

في الفلسفة والأخلاق

دكتور
محمد جمال إبراهيم جعفر

دكتوراه في الفلسفة من جامعة كبروج
جامعة القاهرة - كلية دار العلوم

١٩٦٨

ملتزم الطبع والنشر

دار الكتب الجامعية



ملازمنا وشركاه

في الفلسفة والأخلاق

تأليف

دكتور

محمد كمال إبراهيم جعفر

دكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبرج

جامعة القاهرة - كلية دار العلوم

١٩٦٨

ملتزم الطبع والنشر

دار الكتب الجامعية



بسلامة عننا وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الذي أجزل نعمه وأفاض إحسانه ، والصلاة والسلام على من لم يبلغ
الفلسفات عرفاته . وبعد

فهذا كتاب ضم بين دفتيه أنماطا من الفكر الإنساني ، وألوانا من الاتجاه
الخطي ، فكان بذلك كتابا د في الفلسفة والأخلاق . وقد شجعتني على ضم
الجانبين الفلسفي والخالقي ما آمله من إبراز أهمية اتساق الفكر مع السلوك
بالنسبة للطالب ، وما ألاحظه من أن الجانبين متكاملان ؛ وفي ذلك تحقيق للوحدة
وتجنب لمظان الشتات والتفرق .

والكتاب يقع في قسمين كبيرين ، خصص أولهما للفلسفة . وفيه عولجت
بعض القضايا الفلسفية في ضوء تاريخي ، تذيلا لصعابها ، وترويحاً مبهماً
لفهم دقائقها ، وقد روعى أن يعرف الطالب لمحات خاطفة عن مختلف مجالات
الفكر في شتى عصوره ، في عجالة تقوم مقام التمهيد الضروري للدراسة الفاحصة
المتخصصة . وللفكر الإسلامي مكانه من هذا القسم ، على خلاف ما جرت به
العادة ، من إغفاله عند الحديث في الفلسفة العامة ؛ ولم أجد لإغفال هذا الفكر
مبرراً علياً وجيباً ؛ فهو لا يمدو أن يكون جزءاً من الفكر العام ، وابنة
في بناء الحضارة الإنسانية . على أنني اقتصر في الفكر الإسلامي على
مناقشة مدى أصالته ، وعلى منجزاته وجوده في التوفيق بين الدين والفلسفة
ونشر فيه لأول مرة رسالة من رسائل ابن مسرة ، الفيلسوف الأندلسي الشهير
أما القسم الثاني فهو يتناول الأخلاق مفهوماً ونشأة ومذهباً واتجاهاً ، تحت

أضواء التاريخ ، وكان للبحر الإسلامي نصيب كبير في هذا القسم وبه يختتم .
ولعل القارئ يلاحظ أننا ختمنا القسم الأول بالحديث عن الفلسفة الحديثة ؛
بينما ختمنا قسم الأخلاق بالحديث عن الجوانب الإسلامية ؛ وقد يرى في ذلك
خروجا عن جادة المنهج ؛ ولكن حقيقة الأمر أننا رأينا أنه في القسم الخاص
بالقضايا والأفكار ، راعينا الترتيب التاريخي ، أما فيما يتصل بالأخلاق ، فقد
آثرنا أن نختمها بالصورة الإسلامية ، لتظل هذه الصورة ثابتة أمام أعين أبنائنا
وإخوتنا ، فيتشكل سلوكهم وفق آدابنا الرفيعة ، وحتى يتمكنوا بأنفسهم من
تقييم المثل الإسلامية في ضوء ما سبق ذلك من عرض ودراسة .

وفي الجوانب الإسلامية بالذات نبهنا إلى ميادين ثلاثة تالج الأخلاق أو ما يمت
إليها : أحد هذه الميادين هو ميدان الفلسفة التقليدية، وثانيهما ميدان علم الكلام،
والثالث ميدان التصوف ؛ وذلك حتى يكون الطالب على بصيرة من مختلف
المناهج في الإسلام ، وحتى يدرك بنفسه قيمة ما أضافه الإسلام وأهله . ولم
يدخل الكتاب في مناقشة تفصيلية لما قدمه علم الكلام ، مراعاة لاستعداد الطلاب
في هذه المرحلة ، وتجنبنا لإطالة تخرج الكتاب عن حجمه المعقول . ولنفس هذه
الأسباب رؤى عدم الإكثار من الإشارة إلى المراجع ، حيث قصر ذلك على
ما ييسر للطالب الرجوع إليه . وقد كلف الطلاب فعلا بتقصي هذه المراجع ،
وتقديم وصف تحليلي لها ، وذلك حتى يتصلوا بالمصادر الأصلية ، وتنمو في
نفوسهم محبة البحث والاطلاع والتفكير والمناقشة .

وبالكتاب هنات لا يستهان بها ، فلقد كان مخططا أن يتضمن ملاحقا يعرف
تعريفا وافية بالمدارس الفاسفية المختلفة ؛ ولقد كان مقررا كذلك أن تستوفى

بعض النقاط التي عولجت علاجاً مبتوراً ؛ ولكن الحاجة الملحة إلى الإسراع بإخراج الكتاب حالت دون ذلك .

كما سببت هذه العجلة حدوث بعض الأخطاء المطبعية ، ولا يعسر على القارئ إدراكها وإصلاحها . كما نأسف لسقوط فقرة في ص ١٦٣ خاصة بتطبيق ليق بريل لقانون الحالات الثلاث ؛ وهي الفقرة رقم ٢ التي تتصل بالمرحلة المتوسطة التي يتجه التفكير فيها إلى الحقيقة بقصد تحديدها وتبريرها في نظر العقل .

ولإني لأتوجه بالشكر الخالص لكل من عاون بالكلمة أو بالفعل ، وأخص بشكري أستاذنا الدكتور محمود قاسم ، والأستاذ الدكتور على سامي النشار .

وأخيراً ، فإذا أثار الكتاب في القارئ حوافز التفكير ، وإذا بث روح المناقشة الجادة الهادفة ، وحبب إليه السلوك السوي ، فذلك ما أرجوه ، وذلك ما أنا به سعيد .

محمد كمال إبراهيم جعفر

الاسكندرية ١٦/١١/١٩٦٨

القسم الأول

الفلسفة

الفصل الأول

الفلسفة

معنى الفلسفة وتعريفها :

إن لفظ فلسفة ينحل في اللغة اليونانية إلى جزءين Philio بمعنى رغبة أو محبة و Sophia بمعنى حكمة ، فيكون معنى لفظ فلسفة « محبة الحكمة ، أو الرغبة فيها . ويقال إن فيثاغورس ، العالم الرياضى اليونانى المشهور، الذى عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، هو أول من وضع معنى محدداً لكلمة الفلسفة، ولكنه فيما ينسب إليه ، رفض أن ينسب الحكمة إلى أى مخلوق بشرى بحجة أنها من السموات بحيث لا يصح أن تنسب إلا إلى الإله . ولم تكن الفلاسفة في نظره وسيلة لإشباع الفضول قدر ما هى طريقة للحياة والموت ^(١) ، وقد يروى لنا بعض المؤرخين أن لفظ فيلسوف قد أطلقه لأول مرة تلامذة سقراط (توفى ٣٩٩ ق. م) مثل أفلاطون وأرسطو . وإذا قصدنا بلفظ فلسفة مجرد إبراز نشاط فكري إنسانى ، اصح بهذا المقياس أن يوصف أى إنسان بأنه فيلسوف إلى حد ما . ولكن ما يقصد في هذا الصدد هو ذلك النشاط الواعى الهادف من أجل الوصول إلى الحقيقة الكلية ، ذلك الهدف الذى يستولى على الفيلسوف فينتزعه طوراً من بين غمار حياته العادية ، ليعيد تأمل الوجود من خلال ذاته ، بعد أن رآه واحتك به في الواقع . وبالفعل يجد الفيلسوف نفسه مضطراً إلى خلوة عقلية إذا أراد أن يكون الوجود وظواهره موضوعاً لفكره ؛ لأن هذه الخلوة تهيم له الفرصة للتخلص من إلحاح الحياة اليومية التى تبدد بصراعها وتلاحقها فكره ، وتشدت ذهنه ، وتشوش عليه ذلك الهدوء الضرورى لجعل الفكر منطلقاً بغير حدود، نفاذاً بغير سدود. وليس معنى ذلك أن تدوم خلوة الفيلسوف ويخلد إلى

أنعزاله . وإلا أضخى ما يقدمه لنا صورة ذاتية خيالية للوجود ، تفقد كل صلة بالواقع ، ولا يمكننا أن ننتفع بها في حياتنا العملية . وإنما المراد أن تتكرر الخطوة والاندماج في الحياة حتى يأخذ الفيلسوف من الحياة ويعطيها ، ويؤثر فيها ويتأثر بها ، يأخذ منها مادة فكره ، ويعطيها خلاصة تصوراته . غاية ما في الأمر أن المهم أن يكون الفيلسوف في موضع الإشراف والهيمنة على ما حوله ؛ فيبرزها في صورة جميلة موحدة منسجمة ، ينقلها إلينا وقد اكتسبت جمال روحه وعقله ، وزادها غنى وعمقا صدق تجربته ونفاذ بصيرته .

ولا شك أن الفيلسوف مرهف الحس بطبعه ، لالح وطلعة (١) في تفكيره وعقله ، تستوقفه الظواهر التي قد لا تسترعى انتباه الإنسان العادي ، وتستوقفه حوادث قد يمر بها أكثر الناس من الكرام . تراه يعشق الحقيقة ، باذلا في سبيلها كل شيء ، ولذا فهو جواد بكل ما يملك بغية الوصول إليها .

وقد يقال إن الفلسفة بمعناها الخاص الذي يشير إلى التأمل الواعي الهادف في الوجود ككل لمحاولة سبر أغواره ، واكتناه أسراره - قد يقال بأن الفلسفة بهذا المعنى تعتبر احترافا، ونهجا خاصا يعتنقه ويزاوله الفيلسوف ؛ وهذا حق إلى درجة كبيرة ، ولكن ذلك لا يعنى بالطبع أن تكون الفلسفة وسيلة تكسب، اللهم إلا إذا كان في ذلك تهيئة الفرصة للبحث الحر في حدود الطاقة ، وقد قال شوبنهاور (توفي ١٨٦٠ م) في هذا الصدد : « إذا كان ثمة أناس يعيشون من الفلسفة فإنني اخترت أن أعيش للفلسفة » . ومعنى ذلك أن يكون الفيلسوف خادم الحقيقة المخلص ، وهو يجاهد في سبيل تحرير تلك الحقيقة من كل ما يشوبها . والدعوة إليها وإذاعتها ونشرها ، لأن جمال الوصول إلى الحقيقة يمر بالمشاركة

(١) طلعة (مثل حمزة) يسكثر التطلع . (قاموس / ٥٩/٣) .

فيها، والتعايش معها، والتلاقي في محرابها؛ لا بكتبانها، أو خنقها، أو قصرها على حفنة قليلة من الناس. ولا ينكر أنه وجد بعض هؤلاء الذين يميلون إلى شيء من هذا الاتجاه الأناني، ولكن انتصرت لإرادة شيوع الأفكار، واشترك الناس فيها، ولا يخفى ما في ذلك من اشتراكية يتطلبها عصرنا الحاضر.

وبالرغم من عدم إيماننا بجدوى التعاريف في إعطاء صورة صادقة عن الشيء المعروف، إلا أننا لا نرى بأساً من ذكر بعض التعاريف التي أعطيت للفلسفة محاولين أن نبين النقطة البارزة الخاصة التي أولاها التعريف عنايته. ومن مجموعة التعاريف يمكن أن نلم بصورة ما - وإن تكن غير كاملة - فإنها على كل حال موحية.

لقد قيل مثلاً إن الفلسفة هي محاولة لتكوين فكرة عن العالم والإنسان، والعلاقة المتبادلة بينهما، وللكتيب عن القوانين الكلية التي تهيم على الطبيعة، هيمنتها على الفرد والمجتمع، وإلى جانب ذلك أيضاً محاولة العثور على المبادئ الكلية التي تطلق على الوجود بصفة عامة.

لقد أراد أفلاطون تحديد لفظ فيلسوف عن طريق شرح الصفات والخصائص التي يجب أن يتمتع بها، في حديثه الشائق عن الفيلسوف الحاكم أو الحاكم المتفلسف في كتابه الجمهورية^(١). ويمكن إيجاز هذا التعريف بقولنا إن الفيلسوف هو الرجل الشغوف بالحق في إطلاقه ومن أجل ذاته، وأتبع أفلاطون ذلك بشرحه لعقائده الخاصة في نوعي الحقيقة. ويمثل هذان النوعان عالين مختلفين تمام الاختلاف. الأول يمكن تسميته عالم الحس أو الواقع المحدود بالتجارب الرتيبة اليومية، وهو عالم الكون والتغير والفساد. والثاني عالم المثال والثبات والأزل الذي يدرك بالعقل وليس بالحس. ويتبع الأول من الثاني موقع الظل

Plato, The Republic, pp. 236, 7. Trans.

(١) انظر

by H. D. P. Lee, The Penguin Classics.

وبالرغم من تباين المذاهب والآراء الفلسفية، فإن الفكر الفاحص يستطيع
بنفاذه أن يلاحظ رباطا خفيا بينها على الأقل ، باعتبارها محاولات لإبراز الحقيقة
من وجهة نظر الفيلسوف . وإيس هناك ما يخولنا حق الحكم بيطلان كل جزئية
من هذه المذاهب . وسنرى في محاضرة « الحقيقة » خطأ وصف خبر أو قضية
بالكذب لمجرد إغفال جانب من الحقيقة . ومن ثم فمن المغالاة القول بأن كل
أو بعض هذه المذاهب قد أخطأ تماما كل الحقيقة . ولإننا لملتقون بما يقوله مفكر
عربي نقلا عن أفلاطون « إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه ، ولا أخطأوه
في كل وجوهه ، بل أصاب منه كل إنسان جهة . ومثال ذلك عيمان انطلقوا إلى
فيل ، وأخذ كل واحد منهم جارحة منه فجسها بيده ، ومثلها في نفسه ، فأخبر
الذي مس الرجل أن خلقة الفيل طويلة مدورة شبيهة بأصل الشجرة ،
وجذع النخلة ؛ وأخبر الذي مس الظهر أن خلقت شبيهة بالهضبة العالية والراية
المرتفعة ؛ وأخبر الذي مس أذنه أنه منبسط دقيق ، يطويه وينشره ؛ فكل واحد
منهم قد أدى بعض ما أدرك ، وكل يكذب صاحبه ، ويدعى عليه الخطأ والغلط
والجهل فيما يصفه من خلق الفيل (١) »

واختلاف الفلاسفة يمكن أن يرجع من جهة إلى طبيعة التخصص التي تبناها
كل مفكر والجهة المعنية التي تركز عليها الفكر ، وإن دل على شيء . فإنما يدل
على تعدد يناهض الفلسفة في صميم الخبرة البشرية . ولا يجب أن ننسى أن
الفلاسفة يجهلون على ضرورة البحث عن المعقول (الذي يمكن تعقله) ولزوم
الكشف عن معاني الأشياء ولزوم البحث عن قيمة الحياة . ومع إتفاقهم هذا
فإننا نلاحظ اختلافهم حول مصادر هذا البحث ووسائل هذا الكشف . وفي

(١) أبو حيان التوحيدي - المقابسات - تج سندوبى ص ٢٥٩ مقابلة ٦٤ عن د. زكريا
ابراهيم - أبو حيان التوحيدي - ١٧٩ (أعلام العرب)

كثير من النظم الفلسفية يبدو الجانب النظرى متكاملًا مع الجانب العملى ، ولا يقل أحدهما أهمية عن الآخر ، وعلى الأقل ذلك ما ينبغي أن يكون ؛ ولذلك فليس بعجيب أن يؤكد الأبيقوريون وحدة الفلسفة ، وأن يشبهوها بكائن حى عظامه وأعصابه المنطق ، ولحمه الأخلاق ، ونفسه الطبيعة . وهكذا يتلزام العلم والعمل فى وحدة ثابتة . فالحياة النظرية والحياة العملية متكاملان . ولا يقدح فى هذا ما أترعن « أبيقور » نفسه من تأكيد الجانب العملى وإبراز أهمية الأخلاق إلى درجة التقليل من قيمه النظر العتملى . على حين وجد اتجاه يضاد ذلك ويعارضه .

وربما فهم الطبيعيون من الأبيقريون أن الفلسفة هى البحث عن العناصر وعن أصل الكون ؛ بينما الشكليون أو السوفسطائيون ينادون بالنسبية فى الحقائق ؛ فإى يكون حقا من جهة قد لا يكون كذلك من جهة أخرى ، وبذلك يصبح هدف الفلسفة الجدل والبراعة التعبيرية .

ولقد قيل عن سقراط إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها فى صميم البيوت والمدن ^(١) ، وما ذلك إلا لاهتمامه بدراسة الأخلاق والسياسة . والواقع أن دراسة الإنسان وسلوكه يعتبران نقط البدء فى فلسفة سقراط ، وشاره المشهور « أيها الإنسان اعرف نفسك » يوضح لنا بكل جلاء مدى أهمية الجانب الإنسانى فى مفهوم الفلسفة لدى سقراط . ولا جدال فى أن موقفه هذا يدين بالكثير للحركة السوفسطائية .

وفى المحيط العربى الإسلامى وجدت كلمة حكمة لتؤدى المعنى أو المعانى التى

Outline of Greek philosophy, by Eduard Ielleo, Trans. (١)

L.R. palmer ؛ وقارن الفلسفة اليونانية لألبير ريفو ، ترجمة د . عبد الخليم محمود ، أبو بكر زكرى ص ١٠٨ حيث يوصف سقراط بأنه فيلسوف الميادين العامة أو الأسواق .

تؤديها كلبه فلسفة . وإن بدا أن استعمال الكلمة العربية كان يقصد به في كثير من الأحيان - خصوصا في مراحل الإسلام المبكرة - التركيز على الجانب السلوكي أو العملي الذي يتم بالسداد والتوفيق . والقرآن الكريم في كثير من آياته يبين أن الحكمة خير لا يعد له خير ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا ،^(١) وأزواج النبي صلى الله عليه وسلم يؤمنون في القرآن بتذاكر واستيعاب الحكمة ، إلى جانب تلاوتهم آيات الكتاب العزيز^(٢) . والحكيم في نظر العرب ، هو ذلك الإنسان الذي أوتى صفاء في الذهن ، وسدادا في الرأي ، ووضوحا في الرؤية يجعله يسلك إلى الحق أقصر الطرق ، ويوفق في الاهتداء إليه دون تعنت أو تكلف ؛ وما ذلك إلا لطول خبرته وصفاء فريجه .

ويعرفها ابن سينا بأنها صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب ، مما ينبى أن يكسبه فعله لشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالما معتمولا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة . وذلك بحسب الطاقة الإنسانية ،^(٣)

وواضح من هذا التعريف أنه يشمل الفلسفة بجانبها النظري والعملي . بما في ذلك الأخلاق ، ولا غرابة في ذلك فصاحب هذا التعريف فيلسوف قبل كل شيء .

ويورد العامل تعريفًا يصور نظرة بعض المتأخرين - وعلى الأخص من الصوفية

(١) البقرة : ٢٦٨

(٢) الأحزاب : ٣٣ .

(٣) ابن سينا - تح رسائل - الرسالة الخامسة ١٠٤ ، ١٠٥ وقد يقيد ابن سينا بصفات تحدد مفاهيمها المختلفة ، فيقال : الحكمة المدنية ، والحكمة التزلية ، والحكمة الخاقية ، وأخيرا الحكمة النظرية .

حيث يقول : إنها د العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، وارتباط الأسباب بالمسببات ، وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه ، (١)

ونلاحظ التقارب التام بين هذين التعريفين من حيث العناية بالناحيتين النظرية والعملية ، غير أن التعريف الأول ينص على الغاية أو الغرض من هذه الحكمة . وهو تحصيل السعادة أو الإستعداد لها .

وقد يرى بعض الصوفية أن الحكمة نوعان : منظور بها ، وهي العلوم الشرعية والطريقة ، ومسكوت عنها ، وهي أسرار الحقيقة التي لا يفهمها إلا من هو أهل لها — وهذا لا يشمل العلماء التقليديين ، ولا العامة ؛ لأنهم ربما نفروا منها إذا سمعوا . وهي لذلك قد تكون سببا في مضرتهم .

ونجد للحكمة معنى آخر يكاد يساوى معنى العلة ، وهي تسمى الحكمة المجهولة وهي د ما خفى وجه تعليل إيجادها ، مثل لإبلام العباد ، وموت الأطفال الخ (٢)

وبعد : فهل الفلسفة جديرة بأن يكرس بعض الناس جهودهم وحياتهم لها ؟ لقد يظن بعض الناس أنه لا طائل من إضاعة الوقت في تفكير فلسفي ، ولا مبرر لوجود الفلسفة على الإطلاق ، وقد يعتمد هؤلاء على بعض العثرات التي انتابت الفكر البشري في عصور تطوره المختلفة ؛ ولذا فقد يقولون : أليست الفلسفة في نهاية تاريخها الطويل إلا صحيفة تضم أخطاء الفكر الإنساني وتناقضه ؟ أليست الفلسفة تثير من المشكلات أكثر مما تقدم من الحلول ؟ .

والإجابة على كل هذه الأسئلة بإيجاز نقول : مما لا شك فيه أن هناك أخطاء وتعارضات بين سائر المذاهب الفلسفية ؛ ولكن ذلك لا يعنى قلة جدوى الفكر الإنساني ، بل الخطأ أمر طبيعي يحفز الفكر على المراجعة والتصحيح ،

(١) المامل - الكشكول - ٢ ص ١٣ :

(٢) نفس المرجع .

واكتشاف الخطأ في حد ذاته خطوة هامة جداً، تسبق اكتشاف الصواب. رغم التسليم بأن من الممكن ألا نصل إلى هذا الصواب .

وليس من الإنصاف أن نقدر قيمة الفلسفة بما تضع من حلول فقط ، فإن إثارة المشكلات ذاتها وتحديدها ودراستها هي الخطوة الطبيعية التي تسبق الحل ، وإذ إنه لخير للفكر البشرى ألف مرة أن يعتقد قدرته على إثارة المشكلات من أن يدعى قدرته على حل جميع المشكلات ، والإجابة عن كل الأسئلة؟ فإن ذلك يؤدي ولا شك إلى التجمد والشطط في كثير من الأحيان .

وليس معنى ذلك أننا نؤيد الميل إلى إثارة المشكلات وبث الريب والشكوك؛ فإن ذلك، إذا تجاوز مقدار الضرورة العقلية، ينقلب مرضاً خطيراً يهدد القيم بقدر ما يهدد الحقائق؛ فهو يسئنا إلى لا أدوية مقبولة ولكننا نؤمن بأن الحرية العقلية تقتضى أن يناقش المرء الأفكار، وألا يأخذها قضية مسلطة — فإذا ظهر له الحق فليتمسك به ، وإن لم يظهر له فلا ييأس من الوصول إليه ، وعليه أن يواصل بحثه ويستمر في تأمله . وقد يتساءل الإنسان مرة أخرى : ما جدوى الجري وراء مشاكل أو مسائل غير قابلة للحل بطبيعتها ، ولماذا يشغل الإنسان نفسه بالفلسفة إذا كانت الفلسفة تمنى بتلك المشاكل المستعصية على الحل ؟

لقد حاول برتراند (١) رسل — الفيلسوف الإنجليزي المعاصر — الإجابة عن هذا التساؤل في مقدمة كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » . وبالرغم من أننا لانجد من السهل موافقته على كل ما جاء بهذه الإجابة فيما يتصل بالعلم التجريبي وأحقيقته وحده باليقين ، فإننا نجد في إجابته ما هو جدير بالاعتبار والتأييد .

(١) ولد « رسل » في عام ١٨٧٢ وما زال عالماً كئيلاً وسرف وكنعاني ' يبذل - إلى جانب دراساته الفلسفية - بعض الجهود لخدمة السلام ' وقد أنشأ لجنة الثقة - المكونة من مائة عضو - لتقف في وجه انتشار الأسلحة النووية ' وذلك عن طريق الاحتجاجات وكافة وسائل الإعلان ' ولنتاج رسل جد غزير . لارجع إلى الفهرس .

وتصور لإجابة رسل وجهة نظر تاريخية، ووجهة نظر شخصية ، باعتباره من أعلام المدرسة المنطقية التحليلية الرياضية . وقد اعتبر « رسل » كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية شرحا عمليا لهذه الاجابة من وجهة نظر المؤرخ ، ولكنه لمح إلى ذلك عندما ذكر حقيقة اعتماد الناس - منذ ظهور قدرتهم التفكيرية والتأملية في سلوكهم وأعمالهم- على نظرياتهم في العالم، وفي الحياة الانسانية خيرها وشرها؛ وإذا أريد فهم عصر معين، أو أمة بينهما، وجب أن نفهم أولا فلسفة هذا العصر أو هذه الأمة ، ولكي نفهم هذه الفلسفة أو تلك ، فلا بد أن نكون نحن أهلا للبحث الفلسفي - أي أن نكون فلاسفة إلى حد ما - حتى نستطيع تفسير وتحليل ومناقشة وتقييم تلك الأفكار الفلسفية المراد فهمها .

ونحن نوافق « رسل » على أن هناك تبادلا سببيا بين الفلسفة والحياة ، فمن ناحية ، نرى أن الظروف الخاصة بحياة الإنسان تحدد وتشكل بصورة ما فلسفته، وتؤثر فيها تأثيرا لا ينكر ، ومن ناحية أخرى ، فلسفة الإنسان تساهم كثيرا في تكييف الظروف والأحوال الخاصة بحياة الإنسان ، وتطبعها بآثار باقية واضحة، ولأننا نرى فاعلية هذا التبادل وصدق نتائجه عبر التاريخ الإنساني .

كما نوافق كذلك على أن العلم يمنحنا معرفة صحيحة ، وأن ما نجمله أكثر مما نعلمه ، وأنا إذا أهملنا البحث الفلسفي عن هذا الذي نجمله ، فسنكون بذلك منصرفين عن مشاكل هامة بالنسبة لنا ، وقد نعیش في لا يقينية وحيرة وأمور عقلية . وننتكر بذلك لمشاكل ملححة على عقولنا ونفوسنا . ولكننا لا نرتضى هذه النعمة اللأدرية التي تشيع في ثنایا سطورہ ، أو هذا اللون المتشائم تجاه إمكان الوصول إلى اليقين .

لقد سخر « رسل » بكل ما جاء به اللاهوت أو أي تفكير انطاق من العقيدة؛ وهو على حق في بعض النقاط ، خصوصا فيما يتصل بالغرور المسرف الذي أبداه

اللاهوتيون (أو علماء الكلام) تجاه ما ينادون به من آراء ، يماوزون بها حد الاعتدال ، ويبالغون في الثقة بها . وكذلك يصور لنا « رسل » هذا الموقف الحرج الذى فرض على الإنسان ، فهو إما أن يلجأ إلى الفلسفة - رغم اعتراف « رسل » بأنها لن ترزقنا اليقين ، وإما أن يعتمد على ما يقدمه الفكر الدينى الذى لا يرضى العقل فى نظره . وقد استخلص النتيجة التالية : مهما اشتغلنا بالفلسفة فلن نظفر بيقين يضارع اليقين العلمى . ومع ذلك فيجب أن نشغل بالفلسفة ؛ لأن عمل الفلسفة الرئيسى فى نظره هو « أن تعلمنا كيف نحيا وإن لم تكن موقنين - من غير أن يصيبنا شلل التردد » (١) .

وما يؤخذ على « رسل » هو أنه قصر مصدر « اليقين » على المحمل ، فكل ما هو خارج المعمل - أى كل ما لا يمكن لإجراء التجارب العلمية عليه - لا يمكن أن يعرف معرفة يقينية . وهذا تضيق لا مبرر له ، ومخالفة فى تقدير النتائج العلمية التى تحتتمل التعديل بعد الافتتاح بيقينيتها . وإذا كان المعمل لا يقبل المسائل أو الموضوعات الفلسفية ، فليس ذلك ذنب هذه المسائل أو تلك الموضوعات ، لأنها ذات طبيعة مخالفة لتلك التى يتولى المعمل فحصها وتحليلها .

وربما ترجع المرارة التى نحسها فى حديث رسل عن اللاهوت أو التفكير الدينى وعدم جدارة النتائج الفكرية التى أسفر عنها ، إلى التاريخ المؤلم والمظلم معا للاضطهادات الدينية فى أوروبا ، التى أحالت حياة العلماء إلى جحيم ، إن لم تكن قد أنهت حياة الكثير منهم . كما أنها ترجع كذلك إلى بعض الآراء المسرفة المعهمة بل والخيالية أيضا ، التى انبعثت من بعض رجال الدين ، الذين يفرضون أنفسهم حماة ومفسرين لهذا الدين أو ذاك ، مع أنهم فى الواقع يصورون وجهة نظرهم هم

(١) B. Russell, History of Western Philosophy, Intiad. P. 14.

عن الدين ، وليس وجهة النظر الإلهية - إن كانت الديانة موحى بها - أو وجهة نظر الواضع - إن كانت الديانة وضعية .

أما بالنسبة لآى فيلسوف حر - مع تحديد معنى الحرية تحديدا دقيقا فى هذا المقام - أو بالنسبة لآى عالم وفى بقواعد علمه ومبادئه، فليس من الإنصاف القطع بكذب أو فساد كل الآراء التى أسفر عنها التفكير الدينى . بل إن العالم لا يملك - علميا - حق إصدار مثل هذا الحكم ، فليست هناك أية قاعدة علمية توجب بطلان ما لم تدل التجارب على صدقه ، وإنما قد يكون هناك ما يفيد بأن ما دلت على صدقه التجارب فهو صادق ، وما دلت على كذبه أو بطلانه فهو باطل وشتان بين الموقفين .

مبررات موقف رسل :

ويرجع موقف « رسل » هذا إلى فكرته عن « الفلسفة » بوجه عام ؛ فهو يرى أن الفلسفة وسط بين اللاهوت (الذى يقابل علم الكلام فى الاسلام) وبين العلم بالمعنى الحديث (أى العلم التجريبي) أى أنه يوجد فى الفلسفة ما يشبه « اللاهوت » ، وفيها كذلك ما يشبه العلم . فهو مثل « اللاهوت » فى أنها تتكون من تأملات حول موضوعات لم يستطع حتى الآن الوثوق بمعرفتها - معرفة محددة وأكيدة ؛ وهى مثل العلم فى أنها تلجأ إلى العقل وتتفق معه أكثر مما تلجأ إلى مصدر خارجى - تقليدى أو دينى . فهناك إذن معرفة محددة ويقينية، وميدانها العلم ، وهناك عتائد وأفكار تجاوز هذه المعرفة المحددة، وميدانها اللاهوت أو علم الكلام ، وبين هذا وذاك يوجد ميدان الفلسفة .

ويلاحظ على ميدان العلم أنه متخصص، حيث لم يتناول فى الواقع إلا جزءا صغيرا مما يشغل الإنسان ويقاق باله ، ويشير تساؤله ، بل إن معظم الأسئلة التى أثارها اهتمام العقول الكبيرة لم تظفر وربما لن تظفر - بإجابة من العلم . على

حين استطاع التفكير الدينى أو اللاهوت أو علم الكلام أن يقدم إجابات ربما لم يعد بعضها مقنعا الآن .

وتوضيحا لذلك نستعرض بعض الأسئلة التى أثارها وعلدها رسل فى مقدمته المذكورة ، وهى تتناول العالم والإنسان بصفة عامة :

فثلا أمن الحق أن العالم ينقسم إلى عقل ومادة ؟ وإذا كان هذا صحيحا فهل هناك ترابط بين الاثنين ، وما نوع هذه العلاقة ؟ بل قبل كل ذلك ، ماهو العقل وماهى المادة ؟ وأيهما يخضع للآخر ؟ أم أن كلا منها مستقل عن الآخر : أيوجد هناك حقيقة ما يسمى بقوانين الطبيعة ؛ أم أن ذلك محض وهم خلقه حينما للنظام ؟ وبالنسبة للإنسان ، أهو حقا - كما يراه الفلكي- قاب من الكربون الكدر والماء ، يجبر فى عجز ومهانة على كوكب تافه ؟ أصحيح أن هناك ما يسمى بالحياة الشريفة ، والحياة الخسيسة ؟ ما عوامل هذه وتلك ؟ الخ كل هذه التساؤلات التى لايجد لها المعمل إجابة قط

إن دراسة تلك المشاكل وكثير غيرها - وإن لم يعثر حتميا على إجابة مقنعة وصریحة عنها - يعتبر عمل الفلسفة الأساسى .

وبعد

فإن الفلسفة تعتبر ولا شك نشاطا ينتمى إلى اسمى ما يتصف به الإنسان وهو الفكر ؛ تلك الميزة السحرية التى مكنت الإنسان من أن يهوى لنفسه هذه المكانة فى العالم ، وحققت له معجزة السيطرة على الطبيعة ، وأثبتت خلافته الإلهية على الأرض .

نشأة الفكر الانساني

١ - الاسطورة والفكر المجرد

نلاحظ أنه في أعماق الماضى البعيد فى الشرق لم يوجد إلا أمثلة قليلة للفكر المجرد الذى يمكن أن يوصف بأنه نظرى . أما سائر هذا الفكر فهو فى الغالب مغلف فى ثوب من الخيال والصور الحسية الموهلة . ونعتقد أن هؤلاء القدماء لم يكن يدور بخلدكم أنه يمكن تجريد الفكر من هذه الصور المادية المتخيلة . ولكى نقدر موقف هؤلاء فعلينا أن نلاحظ أنه حتى فى عصرنا الحاضر... عصر البحث والتفكير المنظم الذى يخضع للتواعد والقوانين - يبدو التأمل النظرى وكأنه أقل وسائل المعرفة الحقيقية خضوعاً للقوانين الصارمة الدقيقة . إن التأمل النظرى يفرق التجربة ، وليس هذا إلا لأنه يحارل أن يصف ، ويوحد وينظم التجربة ، وهو يصل إلى هدفه هذا عن طريق الفروض والاحتمالات .

ولا جدال فى أن مجال التأمل النظرى قد عراه من التجديد والتقييد ما لم يعره فى أى فترة أخرى ، وذلك لأننا نملك بالهلم وسيلة أخرى لشرح التجربة ، وهى الوسيلة التى تتمتع بالاعجاب الرائع لما استطاعت أن تحتمق من انتصارات . ولم نعد نسمح للتأمل النظرى بأن ينتهك بيت العلم المقدس . وحظر عليه أن يعتدى على ميدان العلم - مجال الحقائق أو النتائج التى يمكن إثبات صحتها بطريقة لا تقبل الشك ، كما أنه حرم حق ادعاء كرامة تسمو على كونه مجرد فروض نافعة؛ حتى فى الميادين التى سمح له فيها بأن يجول ويصول - ونعنى بذلك ما يختص بالإنسان وطبيعته ، ومشاكله ، وأغلبها ميتافيزيقى ، وقيمه ومصيره ؛ ففى الواقع لم ينجح الإنسان تماماً فى جعل نفسه موضوعاً علياً بالمعنى الكامل لهذا المفهوم ، لأن حاجته إلى أن يسمو ويشرف على التجربة الانسانية بما فيها من فوضى ، وعلى

الحقائق المتناقضة، تقوده إلى البحث عن فرض ميتافيزيقي، يظن أنه سيوضح له بعض المسائل الملحة . و نعتقد أنه ما دامت النفس الانسانية « موضوع دراسة » فسيظل الانسان يزاول التأمل والنظر . وإذا رجعنا إلى الماضي السحيق في الشرق أمكننا التعرف على حقيقة هامة وخطيرة وهي :-

أن دائرة الانسان ودائرة الطبيعة لم يتميزا تمام التميز في هذا العصر السحيق . لقد رأى القدماء الإنسان كجزء من القبيلة أو المجتمع الذي تحتضنه الطبيعة ، والذي يعتمد على قوى كونية . وفي نظر القدماء لم يكن الإنسان والطبيعة ضدین متعارضتين . لقد كان من المعتاد أن تتصور الظواهر الطبيعية في ضوء الحوادث الكونية ، أى أنه كان هناك تزاوج وتداخل في وسائل البحث عن الحقيقة . ومن المهم أن نلاحظ أن العالم لم يبد للإنسان القديم كوضوع مستقل خال من الحياة بحيث يمكنه أن يتأمل تأملا مستقلا موضوعيا ، وإنما بدا له مليئا بالحياة وليس كجزء مغاير للانسان نفسه .

لقد شاع الرأي القائل بأن الانسان في هذه الحقب السوالم كان يخضع لخصائصه و صفاته هو على ما يرى من ظواهر الكون خاليا ، فأحب أن يملأ هذا الفراغ بالقوى والأرواح والأشباح التي لم تكن إلا ترجمة لصفاته ونزعاته ورغباته .

ولكن الرأي الذي يمكن أن يقال قدرا أكبر من الترجيح هو أن « الانسان البدائي لم يكن يعرف إلا طريقة واحدة للتفكير ، وطريقة واحدة للتعبير ، وجزءا واحدا من الكلام هو ما يمكن وصفه « بالذاتي أو الشخصي ، ومعنى ذلك أنه لم يدر بخلد هذا الانسان البدائي ، أن هناك عالما خاليا من الحياة ، يمكن أن يتحدث عنه بالضمير « هو ، وإنما هناك « أنت » ؛ الضمير الصحيح في نظر هذا الانسان في مخاطبة هذا العالم - حياة تواجه حياة - حياة لها شخصية في

الإنسان والوحش والزرع وفي كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة - قصف الرعد ،
الظل المار ، صوت الزحف خلال الغابة ، حتى الحجر الذي يعثر بسببه الإنسان
أثناء صيده - أى ظاهرة تواجهه في حياته يمكن أن يعبر عنها الضمير أنت
لا الضمير هو . ويجب التوجه إلى أنه حتى في هذه المواجهة لا يوجد تأمل
حيادى موضوعى ، بل يوجد تجربة حياة تواجه حياة أخرى ، بما يمكن أن تتضمنه
كل حياة من وظائف وقرى ذات علاقة متبادلة .

ومن المحتمل أن القدماء قد أمكنهم التعرف على بعض المسائل العقلية ، ومن
المحتمل أيضا أنهم سألوا أسئلة تتصل بالعلو ، ولم ، وبالكيفية ، كيف ، وبالمصدر
أو المكان ، أين . وبالرغم من هذا فلا تتوقع أن نجد في الوثائق الشرقية
القديمية تفكيراً في صورة ناضجة تعتمد على نظام منطقي صارم .

لقد رأى الإنسان القديم الحوادث الكونية كحوادث شخصية ، وفي تسجيله
لهذه الحوادث نلمح أنه يفسرها على أنها أفعال شخصية ، وبالضرورة اتخذ تسجيله
صورة القصة . وبعبارة أخرى فإن القدماء أبرزوا أساطير بدلاً من أن يبرزوا
تحليلاً ونتائج . ولكي نشرح هذا نذكر هذا المثال الخاص ببعض التغيرات الجوية
التي أحدثت بعض الجفاف أو الممطر . لقد لاحظ البابليون هذه الحقائق ، ولكنهم
عاشوها على أنها نتيجة لتدخل بعض الطيور الضخمة (الأسطورية) التي جاءت
لتخليصهم .

ولم يكن القدماء في تفكيرهم مثل هذه الأساطير هواة تسلية أو متعة ، ولم
يقصدوا من ذكر هذه الأساطير تفسير بعض الظواهر بطريقة محايدة موضوعية .
لقد كانوا في الحقيقة متذكرين لحوادث عالجوها ، واستغرقوا فيها تمام الاستغراق
لدرجة أن وجودهم نفسه تضمنه هذا الاستغراق والانخراط .

لقد جربوا تجريباً مباشراً صراع القوى المختلفة : منها ما هو ضار لمحصولهم الذى يعتمدون عليه ، ومنها ما هو مرعب رهيب ، ولكن لا يخلو من النفع . لقد كانت الصور والرموز الموحية بهذه القوى فى دور التكوين ، وقد تم بالفعل تمكويها حتى أصبحت تقليدية حينما نرى فنههم وأدبهم ، ولا بد أن هذه الصور قد أوحيت لإيهم نتيجة لما استتبعته التجربة . لقد كانت هذه الصور واعدة الخيال ، ولكنها ليست نتيجة الوهم الخالص الذى لا أثر له فى حياتهم ، وفى هذا المجال يجب التفريق بين الأسطورة والحرافة وقصص الجن وقصص الدهاء . كل هذه الأنواع الأخيرة قد تتضمن بعض عناصر الأسطورة . ولكن الأسطورة الحقيقية تبرز صورها ومثلها الخياليين بساطة مبحرة فاسرة نتيجة التجربة وليس بلهو الخيال وعشه .

إن عناصر التخيل فى الأسطورة ليست بكل بساطة مجازاً أو استعارة لأنها ليست إلا ثوبا قد اختير بناية ليستر الفكر المجرد ، أى أنها ستار الفكر المجرد ، ولا تقل أهمية عن هذا ، ولذا يجب أن تؤخذ الأسطورة بطريقة جادة ، لأنها تنبئ عن حقيقة هامة ، وإن لم تكن قابلة للتحقق أو الثبوت . وربما وصفنا هذه الحقيقة - مع بعض التحفظ بأنها ميتافيزيقية . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الأسطورة تتضمن بعض الحقائق الواقعية بالنسبة لمؤلفيها ، وتكسب بذلك وجهات نظرهم وأحاسيسهم وأن ألبس كل ذلك ثوبا من الخيال .

ويجب التنبيه إلى أن الأسطورة ليس لها من الوضوح والعمومية ما للقضايا والأخبار النظرية . لأنها تعبير عن واقع ملموس (بالنسبة للتقدماء) . وهى تتمتع باعتراف المؤمنين بها فقط ، ولا تملك من وسائل التبرير ما يفرضه عليها النقد . إن العنصر اللاعقل فى الأسطورة يبدو واضحا ، عندما نتذكر أن القدماء لم يكتفوا بتذكر أساطيرهم على أنها قصص تحرى أخبارا ، بل حاولوا أيضا أن

يبدووا بممثل هذه الأساطير، معترفين بأن فيها ميزة خاصة، وفضيلة ممتازة، يمكن أحياءها بإعادة قراءتها أو تمثيلها على مسرح الحياة في صورة طقوس وشعائر .

ويمكن تلخيص الماهية المركبة للأسطورة فيما يلي :-

الأسطورة لون من ألوان الصور الشعرية التي تزيد عن الشعر أحيانا في أنها تمان عن حقيقة حية . وهي لون من ألوان الفكر يتميز بأنه يريد أن يوجد الحقيقة التي يدعو إليها أو يلتمسها بدلا من أن يصورها . وهي لون من ألوان العمل والسلوك الشعائري لا يدتمامه في العمل نفسه ، وإنما يجد ضروريا لإعلان وصوغ الصورة الشعرية للحقيقة .

وليس من المغالاة أن نقول إن البحث في الوثائق التاريخية للشرق في هذه العصور السحيقة عن الفكر النظري لم يسفر عن وجود شيء ذى بال في هذا المجال؛ وذلك لسبب بسيط، وهو أن الحياد والاستقلال الذي يتطلبه النظر العقلي لا يوجد في هذه العصور . غير أنه من الممكن القول بأن بعض عناصر الفكر توجد تحت ستار ما يمكن تسميته بالفكر الأسطوري الشعري . وبالرغم من تعثر الإنسان القديم في حبات « المباشرة النظرية » عن طريق الأحاسيس فإنه استطاع أن يعرف مسألة « الأصل والهدف من الوجود » . وقد اعترف بوجود نظام أو ككون غير منظور للعدل . وقد احتفظ بقواعد في عاداته وتشريعاته وقد ربط بين النظام غير المنظور وبين المنظور ، بتتابع أيامه ولياليه ، وفصوله وسنينه - الذي تديره الشمس . لقد فكر أيضا في النظام المتدرج لقوى الطبيعة المختلفة . وفي الثيولوجي الممفيسية في مصر ، استطاع المصريون أن ينتهوا من تعدد الآلهة إلى الوحدة ، وأن ينفخوا جانبا لا بأس به من الروحية على تصور عملية الخلق . ومع هذا فقد استعملوا لغة الأساطير . ويمكن وصف التعاليم الموجودة

بهذه الوثائق بأنها فكرية ، بالنسبة إلى القصد من هذه الأساطير ، بصرف النظر عن طريقة الأداء ،

دعنا نقدم مثالا تتضح فيه الخطوات التي تم قطعها حتى يتمكن الإنسان البدائي من الوصول إلى طريقة التفكير النظرى البحت .

لنستعرض مثلا الإجابات المختلفة الممكنة لهذا السؤال : كيف وجد العالم ؟ إن بعض البدائيين في العصر الحديث - الذين يشبهون إلى حد كبير هؤلاء القدماء في مصر - يقدمون الإجابة التالية على هذا السؤال :

« في البدء كان « جو - أوك » الخالق العظيم ، لقد خلق بقرة بيضاء عظيمة خرجت من النيل وسميت « ديونج أدوك » ، لقد ولدت هذه البقرة طفلا آدميا ربه وأسمته « كولا » ،

ويمكننا التعليق على هذه القصة بما يلي :-

في الظاهر أن أى صورة تحكى قصة الوجود كحوادث مادية متخيلة ترضى الباحث . ولا يوجد أى عنصر نظرى هنا بل يوجد رؤية مباشرة . إذا تقدمنا خطوة أخرى وقلنا إنه إذا تصور الخلق بغير طريق التحليل الخالص بل بطريق القياس بالحالات الإنسانية وظروفها . فإن هذا الخلق سيتصور كأنه ميلاد أو ولادة . وأبسط مثال لهذا سيكون القول بوجود زوج أصلى تماما كالوالدين لكل ما هو موجود ؛ ويبدو أن المصريين والأغريق زعموا أن السماء والأرض كانتا هذين الزوجين الأصليين .

والخطوة التالية ستؤدى بنا إلى الإتجاه إلى الفكر النظرى ، وذلك عندما نجد تصوير الخلق على أنه عمل أحد هذين الوالدين . وقد يتصور على أنه عمسل أم عظيمة ، سواء كانت الهة كما هو الحال لدى الأغريق ؛ أو شيطانا كما في بابل ؛ وقد

يكون من الممكن تصور الخاق كهل للذكر ؛ ففي مصر - على سبيل المثال -
الاله و أتوم ، ارتفع بغير مساعدة من الماء الاصلى وبدأ خلق الاكوان من
الهيولى بواسطة ميلاد الزوج الاوّل من الآلهة .

في كل قصص الخلق هذه نجد أنفسنا ما تزال في دائرة الاساطير بالرغم من
إمكان رؤية بعض العناصر الفكرية .

ونجد بعض عناصر الفكر النظرى في بابل حيث تبرز صورة الهيولى أوالمادة
الاصلية التى خلق منها ، ليس على أنها صديقة متعاونة بل على أنها عدوة
للحياة والنظام والكلمة التى تؤدى معنى الهيولى في هذا المقام توحى بالفوضى
والاضطراب

رأينا إذن أنه خلال هذه العصور القديمة في الشرق لم نجد بعض عناصر
الفكر النظرى إلا في ثوب الاساطير ورأينا أيضا أن موقف الانسان القديم من
الظواهر الطبيعية يشرح بوضوح طابعه الشعري الاسطورى للفكر .

ونضيف الى ذلك قولنا أن القدماء عبروا عن وفكرهم العاطفى، - إن
صح هذا التعبير - في نطاق السبب والاثّر أو النتيجة ، وفسروا الظواهر في
ضوء الزمان والمكان والعدد . وقد يبدو أن طريقة تفكيرهم بعيدة كل البعد
عن طريقتنا ، وليس هذا في الواقع صحيحا . لقد كان في استطاعتهم أن
يفكروا منطقيا ولكنهم لم يهتموا بذلك ، لأن الانعزال عن الظاهرة أو الحياد
الذى يوحى به التفكير النظرى المجرد ، لا يساوى في الاهمية ما لديهم من
التجربة المباشرة للحقيقة .

إن الباحثين الذين أحلوا في البرهان على أن هناك للإنسان البدائى أسلوبا
للفكر يمثل ما يسمى بمرحلة ما قبل المنطق Pre-logical stage أو بأن للإنسان

البدائي « عقلية تسمى ، عقلية ما قبل المنطق Pre-logical mentality ربما أشاروا إلى السحر أو بعض الاعمال والطقوس الدينية . ولكنهم ينسون أنهم يطبقون حرفيا مقولات « كانت ، على ما ليس من شأنه أن يكون موضع تطبيق وهو الاعمال العاطفية المثيرة . بينما التطبيق يقصد الفكر الخالص (١) .

وإذا حاولنا أن نحدد بناء الفكر الاسطوري الدهري ونقارنه بالفكر الحديث — التفكير العلمي — فسنجد أن الخلافات ترجع إلى الموقف والقصد وليس إلى ما يسمى بعقلية ما قبل المنطق . فوقف التدماء وقصدهم من الفكر يغير موقفنا الآن، لا لخلاف في بناء عقولهم بل للظروف التي حددت، موقفهم . إن فكرة « عقلية ما قبل المنطق ، تنتمي إلى تلك الافكار النصرانية المترتبة ، ولم يعد العصر يسمح بمثل هذه الافكار ، خصوصا وأن العلم لم يثبت بصورة قاطعة خلافا جوهريا بين الناس في هذا الصدد .

إن أهم تمييز يمتد عليه الفكر الحديث هو التمييز بين الذات والموضوع أو بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي Subjective & Objective بالاعتماد على هذه التفرقة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي استطاع أن يقيم نظاما نقديا تحليليا أمكن بواسطته إحالة الظواهر الفردية إلى حوادث نموذجية خاضعة لقوانين عامة . وبهذا يخلق هوة تزيد اتساعا بين إحساسنا بالظواهر، وبين تصورنا العقلي لندى هو سبيل فهمنا لها . نحن نرى الشمس تشرق وتغرب، ولكننا نفكر في أن الارض تدور حول الشمس . أي أننا نعاني تجربة حسية فيها نشاهد الشمس

(١) قد يشبه ذلك إلى حد ما الفلاسفة انون الحالات الثلاث لدى أوجيست كونت —

القائل بأن التفكير الانساني يمر أولا بالمالة البينية ، ثم الميتافيزيقية ثم العلمية . أظن هانشر ١ ص ٣٨٧ من كتاب الأخلاق وعلم المواد الأخلاقية لليفي بريل ترجمة الدكتور محمود قاسم . غير أننا هنا نرى نسبة عقلية مختلفة عن نسبة عقليتنا .

تقبل عيننا في الشروق ، وترتفع شيئاً فشيئاً ، كما نشاهدها تغيب بالتدريج تاركة هذا اللون الأحمر الذي نسميه الشفق . نحن نرى أيضاً الألوان ولكننا نصفها بأنها أمواج طولية Wave-lengths وقد نعلم بموت قريب لنا ، ولكننا نفكر في أن هذه الرؤيا هي من إنتاج عقلنا الباطن . حتى في حالة عجزنا عن البرهنة على آراء علمية تكاد لغرابتها لا تصدق ، نظل نقبلها لعلنا بأن هذه الآراء يمكن التذليل على أنها تحمل قدراً من الموضوعية ، يفوق في الوثاقعة انطباعاتنا الحسية المباشرة . أى أننا قادرون على الفصل الحاسم بين الموقف الذائق والموقف الموضوعي ، بين ما تمليه عيننا أحاسيسنا ومشاعرنا ، وبين ما تدل عليه الشواهد العلمية .

أما في حالة الإنسان البدائي الذي يتخذ التجربة المباشرة سبيله إلى الفكر فلا يوجد فراغ لمثل هذه التحليلات وهذه الانتقادات . الإنسان البدائي لا يستطيع أن ينسلخ من واقع الظواهر وحضورها لأنها توحى إليه بالطريقة التي ذكرناها: حياة تقابل حياة أخرى . ومن هنا فإن التفرقة بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي في المعرفة لا معنى لها بالنسبة لهذا الإنسان ، ولا معنى عنده أيضاً للتفرقة التي نضعها بين الحقيقة والمظهر . كل ما يمكن أن يؤثر في العتمل أو الشعور أو الإرادة قادر على أن يثبت الحقيقة التي لاشك فيها ، وفي نظره لا مبرر لاعتبار الأحلام أقل حتمية من الانطباعات التي تكتسب في اليقظة . إن البابليين والإغريق كانوا يقصدون الهداية الإلهية بتضاء إيلهم في مكان مقدس راجين أن يوحى إليهم في الأحلام . ولم يظن أحد منهم أن ما سيوحى إليه في النوم أقل وثاقعة مما يسمعه في اليقظة .

لقد عالج هذا الفكر القديم الذي رأيناه يكتمى ثوب الأساطير - لا لفقير في المنطق بل لإرضاء المرقف الخاص الذي وقفه هذا الإنسان القديم - لقد عالج

هذا الفكر طبيعة الكون ، ووظيفة الدولة وقيم الحياة في كل من مصر والعراق .
ويلاحظ بوجه عام أنه ما دام العقل لا يعمل مستقلاً لأنه لا يمكن أن يصف
تجربة الانسان الأول ، فإن هذا الانسان لم يستطع أن يخفى عواطفه ودوافعه
الإرادية عندما واجهته مشكلة عقلية ذات جوانب مختلفة .

الحقيقة والوحدة اللتان تشدهما الفلسفة

قد توصف الفلسفة أحياناً بأنها البحث عن الحقيقة في كل الحقائق . ولكن
تاريخ الفلسفة يرينا أنه لم يوجد أى إنسان يستطيع أن يقول لنا ما هي الحقيقة
بمعناها العام . لأن الفلاسفة لم يظفروا بحقيقة معينة تشيع في كل الحقائق الجزئية ،
أو بحقيقة تتضمن كل الحقائق . إن المصطلح « حقيقى » أو « صادق » يجب أن
يستعمل محمداً في كل قضية تتضمن حكماً . إن كتاباً في الكيمياء قد يتضمن
قضايا مصنفة في أبواب وفصول تكون الكتاب . إذا نظر إلى كل قضية على حدة
وجد أنها صحيحة ، بهذا المعنى تكون كل واحدة في ذاتها حقيقة ، وكل هذه الحقائق
مرتبطة بصورة كاملة أو ناقصة تبعاً لحقل التخصص . بينما نرى أن الفلسفة بوجه
عام هي البحث عن الحقائق ، وبهذا فرض كون النظام الذى تقوم عليه نظاماً
عاماً يتمتع بكل شمول وكلية .

إن تطور العلوم وتقدمها قد تم عن طريق قبولنا بصدق بعض الأخبار أو
الأحكام ، مع اشتراط وجود الدقة والتحديد في المعانى التى استخدمت فيها هذه
هذه المصطلحات . وهذا هو ما يدعو المفكرين إلى ضرورة تأسيس الفلسفة على
قضايا يمكن وصفها بأنها « صادقة كلية » ، وإن لم يعن ذلك أنها تتضمن « كل
الحقيقة » ، ولتوضيح ذلك نقدم بعض المناقشة حول مصطلح الخطأ أو الضلال .
إن بعض الناس يزعم أن الخطأ أو الضلال هو بكل بساطة تضييب الحقيقة ،
وهؤلاء الذين يعتقدون هذا يرون أن الشر ليس إلا عدم وجود الخير ، أو زوال

المبادئ الفاضلة؛ ونرى أن من المهم جداً أن نرفض هذا الرأي الذي يجعل الخطأ مجرد إغفال أو تغييب الحقيقة . ولنضرب لذلك مثلاً : لنفرض أنه طلب منا أن نتحدث عن مكان ميلاد النبي محمد صلى الله عليه وسلم فقد نقول :

(أ) إنا لا نعرف .

(ب) لقد ولد النبي صلى الله عليه وسلم في مكة .

(ح) إن النبي صلى الله عليه وسلم قد ولد في مكان غير مكة .

في القضية الأولى (أ) يشاهد أن الحقيقة التي ترتبط بموضوع التحدث - لم تذكر - أي أنها غائبة، ومع ذلك فليس هناك خطأ إيجابى - أي أنه لم يذكر خبر كاذب . اللهم إلا إذا كان القصد من الإخبار عن أنفسنا في حالة معرفتنا بالميلاد أما القضية الثانية (ب) فإنها تتضمن حتمية ارتباط ميلاد النبي بالمسكان مكة .

أما في القضية الثالثة (ج) فإن الحقيقة - المطابقة للواقع - لم تذكر وذكر مكانها الخطأ الإيجابى الذى يثبت فيه العلاقة بين ميلاد النبي ومكان آخر خلاف مكة . إن هذه القضية الأخيرة فيها من الإيجاب ما فى القضية الثانية؛ لو أن (ب) صحيحة فلا يمكن أن تكون (ج) صحيحة .

ولكن تناقض هاتين القضيتين الأخيرتين لا يفيدنا فى معرفة أيهما أصدق . إن قبولنا للقضية (ب) مؤسس على نوع آخر خارج عن القضية ، وهو نوع خاص من التجربة كوجود بعض أشخاص حضروا أو سجلوا بناء على السماع القريب ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك المسكان الخاص .

إن بعض المفكرين المثاليين قد اضطربوا وخلطوا بين هذين القولين .

(١) إن هذه القضية ليست كل الحقيقة .

(٢) إن هذه القضية ليست حقيقة بالكلية . مع ضرورة التفريق بينهما . فالأولى تعنى أن هذه القضية بعض الحقيقة وليست الحقيقة كاملة، أما الثانية فإنها تعنى ألا نصيب من الصحة بها على الإطلاق .

مع أنه يجب التنبه إلى أنه ليس من الصحيح أن نصف خبراً بأنه كاذب إذا كان قد أغفل جزءاً من الحقيقة ، إلا إذا أريد بهذا الخبر أن يعلن الحقيقة كلاً . والأصح أن نصف هذا الخبر بأنه صادق في حدود المعاني التي تدل عليها الألفاظ المحدودة التي يتضمنها هذا الخبر ، ولو أدى إلى اعتبار الخبر متضاهنا لحقيقة جزئية . وهذا يفسر اتجاه بعض المفكرين إلى ضرورة تواضع الفلسفة بإعلان اعتمادها على مصطلحات مبسطة ودقيقة تحدد الحقيقة في ظلها بدلا من هذا الادعاء الفارغ بالقدرة على استيعاب الحقيقة ككل أى بصورة عامة شاملة^(١)

(١) فيما يتصل بمنزل هذه النقاط ارجع إلى مقال general Philosoph في كتاب
What is Religion تأليف Alban .G . Widgery PP, 10 ff.

مناقشة ما يقصد بالحقيقة

في قولنا « وظيفة الفلاسفة هي التوصل إلى الحقيقة » ،

بعض المفكرين يرى أن الكشف عن الحقيقة والتوصل إليها يعتبر هدفا في ذاته ، بصرف النظر عن آثار ذلك ونتأجه - وإن كان من المعقول أن الأفكار الصادقة تصاحبها دائما نتائج جيدة ونافعة . ويتفق التقليديون والوضعيون على أن صدق الأفكار وكذبها لا يتوقف على النظر إلى مستقبلها ، بل إن بعضهم يرى أن صواب الفكرة يؤسس على عللها وأسبابها التي تتصل بالماضي ، مما يدعو إلى ثباتها .

والبعض الآخر وخصوصا أصحاب الفلسفة العلمية أو البرجماتية يرون عدم جدوى الوصول إلى الحقيقة ، ولا يقبلون أن تتبدد جهود النظر العقلي في معرفة حقيقة الكون ومبده ومصيره ؛ فيتبنى عكس هذا المفهوم للحقيقة ويرفض قبول ما يسمى « بالحقيقة المطلقة » ويعتبرون أن المعرفة ما هي إلا وسيلة لحل مشكلة أو التغلب على بعض الصعوبات ، وصدق المعرفة يترتب على ما تحقق من نجاح في هذا الصدد ، فإن فشلت كانت خطأ ، ولا عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها ، وقد يترتب على هذا الرأي احتمال صدق الفكرة الواحدة في حالة ما وكذبها في حالة أخرى ، إذ تكون صادقة في حالة النفع الذي تجلبه ، وباطلة إذا لم تحقق هذا النفع ، كما يترتب على ذلك أيضا احتمال صدق الفكرة الواحدة لدى شخص معين وكذبها أو بطلانها لدى آخر كما يمكن أن يقال بصفة عامة إن صدق الفكرة يعلق على المستقبل ، حيث يكون المجال الصحيح للتجربة . ونرى أن معرفة الحقيقة هي أمر نابع في حد ذاته ، وليس عديم القيمة كما يظن ، وكيف نتصور نفع شيء لا نعرفه ؟ وكيف نقيس هذا النفع ؟

وفي الحقيقة يمكن القول بأن الواقعية الطبيعية Natural Realism ليست إلا أسما آخر للهادية كما أن الواقعية الذاتية Persmal Realism ليست إلا اسما آخر للشالية .

إن البحث الفلسفي عن الوحدة يعتبر بحثا ميتافيزيقيا . في العصر الحديث نجد مفكرين كثيرين يرفضون أن تكون نيتم البحث في الميتافيزيقيا أو حتى الاهتمام بها ولكننا نجد في فلسفتهم بعض المصطلحات التي يعتبرونها معبرة عما هو نهائى أو ذو صفة ميتافيزيقية ، ولقد فقد تفكيرهم طابع الكلية والتهام مما أدى لى وجود أنماط ميتافيزيقية مختلفة في كل جزء من أجزائها . وبالطبع هم لا يريدون أن يعترفوا بهذه الأشياء التي توحى بها فلسفاتهم، لأنهم لا يريدون أن يورطوا أنفسهم في اتخاذ قرار صريح وأساسى في هذا الشأن .

أما من الناحية الميتافيزيقية الحققة فإن البحث عن الوحدة قد فهمه بعض المفكرين على أنه محاولة لاكتشاف جوهر واحد أو أصل معين لهذا الوجود فالماديون يرون بكل ثقة أن هذه الحقيقة الواحدة هي المادة، بينما يعتقد الميثاليون Idealists أنها الروح . وبعض الفلاسفات الزائفة مثل التوحيدية المحايدة Neutral Monism تزعم أن الكل جوهر واحد لا هو بمادة ولا هو بعقل ، بل إن طبيئته غير مروفة ويمكن أن يوصف هذا بأنه مرفق اللا أدرى المتهافت : لأنه إذا كان هذا الجوهر المزعوم غير معروف فكيف يؤيد الزعم بأنه واحد ؟ .

ونكاد نعتقد أن تلمس وحدة جوهرية مميئة تفسر في ضوئها سائر الموجودات، هي بحث يدور في حلقة مفرغة لا سبيل إلى الانتهاء منها ، وإن يصيب الفكر البشرى أى تقدم إذا أصر على تلمس هذا الجوهر أو الأصل الواحد ، ولم يأخذ في الاعتبار نسبية الحقائق وتكامل بعضها البعض .

إن مثل هذه الازمة أثرت في نطاق الدراسات الاخلاقية ولم تظفر
بنجاح مؤكد أو بجمل مرض .

معنى وحدة الحقيقة

« أمى جوهرية أم تنظيمية ؟ »

في العصر المبكر التزم المفكرون في بحثهم عن الحقيقة أحد المبادئ الثلاثة
التي ظنوا أنها الوحيدة الممكنة ؛ ويجمع هذه المبادئ الثلاثة أنها تنشد وحدة
جوهرية للحقيقة . وتتثل هذه المبادئ فيما يلي :-

(١) الكل مادة تعرف عن طريق الحراس وبالبحث العلمى وهذا ما يسمى

بالمادية materialism .

(٢) الكل عقلى أو روحى . وهذا ما يسمى مثالية أو روحية Idealism

or spiritualism

(٣) بعض الحقيقة مادة ، وبعضها عقل أو روح وهو ما يسمى بالثنائية أو

الثنوية dualism .

إن أغلب أتباع المدارس الفلسفية المعاصرة يميلون فيما يسدو إلى تجنب أى
التزام فكرى كهذا الذى التزمه القدماء ، فعلى سبيل المثال هناك انتاج
خاص أن فلاسفة الوضعية المنطقية Logical positivism لهم اتجاه مادي . ومع
ذلك فن المشكوك فيه أن يكون الكل قد تبوا هذا الاتجاه . أو قد نبهوا إليه
على الأقل .

إن فلسفة الوحدة المحايدة Neutral Monism باعتقادها أن الحقيقة ليست
عقلا وليست مادة إنما تنفدى إتخاذ قرار ، وذلك ولا شك يوحى بلا أدريه
سلبية هتية ، ومع ذلك فإن أتباع هذه الفلسفة سرعان ما يتردون فى اتجاه
مادى صرف .

الفكرة الصحيحة للوحدة :

إن وحدة الحقيقة لا تعنى بالضرورة الوحدة الجوهرية، بل قد تشير إلى وحدة تنظيمية أو انسجامية، وعلى هذا فمن الممكن أن توجد جواهر أو أعيان متعددة، يربطها علاقات تظهرها بمظهر الكل المنتظم، إن أتباع المذهب الثنائى dualism يرون أن هناك نوعين من الحقائق: العقل والمادة، وهما مرتبطتان برباط هام كما هو واضح من الحياة الإنسانية العادية إذا نظرنا إليها من ناحية الذوق العام (١). وهناك أمثلة كثيرة من التجارب التي تؤيد أن هذه الوحدة تنظيمية وليست تركيبية، إن التمييز أو التفريق بين الأجزاء والعلاقات التي تشكل كلا عاما يمكن ملاحظته في الطبيعة العضوية وغير العضوية على السواء.

إن أنواع التوحيد المختلفة التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها في الحياة الاجتماعية تعتبر في مجرمها وبقدر ما تنظيمية أو تشكيلية، وليست جوهرية وبعبارة أخرى، إن المجهود الذي يبذل في محاولة الكشف عن «وحدة» جوهرية أو مصدر واحد مادي أو روحي، قد يكون عديم الجدوى بالنسبة للفكر الإنساني. إن الحياة الإنسانية تهتم بالمميزات التي تتضمنها التجربة وعلاقتها. وهذا يعنى أن مجهود الفكر في أن يرى الأشياء (مهما اختلفت في ضوء الانسجام والتعاون المنظم) يعتبر أساسيا وملحا في الوقت نفسه، ونرى أن مجهودا كهذا عندما دخل ميدان التطبيق لتحقيق الوحدة العضوية، قد برهن بصورة لا تقبل الشك على أنه في غاية النفع والأهمية.

(١) من المأم به أن الفلاسوف لا يقنع - ولا يصح له أن يقنع - بمجرد الاعتماد على الذوق العام، ولكن إذا نظرنا إلى هذا الذوق على أنه حسيلة تجارب فليس هناك ما يمنع من اعتبار صلاحيته كنقطة بدء قابلة للمناقشة.

تبرير الحياة

يبدو لبعض المفكرين أن أهم سؤال للفلسفة هو « ما معنى كل هذا ؟ » ،
ويقصدون طبعاً السؤال عن الوجود . « إن كلمة « معنى » في هذا لا يقصد
بها ما نفهمه مثلاً من قولنا : « معنى هذه الكلمة أو هذا الرمز كذا وكذا » ،
ويمكن إيضاح ما نريد قوله بوضع السؤال بطريقة أخرى كأن نقول مثلاً :
« هل تجربتنا للحياة أو هل وجودنا في الحياة يحمل معنى أو معاني ؟ ، وإذا كان
الجواب بالإيجاب فما هو هذا المعنى ؟ أو ما هي هذه المعاني التي يحملها وجودنا
وتجربتنا ؟ ووضع السؤال على هذا النحو يشعر بأن السائل لديه بعض الفكرة
عما يريد قوله بكلمة « معنى أو معاني » .

لقد جاءت هذه الفكرة نتيجة لبعض التجارب التي أحس الإنسان أن بها
بعض القيم الجوهرية . والتجربة المايئة بالمعنى أى ذات القيمة الجوهرية جديدة
بنفسها بأن تكون موضع رغبة الإنسان ، وهناك فكرة أخرى تضاف إلى كلمة
« معنى » في هذا السؤال ويمكن أن تحيل السؤال إلى هذا النحو : هل هذه الحياة
تستحق أن تعاش ؟ في الحالة الأولى نجد أن القيمة منصبة على التجربة . وفي
الحالة الثانية نجد القيمة منصبة على الحياة باعتبارها المسرح الذي يمكن أن تنال
فيه مثل هذه التجربة ، وللإجابة على هذا السؤال الثانى « هل الحياة جديدة
بأن تعاش ؟ نحن نختار دون تردد هذا الاتجاه الهادف . فنقول : نعم لأنها
جديدة بأن تعاش بقدر ما فيها من تجارب كافية ذات قيمة فى نفسها ، إن الناس
فى علاقاتهم مع الطبيعة قد تمتعوا حسياً وعقلياً وعاطفياً : لقد كان الجمال والفن
موضوع تجاربهم . وبضهم ولاشك قد وجد معنى لحياته فى نشاطه العقلى فى
صورة « العلم للعلم أو المعرفة للمعرفة » . حتى فى جانب المحن والآلام تعلن

الكفايات والطاقات الانسانية عن نفسها و صمودها وتسترد الانسانية ابقسامتها
وثقتنا بصورة أروع بعد أن تكون قد ذاقت الفرق الهائل بين محنها ومسررتها ،
ثم هي نوع جديد من التجربة يتطلبه موقف المسترلية الهادف ، وبالإضافة إلى
ذلك يمكن أن يقال إن التجارب الأخلاقية ، كالصداقة والحب ، والتجارب
الدينية ، كعبادة الله تعتبر جزءاً يساهم بلا شك في جعل الحياة جديرة بأن
تعاش . من تجارب كهذه — سواء كانت حسية أو عقلية أو جمالية أو
أخلاقية أو دينية يمكن أن نستنبط ما يمكن فهمه من كلمة ومعنى الواردة في
السؤال السابق .

وكل إنسان يفترض أن لكلمة « معنى » مفهوماً آخر إلى جانب ما
سبق أن أوضحناه ، يجب أن يسأل عن هذا المفهوم ، حتى نضيفه إلى ما فهمناه نحن
من هذا اللفظ . وبذلك تتكرر المعاني بعدد هؤلاء الذين يدركون أهمية الحياة
بالنسبة لهم فنزيد ثروتنا الفكرية وثقتنا بأنفسنا .

وما نريد أن نوضحه هو أن ما نعلمه فعلاً ، هو المفاهيم المتعددة كما تضمتهما
التجارب في الحياة الانسانية ، ولا يمكننا أن نزعم بطريقة مفهومة أن الحقيقة ككل
لها معنى واحد يتضمن كل شيء ، حتى في الحياة الإنسانية لا يوجد لدينا معنى
واحد بل يوجد عدة معانٍ ، إن القول بأن المعنى والهدف في حياة الإنسان
هو « أن يسبح الله » أو أن « يتمتع به إلى الأبد » هو قول شعري لا فلسفي .
إن الفيلسوف قد يطلب من الإنسان أن يسبح الله ، وأن يتمتع به من خلال
الاشتراك في سائر المعاني أو الأهداف التي جعلها الله ممكنة للإنسان . وبالرغم من
أن السؤال عما يمكن أن يتضمن « الكل » أو الوجود من معنى قد يثار بصفة أو
بأخرى ، فإنه يبدو أن السؤال الأهم بالنسبة للإنسان هو الذي يتصل بالمعنى أو

المعاني التي توجد في الحياة الانسانية خاصة أو من أجلها . إذ يتوقف على إدراك هذا المعنى أو هذه المعاني ، تكييف موقف الإنسان وأداء دوره الفصالي في هذه الحياة .

داء الفلسفة وعلاجه

لقد قيل إن الفلسفة هي البحث عما «هو كائن» وكل نظام فكري يبرز ما هو كائن في إطار ما يمكن أن يسمى : «والآن الأزلي» و «Eternal Now» أو «بالرهن الثابت» قد اتهم بأنه يتضمن الاعتراف بأن الحقيقة «ساكنة» وغير متطورة على الإطلاق . وإن هذه النظم الفكرية قد صيغت في شكل تصورات مجردة بعيدة الصلة بالواقع المتطور ؛ وبهذا فشلت تماما في إعطاء صورة صحيحة للتجربة المباشرة للطبيعة وللتجارب المختلفة التي عاشها الإنسان أخلاقيا ودينيا .

إن الطبيعة كما نراها ليست ساكنة بل متحركة ومتطورة : فثلا فيما يخص الأحياء ، نجد أن التطور أدى في مراحله المختلفة إلى وجود أشكال جديدة ، وفي عالم الجمال والفن نجد الجهود المتلاحقة لخاق أشكال جديدة للجمال .

إن الدين قد أشار أيضا إلى ظروف مثالية للتجربة الانسانية يمكن الحصول عليها في حوادث مستقبلها . لهذا إذا أريد للفلسفة أن تكون مناسبة للحياة الإنسانية ؛ يجب أن تأخذ الفلسفة في اعتبارها طابع الحركة للحقيقة ، ويجب أن تتضمن الآمال والجهود من أجل مستقبل يختلف عما هو كائن . صحيح أنه لا يمكننا أن نستبط بكل يقين وثبت مما هو كائن ما يمكن أن يكون أو « ما سيكون فعلا » ؛ حتى شراح التطور البيولوجي مضطرون إلى الاعتراف بأنه لا يمكن معرفة ما سيكون عليه التطور في المراحل التالية ، بمجرد الاعتماد على المراحل السابقة . لأنه لم يوجد مثلا من أعظم العلماء الأغريق من كان يتوقع أن تصل معرفة الإنسان بالإرسال السلكي واللاسلكي إلى هذا المستوى الذي وصلت

إليه الآن ، فضلا عن تصور تحقيقها بالفعل في هذه الحياة بواسطة الراديو أو غيره من الاختراعات الرائعة .

ومعنى هذا بصرح العبارة ، أن قيمة الحياة وما تحمله من معنى ، لا يتوقف فقط على التجارب الفعلية التي تحمل قيمة في ذاتها الآن ، بل يتوقف كذلك على المحاولات التي تبذل في سبيل الوصول إلى تجارب أخرى في المستقبل ، تضيف غنى وعمقا للحياة الإنسانية .

وبالنسبة لما يخرج عن تعبيرنا وما هو كائن ، وتعبيرنا ما قد كان ، لا تملك الفلسفة إلا أن تقول ما قد يكون ، لا ما سيكون . أي أن تنبؤاتها عن المستقبل ستكون نوعا من التأمل Reflection الذي لا يجاوز مستوى الاحتمالات . ولا يفض ذلك من قيمتها (١) . فقد تظهر الحياة صدق هذه الاحتمالات . ولكن الملاحظ على الفلاسفة المعاصرين ، أنهم يحاولون أن يتفادوا التأمل ، وذلك إما لتقليدهم ، وإما لنقص البصر النقدي لديهم أن عدم وضوح الرؤية واتساع أفقها . وكان كل واحد منهم قد تقوقع في دائرة خاصة ، حرته من الانتفاع بما يوجد في الدوائر الأخرى . ونحن لا نتعامل على أحد؛ ففي الواقع إن أعابهم يتحاشى الالتزام باتخاذ قرار إيجابي . والعجيب أن كثيرا منهم يبادرون بهدم ما يخالف آراءهم بلا تودة . إننا نقترح للخروج من الأزمة الفكرية ، وهذا الجذب العقلي والتردد أن تقوم جهرد مخلصه متعارفة بدراسة شاملة لتاريخ الفلسفة . فإنه بالرغم من وجود تباين في المذاهب على اختلاف العصور والامكنة ، ستمنحنا هذه الدراسة صورة أكمل وأشمل وألصق بالانسان مما تعطيه إيانا أعمال بعض الفلاسفة المعاصرين ؛ تلك الأعمال التي ليست في الواقع إلا أشناتا مستخلصة من القديم ويجب أن تعتمد هذه الدراسة الشاملة على بصر نقدي يمتاز بعزل ما عسى أن

(١) وقد رأينا أن برتراند راسل يؤيد مثل هذا الرأي .

يكون قد ساهم في تشويه الأفكار والمذاهب من عوامل سياسية أو اجتماعية ، مع القدرة التامة على الربط ، وفحص العلاقات الخاصة والعامة . وفي النهاية سيكون حكما بالشمول أو الضيق ، بالانزان أو عدم الإيزان لأى فلسفة مؤسسا على مدى غنى أو فقر تجربة الفيلسوف الشخصية ، وعلى مدى عمق علاقاته الاجتماعية ، وعلى مدى الحيوية التى تتسم بها تجربته وأفكاره فى جعل الحياة أفضل فكريا وماديا .

فمثلا والدينى المتعصب، الذى لا يرى للدم فائدة ويظن أنه عدو لدود للإيمان والعقيدة الدينية هذا المتعصب لا يمكن أن تكون لديه فلسفة مناسبة نافعة . حتى وإن ظن أنه يحمل النور والهدى. فقد يكون صادقا فى هذا الادعاء؛ ولكنه يجب بمسلكه عن الناس الانتفاع بهذا النور والهدى من الطريق المناسب .

كما لا يحق للعالم — الذى لم يحدث فى حياته أن وجه اهتماما جادا بالدين — أن يدعى أنه شهيدة أو خرافة ، استنادا إلى أن قضاياها لا تخضع لمنهج بحثه . ولو كان هذا العالم وفيما لقواعد علمه ، محترما للأساس العالم لهذا العلم، لكان موقفه محايدا ، وكان كل ما فى وسعه أن يقوله ، هو أن هذا الأمر لا يقع فى دائرة اختصاصه ، وأن له أناسا درسوا قضاياها ، وربما عاشوا تجربته . وهم كثيرون فى كل زمان ومكان؛ وقد يقول: لم يثبت عندى بعد صدق أو كذب تلك القضايا، ولا ينتظر أن أصدر فى ذلك حكما عليا لهدم طواعية مادة الدين لاختبارات المعمل، وعليه فلا أستبعد صدق بعض هذه القضايا .

إن الحياة الغنية بالتجارب يجب أن تستحث الجهود من أجل فلسفة شاملة تعنى بشئى أنحاء الحياة . كما أن وجود هذه الفلسفة الشاملة يجب أن يعود إلى بذل الجهود من أجل حياة غنية بالتجارب . . وفى هذا ربط للفلسفة بالحياة ، وتعميق للرجوع الإنسانى ورفع لشأنه .

الفلسفة والدين

تاريخ الفلسفة يصور ترابط الفكر الإنساني بتغيره من مرافق الحياة الروحية الأخرى . ولا يصور إلا لونا خاصا من هذه الحضارة الإنسانية ، التي يقع الدين جزءا منها ولا شك . وقد وجد فلاسفة وعلماء ، مثل فلاسفة اليونان أمهتوا قدرة العقل على معالجة المسائل اللاهوتية . كما وجد فلاسفة مصاحون اجتماعيون وأخلاقيون .

وليس الفلاسفة جميعا انبذوا الدين ، يتخذون التفكير النظري مهنة ، بل قام بينهم رجال دين ودعاة ثورة . ولا شك أن جانبا من الفلاسفة قد نشأ عن الدين ؛ ولا نستبعد أن تكون السماء قد سبقت في الإدلاء ببعض الحتمات . وقضية الدين والفلسفة يمكن أن توضع على نحو خاص يباب فيه عن هذا السؤال :-

إلى أى حد يمكن للعقل أن يكون المصدر الهام والنهائي لكل معرفة إنسانية ؟ وإلى أى حد يحق له أن يفتى في مسائل العقيدة ؟ يضاف إلى ذلك قولنا هل يعنى العقل عن الوحي ، أم أن الوحي يأتي بما لا يستطيع العقل أن يصل إليه ؟ . إن أدوار بعض فلاسفة اليونان تبدر وكأنها محارلة للتوفيق بين الفلسفة وبين الديانة الشعبية . وقد كانت الأساطير المضمنة للرموز موضعا لتفسير فلسفي خصوصا لدى الرواقيين . ويلاحظ بعض التعارض بين الروح اليونانية وبين المسيحية ؛ حيث لا تضع الأولى للفكر حدردا ، بينما تنادى الأخرى بتصور العقل البشري وعجزه عن الوصول إلى حل كثير من المشاكل الميتافيزيقية . ولا يمنع هذا وجود بعض تصريحات لدى بعض الفلاسفة اليونانيين ، تعرب عن صعوبة وبعد منال المشاكل الإلهية بالنسبة للعقل ، مع أن الدين من موضوع بحثه ، وأنه

من المستحيل التذليل على وجود إله . وما نزال نرى أصداء مثل هذه الآراء ، وإن كان بعضهم يفرق فيقول : حتى لو كان يوجد إله ، فإن ذلك لا يغير الوضع ، لأن الفلسفة تهتم بالوجود الإنساني ، لا بالوجود الإلهي ؛ ونسى هؤلاء أن الوجود الإنساني نفسه متعدد الجوانب ، متنوع الروابط بكل ما حوله من ظواهر ومظاهر روحية ومادية . ولا يمكن إغفال جانب اللاهوتية للسبب البسيط ؛ وهو أن هناك علاقة واقعية يحياها الإنسان بما يطلق عليه لفظ الإله . وليس من المعقول أن يغفل هذا الجانب مع ماله من أصله ومساس حيوى بأهم جزء من حياة الإنسان وهي حياته الوجدانية .

وبالإضافة إلى ذلك يمكن إن يقال إن الناحية الدينية في حياة الإنسان لا تظهر بمظهر عاطفي فقط ؛ بل قد تكون مصدر وحي لأفكاره وفنونه وسلوكه وعلاقاته بما ومن حوله . وبهذا يستحيل على أى نظام فلسفي جدى أن يغفل جانب الدين من ملاحظته . ولكن هناك فارقاً بين دراسة الدين كظاهرة تفرض نفسها على الأحياء ، وبين إنشاء دين عملي تدين به الإنسانية .

وقد يقال في هذا الصدد ؛ ما المانع في أن ينشأ هذا الدين العقلي الذى يجب أن يدين به الناس ؟ .

للإجابة على ذلك نقول كما قال أبو حيان التوحيدى « لو كان العقل يكتفى به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء ؛ على أن منازل الناس متفاوتة فى العقل وأنصبتهم مختلفة فيه ؛ فلو كنا نستغنى عن الوحي بالعقل كيف كنا نقتنع ؟ وليس العقل بأسره بواحد منا ، وإنما هو لجميع الناس . »

أى أنه يوجد فى الدين الموحى به ما يمكن أن يرضى سائر المستويات مع ضمان وجود ما يرضى المستوى العادى ، على حين أنه يتمسك فى النظام العقلي

لإيجاد ما يمكن أن يرضى كافة المستويات العقلية . ولا زال تاريخ الفلسفة في موقف يسمح له بتكذيب مفكرين أمثال (جينو) عندما يقولون إن الدين صائر حتما إلى الزوال . وكل هذه الصلات التي تربط بين الدين والفلسفة لا تمنعنا من رؤية ما يميز كلا منهما بكل وضوح ؛ ولكن تكفى الإشارة إلى ذلك في تعبير عام كقولنا مثلا :-

إن الفلسفة بحث نظري، وتأمل عقلي؛ وإن الدين وجود حقيقي وتجربة حية مترجمة . ولا يليق بنا أن نزع بمسائل الدين في النطاق الفلسفي ، لتستبدل بآراء نظرية ، كما لا يصح أن تفرط الفلسفة في حق الاستقلال والأصالة الشخصية . وقيمتها الحقيقية في مناسبة مصدر ومصير الانسانية . على ألا تحبس الفلسفة نفسها وتغلق أبوابها دون أى ضوء يساعد ، مهما كان مصدره ، بما في ذلك الدين . وفلسفة الدين أصبحت جزءا لا يتجزأ من صميم الدراسات الفلسفية ، وترى فيلسوفا معاصرا مثل (وليم جيمس) يكرس جانبا كبيرا لدراسة الدين وكذلك (برجسون وشرلر) وغيرهما .

ويعجبنى في هذا الصدد ما يردده المفكر الفرنسي المعاصر (براون) من أن الفلسفة لم تحزم أمرها يوما على أن تستقل عن الدين استقلالاً نهائياً حاسماً . حقا لقد كان هذا كله دائما هو مقصدها الأصلي ولكنها لم تعرف يوما ، أو لعلها لم ترد يوما أن تمضى في هذا السبيل حتى نهاية الشوط . ومع ذلك فقد يبدو لكثير من الباحثين أن الدين والفلسفة ميدانان متميزان ، ومنفصلان تمام الانفصال ، وإن كان يوجد بينهما حدود صراع مشتركة . ومن الطبيعي في هذا الصدد أن يوضع العلم تحت الفلسفة . ومع التسليم ببعض الصحة في هذه النظرة ، فإننا نرى أن من الممكن أن ينظر إلى الدين والفلسفة

على أنهما طوران متتابعان ، أو صيغتان متدرجتان للتعبير عن مشاعر الإنسان وأحاسيسه واعتقاداته نحو العالم . ولقد حاول باحثون كثيرون تركيز الانتباه إلى الفترة التي تم فيها الانتقال من طور إلى آخر ، كما يعتقد هؤلاء بصفة عامة أن الخطوة الحاسمة في هذا الانتقال أتت من اليونانيين ، منذ حوالي ستة قرون قبل المسيح؛ ومع ذلك فإننا لا نعتقد أن الانتقال كان فجائيا أو قاطعا بحيث يظن أنه تطلب هجر القديم وخلق الجديد من العدم . إننا إذا القينا نظرة فاحصة على تلك الفترة ، ألفينا خيطا مستمرًا بين بواكير التفكير النظري وبين الحقائق الدينية التي تسكن وراءها .

والحقيقة أن الفلسفة قد ورثت من الدين تصورات هامة معينة - وعلى سبيل المثال - استعارت أفكار الإله والنفس والقدر والقانون إلى آخر هذه المسائل الهامة التي مازالت تحتل صميم الحركات للتفكير النظري ، وما زالت تحكم اتجاهاتها المختلفة . واثم كان الدين يعبر عن نفسه في أسلوب رمزي شعري في أغلب الأحيان ، فإن الفلسفة تصطنع لغة التجريد الجسافة التي لاتعنى بالصور الخيالية أكثر من عنايتها بتحديد المفاهيم وإدراك الحقيقة (١) .

