المبهج في

الفلسفة

العربية الإسلامية

حُقوق الطَّبع محفُوظَة

لوزارة الأوقاف والشؤون الدينيَّة
سلطنة عُمان

الطّبعَة الأولى
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

لا يجوز نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب في أي شكل من الأشكال أو بأية وسيلة من الوسائل - سواء التصويرية أو الإلكترونية، بما في ذلك النسخ الفوتوغرافي أو سواه وحفظ المعلومات واسترجاعها - إلا بإذن خطي من الناشر.

سلطنة عمان
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

المبهج في الفلسفة

العربية الإسلامية

الدكتور محمد الشيخ

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديـم

الفكرة السائدة عن الفلسفة الإسلامية، أنها شديدة التعقيد لعنايتها الفائقة بالميتافيزيقا. أما الأمر الآخر والذي يأتي لغير صالحها فهو تبعيتها شبه المطلقة للتياريــن الإغريقيين الكبيرين: الأفلاطوني والأرســطي. ولــذا إذا كان لا بدَّ من الاطّلاع على آراء فلسفية حقيقية في الوجود والزمان، وعلاقة الله بالإنسان، فالعودة إلى أُصول هذا التفكير اليونانية هو الأَولى.

والواقع أنّ العقود الأخيرة شهدت محاولاتٍ لتفكيك هذين الاعتقادين وإزالتهما. فلجهة التعقيــد واللاهوتيات، ظهرت أعمــالٌ ونصوصٌ كثيرةٌ سياســية أو أدبية أو أخلاقية أو اجتماعيــة، لا تعقيدات لاهوتيــة فيها، ولا خلط بين الواقع الإنســاني وما فوقه لجهة الترتُّب عليه.

وأما المســألة الثانية، فقد انتهى الإســراف بشــأنها. فقد اتضح أن هناك أفلاطونيين وأرســطيين بالفعل بين فلاسفة الإســلام، وهناك من اختلط لديهم المذهبان بوعيٍ أو بدون وعي. لكن حتى في حالة التأثر الشــديد بقي لمتفلسفة الإســلام تفكيرهم الإبداعي وعملهم علــى الملاءمة بين الفلســفات المترجمة، وتقاليد ومواصفات المجتمعات الإسلامية. وقد كانت هناك تأثيرات لليونان على المبحث اللاهوتي، بَيْدَ أنّ التأثيرات الأكبر كانت على المبحث الأخلاقي.

إنما فــي الحالتين هنــاك اســتقلاليةٌ إبداعيةٌ وضعت معظم المتفلســفة ومفكري الأخلاق خارج التصنيف المتعارف عليــه. وهذا يصح ليس فقط على المسلمين من بين المتفلسفة، بل ويصحُّ على متفلسفة اليهود والمسيحيين فيما بين المشــرق والأندلس، ممن عملــوا في التفكير الفلســفي والترجمة والطب والفلك في الأوساط الإسلامية.

إنّ كتاب الأستاذ الدكتور الفيلسوف محمد الشيخ الذي بين أيدينا يحقق إنجازًا لجهتين: العرض من خلال النصوص للجوانب الإنسانية الغنية من الفلسفة الإسلامية ـ والأمر الآخرَ: الجوانب الإبداعية المتعلقة بماهية الإنسان ودوافعه وعواطفه وعلائقه بالمحيط باعتباره فردًا وباعتباره جماعة، وباعتباره كونًا صغيرًا فيه انضوى العالم الأكبر.

كل هذا «المبهج» معروض من خلال نصوص بضعة عشر فيلسوفًا ومفكرًا أخلاقيًا أو أديبًا متمردًا، أو رجل دين يهودي أو مسيحي من نتاج الثقافة العربية الإسلامية.

بعد التوطئة والمدخل بشأن ما هي الفلسفة؟ وبماذا تميزت الفلسفة الإسلامية، وما المقاصد والغايات، تأتي الأبواب الثلاثة عشر للجوانب الإنسانية في فلسفة المسلمين، والتي تشمل كل قضايا الإنسان ووجوده في عذوبةٍ سلسةٍ وواثقة من نفسها، وصحيح أنها تعظّم من شأن السلف اليوناني، لكنها تعرض جديدًا وعميقًا لا علاقة للأسلاف أيًا كانوا به.

عبد الله بن محمد بن عبد الله السالمي
وزير الأوقاف والشؤون الدينية

تـوطئـة

((الفلسفة هي لطائف العقل، وكل من لطف وصل إليها. ولطف الإنسان في طلبها هو تَأَنِّيه عند التفهم، وصبره عند الطلب، وثباته على السيرة التي ندب إليها المشفقون الناصحون. فإن النفس تزكو عند ذلك، والصدر ينشــرح، والخاطر يتوالى، فلا يبقى حينئذ باب إلا انفتح، ولا مشكل إلا وضح)) .

أبو إسحاق الصابي

((ولطائف الحكمة لا يصل إليها الحس الجافي، والغليظ الفدم [البليد]، والجلف العبام [الثقيل]، والهلباجة العلفوف [الضَّعيفُ العاجزُ الأَخرَقُ الجِلفُ الكَسلانُ السَّاقطُ لا مَعنَى له ولا غَناءَ، والجافي]، وإنما هي تعرض لمن صح ذهنه، واتّسع فكره، ودق بحثه، ورق تصفحه، واســتقامت عادته، واستنار عقله، وعلت همته، وخمد شره، وغلب خيره، وأصل رأيه، وجاد تميزه، وعذب بيانه، وقرب إتقانه)) .

أبو الحسن البديهي

(([الناس] يعتقدون أشــياء ممزوجة مشــوبة مختلطــة، فيها أحلام العقل وســمادره [هلوســاته] ومخايله، يأخذونها من أشباح الأمور، وصفحات الأحوال، وظواهر الأشياء. ولذلك ما يزولون عنها بسرعة، ويستوحشون منها عند كل شبهة. وليس كذلك الفلسفة، فإنهــا علم العلوم، وصناعــة الصناعات، لا تعطيك في موضع الشــك اليقين، ولا في موضع الظن العلم، ولكنها تعطيك في كل شيء ما هو خاصته وحقيقته، إن شكًّا فشكًّا، وإن يقينًا فيقينًا)) .

أبو الحسن العامري

« ولقد كان شيخنا أبو زيد أحمد بن سهل البلخي رَحِمَهُ اللَّهُ ، مع توسعه في أصناف المعارف، واستقامة طريقته في أبواب الدين، متى نسبه أحد من موقريه إلى الحكمة يشمئز منه، ويقول: لهفي على زمان ينسب فيه ناقص مثلي إلى شرف الحكمة، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: 269]. وهكذا كان حال أستاذه يعقوب بن إسحاق » .

أبو الحسن العامري

« وفي الجملة، الحكمة مشاعة بين الخلق، لا تنسب إلى جيل، ولا تقف على قبيل، وإنما حظوظ الخلق فيها على قدر مشاربهم منها » .

أبو حيان التوحيدي

وبعد أن أورد التوحيدي جملة من آراء الفلاسفة، عقّب بالقول:

« لكلام هؤلاء القوم موقع عجيب وتأديب محمود، فلا تستوحش منهم فإنهم جنس من الفضلاء؛ نفعنا الله عَزَّوَجَلَّ بحكمهم » .

مدخـل

1 ـ من هم فلاسفة العرب والإسلام؟

ثمة صورة تكاد تصير من فرط ما تدوولت بيننا نمطية عن الفلسـفة الإسلامية ربما تكون قد أسهمت إسهامًا بالغًا في إشاحة نظر مجايلينا والشباب عن الرغبة في الاطلاع على مضامين هذه الفلسـفة، فضلًا عن البحث في مظانها [مصادرها]. فأنتَ لا تكاد تجد شابًا في العالم العربي ـ ما لم تضطره حاجة أكاديميـة أو بحثية إلى ذلك ـ يمد يده إلى رف مكتبة أو يدخل إلى موقع إلكتروني لكي يجني منه زهرة من زهرات الفلسـفة الإسـلامية. وما زال الأمر على حال من السوء حتى ألفينا أنفسنا ـ معشر أبناء هذا الزمان من العرب والمسلمين ـ أضحينا لا نصادف فلاسفة الإسلام إلا في تسمية شوارعنا أو مستشفياتنا أو مدارسنا أو دور نشـرنا، كأن نقول مستشفى ابن سـينا أو جامعة ابن رشد أو دار الفارابي للنشر... ولو أنك جازفت بأن سألتَ أغلب من يترددون على هذه المرافق عن الاسم الذي تحمله، لرجح الظن أنه لا علم له بمن يكـون، حتى وإن علم بمن هو، ولما ذكر كتابًا له، وإن ذكره لما كان قرأه...

والحال أن العديد ممن اشتغلوا في زماننا هذا بهذه الفلسفة ربما يكونون قد أساؤوا إليها من حيث اعتقدوا أنهم كانوا يحسـنون إليها. إذ تعاني الفلسـفة الإسـلامية من اختزالين شـديدين: على مستوى الأسـامي المعروفة، كما على مسـتوى الموضوعات المطروقة.

من جهة أولـى، أنت واجد أغلب الباحثين، أولًا، يختزلون «معظم» أسـماء فلاسـفة العرب والإسلام في ثلاثة أسماء مشرقية تقابلها ثلاثة مغربية: الكندي والفارابي وابن سينا من المشـارقة، وابن باجه وابن طفيل وابن رشـد من المغاربة. فعند هؤلاء ـ حسـب زعم أولئك ـ تقف الفلسفة العربية الإسلامية لا تتجاوزهم إلى غيرهم.

والحق أن في هذا غبنًا كبيرًا واقعًا على فلاسفة العرب والإسلام. ومن هذا الغبن أنه نسيان العشـرات المعشرة ـ وأنا أشـدد هنا على عدد «العشرات» ـ من الفلاسفة المسلمين. وككل تواريخ الفكر، كم كان تاريخ الفكر الفلسفي العربي الإسلامي قاسيًا على العديد من الأسـامي، فلم يحفظ لنا عنها إلا أسـطرًا معدودات. وكم أنبأت هذه الأسـطر عن همة فكر عظيمة. يكفي أن أمثل لهذا بفيلسـوف لم تحفظ من آرائه إلا

مقدار عشرة أسطر، فاضل فيها بين اللذة الحسية واللذة العقلية، وما كتب عنه ابن النديم ـ في فهرسته ـ إلا مقدار سطرين. هذا ناهيك عن عشرات الفلاسفة لم يذكروا في أي مصدر آخر اللهم إلا عند ذاك الرجل التراجيدي الواسع الخاطر ـ عنيت أبا حيان التوحيدي... ولست تراني أبالغ في شيء، إذا قلت بأننا لا نكاد نعرف عشرة أعشار من فلاسفة العرب والمسلمين، وحتى من هؤلاء المعروفين لنا عديدة هي أعمالهم التي فقدت، وكثيرة هي التي لم تحفظ إلا في لغات أجنبية ـ عبرية ولاتينية. يكفي أن نذكر أن ثلاثة أرباع كتب ابن رشد ـ وهو في الفلسفة العربية الإسلامية من هو ـ مفقودة أو ضاع أصلها العربي، ولا تزال تحتاج إلى استرداد من لغات احتضنتها، رغم الجهود التي بدأت تبدل في السنين القليلة الماضية...

وغبن آخر نزل بفلاسفة الإسلام، وهو غبن أولئك الفلاسفة من مختلف الملل ـ نصرانية ويهودية وصابئية ومانوية ومزدكية... ـ الذين احتضنتهم الحضارة العربية الإسلامية أيام مجدها، من فلاسفة النصارى واليهود وغيرهم من الملل الذين عاشوا في كنف هذه الحضارة وألفوا ما ألفوه بلسان هذه الحضارة: اللسان العربي. إذ كم من فيلسوف كبير لم تحفظ لنا منه كتب التراجم ولا بطون كتب الفلسفة اللهم إلا سطرين، بل سطرًا، بل أقل من سطر. هذا ماقية المجوسي، يذكر لنا أبو حيان التوحيدي، في كتاب «المقابسات»، أنه: «كان ذا حظ وافر من الحكمة»، فَتِّشْ أنت عن كتبه، بل عن فِقَرِه، بل عن آرائه، لن تَجِدَ قد نُقِلَ عنه اللهم إلا رأي واحد: حيرتُه في مآل النفس حال الموت.

والحال أن مفاجآت الفلسفة الإسلامية لا تكاد تنقضي:

هل كنا نعلم، مثلًا، أن للفيلسوف النصراني يحيى بن عدي أخًا صنوًا فيلسوفًا هو إبراهيم بن عدي؟ وهل كنا نعلم أن لابن خلدون عالم العمران الشهير سَمِيٌّ (يحمل الاسم عينه) فيلسوف اسمه ابن خلدون؟ أم كنا نعلم أن والد الفيلسوف العبري العربي موسى بن ميمون ـ الفيلسوف ميمون بن يوسف ـ كان بدوره فيلسوفًا تعاطى العلوم الطبيعية وزاول الفلسفة، وما كان مفسرًا للتوراة فحسب؟

وبمحاكاتنا لعبارة الفيلسوف الحريري ـ وهذا أيضًا من ضحايا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية السائد الجائر ـ الواردة في الإمتاع والمؤانسة: «(...) فإن هاهنا من يتفلسف وهو نصرانيّ كابن زرعة وابن الخمار وابن عدي وأمثالهم، وهاهنا من يتفلسف وهو يهوديّ، كأبي الخير بن يعيش، وهاهنا من يتفلسف وهو مسلم، كأبي سليمان والنوشجانيّ وغيرهما»، نقول بدورنا: «(...) فإن هاهنا [في الحضارة الإسلامية] من يتفلسف وهو نصراني الملة كحنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين ويحيى بن عدي وابن زرعة وابن الخمار... وهاهنا من يتفلسف وهو يهودي النحلة، كأبي الخير بن يعيش وابن كمونة وابن جبرول وابن عزرا وابن ميمون وابن باقودة... وهاهنا من يتفلسف وهو صابئي المذهب كثابت بن قرة وأبي إسحاق وأبي الخطاب الصابئيين... وهاهنا من يتفلسف وهو مسلم كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، من المعروفين، وكأبي زيد البلخي وأبي الحسن العامري والنوشجاني وأبي البركات البغدادي والداماد... من الذين لا يكادون يعرفون، وكالسجستاني والسهروردي والملا صدرا الشيرازي، ممن هم بين المعرفة بهم وعدم المعرفة».

وبعد، فقد كتب الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ في تقديمه لكتاب ولفنسون عن ابن ميمون ـ يقول:

«(...) بل إني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام. وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة 1935 ما نصه:

«أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام؛ فإن المشتغلين في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام.

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم.

ويقول الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل»:

«المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين بن إسحاق... إلخ».

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام، فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي.

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأي من يسمي الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحي يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية لتشاركهم في لغة العلم، وهذا هو الرأي الذي اختاره الأستاذ «كارلو نلينو» [مستشرق إيطالي] في محاضراته في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى.

فابن ميمون من فلاسفة العرب، وهو من فلاسفة الإسلام».

مصطفى عبد الرازق: مقدمة كتاب إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته). مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1426 هـ/2006 م، ص. و ـ ز.

وبالعودة إلى محاضرات كارلو نلينو، فإننا نجده يُعَرِّفُ مفهوم «العرب» من حيث هو لفظ يطلق على: «جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين اللغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية».

وانظر الفيلسوف الأديب ابن عزرا ـ هارون بن موسى بن عزرا الغرناطي ـ يتحدث عن العرب:

«ومع اقتدار هذه القبيلة وسعة باعها في الخطاب، شنت الغارة على كثير من اللغات وعرَّبتها وانتحلتها بظهور الكلمة، وعظم السلطان وغلبتها على ملك فارس بخراسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر. فاتسع نطاقها، وفشت المعارف في أقطارها وآفاقها، وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة، وانتحلتها وزادتها شرحًا وبيانًا؛ فما أُلِّف وتُرجم في ملة من العلوم ما أُلف وتُرجم في هذه الملة، بما وُهِبت من سعة اللغة، ورُزقت من فضل فصل الخطاب».

(ابن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، بتحقيق: أحمد شحلان والسعدية المنتصر. مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى 2013، ص 112).

أكثر من هذا، انظره يلوم عوام فقهاء اليهود الذين استكرهوا الاستشهاد بالقرآن للعصبية الدينية المستبدة بهم، فيقول:

«وبعد ذكر قرآن العرب، لم أستشعر التمقت البارز الذي انتحله أهل الرياء من فقهاء ملتنا في زماننا، إذ رأيت رؤساء المتفقهين وعظماء المتكلمين، الربي جاوون والربي هابي وغيرهم من المتكلمين، يستشهد به، مستعينين على فك مستعصي النبوات» (ص 313).

فهـذا غبن ينبغي أن يرفـع، وغبن ثان ـ هو اختـزال «موضوعات» الفلسـفة العربية الإسـلامية ـ على ثرائها ـ في مسـائل محدودة نضحت (فقدت لونها وبريقها ووهجها) من فرط لوك الكلام فيها اللوك: موضوع العقل والنقل، موضوع نظرية الفيض، موضوع المدينة الفاضلة... وكأن فلاسـفة العرب والإسـلام ما كان لهم قول آخر سـوى استنساخ بعضهم البعض في أمور العقل والنقل والقول بالفيض والحديث عن المدينة الفاضلة...

وبعد، فقد كتب الفلاسـفة العرب في موضوعات مختلفة صفحات رائعة: كتبوا هم عن لقاء الغير، وكتبوا عن الصداقة، وكتبوا عن العشق، وكتبوا عن الحزن، وكتبوا عن الفرح، وكتبوا عن اللذة، وكتبوا عن الموت... وكم كتبوا، وكتبوا...

2 ـ ولماذا يا ترى صار البعض ينفر من قراءة كتب الفلاسفة العرب والمسلمين؟

إنمـا نفـر البعـض مـن الانكباب على قراءة كتب الفلسفة العربية الإسلامية لسببين:

أمـا السـبب الأول، فقـد ألمعنـا إليه فـي ما تقدم. وهو المتمثـل فـي ما نعتبره سـوء تقديم لمعظـم المختصين في الفلسـفة العربيـة والإسـلامية لهذه الفلسفة، وكأنها ما ناقشت سـوى مواضيع تكاد تكون اليوم «ميتة». إذ ما الـذي يمكن أن يجذب الشاب العربي وهو يقرأ عن «نظرية الفيض»، وعن فيض العقـول والأفلاك عـن بعضها البعض، من العقل الأول إلى العقل العاشر؟

على أن ثمة سـببًا آخر قد يبدو وجيهًا: تهويل اللفظ من لدن بعض من يحسبون على الفلسـفة. وقد بلغ ذلك الغم الذي نزل على بعض صفحات الفلسفة الإسلامية ـ لمن ليس له بنصوصها أنس ـ حد أنه اتخذ ذريعة للسخرية منها وحتى من أهلها.

مثلًا، يروي أبو حيان التوحيدي في بصائره ما يلي: «قال أبو حاتم السجستاني: كان رجل يحب الكلام [يعني علم الكلام] ويختلف إلى حسـين النجار، وكان ثقيلًا متشـادقًا ما يـدري ما يقول حينًا، ثم فطن له فـكان يعد له الجواب من جنس السـؤال، فينقطع ويسـكت، فقال له يومًا: «ما تقول ـ أسعدك الله ـ في حد تلاشـي التوهمات في عنفوان

القرب من درك المطالب؟» فقال له حسين: «هذا من وجود قرب الكيفوفية على طريق الحيثوثية، وبمثله يقع التنافي والمجانسة على غير تلاق ولا افتراق»، فقال الرجل: «هذا يحتاج إلى فكر واستخراج»، فقال له: «أَفْكِرْ، فإنا قد استرحنا»». (من كتاب البصائر والذخائر: المجلد 2).

وأشبه به في تعقيد العبارات ما حكاه الراوي نفسه من كلام الوزير ابن عباد، وكان يروم التفلسف ولا يحسنه: «فأما الذي يدلّ على كلام المُبرسَمين [مرض يجعل صاحبه يهذي] والمجانين ومن قد شُهر بالصَّرع والماليخوليا [السوداوية] فما سمعته [ابن عباد] يقول لشيخٍ خُراساني قد دَعَا به وأكرمَه وتوفّر له وكلَّمه؛ فسمعته يقول: «ما يجب أن يكون لا يقتضي، وما يكون منه لا يجب أن يكون، وقد يجب أن يكون ما يكون، ويكون ما يجب أن لا يكون، وإنما لا يكون ما يجب أن يكون، ويكون ما يجب أن لا يكون؛ لأن ما لا يجب أن يكون ليس في وزن ما يكون، والكون والوجوب لا يتلازمان، بل يجتمعان ثم يفترقان، والاجتماع والافتراق عليهما جاريان؛ فلهذا يُرى الواجب كائنًا والكائن واجبًا، وما أكثر من يظنّ أن الكون متضمّن الوجوب، والوُجوب متضمّن الكون، وتحصيل الفَضْل بينهما بالنّظر من سِحر العقل.

وهذا فنٌّ لم أجد فيه لمشايخنا شوطًا محمودًا، ولعلي أُملي فيه كلامًا بسيطًا بجميع ما يكون شرحًا له إن شاء اللّٰه».

فلما خرجنا قلتُ للشيخ الخراساني، وقد أخذنا في المؤانسة وتجاذبنا أطراف الحديث (...): «كيف سمعت الليلة ذلك الكلام في الكون والإيجاب؟» فقال: «يا حبيبي! إما أن يكون هذا الرجل مرحومًا في أيديكم أو تكونوا مرحومين في يده. أَمَا في بلدكم مارستان [مستشفى للأمراض العقلية]؟ أما للسلطان شفقة على هذا الإنسان، أما له من يأخذ بيده وينصح له في نفسه ويكسح هذا الجزء من عقله، إنا للّٰه وإنا إليه راجعون؛ غُمَّ عليّ باسمه عندنا بخُراسان، وطُنِزَ بنا به في تلك البلدان، وقد كان، واللّٰه، يلوحُ خلل كبير لقوم من أهل العقل والأدب والحِكمة من رسائله ورِقاعه، وكانوا يحملون الذّنب على الورّاقين». (أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين).

فهذا من جنس الكلام الذي تفهم ألفاظه ولا تدرك تراكيبه. وقد جربه الفقيه الخطيب ابن دقيق العيد، وقد سمع كلام الصوفي الأندلسي المتفلسف ابن سبعين: «جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلامًا تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته».

3 ـ وما هي الفلسفة العربية الإسلامية؟

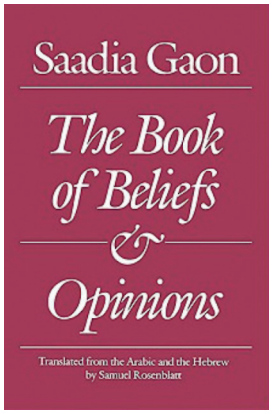
الفلسفة العربية الإسلامية جهد فكري من أجل فهم الإنسان العربي لوجوده وواقعه ومجتمعه ومحيطه، وذلك بإعمال العقل. ذلك أن: «الفلاسفة طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم، لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قوله من غير برهان» (ابن رشد: تهافت التهافت).

وقد اقترنت هذه الفلسفة بضرب من الدور «التنويري» الذي قام به الفلاسفة. ومقدمة الفلسفة العربية الإسلامية في هذا التنوير ما كان ذهب إليه الفيلسوف الأندلسي ابن باجه من أن الإنسان لا محالة دائب السعي إلى البحث عن أسباب الأشياء، وذلك مهما منع من هذا أو حرم أو نهي أو قمع. وما كانت الفلسفة الإسلامية سوى محاولة للاستجابة لهذا الداعي الذي يكون به الإنسان إنسانًا:

«فإن الإنسان بالطبع يتشوق إلى معرفة الأسباب، ويبحث عنها ويسأل حتى في الأمور المحسوسة عن الأسباب الجزئية. ومثال ذلك بيّن في كل مصنوع وفي كل طبيعي».

