائل فى مجموعة واحدة. كما اعتبر أبو سليمان الحزن والغم والهمل والأسى والأسى والجزع والخور من شجرة واحدة. ومن الأخلاق المذمومة الغضب والكذب والجهل والجور والدناءة. وقد تحدد المواقف الأخلاق فضيلة أم رذيلة. قد تكون فى بعض الرذائل فضائل إذا وضعت مكانها الصحيح، وبعض الفضائل رذائل إذا وضعت فى غير مكانها. فالغضب لا يكون مذموماً إلا إذا أعمل فى غير أوانه وعلى غير ما يأذن الناموس. ولما الكذب ففیه أيضاً مصالح. كما أن الصدق ربما أفضى إلى كثير من المفاسد. فأخلاق المواقف هى التى تحدد الرذيلة أم الفضيلة (١).

سادساً: الأخلاق الاشرافية (ابن سينا).

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

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

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

(١) السابق جـ ١٢٩/٣-١٣٢.

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

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

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

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

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

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

وموضوع القصة الاشراق والتجرد والتخلي عن الحواس وليس اتفاق الدين والفلسفة كما هو الحال عند ابن طفيل. ففي الفلسفة بعض الجوانب الصوفية، وفي التصوف بعض الجوانب الفلسفية. إشراق الحكمة عند ابن سينا فى مقابل حكمة الاشراق عند السهرودى، وبهذا المعنى سمي ابن سينا فيلسوف الاشراق حقيقة أو صاحب الحكمة المشرقية مجازاً.

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

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

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

(١) ابن سينا: حى بن يقطان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٠، المقدمة ص ٣.

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

وحدود الأرض الخافقان، وهما السماء والأرض. والصورة والهيولى هما المشرق والمغرب أى الجهات الأربع. والأقاليم هى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأفلاك العشرة لكل فلك قوم ولهم صفات. وتسطع الشمس بين قرنى شيطان. وهى القوى المدركة والقوى المحركة. والأمة قبيلتان، بهائم شهوية وسباع غضبية. والشياطين التى تطير هو الخيال. والإنسان يطير. والأفعوان له رأس خنزير، ونصف إنسان، رجل إنسان وكف إنسان وكأنها إحدى التماثيل أو الصور (١).

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

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

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

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

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

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

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

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

يبدو ابن سينا هنا غير صاحب الشفاء. فقد تحول من الخطاب الفلسفى الصورى المجرى إلى القصص الصوفى الرمزى^(١). ويبدو ابن سينا الطبيب الذى يفوق الإنسان المصعوق بجمال الملك بالأدوية. ومع ذلك فتجربة السجن والخلاص تجربة فعلية يؤيدها الواقع السياسى والاجتماعى. وقد سجن ابن سينا وعاش تجربة السجن. سجن النفس فى البدن مثل سجن المواطن فى الدولة. وليس الخلاص إطلاق النفس خارج البدن فهذا هو الخلاص بالموت الطبيعى أو الاعدام القسرى بل بتحرير البدن وإطلاق سراحه. وسفر الطير هو إطلاق حريته من السجن إلى العالم الفسيح. والملك فى النهاية صورة الدولة والأمير الله والسلطان يكشف عن البنية السياسية المرسله. والكل يسعى إلى الملك ولا أحد يسعى إلى الشعب. الكل يبغي القمة ولا أحد يتوجه إلى القاعدة. الكل يتوق إلى الجمال ولا أحد ينظر إلى القبح. الكل يهرع إلى داخل القصور ولا أحد يبحث عن سكان القبور^(٢).

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

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

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

العشق الميتافيزيقى ناتج عن التراتيب فى الوجود. فكل مرتبة إما فائقة بخاص الكمال أو محققة بغاية النقص أو متفاوتة بين الاثنين. والصفات الالهية لا تفاوت بينها فى الذات. والعشق الكونى للبساتن غير الحية، وهى الهوى والصورة والأعراض عشق لا إنسانى. والعشق النباتى الحيوانى نظراً لوجود النفس النباتية والحيوانية. والعشق الانسانى طبيعى للوجه الحسان، واختيارى نظراً لوجود الحرية الانسانية. والعشق الالهى بين العبد والمولى، وعشق المعقولات والنزاع إلى المهمات، وحب الآخرة وجوار الرحمن. وفى كل واحد منها خيرية أى المثل الأعلى. وفيها يدخل الفن والموسيقى والشعر. ولا تستحق النفوس الالهية البشرية والملكية أخلاق التآله ما لم تقس بالخير المطلق. تعشق النفوس المتألّهة العلة الأولى. وكما لاتها تصور المعقولات على ما هى عليها. والنفوس البشرية أقل من الملكية. الملكية تحرك الجواهر العلوية. والخير الأقصى هو المعشوق لكليهما معا^(١).

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

(١) ابن سينا: رسالة العشق ص ١-٢٧.

أو تقبيلها أو مباضعتها، وليس المقصود هنا توليد المثل. وقد يكون العشق الإنساني لقبيح الصورة، حسن الشمائل أو لحسن الصورة قبيح الشمائل^(١). والعشق الإلهي أيضا محدد للعشق الميتافيزيقي عن طريق النفي إذ لا يوجد تراتب في الوجود في الذات الإلهية. ويستعمل لفظ الإلهي مجازيا في الإنسان والملاك أو في حالة الصفا والتجرد. ويحال إلى الصوفية وحديثهم عن الاتحاد. وهو عشق النفوس البشرية وملكية الخير الأقصى الذي لا يتجلى في ذاته. سماه الفلاسفة صورة العقل أو تجلياته في الملك الإلهي. تعشقه النفوس الإلهية بلا توسط، وتحرك تشبها به. يرضى الملك الأعظم على من يتشبه به ويسخط ملوك الدنيا على من يتشبه بهم. ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء أى بالتجارب الصوفية ثم بالبرهان الكلى كما هو الحال في حكمة الاشراق.

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

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

(١) وقد صور ابن سينا حب قبيح الصورة حسن الشمائل فى رواية "سيرانو دى برجراك" فى شخصية سيرانو، وحب حسن الصورة قبيح الشمائل فى شخصية كرسيتيان.

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

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

٢- الأخلاق النفسية. والهدف منها السيطرة على الانفعالات مثل الخوف من الموت، والحث على الذكر، ونيل السعادة. كتب ابن سينا رسالة "دفع الغم من الموت" وهي تجربة إنسانية خالصة فى الوجد والموروث على حد سواء، سواء موت سقراط أو لكل أجل كتاب (٣)، وليس بناء على مجرد سؤال.

والخوف من الموت إحدى حالات الخوف. والفلسفة هى التحرر من الخوف أو تعلم الموت بعبارة أفلاطون. هو خوف عام من النهاية والمصير وليس خوفا خاصا من شئ معين، ولكنه أشد من الخوف الخاص لأنه خوف ميتافيزيقى، خوف وجودى (٤).

(١) ابن سينا: معرفة النفس ص ١٨٧، المبدأ أو المعاد ص ٢٥٤، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر ص ٢٤١-٢٤٢/٢٥٥-٢٥٦، الأضحوية ص ٤٢-٤٣.

(٢) ابن سينا: الأضحوية ص ٤٤-٤٥/٦١-٦٦، العشق ص ١٧.

(٣) فى إحدى اجتماعات الجمعية الفلسفية الفرنسية عبر جابريل مارسل عن خوفه من الموت بطريفة الوجوديين. فرد عليه ليون برنشتيغ آخر المثاليين "الموت خبر ينشر فى آخر صفحة فى الجريدة ولا أقروه".

ويعرض ابن سينا للأسباب المحتملة للخوف من الموت لا فرق بين واد وموروث. وهى سبعة. الأول الجهل بمعنى الموت على الحقيقة. فالموت هو ترك النفس استعمال أعضاء البدن. والنفس جوهر غير جسماني، يبقى بعد فناء البدن لأنها أشرف وهو أخس طبقاً للتنائية التقليدية. الثاني الجهل بمصير النفس. وهو ليس خوفاً من الجهل. وهى حجة جدلية منطقية نفسية لا تنفي وجود المشكلة ومن ثم لزمت ضرورة المعرفة لأن المعرفة تذهب الخوف. لا خوف من الموت لأنه تمام حد الإنسان. فالإنسان حى ناطق مائت. والموت تمامه وكماله^(١). ويستحيل الحد إلى الجنس والفصل لأنه مركب. وهى حجة منطقية صورية. لذلك حزم الحكماء أن الموت موتان: إرادى وطبيعى. والحياة حياتان: إرادية وطبيعية. الموت الإرادى إماتة الشهوات، والحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان فى الدنيا. والحياة الطبيعية بقاء النفس. والثالث انحلال النفس بانحلال البدن وبقاء العالم بعده أى الجهل ببقاء النفس ومعادها. وهو خوف من الجهل وليس من العلم، من المجهول وليس من المعلوم. فالعلم ببقاء النفس يبدد الخوف. والرابع ألم عظيم أشد من ألم الأمراض وإن كانت تؤدى إليه. والألم للادراك، والادراك للحى. والحى هو القابل لأثر النفس. والجسم الذى ليس به أثر النفس لا يألم ولا يحس بالموت. وهى حجة ضعيفة لأن الألم قبل الموت وليس بعد الموت. والخامس العقوبة التى تحل بالإنسان بعد الموت، وهو ليس خوفاً من الموت بل من العقاب. وهى حجة جدلية بأن الخوف من العقاب يأتى من الإيمان بالحياة بعد الموت والاعتراف بالحاكم العدل. الخوف من الذنوب لا من الموت، والقضاء على ذلك هو تمثل الأفعال الحسنة فى الدنيا. والسادس للمصير بعد الموت. وهو ليس خوفاً من الموت بل من المجهول والعدم المطلق. ويبدد بمعرفة أمور المعاد وخلود النفس. والسابع والأخير الأسف على ما يترك الإنسان من مال وفتيان. والحزن لا طائل منه. والإنسان فاسد فان. ومن أحب ألا يفسد فقد أحب ألا يكون^(٢).