ولا نجد اعتراضا جديا على الرأي القائل بأن هناك اتجاهين للنظام الفكري للإنسان ؛ وهذان الاتجاهان يستجيبان لميلين متميزين في الطبيعة البشرية والمزاج الإنساني ، ومن ثم كان هناك التقليدان المحددان في التاريخ الفلسفي : أحدهما يمكن وصفه بالاتجاه أو التقليد العلمي ، والآخر بالاتجاه أو التقليد الصوفي . (Scientific & mystical) . ويحرك هذين الاتجاهين باعشان نحو خطين

(١) لايعنى هذا بطبيعة الحال استبعاد استعمال الفلسفة الالهة الشعرية أو الرمزية ؛ فإن فلاسفة كثيرين كانوا مشهورين بالخيال ؛ غير أن معظمهم كانوا مدفوعين بدشاعر دينية متجسدة

يتباعدان شيئا فشيئا حتى يؤديا في النهاية إلى نتائج متعارضة . ومطابق هذان الاتجاهان حاجتين في طبيعتنا الإنسانية ، ويشخصان النمطين المعروفين للمزاج الإنساني .

ففي عصرنا الحديث مثلا ، أصبح الاتجاه أو الميل العلمي أكثر يسرا في الفهم وأقرب إلى التفسير ؛ لأنه يتفق مع عادة التفكير في عصر علمي . ونظرا لأن العلم مسوق الآن بأعمق الأسس بضرورة السيطرة على العالم من خلال فهمه فهما وصحيحا ؛ فإن العلم يتقدم حينئذ إلى هدفه ، وهو تحقيق صورة كاملة وصحيحة للعالم وللحقيقة في أبسط صيغة ممكنة ؛ آملا أن يشرح كل الظواهر بأيسر سبيل . هذا الميل العلمي نجد صداه في القديم لدى الإيونيين ؛ وقد بلغ أوجسه وحقق إنجازاته في فكرة الذرة . فإذا تأملنا نتائج المدارس الذرية في هذه الحقبة أمكننا أن نستنبط أن الغموض حول مسائل كثيرة قد زال ، ولكننا في نفس الوقت نرى أنه قد زال كذلك كل شيء قد يده النمط العقلي الآخر (الصوفي) ذا قيمة وأهمية في العالم ؛ ففي مذهب الذرة مثلا نرى اختفاء فكرة « الإله » أو الآلهة . كما نرى أن النفس لم تعد إلا « حفنة من جزئيات مادية » وباختصار نجد أن الحياة قد فارقت الطبيعة . أو أن الطبيعة قد أخلت من الحياة .

وهذه هي النتيجة الحتمية لعلم أوحى به البساطة المثالية الرياضية ، مع إهماله التام للبيولوجي أو علم الأحياء . ومع أن العلم وسيلة جديدة بالإعجاب للبحث في الطبيعة غير العضوية ، فإنه يفجر الرعب في نفوس أناس ذوي مزاج مضاد ؛ هؤلاء الذين لا يندشون الأحياء وسط ماهو ميت ، أو ماهو غير متمتع بالحياة . هذا بالنسبة للروح العدمية .

أما الروح الصوفية التي ولايتها حاجة مختلفة ، فإنها تعمل في اتجاه متباين

ذالفلسفة بالنسبة لفيثاغورس ليست آلة فضول ، بل طريقا للحياة والموت . ولغاية الروح الفيثاغورية على المدارس الغربية ، فقد تأصلت لديها اعتقادات معينة خاصة بالألوهية ومصير النفس الإنسانية . وقد تأسست على مثل هذه الاعتقادات فلسفتهم عن الطبيعة . ونظراً لاعتقادهم الجازم - المأخوذ عن اليونان - في ضرورة كرن العالم معتمولا : فإن هؤلاء الفلاسفة أو هذه الفلسفات تبرز نفسها وكأنها سلسلة من المحاولات لتبرير الإيمان أمام العقل . لقد ذم بمارمبندس بكل جسارة العالم الحسى حتى سلبه صفة الحتمية ، عندما بدأ أن ذلك يتعارض مع النتائج المنطقية لبعض التصورات الدينية .

ولقد أظهر أمبيادوقليس مهارة فائقة في ابتكار الحيل للتوفيق بين الفكر والدين . كما بذل أفلاطون جهودا مستهيمية في سبيل إنجاز هذا العمل الشاق الذى يجب بعض الباحثين أن يصفه في هذه الكلمات الموحية وهى : وضع قدمه على الأرض وإمساكه بالسما (١) .

وكل مايعنى هؤلاء الثلاثة جميعا يمكن أن يختصر في الكلمتين الله والنفس - هاتان الكلمتان اللتان حاول العلم وجد في أن يطرحهما بعيدا وأن يستغنى عنهما تماما .

لقد فكر الفلاسفة اليونان حول طبائع الأشياء physis وليست الأشياء المبحوثة سوى الجواهر الحية والألهمية . لقد ارتبطت مدارسهم المختلفة باتجاه معين ، بحيث تصله صلة وثيقة بالأصل البدائى ؛ وبهذا وصلوا إلى نتائج مختلفة حول طبائع هذه الأشياء . ولكنهم بالرغم من كل ذلك لم يخرجوا عن دائرة المادة البدائية الموروثة . غاية ما فى الأمر أنهم ربما انتقوا من هذه المادة هذا الرأى أو ذلك

موضحين ومحللين أحيانا العوامل المختلفة، التي كانت تبدو مختلفا في العصور السابقة . أى أن هؤلاء الفلاسفة مارسوا نشاطهم العقلى حول هذه المادة الهائلة الموروثة في تلك العصور السحيقة ؛ وبذلك بدت الفاسفة وكأنها شرح وتحليل وتوضيح وتعليل للوارث الدينية ؛ بل أحيانا - لتلك التي سبقت الدين Pre-religious . لأنها لم تخلق وسائل تصويرية جديدة وإنما اكتشفت تلك الوسائل عن طريق التحليل الدقيق، والتحديد والتمييز بين العناصر المختلطة في هذا التراث الدينى .

وموجز القول أن الفلسفة اليونانية فيما يمس النظريات العديدة لطبائع الأشياء لم تخرج كثيرا عن البواعث الأولية التي احتوتها مادة الدين الموروثة . وهناك ما يؤكد وجهة نظر الباحثين فى أن الفلسفة اليونانية ، حينما عالجت ووضعت النظريات لطبائع الأشياء ، أصل الأشياء ، لم تخرج بعيدا عن العوامل البدائية ، التي حددتها المادة الأولية والأساسية الموروثة من الدين ^(١) ، ولتوضيح ذلك يمكننا أن نسأل: عندما يقول اليونانيون إن طبيعة الأشياء physis كانت ماء أو هواء أو نار .. ماذا يعنون بلفظ physis للموضوع هنا ؟ ماذا يقصدون بهذا الشيء النهائى الذى يشخصونه تارة بواحد ، أو بآخر من هذه العناصر المادية ؟ .

إن لب هذه المشكلة يتمثل فى هذه المذاهب الثلاثة لطاليس:

١ - إن طبيعة الأشياء هى الماء .

(١) راجع فى هذا البحث القيم الذى كتبه كورن فوردي F.M. Corn ford فى كتابه

From Religion to philosophy . وقارن كتاب رسل History of western philosophy philosophy

٢ - الكل حتى (له روح أو به روح) .

٣ - هو ممتلئ بالارواح (شياطين وغيرها) أو الآلهة .

ويلاحظ أن أرسطو تعرض لنظريات أسلافه في كتابه الاول من الميتافيزيقا وكان عرضه لهذه النظريات مؤسسا على رأيه الخاص في التفرقة بين العاقل الاربع . ولا شك أن وجهة نظر (أرسطو) ليست تاريخية . وفي رأيه أن السابقين لم يتعرفوا إلا على العلة المادية Material cause ، أو ربما أضافوا إليها مبدأ الحركة ، ويدرف أرسطو العلة المادية (أو الاصل المادى) بأنه ذلك الشيء الذى تتكون منه أشياء ومنه فى الاصل ولدت وإليه فى نهاية الامر تنحل) . وجوهر ذلك الشيء ثابت دائم بينما تتغير صفاته .

أما فيما يتعلق بالقضية الثانية ؛ وهى الخاصة بحياة الطبيعة المنبثة ، بها فإننا نلاحظ أن تعاليم أرسطو على ذلك بأن هذا يؤدي إلى عدم الاعتراف بمبدأ الحركة موهم وغير سديد .

وأخيرا فإننا نرى أن هذا الجوهر الروحى قد وصف بأنه إلهى أو أنه ملئ بالشياطين أو الآلهة . وهذا الخبر ولا شك يشير إلى صفات تتعلق بالقوى العليا التى تفرق قوى الإنسان Super Human التى كانت ممثلة فى فكرة الاستمرار السحري ، والتي دعت إلى تمثيل الروح أو الآلهة .

ويقرر مؤرخو الفكر اليونانى أن الديانة اليونانية تتضمن فكرتين متناقضتين الألوهية وعلاقتها بالإنسان والطبيعة . ويمكن وصف إحدى هاتين الفكرتين بأنها صوفية Mystical ، والأخرى أولومبية ، وبهذا أمكن للطبيعة أن تتضمن بدور التناقض الكامل الذى خلق اكتشافه مشكلة للفلسفة . وكقانون عام وصف الفلاسفة اليونانيون الطبيعة Nature و physis وعلاقتها بالكون كعلاقة الروح بالجسد

أو النفس بالجسم . وتبعوا صفات النفس من حركة ومرونة ثم انتهى بعضهم إلى ضرورة احتواء الطبيعة على مثل هذه الصفات ؛ ثم انتهى بهم الأمر إلى خلع وصف الآلوهية على الطبيعة ؛ وبهذا نجد أن الفلاسفة القدماء يطلقون على الطبيعة صفة الآلوهية ، ولا يقتصرون على وصفها بالحياة والحركة . وقد أغفل بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية هذه النقطة - نقطة لإطلاق صفات إلهية على الطبيعة ؛ ومن هذا يتضح أن الفلسفة كانت الخلف المباشر للثيولوجي (اللاهوت) Theology أو علم الكلام كما نسميه في الإسلام . ولا يتسع المقام لعرض الأدلة التفصيلية لإيضاح وتأيد هذا الرأي . ولكن يكفي أن نؤكد مرة أخرى أنه وجد تياران أساسيان في الفلسفة الإغريقية أخذتا بدءهما من هذين النموذجين اللذين أبرزهما الدين : التيار الصوفي والتيار الأولي ، وتسمية الميتافيزيقا بأسم « ميثولوجي Methology » حتى عصر متأخر كعصر أرسطو ، لا يخلو من دلالة قوية في هذا الشأن .

إننا نرى الآن بعض المحاولات العديدة التي يبذلها المفكرون في تأسيس فلسفة للدين تأسيساً مستقلاً متميزاً . وأصحاب هذه المحاولات يرون أن فلسفتهم الجديدة تتخالف ما أثر في القديم من الأنماط الفكرية المتعددة ، التي عاجلت بعض المبادئ أو الأفكار الأساسية للدين ، مثل (الثيولوجي) الطبيعية (أو علم الكلام الطبيعي) والثيرلجي العقلية أو النظرية ، والفلسفة الدينية أو اللاهوت الفاسق Philosophical theology + Religious philosophy (١) وهم يلاحظون أن هذه الأنماط المختلفة لم تتخذ مادة التجربة الدينية العقلية كنقطة بدء في بحثها ولم

(١) بين التسميات الكثيرة للفلسفة ولإرضاء لاختصاصات التعددة في الدراسات الفلسفية وجدت الأسماء الآتية : فلسفة الطبيعة (العلم بالمعنى الحديث) ، فلسفة الأخلاق ، الفلسفة السياسية ، فلسفة الجمال (أو فلسفة الفن) ، فلسفة التاريخ ، فلسفة الدين الخ هذه التسميات .

يمكنها الانتفاع بهذه المادة حتى في المراحل المتأخرة لتطور هذه الدراسات ؛ كما يرون أن أصحاب هذه الدراسات قد اعتمدوا غالبا على اعتبارات تصويرية عقلية محضة، وعلى استنباطات مستقاة من وجود وطبيعة العالم الحسى، واستولوا على متضمنات أو أشياء في الديانات العقلية. فمثلا نجد أن أمثال هؤلاء يستعملون لفظ «الله» ولا يفهمون منه معنى أكثر مما يفهم مثلا من ألفاظ العقل الكلى، أو السبب الأول أو المهندس أو الخبير العام. وكثير من هؤلاء يعوضون نقصهم وعدم استعدادهم المناسب من أجل البحث في الدين عن طريق الإستعانة بالوحي (١).

وكذلك يرى دعاة فلسفة الدين أن عليهم يخالف ما تتضمنه الفلسفة العامة من إشارات لم تصدر عن فحص بالمرّة، أو صدرت عن فحص غير مستوعب لحقائق الدين الفعلى. وقد يمكن وصف هذه الفلسفة بأنها قسم نقدى بناء من أقسام الفلسفة، يأخذ مادته الأساسية من حقائق الدين كما عاناه شعور الفرد وكما يتمثل إجتماعيا في الديانات التاريخية.

وفى الواقع يمكننا أن نعثر فى نظم فلسفية كثيرة على وصف للدين. وأعمها ما نجده فى الأينكال الكثيرة التى اتخذتها المثالية. وأن أحد هذه الأشكال مشـ لا

(١) فى الواقع إن مصطلح « فلسفة الدين » لم يستعمل إلا منذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادى، وقد يكون برجر الأمانى أول من استعمله، ولكن أغلب ما يلاحظ عليه وعلى من تبعه، أنهم لم يعرضوا فلسفة صحيحة للدين، بقدر ما عرضوا فلسفة دينوية، وذلك بمرض الدين فى ضوء النظام الفاسدى الماص بكل منهم، صارفين النظر عن مختلف الجوانب الدينية عبر التاريخ. وهذا يصدق أيضا على هرمان لوتز فى تحظيظ فلسفة الدين. ومن أهم من نجح فى علاج الموضوع فى مهمل القرن العشرين ردولف أوتو R. otto خاصة فى كتابه فكرة

يصف الدين بأنه ليس شيئاً سوى محبة الخير والحق والجمال كقيم أولية ثابتة .
إن هذا التصور الذي لم يضع من شأن الدين كواقع في التاريخ الإنساني
قد اعتنقه أولئك الذين يعتبرون الفلاسفة في أساسها أمراً يتعلق بالتفكير المجرد .
إن هذا التصور المثالي ليس كاذباً على الإطلاق ، وقد نجد مضمونه بصورة أو
بأخرى في الدين نفسه ، ومع هذا لا يعد وصفاً دقيقاً مناسباً للدين ؛ لأنه ينقصه
التمرف على الخصائص المميزة للتجربة الدينية ، إن هناك وصفاً آخر للدين تحتفظ
به الأشكال المتعددة للفلسفة الطبيعية ، وهو يظهر الدين على أنه ليس شيئاً سوى
عواطف ومواقف ، يتجلى فيه تعاون الإنسان كجزء من الطبيعة مع شوق غامض
نحو خطوات التكميل والاتحاد بالطبيعة ، وهذا التصور هو الآخر ليس مؤسساً
على اعتبار التجارب الخاصة . كما أنه يغفل قضية الوحي إغفالاً تاماً .

إن دعاة فلسفة الدين يرون أنها تبدأ بالدين نفسه ، كحقيقة متميزة مفترقة عن
الفهم العقلي للحقائق ، وعن التجارب الأخلاقية والجمالية . وهم يقولون : -
كما أن عالم الطبيعة يبدأ من التجارب الحية لهذا العالم الحسي ، وأن الفلسفة
الأخلاقية تبدأ من الأحكام الأخلاقية ، فإن فلسفة الدين يجب أن تبدأ من الدين
نفسه في طبيعته الجوهرية ؛ وفي هذه النقطة يتصادف فعلاً أن يكون الدين كعارض
للتاريخ ، أى شيئاً يتعلق بالهياكل والمعابد والسكناس والمساجد والأماكن
المقدسة والمذابح والقسس والأولياء ، كما يتعلق بالعبادة والصلاة العامة والخاصة ،
ويكثر من الشعائر والطقوس والمواظب ، والحفلات والاجتماعات . وكل هذا -
ولاشك - يرتبط بعواطف ومواقف خاصة ؛ أى أن الدين في التاريخ هو مرض
ذو غنى عظيم للتجارب .

وفض تعريف الدين :

نلاحظ في دراساتنا الفلسفية أن التماريف وإن كانت تفيد من ناحية التحديد

إلا أن لها خطورة توجية الانتباه إلى ناحية أو أكثر، مع إغفال جوانب أخرى للشيء المعروف، قد لا تقل أهمية عما اشتمل عليه التعريف. وفي هذا الصدد يتضح لنا من التعاريف التي سنسوقها مدى قصور مثل هذه التعاريف في إعطاء صورة كاملة لما هو الدين .

فيقول « كانت » في تعريف الدين « إن الدين يشتمل على اعترافنا بكل واجباتنا على أنها أوامر آلهية » ؛ وهكذا يجعل الدين بكل بساطة تابعا أو مقدسا للأخلاقية . وفيلسوف آخر يتولى « الدين هو الشعور باعتمادنا الكلى على شيء يحددنا ولا نستطيع أن نحدده بالمثل » ، جاعلا العنصر الشمورى أو العاطفى هو الذى يسود ظاهرة الدين .

ويبدو « هيجل » مؤكدا للجانب العقلى، فيعرف الدين قائلا « إنه المعرفة التى تسكتسبها النفس المحددة لجوهرها كروح مطلق » .

ويقول جون ستيوارت مل « إن جوهر الدين هو الاتجاه القوى المتحمس للعواطف والرغبات نحو غرض مثالى ، يعرف كأسمى ما يكون ، ويفوق بكل جدارة كل الأهداف الانانية للرغبة » . وفي هذا التعريف نجد أن « مل » لاحظ الجانب العاطفى والجانب الذاتى للشيط فى الدين ، كما لاحظ أيضا الصفة المثالية فى الجانب المرزوعى فى الدين .

وإذا كان هذا هو بعض التعاريف المقترحة للدين ، والتى أغفلت ولاشك جوانب كثيرة لتلك الظاهرة الهامة ، فإن باحثين كثيرين حاولوا أن يعترفوا بالفلسفة الدينية بأنها « التأمل والبحث فى الدين عبر التاريخ ، أو كما بدأ فى الحياة » ويشمل ذلك الجماعات الدينية ونشاطها المختلف المستوعب من عادة وطقوس ومبادئ ومعايد .. الخ .

على أن المحاولات الجادة في التقريب بين الدين والفلسفة لم تقتصر على الجهود السابقة بل تعدتها إلى التقريب بين الإثنين عن طريق الغاية .

فيقول الشهرستاني ، لما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتنا — وإنما يكسح الإنسان لنيلها والوصول إليها وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط ؛ فانقسمت الحكمة إلى قسمين : علمي وعملي . ثم يقارن الشهرستاني بين الحكماء والأنبياء فيقول الأنبياء أيدروا بإمدادات روحانية لتقرير القسم العملي ، وبطرف ما من القسم العلمي . والحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريرا للقسم العلمي ، وبطرف ما من القسم العملي ، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى لغاية الإتيان . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى لغاية الاتقان . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على مصالح العامة ، حتى يبقى نظام العالم ، وتنظيم مصالح العباد ؛ وذلك لا يأتي إلا بتربيب وترهيب وتشكيل وتخيل .

وبعد :

فانه بالرغم من الجهود الذي يبذل في إقامة فلسفة دينية ، وبالرغم من التقريب بين الفلسفة والدين عن طريق تشابه بعض الموضوعات في كليهما أو تشابه الغاية فيها ، بل بالرغم من تعاقب الفلاسفة والدين في الماضي ، فإن الفلسفة ما زالت ولن تزال فلسفة ، ولا يزال ولن يزال الدين ديناً . لكل منهما نهج خاص ، ولا يمنع وجود تشابه في بعض أجزائه مع الآخر — القول بأن نهج مستقل متميز ، بل محدد غاية التحديد . وموقف رجل الدين أو عالم اللاهوت سيظل — كما كان — مغايراً لموقف الفيلسوف . فإن الأول يبدأ من العقائد والبادئ المسبلة في دينه

axioms^(١) يفهمها فيها عقليا ، يدال عليها تدليلا نظريا بعد استيفاء الإيقان بها عن طريق الدين . بينما الفيلسوف يبدأ فكره غير ملتزم أو خاضع لعقيدة معينة — أو هكذا ينبغي أن يكون شأنه — أما من حيث الواقع فإن فلاسفة كثيرين لم يسلّموا من كونهم دعاة عقيدة أو مذهب ، بل يلاحظ أيضا أن أعرق الفلاسفة وأروعهم عقبرية قد وقفوا من ديانة أمتهم موقف الاحترام ، لأنهم يرون أنه لا يليق بالفيلسوف أن يكون هداما : اللهم إلا إذا كانت الانحرافات الفكرية مجاوزة كل حد . مما يترتب عليه أن يخفت صوت الحق نهائيا في بيئته ، أو تثار الشكوك وتزعزع الثقة في المعرفة ، كما حصل مثلا في حركة السوفسطائيين في اليونان .

وقد تنبه ابن خلدون فعلا إلى خطأ الخلط بين الفلسفة وعلم الكلام ، الذي ليس شيئا سوى محاولة تدعيم العقيدة بأدلة عقلية ، الأول كظهر عقلي ، والآخر كظهر عقدي . وهو ينقد الرأي القائل بأن الغرض من موضوعي علم الكلام والفلسفة واحد . ويصفه بأنه غير صواب . ثم يوضح ذلك بقوله إن مسائل علم الكلام هي عقائد متلتاة من الشريعة كما ينقلها ، السلف ، من غير رجوع إلى العقل لإثبات سلطانتها — أي عدم الركون إلى العقل وحده في إثباتها — وهو يقول أيضا : إن العقل معزول عن الشرع وأنظاره . وما يذكره المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحقيقة فيها ، لأن التعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة . وما يفعله المتكلم ليس إلا محاولة التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع . وذلك بعد فرض صحتها بالأدلة العقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها . ويرى ابن

(١) مع عدم ضرورة أن تكون كذلك في الواقع بالقياس المنطقي .

خلدون أنه شتان بين الموقفين وبين المتأمنين إذ أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية . فمن فوقها ومحيطتها بها لاستمدادها من الأنوار الآلهية . فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف ... فإذا هدانا الشارع إلى مدارك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به لإعتقادنا وعلمنا ونسكت عما لم نفهم من ذلك ، ونفوضه إلى الشارع . (١)

وهذا الموقف يفسر لنا بجلاء اهتمام مؤرخي الفكر بصفة عامة ، وفلاسفة الإسلام بصفة خاصة ، بدراسة ظاهرة النبوة ومركزها ، كصدر للفكر والتشريع .

والخلاصة :

أنا نعترف بأن للدين مصدره ونهجه وقضايه . وللفلسفة مصدرها ونهجها وقضايها . بعض هذه القضايا تعتبر موضوعا مشتركا بين الدين والفلسفة ، وإن اختلفت طبيعة معالجة هذه القضايا . ومع احترامنا للرغبة الأكيدة في تأسيس الفكر الفلسفي على أسس سليمة كفيلة بالوصول إلى الحقيقة كاملة ، فإننا لانوافق على وجوب تجاهل الفلسفة للدين ، ونعد كل نظام فكري فلسفي خال من معالجة ظاهرة الدين أو موضوعات الدين — نعتبر هذا النظام ناقصا ، يفضل جانبها ما من جوانب الحياة والحضارة الإنسانية . ولكننا برغم ذلك لا نرى مبررا لأن يقحم الفيلسوف نفسه في مبادئ أو عقائد خاصة بدين ما ليستبدل بها أخرى عقلية . كما لا نرى مبررا لادعاء رجال الدين أو علماء اللاهوت أن كل فكرة

(١) مقامة ابن خلدون في باب علم الكلام ص ٢٦٢ وما بعدها خاصة ص ٣٦٩ ط

وكل مبدأ وكل عقيدة وشعيرة في الدين يمكن التدليل عليها فلسفياً، مع أن هذا في حد ذاته يناقض روح الفلسفة في صميمها ، بل إن الواجب أن يتبادل عالم اللاهوت والفيلسوف المعلومات ويفتح كل منها صدره للآخر تاركاً لنور المعرفة لدى كل منهما أن يضيء للآخر وأن يساعده في استكمال صورة الحقيقة فلا يقف رجل الدين عند الجرد ، ولا يؤدي غرور الفيلسوف إلى الشطط والجحود .

الفلسفة والعلم

يذهب دعاة الرضعية (١) الى أن العلوم التطبيقية قد ساهمت في حل أغلب المشكلات التي تعترض الانسان ، في حين أن الفلسفة لم تنتج لنا سوى أفكار مجردة عديمة القيمة بالنسبة للوجود البشرى .

ونرى أن في هذا دعوة لتضييق نطاق المعرفة وحصرها في دائرة الحقائق الموضوعية ، والانظمة الصناعية التطبيقية بدعوى أن الموضوعية التطبيقية هي النموذج الاكمل والاوحد لكل موضوعية . مع أن في هذا تجاهلا لجانب آخر من جوانب المعرفة وهو جانب المشكلة الانسانية التي لا يمكن أن يطابق عليها ما يطابق على سائر الموضوعات والظواهر الطبيعية . أى أن مشكلة الذات العارفة (الانسان) مع أهميتها وحيويتها بالنسبة لكل إنتاج فكري أو علمى ذى قيمة لا يمكن أن تعتبر في عداد مناطق الطبيعة البحتة . إن النفس الانسانية أو الظاهرة النفسية تأبى أن تكون جزءا مماثلا تمام المماثلة لأى جزء من أجزاء العالم ، ولا يمكن اعتبارها مجرد شىء . أو طبيعة أخرى ، واذن فالمنهج السليم أن تراعى طبيعة موضوع دراستنا بدلا من فرض نظام أو قواعد معينة وأفكار سابقة

(١) الرضعية اتجاه ساد في منتصف القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهو ينكر أن تكون الفاسفة وجهة نظر عن العالم ، ويرفض المسائل التقليدية التي شغلت بها الفلسفة على أنها مسائل ميتافيزيقية ، وغير قابلة للتحقق والاستنباط . ومن أهم مبادئ هذا المنهج بالنسبة للعلم مثلا ما يتصل بفكرة الظواهر التي تقرر أن وظيفه العلم هو وصف الحقائق كما هي وليس تفسيرها . ويتفرع هذا الاتجاه فروعا كثيرة ليس هنا محل بيانها وعلى العموم يهم بتطوير العلوم الطبيعية التي لا يتم تطوير الإنتاج إلا بها ، وترفض كل النتائج الفلسفية التي تتجاوز حدود ما تعطيه نظريات تلك العلوم الطبيعية . وقد أسس هذا المذهب أوجيست كونت Comte وكان أول من استعمل مثل هذا المصطلح .

على الموضوع بصرف النظر عن طبيعته ، ففي هذا انحراف فكري يؤدي بنا الى
إحالة النشاط الفكري والوعي الانساني الى آلية متحجرة ؛ وليس الانسان مجرد
ظاهرة طبيعية تخضع لقانون العلمية كما يود بعض المفكرين أن يقرر .
إن الذين يدعون ضرورة الاكتفاء بالعلم والاستغناء التام عن الفلسفة يغفلون
عن الحقيقة المرة ، وهي أن العلم يسقط الانسان من حسابه ، فالطبيعة ظواهر
وحوادث لا دخل فيها للانسان . بل ربما قيل إن الانسان نفسه مجرد طبيعة .
إن الفلسفة وحدها هي التي تقف بالمرصاد لهذا في غير تردد . إن العلم اذا
تجاهل وجود الانسان فان ما سيصل إليه ليس إلا مجرد سلسلة من الوقائع المحضة
الخالية من الروح الانسانية . ومهما بدا من محاولات لاختضاع الحالات النفسية
لمنهج تطبيقي ، فلن يصل الأمر أو لا بد ألا يصل الى جعل الانسان مجرد شيء
أو بقعة من بقاع الطبيعة . فان الذات الانسانية ليست مجرد موضوع تتكفل
قوانين الأشياء بتفسيره ، ويجب ألا نغفل أيضا عن الحقيقة الهامة وهي أن
الذات لا يمكن أن تختص تماما حتى في المنهج الموضوعي ، ويبدو نشاطها في
الربط والشرح والتعليل . وليس من المرغوب فيه أن تطبع الفلسفة بالطابع
العلمي المحض — إنما نشأ ذلك عند بعض الفلاسفة الذين أعمى أبصارهم بريق
الاتصارات العلمية فأجبروا أن يضيفوا على مذاهبهم ما ظنوه وثيقة العلم ، وصدقه ،
ناسين أن الحقيقة كل ، والكلية لا يمكن أن تصاغ صياغة رياضية مختصرة ،
وأن الوجود من التعقيد بحيث يعسر وضعه في اطار قضايا مستنبطة — لأن ذلك
سيؤدي الى مسخ ليس بالفلسفة وليس بالعلم — وبصرف النظر عن محاولات
الترفة بين العلم والمعرفة كما يراها التوحيدى ، حيث يخص المعرفة بالحسيات
والعلم بالمقولات الكلية — كما يبدو من عدم وجود وصف الله بالمعرفة في القرآن
ووصفه بالعلم . ، أو كما يراها الصوفية حيث يقرنون المعرفة بالتجربة والعلم

بالنظر فانه يمكننا مع برجسون أن نصف الاتجاه العلمى بأنه « عادة » تكوين الاحكام بالاستناد الى الوقائع وحدها ودون التأثير بالوجدان الشخصى، أو دون الوقوع تحت تأثير الأهواء الذاتية الخاصة .

فهو حريص على إبراز النزعة الموضوعية للعلم . وينص على أهمية التصنيف العلمى للظواهر أو الوقائع وضرورة التعرف على ما بينها من متابعة أو تسلسل . ويقول سليفان « إن المقصد الاسمى للعلم هو أن يقدم لنا وصفا رياضيا شاملا للظواهر فى عبارات تشمل أقل عدد ممكن من المبادئ والحقائق العقلية . وفى العصر الحديث لم يعد المهم فى البحث العلمى هو مجرد المشاهدة أو الملاحظة ، بل أصبح المهم هو رد وقائع الحس إلى أرقام تقرأ على مراقم ، ومقاييس وترجمة الظواهر الطبيعية الى لغة الرسوم البيانية واللوحات الفوتوغرافية التى تجعل منها مجرد رياضة تطبيقية . وقد أدى هذا بالتدرج الى احلال النزعة الرمزية Symbolic محل النزعة التجريدية . وقد تطور مفهوم العلم بحيث أصبحت الصلة وثيقة بين النزعة الواقعية والنزعة العقلية ، ومعنى هذا قوة الصلة بين النظرية والتجربة ، لأن العالم الذى يجرب لا بد وأن يستدل ، والعالم الذى يستدل لا بد وأن يجرب ، وبهذا لا يمكن تصور منهج تجريبي صرف أو منهج عقلى صرف . « وديوى ، يقصر التقدم العلمى بأنه سلسلة من البحوث ظهرت لحل بعض المشكلات العلمية التى واجهت الانسان . إن العلم ليس مجرد صفقة تجارية يعقدها الانسان مع الطبيعة ، بل هو أيضا نشاط عقلى يقوم به الانسان من أجل بناء عالم يكون على صورة العقل نفسه . ليس العلم مجرد مشروع علمى يحققه الانسان لجنى ثمار معينة ، بل هو أيضا مغامرة فكرية تحصيلها لآذة السعى وراء المجهول وكشف الغامض وارضاء للنزعة العقلية فيه .

تطور الفلسفة ارتبط بتطور العلم :

- (١) اكتشاف الفيزيائية لبعض الحقائق الرياضية كان أهم مصدر بالنسبة لمثل أفلاطون .
- (٢) فلسفة « ديكارت » مدينة لما وصل اليه العلم على يد جاليليو وغيره .

الخلاف بين الفلسفة والعلم

هناك بعض الفروق الجوهرية بين العلم والفلسفة يمكن تلخيصها فيما يلي :-

(١) لا مجال للأحكام الشخصية في العلم : ونعني به علم الطبيعة ، فالجيدة التامة ضرورية لسلامة النتائج العلمية .

(٢) قد يقف العالم في بحثه عن الظواهر عند العزل المباشرة بينما يتابع الفيلسوف سيره نحو العزل الأكثر توغلا أو العزل النهائية .

(٣) العلم نظرتة جزئية يجعل من العالم رجلا فنيا في دائرة لإختصاصه ، والفيلسوف أعم من ذلك لأنه يتفلسف لا باعتباره فيلسوفا فحسب، بل باعتباره إنسانا على حين بما تحويه كل هذه الكلفة من معنى ، بينما العالم ليس بينه وبين العلم أى ارتباط إلا ما لا يكاد يعدو كونه عاملا أو موضوعا يدرسه العلم .

وليس معنى هذا أن الفلسفة والعلم لا يتبادلان الإسم أيضا ، ففى بعض الأحيان قد يطلق على الفلسفة لفظ العلم باعتبار أن اهتمام الفيلسوف بالتفسير العقلي يميزه عن الفنان والأديب، الذى لا يعنيه هذا التفسير العملى ، وباعتبار أن العلم الحقيقى هو العلم العام ، ولاشك أن الفيلسوف لهذا يمكن وصفه بأنه عالم حقا . والرأى السديد يجب أن ينص على أنه لا تعارض بين العلم والفلسفة فيها يتبادلان الخدمات .

العالم والفيلسوف :

والفيلسوف في كثير من أحواله يجعل من الوثائق التجريبية نقطة بداية كما أن العالم يسلم ببعض المبادئ الفلسفية (كبدأ العلية أو مبدأ الحتمية) من غير أن يتمسك بمناقشته بل هو يترك ذلك للفيلسوف (١) . ومن الخطأ حصر غرض العلم في القدرة على التحكم في الطبيعة كما هو رأى يبيكون ، بل إن من شأن العلم أيضا الكشف عن الحقيقة ليزيد في تراث العقل البشرى . وليس من المبالغة القول بأنه كلما كانت بحوث العلماء نزيهة شاملة ، كانت التطبيقات العلية المؤسسة على هذه النظريات العقلية أبعد مدى وأرحب مجالا وأفقاً . وهناك صفات يجب أن يتحلى بها العالم : الايمان بالحقيقة ، الاخلاص والنزاهة الفكرية ، الصبر والاناة في البحث ، التواضع الواعي الناتج من تفهم أبعاد المشكلة أو المشاكل وسعتها ، والشعور النبيل بما في الطبيعة من جلال يستحق الإعجاب ؛ ولذا فلا عبرة بهؤلاء المتسرعين الذين يعميهم الغرور ، فيتمجلون رفض كل الأفكار والقضايا الهامة ، عابثين بكل المقدسات بسبب وبغير سبب .

محاولة وضع أساس علمي للفلسفة :

قد يرى بعض أصحاب المذهب الوضعي أن الفلسفة لا بد وأن تصبح علمية محضة . ونجد ذلك عند أوجست كونت في قانونه المسمى بقانون الاطوار الثلاثة :-

(١) بل إنه في الواقع قد يدافع العالم فلسفيا عن بعض تلك المبادئ ، وقد عرض الأستاذ الدكتور محمود قاسم أمثلة كثيرة لذلك في عرضه لفضية أساس الاستقرار في كتابه المنطق الحديث ومناهج البحث .

الطور الديني، والطور الفلسفي، والطور العلمي . ويجعل الطور الفلسفي كحلقة اتصال بين الطورين الآخرين . ولا يغيب عن الأذهان أن الفكرة الأساسية للمذهب الوضعي هي رفض كل ما للمعرفة الفلسفية من أولويه واستقلال، وذلك بقصد إخضاعها لإخضاعا تاما ومطلقا للمعرفة العلمية وقد علت صيحات كثير من الفلاسفة المعاصرين أمثال « رسل » بجعل الفلسفة تابعة للمعلم ، فبى تمهد الطريق أمامه . ولذلك وجب أن يستبعد من دائرة الفلسفة كل نزعة رومانتيكية وكل نزعة صوفية . (١)

وربما نعى هؤلاء أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة علمية بمعنى الكلمة اللهم إلا إذا أريد بذلك . تعليق فكرى على نتائج أو تجارب العلم لأن لموضوع الفلسفة مناهج تباين مناهج العلم أو العلوم الوصفية (٢) .

إن من الصواب أن نقول أنه يجب على الفلسفة مساندة تطور العلم وأن تكون نتائجه موضع اعتبارها ولكن ذلك لا يجب أن يشد الفلسفة إلى جزئيات العلم المقيدة ، محاكاة لمنهج العلم التطبيقي مجذوبة إلى بريقه بخاصة . إن هناك ولا شك رابطا وثيقا يشد كلا من العلم والفلسفة والدين على أنها جوانب متعددة للمعرفة الإنسانية ولكن ذلك لا يمنع مطلقا من اعلان الحقيقة الهامة . وهى :-

أن الفلسفة فرع أو نشاط قائم بذاته ، مستقل عن كل من العلم والدين ، ولذلك يعد من السطحية أن تتصور أن مبادئ الفلسفة تتوقف حتميا على

(١) فارن س ٨ وما بعدها .

(٢) مع التناسيم بأن وظيفة العلم هي الوصف فقط وليس التفسير .

اكتشاف العلم واختراعاته، فهي لا تنتظره ولا تنسى أن نتأجه متغيرة متطورة، وفروضه غير ثابتة، على حين أن الفلسفة لا تخضع لمنطق التقدم العالمي، أو التطور التاريخي لارتباطها بما هو أزل. ولم تستطع الاكتشافات الجزئية مثلا أن تهدم نظرية المثل لدى أفلاطون — لا لصحتها، بل لعدم وقوعها في دائرة اختصاصها. وأيا ما كان الأمر، فإن الفلسفة تعرف الوجود من خلال الإنسان، على حين يعرفه العلم بعيدا عن الإنسان ومنفصلا عنه؛ ولكي يتضح هذا نقول إن مشكلة مشكلة الوجود تنظر لإيها الفلسفة فتجد الوجود مثلا في الروح بينما هو في نظر العلم (الطبيعية).

الفلسفة ترى العالم كما يراه الإنسان. العلم يراه مستقلا عن الإنسان. وكلاهما لاغنى عنه بالنسبة للإنسان، فرديا واجتماعيا.

* * * * *

« محاولة توثيق الصلة بين العلم والفلسفة »

عن طريق إلحاق المنطق بالرياضة

هي حركة و الوضعية المنطقية ، كما ذكرنا سابقا . ويرى دعاة هذا المذهب أن الفلسفة يجب أن تخلص نفسها من تشعب وتضارب الأفكار وأن تتحلّى بخصائص المعرفة العلية من دقة ووضوح وموضوعية .

والمعرفة الإنسانية نوعان : منها ما يرتبط باللغة — ومنها ما يرتبط بمرادف الواقع ، وإلى النوع الأول يعزى المنطق والرياضة والمسائل اللغوية وإلى الثاني يعزى الواقع الحسى أو العالم الخارجى وقضاياه . وما عسدا هذين النوعين من المعرفة فهو يمت إلى العاطفة لا إلى المعرفة . فأناصر الوضعية المنطقية يريدون الفلسفة أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية ، لأنها فى نظرهم ليست إلا لغوا فارغا لا معنى له . لأنه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظات الحسية ، ثم ليس لها اتصال بالملاحظة الطبيعية فلا مجال لتحقيقها . فالتقول بوجود الله — الله موجود — فى نظر هؤلاء شبه قضية لا تحتل صدقا ولا كذبا بالخروجها من مجال التصديق والتكذيب .

فلترك الفلسفة إذن الميتافيزيقا ، ولترك للعلم التجريبي مهمة البحث فى الظواهر التجريبية . وتكتفى الفلسفة بتحليل اللغة وشرح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تختص بالتجارب الحسية . بهذا تقف الفلسفة عند حدود المعطيات الحسية . ويقع أصحاب هذا المذهب فى تناقض عجيب ؛ إذ كيف تكون السلامة المنطقية فى التركيب اللغوى ضمانا للصدق الموضوعى ؟ وبعبارة أخرى كيف تكون الدقة التعبيرية فى اللفظ أو اللغة مقياسا موازيا ومطابقا للواقع الخارجى

المحسوس ؟

إن القول بوجود تماثل وتوافق وتطابق بين قواعد المنطق التحليلي وبين الواقع الخارجى التجريبي هو ادعاء فلسفى ليس له ما يبرره . إذ ليس هناك ما يدعوننا إلى أن نسلم مقدما بأن طبيعة الواقع الخارجى ينبغى أن تتوافق مع تمريفاتنا المنطقية المحددة .

وهناك نقد آخر يمكن أن يوجه إلى أصحاب هذا المذهب . وهو أن هؤلاء بدعوتهم إلى التجريب المباشر فى حدود المعطيات الحسية ينسون أن القوانين العلمية العامة المستخلصة ، ليست إلا صياغات تجريدية عامة لا تشير إلى معطيات حسية مباشرة ، أى أنها لا تنطوى على محتويات واقعية يمكن التحقق منها والحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة بوساطة الرجوع إلى العالم الخارجى ، هذا إلى أن فى مذهب هؤلاء ولاشك تقيدا للتفكير الفاسدى وحصره فى نطاق حقيقة التجربة العلمية ، وقصر مجال المعرفة البشرية فى هذا النطاق الضيق ، الذى لا يكاد يمد وحدود التصورات ، مع العلم بأن التجربة الانسانية أفسح مدى من التحليلات اللغوية والاحكام التقريرية ؛ لأنها حياة كاملة ممتدة الجوانب .

ويمكن أن يقال إن الفيلسوف بمقتضى طبيعة عموم نظرتة ، لا يألوا جهدا - أو ينبغى كذلك - فى سبيل تنمية معرفته ، وذلك بالإطلاع على معطيات فروع العلم المختلفة إلى جانب خبرات وتجارب الجنس البشرى حتى تعمق نظرتة ، وتكتسب من الشمول ما يجعلها جديرة بالتقدير . وإذا كان يصوغ نظامه واضعا فى اعتباره المخترعات الجديدة فى عصره ، فإنه رغم ذلك لا يسمح لنفسه بأن تتوقع فى هذه الجزئيات ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يسهه أن يتجاهلها ، وإلا

أصبح ما يقدمه لمجتمعه وبنى جنسه قليل النفع، بل قد يكون متناقضا مع ما برهن على صدقه المنهج العلمى الصحيح . والخلاصة أن هناك حاجة إلى قيام دراسة شاملة تمتد وراء سائر العلوم الجزئية والدراسات الخاصة ، لكى تطلع بمهمة تحقيق الوحدة والترابط والتكامل فيما بينها جميعا ، فتميد النظر إلى سائر المعالم وقد تكون فيما بينها تلك الوحدة بالاستناد إلى الجنس البشرى نفسه .

الفصل الثاني

الفكر اليوناني

لا يمر ذكر اليونان إلا وتقفز إلى الأذهان صرورة العبقرية التي كتب لها أن تترك أبلغ الأثر في حياة كثير من الشعوب الإنسانية على مختلف العصور . تذكرها كل حضارة بالامتنان ، وتنطق بما أسدته إلهيها من جليل الخدمات . وقد كتبت آلاف الكتب تمجد الحضارة اليونانية التي يتوجها الشعر والفلسفة ، مضية كل تقديس تخجل منه الفلسفة اليونانية ذاتها . وليس الأمر هنا أمر حضارة نسبت لأمة من الأمم ، بقدر ما هو أمر أمم تجوهلت وتنوسيت وجحد ما قدمته لهذه الحضارة ذاتها من لبنات يعلم التاريخ استحالة قيام بنسائها الشاخ بدونها . إن فورة الحماس والإعجاب التي لا يضبطها ميزان الحق والمنطق - الذي تدعو إليه الحضارة اليونانية في أنضج صورها - قد أنسى هؤلاء حقائق يدهش الإنسان كيف تخطت ملاحظاتهم ؛ اللهم إلا أن يكون ذلك ترجمة لغاية ذاتية ، وفكر موجه ، يحدوه سوء القصد وفساد الرأي بالنسبة لهذه الشعوب - الجنود المجهولة التي قدمت عقولها ومشاعرها وإرادتها قربانا للحضارة الإنسانية ، ولم تظفر بأى إكليل إلا من الأقلام القليلة المنصفة . إن قارئ الكتب التي لا تحصى ثناء على الحضارة اليونانية والفكر اليوناني - وهي تسد الآفاق - قد يخرج بالانتباع الخاطيء ؛ وهو أن فجر الإنسانية وشبابها وإكتمالها . اتخذ اليونان وحدها ملاذاً وأفقا ، وأن غير اليونان لم يكن إلا في ظلام دامس ظلة عقله وغابه .

والواقع أنه عندما اهتم الباحثون بالتمعرف على مصادر الفكر اليوناني

وضعت نظريات كثيرة ، منها ما دافع بجرارة عن فكرة الاستعارة بالجملة من الأمم الأخرى ، وظهرت فعلا محاولات كثيرة في مطلع القرن التاسع عشر ، لتبين أن الفكر اليوناني مدين من ألفه إلى يائه للشرق . ولما كانت الوثائق التاريخية غير كافية لتدعيم مثل هذه النظريات ، لأن ذلك تطاب الغوص بعيدا في أعماق الماضي السحيق إلى فترة ما قبل التاريخ - إما كان الأمر كذلك ، فإن معظم المستشرقين أظهروا رد فعل عنيف من حيث معاداتهم للسامية وللعمامة الشرقية ، وبدأت كتابتهم تقطر حقدا وإزدراء على الشرق وعقول أبنائه ، وظل الأمر على ذلك فترة من الزمن ، حتى استيقظ أخيرا ضمير بعض المستشرقين من جهة ، وظهرت وثائق جديدة نافعة من جهة أخرى ، وبدأت النغمة المعتدلة المنصفة تسمع من هؤلاء المستشرقين ، الذين وجدوا أن الاقرب إلى الصواب أن يقال : إن الفكر اليوناني تأثر مباشرة بالمذاهب الدينية اليونانية ، وهذه المذاهب بدورها تضمنت بعض العناصر الشرقية التي لا يمكن أن يخطئها الباحث المنصف . فليس من الصواب أن نبالغ في تقدير الحرية التي أتيحت لليونانيين في استعمال العقل ، والجرأة في التعليق والحكم على الظواهر ، وكما يحلو لبعض الباحثين أن يسخر ، أن نلن أن أمثال « طاليس » ، أو « أنكسيماندر » ، كانا مثل آدم يوم خاق ، لم يجدا تراثا تقليديا تكون من قبل أن يظهر . ومن العجيب أن عبادة اليرنان أنفسهم يعترفون في غير موارد ولا حياء ، أنهم يدينون بالكثير إلى أمم أخرى غير أمتهم ، أى أنهم يعترفون بما لا يعترف به عشاق حضارتهم وعباد فكرهم .

لنا لا نريد أن نغصط (١) اليونانيين حقهم ، ولا يخطر ببالنا قط أن نقلل

من شأن القفزات الجبارة التي حققوها ، والتي شاركهم في التمتع بها من بعدهم أمم كثيرة ، كما أننا لا ننكر روعة العبقرية المبدعة التي وهبتها الأمة اليونانية ، ولكننا في الوقت نفسه لا نرضى أن يؤدي ذلك إلى الغض من قيمة ما استقاه اليونانيون من غيرهم من الأمم ، تحريبا للحق ، وإنصافا للتاريخ ، وضمانا لسلامة الحكم ، وصدق النتائج . إننا ننظر ببعض الارتياح الآن عندما نرى بعض الباحثين قد بدأوا يكتبون في حيدة وإنصاف عن مصادر الفكر اليوناني والحضارة اليونانية بصورة أشمل بعد أن اعتدّ اليونانيون مصدر كل شيء . ولم يعد من المشكوك فيه الآن أن اليونانيين استمدوا بدور دينهم - الميثولوجيا اليونانية - من مصر وفينيقيا والهند والصين والكلدان وإيران (فارس) (١) فيثولوجيتهم شرقية الأصل ، وإن بدت في ثوب من الشعر والخيال يناسب المزاج اليوناني ، الذي أوحاه جو بلادها الشاعرى الخلاب .

لقد أله القدماء - قبل اليونان - والكواكب والأرواح والأصنام ، وألهوا كذلك البشر . وقواقتنى اليونان هذا الأثر ولكن بأسلوب خاص يتناسب مع فطرتهم وموهبتهم ومزاجهم ، فالآلهة عندهم لها صفات البشر ، ولكل اله وظيفة لا يتخطاها ولم يمنح اليونانيين أن تتصف هذه الآله حتى بالصفات الذميمة للبشر .

ولا جدال في أن موقع اليونان الجغرافي قد سهل لها الاتصال بغيرها من الأمم . فلا يفصلها عن آسيا الصغرى إلا بحر الأرخيبيل ، وليس بينها وبين إيطاليا إلا بحر لا يتجاوز في بعض المواقع عشرات الأميال وهي قريبة أيضا

(١) ارجع في هذه النقطه الى كتاب الفلسفة اليونانية لألبير ريفو ، ترجمة د. عبد الحليم محمود وكتاب The Legacy of the world وكتاب Outline of Greek philosophy

من شمال أفريقيا حيث توجد مصر — مهد المدنية ومنبع الحضارة .
يقول الأستاذ بـتشر ، أن اليونان أول أمة أخذت على عاتقها أن تزود
أبناءها بالعلم ، وتجعلهم صالحين لحياة مدنية ، وترفع مسترى معيشتهم وأن
تعهد بتربية كل ما فيهم من الاستعدادات والقوى ، سواء في ذلك الحسى والعقلى
منها حتى تبلغ ذروة الكمال .

ويشهد لرأى هذا الأستاذ البعـث العلمىة التى أنجزتها اليونان إلى مصر .
ليستقوا من المعارف والدلوم ، ويتأقوا على حكماؤها ضروب الحكمة ومعرفة
الاسرار ولا شك فى أن اليونانيين نقلوا عن مصر الشىء الكثير الذى يتصل
بفروع العلم مثل علم الفلك وباقى الرياضيات والطب وما وراء الطبيعة الى
جانب تلقيهم الحكمة عن الكهنة المصريين . ومن الحق أيضا أن اليونانيين
توسعوا توسعا كبيرا فى فروع الفلسفة وهذبوها وطبموها بطابعهم الخاص
بحيث أضحت من الجدير نسبتها لإيهم . وما يجب التنبيه اليه أن ما أخذه
اليونانيون عن مصر لم يقتصر على ما كان يدون فى الكتب ، فهناك تعاليم شفوية
يفضى بها الكهنة إلى خالصاؤهم بعد أخذ الميثاق عليهم بعدم إفشائها لأنها من
الأسرار المصونة التى لا يليق بالعامه أن يعلبوها . ومن الحكماء اليونانيين
الذين زاروا مصر طالين فيثاغورس ، وديمقراطيس وانكسياندر وفريستدس
وأفلاطون . أوائلك تربوا فى معابد المصريين ونهلوا من حكمتهم ثم كتب لهم أن
يسموا بالفلسفة فيما بعد .

وأهم نقطة حاسمة خطاها الفكر اليونانى وحق له أن يفخر بها وأن تكون
وقفا عليه هو فصله الدقيق بين الفلسفة والميثولوجيا .

أن العقل اليونانى قد طبع الفلسفة بطابعه الخاص ، وسما بها ووضع لها
النظام العقلى والمنهج المنطقى حتى بدت على ما هى عليه الآن . تم عادت مصر

تنتفع بها في مدارس الاسكندرية وان كانت قد مزجت بالدين في صورة ما يسمى
بالا'فلاطونية المحدثة مثلا . ولا ريب أن العرب اليهود والاوربيين قد نهلوا من
معين هذه الفلسفة اليونانية أسوة بالاسكندرية .

والفكرة التي نستطيع أن نخلص اليها هي أن الفكر لا يحظره (لا يمنعه)
زمان أو مكان وأنه ما يزال ينتقل مكتسبا طابعا أو طوابع مختلفة ، تتبادله أهم
شئ وتضيف اليه ما تسمح به عبرتها ولا معنى للدفاع عن قضية ما يسمى
بعقلية الجنس السامى أو الآرى .

كما أنه يجب ملاحظة أن الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجيهما الذي تطور
فيما بعد قد نشأ من مهد واحد . ومع ذلك فعالم المعتقد (الدين) وعالم التأمل
(الفلسفة) يلتقيان في قسم ما وراء الطبيعة من الفلسفة وهو ميدان الحقيقة
الفلسفية أو الدينية .

ومن بين الأدلة التي تساق في هذا المضمار ذلك الدليل الذي يتصل بتطور
التعليم السرى للمصريين الذي يقول بوحدة الآله وأنه لا يرى تطور هذا التلميم
الى لاهوت يونانى أساسه (زيوس أو أوزيس) الآله الأعلى .

وأن طاليس أبا الفلسفة اليونانية وأول فيلسوف فيها أخذ من علوم مصر
السرية المبدأ الأول للأشياء ؛ وإن تطور فيما بعد إلى فلسفته التي تقول : إن
الماء هو الأصل الأول لكل شئ . ونراه يقول : الكل ملىء بالله . ويجعل
مظهر هذا الآله الماء الذى به يحيا كل شئ . ومع أن في هذا القول ما يوحى بحلول
الآله في المادة ، إلا أنك لا تجد مانعا من تسمية هذا القول أو وصفه بأنه دينى
أو فلسفى . وما يقصده طاليس بهذه القوله هو أن الكون وحدة مطلقة ذات
حياة . وأول ما تلمس أو تدرك الحياة في الماء .

مناهج الفلسفة عند اليونان

الفلسفة عند طاليس :

يرى طاليس أن الفلسفة هي معرفة أصل الاشياء ، أى أن الفلسفة في عرفه تقوم على سؤال واحد : ما هو أصل الكائنات وما مصيرها ؟ ونلاحظ أيضا أن هذا نفسه هو موضوع الدين في أسنى معانيه كما هو مشكلة المشاكل في قسم هام من أقسام الفلسفة — قسم ما وراء الطبيعة — .

وأجابه طاليس على هذا السؤال بتلخيص في قوله إن الله خلق الحياة من الماء ، ويعتبر طاليس أول من وهب نفسه للبحث الخالص الذى لا يسعى وراء منفعة شخصية . ولما سخر الناس منه أقنعهم بأمثلة صارخة أن العلم ذاته يمكن أن يكون سبيلا الى الثروة؛ حيث اعتمد على معرفته بالفلك في تقديره تغيرات الجو، واشترى محصول الزيتون قبل الجفاف وحصل بذلك على ثروة هائلة^(١) . ويعتبر طاليس هذا من جهة أخرى أبأ لعلم الفلك .

ولقد تتابعت اكتشافات علماء الطبيعة بعد ذلك ، مما جعل بعض العلماء الفلاسفة على اتخاذ موقف خاص هجوى نحو الدين مثل اكسينوفان الذى ولد في قولوفون على ساحل ايونيا سنة ٥٨٠ أو ٥٧٧ ق . وقد نسب اليه أفلاطون وأرسطو فيما بعد أول مذهب عقلى في اليونان .^(٢)

وفكرته الجديدة عن الدين تبدو مختصرة مركزة في كتابه في الطبيعة واكسينوفان جرىء صارم في منطقته . وقد استطاع بكل شجاعة أن ينقد النتائج العقلية لمؤلفات كل من انكسياندر وأنكسيمين . وأخطر هذه النتائج . مضادة الدين

(١) الفلسفة اليونانية . أصولها وتطورها لأبير ريفو ص ٤٨

(٢) نفس المرجع ص ٥٦

القائم للعقل والحق والمنطق ، وذلك من الناحية الطبيعية . وهو يسأل هذا السؤال الصريح في غير ما موارد ، لم يكون الآلهة شكل انساني ولم يكون لها أيد وأرجل ؟ ... ثم يتطرق اكسينوفان إلى القول بأن الانسان عندما يتأمل السماء ، فسيجد أن هناك إلها يحيط بكل الوجود لا أعضاء له ، وهو مستدير تماما لا شيء خارجه وداخله كل شيء : اله كله بصر وكله سمع وكله فكر . وأن عقل هذا الاله لا يغيب ولا بداية ولا نهاية لهذا الاله الذي يشتمل على جميع الكائنات (١) . ولا ندري لم اختار اكسينوفان الاستدارة شكلا لإلهه ، اللهم الا أن يريد التلميح على عدم تحدد جوانبه أو أطرافه وهذا يزيد الأوصاف التي يمنحها هذا الفيلسوف للإله ، أو اهل الشكل الدائرة هو أكل الأشكال في نظره ، بالرغم من أن منح الآله أي شكل يتناقض أساسيا مع فكرة الآله كذات مبنية للأشياء .

من مشاكل الفلسفة اليونانية « الوجود »

لقد وضع طاليس نظرية تفسر نشأة العالم ويبدو أن أرسطو لم يكن يعرف خطوطها العامة ، ويمكن تصور هذه النظرية تقريبا كما يلي :-

يحد الفضاء المحيط بالأرض بكرة صلبة ذات ثقب . فيما وراء ذلك توجد النار ، ويملأ ماء البحر النصف الأسفل من هذه الكرة ، بينما يضطرب الهواء والسحب في الجزء الأعلى وتجد في مركز النظام للعالم ، الأرض ، وهن قرص يبلغ عرضه ثلاثة أضعاف سمكه وتطفو كغليظة على المياه ، وكل ألوان الحياة جاءت من البحر .

ويمكن القول بأن هذه النقاط المتناثرة لم تكن في الواقع الاجزاء من صورة

كاملة عظيمة لا بد أنها قد استولت على الأذهان حقبا طويلة ولم يزل سلطانها الى بعد ما يزيد على ألفى سنة . ويلاحظ أيضا أن هذه الصورة مع ذلك وبالرغم من ذلك — لم تكن جديدة كل الجدة ، فنحن نرى أن السماء في نظر المصريين القدماء كانت محوطة بقبة صلبة . ورأينا في بحثنا عن الاسطورة والحقيقة في هذه المحاضرات، أن هناك أساطير دينية متعددة تشير الى وجود جميع الكائنات الحية، وخلقتها عن طريق الولادة من لجة البحار أو أعماق الانهار . غير أن من أهم ما يجب التنبيه له أنه بالرغم من عدم ابتكار هذه النظرية (باعتبار عناصرها) لدى طاليس إلا أنه كان يزعم أنه يقرر رأيه في ضوء التجربة بعلم عليه . وأن تقرير أرسطو لهذه العلة يبعث على اعتقاد أن طاليس يعتبر مبشرا بالعلم الكوني المؤسس على العقل (١) .

وإذا ما انتقلنا إلى انكسياندر المالمطى المتوفى ٥٤٦ ق . م وجدناه يؤمن بأن العالم المشاهد هو ليس كل ما يوجد ، بل يوجد الى جانبه عوالم أخرى سابعة في سعة الفضاء اللامتناهية .

وحياة هذه العوالم سريعة الزوال حيث يتلعبها الفضاء الشاسع . وكانت كلمة الفضاء اللامتناهي مثار جدل بين المفسرين القدماء ، حيث لم يستطيعوا القطع بالمراد بهذا الفضاء أهو ما تحدث عنه بعد ذلك الذريون ؟ أهو مادة ملبوسة كالماء أو السبواء أو البخار ، أم هو مادة أخرى تخالف هذه العناصر ؟ ولا نستطيع إلا أن نقول إن فكرة انكسياندر نفسه عن هذا الفضاء غامضة ، ولكنها مع ذلك توحى بوجود فراغ أو فضاء ، يبلغ من السعة حدا تعجز لإزاده حواس الإنسان عن أن تحده . ومنه تنشأ هذه العوالم وإليه تصير وفيه تفتى ويذكرنا

(١) قس المصدر ص ٤٩ وما بعدها .

هذا الفضاء اللامتناهى بتصور الترفانا Nirvana في التصوف الهندي . خصوصا وأتانا نرى أن هناك نظرية التمويض عن الجور^(١) الذي يلحق بحدوث موت أحد العوالم، بأن يكون هناك ميلاد آخر لعالم آخر . ولا نستطيع الجزم بالقول بأن الجور هو الوجود الفردى لهذه العوالم المتكونة على حساب الكل . إذا يمكن أن يقال أن عبارة أنيكساندر ، البض يعطى ، البهض الآخر ثمنا وتمويضنا عن جورهم ، . تتضمن في طياتها فكرة صوفية متشائمة

على أنه يجب ألا ننسى أن هذا الفيلسوف نفسه يعتبر عالما، تبدو بعض آرائه وكأنها تنبأ بالمستقبل؛ وهو الذى رسم أول خريطة أرضية للملاحين، واكتشف تقوس سطح الأرض، وقرر عدم اعتماد الأرض على الماء أو على مادة صلبة وأنها قائمة في الهواء بذاتها .

وفيما يمس أصول الحياة لا يمكننا القناع بما توحى به نظريته؛ أهي نتيجة لملاحظة وشعور سابق لنظرية التطور Evolution، أم أنها بقية من بقايا الأساطير الدينية التى رأينا أمثلة لها فيما سبق، والتى يروى هيودوت مثلا لها لدى البابليين؛ أم أنها تعميم جرى لبعض الملاحظات الدقيقة المتعلقة ببعض الحيوانات البحرية ؟

لقد كان أنيكساندر يرى — كما رأى طاليس — أن البحر هو مصدر كل حياة . فمن أمواجه ، خرجت في يوم من الأيام المسوخ الغربية التى كان سينثيق

(١) يرى هذا التصوف أن الوجود الفردى المحدود المقيد هو من أهم أسباب البلاء المعيقه بالنفس البشرية . ولا تجد النفس حياتها حتى تخلع عنها تماما كل هذه الخصائص، فتصبح روحا مطلقا . ، وعنصر التمويض لا يظهر بوضوح في فكرة الترفانا ، حيث تعتبر في حد ذاتها تصحيحا للوجود بجمله مطلقا تماما ، واسكن فكرة التناسخ، قد تحمل بعض عناصر التمويض باعتبارها نوعا من الجزاء .

منها الرجال الأول فاستقرت على شاطئ * شمس ، وكونت قشرة شائكة لها شكل السمك ، تغطي أعضائها فانفجرت تحت الشمس وخرج الرجال الأول .

ويلاحظ بوجه عام أن هؤلاء الفلاسفة العلماء الملاحظون، وإن كانت لديهم الجرأة الكافية، لم يمكنهم التخلص تماما من العقائد التي عاش عليها سابقوهم . فعند ما لم يجد هؤلاء العلماء ما يقولون في تفسير ظاهرة من الظواهر يتصورون أن روحا يختفى بمتزجا بالمادة فيكسبها خواص غريبة كما في حجر المغناطيس مثلا.

وهناك فليسوف آخر حفزت أقواله الشهيرة عددا كبيرا من المفكرين على مزيد من التأمل، وأثر إنتاجه المذهل على خيال اليونانيين ردحا طويلا من الزمن حيث أشهرهم بتغيير الحياة وتبدلها وعدم توقفها بصورة لم يسبق لها مثيل . ذلك الفيلسوف هو هراقليط، أو كما تنطقه العرب هراقليطس؛ وتعتبر النار في فلسفته المصدر الأول لكل حياة ، بل لكل موت أيضا؛ فمن الحكم الأعظم الذي لا يداني ، إنما زيوس نفسه . والنفس الانسانية ليست الا شرارة من هذه النار يتوقف مقدار حياتها على مقدار حرارتها. ولا يخلوا مكان في العالم من الصراع الحتمي بين قوتين متعارضتين، وعن طريق ائتلاف هاتين القوتين العابر - وقت الصراع ينتج الوجود . ذلك قانون الوجود والكون في خلق وفناء مستمرين - وسنرى أن نظرية الخلق المستمر قد لعبت دورا هاما في كل من الفلسفة والتصوف الاسلاميين - ويرى هراقليطس أن مجموعة التسوانين التي عبر عنها في غاية الایجاز والالغاز هي ما يمكن للفيلسوف وحده أن يدركه وأن يعبر عنه ، وأن سائر الناس عاجز عن رؤية المظهر الكيفي للأشياء. إن الساعات تمر ولا تموض، والأشياء تتبدل وتتغير فلا يمكن أن يقال إن إنسانا مثلا نزل نفس النهر مرتين أو زار مكانا بعينه أكثر من مرة؛ وذلك لأن النهر لا يفتأ يتغير والمياه تتجرد

وكذلك الانسان نفسه، بالامس أو قبل ذلك بساعات، غيره اليوم أو بعد ذلك بساعات أخرى .

وقد أفاد مفكرون مختلفون من هذه الألوان من الحدس العبقري، ويهتم الرواقيون بهر قليطس على أنه أول أسلافهم العظام . (١)

الاتجاه الثالث أو اللامادى

ثم يخطو الفكر اليونانى خطوة أخرى على يد فيثاغورس (٢)، الذى نظر إلى الأعداد فى خالص جوهرها، وفصلها تماما عن الأشياء المحسة، وجعلها موضوع علم صارم مستقل عن المدركات الحسية وعن طريق هذا الاتجاه انفتح أمام الأذهان عالم شاسع يخضع لنواميس ثابتة لم يستطع الفكر مقاومتها . حيث أمكن لفيثاغورس فى القرن السادس صياغة الخواص المبدئية للأعداد والأشكال والفروض الأولى، التى لم يكن للحساب ولا للهندسة سبيل إلى التطور بدونها؛ وأمكن تمثيل كل عدد بمجموعة من النقط أو الخطوط أو الأسطح . ويسهل فى هذا النظام الفكرى الرياضى أن الانسجام والاتساق يحكمان جميع الأشياء وأن هذا الانسجام والتناسق مع خفائها يفوقان قوة الأشياء المادية ذاتها؛ وليس من المغالاة أن نجد أرسطو فيما بعد يقول : إن الفيثاغوريين كانوا يعتبرون الأعداد العناصر المكونة للكائنات ومادتها .

(١) الفلسفة اليونانية ص ٥٨ وما بعدها .

(٢) لقد تجمعت أساطير كثيرة حول هذا الفيلسوف وقواه الرياضية والروحية؛ ولأثر له وصايا يحرم فيها أنواعا خاصة من السلوك والطعام، وقد عاش خلال منتصف القرن السادس قبل الميلاد .

وفيما يتصل بالنفس الانسانية يمكن أن يقال أن الفيثاغورين ربما سبقوا أفلاطون في القول بخلود النفس — وفي الواقع توجد أصول لهذه النظرية فيما يسمى « بالقرين » حسب الاعتقاد القديم الذي تحتفظ به (الأوديسا) . وفي نظر الفيثاغورين يمكن التمييز بين الجسم والروح . وموضع الروح هو المخ لا الصدر . والنفس محرك ذاتي ، وفيها قدرة الانتقال من جسم الى آخر . وهذا التناسخ تحكمه قوانين تتصل بدرجة الكمال التي وصلت اليها الروح ، ولا شك أننا هنا نرى بوضوح العناصر الشرقية في الفلسفة اليونانية .

ومن العرض السابق يمكن أن نرى عالما من الفكر تختلط فيه الملاحظة والبرهان الدقيقان بالخيال الشعري والعاطفة الصوفية . وتشهد هذه الألوان المختلطة على وجود اضطراب عميق ، سببته الاكتشافات العلمية الجديدة ، مما جعلت الاتجاه لارضاء الميل الديني شيئا اضطراريا وأمينا في نفس الوقت . وتعتبر الأورفية مدرسة امتزجت تناليها بتعاليم الفيثاغورين — امتدادا لهذا الاضطراب الذي انبعث منه أشكال من الدين في غاية الغرابة ، تحت تأثير دفع صوفي حماسي غلاب . والاساس المشترك لكل هذه المظاهر هو أن هناك أفرادا ممتازين يمكنهم الاتصال بالآلهة مباشرة ، ومشاركتهم مستواهم السامي السعيد ؛ ووسيلتهم إلى ذلك بعض الطقوس السحرية الناجمة عن شجاعة خارقة . وهذا يرجح أن الأورفية كانت في الأصل على صلة وثيقة بالأسرار . ولا يبعد أن تكون أغلب عناصرها مستمدة من الكهنوت المصري . ومن دراسة وسائل نيل هذه الدرجة السامية — درجة الآلهة — نجد أنها تبدأ بالتعليم ، ثم بفرض تجارب حماسية وأخلاقية صارمة تتضمن آلاما بدنية وتقشفا مريرا وجلدا وجربا في الليل على ضوء المشاعل ولباسا خاصا (١)

(١) أنظر الفلسفة اليونانية ٦٨ وما بعدها وقابن « رسل » تاريخ الفلسفة الغربية
History of Western philosophy, pp. 37-43.

نشأة العلم النظرى لدى اليونان

أخذ الفكر اليونانى يتبلور ، وأخذ البحث الهادف تدفعه عوامل الملاحظة الدقيقة والإستدلال البرهانى يسلك سبيله التى ضلها أول الأمر . وأخذنا نسمع عن آراء تتصل بما هو موجود فى حيز جزء آخر يسمى بالمظاهر . وفى ضوء ذلك قيل إن الوجود ثابت ، وهو حيس أبدا فى قيود ضرورة لا تقهر ، وهو موجود ، فهو إذن : لا يمكن أن يولد بما ليس بموجود ، ولا أن يفنى بالعودة إليه ، ولا أن يصبح غير ما هو عليه ، ولا أن يتغير بأى صورة كانت ، ولا يمكن أن يضاف إليه أى شىء ، ولا أن يحذف منه أى شىء (١) .

ويدافع بارمينيدس عن هذه الآراء ناقدا آراء هيراقليطس ، مستعينا بمجبع تدل على حنق وبراعة المنطق منذ هذه الفترة . والتى تستمد سلطانها من القانون الحاسم والوجود أو عدم الوجود .

ومن هذا المضمار أمكن أن يوجه مثل هذا السؤال : ماذا يكون مصير اكتشافات الطبيعيين فيما يختص بالعالم المحسوس ؟ أتصبح مجرد آراء خاصة بالبشر عليهم الاحتفاظ بها؟ أم أن هناك تفسيرا آلهيا خاصا بها . يهبه الآله الذى ضمن وعدا بالألا يأخذ هذه الآراء مأخذ الجد .

ولا يمكننا إنكار أن العنصر الميتافيزيقى مازال يغلب على تفكير بارمينيدس حيث يحكى وصف الآلهة للعالم السماوى والدالم الذى تحت الأرض كما أطاعته على أصل الأحياء .

ولكن المهم أن أحد أتباعه ، زينون الابلى ، رد براهين مقننه تدريد قول

(١) الفللفة اليونانية / البير ريفو ص ٧٤ .

أستاذه بشأن الظواهر والقوانين حيث يقول ، إن التغيير بجميع صورته لا يلبث أن يتلاشى إذا ما طبقنا عليه صراحة البرهان ، . ولجأ زينون إلى علم الهندسة ليختبر بنفسه الإطارات العامة لهذه البرهنة التي يقصد منها إبطال التصور بوجود الفضاء اللامتناهي وبوجود، التغيير المستمر غير المحكوم فتعال : إن التغيير يحدث إما في الزمان وإما في المكان ، فإذا تصورنا أن المكان يقبل التجزئة إلى ما لا نهاية فعنى ذلك أن المتحرك ان يكتب له أن يصل إلى نهاية سيره، مادام يلزمه أن يقطع من مسافته نصفها وربعها وثمانها وهكذا إلى ما لا نهاية .

وفيما يخص نظرية التغيير المستمر يقول أنه « مهما تخيل المرء لتفسير التغيير فإنه ينطوي على تناقض ذاتي ، فهو موجود وغير موجود ، وهو يدخل « اللاوجود ، في « الوجود ، وهو لهذا غير ممكن .

وقد تباينت في الفكر اليوناني نظريات تفسير الكون وطبيعته كما تعالج مركز الإنسان ودخلت مصطلحات مثل « اللانهاى ، و « المطلق ، . ولكنها احتاجت وقتا طويلا في رسوخها في ميدان الفلسفة بصفة نهائية. وتبدو لنا أصول مذهب وحدة الوجود الحديث بأسره لدى ميليبوس الساموسى؛ الذى كان يرى ، أن كائنا واحدا ثابتا أزليا لم يولد ولا يمكن أن يموت ولا يتأثر بأى من أسباب التغيير . بل لا يمكن أن يحس بالآلم ؛ لأن الآلم مقدمة الانهيار . هذا هو ما يملأ السماء . وهذا الكائن فيما يبدو من عنصر مادي . وهو على الاخص هائل العظم ولا نهائى لا يعده من الخارج شىء سواء أكان الفضاء ام عدم الوجود .

ولا يخفى ما في هذه التصريحات من تناقض حيث تؤيد وجود جسم مادي لانهاى وتحققه في الوجود . وما تحقق في الوجود المادى يصعب تصور عدم نهايته .

التفسير الذرى للوجود

لقد أسس هذا المذهب اثنان هما لوسيب^(١) وديموقريطس & Leucippus و Democritus والأفكار الأساسية التي تجمع بين هذين الفيلسوفين ، والتي تشكل هذا المذهب بصفة عامة - ذلك المذهب الذي يشبه إلى حد ما نظرية العلم الحديث - هي :-

- ١ - كل شيء يتألف من ذرات لا تتجزأ من الناحية المادية أو العضوية وليس من الناحية الهندسية أو الرياضية .
- ٢ - بين هذه الذرات يوجد خلاء أو فراغ .
- ٣ - هذه الذرات غير قابلة للتحطم أو الفناء .
- ٤ - هذه الذرات كانت ومازالت ولن تزال في حركة دائمة .
- ٥ - يوجد عدد لا نهائى من هذه الذرات ، بل من أنواعها المختلفة ، والخلاف بين ذرة وأخرى يرجع إلى حجم الذرة وهيئتها أو شكلها . ونجربنا أرسطو أيضا أنه بناء على المذهب الذرى فإن الذرات تختلف أيضا من حيث الحرارة ، وأشدّها حرارة تلك الذرات الفلكية ؛ كما تختلف باختلاف الوزن ، هذا هو ما يقوله أرسطو الذى يستشهد ببعض أقوال ديموقريطس ، والحق أن مسألة تمتع الذرات بصفة الوزن في أصل المذهب الذرى موضع خلاف كبير . وبالنسبة لحركة تلك الذرات فإنه يعزى إلى ديموقريطس قوله إنها ليست إلى فوق وليست إلى أسفل في هذا الفراغ اللانهائى . ولقد قارن حركة ذرات النفس الإنسانية بحركة الهباء

(١) ظهر أمره حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، وفي نفس الوقت الذى ظهر فيه لوسيب اشتهر أمر ديموقريطس ، ولذلك نجدهما غالبا مقترنين في تاريخ الفلسفة . بل لأنه فيما يبدو قد نسبت بعض المؤلفات « لوسيب » لى ديموقريطس . ولقد عاصر ديموقريطس - كما يذكره برتراند رسل - سقراط والسوفسطائين . hist. of w. phil. p. 82

الذى يرى فى أشعة الشمس الساقطة من كوة أو فتحة عندما تكون الريح ساكنة .

إن هذا المذهب قد توصل إليه أشد أتباعه حماسة لتأييده عن طريقين واضحين : الأول طريق التجربة والثانى طريق المنطق .

طريق التجربة : أثبتت التجربة ^(١) لأصحاب هذا الرأى وجود جزئيات مادية متناهية الدقة ، يمكن لنا مشاهدتها فى الغبار المضطرب فى أشعة الشمس خصوصا إذا نفذ ضوء الشمس من كوة أو نافذة ، كما نشاهد أو ندرك ذرات ماثلة عن طريق الشم ، بسبب تصاعدها مع الدخان أو من بعض الروائح العطرية . وبالتجربة أيضا يثبت أن الضوء يخرق الأجسام الشفافة ، والحرارة تخرق كل الأجسام تقريبا ، وهذا يشير إلى أن لكل مادة خلايا أو مسام خالية يمكن أن تنفذ خلالها مادة أخرى . هذا من ناحية التجربة .

طريقة المنطق : إن المنطق يشير أيضا إلى نتائج ماثلة - وهذه الناحية المنطقية تعتبر ذات أثر فعال فى نفس أرسطو .

صحيح أنه لا يوجد وسط بين الوجود ، و الوجود ، ، وأن الوجود لا يمكن أن يفنى وأن العدم لا يمكن أن يذبح وجودا .

ويمكن أن نتخلص من مشكلة الوجود واللاوجود بتصورهما حقيقتين

(١) يعتبر هذا فى الحقيقة ملاحظة أو مشاهدة وليس تجربة بالمعنى الدقيق . وقد نبه بعض الباحثين للمعنى عدم صحة افتراض أن الأسباب التى دفعت الذرين للم إعلان نتائجهم كانت كلها تجريبية ، وعلى ذلك فإذكرناه فى هذا الكتاب يتفق مع وجهة نظر هذا الباحث .

متساويين بنفس الدرجة وأن الخلاء (الفراغ) والملاء موجودان على حد سواء وهما محتلطان في هذا العالم المشاهد . وتوضيح ذلك كما يلي -

إن الوجود ينقسم إلى ذرات متناهية في الصغر إلى حد صعوبة رؤيتها .

أما الفراغ أو اللاوجود فيتمثل في المسام أو الفجوات الدقيقة ، التي لا ترى بين هذه الجزيئات ؛ وعملية الإيجاد أو الأعدام تتم بين أجزاء الوجود نفسه أي الذرات ، وذلك بتجميعها في حالة عملية الإيجاد وتفرقتها في حالة الفناء والعدم ، وهكذا يمكن حل هذه المشكلة المنطقية بطريقة سهلة مبسطة ومرضية للعقل أيضا . ونلاحظ هنا أنه لم يوجد شيء من اللاوجود . أما جواهر الذرات والفراغ فهي ثابتة بعيدة عن كل تغيير - وهذا لا يناقض ظاهرة التجمع والتفرق الذي يتحكم فيه أشكال مختلفة .

وقد ذهب أتباع هذا المذهب إلى أن هذه الذرات لتناهيها في الدقة يستحيل تقسيمها ؛ وربما رجع ذلك إلى صلابتها الفائقة التي تحصنها من عوامل الفناء . فإن خواص هذه الذرات عدا الصلابة ، هي خواص هندسية فقط مثل الشكل والوضع والترتيب ، خصوصا فيما يمس تكوين العالم .

وهذا المذهب يفترض أن الذرات والخلاء في المبدأ كانا من عالمين مختلفين عالم الكتلة المتلاصقة اللامتناهية للذرات ، وعالم الخلاء العظيم - بينما في رأى ديموقريطس أن الذرات موزعة أصلا في الفراغ اللانهائي . ومن مساهمة الذرات والخلاء تكونت عوالم كثيرة مليئة بالحياة والأحياء . وانطلقت الذرات نتيجة لدوامة الدفع في كل اتجاه ، حيث تبع ذلك قانون اجتذاب الشبيه للشبيه الذي يمكن ملاحظته في جميع الظواهر ؛ وفي كل مكان تمتزج ذرات النفس التي تشبه ذرات النار بكل الذرات الأخرى ، فتدب فيها الحياة ؛ وعلى ذلك فالنفس التي هي

مصدر الحياة توجد في كل مادة وتختلف كثافة ورقه . ويتنازل ديموقريطس الحياة بأسرها على جميع أشكالها ، وفي تنوعها اللامتناهي من ظواهر جوية نارية برية وبحرية؛ وحركات الكواكب من خسوف وكسوف وبرق؛ ورعد وتكون من الغمام والبرد والمطر والثلج وزلازل الأرض وحركة أمواج البحر ومولد النباتات والحيرانات والجنس البشرى .

وقد شمل البحث علم النفس — حيث بحث ازدواج النفس الإنسانية فهي من جهة منتشرة في الجسم بأكمله ، لكن في الصور تتجمع ذرات أدق يستطيع بواسطتها الإنسان أن يفكر .

والإحساس والتفكير ينشآن عن صدمة أو التقاء بين ذرات الأشياء وذرات نفوسنا . ويمكن أن يقال إن عملية اللمس والذوق تعتبر أهم الحواس .

وفي الحقيقة يعتبر المذهب الذري محاولة لتفسير العالم في ضوء فكرة جديدة ، من غير استعانة بأفكار مثل الغائية ، أو السببية النهائية . فلم يهمهم مثلا أن يبحثوا عن الغاية من حدوث ظاهرة ما على وجه معين ، ولم يهمهم كذلك أن يبحثوا عن السبب النهائي أو العلة البعيدة . فكان تفسيرهم للعالم ميكانيكيا أو آليا إذا صح هذا التعبير .

ومن الواضح من هذه الآراء أن تفسير سائر الظواهر ، مهما تعدد ، لا يخرج حقيقة عن كونه تفسيراً مادياً؛ وتمتد فلسفة هذه الحجة ولاشك عظيمة حيث تناولت الكون والطبيعة ومظاهر . والنفس الإنسانية والأخلاق والآلهة . ولكن وقت ظهورها كان الفيلسوف اليوناني يستعمل لقفزة أخرى لاختطاط طريق مخالف تماما لهذا الطريق السابق .

وكان لحركة الشك العارم التي أثارها السوفسطائيون الأثر البالغ في تصحيح الفكر نفسه بنفسه ومحاولة الوصول إلى معايير وقواعد للفكر تحفظ عليه حرمة ووثاقته .

من مشاكل الفلاسفة اليونانية

٢ - المعرفة

كانت للآراء المتضاربة والمذاهب المتباينة التي عرضها العلماء والفلاسفة السابقون أثر كبير في محاولة مراجعتهم ومناقشتهم لطرق تفكيرهم . ولعل أهم مشكلة وأخطر قضية عاجلها الفكر في هذه الحقبة ، وما زالت آثارها باقية حتى الآن في مختلف النظم الفلسفية ، هي قضية المعرفة ذاتها ، من حيث إمكان الحصول عليها أو استحالة ذلك ، ووسيلة وهدف هذه المعرفة ؛ أو باختصار ، فقد تحولت عمية الفكر ذاته لكي تكون موضوعا للفكر . ولا ينبغي أن نركز على الجانب الهدام أو الفوضوي الذي أثاره السوفسطائيون ، وإنما يجب أن نقرن ذلك بما أنتجه هذا الصراع من عملية محاسبة ومراجعة وفحص لنواحي الفكر وقضاياها . وما تطابه صراع السوفسطائيين نفسه من براعة في النقد والأدب والعلوم البلاغية ، بل والعلوم الإنسانية على وجه العموم . واهل قدم كلمة سوفسطائي وارتباطها في الاصل بفكرة الفن والمهارة في الفنون العملية ، مع الافادة المشروعة منها ، ما يؤيد الرأي القائل بأنه لم يكن كل السوفسطائيين مهرة في الخداع ؛ يعتبرون إمكان حلول الجرة محل العلم الحق أو أن المهارة تسد مسد النزاهة .

السوفسطائيين :

وتختلف السوفسطائية عن الفلسفة الطبيعية السابقة في منهجها ومادتها . لقد كانت الطريقة المثلى للطبيين القدامى هي طريقة استنباطية فيها تستنبط ما هو جزئي أو خاص بما هو كلي أو عام . أما السوفسطائيون فإنهم لم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن العلال الأولى أو النهائية ، واتخذوا موقفا خاصا من التجربة أو

الخبرة Experience . وعمدوا إلى جمع المعلومات عن كل وجه من وجوه الحياة تقريبا . ولقد وصلوا إلى نتائج كثيرة ، بعضها ذو طابع نظري ، والبعض الآخر ذو طابع عملي . فن الأول آراؤهم في المعرفة ، ونشأة وتطور الحضارة الإنسانية ، وأصل اللغة وتركيبها . ومن النوع الثاني آراؤهم حول التنظيم الصحيح لحياة الفرد والجماعة . فمنهم إذن يمكن أن يوصف بأنه مزدوج يجمع بين الخبرة والتجربة وبين الإستقراء . أى أنه تجريبي استقرائي (١) .
emprico-inductive .

وهناك خلاف آخر بين السوفسطائيين ومن سبقهم من الفلاسفة ، وهذا الخلاف يتصل بالأغراض التي كان يهدف إليها هؤلاء وأوشك من البحث عن الحقيقة ، فبالنسبة لمن سبق من الفلاسفة كان البحث عن الحقيقة ، وتحصيل المعرفة غاية في حد ذاته . وإذا كان ابنى هؤلاء الفلاسفة تلاميذ — وهذا بالنسبة للفيلسوف أمر غير ضروري — فإن المهمة كانت تنصب على تكوين هؤلاء فكريا ، بحيث يصبحون فلاسفة بدورهم — أى أن الهدف هنا نظري بحت ، ولم يكن الفيلسوف ينتظر على ذلك أجراً أو نفعاً مادياً (٢)

أما بالنسبة للسوفسطائي ، فإن الأمر مناقض لذلك تماما ، حيث تظهر قيمة المعرفة بقدر ما تؤدي من كسب ، ويقدر ما تهىء السبيل إلى السيطرة على الحياة أو على تنظيمها ، ومن ثم كان وجود التلاميذ أمراً ضرورياً بالنسبة للسوفسطائي . إن هدف السوفسطائي لم يكن جعل التلاميذ سوفسطائيين مثله ،

(١) لا يزعم أنه استقراء تام بالمعنى الدقيق في العصر الحديث .

(٢) لقد كان أمراً عادياً أن ينشئ الفيلسوف ما يشبه المدرسة ، يعيش فيها التلاميذ

لحوة دون أن يتقاضى الفيلسوف عن ذلك أجراً . أنظر : Hist of west Phil., p.94

بقدر ما كان هدفه إعطاء الرجل المادى قدرا من الثقافة ينفعه في حياته ؛
فهدفه إذن عملي . وهو فن تدبير الحياة واستخلاص المكاسب والأرباح منها .
ولقد تم للسوفسطائيين تحقيق أهدافهم عن طريق السيطرة والإشراف على
تثقيف الشباب وعن طريق إلقاء محاضرات في العلوم المختلفة ، ناضرين بذلك
ثقافة واسعة بالإعلان عن محاضراتهم العامة والخاصة .

ويقصد السوفسطائي بثقافة الشباب أو التليذ ، تدريبه وإكسابه الكفاءة
العملية للعيش ، حتى يصبح الشاب مواطنا صالحا . ولكن السوفسطائيين كانوا
يتقاضون على ذلك أجرا باهظة (١) . وهذا ما جعل الباحثين يعتبرهم معلمين
محترفين لا فلاسفة (٢)

ومن النقاط الخطيرة في الفكر السوفسطائي أن تحديد الحقيقة ، أو الوصول
إليها ليس من الأهمية بقدر النجاح في إقناع الخصوم وإلزامهم بالحجة . ولذا كان
اهتمامهم بتعليم فن الجدل كسبا للبراعة في خلب الأسماع ، فراجت البلاغة
وروعة الأسلوب وصنعت ، التي طغت على البحث العلمى الزيه .