ذلك أن من شأن الإنسان ـ وما كان الإنسان العربي والمسلم في هذا ببدع ـ أنه كائن مستعجب مستفهم:

«إن من لم يستكبر [يجد كبيرًا مهولًا جليلًا] ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويُعن بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت، فنصيبه من النطق نصيب البهائم، لا بل الخفاش والحيتان والخشار [الرديء الدون من كل شيء] التي لا تفكر ولا تتذكر البتة».



وقد وجد فلاسفة العرب والإسلام أنه ليس للإنسان أن يعتقد أي اعتقاد كيفما كان، وإنما عليه أن يتقدم، أولًا، فيفحص ما اعتقده لِمَ اعتقده وكيف اعتقده. هذا صاحب كتاب «الأمانات والاعتقادات» ـ الفيلسوف اليهودي المصري سعديًّا الفيومي ـ يفحص في «الاعتقادات» ويهاجم عامي الاعتقادات ـ في إطار ما يسميه علم صناعة الاعتقادات الذي ليس هو شيئًا آخر سوى الفلسفة عينها من حيث هي «تحرير المعلومات» ـ:

«الجاهل الذميم من جعل اعتقاده هو الأصل وقدّر أن حقائق الأشياء تتبع اعتقاده، ومع جهله فهو يثق إلى المحذور ويحذر من الموثوق». وهو العلم الذي شغله «النظر في المعلومات وتحريرها حتى نعتقدها على ما تتهندس وتتمكن». وهو يرى أن الناس: «ينكرون هذه الصناعة. وعنهم أن النظر يؤدي إلى الكفر ويخرج إلى الزندقة». ورده على هذا الادعاء: «فنقول: إن هذا إنما هو عند عوامهم [=عوام الناس] كما ترى عوام هذا البلد يظنون أن كل من صار إلى بلد الهند استغنى، وكما قيل عن بعض عوام أمتنا: إنهم يظنون أن شيئًا يشبه التنين يبتلع القمر فينكسف».

وهكذا انطلقت الفلسفة العربية الإسلامية ناظرة باحثة، مفتشة ناقدة، مراجعة فاحصة. فما كاد يفوت فلاسفة العرب والإسلام مجال من مجالات عيش أو معاناة الإنسان إلا وطرحوا الأسئلة عنه.

طرحوا هم، أول ما طرحوا، أسئلة «الكونيات»:

فقد ألّف الكندي رسالة في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر، وألّف رسالة في علة كون الضباب، وألف رسالة في علة الثلج والبرق والصواعق والرعد والزمهرير، وألّف رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر...

وهذا الفيلسوف الفارابي، تجده في كتاب «التعليقات» يثير البحث في الكثير من القضايا التي من شأنها أن تنور ذهن الإنسان العربي في ذلك الزمان أمام سطوة الأجوبة الجاهزة عن أسئلة الإنسان الدائمة. فهو يطرح السؤال حول سبب زرقة السماء ويحاول أن يجيب عنه بحسب معطيات زمانه. ويطرح السؤال حول سبب حدوث الألوان، وحول تعددها واختلافها.

والأمر عينه نجده عند ابن سينا، ففي «رسالة في ذكر أسباب الرعد»، نجد الفيلسوف يفحص بكل جرأة في «أسباب الرعد»، وفي «أسباب البرق»، وفي «أسباب الرعد الكائن بغير برق»، وفي «أسباب البرق بدون الرعد»، وفي «الأسباب التي بها يسبق البرق الرعد» وفي «أسباب الصواعق»...

وهي جرأة نادرة إذا ما هي قورنت بموقف الفقيه المحافظ. هذا ابن الجوزي، وهو من هو من الوعظ ومنزلته ما هي لدى عامة الناس، يعرض إلى مسائل علمية ذات أهمية كبرى، فيقول: «ولو قال قائل: ما الصواعق؟ وما البرق؟ وما الزلازل؟ قلنا: شيء مزعج، ويكفي. والسر في ستر هذا أنه لو كشفت حقائقه خف مقدار تعظيمه». وخذ بنا إلى مثال ثان ـ وهو مثال ابن عطاء الله السكندري حيث يقول وقد عرض إلى مسألة عالم الكواكب واقتراناتها، وبالبدل من أن يطعن في علم التنجيم وينتصر لعلم الفلك، فإنه يعمم الحكم بالتساؤل الاستنكاري: «ما فائدة التجسس على علم علام الغيوب؟ وقد نهانا سبحانه أن نتجسس على عباده، فقال: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات: 12]، فكيف لنا أن نتجسس على غيبه؟» بهذا يصير العلم تسورًا على غيب الله وتجسسًا، فمتى ينتهي العلم ومتى يبدأ الغيب؟ تلك حدود لطالما كانت غائمة في الفكر العربي الإسلامي ولا تزال...

ويطرح أبو حيان التوحيدي ـ وهو السائل الأبدي ـ أسئلة «الكونيات» في كتاب «الهوامل والشوامل»، من قبيل: لِمَ صارت مياه البحر ملحًا؟ ما الحكمة في كون الجبال؟ لِمَ كان صوت الرعد إلى آذاننا أبطأ وأبعد من رؤية البرق إلى أبصارنا؟

وطرح فلاسفة العرب والإسلام، ثاني ما طرحوا، أسئلة «النفسانيات» (سؤال الضحك، سؤال الجنون، سؤال الانتحار...):

طرحوا هم سؤال الضحك:

«سألت أبا سـليمان عن الضحك: ما هو؟ فأملى، فقال: الضحك قوة ناشئة بين قوتي النطق والحيوانية، وذلك أنه حال للنفس باستطراف وارد عليها. وهذا المعنى متعلق بالنطق من جهة، وذلك الاستطراف إنما هو تعجب، والتعجب هو طلب السبب والعلة للأمر الوارد. ومن جهة يتبع القوة الحيوانية عندما تنبعث من النفـس، فإنها إما أن تتحرك إلى داخل، وإمـا أن تتحرك إلى خارج. وإذا تحركت إلى خارج، فإما أن يكون ذلك دفعة فيحدث منها الغضب، وإما أولًا فأولًا وباعتدال، فيحدث السـرور والفرح. وإما أن تتحرك من خارج إلى داخل دفعة، فيحدث منها الخوف، وإما أولًا فأولًا فيحدث منها الاستهوال، وإما أن تتجاذب مرة إلى داخل، ومرة إلى خارج، فيحدث منها أحوال؛ أحدها: الضحك، عند تجاذب القوتين في طلب السبب، فيحكم مرة أنه كذا ومرة أنه ليس كذا، ويسري في ذلك الروح حتى ينتهي إلى العصب فتحرك الحركتين المتضادتين، وتعرض منه القهقهة في الوجه لكثرة الحواس، ويعلق العصب بواحد واحد منها» (التوحيدي: المقابسات، ص 176).

وطرحوا سؤال الانتحار.

وفي مسـألة الانتحار هذه، التي تكاد تكون محضورة في الثقافة العربية الإسـلامية التقليدية، لا يكاد حكيم عربي يضاهي اهتمام أبي حيان التوحيدي في طرح سؤال الانتحار، في تلك الأوقات الضيقة. أسمعه يقول:

«كيف لابن غسّان البصريّ المتطبّب الذي كان يطرب بأشد ما يكون الطرب إذا سمع ابن الرّفاء يغنّي، وكيف لمليح الأدب هذا الذي يقول الشعر، كيف له أن يقدم على ما أقدم عليه: «وكان آخر حديث ابن غسـان ما عرفته، فإنه غرّق نفسه في كرداب [دوامة الماء في البحر] كلواذي، وذلك لأسباب تجمّعت عليه من صفر اليد، وسوء الحال، وجرب أكل بدنه، وعشق أحرق كبده على غلام (الآمديّ الحلاويّ) بباب الطاق، وحيرة عزب معها عقله، وخذله رأيه، وملكه حينه. ونسأل الله حسن العقبى بدرك المنى، وليس للإنسان من أمره شيء، وما هو آئض [راجع] إليه فهو مملوك عليه، يصرّفه فيما يصرّف فيظنّ أنه أتى من قِبَله. ولعمري من غُلِّطَ غلط، ومن غولط غالَط، والكلام في هذا غاشّ، والإغراق فيه موسوِس، والإعراض عنه أجلب للأنس» (التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء2، ص 169 ـ 170).

والشيء بالشيء يذكر، يروي أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات:

«شاهدنا في هذه الأيام شيخًا من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور النـاس منه، ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخـل يومًا منزله، ومد حبلًا إلى سـقف البيت واختنق به، ففاتت نفسـه في ذلك. فلما عرفنا حالـه جزعنا، وتوجعنا، وتناقلنا حديثه، وتصرفنا فيه كل متصرف، فقال بعض الحاضرين: لله دره! لقد عمل عمل الرجال! نِعمَ ما أتاه واختاره! هذا يدل على عزازة النفس وكبر الهمة! لقد خلص نفسه من شقاء كان طال به، وحال كان ممقوتًا فيه، مهجورًا من أجله، مع فاقة شديدة،

وإضاقة متصلة، ووجــه كلما أمَّه أعرض عنــه، وباب كلمــا قصده أغلق دونه، وصديق إذا سأله اعتل عليه؟! فقيل لهذا العاذر: إن كان قد تخلص من هذا الذي وصفت، على أنه لم يوقع نفســه في شقاء آخر أعظم ممــا كان فيه وأهول، وأدوم وأبقــى، فلعمــري نِعــمَ ما عمــل؟ ولله أبــوه ما أحســن ما اهتــدى إليــه، وقــوي عليه؟! وينبغي لكل عاقل، يدفع إلى ما دفع إليه، أن يقتدي به، ويصير إلى رأيه واختياره. وإن كان قد ســمع بلسان الشــريعة، أي شــريعة شــئت القديمة والحديثة، النهي عن هذا وأشــباهه، فقد أتى بما عجل الله به العقوبة والعار، وأجرى عليه عذاب النار. سبحان الله! أما كان يسمع من كل عاقل ولبيب، وعالم وأديب، ومن كل من يرجع إلى مسكة، ويعرف أدنى فضيلــة، دع من يرجع إلى قوله وينتهي إلى صــواب أمره، ويتهادى فنون ســيرته وحاله، النهي عن مثله، والزجر عن ركوب ما هو دونه بكثير؟! فكيف لم يتهم نفسه، ولم يتعقب رأيه، ولم يشاور نصيحًا له! أهذا كله بسبب حال لعلها كانت تنكشف عنه بما يتمنى، وينتهي بعد انحسارها إلى الكثير مما ينسى معه ما قاسى، وقد علم أن أدنى ما في هذا الفعــل المكروه بالعقل، الفاحش بالســماع، المقشــعر منه بالطبع، ما يجب عليه التوقي بسبب ما قد انتشر بالشرائع، وأجمع عليه الأول والآخر من كل جيل وطرف، في النهي عنه، واستسقاط من أقدم عليه؟ لأنه أمر متى ركب بالظن والتوهم، اللذين لم يؤيدا ببصيرة من عقل ولا عرضا على عاقل، ثم استبان له في الثاني عوار ما آثره، وخطأ ما عمل به، فاته التلافي، ولم يمكنه الاســتدراك ولا الرجوع! فلو لم يكن في هذه إلا ما يوجب عليه التشكك والتثبت والاستبصار، من أجل ما قاله العقلاء، وورد به الأنبياء بالعقل والوحي، لوجب ألا يلقي بيده إلى التهلكة، ولا يختار ما يهجنه عليه أهل الروية والبديهة، وأصحاب الديانة والمروءة، ولا ينقض العادة القائمة، ولا يخالف الآراء الحصيفة، ولا يستبد برأي الطبيعة؟ فكيف وقد قضى العقل قضاء جزمًا، وأوجب النظر إيجابًا حتمًا، أنه لا يجب أن يفرق الإنســان بين هذه الأجزاء الملتحمة والأعضاء الملتئمة، وليس هو رابطها، ولا هو على الحقيقة مالكها، بل هو ساكن في هذا الهيكل لمن أسكنه فيه، وجعل عليه أجرة الســكنى بعمارة المسكن، وحفظه، وتنقيته، وإصلاحه، وتصريفه على ما يعينه على طلب السعادة في العاجل والآجل؟! ويكون سعيه مقصورًا على التزود إلى مبوأ صدق، ولا بد له من المصير إليه والمقام فيه، على أمر شــامل، وخير غامر، وراحة متصلة، وغبطة دائمة، وحبور مستصحب. حيث لا آفة، ولا حاجة، ولا أذى، ولا حسرة، ولا أســف، ولا كمد، ولا فوت، ولا تعذر. وهذا مع السيرة

المرضية، وإيثار الأخلاق السنية، ومع الاعتقاد للحق، وبث الصدق والإحسان في جميع الخلق. فأما إذا كانت الحال على خلاف هذا، فالشـقاء الذي يتردد فيه، وينعقد به، ويدفع إليه، يكون في وزن ذلك ومقابله». (التوحيدي: المقابسات).

ويعود أبو حيان التوحيدي في الهوامل والشوامل ليطرح السؤال نفسه:

«ترى مَا السَّبَب فِي قتل الإِنسَان نَفسه عِند إخفاق يتوالى عَلَيهِ، وفقر يحوج إِلَيهِ، وَحَال تتمنع على حوله وطوقه، وَبَاب ينسـد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعًا بِهِ، ويبعل فِي معالجتـه؟ وَمَا الَّذِي يَرجُو بِمَا يَأتِي؟ وَإِلَى أَي شَـيء ينحو فِيمَا يقصـد وَيَنوِي؟ وَمَا الَّذِي ينتَصب أَمَامه، ويستهلك حصافته، ويذهله عَن روح مألوفة، وَنَفس معشوقة، وحياة عزيزة؟ وَمَا الَّذِي يخلص إِلى وهمه من العَدَم حَتَّى يسـلبه من قَبضَة الوجدان، ويسلمه إِلَى صرف الحدثَان؟» (التوحيدي: الهوامل والشوامل).

وطرحوا هم سؤال الذاكرة والنسيان:

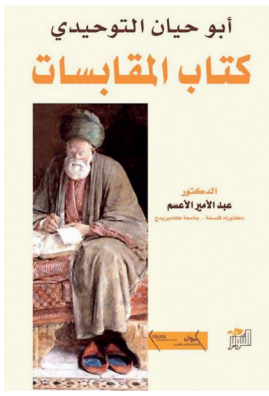
«قال أبو الفتح يومًا لأبي سـليمان: قال أبو عثمـان [الجاحظ] في رسـالته في «التّربيع والتّدوير» إلى ابن عبد الوهاب: «لمَ صرنا نتذكر الشيء المهمّ فلا نقدر عليه حتى ندعه يأسًا منه أجمع ما نكون نفسًا وأحسن ما نكون تدبُّرًا، ثم يُعارضنا ويخطر على بالنا في حال شُغل أو حال نوم، وأسهى ما نكون عنه وأقل ما نكون احتفالًا به». وأنا أُحب أن أسمع من الشيخ فيه قولًا.

فقال أبو سـليمان: ليست النفس على قدرة إرادة الإنسـان منها، بل الإنسان على قدر مُراد النفس؛ لأن النفس هي مالكته ومُدبرته ومقوِّمته ومُتمّمتُه ومحرّكته؛ فلو كان الإنسان إذا أراد إذكارها أذكَرها، وإذا أراد إنسـاءها أنسـاها، كانت النّفسُ تحت مَلَكة الإنسـان وجارية على إرادته، ومتصرَّفة بتصريفه وإرادتـه، إنما هي منها ويقوم هو بها، وكماله من جهتها، وتمامُه من مَعونتها. (التوحيدي: أخلاق الوزيرين).

وطرحوا سؤال السر، وهو السـؤال الذي دار على ما يمكن أن نسميه «مفارقة السر». إذ ما سمي السر سرًّا إلا لأنه لا يعود سرًّا؛ أي: أنه يذاع:

«قلت لأبي سليمان وقد جرى كلام في السر وطيه والبوح به: «ما السبب في أن السر لا ينكتم البتة؟» فقال: «لأن السر اسم لأمر موجود قد ضرب دونه حجاب، وأغلق عليه باب، فعليه من الكتمان والطي والخفاء والستر مسـحة من القدم، وهو مع ذلك موجود العين، ثابت الذات، محصل الجوهر؛ فباتصال الزمان وامتداد حركة الفلك، يتوجه نحو غاية هي كماله، فلا بد له إذًا من النمو والظهور، لأن انتهاءه إليها، ووقوفه عليها؛ ولو بقي مكتومًا خافيًا أبدًا لكان والمعدوم سواء؛ وهذا غير سائغ؛ أعني أن يكون الموجود معدومًا! ولو قبل الوهم هذا لقبل أن يكون المعدوم موجودًا».

وهذه مسألة في الهوامل، ولها جواب آخر في الشوامل، لكن هذا القدر يستفاد من الشيخ الفاضل. ومر أيضًا في كلامه أن الحجاب المضروب على هذا السر يرث ويخلق،



لأنه لا يبقى على هيئته الأولى يوم يقع سـرًّا ويحدث مكتومًا. ثم قال: «كذلك الخواطر والسـوانح على لطفها ودقتها، وشـدة حقائقها، وعموم مشـاربها، تبدو وتظهر، وتقوى وتكثر، حتى يعرف فيها الشـيء بعد الشيء، باللحظة والسنحة والتلفت وضروب أشكال الوجـه، فكف ما ابتذله اللسـان ونسـجته العبارة، وظعـن من مكان إلى مـكان؟!»». (التوحيدي: المقابسات).

وطرحوا سؤال المرض النفسي وما يشاع من أنه من فعل الجن:

قال الحكيم التنويري العُماني أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي [ابن الذهبي]:

«وقال بعض الأطباء إن الماليخوليا [داء الحزن والخوف] قد تحصل عن الجن، ونحن من حيث صنعة الطب لا نلتفت إلى ذلك، ونقول: إن سـببها اسـتحالة المزاج بالهم إلى السوداء، أو غلبة الصفراء أو الدم الغليظ، أو البلغم».

فكان أن أعادوا طرح سـؤال الجنون بين الاستطباب والاسـتطراف، والطب الجثماني والطب الروحاني:

لماذا يجن الواحد منا بحديث المجانين؟ أي: يسـتطرفه ويطلبـه الطلب. بعد إيراد حكايات مضحكة عن المجانين، يتساءل الوزير:

فضحك ـ أضحك الله سنّه ـ حتى استلقى، وقال: ما الذي يبلغ بنا هذا الاستطراف إذا سمعنا بحديث المجانين؟

فقال ابن زرعة: لأنّ المجنون مشارك للعاقل في الجنس، فإذا كان من العاقل ما يحسب أن يكون من المجنون كره ذلك له، وإذا كان من المجنون ما يعهد من العاقل تعجّب منه. والعقل بين أصحابه ذو عرض واسـع، وبقدر ذلك يتفاضلون التّفاضل الذي لا سـبيل إلى حصره، وكذلك الجنون بين أهله ذو عرض واسـع، وبحسـب ذلك يتفاوتون التّفاوت الذي لا مطمع في تحصيله. وكمـا أنّه يبدر من العاقل بعض ما لا يتوقّع إلا من المجنون، كذلك يبدر من المجنون بعض ما لا يتوقّع إلا من العاقل. ولا يعتدّ بذلك ولا بهذا؛ أعني أنّ العاقل بذلك المقدار لا يُرى مجنونًا، والمجنون بذلك المقدار لا يسـمّى عاقلًا، وإنما اجتمعا في النـادر القليل، لاجتماعهما في الجنس الذي يعمّهما، والنـوع الذي يفصلهما. وفي الجملة الإنسان بما هو به حيوان سبع وحمار، وبما هو به نفسيّ إنسان، وبما هو به عاقل نبيّ وملك. وهذه الأعراض ـ وإن تداخلـت لانتظامها في طينـة واحدة ـ فإنّها تتميّز بقـوّة العقل في الصّورة المخلوطة إما مفارَقة، وإما مواصَلة» (التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثاني).

وطرحوا سؤال النوم والأحلام ومعالجته بالعلم الطبيعي لذلك الزمان. فكتب الكندي رسالة في ماهية النوم والرؤيا، وكتب ابن سينا «رسالة في تأويل الأحلام» يبحث في ما هو النوم ولم يحتاج الحيوان إلى النوم.

ومن الأمثلة على ذلك، ما ورد عن أبي سليمان السجستاني: «سمعت أبا سليمان يقول: لو لم يكن في النوم من الحكمة إلا أنه شاهد على المعاد لكفى، دع ما فيه من راحة الأعضاء، وسكون الجرم، واستجلاب القوة إليها بعد العياء والكد. ولو كان النوم حالًا مصمتة، لا شعور لصاحبها بها من أولها إلى آخرها لكانت الوحشة داخلة، والشك قائمًا، والتهمة واقعة، ولكنها حال يتزود الإنسان منها أمورًا غريبة، وأحوالًا عجيبة، ويتلقف منها غيبًا كثيرًا، ويستقبل منها عيانًا ظاهرًا. فهل هذا الرمز إلا ما سلف القول فيه من ثبات النفس على حال واحد لا تنام، والنوم شبيه بالموت؟ فإذًا لا تموت، لأن الموت شبيه بالنوم؟ فالحالان جميعًا قد زالتا عنها وحطتا دونها» (التوحيدي: المقابسات).

كما طرحوا أسئلة الاجتماعيات والسياسيات. ومنها:

1 ـ سؤال المثقف والسلطة

«قلت لعلي بن القاسم: كيف كان يستجيز [= الوزير الصاحب بن عباد] قتل النفوس وهو يتفلسف؟ قال: يا هذا الدين الذي نشره على لسان رسوله ﷺ ينافق به، ويكذب فيه، والفلسفة التي وضعت على ألسنة قوم مجهولين لا يجوز أن ينافق بها، ويكذب فيها، إنما كان يتشيع بما يقوله ويدعيه، ويجب أن تكون مباينًا لهذا السواد الذي هو فيه، وحب الجاه، وحب الرئاسة، وحب المال مهالك الخلق أجمعين، نسأل الله تعالى أن يكره إلينا الدنيا، ويرغبنا في التقوى، ويختم لنا ولك بالحسنى بمنه وقدرته». (أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق).

2 ـ سؤال حب السلطة:

«مَا السَّبَب فِي محبَّة الإنسَان الرِّئَاسَة؟ وَمن أَين ورث هَذَا الخلق؟ وَأي شَيء رمزت الطبيعة بِهِ؟ ولِمَ أفرط بَعضهم فِي طلبَهَا، حَتَّى تلقى الأسنة [رؤوس الرماح الحادة] بنحره، وواجه المرهفات [السيوف الرقاق الحادة] بصدره، وَحَتَّى هجر من أجلهَا الوساد، وودع بِسَبَبِهَا الرقاد، وطوى المهامه [الفيافي] والبلاد؟» (التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل).

وقد رأى فلاسفة الإسلام أن ثمة سببًا آخر مهمًّا للتنوير من غير السبب المعرفي الصرف، وهو سبب نفساني يتمثل في طرد خوف الإنسان مما يحدث في هذا العالم. يقول أبو زيد البلخي:

«وللجهل بمائية [ماهية] الشيء في اختلاف الخوف إلى الإنسان، وللعمل به في دفع ذلك الخوف عنه مثل هذا الحكم. وذلك أنا نرى الجاهل لمائية الشيء الذي يهول النظر

أو السـمع يناله من روعته ما لا ينال العالم بعلة ذلك الشيء. وشبهه مثل العالم بأسباب كسـوف الشـمس والقمر والزلازل، فإنه لا ينال من روعة أحداثها ما ينـال الجاهل بتلك العلل. وذلك من نوع ما ذكرناه من خوف الصبيان الصغار من الأشـياء التي يفزعون منها وهي غير ضارة في طباعها» (أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس).