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

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

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

"والحث على الذكر" بين علم النفس وعلم الأخلاق في الطريق إلى الدين من أجل بلوغ مرتبة الواصلين. والبشر لا ملائكة ولا حيوانات بل إن أكثر الحكماء والأنبياء الذين لا يعترفهم خطأ أو سهو هم أيضا بشر. والذكر المقصود هو الذكر باللسان. والغاية منه قمع هواجس النفس وإيقاظها من سباتها. الفكر على الذكر استخلاص النية من المداجلين. والذكر على الفكر تخليص للتخييل من الهائمين. والتخلي عن الذكر والفكر للأنانية إلى الله، والاستسلام الكلي له. وهو معنى آية ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا سَنُهْدِيهِمْ سُبُلَنَا﴾، ونسيان الخلاف والاستغراق في الله.

ويصح الذكر بذكر الحواس، وضغط صولح النفس، والرقاية على حديثها والقبضة على السر. فإذا حدث الذكر نبت في السر، وبرزت عروقه في القلب، وطلعت أعصابه في الغيب، وأعترت المعارف في النفس، وطالع كل غصن وعرق في اللسان والسمع والبصر واليد والرجل وهو ما يسمى هداية السبيل. فالذكر يجعل الله سار في باقى البدن والأعضاء، في الحواس والقلب، في العقل والنفس. وتكون النتيجة خروج العبد عن حراسته ودخوله في حراسة الله ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾. والترقى في درجات ست حتى الوصول إلى الله، من المجاهدة إلى الاستغراق إلى التضرع إلى التجلى إلى المشاهدة إلى المراقبة. وتعادل المجاهدة أول الدرجات المشاهدة خامسها في طريق السكينة (١).

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

(١) ابن سينا: في الحث على الذكر ص ٢-٣. وقد وضع الناشر الهندي آية ﴿إِلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾-

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

وتتحول الأخلاق النفسية إلى أخلاق دينية عن طريق أثر العقائد في البناء النفسي للإنسان. ومقدار الخوض في العقائد هو الدعوة المجملة للتوحيد والعدل. فالعدل هو الأساس الأخلاقي للتوحيد، والتوحيد هو الأساس العقائدي للعدل. وفضيلة الشريعة مذهبها في المعاد.

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

= إحسانا بأن الموضوع تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد. وأيضاً: الشفاء: الالهيات جـ ٥١/٢. ويمكن إجراء رسالة جامعية عن "التأويل عند ابن سينا".

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

وقد تمت صياغة أمور المعاد بطريقة يستحسنها الجمهور، والثواب والعقاب بالطريقة المستحسنة عند العامة، والترغيب والترهيب دون المعانى العقلية المحصنة والسمات الروحانية التي لا يدركها إلا الحكماء. وصورت للذات طبقاً للحواس الخمسة. فالنكاح جزء من حاسة اللمس. وهور عين، وولدان مخلصون وفاكهة مما يشتهون، وكأس معين. لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وجنات تجري من تحتها الأنهار، من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، والراحة الروحانية، والخلو من الأحزان والمخاوف، والدوام على الفرح والسرور والنشاط. وإن العام من البشر إذا دعوا إلى الخير والعدل الإنسانيين فكأنهم دعوا إلى أمر خلاف طبائعهم البشرية وحركات نفوسهم الحيوانية الغالبة على النفس النطقية فلم يستجيبوا لها إلا قهراً ورعباً. وكما استحال أن يقوم بذلك فرد واحد استعمل الترغيب والترهيب، والثواب والعقاب. للمسي السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والأغلال، وأكل الضرير، وشرب الصديد، وتكميع مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم حتى لا يفنى عقابهم؟ كذلك وجب تعزيز الثواب والعقاب على هذا الوجه كما فعل الرسول (١). ورؤية الله شرعية كما هو الحال عند الأشعرية وكشف الحجاب وكما هي

(١) "وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعانى العقلية المحصنة للسمات الروحانية المسيحية التي لا يتخطى إليها دون عقول الحكماء. ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالإشارة بالثواب والانداز والعقاب، وتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الالهية الجائلة الفاتكة التي هي عليها بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهي اللذة والراحة وتصوير الشقاء على مقابلة ذلك. وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعمومة والنكاحية من الملموسة، وإشباع القول في أسباب كل واحد منها من هور عين، وولدان مخلصين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من =

ثابتة في الكتاب^(١). يبدو أن ابن سينا ينقد الجهمية التي تنفي الرؤية والمعتزلة التي تؤولها. وإذا كان ابن سينا يؤول المعاد فلماذا لا يؤول الرؤية؟ والغريب أن ابن سينا يجعل النكاح لذة اللمس وحده دون البصر أو الشم أو الذوق أو السماع، رؤية الحبيب، وشم عطره، وتذوق شفتيه، وسماع صوته. وهو معروف في تحليل الكيفيات الحسية في نظرية الوجود في علم الكلام^(٢).

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

وتظهر العناية الإلهية أولا في الأجرام العلوية ابتداء من الجرم الأقصى الذي يسميه أصحاب الشرائع العرش طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. فهي أكثر الأشياء قبولا. وقد جرى على لسان أكثر الأمم أن الله على السماء وعلى العرش، وإليه ترفع الأيدي للدعاء.

لذلك لا تؤخذ الأمور الواردة في المعاد في الشرائع على ما هي عليه وإلا لزم منها أمور شنيعة نظرا لخطورة التفسير الحرفي للمعاد مما قد يؤدي إلى إنكار التوحيد والمصدر الإلهي للوحي. ومن مصلحة الجاهل ألا تكشف له الأمور وإلا نظر إلى الشرائع الإلهية بعين الاستخفاف، وهي مقدسة عن ذلك. ويتم الحديث عن العلية الإلهية

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

(١) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات ج١- ٣٩٥/١٧/١، النجاة ص ٢٩١-٢٩٢، الأضحوية ص ٥٩-٦١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة ج١، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٥١٤-٥٢٧.

بالجليل دون الدقيق ووضعها بما يستحسن الجمهور^(١). ويستعمل ابن سينا مثل الاخوان الديانات المقارنة دون تفصيلها وكأن الفكر الدينى له بنية واحدة، ويقوم على تجربة إنسانية واحدة. وتلك ميزة الشريعة الاسلامية على باقى الشرائع المجوسية والمانوية^(٢).

وينتج عن العناية سؤال "كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى"^(٣). فعناية البارى لكل على سبيل عناية كل علة بمعلولها مباشرة أو عن طريق الأسباب المتوسطة. وأحوال العالم بقياس بعضها إلى بعض تحدث فى النفس صورة اعتقاد ردى أو كفر أو شر فى نفس أو بدن فى إطار النظام الكلى الضرورى. الشر إذن رؤية واعتقاد وليس له وجود فعلى، رؤية من أجل النسق الكلى للعالم، الجزئى داخل الكلى. فليس من الحكمة الالهية ترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور فى أمور شخصية زائلة.

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

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

(٢) ابن سينا: للشفاء، الالهيات ج١/٣٩٨/٤١٤-٤٢٢، اللجاء، ص ٢٨٤-٢٩١.

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

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

والإنسان نوعان: الأول من غلب عليه الطابع الحيوانى. يعشق البدن والنظام والترتيب والصحة والطعام والشراب والمنفعة والمصلحة، غافل عن المألوف، جاهل بالحق. يؤدي الصلاة كواجب شرعى طمعا أو خوفا حتى يعود نفسه بالسياسات، وحق التصرع والاشتياق والاستعاذة إلى العقل الفعال والفلك النوار ليفيض عليه بجوده، وينجيه من عذاب وجوده، ويخلصه من آمال بدنه، ويوصله إلى منتهى أمله. والثانى من غلبت عليه قواه الروحانية وتسلطت عليه قوة النفس الناطقة وتجرده عن نفسه (١).

وبنية رسالة "ماهية الصلاة" ثلاثية: ماهية الصلاة، ظاهر الصلاة وباطنها، على من تجب وعلى من لا تجب، ومن المصلى المناجى لربه؟ ليست الصلاة فقط الشعائر بل هي التوجه للشعور، والحركة فى الكون. فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر كما هو الحال عند إخوان الصفا. الصلاة نظرية فى المعرفة والسعادة أى بحث عن الحقيقة. للصلاة ظاهر وباطن. الظاهر غير حقيقى، والباطن حقيقى. الظاهر هو البدنى، والباطن هو النفسى. الظاهر حركة البدن، والباطن حركة النفس. الظاهر المأمور شرعا والمعلوم وصفا. أعدداه معلومة، وأوقاته محدودة. وهي من جملة السياسات الشرعية. كل مكلف يرتقى بجسمه إلى روحه وطريقة التصرع إلى خالقه ليفارق البهائم. فالإنسان معاقب مثاب لامتنال الأوامر والنواهي الشرعية والعقلية. والشرع يتبع العقل (٢). فلما لزم العقل نفسه بالصلاة الحقيقية، معرفة الله ألزمه الشرع بالصلاة الظاهرية حتى يتبع الجسم الروح فى التعبد وإن اختلفت المرتبتان. ونظرا لأن الشرع يعلمه أن الناس متفاوتون فى العقل

(١) ابن سينا: ماهية الصلاة ص ٤٠-٤١.

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

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

تكشف الرسالة عن البعد الرأسى مباشرة، وتحويل الحكمة إلى تصوف بعد تحويل الشريعة إلى حكمة. فالصلاة طريق الاتصال بالله مثل العشق، الاتصال بالخلود من خلال الزمان. وهى تجربة سرية لا يجوز الاطلاع عليها. والحر تكفية الإشارة. فلة الجماع لا تتصور للعينين، ولذة النظر لا يدركها الأعمى. وقد كتب ابن سينا الرسالة فى نصف ساعة. ويدعو القارئ إلى المشاركة فى هذا السر^(١). وهى تجربة شخصية لكل حكيم قديم أو معاصر^(٢).

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

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

(١) السابق ص ٤٢-٤٣.

