

170:M98fA:c.1

موسى، محمد يوسف
فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بال

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01002158

170
M98fA

~~19 JUN 64~~

~~NO 13 '53~~
~~NO 20 '50~~

~~SEP 6~~
~~SEP 8 1961~~

~~JUN 14~~

~~SEP 10~~

~~DECEMBER~~

~~MAY 15 60~~

~~MAY 28 '60~~

~~JUN 18 '61~~

~~17 FEB 1969~~

~~FEB 1969~~

~~MAY 19 1961~~

JAFET LIB.
- 7 JUN 2007 *
Circulation Dept. 1

JAFET LIB.

~~13 APR 85~~

~~14 JUN 69~~

JAFET LIB.
16 MAR 2008
Circulation Dept. 4

J. L.

16 FEB 1987

JAFET LIB.
- 3 MAY 2005 *
Circulation Dept. 1

JAFET LIB.
30 MAR 2006
Circulation Dept. 4

Handwritten text on the left edge of the page, possibly a page number or reference.

Handwritten text on the right edge of the page, possibly a page number or reference.

Handwritten text in the middle-right area of the page, possibly a date or initials.

170
M984A

فلسفة الأخلاق في الإسلام

وصيلاؤها بالفلسفة الأخرى

مع مقالة في الأخلاق في الجاهلية والإسلام قبل عصر الفلسفة

تأليف

محمد يوسف موسى

أستاذ الأخلاق بكلية أصول الدين بالأزهر

الطبعة الثانية

فيها زيادات وتعديلات وتحقيقات قيمة

جميع الحقوق محفوظة

67140

مطبعة السبائك

سنة ١٣٦٤ هـ — سنة ١٩٤٥ م

١٩٤٥



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الأولى

أحمد الله وأستعينه ، وأصلى وأسلم على الرسول المصطفى سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين .

وبعد ، فهذه دروس في فلسفة الأخلاق في الإسلام تقوم على
تعرف مذاهب فلاسفة الأخلاق البارزين وخصائص كل منها ، وعلى رد
ما فيها من فكر إلى مصادرها في الثقافات القديمة ممثلة في أعلامها البارزين ،
وعلى بيان مقدار أثر السابق في اللاحق . ومن أغراض هذه الدراسات
أن تبين أصول الفكر الأخلاقية وتطورها ، ومبلغ ما كان لهذا وذاك
من أساطين الأخلاق من ابتكار أو تعديل ، حتى نعرف لكل حقه ،
ونعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

وقد يقودنا البحث إلى أن ينكشف بعض كبار مفكرينا قليلا
أو كثيراً ، فيظهر الواحد منهم وليس محوطاً بما تعودنا أن نراه محوطاً
به من هالات الجلالة ، فلا نتعاطم هذا أو نراه نُكراً ، ما دام البحث
يقوم على نهج صحيح ، وما دمنا لا نرجع إلا إلى الموثوق به من المراجع

والأصيل منها ، وما دام لا يطلب من الباحث إلا الحق ينقب عنه
ويصدع به رضى الناس أم سخطوا .

وقد رأيت أن قدم هذه الدراسة بمقالة عن التفكير الأخلاقى فى
الإسلام قبل عصر نقل الفلسفة الإغريقية للغة العربية وهضمها والإفادة
منها ، ليكون البحث حلقات يسلم بعضها إلى بعض ، وذلك أدنى لالكال .
ومهما يكن من شىء ، فهذه الدراسات خلاصة ما أقيته على طلابى
بقسم تخصص التوحيد والفلسفة هذا العام ، لذلك — على رغم ما بذلت
فيها من جهد عند الله جزاؤه — لا أزعم أنها بلغت من الكمال الحد
الذى أرجوه ، وإنما رضيتها وأذنت بطبعها كما هى الآن استجابة لطلب
الكلية وإلحاح الطلاب الذين صار الامتحان منهم قاب قوسين أو أدنى .
ورحم الله العماد الأصفهاني حين يقول : «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان
كتاباً فى يومه إلا قال فى غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا
لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان
أجمل ؛ وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على
جملة البشر » ما

الروضة } شعبان سنة ١٣٦١ هـ
سبتمبر سنة ١٩٤٢ م

مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب في أواخر عام ١٩٤٢م ، وكنت أقدر له أنه سيأخذ حظه من الرواج في الوسط الأزهرى وما يقاربه ؛ لما ينقصنا من أدوات الدعاوة والإعلان ، وعضد هذا أو ذاك من الرؤساء أو كبار العلماء الأدياء الذين عرفوا في البلاد التي تقرأ العربية .

كنت أقدر ذلك لتلك الأسباب ، ولكن بحمد الله لم يصح ما قدرت ، ونفذت الطبعة الأولى في شهر قليلة ، وطلب الكتاب بعد أن نفذ من بلاد عديدة ، وبخاصة البلاد الشرقية .

ولعل السبب في هذا النجاح ، الذى لم أكن أتوقعه ، طرافة البحث والطريقة المقارنة التي عولج بها ، واستناده إلى المراجع الأصلية المباشرة الحرية بأن يعتمد عليها .

ولعل من السبب كذلك ما كان من تجلية ابن عربى ، وقد غبر دهرأ طويلا شائك المسلك ، فكان الباحث يميل إلى غيره ، وقول الحق في مذهبه وفلسفته وإن أغضب كثيراً وكثيراً ممن يقدسون الماضى والماضين ويجدون في أنفسهم حرجاً من أن يتناولوا تراثهم الفكرى بالبحث والنقد والتمحيص !

وأخيراً ، لعل الأمر يرجع إلى ما كان من حسن استقباله من عدد

غير قليل من الصحف والمجلات العلمية ، وأخص منها بالذكر المقتطف
والرسالة .

إنه لعظيم الأثر حقاً أن يقول العلامة الباحث الأستاذ يوسف كرم
أحد أساتذة الفلسفة بالجامعة ، عن الكاتب والكتاب ومنهجه ، في نقده
له بالمقتطف : « أراد المؤلف أن يدرس ناحية من نواحي الفلسفة الإسلامية ،
وأن يرجع إلى المصادر اليونانية التي استقى منها الإسلاميون ، وله سابق
عهد بالأخلاق وتاريخها تدريساً وتأليفاً ، وها هو ذا يخوض موضوعاً نعهده
طريفاً إذا نظرنا إليه في جملة ومنهجه . ولا شك أنه سيكون قدوة في
نهج هذا المنهج ، فتظهر كتب في التاريخ المقارن للفلسفة تستقبل خير
استقبال لاستعداد بيئاتها العلمية لها ، وشديد حاجتها إليها » .

وإنه لعظيم الأثر كذلك أن يختم الأستاذ نقده بقوله : « إننا نعدُّ
هذا الكتاب حدثاً ملحوظاً في إنتاجنا الفلسفي الحاضر » .

وأعتقد أنه من الواجب على ذلك كله أن أشير في هذه المقدمة ،
بكثير من التقدير والشكر ، إلى هذا النقد العلمي القيم الذي نشره المقتطف
في ست صفحات ؛ وأن أشير كذلك إلى نقد زميلي الفاضل الأستاذين طه
الساكت في الرسالة ، وأمين هلال في البلاغ ، فقد كان لي وللكتاب
منه خير كثير .

واعلمهم جميعاً وسائر الناقدین المرحبين في الصحف أو الرسائل الخاصة

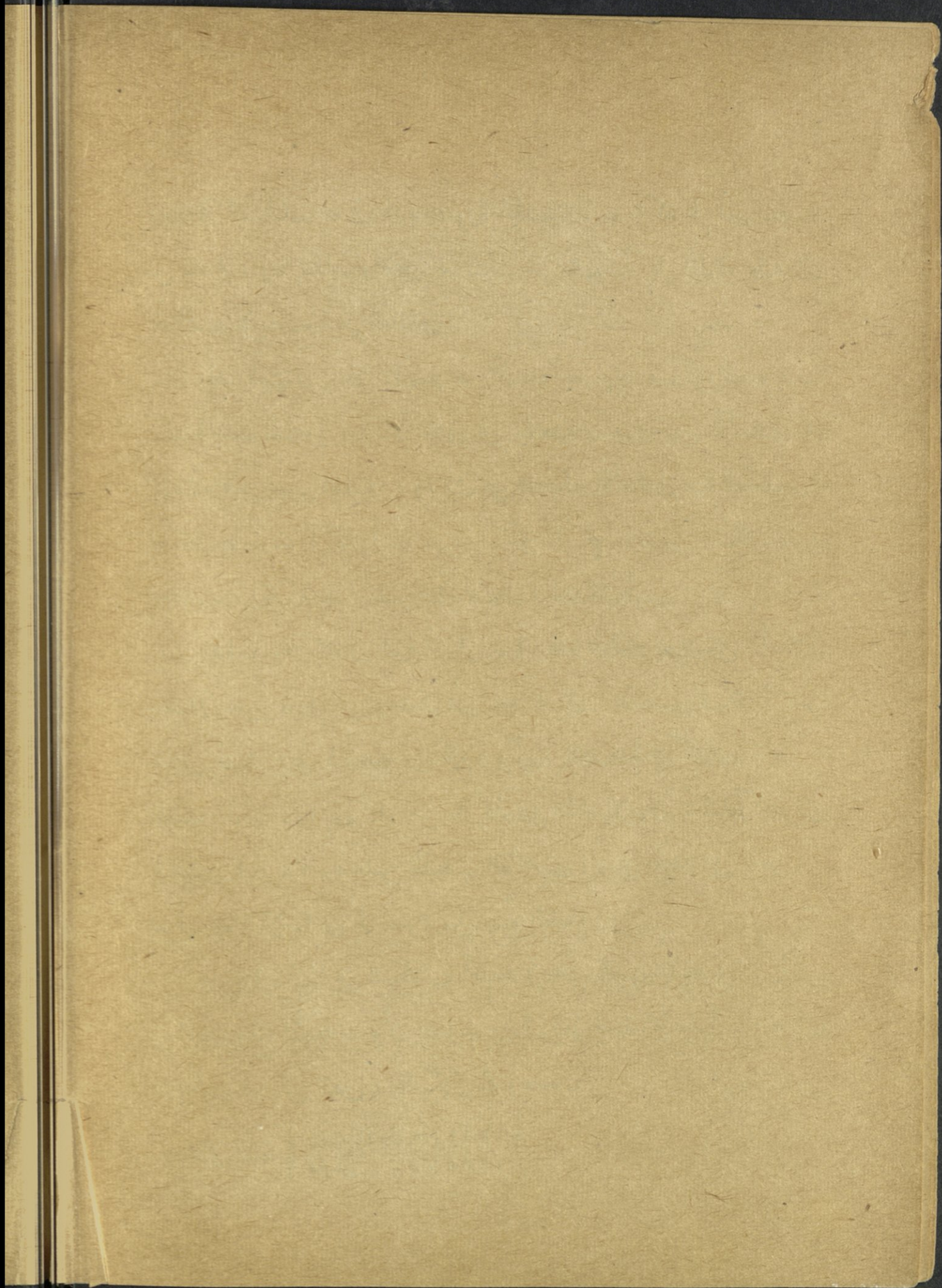
يرون في الكتاب ، في هذه الصورة الجديدة ، ما يؤكد لهم أنى انتفعت
من تقدم ، وما يجعلهم راضين عما بذلت من مجهود أكل الجزاء عليه إلى
الله الذي لا يضيع أجر العاملين .

وقد رأيت من الحق ما أشار به الأستاذ الجليل يوسف كرم من وجوب
كتابة بحث خاص عن الأخلاق في الجاهلية ، وثان عن الأخلاق في
الإسلام قبل عصر الفلسفة ، وثالث عن التفكير الأخلاقي عند المتكلمين ،
فكان ما أراد ؛ كما رأيت من الخير تخرج ما تضمن الكتاب من
أحاديث ، وقد تم هذا بفضل الأستاذ الساكت المشكور .

هذا ، وقد كانت النية أن أزيد في هذه الطبعة فصلا عن الأخلاق
عند ابن حزم ، ولكن وجدت أن الخير في أن أعد نفسي لكتابة بحث
خاص عنه : في شخصه وتفكيره وآرائه الفلسفية في كتاب خاص ،
فذلك يكون أدنى إلى أداء حق عالم فذ من علماء الإسلام تحاماه كثير من
الباحثين ؛ لما عُرف عنه من المذهب الظاهري ، ومن حملته على بعض من
يعرف العالم الإسلامي لهم قدرهم من جلة الفقهاء .

وأخيراً ، فهذا هو الكتاب أقدمه في هذه الصورة الجديدة : وكلى
رجاء أن ينفع الله به ، وأن يستقبله رجال العلم استقبالا طيباً ، يبصرنى
بما يكون فيه من نقص ، والسكّال لله وحده ما

الروضة } ربيع الأول عام ١٣٦٤ هـ
مارس } عام ١٩٤٥ م



المقالة الأولى

التفكير الاستدلالي قبل عصر الفلسفة والفلسفة

يقول « پسكال — Pascal »^(١): « لا يوجد تقريباً شيء عادل أو غير عادل إلا ويغير من صفته تغير إقليمي؛ ثلاث درجات في الارتفاع إلى القطب تقلب رأساً على عقب كل ما عرف من عدالة؛ خط واحد من خطوط الزوال يتحكم في الحقيقة والحكم الخلق؛ الحق له بيناته وأعصره؛ عدالة مضحكة هذه التي يحدها نهر؛ حقيقة أمام «البيرينييه»، خطأ وضلال وراءها»^(٢)

ويرى العلامة « ليمتريه — Littré »^(٣) زعيم المدرسة الواقعية في فرنسا بعد « كومت »^(٤) في كتابه (أصل فكرة العدالة) مستنداً إلى حقائق لا شك في صحتها ، أن فكرة العدالة لم تكن عند الشعوب

(١) فيلسوف فرنسي وعالم عبقرى وكاتب لايباري . عاش من سنة ١٦٢٣ إلى سنة ١٦٦٢ .

(٢) نبذة رقم ٢٩٤ من القسم الخامس من كتابه : « أفكار Pensées » طبعة Brunschvicg عام ١٩٢٢

(٣) فيلسوف وطبيب فرنسي وأحد علماء لغة ولد سنة ١٨٠١ وتوفي سنة ١٨٨١ م . وهب حياته للدراسات العلمية والفلسفية فكان أحد أعلامها ، ولذلك كان عضواً في كثير من مجامع العلماء .

(٤) أوجست كومت Comte ، أحد الفلاسفة الفرنسيين ومؤسس المدرسة الواقعية في الفلسفة . ولد عام ١٧٩٨ م وتوفي عام ١٨٥٧ م . ونلسفته أنصار عديدون .

القديمة — ومنها اليونان في عصورهم الأولى والجرمان — يفهم منها إلا
فكرة تعويض المعتدى عليه عما أصابه على يد المعتدى ، حتى كان إذا
دفع هذا التعويض الذي عليه سار رافعاً الرأس شأن من لم يقترف ذنباً ،
بل إنه لمن على المعتدى عليه أن كان سبب ما وصله من خير ونعمة في
شكل تعويض ! (١)

ولكن مهما كانت آراء هذين المفكرين وأمثالهما من الباحثين في
أصل الشعور الأخلاقي ، وأنه فطري أو كسبي مرده كله إلى العادات
والتقاليد — مهما كان الأمر فإن الحق ، فيما ترى ، أن الضمير في
جرثومته الأولى فطري عَرَفَ به الناس ، على اختلاف الأعصر والبيئات ،
أصول الأخلاق وإن اختلفوا في التطبيقات .

العدالة فضيلة ويجب أن يؤخذ الجاني بما جنى ؛ هذه حقيقة عامة
لا يحدّها نهر أو جبل ، وعرفها اليونان وغير اليونان من الشعوب القديمة ،
وتعرفها الشعوب الحديثة اليوم . وسواء لدينا بعد هذا أن يكون تحقيق
العدالة بأخذ العين بالعين والسن بالسن ، أو بتعويض يدفعه الجاني كما كان
عند الشعوب التي يتكلم عليها المسيو « ليتريه » . والصدق والأمانة
فضيلتان ، يقر بذلك الناس جميعاً ؛ البيض والسود والصفرة والحمر ، والعرب

(١) عن دروس في الأخلاق تأليف الاستاذ « ماريون — Marion » بكلية

*Some people say
there is nothing
out of mind.*

والمعجم، والقدامى والمحدثون ، ولاعلى من يرى هذا الرأي أن يكون بعض القبائل أو الأديان في الأزمنة الأولى من ضيق الصدر والأفق بحيث لا يرون ذلك فضيلة إلا فيما بينهم ، لأن هذا الفهم قد يفسر بحق بأن هؤلاء — مع اعترافهم بفضيلة الصدق وفضيلة الأمانة — لا يريدون أن يكونوا فضلاء أو متفضلين بالنسبة لمن يرونهم أعداء ؛ وسنجد من الكلام على الضمير عند الغزالي فرصة لتتيمم البحث في هذا الموضوع إن شاء الله . إلا أننا نقول هنا باجمال : إن اتفاق الأمم والشعوب جميعاً على كثير من الحقائق الأخلاقية دليل على أنه ما من شعب ، مهما كان حظه قليلاً من الحضارة والمدنية ، إلا وله حظ من الأخلاق والتفكير الأخلاقي .

والعرب كأمة من الأمم اضطرت إلى الاجتماع فيما بينها ، ولإنشاء علاقات بينها وبين من تتصل بهم من أمم وشعوب أخرى ، كان لها بلا شك حظ من الأخلاق تتعايش به ، ولما أخذت في الرقي أخذت في التفكير الأخلاقي ، حتى صار لبعض مفكريها مذاهب في الأخلاق بعد أن عرفوا الفلسفة الإغريقية وغيرها من ألوان التفكير للأمم القديمة .

والذي يهمنا ببحثه الآن هو تعرف ما كان من التفكير الأخلاقي للعرب في الجاهلية والمسلمين — المتكلمين وغير المتكلمين — قبل عصر الفلسفة والفلاسفة ، أي قبل أن تنقل إليهم الفلسفة الإغريقية بالترجمة

ويتأثروا بها ، ليكون هذا مقدمة لدراسة المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة الإسلام ، ولعرفة مبلغ تأثرها بالثقافات القديمة وبخاصة الفلسفة اليونانية .

١ - في الجاهلية

لقد طبعت الصحراء العرب الذين كانوا يتقلبون بين أرجائها يطابعها العميق ؛ هذه الصحراء التي تجمع بين الحر الشديد والبرد الشديد ، والتي يجودها المطر أحياناً فيغير فترة قصيرة من طبيعتها القاحلة القاسية ، والتي تتعاقب عليها الأفاعيل الجوية من النقيض للنقيض فجأة فيكون لها أثرها . فالعربي لذلك فيه كرم وإيثار ، ونهب وسلب ؛ وفيه مروءة ورافة ورحمة ، وشدة وجفاء وغلظة ؛ وفيه لين العريكة والرضى ما كانت الحياة طيبة والكرامة موفورة ، والغضب البالغ إذا الشر أبدى ناجذيه له .
والعربي أيضاً وهو يعيش في نطاق محدود بمجزيرته ، ولم تتشعب أمامه سبل الحياة ، ولم تنوع أمامه المظاهر ، كان محدود الخيال ؛ فلم يحاول أو لم يستطع أن يفكر في حياة خيراً من حياته التي يحياها ، ولم يحاول أو لم يفكر في أن يكون له مثل أعلى ، ولم يحاول أو لم تهياً له الأسباب لتكون له فلسفة أو تفكير فلسفي .

ومع ذلك كله ، فالباحث يستطيع ، من التعمق في دراسة آثارهم الأدبية ، أن يستشف من بعضها لونا من التفكير الأخلاقي ، وأن يتبين

أنهم عرفوا شيئاً عن النفس الإنسانية وما فطرت عليه من طبائع ، كما يعرف في سهولة ويُسر أنهم هُتدوا بدافع الفطرة السليمة إلى كثير من الفضائل التي كانوا يتواصون بها ويفخرون بتوارثها .

١ — إني أرجح أن يكون من العرب في تلك الفترة من حياتهم من عرف وتأفة الصلة بين العلم والفضيلة ، أو على الأقل من حام حول هذه الفكرة ، فمن عرف الخير في عمل اندفع إليه بباعث من المعرفة . أرجح هذا جداً ، وقد يرجحه معي كثيرون ، حين أقرأ قول زهير ابن أبي سلمى :

ومن يوف لا يذمم ومن يفض قلبه إلى مطمئن البر لم يتجمجم
فأني أفهم منه أن المرء متى عرف يقيناً أن هذا العمل خير ،
واطمان قلبه إلى ذلك ، لم يتردد في الأتيان به . وهذا فيما نرى ما ذهب
إليه « سقراط » حين أكد أن الفضيلة العلم أو المعرفة ، وإن كان زهير
لم يفلسف هذه الفكرة ولم يطبقها مثل سقراط .

٢ — كما حاول بعضهم ، وهو طرفة بن العبد ، أن يرسم لنا من الحياة التي يراها مثلاً أعلى له ، إذ يقول في معلقته :

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجدك لم أحفل متى قام عودى
فمن سبق العاذلات بشربة كميت متى ما تُعل بالماء تُزبد

وكَرِي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُحِبًّا (١) كَسِيدَ الْفَضَا (٢) تَبَهَّتْهُ (٣) الْمَتَوَرَّدُ (٤)
وَتَقْصِيرِ يَوْمِ الدَّجْنِ (٥) وَالِدَجْنُ مُعْجَبٌ

بِهَيْكَلَةٍ (٦) تَحْتَ الْخَبَاءِ الْمَعْدِ (٧)

فَأَنَّهُ يُؤَكِّدُ أَنَّهُ لَا يَكْتَرِثُ بِالْمَوْتِ لَوْلَا ثَلَاثُ لَذَاتٍ يَرَاهَا خَيْرَ اللَّذَاتِ؛
هِيَ سَبْقُهُ الْعَوَازِلَ بِشَرْبِ الْخَمْرِ، وَإِسْرَاعِهِ بِحِصَانِهِ إِغَاثَةَ الْمَلْهُوفِ، وَمَتَعَتَهُ
بِالْمَرَاةِ الْحَسَنَاءِ.

عَلَى أَنفَا حِينَ نَتَكَلَّمُ عَنِ الْعَرَبِ عَامَةً، لِأَنَّ طَرَفَةَ بْنِ الْعَبْدِ فَحَسِبَ،
نَجِدُ أَنْ مَا عَرَفَهُ الْأَخْلَاقِيُّونَ فِيمَا بَعْدُ بِالْمِثْلِ الْأَعْلَى كَانَ عِنْدَهُمْ مَا يَصِحُّ أَنْ
نَطَاقَ عَلَيْهِ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ، هِيَ: « الْمَرْوَةُ » الَّتِي تَقُومُ عَلَى الشَّجَاعَةِ
وَالْكَرَمِ، هَاتَانِ الْفَضِيلَتَانِ اللَّتَانِ هُمَا جَمَاعُ الْفَضَائِلِ فِي رَأْيِهِمْ وَمَنَاطِ
الْفَخْرِ لَدَيْهِمْ. ذَلِكَ بِأَنَّ حَيَاةَ الْعَرَبِيِّ غَيْرَ الْمُسْتَقْرَةَ أَوْ الْمَطْمَئِنَّةَ، الْحَيَاةَ الَّتِي
يَتَقَلَّبُ فِيهَا بَيْنَ شُظْفِ الْعَيْشِ وَنَعِيمِهِ، كَانَتْ تَدْفَعُهُمْ دَفْعًا عَنِيفًا إِلَى
تَقْدِيرِ الشَّجَاعَةِ وَالْكَرَمِ تَقْدِيرًا خَاصًّا، إِذْ كَانَا أَمَّ وَسَائِلِ الْحَيَاةِ وَالِدَفَاعِ

(١) الَّذِي فِي يَدِهِ انْحِنَاءٌ قَلِيلٌ، وَهَذَا مَحْمُودٌ فِي الْخَيْلِ

(٢) ذَنْبُ الْفَضَا

(٣) أَثْرَتُهُ

(٤) الْوَارِدُ عَلَى الْمَاءِ

(٥) الْيَوْمُ الشَّدِيدِ الْغَيْمِ

(٦) الْمَرَاةُ الْغَضِيَّةُ النَّاعِمَةُ الشَّابَّةُ

(٧) الْمَرْفُوعُ بِالْعَمْدِ.

عن كيانهم وأحسابهم ، وبهما يكون المجد وحسن الذكر .

٣ - وقد كان لهم مع هذا حكم^(١) تدور على ألسنتهم نثرًا وشعرًا ،
وآداب عملية يأخذون أنفسهم بها ، ويحرصون على أن تنتقل من جيل
إلى جيل . وإنه وإن كانت هذه الحكم والآداب والأخلاق مما ذخرت به
كتب الأدب ودواوين الشعر ، ومما يجده الباحث على حبل الذراع في
هذا التراث المجيد ، قد يكون من الخير أن نمثل لذلك بمثل معدودة من
الشعر والنثر .

فمنه قول زهير بن أبي سلمى في الكرم ، والوفاء بالعهد ، وأن معرفة
الخير تؤدي إلى عمله ، وأنه حرى بالمحسن أن يعرف موضع الصنعة ،
وضرورة إصلاح النفس مما قد يكون فيها من فساد خلق مخافة أن يظهر
للناس يوماً ما :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه	يفرّه ^(٢) ومن لا يتق الشتم يشتم
ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله	على قومه يستغن عنه ويذمم
ومن يوف لا يذمم ، ومن يهد قلبه	إلى مطمئن البر لا يتجمجم
ومن يجعل المعروف في غير أهله	يكن حده ذماً عليه ويندم
ومهما تكن عند امرئ من خليقة	وإن خالها تخفى على الناس تعلم

(١) الشهرستاني يقول عنها لأنها فلتات الطبع وخطرات الفكر .

(٢) يصنه

ومنه أيضاً قول عامر بن الظرب العدواني :

الرأى نائم والهوى يقظان ، من جمع بين الحق والباطل لم يجتمعا له
وكان الباطل أولى به ، إن مع السفاهة الندامة .

وقول أكرم بن صيفي وقد عاش في الجاهلية وأدرك الإسلام :

« الصديق منجاة ، والكاذب مهوأة ، والشر لجابة ، والحزم مركب
صعب ، والعجز مركب وطىء ، آفة الرأى الهوى ، وخير الأمور الصبر ،
حسن الظن ورطة ، وسوء الظن عصمة » .

وقوله أيضاً في وصاياه لقومه : « إن يعدم المشاور مرشداً ، والمستبد
يرأيه موقوف على مداحض الزلل ، ومن سمعُ سمعُ به ، ومن سلك
الجُدَد^(١) أمن العثار ، ولن يعدم الحسود أن يتعب قلبه ويشغل فكره
ويؤثر غيظه ولا تجاوز مضرته نفسه ، والصبر على جرع الحلم أعذب
من جفاة ثمر الندامة ، ومن جعل عرضه دون ماله استهدف للذم ، وكلم
اللسان أنكى من كلم السنان » .

وكانوا ، لجعلهم الشجاعة من أمهات الفضائل ، يتذامون بموت المرء
حتف أنفه ، ويتمدحون بالموت قطعاً بأطراف الرماح وتحت ظلال
السيوف ، وفي هذا يقول السموءل بن عاديا اليهودي :

وما مات منا سيّد حتف أنفه ولا أُطلّ منا حيث كان قتيل

(١) الحدة الطريقة

تسيل على حدّ الطببات نفوسنا وليس على غير الطببات تسيل
 وفي الكرم نجد ذا الأصبغ العذواني يقول في وصية لولده أسيد:
 « واسمح بمالك ، وأعزز جارك ، وأعن من استعان بك ، وأكرم
 ضيفك ، وصن وجهك عن مسألة أحد شيئاً » .

كما يقول من قصيدة يفخر فيها على صاحبين له :

إن تزعمنا أني كبرت فلم ألف يخيلنا نكسا^(١) ولا ورعا^(٢)
 أجعل مالي دون الدنيا^(٣) غرضاً وما وهي ملامور^(٤) فانصدعا

ونجد حاتما الطائي يقول لغلامه وقد قرس البرد :

أوقد فأن الليل ليل ليل قرّ والريح يا موقد ريح صرّ
 علّ يرى نارك من يمرّ إن جلبت ضيفاً فأنت حرّ !
 كما يقول آخر في الوصاة بكلب له :

أوصيك خيراً به ، فأن له خلائفا لأزال أحدها
 بدلّ ضيفي على في غسق الليل إذا النار نام موقدها
 وفي الاعتداد بالكرم والوصاة به أيضاً يقول عمرو بن الأهم وهو

مخضرم :

(١) رديثا

(٢) جبانا

(٣) الدنس والعيب

(٤) من الأور

ذريتي فأن الشح يا أم هيثم لصالح أخلاق الرجال سُرُوق
 ذريتي وخطي في هواي فأنني على الحسب الزاكي الرفيع شفيق
 وكل كريم بتقى الذم بالقري وللحق بين الصالحين طريق
 وكما كانوا يتمدحون بالشجاعة والكرم ، كانوا كذلك يتمدحون
 بضروب مختلفة من الفضائل ، ومنها الوفاء . ومن المثل الرائعة الفذة
 في هذا ما كان من حنظلة بن أبي عفرأ الطائي ، الذي ضمن شريك
 ابن عمرو لذي المنذر بن ماء السماء وقد طلع عليه يوم بؤسه ، فأطلقه عاما
 يرجع بعده إليه ليقته وفاء بنذر سابق له . فلما انتهى العام وأيقن النعمان
 وصحبه أن حنظلة لن يعود وقد نجا ، وهم بقتل شريك جزاء بضمانه ، إذا
 بحنظلة يصل وفاء بعهدده وقد كادت الشمس تغيب ، فعجب لذلك ومن
 عليه وأكرمه ، فأنشأ يقول :

ولقد دعيتي للخلاف ضلالتني فأبيت غير تمجدي وفعالي
 إلى امرؤ مني الوفاء سجية وجزاء كل مُكارم بذال
 كما أن قصة مثال الوفاء في العرب السمومل بن عادياء ، الذي رضى أن
 يُذبح ابنه وهو ينظر على أن يخفر ذمته ويسلم أدرع امرئ القيس —
 وقد كان استودعها عنده حين خرج إلى قيصر الروم — لغيره أو ورثته ،
 هذه القصة الرائعة معروفة ، وفيها يقول السمومل :
 وفيت بأذرع الكندي ، إني إذا خان أقوام وفيت

وفي الوفاء أيضا حتى الموت يقول بشامة بن عمرو من غطفان يحرض
قومه على نصر حلفاء لهم ضد قوم من غطفان هموا بهم ، مفضلا له ولقومه
الموت مع الوفاء وإن كانوا سيحاربون قوما منهم :

خزى الحياة^(١) ، وحرب الصديق^(٢) وكل أراه طعاما وبيــــــــــــلا
فإن لم يكن غير إحداهما فسيروا إلى الموت سيرا جميلا
وكانوا أيضا يتمدحون بالحياء وبالعفة حتى عفة النظر ، وفي هذا
يقول حاتم :

وما تشكيني جارتى غير أنها إذا غاب عنها بعلمها لأزورها
سبيلها خيري ويرجع بعلمها إليها ولم تسبل علي ستورها

وفي الحلم نتذكر قيس بن عاصم المنقري ، وهو مخضرم ، وهو جالس
محتبيا يحدث قومه ، إذ جرى له ابن أخيه وقد قتل ابنا له ، فلم ينقض
حبوته ولم يقطع حديثه ، وأمر بفك وثاق ابن أخيه ، ولم يزد على أن
ذكره بأنه نقص عدده وأوهن عضده وأشمت عدوه وأساء قومه . ثم
أمر بدفن ابنه وبدفع ديبته إلى والدته مواساة لها ، وقال :

إني امرؤ لا يعترى خلقي دنس يفنّده ولا أفن^(٣)

(١) إن خذلوا حلفاءهم

(٢) إن حاربوا غطفان مع حلفائهم

(٣) حق

من منقر في بيت مكرمة والغصن ينبت حوله الغصن
ونختم الحديث عن بعض ما كان يراه العرب في الجاهلية من فضائل
وأخلاق كريمة ، بقطعة من قصيدة لعبد قيس بن خُفاف ، أنشأها
ليسوس بها ابنه جُبَيْل ، فكانت سجلاً لكثير من الخلق العربي ولما
وصل إليه بتجاربه ونظره :

والضيف أكرمه ، فإن مبيته حق ، ولا شك لُعْنَةٌ ^(١) للنزل
واعلم بأن الضيف مخبرُ أهله بمبيت ليلته وإن لم يُسأل
واترك محل السوء لا تحلُّل به وإذا نبا بك منزل فتحوّل
وإذا هممت بأمر شرّ فأتد وإذا هممت بأمر خير فافعل
وإذا تشاجر في فؤادك مرّة أمران فأعد للأعفّ الأجل

٤ — على أنه مهماعرف العرب من فضائل ومكارم أخلاق ، فلا يجمل
بالباحث أن ينسى الإشارة إلى أنهم في هذه الحقبة من تاريخهم لم يكونوا
يفعلون الخير لذاته فحسب بل واتقاءً للذم واجتلاباً للثناء ومحافظة على
الحسب والمجد وطلباً لحسن الأحدثة ، ولهذا كان فيهم عفة واعتدال
وزهادة في اللذات إن كان فيها ما يخل بالمروءة ، والأمثلة لذلك جدّ
كثيرة ، نقدم بعضها ونذكر بعضها آخر .

يقول حاتم الطائي :

(١) من يلغنه الناس كثيراً

أيا ابنة عبد الله وابنة مالك
إذا ما صنعت الزاد فالتسى له
أخا طارقا أو جار بيت فأنى
ويقول أيضاً :

أما والذي لا يعلم السر غيره
لقد كنت أختار القرى طاوى الحشا
ويحيى العظام البيض وهو رميم
محافظة من أن يقال لثيم

ويقول قطبة بن محسن الملقب بالحادرة :
إنا نَعِفْ فلا نُرِيب حليفنا
ونكى بآمن مالنا أحسابنا
ونكف شح نفوسنا في المطعم
ونجبر^(١) في الهيجا الرماح ونذعى^(٢)

وقد تقدم أن عمرو بن الأهم يؤكده أنه شفيق على الحسب الرفيع ،
وأن كل كريم يتقى الذم بالقرى .

وأخيراً في هذه الناحية نذكر قول المثقب العبدى ، وهو عائذ بن
محسن بن ثعلبة ، من قصيدة فيها الوصاة بكثير من الخلق الكريم ؛
الوفاء ، وإكرام الجار ، والحلم ، وتجنب الرياء :

أجعل المال لعرضى جنة إن خير المال ما أدّى الذم
كما نذكر أيضاً قول علقمة بن عبدة ، وهو من فحول شعراء الجاهلية :

(١) من الاجرار ، وهو ترك الرمح في المضروب ليكون ذلك أعنت له
(٢) ينتسب عند الضرب

والحمد لا يشتري إلا له ثمن . مما يضمن به الأقسام معلوم
والجود نافية للمال مهلكة . والبخل باق لأهليه ومذموم

على أن هذا لا يعيب العرب في شيء ، فقديرون الخير على سائر ضروب
وألوانه أمراً جميلاً ممدوحاً ، ثم يفعلونه — كما قلنا — محافظة على الحمد
والحسب ، وطلباً للمجد وحسن الذكر ، وهذه غاية أولذة معنوية شريفة
سامية ، وليس فيها أي عاب .

وبعد ، فإن للعرب قبل الإسلام كانوا كما رأينا على شيء من التفكير
الأخلاقي ، ومعرفة بالفضائل وعمل لها ، وأهم من هذا كله — كما سبق أن
ذكرته وأغبط الآن بتسجيل كشفه للمرة الثانية — أن منهم من حام
حول فكرة « الفضيلة المعرفة » ، وذلك أثن تراث « سقراط » مؤسس
الأخلاق ، وإن كان لم يفعل ما فعل سقراط من التعمق في هذه الفكرة
وتطبيقها واستخراج نتائجها منها .

٢ - في الإسلام

ولما جاء الإسلام لم يتنكر لكل ما كان عليه العرب من آداب
وأخلاق ، بل أقر منها ما رآه صالحاً لبناء أمة وإنها حض شعبي ، ونهى
عما رآه سيئاً ، وجاءهم — فيما جاءهم به من وصايا وحكم — بمكارم

الأخلاق التي يقوم عليها صلاح المرء في نفسه وأسرته وخطائه وأُمَّته
والعالم جميعاً .

ولهذا نرى العرب ، وقد مَنَّ اللهُ عليهم بالإسلام ، ظلوا في هذه الفترة
أيضاً يتدارسون آثار الشعراء والكتب الأدبية ، ويتأدبون بما فيها من
حِكم ووصايا تتصل بالأخلاق العملية .

من ذلك ما رواه صاحب الأملى ، عن عبد الرحمن عن عمه ، أنه
سمع أعرابياً يقول : لا يوجد البخيل محموداً ، ولا الغضوب مسروراً ،
ولا الملول ذا إخوان ، ولا الحر حريصاً ، ولا الشره غنياً^(١) .

كما يروون عن الأصمعي أن بعض الحكماء قال : من كان فيه سبع
خصال لم يعدم سبباً ؛ من كان جواداً لم يعدم الشرف ، ومن كان ذا وفاء
لم يعدم المقة^(٢) ، ومن كان صدوقاً لم يعدم القبول ، ومن كان شكوراً
لم يعدم الزيادة ، ومن كان ذا رعاية للحقوق لم يعدم السؤدد ، ومن كان
منصفاً لم يعدم العافية ، ومن كان متواضعاً لم يعدم الكرامة^(٣) .

وظلوا كذلك يرون الحياة لا تعدل الكرامة والشرف ، وفي ذلك

(١) الأملى ج ٢ ص ٣٢ الطبعة الأولى ببولاق .

(٢) المحبة .

(٣) الأملى ٢ : ٣٩ .

نرى الحسين المرعى ، وكان سيداً وفيماً ، وذكره ابن عبد البرّ وابن الأثير
وابن حجر في الصحابة ، يقول :

فلست بمبتاع الحياة بسبّة ولا مُبتغ من رهبة الموت سلماً
كما ظلوا كذلك يفخرون بمثل ما فخر به المرّار بن المنقذ ، وكان
معاصراً لجرير ، إذ يقول :

أعرف الحق فلا أنكره وكلابي أنس غير عُقر
لا ترى كلابي إلا أنساً إن أتى خابط ليل لم يهرّ

على أن الباحث — بصفة عامة — يعثر سريعاً بأثر الإسلام واضحاً
فيما كانوا يتواصون به من خلال ، ومكارم أخلاق ، ولذلك رأينا فيما رواه
الأصمعي عدّ التواضع فضيلة وأنه سبيل الكرامة ، وأن الخبيل السعدي
— الذي مات في خلافة عمر أو عثمان — يحث على تقوى الله لأنها في رأيه
أرشد ما يقوم به المرء من أمر ، ويقول :

إني وجدت الأمر أرشده تقوى الإله ، وشره الإثم

كما أن عبدة بن الطيب ، وقد أدرك الإسلام ، جمع بنيه عندما أسنّ
وأخذ يوصيهم ، بتقوى الله وبر الوالد ، فيقول :

أوصيكم بتقوى الله فإنه يعطى الرغائب من يشاء ويمنع
ويبرّ والدكم وطاعة أمره إن الأبرّ من البنين الأطوع

وبعد ، فقد أدب الله نبينا — تأديباً لنا — بأحسن الآداب ، ونظم له

كما يقول ابن عبد ربه^(١) مكارم الأخلاق في ثلاث كلمات ، فقال :
 « خذ العفو ، وأمر بالعرف ، وأعرض عن الجاهلين » ؛ ففي أخذه بالعفو
 صلة من قطعه والصفح عن ظلمه ؛ وفي الأمر بالمعروف تقوى الله وعص
 الطرف عن المحارم ، وصون اللسان عن الكذب ؛ وفي الإعراض عن
 الجاهلين تنزيه النفس عن ممارسة السفية ، ومنازعة اللجوج . كما أمره الله
 أيضاً أن يكون لينا في عريكته رفيقا بأمته ، وأن يدفع السيئة بالتي هي
 أحسن ، حتى يستل سخائم النفوس ، وأحقاد الصدور .

وقد رعى الرسول الحكيم هذه الآداب فكان مثالا أعلى لها ، وعمل على
 تأديب أمته بها ؛ فكان من حديثه أنه قال^(٢) : « أوصاني ربي بتسع
 أوصيكم بها : أوصاني بالإخلاص في السر والعلانية ، والعدل في الرضا
 والغضب ، والقصد في الغنى والفقر ، وأن أعفو عن ظلمي ، وأعطى من
 حرمي ، وأصل من قطعتني ، وأن يكون صمتي فكراً ، ونطقي ذكراً ،
 ونظري عبرة » . وكان من حديثه : « ما قل وكفى خير مما كثر وألهى »^(٣) .

إلا أن العرب — وإن كان لهم في الإسلام معين عسذب للأخلاق
 والآداب — قد قضت الظروف والعوامل المختلفة أن يضموا إلى ذلك

(١) العقد المرید ج ١ ٣٥٤ — ٣٥٥ .

(٢) ذكر في لباب الآداب ، والسكامل ، وعيون الأخبار .

(٣) رواه أبو يعلى في مسنده .

شيئا من آداب الأمم القديمة التي لها في العلم والمدنية قدم صدق وسابق
 فضل ؛ ذلك أنهم اختلطوا قبل الاسلام بطوائف من الفرس وطوائف من
 الروم ، وزاد هذا الاختلاط بعد الإسلام ، فكان من ذلك أن تأثروا بما
 كان لهؤلاء وأولئك من أدب ومدنية ، فيها الكثير من علم الهند وفلسفتها
 وعلم اليونان وفلسفتهم ، كما تأثروا أيضا بعوامل الاختلاط بالمسيحية
 واليهودية ، وبغير المسيحية واليهودية ، من عقائد الأمم السابقة ودياناتها .
 وقد ظهر أثر هذا كله فيما نجد لهم من تراث أخلاقي يميز لنا أن نقرر
 أن مصادره ترجع إلى ثلاثة أنواع :

ديني من القرآن والحديث والتوراة والإنجيل .

وفلسفي عن اليونان .

وأدبي عن الفرس والهند ، يعني بصفة خاصة بما يدخل تحت عنوان

السياسة المدنية .

وتقول : « وفلسفي عن اليونان » مع أننا نتكلم الآن عن الأخلاق
 قبل عصر الفلسفة ، لأن الفلسفة اليونانية لم تنتقل بالنقل والترجمة فقط
 أيام المأمون ، بل بطريق آداب الفرس وعلومهم ، وبالاختلاط بحملتها في
 البلاد التي دخلت تحت حكم الإسلام قبل عصر الترجمة أيضا .

ولعل من الطبيعي أن تتنوع مصادر الأخلاق عند العرب ؛ فإن

الفارسي مثلا الذي يدخل في الاسلام ليس من المعقول أن ينسى — حين

يترك دينه إلى دين الدولة الفتية الحاكمة — أنه من أمة عريقة في المدنية والحضارة ؛ أمة لها ماضيها وعلمها وفلسفتها ، أمة إن غلبت على أمرها اليوم فالدنيا دول . لهذا كان يعتز بنفسه ونسبه ، وبالأمتة من علم وحكمة ، ومن هنا قول مهيار الديلمي :

قومي استولوا على الدهر فتى ومشوا فوق رؤوس الحقب
وأبى كسرى علا إيوانه أين في الناس أب مثل أبي !
قد قبست المجد من خير أب وقبست الدين من خير نبي
وضممت الخير من أطرافه سوّدد الفرس ودين العرب

وكان اعتزاز الفارسي — وأمثاله كذلك طبعاً — بنفسه ، ونفخه بأمتة ، وشعوره بالحاجة لرفع قدره بين الدولة التي تلت عرش أمتة — كان كل ذلك يدعو إلى التمدح بأداب أمتة وحكمتها ، وبت هذه الآداب وهذه الحكمة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، ومن ثم ما زخرت به كتب الأدب القديمة أمثال : عيون الأخبار ، والعقد الفريد ، من حكمة الفرس وآداب الفرس .

والصنيع الفرس في هذه الناحية مثيل في أمة أخرى سبقهم في المدنية وفي ضياع المجد والعزة ، نعى أمة اليهود . فقد عمل يهود مصر على تجلية دينهم واعتقاداتهم لليونان الذين كانوا يعاملونهم معاملة كلها احتقار

لينالوا احترامهم وتقديرهم^(١) ولهذا قرأ « فيلون » التوراة باليونانية وشرحها
 بها ، ليمين لليونان أن فيها فلسفة أقدم من فلسفتهم وأسمى !
 وسواء أضح هذا الذي تقدمنا به من تعليل شيوع آداب الأمة الفارسية
 وحكمتها بين العرب مع أنهم لم يقصدوا إلى ترجمتها ، أم لم يضح ، وكان
 لذلك أسباب وعوامل أخرى ، فإنه لا مرء في أن هذه الآداب وهذه
 الحكمة كانت — كما قلنا — من مصادر التفكير الأخلاقي للمسلمين قبل
 عصر ترجمة الفلسفة اليونانية .

بعد هذا ، لندخل في شيء من التفصيل ، بادئين بالقول بأن من
 يريد أن يتعرف التفكير الأخلاقي في الفترة « موضوع الحديث » ، أى في
 فجر الاسلام وضحاها حتى عرف المسلمون الفلسفة الاغريقية ، لا بد له من
 التماس هذا في كتب الأدب قبل كل شيء ، لأن المسلمين لم يعنوا بالأخلاق
 — كعلم من العلوم يفرّدونه بالبحث والتأليف — إلا بعد أن علّوا ونهلوا
 من الفلسفة اليونانية ، وكانت كتب الأدب تعنى — فيما تعنى به — بالحكمة
 والحث عليها ، وبالأخلاق والدعوة لها .

وهذا كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الديفورى المتوفى سنة

(١) « موك — Munk » أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية ص ٤٦٤

طبع باريس سنة ١٨٥٩ م .

٣٠
٢٧٦ هـ يقول مؤلفه في بعض ما يصفه به : فان هذا الكتاب وإن لم
يكن في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام دال على معالي
الأمور مرشد لكريم الأخلاق ، زاجر عن الدناءة ، ناه عن القبيح ،
باعث على صواب الرأي وحسن التقدير (١) « »

وهذا الوصف كما يصلح لهذا الكتاب يصلح لغيره من عيون كتب
الأدب التي هي سراء ترينا أسلافنا الأماجد ، في طباعهم وخالهم
وأخلاقهم وتفكيرهم .

وليس من قصدنا أن نتعرض هنا لكل ما عرفه العرب في هذا
العصر من علم الأخلاق ، بل القصد أن نذكر في إيجاز كلمات نقبين منها
ما كان للأخلاق من حظ في تفكيرهم ، مركزين الكلام في مسائل
خاصة معدودة ، بعضها من الأخلاق وبعضها يتصل به اتصالا قريبا .

الطبع والأخلاق :

لقد عرف العرب وثيقة الرابطة بين الطبع والأخلاق ، وأن من
الواجب لهذا أن يتخير المرء من يكون منبت ولده ، ولم ينسوا قول ذي
الأصبع العَدَوَانِي :

كل امرئ راجع يوما لشيمته وإن تخلق أخلاقا إلى حين

ولا قول الأعرابي وقد رأى بطش ذئب رباه بشاة له :
 إذا كان الطباع طباع سوء فليس ينافع فيها الأديب
 ويقول كثيرٌ :

ومن يبتدع ما ليس من سُوس نفسه يدعه ويغلبه على النفس خيمها (١)
 ومعنى هذا أن الطبع يغلب التطبع ، أو على الأقل يحتاج ذو الطبع
 غير الكريم إلى كبير علاج لكسب الفضيلة والخلق الحسن .

واللنفس انفعالات فيجب الاحتراس من سيئها وعلاجها ، وعمران
 السوء من طبيعة الإنسان كامنة فيها ككون النار في العود ، « إلا أن
 الرجل القوي إذا كابرها بالقمع لها كلما تطلعت ، لم يلبث أن يميتها حتى
 كأنها ليست فيه » (٢)

والمرء ليس عقلاً فقط ، بل له مع هذا شهوات يدعوها هواه إلى
 إجابتها أسوأها ، فليتكبر إذن — تذكر تأدب — قول حاتم طيء :
 وإنك إن أعطيت بطنك سؤاله وفرجك ، نالا منتهى الدم أجمعا
 ولينتفع بقول « بزر جِهر » من حكاء الفرس : « إذا اشتبه عليك
 أمران فلم تدر في أيهما الصواب ، فانظر إلى أقربهما إلى هواك فاجتنبه » (٣)

(١) السوس والخيم : الأصل والطبيعة

(٢) الادب الكبير لابن المقفع

(٣) عيون لاخبار ج ١ ص ٣٧ .

وقد روى ذلك عنه ابن المقفع في أدبه الكبير وفي أدبه الصغير^(١).

معرفة الخير والشر:

كما رأوا من الخير أن يعرف المرء الشر ليحذره ولا يقع فيه؛ قيل
لعمر بن الخطاب: «إن فلاناً لا يعرف الشر»، قال: ذلك أحرى أن يقع
فيه^(٢)، وقال عمرو بن العاص: «ليس العاقل الذي يعرف الخير من
الشر، إنما العاقل الذي يعرف خير الشرين»^(٣). ويعجبني فيما يتصل
بهذا قول زهير:

الستر دون الفاحشات ولا يلقاك دون الخير من ستر
كأنه يريد أن يجعل استحياء المرء من أمر ورغبته في ستره أمانة
أنه شر.

وهذه النزعة العملية التي نلمسها مما تقدم جعلتهم يرون أن العلم بالخير
والشر يطلب للعمل على وفقه وإلا فلا خير فيه. ولقد قالوا: «لولا
العمل لم يطلب العلم». وروى زياد عن مالك قال: «كن عالماً أو متعلماً
وإياك والثالثة فانها مهلكة، ولا تكون عالماً حتى تكون عاملاً،
ولا تكون مؤمناً حتى تكون تقياً»^(٣).

(١) الاول : ٩٢ والثاني : ٢٣

(٢) العقد الفريد ج ٢ : ٢٨

(٣) العقد الفريد ج ١ : ٣٦٩

ولسنا نقول : إنهم مع حرصهم على طلب العلم للعمل تسكاهوا في أن
 الفضيلة العلم أو المعرفة فأثاروا فيما بينهم هذه النظرية التي أثارها سقراط
 في اليونان ؛ لكننا نقول : إن هذه القولة من مالك « لا تكون مؤمناً
 حتى تكون تقياً » ، ورأى المعتزلة في أن الإيمان قول مبني على يقين
 وعمل — يديحان لنا أن نرى فيهما فهماً لعلاقة بين المعرفة والعلم وبين
 العمل ، هي علاقة العلة بالمعلول ، كما كان يرى سقراط
 وإذا عرف المرء الخير من الشر ، وكان واجباً عليه أن يختار لنفسه ،
 كان لزاماً عليه كذلك أن يحاسب نفسه . على العاقل — كما يقول
 ابن المقفع — « مخاصمة نفسه ومحاسبتها ، والقضاء عليها والإثابة والتنكيل
 بها » . والمحاسبة تكون « عند الحول إذا حال ، والشهر إذا انقضى ،
 واليوم إذا ولى » (١) .

ونحن وإن كنا بسبيل رسم الخطوط فقط للتفكير الأخلاقي قبل
 عصر الفلسفة ، نرى خيراً أن نسوق قطعة من كلام ابن المقفع — الذي
 هو نسيج وحده معاني وأسلوباً — يتصل بحساب النفس كوسيلة لصلاحها ؛
 قال : « وعلى العاقل أن يحصى على نفسه مساوئها في الدين وفي الأخلاق

(١) الأدب الصغير ١٥

وفي الآداب ، فيجمع ذلك كله في صدره أوفى كتاب ، ثم يكثر عرضه على نفسه ويكلفها إصلاحه ، ويوظف ذلك عليها توظيفاً من إصلاح الخلة والخلتين والحلال في اليوم أو الجمعة أو الشهر ، فكما أصلح شيئاً محام ، وكما نظر إلى نحو استبشر ، وكما نظر إلى ثابت أكتأب^(١) »

الوسط والفضيلة :

وقد عرف العرب للتوسط فضيلته ، ووصوا به وأثنوا عليه ، مهتدين إلى ذلك بتجاربههم ، وبما جاء في القرآن والحديث ، وبما عرفوه من حكم الفرس والهند^(٢) . ففي القرآن « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » ، وفي الحديث أن الرسول الحكيم قال : « إن هذا الدين يسر وإن يشاد الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا »^(٣) . وكان يقال : « دين الله بين المقصر والغالي »^(٤) .

وليس معنى هذا أنهم عرفوا التوسط نظرية من نظريات علم الأخلاق وبنوا عليه — كما فعل أرسطو — مذهبهم في الفضيلة ، بل معناه أنهم أنهم أدركوا سوء مغبة التقصير والغلو ، وفضل التوسط والقصد ، فتنعوا

(١) الأدب الصغير ١٧

(٢) عيون الأخبار ج ١ : ٣٢٨ ، الأدب الصغير : ٥

(٣) رواه البخاري في كتاب الأيمان

(٤) عيون الأخبار ج ١ : ٣٢٦

بما عرفوا ، وجعلوا التوسط خيراً يتقوا صون به دون تعمق في البحث
أو تفلسف .

الفضائل :

وقد عرفوا أصول الفضائل وفروعها ، ودعوا إليها وتمدحوا بها ،
وأورثها الآباء الأبناء والأحفاد . عرفوا - فيما عرفوا منها - الشجاعة ،
والعفو ، والحلم ، والتواضع ، والصبر ، وبعد الهمة ، وشرف النفس ،
والحياء ، والصدق ، والعدل ، والوفاء ، والكرم ، والشكر ... إلى آخر
ما عرفوا من كريم الأخلاق ، وحميد الخلال .

وكانوا يستوحون في ذلك كله ، الدين : قرآنه وحديثه ، والأدب :
جاهليه وإسلاميه ، والحكم القديمة : هندية وفارسية : والديانات
السابقة : اليهودية والمسيحية .

أما القرآن والحديث فمن فضول القول وناقلته أن تأتي ببعض ما جاء
فيها خاصة بهذه الفضائل ونحوها ، لندلل على مبلغ تأثير المسلمين بهما في
هذه الناحية ؛ إلا أن هذا لا يمنع من أن نسوق حديثاً عن الرسول
صلوات الله وسلامه عليه فيه تنفير شديد عن الكذب ؛ روى مالك
عن صفوان بن سليم قال : « قيل للنبي صلى الله عليه وسلم : أيكون
المؤمن جبانا ؟ قال : نعم ، قال : أيكون بخيلاً ؟ قال : نعم ، قال :

أفيكون كذاباً؟ قال: لا^(١). كما نسوق حديثاً آخر يصحح أن يكون دليلاً على نزعة عملية تقيم للظروف والأحوال وزناً على خلاف ما كان يرى «عما نويل كانت» فيلسوف الواجب الألماني المعروف؛ قال الرسول: «لا يصلح الكذب إلا في ثلاثة مواضع: الحرب فإنها خدعة، والرجل يصلح بين اثنين، والرجل يرضى امرأته^(٢)».

أما المصادر الأخرى فنجد من الدلائل على التأثير بها في هذه الناحية ما نسوق بعضه على سبيل التمثيل لا الحصر؛ ففي الحلم ودفع السيئة بالحسنة نجد المسيحية تجاوزت الحد حتى لتتهم بالدعوة إلى العجز والاتضاع والمسكنة، ونرى ابن عبد ربه يروى أن المسيح عليه السلام مر بقوم من اليهود «فقالوا له شراً، فقال خيراً، فقبل له: إنهم يقولون شراً وتقول لهم خيراً! فقال: كل واحد ينفق مما عنده»^(٣).

وفي السكرم يذكر ابن عبد ربه أيضاً أنه كان فيما أنزله الله على داود عليه السلام: «من يفعل الخير يجده عندي، لا يذهب العرف بيني وبين عبدى^(٤). وإن الخطيئة نظر إلى هذا حين قال:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه لا يذهب العرف بين الله والناس

(١) هذا الحديث مرسل كما جاء في الترغيب

(٢) عيون الأخبار ٢: ٢٥، وقد رواه مسلم

(٣) المقدم الفريد ١: ٢٨٦

(٤) نفسه ١١٣

وفي التوراة — كما قيل — مكتوب « اشكر لمن أنعم عليك ،
وأنعم على من شكرك » (١) .

وفي الصبر هاهو بن المقفع يرى أن المدح منه أن يكون المرء
في الضراء متجملاً ، وللنفس غلوبا ، وللحزم مؤثراً ، وللهوى تاركا . . . (٢)
واعلم مما لا ريب فيه الآن ما كان من أثر المسيحية — التي تدعو
تعاليمها لرفض الدنيا والزهد فيها — فيما انتشر لدى المسلمين في القرون
الأولى من زهد بالغ ، وانصراف عن الدنيا . من أجل ذلك نجد هذا
الأثر واضحاً في الأصول من مراجع الأدب ، وغير الأدب من المؤلفات
التي عنيت بتسجيل حالة العرب والمسلمين الاجتماعية والعلمية في تلك
الأيام . ولقد كان لهذا الزهد أثر غير قليل في توجيه التفكير في حياة
الإنسان العملية ، وفي صوغ هذه الحياة على نحو يؤدي — في رأى من
عنده تلك النزعة — إلى ما يرجون من خير وسعادة . ومن السهل على
من يريد بحث نشوء الزهد لدى المسلمين ، وتطوره للتصوف ، وتعرف
عناصره الأولى ، أن يعرف ما يرجع منها للإسلام وما يرجع المسيحية قبله
وربما للبوذية قبل الاثنين .

ولعل من الطريف أن نلاحظ أن حديث « لارهبانية في الإسلام »

(١) العقد الفريد ١٤٠

(٢) الأدب الكبير ٤٩

— سواء أكان صحيحاً أم موضوعاً — يدلنا على ما كان لنظام الرهبنة
المسيحية من أثر على فريق من المسلمين الزهاد، احتذوه أو أرادوا احتذاه
فحاء الحديث منها على أن هذا ليس من الإسلام. وأن نلاحظ كذلك
أن الغزالي — كما سيأتي عندما نعرض للكلام عنه — كان، إذا أراد
الحث على الزهد والتنفير من الدنيا، استعان — فيما يستعين — بشيء
من أقوال المسيح، وبيعض ما جاء في الإنجيل.

ومهما يكن، فلستنا بسبيل بحث الزهد وعوامله وأصوله الأولى،
وإنما هنا الآن بيان أن العرب والمسلمين عرفوه وتأثروا به في سلوكهم
الأخلاقي، قبل أن يعرفوا الفلسفة الإغريقية بترجمتها للعربية. لقد كان
من هؤلاء من احتذى — دون أن يعرف — إلى حد كبير مذهب
الفيثاغوريين ومذهب السكليين وخلفائهم الرواقيين، فيما يتصل بجهاد
النفس والشهوات ومحاولة كبتها، والإعراض عن اللذات ومحاربتها حرباً
لم يأمر به شارع أو رسول، واحتقار الدنيا وعدم اعتبارها أمراً يستحق
الطلب والعناء.

يقول سفيان الثوري: «الزهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ
ولا لبس الغليظ»^(١). وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الزهد في الدنيا
ما هو؟ فقال: «أما إنه ما هو بتحریم الحلال ولا إضاعة المال، ولكن

(١) عيون الأخبار ٢ : ٣٥٦

الزهد في الدنيا أن تكون بما في يد الله أغنى منك بما في يدك» (١)
 وقيل للزهري: ما الزهد؟ قال: «أما إنه ليس تشعيث اللمة ولا قشف
 الهيئة، ولكنه صرف النفس عن الشهوة» (٢).

على أن المسلمين في ذلك العصر لم يكتفوا بالتأثر بهذا ونحوه، بل منهم
 من بالغ وتأثر بالمسيح عليه السلام. لقد كان فيما يروى ابن قتيبة مما
 أوحى الله إليه: «ترج من الدنيا يوماً فيوماً، وارض بالبلغة، وليكفك
 منها الحشن. تذوق مذاقة ما قد خلا أين طعمه! وما لم يأت أين لذته!
 لورأت عينك ما أعددت لأولياي لذاب قلبك وزهقت نفسك شوقاً
 إليه» (٣).

ويذكرون أن عيسى عليه السلام خرج على أصحابه حافياً باكياً
 شعثاً مصفر اللون من الجوع، يائس الشفتين من العطش، طويل شعر
 الصدر والذراعين والساقين؛ فقال: السلام عليكم يا بني إسرائيل! أنا
 الذي أنزلت الدنيا منزلها ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي؟ قالوا:
 أين بيتك يا روح الله؟ قال: «بيتي المساجد، وطيبى الماء، وإدامى
 الجوع، ودابتي رجلى، وسراجي بالليل القمر، وصلاتي» (٤) في الشتاء

(١) العقد الفريد ج ٢ : ١١٢، والحديث في الترمذي بلفظ مقارب

(٢) العقد ١١٢: ٢. واللمة بالكسر الشعر الذي يجاوز شحمة الأذن.

(٣) عيون الأخبار ٢ : ٢٦٧

(٤) الصلاة: الوقود أو النار العظيمة

مشارك الشمس ، وطعامى ماتيسر ، وفاكحتى وريحاني بقول الأرض ،
 ولباسى الصوف ، وشعارى الخوف ، وجلسائى الزمنى والمساكين ؛ أصبح
 وليس لى شىء ، وأمسى وليس لى شىء ، وأنا طيب النفس غنى مكثراً ،
 فمن أغنى وأربح منى « (١) !