أين نحن مما كان دعا إليـه بعض عوام الفقهاء من ضرورة إفـزاع الناس وترويعهم بحجب حقائق الحوادث الطبيعية عنهم؟

ملاحظة أخرى مهمة، وهي ربط أبي زيد حال الخوف بحال الطفولية، وهذا يشبه حال القصور الذي كان تحدث عنه كان في مقالته الشهيرة: «ما التنوير؟».

ذلك أن الذي عند أبي زيد أن «استشعار الخوف الشديد إنما هو فعل الغر من الناس الذي لا يعرف الأشياء بحقائقها»:

«إنا نجد الصبي الغرير الصغير الذي لم يسـتحكم منه قوة التمييز يفزع بأشياء من الألوان والأصوات وغيرهما حقها ألا يخاف منها، فيخاف ويرتاع لها، فيعلم أن ذلك لجهله بتلك الأشياء وأنها غير ضارة، وأنه لوقوعها حق معرفتها لكان موقعها في ترك الاكتراث لها موقعها من البالغ الكبير الذي يعرفها».

4 ـ ما هي صورة الحكيم العربي المسـلم؟ ومن هو الفيلسـوف الحقيقي؟ ومن هو الفيلسوف الشبيهي [المزيف الذي يشبه الفيلسوف وما هو بفيلسوف]؟

صورة الفيلسوف العربي المثلى نابعة من تصور فلاسفة الإسلام لمعنى الفلسفة ولطرق مزاولتها. وهكذا رسمت للحكيم العربي الإسلامي عدة صور:

أبو الحسن العامري: الحكيم الغريب

«قد قلنا، فيما سلف، إن الحكمة لا تنال إلا بترك أكثر الخيرات [المادية] والفضائل [الاجتماعية]، ومـن فعل ذلك كان عند الناس على غاية البدعة والمذهب الغريب المنكر؛ لأن إيثار هذه الخيرات والرغبة في فعل هذه الفضائل هي الإنسـانية، فمن زهد فيها فإنه عند الناس أنه ليس بإنسان، إنما يعزون ويكرمون من رغب في الممدوحات وعمل الصالحات ووافق أهل الخير وكان على مثل سيرتهم، ومن كان على خلاف ذلك أهانوه وأذلوه واستخفوا به وحقروه، وربما قصدوه بالكاره في نعمته وفيمن يتصل به وفي بدنه حتى الضرب والقتل. زمن أعظم المحن عليـه أنه ليس يمكنه أن يقنعهم بالحجة؛ لأنه ليس بممكن مخاطبة من ليست معه الأمور الإنسية، فضلًا عن الألفة، فأي حدث وأي شيخ يصبر على المهانة والمذلة وعلى الخوف الدائم من الأضرار والجسارة وعلى الغرامة والعقوبة؟».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

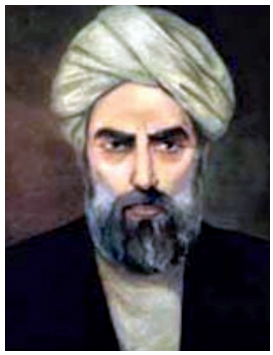
ابن باجه: الحكيم المتوحد

AVEMPACE

«ونحن في هــذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد، وبَيِّنٌ أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فنقول: كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداتــه، فما يقولــه الطبيب في الإنســان المنفرد في هذه المدن كيف يتوجه حتى يكون صحيحــا، إما بــأن يحفظ صحتــه كما كتب جالينــوس في كتاب حفظ الصحــة، وإما بأن يسترجعها إذا زالت كما وضعت في صناعة الطب. كذلك هذا القول هو للنابت المفرد وهو كيف ينال الســعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن الســعادة، أو عن نيل ما يمكنه منها، إما بحسب غاية رؤيته أو بحسب ما استقر في نفسه. وأما حفظها، وذلك شبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في السير الثلاث وما تركب منها، فإن الذي يراه جالينوس أو غيره في ذلك شــبيه بالكيمياء وصناعة النجوم. فهذا الذي يضعه طب النفوس، وذلك طب الأجســام، والحكومة طب المعاشــرات. فبين إن هذين الصنفين يســقطان جمله في المدينة الكاملة، فلذلك لم يعدا في العلوم. وكذلك يسقط هذا الذي نقوله متى كانت المدينة كاملة، وتســقط منفعة هذا القول كما يسقط علم الطب وصناعه القضاء وغير ذلك من الصنايع التي استنبطت بحسب التدبير الناقص. وكما أن ما في ذلك من الآراء الصادقــة يرجع إلى ما في الطب منها إلى الصنايــع الطبيعية، وما في صناعه القضاء فيرجع إلى الصناعة المدنية، كذلك ما في هذا يرجع ما فيه إلى الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية».

ابن باجه: تدبير المتوحد

ملا صدرا الشيرازي: الحكيم العارف



«[على] كل أحد أن يتفطن بأن مرتبة كون الإنسان عارفًا أو شيخًا أو حكيمًا أعظم من أن ينالها ويصل إليها أحد من غير أن يعكف إليها طول عمره ويتجرد لها مدة حياته ويتحرز عن جميع المرغوبات الحســية والمشتهيات الدنيوية، مع فطرة صافية، وقريحة عن أقاويل المبتدئين خالية، وطبع زكي وفهم ذكي وذهن ثاقب ودرك لطيف، ويكون مع ذلك مما رُبِّيَ فيها وفُطر عليها، ثم أن يكون كما قال بعض الحكماء: حفوظًا وصبورًا على الكد الذي يناله عن التعلم، ومحبًّا بحسب الجبلة للصدق وأهله، والعدل وأهله، والحكمة وأهلها، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ولا شــرهًا على المأكول والمشروب، يهون عليه بالطبع الشهوات؛ وأن يكون كبير النفس عما يشــين الناس، وأن يكون وَرَّاعًا ســهل الانقياد للخير والعدل، عسر الانقياد للشــر والجور، عطوفًا على أهل الرحمة، غضوبًا على الجبابرة والمتكبرين... إلى غير ذلك من الصفات والشرائط التي ذكرها وعدها أفلاطون الإلهي في كتابه في السياسة.

والعارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهية والمعالم الربوبية على الوجه البرهاني اليقيني الذي لا يتطرق إليه وصمة ريب وشك، وإن اختلفت عليه الأحوال ومضت عليه النشئات، مع اتصافه بالزهد الحقيقي وتهذيب الأخلاق وتطهير الملكات. فله الرياسة، سـواء انتفع الناس به أو لم ينتفع به أحد لخموله وانزوائه خوفًا من الأشرار وتخليًا عنهم لعبادة ربه الغفار والتشبه بالمصطفين الأبرار من المعصومين الأطهار».

ملا صدرا: كسر أصنام الجاهلية

«اعلم أنّ أكثر النّاس لقصورهم عن درجة الكمال وجهلهم بأحوال الرّجال يشتبه عليهم الرّذائل بالفضائل، فيحسبون السّفسطة [النزوع إلى الجدل القائم على التمويه والمغالطة وليس على السـعي إلى بلوغ الحقيقة] حكمة ويعدّون التّهوّر شجاعة ويزعمون الخمود عفّة. وذلك لأنّ أهل السّفسـطة وأصحاب البغي قد يتكلّمون بألفاظ الحكماء وكلمات الفضلاء، وقد يحفظون بطريق الأخذ والانتحال أقوال السّلف من غير تحقّق بمعانيها وتأثّر من نتائجها وآثارها، بل لمقاصد نفسانيّة مثل الشّـهرة والرّعونة والمماراة وطلب التّرفّع وكسب الجاه الخسيس والمنزلة الدّنيّة عند العوامّ والنّاقصين. فيتكلّمون في المجالس بتلك المموّهات المزخرفة من قشور بقايا السّلف ويصرفونها في صورة النّقود المروّجة على بعض العميان والكمه [الأكمه هو الذي وُلِد أعمى] الأضاليل، الّذين لا خبر لهم عن بضاعة الحكماء وقنية [ما يملكه] الفضلاء، ولا يتميّز عندهم ما يتزيّن به الرّجال عن ما يتحلّى به النّسـوان من أهل الحجب والحجال، فيزعمون الأكاذيب الخياليّة والأحلام الشّـيطانيّة نهاية المقاصد العرفانيّة وغاية المطالب الكشفيّة.

والحال أنّهم لم يكتسـبوا علمًا يقينيًّا في شـيءٍ من المقاصد الدّينيّـة، ولم يحصّلوا لأنفسهم طمأنينة علميّة ولا مرتبة من الذّوق العرفاني في الحقائق الإيمانيّة من العلم بأحوال المبدأ وأحوال الآخرة، ولا خبر لهم عن علم النّفس الّتي معرفتها سلّم معرفة الحقّ ومرقاة سائر العلوم اليقينيّة والمعارف الحقّة؛ بل لا اطمئنان لهم بشيء من الأشياء الكلّيّة وعظائم الأمور الإلهيّة، ولا وثوق ولا اعتماد لهم على اليقينيّات الدّائمة، الّتي لا يحصل العلم بها إلّا من جهة البرهان الّذي يعطي اللّمّ [مشـتقة من: لِمَ؟ بمعنى السـبب] في الحكم اليقينيّ. وحيث لم يرتقِ نظرهم عن عالم الخيال إلى عالم العقول ولم يتعدّ طورهم عن هذه الهاوية المظلمة إلى فسحة الأنوار العقليّة، فلا خبر لهم عن ما يرد على قلوب السّالكين.

وهؤلاء المتشـبّهة بالحكماء والعرفاء في سفسـطتهم ومحاكاتهم لأقوال أهل الكمال وتشـبّههم بأحوال البالغين مـن الرّجال، يكونـون كالحيوانات المحاكية لأفعال الإنسـان وأقواله، كالقردة والطّوطي [الببغاء] وكالصّبيان النّاقصين المقلّدين للرّجال الكاملين.

وليـس الميزان الصّحيـح والمحكّ الصّـادق والمعيار المسـتقيم في هذا الاشـتباه والالتباس إلّا الحكيم العارف بأحوال كلّ فرقة من النّاس الفارق بين الحكمة والوسـواس، والمميّز بين النّاس والنّسناس، والمقسّم بين الملك والكنّاس.

وكما أنّ في الكمالات النّظريّة تقع مثل هذه المغالطة والخلط الموجب لعدم التّفرقة بين الفلسفة والسفسطة ورفع الامتياز بين الإسلام والزّندقة، فكذلك كثيرًا ما يقع الاشتباه والالتباس في الكمالات العمليّة وطريق التّصفية وفنون الفضائل النّفسيّة.

فأصحاب الشّــهيد من القرامطة يشــبّهون بأهل اللّه وأرباب الصّفا والتّصفية. وربّما [يعتبر] في هذا الزّمان أصحاب الزّرق مع خمود فطرتهم وجمود باطنهم من جملة الصّوفيّة وأهل الباطن والمكاشفين.

والعاقل الفهيم وكلّ من نظر في أوضاع هذا الزّمان وأطوار أهله نظر اعتبار واستبصار، يعلم يقينًا أنّ أهل اللّه وأرباب التّصوف والكمــال والحال يمتنع أن يكون أحد منهم ظاهرًا جليًّا، بل يجب أن يكون مستورًا مخفيًّا، لا بأن تكون بشرته غير مشاهدة لأحد، بل بأن تكون حالته مختفية على الخلق ومرتبته مجهولة عليهم.

وبالجملــة، الصّوفيّ ـ من حيث إنّه صوفيّ ـ مســتور عن العقــول، وإن لم يكن ظاهر جسده وسائر حالاته مستورًا عن الأنظار.

فكلّ من ينتصب نفسه للتّصوّف والإرشاد ويتشبّه بأهل الكمال والحال ويخالط النّاس ويشاركهم في لذّاتهم وشهواتهم ويعاونهم في غفلاتهم وجهالاتهم، فهو منافق ملعون عدو للّه ورســوله والأئمّة (عليهم السّــلام) ومناقض مضــادّ ومخاصم معاند لجميع السّــلّاك والمتألّهيــن؛ لأنّ طوره علــى خلاف طورهم، فيكــون ممقوتًا عندهم، وهم يتحاشــون عن الالتفات إليه وينزّهون بالهم عن أخطاره ويطهّرون عيونهم وأسماعهم عن رؤيته وإحضاره وعن سماع أحواله وأطواره.

وأكثر من يقعد في الصّوامع ليشار إليه بالأصابع ويجلس في الخانقاهات [الأمكنة التي ينقطع فيها المتصوفة للعبادة] ليشــتهر اسمه بالزّهد والكرامات، فهو أحمق ناقص ملعون، وفي قيد الشّهوات مسجون. فطوبى للتّقيّ الجاهل الّذي سلم عن إشارة الأنامل؛ وتعسًا لمن قعد في الصّوامع لتحصيل الوسائل للمسائل».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

ملا صدرا: الحكيم المتأله

«المراد من «الحكيم» هو المبرهن الباحث من دون التأله والمراد من «المتأله» من سلك في الفلسفة سبيل الإشراق واعتقد أن جميع المجردات الإلهية والعقلية والنفسية من حقيقة النور وأن حقيقة النور حقيقة بســيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا رسم؛ لأنها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها، فلا يمكن تعريفها وإظهارها بما هو غيرها، وإلا لزم تعريف الظاهر بالخفي وتحصيل الحاصل. ويعتقد أن التفاوت بين جميع الأنوار القاهرة والمدبرة بل المحسوسة أيضًا ليس بأمر ذاتي أو عرضي بل التفاوت بينهما إنما هو بالكمال والنقص والشدة والضعف وبحسب ســنخ النورية والقرب والبعد إلى نور الأنوار. ويعتقد أيضًا كثرة

الأنوار القاهرة أزيد من كثرة الأنواع الجسمية لاشتمالها على سلسلة الأنوار الطولية الأعلين والعرضية أرباب الأصنام البرزخية، وأن العوالم أربعة: الأول عالم الأنوار القاهرة، والثاني عالم الأنوار المدبرة، والثالث البرزخان الفلكي والعنصري، والرابع الصور المعلقة التي تسمى بالأشباح المجردة والأشباح الأخروية... إلى غير ذلك من قواعدهم المبتنية على قاعدة النور والظلمة.

والمراد من الفاني المضمحل من يرى أن الموجود بالذات منحصر في واحد حقيقي، والحقيقة منحصرة في ذات أحدية واجبية، وأن موجودية الماهيات الممكنة والأعيان الثابتة إنما هي بكونها من أشعة نوره ولمعات ظهوره، لا أن لها استقلالًا في الوجود والحقيقة وانفصالًا بحسب الماهية عن إشراقات الوجود الحقيقي وظلال النور الأحدي.

وحاصل ما نقلنا منهم أن العلوم الحقيقية والمعارف الأخروية لا تحصل إلا بالانقطاع عن الدنيا، والسير إلى الله. وهي محرمة على علماء الدنيا الراغبين فيها؛ لأنها علوم ذوقية ومقامات كشفية، مبناها على الذوق والوجدان، يتعذر تحصيلها مع محبة الجاه والترفع والإخلال بالتقوى الحقيقية؛ بخلاف سائر العلوم، فإنها تجمع مع محبة الدنيا، بل ربما كانت معينة على اكتسابها، لما نرى من المشتغلين تحمل المشاق وسهر الليالي والتكرار آناء الليل وأطراف النهار والصبر على الغربة والأسفار؛ كل ذلك للجاه الوهمي والتصدر الخيالي والتبسط في البلاد والترفع على العباد.

وأما علوم الآخرة فلا تحصل إلا برفض محبة الدنيا عن القلب ومجانبة الهوى ولا تدرس إلا في مدرسة التقوى كما قال الله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 282]، فجعل العلم ميراث التقوى. وظاهر أن العلوم المتعارفة ميسرة عن غير ذلك، بل مع شدة الحرص على الترفعات الدنيوية والرئاسات الحيوانية والاهتمام بالشهرة عند الناس.

فعلم من ذلك فضل علم الحقائق وسلوك طريق الآخرة حيث لم يكشف إلا لأولي الألباب. وأولو الألباب حقيقة هم الزاهدون في الدنيا والراغبون في الآخرة».

ملا صدرا: إيقاظ النائمين

الفارابي: الفيلسوف الزور والباطل والبهرج

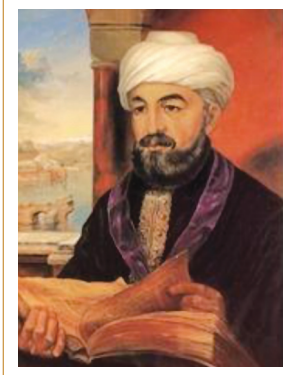
«يلزم فيمن كان واضع نواميس ـ على أن ماهيته ماهية رئاسة لا خدمة ـ أن يكون فيلسوفًا. وكذلك الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية فإن ما اقتناه من ذلك يكون باطلًا إذا لم تكن له قدرة على إيجادها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه. وليس يمكن أن يستخرج في المعقولات الإرادية أحوالها وشرائطها التي بها تكون موجودة بالفعل دون أن تكون له فضيلة فكرية.

والفضيلة الفكرية التي لا يمكن أن توجد فيه دون الفضيلة العملية ولا يمكن مع ذلك إيجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن إلا بقوة على جودة الإقناع وجودة التخييل. فإذن

معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد إلا أن اسم الفيلسوف يدل منه على الفضيلة النظرية، إلا أنها إن كانت مزمعة على أن تكون الفضيلة النظرية على كمالها الأخير من كل الوجوه لزم ضرورة أن تكون فيه سائر القوى. وواضع النواميس يدل منه على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية والقوة على استخراجها والقوة على إيجادها في الأمم والمدن. فإن كانت هذه مزمعة أن تكون موجودة عن علم لزم أن تكون قبل هذه فضيلة نظرية على جهة ما يلزم وجود المتأخر وجود المتقدم.

واسم الملك يدل على التسلط والاقتدار. والاقتدار التام هو أن يكون أعظم الاقتدارات قوة وأن لا يكون اقتدارًا على الشيء بالأشياء الخارجة عنه فقط بل ما يكون في ذاته من عظم المقدرة بأن تكون صناعته وماهيته وفضيلته عظيمة القوة جدًّا. وليس يمكن ذلك إلا بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة، وإلا لم يكن ذا مقدرة على الإطلاق، ولا ذا تسلط؛ إذ كان يبقى فيما كان دون هذه المقدرة نقص في قدرته. وكذلك إن لم تكن له مقدرة إلا على الخيرات التي هي دون السعادة القصوى، كان اقتداره أنقص ولم يكن كمالًا. فلذلك صار الملك على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس. وأما معنى «الإمام» في لغة العرب، فإنما يدل على من يؤتم به ويتقبل. وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه، فإن لم يكن متقبلًا بجميع الأفعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية لم يكن متقبلًا على الإطلاق. وإن لم يكن هاهنا غرض يلتمس حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه كانت صناعته هي أعظم الفكر قوة وفضيلته أعظم الفضائل قوة وفكرته أعظم الفكر قوة وعلمه أعظم العلوم قوة.

إذ كان بجميع هذه التي فيه يستعمل قوى غيره في تكميل غرضه، وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ودون الفضائل الفكرية التي هي أعظمها قوة ثم دون سائر تلك الأشياء التي تكون في الفيلسوف. فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد. وأي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه. ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي تبرهنت في العلوم النظرية مخيلة في نفوس الجمهور وأوقع التصديق بما تخيل منها وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التي بها وجودها ممكنة في نفوسهم واستولت عليها وصارت عزائمهم لا تنهض نحو فعل شيء آخر غيرها، فقد حصلت الأشياء النظرية والعملية تلك. وهذه بأعيانها إذا كانت في نفس واضع النواميس فهي فلسفة، وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملة. وذلك أن الذي يبين هذه في علم واضع النواميس بصيرة يقينية والتي تمكن في نفوس الجمهور متخيل وإقناع. وعلى أن واضع النواميس يتخيل أيضًا هذه الأشياء وليست المتخيلات له ولا المقنعات فيه بل يقينية له وهو الذي اخترع المتخيلات والمقنعات لا ليمكن بها تلك الأشياء في نفسه على أنها ملكة له إنما على أنها متخيل وإقناع لغيره ويقين له وعلى أنها ملة وله هو فلسفة. هذه هي الفلسفة بالحقيقة والفيلسوف بالحقيقة.



فأما الفلسـفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسـوف البهرج والفيلسوف الباطل فهو الذي يشرع في أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطأ نحوها. فإن الذي سبيله أن يشـرع في النظر ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية، وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطن في كتابه في السياسـة: وهو أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء وللشيء، ثم أن يكون حفوظًا وصبورًا على الكد الذي يناله في التعلم، وأن يكون بالطبع محبًّا للصدق وأهله والعدل وأهلـه غير جموح ولا لجوج فيمـا يهواه، وأن يكون غير شـره على المأكول والمشروب تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك. وأن يكون كبير النفس عما يشـين عند الناس، وأن يكون ورعًا سـهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشـر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب. ثم بعد ذلك أن يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشـاكل ما فطر عليه وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها متمسكًا بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخلٍّ بكلها أو بمعظمها. وأن يكون مع ذلك متمسـكًا بالفضائل التي هي في المشهور فضائل غير مخلٍّ بالأفعال الجميلة التي هي في المشهور جميلة. فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن أن لا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل. والفيلسوف الباطل هو الذي تحصل له العلوم النظرية من غير أن يكون له ذلك على كماله الآخر بأن يوجد ما قد علمه في غيره بالوجه الممكن فيه. والبهرج هو الذي يتعلم العلوم النظرية ولـم يرد ولم يعود الأفعال الفاضلة التي بحسب ملة ما ولا الأفعال».

الفارابي: تحصيل السعادة

5 ـ ما هي الصعوبات التي واجهت فلسفة الإسلام وفلاسفة الإسلام؟

عانى الفلاسفة العرب من أمرين:

ـ مشكلة الكتب المنحولة: كتاب التفاحة (أثولوجيا)، وكتاب الخير المحض، وكتاب سر الأسـرار، وكتاب الأبيات المذهبـة... وقد نجم عن هذا الإشـكال: تشـوه نظرية الوجود الفلسـفية العربية بعوالق الفيضيات، وإنفاق جهد فلاسفة الإسـلام في مسألة عقيمة هي مسألة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون.

ـ مشـكلة الترجمة: ذلك أنها لم تكن شاملة ـ وأنى لها أن تكون كذلك والزمن زمن المخطوطات المستورة والمغيبة والضائعة ـ ولم تكن دائمًا عن الرأس ـ أي: عن اليونانية مباشرة ـ وإنما كانت عن التوسط ـ عن السريانية، مثلًا. فحدثت «مأساة» في تلقّي نصوص الفلاسفة الإغريق.

وقد لخص الأمر أبو سليمان السجستاني بقوله:

«على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السـريانية، ومن السـريانية إلى العربية، قد أخلَّت بخواص المعاني وأبدلـت الحقائق إخلالًا لا يخفى على

أحد. ولو كانت معاني يونان تهجس في أنفس العرب، مع بيانها الرائع، وتصرفها الواسع، وافتنانها المعجز، وسعتها المشهورة، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص. أو لو كنا نفقه عن الأوائل إغراضهم بلغتهم، لكان ذلك أيضًا ناقعًا للغليل، وناهجًا للسبيل، ومبلغًا إلى الحد المطلوب» (التوحيدي: المقابسات).

