الفصل السادس

الأخـــلاَقُ

١

يشتمل القسم الثانى من هذا الكتاب على الفصول الخمسة الأخيرة منه، ويُؤَلِّفُ بيانًا إجماليًّا للتعليم الصوفىِّ والخُلقىِّ فى مدرسة الغزالىّ وغيرها من المدارس التى تكتنف مدرستَه، ويَعْرِف القارىء الذى لديه أدنى معرفةٍ عن الأدب الإسلامىّ مقدارَ اتساع الموضوع الذى نتصدَّى له وكثرةَ الوثائق التى تتعلَّق به، ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نستوعب فى خمسين ومئةِ صفحةٍ موضوعًا واسعًا بهذا المقدار، وإنما نأمُل أن نَكُون قادرين على تقديم نظريةٍ جامعة تَضَعُ شيئًا من الترتيب فى هذا الموضوع الغامض المبهم ظاهرًا، وعلى الوصول إلى تصنيف للكتب والأفكار والمؤثِّرات لا يجدُ القارىء معه عناءً فى تَبَيُّن ضَمآنها.

ولنتناول فى هذا الفصل من المذاهب ماله طابعٌ خلقىٌّ خاصٌّ أَوَّلاً، وذلك بعَزْله عن ارتباطاته الصوفية ما أَمْكَن، ثم يُبْصَرُ عَقْبَ ذلك ما صدرت عنه تلك المذاهبُ عن ارتباطاته الصوفية ما أَمْكَن، ثم يُبْصَرُ عَقْبَ ذلك ما صدرت عنه تلك المذاهبُ من مصادرَ مختلفةٍ.

وأولُ ما نقول هو أنه يُوجَدُ فى الإسلام خُلُقيةٌ صادرةٌ عن كتاب المسلمين المقدَّس، وهى الخُلُقية القرآنية، وهذه الخُلُقية هى التى فُصِّلَت فى الفقه الإسلامىّ، وهى التى جعل الفقهاء منها علَم حلّ المشاكل الوجدانية، ولا نتكلم عنها، فهذا الموضوع خاصٌّ بعضَ الشىء غريبٌ عن تاريخ الفلسفة معروفٌ قليلاً، وإنما نَرَى أن نَذْكُر أن هذه الخُلُقية تُشْتَقُّ، على الخصوص، من الخُلقية التورائية التى كُيِّفَتْ بحياة البادية فى بدء الأمر، ثم جُعِلَتْ أكثرَ علميةً نتيجةً للفتح وعُدِّلَتْ بآثارٍ من المحبة النصرانية[1]، وأما

(١) هذا من تعصب المستشرقين ضد الإسلام، فهم يرونه من وضع محمد ونتاج بيئته، وذلك كله كذب وحقد. =

من حيث الوجهُ الذى يَتَمَثلُ القرآن به قانونَ الأخلاق فإنه يُذْكَرُ أنه يعرِضه على أنه

= قلتُ: يحاول البارون كارادوفو هنا أن يرد الخلفية الإسلامية أو الغزالية إلى عناصر توراتية وهندية وفارسية قديمة ومسيحية، وقد فاته أن الأخلاق لا تتصف بطابع قومي حاسم، لأنها بنت التجربة الروحية والفطرة الإسلامية، خلافًا للفلسفات الأخرى التي تتصل بالأشياءالمادية والطبيعية، فلا غرو أن تتقارب في كلمات الأخلاق تجارب الشعوب إلى حد بعيد، فما من شعب يرى الصدق رذيلة والكذب فضيلة، وما من أمة ترى العدل قبيحًا والظلم حسنًا، وإنما تختلف الأمم بعد ذلك في غير المبادئ الأساسية من العوائد والتقاليد، فلئن وجدنا شبهًا بين الأخلاق الإسلامية والمسيحية والهندية والفارسية، فلا يعني ذلك أن الإسلام استعار كل ذلك من هذه العقائد والتقاليد الأجنبية، فإننا لو رجعنا إلى ما قبل المسيحية وقبل التوراة وفارس لوجدنا الشريعة البابلية وجميع شرائع العراق القديم تتحدث عن الفضائل العليا، عن العدل وحماية الأرملة والحرية، فهل يعني ذلك أن تلك الشرائع هي الينبوع الأول للخلقيات اللاحقة في إيران التي غزتها حضارات الرافدين مرارًا وكانت لها ذخيرة وخميرة، وللأخلاق اليهودية والمسيحية بدعوى أن هاتين الديانتين كان لهما صلات تاريخية بحضارات العراق القديم؟ لا ريب أن الخوض في أمثال هذه الاستعارات الحضارية والثقافية عقيم الجدوى وبعيد عن الدقة لما قدمناه من وحدة التجربة البشرية في الأمور الأخلاقية، وإن البدائي والمتمدن والأبيض والملون والإنسان من سائر الأجناس والأعراق حيوان خلقي، أو أنه كذلك منذ أن جنح إلى التجمع وهجر حياة العزلة في جماعات صغيرة متنافرة، فإن غلبة الاجتماع على طبيعته معناه غلبة الميول الخلقية عليه.

بعد هذا التمهيد نقول: إن بين الإسلام والمسيحية في مضمار الأخلاق فروقًا معروفة مردها اختلاف البيئة التي ظهر فيها المسيح عن عن البيئة البشرية التي بشر فيها محمد عليهما السلام، فأما المسيح فقد ظهر في شعب مستعبد للروم، وفي ظل الاستبداد الرومي والقيصرية، وأما محمد فقد ظهر في جزيرة وعرة المسالك صحراوية مستقلة لا تخضع لسلطة مركزية، ولا تدين بالتبعية لإمبراطورية من الإمبراطوريتين القديمتين اللتين كانتا تقتسمان معظم أقاليم الشرقين الأوسط والأدنى وأطراف الجزيرة العربية، وقد علل المؤرخون ظهور الإسلام في جزيرة العرب بعجز اليهودية والمسيحية عن توفير عقيدة تنسجم ومزاج الشعب العربي، فقد كانت اليهودية عقيدة قومية أنانية إلى أبعد حدود الأنانية، بالرغم من وجود بعض مفكري اليهودية من أسر بابل إلى تحوير تلك الأنانية والاعتراف بأن الدعوة لتلك العقيدة ليست بقاصرة على اليهود فإن (يهوا) هو إله اليهود وغيره اليهود وكانت المسيحية مسالمة للقيصرية، فكانت تلك الخصائص مما لا سبيل إلى نفاذه إلى المزاج العربي الحر. وكانت أخلاق اليهود أخلاق شعب قد ألف الطاعة للقياصرة الطغاة، فكان لا بد للمسيح وهو في بدء الدعوة الدينية وضعف جماعته وقلتها من أن يتجنب الصدام مع قيصر فينصح بأن يعطى لقيصر ما ينبغي له من ضريبة وطاعة دنيوية ويعطى لله ما ينبغي لله من إخلاص. أما الإسلام فقد أعلن على الطغاة والجبارين حربًا لا هوادة فيها، وسن سنة دستورية عليا تقرر فيها أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن الحكم لله، وذم الجبارين وبطشهم وعزا هلاك القرى إلى فساد الطبقة المترفة فيها، وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتغيير المنكر بقدر الطاقة، ولو بحد السيف، وإعلان الثورة على الطغاة الحاكمين وعزلهم، وأعلن الشورى مبدأ للحكم السوي العادل وجعل من كل ذلك دستورًا لكل حكم تضطلع به دولة إسلامية، ومع أن المسيحية أمرا بالعدل والرفق بالفقراء فقد كان سبيل المسيحية إلى تحقيق هذه المثل الدعوة للرهبنة والتقشف، وجاء الإسلام فألغى الرهبنة وحظرها على المسلمين، وترك الرهبنة للمسيحية حين تسالم ولا تتربص بالمسلمين عملاً بمبدأ حرية العقيدة، وحق الكتابيين في ممارسة طقوسهم وشعائرهم في ظل الإسلام بحرية تامة. وبالرغم من هذه الفروق المعروفة بين المسيحية وبين الإسلام فقد زعم الزاعمون من المستشرقين أن الغزالي «انتحل كثيرًا من الأخلاق المسيحية، فنصح بالزهد والتقشف وسلك مسلك الناسكين. وقد تكفل بالرد على هذه المزاعم الأستاذ السلجوقي بقوله: إن الإمام الغزالي» لم ينصح بالرهبنة وبالتقشف، بل بالعكس نهى نهيًا باتًا عنهما. إن دين الإسلام يأمر بالتقوى.. وفرق بين التقوى والرهبنة والتقشف». أما الزهد الذي تنطلق منه الطرق الصوفية فمبدأ تتفق الأديان على الدعوة إليه قبل الإسلام وبعده. وأما قمع الغرائز وشهواتها فقد دعت إليه الكنيسة، وعدل الغزالي عنه إلى دعوة الإسلام إلى تزكية الغرائز وتصعيدها، لا إلى قمعها قمعًا تأباه الطبيعة، عملاً بقوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ وسيان بين الدعوة لقمع الغرائز، بإماتتها أو تجاهل أمرها على نحو مناف لطبيعة الإنسان، وإنكار دورها في الحياة البشرية السوية، وبين الدعوة لتزكيتها وتصعيدها تنظيمًا وتنسيقًا لدورها المذكور، فإن قتل الغرائز هو قتل الحياة، وقتل الحرث والنسل الشخصية والسجية، وتزكيتها وتصعيدها. إيجاد وتنمية للعلوم والفنون. لقد لخص الأستاذ السلجوقي موقف الغزالي من النظريات الأخلاقية تلخيصًا جامعًا موازنًا بين وجهة نظر الإسلام وأخلاقية «الراغب» والغزالي. وبين وجهة نظر الكنيسة المسيحية بقوله:

١-إن أخلاق الكنيسة فردية، لأنها توصي بنجاة الفرد، وتحذو حذو أرسطو في دعم فردية الفرد، أما الغزالي فقد دعا للفضائل الفردية والاجتماعية معًا، وحاول القضاء على الرذائل الفردية والاجتماعية سواء بسواء.

٢- إن أخلاق الغزالي بدعوتها للنظر والعمل وتحقيق المصالح المشروعة تختلف كل الاختلاف عن الأخلاق الفردية المحضة، وعن أخلاق المنفعة نادى بها جرمى بنتام، وعن النظام الخلقي القائم على القوة الذي دعا إليه هربوت سبنسر، فإن أخلاق الغزالي دعت للخير لا للمنفعة، وللحق لا للقوة. =

أمرُ إلهٍ قادرٍ على كلِّ شيء حاكمٍ مُطْلَق جَبَّارٍ، بُلِّغَ به الجنسُ البشريُّ بصوت الأنبياء تبليغًا محكمًا صارمًا، وأن إلزاميَّةَ هذا القانون مضمونةٌ بمؤيِّداتٍ لا تَدَعُ موعظة القرآن عن شِدَّتها وجودَ أيِّ شكٍّ كان، ولذا فإن مبادىء هذا الأدب موضوعية، فلا يُرَى للضمير فيها صولةٌ فى تَحَرِّى ذلك القانون ولا شعورُه بالتزامه حتى بطبيعته أو بطبيعة الخير السَّنِيَّة، ولذا فإنه إذا ما نُظِرَ إلى ترتيب النُّظُم الخلقية وُجِدَا أنه لا يمكِن جَعلُ الأدب القرآنىّ فى غير مرتبةٍ دانية نوعًا ما[1].

وإذا عَدَوْتَ القانون الدينىّ وجدتَ فى جميع الشرق تقريبًا، ولا سيما العالم الإسلامىُّ، مجموعةً من الوثائق الخُلُقية من نوعٍ وأصلٍ صوفيين بعضَ الشىء، وهذه المجموعةُ مؤلفةٌ من حِكَمٍ وأمثال ومأثورات وقِصَص، وتشتمل هذه الوثائقُ، التى تَرُوق الذوقَ الشرقىَّ بشكلها، على فلسفةٍ خُلُقية، أو فلسفاتٍ خُلُقيةٍ كثيرةٍ على ما يحتمل، مستقلةٍ كل الاستقلال عن التعليم العَقَدىِّ فى الغالب، فَتُعَدُّ منابعُ الفلسفاتِ العميقةُ القديمةُ العريقةُ فى القِدَم، والتى هى باطنية بنسبةِ قلةِ باطنيةِ الخُلُقية القرآنية، جديرةً بأن تجتذب إليها مباحثَ المؤرخين النفسانيين. أجَلْ، ولا يجوز لتاريخٍ كامل عن الفلسفة أن يُهْمِل هذا الموضوعَ، غير أن هذا الموضوع يجاوز نطاقنا الحالي أو قُوَانا الحاضرة، والرأىُ أن يُؤتَى بانطلاقٍ بين وثائق هذه الحِكَم التى تَقْتَرِبُ من أسفار الجامعة والأمثال الخ، التوراتية ومن كتبِ الأغارقة الحِكْمية، وبين الوثائق التى جُمِعت من بقايا الآداب الهندية والفارسية القديمة، والوثائق العربية الأصلية التى تُكَشِّفُ نتيجةَ اختبار عِرْق العرب جيلاً بعد جيل. ومهما يكُنْ من تَنَوُّع هذه الصِّيَغ فى أصولها فإنها تنتهى إلى عرضِ فلسفةٍ واحدةٍ بعضَ الشىء دينيةٍ نوعًا ما، وهذه فلسفةُ

= ومع ذلك فقد جهل المستشرق كارادوفو هذه الحقائق، فوجه سهام نقده للأخلاق القرآنية، زاعمًا أنها خلت من إفساح المجال «للضمير»، فلقد تحدث عن أدب الأخلاق القرآنية، فاحتاط لنفسه قليلاً، زاعمًا أن هذا الموضوع» غريب عن تاريخ الفلسفة معروف قليلاً» ثم عاد فقال: إن» مبادئ هذا الأدب موضوعية، فلا يرى للضمير فيها صولة في تحري ذلك القانون، ولا شعوره بالتزامه حتى بطبيعته أو بطبيعة الخير السنيّة، ولذا، فإنه إذا ما نظر إلى ترتيب النظم الخلقية وجد أنه لا يمكن جعل الأدب القرآني في غير مرتبة دانية نوعًا ما» إن المكابرة في هذا الحكم المبتسر غير خافية، والتستر وراء ما زعمه هذا الكاتب من غموض أدب القرآن بالنسبة إلى ثقافته وبيئته، لا يمكن أن يسمح له لو التزم الإنصاف بمثل هذا الهجوم، مع إقراره بقلة بضاعته في فهم جوانب الأخلاق والعقيدة الإسلامية التي يصفها بالسنية، ولقد مهد لهجومه بإشارة خفية إلى أن الخلقية الإسلامية تستند إلى عقيدة صارمة لأنها «أمر إله قادر على كل شيء، حاكم مطلق جبار»، وجهل أن هذا الإله وصف في القرآن بالرحمة، وأنه كتب على نفسه الرحمة، وأنه غير ظلام للعبيد، إلى غير ذلك من آيات الرأفة والرحمة والإحسان والعدل، وجهل أن الإسلام والقرآن رفعا الإنسان إلى مستوى رفيع، فجعلاه خليفة لله على الأرض ليعدل فيها ويعمرها ويهيىء أسباب التقدم ويحقق الخير.