المقياس الخلقى

واعل من الحق ، بعد ما رأينا فى هاتين الفترتين من حياة العرب ،
 أن تقدر أنهم كانوا يقيسون الأعمال لىتبيين الحسن منها والسيء إلى
 مقياس انتزعوه من مقومات حياتهم ؛ هو التقاليد النبيلة فى الجاهلية ،
 وهدي القرآن ، والسنة النبوية فى الإسلام .

ففى الجاهلية كانت العادات التى تنتقل من جيل إلى جيل ، والتقاليد
 التى سنّها لهم الآباء والأجداد ، تقوم مقام القانون الخلقى أو المقياس الذى
 به يعرف ما يحمى وما يذم من الأعمال . ولذلك نسمع العجيز السلولى ،
 بعد ما وصف نفسه بالعفة ورعاية حق الجار ، يقول :

كذلك هدى أبائى قديماً توارثه النجار عن النجار (٢)

ونسلم الآخر يقول :

(١) عيون الأخبار ج ٢ : ٢٦٩

(٢) النجار ، بكسر وضم النون ، الأصل

وينشأ ناشئ الفتيان منا على ما كان عودہ أبوه
 ومن الحق أن العرب في هذا الطور، شأنهم شأن غيرهم من الجماعات
 الأولى، كانوا في نواحيهم التشريعية والأخلاقية يتساءلون عن سنة السادة
 وذوى الأحلام ويتأثرونها، ويعتبرونها ميزاناً يميزون به الرشيد من
 الغي، ولذلك لا يجد الباحث أسراً حسناً وجميلاً إلا وله أصول ثابتة في
 الأفكار والعادات والتقاليد والموروثية.

ولما جاء الاسلام وجدنا هذا المقياس لم يتغير في صورته، بل الذى
 تغير فيه هو بعض محتواه أو بعض مادته. أى أنه في تلك الفترة الأولى
 من حياة العرب في ظل الاسلام، نرى المقياس ما جاء به الدين من تقاليد
 نبيلة وسنة نبوية حكيمة، وقد يضيفون إلى هذا ما يرونه متفقاً، وروح الاسلام
 ومثله العليا في الأخلاق؛ من التقاليد الطيبة التى توارثها الأجداد،
 وحكمة الفرس والهند وبنى إسرائيل، وغير هذا وذلك مما يكون حرياً
 بالتأثر واتخاذ مقياساً للخير والشر من الأفعال. ومن ثم كان الشذوذ عن
 هذا بدعة وكان مذموماً، وكان مانعاً من مجهود كثير من المؤلفين فى
 جمع هدى القرآن والرسول وآداب كثير من الأمم التى لها فى الحضارة
 عرق وأصل ممدود.

الغاية أو السامرة

هذا، ومهما اختلفت طرائق المسلمين فى الحياة وفهمهم لها، فقد

كانت الغاية العليا والسعادة التي ليس وراءها سعادة عندهم ، سعادة الآخرة وما وعد الله في جناته ؛ كل لها يرجو ، وكل لها يعمل ، والكل قد اختار طريقه إليها ، بعد أن جعلها القرآن الغاية وبين لها السبل .

على أن ذلك لا يمنع من أن يكون لهم غايات جزئية وأفهام - تناسب

طبائعهم وبيئاتهم - للذة والسرور ؛ قال قتيبة بن مسلم لخصين بن المنذر : ما السرور ؟ قال : امرأة حسناء ، ودار قوراء ^(١) ، وفرس مرتبط بالفناء . وقيل لضرار بن الحسين : ما السرور ؟ قال : لواء منشور ، وجلوس على السرير ، والسلام عليك أيها الأمير . وسئل عبد الملك بن الأهم نفس السؤال فأجاب : رفع الأولياء ، وحط الأعداء ، وطول البقاء مع القدرة والتماء . وقال آخر :

أطيب الطيبات قتل الأعدى واختيال على متون الجياد

وأياذ حبوتهن كريميا إن عند الكريم تزكو الأيادي ^(٢)

هكذا نجد الأفهام تختلف في فهم السرور واللذة ، كما اختلفت فيها مذاهب الإغريق ، وإن كانت هذه المسرات - التي دعوناها غايات جزئية - لا تخرج عن دائرة الخيرات الخارجية التي جعلها أرسطو شرطا للسعادة .

وبعد ، فأننا لاندعى أن ما قدمنا من آراء وأفكار ، تصل بالأخلاق من

(١) واسعة . (٢) كل هذه التقول عن عيون الأخبار ج ١ : ٢٥٨ .

قرب أو بعد ، كانت عامة للمفكرين جميعا من المسلمين قبل عصر نقل
 الفلسفة للغة العربية ، ولكننا أردنا أن نعطي القارىء صورة تقريبية
 للتفكير الأخلاقى للمسلمين فى المدة من فجر الإسلام الى اتصال المسلمين
 باليونان وغير اليونان بواسطة النقل والترجمة ، ليكون ذلك - كما قلنا -
 كمقدمة لدراسة المذاهب الأخلاقية للفلاسفة المسلمين . ولعله وضح من
 هذه الصورة التى رسمنا خطوطها ، مبلغ تأثير المسلمين بما كان ذا نفعا لديهم
 ومعروفا عندهم من ثقافات الفرس والهند واليونان .

ونستطيع أن نلخص الحديث فى هذه المسألة بأن نقول : إن المسلمين
 قبل أن يعرفوا الفلسفة اليونانية مترجمة لهم تأثروا فى تفكيرهم - فى
 الأخلاق وفى غير الأخلاق - بالقرآن والحديث ، والتوراة والإنجيل ،
 والأدب العربى وما فيه من حكم ، وبالثقافة اليونانية ، والفارسية
 والهندية . لقد كانت الفلسفة اليونانية قبل الإسلام منتشرة فى
 الإسكندرية والشام والعراق ، فدخلت فى ثنايا التفكير الإسلامى
 بحكم الاختلاط بسدنتها ، بل إن العرب عرف بعضهم ألوانا من
 هذه الثقافة فى الجاهلية كما يحدثنا ابن أبى أصيبعة فى ترجمة النضر
 ابن الحارث ابن كلدة « أنه سافر البلاد أيضا كأبيه واجتمع مع الأفاضل
 والعلماء بمكة وغيرها ، وعاشر الأخبار والسكينة ، واشتغل وحصل من
 العلوم القديمة أشياء جليلة القدر ، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء

الحكمة» (١). وكذلك عرف المسلمون جانبا من الثقافة الفارسية — بما حملته في طياتها من ثقافة الهند — بالاختلاط ونحوه من العوامل التي سهلت امتزاج الثقافات المختلفة وتأثر المسلمين بها.

وقبل أن تنتهي من هذا البحث يحسن أن نشير إلى أن تأثير الأخلاق بالأدب الفارسي كان أكثر من تأثيرها بالفلسفة اليونانية . ونعتقد أن من أقوى أسباب هذه الظاهرة ما يراه الأستاذ أحمد أمين بك (٢) من أن أكثر حكم الفرس المصوغة في كلمات قصار كانت أقرب للعقلية العربية من فلسفة اليونان التي تحتاج إلى البحث التحليلي العميق ، وللعرب إلف بهذا النوع من الحكم الموجودة كثيرا في الأدب العربي الخالص . وقد يكون من الحق أن نضيف لهذا السبب آخر من اتصال العرب والمسلمين بمصدر الثقافة الفارسية ، أعني بمثلها ، فكان من السهل أن ينتقل الكثير منها مشافة من جيل إلى جيل ، حتى إذا كان ابن المقفع ، وكتب بالعربية كتابيه الأدب الصغير والأدب الكبير ، كان تأثيرهما والتأثر بهما كبيرا . فقد سجل فيهما — وفي كلية ودمنة — زبدة ما ثقفه من علم وفلسفة

(١) طبقات الأطباء ج ١ : ١١٣

(٢) فجر الاسلام ١٤٠

عن الفرس واليونان والهند ، وما ابتكره عقله النافذ ، وما أمدته به تجاربه
الواسعة الصحيحة (١) .

ولقد احتفل بذلك أيما احتفال فيقول في أدبه الصغير : « وقد
وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفا فيها عون على
عمارة القلوب ، وصقلها وتجلية أبصارها ، وإحياء للتفكير ، وإقامة للتدبير
ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق (٢) » .

والناس الذين يعينهم نابغة الفرس هم حكماء الفرس وحكماء الهند
وفلاسفة اليونان الذين أورثونا نتائج تفكيرهم وثمار عقولهم « وكفونا كما
يقول - مؤونة التجارب والفتن » (٣) ، فصار منتهى علم العالم أن يأخذ
من علمهم ويقتدى بسيرتهم ، إذ كانوا لم يفهم شيء من العلم والأدب
والأخلاق (٤) .

كذلك كانت العقلية العربية فيما يتصل بالتفكير الأخلاق عند غير
المتكلمين قبل أن يتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، ويستفيدوا منها بعد
نقلها إلى اللغة العربية . فلننظر الآن ماذا كان عند رجال الكلام .

(١) من الخير لمن يريد التوسع في تعرف عناصر العقلية العربية أن يرجع إلى فجر
الاسلام وضحي الاسلام الأستاذ احمد بك أمين .

(٢) الأدب الصغير : ١١ ، ٣ ، الأدب الكبير : ٢

(٤) الأدب الكبير ٢ - ٤

٣ — عند المتكلمين

من الحق أن نقول إن علم الكلام هو الباب الذي دخل منه المسلمون إلى الفلسفة اليونانية، أو بعبارة أخرى إنه كان الناقذة التي تسلت مكانها هذه الفلسفة إلى المسلمين، وإذاً فإن لنا أن نتنظر في هذه الفترة تفكيراً أخلاقياً فيه كثير من النظر العقلي، وفيه غير قليل من الفلسفة، مما يجعل هذه الفترة حلقة بين العصر الأول الذي تحدثنا عنه وبين عصر الفلسفة والفلاسفة الذي سنتحدث عنه بعد هذه الكلمة.

لقد كان المعتزلة أبطال هذا التفكير في هذه المرحلة، فهم أول من أدخل في مصادر العلم في الناحية الأخلاقية والدينية بوجه عام عنصراً جديداً وهو العقل، هذا العنصر الذي له قيمته وخطره في الوصول إلى المعرفة، والذي أحسن المعتزلة الأفادة عنه فيما خلقوا من مسائل أو مشاكل في العقيدة والأخلاق، والمسائل التي تكلم فيها المتكلمون وبخاصة المعتزلة وتتصل بالأخلاق، يمكن أن تنحصر في أمور هي:

١ — الشعور الأخلاقي وأنه كسبي أو فطري.

٢ — الخير والشر وهل هما مطلقان أو نسبيان.

٣ — المسؤولية الأخلاقية.

٤ — الفضيلة وهل هي العلم والمعرفة.

٥ — مذهبهم وهل هو واجبي أو غائي.

التعمير الاقنوني

لم يجعل المتكلمون غير المعتزلة العقل هو الفيصل في معرفة أن هذا النوع من الأفعال خير وأن هذا النوع الآخر شر، بل كان مرجع ذلك عندهم الشرع وما يأمر به وينهى عنه؛ فما أمر به خير وفضيلة، وما نهى عنه شر ورتذيلة، وهذا ما يعرف في تاريخ الأخلاق بمذهب السلطة الخارجية، ويقابله مذهب السلطة الذاتية أو المذهب الطبيعي أو الفطري الذي يرجع الأخلاق إلى العقل أو إلى الضمير.

ولما ظهر هؤلاء العلماء المفكرون الذين عرفوا بالمعتزلة، أدخلوا العقل عنصرا جديدا في المعرفة وفي الأخلاق، وجعلوا إليه معرفة الخير والشر، أي أنهم كانوا من أنصار المذهب الطبيعي أو الفطري. وهذه المسألة الخلافية، بين أهل السنة وبين المعتزلة، هي ما عرفت في تاريخ علم الكلام بمسألة الحسن والقبح.

يرى أهل السنة^(١) أنه قبل ورود أمر الشارع ونهيه لا يكون شيء حسنا أو قبيحا، واجبا أو حراما، فضيلة أو رذيلة. وبعد ورود الشرع

(١) أهل السنة والجماعة هم الاشارة كما هو مشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقصار؛ أو الماتريديّة على المشهور في ديار ما وراء النهر، و«ماتريد» قرية من قرى سمرقند، وبين الطائفتين خلاف في بعض المسائل. ص ٦٠ من حاشية الخبالي على شرح عقائد النسفية.

تكتسب الأفعال هذه الصفة أو تلك ، ويصير بعضها حسنا وبعضها قبيحا ؛
 وبهذا قال كثير من جلة العلماء الأعلام : مثل مالك والشافعي ، والثوري
 وأحمد بن حنبل ، وداود وأهل الظاهر . أما المعتزلة فقد هدوا بتفكيرهم
 إلى أن الله لم يمدنا بالعقل إلا ليكون لنا هاديا ومرشدا ، ولهذا فهو الطريق
 إلى معرفة الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة وما يجب أو يحظر فعله قبل أن
 يرد بذلك الشرع (١).

ويريد أهل السنة بما ذهبوا إليه أن الأفعال الأنسانية ليست لها
 صفات ذاتية تقتضي أن تكون حسنة أو قبيحة ، بمعنى يستحق فاعلها
 الثواب أو العقاب ، بل إنه قد يحسن الشيء ويكون فضيلة شرعا ويقبح
 مثله ويكون رذيلة مع أنهما متساويان في جميع الصفات النفسية ، وإذا
 فالحسن ما أثنى الشرع عليه والقبيح ما ذم الشرع على فعله ، وهذا الثناء
 أو الذم لا يجعل للفعل صفة خاصة ذاتية يكون بها حسنا أو قبيحا ويستحق
 فاعله عليه ثوابا أو عقابا . أما المعتزلة فردوا الحسن والقبيح إلى صفات
 ذاتية في الأفعال يدرسها العقل من نفسه ، ولا تجب من الشرع متى أمر
 أو نهى .

وقد حرر هذه المسألة وجلا رأى كل من الطرفين سعد الدين

(١) أصول الدين للبغدادي الموفى عام ٤٢٩ ، نشر مدرسة الاهليات بتركيا

التفتازاني حين يقول : وقد اشتهر أن الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند
المعتزلة عقليان ؛ وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال
والنقص أو الملاءمة للغرض وعدمها ، فإن ذلك يدرك بالعقل وإن لم يرد
به الشرع ، وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله بمعنى استحقاق فاعله
في حكم الله المدح أو الذم عاجلا والثواب أو العقاب آجلا . فعندنا (يريد
أهل السنة) ذلك بمجرد الشرع ، أي ما ورد به الأمر فحسن وما نُهي
عنه فقبيح ، من غير أن يكون للفعل صفات تجعله حسناً أو قبيحاً في
ذاته ، حتى لو أمر الله بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس . وعند المعتزلة
للأفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة في حكم الله ، وهذه الصفات
يدركها العقل (١) .

والفرق بين المذهبين كبير ؛ الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن
والقبح ، بمعنى أن الفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبح ، وعندهم
(المعتزلة) من مقتضياته ، بمعنى أنه حسن عقلا فأمر الله به وقبح عقلا

(١) شرح المقاصد ، طبع الأستانة ، المجلد الثاني ص ١٠٩ — ١١٠ .
ويرجع أيضا إلى الأرمين في أصول الدين لمحمد بن عمر الرازي المتوفى عام ٦٠٦ هـ ،
طبع حيدرآباد ص ٢٤٦ ، ففيه تحرير دقيق للنزاع بين المذهبين . وإلى الشهرستاني
في الملل والنحل نشر الخانجي ج ١ ص ٥٣ وما بعدها .

فنهى الله عنه ، فالأمر والنهي إذا وردا كشفنا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته .

ومعنى هذا — كما يقول « جولد تسيهر » أن إرادة الله هي مقياس الخير والشر عند أهل السنة ، فلا يوجد ما هو خير عقلياً ولا ما هو شر عقلياً ؛ وعند المعتزلة مقياس الخير والشر هو العقل لا غير ، فهو الذى يقرر الخيرية والشرية ، وتكون إرادة الله مظهرة لصفة الفعل لا مثبتة صفة لم تكن له (١) .

الخبر والشر مطلقاً أو نسبياً

هذا ، والخير والشر ، سواء أدركا بالعقل أم بالشرع ، هما أمران إضافيان عند أهل السنة ، ما دام لا يرجعان إلى صفات ذاتية في الأفعال لا تنفك عنها ، كما أن عملاً قد يكون خيراً بالأضافة إلى شيء وشرّاً بالأضافة إلى شيء آخر (٢) ، كما قد يكون خيراً في زمن ، وغير خير في زمن آخر ، ومن ثم كان النسخ شرعاً . وهذا الرأى في الخير والشر وأنهما نسبيان يذكّرنا برأى « سبينوزا » في المسألة نفسها (٣) .

(١) العقيدة والشرعية في الإسلام : Le Dogme et la Loi de l' Islam ، ص ٨٥ .

(٢) نهاية الأقدام ص ٩٨ .

(٣) تاريخ لأخلاق الطبعة الثانية ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، وفيه رجعت إلى كتاب الأخلاق « Éthique » للفيلسوف « سبينوزا » نفسه .

أما في رأي المعتزلة فيوجد خير مطلق ؛ كما يوجد شر مطلق ؛ ما دام هذا وذلك يرجعان إلى صفات الأفعال الذاتية التي يكشفها العقل ، والتي لا تتغير بالاعتبارات المختلفة (١) .

المسئولية الوضعية :

وكما اختلف الأشاعرة والمعتزلة في الحسن والقبح أو في مصدر الشعور الأخلاقي كما رأينا ، اختلفوا في الإنسان : أهو حر فيما يعمل فيكون مسئولاً ، أم ليس له الحرية في عمل ما يشاء ؟ وهذا الخلاف شديد حتى إن المعتزلة جعلوا رأيهم فيه أصلاً من الأصول التي لا يتم الاعتزال إلا بالقول بها .

لقد اتفق المعتزلة على أن الإنسان « خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً » (٢) . ومنهم الجبائي وابنه أبو هاشم اللذان اتفقا « على القول بأثبات الفعل للعبد خلقاً وإبداعاً ، وإضافة الخير والشر والطاعة والمعصية إليه » (٣) . وهم (المعتزلة) يستندون في رأيهم إلى أن التكليف والمسئولية يستلزمان قدرة الإنسان وحرية فيما يريد ويفعل ، وإلا بطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، وإلى أن الإنسان

(١) جولد تسيهر في المرجع السابق نفسه ص ٨٥ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٣) نفسه ج ١ ص ٩٩ - ١٠٠ .

يحس من نفسه ماله من حرية في أن يريد هذا أو ذاك من الأفعال ومن قدرة على تنفيذ ما يريد^(١). وهذا يشبه ما قال « كانت — Kant » عن حرية الإرادة التي جعلها من بدائه علم الأخلاق ومسلماته .
 أما أهل السنة من المتكلمين فلمهم في هذه المسألة رأى لا يخرج فيما أرى عن الجبر، الذي يذهب بالمسئولية في رأى المعتزلة ، مها تعمالوا أو حاولوا التخفيف منه وصبغه بصبغة تخيل لبعض الناس أن الإنسان له قدر من الحرية في أفعاله ، وإذا يكون مسئولاً !

الفضيلة المعرفية

لقد كان أثمن تراث سقراط الفلسفي هاتين الحكمتين : « اعرف نفسك بنفسك » و « والفضيلة المعرفة » . وكان مما يريد بهذه أن من عرف أن هذا العمل خير فعله حتماً ، وأن من عرف أن ذاك شر اجتنبه حتماً ، ومعنى هذا أن العلم أو المعرفة تؤدي بلا شك إلى العمل ، فإن لم تنته بالعمل لم تكن معرفة حقة .

وليس من شأننا الآن تناول هذا الرأى بالبحث والنقد ، بل الذى نريد أن نقرره هو أن ذهاب المعتزلة إلى أن العمل من الايمان يوصى الى حكمة سقراط التي تذهب إلى أن الفضيلة المعرفة على النحو الذى فسرناها به .

(١) نهاية الاقدام ص ٧٩ ، ٨٣ — ٨٤ .

بيان حقيقة الأيمان من المسائل التي اشتجر فيها الخلاف بين علماء الكلام ، إلا أن ابن حزم يؤكد أن أصحاب الحديث والمعتزلة وجمهور أهل الإسلام ذهبوا إلى أن الإيمان هو معرفة الدين بالقلب ، والاقرار به باللسان والعمل بالجوارح ، وأن كل طاعة وعمل خير إيمان ، وأنه كلما ازداد الانسان خيراً ازداد إيمانه وكما نقص نقص إيمانه . (١) وقد زاد المعتزلة على ذلك أنهم قرروا أن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ، بل هو في منزلة وسط بين المنزلتين : منزلة الايمان ومنزلة الكفر ، وجعلوا هذا أصلاً من أصولهم التي لا يتم لأحد الاعتزال إلا متى قال بها جميعها . والقول بأن العمل من الايمان يوحى إلى بأن الذين ذهبوا إليه طافت برءوسهم فكرة « أن الفضيلة المعرفة » حين جعلوا معرفة الدين لا تكون معرفة صحيحة إلا إذا كان معها أو منها العمل ، وأن من يؤمن بالله ورسله وما جاؤا به من تشاريع ثم لم يعمل وفق علمه يكون علمه زائفاً أو ناقصاً غير يقيني ، وإلا لدفعه إلى العمل دفعا . وليس هذا إلا ما أراد واضع علم الأخلاق حين قرر أن الفضيلة المعرفة ، لأن الانسان العاقل الذي يريد لنفسه الخير يستحيل عليه أن يؤثر الشر مع علمه بالخير علماً صحيحاً لا ريب فيه . وهذه — كما يقول أفلاطون — حقائق قائمة على

(١) الفصل ، نشر الخانجي ، ج ٣ ص ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩١ .

أدلة من حديد وماس ، من يعلمها بأدلتها ومساميها يأتي الخير حتما . (١)
ولعل من الطريف هنا أن نشير إلى أن رأى المعتزلة في الفاسق وأنه
في منزلة بين الايمان والكفر ، يشبه إلى حد كبير رأى أفلاطون حين
حاول تصحيح موقف أستاذه سقراط فيما ذهب إليه . لقد زعم أفلاطون
أنه يستطيع هذا التصحيح إذا قرر أن الآثم الذي يعلم الخير وينأى عنه
إلى الشر لا يكون علمه علما حقا ، بل إنه « ظن » لا علم ، أى أنه في
منزلة بين العلم والجهل ولهذا وقع في الآثم الأخلاقي .

هذا الإيضاح ، يجعل الظن منزلة بين العلم والجهل وجعل الآثم في هذه
المنزلة ، لا يرد عن سقراط ما وجه إليه من نقد ، ولكن ما ذهب إليه المعتزلة
من القول بالمنزلة بين المنزلتين لا يبعد عنه ؛ إذا لاحظنا أن كلا من الآثم
أخلاقيا والفاسق دينيا في منزلة وسط : الأول بين العلم والجهل ، والثانى
بين الايمان والكفر ، وإذا لاحظنا أيضا أن كلا منهما لو علم حقا لما
كان أحدهما آثما أخلاقيا ولما كان الآخر فاسقا دينيا .

المعتزلة من أنصار مذهب المنفعة العامة

يرى بعض من تناول الشيخ محمد عبده وآراءه الفلسفية والدينية

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢٠ .

بالبحث أنه في ناحية الأخلاق يدخل مسألة المنفعة العامة ، التي أدخلها المعتزلة في هذه الناحية لأول مرة ^(١) . وهذا حق بالنسبة إلى المعتزلة ، وبالنسبة إلى غيرهم من المتكلمين فيما أرى أيضا .

إن الاسلام ، باعتباره خاتم الأديان ، لم يأت لأسعاد الفرد بصفته فرداً يعيش وحده ، بل أتى للناس جميعا ، وقرر أنهم إخوة يجب أن يعمل بعضهم لخير بعض ، أو بعبارة أخرى يجب أن يكون الخير العام هو غاية أفعال الناس كلها . والله ، جلت حكمته ، قد أمد الانسان بما ينير له السبيل ويساعده على الوصول لما خلق له ، وذلك بالعقل الهادي الأمين والرسول الهداة المصلحين الذين كان من تعليمهم جميعا هذه الحكمة : أحب لغيرك ما تحب لنفسك .

إن المتكلمين وبخاصة المعتزلة ، كانوا متبصرين ؛ يقبلون كثيرا من الآلام — ويعتبرونها خيراً — إذا كانت وسيلة إلى خير ، ويرفضون خيراً قليلا في سبيل خير كثير ، ويعملون على المنفعة العامة لمن يمكن أن ينالهم أثر ما يعملون . والأدلة على هذا كله ، على طرف الثمام لمن يريد ، ويجدها بأيسر السبل من يفهم روح مذاهب المتكلمين وبخاصة المعتزلة

(١) الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا و « ب . ميشيل B. Michel » في مقدمة رسالة التوحيد المترجمة للفرنسية ص ٦٥ ، طبع باريس عام ١٩٢٥ .

الذين عرفوا بسعة الأفق وعمق التفكير .

والآن ، بعد هذه المقالة التي ربما تكون قد طالت ، نأخذ في بحث
المذاهب الأخلاقية للفلاسفة المسلمين ، مشيرين أولاً في مقالة ثانية إلى
الحالة العامة في العصور التي ظهر فيها هؤلاء الفلاسفة ، من ناحية السياسة
والعلم والتخلق والاجتماع .

المقالة الثانية

المحاضرة العامة في عصور الفلاسفة

لا غنى لنا عن دراسة سريعة للعصر الذي ظهر فيه الفلاسفة الذين نحن بسبيل دراسة مذاهبهم الأخلاقية^(١)؛ وليس هذا لأن الفيلسوف أو الأديب مثلاً يكون دائماً صورة لعصره، بل لأنه لن يكون مطلقاً بمنجاة من تأثيره به، ولأنه في الغالب من الأمر يكون الانتاج العلمي في نوعه وصبغته وطابعه ظاهرة تفسر بروح العصر ولونه والعوامل المختلفة التي تهيمن عليه وتسيره. نحن في حاجة ماسة إذن لرسم صورة الأيام التي ظهر فيها مسكويه والغزالي، ومن إليهما من فلاسفة الأخلاق ومفكريها، لنفهم العوامل التي وجهتهم ودفعتهم لما أثر عنهم من تراث فكري، ولنمثل لأنفسنا الروح التي كانت تسودهم وهم يفكرون ويكتبون. ولأننا رأينا - قصداً في القول - أن يكون بحثنا مقصوراً في المشرق على مسكويه كممثل للأخلاق الفلسفية الصريحة، وعلى الغزالي كممثل للأخلاق الفلسفية الدينية على ما اشتهر من أمره، وعلى محيي الدين بن عربي في الأندلس كممثل للأخلاق المبنية على التصوف. ولأننا سنذكر عند الكلام على ابن عربي كلمة خاصة عن عصره، ولأن مسكويه والغزالي عاشا في القرنين الرابع والخامس الهجري - لهذا كله، صار من

(١) رأيت من الخير إبقاء هذه المقالة، وإن كان عالم وناقد كبير رأى الاستغناء عنها، على أنني حذفته منها ما لا تمس إليه حاجة تحلية هذا العصر.

الضروري أن يكون بحثنا في هذه المقالة مقصوراً على الحالة في القرنين الرابع والخامس .

وهذا البحث سيكون حتماً موجزاً لا يتعدى كلمات : تختص أولها بالخلافة والإدارة ، وثانيها بالحالة العلمية ، وثالثها أو آخرها بالحالة الاجتماعية والخلقية ، لنخلص من بعدها إلى ما إليه قصدنا أولاً وبالذات .

الخوف: والإدارة

مرت الدولة العباسية من ناحية القوة والضعف بأدوار مختلفة كان خلفائها في بعضها الكلمة العليا والحكم النافذ والجانب المرهوب ، وفي بعضها لم يكن لهم من الحكم والخلافة إلا الاسم والرسم ، أما السيادة الفعلية فكانت للمتغلبين عليهم من بني بويه الديلمية (٣٣٤ - ٤٤٧) أو السلاجقة الأتراك (٤٤٧ - ٥٩٠) . وفي بعضها الآخر كانوا يسترجعون شيئاً من القوة الزاهية والعز الذي ولى ، حتى انتهى أمرهم على أيدي التتار عام ٦٥٦ هـ كما هو معروف .

وقد كان اصطناع المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧) للأتراك : يتخذ منهم جنداً يستغنى به عن العرب والموالي من خراسان ، مؤذناً ببدء طور الضعف وزوال هيبة الخلفاء ، عندما أحس هؤلاء الغلمان الأتراك بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم ، وأخذوا في الاستئثار بالسلطان حتى تحكّموا في

الخلافة وأمورها والخلفاء وحياتهم ؛ وهل أدل على هذا من اجترابهم على الخلفاء بالخلع والقتل والمثلة ؟ مما يدل على أنهم صاروا في تلك الأيام في منزلة من الذل والهوان لا يملك صاحبها لنفسه ضراً ولا نفعاً .

وهذه المنزلة تجليها للباحث إجمالة النظر في بعض كتب التاريخ ؛ مثل الطبري وصلته ، وابن الأثير ، ومروج الذهب ، والتنبيه والإشراف للمسعودي ، وحضارة المسلمين في القرن الرابع الهجري للمستشرق آدم متز وتعريب الأستاذ عبد الهادي أبي ريده ، وشذرات الذهب لابن العماد ، والمنتظم لابن الجوزي ، فليرجع إليها من يريد .

وقد كان لهذا الضعف في الخلفاء ، ولهذا المنزلة التي انحطت إليها الخلافة ، الأثر المحتوم : استقلال كثير من أمراء الأطراف ، فكان من ذلك غير قليل من الدويلات كالحمدانية بالجزيرة ، والسامانية فيما وراء النهر ؛ وفساد كبير في الإدارة جر إليه ضعف ولاية الأمر الشرعيين وشراهة أصحاب السلطان المتغلبين . وهذا الفساد في الإدارة نجد من عوامله ، فضلا عن ضياع هيبة الخلفاء ، ما كان من عدم مبالاة المتغلبين من أمراء بني بويه ومن اليهم بالوزراء واستهتارهم بهم .

لقد كان الأمير معز الدولة البويهى يكثر سب وزرأنه ، وكان ينال الوزير المهلبى — وهو من هو في بيته وغناؤه ! — من فحشه وشتمه مالا

صبر لأحد عليه ، بل كان يضربه بالمقرعة (١)

وثمة عيب آخر كان فاشيا ، وربما اعتبر بدع ذلك العصر ، نعتى به المصادر والرشوة ؛ الأمير يصادر وزيره وهو حي أو بعد وفاته كما كان من معز الدولة مع وزيره المهلبى المذكور وجماعة من أصحابه (٢) ، والخليفة إذا وجد في نفسه شيئا من القوة يصادر وزيره متى عزله ؛ والوزير يصادر من دونه ، حتى ليقول الوزير ابن الفرات : « تأملت ما صار إلى السلطان من مالى فكان عشرة آلاف ألف دينار ، وحسبت ما أخذت من الحسين بن عبد الله الجوهرى فكان مثل ذلك » (٣) . وقد صار الأمر فيما بعد عندهم طبيعيا ؛ فالعامل يصادر الرعية ، والوزير يصادر العمال ، والخليفة يصادر الوزراء وغيرهم حتى أنشأوا للمصادرة ديوانا خاصا بين دواوين الحكومة إذ عدت من أبواب دخلها ، ويعرفها الخلفاء ولا ينكرونها ويرونها عارا وإثما مبينا .

ويجب أن نضيف لهذا عيباً آخر يتصل به وهو كثرة التولية والعزل تبعاً لمبلغ ما يقدم للوزير من رشوة . ولعل من المثل لهذا محمد بن عبيد الله الخافى الذى وزر للمقتدر مدة سنتين فكان يعين للعمل الواحد عمالا كثيرين برشا تصل اليه منهم ، وبلغ من فوضاه واستهتاره أن اجتمع في

(١) آدم مترج ١ ص ٣٩ عن تجارب الأمم لمسكويه .

(٢) مترج ١ ص ٤٠ عن ابن الأثير ٨ : ٣٩٨ .

٣١ جورجى زيدان تاريخ المدن ج ٤ ص ١٨٠ وما بعدها .

مكتبة جامعة القاهرة

خان واحد بالعراق سبعة نفر كلهم قد تولوا مدينة واحدة ؛ كما اجتمع
خمسة آخرون بالموصل تقلدوا جميعهم منسبا واحداً . وهنالك لم يملكوا
إلا أن يتشاركون ما بذلوا في سبيل التقليد^(١)

وكان من الطبيعي ، والأمر كما ذكرنا ، أن يكثر الجور والفتن ،
وأن ينشط اللصوص وقطاع الطريق ، وأن يشتد الغلاء ويشعر الناس
شعوراً واضحاً بالحرَج والضيق ؛ فأبو عبد الله البريدي وزير المتقي لله
والمتوفى سنة ٣٣٣ هـ كان ظلوماً عسوفاً ، ومن أعظم أسباب الغلاء ببغداد
لأنه صادر الناس واستنزف الأموال ، واغتصب التجار وابتلاهم بظلم
لم يسمع بمثله حتى بلغ كُرُّ الحنطة ٣١٦ ديناراً^(٢) .

ولهذه الكوارث وأمثالها نجد المسعودي يشكو لله « من انقطاع
السبيل وفساد الطريق ، وانفراد كل رئيس وتغلبه على الصقع الذي هو
فيه . . . ولم يزل الإسلام مستظهِراً إلى هذا الوقت فتداعت دعائه ووهي
أسه ، وهي سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة في خلافة أبي إسحاق إبراهيم

(١) مترج ١ ص ١٦٣ . ويذكر ابن الطقطقي ، في كتابه الفخرى في الآداب
السلطانية ص ١٩٨ ، أن المنصب كان نظارة السكوفة وأن الذين اجتمعوا لهذا المنصب
كانوا تسعة عشر وتولاه منهم باء اقمهم آخرهم عهداً بلوزير .

(٢) شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٣٣ ، والكربوزن قبل ستون قفيزاً .
والقفيز ثمانية مكايك ، والمكوك صاع ونصف . وفي الإفصاح المكوك
نصف الويبة .

المتقى لله أمير المؤمنين ، والله المستعان على ما نحن فيه » (١) .
 وقد لطف الله بالمسعودى فقبضه قبل أن يحل بالإسلام وأهله ما حل
 بعده لما اشتغل كل بنفسه وأهمل المرافق العامة ومصالح الدولة جميعاً فكثر
 الخارجون والمتغلبون . ومن هؤلاء الباطنية الذين كثروا عام ٤٩٤ هـ
 بالعراق والجيل وزعيمهم الحسن بن صباح ، فملكوا القلاع وقطعوا
 السبيل ، وأتوا كل منكر ، وهكذا استفحل أمرهم لاشتغال أولاد
 ملكشاه السلجوقي المتسلطين على الدولة حينذاك بأنفسهم (٢)
 ومن المؤكد أن مما زاد الطين بلة الفتن الدامية التي كانت تقوم كثيراً
 بين أهل أهل السنة وبين الشيعة أو الرافضة ، أو بين الحنابلة وبين من
 يخالفونهم في الرأي أو يحيدون عن الطريق السوى ويجاهرون بعصيان
 الله وتعدي حدوده . ولو أن الخلافة كانت قوية ، والإدارة كانت حازمة
 رشيدة ، لما روع المسلمون بكثير من هذه الفتن التي كثيراً ما كانت لا تخبو
 نارها إلا لتعود أشد مما كانت ضراماً واشتعالاً .

الحالة الاجتماعية والخلفية :

هذه الحياة السياسية والإدارية المضطربة الفاسدة إلى حد كبير ، إن

(١) آدم متز ج ١ ص ٧ عن صروج الذهب كما قال . وقد استوعبنا أخبار
 المتقى كما ذكرها المسعودى فلم نجد هذا النقل في الطبعة التي في أيدينا .

(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ٤٠٠

لم نقل إلى أكبر الحدود ، لا يمكن أن تكون عنها حياة اجتماعية وخلقية
قارة طيبة ، إذ لا يستقيم الظل والعود أعوج كما يقولون . لقد ضل رجال
الدولة الطريق ، وتنكبوا الصراط السوي فقلدهم الناس ، وضعف الذين
وأثره ، وتقلص ظل العدل والأمن ، فكان السكيد والدس والرياء
والنفاق ، والتدابير والتقاطع وما إلى ذلك من سيء الخلال بين الخاصة
والعامة ، وغدت الفضيلة مهيضة الجناح ، قليلة النصر ، والمجون والدعارة
لها أتباع ونصر أكثر حتى بين الطائفة التي كان يجب أن يكون لها من
الدين شكيمة وعقال !

الحياة الاجتماعية والأخلاقية كانت منحطة إذن في هذا العصر الذي
نقلم فيه ، أي عصر الفلسفة والفلاسفة ؛ وإذا أردنا الاستشهاد بما وعاه
التاريخ من الأمارات والدلائل ، وجدنا مكان القول ذا سعة ، فلنكتف
بجزء عن كل وبقليل عن كثير .

١ — الخلفاء — إلا من عصم الله — لا يرون بأساً في الشرب بين
المغنين والندماء ؛ وقد قتل المتوكل وهو في مجلس من مجالس شربه ، وقد
سكر كما يذكر المسعودي سكرًا شديدًا^(١) . والمعتمد كان كما يحدثنا هذا
المؤرخ نفسه مشغوفًا بالطرب ، والغالب عليه المعاقرة وأنواع اللهو والملاهي ؛
ولقد طلب في بعض مجالسه من نديم من ندمائه أن يصف له الرقص

(١) صروج الذهب ج ١ ص ٦٩

وأنواعه ، وشمائل الرقاص ، والصفة المحمودة منه ، فأجابه إجابة العارف
المجرب الخبير ^(١) .

٢ — والمهتدى بالله المتوفى سنة ٢٥٦ هـ ولم يستكمل من عمره
الأربعين عاماً كان له من لقبه أكبر نصيب ، لكنه لذلك كان غريباً
في بيئته ثقيلًا على الناس . لقد حرم الشراب ، ونهى عن القيان ، وأظهر
العدل ، ولم يترك أداء الجمعة في المسجد الجامع ، وكان يخطب الناس ويؤم
هم ، فتقلت — كما يقول مؤرخنا — وطأته على العامة والخاصة بحمله
إياهم على الطريق الواضحة ، فاستطالوا خلافته ، وسموا أيامه ، وعملوا الخيلة
عليه حتى قتلوه ^(٢) .

٣ — والخليفة القاهر لا يبالي أن يجمع إلى اللهو والشرب الخيلة
والسكر في الوصول إلى ما يريد . يذكر ابن الأثير أن القاهر في عام
٣٢١ هـ أمر بتحريم الغناء والخمر وسائر الأنبذة ، وبيع الجوارى المغنيات
على أنهن سواذج لا يعرفن الغناء ، ثم أمر من يشتري له كل حاذقة في
صناعة الغناء ، فاشتري منهن ما أراد بأرخص الأثمان ، والسبب في هذا
أنه كان مولعاً بالغناء والسماع ، فجعل ذلك طريقاً إلى تحصيل غرضه

(١) مروج الذهب ص ١٥٧ ، ١٦٢

(٢) ناسخه ج ٤ ص ١٢٤

رخصاً^(١) ! ولعل عذره في هذا الاحتمال أن الأتراك المتغلبين على
الخلافة لم يدعوا له من الدنيا وأسبابها ما يجذب به السبيل لتحصيل هوه
ولذته !

٤ — ولم يكن هذا الفساد وضعف الدين ، وانحلال الخلق مقصوراً
على العلية من القوم ، بل نكاد نجزم بأنه كان داء استشرى في جسم
الامة جميعاً مما جعل بعض رجال الدين المتطرفين يندبون أنفسهم لمقاومته .
يروى ابن الأثير أيضاً أن الحنابلة هبوا عام ٣٢٣ هـ لمطاردة المنكر في
بغداد ، حتى صاروا يكبسون دور القواد والعامه فإن وجدوا نبذا أراقوه ،
وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء^(٢) . ومن المعلوم أنهم لم يثوروا
بالعنف هذه المرة وحدها ، بل ثاروا مراراً ومرات .

٥ — ذكر ابن العماد في تاريخه بمناسبة وفاة أبي القاسم علي بن محمد
القاضي عام ٣٤٢ هـ أنه كان في جملة الفقهاء والقضاة الذين ينادمون الوزير
المهلبى — في دولة بني يويه — ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على
اطراح الحشمة والتبسط في القصف والخلاعة ، وما منهم إلا أبيض اللحية
طويلها ، وكذلك كان المهلبى . فإذا تكامل الأتس وطاب المجلس ،
ولد السماع ، وأخذ الطرب منهم مأخذه ، وهبوا ثوب الوقار للعقار ، فإذا

(١) تاريخ ابن الأثير ج ٨ ص ٢٠٤

(٢) تاريخ الكامل ج ٨ ص ٢٢٩

أصبحوا عادوا كعادتهم في التوقر والتحفظ بأبهة القضاء ، وحشمة المشايخ
والكبراء (١) .

تلك مثل يتصل أكثرها حقاً بالخلفاء والوزراء ومن اليهم من عليية
القوم ، ولكن بإضافتها إلى المثل الأخرى التي تدل على الدس والكييد
والخدعة — الملية بها كتب الأدب والتاريخ — يكون لنا صورة قريبة
من الواقع عن الحياة الاجتماعية والخلقية في هذا العصر « موضوع
الحديث » ، ولا سيما إذا لاحظنا ما سبق أن ذكرنا من أن المهتمى سئمته
الخاصة والعامية لما أراد حمل الناس على الجادة والصراط المستقيم ، وأن
النفوس ميالة بطبائعها إلى السوء ، وهى أسرع إلى التقليد فى الشر منها
إلى التقليد فى الخير ، وبخاصة إذا كان المنلّد كبير المركز عظيم الخطر ،
كخليفة أو أمير أو وزير أو قاض أو فقيه ، والأمر أوضح من أن يخفى .
ولعمري إنه لحق ماجاء فى وصف الدكتور طه حسين بك للحياة
الخلقية فى أيام صاحبه فيلسوف المعرة ، وهى بين دفتى عصرنا الذى نتحدث
عنه ، إذ يقول (٢) : « ومن أتقن درس الآداب فى ذلك العصر عرف
ما بين أخلاقه وبين الفضيلة من الأمد البعيد ؛ فاست ترى فى هذه الآداب
خلقاً أظهر ولا خلة أحلى من الدعارة والمجون ، ولولا أننا نؤثر الحرص

(١) شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٦٣

(٢) ذكرى أبى العلاء الطبعه الثانية ص ٨٤

على الآداب العامة لنقلنا من الأدلة على ذلك ما فيه مقنع لمن شك أو ارتاب ، ولكن بقيمة الدهر للشعالي تغفينا عن ذلك فليرجع إليها من أراد» (١)

ونحن نوصي بالرجوع أيضاً إلى كتاب مثالب الوزيرين — ابن العميد وابن عباد — لأبي حيان التوحيدى ، ليعلم عن خير وشاهد عيان مبلغ الأدب والأخلاق فى ذلك العصر .

الحالة العلمية

إذا رأينا ضعف الخلافة ، وفساد الإدارة وما يتصل بهما من العوامل الأخرى، جر إلى ضعف الأخلاق واضطراب الحياة الاجتماعية — لارتباط هذا بذلك — فلا يصح أن نفهم الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة العلمية ، بل بالعكس كان ضعف الخلفاء ، وضياع سلطانهم ببغداد ، وظهور كثير من الدويلات فى جسم المملكة الإسلامية ، عاملاً قوياً فى فى ازدهار العلم ، ومعاوضة العلماء فى تلك الأيام .

حقيقة لقد كان ذلك العصر أزهى العصور علماً ، وأكثر فيه النبغة فى كل علم وفن ، وهضم فيه المسلمون ومن أظلمهم الإسلام برايته العلوم

(١) ربما كان مما يعنيه الدكتور مما احتوته قيمة الدهر قصبدة كلها خش وجور ومجون لأبي القاسم الواساني ج ١ ص ٢٧٤ ، وقطعة صغيرة كذلك لأبي بكر الخوارزمي ج ٤ ص ١٤٦

والفلسفة الإغريقية ، ومنجوها بالدين والثقافة الإسلامية ، فكان من هذا كله ما يعرف في تاريخ الفكر بالفلسفة الإسلامية ، ويكفي أن يجيل من يريد نظره في فهرست ابن الفديم ، وتاريخ الحكماء للقفطي ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، وتاريخ بغداد للخطيب ، وغيرها من كتب التراجم كشذرات الذهب لابن العباد ، ليعلم أي عصر كان ذلك العصر في العلم والعلماء .

والسبب في هذا واضح سهل التماسه ومعرفة ؛ ذلك أن الدولة العباسية عرف خلفاؤها بتشجيع العلم على اختلاف ألوانه حتى النظر الحر والفلسفة ، ولما جاء المتوكل ونهى عن النظر ، وحجر على أصحاب المقالات ، صادف هذا الانقلاب في السياسة العلمية ابتداء ضعف سلطان الخلفاء ، ثم تلاه ظهور دويلات في رقعة المملوكة الإسلامية في مراكز متعددة تابعة لأمرائها يحبون العلم والتفكير ويشجعون عليهما ؛ من هذه الدويلات الدولة الحمدانية (٣١٧ — ٣٩٤) بحلب وفي كنفها نبغ الفارابي ، والسامانية بخراسان (٢٦١ — ٣٨٩) وما وراء النهر وقد عاش في ظلها ابن سينا شطراً من عمره ، والبويهية بالعراق وفارس وفي رعايتها ظهر مسكويه .

وكانت تجزئة الدولة هكذا من حسن جد العلم والعلماء والمفكرين والفلاسفة من ناحيتين : الأولى أن أولئك الأمراء كانوا يتنافسون في

العلم وتشجيع أهله ، وتزيين بلاطهم ، بل وتقوية نفوذهم بالعلماء والأدباء
 النابغين ، يجتذبونهم إليهم ويخطبون معوناتهم العلمية والأدبية ؛ والثانية
 أن هؤلاء العلماء والمفكرين كانوا يجدون حماة من أمراء تلك الممالك كما
 كان من الفارابي وسيف الدولة الحمداني ، وكانوا إذا خشى أحدهم على
 نفسه أميراً من الأمراء انتقل عنه إلى غيره كما كان من ابن سينا^(١) .
 هذا التنافس في العلم ومعاوضة العلماء نجد له بسهولة ويسر مثلاً
 كثيرة مما زخرت به الكتب التي عنت بتاريخ الحالة العلمية في
 ذلك العصر .

نرى أولاً في هذا السبيل عضد الدولة ابن بويه يجرى الرزق على
 الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ومن إليهم من العلماء ، ويفرد من داره
 جزءاً للخاصة والفلاسفة يجتمعون فيه آمنين أذى الرعاع والسفهاء ؛ ولهذا
 يشيد مسكويه بذكره^(٢) . والوزير ابن العميد المتوفى سنة ٣٦٠ هـ كان
 أيضاً من أنصار العلم والفلسفة ، حتى أن مسكويه — وكان خازناً للدار
 كتبه — يرى أنه كان علامة في المنطق والفلسفة وبخاصة الإلهية ، حتى

(١) يرجع إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيمة ج ٢ ص ٥ — ٦ وإلى
 المسشرق « مونك » في كتابه مزيج من الفلسفات اليهودية والعربية ص ٣٥٤ ، وإلى
 البارون « كارادى فو » في كتابه ابن سينا ص ١٣٩ — ١٤٠
 (٢) ابن الأثير ج ٨ ص ٥١٨ عن متر ج ١ ص ٤٦

لم يجسر أحد في زمانه أن يدعيها في حضرته إلا أن يكون مستفيداً^(١)،
 وبلغ من تقدير ابن العميد لمكتبته أنه لما نهب داره بالري قوم من الغزاة
 لم يفكر إلا في دار كتبه، ولم يُفرخ رُوعه إلا لما أعلمه مسكويه أنه
 احتال لها فسلمت من النهب، وكانت كثيرة فيها من كل علم، وتحمل
 على مائة وقر^(٢)، لأن سائر الخزائن — كما قال ابن العميد نفسه —
 يوجد منها عوض، أما هذه فهي التي لا عوض منها^(٣). ومهروف خبر
 استفادة ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ من مكتبة نوح بن منصور الساماني
 الغنية بأهمات الكتب في الفلسفة وغيرها^(٤).

وبجانب دور الكتب التي كان يعنى بها، ويتنافس فيها الأمراء
 وأتباعهم وعدد غير قليل من الأسر الكبيرة التي عرفت بالعلم، نجد أنه
 في العصر الرابع بدأ يظهر نوع جديد من المؤسسات العلمية في دور العلم
 التي كانت تزيد على خزانات الكتب أن بها من العلماء من يقرأ ويفيد
 المترددين عليها، وربما أصاب المحتاج من روادها من الرزق ما يسهل له
 العلم وطلبه.

من هذه المؤسسات نجد دارين أنشأهما أحد حاشية عضد الدولة :

(١) متز ج ١ ص ١٧٨

(٢) هل وزنا ومعنى .

(٣) تجارب الأمم لمسكويه ج ٦ ص ٢٨٦ وما بعدها عن متز ج ١ ص ٢٩٠

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٧ ص ١٧٢

واحدة في مدينة رامهرمز على شاطئ بحر فارس ، والأخرى بالبصرة^(١) .
 وفي عام ٣٨٣ هـ أسس أبو نصر سابور بن أردشير وزير بني بويه دارا
 أخرى في الكرخ غربى بغداد^(٢) . ولا نسى هنا المدرسة النظامية التي
 بناها ببغداد نظام الملك وزير طغرل بك السلجوقي ، وهي التي درس فيها
 كثير من الأعلام ، منهم إمام الحرمين الجويني ، وأبو حامد الغزالي .
 على أن هذا العصر لم يخل طبعاً ممن يتعصب على الحكمة والعلوم
 النظرية والفلسفية ومن يشتغل بها ، وقد بسطنا الكلام في هذا في
 المقالات التي نشرتها مجلة الأزهر عام ١٣٦١ هـ ، فلا حاجة إذن للإطالة
 بذكر شيء مما نشر . إنما نذكر هنا مثالا واحداً لم نذكره هناك ، وهو أن
 صاحب بن عباد المتوفى عام ٣٨٥ وزير بني بويه بالرى ، كان على شهرته
 بالأدب والعلم متعصباً شديداً التعصب على أهل الحكمة والناظرين فيها ،
 ولعل هذا كان من أسباب فساد الحال بينه وبين أبي حيان التوحيدى
 صاحب المقابسات وغيرها وأحد أعيان القرن الرابع في العلوم النظرية^(٣) .
 ومن الطريف ذكره بمناسبة تعصب صاحب على الحكمة والمعنيين بها
 أن السلطان محمود بن سبكتكين لما ورد الرى استخرج من دار كتب

(١) متر ١ - ٢٩٣

(٢) المنتظم لابن الحوزى ٧ - ١٧٢

(٣) متر ١ - ١٧٢ - ١٧٣

الصاحب كل ما كان في علم الكلام وأمر بحرقه ^(١) .
 من أجل هذا ونحوه من العوامل المشجعة على العلم والميسرة لسببه ،
 حفظ لنا التاريخ أسماء كثيرين من النبغة الذين ظهرُوا في ميادين
 العلوم المختلفة .

نجد في هذا العصر المعلم الثاني الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ؛ وأبا
 الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني المتوفى سنة ٣٥٦ هـ ؛ وأبا نصر الطوسي
 شيخ الصوفية وصاحب كتاب اللمع في التصوف المتوفى عام ٣٧٨ هـ ؛ وأبا
 الحسين بن سمعون الامام القدوة الناطق بالحكمة الواعظ البغدادي المتوفى
 سنة ٣٨٧ هـ ، ومن كلامه : « رأيت المعاصي نذالة ، فتركها سرودة ،
 فاستحالت ديانة » ^(٢) ؛ والقاضي أبا بكر الباقلاني أفضل المتكلمين
 المنتسبين إلى الامام الأشعري - كما يقول ابن تيمية ؛ والمتوفى سنة ٤٠٣ هـ ،
 والقاضي عبد الجبار الهمداني شيخ الاعتزال المتوفى سنة ٤١٥ هـ ؛ والشيخ
 الرئيس ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ ؛ وأقضى القضاة أبا الحسن الماوردي
 صاحب كتاب أدب الدنيا والدين ، وكان إماما في الفقه والأصول
 والتفسير ، والمتوفى سنة ٤٥٠ هـ .

كما نجد أبا بكر الخطيب البغدادي الحافظ أحد الأئمة الأعلام وصاحب

(١) الارشاد لياقوت عن متر ١ ص ٢٩٠

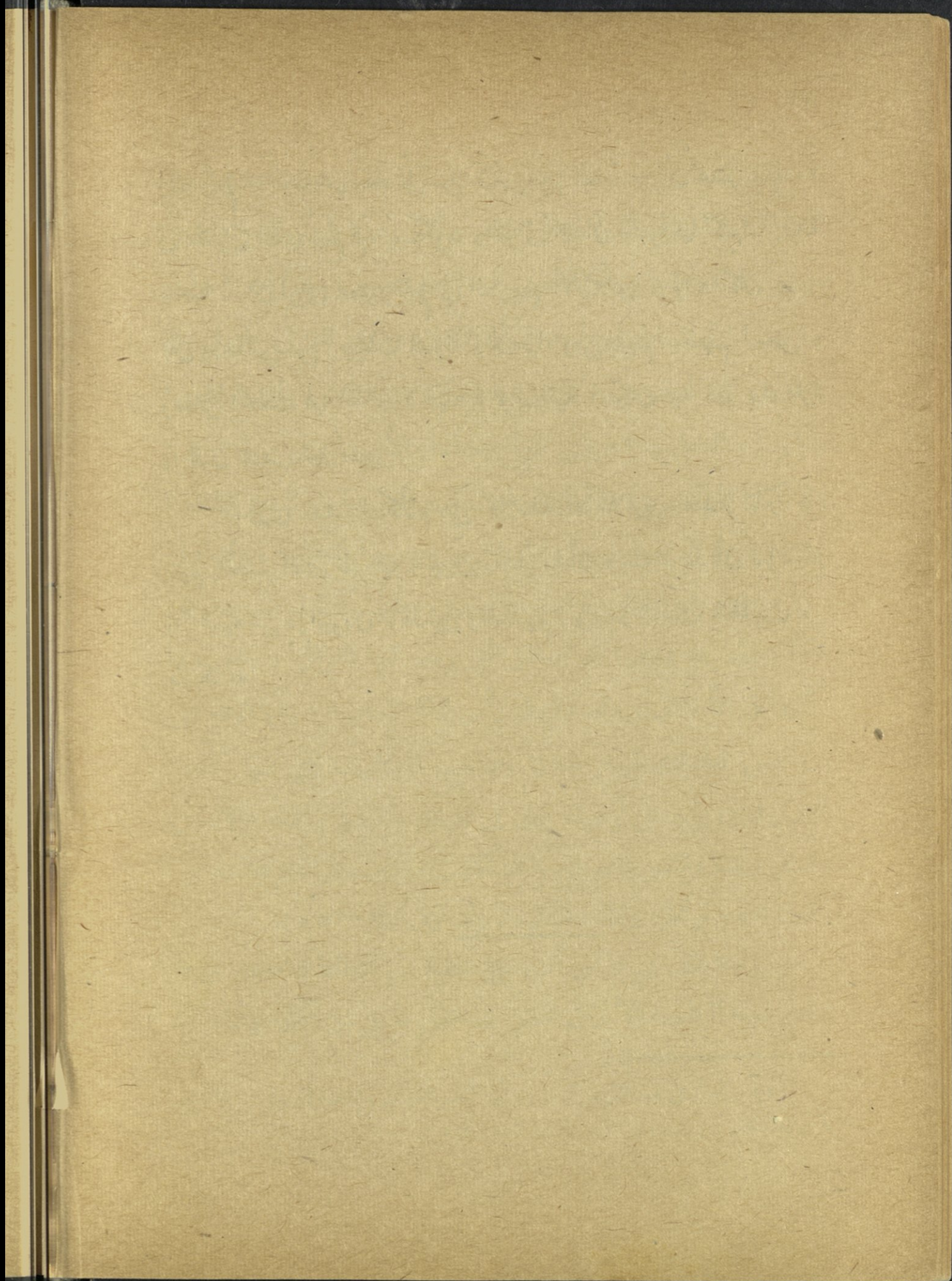
(٢) شذرات الذهب ج ٣ ص ١٢٥

تاريخ بغداد المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ؛ وعبد الكريم القشيري صاحب الرسالة
المعروفة في التصوف المتوفى سنة ٤٦٥ ، وكان — كما يذكر السخاوي —
مفسراً محدثاً ، فقيهاً متكلماً أصولياً ، لسان عصره وسيد وقته ؛ وإمام
الحرمين أبا المعالي الجويني أحد الأئمة الأعلام وشيخ الغزالي المتوفى عام
٤٧٨ ، وكان يحضر درسه كل يوم نحو ثلثمائة من الطلبة وأولاد الصدور ؛
وأبازكريا الخطيب التبريزي شيخ بغداد في الأدب المتوفى سنة ٥٠٢ ؛
والكيا الهراسي — والكيا معناه الكبير بالفارسية — شيخ الشافعية
ببغداد وأحد الذين تفقهوا على إمام الحرمين ودرسوا بالنظامية ، وقد توفى
سنة ٥٠٤ ؛ وأبا الحسين الراغب الإصفهاني صاحب كتاب الزريعة إلى
مكارم الشريعة ، وهو أحد المصادر التي رجع إليها الغزالي ، ونقل منها
كثيراً في الأخلاق ، وقد توفى في رأس المائة الخامسة ؛ وأبا الوفاء على
ابن عقيل البغدادي شيخ الحنابلة وصاحب التصانيف التي منها كتاب
الفنون الذي يزيد على أربعمائة مجلد في الوعظ والتفسير والفقہ والأصول
والنحو واللغة والشعر والتاريخ والحكايات ، وفيه مناظراته ومجالسه التي
وقعت له ، وخواطره ونتائج فكره ، وقد توفى سنة ٥١٣ هـ .
إلى هنا نقف في عرض أسماء من نبغوا من علمائنا الأماجد نبوغاً
تمقطع دونه الرقاب ، ولا يزال نعيش في فضل ما بقي من آثاره وتراثه (١)

(١) رجعتنا في هذا العرض السريع إلى كتب التراجم وبخاصة إلى وفيات الأعيان
لابن خاسكان ، وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلي .

ومنه نعلم - وما عرضناه قل من كثير يعجز العاد - أن عصر الفلسفة
 في المشرق الذي نبغ فيه مسكويه والغزالي اللذان سنفردهما كليهما بمقالة
 خاصة ، كان أزهى عصور العلم في التاريخ الاسلامي ، وأنه كان عصر
 فن ودراسات من رجالات الدولة والأمراء ومن يلبسهم بعضهم لبعض ،
 وعصراً انحطت فيه الحالة الاجتماعية والخلقية فكان فيه للهو والدعارة
 والمجون نصيب غير صغير .

وسرى عند الكلام على فلاسفة الأخلاقيين مقدار تأثير كل
 منهم بالعصر الذي ظهر فيه ، ليبين مقدار ما أفاده منه ، بعد أن نعلم مبلغ
 ما كسبه من علم اليونان الأقدمين وفلسفتهم . ولنبدأ البحث بالحديث عن
 مسكويه



المقالة الثالثة

مكوي

أبو علي أحمد بن محمد مسكويه من فلاسفة الإسلام الذين جمعوا
بين ثقافة الإغريق وثقافة الإسلام ، وضموا طرفاً من حكمة الروم والهند
إلى حكمة العرب والفرس .

وتقول « مسكويه » ، ونحن نعلم أن بعض المؤرخين جعله « ابن
مسكويه » ، لأننا تبيننا أن هذا هو الصحيح على ما نعتقد في اسمه (١) .
حقيقة ، لقد سماه « ابن مسكويه » كل من البيهقي في تنمة صوان الحكمة ،
وشمس الدين الشهرزوري في نزهة الأرواح (٢) . ولكن فريقاً من
المؤرخين المعاصرين له وآخرين غيرهم جعلوه « مسكويه » . منهم
أبو حيان التوحيدي في كتابه الامتاع والمؤانسة وكتابه مثالب الوزيرين (٣) .
والثعالبي في يتيمة الدهر ، وياقوت في معجم الأدباء (٤) . والقفطي في
أخبار الحكماء ، وابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء (٥) ، وأخيراً صاحب
كشف الظنون .

ومهما يكن ، فالأمر هين وليس بذي خطر ، إلا أننا نذكر أن

(١) هدينا إلى هذا الرأي بعد طبع الكتاب الطبعة الأولى ، ولا عاب في
الرجوع إلى الصواب بعد تبينه .

(٢) نسخة مصورة بمكتبة الجامعة .

(٣) الأمتاع ، نشر الأستاذ السندوني ، ص ٦٠ ، ٩٠ .

(٤) معجم الادباء ج ٥ ص ٥ .

(٥) ج ١ ص ٢٤٥ .