ولقد استغل السوفسطائيون الاجتماعات والمحافل الدينية والسياسية ، وشجعهم
على ذلك كثرة أسفارهم وتعدد رحلاتهم ، مما أكسبهم انفساحا في الأفق ودربة
على التأثير ، بل إن هذه المؤهلات مكنتهم من الدعوة إلى أمة يونانية موحدة .
ومن أعلام السوفسطائيين بروتاجوراس protagoras الذى عاش ما بين
٤٨١ ، ٤١١ ق . م . وبروديكس prodicus ، وهيباس Hippias . ويعتبر

Eduard Zelles, Outline of Greek Philosophy, trans. by L.R. (١)
Palmer, P. 75.

(٢) مثل Hugh Tedemnick

بروتاجوراس أكثرهم عبقرية وأعلامهم كعبا ، وأبلغهم تأثيراً .
وما لاشك فيه أن الحركة السوفسطائية كانت حركة ثورية ، حولت الاتجاه
من الطبيعة إلى الإنسان . لقد كان الإنسان في القديم يدرس كجزء مكمل
للطبيعة ، يمكن تفسيره في ضوء النظام العام لهذا الكون ، فجاء السوفسطائيون
ليجعلوا الإنسان مقياس كل شيء .

ولا جدال كذلك في أن التأثير الضخم الذي تركته تلك الحركة ، سواء
بالمشاركة والتعاطف ، أو بالمعارضة والعداوة ، يمكن تلمسه في الكتابات المعاصرة
لتلك الحركة وما بعدها ، كما يشهد بذلك أحد خصومهم — أفلاطون —
كما يذكر للسوفسطائيين جمل الفلسفة اليونانية تهتم بالإنسان ، ووضع أساس
منظم لتثقيف الشباب .

ولعل أسوأ ما يسجل للسوفسطائيين أنهم لم يشككوا فقط في إمكان المعرفة
الحقة ، بل شجعوا وأيدوا القول بنسبية الحقائق — بمعنى أن يكون الشيء
حقيقة بالنسبة لفرد أو لموقف ما ، وقد ينقلب إلى ضد ذلك بحسب الظروف .
وبذلك اهتزت كل القواعد والقوانين من اجتماعية ودينية ، وعمت الفوضى
الفكرية ، وأضحى الحق والعدل شهيدى صراع القوة والثروة ، اللذين اعتبرا دائما
حليفى الحق المزعوم .

ويمكن تلخيص خطأ السوفسطائيين في هذه النقطة الهامة التي ما زلنا نحن
نشكو منها في العصر الحاضر - هذه النقطة هي رفض التمسك بنوع من التخصص
العلى ، ومع ذلك فهم يزعمون القدرة على التحدث في جميع أنواع التخصص
بطريقة أصح من طرق من يمارسون هذه العلوم . وساقم ذلك بالطبع إلى اظهار
براعة تطمس الحقيقة الخالصة التي كان يسترها التمييز اللغوى الخلاب ويغلفها
بنغلاف كثيف أحيانا .

وأدى بهم منظمهم إلى نقد كل شيء ، وتجريح كل نظام ، والنيل من الرجال والمعتقدات ؛ وبذروا بذور القلق والشك في نفوس الناس لدرجة أن النظم السياسية والاجتماعية كانت مهددة بالفناء . وليس لهم مجال في استعمال السلاح بمهارة سوى اللغة . فالسوفسطائي قبل كل شيء أستاذ في فن الكلام ، يدرى ليرىء المجرم ويبيته البريء ، ولهذا تجذبه القضايا البعيدة عن الحق حيث يمكن أن يظهر فيها براعته الخلابية .

ومن العجيب أن السوفسطائيين استمدوا أسلحتهم من سبتهم ، وقد ينظمون مقاليتين متعارضتين في موضوع واحد ، كل منها إذا قرئت وحدها كانت ملزمة بالموافقة والاقتناع . والخطير في الأمر أن الثروة أو القرعة قد تكون الحكم الفصل في هذا الباب ، حيث يتمكن القادر من شراء هذا الدفاع أو ذاك حسب حاجته .

وقد أصيب الدين والأخلاق والسياسة بضربات متتالية من السوفسطائيين واستحالت الفضائل في نظرهم إلى مجرد حدود أو قيود فرضها الضعف والعجز المناهض لكل تفوق . فكل قانون إنما هو إنساني غير معصوم من الخطأ ، والنظام الذي يفرضه لا يعتبر مقدسا إلا للوهم الذي يشجعه ويحرسه بكل عناية أو تلك الذين يستفيدون منه ، والعدل في نهايته ليس إلا ما يمكن أن يفيد الأقوى . ونلاحظ أن رد الفعل المعارض لهذا الهجوم السوفسطائي القاسى كان في نفس العنف ، حيث دافع المجتمع الاثيني عن نفسه ضد هذا الهجوم المفرع .

وطرد الفلاسفة ورفع أمر منكرى الآلهة إلى القضاء وسخرت المسارح من المجددين ولم يميز المجتمع فيما يبدو بين العلماء الحقيقيين والأدعياء في هذا الصدد .

سقراط (١)

(٤٧٠ - ٤٦٦ ق م)

يهتبر سقراط ومنهجه ردا عمليا على الحركة السوفسطائية فإنه يتخذ معرفة نفسه كنقطة بدء لفلسفته . وقد بدت النفس لسقراط كعنصر غريب خفي ، حتى أنه ليتحدث عن وجود ايماءات للنفس عن طريق جن أو ملك . ورأى أن قوة الفكر وحدها هي الجديرة بالتقدير وربما يسزى إلى فكره الفريد في عصره اجتذاب الناس اليه وتملقم به .

ويولع بعض الباحثين بتشبيهه عمل سقراط في توليد الافكار و ابرازها إلى الوجود بعمل أمه القابلة ، ولا يخفى ما في هذه المقارنة من ايماء يتصل بامداد الحياة بالجديد . ولسقراط منهجان منطقيان مرتبطان :

(١) الحوار الاستنباطي (٢) تحديد الماهيات .

وعن طريق هذين المنهجين، يتدرج سقراط إلى استخراج فكرة تعتبر أساسا لما يتلوها من حوار، يسلم بدوره إلى فكرة أخرى وهكذا .

ومن أروع ما يجيبك في سقراط تطابق سلوكه مع فكره ، في إخلاص محب ونزيه ، نديحة لوضوح رؤيته وبساطة نظرته في جعله المعرفة هي الخير الأسمى (٢) . ومن أفكار سقراط الرئيسية الجديرة بالخلود ما يلي :

(١) هناك جدل عنيف حول حقيقة شخصية سقراط وحقيقة آرائه ، ومن أهم مصادرنا عنه ما حدثنا به أكسينوفان وأفلاطون " والنقطة الهامة التي يدور عليها الخلاف هي ما إذا كان هذان العلمان بصوران حقيقة سقراط كما هو آرائه " أو إذا كانا يذيمان آراءهما على لسانه .

(٢) لقد أثار بعض النقاد سخرية مريرة بلا مبرر بفكرة سقراط أن الصلاح الأخلاقي هو المهم ، لأنه لا يعقل أن يعرف الإنسان هذا الصلاح وهذا الخير دون أن يعمل به . والواقع أن هتمة السخرية لا محل لها ، لأننا لكي ندرك وجهة فكرة سقراط هذه ؛ فلا بد أن تمتنع بنفس الاستقامة والامانة والأخلاق ، تلك الصفات التي كان يتحلى بها سقراط .

- (١) أحقية الناس في المشاركة في الحقيقة مادامت موجودة .
(٢) مواجهة الأفكار بعضها ببعض أثبت في الوصول إلى الحقيقة من طريقة التأمل الفردي لمفكر واحد .
(٣) وجود حقيقة ثابتة ، وبالتالي وجود مبادئ مستقلة عن الأشياء المحسوسة .

(٤) وجود نظام للخير أو للاداب الصالحة ، يربط هذه المبادئ ويجعل منها نظاما متماسكا . وفي ذلك نرى استقامة فكره وشخصيته .

- (٥) وجود حقيقي واقعي لتدبير الهى للأشياء في ظل قانون العناية الالهية .
(٦) وجوب التسليم بوجود قوة للمعرفة مستقلة عن الحواس ، ثبوت عجز التجربة عن الدخول بنا في العالم الروحى . وهذا يفترض وجود حياة سابقة لهذه الحياة ، خلالها اكتسبت النفس فيها حقائق إلهية . ونلاحظ أن هذه الفكرة تبدو أفلاطونية . ويمكننا أن نقول إن سقراط ربما لمح أو أشار إلى مثل هذه الفكرة ثم جاء أفلاطون فتناولها بالشرح والتفسير حتى اكتملت فيما نجده لأفلاطون تحت اسم نظرية المثل أو النماذج .

وليس من المغالاة أن نعتبر المدرسة السقراطية ، مدرسة معارضة لنظرية التغير المستمر (للأشياء المحسوسة) بنظرية الثبات والاستمرار للنظام الأزلى . مع علمنا بعدم تناقض فكرة تغير المحسوس مع ثبات النظام الالهى .

وتدل حياة سقراط وتعليمه على أن الحياة ليست متروكة للعبث أو الأهواء وإنما هناك قواعد ثابتة للسلوك ، وفن للحياة ، وحكمة سامية تعتمد كلها على المعرفة الحقة والتفكير السليم . كما نلمح فى تعاليمه توازى الدلم والفضيلة . وفى رأيه : هناك أصل ثابت تقوم عليه القوانين الأخلاقية فى بناء الفرد والمجتمع ، أى أن هذه القوانين ليست اصطناعية خاضعة للأهواء والنزوات واستغلال

المصالح . وليس هناك من شك فى أن إيمان سقراط بخلود الروح تجسد بكل قوة وثبات فى حادث ظروف محاكمته وتناوله السم الذى لا يدانيه دليل ولا يقاربه برهان (١) .

(١) أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م)

ولد فى سنة ٤٢٧ ق . م . من أسرة عريقة فى أثينا . وله أخوان يكبرانه سنا ويعتبران شخصيتين هامتين فى كتاب أفلاطون « الجمهورية » ، (٢) . الذى يعتبر من

(١) حتى أن سقراط تم يذهب فقط لى أن روحه ستبقى بل أعلن أنه فى الحياة الأخرى سيواصل محاوراته وأسئلته .

(٢) لقد وصلت لإيناكل مؤلفات أفلاطون ، ولقد أمكن تحديد فترات تأليفها فى صورة تقريبية مرضية . ويرى بعض الباحثين تقسيم حياة أفلاطون لى فترات معينة ينسب لى كل فترة عدد خاص من المؤلفات . ويكاد يجمع الباحثون على أن كتاب « القوانين » يعتبر آخر ما ألف أفلاطون .

ومن مؤلفات أفلاطون : « أبولوجى » أو الاعتذار ، وطيمائوس والسياسى وفيلب ، وكريتناس ؛ والمائدة ؛ كريتياس الخ . وتكس هذه المؤلفات تطور فسكر أفلاطون مما شجع بعض الباحثين على الاعتقاد بأن كتباً معينة ، مثل طيمائوس والسياسى ، وكريتناس والقوانين ألقت فى العهد الأخير من حياة أفلاطون ، على حين أن « الاعتذار » Apology الذى يدافع فيه عن سقراط يعتبر من الطور الأول أما محاورات أفلاطون فيظهر أن بعضها كتب قبل وفاة سقراط ، وإن ضعف ذلك بعض الباحثين The last Days of Socrates, p. 11 أنظر تراث العالم القديم ص ١٧١ هامش ١ The legacy of the Ancient world, P. 171, F.N. 1.

(٣) لم يكن يقصد أفلاطون بهذا الاسم المعنى المفهوم من لفظ الجمهورية الآن . بل كان يقصد المجتمع أو الدولة أو المدينة وليس النظام الجمهورى بالذات كما يتبادر لى الذهن . كما أن قارىء كتاب « الجمهورية » لن يجد مناقشات كثيرة حول نظم التمرير أو الدساتير وطريقة تنفيذها بالنصيب ، أو عن السلطات المختلفة التى تمنح الأجهزة التنفيذية كما هو متوقع من كتاب عن النظام السياسى .

أهم كتبه .

لقد عرف أفلاطون أستاذه سقراط في سن مبكر . ولقد بدأ أثر سقراط عاينه عميقا لدرجة أنه حملته على أن يكرس كل جهوده للفلسفة ، بالرغم من أنه لم يرغب عن باله لحظة مدى صلتها العملية بالثقافة والتدبير السياسي ، كما يظهر ذلك من أنشطته المتعددة ومن كتاباته . ولقد حرك فيه موت سقراط - بعد إدانة القضاء له - كوامن الشجن، وهز وجدانه وهو الشاعر البارع ، فكتب محاوراته على نمط ما كان يفعل سقراط شفها ، بدلا من أن يكتب ذلك شذرا . ولقد كتب ذلك في الغالب لينفس عن مشاعره التي غصت بألوان الحزن العميق ، على أنه من غير المستبعد أن يكون جوهر تلك المحاورات تصويرا لمحدثات واقعية . ولما ذاعت واشتهر أمرها بين الناس ، قرر أفلاطون أن يستعملها تخليدا لذكرى سقراط من جهة ، ودفاعا عنها من جهة أخرى .

وإذا أردنا تحديد الأفكار الرئيسية لأفلاطون في كتابه الجمهورية أمكننا أن نعرف على ما يلي :-

- (١) هناك أفكار تتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية .
- (ب) وهناك وجهات نظر في الأخلاق .
- (ج) وهناك كذلك أفكار تتصل بالثقافة والتعليم .
- (د) وهناك آراء في الفلسفة والفلاسفة باعتبارهم طبقة حاكمة .
- (هـ) كما أن هناك أفكارا تتعلق بالدين .

أما الجانب الأخلاقي - وإن كان يتعلق بأساس ميتافيزيقي فلسفي - فإننا سندعه حتى يأتي مكانه في دراستنا المخصصة للقسم الأخلاقي من الفكر الإنساني - لقد كتب أفلاطون كتابه والجمهورية، بعد تأسيسه الأكاديمية أو المدرسة الخاصة

التي كان هدفها تدريب الفيلسوف السياسي ، ولما كان هذا الكتاب تعبيراً عن هذا الهدف ، كان من الطبيعي أن يعالج الثقافة أو التثقيف بإسهاب .

ولقد قرر أفلاطون أن أمراض العالم ان تمالج إلا إذا تولى الفلاسفة الحكم ، ولذا كان تثقيف الفيلسوف من أهم الأعمال السياسية . وليس علينا إلا أن نتقف الفيلسوف تثقيفاً صحيحاً ، ونمنحه السلطة ، تاركين له حرية التصرف فيما يعن له من مسائل فرعية ، وهو سينض بذلك حتماً مع حسن التدبير والإدارة . وهذا يفسر بوضوح عناية أفلاطون في هذا الكتاب بمسألة الثقافة وبالمبادئ الأخلاقية التي يقوم عليها تنظيم المجتمع .

وتحتل الثقافة مكانة هامة وثابتة في تفكير أفلاطون ، ولقد افاض الشراح والمعلقون في مدحه على آرائه الثقافية . وبالرغم من ذلك فقد أثار بعض الباحثين قدراً من الشك حول بعض هذه الآراء ، حيث زعم أن فيها مغالاة لا مبرر لها بالنسبة للقوة التي تتمتع بها الثقافة في تحويل المجتمع على النحو الذي يريده أفلاطون . والحق أن التثقيف وحده لا يكفي في تحويل الفرد أو المجتمع ، فهناك عوامل أخرى لا تقل أهمية في التأثير في الفرد والمجتمع على السواء .

واسكن هذا لا يمتنعنا من التسليم بأن أفلاطون يعتبر بحق أول من اختط نمطاً ثقافياً ، يشبه ما نسميه بالنمط الجامعي أو بخطة التعليم الجامعي . فهذا فعلاً ما يدل عليه نظامه وطريقته في التعليم العالي كما نفهم الآن ، رغم أن نظامه يستغرق سنوات أكثر مما يتطلب الآن . ويسبق ذلك طبعاً ما يساوي التعليم النازي لدينا ، ويتقدم ذلك كله مرحلة ابتدائية اعدادية ؟ أي أن المراحل الثلاث ممثلة في نظامه التثقيفي والتعليمي .

ودون أن ندخل في تفصيلات تتعلق بالعلوم التي تدرس في كل مرحلة ، يكفي أن ننتبه إلى أن الطالب في المرحلة الجامعية يتجه إلى الرياضيات ، والدلم

(الطبيعيين) والفلسفة؛ ولكن المهم أن نعلم أنه بالرغم من العناية بالجانب العقلي ، فإن أفلاطون أولى تكوين الشخصية وتدريبها عناية لا تقل عن عنايته بتدريب العقل ، وحتى في المرحلة التي تسبق المرحلة الجامعية ، كان مصرا على ضرورة جعل الدربة الأخلاقية ، وتشكيل قواعد السلوك ، هدفا يضارع دربة العقل .

ومن أدق النقاط التي نبه إليها أفلاطون ، والتي يجب أن نضعها دائما نصب أعيننا — أن عمل المعلم أو المثقف ليس « وضع معلومات لم تكن موجودة من قبل في العقل ، أو حشو الذهن — كما نقول — بأكداس من المعلومات ، بل عمله « هو توجيه العقل والبصيرة إلى الضوء لكي يرى بنفسه (١) ، أي أن عمله ينحصر في جعل التلميذ يفكر بنفسه نتيجة للإثارة العقلية التي يمدحها المعلم .

ومن ذلك أيضا جعله مقاليد الثقافة والتعليم بيد الدولة ، حرصا على عقول الشباب ، وضمانا للوحدة الوطنية . وهناك نقاط كثيرة جديرة بالاهتمام حول الثقافة ومضمونها ، وإسكنا نكتفي بهذا القدر لتحدث عن بعض آراء أفلاطون الفلسفية :-

إن كتاب الجمهورية لا يهدف إلى شرح الفلسفة الأفلاطونية بالتفصيل ، بل نرى فيه أفلاطون مهتما بتوضيح مكانة الفلسفة من النظام الثقافي والتعليمي بدليل استعماله لرموز مثل الشمس والكهف والخط المقسم الخ . ولكن أهم سمة في فلسفة أفلاطون على وجه العموم — وخصوصا بالنسبة لكتابه الجمهورية — هي الاعتقاد بوجود عالين مختلفين :

عالم التغيير ، أو العالم الحسي الذي نعيش فيه ؛ وعالم الصور أو العالم المثالي ، عالم الأزل ؛ ولذا صح أن يقال: إن فلسفة أفلاطون تقوم على التمييز بين المظهر والحقيقة .

سبق أن ذكرنا عناية أفلاطون بالتربية والتثقيف، وقد رأينا له بعض الآراء الصائبة التي ما زالت موضع تقدير الجميع . ولقد خص أفلاطون تثقيف الفيلسوف واعداده بعناية فائقة باعتبار أن الفيلسوف في نظام المدينة التي اقترحها سيحتل مركز الصدارة ويضطلع بالمسؤولية الكبرى . ومن أهم ما أشار إليه أفلاطون بصدد التثقيف الفلسفي ضرورة قسح زناد الفكر ، وإطلاق شرارة العتل لدى التليذ، وذلك بفضل مهارة الأستاذ وسعة أفقه . كما نلاحظ أن التثقيف الفلسفي لم يكن يقصد فقط إلى إنماء وتدريب القوى الفكرية أو الجانب العقلي ، بل لإنماء وإرضاء الجانب العاطفي كذلك . « ومن ثم لم تعد الفلاسفة « محبة الحكمة » فحسب ، بل أضحت كذلك رؤية الحقيقة ومحبتها والسعى في طلبها ، ولذا نرى أفلاطون يسوى في نظامه الفلسفي بين كل من العلم والحقيقة والخير والفضيلة . وإن كان يمنح « الخير » المكانة الأسمى .

وقد يكون ذلك مبررا لما يراه بعض الباحثين من أن الهدف النهائي من الدربة الفلسفية لدى أفلاطون ، يعتبر هدفا دينيا ؛ ويستشهدون على ذلك بما أورده أفلاطون في ختام كتابه الجمهورية من إحدى الأساطير الدينية . فإن هذه الأسطورة — بصرف النظر عما إذا كان أفلاطون اعتقد تفاصيلها ام لا — ليست إلا تعبيرا شعريا عن الفكرة الفلسفية الدينية التي تشيع في الكتاب الجمهورية ، وهي أن كل ما هو عابر أو طارئ أو متغير (أي في نطاق العالم الحسى) ليس إلا ظلالا هو أزل و ثابت ، وأن النفس الإنسانية مسؤلة أمام الله .

كما يستشهدون على ذلك أيضا بأن فكرة أفلاطون في مشاهدة صورة الخير (في عالم المثال) هي ما أطلق عليه بعد ذلك المكاشفة أو المشاهدة الإلهية ، وتلك

ولا شك تجربة دينية تحمل كل خصائص هذا النوع من التجارب التي عرضها وليام جيمس في كتابه «أنواع التجارب الدينية» (١).

وإذا كان أفلاطون يفرق حقيقة بين الواقع والمثال ، وأن الواقع لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة الكمال المثلى، فلم يجهد نفسه في اقتراح مدينة أو مجتمع أو دولة، مجرد تحتملها في الواقع يحط من قدرها بالنسبة للشال ؟ وبعبارة أخرى إذا كان المثال لا يتحقق هنا في عالم الحس فعلام العناء ؟ ويجب أفلاطون بأنه وإن لم يكن في الإمكان تحقيق المثال بكل أوجه كماله ؛ فإنه يستأهل أن يبين للناس كستوى أعلى يجب أن يهدف إليه كل إنسان . ولا سبيل إلى تحقيق ما هو قريب من هذا الهدف إلا بمنح الفيلسوف — الذي يدرك الحقائق والمثل — السلطة السياسية أو الحكم.

لقد تحدث الباحثون كثيرا عن مصادر فلسفة أفلاطون وعن العناصر التي استمدتها من سابقه ومعاصريه ، كما تحدثوا عن مهارته الفائقة وذوقه السامى في الانتقاء والتأليف وإحكام المزج، وعن القدرة العظيمة على بناء مذهب متناسك ، إمتد تأثيره ردحا طويلا من الزمن ، ولكن معظمهم يكادون يجمعون على أن أصالة أفلاطون إنما ترجع في الحقيقة إلى « نظرية المثل » ولذا يقرن اسمه بها دائما ، فما حقيقة تلك النظرية وما الأسس التي تعتمد عليها ؟ .

متردى هذه النظرية أن كل ما هو في هذا العالم المحسوس الذي نعيش فيه له صورة أو مثال أو نموذج في العالم الإلهي — عالم الحق . هذا الوجود المثالي هو الوجود الحق أو الكامل ، أما الوجود المتعين المحدد الحسى فهو مجرد مظهر وناقص .

وتحتوى هذه النظرية على عنصرين : أحدهما منطقي ، والآخر ميتافيزيقي .
أما الجانب المنطقي فيتصل بتحديد مفاهيم الكلمات العامة، مثل لفظ حصان بالنسبة
لجميع أفراد هذا النوع . إن وجود الأفراد المعينين في هذا العالم ليس هو نفس
وجود الحصان بالمعنى العام في العالم المثالي . ولا يؤثر أى تغيير يطرأ على أفراد
الأحصنة في هذا الحصان المثالى أو الصورة المثالية أو النموذج المبدع في العالم
الإلهى ، فإذا ولد حصان ما ، لا يترتب على ذلك ولادة هذا المثال، وإذا مات لم
يتم هذا المثال فهو ثابت وقديم وأزلى . ولا يحتاج هذا المثال إلى زمان أو
مكان . فهناك إذن حصان بالمعنى الكلى لا يتأثر بتأثير الأفراد .

أما الجانب الميتافيزيقي فيتمثل في أن هذا اللفظ وحصان ، يدل على حصان
مثالى من نوع خاص، خلقه الله وحيداً لا شبيه له؛ وكل حصان يوجد على ظهر هذه
الأرض (أى في هذا العالم الحسى) يشترك مع هذا الحصان المثالى في بعض
الأشياء، ويتمتع ببعض أوجه الشبه الضعيفة؛ ولكنه لا يمكن أن يصل إلى مستوى
الكمال المثالى الذى يتمتع به هذا الحصان الوحيد . ولهذا السبب نفسه تكثرت
أعداد الأحصنة . وكما سبق أن أشرنا ، فالحصان المثالى حقيقى ، والفرد المعين
بمجرد مظهر وكذلك أى عدد من الأشخاص أو الأشياء المتحققة في عالم الحس
يوجد لها فكرة أو صورة مثالية واحدة، هى موضوع المعرفة الحقة، وأى معرفة
تتعلق بشيء خاص في هذه الحياة الأرضية تعتبر مجرد رأى ، وليست معرفة
حقيقية لأنها ليست كاملة .

وقد أثبتت اعتراضات كثيرة على تلك النظرية منذ أرسطو (١) وقد أشار

(١) في الواقع يعبر أرسطو عن الخرج الذى يحس به عند تقدمه لهذه الفكرة عند مناقشته
لسكرة الخير . أنظر الاخلاق لى نيقوماخوس ص ١٨٢ وما بعدها .

باحثون إلى مواضع الخطأ فيها . ومن أهم هذه الأخطاء أن أفلاطون خلط فيها بين السكليات والجزئيات ، أو بين مفهوم العام ومفهوم الخاص - وبعبارة سهلة ، فعلى أساس هذه النظرية يعتبر الحصان بالمفهوم الكلي إسماً لحصان نموذجي خلقه الله (كل ذلك في عالم المثل) . ويعتبر الحصان المعين الذي نركبه هنا في هذا العالم نسخة ناقصة وغير حقيقية بالنسبة للحصان المثالي .

وإذا سلطنا بهذا فيكون معنى ذلك أن الحصانية (أو الفرنسية تعتبر حصاناً) وهذا كما نقول إن الجمال جميل ، وهذا بالطبع كلام سخيف لا معنى له .

ويعترف أفلاطون - خصوصاً في أواخر حياته - بالصعوبات التي تثيرها هذه النظرية ، ومنها مثلاً أننا إذا قلنا إن الفرد أو الشخص المعين يشارك في هذا المثال ، فهل هو يشارك في بعض الأمثال أو في جميعه ؟

إذا قلنا إنه يشارك في بعضه ، لزم أن يكون الشيء الواحد في مكانين مختلفين في آن واحد ، وإذا قلنا يشارك في جميعه كان المثال قابلاً للتقسيم .

ومن الصعوبات التي أثبتت أيضاً ما يلزم على هذه النظرية من الدور أو التسلسل؛ لأننا إذا قلنا بمشاركة الفرد أو الجزئي للمثال أو الكلي ، فإن ذلك يدل على وجود بعض أوجه الشبه بينها؛ ومن ثم يلزم أن يكون هناك مثال آخر أعم منها أشملها وهكذا إلى ما لا نهاية .

وبالرغم من الاعتراضات والصعوبات التي أثبتت في وجه هذه النظرية والتي لم تلح إلا إلى القليل منها ، فإن النظرية في رأي بعض الباحثين تسجل

تقدماً هاماً في الفلسفة بوجه عام لأنها تعالج مسألة الكليات (١) تلك المسألة التي ألحت على عقول الفلاسفة حتى العصر الحاضر .

أما لماذا لم يعتبر أفلاطون الجزئيات أو الأفراد أو الظواهر الموجودة في عالم الحس حقائق كاملة أو جميلة جمالا تاما ، فلأنه يرى التضاد والتناقض يشيع في ثناياها . ففي نظره مهما بدت روعة الشيء الجميل ، فإنه يحمل القبح في بعض نواحيه ، ومن ثم فليس الجمال خالصا . إنه فيلسوف يمشق الإطلاق ، وليس في الحياة ما يمنحه هذا المطلق . وربما كانت عثرة أفلاطون راجعة إلى أنه لم يأخذ في الاعتبار تلك المصطلحات النسبية التي تقرر شيئا باعتبار ما ، وتقرر شيئا آخر باعتبار مخالف .

فقد يكون الشيء مثلا كبيرا باعتبار ، وصغيرا باعتبار آخر، فهل يقتضى ذلك أن نرفض حقيقته ، وأن نعتبره مجرد مظهر لهذا السبب؟ إن الوالد ولد ، ولكنه كذلك قد يكون أبا أو جدا ، وإن عددا معينا قد يكون نصف عدد معين ، وهو في نفس الوقت نصف أو ثلث عدد آخر . إن ظهور هذه الأشياء يفرض كونها جزءا من الحقيقة الكبرى ، حقيقة وجود العالم .

وما تؤدي إليه نظرية المثل ، وما يتبناها من أساطير موضحه للنفس والمعرفة (٢) ، هو أننا بجواسنا وقيود بدتنا وحدود واقعنا المادى ، نعيش في عالم من المظاهر

(١) لقد انتفع أرسطو فعلا بأفلاطون في هذا الصدد واهتمدى الى تصنيف الكليات الخمس : الجنس والنوع والفصل والعرض العام والمرس الخاص ، وإن كان أرسطو لا يذكر الفصل مستقلا . (أظرد . محمود قاسم / المنطق الحديث ص ١٦)

(٢) تتم المعرفة في نظر أفلاطون عن طريق التذكر ، وهو لاستعادة ما سبق للنفس أن رأته في العالم الإلهي ، وهذا بالطبع يفترض سبق وجود النفس لوجود البدن

بهيد عن الحقائق المظلمة ، حيث عالم المثال أو الصور - هذا العالم المشرق الذي يشبه في وضوحه ضوء الشمس .

ولقد شبه أفلاطون حياة الناس في هذا العالم بحياة سجناء كهف مظلم ألفوا ظلامه ، وقنعوا بالضوء الخافت الذي يقرب من كوة صغيرة ، عاكساً ظللاً متحركة ، يحسبها السجناء أشخاصاً أو كائنات ؛ وشتان بين هؤلاء وبين من ينطلق في الفضاء الفسيح ، حيث الشمس المشرقة وحيث الحقائق السافرة . إن الفيلسوف وحده هو هذا الإنسان الذي استطاع أن يخرج من كهفه ، وأن يبصر الأشياء كما هي . ولذا كانت أسطورة الكهف تعبيراً فنياً رمزياً عن المعرفة الحقة في نظر أفلاطون ، كما أنها تتجه إلى تبرير استنكار بعض الناس لأفكار الفلاسفة ومعارضتهم . فثأنتهم في ذلك شأن المقيمين في كهف الفوه وقنعوا بالحياة فيه ، إذا طلب إليهم أن يغادروا هذا الكهف ، حيث الضوء والهواء ، فسيرفضون وعلى فرض أنهم خرجوا فسيعشى أبصارهم شدة الضوء المفاجيء . ومع ذلك فإن أفلاطون يرى أن مهمة الفيلسوف — كحارس — أن يدخل إلى أهل الكهف هؤلاء ، وأن يجيأ بينهم ليحدثهم عما رأى ، وليعينهم على التخلص من ظلامهم . وهنا تبرز فكرة مسؤولية الفيلسوف بالنسبة لمجتمعه .

وربما فإن أفلاطون لم يكن مجرد حالم ، ولم يصب الحق في كل ما قال فهناك آراء خطيرة تتصل بالنساء والثروة والأطفال لا يتصور صدورها من زنديق الخير والحق والجمال ، كذلك لم يكن أفلاطون إنزالياً — رغم ما توحى به نظرية المثل — فقد سبق أن رأينا أنه أنشأ الأكاديمية ، وحاول أن يضع نظام المدينة المثلى أو مدينة السعادة ، ورأى مسؤولية الفيلسوف الكبرى وحاول أن يحدد مفهوم العدالة على مستوى الفرد والجماعة .

ولا نعتته أن هناك مغالاة في رأى بعض دارسى أفلاطون من اعتبار كتاب الجمهورية محاولة لتحديد مفهوم العدالة . غاية ما فى الأمر أن، لما كانت رؤية الشيء الكبير أسهل من رؤية الشيء الصغير ، فقد بدأ أفلاطون أن من الواجهة بمكان ، أن يبحث عما يجعل الدولة عادلة ، بدلا من أن يبحث عما يجعل الفرد عادلا .

ولا يغض من قيمة ما قدمه أفلاطون أنه ردد كثيراً من آراء سقراط ، ولا يضيره أن يعلق عليه أحدهم قائلاً ولقد عاش سقراط ما تحدث به أفلاطون، ويقصدون بذلك أن سلوك سقراط ونظام حياته كان مصدراً ثرا ترجم عنه أفلاطون .

أرسطو

ولد أرسطو في سنة ٣٨٤ ق.م وكان تلميذ أفلاطون المشهور خلال الأعوام العشرين الأخيرة من حياة أستاذه . ومن المحتمل أنه كان يتلمذ أيضا على ايزوقراط زيادة على ما كان يسمعه من أفلاطون. وقد وكل اليه في سنى قوته تربية « الاسكندر » الذى قدر له أن يرتقى العرش . واستطاع أرسطو خلال السنوات الطوال الذى كرون فيها نفسه عليا وثقافيا، أن يفتتح مدرسة تسمى مدرسة المشائية ، جذبت تلاميذه نجباء . وبقي أرسطو فى أثينا إلى أن توفى الاسكندر سنة ٣٢٣ ق.م ثم غادرها بعد ذلك هربا من الاضطهاد الذى كان يتهدده من خصومه واستقر فى خلميس فى جزيرة ايبى حيث توفى هناك عام ٣٢٢ ق.م وعمره ثلاث وستون سنة .

وقد جمع لأرسطو من الفرص والظروف ما مكنه من أن يطور مواهبه وينتفع انتفاعا كليا بنشأته ومنبته الوراثةى ؛ فقد كان ابن طبيب ، شاهد منذ لجر حياته أصول مهنة الطب ، كما تمكن بحكم كونه أجنبيا من رؤية نظم سياسية كثيرة .

فهم أرسطو الفلسفة كرادف للعلم بمعناه العام ، وتنوعت لديه الفلسفة إلى نظرية وفنية وعملية . ومن العلوم النظرية الرياضيات والطبيحيات والإلهيات ولكن أرسطو ألح على أن أهم الصفات التى تميز الروح الفاسفى هى صفة العموم والشمول . لهذا لا نعجب إذا وجدنا منهج أرسطو منهجا عليا منظما يبدأ بتحديد موضوع البحث ، مسترضا آراء السابقين ، متناولا لإياها بالتحليل والنقد ، ومركزا على النقاط الدقيقة المشككة . ثم يتدرج من هذا إلى إستخلاص رأيه الخاص الذى ليس إلا نتيجة منطقية لمناقشاته السابقة .

ولإنتاج أرسطو جدير بالتقدير والاعجاب، فله موسوعة فلسفية ضخمة أحدثت تأثيرا خالدا على الفكر الإنساني. هذه الموسوعة الفلسفية تشمل كتباً في الطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والسياسة والشعر والخطابة. يلزم فيها أرسطو منطقاً علياً صارماً (كما فهم أرسطو المنطق وكما رسم خطوطه العامة) يتم عن عقلية منظمة حقاً ، ودراية كاملة بالموضوعات التي تناوّلها بحثه .

وإذا أردنا تقدير عمل أرسطو الرائع، هالنا ذلك الاطار الواسع الذي لا نظير له؛ فهو يشمل العلوم المعيارية أو الآلية كالمنطق وقواعد التعبير ، كما تشمل ظواهر الطبيعة السماء والأرض وكل كائن حي بما في ذلك الإنسان ، هذا إلى جانب النظم السياسية للمجتمع الإنساني والإنتاج الفني وأنواعه ووسائله. كل هذه الجوانب تناوّلها أرسطو وبجهد بحثها وعميقاً متسوجاً بذلك التنظيم المحكم الذي ينتزع أعجاب كل مفكر .

اهم آراء أرسطو :

(١) نظرية المعرفة التي هي نتاج الذهن الإنساني . والذهن الإنساني في نظر أرسطو ليس صحيفة بيضاء خالية من كل شيء بل ان فيه استعداداً للمعرفة . هذا الاستعداد يرتبط بطبيعة الذهن نفسها ، ويسمى الذهن في تلك الحالة عقلاً بالقوة ، فاذا ظهر فيه بعض التصورات أو المعرفة صار عقلاً بالفعل . والمعرفة في رأى أرسطو ليس لها من معنى إلا أن تعرف النوع وما له من خواص . وأن نلاحظ هذه الخواص في الأفراد ، أى أن المعرفة في جملتها ترجع إلى كونها تنظيمًا وتصنيفًا ، وهي مع ذلك تتضمن الرأى والتجربة والتفكير . ولا بد أن تتخذ التجربة الصور المتحققة في الأفراد أساساً لها ، وإلا أصبحت بغير فائدة . ولا شك أن صور الأشياء تنكشف لنا بالتجربة ولكن ذلك ما كان ليستحقق لولا أننا فعلاً نتمتع بملكة إدراك الصور في الأشياء المحسوسة .

ومن أهم النقاط التي أُلح عليها أرسطو حتى عرف بها، هي تلازم الصورة والمادة في الوجود ، وقد طبق هذا الرأي حتى على النفس الإنسانية ، وقد أدت تأملات أرسطو الواسعة والمستمدة إما من الدراسة التجريبية وإما من الملاحظة العادية إلى استبعاد نظرية المثل ، كما تركها وفسرها أفلاطون . كما أعلن أرسطو أن تخيلنا لعالم من الصور المجردة عن المادة يواجه مصاعب منطقية لا سبيل إلى التغلب عليها .

(٢) وقد أدى أرسطو أجل الخدمات إلى التفكير الإنساني حينما صحح وجهة هذا الفكر في ضرورة التركيز على الظواهر الطبيعية ، وبجربها بحثا موضوعيا والطبيعة لديه ليست إلا دراسة قوانين التغيير ؛ والتغيير يعني عدة ظواهر أهمها الولادة والموت للذات هما أوضحها . ثم الحركة الوضعية ، ثم التغيير الكيفي ثم التحول الكمي من الزيادة والنقصان .

ومما سبق عرضه من الفكر اليوناني - وإن يكن مبتورا وقاصرا - يظهر أن الرأي القائل بأن هذا الفكر مادي قلبا وقالبا رأى غير دقيق . صحيح أن الطابع المادي يغلب عليه في المراحل الأولى كما يتمثل في مدرسة العناصر وفي المدارس الذرية - وإن كانت هذه المدارس قد نجحت في تطوير تلك المادية - ولكن الصحيح أيضا أن هذا الفكر يعرض الجانب الروحي والمثالي كما يظهر ذلك بوضوح لدى فلاسفة أمثال سقراط وأفلاطون .

الفصل الثالث

١ - الفكر الاسلامى

يذهب بعض المستشرقين إلى إنكار وجود فكر اسلامى فلسفى بمعنى الكلمة وقد يزعمون ذلك إما إلى طبيعة الاسلام نفسه ، وطبيعة القرآن التى لا تشجع على التفكير والابتكار ، وقد يزعمونها البعض الآخر إلى طبيعة العقلية السامية وقصورها عن الاستيعاب والشمول ، شأن العقليات الفلسفية . وهؤلاء الذين ينكرون وجود فكر فلسفى نابع من طبيعة الاسلام يستندون إلى الملاحظات الآتية :

- (١) عدم وجود فكر فلسفى واضح فى المراحل الأولى للإسلام .
- (٢) عدم وجود مفكرين فى ذلك العصر يمكن أن يطلق عليهم اسم فلاسفة .
- (٣) ظهور الفكر الفلسفى بصورة جلية بعد ترجمة الفكر اليونانى .
- (٤) حتى بعد الترجمة للفكر اليونانى لا توجد اصالة للمفكرين الاسلاميين وإنما كانوا مجرد نقله فقط .

على أن بعض المستشرقين المعتدلين يرون امكان تلمس بعض عناصر الاصاله لدى المفكرين المسلمين فيما اضافوه للفكر اليونانى شرحا وتصحيحا وايضا ، وخاصة فيما بذلوه من جهد فى التوفيق بين هذا الفكر وبين الدين الاسلامى نفسه . وقد يذكر بعضهم ابن سينا مثلا كدليل على وجود بعض عناصر الاصاله فى الفكر الاسلامى التى تتمثل فى ادخال بعض المصطلحات كـ مصطلحى «الواجب» و «الممكن» لتفسير نوعى الوجود حتى يمكن التسليم «بقدم العالم» كما تقضى بذلك فلسفة أرسطو، وقدم الله ووجدانيته كما يقضى بذلك الدين الاسلامى نفسه . حيث خصص الممكن بما سوى الله . وهو الذى يتصور امكان فئاته وعدمه —

وان كان في الواقع موجودا ... بينما الواجب ينصب على الله فقط ، وهو الذي لا يتصور فناؤه أو عدمه .

ويلاحظ على هذين الفريقين من المستشرقين - من ينكر وجود اصالة للفكر الاسلامي باراة ، ومن يتلبس بعض الاصالة فيه - انها يمهان على خطأ عام مشترك، يتمثل في قصر أظارهما على المجهود الاسلامي حول الفلسفة اليونانية ، والتركيز على من سمي في الإسلام باسم الفلاسفة - وهم التقليديون الذين تبنوا الفلسفة اليونانية وكانوا لها تلامذة مخلصين (١) ، وكأنه لم توجد مدارس أخرى فكرية يمكن فحص إنتاجها والحكم عليه أو له ، تبعاً لما يكتسب البحث عنه من أصالة أو تقليد . والحق أننا لانملك - ونحن نستعرض الفكر الإسلامي - أن نتجاهل مدارس علم الكلام أو مدارس التصوف كظواهر متعددة لجوانب كثيرة من الفكر الإسلامي، لانقل شأننا عن الجانب التقليدي المتمثل في الفلسفة . ويظهر أن موقف هذين الفريقين من الفكر الإسلامي حمل بعض الباحثين المحدثين على محاولة تلبس الاصالة فعلاً فيما كتبه المسلمون قبل اتصالهم بالفلسفة اليونانية في حركة الترجمة المشهورة في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الهجريين . وقد وجه هؤلاء أنظار المهتمين بالدراسات الاسلامية إلى ميدان آخر غير الفلسفة الاسلامية بمعناها التقليدي . وهذا الميدان يشمل علم الكلام وأصول الفقه . والصحيح أن الميادين التي شغلت معارف المسلمين تمثلت في : الفلسفة ، التصوف ، علم التوحيد (الكلام) وعلم أصول الفقه . وقد ذهب بعض الباحثين العرب فعلاً إلى تأكيد أصالة المسلمين في ميدان أصول الفقه حيث تم اكتشاف القياس

(١) ويتقسم هؤلاء في عرف الدارسين إلى مشائين - وهم أتباع فلسفة أرسطو الذي كانت تلقى تلاميذه بين التلامذة وهم يتمشون في الحديقة . وإلى لاشراقيين وهم أتباع الأفلاطونية الحديثة وأمشاج من المذاهب الصخرية .

بل المنهج التجريبي بأكمله . ولا يمنع ذلك - فى نظرهم - التسليم بوجود عناصر أصيلة فى علم الكلام قبيل اتصاله بالفلسفة اليونانية - وان كان هذا الباحث يثبت الاتصال بين الطرفين قبل عصر الترجمة المشهور .

وان كان من شىء نضيفه أو نعلق به على رأى هذا الباحث العربى فهو أنه استبعد التصوف من ميدان البحث، وكأنه لا توجد به عناصر أصيلة، وهى شرعية البنوة للإسلام ، وهذه العناصر لا تقل شأنًا عن العناصر الفلسفية الخالصة ، بل هى من صميم البحث الفلسفى بنوعيه النظرى والعملى . وأوضح ما تتمثل فيه هذه العناصر الأصيلة هو التحليلات النفسية والآراء الدقيقة حول النفس ونوازعها وخطراتها وحالاتها ومراحل تطورها مما يضيف ثروة - لا يستهان بها بالدراسة الفاحصة الواعية والمنهجية فى وقت ما . كما لا يمكن أن يستهان بالدراسات والآراء الأخلاقية ، بل والميتافيزيقية أيضا .

أما بالنسبة لهؤلاء الذين ينقدون الفكر الإسلامى مستندين إلى عدم أصالته لطبيعة العقل الذى عاجله ، فاننا نعلم أن تقديم لا يقوم على أساس علمى جدير بالاعتبار . ولا يمكننا فى هذا العصر أن نسلم بأن عدم الابداع الفكرى مرجعه إلى سبب عادى أو فسيولوجى فى الجنس العربى أو فى الجنس السامى نفسه . وإذا كان البحث الحديث الآن لا يحترم الآراء التى شاعت حول العقلية وربطها بالجنس أو العنصر ، وإذا أصبح الآن غير صحيح أنه كان هناك عقلية تسمى عقلية ما قبل المنطق ، بسبب التكوين الخاص لهذه العقلية - إذ الواقع أن عقلية الناس واحدة فى كل زمان ومكان - نقول : إذا كان الأمر كذلك ، فاننا لانقبل الآن عزو أى قصور فكرى إلى طبيعة أى جنس من الاجناس ، ونحن نعادى أى اتجاه يساير الفلسفة النازية أو فلسفة استعلاء بعض الاجناس على

بعض . بقى أن نناقش هؤلاء الذين يذهبون إلى أن القرآن بل الدين الإسلامى لا تشجع طبيعته على التفكير ، ومن ثم لم يمكن لأهله أن يدعوا وأن يتكروا . ونبادر إلى إعلان بطلان دعوى جمود الدين وعدم تشجيع القرآن للفكر كما يتضح ذلك مما يلي :

١ - القرآن يشجع لإعمال الفكر بكل وسيلة . ويستحث الناس على استعمال عقولهم وتدبر صنعته سبحانه ، وتمييز الحق من الباطل لاتباع الأول وتجنب الثانى ؛ بل يعمل القرآن استعمال طاقات الفكر أمرا مفروضا ، وينهى على هؤلاء الذين عطلوا مآلديهم من قوى ولم يستعملوها الاستعمال الصحيح . بل يذكر القرآن فى غير موارد أن هؤلاء الذين لا ينتفعون بمصادر العلم وأوعيته ، هم كالبهائم بل هم أصل سيلا أو ، كالحمار يحمل أسفارا . ويضفى القرآن نساء مستطابا على هؤلاء الذين يتفكرون فى خلق السموات والأرض آل عمران : ١٩) قارن فصات : ٥٤ ، ق : ٣٧ والنازعات : ٢٦ ، والنحل ٨٨ ومثل ذلك كثير فى القرآن . وليس هناك أبلغ من وصف القرآن لهؤلاء الذين حرموا أنفسهم الانتفاع بنور الفكر والتعقل حيث يطلق عليهم « صم بكم عمى » (البقره ١٨ ، ١٧١) والقرآن ملء بالدعوة إلى التذكر والتعقل والتفقه والتدبر والتفكر والاعتبار ، ويسمو فى مجال حرية الفكر ونزاهته ، فيعرض آراء المخالفين بأمانة فى غير تزيد ويتبعها بالرد الحاسم . ولكى نتبين هذا المستوى الرفيع لعرض لما ينقله القرآن عن الدهرية ، التى تنسب كل شىء إلى الدهر وتنكر البعث . ورأى الدهرية قد عرض أكثر من مرة فى القرآن ، وتبعه رد القرآن القوى المبني على الفكر السليم والمستند إلى المنطق الفطرى البسيط ، الذى لم يشبه لإنحراف ولا التواء . ويغنيانا عن هذه الأمثله الكثيرة ، مثال واحد يذكر فيه القرآن قول هؤلاء ورده على ذلك ، فقال « ما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون » (الجاثية ٢٤) فى هذا التعقيب

يوجه القرآن نظرنا إلى وجوب التفرقة بين اليقين - وسبيله العلم - وبين التخمين والظن . ثم هو يبين في آيات أخرى إمكانية البعث بعد الموت ، بل ويرض من الأدلة العقلية القريبة ، ما يشير إلى أن البعث والاعادة ينبض تصورهما أقرب إلى التحقق من الخلق بادئ ذي بدء . مرة أخرى يعرض القرآن لفكرة بعض الدرب في الملائكة فيرد هذا الرد المفحم ، أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون . فنعلم من هذه الآية أن المشاهدة والملاحظة وسياتان من وسائل المعرفة الحقة . والأدلة لا تنحصر على أن القرآن لا يمكن أن يكون حجر عثرة في سبيل الفكر الإنساني من حيث هو ففكر وإعما هو في جملته دعوة صريحة إلى التامل الهادف الذي يلا العقل والقلب ويدفع إلى تصحيح السلوك .

وروح القرآن تتطلب من الفكر أن يكون واضحا ، قابلا للتحقيق ، صالحا هادفا وإيجابيا وإذا تصفحنا أنواع الفكر أو طبيعة موضوعات الفكر وجدناها تقع في قسمين كبيرين : أولهما الميتافيزيقا (أو مشا كل ما بعد الطبيعة) ويلاحظ أن العقل في هذا القسم يعتمده بعض القصور ؛ حيث يعجز بطبيعته عن أن يصل إلى نتائج حاسمة فيها . وتاريخ الفكر الإنساني منذ ظهر في هذا الكون خير شاهد على ذلك ، فإن انتصاراته الرائعة والايجابية كانت خارج هذا القسم ، على حين أنه لم ينتج في هذا القسم إلا مذاهب وآراء متضاربة تورث حيرة وضلالا . لهذا فليس من المعالاة القول بأن تكليف العقل بالخوض في هذا القسم بغير استرشاد بوسائل أخرى ، هو في الواقع تبديد الجهود وطاقات من الألام توفيرها لشئ آخر هام وحيرى بالنسبة للإنسان وتقدمه في هذا العالم . فلا غرو إذ أن يطرق القرآن هذه المشا كل الميتافيزيقية طرقا ، خفيفا موحيا إلينا بالكلمة النهائية في بساطة ، مؤسسة على ما يشبه البديهيات المرضية للفطر السليمة . ولم

يهدف القرآن بطرقه لهذه المشاكل إلى إثارة الشكوك وبت الحيرة والارتياح ،
ولأنما كان يقصد أن يشبع رغبة العقل — بتقديم الأدلة المبسطة — ورغبة القلب
بإثارة الروح واستغلال الإيمان . أما القسم الثاني من الفكر فهو الفكر في الكون
أو الفكر الموضوعي الذي يتخذ المخلوقات والمظاهر موضوعاً لعمليته . وهذا
من القرآن مجاله ذو سعة أمام الإنسان؛ لأنه ميدان التطور والتقدم . صحيح
أن القرآن يصرف عن البحث في الماهيات الأولى باعتبار ذلك مما يتصل عليه
بالخناق جل شأنه الذي يعلم كل شيء ، وليس في صرفه عن البحث عن هذا
حجر على العقل البشري، وإنما هو حسن توجيهه ، وداعية حكمة ورحمة حيث توجه
طاقات الفكر إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية، وحسن استغلالها لتحسين
واقع الإنسان في هذه الحياة، ولتحقيق التقدم البشري الخلاق . إن عمل القرآن
الرئيسي هو إرضاء الكفايات الانسانية : كفاية العقل ، وكفاية القلب ، وكفاية
الارادة والسلوك . وبعد فهل في صرف الفكر عن الكنه ، أو الماهية ، أو
الجوهر ، فيما لا سبيل إلى معرفته - حجر على العقل وتضييق الخناق عليه؟ والجواب
قطعا بالنفي؛ فإن هناك مجالاً ممتعاً وميداناً فسيحاً للفكر هو الكون بما ومن فيه .
ألا يكفي تحبب الفكر أطيلة هذه الحقب السوائف جريا وراء هذه المشاكل
المتافيزيقية ؟ ماذا قدمه الفكر بالنسبة لتلك المشاكل المتافيزيقية . وماذا يملك
أزاء حلها ؟

لقد صدق ابن خلدون حين لاحظ بحق أن توجيه نظر الانسان إلى الكون
ومظاهره وصرفه عن العلل الأولى والمهايا المتافيزيقية ليس بقادح في العقل
ومدراكه ، بل العقل ميزان صحيح ، وأحكامه يقينية لا كذب فيها : غير أنك
لا تطع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وطبيعة الصفات

الالهية ، وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال . (١)

ويؤكد ابن خلدون في مقام آخر أن النظر في العلال الاولى والاسباب الكلية والوقوف معها يقحم الانسان في (واديهيم فيه الفكر ولا يحلو منه بطائل ، ولا يظفر بحقيقة .. وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء الى ما فوقه ، فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين (٢) .

ومن الأدلة الحاسمة على أن القرآن لا يقف — ولم يقف في سبيل الفكر — أنه كان مركز الدائرة لكل باحث ، إليه يلجأ في تدعيم آرائه مهما بلغت . أما عدم وجود مفسكين أو فلاسفة في المنصر الاسلامي الاول ، أو في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو في عهد الصحابة ، فهذا ما فرضته ظروف الدعوة الوليدة ، التي كانت انذاك في شغل شاغل بالتدعيم والنشر .

لقد اعتاد المسلمون في حياة الرسول الكريم أن يتلقوا منه القرآن فور نزوله تلقى الواعى المؤمن ، الذى يمتلىء ثقة وحباً ويقينا بكل ما جاء به . وكانت حياة الرسول — صلى الله عليه وسلم — قولاً وسلوكاً — شرحاً كاملاً لكل ما يعترض المؤمن من شبهات في دينه وأن لم تمس أصلاً من أصول هذا الدين . شغل المسلمون أبان هذه الفترة بحفظ القرآن ، وتعلم شعائر الدين وأجادتها ، والحفاظ علىها باخلاص يغذوه سلوك الرسول . القائد الروحى والسياسى ، كما شغل المسلمون بالفتريات ، دفاعاً عن الدعوة التي أراد لها أعداؤها أن تواد ويخبو نورها ، قبل أن يتم انتشاره ليحيل الوجود الى نهار من الحق والعدل والسلام . وقد بدأ الاسلام فعلاً كأخطر حركة تهدد مصالح هؤلاء المستغلين الذين

(١) مقدمة ٣٦٤

(٢) نفس المصدر ٣١٣ - ٣٦٤ .

يتمتعون بالمراكز الممتازة ماليا وعسكريا وسياسيا . وفي مثل هذه الظروف لا يعنى المسلم الا أن يستزيد تبصرا وامتلاء من مثل هذا الدين وآدابه بما يعينه في حياته العسكرية والروحية . ولقد كانت الطاقات الروحية الحمديدية ، مشفوعة بحكمة القائمء العمياء ، تفجر لتعلمأ هذه القلوب الطاهرة المتعطفة . وكانت بعض آيات القرآن تعالج مشاكل الساعة التي يحياها فعلا هؤلاء المسلمون . ومن البديهي أنه لم يكن ثمة حاجة الى مزيد استفسار . اللهم الا تبين لفظة يملو غموضها حديث نبوى أو قول صحابى من يلزم الرسول صلى الله عليه وسلم والى هذا الحد اعتبر القرآن — وما يزال — المصدر الأول والأصل لامهات العقائد الاسلامية التي يعهد الى الرسول تبيانها . فالقرآن والرسول هما كل ما كان يملك المسلمون الاوائل من مصادر للعقيدة والتشريع . ولم تكن هناك فرص لاتساع الخلاف ؛ لان حاسم الخلافات ومبءء الشبهات ، (صلوات الله عليه) لم يتأخر لحظة فى الايضاح والتفهم والتأكد ، كرسول يترجم عن الله وأمره ونواهيه . وكقائد أعلى للسلوك والتوعية . رأى الرسول الكريم أن أجل الحكمة وأنفع العلم هو ما أكدء السلوك العملى ، وثبته التنفيذ ، وآزرته التربية الروحية الدقيقة ، وهذا ما طلبته فعلا هذه المرحلة الأولى للإسلام : أن يخلق قادة تتمثل فيهم مكارم أخلاق القرآن ، وتحدث جوارحهم — قبل أن تحدث أسنتهم — عن آداب الإسلام ومبادئه السامية ؛ وبذلك بدت الناحية النظرية من معالجة العقيدة عن طريق التعهق فى الجدل والبرهنة شيئاً غير مرغوب فيه ؛ لعدم جواره فى هذه المرحلة ، أن لم يكن معوقا عن تغلغل العقيدة وانتشارها بنفس السرعة التي أرادها القدر .

ولقد تعددت وتعارضت آراء الباحثين حول مصدر أو مصادر الفكر

الإسلامى أو بعبارة أدق . « الفلسفة الاسلامية » ، فمنهم من رأى أن الحركة الفكرية لمدارس علم الكلام الأولى هى الأب الشرعى للفلسفة الاسلامية ، التى استقت فيما بعد من يتابع فكرية أخرى ، وأهمها وأعمها الفلسفة اليونانية . ويرفض بعضهم هذا الرأى ، بحجة أنه لا يقدم تفسيراً واضحاً لأمى من الفلسفة أو علم الكلام فى الاسلام .

إن علم الكلام — فى رأى هؤلاء — قد يشجذ الذهن ، ويطور مهارة الجدل ، ولكنه لا يقود الى طريقة منظمة للتفكير العقلى ، ولعل أهم ما يستند اليه هؤلاء هو ما سجله التاريخ من الصراع والحرب بين الفلسفة وعلم الكلام ، بالرغم من أن هؤلاء يعترفون أن علم الكلام تبنى كثيراً من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية ، كنوع من تبادل الأسلحة بين المتعارضين .

وهناك رأى آخر مؤداه أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية بلسان عربى ، قد زينت بأفكار أخلاقية ودينية أملتأها ديانة التوحيد (الإسلام) وهذه الإضافات — التى لا تشكل فى رأى هؤلاء جوهرها ولا أساساً فى هذه الفلسفة — يمكن الحكم لها أو عليها تبعا للزجاج الشخصى للباحث .

ولعل أقرب الآراء إلى الاعتدال هذا الرأى الذى لا ينكر استمرار وجود الفكر اليرناني فى المحيط العربى ، ولكنه يؤكد وجود بعض الملامح الاصلية للفكر الإسلامى لا يمكن جردها ، غاية ما فى الأمر أنه لسوء الحظ أن نجد هذه الملامح والسمات الاصلية غارقة وسط الاقبياسات الكثيرة من الكتاب اليونانيين . ولقد جددت حركة حديثة نوعاً ما فى الدراسات الفلسفية الاسلامية ، تدعى أنها عثرت على مفتاح أو مصدر الفلسفة الاسلامية ، فيما أسمته الخليلط المكتمل الذى

سجلته كل أنواع كتب الهلالية في أواخر مراحلها .

ونعتقد أن البحث الآن يدور في الإتجاه الصحيح عندما يحاول الإجابة على هذا السؤال : هل تتخذ الفلسفة الإسلامية نقطة بدء مركزية أو أساسية ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هي هذه النقطة أو هذه المسألة ؟

نعتمد أن هذا خير ألف مرة من هذه المحاولات التي أسفرت عن إلغاء بعضها البعض ، هذه المحاولات المعقدة التي تتلمس لكل فكرة مصدرا أجنبيا دين الدراسة الجادة للاحتتمالات الأخرى ، ودون الانصياع لهذه الحقيقة البسيطة والخطيرة منا : وهي أن الفكر لا يمكن أن يحتفظ بطابعه الأصلي عند انتقاله إلى بيئة أخرى .

أما ما يتصل بمناهج البحث فقد كشفت الدراسات الحديثة عن بطلان الآراء التي ألحت على أن المسلمين تبنا منطق أرسطو وظلوا خاضعين له في جميع فروع دراساتهم وتفكيرهم .

وقد تمكن أحد (١) اندارسين العرب بما قدم من وثائق هامة من إثبات أن المسلمين نقدوا المنطق الارسططاليسى وكشفوا عيوبه ، كما تمكن باحث (٢) آخر من إثبات أن المسلمين كان لهم منهج آخر يخالف منطق القياس . إذ أنهم وضعوا فعلا المنطق الاستقرائى كاملا ، وقد نبه إلى ذلك العالم التجريبي الأول - روجر بيكون ، وأهم خصائص هذا المنهج التجريبي - كما يصورها أحد الباحثين العرب - انه منهج إدراكي ، أو تأملي . وقد تم وضع هذا المنهج بناء

(١) الدكتور على ساسى النشار فى كتابه نشأة الفكر الإسلامى الجزء الأول .

(٢) د. قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث .

على إدراك تام لعدم ملائمة المنهج اليونانى - المعبر عن حضارة اليونان - للحضارة الإسلامية .

وقد وصل المسلمون عن طريق المنهج إلى فكرة « الخواص » ، وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصفتها الخاصة . كما نقدوا بعض جوانب المنطق الشكلى لدى أرسطو ، وفى جهة الاستدلال ، اهتدوا إلى مبحث استقرائى دقيق وأن كانوا قد أطلقوا عليه لفظ أرسطو « وهو القياس » .

كما أنهم اكتشفوا طرق المنهج التجريبى ، عندما أرادوا تحقيق العلة بين الاصل والفرع ، مما يشهد بسبقهم أمثال « جون استوارت مل » ، ومن تلاه من فلاسفة . بل وهناك عناصر اهتدى إليها المسلمون ، ولم يتوصل إليها المحدثون ، وليس هنا مجال البحث التفصيلى للتحقق من هذا الأمر .

وقد حاول بعض الباحثين فعلا أن يلمس نقطة البدء هذه فى الفلسفة الإسلامية ، وأن يتخذ هذه النقطة محورا لدراساته فى إبراز الطابع الاصيل للفلسفة الإسلامية ، خاصة لدى ابن سينا . وقد رأى هذا الباحث أن نبع الاصلية فى هذه الفلسفة يتمثل فيها بسميه « عمانوئيل كانت » ، - الفيلسوف الالمانى الشهير « تناقضات العقل » Antinomies of reason وأنه ليس هناك مدخل إلى الفلسفة الإسلامية أفضل من كتاب كانت « نقد العقل المجرد » Critique of pure reason الذى صيغت وتحدت فيه متناقضات العقل للمرة الأولى فى الفلسفة الحديثة . وليس هنا مجال العرض التفصيلى المقارن لما عرضه كانت مما ينطبق تمام الانطباق مع المبادئ الاصلية التى قدمتها الفلسفة الإسلامية . ولكن يمكن الإشارة إلى فكرة « كانت » ، فى هذا الصدد على هذا النحو : يقدم لنا « كانت » ، أربعة أمثلة ، كل مثال يتضمن قضيتين متناقضتين

— لإحدهما سلبية والثانية مرجبة — مع أنها صادقتان بناء على القانون العقلي الصارم. ويتقدم « كانت » البراهين المقنعة التي تشهد بصدق كل قضية على حدة، نتيجة للوفاء بقانون المنطق البرهاني. وكشال نذكر مثلا القضية التالية : —
الاولى : العالم له ابتداء ومن ثم فهو محدود بالمكان والثانية : العالم ليس له ابتداء ولا حدود له في المكان .

وللبرهنة على القضية الاولى يمكن أن يقال : إذا ادعينا أن العالم لا يبدء له في الزمان ، وحددنا نقطة ما في هذا الزمان — ولتكن الآن — فعنى ذلك أن فترة من الأزول أو اللانهاى قد مضت ، أى أن سلسلة متتابعة من الحالات اللانهائية للأشياء قد مررت في الكون . ونحن نعلم أن لانهاية سلسلة ما تتمثل في هذه الحقيقة، وهى أنها لا يمكن أن تتم في حلقات متتابعة تركيبيه ، ومعنى ذلك أنه من المستحيل حلقات ماضية متباينة أن تكون لانهاية؛ ومن ثم فإن تصور بدء العالم يعتبر ضروريا لوجود هذا العالم .

أما القضية الثانية فيمكن البرهنة عليها على هذا النحو : دعنا نفترض أن العالم له بدء . والبدء وجود العالم ، هذا الوجود نفسه مسبوق بزمان لم يكن فيه العالم موجودا — وقد نسمى هذا الزمن بالزمن الخالى . والآن يبدؤ من المستحيل وجود شىء في زمن خال؛ لأنه ليس في أجزاء هذا الزمن الخالى ما يرجح الوجود على عدمه ... إن في العالم نفسه مجموعات كثيرة من الأشياء التي يمكن أن تبدأ أو أن يكون لها بدء ، ولكن العالم نفسه لا يمكن أن يكون له بدء؛ لما ذكرنا من عدم وجود مرجح للوجود على العدم في الزمن الخالى الذى يسبق البدء . ولهذا فالعالم لانهاى بالنسبة للزمن .

وبلاحظ في هذه البرهنة أننا اقتصرنا على شق واحد من كل قضية رغبة في الاختصار ، لأن المقصود ليس البحث التفصيلي والتقييم الدقيق لهذه البرهنة

ولئما المتصدر الإشارة إلى المفتاح الذى وجدته بعض المستشرقين لبعض عناصر الاصل لدى بعض الفلاسفة المسلمين .

ولقد حاول المعلقون والشراح لفلسفة كانت ، أن يتلسوا وهنا منطقيا في البرهنة على قضايا التناقض هذه من غير أن يصيروا نجاحا ملموسا^(١) . وفي الواقع يعترف (كانت ، بأن مسألة (تناقضات العقل) هى التى دفعته دفعا إلى فلسفته النقدية ، وأيقظته من سباته الدجمائيمى أو المذهبي .

لقد ظن كانت ، أن هذا التناقض كان نتيجة طبيعية للفلسفة المدرسية التى سبقت مرحلة الفلسفة النقدية ، وأن تيارى الأفلاطونية والابيقورية قد مشلا ازدراجا في الموقف المذهبي لكل ، مما أدى بطبيعة الحال إلى تناقضات العقل . والظاهر أن كانت ، لم يعتبر وصفه للمدرستين اليونانيتين وصفا جديا واقيا للشخصية التاريخية لهاتين المدرستين ، بقدر ما اعتبره إشارة رمزية إلى الموقفين المتعارضين للفلسفة المدرسية في هذا النطاق .

ثم يخلص هذا الباحث إلى القول بأن الموقفين المتعارضين اللذين يمثلها المتكلمون dialecticians والدهرية Eternalists وتصارعها مع الفكر المسيحي ينطبق تمام الانطباق على وجهتى النظر التى عبر عنها كانت ، في نظريته في تعارض أو تناقضات العقل .

ويمثل المتكلمون وجهة النظر المثبتة لابتداء العالم ومحدوديته ، بينما يمثل الدهرية النقيض ، في عدم ابتداء العالم بالزمان ، وعدم محدوديته بالمكان ؛ ولكل

(١) ليس من العسير تلمس قطعة الخطأ في تلك البرهنة ، والتى تمدتها ملاحظة المعلقين والشراح ؛ ولم يكن لهم أن يذهبوا اليها — فهى وجهة نظر إسلامية دقيقة ؛ وخلاصتها أن الابداد والخلق صنوان ، وأن بهما يبدأ الزمان . ونعتقد أن ان حيننا — رغم الاصطلاحات التى تبناها — لم يخل من تناقض .

أدلة رياضية وجدلية على السواء . والفكرة التي يتأسس عليها رأى المتكلمين تناقض في عدم الاستمرار أو التغير ، وهي فكرة تساعد على وجود نظرية متماسكة لشرح حقيقة العالم ، ولكن من الناحية الأخرى نجد أن فكرة الاستمرار والثبات ، التي يتبناها الدهرية لتفسير حقيقة العالم ، لا ينقصا بعض الوجاهة ، وإن كان ذلك من جانب واحد ، بالضبط كما أن فكرة المتكلمين أيضا تظهر بالتأييد من جانب واحد؛ وإذا كان الأمر كذلك فإحقيقة العالم إذن ؟ أهو مستمر ثابت أم حادث متغير ؟ .

يذهب هذا الباحث إلى أن حل هذا الاشكال يعتبر المسألة الأولى للفلسفة الإسلامية واليهودية على السواء . ولقد حاول الفارابي - حل هذه المشكلة كما يوحن بذلك بعض أقوال له حفظها مؤلفون متأخرون ، نقلا عن كتابه المفقود في الطبيعيات . ويبدو أن الفارابي يتخذ موقفا معارضا لموقف المتكلمين الذين يؤيدون بدء العالم في الزمان وفي المكان .

ثم ينتهي هذا الباحث إلى القول بأنه حقا ترك لابن سينا أن يحل هذا الاشكال ، عن طريق تبنيه للبدء الذي يبدو متناقضا في نفسه - كما شرح في تناقضات العقل على يدى « كانت » - وبناء على ذلك أمكن أن يقال « إن العالم والزمان مخلوقان ، ومع ذلك فهما أزليان وقديمان » ، ثم تبع ذلك التفرقة في الوجود بين ما هو واجب وما هو ممكن . على تفصيل معقد ليس هذا محله .

وما نود أن نصل إليه ، أن مفكرين غير اسلاميين يسلمون فعلا بأن فلاسفة الاسلام كان لديهم ما يقولونه ، وانهم لم يكونوا مجرد نقلة أو شراح . صحيح أن بعضهم قد وقع سجين الفكر اليوناني ، ولكن معظمهم سرعان ما أفاق ليراجع نفسه ويعدل أفكاره . ويجب ألا ننسى في هذا المقام أن الفكر اليوناني في

جملته - كما وصل إلى المحيط الإسلامي - ثم يبد في بادئ الأمر صريح التناقض والتناقض مع الدين الإسلامي؛ خصوصا إذا تذكرنا أن عددا كبيرا من العلوم الفلسفية الطبيعية والمنطقية ترجم، واستقبلته البيئة الإسلامية. ولم يشتد الصراع بين الإسلام وبين هذا المفكر إلا عندما تعرض هذا الفكر للمصادر الأساسية للدين كالنبوة والوحي والالهوية. وبطبيعة الحال لا يمكن أن يتوقع الإنسان اتفاق النتائج التي يصل إليها مثل هذا الفكر مع المبادئ الدينية، لقد كان اسرافا في الأمل أن تتوقع من رجال الدين، وعلماء الكلام المحافظين أن يتقبلوا أن تكون النبوة - المصدر المقدس للمعرفة الدينية والالهية - موضع مقارنة مع الحكمة والفلسفة، وأن يوضع النبي في كفة، والحكيم أو الفيلسوف في كفة أخرى. كما أنه لم يكن من المتوقع أن يوفق مفكر ما في شرح تجربة النبوة، في الوقت الذي يفقد هذه التجربة. ولعل أهم ما أثار إثارة رجال الدين المحافظين هو ما فهموه - ضهنا أو صريحا - من إمكان الاستغناء عن الوحي والحصول على معرفة مؤسسة على العقل وحده، وسنرى في عرضنا لبعض المحاولات الفلسفية في التوفيق بين الدين والعقل أو بين الوحي والفلسفة، أنه يمكن أن يفهم من هذه المحاولات أن الفيلسوف - وفي الواقع أي إنسان سليم البصيرة والفكر - يمكنه أن يصل إلى مثل الحقائق التي وصل إليها النبي، وأن غاية النبي والفيلسوف واحدة. والآن يمكن أن نقول كلمة إنصاف في هذا الصدد.

إن التدايل على أحتمية ما جاء به الرسول بإمكان الوصول إلى مثله عن طريق العقل يهد في ذاته عملا محمودا في نظر رجل الدين المتفتح، الذي يسره أن يجد مبادئ دينه لا تعارض العقل، ولا تقف في سبيل الفكر؛ ولكن رجل الدين المتفتح لا ينسى أيضا أن النبوة خصوصية، منجها الإله لأفراد نصبهم دعاة لأمره

وهداة بهدية ، وقد أطلعهم على الحقيقة مباشرة بصورة لا تختمل شكاً أو ارتياباً .
 وفي حالة الرسول الكريم - محمد صلى الله عليه وسلم - لم تتركه الألوهية ليصوغ
 هذه الحتمات التي شاهدها أو علما - بل جعلته مجرد واسطة أمينة لنقل هذه
 الحقائق الإلهية ، التي تم صوغها بعيدا عن أى تدخل شخصى من النبى . فإذا جاز
 للفيلسوف أن يصل إلى حالة النبى ، فليس هناك إذن أى داع للاختصار ؛ ومن ثم
 فليس هناك داع للسلطة المقدسة التي تفرضها مكانة النبى كبلغ عن الله - وبعبارة
 أخرى - إن المشكلة هنا لم تكن مشكلة تخالف بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية
 بقدر ما هي خلاف في الأساس ذاته : أساس الدين نفسه كصدر للمعرفة ،
 وأساس العقل كصدر آخر للمعرفة . وقد يسأل الإنسان فيقول : إن وضع
 المشكلة على هذا النحو يشعر بأن هناك طريقين من طرق المعرفة ، وهذان الطريقان
 متناقضان ، ولا يمكن أن يلتقيا : الأول طريق الدين ، والثانى طريق العقل . وهذا
 ولا شك يؤم أن الدين لا يسير العقل أبدا ، بل يشق طريقا مخالفا له تمام المخالفة ،
 وهو قول تنقصه الشواهد والأدلة التي يمكن أن نستمددها من الدين نفسه . وهذا
 تبسيط للمشكلة بجانب الصراب ؛ فإن المشكلة في الواقع تتصل بالنقاط الصريحة
 الآتية :-

(1) مدى وثاقها ما يوحى إلى النبى .

(2) مدى أحقية العقل في مناقشة التعاليم والأفكار الدينية ، بعد فرض

صحتها ووثاقها ، ومدى أحقيته في الحرية في أن يفكر بعيدا عن هذه التعاليم . ونريد
 بقولنا بعيدا عن هذه التعاليم ، أن يبحث في مجال آخر لا يتصل بمسئدات
 الأفكار الدينية . فإذا شغل نفسه حتى يرفض التعاليم الدينية ، لا يقال إنه يفكر
 تفكيراً طليقا ؛ لأن طبيعة هذه التعاليم ما تزال تشد أفكاره ووثقها . وأظن أن

من الواضح أن الاشتغال برد أو رفض بعض الآراء ، يترك أثره على الراد إن شاء أو أبي، وأهل من أمثلة ذلك ما نراه في تراث علم الكلام .

(٣) أيها أولى بأن يكون له اليد الطولى ؟ الدين ؟ أم الفلسفة أو ما يسمى تجاوزا بالفكر الحر ؟ ويتبع ذلك طبعاً البحث في مشكلات متفرعة كمشكلة الخاصة والعامية وخاصة الخاصة ، ... الخ ... والبحث في النقطة الأولى يتطلب التعرض لحقيقة النبوة وطبيعة الوحي، وأدلة أمكانياته وبراهين صدقه ، وأسلوبه الرمزي والفكري ، وما يصاحب ذلك من فكر وسلوك ، ومدى الإلزام الذي يتمتع به النبي كصدر للمعرفة والسلوك، وما يتبع ذلك من آثار فردية واجتماعية؛ خصوصاً في دولة إسلامية اتحدت فيها السلطة الدينية والسلطة السياسية . والبحث في النقطة الثانية يستوجب استعراض الأفكار والمبادئ والتعاليم - من طقوس وشعائر - ومدى قدرة العقل على تعميلها أو نقدها أو شرحها شرحاً يرضى الفكر ، ويربح النظر المتأمل . وقد يبدو متناقضاً أن يعمل الفكر في تعاليم مبادئ قد وضعت فعلاً، وأصبحت ملزمة عقيدة وعملاً؛ وأن يوصف الفكر مع هذا بالحرية . وللرد على هذا نقول : إن الحرية الفكرية المطلقة محض وهم وخيال، لأن الفكر لا يأتي من لا شيء ؛ وثورة الفكر على مذهب معين كثيراً ما تنتهي بالوقوع ضحية لمذهب آخر . إن أشد الملاحدة ثورة على مبدأ الألوهية يقع فريسة دون أن يشعر لآله هو ، الذي يتخذه من الطبيعة أو من الحيوان أو من الإنسان ؛ ويشمل ذلك نفسه ذاتها . إن وجود الفكر الطليق كلية لا يمكن أن يتصور إلا إذا تصرر وجود خلاء تام في العقل الإنساني ، يتلوه عمل عقلي في ميدان التفكير . ومع هذا فلا بد أن يستثير العقل للتفكير شواهد إما حسية وإما معنوية ، عن طريقها يتحدد الفكر وينود مقيداً مرة أخرى . إن ثورة ديكارت وطرحه لكل ما سبق من أفكار وعقائد كنتيجة لشك المنهجى ليست مثالا

صحيحاً لحرية الفكر المطلقة؛ فسرعان ما نجد هذا المفكر نفسه حبيس مذهبه، الذي لا يتعدى في جملته أن يكون تعديلاً لأمشاج من المذاهب الأخرى، وليس خلقاً مبتكراً يسبقه العدم.

وأكثر من ذلك، إن المرقف اللأدرى « Agnosticism » مع عدم التزامه وتحيزه لفكرة معينة، لا يمكن وصفه بأنه يتم عن حرية فكرية طليقة، لأنه ليس في نهايته إلا إحجاماً عن ممارسة إيجابية فعالة. ومن ثم يتضح لنا أن حرية الفكر نسبية، تنكسر أو تقل، وتعظم أو تضؤل تبعاً لإستعداد الفكر لرؤية كل أو معظم الحلول الممكنة لمشكلة من المشاكل - وجود حل أو أكثر لهذه المشكلة لا يمنع الفكر من مناقشتها وقبولها، إن كان هناك ما يدعمها في نظر العقل.

أما فيما يخص النقطة الثالثة، فلا نجد بين الفلاسفة الجادين في المحيط الإسلامى من يجرؤ صراحة على إعلان سمو الفلسفة على الدين، أو سمو الفيلسوف على النبي، اللهم إلا أفراد قلائل، جهروا بدحض النبوة والتقليل من شأنها، وقد كشفهم مفكرو الإسلام، وتصدوا للرد عليهم وإفحامهم. ونعتقد أن مثل هذه الآراء الجريئة المنحرفة، لم يجر بها إلا بعد أن ضمن للفلسفة الأجنبية مكان في المجتمع الإسلامى، وإلا فالتصور حدوثه أنه في الفترات الأولى كان الشغل الشاغل لمحبي الفلسفة من المسلمين، هو أن يهيئوا لها مكاناً مقبولاً في هذا المجتمع، وهذا بالطبع لا يتم إلا إذا أضح أن هدف الفلسفة لا يعارض هدف الدين، بل يؤيده ويبرزه، وأن الدين يكتسب بالفلسفة نصيراً لا عدواً.

ومما يجب التنبيه له هو أنه لا يوجد في الروح الإسلامية ما يقف في وجه الفكر الهادف، الذي ينشد الحق أنى كان، ويسمى الإذعان له في أى ميدان؛ كما

تشهد بذلك آيات القرآن الكريم ، وكما يدل على ذلك عرض القرآن لآراء المخالفين عرضاً أميناً ، والرد عليها بطريق مقتصر مباشر ، لا يستتبع مزيد جدال أو تفاقم خلاف ، بل ينتهي إلى اقناع النظرة السليمة ، التي يهتما وضوح الرؤية ونبل القصد ، وتجنب عورات الشبه ، ومناهات الريب الهادم الذي يشيع الضعف والتردد في نفس أمة هي أحوج ما تكون إلى بناء الفرد القوي ، الذي تكتمل فيه الكفايات الأساسية الثلاث : كفاية الفكر ، وكفاية القلب أو الوجدان ، وكفاية العزيمة الممثلة في سمو السلوك

ومع ذلك ، وبالرغم من كل ذلك ، فقد وجد الفلاسفة أنفسهم في موقف يفرض عليهم أن يهيشوا لهذا الفكر المترجم مسكناً مقبولة لدى المسلمين . ولا يعني هنا أن تتبع بالتفصيل ظروف اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية ، سواء كان ذلك عن طريق مدارس حران والرها ونصيبين ، أو عن طريق الترجمات التي قام بها النساطرة ، ويكفي أن نشير إلى مفهوم التسمية التي أطلقها الخليفة المأمون على منظمة أنشأها (توفي المأمون سنة ٢١٨ هـ) فقد سمي هذه المنظمة أو الأكاديمية « بيت الحكمة » ونحن نعلم أن لفظ حكمة هو الاسم العربي للفلسفة .

وقد كشفت الدراسات الحديثة عن حقيقة معرفة العرب للفلسفة اليونانية قبل ذلك بوقت طويل (حتى القرن الأول الهجري) .

عرف مفكرو الإسلام الفلسفة اليونانية في مراحلها المتعددة ، وعرفوا أن هناك فلاسفة قدامى أسموهم أحياناً « بالطبيين » ، الذين أعقبهم السوفسطائيون كما تنهبوا إلى الفرق الكبير بين سقراط وأفلاطون من جهة ، وبين من سبقهم من فلاسفة الاغريق ، حيث لاحظوا أنه بوجود هذين الفيلسوفين تحظى الفكر مرحلة جديدة يمكن أن تسمى بحق « مرحلة التصور العقلية » .

أما أرسطو فقد تكشف ، منطقته ، هؤلاء المفكرين ، وعنوا به عناية فائقة .
ولكن الجانب الطبيعي والميتافيزيقي لدى أرسطو لم يصل إلى هؤلاء المفكرين
بخالصا غير مشوب بعناصر داخلية ، بل وصل إليهم محرفا بعض التحريف
ومشوبا بعناصر من الأفلاطونية المحدثة (التي هي إحياء لمذهب أفلاطون مع
إضافة بعض العناصر الغنوصية والصرفية إلى جانب أمشاج من اليهودية على يد
أفلوطين الاسكندري وتلاميذه) . والسبب في تشويه آراء أرسطو الميتافيزيقية
يرجع إلى كتاب يسمى «الربوبية» [ايتولوجيا] قد نسب إلى أرسطو على حين أنه
لم يكن في الواقع إلا شرحا قام به أحد تلاميذه أفلوطين لجزء من
تأليفاته .

ولم تقف معرفة المسلمين بالفكر اليوناني عند حد أرسطو ، بل تعدت ذلك
أيضا . ومن الطبيعي أن تجد الفلسفة اليونانية مقاومة شديدة في المحيط الإسلامي
فقد وجدت نفس هذه المقاومة في المحيطين اليهودي والمسيحي . وقد وجدت
هذه المقاومة في الإسلام ، لا باعتبارها تمثل فكرا حرا فقط ، بل لأنها كانت تمثل
روحا مبينة للروح الإسلامية ، ولقد جاهد عشاق الفلسفة هذه في أن يهدوا لها
أرضا ثابتة في المجتمع الإسلامي بوسائل كثيرة . ففارة يستندون إلى أحاديث
كثيرة تمجد العقل الإنساني ، وتدعو إلى الاعتماد عليه ، حتى إن أحد العلماء جمع
في كتاب واحد أحاديث كثيرة جداً ، زعم نسبتها إلى الرسول صلى الله عليه
وسلم ، وكلها تدور حول العقل ومكانته السامية . وبصرف النظر عن صحة هذه
الأحاديث أو عدم صحتها ، فإن المهم أن هؤلاء المفكرين كانوا يدركون
تمام الإدراك أن هذا ليس إلا خطوة تمهيدية وليست النهاية . فإن دعوة
هذه الأحاديث - على التسليم جدلا بصحتها - إلى استعمال العقل واستخدام
التفكير ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية ، وهذا هو الخط الشنيع بين مفهوم روح

الدين وبين فرض نظام معين للفكر ، سواء كان يونانيا أو غيره .

لقد بدا للافكرين المسلمين أيضا أن يلجأوا للقرآن ، يتلصقون فيه الآيات وما أكثرها - التي تدعو إلى التفكير وتأمر بالتأمل والتبصر في حقائق الكون والاعتبار بآثار القدرة والتعقل والفقہ - وفي الواقع كل المصطلحات التي تفيد وجوب استغلال طاقات الإنسان الفكرية في إستكشاف أسرار الكون للوصول إلى صفات المبدع . وإذا نظرنا إلى هذه الآيات وما تدعو إليه - بصرف النظر عن موضع استغلالها لدى هؤلاء - لا نملك إلا أن نقرر أن القرآن لم يتردد لحظة في إعلان وجوب إستعمال الفكر فيما خاق له ، وضرورة التأمل في صنع الله ، وحثيية التنبه إلى ما في الأرض من ثروات ومصادر خير ونعم ، يحسن بالمرء أن يستغلها ، ويجدر به أن يشكر المنعم عليها . بل إن القرآن ليضرب أمثلة التأمل وكيفيته . واستخلاص العبرة أو الدرس . يخاطب العقل والقلب معا كما أسلفنا . وفي مناسبات أخرى يبرز القرآن هؤلاء الذين لا ينتفعون بالحقائق العلمية في صورة منفرة محقرة - صورة البهائم والحير .

استغل هؤلاء المفكرون هذه الآيات الكثيرة المنبثة في القرآن . وهى ما زالت ولن تزال موضع اعتزاز المسلمين بتبني الإسلام وتشجيعه للفكر البناء الهادف في غير تحكم أو تحيز .

وقد لا يكون من المبالغة القول بأن ما أصاب الإسلام من ضرر وإيذاء على يد أعدائه الملاحدة ، قد يساوى في الدرجة ما أصابه على يد أنصاره المتزمتين الذين جمدوا روح الدين ، وحظروا على الروح والعقل أن يتنزها في رياض هذا الدين ، وأن يستمتعا بجماله ، وأن يتذوقا حلاوته الفكرية والروحية .

إن للدين لفتات فكرية وروحية قلما تنبه لها هؤلاء ، وطالما سعى أوامك لإخفائها وطمس معالمها . إن محاربة الفكر المنحرف لا تكون أنجح بإخفائه بقدر ما تكون بإظهار عواريه وكشف تهافته . ولكن الإنصاف يحتم علينا أن نذكر في هذا الصدد أن المستويات المختلفة والظروف المتناوبة - اجتماعية وسياسية داخلية وخارجية - التي عاشها المجتمع الإسلامي في هذه الفترة ساهمت بطريقة فعالة في تأجيج الصراع بين أنصار وخصوم الفلسفة على السواء . وأخذ العامة وأنصاف المثقفين يهزأون ويحاربون الفكر في شخص الفلسفة ؛ وربما نكنا هذا سبباً في استئمال بعض المفكرين لفظ « اعتبار » بدلا من لفظ « فلسفة » الذي أصبح فيما بعد أسلوبا للفكر ، تبناه عدد من أبناء الأمة الإسلامية على اختلاف في المنهج والهدف . وأصبحت كلمة « الاعتبار » ، تقابل كلمة « النبا » ، أو الخبر ؛ بنفس التقابل الذي يوجد بين كلمتي « العقل » و « النقل » .

وربما كان اختيار لفظ « اعتبار » بدلا من « تفكير » أو « عقل » ، أو « حكمة » أو « فلسفة » مثلا ، تفضيلا لهذه الكلمة بناء على أصلها القرآني ، مما يريد هاقبولا في الاستماع . والتاريخ يثبت أن هذه الكلمة لقيت حظوة كبيرة لدى كتاب كثيرين في مختلف فروع المعرفة ؛ نظرا لامتلأها وإحجاماتها (١) . لقد استعملها الفلاسفة والمؤرخون والأدباء والصوفية في ممان مختلفة ، مع الاحتفاظ بمعناها الاساسي .