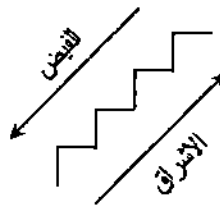
(٢) ويقتدر المستشرق ذلك حتى يفرق التراث كله فى التصوف ويبعده عن عالم الفقه والعقل، ويقترب من الشيعية وثنية لمطلب خاص فى مجتمعه الباحث عن الروح كرد فعل على الاغراق فى المادة.

طبقاً للاشراق من أدنى إلى أعلى (١).

والأحوال إما جسمانية فى الفيض أو نفسانية فى الاشراق. يجمع ابن سينا بين التفسير الفيزيولوجى والتفسير الروحى، تحويف الدماغ. فالإنسان بدن ونفس، وأماكن الزيارة أى اجتماع المكان والروح مما يؤدى إلى قدسية المكان كما هو الحال فى كل دين (القدس، بيت لحم، مكة، .. الخ). الغرض من الدعاء والزيارة أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة تريد جلب المنفعة ودفع الضرر وتستعد لجلب الصور. والنفوس إما جسمانية مثل مزاج البدن إن كان معتدلاً تحدث الروح التى تؤثر فى الدماغ فيتم الاستعداد. زيارة بيت الله مكان الازدلاف على الحضرة الالهية، خلاص النفوس من العذاب. وإما نفسانية مثل الأعراض عن الدنيا وانصراف الفكر إلى قدس الجبروت، وشروق النور الالهى فى السر لاكتشاف الغم (٢).

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

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



(١)

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

شرعى من علم الحديث وفى الفقه بمعنى فلسفى أى طريق وشريعة. وليس الناموس هو الحيلة والخديعة على ما تضمنه العامة بل السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحي. وتسمى العرب الملك النازل بالوحي ناموساً. هذا الجزء من الحكمة هو النبوة لحاجة الإنسان إلى الشريعة. وهى عملية وليست نظرية. والشرائع متغيرة حسب الزمان. وهناك شرائع إلهية ودعاوى باطلة. والمطلب إثبات السعادة والسنة المؤدية إليها ^(١). والمطلوب من الشريعة إخلاص النية كما يفهم الحكماء لا كما يفهم العامة ^(٢).

مثال ذلك الأمر والنهى اللذان يقومان على الترغيب والترهيب أى على البواعث والدوافع. وأفعال التكليف فى الأمر والنهى أحد حالات الخير والشر فى العالم من خلال الأفعال. والحدود المشروعة للمعاصى مثل النهى ردع عن المعصية. ولولاه لوقعت منفعتها فى المنع عن فساد آخر. والناس ينبغى أن يكونوا مقيدين بقيد الشرع ليتم نظام العالم أو بقيد العقل. والتحلل من القيد يوقع فى الفساد فيختل نظام العالم. وإذا كان لا بد فى بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية وفى الذب عن المدن الفاضلة القوة الغضبية فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر له دور فى إبقاء الشريعة فى المجتمع. والمدح والذم هما الحث على المعاودة إيجاباً وسلباً، حثاً على الخير، وزجراً على الشر مما يدل على أن المقصود بالثواب والعقاب ليس التثكيل كما يصور بعض المتكلمين. فالحكماء أكثر رحمة وأقل "صادية" من المتكلمين ^(٣).

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

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

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

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

٤- الأخلاق العقلية. ولأول مرة يكتب ابن سينا في "علم الأخلاق" باعتباره علماً مستقلاً. وهي أخلاق عقلية مثالية تضع ما ينبغي أن يكون. ويتم ذلك عن طريق رصد الفضائل ونقيضها الرذائل قلباً. يرصد منها حوالي ثلاثاً وعشرين فضيلة وكأننا مع أسماء الله الحسنى. وهو فضائل التوحيد. وكل مجموعة تتعلق بأحدى القوى النفسية، العفة بالشهوانية، والشجاعة بالغضبية، والحكمة بالتمييزية أى الناطقة. والعدالة إليها كلها بصرف النظر عن مصدرها. والغاية منها عملية، تطهير النفس لنيل السعادة الدنيوية والأخروية. الأخلاق وسيلة والدين غاية. والفضائل أنواع ومركبات. وكل مجموعة مرتبطة بأحدى القوى النفسانية، الشهوانية أو الغضبية أو التمييزية (١). وهي مثل القيم الصدفية وفي مقدمتها الصبر. ويعطى ابن سينا مجرد تعريفات نظرية دون تحليلها فى سلوك اجتماعى (٢).

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

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

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

والفضائل المرتبطة بالغضبية: الصبر، الحلم، العفو، الصفح، التجاوز، رجب الباع، كتمان السر. والفضائل المرتبطة بالتمييزية: الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الراى، الحزم، للصدق، الوفاء، الود، الرحمة، الحياء، عظم الهم، حسن العهد، التواضع.

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

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

الصفات الايجابية والسلبية فى التوحيد، بادنا بالايجاب ثم السلب^(١). ثم يبين وجه التدبير فى تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل والصلة بين الفطرة والاعتقاد وأثر الأفعال ثم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

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

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

بين الظاهر والباطن، والسر والعلن، والنظر والعمل^(١).

وتنتهى رسالة "العهد" ببيان عن الأخلاق الاجتماعية، نصائح للفرد فى حسن المعاشرة، معاشرة كل فرقة بعادتها ورسمها، معاشرة الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون للتستر على الباطن من الناس دون الاتيان بفاحشة أو الغلط بهجران، وأن يسمح بالمقدر والتقدير من المنال أن تقع له حاجة من الشركاء إذا لم يظهر خلل فى الشريعة، وأن يحفظ سر كل أخ وود المتصلين به حتى يقوم فى غيبتهم بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع، وأن يفى بما يعد، ويعد بما يفى دون خلف، وأن يساعد الناس وإن خالف طبعه. ولا يقصر فى الأوضاع الشرعية والسنن الالهية، وأن يواظب على التبعيدات البدنية. فاذا خلص من المعاشرة زين النفس والفكرة فى الملك الأول وخلص النفس من غيار الناس بحيث لا يشعر الناس بذلك^(٢). وهذه أشبه بأخلاق التكيف الاجتماعى كخطوة أولى حتى يألفهم ويضمهم إلى الجماعة ثم يعود إلى نفسه ويتخلص من الناس ويتحد بخالقه^(٣).

سابعاً: الإنسان موجود أخلاقى (مسكويه)

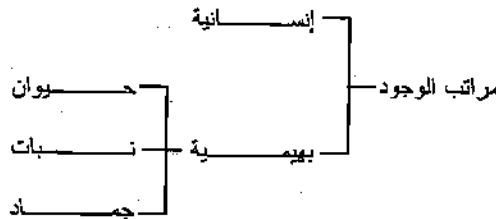
الإنسان هو الموجود الوحيد الأخلاقى. إذ تتفاوت مراتب الوجود بين مرتبتين طبقاً للتشائية المتطهرة والتصور المثالى للعالم: البهيمية والانسانية، الأدنى والأفضل أو الأعلى وتشمل البهيمية. الأدنى ثلاث مراتب: الجماد والنبات والحيوان^(٤). فالإنسان هو

(١) ابن سينا: فى العهد ص ١٤٢-١٤٣/١٥٦-١٤٨، الطبيعيات من عيون الحكمة ص ٣١.

(٢) ابن سينا: فى العهد ص ١٥٥-١٥٦.

(٣) السابق ص ١٥٥-١٥٦.

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١١.



الوحيد الموجود الأخلاقي الحر^(١).

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

ومن أين يأتى لفظ أخلاق؟ أم الخلق أم الخلق؟ هى حالة للنفس تكون بها داعية على أفعالها من غير فكر ولا روية أى أنه استعداد. وقد يكون الخلق طبيعياً فطرياً مزاجياً وقد يكون عادياً مكتسباً، تعليمياً تدريجياً. فالخلق به فضل زائد على الطبيعة بالفعل الإرادى والاختيار الحر والتدريب والتهذيب. وقد اختلفت القدماء فى الخلق بين أن يكون خاصاً بالنفس غير الناطقة وأن يكون خاصاً بالنفس الناطقة. كما اختلف الناس فيه أن يكون طبيعياً لا ينقل وأن يكون لا طبيعياً ولا غير طبيعى بل يتم الانتقال إليه بتأديب والمواعظ على نحو سريع أم بطيء. وقد اختار مسكويه أن يكون خاصاً بالنفس الناطقة وأن يكون منقلاً بالتأديب والتهذيب لأنه أقرب إلى المشاهدة العيانية وتصدقه التجربة. وعيوب رأى الآخر إبطال قوة التمييز والعقل، ورفض السياسات وترك الناس هجماً، وترك الأحداث والصبيان بلا تعليم. والناس إما أخيار بالطبع، أو أشرار بالطبع أو خيار وأشرار^(٢). وواضح اتساق البنية، الوسط بين الطرفين الذى به إمكانية

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

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

الحركة والاكتمال والرقى. وعلى هذا النحو تبدو الأخلاق عند مسكويه أكثر تنظيراً وتحليلاً للتصورات عن طريق القسمة وإقلها إنشائيات ومواعظ. ويقوم بعض الآراء وتقبيحها ونقدها، ويرفض ما يرفض، ويقبل ما يقبل. يجمع بين الوافد والموروث، ومن الوافد يجمع بين أفلاطون وأرسطو. والعبارة سليمة وواضحة باستثناء بعض الألفاظ هنا وهناك^(١).