صاحب معجم الأدباء زاد في ترجمته أنه كان مجوسياً ثم أسلم^(١) وتابعه في هذا الأستاذ جورجى زيدان في كتابه تاريخ الأدب العربية . ونحن نظن ظناً يقرب من اليقين أن هذا بعيد التصديق ، لأنه ربما لا يتأتى لحديث عهد بالاسلام أن يكون كما كان فيلسوفنا في فهمه للاسلام ، وانتفاعه به في مذهبه في الأخلاق انتفاعاً كبيراً . ولعل الصحيح أن جده هو الذى انتقل من المجوسية إلى الاسلام .

ومها يكن فقد عاش في عهد الدولة البويهية ونشأ في كنفها وتحت رعايتها في الخدمة بين الوزراء والأمراء . وقد ولد بالرى سنة ٣٣٠ هـ ؛ وجذبته بغداد فيمن جذبت من طلاب الشهرة والعيش الرفيع ، حيث أسماه الجد والأدب والعلم بالاتصال بالوزير المهلبى — الحسن بن محمد الأزدي ومن ذرية المهلب بن أبى صفرة وهو وزير معز الدولة بن بويه — حوالى سنة ٣٤٨ هـ فعمل له كما تم اسره ، ثم عاد بعد وفاة الوزير سنة ٣٥٢ هـ الى الرى ليحظى لدى الوزير ابن العميد ويصير أميناً لخزانة كتبه ومختصاً كما يقول ياقوت^(٢)

وقد ظل معه حتى توفى الوزير سنة ٣٦٠ هـ ، فكان لابنه الوزير أبى الفتح كما كان لأبيه إلى أن ضرب الدهر ضرباته وتفرق لأبى الفتح وانتهى الأمر بسجنه سنة ٣٦٦ هـ ، فاتصل بخدمه عضد الدولة بن بويه

(١) المعجم ج ٥ ص ١٠

(٢) المعجم ص ٧

خازناً لكتبه ، وصار كما يقول القفطي لديه مأموناً وعنده أثيراً (١) .
وهكذا ظل ينتقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو ملك في دولة
بنى بويه ، حتى مات بأصبهان عام ٤٢١ هـ ، وقد انتقل إليها بعد أن أحس
أن الموت يدنو منه رويداً رويداً .

هذا هو مسكويه في حياته العملية . أما عصره فقد قدمنا ما فيه
الكفاية لتعرفه ، إنما نشير هنا إلى أن انحطاط الأخلاق الخاصة والعامة قد
بلغ في هذا العصر درجة تجعل الوزير المهلبى ، ومن كان يسمر معه
ويناديه من الرجال الذين يجب الوقار لمناصبهم الدينية الرسمية ، يكون
منهم ما سبق ذكره في مجالس اللهو الفاجر الخليع .

واليك صورة أخرى تؤيد حكمنا على هذا العصر يمدنا بها أبو منصور
الثعالبي : « إذ يذكر أنه كان في مجلس مع الوزير المهلبى نفسه فاستدعى
— بريد الوزير — دنا للوقت وخماراً من الدير وريحاناً من الحانة ،
واقترح غناء من الماخور ، وأخذنا في فن من الانحلال عجيب ، بطريق
من الاسترسال رحيب (٢) » . ويقول الثعالبي في قصيدة له في وصف
هذا المجلس :

فكان الذى لولا الحياء أذعته ولا خير فى عيش الفتى إن تسترا

(١) أخبار الحكماء ص ٢١٧

(٢) القيمة ج ٣ ص ١٣

وأخيراً ينتهي في وصف هذا المجلس الآثم بقوله : « ولم نزل نشرب
الراح إلى أن باح الصباح بسرّه ، وقام كل منا يتعسر — لعله يتعثر —
في سكره » (١)

ولم يك سوء هذا العصر مقصوداً على ما اشتمل من مجون نال نيلاً
شديداً من العامة والخاصة ، بل كان كذلك عصر كيد ودس ، وهذا
أمر طبيعي لحياة كلها تنازع على النفوذ والبقاء بين العناصر والطبقات
المختلفة كما سبق أن أشرنا إليه .

لهذا نجد البديع الهمداني يكتب لفيلسوفنا رسالة يقول فيها دافعاً عن
نفسه كيد الوشاة : « فليعلم الشيخ الفاضل أن في كيد الأعداء مني جمة ،
وأن في أولاد الزنا عندنا كثرة ، قصاراهم نار يشبونها ، أو عقرب
يدببونها ، أو مكيدة يطلبونها » (٢) . ومسكويه عرف حلوهذا العصر
ومره ، وذاق سعادته وشقاءه ، مثل كل أعيان هذا العصر ورجالاته ، كما
يعلم ذلك من الوقوف على ترجمته وتاريخه .

وأخيراً نرى من الخير ونحن نتكلم عن مسكويه الرجل والفيلسوف
أن نذكر — قبل الدخول في فلسفته الأخلاقية — عهدته الذي عاهد
نفسه والله عليه ، لناهج أي رجل كان هو في هذه الناحية العملية . هذا

(١) المصدر نفسه ص ١٤

(٢) ياقوت ج ٥ ص ١٣

العهد ذكروا قوت في معجمه قطعة منه^(١)، ورواه أبو حيان في مقابساته^(٢) .
 وجهد الأستة ذ حسن السندوبى نأشرها فأصلاح ما اعتراه من تحريف
 وأكمل إحدى الروايتين من الأخرى ؛ لهذا نعتمد عليه في إثباته ، وهو :
 « بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما عاهد عليه الله فلان بن فلان^(٣)
 وهو يومئذ آمن في سربه ، معافى في جسمه ، عنده قوت يومه ، لا تدعوه
 إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن ، فلا يوالى مخلوقا ، ولا يستجلب
 منفعة من الناس ، ولا يستدفع مضرتهم . عاهده على أن يجاهد نفسه ،
 ويتفقد أمره ما استطاع ، فيعف ويشجع ويحكم^(٤) ؛ وعلامة عفته أن
 يقتصد في ما رب بدنه ، حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهينك
 هرقوته ؛ وعلامة شجاعته أن يحارب دواعى نفسه الذميمة ، حتى لا تقهره
 شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه ؛ وعلامة حكيمته أن يستبصر في
 اعتقاداته ، حتى لا يفوته بقدر طاقته شىء من العلوم والمعارف الصالحة ،
 ليصلح أولا نفسه ويهذبها ، ويحصل له من هذه المجامدة ثمرتها التي هي
 العدالة . وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ، ويجتهد في القيام بها والعمل
 بموجبها ، وهي خمسة عشر بابا :

(١) ج ٥ ص ١٧ - ١٩

(٢) ص ٣٢٢ - ٣٢٦

(٣) في ياقوت : أحمد بن محمد .

(٤) لها من حكم بضم الكاف إذا صار حكيماً .

« إيثار الخير على الشر في الأفعال ، والحق على الباطل في
 الاعتقادات ، والصدق على الكذب في الأقوال ؛ وذكر السعادة وأن
 تحصيلها يكون باختيار دائما ، وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين
 المرء ونفسه ؛ والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها ؛ وحفظ المواعيد حتى
 أنجزها ، وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل ؛ وقلة النقة بالناس بترك
 الاسترسال ؛ ومحبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك ؛ والصمت في أوقات
 حركات النفس للكلام ، حتى يستشار فيه العقل ؛ وحفظ الحال التي
 تحصل بشيء ، حتى تصير ملكة ولا تفسد بالاسترسال ؛ والإقدام
 على كل ما كان صوابا ؛ والإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل
 في المهم دون غيره ، وترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغي ؛ وترك
 الدنيا^(١) ؛ وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد ، لئلا يشتغل
 بمقابلتهم^(٢) والانفعال لهم ؛ وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة
 والهوان بجهة وجهة ؛ وذكر المرض وقت الصحة ، والهلم وقت السرور ،
 والرضى عند الغضب ، ليقل الطغنى والبغى ؛ وقوة الأمل ، وحسن
 الرجاء والثقة بالله تعالى ، وصرف جميع البال إليه .

« فإذا يسر الله إصلاح نفسه بما جاهد عليه ، تفرغ بعد ذلك إلى

(١) في ياقوت : التواني .

(٢) في ياقوت : بمقابلتهم .

إصلاح غيره . وعلامة ذلك ألا يبخل على أحد بنصيحة ، ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ، ولا يستبد دون الأختيار بما يتسع له . فإذا أكمل له ذلك ، ورفع عنه العوائق والموانع ، وبلغه ما في نفسه من هذه الفضائل — ليصير بها من أوليائه الفائزين وأنصاره الغالبين ، وعباده الأمنين ، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون — فقد استجاب له بحمده إلى كل مادعاه به ، ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى جوده من إعطائه ما لا يحسن أن يرغب فيه ، وإعازته مما لا يحسن أن يستعيز منه ، وهو حسبه وعليه توكله ، ولا قوة إلا به . »

ذلك هو عهد مسكويه ، ومنه نلمح بوضوح طابع مذهبه في الأخلاق وسماته ، الذي أراد به السعادة لنفسه ولمن يسعده جده بالأخذ به . هذا وقد كان من الطبيعي ، وقد اطلع فيلسوفنا على ثقافات عصره المتنوعة ، أن يختار من كل خير ما فيها ، وأن يحاول التوفيق بين ما يختار منها . من أجل ذلك نراه من الفلاسفة الذين سادتهم نزعة الاختيار والتوفيق ، هذه النزعة التي نراها ظاهرة في كل كتاباته ، والتي لا يحاول هو إخفاءها بل يعلن بها في مناسبات مختلفة ، وهذه فضيلة حمده عليها ، وبجانب هذه النزعة نجد نزعات أخرى تغلب عليه وتطبع تفكيره ومذهبه ؛ فهو اجتماعي يرى لعوامل كثيرة أن المرء لا يمكن أن يحيا ويعيش وحده ؛ وهو عملي لا يكتب في الأخلاق ليُسجل آراءه في نظرياتة ، بل

يكتب وهدفه الوصول عملياً لتعود الأخلاق الفاضلة والتخاق بها ؛ ومن ثم نراه يرسم الخطط ويعني بالتفاصيل ليصل بقارئه وخرجه (١) إلى الهدف الذي يريد .

هذه النزعات ستتجلى واضحة في أثناء دراستنا لمذهبه وآرائه في أمهات مسائل الأخلاق ، نغني مسألتى الفضيلة والسعادة . إلا أن من اللازم أن نهمد لذلك بما ذكره عن الخلق والنفس وقواها ، وما يتصل بذلك ، مما يعتبر مقدمات يجب التعرض لها أولاً قبل الكلام على المسائل التي هي بيت القصيد .

المحاور

يبدأ مسكويه بتعريف الخلق بأنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية » . وهذه الحال منها ما يكون طبيعياً كالذي تسوقه فطرته ومزاجه للبذل أو الامسك ، أو الجبن أو الشجاعة ، ونحو هذه الخلال ؛ ومنها ما يرجع للعادة والمرآنة كالذي يتعود الصدق في القول والشجاعة في العمل ، ويستمر على ما تعود حتى يضيره خلقاً راسخاً . ومهما يكن ، فالذي فطر على نحو معين يدعو إلى كذا من الأفعال ، لا يتعذر عليه أن يغير مما فطر عليه ، لأن الرأي الذي انحاز إليه أبو علي

(١) خرجه في الادب فتخرج وهو خرّيج .

بحق هو أننا قابلون للتخلق بالأخلاق المخالفة إما بسرعة أو ببطء ؛ يشهد لذلك الواقع وملاحظة انتقال الصبي الناشئ من حال لحال تبعاً للبيئة التي تحوطه ولنوع التربية التي يتلقاها ، ولأن الرأي الذي يقول بأن من له خلق طبيعي لا ينتقل عنه ، يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهمالين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعاليم ، وهذا ظاهر الشناعة جداً^(١) ، وليس من الضروري أن نقول إن الشرائع كلها تعضد هذا الرأي ؛ وإلا لم تكن ، ولم تكن النبوات .

مسكويه يتعرض بعد هذا لتفاصيل تبين فيها عدم استقرار فكره ورأيه ؛ إنه بعد أن أكد قابليتنا لاختلاف الأخلاق ، ومن هنا كانت الحاجة إلى الشرائع والتأديبات ، نراه يزيف قول الرواقيين الذين رأوا أن الناس خلقوا اختياراً بالطبع ثم تعمل البيئة عملها فيتحول بعضهم للشر ، ويتبعه بتزييف الرأي المقابل^(٢) ثم يحكي رأى جالينوس الذي يذهب إلى أن من الناس الخير بالطبع الذين لا ينتقلون للشر وهم قليلون ، والشرير بالطبع الذين لا ينتقلون للخير وهم كثيرون ، والمتوسطين بين هذين الضربين ، وهؤلاء ينتقلون للشر أو للخير حسب البيئة التي ينشئون

(١) تهذيب الاخلاق ص ٢٥

(٢) نفسه ص ٢٦

فيها^(١)، وأخيراً يتعرض لرأى أرسطو وهو أن كل خلق يمكن تغييره
فلا يكون إذن شيء منه بالطبع^(٢).

والآن نتساءل : ما رايه الخاص ، بعد أن عالج المسألة كما يفعل أرسطو
بعرض الآراء التي فيها ومناقشتها ؛ هل هو يوافق جالينوس ؟ كيف ،
وهذا يرى أن بعض الأخلاق لا يمكن تغييرها في بعض الناس فتكون
الشرائع والتأديبات لا جدوى منها لهم ، وهي العامة التي ينال خيرها
الناس جميعاً ؟ هل هو مع أرسطو في أن كل خلق يمكن تغييره ؟ ربما
كان الأمر كذلك ، ولكننا كنا في حاجة لشيء من الدقة وتحديد الرأى
فيما يذهب إليه ، ولعل في تقويته استدلال أرسطو ما يدل على أنه معه .

على أنه لا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى ما قد يُظن أنه وقع فيه من
تناقض ، أو على الأقل ما يشبهه ، في أثناء عرضه للآراء في الخلق ؛ لقد
جمل أولاً من الخلق ضرباً يكون طبيعياً من أصل المزاج ، ثم ذكر
وهو بصدد بحث قابلية الانسان أو عدم قابليته للانتقال من خلق لآخر ،
أن كل خلق يمكن تغييره وإذن فلا شيء بالطبع . كيف العمل بهذا
الكلام الذي قد يشعر بعدم الاستقرار في الفكر والتناقض في الرأى ؟
بادئ بدء لا يمكن أن نجعل أبا على الإمع القائلين بقبول الأخلاق للتغيير ،

(١) تهذيب الاخلاق ص ٢٦ ، ٢٧

(٢) نفسه ص ٢٧ ، ٢٨

ومن هنا كانت الحاجة للشرائع وجدوى النصائح وحنوف الآداب ،
 وإذن فلا مناص من التأول فيما قرره أولاً من أن الحال النفسى الذى هو
 الخلق منه ضرب طبيعى وآخر يستفاد بالمرآنة والعادة . هذا التأول يكون
 فيما نرى بأن نفهم من أن هذا الحال قد يكون طبيعياً من أصل المزاج ،
 أنه قد يكون مناسباً لفطرة المرء ومزاجه الذى خلق عليه ، فيكون من
 السهل صدور الأفعال التى تناسبه وتنسق معه ؛ لا أنه يكون فطرة فطر
 المرء عليها لا يستطيع منها فكاً ولا لها تغييراً ، ولا لما يصدر عنها من
 أعمال انتقالاً . وخاصة أن المزاج ليس من ماهية الانسان حتى لا يتغير ،
 بل هو حالة للجسم نتيجة عوامل مختلفة وخاضعة للأرادة ، فيتغير إذا بفعل
 التربية . بذلك يتفق صدر الكلام وعجزه ، ويزول عنه ما يشتم منه
 بادىء الرأى من تناقض .

النفس وقواها

الطريق لتحصيل الخلق الفاضل الذى تنشأ عنه الأفعال الجميلة هو
 — كما يقول مسكويه نفسه — أن نعرف أولاً نفوسنا : ما هي ، وما
 قواها ومدركاتها ، وغاياتها التى فيها كمالها (١)

١٥١
 ٢
 فى النفس لم يشذ عن رأى سقراط وأفلاطون وأرسطو فى أنها ليست

جسماً ولا جزءاً منه ولا عرضاً له ؛ لأنها لا تتغير ولا تستحيل كما تتغير
وتستحيل الأجسام ، كما أنها تقبل جميع الصور حاملة لها ، بينما الأعراض
محمولة أبداً موجودة في غيرها لا قوام لها بذاتها . ^{بما سمي آخر صفات الجسم}
^{بجوهه وأحكامه وخواصه وأعراضه}
ومن ناحية أخرى ، فالجسم بأمرجته المختلفة يتشوق لأفعال تناسبه ،
هذه الأفعال لا نجد بينها وبين ما تتشوق إليه النفس من أفعال أخرى
مناسبة أو شبيهة .

تشوق النفس إذن إلى ما ليس من طباع البدن من علوم مختلفة ،
وحرصها على طلب هذه العلوم وإيثارها ، وانصرافها عن اللذات الجسدية ،
دليل على أنها من جوهر غير جوهر الجسم (١) .

والأمر كذلك في بيان قوى النفس وملكاتهما ؛ نراه يفترق من ^{٢/٥}
معين علم النفس عند الإغريق ، وبعبارة أدق عند افلاطون . للنفس
ثلاث قوى ، واحدة بها الفكر والنظر في حقائق الأمور ، وأخرى بها
ما يتصل بالغضب والشجاعة من الأفعال ، وثالثة وهي القوة الشهوية
يكون عنها ضروب اللذات الحسية وما يتصل بها . وهذه القوى الثلاث
متعارضة متباينة ، وقوى أحدها تكون على حساب الآخرين (٢) .
وعوامل القوة والضعف ترجع إلى المزاج والجملة أحياناً ، وإلى العادة

(١) تهذيب ص ٥ والفوز الأصغر ص ٣٣ - ٣٥

(٢) تهذيب ص ١٢ - ١٣

وصنوف التأديبات أحياناً أخرى . وسنعرف فيما يأتي أى هذه القوى يجب أن يعلو ويكون له السلطان .

وأخيراً نجىء من التمهيد إلى ما يصح أن يكون غاية للنفس بها كلها . غاية كل كائن يجب أن تتفق ومنزلته من الموجودات وما يتميز به من خواص . والإنسان مجده يشارك الحيوان في الإحساس وطلب الغذاء وسائر متع الجسم ولذاته . ومن البديهي أن هذه الغاية لا يمكن أن تكون هذه اللذات لأن الحيوانات تشرّك فيها ، بل هي بها أنسب ولها أطلب وعليها أقدر ؛ لا سيما وأن الاستمتاع بأية لذة من لذات الجسم له حد محدود إن تجاوزه المرء انقلبت اللذة الماء ، وعاد الأمر قبيحاً غير مقبول أو مستساغ ، سواء في ذلك لذة الأكل وغيرها من لذات الجسم أياً كان لونها .

بقي بعد هذا في الإنسان عقله وتفكيره الذي اختص به وصار لأجله نوعاً متفرداً عن الحيوان ؛ فلا مناص إذن من أن تكون غاية الإنسان التي تليق به كإنسان ، والتي بها سعادته ، هي في صدور الأفعال الإنسانية عنه حسب تمييزه ورويته^(١) ، وفي طلب الفضيلة الخاصة به ، أعني العلوم والمعارف ، مع عدم الإذعان لرغبات الجسم .

الفضيلة

للنفس كما تبيننا ثلاث قوى ، كل قوة منها قد يسوء أو يحسن استعمالها تبعاً لبواعث وعوامل مختلفة ؛ فقد تجنح نحو الإفراط وقد تهبط نحو التفريط فيكون ذلك شراً ورتذيلة ، وقد تكون معتدلة وسطاً لا إلى الإفراط ولا إلى التفريط ، فيكون ذلك خيراً وفضيلة . إذن فللنفس ثلاث فضائل رئيسية بعدد هذه القوى تنظم كل فضيلة منها فضائل جزئية أخرى تعود إليها ، ثم باعتدال هذه الفضائل وانسجامها فيما بينها تكون فضيلة أخرى هي كمال الفضائل الثلاث السابقات . « فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع ، وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة »^(١) . وهذه الفضائل أوساط بين أطراف هي الرذائل التي تكتنفها . هذا الوسط الذي يكون الفضيلة يظهر من كلام مسكويه أنه ليس الوسط الحقيقي الذي يجده في الحساب مثلاً . هو هدف صعب إصابته ، كما أن التمسك به دائماً أصعب ؛ إنه وسط يختلف باختلاف الأفراد ، ويعرف بالإضافة إلى الطرفين اللذين يحيطان به .

على أن مما يعرض للخاطر ويتطلب البحث ونحن نتكلم عن الفضيلة وأنها وسط ، أن بعض الفضائل قد يزيد عن الوسط ، وبعضها قد ينزل عنه ، ويكون الخير في ذلك كله ، فكيف هذا وقد قلنا إن الفضيلة وسط بين

طرفين التجاوز عنه ذميم ؟ مثلا إعطاء الغير حقه واقتضاء المرء الحق منه هو العدل الوسط بين الظلم والانظام ، وتنازل المرء عن بعض حقه للغير هو تفضل محمود ومشكور ، وربما كان خيراً من العدل المجرد ، مع أنه يزيد عن الوسط والزيادة عنه كالتقصان خروج عن الفضيلة كما قيل ! هنا نجد مسكويه لا يُرجح عليه في الإجابة ؛ إنه يرى التفضل لم يخرج عن شرط العدالة التي هي وسط بين طرفيها المعلومين ، غاية الأمر أنه احتياط حازم من صاحبه ليأمن التقصير ويصيب الوسط ، وبخاصة أن الهيئة النفسانية التي يصدر عنها التفضل هي نفسها الهيئة التي تصدر عنها العدالة (١)

وهكذا يجيب فيلسوفنا ، وأعتقد أنه لم يصب الحزب . قد يكون التفضل احتياطاً فيما يشتهه فيه العدل ، أما في الأمور التي هي كمسائل الحساب في دقتها وضبطها ، أو التي هي من قبيل الحساب ، كشرى بكمين ربما مائة من الجنهات فرضى أحدهما أن يأخذ لنفسه أربعين فقط ، فلا أدري كيف ولماذا يكون الاحتياط ؟

لعل لنا من كلام مسكويه إجابة أخرى أدنى للصواب ، وإن لم يرد أن تكون إجابة أخرى ؛ لقد ذكر في هذا الموضع ، أن الوسط في كلا الطرفين من الأخلاق ليس على وتيرة واحدة ؛ ففي البذل الزيادة عن

الوسط إذا لم تصل للتبذير خير من النقصان فيه ، وفي النفة النقصان عن
الوسط أفضل من الزيادة أخذاً بالحزم في الناحيتين^(١) ، وهكذا كثير من
الفضائل الأخرى . فلماذا لا يكون الأمر كذلك في التفضل مهما كان
لونه ومكانه ؟

ويرى الأستاذ يوسف كرم بحق ، في نقده العلمي الذي نشره
المقتطف ، أن حل هذا الأشكال يسير إذا لاحظنا أن التفضل أو الزيادة
عن وسط العدالة بالمعنى الأرسطوطالي هو الوسط بالإضافة إلى فضيلة أخرى
داخلة في العدالة بالمعنى الأفلاطوني ، وهي الإحسان الملحوظ في التفضل
وإذا لا يكون صحيحاً ما سبق أن قرره مسكويه ، من أن الهيئة
النفسية التي تصدر عنها التفضل هي الهيئة التي تصدر عنها العدالة
هذا ، والعدالة ليست في الحقيقة جزءاً من الفضيلة العامة ؛ إنها
الفضيلة كلها إذ كانت الفضائل الأخرى ليست بدونها شيئاً مذكوراً ،
ووضدها وهو الجور ليس جزءاً من الرذيلة بل هو الرذيلة كلها .

وإذا كان للعدالة هذا المكان ، فمتى سعد الإنسان بها وازدانت بها
نفسه أشرفت لأنها جمعت فضائل النفس كلها ، وبذلك تؤدي أفعالها الخاصة
بها على أفضل وجه ، ويصير بها الإنسان أقرب ما يكون من الله^(٢)

(١) التهذيب ص ١٠٨

(٢) نفسه ص ١٠٤

ولم يفت أبا على التفرقة بين تلك الفضائل العادية وبين الفضيلة
الفلسفية ، فقد رأى أن هناك — بجانب هذه الفضائل الأخلاقية — فضيلة
أخرى للنفس هي بها أشبه وأنسب ، أعني التشوق للمعارف والعلوم
وطلبها كما تقدمت الإشارة لذلك ، لأن تمام النفس (أى الناطقة) هو
بالاستكمال بالعلوم والاتحاد بالعقل الفعال (١).

بقي لنخلص من الكلام على الفضيلة — لا على الفضائل — أن
نعرف رأيه في الفضيلة وأنها المعرفة بالمعنى الذي يريد سقراط ؛ هل يوافق
سقراط ، أو أن له في المسألة رأيا آخر ؟

يضع مسكويه المسألة هكذا : إذا كانت العدالة فعلا اختياريا يجلب
الحمد من الناس ، فهل الجور كذلك فعل اختياري يقصد به الجائر الرذيلة
والمذمة لنفسه مع أنه من القبيح الشنيع أن يظن ذلك من العاقل عن
روية واختيار ؟ يروي مسكويه عن فريق من الحكماء أن إرادة
الإنسان لما يضره غير ممكن ، فان فعل شيئا من ذلك كأن يسيء الاختيار
أضر نفسه من حيث يريد النفع لها . ومثال ذلك : الحاسد الذي يضر نفسه
معتقدا نفعها بالخلاص من المحسود وأذاه (٢) . هذه الاجابة فيما نعتمد تجعلنا
في حل من أن نرى فيمن تقدموا بها أن الفضيلة المعرفة عندهم ، فالرذيلة

(١) التمهيد ص ٨ والفوز الأصغر ص ٤٢

(٢) نفسه ص ١٠٦ — ١٠٧

ليست إلا جهلاً وسوء اختيار وخطأ في الرأي والحساب .
هناك إجابة أخرى تقدم بها مسكويه ، ورأى أنها أشد إقناعاً من
الأولى ؛ هذه الإجابة : هي أنه لا ينكر من المرء وله قوى مختلفة أن
تصدر عنه أفعال مختلفة كذلك ، وقد يخالف بعضها العقل ؛ وإذن فقد
يقع الشر الأخلاقي من المرء عن إرادة وعلم ؛ الغضب إذا أخذه الغضب
عمل ما لا يرضاه وهو ساكن هادئ ، وصاحب الشهوة إذا جمحت به
أقدم على ما ينكره متى هدأت سورتها ، وفي هذه الحالات وما يماثلها
يستخدم الآثم عقله في تنفيذ ما يريد ، بدل استشارته (أى العقل) ،
والنزول على حكمه وترك القيادة له . ومن أجل ذلك نرى هذا الآثم إذا
زالت عنه الغمرة ندم على ما قدم ، وتعجب من نفسه وإقدامها على ما فعل .
هذه الإجابة وإن كانت أوضحت كيف يقدم العاقل على ما يعده
العقل وبالأ وشرراً ، هي كالأولى توحى للمرء بأن من يراها يؤمن بأن
الفضيلة المعرفة كأصحاب الجواب الأول . ولهذا يقول مسكويه بمد أن
تقدم بها : « ولذلك نجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك فصار من الغضب
إلى الرضا ومن السكر إلى الإفاقة ، تعجب من نفسه وقال : ليت شعري
كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة ! ويلحقه الندم . وإنما ذلك لأن
القوة التي تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه في تلك الحال صالحاً له
جميلاً به ... فإذا سكن وراجع عقله رأى قبح ذلك الفعل وفساده» (١) .

هلى أن فيلسوفنا أبان عن رأيه فى وضوح وصراحة لا يمتثلان الشك ؛
 إنه يرى أن الأشياء التى تحب ، منها اللذيد ، ومنها النافع ومنها الخير ،
 وأن من الناس من لا يعرف الأفضل فالأفضل من هذه الأشياء التى تتجه
 لها النفس وتعتبر غايات لها . لهذا ربما لا يدرك الواحد من هؤلاء « كيف
 يحسن إلى نفسه التى هى محبوبته فيقع فى ضروب من الخطأ لجهله بالخير
 الحقيقى » (١) . أما من عرف لنفسه كرامتها ، واختار لها الخير الذى يناسب
 جزءها الإلهى وهو العقل ، « فقد أحسن إليها وأنزلها فى الشرف الأعلى ،
 وأهملها لقبول الفيض الإلهى واللذة الحقيقية التى لا تفارقه أبداً ؛ وإذا
 كان بهذا الحال فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات » (٢) . بهذا ترى مسكويه
 قد انماز إلى سقراط فى أن الفضيلة المعرفة ، وترك أرسطو فى هذه المسألة
 التى لها خطرهما المعروف .

السعادة

فى معالجة مسكويه لمسألة الخير الأقصى أو السعادة القصوى للإنسان ،
 ترى بوضوح تأثيره بما ورثه من الثقافات الإغريقية ، كما ترى فيه أيضاً
 نزعاً الاختيار والتلفيق وروح النقد لما يمرض من آراء ، وإن كان يعوزه
 الترتيب فى العرض وضم أطراف الموضوع الواحد بعضها إلى بعض متسلسلة

(١) نهيب ص ١٢٩

(٢) نفسه

بنظام . وزى قبل الكلام عن السعادة أن نذكر كلمة عن رأيه في الخير
التي هي منه في القمة .

العقل لا يسعى ولا يتحرك ويعمل إلا لغرض يرجوه، قريباً كان
ذلك الغرض أو بعيداً، وسيلة لغيره أو غاية في نفسه، حسيماً كان أو عقلياً،
إلى آخر ما يمكن ويقع من احتمالات وتنويعات . هذا الغرض المطلق
من كل قيد يجعله خاصاً، المقصود من الناس جميعاً، هو ما يسميه
مسكوبه - تابعاً في ذلك لأرسطو كما صرح به - الخير باطلاق^(١)

لهذا الخير - كما يحكى عن أرسطو أيضاً - أقسام كثيرة لاعتبارات
مختلفة تجعل الخيرات أنواعاً غير قليلة . فمن الخيرات ما يكون شريفاً أو
مدوحاً أو نافعاً؛ الأول ما يكون شرفه من ذاته وبه يشرف صاحبه
كالحكمة؛ والثاني كالفضائل وما يكون عنها من أفعال جميلة مدوحة،
إلا أنها لا تبلغ في النبالة الضرب الأول؛ والثالث كالغنى والجاه وحسن
السمة لدى الناس وغير ذلك من الخيرات التي تطلب لذواتها، بل
تسكون سبيلاً لأخرى خير منها .

والخير ينقسم على نحو آخر إلى ما هو غاية تامة كالسعادة أو غير تامة
كالصحة واليسار، وإلى ما ليس بغاية أصلاً كعلاج مرض ولو بقطع عضو
مثلاً إذ كان ذلك وسيلة لاستئصال المرض واستبقاء الحياة . ومن ناحية

(١) تهذيب ص ٦٢ - ٦٣

ثالثة الخير منه ما هو خير دائماً ، وما هو خير في وقت دون وقت ، وعلى كل فهو إما خير لجميع الناس أو لطائفة دون أخرى^(١) .

هكذا ينقسم الخير ، وربما انقسم باعتبارات غير ما قدمنا ، إلى أقسام أخرى . إذا للخير أنواع متعددة قد يتداخل بعضها في بعض ، وقد يتميز بعضها عن بعض ، فأى أفرادها هي السعادة ؟

السعادة هي الخير التام في نفسه ، بحيث لا يحتاج من بلغه إلى شيء آخر وراءه ، ولكن لا يوصل إليه إلا بسعادات جزئية نسبية بعضها مرده للنفس وبعضها لأمر خارجة أخرى . وهي — أى السعادة التامة الحقيقية بهذا الاسم عند من سبق أرسطو من الحكماء مثل فيثاغورس وأفلاطون وأشباهما — في الفضائل وبها ، أى في النفس وحدها ؛ فالفضائل كافية للسعادة ، من حازها استغنى عن غيرها من الخيرات ، سواء في ذلك خيرات البدن وغيره ، حتى إن السعيد على هذا النحو لا يضره أن يكون مرزوءاً في جسمه ، هذفاً لما يسميه الناس مصائب تجلب الشقاء . اللهم إلا إن كان في ذلك أذى للنفس وضررها ، فيكون قادحاً في السعادة ناقصاً لها .

بعد هذا يذكر رأى أرسطو في السعادة التي يشترط لها لتكون تامة ، خيرات في البدن كالصحة ولطف الحواس وجودة الرأى وسلامة الفكر ، وأخرى خارجة عنه كحسن الأحدثوة والثروة والجاه والتوفيق

والنجاح في الأمور . فن كمل له هذا كله — بعد أن يكون فاضلاً —
 كان سعيداً تام السعادة ، وإلا كان حظه منها بمقدار حظه من تلك
 الأمور (١) . ١ /

وإذا سألتنا بعد هذا رأيه لنعلم ما هي السعادة التامة عنده ، نراه يمهّد
 لهذا بتزييف قول الذين ذهبوا إلى أن هذه السعادة تكون في اللذات .
 الحسية ، فهم يطلبونها بكل ما فيهم من قوى ، و يجعلون هذه القوى ،
 ومنها قوى النفس الناطقة على شرفها وكرامتها ، مسخرة لجلب هذه اللذات .
 هؤلاء في رأي مسكويه هم الرعاع والجمهور من العامة ، وطلاب التجارة
 والسكسب حتى في العبادات . إنهم يسألون الله هذه اللذات في صلواتهم
 بكرة وعشيا ، وإن زهدوا في الدنيا فإلى المعاوضة المربحة قصدوا ، وفي
 سبيل الجنان ولذاتها الحسية — كما يفهمونها — تعبوا ونصبوا (٢) .

إذا كانت السعادة ليست في هذه المتع واللذات ، فكيف وفي أي
 الأمور تكون ؟ السعادة عنده تكون باجتماع أمرين : جماعهما في الحقيقة
 أمر واحد هو الحكمة . « للحكمة — كما يقول — جزآن : نظري وعملي ؛
 فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة ، وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة
 الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله

(١) تهذيب ص ٦٥ — ٦٦

(٢) نفسه ص ٢٥ — ٣٦

الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الداس عليها»^(١) ! ذلك أن الشريعة ،
وهي من عند الله تعالى ، « لا تأمر إلا بالخير وإلا بالأشياء التي تفعل
السعادة ... وبالجملة تأمر بجميع الفضائل ، وتنهى عن جميع الرذائل »^(٢) .
ولم يشترط أبو علي للسعادة التامة كمال هذين الجزأين من النفس
عبثاً ؛ بل شرط الأول لأن المرء متى تحلى به صدق نظره ، وصحت بصيرته ،
وأمن الخطأ في الاعتقاد ، ووصل إلى ما يتشوف إليه من حقائق ؛ وآية
ذلك أن تسكن النفس ويطمن القلب ، وتذهب الحيرة التي تحول بين
العاقل وبين الراحة ، بله السعادة^(٣) . كما شرط كمال القوة العملية وهو
الكمال الخلقى ، وهو الذي يكون من اعتدال قوى النفس ، حتى
لا تتغالب هذه القوى ويبغى بعضها على بعض ، وحتى تتساند وتتساعد
فتصدر عنها الأعمال منظمة مرتبة كما يجب ، وفي ذلك الفضيلة والسعادة
التي يشعر بها كل جزء جزء من النفس بعد أن انسجمت وسادتها
العدالة^(٤) . وهكذا إذا أمكن للمرء أن يحصل لنفسه هذين الكمالين
أو هذين الجزأين من الحكمة « فقد استحق أن يسمى حكيماً وفيلسوفاً
وقد سعد السعادة التامة »^(٥) .

(١) الفوز الأصغر ص ٦

(٢) تهذيب ٩٧

(٣) نفسه ص ٣٣

(٤) نفسه ٣٢ - ٣٣ ، الفوز الأصغر ٦٨

آية هذا السعيد السعادة التامة ، الذي جمع من الحكمة طرفيها وتحلى
بريظتها وسر بالها ، أنه يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى ، مستنير
بالنور الإلهي متنعم بتلك اللذات العلى . وإذن فسواء لديه أقيمت عليه
الدنيا أم أدبرت ، كدرت أم صفت ، ولن يشعر لقراق حبيب بأسى
أو ألم ؛ إنه لا يفعل إلا ما يريد الله ، ولا يختار إلا ما يقرب إليه ، ولا يختار
الله ونفسه فيميل مع الشهوات وخذع الدنيا ومفاتها (١) .

ولم يفت مسكويه — وقد ذكر أولاً ما شرطه أرسطو من خيرات
البدن والخيرات الخارجية للسعادة التامة — أن ينبه هنا على أن فهمه هو
للسعادة الكاملة لم يذهب عن أرسطو ، بل اختاره . وقد ساق نقلاً
طويلاً من كلام المعلم الأول يدل على ما ينسب إليه . من هذا النقل من
كتاب فضائل النفس لأرسطو يرى أنه يجعل فضائل النفس رتباً مختلفة
تبدأ من الأدنى للأعلى ، وأفضل هذه الرتب — التي يبلغها تكون
السعادة التامة — ما سماه الفضيلة الإلهية المحضة ؛ وهي التي لا يكون فيها
تشوف إلى آت ، ولا تلفت إلى ماض ، ولا تطلع إلى ناء ، ولا ضن بقريب ،
ولا خوف ولا فزع من أمر ، ولا شغف بحال ، ولا طلب لحظ من حظوظ
الإنسانية . ولا من الحظوظ النفسانية (٢) ، ومع هذا لا يكون همه إلا الأمور

(١) تهذيب ٧٠ — ٧١

(٢) نفسه ٧٢ — ٧٣

الإلهية ومعاناتها ومحاولاتها لذاتها بلا طلب عوض آخر .
 على أن أرسطو لم يتناقض — فيما يرى مسكويه — حين رأى
 ضرورة خيرات البدن والخيرات الخارجية لتم السعادة التي يفهمها في أعلى
 درجاتها كما صورها مسكويه . ذلك أنه يرى أن هذه الخيرات ليست
 هي التي تكون السعادة ، بل إنها ضرورية لتم السعادة وتظهر بها
 فحسب (١) . وهذا في رأينا حق لاشبهة فيه ، إذ أن إسداء الخير ، وفعل
 الصالح من الأعمال ، وتعلم الحكمة ، ونشر الفضيلة ، كل ذلك لا يمكن
 أن يكون ولا يبلغ درجة الكمال إلا بما رآه ضروريا من الخيرات
 ومهما يكن ، ففرق كبير — كما يقول مسكويه — بين صاحب السعادة
 التامة على النحو الذي وصفنا ، وبين طالب المال خدين اللذات الذي
 يرى فيها سعادته وخيره ؛ هذا ينقص ماله بالانفاق ، وذخائره إلى نقاد ،
 ولذاته إن أفرط فيها انقلبت عليه وبالآ ؛ وذلك تزيد أمواله بالانفاق ، وتتمو
 ذخائره بالتبذير ، وفوق هذا فهو آمن من اللصوص وعدوان المعتدين .

زرعة البرجماعية

على هذا النحو عالج مسكويه مسألة السعادة ، أهم مسائل علم الأخلاق
 وبحوثه ، وقد عرفنا مقدار ما أفاد من فهم حكيمى الإغريق — افلاطون

وأرسطو — لها ، ومقدار ما بذل من جهد في التوفيق بين رأبي هذين
الحكيم فيها ؛ إذ جعل السعادة الكاملة في تحصيل الحكمة بشرطها ،
ولا يضر مع هذا متع ولذات تفوت ، أو مصائب تجيء ، فكل ذلك
لا ينقص من السعادة مثقال ذرة .

لكن حذار أن نفهم من هذا أنه كان رجلاً منزوياً يؤثر أن يعيش
وجده منفرداً بنفسه وفكره ، زاهداً في الدنيا وما فيها من خير . أجل ،
لنحذر أن نرى فيه هذا الرجل الزاهد المتفرد ، فقد كان على الضد من
ذلك ذا نزعة اجتماعية ترجع إلى دراسته لعلم الأخلاق .

مسكويه لم يدعُ للتقشف وتحریم الطيبات من الرزق ؛ بل إنه عرف
لجسمه حقه وما به قوامه ، وانفسه حقها وكرامتها . لقد جعل من الواجب
على العاقل أن ينيل جسمه ما به حياته وما يتفق مع المروءة ، ولا ينزل في
حاجات المأكل والملبس وما إلى ذلك من ضرورات الحياة إلى درجة تنال
من مروءته ^(١) . ثم ليلتمس بعد هذا الفخر في تكميل نفسه العاقلة
بالفضيلة الأخلاقية والفضيلة القلبية ، فهي التي يفخر بها الإنسان بما
هو إنسان ، وهي سبب الحسنی وزيادة . هذه الفضيلة وما يكون منها من
خيرات هي الجديرة بالإنسان من حيث إنه إنسان ؛ وآية ذلك أن ما تدعو
إليه من أعمال يأتيها المرء مستعلماً غير مستخف ، كما يستخفي كثيراً

من الأحيان إذا طلب لذة أو استمتع بها . والله در زهير بن أبي سلمى
حين يقول :

الستر دون الفاحشات ولا يلقاك دون الخير من ستر
إذن لا يريد مسكويه من جعل غاية الانسان في الفضيلة الأخلاقية
والفضيلة الفلسفية ، ترك الدنيا جملة ، لأن هذا ما لا يصح أن يذهب إليه
عاقل مفكر يفهم العالم ويعرف أن الانسان خلق مدنيا بالطبع . هذه
القول (الانسان مدى بالطبع) قالها غير فيلسوفنا كما ذكرنا هو نفسه ،
لكنه تعمق في فهمها وجلاها لنا بما يعجب من الكلام ويغرب .
إنه يرى أن الانسان « لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء
بنفسه ، كما خلق كثير من الوحش والبهائم والطيور وحيوان الماء ؛ لأن كل
واحد من تلك خلق مكتملاً بنفسه غير محتاج في بقائه إلى غيره ؛ بل قد
أزيمت علته في جميع ما تتم به حياته خلقه وإلهاماً^(١) . أما الانسان
فهو في حاجة إلى التعليم والتعاون مع غيره في قضاء القليل مما يحتاجه ،
وله الكثير .

هذا القلم الذي أكتب به هذه الكلمات ، وهذا القرطاس الذي
أخطأ عليه ، عمل فيهما عدد وافر من الناس ، وما كان يتاح لي أن أحصل
عليهما لولا هذه المعاونة . من العدل لهذا كما يقول أبو علي — « أن نعين

الناس بأنفسنا كما أعانونا بأنفسهم^(١) ، ويكون من الجور أن يحرم إنسان التكسب على نفسه ويعيش حالة على غيره ، زاعماً أنه متصوف زاهد في الدنيا وما فيها من خير^(١) .

وسبب آخر رآه مسكويه داعياً لأن يعيش المرء في اجتماع لا مفرداً وحده ؛ هذا السبب هو أن قوى الانسان وملكاته النفسية متعددة ، والخيرات التي تكون منها إن استعملت كما ينبغي كثيرة ، ولا طاقة لواحد — مهما رزق من راحة العقل وقوة الارادة وطول العمر — أن يحصلها جميعها وحده .

إذن لابد من تعاون كثيرين على تحصيل هذه الخيرات ، سواء ما اتصل منها بالقوة المفكرة ، أو بالقوة الغضبية ، أو بالقوة الشهوية ، لينعم الجميع بها معاً وتم لهم السعادة^(٢) . ولما يعرفه الشارع الأعظم من حاجة المرء للاجتماع وأن خيره فيه ، ندب إليه بل أوجبه في مناسبات عدة ؛ فصلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بدرجات ، واجتماع كل أسبوع لأهل المحلة الواحدة أو البلد الواحد واجب شرعاً ، واجتماع مرتين لأهل المدينة وما يتصل بها من القرى شعيرة من الشعائر الدينية ، واجتماع المسلمين جميعاً من جميع أقطار الأرض في البلاد المقدسة ركن من أركان الاسلام^(٣) .

(١) الفوز الأصغر ص ٦٤

(٢) تهذيب ص ١٢

(٣) نفسه ص ١١٢

كل ذلك ليحببهم الله في الاجتماع والأنس به ، وليعودهم إياه بعد أن يتعرفوا ، نفعه ومزاياه .

بزرعة العملية

مسكوبه لم يكن في الأخلاق فيلسوفا نظريا يقدر النظريات فحسب ، بل كان عمليا أيضا . إنه يبحث في الفضيلة وبينها ، وفي السعادة ويحدد لها ، ثم يتبع هذا وذاك برسم الخطة التي تؤدي للظفر بهما . نفس الطفل عنده — كما كان رأى علم النفس قديما — ساذجة خالية من كل صورة ، وقابلة لكل ما ينقش فيها ، وإذن فلينبه الصبي دائما على حب الكرامة ولزوم سنن الدين ووظائفه ، ولمدح على ما يصدر منه من عمل صالح ، وليخوف الذم على أدنى قبائح ، وليحبب إليه الخير وعمله ، والترفع عن الشر وإتيانه (١) . والنفس تصح وتمرض ، كما يصح الجسم ويمرض ، وعلى المرء في كل من هاتين الحالتين واجب نحو نفسه ؛ إن كانت صحيحة خيرة عليه أن يحفظ عليها صحتها ، وإلا عاجلها وأبرأها من أدوائها . ومن وسائل حفظ الصحة على النفس إن كانت خيرة فاضلة ، أن يختار المرء جلسه وصديقه ، « فيعاشر من يجانسه ويطلب من يشاكله ... ويحذر كل الحذر من معاشرة أهل الشر والمجون » (٢) فالطبع يسرق من الطبع ، والقذوة لها

(١) تهذيب ص ٤٨

(٢) نفسه ص ١٤٧

أثرها الواضح . ومما يديم على النفس صحتها أيضاً التزام وظيفة من الفلسفة النظرية والعملية دائماً ؛ بهذا تتراض النفس بالأمور الفكرية ، وتحتمل ثقل النظر ، وتأنس بالحق ، فتشدد في طلبه ، وتتمرن على الفضيلة فتحها وتحصلها^(١) .

ومما يساعد على حفظ الصحة ، بل مما لا بد منه في هذا السبيل ، أن يطلب المرء عيوبه ولا يصح أن يثق في ذلك بنفسه ، فقلما يبصر امرؤ عيوبه ويعرفها ، كما ليس له أن يقنع بما قال جالينوس من ندب صديق فاضل لهذا الأمر المهم وهو تعريفه بعيوبه ، لأن مثل هذا الصديق غير مطموح فيه^(٢) . ومن ناحية أخرى ربما سار هذا الصديق على قول من قال : « صديقك يمضغ لك الزاط » . إذن فلا مناص من الانتفاع بما يعيبنا به العدو فنعرف منه العيب الحق فنجتنبه ، ولهذا يقول جالينوس أيضاً : إن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم^(٣) .

هذا وإن كانت النفس مريضة وجب علاجها بإزالة ما علق بها من الرذائل ، وليبدأ المرء بأعظمها نكالية وأكثرها جنابة . هذه الرذائل كثيرة لسكنها تدخل تحت أجناس ثمانية ، لأن طرفي كل فضيلة جنس من الرذائل ، والفضائل أربع . هذه الأجناس هي : السفه والبله ، والتمور

(١) تهذيب ص ١٤٨

(٢) نفسه ص ١٥٧

(٣) نفسه ص ١٥٨

والجبن ، والشرة والخمود ، والجور والمهانة أو الظلم والانظلام .
 ويطول بنا القول لو أردنا استيفاء الحديث فيما يراه مسكويه أسبابا
 لهذه الرذائل ووسائل علاج لها ، وحسبنا الإشارة إليها ، ففي ذلك كفاية
 لمعرفة نزعة مسكويه للعمل ، وعناية به برسم الطريق لتحصيل الفضيلة
 ونيل السعادة .

لكننا نجد واجبا أن نشير إلى أن عدد أجناس الرذائل ثمانية مما
 لا يطمئن له العقل ولا تراح إليه النفس . ذلك أنه لا يجعل — كما
 تقدم — العدالة واحدة من الفضائل بل جماعها ، ولا ضدها وهو الجور
 رذيلة من الرذائل بل جهتها ، وإذن فليس معنا إلا ثلاث فضائل أصول
 لكل منها رذيلتان تكتمفانها ، ويكون لهذا أجناس الرذائل ستة
 لاثمانية . إلا إذا راعينا أنه في عدد أجناس الرذائل ثمانية قد أخذ العدالة
 فضيلة خاصة بالمعنى الذي أراده أرسطو ، وهو ما يفعله أحيانا ، بينما
 يأخذها بالمعنى الأفلاطوني أحيانا أخرى (١) .

وز بما زدنا هذه المسألة إيضاحا عند بحثنا لمثلها عند الغزالي . على أن
 سعد الدين التفتازاني يرى أن أجناس الرذائل ستة أيضاً لا ثمانية (٢) .

(١) مثلا ، في ص ١٣ ، ١٥ من تهذيب الأخلاق مال فيها إلى معنى أفلاطون
 فجعلها الاعتدل ، وفي ص ٢٠ ، ٢٣ منه فسرها على نحو أرسطو فجعلها وسطاً بين
 رذيلتين .

(٢) المقاصد ٣ ج ٢ — ص ٤

نزعة التوفيقية

وهكذا نرى في أبي علي نزعة تسوقه للاختيار من مختلف المذاهب ،
والتوفيق بين ما يختار ليجعل منه وحدة متماسكة ونظاماً قائماً بنفسه في
الأخلاق ؛ ثم تبعته هذه النزعة أيضاً للتوفيق بين ما يختار من آراء وبين
ما يناسبها من حكم الدين والشريعة ، لأنها كما يقول : « هي التي تقوم
الأحداث وتعودهم لأفعال المرضية ، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب
الفضائل والبلوغ للسعادة ^(١) .

والمرء لا يحتاج للشريعة في حال دون حال أو طور دون طور ؛ إنه
يحتاج لها في كل حالاته « حتى تهديه وتقومه إلى الحكم البالغة ليتولى
تدبير نفسه إلى آخر عمره ^(٢) » . وهي — كما يقول في موضع آخر — « تأمر
بالأشياء المحمودة لأنها من عند الله عز وجل ، فلا تأمر إلا بالخير وإلا بالأشياء
التي تفعل السعادة ^(٣) » . بهذا يكون صاحب تهذيب الأخلاق قد جعل
للدين أثره الكبير في تقويم الأخلاق ، والوصول للسعادة .

إنه إذن يأخذ عن جالينوس وعن افلاطون وعن أرسطو ، وعن
غير هؤلاء جميعاً ، ويضم هذا الرأي لذلك وتلك النظرية للأخرى ،
ويمزج ذلك كله بما يأخذه من الشريعة مزجاً لا تضيع به سمات تلك

(١) تهذيب ص ٢٩

(٢) نفسه ص ٨٥

(٣) نفسه ص ٦٧

المذاهب ؛ ونعتمد أن هذا الأخذ من السابقين من الاغريق واضح لا يحتاج لأن ندل عليه ، بعد ما تقدم من عرض مذهبه في الفضيلة والسعادة ، بما لا يخرج عما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة وبخاصة جالينوس وافلاطون وأرسطو ؛ إلا أننا نذكر عن هذا كلمة قصيرة تبين صلته بالدراسات الأخلاقية الاغريقية ، ومدى تأثيره بالفلاسفة أصحاب هذه الدراسات ، مع ملاحظة أن تأثيره بجالينوس في الأخلاق كان كبيراً .

هذا التأثير يتبين من قراءة كتاب مسكويه « تهذيب الأخلاق » الذي يصرح فيه بما أخذ وأفاد من جالينوس ، ومن مقارنة هذا الكتاب بترجمة جيدة عربية قديمة لمختصر كتاب الأخلاق لجالينوس التي نشرها الدكتور « كراوس » — مراجعة محققة عن نسخة مخطوطة محفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية — بمجلة كلية الآداب بالجزء الصادر في مايو عام ١٩٣٧ .

وقد قدم لنا مخطوطة يذكر فيها أن جالينوس المتطبب اليوناني كان من أعظم الذين أثروا في تطور الفكر الاسلامي قديماً ؛ فقد ترجمت في العصر العباسي أكثر كتبه ورسائله إلى اللغة العربية ، وشرحت ولخصت ودُرست في المدارس والمعاهد العلمية^(١) . كما يذكر أيضاً أن من تأثير خاصة بكتاب الأخلاق لجالينوس أبو علي أحمد بن محمد المعروف بمسكويه^(٢) .

(٢) ص ٢٤ بالهامش

(١) ص ١

مسكويه والتمقافات القربية

(١) مذهب مسكويه في الفضيلة يقوم — كما عرفنا — على هذه الفكرة :

(١) أمهات الفضائل أربع بعدد قوى النفس الثلاث التي تنشأ الفضيلة الرابعة — العدالة — من اعتدالها وانسجامها . هذه الفكرة مجدها واضحة لدى افلاطون ؛ نرى هذا في الجمهورية ص ١٤٤ وما بعدها ، حين يتكلم عن قوى النفس الثلاث والفضائل التي تكون عنها وعن اعتدالها ، وفي تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ١١٨ — ١١٩ وفي كتابنا « في تاريخ الأخلاق » ص ٤٤ — ٤٥ في البحث نفسه .

(٢) الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط ، وهذا الوسط إضافي لإحقيقتي ؛ فقد يكون أقرب لبعض الأطراف في حالة ، ولأضدادها في حالة أخرى . هذه النظرية — نظرية الوسط — نراها للمعلم الأول الذي يوصي العاقل باجتنب « الإفراطات من كل نوع سواء كانت بالأكثر أم بالأقل ولا يطلب إلا الوسط القيم^(١) ، ويعلل هذا بأن « الإفراط بالأكثر خطيئة ، والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده

(١) الأخلاق إن نيقوماخوس ج ١ ص ٢٤٦

هو الحقيقي بالتناء ... وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة^(١). ثم يتبع هذا بقوله « إنها وسط بين رذيلتين إحداهما الافراط والأخرى التفريط^(٢) » وهذا الوسط إضافي لأنه هو « الذي لا يعاب لا بالافراط ولا بالتفريط ». ولهذا بعيد أن يكون واحداً لجميع الناس ولا هو بعينه بالنسبة للجميع^(٣). كما هو الشأن في الحساب .

(٣) من الفضائل نوع آخر أرقى من سابقه ، أى من الفضائل الأخلاقية ، نعتى به الفضيلة الفلسفية لأنها للنفس أنسب ، إذ تجد كمالها وتتمامها في الاستكمال بالعلم والاتحاد بالعقل الفعال . شرف هذا النحو من الفضائل لم يغيب عن أفلاطون ؛ لذلك شرط في جمهوريته أن يكون الحاكم فيلسوفاً^(٤) . وقد أوضحه تلميذه أرسطو إذ جعل الفضيلة على نوعين أحدهما عقلي والآخر أخلاقي^(٥) ، والنوع الأول هو الفضيلة العليا لأنه بالعلم يقرب المرء شيئاً فشيئاً من الله^(٦) .

(٤) الفضيلة المعرفة ، أى أن المرء لا يفعل الشر وهو عالم به ، بل إن الإثم الأخلاقي هو جهل وسوء تقدير . إلى آخر ما قال . ومن الواضح أن

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ص ٣٤٧

(٢) نفس المصدر : ٢٤٨

(٣) نفس المصدر ٢٤٤ — ٢٤٥

(٤) الجمهورية ص ١٤٦ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٧٠

(٥) الأخلاق لأرسطو ج ١ ص ٢٢٥

(٦) بوترو — Boutroux « دراسات في تاريخ الفلسفة ص ١٧٣

أول من قال بذلك هو سقراط ، وأن أرسطو نقده عليه بشدة وبحق في أكثر من موضع في كتاب الأخلاق ، فلا ضرورة إذن للتفصيل . إنما نشير إلى أن في بعض النصوص عن المعلم الأول ما قد يبيح لنا القول بأنه صبا إلى رأى سقراط ، أو على الأقل تردد في الأمر .

لقد ذكر أن الفاجر يقع في الخطأ الأخلاقي « بمحض اختياره معتقداً أنه يلزم دائماً طلب اللذة الحاضرة »^(١) وأنه يمكن أن الإنسان مع علمه « يفعل ضد ماله من العلم »^(٢) . بينما يرى أرسطو هذا نراه يلتبس على وقوع المرء العاقل في الإثم بأن ذلك مأتاه خطأ في الحكم بين الشهوات التي ترىنا حسناً ما ليس بالحسن ، والتي لا يمكن أن تقهر العلم الحق^(٣) ؛ « بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تتغلب عليه الشهوة » . ومهما يكن من رأى أرسطو في هذه المسألة ، فإن مسكويه مدين برأيه فيها إلى سقراط كما رأينا . وربما وجد سنداً لرأيه من الدين في حديث رواه الشيخان ، وهو : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » .

(ب) أما مذهبه في السعادة فيقوم على ما رأينا على هذه الفكرة :

(١) كتاب لأخلاق ج ٢ ص ١٦٥

(٢) نفسه ج ٢ ص ١٦٦

(٣) نفس المصدر ١٦٨ — ١٧٠

(١) ليست السعادة في اللذات الحسية وإن كانت في الدار الآخرة، وإلا كانت قوى النفس الناطقة على شرفها وكرامتها مسخرة لجلب هذه اللذات. وهو في هذا الرأي يتفق مع افلاطون وأرسطو والرواقيين في رفضهم جميعاً أن تكون هذه اللذات الخير الأعلى أى السعادة.

افلاطون معروف أنه نصب نفسه كأستاذه سقراط لحرب السوفسطائيين القائلين بأن اللذة هي الخير^(١)؛ لأن اللذة لا تستمد قيمتها من نفسها، بل من حسن استعمالها بوساطة العقل الذي يشرف عليها^(٢). لهذا لا تكون اللذة عنده هي الخير، بل إنها ليست أمانة على الخير، كما أن الألم ليس أمانة على الشر؛ وأرسطو يرى أن ذوى الطباع العامية الغليظة وخدمهم هم الذين يرون السعادة في اللذة^(٣)؛ وأن هذه اللذات — أى اللذات الحسية — قد يكون لها نتائج وخيمة فتكون آثمة، فضلاً عن أن المرء بأروائه هذا النوع من اللذات «يهيئ» لنفسه سلفاً أظاء لا تروى^(٤)؛ وفي ذلك آلام أى آلام.

والرواقيون يرون أن ليس الخير في اللذة بل في مطابقة إرادة المرء.

(١) كرم ص ١١٠ عن الجمهور وجورجياس.

(٢) في تاريخ الأخلاق ص ٤٦

(٣) كتاب الأخلاق ج ١ ص ١٧٨.

(٤) نفسه ج ٢ ص ٢١٥ — ٢١٦.

للإرادة الكلية ، أى الرضا بالقضاء والقدر^(١) ؛ وليست اللذة إلا عرضاً
 مبعثه الإحساس الذى نجد من الانسجام مع ما تتطلبه منا الطبيعة العامة^(٢)
 (٢) السعادة تكون بتحصيل الحكمة النظرية والعملية على النحو
 الذى بسطناه عنه ، ومعنى هذا استتباع الفضيلة بنوعها (الأخلاقية
 والفلسفية) لها . وهذا المذهب فى فهم السعادة وبيان الوسيلة اليها لم يخرج
 عن فهم افلاطون وأرسطو أيضاً كما يقول مسكويه نفسه ، على أن فيه
 مخايل مما ذهب اليه الرواقيون .

عند افلاطون لا بد من الفضائل الأخلاقية والتحرر من نير اللذات
 والشهوات لتستنير البصيرة فيمكنها التفكير فى عالم الحقيقة ، أى ليكن
 الوصول إلى الفضيلة الفلسفية التى تتم بها السعادة^(٣) . ذلك أن الحق
 لا ينكشف للنفس إلا إذا تهيات له الفضيلة الناشئة عن اعتدال قواها
 وانسجامها^(٤) . ولهذا يجدر بالفيلسوف الحق الأيمن بالذات على اختلاف
 أنواعها ، بل يجدر به أن يزدريها جميعاً لئتم له بالفلسفة الغاية التى يرجوها
 وهى تطهير الروح وفك أسرها ، وفى ذلك سعادتها^(٥) ، ولن تنقص أرزاء

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية الاستاذ وسف كرم ص ٣٠٦

(٢) روبان Robin الأخلاق فى العصور القديمة ص ١٣٠ La Morale

Antique

(٣) الجمهورية ص ١٨٨ .

(٤) كرم ص ١٣١ .

(٥) المحاورات ص ١٨٩ وما بعدها و ٢٤٤ وما بعدها

الحياة وآلامها سعادة الحكيم ، لأن الحكيم الحق لن يلقى بالألوان
ما تجي به الحياة من سرور وألم .

إلى هنا نجد المشابهة تكاد تكون تامة بين افلاطون ومسكويه في
فهم السعادة أو الخير الأعلى ، والسبيل إليها ، وكذلك نجد بينهما وبين
مذهب الرواقيين مخايل ومشابه كما قدمنا ؛ إذ يرى هؤلاء أن الفاضل
الكامل سعيد بفضيلته ولا ينقص هذه السعادة ما قد يمتنى به من
كارثات الدهر ، لأنه يرى في المصيبة أمراً مقدوراً فيؤثرها . ويتوفر له
بهذا ، الخير الحقيقي في كل حال . أما أرسطو فقد رأى الفضيلة — حتى
الفلسفية منها — لا تكفي وحدها للسعادة ؛ وإنها لتكون تامة يجب أن
يضاف لها الخيرات الخارجية من صحة وثروة وجاه وحسن ذكر ونحوها ،
وإن كان جعل حاجة السعادة الناشئة عن الفضيلة العقلية الفلسفية لهذه
الخيرات أقل من حاجة السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية لها .