وهكذا نرى أن مشكلة العقل والوحي ، وبالتالي النبوة والحكمة ، أو الدين والفلسفة ، أو العقل والنقل ، قد فرضت نفسها فرضا على المحيط الإسلامي . وقد

(١) لقد استعملها الفلاسفة والصوفية والمؤرخون على السواء ؛ كل بالمعنى الذي يستخدم تخصصه . استعملها الفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وعدد كبير من الصوفية أنظر M. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, pp. 66, 67

حاول المفكرون فعلا أن يظهروا توافق المصدرين : مصدر الدين ومصدر العقل في المعرفة والوصول إلى الحقيقة . ولكن معظمهم قد ارتكب هذا الخطأ حينما ظن أن التوفيق بين الدين والعقل ، يعنى التوفيق بين الاسلام والفلسفة اليونانية إن دفاع فلاسفة مثل الكندى - ت ٢٥٦ - ٢٥٧ - أو ابن سينا عن الدين أو عن النبوة لم يغن عنها شيئا في اعتناقها لآراء يونانية تتناقض أساسا مع المبادئ الإسلامية . فمسألة كلية علم الله لدى ابن سينا ، التي قد توحي بعدم علمه بالجزئيات ، تتناقض مباشرة مع صريح الآية القرآنية « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين (١) . وهذا كئال فقط يمكن أن يضم إليه أمثلة كثيرة ؛ كظريفة الفيض المناقضة للخلق المباثر كما أفصح عنه القرآن .

ولكننا بالرغم من كل هذا نجد محاولات أخرى ، تعالج موضوع التوفيق بين الفكر والوحي معالجة عامة ، دون التعرض للخلافات التي تظهر عند تلاقى الطرفين . وفي رأينا أن محاولات كهذه ، يجب أن تكون موضع اهتمام الدارسين لسببين رئيسيين :

- (١) طبيعة هذه المحاولات التي تحمل طابع الكلية والشمول ، وتشير إلى مراحل مبكرة تسبق بالضرورة مرحلة التوغل والدخول فى التفصيلات .
- (٢) من نفس النقطة الأولى - من حيث طابع العموم والكلية - يمكن أن يستنبط مدى قدرة المفكر على جعل نظره شاملا وكليا ، بما يعتبر ردا حاسما على بعض الآراء التي آتهم العقلية العربية بولوعها بالتجزئة ، واقتناص المتناثرات وعجزها

عن التعميم والاحاطة الكافية بالخطوط العريضة لآى مشكلة تعين لها .
ومن أبرز هذه المحاولات وأدخلها في باب الإقناع، هذه المحاولة التي نشرها
لاول مرة، للمفكر (١) مسلم عاش في القرن الثالث الهجرى ولايفصل بينه وبين
الكندى — الفيلسوف العربى الاول — إلا حوالى نصف قرن .
لقد سجل هذا المفكر محاولته في رسالة بعث بها إلى تلميذه له رداعلى (٢)
رسالة التليذ ، الذى كتب إليه يقول إنه قد قرأ في بعض الكتب أنه « لايجد
المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل مادلت عليه الانبياء من
الأعلى إلى الأسفل » . وقد طلب التليذ من أستاذه أن يشرح ذلك، وأن يذكر له
بعض الأمثلة التي تؤيد هذا الخبر . وتتجلى بحق براعة هذا الأستاذ في إجابته
التي تبدأ بمقدمة خلاصة تمهيدا امرضه التفصيلي المصحوب بمثال متقن لكيفية
تلاقى الفكر مع الدين ؛ متبعا ذلك بتأكيد أن هذا السبيل هو ما أراد الفلاسفة
أن يسلكوه، فضلوا لأن النية الحسنة لم تكن متوفرة لديهم . وقد يبدو أن هذا
التصريح الأخير يدل على أن هذه المحاولة لم تكن للتوفيق بين الدين والفلسفة
— والا لما هاجم المؤلف الفلاسفة — وهذا ما سنتناقشه بعد تقديم هذا الاقتباس
المختصر بقدر يكفى لاعطاء صورة واضحة عن اتجاهات الرسالة وت نتائجها . وتعتبر
هذه الرسالة في الواقع من أهم الوثائق التي تكشف للباحث جزءا هاما من حقيقة
الصراع الذى دار بين الفكر والدين في تلك المرحلة المبكرة .

(١) هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيج القرطبي السلولود سنة ٢٦٩ هـ والنسوف

سنة ٣١٩ هـ .

(٢) تسمى رسالة الاعتبار . وتحت الطبع نصرة قدسية لكتابات ابن مسرة ، ستظهر قريبا
بإذن الله ؛ مع دراسة تحليلية مقارنة . وقد رأينا للمات الرسالة بهذا الكتاب لوضوحها
وجمال أوليها ربمما تظهر النصرة

يذكر هذا المفكر في مقدمته دور العقول — التي هي نور من نور الله — في فهم أوامر الله وقدرته واستنباط صفاته — التي تتفق مع الصفات التي أوحى الله بها إلى أنبيائه ؛ حيث جعل الله سبحانه في كل أرض وفي كل سماء آيات دالة عليه ، مفضحة عن ربوبيته . « فالعلم كله كتاب ... يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تغلب في الإعاجيب الظاهرة المكنونة ، المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عن تلمس ، ثم يستشهد هذا المفكر بآيات كثيرة من القرآن الكريم ، تحث على النظر والتأمل ، مثل قوله تعالى « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ... » ثم ينتهي إلى القول بأن كل ما خلق الله هو موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة ، وأن « العالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى ، والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى » وأن المفكرين والمعتبرين يترقون بتصعد العقول ، من مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من وصف الأنبياء من الآيات العلا . فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحدا على ما حكمت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله . »

ويسوق المفكر خلاصة قضيته في نهاية مقدمته للرسالة ، قائلا إن هؤلاء المفكرين « وجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدقه (أى أن التفكير يصدق الوحي) ووجدوا النبا موافقا للاعتبار لا يخالفه ، فتعاضد البرهان (تأيد وقوى) ، وتجلي اليقين ، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان . »

وربما كان أهم وأخطر ما تتضمنه هذه المقدمة هو الجزء الأخير منها . حيث يلوح أولا ثم يصرح ثانيا بأن طريقة التفكير والاعتبار هذه — إلى جانب اتفاقها مع الدين فيما تقول إليه — هي أمر واجب لا يتحقق كمال الإيمان بدونه .

وسنرى أن الفيلسوف القرطبي أبا الوليد بن رشد، قد تبني هذا المبدأ حيث يقول في معرض الحديث عن التوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، ما يمكن تلخيصه فيما يلي: «إذا كان المراد بالفلسفة دراسة الموجودات وإتخاذها دليلا على صانعها وخالقها... فما لا ريب فيه عقلا أن كل دين يذم أن يدعو العقل إلى جواره، فيجعله خيرا أعوانه»، ونلاحظ أن أبا الوليد يستدل بنفس الآيات التي استدلت بها مفكرنا هنا صاحب الرسالة، مقدما ذلك بقوله: «إننا إذا نظرنا إلى الدين الإسلامي وجدنا أن القرآن الكريم لم يدع الناس إلى دراسة الكائنات فحسب، بل حث على هذه الدراسة».

وبعد انتهاء هذا المفكر^(١) من مقدمته ينتقل إلى توضيح ما قاله بالمثل: مع أنه إلى جانب ذلك، يذكر أن لتأكيد هذا أمثلة كثيرة، ولكنه يقتصر على ذكر مثال واحد، يوضح فيه كيف يمكن للإنسان، عن طريق الملاحظة والتأمل فيما هو محسوس ومعلوم، أن ينتقل إلى ما هو مجهول من حقائق ومبادئ، تتفق في نهايتها مع الحقائق الدينية. ويجب ألا ننسى أن هدف هذا المفكر - كما هو واضح - أن يثبت قاعدة التفكير، وأن يكسبها قداسة دينية كخطوة تمهيدية لتقبل ما تنتجته هذه الطريقة من فلسفات ومذاهب، ولا داعي لأن تتهم هذا المفكر بسوء النية، ولا نملك نحن مبررات هذا الاتهام من خلال هذه الرسالة فقط. فما يريد لإثباته في هذه الرسالة يمكن أن يستفاد بغير تكلف من الآيات القرآنية الصريحة التي يطلب فيها إلى الإنسان أن يتأمل ويعيد النظر في صنع الله، يعلم بحق مقدار إتقانه وأحكامه، مثل الآية: «فاعتبروا بأولى الأبصار»، والآية: «أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت، وإلى السماء كيف رفعت، وإلى الأرض كيف سطحت»،

والآية « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر هل ترى من فطور ،
الح . الآيات الصريحة في طلب التعقل والتفهم والتبصر والتأمل .

كما أننا نلاحظ أن هذا المفكر يصرح في آخر الرسالة بأن ، الطريقة التي
شرحها وضرب مثالا لكيفية تطبيقها ، هي الطريقة التي ابتغاها الفلاسفة - يصفهم
في هذا المقام بأنهم متنطرون - بغير نية مستقيمة فأخطأوها وتاهوا في ترهات
لانور فيها .

والآن نرى أن من الخير الانتقال إلى عرض المثال الذي أوضح فيه هذا
المفكر طريقة التطبيق ، التي رآها مناسبة ومفضية إلى النتائج المتفقة مع حقائق
الدين ومبادئه العليا . نعرض هذا المثال كنموذج حي للاستدلال الذي لا ينقصه
الثقافة الفلسفية في هذا العصر ، كما لا ينقصه الوضوح وجمال التعبير ودقته .
وفيه يتجلى لنا كيف يمكن للإنسان أن ينتقل من النظر في العالم الحسى مبتدئاً
بأجزائه السفلى - إلى الأعلى حتى يصل إلى حقيقة الألوهية . وليس
هذا فحسب ، بل يصل أيضاً إلى صفات إيجابية لهذه الألوهية كما سيبين ذلك
فيما بعد .

وكنقطة بدء في هذا المثال يمكن للإنسان أن يختار موضعاً لتأمله أو نظره
واحداً أو أكثر من أنواع الموجودات الثلاثة : الحيوان أو النبات أو الموات
(الجماد أو المادة) ، فإذا نظر إلى النبات مثلاً وجده عوداً مواتاً لا حياة فيه ،
ولكنه يجد الغذاء يندفع فيه من أسفل إلى أعلى ، وموزعاً على أقسام لا يتعادها
مع الضروب المختلفة لهذه الأجزاء : عود ، وقشر ، وورقة ، ونواة ، وثمره ،
ونواة ... الخ . وإذا علم أن طبيعة الماء تتحرك إلى أسفل ، مع أنه يرى الغذاء
يصعد ، فمعنى ذلك أن هذا الصود لم يصدر عن طبيعة الماء ، وليس من العناصر

ما تتحرك طبيعته إلى أعلى إلا الذار . مما يمكن أن ينسب إليها حركة الرفع . ولكن هذا التفسير لا يكفي؛ إذ أن الماء والذار ليس من طبيعتهم ما التقسيم والتفصيل (على النحو الذى نراه دقيقتاً فى النبات من حيث الشكل والطعم والرائحة) ولا يمكن أيضاً لتفسير هذا أن تضم سائر العناصر من هواء وتراب ، لاتحاد ذلك فى كل نبات ، مع تباين هذا الأخير وتعدد صنوفه .

ثم إن هذه العناصر جميعها تعتبر أصدادا لا تأتلف من قبل أنفسهم ، بل لا بد لها من مؤلف يردّها بقوته إلى ما هو خلاف طبيعتها - من التآلف إلى التآلف .

هذه القوة المؤلفة يجب ألا تكون محصورة بأية طبيعة من طبائع هذه العناصر الأربعة . وإلا لما أمكن تفسير التنوع والتشكل المتعدد الألوان فى النبات وباختصار، يجب أن يكون المؤلف قوة أكبر من الطبيعة . وترتقى همة الباحث إلى أعلى باحثه عن هذه القوة . وربما وجدها فى السماء الأولى اعلمها تكون منتهى هذه الطبائع الأربع . ولكن سرعان ما يقوده البحث إلى أن هناك سموات أخرى تشهد لها الافلاك والكواكب الكثيرة من شمس وقرن الخ ... والتي تدل حركتها الرتيبة المنظمة على أنها محكومة مسخرة؛ فيلزمها من المحدودية والالتقياد ما لزم ما تحتها من نبات الأرض .

وهكذا يصور لنا المفكر أن الباحث ما يزال يحوب أسفل العالم ، باحثاً عن مصدر هذا التدبير والتسخير ، ناشدا إياه تارة فى النفس الحيوانية ، المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم ، وتطرق به البحث إلى عالم النفس الذى لم يكن كافياً فى تفسير هذه الظواهر ، رغم ما يتبع به هذا العالم من سمو وإحاطة؛ وذلك للسبب البسيط ، وهو خضوع هذا العالم نفسه للقهر والتصرف من

مبدأ غيره .

وما يزال هذا المفكر يخلق بنا في أجراء من الاستدلال الصاعد إلى قمة الوجود مسجلا ملاحظاته على ما يعثور النفس الإنسانية من ضعف وشيخوخة؛ بل وتحطم أحيانا لمفارقة البدن؛ ومنتهيا إلى أن عالم النفس رغم سموه وروعته، لا يصلح أن يكون تفسيراً لمظاهر التدبير والانسجام في جزء واحد - بله سائر الأجزاء من العالم. ويتابع هذا المفكر تدرجه إلى أعلى بطريقة تفصيلية، لاجل لعرضها الآن، حتى يصل إلى أسمى ما يمكن أن يخاله الفكر الإنساني مصدرا لمثل هذا التدبير وهو الجانب العقلي الذي يتمتع بطابعين هامين هما: الشمول والإحاطة. والصفاء اللامادى والبساطة. ومع ذلك يثبت الفحص والتحليل أن هذا المبدأ هو الآخر لا يصلح أن يكون السيد المهيمن المطلق لأنه؛ لم ينبج هو نفسه من كونه خاضعا لمؤثرات خارجية تعلو عليه ولا يعلو عليها .

وتنتهى بنا الرحلة الطويلة الشاقة التي يصطحبنا فيها هذا المفكر، والتي تثير من التعليقات والأسئلة ما يضيق عنه صدر هذه المحاضرات - تنتهى بنا هذه الرحلة إلى الوصول إلى مبدأ متعال و لا مثال له، ولا نهاية له، ولا بدء له، ولا جزء له، ولا غاية له ... فتعالى هذا الملك الأعلى .

وأهم نقطة في هذا الصدد هي المحاولة اللبقة لهذا المفكر في أن يصبغ الخصائص الفلسفية التي تعودنا أن نجدها في هذا المبدأ الأعلى، بالصبغة الدينية المحضة. باستعمال الصفات الثقيلة، التي سجها كتابنا المقدس؛ والتي أفاض فيها علماء المسلمين، فلاحظ مثلا أنه بدل أن يقول عن هذا المبدأ أنه « العلة الأولى » أو « المحرك الأول »، نراه يقول هو الأول والآخر الخ ...

وأوجز جملة تعبر عن خلاصة نتائجه في هذا الشأن مع جمال التعبير قوله :
 « فقام الوجود به اضطراراً في حسن العقل مع عدم المثال والجنس ، أو قوله
 عن هذا المنهج « فأراك ملكوته كله من مرما (١) برمامه ، ومحصرراً في إحاطته
 مرتباً بتقديره ، متصرفاً بتدبيره ، قائماً على نهايته . لا حاكم فيه غيره .

ويخلص المفكر إلى هدفه الأخير من إثبات اتفاق الدين والفكر أو الوحي
 والعقل ، أو الإسلام والفلسفة ، وضرورة انتفاع الإنسان بهما ، وليس هذا فقط ،
 بل إن من الواجب الحتمي احتفاظ المجتمع بهما وحرصه عليهما كليهما .

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش ، نازلاً إلى الأرض ، فوافق الإعتبار
 الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء : لا فرق ولم يأت نبأ عن الله
 بينا ، إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبأ . وليس في الدالم آية دالة على نبأ
 إلا والنبوة قد نبأت به ، ونهت عليه ، إما تفصيلاً وإما إجمالاً . فلما اتفق البرهانان
 (برهان النبوة وبرهان العقل) فتصادق النبأ الموصوف بالآثر المفهوم — لزم
 العقل ضرورة الإقرار .»

ويختتم المفكر بحثه بالإشارة إلى ضرورة البحث العقلي الهادف المستقيم
 ويذم هؤلاء الذين يرفضون أن يكون للعقل مجال في هذا الميدان ، مستعنياً بالقرآن
 الكريم ، واصفاً هؤلاء بأنهم غافلون ؛ وقد ذمهم الله حيث يقول « الذين كانت
 أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعاً ، (٢)

ويجب ألا يغيب عن أذهانتنا أن محاولة التوفيق هذه لا تؤدي ضرورة إلى
 اتفاق الدين والفلسفة ، خاصة إذا لاحظنا أن ما كان يراد بالفلسفة في هذه الحقبة

(١) مزموماً أو مقيداً بالزمام وهو الرباط أو الحبل .

(٢) السكف : ١٠٠

هى الفلسفة اليونانية لأنها كانت النظام المكتمل الوحيد الذى كان يتمتع بهذا الوصف .

وعلى ذلك فيجب أن نفرق بين نوعين من الأحكام : نوع يثبت ضرورة استعمال العقل، وعدم تناقض أحكامه مع قضايا الدين من حيث جملتها وعمومها ، ونوع يثبت اتفاق الدين مع نظام فكرى معين أو فلسفة معينة .

الفصل الرابع

فلسفة القرون الوسطى^(١)

يصف بعض الباحثين فلسفة هذه القرون بأنها فلسفة دينية تميزها لها عن الفلسفة اليونانية . ويرى أنه بالرغم من عدم إنكار وجود فكرة الإله والعلاقة به في الفلسفة اليونانية ، فإن الإنسان كان محور الفكر ، والسلطة النهائية إنما أعطيت للعقل الإنساني في الفلسفة اليونانية ، على حين أن الله جل جلاله بما يتمتع به من صفات العدل والفضل والخير والإحسان واللطف ، هو الذي يحتل الصدارة ، وأوامره ونواهيه ذات سلطة ملزمة . وهذا لا يعني أن فلسفة القرون الوسطى لم تضيف جديدا إلى كل فروع الفلسفة . ولم يقتصر هذا على إيصال الإنتاج الأرسطي إلى الغرب ، من منطق وطبيعة ونفس وميتافيزيقا - على خلاف في درجة وثاق الآراء الميتافيزيقية المنسوبة لأرسطو في هذا الصدد . ولا شك أن الباحثين يكادون يجمعون على أن الفضل الأول في نقل هذا التراث الأجنبي مع التعليق عليه ، إنما يرجع إلى الفلاسفة العرب . وقد كرس مستشرقون كثيرون جهودا ضخمة لإظهار الدور الذي قام به العرب في نقل الفكر اليوناني إلى المحيط الغربي - وإن كان ذلك من وجهة نظر العرب المسلمين . ولقد أثبت كثير من هؤلاء المستشرقين بالأدلة الحاسمة مدى تأثير الفكر العربي الإسلامي على الغرب إلى جانب نقل التراث اليوناني إليه . فهناك بحوث ضافية حول تأثير الفكر الإسلامي على الفكر اليهودي ، من أوضاعها ذلك البحث القيم الذي يعالج تأثير

(١) تتداخل هذه الفلسفة زمنيا مع الفلسفة الإسلامية . وقد رأينا عدم الدخول في دراسة تفصيلية لأهم مسائل تلك الفلسفة ؛ نظرا لأن الجانب الإسلامي قد احتل جزءا كبيرا .

ابن سينا بصفة خاصة (١) على هذا الفكر، الذي لم يقتصر بالطبع في الاستمداد على ابن سينا بل نقل أيضا آراء كثيرة عن بعض الفرق الكلامية مثل المعتزلة . ولا يغيب عن بالنا أن هناك من أثبت آثار يهودية في التفكير الاسلامي المبكر ، في الوقت الذي يثبت فيه تأثيرا للفكر الاسلامي على اليهودية ؛ وذلك يشهد ولا شك - لصحة القضية التي عرضناها في محاضراتنا السابقة ؛ وهي أن الفكر لا تحجبه حدود معينة ، بل هو دائم التبادل بين الأمم والأفراد ، وليس هناك ما يدعو إلى فرض آراء عنصرية ، لا يقيم لها البحث الآن وزنا .

وقد كان بوجدنا أن نعرض لهذه الفترة - فترة القرون الوسطى - وندرس بعض الأنماط الفكرية لهذه الفترة في اليهودية والمسيحية ؛ ولكن ضيق المقام في هذه المحاضرات يمنعنا من ذلك . ويكفي أن نعلم أنه خلال القرون الوسطى - اتخذ الغرب موقف المتلقى من العرب المسلمين وغير المسلمين . ينقل عنهم خلاصة تجاربهم وعقولهم ، بما في ذلك الفلسفة اليونانية مع شروحاتها وتعليقاتها التي كانت نتاجا خالصا للفلاسفة المسلمين . ولم يستطع الغرب أن يتعرف على الأصول اليونانية إلا حين بدأ عصر النهضة فيها بيده فتح الباب على مصراعيه لثورة فكرية عارمة ، كان لها أبعادها الخطيرة - والحاسمة في تاريخ الجهاد الفكر للإنسان .

(١) كتب هذا المقال روزنتال E. I. J. Rosenthal وقد ضمن في كتاب العيد الاتني بعنوان : AVICENNA ها.ش. Scientist & philosopher ، جمع وتحقيق G. M. Wickens.

الفصل الخامس

الفلسفة الحديثة

لقد تطرق بنا البحث في المحاضرات السابقة الى عرض آراء متباينة - تحاول تفسير الوجود على اختلاف نواحيه ، ولم نعرض لقضية الفكر إلا لما يمكننا أن نعالج هذه المشكلة الآن ، على أن ينصب أغلب اهتمامنا على الفكر الحديث ؛ نظراً لأننا قد عرفنا شيئاً ما عن الفكر القديم والوسيط .

بالرغم من أن التراث الفلسفي في ذاته - باعتباره إنتاجاً فكرياً ذا بال - يشهد شهادة ضمنية بأن المعرفة ممكنة ، فإننا لم نعدم أناساً ينكرون هذا ، ويرون استحالة الوصول إلى معرفة صحيحة . وفي الواقع إن المعرفة تشكل قضية ضمنية ، ومشكلة في الفلسفة ، منها يتجلى بوضوح أن الانسان ، بعد أن أشبع رغبته في البحث عما حوله ، بدأ يناقش نفسه الحساب ، ويخضع فكره ذاته لكي يكون موضوع بحث هو الآخر . ويطلق على المعرفة كمسئلة اسم الـ *Epistemology* ، ويمكن تقسيم الاتجاهات المختلفة في قضية المعرفة الى اتجاهين رئيسيين ، ثم ينشعب كل اتجاه الى عدة فروع أو مدارس ، يميزها آراء خاصة ، تتصل بوسائل وطبيعة وهدف المعرفة .

الاتجاه الاول - يشك هذا الاتجاه في إمكان المعرفة ، ويرى استحالة الوصول إلى حقيقة أو نتيجة حاسمة ، ويتبنى أنصار هذا الاتجاه موقفاً لا أدرياً ، يعزفون فيه عن إصدار أى حكم نهائى محدد ، فهم يتوقفون ولا يقطعون برأى . ويشبه هذا الموقف موقف المرجئة في الإسلام . ويستند هؤلاء في تبرير موقفهم إلى أن طبيعة الأشياء لا تعطينا شيئاً للدلالة للحق ؛ لأن ذلك إما أن يكون عن

طريق الحواس ، وحواسنا لا تنقل صورة دقيقة للأشياء على ما هي عليه ، بل تتدخل اعتبارات كثيرة في رسم تلك الصورة ؛ والنتيجة أن ما نعرفه عن هذه الأشياء إن هو إلا انطباعاتنا ومشاعرنا ، وليس في ذلك ما يصور حقيقة هذه الأشياء . وإما أن يكون ذلك عن طريق العقل ، والعقل لا يمكنه أن يؤدي ذلك قبل المران والتدريب واكتساب آراء معينة ، نقلد فيها أناسا آخرين ، وإذن فلا مفر من التوقف . ويلاحظ أن هجوم معظم هؤلاء الفلاسفة كان يتركز بصفة زائدة على المعرفة الحسية ، باعتبارها أكثر تضمنا للخداع والخطأ وبالنسبة للهجوم على صحة النتائج التي يتوصل اليها العقل فأسباب ذلك في نظرهم .

أولا : تضارب أفكار الانسان .

ثانيا : عدم تهاى سلسلة البراهين التي تتطلبها كل حقيقة (باعتبار أن الأساس الذى يفترض صدقه هو فى الواقع محتاج الى برهنة وهكذا) .

ثالثا : عدم ثبات هذه التصورات العقلية ، وتغيرها بتغير طبيعة الموضوع المتصور . وباجملة إذن فإن المعرفة الحققة يستحيل أن يقوم بها فرد أو أفراد لعدم وجود أساس سليم لاصطفاء هذا الفرد أو هؤلاء الافراد ، مع استحالة اتفاق جميع الافراد على رأى واحد ، حتى يصل إلى حقيقة ثابتة ؛ وإذن فالمعرفة الحققة اليقينية أمر ميبوس منه . ويمكن أن نسمى هذا الشك المظلم شكاً مذهبياً لأن أهله يتخذون الشك غاية ونتيجة ومذهباً . ويعتبر السوفسطائيون فى اليونان ذوى غاية شكية عارمة ، تنادى بنسبية الحقيقة وأن الشيء الواحد قد يكون حقاً أو باطلاً حسب مقتضى الحال الذى ليس الا مصلحة الانسان . وحسب ما تمليه الظروف المفيدة وغير المفيدة .

وقد ألح سكتس أمبريكوس (القرن الثانى لليلاد) على استحالة الوصول

إلى معيار للحقيقة ، وإلى استحالة البرهنة على أى شيء ، سواء كان ذلك عن طريق الحواس أو عن طريق العقل . وبالنسبة للعقل يقول : كيف يستطيع العقل وهو باطن أو داخل في الإنسان أن يصل إلى معرفة الأشياء التي توجد خارج الإنسان (١) .

وفي العصر الحديث صوب الشك هجماته على الدين بصفة خاصة ، حيث انتشرت روح الالحاد ، وكان من نتيجة هذا الاهتزاز الشديد ، أن وجد فلاسفة آخرون ، يشكون في قيمة المعرفة الانسانية ، ليردوا للدين قيمته واعتباره . وليس بصحيح أن نصف حركة الشك هذه بأنها كانت كلها هادمة أو سلبية . أنها إلى جانب الهجوم على الدين ، وعلى المعرفة الانسانية بصفة عامة ، أفسحت المجال لمراجعة الانسان لفكره ، ومحاولة تأسيسه على أساس سليم ، أى أن الشك المنهجي البناء ترجع بعض أسباب وجوده إلى هذه الحركة الهادمة ذاتها . ولا يمكن أن نوافق بسكال ولا بعض الباحثين المعاصرين على اعتبار هؤلاء الشكاك ، الذين يتخذون الشك وسيلة وغاية من الفلاسفة الحقيقيين ؛ لأن الفلسفة ليست هدمية محضة ، وإنما هي فكر حى بناء . والامتناع عن إصدار حكم ليس تفلسفا بقدر ما هو حيرة وتردد . وزعزعة الثقة في الانسان إلى أبد الحدود ، لا يمكن أن يسمى فلسفة صحيحة أو سليمة . وأذن فلا بد أن يفهم قوله : إن من يتهم على الفلسفة فإنه في تهكمه هذا يتفلسف بمعنى الكلمة (٢) . فإن كان يراد بهذا القول أن النقد للفلسفة يعتبر فلسفة ، فهذا حق لا شك فيه ؛ لأن الفكر من حقه أن يتقد الفكر مع ملاحظة أن ورود كلمة فلسفة في هذا النص ، تشير إلى وجود مذاهب أو مدارس معينة . ولا يمكن أن نحظر التهكم أو النقد لهذه المذاهب أو المدارس كخطوة

(١) دكتور مجي هويدى / مقدمه في الفلسفة ص ٧٠

(٢) دكتور مجي هويدى ص ٧٢

لإبداء آراء جديدة بناءة . أما إذا كان يراد بالفلسفة مجرد الفكر، وإمكان وصوله إلى المعرفة، فلا يمكن أن نوافق على ذلك؛ لما فيه من تناقض. إذ كيف يعتبر محور الفلسفة فلسفة ١١١٤ .

إن البحث في هذه النقطة يسلبنا إلى التعرض لنوع آخر من الشك : ذلك هو الشك المنهجي، الذي يهدف إلى إعادة مناقشة كل الآراء والمعتقدات وعدم قبولها قبل تمحيصها، ليرسى قواعد المعرفة على أسس سليمة . فهو شك مؤقت يعتبر وسيلة لا غاية ، وسيلة بمحس الانسان أفكاره وأراءه، متخلصا منها أولا. ويتخذ الخطوات الكفيلة بتحصيل المعرفة اليقينية على أسس متينة . وفي الحق أن هذا النوع من الشك كمنهج، يعتبر ضروريا في كل بحث، حتى يضمن الوصول الى نتائج يقينية، لا مدخل فيها للآراء الفجة أو المتحيرة . والتاريخ يحدثنا أن كبار الفلاسفة لجأوا إلى هذا النوع من الشك في طريق وصولهم إلى المعرفة. فسقراط مثلا وجه أنظار كثير من سامعيه إلى تفاهة الأسس التي تقوم عليها آراؤهم بطريقة الساحر الساخر حتى أوقع كثيرا من خصومه في حالة يرثى لها من التناقض والتهافت. ولم يغب عن ذهن أرسطو لحظلة أن العلاقة وثيقة بين الشك كخطوة تمهيدية وبين المعرفة الصحيحة التي تتبع هذا الشك .

وفي المحيط الإسلامي نجد الغزالي عملاق هذا الشك المنهجي البناء ورائده . وقد كان شكه عميقا وشاملا لدرجة هزت الأسس لجميع معارفه وآرائه المتقلبة عن مختلف المدارس الإسلامية .

وقد هداه شكه إلى تصفح وخص طلاب الحقيقة الممثلين في الفلاسفة، والباطنية وعلما الكلام وغيرهم ؛ وقبل أن يظهر تساقط هذه الآراء عرضا عرضا أدبيا وواضحا، ثم ارتضى أخيرا طريقة التصوف الذي سد في نفسه فراغنا مشينا، ورزقه أمانا وسكينة .

وفي العالم الغربي كان لديكارت (١٥٥٦-١٦٥٠) فضل إرساء هذا الشك المنهجي على أسس سليمة . فقد نادى بضرورة الشك في كل ما يصادفنا إذا أردنا أن نبحث عن الحقيقة في ثقة ؛ وهذا يستتبع ضرورة التخلص من الأفكار الشائعة والآراء السابقة ، وما ورثناه بالتقليد . وقد امتد شك ديكارت ليشمل الحواس والعقل الخارجى . ومن العجيب أن يتخذ ديكارت من الشك نفسه (كعملية فكرية) أساسا لوضع اللبنة الأولى في القضايا اليمينية ، وهى وجود الذات لأنها تفكر (سواء كان تفكيراً مسترسلاً أم شكلياً) حتى قال عبارته المشهورة « أنا أفكر فأنا إذن موجود » . مع ما يمكن أن يشار حول هذه القضية من اعتراضات ؛ وقد يكون من الممكن القياس على قضية ديكارت هذه وعدم تحديدها بالفكر ؛ لأن الإنسان ليس فكراً فقط ؛ وعلى ذلك يمكن أن يقال احتذاء بديكارت أنا أنألم مثلاً « فأنا موجود » ، أو أنا مسرور فإذا أنا موجود . أو أنه من الممكن أن يتخذ مبدأ يقينياً ، سواء كان ذلك المبدأ يتصل بالمحافظة أو الشعور أو الفكر أو العمل ، وأن يرد الثقة إلى الفكر، لكن يمكنه بعد ذلك أن يؤسس مذهبه الذى حسبه النموذج الذى يجب أن يحتذى . ولانملك إلا أن نقول معقلين على شك ديكارت مع الأستاذ الدكتور هويدى «لأنه النموذج الصحيح للشك الفلسفى بمعنى الكلمة ، وهو يمثل خطوة أساسية من خطوات الموقف الفلسفى . ولكننا نضيف أن موافقتنا لأنها هى على روح المنهج ذاتها ، لا المنهج نفسه، ولا المذهب الذى أسس عليه؛ فنحن نوافق على وجوب تحمير الفيلسوف من الآراء السابقة والتحيزة ، كما نبارك كل جهد نحو مناقشة الآراء الشائعة وإظهار ما فيها من قصور أو صحة ، وانكنا لا نرحب بأن يقتضب النشاط الإنسانى ويحصر فى النشاط العقلى أو الفكرى فقط، ولا نزال نلح على ضرورة استيعاب الجوانب الأساسية الثلاثة فى الإنسان : جانب الفكر وجانب الشعور

وجانب الارادة والسلوك . فليس الفكر بأكثر يقينية من الشعور بالنسبة للإنسان . و ليس العمل النافذ بأقل ثباتا في الحياة من غيره . وعلى الانسانية أن تعلم أن وقوع الانسان في أخطاء فكرية لا يقلل من قيمة قدرته على المعرفة بل الأمر على العكس تماما ؛ فإن اكتشاف هذه الأخطاء هو جانب هام من جوانب المعرفة . وقد يقابل الطرف الشاك المسرف طرف آخر ممن في الغرور والاصرار على عدم قبول آرائه للشك أو للتساؤل . وهذا الطرف الآخر قد يكون أشد خطرا على الفكر من الطرف الثاني ، لأنه يوصد الباب أمام الفكر الجديد ، وينسى أن يناقش نفسه الحساب ، ويحول دون التطور والتقدم وهذه البرجماتيقية البغيضة المتزمتة كانت ، ولا تزال ، المسئول الأول عن عمق الفكر وضالته ، وانسداد منافذ النور في وجه الانسانية ، على أن ذلك لا يجب أن يفسر على أنه دعوة إلى الشك المطلق ، الذي لا يعرف الحدود ، والذي يتناول كل المقومات والقيم . فليس من رسالة الفلسفة أن تزعزع ثقة المجتمع في تقاليده وقيمه ومثله ، وإنما رسالتها أن تنبه إلى الامكانيات الأفضل التي تصادق الحق والخير والجمال ، إمكانيات هذا الفكر ، على أن الدعوة إلى الشك في كل شيء لا يمكن تحقيقها في الواقع ، لأن من العسير أن يتنازل ويتكسر الانسان لكل معارفه وآرائه وتقاليده ليبدأ حياته من الصفر . إن الشك الهادف البناء هو ما يقتصر على ما تثيره الظروف ، وما تدعو إليه الحاجة .

وسائل المعرفة

بعد أن ناقشنا أولئك الذين شكوا في إمكان الوصول إلى معرفة يقينية، نعتقد أننا في حل الآن أن نتحدث عن هؤلاء الذين سلخوا بإمكان المعرفة ؛ غير أنهم اختلفوا في تحديد الوسيلة المثلى للوصول إليها . وبصورة إجمالية يمكننا أن نرجع اختلاف هذه الوسائل إلى خمسة أشياء ، يتمسك كل فريق بواحد منها ، كوسيلة نافعة ومعتمدة في الوصول إلى الحقيقة . وهذه الوسائل هي ما يلي :

١ - العقل : ويسمى أنصاره بالعقلين على تباين بينهم في تطبيق أو تفسير هذه النزعة العقلية .

٢ - الحس : أو التجربة الحسية التي تعتمد على الحواس ، وأهله يسمون بالحسيين أو التجريبيين .

٣ - الحدس أو الإدراك المباشر للحياة الباطنية (خصوصا في عالم النفس) وأهله يسمون بالحدسيين .

٤ - السلوك أو العمل : ويسمى أنصار هذه الوسيلة (بالبروجماتيقيين) .

٥ - التجربة الوجودية الحسية - لا التجربة الحسية فقط ، ولا العملية فقط ،

ولأنما التجربة في شمولها للإنسان ككائن حي متفاعل مع ماحوله ، وأنصار هذه الوسيلة يسمون بالوجوديين .

العقليون :

يرون أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة . ومبادئ العقل وقوانينه لا تفسر فقط العالم الخارجى ، بل وتعرض نفسها عليه . وهذا العقل ملكة فطرية أو كما يقول ديكارت « نور الفطرة أو النور الطبيعى » ولدى هؤلاء تمتاز أحكام العقل بأنها مطلقة غير محدودة « Absolute » ، كما أنها ضرورية Necessary ،

وكلية Universal لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، وربما جذب أنصار هذا المذهب العقلي ما وجدوه في الأحكام الرياضية من دقة وكلية وضرورة ، مما يجعلها بحق المسأل الذي يجب أن يحتذى في كل قضايانا الفلسفية . وربما نسي هؤلاء أن هذه المميزات ، التي تتمتع بها الأحكام الرياضية ، إنما ترجع إلى طبيعة الموضوع ، لا إلى طبيعة الذات ، التي هي في هذا الصدد « العقل المفكر » . وليس من السهل تطبيق هذه الأحكام على كل نواحي الوجود ، وبالتالي فلا يمكن الوصول إلى مثل يقينية الرياضة في كل مجالات الحياة . على أنه بالرغم من أن ديكارت يعتبر أبا للعقائين ، الذين ثاروا على تعاليد القرون الوسطى ، ونادوا بتحرير العقل ، فإنه لم يستطع أن يتخلص تماما من آثار تفكير هذه الحقبة ، كما يتجلى لنا ذلك من وصفه للعقل ، أو من افتراض أن الضمان الحقيقي لوضوح وصحة فكرة ما إنما هو العناية الإلهية . وتتخذ النزعة العقلية ألوانا متباينة . وقد أشرنا في المحاضرة السابقة إلى الوضعية المطقية ... الخ وهنا يجب أن نشير إلى « كانت » الذي يقول : « أردت أن أهدم العلم (بما بعد الطبيعة) لأقيم الإيمان » .

لقد كانت نقطة التحول في فلسفة « كانت » في القرن الثامن عشر تتمثل في رسالته التي كتبها باللاتينية عن « ضرورة مبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول » وقد ذهب فيها إلى اختلاف المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ، ليس في درجة التميز فحسب ، وإنما في كل شيء . وأدى ذلك إلى وضع فلسفته النقدية في كتابه الرائع « نقد العقل المجرد » . وقد قرر في هذا الكتاب ما يلي :

- ١ - أن المعاني لا تستفاد من الأشياء الحسية ، كما يذهب إلى ذلك الحسيون .
- ٢ - وأن الأشياء لا تستفاد من المعاني ، كما يذهب العقليون . ولكن المعاني هي شروط أولية تتعلق بها المعرفة الحسية ؛ فالمكان والزمان مثلا ليسا شيئين

محسوسين ، وإنما هما معنيان يطابقان على الكيفيات المحسوسة ، فيجعلان منها ظواهر .

وهناك معان أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر ، فتجعل منها قضايا عليية ، أى معارف كلية ضرورية ، أما التجربة ذاتها فليس فيها كلية أو ضرورية ، وفي رأى « كانت » فى هذا الصدد « أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة ، وأن الأشياء تدور حوله ، لكنى تصوير موضوع إدراك وعلم ، ولا يدور حولها كما كان المعتقد من قبل . ويصف بعض المؤرخين هذا بأنه الثورة التى أحدثها « كانت » فى عالم الفكر .

ولاشك أن « كانت » بنقده ، رأى ضرورة الوصل بين العقل النظرى والعقل العملى ؛ ولكنه فيما يمس الأخلاق ألح فى إصرار على أن العلم كلى وضرورى ، أى صادر عن العقل ، والعقل وحده هو الذى يمدنا بمعنى الحق والواجب ، الذى هو أساس الأساس فى الأخلاق . ويجب التنبيه إلى أن « كانت » فى إجابته عن الأسئلة الخاصة بقيمة المعرفة ، ومدى صلتها بالوجود ، لم ينح منحى ديكارت فى ضرورة الشك المطلق ، حتى يمكن أن تؤسس المعرفة على أساس سليم ، فإنه فى نظر « كانت » يوجد علمان قائمان ، لاختلف فىهما القول ؛ وهما العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، والعلم الثالث هو الذى يوجد فيه الخلاف ، وهو علم ما بعد الطبيعة . ومن معرفة أسباب إمكانية العلم الرياضى والطبيعى يتبين لنا سبب الإخفاق فى علم ما وراء الطبيعة .

الحسيون :

يرفضون المبادئ العقلية التى نطاق عليها بديهية ، ولا يوافقون على مذهب العقلين . ويعتبر جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) بحق زعيم المذهب الحسى ،

والزعة التجريبية الانجليزية ، الذى دافع كثيرا عن مذهبه ، ومن الخطوات الاولى التى بدأها لوك فى كتابه محاولة « فى الفهم الإنسانى » ، تلك التى يستبعد فيها المذهب الغريزى من طريقه ، لى يتسع المجال لعرض المذهب الحسى أو التجريبى . وفى رأيه أن القول بالغريزية قد يعنى وجود معان صريحة ، وقضايا واضحة فى ذهن الإنسان منذ ميلاده ، وهو لا يفغل عما يترتب على ذلك من ترك المعرفة للتقدير الشخصى مما يتيح العبث بالمقدرات . وأهم نقطة فى مذهب لوك التى تصيب كبد الحقيقة تتعلق بالمعرفة الإنسانية ، حيث يقول « لى تحصل على معرفة صادقة ، يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقتها الدائمة ، لا أن نأتى بالأشياء إلى فكرنا (١) » .

كذلك اعترضه على المذهب الغريزى ورفضه ، بحجة أنه لو كان صحيحا ، لما كان هناك حاجة للملاحظة والاختبار ، وخلاصة ما يدعو اليه « لوك » أن المعرفة مقصورة على التجربة (سواء كانت ظاهرة أم باطنة ، ولذا وجب أن تقتصر الفلسفة على ما يمكن ملاحظته واستقراره ، وأن تدع المسائل المتنازعية وتعدل منهاجها عن المناهج العقلية النظرية - غير أنه بالرغم من هذه النتيجة ، التى يعود إليها المذهب الحسى المتطرف ، فإن « لوك » ينكر كلية فاعلية الذهن وقدرته ، ولكن من أتوا بعد « لوك » من الإنجليز الحسينيين ، أنكروا هذه الفاعلية حيث يفسر الفكر لديهم بتداعى المعانى تداعيا آليا محضا ، وبذلك يصل المذهب الحسى إلى أقصى نقطة فى التطرف . وتتابع نوبات الصراع بين العقلين والحسينيين فى نقد العقل بالاستناد إلى المذهب التصورى ، الذى يزعم أننا لا ندرك سوى أفكارنا نحن ، وإلى المذهب الحسى ، الذى يزعم أن لاقيمة للعانى المجردة ، وبالتالي لاقيمة لما بعد الطبيعة .

أما دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) فإنه يتبع لوك فى مذهب الحس ؛

ويشير إلى أن المعرفة في جملتها، بمجموعة من الإدراكات التي منها انطباعات وانفعالات Impressions ومنها أفكار أو ممان Thoughts, Ideas ومنها أيضا علاقات Relations المعاني بعضها ببعض، ويجاوز هيوم ما حدده لوك عندما يرى أنه ليس له من عمل إلا مجرد قبول الانطباعات أو الانفعالات التي تحصل منها المعاني تحصيلًا آليًا بناء على قانون .

وأهم تجديد لهيوم هو نقده لبدأ العلية Causality ، الذي يعتبر لدى العقليين النموذج السليم للضرورة العقلية الأولية ، التي لا تعتمد على الواقع التجريبي ، وخلاصة نقد هيوم لهذا المبدأ، أنه يرفض وجود ضرورة عقلية بين العلة والمعلول ويعز وتلازم ما يسمى علة ومعلول إلى عادة تجريبية ، تبين اقتران بعض الظواهر بما قد يوضحه تلازمها بالضرورة . ويبدو بعض المعاصرين دقيقًا عندما يشير إلى أن هيوم رفض تفسير العلة تفسيرًا عقليًا أوليًا ، كما رفض تفسيرها بالالتجاء كلية إلى التجربة الحسية — على الرغم من أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد ، الذي تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية ، وإنما أرجعها إلى ظاهرة ذاتية Subjective هي قوة الميل إلى التوقع ، وإذا أردنا أن نعلق على هذا الموقف الحسي ، الذي اتخذ أصحاب هذا المذهب ، يمكننا أن نقول: إن روحه هي قياس الظواهر العقلية على الظواهر الطبيعية الحسية، والمنهج التجريبي يصلح لكل منهما : ومع ما في هذه النظرة من طابع علمي ، يمكن أن يجذبنا ، إلا أننا نلاحظ أن هذه النظرة قاصرة عن تصوير الإنسان تصويرًا حقيقيًا ، إذ ليس من الصحيح أن يكون العقل أو الإنسان مجرد صورة أو نسخة من عالم الحس . إن لعالم الحس استقلاله ، ولعالم العقل فاعليته واستقلاله .

الحمدسيون :

لقد قام زعيم الحمدسيين « برجرسون » ١٨٥٩ — ١٩٤١ بعملين هاميين يحملان

طابعين مختلفين : أولهما : طابع سلبي ، وذلك لنقده لوجهة النظر العقلية أو العلية (سلبي) والثاني هدفه العثور على حل المشكلات التي عجز المذهب العقلي عن شرحها أو حلها . ولاشك أن نقده للمذهب العقلي والحسي معا أدى إلى هذا المبدأ البسيط، وهو أنه لا العقل ولا الحس ، ينقلان إلينا صورة حقيقية للوجود . ويمثل لنا دور العقل بدور المصور السينمائي ، الذي يلتقط مجموعة من الصور الفوتوغرافية عن أداء الممثلين لدور معين . وفي هذه المجموعة يوجد تسلسل للصور على نحو غاية في اليسر ، فإذا عرض هذا الشريط عرضا خاصا وبسرعة خاصة أشعر النظارة بوجود حركة حقيقية ، مع أن الشريط نفسه ليس فيه ما يعبر عن الحركة . وهكذا العقل ينتخب من الوجود لقطات ويقتطعها من سلسلتها المتصلة المتحركة . وذلك أمر ضروري بدونه لا يستطيع العقل أن يفهم ، لأن من طبيعته التحليل ، ومعنى ذلك أن ذكاءنا يعرض علينا صورة للعالم تماثل لإدراكنا الحسي ، وتفكرنا بتقسيمها إلى أجزاء ثابتة ، لا نعبر عن الواقع تعبيرا دقيقا ، ويرينا العقل في هذه العملية . فكرة الزمان وفكرة اللغة اللذين بواسطتهما نختبر الحركة المستمرة للأشياء . ولا يريد برجسون أن ينال من قيمة هذه الطريقة المطردة ، التي تتبعها العملية العقلية ، بل هو يجد من الغباء أن يتخلى عنها ؛ فمن التي تمكننا بمساعدة الرياضيات من صنع الآلات وجميع أدوات العمل ، وبواسطتها صار الإنسان صانعا ومسيطرًا على الطبيعة ، يسخرها لغاياته .

غاية ما في الأمر أن الفيلسوف ، إذا لم تكن له أهداف عملية غير النفاذ إلى الحقيقة ومعرفة الوجود المطلق ، فمن المحتم أن تتخلص تماما من المناهج الخاصة بتحليل الأشياء وتركيبها ، ما دامت هذه المناهج تعمل على تثبيت كل شيء (لإظهاره بمظهر غير المتحرك) Static ، ومن المحتم أن يلبأ الإنسان إلى

طريقة أخرى إذا أراد الوصول إلى هذا الوجود المطلق . وهذا الطريق هو الحدس Intuition . ويقصد برجسون به الإدراك الداخلى أو المباشر ، وهو لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة إلا بشرط أن يتخلص من كل تحليل ومن كل تفريق إلى عوامل . يقول برجسون . تعتبر المعرفة الرمزية عن طريق المعانى السكلية السابقة في الوجود ، والتي تنتقل من الثابت إلى المتحرك ، معرفة نسبية ، وذلك على خلاف الحدسية ، التي تضع نفسها وسط المتحرك ، وتشكل بصورة الحياة التي تمهض بها الأشياء ، وهذا الحدس يدرك الوجود المطلق (برجسون / ٢٦) .

والتجربة المباشرة في نظر برجسون ذات طابع حدسى ، ويغلب عليها اللون الانفعالى أكثر مما يغلب عليها اللون العقلى . والحدس المباشر فى نظر برجسون يوقفنا على حقيقتنا الداخلية ، على اعتبار أنها ضرورة غير منقطعة ، وضرورة لا تتخللها فترات سكون أو ضرورة كيفية محضة تصف دائما بالمرونة والجدة ... الخ (برجسون / ٢٨) .

البرجماتية Pragmatism

أو المذهب العملى ، وفيه يذهب أنصاره إلى أن الفكرة مجال العمل . وليس هناك من قيمة لأية فكرة إلا بمقدار آثارها ونتائجها العملية . ومن أعلام هذا المذهب وليم جيمس ، الذى وقف مصطلح الحقيقة على ما يقودنا إلى النجاح فى الحياة ، ومعنى ذلك أن الحق لا يوجد منفصلا عن الفعل أو السلوك ، إذ من البديهي أننا لانفكر عبثا ، وإنما نفكر لنعيش ، والأفكار والمعتقدات وسائل عيش فى هذه الحياة . ومن أقواله المشهورة : أن الاعتقاد يكون صحيحا عندما يكون له أثر عملى واقعى .

والصورة الذهنية أو المجردة، لا يمكن أن توازى في الوضوح الأشياء نفسها في الخارج، ففكرتنا عن العسل مثلا، لا يمكن أن تقارن بنفس العسل وحلاوته كما أن فكرتنا عن الماء لا يمكن أن تؤدي نفس الوظائف التي يؤديها الماء حيث لا تنقع غلة ولا تطفئ حريقا .

إن التجربة العملية وحدها هي أساس الربط بين الأشياء الموجودة في الطبيعة وليس العقل هو مصدر هذه الروابط (١).

(١) راجع التعريف بقيمة المدارس الأخرى في المنهج الخاص بها فيما يتبع ،

القسم الثاني
الأخلاق



الفصل الأول

علم الأخلاق

قد يعرف علم الأخلاق بأنه « ذلك الفرع الفلسفي الذي يهتم بشخصية الإنسان وسلوكه ، ويعتبره الشهرزورى ^(١) قسما من الفلسفة العملية حيث يقول « وأما الحكمة العملية وأقسامها فهو أن التدابير البشرية والسياسية لا تخلو إما أن تختص بشخص واحد فقط أولا ، والأول هي الحكمة التي بها يعرف كيف ينبغي أن يكون الإنسان في حركاته وسكناته ، حتى تكون عيشته الدنيوية فاضلة وحياته الآخروية كاملة ، ويسمى هذا القسم من الحكمة بعلم الأخلاق ، وعلى هذا التعريف ، فعلم الأخلاق قد يهتم بالفرد لا بالمجتمع ، ولا يقتصر على تنظيم السلوك لئيل السعادة في الدنيا ، بل للتمتع بها أيضا في الحياة الأخرى وواضح من ذلك أن علم الأخلاق يتلاقى مع الدين بناء على هذا التعريف .

وعلى كل فإن هذا العلم فيما يراه عدد كبير من الباحثين - « يبحث عن المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبين حقيقتها وأهميتها العمالية ، كما يبين الواجبات التي توجبها تلك المبادئ على الإنسان بجميع نتائجها المترتبة عليها ، . ويتطلب ذلك بالضرورة أن يبالغ الإنسان كمصدر لأفعاله ، وليس كموضوع للمعرفة فحسب . وهذا يبين صلة هذا العلم بعلم النفس ، الذي يوضح كيفية التطور المتدرج لعقل الفرد ، ويفحص تطور العادات الإنسانية والقوانين والنظم كما يكشفها الآن علم الاجتماع .

فليس غريبا إذن أن نجد في علم الأخلاق مصطلحات نفسية واجتماعية كثيرة

(١) في كتابه المسمى «الرسائل الخمس» انظر مقدمة تهذيب الأخلاق لمسكويه ص ٢٠٠ ح . وهو صدى لآراء الفلاسفة السابقين مثل ابن سينا وغيره . انظر الرسالة التاسعة في علم الأخلاق

فهنالك ما يسمى الضمير Moral conscience أو الحاسة الخلقية ، وهناك البراعث Motives لسلك معين ، وهناك البحث حول العقل كباعث أو دافع على العمل وعلاقته بالآثار ، وهناك الغايات التي تؤدي إليها الأعمال من لذة أو ألم ؛ وهناك كذلك هذا السؤال النفسى الضخم حول كيفية تخلق الإنسان . وكيف تصبح شخصيته شخصية أخلاقية ، وماذا عن الطبيعة وعلاقتها بالفضائل . وهناك أيضا هذا السؤال الخاص بالعلاقة بين الأفكار الخلقية وتطبيقاتها من جهة . وبين العادات الاجتماعية والنظم السياسية والدينية لعصر بعينه من جهة أخرى .

والنقاط السابقة تتصل حقيقة بالوقائع الفعلية للسلك وللخصائص الشخصية . ولكن البحث الأخلاقى الدقيق ، يهدف كذلك إلى تحديد المبادئ والغايات ، التي يمكن أن ينظم في ضوءها السلك . وإذن فإن علم الأخلاق — على الأقل فيما يراه جمهرة المفكرين — لا يقتصر على البحث عما هو كائن ، بل إنه يبحث بطريق الأولى عما ينبغي أن يكون . ويمكن أن يلاحظ ذلك بوضوح في دراسة الفرق بين ما هو خطأ وما هو صواب من السلك ، وبين ما هو فاضل وما هو رذيل من الشخصيات ، وكذلك في دراسة فكرة الواجب ، الذى يفهم على أنه إلزام يجب أن يطبعه الإنسان ، بصرف النظر عما إذا تمت هذه الطاعة في السلك الفعلى أو لم تتم . فهناك إذن أعمال مدمنة مفروضة ، وأعمال أخرى منهي عنها ، وتنطوى هذه الفكرة — فكرة الواجب — وإن لم تظهر في مقدمة الأسئلة بالنسبة للفلسفة اليونانية — على ضرورة البحث عن الأسباب في تفضيل بعض الأعمال على أعمال أخرى وعن الغاية النهائية من سلك معين ، وعما يسمى بالخير الاسمى ، وذلك لعدمى كان — وما زال — السؤال الهام في الأخلاق قد يما وحديثا ...

نشأة الفكرة الخلقية

يرجح الباحثون من الفكرة الخلقية كامنة في كل نفس إنسانية، مهما توغلت في البدائية والقدم، غالبة ما في الأمر أن هناك طورين كبيرين يصوران تلك الفكرة: أولهما ذلك الطود الذي تحتل فيه الغريزة والعاطفة كل شيء وطابعه خيال مبالغ سائد، وانطو به الأساطير. ولا يقـدح ذلك في عناية القدماء بالفكرة الأخلاقية أفراداً وأماً؛ والطور الثاني هو طور النضج الفكري، والبحث النظري الذي يعكس ثروة فكرية وعمقا، وطابعة منظم، واسلوبه يميل إلى التعميد والتجريد، وعلى العموم - إلى شيء من الدقة يعظم أو يقل بحسب الظروف المتباينة التي تشكل هذا الأسلوب.

وكا رأينا بالنسبة للفكر الإنساني، وما أتيح للأمة اليونانية من فرص كبيرة في إنماء هذا الفكر وتعميقه وتنسيقه، فإننا نرى هنا أيضا يد اليونان سبابة إلى علاج المشاكل الأخلاقية وفلسفتها. لكن ذلك لا يعنى أن الاتجاه بالنسبة للمبادئ الأخلاقية كان موحدا؛ فالواقع أنه قد ظهر في الفكر اليوناني اتجاهان رئيسيان على طرفي نقيض: أحدهما ما يمكن أن نسميه الاتجاه المثالي الميتافيزيقي، وهو ذلك الاتجاه الذي يهدف إلى النفاذ إلى ما وراء هذا الكون، وإلى تعمق أسرار الحياة، إيماناً منه بأن الإنسان يجاوز في حقيقته هذا الشبح الأرضي الحيواني. أما الاتجاه الآخر فهو الاتجاه المادى المتطرف، الذي انتهى إلى إنكار حقيقة المبادئ الخلقية العامة، وجعل القوة والمهارة والبراعة المؤهلات الوحيدة للفوز بالحق، ولو طبق هذا الاتجاه تطبيقاً شاملاً، لا يقن كل فرد بأنه يعيش في شريعة الغاب، مع إضافة عناصر الدهاء والمخاتلة. وهذا الاتجاه ظهر بصورة واضحة لدى السوفسطائيين كما سيأتي؛ ويعتبر من الناحية الأخلاقية أسوأ

ما يمكن أن يشرع من أفكار ، ما عدا بعض العناصر القليلة التي يمكن أن يجزئها واقع الحياة . وكما سيأتي لا يحملنا ذلك على الغض من شأن بعض الميزات الخاصة بالسوفسطائيين .

ويجب أن يضاف إلى ذلك أن فكرة وجود هذين الاتجاهين ، لا تعنى حصر الخلاف في ميدان الأخلاق — من الناحية النظرية — على نوعين فقط ، ففي كل اتجاه على حدة ، توجد آراء متباينة كثيرة ، وإن كان يجمعها بصورة عامة تقريرا منهج واحد . هو منهج التأمل والنظر . ولقد تطورت المناهج بعد ذلك كما سنرى بعد قليل .

تعليل نشأة الأخلاق :

لقد قيل في تعليل نشأة الأخلاق إنها مصلحة إجتماعية ، عن طريقها استطاع تيسير العلاقات بين الأفراد في مجتمع معين ، فهي ليست إلا وسيلة للتنسيق بين الرغبات المختلفة لهؤلاء الأفراد . فن المعلوم أن لكل فرد رغباته الخاصة التي قد تتعارض مع رغبات الأفراد الآخرين ، ولو تركنا لكل فرد أن يحقق رغباته ، بصرف النظر عن رغبات من حوله ، لوقع الصدام الحتمي والتعارض الضروري بين الأفراد وتفتت وحدة الأمة أو المجتمع ، وانقلب إلى مجموعة من الأعداء المتحاربين ، بل لمجز كل فرد عن أن يدبر شئون نفسه . ولذا تحم أن يتنازل كل فرد عن بعض مطالبه أو منافعه ، رجاء التمتع بقدر معقول من الأمان والحرية والسلامة ، وذلك عن طريق تشريع أخلاقي . وهذه هي فكرة العقد أو الميثاق الاجتماعي ، (١) .

(١) يرى دولباخ أن العقد الاجتماعي هو مجموعة الشروط المنطوقة أو الملحوظة التي بمبراعاتها يمهّد كل فرد من أية جماعة للآخرين منها بأن يعمل على خيرها ، وأن يحترم من أجلهم واجبات العدالة . أظن : الأخلاق في الفلسفة الحديثة لا ندره كرسون / القسم الثاني / ٣٦ ت . د. عبد الحلیم محمود ، وأبو بكر زكري .

والقائلون بهذا الرأي لا يعنون ضرورة أن هناك عقداً أو ميثاقاً، تم بين الأفراد في مجتمع معين، بعد طول تشاور ومناقشة، وأخذ ورأى، بل ربما أرادوا أن هذا الاتفاق قد تم تدريجياً بمرور الأيام والحوادث؛ أى من خلال التجربة والخطأ. ولقد ألح توماس هوبس Thomas Hobbes الفيلسوف الانجليزي الشهير (القرن السادس عشر والسابع عشر الميلاديين) على أن هناك اتفاقاً تم بين مجموعة من البشر، على الخضوع لسلطة معينة بغية الحرص البقاء. وقد استبعد بعض الباحثين^(١) أن يكون في ذلك إشارة إلى حادثة تاريخية، ورأى أن من الممكن فهم هذا على أنه أسلوب رمزي وخيالي، لإيضاح فكرة الحاجة الطبيعية في الإنسان إلى الحياة المدنية.

ومن الباحثين من رأى أن نشأة الاخلاق لا ترجع إلى مصلحة اجتماعية واحدة بل إلى تحقيق مصليحتين اجتماعيتين متناقضتين لطبقتين مختلفتين، مصلحة السادة أو الأقوياء، ومصاحبة العبيد أو الضعفاء. على أن هذا التعليل يرجع في حقيقته إلى التعليل الأول، وهو تحقيق مصلحة اجتماعية، سواء ضيق نطاق الفئة التي تنطبق عليها تلك المصلحة، أو وسع هذا النطاق. ونرى أنه لا مبرر للخلط بين تعليل النشأة وبين القياس الاخلاقي، كما نلاحظ ذلك مثلاً لدى المرحوم الأستاذ العقاد، حيث اقترح ضم مقياس الجمال إلى مقياس المنفعة، في صدد تعليل نشأة الاخلاق^(٢).

ونعتقد أن المصلحة الاجتماعية أو المنفعة لا تنكفي لتفسير القانون الاخلاقي، صحيح أن المنافع والحاجات تقرب بين الناس، ولكن من الصحيح أيضاً أنها

B. Russell, Hist of. west, Phil. 535.

(١) انظر:

(٢) الفلسفة القرآنية ص ٢٣، ٢٤

قد تكون سببا في تباعدهم وتنافرهم وتصارعهم . كما أن هذه الجماعات التي تشكل بناء على منفعة أو مصلحة أو حاجة معينة ، لا بد وأن تضمحل وتزول بزوال المنفعة أو الحاجة . ولإنا نرى صوراً كثيرة مصغرة لهذا في الأفراد الذين يبنون صداقاتهم على المنفعة والمصلحة ، فإذا انقضت المنفعة أو المصلحة ، انقضت الصداقة وكأنها لم تكن . أما إذا كان هناك قانون أخلاقي عام ، يخضع له كل فرد في هذه الجماعات المختلفة ، فإن بقاء هذه الجماعات سيكون ولاشك رهنا ببقاء هذا القانون الثابت العام ، سواء ربط هذا القانون بالله ، أو بالضمير الإنساني العام ، وبذلك نضمن الاستقرار الخلقى للبشر .

وإذا كانت الفلسفة قد وجدت بعض مبادئها الفكرية في التراث الديني ، كما أثبتنا ذلك في محاضراتنا عن الفلسفة ، فليس من المستبعد أن تكون المبادئ الأخلاقية العامة قد مرت بفترة سابقة ، كانت فيها مثلاً دينية شعبية أو غير شعبية ، موحى بها أو غير موحى بها . وهذا بالطبع يخالف الرأي السائد القائل بأن الأخلاق الدينية لا تخرج عن ما أثمر من مبادئ أخلاقية في الميدان الفلسفي ، وكل ما أضيف إليها هو تأكيد قداسة مصدرها الذي ربط بالسماء ، على أنها مصدر كل شيء ونهايته (١) على أن هذا الرأي الأخير قد يكون له نصيب كبير من الصحة ، إذا قصد بلفظ الدين ، الديانات السماوية الكبرى ، باعتبارها متأخرة من الوجهة الزمنية نوعاً ما .

الأخلاق بين المنهج والموضوع :

لقد كانت الدراسات الأخلاقية ميداناً خصيصاً للتصارع النظريات والمذاهب ، فهناك مذهب المنفعة — على كثرة تفرعاته وتعديلاته ، وهناك مذهب الواجب

(١) راجع مقدمة الأخلاق في الفلسفة الحديثة لأندريه كرسون / القسم الثاني ص ٢٠

الخالص ، ومذهب الجمال والشرف ، ومذهب التطور والجبر . مع مراعاة ما يكتنف كل مذهب من هذه المذاهب من تفصيلات دقيقة ، تترك قارئها في متاهات لاحدود لها . ومن الباحثين من أراد أن ينبه إلى أنه بالرغم من تباین تلك المذاهب ، فإن هناك خيطا واحدا ينظمها جميعا ، حين تتجه أنظارنا إلى الهدف العام الذى ينشده كل فرد فى الحياة ، خصوصا فى مجالها الأخلاقى . وقد يزعم بعضهم أن السعادة الروحية ، والسكينة النفسية ، مازالت ولن تزال أمل كل إنسان فى القديم والحديث على السواء . ولتوضيح ذلك نقول إن الرواقين والابيقوريين — على تباین مذهبها — كانا يقصدان إلى تحقيق هذا الهدف ، غير أن الوسيلة المقترحة للوصول إلى ذلك تختلف ؛ فالاولون يرون السبيل إلى هذا الهدف هو الزهد والتشف والتجرد ، وإنكار الذات والتسامح ، بينما يرى الآخرون أن السبيل إلى ذلك هو الاعتدال ، والتمتع المعقول بأنفع اللذات وأدومها ، مع التخلص من المخاوف والأوهام ، أيا كان مصدرها ، بما فى ذلك الخوف من الموت وانقضاء الحياة على هذه الأرض .

واكتنا نرى أن الخلاف الجوهرى الذى يجب أن يلاحظ بين المدارس الأخلاقية العديدة ، إنما يتمثل فى المنهج أو الطريقة التى بها ينظر إلى الأخلاق والمشاكل الأخلاقية . كما ينبغى أن يأخذ بعين الاعتبار طبيعة المسائل التى يعالجها كل منهج على حدة ، واضعين يدا فى النهاية على وظيفة وطبيعة الأخلاق ، والهدف المراد تحقيقه من دراستها .

وفى هذا الصدد يمكننا التعرف على منهجين رئيسيين ، يقوم كل منهما على أساس فلسفى معين ، يختلف عن الأساس الذى يقوم عليه الآخر . وقد نصف أحد هذين المنهجين بأنه طريقة تحليلية للذات أو الشعور الخاص الذى يمكن أن يدلنا — فيما يزعم أصحاب تلك الطريقة — على كل ما هو مفيد ، أو كل

ما هو واجب ونافع . وهذا يقتضى الاعتقاد بثبات طبيعة الإنسان ، بنفس الدرجة التى يعتقد فيها أن القواعد الأخلاقية عامة وثابتة ونهائية ، ومن ثم فهى صالحة فى كل زمان ومكان . وفى هذه الطريقة تستخدم المصطلحات المجردة لتحديد المشاكل التقليدية المتصلة بالواجب والنافع والحق والخير الخ ، كما يزاول الإنسان التفكير النظرى فى المعانى العامة ، كالمعاداة والجمال والخير الأسمى ، على نمط ما كان يفعل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، ومن لف لفهم . وهذه الطريقة ولا شك ، مليئة بالمشاكل الجدلية الكثيرة ، التى لم يستطع العقل أن يصل فيها إلى رأى حاسم . ففما يتصل بالرديلة مثلا يمكن أن تثار مشكلة الزلل الإنسانى وأسبابه . أترتبط هذه الأسباب بالبدن والشهوة كما يقال ؟ أم هناك فعلا تناقض حتمى فى الطبيعة بين الجسم والروح ؟ هل البدن دائما مصدر الرديلة ؟ ألا توجد للروح شهوات خاصة تهبط بالإنسان إلى الرديلة ؟ إلى غير ذلك من الأسئلة العديدة .

وقد نجد إغراق البحث فى هذه الطريقة ، حتى ليلس نقاطا ليست فى الواقع من اختصاص « علم الأخلاق » ، على الإطلاق ، مثل بحث حقيقة اتصال الجسم والروح ، أو العقل والمادة ، فإنها ولا شك من المسائل الدقيقة المعقدة ، التى تمت إلى علم ما وراء الطبيعة ، أو إلى الفلسفة بصورة عامة . إنه لا ينكر أن صلة النفس بالبدن هامة بالنسبة للدراسات الأخلاقية ، ولكن ما يكفيننا منها لهذا الغرض ، هو أن نبحث الظروف الخاصة التى تحكم مثل هذا الاتصال ، حتى يمكن تفسيرها فى ضوء القانون . وعلى أساس ذلك توضع التوصيات الأخلاقية التى تضمن سلامة ونفع هذا الاتصال .

لقد تباينت وجهات النظر بخصوص البدن — رغم اتفاق منهج الدراسة . ففما رأى أن البدن رقيق ضرورى ، لا غنى عنه ، ولا يتصور وجود كيان

أخلاقى بدونه ؛ ومنها ما رأى محاربه حربا لا هوادة فيها ، إيمانا بقانون يظن أنه قانون عام . وهو « لا فضيلة بدون حرب » . ومنها ما بالغ في ذلك إلى درجة استعجال القدر في تقنين اجتماع النفس والبدن ، بإزهاق الروح أو الانتحار . كل هذا التباين لا يحجب حقيقة هامة تتصل بوظيفة علم الأخلاق ، تلك الحقيقة التى تبدو فى مظهر يكاد يكون موحدا . وبناء على ذلك فإن علم الأخلاق يبصر الفرد بمصدر الخير والشر فى نفسه ، كما يربط الإنسان بذاته وبأمثاله من الناس ، بل قد يربطه فى بعض النظم الأخلاقية بالله ، مظهرا لمقومات الحياة الفاضلة ، وشروط اكتسابها ، مع ملاحظة أن الفضيلة لا تكون بمجرد معرفة ما ينبغى عمله ، بل بتطبيق المعرفة تطبيقا شاملا وثابتا ، حتى تتأصل فى حياة الانسان .

أما المنهج الآخر فيمكن وصفه بأنه منهج استقرائى أو وضعى . لا يكتفى بتحليل الشعور أو الضمير الخلقى ، ولا يخلط بين الجانب النظرى والجانب التطبيقى فى الدراسات الأخلاقية . وهذا المنهج تعبير حى عن المدرسة الفرنسية التى يتزعمها أمثال أوجست كونت (١) ودوركايم ، التى رأت تطبيق منهج البحث فى العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية ، من تاريخ واقتصاد وأخلاق إلى غير ذلك . وترفض هذه المدرسة اعتبار المذاهب الأخلاقية التى سبقتها ، بحوثا علمية نظرية بمعنى الكلمة ؛ لأن العلم فى نظر هذه المدرسة - وبالمعنى الحديث أيضا - هو دراسة مجموعة من الظواهر المحددة للكشف عن القانون أو القوانين التى تخضع لها هذه الظواهر . وعلى هذا فلا يصح أن يطلق على ما أمر

(١) لقد أراد « كونت » أن يجعل من النظام الأخلاقى ديانة إنسانية أو مدنية تحمل محل الديانات الأخرى . هذه الديانات التى يجب أن تسود الجمعية الانسانية المستقبلية ، والتى يمكن أن تسمى « الجمعية الوضعية » ويبدو أمثال تلك الديانات الوضعية وكأنها تريد أن تحمل محل المعبود مبدأ آخر ، كالواجب مثلا ، باعتباره مبرا عظيما .

من دراسات أخلاقية سابقة على تلك المدرسة لفظ « علم الأخلاق » ؛ لأن هذه الدراسات لم تقم عن إيمان بوجود ظواهر أخلاقية قائمة بذاتها ، وخاصة ثابتة ، تقهر بالزمام كل فرد — شأنها في ذلك شأن سائر الظواهر الاجتماعية .

وبديهى أن منهج هذه المدرسة يرفض اعتبار القواعد الأخلاقية نهائية أو ثابتة ، لأن في ذلك تسليما بعدم تطور طبيعة الإنسان . ولذا لا مفر من التسليم بنسبية الأخلاق وتطورها بتطور الفرد والمجتمع . ولذا اقترح بعض أتباع تلك المدرسة تسمية الدراسات الأخلاقية « علم العادات الأخلاقية »^(١) بدلا من علم « الأخلاق » . وقد تصدى للرد على الاتهامات الكثيرة التي وجهت إلى اقتراحه ، وأوجه النقد العديدة التي وجهت إلى آرائه . ويكفي هنا أن نلم للمساما سريما بالنقاط الرئيسية التي يقتضيها هذا المنهج ، وأوجه الرد على الخطوط العريضة التي يتشكل منها أو التي يشرها . ويمكن أن نوجز النقاط الرئيسية فيما يلي : —

١ — يقتضى تطبيق المنهج الاتجاه إلى دراسة مختلف الحضارات الماضية والمعاصرة ، مع تحليل العبادات والعقائد والشعائر ، ليتضح لنا كيفية نشأة المحظورات والمباحات ، كما يتضح لنا أيضا كيفية تطور مفهوم بعض القيم الأخلاقية ، مثل فكرة العدل والكرامة وغيرهما : وبالجملة فعن طريق هذه الدراسة ، يمكن أن ندرك سير تطور العادات الأخلاقية ، ومن ثم ندرك القوانين التي تحكمها وتسيرها .

(١) هو ليفي برييل ، الذي ألف كتابه ، « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » . يعرض فيه مشروع العلم الجديد ، ويفند فيه مزاعم خصومه وتقديراتهم . وقد ترجم الأستاذ الدكتور محمود قاسم هذا الكتاب إلى العربية .

٢ - يرى أصحاب هذا المنهج خطأ الباحثين السابقين في بدئهم بالأخلاق النظرية لينتهوا بعد ذلك إلى الأخلاق العملية . والاولى أن يعكس الامر ، فنبدأ بالأخلاق العملية المتحققة فعلا في أنماط السلوك العديدة ، لكي ننتهي بعد ذلك إلى القواعد أو القوانين النظرية . وقد يستند هؤلاء في دعم وجهة نظرهم إلى حجج تربوية وحجج فلسفية ، أهمها ما يلاحظه هؤلاء من اختلاف المذاهب الاخلاقية النظرية ، مع اتفاق الاخلاق العملية ، وبعبارة أخرى . تختلف النظريات ويتشابه العمل ، إلا في أحوال نادرة جداً . فالمدارس القديمة الشهيرة (١) مثل الرواقية والابيقورية أزداد في المبادئ والنظريات ، ومع ذلك فإننا نجد نفس السلوك لدى الجميع . وبالمثل نجد الامر لدى الاخلاقيين المحدثين .

وما يؤكد هذا بالنسبة للأخلاقيين المحدثين أننا نلاحظ أن مغزى أوجه النقد الموجهة إليهم ينصب في أغلب الأحيان على الجانب النظرى في مذاهب هؤلاء الاخلاقيين . ولاشك أن مما ساعد على زيادة هوة الخلاف في الجانب النظرى بين هذه المذاهب هو تعصب كل مذهب لنفسه ، وانسداده بعنف إلى تنفيذ سائر المذاهب المعارضة ، فإذا ما اتصل الامر بصياغة قواعد السلوك العملى وما يقتضيه من أوامر واجبات خلقية تمس الفضائل العظامه ، ألقينا النغمة الموحدة ، والاتفاق الملحوظ . ولعل شوبنهار خير من عبر عن هذا بقوله « ما

(١) لا بد وأن يستثنى في هذا الصدد المذهب الكلى cynics (الذى ذاع في اليونان حوالى القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ، والذى دعا إلى احتقار المستويات الاجتماعية ، وإلى ترك الجاه والثروة والنع الحسية كأساس لتحقيق السعادة . وهو حركة أكثر منه محاولة منظمة لتأسيس مذهب . وعلى كل ففى مثل هذا المذهب لا يلاحظ تباين بين النظر والعمل) وبالمثل يمكن أن نمتنى المذهب الخلقى لدى نيتشة فى العصر الحديث . وهو يدعو إلى لمرآة القوة .

أعسر أن نضع أسس الأخلاق ، وما أيسر أن نعظ بها ، (١) ،

كما أن هناك فلاسفة آخرين أكدوا اتفاق الجوانب العملية للذاهب الأخلاقية مع الأخلاق الدينية ، ويعتبر قول ليبنتز ، إن من يحب الله يحب الجميع ، (٢) تعبيراً عن شيء من هذا القبيل .

وربما علل بعض الباحثين هذه الظاهرة — ظاهرة اختلاف الأخلاقيين نظرياً وإتفاقهم عملياً — بحرص الفلاسفة من الناحية السلوكية على عدم تجريح الضمير الخلقى العام لهم أو لآمتهم . ولذا فإن المذاهب الخلقية العملية تتفق فيما بينها فى وقت معين لأنه يجب أن تتفق مع الشعور العام فى هذا الوقت نفسه أما المذاهب الأخلاقية النظرية ذات الطابع المجرى ، فلا تمس الشعور بصفة مباشرة ، ولذا فلها أن تختلف فيما بينها دون أن تثير قلقه . فالضمير العام لا يهتم بالجدل النظرى حول المسائل الأخلاقية إلا فى حدود معينة ، ولكنه يثور ثورة عاتية إذا دعت إلى التنكر له وصية أو صيغة عمياء للسلوك .

٣ — تعتبر « الظواهر الأخلاقية » فى نظر تلك المدرسة وظواهر اجتماعية ، يمكن دراستها دراسة موضوعية أى مستقلة قائمة بذاتها . ومن البديهي أن هذه الظواهر الأخلاقية . لا تدرس فى فراغ ، بل تدرس كشيء موجود فعلاً فى مجتمع معين . وعن طريق تلك الدراسة يتبين أصول هذه الظواهر وطريقة نموها وتفرعها وتطورها ، حتى يستطيع الكشف عن قوانينها . فإذا تم هذا أمكن أن تستخدم تلك المعرفة العلمية المستقاة من هذه الدراسة الموضوعية ، فى

(١) عر لفي ريل / الأخلاق / ٩٢ .

(٢) نفس المرجع / ٩٣ .

اقترح بعض الأساليب العملية الكفيلة بالنهوض بالمجتمع ، عن طريق التأوير في حياته الخلقية .

٤ - يعتبر هذا المنهج تطبيقاً لروح القانون (١٧) الذي نادى به « كونت Conte والمسمى بقانون الحالات الثلاث » . وخلاصة هذا القانون أن التفكير الإنساني يمر بمراحل ثلاث :

المرحلة الدينية ، والمرحلة الفلسفية الميتافيزيقية ، ثم المرحلة العلمية التي تمثل قمة هذا التطور . ومعنى ذلك أن هذا المنهج يعتبر في نظر أصحابه عنوان النضج والكمال لهذا التفكير البشري . وبناء على تطبيق هذا المنهج على الأخلاق ، أمكن لهؤلاء أن يتبينوا المراحل الثلاث في هذا الميدان ، وقد أوضح ليفي بريل ذلك في كتابه « الأخلاق وعلم العادات الخلقية » ، الذي ترجمه الأستاذ الدكتور محمود قاسم إلى العربية .

ويشير « بريل » (١٨) إلى هذه المراحل على النحو التالي :-

١ - المرحلة البدائية المتمثلة في المجتمعات ذات المستوى المنخفض . وفيها توجد الأخلاق بقدر ما تقتضيه المعتقدات الدينية ، والنظم الاقتصادية ، كما تتوقف الأخلاق - هكذا - على ظواهر اجتماعية أخرى ، ليس هنا محل البحث التفصيلي حولها .

٣ - المرحلة الأخيرة وهي التي تدرس فيها « الحقيقة الخلقية » كظاهرة اجتماعية دراسة موضوعية منهجية ، تطبيقاً لروح العلم الصحيح كما يفهمه الإنسان الحديث .

(١) أنظر هامش ١ ص ٣٨٧ من كتاب الأخلاق/ليني بريل، ترجمة الدكتور قاسم .

(٢) الأخلاق/٣٩١ ، ٣٩٢

ولقد أثار هذا المنهج إثارة النقاد من مختلف المشارب والمذاهب ، وقد تناول النقد تقريبا كل جزئية فيه ، سواء كان ذلك متصلا بالأساس الذى بنى عليه ، أو بالنتيجة أو النتائج التى انتهى إليها ، أو الأفكار التى تضمنها أثناء تطبيقه . وقد سبق أن أشرنا إلى أن من أتباع هذه المدرسة من رفض إطلاق لفظ علم على الأخلاق بصفة عامة ، واقترح لفظ « عادات أخلاقية » ؛ إذا أريد للفظ علم أن يحمل المعنى الصحيح المقوم فى العصر الحديث ، وبذلك أضخى الاتجاه إلى وصف ما هو كائن فعلا ، وتحليله تحليلا موضوعيا ووضع الفروض والقوانين ، والتحقق من صدقها ، شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم التجريبية . وتيسيرا للفهم ، ورغبة فى الإيجاز رأينا أن نلجأ إلى بعض مواطن الاعتراض فى هذا المنهج وفى هذه الدراسة ، وهى على الجملة ما يأتى :-

١ — هذا المنهج يسوى بين الطبيعة المادية والطبيعة الخلقية ، مع ما بينهما من فروق ^(١) أساسية . فالطبيعة المادية مستقلة فى الوجود ومستغنية عن الإنسان . على حين أن الطبيعة الخلقية ، تنبع من أعماقنا ؛ إننا نحن نلزم أنفسنا بقرار أو نظام أخلاقى معين ، ونحن الذين نشكله أو نتشكل به بناء على إرادتنا الحرة ، وتفكيرنا الخاص . ومعنى ذلك أنه إذا صح أن للطبيعة المادية وجودا مستقلا عن ذواتنا ، فإنه لا وجود للنظام الخلقى خارج نطاق ضمائرنا ومشاعرنا وإرادتنا . فدعوى إمكان دراسة « الطبيعة الخلقية » ، دراسة موضوعية مستقلة عن ذاتنا تعتبر دعوى باطلة .

(١) من أهم وأخطر هذه الفروق أن الطبيعة المادية ثابتة بمعنى أن الظواهر توجد فيها دائما على نمط معين ، وطبقا لقانون ثابت محدد . وليست الطبيعة الخلقية كذلك . وقد رأينا الاكتفاء بالإشارة إلى ذلك فى الهامش ، والاستغناء عن ذكره مفصلا لما يتطلب ذلك من إطالة غير محتملة .

ولكن أتباع تلك المدرسة يردون على هذا النقد بقولهم إننا نسلم بوجود خلاف بين الطبيعة ، المادية ، والطبيعة ، الخلقية ، ، ورغم ذلك ، فإننا نعتقد أن هناك صفة مشتركة تجمع بينهما، إذ أن كلا منها يخضع لقوانين ثابتة ، لا نعرفها في أول الأمر ، ثم لا تلبث أن تكشف هذه القوانين عن طريق البحث العلمى المنظم . إننا ندرك تماما استحالة إرجاع سائر ظواهر الطبيعة الخلقية إلى نمط واحد أو نموذج محدد ووحيد ، لأننا ندرك بنفس الوضوح الفروق الجوهرية بين الظواهر الطبيعية وبين الظواهر الحيوية . . فإيماننا بوجود صفات مشتركة بين الطبيعتين لا يمحىنا على الاعتقاد باتحادهما تماما ، فكل منها صفات نوعية مميزة ، ولكن هذا القدر المشترك كاف في تبرير دراسة مثل تلك الظواهر دراسة موضوعية ، لنكشف عن القوانين المسيطرة عليها . وإذا ظن أحد أن الظاهرة الأخلاقية لا تبقى أخلاقية إذا أغفلنا في دراستها العلاقة الداخلية بين الفاعل المسئول وبين الأفعال التي أرادها — إذا ظن أحد هذا ، فإن ظنه خاطيء لا أساس له . لأن الظاهرة الأخلاقية موجودة على كل حال . صحيح أننا إذا لاحظنا الظواهر الأخلاقية في شعورنا الخاص فإننا نميل إلى إرجاع هذه الظواهر إلى أصالة هذا الشعور . ومن ثم يقع المرء في هذا الخطأ ، وهو أن إغفال العلاقة الباطنة سيذهب الأخلاق بمحملتها ويعتدى على قداستها . والواقع غير ذلك لأن الظواهر الأخلاقية تماثل الظواهر الاجتماعية ، واعتبارها هكذا لن يفقدها شيئا البتة .

وقد يضربون الأمثال على ذلك بالأمم الكثيرة ذات الأجناس المختلفة الذين تؤمن بأن لهم حياة خلقية داخلية ، أو باطنية ، ومع ذلك فن الممكن فحص ظواهر هذه الحياة الخلقية ودراستها دراسة موضوعية (١) .

٢ - هذا المنهج يؤمن بنسبية الأخلاق أى باختلافها تبعاً لاختلاف ظروف الأفراد والجماعات . فالقياس في مجتمع معين قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر ، ودرجة الفضيلة في سلوك بعينه قد لا تتماثل في فردين أو مجتمعين مختلفين . وهذا بالطبع رفض بات لفكرة كون « الضمير » وحدة متجانسة في كل فرد . وذلك لأن العادات الأخلاقية والتقاليد المتصلة بها لا ترجع بحال إلى عصر واحد بل إلى عصور متباعدة ، ولذلك لا أمل في نجاح أية محاولة لتأسيس « علم أخلاق » ، نظري مستمد من الواقع . وهذا ما حدا باتباع هذه المدرسة إلى محاولة تأسيس « علم عادات أخلاقية » ، لا علم أخلاق . ومن الطبيعي أن يتمسك الفلاسفة الأخلاقيون بمنهجهم التقليدي الذي لا يرى مانعاً من إطلاق لفظ « علم الأخلاق » ، على نتائج بحوثهم ودراساتهم ، وذلك إيماناً منهم بثبات القوانين الأخلاقية وعمومها وتجاوزها حدود الزمان والمكان .

٣ - تضييع في هذا المنهج معالم الاستقلال الفردي ، حيث لا تلاحظ إلا الظواهر ذات الطابع الاجتماعي ، وهى كما نعلم - ذات طبيعة قهرية حتمية مما يحيل الأخلاق إلى مجموعة من الأفعال وردد الأفعال الجبرية التى لا يملك الفرد إزاءها دفهاً أو رداً . ولا جدال في أن الروح التى تسود هذا المنهج تسير النظرة الحديثة ، من حيث اتجاهها اتجاها اجتماعياً أصيلاً ، إدراكاً منها لقيمة المجتمع ، والتعصب القومى الذى تلاه بعد ذلك توسع جبار أتاح للمجتمع الإنسانى ككل أن يكون موضع الاهتمام ، ولكن السؤال عن حقيقة السلوك الفردي الخاص يظل بلا إجابة وأقية ومقنعة .