١- اللذة والخير والعادة. وكمال الإنسان فى الذات المعنوية وفى الخير وفى السعادة. فالذات نوعان حسية ومعنوية. وسعادة الإنسان ليست فى الذات الحسية. ولا تجند كل قوى النفس للناطقة والذاكرة والحافظة لخدمة الذات الحسية، وتحويل النفس الشريفة إلى عبد مهين أجير. الإنسان موجود وسط بين الحيوان والملائكة، يهبط إلى مرتبة الحيوان بالذات الحسية، ويصعد إلى مرتبة الملاك بالذات المعنوية. وينشأ حب الذات الحسية بسبب اللذات الحسية. فالضد يؤدي إلى الضد. وهو السبب الذى يؤدي إلى تصور الجنة تصوراً حسياً استمراراً لها وتمساً بها. إذا كانت غاية الإنسان الذات الحسية فإنه يتصور الجنة كذلك، إسقاط ما بالنفس فى الخارج بحثاً عنها ثم إلى أعلى جرياً وراءها، إلى الله والعالم العلوى من الإنسان والعالم السفلى، وتأويل الأعلى بالأنكى. وهذا هو رأى الجمهور من العامة والرعاع وجهال الناس السقاط أى الطبقة الدنيا، من يريد الدخول مع الله متاجرة مثل الطبقة الوسطى أو الصوفية، زهاداً فى الظاهر، وفى الباطن يرغبون المزيد مثل الطبقة العليا^(٢).

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

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: ص ٣٠-٣٢.

(٢) السابق ص ٣٢-٣٤/٨٢-٨٦.

إلى اختيار نفس الطرف في باقي الثنائيات (١).

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

والخير هو الغاية الأخيرة المقصود من الكل مثل الشيء النافع، توحيداً بين الخير والنافع. إنما تنقسم الخيرات قسمان الأول ليست غايات مثل العلاج والتعليم والرياضة والثاني غايات تامة مثل السعادة. السعادة خير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له. وقد تكون لغير الناطقين حين قبول كمالها. الخير عام للكل والسعادة مختلفة بحسب الوجود والخير لا خلاف عليه. والسعادة عليها خلاف. ما يأتى للحيوان بخت واتفاق وليس سعادة. فالسعادة مقولة إنسانية مرتبطة بالروية والارادة (٢).

ولما ارتبط الخير بالغاية فإن الغاية طبقاً لأرسطو ورواية عن فرغوريوس تنقسم أربعة أقسام. الأول نافعة لا لذاتها بل للتوصل بها إلى الخير. والثانية بالقوة كذلك بمعنى التهيؤ والاستعداد لنيل ما نعدم؟ والثالثة ممدوحة وهي الأفعال الجميلة الارادية توحيداً بين الجمال والخير. والرابعة شريفة في ذاتها مثل الحكمة والعقل.

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

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

(٢) السابق ص ٦٢-٦٤.

ذاتى	سعادة	كمال
موضوعى	خير	فضيلة

ولذاته، ومؤثر لغيره، ومؤثر لذاته. فالخير كما عملى^(١).

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

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

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

ويمكن قسمة كل خير إلى ذاتي وعرضي. فالاحسان العرضي ينقطع ويلحق بعدم. والاحسان الذاتي يبقى ولا ينقطع، ويزيد ولا ينقص مثل الشعر. والمعروف العرضي من أجل الرياء أو الذكر الجميل. والمعروف الذاتي من أجل الخير لنفسه.

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

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

أنواع: إما حسب اختلاف طبائع الناس أو حسب العادات أو حسب منازلهم من الفضل على خمس مراتب: صحة البدن ولطف الحواس مثل اعتدال المازج والثروة والأعوان، وحسن الأحداثوثة والذكر بين الناس وأهل الفضل، وللتجيم في الأمور مع التكتّم والعزيمة، وأخيراً جودة الرأي وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد أى السعادة فى الدين^(١). فإذا تحولت الغايات إلى سير ظهرت سير ثلاث: سيرة اللذة، وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة. وسعادة الإنسان على مراتب حسب تميزه ورويته، بحسب الروية والمروى فيه. وأفضل الروية ما كان أفضل مروى ثم نزولاً لا تدريجياً حتى النظر فى العالم الحسى. فالراحة البدنية ليست من أسباب السعادة أو هى أدنى درجاتها^(٢). وربما اختلف العصر الآن وأصبحت الراحة البدنية وإشباع الحاجات الأساسية أحد المطالب الرئيسية للعصر. مشاكل العصر من متاعب البدن، الغذاء والمواصلات والاسكان والنظافة. أما النفس فما زالت متميزة عن البدن تسعى للبقاء وأحياناً تخضع لمتطلبات البدن والضرورات تبيح المحظورات بدلا من البكاء على أخلاقيات العصر.

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

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

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

(١) السابق ص ٣٢/١٢-٣٢/٣٣.

(٢) السابق ص ٦٥-٦٦.

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

وتحليل النفس يؤدى إلى معرفة قواها. ومعرفة قواها تؤدى إلى معرفة فضيلة كل قوة وفضائلها جميعاً. لذلك لزمّت معرفة النفس ماهيتها وهى استقلالها عن البدن، وغايتها وهى كمالها فى الخير والسعادة، وقواها الثلاث، الشهوانية والغضبية والناطقة، وعوانقها من البدن، وما يزكيها من الفضائل، وما يفسدها من الرذائل. البداية بمعرفة النفس لا بمعرفة الدنيا والجاه والسلطان، اتجاه إلى الداخل وليس اتجاهاً إلى الخارج. وماهية النفس ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، ولا عرضاً، ولا تحتاج فى وجودها إلى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس. تعريف النفس فى البداية الجذرية لاثباتها. هناك براهين طبيعية على استقلال النفس وتمايزها عن البدن مثل براهين الفلاسفة وكأنها مستقاه من الفلسفة، وإثبات أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، وليست كماً، ولا أبعاد لها كما هو الحال فى اللاهوت السلبى فى نفى صفات النقص عن الله (١).

وواضح أهمية النفس فى علوم الحكمة. فهى ليست فقط أحد موضوعات الحكمة النظرية بل هى أساس الأخلاق فى الحكمة العملية. والسؤال هو: هل تقوم الأخلاق على أسس نفسية، والنفس متميزة عن البدن أن أنها تقوم على البدن، والبدن فى مجتمع والمجتمع فى العالم؟ هل يمكن إعادة بناء الأخلاق بعيداً عن ثنائية النفس والبدن القديمة، نفس وبدن، جوهر وعرض، صورة ومادة، عقل وحس، أعلى وأدنى، أشرف وأخس، فضائل ورذائل، خيرات شرور، دوافع ومعوقات، إنسان وحيوان، إلى وحدة الإنسان الحديثة (٢)؟

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

(٢) السابق من ٥.

ولا تقوم الأخلاق النفسية على برهان بل على مقدمات مطلوب إثباتها مثل استقلال النفس عن البدن لبيان سعادتها ومفارقتها. والغاية الإلهية كنتيجة هي التي فرضت هذه المقدمة (١). والتحليل أقرب إلى العواطف الدينية منها إلى التحليل العقلي. وهي بداية الذاتيات الفارغة مثل "فان تشوقها أى ما ليس من طباع البدن"، وترك الخير إلى الانشاء. إن رئاسة البدن للدماغ والقلب أشرف موضوعين فيه حكم شرف وقيمة. لذلك يتسم الفكر النفسى الاخلاقى بالتطهر وأحكام القيمة والتشخيص العاطفى، والاغتراب، والايمان والتعويض.

وتقوم الأخلاق على علم النفس الخالص السابق على التجربة، علم النفس العلوى، مصدر القياسات الصحيحة. ونظراً لخطأ الحواس لا يعتمد العقل على الحس. ومن ثم نشأت ضرورة وجود علم أولانى وإلا تسلسلت العلوم إلى ما لا نهاية. وهو على عقلى خالص، العقل والعقل والمعقول فيه شئ واحد لا فرق فيه بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الذات الانسانية والذات الإلهية. فكلاهما خالص. ومثال مصادرات هذا العلم الأولانى تعريف بانها وسط بين طرفين (٢).

ومعرفة النفس نظرياً شرط كمالها العملى. فلا تحصل الفضائل إلا بعد تطهر النفوس من الرذائل، وهى أصدادها، الشهوات الرديئة الجسمانية، والنزوات الفاحشة البهيمية. وهذا لا يتم إلا بعد المعرفة (٣). وهناك قوة واستعداد وتهيؤ فى النفس قد تكون خيراً أو شراً طبقاً للإرادة والرغبة.

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

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

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

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ٦-١٠.

ونفرض نفسها بالضرورة تحت صفاء النفس فينشأ النفاق، وفي أحسن الأحوال الازدواجية^(١). ولماذا تكون المعارف والعلوم أفضل من العمليات والأفعال؟ هل هذا يوناني وافد أم تطهر واغتراب عن واقع معاش وثقافة مغتربة؟

وتستمر الانشائيات والانفعاليات والذاتيات في مزاحمة القسمة العقلية مثل "شوق النفس إلى أفعالها الخاصة". وهو نوع من النرجسية مثل العقل والعقل والمعقول بناء على تشخيص انفعالي^(٢). ويسهل إعطاء النصائح وصياغة الخطب لدرجة الخطاب الساذج، وفرق بين عالم التمنيات وعالم الواقع.

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

لذلك تنقسم قوى النفس قسمة ثلاثية شهيرة بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أم الموروث، أفلاطون أم القرآن. وربما يعتمد كلاهما على العقل البديهي وعلى القسمة العقلية^(٣). لكل منها مكان في البدن، وفضيلة في النفس. وهى من أسفل إلى أعلى القوة الشهوية أو البهيمية ومكانها الكبد، وفضيلتها العفة أو السخاء ضد الشره. وأحيانا يكون الجود بها نفاقاً. والقوة الغضبية أو السبعية ومكانها القلب وفضيلتها الشجاعة أو الحلم أنفاً. والقوة الملكية، قوة النظر والفكر والتمييز. ومكانه الدماغ وفضيلتها الحكمة، والعلم استبصار. وتدل التشبيهات مثل ملكية وسبعية وبهيمية على أن الإنسان وسط بين الملاك والحيوان^(٤). وأحيانا تسمى القوى الثلاث البهيمية مثل الخنزير، والسبعية مثل السبع، والناطقة مثل الملك.

(١) انظر دراستا: التفكير الدينى ولزولوجية الشخصية، قضايا معاصرة ج ١ ف فكرنا المعاصر ص ١١١-١٢٧.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٨-١١.