ولو اطلع على آراء المسلمين، وفي مقدمتهم الراغب الأصفهاني والغزالي في نظرية الخلافة على الأرض لما أسرف كل هذا الإسراف في الحكم على ما لم يحط به علمًا وذوقًا.

(١) انظر الهامش السابق.

تَعُدُّ الاعتدالَ وشيئًا من العدل الطبيعىّ فضائلَ جوهريةً مُوَلِّدَةً، من حيث المبدأُ، لسعادةٍ حاضرة، وتمْنَحُ هذه السعادةَ مِثْلَ غايةٍ لجهدٍ أدبىَ، ولا تَدَعُ، إلاَّ بظاهرةٍ من الأسف، فكرةَ حياةٍ قادمة تَتَدَخَّلُ نظرًا إلى تقويم ثوابٍ ناقصٍ تَحْبُو هذه الحياةُ الدنيا به الصالحين، وأما العدلُ فقد أُدْرك أنه مؤلَّفٌ من عددٍ من الفضائل والمقاصد الذهنية المتوسطة التى تُصَوِّرُ أنها من طبيعة واحدة تقريبًا، ومن عيارٍ واحد تقريبًا، وذلك فى جميع الأزمان وجميع الأقطار، ولِذا فإن لدراسة حكمة الأمم هذه فائدةً كبيرةً، وذلك لأن لها أصولاً عميقةً باطنية وتجريبية، ولأنها شاهدةٌ على عجزٍ غريزىّ فى الإنسان عن إيجاد خُلُقية لنفسه، ولم يحدُث، قَطُّ، أن استطاع هذا الأدبُ التلقائىُّ ونصفُ اللاإرادي أن ينتصر على النظُم الخلقية الدينية.

ومن جهة ثالثة نَلْقَى فى الأدب العربَىّ عنعناتٍ كبيرةً فى الأخلاق ليست سوى عنعناتٍ يونانية، ومن الطبيعىّ أن استطال تعليمُ الأخلاق عند العرب صادرًا عن المدارس المَشّائية والأفلاطونية الجديدة، كما استطال تعليم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وتَدْخلُ دراسةُ تلك العنعنات ضمن نطاق موضوعنا، وسنقول عنها بضعَ كلمات. وأخيرًا تَجَلَّى فى الآدابِ نفسها مَجْرًى رابعٌ لا يُمْكِنُ أن يُثير أصلُه شَكا ولا دَهَشًا، وهذا هو المجرى النصرانى[1]، وهذا ما ستكشف دراسة الأخلاق عند الغزالىّ عن حقيقته واتساعه وأهميته العظمية.

ولا نَعْرِف بضبطٍ تامٍّ ما الكتبُ اليونانية فى الأخلاق التى تُرْجِمَت فى أوائل دَوْر ازدهار العلم فى الإسلام، وكنا قد لَمسْناَ هذه النقطةَ حينما تكلمنا عن المترجمين، ومن المناسب أن نَعُود إليها هنا باختصارٍ غيرَ غافلين عن أن الترجمة لم تَكُن الوسيلةَ الوحيدة فى نَقْل التعليم اليونانىِّ إلى العالَم الإسلامىّ. وذلك أن هذا التعليم نُقِلَ، أيضًا، بعَنْعَناَتِ المدارس الشّفَوية وبواسطة أساتذة السريان. ومن ثَمَّ يجب أن يُذْهَبَ إلى أن علم الأخلاق اليونانىَّ كان معروفًا لدى العرب عِرْفانًا عامًّا على الأقل حين ظهور المدرسة الفلسفية عندهم.

ونَعْلَم من قوائم مكتباتنا وجداول المؤلّفات التى وَضَعها العرب أن قسمًا من مؤلفات أرسطو فى الأخلاق كان مترجمًا فى ذلك الحين، وأن أحسنَ ما عَرَفُوا منها هو

(١) هذا أيضًا من أوهام المستشرقين.

كتاب الأخلاق إلى نيقوماخس[1]، ونَجِدُ فى مكتبة الإسْكُوريالَ ترجمةً للاقتصاد، ودَرَس حُنَيْنُ بن إسحاق ويحيى ابنُ عَدِىّ نواميسَ أفلاطون، وتُرْجِمَتْ أمثالُ سِقُنْدُوس الذى كان فيلسوفًا فى زمن أدِرْيان فنال هذا الكتابُ حُظْوَةً كبيرةً فى الشرق، وسنتكلم بعد هُنَيْهةً عن كتابٍ آخرَ فى الأخلاق كان معروفًا عند العرب، وهو "لَوْحُ قابِس"[2].

وكانت الأيدى تتداول، بجانب المؤلَّفات الصحيحة، كتبًا شَتَّى أو مجموعاتٍ فى الحِكَم والوصايا من وضعِ أحدث تاريخًا من زمن قدماء الفلاسفة الذين تُعْزَى إليهم، وكانت توجد وصايا لأرسطو وفيثاغورس وغيرهما من الحكماء، وكانت كلمةُ "الوصايا" هذه من أصلٍ نصرانىّ لا رَيبْ، وذلك إلى أن هذه الحِكَم والوصايا كانت تبتعد كثيرًا عن مذهب المَشَّائين كيما تَدْخُلُ فى شعور الأمثال والأقاصيص.

ويُلْقَى فى كثير من المكتبات مواعظُ خُلُقيةٌ صوفية تحت عناوينَ مختلفةٍ نَعُدُّ منها كتاب "معاتبات النفس" المعزوَّ إلى سقراطَ تارةً وإلى أفلاطون تارةً أخرى، وهناك كتابٌ آخرُ فى تربية الأولاد، اسمهُ"أدبُ الصبيان"، تَرْجَمه يوحنا بن يوسف وعُزِىَ إلى أفلاطون، مع أنه يَجِبُ أن يُدْنَى من كتاب بلوتارك عن تفضيلٍ على ما يحتمل، وألَّف علىُّ بن رضوان (المتوفَّى سنة ٤٦١هـ) رسالةً فى السعادة وأهداه إلى أرسطو، و"كتابُ التفاحة"[3] الذى هو على شىء من الشهرة، هو محاورةٌ بين أرسطو المُحْتَضَر وأحد تلاميذه يظهر فيه- بين تعاليم المشائين الأخلاقية- تقليد لفيدون، وألّف يحيى بن عَدىّ كتابَ "تهذيب الأخلاق".

أَجَلْ، عُنِىَ بعلم الأخلاق فى المدرسة الفلسفية الإسلامية، غير أنه لم يَحْدُث أن تُذُوِّق هذا العلمُ فيها كما تُذُوِّق المنطقُ وعلمُ النفس وما بعد الطبيعة. وإخوانُ الصفا وحدَهم، وهم الذين جَعَلُوا أنفسهم مُوَطِّئين للعِلْم والمذهبِ بين الفلاسفة، انتبهوا انتباها قويًّا إلى علم الأخلاق ووضعوا هذه العلمَ، المرتبطَ بالتصوف، فى ذِروة الفلسفة. وكان ابنُ سينا قد ألَّف" كتاب الأخلاق" الذى نَحوزُه[4]، ولكن مع إهمال دراسته حتى الآن. وعُنوانُ" كتاب الأخلاق" بَقِىَ تقليديًّا فنَجِدُه فى تاريخٍ متأخر غيرَ

(١) انظر إلى شتاينشنا يدر، المجلة المركزية للمكتبات، الملحق ١٢، ليبسك، ١٨٩٣.

(٢) كان المرحوم الأستاذ عادل زعيتر ترجم هذا الكتاب باسم»محاورات قابس»، قبل أن يطلع على نصوص هذا اللوح مطبوعة فى كتاب «الحكمة الخالدة». وأعجله القضاء المحتوم عن تحقيق الاسم مع شدة حرصه على تحقيقه فى مذكراته الخاصة. (محمد عبد الغنى حسن)

(٣) شتاينشنا يدر، الكتاب المذكور آنفًا، ص ٨٢- ٨٣.

(٤) انظر إلى بروكلمان، الأدب العربى ١، ص٤٥٦، رقم ٣٨.

مرة. وقُلْ مِثْلَ هذا عن عُنوان"تهذيب الأخلاق" الذى هو عُنوان أحد مباحث كتاب "الإحياء" للغزالى.

وهكذا فإن علم الأخلاق، كقسمٍ من الفلسفة، قد عُنِىَ به قَبْلَ الغزالىِّ بشىءٍ من الرعاية إن لم يَكُنْ بغيرةٍ عظيمة، ولْيُسْمَحْ لى، إسماعًا لصوت مؤلِّفٍ فى ذلك الدَّوْر، أن أُورد تعريفَ النصرانىّ، يحيى بن عدى، للأخلاق، وإنى أقتطف هذه العبارة من مختارات من الأدب العربى نشرها الآباء اليسوعيون ببيروت[1]، ففى كتب هؤلاء الناشرين الممتازين ما يُوجَدُ أحسنُ جَمْعٍ للوثائق التى يُمْكِنُ أن تَكُون نافعةً مِثْلَ أساسٍ لتاريخٍ عن الأخلاق فى الإسلام، قال يحيى بنُ عدىّ:

" إن الخُلُق هو حالٌ للنفس به يَفْعَلُ الإنسانُ أفعاله بلا رَوِيَّةٍ ولا اختبار، والخُلُق قد يَكُون فى بعض الناس غريزةً وطبعًا وفى بعض الناس لا يَكُون إلا بالرياضةِ والاجتهاد، وقد يوجد في كثير من الناس بغير رياضة ولا تَعَلُّمٍ كالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغيرِ ذلك من الأخلاق المحمودة، وكثيرٌ مِنَ الناس مَنْ يُوجَدُ فيهم ذلك، فمنهم من يصير إليه بالرياضة، ومنهم من يَبْقَى على عادته ويَجْرِى على مسيرته. فأما الأخلاقُ المذمومة فإنها فى كثيرٍ من الناس كالبخل مالجُبن والتَشَرُّر، فإن هذه العاداتِ غالبةٌ على أكثر الناس مالكةٌ لهم متسلطةٌ عليهم، بل قيل: لايُوجَدُ فى الناس من يَخْلُو من خُلُق مكروه ويَسْلَمُ من جميع العيوب، ولكنهم يتفاضلون فى ذلك كما يتفاضلون فى الأخلاق المحمودة... الخ"، ولا تَخْلُو هذه الكلمة المقتطفة من قوة واتساع.

وكتابُ الأخلاق الذى هو أكثرُ ما عُرِف فى الدور الذى نُعْنَى به، والذى هو أكثرُ ما درسه المستشرقون، هو "كتاب آداب العرب والفُرْس" لابن مِسْكَويه، وكان هذا المؤلف المعاصرُ لابن سينا والذى ناظره خازنًا وصديقًا للأمير البويهىّ: عضد الدولة، قد عَكَف على الطبِّ والآداب وعلوم الأوائل فألَّف عِدَّةَ كتبٍ فى التاريخ والأدب، وقد تُوُفِّىَ سنة ٤٢٠ أو سنة ٤٢١، والكتابُ الذى نتكلم عنه يشتمل على مقابلةٍ لكتابٍ فارسىٍّ قديمٍ عُنوانُه "جاوِدَان خُرد"[2]، أى العقل الخالد[3]، وإذا ما نظرَ إلى الشكل الذى يَقَعُ به هذا الكتاب فى حوزتنا وُجِدَ أنه مجموعةٌ حِكَمٍ موضوعة من حكماءَ قدماءَ من الهنود

(١) شيخو، مختارات أدبية عربية، قسم ٢،ص ٢٤٤، بيروت ١٨٩٧.- وقد طبع كتاب يحيى بن عدى ببيروت سنة ١٨٦٦، وبالقاهرة سنة ١٨٩١.

(٢) نشر س. دوساسى مذكرة عن»جاودان خرد»، وذلك ضمن مذكرات تاريخ الشرق وآدابه، ص ١٨٣٢.

(٣) نشر هذا الكتاب فى مصر سنة ١٩٥٢ بعنوان» الحكمة الخالدة» بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى وتقديمه «عبد الغنى حسن»

والفرس واليونان والعرب. والكتاب الأصل مَعْزُوٌّ إلى الملك الأسطوريِّ، هُو شَنْك[1]، والذى هو ثانى ملوك الأسرة الفارسية الأولى، وقد نُقِلَ إلى العربية برعاية وزير الخليفة المأمون الحسنِ بن سهُل، الذى أمر، فى الوقت نفسه، بوَضْعِ خلاصةٍ له، وهذه الخلاصةُ هى التى أدرجها ابنُ مسكويه فى مجموعته.