وورد في أجوبة الفيلسوف اليهودي الأندلسي موسى بن ميمون إلى شموئيل بن تبون (مترجم كتابه: دلالة الحائرين) ما يلي:

«ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق؛ لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجمل غير آبه بما في الترجمة على هذا النحو مطلقًا، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهمًا دقيقًا، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى، كما لا يبالي بأن الترجمة تكون على أسلوب معين، إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطولة؛ لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة، كما فعل إسحاق بن حنين في ترجمة مصنفات أرسطو...» (ولفنسون: ابن ميمون).

ومصداقًا لهذا يقول الفيلسوف الأديب الأندلسي ابن عزرا الغرناطي:

«وإذا ذهبت إلى تحويل معنى من العربية إلى العبرانية، فخذ ذاته ومعناه دون قلب ألفاظه لفظة لفظة. فليس جميع اللغات متشابهة كما قدمت. وأحسنه إذا عبرت عنه أفضل لفظ تجده في لغته، وإن لم يتأت على اختيارك فتبرأ منه، فرب سكوت أفضل من مقال، ومن تكلم فأحسن قد يسكت فيحسن، وليس ينعكس» (ابن عزرا: المحاضرة والمذاكرة).

6 ـ كيف نصنف فلاسفة العرب والإسلام؟ أو حلم المأمون وحلم السهروردي؟

ثمة إمكانات عدة لتصنيف فلاسفة العرب والإسلام: منها تصنيفهم إلى «طبيعيين» و«روحانيين»، وقد تحدث ابن رشد في تهافت التهافت عن «آل أرسطوطاليس» و«آل أفلاطون». لكن إحدى أجدّ طرق تصنيف الفلسفة العربية الإسلامية الانطلاق من حلمين عربيين متناقضي الرسالة: حلم المشائين (الأرسطيين) وحلم الإشراقيين (العرفانيين). فأما المشاؤون، فهم أتباع أرسطو، وأما الإشراقيون، ففي تعريفهم نقاش طويل. ولعل شهاب الدين السهروردي أوضح إلى حد كبير دلالة معنى «الإشراق» في الذيل الذي راجع به مقدمة كتاب «حكمة الإشراق»:

«في تحرير حكمة الإشراق؛ أي: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان، خلا أرسطو وشيعته ـ فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير. ونعني بحكمة الإشراق؛ أي: حكمة الكشف. ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل

فارس، وهو أيضًا يرجع إلى الأول؛ فإن حكمتهم معلومة بالكشف والذوق، فنسبت حكمتهم أيضًا إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية. وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان، خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس».

هٰهنا نصير أمام ضربين من الحكمة يشكلان أقوى إمكان لتصنيف فلاسفة العرب والإسلام: «الحكمة البحثية» للمشائية، و«الحكمة الذوقية» للإشراقية.

يحلم الخليفة المأمون ويحلم الحكيم الصوفي السهروردي، يحلمان بالشخص نفسه ـ أرسطو المحلوم به ـ لكنه لا يقول لهما الكلام عينه، واحد تَمَشَّى [أي: صار مشاء، نسبة إلى النزعة المشائية (الأرسطية)] والثاني تَشَرَّقَ [نسبة إلى حكمة الإشراق]، وإنما «يؤسس» بهذا لتقليدين متباينين في التراث الفلسفي العربي الإسلامي: مشاء وإشراقي. وقد سموا بمختلف الأسامي: تحدث ابن رشد ـ وهو أحد خلص الأرسطيين كتب أن تنجبه الحضارة العربية الإسلامية [على الرغم من أنه لم يفلت بدوره من أن يمسه شؤبوب من الأفلاطونية المحدثة] عن «آل أرسطو» و«آل أفلاطون»، وتحدث الفيلسوف اليهودي الأندلسي يهودا اللاوي عن «شيعة أرسطو» و«شيعة أفلاطون»...

أ ـ حلم المأمون: أرسطو العقلاني

يورد صاحب الفهرست حلم المأمون على النحو التالي:

«إن المأمون رأى في منامه كأن رجلًا أبيض اللون مشربًا حمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب أجلح الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون: كأني بين يديه قد ملئت هيبة. فقلت: من أنت؟ قال: أنا أرسطوطاليس. فمررت به وقلت: أيها الحكيم أسألك؟ قال: سل. قلت: ما الحسن؟ قال: ما حسن في العقل. قلت: ثم

ماذا؟ قال: ما حسن في الشـرع. قلت: ثم ماذا؟ قال: ما حسن عند الجمهور. قلت: ثم ماذا؟ ثم لا ثم لا... فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب. فإن المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسـلات وقد اسـتظهر عليه المأمون فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما عنده من مختار العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع».

يعرف القارئ العربي هذا الحلم لكثـرة ما تناقلته كتب التراجم، وهو يعبر عن رغبة قطاع من مفكري الإسـلام في تعقيل الدين والحياة العربيين الإسلاميين، وإشاعة الحكمة العقلية، والتوفيق بين ما أتى به الوحي وما اجتهد فيه العقل. ولقد كان العديد من فلاسفة العرب ـ مسلمين ويهودًا ونصارى ـ على هذا النهج.

ب ـ حلم السهروردي: أرسطو الإشراقي

لكن لربما ما لا يعرفه الجمهور هو حلم السهروردي، وقد أشار إليه في محال عدة من مؤلفاته، وسماه «مقام جابرص» الذي «تكلم» فيه «شبح» أرسطو الإشراقي معه. يقول في التلويحات اللوحية والعرشية:

«كنت زمانًا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياض، وكان يصعب عليّ مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي، فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي، فإذا أنا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شيخ إنسـاني، فرأيته فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة المعلم الأول على هيئة أعجبتني وأبهة أدهشتني، فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالأنس وحشتي، فشكوت له من صعوبة هذه المسألة، فقال لي: «إرجع إلى نفسـك، فتنحل لك». فقلت: «وكيف؟» فقال: «إنك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك بذاتـك؟ أو غيرها؟ فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك، والكلام عايد فظاهـر اسـتحالته! وإذا أدركت ذاتك بذاتك: أباعتبار أثر لذاتك في ذات؟» فقلـت: «بلى»، قال: «فإن لـم يطابق الأثـر ذاتك، فليـس صورتهـا فمـا أدركتها!» فقلت: «فالأثر صورة ذاتي» قال: «صورتـك لنفـس مطلقـة أو متخصصـة بصفـات أخـرى؟» فاختـرت الثانـي، فقـال: «كل صـورة في النفس هـي كلية وإن تركبـت أيضًا من كليـات كثيرة فهي لا تمنع الشـركة لنفسـها،

وإن فرض منعها تلك فلمانع آخر، وأنت مدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها، فليس هذا الإدراك بالصورة»، فقلت: أدرك مفهوم «أنا»»، فقال: «مفهوم «أنا» من حيث هو مفهوم «أنا» لا يمنع وقوع الشـركة فيه، وقد علمت أن الجزئي مـن حيث إنه جزئي لا غير كلي وهذا وأنا ونحن وهـو لها معان معقولة كليـة من حيث مفهوماتها المجردة دون إشـارة جزئية»، فقلت: «فكيف إذن؟» قال: «فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاك، فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثـر مطابق ولا بأثر غير مطابق، فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول».

فقلت: «زدني!» قال: «ألسـت تدرك بدنك الذي تتصرف فيه إدراكًا مستمرًّا لا تغيب عنه؟» فقلت: «بلى!» قال: «ألحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته؟» قلت: «لا، بل على أخذ صفات كلية»، قال: «وأنت تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنًا خاصًّا وجزئيًّا وما أخذت من الصورة نفسـها لا يمنع وقوع الشركة فيها، فليس إدراكك لها إدراكًا لبدنك الذي لا يتصور أن يكون مفهومه لغيره، ثم أما قرأت في كتبنا أن النفس تتفكر باسـتخدام المفكرة، وهي تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسـطى؟ والمتخيلة لا سبيل لها إلى الكليات لأنها جرمية، فإن لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها؟ وكيف تنزع الكليات من الجزئيات؟ وفي أي شيء تستعمل المفكرة؟ وكيف تأخذ من الخيال وماذا يفيدها تفضيل المتخيلة؟ وكيف تسـتعد بالفكر للعلم بالنتيجة؟ ثم المتخيلة جرمية كيف تدرك نفسـها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلية؟ وأنت تعلم متخيلتك ووهمك الشخصيتين الموجودتين ودريت أن الوهم ينكرهما».

قلت: «فأرشدني جزاك الله عن زمرة العلم خيرًا!» قال: «وإذا دريتَ أنها تدرك لا بأثر مطابق ولا بصورة، فاعلم أن التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة، وإن شئت قلت عدم غيبته عنها، وهذا أتم لأنه يعم إدراك الشيء لذاته ولغيره. إذ الشيء لا يحضر لنفسـه ولكن لا يغيب عنها. أما النفس فهي مجردة غير غائبـة عن ذاتها. فبقدر تجردها أدركت ذاتها، وما غاب عنها إذا لم يكن لها اسـتحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما، فاسـتحضرت صورته، أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها، وأما الكليات ففي ذاتها إذ من المدركات كلية لا تنطبع في أجرام، والمدرك هو الصورة الحاضرة نفسها لا ما خرج عن التصور، وإن قيل للخارج: إنه مدرك فذلك بقصد ثان، وذاتها غير غائب عن ذاتها ولا بدنها جملة مـا ولا قوى مدركة لبدنها جملة ما، وكما أن الخايل غير غائب عنها فكذلك الصورة الخيالية، فتدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس، ولو كان تجردها أكثر لكان الإدراك لذاتها أكثر وأشـد، ولو كان تسلطها على البدن أشـد كان حضور قواها وأجزائها أشد، ولو كان تسلطها على البدن أشد كان حضور قواها وأجزائها أشد لها».

ثم قال لـي: «اعلم أن العلم كمال للوجـود من حيث مفهومه ولا يوجـب تكثرًا فيجب للواجب وجوده»، وأشـار إلى ما ضبطناه في الضابط الجامع من قبل، فواجب الوجود ذاته

مجردة عن المادة وهو الوجود البحث والأشـياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطية لأن الكل لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو إدراكه كما قررنـا في النفس، ورجع الحاصل في العلـم كله إلى عدم غيبة الشـيء عن المجرد عن المادة صورة كانت أو غيرها، والإضافـة جائزة في حقه، وكذلك السلوب ولا تخل بوحدانيته، وتكثر أساميه لهذه السلوب والإضافات ولا يعزب عن علمه إذن: ﴿مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: 3]. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه كإدراك البدن على ما سبق من غير حاجة إلى صورة، فتبين من هذا أنه بكل شيء محيط وأدرك أعداد الوجود، وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال، ثم قال لي: «كفاك في العلم هذا»، وأرشدني إلى أمور فرقت بعضها في الكتاب.

فقلت له: «ما معنى الاتصال والاتحاد للنفوس بعضها مع بعض وبالعقل الفعال؟» قال: «أمـا ما دمتم في عالمكم هـذا، فأنتم محجوبـون، وإذا فارقتموه كاملين، فلكم الاتحاد والاتصال»، فقلت: «كنا ننكر على طوائف من إخوان التجريد والحكماء في إطلاق الاتصال؛ فإنه لا يكون إلا في الأجرام»، فقال: «اعلم انك في ذهنك تعقل اتصالًا مطلقًا بين جسمين معقولين مجردين، وتدرك أعضاء حيوان واحد معقولـة في اتصال»، فقلت: «بلى»، فقال: «هل في ذهنك طرف معين وامتداد مشخص؟»» قلت: «لا»:، قال: «إنما هو اتصال عقلي. فالنفوس أيضًا تجـد بينها في العالم العلوي اتصالًا عقليًّا لا جرميًّا واتحادًا سـتعرفه بعد المفارقة». **ثم أخذ يثني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناءً تحيرت فيه. فقلت: «وهل وصل من فلاسفة الإسـلام إليه أحد؟» فقال: «لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته»، ثم كنت أعد جماعة أعرفهم، فما التفت إليهم، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وأبي محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما، فكأنه استبشر وقال: «أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقًّا، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوه إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، وما شغلوا بعلائق الهيولى، فلهم: ﴿لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾** [ص: 25 و40]، **فتحركوا بما تحركنا ونطقوا بما نطقنا». ثم فارقني وخلفني أبكي على فراقه، فوا لهفي على تلك الحالة».**

شهاب الدين السهروردي: التلويحات اللوحية والعرشية، ضمن المؤلفات الفلسفية والصوفية 1

والحال أنه لم يكن السهروردي يتكلم عن هوى، بل كان جادًّا في «صنع» أرسطو جديد لم يعهده المشاؤون، وما كان يريد مصالحته بشيخه «أفلاطون الإلهي» فحسب، وإنما كان يريد أن يرسـم نسابة للفلسـفة غير نسابة المشـائين. وهي نسـابة ما كان شيخها الأول طاليـس، وإنما هرمس، وليـس المعلـم الأول فيها أرسـطوطاليس، وإنما أغـاث اديمون وأنبادوقليس وأفلاطون وأفريدون وكايخسرو وبكيومرث وجاماجش وفرشاوشتر وبزرجمهر... هي حكمة أشـبه شـيء تكون بالحكمة الصوفية ـ ثيوصوفيا ـ التي امتزجـت فيها عناصر هرمسية وغنوصية وزرادشتية وفارسية وبابلية. ولهذا يكتب السهروردي: «ولا نعلم في شيعة

المشائين من له قدم راسخ في الحكمة الإلهية؛ أعني فقه الأنوار». على أن: «المعلم الأول ـ أرسطوطاليس ـ وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي إلى الإزراء بأستاذيه، ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاثا ديمون وهرمس وأسقلينوس». أكثر من هذا، على التحقيق رئيس السهروردي ما كان أرسطو، بل أفلاطون الذي هو: «إمام الحكمة ورئيسها صاحب الأيد والنور»:

«إعلم أن الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أب الآباء هرمس، وقبله أغاثا ديمون وأيضًا مثل فيثاغورس وأنباذوقلس وعظيم الحكمة أفلاطون كانوا أعظم قدرًا وأجلّ شأنًا من كل مبرز في البرهانيات [مشائي] نعرفه من الإسلاميين، ولا يغرنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورس، فإن هؤلاء القوم وإن فصلوا ودققوا، ما اطلعوا على كثير من خفيات سرائر الأولين، لا سيما الأنبياء منهم. والاختلافات إنما وقعت في التفاصيل. وأكثر كلام القوم على الرموز والتجوزات. فليس من الواجب الرد عليهم. وقد اتفق الكل على ما ينبغي في الآخرة من علم الواحد الحق وما يليه من العقول والنفوس والمعاد للسعداء، فعليك بالرياضة والانقطاع».

شهاب الدين السهروردي: التلويحات العرشية

وقد ورد في هامش مخطوطة الكتاب التوضيح التالي:

«(...) وقد جرت عادة أبي علي بن سينا وأتباع المشائين أن ينقلوا كلام هؤلاء الأساطين، لا سيما فيثاغورس ويناقضونه ويسفهون آراءهم ويعظمون إمامهم أرسطوطاليس وينصرون كلامه، حتى قال الشيخ: «لم ينتقل إلينا من الأوائل في المنطق إلا أمور مجملة وضوابط قليلة. ونحن فقد كددنا أنفسنا زمانًا طويلًا في طلبها حتى استخرجناها من القوة إلى الفعل مفصلة ترتيبًا وتهذيبًا»، ثم إن أبا علي عظمه بعد ذلك وفخمه على وجه يزري بالأوائل. ونقل في الشفاء عن فيثاغورس أن العدد مبادئ الموجودات كلها وأن الواحد مبدأ جميع الأعداد وناقضه هناك وسفه رأيه من غير أن يعرف مقصوده، فإن مراده بالواحد الواجب لذاته، وبالأعداد الجواهر العقلية... فهذا وأمثاله هو استرسالهم مع فيثاغورس وغيره».

ووردت في ذيل كتاب «حكمة الإشراق» الفكرة نفسها على نحو أوضح:

«يشير بهذا إلى أبي علي بن سينا حيث قال في آخر منطق الشفاء في معنى القياس ناقلًا عن المعلم الأول ما معناه أن: «وأما الأقيسة، فإنا ما ورثنا عن الأوائل ومن تقدمنا إلا أمورًا مجملة وإقناعات وضوابط غير مفصلة. وأما تفصيلها وبسطها وتحريرها وإفراد كل قياس بشروطه وضروبه وتمييز المنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام والأحوال، فهو أمر قد كددنا أنفسنا فيه بالليل والنهار، وأسهرنا أعيننا، وبذلنا جهدنا وطاقتنا حتى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه، أو خلل فيسده». ثم إن أبا علي شرع بعد ذلك في تفخيمه، فقال: «انظروا معاشر المتعلمين! هل

أتى بعده أحد زاد عليــه أو أظهر قصورًا أو أخذ عليه مأخذًا مع طول المدة وبعد العهد؟ بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح». ثم قال: «وأما أفلاطون الإلهي، فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه وكلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة». فذاك في تعظيم أرســطوطاليس، وهذا في مذمة أفلاطون. فقال الشيخ الإلهي [= السهروردي] في هذا المعنى إنه لا يجوز المبالغة في أرسطوطاليس ـ كما فعله أبو علي بن سينا ـ على وجه يفضي إلا الإزراء بأستاذيه».

ولم ينكر السهروردي أنه كان في البدء مشاء، ثم بعد ذلك انقلب على طائفة المشائين:

«وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريق المشــائين في إنكار هذه الأشياء [النورانيات والروحانيات والإشراقيات]، عظيم الميل إليها، وكان مصرًّا على ذلك، لولا أن رأى برهان ربه».

وعلى خلاف ما قد يظن، لم تقتصر الحكمة المشــرقية على أهل المشرق ـ بدءًا من ابن سينا إلى ملا صدرا الشيرازي مرورًا بإخوان الصفا وبالسهروردي وغيرهم ـ فإن عديدًا من أهل المغرب تشــرقوا، فكان أن تبنَّوها، ولا تزال آثارها بادية فيهم، بما في ذلك أشد فلاســفتهم إيمانًا بالمشــائية. وأظهر ما تكون عند ابن طفيل، فإنه يفتتح كتابه الشــهير «حي بن يقظان» بديباجة الكتاب:

ســألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم ـ منحك اللّٰه البقاء الأبدي، وأسعدك السعد السرمدي ـ أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أســرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن ســينا بقوله: «فاعلــم أن من أراد الحق الــذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها».

ولقد حرك مني ســؤالك خاطرًا شــريفًا أفضى بي، والحمد للّٰه إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان؛ لأنه في طور غير طورهما [اللسان والبيان] وعالم غير عالمهما».

وكما استبدت الفلسفة بالكلام عند المتأخرين، فتلوّن بلونها وقال بقولها، فإن العرفان استبد بالفلسفة الإسلامية. وهكذا بدأ «تصويف الفلسفة» أو «تعريفها [من العرفان]»، حتى قال شهاب الدين الســهروردي بعد أن حكى عن أفلاطون وأرســطو ـ واهمًا ـ كيف «خلعا» جسديهما وحلَّقا بالروح في فضاء فضيء:

«ولا يكون الإنسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي، فلا يلتفت إلى هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة المخبطين الماديين، فإن الأمر أعظم مما قالوا». ومن ثمة أمســى: «لا يدخل في زمرة الحكماء من ليس له ســلم الارتقاء أو ملكة نورانية». وهكذا أمست الفلسفة العربية الإسلامية في صورتها المتأخرة مزيجًا من المذاهب غريب، يصفه السهروردي فيتحدث عن:

«آخر من صح أخباره عنه مـن طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطـون، ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه من التواريخ: هرمس، وفي الفهلويين مالك الطين المسمى بكيومرث، وكذا من شـيعته أفريدون وكيخسـرو. وأما أنوار السـلوك في هذه الأزمنـة القريبة: فخميرة الفيثغوريـن وقعت إلـى أخي أخميـم [= ذو النون المصري]، ومنه نزلت إلى سـيار تستر [= أبو سهل التستري] وشـيعته. وأما خميرة الخسروانيين في السـلوك، فهي نازلة إلى سيار بسطام [= أبو يزيد البسطامي]، ومن بعده إلى فتى بيضاء [= أبو منصور الحلاج]، ومن بعدهم إلى سـيار آمل وخراسـان [= أبو الحسـن الخرقاني]. ومن الخسـروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمايز آل فيثاغورس وأنبادوقليس وسقلبيوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي، ووقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصة.

وفي الجملة، الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه أخرى. ولا يعد الإنسان في الحكماء ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس. فإن شاء عرج على النور، وإن شاء ظهر في أي صورة أراد».

شهاب الدين السهروردي: المشارع والمطارحات

أ ـ في النزعة المشائية ومفارقاتها:

بين المشـائية والإشراقية جدل شهدت عليه الفلسـفة العربية الإسلامية عجيب، فمن فلاسفة الإسـلام من سار على مذهب المشائية السير الأبعد ـ ولعل ابن رشد أخلص صورة اقتدرت أن تقدمها الفلسـفة العربية الإسلامية عن المشـائية، ومنهم من سار على مذهب الإشراقية السير الحثيث، ولعل شهاب الدين السـهروردي أخص صورة، لكن أغلبهم مزج بين الاثنين، ولعل أنقى صورة ابن سينا.

وكثيرًا ما يهاجم ابن رشد بعض آراء الفارابي وابن سينا، التي تحجج بها الغزالي في بيانه تهافت القول الفلسفي، بالقول: «فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء! فعليك أن

تتبين قولهم هذا: هل هو برهان أم لا؟ أعني في كتب القدماء، لا في كتب ابن سينا وغيرهم الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي، حتى صار ظنيًّا». ويقول في مكان آخر من تهافت الفلاسفة وقد عرض بعض ردود الغزالي على الفلاسفة مستملاة من كتب الفارابي وابن سينا: «هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره». ويرد على فيضيات ابن سينا بالقول: «وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ، بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم [الفلاسفة القدامى]».

ذلك أن ابن رشد يرى أن آراء أرسطو، لا سيما في الكونيات والإلهيات، هي: «منتهى ما وقفت عليه العقول البشرية»، ويرى في كتابه عن الأجرام السماوية أن: «نقطة الانطلاق في البحث هي ما الذي توصَّل إليه من آراء أرسطو بخصوص تلك الأمور؛ لأنه، في ما يتعلق في الأشياء الموجودة في الطبيعة لا يوجد رأي قد وصل إلينا من الفلاسفة القدماء هو أكثر صحة، أو أقل قبولًا للشك، أو يمثل نظامًا أفضل من رأيه؛ بناءً على ذلك، فإننا نأخذ برأيه ليكون أكمل وأنضج رأي يمكن لإنسان أن يبلغه بواسطة الطبيعة، فهو من أكثر الآراء نضوجًا وتقدمًا يمكن للإنسان، بقدر ما هو إنسان، أن يبلغه بمقتضى معرفته وعقله. وهكذا، وعلى حد تعبير الإسكندر الأفروديسي: «أرسطو هو الفيلسوف الذي يمكن أن نثق في رأيه بخصوص العلوم»». فابن رشد يرى أن أرسطو أبرزته العناية الإلهية، وأنه بلغ أقصى الكمال الإنساني حيث يقول عنه: «ما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني». ويرى أنه ليس للبشر مجال للإبداع في الفلسفيات اللهم إلا الاختلاف في فهم آراء المعلم الأول بامتياز، فيقول: «أرسطو هو أصل كل فلسفة، ولا يمكن الاختلاف في غير تفسير أقواله، وفي النتائج التي تستخرج منها». ويؤكد على أن أقوال أرسطو تمثل الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن الحق أن يقال عنه: إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلمه. ويدعو إلى تسميته بالإنسان الإلهي لا بالرجل البشري، فانظره يقول في معرض مدحه لأرسطو: «والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد، وهذا أمر عجيب خارق للعادة، وهو إذا امتاز على هذا الوجه يستحق أن يُدعى إلهيًّا أكثر من أن يدعى بشريًّا». ويحمد الله على أن أنعم على البشرية بأن أوجد فيهم رجلًا مثل أرسطو: «نحمد حمدًا لا حد له ذاك الذي اختار هذا الرجل (أرسطو) للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري، التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾ [الحديد: 21]».