(٣) وهى القسمة البديهية التى قوم عليها مشروع "التراث والتجديد" فى جبهات الثلاث: الموقف من التراث القديم (الموروث)، الموقف من التراث الغربى (الوافد)، الموقف من الواقع ٨ أو نظرية التفسير (العقل البديهي).

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤-٢٢.

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

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

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

وتظهر الأخلاق الدينية فى تقسيم العدالة قسمة ثلاثية. فالعدالة بالنسبة للأسلاف وأداء الديون وتنفيذ الوصايا أقرب إلى النفس الشهوية. والعدالة بالنسبة إلى الإنسان وأداء الحقوق والأمانة والنصفة فى المعاملات وتعظيم الرؤساء أقرب إلى النفس الغضبية. والعدالة بالنسبة لله شكر المنعم ومعرفته أقرب إلى النفس الناطقة (١).

ولكل قوة من قوى النفس الثلاث آدابها. وهى آداب جميلة للفقراء والأغنياء على السواء، جميلة للفقراء واجمل للأغنياء. إذ تخترق الفضائل الطبقات الاجتماعية. وهنا يتم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية بمعنى العادات والسلوك والملابس وآداب المطاعم، والآداب المتنوعة (٢).

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

(١) السابق ص ٩٨-١٠٠.

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

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

وآداب المطاعم ليست فقط تمثلاً للوافد بل تنظيراً للموروث فى الطب النبوى ^(١). فالغذاء للصحة لا للذة، دواء ضد الجوع ^(٢). وتختلف عادات الشعوب فى ذلك ^(٣).

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

(١) وهى العبارة الشهيرة لمولير "يجب أن نأكل لنعيش لا نعيش لنأكل". ويمطى مسكويه أربع عشرة نصيحة: لون واحد من الطعام، عدم المبادرة إلى الطعام فى حالة المجالسة، عدم النظر إلى ألوانه، عدم الإسراع والبلع، عدم تكبير النعمة، عدم تلطيط اليد، عدم النظر إلى الآخرين، أدنى الطعام الخبز بلا أم، العشاء دون الغذاء حتى لا يكمل الناس بالنهار، منع اللحم، منع الحلوى والفاكهة، عدم الشرب أثناء الطعام، تحريم النبيذ.

(٢) آداب المطاعم، السابق ص ٤٩-٥٠.

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

(٤) آداب متنوعة، السابق ص ٥٠-٥٤.



وأولى الناس بالملايس النساء ثم الرجال ثم العبيد ثم الخول. ويلبس أهل الشرف البياض كما و الحال عند اليونان والرومان ومصر القديمة والعرب^(١). وكلها عادات متغيرة طبقاً للمجتمعات وأمزجة شخصية وميراث تاريخي لا يمكن تعميمه على كل الشعوب. هي أدواق أو عادات شعبية تختلف من فرد إلى فرد، ومن شعب إلى شعب، ومن لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وقد لا تكون صحيحة علمياً طبقاً لعلم أصول التغذية، ولا يمكن فرضها بقوانين أو نصائح أو حتى في دروس الصحة النفسية التي قد تضعها الدولة ضمن المقررات الدراسية. وكلها نصائح سلبية، نواهي وزواجر ممنوعات. وقد تضاد السلوك الفطري والاحساس التلقائي.

وكل فضيلة رئيسية من الفضائل الثلاث، السخاء أو العفة، والشجاعة، والحكمة تحوى فضائل فرعية مستتبطة منها^(٢). ويلاحظ على هذا التفرع عدم الدقة في إحصاء الفضائل الفرعية وتشابه بعضها مثل صفاء الذهن وجودة الذهن. كما أن تعريفات الفضائل الفرعية يفر دقيق مثل جعل العفة متصلة بالمال والدنيا مثل الحرية فضيلة يتكسب بها المال من وجه ويعطى منوجه ثان وتمنع من اكتسابه من وجه ثالث. فهي حرية مشروطة. وهو معنى غريب في هذا السياق. والقناعة تساهل في المأكّل والمشارب والزينة. والصبر فرع لأكثر من فضيلة مثل العفة والشجاعة. وتوضع فضيلة فرعية تحت فضيلة فرعية أخرى مثل السخاء، ولا توضع فضائل فرعية تحت أخرى مشابهة مثل الحكم مع الحكمة، والحلم مع الشجاعة، والسخاء مع العفة. ومعظمها يدخل تحت العدالة. وتبدو الفضائل الفرعية أشبه باستنباط عن طريق حاسب آلي يمكن أن يستنبط

(١) الملايس، السابق ص ٤٨-٤٩، وربما يكون أيضاً تمثلاً، لوأفد كتاب بروش في تأديب الأحداث والصبيان.

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

أخرى بحساب آخر. إذا تعددت المداخلات تعددت المخرجات. هو تنظير رياضي للفضائل في جداول حسابية من أجل وضع أخلاق عامة شاملة تقوم على العقل الخالص وليس على الفخر بالآباء والأسلاف. وقد تتغير أسماء الفضائل إذا تعدت الأنا والآخر. وكلا وصف لما ينبغي أن يكون طبقاً للعقل دون تحليل للأوضاع الاجتماعية وديناميات الأفعال الخلقية. والردائل أيضاً ثنائية ولكنها ثنائية متشابهة وليست متضادة. وكلها في مضادات الشجاعة وليست الحكمة أو العفة أو العدالة^(١). وكلها لها وسائل للعلاج^(٢).

أ- العدالة وسط بين طرفين. والعدالة مجموع الفضائل الرئيسية الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة. وتتضمن بدورها فضائل فرعية^(٣). ويلاحظ عليها أنها من حيث الصياغة والشكل تتراوح بين المفرد لفظاً والمثنى والعبارة الشارحة. كما تتراوح بين الإثبات والنفي أى الأمر والنهى عند الأصوليين. وتظهر الفضائل والألفاظ الدينية مثل الحد والقذف والقتل والقطع والدين والله مما يدل على أن الفضائل في مجموعها تحويل للشرعية إلى أخلاق. ويُعرف ما ليس بعدل دون تفضيل أنواع الظلم أى الحد سلباً. ويرتبط ما ليس بعدل بالواقع الاجتماعي والاقتصادي، وصف ما هو كائن في حين يقوم

(١) أهم الردائل: العجب والافتخار، المزاح والتهية، الاستهزاء، الضرر والضيم، المقتنيات والجواهر النفيس، الغضب، الجبن والخوف، الخوف، الحزن.

(٢) يحيل مسكويه إلى رسالة ابن سينا قى دفع النعم من الموت بالخرم مما بينهما من تنافس. ولا يشير إلى الكندي في رسالته قى دفع الأحزان، السابق ص ١٧٢-١٧٩.

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

العدل على وضع ما ينبغي أن يكون. ويدخل كل شيء فى العدالة. فهى الفضيلة الشاملة. ومن ثم يغيب الحد الجامع المانع لهاز وكثير منها يغلب عليه أخلاق التسامح مثل ترك الحق، مكافأة الشر بالخير، ترك المعادة. والبعض منها أخلاق المثال والتأسى والقوة كما هو الحال فى سنة الرسول وهو فى النهاية تقليد^(١). وهى فى النهاية مجرد نصائح إنسانية عامة لا تحتاج إلى تقنين أخلاقى فى وصايا ومواعظ^(٢).

وتنقسم العدالة ثلاث أقسام: الأولى بالنسبة للأسلاف، أداء الديون وإنفاذ الوصايا. والثانية بالنسبة للإنسان، أداء الحقوق، وتأدية الأمانة والنصفة فى المعاملات، وتعظيم الرؤساء. والثالثة بالنسبة لله مثل شكر المنعم ومعرفة. يجمع مسكويه هنا بين الوافد (أرسطو) والموروث. ومع ذلك صلب العدالة فى النوع الثالث مما يدل على أولوية الموروث على الوافد ليس فقط من حيث المضمون الذى قد يكون مغتربا بل من حيث التعبيرات مثل رب العالمين، الخالق عز وجل، بالإضافة إلى التصورات الدينية مثل العناية والخلق والشكر والعبادة فى مقابل المحرك الأول والعلة الأولى. وتظهر مصطلحات الوافد طبقاً لظاهرة التشكل الكائب. وتظهر العدالة بالنسبة للخالق فى الأخذ والعطاء أى المعرفة وشكر المنعم. وقد يتساءل البعض. أليس بالعدالة الإلهية بعض لجوانب التجارية والربحية كما هو الحال عند الصوفية؟ ولماذا لا تكون الأخلاق ذاتية، قيمتها فى ذاتها لا فى غيرها، دخلها وليس خارجها؟^(٣).

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

(١) يرفض كانتط أخلاق الأمثلة التقاليد.

(٢) مثل: إكرام الزوجة والأهل والشيرة والجار والصديق والحيب وأصحاب المعرفة الباطنة، وعدم الاقراط فى حب المال لما قد يصد عنه استعمال الرافة وامتناء الحق ويضطره إلى الخيانة والكذب والاختلاف والزور ومنع الواجب وبيع الدين والمروءة دون إرادة وجه الله الذى لا يشتري بمال.

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

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

ولما كانت الفضيلة بين طرفين تقابل الفضائل الأربع رذائل ثمان^(١). صحة النفس الفضائل الأربع وحرص النفس الرذائل الأربع، ومرض النفس الرذائل الأربع. والعدالة في مقابل الجور. والأمراض النفسانية مثل الخوف والحزن والغضب وأنواع العشق الشهواني ضروب من سوء الخلق.