ويُعَبِّرُ هذا الكتابُ تعبيرًا حسنًا عن نظرية الأخلاق التى تُسْتَخْلَص من الأمثال والقِصص على الأغلب، وقد أُوصِىَ فيه بأربع صفاتٍ أساسية، وإن شئتَ فَقُل- بأربع فضائلَ أصليةٍ، وهى العلُم والحذر والعفة والعدالة، فبالعلمُ يُمازُ الخيرُ من الشرِّ، وبالحذر تُجْتَنب الشرور، وبالعفة، أو القناعةِ كما هو الأحرى أن يقال، تُحْفَظ الفضيلة، بالعدالة يدوم الاتزان مهما كانت الأحوال، وهذا الاتزان، وما يجب أن ينشأ عنه من سعادة- أى السعادةُ الهادئةُ نوعًا ما، المحدودة نوعا ما، وهى التى لا يُمْكِن أن تتوق إليها نفسٌ ذاتُ هُيام، وهى التى تُقاَسُ، لا رَيْبَ، بشروط حياة الإنسان- يؤلفان غايةَ علم الأخلاق الذى هو علمٌ عمليٌّ جوهرًا، فالعلمُ والعملُ أمران متماسكان تماسكَ الروح والبدن، وتقوم العدالةُ على إبعاد الرغبة واحتمال الحِرْمان والرِّضا بما قَسَم الله.

وما كان لعلمٍ فى الأخلاق إيجابىٍّ بهذا المقدار أن يَبْلُغ حَدَّ النَّقاَء التامِّ، ففيه يُكْشَفُ ضعفٌ وإلقاء فى التَّهْلُكة وعطفٌ غيرُ مُشرِّفٍ كثيرًا على أساليبَ فى السلوك تحول دون عدم تكديرها على الأقلِّ من غير أن تَجْلَبَها، فالمَكِيدةُ فوق الشجاعة" يا أيها المقاتل احتل تَغْنمْ ولا تفكر فى العاقبة فتهزم، والحيلة خير من الشدة، والتأنى خيرٌ من العجلة" ويُوصَى المَلِكُ بالحَذَر ويوصَى الغنىُّ بمجانبة البَطَر، ويُوصَى الفقير بعدم الاستكانة، ومن قوله أيضًا" من حُبِّ الصحة الانقطاع عن الشهوات، ومِنْ خَوِف المَعاد الانصراف عن السيئات"[2] ومن الواضح أنه لا يُعْتَرَف هنالك بكلمة المتصوفة الحارَّة.

وتشتمل مجموعةُ ابن مِسكويه، عدا ذلك، على ترجمةٍ لرسالة " لوح قابس اليونانية" التى ذكرناها آنفًا[3]، فهذه الرسالةُ القليلة الوضوح من حيث العمق، والتى هى رَمْزِيَّةُ الشكل على وجهٍ غريب، وتُذَكِّرُ بعض الراويات والمَشاَهِد فى القرون الوسطى بالغرب،

(١) هو الملك «أو شهنج» كما ورد فى كتاب مسكويه. وقد أعجل الموت فقيدنا المترجم من تحقيق اسمه وضبطه. «عبد الغنى حسن»

(٢) جاويدان خرد- الطبعة المصرية: تحقيق عبد الرحمن بدوى. ص٩، ١٧ «عبد الغنى»

(٣) محاورات قابس، ترجمة عربية لابن مسكويه، طبعة ر. وترجمته، الجزائر، ١٨٩٨

ولكن من غير أن تُقَلِّد فى الشرق مطلقًا، ولم يَكُنْ من طبيعتها أن تُثِيرَ حركةً فى دراسات علم الأخلاق، وهى أجدرُ بأن تذْكَرَ بسبب أصلها اليونانىّ أكثر مما بسبب تأثيرها. وقد اعترف بعض ذوى الصلاح فى الحُكْم، بعد تَرَدُّدٍ، بصفتها الرُّواقية[1]: والمُعْضِلة المهمة التى عُوَلجَتْ فيها هى معضلة الخير والشر، أىْ ما الخيرُ وما الشرُّ؟ وما يَجِبُ أن يُفَكِّر فيما يَدْعوه العامىُّ خَيْراتٍ وشرورًا؟ إن الإنسان إذا ما دَخَل دائرةَ الحياة المحفوظة فى اللوح كان أول ما يلاقى الوهمُ أو الغَىُّ الذى يقوده إلى الحَظِّ، تحت صورة امرأة، مُرْتَجَّ الرِّجْل على دولابٍ حاملاً قَرْنَ الفَيْض بيده، فإذا ما أنعم الحظُّ على الإنسان بعطاياه ضَلَّ عن شَرَهٍ ومَلَقٍ وهَوًى؛ ولكنَّ الغَمَّ والألم والكَرْب لم تَلْبَثْ أن تتولىَّ أمرَ معاقبته فهنالك يستحوذُ الندمُ على نفسه، فيبحث عن العِلْم، إلا أن الهمَّ يَحْمِلُه على تمييز الحقِّ من العِلْم الفاسد،- وهنا نَلْتَقِى بمسئلةٍ شَغِلَتْ بال مؤلفينا من المسلمين،- ويَكُون العِلْمُ الفاسدُ علمَ الدنيا، أى علم الشعراء والجدَليين والخطباء والناقدين والموسيقيين، وعلم الأبيقوريين، حتى علم المَشّائين، ويُعرَف إحساسُ الغزالىِّ بعضَ المعرفة، ولكنْ إلى أى قدرْ لا يَكُون كلامُ هذا الإمام العربىِّ عاليًا رقةً ودقةً واعتدالاً حقيقيًّا وعقلاً؟- والخلاصةُ أنه لم يُحَدِّد تحديدًا واضحًا ما هو خيرٌ وما هو شرٌّ، وهذا أمرٌ نسبىٌّ، وذلك أن الفقر والمرض والموت ليست شرورًا مطلقةً لدى الإنسان الفاضل، وأن الغِنَى والصحة ليسا من الخيرات إلاَّ عند من يُحْسِن استعمالها، ولكن ما معيارُ ماهو محمودٌ ومذمومٌ؟ وما هو صالح وسيىء؟ وما المبدأُ الذى تُحْدَّدُ به الفضيلةُ؟ هذا ما يَلُوح معه أن هذه المحاورة عاجزةٌ عن تعيينه.

وفى ذلك العصر يَظْهَرُ أيضًا كتاب طريفٌ على شىء من النفاسة كنا قد ذكرناه أيضًا، ونَوَدُّ أن نَقِفَ عنده دقيقة، ولو من أَجْلِ أهمية مؤلفه، والكتابُ هو "سياسَتْ نامَه"، أى كتابُ السياسة، لنظام المُلْك[2]، ولا ينطوى هذا الكتابُ على إمتاعٍ نَبْحَثُ عنه فى مُعْظَم الكتب التى نتكلم عنها، وذلك من حيث عَرْضُ عنعناتٍ على شىء من الشهرة والقِدَم، وإنما هو، على العكس، يمتاز بكَوْنه أثرًا تِلْقَائيًّا لرجلٍ شَغَلَ مَنْصبًا عاليًا وتمتع بحظٍّ كبير وقام قيامًا فَعَّالاً بمساعدةِ ملوك فاتحين، وفُطِرَ على نفسٍ سامِيةَ وذهنٍ رزين، يمتاز بكونه أثرًا لهذا الرجل الذى ألّفه ببساطةٍ وخُلُوٍّ من التفاصح، مُدْرِجًا

(١) باسه، الكتاب المذكور، ص١٦، وهذا هو رأى زار، فلسفة اليونان، ترجمة بوترُو، ٣، باريس، ١٨٨٤.

(٢) انظر إلى الصفحة ٣٩ من كتابنا هذا،- «كتاب السياسة» الذى وضعه الوزير «نظام الملك» من أجل نظام الملك، طبعة شيفر وترجمته، من نشر مدرسة اللغات الشرقية الحية، باريس، ١٨١٩- ١٨٩٣

فيه نتائجَ التجرِبة التى اتفقتْ له فى قيادة الناس، ولِذا فإن هذا الكتاب لا يشابه فى شيءٍ ما أُلِّفَ من كتبٍ وَفْقَ عَنْعَنات الفلسفة السياسية لدى اليونان، ككتاب "المدينة الفاضلة" للفارابىّ، وإنما هو كتابٌ شخصىٌّ أصلىٌّ تمامًا، وفى هذا سِر فُتُونه.

وتكاد تَرَى اتباعَ المنهاج التجرِبىِّ فى كلِّ موضع منه، وذلك أن المؤلِّف يؤيد كلَّ حكمٍ فيه بأمثلة تاريخية وأمثلة حية، وفى بدء الكتاب، أى فى الفصل الأول منه يَضَعُ، كقضية عامة، واجبَ إطاعة الشعوب لملوكها" الذين اختارهم الربُّ العلىُّ وزينَهم بفضائلَ مَلَكية"، ثم يُحَدِّد واجبَ إطاعة الشعوب لملوكها الذى يَتَمَثّله تمثلاً خاصًا، ويتصوره حصرًا تقريبًا، كأمر اقتصادىّ؛ ومن ذلك تجفيفُ الأرَضين وإنشاءُ الجُسُور وإقامةُ القُرَى والسهرُ على زراعة الحقول وبناءُ الحُصُون والمنازل للقوافل والمبانى الجميلة، فهذه هى الأعمال التى تَضْمَنُ الثوابَ الأبدىَّ للأمراء، وليس من خصائصهم أن يَحْكُموا فى الدِّين، وإنما يجب عليهم أن يحترموا العلماء ويُكْرِموا الأتقياء، ويُحِبُّوا الدِّينَ الخالص، ويكونوا ذوى إيمان متين، وليس على الملك أن يُقَدِّم إلى شعبه حسابًا عن أهوائه، فهو فى وضعٍ يَجْعَله فوق أحكام الرعية،- ويُوصِى المؤلفُ الأمراءَ، فى موضعٍ آخرِ[1] بأن يَحْذَروا نفوذَ النساء، فهو يقول، بشِدَّةٍ تُوضَح بطِباع المسلمين، إنهن يَعِشْنَ منزويات ولا يَتَمَتَّعْن بعقلٍ كامل"، ويَفْقِدُ الأميرُ الذي توجِّهُه زوجُه نفوذَه ويَسْعَى فى خراب نفسه،- وكذلك يَنْصَحُ[2] المَلِكَ بألاَّ يَدْعُوَ إلى المناصب أناساً من مللٍ فاسدة ملعونة، وهو يُنْحِى باللائمة على عدم الاكتراث- ونحن نقول التسامح- الدينىِّ الذى يزاوله الترك إذْ يَعْهَدُون بالمناصب لأىِّ واحدٍ يَكون ذا مواهبَ إداريةٍ سواءٌ أكان يهوديًا أم مجوسيًا أم نصرانيًا أم قَرْمطيًا، ويقول نظامُ المُلْك، إذ يتكلم عن هؤلاء الغرباء، إنه يَفْزَع من إصابة العين".

ومن الواضح أن تَفْقِدَ هذه الآراءُ القليلة قوتَها إذا ما فُصِلَت عن الأمثلة التى تُزَيِّنُها، وليس أقلَّ من ذلك أن يُرَى أن هذه "السياسة" حَيَّةٌ وأن كثيرًا من الأفكار التى تشتمل عليها تستحقُّ أن تَقِفَ نظرَ أهل عصره.

وقد دُرِست السياسة فى العصر نفسه دراسةً من قِبَل المؤلفِ المشهور: الماوردىّ[3]، وقد تَرَكَ هذا الكاتب، الذى كان قاضى القضاة فى أُسْتُوَا القريبة من نَيْسابور، مجموعةً

(١) الكتاب المذكور، ص٢٣١.

(٢) الكتاب المذكور، ص٢٠٥.

(٣) الأحكام السلطانية، طبعة ر. إنجر، بون، ٣: ١٨.

من الحِكم والأمثال، ورسالةً فى حسن الطبائع لا تزال تَسْتَعْملَ فى تدريس علم الأخلاق والأدب فى الشرق[1]، وتُوُفِّىَ المارودىُّ سنة ٤٥٠، أى فى سنة ولادة الغزالىّ، وقد آن لنا أن نَصِل إلى هذا الأخير.

٢

وبَعْدَ هذه الفواتح، الغامضة بعضَ الشىء، عن علم الأخلاق فى الإسلام، يَظْهَرُ الغزالىُّ بغتةً كرجلٍ عالمٍ بالأخلاق عظيمٍ، قابضٍ على زمام موضوعه تمامًا، دقيقٍ إلى الغاية، نفسانىّ ذَرِب، مصنِّفٍ عجيب فى ضُروب الأخلاق، فيُعْرِب عن أفكاره بفَيْضٍ وفتُوُنٍ وحرارةٍ وضبطٍ يُمْكِن أن تَحْمِلَ على المقابلة بينه وبين "نِيكُولَ"، ولكنْ بينه وبين نِيكُول أغنى لغةً، ولم تضغطه صرامة البيئات اليَنْسِينِيَّة ولا شِدَّةُ العصر الكبير.

ولِذَا فإن علم الأخلاق عند الغزالىّ هو علمٌ نفسىٌّ خُلُقىٌّ على الخصوص، ومن الجلىِّ أنه مدينٌ لعلم الأخلاق لدى اليونان قليلاً، ولا يكاد يَكُون أقلَّ من هذا، على الراجح، اقتباسُه شكلاً للتعليم الخُلُقىِّ المتداوَل لدى النصارى فى ذلك الحين، وإنما ليس لدينا من المراجع ما يَكْشِفُ لنا هذه المنابعَ. وأما مُعْضِلةُ أساسِ الأخلاق العظيمةُ، الرائجةُ فى أيامنا كثيرًا، فلم تعالَجْ فى ذلك، وسأكون من الجرأة ما أدلُّ به على ما كان رأىُ الغزالىّ مدينًا به لهذا الموضوع، وإن كان الغزالىُّ لا يُعَبِّرُ عما أقول بصراحة، وذلك أن الصوفىّ، على حسب المعنى الدارج، هو الرجلُ الذى له قدرةٌ على إدراكه بشدةٍ أحوالَ النفس التى هى من نظامٍ دينىّ، ومن ثَمَّ يجب أن تكون فضائلُ النفس وعيوبها وزيادةُ هذين الأمرين ونقصانُهما من التأثير فيه كما تؤثِّرُ فى المصَوِّر ألوانُ اللَّوْحة وتعديلاتُها التى تحتملها، وكما تؤثِّرفى الموسيقىِّ نُوتاتُ اللحن أو التغيرُّات التى يحاول أن يأتى بها إليها: ويَعُدُّ الصوفىُّ الفضيلةَ مُحَققةً لعملٍ جميل، أى لنَفْسٍ مطهَّرَة، وتُوحِى إليه معانِيهُ هذه النفس الساطعة المنسجمة، كما تُوحى إلى المتفنن بذوقٍ ولذةٍ متناهيين، وفضلاً عن ذلك فإن الصوفىَّ يكتسب، فى أثناء النُّسْك، من التجرِبة ما يَجْعَلُ نشوءُ الفضيلة فى النفسِ هذه أكثرَ جَلاَءً ورقة وِلِينًا واقتدارًا على ابتلاء جميع مشاعر المَسارِّ أو الآلام الباطنية والشوقِ إلى الله والاتصال بالله التى تؤلِّف لُحْمَةَ حياته ومادة فَنِّه الخاصة، ولِذَا فإن علم الأخلاق عند الصوفىِّ ضربٌ من الابتلاء إيجابىٌّ تمامًا يَكُون له به شعورٌ صافٍ وذوقٌ قوىٌّ، ثم يَبْقَى عليه أن يَتَّقِىَ كلَّ انحرافٍ

(١) أدب الدنيا والدين، وقد طبع هذا الكتاب فى الآستانة سنة ١٢٩٩.