وهكذا لا نجد المعلم الأول متفقاً مع مسكويه الذي يرى أن من جمع
جزأى الحكمة سعد السعادة التامة ، فسواء لديه أقيمت عليه الدنيا
أم أدبرت ، وذلك لا ينقص من سعادته شيئاً . كيف مع هذا يزعم أبو علي
أنه اختار ما اختار حكيم اللبسيه من رأى ؟! لقد نقل من كتابه « فضائل
النفس » — كما عرفنا — ما يؤيد الذي ذهب إليه من اتفاقهما ، وعلل

اشتراط أرسطو للخيرات الخارجية بأنه شرطها لتمام هذه السعادة بها ،
لأنها هي التي تكون السعادة .

ونحن وإن كنا نرى لأرسطو في كتاب « الأخلاق الى نيقوماخوس »
ما يؤيد أن حياة التأمل والتفكير هي وحدها المحبوبة لذاتها ، وأن ليس
إلا تفكير المتأمل يكون السعادة الكاملة للانسان ، وأن السعادة
الكاملة هي فعل التأمل المحض ، وأنه لهذا يمكن اعتبار السعادة ضرباً
من التأمل ، ويكون الحكيم ، لأنه يشارك الله في فعله الخاص به وهو
التأمل ، أسعد الناس ^(١) — نحن برغم هذه النصوص التي تجعل السعادة
في الفضيلة ، وحياة التأمل والتفكير ، لا نرى أن نوافق مسكويه فيما زعم
من اتفاقه مع أرسطو في أن هذه الحياة وحدها تكون السعادة الكاملة ،
وإن فدح المرء الذي يحيا هذه الحياة بعد نوائب الدهر .

أرسطو نعرفه أكثر من أستاذه عناية بالحياة الواقعية العملية ، فهو
لهذا لا ينسى حساب الخيرات ، التي سماها خيرات خارجية في السعادة ،
ولهذا لم يستطع مسكويه إلا الاعتراف بأنه يجملها ضرورة لتكون بها
السعادة تامة كاملة . فضلا عن هذا فإنه في إحدى المرات التي تناول فيها
هذه الخيرات بالحديث ، يصرح بأن الزعم بأن الرجل المرزوء الذي فدحته

(١) كتاب الأخلاق ج ٢ ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ .

المصائب يعتبر مع ذلك سعيداً إذا كان فاضلاً ، « تأييد لرأى لبس له
معنى » (١)

وإذن مسكويه في هذه المسألة أولى أن يكون افلاطونياً من أن
يكون أرسطياً . ولعل الذي جعل مسكويه يقع في هذا الخطأ — فيما
نعتمد — حين رأى نفسه اختار ما اختار أرسطو في السعادة من رأى ،
أن الكتاب الذي استند إليه لدعم رأيه — وهو كتاب فضائل النفس —
قد يكون من الكتب المدسوسة على أرسطو التي نسبها بعض الشراح
أو للترجمين له ترويحاً لها ، أو لغير ذلك من العوامل والأسباب .

كنا ننتظر من أبي علي — الأرى التفكير! — أن يفتن إلى أن هناك
اضطراباً بين رأى المعلم الأول في كتاب فضائل النفس على فرض صحته ،
وبين رأيه في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس — الثابت النسبة له يقيناً
فيما يختص بالسعادة . إن الكتاب الأول يجعله لا يقيم للدنيا ولا لشيء
من خيراتها وزناً ، فهي لا تستحق لهذا أن يأسف المرء على ما فات منها
ولا أن يحرص عليها ، بينما الكتاب الآخر — كما لاحظ مسكويه
نفسه — يجعله يرى أن السعادة لا تتم إلا بهذه الخيرات التي دعاها
خيرات خارجية !

ومهما يكن فإنه صار واضحاً بعد ما تقدم أن فيلسوفنا لم يبحثنا في الفضيلة
والسعادة بمجرد لم يأخذه عن فلاسفة الإغريق ، وبخاصة — كما

يصرح دائماً — عن افلاطون وأرسطو ، اللهم إلا زيادة بسط أو زيادة في البسط في تعريف الفضائل الرئيسية ، وفي بيان ما يندرج تحتها من فضائل أخرى تابعة لها ، وفي توضيح الرذائل التي تعتبر أطرافاً لتلك الفضائل على تنوعها وتعدد ألوانها ، وإلى هذا يجب أن نذكر له ما أفاده من الإسلام وتشريعاته في تلوين البحث وطبعه بطابع الإسلام الذي لا يرضى أن تكون العبادة باباً من أبواب البيع والشراء يقصد منها الربح أضعافاً مضاعفة .

وبعد ؛ فإن مسكويه أحد فلاسفة المسلمين الذين عرفوا بدراسة الأخلاق والعناية بها ، والذين عُنوا بالتوفيق بين كثير من آراء الفلاسفة الإغريق ليكون منها نظام واحد منسجم من ناحية ، و بالتوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية أخرى ، وله بجانب هذا نزعة اجتماعية ، وأخرى عملية ، وجهد غير يسير في علاج ما أراد معالجته من مسائل في علم الأخلاق .

إلا أنه كان حرياً — وقد كان بين يديه مصادر كثيرة في هذا العلم وفي سائر العلوم الفلسفية مما طوى الكثير منها الزمنُ وصروفه — أن يخرج لنا مذهباً كاملاً شاملاً يتناول جميع مسائل العلم ، لا اثنتين أو ثلاثاً منها فقط كما فعل ، ويعرضها عرضاً يسلم من التشويش والاضطراب

اللذين نراها في تهذيب الأخلاق ؛ إذ يتكلم على المسألة الواحدة في أكثر
 من موضع ، ولا يبت الرأي في كثير من الأحيان .
 ولعل له بعض العذر من الحياة التي كان يحياها مُثَقلاً بخدمة الوزراء
 والأمراء ؛ ولعلنا نجد العصمة من هذا النقص في فيلسوف الأخلاق عند
 المسلمين بلا نزاع ، وهو حجة الاسلام الغزالي ، فإنه يساق الآن الحديث

المقالة الرابعة

الفزالي

الآن وقد وصلنا في البحث إلى أبي حامد محمد بن محمد بن محمد
ابن أحمد الغزالي الملقب بحجة الاسلام ، نعتقد أننا سنجد لونا آخر من
الدراسة الأخلاقية ، وصورة جديدة لأخلاق الاغريق مطبوعة بطابع
إسلامي قوي ، كاد يجعلها خلقا آخر ، يوم المطلع أنها نسيج الاسلام
وحده ، وأنه لم يدخل في بنائها لبنة واحدة من تربة غير تربة الاسلام .
حقيقة إن مسكويه - كما رأينا - قد جعل نفسه وكتاباته
مرآة تؤدي صورة افلاطون وأرسطو ومن اليهما من فلاسفة الإغريق
مجتمعين تارة ومتفرقين أخرى ، وهو يعلن ذلك لا يخفيه ، ويعلنه في
أكثر من حالة إن لم نقل في الحالات كلها .
لقد قرأ الغزالي الفلسفة ، كما قرأ القرآن والحديث والتوراة
والإنجيل ، وهضم هذا كله وتمثله ، ثم أخرجه على الصورة التي شاء له
ذهنه النافذ وعقله الجبار ، فكان ما كتب كأنه خلق جديد على
طراز خاص .
على أنه إن خدع جمهرة القراء فراوه نسيج وحده ، فإن الباحث
الذي قرأ الفلسفة الاغريقية ، لن يجد عناء في رؤية أثر هذه الفلسفة
في ثنايا الصورة التي رسمها للأخلاق وفي قسماتها ، كما سيتضح بدراسة
مذهبه في الأخلاق .

عصره الخاص

هذا ، وإن كنا قدمنا في المقالة الثانية ما يكفي إلى حد ما لتعرف
العصر الذي عاش فيه مسكويه وفيلسوفنا ، نرى أن يزيد صورة هذا
العصر جلاء ، فنذكر هنا كلمة قصيرة تخص عصر الغزالي وحده .
امتاز عصر مسكويه - كما رأينا - بنضج العلم والفلسفة ، وكثرة
المكاتب الغنية بالمراجع القيمة في العلوم . على اختلاف ألوانها ، وبدور
العلم التي يتنافس في إقامتها الأمراء وغير الأمراء ؛ وحسبنا أمانة على
هذا وذاك نبوغ الفارابي وإخوان الصفاء ومسكويه نفسه وابن سينا ،
وأن نتذكر ما كان من عناية الوزيرين ابن العميد والصاحب بن عباد
والسلطان نوح الساماني بالمكتبات ودور العلم ، حتى إن نوحا هذا رغب
إلى الصاحب أن يسير إليه ليكون له وزيراً ، فكان مما اعتذر به أن
النقلة غير ميسورة له لأن كتبه وحدها في حاجة إلى أربعمائة جمل أو
أكثر حملها^(١) .

كما أن الشريف الرضي المتوفى عام ٤٠٦ هـ وهو نقيب العلويين
والشاعر المعروف ، أنشأ داراً للعلم من تلك الدور ، وأباحها لطلاب العلم ،
وأعد لهم فيها جميع ما يحتاجون إليه^(٢) .

(١) الحضارة الإسلامية لأدم متر ج ١ ص ٢٩١ .

(٢) متر ج ١ ص ٢٩٤ عن ديوانه .

إذا كان هذا مما امتاز به عصر مسكويه ، إلى جانب أنه كان عصر البويهيين المتشيعين فاستنصر بهم الشيعة على أهل السنة ، وكان من ذلك أحداث وخطوب أشرنا فيما سبق إلى شيء منها - إذا كان هذا ، فإن عصر الغزالي يمتاز بكونه عصر السلاجقة الذين نصرُوا أهل السنة على الشيعة نصراً مبيناً كان له مظاهر مختلفة ، منها إنشاء المدارس لتأييد مذهبهم .

كما كان عصرًا استشرت فيه الباطنية ، فخصص فيلسوفنا بعض جهوده للرد عليها ، وكثر فيه المتصوفة الذين ليسوا أحرىء بهذا اللقب الجليل ، بل كانوا أولى بأن يوسموا بالتبطل والعيش على حساب غيرهم . وفيه المذاهب المختلفة في الفلسفة وغيرها تضرب ويجد أنصارها في إذاعتها ونشرها والدفاع عنها . ولقد كان من نتائج كثرة هذه المذاهب وتلك الطوائف أن حمل حجة الاسلام نفسه على الفحص عنها ، وبيان صحيحها من زائنها ، كما قص ذلك علينا بنفسه في كتابه المنقذ من الضلال^(١) .

وإلى جانب هذا نستطيع أن نذكر أن عصر الغزالي امتاز أيضاً بإنشاء المدارس ؛ تنشأ لغرض خاص هو نصره مذهب مشيديها ، وهو مذهب الدولة الرسمي ، وتدار على نحو جديد ، منه تقرير معالم للطلاب والمدرسين ؛

(١) المنقذ من الضلال ص ٦٥ وما بعدها .

وأشهر هذه المدارس مدارس نظام الملك الطوسي المتوفى سنة ٤٨٦ هـ وزير
ملك شاه السلطان السلجوقي التي أنشأها في مدن عديدة ، منها بغداد
والبصرة والموصل وأصبهان ونيسابور وبلخ وهراة^(١) .

هذه المدارس وأمثالها أراد بها أصحابها خدمة سياستهم ونشر المذهب
السنى ، واشتدوا في هذا حتى أقبل من التدريس بوحدة منها على
ابن محمد النصيحي لأنه كان شيعياً^(٢) . والغزالي — كما نعلم — قد عفى
بالرد على الباطنية ، وكان أحد الأعلام الذين درّسوا بالنظامية أيضاً ؛ فهل
هذا معناه إيجاد صلة بين حملته على الباطنية وتدريسه وإفادته من
مدارس نظام الملك ؟ نظمه إن فهمنا فيه هذا ؛ فقد كان مخلصاً لمذهبه ،
شديداً في المناخفة عنه ، ورأى في غلو الباطنية — أو في الباطنية الغلاة —
ما لا يتفق والحق ، فكان من الضروري إذن أن يبين ما هم عليه من
زيغ وباطل ، ولا يعييه أن انضم إلى هذا الباعث النفسى الأسمى باعث
آخر خارجي ، هو أمر تلقاه من دار الخلافة بتصنيف كتاب يبين
حقيقة مذهبهم^(٣) .

ومهما يكن ، فإن إنشاء هذه المدارس لم يقع موقع الرضا أول الأمر

(١) التربية عند العرب للدكتور خليل طوطح ص ٢٣ ، وهو بحث قيم في
موضوعه مؤيد بالمراجع الثقة .

(٢) نفسه ص ٢١ .

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٠٨ .

من فريق كبير من العلماء ، حتى إن حاجي خليفة يحدثنا أن علماء ماوراء
النهر « لما بلغهم بناء المدارس ببغداد أقاموا ماتم العلم ، وقالوا : كان
يشتغل به أرباب الهمم العالية والأنفس الزكية الذين يقصدون العلم لشرفه
والكمال به فيأتون علماء ينتفع بهم ، وبعلمهم ، وإذا صار عليه أجرة تداني
إليه الأخصاء وأرباب الكسل^(١) . ولعل هذا يوضح لنا بعض الشيء ،
روح هؤلاء العلماء وأمثالهم من علماء ذلك العصر ، وظلهم العلم للعلم
ولتحق وحدهما لا لخدمة سياسية معينة أو مذهب خاص .

(٢)
حياته

ولد حجة الاسلام من أسرة فارسية بطوس إحدى مدن خراسان

عام ٤٥٠ هـ

وكان أبوه رجلاً تقياً يأبى أن يأكل إلا من عمل يده ؛ فكان
يغزل الصوف ويبيعه ، ويجد من ذلك ما يكفيه عيشه وما يفضل به على
من يأنس بهم من الفقهاء المعوزين ؛ ولما مات أوصى به وبأخيه أحمد
إلى صديق له متصوف من أهل الخير عله يصل إلى مارجاه له من أن يكون

(١) طوطح ص ٢٥ عن كشف الظنون ج ١ ص ٥٣ طبع أوروبا

(٢) في هذه الكلمة الموجزة في ترجمة فيلسوفنا كان أهم ما رجعت إليه
طبقات الشافعية الكبرى للسبكي والملة - من الضلال ، الذي روى فيه حاه بنفسه ،
وإن لمكان .

فقيها واعظاً^(١). وقد تنقل به طلبه للعلم ، على الموثوق بهم من شيوخه وأخباره ، من بلده إلى جرجان ونيسابور حيث لازم بها إمام الحرمين الجويني ، وأخذ عنه في جد واجتهاد حتى صار من أخص تلاميذه ، وبرع في المذهب والجدل والمنطق والفلسفة وغير هذا كله مما كان معروفاً في عصره من العلوم^(٢).

ولما مات إمام الحرمين خرج أبو حامد زين الدين ، وقد أحس من نقسة النضج والكمال العلمي ، قاصداً نظام الملك وزير ألب أرسلان وابنه ملك شاه من ملوك السلاجقة العظام ، في محلة قريبة من نيسابور ، وكان مجلسه مجمع العلماء . عرف الوزير له مكانته فنزل لديه خير منزل ، وظهر على العلماء حين ناظرهم ، فاعترفوا بفضله ، وكان نتيجة هذا الفوق في ميدان العلم أن ولى تدريس المدرسة النظامية ببغداد ، فقدمها عام ٤٨٤هـ وظل بها مدة كانت تشد اليه فيها الرحال^(٣).

هنا ، وقد بلغ الغزالي أسمى منزلة يتشوف اليها علماء عصره ، تبدأ أهم مرحلة في حياته . ذلك أنه لم يقنع بما وصل اليه من معرفة وعلم ، وكيف له أن يقنع وهو الذي يقول عن نفسه : « وقد كان التعطش إلى

(١) السبكي ٤ : ١٠٢ .

(٢) السبكي ج ٤ ص ١٠٣ .

(٣) نفسه ص ١٠٣ — ١٠٤ .

درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وربعان عمرى ؛
 غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى ، لا باختيارى وحيلى ، حتى انحلت
 عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة ، على قرب عهد
 سن بالصبا^(١) . ولم يجد ، وهو يطلب العلم الحق اليقيني الذى لا ريب
 معه ، فى علم الكلام أو الفللفة أو المذهب الباطنى (الذى يقول
 بالاجوء للإمام المعصوم للوصول الى المعرفة الحقة) ، ما يوصله الى ما يريد^(٢) .
 كيف العمل إذن ؟ لاشيء الا مارآه من تجربة طريق المتصوفة لعل فيه
 الغناء والشفاء مما تملكه من حيرة .

من أجل ذلك نراه يطيب نفساً بترك الدنيا وزينتها ، والمنصب
 وأبنته ، والتلاميذ وهم يعدون بالملئات ، ويترك بغداد بعد تردد وجهاد
 نفس طويل ، لجأ إلى الله فيه فسهل على قلبه الاعراض عن الجاه والمال
 والأولاد^(٣) ، عام ٤٨٨ هـ سائحاً متصوفاً ملتصقاً الفيض من الله وأن يهديه
 سواء السبيل . وقد بدأ بالحج ثم دخل بعد ذلك الشام^(٤) ، وأقام بها

(١) المنقذ الطيبة السابقة ٦٧ — ٦٨ .

(٢) يراجع فى هذا المنقذ ٨٠ ، ١٠٧ — ١٠٨ ، ١١٠ .

(٣) نفسه ١٢٨ .

(٤) هكذا ذكر السبكي ج ٤ : ١٠٤ وابن خلكان ج ١ : ٦٦١ . وفى

المنقذ ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ أنه ذهب الى الشام أولاً وأقام بها قريبا من سنتين ثم
 ذهب فأدى فريضة الحج .

نحو عشر سنين^(١) كما يقول الذهبي ، زاهداً عابداً متمقلاً من مشهد لآخر
ومن مدينة إلى أخرى^(٢) .

في هذه الفترة من حياته ، وفي عزلاته في بلاد الشام المقدسة ، وفي
حالته التي كان عليها من مجاهدة ورياضة للنفس ، ألف كتاب الأحياء ،
وهو — كما نعلم — أهم كتبه في الأخلاق . لا عجب إذن أن تكون —
على ماسيجي — نزعة التصوف هي الغالبة على أخلاقه ؛ فقد ورث
جراثيمها من والده ؛ ثم نشأه كافلة الصوفي عليها ، ثم زاده منها حتى غلبت
عليه في الأخلاق حين أقبل على التصوف ينشد فيه الحقيقة التي لم يظفر بها
فيما حصله من علم . وسنرى فيما سيأتي أنه نعم عينا بالتصوف ، ورأى فيه
طلبته ؛ فقد علم يقينا « أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وأن
سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أقرب الطرق »^(٣) . لكن التصوف الذي
رضيه ورآه السبيل القويم للحقيقة ، هو التصوف الذي يجمع بين العلم والعمل
كما سنعرف بعد حين .

أخيراً اضطر حجة الاسلام للرجوع إلى بغداد حيث صار واعظاً
يحدث بلسان أهل الحقيقة كما حدث بكتابه الإحياء ، ثم عاد إلى خراسان

(١) قد يمكن التوفيق بهذا بين روايات ابن خلدون والسبكي ، أي أنه
دخل الشام مرتين الأولى قبل الحج والثانية وهي التي أقام فيها نحو عشر سنين بعده .

(٢) سبكي ٤ ١ .

(٣) المنهد ص ١٣١

ودرس بالمدرسة النظامية بنيسابور مدة يسيرة ، ثم رجع الى طوس واتخذ الى جانب داره مدرسة للفقهاء وخاتناه^(١) للصوفية ، ووزع وقته على العبادة والتدريس ومجالسة أرباب القلوب ، الى أن وافاه أجله ، فتوفى الى رحمة الله عام ٥٠٥ هـ بعد أن ملأ الدنيا علما وفضلا وخيرا^(٢)

رأيه في النفس والضمير والخلق

بعد هاتين الكلمتين القصيرتين عن حياة حجة الاسلام وعصره الخاص ، ننتقل الى الحديث عن مذهبه في الأخلاق . وأهم ما يبين فيه مذهبه هو رأيه في الفضيلة والسعادة . إلا أنه ليكون سيرنا منطقيا يجب أن نذكر في كلمات آراءه في النفس ، والضمير ، والخلق ، وقالميته للتغير أولا ، وطريق الانتقال من خلق الى آخر إن كان ذلك ممكنا .

النفس وقواها

النفس الانسانية التي بها حقيقة الانسان ، ليست جسما ولا بعض جسم ولا جزءا منه ؛ إنها جوهر منزه عن المادة والصور الجسمانية^(٣) أو بعبارة أخرى هي « الكمال الأول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يفعل

(١) أصل الخاتناه بقعة يسكنها أهل الصلاح والخير ، وهي معرفة حدثت في الاسلام في حدود الاربعمائة . عن شارح القاموس .

(٢) السكى ص ١٥

(٣) معارج القدس ص ١٨

الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية^(١) . « وقد دل على أنها جوهر لا عرض ، العقل والشرع معا ؛ « إنها التي تنعم بعد البدن وتعذب ؛ لأن الألم وإن حل بالبدن فلاجل النفس^(٢) . »

هذه النفس لها قوتان تسمى كل واحدة منهما عقلا على طريق الاشتراك في الاسم ؛ إحداهما القوة العاملة ، والأخرى القوة العاملة . الأولى هي القوة التي بها ينزع الانسان الى الأعمال الإرادية التي منها الحسن ومنها القبيح^(٣) ، وهي بهذا الاعتبار الجهة التي يجب دراستها إذ كانت مبدأ الأخلاق ؛ لأنها إن سادت قوى البدن فصارت هذه تنفعل بها وتتحرك حسب إرادتها ، كان من ذلك الفضيلة والخلق الحسن ، وإلا إن صارت مغلوبة على أمرها لملك القوى ، كان من ذلك الرذيلة والخلق القبيح^(٤) . أما القوة الأخرى العاملة أو النظرية فهي العقل بمعناه الأخص ، ولها درجات ومراتب مختلفة ، تسلم الواحدة منها للتي تليها ، وليس من ضرورة بحثنا تفصيل القول فيها .

إنما نذكر أن هذه المراتب ثلاث : الأولى العقل الهيولاني ، والثانية

(١) معارج القدس ص ١٩

(٢) نفسه ص ٢٠

(٣) نفسه ص ٥١ ، وميزان العمل ص ٢٠

(٤) ميزان عمل ص ٢٤ ، ومعارج القدس ص ٥٢

العقل بالملكة أو بالفعل ، والثالثة : العقل المستفاد أو العقل القدسي ، الذي هو نهاية الكمال الانساني^(١) . كما نذكر أنه يرى أن النفس بالمعنى العام صالحة حسب فطرتها الأولى للخير والشر ، والفضل في توجيهها للخير للتربية الطيبة . فقلب الطفل كما يقول « جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ما ينقش عليه ، ومائل الى كل ما يميل به إليه ؛ فان عُوِدَ للخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة ، وإن عود الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك^(٢) » .

على أن لنا أن نقول : إن الغزالي يرى أن الفطرة الانسانية وإن صلحت لكل شيء من خير أو شر ، هي الى الأول أقرب ، لأنه يذكر أن ميل المرء للحكمة وحب الله وعبادته مقتضى طبع القلب ، وميله الى الشهوات ودواعيها غريب عن ذاته .

ومها يكن فجعله الخير يكتسب بالتربية الطيبة ، والشر بالعكس ، حيث للانسان على وجوب التزام الجادة ، وحمل للآباء ومن يقوم مقامهم على العناية بشئون من اليهم أمرهم ، وتحميل الانسان مسؤولية السيرة التي يختار .

والغزالي في تعريفه للنفس وبيان قواها يرجع الى حكيمى اليونان : افلاطون وأرسطو ، وفي بيان العقل النظرى يستوحى أرسطو كما نقله

(١) معارج ٥٤ - ٥٦

(٢) الاحياء ج ٣ : ٧٧

الفارابي، وابن سينا^(١). وتأثره بالفلاسفة الأغريق واضح في كتابه « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » حتى في مسائل أخذها على الفلاسفة المسلمين، ولهذا ففي النفس من نسبة هذا الكتاب إليه شيء، وإن كنا نجد مذكورا في ثبت الكتب الصحيحة النسبة إليه. ونحن نعتبره من مؤلفاته حتى يقوم الدليل على الشك الذي في النفس.

الضمير

تلك القوة العاملة من قوى النفس، أو العقل العملي الذي هو مرجع الأخلاق ومبدؤها، هو ما يسمى بالضمير.

ما هو هذا الضمير، وهل هو فطري أو كسبي؟ وما الدور أو الأدوار التي يقوم بها في الحياة الأخلاقية في رأي فيلسوفنا؟

الضمير في رأي فلاسفة الأخلاق هو القوة التي تعتبر المرجع في بيان الخير من الشر والحسن من القبيح، والتي تأمر بالأول وتثيب عليه بالارتياح والطمأنينة، وتنهى عن الثاني وتعاقب عليه بالتأنيب والندم. هذه القوة من قوى النفس رأى بعض علماء الأخلاق أنها فطرية، وذهب آخرون إلى أنها مكتسبة من البيئة بمعناها الواسع العام، وذهب غير

(١) يرجع إلى كتابنا « تاريخ الأخلاق » ص ١٥٠ - ١٥١، ١٦٣ لمعرفة آراء الفارابي وابن سينا في هذه المسألة، وليعلم احتذاء الغزالي إياها.

هؤلاء وأولئك الى أنها فطرية في جرثومتها وللبيئة والتربية دخل في نموها
وكما لها^(١).

الضمير بهذا المعنى ، أى باعتباره قوة تبين الخير من الشر وتثيب
وتعاقب ، هل عرفه الغزالي ؟ وبعبارة أخرى ، هل يعترف به ؟ . للادلأء
بكلمة الحق في هذا نعتقد أن من الضروري أن نتعرف أولاً معانى ألفاظ
يكثُر دورانها في كتابه الإحياء ، لعلنا نجد الضمير إحدى مسمياتها .
هذه الألفاظ هي : القلب ، الروح ، النفس ، العقل . ولقد أحس
الغزالي نفسه ضرورة تحديد هذه المصطلحات ، فأخذ في بيان ما ينطوى
تحتها من مدلولات ومعان ، تناسب مباحث علم الأخلاق ، على النحو
الآتي^(٢) :

- (أ) القلب : لطيفة ربانية هي حقيقة الإنسان ، وهو المدرك العالم
العارف من الانسان ، والمخاطب المعاقب المثاب .
(ب) الروح : هو هذه اللطيفة العالمة المدركة من الانسان ، وهو
الذى أراده الله تعالى بقوله : « قل الروح من أمر ربي » .
(ح) النفس : لها معان مختلفة باختلاف الباحثين ؛ عند المتصوفة

(١) يرجع إلى مدكراتنا « في علم الأخلاق » لطلاب الكلية طبع عام ١٩٣٩
لتحقيق القول في الضمير في مختلف نواحيه من صفحة ١١٦ إلى ١٣٨
(٢) الإحياء ج ٣ ص ٣ — ٤ . هذا ؛ وقد شرح الغزالي أيضاً هذه الألفاظ
على هذا النحو ، في كتابه معارج القدس ص ١١ وما بعدها ، وجعلها مترادفة على النفس .

هي مجموعة القوة الغضبية والقوة الشهوية في الإنسان، ولهذا نراهم يوصون ، ويلحون في التوصية ، بضرورة مجاهدة النفس ؛ وإلى هذا المعنى يشير الرسول الحكيم بقوله : أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك^(١) . وتطلق عند غير هؤلاء على تلك القوة — أو اللطيفة كما يعبر حجة الاسلام — التي هي الإنسان بالحقيقة .

(د) العقل : كالنفس له معان مختلفة ، منها تلك القوة — أو اللطيفة — العالمة المدركة من الانسان ، أي المعنى الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة الأشياء .

من هذا نعرف أن هذه الألفاظ أو الأسماء قد تتوارد — كما هو المراد هنا الآن — على معنى أو مسمى واحد ، هو تلك القوة التي حاول الغزالي تعريفها بنحواصها وعملها ومظاهرها ، والتي لنا أن نجعل الضمير داخلها مع شيء من التسامح . ذلك أننا نسرع فنقول : إن إمامنا أبا حامد لا يرضى أن يجعل للضمير ، ولا لأية قوة من قوي النفس ، مرجع بيان الحسن والتبحيح من الأفعال . إن ذلك في رأيه للشرع وحده ، وربما ضم إليه العقل إذ كان من الشرع كالأساس . ففي «المستصفي» رد على المعتزلة في زعمهم أن الحسن والتبحيح وصفان ذاتيان في الأفعال ، وأن هذا مما يدركه العقل ، وأن العقلاء لو اتفقوا على حسن فعل أو قبحه — كان ذلك

(١) رواه البيهقي في الزهد .

حجة مقطوعاً بها ، وفي رده بين أن مرجع ذلك لله المشرع العليم^(١) .
 وفي مؤلف له آخر نجده يرى أن العقل كالأس والشرع كالبناء ،
 ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس ، وأن العقل
 قصاره — في هذه المسألة — أن يعرف كليات الأمور كحسن الصدق
 والعدل والعفة ونحوها^(٢) . كما ذكر في مؤلف ثالث ، عند كلامه على
 السخاء ، أن الاعتدال المحمود في البذل والامسك هو ما وافق العقل
 والشرع معاً ، وكرر هذا الرأي في موضع آخر عند كلامه على فضيلة العفة^(٣) .
 على أن فيلسوفنا وإن طامن من الضمير وحد من سلطانه — كما
 رأينا — قد رأى أن يجعل رضاه عن العمل واطمئنانه له أمانة أنه خير
 يجب فعله ، ويستشهد لذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « البر
 ما اطمأن إليه القلب وإن أفتوك وأفتوك^(٤) » .

ويحسن في هذه المناسبة أن نذكر أن هذه الكلمة من حديث
 ورد في إحدى رواياته هكذا : عن وابصة بن معبد رضى الله عنه أنه قال :
 « أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : جئت تسأل عن البر ؟
 فقلت نعم . قال : البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب ؛ والإثم

(١) المستصفي من علم الأصول ج ١ ص ٣٦ — ٣٧

(٢) معارج القدس ص ٥٩ ، ٦١

(٣) ميزان العمل ص ٦٣ ، ٦٨

(٤) الاحياء ج ٣ ص ٣٢

ما حاك في النفس ، وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك . كما أنه جعل إليه أيضاً مراقبة النفس وحسابها قبل العمل وفي أثنائه وبعده . إنه يرى أن يكون للمراقب مع نفسه نظر ، قبل العمل وفي أثنائه ، وحساب بعد الفراغ منه . أما قبل العمل فليتبين إن كان نزوعه له واعتزامه القيام به لله أو لهوى النفس ؛ فإن كان الأول أمضاه ، وإلا استحيما من الله وكف عنه ، ولام نفسه على همتها به^(١) . فإذا رضى لنفسه العمل وأخذت فيه لم يخلها من الرقابة ؛ « وذلك بتفقد كيفية العمل ليقضى حق الله فيه ويحسن النية في إتمامه ، ويكمل صورته ويتعاطاه على أكمل ما يمكنه^(٢) » . فإذا تم العمل سواء أكان لله أم للشيطان والهوى ، كاملاً أم غير كامل — جاء أوان المحاسبة لتخرج النفس مثوبة أو ملومة .

وهذا الحساب لا بد منه ، وله خطر أى خطر ! له خطر يتناسب وربح النفس المرجى وهو السعادة ، أو خسارتها المخوفة وهي الشقاء . وإذا كان التجار يحاسب بعضهم بعضاً كل شهر أو عام لعرض هذه الحياة ، فكيف لا يحاسب العاقل نفسه ، والربح والخسران ما قدمنا^(٣) ! إذا كان المرء على نفسه رقابة وله معها حساب ، وكانت هذه النفس المراقبة المحاسبة هي النفس بالمعنى الذى يريده المتصوفة ، أى النفس التى

(١) الاحياء ج ٣ ص ٣٨٦

(٢) نفسه ٣٨٨

(٣) الاحياء ج ٣ ص ٣٨٩ — ٣٩٠

تتمثل في القوتين : الشهوية والغضبية - إذا كان الأمر هكذا كما يرى الغزالي ، فيم تكون المراقبة والمحاسبة إن لم تكن بقوة أخرى تسمو على هاتين القوتين ؟ وسواء لدينا سميئنا هذه القوة الضمير أو القلب أو النفس بمعنى اللطيفة الربانية العالمة المدركة التي هي الانسان بما هو إنسان ، أو بعبارة أدق العقل العملي الذي به يدرك الانسان الخيرات في الأعمال ، ويسوس قوى نفسه^(١) .

هكذا عالج الغزالي مسألة الضمير معالجة عرضية لم يقصد اليها ، ولذلك جاءت ناقصة غير تامة ، إذ لم يتناولها من جميع نواحيه ، ولم يبين لنا رأيه صريحا في أن هذه القوة - التي هي القلب أو النفس أو الروح أو العقل العملي - فطرية أو مكتسبة ، الى آخر التفاصيل التي نراها عند الفلاسفة المحدثين إذا ما عرضوا لهذه المسألة الهامة .

ونرى قبل أن ننتقل من الكلام على الضمير - في هذا التمهيد الموجز - أن نشير الى أن الدكتور زكي مبارك خصص لبحث الضمير في رسالته « الأخلاق عند الغزالي » صفتين كاملتين ، يخرج القارئ منهما بهذا الرأي : « والحق أن الضمير لا وجود له في ذاته حتى نؤاخذ الغزالي بأغفاله ، وإنما ينشأ من الشرائع الوضعية والسمائية ، حتى إنك لتجد لكل شعب ضمائر تخصه بالذات حسبما توحى به التقاليد^(٢) » .

(١) ميزان العمل ص ٦٥

(٢) ص ١٥٠

هذا الرأي يتضمن دعويين : الأولى أن الحق أن الضمير لا وجود له في ذاته ، والثانية أن حجة الاسلام أغفله فلم يختصه بالبيان . وأعتقد أن كلامها يعوزه الدليل ، لأن الأسته ذأرسلها إرسالا ، وأن هذا الدليل الحاسم قد لا يكون التقدم به ممكنا .

الخلاف في الضمير ، وأنه فطري أو كسبي ، خلاف معروف بين الفلاسفة الذين عنوا بالمسائل النفسية والأخلاقية . من القائلين بأنه فطري أصحاب مذهب « الحاسة الأخلاقية » ومنهم كانت الألماني فيلسوف الواجب الذي رفعه لمرتبة القداسة . ومن الذين ذهبوا الى أنه كسبي يرجع للشرائع والعادات وللتقاليد « ستيوارت ميل S. Mill » . « هربرت سبنسر H. Spencer » . ولكل من هذه المدارس شيع وأنصار وحجج تدلى بها ليس هنا محل لبيانها .

ومن المفيد أن يرجع في هذا الى ما كتبناه في « مباحث في فلسفة الأخلاق » للفرقة الأولى بالكلية . فقد أثبتنا فيها بعض مقالات نشرت بمجلة الرسالة عام ١٩٣٨ بعنوان « على هامش الفلسفة^(١) » والى كتابنا « في تاريخ الأخلاق »^(٢) فقد أوضحنا ، بعد أن انتهى الكلام على « كانت » ، ما أتى به كل من « ستيوارت مل » و « هربرت سبنسر » .

(١) كان مما أثبتناه بها أن الأخلاق علم من العلوم لوجود حقائق ومبادئ أخلاقية عامة لدي الناس جميعاً .
(٢) ص ١٢٧ وما بعدها .

تأييدا لما يريان ، من أن الضمير قوة كسبية وليدة الجماعات الانسانية ،
كسبها المرء بعوامل نفسية واجتماعية ، وبقوة قانون التطور .

يقولون إن لكل شعب ضمائر تخصه بالذات ، وهذا حق الى حد ما
ومن بعض الوجوه ، ولكن لا يصح أن نقفز بعد هذا الى القول بأن الضمير
كسبي لافطري ؛ إنه لا سبيل لانكار أن هناك عواطف أخلاقية عامة
وفضائل يتفق الجميع عليها ، لافرق بين الهمجى والتمدين والأسود والأبيض .
هاهو ذا « بوذا » فى الهند و « كونفشيوس » فى الصين و « سقراط »
ونحوه من فلاسفة الإغريق ، وحكماء بنى إسرائيل ، والمسيح ومحمد عليهما
أفضل الصلاة والسلام — كل هؤلاء وأمثالهم اتفقوا فى كثير من التعاليم
والفضائل الأخلاقية ، كالعدالة والكرم ومقابلة السيئة بالحسنة ونحو هذا ،
مما يجعلنا نقرر أن هؤلاء وأمثالهم كانوا يرجعون فى تعرف هذه الفضائل
والخير من الشر الى معين واحد هو الضمير المستقيم الذى فطرنا عليه ليكون
لها هاديا ومرشدا .

« إنه من الخطر الكبير على الأخلاق أن يقال إن الضمير — الذى
يرضى عن كذا من الأعمال ويعدها خيرات ، ويستنكر كذا من الأعمال
ويدها آثاما — كسبي لافطري ؛ لأن هذا يذهب بحمال الفضيلة وقداستها
ويشجع على انتهاكها مادامت ليست إلا من نسج العصور ولا قيمة لها فى
ذاتها ، كما لا يجعل للبحث الأخلاقى قيمة ، مادام الأمر لا يعدو التطور

الذي يعمل عمله شئنا أم أبينا^(١) . إن هذا معناه إتاحة الفرصة للذين يتنكبون الجادة بأن يتعللوا بأنه ليس عليهم من الإثم شيء إن خرجوا عن بعض ماورثناه من أوهام وتقاليد وآراء! والله در « يارتلهى سانهلير » إذ يقول : « من النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيبت ومهما بلغت من الحق ، ولكن من الأفعال ما هو مقرر عليه عند جميع الناس ؛ و بين أن هذا الاقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر الفاعل لها في غالب الأحيان^(٢) . »

بقيت الدعوى الثانية ، وهي أن الغزالي أغفل الضمير فلم يختصه بالبيان . حقيقة أن الغزالي لم يتناول الضمير — كما قلنا — من جميع نواحيه ، فجاء بحته ناقصا ، ولكننا لا يمكننا أن نوافق على أن هذا يعد إغفالا منه له ! لقد تكلم — كما ذكر الدكتور — على القلب الذي يعتبر اطمئنانه لعمل أمانة أنه خير ، والذي يجب طاعته فيما يشير به من عمل لأنه لا يشير إلا بما هو خير^(٣) ؛ كما تكلم في ميزان العمل^(٤) على العقل العملي الذي يدرك به المرء الخيرات في الأعمال ويسوس قوى نفسه وأهل منزله وبلده ؛ وأخيرا

(١) في تاريخ الأخلاق ص ١٣٤

(٢) مقدمه كتاب الأخلاق لأرسطو ج ١ ص ٧ — ٨ من ترجمة لطفى باشا السيد .

(٣) الاحياء ج ٣ : ٣٢

(٤) ص ٦٥

تكلم في معارج القدس^(١) على هذا العقل العملي الذي وظيفته سياسة البدن
وتدبيره على وجه يفضى للكمال النظري . أيقال بعد هذا إن الغزالي أغفل
الضمير فلم يختصه بالبيان !

على أنه كيف يظن بالغزالي إغفال الضمير وهو أداة معرفة الخير من
الشر ، والحسن من القبيح ، كما أنه حجة الله على خلقه الكثيرين الذين لم
تبلغهم دعوة رسول من الرسل ! إن الله الذي شاءت حكمته ورحمته أن
يزود الحيوان بما يهيئ له عيشه ويعينه على حياته ، ولذى خلقنا مزودين
بما يهيئ لنا الخير ويدفع عنا الضر من أعضاء وجوارح وقوى ، أبر وأحكم
من أن يتركنا سدى بلا وازع فطري دال على الخير !

إن الحياة المعنوية أثنى عند العبد وعند الله من الأيهي لها من السبل
ما يجعلها طيبة ، وإن معرفة الخير ليست دائماً من السهولة واليسر إلى حد
لا تحتاج إلى قوة باطنية بها تتم وبها تهتدى . إن قابيل بن آدم — أبي
البشر عليه السلام — استشعر الندم إذ قتل أخاه ، وذلك آية أن الله
خلقه وسواه إنساناً له ضمير ولم يتركه ليكتسبه من الشرائع والتقاليد ! .

الخلق

إن كان أبو حامد قد تعرض للضمير لماماً وعرضاً ، فقد بحث مسألة

الخلق بعناية في كثير من مؤلفاته ؛ ومنها الإحياء . لقد بحث في الخلق :
ما هو ، وسم يكون حسناً ، وهل يقبل التغير ، وكيف ، وبم يعالج الخلق
السيء أو الرذيلة ؟

وقد جرى الغزالي في هذا المبحث على النهج الذي عودنا : ترغيب
فيما يريد الكلام فيه من فضيلة ، بيان له ، اختطاط الطريق له ، علاج
النفس إن وقعت فيما لا يريد لها .

لهذا بدأ بأن ساق جملة صالحة من الأحاديث الدالة على فضيلة الخلق
الحسن ومذمة الخلق السيء ؛ من هذه الأحاديث أنه « سئل عليه السلام
أى الأعمال أفضل ؟ قال : خلق حسن » ، وأن بعض الصحابة رضوان الله
عليهم قال : « شهدت الأعراب يسألون النبي صلى الله عليه وسلم يقولون :
ما خير ما أعطى العبد ؟ قال : خلق حسن »^(١) . ويسرد بعد هذا طائفة
من الآثار - عن علي والحسن (أظنه يريد البصرى) وسهل التستري
والجنيد وأمثالهم - دالة على شيء من ثمرات حسن الخلق . ثم يلاحظ بحق
أن كل هذه الأقاويل ونحوها ليس فيها بيان لحقيقة الخلق وكيف يكون
حسناً ، ويرى أن التعرض لهذا أولى وأحق بالبحث فيندب له نفسه .

الخلق عنده هو « هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة
ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ؛ فإن كانت الهيئة بحيث تصدر

عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً ، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ؛ وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً^(١) . وهذه الهيئة - وهي صورة النفس الباطنة - لا تكون خلقاً حسناً إلا بحسن قوى النفس الثلاث وكما لها ، وتحقق العدالة والانسجام بينها ؛ فمن استوت فيه هذه القوى كلها واعتدلت كان حسن الخلق مطلقاً ، ومن كمل عنده البعض دون البعض كان حسن الخلق نسبياً . ونعتقد أن الغزالي أحسن في التوجه لبيان حقيقة الخلق ، وبم يكون حسناً أو سيئاً ، بدل مس الموضوع برفق ببيان بعض ثمراته ومظاهره ؛ لأن الإنسان متى عرف حقيقة الشيء سهل عليه تعرف كل ما يتصل به ، وليس العكس .

والأخلاق قابلة للتغير بطريق مجاهدة النفس ورياضتها ؛ لا ينكر ذلك إلا كسل استئثقل جهاد النفس وهواها ونزعاتها ، أو سيء الطبع أراد أن يلتمس له عذراً فزعم أن الأخلاق من الطبع وهذه لا تتغير ، وأن حسن الخلق لا يكون إلا بقمع نزعات النفس وشهواتها . وهذا محال لرجوعه إلى أصل الطبع والمزاج^(٢) . وكيف ينكر أن الإنسان قادر على تغيير خلق سيء بآخر حسن وقد منح العقل والإرادة ! البهية السلبية

(١) الاحياء ٢٩

(٢) نهضة ج ٣ ص ١٠ - ٤١

التمييز تنتقل من حال إلى حال ومن طبع سيئ لآخر حسن ! « إذ ينقل
الباري من الاستيحاء إلى الأُنس ، والكلب من شره الأكل إلى
التأدب والإمساك والتخلية ، والفرس من الجراح إلى السلاسة والانقياد ،
وكل ذلك تغيير للأخلاق »^(١) .

نعم التغيير للخلق قد يسهل وقد يعسر ، بل ربما تعذر أحياناً ؛ وذلك
لعوامل ، منها سوء الطباع ، واستحكام الشهوات ، ونشوء المرء على سوء
التربية ولأفكار الضالة ، فيرى الحسن قبيحاً والشر خيراً ؛ إلا أنه مع
هذا كله لا يمكن أن ننكر قابلية الأخلاق للتغيير ، وإلا لأنكرنا الواقع ،
ولما كان هناك معنى للوصايا والمواظب والتأديبات ، ولما قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم : « حسنوا أخلاقكم »^(٢) .

وإذا كانت الأخلاق قابلة - كما رأينا - للتغيير ، فما الطريق ، وما
وسيلة الانتقال من الرذيلة إلى الفضيلة ؟ . يرى الغزالي أن النفس في هذا
كالبطن ؛ فكما أن البطن إن كان صحيحاً كان واجب الطبيب أن يعنى
بمحافظة الصحة عليه ، وإن كان مريضاً أصبح واجبه رد الصحة التي هي
الأصل إليه ؛ كما أن البدن هكذا أمره ، كذلك تكون النفس

١١ الأحياء ص ٤١

(٢) نفسه ج ٣ ص ٤١ وبلاحظ أن الغزالي عالج مسألة قبول الخلق للتغيير في

كتابه ميزان العمل ص ٥٢ - ٥٤ مما لا يخرج عما في الأحياء

إن عقلت بها الرذيلة وجب علاجها بضدها ؛ فيعالج البخل بالتسخي ،
والكبر بالتواضع ، والشرة بالكف عن المشتهى ولو تكلفاً^(١) . ويجب
في هذا السبيل احتمال الألم حتى يزول المرض وتعود الصحة ، كما يجب
أن يكون الدواء بمقدار الداء ، ولهذا ليس للشيخ - الذي يطب نفوس
المريدين ويعالج قلوب المسترشدين - أن يكلفهم الرياضة على وجه مخصوص
إلا بعد أن يبلو أمرهم ويعرف أمراضهم^(٢) .

هذا الطريق لمعالجة الرذيلة وللانتقال من خلق سيء لآخر حسن
بتكليف الضد حتى يعتاده ويصل بذلك للحد الوسط المطلوب ، ذكره
في الاحياء وفي غير الاحياء مثل ميزان العمل^(٣) ، والأربعين في أصول
الدين^(٤) ، وإن كان أشار إليه إشارة موجزة في هذا الأخير . وفي رأينا
أنه كان خيراً لو أُلح حجة الإسلام في ضرورة إضافة علاج آخر لما رآه -
وهو تكلف ضد ما يريد تركه من خلق ، والمبالغة فيه حتى ينتهي إلى
الوسط المحمود - ونعني بهذا العلاج الآخر تمهيد السبيل للعلاج الأول
بالعمل ، على أن يكون المرء الراغب أو المرغوب تغيير خلق من أخلاقه في
بيئة صالحة مشجعة جد التشجيع على الخلق المرغوب فيه ، وشحن إرادته

(١) الاحياء ج ٣ ص ٤٤ - ٤٥

٢ نفسه ٤٥

(٣) ص ٦٠ - ٦٣

(٤) ص ١٧٩

بأن يعلم تمام العلم سوء ما هو فيه وحسن ما يريد أو يراد نقله إليه .
 وإلا فتكلف الصد وحده في بيئة مثبطة قد يغرى به العامة أحيانا ،
 وربما لا يصل به إلى ما يريد أحيانا ؛ كما أن للارادة وقوتها ، وللعلم بالذيلة
 وقبحها ، وبالفضيلة وحسنها في ذاتها ، دخلا — أى دخل — فيما نحن بسبيله .
 والآن — بعد هذا التمهيد الذى تناولنا فيه بعض المباحث الأخلاقية
 الهامة (كدرآها الغزالي) — ننتقل إلى الكلام عن الفضيلة والسعادة ؛
 إذ كان ذلك أهم مسائل الأخلاق عند الغزالي وغير الغزالي ، ولأنهما
 الغاية من تعلم علم الأخلاق وتعليمه .

الفضيلة

الفضيلة حالة كمال للنفس تناولها إذا اعتدلت قواها فلم تجنح إلى الإفراط
 أو التفريط ، وإذا كان للقوة العاقلة سياسة القوتين الأخرين . هذا
 الكمال إذا تم للنفس قربت من الله عز وجل بالمرتبة طبعاً لا بالمكان ،
 وذلك السعادة ^(١) . وإذا كان من المعروف أن للنفس ثلاث قوى ، كانت
 أمهات الفضائل أربعاً ؛ تنشأ ثلاث منها من اعتدال كل قوة من هذه القوى ،
 وتكون الرابعة بانسجام هذه القوى بعضها مع بعض حتى لا تبغى واحدة
 منها على الأخرى .

(١) الميزان ٧٩

هذه الفضائل ، التي هي جماع كل خير ، هي : الحكمة ، والشجاعة ،
والعفة ، والعدالة . وكل فضيلة من هذه الأربع تنتظم فضائل أخرى
تنطوي تحتها ؛ فمن الحكمة يكون حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقابة
الرأى ، وإصابة الظن ؛ ومن الشجاعة يكون الكرم والشهامة ، وكسر
النفس ، والاحتمال وكظم الغيظ ، والحلم ؛ ومن العفة يكون الحياء ،
والقناعة ، والورع ، والصبر ؛ والعدالة في أخلاق النفس وقواها يتبعها
لا محالة العدل في المعاملة ، وفي السياسة ، وفي عامة الحالات ^(١) . على أن
لنا أن نقول إن العدالة جماع كل فضيلة ، كما أن الجور جماع كل رذيلة ،
وعلى هذا لا تكون العدالة واحدة من الفضائل الأربع بل تكون
جملتها معاً ^(٢) .

ثم الفضيلة بصفة عامة هل هي المعرفة بالمعنى الذي أراده سقراط ،
وهو أن معرفة المرء بأن هذا خير تدفعه طبعاً لعمله ، ومعرفته بأن هذا
شر تحول بينه وبينه ؟ هل يرى الغزالي هذا فيكون من شيعة سقراط
إذ « يرى أن الإرادة لا يمكن أن تسير ضد العقل ، وليس عثارها
أو خطؤها إلا ضلال العقل نفسه » ^(٣) ؟ أو يخالف فيكون من أتباع أرسطو

(١) الاحياء ج ٣ : ٣٩ — ٤٠ والميزان ٦٤ وما بعدها .

(٢) الاحياء ج ٣ ص ٧٨ ، معارج القدس ٩٦ ويلاحظ أنه بهذا التفسير

للعدالة يكون قد رأى فيها رأى أفطون .

(٣) « في تاريخ الأخلاق » ص ٣٩ عن « جانيه وسباى » في كتابهما

تاريخ الفلسفة ص ٤٠٠

الذين يرون بحق أن سقراط جهل أو تجاهل أن الانسان ليس عقلا فقط ، بل هو عقل وشهوات ، وحينئذ فقد يعلم الخير وينأى عنه ، وقد يتبين الشر ويأتيه ؟ .

لم يعن حجة الاسلام ببحث هذه المسألة ، ولم أقع على رأى صريح له فيها . إلا أننا نجد في كلامه على « حقيقة الصبر ومعناه » أن الله أكرم بنى آدم ، ورفع درجاتهم عن درجة البهائم بأن وكل بالانسان بمقاربة الرشد ملكين ، أحدهما يهديه الخير ، والآخر يقويه على المضى في سبيله وعلى قتال جند الشهوات . والصبر هو ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة ؛ ويعنى بالأول الصفة التي فارق بها الانسان البهائم في قمع الشهوات وقهرها ، وبالثاني مطالبة الشهوات بمقتضياتها^(١) « وثبات باعث الدين حال ثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات في الدنيا والآخرة ؛ فإذا قوى يقينه ، أعنى المعرفة التي تسمى إيماناً وهو اليقين بكون الشهوة عدواً قاطعاً لطريق الله تعالى ، قوى ثبات باعث الدين ، وإذا قوى ثباته تمت الأفعال على خلاف ما تتقاضاه الشهوة ؛ فلا يتم ترك الشهوة إلا بقوة باعث الدين المضاد لباعث الشهوة^(٢) » .

هكذا نرى فيلسوفنا يجعل للمعرفة شأناً خطيراً في مقاومة الشهوات ،

(١) الاحياء ٤ : ٤٦

(٢) نفسه

وثبات باعث الدين ونيل فضيلة الصبر ، وهو ما يجعله في رأى بعض
الناس قريباً من سقراط ؛ إلا أنه لا يسعنا إلا أن نخالف هذا الفهم ،
وإلا أن نرى في الغزالي ما لا يجعله مع مؤسس الأخلاق في أن الفضيلة المعرفة .
الغزالي يرى - كما تقدم - أن القول بعدم قبول الأخلاق للتغير
يؤدى إلى إبطال جدوى النصائح والمواعظ والتأديبات ، وأن الانسان
لا يصل إلى الفضيلة إلا بجهد هواه ونفسه التي هي أعدى أعدائه ، وقد
سن لهذا الجهاد طرقه ، ووضع له خططه ، وشغل بذلك قدراً كبيراً من
كتاباته . فمن خطل الرأى بعد هذا كله أن يقال : إنه يرى رأى سقراط
في أن الفضيلة المعرفة ، وإلا لكفاه وضع ثبت يبين فيه الخير من الشر
بيانا يقنع العقل ويطمئن القلب ، ويكون بهذا واثقاً بأن قارنه المؤمن به
سيمير من الفضلاء الأخيار ! على أن حجة الاسلام نفسه يصرح - كما
تقدم - أن ترك الشهوة لا يتم إلا بقوة باعث الدين الذى هو ثمرة المعرفة
بعداوة الشهوات . ألا نأخذ من النص أن ترك الشهوة أو الرذيلة لا يتم
إلا بالمعرفة ، لكنه لا يتم بها وحدها ؟ لعل من الخير أن نستنتج هذا من
كلام صاحب الإحياء حتى يستقيم رأيه وينسجم كلامه ، ويكون لما أطال
فيه من الحديث على مجاهدة النفس فائدة وجدوى .

هذا ، والفضيلة وسط بين طرفين واعتدال ، كما قال الغزالي وغير

الغزالي ، لأن كلا طرفي قصد الأمور ذميمة (١) ، فما حد هذا الاعتدال ومعياره ؟ معياره في رأى فيلسوفنا العقل والشرع معاً ، فباحثكم الانسان اليهما يعلم حد الاعتدال المحمود . مثلاً إذا فكر الانسان بعقله ، وراعى الشرع وحكمه ومقاصده ، علم أن شهوتى البطن والفرج جُهِز الانسان بهما ليعتاشه على حفظ الفرد والنوع ، بسلامة البدن الذى به صحة العقل وجودة التفكير وطلب العلوم وحقائق الأمور ، وبالنسل الذى به عمارة الأرض وبقاء العالم . وإذن فليس للمرء إن استشار عقله أن ينيل هاتين الشهوتين كل سؤلها ، وحرى به أن يقصد منهما ما خلقا له ، وليكن شعاره فى الأولى أنه يأكل ليعيش لا أنه يعيش لياكل ، وفى الثانية أنه يتزوج ليحصن نفسه ويساهم فى بقاء العالم ، لا ليطلب اللذة ويلهو ويتمتع فحسب (٢) . وهكذا يزواج الغزالي بين الشرع والعقل فى هذه المسألة ، كما زواج بينهما — كما تقدم — فى معرفة الحسن والقبیح من الأفعال .

ولكن هل رعى حجة الاسلام دائماً هذا المقياس الذى جعله معياراً نعرف به الاعتدال المحمود ؟ نعمتقد أنه لم يرعه دائماً ، ولم يلتزمه فى كل الحالات . هاهو ذا فى هذه المسألة بالذات — أعنى مسألة حد الاعتدال فى الأكل — نراه يذهب الى أن المقدار المحمود منه هو تناول ما لا يمكنه

(١) الأربعين ص ١٧٩

(٢) ميزان العمل ٦٨ — ٦٩ ومعارج القدس ٩٤ — ٩٥

الاشتغال والتقوى على العلم والعمل إلا به ، وما لو نقص منه لتحللت قواه
واختل بدنه^(١) ، وهذا — كما يقول — رأى سهل التستري الذي كان
« يرى أن الصلاة قاعدا لضعفه بالجوع أفضل من الصلاة قائما مع قوة
الأكل^(٢) » غفر الله للغزالي والتستري هذا الرأي الفائل الذي لا يتطلبه
شرع أو عقل !

لقد أباح الله لنا الطيبات من الرزق ، وجعلها للذين آمنوا في هذه
الحياة ونخالصة يوم القيامة ، كما رضى منا أن نطلب في هذه الدنيا حسنة
وفي الآخرة حسنة ، ولم يرض منا الزهد المتنطع ، ولا الرهبانية القاطعة الصلة
بين المرء ودينه . كيف مع هذا يريد الغزالي منا أن نعتبر حد الاعتدال كما
رآه ؟ . ثم من المسلم به وجوب أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ، وأن
آية صدق المبدأ الأخلاقي أن يستطاع تعميمه دون أن يعود على نفسه
بالنقض ، وعلى العالم بالفساد . فهل يرضى الغزالي أن ينهج المسلمون جميعا
النهج الذي أراده في مسألة الأكل — ونحوها مما سيأتي تفصيله عند الكلام
على نزعتة الزهدية — فيقتصروا منه على ما يمسك النفس فقط ، وإن
بلغ بهم الضعف ألا يستطيعوا الصلاة وقوفا ؟ من للوطن بالأجسام القوية
والسواعد المفتولة تحمى حماه إذن ؟ ومن للأرض يفلحها ويمشى في مناكبها
ويستغل مناجمها وبحارها ليهيء للزاهدين المتبطلين سبيل العيش ؟

(١) الميزان ص ٩٥

(٢) الأربعين ١٠٤

أعتقد أنه كان من حسن جد المسلمين أن رأف الله بهم فلم يأخذوا
 إخذ الغزالي في هذه الأمور وأمثالها ، وإلا لذهب بهم منذ أجيال وأجيال
 العجز والتواكل والذل ! والعجب أن الغزالي ينقد قوما — لعله يريد بهم
 الفيشاغوريين والرواقيين — ذهبوا الى أن الواجب قمع الغضب والشهوات
 وإمالتها بالسكينة ، ويسفه هذا الذي ذهبوا اليه ، ويبين أن المراد هو
 ضبطها وتأديبها بالعقل ، لا قمعها وتعفيتها^(١) . كيف مع هذا ينحدر الى
 الرأي الذي رأى في مقدار الأكل ونحوه ، وهو كفيل — إن وجد من
 يأخذه — بتعطيل هاتين التوتين ، بل باماتهما ، وإماتة حب الحياة ؟ !
 تقدم ذكر الفضائل الرئيسية ، وأهم ما يندرج تحت كل منها من
 فضائل تابعة لها .

ونرى الآن — توفية للموضوع — أن نذكر كلمة عن تحديد الغزالي
 لتلك الفضائل ، وللذائل الرئيسية كذلك التي تكتمنها .

١ — الحكمة:

وهي فضيلة النفس العاقلة ، بها تسوس القوة الشهوية والقوة الغضبية ،
 وتقدر حركاتهما بالقدر الواجب في كل الحالات^(٢) ؛ كما أنه بالحكمة أيضا

(١) الميزان ص ٤٦

(٢) نفسه ص ٦٥

تدرك النفس الصواب من الخطأ فيما تأتي وتذر من الأفعال^(١). ومسكويه يعرفها تعريفا أدق من هذا وأوجز إذ يقول: إنها فضيلة النفس الناطقة، بأن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية، وأن يكون ثمرتها علمها بهذه الأخيرة أن تعرف ما يجب أن يفعل، وما يجب أن يترك^(٢).

والحكمة وسط بين الخب والبله؛ الخب هو الإفراط: بأن يكون المرء ذا مسكر وحميلة؛ والبله هو التفريط والنقصان عن حد الاعتدال الناشئ عن بقاء الفهم وقلة الاحاطة بصواب الأفعال^(٣). ومما يلاحظ هنا أنه جعل طرف الإفراط هو الخب بدل السفه كما فعل مسكويه، وهذا أدق، والأمر أوضح من أن يخفى؛ كذلك رأى مسكويه أن ينبه على أن المراد بالبله تعطيل القوة الفكرية بالإرادة لانقصان الحلقة^(٤)، بينما الغزالي يجعله — كما رأينا — ناشئا عن بقاء في الفهم، وقلة معرفة لما ينبغي. ونعتقد أن أبا حامد مصيب في الأول دون الثاني، لأن البله إن كان عن نقصان في الحلقة يكون من الظلم عده رذيلة، إذ الرذيلة لا تكون إلا إفراطا أو تفريطا أي أمرا إراديا مقصودا؛ وإذن فمسكويه مصيب حين عني بالتنبيه على أن المراد من البله هنا تعطيل القوة الفكرية بالإرادة،

(١) الاحياء ج ٣ ص ٤٠

(٢) التهذيب ص ١٤

(٣) ميزان العمل ٦٥ — ٦٦

(٤) التهذيب ٢١

لأنقصان الفطرة والخلقة . ويشهد لهذا ما رأيتُه لسعد الدين النفطازاني في كتابه المقاصد في علم الكلام ، إذ جعل الغباوة رذيلة التفريط في القوة العقلية ، وعرفها بأنها « تعطيل الفكر بالارادة ، والوقوف عن اكتساب العلوم ^(١) » .