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

وفضيلة الاعتدال هو الذي يرد إليه الوحدة بعد الكثرة. العدل في الاجمال. والاعتدال في الأتقال، والعدالة في الأفعال. وكلها مشتقة من معنى المساواة، وهي أشرف النسب في صناعة الحساب. لا تنقسم وليس بها أنواع. إذا لم توجد الوحدة وجدت النسبة. والنسبة تتضمن الوسط وقد يكون منفصلاً أو متصلاً طبقاً للنسبة العددية أو المساحية أو التآلفية. فالعدل فضيلة في العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وفي العلوم الإنسانية على حد سواء^(٢). والسؤال هو: هل الخلاق نسبة رياضية وهل تقاس الأخلاق على الرياضيات أم أن الفعل الخلقى له منطقة الخاص الذي قد يكون أحياناً خارج النسبة^(٣)؟

(١) الحكمة وسط بين السفة والبلة. والشجاعة وسط بين التهور والجبن. والعفة وسط بين الشرة والخمود،

والعدالة بين الجور والمهانة، الظلم والانتظام، معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) السابق ص ١٠٣.

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

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

كما يصعب إيجاد الأطراف لكل فضيلة، فرداً فرداً. فالفضائل فى حاجة إلى قانون عام لأن الأشخاص تتعدى إلى مالا نهاية. وهذا هو السبب فى وجود القياس الشرعى. هناك فروق فردية للوسط والأطراف. ما قد يكون وسطاً عند البعض قد يكون طرفاً عند البعض الآخر. وما قد يكون طرفاً عند واحد قد يكون وسطاً عند آخر. والأطراف أكثر من الوسائط، والوسائط وأكثر من الأطراف. إذ أن لكل وسط أكثر من طرفين، ولكل طرفين أكثر من وسط. وبالتالي تكون الشرور أكثر من الخيرات، والردائل أكثر من الفضائل. الأوساط لا نهاية لها والأطراف محدودة.

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

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

طريق طبيعي وبشئيه فيه بفضل الطبيعة وهذا هو المعنى الأخص. ويكون الشوق طبقاً لقوى النفس الثلاث: الغذاء للشهوية، والمحبة والكرامة للعنصرية، والمعارف والعلوم للنطقية^(١).

وكما ترتبط الأخلاق بالفربية ترتبط التربية بالطبيعة. فالفاضل في القيمة يعكس أيضاً في التفاضل بين صور الموجودات، مثل التفاضل بين الجماد والنبات والحيوان. يزيد النبات على الجماد والتغذى والنمو والتوئيد، جذب الغذاء وطرود الفضلات. وكل مرتبة عليها أشرف من المرتبة السفلى.

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

(١) السابق ص ٣٢ - ٣٨.

(٢) كما هو الحال عند أرسطو.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٤٦ - ٥٤.

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

للموروث «أمن يجب المضطر إذا دعاه»، «فلما كشفنا عنه الضر كان لم يدعنا بالألمس». وصفا لواقع وليس تشريعاً لمثال. وبالوصول إلى العقل تظهر النبوة.

والسؤال هو: هل لو استمر التطور يخفى الدين كما ظهر في التطور بعد أن يكتمل الوعي الإنسانى عقلاً وإرادة وتحقق العناية الإلهية فى الطبيعة؟ هل يتطور الدين بمعنى الشعائر والطقوس والعقائد إلى المنطق ثم من الحكمة إلى الدين من جديد، من تاريخ النبوة إلى خاتم الأنبياء إلى الدين من جديد بالمعنى الإشرافى، من الإيمان باحثاً عن العقل، إلى العقل باحثاً عن الإيمان إلى التوحيد بين العقل والإيمان، من الدين إلى الفلسفة ومن الفيلسوف إلى الفيلسوف إلى النبى إلى وحدة النبى والفيلسوف^(١).

ووسيلة الارتقاء الخلقي ضبط النفس، والانعزال عن الناس خوفاً من ردائهم فى تدبير المتوحد، الثوابت بمصطلح ابن باجه. ويتم ذلك عن معرفة المرء عيوب نفسه، تمثلاً للوافد وتراكماً للموروث^(٢). ويبدأ ذلك بالمحافظة على الصحة، صحة الجسد، فالأخلاق ليست علماً نظرياً يقتن ما ينبغي أن يكون أو يقرر ما هو كائن بل هو علم عملى يهدف إلى تغيير سلوك الناس. مثله مثل الطب الذى به تبرا الأجساد. والأخلاق أيضاً علم تصح به الأبدان والنفس معاً. والأخلاق الفزيولوجية تقابل الأخلاق الرياضية. الأولى تفسير مادى والثانية علاج عقلى رياضى. فالغضب حركة للنفس يحدث به غليان دم القلب شهوة الانتقام. وينقد مسكويه الخطأ الشائع فى تسمية الغضب رجولية.

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

(١) السابق ص ٥٦-٥٩. عند جريو إذا تطور الدين وصل إلى العلوم الإنسانية والفن. فالدين لا مستقبل له كما عرض فى كتاب "لا دينية المستقبل" ورد عليه اواردفون هارتمان فى "مستقبل الدين"، وهو الاشكال الرئيسى فى فلسفة الدين، اليهودية والمسيحية والإسلام والذى عرضه هيجل فى آخر "ظاهريات الروح". انظر كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨.

(٢) تمثل الوافد من جالينوس فى حفاظ الصحة على النفس ومن الكندى فى علاج الخوف من الموت.

معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٧٢-١٧٩/١٥٧-١٦٧.

الفضائل أخلاق رياضية والردائل أخلاق فزيولوجية. الأولى للأوساط والثانية للأطراف. الوسائط عقل والأطراف حس. فهناك نوعان من الأخلاق. وعلاج الردائل مجرد دعوات ومواعظ. والذين قليل في علاج الردائل كثير في الدعوة إلى الفضائل، كثير في التشخيص قليل في العلاج (١).

وأحياناً تظهر الأخلاق الطبقيّة. فأولاد الأغنياء أكثر حاجة إلى التأديب من أولاد الفقراء، وهو ما يخرج من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعيّة، ومن الأخلاق المعياريّة إلى الأخلاق الوضعيّة. والفقراء أقرب إلى الفضائل من الأغنياء، والأغنياء أقرب إلى الردائل من الفقراء (٢). فالأخلاق وظيفيّة طبقيّة يتحايّل عليها الفقراء من أجل البقاء، والأغنياء من أجل الثروة، والطبقة والوسطى من أجل المحافظة على القانون والنظام.

وأحياناً تكون الطبقة طبقتين. فكل فضيحة ينظر إليها من جانب الملك أو المملوك، الحاكم أو المحكوم، الحر أو العبد، الرجل أو المرأة. فالأخلاق تعرف بالأضداد. وخطورتها في تأديب الأحداث بها، أخلاق القاهر وأخلاق المقهور. هل كان مسكويه خائفاً من تحليل الواقع الاجتماعيّ حتّى النهاية لا يصطدم بالسلطة أم أن الموضوع كان هامشياً في تهذيب الأخلاق؟ ولم يصل إلى بؤرة الشعور؟ وربما كان متوسط الذكاء، غيباً بين أغنياء، غيباً بين أدعياء كما يصفه أبو حيان (٣).

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

(١) السابق ص ١٦٢/١٧٢-١٧٦/١٧٧-١٨١/١٧٩.

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

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٤٠.

الجميل. ثم يعطى مسكويه تفصيلات هذه الآداب فى صف آداب ومواعظ ووصايا، أوامر ونواهي، تقنيناً لما ينبغى أن يكون. مهمة التربية التخلص من الآلام وهى الغاية الرئيسية للأخلاق الشرقية خاصة الهندية. ومعظمها أفعال طبيعية لا تحتاج إلى وصايا. يكفى فى ذلك الذوق الطبيعى. وبعضها ينم عن أخلاق الخاصة مثل الأدباء الذين يسمح لهم بالشراب وحدهم دون العامة^(١). والبعض منها أدواق شخصية لا تتفق مع وصايا القرآن مثل العمل ليلاً والنوم نهاراً! والبعض الآخر مضاد للفلسفة الطبيعية أساس التهذيب مثل تأجيل الوطء للشباب مع أن وصايا الرسول الاسراع به. وهى أخلاق تقليدية شائعة فى معظم المجتمعات الشرقية. وما زال الكثير منها سائداً فى اليابان المعاصرة.

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

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

والمنطق والطبيعة والميتافيزيقيا من ناحية أخرى. السؤال هو: أيهما أصل وإيهما فرع أم أن كليهما بنية للذهن البشرى؟ ومن ثم يتفق الواقد والموروث بصرف النظر عن مصدرهما فى بنية واحدة. والنفس إلهية، قوة غير جسمانية، مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً وإلهياً. فترى مشاهدة وعباناً. ويلحقها ضروب التغير المشاهد بالحس. والنعم الموجودة فى ذواتنا هيات من الله^(١).

وتظهر الأخلاق الدينية فى الفضائل وتختفى فى الرذائل. وتظهر فى كل فقرة وفى كل مقال لدرجة التكرار. يبدو أن الأخلاق المعيارية كلها فكر دينى، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس^(٢). فمن السهل تحويل الأخلاق الدينية إلى ممارسات عملية. كما تظهر الأخلاق الدينية فى ترتيب الفضائل. فالأخلاق إما اتجاه إلى العالم المحسوس أو تخلص النفس من الهواء والانفعالات أو اتجاهها نحو الله. ويختلف التوجه نحو الله بحسب الشوق والمعاناة، وبحسب الطبائع والعادات والمنازل والمواقع والهم. وليس من العدل حب المال الذى قد يودى إلى بيع الدين. والأخلاق الإلهية لا تعتمد على آلات ولا شوق إلى الماضى، ولا تشيع لحال، ولا خوف أو فرح، ولا شغف بحال، ولا طلب لحظ، ولا حاجة للبدن أو النفس بل الخير العقلى المحض. وتختلف بحسب الهمم والشوق والمعاناة وقوة التمييز وصحة الثقة والمنزلة من الفضيلة والتشبيه بالعلة الأولى، المبدأ الأول، خالق الكل. وطلب الرياسة ومحبة الكرامة ضد الغاية لذاتها. فالدين أعلى من المنطق والسياسة. وأعلى نصيحة الهناء بنعمة الله والاستعداد للآخرة^(٣). ويعنى الاتحاد عند مسكويه الخروج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة وإنكار الحياة الأخرى. فى حين يرى الأخلاقى أى المؤمن عالم الفضائل عالم البقاء، وعالم الرذائل عالم الفناء. فماذا تعنى الأخلاق الإلهية؟ هى تعبير عن تمن ومطلب الكمال كما هو الحال فى علم الكلام

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

(٢) وهذه هى المذاهب اليونانية الثلاثة، أفلاطون وأرسطو وسقراط. وقد لاحظ ذلك رويس فى فلسفة

الدين، تفسير الدين فلسفياً وتأويل الفلسفة دينياً، السابق ص ٤٧/١٩ - ٤٨.