ممكنٍ عن هذا الشعور وهذا الذوقِ الباطنيَّيْن مُوَجِّهًا همَّه إلى التوفيق ما بينهما وبين التعاليم العَقَدية والخُلُقية فى الدين الذى يؤمِن به، فإذا كان هذا التوفيقُ مُرضِيًا أصبح أحدَ أئمة هذا الدين،- وهكذا فإن الإمامَ الغزالىَّ، إذْ وَصَلَ بين مواهبَ فى التعبير عاليةٍ وطَوَاعيةٍ فى النفس كبيرةٍ وبين شعورٍ بالأمور الخُلُقية حادٍّ نَفَّاذٍ، صار، بحُكْم الواقع، ذاك السيدَ الذى أتمَّ علمَ الأخلاق فى الإسلام.

ونقول إن عمل الغزالىِّ يقوم، بوجهٍ خاصٍّ، على الاستقصاء فى الفروق وفيما دَقَّ من التحليل النفسىِّ، وهذا ما يَجعل تلخيصه متعذرًا، ولا نستطيع رَدَّه إلى قضايا. وليس لدينا حيلةٌ غيرُ تقديم فكرةٍ عنه ببعض الأمثلة راجين أن نُورِدَها من غير أن نجعلها كثيرة الجفاء، وقد اخْتَرْنا ثلاثةَ أمورٍ مستخرجة من أرباع "الإحياء"، فالأمرُ الأول خاصٌّ بالأخلاق الاقتصادية التى لا يجوز أن يُرَى أن الغزالىَّ أهملها، بل دَلَّ فى ذلك على اتزانٍ وحسٍّ عمليٍّ يقضى صدورُهما عن صوفىّ بالعَجَب، والأمرُ فى هذا المثال يدورُ حوْلَ واجبات المتعاقدين، ويَدُور الأمرُ الثانى حول موضوعٍ جميل دَرَسه علماءُ الأخلاق فى كلِّ زمن، وهو يؤدِّى، من حيث النتيجةُ، إلى تمييز صفات مؤلِّفنا الشخصية، كعالمٍ خُلُقىٍّ، تمييزًا حسنًا، والصداقةُ هى التى أريد الكلام عنها، ثم يقوم مثالُنا الثالث على تحليل مَيْلٍ فى النفس باطنىٍّ، على تحليل عيبٍ مهمٍّ باطنىٍّ لا تُعْوِزُ تجرِبتُه أىَّ إنسانٍ كان، وهو العُجْبُ، وستُكْمَلُ هذه الأمثلةُ بأمثلةٍ نُقَدِّمها فى فصل التصوف، وذلك لأن علمَ الأخلاق والزُّهدَ، عند الغزالىِّ، ملتحمان بلا انقطاع.

واجباتُ المتعاقدين[1]، وأولُ ما نقول عنها هو أن الوضعَ الذي اتخذه إمامُنا فى الأخلاق الاقتصادية كثيرُ المناسبة كثير الوضوح، وذلك أن الغِنَى خيرٌ من حيث المبدأُ، وأن تَحَرِّىَ الكسب بالطُّرُق الشرعية حلالٌ، والقرآنُ هو أولُ ما يؤيِّدُ ذلك بكلماتٍ كهذه : ﴿وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا﴾ (النبأ: ١١)، أو ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾(الجمعة: ١٠)، وهى كلمات تدلُّ على أن الله يَعُدُّ سُبُلَ هذه الدنيا خيرًا. وفى الحديث حُفِظَتْ أقوال مُكَوِّنَة بهذا المعنى، ومن ذلك:" من طلب الدنيا حَلالًا تَعَفُّفًا عن المسئلة وسعيًا على عِيالِهِ وتعطفًا على جاره لَقِىَ اللهَ ووجهه كالقمر ليلة البدر"؛ وكان النبىُّ جالسًا مع أصحابه ذاتَ يومٍ

(١) هذا هو موضوع الكتاب الثالث من الربع الثانى من الإحياء، أى «كتاب الكسب والمعاش»، الإحياء،٢، ص ٣٩ وما بعدها.

فنظروا إلى شابٍّ ذى جَلَدٍ وقوة وقد بَكَرَ يَسْعى فقالوا:" وَيحَ هذا لو كان شبابه وجَلَدُه فى سبيل الله"، فقال النبىُّ:" لا تقولُوا هذا، فانه إن كان يَسْعى على نفسه لِيَكُفَّها عن المسئلة وُيغْنِيَها عن الناس فهو فى سبيل الله، وإن كان يَسْعَى على أبوين ضعيفين أو ذريةٍ ضِعافٍ ليُغْنِيَهم وَيكْفِيَهم فهو فى سبيل الله، وإن كان يَسْعى تفاخرًا وتكاثرًا فهو في سبيل الشيطان"، وهذه الحكاية، التى تُرَى بها فى موضوعنا وِجهةُ نظر السُّنِّيَّة الإسلامية، تَنمُّ، أيضًا، على نظرية النِّيَّة التى تُعَيَّنُ بها قيمة ما سوف نَجِدُ فى التصوف من أعمال،- ومما يُرْوَى أيضًا أن عيسى رأَى رجلاً وسأله:" ما تَصْنَع؟"، فقال الرجلُ: "أَتَعَبَّدُ"، فقال عيسى: "من يَعُولَك؟"، فقال الرجلُ:" أخى" فقال عيسى:" أخوك أعْبَدُ منك".

وسُوِّغَت التجارة على هذا النَّمط بوجهٍ عامّ، فيُرَى من المناسب تعيينُ قواعدها، وهذا ما تناوله إمامُنا مُتَّبعًا طريقةً فى العرض صادقةً جِدًّا حُرَّةً جدًّا، وذلك من غير استنادٍ إلى نصوصٍ مقدَّسة وإلى حُجَجٍ مأثورة، ومع اكتراثٍ للمنطق وحسن الذوق، ولَنَبْحَثْ بعض البحث فى هذه النظرية حيث تَتَّجِدُ الأخلاقُ بالفقه، وتتجلى أهميتُها عندما يُرَاد البحث عن المذاهب الخُلُقية التى يرتبط الغزالىُّ فيها.

قال إمامُنا[1] إن للعقد ثلاثةَ أركانٍ، وهى : العاقد والمعقودُ عليه واللفظُ، ولكى يَكُونَ العقدُ جائزًا لا ينبغى للتاجر أن يعاملِ بالبيع أربعةً، وهو: الصبىُّ والمجنون والعبد والأعمى، وإن شئتَ فَقُلْ أَلاَّ يعامل قاصرًا، وأما المعقودُ عليه، وهو المالُ المقصودُ نقلُه من أحد العاقديْن إلى الآخر، ثمنًا كان أومُثَمَّنًا، فيجب أَلاّ يكون نَجِسًا كالكلب أو الخِنْزِير، ويجب أن يكون مُنْتَفَعًا به فلا يجوز بيعُ الحشراتِ أو الحَيَّات لضررها، وإنما يجوز بَيْعُ فأرة المِسْك، ويجب أن يَكُون المتصرَّف فيه مملوكًا للعاقد، فلا ينبغى، مثلاً، أن يُشْتَرَى من الزوجة مالُ الزوج، ولا من الزوج مالُ الزوجة، ولا من الوالد مالُ الولد، ولا من الولد مالُ الوالد، وأمثالُ ذلك من الصَّفَقاَتِ غيرِ الجائزة التى تجْرِى فى الأسواق كما قال الغزالىُّ مُضِيفًا، ويجب أن يكون المعقودُ عليه مقدورًا على تسليمه حِسًّا، فلا يَصِحُّ بيعُ الآبق والسمك فى الماء والَجنين فى البطن والصوفِ على ظَهْرِ الحيوان، ويجب أن يَكُون المَبِيعُ معلومَ العين والقدر والوصف، فلو قال

(١) الإحياء، ٢، ص٤٢.

البائع بِعْتُك ثوبًا من هذه الثياب التى بين يديك أو ذراعيْن من هذه الأرض وخُذْهما من رأىِّ طرفٍ شئت فالبيع باطلٌ، وأخيرًا يجب أن يَكُون المبيعُ مقبوضًا إن كان قد استفاد القابضُ مُلْكه بمعاوَضة، فإذا لم يُقْبَضْ لم يكُنْ هناك بيعٌ، وقَبْضُ المنقول يَكُون بالنَّقْل، وقبض العقار يكون بالتخلية، وأما بيع الميراث وكلّ ما لم يكُن البيع حاصلا فيه بمعاوَضة فهو جائزٌ قبل القبض.

واللفظُ يُقَرِّرُ طبيعةَ العقد، وللعقود أنواعٌ مختلفة[1]:

وقد حَرَّم اللهُ عقدَ الرِّبا بصراحةٍ كما ذَكَر الغزالىُّ، وقد كان الربا فى التعامل التجارىِّ أيَّامَ مؤلفنا ينشأ، على الخصوص. عن مسئلة النقود ويتعلَّقُ بالمتعاملين على النقديْن والمتعاملين على الأطعمة، إذْ لا رِباَ إلاَّ فى نقدٍ أو طعام، وعلى الصَّيْرِفِىِّ أن يحترز من النَّسِيئة، أيْ ألا يبيعَ شيئًا من جواهر النقدين بشىءٍ من جواهر النقدين إلاَّ يدًا بيدٍ، ويَحْرُمُ على الصَّيارفة أن يُسَلِّمُوا الذهب إلى دار الضرب وشراءُ الدنانير المضروبة وذلك للتفاضل الذى يَقَعُ فى الغالب، إذْ لا يُرَدُّ المضروب بمِثْل وزنه، ويجب على الصَّيْرَفِىِّ أن يُدَقِّقَ فى مماثلة النقدين فلا يبيع المُكَسَّرَ بالصحيح إلاَّ مع المماثلة، ولا يبيعُ الجَيِّدَ بالردىء، أى أن يشترىَ رديئًا بجيدٍ دونه فى الوزن أو يبيعَ رديئًا بجيدٍ فوقه فى الوزن، أى إذا باع الذهبَ بالذهب والفِضَّةَ بالفضة، فإن اختلف الجنسان فلا حَرَج فى الفضل. ولا تَصِحُّ المعاملة فى المركَّبات من الذهب والفضة كالدنانير المخلوطة من الذهب والفِضَّة إن كان مقدارُ الذهب مجهولاً، إلاَّ إذا كان ذلك نقدًا جاريًا فى البلد فإنه يُرَخَّصُ فى المعاملة عليه إذا لمْ يقابَلْ بالنقد، وكذلك الدراهمُ المغشوشةُ بالنحُّاس إن لم تَكُنْ رائجةً فى البلد لم تَصِحَّ المعاملة عليها، وإن كان نقدًا رائجًا فى البلد رُخِّصَ فى المعاملة لأَجْل الحاجة، وكذلك لا يَجُوزُ للصَّيْرَفِىِّ أن يشترى قِلاَدَةً فيها خَرَزٌ وذهبٌ بذهب، ولا أن يبيعه، بل بالفِضَّة يدًا بيدٍ إن لم يَكُن فى القِلادة فِضَّة، ويُطَبَّق مثلُ هذه الأحكام على المتعاملين على الأطعمة.

وعَقْدُ السَّلَم هو أن يُدْفَع ثمنُ المبيع قبل التسليم، وهو يُطَبَّقُ على الحبوب والمعادن والقطن والصوف كما يُطَبَّقُ على الخبز، وما يَتَطَرَّقُ إلى الخبز من اختلافِ قدرِ المِلْح والماء بكثرةِ الطبخ وقلته يُعْفَى عنه ويُتَسامحُ فيه، ويُطَبَّقُ، كما هو حاصلُ القول، على جميع الأشياء التى يُمَكِن أن تُعَيَّنَ تعيينًا مناسبًا.

(١) الإحياء، ٢، ص٤٥ وما بعدها.

وإذا ما قِيسَ عقدُ الإجارة قياسًا عميقًا ملائمًا لأفكارنا الحديثة وُجِدَ مشابها للبيع، والشروطُ، التى لابُدَّ من وجودها فيه كيما يَكُونُ صحيحًا، هى عينُ الشروط التى أشرنا إليها فى أمر البيع، ولكن مع إضافة شرطٍ إليها ذى طابع أدبىّ، وهو ألاَّ يَكُونَ العمل واجبًا على الأجير، وهكذا فإنه لا أجرةَ للإنسان على قيامه بواجباته الدينية، وكذلك يجب أن تكون منفعةُ العمل معلومةً.