وما كان ابن رشد وحده من سلك مسلك التفلسف على طريقة أرسطو، بل وقال فيه القول أحسنه، وإنما قال أبو سليمان السجستاني في حق أرسطو: «هذا رجل دقيقُ الكلام، بعيد المرام، صحيح المعاني، قد طاعت له الأمور بأعيانها، وحضرته بغيبها وشهادتها، وكان مُلْهَمًا مُؤَيَّدًا». وقال مسكويه في حقه: «وكل شيء وجد لهذا الحكيم فيه كلام، فقد

شــفى وكفى». وحكى أبو حيان التوحيدي أن ابن العميد كان يقــول: «ينبغي للفاضل أن يذهب في المعاني مذهب أرســطوطاليس: فإنه وطّأ طرق الحكم، وضرب منارها، ونشر أعلامها، وأنشأه الله في دهر صالح، وقيض له عدل ملك فاضل ـ يعني الإسكندر ـ وحبب إليه معرفة أسرار العالم، وفرّغه لتمهيد المنطق، وألهمه دقائق الحِكم، وأتم على لسانه حقائق ما ســلف من الأمم. قال [= ابن العميــد]: وإنما يجهل قدر هــذا الحكيم عامي حشوي، أو من هو في طباعه وإن كان بائنًا عن ظاهر أمره، أو عالمًا لم يذق حلاوة الحق، ولم ينسلخ من جلباب الهوى: فهو يشنّع على هذا الرجل تارة بالكفر، وتارة بالجهل، تملقًا لمن يطلب إليه ما في يديه أو يفرح بعرض الجاه عنده. وصاحب هذا الفصل ليس للحكمة محل، ولا للعلم في نفسه مقر، وإنما هو متشيع بالدعوى، ومظهر عنده للحيلة». (مقتطف من كتاب: «صوان الحكمة»).

ولم يكن حظ أرسطو عند يهود العصر الوسيط الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية بأقل من ذلك. فقد: «أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالًا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق، أدى إلى وضع العالم إبراهيم بن داود (ابن دؤاد: 1110 م/1180 م) في سنة 1161 كتابًا عرف باسم «الاعتقاد الراقي» أدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية، فمهّد بذلــك الطريق لمن جاء بعده لينظر في التوفيق بين أرســطو والدين الإســرائيلي» (ولفنســون، ص 59). إلا أنه كان أرســطو ممزوجًا، وما كان أرسطو صرفًا. وعادة ما سمى الفيلسوف الأندلسي ابن عزرا أرســطو في كتبه «الفيلسوف» على الحصر، وغالبًا ما مدح ابن ميمون أرسطو، فسماه «رئيس الفلاسفة» أو «الرئيس»، وما يزال يمدحه، حتى قال عنه: أما مدونات أرسطوطاليس فهي كالجذور تُعد أساسًا لجميع مدونات الحكمة، وهي لا تفهم إلا بمعونة مؤلفات الإســكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شــروح ابن رشد. أما مصنفات بندوقلوس وفيثاغورس وهرمس وفورفوريوس، فتشتمل على المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصلح لأن يضيع الإنســان زمنه من أجلها، ونظريات أفلاطون أســتاذ أرسطوطاليس في مدوناتــه عميقة، وتنطق بالحكمة، وفيهــا للرجل المثقف غنية عــن غيرها، وكذلك تغني مؤلفات أرسطوطاليس عما دون قبلها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية (ولفنسون، ص 36 ـ 64).

على أن أشياع أرسطو مع ذلك بينوا بعض حدود فكره. هذا ابن ميمون يقول:

«إن كل ما قاله أرسطو في جميع الموجود الذي من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح، بلا ريــب، ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه، أو من تقدمت له آراء يريد الذب عنها، أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد. أما جميع ما يتكلم به أرسطو من فلك القمر لما فوقه، فكله شبه حدس وتخمين، إلا في بعض أشياء. فناهيك في ما يقوله في ترتيب العقول، وبعض هذه الآراء الإلهية التي يعتقدها، وفيها الشــناعات العظيمة، والفسادات الظاهرة البينة في جميع الأمم، وإذاعات الشــرور، ولا برهان له عليها. ولا تنتقد كوني

عقدت الشكوك التي تلزم رأيه، وتقول: وهل بالشكوك يبطل رأي أو يثبت نقيضه؟ نعم إن الأمر ليس كذلك، لكن نحن نعامل هذا الفيلسوف بما أَمَرنا أن نعامله به أتباعه، وذلك أن الإسكندر قد بيَّن أن كل ما لا يقوم عليه برهان، فينبغي أن يُفرض طرفا النقيض في ذلك الأمر، ويرى ما يلزم كل واحد من النقيضين من الشكوك، ويعتقد أقلها شكوكًا. وكذلك قال الإسكندر إنه يجري الأمر في كل ما يقوله أرسطو من الآراء الإلهية التي لا يقوم عليها برهان. فإن كل من تأخر بعد أرسطو يقول: إن الذي قاله فيها أرسطو أقل شكوكًا من كل ما عساه أن يقال. وهكذا فعلنا نحن. لما صح عندنا أن هذه المسألة وهي: هل السماء كائنة أو أزلية؟ لا برهان على أحد النقيضين فيها، وبيَّنا الشكوك اللازمة لكل واحد من الرأيين، أظهرنا لك أن رأي القدم أكثر شكوكًا وأضر في ما ينبغي أن يعتقد في حق الإله، مضافًا إلى كون الحدث رأي أبينا ونبينا موسى عليه السلام ....» (موسى بن ميمون: دلالة الحائرين).

وقد حاول ابن ميمون تنقية كتابات أرسطو من العديد من الشوائب الأفلاطونية (من الكتابات المنحولة)، فكتب إلى تلميذه ومترجمه شموئيل بن تبون:

«وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطوطاليس إلا عن طريق شروحه للإسكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد. أما ما ذكرته عن كتابي التفاحة وبيت الذهب، فإنهما من المدونات التي تشتمل على الخزعبلات والأباطيل، وهما مدسوسان على الرئيس» (ولفنسون: ابن ميمون).

وبالجملة، اختلف فلاسفة الإسلام على أرسطو. وقد أوجز هذا الخلاف ابن سبعين في كتاب (المسائل الصقلية):

«إعلم أن الناس اختلفوا على الحكيم [= أرسطو] في كثير من كلامه. فمنهم مصيب، ومنهم مخطئ. وسبب الخلاف من عدم الفهم، أو احتمال اللفظ، أو بالاجتهاد الفاسد والنظر السقيم، مثل ما خالفه الإسكندر وثامسطيوس في بعض كلامه وابن سينا وابن الصائغ [ابن باجه] من المتأخرين رضي الله عنهما يزعموا أن الإلهيات لم يشرح الحق فيها بوجه بيِّن. فنرجع فنقول: والذي خالفه بعدم فهمه فأمره بيِّن بنفسه، وتسقط مكالمته، مثل ما رد عليه جالينوس وغيره في الحس والقلب، وفي بعض مسائل من الطبيعيات، والأمر مشهور في كلامهم. ومن الناس من تأول عليه وعلى كلامه وأخذ منه ما يصلح بمعتقده وترك ما لا يريده والأصلح به والذي خالفه باجتهاده ونظره لا تثريب عليه، فإن الحق هو الشاهد بينهما والمسلم لأحدهما في تصحيح مذهبه وصدقه. والذي يجب أن يقال: إن الرجل لم يكن مصيبًا على الإطلاق ولا أخطأ في الأكثر فيما يشهد له الدليل ويقوم عليه البرهان، فهو الحق لنفسه قاله أرسطو المقدم أم لم يقله، ولا يحتاج في ذلك لرأيه ولا لنظره. فمن صح عنده الحق، ويحسن الظن فيتأول عليه ويقول: هذا أراد ولضرورة الصدق وعلمه بالرجل، ولم يتأول خطأه في ذلك، ولم يرجح. فهذه أنواع الخلاف قد ذكرناها لك مفسرة بتقريب».

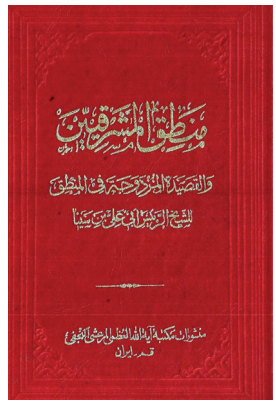
ابن سبعين: المسائل الصقلية

ب ـ في النزعة الإشراقية ومناقضاتها:

أما أفلاطون، فإنه لا يكاد يذكر في كتب فلاسفة العرب والإسلام إلا مقرونًا بنعت «الإلهي». ولقد كان عند أبي بكر زكريا الرازي «شيخ الفلاسفة»: «إن أفلاطون شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى...» (رسائل فلسفية، ص27). وكان عند ابن عزرا: «شيخ الفلاسفة» (ابن عزرا: المحاضرة والمذاكرة). وما ذكر عند السهروردي وعند تلامذته إلا مجللًا بالحكيم مسربلًا بالإلهي منعوتًا بالشيخ.

وكان ابن سينا من الأوائل الذين قابلوا بين فلسفة «المغربيين» وفلسفة «المشرقيين»، ومن أقدم من دعا إلى فلسفة الإشراق:

«إني كنت صنّفت كتابًا سميته كتاب الإنصاف وقسّمت العلماء قسمين، مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين حتى إذا حقّ اللّدد تقدمت بالإنصاف». كما ذكر في فاتحة كتابه الشفاء دعوته إلى الفلسفة المشائية، حيث يقول: «ولي كتاب غير هذين الكتابين ـ أي: كتاب الشفاء واللواحق ـ أوردتُ فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يُرعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يُتقى فيه من شقّ عصاهم ما يُتقى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية. وأما هذا الكتاب ـ الشفاء ـ فأكثر بسطًا، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب، ومن أراد الحق على طريق فيه ترضّ ما إلى الشركاء، وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر فعليه بهذا الكتاب ـ أي: الشفاء ـ».



ويتحدث ابن سينا عما يسميه «الحكمة العرشية» (المباحثات)، يميز بين ما هو «رسمي» [أرسطي، مشائي] وما هو «عرشي» (المباحثات). وهو يفضل، في نهاية المطاف، الحدس على الاستدلال. انظره يفاضل بينهما في كتاب «المحادثات»، فيفضل:

«إن التعلّم هو على نحوين:

أحدهما: على سبيل الحدس، وهو أن يخطر الحدّ الأوسط بالبال من غير طلب، فينال النتيجة معًا.

والثاني: يكون بحيلة وطلب.

والحدس هو فيض إلهي واتصال عقلي يكون بلا كسب البتة، وقد يبلغ من الناس بعضهم مبلغًا يكاد يستغني عن الفكر في أكثر ما يتعلّم، ويكون له قوة النفس القدسيّة.

وإذا تشرفت النفس واكتسبت القوّة الفاضلة وفارقت البدن كان نيلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل أسرع من نيل الحدس، فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا والمعقولات الذاتي ـ دون الزماني ـ ويكون ذلك دفعة.

وإنمــا الحاجة إلى الفكر لكدر النفس، أو لقلــة تمرّنها وعجزها عن نيل الفيض الإلهي، أو للشــواغل. ولولا ذلك لاســتغلّت النفس جلاء من كل شيء إلى أمد الحق» (ابن سينا: المحادثات).

«الحدود الوسطى وما يجري مجراها ليس تحصيلها بالفكر على سبيل تحصيل الشيء المعلــوم المكان والطريق، بل على ســبيل إعداد شــركة لاقتناص ما يتّفــق طيرانه بقرب المكمن، والتعليم المورد في كتاب القياسات هو تعليم الإعداد للشرك والمقارنة من موضع الرجاء، ولو كان على السبيل الأولى لوصل إلى الحدود الوسطى متى شيء، بل كان الفكر ضربا من التضرع المعدّ للإجابة أو القبول للفيض المناسب للمتمثل في الذهن من الطرفين وما يشبههما، وإنما تجيء الحدود الوسطى من الفيض الإلهي، وربما جاءت حدسًا من غير تقليب الفكر للمناسبات، ربما جاءت من غير التفات أيضًا إلى الطرفين.

وكلما كانت النفس أقل مسافرة في بقاع المعقولات كان اقتناص الحدود الوسطى وما يشــبهها أقل، وكلما كانت أدرب بتلك المســافرة كان اقتناصها أكثر وطلوعها على النفس أسهل، وهذا العوق ليس إلا من جانب البدن، فيرجى إذا كمل الاستعداد وزال العوق أن تكون في غاية السهولة.

وليس هذا الاقتناص إلا ضربًا من اتّصال النفس بالمبادئ، وقد يتيسّر للنفس الواحدة أن تلحظ عدة أوســاط معًا، فلا تســتبعد أن تكون للنفس الســعيدة اتّصال بالمفارق غير محجوب، لأن الحجاب إما لفقد الاستعداد، وإما للعائق.

وأما الجوهر المنفعل والجوهر الفاعل فلا يقتضيــان الحجب، وإذا لم يقع عوق وقع الاتصال التام فقبل مثل نقشه». (ابن سينا: المباحثات).

والذي عنده بالجملة أن: «المشاهدة ملكة وإن صحبها الحد الأوسط، فكأنه غير محتاج إليه».

على أن الســهروردي ذاته نفى أن يكون ابن سينا اســتطاع فعلًا أن يتخلص من حبسه المشــائي، فكما يقول: إن «الكراريس التي نســبها إلى المشــرقيين هي بعينها من قواعد المشــائين والحكمة العامة، إلا أنه ربما غيَّر العبارة أو تصرّف فــي بعض الفروع تصرفًا لا يباين كتبه الأُخرى بونًا يُعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد الخسراوية فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخالصة».

وعلى خطى السهروردي يتحدث تلميذ تصانيفه شمس الدين الشهرزوري عمن يسميهم «متألهي الحكماء».

ويروم الســهروردي ـ الذي يعده ملا صدرا الشــيرازي «قدوة أهل الإشراق» ـ إحياء الحكمة المشــرقية القديمة ـ التي يسميها طورًا «الحكمة الرئيسة» وطورًا «فقه الأنوار» ـ على أنقاض الفلسفة المشائية المغربية الطارئة الدخيلة، فيقول في كتاب منطق المطارحات:

«انظر كيف انتقلت الحكمة من النظر في أمور الروحانيات ومعرفة الطرائق إلى مشاهداتها وسلم الخلع والتجريد والعلوم العميقة ـ التي تشهد بصحتها الأمم الفاضلة، وعليها مدار الحكمة واعتماد الحكماء ـ إلى ما فعل شيع المشائين من الاقتصار على أمور تشبه مقولتي «متى» و«الجدة»، بحيث صارت العلوم التي هي بالحقيقة حكمة وكان عليها السير وشهود أنوار الملكوت منقطعة لا يعرفها المنتسبون إلى الحكمة في هذه الأزمنة. وإني لأعلم يا إخواني إذا نادى منادي الحق بظهور الحقائق، تنطمس هذه الأقاويل الناقصة الشاغلة، وإن بقيت تبقى في المواقف الجدلية في رياضات المبتدئين. وتعودا الحكمة الرئيسة. فإن ذات الآبق إذا أنذر صدق وإذا وعد حقق».

والأمر نفسه نلفيه لدى الفيلسوف ميرداماد شيخ ملا صدرا الشيرازي؛ إذ يحشر نفسه ضمن زمرة من يسميهم: «نحن معاشر الحكماء المتألهين»، و«نحن معاشر الحكماء الربانيين»، و«فئة التحدس وحزب التأله من الفلاسفة المحصلين». ترى من يتكلم هنا؟

هو دائم التنقير على المشائية من «أشياخ الفلاسفة ومعلميهم». تجده يتحدث عن «الفلاسفة المتهوسين من الفئة المشائية» (مصنفات ميرداماد) الذين أنظار «المتفلسفين» منهم، بله «المتعسفين»: «هي بالسفسطة أشبه منها بالفلسفة»، والتي هي «من الفلسفة الفجة النيئة، لا من الحكمة الحقة السوية». لكن هذا لا يمنعه من الاستئناس ببعض آراء المشائية ـ أعني شيخها لا تلامذتها: «إني أفتي بما قالته المشائية، ولست أضمن تصحيح احتجاجاتهم عليهم».

وهو إذ يميز بين حكمة مبذولة للناس ـ مشائية «جاهلية الأذهان في الفلسفة الأولى» ـ وحكمة مضنون بها على غير أهلها، قائمة على «المرموزات»، عادة ما يسميها «الحكمة الإيمانية اليمانية البهيجة» و«الفلسفة الدينية اليقينية النضيجة»، ويفضل الثانية على الأولى، معتبرًا الأولى من باب أنظار من يسميهم «جماهير النظريين» و«عوام المتفلسفين» من «أولي القرائح الجمهورية» و«الأذهان المشهورية»، الذين ينتمون، عنده، إلى «الفلسفة المشائية المشهورية»، بل وإلى: «الطريقة المعروفة للطبائع العامية الوهمانية والمسلوكة لأمم من الأوائل من متفلسفة الفلسفة المشوشة النية في العصور اليونانية وغيرهم ولجماهير الأواخر من متكلفة المتوهمين المنتمين إلى الملة الحنيفية الإسلامية»، فإنه يقول:

«(...) كأنه إذن قد بزغ أن الفلاسفة المتهوسين من الفئة المشائية لم يصدقوا دعواهم تعرف الأمر في استحالة تصور الامتداد في وعاء الوجود الذي هو الدهر والسرمد، وبطلان توهم النسبة المتقدرة للبارئ الحق الأول، وإن أصروا وأطنبوا. بل إنما ﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ﴾ [التوبة: 30]. وأما ثلة من الرواقية والحكماء السبعة الأصول والأساطين، أفلاطون وسقراط وفيثاغوراس وأنبادوقليس وأنكسيمايس [أنكسمانس] وثالس وأنكساغوراس، وعمود الحكمة أغاثا ديمون وهرمس، فأولئك في هذه المسألة إخواننا الذاهبون، فحق لنا

أن نظمأ إليهم ونعض الأيدي على فراقهم، لكنهم وإن صادفوا سمت الوجهة ولوا الوجوه شطر السبيل، إلا أنهم لم يكونوا يورثون الأخلاف بمرموزات كلماتهم ما يستنام إليه السر في حل عويصات الشكوك وعقد الإعضالات، ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الحديد: 21]» (مير داماد: الإيماضات، ضمن مصنفات مير داماد).

فإنه بعد أن كد ذهنه في الحكمة الأولى المبنية على «الفطرة الإنسانية» اهتدى إلى الثانية المستندة إلى «القوة الربانية»:

«فما أكثر ما نظرتُ في علوم الأولين وسبرت أنظارهم، وعثرت على فنون الآخرين، واختبرت أفكارهم، ففككت وسبكت ونقدت ونخلت، ثم قطعت باب الإعضال بهم وقمعت دار الإشكال في ما أشكل عليهم».

على أنه ما كان له من مهرب من الاستئناس بآراء المشائين رغم عدم رضاه عن الكثير من هذه الآراء، ولذلك تراه في العديد من الأحوال موافقًا:

«فهذا مبلغ كنه المعرفة في مسألة التشخص، وهو ما تواطأ عليه كرام الفلاسفة الأولون ورؤساء الصناعة الأقدمون من المشائية والرواقية. ولكن نحن قد أسبغنا رمه وأبلغنا ثمه، فالفلسفة المنسوخة اليونانية والحكمة الناسخة اليمانية في رصد هذه الحقيقة لبمرصاد واحد، لكن الحكمة اليمانية على غضاضة بصيرة ونضارة غضيضة، وإن أمة الظن والتخمين عن سبيل الملكوت لفي ضلال بعيد وجهالة عريضة» (مير داماد: التقديسات، ضمن: مصنفات مير داماد).

ثمة إذن طريقتان في التفلسف تتكاملان أحيانًا وتتعارضان، بل تنسخ الثانية الأولى: طريق الفلسفة اليونانية، وطريق الحكمة اليمانية.

وأنت تراه يعد أرسطوطاليس: «معلم اليونانيين»، و«معلم صناعة الفلسفة»، و«معلم مشائية اليونانيين أرسطوطاليس»، و«معلم المشائية في الدورة اليونانية».

ويعد ـ ويا للمفارقة، وهو الفيلسوف الإشراقي الذي فتح باب الكلام في الإشراق! ـ ابن سينا: «رئيس مشائية الإسلام» و«رئيس مشائية الإسلاميين».

تلقاء «إمام الحكمة أفلاطون الإلهي»، ويعتبر أفلاطون وسقراط: «من أفاخم الفلاسفة وأئمتهم».

أولئك هم الذين يعدهم «الحكماء القديسين» و«الملكوتيين الربانيين، وأولئك هم الحكماء القديسون»، لا سلطان للوهم ولا للتشكيك عليهم.

وأنت ترى حكيمًا إشراقيًّا، شأن شمس الدين الشهرزوري، دائم التتريب على المشائية، حتى يتحدث عن «الظاهرية من المشائين»، تلقاء من يسميهم «أفاضل الحكماء» و«الحكماء المتألهين»، المؤمنين بالأنوار العقلية والمثل الروحانية (الأفلاطونية)، ويرى أن: «حكماء

المشـــائين لما كانت حكمتهم بحثية صرفة غير مشوبة بالذوق الكشـــفي والتأله الرباني، لا جرم لم يتيسر لهم إثبات هذه المثل النورية، فأعرضوا عنها ونسبوا ما ذكره الأوائل ﷺ إلـــى الإقناع والخطابة وضعف الحكمة في زمانهم، ومن لـــم يجعل الله له نورًا فما له من نور، ومن لم يذق لم يعرف، ومن لم يسلك لم يصل».

ويطمح الملا صدرا إلى تجاوز الفلسفة المشائية، على طريقة أرسطو، والتي يسميها أحيانًا «الفلسفة الجمهورية» التي عليها جمهور الفلاسفة أو الذائعة بين جمهور الفلسفة، وأحيانًـــا أخرى «فلســـفة عـــوام الحكمـــاء»، عائدًا طـــورًا إلى مـــن يســـميهم «الحكماء الخسروانيين» و«الأساطين الإســـكندرانيين» (كســـر أصنام الجاهلية) الذين كانوا قد أنشأوا «سياسة للحكمة» بحيث: «لا يشـــرع في تعلمها من لم يهذب نفسه البهيمية ولم يروض حيوانيته الطبيعية بفنون التطهيرات عن أرجاس المستلذات وصنوف الرياضات عن أعراض الجاهليات». مؤلفًا في ذاته بين التفلســـف والتصوف، معليًّا من شأن ما يسميه «العلوم النظرية الإلهية» ـ التي هي عنده و«علوم المكاشـــفة» سواء «لأنها لا تحصل إلا بإلهام من الحق وكشف من جانب القدس، من غير مداخلية السماع من البشر والنقل من الآدميين» (كسر أصنام الجاهلية) ـ أو «علوم الربوبية» التي يسمى العرفاء بهذه المعرفة «حكماء إلهيين» و«علماء ربانيين» وفي لسان الشريعة «أولياء» و«صديقين»: «وأنه إذا حصل [الإنســـان] كاملًا وبلغ غاية أفقه أشـــرق نور الأفق الأعلى الإلهي إليه، فيصير إما حكيما إلهيا تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصـــورات العقلية والأحكام العلوية، وإما نبيًّا مؤيدًا يأتيه الوحي على ســـبيل المشاهدة لقوة باطنه؛ فيصير حينئذٍ واسطة بين الملإ الأعلى والملإ الأسفل».