(٣) السياق ص ٧٢ - ٧٤/٤٥ - ٤٨.

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

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

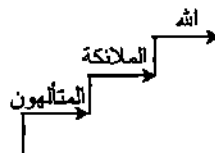
ويمكن التحول من الأخلاق الالهية إلى الأخلاق الإنسانية انساقا مع روح العصر وكشفا لغاية الوعى، وتحقيقاً للقصد الالهى ^(١). بعد ذلك يمكن التحول من الإنسان العام إلى الإنسان الخاص، ومن الإنسان المثالى إلى الإنسان فى سياقه الاجتماعى، ومن الكمال النظرى الأول، العلم بأمور الموجودات على الترتيب الالهى إلى الكمال النظرى الثانى، العلم بالأوضاع الاجتماعية على الوضع الإنسانى ^(٢).

أ- أخلاق الملائكة. وتبدو أخلاق الملائكة نموذجاً للخلق الالهية وأخلاق المتألهين، معياراً للأخلاق، ورمزاً لعالم القيمة. وبالرغم من تفاوتهم فى المراتب، يصل المتألهون إلى درجة الملائكة ^(٣). والكل سعداء فى سعادة تامة وعلى مستوى المطلق لا فرق بين الوافد والموروث، بين أرسطو الذى يتحدث عن الله والملائكة والقرآن. فانه

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

(٢) وقد قام فيورباخ بذلك من قبل.

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



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

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

وتظهر أخلاق الملائكة من قسمة قوى النفس الثلاثية، من جانب النفس الناطقة، نفس عالم الملائكة. فالملائكة معيار خلقى للبشر، وكما يظهر في التعبيرات الشعبية الأدبية والتي تعنى استحسان الكمال الأقصى. والملك الحقيقي ليس الملك فى الدنيا نعيما بل هو ملك الحياة الأبدية سواء كان ذلك اغتراباً أو تعويضاً أو تمنياً.

وتعتبر هذه الأخلاق الملانكية عن الرغبة فى عالم أفضل، وأمل فى معيار واحد عام وشامل للأخلاق. وهو تمنى عن طريق السلب. هو رمز للنشئ فى ذاته والتي يبغيها السعيد الكريم. ليس هذا اغتراب وتطهيراً وهما للمجتمع وهو ما ينفده مسكويه نفس بنفده الزهد؟ وهل يفرح الله بالحكيم فى برجه العاجى متأملاً الخير فى ذاته أم بالعامل الذى يكذب ويكدح ويسعى فى الأرض دون أن يجف عرقه ويأخذ أجره؟ وهل يعتنى الله بالسعداء أم بالأشقياء؟ أليس هذا قلباً، التفكير فى الله بدلاً من التفكير فى العالم كما هو الحال فى علم الكلام؟ هو إذن مجرد خطاب إنشائي، تشبيه صداقة الإنسان لله بصداقته للآخرين، ثم قلب

الأفقى رأسياً بسبب الاغتراب والضيق واليأس والفشل واستسهال المعارك. وماذا عن لذة الشهادة والعمل والكفاح تنفيذاً للأمر الإلهي ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾؟ وتظهر المقولات الإنسانية في وصف الله بالسعيد التام الحكمة والخير مثل علم الكلام وهي ألفاظ خلقية وليست ألفاظاً طبيعية أو من ما بعد الطبيعة. وبعد استعمال المقولات الإنسانية للوصول إلى الله تتم إزاحتها، ويتحول الله إلى شخص، إلى جوهر عقلي خالص بعيداً عن العالم لبعد أن نشأ منه. هل المر مجرد لياقة واستحسان عقلي وذوق وإحسان أم عمل وكفاح وكد وعرق؟ هل هي علاقة خاصة بين الحكيم والله أم علاقة عامة بين الله والأمة والتاريخ؟^(١) ولم الفصل بين المطلق والنسبي؟ هل هو من آثار التنزيه المجرد؟ هنا الحلول أوقع أو التنزيه الحال، التنزيه الفعال.

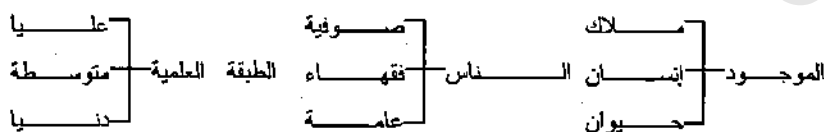
وتقوم الأخلاق غير الإلهية على الخداع والمزايدة لعدم اتخاذ الله والملائكة معياراً للأخلاق يحمي السلوك والأخلاق من النفاق والتستر بالملائكة على أفعال الشياطين أو للمزايدة والبحث عن الحد القصي لدرجة الاغتراب والخروج من العالم كلية واسقاطه من الحساب، وهو ميدان العمل الأول وتحقيق الكمال^(٢).

ولما كانت الموجودات ثلاثة: حيوان إنسان وملاك كانت الطبقات ثلاثاً: دنيا ومتوسطة وعليا. وكان الناس عامة وفقهاء وصوفية^(٣). وهذه الأخلاق للراعي والرعية، نموذجاً للشجاعة الحققة قولاً وعملاً، سلوكاً وتجربة، وهي أخلاق البطولة والتضحية^(٤). وتظهر الأشعرية كمنة فيها كأساس للتصوف مثل العون والتوفيق والهداية^(٥).

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

(٢) السابق ص ٣٥ - ٣٨.

(٣)



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

(٥) من العقيدة إلى الثورة، ج ٣، الحل، أفعال الشعور الداخلية ص ١٨ - ٧٤.

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

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

ومقامات الإنسان فى الطريق أربعة. الأول الموقنون وهو العلماء والحكماء. والثانى المحسنون فى العلم والعمل. والثالث الأبرار وهم المصلحون، خلفاء الله فى إصلاح العباد. والرابع الفائزون وهم المخلصون فى المحبة والاتحاد بالله. وإذا ما تحقق الإنسان بهذه المقامات تحققت له أربع خصال: الحرص والنشاط، والعلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، والحياء من الجهل ونقصان العزيمة سبب الإهمال، وأخيراً لزوم الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة^(١).

(١) ما يجب على الإنسان لخالفه السابق ص ١٠٠ - ١٠٢.

لم ينص أرسطو على العبادة تجاه الخالق ولحظ فقط اختلاف النا سفيها تجاه الخالق وتمثلاً للوafd لا تكون همم الإنسان إنسية أو حيوانية بل أن يحيا حياة إلهية. فان الإنسان صغير الجسم عظيم الحكمة شريف العقل. والعقل هو الرئيس. هل هذا هو الوafd التاريخي؟ هل هو أرسطو الأفلاطوني الأفلوطيني؟ هل هو أرسطو الإسلامي المنحول أم قراءة إسلامية لأرسطو؟ إلى هذا الحد كان أرسطو متدينًا، رسول هذه الأمة (١).

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

وشقاء العبد بأربع خلال: الكسل والبطالة وضياح الزمئن وفناء العمر بغير فائدة وهو الزيف، والغباوة والجهل المتولدان عن ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم وهو الدين، والوقاحة من اهمال النفس ولتباعها الشهوات وهو الغشاوة، والانهماك من الاستمرار في القبايح وترك الإنابة وهو الختم. وهنا يبدو تنظير الموروث لاكمال تمثّل الوafd عن طريق التضاد جمعاً بين مصطلحات التأويل (التصوف) مصطلحات التنزيل (الفقه). بل هي ألفاظ قرآنية وليست فقط شرعية، ونفسية شعورية مثل القلب. لا اختلاف إذن بين الشرائع والحكام بما في ذلك الوafd إلا في الألفاظ والعبارات والاشارات حسب اللغات. بل إن بعض المصطلحات الوafd مثل العاشق والمعشوق، والعلة الأولى، والغاية القصوى يسهل تركيبها وتبادلها مع الموروث (٢).

(١) السابق ص ١٤٢ - ١٤٤.

(٢) السابق ص ١٠٢ - ١٠٤..

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

والمحبة الالهية وحدها هي الدائمة دون غيرها. وهما لا يجتمعان معا ولا ينحلان معا. بل تثبت الدائمة وتتحل المتغيرة. وهو دليل أشبه بدليل التمانع لاثبات الوحدانية. المحبة الالهية لذة تصير عشقاً تاماً خالصاً مثل الوله. وتحدث إذا صفا الجوهر الالهى الذى فلا الإنسان عن دورته الناشئة من ملابسه الطبيعية وأنواع الشهوات وأصناف محبات الكرامات. فلم ير الخير الأول المحض الذى لا تشوبه مادة فيفيض نوره عليه فيلتذ ويتحد به بعد مفارقتة الطبيعية. وهى محبة لا تقبل للنقصان، ولا يعترض عليها الملك، ولا تكون إلا بين الأخيار. هذا التدبير الالهى بالسياسة الطبيعية هى سياسة الله التى عاونت الإنسان على إنشاء الولد وجعله السبب الثانى فى إيجاداه ونقل صورته الإنسانية له. فالسياسة الالهية أساس السياسة الإنسانية، والصورة الالهية تتعكس فى الصورة الإنسانية من خلال الأعقاب^(١).