وبعد ، فأين نحن من كل هذه الاتجاهات ؟ أيعتبر المنهج التحليلي النظرى التأملي في الحقيقة الأخلاقية ، كشيء ثابت، منهجاً مثالياً ، وعليه فنحن من أنصار

هذا المنهج التقليدي ؟ أتريد المنهج الجديد - ذلك المنهج الاستقرائي مع ما يمكن أن يؤدي إليه من نسبة الأخلاق ، والنيل من قيمة الفرد ؟

وباختصار هل نكتفي بما يسميه بمضمهم « علم العادات الخلقية » ونستغنى عن علم الأخلاق جملة ؟

إننا نرى أنه لا ضرر من دراسة عادات الشعوب الأخلاقية في الماضي والحاضر ، بل ربما كانت مثل هذه الدراسة ضرورية ومفيدة . ولكننا نشك في أن لنا الحق أن نعتبر هذه الدراسة دراسة للأخلاق في صورتها الطبيعية أو المثالية أو فيما ينبغي أن تكون عليه ، بناء على ما رسمه الأخلاقيون الأفاضل ، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الأخلاق متحققة في الواقع أو غير متحققة .

إن اختلاف الأخلاق الفعلية باختلاف الأمم والمصور لا ينهض حجة على اختلاف القيم الأخلاقية في عمومها ومثالياتها . ونحن نعلم أن الأوامل ومن تبعهم من هؤلاء الذين يرون وجود مبادئ أخلاقية موحدة لجميع الناس - نعلم أن هؤلاء يتترفون بأن هذه المبادئ والمثل ليست عامة إلا بالقوة ، أما بالفعل فإنها في المجال التطبيقي تختلف . ومع ذلك فليس من المستحسن إغفال هذا الطابع العام للمثل الأخلاقية ، حتى وإن ظلت عموميتها بالقوة - أي وإن لم تتحقق بالفعل لأمر اعتبارية كثيرة . فإن القانون الأخلاقي قد يبدو صارما غير مجامل ، خصوصا بالنسبة لهؤلاء الذين ضعفت نفوسهم ، وقصرت هممتهم ، وقد يرون أنه بعيد المنال صعب التحقق ، ومع ذلك فهو ملزم ، وهو ضروري وإننا لنخسر خسارة كبرى إذا أغفلناه كئنا وكقمة ، نتوجه جميعا إلى التحليق إليها . إن ما عاينه الشعوب بالفعل لا يصلح أن يكون مثالا أخلاقيا يحتذى في جميع الظروف . لأن مصدر إعجابنا بهذا السلوك أو ذاك بالنسبة للشعوب ،

سيقاس بمقدار ما يحقق من نفع أو سعادة أو خير ، من وجهة نظر قد تخفى ، وقد تصيب . وهذا يضع الأخلاق في مقام المساومة ، بل إن تقديراتنا لأوجه الصلاح أو النفع قد تكون في أغلب حالاتها موقوته وعابرة ، فهل نسمح بالتوصية بشيء ربما تبديل نفعه زيادة أو نقصا أو عدما . إننا كما أشرنا سابقا لانتمتع دراسة عادات الشعوب ؛ فإن هذه الدراسة ستمدنا بالكثير من المعلومات عن طبائع النفس الإنسانية لدى كثير من الشعوب ، وستعيننا ولاشك في تذييل بعض العقبات التي تقف في سبيل التخاق الفاضل ، ولكتنا نتمنع أن تكون أنماط السلوك المتحققة بالفعل ممثلة لقصارى الجهد الإنساني ، أو مصورة لآسمى المبادئ الأخلاقية الممكنة ، وإن ظهر ذلك على يد أرفع الشعوب شأننا وأكثرها تمدنا وحضارة .

إن القانون الأخلاقي هو القانون بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ، سواء جعلنا أساسه العام والخير الآسمى ، كما قال البعض ، أو المنفعة المثل ، كما يقول آخرون ، وسواء جعلنا مصدره الضمير أو العقل بنوعيه - النظرى والعلمى - فإن هذا القانون موجود كمثل وكقياس تقاس فى ضوءه نماذج السلوك المتعددة والتي تختلف قربا وبعدا من هذا المثال . وبعبارة أوضح : لا بد أن يكون هناك مقياس عام ، ونموذج كامل ، لا يطمع فيه أنه لم يتحقق ، أو لن يتحقق ؛ لأن مهمة الأخلاق أن ترسم السبيل الأمثل للوصول إلى هذا المثال ، ولا عليها بعد ذلك أن يمثل الناس لها أو لا يمثلون .

إننا لاننكر أن كثيرا من الأخلاقين - قداماء ومحدثين - قد جسدوا فى اقتراح ما يشجع الناس على التحلى بالأخلاق الفاضلة ، تارة بإظهار أن هذا التخلق يعود عليهم بالخير ، أو بالنفع أو بالسعادة أو باللذة ، ولكن من الأخلاقيين كذلك من اعتبروا اتباع المبادئ الأخلاقية واجبا ، بصرف النظر عن الغاية

أو النتيجة التي يؤدي إليها مثل هذا التخلق . . لأنه الواجب ولا شيء غير الواجب ، كما يلاح على ذلك « كانت » ، مثلا من العقليين . هذا الواجب الذي يفرضه العقل على نفسه فهو مشروع ومشروع له في الوقت نفسه ؛ بناء على مذهب « كانت » في نوعي العقل : النظري والعملي ^(١) . ويرجع النظام الخلقى بأسره إلى النوع الثاني - مع ضرورة الانتباه إلى أن « كانت » لا يعنى تعدد أو تجزؤ العقل بل يعنى ازدواج وظائفه مع الاحتفاظ بوحده . إن هذا العقل العملي يقرر ويشرع ويكشف لجميع الناس - مهما اختلفت مستوياتهم الثقافية - عن المعرفة الضرورية لتحسين السلوك وجعله فاضلا بناء على أن ذلك هو الواجب الذي لا يحصى عنه .

وسواء أقام القانون الخلقى على أساس العقل والذكاء ، أو على أساس العاطفة والتصرف - كما نلح مثل هذا الازدواج في الفكر الحديث - فلا منازعة في أن هناك قانونا عاما يفرض نفسه بصرف النظر عن الظروف المؤقتة أو العارضة التي تكتنف الأفراد أو لتلك الشعوب فإنه يقرب أو يبعد عن مثالية هذا القانون بحسب الظروف والأحوال .

أما بالنسبة للوسائل المحبذة لأنواع معينة من السلوك أو المشجعة على التخلق بالفضيلة ، فقد يلاحظ البعض عليها أنها ليست مقنعة بصورة كافية ولا يجمل أن تكون هدفا لتخلقنا - خصوصا في مرحلتنا الناضجة ، التي تتعدى حدود المرحلة التربوية الأولى .

على أن جعل الخير الاسمي أساسا عاما للأخلاق ، وقانونا مثاليا للسلوك لا يمنع

(١) « كانت » I. kant (١٧٢٤-١٨٠٤) فيلسوف ألماني أسس المذهب المثالي الكلاسيكي ومن أهم كتبه : نقد العقل المجرد ، ونقد العقل العملي . ومن أهم أفكاره الأخلاقية : الاحتفاظ بالقيمة الذاتية لكل شخص . هذه القيمة التي تبلغ في قماستها حدا يمنع من أن يضحى بها حتى في صالح المجتمع . انظر الملاحق .

الإنسان من أوجه السعادة التي تتعلق بها نفسه ، مثل الثروة والصحة والجمال والمنفعة واللذة ، إذا كان كل ذلك ثمرة عادية لجهوده العملية، أو إرضاء لحاجته الطبيعية المتعلقة .

غاية ما في الأمر أن هذا القانون يرشد الإنسان إلى أنه قد يجب عليه في بعض الحالات أن يضحي في سبيل هذا الخير العام بالثروة واللذة والسعادة بل أن يضحي بالحياة نفسها ، فن الغيب الفاحش أن تصنع الحياة في سبيل بعض وسائلها . إن الإنسان يجب أن يتعلم كيف يقدم هذه التضحية وأن يقرب مثل هذا القربان ، وإلا فإنه إنما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ،^(١) .

(١) سانت هلبير / مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس / ٢٦/١

النسبية في الاخلاق

النسبية في الاخلاق تمثل ذلك الرأى القائل بأن المستويات الاخلاقية إن هي إلا اعتقادات تقليدية ، ليس من اللازم مطابقتها لقواعد السلوك العامة . وأن من المستحيل لإيجاد تفسير أخلاقى صحيح لآى عمل .

وهذه النسبية الاخلاقية تعتبر نتيجة طبيعية للمغالاة الميتافيزيقية لنسبية المستويات الاخلاقية التى يفترض خلوها من أى عنصر من عناصر الإطلاق - أى لا يمكن أن تتمتع فى أية ناحية من نواحيها بوصف الإطلاق أو العموم - ولا شك أن هذه النسبية تقود إلى إنكار أن من الممكن لإيجاد أخلاق عليية أى دراسة أخلاقية تتبع منهج العلم أو تكون لها موضوعيته ودقته .

ولقد ساد مذهب النسبية فى القديم لدى السوفسطائين . ، وتوارثته بعض الاتجاهات الفلسفية فى العصر الحديث مثل الوضعية الجديدة ، والوجودية والبرجماتيقية . ومن هذه المدارس من اعتبر مجرد إثارة الاستئلة حول صحة حكم أخلاقى أو عدم صحته أمرا مستحيلا .

الاخلاق بين الحرية والاستقلال وبين الجبر والاكراه :

يرى بعض الأخلاقيين أن القانون الاخلاقى يمد قاعدته الأساسية فى الفرد موضوع العمل الاخلاقى نفسه . والإنسان هو الذى يخاق قانونه الاخلاقى الخاص به وهو مستقل تماما عن أى تأثير خارجى . وهذا بالطبع يفترض أن الواجب الاخلاقى يعتبر ضروريا وبدهيا . وهو مستبطن فى الفرد عن طريق الميراث القديم . وقد يلاحظ بعض الباحثين أن الرأى الزاعم بأن الاخلاقية مستقلة تماما ومعتمدة على ذاتية الفرد قد يعتبر رأيا غير علمى ، لانه يتجاهل الرابطة الموجودة بين الاخلاقية وبين النظام التاريخى المحدد للعلاقات الاجتماعية

ولقد جاهد وكانت، في رفضه للنظريات الأخلاقية الفرنسية في القرن الثامن عشر تلك النظريات التي كان ينادى بها الماديون، وقد أوضح في كتابه « نقد العقل العملي Critique of practical reason أن السلوك الأخلاقي مستقل بذاته عن أي تأثير اجتماعي أو خارجي .

على أن هناك الموقف المعارض لذلك تماما وهو يقضى بأن الأخلاق تستقي من أسباب مستقلة عن إرادة الفرد موضوع السلوك ؛ تلك الأسباب خارجية ، وتظهر على سبيل المثال في قوانين الدولة والتصورات أو المثل الدينية ، كما تستقي كذلك من الدوافع العديدة مثل المصلحة الشخصية أو إرادة الخير للناس الخ .

الأخلاق التطورية :

وهناك اتجاه آلى وربما كان « سوقيا Vulgar في الأخلاق ، نادى به ودعمه سبنسر . ولقد اعتنقه في القرن العشرين أمثال ج . هكسلي وودنجتون وهات . وأهم مبادئ ذلك الاتجاه ما يلي :

١ - السلوك الأخلاقي يجب أن يكون وظيفة للبيئة الطبيعية التي تحيط بالفرد ويجب لذلك أن يتكيف بها . ولذا فالقياس الأخلاقي يتمثل تماما في التدرج أو التطور البيولوجي أو العضوي فكل ما يؤدي إلى ترقيته أو كماله يعتبر خيرا وكل ما يناوئه أو يقف في سبيله يعتبر شرا .

٢ - إن الخواطر والأفكار الأخلاقية إنما يصنعها الإنسان لتخدم نفس الأهداف التي توجد بين حقائق الطبيعة ذاتها . إن المجتمع نفسه ليس إلا أعلى صورة للترابط الطبيعي بين الأعضاء البدنية الأجناس المتماثلة . ولقد كان من غلو أتباع هذا الاتجاه - مثل هلت Helt أن نادى بانطلاق القوى البدنية والحيوانية في الإنسان وتحررها من كل القيود الاجتماعية . ومن الحق أن يقال إن أمثال هكسلي وكارون ، لا يدعون إلى مثل هذا العداء المسافر للمجتمع أو إلى

هذه اللا أخلاقية المتداعية . ويمكننا أن نعلق على هذا الاتجاه بأنه مهما دافع أصحابه فهو يبدو عدائى النعمة للمجتمع ككل ، وبأنه يهوى بالانسان إلى ما دون مستواه الذى كتب له ، وهو إلى جانب ذلك كله يحيل السؤال الأخلاقى إلى مجرد سؤال فى البيولوجيا أو فى علم الأحياء وهو لذلك رجعى وغير علمى .

الفصل الثاني

الأخلاق في الفكر اليوناني

دورالسفسطائين في إثارة

المنافشات الاخلاقية

لقد تركزت المناقشات الاخلاقية التي أثارها تعاليم السوفسطائين حول مصطلحات مثل « الطبيعة ، والقانون Convention, nomos . ولقد اتسعت شقة الخلاف بين الافراد السوفسطائين بالنسبة للنتائج التي توصلوا اليها . فبعضهم رأى تأسيس الواجب الاخلاقى على قانون طبيعى غير مكتوب ، قانون أزلى لاهى ، - مثل هيباس ؛ بينما رأى الآخرون - تراسيمكاس - أن القانون الطبيعى يوحى بأن القوة هي الحق might is right ، أو أن العدالة الاجتماعية ليست إلا حلا مصطنعا سطحيا فرضه الضعفاء للدفاع عن أنفسهم ضد الأقوياء . وآخرون منهم - مثل بروتاجوراس - أنكروا وجود أى مبدأ طبيعى لا يتغير ، ونادوا بضرورة قبول عادات وعقائد المدينة ووجوب المحافظة عليها . ومن المفيد أن نعلم أن نغمة هذه المناقشات لها نظيرها التام لنغمة المناقشات التي دارت خلال القرن الثامن عشر الميلادى ، كما تمثلها كتابات روسو ، وتوم بين ، ووليم جودون ، وأنصار الثورة الفرنسية من المفكرين . وعلاوة على ذلك فإن طبيعة هذه المناقشات والمسائل التي تناولتها تمثل بكل أمانة عبقرية اليونان في التقاط المشاكل الجوهرية والخالدة للسلوك الإنسانى . ومن نقطة الطبيعة والقانون ، تطرق البحث إلى نواحيه التطبيقية العديدة : إلى أصل المجتمع واللغة ، وإلى مركز المرأة الاجتماعى ، ومركز الرقيق ودستور الملكية الخاصة ، ومدى صحة التقاليد الدينية . وكانت نتيجة كل هذا الجدل وتلك المناقشة هي إيضاح تصور أكثر صدقا للطبيعة ولكل ما هو طبيعى ، لا على أنه مجرد حالة بدائية خالية من كل مغزى أو كسب اجتماعى ، بل على أنه تحقيق

وإدراك كامل لكل قدرات الإنسان بالنسبة لطبيعته الاجتماعية. وليس من المبالغة القول بأن الموقف المتشدد الذي وقفه بعض السوفسطائيين من حيث تغايب المصلحة الفردية في أقرب صورها على ما عداها، كان من بين العوامل التي حدثت ببعض الفلاسفة اللاحقين إلى أن يبذلوا جهوداً مخصصة نحو رسم الطريق السليم للسلامة بين متطلبات الفرد وخيره وصلاحه، وبين الصالح العام للمجتمع ككل. ونهتبر أن جمهورية أفلاطون كانت تهدف إلى علاج هذا الانفصال والتدابير بين الفرد والمجتمع من حيث خير وصالح كل منهما (١).

ولئن كانت تعاليم السوفسطائيين ماثراً للشك ومدعاة لاهزاز قيم كثيرة، بل ودافاً إلى لا أدبية مستهترّة، فإنها رغم ذلك قد أدت في النهاية إلى نتائج بناءة ومثمرة، حيث أوضحت ضرورة مراجعة القيم الخلتامية السائدة، والتقاليد المتوارثة، إذا أريد لها أن تأسس على قواعد عقلية، تحظى باحترام الإنسان واقتناعه. ويكفى أن يقال إن النقد القاسى الذى أثاره السوفسطائيون قد أثمر في النهاية لدى النظم الفكرية لكل من أفلاطون وأرسطو.

أفلاطون

يبدأ كتاب «الجمهورية» Republic لأفلاطون بسؤال أخلاقي هو «ما معنى العدل أو الصواب؟». والكلمة الإغريقية المساوية لمعنى العدل والصواب متسعة المعنى بحيث تغطي الصواب أو الصحة بالنسبة للفرد، كما تشمل كذلك أخلاقية المجتمع. وهكذا كان بحث أفلاطون بادئ ذي بدء متعلقا بالفرد والمجتمع على السواء، فنظرته تشمل السياسة والأخلاق. ومن تدرج أفلاطون في مناقشة المشكلة يتضح أن السؤال بكل بساطة يعالج أسس الالتزام الاجتماعي والأخلاق، بحيث يجد الإنسان الإجابة عن نقاط كثيرة من بينها: لماذا يلتزم الإنسان القوانين أو مبادئ الأخلاق، حتى وإن لم يجب تلك القوانين أو تلك المبادئ؟.

لقد أظهر سقراط أن الرأي التقليدي القائل بأن العدل هو إعطاء الإنسان حقه، أو مايلزمه. يعتبر غير تام أو غير مناسب. بينما يأتي السوفسطائي الشهير ثراسماكي لينكر الرأي السابق جملة، بل وينكر الأخلاق بالمعنى التقليدي. وقد رأى أن توضح المصلحة الشخصية موضع تلك الأخلاق، أي أنه جعل الفرد مقياسا لكل شيء. ولكن كان على سقراط أن يبذل جهوده الفكرية في سبيل إثبات أن الأخلاق ليست كما يزعم البعض مجرد قصد واع إلى تحقيق المصلحة الشخصية.

ونسبع بعد ذلك صيحة تنادي بما تسمى بنظرية «العقد أو الاتفاق الاجتماعي» بحجة أننا أخلاقيون لما يعود علينا من نفع أو لأننا مضطرون إلى ذلك، وأننا إذا سئحت لنا الفرصة فسيكون سلوكنا سيئا للغاية. ولكننا نجد هناك كذلك من يحاول تأكيد «الأخلاق»، أو التخلق الحسن مفضلا على اللا أخلاقية، بصرف النظر عن بواعث النفع الشخصي أو الاتفاق الاجتماعي.

ولقد كان تعليق سقراط على هذا يدل على أن هذه المسألة من الصعب حلها على مستوى الفرد ، بل يجب أن ينظر إليها في صورة مكبرة في المجتمع ، ولهذا نرى أجزاء (٢ ، ٣ ، ٤) من الجمهورية معنية بعرض الصورة العامة والحاطفة للمجتمع المثالي أما في قسم (٥) فإنه يعود إلى معالجة المشكلة على مستوى الفرد ، وهو يحاول أن يرينا أنه من خلال تحليل عناصر أو قوى العقل الإنساني أو النفس الإنسانية يتبين أن صلاحه وكال تطوره وسماعته رهن بأداء ماهو صواب وتجنب ماهو خطأ . وقد استطاع سقراط بهذا أن يبرهن على أن الفضيلة تحمل في حد ذاتها ثوابها وجزاءها . ورغم وجود فكرة الثواب والعقاب دنيويا وأخرويا لدى سقراط (الذي يستخدمه أفلاطون كوسيط للتعبير عن آرائه هو) ، إلا أن لها اعتبارات ثانوية . أما قوى النفس أو أقسامها لدى أفلاطون فهي ثلاثة . ويبدأ أفلاطون هذا القسم بتأكيد أن هناك توازيا بين الدولة (أو المجتمع) وبين الفرد . يقول أفلاطون « لما كانت صفات المجتمع ليست شيئا سوى مجموع صفات الأفراد ، فإننا نتوقع أن نرى هناك ثلاثة أقسام أو مبادئ في الروح الشخصية . وكل هذه المبادئ موجودة في كل نفس ، ولكن التركيب الاجتماعي مبنى على أساس أن تلك الصفات قد تم تطورها على مستويات كثيرة في أنماط متعددة من الشخصيات ،

ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا التقسيم الثلاثي الذي نادى به أفلاطون ليس إلا تقسيما تحكيميا نتيجة لتأمل الفرد في الطبقات الثلاث التي تنتظم فيها الدولة . ولكن هذا الرأي فيما يبدو يعتبر تبسيطا مخلا لفكرة أفلاطون . قد يكون من الصحيح أن المبادئ الثلاثة للنفس الإنسانية والطبقات الثلاث للمجتمع قد انبثقت من أصل واحد (ربما كانت الفيثاغورية) Pythagoreanism ؛ ولكن يصعب أن يقال إن أحدهما (ثلاثية النفس أو ثلاثية طبقات المجتمع)

قد تتج عن الآخر مباشرة .

ورغم ما نلاحظه في هذا الرأى من تبسيط محل، فإن فيه ميزة معينة، وهى أنه يكشف عن بعض ملامح الفكر الأفلاطونى تجاه هذه المسألة - وهى ميله إلى أن يحتج في هذه المسألة بادئا بالمجتمع أو الدولة، ومنتقلا بعد ذلك إلى الفرد وليس العكس . فهو يختار مثلا أن يقرر أولا ما يظنه مرغوبا فيه من الناحية الاجتماعية، ثم يحاول بعد ذلك أن يشكل الفرد ليتلائم مع هذا الذى ارتضاه اجتماعيا . وهذا بالطبع هو عكس التفكير فى الشخص أولا، ثم اعتبار كيفية تحقيق مطالبه ورغباته . وما نريد أن ننبه إليه هو أنه بالرغم من أننا نستبعد أن يكون التقسيم الثلاثى للنفس قصد به التقسيم الثلاثى لطبقات المجتمع، فإن انتقال أفلاطون من المجتمع إلى الفرد يعتبر ذا أهمية بالغة . ومع إلحاح أفلاطون على أن التقسيم الثلاثى له أساس من التجربة، إلا أننا لا يمكن أن نعتبره أكثر من محاولة لتحديد المبادئ أو العناصر التى تشتمك فى صراع أخلاقى من حيث البواعث والتنفيذ أو اتخاذ القرار . إن هذا التقسيم لا يمكن أن يعتبر بيانا وافيا عن النفس الإنسانية أو النشاط النفسى كله، وإلا فهناك الإحساس والإدراك ولم يمسها أفلاطون بكلمة واحدة فى هذا الصدد . فليس هذا التقسيم إذن تحليلا عليا شاملا وكاملا للمتل الإنسانى أو للنفس الإنسانية . وهناك بعض النقاد الذين يأخذون على أفلاطون بهذه المناسبة أنه أغفل اعتبار ما نسميه « بالإرادة » . ولكننا لانفصل عن هذه الحقيقة، وهى أن لفظ « الإرادة » فى أغلب الأحيان، لا يعنى لدى الإنسان العادى أكثر من الإشارة إلى أننا نبذل بعض « الجهد » أو العزم عندما نعمل شيئا . ولقد يحق لأفلاطون أن يعلن أنه يعترف بهذا، وقد نبه عليه فى حديثه عن مبدأ أو عن قوة العقل، التى تشمل وظيفته القصد أو العزم، إلى جانب الاستماعة والقدرة على التقرير، والميل إلى

التفنيذ مهبا تطاب ذلك من مجهود .

وكلنا نعرف الفرق بين أن نعمل بناء على اختيار متعمد ، وبين أن نعمل بناء على باعث سخي جياش ، أو أن نعمل بناء على شهوة حيوانية ، وهذا هو الخلاف الأساسي الذي أراد أفلاطون أن يوضحه .

وتتلخص إجابة أفلاطون عن السؤال « ما هو العدل ؟ » بالنسبة للفرد في قوله : إنه يشتمل على التوازن الصحيح بين هذه القوى الثلاث ؛ فكل منها يؤدي عمله الخاص (١) .

والإخلاقية الصحيحة تتطلب إشباع هذه القوى في حق ، من غير أن تطغى واحدة منها على الأخرى . فالحياة الطيبة بها مكان لكل هذه القوى ، فالرغبة الحسية ، والطموح ، والتفكير أو التعقل ، لا بد وأن تنال قسطها الواجب من الإنجاز والإرضاء . وهذا يعتبر في نظر أفلاطون الحل الملائم لمشكلة إخلاقية الفرد ؛ أن تتعادل فيه هذه القوى الثلاث ، وألا تعطى لأية قوة منها الغلبة أو السيطرة على الأخرى .

ويمكننا أن نسأل سؤالين ملاحظين في هذا المقام : أتعبر البواعث الثلاثة أو القوى الثلاث أو التقسيم الثلاثي الذي نادى به أفلاطون حقيقة أمرا مناسباً ؟ لقد سبق أن رأينا أن أفلاطون يلاح على أن هذا التقسيم له أساس ، كما رأينا أن هناك نقدا لهذا التقسيم ؛ لأنه تجاهل « الإرادة » وقد رددنا على هذا الاعتراض . ولكننا نرى أن من الضروري تأكيذ السؤال بطريقة أخرى ، فنقول : كيف يعتبر هذا التقسيم مناسباً . وكيف نعتبره مفيدا ، وإلى أي حد يمكن أن يفي هذا التقسيم

بالاختيار الأخلاقي moral choice على تعقيد مسالكه وتشابك ظروفه ؟

إن صيغة التقسيم تكشف لنا ولاشك عن حقائق كثيرة ، ولكنها تغفل كذلك أشياء كثيرة في تفصيلاتها ؛ وهذا يأتي دور السؤال الثاني الذي وعدنا بتوجيهه وهو : ما هو المكان المناسب للعقل والشهوة ؟ وما هو الارضاء الواجب لكل منها ؟ كيف يوضع الميزان لذلك ؟ . إن الاجابة عن هذا يمكن أن تدرك من نصوص أفلاطون ، ولكن القارىء لهذه النصوص يخرج بالانطباع العام وهو أن هذا الواجب أو هذا الميزان أميل إلى جانب الزهد والتقشف ، لدرجة أن الفرد العادى قد لا يجده مريحاً أو مقبولاً بسهولة . فأقل ما توصف به حياة الحراس أنها حياة تقشف ، كما أن حياة الطبقة الثالثة ليست على وجه العموم ناعمة . ومن الواضح أنه بالرغم من أن أفلاطون لا يريد استئصال الشهوة الحسية إلا أنه بلاشك حط من شأن المتعبدنية (١) كما أن تفسيراته تنحو نحو التقشف ومجاهدة النفس .

وإلى هنا نكون قد عرضنا رأى أفلاطون في مفهوم العدل على المستوى الفردى ، ورأى ينافى هذا أن أفلاطون لا يعنى بلفظ العدل هنا إلا توازن قوى النفس وتعادلهما وعدم طغيان قوة على أخرى .

أما مفهوم العدل على المستوى الاجتماعى فيمكن تحديده بأنه : أداء الوظيفة المناسبة فى المجتمع ، . وإذا عمل الكل على هذا ، فلن يكون هناك موضع للسوء أو للشر ، ولن تكون هناك عوامل فرقة أو تفتت . وقد نسلم بأنه إذا أدت كل طبقة من طبقات المجتمع وظيفتها المناسبة ، أمكن تحقيق العدالة الاجتماعية .

ولكن، ألا يلزم لذلك أن نعرف ما هي تلك الطبقات ؟ وما هو العمل المناسب أو الوظيفة اللاتقة بأفرادها ؟ وما هو واجبهم ؟ كل ذلك بطبيعة الحال له اتصال بالسياسة أكثر مما يتعلق بالأخلاق .

الفضيلة بين الموهبة والكسب

ولقد تبع أفلاطون سقراط في اعتباره الفضيلة أمراً طبيعياً في النفس، وشيئاً لا ينال بالمران والتعلم ، وبالرغم من أن حياة سقراط نفسها كانت تكذيباً صريحاً لهذا الرأي - لأنه علم غيره ، ونشأ تلامذة وأولام رعاية تامة حتى تشكل سلوكهم كما أرادته فلسفته - بالرغم من كل ذلك ، فإن أفلاطون أصر على أن الطبيعة الإنسانية لا يمكن أن تأتي الشر متعمدة ؛ لأنها لم تخلق إلا للعلم والفضيلة . وإذا كان الأمر كذلك فالذات التي تصدر من الإنسان تعتبر لا إرادية ، وما دامت لا إرادية أفتتعلق بها عقاب ، أو تقع بسببها أية مسؤولية ؟

ثم إذا كانت الرذيلة لا إرادية ، أفلا تكون الفضيلة كذلك ؟ وهل يبقى بعد ذلك مبرر لصوغ قواعد للسلوك أو لإصدار أحكام أخلاقية مع فقد الإرادة والحرية ؟

الحقيقة أن أفلاطون غامض في مسألة الحرية الإنسانية، ففي نصوصه ما يثبتها وما ينفيها على السواء . فهو يقول مثلاً في كتابه « القوانين » ، إن الله قد ترك إلى تصرف إرادتنا الأسباب التي تتعلق بها صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون ، تبعاً للبيول التي يترك نفسه لها ،^(١)

(١) نقل عن سانهير في مقدمته لكتاب الأخلاق ٣ ؛

وهو يذكر في مقام آخر أن الإنسان لا يأتي الشر طوعا . والظاهر أن أفلاطون كان ينظر في مرآة نفسه عندما صرح بأنه لا يتصور أن يقدم أحد على الشر باختياره ، وذلك بالطبع لما كان يتدبع به أفلاطون من نبل نفسى ، وشفقة بالمتعثرين ، الذين ذهبوا عنجوية الإثم والجريمة . فأياه نابج من رقة شعوره وسخاء نفسه ، لا من استقراء حيادى لسلك الأفراد والجماعات .

ولكن رأى أفلاطون فى « لا إرادية الجريمة » ، يعتبر خطيرا ولاشك من من الناحية الاخلاقية؛ لما يترتب عليه من نتائج سيئة ، إذ يقضى ذلك بعدم تبرير القوانين والشرائع ، كما يقضى أيضا بهدم مذهب أفلاطون نفسه . وكان أفلاطون خلط « ما ينبغى أن يكون » بما « قد يكون فعلا » . فعدم الإقْدالم على الشر والجريمة داخل « فيما ينبغى أن يكون » ، والسبيل إلى تحقيقه البصر العقلى والضببط النفسى ، فإذا ما وقع المحذور وحدث الشر ، فلذلك أسباب أهمها رفض الإنسان أن ينصت وأن يتقاد إلى ضميره ، وجريه وراء شهوته أو رعونة أهوائه . صحيح أن الناس يختلفون فى درجة اتباع الشر أو الخير ؛ فمنهم من يتقاسد إلى الأول بصورة أسهل من انقياده إلى الخير ، ومنهم من يسهل عليه اتباع الخير . وذلك نتيجة لموهبة أو سر لهى لا يستطع أحد تفسير بواعثه أو حل غامضه .

وإذن فلنسلم — رغم ما يقوله أفلاطون — بأن الرذيلة اختيارية قد يرتكبها الإنسان بإرادته ، وأن الفضيلة كذلك رغم ما يقوله سقراط بأنها هبة محضة ، ومع ذلك فنحن لا نرى رفض رأى سقراط رفضا حاسما بلا تحفظ ، فننكر المواهب والعبقريات ، بل نذهب إلى أن الله منح مواهب للناس ، تختلف قوة وضعفا ، وميولا تتباين رقة وعنفا ؛ وذلك لا يمنع من اعتقاد كون الفضيلة ميسورة لكل من يستنير بعقله ، ويبدل جهدا معقولا فى كبح جماح شهوته ، وتهدئة حدتها

وكفكفة غلوائها . وهي شاقة عسيرة — بل تكاد تكون غير محتملة بآمرة — بالنسبة لمن أطلق العنان لشهوته ، أو ترك نفسه نهية لجفاء طبعه ، وحدة غرائزه ومهما يتسرب السدليل إلى الفضيلة أو شقت فإنها الفضيلة على أية حال في انتصار عقب الحرب بين العقل والشهوة .

والنتيجة النهائية التي يمكن أن تستنبط من مذهب أفلاطون الأخلاقي هي التسليم بأن في الإنسان مبدئين مختلفين : أحدهما يدني إلى الله ، وهو ما تجب له السيادة ، والآخر يبعد عن الله ويقرب إلى البهيمية . ولذلك فهناك صنفان من الخيرات يجب أن يميز الإنسان بينهما تمام التمييز ، وإلا أدى الخلط بينهما إلى الهلاك .

الصنف الأول هو الخيرات الإلهية للنفس كالتبصير والعدل والشجاعة الخ والثاني تعتبر — مع نفاستها وحرص الناس عليها — أقل درجة من الخيرات السابقة مثل الصحة والجمال والقوة والثروة . إن تفضيل الصنف الثاني على الأول يضر بمصلحة الفرد والجماعة .

ونعتقد أن أفلاطون بتمييزه الحاسم بين النفس والبدن انتهى إلى أن أساس العمل الواجب والفضيلة التي تعود على المبدأ الأول وهو النفس ذات الكيان المستقل والمركز الممتاز في فلسفة أفلاطون . على حين أننا نجد أرسطو مثلاً حين اعتبر النفس متممة للجسد وليس لها كيان أو جود مستقل انتهى إلى القول بأن أساس العمل هو السعادة كما يفهمها الناس وكما يسعون إلى تحصيلها .

ولقد اتهم مذهب أفلاطون بأنه غير عملي لأنه لم يكن نتيجة لاستقرار شامل فإن أفلاطون لم يكن يعرف الكثير من الناس ، ولكن هذا التعليل فيما يبدو لا يحمل وزناً كبيراً ؛ فإن سقراط مثلاً كان يعرف أهل زمانه وكان كثير

الاحتكاك بمناصريه ، ومع ذلك فقد أدرك المصير الذى سيؤول إليه والمآب الذى سنتنهن إليه تاليمة قبل وقوع ذلك بوقت طويل .

إن الأسباب الكامنة وراء التهجم على هذا المذهب — مذهب الخير والفضيلة لا مذهب اللذة أو السعادة — ربما ترجع إلى قصور الهمة وفتور العزيمة وضعف النفس أكثر مما ترجع إلى عدم قابلية المذهب للتطبيق؛ فإن النفوس الضعيفة تجدد الهجوم على مثل هذه المذاهب أيسر من مشقة أتباعها ، لأنها لم ترض على الجهاد . ولقد أثبت التاريخ أنه مذهب عملى بدليل تخلق بعض الناس به . ومن العجيب أن تجد هؤلاء الذين يتذكرون له ، ويعجزون عن تطبيقه يسلمون بالنتائج السيئة المترتبة على مجافاته . إن قيمة الفضيلة والسلوك الخلقى ترتفع بقدر ما بذل من جهد ، وما تحقق من انتصار للبهاىء الشريفة والمثل الخالدة ، ولا مفر من ملاقة المشقة فى سبيل ذلك ، ولقد قال أفلاطون بحق : إن أكبر حرب فى الحياة هى الحرب التى تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا ،^(١) ومع ذلك فلم يذس أفلاطون أن يربط بين الفضيلة وكل من اللذة والسعادة ، فأبعد الناس أعدهم وأفضلهم ، وأشق الناس أظلمهم وشرمهم . غير أننا نلاحظ أن أفلاطون قد تجاوز الصواب حين ادعى أن الفضيلة هى « العلم » ، وحين قرر أن معرفة الخير كافية لإتيانه والامتثال له . فالواقع يكذب مثل هذا الزعم ؛ فقد يعرف الإنسان الخير ولا يأتية ، وقد يتحقق من الشر ويرتكبه ؛ وذلك أن هناك حالات كثيرة فيها يتغلب الجانب السئ فى الإنسان وينهزم العقل أمام المضربات القاهرة ، أو المرهبات المفزعة . قد يعلم العقل ولا يفرض الإرادة ،

(١) أفلاطون : قوانينك ٣ / ١٦٥ ، ٦٧ عن مقدمة ساتهايمر لكتاب الأخلاق لأرسطو

ولا يدفع إلى العمل فلا يتحقق العمل ، وقد يعلم ويأتى العمل ضد ما يعلم . فإذا سلنا برأى أفلاطون فى اعتبار مجرد العلم فضيلة أدى ذلك بلا شك إلى اعتبار الفضيلة مجرد تأمل أو نظر ، وإلى اعتبار الحياة الأخلاقية — بما فيها من فاعلية وإيجابية — مجرد تفكير . غير أننا لا ننسى أن أفلاطون كان دقيق النظر حين قرر أن الفضيلة لا تثبت ولا تقرر بحالة واحدة ، بل إنها تكون نتيجة ماض طويل يفرض نفسه ويثبت أصالته وقوة ثباته .

وبالرغم من كل ذلك فلم ينج أفلاطون من الوقوع فى أخطاء خطيرة وهنات بالغة فى تصويره لبعض النظريات المنحرفة خصوصا فى كتابه «الجمهورية» مما يمس الملكية والأسرة ، وإن ترجح أنه عدل بعض هذه الآراء .

أرسطو والأخلاق

يعتبر كتاب أرسطو « علم الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، أهم المصادر لتعاليم أرسطو الأخلاقية (١) ، وهو أوثقها من حيث نسبه إلى أرسطو . وأهم انطباع تخرج به من هذا الكتاب بالنسبة للأخلاق أن الأخلاق ليست طبعاً وإنما هي تطبع ، ليست موهبة ، وإنما تكتسب بالتعليم والدراسة والمران . يقول أرسطو : « فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميتها وتمهاتها فينا » . (٢)

من آراء أرسطو الأخلاقية :

الفضائل ، الخير ، السعادة واللذة :

الفضائل : يرى أرسطو أن هناك نوعين من الفضائل : فضائل عقلية ، وفضائل خلقية وذلك يطابق قسمي النفس الإنسانية : القسم الناطق أو العاقل ، والقسم غير العاقل الذي ينقسم بدوره إلى نباتية وشهوانية . وقد تصبح الشهوانية متعلقة إذا كانت الخيرات التي تقصد إليها يستحسنها العقل . وهذا أمر جوهري بالنسبة للفضيلة ؛ فإن العقل وحده — كما يرى أرسطو — ليس له من عمل إلا التأمل الخالص ، ولا يقود إلى نشاط إيجابي عملي إلا بمساعدة الشهوة .

وتكتسب الفضائل العقلية عن طريق التعلم ، أما الفضائل الخلقية فتكتسب عن طريق العادة والإفاف . ولذا وجب أن يكون عمل المشرع الأول هو جعل

(١) ينسب لأرسطو ثلاثة كتب في الأخلاق ، يشك الباحثون في اثنين منها على من عمل بعض تلاميذه ويميلون إلى توثيق نسبة الكتاب الذي ذكرناه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ونيقوماخوس ابن أرسطو .

(٢) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس / ١ / ٢٢٦ .

المواطنين صالحين بتكوين عادات صالحة ، فالإنسان يوصف بالعدل إذا أدى أعمالاً تتصف بالعدل وكذلك الأمر بالنسبة للفضائل الأخرى . ويمتدد أرسطو أننا إذا حملنا حملاً على اكتساب عادات صالحة أمكننا بهرور الوقت أن نحصل على متعة حقيقية من أداء الأعمال الصالحة وهنا يربط أرسطو بين المتعة أو اللذة ، وبين الفضيلة .

هل الفضيلة وسيلة أم غاية ؟ : لقد زعم بعض (١) الباحثين أن أرسطو يعتبر الفضائل وسيلة لهدف محدد هو السعادة ، مستنداً إلى قول أرسطو والغاية هي ما نطمح إليه ، أما الوسيلة فهي ما نقصده باختيار وتعمد ؛ وإذا يجب أن تكون أعمال الوسيلة بناء على الاختيار والتطوع ، ومزاولة الفضائل مختص بالوسائل (٢) ، ونعتقد أن الصواب قد جانب هذا الباحث في فهم هذا النص وفي الاعتماد عليه وحده في استنباط هذه النتيجة فلأرسطو أقوال أخرى تدل على اعتبار الفضائل غايات كقوله : « إن الخير الإنساني هو نشاط النفس بناء على الفضيلة في الحياة الكاملة » . والظاهر أن نص أرسطو على عنصرى و الاختيار ، والتعمد ، عند حديثه عن الوسيلة أريد به أن يصور أنه مادام هناك هذان العنصران فإن ذلك يدل على أن الإنسان لم يصبح في مرتبة تصدق عنه أفعاله الفاضلة بغير روية أو تفكير ، أى أن الفضيلة لم تتأصل فيه ، ومن ثم فإنه لم يصل إلى الغاية بعد . ولقد أدرك هذا الباحث فعلاً أن لأرسطو أقوالاً تدل على اعتبار الفضائل غايات ، ولكنه فسّر ذلك بأن أرسطو ربما رأى أن الفضائل العقلية غايات ، وأن الفضائل العمالية وسائل .

History of West. phil., p. 190.

(١) هو برتراند رسل . انظر

(٢) نفس المرجع .

على أن هناك بعض الأخلاقيين الذين يرون وجوب تقدير الأعمال الفاضلة في حد ذاتها — بصرف النظر عن آثارها . فبالرغم من اعتبار نتائج تلك الأعمال خيرة ، فإن خيريتها ليست في نفس درجة الأعمال ذاتها . ونحن نعلم أن من يعتبر المتعة خيرا ، يعتبر الفضيلة وسيلة فتتط : وأياما كان الأمر ، فإن أرسطو يؤمن بأن مهمة الأخلاق تحديد معنى الخير وأن الفضيلة عمل يتحقق به هذا الخير .

اللذة والسعادة : يستعمل أرسطو لفظ « المتعة » أو « اللذة » Pleasure بمعنى يخالف معنى السعادة happiness وإن كانت لا تتحقق السعادة بغير المتعة . وكما يقول أرسطو : إن هناك ثلاثة آراء في اللذة : الرأي الأول أنها لا يمكن أن تكون خيرا مطلقا ، الثاني أن بعضها خير وبعضها شر ، والثالث أنها خير ، ولكنها ليست أفضل أنواع الخير . ويرفض أرسطو الرأي الأول بحجة أن الألم يعتبر بكل تأكيد أمرا سيئا ولذلك فهو شر ، وبالتالي فيجب أن يعتبر ضده — وهو اللذة — خيرا . إن أرسطو ليسخر من الرأي القائل بأن كل اللذات جسمية ، سخريته من الرأي القائل بأن كل شيء يتضمن جزءا الهيأ ومن ثم فيه مؤهلات القدرة على التماسى باللذة . إن اللذة هي اللذة أينما كانت . والرجال الخيرون يتمتعون ببعض اللذات ، اللهم إلا أن يكونوا سيئ الحظ ، وكيف لا يكون الأمر كذلك والإله نفسه — في نظر أرسطو — يتمتع دائما بهذه المتعة الوحيدة — التأمل .

ولهل أرسطو انتبه إلى خطورة هذه الفكرة لذا التي تكاد تصنعه جنبا إلى جنب مع الأبيقوريين الذين أسسوا مذهبهم على اعتبار « اللذة » خيرا عاما . لذا نراه في مقام آخر ينص على أن هناك متا ولذات سيمية لا تليق بالأخيار من الناس . وأن خيرية اللذة أو شريتها رهن بما ترتبط به من أنشطة جيدة أو رديمة . بل

ان أرسطو ليذهب أبعد من ذلك حين يعلن أن هناك ما يفوق اللذة قيمة وقدرا ، وأن اللذة الجديدة بالإنسان ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقل ، وهنا مرة أخرى — نلتقى بربط السعادة واللذة بالنشاط الفاصل في مذهب أرسطو .

ولقد رأينا أن أكل صورة لهذا النشاط انما تتمثل في التأمل ، لأن التأمل يعتبر في نظر أرسطو أفضل أنواع النشاط على الإطلاق ، إنه مفضل على كل شيء من حرب أو سياسة أو حرفة عملية ، وذلك لأنه يخول للإنسان فسحة من الوقت وفراغا معينا على تحصيل السادة .

ولا نستطيع أن نوافق أرسطو في اعتباره الفضيلة العملية نوعا ثانويا من السعادة . وذلك لأن إسداء الخدمات الاجتماعية والإيثار الفعلى للأصدقاء ، وبث العون للإنسانية لا يمكن أن يعتبر أمرا ثانويا . وفي الوقت نفسه لا يمكننا أن نقلل من شأن النشاط الذهني أو استعمال العقل في حل مشكلات الحياة أو الكشف عن الحقيقة . ونعتقد أن أرسطو لا بد أنه قد أدرك أن الإنسان لا يمكنه أن يكون متأملا كل الوقت ، خصوصا اذا علمنا أنه يقصر التأمل الدائم على الإله وحده ، وليس للإله من عمل غيره . ومع ذلك فإن أرسطو يلج على أن انسانية الإنسان تتوقف على مدى استعماله للعقل (١) ، وعلى مقدار ما يقضيه من حياة التأمل لأنه بهذا القدر يشارك في الحياة الالهية ، ومن ثم يشارك في السعادة واللذة الحقيقية ولذا نتوقع أن يكون الفيلسوف أفضل الناس وأسعدهم نظرا لأن نشاطهم شبيه بنشاط الإله — وهو التأمل — الذي يفوق كل ألوان السعادة المتصورة .

(١) فيها ما يشبه فكرة الخلق بالصنات الالهية في الاسلام

ويقول أرسطو ، يدور أن الذي يستعمل عقله ويهذب ويطوره يكون في أفضل حالاته العقلية ، كما أنه يكون أعز مخلوق بالنسبة للآلهة ؛ لأنه إذا صح أن الآلهة تكثر (١) بشئون الناس — كما ينظن غالباً كذلك — فن المعقول إذن أن يسر الآلهة بنشاط شبيه بنشاطهم ، وأن يحبوا ويكرموا القائم به أبلغ التكریم ، باعتباره ممثلاً لأعز شيء لديهم ، وسالسا سلوكا صحيحا نبیلا . وكل هذه الصفات (السامية) تمت بصرة واضحة إلى الفيلسوف ، ولهذا كان الفيلسوف أعز الناس لدى الآلهة . ومن كان كذلك ينظن أنه أسعد الناس ، وعليه فإن الفيلسوف سيكون أسعد من أى إنسان .

وقبل أن نختتم الحديث عن الفضيلة لدى أرسطو وصلتها باللذة والسعادة من جهة ، وكرهها وسيلة أو غاية من جهة أخرى ، نود أن نعرض لهذه النقطة الهامة وهي فكرة الوسط ، التي عدها أرسطو ضابطا لتحديد الفضيلة . فالفضيلة لديه « وسط » بين طرفين أو رذيلتين ، بمعنى أنها مرتبة معينة إذا قلت أو زادت أصبحت رذيلة . فالشجاعة مثلا وسط بين الجبن والتهور إلى آخر الفضائل .

والواقع أن هذا الضابط قد لا ينطبق على كل الفضائل ؛ فإن هناك فضائل لا يتصور في حقيقتها وسط . فالصدق (٢) مثلا متباينة الخبر للواقع فعلا لا يتصور فيه ان يغالى فيه أو ينقص منه أو أن يضبط بنظام محدد حتى يصبح

(١) يشك أرسطو في اهتمام الإله بالمخلوق ، وذلك لأنه كان يفرض في تزيه الإله لدرجة أن منع تصور أى علاقة له بمخلقه سوى بدء الحركة ، ولذلك سمي له أرسطو بالمحرك الأول أو الذى لا يتحرك .

(٢) وكذلك التأمل العقلى الذى وضعه أرسطو على قمة الفضائل لا ينطبق عليه هذا البدأ خصوصا وقد نس أرسطو على أن السادة والخير يكونان بقدر مزاولة هذا التأمل . ولعل مسكوبه كان أكثر دقة من أرسطو حين طبق نفس البدأ على التفكير .

فضيلة لأنه لا يَحتمل هذا أو ذاك ، فإما أن يطابق قولك الواقع فيكون صدقا وعندئذ فضيلة ، وإما أن يخالفه فيكون كذبا وعندئذ رذيلة . ونعتقد أن أرسطو يتكلف حين يقول إن الصدق وسط بين التبعج وبين التواضع الكاذب .

فهذا قد ينطبق على الإخبار عن النفس مثلا ولكنه لا ينطبق على جميع الحالات التي يظهر فيها الصدق ؛ ومع ذلك فما يزال هناك سؤال آخر : من الذي يحدد هذا الوسط ؟ وعلى ضوء أى مستوى يتقرر هذا الوسط ؟ إن ما اعتبره أنا أمرا وسطا قد يبدو لغيري أمرا دون الوسط أو فوقه ، فما الحكم ؟ وما الميزان ؟ إن القول بأن الشجاعة أمر وسط بين الجبن والتهور يعتبر فلسفيا كالقول بأن الشجاعة جبن احتد ، أو تهور نقص ؛ وهذا غير مقبول ، نعم إن الاعتدال أمر محمود ، وقد شرعته وأوصت به بعض الأديان ، ولكن النقطة الهامة التي نريد أن نوجه الاهتمام إليها هي أن الفضيلة أمر قائم بذاته له مقوماته الخاصة ، ولتوضيحها يمكن أن ينظر إلى ضدها ، لا على أنه دونها أو فوقها ، بل على أنه ضد مغاير مستقل .

اللون الأرستقراطي في تفكير أرسطو الأخلاقي :

لقد كان من عثرات المذهب الأرسطي الأخلاقي أنه جعل الأخلاق تابعة للسياسة بدلا من العكس . وعلى ذلك فإذا وجدنا شخصين متكافئين من الناحية الأخلاقية ، إلا أن أحدهما يتمتع بمركز سياسي يضطلع فيه بمسؤوليات معينة ، فليس هذان الشخصان متساويين أخلاقيا في نظر أرسطو ، فالحاكم الصالح لا يمكن أن يساويه المواطن الصالح . وهذه هي نغمة الطبقة في فكر أرسطو . ويبدو أن أرسطو هنا يستعمل لفظ « أخلاقي » بمعنى أوسع مما ينبغي أن يفهم من هذه الكلمة . وعلى رأيه هذا فكل ميزات المهارة والموهبة من شعر وموسيقى وأدب الخ . يمكن أن تدخل في التقييم الأخلاقي ، ولم يقل أحد إن هذا الشاعر يزر غيره أخلاقيا لشعره ، أو أن هذا الرسام يفوق غيره من الناحية الأخلاقية

نظرا الروعة فيه . إن الاخلاق . أو أى حكم أخلاقى إنما يرتبط دائما بالأفعال الإرادية ونمط السلوك الذى يحتذى مبادئ ومثلا لإخلاقية معينة . وهذه الأفعال الإرادية يختارها الإنسان طوعا من بين احتمالات كثيرة ، ولذا صح أن يلام أو يمدح بناء على حريته وإرادته . مسؤليته .

أما تلك المزايا والمواهب فإنها لا ينطبق عليها هذا الوصف ، ولذا لا تصور أن يذم إنسان من الناحية الأخلاقية لأنه لم يؤلف قطعة موسيقية أو يرسم صورة جميلة . كما أن بعض العيوب الطيبعية - رغم أنها أمر غير مرغوب فيه - لا يمكن أن يلام المرء أخلاقيا بسببها ، فالمعتوه والأبله والأعرج لا يمكن أن يذموا من الناحية الأخلاقية . أى أن هناك أنواعا من المزايا والعيوب لا تمت بصلة إلى الأخلاق، وإنما تتصل بالميدان الاجتماعى أو السياسى . فليس هناك ما يدعو أخلاقيا إلى اعتبار الفرد المثقف أفضل من غير المثقف ، وإن صح ذلك من وجهة النظر الإجتماعية والاقتصادية . وإذا صدق المثقف وصدق غير المثقف فإن صدق كل منهما فضيلة ، وليس لأحدهما فضل على الآخر فى تلك الحدود . إن الوصف « لا أخلاقى » يفاير تماما الوصف « غير مرغوب » ،

وتبدو النزعة الارستقراطية واضحة لدى أرسطو فى اعتباره أن أفضل الأشياء مقصور أساسيا على عدد قليل جدا من الناس الشرفاء أو الفلاسفة ويتبع ذلك أن يكون معظم الناس مجرد وسائل لإنتاج لهذه القلة من الحاكين أو الامعيان . وفى رأينا أن مثل هذا الموقف لا يمكن قبوله من غير تعديل ، لأن فيه خلطا بين الحقوق والواجبات ؛ فالإنسان لا ينبغى أن يكتسب شرفا أو نبلا أو سعادة أو خيرا بمقدار ما حمل من مسؤولية ، بل بمقدار ما أنجز من أداء واجبات هذه المسؤولية . كما أن هذا الموقف يتجاهل فى هذا الصدد دور المواهب

والعقوبات التي لا تعرف عنصرية أو طبقية ، ولا يمكن أن يحكمها قانون الدم أو الجنس أو الوطن . ونعتقد أن الأديان في معظمها تؤكد أن كل إنسان غاية في نفسه وقائم بذاته ، وأن رسالته أن يكشف جوهر هذه النفس وأن يطلق لأبعاد صفاتها لتعبر عن مدى كمالها ؛ وأن كل نفس من شأنها أن تكون قادرة إذا أرادت على كشف جوهرها ، بل لقد كانت تلك دعوة المتصوفة في كل مكان وزمان ، كما نضيف أن الدفاع عن رأى أرسطو في هذا المضمار يواجه صعوبات جمة ؛ لما له من صلة وثيقة بمبدأ العدالة والمساواة - مع تنوع مفاهيمها والخلاف بشأنها بصورة تمنع من أن يكون هنا محل عرض تفصيلي لها .

والواقع أن فكرة أرسطو عن « العدل » قد لا تتساق مع فكرتنا الآن ، وهذا أمر طبيعي ؛ لأن أغلب آراء أرسطو كانت تتلاءم مع عصره . فمثلا نحن نعتقد أن البشر متساون في جميع الحقوق ، وأن العدل يفرض الاعتقاد الجازم بهذه المساواة . أما أرسطو فإنه يعتقد أن العدل لا يقتضي المساواة التامة بل يتطلب فقط القدر المناسب ، أو النسبة الصحيحة التي يمكن وصفها أحيانا بأنها مساواة . فالعدل الصادر من سيد أو مالك ، يختلف عن العدل الصادر من أى فرد عادى ، وكذلك العدل الصادر من أب ، غير العدل الصادر من أجنبي أو من ابن ، وذلك كما يقول أرسطو لأن العبد والابن ملك للسيد والاب ، ولا يتصور نسبة الظلم إلى مالك فيما يملك - وفات أرسطو أن هذه الملكية ليست حقيقية ، ولا تمتد إلى كل قوى وملكات المملوك ، لأنه إنسان ، وليس قطعة أثاث . ويظهر أن أرسطو أحس ببعض الحرج ، فأراد أن يخفف من حدة رأيه وصرامته فيما يتصل « بالرفيق » عندما بحث نقطة إمكان إقامة علاقة صداقة بين السيد ومملوكه أو استحالة ذلك . ومن الغريب أن يقول أرسطو « لا يوجد شيء مشترك بين الجانبين » - السيد والعبد - « العبد آلة حية ، هي الرقيق ، ولذا

لا يمكن أن يكون الإنسان السيد صديقا له ؛ أما بالنسبة للعبد كمانسان ، فإن من الممكن أن يكون صديقا ، لأنه قد يبدو أن هناك بعض العدالة بين أى إنسان وإنسان آخر مشترك في نظام قانونى معين ، أو إنسان طرف في اتفاقية معينة ؛ ولذا يمكن وجود صداقة بين العبد وسيده بقدر ما هو إنسان . ولا يرى أرسطو أية غضاضة في هذه العلاقات غير المتكافئة بين الزوج وزوجته أو بين الأب وابنه ، أو بين السيد وعده ، فعلى الأدون أن يحب الأعلى أكثر مما يحبه الأعلى ، بل إن الأعلى له أن يذم ويشنع على الأدون عند إساءته وليس للطرف الآخر مثل هذا الحق . إنه يجب على الزوجات والأبناء والشعب عامة أن يكونوا أكثر حبا - على الترتيب - لآزواجهم وأبائهم وملوكهم ، أكثر بكثير من الحب الذى يصل إليهم من الأزواج والآباء والملوك أو الحكام .

والحديث عن نتائج جعل الاخلاق تابعة للسياسة يطول ، ولذلك نكتفى بكلمة موجزة عن منجزات أرسطو الاخلاقية بصفة عامة ، وعن تقييم هذه المنجزات من خلال وصف الطابع العام الذى يسم هذا التفكير الاخلاقى .

لقد شرح أرسطو في كتابه « الاخلاق » مذهبه شرحا وافيا في تناسق واطراد ، فبين أن الخير هو السعادة ، وأن السعادة تتضمن النشاط الناجح الفعال ونجح في إقناع القارىء عقليا بمدد غير قليل من أفكاره . وخصص جزءا كبيرا من بحثه الاخلاقى للحديث عن الصداقة التى تشمل سائر العلاقات المتضمنة للمودة والحب ، وبين أن الصداقة التامة لا يمكن أن تتحقق إلا بين الاخيار الصالحين ، وأن من العسير - إن لم يكن من المستحيل مصادقة أناس كثيرين مع الاحتفاظ لكل فرد منهم بدرجة صداقة كاملة (١) ، وينبغى ألا يصادق

الإنسان من هو أعلى منه مركزا ، مالم يكن هو متصفا بفضيلة تنزع احترام الطرف الآخر له .

وإذا كنا على ذكرنا مما سبقت الإشارة إليه من إمكان عدم تكافؤ العلاقات في بعض الأحيان في مذهب أرسطو، فإن من العجيب أن أرسطو قد رأى استحالة قيام مودة وصدقة أوجب بين الله والإنسان؛ وذلك في نظره لأن الله لا يمكن أن يحبنا ، مع أنه كان بإمكان أرسطو أن يدخل هذا النوع من العلاقة ضمن العلاقات غير المتكافئة كما أشار إليه في علاقة الزوج بالزوجة أو الابن بالابن أو الحاكم بالرعية . ، أو أن يجعله نوعا فريدا قائما بذاته ، حتى على فرض أننا نعجب الله ، وأن الإله لا يمكن أن يحبنا ، فنحن نحب لما هو جدير به ، وأهل له ، بصرف النظر عما إذا كان يبادلنا هذا الحب أو لا يبادلنا . ونحن نرى أصدقاء هذه الفكرة - عدم تصور وجود علاقة حب بين الله والإنسان - في المحيط الاسلامي لدى الجهمية ومن شايهم ممن ظنوا أنهم بذلك ينزهون الله - ومن أدق النقاط وأجدرها بالاعجاب في مذهب أرسطو مسألة صداقة الإنسان لنفسه . وفي رأيه أن ذلك ممكن في حالته ما إذا كان الإنسان خيرا صالحا فالخبيثاء - في زعم أرسطو - يكرهون أنفسهم والأخيار يحبون أنفسهم بذبل وشرف . ، ونرى أن هذه الفكرة صدى لذوق أرسطو العام .

كذلك يعرض علينا أرسطو فضائل الرجل المثالي وما يتمتع به من فضائل ومزايا فهو يثور ممتز بنفسه ، معلم عن قدراته وملكاته وعلو همته ، حائز على قمم درجات الصلاح ، فالشرف والفخر والعزة وعلو الهمة تبدو وكأنها تاج كل الفضائل ، ولا يمكن أن تتحقق إلا بعد تحقق سائر الفضائل الأخرى مثل الشجاعة والنجدة . ويواقع بعض الباحثين بأبراز التعارض الحاسم بين طابع

تلك الشخصية كما رسمها أرسطو وبين الطابع الذي رسمته الأديان - ولا سيما المسيحية - طابع التواضع والانكسار . ويرون أن هذا التعارض راجع إلى تباين الروحين الوثنية والمسيحية . ولقد دفع ذلك ، نيتشه إلى أن يصف المسيحية بأنها أخلاقية العبيد ، (١)

والحقيقة أن الإسلام - وإن حض على التواضع والمسائلة - يتمسك بالكرامة والاعتزاز بها ، والمروءة وعلو الهمة . على أن يحسن فهم الكرامة ، بحيث لا يفهم منها الاستعلاء في صلف وجهل ، بل كل ما يكرم الحق ويشرفه وكل ما يؤيد مكارم الأخلاق .

ولاجدال أنه بالرغم من العرض المنظم والشرح الواضح الذي نجح أرسطو في إتمامه حول التعليم الأخلاقية ، فإننا نفتقد فيما كتبه لمسة الإنسان أو حرارة العاطفة ، أو نبض الحياة ، لقد بدأ أرسطو في كتابته عن الأخلاق ، وكأنها أمر لا يتصل به ، فهو شبه محايد ، إن لم يكن غير مكترث عند حديثه عما قد يحرك مشاعر الإنسان أو يوجه اهتمامه بالآخرين . حتى عندما يتحدث عن الصداقة نجده بارد العاطفة ، يخيم على حديثه التحفظ والاحتراس لدرجة أن يعتقد قارئه أنه لم يعان في حياته تجارب حقيقية للنواحي العميقة في الحياة الخلقية ، بل يمكن أن يقال مع « رسل » ، إنه ترك تقريبا دائرة التجارب الإنسانية التي اهتمت بها الأديان (٢) ،

إن تعليم أرسطو الأخلاقية تبدو دون المستوى بالنسبة لهؤلاء الذين تمتلكهم

(١) يعتبر هذا الوصف عند الفحص الدقيق متسرعا ومعمما ؛ ومناقشة ذلك سييم في

موضع آخر .

B. Russell, History of Western Philosophy, p. 195.

(٢)

مشاعر سامية بالغة السمو ، الذين يمتلكهم حب الهى لا يبدون في تعاليم أرسطو الأخلاقية زادا ، كما لا يجد التعساء الذين دفعتهم شقوتهم إلى اليأس عزاء أو سلوى أو بشا الأمل . وماذا يجدى بالنسبة لهؤلاء جميعا تصوير منق مزوق الملاحظات فردية من انسان محايد . لقد تمسك أرسطو بالواقعيات أكثر من المعقولات ، من ثم لم يعبأ إلا بالأعمال ذاتها وتغاضى عن المصادر والنيات التي تحدثها ، وبهذا أسقط عن انسانيها ما ، وعاملا أساسيا في تقييم العمل أو السلوك الأخلاقى . ومن المعلوم أن ديننا الإسلامى أقام وزنا كبيرا للبواعث أو النيات حتى ليؤثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله « إنما الأعمال بالنيات وإِنما لكل امرئ ما نوى » ، ولم يقل « لكل امرئ ما عمل » .

وعلى الجملة فإن آراء أرسطو الأخلاقية تنسق تماما مع آرائه الميتافيزيقية التي تعتبر نوعا من التفاؤل الأخلاقى . فهو يرى الأهمية العلية للاعتقاد بالأسباب الغائية ، وذلك يوحى ولا شك بأن تطور الكون هادف تحكمة قوانين محددة . كما يرى أرسطو أن التغيرات المختلفة التي تطرأ على المنظمات - عضوية وغيرها - بما فى ذلك اعماق الأعمال الفاضلة إنما تسير هذه الروح العامة الهادفة ، تلك الروح التي تحكم سلسلة التطور فى الحياه .

الفصل الثالث

الأخلاق في الأفلاطونية المحدثة

الأفلاطونية الحديثة والأخلاق

يرى أفلوطين - مؤسس الأفلاطونية الحديثة - أن هناك موجودات أخلاقية وموجودات غير أخلاقية . وهناك نوعان آخران : أحدهما مافوق مستوى الأخلاقية Super moral ، والثاني مادون مستوى الأخلاقية Sub - morel . أما ما فوق مستوى الأخلاقية فهو العالم المثالي أو الإلهي الذي ينتهي إلى الواحد ، وينص أفلوطين في تاسوعاته (١) على أن الواحد لما كان مصدرا للفضيلة لم يجز وصفه بها على أنها صفة قائمة بذاته حتى لفظ الخير يأتي أن يطلقه على الواحد . ويقول « لا يجوز لنا تسميته بالخير ؛ لأن الخير يمكن أن يفهم بالمعنى الذي يتمتع به بعض أجزاء العالم . أما إذا قصدنا أنه الذي يسبق عوالم الأشياء فعندئذ يجوز » (٢) .

ويريد أفلوطين بهذا أن يشير إلى أن الله - جل جلاله - فوق الأخلاق ، لا بمعنى أن أفعاله مضادة للأخلاق أو أنه غير جدير بها ، بل لأنه يعلو بجلاله عنها ، لأنه مصدر كل ذلك ، وعلاقته بها علاقة المصدر وهي كعلاقته بالعلم . وهذا كما نرى لإغراق في التنزيه يدنو إلى حد التعطيل ، كما نفهم من آراء بعض الفرق المغالية في الإسلام كالجهمية .

أما ماتحت مستوى الأخلاق فهو المادة التي تعتبر في نظر أفلوطين مصدر كل شر ، وقد يسميها « بالشر المطلق » ، ويريد بذلك أنه لا أمل في تحويلها إلى إلى الحسن أو الخير .

Enneads, 1,2,1 (١)

Plotinus and Neoplatonism, p. 137. (٢)

ولكى يمكن وصف ذات بالفضيلة أو ضدها ، فلا بد أن تكون تلك الذات متغيرة ، قادرة على سلوك متنوع ، وقابلة بحكم طبيعتها للصلاح والفساد على السواء . وعلى ذلك ، فالشيء الذى من شأنه أن يكون بطبيعته فاسداً غير قابل للخيرية أو الصلاح لا بد وأن يستبعد من نطاق الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون موضوعاً لها . وكذلك يستبعد معه الخير المطلق الذى لا يتصور فيه انحراف أو فساد .

وتطبيقاً لهذا المبدأ ، فالإنسان هو الذى يجب أن يكون موضوعاً للفضيلة لأنه يشترك فى شيء مع الواحد - الإله أو العالم المثالى الذى هو فوق الأخلاق - ويشترك كذلك فى شيء مع ما هو تحت الأخلاق وهو المادة . فهو إذن وسط بين عالمين . وإن كنا قد رأينا أفلاطون ينص على أن الإنسان نبات السماء لانبات الأرض . يشارك الإنسان الأول بنفسه أو بروحه ، ويشارك الثانى ببدنه . ولا يغيب عن الذهن أن أفلوطين يرى أن النفس ليست مخظومة وهى غير قابلة - بحكم طبيعتها للسقوط . أى أنها بذاتها لا تنحرف وهى بمنأى عما يوجب الزلل ؛ لانها متصلة دائماً بالملاّ الخير ، وإذا جاز عليها السقوط ، ترتب على ذلك جواز السقوط على العالم الإلهى .

وإذن فما هى دواعى السقوط والذنوب لدى الإنسان ، إذا لم تكن نفسه أهلاً لذلك ؟ يجيب أفلوطين على ذلك بأن الإنسان يسقط لأنه لم يطع السيد الحقيقى فى ذاته ، وهى « نفسه » ، ولأنه أسلم القيادة لمبادئ أخرى شريرة . يقول أفلوطين : « المبدأ العقلى بمعزل عن العمل ، ولذا فهو برىء ، وبعبارة أخرى ، إن كل شيء يعتمد على ما إذا كنا أنفسنا على اتصال بالعالم العقلى سواء كان ذلك خلال المبدأ العقلى (العام وهو الآله) أو خلال باطننا نحن ، لأن

من الممكن أن تملك (شيئاً) ثم لاتستعمله .

لأنه البدن الذى لا يمكن - فى مذهب أفلوطين - أن يكون مصدراً لأنه فضيلة أو موضوعاً لها ، وهذا بالطبع يخالف العقل الذى هو موضوع الفضيلة . ونحن نعلم أن معظم الفلاسفة والزهاد والصوفية ورجال الدين قد أشار الى شرية البدن وكلمهم تواصلوا بتطهيره وأخذوه بالتقشف فى اعتدال أحيانا ، وفى تطرف أحيانا أخرى، فاقول أفلوطين؟

الحق أن أفلوطين مثل كثير غيره - يربط بين الآلام والماسى ودوام العلاقة بالبدن ويصور محنة الإنسان ، وكفاح نفسه هذا الكفاح المرير ، ويقدر صعوبة الموقف الإنسانى ، ولكنه قوى الإيمان فى النفس وانتصارها فى جميع مداركها مع البدن .

و سترتفع النفس على الآلام واللذائذ ، وستتبع المتع واللذائذ وكل الأنشطة الحسية التى تستخدمها من أجل العلاج والتهدئة أملا يفسد عملها . فقد تهزم الألم أو تزيله ، ولكنها عندما تفقد الشفاء ؛ فإنها ستتحمله وتهون من شأنه وترفض الخضوع له . وستراقب الشهوة ؛ بل ستكبتها إذا استطاعت ، وعلى أسوأ تقدير فإن النفس لن تحترق . وليس أمام النفس ما تخافه بالرغم من قوة هذه القواهر . . . وإذا كانت هناك رغبة فلن تكون فى الشر أو القبيح ، حتى الطعام والشراب اللزوم لبقائها سيظل خارج انتباهها ، وليست الشهوة الجنسية أقل من ذلك ، (١) .

وقد يستدل بعض الباحثين بهذا النص ونصوص أخرى على أنه لا يمكن وصف مذهب أفلوطين فى هذا الصدد بأنه مذهب زهد ؛ لأن أفلوطين هنا لم يمنع التماس اللذة أو تجنب الألم ؛ ولكنه يضعها تحت مراقبة النفس الشديدة (٢)

ولا عبرة بالنقول التاريخية التي تصف لنا حياة أفلوطين بأنها حياة زهد خالص . ونرى أن النص كما هو صريح واضح . ونعمة الزهد فيه قوية مسموعة ، وإلا فما معنى مراقبة الشهوة وكتبها عند اللزوم وما معنى كسوت الطعام والشراب والجنس خارج انتباه النفس ؟ بل ما معنى كل هذا الصراع الذي يثق أفلوطين بانتصار النفس فيه ؟ غاية ما يقال إنه زهد واع وثيد وتدرج حذر ، وهذا - كما يقول أفلوطين - أثلا يفسد عمل النفس .

ولإيضاح ذلك يمكننا القول بأن أفلوطين يرى أنه ما دامت القوى البدنية أو المادية موجودة فلا بد أن تكون النفس متيقظة دائما للخطر . صحيح أنه لم يضع نظاما زهديا معيناً كرسيلة من وسائل التطهير الذي نادى به - وهذا لأنه لم يؤمن كثيراً بالطقوس أو الشعائر والرسوم . ويمكن أن يستشف من حديثه أن المطلوب هو بساطة العيش بحيث يكون الإنسان بآمن من الاضطراب النفسى أو العقلى . ونظراً لثقته ، فإنه رأى أن التقدم خطوة واحدة في التطهير يضعها على طريق الاتصال بأصلها وهو المبدأ العقلى أو العالم الإلهى .

ولكنه لم يفض في تبيان كيفية التطبيق العملى للطهارة التي اقترحها كخطوة ضرورية سابقة على أية فضيلة إيجابية .

إن أفلوطين لم يعتقد أن بالإمكان استئصال جميع أنواع القصور والعيوب ، ولكنه رأى ضرورة تخفيفها عن طريق سمو النفس . بل إنه نص صراحة على أن الطهارة النفسية ستظل جزئية مادام هناك اتصال بالبدن . إن المكان الآمن الوحيد إنما هو محراب النفس ، ذلك المحراب الداخلى ، الذى ينبغى أن يعمل الإنسان على الاتصال به عن طريق الاستبطان والتأمل . ولقد عاق باحثون كثيرون على ذلك ، وعدد كثير من التماسد دليلاً جديداً على أن أتباع أفلوطين ، كانوا بمجموعة

من الصوفية النبلاء ولم يكونوا من الفلاسفة .

وبناء على هذا النقد فكل من قال بأخلاقية باطن النفس يعتبر صوفيا ، وليس فيلسوفا ، ويرد على ذلك فلاسفة كثيرون نادوا بنفس الفكرة ، بل إن أرسطو نفسه نبه إلى شيء من ذلك . ولقد أغرق الرواقيون Stoics في ذلك إلى درجة أن جذبوا الانتحار باعتباره طريقة سهلة لإنهاء العالم ، وتمجّل الصفاء التام ، ولم يذهب أفلوطين إلى هذا الحد .

لقد قيل عن أفلوطين إن ميثافيزيقاه أخلاقيه ، وإن أخلاقيات ميثافيزيقية ، فهل ذلك ، صحيح ؟ الواقع أن خير وسيلة للتعرف على الإجابة هي عرض فكرة أفلوطين عن الشر ليتضح لنا ما إذا كان الجانب الميثافيزيقي يوافق تماما الجانب الأخلاقي .

إن الشر من الناحية الميثافيزيقية لا يصبح شرا من الوجهة الأخلاقية إلا إذا ظهر نتيجة قصور الفرد متعمدا . أى أننا نؤمن بأن هناك محدودية وأنواع قصور طبيعية ، لا تدخل للفرد فيها ، وهذه شر من الناحية الميثافيزيقية ، ولكنها ليست كذلك من الناحية الأخلاقية ؛ لأن القصد والحرية شرطان من شروط تحمل المسؤولية الأخلاقية .

ما يؤخذ على أفلوطين :

يؤخذ على مذهبه أنه ذو اتجاه فردى ، ونعمة شخصية . تسكاد تتجاهل المسائل الهامة الخاصة بالأخلاق الاجتماعية . وكان ما كان مذهبه امتدادا لهذا الاتجاه التأملي والنظري حول كيفية الحياة مثاليا وفكريا فقط ، محيلا بذلك الدراسات الأخلاقية إلى علاج كيفية الحياة خارج المجتمع ، بدلا من العيش فيه . وكأنه يردد نعمة أفلاطون في كتابه « القوانين » : « إن الشئون الإنسانية

لا تستأهل أن تتخذ بكل جدية ، ومن سوء الحظ أننا مضطرون إلى أخذها
بجدية ، ولهذا كان من الأغراض الرئيسية للفيلاسوف - فيما يزعم أمثال هؤلاء -
ألا يأخذ الناس ذلك بالجدية والخطورة ، بل يسرف بعض النقاد فيقول إن عمل
الفيلسوف على هذا الرأى . « أن يقدم التعازى والمواساة لهؤلاء البؤساء
والتعساء والمعدبين وأن يبرر لهم المواساة الدينية إما بصريهم من أمراض نفسية ،
ونصف هذا التذم بالإسراف لأن لفظ « الشئون الإنسانية » يمكن أن تفهم على
« منيين : إما أن يراد منها تلك الأمور العابرة ذات القيمة المؤقتة مثل الامتنيات
ومباهج الحياة ، وإذن فلا لوم على الفيلسوف إذا نصح بعدم تركيز كل انتباه
الإنسان وقصر همه عليها ، لأنها بطبيعتها عابرة ، توجد وتفقد فإذا كانت
بالنسبة للإنسان كل شيء كان الإنسان بذلك عرضة للتذبذب والانهييار النفسى ،
أو فريسة لعواطف الفرخ والترح و يكاد لا يقر له قرار . أما إذا أريد بالشئون
الإنسانية ما ينظم العلاقات من مبادئ وقيم ، وما يصلح حياة الناس من جميع
جوانبها ، فإن الفيلسوف القائل بتجاهل هذا أو الاستخفاف به جدير باللوم .
كذلك هناك ملاحظة على « تعزية ومواساة البؤساء والتعساء والمعدبين ،
أليس ذلك - فيما يرى كل عاقل - واجبا لإنسانيا . وليس ضروريا أن تقتصر
التعزية أو المواساة على الكلام فقط ، فقد تتطلب عملا معيناً كمساعدة منكوب
مساعدة مادية ، وقد لا تتطلب الحالة إلا الإيضاح العتملى بطبيعة النكبة أو الألم
حتى يسترد المنكوب والمتألم ثقته بنفسه ، ونعتقد أن هذا عمل لا يستهان به .
ومن المشاهدة تعلم أن الإنسان فى الغالب يبالغ فى تقييم مصائبه وأحزانه .
وصدق الله العظيم إذ يقول « إن الإنسان خالق هلوغا ، إذا عسه الشر جزوعا ،
وإذا عسه الخير منوعا » . أفلا يليق بالفيلسوف أن يبصرنا بحقيقة هذا البلاء
حتى لا ينال من نفوسنا أكثر مما يذهبى ، وحتى لا نفقد توازننا الشخصى . إن

بمجرد إهتمام الفيلسوف بتعاسة التعساء ، أو ألم المتألمين يعتبر شعورا نبيلًا ،
ولاحساسا شريفاً بالمسؤولية الاجتماعية لا تستحق منا لوما أو تعنيفا .
على أننا نرى أن أفلاطون رغم هذه النعمة الفردية قد أشار إلى الفضائل
السياسية التي تتطلب للتطهير قبل عروج النفس في طريق اتصالها بالله ، ولكنه
لمسها لمسا خفيفا . كما أنه جعل السعادة العظمى والخير الاسمى الاتصال أو الاتحاد
بالله ، وليس ذلك في مقدير كل الناس . ويقول أفلاطون : إن العلاقة بالابدأ
الاعلى ليست واحدة في نفوسنا ، فبعضنا قابل للاتحاد ، بينما الآخر يجاهد ، وربما
وصل ، كما أن هناك من هو أقل استعدادا . إنها مسألة تتعلق بدرجات ، وقد رأت
النفس . وقد تسرد الدرجة الأولى في شخص ، والثانية أو الثالثة في شخص
آخر ، وعلى الرغم من ذلك فكل يحتوى على هذه القوى (١) .

الفصل الرابع

نموذج من الاخلاق فى الفلسفة الحديثة

مذهب المنفعة

Utilitarianism

يعتبر مذهب المنفعة - في أصوله العامة - صورة متطورة لمذهب واللذة، لدى الأبيقوريين^(١)، ذلك المذهب الذي اعتبر واللذة، أو المتعة خيرا أسمى، وجعل مقياس الاخلاق الشهور أو الدواطف وهما نافذتا اللذة والالْم، نطمح في الأولى، ونحرص على تجنب الأخرى بحكم طبيعتنا.

ويتخذ مذهب المنفعة نقطة أساسية يبدأ منها انطلاقه إلى رسم خطته وإعلان أهدافه. هذه النقطة تصور ملاحظة مبسطة لا تعقيد فيها - على الأقل من حيث الظاهر - وهي: أن كل إنسان يرغب (أو لا يرغب) إلا في سعادته الشخصية. فإذا ضم إلى هذه النقطة نقطة أخرى - ستحدث عنها بعد قليل - اكتمل لب هذا المذهب وجوهره بصفة عامة.

هذه النقطة الأخرى تصل بكرة السعادة بناء على هذا المذهب، ويمكن أن نستعمل كلمة والخير، لتؤدى نفس المعنى في هذا المذهب، وسنرى بعد قليل كيف يتدرج تطور هذا المذهب من إتجاه فردي ضيق إلى إتجاه اجتماعي منطلق. فالسعادة - على هذا المذهب - هي تحصيل اللذة وتجنب الالْم، وتزيد السعادة أو تقل بمقدار زيادة اللذة أو قاتها، ولا شك أن ما يزيد اللذة قيمة أن

(٢) تدل حياة أبيقور Epicurus (٣٤١ ق. م) نفسه على أنه كان يعيش غاية في البساطة، ولقد كتب على لافتة بابه ما يفهم منه الاقتصار على الكعك والماء بالنسبة للزائرين. وبالرغم من ذلك فقد أسمى فهم المصطلح « أبيقوري » حيث فهم منه « الانسان الذي يفرق في شهواته الحسية بغير حدود. وقد تم هذا أيضا رغم تأكيد « أبيقور أنه لا يعنى اللذات الحسية، أو مصاحبة النساء، أو اللذات الداعرة، بل كان يعنى تحرير الانسان وتخليصه من

تخلو من الألم العاجل أو الآجل ، أو على الأقل أن يكون هذا الألم أقل قدر
يمكن مع اكتمال اللذة وتماها .

وإذا كان الأمر كذلك ، فالمنتظر أن تكون هناك قاعدة عامة وضوابط
يستطيع بواسطتها التقدير المضبوط في حساب اللذات والآلام . ولقد هدف
إلى ذلك أعلام كبار من رواد هذا المذهب من أمثال دولباخ ومابراناس .

ولا جدال في أن النقطة الأولى المتصلة برغبة كل إنسان فيما يسعده شخصيا
تعتبر فكرة قديمة نادى بها فلاسفة كثيرون ، بل ردها رواد الإصلاح الديني
في كل زمان ومكان ، باعتبار أن الأديان إنما جاءت لتهيئ الناس لتحصيل
السعادة في الدار الآخرة . ففكرة نشدان السعادة والسعى إليها فكرة سبق
إليها أصحاب مذهب المنفعة . وربما ثبت نجاحها في بعض الظروف في حمل الناس
على أن يكونوا ملتزمين بما رسم لهم من طرق تحقيق هذه السعادة ؛ إنها أقنعت
كثيرا من الناس وشجعتهم على أن يكونوا فضلاء . لما تمدهم من حلول المصير
وإشراقة الأمل والحياة فهل يتبع أصحاب مذهب المنفعة نفس السبيل ؟ وهل
يدخل في اهتمامهم مصير الإنسان بعد هذه الحياة ، وإن شئت فقل : خارج
هذه الحياة ؟

الواقع أن أصحاب هذا المذهب يجمعهم الرأي الواحد القائل بأن مبدأ
«الواجب» الأخلاقي غير كاف مطلقا في تمييزه الفضيلة للناس . لا يكفي أن
أقول للناس: كونوا فضلاء لأن هذا «واجب» ، فإننا نعلم من مشاهداتنا وتجاربنا
أن الناس عادة يتفرون من الواجبات ، وربما رأوا فيها نوعا من الحجر والإلزام
والإكراه مما يبعثها إليهم ، أو يجعلهم يؤدونها بغير رغبة ، فيفقدون بذلك قدرا
كثيرا من القيمة الخلقية . ولا ننسى أن هناك نفوسا متمردة ، يسرها أن تخالف
هذا الواجب ، ويلذ لها أن تتجدها وتتجاهله ، بل أن تفعل نقيضه وأن تروج

له . وإذن ربما كان من الأوفق أن نبين لهم ما يترتب على هذه الأعمال أو الصفات من سعادة ، حتى نضمن ما يحفظ ميلهم إليها في تجمس وإصرار . وهنا يفتح المجال إلى البحث عن الوسائل الحيوية لتحقيق السعادة — أو بعبارة أخرى — نيل أكبر قدر ممكن من اللذات مع تجنب الألم ما استطدنا إلى ذلك سبيلا .

وهكذا يتضح لنا أن أصحاب مذهب المنفعة لجأوا إلى فكرة اللذة والسعادة والمنفعة كمشجع على انتهاج ما رسموه للناس من أخلاقيات وذلك لعدم إيمانهم بجدوى المبادئ التي سبقتهم سواء كانت تلك المبادئ تقديية أو روحية ، أو وضعية ، أو دينية الخ ...

أما بالنسبة للسؤال الثاني الذي وجناه فالإجابة عنه بالنفي قطعاً ، وذلك لأن أصحاب مذهب المنفعة جميعاً — ويشاركهم في ذلك أصحاب المذاهب الوضعية الأخرى — لا يرون من واجبه أن يبحثوا فيما وراء هذه الحياة ، إنهم يحددون هذا الواجب بهذه الحياة الدنيا ، فالتأمل في السعادة الدنيوية كاف عن سواء ، وإذن فلتقتصر جهودهم على البحث عن السعادة الراهنة هنا في هذه الحياة — أما الآخرة فإنها كلمة لا تدخل في ميدان بحثهم ، لأنهم أرادوا فعلاً أن يتجنبوا البحث في الميتافيزيقا ، واتجهوا مباشرة إلى ما ظنوه واضحاً بالغ الوضوح وجعلوه أساساً لدراساتهم الأخلاقية . هذا هو المقياس البسيط الذي يقيسون به السلوك والأعمال ، وهو المنفعة ، بشرط أن يفهم معنى هذه الكلمة فيها محسداً . إن المنفعة — من حيث سعى الناس لإيها ورغبتهم فيها . هي التي تخلع على الأعمال وأنماط السلوك أحكاماً متباينة فتجعل بعضها خيراً أو حسناً ، وبعضها شراً أو

سيئا . تلك المنفعة هي التي عن طريقها تتحقق السعادة . فإذا ما سألنا هؤلاء :
ما ذا يعنون بالسعادة ؟ ألعينا لإجابتهم تكاد تقترب تماما من إجابة الأبيقوريين
الذين رأوا أن الفرد يحوز السعادة إذا تم له أعظم قدر من اللذة وأقل قدر من
الألم ، ولذا أصبح فن البحث عن السعادة مقصورا على محاولة نيل اللذة
وتجنب الألم .

ويسلم مذهب المنفعة باختلاف المنفعة واللذة - كما وكيفا - باختلاف الظروف
والاشخاص ، فما يعتبره فرد معين لذة كبرى في حالة معينة ، قد يعده آخر غير
ذلك ، بل قد يتغير رأى الشخص وتقديره إذا تغيرت أحواله ، أو تبدلت
الظروف المحيطة به . وإذن فكيف نصل إلى أساس غير مضطرب في قياس
اللذة والألم ؟ وما الحكم الذي يفتينا في مثل هذه الأمور ؟ ألا يؤدي تأسيس
الأخلاق على هذا إلى إحالتها إلى نسبية مضطربة وحرمانها من صفى العموم
والإطلاق ، وهما ما يحفظ على الأخلاق حرمتها وقداستها ؟

لقد اقترح بعض النفعيين^(١) الاستعانة في قياس اللذة والألم بما أسماه الخبراء
ويقصد بهم هؤلاء الذين جربوا في حياتهم سلوكين متباينين ، أحدهما سيء
والآخر حسن . هؤلاء الذين قضوا فترة في حياة الإثم والرذيلة والانحطاط
الخالق ، ثم تابوا إلى رشدهم واستأنفوا حياة فاضلة حتى بلغوا قمة الفضيلة .
ويحتفظ التاريخ بأسماء كثيرين ممن آمنوا في حياة الطيش والفساد فترة ، ثم عادوا
ليفتحوا صفحة من أنصع صفحات الطهر والفضيلة . فهناك أمثال

(١) هو جون ستيوارت مل . قارن أندريه كرسون / الأخلاق الحديثة / ٤٢ .

أوغسطين^(١) وبسكال خارج الإسلام، وهناك رابعة العدوية^(٢) - فيما تذكر بعض الروايات، والفضيل بن عياض^(٣)، وإبراهيم^(٤) بن آدم وغيرهما من متصوفة الإسلام، بل هناك أيضا بعض هؤلاء الأعلام المشهورين الذين فسدت حياتهم قبل الإسلام، ثم أضحوا من أشهر أعلامه بعد حياة الاستقامة والهدى.

هؤلاء وأمثالهم - فيما يزعم بعض النفعيين - قادرون على إخبارنا عما كانوا يشعرون به في الماضي، وما هم فيه من سعادة الآن، أى بعد تغيير حياتهم تغييرا شاملا - ومن المقارنة بين الحالين - يمكننا إدراك مقادير تلك الدرجات المختلفة لكل من اللذة والألم.