والأكيد أن الرجل بدأ مساره الفلسفي «مشائيًّا». تدل على ذلك الكثير من الإشارات في كتبه. منها قوله في مسألة ـ ضمن رسالة أجوبة المسائل النصيرية ـ: «هذا ما سنح لنا في ســـالف الزمان على طريقة أهل النظـــر. وأما الذي نراه الآن فـــي تحقيق الحال ورفع الإعضال...»، ويقول في كتاب إيقاظ النائمين: «وإني قد حققتُ في سالف الزمان، مسألة التوحيـــد في كتبنا ورســـائلنا على طريقة النظر البحثي حســـبما قبلتـــه طبائع الأعلام من العلماء، واســـتخرجته أفهام الحكماء والفضلاء، وأما ما ذكرت هٰهنا، فهو نمط آخر إلهي وأسلوب جديد قدسي لا يعرف قدره إلا عالم أوحدي، ولا يدرك فوره إلا عارف خاصي...».

ويقول في موضع آخر:

«وإني لأســـتغفر الله كثيـــرًا مما ضيعت شـــطرًا من عمـــري في تتبع آراء المتفلســـفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم، وتفننهم في البحث...

وإني كنت سالفًا كثير الاشـــتغال بالبحث والتكرار وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار. حتى ظننتُ أني على شيءٍ، فلما انفتحت بصيرتي ونظرت إلى حالي، رأيت نفسي ـ وإن حصلت شيئًا من أحوال المبدأ وتنزيهه من صفات الإمكان والحدثان، شيئًا من

أحكام المعاد لنفوس الإنسان ـ فارغة من العلوم الحقيقة وحقائق العيان، مما لا يدرك إلا بالذوق والوجدان».

على أنه ما سعى، حقيقة، إلى تجاوز المشائية، وإنما إلى احتوائها بالتوليف بين ما أسماه في مدخل كتاب الحكمة المتعالية «خلاصة أقوال المشائين» و«نقاوة أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين»، على تبين عدم معرفته بالرواقية، مؤلفا في ذلك بين المشائية والمشرقية: «قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية، وتدرعت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية، وتسربلت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع، واستعلنت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع».

وقد تعلقت تجربته في احتواء المشائية بتجربة عزلة وخلوة يروي بعض فصولها في مدخل كتاب الحكمة المتعالية:

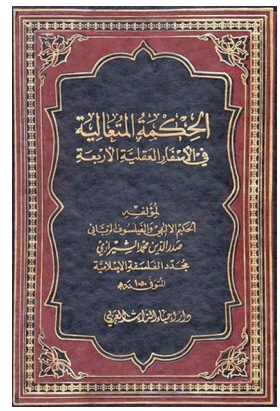
«(...) كنت أولًا كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار آخذًا بالتقية والمداراة مع الأشرار مخليًّا عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى وأخوه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه: «طفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه».

فصرت ثانيًا ـ عنان الاقتداء بسيرته عاطفًا وجه الاهتداء بسنته ـ «فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى»، فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم، وسهلت عليَّ معاداة الدوران ومعاندة أبناء الزمان، وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم، فتوجهت توجهًا غريزيًّا نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعًا جبليًّا إلى مسهل الأمور الصعاب.

فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالًا نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا؛ ففاضت عليها أنوار الملكوت، وحلَّت بها خبايا الجبروت، ولحقتها الأضواء الأحدية، وتداركتها الألطاف الإلهية. فاطَّلعت على أسرار لم أكن أطَّلع عليها إلى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان، عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية. فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيًّا، وقرب بها منه وخلص إليه نجيًّا؛ فزُكي بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج، وزُوي بباطن تعقلاته للطالبين فإذا هو بحر مواج. أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها، وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها؛ فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ثاقبة ودررًا، وأنبتت الجداول على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرًا.

وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمرًا ضروريًّا يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد، ولا يبخل بشيء نافع في مصالح العباد، فاقتضت رحمتــه أن لا يختفي في البطون والأســتار هذه المعاني المنكشــفة لي مــن مفيض عالم الأسرار، ولا تبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة عليَّ من نور الأنوار؛ فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين، والإلاحة مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين؛ ليحيا من شــرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لعمة. فبلغ الكتــاب أجله، وأراد الله تقديمه وقد كان أجله؛ فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره.

فرأيت إخراجه مــن القوة إلى الفعــل والتكميل وإبــرازه من الخفــاء إلى الوجود والتحصيل؛ فأعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده أمري، وسألت الله تعالى أن يشد أزري، ويحط بكرمه وزري، ويشرح لإتمامه صدري؛ فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة، وهبت همتي غب ما كانت راكدة، واهتز الخامد من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي، وقلت لنفســي: هذا أوان الاهتمام والشروع، وذكر أصول يســتنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة، وإبراز الحق في صورته المعجبة الرائقة. فصنفت كتابًا إلهيًّا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وأبرزت حكمة ربانية للطالبين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال، كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور، وقرب أن ينكشف بها كل مرموز ومستور.



وقد أطلعني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته، مع تجوال عقول العقلاء حول جنابه ـ وترجاعهم حاسرين؛ وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده، مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وترددهم خاســرين. فجاء بحمد الله كلامًا لا عوج فيه ولا ارتيــاب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه؛ حافظًا للأوضاع، رامزًا مشــبعًا في مقام الرمز والإشباع؛ قريبًا من الأفهام في نهاية علوه، رفيعًا عاليًا في المقام مع غاية. إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية، وتدرعت فيه الحقائق الكشــفية بالبيانات التعليمية، وتســربلت الأســرار الربانية بالعبارات المأنوســة للطباع، واســتعلنت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من الأسماع. فالبراهين تتبختر اتضاحًا وشــبه الجاهلين للحق تتضاءل افتضاحًا. انظر بعيــن عقلك إلى معانيه، هل تنظر فيه من قصور؟ ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾ [الملك: 4] إلى ألفاظه، هلْ تَرى فيه مِنْ فُطُورٍ؟

وقد أشــرت في رموزه إلــى كنوز من الحقائق لا يهتــدي إلى معناها إلا من عنّى نفســه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالــب، ونبهت في فصوله إلى أصول لا يطّلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب. وقد صنفته لإخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشــف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير الانتفــاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكرًا لما وراء مفهومه».

(ملا صدرا: مقدمة كتاب الحكمة المتعالية)

وما كان بدعًا من فلاسفة الإسلام في هذا، يقول في مقدمة كتابه: «المسائل القدسية»:

«وبعد، فهذه «مسائل قدسية وقواعد ملكوتية» ليست من الفلسفة الجمهورية ولا من الأبحاث الكلامية الجدلية ولا التقليدات العامية ولا المكابرات السوفسطائية، بل إنما هي من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد، عند انقطاعه عن الحواس والمواد وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري، المؤلف من الأضداد وترقيه من مراتب العقول والنفوس إلى أقصى الغايات، مسافرًا من المحسوسات إلى الموهومات ومنها إلى المعقولات حتى اتحد بالعقل الفعال اتحادًا عقليًّا فعليًّا بعد تكرر الاتصالات وتعدد المشاهدات عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشًا كشفيًّا نوريًّا».

فهو ضد من يسميهم ـ ضامًّا إليهم أرسطو وأتباعه ـ: «أصحاب الأنظار وأرباب الأفكار من غير تأله وكشف»، داعيًا إلى ما يسميه تارة «الحكمة القصوى» وطورًا «العلم الأعلى» وزمانًا «الحكمة المتعالية».

وهو يسعى إلى الاستعاضة عن «البرهان»، بمعناه الأرسطي الحصري، بما يسميه «البرهان العرشي»: «الذي تراه القلوب الصافية المتجلية بنور الدين وطاعة الشرع المبين، فيعجزهم عن التكذيب والإنكار» (كسر أصنام الجاهلية)، ويستشهد له بالآية: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: 24]. وهو برهان يُتفطن إليه بسرعة، من غير ترتيب حدود.

وقد ميز بذلك بين «الطريق الفكري» [طريق أرسطو وأتباعه] و«الطريق الحدسي» [طريق الحكمة المشرقية]. ولئن كان الطريق الأول هو طريق البحوث العقلانية، فإن الطريق الثاني هو طريق «المكاشفات الذوقية» و«الشوارق الإلهية» و«العرفان الذوقي». وتلقاء ما يسميه في بعض المواضع «الحكمة الرسمية» قياسًا على حديث الصوفية عن أصحاب الرسوم، فكما أن ثمة أهل رسوم وأهل إشارات ورموز، فكذلك من الحكماء من أهل رسوم من المتفلسفة من أهل «جمهور الحكماء» ـ بل وأحيانًا «عوامهم» ـ يجمدون على السطح والظاهر والدنيا، وأهل رموز ومثل من «الأفاضل الحكماء» ومن «أساطين الحكمة» الذين يعتبر ملا صدرا أنهم «هم المقتبسون أنوار علومهم من مِشكاة النبوة».

وإذ لا ينكر على أرسطو ـ الذي عادة ما يسميه «إمام المشائين»، بل و«معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة» ـ تسمية «المعلم الأول»، بل يذهب إلى حد تلقيبه في الكثير من رسائله باسم «الفيلسوف الأعظم»، ويحشره ضمن طائفة من يسميهم «السابقين الأولين من الفلاسفة الكاملين» ـ فإنه لا يكاد يذكر اسم أرسطو مرتهنًا بهذا اللقب إلا وقرنه بالكتاب المنحول عليه: «الأتولوجيا». من هو أرسطو ملا صدرا: هو أرسطو أتولوجيا باختصار (انظر مثلًا: مجموعة رسائله).

ويسمي أتباع المعلم الأول ـ أرسطو ـ «المُشَّاء». ويحشر ضمنهم «الشيخين»: أبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا.

ج ـ النزعة الطبيعية وتهميشها:

وفضلًا عن هذين التيارين الأساسيين في الفلسفة العربية الإسلامية، وجد تيار ثالث أقلي لا يكاد يتحدث عنه، وهو تيار «الفلاسفة الطبيعيين». والفلسفة الطبيعية تقليد فلسفي راسخ، لكنه كان دومًا مهمشًا في التراث الفلسفي العربي. ومن بين الأسماء التي جسدته في الفلسفة الإغريقية «الفلاسفة الطبيعيون» أو «الفيزيوقراطيون»، وفي فترة لاحقة عد جالينوس أحد أشهرهم، ومن الفلاسفة العرب مثلهم ابن أبي الأشعث وأبو بكر ابن زكريا الرازي وابن كمونة وأبو البركات البغدادي... وكان أغلبهم إما من الأطباء أو من الكيميائيين أو من الفلكيين أو من المهندسين أو من الرياضيين والمناطقة... ـ هؤلاء الذي أسندوا الحكمة إلى أساس من علم زمانهم، بل وحتى إلى بعض ما عدوه من علومه المستورة...

وقد نقلت لنا التقاليد الترجمية ـ نسبة إلى أهل التراجم [السير] ـ العربية هذه الصورة عن جالينوس التي تكاد لوحدها تلخص الموقف من هذا التيار الأقلي في الفلسفة العربية الإسلامية: هذا ابن ميمون ينشئ في التتريب على جالينوس رسالة نقلها إلينا الطوسي في الرد على جالينوس:

«من المعلوم قول الفلاسفة: إن للنفس صحة ومرضًا، كما للجسم صحة ومرضًا. وتلك أمراض النفس وصحتها التي يشيرون إليها في الآراء والأخلاق. وهذه خصيصة بالإنسان بلا شك. ولذلك سمى الآراء الغير الصحيحة والأخلاق الردية على كثرة اختلاف أنواعها «الأمراض الإنسانية». ومن جملة الأمراض الإنسانية مرض عام يكاد أن لا يسلم عنه إلا في أزمنة متباعدة. ويختلف ذلك المرض في الناس بالزيادة والنقصان، كسائر الأمراض الجسمانية والنفسانية. وهذا المرض الذي أشير إليه ههنا هو تخيل كل شخص من الناس نفسه أكمل ما هو عليه، وكونه يريد ويشتهي أن يحوز كل ما يقصده كمالًا من غير تعب ولا نصب. ومن أجل هذا المرض العام نجد أشخاصًا ذوي حذق ونباهة قد علموا أحد العلوم الفلسفية النظرية أو العملية أو العلوم الوضعية، ومهروا في ذلك العلم. فيتكلم ذلك الشخص في ذلك العلم الذي أحكمه، وفي علوم أخرى لا علم له بها أصلًا، أو يكون مقصرًا فيها، ويجعل كلامه في تلك العلوم ككلامه في ذلك العلم الذي مهر فيه. ولا سيما إن كان ذلك الشخص قد اتفق له سعادة من السعادات المظنونة، ولحظ بعين الرياسة والتقدم، وصار من أرباب الصدور، يقول ويتلقى قوله بالقبول ولا يرد عليه قول ولا يتعرض فيه. فإنه كلما تقدمت هذه السعادة المظنونة وقربت تمكن ذلك المرض واستعضل وصار ذلك الشخص يهذي مع الزمان، ويقول ما عَنَّ له أن يقول بحسب تخيلاته أو بحسب حالاته أو بحسب السؤالات التي ترد عليه. فيجاوب بما عنَّ له، إذ لا يريد أن يقول: «لا». وقد وصل استحكام هذا المرض في بعض الناس أن لا يقتنع بهذا القدر، بل يأخذ أن يحتج ويبين أن تلك العلوم التي لا يحسنها غير مفيدة ولا حاجة إليها، وأن ليس ثم علم ينبغي أن يفنى فيه العمر إلا ذلك العلم الذي يحسنه هو، لا غير، كان ذلك علمًا فلسفيًّا أو وضعيًّا. وكثيرًا

ألفوا ردودًا على علوم لا يحسنوها. وبالجملة، فإن هذا المرض له عرض واسع جدًّا. وعند تأملك كلام الشخص بعين الإنصاف يتبين قدر مرضه هذا، وهل الشخص قريب من الصحة أو قريب من العطب.

وهــذا جالينوس الطبيب قد لحقه من هذا المرض ما لحــق القوم الذي هم قبله في العلم. وذلك أن هذا الرجل مهر في الطب حدًّا أكثر من كل ما سمعنا خبره أو رأينا كلامه. وكذلك أصاب من التشريح إصابة عظيمة وتبين له وتبين في زمانه لغيره أيضًا من أفعال الأعضاء ومنافعها وخلقتها ومن أحوال بعض الأشياء ما كانت تبينت في زمان. وهو بلا شك ـ أعني جالينوس ـ ارتاض في الرياضيات وقرأ المنطق، وقرأ كتب أرســطو في الطبيعيات والإلهيات، لكنه مقصر في جميع ذلك. ولجودة ذهنه وذكائه الذي صرفه إلى الطب وكونه. وجلّ ما عرفه هو من أحوال النبض والتشريح والمنافع والأفعال، أصح مما ذكره أرسطو في كتبه. ولا شــك عند من ينصف في ذلك، فدعاه ذلك إلى الكلام في أمور هو مقســر فيها جدًّا. وتضارب المهرة فيه، فيرد على أرسطو في المنطق، ويتكلم في الإلهيات والطبيعيات. ككلامه في ما يعتقده رأيًا، فيســفه. وانتهى به ذلك إلى أن ألف كتابه المشــهور في آراء سقراط وأفلاطون، وكتابًا يتضمن الردود على أرسطو».

ويعلق الطوسي على كلام ابن ميمون:

«أما بيان المرض الذي لا يكاد أن يســلم منه أحد من الأمراض النفسانية، فهو كما ذكره. وهو الذي يسمى بالعجب. ولا يسلم منه إلا قليل من الناس. وإليه أشار نبينا ﷺ:

«**لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من ذلك: العجب، العجب**»».

ويورد ملا صدرا الشيرازي في كتابه «كسر أصنام الجاهلية»: «وقد تعرض جالينوس في زمانه حين كثرت تصانيفه لأن يوصف بالحكمة؛ أعنــي أن يُنقَل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم. فنهروه وقالوا: عليك بالمراهم والمسهلات وعلاج القروح والحميات؛ فإن من شهد على نفسه بأنه شاك في العالم: أقديم أم محدث، وفي المعاد: أحق هو أم باطل، وفي النفس: أجوهر أم عرض؟ يتضع درجته من أن يسمى حكيمًا». ويضيف مقارنًا زمن جالينوس وما فعلوا به بزمنه هو: «والعجب من أهل زماننا أنهم متى رأوا إنسانًا قرأ كتاب أقليدس أو ضبط أصول المنطق، وصفوه بالحكمة، وإن كان معرى من العلوم الإلهية وفن الربوبيات من الحكمة وعلم مقامات النفس وأحوال المعاد، حتى أنهم ينسبون من له بضاعة في الطب إلى الحكمة ويسمونه حكيمًا».

ونظير جالينوس في التراث الفلسفي العربي الإسلامي أبو بكر ابن زكريا الرازي وأبو البركات البغدادي... والرأي نظيره الذي وجدناه لابــن ميمون يبديه في جالينوس، ترانا نلتقي به من جديد في حديثه عــن أبي بكر ابن زكريا الرازي، وقد اعتبــره طبيعيًّا طبيبًا لا فلســفيًّا حكيمًا. فقد كتب إلى تلميذه ومترجمه ابن تبون يقــول: «وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازي، فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طبيبًا».

وأنت تجد فيلسوفًا شأن مير داماد ينقل عن صاحب فلسفة الإشراق ـ السهروردي ـ ما يحط من قيمة أبي البركات البغدادي، فيقول في كتاب القبسات:

«ثم قال: والمتطبب المسمى بأبي البركات، لما أراد أن يقول شيئًا في مسألة الزمان، جعل نصيب هذه المسألة، من تهوساته الوسوسية، ما قال: إن الزمان هو مقدار الوجود. ليت شعري أن الوجود أي مقدار هو؟ وكم ذراعًا يمتد؟ أو على كم ذراع ينطبق؟ إلا أنه احتج بحجة من حججه العجيبة، وهو تمسكه بما يقول الناس بعضهم لبعض: أطال الله بقاءك. والوقت أعز من أن يضيع في الالتفات إلى مثل هذه الأشياء».

وأنت تلفي السهروردي يعقد فصلًا سمي: «في إبطال قاعدة لأبي البركات وفي سبب انطماس الحكمة»، يهجم فيه على أبي البركات البغدادي ـ الذي ينعته بأنه «المتطبب المتشبه بالحكماء» و«المجنون المتطبب» ـ بأقذع نقد يكون، حتى أنه يتمنى أنه لو كان منع من التفلسف، ويردف بالقول: «وإنما تأتى لمثل هذا المجنون القدر الإتيان بمثل هذه الهذيانات القبيحة لأنه لم يكن للحكمة في الأرض سياسة قائمة، وفي ما قد مضى من الزمان كان لها سياسة، وكان القوم الذين يتكلمون فيها أكثر عناية بالمشاهدات الروحانية والأمور العلوية الرفيعة، وكان ما يتمكن من الكلام فيها والتصرف إلا لمن ظهر تأييده من آثار الأنوار القدسية وتجرد عن محبة الرئاسات الدنيوية».

7 ـ هل كان فلاسفة العرب والإسلام يشعرون بعقدة نقص تجاه فلاسفة اليونان؟

ثمة مع الأسف تقليد في جلد الذات راسخ عند فلاسفة الإسلام تجاه أنفسهم وتقليد من جلد الغير (بعضهم البعض). وقد سبق أن أوردنا حلم السهروردي، وكيف أنه سأل أرسطو عن فلاسفة الإسلام: «ثم أخذ يثني على أستاذه أفلاطون الإلهي ثناء تحيرت فيه. فقلت: «وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد؟» فقال: «لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته»، ثم كنت أعد جماعة أعرفهم، فما التفت إليهم». وها نحن نسوق نموذجًا آخر من تتمة كتاب «صوان الحكمة»؛ إذ ورد في ترجمة الحكيم العالم أبي الحسن ثابت بن قرة ما يلي: «ذكر أبو سليمان السجزي قال: اجتمعنا ليلة عند الملك أبي جعفر بن بابويه بسجستان، فجرى حديث فلاسفة الإسلام، فقال الملك: ما وجدنا فيهم، على كثرتهم، من يقوم في أنفسنا مقام سقراط أو أفلاطون أو أرسطوطاليس. فقيل له: ولا الكندي؟ قال: «ولا الكندي! إن الكندي على غزارته وجودة استنباطه رديء اللفظ، قليل الحلاوة، متوسط السيرة، كثير الغارة على حكمة الفلاسفة». وإليك أن تتمثل بمثال ثالث: يذهب ابن رشد إلى حد الطعن على كل فلاسفة الإسلام، بل

ويهمز إليهم باسم «ضعفاء الحكماء»، يكاد يقطع في هذا ولا يستثني، فيقول في تهافت التهافت: «وأما الأقاويل في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة، وبخاصة في كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام، إن ألفي له شيء في ذلك، فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية، لأنها من مقدمات عامة لا خاصة؛ أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه».

ولا يتعلق الأمر هنا بعرفان فلاسفة الإسلام لما للفلاسفة القدامى من دين عليهم، فهذا أمر أقرّ به كثير من فلاسفة الإسلام. ونصوصهم في هذا العرفان أشهر من أن تذكر (الكندي، ابن رشد...) يكفي أن نذكر هنا ما كتبه ابن كمونة في رسالته: «كلمات وجيزة مشتملة على نكت لطيفة في العلم والعمل» يقول:

«قد تبين في العلوم الحكمية أن للنفس الإنسانية قوتين: نظرية وعملية، وكمال النظرية بالعلم، وكمال العملية بالعمل. والعلوم والأعمال كثيرة ومتشعبة بعجز القدرة البشرية عن استقصاء فن واحد منها فكيف عن جميعها، وقد جوّز الأوائل صنوف العلم وتقسيم قسمها وتجزئة أجزائها وتوضيح سبلها وتبيين مآخذها. وكذلك فعلوا في وجوه الأدب وضروب الأخلاق والسياسات، فمن أراد الاطلاع على ذلك أجمع فعلية بالإمعان في كتب من تقدم منهم ومن تأخر، فإنهم لم يبقوا في جليل من الأمر لقائل من بعدهم مقالًا ولا أخلوا للزيادة مجالًا، فأما ما يقال من لطائف الأمور إن لم يكونوا سبقوا إليه بعينه، فهو مستفاد مما أسسوه لنا من الأصول التي لم نجدهم غادروا شيئًا من أمور الدنيا إلا قرروه فيها وفتحوا أبواب علمه منها».

لكن يتعلق الأمر يجلد الذات على نحو ما رأيناه.