والقِرَاضُ عقدٌ مباح بشروطٍ، وذلك أن على المُقارِض أن يُسلِّم نقدًا جيدًا معلومًا تَسْهُلُ به التجارة، وأن على المُقارِض أن يَطْلُب حِصةً معينةً من الربح كالثلث أو النصف؟ ولكن على ألاَّ يَكُون الربحُ بمقدارٍ معَّين، وأن على التجارة أن تَكُون غيرَ مُضَيِّقَةٍ على العامل، فلو شَرَطَ أن يشترىَ بالمال ماشية ليَطْلُب نَسْلَها فيتقاسمان النسلَ، أو حِنطةً فيَخْبِزَها ويتقاسمان الرِّبحَ لم يَصِحَّ، وذلك لأن القِرَاضَ مأذونٌ فيه فى التجارة، وهو البيعُ والشراءُ وما يَقَعُ من ضرورتهما فقط، ولو ضَيَّقَ عليه وشَرَطَ ألاَّ يَشْترىَ إلاَّ من فلانٍ أو لا يَتَّجِرَ إلا فى الخَزِّ الأحمر أو شَرَطَ ما يُضَيِّقُ بابَ التجارة فَسَدَ العقدُ،- ومن هذه الفقرة يلاحَظُ أن الغزالىَّ لم يَبْدُ معارضًا قَطُّ لمبدإِ القِرَاض، وإنما تدلُّ لهجتُه على الطابع الابتدائىِّ، المُعْوَجِّ بعضَ الشىءِ، للطرُق المستعملة فى معاملات عصره.

ولأسبابٍ مماثلةٍ يَظْهَر مؤلِّفُنا على شىءٍ من التضييق فى مذهبه فى فِقْه الشركة، وذلك أنه لا يوافق على العقد الذى يقول باشتراك الشركاء فى جميع ما لهم، ولا أن يتشارطوا الاشتراكَ فى أجرة العمل، ولا أن يكون من جهة أحد الشريكين التنفيلُ ومن جهة الآخرِ العملُ، وهو لا يقول إلا بإباحة شركة العِنان، وهو أن يختلط مالُ الشريكين بحيث يتعذر التمييزُ بينهما إلا بقَسْمِه وبأذنَ كلُّ واحدٍ منهما لصاحبه فى التصرف، ثم حكمُهما توزيعُ الربح والخسران على قدر المالَيْن.

وكنا نَوَدُّ لو نُحَلِّلُ أمرًا[1] خاصًّا بالأدب الاقتصادىِّ حيث يتناول إمامُنا بالبحث ما يَحِقُّ للسلطان أن يُحَصِّله من الدخل، وهذه نظريةٌ فى الجبايةِ خالصةٌ، بَيْدَ أن ما ذكرناه يَكْفِي، على ما يحتمل، لبيان ما يأتى به الغزالىُّ من روح الدقة وحسن الذوق فى دراسة المسائل التى هى من هذا القبيل، وجَعْلِ نفسِه قريبًا من عامَّة الناس واكتراثٍ لمصالحهم وقياسِ مذهبه على ذلك، وهو، إذْ أثبت سِمَات ملاحظِته الإيجابيةَ

(١) الإحياء، ٢، ص٩٢.

على هذا الوجه، يَكُون قد نال حَقَّ الانقياد من فَوْرِه لجواذبه الشخصية فينطلقُ نحو بقاع فِرْقة النُّسْك وهَوَى التصوف الوَعْرَة المحفوظة ولنلاحِظْ، قبل متابعته حتى هناك، وذلك من غير محاولةٍ لتسويغ لهذا الرأى ببرهان، أن مؤلِّفنا لا يَبْدُو فيما تَقَدَّم صادرًا عن مأثورٍ يونانىّ محضٍ، ولا عن تعليم فقهاء الإسلام الذين لهم طابعٌ آخرُ، بل يَلُوح ارتباطُه، كما هو الأَحْرَى، بمأثورٍ لا تينىّ وبمأثورٍ مَّشْبَعٍ من شعور نصرانىّ: وسنَشْعُر، كما أرى، بأثرٍ مماثل عندما نقرأ الآن ما أَفْرَد للأُلْفَة من صَفَحات رائعة[1].[2]

قال الإمامُ إن الأُلفةَ ثمرةُ حُسْن الخُلُق والتَّفَرُّقَ ثمرةُ سوء الخُلُق، فحُسْنُ الخُلُق يُوجِبُ التحابَّ والتوالفَ والتوافقَ، وسوءُ الخُلُق يُثْمِرُ التباغضَ والتحاسد والتدابرَ، ومهما كان المُثْمِرُ محمودًا كانت الثمرةُ محمودةً، وحسنُ الخُلُق لا تَخْفَى فى الدين فضيلتُه، قال النبىُّ: «**أكثرُ ما يُدْخِلُ الناسَ الجنةَ تقوى الله وحسنُ الخُلُق**» وقال النبىُّ أيضًا: «**المؤمن إلْفٌ مألوفٌ، ولا خيرَ فمن لا يألَفُ ولا يؤْلَف**» وقال النبىُّ أيضًا: «**مَثَلُ الأخوَيْن إذ التقيا مثلُ اليديْن تَغْسِلُ أحدهما الأخرى، وما الْتَقَى مؤمنان قَطُّ إلاَّ أفاد اللهُ أحدَهما من صاحبه خيرًا**»، ومن ثَمَّ ترى، بلاعَناءٍ، أننا لسنا هنا فى حقلٍ يونانىٍّ، بل فى حقلٍ نَبَتَ فيه زَرْعٌ إنجيلىٌّ[3]. ويَميزُ الغزالىُّ بين نوعين من الأخَوّة مَبْدَئيًّا وهما: أخوّةٌ فى الله وأخوّةٌ فى الدنيا، وهو يَجْعَل من هذه إلى تلك أربعةَ أقسام.

فأما القسمُ الأولُ حُبُّك الإنسانَ لِذَاته، وذلك على مَعْنَى أنك تلتذُّ برؤيته ومعرفته ومشاهدة أخلاقه لاستحسانك له، والاستحسانُ يتبعُ المناسبةَ والملاءمةَ والموافقةَ بين الطِّبَاع، ثم ذلك المستحسنُ إما أن يكون هو الصورةَ الظاهرةَ، أعنى حُسْنَ الخِلْقة، وإما أن يَكُون هو الصورةَ الباطنة، أعنى كمالُ العقل وحُسْنَ الأخلاق، وأصولُ هذه المحبة غامضةٌ جِدًّا، ومع ذلك فإنها تنشأ، دائمًا، عن مناسبةٍ ظاهرةٍ أو باطنةٍ. ومن ذلك أن رجلاً رَأَى يومًا غُرابًا مع حَمَامة فعَجِبَ من ذلك، وقال: اتفقا وليسا من شكلٍ واحد، ثم طارا فإذا هما أعرجان، فقال: من هاَهُنَا اتفقا،- ولذلك قال بعضُ الحكماء: كلُّ إنسان يأنَسُ إلى شكله كما أن كلَّ طيرٍ يطير مع جنسه،- وهكذا فإن الإنسان قد يُحَبُّ لذاته، لا لفائدة تُنَالُ منه، بل لمجرد المجانسة والمناسبة. ويدخُل فى هذا القسم الحبُّ

(١) كتاب آداب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة مع أصناف الخلق، وهو الكتاب الخامس من ربع العادات الثانى، الإحياء، ٢، ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) إن المحاولات لا تنقطع كى يوصم الغزالى وغيره من فلاسفة الإسلام بأنهم نقلة عن الغرب المسيحى- وهذا غلط ظاهر، ولا صلة له بالبحث العلمى.

(٣) انظر الهامش السابق.

للجمال إذا لم يَكُن المقصودُ قضاءَ الشهوة، وهذا الحُبُّ هو حُبٌّ بالطبع، وهو يُتَصَّور ممن لا يؤمِنُ بالله أيضًا.

وأما القسمُ الثانى فهو أن يُحِبَّه لينالَ من ذاته غيرَ ذاته، فيَكونَ وسيلةً إلى محبوبٍ غيرِه، والوسيلةُ إلى المحبوب محبوبٌ، ولذلك أحبَّ الناسُ الذهبَ والفِضة ولا غَرَضَ فيهما، إذْ لا يطعم ولا يلبس، ولكنهما وسيلةٌ إلى المحبوبات. وإذا كان المتوسَّلُ إليه مقصورًا لفائدةٍ على الدنيا لم يَكُنْ حُبُّه من جملة الحبِّ فى الله، وإذا كان المتوسَّلُ إليه غيرَ مقصور الفائدة على الدنيا، ولكنه ليس يُقْصَدُ به إلاَّ الدنيا كحبِّ التلميذ لأستاذه فهو أيضًا خارجٌ عن الحُبِّ لله، وذلك إنما يُحِبُّه ليَحْصُل منه العلمُ لنفسه، فمحبوبه العلمُ، وذلك أنه إذا كان لا يَقْصِدُ العلمَ للتقرب إلى اللهِ، بل لينالَ به الجاهَ والمالَ والقبولَ عند الخَلْق فمحبوبه الجاهُ والقبولُ، والعلمُ وسيلةٌ إليه، والأستاذُ وسيلةٌ إلى العلم، فليس فى شىءٍ من ذلك حبٌّ لله.

وأما القسمُ الثالث فهو أن يُحِبَّه لا لِذاتِه، بل لغيره، وذلك الغَيْرُ ليس راجعًا إلى حظوظه فى الدنيا، بل يَرْجِعُ إلى حظوظه فى الآخرة، وذلك كمن يُحِبُّ أستاذَه لأنه يَتَوَسَّل به إلى تحصيل العلم وتحسين العمل، ومقصودُه من العلم والعمل الفوزُ فى الآخرةُ فهذا من جملة المحبين فى الله، وكذلك من يُحِبُّ تلميذَه لأنه يتلقَّفُ منه العلمَ وينالُ بواسطته رتبة التعليم ويَرْقَى به إلى درجة التعظيم فى ملكوت السماء قال عيسى: "مَنْ عَلِمَ وعَمَل وعَلَّم فذلك يُدْعَى عظيمًا فى ملكوت السماء"، وإذا أحبَّ الرجلُ من يَخْدِمه بنفسه فى غَسْل ثيابه وكَنْسِ بيته وطَبْخِ طعامه ويُفَرِّغه بذلك للعلم أو العمل، ومقصودُه فى هذه الأعمال الفراغُ للعباده، فهو محبٌّ فى الله، ومن تَزَوَّج امرأةً ليتحصَّنَ بها عن وَسواس الشيطان ويصونَ بها دينَه أو ليولدَ منها له ولدٌ صالح يَدْعُو له وأحبَّ زوجتَه لأنها آلةٌ إلى هذه المقاصد الدينية فهو محبٌّ فى اللهَ ومن أحب الله أحبَّ كلَّ شىءٍ فى سبيل الله، ولكن يُوجدُ من الناس من يَجْمَعوُن المحبتْين: محبة الله ومحبة الدنيا، وهذا مقبولٌ، وذلك لأنه ليس فى طَبْع الإنسان ألاَّ يُحِبَّ شيئًا من الدنيا، وقد طَلَب الأنبياء فى دعائهم سعادةَ الداريْن معًا وقالوا: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾، وقال عيسى[1]: اللَّهمَّ لا تُشْمِتْ بى عدوِّى ولا تَسُؤ بى صديقى ولا تَجْعَل مصيبتى لدينى ولا تَجْعَل الدنيا أكبرَ

(١) الإحياء، ٢، ص١١٣.

هَمِّي"، ومما لاحظَ الغزالىُّ أن هذا الدعاء طلبُ حَسَنةٍ فى الدنيا، وأن عيسى لم يَقُلْ: ولا تَجْعَل الدنيا أصلاً من هَمِّى، بل قال لا تَجْعَلْها أكبرَ هَمِّى.

وأما القسمُ الرابعُ فهو أن يُحِبَّ لله وفى الله، لا لينالَ منه علمًا أو عملاً أو يتوسلَ به إلى أمرٍ وراء ذاته، وهذا أعلى الدرجات، وهذا القسمُ ممكنٌ، فإن من آثار غَلَبَةِ الحُبِّ أن يتعدى من المحبوب إلى كلِّ من يتعلق بالمحبوب ويناسبه ولو من بُعْد، فمن أحب إنسانًا حبًّا شديدًا أحبَّ مُحِبَّ ذلك الإنسان وأحبَّ محبوبه وأحبَّ من يَخْدِمُه وأحبَّ من يُثْنِي عليه محبوبُه وأحبَّ من يتسارع إلى رضاء محبوبه، وذلك بحيث يُمْكِنُ أن يقال إن المؤمن إذا أحبَّ المؤمن أحبَّ كلبه، ولذلك يَحْفَظُ ثوبَ المحبوب ويُخْفيه تذكرةً من جهته ويُحِبُّ منزله ومحلتَه وجيرانَه، قال الشاعر[1]:

أَمُـرُّ عـلـى الـدِّيـارَ ديـار ليلَى ... أُقَـبِّـلُ ذاَ الـجِـدَارَ وذاَ الـجِـدَارَا

ومـا حُـبُّ الـديـارِ شَـغَـفْـنَ قلبى ... ولـكـنْ حُـبُّ مـن سـكَـنَ الـديـارا

وهكذا يتعدىَّ الحبُّ، إذا ما زاد، من ذات المحبوب إلى ما يحيط به، وكذلك حبُّ الله إذا قَوِىَ وغَلَبَ على القلب استولى عليه، فيتعدَّى إلى كلِّ موجود سواه، فإن كل موجودٍ سواه أثرٌ من آثار قدرته، ولذلك كان النبىُّ إذا حُمِلَ إليه باكورةُ التَّمْرِ مَسَحَ بها عينَه وأكرمها وقال إنه قريبُ عهدٍ بربنا، وإذا ما انتهى الحبُّ إلى هذه الدرجة أدى إلى نوعٍ من الفرح يَزول معه كلُّ مؤلم مكروه، وعاد الذى يُحِبُّ بهذا الحبِّ لا يُفَرِّق بين البلاء والنعمة، فكلٌّ من الله.

وهذه التحليلاتُ بالغة الروعةِ بالغةُ السموِّ، وهى ترديدٌ لطُرُزٍ من الإحساس نصرانيةٍ، فترانا نأسف بعضَ الأسف على أن الغزالىَّ انساق مع التصوف من فَوْره على حساب تأليف، فصله فينقلنا إلى ما قال معارِضًا عن البُغْضِ فى الله، ونحن نَلْقَى، مع المسرة، صفحاتٍ قليلةٍ فيما بعد، وإن شئت فَقُلْ كلماتٍ جميلةً، عن حقوق الأخوة وواجباتها.