٢ — العفة

وهي انقياد القوة الشهوية بسهولة ويسر للعقل حتى يكون انقباضها وانبساطها بأمره وإشارته ؛ وبذلك يكون المرء حرا غير مستعبدا لشهواته ؛ وهي وسط بين الشره والخمود ، وكل منهما رذيلة . فالشره إفراط هذه القوة بالمبالغة فيما لا يرضاه العقل من اللذات ، والخمود عدم انبعاث الشهوة إلى ما يرى العقل نيله من مطالب ورجائب فيها سعادة وخير ^(٢) .

٣ — الشهامة

وهي فضيلة القوة الغضبية « إذا انقادت للعقل — المتأدب بالشرع — في إقدامها وإحجامها ^(٣) » ، دفاعا عن العرض أو الدين أو الوطن أو نحو ذلك مما يوجب الحمية . وهي وسط بين التهور والجبين ؛ التهور تطرف في الإقدام على ما يوجب العقل الإحجام عنه من الأفعال ؛ والجبين التفريط وعدم

(١) المقاصد ج ٢ ص ٣٤

(٢) الميزان ص ٦٧ — ٦٨

(٣) الميزان ص ٦٦

الإقدام في مواطن الإقدام ، وكلاهما رذيلة ينأى عنها الطبع المستقيم .

٤ - والأخيرة العدالة

وهي إما أن تكون في النفس ، فيكون معناها انسجام قواها وانتظامها بحيث لا ينبغي بعضها على بعض مع جعل القيادة للقوة العاقلة ، وحينئذ لا تكون واحدة من الفضائل ، بل جماعها وجملتها ، كما أن ضدها وهو الجور - لأنها ليست وسطا بين رذيلتين ، بل ليس لها إلا مقابل واحد لا غير - هو جماع الرذائل وجملتها^(١) . وتكون العدالة أيضا في المعاملات ، ومعناها حينئذ أن يأخذ الانسان ماله ، ويعطى ما عليه . وهي بهذا وسط بين رذيلتين هما الغبن والتغابن للغير^(٢) .

هذا ، وسنتكلم مرة أخرى عن فضائل ورذائل خاصة عنى بها الغزالي في كتابه الإحياء وغيره ، وذلك عند الكلام عن فهمه لفكرة « الصالح العام » ، أو مدى صلاح مذهبه ليكون مذهبيا اجتماعيا عاما تسعد به الأمة - كجموعة لا كأفراد - التي ترضى بتطبيقه والسير على ضوئه . فلنأخذ الآن في بيان مذهبه ، أو بعبارة أدق في بيان المذهب الذي رضيه في السعادة التي هي الغاية العليا لنا جميعا .

(١) الميزان ٧٠ - ٧١ ، والمعارج ٩٦ - ٩٧

(٢) الميزان ٧٠ ، والمعارج ٩٦ وهذا تكون العدالة بالمعنى الذي

أراه أرسطو .

السعادة

بحث مسألة السعادة ، عند الغزالي — وغيره طبعاً — يتطلب
أن نبحث :

أولاً : السعادة التي يتكلم عنها هذا الفيلسوف أو ذاك .

ثانياً : الطريق والوسائل التي تؤدي إليها .

وها نحن أولاً نشرع في بحث هذين الأمرين لنعرف مذهب حجة

الاسلام في أهم مباحث علم الأخلاق .

أولاً — ما السعادة عند الغزالي ؟

من الممكن أن نقول عن الغزالي : إن السعادة هي الخير الأعلى

كما رأى أرسطو قبله ؛ ولكن ما هذا الخير الأعلى ، أو بعبارة أدق

ما الخيرات بوجه عام ، وما الخير الذي هو من بينها الخير الأعلى ؟ يرى

فيلسوفنا أن الخيرات في هذه الحياة كثيرة ، ولكنها ترجع الى أربعة

أنواع^(١) :

١ — خيرات النفس ، وهي الفضائل الأصول التي تقدم ذكرها

أكثر من مرة ، نعني : العلم ، والحكمة ، والعفة ، والشجاعة ، والعدالة .

٢ — خيرات البدن أو فضائله ، وهي أربع : الصحة ، والقوة ،

والجمال ، وطول العمر .

(١) ميزان العمل ٤٨ وما بعدها .

٣ - الخيرات الخارجية ، وجماعها أربعة أيضا : المال ، والأهل ،
والعز ، وكرم الأرومة .

٤ - الخيرات أو الفضائل التوفيقية ، وهي أربعة كذلك : هداية
الله ، ورشده ، وتسديده ، وتأيينه .

هكذا نجد حجة الاسلام قد أغرم بالعدد أربعة ، فجعل أنواع خيرات
هذه الحياة أربعة ، وجعل كل نوع منها أربع فضائل ، فتكون ضروب
السعادات هذه ستة عشر ضربا ، ولا مدخل - كما قال - للاجتهاد في
اكتساب شيء منها إلا الفضائل النفسية التي تكون - كما تقدم -
بمجاهدة المرء نفسه ، ورد قواها الى التوسط والاعتدال .

وهذه الخيرات ، التي لا بد من بعضها للتوصل إلى البعض الآخر
أو ليبلغ ذلك البعض كما له ، ليس شيء منها هو الخير الأعلى ؛ أي
السعادة - في رأى الغزالي - وإن كانت في حاجة لها كلها لتكون كاملة .
إن هذا الخير هو السعادة الأخروية ، التي هي بقاء لا فناء له ،
وسرور لا غم فيه ، وعلم لا جهل معه ، وغنى لا فقر يخالطه^(١) . وهذه هي
السعادة الحقيقية ، وما عدا هذا مما تعارف الناس على تسميته سعادة فيسمى
كذلك خطأ أو بنحو من التجوز ؛ الأول كلذات هذه الحياة ومسراتها
التي لاتعين على الآخرة ، والثاني مثل ما يوصل للسعادة الأخروية من

سعادات الحياة التي نعيش فيها^(١). وكان فيلسوفنا أحسن الأبصار تكاد
ترزقه دهشة وعجبا، لاشتراطه — لتكون السعادة كاملة — الفضائل البدنية
والخيرات الخارجية التي عددناها ، كأنه أحسن بهذا فأطال في بيان
وجه الحاجة لكل هذه الفضائل والخيرات ، وللفضائل التي دعاها
الفضائل التوفيقية .

أما الصحة والقوة وطول العمر ، فلا شك في الحاجة لها لكسب
الفضائل والتوصل للخيرات الأخرى ، ولبلوغ الكمال . والجمال — وإن
ظن في بادئ الرأي أنه قليل الغناء — من السعادات والخيرات في الجملة ؛
لأنه يعين على قضاء الحاجات في الدنيا التي هي وسيلة الآخرة ، ولأنه يدل
على خير النفس وفضيلتها ، « لأن نور النفس إذا تم إشراقه تأدى الى
البدن » . ولهذا رأى الفقهاء أنه إذا تساوت درجات المصلين يقدم للإمامة
أحسنهم وجهها^(٢) .

وأما الحاجة للمال ، فإن الفقير في طلب الكمال كالتائر مقصوص
الجنح ، والساعي الى الهيبة غير سلاح ؛ ولهذا قال النبي عليه السلام :
« نعم العون على تقوى الله المال^(٣) » . والحاجة للأهل والولد الصالح واضحة ؛
إذ يعينان المرء على حاله فيتفرغ قلبه للعبادة ، وعقله لطلب العلم . وكذلك

(١) الميزان ٩٠ — ٩١

(٢) نفسه ٨٧ — ٨٨

(٣) نفسه ص ٨٥ — ٨٦

بالعز يدفع الانسان عن نفسه ما ينوبه من ظالم ، فيطمئن باله ، ويسير قدما
لما ينبغي من عبادة وكال^(١) . وكرم الأصل والأرومة مما يساعد تماما على
تعود حسن العادات والتخلق بطيب الأخلاق ، ولهذا شرط النسب في
الإمامة ، وقيل : الأئمة من قریش . وكيف لا ؛ والأخلاق تتبع الأمزجة ،
وتسرى من الأصول الى الفروع^(٢) .

بقيت الحاجة للفضائل التوفيقية ، وهي — كما قدمنا — هداية الله ،
ورشده ، وتسديده ، وتأييده . لا مرء في أنه :

إذا لم يكن عون من الله لافتي فأكثر ما يجني عليه اجتهاده
وإذن فنحن في حاجة دائماً لعون الله وتوفيقه أيا كان لون هذا
العون ومظاهره ، وفي أي المواطن كان الانسان . فلامعنى إذاً لتحديد هذا
النوع من العون الإلهي بالعدد أربعة ، بل ولا لجعل مظهره — من
هداية ، ورشد ، وتسديد ، وتأيد — فضائل للمرء ، اللهم إلا إن قلنا
إن المرء قد يستحق بعضها تفضلاً بأعماله الطيبة .

ومهما يكن فالهداية — كما يقول الغزالي — مبدأ الخيرات ، ولا سبيل
لطلب الخيرات إلا بها . وهي على ثلاث مراتب : الأولى تعريف طريق
الخير والشر ، ويتم بالعقل والوحي ، ولله علينا لهذا الحجة البالغة إذ يقول :

(١) الميزان ٨٦

(٢) نفسه ٨٧

« وهديناه النجدين » . والثانية إمداده للسائر في طريق الخير بما يساعده على ما هو بسبيله ، وفي هذا يقول : « والذين اهتدوا زادهم هدى » . والثالثة ، وهي أعلى هذه المراتب ، النور الذي يشرق بفضل الله على بصيرة المرء متى صلح لذلك ، فيتهدى به إلى ما عنده عليه معرفته بالعقل النظرى وحده ، وهذا ما عنده الله بقوله : « قل إن هدى الله هو الهدى » ، إذ أضاف هذا النوع من الهدى لنفسه - تكريماً له وإبانة لفضله - دون الهدى الذى يكون بنظر العقل وحده (١) .

والرشد والتسديد لا بد منهما لبلوغ السعادة ؛ لأن الأول هو ضرب من عناية الله يوجهه إلى ما فيه صلاح العبد وخيره ، وبالثانى تتوجه الإرادة والحركات فعلاً إلى الغرض المطلوب . وكذلك التأييد لا بد منه أيضاً ؛ لأنه تقوية المرء على ما يريد بلوغه من غايات تتمتع إن لم يظفر الإنسان بهذا التأييد (٢)

والسعادة الحقيقية التى وصف حجة الاسلام ، والتى يوصل إليها بكل ماعد من فضائل وخيرات فى هذه الدار الدنيا ، ليست فى اللذة أو اللذات التى يصبو إليها الجهال والقصير والنظر ، حتى ما كان منها فى الجنان من حور وولدان ، وفاكهة ونخل ورمان ، ومن سائر ما أعد الله للمتقين ،

(١) الميزان ٨٩

(٢) نفسه ص ٩٠

مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . إن سعادة كل كائن في وصوله إلى الكمال الخاص به ، وكمال الانسان بوصف أنه إنسان في إدراكه العقليات والأمور الإلهية على ما هي عليه^(١) ، هذه الأمور التي يقف العقل حسيراً أمامها ، لا يملك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور ! إذن سعادة الانسان وكماله ، أن تنتقش نفسه بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها حتى كأنها هي^(٢) ، وذلك بأن تصير النفس عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة العالم كله ونظامه ، المحسوس منه والمعقول ، أي أن تستوفي هيئة الوجود كله لا يشذ عن علمها به علماً حقاً شياً منه^(٣) .

وهذه السعادة ، أو الخير الأعلى ، قد تكون في هذه الدنيا على سبيل النذور لمن سلك إليها طريقها ، وجعل نفسه أهلاً لدرك هذه الحقائق العالية ، فتفيض عليه من الله كما فاضت على الأنبياء والأولياء والصدّيقين ؛ « ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة التي للنفس بعد الموت^(٤) » .

بانيا - ما الطريق إلى هذه السعادة ؟

تلك هي السعادة كما رأها حجة الاسلام ، فما هو الطريق الموصل لها ،

(١) الميزان ص ١٥

(٢) نفسه ص ٣٣

(٣) معارج القدس ص ١٧٠ - ١٧١

(٤) الميزان ص ٣٢

وبأى وسيلة نناها في هذه الدنيا أو في الآخرة ؟ وسيلة هذه السعادة وطريقها أمران لا ثالث لهما : عمل ، وعلم ؛ العمل لتطهير النفس وإزالة ما لا ينبغي أن يسودها من الشهوات التي تزين لها حب الدنيا ومفاتها فتلفتها عن غايتها وكاملها ؛ والعلم لتحصيل ما لا بد منه لهذا الكمال (١) .

وشرط العمل متفق عليه بين المتصوفة وغيرهم ، لأنه يراد « لمحو الصفات الرديئة ، وتطهير النفس من الأخلاق السيئة » ؛ وهذا ما لا يختلف فيه اثنان ، لأنه قبل التحلية يجب التخلية ؛ أما شرط العلم فلا يراه الصوفية لأنهم يرون الطريق « تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة ، وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق (٢) » .

ليس على المرید إذن إلا الاستعداد والترصد والانتظار لفيض الله . وبهذا — لا بالتعلم — انكشفت الأمور للأولياء والأنبياء ، وسعدت نفوسهم بنيل كاملها الممكن لها . والغزالي فيما يحكيه عن نفسه يقول : « إن أحد أئمة الصوفية نهاه ، لما صحت عزيمته على سلوك الطريق ، عن المواظبة على تلاوة القرآن ، ولم ير له إلا أن يتجرد عن الدنيا ، فلا يلتفت منها إلى مال ولا ولد ولا وطن ، ولا إلى علم أو منصب ، ولا إلى غير ذلك

(١) الميزان ص ٣٠

(٢) نفسه ٣٤ ، والاحياء ج ٣ ص ١٥

مما هو موضع حب الناس ورغباتهم ، وينقطع في زاوية للصلاة وذكر الله ، ولا يزال كذلك حتى ينصرف عن الذكر باللسان إلى الذكر بالقلب وحده ، ثم أن ينتظر لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء (١) .

هذا هو منهج الصوفية لبلوغ السعادة ؛ إنهم ردوا الأمر — كما يذكر أبو حامد — إلى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط (٢) . ومن هذا يقول أبو القاسم عبد الكريم القشيري المتوفى عام ٤٦٥ : « المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله في معاملاته ، ثم تفق عن أخلاقه الردية وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله (٣) . . . » كما يقول أبو عثمان المغربي — وكان واحد عصره ، ومات بنيسابور عام ٣٧٣ — قبله : « العارف تضيء له أنوار العلم فيبصر عجائب القلب (٤) » على أنه لا يسعنا ونحن نتكلم عن منهاج الصوفية لبلوغ الانسان سعادته الحرى بها أو الخاصة به ، إلا أن نلاحظ أن العلم الذى لا يشترطه المتصوفة هو العلم الذى أتعب فيه الفلاسفة والنظار أنفسهم وعقولهم ونحوه .

(١) الميزان ص ٣٤ — ٣٥ والاحياء ج ٣ ص ١٥

(٢) الميزان ص ٣٦

(٣) الرسالة القشيرية في علم التصوف ص ١٨٣

(٤) نفسه ص ١٨٦

أما العلم بالشريعة من قرآن وحديث وما يتصل بهما فلا نظن أن أحداً من المتصوفين الحقيقيين بهذا اللقب يسهه الاستغناء عنه ، أو يرى عدم الحاجة له ؛ إن الجهال بهذا الضرب من العلم ، ويزعمون مع هذا أنهم متصوفون وأرباب الحقيقة ، لا شأن لنا معهم ولا يدخلون في حسابنا ، لأنهم ليسوا من العير أو النفير .

وربما كان من الخير أن نشير إلى بعض رجال هذه الطائفة الذين يؤيدون الرأي الذي نرى ؛ من هؤلاء أبو القاسم الجنيد سيد هذه الطائفة وإمامهم — كما يرى القشيري — والمتوفى عام ٢٩٧ ؛ الجنيد هذا هو القائل : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا ، وقطع المألوفات والمستحسنات ^(١) » ؛ غير أنه مع ذلك كله كان يقول : « من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ^(٢) » . ومنهم عبد الله ابن منازل ، فقد كان عالماً وكتب الحديث الكثير ، ويصفه القشيري بأنه كان أوحده وقته ، ومات عام ٣٢٩ أو ٣٣٠ بنيسابور ^(٣) . ومنهم أيضاً أبو بكر الطمستاني المتوفى بعد عام ٣٤٠ ، فقد كان يرى ضرورة العلم

(١) الرسالة ص ٢٤

(٢) نفسه ص ٢٥

(٣) الرسالة ص ٢٤

بالكتاب والسنة^(١). وأخيراً منهم القشيري نفسه ، فقد كان - كما يرى
ابن خلكان - علامة في الفقه والتفسير والأصول وعلم التصوف ، فجمع
بذلك بين الشريعة والحقيقة والأدب والشعر والكتابة .

ليت شعري ؛ هل يسمع هذا أو يحسه من هم بين جاهل أو منتطع
أورقيع ، من متصوفة وأرباب طرق هذا الزمان النكد بأهله ، الذين
عميت منهم البصائر فساروا في طريق الضلال وهم يوهمون الناس أنهم
يحسنون صنعا ! أو هل آن أن ينتبه الناس من غفلاتهم فلا يجعلوا بعض
هؤلاء أهلا للتشريف والتكريم ، وهم ليسوا من ذلك في شيء !

ها هو ذا طريق الصوفية ، كما أوضحه الغزالي ورجاهم لبلوغ السعادة ،
فما هو طريق العلماء النظار ؟ هؤلاء - كما يقول الغزالي - استوعروا
طريق المتصوفة ، وبخاصة ما يقتضيه من التجرد عن الدنيا وقطع العلائق
معها ، فرأوا أن أعمال العقل في تحصيل العلوم بالنظر والأدلة يسوق إلى
المقصود سياقة موثوقا بها . يجب إذن تحصيل العلوم بطريق البحث النظري
على غاية الإمكان ، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتظار والترصد لفيض
من الله لينكشف به من الأمور الإلهية ما لم ينكشف بالعقل^(٢). ولا بد
قبل ذلك من تكميل النفس بالفضائل كما أشرنا إلى هذا أولا ، إذ كان

(١) الرسالة ص ٢٥

(٢) الميزان ص ٣٦ والاحياء ص ٣٨ - ١٥ - ١٦

تهذيب النفس وتحليتها بالفضيلة مقدمة لازمة لطلب العلم ونيله ، والسعادة
الحقة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس^(١) .

بعد هذا ماهو هذا العلم الذي به تمام السعادة ؛ سواء أسمعينا اليه بالعقل
والنظر أم بالمجاهدة وانتظار الفيض ؟ هذا العلم منه جانب نظري وآخر عملي .
وقبل كل شيء لا يدخل في البيان الذي أدلى به الغزالي — لبيان العلم المطلوب
بشعبتيه — العلم بشيء من اللغات غير العربية . لا يدخل هذا النحو من
العلوم لأنه لا يطلب لذاته ، بل ليكون وسيلة كما قلنا ، ولأنه يختلف
باختلاف الأعصار والأمم . أما العلوم النظرية التي نريدها فهي التي تبقى
أبدا ، وتطلب في كل حال وكل أمة ؛ وهي ترجع « الى العلم بالله وصفاته
وملائكته وكتبه ورسله ، وملوكوت السموات والأرض ، وعجائب
النفوس الانسانية والحيوانية من حيث إنها مرتبطة بقدره الله تعالى
لا من حيث ذواتها^(٢) » .

بهذا الضرب من العلم — وهو العلم النظري — يقوى يقين الباحث
ويطمئن قلبه ، لأنه سيعرف تماما العالم كله ، « ونسب أجزائه بعضها الى
بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول الى أقصى الموجودات ، ويتصور
العناية الشاملة لكل وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات الحق أي وجود يخصها ،

(١) معارج القدس ص ١٧٥

(٢) الميزان ص ٤١ — ٤٢

وأى وحده تخصصها ، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا^(١) « الى آخر المعلومات التي تتلج القلب ببرد اليقين .

أما الجانب العملي من العلم المطلوب فهو ثلاثة علوم : علم النفس ، وعلم سياسة المنزل ، وعلم السياسة العامة أى سياسة البلد والناحية والأمة ؛ وأهم هذا الجنس من العلوم علم النفس الذي به تهذيبها وسياستها وسياسة البدن أيضا^(٢) ، وإذا تم للمرء الكمال العملي بالفضائل ، والعلمى بتحصيل ما أشرنا إليه من العلوم على اختلاف أنواعها ، فقد سعد السعادة التامة ، وكان مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا .

هذا ، ولأجل أن يكون بحشنا عمليا له غاية عملية نقيده منها ، يجب أن نعرف أى الفريقين أقوم سبيلا وأهدى طريقا ، نعى المتصوفة ، والعلماء والنظار ؛ الأولون يعتمدون على الإلهام بعد إعداد النفس له بالفضائل ، والقلب بالتطهير والصقل والجلاء ؛ والآخرون — بعد الاستكمال بالفضائل — يعتمدون بالعقل ونظرة ، والدليل واستقامته ، وما قد يفيضه الله عليهم من علمه أخيرا . أى الطريقين إذن أهدى للغاية ، وأى الطائفتين أرجى للظفر والفوز بالمطلوب ؟

(١) معارج القدس ص ١٧٥

(٢) الميزان ص ٤٢

يبدأ حجة الإسلام باعلان إيمانه بصحة طريق التصوف ، ويسوق شواهد غير قليلة يؤكد بها صحة ما يذهب إليه من أن المرء بهذا الطريق — إن صدق وأخلص في اتباعه — حرى أن يصل إلى ما يبغى ، وينكشف له ما يرجو من حقائق يعز على العقل أن يصل إليها ؛ من هذه الشواهد قوله تعالى : « ومن يتق الله يجعل له مخرجا — أى من الاشكالات والشبه — ويرزقه من حيث لا يحتسب » أى يعلمه علما من غير تعلم . وقوله صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » . وإلى هذا العلم الذى يجيىء من طريق الالهام الربانى يقول تعالى : « وعلمناه من لدنا علما » ، أى علما بلا سبب مألوف وهو التعلم^(١) .

والدليل الذى لا يمكن إنكاره على صحة طريق المتصوفة — كما يقول أبو حامد — ما ينكشف من الغيب بالرؤى الصادقة ، فانه إذا جاز ذلك فى النوم فلم لا يجوز ذلك فى اليقظة أحيانا إذا ذهل المرء عن الدنيا ولم يشتغل إلا بنفسه ؟ وأيضا ما جاء به القرآن من إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بالغيب ، لأنه إذا جاز ذلك للنبي ووقع منه جاز لغيره ؛ « إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل باصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون فى الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبيا ، بل يسمى وليا . فمن آمن بالأنبياء

(١) الاحياء ج ٣ ص ١٨ — ١٩ . والحديث رواه أبو نعيم عن أنس .

وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان ؛ باب إلى خارج وهو الحواس ، وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الالهام والنفث في الرثوع والوحي ، فاذا أقر بهما جميعا لم يمكن أن يحصر العلوم في التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ، بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلا إليه ^(١) .

ربما كانت طويلة هذه الكلمة التي نقلناها عن الغزالي ، ولكننا أردنا إنصافه بذكر ما يتم له به الاستدلال على صحة طريق التصوف ، وأنه قد يؤول إلى السعادة المرومة ؛ غير أن هذا — إن أريد بالتصوف الحقيقي لا ما نراه اليوم — ليس ما قصدنا تصفية القول فيه الآن . إن الذي جعلنا فيه الحديث أولا هو المفاضلة بين الطريق الذي رضيه المتصوفة ، والطريق الذي اختاره النظار للوصول لما يطلبه جميعهم من سعادة ؛ ما رأى فيلسوفنا ؟ وما الحق في نفسه سواء أذهب إليه حجة الإسلام أم لم يوافق إليه ؟

لقد عرض الغزالي على نفسه هذه المشكلة وخلص منها بعدم البت فيها برأى واحد للناس جميعا ، بل توسط في الأمر بأن جعل الحال تختلف حسب الأشخاص والأحوال ، وهذا فيما نعتقد ، القول الحق والرأى الصحيح الذي يأمر به العقل الرشيد الطب بعلاج المشكلات . العامة من الناس تقعد بهم فطرهم وعقولهم عن طلب العلم بالنظر العقلي والدليل المنطقي

الذي يتدرج من المقدمات إلى النتائج ، ومن الظواهر إلى العلل والأسباب ؛
لهذا يكون من الخير لهؤلاء ، وهم أكثر الناس ، « الاشتغال بالعمل
والافتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل ^(١) » . والبقية من
الناس ؛ من منح منهم الاستعداد الطيب للفهم والعلم وكرمت له آلات الطلب
وأدواته — ومنها شيخ ثقة ، له بصره واستقلاله بالعلوم — كان أولى به
أن يسلك سبيل النظر « فيحصل من العلوم البرهانية ما للقوة البشرية
إدراكه بالجهد والتعلم ... » فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه حتى لم يبق
علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله ، فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال
عن هذا الخلق ، والاعراض عن الدنيا والتجرد لله ، وأن ينتظر فعاها
ينفتح له بذلك الطريق ما التبس على سالكى هذا الطريق ^(٢) .

بهذا يكون الغزالي قد أنصف الفطر المختلفة والعقول المتعددة ،
ويكون قد انتهج نهج الرسول الحكيم إذ يقول : « نحن معاشر الأنبياء
أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونخاطبهم على قدر عقولهم » . أما أن يأخذ
الفيلسوف الناس جميعا بالرأى الواحد ، وينزلهم المنزلة الواحدة ، فليس من
الحكمة فى شيء .

هكذا كان رأى الغزالي لغيره ، فإذا كان رأيه لنفسه ؟ تصفح كتابه

(١) الميزان ص ٣٨

(٢) الميزان ٣٩ — ٤٠

« المنقذ من الضلال » ففيه الاجابة . لقد حدثنا أنه علم علم المتكلمين ، وعلم الفلاسفة ، وعلم المتصوفة ، وسائر ما كان يطلق عليه كلمة علم في عصره ، وخرج من ذلك كله بالشك الذي نال من جسمه ونفسه ، وجعله يكاد يئس من الوصول إلى الحقيقة ، ولم ينبج من هذا إلا نور « قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ^(١) » . وانتهى به الأمر بعد تجارب دامت سنوات إلى أن علم يقينا « أن الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق . . . فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من مشكاة النبوة ، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به ^(٢) » .

على أنه حذار أن نفهم أن الغزالي كان من خطل الرأي وضلال الحكم بحيث يريد بالمتصوفة متصوفة زماننا ! إنه يريد بالطريقة التي يراها أصوب الطرق ما كان أول شروطها « تطهير القلب بالكلية عما سوى الله ، ومفتاحها — الجارى منها مجرى التحريم من الصلاة — استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء في الله .. ^(٣) » بهذا التحديد للطريق

(١) المنقذ من الضلال ص ٧٤

(٢) نفسه ص ١٣١

(٣) نفسه

الذي حكم له ورضيه لنفسه ، يكون رأيه سديدا وحكمه صائبا .
والآن ، بعد أن بسطنا القول في السعادة ووسائلها ، وما يؤدي اليها من
طرق ، ننتقل الى الكلام على مبحث آخر في الأخلاق عند الغزالي ، وهو
ما كان يسوده من نزعات طبعته حياته ومذهبه بطابع خاص .

نزعة الغزالي الزهريّة

استقامت للغزالي شهرته ، وخذل اسمه ، ولقب بحجة الاسلام ، جزاء
عدلا لما ألف وكتب ؛ فهو كذلك عند طائفة من الناس لأنه ناهض
الفلاسفة ، فحال بين الاسلام — في رأيه — وبين شرورهم ، وكال للفلسفة
الضربات فلم تقم لها بعده قائمة في المشرق ؛ وهو كذلك عند طائفة أخرى
لأنه ظهر لنا بمؤلفاته الكثيرة — وبخاصة الاحياء موسوعته الكبرى —
عالم نفس عميق ، يعرف أهواء النفوس ونزعاتها ، وخبايها وخلجاتها ،
وأدواءها وعلاجها ؛ وعالما بالأخلاق يحدد ما خلق المرء له من غايات ، وما
يصله بهذه الغايات من طرق ، وما يعوقه من عقبات فيطب لها ، وما يريد
غرسه من عادات وأخلاق فيتأتي لها ؛ وهو كذلك عند طائفة ثالثة لأنه
ضم الى هذا وذاك المعرفة بالدنيا ومفاتها ، والتزهيد فيها والترغيب في
الآخرة التي هي خير وأبقى ؛ وربما كانت له جوانب فضل أخرى جعلت
طوائف أخرى تراه حجة الاسلام الذي جاء والناس أحوج اليه — كما
يقول السبكي — أكثر من حاجتهم للقمر في الليلة الظلماء .

لسنا الآن بصدد بيان العوامل التي قامت عليها شهرة الغزالي وصيته وتحليلها، إنما نريد أن نشير إلى أن له ناحية حبيبة إلى ضرب من الناس هي ناحية التصوف والزهد في الدنيا، وتوجيه قارئه للآخرة؛ لهذا رأينا من الخير أن نأتي بكلمة عن هذه النزعة التي جعلته يخصص للزهد وما يتصل به جانباً كبيراً من كتاباته بين فيها الزهد وحقائقه وعلامته، وفضيلته ودرجاته وأقسامه والغاية منه، وأن منها تأديته للعلم الفيضي، وكيف يكون في الطعام وسائر حاجات الحياة، إلى غير هذا كله مما يدل على عنايته بالزهد، والرغبة في معالجة الموضوع معالجة موضوعية لها منهجها وغايتها، لا عرضية عابرة بلا نهج أو غاية.

الزهد أن تنزوي عن الدنيا طوعاً مع القدرة عليها. هكذا يعرف الغزالي الزهد تعريفاً حقاً؛ أما إن انزوت الدنيا عنك وأنت راغب فيها فذلك نقد وليس بزهد^(١)، وبذلك انماز عن الزهد أدعيائه، كما يمتاز بحد التواضع الأذلاء المتضعون. وبعبارة أخرى، الزهد هو الرغبة عن الدنيا عدولاً إلى الآخرة، أو عن غير الله تعالى عدولاً إليه؛ وهذه هي الدرجة العليا^(٢) وللزهد الحقيقي علامات يتميز بها عن الزائف المتصنع، منها ألا يأسى على قات أو يفرح بآت، وأن يستوى عنده الذم والمدح؛ والأولى أمانة

(١) الاربعين ص ٢٠٩

(٢) الاحياء ج ٤ ص ١٥٥

الزهد في المال ، والأخرى أمانة الزهد في الجاه^(١) ، فأما امرىء أشكل عليه الأمر فليختبر نفسه بهذه العلامات حتى يتبين له إن كان من الصادقين أو المتجرين الأدعياء !

والزهد إن صح كان فضيلة يحرص الغزالي على بيانها والاستدلال لها كعادته بالقرآن والأحاديث والآثار . فمن القرآن قوله تعالى : « إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً » ، لأن معناه — كما قيل — أيهم أزهد فيها ، فوصف الزهد إذن بأنه من أحسن الأعمال^(٢) ومن الأحاديث قول الرسول عليه الصلاة والسلام : « إذا رأيتم العبد وقد أعطى صمتاً وزهداً فاقربوا منه فإنه يلقى الحكمة » ، وقوله : « إذا أردت أن يحبك الله فازهد في الدنيا » ، إذ أنه بهذا جعل سبباً للمحبة التي ترقى بمن حظى بها أعلى الدرجات^(٣) . ثم من فضيلة الزهد أنه قد يكون سبباً لأن يفيض الله على الزاهد بعض رحمته فيعلمه من لدنه علماً ؛ قال صلى الله عليه وسلم : « من أراد أن يؤتیه الله علماً بغير تعلم ، وهدى بغير هداية ، فليزهد في الدنيا »^(٤) .

قلنا إن الغزالي كان يحسن التأتى لما يريد من أمر ؛ ها هو ذا يشيد

(١) الاحياء ج ٤ ص ١٧١

(٢) نفسه ج ٤ ص ١٥٧ . (٣) هذان الحديثان رواهما ابن ماجه بسند ضعيف .

عن الحافظ العراقي

(٤) الاربعين ص ٢٠١ ، ويذكر العراقي أنه لم يجد لهذا الحديث أصلاً

بالزهد وما فيه من فضل وخير جعلاه فضيلة ترفع إلى الدرجات العلى ،
فخافة أن يستشعر الراغب وعورة الطريق تراه يحيط هـ — ذا بدم الدنيا
ومفاتها ، والغنى والمال ، ويمدح الفقر والجوع ، ويجعلها من الفضائل ،
كل هذا ليبين أنه لن يضيع بالزهد أمر ذو بال أو خطر .

« الدنيا — كما يقول الرسول فيما رواه الترمذى وابن ماجه —

« ملعونة ملعون ما فيها إلا ما كان لله منها » ، وكذلك « حب الدنيا رأس
كل خطيئة » كما يقول أيضا ^(١) والمال — كالولد — ملهاة عن ذكر الله

وفتنة ، فمن اختار ماله وولده على ما عند الله فقد خسر خسرانا عظيما .

وفي الحديث أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم : « أى أمتك شر ؟

قال الأغنياء » ^(٢) وأنه قال : « دعوا الدنيا لأهلها ، فمن أخذ من الدنيا

فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لا يشعر » . ولهذا ذمت الدنيا ومفاتها

وزيتها على لسان محمد ، كما ذمت على لسان عيسى عليهما الصلاة والسلام ،

فهذا يقول : « لا يستقيم حب الدنيا والآخرة فى قلب مؤمن كما لا يستقيم

الماء والنار فى إناء واحد ^(٣) » ، كما قال للحواريين : لأكل خبز الشعير

بالملاح الجريش ، ولبس المسوح ، والنوم على المزابل ، كثير مع عافية الدنيا

والآخرة ^(٤) .

(١) الاحياء ج ٣ ص ١٣٩ .

(٢) نفسه ج ٣ ص ١٦١ .

(٣) الاربعين ص ١٤٥ ابن أبى الدنيا والبيهقى مرسل ج ٣ ص ١٧٥ .

(٤) نفسه ص ١٥٥ .

وإذا كان الله يمتن على فريق من عباده بلسان نوح عليه السلام
 فيقول : « ويمدكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم
 أنهارا » ؛ فليس معنى هذا أن كمال الانسان وسعادته في هذا النوع من
 الخير ، بل « كماله الحق — كما يقول الغزالي طبعا — في العلم وحرية
 النفس بالألا تكون أسيرا للدنيا وزينتها ، وهذا مالا يكون إلا بقطع الصلة
 بالدنيا كلها والالتفات لله وحده . فالعلم والحرية من الباقيات الصالحات
 وهما كمالان حقيقيان ، والمال والبنون زينة الحياة الدنيا وهما كمالان
 وهميان » ^(١) . ولهذا ليس يسعد بحب الله ومعرفته — وهما سبيل سعادة
 الآخرة — إلا معرض عن الدنيا ، قانع منها بقدر الزاد والضرورة .

على أن أبا حامد وإن رأى « أن الفقر أفضل وأعلى من الغنى على
 الجملة » ^(٢) ، وإن أفرد صفحات كثيرة لبيان فضيلة الفقر ، وما يتصل بهذا
 من آداب الفقر والفقراء ^(٣) ، فانه لم يترك نفسه تنجرف بتيار الزهد المبالغ
 كما جاء عن المسيحية . لقد عاش مع الناس وخبز دنياهم وأصاب منها
 حظا عظيما ، وعرف للمال فضله في التوسل به لأسباب الحياة . لهذا لم

(١) الاربعين ١٣٧ .

(٢) الاحياء ج ٣ ص ١٨٢ .

(٣) نفسه ج ٤ ص ١٣٩ وما بعدها .

يبخسه حقه ، وحاول الجمع بين ما جاء في مدحه وذمه في كثير من الآي والأحاديث والآثار ، بأن جعله — كما تقدم القول في مبحث السعادة — أداة لا بد منها لتمام السعادة وكما لها ، بل أداة لا بد منها لنيلها .

هذه السعادة لاتنال إلا بثلاث وسائل في الدنيا : « الفضائل النفسية كالعلم وحسن الخلق ، والفضائل البدنية كالصحة والسلامة ، والفضائل الخارجة عن البدن كالمال وسائر الأسباب »^(١) . ومن الطبيعي أن يلفتنا الغزالي إلى أن هذه الوسائل للسعادة ليست في مرتبة واحدة من الشرف والتقدير ، إنها تتفاوت : « فأعلاها النفسية ، ثم البدنية ، ثم الخارجة » ؛ وذلك لأن قدر المال من حيث هو ضرورة المطاعم والملابس ، ونحوها ، التي هي ضرورة بقاء البدن ، الذي هو ضرورة كمال النفس الذي هو خير^(٢) أو الذي هو الخير الحقيقي .

وللزهد درجات وأقسام لكل درجة ناسها وفضيلتها ، وللدنيا أحابيل ومفاتيح تستميل بها جمهرة الناس إليها وتحببهم فيها ؛ من هذه المفاتيح : المال والولد والجاه ، وسائر ما يرغب فيه ويراه الناس غرضاً يستحق السعي وغاية تستأهل الجهاد والاقتمال في سبيلها .

وللناس تجاه هذه الدنيا مواقف ونسب مختلفة ؛ منهم العاشق الصب

(١) الاحيا ج ٣ ص ١٦٢

(٢) نفسه ص ١٦٣ .

الكلف بها ، ومنهم الذي نفذ إلى باطنها وكشف أسرارها فلم يجد فيها ما يفتن فأعرض عنها ، ومنهم من هم بين بين ؛ وهؤلاء الذين أعرضوا عنها هم الزاهدون ، وهذا الزهد الذي هم عليه يتفاوت قوة وضعفا ، ولذلك يكون على درجات ثلاث ؛ أدناها من يزهد في الدنيا « وهو لها متمسك وقلبه إليها مائل ، ونفسه إليها ملتفتة ولكنه يجاهدها ^(١) » وتلي هذه المرتبة مرتبة من يحقر الدنيا وعروضها بجانب ما يرجوه من الآخرة ونعيمها ، فهو إذا لا يلتفت لما ترك ولكنه يرى أنه زهد فيما يرغب فيه غيره فيعجب بنفسه ، ويظن أن له عقلا وحزما إذ ترك القليل للكثير . والدرجة العليا من هذه الدرجات « هي أن يزهد طوعاً ويزهد في زهده ، إذ لا يرى أنه ترك شيئاً » بجانب ما ينتظر ويرجو . وإنما كانت هذه الدرجة هي العليا لأنها سمت على المعاوضة والتجارة ^(١) .

والبواعث على الزهد تختلف على ثلاث درجات أيضاً ؛ إحداها أن يكون الباعث عليه الخوف من النار ، وما هو منها بسبب كعذاب القبر ومناقشة الحساب ، وهذا زهد الخائفين ؛ والثانية وهي التي تعلق على ما سبقها في الرتبة أن يكون باعته الرغبة في نعيم الآخرة ، وهو زهد الراجين الذين تربطهم بالله جل ذكره رابطة الأمل والمحبة لرابطة الخوف والرغبة ؛ والدرجة الثالثة — وهي أعلى الدرجات — أن يكون الباعث على الزهد

في الدنيا الترفع عن الالتفات الى ماسوى الحق تنزيها للنفس عنه، واستحقاقا لما سوى الله ، « وهذا زهد العارفين ، وهو الزهد المحقق ، وما قبله معاملة ، إذ ينزل صاحبها عن شىء عاجلا ليعتاض عنه أضعافه آجلا ^(١) » .

ولا يرضى الغزالي أن يجاوز الكلام في الزهد قبل أن يشبعه بحثا وتحليلا ، وتناولوا له من جميع جهاته ، ومن ذلك بيان حده في المأكل والملبس والمسكن ، ونحو هذا وذاك من ضرورات الحياة . أما في المطعم فأعلى الدرجات الاقتصار على دفع الجوع في الحال ، وأوسطها الادخار لشهر أو أربعين يوما ، وأدناها أن يدخر لعام ، فان تجاوز هذا كان محالا أن يسمى زاهدا ^(٢) . وأعلى درجات الزهد في الملبس أن يكتبى بما يدفع الحر والبرد ويستر العورة ، وأدناها أن يكون له قميص وسروال ومنديل من الجنس الخشن ، فاذا صار صاحب قميصين وسروالين ومنديلين فقد خرج من صفوف الزهاد ^(٣) . بقي المسكن ، وأعلى درجات الزهد فيه التمثل بأهل الصفة ، فيقنع بزاوية في مسجد أو رباط ، وأدناها أن يطلب لنفسه حجرة خاصة على ألا تزيد سعتها عن قدر الحاجة ، ولا يرفع بناءها ولا يهتم بتجسيصها ، وإلا فقد خرج عن حد الزهد في المسكن تماما ^(٤) .

(١) الاربعين ص ٢٠٨ ، والاحياء ج ٤ ص ١٦٠ — ١٦١

(٢) الاحياء ج ٤ ص ١٦٤ ، والاربعين ص ٣٠٢ — ٢٠٣

(٣) نفسه ص ٢٠٣ والاحياء ج ٤ ص ١٦٤

(٤) نفسه ص ١٦٦ والاربعين ص ٢٠٤ — ٢٠٥

هذا الزهد يؤدي في أغلب الحالات الى الجوع كما ترى ، وربما الى
الحرمان أيضا ، فهل يرضاه صاحب الإحياء ؟ ولم لا ! أليس الجوع في
رأيه إحدى الفضائل ! بلى ، ولهذا كان أبو بكر يطوى - فيما يرويه -
سنة أيام ، و ابراهيم بن أدهم والثوري سبعا ، وبعضهم انتهى الى أربعين
يوما ، ومن صبر على ألم الجوع أربعين يوما ظهرت له - كما قيل - لا محالة
أشياء من عجائب الملكوت ^(١) ، ولذلك يقول الرسول - فيما يرويه الغزالي
أيضا - « ليس من عمل أحب الى الله من جوع وعطش » وأنه
« لا يدخل ملكوت السماء من ملأ بطنه ^(٢) » ، و باغ من تقدير سهل
ابن عبد الله التستري للجوع وما فيه من فضل أنه كان يطوى نيفا وعشرين
يوما لا يأكل ^(٣) ، وأنه كما قدمنا كان يرى أن الصلاة قاعداً لضعفه
بالجوع أفضل من الصلاة قائما مع الشبع .

والغزالي وأمثاله من أصحاب هذه النزعات لا يرون الجوع فضيلة
اعتباطا أو عبثا ؛ إنه كذلك في رأيهم لما له من فوائد : منها كسر الشهوات
بإضعاف بواعثها ، وذل النفس وزوال البطر والطغيان ، وخفة البدن ؛
وهذا له أثره في تسهيل العبادة ، ونفاذ البصيرة وشفاء القلب ورقته حتى
يدرك به لذة المناجاة وحلاوتها ، الى غير ذلك من الفوائد التي تجعل الجوع

(١) الاربعين ص ١٠٥

(٢) الاحياء ج ٣ ص ٥٩

(٣) لاحياء ج ٣ ص ٦١

في رأى الغزالي محببا ، والتي أوصلها الى سبعة أصول في كتابه الأربعين ،
والى عشرة في كتابه الإحياء .

نعتقد أننا بما قدمنا جلينا نزع الغزالي الزهدية ، وأبرزنا مقدار عنايته
بالزهد وتوضيحه ، وبيان معالمه وحدوده ، ودرجاته وأقسامه ، وخطره في
رياضة النفس وتهذيبها ، وقيمته في التوصل للسعادة المرجوة في الدار
الآخرة . وفي النية أن نعود الى هذا إن شاء الله بالنقد في موضع آخر ،
لنعرف مقدار ما في رأيه في الزهد واتباعه من خير أو ضرر للأمة .
فلنرجى الكلام فيه إذن ، ولنتكلم عن نزعتة العملية لنتبين ما في مذهبه من
النواحي الإيجابية التي تدفع للتخاق بحسن الأخلاق ، وتمهد السبيل للسعادة .

النزعة العملية

أعتقد أننا لسنا بحاجة للاطالة في التدليل على هذه النزعة عند
الغزالي ، وفي بيان مواضعها من الصرح الذي أقامه للأخلاق ، وقد يكفي
الإشارة الى ما كتبناه من أول التمهيد الذي شمل رأيه في بيان قابلية الخلق
للتغير وبيان الطريق لتغيير الأخلاق ، وإلى بيان المذهب الذي رضيه في
الفضيلة والسعادة والطريق الذي يؤدي لكسبهما ، وإلى نزعتة الزهدية
وعلاجه الزهد معالجة فيها كثير من التفصيل والعناية .

نقول : كان يكفي أن نشير الى هذا لنتبين ما كان يسود تفكيره من
نزعة عمالية تجعله يقرر الرأى الحق الذي يرضاه للفضيلة مثلا ، ثم لا ينسى

أن يبين أيضا الطريق لتحصيل الفضيلة على النحو الذي رضيه ، اكنفنا - وقد كان فيما تقدم الغناء كما قلنا - نرى أن نشير مرة أخرى بإيجاز الى معالم هذه النزعة في أهم كتبه في الأخلاق ، نغني بهذا الإحياء ، وميزان العمل ، والأربعين في أصول الدين .

أول أمانة على نزعة حجة الاسلام العملية في الأخلاق تقريره أن العادات والأخلاق ليست ضربة لازب ، بل إنه من الممكن أن تتغير بيسر تارة وعسر أخرى ، ثم رسم الطريق لهذا التغير ، وهو أخذ المرء نفسه بتعود ضد ما علق بها من سيء العادات وقبيح الأخلاق (١) . وليعرف الإنسان عيوبه فيسعى لعلاجها بتكليف أضدادها حتى تصير هذه الأضداد عادة وخلقا ، يجب عليه أن يستفتي شيخا ثقة بصيرا بعيوب النفس وآفاتها ، أو صديقا أميناً لا يلوى عنه من الحق شيئا ، ثم يستمع لما يحدثانه ، ويأخذ في علاج ما يراه من عيب ظاهر أو خفي . « هكذا كان يفعل الأكياس والأكابر من أئمة الدين ، وكان عمر رضى الله عنه يقول : رحم الله امرأً أهدي إلى عيوبى (٢) » . ومن الخير أن يستفيد الإنسان الساعى لإصلاح نفسه مما يصفه به أعداؤه ، لأن هؤلاء لا يفتنون ينشرون معايبه ومساويه (٣) .

(١) يرجع لما تقدم

(٢) الاحياء ٣ : ٤٧ .

(٣) نفسه ٤٨ .

والصبيان لم يهمل أمرهم ، فرسم الطريق مفصلا لرياضتهم ، وبين وجه تأديبهم وتحسين أخلاقهم ، إذ يرى أن ذلك « من أهم الأمور وأوكدها » ، لأن الصبي قابل لكل ما يعوده ، وقلبه ساذج مستعد لكل ما ينقش فيه ؛ يجب إذن أن يلاحظ من أول أمره ، وأن يحفظ من قرناه السوء ، وأن يؤدب ويعلم محاسن الأخلاق ويمنع من لغو الكلام وفحشه ؛ وهكذا يجب أن يحاط وهو ناشئ بكل عناية ورعاية حتى ينشأ نشأة طيبة « فأن الصبي بجوهره خلق قابلا للخير والشر جميعا ، وإنما أبواه يميلان به الى أحد الجانبين » . وغير الصبيان في حاجة كذلك الى التهذيب أخلاقهم ، لهذا نراه أيضا يختط الطريق لذلك ، إنه يبين أن النفس كالبدن لا تخلق كاملة بل تكمل بالتربية والتهذيب ، وأنها كالبدن أيضا ، إن كانت صحيحة زكية طاهرة كان المهم العمل على حفظ طهارتها ، وجلب مزيد قوة إليها ، وإن كانت مريضة علق بها الآفات وسىء العادات والأخلاق ، كان المطلوب تطييبها ، وإزاحة العلة عنها وجلب الصحة لها ، كما بين أخيرا مهمة الشيخ في هذا السبيل كله ، « إذ هو الذي يطب نفوس المريرين ويعالج قلوب المسترشدين » كما يقول فيلسوفنا حجة الاسلام^(١) وللدنيا أسر وفتنة ، فبين الطريق للتخلص من أسرها وفتنتها بعلاجه للزهد العلاج الواسع الدقيق الذي أتينا على شيء منه . وللبطن شهوات

(١) الاحياء ج ٣ ص ٤٤ - ٤٦ ، والميزان ص ٦٠ وما بعدها .

إن أطلقنا لها العنان وتركناها بلا ضابط أوردتنا موارد الهلكة ، لهذا لا بد من كسرها وردها الى الاعتدال ، وهذا ما عني به ببيان ما على المرید من الوظائف في مأكله من ناحية المقدار والنوع والفترات التي تكون بين الأكلات ، وسائر ما يتصل بذلك كله حتى يصل به الأمر الى ما يرضاه الخلق والدين^(١) . ولم ينس كذلك وصف ما يلزم من علاجات للحرص والطمع^(٢) ، والبخل^(٣) ، والكبر^(٤) ، وحب الجاه^(٥) .

واللسان له آفاته ، ومنها الكذب ، وهو في رأيه — من عدم التحسين والتقبيح العقليين — ليس حراما لعينه ، بل لما فيه من ضرر . أتري فيلسوفنا يقرر النظرية ويرسلها قاسية لا هوادة فيها ، فيقول كما قال « كانت » من بعده إنه قبيح في كل حالاته ، وجرم أخلاقي مهما كانت الظروف ؟ لا ، إنه رجل عملي درس — بجانب ما درس من الفلسفة الإغريقية — الدين السهل السمح ، وخبر الأمور فأصبح يقيم كبير وزن للتجارب وأحكامها ؛ لذلك تجده يرخص في الكذب في حالات خاصة ، بل يراه واجبا في حالات أخرى ، إذ يكون فيها خيرا من الصدق .

(١) الاحياء ٣ ص ٦٥ وما بعدها

(٢) نفسه ص ١٦٧

(٣) نفسه ١٧٩ والاربعين ص ١٣٢

(٤) الاحياء ٣ : ٢٤٩

(٥) نفسه ١٩٨

عن أم كلثوم قالت : « ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرخص في شيء من الكذب إلا في ثلاث : الرجل يقول القول يريد به الإصلاح ، والرجل يقول القول في الحرب ، والرجل يتحدث امرأته والمرأة يتحدث زوجها » روى الغزالي هذا الحديث وأحاديث أخرى^(١) وجعلها مدار القول في الكذب ، وما يرخص منه . والمهم أن هذا معناه أنه لم يكن يرى نظرية تحريم الكذب مقدسة لا يجوز الاستثناء فيها ، بل كان فيلسوفا أخلاقيا همه العمل والوصول بقارئه وخريجه الى تحصيل فاضل الخلق ، والسير على الجادة حتى يصل لما يرجوه له من سعادة .

وما دمننا قد وصلنا بالحديث في نزعة حجة الاسلام العملية الى ما يرجوه لخريجه من سعادة ، فيجمل أن نختتم الكلام على هذه النزعة بالإشارة الى ما ذكرناه سابقا من أنها جعلته لا يرى خيرا للناس جميعا أن يأخذوا إخذ المتصوفة في الوصول للسعادة ، ولا خيرا لهم جميعا أن يسيروا في طريق النظر لينتهوا إليها . إنه رأى — كما تقدم — أن ما يصلح لهذا ربما لا يصلح لذلك ، بل قد يستضر به لاختلاف الفطر والطباع والاستعدادات والعقول والظروف والأحوال ، وإذن فلكل طريق أهله الذين يفوزون بسلوكه ويسعدون به . لعلنا بما تقدم قد دللنا على ما كان يسود تفكير الغزالي من نزعة عملية دعته لإقامة مذهبه في الأخلاق على أسس ومناهج تصل بصاحبها اصلاح

(١) الاحياء ج ٣ ص ٩٦ ، والاربعين ص ١٠٩ ، والحديث رواه مسلم .

النفس وكسب الفضيلة ، والفوز - في رأيه - بالسعادة .
لنترك هذا كله إذن ، ولنأخذ في رد فكراته ونظرياته الى أصولها
الإغريقية والاسلامية ، لنعرف مقدار ما أفاده من الذين سبقوه ، وما قد
يكون له من ابتكار هداه إليه فكر نافذ وعقل جبار .

المعنى الذي استقى منه الغزالي

أشرنا بإيجاز ، في أثناء بحث مذهب أبي حامد في الأخلاق ، الى
مصدر بعض آرائه ؛ والآن نرى من الضروري أن نبين بشيء من التفصيل
المصادر التي استقى منها عناصر مذهبه ، لنعلم مقدار تأثيره بغيره ومقدار
ابتكاره ، حتى لا نبخسه حقه ، ولا نضيف إليه ما أخذه من غيره دون
أن يعنى بالإشارة إليه .

الغزالي استقى من عيون مختلفة ، وتمثل ثقافات متعددة ، ظهرت
آثارها واضحة فيما ألف وكتب . أخذ عن اليونان وبخاصة عن افلاطون
وأرسطو ، كما نقلهما الى العربية الفارابي وابن سينا ، على ما ذكر في إحدى
مقدمات كتابه التهافت . وأخذ عن الفلاسفة المشائين المسلمين ، وبخاصة
المعلم الثاني والشيخ الرئيس ومسكويه . وأخذ عن الانجيل كما يدل
عليه استشهاده كثيرا ، في باب الزهد وما يتصل به ، بكلام عيسى عليه
السلام . وأخذ عن المتصوفين الذين جمعت الرسالة القشيرية كثيرا من
أخبارهم وأحوالهم . وقبل كل هذا وذاك كان له من القرآن والحديث

والآثار معين لا ينضب وعون له قيمته وأثره الكبير .
 تلك أهم ما رجع إليه حجة الاسلام من مصادر . ونرى أن تناول
 أهم أفكاره وآرائه فكرة فكرة ورأيا رأيا ، ونبين أصلها الذي انحدرت إليه
 منه ، إن لم تكن من عنده ؛ وبذلك نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

أولاً في التمهيد

تكلمنا في التمهيد على ما ذهب إليه الغزالي في النفس وقواها ومنها
 العقل العملي ، وعلى وجوب محاسبة النفس كوسيلة من وسائل تحسين
 الأخلاق ، وعلى قبول الأخلاق للتغير ، وطريق هذا التغير ، وعلى الضمير
 وقيمه في معرفة الخير من الشر .

١ - فتعريفه النفس بأنها الكمال الآلي لجسم طبيعي ، آلي ، الخ ،
 نراه مأخوذاً حرفياً تقريباً عن النجاة لابن سينا ، مثل تعريفه للنفس
 النباتية والنفس الحيوانية اللذين أخذها عن الكتاب المذكور أيضاً . ونرى
 أن ندل على هذا النقل ، بل الانتهاب من سابقه دون أن يشير إلى ما
 يفعل ، بذكر تعاريفه للنعوس الثلاث النباتية والحيوانية والانسانية ،
 ووضع تعاريف ابن سينا لها بجانبها حتى يتضح ما نقول .

(١) أما النفس النباتية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من
 جهة ما يغتذى وينمو ويولد المثل (معارج القدس للغزالي ص ١٩) .

(١) النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد

ويربو ويغتنى (النجاة لابن سينا ص ٢٥٨) .

(ب) وأما النفس الحيوانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى

من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة . (المعارج ص ١٩)

(ب) النفس الحيوانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة

ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة (النجاة ص ٢٥٨) .

(ج) وأما النفس الانسانية فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلى

من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي ، والاستنباط بالرأى ، ومن

جهة ما يدرك الأمور الكلية (المعارج ص ١٩) .

(ج) النفس الانسانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة

ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى .

(النجاة ص ٢٥٨) .

ولعل من الواجب بعد ما تبين أن حجة الاسلام عدا على ابن سينا

الكافر في زعمه ، فأخذ منه ما أخذ ، أن تقول : إن مصدر الاثنين الأصلي

هو أرسطو . إنه يعرف النفس الناطقة - وهي التي يهمننا تعرف رأيه فيها

الآن - بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى^(١) .

والعقل العملي والعقل النظري ، وهما قوتا النفس الناطقة ، وكون

الأول مبدأ حركة بدن الانسان الى الأفعال الارادية التي منها الخير ومنها

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٠٢

الشر؛ كل ذلك نجده - كما سيحيىء - في ميزان العمل ، كما نجده في النجاة أيضا . ونرى هذا الصنيع نفسه في بيان كيف يكون للانسان « هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخالقا حسنا » إن تغلبت تلك القوة العملية على سائر قوى النفس ، وكيف تكون الرذيلة والخلق السيء إن كان العكس وتغلبت الشهوات ، وصارت النفس الناطقة - أو بعبارة أدق القوة العملية منها - منقادا لها .

ونرى هنا أيضا أن نقارن النصوص التي تضمنت عند الغزالي الكلام على انقسام النفس الناطقة الى قوتين عالمة وعاملة ، وكيف يتم للمرء أن تكون له هيئة نفسية تسمى فضيلة وخالقا حسنا ، يمثلها في الموضوعين عند الشيخ الرئيس .

(١) وأما النفس الانسانية فتتنقسم قواها الى قوة عالمة وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلا ، ولكن على سبيل الاسم المشترك . فأما العاملة فهي قوة ومعنى للنفس هو مبدأ حركة بدن الانسان الى الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر والروية . (ميزان العمل ص ٢٠) .

(١) وأما النفس الانسانية فتتنقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة ، وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم ، فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان الى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية (النجاة ص ٢٦٧)
(ب) وينبغي أن تكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوقة دون هذه

القوة العملية ، بحيث لا تنفعل هذه القوة عنها ، وتلك القوى كلها تسكن وتتحرك بحسب تأديب هذه القوة وإشارتها ، فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية للشهوات ، وتسمى تلك الهيئات أخلاقا رديئة ، وإن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلائية تسمى فضيلة وخلقاً حسناً .
(الميزان ص ٢٠٠ - ٢١) .

(ب) وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب أحكام القوة الأخرى (العالمة) التي تذكرها ؛ حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية تسمى أخلاقا رديلة ، بل أن تكون غير منفعله البتة وغير منقادة ، بل متسلطة ، فيكون لها أخلاق فضيلية . (النجاة ٢٦٨) .
هكذا رأينا حجة الاسلام طوعت له نفسه ، في هذه المسألة كذلك ، أن يأخذ ما سبقه به ابن سينا - فكرة وتعبيرا تقريبا - دون أن يقف قارئه على مصدره !

٣ - ولا بد للمرء - إن رام لنفسه صلاحا - من محاسبة نفسه كل ليلة قبل أن ينام على ما عملت في النهار . وسيلة طيبة من وسائل التخلص من الآثام بالندم عليها واعتزام عدم الوقوع فيها مرة أخرى ، والدين يدعو لاصطناع مثل هذه الوسيلة ويحث عليها . إلا أن فيلسوفنا سبق بأدخالها في الأخلاق ؛ سبقه بها الفيثاغوريون - ومذهبهم دخل

طبعاً في ثنايا الفلسفة الإسلامية — فلقد كان من محاسن مذهبهم دعوة المرء الى أن يفحص ضميره فيعلم ما أتى من خير أو شر ، وفي ذلك يقول بعضهم : لا تجعل للنوم عليك سبيلاً قبل أن تعرض على نفسك ما صر بك في يومك ، وما عملته طوال النهار ؛ فتساءل عما نقصك من خير كان يجب أن تعمله ، وعما أتيت من شر كان يجب أن تتركه ؛ وهكذا تستعرض أعمالك واحداً بعد آخر ، فإن رأيت أخيراً أنك اقررت إنما ندمت ، وإلا سررت واطمأنت^(١) .

٤ — والأخلاق قابلة للتغير ، وإلا كانت عبثاً مجهودات المصلحين الأخلاقيين وما يتعبون أنفسهم فيه من مواعظ ونصائح وتأديبات ، والواقع أيضاً شاهد صدق على هذا إلا أن مسكويه — مستوحياً أرسطو — سبقه بذلك الرأي واختاره على سواه ؛ إذ قرر أن أي خلق يمكن تغييره مستدلاً على ذلك بالمعايينة والمشاهدة والملاحظة الصادقة^(٢)

٥ — والطريق لتغيير خلق سيء بأخر حسن ، بتكاف الضد ومحاوله تعوده حتى يرسخ ويصير عادة فحلقاً ، الى آخر ما ذكره الغزالي ، نراه ممهداً بمسكويه^(٣) ، مع اختلاف بعض الشيء في التفاصيل .

(١) في تاريخ الاخلاق ص ٣٢ عن تا. يخ الفلسفة تاليف جانيه — سياب ص ٣٩٦

(٢) تهذيب الاخلاق ص ٢٧ — ٢٨ وي اجمع ما تقدم

(٣) تهريب الاخلاق ص ١٤٥ وما بعدها وما تقدم أيضاً .

٦ - وأخيراً، في الضمير نراه مع الأشاعرة في عدم الذهاب مذهب
 للعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ، وبأن مرد هذا للشارع وحده
 الذي لو شاء لأمر بما يعده رذيلة فيغدو فضيلة ! إلا أننا نلاحظ أنه عندما
 تكلم عن هذه المسألة ، في كثير من كتبه الهامة كالمستصفي^(١) ، كان قاطعاً في
 رأيه ، وواحداً بلا تردد من معسكر الأشاعرة . ولما تناول المسألة نفسها في
 معارج القدس - وهو كتاب تتجلى عليه المسحة الفلسفية ونرى فيه
 كثيراً من آراء الفلاسفة - نراه يقرر أن كلا من الشرع والعقل
 لا يستغنى عن الآخر ، وأن العقل - ونظنه يريد هنا العقل العملي -
 يدرك كليات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة ونحوها^(٢) . ومعنى
 هذا أن إدراك الحسن والقبح من الأعمال قد يكون بالعقل أحياناً ، وأن
 الضمير - أي العقل العملي - يقوم بدوره في هذا السبيل !