وقد تولدت عن هذا التهجين ردة فعل مضادة. لعل قمة هذا الإحساس، على نحو سلبي، الفيلسوف الفارسي مير داماد، الذي اعتراه، ردة فعل منه اتجاه هذا التهميش الذي شعر به فلاسفة الإسلام، ما يشبه جنون العظمة عنده. فهو لا يسمي فلاسفة اليونان والعرب «أساتذة» ولا «شيوخًا» ولا «معلمين»، وإنما يسميهم «شركاء»، فيقول:

«هل قرع سمعك قول شركائنا الذين سبقونا بالصناعة [=صناعة الفلسفة]...» (مير داماد: الإيماضات، ضمن مصنفات مير داماد، ص52)، و«شركاؤنا الذين سبقونا بالزمان في الصناعة» (القبسات، ص95)، ويتحدث عن «بعض شركائنا السالفين من الحكماء الراسخين» (مصنفات، ص208)، وهم «سلاف العشيرة وشركاء الصناعة» (ص209)، ويتحدث عن الفارابي بوصفه «شريكنا السالف في التعليم» (القبسات ص21)، ويتحدث عن ابن سينا بوسمه: «شريكنا السالف في الرياسة» (القبسات، ص20)، ويتحدث عن «شريكنا السالف، رئيس مشائية الإسلام»؛ عانيًا ابن سينا. ويتحدث عن «شركائنا السلاف، كالشيخ في «الشفاء»». ويتحدث عن: «إن أقدم اللذين من رؤساء الحكمة في الإسلام شاركانا من قبل تعليم الحكمة وتقويمها وتصحيح الفلسفة وتتميمها، وهو الشيخ أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي... وابن سينا...».

وهو وإن كان يعترف ويسلم للسهروردي الذي عادة ما كان يسميه «شيخ الإلهيين»، فإنه يريد أن يتميز عما ذهب إليه «صاحب حكمة الإشراق»، فيروغ عما ذهب إليه «المشاؤون» و«الإشراقيون» معًا. فعنده أن العديد من مسائل الفلسفة «لا يصل إليها الإنسان بقوة الفكر البحثي من غير تصفية الباطن وتهذيب السر».

وكان من ردود الفعل أيضًا تشديد بعض فلاسفة العرب على أن أفكارهم هي من بنات عقولهم وليست نقلًا عن الغير. فأنت ترى، مثلًا، ابن كمونة يشدد ـ في رسالة أزلية النفس وبقائها ـ على ذلك بالقول: «أما بعد، فإن الذي تتضمنه هذه المقالة هو إثبات أبدية نفس الإنسان بطريق برهاني، هو مما أدركته بفكري، ولم أعرف أني سُبقت إليه».

8 ـ كيف يمكن أن نيسِّر الفلسفة الإسلامية لمن يرغب في الاطِّلاع عليها؟

منذ عهد قديم تنبه أهل الحكمة في العالم العربي الإسلامي إلى الصعوبات التي تواجه كل مقبل ـ ولو بِهِمَّة كبيرة ـ على تعلم الفلسفة. وقد وضعوا في ذلك الرسائل، جامعين بين هم ترجمة الفلسفة وهم تيسيرها وهم تعليمها:

هذا إسحاق بن حنين يسأله ابنه حنين بن إسحاق عن أيسر وأدق وآكد المداخل التي يمكن أن يدخل بها على الفلسفة، فيأخذ بيده إلى كتب المنطق ـ التي هي المدخل إلى الفلسفة ـ موضحًا له الأمر غاية التوضيح. فقد حكي أن حنينًا قال لأبيه: «ما الذي تشير عليَّ بأن أجعل غرضي معرفته في سنِّي هذه التي أنا فيها، بحسب ما أعلم من عنايتك بي، وما تعلم من تهيؤ طبعي لقبول العلم، ومن قديم تجربتك لي ومن حرصي على العلم؟».

قال حنين: «ما لستَ إلى شيء أشد ضرورة منك إليه إذا كانت ذاتك الخاصية التي أمرك الحكيم الأول بتعرفها، وهي أنت بها مشارك الباري جل ثناؤه ومنفصل من البهائم».

قال إسحاق: «وما ذاك؟».

قال حنين: «الشيء الذي تعلم أن اليوناني يسميه «لوغس»، وأن العربي يسميه في بعض المواضع «نطقًا»، ولذلك يسمى الإنسان من النطق «ناطقًا»، ويسميه في بعض المواضع «قولًا»، وليس من عادته أن يشتق من القول اسمًا للإنسان، كما من عادة اليوناني أن يسميه: من «لوغس» «لوغتيس»، ويسمى النظر في هذا الجزء من الإنسان الذي هو أشرف أجزائه ـ وهو الذي يسميه العربي نظرًا منطقيًا ـ «نظرًا لوغسطيًّا»، مشتق من «لوغس»؛ أي: القول».

قال إسحاق: «فإذا كانت الكتب التي في هذا الفن والواصفون لها كثيرين، فأرشدني إلى كتاب ومواضع منه يجب أن أبتدئ به أولًا».

قال حنين: «من كتاب «قاطيغورياس» [= كتاب المقولات] الذي للحكيم [= أرسطو]».

قال إسحاق: «ولِمَ اخترت لي كتاب «قاطيغورياس»، أولًا، ولِمَ جعلته للحكيم؟»

قال إســحاق: «أما كتاب «قاطيغورياس»، فلأنه ابتداء هذا العلم. وأما الذي للحكيم، فلأن ليس غيره موجود في هذا الوقت مما تعلم به هذا المعنى المقصود».

قال إسحاق [وكأنه اســتثقل الإقبال على كتب أرسطو لاستغلاقها عليه في سنه، ولربما يكون قــد جربها فانغلقت عليه]: «إن هاهنا كتابًا آخر لواضــع آخر في هذا المعنى لو كان موجودًا لكنت إلى اختياره أميل؟»

قال حنين: «نعم، كتاب أرخوطس في هذا المعنى».

قال إسحاق: «ومَن أرخوطس»؟

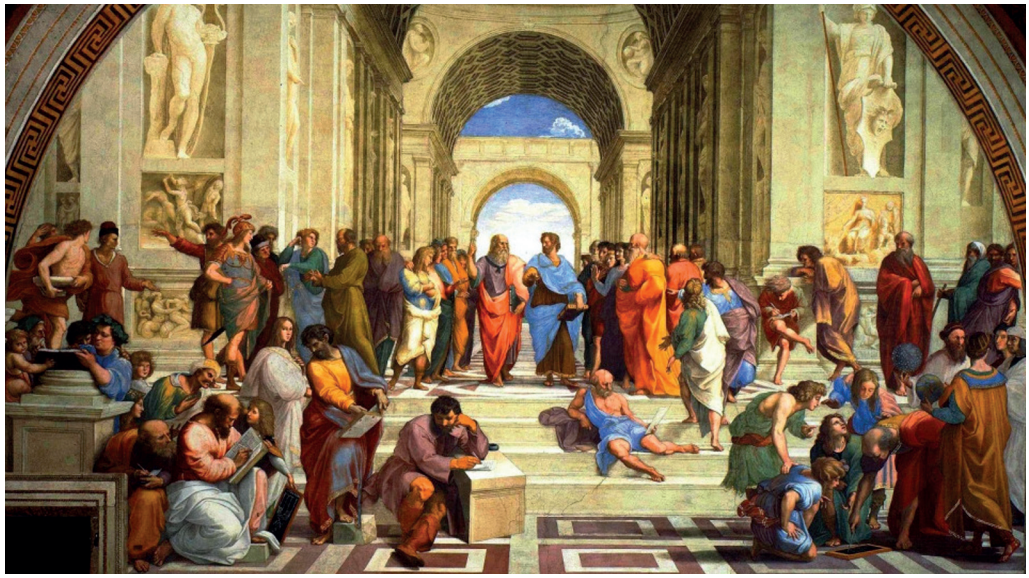
قال حنين: «إنسان من شيعة فيثاغورس».

قال إسحاق: «ومن فيثاغورس هذا؟ ومتى كان؟».

قال: «رجل كان هو المبتــدئ لأكثر حكمة اليونانية. وليس إنمــا هو الزمان قبل الحكيم لكن وقبل أفلاطون أيضًا، وعنه أخذ هذا العلم، وليس هذا الفن من النظر فيه فقط، بل جميع الفنون الباقية، وكذلك أقليدس وأبولينوس وأرشميدس وبطليموس وسائر المهندسين».

وهذا الفارابي يحث على شــرطين أساسيين لتعلم الفلســفة: شرط أخلاقي بسط القول فيه في شــرحه على رســالة زينون الكبيــر اليوناني، حيث مــزج الفارابي بين تصورات زينون اليوناني وتصوراته هو للفيلسوف المسلم الشاب، وهو ما يسميه إصلاح أخلاق النفس:

«ينبغي لمن يتعلم الحكمة أن يكون شابًّا فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا صحيح المزاج محبًّا للعلم بحيث لا يختار على العلم شــيئًا من أســباب الدنيا، ويكون صدوقًا لا يتكلم بغير الصدق، ويكــون محبًّا للإنصاف بالطبع لا بالتكلف، ويكون أمينًا متدينًا عاملًا بالأعمال البدنية والوظائف الشــرعية، غير مخلٍّ بواجب منها. فمن أخلَّ بواجب مــن واجبات نبي من أنبيــاء الله تعالى، ثم ادَّعى الحكمة فهو أهــل لأن يهجر ويترك ويحرم على نفســه ما كان حرامًا في ملة نبيه، ويوافق الجمهور في المرسوم والعادات التي يســتعملها أهل زمانه، ولا يكون فظًّا سيئ الخلق، فإن الحكمة تنافي سوء الخلق، ويترحم على من دونه في الرتبة، ولا يكون أكولًا ولا متهتكًا ولا خائفًا الموت، ولا جماعًا للمال إلا بقدر الحاجة مما يحتاج إليه؛ فإن الاشــتغال بطلب أسباب المعاش مانع من العلم، وتوريــث ما فضل من النفقة والعمر لا يكون مانعًا من العلم، ولا عائقًا عن نيل التربة في الآخرة؛ لعل غيره من أصحاب صناعته وشــركائه ينتفع به بعد موته، فتكون خيرًا في حال حياته وبعد وفاته لغيره.



ولا يستنكف من التعليم، فإن سقراط كان كثيرًا ما يستفيد من تلامذته، وأفلاطون كذلك، وأرسطوطاليس كذلك، فإن العلم كنز مدفون يفوز به من سهل الله له طريقه إليه. فكما أنك لا تستنكف من أن تستقرض من غلامك وممن هو دونك في الرتبة، وممن فوقك أو مثلك، لتصلح به أسباب المعاش، فلا تستنكف من أن تستفيد ممن هو مثلك أو دونك لتصلح أسباب المعارف، فإنك أحوج إلى أمور المعاد ونظامها. ودع الرفعة في الناس، فإن أردت تهذيبهم هذبهم بنصائح غير مؤلمة، وإن خالطهم ببدنه وخالقهم بخلقه الحسن، فله ذلك».

الفارابي: شرح رسالة زينون الكبير اليوناني

أما الشرط المعرفي، فقد بسطه في رسالته الشهيرة: ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة، وسماه إصلاح قوة النفس الناطقة:

«الأشياء التي يحتاج إلى تعلمها ومعرفتها قبل تعلم الفلسفة أخذت عن أرسطوطاليس، وهي تسعة أشياء:

- الأول منها: أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة.
- والثاني: معرفة غرضه [يعني أرسطو] في كل واحد من كتبه.
- والثالث: المعرفة بالعلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة.
- والرابع: معرفة الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة.
- والخامس: معرفة السبيل التي يسلكها من أراد الفلسفة.

ـ والسادس: المعرفة بنوع كلام أرسطوطاليس كيف يستعمله في كل واحد من كتبه.

ـ والسابع: معرفة السبب الذي دعا أرسطو إلى استعمال الاغماض في كتبه.

ـ والثامن: معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة.

ـ والتاسع: الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب أرسطوطاليس.

[أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة]: فأما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فمشتقة من سبعة أشياء: أحدها؛ من اسم الرجل المعلم للفلسفة. والثاني؛ من اسم البلد الذي كان منه ذلك المعلم. والثالث؛ من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه. والرابع؛ من التدبير الذي كان يتدبر به. والخامس؛ من الآراء التي كان يراها أصحابها في علم الفلسفة. والسادس؛ من الآراء التي كان يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة. والسابع؛ من الأفعال التي كانت تظهر عنه في تعلم الفلسفة.

فأما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة، ففرقة أصحاب فيثاغورس. وأما الفرقة المسماة من اسم البلد الذي كان منه الفيلسوف، ففرقة أصحاب أرسطيفوس الذي هو من أهل قورينا. وأما الفرقة المسماة من اسم الموضع الذي كان يعلم فيه الفيلسوف الفلسفة، ففرقة كروسيفس، وهم أصحاب الرواق، وإنما سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينا. وأما الفرقة التي سميت من تدبير أصحابها وأخلاقهم، ففرقة أصحاب ديوجنس، ويعرفون بالكلاب، لأنهم كانوا يرون اطراح الفرائض المفترضة في المدن على الناس، ومحبة أقاربهم وإخوانهم، وبغضة غيرهم من سائر الناس، وإنما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط. وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة، فهي الفرقة التي تنسب إلى قورن وأصحابه، وتسمى المانعة، لأنهم يرون منع الناس من العلم. وأما الفرقة التي سميت من الآراء التي يراها أهلها في الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة، فهي الفرقة المنسوبة إلى أفيغورس [أبيقور] وأصحابه، وتدعى فرقة اللذة. وذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن غاية الفلسفة المقصود إليها هي اللذة التي تتبع معرفتها. وأما الفرقة المسماة من الأفعال التي كانت تظهر في أصحابها، فالمشاؤون، وهم أصحاب أرسطو وأفلاطون، وذلك أن هذين كانا يعلمان الناس وهم يمشون، كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس.

[معرفة غرض أرسطو من كل واحد من كتبه]: وأما كتبه، فمنها جزئية، وهي التي يتعلم منها معنى واحد فقط، ومنها كلية، ومنها متوسطة بين الجزئية والكلية. والجزئية من كتبه رسائله، وأما الكلية، فبعضها تذاكير يتذاكر بقراءتها ما قد عرف من علمه،

وبعضها يتعلم منها الفلسـفة التي بعضها خاصية وبعضهـا عامية. والخاصية من كتبه بعضها يتعلم منه علم الفلسفة، وبعضها يتعلم منه أعمال الفلسفة، ومنها ما يتعلم منه أمور إلهية، ومنه ما يتعلم منه أمور طبيعية، ومنه ما يتعلم منه الأمور التعليمية (...).

[العلم الذي ينبغي أن يبدأ به في تعلم الفلسفة]: فأما أصحاب أفلاطون، يرون أنه علم الهندسـة، ويستشـهدون على ذلك بقول أفلاطون لأنه كتب على باب هيكله: «من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا»؛ وذلك لأن البراهين المستعملة في الهندسة البراهين كلها. وأما آل أفرسطس، فيرون أن يبدأ بعلم إصلاح الأخلاق؛ وذلك أن من لم يصلح أخلاق نفسه لم يمكنه أن يتعلم علمًا صحيحًا، والشاهد على ذلك أفلاطون قوله: «إن من لم يكن نقيًّا زكيًّا فلا يدنو من نقي زكي»، وأبقراط حيث يقول: «الأبدان التي ليست بنقية كلما غذيتها زدتها شـرًّا». وأما بواتيس الذي كان من أهل صيداء، فيرى أن يُبتـدأ بعلم الطبائع لأنها أعرف وأقرب عنده وآلف. وأما أنرونيقوس تلميذه، فيرى أن يبدأ بعلم المنطق، إذ كان الآلة التي يمتحن بها الحق من الباطل في جميع الأشياء. وليس ينبغي أن يرذل واحد من هذه الآراء؛ وذلك أنه ينبغي قبل درس الفلسـفة أن يصلح أخلاق النفس الشهوانية، كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط هي بالحقيقة فضيلة، لا التي يتوهـم أنها كذلك؛ أعني اللذة ومحبة الغلبة، يكون بإصلاح الأخلاق، لا بالقول فقط، لكن بالأفعال أيضًا، ثم يصلح ذلك النفس الناطقة، كيما تفهم منها طريق الحق الذي يؤمـن معها الغلط والباطل، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان. والبرهان على ضربين: منه هندسـي، ومنه منطقي، ولذلك ينبغي أن يؤخذ أولًا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق.

[الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة]: وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة، فهي معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشـياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله. وأمـا الأعمال التي يعملها الفيلسوف، فهي التشبه بالخالق بقدر طاقة الإنسان.

[السبيل التي يسـلكها من أراد تعلم الفلسفة]: وأما السبيل التي ينبغي أن يسلكها من أراد تعلم الفلسـفة، فهي القصد إلى الأعمال، وبلوغ الغاية. والقصد إلى الأعمال يكون بالعلم، وذلك أن تمام العلم العمل، وبلوغ الغاية في العلم لا يكون إلا بمعرفة الطبائع لأنها أقرب إلى فهمنا، ثم بعد ذلك الهندسـة. وأما بلوغ الغاية في العمل، فيكون أولًا بإصلاح الإنسان نفسه، ثم بإصلاح غيره ممن في منزله أو في مدينته.

[نوع كلام أرسـطوطاليس كيف يسـتعمله في كل واحد من كتبـه]: وأما نوع كلام أرسطوطاليس كيف يسـتعمله في كل واحد من كتبه، فهو على ثلاثة أنحاء: وذلك أنه

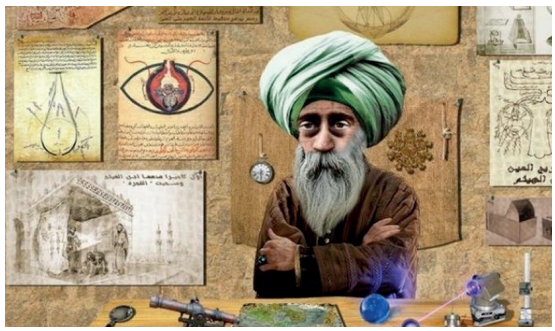
يســتعمل في كتبه الخاصة من الكلام أخصره وأبعده من الفضول، وأما في تفاسيره، فيســتعمل من الكلام أغلقه وأغمضه، وأما في رســائله، فيلزم القانون الذي ينبغي أن يستعمل في الكلام في الرسالة، وهو الواضح من الكلام الموجز.

[السبب الذي دعا أرسطو إلى اســتعمال الإغماض في كتبه]: والعلة في استعماله الإغماض في كتبه ثلاثة أشياء: أحدها؛ استبراء طبيعة المتعلم هل يصلح للتعليم أم لا؟ والثاني؛ لئلا يبذل الفلســفة لجميع الناس، بل لمن يستحقها فقط، والثالث؛ ليروض الفكر بالتعب في الطلب.

[معرفة الحال التي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم الفلسفة]: وأما الحال التــي يجب أن يكون عليها الرجل الذي يؤخذ عنه علم أرســطوطاليس؛ فهي أن يكون في نفســه ما قد تقدم وأصلح الأخلاق من نفسه الشــهوانية، كيما تكون شهوته للحق فقط، لا للذة، وأصلح مع ذلك قوة النفس الناطقة، كيما يكون ذا إرادة صحيحة. وأما قياس أرسطوطاليس، فينبغي أن لا تكون محبته له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحــق، وأن لا يكون له مبغضًا، فيدعــوه ذلك إلى تكذيبه. وأمــا قياس المعلم، فينبغي أن لا يظهر تســلطًا شــديدًا، ولا اتضاعًا مفرطًا، فإن التســلط الشديد يدعو المتعلم إلى بغضه لعلمه، وما يأخذه من العلم بالتواضع المفرط يدعوه إلى الاستخفاف به والتكاســل عنه وعن عمله. وأما الحاجة إلى شدة حرصه ودوامه، فلأنه قد قيل: إن قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر. وأما قلة التشاغل بغير العلم، فلأن كثرة التشاغل بأشــياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام. وأما طول العمر، فلأنه إذا كان علاج الأبدان، كما قال أبقراط، يزيد العمر، فكم بالحري علاج النفس.

[الأشياء التي يحتاج إليها من أراد تعلم كتب الفلسفة]: وأما الأشياء التي يحتاج إليها، فأحدها: الغرض في كتاب المنطق، والثاني: المنفعة في علمه. والثالث: سبب تسمية كتبه. والرابع: صحتها. والخامس: ترتيب مراتبها. والســادس: معرفة الكلام الذي استعمله في كتبه. والسابع: الأجزاء التي ينقسم إليها كل واحد من كتبه (...)».

الفارابي: ما ينبغي تعلمه قبل الفلسفة



وهذا العالــم الفيلســوف ابن الهيثم ـ ونحن نعلــم وجهه العلمي، وكثير منــا يجهل وجهه الفلســفي ـ أنشأ رسالة فلسفية أراد لها أن تكون مدخلًا إلى الحكمة الفلســفية بعامة وإلى الحكمة الهندسية بخاصة:

«قال أبو علي الحسن بن الهيثم رَحِمَهُ اللَّهُ : الحكمة [الفلسفة] علم كل حق [الحكمة النظرية = الفلسفة النظرية] وعمل كل نافع [الحكمة العملية = الفلسفة العملية]. وعلم الحق وعمل النافع عَسِر جدًّا إلا لمن لطف حسه، واعتدلت قوة النفس الناطقة بحركتها فيه (...) وللحكمة أصول موضوعة وقواعد مقررة يحتاج الطالب للحكمة إلى النظر فيها، والارتياض بها، وأخذ نفسه بأن يتصورها، وإقامتها في فكره، والصبر على ما اعتاص منها في فهمه، حتى يظهر مواصلة النظر في ذلك، والتفهم له ما خفي عليه، بأمر [بشرط] متى استعمل هذا ولم ينفر عند خفائه كان واصلًا لا محالة.

ولما رأيت كثيرًا من المبتدئين إذا نظروا في أوائل هذه الأصول ثقلت عليهم، واستبعدوا الوصول إلى أحكامها، وظنوا أنها مع ذلك لا ثمرة لها، ولا فائدة تقترن بملابستها، رأيت أن أفصح في هذه المقالة عن ثمرة الحكمة جملة، وأخص منها جزء الهندسة بذلك، وأكشف عن بعض الأصول الموضوعة لها على سبيل المبدأ والمدخل، لأسهل به على المبتدئين في طلب الحكمة سبيل السلوك إليه، وأفرِّع أصولها، وأحثهم على الصبر في تأمل ما لعلهم يقفون فيه من هذه الأصول، وأُرَغِّبهم في الاستفادة بذلك، بما أبين عنه من كرائم الثمرة ولطائف الفائدة التي يظفر بها الصابر على التأمل، والاستفهام لأصول الحكمة».

بهذا تكلم قدماؤنا، وهكذا قدموا حلولهم، ونحن بدورنا نقدم حلولنا بالنظر في الموضوعات التي تهم زماننا هذا.

مثلًا، ليس يمكن أن نقبل على ما يعد ـ من الناحية العلمية ـ «ميتًا» في زماننا. فلقد ولى زمن دراسة الفيض وعدد العقول السماوية والعقل الأول والثاني وتسلسل العقول.... وإنما الجانب الذي لا يزال يحيا فينا ـ وليس نحيا فيه ـ هو جانب الفلسفة

الأخلاقية الذي يتعلق بإنسانية الإنسان من حيث ما هو إنسان، وباجتماعيته من حيث ما هو كائن اجتماعي بالطبع، وبحسه المعرفي من حيث هو مستكشف للغز هذا العالم الذي وجد فيه، وبحسه الأخلاقي، من حيث وجود الخير والشر معًا في عالمه، فضلًا عن أحواله النفسية، من فرح وحزن، وعشق وبغض، ورجاء وخوف... فهذه هي المواضيع التي غيبت وأهملت ونسيت في الفلسفة الإسلامية بتعلات عدة، منها: أنها ضرب من «الفلسفة الشعبية» التي لا ترقى إلى مستوى «الفلسفة العالمة». وقد سبق أن نبهنا في غير ما مرة من المرار إلى أن الفلسفة الأخلاقية العربية الإسلامية تُعد من أشد الحقول تعرضًا إلى الإهمال من حيث العناية. فقد فقدت العديد من نصوص هذه الفلسفة، وطوى نصوصًا أخرى الإهمال والنسيان. ومن بعض أسباب الإهمال، تقليد القلعات الفلسفية الغربية، الذي أتى عليه حين من الدهر أركن الفلسفة الخلقية في ركن ركين. ويكفي أن نقارن الفلسفة الأخلاقية العربية والإسلامية بأختها في الرضاعة الفلسفة السياسية، حتى يتبين الاهتمام ـ النسبي ـ بهذه، والإهمال شبه المطلق لتلك...