قال الغزالىّ[2]: إن عقدَ الأخوةِ رابطةٌ بين الشخصين كعقد النكاح بين الزوجين، فكما يقتضى النكاحُ حقوقًا فكذا عقدُ الأخوة، ويستعمل الغزالىُّ مختارًا كلمةَ الأخ بدلاً من كلمة الصديق فيقول: إن لأخيك عليك حقًّا فى المال والنفس وفى اللسان والقلب، وما أتى النبىُّ من تشبيه الصديقين باليدين تُغْسِلُ إحداهما الأخرى رمزٌ إلى المشاركة

(١) هو مجنون بنى عامر، الإحياء، ص١١٤.

(٢) الإحياء، ٢، ص١٢٠ وما بعدها.

فى المال التى يجب قيامُها بينهما، وأدنى درجات الأخوة أن تُنْزِل أخاك منزلةَ خادمك فتَقُومَ بحاجته من فضلة مالك، فإذا سنحتْ له حاجةٌ وكانت عندك فضلةٌ عن حاجتك أعطيتَه ابتداءً ولم تُحْوِجْه إلى السؤال، فإن أحوجته إلى السؤال فهو غاية التقصير من الأخوة، وأحسنُ من هذا أن تُنْزِل أخاك منزلةَ نفسك، وأكملُ من الأمرين أن تُؤثِرَه على نفسك، وذلك كما رُوِى أنه سُعِىَ بجماعةٍ من الصوفية إلى بعض الخلفاء فأمر بضرب رقابهم، فبادر أحدُهم إلى السَّيَّاف ليكون هو أولَ مقتول قائلاً: أَحْبَبْتُ أن أُوثِرَ إخوانى فى هذه اللحظة. فكان ذلك سببَ نجاة جميعهم،- وبالجملة يجِبُ أن تَكُون حاجة أخيك مِثْلَ حاجتك أو أهمَّ من حاجتك، وأن تَكُون متفقدًا لأوقات الحاجة غيرَ غافلٍ عن أحواله كما لا تَغْفُل عن أحوال نفسك وتُغْنِيَه عن السؤال وإظهارِ الحاجة إلى الاستعانة، بل تقوم بحاجته كأنك لا تَدْرِى أنك قمتَ بها ولا تَرَى لنفسك حقًّا بسبب قيامك بها.

وفى الأخوة يجب أن يَسْكُت اللسانُ مرةً وأن يَنْطِقَ أخرى، أى أن يَسْكُت الأخ عن ذِكْرِ عيوب الأخ فى غيبته وحضرته، بل يتجاهل عنه ويسكت عن الرَّدِّ عليه فيما يتكلم به، ولا يماريه ولا يناقشه، وأن يَسكُت عن التجسس والسؤال عن أحواله، وإذا رآه فى طريق أو حاجة لم يُفاتِحْه بذِكْر غَرَضه من مصدره وموردِه، ولا يسألُه عنه، فرُبما يَثْقُل عليه ذِكْرُه،- أليس هذا رقةً ولطفًا بالغَ النصرانية؟- وليَسْكُتْ الأخُ عن أسراره التى بَثها إليه، ولا يَبُثُّها إلى غيره أَلْبَتَّة، ولا إلى أخصِّ أصدقائه، وليَسْكُتْ عن انتقاد ما يمسه وما يَمَسُّ مَنْ يُحِبُّ، وبالجملة يجب أن يَسْكُت عن كلِّ ما يمكن أن يَسُوءه، والسكوتُ معناه كَفُّ الأذى، فعليه أن يتودَّد إليه بلسانه ويتفقدَه فى أحواله كالسؤال عن عارضٍ إن عَرَض وإظهارِ شَغْلِ القلب بسببه، وعليه أن يُظْهِرَ بلسانه مشاركتَه له فى السرور بأحواله التى يُسَرُّ بها، فمعنى الأخوة المشاركة فى السَّرَّاء والضَّرَّاء، وإذا أحبَّ رجلٌ أخاه فليُخْبِرْ، لأن ذلك يوجب زيادةَ الحُبِّ، فإن عَرَف أنك تُحِبُّه أحبَّك بالطبع لا مَحَالَة، فإذا عَرَفتَ أنه أيضًا يُحِبُّك زاد حُبُّك لا محالة، فلا يزال الحُبُّ يتزايد من الجانبين ويتضاعف.

وتقتضى الصداقة تبادل العفو عن الزَّلاّت والهفَوَات، كما تقتضى تبادل الثقة المطلقة، وكما تَقْتَضى الوفاءَ، ومعنى الوفاءِ الثباتُ على الحُبِّ وإدامتهُ إلى الموت معه وبعد الموت مع أولاده، فإن الحُبَّ إنما يُرَاد للآخرة، فإن انقَطع قبل الموت حَبِطَ العملُ وضاع السعىُ.

وتتجلى قدرةُ الغزالىّ، عالِمًا خُلُقيًّا، فى بحثه عن الكِبْر[1]، وهذا هو آخرُ مثالٍ نَرَى تقديمه.

وينقسم الكِبْرُ إلى باطن وظاهر، فالباطنُ هو خُلُق فى النفس، والظاهرُ هو أعمالٌ تَصْدُر عن الجوارح، واسمُ الكِبْر بالخلُق الباطن أحقُّ، واسمُ التكبر بالأعمال التى تَصْدُر عن الجوارح أجدرُ، وما نَجِدُ من عُسْرٍ فى ترَجمة هذين اللفظين يُتيحُ لنا فرصةً جديدة لملاحظة مقدار استعداد اللغة العربية للتحليل الفلسفىّ، وذلك أن أقلَّ تغيير فى شكل المصدر يؤدى إلى تمييز حال فى النفس من عادةٍ تقابلها فى الجسم،- والمصدرُ هو الكِبْرُ الباطنىّ، وهو الاستراحُ والركونُ إلى رؤية النفس فوق المُتَكَبَّر عليه، فالكِبْرُ يستدعى مُتَكَبَّرًا عليه ومُتَكَبَّرًا به، وبهذا ينفصل الكبرْ عن العُجْب، وذلك أن العُجْبَ لا يستدعى غير المُعجب، بل لو لم يُخْلَق الإنسانُ إلا وحدهَ تصور أن يكون مُعْجبًا، ولا يتصور أن يَكُون متكبرًا إلاَّ أن يَكُون مع غيره، قال النبىُّ: "لا يَدْخُلُ الجنةَ من فى قلبه مثقالُ ذَرَّةٍ من كِبْرٍ"، وذلك لأن من عنده شىءٌ من العزِّ لا يقدر على حُبِّ الآخرين، ولا يَقْدِرُ على التواضع الذى هو رأسُ أخلاق المتقين، ولا يَقْدِر على ترك الحقد، ولا يَقْدِرُ أن يَدُوم على الصدق، ولا يَقْدِرُ على قبول النُّصْح، ولا يَسْلَمُ من الإزْرَاء بالناس ومن اغتيابهم، فمن هذا لا يَدْخُل الجنةَ من فى قلبه مثقال ذرةٍ من الكِبْر،- أفلا يُرَى بذلك تحليلٌ ممتازٌ لنتائج ما يَدْعُوه علمُ اللاهوت النصرانىّ خطيئةً أساسية؟.

والمتكبر يتكَبَّرُ على الله أو رسله أو سائرِ خَلْقه، وقد خُلِق الإنسانُ ظَلُومًا جَهُولاً، فتارةً يتكبر على الخلق وتارة يتكَّبر على الخالق، فإذًا التكبرُ باعتبار المتكبَّر عليه ثلاثةُ أقسام: **فالقسمُ الأول هو التكبُّرُ على الله**، وذلك هو أفحشُ أنواع الكِبْر، ولا مَثارَ له إلاَّ الجهلُ والطغيان، وذلك مِثْلُ ما كان من نُمْرودَ فإنه كان يُحَدِّث نفسه بأن يقاتل ربَّ السماء، ومِثْلُ ما كان من فرعون. **والقسم الثانى هو التكبرُ على الرسل** من حيث تَعَزُّزُ النفس وتَرَفُّعُها عن الانقياد لبشرٍ مثل سائر الناس، وذلك تارةً يَصْرِفُ عن الفكر والاستبصار، وتارةً يَمْنَع مع المعرفة، ولكن لا تطاوعة نفسُه للانقياد للحقِّ والتواضع للرسل. **والقسمُ الثالث هو التكبر على الناس**، وذلك بأن يستعظم نفسَه ويستحقرَ غيره فتدعوه نفسُه إلى الترفع عليهم فيزدريهم ويستصغرهم ويأنفُ من مساواتهم، وهذا، وإن كان دون الأول والثانى، هو، أيضًا عظيمٌ من وجهينْ، وهما: أن المتكبر يُفْكِرُ

(١) كتاب ذم الكبر والعجب هو الكتاب التاسع من الربع الثالث من كتاب إحياء علوم الدين، ٣، ص٢٣٩ وما بعدها.

أن الكِبْر والعِزَّ والعظمة والعَلاَء لا يليق إلاَّ بالملك القادر، وأن المتكبر إذا سَمِعَ الحقَّ من عبدٍ من عباد الله استنكف عن قبوله وتَشَمَّرَ لجَحْدِه، وذلك من أخلاق الكافرين والمنافقين.

وأما ما به التكُّبرُ فله سبعةُ أسباب، **فالسببُ الأول هو العلم**، قال النبيُّ: "آفةُ العِلَمِ الخُيَلاَءُ"، فلا يَلْبَثُ العالِم أن يَتَعَزَّز بعزِّ العلم، ويستشعَر فى نفسه جمالَ العلم وكمالَه، ويستعظمَ نفسَه ويستحقرَ الناس، وينظرَ إليهم نظرَه إلى البهائم، ويستجهلهم، ويتوقعَ أن يَبْدَءوه بالسلام، فإن بدأ واحدًا منهم بالسلام أو رَدَّ عليه ببشرٍ أو قام له أو أجاب له دعوةً رأى ذلك صنيعةً عنده ويدًا عليه يلزمه شكرُها، بل الغالب أنهم يَبِرُّونه فلا يَبِرُّهم، ويزورونه فلا يزورهم، ويَعُودونه فلا يَعُودهم ويستخدم من خالطه منهم ويستسخره فى حوائجه، وهذا أَوْلَى أن يُسَمَّى جاهلاً من أن يُسَمَّى عالمًا، وذلك لأن العلمَ الحقيقىَّ هو الذى يَعْرِف الإنسانُ به نفسَه وربَّه، وهذا العِلْمُ يُورَث بالتواضع. وإذا ما سأل سائلٌ عن السبب فى أن العِلْم يَحْمِلُ بعض الناس على الكِبْرِ أجيب بأن ذلك ينشأ عن أن أولئك لا يتعاطَوْن ما هو علمٌ حقيقىٌّ، بل صِناعاتٍ كالطبِّ والحساب واللغة والشعر، فإذا ما تَجَرَّد الإنسان لهذه الصِّناعات حتى امتلأ فيها امتلأ بها كِبْرًا وإنما العلمُ الحقيقىُّ هو معرفة العبودية والرُّبوبية وطريق العبادة، وأجيب بأن الإنسان يَخُوض فى العلم وهو خبيثُ الدخلة ردىء النفس سيءُ الأخلاق، وبأنه لا يشتغلُ أولاً بتهذيب نفسه وتزكية قلبه، فلا يَطِيبُ ثَمَرُه، وبان العلم كالغيث يَنْزِل من السماء حُلْوًا صافيًا فتَشْرَبه الأشجارُ بعروقها فتحولُه على قدر طُعُومها فيزداد المُرُّ مرارةً والحُلْوُ حلاوةً، أى إن العلم يَحْفَظه الرجالُ فتُحَوِّلُه على قدر هِمِها وأهوائها فيزيد المتكبرُ كبرًا والمتواضعُ تواضعًا.

ولا يَخْلُو **السبب الثانى للتكبر من وَخْرٍ، وهو التقوى**، فقد قال الغزالىُّ: ولا يَخْلُو الزُّهَّادُ والعُبَّاد عن الكِبْر، ويترشَّحُ الكِبْرُ منهم فى الدين والدنيا، فأما فى الدنيا فهو أن غيرَهم أَوْلَى بزيارتهم منهم بزيارة غيرهم، ويتوقَّعُون قيامَ الناس بقضاء حوائجهم وتوقيرهم والتوسُّع لهم فى المجالس وذكرِهم بالورع والتقوى وتقديمهم على جميع الناس فى الحظوظ، وكأنهم يَرَوْن عبادتَهم مِنَّةً على الخلق، أما فى الدين فهو أن يَرَوا الناس هالكين ويَرَوْا أنفسَهم ناجين، وهم الهالكون تحقيقًا مهما رأوْا ذلك، وذلك أن الواحدَ منهم يَكُون مُزْدَرِيًا بخلق الله مغترًّا بالله آمنًا من مكره غيرَ خائف من سطوته، وكيف لا يخاف ويَكْفِيه شرًّا احتقارُه لغيره؟ ويَرْوِى الغزالىُّ قصةً رَمْزِيةً تُذَكِّرُ بقصة

العَشَّار، وهى أن رجلاً فى بنى إسرائيل كان يقال له خليعُ بنى إسرائيل، لكثرة فساده، مَرَّ برجل آخر يقال له عابد بنى إسرائيل، وكان على رأس العابد غَمامَةٌ تُظلُّه، فلما مَرَّ الخليع به قال الخليعُ فى نفسه: أنا خليعُ بنى إسرائيل، وهذا عابدُ بنى إسرائيل، فلو جلستُ لعلَّ اللهَ يَرْحَمنى، فجلس إليه، فقال العابدُ: أنا عابدُ بنى إسرائيل، وهذا خليعُ بنى إسرائيل، فكيف يجْلِس إلىَّ، فأنِفَ منه، وقال له: قُمْ عنى، فأوحى اللهُ إلى نبىِّ ذلك الزمان مُرْهما فليستأنفا العملَ، فقد غفرتُ للخليع وأحبطتُ عملَ العابد. وهذا يدلُّ على أن الله إنما يريد من الناس قلوبَهم، وأن الجاهل العاصى، إذا تواضع، يَكُون أطوعَ لله من العالم المتكبر ومن ذلك أن صاحب الصوف أشدُّ كِبْرًا من صاحب المُطَرَّزِ الخَزِّ، أى أن صاحبَ الخزِّ يَذِلُّ لصاحب الصوف ويَرَى الفضلَ له، وصاحبَ الصوف يَرَى الفضلَ لنفسه.