ثانياً - في الفضيلة

١ - القول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين هما الإفراط والتفريط ،
 وأنها ثمرة اعتدال القوى النفسية من عقلية وغضبية وشهوية ، وأن أمهات
 الفضائل أربع - كل ذلك قد قيل قبل الغزالي وفرغ من تقريره .

(١) ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ وما تقدم

(٢) يرجع لي ما تقدم .

وقد بينا فيما سبق أن الأصل في هذا افلاطون وأرسطو .

٢ - الفضيلة اعتدال ، ومعياره العقل والشرع اللذان لا يستغنى أحدهما - كما تقدم - عن الآخر ، لأنهما معاً كالبناء ، وأساسه هذه الفكرة - نعى أن نسبة العقل للشرع هكذا - يظهر أن الراغب الأصفهاني قد سبق بها وذكرها حرفياً في كتابه « تفصيل النشاطين »^(١) . وأقول يظهر - بدل اعتقد - لأن الراغب وإن كان توفي في رأس المائة الخامسة إلا أن الغزالي عرفه ، وكان يقدر كتابه « الذريعة إلى مكارم الشريعة » ، ولهذا يقول حاجي خليفة صاحب كشف الظنون - عند ذكر هذا الكتاب - « قيل إن الامام حجة الاسلام الغزالي كان يستصحب كتاب الذريعة دائماً ويستحسنه لفاسته » . ولعل الذي جعلنا نستظهر أن الرأي سبق به الأصفهاني ، هو ما تبيناه مراراً من عادة الغزالي وانتهاج آراء غيره ، والأسلوب والعبارة التي صيغت بها دون مبالاة !

٣ - حقيقة لقد تفرد أبو حامد عن فلاسفة المسلمين ببعض فضائل بعثه عليها نزعتهم الصوفية ، مثل فضيلة الجوع وفضيلة الخمول . إلا أنه في هذا متأثر - كما سيحىء - بالمسيحية وبخاصة كلام عيسى عليه السلام ، وبالمتصوفين المسلمين أمثال التستري والمحاسبي والبسطامي ، الذين احتوت الرسالة القشيرية وغيرها من كتب التصوف كثيراً من أحوالهم وأنبأهم ونزعاتهم .

١ - لا يرى الغزالي - كما تقدم - السعادة الحقيقية في اللذات الحسية حتى ما كان منها في الجنان . إنها - كما يقول - في وصول المرء إلى كماله الخاص به ، وهو إدراك الأمور على ما هي عليه ؛ أي بادراكها عارية مما يلبسها واضحة جلية ، ومعرفة الحقائق الإلهية . وذلك - أي الوصول لهذا النوع من السعادة - يكون نادراً في هذه الحياة ، لكنه يتم في الحياة الآخرة لمن أعد له نفسه . هذا الرأي في السعادة نجده قبل الغزالي لمسكويه وغيره من فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا . ومن قبلهم جميعاً ، مجده لافلاطون ، كما سبق في الكلام على مسكويه .

٢ - كان حسناً ولطفاً من حجة الاسلام ألا ينسى الواقع ، فقرر أنه لكي تكون السعادة كاملة يجب أن ينعم المرء بخيرات النفس والبدن والخيرات الخارجية . لكن أثر أرسطو في هذه النزعة العملية الواقعية واضح كما يتبين من مراجعة كلامه في السعادة في كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس^(١) » . إلا أنه من الحق أن نقول : إن حجة الاسلام زاد على أرسطو ما سماه « الخيرات التوفيقية » نعتي هداية الله ورشده وتسيده وتأييده ، وإنه جلا وجه الحاجة لمره الأنواع المختلفة من الخيرات ليكن الإنسان سعيداً السعادة الحقيقية الكاملة ، مستوحياً في هذا وذلك

(١) ص ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ج ٢ ص ٣٦٢

الأصفهاني في كتابه « الذريعة إلى مكارم الشريعة »^(١) .

٣ - الطريق التي تبلغ المرء هذه السعادة ، علم وعمل ، كما يقول الغزالي ، وهذا رأى افلاطون وأرسطو اللذين يشترطان لبلوغها الفضيلة وحياة التفكير مع زيادة الخيرات التي دعاها أرسطو بالخيرات الخارجية ، كما هو واضح في دراسة مسكويه وتأثره بثقافات القديمة .

ومن الحق أن يقال إن حجة الإسلام امتاز — كما علمنا — بتعرضه لمنهاج المتصوفة وطريقهم لبلوغ السعادة المرجاة ، وبتبيينه بياناً دقيقاً الفرق بين طريقهم وطريق المنظار المتفلسفين ، وبموازنته بين الطريقين وبيان الأولى منهما ؛ كل هذا نعترف به لحجة الإسلام الغزالي ؛ ولا كمن — ويظهر أنه لا بد من الاستدراك دائماً — نرى للغزالي في بيان العلم المطلوب ليكون وسيلة لبلوغ السعادة ، يهجم على « النجاة » للشيخ الرئيس فينقل منها ما يريد ، وها هي ذى النصوص تسعفنا بالدليل :

(١) وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز الحد الذي في مثله تقع هذه انشقاوة (التي هي ضد السعادة موضوع الحديث) ، فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب . وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الانسان المبادئ المتفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ؛

(١) ص ٤٤ وابعدها .

ويعرف العلل الغائية للأمر الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنهاى؛ ويتقرر عنده هيئة الكل، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه؛ ويتصور العناية الشاملة لكل وكيفيةها؛ ويتحقق أن الذات الحق الموجد لكل أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا؛ ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً... (معارج القدس للغزالي: ص ١٧٤ - ١٧٥).

(١) وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور العقولات حتى تجاوز الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً وصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان، ويعرف العلل الغائية للأمر الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تنهاى؛ ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزاء بعضها إلى بعض، والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه؛ ويتصور العناية وكيفيةها؛ ويتحقق أن الذات المتقدمة لكل، أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه،

وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؛ ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً
 *ازداد للسعادة استعداداً . (النجاة ص ٤٨٥ - ٤٨٦) .

ما أشبه الليلة بالبارحة ! وما أشبه كلام الغزالي بكلام الشيخ الرئيس !
 والأمر لا يحتاج لتعليق ، إلا إننا نقول إننا كثيراً ما أعربنا - فيما
 تقدم وفي كتابنا « تاريخ الأخلاق » - عن شكنا في نسبة كتاب
 « معارج القدس » للغزالي ، وإن كنا نجد مذكوراً في ثبت الكتب
 الصحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من هذا النقل الحرفي فذلك
 نصادفه في « ميزان العمل » وغيره من المؤلفات التي لا ريب في أنها له ،
 بل لا شتاء له على غير قليل من الآراء التي نعملها على الفلاسفة ورماهم من
 أجلها بالابتداع إن لم نقل بأكثر من الابتداع !

وهنا نشير إلى دفاع الأستاذ الجليل يوسف كرم عن الغزالي في هذه
 الناحية ، في نقده الذي تقدم ذكره ؛ بأنه أخذ أشياء لم تكن ملكاً
 خاصاً لابن سينا ، بل كانت شائعة بعد نقل كتب أرسطو ، وأن مثل هذا
 الأخذ كان مألوفاً عند الغربيين في العصر المتوسط .

لكن هذا الدفاع المشكور لا يعفي حجة الإسلام الغزالي من اللوم ؛ لأنه
 لم ينقل عن ابن سينا والعارابي وحدهما ، بل وعن غيرهما الذين لم يتصلوا
 مثلهما بالفلاسفة الأغرقيق . ويكفي أن يرجع الباحث إلى ما ذكره في
 الفضائل التي سماها بالفضائل التوفيقية ، وإلى ما ذكره الراغب الأصفهاني

عنها في كتابه « الدررعة إلى مكارم الشريعة » ، ليتبين كيف أخذ
الغزالي عن الأصفياني تعابيره نفسها !

على أن حجة الأسلام نفسه أحسن أن هذا عيب لا يصح أن يقع فيه
أحد من العلماء ؛ ولذلك نراه في كتابه الأحياء ، عند الكلام عن الغور ،
جعل المغترين أصنافاً وجعل الصنف الأول أهل العلم ، وجعل هؤلاء فرقا ،
ثم جعل أخيراً من هذا الفرق من « لعله يحكى من الكلام المزيف ما يريد
تزييفه فيعزبه إلى قائله ، وما يستحسنه فلعله لا يعزبه إليه ؛ ليظن أنه
من كلامه فينقله بعينه كالسارق له ، أو يغيره أذنى تغيير كالذي يسرق قميصاً
فيتخذه قباء حتى لا يعرف أنه مسروق ! » (١)

رابعاً - نزعة الزهدية والعملية

خير الكلام ما قل ودل . لهذا يحسن أن نكتفي بكلمة قصيرة عن
مصدر الغزالي في آرائه في الزهد وفي مذهبه فيه ، وفيما اتصل به .
أهم مصدر تأثر به الغزالي في هذا كله - بعد القرآن والسنة -
التصوف وما أثر عن المتصوفين من حالات وآراء تمثل نزعات تختلف
بعض الاختلاف ، إلا أنها تدور حول الزهد في الدنيا وما حوت من
مفان وعروض ؛ لذلك نراه ينقل عن سهل التستري ويصف حاله في

(١) الأحياء ج ٣ ص ٢٧٥

الجوع ، وعن الجنيد ، وعن أبي يزيد البسطامي ، وعن غير هؤلاء جميعاً من جمع أحوالهم وأنبياءهم عبد الكريم القشيري المتوفى عام ٤٦٥ هـ في رسالته . كذلك نراه متأثراً بالمسيحية ، نعى بما عرف عنها من المبالغة في ترك الدنيا التي لا تساوي عندهم أن يباليها العاقل الرشيد ؛ لهذا نراه يستشهد كثيراً بأقوال المسيح عليه السلام ووصاياه للحواريين التي تفيض بوجوب الإعراض عن الدنيا التي - كما يقول - لا يستقيم حبها وحب الآخرة في قلب مؤمن . على أن تأثره بالمتصوفة - كما رأينا أولاً - معناه تأثر بالمسيحية في هذه الناحية بطريق غير مباشر ، لأن المسيحية وما حضت عليه من نبذ الدنيا تعتبر من منابع التصوف في الإسلام .

وغني عن البيان أن حجة الاسلام أفاد كثيراً من القرآن والحديث في هذه الناحية . في القرآن - كما في الحديث - آيات كثيرة ترمي إلى تفهيمنا الدنيا وقيمتها بأنها متاع الغرور ، وأنها لعب ولهو إلى نفاق ، وأنها كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاماً . كما فيه آيات أخرى تلفتتنا إلى الدار الآخرة وتجبينا فيها لأنها خير وأبقى ، وإلى أن متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى .

غلبت على الغزالي نزعة الزهد والتقشف ، فأخذ يلهج بتلك الآيات والأحاديث يروج بها لنزعتة ، ويسندها بما يماثلها من أحاديث عيسى وعظاته للحواريين كما أسلفنا ، متناسياً أن الاسلام دين سمح ، دين يسر

لا عسر ، وأن هناك بجانب هذه الآيات والأحاديث أخرى تدل على وجوب السعي للرزق ، وعلى وجوب العمل للدنيا والآخرة ، واستغلال خيرات هذه الدنيا التي سخرها لنا ، وذلك كله بشرط واحد هو القيام بما يجب علينا من حقوق .

ومهما يكن ، فالغزالي وإن تأثر في نزعة الزهد بما ذكرنا ، فقد واتاه عقله النافذ وقدرته في الفهم والتحليل على أن يجعل من المواد الغفل التي أخذها عن غيره مذهباً في الزهد له أسسه وخططه وغاياته ، تناول فيه بالتفصيل ووضع النظم وضبط المقادير ، جميع مقومات الحياة من مأكل وملبس ومسكن ونحو هذا مما لا غنى لحي عنه . كما كان لرأيه في الزهد أثر غير منكور على ما تلاه من أجيال حتى — فيما نعتقد — في هذه الأيام .

بقي لنتفرغ من الكلام على مدى تأثير الغزالي في الأخلاق بمن سبقه ، من الاغريق وغير الاغريق ، أن نتحدث عن مبلغ هذا التأثير فيما عرفناه له من النزعة العملية .

قلنا إن الغزالي لم يكن من الفلاسفة النظريين ، بل كان له نزعة عملية ، ظهرت في وضع الخطط وتمهيد السبل ليصل بتلاميذه وخريجه إلى ما يريد له من خلق حسن وسعادة تامة .

وفي كلامنا عن هذه النزعة نرى آراء وأنظراً سبق بها كما يظهر

مما يأتي :

١ - لا بد لتغيير العيب الخلقى أو الخلق السىء بآخر حسن من تعود ضده ؛ والطريق لمعرفة عيوبنا أن يلتمس الانسان صديقاً مخلصاً شجاعاً يحضه النصيح ويصدقه الخبر عما فيه من عيب فيسعي لعلاجه ، ولعل من الخير أن ينتفع أيضاً بالعدو الذى يعنى عادة بالتنقيب عن المثالب ونشرها . هذا التفكير فى معالجة الخلق ومعرفة العيوب وتلافيها ، سبقه به مسكويه كما يعلم من دراسته السابقة .

٢ - ونفس الطفل ساذجة قائمة لكل ما يراودها ، لهذا يجب حفظه من قرناء السوء وحياطته بكل ضروب التربية الطيبة . ومسكويه أيضاً رأى هذا الرأى وذهب إليه كما عرفنا مما تقدم من الكلام على مذهبه .

٣ - والنفس بصفة عامة إما أن تكون طيبة خيرة ، فيجب إذاً حفظ صحتها عليها ، وإلا وجب علاجها . ومسكويه لم يفقه هذا الرأى أيضاً ، فقد وقع عليه وأسهب فى بيان كيفية حفظ صحة النفس وعلاج أمراضها كما تقدم بيانه .

٤ - ومن آيات هذه النزعة العملية أخيراً عدم تقديسه النظريات بتطبيقاتها مهما كانت الظروف والحالات ؛ ولهذا نجده يرى الكذب جرماً أخلاقياً ، إلا أنه يستفيد من الدين والواقع والتجارب الصادقة فيبيحه ، بل يجعله واجباً فى حالات خاصة . وهذا بلا ريب خير مما رآه

« عما نويل كانت » من بعده من عدم الترخيص في الكذب أو غيره من الآثام الخلقية مهما تعقد الأمر وتطلب الحال .

تلك كلمة أبانت إلى حد ما عن مبلغ تأثير الغزالي بمن سبقه من الفلاسفة اليونان وغير اليونان ، وبالمصادر الدينية إسلامية أو مسيحية ، وبغير هذا وذاك من المصادر التي كان لها تأثير في تفكيره وآرائه . وهي وإن كان فيها بعض القسوة ، في رأى فريق من الناس ، إذ أرتنا حجة الاسلام ناهباً لآراء وكلام غيره في حالات كثيرة ، وفي حالات أخرى كثيرة أيضاً محتدياً حذو بعض من سبقه في التفكير — هي وإن كانت كذلك ، لكنها تعبر فيما أعتقد عن الحق ، والحق أولى أن يتبع ، والحق لا يصح أن ندهن أو نجامل على حسابه أحداً من الناس وإن كان زين الدين وحجة الاسلام والمسلمين الغزالي !

على أن أبا حامد كان له فضل الرجل القوي في تفكيره ، الجبار في عقليته ، إذ هضم — كما قلنا أول ما عرضنا لبحثه — كل ثقافات عصره وتمثلها جميعها ، وأخرج عقله الأملعى مذهباً في الأخلاق سوياً ، له لبابه الفلسفي ومسحته الدينية ، وله خطره وقدره ، وبخاصة في تلك الأيام الخوالي ، إذ لم يعمل عليه أحد في الشرق في الفلسفة الأخلاقية ، وكان قصارى جهد الباحث في الأخلاق تقليده ومحاكاه ، وهيئات !

وقد عرف الغربيون للغزالي قدره في هذه الناحية من الفلسفة ،
 فيقول عنه أحد المستشرقين وهو العلامة الفرنسي « كارا دي فو —
 Carra de Vaux » : « بعد ما سبق من دراسة الأخلاق في الاسلام
 دراسة مختلطة غير مرتبة ، ظهر حجة الاسلام فجأة مرة واحدة كأخلاق
 جد كبير ، متمكن تماما من مادته أستاذ فيها ، ونفسى حاد مرهف يعبر
 عما يريد بغزارة وجمال وحرارة ودقة بلغت الغاية^(١) . »

إلا أن هذا المستشرق وإن أصاب في عرفانه للغزالي قدره الكبير ،
 كان غير موفق فيما رأى من أنه مدين قليلا لـ « علم الأخلاق لدى الإغريق^(٢) .
 ذلك أننا رأينا كيف كان تأثيره بالإغريق في الأخلاق كثيراً لا قليلا
 بطريق الفلاسفة المسلمين — وخاصة الفارابي وابن سينا اللذين اطلع
 بوساطتهما على الفلسفة الإغريقية — كما ذكر هذا بنفسه في إحدى
 مقدمات كتابه تهافت الفلاسفة .

والآن نأخذ في الكلمة الأخيرة فيما يختص به ، نعى بيان مبلغ فهم
 فيلسوفنا لفكرة الصالح العام ، ومبلغ صلاحية مذهبه في الأخلاق ليكون
 مذهباً يؤدي خیر الأمة وسعادتها ، إن رأيت أن تتأثره وتسير على منهاجه .

(١) كتابه « الغزالي » طبع بباريس سنة ١٩٠٢ م ص ١٤٢ و ١٤٣

(٢) نفس الكتاب ص ١٤٣

الفزالي وفكرة الصالح العام

الصالح العام كلمة تدور تقريباً على كل لسان ، ونسمها من كل إنسان يتصل عمله قديماً أو كثيراً بالحياة العامة ، فكما يدعي كل الحكام - ومن إليهم بسبيل - أنهم سدنة الحرية بحرصون عليها في كل ما يعملون ، نزعم جميعاً أننا فيما نأتي ونذر لا نستوحى إلا الصالح العام ولا نرجو إلا إياه ؛ وإننا جميعاً في هذا على حد قول الشاعر :

وكل يدعي وصلاً ليلي وليلى لا تقر لهم بذاكا

ولكن ، ما معنى هذا ؟ لا أريد أن أرمي الناس جميعاً بالرياء والنفاق ، بل بالعكس أريد أن أقول ، إن فكرة الصالح العام - كفكرة - ليس من السهل أن نجد لها تاريخاً في التفكير الاسلامي ، أو بعبارة أدق فيما أثر لدينا من التراث الاسلامي في التفكير ، ولكن ، هل ذلك يجيز لنا أن ندعي أن هذه الفكرة لم تكن موجودة فعلاً ؟ أعتقد أنه ليس لنا أن نزعم هذه الدعوى ، ولنا أن ندلل على هذا بأدلة مختلفة . الدين الإسلامي نفسه دين عام ، جاء بعد ما سبقه من ديانات خاصة محدودة زمناً ومكاناً وناساً ، فكان من الطبيعي أن يصدر عن الصالح العام في كل تشاريعه ، وكان من الضروري أن يكون هذا نجمة القطب لكل ساسته ومشرعيه ورجاله الذين يستهدون بهديه ويسرون في ضوئه ؛

ومن المثل لهذا ما تزخر به كتب التاريخ من أعمال كثير من أولئك الهداة المرشدين في نواحي الادارة والحرب والتشريع وغيرها من مختلف نواحي الحياة العامة ، ومن كثير من آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه أفضل الصلوات والتسليمات ، وما أثر مما كتبه بعض رجال الكلام — وبخاصة المعتزلة الذين أدخلوا في الأخلاق لأول مرة مسألة المنفعة العامة أو الصالح العام^(١) — والأدب والأخلاق الذين سبقوا الغزالي ؛ في كل ذلك دلائل على أن هذه الفكرة فكرة قام عليها الإسلام وعرفها رجاله على اختلاف ألوانهم ، وهيمنت على تفكير على كثير منهم ، فوجهتهم في أعمالهم العامة ، وجعلتهم ينجحون نجاحا يكاد يكون منقطع النظير .

وبعد هذا كله ، هل وضع فيلسوفنا — وهو يكتب مذهبه في الأخلاق — أمام عينيه الصالح العام للمسلمين كأمة لها حظ في الحياة ومكانة يجب أن تحافظ عليها ، وغاية جلييلة تعمل على الوصول إليها ؟ سؤال يخطر ببال قارئه حتما فيطلب له جوابا ، وعلى حسب الجواب يكون الحكم على قدر ما لمذهب حجة الاسلام من قيمة وخطر من الناحية الاجتماعية .

لم يجبى الإسلام لينير سبيل لراحة والسعادة الخاصة لقوم يقبعون

(١) ص ٦٥ من مقدمة الترجمة الفرنسية لرساله توحيد للشيخ محمد عبده

• للا تاذن مصطفى عبد الرازق باشا و ميشيل ، طبع باريس سنة ١٩٢٥

في الصوامع والزوايا والمساجد ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون ، ويقنعون
 بالتافه من الطعام والمرقع من الثياب والضروري من الحطام ، طلباً لما
 في الدار الآخرة . لقد ولدت الجماعة البشرية طفلة وترقت — ككل
 الكائنات — جيلاً فجيلاً ، وكان لها في تمام كل مرحلة من مراحل سيرها
 دين يناسبها ، ومن هذه الأديان كان الدين المسيحي « فشرع للاس من
 شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها ، ويوجه وحوهم نحو الملكوت
 الأعلى ، ويتمتضي من صاحب الحق ألا يطالب به ولو بحق ، ويفلق أبواب
 السماء في وجوه الأغنياء ، وما ينجو نحو ذلك مما هو معروف . ثم لم يمض
 عليه بضعة أجيال حتى ضعفت العزائم البشرية عن احتمالها ، وضاعت
 الذرائع عن الوقوف عند حدوده والأخذ بأقواله ، ووقع في الظنون أن اتباع
 وصاياه ضرب من المحال ، فهب القائمون عليه أنفسهم لمناقشة الملوك في
 السلطان ، ومزاحمة أهل الترف في جمع الأموال ، واحرف الجمهور الأعظم
 منهم عن جادته بالتأويل ، وأضافوا فيه ما شاء الهوى من الأباطيل ^(١) .
 هكذا المسيحية ومبادئها العملية ، وهكذا كان للغلو في ترك الدنيا
 وطيباتها رد فعل لم يفكر فيه دعائها ، لأن غايتهم من الدعوة للزهد البالغ
 كان لفت الناس حين ذلك عن غلو اليهود ولرومان في حب المال وعبادته ،

والشهوات والافتنان بها ؛ ولعل تلك الحالة ، الإفراط والتفريط ، كانت تمهيداً طيباً للإسلام الوسط المعقول .

جاء الإسلام ، وقد بلغت الاسانية رشدتها ، فكان ديناً وسطاً قيماً لم يغفل الجسم ولا الروح ، بل عرف لكل حقه ، فلم يوجب التقشف ولم يحرم التمتع ، ولم يقل لأحد من أتباعه « بع ما يملك واتبعني » كما قال المسيح عليه السلام ، بل قال لسعد بن أبي وقاص وقد استشاره فيما يتصدق به وهو رجل ذو مال كثير : « الثلث ، والثلث كثير ؛ إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس ^(١) » .

وهكذا أباح لنا الإسلام أن نتمتع ، في اعتدال ، بما رزق الله وبما أودع من خير في بطن الأرض وعلى ظهرها : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » . بل إنه رفع الغنى الشاكر إلى مرتبة الفقير الصابر ، وربما فضله عليه ، وبذلك لم يغلق ملكوت السموات وأبواب الجنان دون الأغنياء كما أغلق عيسى عليه السلام ، ونهانا عن الغلو في طلب الآخرة ونسيان الدنيا — وبخاصة وهذه قد تكون من وسائل تلك — قاصاً علينا ما قال قوم قارون له : « واتبع فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك » . ولهذا جاء في الأثر الحكيم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك

(١) من حديث في الوصية يتفق عليه .

كأنك تموت غدا . وأخيراً ، امتن الله علينا — فيما امتن — بأنه جعل
لنا الأرض ذلولاً وأمرنا بالمشي في مناكبها ، وبأنه سخر لنا البحر لنبتغى
من فضله ونقوم بشكره ، كما أنه أمرنا أن نعد للأعداء ما استطعنا من
قوة ، وبأن نعمل على نشر الدين في أقطار الأرض ، وذلك لا يكون
إلا بالمنعة والسلطان ، وإلا إذا كنا أمة تحس بكرامتها ومنزلتها ، ولا يقصر
أحد من أفرادها بواجبه في هذا السبيل .

هذا هو الاسلام وموقفه من الدنيا والآخرة ، فهل الغزالي بما دعا
إليه من مذهب في الأخلاق — جعل للزهد فيه رفيع الدرجات — كان
يرعى صالح الأمة عامة ، أو صالح فئة خاصة ترجو الخير لنفسها وإن أضر
ذلك بغيرها ؟

لقد عرفنا ، عند الكلام على نزعة حجة الاسلام الزهدية ،
مبالغ تأثيره بالزهد المسيحي ، وبما رواه من أحاديث وآثار وأخبار تنفر
من الدنيا وتحبب في الفقر . من هذا الذي عرفناه أن علامة الزهد في المال
ألا يأسى المرء على فائت أو يفرح بآت ، وأنه — كما يروى عن عيسى
عليه السلام — لا يستقيم حب الدنيا والآخرة في قلب مؤمن ، وأن من
ملك لملبسه أكثر من قميص وسروال ومنديل أو ابتغى لسكنه أكثر
من حجرة ، خرج من صفوف الزاهدين . كما عرفنا أن الفقر فضيلة ، وأن

الجوع فضيلة ، وأن الخمول فضيلة^(١) . وأخيراً نراه يشيد بما يرويه من أن
أبا بكر كان يطوى ستة أيام ، وإبراهيم بن أدهم والثوري سبعا ، وعضهم
واصل إلى أربعين يوماً ، وأن التستري كان يفضل الصلاة قاعداً من
الجوع على الصلاة قائماً مع الشبع !

ثم بعد ذلك كله تجيء فضيلة التوكل ؛ حقيقة لقد أكد حجة
الاسلام أنه من الجهل أن يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن
والتدبير بالقلب^(٢) ، وذكر أن ليس من التوكل أن يترك الانسان
الأسباب كلها منتظراً أن يخرق الله لأجله سنته ، فيرزق بلا سبب ، حتى
وإن تفرد في شعب من شعاب الجبال حيث لا ماء ولا كلاً ولا يمر به
سار بالليل أو سارب بالنهار . إن هذا ، كما يقول فيلسوفنا بحق ،
مراغمة للحكمة و جهل بسنة الله تعالى . والعمل بموجب سنة الله تعالى ، مع
الاتكال على الله تعالى عن وجل دون الأسباب لا يناقض التوكل^(٣) .

كل هذا حسن ، وجميل هذا الفهم والتصوير للتوكل الذي يتفق
مع ما أثر عن عمر رضي الله عنه من قوله : « لا يقعد أحدكم عن طلب

(١) فضلاً عما تقدم من هذه لفضايا في زعمه . راجع في الفقه الاحياء ج ٤
ص ١٢٩ وما بعدها ، وفي الجوع ج ٢ ص ٥٩ وما بعدها ، وفي الخمول ج ٣
ص ١٩١ وما بعدها

(٢) الاحياء ج ٤ ص ١٨٨

(٣) نفسه ص ١٨٩

الرزق ويقول اللهم ارزقني وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة .
ولكننا نراه بعد ذلك يذكر أن أعلى مقامات التوكل — بالنسبة إلى
ملازمة أسباب الارتزاق — مقام الخواص ونظرانه ، وهو الذي كان
يدور في البوادي بغير زاد ثقة بفضل الله تعالى في تقويته على الصبر أسبوعاً
وما فوقه ، أو تيسير حشيش له أو قوت ، أو تثبته على الرضا بالموت
جوعاً . ويليه مقام من يلزم البيت أو المسجد في قرية أو مصر انتظاراً
لما يبعثه الله له من رزق^(١) ؛ كما يذكر أن القعود في البيت أفضل
من الخروج للسوق والسعي للكسب ، إن كان بالأول يتفرغ للذكر
والفكر والعبادة ، وكان الكسب يشوش عليه ذلك^(٢) .

نعتقد أنه واضح بعد هذا أن الغزالي لم يكن وهو يكتب في مذهبه
الأخلاقى يعنيه الصالح العام كما كان يعنيه الصالح الخاص للمتصوفين ،
وأن مذهبه ليس مذهباً يقوم عليه الاجتماع وتسعد به الأمة . إنه جعل
الغاية من الأخلاق « السعادة » وحددها وعين وسائلها بما يجعلها السعادة
الشخصية لا العامة ، فكان مذهبه بذلك مذهباً فردياً لا اجتماعياً .

وقد كان حرياً به ، وهو من الذين وصلوا لفهم الدين وأسراره ، أن
يجعل من الدين ، الذي أشرنا من قبل إلى بعض مزاياه ونظراته للحياة ،

(١) الاحياء ج ٤ ص ١٩٠

(٢) نفسه ص ١٩١

عاملاً اجتماعياً يأخذ منه مذهباً للأخلاق الاجتماعية يتميز بالنبل والصلاحية لبناء الأمم وسعادتها ، كما فعل الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد ، لأن الاسلام جاء لسعادة المجتمع لا لسعادة فريق دون فريق .

إن هؤلاء المتصوفة ومن اليهم من الذين يسعون وراء سعادتهم الخاصة ، قوم أنانيون ؛ بل قوم جمعوا إلى الأنانية صفة أخرى . إنهم طلوها بطلاء من الدين يخدع الجهال فيحسبون أنهم صفة خلق الله ، تركوا الدنيا لأصحابها الذين يتقاتلون في سبيلها ؛ إنهم لم يتعلقوا بأهل أو ولد أو مال ، فلم يخافوا الأيام ولا ما تأتي به ، ونجوا من الهموم والآلام التي لا يسلم منها من له ولد أو منصب أو مال ، لأنه عرضة دائماً لأن يتخطف منه الزمن والموت بعض ما يعزه ويراه عدل حياته ، وكلما اعتورت السهام غرضاً إلا كفته .

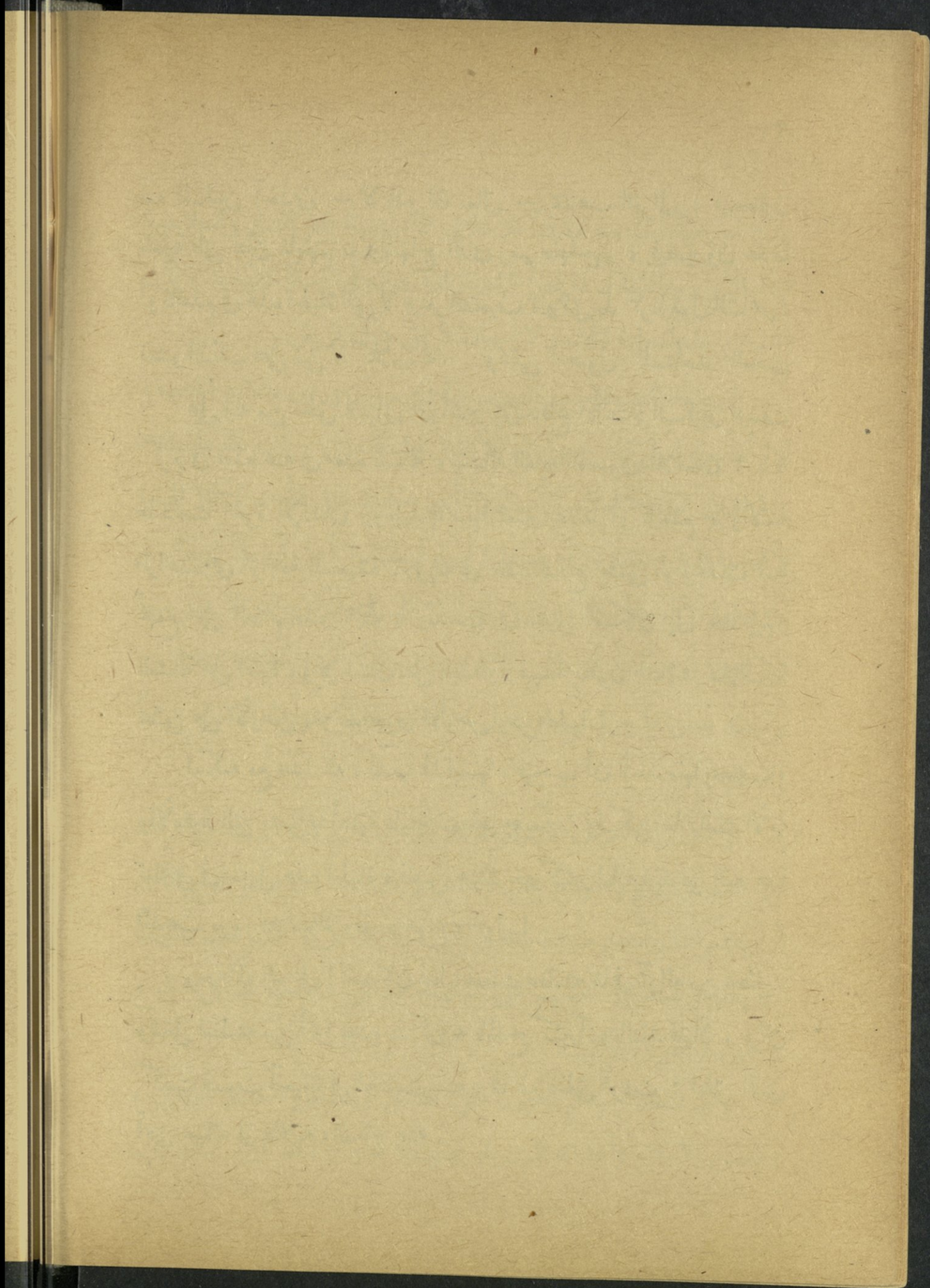
وأخيراً ، إن الغزالي كان مؤمناً تام الإيمان بلا ريب ، وإن من الإيمان أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه ، وإذن فقد كان يرجو لجميع الناس أن يطلبوا ما رآه من سعادة بالطرق التي اختارها ، كما كان يحب طبيعياً أن يصوغ المسلمون أنفسهم على ما جعله فضائل ، ومنها فضائل الجوع والتحول والفقر والتوكل .

وإن أسعد أيام أمم الغرب التي تتقاتل في سبيل استعمار الشرق ، وخصوم الاسلام وأعدائه الذين يتر بصون به الدوائر ، هو اليوم الذي يرون

فيه المسلمين آخذين — لا قدر الله تعالى — بمذهب الغزالي ، فيجعلون
 الغاية التي عين غايتهم ، والمنهاج الذي رسم منهاجهم ، فيصرون عدما
 أو كالعدم في هذه الحياة التي لا ترحم الضعيف ، والتي تذكرنا بقول الشاعر:
 تعدو الذئب على من لا كلاب له وتبقى صول المستأسد العادي
 على أنه من الحق للغزالي أن أشير إلى دفاع الأستاذ الكبير يوسف
 كرم في نقده عنه في هذه المسألة ، مسألة الغاية القصوى للإنسان ؛ بأنه
 ما دامت آخرة الإنسان روحية فالدنيا تعتبر عدما أو كالعدم ، والأمة
 الزاهدة هي الراجحة السعيدة . وإنه في هذا الدفاع يتمنى لو وجدت أمة
 تجمع على التزام حدود الله ، وتذهب في سبيل الكمال إلى حد إيثار
 العدالة على القوة ، والإحسان على العدالة . فهذا يكون أبنائها ملائكة
 تمشي على الأرض ، ويصلحون الأرض ومن عليها !

لكنه مع هذا كله ، الدنيا لها قيمتها ، فيجب أن نأخذ منها بنصيب ،
 والأمنية التي يتمناها أمنية طيبة نتمناها جميعاً . ولكن ما دامت الأمم
 تتقاتل في سبيل هذه الحياة ، فليس هناك خير كثير لنا فيما يدعو إليه هذا
 المذهب من زهد مبالغ وفقر وجوع وخمول !

رحم الله الغزالي ! لقد كان عظيماً فغطت عظمته ما في آرائه من خطأ ،
 وشغل لعظمته من أتوا بعده يذكرونه بالمدح كثيراً وبالنقد قليلاً . ولئن
 كنت قسوت أحياناً في الحديث عنه ، فما غير الحق أردت ؛ الحق الذي
 أفنى حياته في طلابه والدفاع عنه .



المقالة الخامسة

محي الدين بن عربي

ترجمته

مرجعنا الأساسي في هذه الترجمة هو الملخص الملحق بكتاب الفتوحات المكية ، نقلا عن كتاب نفع الطيب المقرئ ، فقيه الكفاية ، وربما كان المعين الأول الذي يرجع إليه المستشرقون حين يريدون معرفة المؤلف وترجمته .

هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي ، الملقب بمحيي الدين ، والمعروف بابن عربي — بدون ألف ولام — تفرقة بينه وبين أبي بكر بن العربي المحدث الأندلسي ، وقاضي قضاة إشبيلية الذي توفي عام ٥٤٣ هـ . ولد الشيخ الأكبر عام ٥٦٠ هـ بمدينة مرسية^(١) بالأندلس ، وانتقل منها سنة ٥٦٨ هـ وهو لا يزال طفلا إلى إشبيلية حيث استقر بها نحواً من ثلاثين عاماً .

في هذه المدينة كان تحصيله للعلم دراسة وسماعاً على كثير من الشيوخ المبرزين ، حتى ظهره نجمة وعلا أمره ، ولهذا وصفه بعض من ترجمه بأنه « كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلاً لفنون العلم أخص تحصيل ،

(١) مدينه محدثة إسلامية ، وهي في شرق الأندلس تشبه أشبيلية في غربه

بكثره المنازه والبهانين .

وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق ، والتقدم الذي لا يسبق^(١) .

وقد جرى ابن عربي على سنة المغاربة والأندلسيين من الرحلة للشرق والحج إليه ، للقاء كبار الشيوخ والعلماء والأخذ عنهم ، وللاتصال بما يوجد فيه من المكاتب العامة والخاصة^(٢) ، فترك اشبيلية عام ٥٩٨ هـ إلى المشرق ، ولم يعد بعدها للأندلس . زار الحجاز أكثر من مرة ، كما زار الشام والموصل وآسيا الصغرى ، وأخيراً انتهى به المطاف إلى الشام حيث توفي بدمشق عام ٦٣٨ هـ .

ومنزله العلمية كبيرة ، وتأليفه جمعة متنوعة الألوان ، عظيمة القدر والأثر ، والمنتفعون به في حياته وبكتاباته بعد وفاته لا يحصون كثرة . وقد كان الغالب عليه طرق أهل الحقيقة ، وله قدم في الرياضة والمجاهدة . ذكره الامام صفي الدين حسين حفيد المقتي كمال الدين أبي المنصور الأزدي الأنصاري في رسالته فيمن رأى من مشايخ عصره ، في كلام طويل فقال ، « ورأيت بدمشق الشيخ الامام العارف الوحيد محي الدين بن العربي ، وكان من أكابر علماء الطريق ؛ جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما وقر

(١) المتوحات ج ٤ ص ٥٥٥

(٢) عن المقرئ عناية طيبة بأخبار هؤلاء العلماء الأحياء المتحركين . لا الأموات

الحامدين . فليرجع إلى كتابه « نفع الطيب » .

له من العلوم الوهبية ، ومنزلته شهيرة ، وتصانيفه كثيرة . وكان غلب عليه التوحيد علماً وخلقاً ، لا يكثرث بالوجود مقبلاً عليه أو معرضاً ، وله علماء وأتباع أرباب مواجيد وتصانيف . وكان بينه وبين سيدي الأستاذ الجزاز إخاء ورفقة في السياحات ، رضى الله تعالى عنهما في الآصال والبعكرات ؛ أنشدني من نظمه رحمه الله تعالى بلفظه قوله :

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

قال رحمه الله تعالى : قال لي بعض إخواني ، لما سمع هذا البيت ،

كيف تقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك ؟ فقلت له مرتجلاً :

يا من يراني مجرماً ولا أراه آخذاً

كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذاً

قلت : « من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول ،

وأنه لا يقصد ظاهره ، وإنما له محامل تليق به ، وكفاك شاهداً هذه

الجزئية الواحدة ، فأحسن الظن به ولا تنتقد بل اعتقد ، وللناس في هذا

المعنى كلام كثير ، والتسليم أسلم ، والله بكلام أوليائه أعلم^(١) .

وإذا كان من العجب هذا التخرج لبيت من الشعر يدع سامعه

في حيرة تسد عليه مسالك فهمه فهما صحيحاً كما أراد صاحبه ، فإن من

الخير أن نسوق بعد هذا له قطعة من النثر الفني المطرب وردت في شرح

ترجمان الأشواق ، الذى كله غزل وتشبيب ، أشار به كما يقول إلى :
 معارف ربانية ، وأنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتشبيهات
 شرعية ، أى لم يرد به ما يوحيه ظاهره من حب دنيوى ، قال :

كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتى ، وهزنى حال كنت
 أعرفه ، فخرجت من البلاط من أجل الناس وطفت على الرمل ، فحضرتنى
 أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسى ومن يلينى ، لو كان هناك أحد ، فقلت :

ليت شعرى هل دروا أى قلب ملكوا ؟

وفؤادى لو درى أى شعب سلكوا ؟

أتراهم سلكوا أم تراهم هلكوا ؟

حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفى بيد ألىن من الخز ، فالتفت فاذا بجارية
 من بنات الروم لم أر أحسن وجهاً ، ولا أعذب منطقاً ، ولا أرق حاشية ،
 ولا أطف معنى ، ولا أدق إشارة ، ولا أظرف محاوره منها ؛ قد فاقت
 أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة ؛ فقالت ياسيدى كيف قلت ؟ قلت :

ليت شعرى هل دروا أى قلب ملكوا !

فقالت : عجيباً منك ، وأنت عارف زمانك ، تقول ، مثل هذا ! أليس
 كل مملوك معروفاً ؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة ؟ وتمنى الشعور يؤذن
 بعدمها ، والطريق لسان صدق ، فكيف يجوز لمنلك أن يقول مثل هذا !

قل ياسيدى ، فماذا قلت بعده ؟ فقلت :

وفؤادى لو درى أى شعب سلكوا

فقلت : ياسيدى ، الشعب الذى بين الشغاف^(١) ، والفؤاد هو المانع

له من المعرفة ، فكيف يتمنى مثلك مالا يمكن الوصول اليه إلا بعد المعرفة ؟

والطريق لسان صدق ، فكيف يجوز لمثلك أن تقول هذا يا سيدى !

فماذا قلت ؟ فقلت :

حار أرباب الهوى فى الهوى وارتبكوا

فصاحت وقالت : يا عجباً كيف يبقى المشغوف فضلة يحاربها ، والهوى

شأنه التعميم ، يخدر الحواس ، ويذهب العقول ، ويدهش الخاطر ، ويذهب

بصاحبه فى الذاهبين ، فأين الخيرة ، وما هنا باق فيحار ، والطريق لسان

صدق ، والتجوز من مثلك غير لائق ! فقلت : يا بنت الخالة ، ما اسمك ؟

فقلت : قرّة العين ، فقلت : لى ! ثم سلمت وانصرفت . ثم إنى عرفتها

بعد ذلك وعاشرتها ، فرأيت عندها من لطائف المعارف مالا يصفه واضف^(٢)

هذا ، وابن عربى — فيما نرى — من العلماء والفلاسفة والمتصوفين

الذين حاولوا أن يوفقوا بين هذا كله من ناحية ، وبين الشريعة من

ناحية أخرى ، فشرق فى الكلام وغرب ، وأتهم وأنجد ، وصرح

(١) الشغاف بالفصح : غلاف القلب ، وهو جلدة دونه كاللحجاب ، يقال شغفه

الحب أى بلغ شغافه

(٢) شرح ترجمان الأشواق ص ٦ — ٧ طبع بيروت عام ١٣١٢ هـ

وأضمر ، وبين وألبس . من أجل ذلك اختلف فيه العلماء ورجال الدين ، وكان له أنصار وخصوم ؛ هؤلاء يقذفونه بالزندقة والكفر ، وأولئك يجعلونه الشيخ الأكبر ، وولي الله وصفيه . ؛ ولكل أمارات ودلائل ، ولكل وجهة هو موليا ، والله من ورائهم محيط .

من الأنصار شيخ الاسلام ، قاضي القضاة مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزابادي صاحب القاموس ، الذي يرى أنه صاحب الولاية العظمى ، وأن كتبه البحور الزواجر التي خص الله بمعرفة قدرها أهلها . ومنهم كمال الدين الزمكاني من أجل مشايخ الشام ، والشيخ صلاح الدين الصفدي ، والحافظ السيوطي الذي ألف في شأنه كتابا سماه : « تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي^(١) » .

وأخيراً ، من مؤلفات الشيخ الأكبر كتاب الفصوص ، وكتاب الفتوحات المكية وهي المراجع الأصلية الأساسية التي رجعنا إليها في هذه الدراسة التي نحن بسبيلها .

وقد تعارف الناس لابن عربي كتاب تفسير القرآن الذي طبعته المطبعة الأميرية في مجلدين ، وقد تناوله كثير من العلماء والباحثين — القدامى والمحدثين — بالدراسة على أنه له ، لا يشكون في ذلك ، مع أن الكتاب ليس له ؛ بل لأحد تلامذة مدرسته ، وهو عبد الرازق الكاشي

أو الكاشاني المتوفى عام ٧٣٠ هـ ، وقد نهى لهذا العالم المحقق الأستاذ
الجليل الشيخ محمد زاهد الكوثري ، فله عظيم الشكر .

والواقع ، أنه بالرجوع إلى كتاب « كشف الظنون » لحاجي خليفة
يجد الباحث مانصه : « تأويلات القرآن » المعروف بتأويلات الكاشاني ،
هو تفسير بالتأويل على اصطلاح التصوف إلى سورة (ص) للشيخ كمال
الدين أبي الغنائم عبد الرازق بن جمال الدين الكاشي السمرقندي المتوفى
عام ٧٣٠ هـ . أوله : « الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر صفاته » .
وفي هذا الكتاب أيضاً - كشف الظنون - ذكر المؤلف ،
تحت عنوان « تفسير ابن عربي » ، أن ابن العربي ألف تفسيرين ؛ أحدهما
في ستين سفرًا وصل فيه إلى سورة الكهف على اصطلاح الصوفية ،
وثانيهما على اصطلاح المفسرين وهو في ثمانية أسفار .

وإذاً ، فلنا أن نقرر بعد هذا وذاك ، أي بعد التحقق من أن بدء
التفسير المنسوب لابن عربي هو بدء التفسير الذي ذكر حاجي خليفة أنه
للكاشي ، وبملاحظة أن الذي ألفه ابن عربي في التفسير هو كتاب في
ستين سفرًا ولم يفسر فيه إلا نصف القرآن وآخر في ثمانية أسفار ، وأن
المطبوع بالمطبعة الأميرية هو في سفرين اثنين . وبعد ذلك كله ، لنا أن نقرر
في غير شك أن التفسير الذي نحن بصدده ليس لابن عربي ، بل لأحد
خريجه وهو الكاشي أو الكاشاني .

على أن في نفس هذا التفسير دليلاً مادياً يجعله لغير ابن عربي قطعاً ؛
 ذلك أنه في تفسير قول الله تعالى في سورة القصص : « واضمم إليك
 جناحك من الرهب » ، يذكر المؤلف نقلاً عن سمعه عن شيخه المولى
 « نور الدين عبد الصمد » . ولا يعيننا هنا ذكر هذا النقل ، إنما الذي
 يعيننا أن نور الدين عبد الصمد هذا توفي في حدود عام ٦٩٠ هـ ، فلا
 يمكن أن يكون شيخاً لابن عربي الذي توفي عام ٦٣٨ هـ ، والأمر بعد
 هذا لا يحتاج إلى دليل آخر .

ومهما يكن ، فكتاب « الفتوحات المكية » هو الذي خلد اسم
 ابن عربي ، وكان من حظه أن تناوله بالدراسة كثيرون .

اختصره عبد الوهاب النعراي المتوفى سنة ٩٧٣ هـ وسمى المختصر
 « اواقح الأوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية » ثم اختصر هذا
 المختصر وسماه : « الكبريت الأحمر من علوم الأستاذ الأكبر » .

ومما يجدر الاشارة إليه أن قارى هذين الكتابين — وغيرهما طبعاً —
 يرى فيهما نصوصاً يعز عليه تأويلها لتتسلك مع الشريعة في قرن ،
 ويحكم لهذا علي ابن عربي بالإلحاد والزندقة .

هذا المعنى أحسه قديماً الشعراي ، فقال في مختصر الفتوحات مانصه :
 « وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منه ، لم يظهر لي
 موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة مخدقها من هذا المختصر ، وربما

سهوت فتبعت ما في الكتاب ... ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التي حذفت ثابتة عن الشيخ محيي الدين ، حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين السيد محمد بن السيد أبي الطيب المدني المتوفى سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته في ذلك فأخرج لي نسخة من الفتوحات التي قابلها على النسخة التي عليها خط الشيخ محيي الدين نفسه بقونيه ، فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعلمت أن النسخ التي في مصر الآن كلها من النسخة التي دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك في كتاب الفصوص وغيره . . . » (١)

على أن الباحث الذي يبحث للحق ، وللحق وحده ، قد لا يقنعه هذا المنهج والرأي من الشعراني ؛ لأنه - على ما يبدو لنا - اعتقد باديء الرأي موافقة ابن عربي لأهل السنة والجماعة فهو لهذا يستبعد من مؤلفاته ما يخاف أهل السنة والجماعة ، وتلك لعمرى خطة إثمها أكبر من نفعها !
أقل ما فيها من الضرر التشكيك في الكتب المتوارثة عن سلفنا وعلمائنا ، بلا ضرورة داعية ، أو برهان حلي ، إلا الخوف من رمي واحد منهم بالاحاد ؛ وما ضرر أن تهم هذا أو ذاك منهم بالرقعة في الدين أو لإلحاد ، وقد ذهب إلى رب يعلم السر وما أخفى ! أما التشكيك في التراث العلمي بلا دلائل واضح ، فن شأنه أن يدعو المستشرقين والذين في قلوبهم مرض

إلى الشك فيما نعتقده صحيحاً ، ويقوم عليه الدين ، وحينئذ يكون الخطر ؛
لأننا لا نستطيع أن ندفعهم عن الشك في هذا الكتاب أو ذاك مادام
طريق وصوله إلينا ليس أكد من طريق وصول الفتوحات وفصوص
الحكم مثلاً !

على أننا لسنا الآن بسبيل تحقيق مؤلفات ابن عربي ، وما قد يكون
فيها من منحول ، فلذلكتف بما قدمنا الآن من ترجمته ، ولنجل بكلمة
قصيرة البيئة التي ظهر فيها الشيخ الأكبر ، أكبر المتصوفة المسلمين الذين
مزجوا التصوف بالفلسفة .

بيئته

ظهر الشيخ الأكبر — كما تقدم — في القرن السادس الهجري
بالأندلس ، إحدى الممالك الإسلامية التي كان لها في العلم والمدنية تاريخ
معروف .

وقد يكون من الخير لمن يريد تعرف حالة الأندلس ، ومبلغ حظها
من العلم وتشجيعه ، أن يرجع بنفسه إلى المؤلفات التي عنيت بتاريخها أمثال
«نفع الطيب» للمقرئ ، والمعجب في تاريخ المغرب للمراكشي ، وطبقات
الأمم» للقاضي صاعد الأندلسي . فإن أبي إلابلوغ ما يريد بسرعة وعلى
أيسر سبيل ، فليرجع إلى مقالاتنا بمجلة الأزهر في هذا الموضوع ، والتي

نشرت المقالة الأولى التي فيها بدء الحديث عن الأندلس بالعدد الأول من العام الثالث عشر الذي صدر في المحرم عام ١٣٦١ هـ . ومهما يكن ،
فها هي ذى كلمة قصيرة عما نحن بصددده .

كان المسلمون بعد الفتح بالأندلس لا يعنون بشيء من العلوم إلا بعلوم الشريعة وعلوم اللغة ، إلى أن توطد الملك لبنى أمية بعد عهد أهلها بالقتن ، فتحرك ذوو الهمم لطلب العلوم^(١) « ويريد « صاعد » بهذه العلوم ما كان من جنس العلوم القديمة الفلسفية التي لم يكن للعرب إلف بها . وكان للحكم الثاني المستنصر بالله — الذي ولى من عام ٣٥٠ إلى ٣٦٦ هـ — نخرافتتاح هذه الدراسات العالمية ، وتمهيد سبلها للراغبين ، وجمع ما ألف فيها من كل نواحي الأرض وأقطارها ، حتى كان — كما يقول المقرئ — « يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي ، باذلا فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت بها خزائنه » ، وكان أن اجتمع له من عيون الأسفار والمؤلفات أربعون ألفا من المجلدات^(٢) . وكان يذكر هذه الجهود ، ويدفع تلك الحركة العلمية للإمام بقوة ، ما ران من التسامح الديني في سبيل العلم الذي شهد به الفرنجة ، والذي لا يكاد العصر الحديث يعرف له مثيلا ، كما يقول رينان العيلسوف الفرنسي المعروف^(٣) .

(١) طبقات الأمم ص ٧١

(٢) نفع الطيب ج ١ ص ٢٥٦

(٣) ص ٤ من كتابه : ابن رشد ومذهبه .

إلا أن هذه النهضة الكبيرة ، قضى عليها وايدة . ذلك أنه بعد وفاة الحكم الثاني خلفه ابنه هشام المؤيد ، وكان غلاماً حدثاً ، فاستبد به وبالمالك الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر ، الذي رأى حفاظاً على سلطانه أن يجمع الشعب حوله ، فعمد أول تغلبه على السلطنة — استجابة لجهل الجمهور ، واستمالة للفقهاء — إلى خزائن الكتب العلمية ، وأفرز^(١) بمحض من أهل العلم والدين ما فيها من كتب علوم الأوائل القديمة ، وأمر بإعدامها . « فعل ذلك تحبباً إلي عوام الأندلس ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم ، مذمومة بالسنة رؤسائهم ، وكان كل من قرأها متهماً عندهم بالخروج عن الملة ، ومظنوناً به الإلحاد في الشريعة^(٢) » .

وهذا الحكم على الأندلسيين بعداء الفلسفة وما يتصل بها ، لم ينفرد به صاحب طبقات الأمم الذي اقتبسنا منه هذه الفقرة ، بل يشاركه فيه المقرئ الذي يذكر أن « كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم ، فإن لها حظاً عند خواصهم ، ولا يتظاهر بهما خوف العامة ، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم ، أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل في شبهة رجوه أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان ، أو يقتله السلطان تقرباً للعامة ، وكثيراً ما كان

١ فرر شىء من باب ضرب وأفرزه .

(٢) طبقات الأمم : ٧٦ .

يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب
 المنصور - أي الحاجب المذكور - لقلوبهم أول نهوضه^(١).

ولم يكن هذا الجدل العائر للفلسفة وحدها ، بل علم الكلام أيضاً كان
 مقيماً في فترات مختلفة ؛ ها هو ذا علي بن يوسف بن تاشفين - أحد
 ملوك أسرة المرابطين ، والمتوفى عام ٥٣٧ هـ - لما تولى الملك بعد أبيه
 قرب إليه الفقهاء ، وجعل يستشيرهم فيما هان وجل من الأمور ، فاهتبلوا
 الفرصة ، وقرروا عنده أن علم الكلام بدعة في الدين ، فاستحكم - كما
 يقول لنا المرالكشي - في نفسه بغضه ، فشدد في نبذه ، وتوعد من وجد
 عنده شيء من كتبه ؛ حتى إنه لما دخلت كتب حجة الإسلام المغرب
 أمر بأحراقها ، وتقدم بالوعيد الشديد ، من سفك الدم واستئصال المال ،
 إلى من وجد عنده شيء منها^(٢) . ولا عجب بعد هذا إن رأينا في أيام
 المرابطين الغالين في التمسك بالدين ، أن الفلاسفة كانوا عرضة للاضطهاد
 والقتل إذا هم جهروا بأرائهم^(٣).

على أن أحب شيء إلى الإنسان ما منع كما يقول الشاعر ، ولا بد
 للعقول الطلعة من أن تصل إلى ما تريد وإن تعدد الرقباء وقسا الحكام ،
 لهذا عرفت الأندلس - رغم الفقهاء المحافظين أو المتعصبين ، أو العامة

(١) المقري ج ١ ص ١٣٦ .

(٢) الموجب ص ١٢٣ .

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور : ٢٤٠

الجهالة الجامدين ، ومن كان يتحجب اليهم ويستميلهم من الأمراء والخلفاء —
 فترة من الزمن ازدهرت فيها الفلسفة وعلومها على أيدي ابن باجة المتوفى
 عام ٥٣٣ هـ ، وابن طفيل المتوفى عام ٥٣١ هـ ، وابن رشد المتوفى عام ٥٩٥ هـ ،
 ونحوهم من المفكرين الأحرار ، وإن كان الكثير منهم بل أكثرهم لم
 ينج من الاضطهاد .

وكان يساعد على هذا ميول بعض الأمراء الطيبة نحو الفلسفة
 وتشجيعهم لها . من هؤلاء ، أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، أحد
 خلفاء أسرة الموحدين ، الذي توفي سنة ٥٥٨ هـ ، فقد كان محباً للفلسفة ،
 جماعاً للمؤلفات فيها ؛ حتى إنه « لم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس
 والمغرب ، ويبحث عن العلماء وبخاصة أهل علم النظر ، إلى أن اجتمع له ما لم
 يجتمع للملك قبله ممن ملك المغرب ^(١) » . وأبو يعقوب هذا هو الذي اصطفى
 ابن طفيل فصار أثيراً لديه ، وانتهز الفرصة فلم يزل « يجمع اليه العلماء من
 جميع الأقطار ، وينبه عليهم ويحضه على إكرامهم ^(٢) » . وكان ممن
 قربه إلى الخليفة من المفكرين والفلاسفة ، فيلسوف الأندلس أبو الوليد
 ابن رشد الذي بلغ من تقدير الخليفة له أن طلب منه أن يشرح ارسطو
 ويقربه لمحبي الفلسفة وقرائها .

(١) المراكشي : ١٧٢

(٢) نفسه ص ١٧٤

ومن الذين أحبوا الفلسفة والتفكير الحر فأخذوا بيد أنصاره ،
 المنصور أبو يوسف يعقوب من خلفاء الموحدين أيضا الذي ولى عام ٥٨٠ هـ .
 أراد هذا الخليفة لما ولى الحكم إعدام كتب المنطق والحكمة ، لكن إلى
 من عهد بتنفيذ هذا الأمر ؟ إلى الحفيد أبي بكر بن زهر المعروف بالفيلسوف
 وحرية التفكير ومعاصر ابن رشد وصديقه ! وأراد بذلك أن ينجو بما
 عنده من كتب الفلسفة ، « وألا يقال عنه إنه يشتغل بها ، ولا يناله
 مكروه بسببها ^(١) » .

هذه لمحة عن الأندلس مهد ابن عربي من ناحية الفلسفة بصفة عامة ،
 فما حال التصوف فيها بصفة خاصة ؟ وما مبلغ تأثير الشيخ الأكبر بمن
 سبقه من المتصوفين ؟ . الاجابة عن هذا السؤال موضوع بحث قيم الدكتور
 أبي العلا عفيفي عنوانها « من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته
 التصوفية » ؟ يحسن الرجوع اليه ، وإلى المؤلفين الذين عنوا بحركة التصوف
 في الإسلام ، مثل مسيو « لويس ماسينيون » والبارون « كارادى ثو »
 العالم الكبير لمعرفة الينا يبيع التي استقى منها ابن عربي فلسفته في التصوف .
 أما رسالة الدكتور أبي العلا فهي بحث أراد منه — كما يقول —
 أن يبين بالدليل أنه لا مبرر لما ذهب اليه الأستاذ « آسين بلاسيوس
 A. Plaisos » ، المستشرق الأسباني الكبير ، من تأثير ابن عربي بمذهب

محمد بن عبد الله بن مسرة ومن أتى بعده من متصوفة الأندلس ، كما أراد أن يبين أيضاً المصادر التي أثرت — في رأيه — في مذهب ابن عربي من نواحيه المختلفة^(١) .

وبما أننا لسنا بسبيل دراسة ابن عربي وفلسفته ، بل غایتنا دراسة بعض آرائه التي تتصل بالأخلاق ، فيحسن أن نتخفف شيئاً ما من عناء البحث في مسألة درسها بعمق أحد من تخصص في التصوف الاسلامي^(٢) موجهين البحث إلى ما اليه قصدنا . إلا أنه يحسن أيضاً أن نذكر أن الأستاذ أبا العلا انتهى من بحثه إلى نتائج عديدة ، منها ما يأتي :

(١) إن ابن عربي عرف كثيراً من المتصوفة في الأندلس وغيرها ، ويذكرهم في مؤلفاته الفتوحات وفصوص الحکم وغيرها ، وربما اقتبس من أقوال بعضهم موافقاً تارة ومخالفاً أخرى .