ويدعى بعض هؤلاء النفعيين أنه من استقرأ أفكار مثل هؤلاء الخبراء يتبين أن هناك لذة قصوى لا تعد لها لذة أخرى، وتلك هي لذة الرضا الأخلاقي والإحساس بالطمأنينة أو السكينة النفسية، وأن هناك من الآلام ما هو الأقسى والامض وذلك هو ألم تأنيب الضمير.

وهنا لا بد وأن تثار هذه المناقشة حول هذا الاقتراح. أيعتبر حكم الإنسان على الماضي صحيحا - خصوصا في مسائل الأحساس والشعور؟ أمن أمن المؤكد أننا حين استحضر أو أستعيد إحساسا أو تجربة عانيتها في الماضي

(١) من أعظم الشخصيات المؤثرة في العالم المسيحي. توفى في أغسطس سنة ٤٣٠ م.

(٢) من الرائدات اللاتي نهنين بحب الله في حرية وانطلاق (القرن الثاني الهجري)

(٣) كان يقطع الطريق قبل هدايته، ثم صار من أعلام التصوف والزهد. توفى ١٨٧ هـ

(٤) فيما تحكى الروايات، كان إبراهيم أميرا غارقا في الترف واللهو، ثم ترك كل ذلك

فجأة، وعاش حياة بالغة القسوة في الزهد والتشف. توفى سنة ١٦٠ هـ

لأنما استدعى الشعور حقيقة ثم أقومه أو أفدره أو أحكم عليه حكما صحيحا ؟ وهل تتفق أحاسيس الناس ومشاعرهم تجاه تجربة ما ؟ إن مما لا مراء فيه أن هناك من التجارب ما نصفه بأنه لذيد أو سار أو تمتع ، ولكن أكلنا نحس اللذة أو السرور أو المتعة بدرجة واحدة ؟ نعتقد أن ذلك أمر مشكوك فيه . ثم ماذا كان شعور هذا الخبير حين كان يزاول الحياة الآتمة ؟ ألم يكن يستشعر لذة ما ؟ ألم يكن يسعى لإشباع رغبة ؟ أو لإرضاء هوى وغواية ؟

ربما قال قائل إنه كان تحت حجاب الغواية ثملا بمخدر الشهوة أو الإثم ، ولذا يصح حكمه ولا يليق أن نضع اعتباراً لهذه المشاعر المؤقتة المقيدة بقيود الشهوة . لكن ألا يصح أن يعترض فيقال : وما الذى يضمن لنا أن حكم هذا الخبير - بعد تحويل سلوكه - ليس واقعا تحت تأثير يتعادل في القوة مع التأثير الماضى ؟ أليس من الممكن الظن بوجود حياة أسمى مما يتحدث عنه هؤلاء ، قد يصل الإنسان فيها إلى أن حياة هؤلاء ليست بالحياة السعيدة الحققة إذ اقيست بهذه الحياة الجديدة ؟

ودع جانبا إمكان اعتبار حياة هؤلاء بالقياس إلى هذه الحياة المثلى الجديدة حياة رذيلة . وهذا الاعتراض شبيه بالاعتراضات التى أثارها الإمام أبو حامد الغزالي على المعرفة المستقاة من الحس ، وعلى المعرفة المستقاة من العقل ، وذلك ليظهر أن هذين الجانبين ليسا هما الآداتين الكاملتين فى تحصيل المعرفة ، لأنه قد يعتبر أحدهما ما يجعل نتائج معرفته غير صحيحة ، وقد أوضح ذلك الغزالي فى كتابه المنقذ من الضلال .

ولا نود الاستطراد فى هذه النقطة أكثر مما يجب ، والمهم أن نعلم أن مذهب

المفهمة يعتبر اخلاقية تقاس بالاثار أو العواقب ، لا بالدوافع أو البواعث ولا يمكن التحقق مما هو لذيد أو نافع أو ممتع أو مؤلم إلا بالتجربة ؛ ولذا صح القول بأن هذا المذهب مرتبط دائما بالنظرية التجريبية في أصل المعرفة وهدرها من الناحية الخلقية . تلك النظرية المعروفة في الغرب باسم Empiricism . ولقد ثار الجدل بين هؤلاء التجريبيين وبين الحدسيين من الأخلاقيين ، وبدأت شقة الخلاف تتسع حتى انشقت المدرسة النفعية على نفسها ، كما نرى ذلك بعد قليل .

الاتهامات الموجهة الى المذهب النفى :

لقد وجه إلى المذهب النفى عدة اتهامات خطيرة كفيلة بأن تقوضه من من أساسه ، وتقضى عليه كنظام أخلاقي جدير بالاعتبار ، ولكن أتباعه انبروا للدفاع عنه دفاعا حارا أمكن أن يعيد إليه بعض الاعتبار . دعنا الآن نرى أقوال هؤلاء وهؤلاء ، مرجئين حكمننا إلى أن تنتهى من عرض هذه الأقوال .

١ - لقد اتهم هذا المذهب بأنه مذهب انانى لا يعنى إلا بمصلحة الفرد ولذته الشخصية ، وفي ذلك إنماء روح الأنانية والاستغلال وعدم الاكتراث بالحياة الجماعية ، وهو لذلك لا يصلح أن يكون نظاما أخلاقيا يحفظ على الناس كرامتهم وعلاقاتهم الاجتماعية المقدسة ، لأن هذا المذهب ينص على تأسيس القياس الأخلاقى على المنفعة الشخصية .

٢ - ومن بين التهم التى وجهت إلى هذا المذهب أنه مذهب حسى ، يعنى كثيرا باللذات والمتع الحسية .

٣ - كما اتهم كذلك بأنه يتجاهل عنصرا إنسانيا هاما في إصدار الحكم الأخلاقى وهو القصد أو النية ، وذلك لأن الأعمال والسلوك تقاس في هذا المذهب بما

يترتب عليها من آثار ، لا بما يبعث عليها أو يدفع إليها . وعلى هذا الأساس فإذا فرض أنني أدبت عملا قصدت به إيذاء بعض الناس ، فأحدث نفعا كبيرا لمن أريد إيذاؤه ، فإن هذا العمل يعتبر خيرا وفاضلا — كما أنني إذا قصدت إلى نفع بعض الناس بعمل ما ، فأحدث ضررا أو ألما ، أصبح العمل من الوجهة الأخلاقية على هذا المذهب - شرا وضررا وسيئا . وقد يكون النفاق في ضوء هذا المذهب أمرا غير معترض عليه ، مادام يؤدي إلى نفع وإلى لذة ، وحسبنا عرض هذه الاتهامات لنسمع ما يجيب به أتباع هذا المذهب ؛ ومن أشهر أعلامه بنتام ، وجيمس مل ، وجون ستيورات مل ، ودولباخ ، ولوك ، — الذي انشق أخيرا — وبالي وغيرهم وغيرهم .

ولقد رد جون ستيورات مل على هذه الاتهامات تباعا فقال بصدد الاتهام الأول : إن مذهب المنفعة ليس أنايا ، لأن المفروض أن يكون الإنسان نزيها ومحايدا عند الاختيار بين مصالحه الشخصية ومصالح الآخرين . وغرضه أن يقول إن العمل بما يؤدي إليه من سعادة أو لذة يجب أن يفضل حياديا إذا كان ما يحققه هو لذة أو سعادة المجموع . كما رد على الاتهام الثاني بقوله إنه ليس من الصحيح أن هذا المذهب حسي ينشد اللذائذ الحسية فقط ؛ لأننا نؤمن بأن في الإنسان ملكات ووظائف لا تشبعها المتع الحسية . ويسلم « مل » باختلاف اللذات والمتع اختلافا نوعيا اختلافا بالدرجة والكم ، وهذا لينفى اقتضار اللذات على ما هو حسي . كما أراد أن يربط بين المنفعة والطهارة والمتع العقلية والاجتماعية ، ودرجاتها السامية إذا قيست بالمتع أو اللذائذ الحسية . ولكن فلاسفة كثيرين لا يسلون بأن مبدأ التمييز بين المتع عن هذا الطريق — طريق النوع والدرجة — يتسق مع الأساس العام لمذهب المنفعة . أما بالنسبة للتهمة

الثالثة فلا نجد من جراب شاف عنها ، وكل ما نجد مما يتصل بهذا قد يتلصق عند
« بتلر » . ولكن بتلر هذا انشق على المدرسة النفعية ، وطور نظرية الضمير بما
يقرب في قليل أو كثير من الفكرة السائدة ، وإن كان لم يربط الضمير (١) .
بالفعل أو بالقوى الروحية التي يتمتع بها الإنسان .

وأيا ما كان الأمر ، فإن أصحاب هذا المذهب جدوا في تفسيره تفسيراً غير
أناني خصوصاً بنتمام Jeremy Bentham الذي أحاطت به زمرة من الفلاسفة
الكتاب النشيطين من أمثال J. Mill ووالده . وأوستن Austin .

أما بنتمام — الذي أتى اهتمامه بالأخلاق والسياسة عن طريق اهتمامه بنظرية
القانون — فإنه استخلص من تحليلاته ودراساته الأخلاقية حقيقة ظنها قطعية
لا تقبل الشك . هذه الحقيقة هي أن الوسيلة الوحيدة لنيل السعادة بالنسبة لأي
فرد « أن يكمل كل عمل مقصود ، وأن يؤدي كل عمل خاص أو عام بحيث
تكون نتيجة وغايته تحقيق أكبر قدر من اللذات لأكبر عدد من الناس (٢) » .
وهنا نلح الرباط الذي يصنعه بنتمام بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية .
ومن الصحيح أن بنتمام قد استعمل في فلسفته مبدأين هامين بنى عليهما نظامه

(١) مثل « كانت » الذي اعتبر الضمير بكل بساطة « عقلاً عملياً » قوانينه موحدة ؛
ومع كون العقل محدوداً من حيث الظواهر وموضوعاتها ، إلا أنه قادر على وضع قوانين
مطلقة غير مشروطة أو محدودة . وهذا ظاهر في القانون الأخلاقي « يجب عليك »
« Thou Shalt » فالعمل الأخلاقي الذي يتم عن إرادة صحيحة — وهي تلك التي تطابق
القانون الأخلاقي — يعتبر خيراً كاملاً .

أنظر Sidwick, Outlines of History of Ethics For English Readers.

(٢) اندريه كرسون / الأخلاق في الفلسفة الحديثة ٤١/٢

الفكرى خصوصا في الاخلاق . المبدأ الاول هو مبدأ الترابط (١) أو التداعى ، association ، وقد طبقه في علم النفس ووسع تطبيقه بغية أن يصل من خلال ذلك إلى صيغة محددة من القوانين أو النظم الاجتماعية بحيث تضمن جعل الناس فضلاء بطريقة تكاد تكون آلية أو أوتوماتيكية . وقد خيل لبنتام أن دراسة العلاقات وفحصها وتحليلاتها — حتى العلاقات النفسية والمادية يمكن أن تهيء لنا السبيل الصحيح للتحكم في انماط السلوك . والواقع أنه بالرغم من اعتبار بنتام الرأسى الكبير لمذهب المنفعة إلا أن أصالته لا تتمثل في دعونه إلى المذهب ، فلقد سبقه إلى ذلك في الحقيقة هيشون Hutcheson ، ولوك J.Locke ، ولكن عبقريته تكمن في هذه التطبيقات الشاملة التي أجراها على كثير من المسائل العملية . فقد بين مثلا أنه مادام الخير هو السعادة ، ومادام كل فرد يسعى إلى إسعاد نفسه شخصا ، فإن عمل المشرع ينبغي أن يكون محاولة لخلق الانسجام بين المصالح العامة والمصالح الشخصية . ومثال ذلك عمليا — كما وضعه بنتام أن مصلحة الناس أو المجتمع أن يتمتع الفرد عن السرقة ، ولكن هذا الامتناع ليس في صالح الفرد إلا إذا كان هناك قانون جرائم صارم — لأن من مصلحة الفرد في حالة وجود مثل هذا القانون الصارم أن يتفادى الآلام الناتجة عن السرقة بحكم مثل هذا القانون . أما إذا لم يكن هناك مثل هذا القانون ، فإن السارق سيموز بلذة الاستيلاء على شيء جديد أو الانتفاع بشيء دون أن يدفع له ممنا — فقانون الجرائم — اذن — ليس الا طريقة لجعل المصالح الفردية تتلاءم وتتطابق مع المصالح العامة ؛ وهذا ما يبرر مثل هذا القانون . (٢)

(١) كذلك بذل وليام جيمس جهدا لتفسير عاطفة الالزام الخلقى بنظرية « ترابط المعاني » وبالمثل فعل « مل » رغم اخفاق جهودهما . أنظر ليفي بريل / الاخلاق / ٣٤

(٢) أنظر برتراند رسل B. Russell, History of western Philosophy,

أما المبدأ الثاني الذى استعان به بتمام ، فيتصل بأعظم أنواع السعادة . وبناء على هذا المبدأ يمكن أن يقال إن ما هو خير هو بلا شك لذة وسعادة - ويستعمل بتمام اللفظين - الخير والسعادة - بمعنى واحد تقريبا ، كما يستعمل لفظ الشر بمعنى الالئم .

ومها يمكن من شيء فإن معظم أعلام هذه المدرسة النفعية جاهد في تدعيم هذا المذهب الذى يقوم على المنفعة الشخصية ، ومن أهم وسائل هذا التدعيم لإيجاد رباط وثيق بين منفعة الفرد وبين المنفعة العامة . فبالرغم من أن معظمهم لا يصرح بأن الالتزامات الأخلاقية مبنية على أساس تعاقد، تم بين الناس بعضهم البعض ، ولا يصرح كذلك بأنها من إنتاج قوة عليا خارج الإنسان والمجتمع كما تشير إلى ذلك الأديان - بالرغم من كل ذلك ، فإنهم يؤكدون أن هذه الالتزامات الأخلاقية ثابتة وضرورية ، تحمل الإنسان على أداء بعض الأعمال وعلى تجنب البعض الآخر . وكل ما فى الأمر هو أنه يجب على الإنسان أن يدرك هذه الحقائق بوضوح تام ، وأن يكون على بصيرة تجاه هذه الالتزامات ، فإذا تم له ذلك فإنه سيكتشف أنه إذا أراد أن يبرهن على أنه يهتم حقيقة بمنفعته الشخصية ، فعليه أن يتخلق بالعدالة والخيرية ، والحيدة والنزاهة ، كما سيكتشف أن عمله ضد الجماعة ليس فى نهايته إلا عملا ضد نفسه هو . وهذا - كما هو واضح - يدل على أن تأسيس الأخلاق على المنفعة الشخصية لا يعنى تجاهل المجتمع تماما ، أو التسليم بالتعارض الحاسم بين مصالح المجتمع ومصالح الفرد . بل إن بعض النفعيين يحاول أن يربط بين الفضيلة والمنفعة ، لكن ينشأ تناقضهما بالضرورة . يقول دولاخ إنه يجب ألا يعتقد أن الفضيلة فى كل ظروفها تضحية شاقة على حساب منافعنا ؛ فإنه لا أحد يعرف حقيقة كيف يجب نفسه إلا ذلك

الذى مارسها ؛ لأنه ليس سوى رجل الحجر ، ورجل العقل ، والرجل النافع للأغيار يستطيع أن يقول لى أنتى أحياء (١) ، ولكن هذا القول لا ينى حقيقة لإمكان تناقض النفع مع الفضيلة ، وأن من الممكن أن يجد الإنسان نفسه فى موقف متردد بين الفضيلة وبين النفع ، فأيهما يطبع ؟ وأيهما يجب أن تكون له اليد العليا ؟ ثم ما القياس المضبوط للنفع بنوعيه الآجل والعاجل ؟ وألا تقتضى بعض المواقف الأخلاقية نوعاً من التضحية ؟ ألا يعتبر ذلك نوعاً من التفاؤل المتطرف حيث يؤمن بلا حدود بالقدرة على انتزاع النافع اللذيذ ، السار الممتع من هذه الحياة مع تعقد شئونها وتشابك ظواهرها ؟

ولقد أثار بعض المفكرين المحدثين تساؤلات حول بعض النقاط الرئيسية لمذهب المنفعة : فهل كل فرد يسعى حقيقة لتحصيل سعادته الخاصة أو الشخصية ؟ وهل السعادة العامة هى فعلاً العناية الصحيحة للعمل الإنسانى ؟ يستطرد هذا المفكر قائلاً : عندما نقول إن كل فرد يرغب فى سعادته الشخصية ، فإن هذا القول يحتل معنىين : أحدهما صحيح والآخر خطأ وباطل . فن الملاحظ أنه مهما اختلف الشئ المرغوب فيه ، فإن الإنسان يحس لذة عندما تتحقق رغبته أيا كانت هذه الرغبة ؛ وإلى هذا الحد يصح أن أقول : إن رغبتي فعلاً تعتبر لذة ، ومن ثم يمكن أن نتساهل ونقول : إن المتع واللذائذ هى ما نرغب فيه أو هى رغباتنا - وهذا هو المعنى الصحيح .

وأما اذا كان المعنى أننا نرغب فى الشئ من أجل اللذة أو المتعة التى يمنحنا إياها ذلك الشئ ، فهذا يعتبر عادة غير صحيح . ولتوضيح ذلك يمكن أن نسوق هذا المثال : عندما يكون المرء جوعان فهو يرغب فى الطعام وبقدر

(١) اندرية كرسون / الأخلاق فى الفلسفة الحديثة / ٣٨/٢

ما يشتد الجوع ويبلغ ، بقدر ما يمنح الطعام اللذة والمتعة . ولكننا نلاحظ أن الجوع - وهو في هذا المثال يصور الرغبة أو الحاجة - يحدث أولاً ، والمتعة تالية لهذه الرغبة ، فكيف يقال إذن هنا - إن الرغبة هي المتعة أو اللذة ؟ .

ونعتقد أن تساؤلات هذا المفكر تعتبر إغراقاً فضولياً وإمعاناً في التحليل يتجاهل كثيراً من الحقائق ، وهو يعكس مهارة لغوية أكثر من أن يعكس عمقا فكريا ، فليس بصحيح أن يقال إن الجوع هو الرغبة أو هو تصوير الرغبة ، لأنه حالة خاصة تثير الرغبة في شيء وهو الطعام . والرغبة ليست الطعام وليست الجوع بل إن الطعام هو ما توجه إليه الرغبة أى أنه مرغوب فيه ، ومتطلع إليه ، وليس هو الرغبة ذاتها . وقد وقع هذا المفكر في مثل ما أخذه على النفعيين وهو الخلط - من الناحية اللغوية - بين المصدر وبين اسم المفعول . حتى المعنى الصحيح الذى افترضه لا يحمل مبررات صدقه وصوابه .

وبناء على ذلك فليس هناك تناقض منطقي أو خطأ فكري في اعتبار أننا نرغب في الشيء من أجل اللذة أو المتعة التى يمنحنا إياها ذلك الشيء ، لأن هذا المذهب - كما قلنا - مذهب تجريبي يعتمد على التجربة ؛ أى أن اللذة والمتعة قد سبق أن ذاقها الانسان خلال التجربة - وإذن فلا محل للقول بأن الرغبة تأتي أولاً وأن اللذة تأتي مؤخرا ، فقد مر بنا كيف يعتمد هؤلاء في قياس اللذة والالم على الخبراء - بالرغم من أننا نقدنا هذا الموقف فيما سبق .

وهذا لا يمنعنا من التسلم بوجاهة بعض الآراء النقدية التى عبر عنها هذا المفكر تجاه هذا المذهب .

حقيقة لقد طبق المذهب النفعي نظرا لسهولة مبادئه ، وأثبت نجاحه من حيث التطبيق الثمر على المسائل السياسية والتشريعية ، أما الحجج أو القواعد الفلسفية لنظرية المنفعة ، فإنها تواجه صعوبات جمة لا سبيل لى إزالتها . صحيح أنه أمكن

لهذا المذهب أن يسد الفراغ بين النفع الذاتي والنفع الجماعي بناء على اعتبارات سياسية أو اجتماعية باطنية أو خارجية ، ولكن حججه غير كافية ، ولقد أظهر زيدويك Sidgwick عدم كفايتها بصورة قاطعة في كتابه مناهج الأخلاق أو طرقها (١) .

ونرى أن مذهب المنفعة برغم تضمنه لبعض الحقائق المسلم بها - لا يصلح أن يكون أساسا متينا للأخلاق وذلك للأسباب الآتية :

أولا : يعتمد هذا المذهب على بعض الحجج الواهية التي لا تثبت أمام النقد فن بين حججه مثلا أن اللذة أمر مرغوب - يرغب فيها كل فرد - ، ومن ثم فمن الشيء الذي ينبغي أن يرغب . وكان هذه الحجة تريد أن تجعل الشيء الواقع - على التسليم بصحة تحقيق رغبة الناس جميعا في اللذة - أمرا مثاليا وقيمة خلقية . وهو قياس خاطيء على قولنا مثلا إن الشيء المرئي هو ما يمكن رؤيته ، والمسموع ما يمكن سماعه ، وبالتالي فالمرغوب ما يمكن رغبته وعلى تسليم صحة ذلك - أيعتبر الشيء المرغوب حقيقة ما ينبغي أن يرغب فيه ؟ إن الشيء المرئي المشاهد فعلا هو ما يمكن رؤيته بالفعل ، وهو كذلك ما يمكن رؤيته بعد ذلك تحت شروط خاصة . أما في نطاق الرغبة ، فإن الشيء المرغوب فيه - وإن أمكن أن يكون مرغوبا فيه بعد ذلك - لا يدعونا إلى التسليم بأنه ما ينبغي أن يرغب فيه ، ومن ثم لا يصلح أن يكون مقياسا أخلاقيا ، وإلا أصبح هذا المقياس - الذي يفترض أن يمثل القمة - تصويرا متواضعا لما هو كائن ، لا لما ينبغي أن يكون .

ثانيا : يسقط هذا المذهب من اعتباره - كما سمعت الإشارة إليه - العامل

الإنسانى الخنى وهر القصد أو الذية ، على ماله من أهمية فى القياس الخلقى ، بدونه تصبح القيم الاخلاقية مجرد براعة ومهارة فى إخفاء الدوافع ، مادام هناك اقتناع بالآثار ، وليس يستبعد إمكان التلاعب بالالتزام الاخلاقى بنسأ على هذه الفكرة .

ثالثا : إذا سلنا بأن الإنسان يسعى حتماً إلى لذته أو منفعته أى إذا قلنا بأن هذا السعى ضرورى ولازم ، فما الداعى اذن للقانون الاخلاقى ؟ ان هذا القانون إذا اتفق مع اللذة أو المنفعة فليس الإنسان بحاجة إلى التنبه على اتباعه لأنه بطبيعته يسعى إلى ذلك ، واذا لم يكن متفقاً فما جدوى قولنا للإنسان . ينبغى أن تفعل ، اذا كان ما ينبغى ، ليس فى حدود امكانه . ما رأينا أن اتباعه اللذة أمر حتمى لا يمكنه تغييره ؟

لقد صدق . كانت ، حين أشار إلى أن قولنا . ينبغى أن نفعل ، يوحى بقدرتنا على الفعل ، أى كأننا ألهنا إلى قولنا . إننا نستطيع ، . أما إذا كنا لا نستطيع ، فن العيب أن نقول . ينبغى أن نفعل ، .

رابعاً : المنافع التى تؤسس عليها الاخلاق فى مثل هذا المذهب تختلف كما ونوعاً ودرجة ؛ وتأسيس الاخلاق عليها بهذا الشكل يوقنا فى اضطراب يفقد القواعد الاخلاقية ما يفترض أن يكون لها من ثبات وعموم وإطلاق . ولا يحل المشكلة أن نلجأ فى قياس المنافع والمضار أو اللذات والآلام إلى الخبراء ؛ لأن هؤلاء الخبراء فى الواقع غير متفقين تماماً على هذا القياس .

حتى إذا سلنا بأن منفعة المرء وسعادته تكون بحيث يتجنب ألم تأنيب الضمير — وهذا حسب التطوير الاخير لمذهب المنفعة ، بتفسيره تفسيراً غير أنانى فهل هذا يحقق التوافق بين الناس على طول الخط ؟ إن ذلك لا يتم إلا بالتسليم

بأن ضائر الناس جميعا منسجمة ، وهل هذا صحيح ؟ هل لكل إنسان نفس الضمير الذي يتمتع به الآخر ؟ إن الفضيلة لا يمكن أن تحقق السعادة للإنسان — على طريقة مذهب النفعيين — إلا إذا كان هذا الإنسان متمتعاً فعلاً بضمير مهذب ، وإحساس مرهف ، وعاطفة شريفة ، وروح اجتماعية عالية ، قد صقلها التأديب والوراثة ، وهل يتمتع كل الناس بهذه الميزات ؟ والجواب بالنفي ولاشك .

كل ما سبق لا يجب عنا ما سبق أن ألمحنا إليه من أن مذهب المنفعة أثبت نجاحا ملحوظا في ناحيته التطبيقية على المسائل السياسية والتشريعية ، خصوصا بعد تطويره والتسامي ببعض مبادئه . ولقد أفسح هذا المذهب المجال للمتطرفين Radicals الذين مهدوا السبيل لمذهبين خطيرين في الفكر الإنساني وهما : الدراوينية — أتباع جاروين ، القائلة بحتمية التطور ، والاشتراكية التي انبثقت في أصرح صورها وأعنفها في الشيوعية . ولعلنا أدركنا من هذا العرض أن هذه الاتجاهات المختلفة من يونانية وغيرها يجمعها جميعا أنها تعتمد إلى تأسيس الأخلاق تأسيسا مستقلا عن الدين ؛ ولذلك لا عجب إذا رأينا أن مثل هذه الاتجاهات قد أثار رجال الدين ، الذين رأوا أن مثل هذا التأسيس سيؤدي حتما إلى أن تفقد الأخلاق حيويتها وروحها .

وأخيرا ، يمكننا أن نقول بإطمئنان مع أندريه كرسون ، إن مذهب المنفعة ليس مذهبا عديما القيمة كلية ، ولكنه مبالغ في التفاؤل كما أنه ليس في تفاصيله قواعد للسلوك يوثق بها تماما ،^(١)

الماركسية والاخلاق^(١)

جوهر الاخلاق ومكانها في الحياة الاجتماعية:

الاخلاق - في نظر الماركسية - هي المجموع الكلى لمستويات وقواعد السلوك في مجتمع ما ، معبرة عن أفكار هذا المجتمع: عن العدل والجور، عن الخير والشر ، وعن الشرف والخسة إلى آخر تلك الصفات . وتفترق مستويات وقواعد السلوك الاخلاقية عن القواعد التشريعية في أنها ليست مسجلة في القانون ، بل هي محفوظة بفضل الرأى العام والعرف والعادات والتقاليد والثقافة ، وبقوة العقيدة لدى الإنسان . إن هذه القوانين والمستويات الاخلاقية تحدد علاقة الفرد بالمجتمع وبالاسم وبالاسرة وبالافراد الآخرين .

ولقد نشأت الاخلاق بنشوء الجماعة الانسانية . والمجتمع دائما يحدد مطالب معينة يوجبها على أعضائه ويعبر عنها بتلك المستويات الاخلاقية . وهذه المستويات ليست ثابتة دائمة ، بل إنها تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير التغيرات التي تتم في الانتاج وما يتبع ذلك من علاقات مختلفة .

وبظهور الطبقات المختلفة بدأت تلك المستويات تعكس مصالح طبقة أو أخرى وبهذا اكتسبت الاخلاق طابع الطبقي . وفي المجتمع الذى يضم طبقات متخصصة توجد أخلاقيات للطبقة المستغلة، وأخلاق للطبقة ضحية هذا الاستغلال . وتسود أخلاقيات الطبقة الحاكمة ولا شك . ففي مجتمع الرق سادت أخلاقيات السادة أو ملاك العبيد ، كما أنه في مجتمع الإقطاع سادت أخلاقيات الإقطاعيين؛ على حين

(١) جوهر هذا المقال مترجم عن كتاب الفلسفة الماركسية Marxist philosophy, third

طغت أخلاقيات الرأسمالين على المجتمع البرجوازي، وعلى نقيض هذه المستويات الأخلاقية وقفت مستويات ومبادئ أخرى بالنسبة للعبيد والفلاحين والعمال .

وتؤثر الأخلاق بصفة عامة على كل نواحي الحياة في المجتمع ، فمن خلال الموقف الخاص الذي يقفه الناس من العمل ومن الملكية ، تؤثر الأخلاق تأثيرا بالغا على الاقتصاد . وعلى سبيل المثال فإن الأخلاق الشيوعية باعلانها تأميم الملكية أو تحويل وسائل الانتاج من ملكية خاصة إلى ملكية عامة ، تقف حارسا على الأساس الاقتصادي للاشتراكية .

كما تتصل الأخلاق - بهذا المعنى - اتصالا وثيقا بالسياسة؛ فالعمل السياسي لاية دولة يحظى بالاستحسان أو عدم الاستحسان، بالمدح أو بالذم من أفراد المجتمع ومثل هذا الحكم من الأهمية بمكان في إنجاح هذا العمل أو إخفاقه .

ويرى الماركسيون أن هناك نوعين من الأخلاقية يتصارعان في أي مجتمع في العصر الحاضر : أحدهما الأخلاقية الشيوعية ، والآخر الأخلاقية البرجوازية وفي رأي هؤلاء تلعب الأخلاق البرجوازية دورا رجعيا في تطور المجتمع . وهدفها الرئيسي هو الحفاظ على الملكية الخاصة أو الفردية وحراسة الاحتكار والاستغلال . وهو محور الرأسمالية . ويلجح الماركسيون في إصرار على أن مبادئ التسامح ، وعدم العنف يصرف بها الدين الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية عن الجهاد ضد المستغلين ، عنيا لإياهم بنعيم مقيم في الدار الآخرة ، وقد رأينا ما في ذلك من تشويه لصورة الدين وخطاها بسلوك الأفراد أو استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، والعجيب أن الشيوعية ذاتها لا يمكن أن تنكر حقيقة المحن التي تعرضت لها البشرية نتيجة لإساءة تطبيق بعض المبادئ السلمية في حد ذاتها - خصوصا ما يتفق منها والأفكار الاشتراكية - وبالرغم من ذلك لم يقل أحد إن هذه

المبادئ معيبة في حد ذاتها ، فلم لا ينظر إلى المبادئ الدينية نفس النظرة .

ويرى الماركسيون أن الأخلاقية البرجوازية يسيطر عليها الملكية الرأسمالية مما يفرق ويباعد بين الأفراد ، ويحولهم إلى أعداد متسابقين في الصراع للحصول على المكاسب ، وفي سبيل ذلك تداس كل مقدسات الأخلاق ، كما أن الفرد في مثل هذا المجتمع لا يهتم مصير الناس حوله ، ولا مصير بلده أو مجتمعه ككل ، لأنه يضع مصالحه الشخصية وأنانيته كأساس لأخلاقه . وإذا كان هناك بعض الحقيقة في بعض تلك الملاحظات ، فما لاشك فيه أن بها كذلك مبالغات لا مبرر لها ، فنحن نرى بعض هذه المجتمعات التي تضم أفرادا لا يمكن أن يقال فيهم لأنهم لا يابهون لمستقبل أمتهم أو مجتمعاتهم ، وهم يقودون حياتهم بنجاح كامل ، ويكاد يتمتع سائر الأفراد بحقوق متميزة ترفع من قيمة الإنسان مع ضمان المساواة وتكافؤ الفرص .

صحيح أن الأخلاق في المجتمعات الاشتراكية تحاول أن تعبر عن مصالح الأغلبية العظمى للمجتمع ، لآعن حفنة من بعض المستغلين ، ولكنها كما نرى تكاد تقصر نظرتها على العمل والإنتاج ، وكأن موقفها من الأخلاق هو موقف وصفى لا معيارى ، وهى على استعداد دائما لتغيير المستويات والقيم الأخلاقية كلما طرأ على المجتمع أى تغيير . وكل ما فعلته هو أنها استبدلت بالمبدأ الأعلى وهو الآله مبدأ آخر أرضيا هو المجتمع . ويكاد يذوب الفرد في هذا المجتمع والحياة ليست مادة وحسب ، والفرد ليس جزءا من المجتمع وحسب ، ولكنه كيان مكتمل له وجودان لا يصح الغرض من قيمة أحدهما على حساب الآخر . إن مطالب الإنسان الروحية - وإن سلمت بها الماركسية سطحيا - تكاد لا يقام لها وزن من الناحية العملية ، وكل مميزات تلك الأخلاقية إنما تتناقص في الروح

الإيجابية التي تحملها ، والاتجاه الجماعي الذي تتطلبه ، والإحساس بالمساواة الذي يصحب كل ذلك . وما دون ذلك فهي تقصر همة الإنسان وتشده شداً إلى الأرض باعتبارها المنشأ والمهد والمصير الذي ليس بعده مصير . وما أسوأ أن يكون هذا هو الرأي في الإنسان .

ومن المسلم به أن الأخلاق الشيوعية جاءت نتيجة حتمية لألوان الظلم والاستغلال والاضطهاد الذي غذته الرأسمالية ورعته ، فكانت رداً واحتجاجاً بل وثورة على كل هذه الألوان ، ونظراً لحدة الصراع ومرارة المعاناة من الرأسمالية ونظم الاحتكارات ، أولت الأخلاق الشيوعية عنايتها الكاملة - بل تسكاد تكون عنايتها الوحيدة - للاقتصاد ويخطئ بعض الباحثين - وعلى رأسهم (١) الشيوعيون - حين يرون أن أهداف الأخلاق اللاهوتية أو الدينية مضادة لمصلحة المجتمع ؛ بحجة أنها تحرم الجماعة حق إصدار الأحكام أو القيم الخلقية . ولا جدال في أن جانب الثواب على الخير والعقاب على الشر يحتل مكاناً فسيحاً في هذه الاخلاقية ، ولا جدال كذلك في ارتباط فكرة الثواب والعقاب في أغلب صورها بالحياة الأخرى . ولكن يمكن أن نعتبر ذلك - كما يقول هؤلاء الباحثون - وسيلة لحماية الطبقة المستقلة وتحذيراً للضعفاء والمستغلين ؟ وهل أباحت هذه الأديان الاستغلال ؟ وهل جاءت لحماية طبقة من الناس ؟ وهل يستطيع أى مجتمع مهما اختلفت درجة وعيه أن ينشئ صيغة مثلى للسلوك دون أن يفتتح على حقوق بعض الطبقات ؟ إن جعل مصدر التشريع الخلقى خارج الإنسان ، يضع بصورة عملية ووضحة تساوى الناس ، وعدم أحقية استملاء البعض

على البعض . كما أن فكرة الحياة الآخرة تخدم غرضين عظيمين بالنسبة للإنسان فهي من جانب تنبيهه إلى أنه في حالة إفلاته من السلطة الرسمية أو المجتمع عند ارتكابه الإثم ، لن يفلت من قاض بصير في وقت ينكشف فيه كل شيء ، وفي حالة نكران المجتمع لفضله أو استحقاقه سيلقى التقدير في وقت تصح فيه الموازين وتدق . وفي ذلك حمل له على الافلاح والتوبة في الحالة الأولى ، وبذلك يكتسب المجتمع عائدتين جدداً ومتطيرين من الرذائل . وسيقول البعض : وما جدوى هذه الفكرة - فكرة الحياة الأخرى - إذا كان معظم المنحرفين يتجاهلونها ولا يرتدعون منها ؟

والإجابة عن ذلك نقول : إنه نفس الموقف مع أى قانون وضعى ، مع هذا الفارق الضخم ، وهو أنه في حالة مخالفة القانون الوضعى ، قد يسر المنحرف لاحتياله على القانون ، ولمهارته في الإفلات من العقاب دون أن يجد لذلك أثراً من الندم أو وخز الضمير ، ولكن الإثم الذى يحسه بمخالفة قانون شرعى يحالفه ويلزمه لأنه موكول في ذلك إلى نفسه ؛ فالحرية الفردية في حالة القانون اللاهوتى متوفرة بصورة أكبر منها في أى قانون وضعى . إن العلاقة الخاصة السرية بين الإنسان وربّه تعطى لمن استشعرها إحساساً بالمسئولية ، بصرف النظر عن الثواب والعقاب خصوصاً إذا تجاوز النضج الفردى مثل تلك المرحلة - مرحلة الارتداد أو الميل .

إن هؤلاء الباحثين يخلطون بين المبادئ الأخلاقية في مثل هذه الأديان وبين أنماط السلوك لدى بعض أتباع هذه الأديان ، ومن ثم اعتبر المسيحي صورة

للمسيحية ، والمسلم صورة للاسلام ، والبوذي صورة للبوذية ، وهذا خلط بين المبادئ والأشخاص . إننا هنا لا نريد تعداد مزايا دين على دين آخر ، وإن نقف هنا لتعرض وجهة النظر الاسلامية كاملة وإنمسا لنبين أن تصور الالوهية مصدرا للتشريع والتقييم الأخلاقي ليس هدفه إلهاء الناس عن حقوقهم أو تمكين المستغلين من تشديد قبضتهم ، وكيف يعقل هذا وما جاءت الأديان إلا لمحاربة صنوف الاستغلال والاعتداء والاستعلاء . والحديث عن الاسلام فى هذا المجال غنى عن التفصيل . إننا لا نتكر أن عسدا جما من رجال الدين استغلوا باسم الدين ، واضطهدوا بنى جنسهم باسم الدين ، ولكن اللوم ينصب أخيرا على هؤلاء الرجال ، وليس على تلك الأديان .

الانتاج والعمل

ولا غبار على ذلك فى حد ذاته ، بل يمكن أن يقال إن ذلك واجب أخلاقي يمكن تلسه فى النظم الأخلاقية القديمة دينية أو غير دينية ، دون أن يدعى أن ذلك هو قصارى جهد الانسان أو المثال الخلقى أو أن القيمة الخلقية مستمدة دائما للتغيير والتبديل . ولاندرى كيف يتساقق هذا الرأى مع الفكرة الشيوعية لتاريخ الأخلاق والمستويات الأخلاقية حيث تنص على أن هذه المستويات ثابتة^(١) فى موضع ، متغيرة فى موضع آخر .

ولقد صرح لينين Lenin بأن الأخلاق الشيوعية إنما تستخدم مصالح الطبقة العاملة ؛ ومضمونها وهدفها الرئيسى أن تبني وتدعم الشيوعية^(٢) . ومن البديهي أن

Marxist philosophy, 336. (١)

(٢) نفس المرجع P 238

أن الرأي الماركسي للأخلاق إنما يبنى على فكرة الشيوعية العامة عن الأديان باعتبارها في نظرهم الوسيلة المضللة للحقيقة ، والتي تعوق عن رؤية العالم على حقيقته . وقد رأينا هنا خلطا بين المبادئ الدينية وبين رجال الدين ؛ ولأدلى على ذلك من تدليل بعض الماركسيين على رجعية الدين بما فعله رجال الكنيسة بالعلماء من اضطهاد وتعذيب .

الفصل الخامس

الاخلاق في المحيط الاسلامى

١ فى ميدان الفلسفة التقليدية

ب فى علم الكلام

ح فى التصوف

لقد كان للعرب مثلهم وتقاليدهم وأنماطهم السلوكية المعينة ، وقيمهم الخلقية الخاصة . ولقد أبقى الإسلام بعضها ، وأقرهم عليها بعد أن تمم محاسنها ، وصحح وجهتها ، كما أبطل الإسلام البعض الآخر ، وهو ذلك القدر الذى كانت تحركه ضيق النظرة أو العنصرية أو الجهل . ولقد تجلت خلاصة المكارم العربية فى محمد الشاب ، الذى تهرأت صفاته ، وتزهت أخلاقه عن شوب الجاهلية وانحرافاتهما . فكان شبابه صلى الله عليه وسلم مقدمة طبيعية لاصطفائه ، ولقد علم بحاله أكثر مما علم بمقاله .

ولا غرو أن يقول صلوات الله وسلامه عليه ، بعثت لأتمم مكارم الاخلاق ، أى يضع اللبنة الناقصة فى هذا البناء الاخلاقى الضخم . وكان من أهم المميزات التى اتسمت بها التعاليم الاخلاقية المحمدية هذا التحرير التام للانسان وتخليصه من العبودية أيا كان مصدرها : عبودية المال والجاه والقبيلة والاهل والولد . بل ويشمل ذلك أيضا العبودية لهوى النفس ذاتها ، وبذلك سلم الإنسان من أن يكون نهبة لشركاء متشاكسين كما يعبر القرآن ، الذى يبرز فى وضوح حقيقة المؤمن الموحد والموحد ، المكتمل المتماسك المترن ، مقارنا إياها بحقيقة إنسان آخر توزعته أهواؤه ، وتناوشته نزواته ، ومزقته عوامل جمّة ، حتى إنه ليفقد حقيقة ذاته ، ويصمى عن جوهر نفسه ، ويفضل عن قيمة إنسانيته .

كان الرسول الكريم إذن تجسيدا حيا لآخلاق القرآن ، ولقد صدقت عائشة حين سئلت عن خالق الرسول إذ قالت « كان خلقه القرآن » ، ومعنى ذلك أن صفات الكمال التى رسمها القرآن ، والتى أنبأنا الله أنها موضع حبه وتقديره قد تجلت فى محمد أقدس ما تكون ، وأسمى ما يؤمل لها فى إنسان . وهو باختصار

على خلق عظيم . وما كانت هذه الصفات موضع حب الله ، كان التخلق بها مؤهلا طبيعيا لنيل رضا الله ، وهو أقصى ما يراد من السعادة . وإن من يتصفح القرآن ليؤخذ بتلك الروعة القدسية التي تشع من هذه الصفات الالهية . كما يحكيها القرآن . فانه جل جلاله - مع أنه ليس كمثله شيء - يدها مبسوطتان يتفق كيف يشاء ، وهو د على صراط مستقيم ، وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ، وهو د العزيز الحكيم ، والعليم الخبير ، والقوى المتين د والسلام المؤمن المهيمن ، وهو يضرب الامثال للناس ، ولا د يستحي أن يضرب مثلا ما يعوضة فا فوقها ، وهو يذكر من يذكره ، وهو فى مقام الجلال عزيز ذو انتقام ، جبار متكبر متعال ، له الاسماء الحسنى والصفات المثلى ، لا قنوط من رحمته ، ولا استخفاف بنقمة ولا يأس من نعمائه ، ولا حول أزاء بائسائه . هو العلى وهو العظيم . ولقد كان رسول الله المرآة المجلوة التى ظهرت فيها خصائص هذه الصفات بقدر ما سمحت به بشريته وأعانت حدود التستر .

وبذلك لا يقتصر المثال الاخلاقي على المستوى البشرى ، بل ينشد سموه فى السماء بحيث تربط الفضائل ربطا وثيقا بالصفات أو بالأخلاق الالهية . وهذا فى حد ذاته تحول ذو بال فى المقاييس الاخلاقية . ومن هنا برزت قيمة البرايع والدوافع وسمت فوق الاعمال فى حد ذاتها .

ولقد بذل المسلمون جهودا صادقة فى سبيل تمثل تلك المكارم وإمامهم فى ذلك الرائد الاول ، والقدوة الامثل صلى الله عليه وسلم ، الذى جمع فى أعطافه بين جلال القرب (قاب قوسين أو أدنى) وبين جمال خفض الجناح (أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد) وكان هذان الطرفان المتباعدان يتجاذبانه ليؤديا به ما يريد له من بسط الدعوة وإعلاء كلمة الحق وسيادة قانون السماء .

وجند المسلمون في القرآن وترجمته الحية المتمثلة في سلوك الرسول منبعها ثرا للقيم والمثل الاخلاقية ، وتفاوتت في تطبيق ذلك ومحاماته أقدارهم فمنهم المتقصد ومنهم السابق بالخيرات بإذن الله ، ومنهم الظالم لنفسه ، حيث حرمها هذا الشرف . وقد يثوب هذا الظالم إلى رشده ، ويعود إلى صوابه لتستقبله أبواب المكارم من جديد ، فإنها لا تعلق في وجه إنسان مما أسرف على نفسه ، وكيف لا يراجع الإنسان نفسه وهو يسمع هذا النداء الإلهي الحبيب... يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ؛ إن الله يغفر الذنوب جميعا .

ومن الصحيح أن يقال إن الفترة التي سعدت فيها الأرض بالوجود المحمدي بعد الرسالة كانت فترة البناء الاخلاقي الكامل ، على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الجماعة . ولقد أثبت هذا البناء قوته ومثاقته ، بقدر ما خاض من صراع ، تمثلت فيه كل ما يمكن أن يتصور من قوى الشر والخير. كما أثبت هذا البناء قدرة هائلة ونجاحا أكيدا ، تجاه الأحداث التي أحاطت به ؛ سواء كان ذلك تجاه المعارك والغزوات ، أو تجاه المواقف والمعاهدات ، أو تجاه الغدر والخيانة وسائر الحماقات ، أو تجاه الدماء والحرمات . كان هذا البناء الاخلاقي بناء حيا لا يقوم على الوصف والشرح والتحليل ، قدر ما كان يقسم على التجربة والتطبيق العلمي الإيجابي لما رسمه القرآن من قواعد ومثل (١) .

(١) القرآن زاخر بأمثال هذه القواعد والمثل ، ويكفي أن نرجع إلى سورة لقمان ووصيته لابنه ، أو إلى الفرقان في تصوير عباد الرحمن ، أو سورة النحل حيث يأمر الله سبحانه بالعدل ، والاحسان ، وإيتاء ذى القربى ، وينهى عن التمعضاء والذكر والبني ؛ كما يأمر كذلك بالوفاء بالعهد ، وعدم تقض الأيمان . وعدم جعل الأيمان وسيلة لإدخال الحقد والتنازع ، وعدم الخضوع لارغبات الدينية عوضا عن عهد الله ، لأن ما عند الله باق وما لدى الإنسان من ثروة أو عرض يفنى الخ كل هذه الوصايا (النحل آيات ٨٩ - ٩٧) .

ولقد سجلت هذه المواقف العديدة التي أثبتت جدارتها بالناس والافتداء :
وعاها الناس في ذكرتهم أولا وحاولوا التأسى بها ثانيا ، ثم دونوها حين خشوا
عليها الضياع ، وحين جدت حركة التدوين ، وسمح فيها - لغير القرآن بأن يكتب
وأن يسجل . لجمعت الأحاديث النبوية التي تعرض المثل الأخلاقية وتدعو
إليها ، كما جمعت السيرة المحمدية بما تتضمنها من هذه المواقف المشرفة للنبي وصحابته ؟
ومن ثم أصبحت الحياة الأخلاقية وصفا أكثر من أن تكون وسما ، وقولا أكثر
من أن تكون فعلا وسلوكا وعملا ، خصوصا بعد تغيير الحياة السياسية والاجتماعية
والاقتصادية . وبدأ الناس يحرصون الأخلاق بالدراسة عن طريق الوعظ والآيات
القرآنية والأحاديث النبوية والقصص المؤثرة ؛ سواء كان مصدرها إسلاميا أو
غير إسلامي . وألفت كتب كثيرة في المواعظ والزقائف التي أريد منها أن تأخذ
الناس بمكارم الأخلاق عن طريق التأثير في مشاعرهم ، وإمالة القسوة عن
قلوبهم .

وفي معظم مثل هذه الكتب يبدأ المؤلف بذكر بعض الآيات القرآنية الداعية
إلى بعض الفضائل ، ثم يتبع ذلك بما تسمى له جمعه من أحاديث نبوية أو أقوال
بعض الصحابة أو التابعين ؛ مذيلا كل ذلك ببعض القصص التي تبرز هذه
الفضيلة أو تلك ، ولا فرق بين أن يكون أبطال القصة مسلمين - خلفاء أو
رعية - أو غير مسلمين كما يظهر ذلك مثلا في بعض القصص الهندية أو الفارسية
أو الإسرائيلية . ولا يرى المؤلف في ذلك بأسا مادامت الغاية هي الترغيب والحث
على التحلي بمكارم الأخلاق ، ونبذ الرذائل والإفلاع عن سفاسف الأمور ، وقد
كان الأدب الفارسي من أهم المصادر التي استمد منها الكتاب قصصهم ، بل
وترجمت الكتب منها إلى اللغة العربية على يد أعلام مثل ابن المقفع وغيره .
ولقد كان إيمان هؤلاء المؤلفين بجدوى هذه الكتب عميقا ، ولذا تواصلوا

بقراءتها ، وسرد قصصها على الناشئة وعلى الشباب ، حتى تحبب إليهم المسكارم الأخلاقية فلا يجدون مشقة في التخلق بها . ولكن أهم مانود الإشارة إليه هو أنه خصصت للأخلاق كتب تعالجها عن طريق الحكمة أو الحديث أو الأثر أو الحكاية . ولم توجد هناك كتب منهجية تدرس الأخلاق دراسة فلسفية نظرية إلا بعد الترجمة ، ودخول بعض المترجمات الأخلاقية ، التي نهبت أذهان بعض الفلاسفة إلى ضرورة علاج الأخلاق على هذا النمط الفلسفي المتسع . ولم يكن تأخر ظهور مثل هذه الدراسات الأخلاقية على النمط الفلسفي راجعا إلى جذب فكري في عقلية المسلمين ، بل كان ذلك كذلك ، لأن الحاجة إلى مثل هذه الدراسة لم تكن قد فرضت نفسها بعد . وذلك لما سبق أن قلنا من أن الحياة العملية ، والتخلق الفعلي كانا يشغلان الجانب الأهم من تفكير المسلمين ، وذلك لإعداد القادة الذين تأسس عليهم نشر الدعوة ، والذين كانوا أحوج إلى العمل منهم إلى النظر المدقق المحلل .

وكذلك وذج لأمثال تلك الكتب التي تعتمد في حديثها الأخلاقي على الحديث النبوي — باعتبار إشارة الحديث إلى فضيلة خلقية معينة — ثم تلحق ذلك ببعض القصص أو الحكم أو الأشعار أيا كان مصدرها ، تختار مجموعة الرسائل التي ألفها مؤدب أولاد الخلفاء أبو بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (١) . المولود سنة ٢٠٨ هـ والمتوفى سنة ٢٨١ هـ .

(١) هو عبد الله بن محمد بن عبيد بن قيس أبو بكر القرشي — مولى بني أمية — ويعرف بابن أبي الدنيا . له كتب في الزهد والرفائق ؛ وقد تعلم من أكابر الشيوخ في عصره من أمثال سعيد الواسطي ؛ وخلف بن هشام البزار . وقد وصفه بعضهم بأنه بندادي صدوق ، وقد أدب غير واحد من أولاد الخلفاء . وقد أنبى على وفرة علمه وفضله علماء أجياله . أنظر الخطيب البندادي : تاريخ بغداد ، ج ١٠ ص ٨٩ .

رسائل ابن أبي الدنيا (١) .

يعالج ابن أبي الدنيا الموضوعات الأخلاقية التالية عن طريق ذكر الأحاديث النبوية بأسانيدھا المختلفة . وقد يتبع ذلك بأقوال بعض الصحابة أو التابعين من الخلفاء وغيرهم . ولا يعلق على ذلك إلا في القليل النادر جدا — وذلك مثلا عند إرادة نسبة شعر إلى قائله ، أو تصحيح رواية . كما لا يصدر ابن أبي الدنيا رسائله بأية مقدمة . والخلاصة أن عمله الإيجابي تمثل في جمع هذه الأحاديث والقصص والحكم والأشعار ، وتصنيفها تحت رموس الموضوعات العامة التي اقترحها (٢) .

وأهم الموضوعات الرئيسية التي تتجه هذه المادة المجموعة إلى إبرازها هي :
التوكل (٣) على الله ، الحلم (٤) ، حسن الظن بالله (٥) ، قضاء الحوائج (٦) ،
ويلحق ذلك بكتاب الأولياء (٧) .

وبالرغم من أن ابن أبي الدنيا قد عرف بالزهد والتعبد والحياة الجادة القاسية
إلا أننا نخرج بانطباعات متفائلة من كتابه :

نقطاً الإنسان أمر جاز ، بل حتمى في بعض الأحيان ؛ إذ لا بد من أن

(١) الحديث عن الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م الجزء الأول - (جمعية النسر والتأليف الأزهرية) .

(٢) وربما اقترحها الرواة .

(٣) من ٤ - ١٧ من مجموعة الرسائل .

(٤) ١٧ - ٣٩ من الرسائل .

(٥) ٣٩ - ٧٣ من الرسائل .

(٦) ٧٢ - ١٠٠ .

(٧) ١٠٠ - ٣١٧ من الرسائل .

يكون هناك مخطيء يتوب فيستحق المغفرة وتظهر بذلك وتتعامل الصفات الإلهية . بل إن الأعجب من ذلك أن نرى بك فكرة عدم الخزن عند التأكد من أن الله هو المحاسب ، وهذا كما نعلم على تقيض ما كان شائعا في أواخر القرن الأول الهجري والنصف الأول من القرن الثاني . يروي ابن أبي الدنيا هذه القصة :

مرض أعرابي ؛ ف قيل له : إنك تموت قال : وأين أذهب ؟ قالوا إلى الله . قال : فما كراحتي أن أذهب إلى من لا أرى الخير إلا منه ، (١) ولا يجب أن نخلط هذا الشعور النبيل بالاستهتار أو الاستخفاف . فالأمر هنا لم يعد معنى الآية الكريمة التي تصور نفسية المؤمنين وحسن ظنهم الدائم بالله تقول الآية « وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم ؟ قالوا خيرا (٢) » .

ولقد كان ابن أبي الدنيا مقتنعا بأن هذا اللون الذي يقرب الإنسان إلى الله، ويشده إلى حبه، أجدى أخلاقيا من الإلحاح على النقائص البشرية، ومن التركيز على جانب الوعيد ، ولذا فهو أحرص على إبراز مجالات الرحمة الإلهية، والحدب الرباني ؛ ليؤثر في القلوب فتصدر في سلوكها عن هذا الشعور النبيل الممتن نحو الله جل جلاله .

استمع إليه يقص هذه القصة عن رسول الله، إذ رفعت له الرايات وعقدت له الألوية ، ويسأل سائل من أهل الشام : من هذا ؟ فيقال له رسول الله ، وإذا برسول الله صلى الله عليه وسلم تحت شجرة وقد بسط له كساء وهو جالس وحوله أصحابه . وبينما هم كذلك، إذ أقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه،

(١) ٤٧ المصدر نفسه .

(٢) النحل : ٢٩ وهذا ضد موقف المشركين والكفار الذين يسألون نفس السؤال (نفس السورة : ٢٣) فيجيبون بقولهم « أساطير الأولين » .

فقال : يا رسول الله : لما رأيتك ، فررت بغيضة من شجرة سمعت فيها أصوات فراخ طائر ، فأخذتهن فوضعتهن في كسائي ، فأقبلت أمهن فاستدارت على رأسي ، فكشفت لها عنهن ، فوقعت معهن ، فلفقتن جميعا فهم أولاء معي . قال : ضعني عنك ، فوضعتني بكسائي ، فأبت إلا لزومهن ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أتعجبون لرحمة أم الفراخ لفراخها ؟ والذي بعثني بالحق ، لله أرحم بعباده من أم الأفرخ بفراخها ٤ (١) .

ولعل موقف ابن أبي الدنيا كان ردا حاسما على روح اليأس التي سادت طبقة مترتبة فشلت في رؤية الوجه الآخر من الحقيقة ، فلم تر للذنب علاجا إلا أوسى أنواع العقاب ، وهولت من شأن الذنب والندم عليه حتى أحالت حياتها إلى شلل تام . والواقع أننا نرى هذين المزاجين المتباينين في المحيط الإسلامي ، وربما رأيناهما في كل أمة وفي كل عصر . واهل النقاش الحاد الذي دار في الدوائر الصوفية والفقهية ، حول الأفضلية المتنازعة بين نسيان الذنب أو تذكره بعد التوبة - لعل هذا النقاش كان صدى لهذين المزاجين . وبهذا الصدود وجد من يقول إن نسيان الذنب بعد التوبة واجب ، لأن الإنسان يكون قد افتتح صحيفة بيضاء جديدة فيها من الصفاء والود ما لا يتناسب مع الجفاء والغربة اللتين يثيرهما تذكر الذنب ، على حين قال آخرون إن تذكره خليق بأن يضع الإنسان دائما على الجادة وأن يضمن تطامبه واستقامته .

ولنا نرى أن من النافع جدا في خطتنا الاخلاقية أن نركز على المسكارم والمثل وعرض النماذج الكاملة ، والقذوة الصالحة ، أكثر بكثير مما نشير الى المثالب والنقائص محذرين منها . وربما كان صدق ونفع هذا المنهج في التعليم

المقوى - حيث يركز فيه على الاساليب الصحيحة - سندا لنا في تأكيد هذا الاتجاه : يجب أن تستخلص المبادئ الأخلاقية في الإسلام ، على ألا تعرض هذه المبادئ عرضا نظريا فحسب ، بل تعرض حية في أشخاص ومواقف واتجاهات .
ومن الانطباعات التي يتركها كتاب ابن أبي الدنيا هذا الاتجاه الى إشاعة روح التفهم والود بين أفراد المجتمع ، وتبادل النفع المادى والروحي فيما بينهم ، وبالجملة الدعوة الى الحب والسلام والثقة بين طوائف الشعب والحكام ، وإظهار المتفضل أحيانا بمظهر المتفضل عليه ، حتى لا يأخذه الزهو والاعتداد بما تفضل به ، والزام المتفضل عليه بالشكر حتى يساوى المتفضل في الفضل ، وجعل البر والكرم في عمومهما واجبا أخلاقيا مع الاحتفاظ بكرامة الإنسان . استمع الى ما يرويه ابن أبي الدنيا عن عبدالله بن عباس إذ يقول لآخيه : إن أفضل العطية ، ما أعطيت الرجل قبل المسألة ، فإذا سألك ، فإنما تعطيه بمن وجهه حين بذله إليك ، (١) .

أو هذه القصة التي تذكر أن أحد الناس المدينين جاء الى أبي بكر بن الحارث ، وقبل أن يتحدث ، أخبره أبو بكر بأنه قد اعانته الله بعشرين ألفا لهذا الدين فيقول له جلساؤه لماذا لم تتركه يذكر مسألته ، فيقول أبو بكر : اذا سألتني فقد أخذت منه أكثر مما أعطيتني^(١) أى اذا سألتني فقد بذل لي ماء وجهه ، وهو ولا شك أكثر قيمة من أى مبلغ أدفعه . هنا يظهر النيل وسمو النفس ، ورقة الإحساس ، وكال الإنسانية . وأنظر الى قول أبي بكر : ان الله قد أعانك . فقد نسب الفعل الى الله حتى لا يشمر الآخذ بالخرج ، فأى انسان يخرج من عطاء الله؟

(١) وسائل/٨٠ .

(٢) خمس المرحم / ٨١ .

هذه هي الأخلاق في قمتها دون بحث فلسفي أو جدل نظري، وإنما كحياة متمثلة، ومواقف متحققة .

والواقع أن ابن أبي الدنيا قد جمع مادة غزيرة من القرآن والحديث والأشعار والحكم الفارسية وغيرها، كما جمع قصصا كثيرة عن الخلفاء والزهاد والعلماء والصحابة والأعراب . وذلك ليبرز هذه المسكارم الأخلاقية التي كان يدعو إليها ؛ وإنك لتحس بجمرة الصدق والإخلاص فيما يروى ، ومن ثم يصل المؤلف الى غرضه ، من تهذيب النفس وصقل السلوك وتقويمه ، دون إثارة صراع نفسي كبير . ولئن شاء أن يرجع إلى بعض ما أمثتاه من نصوص في الملحق الأخلاقي من هذا الكتاب .

على أن الحديث عن الأخلاق في الإسلام يجب أن يتناول في ثلاثة ميادين :

١ - ميدان الفلسفة التقليدية ونقصد به هذا الميدان الذي احتله أمثال الكندي، والغاربي ، وابن سينا ، وابن رشد ، ومن سار سيرتهم ؛ بمن اعتمد على الفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدثة ، واقتصر في معظم الحالات على الدراسة النظرية .

٢ - ميدان « علم الكلام » ، وهو الميدان الذي خبت فيه الفرق الإسلامية الكلامية ووضعت ، وعلى رأسها أعلامها من المفكرين المسلمين الذين اتخذوا عقيدة الإسلام نقطة البدء ، وراحوا ينشدون لها الأدلة العقلية ، دفاعا عنها ودحضا لآراء خصومها ، واقتصر علاجهم كذلك في بعض الحالات على المجال النظري .

٣ - ميدان التصوف ؛ وهو الميدان الذي احتله هؤلاء الذين اتخذوا تجاربهم مصدرا هاما لمعرفة ، وبرهاننا صحيحا على روحية دينهم ، وتمثيلا قويا لمبادئه الأخلاقية ، وإن كانوا قد جمعوا إلى ذلك - أى الى السلوك والعمل - حديثهم عنها وتفكيرهم فيها وتعليقهم عليها .

أما الميدان الأول فيمتاز أهله بما قد نسميه « المنهج المدرسي » المنظم حيث تذكر المقدمات ، تليها التعريفات والتحليلات والتوضيحات وتقسيم الفضائل والنفوس وحظ هذه من تلك ، مع بعض المباحث العامة حول السعادة والخير إلى آخر هذه المشاكل الأخلاقية . وهم يتأسون في ذلك كله بما نقلوه من ثقافة أجنبية وليس هناك مشقة في التعرف على سقراط وأفلاطون وجالنيوس وأرسطو وفيثاغورس وأفلوطين وغيرهم وغيرهم في كتاباتهم الأخلاقية ، بل إنهم ليذكرون ذلك صراحة في بعض مؤلفاتهم . وربما وجدوا ذلك الفرصة السانحة الذهبية ، التي يظهرون فيها التوافق بين الدين والفلسفة في هذا المضمار الأخلاقي . وقد رأينا - بإشارة للإيجاز - الاكتفاء بمثال أو مثالين من هؤلاء وهما الرازي (الطبيب) ، ومسكويه لتعرف على أهم المميزات لمثل هذا الفريق .

أما ميدان علم الكلام فلنستأجد فيه كتاباً أخلاقياً مكتملاً وشاملاً لكل المشاكل الأخلاقية ، ولكن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بأن علم الكلام - وهو كلام على أية حال III - قد عالج مشاكل أخلاقية خطيرة مثل مشكلة الخير والشر ، والحسن والقبح ، وحرية الإرادة الإنسانية والجبر . ومن الطبيعي ألا نعر على رأى متفق عليه في أى من هذه المشاكل ؛ فلكل فريق رأيه ، ولكل مفكر أدلته وحججه . وقد كنا نود أن نعرض هنا نماذج من هذه البحوث القيمة حول بعض هذه القضايا ، لولا أن ذلك يخرج الكتاب عن حجمه المقدر له ، ويثقل على الطالب بما لم يؤهل له بعد من ثقافة إسلامية خاصة بالمدارس الكلامية المختلفة . ولذا أكتفى بالإشارة العامة إلى معنى تلك المشاكل التي عرضناها آنفاً ، ولن شاء أن يرجع في ذلك إلى الكتب الكلامية الكثيرة التي ألفها أمثال الماتريدي والأشعري والنظام والجاحظ والحياط والاسفراييني والشهرستاني

والبغدادى والغزالي والنسفي وغيرهم وغيرهم (١) .

وتدور الأسئلة في الخير والشر حول نقاط كهذه : أيهما الأصل ، الخير أم الشر ؟ هل يمكن نسبة الشر إلى الله ؟ ما حقيقة كل وما أمثله ؟ - مع ملاحظة أن الإسلام أدخل تعديلات كثيرة على أمثلة ومفاهيم الخير والشر (٢) .

وبالنسبة للحسن والقبح تثار الأسئلة : ما معانها ؟ وهل التحسين أمر عقلي أم أمر شرعي ؟ هل كل ما يراه العقل حسنا يراه الشرع كذلك ؟ وهل يمكن للعقل أن يلبح الحسن في كل ما عده الشرع حسنا ؟ وما هو المصطلح الشرعي الخاص بكل من البهيم والقيح ؟ . ومن الطبيعي أن نجد هناك من يؤيد أحد الاحتمالين في مثل هذه القضايا .

كذلك بالنسبة لحرية الإنسان نجد هناك من يؤكد هذه الحرية ويبرهن عليها بالقرآن والحديث والعقل ، ومن ينكرها ويثبت الجبرية مستخدما نفس الوسائل في التدليل . وهناك من ينشد - ما يظنه - الحل الوسط فيسلم بالحرية في حدود ، والجبرية في حدود . وسترون بأمثال تلك الآراء إن شاء الله في دراساتكم المستقبلية .

أما ميدان التصوف : فإننا نرى أن من المناسب عرض الجوانب الأخلاقية المتعددة في تجارب الصوفية وأقوالهم ، مع التنبيه إلى أن معظم كتبهم - رغم

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب الأستاذ الدكتور علي سامي النشار نفاة الفكر الإسلامى (٣ أجزاء) لتعرف على مختلف التيارات الكلامية .

(٢) تلمب عقيدة التوحيد (وهي الركن الأساسى فى الإسلام دورا كبيرا فى تشكيل هذه القضية . ولا يخفى ما فى الديانات الأخرى - مثل الزرادشتية وغيرها من الديانات الفكرية من آثار فى تأجيج النقاش حول هذه المسئلة .

عناوينها الصوفية - ليست إلا برنامجا أخلاقيا ارتضاه أصحابه، ويودون أن يتمثل هذا البرنامج كل من هو أهل له . على أننا نبادر فنقول إنه لا يتوقع أن تكون قمة المثل الأخلاقية الصوفية في متناول الناس جميعا فالتصوف خصوصية قبل كل شيء، وليس جميع الناس سواء في هذا الصدد ؛ ولذا لزم أن نعرض أولا المبادئ العامة التمهيدية التي تعتبر ضرورية لفهم أخلاقية التصوف . ولن نتبع في ذلك ما سنه الدارسون للأخلاق في الإسلام من قبل ، حيث خصوا بعنايتهم الأسماء المشهورة التي كانت متأخرة في الزمن ، ونعتبر أن هذه الدراسة نافعة لحقيقتها وليست نافعة في إبراز المعالم الخاصة بالتصوف في جوهره ، وفي أصوله الأولى ، وأن من الضروري أولا إبراز هذه المعالم في المراحل الأولى ، وعندئذ يمكن أن تستكمل حلقات الدراسة بعد ذلك .

الأخلاق في المحيط الإسلامي

ميدان الفلسفة التقليدية

لقد تخيرنا من بين الفلاسفة المسلمين الذين عنوا بالأخلاق - وما أكثرهم - فيلسوفين من فلاسفة القرنين الثالث والرابع الهجريين. واعتبرناهما ممثلين للاتجاه المنحرج النظرى المقتن فى الدراسات الأخلاقية . الأول منها هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، الفيلسوف والطبيب والمتوفى فى الربع الأول من القرن الرابع الهجرى ٩٢٢ م - ٣٢٠ هـ . وثانيهما هو أبو على أحمد بن محمد بن مسكويه الذى اقترنت شهرته الذائعة بكتابه تهذيب الأخلاق . ولا يعنى اختيارنا عدم وجود سابقين على هؤلاء - فهناك الكندى مثلا - وإنما رأينا الإكتفاء بهذين الفيلسوفين .

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازى فقد كانت له دراسات طيبة جليمة ، وقد ألف كتابه « الطب المنصورى » نسبة إلى الأمير الذى ألف له هذا الكتاب ، وهو منصور بن إسحق بن أحمد بن أسد حاكم الرى فى أواخر القرن الثالث الهجرى .

وقد أتبع الرازى هذا التأليف الأول بتأليف آخر بعنوان « الطب الروحانى » . وكأنما أراد أن يبين أنه فى الكتاب الأول قد عنى بطب الأجسام ودوائها ، وفى الكتاب الأخير هو يعنى بطب النفوس وعلاجها . ولهذا نجد فى الطب الروحانى آثارا كثيرة للملاحظة والتجربة والخبرة ، التى استمدتها الرازى ولا شك من دراسة الطب .

ويتكون كتاب « الطب الروحانى » من عشرين فصلا قصارا؛ ويمكن الإلمام

بفكرة عامة عن الكتاب بذكر بعض عناوين هذه الفصول :

فالفصل الأول مثلا يتحدث عن « فضل العقل ومدحه ، والثاني عن « قبح الهوى وردعه وجملة من رأى أفلاطون . والثالث يتحدث عن ذكر عوارض النفس الردية ، والرابع عن « تعرف المرء عيوب نفسه ألح ، هذه المسائل الأخلاقية العملية . وقد أثار هذا الكتاب معارضة قوية في الدوائر العلمية ، ومن ثم بدت أهميته في التراث العربى الإسلامى . فقد عارضة ابن اليمان (أو ابن التمار) ، وتبادل مع الرازى ردودا قوية . كما أثار الكتاب اعتراض ونقد حميد الدين الكرماني - الداعى الاسماعيلى المشهور ، وقد انبرى الكرماني فى كتابه ، الأقوال الذهبية ، للرد على الرازى فى معظم الآراء التى نادى بها .

ولم يقف تأثير الكتاب عند هذا الحد ، فقد استمد منه بعض الكتاب المسيحيين من أمثال إيليا النصيبى - مطران النصيبين .

ويتلخص نقد الكرماني للرازى فى أن الأخير قد أخطأ فى وصفه هذا الكتاب أسوة بكتابه « الطب المنصورى ، مدعيا أن الكتابين متساويان من الناحية المنهجية والموضوعية ، على حين أن الأمر على خلاف ذلك - باعتبار أن الطب يعتمد فى معظم الأحيان على التجربة والملاحظة - وبذلك تكون معلوماته أقرب إلى الصدق واليقين - وليس كذلك البحث الأخرى ونعتقد أن الكرماني متحامل فى هذا التقدير ولم يكن يدرك المغزى الهام الذى ألقى كتاب الرازى فى ضوءه ؛ والذى نعتبره نحن ذا قيمة عظيمة من حيث أننا نرى بوضوح إدراك أمثال الرازى لهذه الحقيقة العلمية ، وهى أن للنفوس أمراضا يمكن علاجها تماما كما تعالج أمراض البدن ، وبذلك تكون فكرة العلاج النفسى قد راودت أذهان أمثال هؤلاء فى مثل هذا العصر المبكر . صحيح أن معظم مقترحات العلاج

توجد في ميدان التصوف ، ولكن مما لاشك فيه أن ذبوع الأفكار الطيبة الخاصة بأمراض البدن ، وذبوع الأفكار الاخلاقية ، واستعراض عيوب النفس مهد تمهيدا قويا لمثل هذا الاتجاه ،

ومن النقاط الهامة والجيدة التي أثارها الكرمانى فى نقده لكتاب الرازى تلك النقطة التى تتصل بتطبيق المنهج حيث استبعد الكرمانى أن يكون التعهد عن ذم الهوى وقمعه طبيا وروحانيا . ويحتاج تعليقا على تلك النقطة إلى تفصيل ليس هذا مجاله . والواقع أن هناك نقاطا أخرى تضمنها كتاب الرازى لا يوافق الكرمانى على اعتبارها داخله فى نطاق الطب الروحانى . كما نقد الكرمانى فكرة أفلاطون- ومن رأى رأيه- فى اعتبار النفوس منقسمة إلى ثلاثة أقسام على ما مر ذكره فى القسم اليونانى بهذا الكتاب .

والكتاب بحق يصور بوضوح ثقافة الرازى المستمدة من كل ما وقع تحت يده ، وبخاصة المصادر اليونانية ، وتبرز شخصية أفلاطون وجالينوس فى هذا الكتاب . ومن أهم ما يميز الرازى مذهبه المشهور فى اللذة .. وقد أشار إلى هذه الفكرة فى كتابه الطب الروحانى . وله كتاب مستقل فى هذا الموضوع ، نقل إلينا ناصر خسرو مقتطفات قيمة منه ، وأتبعها بنقده اللاذع . وقد أثبتنا فى ملحق النصوص بهذا الكتاب شيئا من أقوال الرازى وفكرته عن اللذة ، وأردفنا ذلك بنقد الكرمانى لهذه الفكرة . وتركنا للقارىء أن يكون حكمه الخاص .

وخلاصة رأى الرازى فى اللذة أنها دفع للألم ، والعود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج منها .

مسكويه^(١) والأخلاق

ونعرض الآن بعض الآراء الأخلاقية لمسكويه ، باعتباره ممثلاً لفلسفة الأخلاق التقليدية في المحيط الإسلامي ، وسيوضح من هذا العرض مدى ما استمده هذا الفيلسوف من آراء سابقيه من فلاسفة اليونان ، ومدى نجاحه أو إخفاقه في الربط بين الفكر اليوناني بصفة خاصة ، وبين الفكر الإسلامي في ميدان لا يجد المحاول فيه من العسر والصعوبة مثل ما يجده في ميدان آخر . ونعني بهذا الميدان ، الذي يسهل التوفيق فيه ، ميدان الأخلاق . فأى عسر يواجهه الباحث إذا دعا في فكره — مهما كان مصدره — إلى مثل ما يدعو إليه الدين ؟ وأي اعتراض يمكن أن يوجه إذا تحدث المرء عن الفضيلة والسعادة لأمة صور كتابها الكريم وعاش نبيها العظيم ذروتها وأوجها ؟

ويمكننا أن نقول بادية ذي بدء ، إن كتاب « تهذيب الأخلاق » — أو كما يسميه مسكويه في عرض كلامه « طهارة الأعراق » — وما تضمنه من آراء ووصايا يعتبر بحق برهاناً عملياً ، ودليلاً مادياً على اقتناع مسكويه بإمكان تخير الأخلاق ، وتحول السلوك . ولا يقف الأمر عند حد الاستنباط العام من

(١) أبو علي أحمد بن مسكويه (أو ابن مسكويه كما تذكر بعض المراجع) ولد سنة ٢٣٠هـ / ٩٣٣م وتوفي سنة ٤٢٠ / ١٠٢٩ هـ تقريباً . تولى بعض المناصب القريبة من المحاكم — مثل خزائنه للملك عضد الدولة — بويه . وله مناظرات وتصنيفات منها كتاب « أنس الفريد » وكتاب تجارب الأمم في التاريخ مع تفاء لصبر الفيلسوف . وله كذلك كتاب الفوز الكبير والفوز الصغير . ومن أهم كتبه الأخلاقية « تهذيب الأخلاق » . وقد ذكر الشهرزوري أن اسم الكتاب الأصل هو « الطهارة » . وفي كلام مسكويه ، ما يدل على صحة هذه التسمية .

الكتاب ككل ، بل إننا نجد في الكتاب نصوصا صريحة تؤكد هذا ، لدرجة قد تجعل هذا الكتاب تربويا أكثر من أن يكون كتابا في فلسفة الأخلاق . ولا يطل هذا ما عرض في الكتاب من أقوال فلاسفة الأخلاق أنفسهم ؛ لأن النعمة العالية من أول الكتاب إلى آخره هي نعمة الرب والمعلم ، الذي يهيمه أن يدين القارىء أو الطالب بمبادئه .

لهذا يعكس الكتاب مهارة الرب ودقته وصبره وشفقته أحيانا ، وقسوته وصرامته أحيانا أخرى . ولا عجب إذن أن يعتبر «مسكويه» التخلق «صناعة» . وأعتقد أنه لا حرج من أن يقال « تصنع الفرد أخلاقيا ، كما يقال «تخليقه» ، أو تخلقه بمعنى جعله إنسانا ذا خلق كريم .

ومنهج مسكويه في هذا الكتاب واضح كل الوضوح : حيث يبدأ بذكر مقدمات تمهيدية لإتقان هذا الفن ^(١) أو هذه الصناعة كما يراها . وقد روعى أن تتضح في ذهن قارىء الكتاب هذه الفكرة الهامة ، وهي ضرورة التخلي عن الرذائل قبل أى اتجاه إلى التحلى بالفضائل . وذلك أمر هام نجد أقيسة كثيرة له في الحياة ؛ فإتانا مثلا لا يمكننا أن نشيد بناء فخما ، نظيفا وصحيا فوق أكوام من الانقاض والافذار ، بل لابد أن نزيلها ونظهر مكانها .

لقد كان مسكويه وفيما لمنهجه حيث تحدث عن النفس وقواها . وربط بين هذه القوى وبين الفضائل الرئيسية وأضدادها وهي الرذائل .

وفي حديثه عن النفس وقواها لا يخرج عما أثير عن أفلاطون وأرسطو .

(١) ومن ثم تظهر موضوعية مسكويه وكونه عمليا حيث يرسم الخطة بوقائدها ، بغية أن يسير عليها من يريد التحلى بالأخلاق الفاضلة ، بعد تجرده من الرذائل .

ويعرض مسكويه لأنواع الخلق المطلوب، ثم يمرض لأهمات المسائل الأخلاقية،
مضمنا ذلك كل ما يقترحه بالنسبة للنشء والشباب، ممن يحتاجون إلى تعهد خاص
ورعاية تامة وتأديب كامل.

النفس وقواها: يرى مسكويه - كما رأى أفلاطون من قبل - أن للنفس
قوى ثلاثا: القوة الناطقة، وهي التي يكون بها الفسك والتمييز والنظر في حقائق
الأمور. والقوة الشهوية أو البهيمية، وبها تكور الشهوة، وطلب الغذاء
والشوق إلى الملاذ. والقوة الغضبية، وهي تسمى السبعية، وبها يكون الغضب
والنجدة، والإقدام على الأهوال. والشوق إلى التسلط والترفع.

الفضائل الرئيسية: تقابل الفضائل الرئيسية هذه القوى التي سبق ذكرها،
وتعتبر أضعافها بذائل. والضابط في إطلاق الفضيلة على أي سلوك أو عمل هو
الاعتدال (أو التوسط) كما رآه أرسطو.

فضيلة العلم - وتبعبها الحكمة - تنشأ عندما تكون حركة النفس الناطقة
معتدلة، وغير خارجة عن ذاتها، وعندما يكون شوقها إلى المعارف الصحيحة.
وفضيلة العفة - ويدهها السخاء - تنشأ من اعتدال القوة البهيمية، وانقيادها
للنفس العاقلة. وفضيلة الحلم - وتبعبها الشجاعة، ثم تنشأ من اجتماع تلك
الفضائل وتوازنها فضيلة أخرى أخرى أساسية هي العدالة.

وهنا نجد أن مسكويه يستعمل هذا اللفظ بمعنيين يقصدهما تماما: الأول هو
الاعتدال والتوسط والاتزان بين تلك الفضائل، وعدم طغيان قوة على أخرى؛
فهي إذن عدالة داخلية أو باطنية في النفس الإنسانية، والمعنى الثاني هو هذا
المعنى الاجتماعي المضاد للظلم.

والنقطة الهامة التي نود التنبية إليها هي أن مسكويه لم يفته أن يوضح أن هذه الفضائل ليست فضائل في ذاتها إلا بمقدار ما تجاوز المتحلي بها إلى أبناء جنسه ؛ أى إلا بعد وصول آثارها إلى من حوله ، أو إلى المجتمع . فالجود ، مثلا ، إذا لم يتعد حدود صاحبه سمي المتحلي به مسرفا (١) . والعلم — كذلك — إذا اقتصر على المتمتع به ولم يصل إلى غيره سمي صاحبه مستبصرا . وذلك ولاشك دليل واضح على أن مسكويه لا يهمل النظرة الاجتماعية للفضائل أو الاخلاق ، بل إنه ليرى ضرورة وجود المجتمع لتحقيق الفضيلة والسعادة ؛ وما ذلك إلا لأن الاختلاط بين الناس هو المحك الذي تظهر به الفضيلة أو الرذيلة .

فالهروب من المجتمع إلى غير رجعة ، واللجوء إلى المغارات يعطل القسوى والملكات ويطمس معالم الفضيلة والرذيلة معا ؛ فلا يمكن أن نصف الآبق الذي يقاطع الناس جميعا بالخير أو بالشر في رأى مسكويه . فهذا الإنسان وأمثاله كما يقول مسكويه « بمنزلة الجمادات والموتى من الناس » ؛ لإننا « إنما نعلم وتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم ، لنصل منها وبها إلى سعادات أخر إذا صرنا إلى حالة أخرى (٢) » .

ونلاحظ أن « مسكويه — يتبع أفلاطون وأرسطو — عندما يضع فضيلة العلم فوق كل الفضائل . ولكنه لا يعنى الحكمة من تطبيق مبدأ « الوسط ، عليها ؛ فهم في نظره وسط بين السفه والبله . »

(١) يجب أن يباد النظر في أقاويل المفسرين للآيات القرآنية الهامة بالإخاق . فأغلبها [أقاويل تقليدية لا ترتفع الى المستوى القرآنى الرفيع . وبمعناها في هذا الصدد هذا القول المأثور « لا خير في السرف كما لا سرف في الخير » .

(٢) تهذيب الاخلاق ٢٤ .

والسفه هو استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي ، أما البله فهو تعطيل هذه القوة . والعلم الذي يعم نفعه ، وتنتشر آثاره بين الناس جدير بأن يكسب صاحبه مكانة تجعله معقد الرجاء والاحترام في الدنيا والآخرة ، بحيث يلجأ إليه في هذه الحياة بغية الانتفاع والاستضاءة بعله ، ويوقر في الآخرة لأنه يتمتع بفضيلة إنسانية ملكية أى مشابهة لفضيلة الملائكة (١) .

أما فيما يتصل بالعدالة ، فيحدثنا مسكوية ، بأنها فضيلة للنفس و تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها ؛ وذلك عز مسالمة هذه القوى بعضها لبعض ، وإستسلامها للقوة المميزة ، حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها . ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبدا الإنصاف من نفسه على نفسه أولا ، ثم الانصاف والانصاف من غيره ، (٢)

وهناك فضائل مندرجة تحت الفضائل الأصلية : منها ما هو تحت العفة ، وما هو تحت الشجاعة ، وما هو تحت السخاء ، وما هو تحت العدالة ، وما يتصل بالحكمة . والظاهر أن مسكوية لم يلتزم بحرفية التقسيم الرباعي عند الحديث عن

(١) تهذيب / ١٣ ، ١٤ . وجدير بالذكر أن بعض الصوفية المسلمين ينصون على حاجة الناس إلى العلماء في الدنيا والآخرة . أما في الدنيا فالأمر ظاهر ؛ وأما في الآخرة فيقول بعضهم لمن أهل الجنة حين يستوفون رغباتهم ، ويستنفدون أمانهم ومطالبهم ، ويرتج عليهم فلا يدرون ماذا يطلبون وراء ما هم فيه ؛ يذهبون إلى العلماء بالله ليدلوهم ويرشدوهم إلى ما يمكن أن يطلبوه في حدود الأدب المستح لمكانة كل منهم . وبذلك يطلع العلماء هؤلاء النعمين على آفاق أخرى أرحب وأسمى مما هم فيه . وهذه الفكرة - كما نرى - دقيقة وعميقة ، حيث تصور بلا شك دوام الترقى المستمر للإنسان حتى في حياته الأخرى .

الفضائل المندرجة تحت الفضائل الرئيسية . كما أن من الملاحظ أن تحديد بعض هذه الفضائل المندرجة لا يخلو من تكلف أحياناً ؛ بل إنه في أحيان أخرى قد يكتنفه الغموض . ولكن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بوجود أمثلة لدقة المصطلح الموضوع للفضيلة الفرعية . ومن أدلة ذلك تفریق « مسكوية » بين الصبر المندرج تحت الشجاعة ، والصبر المندرج تحت العفة . والذي يفرق بينهما هو موضوع الصبر ذاته . ففي العفة يعنى الصبر معنى حبس النفس وضبطها عن الشهوات الهاججة ، والنزوات العارمة بينما يعنى في الشجاعة تحمل الامور الهائلة (١) .

ومن الفضائل المندرجة تحت العفة : الحياء ، الدعة ، الصبر ، السخاء ، الحرية ، القناعة ، الدماثة ، الانتظام ، لحسن الهدى ، المسالمة ، الوقار ، الورع . ويتبع مسكوية كل فضيلة من هذه الفضائل بتعريف يوضحها . ولا مناص من الاعتراف بأن بعض هذه التعريفات متداخل ، والفضائل نفسها قد تكون متشابكة ومتشابهة إلى درجة كبيرة . كما أن بعض هذه التعريفات لا يخلو من ضيق النظر ، وقد يخونه السداد في بعض الأحيان . ففهوم « الحرية » مثلاً يكاد يقتصر في ذهن مسكويه على طلب العيش والسعى وراء الرزق . يقول مسكويه عن الحرية إنها « فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهه ، ويعطى في وجهه ، وتمنع من اكتساب من غير وجهه » (٢) فأين مظاهر الحرية الأخرى من رأى وسلوك وفعل ؟

كما أنه يعرف الورع بأنه « لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس » ألا يصلح ذلك ويتطابق على أية فضيلة ؟ ألا يدل الأصل العربي للكلمة على ما يتصل

(١) تهذيب / ١٧

(٢) نفس المرجع .

بالتحرج والامتناع عما يشين ، وإذن فهو أقرب إلى الجانب السلبي ؟ (١) وندع للقارىء فيما بقى من الفضائل المندرجة أن يستبطن بنفسه مدى تداخل مفاهيم هذه الفضائل ، ومدى الغموض الذى يكتنفها ، والتكرار فى ذلك أحيانا ومن الفضائل التى تحت الشجاعة : كبر النفس ، النجدة ، عظم الهمة ، الثبات ، الصبر الحلم ، عدم الطين ، الشهامة ، احتمال الكد .

الفضائل التى تحت السخاء : الكرم ، الأيثار ، النيل ، المواساة ، السماحة المبرحة .

ويعرف مسكويه « النيل » بأنه « سرور النفس بالأفعال العظام وإبتهاجها بلزوم هذه السيرة » (١) . ولا ندرى لم خص السخاء دون سواه بأن تسدرج تحته تلك الفضيلة .

الفضائل التى تحت العدالة : الصداقة ، الألفة ، صلة الرحم ، المكافأة حسن الشركة ، حسن القضاء ، التودد ، العبادة (٢) ترك الحقد مكافأة لشر بالخير ، استعمال اللطيف ، ومحوب المروءة فى جميع الأحوال ، ترك الحكاية عن ليس بعدل مرضى ، عن سيرة من يحكى عنه العدل الخ ...