والأسبابُ الأخرى التى يَذْكُرُها الغزالىُّ هى: **التكبرُ بالحَسَب والنسب، و التفاخرُ بالجمال والكِبْرُ بالمال، والكِبْرُ بالقوة وشِدَّة البطش، والكِبْرُ بالأتباع والأنصار.** ومن شأن التكبر بالحسب والنسب أن الذى له نسبٌ شريف يَسْتحقر من ليس له ذلك النسب، وقد يتكَّبرُ بعُضهم فيَرَى أن الناس له مَوَالٍ وعبيدٌ ويَأْنَفُ من مخالطتهم ومجالستهم، وثمرتُه على اللسان التفاخرُ به فيقول لغيره: يا نبطىّ وياهندىّ ويا أرمنىّ، من أنت ومن أبوك، فأنا فلانُ بنُ فلان، وأين لمثلك أن يكلمَنى أو ينظرَ إلى؟ ومع مثلى تتكلم! ومن ذلك أن افتخر رجلٌ عند موسى وقال أنا فلان ابن فلان حتى عَدَّ تسعةً فقَطَع موسى كلامهَ وقال: التسعةُ من أهل النار وأنت عاشرهم.

وأكثرُ ما يَجْرِى التفاخر بين النساء ويجرى الكِبْر بالمال بين الملوك فى خزائنهم وبين التجار فى بضائعهم وبين الدَّهَاقين فى أراضيهم وبين المتجمِّلين فى لباسهم وخيولهم ومراكبهم، فيستحقر الغنىُّ الفقيرَ ويتكبرَّ عليه ويقول له: أنت مُكْدٍ ومسكين وأنا لو أردتُ لاشتريتُ مثلك واستخدمتُ من هو فوقك، ومن أنت وما معك، وأثاث بيتى يساوى أكثر من جميع مالك، وأنا أنفق فى اليوم مالا تأكله فى سنة. وهذا النوع من الكِبْر، وهو لا يزال عصريًّا، ينشأ، على قَوْل الغزالىّ، عن جهل الغنِىِّ بفضيلة الفقر وآفة الغنِىَ. ولكن الغزالىَّ ليس عالمًا نفسيًّا يتلذَّذُ بتشخيص أمراض النفوس فقط، بل هو عالمٌ خُلُقىٌّ حقيقىٌّ أيضًا، وذلك من حيث بحثه عن أدويةٍ لها، ويمكنُ للشفاء[1] من الكِبر أن يُحاوَل استئصالُ أصلهِ من ناحيةٍ، ودَفْعُ العارض منه بالأسباب الخاصة التى

(١) الإحياء، ٣، ص ٢٤٩

يتكَّبر الإنسان بها على غيره من ناحيةٍ أخرى، والأسبابُ هى التى حُلِّلَتْ فيما تقدَّم، ولما أشار الغزالىّ إليها أَشْعَرَ بعيوبها. ومما لا يَفيدُ أن نتوسَّع فى بيان هذه النقطة، وأما طريقةُ استئصال الكِبْر من أصله فتقوم على " أن يَعْرِفَ الإنسانُ نفسه ويعرَفَ ربَّه"، وهذه الصيغةُ عزيزةٌ على إمامنا، وه ، كلمةُ "اعْرِف نفسَك بنفسِك" اليونانيةُ مبسوطةً بفكرٍ دينىّ، وإذا ما عَرَف الإنسان نفسَه عَلِمَ أنه أذلُّ من كلِّ ذليل وأقلُّ من كلِّ قليل، وإذا ما عَرَف الأنسانُ رَبَّه عَلِمَ أنه لا تليقُ العظمةُ والكبرياءُ إلاَّ بالله، وهذه المعرفة هى حاصلُ علم المكاشفة، ولْيَنْظُرِ الإنسانُ إلى نفسه وإلى مصايره ليَعْلَمَ أن أوَّلَه لم يَكُنْ شيئًا مذكورًا، وأنه كان فى حَيِّز العدم، وأىُّ شىءٍ أخسُّ وأقلُّ من العَدَم؟ ثم خَلَقَه الله من أرذل الأشياء ثم من أقذرها، إذْ خلقه من تراب، ثم من نطفة، ثم من عَلَقة، ثم من مُضْغَة، ثم جعله عَظْمًا، ثم كَسَا العَظْمَ لحمًا، كما جاء فى القرآن، فقد كان هذا بدايةَ وجوده حيث كان شيئًا مذكورًا فما صار شيئًا مذكورًا إلاَّ وهو على أخسِّ الأوصاف والنعوت، وإذْ لم يُخْلَقْ فى ابتدائه كاملاً، بل خَلَقَه جمادًا ميتًا لا يَسْمَعُ ولا يُبْصِر ولا يتحرك ولا ينطق ولا يَبطِش ولا يُدْرِك ولا يَعْلَم فبدأ بموته قبل حياته وبضعفه قبل قوته وبجهله قبل علمه، فمنْ كان هذا بَدْؤه وهذه أحواله فمن أين له البَطَرُ والكبرياءُ والفخر والخُيَلاَء؟ ولم يستقم وجودُ هذا الموجود إلاّ بإرادة الله، وقد سَلَّط عليه فى دوام وجوده الأمراضَ الهائلة والأسقامَ العظيمة والآفاتِ المختلفةَ والطباعَ المتضادَّة يَهْدِمُ البعضُ من أجزائه البعضَ، وسواءٌ عليه أَرَضِىَ أم سَخِطَ يَجوع ويَعْطَش ويَمْرَض ويموت، ولا يَمْلِكُ لنفسه نفعًا ولا ضَرًّا ولا خيرًا ولا شرًّا، يريد أن يَعْلَم الشىءَ فيجهلُه ويريد أن يذكر الشىء فينساه، ويريد أن ينسى الشىءَ ويَغْفُلُ عنه، فلا يغفل عنه، ويريد أن يَصْرِف قلبه إلى ما يهمُّه فيَجُولُ فى أودية الوساوس والأفكار بالاضطرار، فال يَمْلِكُ قلبُه قلبَه، ولا نفسُه نفسَه، ويشتهى الشىءَ وربما يكون هلاكُه فيه، ويَكْرَه الشىءَ وربُماَ تكون حياتُه فيه، ويستلذُّ الأطعمةَ وتَهْلِكُه وتُرْدِيه، ويستبشعُ الأدوية وهى تنفعه وتُحْييه، ولا يأمن فى لحظةٍ من ليله أو نهاره أن يُسْلَب سمعُه وبصره وتُفْلَج أعضاؤه ويُخْتَلَسَ عقله ويُخْتَطَفُ روحهُ، ولا يَقْدِر على شىءٍ من نفسه ولا شىءٍ من غيره، وأىُّ شىءٍ أذلُّ منه؟ فهذا أوسطُ أحواله فليتأمَّلْه، وأما آخرُه وموردِه فهو الموت الذى يَسْلُب منه جميع النِّعَم المؤقتة، ويَعُود جمادًا كما كان أولَ مرة، أى يَسْلُبُ روحه وسمعه وبصره وقدرتَه وحِسَّه وإدراكَه وحركته، ويَعُود لا يَكُون شيئًا مذكورًا، أى يُوضَعُ فى التراب فيصير جيفةً مُنْتِنة قَذِرة كما كان فى الأول نُطْفَةً مَدِرَة،-

ولا أدرى أىُّ عالمٍ[1] نصرانىَ يتردَّد فى توقيع مِثل هذه الصفحة؟ الم يكن هذا الذى" لَمْ يَكُنْ شِيْئًا مَذْكُورًا" كلمةً لِترْتُلْيَان ردَّدَها بُوسُوِيه؟

٣

وفى الشرق لم يُسْبَق فى الغزالىُّ فى فلسفة الأخلاق، وهو لم يَكَدْ يُقَلَّد كما أقول، وقد اتَّفَقَ له ما كان قد اتفق لابن سينا، وذلك أن ما تَمَّ لأثره من اتساعٍ وكمال ألزم خُلَفاءه بالصمت ولا غَرْوَ، فقد بَلَغ الذِّروةَ التى استطاعت أمتهُ أن تَرْقَى إليها، وقد كانت أقصى نقطةٍ، وقد كانت أبعدَ حَدٍّ، فبَقِى الإسلامُ عندها حتى الآن.

وسببان حالاَ دون تَقَدُّم الدراسات النفسية لدى الأمم الإسلامية، وهما: حالُ المرأة الذى جَعَل من المتعذر وقوعَ دراساتٍ دقيقةٍ فى الشعور كالتى أُفْرِد لها الغرب طِرازُ القصةِ[2] البالغُ الحُظْوَة، وخُلُوُّ الدين المحمدىِّ من عادة الاعتراف السَّمْعِىِّ، وهذا العلمُ النفسىُّ الكثيرُ الرقة[3]، والذى نُظِّم ببراعةٍ فتعلمه الإسلامُ من النصرانية فى القرن الحادى عشر، والذى تَجِدُ أصوَله فى مُزَاوَلَة حياة النُّسك، وعاد لايَتَجَدَّد بعدما قَطَعت الحروبُ الصليبية ما بين الإسلام والعالَم النصرانىّ من صلات، ولنا أن نعتقد أن متصوفةَ المسلمين، الذين حُرِموا عَوْنًا أجنبيًّا كهذا، لم يُوَفَّقُوا وحدَهم لمعرفة جميع هذه المشاعر التى كانت تَصِفُها نظرية النُّسُك، فبقيت هذه النظريةُ ساكنةً سكونَ الدين كانت قد ضُمَّتْ إليه، وإن شئت فقل خاثِرةً بلا نُسْغٍ.

داومَ نوعُ الحِكَم والأمثال وأصول البيان، الرائجُ كثيرًا منذ عصر الأُمويين، على الازدهار بعد الغزالىّ، وامتاز فى ذلك اثنان من معاصريه، وكلا الاثنين معروفٌ لدى المستشرقين، فأما أحدهُما فهو الميدانىُّ (المتوفى سنة ٥١٨)[4]، وقد كان مفضالًا جامعًا للأمثال على الخصوص، وأما الآخر فهو الزَّمَخْشَرىُّ[5]، وقد كان أديبًا دقيقًا

(١) إن العقول الكبيرة أحيانًا يتحد تفكيرها، وتتحد عباراتها ولس معنى هذا التوافق أن الغزالي متأثر بروح نصرانى (!).

(٢) وهذا أيضًا من إفك المستشرقين فإن حال المرأة فى البلاد الإسلامية كان أرقى كثيرًا من مثيلاتها فى الغرب.

(٣) وعادة الاعتراف لم يتعلمها الإسلام من النصرانية، ولا يشرفه هذا العلم، بل هو ينكرها من أساسها ويقيم الصلة مباشرة بين المرء وربه.

(٤) انظر إلى فريتاغ، أمثال العرب، بون، ١٨٣٨- ١٨٤٣.

(٥) أصل الزمخشرى من خوارزم، وقد عاش من سنة ٤٦٧ إلى سنة ٥٣٨، وكانت مجموعته التى عنوانها» أطواق الذهب» قد ترجمت مرات كثيرة، ونذكر باربيه دومينار، أطواق الذهب، خطب الغزالى الخلقية، متن، ترجمة، مقتطف من المجلة الآسيوية، باريس ١٨٧٦.

وشارحًا كبيرًا وكاتبًا خصيبًا ومفسرًا للقرآن مشهورًا، وكذلك يوجد كتابٌ مَدِينٌ لمؤلِّفٍ ظَهَرَ بعد أولئك بزمنٍ طويل، زاخرٌبالعَنْعَنات والحكايات والأشعار والأمثال، فيؤلِّفُ موسوعةً خُلُقيةً شعبيةً حَيَّةً وَقَفَتْ نظرَ فريقٍ من علماء الغرب أيضًا، وذلك الكتاب هو "المستطرَف" للأَبْشِيهِيّ[1].

ومع ذلك فإننى لا أَقِفُ المكانَ الضيق الذى أتصرف فيه على أىٍّ من هؤلاء المؤلِّفين، بل على آخر أقلَّ شهرةً كعالِمٍ خُلُقىّ؛ وأكثرَ أهميةً كما نَرَى، وأعظمَ إمتاعا من حيث وِجهةُ النظر التى وُضعنا فيها، أىْ أننى أُريد الكلامَ عن العالِمِ نصيرِ الدين الطوسىِّ. وليس نصيرُ الدين الطوسىُّ مجهولاً فى الغرب، فله مكانٌ واسع فى تاريخ العلوم، ومما يُقَصُّ غالبًا كيف أعان فاتحى المُغُول فى قِتالهم للخلفاء والمَلاَحدة، وكيف أقام لهم مراصَد ووَضَع لهم أزياجًا ملكية، وكيف قابل ما بين مؤلفات فى الرياضيات[2]، وأقلُّ من هذا عِلْمُنا أن هذا العالِمَ كان فيلسوفًا وخُلُقيًّا، وأنه أَلَّف فى الأخلاق كتابًا بالفارسية اسُمه "أخلاق ناصرى" معدودًا من أروع ما أَنتجت القرونُ الوسطى فى هذا الموضوع، وتَجِدُ لهذا الكتاب، فضلاً عن ذلك، فائدةَ كَوْنِه يَعْرِض فى الأخلاق شكلاً بادىَ الاختلاف عن الأشكال التى تَعْرِضها كتبُ الغزالىّ، شكلاً ليس غيرَ ما تُقَدِّم المدرسةُ الفلسفية. ونصيرُ الدينى الطوسىُّ هو المؤلِّفُ الكبيرُ الوحيدُ الذى ظهر بعد ابن سينا فكان له بأثره وروحه ما يُسَوِّغ اعتبارَه فى مدرسة الفلاسفة؛ هو المؤلِّفُ الكبيرُ الوحيد المعدودُ تلميذًا لابن سينا شَرَح له كتابَ" الإشارات"، فنراه مهمًّا لهذا السبب.