(٢) إنه يعترف بأنه مدين لبعضهم في نشأته التصوفية وفي توجيهه الروحي . إلا أن هؤلاء وأوائك من الذين اتصل بهم أو بكتابتهم ، لم يكن لواحد منهم مذهب فلسفي معروف حتى يقال إنه اتخذ له مذهباً أو تأثر به ، حتى ابن مسرة نفسه المتوفى عام ٣١٩ هـ .

(٣) إن ممن تأثر بهم في فلسفته التصوفية بعض متقدمي المتصوفين ،

(١) من أين استقى . ص ٤

(٢) نريد الدكتور أبا العلا عفيفي .

ممن تشير عباراتهم إلى وحدة الوجود « وإن لم يكن لهم مذهب فلسفي خاص فيها ، مثل أبي يزيد البسطامي والجنيد والحسين بن منصور الحلاج ، وآخرون من المتصوفين الذين ليس لهم مذهب فلسفي خاص أيضاً ، وليس في عباراتهم ما يشعر بوحدة الوجود ؛ وذلك مثل متصوفة الأندلس ، ومثل أبي طالب المكي وأبي بكر الشبلي وغيرهم من متصوفي المشرق ^(١) » .

فلسفة ابن عربي النظرية

١ - يرى الشيخ الأكبر أن الله أول المعاليم الأربعة التي لا معلوم وراءها ، وهو الوجود المطلق ؛ لأنه ليس معلولاً لشيء ، ووجوده ليس غير ذاته . والمعلوم الثاني هو الحقيقة الكلية التي لله وللعالم ، والتي لا بد من أن تعلم أولاً لئلا يمكن أن تعرف سائر المعلومات قديماً وحديثاً ، ولك أن تصف هذه الحقيقة بالقدم إن وصفت بها الموجود بلا سابقة عدم متقدم كوجود الله ، وبالحدوث إن وصفت بها الموجود بعد أن لم يكن وهو ما سوى الله تعالى ^(٢) . والمعلوم الثالث هو العالم كله ؛ أرضه وسماواته وما تحويها ما عدا الإنسان . والرابع والأخير هو الإنسان خليفة الله في

(١) ص ١٩ من بحث : من أين استقى .

(٢) يجب أن نلاحظ هنا من أول الأمر أن ابن عربي لا يريد بتعبير الخالق والحدوث الوجود بعد عدم ، بل يريد بذلك تبدل الصور وتعاقبها ، أي ظهور الشيء في صورة غير التي كان ظاهراً فيها قبل .

أرضه ، وهو العالم الأصغر ، لأن الثالث هو العالم الأكبر .
 وإن أردت زيادة أيضاً للحقيقة الكلية ، فاعلم أنها — كما يقول —
 أصل الموجودات عموماً ومنبثة بتمامها في كل موجود ؛ كالعودية في الخشبة
 والمنبر والكرسي ، والبياضية في كل ما هو أبيض من الأجسام ، فكل
 منهما ليس جزءاً مما هو فيه ، بل البياضية مثلاً موجودة حقيقتها تامة في
 الثوب والورق ونحوهما . من أجل هذا « إن قلت إنها العالم صدقت ،
 أو إنها ليست العالم صدقت ، أو إنها الحق أو ليست الحق صدقت ، تقبل
 هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتمتزه بتنزيه الحق ^(١) » .

٢ — ولأن الله كان ولا شيء معه ، وأراد وجود العالم على الصورة
 التي له في علمه ، فقد انفعل عن هذه الإرادة حقيقة تسمى الهباء هي أول
 موجود في العالم وما يسميه الفلاسفة بالهيولى ^(٢) . وهذه التسمية أخذها
 فيلسوفنا من كلام لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه ، إذ سمع قواه تعالى :
 « فكانت هباء منبثاً » ورأى هذه الهيولى مبثوثة في كل العالم وأنها
 لا تخلو صورة منها ، فسمّاها الهباء ^(٣) . وهذا الموجود الأول — سواء
 أسميناه الهيولى كما يقول الفلاسفة ، أم الهباء كما يريد ابن عربي — العالم
 موجود فيه بالقوة والصلاحية ، ويخرج منه إلى الفعل ، على درجات

(١) الفتوحات ج ١ ص ١١٨ — ١١٩

(٢) نفسه ص ١١٩ .

(٣) نفسه ص ١٢١ — ١٢٢ .

متفاوتة في الكمال ، جميع صور العالم حسب استعدادها لقبول نور الله تعالى ، « كما تقبل زوايا البيت نور السراج ؛ وعلى قدر قربته من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله ^(١) » . ولم يكن أقرب إلى نور الله في ذلك الهباء « إلا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المسماة بالعقل ، فكان سيد العالم بأسره ، وأول ظاهر في الوجود ، وكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية ^(١) » ، وتسلسلت الموجودات بعد هذا من أعلاها إلى أدناها .

٣ — أركان الوجود إذن أربعة عنده هي : الله ، والعقل الأول أو الكلي أو الحقيقة المحمدية على ما سيأتي توضيحه ، والنفس الكلية التي نسبتها لسائر النفوس نسبة العقل الأول لسائر العقول ^(٢) ، والرابع الجسم الكلي أو الهيولي أو الهباء . والعالم الذي وجد هكذا وجد على أكمل ما يكون الوجود ، لأنه أثر كامل القدرة ، ويستحيل إضافة النقص إلى الكامل الافتداز ؛ ولذلك قال الله إنه : « أعطى كل شيء خلقه » وهو الكمال ^(٣) . وبخاصة وقد ورد أنه تعالى قال إنه خلق العالم — أو آدم — على صورته ، وأكمل منه فلا يكون ، فأكمل من

(١) الفتوحات ج ١ ص ١١٩ .

(٢) شرح فصوص الحكم لعبد الرزق القاشاني ص ٢٤٩

(٣) الفتوحات ج ٣ : ٢٤٤

هذا العالم لا يكون ، فليس في الامكان أبدع مما كان^(١) . ولا سيما أيضاً
والعالم مظهر الحق على الكمال وليس أكمل من الحق ، فلا يكون إذاً
موجود أكمل من العالم على ما هو عليه^(٢) .

(٤) وابن عربي قادر قدرة فائقة على التوفيق بين الآراء المختلفة
أو التي يضرب بعضها بعضاً ، وقد يتعسف في هذا السبيل ، لكن
ما عليه ، فغرضه التوفيق وكفى ! . فالعالم لك أن تصفه بالقدم ، ولك أن
تصفه بالحدوث ؛ هو قديم لأنه موجود في علم الله القديم ، ومحدث لأنه
صورة لم تكن ثم كانت . ولنا أن نفهم أنه قديم لما فيه من الحقيقة
الكلية التي هي — كما تقدم — أصل الكون كله والموجودات جميعها ،
وحادث لحدوث صورته ومظاهره المختلفة^(٣) .

وقد يجلي هذا قوله في الفصوص : إن الوجود منه أزلى وهو وجود
الله في نفسه ، أي من غير إضافة لشيء من صور العالم ، وغير أزلى
وهو وجوده في صور العالم المختلفة^(٤) . أي أن العالم قديم لما فيه من
الوجود المطلق الذي هو حقيقته ، وحادث لما فيه من صور مختلفة حادثة
أخذتها هذه الحقيقة الإلهية الأزلية .

(١) الفوحات ٣٩٥

(٢) نفسه ج ٣ : ١١

(٣) يراجع ما تقدم والفوحات ج ٢ ص ٦٣ عند كلامه ، في السؤال الحادي
والثاني ، على تفسير ماورد في الحديث ، من أن الله كان قبل أن يخلق الخلق في عمام .

(٤) الفصوص ص ٢٥٦ عند الكلام على الفص الموسوي .

وإذا كان رأيه في العالم كذلك ؛ واحد قديم من ناحية حقيقته ،
 كثير محدث من ناحية صورته ومظاهره . وبعبارة أخرى ، الله لطيف
 بمعنى أنه في كل شيء من الموجودات عينه ، إذن ففيلسوفنا في هذا
 لا يختلف — كما يقول — عن الأشاعرة الذين يرون أن العالم كله متماثل
 بالجوهر مختلف بالأعراض ، أي أنه واحد بعينه مختلف متكثراً بصوره
 ونسبه^(١) . إلا أنه إذا كان الشيخ الأكبر أراد — دفاعاً عن نفسه —
 أن يلبس علينا الأمر ، فيظهر نفسه متفقاً فيما يرى مع الأشاعرة ، فلا
 يجمل بنا أن ننخدع فنظن الأمر كما قال .

إن هؤلاء وإن كانوا يرون العالم واحداً بالجوهر كثيراً بالأعراض
 فهم حريصون على اعتباره شيئاً آخر غير الله وصفاته ، أما هو فيرى أن
 الجوهر العام المنبث في العالم والذي جعل منه وحدة هو الذات الإلهية ،
 وشقان بين الرأيين والنظرين ! إنه — كما يرى الدكتور أبو العلا عفيفي
 بحق — « أخذ من الأشاعرة صورة لمذهبهم الإغريقي الأصل ، الذي
 يرجع إلى رأي « ديموكريت » ، وملاً تلك الصورة بمادة من عنده هو
 تلائم روح مذهبهم^(٢) » الذي هو وحدة الوجود .

هذا ، ومن المهم جداً أن لا ننسى مطلقاً أن مذهب ابن عربي قائم

(١) الفصوص ص ٢٣٩ عند الكلام على الفص اللقمانى

(٢) من أين استقى . ص ٤٠

على فكرة وحدة الوجود ، وهذا ما يجعل له أن يطلق أى اسم ما شاء من الأسماء على الحقيقة الكلية التي هي أول تجلٍ من تجليات الله تعالى ؛ فكثرة الأسماء إذاً لا يصح أن نفهم منها كثرة ما يقول به الشيخ الأكبر من حقائق وموجودات ، وما هذه الأسماء إلا دلالات وعناوين على نواح مختلفة لتلك الحقيقة الواحدة . ولو غفل الباحث عن هذا الأساس للمذهب اضل في فهمه ، ولرآه متناقضاً يعارض بعضه بعضاً .

فهذه الحقيقة ، أو هذا الوجود الأول وهو الكلية ، تسمى « الانسان الكامل » إذا راعينا علاقتها بالانسان ، وتسمى « حقيقة الحقائق » إن راعينا علاقتها بالعالم كله ، كما تسمى « الهيولى أو المادة الأولى » إذا لوحظ أنها أصل لكل موجود . وتسمى بأسماء كثيرة أخرى ، حتى لتزيد الأسماء التي استعملها ابن عربي للدلالة على هذه الحقيقة الواحدة على العشرين كما يذكر الأستاذ أبو العلاء عفيفي^(١) .

وبذلك يزول ما قد يبدو من تناقض في عرض ابن عربي لمذهبه ، بسبب التعابير التي يستخدمها في مواضع مختلفة للدلالة على ما يريد ، من مظاهر وتعينات للحقيقة الواحدة التي لا يرى غيرها في الوجود . كما يزول كذلك التناقض الذي يرى بادي الرأى بين ما يصرح به من أن الحقيقة

(١) « نظريات الإسلاميين في الحكمة » وهو بحث منشور بمجلة كلية الآداب

الكلية هي أول المعاليم بعد الله ، وأن الهباء هو أول موجود في العالم ؛
فليس عنده إلا حقيقة واحدة ، تختلف أسماؤها ، وتتنوع مظاهرها وصورها .

نظرية وحدة الوجود

نرى ، قبل بحث هذه النظرية عند ابن عربي ، أن نبدأ ببيان
الفرق أو الفروق بين هذه التعابير الاصطلاحية : وحدة الوجود ،
الحلول ، الاتحاد . ذلك بأن الأمر قد يعنى على كثيرين فيرون ثلاثتها
أسماء لمسمى واحد ، ولا سيما أن هناك ما يدفع إلى هذا اللبس ، وهو أن
أصحاب مذهب الوحدة وأصحاب مذهب الحلول ينتهون إلى القول بأن الحق
هو الخلق ، فهؤلاء يرون أن الله قد يحل في العبد أو أن اللاهوت قد يحل
في الناسوت إذا وصل إلى درجة خاصة من الصفاء ، حتى قالوا إن السالك
إذا وصل فر بما حل الله فيه كالماء في العود الأخضر بحيث لا تمايز ولا تغاير
ولا تشابه وصح أن يقول « هو أنا وأنا هو » مع امتناع أن يصير أحد
الشيئين بعينه الآخر^(١) ؛ أما أوائلك فالحق هو الخلق عندهم ، بمعنى أن
الخلق كله مظاهر الحق ومجاليه .

(١) ص ٥٤ من الكتاب الذي نشره م . ماسينيون طبع باريس
عام ١٩٢٩ م . واسمه : « مجموعة من نصوص لم تنشر خاصة بإريخ التصوف
في الإسلام » .

وعدة الوجود

معنى هذه الفكرة ، أنه — كما تقدم الإشارة إليه — ليس هناك
إلا وجود واحد كل العالم مظهره ، أى أن أنصارها واحديون يرون الوجود
واحداً متعدد الصور والأشكال ، ولهذا يأخذ أسماء تختلف باختلاف
هذه الصور والأشكال .

هذا الوجود إن اعتبرناه مجرداً من النسب والإضافات كان الله تعالى ؛
وإن اعتبرناه من حيث احتوائه جميع صور الموجودات ، ومصدر القوة
الناطقة المنبثة في العالم كله ، كان العقل الأول أو الحقيقة المحمدية ؛ وإن
اعتبرناه مصدر الحياة في الكون كان النفس الكلية التي تدبر العالم ؛
وإن رأيناه ظاهراً بالفعل في صور الكائنات متجلياً في أعيان الموجودات
كان الجسم الكلى للعالم ؛ وأخيراً إن اعتبرناه من حيث كونه جوهرأ
يتقبل جميع صور الكون فقد تجلى في صورة الهباء أو الهيمولي^(١) .
« وخلاصة المذهب أنه لا موجود إلا الوجود الواحد ، ومع ذلك يتعدد
بتعدد التعيينات تعيناً حقيقياً واقعاً في نفس الأمر ، ولكن ذلك التعدد
لا يوجب تعدداً في ذات الوجود ، كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب
تعدداً في حقيقة الانسان^(٢) » .

(١) من أين استقى .. ص ٢٣ . وسيأتي هذا من التوحات وفصوص الحكيم .

(٢) عن كتاب لوحدة الوجودية لبهاء الدين العاملي نقلاً عن التصوف

الحلول

أما فكرة الحلول فتختلف في أصلها الذي انحدرت منه للتصوف الاسلامي ، وفي النظرية التي أسست عليها ، عن فكرة وحدة الوجود ؛ هذه تدين بالوحدة (Monisme) ، وتلك تدين بالاثينية (Dualisme) ، أى بالاعتراف بوجود حقيقتين مختلفتين : خالق ومخلوق ، يتباينان في الطبيعة وفي الصفات ، إلا أن الطبيعة الإلهية — الخالق — قد تحمل في الطبيعة البشرية — المخلوق — إذا كان مستعداً له ، حتى يصح للسالك إذا حل الله فيه أن يقول : أنا الله ، وحتى يصح للحلاج — ممثل نظرية الحلول — أن يقول :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

الارتداد

وأخيراً أصحاب هذه الفكرة يتفقون مع من قال بالحلول في الاعتراف بوجود خالق ومخلوق مختلفين ؛ أى في القول بالاثينية ، إلا أن بينهما فرقاً طفيفاً : هو أن الحلوليين يرون تنازل الله — إن صح هذا التعبير — فيحل في بعض المصطفين من عباده ، بينما يرى الاتحاديون أن هؤلاء

المصطفين يرتفعون بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى مقام الله تعالى حتى
تفنى فيه أو تتحد به .

على أن الفرق بين الفكرتين قد يدق حتى لا يحس تقريباً . « قيل
للجنيد إن أبا يزيد — طبعاً البسطامي — يقول : سبحانى أنا ربى الأعلى » ،
فقال : إن الرجل يستهلك فى شهود الجلال فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق
عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنعتة ^(١) . وزار قبر الحلاج بعض أهل
الكشف فرأى نوراً ساطعاً من قبره إلى السماء ، فقال : يا رب ؛ ما الفرق
بين قوله أنا الحق ، وبين قول قرعون أنا ربكم الأعلى ؟ فألهم : إن فرعون
رأى نفسه وغاب عنا ، وهذا أنا وغاب عن نفسه ^(٢) . هكذا يدق الفرق
بين فكرة الحلول وفكرة الاتحاد حتى يعذر من يخلط بينهما ؛ فهذا هو ذا
الحلاج زعيم القائلين بالحلول يقال عنه إنه غاب عن نفسه وفنى فى الله ؟ !
وإئن عذرنا من لا يرى فرقا بين الحلول والاتحاد ، أو لا يرى فرقا
جوهرياً ، فلا يمكن بحال أن نعذر ابن تيمية حين خلط بين القول بوحدة
الوجود والقول بالاتحاد ، حتى إنه ألف رسالة فى الرد على الذاهبين مذهب
الوحدة ، وجعل القول بها عين القول بالاتحاد ، مع اختلافهما اختلافاً
كبيراً كما تبيننا ^(٣) .

(١) ماسينيون المرحم السابق ص ٣٠ (٢) نفسه ص ١٤٥ .

(٣) فى التفرقة بين وحدة الوجود والاتحاد هنا لم لاحظ رأى أو مذهب
ابن عربى بخصوصه ، بل عيننا بيان ما بين هذه التعابير (وحدة الوجود ، الحلول ،
الاتحاد) من فرق ، مع قطع النظر عن رأى فيلسوف أو متصوف بخصوصه .

والآن ، وقد جلينا هذه الفكر الثلاث ، وعرفنا ما بينها من فرق ،
 نعود إلى الكلام على نظرية « وحدة الوجود » عند فيلسوفنا ابن عربي .
 لقد مسسنا برفق هذه الفكرة عند الكلام على فلسفته النظرية ،
 والآن إن أردنا تحليل جميع النصوص التي تتضمن هذه النظرية من
 كتابيه الفتوحات والفصوص ، بل لو أردنا الإشارة إلى هذه النصوص
 لانتشر الكلام وضاق المجال ، لأننا لسنا بسبيل بحث فلسفة ابن عربي
 من جميع نواحيها ؛ إذاً نكتفي بالانتفاع بقليل من هذه النصوص الدالة
 على قوله بها ، والتي تزيد في شرحها وتجليتها .

(١) من يدرس كتابي الفتوحات وفصوص الحكم لا يرتاب في أن
 مؤلفهما يذهب مذهب وحدة الوجود بالمعنى الذي سبق لنا بيانه . إنه يرى
 أن لا موجود إلا الله تعالى ، وأن جميع الممكنات مظاهر له يتجلى فيها جميعها
 لا في بعضها دون بعض ، فهي ليست إلا مظاهر للحق الظاهر فيها ولولاه
 لكانت عدما^(١)

فالحقيقة التي هي وجود بحث هي ذاته تعالى : في عالم الأعيان عين
 وفي عالم الحيوان حيوان ، وفي النبات نبات ، وفي الجماد جماد ؛ فقد ظهرت
 العين الحقيقية في المراتب كلها بهذه الصورة مع بقائها على حالها في عالمها ؛
 فهي أصل الكل ومنشؤه ومنبعه ، وإلى الأصل الأول والحقيقة الأولى

مصيره ومرجعه ، منه بدأ السكل واليه يعود (١) .

إذا فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ؛ فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات (٢) . وقد سبق الإشارة إلى تفسير قوله تعالى في سورة لقمان « إن الله لطيف خبير » بأن الله للطافته ولطفه يكون منبثا في كل شيء من سماء وأرض وشجر وحيوان ، وما إلى ذلك كله مما خلق (٣) . حتى عجل بنى اسرائيل هو بعض تعيّنات الذات الإلهية ، ولهذا صح لموسى عليه السلام أن يقول للسامري « وانظر الى إلهك » لما علم أنه بعض المجالى الإلهية (٤) . على أن الباحث لا يسعه إلا أن يعجب في ألم من تناسى فيلسوفنا هنا تمة الآية : « وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً ، لنحرقنه ثم لننسننه في اليم نسفاً » ، مما يدل على ما في كلام موسى عليه السلام من تهكم وألم من السامري وصنيعه !

(٢) وإذا كان الله يتجلى في الانسان وفي سائر الأشياء كما تقدم ، حتى كان الأمر « إذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه (٥) »

(١) شرح الفصوص ٢٣٦

(٢) نفسه ١١٦

(٣) الفصوص ٢٣٩

(٤) نفسه ٢٤٣

(٥) نفسه ١٩

فهل الانسان وغير الانسان على حال ونسبة واحدة من الله ؟ وما الفرق بين الله والانسان ؟ اعلنا تأخذ إجابة عن السؤال الأول من شرح القاشاني لهذه الآيات الثلاثة :

فلولاه ولولانا لما كان الذى كانا

فاننا أعبد حقا وإن الله مولانا

وإننا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا

أى إنا أعبد بالحقيقة . . . بخلاف سائر الموجودات ، فانهم عبده ببعض الوجوه ، والله مولاهم ببعض الأسماء . وأما الانسان الكامل فانه عين الحق لظهوره فى صورته . . . بخلاف سائر الأشياء ؛ فانها وإن كان الحق عين كل واحد منها ، ليست عينه ، لأنها مظاهر بعض أسمائه ، فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتية ، وأما إذا قلت إنسانا — أى إنسانا كاملا فى الانسانية — فهو الذى يتجلى الحق على صورته الذاتية فهو عينه» (١)

إذا كنا قد نفذنا إلى غور ما يريد ابن عربى وشارحه ، يكون لباب الفرق بين الانسان وسائر الخلوقات ، أن الله يتجلى فى الانسان بصورته الذاتية ، وفى غيره مطلق تجل ؛ ولهذا يكون الانسان الكامل عين الله ، بينما غيره لا يصح أن يقال فيه إنه عينه تعالى .

أما الاجابة عن السؤال الثانى ، فأسهل منالا وأقرب فهما . يرى

فيلسوفنا أنه وإن كنا بعض مجالى الله وتعييناته ، « وإن وصفنا بما وصف نفسه به من جميع الوجوه ، فلا بد من فارق ، وليس إلا افتقارنا فى الوجود وتوقف وجودنا عليه ، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه ^(١) . وهكذا يكون كل الفرق فى رأيه بين الله والانسان الاستغناء والاحتياج مع ما يستتبعانه طبعاً من الصفات !

(٣) وهذه النظرية — نعى نظرية وحدة الوجود — مع ما هى عليه من غموض ، يجعلها صعبة التصور عسيرة الفهم ، بعيدة عن العقل ، يراها صاحبها تدرك بهون ويسر لطائفة من طلاب الحقائق ، ولكن بالذوق لا بالعقل الذى يقف أمام كثير من الحقائق حسيراً . إذن لا علينا إن قلنا مع غيرنا إنها لا تتفق مع الدين ولا مع العقل .

إنها لا تتفق مع الدين الذى يرى وجود موجودين — الله والعالم — متباينين فى كل شىء منفصلين تمام الانفصال ، أحدهما وجوده رهن بارادة الآخر . ولا تتفق مع الدين بحال ما ، الذى ينزه الله تعالى عن أن يكون أشرف مخلوقاته مجلى ومظهوراً له ، فكيف بعجل بنى اسرائيل وغيره من الحيوانات وما دونها مرتبة من صنوف الموجودات ! وهى لا تتفق مع العقل الذى يرفض أن يؤمن بشىء يعجز عن إدراكه على

أى نحو كان ، كما أنه لا يرى ضرورة للايمان بها في سبيل فهم الله
والعالم ، والعلاقة بينهما .

ولعل رفض العقل والشرع لفكرة وحدة الوجود هو الذى جعل
بعض أتباعه والمفتونين به يبرؤونه من القول بها أو الذهاب اليها ؛ أمثال
السراج البلقينى والسيوطى والشعرانى وعبد الغنى النابلسى^(١) . ولكن
كيف يمكن هذا ، والفتوحات والفصوص قاما على هذا المذهب ولا يستطيع
تأويلهما جميعاً ! قد يقبل الأغماض فى عبارة يجرى بها لسان صوفى أخذه
الوجد ، وارتفع به الحال ، وغاب عن نفسه وشاهد ما لا نشاهد ، فقال
فى لحظة من لحظات التجلى والمشاهدة : أنا الحق مثلاً ! ولكن ليس
من المقبول الاغماض فى نظرية قام عليها مذهب وامتلات بها كتب ،
وسجلها صاحبها — كما يفعل العالم المكتشف — وهو هادىء النفس
يحس بما يقول ويقدره قبل أن ينطق به .

(٤) والسكى يجعل ابن عربى ما ذهب اليه مقبولاً ، أو السكى يحمى
نفسه ، مما صار اليه الحلّاج عند ما قال بالحلول ، نجده يتخذ لنفسه دروعاً
من أحاديث يراها صحيحة وآيات يفسرها كما يريد مع شىء كبير من
التعسف يخرجها عن معانيها الحقّة ، والمثل لذلك كثيرة ؛ ففى قوله تعالى :

(١) التصوف الاسلامى للدكتور زكى مبارك ج ١ ص ١٩٠ — ١٩١ ،

« يأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها » ، يرى أن المراد من « النفس الواحدة » الروح الكلّي ، وأن المراد من الزوج الذي خلق من هذه الروح النفس الكلّيّة ، وأن الأمر بالتقوى معناه « اجعلوا مآظهم منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم ؛ فان الأمر ذم وحمد ، فكونوا وقايته في الذم ، واجعلوه وقايتكم في الحمد تكونوا أدياء عالمين^(١) » . وفي قوله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ، يرى أن المراد بالحق هنا الله الذي ما في الآفاق كلها وما في أنفس الناس من آيات ليس إلا مظاهر وصوراً له^(٢) .

هذان مثالان ، ولو شئنا لآتيننا القارىء مثلاً أخرى تدل على أن الشيخ الأكبر انتهج طريقاً كله شر في التفسير ، فهو يبدل فيما أراد الله من آياته ، ويقسرها على أن تتضمن مذهبه وتكون أسانيد له ، حتى « إننا غالباً ما نجد نصوص القرآن الكريم قد تحولت أمام أعيننا إلى نصوص في الفلسفة الأرسططالية أو الافلاطونية الجديدة ، أو نصوص في المذاهب الكلامية أو غيرها ، ولانكاد نجد فيها شيئاً من القرآن كما نعلمه ونفهمه » كما يقول بحق الأستاذ أبو العلا عفيفي^(٣) ، وبذلك عمل جاهداً على جرد الدين إلى مذهبه !

(١) الفصوص ٢٥ (٢) الفتوحات ٤ : ١١٧

(٣) من أين استقى ص ٤١

(٥) بقى بعد هذا أن نعرف بمن تأثر ابن عربى فى مذهبه وحدة

الوجود؟ يقول فيلسوفنا فى شعر له :

ما لقومى عن كلامى أعرضوا أبهم عن درك لفظي صمم
 ما لقومى عن عيان ما بدا من حبيبي فى وجودى قد عموا
 لست أهوى أحداً من خلقه لا ، ولا غير وجودى فافهموا
 منذ تأملت رجعت مظهراً وكذا كفت ، فبى فاعتصموا
 أنا حبل الله فى كونكم فالزموا الباب عبيداً واخدموا
 ليس فى الجبة شىء غير ما قاله الحلاج يوماً ، فانعموا
 ما يرى عين وجود الحق من أصله فى كل حال عدم^(١)
 ويقول فى شعر آخر :

عز الإله فما يحويه من أحد وبعد هذا فانا قيد وسعناه
 وما أنا قلت بل جاء الحديث به عن الإله ، وهذا اللفظ فخواه^(٢)
 لما أراد الإله الحق يسكنه لذلك عدله خلقاً وسواه
 فكان عين وجودى عين صورته وحى صحيح ولا يدريه إلا هو^(٣)

هذه الأشعار ، وتعابير أخرى نجدها مبثوثة فى كتبه ، تدلنا على

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٣٢٠

(٢) نظنه يريد ما يرويه من حديث : «كنت كنتراً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني »

(٣) الفتوحات ج ٢ ص ٣٢١

تأثره بالحلاج ، وعلى ما بين الصوفيين الكبيرين من مشابه تقطع بإفادة
 اللاحق من السابق ، إلا أنه يجب ألا ننسى أن بينهما فارقاً جوهرياً كبيراً
 يعرف مما ذكرناه عن الفروق بين القول بوحدة الوجود والقول بالحلول .
 ابن عربي واحدى المذهب ، يرى — كما قلنا — أن الموجود والحق
 واحد ، والعالم على اختلاف أشكاله وتعدد أنواعه ليس إلا صوراً له ،
 ولهذا يقول :

جمع وفرق فان العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر
 والحلاج ، كما نعرف ، اثنيني المذهب يرى أن هناك موجودين ، يختلفان
 فى الذات والصفات ، إلا أن أحدهما قد يحل فى الآخر ، أو بعبارة أدق
 إلا أن أحدهما قد يحل فى أشرف صور الآخر .

وقبل الحلاج كان لابن عربى من تأثر به ، نعى أفلاطون وفلسفة
 مدرسة الاسكندرية ؛ فقد جمعت فكرة وحدة الوجود بين عالم المثل
 الافلاطونى حين قالت بالحقيقة المحمدية أو العقل الأول ، وبين رأى
 افلوطين فى الخلق بطريق الفيض والانبثاق ، إلا أنه كعادته يؤول فى
 فيوضات إفلوطين لتتفق مع مذهبه ، فىكون من ذلك الفارق
 الجوهرى بينهما .

إن فيوضات إفلوطين تكون سلسلة من الموجودات فاض فيها
 القالى عن السابق مع اختلافها ؛ فالعقل الأول والنفس الكلية والهيمولى كلها

كائنات مختلفة في الذات والمرتبة ، بينما هي جميعاً وسائر العالم — المتعدد الأنواع والصور — ليس إلا الموجود المطلق أو الجوهر القائم بذاته ، الذي إن اعتبرناه مجرداً عن كل ما يمكن أن يقيده كان الذات الإلهية ، « وإذا نظرنا إليه من حيث كونه عقلاً كلياً يحتوي جميع صور الموجودات قلنا إنه تجلى في صورة العقل الأول ، وإنه إذا نظرنا إليه من حيث إنه مبدأ الحياة في الكون قلنا إنه تجلى في صورة النفس الكلية ، أو من حيث ظهوره بالفعل في صور الكائنات قلنا إنه تجلى في صور أعيان الموجودات أو الجسم الكلي ... ، أو من حيث كونه جوهرآ يتقبل جميع صور الكون قلنا إنه يتجلى في صورة الهيولى أو المادة الأولى » (١) .

ولنا أن نقول بعبارة أخرى ، إن هذا الوجود المطلق أو الجوهر الأسمى هو الموجود في كل الكائنات ؛ « تزداد عليه الأبعاد لتميزه عن حالته الأولى ، وتجعله في المرتبة الجسمية ، ثم تنضم إليه صفة النمو فتنزله إلى المرتبة النباتية ، ثم ينضم إليه الحس والحركة فينتقل إلى المرتبة الحيوانية ، ثم يظهر النطق فيحصل النوع الانساني ، ثم تتشعب هذه الأنواع بعد إضافات جديدة وتعيينات مستحدثة » ، فتتألف الأفراد والأجزاء (٢) .

وهكذا يكون الوجود في مذهب الأفلاطونية الجديدة حركة في خط

(١) من تعليق الدكتور أبي العلا عفيفي على مادة « ابن العربي » في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) التصوف عند العرب للأستاذ جورج عبد النور ص ١٣٠

مستقيم لا يلحق آخره بأوله ، بينما هو في رأى فيلسوفنا حركة مستديرة ،
وكل شىء منه ثم إليه يعود .

وكذلك يكون ابن عربى أدخل فكرة الفيوضات الأفلوطينية فى
مذهبه ، إلا أنه أولها بما يتفق معه ، أى أنه أخذ عن أفلوطين الصورة ،
وملأها بمادة من عنده .

على أنه إذا لاحظنا أن الأفلاطونية الجديدة قد قالت بعودة النفوس
إلى الواحد ، أى الله فى تعبيرنا ، كما قالت بالصدور ، يضع ذلك الفرق
بين ابن عربى وبين هذا المذهب من هذه الناحية .

وقد قال أفلوطين بهذه الفكرة كما يؤخذ من رسالته التاسعة من
التاسوعة السادسة ، فى الفصل الثامن الذى هو أحد الفصول التى خصصها
لبيان عودة النفس إلى الواحد بعد صدورها عنه ، وفى الفصل التاسع كذلك ،
وفى تعليقه على هذين الفصلين وعلى الفصلين العاشر والحادى عشر أيضاً^(١) .

الإنسان الكامل

١ — فكرة الإنسان الكامل من الأفكار التى تتصل بمذهب
« وحدة الوجود » ، والتى عرفها بعض المتصوفة قبل ابن عربى ، وإن
كان هو الذى استعمل هذا الاصطلاح أول مرة — على ما يقال — ثم

(١) ترجمة مخطوطة لبعض ناسوطات أفلوطين وتعليقات عليها للأستاذ العالم
والصديق الكريم يوسف كرم .

جاء بعده عبد الكريم الجيلاني^(١) ، المتوفى حوالى عام ٨٢٠ هـ ، وبحث هذه الفكرة وتعمق فيها ، وخصص لها مؤلفاً من مؤلفاته الهامة فى جزءين سماه « الانسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر » ، وقد طبع صراراً بمصر .

٢ - وما معنى هذا التعبير : « الانسان الكامل » ؟ الانسان الكامل هو الكون الجامع والعالم الصغير ، وروح سائر الكائنات وعلتها ، ومن لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه ، ولا يعرفه حق المعرفة إلا هو ، ولهذا استحق أن يكون صورة لله وخليفته فى أرضه .

لننظر إلى ابن عربى نفسه حين يذكر أنه لما شاء الحق سبحانه أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله ويظهر به سره إليه ، وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لروح فيه أو كمرآة غير مجلوة ، اقتضى الأمر جلاء تلك المرآة ، فكان آدم - أى حقيقة الانسان الكامل - عين جلاء هذه المرآة وروح تلك الصور ، فهو الانسان الحادث بجسده والأزلى بروحه والكلمة الفاصلة الجامعة^(٢) .

ومن أجل هذا يكون الانسان الكامل سبب خلق العالم وعلته وجوده ؛ ليعرف الله نفسه به ، وتتجلى كمالته فيه .

(١) نسبة إلى جيلان جنوب بحر قزوين .

(٢) الفصوص ص ٨ وما بعدها منحصراً بحروفه .

وابن عربي — إذ يذهب إلى هذا الذي يرى في الانسان الكامل —
يستند إلى حديث يراه صحيحاً ، وهو : « خلق الله آدم على صورته » ،
ويفسره بأن المراد بالصورة التي خلق آدم عليها الحضرة الإلهية ؛ ويرى
أنه تعالى « أوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل »
جميع الأسماء الإلهية ، وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل
عنه — كالسموات والمعادن والنبات وأصناف الحيوان ونحو هذا من
الكائنات التي لا توجد في الانسان الكامل بصورها وأشخاصها ،
لكن بحقائقها التي هي بها هي — وجعله روحاً للعالم ، فسخر له العلو والسفل .
علم ذلك من علمه وهو الانسان الكامل ، وجعل ذلك من جهله وهو
الانسان الحيواني (١) .

٣ — ثم من المعنى بهذا الانسان الكامل ؟ أي من هو ، وما صدقه ؟
المعنى به ليس آدم وحده وإن قيل خلق الله آدم على صورته ، ولا الرسول
وحده وإن قيل الحقيقة الحمديّة أصل كل موجود ، بل ما صدقه كثير .
« الانسان الكامل — كما يقول الدكتور أبو العلاء عفيفي — اسم عام
يطلق على كل الأناسي الكاملين الذين تحققت بوجودهم كل معاني الوجود
وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء (٢) » .

(١) الفصوص ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية في التعليق على مادة : « ابن عربي » ، ص ٦٢ .

« من نظرية الاسلاميين في الكلمة »

ولما كان رسولنا صلوات الله عليه أكل المخلوقات ، كان عند
 ابن عربي طبعاً هو ذلك الانسان الذي جمع الله فيه كل الصفات الإلهية
 والحقائق الكونية ؛ إنه — كما يرى القاشاني شارح الفصوص — أول
 التعينات الذي تعين به الذات الأحدية ، وسائر التعينات الأخرى تليه
 ومندرجة فيه ، فهو واحد فرد في الوجود ولا نظير له ، وليس فوقه
 إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد
 ونعت^(١) . ولأن محمداً كان الأول الذي حاز هذا الكمال « بدى به
 الأمر وختم ، فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته
 العنصرية خاتم النبيين^(٢) » .

وهذه الفكرة — أي أن رسولنا محمداً صلى الله عليه وسلم كان
 أول مخلوق — راقت لجمهرة المسلمين زعماً أنها تزيد من عظمته وجلاله .
 لهذا نجدها جارية على الألسنة حتى ليقول المؤذن للصلاة بعد الفراغ من
 الأذان : « الصلاة والسلام عليك يا أول خلق الله » ! كما نصادفها
 مبثوثة في كثير من الكتب وبخاصة كتب السيرة الكريمة ، ومنها
 كتاب الشفاء للقاضي عياض . جاء في المناجاة التي كانت بينه صلى الله
 عليه وسلم وبين الله جل جلاله ، لما وصل إلى سدره المنتهى ، أنه كان

(١) شرح الفصوص ص ٢٦٦

(٢) الفصوص ص ٢٦٧

فيا أمين به الله عليه أن قال له : « وجعلتك أول النبيين خلقا » .
وأوضح المعنى المنطوي في هذه الكلمة الشارح على القارى ؛ بأنه سبحانه
وتعالى خلقه قبل آدم ، فلما خلق هذا قذفه في صلبه ، فلم يزل في صلب
كريم إلى رحم طاهر من السفاح حتى خرج من بين أبويه ، فكان
أولهم خلقا ووجوداً^(١) .

وابن عربى يوضح هذا الذى يذهب إليه ويشرحه في كتابه
الفتوحات إذ يقول — فى بيان أن محمداً صلى الله عليه وسلم جمعت له
بعناية الله الأزلية كل أخلاقه تعالى — : « اعلم أن الله تعالى لما خلق
الخلق خلقهم أصنافاً ، وجعل فى كل صنف خياراً ، واختار من الخيار
خواص وهم المؤمنون ، واختار من المؤمنين خواص وهم الأوصياء ، واختار
من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، واختار من الخلاصة نقاوة وهم
أنبياء الشرائع المقصورة عليهم ، واختار من النقاوة شذمة قليلة ، هم صفاء
النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم ؛ واصطفى واحداً من خلقه ، هو منهم
وليس منهم ، هو المهيمن على جميع الخلائق ، جعله عمداً أقام عليه قبة
الوجود ، جعله أعلى المظاهر وأسناها ، صح له المقام تعييننا وتعريفنا فعلمة
قبل وجود طينة البشر ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، لا يكأثر ولا يقاوم ،
وهو السيد ومن سواه سوقة ، قال عن نفسه : « أنا سيد الناس ولا نخر »^(٢) .

(١) الشفاء ج ١ ص ٣٩٥

(١) الفتوحات ٢ : ٧٣ — ٧٤ والحديث رواه أحمد والترمذى .

وقد تقدم ما يعنيه ابن عربي بوصفه محمداً بأنه من الناس وليس منهم؛ أي هو منهم لأنه حادث بجسده، وليس منهم لأنه أزلي الروح، كما أنه المهيمن على كل مخلوق لأنه مصدر فيض كل موجود في رأى الشيخ الأكبر.

٤ - وإذا كان محمد الانسان الكامل باطلاق، فالأنبياء والأولياء يلونه في الرتبة، وكل زمن إنسانه الكامل أيضاً، وابن عربي يرى أنه كان ذلك الانسان في عصره، إن كان يعنى ما يقول في شعره:

لكل زمان واحد هو عينه وإني ذاك الشخص في العصر واحد
وما الناس إلا واحد بعد واحد حرام على الأدوار شخصان يوجد
وما ذاك عن حق، ولكن عناية أتتني، وحسادى تروم وتجهد^(١)

وفكرة أن لكل عصر إنسانه الكامل، وأنه كما يقول فيلسوفنا لا يجتمع في العصر الواحد اثنان من هذا الجنس، لا تنافي القول « بوحدة الوجود ».

لقد تقدم أن المراد بالانسان الكامل من لا يتجلى الله بكامل صفاته إلا فيه، وإذن فتكون الكائنات الأخرى التي تعاصره مظاهر لله تجلى فيها على نحو ما من أنحاء التجليات، وإذن فابن عربي حريص على ألا يتناقض أو يتهاافت فيما يرى!

(١) الديوان الأكبر ٤٥ عن التصوف عند العرب ص ١٢٢

وأخيراً ، الباحث فيما ترك الحلاج من تراث — وبخاصة طاسين السراج — لا يعجزه أن يتعرف أصول نظرية الشيخ الأكبر في الحقيقة المحمدية أو الانسان الكامل ، أو جراثيمها الأولى كما يقول الأستاذ أبو العلاء عفيفي (١).

وإذا كان ابن عربي قد تأثر ببعض من سبقه في هذه الفكرة أو تلك من فلسفته ، فإنه أثر أثراً كبيراً في متصوف كبير من أنصار مذهب وحدة الوجود ، وهو العارف عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني الذي أشرنا فيما سبق إليه ، وبخاصة في فكرة الانسان الكامل .

يقول الجيلاني في أن العالم ليس إلا مجالي ومظاهر لله الموجود وحده بحق : فإنه سبحانه وتعالى منزه عن أن يتصل به منفصل عنه ، أو ينفصل عنه متصل به ، فلم يبق بعد ذلك إلا تنوعات تجلياته فيما يسميه حقاً أو نكته بمخلوقاته :

ما نحن إلا أنتمو	قار بتمو أو بتمو
ما في الوجود سواكم	أظهرتمو أو صنتمو
هو صورة لجمالكم	معناه هذا أنتمو
كان الوجود بكونكم	وبكونه قد كنتمو (٢)

(١) من أين استقى ... ص ١٣١

(٢) كتاب « الانسان الكامل » ج ١ ص ٢٩

ويرى ، كإبن عربي أيضاً ، أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الكامل بالاتفاق ، ولهذا فإنه يريد بالإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاته^(١) . على أن للإنسان الكامل في كل عصر من يتمثل فيه ، لقدرة الرسول على التصور بكل صورة ، ليكون هؤلاء الذين يتمثل فيهم مجالي له ؛ فهم في الظاهر خلفاؤه ، وهو في الباطن حقيقة لهم . ويذكر أخيراً أنه اجتمع ببعض مظاهر الإنسان الكامل ، فيقول : فقد اجتمعت به وهو في صورة شيخنا الشيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي ... عام ٧٩٦ هـ^(٢) . وهكذا نجد لنظرية إبن عربي أنصاراً في كل زمان ، حتى هذا العصر الذي نعيش فيه ، والله في خلقه شئون !

الأخلاق

١ — بين الرسائل التي يتداولها الناس رسالة في الأخلاق منسوبة إلى فيلسوفنا إبن عربي . هذه الرسالة نشرها محيي الدين صبري الكردي سنة ١٣٢٨ هـ في مجموعة تشمل رسائل أخرى له وللغزالي وإبن سينا وغيرهم ، ونشرها غير الكردي أخيراً مستقلة . وهذه الرسالة دخلت على كثيرين من العلماء ، واعتقدوا أنها من مؤلفات الشيخ الأكبر ، فرجعوا إليها لمعرفة مذهبه في النفس والأخلاق . والواقع أنها ليست له ، بل نحله إياها

(١) الإنسان الكامل ج ٢ ص ٤٤

(٢) نفسه ج ٢ ص ٤٦ — ٤٧ .

بعض الناشرين لتسير مسير اسمه ، وليكتب لها الرواج ، ويجي
منها الربح .

هذه الرسالة ليست لابن عربي ، ولا للجاحظ الذي نسبت اليه
ونشرت باسمه أحياناً أيضاً ؛ إنها ليحيى بن عدى النصراني اليعقوبي ،
الذي انتهت اليه رياسة أهل المنطق في زمانه — كما يقول القفطي —
المتوفى ببغداد عام ٣٦٣ هـ . وإذا قابل الباحث هذه الرسالة برسالة تهذيب
الأخلاق ليحيى بن عدى المذكور التي نشرها جرجس عوض بمصر
عام ١٩١٣ م يجد نفسه أمام رسالة واحدة لا اثنتين ، مما يدل على عدم
صحة نسبتها إلى ابن عربي .

ومن المؤلم أن يكون عبث بعض الناشرين أو جهله سبباً في ذبوع هذه
الرسالة بين الناطقين بالضاد ، مرة باسم الجاحظ ومرة باسم يحيى بن عدى
وأخرى باسم ابن عربي ، ويكون هذا سبباً لوقوع جمهرة القراء في الخطأ
واللبس . ويقع هذا مع أن بمكتبة تيمور باشا مجموعة رقم ٢٩٠ أخلاق
تشمّل عشرين رسالة ، أولها كتاب تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدى^(١)
أى أنه كان من السهل التحقق من مؤلف الرسالة قبل نشرها ، ولكن
قاتل الله الشره والجهل ! وهما يكن فليس لباحث محقق أن يعتمد في بيان

(١) راجع ص ٣ (أصل وهامش) من دراسات في تاريخ الترجمة في الاسلام

« للدكتور كراوس »

مذهب ابن عربي في الأخلاق على هذه الرسالة الدخيلة عليه . وإذن ، فإلى كتابه الفتوحات وغيره من مؤلفاته ، علماً نستطيع تعرف مذهبه في الأخلاق .

إن آمن طريق لمعرفة فلسفة الفيلسوف ، أو رأى المفكر ، أن يرجع الباحث لمؤلفاته نفسها ، ثم أن يستنير بأراء من درسوه ، دون أن يجعل عماده وحده دراسات غيره له ، وبخاصة إذا كان الذي ندرسه عربياً ، وكان الذين سبقونا بدراسته من المستشرقين . تلك خطة فيها تعب ، وفيها مشقة ، وتقتضى كثيراً من الوقت والجهد ، ولكنها الخطة المثلى التي نتجها دائماً ، وعند الله الجزاء .

٢ — قبل الكلام عن الأخلاق ، عند مفكر أو فيلسوف ، لابد من تعرف رأيه في النفس ؛ إذ كانت منها مبادئ الأخلاق ، ولها يطلب أن تتخلق بالكريم منها . وفيلسوفنا لم يشذ عن أمثاله من المفكرين ، فله رسالة في النفس ، كما للسكندی والفارابي وابن سينا ، وإن كان أقل تحديداً ودقة من هؤلاء . عنى في هذه الرسالة ببيان النفس ما هي ، وبالإشارة إلى ما فيه خيرها وسعادتها .

النفس — فيما يقول — هي ما يعنيه الواحد منا حين يقول « أنا » ، ومع هذا فالحكماء ليسوا على اتفاق على معناها . منهم من يرى أنها مادة جسمية تسكون في هذا الجسم المرئي المحس ، وآخرون يرون أنها جوهر

روحاني منتشر في الجسم . ومهما يكن ، فهي التي تعطي الجسم الحياة ،
وتتخذ آلة لاكتساب العلوم ، التي بها يمكن أن تصل لكمالها الخاص وإلى
معرفة ربها . وبهذه الطريقة تكون مستعدة لأن ترقى حتى تمثل في
حضرة الله ، كأنها في حضرة أخلص أحبائها ، فتصير في حالة من الغبطة
لأنها لها (١)

ولكي يوضح الفرق بين النفس والجسم نراه يقول : إن الله جعل
الإنسان من عنصرين ؛ جسم كثيف مظلم ، وجوهر بسيط منير ، كسائر
الجواهر المفارقة للمواد ، يبعث في هذا الجسم الحياة . هذا الجوهر هو
النفس الناطقة ، أو هو العقل ، على حد تعبير الفلاسفة ، أو النفس المطمئنة
على حد تعبير القرآن ، أو القلب في اصطلاح المتصوفة . والنفس — مهما
تعددت أسماؤها — وجدت قبل الجسم ولا تفني بفنائها ، وليست كل
النفوس على درجة واحدة في السكال ، أو سواء في تعلقها بالأجسام
وظلماتها ؛ وكلها يرجع إلى ما تبذل من جهد في العلم ، وفي الخلاص من
أسر الجسم والشهوات (٢)

٣ — وإذا كنا لم نظفر بالأصل العربي لرسالة فيلسوفنا في النفس ،

(١) مفكر و الاسلام للبارون كارادى فوج ٤ ص ٢٢٠ — ٢٢١

(٢) نفسه ٢٢١ وما بعدها . هذا وقد رجعنا فيما اقتبسناه من آرائه في
النفس إلى هذا المرجع لأننا لم نستطع العثور على هذه الرسالة بالعربية ، برغم شدة
الرغبة والبحث .

فإنما ظفرنا في كتابه « الفتوحات المسكية » بشذرات منقورة في تضاعيفه
تبين عن بعض رأيه في النفس ووجودها السابق على الجسم ، وحلولها
فيه بعد أن تم خلقه وصار مستعدا لها ، ولهذا يقول الله تعالى : « فإذا
سويته ونفخت فيه من روحي »^(١) . يريد ابن عربي أن الله أضاف
الروح إلى نفسه ، وهو موجود أزلا — كان ولا شيء معه — فتكون
الروح سابقة على وجود الجسم الذي حلت فيه بعد أن صار لها أهلا .

نحن نرى أنه لا مانع من أن نعتقد أن وجود النفس سابق على وجود
الجسم ، بل إن في أخذه تعالى العهد على الناس وهم في عالم الدر ، حيث
يقول : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على
أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى » ، ما قد يكون دليلا على هذا ، ولكننا
لا نرى فيما ذكره ما يصلح أن يكون دليلا أو شبه دليل ، لأنه ينبغي أن
يكون المراد من قوله : « ونفخت فيه من روحي » ، ونفخت فيه الروح التي
هي لى وليس لغيرى أن يمنحها أحدا كائنا من كان . كما أن قوله في سورة
« المؤمنون » : « ثم أنشأناه خلقا آخر » بأن نفخنا فيه الروح ، بعد أن
بين تدرج خلق الانسان من نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى هيكل من
العظم واللحم ، لا يفيد تأخر الروح في الوجود عن الجسم ، وكل ما هنالك

(١) الفتوحات ج ٢ : ١٧٢

أن التعبير يتم يفيد تأخر حلول الروح في الجسم عن وجوده لا تأخرها في الوجود عنه .

كذلك نجد في الفتوحات شذرة تبين عن نظرية « النور والظلام » التي نعتربها دائماً فيما كتب الفلاسفة الأشراقيون ، ومعناها أن الله خلق الإنسان — كما تقدم — من عنصرين : أحدهما كثيف مظلم وهو الجسم ، والثاني منير مشرق وهو النفس ، ولهذا لما اتصلت هذه بذلك « لم يظهر فيها إشراق النور الخالص المجرد عن المواد »^(١) ، وكان لابد من الرياضة ، لتعود النفس إلى صفاتها الذي شابتها المادة لما اتصلت بها .

هذا ، ومن السهل بعد ما تقدم أن نرى تأثر ابن عربي في رأيه في النفس ، وسابق وجودها على الجسم وحلولها فيه متى استعدادها ، وفي أن سعادتها بالعلم والخلاص من أسر الجسم والحواس ، وفي غير هذا أو ذاك مما يختص بهذه الناحية من فلسفته ، بافلاطون وبرجال الافلاطونية الحديثة .
٤ — بعد هذا نجىء للأخلاق لنعرف : أمى جبلية مركوزة في النفوس ، أو بعبارة فلسفية موجودة فيها بالقوة ، أم هى تخلفات تكتسب من البيئة وبذل الجهود الرياضية ؟

يرى ابن عربي أن الأخلاق كلها نعوت إلهية ، فتكون كلها فى جبلية الانسان ، وأن القول بأنها إذا راعينا جانب الله كانت خلقا ، وإذا

(١) الفتوحات ج ١ : ٢٧٢ أيضا .

راعينا جانب الانسان كانت تخلقا ، جهل بالأمور ، إن أريد به أن ما يتصف به المرء من خلق طيب مثلا لم يكن عنده إلا وقت أن رُئى اتصافه به ؛ أما إن أريد به أن الانسان ، لأنه استفاد الوجود من الله ، الموجود بنفسه والمتقدم عليه في الوجود ، كذلك يستفيد الخلق منه ويكون الأمر بالنسبة إليه تخلقا ، كان هذا القول صحيحا بهذا المعنى^(١) .
ومعنى هذا أن فلانا الكريم الشجاع يجب أن يوصف بهذين الخلقين في أصله وفطرته ، لا حين ظهرت منه بسهولة ويسر أفعال الكرم والشجاعة ؛ لأن ذلك كان مركزا في جبلته بالقوة ، ثم ظهر بالفعل حين وجدت دواعيه وبواعثه .

وابن عربى يؤمن بما يقول إيمانا تاما يجعله يصرح بأن « الصحيح في هذه الأخلاق الإلهية أنها كلها في جملة الانسان ... فجميع ما يظهر من الانسان من مكارم أخلاق وسفاسف أخلاق كلها في جبلته^(٢) » . وإيمانه بما يرى في هذه المسألة شبيهه بإيمانه بأن الله لما خلق الخلق قدر لكل منزلة لا يتعداها ؛ فالمؤمن مؤمن ، والمنافق منافق ، والولى ولى ؛ وقصارى القول « ليس مخلوق كسب ولا تعمل في تحصيل مقام لم يخلق عليه ، بل قد وقع الفراغ من ذلك ، وذلك تقدير العزيز العليم^(١) » .

(١) فتوحات ج ٢ ص ٢٤١

(٢) نفسه ج ٢ : ٢٤٢

(١) الفتوحات ج ٣ : ٥٣

لكنه مع قوله بأن الأخلاق كلها جبيلية فطرية ، إذا تكلم بلسان
 الشرع يذكر أن الأخلاق منها الجبيلية ومنها المكتسبة ، لا بمعنى أن
 بعضها يكون فطرياً وبعضها يكون مكتسباً في الشخص الواحد فقط ،
 بل أيضاً أن ما يكون غير فطري لدى هذا قد يكون كذلك لدى غيره .
 أريد أن أقول إن الشجاعة قد تكون جبيلية في عمر ، وفي العدالة يحتاج
 إلى مرآة وكسب ، وقد يكون الأمر على العكس في خالد مثلاً .

لهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم للأشج — أشج عبد القيس — :
 إن فيك نخصلتين يحبهما الله ورسوله : الحلم ، والأناة ؛ فقال الرجل
 يا رسول الله : أشيء جبيلت عليه ؟ قال : نعم ؛ فقال : الحمد لله الذي جبلني
 عليهما ، أو كما قال ^(١) . أما النوع الثاني من الأخلاق وهو المكتسب ،
 فهو « الذي يعبر عنه بالتخلق ، وهو التشبه بمن هي فيه هذه الأخلاق
 الكريمة جبيلية في أصل خلقه ^(٢) » .

٥ — هل نحن في حاجة للتوفيق بين ما صدر عنه فيلسوفنا أولاً من
 أن الأخلاق كلها جبيلية ، وأن القول بغير هذا لا يذهب إليه من عنده
 أدنى شيء من العلم ، وبين ما حكاه عن الشرع وتقسيمه الأخلاق
 إلى ضربين ؟

نعم ، الأمر في حاجة إلى نحو من التوفيق قد يكفي فيه أن يقال :

إن للفلسفة نظرتها وللشرع نظرتة ، لكن هذا يكون أشبه بالفصل بين السلطات ، لا بالتفاهم على ما هو حق في نفسه .

إذن فلنتخذ للتوفيق سبيلا آخر يكون إيجابياً ؛ بأن نذهب إلى أن الحق هو أن الأخلاق جبيلية موجودة في النفس بالقوة ، ثم تصير بالفعل بيسر تارة وعسر أخرى ، ويعرف هذا ويؤمن به من ينظر إلى الانسان وطباعه وفطرتة نظرة فلسفية تنفذ منه إلى الباطن . لكن الشرع الذي نزل للعامة قبل الخاصة ، والذي يخاطب الناس على اختلاف طبقاتهم بما يعرفون ، يرى أن يعترف بأن بعض الأخلاق يكون فطرياً جبلياً وبعضها الآخر يكون مكتسباً ؛ لأن ذلك ما يبدو باديء الرأي ، وما تحسه الجهرة من الناس فتظنه الحق وتعتقده الصحيح . وبخاصة أن القول بالكسبية في بعض الأخلاق مما يشجع المرء ، ويجعل للرياسة وجهاد النفس خطراً كبيراً محموداً .

٦ - هذا ، وفي تعرف الخير والشر ، يرى فيلسوفنا أن يرجع إلى العرف والشرع «الذين قد وردا بمكارم الأخلاق وسفساف الأخلاق»^(١) ؛ وإذن فليُنظر المرء في كل حركة يأتها إلى الشرع ، واينزل على حكمه وليهتد بهديه ، يكن محمود النقيبة صاحب نور إلهي^(٢) . لكن الشيخ

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٣

(٢) الفتوحات ج ٢ ص ٢٤٣ - أيضا .

الأكبر لم يقل لنا رأيه في الحالات التي لا يبين فيها حكم الشرع واضحاً ،
وما أكثرها !

نعتقد أنه لا بد راد الأمر إلى العقل العملي أو الضمير ، وإلا يكن
قد تحيف الفلسفة والبحث الحر . ولعل الذي ذهب إليه ، في الاجراء إلى
الشرع لتعرف الخير والشر ، هو الذي جعل بعض الباحثين يرى أنه أقام
أصول الأخلاق على قواعد الشريعة ، فيرى حسناً ما تراه حسناً ، وسيئاً
ما تراه سيئاً . إلا أن العبرة ليست — في رأينا — معرفة أن أصول
الأخلاق هي كذا وكذا من شجاعة وعفة وعدالة مثلاً ، بل هي غالباً في
التطبيق في الحالات التي يلتبس فيها الأمر .

الشجاعة خير ، هذا حسن ، ومعرفة تكلفت بها الشريعة ؛ ولكن
معرفة أن هذا العمل بالذات في هذه الحالة بالذات ، سواء أكان جهراً
بالرأى أم إقداماً في حالة قتال ، هو من الشجاعة المحمودة فيكون خيراً ،
أو غير ذلك فيكون شراً — نقول معرفة هذا لا بد فيها من العقل
نستهديه ، ومن الضمير نستفتيه . وإذن فقد كان على الشيخ الأكبر
أن ينظر المسألة نظرة فيها من الجد والعمق أكثر مما فعل ، ليكون
له رأيه في مسألة هامة من مسائل علم الأخلاق .

على أنه إذا جعلنا — كما هو الواقع — معرفة الخير والشر ضرباً من
ضروب العلم والمعرفة ، رأينا لفيلسوفنا رأياً في المعرفة بصفة عامة يجعله من

القائلين بالاهتداء بهدى الضمير ووحيه . إنه يرى أن العلم الحاصل بطريق الحواس والنظر الفكري علم غير وثيق ؛ لأنه لا يسلم من دخول الشبه ومسالكتها ، لأن آلاته — وهي ما ذكرنا من الحواس والعقل — قد يجوز عليها الخطأ . أما العلم اليقيني فهو الذي يكون الله سببه المباشر ، أى يكون ناشئاً عن عمل وتقوى وطاعة لله فيما يأمر وينهى ، حتى يكون — كما أخبر عن نفسه — سمعه الذى به يسمع ، وبصره الذى به يبصر ؛ وإذن فيعرف الأمور كلها بالله ، ويكون ما يصل إليه من العلم بهذا السبيل شبيهاً بالإلهام الذى لا شك معه ولا لبس فيه (١) .

٧ — ومهما يكن من شئ ، فإن ابن عربى وإن كان يقيم الأخلاق فى أصولها على أساس الشريعة ، ويأخذ بإخذ من سبقه فى النفس وفضائلها ورذائلها ، إلا أننا مع هذا لا نملك إلا أن نقرر أن القول « بوحدة الوجود » لا يتفق وإقامة الأخلاق على أساس وثيق من الشريعة ، أو من نظريات الأخلاق التى تعارفها الناس ورضوها . إن القول بهذا المذهب وما يستلزمه — من اعتبار العالم كله صوراً ومجالى ومظاهر لله الذى هو وحده الموجود — ينقض الأخلاق من قواعدها ؛ لأنه يذهب بالمسئولية التى هى مناط الثواب والعقاب ، لأنه ما دام الله الذى اتخذنى مظهرأ له هو الذى يفعل ما يظن أنه فعل لى ، كيف يستقيم أن أكون أنا المسئول ؟

ويظهر أن الشيخ الأكبر لا يتهيب أن يصل به مذهبه إلى هذا
 فيما يتصل بالأخلاق . إنه يرى - فيما يرى - أن الذي وصل إلى درجة
 المحبة يباح له أن يتجاوز حدود ما أنزل الله بعد أن لازم زمنا طويلا
 حفظها ! بل إنه ليرى أن هذا الصنيع من المحب لا يعتبر مجاوزة للحدود
 إلا في نظرنا نحن ؛ أما بالنسبة إليه فهو كأهل بدر الذين أباح لهم الله أن
 يفعلوا ما يشاءون فقد غفر لهم ؛ وإذن فتصرف المحب يعتبر تصرفا فيما أبيض
 له ! وإذا تركنا هذا القياس الخاطيء للمحب على أهل بدر ، رأينا ابن
 عربي يذكر تعلقة أخرى لما أجاز من تعدي المحب حدود ما أنزل الله ؛ إذ
 يرى أن هذا المحب - وهو وهان مدله العقل لا تدبير له - غير مؤاخذ
 فيما بصدر عنه ، وغير مطالب بالآداب التي يطالب بها من كان له عقل !
 ومن الطبيعي أن يرى أخيراً الشيخ الأكبر أن الذي وصل إلى
 مقام الفناء ، شأنه شأن المحب ، لا حرج عليه فيما يفعل ، لأن الله أباح له
 ما هو محذور على الغير ، ولذلك يكون من الجهل وصفه بالعصيان^(١) .
 هكذا يؤدي مذهب ابن عربي إلى هدم المسؤولية الأخلاقية ،
 والإتيان على قواعد الأخلاق من الأساس ، وجعل فريق من الناس
 لا حرج عليهم ولا تثريب فيما يأتون ويذرون ، وليس بعد هذا حطل
 وضلال وفوضى في الأخلاق !