المحقق :-

لقد سبق أن أشرنا إلى أن مسكويه يرى أن تبدل الصفات الأخلاقية أمر

(١) فى القاموس « ورج (كورث) تخرج وكف (أى امتنع) » أظنر باب البين فصل الواو ٣٠ ص ٩١ من القاموس المحيط

(٢) فى القسم الذى يتحدث فيه مسكويه عن ما يجب على الإنسان لحاقه ينص على أن أرسطو لم يذكر فى هذا الموضع العبادة ، ولكنه قل ما معناه والظاهر أن مسكويه لم يكن محاكيا لأرسطو هنا بحال .

يمكن ، ولا شيء منها بالطبع . وحقيقة المسألة أن مسكويه يعرف الخلق بقوله إنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية » . وليس مسكويه مجددا في هذا التعريف الذي سبق إليه . ولكنه يذكر أن هذه الحال نوعان . منها بما يكون طبيعيا من أصل الزواج ، ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدريب المستمر حتى يصير ملكة وخالقا . فهل معنى ذلك أنه يرى أن بعض الخلق طبعى أو طبيعى ، وبعضه مكتسب ؟

الواقع أن مسكويه يستدل بقضية منطقية (١) على أن الخلق ليس بالطبع إذ يقول : كل خلق يمكن تغييره ؛ لا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع « لا خلق ولا واحدا منه بالطبع » (٢) .

ويعرض «مسكويه» وجهات نظر مختلفة حول الخلق من حيث كونه طبيعيا أو غير طبيعى . ويتبنى الرأى القائل بإمكان تبدل الخلق وانتقاله، وذلك كما يشهد الحس والعقل وظواهر الحياة ، وما وضع من سياسات ونظم تربوية ويحكى مسكويه عن جالنيوس رفضه لمزاعم من يرى خيرية الطبيعة الإنسانية خيرية مطلقة ، ثم إمكان صيرورتها شريرة بالمخالطة . ، ورفضه لرأى من قال : إن الناس أشرار بالطبع ، وإنما يصيرون أحيارا بالتأديب والتعليم . وحيث رفض جالنيوس هذين الرأين — فيما يحكى مسكويه — فإنه أعلن أن من الناس من هو خير بالطبع ، ومنهم من هو شرير بالطبع ، ومنهم من هو متوسط بين الخيرية والشرية . وزعم جالنيوس أن هذا من الأمور الواضحة ؛ لأن من الناس فعلا من هو خير بالطبع — وهم قليلون — ، وهؤلاء لا ينتقلون إلى الشر مهما

(١) القضية من الضرب الثانى من الشكل الأول حسب قانون المنطق الأرسطى .

(٢) تهذيب / ٢٧ .

كانت الظروف ؛ ومنهم من هو شرير بالطبع - وهم كثيرون - وهؤلاء لا ينتقلون إلى الخير ؛ ومنهم من هو متوسط بين هذين ؛ وهؤلاء يمكن تحويلهم إلى أى من الجهتين تبعاً لصفات من سيخالطون ؛ فإذا كانوا أختياراً فإنهم سيتحولون إلى الخير ، وإذا كانوا أشراراً فسيتحولون إلى الشر (١) .

وينتفع مسكويه بكل من جالنيوس وأرسطو في تأليف برهانه المنطقي الدال على قبول الخلق للتغيير ، ولكنه يبدو مؤيداً لفكرة اختلاف المستويات في قبول التخلق الفاضل ، والتخلي بالآداب ؛ فالتناس في ذلك مراتب كثيرة مشاهدة لنا جميعاً . ويرى مسكويه بحق أن الأخلاق تظهر على الأطفال بصورة أوضح ، لأنهم لا يسترونها بروية ولا فكر ، كما يفعله الرجل التام ... حيث يعرف من نفسه ما يستتبع منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه (٢) كما يعلم بأن هناك من هو أهل لقبول الآداب ، ومن هو نافر منها . فالتناس ليسوا على رتبة واحدة ؛ وإن فيهم المتوائم والممتنع ، والسهل السلس ، والفظ العسر ، والخير والشرير . والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثيرة . وإذا أهملت الطباع ، ولم ترعى بالتأديب والتقويم ، نشأ كل إنسان على سوم طباعه ، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولية ، وتبع ما وافقه في الطبع ؛ إما الغضب وإما اللذة ، وإما الزعارة ، وإما الشره ؛ وإما غير ذلك من الطباع المذمومة ، (٣) .

(١) تهذيب / ٢٦ : ٢٧ .

(٢) تهذيب / ٢٨ .

(٣) تهذيب / ٢٨ .

ولا يدنى مسكويه أن يربط بين الخير والفضيلة ؛ فافضائل في نظره خيرات ومجلبة للسعادة . ويدور بارعا في هذا الربط براعته في ربطه الأخلاق بكل من الفلسفة والدين . فن حيث العلاقة المتحققة بين الفلسفة والأخلاق ، يرى مسكويه - ويحاكي فلاسفة كثيرين - أن الفلسفة قسمان : نظرى وعملى . وإن سعادة الإنسان قائمة على كماله في هذين القسمين . ففي القسم النظرى تتحقق بصدق النظر وصحة البصيرة واستقامة الرؤية ؛ بحيث لا يخطئ الإنسان في اعتقاده ، ولا يشك في حقيقة وينتهى في العلم بأمر الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهى ؛ فيثق به ويسكن إليه ، ويطمئن قلبه ، وتذهب حيرته ، ويتجلى له المطلوب الأخير حتى يتحد به (١) .

وأما الجانب العملى فهو الكمال الخلقى ؛ وذلك بترتيب قواه وأفعاله بحيث لا تتغالب ، وحتى تتسالم هذه القوى فيه ، وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة ، منتظمة مرتبة كما ينبغى ، وينتهى إلى التبرير المدنى الذى يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم ذلك الانتظام ، ويسعدوا سعادة مشتركة ، كما كان ذلك في الشخص الواحد (٢) .

ومن حيث العلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق ، فإن هدف كل منهما هو صلاح الإنسان وسعادته ؛ وهنا يجمل أن نعرض رأى مسكويه في السعادة ، ففكرة السعادة : ينقل مسكويه عن أرسطو في مسألة الخير والسعادة ، وفي معظم الأحوال يبدو النقل حرفيا ، ويعترف مسكويه بهذا ، وينبه إلى ما اختاره

(١) تهذيب/٣٢ ، ٣٣ ولا يخفى ما في هذه العبارة الأخيرة من طابع صوفى غلاب .

(٢) قس المرجع /٣٣ والطابع الاجتماعى واضح فى هذه الفكرة .

أرسطو من تعريفات المتقدمين لمصطلح « الخير » ، وأقسامه (١) وعليه ، فالسعادة الكاملة « تتمثل في خمسة أشياء : صحة البدن ولطف الحواس ، والثروة والأعران وحسن الذكر والأحدوثمة والنجاح في الأمور ، وجودة الرأي وصحة الفكر وسلامة الاعتقادات في دينه وفي غير دينه ، وجودة المشورة في الآراء . وحظ الناس من هذه السعادة بقدر حظهم من هذه الأشياء (٢) .

ويعرض مسكويه لرأى فيثاغورس وبقراط وأفلاطون الخاص باعتبار الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها ، وليس هناك حاجة إلى فضائل البدن ، أو ما هو خارج البدن ؛ وذلك لكيلا تتوقف سعادة الإنسان على شيء خارج نطاق قدرته ، أو خارج حدود نفسه فيفقدما فيشقى . « فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل (النفسية) ، لم يضره في سعادته أن يكون سقيما ، ناقص الأعضاء ، مبتلى بجميع أمراض البدن ؛ اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها ، مثل فساد العقل ، ورداءة الذهن وما أشبهها (٣) .

ويدحض مسكويه الرأى القديم القائل بأن السعادة العظمى لا تتحقق إلا بمفارقة البدن ، واضعا يدينا على سخافة ما يؤدي إليه مثل هذا الرأى ؛ وهو الظن بأن الإنسان في حال حياته وقدرته على أداء الأعمال الفاضلة لنفسه ولبنى وطنه يعتبر سقيما ، أو ناقص السعادة ؛ حتى إذا مات وفقد هذه الأشياء - عد سعيدا تام السعادة . ويظهر أن مسكويه قد أغفل جوانب كثيرة لهذه المشكلة ؛ منها ما يتصل بطبيعة التكليف في هذه الحياة ، وما يصحب ذلك من مجاهدات

(١) تهذيب/٦٣، ٦٤ .

(٢) حسن المرجع/٦٥ ، ٦٦ .

(٣) المصدر/٦٦ .

ومواقف صعبة ، قد تشوب السعادة ببعض الشوائب ؛ كما أن من طبيعة هذه الحياة ، وتعدّد مظاهرها ألا يحظى الإنسان عادة بالجوهر الصافي من كل شيء ، وبإختصار : إن قرانين هذه الحياة ومحدوديتها في الزمان والمكان قد لا تسمح بالرائع المثالي من السعادة ، دون أن نفهم من ذلك أية فكرة تتصل بالترجم بالحياة ، أو التنصل منها ، أو حتى قبولها على مريض . إن للجهد حلاوة ربما فاقت في اللذة الثمرة ، وإن للكفاح نشوة قد تربو على الظفر .

وإذن فلا مفر من قبول فكرة نسبية السعادة (١) . وهي الفكرة التي نادى بها أرسطو من قبل ، ونعتقد أن مسكويه يوافق عليها ؛ وإن كان قد بين أنه لا يوافق على فكرة الحظ أو البخت وتأسيس السعادة عليها ، وذلك لأن السعادة شيء ثابت ، غير زائل ولا متغير - والحق أن فكرة ثبات السعادة مع إمكان تأسيسها على أعراض الحياة من مال وجاه وصحة وجمال ، لا تصمد لآي نقد . لقد وجد من الفلاسفة الأخلاقيين من اعتبر السعادة غير كاملة إذا لم يشارك البدن في جانب منها ، كما وجد من يقلل من شأن البدن في هذا المضمار ولا يرى حاجة إليه ؛ ولقد رأى مسكويه أن يجمع بين الرأيين نظرا لتكوين الإنسان من مبدئين : روحاني وجسماني ، يتصل كل منهما بعالمه الخاص . ولا تتم السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعا . غير أن المرتبة البدنية أقل ، أما وفور الحظ من الحكمة

(١) نسبة السعادة قد تعني تنبير صورتها أو موضوعها أو مظهرها بتنكير الأفراد أو بتخير حالات كل فرد . فالصحة تبدو سعادة يطمح إليها المريض ، والجاه والثروة مطمح أنظار الدليل والفقير ، ومن الحقائق المرة التي لا مفر من التسليم بها أث الشيء الذي يعتبر موضوعا للسعادة لا ينال هذا التقدير الهائل إلا عند فقده - وهذا ينطبق بصورة أوضح على كل متع الحياة . وقد تعني نسبة السعادة أيضا وجودها غير كاملة كما وكيفا . والظاهر أن أرسطو كان يقصد المعنى الأول .

- هذا التاج النفسى السامى - يعتبر سعادة تامة مزيلة للآلام والحسرات .

وعن تلك المرتبة - مرتبة وفور الحظ من الحكمة - يتحدث مسكويه ، ومن أوتاره تنبعث نغمات الزهد والتصوف ، وتردد أصداء سقراط قبيل مضادته هذه الحياة . استمع إليه يقول « وهذه المرتبة من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها ؛ وهو الذى لا يبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا ، ولا يتحسر على ما يفوته من التنعيم فيها . وهو الذى يرى جسمه وماله ، وجميع خيرات الدنيا ، التى عددناها فى السعادات التى فى بدنه ، والخارجة عنه كلها كلا (١) عليه ، إلا فى ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذى هو مربوط به ... وهو الذى يشتاق إلى صحبة اشكاله وملاقاته من يناسبه من الأرواح الطيبة ، والملائكة المقربين . وهو الذى لا يفعل إلا ما أراه الله منه ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شىء من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ... وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب ، (٢) . وليس هذا هو كل ما لدى مسكويه من عناصر صوفية ؛ بل هناك أيضا كثير من النصوص التى تفيض تصوفا حاراً ، وإن كان تصوفا نظريا (٣) من حيث الشرح والتحليل ، أى بصرف النظر عن حياة مسكويه الخاصة . وهناك حديثه عن مقامات الناس عند الله عز وجل ، وفكر المحبة الإلهية . يقول

(١) كلا : عبثاً أو حملاً تعيلاً

(٢) تهذيب / ٧٠ ، ٧١

(٣) يظهر هذا الطابع من ذكر الوسائل التى يراها مسكويه محققة للاتصال بالاله . فمنها الحرس والنشاط والعلوم الحقيقية والمارف التعيينية ، والحياء من الجبل وقصان القريضة ، ولزوم هذه الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة . انظر تهذيب ١٠٢

• للإنسان مقامات ومنازل عند الله عز وجل : فالمقام الأول للوقنين - وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء . والمقام الثاني مقام المحسنين - وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون . والمقام الثالث مقام الأبرار - وهو رتبة المصلحين ؛ وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد . والمقام الرابع مقام الفائزين - وهو رتبة المخلصين في المحبة ، وإليها تنتهي رتبة الاتعاد ، وليس بعدها منزلة ولا مقام مخلوق ،

والطابع الإسلامي واضح في المصطلحات (١) التي يستعملها مسكويه للدلالة على هذه المقامات ، كما هو واضح أيضا من المصطلحات المستخدمة للدلالة على ما يسبب زلل الإنسان وعثاره . فكلها تقريبا مصطلحات قرآنية مثل الزيف والرين والغشاة والحتم ، إلى آخر هذه الكلمات (٢) .

ولا يرضى مسكويه للإنسان أن تقصر همته ، أو أن تخشور عزيمته إزاء المفريات والذائد ، فسمع صيحته الدالية المنذرة « من رضى لنفسه بتحصيل اللذات البدنية ، وجعلها غايته ، وأقصى ساداته ، فقد رضى بأخس العبودية لأخس الموالى (٣) » . ألسنا هنا نقرأ معاني الآية القرآنية الكريمة « أفرايت من من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ، ؟ ولا يظن في ذلك اعتماد مسكويه على جاننيوس في تجهيل هؤلاء الذين يقصرون اهتمامهم على تحصيل اللذات وجعلها

(١) وهي « الموقنون » ، « والمحسنون » ، « والأبرار » ، « والفائزون » وكلها قرآنية . وليس من الصعب تلسها في القرآن الكريم .

(٢) أنظر تهذيب الاخلاق ١٠٢ ، ١٠٣ . وقارن القرآن الكريم فيما يتصل بهذه الكلمات على الترتيب : الصف آية ٥ ، المطفون آية ١٤ ، البقرة آية ٧ .

(٣) تهذيب ٣٦

المهدف الأساسى لسعيهم ، فإنما كان ذلك لتقوية الفكرة والاستئناس لصحتها .

ومن أقوى العناصر الصوفية فى بعض تعاليم مسكويه — إلى جانب ما سلف ما نرى أنه يمثل أهم المبادئ لنظرية « الفناء » ، كما عرفها وعرضها صوفية الإسلام . ومن تلك المبادئ نفي الرغبة والإرادة الانانية ، حتى المباح منها ، والتغاضى تماما عن المجازاة وانتظار العوض ، ومحاكاة الإرادة الإنسانية وخضوعها خضوعا تاما للإرادة والتوجيهات الإلهية ، وفى كلمة : « التخلق بأخلاق الله والاقتداء به . وهذا امرى شوط طويل فى طريق الفناء كما رسمه التصوف (٢) وهذه هى عبارات مسكويه حول هذه المسألة ، عند حديثه عن مثالية الأفعال الإنسانية ، يقول مسكويه : « فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية ، ففى كلها تصدر عن له ، وذاته الحقيقية التى هى عقله الإلهى ، الذى هو ذاته بالحقيقة .. فلا يبقى له حينئذ ارادة ولا همة خارجتان عن فعله ... لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة فى سوى الفعل — أى لا يكون غرضه فى فعله غير ذات الفعل ، وهذا هو سبيل العقل الإلهى . وهذه الحال هى آخر رتب الفضائل التى يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الاول ، خالق الكل — عز وجل — أعنى أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظا ولا مجازاة ولا عوضا ولا زيادة ؛ لكنى يكون فعله بعينه هو غرضه — أى ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل . ومعنى ذاته ، هو ألا يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه ، وذاته نفسها هى الفعل

(٤) انظر : التصوف (طريقتا وتجربة ومذهبيا) للدؤلف

الإلهى نفسه؛ وهكذا يفعل البارى تعالى لذاته، لا من أجل شىء آخر خارج عنه، (١) بل إن مسكويه ينص صراحة على أن الموت موتان : موت لإرادى ، وموت طبيعى . والأول هو إمامة الشهوات والنوازع المنحرفة ، ومن المعلوم أن هذا هو أول درجات السلم فى طريق الفناء الصوفى . ولكن بما يلفت النظر حقا فى تعاليم مسكويه تأكيده أن تجاوز الأغراض مهما سميت والفناء عنها مهما جلت — مثل الرياسة ومحبة الكرامة — هى غرض الفلسفة وهو فى الوقت نفسه متمن السعادة (٢)

ولا يفوتنا هنا أن تنبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من النزعة الاجتماعية فى تفكير مسكويه الأخلاقى . ونضيف هنا أنه اعتمد كثيرا فى إيضاح هذه النزعة والدفاع عنها على تعاليم الدين الإسلامى وآدابه ، مثل صلاة الجماعة ، والجمعة ، واللقاءات التى شرعها الإسلام بين المسلمين جميعا، حيث يقبلون من كل فج عميق إلى مكة أثناء الحج أو العمرة ، لإيجاد الانس والالفة بين الناس ، وتبادل المنافع المادية والروحية على السواء (٣).

كما لا يفوتنا أن ننوه بإخلاص مسكويه وجديته فى أن يتمثل مكارم الأخلاق، وأن يتحقق بها فى حياته العملية . ذلك ما يمكن أن نفهمه من العهد الذى قطعه على نفسه وخطه يمينه ، واحتفظت لنا بعض المراجع به كاملا أو بجزء منه (٤) .

(١) تهذيب ٧٣

(٢) أظن تهذيب ٧٤

(٣) الفوز الأصفر ٦٢ وما بعدها عن فلسفة الأخلاق فى الإسلام / ١٠٥-١٠٦ للدكتور

محمد يوسف موسى .

(٤) ذكر جزءا منه ياقوت / معجم الأدباء / ٥ / س ١٧-١٩ ورواه أبو حيان التوحيدي

فى المقابسات / ٣٢٢-٣٢٦ (عن د. محمد يوسف موسى / فلسفة الأخلاق ٨٢) وفى الملحق نص

هذا العهد للى جانب نصوص مسكويه الأخلاقية :

ومما يلفت النظر أن ابن سينا^١ هو الآخر قد أخذ على نفسه عهدا^٢ أمثلا إلا أن الرسالة التي تحمل هذا العنوان — العهد — لا تصور ذلك تماما، وإنما تصور جزء منها وهو المقدمة — لب هذا العهد وجوهه^(١). وسائر الرسالة إنما يقوم على تعريفات لبعض الفضائل وشرح لها. ومن المعروف أن ابن سينا ومسكويه كانا متعاصرين، وفي مثل تلك الظروف يعسر تقرير أيهما المحاكى والمقلد، وأيهما الأصيل المبتدئ. وليس من المستبعد أن تكون حالة العصر، وما تطلبته الظروف آنذاك عاملا هاما في دفع أمثال هؤلاء الفلاسفة إلى إعلان مثل هذا العهد، خصوصا إذا تذكرنا أن الفلاسفة في أغلب ظروفهم كانوا موضع اتهام، على الأقل فيما يتصل بمطابقة أعمالهم لمعارفهم. وبناء عليه فربما كان مثل هذا العهد تأكيدا لتبرئة ساحة هؤلاء من أنهم يقولون ما لا يفعلون.

ومهما كان الأمر فإن هذا العهد الذي سجله مسكويه هام من الناحية الأخلاقية، لأنه تصريح دقيق لوجهة نظر هذا المفكر في الرجل المثالي باعتبار أن الإنسان يريد الخير لنفسه، ويريد أن يكون أسعد الناس وأكثرهم رفعة وكرامة. ولا علينا بعد ذلك أن نبحث عن الدوافع الحقيقية التي أملت مثل هذا العهد، خصوصا إذا كان يعوزنا الدليل.

وعلى أية حال فإن مسكويه قد انتقى من كل ما علمه وما شهدته، أفضله وأرفعه، غير عابئ بالمصدر الذي يختار منه، ما دامت لديه القوة البارعة في الجمع والتوفيق والمزج وخلق الانسجام الكامل بين الأفكار مهما تباعدت.

وقد يشهد لافتراضنا الخاص بالظروف المعينة التي ربما تضمنت انتقاد الناس لأمثال هؤلاء الفلاسفة في ذلك الحين وقبله بقليل، ما ترك لنا أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطيب والفيلسوف المشهور في كتابه السيرة الفلسفية. ففيه يذكر

(١) أنظر الملحق حيث يذكر النص من كتاب «تسع رسائل فلسفية».

أن الناس قد أخذوا على فلاسفة العصر مأخذ كثيرة ، منها أنهم ليسوا على سيرة
أعلام الفلاسفة الأول من اليونان ، من أمثال سقراط . وقد دافع الرازي عن نفسه
وزملائه . يقول الرازي : إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأونا
نداخل الناس ، وتتصرف في وجوه من المداش عابونا واستنقصونا ، وزعموا
أنا جائرون عن سيرة الفلاسفة ، ولا سيما عن سقراط ، (١) ...

(١) كتاب السيرة الفلسفية ، ضمن رسائل فلسفية للرازي - ٩٩

(ح) الاخلاق في التصوف

تقوم الحياة الصوفية على مقومات أخلاقية ثابتة ، تتناسب مع سائر المستويات التي تخوض التجربة الصوفية ، ومن ثم يلاحظ الترابط الوثيق بين التصوف والأخلاق من حيث القول ، ومن حيث العمل . فإذا فحصنا أقوال الصوفية وتصريحاتهم وجدنا معظمها يدور حول النظام الأخلاقي المعين الذي ارتضاه هذا الصوفي أو ذلك . وإذا تدبنا سجل حياتهم ، ألفيناه عرضاً أميناً ، وتصويراً دقيقاً للثقل العلي الذي نادوا بها ، ودعوا الناس إليها ، وقامت عليهم نظرياتهم وفلسفاتهم .

ووثيقة الصلة بين التصوف والأخلاق تظهر من بعض التعريفات التي قدمتها جمهرة كبيرة من الصوفية ، تلك التعريفات التي تضمنها على قدم المساواة . فلقد عرف التصوف بأنه « الدخول في كل خلق سني ، والخروج من كل خلق دني » . كما عرف كذلك بأنه « أخلاق كريمة ، ظهرت في زمان كريم ، من قوم كرام » (١) . وعرف التصوف أيضاً بأنه « خلق ؛ فن زاد عليك في الخلق ، فقد زاد عليك في التصوف » (٢) .

ولا يتصور الصوفي مطلقاً إمكان فتح باب الود مع الله وكسب رضاه ، ونيل السعادة ، دون أن يسمو الإنسان خلقاً ، وأن يتهذب سلوكاً . يقول التستري : « من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق ، لم يتهن بعيشه في دنياه وآخرفته » (٣)

(١) القشيري : الرسالة : ٢١٧

(٢) نفس المرجع : ٢١٨

(٣) كلام سهل التستري : ٣٨ م

ولأ يقتصر اهتمام الصوفية بالأخلاق على التحدث عنها ، ولإبراز أهميتها أو أو الإفاضة في شرح مثلها وبواعثها أو باختصار — على الجانب النظرى ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما . فالصوفي قبل كل شيء لا بد وأن يكون ذا تجربة عملية ، ويجب أن يكون في حديثه صادرا عن تلك التجربة ؛ لأنها الشيء الوحيد الذى يقيم له وزنا في هذا المضمار ؛ فالتصوف عمل وتجربة وحياة ، قبل أن يكون قولاً وحديثاً وفلسفة .

يقول أبو القاسم الجنيد (٢٩٧ هـ) عن التصوف « ما أخذناه عن القليل والقال ، لكن عن الجوع ، وترك الدنيا ، وقطاع المألوفات والمستحسنات . » (١) ولذا لا تغنى المعرفة في نظر المتصوف عن التحقق بمقتضيات تلك المعرفة ، وتطبيق التعاليم التى تفرضها قبل التقدم لكسب أية معرفة جديدة ؛ وتلك العمرى هى الثمرة المرجوة من كل علم نافع ، أو معرفة مفيدة . ومن يقرأ كتب التصوف على اختلاف عصورها ، يخرج بهذا الانطباع العام وهو أن معرفة المذهب الصوفى ، والإلمام بدقائقه وتفصيله ، والمشاركة الوجدانية لقضاياها ، لا تجعل المرء صوفياً ، ولا تغنيه شيئاً عن العمل والتطبيق .

وقد أكد الغزالي هذا في كثير من كتبه ، ولاسيما كتابه « المتقذ من الضلال ،

ولا نغنى في هذه الدراسة بعرض المواقف الأخلاقية ، أو أنماط السلوك المختلفة للصوفية ، قدر عنايتنا بعرض وجهة النظر لهؤلاء ، مشيرين فى المواضع المناسبة إلى أهم مصادر هذه الوجهة . غير أننا نود أن نؤكد مرة أخرى أن

(١) الفشبرى : رسالة : ٣١ .

الصوفية لا يعالجون الأخلاق علاجاً فلسفياً منظماً ، وهادفاً ، بغية تأسيس مذهب نظري ، يشارك في تنمية الدراسات الأخلاقية ؛ وإنما كانت آراؤهم الأخلاقية في معظمها نتيجة لتأملاتهم الخاصة في أحوال أنفسهم ، وفي النصوص المقدسة كما بدت لشفاقيتهم ، ورهافة حسهم ، كما كانت تلك الآراء تمس أمراً يعينهم ويتصل بصميم حياتهم الروحية ؛ تلك الحياة التي كانت شغلهم الشاغل . وربما وجد بعضهم شيئاً من الحرج في الحديث عن المثل والمكارم الأخلاقية ، مخافة أن يظن الناس أنه متخلق بها تمام التخلق . ونلدح هذه المبالغة التي تجاوزت كل حد عند الملامتية ، الذين أدى بهم الإفراط في مراعاة الإخلاص ، والحذر من الرياء ، إلى كتم فضائلهم وسترها تماماً عن الناس ، بل ربما تظاهروا بما قد يفضى إلى إساءة الظن بهم (١) .

وتتخذ العناصر الأخلاقية في التراث الصوفي صوراً شتى : فأحياناً نجد تلك العناصر في صورة تحليلات نفسية دقيقة ، لا تقل في أهميتها العلية عن نتائج البحوث الحديثة المتعلقة بالتحليل النفسى Psycho-analysis أو علم النفس العلاجي Psycho-Therapy ، أو الحالات النفسية الشاذة apnormol-Psychology ، ويتمثل ذلك بصورة واضحة في إنتاج متقدمى الصوفية من أمثال أبي سليمان الداراني ، والحارث بن أسد المحاسبي ، وسهل بن عبد الله التستري ، وأبي طالب المكي ؛ ثم بعد ذلك في إنتاج أمثال الغزالي وابن عربي . نجد هذه التحليلات

(١) من التعاريف التي يقدمها الغزالي « لللامتية » أنهم الذين « لا يظهرون خيراً ، ولا يضرون شراً (روضة الطالبين / ١٤٦) . ونلاحظ نحن أن مبالغة الملامتية في تحقيق الإخلاص ، يتضمن شيئاً من القصور ؛ لأنهم أرادوا أن يسقطوا أحكام الناس من اعتبارهم ، في الوقت الذي يحاولون لأحكام التخصي منهم . وهذا يدل على اهتمام بالغ بما أرادوا إهماله ؛ ولذا وجد المبدأ القائل بأن لإخلاصهم يحتاج إلى إخلاص .

مرتبطة بما يناسبها من الفضائل أو الرذائل ، وإن كان الغالب في مثل هذه التحليلات أن تولى أهمية كبرى للجانب السلبي الخاص بالرذائل . وأحيانا أخرى نجد تلك العناصر الأخلاقية في صورة تعليقات على مواقف خاصة ، أو أنماط معينة من السلوك . وقد نجدها في صورة نصائح أو تعليمات صادرة من هؤلاء المرين ، الذين يتصدون لإرشاد المرادين ، وتوجيههم المستمر في حياتهم الروحية .

أما العرض المنظم لمسائل الاخلاق - مصدرها وبواعثها ، ومقاييسها ، وغاياتها وما إلى ذلك - فإنه ينتمى إلى فترة متأخرة نوعا ما في تاريخ التصوف ؛ ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتقاد بأن جوهر المسائل الأخلاقية ولها الخالص يمكن تلخيصها في تلك العناصر المنبثقة في التراث الصوفي المبكر ؛ وأن عمل اللاحقين انصب على التنظيم والتبويب ، والتفصيل والشرح والايضاح ، وضرب الأمثلة . ولا تنكر الصعوبة التي يلانها الباحث عندما يريد أن يكون فكرة عامة متسقة عن الاخلاق في التراث الصوفي المبكر ، لأنه مضطر أن يلم شتات تلك العناصر المتفرقة ، وأن ينسق بينها بعد توثيقها ، وأن يضفيها في إطار فكري عام ، راسما لها الخطوط العريضة التي تشكل أساسها .

ولعل هذه الصعوبة قد صرفت الكثيرين - ممن تعرضوا لموضوع الاخلاق في التصوف ككل (١) ، إلى علاجها لدى صوفي بعينه ، معتمدين على أن كشف المخطط الأخلاقي عند صوفي معين ، يعطى صورة أخلاقية عن التصوف عموما . وبالرغم من أن لهذه الفكرة بعض ما يبرزها ، إلا أنها ليست صحيحة على الاطلاق . فقد تكون التجربة الصوفية في أساسها وجوهرها واحدة ، ولكنها ليست كذلك فيما يتصل بشرحها أو تفسيرها أو التعليق عليها وعلى

(١) باستثناء محاولة الدكتور زكي مبارك ، ومع ذلك فنظرتة متأثرة بأفكار سابقة .

نظارتها لدى صوفية كثيرين .

ومها يكن من أمر ، فقد اخترنا المغامرة بالبحث عن الأخلاق في التراث الصوفى ككل ، رغم ما يكتنف ذلك من صعوبات . وقد حاولنا في كثير من المواضع أن نعتمد على النصوص المبكرة ما أمكن . وقد رأينا أن من الفائدة إلى جانب ذلك ، أن تضم هذه الدراسة لمحات عن بعض المسائل الأخلاقية لدى صوفى معين ، حتى يمكن الرجوع إلى بعض كتبه لمن أراد المزيد . وكان بودنا أن يكون هذا الصوفى من رجال القرون الثلاثة الأولى من الهجرة ، حتى نسلط الأضواء على مصادر التصوف في أولى مراحلها ، في الوقت الذي نتعرف فيه على وجهته الأخلاقية ، ولكن نظرا لأن معظم هذا التراث لم ينشر بعد في صورة محكمة ، فقد آثرنا أن نختار صوفيا ، نشر لإتجاهه ، وأصبحت كتبه في متناول الجميع ، وقد وقع الاختيار على أبي حامد الغزالي نظرا لشهرته ، وسهولة أسلوبه ، وتعدد الجوانب التي يمثلها هذا المفكر المسلم العظيم . وقد رأينا أن في اختيار الغزالي — بعد عرض وجهة نظر التصوف بصورة عامة — ما ينهنا إلى حقيقة هامة ، وهي أن دراستنا الأخلاقية في مجال التصوف ، لا تعنى الفصل التام والحاسم بين التصوف وغيره من المجالات في المحيط الإسلامى ؛ فسرى لدى الغزالي مثلا بعض العناصر المستفادة من دراساته الفلسفية والفقهية (١) والكلامية .

والآن نتجه إلى عرض المبادئ الأخلاقية العامة في التصوف ، إلى جانب بعض التأملات ، ذات الصلة الوثيقة بموضوع بحثنا في الأخلاق بصورة عامة ، متبعين ذلك بما يمكن تطبيقه في عصرنا الراهن .

(١) يتضمن الفقه وأصوله عناصر أخلاقية لامراء فيها؛ ويمكن أن تسكرس جهودنا خاصة لإيضاح تلك العناصر وربطها بالبحوث العامة .

بعض المبادئ الأخلاقية العامة في التصوف

١ - أولوية إصلاح الباطن ، وهو الجانب الخفى من الإنسان .

يولى الصوفية أهمية بالغة ، وعناية فائقة بالحياة الباطنية للإنسان ، وتفيض كتبهم بالحديث عن خلجات النفس ، وخطرات القلب ، ودقائق المشاعر، ورفائق الأحاسيس . وأوجه الصراع الباطنى عند تحويل السلوك أو تعديله نتيجة لنداءات القلب أو العقل .

وتتجلى عنايتهم بباطن الإنسان فى حديثهم الفياض عن حقيقة النية أو القصد، وحديثهم عن أعمال القلوب التى لا يمكن الاطلاع عليها ، أو قياسها بأى قياس إنسانى ، حيث ينفرد بالقدرة على ذلك الله جل جلاله . وهنا يتوثق الربط بين باطن الإنسان وبين مبدأ الألوهية فى صفاتها الفعلية التى ترتبط بالخلق ومقتضيات هذا الخلق .

وعناية التصوف بالجانب الداخلى ، أو الوجه الباطن فى الإنسان أمر مفهوم ، له ما يبرره ؛ فالتصوف أولا وأخيرا ليس لإرحلة نفسية ، فيها يتم للصوفى اكتشاف أبعاد نفسه ، ومدى صلتها بالله وبخلقه ؛ وما يؤديه الصوفى من أعمال ، وما يقوم به من واجبات ومجاهدات ليس لإزادا ، وإعدادا ، ووسيلة لإتمام هذد الرحلة بنجاح .

ولا عجب - إذن - أن نجد بعض المفكرين يحاول أن يبرز - عن طريق المقارنة - الفرق الأساسى بين أهل الدين - أو المتدينين العاديين - وبين أهل التصوف - الذين يعنىهم الجوهر والروح ، أكثر مما يعنىهم المظهر والشكل . وقد رأى هذا المفكر الكبير أن أهل الدين ، أكثر آدابهم فى تهذيب

النفوس ، وتاديب الجوارح ، وحفظ الحدود وترك الشهوات ، أما أهل التصوف - الذين هم أهل التخصصية - فأكثر آدابهم -م في طهارة القلوب ، ومراعاة الأسرار ، والوفاء بالعهود^(١) ، وحفظ الوقت ، وقلة الالتفات إلى الخواطر ، وحسن الأدب في مواقف الطلب ، وإدمان الحضور^(٢) .

ومع ذلك ، فنحن لا نرى أن التصوف الحق يهمل الجانب الأول الخاص بالكمال المظهرى البادى للعيان ، وفاء بمقتضيات الأوامر الدينية ، كما لا نعتقد أن الدين يرضى من الإنسان أن يتم مظهره أخلاقيا دون أن يكون هذا المظهر ترجمة دقيقة للنية السليمة ، والقلب المستقيم . غير أننا نلاحظ بحق أن تركيز التصوف على إصلاح الباطن - أو بالعبارة الصوفية « عمارة الباطن » - كان ردا حاسما لبعض المواقف الجامدة لهؤلاء الذين قصرُوا مهارتهم على استكمال الضوابط الشكلية لأنواع العبادات المختلفة ، بطريقة أوحى لمن ليس له دراية كافية بحقيقة الدين ، بأن هذا هو كل ما يراد .

ولا شك أننا نجد ثروة ضخمة من المصطلحات الصوفية التي تتصل بباطن الإنسان ، وفي الواقع باطن أية ظاهرة . ويحتل القلب مكان الصدارة في البحوث الصوفية الأخلاقية ، وقد وضعت له رموز كثيرة ، كما أطلقت عليه مصطلحات عديدة ، باعتبار درجاته المتفاوتة دقة وعمقا . فلكل قلب قلب آخر ، هو السويداء

(١) يراد بذلك ما يعرف في التصوف « بالميثاق » الذي تتحدث عنه الآية القرآنية الكريمة (الاعراف : ١٧١) ويذهب الصوفية لمى أن الله أخذ على الناس ميثاق الإقرار بربوبيته . وهذا العهد يتضمن ضرورة الوفاء بسائر العهود أيا كان مصدرها ؟ باعتبارها متعلقة في نهايتها بوجود هذا العالم .

(٢) روضة الطالين ص ١٣٥ .

أو الجمهور ، أو الكلية ، كما للسر سر . أو باطن خاص ، واسكل وظائف محددة ، وعبادات مرسومة . ويستعير التصوف من شتى فروع المعرفة صوراً ، ورموزاً ، ومصطلحات ، ليعبر بها عن جوانب هذه الحياة الباطنة .

ومن أطرف ما كتب عن القلب وأحواله ، من سمو أو انحطاط ، وانبساط أو انقباض ، هذا النص الذي تستعمل فيه المصطلحات النحوية المعروفة : مثل الإعراب ، والرفع والنصب والخفض ، وما إلى ذلك - تستعمل المصطلحات النحوية لتعبر عن أحوال نفسية أو قلبية ، وكأن الكاتب يلمح بالتشابه بين أحوال الإعراب ، أو أواخر الكلمات ، وبين أحوال النفس أو بواطن الإنسان . وإليك هذا النص ، الذي توجد له نظائر كثيرة ، خصوصاً في كتابات المتأخرين من الصوفية « إعراب القلوب على أربعة أنواع : رفع ، وفتح ، وخفض ، ووقف ، فرفع القلب في ذكر الله تعالى ؛ وفتح القلب في الرضا عن الله تعالى ؛ وخفض القلب في الاشتغال بغير الله تعالى ؛ ووقف القلب في الغفلة عن الله تعالى . فعلامه الرفع ثلاثة أشياء : وجود الموافقة ، وفقد المخالفة ، ودوام الشوق . وعلامة الفتح ثلاثة أشياء : التوكل ، والصدق واليقين . وعلامة الخفض ثلاثة أشياء : العجب ، والرياء ، والحرص ، وهو مراعاة الدنيا . وعلامة الوقف ثلاثة أشياء : زوال حلاوة الطاعة ، وعدم مرارة المعصية ، والتباس الحلال ،^(١)

ومن النقاط الهامة التي يعالجها التصوف وهي وثيقة الصلة بالحياة الباطنية حقيقة « النية » ، وحقيقة جمع « الهم » ، أو جمع « الهمة » .

وهم ينفون كون مجرد التفكير أو الخاطر نية ، وينكرون استنباط عدم أهمية

(١) منهاج المارفين ص ١٠٤ . ويلاحظ هنا الربط التام بين الحالة الباطنية وبين الحالة الظاهرية في جانبي الفضيلة والرذيلة ؛ وقارن ما يأتي عن الفضائل .

العمل إذا تركز الانتباه على النية . يقول الهاملي « قد يسمع الجاهل ما ذكره اصحاب القلوب من المبالغة والتأكيد في أمر النية ، وأن العمل بدونها لا طائل تحته ... فيظن هذا المسكين أن قوله عند تسبيحه أو تدريسه : أسبح قربة لله الخ - محضرا معنى هذه الالفاظ على خاطره - هو النية ؛ وهيئات ١١ إنما ذلك تحريك لسان ، وحديث نفس أو فكر ، وانتقال من خاطر إلى خاطر ؛ والنية عن جميع ذلك بمعزل . إنما النية انبعاث النفس ، وانعطافها وميائها وتوجيهها إلى فعل ما فيه غرضها وبقيتها ، إما عاجلا ، وإما آجلا . وهذا الميل إذا لم يكن حاصلًا ، لا يمكنه اختراعه واكتساب بمجرد الإرادة المتخيلة . وما ذلك إلا كقول الشبهان : أشتهى الطعام ، وأميل إليه ، (١) .

ولكى يظهر لنا بوضوح أهمية التعمق في الأسرار بالنسبة للصوفي في حياته الأخلاقية ، ولكى يتضح لنا أيضا الفرق بين الموقف أو المستوى العادي الذي يقفه من يلتزم بالحد الضروري في دينه ، وبين موقف الصوفي السخي الذي يريد مجاوزة مثل هذا المستوى - لكي يتضح كل ذلك - فلا بأس من إيراد هذه الحادثة التي يرويها عن نفسه السرى السقطي - خال الجنيد ، سيد طائفة الصوفية الشهير . لقد قال السرى عن نفسه إنه ظل يستغفر الله زمنا طويلا من قوله « الحمد لله ، في مناسبة خاصة ، ولما سئل عن كيفية ذلك ؛ أجاب بأن حريقا كان قد شب في بغداد ، وأتى على بعض المنازل والحوانيت ؛ ثم أتى إليه رجل يخبره بأن حانوته قد نجا من النار . وعلى إثر ذلك قال السرى : الحمد لله .

والآن إذا نظرنا إلى هذا القول ، فلن نجد فيه ما يشين ، بل نجد فيه التزاما

ببعض الآداب الدينية ؛ فالرجل يشكر الله فضله في إنقاذ حانوته من الكارثة ، وهو عمل يثاب عليه شرعا ، ولكن السرى رجل صوفى ، يراقب دقائق مشاعره ، ويلتمس لها غاية الكمال ، وهو منتبه أشد الانتباه إلى أنواع المكر والخداع الكامن في أعمال النفس ، خاصة فيما اصطلمح عليه من أوجه الطاعة . ولذلك أدرك - بالتجليل - أن قوله : الحمد لله ، تعبير عن أنه اراد لنفسه « خيرا مما حصل للمسلمين (١) » . وهذا في نظره لا يليق بهمة الرجال الذين يريدون أن يتوددوا إلى الله ، بامثال أسمى المكارم . وقد وجه السرى انتباهنا في هذا المثال إلى بعض الآفات ، وأنواع القصور التى تنتاب بعض أعمالنا الخيرة ، فما بالاك بأعمالنا السيئة . على أن المعنى الذى وصل إليه من هذا التحليل ، معنى إسلامى صرف ، وإن خفى على النظر العابر الذى لا يتوخى الدقة والفحص .

٢ - الفضائل صورة نوعية للإرادة ، تجد مركزها ومثالها في الصفات الالهية . لقد سبق أن ذكرنا أن المعرفة النظرية لمذهب التصوف لا تكفى في التحويل النفسى ، وأنه لا بد من تطابق الإرادة والعزيمة مع المعرفة ، لأن الإرادة تمثل العنصر الحركى في الطريق الصوفى (٢) . هذه الإرادة تقف من الله جل جلاله موقف الخضوع والاستسلام ؛ ولكنها بالنسبة لطاعته في خلقه ، أى بالنسبة لتنفيذ أحكامه على الصعيد الفردى والاجتماعى ، تعتبر أساسا متينا لا غنى عنه . ولهذا يخطئ كثير من الباحثين في وصف المذهب الصوفى بأنه جبرى صارم ، بناء على النصوص التى تتحدث عن شمول إرادة الله وقدرته ، وعن التسليم له والخضوع

(١) الرسالة القشيرية / ١٧ .

(٢) لا على المستوى التكوينى ؛ فعلم ذلك موكول إليه سبحانه . ولا يتم العلم بذلك إلا

بعد التحقق .

لمشيئته . فلاستسلام الإرادة الإلهية ، ليس تخليا عن الإرادة الإنسانية ، بعد تصحيح اتجاهها ، واستقامة سبيلها ؛ وذلك بتكليفها وفق مقتضيات الآداب أو الإرادة الإلهية . فإذا قال الصوفي ، لا أريد إلا ما يريد ، ، مشيرا بذلك إلى الله عز وجل ، فليس ذلك إنكارا لإرادته هو ، بل تنسيقا لإرادته مع إرادة الله . ومعرفة الإرادة الإلهية - على المستوى التكليفي (١) - تتحقق بمعرفة مواضع رضاه سبحانه .

ومثل ذلك يقال في مفهوم « الحرية » في المجال الصوفي . فمن تعنى في خلاصتها التخلص من أى لون من ألوان العبودية - بما في ذلك الخضوع للرغبات النفسية منها سميت - إلا لونا واحدا هو العبودية لله ، والعبادة له . ويرى الصوفي بذلك أنه وحد همه ، ووحد خالقه : فهو موحد وموحد؛ وذلك تأسيا بالقول المشهور « صانع وجهها واحدا يكلفك الوجوه كلها » .

وبناء على ذلك يمكن التمييز بين الفضيلة التي يتلبس مثالها في الصفات الإلهية وبين الفضيلة بمعناها العام . وذلك لأن الأولى خالية من كل مصلحة شخصية أو فردية بما في ذلك السعادة منها سميت صورتها ، وعلا مثالها .

وإذا اقتضت هذه الفضيلة زهدا أو تقشفا ، فليس ذلك زهدا في شيء معين ، بغية الحصول على عوض أو بديل ، بل لأن النفس في شغل بما هو أولى ، ولأن الفضيلة ذاتها تحمل ثمرتها وجزاءها بما فيها من جمال وشرف ، وتستمد أصولها من الله سبحانه . وعلى ذلك يحتفى السك تماما من أى تقدير للفضيلة في المجال الصوفي .

(١) قارن:

وإذا كنا قد وعينا أن إرادة الصوفي تقف بين يدي الله مستسلمة خاضعة ، وأن فضل الله وإحسانه ، وشمول قدرته سبحانه ، لا يفارقان ذهن هذا الصوفي ، سهل علينا أن ندرك الأسباب التي تحملها على الوقوف موقف المنكر لذاته ، حيث لا ينسب لنفسه في مجال الطاعة ونتائجها أى فضل أو أية قدرة : فحامد الأفعال في نظره يرجع التوفيق فيها إلى فضل الله ، بل نتائجها السعيدة - التي لا تخرج هي الأخرى عن كونها ثمرة فضل الله - سميت جزاء ، وذلك أمانة لإحسان الله الذي لا يوازي ، ورحمته التي لا تحد . وليست نسبة الأفعال الحسنة إلى فضل الله وتأنيده محوا الإرادة الإنسانية ، وإبطالا للمقاييس الأخلاقية (١) ، وإنما تكون كذلك لو أن الصوفي لم يميز بين الحسن من الأفعال وبين السيء منها ، ورأى رفع المسؤولية تماما عن نفسه . وهذا ما لا يوافق عليه رأى الجمهور من الصوفية .

ولعل مما يوضح وجهة النظر الصوفية في هذا المقام ما يذكره العاملى معلقا أفضل الكالات ، وأعظم اللذات المتمثلة في دوام الترقى إلى الله ، لنيل قربه ورضاه والسعادة بما جاته . يقول العاملى : « فن العجب كيف جعل الحق تعالى على طاعته ، وما يقرب إليه جزاء . ؛ فإن الدال على الهدى - فضلا عن الموفق والممد على فعله - أولى بأن يكون له الجزاء . لكن بسطة جوده ، وسعة رحمته ، اقتضت الأمرين معا . قال تعالى : هل جزاء الإحسان إلا الإحسان ، فانظر كيف أفاد إحسانه إحسانا ، وسماه جزاء ، واقض حق العجب من دقائق ذلك ،

(١) كما يريد تسميم الحكم في ذلك من بحث مثل هذه النقطة لدى ابن عربي. أنظر مثلا الأستاذ الدكتور توفيق الطويل / الرب والملم / ٣٥٠ .

وأشكر من سلك بك هذه المسالك (١) .

وهذه النظرة العملية التي تمثل موقف الصوفي نابعة من إيمانه بالله وجهه له ،
وتقلده بمقتضيات الأدب معه ؛ وهي نظرة لا تحول الخروج من رتبة المسؤولية ،
ولا توقع في المغالاة في أى من الانجاهين المتضارين : الاستقلال التام المستغنى
عن الله ، والتواكل المستخذي الهارب من أى التزام . وبما يدل على اعتداد
الصوفية اعتدادا عمليا بحرية الإنسان ، ما يفرضونه على أنفسهم من أنواع
المجاهدات والرياضات ، وألوان الزهد والتقشف ، وضروب العبادة والمناجاة ،
إلى غير ذلك من أنواع القربات . فهم يؤمنون إيمانا كاملا بأهمية الفرد ، باعتباره
وحدة من القوة الأخلاقية المسؤولة ، وهذه الوحدة الأخلاقية ستقدر وحدها ،
وتلقى ما يناسبها من آثار صفات الله . يقول الله تعالى : وكلهم آتية يوم القيامة
فردا ، (٢) .

وقفة الفضائل بالنسبة للصوفية تتمثل فيما يسمونه « الإحسان » ، وهو المشار
إليه في الحديث النبوي المشهور « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه ،
فإنه يراك » ، لهذا كانت المراقبة ، واستشعار الحضور الإلهي الدائم مفتاح الاتصال
في التصوف . وإدمان الحضور - أى لإدانة الإحساس بالوقوف بين يدي الله - أو
التقلب في الحياة تحت سماع الله وعلمه وبصره ، هو ما يضمن صلاح التربية الخلقية ،
ودوام الترقى النفسى . يقول صوفى كبير « لن يتربى القلب بشيء أكثر ، ولا
أفضل ، ولا أعظم من نظره إلى الله عز وجل ، واستماعه منه ، وكلامه
معه » (٣) .

(١) السكشكول/٢ ص ١١٦ .

(٢) قرآن كريم : صريم : ٩٤ .

(٣) كلام سهل التنزى : ٣ : ١٥ .

ويقول في موضع آخر : كيف بمن تأتي عليه الأيام والليالي ، ولا يحسن أن يكلم الله بكلمة واحدة ، (١) .

والإخفاق في تحقيق وتمثل هذه الحالة الشعورية ، التي تشكل أساس السلوك والأعمال الكثيرة ، يحرم الإنسان من تمام اكتشاف ذاته ، ونشر صفاته ، والتعرف على طاقاته وإمكانياته ، وهذا ما يعبر عنه بعض الصوفية « بأقفال القلوب » . فلكل قلب قفل ، ولكل قفل مفتاح خاص به . « سائر الناس إلا القليل ، يخرجون من الدنيا ولم تفتح أقفال قلوبهم ، حتى الزهاد والعباد والعلماء المذكورون المشهورون ، قلوبهم مقفلة ، ومفتاح القلوب معهم ، فضيعوه لما كتبوا العلم ، ولم ينصحووا أنفسهم ، ورأوا المنكر من غيرهم ، فأنكروه ، ولم يراجدوا أنفسهم عنه . قيل : فما مفتاحه ؟ قال : تعلم أن الله قائم عليك ، رقيب على جوارحك ، (٢) »

ومن هنا نشأ مقياس أخلاقي دقيق في التصوف ، لا سبيل إلى الخلل فيه مهما تبدلت الظروف واختلفت الأحوال والأزمنة . هذا المقياس يصور العلاقة الحقيقية المتبادلة بين الله والإنسان ، كما يصور مدى صلاحية العمل الذي يقوم به الفرد ، ومدى الإخلاص المتوفر معه .

ويفيض التصوف بعبارات كثيرة تشير إلى هذا المقياس ؛ فمن تلك العبارات قولهم « إذا أردت أن تعرف مالك عند الله ، فانظر ما الله عندهك » ، أو قولهم «

(١) نفس المصدر : « أ » .

(٢) نفس المصدر : ١٦ « أ » . والمعنى قرآني مستنبط من سورة محمد : ٢٣ : وكذلك قيام

الله على نفس : قارن سورة الرعد : ٣٢ .

إذا أردت أن تعرف مقامك ، فانظر : فيما أقامك ، أو قولهم في الشخصية الخلقية المتزنة ، والصوفي النالك سوى ، من لا يكون منه في الخلا ، ما يستحق منه في الملا ، . ويريدون بذلك ألا يصدر من الإنسان شيء في حال انفراده ، يخجله إذا وقع منه في حال اجتماعه مع غيره من الناس ، ويستثنى من ذلك طبعاً ما تفرضه الطبيعة على الإنسان .

و نعتقد أن التصوف في جملته وخالص جوهره ، يتمثل في هذه النقطة الدقيقة نقطة استشعار الحضور الالهي ، أو الرقابة الإلهية الدائمة ، كتجربة معاشة ومستحبة في كل مواقف الحياة ، ويختلف الصوفية نجاحاً وإخفاقاً - على درجات متباينة - في التطبيق الدقيق لهذا المبدأ العظيم .

ومن هنا كان للتصوف بعض الملاحظات والتحفظات بالنسبة لبعض الفضائل المشهورة ، حيث لا يسلم بجدارتها الأخلاقية غير المشروطة ، بل يضع لذلك بعضاً من الشروط والقيود .

ففضيلة الصدق مثلاً ليست عبارة عن الانصاف بكون الإنسان ينقل إلينا ما يطابق الواقع فقط من حيث الأخبار والأقوال والأفعال ؛ بل إن الصادق هو الذي يعطيك خير الآخرة ، لا خير الدنيا ؛ ويصف لك أخلاق الله عز وجل ، لا أخلاق المخلوقين وصفاتهم ، ويعطيك قلبه لا جوارحه .

ويمكن تأخييص الإضافات الصوفية بالنسبة للفضائل ودرجاتها ، وإرجاعها جميعاً إلى نقطة واحدة ، تتركز في مراعاة الله جل شأنه في كل ما يأتي المرء وما يدع . ولهذا ألح الصوفية على ضرورة التخلص من الدعاوى ، ولاحظوا خطر هذه الدعاوى على الفرد وعلى المجتمع ، وقد سجل التاريخ للصوفية كتباً ورسالات تصور الجهود التي بذلت في محاربة هذا المرض الخطير المستعمر في المجتمع

الإسلامي ، وهو مرض الدعاوى أو الادعاء . ومن الطبيعي أن يتسق ذلك مع الرسالة العامة للتصوف ، ومع أصول التجربة الصوفية القائمة على إصلاح الباطن ، وتنقيته من الشوائب . ولا غرو إذن أن يعرف الصوفي بأنه « من صفا من الكدر ، وامتلا من الفكر ، واستوى عنده الذهب والمدر »^(١) ،

٣ - اختلاف المستوى الأخلاقي وثلاثيته ، وسبق الجانب السلبي على الجانب الإيجابي في الأخلاق .

يعترف التصوف باختلاف القوى والملكات والاستعدادات، ويؤمن بأسلوب التدرج في ترويض النفس وتهذيبها بكافة الوسائل التي يقترحها ؛ والدراسات النفسية التحليلية في التصوف تشكل ثروة ضخمة في تراثنا الإسلامي .

ويلاحظ أن التقسيم الثلاثي للمستوى الخلقى في التصوف ينطبق على فئات ثلاثة تمثل مراحل متدرجة في الطريق الصوفي : فهناك مستوى يليق بالمتدبر ، ومستوى آخر يليق بالمتوسط - أي الذي توسط الطريق وهناك كذلك مستوى ثالث يليق بالمتتم الذي وصل إلى هدفه الأسمى .

كما يلاحظ أن المستوى الأول يعني فيه غالبا بالجانب السلبي ، وهو التخلص من الرذائل العالقة بالنفس ، واستئصال العيوب الكامنة ، التي طال مكثها مع الإنسان ، حتى أضحت عادة ملازمة ؛ وهذا ما يعرف في التصوف « بالتخلية » أي إخلاء النفس من العوائق والعلائق والمفاسد .

أما المستوى المتوسط . فإنه يأتي بعد التطهير العام ، والتخلص التام من هذه الشرور ، وعندئذ يتركز عمل الصوفي على اكتساب المحامد والتحلل بالفضائل

(١) روضة الطالبين : ١٤٤ .

والاستزادة منها ، وهذا ما يعرف في التصريف « بالتخلية » . فالتخلية والتخلية مرحلتان هامتان من مراحل النضج الأخلاقي ، وبتمامها يصل الإنسان إلى المستوى الثالث : مستوى السكينة التامة ، والثبات الدائم ، والوعى الكامل بالمشول في حضرة الله . يقول الغزالي « فقام المرید (وهو المبتدی) المجاهدات والمكابدات ، وتجرع المرارات ، وبجانبه الحظوظ ، وما عل النفس فيه تبعه . ومقام المتوسط ركوب الأهوال في طلب المراد ، ومراعاة الصدق ، واستعمال الأدب في المقامات ؛ وهو مطالب بآداب المنازل . وهو صاحب تلوين ، لأنه ينتقل من حال إلى حال وهو الزيادة . ومقام المنتهى الصحو والثبات وإجابة الحق من حيث دعاه . قد تجاوز المقامات ، وهو في محل التمكين ، لا تغييره الأهوال ، ولا تؤثر فيه الأحوال . قد استوى في حال الشدة أو الرخاء ، والمنع والعطاء ، والجفاء والوفاء . أكله كجوعه ، ونومه كسهره ؛ قد فئت حظوظه ، وبقيت حقوقه ؛ ظاهره مع الخلق ، وباطنه مع الحق ، (١١) .

وما تجدر الإشارة إليه ، أن مرحلة التطهر الخلقى - أو التخلية - مهما بلغ نبل المقصد فيم - ، من حيث تطويع السلوك ، وتهذيب الخلق ، ومهما سما جهاد الإنسان خلالها ، ففى مرحلة لا تخلو من بعض القصور والضعف ، من حيث اشتغال الإنسان بها ، ومراعاتها ، والانصراف بذلك عن الله سبحانه ؛ ولهذا يرى الصوفية أنه مادام الإنسان ملاحظا لفضائله ، معتدا بها على جهة الاعتزاز والنشوة ، فهو قاصر ، لم يكتمل بعد . حتى إذا تم له التطهير وتهذيب الخلق ، وتم له الصدور عن الفضائل صدورا طبيعيا من غير ملاحظة ولا اعتداد ، تم له في الوقت نفسه « صفاء الاتصال والذكر الدائم لله ، وهو ما يطمح إليه الصوفى .

وفي ضوء ما سبق قوله يزول الغموض الذي يكتشف بعض أقوال الصوفية فيما يمس الفضائل ، التي يحددها مصطلح « المقامات » في التصوف . فقد نرى في بعض هذه الأقوال اعتدادا وإبرازا لأهمية هذا الفضائل والتفاني فيها جهد الاستطاعة ، ثم نجد أقوالا أخرى تغض من شأنها وتشير إلى بعض الهنات فيها ، وإلى ما هو أسوأ منها .

فلنكن نفهم هذه الأقوال فهما واضحا ، يجب أن نضع في اعتبارنا أن الاعتداد والتمسك بتلك الفضائل يرتبط دائما بالمرحلة الأولى التي تروض فيها النفس ، ويلتزم بتلك الفضائل كبدأ هام وعام ، حتى إذا استأنست النفس للحياة الروحية ، وعشقت هذا المجال الجديد ، ولم تعد هناك معارضة أو مقاومة ، استرسلت الحياة الروحية وسارت سيرا هنيا وطبيعا ، حتى لتلقى النفس متعتها في ذلك ، ومن هنا تنشأ آفة أخرى ، وهي اعتماد النفس على تلك الفضيلة والانس بها ، والانشغال بذلك عن الله ، وربما أدى ذلك إلى الغرور والفخر ؛ ومن ثم يوجه الصوفية اهتمامنا إلى خطر ذلك ، وضرورة صرف الذهن إلى التسامى على هذه المرحلة ، والدخول في مرحلة أخرى فيها لا يلاحظ الإنسان فضائله ولا يعتمد بها ، ولا يعتبرها وحدها الحكم الفاصل في رقيه الروحي ، خصوصا إذا لاحظ ما يكتنفها من عوامل قد تقلل من قيمتها في نظر الله . ومن هنا نسمع عبارات صوفية مثل « الزهد في الزهد ، أو « نسيان الذكر ، رغم عد « الزهد ، فضيلة والذكر فضيلة كذلك (١) .

(١) ترجع قيمة الزهد في نظر الصوفي في المرحلة الأولى إلى مقدار ما يبذل من جهد في تحقيقه فإذا أنست به النفس رأى أنه ترك لما لا قيمة له — وهو متاع الحياة الدنيا — رجاء المحظوة بما لا نظير له — وهو النظر إلى وجه الله — أما الذكر فالرغم من علو شأنه ، فهو بالنسبة للواصل ، الذي يدوم حضوره وتذكره لله ، قد يشير بنسيان سبق ؛ يقول شاعرهم :
عجبت لمن يقول ذكرت ربى . . . وهل أنسى فأذكر ما نسبت ؟

وكان الأساس الذي يعتمد عليه التصوف في أنضج مراحلها هو أن الفضل
 عدم رؤية الفضل . . والآن تنتقل إلى بعض الفضائل التي تبناها التصوف ودافع
 عنها ، والتي أثارته اعتراضات كثيرة ، ممن لا إمام لهم بالتراث الصوفي ، أو ممن
 لا يحسنون فهم وجهة النظر الصوفية المتعلقة بتلك الفضائل . ولن يتسع المقام
 لعرض الفضائل الصوفية ومناقشتها بالتفصيل ، ولكننا سنخص الفضائل الآتية ،
 نظراً لأنها أثارته من الاعتراض ما يربو على ما عددها ، بحيث تسكاد ترسخ تلك
 الاعتراضات في أذهان الناس لما قد تتمتع به من وجاهه شكلية . وهذه الفضائل
 هي على الترتيب : الفقر ، والزهد ، والعزلة ، والتوكل (١) .

ونحب أن نبدأ بإبراز الاعتراضات الموجهة إلى هذه المبادئ أولاً ، ثم نتبع
 ذلك ببيان حقيقة مفهوم هذه المبادئ في التصوف ، حتى يظهر لنا وجه الحق
 بطريقة موضوعية .

لقد اعترض على اعتبار الفقر ، فضيلة مع ما يؤدي إليه من الضعف
 والخنوع والذلة وسائر أنواع المصير المؤلم للفرد وللأمة . وهذا الاعتراض يدل
 على أن أصحابه قد فهموا من « الفقر » خلو اليد ، والعجز عن الامتلاك مع
 التطلع إليه . وسئرى ما يفهمه الصوفي من هذا اللفظ . واعتراض كذلك على
 « الزهد » بأنه وسيلة هدامة تقتل الحيوية ، وتأتى على مراكز القوة في الإنسان ،
 وتصور الرهبانية ، ولا رهبانية في الإسلام .

وهذا الاعتراض يفترض أن الزهد هو الحرمان الرادع للنفس مع وجود
 دواعى الرغبة الجارحة ، كما يفترض أن صور الزهد وأشكاله مرادة في التصوف .

(١) توجد فضائل أخرى إلى جانب الفضائل العامة المعروفة . ومن بين تلك الفضائل الصوفية :
 الرضا ، المحبة ، المراقبة ، الذكر ، والصبر ، والتواضع ، والتقوى ، والإخلاص ، والعكر ، واليقين . الخ .

وسنرى حقيقة ذلك فيما يلي :

وقد وجه الاعتراض أيضا إلى مبدأ « العزلة » باعتبارها هروبا من المجتمع ، وتخليًا عن تحمل المسؤولية ، وهما لعري التضامن الإنساني ، والاجتماع البشري . وهما عماد الحياة في العصر الحديث .

وهذا الاعتراض كما يبدو يدل على أن أصحابه يفهمون « العزلة » بمعناها الشائع ، ولم يعنوا أنفسهم مشقة البحث عن حقيقة هذا المبدأ وتعدد جوانبه ، واختلاف مستوياته ، حتى يمكن تكوين فكرة صحيحة عنه .

وقد يعترض أيضا على مبدأ « التوكل » بأنه استسلام وتواكل وتخل عن القيام بأى دور إيجابي في هذه الحياة ، لاسيما ذلك الذى يتصل بأخذ أسباب الحياة ، أو السعى وراء لقمة العيش . فإحقيقة تلك المبادئ في التصوف إذن ؟ وما مقدار ما يعود منها على الفرد والمجتمع من نفع أو ضرر ؟

أما بالنسبة للفقير فهو مطلق ومقيد . ولا يطلب الفقر لذاته مطلقا في أى نظام صوفي ، ولا يراد به في النظم الصوفية الناضجة مجرد خلو اليد ، أو العجز والقصور عن حيازة المال أو الثروة أو الجاه . ويوجد في التصوف - الإسلامى على الأقل - ما يشعر بأن الفقر بالمعنى الشائع قد يسبب تغير الخلق وسوءه « إما أنفة من ذل الاستكانة ، أو أسفا على فائت الغنى » (١) . كما يذهب الصوفية إلى أن الفقر إلى الله - بمعنى استشعار الحاجة الدائمة إليه - واجب ، ويراد لذاته ، ومن هنا نجد

(١) الكشكول/٢ ص ١٧١ . وهناك تفسيرات كثيرة للحديث المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم « كاد الفقر أن يكون كفرا » ومن الأقوال الصوفية المأثورة « لا يصح لأحد الفقر حتى يكون العطاء أحب إليه من الأخذ » انظر القشيري/رسالة ٢١٤ .

عبارات صوفية تفصح عن هذه الحقيقة كقولهم « إن الله ضرورة الخلق » ، بل يذهب بعضهم في التعبير عن هذه الفكرة إلى حد وصف الله بأنه « قوت النفس » ، الذي لا غنى عنه ، ولا ملجأ إلا إليه . ولا ينبغي عن ذهن الصوفي أن الحاجة إلى الله أمر طبيعي تفرضه حقائق الوجود والخلق ، ولكنه يرى أن استشعار ذلك ، والاحساس العميق به ، هو ما يضمن دوام ارتباط النفس بالله ، ومن ثم صلاح تلك النفس ، وعدم طغيانها أو عدوانها . وإذا كنا على ذكر مما سبق قوله عن عناية الصوفي بباطنه ، أمكننا أن نفهم بسهولة هذه الحقيقة ، وهي أن **الفقر الصوفي** يعكس غنى نفسيا عميقا ، بشرط أن تتوفر فيه كل شروط السكال التي يفرضها التصوف . وحسبنا أن نوجز ذلك كله في عبارة بسيطة ، كثيرا ما تداولها الصوفية وهي : « لا خير فيمن خلت يده ، وامتلأ قلبه بالرغبة ، واشتد حرصه وطمعه » ، وقد قيل لصوفي : ما بالناس تراك تملك المال ، وتدعو إلى الفقر ؟ فقال : إن الدنانير في أيدينا لا في قلوبنا .

وهذا يشعر بأن كثيرا من الناس الذين نطلق عليهم لفظ « أغنياء » ، لا يمتلكهم ثروات ، قد يكونون في الحقيقة فقراء النفوس ، من حيث الطمع والحرص والذنالة ؛ وتجارب الحياة تؤيد هذه الحقيقة ، بينما يوجد من يملكون نفس الثروة ، مع إحساسهم بحاجتهم إلى الله . وبأنهم مجرد خلفاء له في هذا المال ، وأن اخوتهم شركاء حقيقيون في هذا المال .

والخلاصة أن « الفقر » لا يراد في التصوف لذاته ، ولا يقصد به خلو اليد ، بل خلو القلب من التعلق بأعراض الحياة ، والتمسك بها ، والحرص عليها ، وجعلها المقياس الحاسم في شئون التعامل والعلاقات بين الناس ، ومقياس أقدار الرجال . وإذا كان الفقر قد عرف أحيانا بأنه « تخلية القلب عما خلت منه اليد » ،

فليس ذلك إلا للتنبيه على ضرورة البعد عن الطمع والتطلع إلى ما فى أيدي الناس ، لما قد يؤدي إليه ذلك من الوقوع فى الجريمة . وهذا لا يحرم الطموح النفسى إلى المكارم .

ولامراء فى أن مشكلة الفقر ، و الغنى ، قد بحثت فى الإسلام واحتدم الجدل حول تفضيل الفقير الصابر ، أو الغنى الشاكر ، وقد أثر عن بعض الصحابة إثارة للفقر ، وقد انتقد موقفه الإمام الحسين بن على ، رضى الله عنه . ولكن الفكرة الدقيقة فى التصوف الناضج تتمثل فى ضرورة التكيف بالظروف ، وكفاءة الإنسان ليقبل ما تفرضه أعباء الحياة دون إحساس بالمذلة أو الحاجة إلا لله فى حالى الفقر والغنى . ولا يمنع التصوف الحق إمكان الامتلاك مع الإحساس بالافتقار إلى الله ، أو ما يمكن أن نسميه الفقر الروحى . وفى ضوء ذلك يجب أن يفهم وصف النبى صلى الله عليه وسلم بأنه كان فقيرا (١) .

وأما الزهد فلا يقصد منه صوره ، وأنماطه الشكلية ، قدر ما يراد منه الاتجاه النفسى ، والموقف الروحى من حقائق المادة والثروة والتحرر من ربتها وتسلطها . وقد رأينا فيما سبق ما يطلق عليه الصوفية «الزهد فى الزهد» ويعنون بذلك ترك الاعتماد على الزهد كوسيلة للتصفية . ونكرر هنا أن الزهد ليس حرمانا بالإكراه - ويصدق ذلك بصفة خاصة على من قطع شوطا بعيدا فى التصوف ، بل هو اختيار واع نابع من التقدير الموضوعى للقيم المادية بالنسبة للقيم الروحية .

(١) الواقع أنه صلى الله عليه وسلم صادف ظروفًا كثيرة جعلت منه ثريا كبيرا من الناحية المادية ، ولكنه لم يكن يبقى من الثروة الوافدة شيئا بييت فى منزله ، ولو شاء الاحتفاظ به لكان احتفاظا بملكية وثمها الله فى القرآن « واعدوا أنها غنتم من شئ ، فإن الله خمه وللرسول . . . » .

وفي هذا التقدير لا بد أن ترجح كفة القيم الروحية من حيث اتصالها بالله أولا ، ومن حيث تعاليم الوحي بالنسبة لأعراض الحياة . ولا يمكن إنكار وجود صور من الزهد بالغة القسوة إذا قيست بمقياسنا الحالى ، ولكن أغلب هذه الصور كانت تأخذ الطابع الفردى الاختيارى ، ومن ثم لا يدعى لها المثالية فى القدوة إلا لمن أنس من نفسه القدرة والرغبة فى مثل تلك الصور ، التى لا يمكن أن تعنى بذاتها شيئا فى التصوف على أية حال . وما يدل على أن اختيار الزهد بالنسبة للصوفى هو اختيار عن اقتناع ووعى ، ما ترويه لنا كتب التصوف من الإجابات التى يقدمها الصوفية على بعض الأسئلة الموجهة لإيهم حول هذه المسألة . ومن بين الحكايات المسجلة فى هذا الشأن ، أن رجلا مر ببعض الصالحين وهو يأكل بقلًا وملحًا ، فقال : يا عبد الله ! أرضيت من الدنيا بهذا ؟ فقال الصالح : أولا أدلك على من رضى بشر من هذا ؟ ، فقال : نعم ، قال : من رضى بالدنيا عوضا عن الآخرة ، (١) . وقد سبق أن رأينا أن بعض الصوفية قد صرح بأن الزهاد والعباد قد يبارحون الدنيا ، وما تزال قلوبهم مقفلة ، أى لم يؤثر فيهم الزهد ولا العبادة ؛ وهذا يدل - ولا شك - على أنه ليست العبرة بمراسم الزهد أو بشعائره . أما من حيث الضعف المزعوم الذى يسببه الزهد الواعى ، فليس هناك من رد أبلغ من إحالة المعترض على عصر النبوة المضى حيث امتلأ بالزهاد الأقوياء ، الذين تمتلكت قوتهم فى قلوبهم ، لا فى ركبهم ، فقهروا الباطل وأعلوا كلمة الحق . ولعل بما يصحح فكرتنا عن الزهد ، ما يشترط الصوفية لتمامه ، وهو أن يكون مع القدرة ، ولذلك يتطلب الإيثارة والفتوة (٢) وهو بهذا لا يعد ضعفا ، أو هذما ، وإنما هو بناء الشخصية وتمويدها

(١) الغاملى / الكشكول / ص ٨٨ .

(٢) روضة الطالبين / ٢٤٤ : ٢٤٥ .

على الجلد والثبات (١) . أما فيما يصل « بالعزلة » أو الخلوة ، فإن مما لاشك فيه أنها ضرورية بالنسبة لأي فرد يريد إجادة الفحص في أى فرع من فروع النشاط الإنسانى : فللعالم — بالمعنى الحديث — خلوته ؛ وللفيلسوف خلوته ؛ وللفنان والمخطط السياسى خلوتهما كذلك . غير أن مما لا سبيل إلى إنكاره ، أن هذه الخلوة ، أو العزلة لاتدوم ، ولا ينبغى أن تديم ، بل يجب أن تكون مؤقتة ، وبقدر ما تتيح للمرء الإعداد المناسب ، وتمهيد له الجو المواتق للإنتاج المطلوب .

وبالنسبة للعزلة فى التصوف ينظر إليها على أنها نوعان : فريضة ، وفضيلة فالفريضة هى « العزلة عن الشر وأهله » (٢) ، أو كما يقول القشبرى فى حقيقتها « اعتزال الخصال المذمومة ؛ فالتأثير لتبديل الصفات ، لالتئان عن الأوطان ، (٣) أما الفضيلة فهى « العزلة عن الفضول وأهله » (٢)

ويعتبر الصوفية أن العزلة تمكن السالك من مراجعة نفسه وتصحيح نوازعها وتعديل رغباتها . وهى باختصار فترة تسليح الإنسان بما يقوى به على مصارعة الشر ، ومعايشة الرذيلة دون أن تؤثر فيه . يقول الغزالى « على السالك أن يلزم العزلة ليستظهر بها على أعدائه ، (٤) ويقول المحاسبى أعداؤك من نفسك طبائعك السيئة ، وأولياؤك من نفسك طبائعك الحسنة ؛ فقاتل أعداءك بأولياؤك ، ولا يلىق بالصوفى أن يعتبر عزله تلبسا للسلامة من شر الناس ، بل لسلامة الناس من شره ؛

(١) فيما يتصل بحدود الإفراط أو الاعتدال فى الزهد ؛ ومناقشة علاقة الاسلام بأنماط الزهد والرهبانية راجع للدكتور راجع الكتاب « التصوف — طريقا وتجربة ومذهب » ، باب : الطريق الصوفى .

(٢) الغزالى / روضة الطالبين ١٤٠ .

(٣) القشبرى / رسالة ٨٥

(٤) روضة الطالبين / ١٤٠

ولإعتبر متكبرا ، يرى نفسه خيرا من الناس^(١) . فالناس مثلنا يروحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ؛

ولذا ينصح بعض الصوفية بمباشرة نوعين من الناس : أحدهما من يعين على البر والتقوى ، والآخر من يعين على احوالنا الدنيوية . فإن جمع الله المعونة على الدين والدنيا في رجل واحد ، فاستمسك به ، وجازب من سواه ؛ فإن جميعهم ضرر في الدين إلا المين على البر ،^(٢)

ومن الصحيح أن اقتراحات الصوفية الخاصة بالعزلة أملتأ الظروف الخاصة التي عاشوا فيها ، بل لعل أغلب تلك الظروف ماتزال قائمة في كثير من الأحوال . فن الصعب العثور على إنسان يكتمل فيه صفاء المردة ، وصدق النصيحة، والمعونة على تقوية الدلاقة مع الله . إن هذا ما يمكن أن نفهمه من قول الغزالي ، إذا صفا لك من زمانك واحد فهو المراد ؛ فأين ذلك الواحد ؟ ،^(٣)

ثم كيف يقال إن الصوفي داعية عزلة وانسلاخ عن المجتمع، مع ما في التصوف من تصريحات وتعليمات خاصة بالصحبة قل أن ينفذها إلا أسمى الناس خلقا وأرحبهم نفسا . لقد كان للمتصوفة بجمتهم ، كما كان لهم صحبتهم وأسفارهم الكثيرة ، وقد تركوا لنا سجلا حافلا بالآداب اللازمة في مراعاة الصحبة والجيرة والرفقة في الطريق وفي المسجد وفي المدرسة. وسيمر بنا بعض لمحات من هذه الآداب عند الحديث عن العناصر القيمة في الأخلاق الصوفية التي يمكن أن ننتفع بها في العصر الحاضر .

ولئن وجدت بعض المبالغات الخاصة بالعزلة وتطبيقها ، فإن ذلك لا يصور

(١) القشيري / رسالة ٨٥

(٢) المحاسبي / الوصايا ٦٥

(٣) روضة الطالبين / ١٤٠

بدقة وجهة النظر الصوفية بصورة عامة ، بل إن من الصوفية من هاجم اللجوء إلى العزلة الدائمة ، واعتبرها هروبا من تحمل المسؤولية ، بل وخروجاً عن نطاق المستوى والقيم الأخلاقية ؛ إذ كيف يوصف المرء بأنه عفيف ولم يتبل بالمغريات ، أو كيف يوصف بأنه حلیم ، ولم يستثره أحد في عزلته . إن الاختلاط هو المحك الحقيقي لإبراز الصفات الإنسانية ، والتعرف على حقيقة خلق الإنسان نفسه . فإذا ما أتت الخلوة بعد ذلك لفترة مؤقتة ، أمكن أن يراجع المرء نفسه ، وأن يقوم ما يراه معوجاً من السلوك ، أو يصلح ما يراه فاسداً من العادات . وحسبك أن تعلم أن المواطن الخير في نظر التصوف هو من « يكون الناس منه في راحة ، ونفسه منه في تعب » .

أما التوكل ، فهو في أخص معانيه ، وأجدرها بالاعتبار في التصوف ، الثقة التامة التابعة من الحب المطلق لله . وهو يزيل قلق النفس واهتزازها إزاء الأحداث والنوائب ، وقد يعنى في فقه تصوره « المشاهدة الصامتة للحضور المباشر لله جل جلاله ، ^(١) ومن ثم يرزق المرء ثبات وعزماً وأملاً وبناءً على ما سبق قوله عن المستويات الثلاثية للفضائل الصوفية ، نجد أن التوكل في مستواه الأسمى يتلاقى مع أسمى المستويات لسائر الفضائل الصوفية ؛ فيتلاقى مع الحب والرضا والشكر والصبر وما إلى ذلك .

ولا تنكر أنه قد وجدت أخطاء في التصوف إزاء فكرة التوكل (٢) ، كما

De Marquette, Introduction to Comparative

(١) فارن

Mysticism' P. 177

(٢) تفيض كتب التصوف بالتمشاش حول هذه الأخطاء ؛ مما يدل على دقة ملاحظة الصوفية خصوصاً فيما يتصل بالشعور أو الأعمال القلبية . وتعتبر كتب التمشيري والسراج والنزالي مهمة في هذا الصدد .

وجدت نفس الاخطاء تقريبا خارج التصوف ؛ ولكننا لانرى مبررا لنقد هذه الفكرة في أنقى صورها ، وكما يعرضها القرآن الكريم . فالتوكل موقف قلبي ، واتجاه روحي ، لا يبنى الاخذ بالاسباب المؤدية إلى نتائجها الطبيعية . بل قد نعتبر التوكل ذاته سببا من بين تلك الاسباب . ويمكن أن يفسر ذلك على النحو التالي : حين نعتمد على الله ، فنحن لا نعتمد على مخلوق له أهواؤه ونزواته ، بل نعتمد على خالق له مبادئه وسننه ، فالاعتماد عليه في الحقيقة هو الاخذ بهذه المبادئ وتلك السنن ، التي شرعها لتؤدي حتميا إلى غايتها . وليس التخلي عن قوانين الحياة توكلا على الله ، بل مخالفة لما وضع من سنن كما سبق . ومن الاسباب ما هو ظاهر ، ومنها ما هو خفي ، والله من وراء كل ذلك محيط . فنحن نضيف بالتوكل إلى قوانا قوة أخرى ، ونهد أنفسنا بعزيمة تجدد أصلها عند القادر على كل شيء .

بعض المزايا الأخلاقية في التصوف

بين النظرية والتطبيق

توجد في التصوف عناصر أخلاقية كثيرة ، تؤمن بفاعليتها في مجال التطبيق على مستوى الفرد ، وعلى مستوى الأمة ، لاسيما إذا علمنا أن تلك الوصايا أو التعاليم الأخلاقية في معظمها هي حصيلة التجربة الصادقة ، والإخلاص التام . ولنتعرض الآن لبعض هذه العناصر لنبين مدى ملاءمتها للتطبيق في عصرنا الراهن . وقد نرى من الأفضل سرد تلك العناصر تباعا ، ثم نرجى التعليق عليها بالشرح والتحليل إلى نهاية عرضها . ويجب أن نضع في اعتبارنا المنافع المتعلقة بكل عنصر على حدة بمجرد ذكره .

أما هذه المزايا فهي : —

- ١ — النهوض بأعباء المسؤولية ، دون التحلل بالغير ، أو الاعتتماد على تقصيرات الآخرين .
- ٢ — اجتماع الهم ، وتركيز العزيمة ، وتوحيدها ، والإلحاح مع الإصرار على الوصول إلى الهدف .
- ٣ — ضرورة تطبيق العمل على العلم ؛ فالعلم وحده قد يكون وسيلة ضارة وخطيرة .
- ٤ — من كنوز السعادة : لسان صادق ؛ وقلب راض ، وبدن صابر . وهذه من مقومات الإنتاج الجيد في العصر الحديث .
- ٥ — التكافل الاجتماعي ، وتنمية علاقات المودة والإخاء ؛ والتفاني في الفداء والإيثار .

٦ - ثبات الشخصية ، وعدم تزعرها مهما راعت الكوارث ، وأفرعت
النواب .

٧ - مجافاة كل أسباب الفرقة والاختلاف ، والتركيز على الإصلاح
الداخلي للفرد ، باعتباره لبنة أخلاقية ذات قيمة في البناء الاجتماعي .

٨ - ضرورة تخليص الفرد والمجتمع من الدعاوى ، والتصنع .

٩ - استهمال الوقت واستغلاله فيما هو أولى وأحق .

وهناك عناصر أخرى كثيرة ، ولكن يكفي ما قدمناه في إعطاء صورة عما
يمكن أن نفيده من التصوف الحق في العصر الحديث .

أما بالنسبة للنهوض بأعباء المسؤولية ، وإنجاز ما وكل إلى الإنسان من عمل
على وجه الإتيان والكمال ، فإن كتب التصوف مليئة بتأكيدها وإظهار أهميتها .
فالصوفي في نظر الجنيد ، إنسان « برز له العلم ، وانتصب له الطلب ، فقام للعمل
بكلية » (١) . وهو لا يتلصص بالمعاذير لنفسه فيما يجد من تقصير بعض الناس ، كما
هو الشائع في بعض المجتمعات الآن . يقول سهل القسري « لم يمر على وجه
الأرض صديق صحيح ، إلا رأى في سره كأنه ليس على وجه الأرض أحد غيره ،
وليس على وجه الأرض عبده غيره ، ولا يطالب الله أحدا بشيء من أمره ونهيه
غيره ؛ فإذا رآه الله عز وجل على تلك الحالة ، تولى أمره وكفاه وكلاه » (٢)

بل إن الصوفي يرى التماس المعاذير للناس ، بينما يشدد على نفسه ، ولا يقبل
منها عذرا ، ولذا قيل : إن الناس منه في راحة ، وإن نفسه منه في تعب . وحبذا
لو راعينا هذا المبدأ ودأبنا فيه في حياتنا الحاضرة ؛ إذ نلحظ مشكلات كثيرة

(١) رسائل الجنيد .

(٢) كلام سهل ١٣ ب .

في كافة المجالات .

أما جمع الهم ، وتركيز العزيمة فيتحقق بحضور العقل ، وتوجيه اهتمامه إلى ما بصدده الإنسان . وقد سئل أبو العالية ، ما يفتح على الفكر ؟ فقال : اجتماع الهم ، لأن الوجد إذا اجتمع همه تفكر ، وإذا تفكر نظر ، وإذا نظر أبصر ، (١) ويكفي ما نلقاه من أضرار وخسائر نتيجة شتات الذهن ، وتفرق الهم ، وتوزع الأهواء والنزعات والامزجة في كيان عملنا اليومي ذاته ، سواء كان هذا العمل مؤدى للدولة . أو مؤدى للإنسان نفسه .

وحتمية تطبيق العلم ومقتضياته . تؤكد ثمرة العلم وقيمه ، وإلا أصبح مضية للوقت ، بل - كما يرى التصوف - وسيلة من وسائل الختل والخداع . فلا يعتبر التصوف العلم فضيلة في حد ذاته؛ وإنما يعتبره كذلك في حدود ما يؤهل الإنسان لحياة أفضل - على المستوى الإنساني - ، وبمقدار ما يظهر على المرء من نتائجه وثمراته . وقد بلغ من تقدير الصوفية لقيمة العمل بمقتضى العلم ، حد السخرية المريرة بالعلماء الذين لا يعملون بعملهم . وتحفظ كتب التصوف بتسجيل الحرب الجدلية بين الصوفية وطوائف كثيرة من العلماء والفقهاء . وتركز معظم هذه الملاحظات التي يلاحظها الصوفية على العلماء ، في عدم التطابق بين علم هؤلاء وعملهم .

و يقوم منهم يأتون أبواب السلاطين ، يتشبهون بالقراء ، ويتعرفون بكثرة الصلاة والصوم ، ولا يتسورعون عن محارم الله ، وقوم منهم يأتون أبواب الأغنياء ومناهم الدنيا ، وحب الثناء والمحمدة ، ويطلبون المروءة بين الناس .

بل ذهب بعض الصوفية في زرايته بالعلم الذى لا يؤيده العمل إلى حد إعلان أن أعلم الخالق لإليس ، كما أنه كذلك أجهل الخلق . ولما سئل هذا الصوفى عن معنى ذلك قال : إنه أعلمهم في ذاته، حيث كان يعرف ما ينبغي لله ، ولكنه جاهل في فعله، حيث لم يخرج هذا العلم إلى حيز التنفيذ بالسلوك الواجب . و يعتقد أن الصوفى على حق حين يؤكد الجانب العملى — خصوصاً ونحن الآن فى مجال الأخلاق — إذ لا فائدة من نصح يصدر من إنسان لا يمثله ولا يطبقه .

وقد سئل أحدهم : مالك إذا تكلمت بكى كل من يسمعك ، ولا يكى من واعظ البلدة أحد ؟ فقال : ليست النائحة الثكلى كالمستأجرة ، (١) ويمكن أن يوجه شبابنا — عن طريق القدوة أولاً — إلى تمثل ما يتلقونه من مبادئ ومثل وتعاليم ؛ فما أحوج الشباب إلى القدوة ، لا إلى مجرد النصح والتوجيه النظرى .

أما فيما يمس العناصر الثلاثة ، التى نراها ثمينة إذا توفرت فى المواطن منها كانت مهنته ، ففى كما قلنا : الصدق والرضا والصبر . وتخييل تحققها فى معاقل الإنتاج فى بلدنا ترى ما يمكن أن تؤدى إليه من زيادة الإنتاج ودفعته وجودته ، مع المحافظة على المشاعر الإنسانية للعامل العزيز .