وعلمُ الأخلاق عنده، كما نُبْصِرُه بلاعَنَاء من بعض الشواهد القصيرة مع الأسف، هو علمُ أخلاقٍ إنشائىٌّ على الخصوص، وذلك كنفسيات ابن سينا التى ارتبط فيها ارتباطًا وثيقًا، وما يساوره من مَيْلٍ إلى العَدَد والتناسب، فيَجْعَلُ من عِلْم أخلاقه أثرًا رائعًا فى مجموعه، يَضُرُّ هذا الأثر بعضَ الضرر فى جزئياته من ناحيةٍ أخرى، وذلك لِماَ يوجبه من مخالفةٍ للمشاهدة فى بعض الأحيان، وذلك أنه يحْمِلهُ إلى التفريق بين ما تدلُّ التجربةُ العامةُ على اختلاطه، تقريبًا، من الفضائل أو الرَّذائل، ويُوجَدُ تضادٌّ بين هذه الطُّرُق الإنشائية، والهندسيةِ كما يجب أن يقال، المستعملةِ فى علم الأخلاق، وطُرُقِ التحليل

(١) توفى الأبشيهى حوالى سنة ٨٥٠، وكان قد بدىء بترجمة المستطرف إلى الفرنسية من قبل ج. رات، باريس- طولون، ١٨٩٩، وقد ظهر منه مجلدان.

(٢) تاريخ مغول فارس لرشيد الدين، طبعة كاترمير وترجمته، باريس، ١٨٣٦، ومذكرتنا عن الأجرام السماوية كما يراها نصير الدين الطوسى، وقد أدرجت كذيل فى «المباحث فى تاريخ علم الفلك القديم» لبول تانرى، باريس، ١٨٩٣، وقد عاش نصير الطوسى من سنة ٦٠٧ إلى سنة ٦٧٢

الرقيق والتأملِ الدقيق التى أُعْجِبْنَا بوجودها عند الغزالىَ، وبتلك الطُّرُق يُعارَض بين فلكىٌ طوسَ ومواطنِه الإمامِ كما يُعارِض روحُ العلومِ الرياضيةِ روحَ العلوم الفِزْيُولوجة، ومُجْمَلُ القول،(وأُوجِّه هذا إلى القراء من غير المستشرقين الذين يَوَدُّون الاحتفاظَ بانطباع مَزْجيٍ صريح عن هذا الموضوع الصعب حَوْل علم الأخلاق فى الإسلام)، أنهُ يُمْكِنُ عَرْض المذاهب الخُلُقية فى العالَم الإسلامىِّ، وذلك مع صَرْف النظر عن علم الأخلاق الفقهىِّ الممثل بأئمة المذاهب، بثلاثة عظماء، وهم: الغزالىُّ الذى هو أعظمُ الثلاثة بمراحل، وهو يُعَبرٌ عن علم الأخلاقى النفسىِّ ذى المناحى الصوفية والمرتبطِ فى النُّسُك بعُرى لا انفصامَ لها. وابنُ مِسْكَوَيْه، وهو يُعَبِّرُ عن علم الأخلاق نِصْفِ اللَّقَانِىِّ ونصفِ التجرِبىّ، عن علم الأخلاق الأقلِّ علميًّا منه شعبيًّا، عن علم الأخلاق العائم نوعًا ما والذى هو على شىءٍ من اللاأدرية، وذلك حَوْل جوامع الكَلِم والأمثال، ونصيرُ الدينِ الطُّوسِىُّ، وعلمهُ فى الأخلاق قياسىٌّ، أو سِكُلاَسِىٌّ كما يُمْكِنُ أن يقال، ولذلك فَلْنَقُلْ بضعَ كلماتٍ عن هذا الأخير.

وقد ألَّف نصيرُ الدين كتابَ الأخلاق[1] أيامَ كان يَسْكُن قُهسُتانَ بأمرٍ من والى هذه الولاية: ناصر الدين المحتشم، وقد طُلِبَ من مؤلِّفنا ترجمةٌ" كتاب الطهارة" لابن مِسْكَوِيه من العربية إلى الفارسية، فوضع نوعًا من الشرح على هذا الكتاب الذى يتناول ناحيةَ الأخلاق فقط، ثم أضاف إليه كتابًا فى السياسة وآخرَ فى الاقتصاد، فمن مجموع هذه الأقسام يتألف كتابهُ.

ويَسِيرُ نصيرُ الدين على نَهْج الفلاسفة فيكون"موضوعُ" علم الأخلاق أولَ ما يسأل عنه، فيجيب عن هذا بأنه النَّفْسُ، وهو، إذْ يُعَرِّف النفسَ، يُصَنِّفُ علمَ الأخلاق بين العلوم سالكًا فى هذا سبيلَ الفلاسفة، وهو يستخلص الفضائلَ والعيوبَ من تعداد خصائص النفس، وذلك بطُرُق منطقية، رياضيةٍ تقريبًا، وهو يَعُدُّ أربعُ فضائلَ أصليةٍ[2]: وهى الحَذَرُ والشجاعة والاعتدال والعدالة، ثم تؤدى هذه الفضائلُ إلى تقسيماتٍ أخرى، فيستنتج العيوبَ من الفضائل على وجهين فالوجهُ الأول هو أنه يعتبر تلك عَكْسَ هذه، فتُعارَضُ الفضائلُ الأربعُ بأربعِ عيوبٍ أساسيةٍ[3]، وهى: الجهالة والجُبْن

(١) صار نشر كتاب» أخلاق ناصرى» عدة مرات فى الشرق، وكلامنا عنه وفق طبعة لكهنئو الحجرية، ١٨٩١، ص٥٠٨، وقد أفرد سبرنغر تعليقًا عن هذا الكتاب، مجلة مستشرقي الألمان، جزء١٣، ص٥٣٩- ٥٤١، وكذلك انظر إلى١. فرسل، عهود جمعية الآداب فى يمبى، جزء١، ص١٧٨.

(٢) الكتاب المذكور، جزء١، قسم٢، فصل٣، ص١٢٠ (٣) الكتاب المذكور، فصل ٥، ص١٣٤

والطمع والظلم، والوجهُ الثانى هو أنه يعتبر الفضائلَ حدًّا متوسطًا والعيوبَ حدين متناهيين، أو أنه يذهب إلى ماهو أدقُّ من هذا فيَعُدُّ العيوبَ فسادًا فى طبيعة الفضيلة، وهو، إذْ يقوم بمقارنةٍ مألوفة لدى الفلاسفة والزُّهَّاد، يُسَمِّى العيوبَ "أمراضًا فى النفس"، وهو يُعْنَى بمعالجتها معالجةً أصولية منطلقًا من تعاريفها.

" معالجةُ أمراض النفس، أى طريقة إصلاح العيوب"، كما أن الأمراض فى طبِّ الأبدان تكافحَ بضدها يجب أن تكافحَ الأمراضُ فى طب النفوس بضدها أيضًا، وقد عَدَدْنا الفضائلَ وأحصينا العيوب التى هى فى أقصى طرفى الفضيلة، وبما أنه يُوجَدُ أربعُ فضائلَ فإن هذا النظام ينطوى على ثمانيةِ عيوبٍ لا تَزِيدُ ولا تَنْقصُ مع تضادِّها اثْنين اثنين، وليس العيبُ هنا هو الذى يباين الفضيلة، بل العيبُ عن نقصٍ يخالف العيبَ عن زيادة،- ولِذا فإن العيبَ، على حسب هذا المفهموم، يُصْلَح بالاستعانة بعيبٍ مقابل، ثم تكتسب النظرية بيانًا أكثرَ تمامًا[1]:

فاعْلَمْ أن طريقة معالجة الأمراض النفسية تَقُوم على التفريق بين هذه الأمراض أولاً، ثم على معرفة أسبابها وأعراضها ثم على العناية بمعالجتها، فالأمراضُ هى اختلالُ توازن الأمزجة، والمعالجةُ تقوم على إعادة هذا التوازن، وبما أن قُوَى الإنسان ثلاثةُ أنواع كما قلنا، وهى قوةُ التمييز وقوةُ الدفع وقوةُ الجذب، فإن اختلال هذه يُمْكِنُ أن يقع على وجهين، وذلك إما باضطرابٍ فى الكمية وإما باضطرابٍ فى الكيفية، أىْ إما بزيادةٍ وإما بنقصٍ فى توازن القوة، أو بفسادٍ فى طبيعة القوة نفسها.

ولذلك يُوجَدُ للأمراض ثلاثة أنواع، وهى: الزيادة والنقصان والفساد ، ومن ذلك أن أمراض القوة الدافعة هى الغضبُ عن زيادةٍ والجُبْنُ عن نقصٍ والخوفُ عن فساد، ومن ثَمَّ تَرَى أن النَّهْج نهجٌ سِكُلاَسىٌّ، ويتجلى هذا النقصُ الذى ألمعنا إليه آنفًا على أنه مشتقٌّ من إفراطٍ فى البحث عن التناسب بهذا المثال، وهو أننا مُوَجَّهُون هَمَّنا إلى تَبَيُّنِ الفرق بين الجُبْن والخوف، فَلْنَسْتمِع إلى ما يقوله فيلسوفُنا عن الغضب أيضًا.

إن[2] حركة النَّفْس هى أصلُ هذا المَيْل، فمتى حَدَثت هذه الحركة بشدةٍ اشتعلت نارُ الهياج وفار الدمُ وامتلأ الدماغُ والشرايين ببخارٍ يُظْلِمان به، ويستتر العقلُ ويَضْعُف عملُه، ولهذا قال الحكماء: إن دماغ الإنسان فى الغضب كغارٍ فى الجبل مملوءٍ نارًا، فلا يَخْرُج من بين اللهب والدُّخاَن غيرُ حَسيسٍ وزفير، ويَسْطَع من كلِّ ناحية لَمَعانُ

(١) الكتاب المذكور، فصل ١٠، ص٢٢٥.
(٢) الكتاب المذكور، ص٢٣٩ وما بعدها.

الاضطرام، فمتى صار الإنسان فى هذه الحال كان من الصعب كثيرًا تسكينُ هذه النار وإطفاؤها، ولم يؤدِّ كلُّ ما يُصْنَع فى هذا السبيل إلى غير زيادة صَوْلة الحريق وشدته. ولِذَا لا تُسْفِرُ كلُّ محاولة فى النُّصح عن غير زيادة الغضب، ولا ينشأ عن كلِّ سعيٍ فى إعادة السكون غيرُ زيادة احتراق النار.

وفضلاً عن ذلك فإن أحوال الغضب تختلف باختلاف طبع الناس وتركيب أمزجتهم، فمن الأمزجة ما يشابه مُرَكَّب الكبريت الذى يلتهب عند أقلِّ شرارة، ومن الأمزجة ما يشابه الزيت الذى يَتَّقِدُ بأصعبَ من ذلك.

ويجب أن يعالج الغضبُ فى أسبابه، ويَعُدُّ مؤلِّفنا عشرةً من هذه الأسباب لا يَلُوح لنا اختلافُ كثيرٍ منها إلاَّ بالأشكال، وتكاد تكُونُ الكِبْرَ والسُّخْرِيةَ والخِداعَ والعنادَ وروحَ الانتقام. والخداعُ رأسٌ فاسدٌ يستقرُّ بالنفس، وذلك أن المتكبر يَعُدُّ نفسه جديرًا بإعزازٍ استثنائى فيُخادِعُ نفسَه، فَلْيُلْقِ المتكبرُ نظرَه على عيوبه ولْيَرْجِعْ بصره إلى الآخرين لِيَرَى أن المزيةَ لاتُعْوِزُهم، ولا يتَكَبَّر من يقابلُ بين نفسه وبين الآخرين، ويَكُون المختالُ فخورًا بأمورٍ ظاهرية فيه، وهذه عوائدُ قَصِفَةٌ لا يُضْمَنُ دوامها، هو يُباهِى بَغناه، ولكن من يَضْمَنُه حِيالَ اللصوص؟ هو يُباهِى بنسبه، ولكن لنفترض ظهورَ هذا الجَدِّ الذى يعتزُّ به أمامه ليقولَ له: إن هذه المزايا التى تفاخِر بها مزاياى، فأين مزاياك الخاصة؟ فما يكُون جوابُه عن مِثْل هذا السؤال؟ ويَقْضِى روحُ النِّقاش والمناقرة على الأُلفة ويُولِدُ الحقدَ، مع ان الأُلفةَ والمحبة نابِضاَ العالَم، وذلك كما عُرِض فى فصلٍ آخر من هذه الأخلاق، وهكذا فإن هذين العيبيْن هما أكثرُ ما يكون تقويضًا، وذلك لأنهما يَهْدِمان نظامَ العالَم، ويَقُوم روحُ الانتقام على الألم الذي يُشْعَر به فى احتمال الإهانة، ولا ينتقم العاقل قَبْلَ أن يطمئن إلى أن الانتقام لا يُسْفِرُ عن تَضَرُّره بما هو أعظم، وهو يتعلَّم بهذا تقديرَ الحِلْم وتُباَح السُّخْريةُ على أن تُبْدَى باعتدال، وما أكثر من يَبْدَءون السُّخْريةَ بلا سوء قصد، ثم يجاوزون الحدودَ فيثيرون الغضب، ويُوجَدُ للخِداع وعدم الصدق ألفُ شكل، فهما يشاهَدان فى أمور المال والوِجاه والأُلفة والحُبِّ. ولا تَرَى إنسانًا ولا شعبًا خاليًا من هذه النقيصة تمامًا، ولكنها أكثرُ ما تُرَى فى الأرمن والروم على حين تُبْصِرُ الوفاءَ أكثرَ ما يَكُون شيوعًا عند التُّرْك، ويُعَدُّ الطمع والوَلَعُ بالأشياء الثمنية عيبَ الأقوياء من الناس، فهو يَدْفَعهم إلى اقتراف الجرائم الكبيرة.

وقد أَدَّى كتابُ نصير الدين إلى تقليده فى كتبٍ كثيرة، وأكثرُ هذه الكتب انتشارًا هو كتاب "أخلاقِ كاشِفِي" الذى يُرَوِّجه باعة الكُتُب فى الشرق فى الوقت الحاضر.