(١) الفتوحات ج ٢ : ص ٣٥٧ وما بعدها .

الحب ، الاتحاد ، السعادة

وصلنا الآن إلى البحث الأخير في ابن عربي ، أعني إلى رأيه في غاية الحياة ، ووسائل نيل هذه الغاية ، إن كان إلى نيلها سبيل . هذا البحث الأخير هو الحب الذي لهج به كل المتصوفة ، وجعلوه من الطرق الهامة التي تؤدي إلى السعادة والكمال .

١ - خلق الإنسان - كما يقول الشيخ الأكبر - للكمال ، فما صرفه أو يصرفه عنه إلا عوائق تطراً ، وعلل تنوب ، تقف بين النفس وبين ما تريد من سعادة وكمال^(١) ، فما هي هذه السعادة أو الكمال في رأيه ؟ وما وسائلها ؟ .

السعادة عنده - كما نفهمها من سيرته ومؤلفاته في التصوف - هي في العلم التام الذي يجيء عن طريق المكاشفة^(٢) ، ومنه يتبين ذوقاً أن لا موجود إلا الله ، وأن الطبيعة وسائر ما خلق ليست إلا مجالي له . ولهذا مجده يقول في الفصوص : « فان كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً » ، لأنه - كما يقول القاشاني - قد أوتى الحكمة^(٣) .

(١) الفوحات ج ٢ : ٢٧٢

(٢) يظهر من هذا نثره بالانفلاطونية الحديثة

(٣) الفصوص ص ٢٣٦

وسبيل الوصول لهذا العلم ، بعد بذل ما يملك العقل من جهد ، هو
الحب الذي يؤدي للاتحاد أو الفناء ؛ ومع هذا أو ذاك لا بد أن يعلم أن
المعرفة التصوفية آمن وآكد من المعرفة النظرية ، وأن الأولى تكون
بالعمل والتقوى والسلوك ، ومتى وصل المرء إليها كانت كشفاً محققاً
لا تأتيه الشبهة من أى نواحيه ، بخلاف العلم النظرى لا يسلم أبداً من
دخول الشبه عليه . والسبب فى هذا واضح : وهو أن النظر يعتمد على
العقل والحواس ، والخطأ فى ذلك غير مأمون ؛ إذن فعلى المرید للمعرفة
والمتشوف للسمعة أن يسعى « بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه
وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله .. »^(١)
ومن أجل ذلك ينصح فيلسوفنا للفخر الرازى فى رسالة له ألا يجعل
العقل وحده عماده فى معرفة الله ، فإنه سبحانه يحل أن يعرفه العقل بنظره
وفكره ، ثم يقول : « فارفع الهمة فى ألا تأخذ علماً إلا منه سبحانه
على الكشف ، فان عند المحققين ألا فاعل إلا الله ، فإذا لا يأخذون
إلا عن الله ، لكن كشافاً لا عقلاً ، وما فاز أهل الهمة إلا بالوصول إلى
عين اليقين أنفة بقاء مع علم اليقين^(٢) » . ولهذا « ينبغى للعاقل أن يتعرض

(١) الفتوحات ٢ : ٢٩٨

(٢) من الرسالة المذكورة ، نشر الأستاذ المبنى وطبعة حيدر آباد عام

لنفحات الجود ، ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه ، فإنه على شبهة في ذلك^(١) .

وأخيراً ، يعيب بصاحبه فيقول : فمالك يا أخى تبقى في هذه الورطة ، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله عليه السلام ، فتنال ما نال من قال فيه سبحانه « فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » الآية^(١) .

هذا ، والعارف له أمارات تدل عليه ، ونعوت يتصف بها ؛ منها ، أنها إذا تمت جعلت العارف يغيب عن نفسه ، فلا يشهد غير الله ، لاستيلاء ذكره عليه ؛ وأنه يكون برما بالبقاء في هذه الدنيا ، لما عرفه من أن في الموت لقاء الله ؛ لا يأسف على شيء إذ لا يرى غير الله ؛ ويكون قلبه سراة للحق ، فارغاً من الدنيا والآخرة ، محتملاً ، حلماً باكي العين ، ضاحك القلب ، عارفاً ربه بربه ، مريداً لكل ما يراد منه ، صاحب دليل وكشف وشهود ؛ ويكون أيضاً كبيراً بحق ، صغيراً لحق ، لا يفرط ولا يفرط ، يحسن للمسيء والمحسن ، يرى نفسه كالأرض يطؤها البر

(١) الرسالة السابقة ص ٧٣ .

هذا ، وعين اليقين مرتبة في المعرفة فوق مرتبة علم اليقين ؛ فعلم النار بأنها جسم محرق علم اليقين ، ومعانيها — تحرق — عين اليقين ، والحرق فيها حق اليقين . ويتضح ذلك من التعريفات للسيد الجرجاني ، وجامع العلوم الملقب بدستور العلماء للقاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمدي ذكره .

والفاجر ، وكالسحاب يسقي ما يحب وما لا يحب ؛ يرجع الله في كل أمر ، ولا ينتقم لنفسه ولا لربه إلا بأمره الخاص ؛ جامع لعلوم الشرع ، مستغن عن تعليم الخلق بتعليم الحق . وأخيراً يعمل ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي (١) .
هذه بعض صفات العارف ، فمن زعم بلوغ هذه المرتبة فليعرض نفسه عليها ، فإنها مرتبة تنقطع دونها رقاب كثيرين !

وهكذا ، ففي مرحلة السعي للعلم وطلبه لا يكفي الاسترشاد بالعقل وحده ، بل لا بد من الاهتداء بهدى الرسل ليكون ذلك كله وسيلة إلى الكشف ؛ وحرى بمن رأى الاستغناء بالأول أن يتخلف في الطريق عن أثر الاستضاءة بنور الرسول ، وألا يصل إلى مثل ما يصل الآخريه (٢) .
وقد يعجب بعضنا ويحلق بعينيه دهشاً أن يسمع هذا الرأي لابن عربي ، ولكن دهشته ان تطول متى تذكر ما سبق أن أشرنا إليه ، من أنه أحال القرآن نفسه — بله الحديث — بتأويله العجيب إلى كتاب تضمن في ثناياه الكثير من الفلسفة الاغريقية ! فإثارة إذن هدى القرآن على هدى العقل درجات ؛ معناه تفضيل هدى القرآن الذي يؤوله التأويل الذي يريد ، والذي يحتوي ما وصل إليه من مذهب وحدة الوجود ، وما يتصل به من فكر وآراء .

(١) الفتوحات ٢ : ٣١٦ — ٣١٨ .

(٢) نفسه ص ٢٧٢ وما بعدها .

وبعد هذا ، السعادة ترتكز - كما قلنا - على الحب ، فما هو هذا الحب ؟ .

٢ - للحب لوازم وآثار يعرف بها ، أما حده بالحد الذاتي فلا يتصور - كما يرى ابن عربي - ولهذا ما حده أحد إلا بما يعرف له من خواص ونتائج وآثار . ومهما يكن ، فمتى كان الحب صادقا وقويا مثل لصاحبه محبوبه ، فلا يتخيل إلا صورته ، ولا يرى إلا وجهه ، ولا يسمع إلا حديثه ، ويخرسه عن كل كلام سوى ذكره ؛ وقصارى القول : يبلغ به الحال أن بصير به وله يسمع ، وبه وله يبصر ، وبه وله يتكلم^(١) .

٣ - وقبل هذا وبعده ، الحب مقام إلهي ، وصف الله نفسه به ، وأرانا أنه محب ومحبوب . إنه يحب التوايين ويحب المتطهرين ، ويحب المتوكلين ، ويحب الصابرين ، ويحب الشاكرين ، ويحب المتصدقين ، ويحب المحسنين ، ويحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص . وقد كان - كما جاء في الحديث - كنزاً مخفياً^(٢) ، فأحب أن يعرف نخلق الخلق لهذا ؛ كما قال تعالى على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم : ماتقرب المتقربون بأحب إلي من أداء ما افترضته عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به . ومن هذا التجلي قال من قال بالاتحاد .

(١) الفتوحات ٢ : ٣٢٥

(٢) رواه بخري

وقد طلب الله منا أن نحبه ؛ فقال في التوراة : « يا ابن آدم ! إني وحقى لك محب ، فبحقى عليك كن لى محباً » ، كما قال فى كتابنا الكرىم : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » ، وتوعد من ىرتد عن الدين بأن يأتى بقوم يحبهم وىحبونه^(١) . ذلك كله معناه ما للحب من خطر حتى وصف الله نفسه به ، وطلب منا أن نحبه .

٤ — ولهذا المقام^(٢) أربعة ألقاب : الهوى ، والحب ، والعشق ، والود . فالهوى : « استفراغ الإرادة فى المحبوب ، والتعلق فى أول ما ىحصل فى القلب^(٣) » . وسبب تسمية هذا المقام فى هذه الحالة البدئية بالهوى — فى رأى فىلسوفنا — أن اشتقاق الهوى من الهوىّ وهو السقوط ، ومنه « والنجم إذا هوى » . ومعنى هذا أنه لنظرة أو كلمة ، أو نحو ذلك من أسباب الهوى ، تعلق القلب وقد كان خالياً ، بمحل هواه ومناطه ، على حد قول الشاعر :

أتانى هواها قبل أن أعرف الهوى

فصادف قلبا خالياً فتمكنا

وغالبا ما يكون القلب مشغولاً قبل هذه العلاقة بعلاقة أو علاقات

(١) الفروحات ج ٢ ص ٣٢٢

(٢) أى حب الشخص لكائن ما كان ، ومرجع اسم الأشرة يعرف من كلامه فى الفتوحات .

(٣) نفسه ص ٣٢٣

أخريات ؛ كأن يهوى المرء الوطن والجهاد في سبيله وما يضيفه الجهاد من
متع ومجد ، وكأن يهوى المؤمن الله وما في جنانه من فاكهة وورمان وحمور
وولدان وما الى هذا وذلك مما وعد الله عباده المتقين .

فإذا ما تخلص الهوى مما يلبسه من علاقات أخرى ، وصفا وراق وتوحد
متملقه صار حُباً ، ومنه سمي الأنا ، الذي يجعل فيه الماء فيصفو ويروق
حُباً^(١) . وكذلك إذا تمحض حب الإنسان لله دون غيره من الأغيار
الذين زعمهم المشركون أن دادا له سمي ذلك حُباً^(٢) .

وإذا اشتد الحب وصار مفرطاً ، وإذا عم الإنسان بحملته ، وأعماه
عن كل شيء سوى محبوبه ، وسرت تلك الحقيقة في جميع أجزاء بدنه
وقواه وروحه ، وجرت فيه مجرى الدم ... فاتصلت بوجوده ، وعانقت
جميع أجزائه جسماً وروحاً ، ولم يبق فيه متسع لغيره ، وصار نطقه به وسماحه
منه ، ونظره في كل شيء إليه ، ورآه في كل صورة ، وما يرى شيئاً إلا
ويقول : هو هذا — حينئذ يسمى ذلك الحب عشقاً . كما حكى عن زليخا
امرأة العزيز أنها افتصدت فوق الدم في الأرض ، فانكتب به : يوسف
يوسف ، في مواضع كثيرة ... لجريان ذكر اسمه مجرى الدم في عروقها
كلها . وهكذا حكى عن الحلاج لما قطعت أطرافه أنه انكتب بدمه في
الأرض : الله ، الله ، حيث وقع ، ولذلك قال رحمه الله :

(١) في المختار : الحب بالضم الحايبة ، فارسي . معرب

(٢) التوحات ج ٢ ص ٣٣٦

ما قد لي عضو ولا مفصل - إلا وفيه لكم ذكر^(١)
والعشق - وهذا معناه - لا يطلق على الله ، وإن ذكر بطريق
الكناية في القرآن ، حيث يقول الله في شأن يوسف وزليخا : إنه « قد
شغفها حبا » أي صار يوسف عليه السلام كالشغاف لقلب امرأة العزيز
يحيط به^(٢)

بقي من ألقاب هذا المقام - مقام الحب - اللقب الرابع والأخير ؛
وهو الود . الود هو ثبات هذا المقام الذي ندعوه أولا : هوى ، ثم حبا ،
ثم عشقا ... حتى يكون سلطانه هو هو ، في المنشط والمكروه ، وما يسوء
وما يسر .

ولجانب ما فيه من معنى الثبات والدوام نجد تسمية الله بالودود ،
ونجده تعالى يقول في كتابه الكريم : « سيجعل لهم الرحمن ودا » ،
أي ثباتا في الحجة عند الله^(٣)

٥ - والحب بصفة عامة ثلاثة أضرب : إلهي ، وروحاني ،
وطبيعي .

الأول هو ما كان تبادلا بين العبد وربه ؛ والثاني ما كانت الغاية
منه مرضاة المحبوب بحيث لا يبقى المحب معه إرادة ؛ والأخير ما قصد

(١) الفتوحات : ٣٣٧ .

(٢) نفسه ص ٣٢٤

(٣) نفسه ٣٢٢ ، ٣٢٧ .

منه المحب نيل أغراضه سواء أسر ذلك محبوبه أم ساءه ...
 وواضح أنه ليس من بحثنا هنا التعرض للنوع الأخير الذي عليه
 أكثر حب الناس اليوم ، وغايته الاتصال جثماناً بجثمان ، كما يقول ابن
 عربي نفسه .

إذن فليكن البحث في الإلهي والروحاني وحدهما ، بل إن البحث يكاد
 يتمحض في الحب الإلهي ؛ لأن الشيخ الأكبر نفسه يذكر أنه خصص
 كتابه « الفتوحات » للحب المتعلق بالله ، « الذي هو المحبوب على الحقيقة
 وإن كان غير مشعور به في مواطن عند قوم ، ومشعوراً به عند قوم وهم
 العارفون ^(١) » .

(١) الحب الإلهي : هو ما كان من الله تعالى ، أو مناله ؛ وحب
 جل ذكره إما أن يكون لنفسه ، وإما أن يكون لنا ، أو بعبارة أخرى
 إما أن يحبنا لنفسه أو لنا . أما حبه تعالى إيانا لنفسه فنستطيع أن نمثل له
 بقوله : « أحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فعرفوني » ،
 أي أنه ما خلقنا إلا لنفسه حتى نعرفه ، وقد كان كنزاً مخفياً . كذلك
 من الممكن أن نمثل له أيضاً بما فرض علينا من تكاليف ، قدر على الوفاء
 بها الثواب وعلى من عصى العقاب ، وطبعاً في الوفاء والطاعة تعظيم لله
 وتمجيد وثناء ، وإذن « فأنفسه أحب وتعظيمه والثناء عليه أحب » .

(١) الفتوحات : ٣٥٢ .

أما حبه تعالى إيانا لنفسنا — لا له — فنحسه فيما عرفنا من مصالح
 دنيانا وآخرتنا، وفيما سخر لنا من العالم جليله وصغيره — إن كان فيه
 شيء صغير — وفيما نصب لنا من أعلام تهدينا للسعادة، وفيما أرسل إلينا
 أخيراً من رسوله الذي جاء بالحق والهدى، وسعادة الدنيا والآخرة، وفيما
 من علينا من حب الإيمان، وكرهية الكفر والفسوق العصيان، وفيما
 وفقنا لما يحبه ويرضاه، وفي ذلك خيرنا وسعادتنا.

كل أولئك وسواها كثير، دلائل على حب الله لنا لأنفسنا،
 وإلا لما كان شيء من هذا كله^(١). ويجب أن يضاف إلى ما حكينا عن
 ابن عربي ورأيه، أنه يرى أن حب الله — على أي الحالات —
 لا يتصف بالبدء؛ لأنه تعالى لا يقبل الحوادث؛ ولا بالغاية، لأنه جل
 عن الغرض^(٢).

ولكن أيكفي هذا لدفع الشبهة فيما ذكر من أنه قد يجب عبده
 لنفسه لالههم، حتى إنه فيما شرع من شرائع وحدود، وتعبدهم بها لخيرهم،
 لا يعدو أن يكون أحب نفسه والثناء عليه وتمجيده؟. لقد جاء في سورة
 الذاريات: « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون »؛ غير أن الأمر
 مع هذا مزلة! حقيقة ما خلقنا إلا لعبادته كما جاء في هذه الآية، وطلب

(١) فتوحات ٢ : ٣٢٨

(٢) نفسه ٢ : ٣٢٩

منا أن نثني عليه ونمجده بما هو أهل له ، بل ليست العبادة إلا ثناء
وتمجيذاً بعد الإقرار بالعبودية .

كل هذا حق لا ريب فيه ، ولكن الذهاب إلى أنه تعالى — في
ذلك وبحوه — لا يجب إلا نفسه ، فيه على ما نرى خطأ وخطر . إن الله
غنى عن العالمين جميعاً ، وعن عبادتهم وثنائهم وتمجيدهم . لم لا نقول :
إن الله له المنة علينا بما خلقنا من عدم ، ورزقنا وسخر لنا سائر خلقه ،
فكان الواجب — طبعياً ومنطقياً — أن نشكر له ما أسدى من خيرات
لا يقادر قدرها ، والشكر لا يكون إلا بعبادته وتسبيحه وتمجيده ؟ فتكون
إذن العبادة ، وما تستلزمه من ثناء وتسبيح وتمجيد ، مطلوبة منا تعليماً لنا
أن نشكر كل من أسدى إلينا يداً ، فكيف بشكر الله على ما أنعم به
وامتن ! فضلاً عن أن العبادة نفسها هي خير للإنسان من ناحية ما تؤدي
إليه من زيادة في الإنعام ، ومن تطهير النفس ، وإعدادها للاتصال بالله
وتلقى الفيض منه . ومن ذلك كله يكون حب الله إيانا لنا لأنفسه ؛ إلا
أنه قد يدق الأمر حيناً ويظهر أحياناً .

والعجب أن فيلسوفنا ، وباعه طويل في تأويل القرآن تأويلاً يخرج
الكثير من آيه عما أريد بها ، ويجعلها تتفق مع ما يقوله المذهب
الافلاطوني أو الافلاطوني الحديث تارة ، ومع مذهبه وحدة الوجود أخرى ،
كيف لا يحاول تأويل آية الذاريات وحديث « كنت كنزاً مخفياً » الذي

صح عنده ، حتى لا يفهم منهما أن الله يحب لنفسه ولذاته أى لغرض وغاية ،
وحتى يتفق مع ما صرح به أخيراً من أن حبه لا يتصف بالبدء ولا بالغاية !
على أن العلماء - المفسرين والمحدثين - تكلموا فى تلك الآية :
« وما خلقت الجن والإنس . الخ » وهذا الحديث ، ومنهم شهاب الدين
الألوسى البغدادي المتوفى عام ١٢٧٠ هـ . ومما أورده من الآراء فى معنى
الآية : أن الله خلق الجن والإنس على حالة تمديد للعبادة ، إذ جعل فيهم
العقول والحواس الظاهرة والباطنة ؛ لهذا جعل خلقهم مغنياً بالعبادة مبالغة
بتشبيهه المحدث له الشئ بالغاية ، كما يقال عرفنا للقوى الجسم إنه مخلوق
للمصارعة . وقد يقال إن أفعاله تعالى تنساق الى الغايات الكمالية ، فجعلت
العبادة غاية كمالية لخلق الجن والإنس ، لما كانوا خلقوا بحيث تتأتى منهم
العبادة ، وقد هُذوا اليها^(١) . وفى هذا التفسير أو ذلك غنى عما فى القول به
شبهة وزلل .

أما الحديث فقد تعقبه الحفاظ ؛ فقال ابن تيمية والزر كاشى وابن حجر
وغيرهم إنه ليس من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف له
سند صحيح أو ضعيف ، ومن يرويه من الصوفية معترف بعدم ثبوته
نقلاً ، وإن قال بثبوته كشافاً^(١) .

بقى من الحب الإلهى جانبه الآخر ، وهو حبنا لله تعالى . يقول الله

تعالى « يا أيها الذين آمنوا من يرد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » ، ومعنى هذا أن الحب من شأنه أن يكون متبادلاً بين الله وعباده ، الذين يستأهلون شرف ونعمة أن يكونوا من الله محبوبين ومحبين . والانسان بما هو إنسان يحب الله حباً طبيعياً وحباً روحانياً ؛ لأنه في عبادته له يعبدته رهبة ورغبة تارة وحباً أخرى ، فهو في الأولى محب له حباً طبيعياً يقصد به نيل ما يسره ، ويقصد النجاء من عذابه والتمتع بشوابه ؛ وفي الحالة الثانية محب له حباً روحانياً ، لأنه يعبدته لنفسه وذاته لا لغرض آخر ؛ وهذا — أى التجرد من الغرض — ما يليق بالروح^(١) .

ثم لما كان الله غيوراً ، وقد وصف نفسه بالغيرة ، أراد استخلاص الروح لنفسه فلا تحب إلا إياه ، فيسمر لها سبيل معرفته معرفة حقة ، « فنظرت في كل شيء فزهت وسرت » ، وعلمت أنها ما أحببت إلا الله وحده ، بل مارأت غيره ، ثم تبينت ذوقاً وكشفاً أنها مارأت الله إلا به وما أحبته إلا به ، « فهو المحب والمحبوب ، والطالب والمطلوب^(٢) . فالله — كما ذكرنا من قبل — هو المحبوب على الحقيقة دائماً ؛ يجهل ذلك ولا يحسه قوم ، ويعلمه ويشعر به آخرون وهم العارفون ، « فما أحبوا إلا الله مع كونهم يحبون أرواحهم وأهلهم وأصحابهم^(٣) » .

(١) الفتوحات ج ٢ : ٣٣١

(٢) الفتوحات ج ٢ : ٣٣١

(٣) نفسه ٢ : ٣٥٢

ولك أن تقول — على مذهب فيلسوفنا طبعاً — إنه ما أحب أحد غير ربه ، وإن احتجب عنه بحب عزة ولبلى وهند ، والدنيا وما فيها من مال وجاه ، ونحو هذا وذاك مما يحب ويتغنى به الشعراء الغزلون المحبون . بل إن أحببت الجمال مثلاً فما أحببت إلا الله لأنه جميل يحب الجمال^(١) ، وإن أحببت الاحسان فما أحببت كذلك إلا الله لأنه المحسن وسبب كل إحسان^(٢) .

(ب) هذا ، والحب الروحاني أخيراً يفترق عن الحب الطبيعي بأنه في الأول يحب الانسان محبوبه لمحبه به ولنفسه ، وأنه في الثاني لا يحب المحبوب إلا لأجل نفسه^(٣) .

ولهذا — كما سبق أن قلنا — نجد الحب في الحب الروحاني لا يسمى إلا في رضا محبوبه ولا يرى إلا ما يراه ، بينما قصد الحب في الضرب الآخر نيل أربه وأغراضه ، سواء أمرت ذلك المحبوب أم لم يسره . أو بعبارة أخرى — كما يقول ابن عربي نفسه — : « إن الحب الطبيعي من ذاته إذا قام بالحب ، الأما يحب المحبوب إلا لما فيه من النعيم به واللذة ، فيحبه لنفسه لا لعين المحبوب^(٤) .

٦ — ولحب الله لذاته صفات لازمة له ، وأمارات تدل عليه ،

(١) من حديث في مسلم .

(٢) الفتوحات ج ٢ : ٣٣٦

(٣) نفسه ٣٣٢ . من حديث في مسلم

(٤) نفسه : ٢ ص ٣٣٤

وأحكام يعامل بها؛ « ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فإن أصابه خير
اطمأن به ، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه » ؛ ومنهم من « إن أعطوا
منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون » .

هؤلاء لا يحبون إلا لغرض وئمن ، ولا يكرهون إلى إن فاتهم
ما أرادوا من غرض وئمن . فهل من يحب الله شأنه هذا الشأن ؟ وهل
ذاك ديدنه وهجيره ؟ معاذ الله ! إن الذي يحب الله يحس أنه ما دام يحبه
لذاته فلن يتأثر حبه باقبال أو جفاء ، نعمة أو ابتلاء ، حبه أبداً ثابت
لا يقبل زيادة بالبر ، أو نقصا بالإعراض^(١) .

ومن صفات المحب ونعوته : أن يصل به الحال ويشتد به الأمر حتى
يرى نفسه أنه عين محبوبه لاستهلاكه فيه ، وحتى يستطيع أن يقول
مع الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا^(٢)

ومن أحكام المحب — أو قل من صفاته أيضا — أنه كالداية جرحه
جبار^(٣) وهذا معناه تغلّت من المسئولية الأخلاقية ، ومن ثم قلنا — فيما
تقدم — إن هذا المذهب الذي يدعو إليه ابن عربي مذهب هدام في
الأخلاق . ولن يحجب هذه الحقيقة أو هذه النتيجة ما يفعل به

(١) فتوحات ٢ : ٣٥٩

(٢) نفسه ص ٣٦١

(٣) نفسه ص ٢ ص ٣٥٨

من أن الحب لا يكون حبا حقا الا اذا أزال العقل ، ولا يؤاخذ الله الا
العقلاء (١) .

ولهذا — وقد تقدم له ذكر — ليس لنا أن نطالب المحب بالآداب
والا كنا ظالمين ؛ لأنه إنما يطلب التزام الأدب ممن له عقل ، وأتى للمحب
بعقله (٢) !

٧ — وللحب الروحاني ، وهو إحدى صور حبنا لله تعالى — وقد
ذكرنا بعض الشيء عنه — غاية ، فما هي ؟ غايته الاتحاد ، وهو تمام
السعادة . والأمير في هذا الاتحاد ليس كما يشير اليه أنصار الحلول عن غير
علم . انه « أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين
ذات المحبوب (٣) ، ولكن على نحو من التجوز يحتاج الى شيء من الذوق
والعمق في الفهم .

والمسألة أن الحب متى كان متعلقه الله ففي الحب فيه أشد من فوائده
في حب غيره مهما كان ، لأن الله دائم التجلي له ؛ فهو — أي المحب —
دائم المشاهدة ، ومشاهدة المحبوب تزيد في الحب إن كان يقبل الزيادة ،
وتجعل المحب ينسى نفسه ويذهل عنها ، فلا يرى الا محبوبه وحده .
وان أردنا تمثيلا حسيا لهذا الأمر ، فلنذكر التمثيل الذي ذكره ابن عربي

(١) التتويحات ج ٢ ص ٣٥٨

(٢) نفسه ص ٣٥٩

(٣) نفسه ص ٣٣٤

نفسه انه يرى أن المحب يتمثل بصورة محبوبة في الخيال ويقبل عليها بكله ، فاذا التزم كل منهما الآخر وتعانقا ، وتنفس كل منهما من نفس صاحبه — وكل نفس فهو روح على نحو ما لأنه به الحياة — كان من ذلك ما يسمى بالاتحاد ، وصح لكل منهما أن ينشد :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا^(١)

ولعل ابن عربي يرى هذا تمثيلاً لأمثالنا ، بينما هو حقيقة لأمثاله من العارفين ، مادام يذهب إلى أن الله لا يشاهد أبداً مجرداً عن المواد^(٢)؛ وإذن فهو يتمثل له في صورة ما يجعلها موضوع حبه ، ويشاهدها ببصره إن كانت أمامه ، وبخياله إن غابت عنه !

ولا عجب أن يهتم الشيخ الأكبر بالاتحاد والفناء ، ما دام يرى — كسائر المتصوفة — في ذلك السعادة القصوى . وبلغ من اهتمامه بهذا المقام أن درس الفناء دراسة عميقة وصل منها إلى جعله سبعة أنواع ، وقد جعل تاج هذه الأنواع والمرحلة الأخيرة منها فناء الواصل بالله عن كل ما سواه ، بل وفناءه عن رؤيته وشهوده بحيث لا يعلم أنه في هذا المقام الذي يعز عن الوصف ، ولا يحس أنه في حال شهود^(٣) . إنما يكون في أمره كما قال « ابن طفيل » : فناء عن النفس وجميع الذوات والعالم كله

(١) الفتوحات ٢ : ٣٢٥ ، ٣٣٤

(٢) الفصوص ٢٧٢

(٣) الفتوحات ٢ : ٥١٤

في الله الذي لا يرى ولا يشاهد إلا هو^(١) ، وإن كان ابن عربي أدق
إذ شرط صراحة ألا يعلم أنه في حال شهود .

وحجة الاسلام يرى أن هذه الحالة تعز عن الوصف ، فليس لمن
لابسته أن يزيد على أن يتمثل بقول ابن المعتز :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

لأن الأمر — كما يقول الغزالي — ينتهي إلى منزلة عبر عنها طائفة
بالحلول ، وأخرى بالاتحاد ، وثالثة بالوصول . وكل ذلك خطأ^(٢) ، وإنما
خانهم التعبير حين أعجزهم وصف ما شاهدوا ونعموا به .

ومهما يكن ، فالإتحد بمعنى فناء المرء عن نفسه وعدم مشاهدته
إلا الله — إن صح له الوصول — واعتبار ذلك غاية السعادة ، سبق
ابن عربي به أو بقريب منه كثير من الفلاسفة والمتصوفة الإغريق
والمسلمين ، أمثال افلوطين الاسكندري وابن سينا والغزالي وابن طفيل
الأندلسي . وهو — أي الإتحد — أمر قد يعجز عن إدراكه وفهمه
حق الفهم من لم يقسم له الوصول .

وأخيراً ، نرى ابن عربي يتأثر كثيراً بالحلاج في أسلوبه ، ويقتبس
بعض أشعاره ، كقوله :

(١) حى بن يقطان ص ١١٢ ، ١١٤

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٣٢ — ١٣٣

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
 فهل معنى هذا أنه يذهب في الاتحاد مذهب سلفه في الحلول ؟ لا ،
 إنه حقيقة متأثر به في نظريته في الحق الإلهي الذي بيننا الكثير من أمره ،
 ويسوق بعض شعره لتوضيح مذهبه ، ولكنه يؤول ما يأخذه منه تأويلاً
 يجعله يتفق مع مذهبه « وحدة الوجود » الذي يفترق افتراقاً جوهرياً عن
 « الحلول » الذي ذهب إليه الحلّاج ، كما تقدم بيانه أول البحث في
 نظرية « وحدة الوجود » .

رأينا في ابن عربي

بعد هذه الدراسة التي تقدمت لابن عربي ، نرى أنه لا بد من بيان
 رأينا فيه من ناحية الدين ، وناحية الأخلاق ، وليست شهوة الحديث
 هي التي تدفعنا للكلام عنه من الناحية الأولى ، بل لعل الرغبة في
 السلامة كانت حرية بأن تصرفنا عن إبداء الرأي فيه من جهة الدين .
 إنما اضطرنا إلى هذا ما سبق أن نقلناه عنه عند الحديث عن مذهب
 « وحدة الوجود » الذي ذهب إليه . هذه النقول تدفع حتماً للتساؤل عن
 مبلغ العاطفة الدينية لمن نقلت عنه .

ومن الحق مع هذا أن يقال : إن بحثنا — الذي كانت لأجله هذه
 الدراسة — هو في الأخلاق ، ولكن من الحق أيضاً أن نذكر أن البحث

إنما هو في الأخلاق في الإسلام ، وهذا ما يحتم إبداء الرأي في أحد رجالها
الذين اخترناهم لنعرف مبلغ حظه من هذا الدين . إذن لنعتمد على الله
ونذكر في هذا السبيل كلمتين موجزتين ، إحداهما من ناحية الدين ،
والأخرى من ناحية الأخلاق .

أولاً - الناحية الدينية

ابن عربي هو الأستاذ الأكبر ، والكبريت الأحمر ، والعارف بالله
وقطب زمانه . . . إلى آخر ما يماثل هذا من الصفات والألقاب . هو ذلك
كله - وأكبر من هذا كله - عند مرعيه ، وما أكثرهم في جنبات
الأرض المختلفة ! ولمضى الزمن وتعاقب القرون أثره الكبير فيما يضيفه
أحياناً على المجدودين من مهابة وجلال يخفيان المثاب والمعائب ، ويجعلان
الواحد من هؤلاء المجدودين في حرز منيع من النقد ، بل في قدس لا يجروؤ
الناقد أن يناله صراحة بما يريد من نقد وتجريح .

وليس أدل على هذا من أنه حينما نضج لي رأي في ابن عربي - كما
جاء في الفتوحات والفصوص - عرضت به في أثناء حديث مع أحد
كبار العلماء ، فاستعاذ بالله من شر ما سمع ، ورجأ لي التوبة والهداية ، وأن
ألتمس البركات من الشيخ . ثم أخذنا في الحديث مأخذاً آخر أنساه
ما عرضت له أولاً من أمر الشيخ الأكبر ، فسألته عن رأيه فيمن يقول

كذا ويذهب إلى كذا؟ فقال: هو ملحد بلا ريب؛ وحين وقفته على أن ذلك مما ذهب إليه صاحبه أسقط في يده ووجم ساعة، واستعاذ بالله ثانياً من سوء ما قيمته به، وجزم بأن ذلك مما دس على الأستاذ الأكبر! هذا معناه ما يجده المرء من خرج شديد في الحكم على بعض من رفعهم الزمن إلى رتبة القداسة أو كاد، لدى فريق كبير من الناس. إلا أني برغم ذلك كله سأقول ما أعتقد، وسأحكم لا لابن عربي أو عليه، بل على مؤلف ما جاء في الكتب التي تنسب إليه، حتى أريح وأستريح. بهذا لا أسيء إلى الرجل إن كان غير ملوم، ولا إلى الشعراي الذي قدمنا رأيه، في أنه دس على ابن عربي بعض ما لم يقله في الفتوحات. وإن كنت قد بينت أن من الخطر التشكيك فيما وصلنا من تراث علمي لا لشيء إلا للخوف من الحكم على واحد بالإلحاد، وقد ذهب إلى الله الذي يعلم خافية الصدور!

يقوم مذهب ابن عربي - كما تبيننا سابقاً - على «وحدة الوجود»؛ فليس في الأمر خالق ومخلوق، بل الله هو كل الموجودات، وهم جميعاً مظاهره ومجاليه، لا فرق بين كائن وكائن، حتى عجل بنى اسراءيل كان أحد هذه المظاهر التي اتخذها الله!

هذا الرأي - أيا كان قائله - لا يمكن أن يتفق مع الدين الذي يفرق تماماً بين الله والعالم، ولا يتفق كذلك - كما سبق أن قلناه - مع

العقل السليم الذي يأبى أن يجعل الله هو العالم كله حتى ما به من حيوان ؛
ولهذا حاول بعض أشياعه ومن فتنوا به تبرئته من الذهاب إليه ، ولكن
هيات ، وقد قامت عليه مؤلفاته كلها ، لا الفتوحات وحدها !

وإذا كنت قد أخذت بالحيطه ، فكان حكمى على مؤلف الفتوحات
والفصوص ونحوها ، سواء أكان محي الدين أم غيره ، فإن ابن تيمية لم ير
ضرورة لهذه الحيطه فحكم لا على صاحبها بل على ابن عربى صريحا غير
مجمع ولا مضمّر . إن قوله بوحدة الوجود وبالاتحاد بين الحق والخلق ،
يجعله فى رأيه أكفر من اليهود والنصارى !

لقد كفر النصارى حين قالوا : « إن الله هو المسيح بن مريم » ،
فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والصبيان والمجانين وكل
شئ ! وإذا كان الله قد رد على النصارى قولهم « نحن أبناء الله وأحباؤه » ،
فكيف بمن يزعم أن اليهود والنصارى هم أعيان وجود الرب الخالق ليسوا
غيره ولا سواه^(١) ! وبخاصة وهذا القول لا يجعل مجالا للاعتقاد برب
خالق وعالم مخلوق ، « إذ ليس إلا أعيان ثابتة ووجود قائم بها^(٢) » .
وصاحب الفصوص حين يرى أن عبادة العجل عبادة لله تعالى
كعبادة سائر الجالى والمظاهر ، يرى ذلك لأن الله قال : « وقضى ربك

(١) حقيقة مذهب الاتحاد بين أو وحدة الوجود وبيان بطلانه لابن تيمية ص ٢٥

(٢) نفسه ص ١٧

ألا تعبدوا إلا إياه» ، وما حكم بشيء إلا وقع ، فليس في عبادة العجل إذا أمر غير طبيعى . ولهذا كان عتب موسى على هرون عليهما السلام — فى رأى فيلسوفنا — لأن هذا المعنى غاب عنه ، وقد كان حرياً به أن يرى الحق عين كل شيء^(١) .

ابن تيمية لا يرى هذا الدوران ، ويرى هذا التفسير الحاداً فى آيات الله وكذبا عليه ؛ لأن قضى هنا بمعنى أمر ووصى ، فمدخولها أقد يكون وربما لا يكون ، ولهذا كان بعض السلف يقرءون : « ووصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه^(٢) » .

وأخيراً ، فإن صاحب الفتوحات والفصوص ، ومن أخذ إخذه ، يرى أن فرعون كان مؤمناً فلا يخلد فى النار . هذا الرأى القول به كفر ، لم يسبق القائل به أحد — فيما يعلم ابن تيمية — من أهل القبلة ولا من اليهود والنصارى الذين أجمعوا على كفر فرعون وتخليده فى النار^(٣) .

فى المأثور أنه يكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق ؛ وإذن فلنكتف بما ذكرنا أمارات وأدلة على حظ مؤلف الفتوحات والفصوص من الدين ، ولو شئنا لأطلقنا كما صنع ابن تيمية . وننتقل إلى بيان رأينا فيه من ناحية مذهبه فى الأخلاق ، ومدى صلاح هذا المذهب ، ليكون أداة لخير الأمة التى ترضى به مذهباً لها .

(١) الفصوص ص ٢٤٢ ، ٢٤٧ .

٢ رسالة ابن تيمية ص ٨٨ — ٨٩ .

(٣) رسالة ابن تيمية ص ٩٨ .

ثانياً - الداعية الروحانية

ابن عربي - كما رأينا فيما سبق - يرجع في تعريف الخير والشر من الأعمال إلى العرف والشرع . هذا حسن وجميل ، لكن ذهابه مذهب « وحدة الوجود » قد يقضى على أصول الأخلاق ، لأنه يذهب بالمسئولية الأخلاقية ، وهي الدعامة القوية للاخلاق الفاضلة كما تقدم بيانه . كذلك من الخطر جداً رأيه في الحب ، وأنه قد يصل بالحب إلى درجة يباح له فيها تعدى حدود ما أنزل الله التي يعايش الناس بعضهم بعضاً عليها ، فيصير - كما يقول - كأهل بدر ، الذين غفر الله لهم ، فلمهم أن يفعلوا ما يهوون . ومما يساعد على التفات من المسئولية الأخلاقية ما يراه - كما سبق ذكره - من أن الحب الصادق كالعادة جرحه جبار ، وأنه غير مطالب بالآداب التي لا يطالب بها إلا من كان له عقل ، ولن يكون محباً خالصاً في حبه إلا اذا ذهب عقله !

وأخيراً ، ما غاية الأخلاق عند فيلسوفنا ؟ إن مذهبه كله من الألف للياء - في الفلسفة والأخلاق - غايته القصوى السعادة الشخصية ، التي تكون بالاتحاد بالله بمعنى فنائه فيه ، وعدم مشاهدة العبد الاياه إن صح له الوصول . هذا الضرب من السعادة التي يريد ابن عربي ويراها غاية الغايات ، قد سبق به بكثير من الفلاسفة والمتصوفة المسلمين ، بل

واليونان كما رأينا فيما تقدم ، وكما يعرف دارسو الفلسفة وتاريخها عند
اليونان والمسلمين . ومع هذا فما جدوى هذه السعادة للأمة إن تأتت ؟
اللهم لا شيء الا لذة عقلية ، ومتعة روحية ، يشعر بها من قدر له
أن ينعم بها .

هكذا نرى ابن عربي غير موفق تماماً في مذهبه في الأخلاق ؛
اذ أقامه على مذهبه في وحدة الوجود ، وجعل الحب سبيلاً آخر للانفلات
من المسئولية الأخلاقية ، وجعل الغاية القصوى هي السعادة الشخصية .

النتيجة

هذا ، وبعد الدراسة التي سبقت للمذاهب الأخلاقية التي عرضناها ، نستطيع أن نصل إلى نتائج لها قيمتها ، ولا نرى من الضروري تعدادها ، إلا أننا نشير إلى أمرين :

أولاً — لقد رأينا شدة تأثير الفلاسفة الذين درسنا مذاهبهم الأخلاقية بالتراث الذي وصل للمسلمين عن الإغريق وغير الإغريق ، ولكن مع هذا كان لكل من هذه المذاهب طابعه الخاص ؛ الذي يشهد بما كان لصاحبه من تفكير خصب ، وتحليل عميق ، واستقلال في الرأي في كثير من الأحيان . على أنه قد يتفق الفكر والخاطر ، ويقع الحافر على الحافر ، كما يقولون . فليس من الحق أن يقال بصفة مطلقة ، كلما رأينا اتحاداً في الرأي أو تشابهاً ، إن الثاني أخذ عن الأول ، وبخاصة وأن بعض الآراء والأفكار مما يصح أن يصل إليه العقل المستقيم في تفكيره من غير حاجة إلى التأثير بتفكير غيره ؛ ولكن من الحق أيضاً أن يقال إنه في المسائل التي درسناها كان التأثير والإقتباس واضحين ، لا يمكن إنكارها حتى عند الغزالي . وليس هذا بعيب مادام المفكر ينظر في رأى غيره ، ويضيف فكره إلى فكره ، فيخرج لنا مذهباً له طابعه الخاص .

ثانياً — من الممكن الآن ، بعد ما عرفنا مذاهب مسكويه والغزالي ومحيي الدين بن عربي ، وهي تشمل الضروب المختلفة للأخلاق كما فهمها فلاسفة الإسلام ، أن يحدد الباحث مدى نسبة كل من هذه

المذاهب للأخلاق الإسلامية ، كما تفهم من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة . هذه الأخلاق التي تضمن لمن ينزل عليها في سلوكه وأعماله السعادة في عامة أحواله ، أعني باعتباره فرداً أو عضواً في أسرة وجماعة وأمة . لقد بينت الفضائل الشخصية والاجتماعية ، ووضعت الأسس الصالحة لبناء أمة فاضلة سعيدة .

لهذا نجدها أوصت — فيما أوصت — بالزهد في الدنيا وعروضها ؛ وفي الوقت نفسه بالعمل لها والانتفاع بها ؛ وبدفع السيئة بالحسنة ؛ والصبر والعفو ، بشرط ألا يكون ذلك عن اتضاع ؛ ولهذا جاء في القرآن : « وجزاء سيئة مثلها » ؛ وبالتوكل على ألا يؤدي إلى القعود عن طلب الرزق والتأني له ؛ وبالتوسط في الإتيان حتى يكون بمنجاة من التقدير والإسراف ؛ وبالبر بالوالدين وعرفان مالهما من حقوق ولو كانا مشركين ؛ وبالوفاء وصلة الرحم والتواد وحسن الخلق مع الناس كافة . كما حث الرسول عليه الصلاة والسلام على كف الأذى ، حتى قال « المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ^(١) » ، ولم يكتف بالناحية السلبية ، بل كان إيجابياً حين قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » . وهكذا إلى آخر ما جاء في القرآن والحديث من أخلاق سمحة مشرقة ، فيها الخير والعز والسعادة على اختلاف ألوانها وأنواعها .

ولعل مما يمثل الأخلاق الإسلامية ، كما تفهم — قبل كل شيء —

(١) هذا الحديث متفق عليه .

من القرآن والحديث والآثار والآداب والحكم العربية ، أصدق تمثيل
كتاب « أدب الدنيا والدين » لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب
البصرى الماوردى المتوفى عام ٤٥٠ هـ .

في هذا الكتاب عرض مؤلفه للآداب التي بها يستقيم أمر الدنيا
والدين ، وللأخلاق والفضائل التي بها تزكو النفوس وتسعد ، وللغاية التي
يصح أن تكون الغاية القصوى لكل أعمالنا . وهو في كل هذا ونحوه
— مما عرض له — يستشهد من كتاب الله بما يقتضيه ، ومن سنة رسوله
بما يراه ، ويتبع ذلك بأمثال الحكماء ، وآداب البلغاء ، وأقوال الشعراء .
والحكماء الذين يعينهم هم — إلا في النادر جداً — حكماء العرب ،
وبخاصة المسلمين الذين لم يأخذوا عن الفلاسفة الأغريق ، كما يظهر ذلك
من تصفح هذا الكتاب القيم في بابه .

وبعد ، فقد انتهينا الآن مما أردناه من دراسة الأخلاق في الإسلام
— على النحو الذي بيناه في المقدمة — ممثلة في ثلاثة من فلاسفتها
البارزين ، لكل منهم خصائصه ومميزاته ، التي تجعله يمثل ضرباً من
فلاسفة الأخلاق . وهي دراسة ، على ما لقيت فيها من جهد ، وعلى
ما كلفتني من بحث وتنقيب ، لا أعدها بلغت الكمال أو قاربته .

والله الهادي إلى سواء السبيل ، بيده الخير ، وهو على كل شيء قدير .

فهرس المراجع الهامه

صرتبة حسب ورودها فى البحث

أولا - بالعربية

- | | |
|------------------------------|-------------------------------|
| ١٢ - تاريخ الأخلاق (المؤلف) | ١ - الفضليات للضبي |
| الطبعة الثانية | ٢ - الأمالى لأبى على القالى |
| ١٣ - نهاية الأقدام فى علم | ٣ - العقد الفريد لابن عبد ربه |
| الكلام للشهرستانى | ٤ - لباب الأدب لأسامه |
| ١٤ - الفصل فى الملل والنحل | ابن منقذ |
| لابن حزم | ٥ - عيون الأخبار لابن قتيبة |
| ١٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية | الدينورى |
| للأستاذ يوسف كرم | ٦ - الأدب الكبير لابن المقفع |
| ١٦ - الحضارة العربية لآدم | ٧ - الأدب الصغير له أيضاً |
| متر: جزءان | ٨ - طبقات الأطباء لابن |
| ١٧ - شذرات الذهب لابن العماد | أبى أضحيمه |
| الحنبلى | ٩ - أصول الدين للبيهدادى |
| ١٨ - صروج الذهب للمسعودى | طبع الأستانة |
| ١٩ - الكامل فى التاريخ | ١٠ - شرح المقاصد للتفقا زانى |
| لابن الأثير | ١١ - الملل والنحل للشهرستانى |
| ٢٠ - المنتظم لابن الجوزى | |

- ٢١ - وفيات الأعيان لابن
خلكان
- ٢٢ - تكملة صوان الحكمة للبهيق
- ٢٣ - الأمتاع والمؤانسة
لأبي حيان التوحيدى
- ٢٤ - معجم الأدباء لياقوت
- ٢٥ - يتيمة الدهر للشمالي
- ٢٦ - أخبار الحكماء للقفطى
- ٢٧ - تهذيب الأخلاق لمسكويه
- ٢٨ - الفوز الأصغر له أيضاً
- ٢٩ - الأخلاق إلى نيقوماخوس
لأرسطو
- ٣٠ - الجمهورية لافلاطون
- ٣١ - المحاورات له أيضاً
- ٣٢ - التربية عند العرب
للدكتور طوطح
- ٣٣ - طبقات الشافعية الكبرى
للسبكي
- ٣٤ - المنقذ من الضلال للغزالي
- ٣٥ - معارج القدس »
- ٣٦ - ميزان العمل للغزالي
- ٣٧ - إحياء علوم الدين »
- ٣٨ - المستصفي من علم الأصول
للفزالي
- ٣٩ - الأربعين في أصول الدين
له أيضاً
- ٤٠ - الرسالة القشيرية
لأبي القاسم القشيري
- ٤١ - الفتوحات المكية لابن عربي
- ٤٢ - فصوص الحكم وشرحه
لابن عربي
- ٤٣ - ترجمان الأشواق له أيضاً
- ٤٤ - طبقات الأمم لصاعد
الأندلسي
- ٤٥ - نفح الطيب للمقرئ
- ٤٦ - المعجب في تلخيص أخبار
المغرب للمراكشي
- ٤٧ - من أين استقى محي الدين
ابن عربي فلسفته التصوفية
للدكتور أبي الملا

٥٠ - تفسير الألوسى	٤٨ - التصوف عند العرب
٥١ - حى بن يقظان لابن طفيل	للأستاذ جورج عبدالنور
٥٢ - حقيقة مذهب الاتحاديين	٤٩ - الانسان الكامل
لابن تيمية	للجيلانى

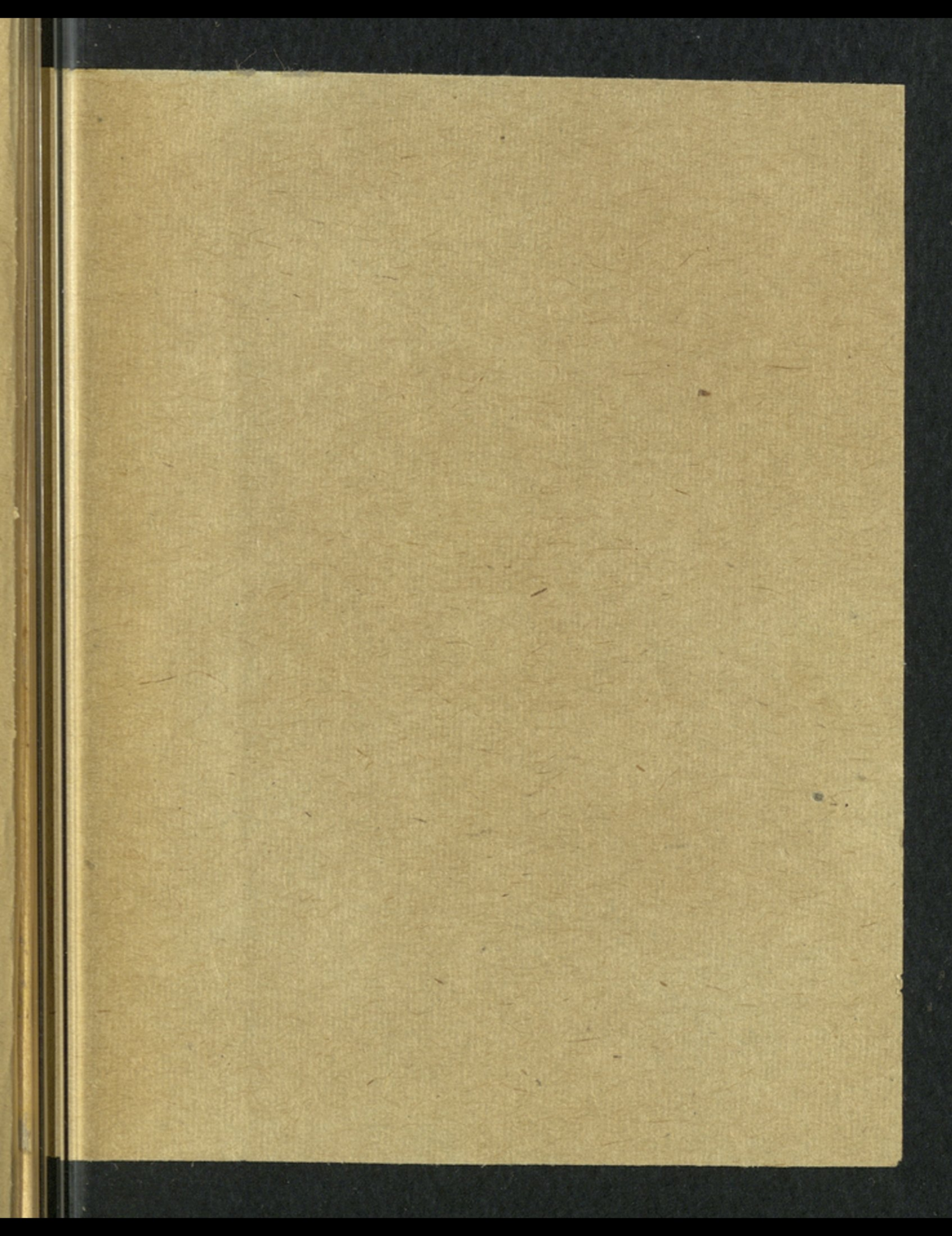
ثانيا - بالفرنسية

- 1— Marion : Leçons de morale, Paris, 1927
- 2— Munk : Mélanges de Philosophie Juive et arabe, Paris, 1859
- 3— Goldziher : Le dogme et la loi de l'Islam, Paris, 1920
- 4— مقدمة ترجمة رسالة التوحيد بالفرنسية للأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا
و B. Michel
- 5— E. Boutroux : Etudes d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1925
- 6— Léon Robin : La morale Antique, Paris, 1938
- 7— Carra de Vaux : Gazali, Paris, 1902
- 8— « » : Les penseurs de l'Islam, Paris, 1923
- 9— Massignon : Recueil de Textes inédits concernant l'Histoire de Mystique en pays de l'Islam, Paris, 1929

صفحة		صفحة	المقالة الثالثة
	تجنبي بمض الباحثين على		مسكويه
١٣٨	الحق وعليه		
١٤٢	الخلق		
١٤٧	الفضيلة والفضائل	٧٨	اسمه وعصره
١٤٣	الحكمة	٨٢	نص عهده
١٥٥	العفة والشجاعة	٨٥	<u>الخلق</u>
١٥٦	العدالة	٨٨	النفس وقواها
١٥٧	السعادة ، ما هي ؟	٩١	الفضيلة
١٦٢	الطريق إلى السعادة	٩٦	السعادة
١٧٣	زعة الغزالي الزهدية	١٠٢	زعة الاجتماعية
١٨٢	زعمته العملية	١٠٦	زعمته العملية
١٨٧	المعين الذي استقى منه الغزالي	١٠٩	زعمته التوفيقية
١٨٨	أولا في التمهيد	١١١	مسكويه والثقافات القديمة
١٩٣	ثانيا في الفضيلة		
١٩٥	ثالثا في السعادة		المقالة الرابعة
	رابعا في زعمته الزهدية		الغزالي
١٩٩	والعملية	١٢٣	عصره الخاص
٢٠٥	الغزالي وفكرة الصالح العام	١٢٦	حياته
	الغزالي لم يكن يعنيه في مذهبه	١٣٠	رأيه في النفس
٢١١	الصالح العام	١٣٣	رأيه في الضمير

صفحة	
	القول بوحدة الوجود لا يتفق وإقامة الأخلاق على أساس الشريعة
٢٦٧	الحب ، الاتحاد ، السعادة
٢٧٥	السعادة ، ما هي ؟
٢٧٤	الحب ...
٢٨٥	الاتحاد غاية الحب الروحاني
	رأينا في ابن عربي
٢٨٨	لابد من بيان الباحث رأيه
٢٨٩	أولا الناحية الدينية
٢٩١	تكفير ابن تيمية له
٢٩٣	ثانيا الناحية الأخلاقية
٢٩٥	نتيجة البحث عامة
٢٩٩	أهم المراجع

صفحة	
	المقالة الخامسة:
	محي الدين بن عربي
٢١٦	ترجمته
٢٢٥	بيلغته
٢٣٢	فلسفة ابن عربي النظرية
٢٣٨	نظرية وحدة الوجود
٢٤٠	الحلول والاتحاد
٢٤٢	عود إلى وحدة الوجود
٢٥١	الإنسان الكامل
	الأخلاق
٢٥٨	رسالته المنحولة في الأخلاق
٢٦٠	رأيه في النفس
٢٦٣	الأخلاق جبلية أو مكتسبة
	معرفة الخير والشر من العرف
٢٦٦	والشرع



هفوات مطبعية نرجو ملاحظتها

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥	١٣	وقولُ الحق	وما كان من قول الحق
١٤	٥	وتافة	وثاقفة
٢١	٦	ولا شك	ولا تك
٤٨	١٣	فردو	فردوا
١٨٨	١١	مثل تعريفه	مثل تعريفه
١٨٨	١٤	للنعوس	للنفوس
٢٠١	٧	نعاول	تناول
٢٥١	١٢	وفي تعليقه	وفي التعليق

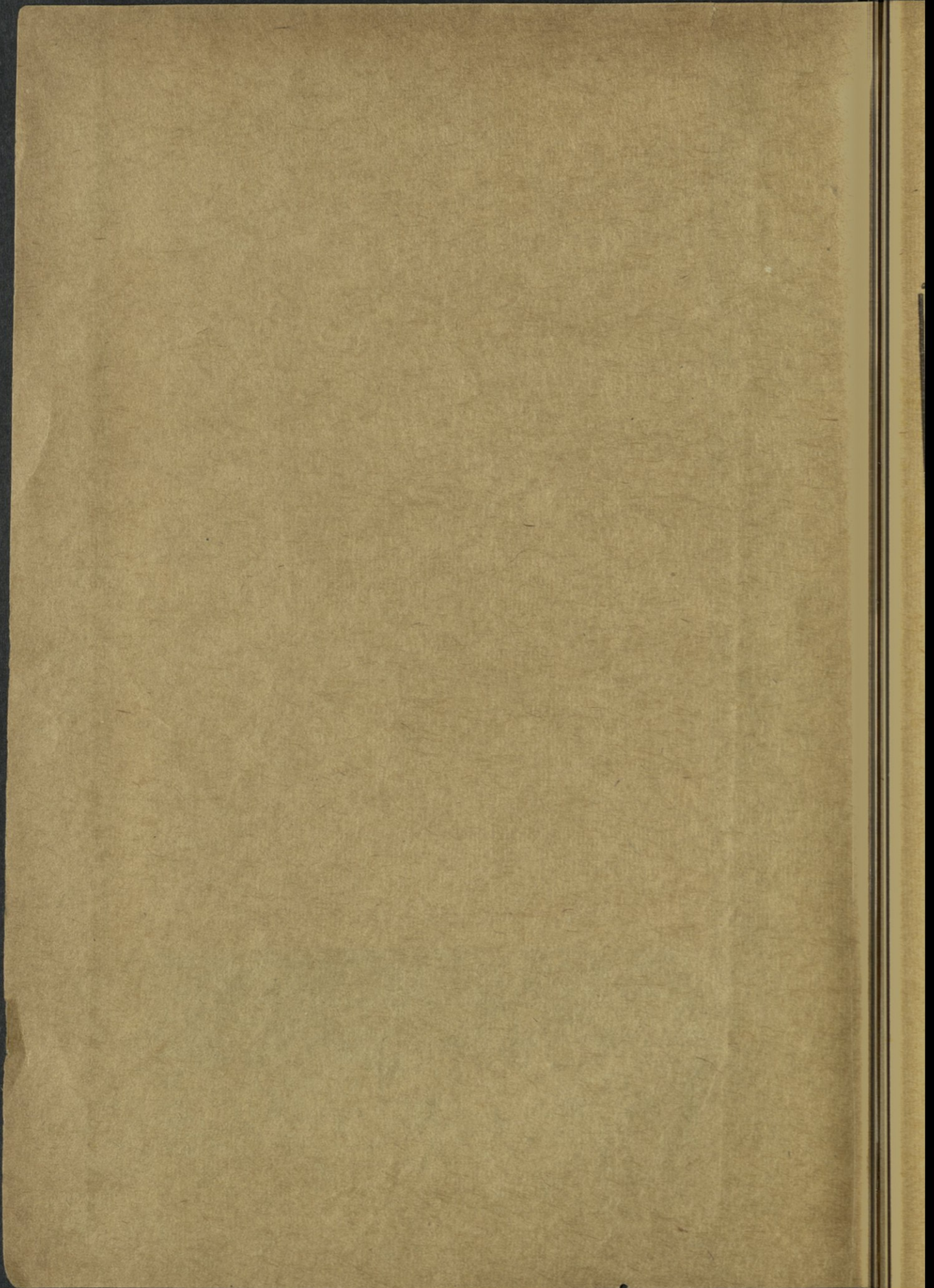
وربما كانت هفوات أخرى لا تحتاج إلى تنبيه

للمؤلف



- ١ - تاريخ الانهار
 - ٢ - مباهات في فلسفة الانهار
 - ٣ - ابن رشد الفيلسوف
 - ٤ - الوراثة والبيئة وأثرهما في التربية
- الطبعة الثانية
» »
من سلسلة أعلام الإسلام
لم يطبع بعد

مطبعة الرسالة — بالقاهرة





DATE DUE

DATE DUE	
	
	

American University of Beirut



170

M98fA

General Library

170
M98/A
C.1