والمحبة السالبة التى تطرأ عليها الآفات محبة الوالدين، ومحبة التلميذ لمعلمه، ومحبة العبد لخالفه. ومحبة الحكماء أشرف من محبة لوالدين. فالولادة ولادة فكرية^(٢). وتقرب محبة الحكماء من محبة الله الأعلى ومن محبة الوالدين الأدنى لأن تربية الوالدين للنفس مثل تربية الحكماء للأبدان. ومن كان خيراً بالطبع فاضلاً فذلك لمحبة الله له وليس الأمر له بل لله وعنايته. وهو وحده السعيد الكامل المقرب لله. وهذه المحبة لا تطرأ عليها الآفات، ولا تشوبها الانفعالات. ليست محبة اللذة، ولا محبة المنفعة أو الكرامة بل محبة الخير بالذات، المحبة الالهية الباقية. محبة الحكمة والانصراف إلى التصور العقلى،

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

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

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

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

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

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

الأشرار. وقد أمرت الشريعة بمحبة الله مثل إبراهيم الخليل (١). ومع ذلك العاقل يريد الخير لذاته، ويعامل غيره كما يعامل نفسه.

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

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

وأأنواع الاتحاد أربعة، بنية محكمة، موضوعان واحتمالان. ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً مثل اللذة، ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً مثل الخير، ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً مثل المنافع، وأخيراً ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً مثل الخير. ومقاصد الناس إما اللذة أو النافع أو ما يتركب منهما أو الخير الخالص، وكل منها لإرادية وعن روية أو مجازية ومكافأة (٢).

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

(١) السابق ص ١١٩ - ١٢١ / ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) السابق ص ١١١ - ١٤٤ / ١١٧ - ١١٩.

موجودة فى علم صناعة الأثرمطابقى وصناعة التأليف. وقد تكون الأمزجة خفية. سببها الأثر من الإنسان وليس من النسيان. فالأثر طبعى فى الإنسان.

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

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

والصدقة قد تأتى بسرعة إلا بين الأصدقاء الحقيقيين. الصديق هو هو إلى أنه غيره بالشخص مما يدل على أن الصدقة وحدة بين الصديقين. وهناك صلة بين الصدقة والسعادة. فالسعيد من اكتسب الأصدقاء. والصدقة بين الأحداث للذة، وبين المشايخ للمنفعة. وتظل باقية طالما بقيت المنافع، وبين الأخيار من أجل الخير، ويبرز موضوع الصدقة والسياسة. هل يساعد الأصدقاء السلطان، وأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر دون ذكر للمؤسسات حتى يتحول النصيح إلى تشريعات وقوانين مثل الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية دون أن يبقى عملاً فردياً أخلاقياً؟ فالصديق بهذا المعنى شريك فى السلطة وكان السلطة مجموع من الأصدقاء يتناصرون فيما بينهم مع إظهار الاحترام للسلطان. الأصدقاء يساعدون السلطان فى تدبير شؤون الرعية أعواناً أم عيوناً^(١). ومع ذلك من أراد التراس فقط بفرط فى المودة. ويفصل مسكويه الصلة بين

(١) "ولا تكن بالمستحقق لأيدى الاخوان واحسان السلطان" السابق ص ١٣٢.

الصداقة والسلطان. وهو موضع يعبر عن البيئة الإسلامية ونظم الحكم وعاداته القديمة. فالصداقة نعمة عظيمة. والصديق خلو من السلطان، وأعظم نعمه وبيده السلطان. فالصديق هو الذى يبصر بأمور الرعية. هو أذنائه وعيناه وقلبه. إن كان السلطان محباً للرياسة والغلبة والتروؤس والتفريط لا ينصف فى المودة ولا يقابل الصداقة بصدقة بل يتعالى ويصاب بالخيلاء والاستهانة بالأصدقاء والترفع عليهم فتتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء واحتقار للغير. وإذا بلغ الصديق مرتبة السلطان فليغمس إخوانه فيها دون امتنان وتطاول. ويدخل أهل النميمة على الملوك فى صورة الناصحين حتى يفسدوا نيتهم على الوزراء المجتهدين فى تثبيت الملك إلى أن يغضبوا عليهم فيبطشون بهم وهم لا يستحقون إلا الكرامة والاحسان، وهؤلاء أصدقاء السوء منصبون السانس فى البلاط تعبيراً عن الواقع السياسى عند القدماء. وقد يكون فى ذلك تضارب بين السعادة والخير فى ذاتهما والنسبة الرياضية من ناحية وتأديب الأحداث ونصائح الملوك من ناحية أخرى (١).

ويضع مسكويه مقاييس عشرة لاختيار الصديق، صباه، سيرته، وميوله، وطباعه (٢). ثم يفضل آداب الصداقة فى أطول الفقرات. ومعظمها آداب اجتماعية مثل البشاشة، والحذر، والكرم، وعدم الترخص، وعدم النميمة، وعدم فساد المحبة الإلهية (٣). وهى مجرد إحصاء نصائح دون تحليل المواقف مع ضرب المثل بسلوك الحيوان كاخلاق طبيعية. والبعض منها يمكن الاستدراك حوله. والبعض الآخر مثل النفاق والازدواجية

(١) السابق ص ١١٣ - ١١٥ / ١٢٤ - ١٢٥ / ١٣٥.

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

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

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

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

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

٤- الأخلاق الشرعية. وفي الأخلاق الشرعية يجتمع الوافد والموروث، أرسطو والقرآن، الشريعة لفظ إسلامي للتعبير عن القانون بدلاً من اللفظ المعرب ناموس الذي يبدو

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

(٢) وذلك مثل قول غاندي: في العلم ما يكفي لكل الناس. وما في كل العالم ما لا يكفي لطمع إنسان واحد.

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

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

يدخل أرسطو بعد عرض مسكويه استشهداً به. أرسطو هو الشارح ومسكويه هو النص. وإذا ظهر أرسطو قبل مسكويه فلتتمثل الوافد. التشكل الصاق صراحة في شرح مسكويه لعبارة أرسطو. ومعنى الناموس في لغته السياسة والتدبير أى إكمال أرسطو وعدله وتصحيحه. والتشكل الكاذب استعمال اللفظ اليوناني للتعبير به عن مضمون إسلامي مثل العقل الفعال، والعلة الأولى، والمحرك الأول. والتشكل الصاق استعمال اللفظ الإسلامي للتعبير عن مضمون يوناني مثل الشريعة بدل الناموس.

أرسطو متفق مع العقل والطبيعة والوحي وكأنه مسكويه. ذكره مسكويه من قبيل الاعتراف بفضل السابقين كاعتراف الإسلام بالمسيحية واليهودية السابقتين عليه وإن كانت له شريعته الخاصة فهي متصلة بباقي الشرائع كاتصال الشرعة الإسلامية بالشرائع السابقة عليه. أسس الشريعة واحدة، العقل والطبيعة سواء كان مصدرهما واحد في الوحي أو في التاريخ^(١).

ولما كانت الشريعة تقدر الأفعال الإرادية التي تقع بالروية وبالوضع الإلهي صار المتمسك في معاملاته عدلاً والمخلف لها جائراً نظراً لوحدة الوحي والعقل والطبيعة. العدالة تسمى التمسك بالشرعية هيئة نفسانية ينقاد لها الإنسان طوعاً ولا يضادها. فإذا تعود الإنسان أن تكون سيرته فاضلة ولم يقدم على شيء من الأفعال إلا بعد مطابقتها للعقل

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

الصريح ومراعاة الشريعة القديمة كانت أفعاله كلها عادلة نظراً لتطابق الإدارة والعقل والشريعة. فالسعيد هو من اتفق في صباه على أن يأتى بالشريعة ويستسلم لها حتى يشب ويعقل ويعرف الأسباب والعلل والحكمة فوقع التطابق في نفسه بين الشريعة والعقل والطبيعة مثل وجود اليقين عند حى بن يقطان (١).

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

وبعض الناس أختيار بالطبع. بعضهم بالشرع، وبعضهم بالتعليم أى بالطبيعة والوحى والعقل، الشريعة مثل الماء للإنسان. ومن لا ينقاد لها يشرق ويهلك. ويكون الاكراه إما بالتأديب الشرعى أو التعليم الحكيمى. والثانى أفضل لأن الوراثة، الإنسان منذ مولده، خارج التعليم والاجتهاد (٢). فالشريعة لا تعنى فقط القانون بل التربية. والتربية مهمة الشرائع. الشريعة هى التى تقوم الأحداث، وتعود الأفعال الحسنة وتهيب النفوس لقبول الحكمة، وطلب الفضائل وبلوغ السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس السليم. ويعد التعود يمكن المعرفة بالبرهان ما تعلمه الصبية تقليداً. البرهان بعد التقليد وليس قبله، كالعقل بعد الايمان، والحب بعد الزواج، والعمل بعد النظر.

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

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

(١) السابق ص ١٠٣ - ١٠٨ / ١٤٣ - ١٤٤.

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

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

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

وتتم التربية عن طريق الدين بما في ذلك استعمال الضرب إذا دعت الحاجة أو الاكتفاء بالتوبيخ. فالتأديب نافع ومؤثر في الأحداث والصبيان. وقد يكون العقاب ذاتياً، معاقبة النفس بصوم أكثر وبصلاة أكثر. فإذا ما بادر إلى طعام ضار أو حمية استشعرها أو فاكهة محرمة عاقب نفسه بصوم. ومن شعر بالكسل أو التواني في المصلحة فالعقاب بالصلاة والمشقة. والحقيقة أن الغاية من الشريعة ليست العقوبة وإلا صار العبد كأجر السوء لا يسير إلا بالعصا. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء. أخلاق الطبيعة والعقل والارادة والروية للخاصة، وأخلاق المنفعة وتحقيق المصالح للعامة. ويستطيع الحكيم الوصول إلى غايات الشريعة بوسائل أخرى^(١).

الأخلاق الشرعية هي جزء من الأخلاق الإلهية. وكلاهما أخلاق وتربية يعتمدان على العقل والطبيعة اكتمالاً للأخلاق الوافدة وتطويراً للأخلاق الموروثة، وجمعاً بين النظر والعمل في حضارة واحدة شاملة تعبر عن الإنسانية كلها.

(١) السابق ص ٢٨ - ٢٩ / ١٥٤.