ولا شك أن تنمية أواصر الألفة والمودة من العوامل الهامة فى تماسك المجتمع ووحدته وصدوره للعادات من الزمن . وتفيض كتب التصوف بالقصص التى تصور فى وضوح الروح الصوفية الخاصة ، والمفعمة بالتسامح والود ،

(١) الكشكول ١ ص ١٥٦

والرحمة والمشاركة . استمع مثلا إلى قول أبي سليمان الداراني « إنني لا ألقم اللقمة
أخا من إخواني ، فأجد طعمها في فمي » . ويسأل أحد الصوفية رجلا عن حوله
فيجيب بأنهم إخوانه ، فيسأل الصوفي : هل يدخل أحدكم يده في كم أخيه أو
كيسه ، فيأخذ منه ما يريد ؟ فيقال : لا . فيقول الصوفي : إذهبوا فليستم
ياخوان ، (١) . وتباغ المشاعر الصوفية ذروتها حتى لتود أن تشارك الناس
الآلام في الآخرة . فنسمع هذا القول « إن لله عبادا ودوا لو فدوا المسلمين من
من الأمراض والأمراض في دار الدنيا ، وفي الآخرة من أهوالها وأنكالتها ،
فقيل للقائل : في الدنيا يطيقون ذلك ، فكيف لهم في الآخرة ؛ إذ لا قوة لهم
على شيء من ذلك ؟ فيقول : علموا أن الله تعالى — عز وجل — بخالقه رحيم ،
فرحمهم برحمة الله لهم ، وعلموا أن الله تعالى هو المعين على الدنيا والآخرة ، (٢)
ويريد هذا القائل أن يشير إلى أن المروءة تحظى برضا الله وتوفيقه ، ولن يكون
المرء أكثر فضلا أو مروءة من بارئه . وتنص بعض كتب الصوفية على أن
من أخلاقهم « إدخال السرور على غيرهم ، والإعراض عن أذاهم (٣) ، وأن
« للقبیح عندهم وجوها من المعاذير ، وليس للحسن عندهم كبير موقع يعظمونك
به » (٤) ، أي أنهم لا يفسدون مكرمتك بالمبالغة فيها ، حتى تقع في الزهو
والخيلاء فيحبط عملك .

أما ثبات الشخصية وضمودها فنحن نعلم من أقوال الصوفية أنهم لا يرضون
بأنصاف الحلول ؛ وقد يفرضون على أنفسهم عقوبات صارمة إذا تملكأت في

(١) الكشكول ٢ / ٢٢٠

(٢) كلام النسري ٧١ ب

(٣) التعرف لمذهب الصوف ٦٣

(٤) المشيرى / رسالة ، ٢١٨

فى تنفيذ طاعة ، أو تراخت فى أداء واجب . كما أنهم كانوا مثابة للناس وأمنا لإبان الفرع والرعب ، فلم يؤثر عن صوفى بحق أنه جبن أو تراخى أو تزعرت عقيدته ، أو دعاه الحرص على الحياة إلى التخاذل . وقد مر بنا أن من بعض صفات الصوفى الناضج أنه « لو نصب له سنان فى أعلى شاهق فى الأرض ، وهبت له الرياح ... ما حركت منه شعرة واحدة » (١) .

ولا جدال فى أننا نحتاج إلى هذه المثانة الأخلاقية النابعة من عمق الإيمان والثقة بالله وبالنفس المطمئنة ، ولا جدال كذلك فى وضوح ثمرة هذا الموقف الأخلاقى على كافة المستويات ، وفى جميع الحالات .

وكما امتدحنا ثبات الشخصية وتماسكها ، ووحدة الأمة ورسالة بنيانها ، فإننا تؤمن بضرورة القضاء على أسباب الفرقة والاختلاف ، بأن نسترد الخسارج عن المصلحة العامة ، والمجانب لطريق الحق ، إلى اجتماع الأمة والجماعة .

ويجب أن يتم ذلك بوعى وحصافة وفهم دقيق لأسباب الخلاف وعلاجها علاجاً حاسماً . وذلك قد يتطلب التعرف أيضاً على مثيرى الفرقة ، ومشعلى نار الخلاف ، وعزلهم وتجريدهم من أسلحتهم الفتاكة . يقول الغزالي عن عادة الصوفية لإزاء ظاهرة الفرقة « أى وقت ظهر من أحدهم أثر التفرقة نأفروه ؛ لأن التفرقة تظهر بظهور النفوس ، وظهور النفوس من (٢) تضييع الوقت .

فأى وقت ظهرت نفس الفقير ، علواً خروجه من دائرة الجمعية ، وحكموا له بتضييع الوقت ، وإهمال السياسة ، وحسن الرعاية ، فيعادي بالمنساقشة إلى

(١) روضة الطالبين ١٤٥، ١٤٦

(٢) يقصد بها هنا المطامع الشخصية والرغبات الأنانية

دائرة الجمعية، (١)

أما ما بقى من عناصر فلا يخفى أهميتها وحاجتنا إليها ، وخاصة ما يتصل بالإدعاء وإظهار ما ليس فى الحقيقة واقعا أو صادقا . وحسبك أن تعلم أن كتبنا مستقلة قد كتبت فى الرد على أهل الدعاوى ، كما ألفت رسائل فى النيل من من هؤلاء المدعين الذين ألحقوا بأمتهم أبلغ الأضرار .

وعما يشجع فى التصوف على رفض الدعاوى وأوجه النفاق ، أن ملاك الأمر وزمامه هو مراقبة الله ، والتعامل معه فى خلقه وهذا هو روح التصوف الخلاق .

الغزالي والأخلاق

لقد اعتمد الغزالي في دراساته الأخلاقية على كل من سبقه من المسلمين وغيرهم! فهو ينقل عن مسكويه - الذي نقل بدوره عن اليونان ، وهو ينقل عن المحاسبي والتستري والجنيد ، وذى النون ، وأبي طالب المسكي من الصوفية . وهو يذكر ذلك صراحة في مواضع كثيرة من كتبه ، كما تنطق بذلك أيضا نصوصه الكثيرة المتعلقة بالتحليلات النفسية الدقيقة ، فيما يتصل بداء النفس ودوائها .

ويكشف لإنتاج الغزالي الأخلاقي عن روح إسلامية واعية ومستتيرة بكل ما صادفها من تراث فلسفي أو صوفي ، وما تيسر لها من تأمل ذاتي وخبرة بالحياة والناس . ويشير الغزالي إلى علم الأخلاق بأسماء كثيرة منها : كيمياء السعادة ، وعلم طريق الآخرة ، وأسرار معاملات الدين ، وسلوك الأبرار ، إلى آخر هذه الأسماء . وهدفه من العرض الأخلاقي المتنوع في كتبه أن يوضح ضرورة تكيف السلوك الإنساني وتطويره وفق تعليم الدين ، وما رسمه رجال التصوف في الإسلام وأئمتهم من الرسل والأنبياء والصدّيقين .

وتتجلى ميزة الغزالي بالنسبة للدراسات الأخلاقية ، في أنه فسر الغامض وفصل ما كان موجزا ، وألح في ضرب الأمثلة الشارحة ، والمستمدة من حياة الناس أو من حياته الخاصة ، حتى أحال تلك الموضوعات الأخلاقية إلى نهج مشرق واضح ، مع جدة العرض وإكالة . وقد كان لوضوح الفكر في ذهن الغزالي ، وشفافيته النفسية أثر واضح في جمال أسلوبه وسهولته ، وبليغ وقعه . ونحن مطمئنون إلى أن لمشاهدات الغزالي وتجاربه الشخصية ، من صوفية وغيرها ، أثرا لا يستهان به في تعاليمه الأخلاقية .

صحيح أنه اعتمد على قوى النفس كما تركها أفلاطون - أسوة بمن سبقه من

علماء المسلمين ، وصحيح كذلك أنه اقتضى أمر معظم علماء المسلمين في إحصاء الفضائل الفردية ، كما لا تخلو أفكاره عن السعادة والفضيلة من عناصر تقليدية موروثه ، إلا أن من الصحيح كذلك أنه وسع نطاق الفضائل لتشمل سائر أنواعها ، على المستوى الفردي والمستوى الاجتماعي . لقد أحال هذه الفضائل إلى خصائص حيوية تشكل بناء عضويا نابضا ، مفهما بالحركة والحياة ، كما ترى متمثلة في شخصية موحدة كاملة هادفة . والفضل في ذلك يرجع إلى نفاذ بصيرة الغزالي ، وصدق نظرته ، ودقة ملاحظته ، وسعة ثقافته وإخلاصه للدين الاسلامي ، الذي استمد منه أروع عناصر الربط والإحكام .

ويكفي أن تواجه في كثير من سطور كتب الغزالي شخصية الرسول الكريم ، مجمع الآداب ومعدن الأخلاق - صلى الله عليه وسلم . لهذا لا نعجب إذا رأينا الغزالي يؤكد جانب المحاكاة والتشبه في المجال الأخلاقي ، وذلك لإدراكه العميق بحقيقة المفهوم الصحيح للأخلاق ، كمرآة تعكس المظهر النفسي والعقلي والاجتماعي للإنسان . وفي المظهر النفسي تتحدد العلاقة بين الانسان ونفسه . فيما ينادى به الصوفية من وحدة النفس وبساطتها ، بغية الحصول على السكينة الروحية ، والسلام القلبي . كما توجد أيضا علاقة الإنسان بربه ، وما يؤدي اليه من طمأنينة ومعرفة أفاض الغزالي في شرحها .

فالاخلاق لدى الغزالي - كغيره من الصوفية - تعالج الإنسان وتتناوله كوحدة كاملة في حد ذاتها أولا ، ثم تناوله كلبنة في بنية المجتمع ، ثم كحقيقة تشكل جزءا من الحقيقة الكبرى الميتافيزيقية . وبراعة الغزالي تتجلى في الربط بين هذه الجهات المتعددة ، رغم تباينها وتعدد مشاكلها .

وفي تعاليم الغزالي الاخلاقية ، يتصافح العقل والشرع ، حتى إنه يصف الاخلاق بأنها ، لإزالة جميع العادات التي عرف الشارع تفاصيلها ، وجعلها بحيث

نبتها وتجنبها . كما تتجنب المستمذرات ، وتعود العادات الحسنة والاشتياق إليها ،^(١)

فهو هنا يعتمد على ما بفضه الشرع ونفر منه ، اقتناعا منه بأن الشرع لا ينفرد إلا بما يكرهه العقل ، ويستقيمه . على أن الغزالي في مقام آخر يصف العمل الخلقى بأنه « إصلاح القوى الثلاث : قوة التفكير ، وقوة الشهوة ، وقوة الغضب (٢) » ، مجاريا بذلك بعض الفلاسفة والمفكرين .

وقد تناول الغزالي فكرة « العزلة »* ، فبين ما يحتاج إليه الإنسان فيها ، وأوضح النتائج الإيجابية لتصحيحها حيث يقول : « صاحب العزلة يحتاج إلى عشرة أشياء : علم الحق والباطل ، والزهد ، واختيار الشدة ، واغتنام الحلوة والسلامة ، والنظر في العواقب ، وأن يرى غيره أفضل منه ، ويعزل عن الناس شره ، ولا يفتر عن العمل ؛ فإن الفراغ بلاه . ولا يجب بما هو فيه ، ويخلو بيته من الفضول ، والفضول ما فضل عن يومك لأهل الإرادة ، وما فضل عن وقتك لأهل المعرفة ، (٣) .

ويذهب الغزالي في الأخلاق من حيث الموهبة والكسب إلى رأى قد يبدو متناقضا ، لأن فيه ما يدل على أنها موهبة أحيانا وعلى أنها كسب من ناحية أخرى ، ولكن إذا علمنا أن الجهة مختلفة زال هذا التناقض . فهناك ما يسمى « بالسجية » ، وهى فعل الله ، ولا قدرة للبشر على تكوينها ، كتكون النار في الزناد .

* قارن ص ٢٩٦ وما بعدها .

(١) الإحياء ، ٥٢/٣ .

(٢) الميزان ، ٤٧ .

(٣) منهاج العارفين ١١٧ ، ١١٨ ويعنى الغزالي بما فضل عن اليوم - القوت الزائد عن الحاجة بالنسبة للمريد الذى لا يصح له أن يبقى شيئا في بيته ، وغيره جائع . أما ما فضل عن الوقت فالغروض ألا يحدث لمن له معرفة حقيقية بالله ، حيث يجب أن يخل كل الوقت .

ولكن هناك كذلك «الأدب»، وهو استخراج ما فى القوة إلى الفعل، وهذا الاستخراج هو فعل الإنسان (٤) وفى ضوء ما سبق يجب أن تفهم النصوص الغزالية المختلفة الخاصة بتلك النقطة، وهى كون الأخلاق كسبية أو موهوبة.

من بواعث السلوك :

يؤمن الغزالي بجدوى عرض النماذج الأخلاقية الفاضلة، شارحا بواعث العمل الفاضل، مع التركيز دائما على الأفراد الفضلاء وما يهدفون إليه من أعمالهم، وما يصدر عنهم من مشاعر وأحاسيس. وفى نظر الغزالي قد يصدر الفضلاء فى أعمالهم عن الخوف من الله، أو الرجاء والتعظيم له، أو عن الحياء الراضى المدرك الموقن بأن الله يرى اليد « فيستحى من حسناته أكثر مما يستحى العاصى من سيئاته، وهؤلاء دائما موضع نظر الله ورضاه. ولعل الغزالي رأى أن الحياء من الله يبعث على التواضع، وعلى عد عمل الإنسان قليلا، غير لائق أو واصل إلى المستوى المطلوب، فما يزال الإنسان فى ترقق، ولا يرضى عن نفسه، حتى لا يتراخى، وتفتر عزييمته. وللحياء لدى الصوفية بصفة عامة - ولدى الغزالي بصفة خاصة، مكانة ممتازة، على أن يصحح فهم فكرتنا عن هذه الصفة، فإنها ليست تعبيرا عن حيرة متردد، أو عن تعثر غير واثق، بل لأنها ترجمة لإدراك الإنسان لمدى عظمة الله وشمول علمه وقدرته، وضخامة المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان. ونلجح أمر ذلك فيما ينبه الغزالي إليه من ضرورة تخليص العمل من عشرة أشياء : من النفاق، والرياء، والتخليط، والمن، والاذى، والندامة، والعجب والحسرة، والتهاون، وخوف ملامة الناس (٢)

(٤) روضة الطالبين/١٣٦

(٢) روضة الطالبين ٢٠٥

السعادة عند الغزالي :

يرى الغزالي أن السعادة ضربان: سعادة مطلقة، وسعادة مقيدة. فأما السعادة المطلقة، فهي ما اتصلت في الدنيا إلى ما لا نهاية له، وأما السعادة المقيدة، فهي ما كانت مقصورة على حال معين، أو زمان مخصص. وللسعادة أسباب تختلف باختلاف أنواع السعادة العرضية. وقد بين الغزالي بعض أسباب تلك السعادة وربطها بمهارات كسبية تتعلق بفن القول والتعبير. ولم ينس الغزالي أن ينبه إلى أن هذه المهارات، وما قد تؤدي إليه من نفع، شيء موقوت، ما لم يصرف في الشئون التي ترتبط بأمر الآخرة كما فعلت الانبياء (١)، وفتات الخير من الناس كما لم ينس أن يؤكد ضررها إذا لم تتجاوز في أهدافها حدود المصالح الشخصية المباشرة للصحة العامة. وقد عد الغزالي من هذه المهارات، السفسطة والخطابة والجدل والشعر. ولكنه عاد فقرر أن هناك علوماً أخرى يطلب بها السعادة العلية والعملية النافعة، كما أن هناك علوماً تعتبر غذاء ضرورياً مثل العلوم الإلهية التي لا غناء لأحد عنها، وهناك كذلك ما يعتبر كاللذات فيخص ويعم في بعض العلوم السياسية، ومنها سياسة النفس، وهي مما يتعلق بفروض الأعيان.

وعلى الإنسان أن يستعمل من العلوم الأخرى ما يفى بحاجته، وإلا فالاشتغال بما يفيد أولى وأوفق، إذ الإنسان ذو شغل كبير (٢)

أما السعادة الحقة، وجوهرها الدائم فيتمثل ويتحقق في شيئين: سلامة القلب، وطهارته من غير الله سبحانه. ويذكر الغزالي أنها السلامة المقصودة في

(١) من غير المفهوم أن يكون الأنبياء قد استعملوا السفسطة، ولكن الظاهر أن الغزالي قصد إلى الخطابة والجدل. ونحن نعلم أن الشعر لم يكن من بين أوجه نشاط النبوة؛ بل نفي القرآت عن النبي صلى الله عليه وسلم قول الشعر

قوله تعالى « لا إله إلا الله بقلب سليم » . والثاني هو امتلاء القلب بمعرفة الله تعالى ، التي هي المقصودة من خالق العالم ، وبهمة الرسل عليهم الصلاة والسلام . وحسن الخلق هو الجامع لهما ، ولا توجد خصلة تزيد عليه في الفضل .

معنى حسن الخلق :

يوضح الغزالي حقيقة حسن الخاق - بعد ذكره للثالب والنقائص العديدة مقترحا طرق التخلص منها . وهو يرى أن الإنسان صورة باطنة ، بعثت الرسل والانبيا من أجل تقويمها وتطهيرها وإصلاحها . وذلك يحقق لها القدرة على أداء ما هو محمود وحسن في يسر وسهولة ، ودون روية ، حتى لكان ذلك يصدر عن طبع وسجية ؛ وذلك معنى حسن الخلق كما يراه الغزالي .

والواقع أن الغزالي يرى - متأثرا في ذلك بما ورد عن أفلاطون ومن تبعه من فلاسفة الإسلام - أن جملة الأخلاق ، محمودها ومذمومها تصدر عن ثلاثة مبادئ رئيسية . الأول : العقل ، ويمكن الحفاظ على قوته واعتداله بالعلم والحكمة . ويريد الغزالي بالحكمة في هذا المقام ، معرفة الحق من الباطل في الاعتقادات والأفكار ؛ ومعرفة الصدق من الكذب في الأقوال ، والحسن من والقيح في الأفعال . أما المبدأ الثاني فهو القوة الغضبية ، التي خلقت لدفع الضرر . وتحقق كمالها واعتدالها يتم بإسلام قيادها للعقل والحكمة ، فتتلق أو تنقبض وفق ما تملية عليها . وبصورها الغزالي بصورة الكلب الذي أجيد تعليمه . والمبدأ الثالث هو قوة الشهوة وقد خلقت لطلب النفع ؛ وهي كسابقتها مأمورة بالإذعان للعقل والحكمة .

ونرى من هذا تسليم الغزالي بضرورة هذه القوى والحكمة من وجودها ، فلا ضرورة لإذن لوؤها أو استئصالها . كما نرى الغزالي - على الأقل في أشهر

كتبه معتمدا - يكاد يكود كليا - على فكرة « الوسط » كما تركها « أرسطو » ، حيث يربط الفضيلة بمراعاته وتحقيقه . فاعتدال القوى الثلاث السابق عرضها ، فضيلة هامة تضم إلى الفضائل الثلاث الحكمة والشجاعة والعفة . ويختتم الغزالي رأيه بتأكيد توفر تلك الفضائل على التمام والسكال في النبي صلى الله عليه وسلم ، يجمع المكارم ونموذجها الأعلى . وهذا كما نرى ما يؤيد ما سبقت الإشارة إليه من أن الغزالي مشبع بالروح الإسلامية ، ومؤمن بقيادة الرسول الروحية والأخلاقية ، إيمانه بحدوى القدوة في إصلاح السلوك .

أهم مصدر لتعاليم الغزالي الأخلاقية:

يعتبر كتاب « إحياء علوم الدين » للغزالي أهم مصدر لإبراز آرائه الأخلاقية؛ وتحليل هذا الكتاب يدل دلالة قاطنة على ما سبق ذكره من امتلاء الغزالي بالروح الصوفية الإسلامية . فالإنسان لديه وحدة كاملة ، تربطها بنظيراتها روابط . تتجاذب أطراف السعادة ، بقدر الحفاظ عليها واحترامها ، لأنها روابط قررها الله .

والكتاب - كما يدل عنوانه - بعث للمعارف الدينية المؤدية إلى تقويم الفرد ، وتحقيق سعادته العاجلة والآجلة ، في مجتمع تسوده القيم وتحكمه المثل والمكارم ، فهو في دار سلام دنيوية ، كما سيكون في دار سلام أخروية . وقد كان من الممكن أن يقتصر الغزالي في كتابه هذا على الجوانب الإيجابية الأخلاقية ، بذكر ما ينبغي أن يعمل ، بدلا من ذكر ما ينبغي أن يترك ، ولكن خبرة الغزالي وبصره بحقيقة الإنسان ، وطبيعة الأفراد والجماعات جعلت من الواجب في نظره أن يكون الكتاب شاملا لجميع جانبي السلب والإيجاب . وقد تطلب منهج الغزالي في الإحياء أن يقسمه إلى أربعة أرباع ، يعالج

الأول منها علاقة الإنسان بنفسه وبربه ، تحت اسم العبادات ، مع ذكر دقائق آدابها وأسرارها وسننها . أما الربع الثاني فيصور علاقة الإنسان ببنى جنسه ، عارضا عادات الناس في معاملاتهم وشؤونهم المختلفة وأبعاد هذه المعاملات من حيث أسرارها ، وبواطن الأمور في إصدارها وتحقيقها . وفي الربع الثالث تسلط أنوار الانذار على قدر يؤدي إلى حتفنا وهلاكنا خلقيا وروحيا . فيحذر الغزالي من الرذائل الموبقة ، والأخلاق الذميمة ، التي نعى عليها القرآن ، وأمر بالتخلص منها . وأطلق على هذا القسم الثالث اسم « المهلكات » . وهو يبين فيه مفهوم كل رذيلة ، وبواعثها ، ونتيجتها السيئة ، وأمارتها ، ووسائل التخلص منها . وتنتهى بهذا مهمة الغزالي فيما يتصل بالجانب السلبي ، هذا الجانب الذى أشرنا إليه فيما سبق باسم « التخلية » . ثم ينتقل الغزالي إلى الربع الأخير في الإحياء إلى عرض الجانب البنائى ، والفضائل الإيجابية التى يجدر بالمرء أن يتحلى بها . فى هذا القسم نعرف مفهوم كل خلق حميد ، وبواعثه ونتائجه ، ونحس بقدرة الغزالي البيانية ، ومعرفته الواسعة والعميقة بخفايا النفس الإنسانية ، وتباين نوازعها وخطراتها وخلجاتها ١ .

١ - نصوص فلسفية

رسالة الاعتبار

لابن مسرة

سلام عليك ورحمة الله ، فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو وأصلى على نبيه ، وأسأله السداد فى جميع الأمور .

ذكرت - رحمك الله - أنك قرأت فى بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالإعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل مادلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل ، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله .

اعلم - وفقنا الله وإياك - أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل لعباده العقول التى هى نور من نوره ، ليبصروا بها أمره ، ويعرفوا بها قدره ، فشهدوا لله بما شهد به لنفسه ، وشهدت له به ملائكته ، وأولوا العلم من خلقه ، ثم جعل - عز وجل - كلما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه ، معربة بربوبيته ، وصفاته الحسنى . فالعالم كله كتاب ، حروفه كلامه ، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم وأبصار قلوبهم تغلب فى الأعاجيب - الظاهرة المكنونة المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عن تلهى ، وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا . . . فهى مبالغ علمه ، ومجال فكرته ، ومنتهى همته ، فلا يجاوز بصره ما لحظه بعينه . قال الله - عز وجل - « أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ . . . فتبين لك أن كل ما خلق من شئ موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال فى أولياته المستبصرين ، الذين أنمى عليهم - ... ويتفكرون فى

خالق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا . .

أجل ، والله ، لقد أطاعتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلا ، وأنه للجزء خلقه ، فاستأذوا — مع إقرارهم — من النار . فقالوا : وسبحانك فقنا عذاب النار . .

ونبهه — عز وجل — وحض وكرر ، ورغب فى كتابه على التفكير والتبصر ، فوصل به وفصل ، وأبدى به وأعاد ، حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم . وبعث الأنبياء صلاة الله عليهم وبركاته ، ينبئون الناس وبينون لهم الأمور الباطنة ، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة ، ليبلغ الناس إلى اليقين الذى عليه يثابرون وبه يطلبون ، وعنه يسألون . قال : — يدبر الأمر ، يفصل الآيات لعلمكم ببقاء ربكم توقنون . . وقال : « حتى إذا جاءوا قال أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علما ؟ أم ماذا كنتم تعملون ؟ » .

فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى . وافتتحت بالاعظم فالاعظم ، والأول فالأول فى الصفة . فدللت على الله عز وجهه . وعلى صفاته الحسنى ، وكيف بدأ وأنشأه ، واستوى على عرشه ، وكرسى ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك . وأمرنا بالاعتبار لذلك وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلمكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم » وقوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة » وقوله « إن الله فائق الحب والنوى يخرج الحن من الميثان ويخرج الميت من الحى » وقال « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم . أفلا تبصرون » ! :

فالعالم وخلاتفة كلمها ، وآياته درج يتصعد فيها **المعتبرون** إلى مافى العلاء من آيات الله الكبرى . والمترقى من الأسفل إلى الأعلى ، فهم يترقون بتصعد العقول مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلاء . فإذا فكروا أبصروها ، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحدا على ما حكمت الرسل عليهم السلام ، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله ، وأنه متفق متصادق ، لا اختلاف فيه من حيث ما إنيته . فهو هو .

فوجدوا **الاعتبار** يشهد للنبا فيصدقه . ووجدوا النبا موافقا **للاعتبار** لا يخالفه ، فتعاهد البرهان ، وتبجلى اليقين ، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان .
إنه الطريقة التي دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل ، يكتب السور الذي لا يطفأ أبدا ، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون من ربهم ، وودعوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم ، وعانينا الغيب بأبصار قلوبهم ، وعلّموا علم الكتاب ، فشهدت قلوبهم له أنه الحق . « قال الله تعالى : أفمن أعلم أنما أنزل إليك من ربك هو الحق كمن هو أعمى ؟ إنما يتذكر أولو الألباب » ، الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق « إلى قوله ، ويخافون سوء الحساب . -

ثم -تم- السورة وعقد الكلام كله إلى قوله « ويقول الذين كفروا لست مرسلنا قل كفى بآفته شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب » ، ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر **بالاعتبار** ، ويحقق السماع **بالاستبصار** - جعلنا الله وإياكم من الموقعين المستبصرين ، .

فأما تمثيل هذا الاستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة ، ووجه شتى كلها تفضى إلى مخرج واحد . فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى إحدى الثلاث : الحيوان أو النبات أو الموات . فنظر إلى النبات فرأى عودا مواتا لا حياة به ،

ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلى من أسفله ، مفصلة على أقسام ، قد غذيت عليها ، فلا تعدوها من ضروب مختلفة : عود وقشر وورقة ونواة وثمره ونواة . ونظر إلى ذلك الغذاء فإذا هو حاعد علوا ، وأخذ عرضا فقال : إن طبيعة الماء تتحرك سفلا ، فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة ، فوجب ثم شيء آخر أزال الماء عن طبيعته التي هي ضده ، فلم يجد شيئا يتحرك بطبعه علوا إلا النار ، فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء .

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله على مجاريه ومستقره ، فسلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل ، فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد ، وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب ، وغصن رطيب ، وورقة رخوة ، وثمره لينة ، ونواة لطيفة ، وقشر ونبات ، ونواة مختلفة الألوان والمجسمات والطعوم والأرايح ، تنسقى بماء واحد ، وتفضل بعضها على بعض في الأكل ، فعلم أن الماء والنار ليس معها إلا الهواء والأرض . فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيئا ولا للقلب عن طبيعته هذه العجائب ، والتصاريح المختلفة شيء . ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء ، فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها ، فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبيعها ، إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها . ووجب مقسم لهذا الغذاء في طبيعها ، ووجب مفصل لهذا الغذاء ، يحيل لهذه الضروب على أطوارها ، فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة ، والحيل له إلى هذه الأنواع المتشعبة — ليس بذى ضرورة ولا طينة محصورة كهذه المطبوعات ، لأن الطبيعة المحصورة الواحدة لا يحيج منها إلا فصل واحد وحركة واحدة ، ولون واحد ، لأن الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر ،

وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة .

فنظر إلى الماء فانتفى عن هذه الصفة ، ونظر إلى الأرض فانتفت منها ،
ونظر إلى النار فانتفت منها ، وإلى الهواء ؛ فانتفى . فاضطره النظر إلى أن يجاوز
بفكره هذه الأشياء ، طالبا لهذا الذى أوجب فى شهادته الفطرة سواها ،
وأن يفر ببصر قلبه إلى ما وراءها ؛ إذ وجب أن يكون المؤلف لها فى اختلافها
المصرف لها عن طباعها فوقها ومحيطها بها ، وأعلى منها وأكبر . فارتقت الهمة
الباحثة إلى السماء الأولى ، فقال لعل هذا منتن هذه الطبائع ، فإذا هو فوق
السماء سماء دلت عليها الأفلاك المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم
إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان . فلما اعتبرها فإذا هى أشخاص ذات أشكال ووجوهات
مختلفة ، وألوان مختلفة ، ذات أجزاء ونهايات ، وحركات مزومة مسخرة ، لا
تصرف فيها ولا تعدو طرائقها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الأرض
قد لزمها من التأليف والضرورات والتسخير ما لزم ماتحتها سواء فوجبت الشهادة
بالفطرة أن المدبر لها فوقها ومحيطها بها ، فلما جال فى أسفل العالم يطلب الدليل
على ما فوق ذلك ، وجد فى الأسفل شيئا خامسا هو أشرف من هذه الأربعة
وأرفع ، وهى الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم ،
فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التى أرى ساير الأشياء تبعها لها ، وأرى كل
شئ دونها فى الفهم والتصرف ، هى المحيطة بجسم هذا العالم ، فوق السماء
السابعة ، حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيوانى ونقلته وأحاطت
بظاهرة وباطنه .

فقال هذا فلك محيط ، فلك النفس ، عالم النفس ، فوجد مكان الكرسي ،
ومكان الروح قائما محيطا موجودا لحس الفطرة فوق السماء السابعة ، ولا يمكن

أن تكون هذه السموات السبع بثقلها وعظيم أجرامها حاملة نفسها . ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة ، وأوسع سعة وأعلى علوا ، ولا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة ، والروح المحيطة الكبرى ، تحت هذه الأشياء ، الأرضية الموات . قال - عز وجل - ثم ارجع البصر كرتين ينقلب ، يرجع الناظر بصره . فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربعة الطبيعية ، قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المؤلفة التي هي مجزأة في الحيوان مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها ، محصورة في نهاية لا تتجاوزها ، مزمومة بزمام التسخير والعبودية والذلة . وسومة بسمة العجز . قد جعل لها قوة لا تتجاوزها عاجز عما وراءها . وإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم ، ولا تمتع في تنام وتذهل ، وتألم وتسلم وتسرح وتخزن ، وهي مع ذلك في تنشؤ من صغر إلى كبير ، وترجع من شبية إلى هرم ، فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وسائر الاعلام الدالة على المملكة والعبودية . فلما وجب على هذه النفس المنفصلة من النفس الكبرى ذلك ، وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء حكم واحد ضرورة ، فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز ما لزم ما تحتها ولزمها انحصار الغاية والحد بطاقتها (طاقتها) المحدودة وحملها إياه . ووجدت على هذه النفس مع - تصرفها زماما لم يهمل عنها مع فضلها على ما لا تتصرف تصرفها . قد جعل لتصرفها غايات ، إذا انتهت إليها أقرت بالعجز ، ورجعت خاسرة مقررة . وأتتها خواطرها نواياها من قبل غيرها ، ووجدت آثار التسخير والملك بينة فيها ، فعلم أن فوقها غيرها ، وابتغى لذلك الغير أثر في السفلى يستدل به توجد هذه النفس إنما ذاتها الحركة والانقياد للعقل فإنها مأمورة . ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حينئذ مسلوبة الاختيار والتصريف . وهي قائمه الحركة والحياة ، فعلم أنها والعقل سيات ، وأن الحركة

والحياة من ذاتها . وأن العقول مركب فيها من فوقها . هو يملكها ويصرفها ،
ويقلب حركاتها ويزن لها إرادتها ويحملها على اختيارها ، فوجب أنه أعلى منها
وأعظم وأشرف .

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لها هي أعلى منها
وأعلم وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيها وفي العالم المحمول عليها .
وعنها يكون الفهم والعلم والبصائر والبرهان كله . فقالوا هذا فلك العقل .
عالم العقل ، فوجدوا مكان العرش - وموضع المقادير العلا ، والمشيمة الكبرى
فسبحان الله رب العرش العظيم .

تم نظر الباحث فأحكم النظر ، فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية محصور
معا ، قد أخذ حديدتها وزمامها ، وإذا هو مع شرفه ونضله موقوف على نهاية
يعجز عما وراءها ، وإذا به يشو مع النفس ، فيزيد وينقص ويصفو ويكدر ،
وإذا الآفات تأخذها ، والخواطر تقع به من غير ذاته ، ومن حيث لا يعلم ،
فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه ، بينة عليه ، وإذا فوقه مدبر
قد جعل له قدرا وغاية وحدا ، وأطلق عليه الخير والشر والخاطر والعارض
من حيث لا يعلم ، فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالك له ولجميع ماتحته ،
إذ جميع ماتحته دونه .

فنظر في ذلك المالك الأعلى : أ محدود هو كما أن جميع ماتحته محدود ، يعلم
بحدوده مطالباً للعلم كما طابق العقل النفس وكما طابقت النفس (أو أن حدوده)
بآثاره وآياته النازلة على العقل وعلى ماتحته نزولاً لا يمتنع منها شيء . فلم يجد
مباشراً لشيء ؛ إذ لم يكن فوق العقل شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة فلما
ارتفع - المتعالى الأكبر عن مباشرة المحدود ، وارتفع عن عرش المحدود ، وعن
مثال المحدود ، ووجبت له إحاطة فوق كل إحاطة ، وعلو فوق كل علو . فخرج

بذلك عن الاوهام ، إذ الاوهام هي العقول الممثلة للأشياء . المتمثلة للأمتلة .
فالعقول محدودة ، فما كان فوق المحدود مطابقا به . عاليا عليه ، محتويا له ، فلا
يمكن أن يكون المحدود محتويه ، ولا يحيط به ؛ لياتلف القول والحق ولا يختلف .
فوجب من ذلك أن المتعالى لامثال له ؛ ولا نهاية له ، ولا بدء له ولا جزء
له ، ولا غاية له ؛ فلا دخل في وحدانيته وعظمته ، فتعالى الملك الأعلى وارتفع
عن الجنس كله إلا بالبراهين الدالة عليه ، والآثار التي رسمها في بريته ، شاهدة له
بربوبيته ، فقام الوجود به اضطرارا في حس العقل ، مع عدم المثال والجنس .
وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم بنفسه ، إلا بغيره ، وتبين
أن ذلك الغير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يقم هو أيضا بنفسه .
فوجب من كل بحث وكل جهة ، وجوز اضطرار الشيء لأفعاله عقلا ولا يخرج لذي
عقل منه ، ربا ملكا أولا . مبتدئا لهذا العالم ليس كمثلته شيء ، ولا يشاكله مما
خلق شيء ، قد باين كل ما خلق بالذات والحال ، وهو مع كل شيء بالازمنة
والعلم والظهور ، أفقر الأشياء كلها إليه ، إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق
بعضه ، الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأقصى .
فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثرا من غيره ، ليس من ذاته ويحده من العقول
مثل ما وجد ماتحته من الفقر إليه ؟ حينئذ وجدت ربك وخالقك ، فلقيته
بنفسك ، وأبصرته ببصيرتك ، وطالعت ساحة قربه بترقيك إليه من السبيل الذي
فتح لك نحوه . فأراك ملكوته كله مزموما بزمامه ، ومحصورا في إحاطته ،
مرتباً بتقديره ، متصرفا بتدبيره ، قائما على نهاياته ، مضطرا إلى ارادته ومشيشة
لا حاكم فيه غيره ، ولا اسملك فيه شيء دون ذاته — سبحانه الواحد الخالق
المحيط المقيم على جميع ما خلق ، الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا ،
الفعال لما يشاء ، وتعالى علوا كبيرا .

فهذا مثال من استدلال الاعتبار ، وهو الذى دار عليه وابتغاه المنتظمون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه ، وفصلوا عنه ، فتأهروا فى الترهات التى لا نور فيها . وإنما رأوا أصل ذلك شيئاً سموه ، أو وجدوا رسمه ، أمارة من نبوة ابراهيم صلى الله عليه وسلم فى اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه . فأرادوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها .

وجاءت الانبياء صلوات الله عليهم فقالوا : إن ربكم الله الذى خلقكم والذين من قبلكم واحد حق لا شريك له ، ليس كمثله شيء ، وهو أعظم من كل شيء ، وهو المحيط بكل شيء ، لا تأخذه الاقلام ، ولا تحيط به ولا تدركه الابصار ، لأنه لا نهاية له ولا بداية . وهو الأول قبل كل ذى غاية وذى نهاية ، وكل شيء دونه محدث محدود مفصل بذلك .

فأول ما خلق العرش والماء . وكتب فى عرشه جميع مقاديره وقضاياه . وما تجرى عليه إرادته . فليس فى العالم إرادة لغيره ولا شيء إلا بإذنه ، وعرشه محيط بالاشياء كلها ، عال فوقها ، زام لها . وتحت ذلك كرسيه الذى وسع السموات والارض وهو حافظها وقيمها دون كلفة مباشرة .

وأنه استوى فعلا فوق العرش ، وهو أقرب إلى كل شيء من نفسه مع تعاليه وتقده ، وأنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه فى ستة أيام ، وجعل فيها سراجا وقمرًا منيرا ، ونجوماً ساحجة فى أفلاكها مسخرة على تقدير لها ، بوزن موزون . لا يسبق شيء منها شيئاً . وأنه خلق الأزواج كلها مما تنبت الارض ومن أنفسهم وما لا يعلمون .

وأنه جعل كل شيء خلقه فى سمواته وأرضه آيات دالة عليه ، شواهد بربوبيته وعظمته وحكمته وعدله ورحمته ، وأسمائه الحسنى .

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه ، وأبصر ذلك فى نفسه وفى كل شيء فى هذا

العالم معه . وأن كل شيء فقير إليه ، مضطر إلى ماعنده . وهو قيمه وممك .
لولا هو هلك وبطل وهمد .

ثم قصوا وتابعوا وشجوا وبينوا من سائر صفاته الحسنی وأسمائه الحسنی ما
اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله ، وشهدت بجميعه الآيات ، ونطقت به . يشهد
بعض ذلك لبعضه ، ويدل أوله على آخره ، وآخره على أوله ، وبعضه ظاهره
باطنه ، وباطنه ظاهره .

كلما ازداد الاعتبار نظرا ازداد بصرا ، وكلما ازداد بصرا ازداد تصديقا
وتوفيقا و يقينا واستبصارا .

فجاء خبر النبوة مبتدئا من جهة العرش نازلا إلى الأرض فوافق - الاعتبار
الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بشواء : لافرق .

ولم يأت نبأ عن الله بينا لإلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبأ . وليس في
العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ونهت عليه ، إما تفصيلا وإما
مجملا ؛ فلما اتفق البرهان ، وتصادق النبأ الموصوف به بالآثار المفهوم ، لزم
العقل ضرورة الإقرار (بأن هذه القوة) حاصرة له ، محيطه به ، عالية عليه .
إن غفل عنها ، ورام الخروج عن حوزتها ، خرج عن الكشف كله ، فلم يكن
له مأوى إلا النار السفلى ، لانقطاعه عن ولاية الله وإن تمسك بها ، وترقى في
أسبابها ، اقترب من الله المعين ، واستزاد من ولايته قدما حتى يتجلى على القدمين ،
ويثبتوا في جوار الله تعالى الذي كلف فيه أولياءه الناظرين إلى كنهه باتباع
معرفة ، وعلت بهم المهمة العالية السامية إلى جود ربهم ، والساكنة إلى الأمل
المعقود لهم بوعد الصدق الذي كانوا يوعدون ،

فبؤسا للغافلين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى . ذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء . والله ذو الفضل العظيم .

نصوص من مجموعة الرسائل

لابن أبي الدنيا

اصلاح ذات البين

من الحديث النبوي :

..... عن سعيد بن أنس عن أنس بن مالك قال : بينما النبي صلى الله عليه وسلم جالسا إذ رأيتاه ضحك حتى بدت نواجذه ؛ فقال عمر : ما أضحكك يا رسول الله بأبي أنت وأمي ؛ قال : رجلان من أمتي جثيا بين يدي رب العزة ، فقال أحدهما : يارب خذني مظلمتي من أخي ؛ قال الله : أعط أخاك مظلمته . فيقول : يارب لم يبق من حسناتي . قال يارب : فليحمل عني من أوزاري — ففاضت عين النبي صلى الله عليه وسلم بالبكاء ثم قال : إن ذلك ليوم عظيم ، يوم يحتاج الناس فيه إلى أن يحمل عنهم من أوزارهم — قال : فيقول الله عز وجل للطالب : ارفع رأسك فانظر إلى الجنان . فرفع رأسه ، فقال : يارب . أرى مدائن من فضة ، وقصورا من ذهب مكللة باللؤلؤ ، لأى بنى هذا ؟ لأى صديق هذا ؟ لأى شهيد هذا ؟ قال الله عز وجل : هذا لمن أعطاني الثمن . قال : يارب فمن يملك ذلك ؟ قال : أنت تملكه . قال : بماذا يارب ؟ قال : **بغفوك عن أخيك** . قال : يارب قد عفوت عنه ، قال الله : **خذ بيد أخيك فادخله الجنة** . ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، فإن الله يصلح بين المؤمنين يوم القيامة ، (١) .

« المنافع الاجتماعية وفضلها »

... قيل يا رسول الله من أحب الناس إلى الله ؟ قال أنفعهم للناس . وإن أحب الأعمال إلى الله سرور تدخله على مؤمن تكشف عنه كربا ، أو تقضى عنه ديننا ،

أو تطرد عنه جوعاً . ولأن أمشي مع أخي المسلم في حاجة أحب إلي من أن
أعتكف شهرين في مسجد . ومن كف غضبه ، ستر الله عورته ؛ ومن كظم غيظه
- ولو شاء أن يمضيه أمضاه - ملأ الله قلبه رضا ، ومن مشى مع أخيه المسلم في
حاجته حتى يثبتها له ، ثبت الله قدمه يوم تزل فيه الأقدام ، وإن سوء الخلق
ليفسد العمل كما يفسل الخل العسل (١) .

٣ - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلى د يا على : كن سخيا فإن الله تعالى
يحب السخاء ، وكن شجاعا ، فإن الله تعالى يحب الشجاع ؛ وكن غيورا فإن الله
يحب الغيور . وإن امرؤ سألك حاجة فاقضها ؛ فإن لم يكن لها أهلا فكن أنت
لها أهلا ، (٢)

٤ - ... عن عبد الله بن مسعود أن امرأة من الانصار أتت النبي صلى الله عليه
وسلم بعشرة أولاد لها فقالت هؤلاء أولادى معك ؛ اغربهم في سبيل الله . فكان
النبي صلى الله عليه وسلم يغز و بهم ، وكانت تسأل عنهم حتى استشهد منهم سبعة ؛
فكانت بمن مضى أشد فمرحا منها بمن بقى ، حتى بقى واحد منهم وكان أصغرهم ؛
وكان فيه التواء . (أى اعوجاج خلقى) فرض ؛ فكانت أمه عند رأسه تمرضه
وتبكي ، فقال يا أمه : مالك ؟ لم تبكين ؟ لإخوانى كانوا خيرا لك منى ، وكان فى
عليك التواء قالت : لذلك أبكى . قال يا أمه : رأيت لو أن النار بين يديك
أكنت تلقينى فيها قالت : لا . فقال : فإن ربى عز وجل أرحم بى منك . قال
فات ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم . رأيتك قد غفر له بحسن ظنه بربه ، (٣)

(١) المصدر/ ٨٠

(٢) نفس المصدر/ ٨١

(٣) المصدر/ ٥٠

ومن الشعر الذى يعجب ابن أبى الدنيا ، وقد يظفر بإعجابنا كذلك
هذه الأبيات .

أسرت الصبا والجهل بالحلم والتقوى وراجعت عقلى والحلم المراجع
أبى الشيب والاسلام أن اتبع الهوى وفى الشيب والاسلام للحمر وازع
ولانى امرؤ لا أزعم البخل قسوة ولكننى للمال بالحمد بائع
وأعلم أن الجود مجد لأهله وأن الذى لا يتقى الذم واضع (١)
ومن أرق الايات التى تصور نسبية الفضيلة (الحلم) قول الشاعر .

أرى الحلم فى بعض المواطن ذلة وفى بعضها عزا يشرف فاعله
إذا أنت لم تدفع بحلمك جاهلا سفيها ولم تقرن به من تجاهله
لبست له ثوب المذلة صاغرا وأصبحت قد أودى بحمك باطله
تخلق على جهال قومك إنه لكل حاييم موطن هو جاهله

(١) لا يخفى ما فى ذلك من تقص أخلاقه؛ فالشاعر يبيع المال بالحمد، أى ينتظر الثناء، وهذا ينال
من قيمة فضيلته؛ كما أنه يتنى الشتم بالبذل، ولو عرف أن أحدا لن يسبه لبخل. فلا مانع من هذا
البخل لأذن ! وكذلك الشيب .

من كلام سهل بن عبد الله التستري

المتوفى سنة ٢٨٣ هـ

١ - التكلف لما لا يعنى

قال سهل : لإبليس سبعة أركان في سبع مراتب ، بها ينال ولد آدم ، لإمان عصمه الله ، أوله : ما لا يعنى ، ثم المعصية جملة ، ثم الإصرار عليها ، ثم الغضب بالسرعة ثم الحقد إذا طال مكثه في القلب ، والاستخفاف . وقلة أقدار الناس عنده ؛ فإذا بلغ (المرء) هذا فلا تسأل عما وراء ذلك . فلما سئل سهل عن قوله ما لا يعنى قال : من اشتغل بشيء لا يعنيه من أمر آخرته نال منه العدر حاجته فكيف غيره ؟ ثم قال : من تلفظ بلسانه شيئاً مما لا يعنيه ، لم يوفق للصواب فيما يعنيه ؛ وكل من خاض في الباطل لم يقم بالحق إذا لزمه أو نزل به ، هكذا حكم الله : أن أهل الباطل ، لا يوفقون للرشد والحق . تدخل الأشياء على الفارغ ؛ فأما المشغول فهو في مزيد . ثم قال سهل : أحسنوا جوار نعم الله عليكم ؛ فإنها مازالت عن قوم فكادت ترجع إليهم . ولا يطلع على عشرات الخلق إلا مغل جاهل ، ولا يهتك ستر ما اطلع عليه إلا ملعون .

٢ - الدعوى (أى الادعاء)

سئل عن الدعوى فقال : أدنى الدعوى أن يلزمه اليوم حق من حقوق الله ، إما ذنب يتوب منه ، أو بر ، فيقول غداً أعمل . ولا يكون المدعى خائفاً أبداً ، ومن لم يكن خائفاً (أى يخاف الله) لا يكون أميناً ؛ ومن لم يكن أميناً ، لم يطلع على الخزانة . وما من أحد ادعى إلا وقد ضيع حقوق الله من وجهين : وجه من الظاهر ، ووجه من الباطن .

وقال : المذنب بإقراره بالذنب يسأل العفو ، فهو مطيع ؛ والمدعى للطاعة هو عاص ، لأنه يحكم لنفسه ما لم يحكم الله عز وجل له . وهناك شيان يذهبان خوف الله من قلب العبد أصلا : الدعوى والمعصية . وصاحب الدعوى لا يقر بالحق .

وقال : لا أعرف في الدنيا قوما أرواح أبدانا من الذين يدعون هذا الطريق (طريق التصوف) . هم في روح وسرور ، لأنهم أسقطوا عن أنفسهم العبودية ، واستراحوا ؛ فلا ضربا يضربون ، ولا محرك يحركهم . هم أشد من الزنادقة ؛ لأن الزنديق تضربه وتحركه ، وهم يتكلمون في وجدان القلوب ويتلذذون به ، ويكذبون ، ويفتابون ، ويفجرون ولا يباليون ، فضلوا وأضلوا .

كيف يختار الصديق

لابن مسكويه

« والطرق إلى السلامة ... إذا أردنا أن نستفيد صديقا أن نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخوته وعشيرته ؛ فإن كان صالحا معهم فارجح الصلاح منه ، وإلا فابعد منه وإياك وإياه . قال : ثم اعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه فأضفها مع سيرته مع إخوته وآبائه ، ثم تتبع أمره في شكر من يجب عليه ، شكره أو كفره النعمة . ولست أعنى بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل ، ولكن ربما عطل نيته في الشكر ، فلا يكفي بما يستطيع ، وبما يقدر عليه ، ويغتم الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقا له ، أو يتكاسل عن شكره باللسان . وليس أحد يتعذر عليه نشر النعمة التي تتولاه ، والثناء على صاحبها ، والاعتداد له بها .

وليس شيء أشد احتياجا للنقم من الكفر . وحسبك ما أعدده الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستضرار بالكفر . ولا شيء أجلب للنعمة ، ولا أشد تثبيتا لها من الشكر ، وحسبك ما وعد الله به الشاكرين مع استغنائهم عن الشكر . فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخذته واحذر أن تبتلى بالكفر للنعم ، ولا تكن بالمستحقق لآيادي الإخوان ، وإحسان السلطان . ثم انظر إلى ميله إلى الراحة وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب فإن هذا خلق رديء ، ويتبعه الميل إلى اللذات فيكون سببا للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق .

ثم انظر نظرا شافيا في محبته للذهب والفضة ، واستهائته بجمعهما ، وحرصه عليهما ؛ فإن كثيرا من المتماشرين يتظاهرون بالحمية ويتهادون ويتناصحون ؛

فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هر بعضهم على بعض هرير الكلاب ،
وخرجوا إلى ضروب العداوة ثم انظر في محبته للرئاسة والتفريط؛ فإن من أحب
الغلبة والثروس وأن يفرط ، لا ينصفك في المودة ، ولا يرضى منك بمثل
ما يعطيك ، ويحمله الخيلاء والته على الاستهانة بأصدقائه ، وطلب الترفع عليهم .
ولا تتم مع ذلك مودة ولا غبطة . ولا بد من أن تتول الحال بينهم إلى العداوة
والإحقاد .

ثم انظر هل هو ممن يستهزئ بالغناء واللاحون وضروب اللهو واللعب وسماع
المجون والمضحك ؛ فإن كان كذلك فاشغله عن مساعدات إخوانه
ومواساتهم ، وما أشد هربه عن مكافأة بإحسان ، واحتمال النصب والدخول
تحت جميل . فإن وجدته بريئا من هذه الخلال فلتحتفظ عليه ولترغب فيه ،
ولتكتف بواحد إن وجد فإن الكمال عزيز . وأيضا فإن من كثرت أصدقاؤه لم
يف بحقهم ، واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه .
وربما ترادفت عليه أحوال متضادة ، أعنى أن تدعوه مساعدة صديق إلى أن
يسر بسروره . ومساعدة آخر أن يغم بغمه ، وأن يسعى بسعى واحد ، ويقعد
بقعود آخر ، مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة .

ولا ينبغي أن يحملك ما حضضتك عليه من طلب الفضائل من تصادقه
عن تتبع صغار عيوبه ، فتصير بذلك إلى أن لا يسلم لك أحد ، فتبقى خلوا من
الصديق . بل يجب أن تغض عن المعاييب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر ،
وتنظر ما تجده في نفسك من عيب فتعمل مثله من غيرك . واحذر عداوة من
صادقته أو خالته ، أو خالطته مخالطة الصديق واسمع قول الشاعر .

عدوك من صديقك مستفاد فلا تستكثرون من الصحاب

فإن السداء أكثر ما تراه يكون من الطعام أو الشراب

آداب الصداقة

لذلك يجب عليك متى حصل لك صديق أن تتكثّر مراعاته وتبالغ في تفقده ، ولا تستهن باليسير من حقه عند مهم يعرض له ، أو حادث يحدث به ، فأما في أوقات الرخاء ، فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق ، والخلق الرحب .

« عهد مسكويه » (١)

« بسم الله الرحمن الرحيم » ، هذا ما عاهد عليه الله أحمد بن محمد وهو يومئذ آمن في سربه ، 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 أستطيع فيعف ويمنع ويحكم ؛ وعلامة عفته أن يقتصر في مآرب بدنه ، حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه ؛ أو يهتك مروءته ؛ وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة ، حتى لا تقهره شهوة قبيحة ولا غضب في غير موضعه ؛ وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته ، حتى لا يفوته بقدر طاعته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ، ليصلح أولا نفسه ويذهبها ، أو يحصل له من هذه المجالدة ثمرتها التي هي العدالة .

وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ، ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها ، وهي خمسة عشر بابا ؛ « 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 بالشرعية ولزوم وظائفها ؛ وحفظ المواعيد حتى أبحرها ، وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل ؛ وقلة الثقة بالناس بترك الاسترسال ؛ ومحبة الجليل لا غير ذلك ؛ والصمت في أوقات حركات النفس للكلام ، حتى يستشار فيه العقل ؛ وحفظ الحال التي تحصل بشيء شيء ، حتى تصير ملكة . ولا تفسد بالاسترسال والإقدام على كل ما كان صوابا ؛ والإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل

(١) يترك للقارىء المغارنة بين المهدين : عهد مسكويه * وعهد ابن سينا .

في المهم دون غيره ، وترك الخوف من الموت والفقر يعمل ما ينبغي ؛ وترك
الدينية ؛ وترك الاكثراك لاقوال أهل الشر والحسد ، لئلا يشتغل بمقابلتهم
والانفعال لهم ، وحسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والمهوان بجمه وجهة ؛
وذكر المرض وقت الصحة ، والمهم وقت السرور ، والرضا عند الغضب . ليقبل
الطغي والبغى ؛ وقوة الأمل ، وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى ، وصرف جميع
البال إليه ، فإذا يسر الله إصلاح نفسه بما عاهد عليه ، تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح
غيره . وعلامة ذلك ألا ييئس على أحد بنصيحة ، ولا يمنع أحدارته يستحقها ،
ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له . فإذا أكمل له ذلك ، ورفع عنه العوائق
والموانع ، وبلغه ما في نفسه من هذه الفضائل - امصير بها من أوليائه
الفائزين وأنصاره العالمين ، وعباده الآمنين ، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
- فقد استجاب له بحمده إلى كل ما دعاه به ، ووثق بعد ذلك من جانبه إلى
كل ما وكله إلى جوده من إعطائه ما لا يحسن أن يرغب فيه ، واعادته مما لا
يحسن أن يستعبد منه ، وهو حسبه وعليه توكله ، ولا قوة إلا به ،

في العهد^(١)

لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله في عهد
عاهد الله فيه أنه عاهده بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها ؛ ليخرجها
من القوة إلى الفعل عالما من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة عن المادة ، وتحصيل
كاملها من جهة العلم والحكمة ؛ ثم يقبل على هذه النفس المترية بكاملها الذائق
فتحرسها من التلطح بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس المادية ، التي إذا
ثبتت في النفس كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال ؛ إذ جوهرها
غير مغالط ، ولا مشاوب . وإنما يدنسها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب ، بل
تقيدها هيأة (٢) الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرئاسة حتى لا تقبل البتة
من صواحبها حركة وانفعالا ، ولا تتغير لموجبات تغير حالاتها حالا برياضة
يدوم عليها ، وإن عسرت ، وأمانات النفس يتزولاها وإن شقت ، ولا يترك
الخطرة تلوح بمقتضى أن يحار أو يدهش فيها ، بل يدعها إلى أن يستعمل
الواجب في مهناها ؛ وقد يسمى هذا سعة الصدر أيضا . وكتمان السر : أن يضبط
الكلام من الانسان عن إظهار ما في ضميره مما يضر به إظهاره وإبداؤه قبل وقته .
والعلم : هو أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكا
لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل (٣) ؛ فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين
الحقيقية سمي حكمة ... الخ .

(١) الرسالة الثانية ضمن «نوع رسائل في الحكمة والطبيعات» الطبعة الأولى ١٩٠٨-١٣٢٦
ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢) النفس هيأت وهو غير ظاهر .

(٣) النفس المطبوع ذلل ولين بصحيح .

الكلام في اللذة^(١)

لابى بكر بن زكريا الرازى

« إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته إلى حالته بتلك التي كان عليها ؛ كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ، ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ، ثم عاد إلى مكانه ذلك ؛ فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى . ثم يفقد ذلك الاستلذاد مع عود بدنه إلى الحالة الأولى وتكون شدة التناذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه ، وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة ، فإن حد اللذة هو : أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأن الإذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلا قليلا في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعة في زمان قصير ، صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذى ، ويتضاءف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمى هذه الحال لذة . ويظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ، ويتصورها مفردة خالصة من الأذى .

وليست الحال - على الحقيقة - كذلك ؛ بل ليس يمكن أن تكون لذة بتة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاد بالطعام والشراب ؛ حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى ، لم يكن شيء أبلغ من عذابه من إكراهه على تناولهما ، بعد أن كانا ألد الأشياء عنده وأحبها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذ ؛ فإن هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتو عليها . إلا أن منها ما تحتاج في تبيين ذلك منه إلى

(١) من كتاب الطب الروحاني/نشرة ب. كراوس. مصر ١٩٣٩ ص ٢٦-٣٨.

كلام أدق وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها
في مائة اللذة . . .

وأكثر المائلين إلى اللذة ، المتقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ، ولم
يتصوروا منها إلا الحالة الأولى ، أعنى التى من مبدأ انقضاء فعل المؤدى إلى
استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى ، ومن أجل ذلك أحبرها وتمنوا ألا يخلوا
في حال منها ، ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن ؛ لأنها حالة لا تكون ولا تعرف إلا
بعد تقدم الأولى لها .

نقد (١) الكرماني لكلام الرازي في اللذة

ويقول الكرماني في نقده لكلام الرازي : قوله في هذا الفصل من اللذة
« إنها لست شيئاً سوى .. إلى الحالة الأولى ، قول موجب ما هو محال ؛ ذلك
بإيحائه أن اللذة هي الحالة الأولى التى عاد إليها المتأذى حر الشمس ،
وكون السكان في تلك الحالة الذى هو المستكن في الموضع الكئيب الذى لم يلق
حر الشمس ، واجد ما يجده الذى مسه حر الشمس ، وعاد إليها من اللذة .
فإن من المعلوم أن الذى لم يلق حر الشمس ولا يجده الاذى ، لا يحن إلى
الظل ، ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذه المتأذى بالحر . وإذا كان ذلك كذلك ،
فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله
ما قاله - أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكرهه ، وأنها يزول ولا تثبت ؛
وذلك أمر غير مستمر في كل اللذات . فن الذات ما هو سرمدى لا يزول ،
ويوجد لا عن مكروه يتقدمه ، مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة ، التى
لا مكروه فيها ولا زوال لها .

(١) انظر ص ٣٧ من رسائل فلسفية ، للرازي .

والذى نقوله فى اللذة إنما هى مصير الذات بما كان كلالها، أمرا كاملا له الغنية، وهى فيما كان محسوسا بعد وجودها زائلة، يكون ما كان به كلالها مفارقا متغايرا، كلذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة، وفيما كان معتمولا غير زائلة، ولا مفارقة بكون ما كان كلالها غير مفارق ولا متغاير، كلذة النفس فى تصور ما هو كمال لذاتها، وبقاؤها على حالتها يكون ما فيه كلالها فى ذاتها باقيا غير زائل .

الغزالي (١)

في معنى الحياء

د في بيان معنى الحياء والمراقبة ، ويضاف إليهما الإحسان ؛ لأنه غايتها وكذلك الرعاية ، والحرمة ، والآداب ؛ لأنهن من ممراتها .

اعلم أن الحياء أول مقام من مقامات المقربين ، كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين . أما العلم الحامل على الحياء ، فهو علم العبد باطلاع الله تعالى عليه ، وهذا واجب ؛ لأنه من الإيمان بالله تعالى . وكذا معرفته بعبودية نفسه ، وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى ، وهذا أيضا واجب ؛ لأنه من الإيمان بالله تعالى . فيفتح من هاتين المرفقتين حال يسمى الحياء ، وهو **اطراق عين القلب خجلا من الله تعالى ، كتقصيره في واجب حقه تعالى .**

والقدر الواجب من هذه الحالة ما يحث على ترك المحظورات ، وفعل الواجبات وأما المراقبة والإحسان ، فهما لفظان متداخلان على معنى واحد فأما ممره بداية المراقبة فهو رعاية الخواطر ، وكشف ما التبس منها ، والآداب مع الله تعالى بحرمة مراقبة الحياء على الوصف العام والوصف الخاص . وأما الوصف العام ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله « استحيوا من الله حق الحياء قالوا . إنا نستحي يا رسول الله ، قال : ليس ذلك ، ولكن من استحيا من الله حق الحياء ، فليحفظ الرأس وما وعى ، والبطن وما حوى ، وليذكر الموت والبلى . ومن أراد الآخرة ، ترك زينة الدنيا ؛ فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء ، وهذا الحياء من المقامات . وأما الحياء الخاص من الأحوال ، وهو ما نقل عن عثمان بن عفان رضي الله عنه - أنه قال : إنى لاغتسل في البيت المظلم

فأطوى حياء من الله عز وجل وعين أحمد بن صالح قال : سمعت محمد بن عبدون يقول احفظ عني ما أقول لك : إن الحياء والانس يطوفان بالقلوب فإذا وجدا قلبا فيه الزهد والورع ، حطا ، وإلا رحلا . والحياء لإطراق الروح لإجلالا لتعظيم الجلال . والانس التذاذ الروح بكمال الجمال ؛ فإذا اجتمعا فهو الغاية في المنى ، والنهاية العظمى .

قال بعض الحكماء : من تكلم في الحياء ، ولا يستحي من الله - عز وجل - فيما يتكلم به ، فهو مستدرج . وقال ذو النون (المصري) : الحياء وجود الهيئة في القلب مع حشمة ما سبق إلى ربك
وأشده الشيخ أبو النجيب السهرودي :

أشواقه فياذ بدا . . .	أطرقت من لإجلاله
لاخيفة بل هيئة . . .	وصيانة لجماله
الموت في إداره . . .	والعيش في إقباله
وأصد عنه تجلدا . . .	وأروم طيف خياله

والمراقبة على درجتين : مراقبة الصديقين ، ومراقبة أصحاب اليمين أما الدرجة الأولى ، فهي مراقبة المقربين من الصديقين ، وهي مراقبة التعظيم والإجلال ، وهو أن يكون القلب مستخرقا بملاحظة ذلك الجلال ، ومنكسرا تحت الهيبة ، فلا يبق له متسع للالتفاتات إلى الغير أصلا . وهذه المراقبة لا يطول النظر في تفصيل ثوابها ؛ فإنها مقصورة على القلب أما الجوارح ، فإنها تعطل عن الالتفات إلى المفاجأة ، فضلا عن المنظورات ؛ فإذا تحركت بالطاعات كانت كالمستعملة ، فلا يحتاج إلى تدبير ، وتسبب في حفظها عن الانحراف عن سنن السداد .

وأما الدرجة الثانية : مراقبة الوريين من أصحاب اليمين ، وهم قوم غلب

اطلاع الله تعالى على ظاهرهم وباطنهم ، ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال ، بل بقيت قلوبهم على حد الاعتدال ، متسعة للتغلب إلى الأحوال والأعمال؛ لأنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو عن المراقبة . نعم غلب عليهم الحياء من الله تعالى فلا يقدمون ولا يجمعون إلا بعد الثبوت فيه ، ويمتنعون من كل ما يفضحون به في القيامة . فإنهم يرون الله تعالى في الدنيا مطاعا عليهم ، فلا يحتاجون إلى انتظار القيامة .

فهرس تفصيلي للموضوعات

القسم الاول : الفلسفة

الفصل الاول : من ١ - ٦١

مفهوم الفلسفة وموضوعها ١ - ٣ . تحديده لدى أفلاطون ٣ .
الفلسفة ودعاة الوضعية المنطقية - ٥ . ربط المذاهب والآراء ٦،٥
سقراط والفلسفة ٧ . الحكمة في المحيط العربي الاسلامي ٨،٩ . جدوى
الاشتغال بالفلسفة ٩ ، ١٠ . برتراندرسل والفلسفة ١٠ - ١٤ نشأة
الفكر الانساني : ١٥ - ٢٤ .

الاسطورة والفكر ١٥ ، الإنسان البدئي والطبيعة ١٦ ، ١٧
الفرق بين الاسطورة والخرافة ١٨ . الماهية المركبة للأسطورة
١٩ أمثلة للأسطورة ٢٠ . عناصر الفكر النظري في بابل ٢١ .
نقد فكرة « مرحلة ما قبل المنطق » ، وفكرة « عقلية ما قبل
المنطق » ، ٢١ ، ٢٢ منجزات الفكر القديم ٢٣ ، ٢٤ .
الحقيقة والوحدة اللتان تنشدهما الفلسفة ٢٤ - ٣٠

مفهوم الخطأ ٢٥ ، ٢٦ . مفهوم الحقيقة ومفهوم الوحدة
٢٧ - ٣٠ تبرير الحياة ٣١ . داء الفلسفة وعلاجه ٣٣ - ٣٥
الفلسفة والدين : ٣٦ - ٥١ .

جمود بعض فلاسفة اليونان في التوفيق بينهما ٢٦ . تأخير الدين
على الفكر ٣٧ الفرق بين الدين والفلسفة ٣٨ . علاقات الدين
بالفلسفة طبيعة ونشأة ٣٩ ، ٤٠ . فلسفة الدين ٤٤ ، ٤٥ .
التاريخ المقدمة للدين ٤٦ ، ٤٧ . ابن خلدون في الفلسفة وعلم

الكلام ٣٩ ، ٥٠ تلخيص ٥٠ - ٥١ .

الفلسفة والعلم : ٥٢ - ٦١

دعاة الوضعية ونطاق المعرفة ٥٢ ، ٥٣ . نزعة العلم ٥٤

ارتباط تطور الفلسفة بتطور العلم ٥٥ . الخلاف بين الفلسفة

والعلم ٥٥ العالم والفيلسوف ٥٦ . محاولة وضع أساس علمي

للفلسفة ٥٦ - ٥٨ توثيق صلة العلم بالفلسفة ٥٩ - ٦١ .

الفصل الثاني : الفكر اليوناني ٦٢ - ١٠٠ .

دور اليونان في الفكر الإنساني ٦٢ ، ٦٣ . دور الشعوب ٦٣ ، ٦٤

ميزات اليونان ٦٥ دور مصر ٦٤ ، ٦٥ . مناهج الفلسفة عند اليونان

٦٧ . الفلسفة عند طاليس ٦٧ ، ٦٨ من مشاكل الفلسفة اليونانية

(الوجود) ٦٨ . انكسياندر المالمطي ٦٩ - ٧١ هيراقليط ٧١ .

الإتجاه المثالي ٧٢ ، ٧٣ . نشأة العلم النظري لدى اليونان ٧٤ التفسير

الذري للوجود : ٧٦ - ٧٩ . من مشاكل الفلسفة اليونانية (المعرفة)

٨٠ . السوفسطائية ٨٠ - ٨٤ سقراط : ٨٥ - ٨٧ . أفلاطون

٨٧ - ٩٧ . أرسطو وأهم آرائه ٩٨ - ١٠٠ .

الفصل الثالث : الفكر الاسلامي ١٠١ - ١٣١

موقف المستشرقين من الفكر الإسلامي ١٠١ - ١٠٣ . ردود على

بعض المستشرقين ١٠٣ - ١٠٥ روح القرآن ١٠٤ ، ١٠٥ . رأى

ابن خلدون ١٠٦ - ١٠٧ . تبرير عدم وجود فلاسفة في الفترة

الاسلامية الاولى ١٠٧ ، ١٠٨ . علم الكلام ووظيفته ١٠٩ - ١١٠

مناهج البحث عند المسلمين ١١٠، ١١١. ابن سينا وكانت ١١١-١١٣
الدهرية والمتكلمون ١١٣، ١١٤. الصراع بين الوحي والعقل
١١٥ - ١٢٠. موقف المسلمين من الفسك اليوناني ١٢٠ - ١٢٢
محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة ١٢٢. أهم هذه المحاولات
محاولة ابن مسرة وتبرير ذلك ١٢٣ - ١٣١

الفصل الرابع : فلسفة القرون الوسطى وطابعها الديني ١٣٢ - ١٣٤

الفصل الخامس : الفلسفة الحديثة ١٣٤ - ١٤٧ .

مشكلة المعرفة . الاتجاهان الرئيسيان لإزائها ١٣٤ - ١٣٩ وسائل
المعرفة ١٤٠ . العقليون ١٤٠ - ١٤٢ . الحسيون ١٤٢ - ١٤٤
الحدسيون ١٤٤ - ١٤٦ . البرجماتية ١٤٦ - ١٤٧ .

فهرس تفصيلي للموضوعات

القسم الثاني - الاخلاق ١٤٩

الفصل الأول علم الأخلاق ١٥١ : ١٥٢

- نشأة الفكرة الخلقية ١٥٣ ، ١٥٤ تحليل نشأة الاخلاق ١٥٤ ، ١٦٦
الاخلاق بين المنهج والموضوع ١٥٦ ، المنهج التقليدي ١٥٧-١٥٨ ،
المنهج الوضعي ١٥٩ ، ١٦٠ مقتضيات هذا المنهج ١٦٠-١٦٣ .
الاعتراضات على هذا المنهج ١٦٤ - ١٧٠ ، النسبية في الاخلاق
١٧١ - ١٧٣ .

الفصل الثاني : الاخلاق في الفكر اليوناني ١٧٥ - ٢٠٠

- دور السوفسطائين في إثارة المناقشات الاخلاقية ١٧٧ ، ١٧٨
أفلاطون والاخلاق ١٧٩ - ١٨٨ . الفضيلة بين الوهب والكسب
١٨٤ . أرسطو والاخلاق ١٨٩ - ٢٠٠ . من آراء أرسطو الاخلاقية ،
الفضائل ١٨٩ ، ١٩٠ . اللذة والسعادة ١٩١ . اللون الارستقراطي
في تفكير أرسطو الاخلاقي ١٩٤ - ١٩٧ . كتاب الاخلاق لارسطو
١٩٧ - ١٩٨ . الروح الوثنية والروح المسيحية والاسلامية ١٩٩
نقد تعاليم أرسطو الاخلاقية ١٩٩ ، ٢٠٠ .

الفصل الثالث : الاخلاق في الافلاطونية المحدثة ٢٠٣ - ٢٠٩

- أفلوطين والموجودات في ضوء المستوى الخلقى ٢٠٣ - ٢٠٥ ما يؤخذ
على أفلوطين ٢٠٧ - ٢٠٩ .

الفصل الرابع : نموذج من الاخلاق في الفلسفة الحديثة ٢١١-٢٢٨

- مذهب المنفعة وعلاقته بمذهب اللذة ٢١٣ . مبررات هذه الفكرة
٢١٥ . قياس اللذة والالم ٢١٦ - ٢١٧ . مناقشة هذا القياس ٢١٧ ،

- ٢١٨ . أخلاقية البواعث وأخلاقية الآثار ٢١٩ . الاتهامات الموجهة
إلى مذهب المنفعة ٢١٩ - ٢٢١ دفاع . دعاء المذهب ٢٢١ - ٢٢٤ .
اعتراضات بعض المحدثين ٢٢٤ - ٢٢٦ . تقييم مذهب المنفعة : تضمنه
لبعض الحقائق ، وعدم صلاحيته كأساس أخلاقى ٢٢٦ - ٢٢٨
(٢) الماركسية والأخلاق ٢٢٩ - ٢٣٥ . جوهر الأخلاق ومكانها
في الحياة الاجتماعية ٢٢٩ - ٢٣١ . ظروف نشأة الأخلاق الشيوعية
٢٣٢ . أهداف الأخلاق اللاهتية في نظر الماركسية ٢٣٢ الماركسية
والدين ٢٣٣ ، ٢٣٤ . الانتاج والعمل ٢٣٤ - ٢٣٥ .

الفصل الخامس : الأخلاق في المحيط الإسلامى ٢٣٧-٣١٤

١ - في ميدان الفلسفة التقليدية

و - في علم الكلام
ح - في التصوف
٢٤٨ }

- مميزات الميدان الاول (الفلسفة التقليدية ٢٤٩ . مميزات الثانى ٢٤٩
مميزات الثالث ٢٥٠ - ٢٥١ . ميدان الفلسفة التقليدية (عند الرازى
ومسكويه ٢٥٢ بعض مؤلفات الرازى وأثرها ٢٥٢ ، ٢٥٣ فكرة
اللذة والالم عند الرازى ٢٥٣ ، ٢٥٤ مسكويه والأخلاق ٢٥٥ ، ٢٥٦
النفس وقواها ، الفضائل الرئيسية ٢٥٧ الخلق ٢٦١ ، ٢٦٣ . فكرة
السعادة ٢٦٤ ، ٢٦٦ . العناصر الصوفية في تفكير مسكويه ٢٦٧ - ٢٦٩ .
الزعة الاجتماعية ٢٧٠ . عهد مسكويه وعهد ابن سينا ٢٧٠ - ٢٧٢ .
الأخلاق في التصوف ٢٧٣ - ٣١٤ .

لإرتباط التصوف بالأخلاق ٣٧٣ - ٢٧٥ العلاج الصوفى لمسائل
الأخلاق ٢٧٦ . بعض المبادئ الأخلاقية العامة في التصوف ٢٧٨

- أولوية لإصلاح الباطن ٢٧٨-٢٨٢ . الفضائل صورة نوعيه ' للارادة
٢٨٢-٢٨٨ ، اختلاف المستوى الاخلاقي وثلاثيته ٢٨٨ - ٢٩٠ .
بعض الفضائل الصوفية والاعتراضات عليها ٢٩١ ، ٢٩٢ . رد هذه
الاعتراضات بالتفصيل : بالنسبة للفقير ٢٩٢ - ٢٩٤ ، بالنسبة للزهد
٢٩٤ - ٢٩٦ . بالنسبة للعزلة ٢٩٦ - ٢٩٨ . بالنسبة للتوكل ٢٩٨ ،
٢٩٩ . بعض المزايا الاخلاقية في التصوف بين النظر والتطبيق
٣٠٠ - ٣٠٦ . الغزالي والاخلاق ٣٠٧ - ٣١٤

الملحق ا نصوص فلسفية .

رسالة الاعتبار ٣١٥ - ٣٢٤

نصوص أخلاقية

من مجموعة الرسائل لابن أبي الدنيا ٢٢٥ - ٢٢٧

من كلام سهل التستري ٣٢٨ - ٣٢٩ .

كيف يختار الصديق لابن مسكوية ٢٣٠ - ٢٣٢

عهد مسكوية ٣٣٣

عهد ابن سينا ٣٣٥

الكلام في اللذة ٣٣٦

نقد الكرماني ٣٣٧

الغزالي في د الحياة ، ٣٣٩

فهرس الأعلام

ابراهيم (الخليل عليه السلام) ٢٢٣

ابراهيم بن آدم ٢١٧

ابن أبي الدنيا ٢٤٣ — ٢٤٨ ، ٢٢٥

ابن الحارث ٢٤٧

ابن خلدون ٤٩ ، ٥٠ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٢٢

ابن رشد ١٢٢ ، ١٢٦ ، ٢٤٨

ابن سينا ٨ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٣ ، ١٥١ ، ٢٧١

— ٢٢٣ — ٢٣٥

ابن طفيل ١٢٢

ابن عربي ٢٧٥ ، ٢٨٤

ابن منيرة ١٢٤ ، ٣١٥

ابن النيمان ٢٥٣

أبو بكر زكري ١٥٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٧١

أبو حيان التوحيدى ٦ ، ٣٧

أبو طالب المكي ٣٠٧

أبيقور ٧ ، ٢١٣

أرسطو ١ ، ٤٣ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ — ١٠٢ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٣٩ ، ١٩١

٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ — ٢٦٦ ، ٢١٣

اسكستس أميريكوس ١٣٥

الإسكندر ٩٨

الأشعري ۲۴۹

أفلاطون ۱ — ۸۳، ۶۰، ۵۸، ۵۵، ۵۶ — ۸۳، ۶۰، ۵۸، ۵۵، ۵۶ — ۱۸۲، ۱۸۰، ۱۷۹، ۹۵ — ۱۹۱، ۱۸۸

۱۹۳ — ۳۰۲، ۰۰ — ۳۰۷، ۰۳

أفلوطين ۲۰۳، ۱۲۰ — ۲۰۹، ۲۰۷

أكسينوفان ۸۵، ۶۸، ۶۷

امبادوقليس ۴۱

أندريه كرسون ۲۲۱ — ۲۲۴، ۲۲۸

أوجست كونت ۱۲، ۵۲، ۵۹، ۱۶۳

أوستن ۲۲۱

أوغسطين ۲۱۷

ايزوقراط ۹۸

إيليا النصيني ۲۵۳

بالي ۲۲۰

بتلر ۲۲۱

برتراند رسل ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۲۲

برجسون ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶

البغدادي (عبد القاهر) ۲۵۰

بنتام ۲۲۰، ۲۲۱ — ۲۲۴

بروتاجوراس ۸۲، ۸۳، ۱۷۷

بروديكس ۸۲

بورخاردت ۲۸۳

بول كراوس ۳۳۶

- بيكون (روجر) ١١٠ ، ٥٦
توفيق الطويل (الاستاذ الدكتور) ٢٨٤
توماس هوبز ١٥٥
توم بين ١٧٧
ثراسماكسى ١٧٧ ، ١٧٩
الجاحظ ٢٤٩
جاننيوس ٤٢٩ ، ٢٦٣
الجنيد (أبو القاسم) ٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٣٠١ ، ٣٠٧
جون لوك ١٤٢٠ ، ١٤٣ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢
جيمس مل ٢٢٠ ، ٢٢١
الحسين بن على ٢٩٤
الخياط ٢٤٩
الدارانى (أبو سليمان) ٢٧٥
دافيد هيوم ١٤٣ ، ١٤٤
دوركايم ١٥٩
دولباخ ١٥٤ ، ٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣
ديكارت ١١٧ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٢ — ١٥٥
ديموقريطس ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٦ ، ٧٩
ذو النون المصرى ٣٠٧
رابعة العدوية ٢١٧
روزنتال ١٣٣
روسو ١٧٧

زكى مبارك (المرحوم الدكتور) ٢٧٦

سانت هيلير ١٧٠

سبنسر ١٧٢

سدجويك ٢٢١ ، ٢٢٦

السرى السقطى ٢٨١ ، ٢٨٢

السراج (أبو نصر) ٢٩٨

سقراط ٧ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١١٩ ، ١٣٧ ، ١٥٨ ، ١٨٠

سهل التستري ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٨٥ ، ٣٠١ ، ٣٠٧ ، ٣٢٨

الشهرستانى ٢٤٩

طالبس ٦٦ ، ٦٧

عائشة (أم المؤمنين) ٢٣٩

العاملى (بهاء الدين) ٢٨٤ ، ٢٩٥

عبد الحلیم محمود (الاستاذ الدكتور) ١٥٤

عبد الله بن عباس ٢٤٧

عبد الله بن مسعود ٣٢٦

العقاد (المرحوم الاستاذ) ١٥٥

على سامى النشار (الاستاذ الدكتور) ١١٠ ، ٢٥٠

الغزالي (أبو حامد) ١٣٧ ، ٢٥٠ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٥

٣٠٧ — ٣١٢ ، ٣٢٩

الفارابى ١١٤ ، ١٢٢ ، ٢٤٨

الفضيل بن عياض ٢١٧

فيثاغورس ١ ، ٤١ ، ٦٥ ، ٧٢ ، ٧٣

القشيري (عبد الكريم) ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨

كانت ١١١ - ١١٤ ، ١٤٢ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ٢٢١

الكرمانى ٢٥٣ ، ٣٣٧

الكندى ١٢٣ ، ٢٤٨ ، ٢٥٢

ليفى بريل ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٢٢

ليدين ٢٣٤

المأمون (الخليفة) ١١٩

الماتريدى ٢٤٩

المحاسبي ٢٧٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٧

محمد (رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١٠٨ ، ١١٥ - ١١٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥

٢٤٦ - النبي ٢٩٢ ، ٢٩٤ ، ٣١١ ، ٣١٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦

محمد يوسف موسى ٢٧٠

محمود قاسم (الأستاذ الدكتور) ٥٦ ، ١١٠ ، ١٦٠

مسكويه ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ - ٢٦٩ ، ٣٠٧ ، ٣٣٣ ، ٣٣٠

منصور بن اسحق ٢٥٢

المنفى ١١٩

النظام ٢٤٩

نيتشه ١٦١

هشون ٢٢٢

هكلى ١٧٢

هوبز (توماس) ١٥٥

هيباس ٨٢

بعض المراجع

١ - باللغة العربية

- . ابن بي الدنيا . مجموعة الرسائل
ط . ١٣٥٤ - ١٩٣٥ جمعية النشر والتأليف الأزهرية
- . ابن سينا . تسع رسائل في الحكمة والطبيعات
ط . أولى (١٩٠٨ م -- ٥٢٣٢٦)
- . ابن عربي . الفتوحات المكية
(ط ١٢٩٣ هـ)
- . ابن مسرة . رسالة الاعتبار
(مخطوط)
- . أبو بكر الرازي . رسائل فلسفية
(نشرة بول كراوس / مصر ١٩٣٩)
- . أبو حيان التوحيدى . المقابسات
(نشرة السندوبى)
- . أبو القاسم الصقلى . شرح وييان لما أشكل من كلام سهل
(مخطوط)
- . أرسطو . علم الأخلاق إلى نيقوماخوس
(ترجمة أحمد لطفى السيد ، مع مقدمة لسينت هليز)
- . البير ريفو . الفلسفة اليونانية ، أصولها وتطورها
(ترجمة د . عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري)
- . أندريه كرسون . الأخلاق فى الفلسفة الحديثة

(ترجمة د . عبد الحليم محمود) ١٠٤٨ - ١٣٦٨

الكشكول (جزءان)

• بهاء الدين العاملي

(نشرة عيسى الباني الحلبي)

• توفيق الطويل (الأستاذ الدكتور) أسس الفلسفة

• (د د د) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها

• روزنتال (د . فرانز) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي

(دار الثقافة بيروت)

أبو حيان التوحيدى

• زكريا ابراهيم (الدكتور)

كلام سهل

• سهل بن عبد الله التستري

المعارضة والرد على أهل دعاوى

• د د د

تفسير القرآن العظيم

• د د د

رسالة الحروف (مخطوط)

• د د د

• عباس محمود العقاد (المرحوم الأستاذ) الفلسفة القرآنية

دار الهلال

الدراسات النفسية عند المسلمين

• عبد الكريم العثمان (الدكتور)

(مكتبة وهبة)

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

• على سامي النشار (الأستاذ الدكتور)

(دار المعارف ١٩٦٥)

الحكمة في مخلوقات الله

• الغزالي (حجة الاسلام أبو حامد)

روضة الطالبين

• د د د د

معراج السالكين

• د د د د

- . الغزالي (حجة الاسلام أبو حامد) خلاصة التصانيف فى التصوف
ضمن الرسائل الفرائد مكتبة الجندى
- . الغزالي. (حجة الاسلام أبو حامد) إحياء علوم الدين
(طبعة الحلبي)
- . القشيري (عبد الكريم بن هرازن) الرسالة القشيرية فى التصوف
(مكتبة محمد صبيح)
- . الكلاباذى التعرف لمذهب أهل التصوف
(تحقيق أرثر جون أربرى)
- . لينى بريل الاخلاق وعلم العادات الخلقية
(ترجمة الدكتور محمود قاسم)
- . محمود قاسم (الأستاذ الدكتور) المنطق الحديث ومناهج البحث
(الطبعة الرابعة / الأنجلو ١٩٦٦)
- . مسكويه تهذيب الاخلاق
(مطبعة الترقى ٣١٧ هـ)
- . يحيى هويدى (الأستاذ الدكتور) مقدمة فى الفلسفة العامة
الطبعة الاولى
- . يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة
الطبعة الاولى

ب. باللغة الأجنبية

- Afanasyer, V. Marxist philosophy, 3d. ed. Moscow.
- Burgh, w. G. The Legacy of the Ancient world.
- Burckhardt, Titus, An Introduction to Sufi Doctrine, Lahore.
- Cornford, F. M. From Religion to philosophy, Harper Torch books, New York.
- James, William, Varieties of Religious Experience.
- Kant, Immanuel, Fundamental principles of the Metaphysic of Ethics. tenth ed.
- Mahdi, M. Ibn Khaldun's philosophy of History. George Allen & Unwin Ltd.
- Marteen, Dr. Types of Ethical theory, 1885 ed.
- Otto, R. The Idea of the Holy; J.W. Harvey's trans. Frankfort & Others.
- Paterson, W.P. The Nature of Religion; Hodder & Stoughton.
- Pistorius, P.V. Plotinus and Neoplatonism; An Introductory Study, Cambridge, 1952.
- Plato. The Republic; trans. by H. D. P. Lee. The Penguin classics.
- Plotinus Enneads.
- Rosenthal & P.Yudin, A Dictionary of philosophy; progress Pub. 1967
- Russell, B. The Conquest of Happiness; 13th ed. George Allen & Unwin Ltd.
- „ „ History of western philosophy; Georg Allen, London

- Sidgwick Outline of History of Ethics For English Readers.
- Sidgwick The Methods of Ethics; 7th ed. 1913.
- Westermark, E. The origin and Development of Moral ideas, 2d. ed.
- Wickens, G.M. (ed.) Avicenna. Scientist and philosopher; Luzac & com. Ltd. 1952.
- Widgery, A.G. What is Religion; London. George Allen.
- Zelle, Eduard. Outline of Greek philosophy; L.P.
Palmer's trans.
Before philosophy, the Intellectual
adventure of the Ancient Man.