كتاب
الإنسان والحيوان

ويتضمن:

1 ـ هل ثمة من وجود للإنسان الإنسان حقًّا؟ 62

2 ـ من يكون الإنسان يا ترى؟ 68

3 ـ بأي شيء كان الإنسان إنسانًا؟ 79

4 ـ ما هي خواص الإنسان الجوهرية؟ 85

5 ـ هل يفضل الإنسان على الحيوان؟ وإن كان فَبِمَ؟ 90

6 ـ ومتى يصير الإنسان غير إنسان؟ 109

7 ـ وما معنى «الإنسانية»؟ وهل هي وهب أم كسب؟ 111

8 ـ هل الإنسان كائن قوي كامل أم هو كائن ضعيف هش؟ 116

9 ـ وهل من تفاوت بين إنسان وإنسان؟ وإن وجد، فما أصله؟ وما تفسيره؟ 121

«وحَدُّوها [= الفلسفة] أيضًا، فقالوا: «الفلسفة معرفة الإنسان نفسه». وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور».

«الإنسانية: هي الحياة والنطق والموت.

الملائكية: هي الحياة والنطق.

البهيمية: هي الحياة والموت».

أبو يعقوب الكندي

«قال الحكماء: «أول شيء يلزم الإنسان معرفته نفسه»».

الراغب الأصفهاني

«إن المعنى [طرب الإنسان] إنما هو للفلاسفة الذين لهم عناية بالنفس والإنسان وأحوالهما».

أبو حيان التوحيدي

«اعلم أن افتتاح جميع العلوم الحقيقية هو معرفة الإنسان نفسه».

«إن الإنسان، إذا كان فاضلًا خيِّرًا، فهو ملك كريم خير البرية، وإن كان شريرًا، فهو شيطان رجيم شر البرية».

إخوان الصفا

«وأخبار الإنسان كثيرة، وأسراره عجيبة، من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته. قد حوى جوهره شبهًا من كل ما يعرف ويرى، فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد، عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان».

النوشجاني

«طبيعة المخلوقين مبنية على النقصان، ونحيزتهم موضوعة على التقصير. فمن كان الأغلب على قوله الإحسان، فذاك غاية الإنسان».

ابن عزرا الغرناطي

«والنقص البشري مستول على جبلتنا، والضعف الطبيعي مستحوذ على عقولنا».

أبو الحسن العامري

«وأسرار هذا الإنسان، الذي هو العالم الصغير في هذا العالم الكبير، جمة، واسعة، منبثة».

أبو سليمان السجستاني المنطقي

منذ أن وجه الفيلسوف العربي المغبون ابن كوشك سؤاله إلى أحد المتكلمين: «يا سيد، بِمَ عرفت أنك إنسان؟» ومسألة «الإنسان» لا تزال مطروحة في الفلسفة العربية الإسلامية، بل طرحت حتى قبل وضع السؤال، بله حتى بعد وضعه. وهلّا أمسى من الواجب أن يعرف الإنسان نفسه؟ أجاب إخوان الصفا: «اعلم، وفقك الله، أن الإنسان إذا ادَّعى معرفة الأشياء وهو لا يعرف نفسه، فمَثَله كمثَل من يُطعم الناس وهو جائع، وكمَثل من يداوي غيره وهو مريض سقيم عليل، أو كمن يكسو الناس وهو عريان وعورته للناس بادية ما أن يواريها، أو كمَثل من يهدي الناس إلى الطريق وهو ضال لا يعرف طريق بيته. وقد علمتم أن في هذه الأشياء ينبغي للإنسان أن يبتدئ أولًا بنفسه ثم بغيره». وأجاب الحكيم المغبون الآخر الراغب الأصفهاني بأن معرفة الإنسان ذاته واجب حتى وإن لم يتبين حقيقة نفسه، فقال مقدمًا كتابه في الإنسان الذي سماه «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين»:

«وابتدأتُ بالتنبيه على وجوب معرفة الإنسان ذاته، فمن علم أن شيئًا هو مما يجب أن يُعلم، فإنه وإن لم يعلمه فقد حصل له بذلك علم. فمن العلم أن تعلم أنك لا تعلم. وعلم الإنسان بجهله أحد العلمين [علم الإنسان بما يعلم، وعلم الإنسان بما يجهل: وهو المقصود هنا]» (الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين).

لربما في البدء كان التوحيدي صاحب إحدى أعظم العبارات التي كتب لها أن تقال في الفلسفة العربية الإسلامية: «فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان». إذ في المسألة الثامنة والستين من المسائل التي سأل التوحيدي عنها مسكويه، دار الأمر على مسألة «النفس»، وبعد أن بسط التوحيدي سؤاله عن النفس وإشكالاتها، عقب على سؤاله بالقول: «وأوسع من هذا الفضاء [يعني فضاء الحديث عن النفس] حديث الإنسان؛ فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان» (التوحيدي: الهوامل والشوامل).

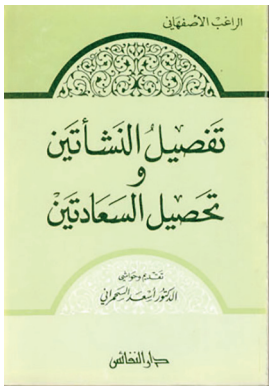
وبعد، ما الذي أشكل، يا ترى، على الإنسان من الإنسان وفي الإنسان؟ كل شيء تقريبا أشكل. وعلى رأس ما أشكل على الإنسان في الإنسان ومن الإنسان سؤال التشكيك الجذري الأول:

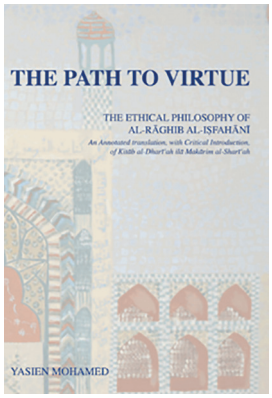
1 ـ هل ثمة من وجود للإنسان الإنسان حقًّا؟

جواب الراغب الأصفهاني: قد لا يصير للإنسان وجود

الذي عند الراغب أن حقيقة الإنسان أنه إنْ هو إلا اسم تسمى بالإنسان. ولطالما اشتكى الأصفهاني من تخلّي إنسان عصره عما يجعل منه «إنسانًا» بالأحق، وصيرورته بأثر من ذلك «لا إنسانًا». وقد أشبه في ذلك حديثه حديث الفارابي، في كتاب «التنبيه على سبيل السعادة»، عن «الإنسان البهيمي» أو عما سماهم «البهيميين». انظره يقول في ديباجة كتابه: «تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين»:

من هو الراغب الإصفهاني؟
هو متكلم حكيم أصله من أصفهان وعاش في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري. قال عنه الذهبي: «كان من أذكياء المتكلمين». وقال عنه البيهقي: «كان من حكماء الإسلام». ووجد في مخطوطة كتابه «الذريعة إلى مكارم الشريعة»: «كان يستعبد الناس حسنُ محاورته لهم». نحا بفهم الدين فهمًا أخلاقيًّا عقليًّا سمحًا.



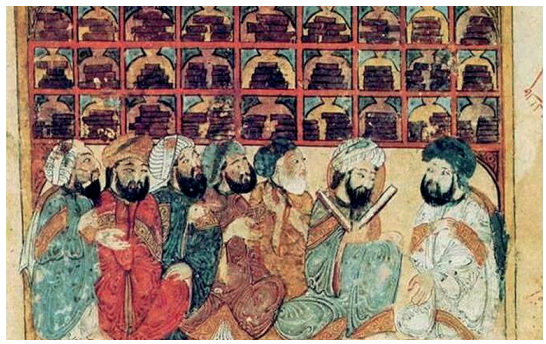


«وقد عملت ذلك [الكتاب] للأستاذ الكريم أداه الله تأييده لما رأيته معنيًّا باكتساب الإنسانية الموصلة إلى السعادتين [الدنيوية والأخروية] أعانه الله على استفادتها حتى يصير حاويًا لنوعها، وحاميًا على معناها، ومراعيًا لخصائصها، فقد كاد قولنا: «الإنسان» يصير لفظًا مطلقًا على معنى غير موجود، واسمًا لحيوان غير معهود، كعنزائيل وعنقاء مغرب [أسماء مخلوقات موهومة تطلق عادة على الكائنات المعدومة]، وغير ذلك من الأسماء التي لا معاني لها، كما قال تعالى في صفة الأسماء المسماة آلهة: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم﴾ [النجم: 23]. وقال ﷻ: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ﴾ [يوسف: 40]، فجعلها اسمًا بلا مسمى.

ولم أَعْنِ بالإنسان كل حيوان منتصب القامة، عريض الظفر، أملس البشرة، ضاحك الوجه، ممن ينطقون ولكن عن الهوى، ويتعلمون ولكن ما يضرهم ولا ينفعهم، ويعلمون ولكن ظاهرًا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون، ويكتبون الكتاب بأيديهم ولكن يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنًا قليلًا، ويجادلون ولكن بالباطل ليدحضوا به الحق، ويؤمنون ولكن بالجبت والطاغوت، ويعبدون ولكن من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، ويبيتون ولكن ما لا يرضى من القول، ويأتون الصلاة ولكن كسالى ولا يذكرون الله إلا قليلًا، ويصلُّون ولكن من المصلِّين الذين هم عن صلاتهم ساهون، ويذكرون ولكن إذا ذكروا لا يذكرون، ويدعون ولكن مع الله آلهة أخرى، وينفقون ولكن لا ينفقون إلا وهم كارهون، ويحكمون ولكن حكم الجاهلية يبغون، ويخلقون ولكن يخلقون إفكًا، ويحلفون ولكن يحلفون بالله وهم كاذبون.

فهؤلاء وإن كانوا بالصورة المحسوسة ناسًا، فهم بالصورة المعقولة لا ناس ولا نسناس [دابة وهمية يزعم أنها للإنسان شبيهة (...)]»

الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين)



وما كان قصد الراغب الأصفهاني أن ينفي وجود الإنسان نفيًا مطلقًا، وإنما أن يستقل [أي يجد قليلًا] وجوده، لأن الإنسان عنده كسب نكتسبه بالتعلم (يتعلم المرء كيف يكون الإنسان إنسانًا) وما كان الإنسان وهبًا (يوهب إلينا بالولادة)، والإنسان الحق عنده «[ليس] يرضى بأن يكون حيوانًا وقد أمكنه أن يصير إنسانًا».

جواب ابن ميمون: قد يتحول الإنسان إلى أسوأ من حيوان

يرى ابن ميمون أن ثمة للإنسان صورة إنسانية بالحقيقة ـ هي صورة الإنسانية الحقة، وصورة إنسانية بالتخطيط؛ أي: شكل إنسان وما هو بإنسان، ويضيف:

«وقـد علمت أن كل من لم تحصل له هـذه الصورة التي بيَّنا معناهـا، فإنه ليس هو إنسانًا، بل حيوانًا على شكل الإنسـان وتخطيطه. لكن له قدرة على أنواع الأذيات وإحداث الشرور ما ليس لسائر الحيوان. إذ الفكرة والروية التي كانت معدة لحصول الكمال الذي لم يحصل يصرفها في أنواع الحيل الموجبة للشـرور وتوليد الأذيات؛ فكأنه شـيء يشـبه الإنسان، أو يحاكيه».

ابن ميمون: دلالة الحائرين.

جواب الملا صدرا الشيرازي: قد يصير الإنسان بهيمة بل وأسوأ من بهيمة

يرى الملا صدرا الشـيرازي أن فضل الإنسـان عن الحيوان إنما يكمن في حمله سر الأمانة. والحال أنه عادة ما حدد الشـيرازي الإنسـان بكونه حامل الأمانة. لكن ما معنى الأمانة؟ وما معنى تمييز الإنسان بحمل الأمانة؟

«قـال الله تعالـى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]. قد تشعبت أقوال العلماء وأئمة التفسير، واختلفت آراؤهم في أن المراد من هذه الأمانة المخصوص يحملها الإنسان ماذا. فقائل: إن المراد منها هو العقـل فينتقض بالمَلَك، وقائل إنه التكليف فهو منقوض بالجن؛ لأنه مسـاهم للإنسـان في كونه مكلفًا، وقائل: إنه التركيب بين الروح والجسـد فنوقض بالفلـك، وقائل: إنـه الهيئة الاجتماعيـة الحاصلة من اجتمـاع القوى الفاعلـة والمنفعلة والنفسانية والبدنية المدركة بأنواع الإدراكات الحسية والخيالية والوهمية والعقلية المحركة بأنواع الحركات الفكرية والإرادية والطبيعية والكمية والكيفية والأينية والوضعية؛ وبالجملة كون الذات الواحدة بحيث يوجد فيها أنموذج سـائر الأشياء، وهو أيضًا كما ترى لانتقاضه بصورة العالم الكبير؛ لأنه أيضًا شخص واحد له وحدة طبيعية، ولأن شبه الجمعية المذكورة يوجد في بعض الحيوانات التامة الحواس سيما عند من يرى أن لها نفسًا مدركة للكليات.

على أنه قد أهمل في كل من هـذه الاحتمالات رعاية معنى الأمانة ومؤداها، من كونها عارية مدة من الزمان ثم مردودة إلى أهلها وصاحبها. وتحقيق هذا المقام يستدعي تمهيد قاعدة، وهي أن جميع الموجودات سوى الإنسـان له حدّ خاص من قسط الوجود لا يتعداه، وكل له مقام معلوم، لا يتجاوزه، وهو له ثابت بالفعل ليـس فيه قوة الانتقال من طور إلى طور ومن كون إلى كون، فالفلك في فلكيته، والملك في ملكيته، والشـيطان في شـيطنته، والجماد في جماديته والنبات في نشوئه ونمائه، والحيوان في شهوته وغضبه، كل منها في غايـة ما له من الكمـال والفعلية والتمام. وأما الإنسـان الكامل، فإنه فـي كل ما له من الكمالات بلـغ إليه ما بين صرافة القـوة ومحوضة الفعل، كما هو شـأن المتحرك بما هو متحرك. ألا ترى أنه ضعيف الجسـمية ليس كالجبال والمعادن، وأنه ضعيف النباتية ليس كالأشـجار في قوة التغذية والتنمية والتوليد، وأنه ناقص الحيوانية ليس كالأسـد والفيل

والحية والطير وغيرها من الحيوانات التامة في قوة الحس والحركة؟ ولهذا يحتاج في بقائه الدنيوي إلى معاونات ومعونات خارجية تعاونه وتعينه وتحفظه وتصونه عن الآفات والأضداد، كما قال: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۖ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ [الأنعام: 61]، وقوله: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: 11]، وإليه الإشارة بقوله: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28]، وبقوله: ﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73].

وبالجملة، ليس له ما دامت الحياة الدنيوية مقام خاص في الوجود لا يتعداه: ﴿يَٰٓأَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ [الأحزاب: 13]. ولأجل هذه الخاصية يمكنه التطور في الأطوار والخروج من كل ما له من الكون المستعار، والانتقال من هذه الدار إلى عالم الآخرة ودار الأبرار، والمهاجرة من بيته الذي فيه مهاجرًا إلى الله الواحد القهار، كما في قوله: ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: 100]. وإذ ليس له مقام معين، فله السير إلى جميع المقامات، وإذ ليس له صورة معينة، فله التصور بكل صورة والتحلي بكل حلية، قال الشاعر:

لقد صار قلبي قابلًا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

إذا تقرر ما ذكرناه فنقول: إن حقيقة الأمانة وهي المعبر عنها تارة بفضل الله: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: 21]، هي الفيض الإلهي الأتم بلا واسطة. والمراد منه الفناء عن كل شيء والبقاء بالله. والإنسان من بين الممكنات مخصوص بذلك. وإنما سميت أمانة لأن الفيض بلا واسطة هو من صفات الحق تعالى وقد حمله الإنسان لا غير، لما ذكرنا من أن ما سواه غير مستعد لقبوله، لتقيد كل منها بوجوده الخاص، فالفلكية غير منسلخة من الفلك حتى يبقى فارغًا عنها قابلًا لغيرها، وهكذا الأرضية من الأرض والجبلية من الجبال، وكذا كل من في السماوات والأرض والجبال، إذ المراد من الآية عرض الأمانة على كل الممكنات لا على بعضها. والتقدير أنا عرضنا الأمانة على أهل السماوات والأرض والجبال. ومعنى عرض الأمانة عرض تحمل الفيض الوجودي على وجه العارية المأخوذة أولًا، المردودة إلى أهلها أخيرًا. وقبول الفيض الوجودي الفائض من الله بلا واسطة على الوجه المذكور مختص بالإنسان الكامل دون غيره كما علمت، فكان العرض عامًّا على الممكنات مارًّا على المخلوقات كلها، فلم يقبلها أحد للعلة المذكورة إلا الإنسان الكامل لفقره وعجزه وضعف قوته وبراءة ذمته عن جميع الشواغل الوجودية، وقطع التفاته عن ما سوى الحبيب المطلق، كما حكى الله عن خليله بقوله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 77]، وبقوله: ﴿إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات: 99].

تنوير تمثيلي

إن نسبة الإنسان إلى سائر المخلوقات كنسبة القلب إلى سائر الأعضاء. وقد تحقق في علم الطبيعة أن قوة الحياة تفيض من الروح إلى القلب، وبواسطته إلى سائر البدن، فيصير

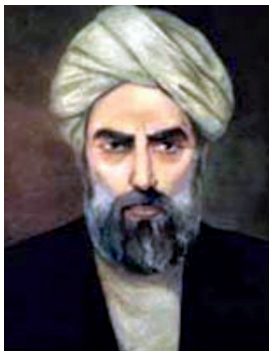
ذا حياة وحس وحركة. فكمـا أن فيض الروح عام على أعضاء البدن كلها على وجه العارية المردودة إلـى أهلها، وهو الروح عند الموت، إلا أن قبولـه وحمله مختص بالقلب، ثم من القلب يسري أثر الحياة بواسطة الشرايين وعروق ماساريقا [وهي عروق دقاق صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الأمعاء كالمصفاة] إلى سائر الأعضاء، لكل منها ما يناسبه، فيكون به ذا قوة حياة وحس وحركة، فكذلك عرض الفيض الإلهي عام على جميع المخلوقات علـى وجه يقوم عليها مدة ثـم يرجع إلى مبدعه ومفيضـه عند القيامة الكبرى، إلا أن قبوله بلا واسـطة وحمل أصله مختص بالإنسـان الكامـل، ومنه يصل أثر الفيض إلى سائر المخلوقات، وهذا هو سر الخلافة المخصوصة بالإنسان.

تتمة

وأما قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72] على صيغة المبالغة، ففيه الإشارة إلى أن الظالم من يظلم غيره، والظلوم من يظلم نفسه، وكذا الجاهل من يجهل غيره، والجهول من يجهل نفسه، أما ظلم الإنسان على نفسه فإفناؤه ذاته وإماتته نفسه بالإرادة، وأما جهله بنفسه فلأنه ما عرف نفسه ولم يعلم أنه ليست ذاته هذه البهيمة الآكلة الشاربة الناكحة المائتة، وما علم أن هذه البهيمة الحيوانية هي قشر ذاته، ولها لب هو روحها وروحها أيضًا قشـر وله لب هو روح روحها وهو محبوب الحق، كما قـال: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: 54]. ومعلوم عند أهل البصيرة أن محبوب الحق ماذا يمكن أن يكون، وأن محب الحق ماذا يمكن أن يكون، فإن الشيء لا يحب إلا ذاته، ولا يحبه أيضًا إلا ذاته، فمن أحب غير الله فقد رغب عن ملة إبراهيم، حيث إنه قال حكاية عن حاله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّىٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الشعراء: 77].

وأيضًا لا جهل أعظم من جهل الإنسان نفسه لاستلزام ذلك جهله بربه، قال تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشـر: 19]. وهو بمنزلة عكس النقيض لقوله صلّى الله عليه وآله: «**من عرف نفسـه فقد عرف ربه**»، وفي الحكمة العتيقة: «من عرف ذاته تأله». فمن جهل نفسه فقد ظلم على نفسه غاية الظلم: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ﴾ [هود: 21]، ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ﴾ [الحج: 11].

واعلـم أن علم النفس بذاتها حيـث لا يمكن إلا بحضور ذاتها لهـا، فتحصيل هذه المعرفة لا يمكن ولا يتصور إلا بتبديل الوجود الظلماني النفساني إلى الوجود النوراني الروحاني، وفي قوله صلّى الله عليه وآله: «**إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره، فمن أصابه ذلك النور فقد اهتدى**»، إشـارة إلـى هذا المطلب، فإن الظلمة إشارة إلى ذوات الأشخاص النفسانية الظلمانية قبل خروجها من القوة إلى الفعل، ومن الظلمة إلى النور، ومخرج الأشـياء مـن الظلمات إلى النور هـو الله تعالى، والنور هو الفيض الوارد على النفوس القابلة، الخارجة به من الظلمات إلى النور، كما تخرج القوة البصرية بإشراق النور الشمسي عليها من القوة إلى الفعل، فيصير به مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوة.



إذا تقرر هذا فنقول: لما عرض الله الأمانة على المخلوقات فكل مخلوق لم يكن منورًا برشاش نور الله ما عرف شرف الأمانة وما قصدها، أما الأجسام فلبعد مناسبتها، وأما أرواح الملائكة وغيرهم فلأنهم لم يكن لهم راحلة تحملها بقوة الظلومية والجهولية، فما قصدوا وما عرفوا حق المعرفة، فَأَبَينَ أَن يَحمِلنَها وأَشفَقنَ مِنها لخطر حملها، وحَمَلَهَا الإنسانُ لأجل استعداد الجسدية وقوة الظلومية والجهولية، فصارت الظلومية والجهولية في حق حامل الأمانة ومؤدي حقها مدحًا، وفي حق الخائنين فيها ذمًّا.

تبصرة أخرى

اعلم أن لهذه الآية الكريمة تأويلًا آخر غير ما مرَّ يشعر بذم الإنسان، كما أن الأول كان مشعرًا بمدحه، وهو أيضًا يستدعي بيان تمهيد مقدمتين.

إحداهما: أن كل ما عدا الإنسان من الأفلاك والعناصر والمركبات وغيرها فلها ضرب من الوصول والشهود له سبحانه والفناء عن ذواتها، لانخراط وجود كل منها في وجود علته وفاعله، فإن فاعل كل شيء هو بعينه غايتها وتمامها كما بين في موضعه، فوجود كل معلول لمعة من وجود علته، ووجود كل علة تمام لوجود معلولها، وكذا الكلام في وجود علة العلة بالقياس إلى تلك العلة، ومعلول المعلول بالقياس إلى ذلك المعلول، فثبت أن جميع الممكنات المجعولة وجوداتها مضمحلة منطمسة في وجود القيوم تعالى، وجميع أنوارها مستهلكة في سطوع النور الإلهي ـ إلا أفراد الإنسان، فإنهم بواسطة داعية سلطان الوهم واستيلائه عليهم وجهلهم بكيفية الصنع والإيجاد يزعمون أن لهم وجودًا وأنانية وقدرة مستقلة.

وثانيهما: أنه ما من موجود جسماني أو روحاني في هذا العالم إلا وله سلوك وجودي واستحالة ذاتية وحركة معنوية إلى جانب الحق صائرًا إياه، كما في قوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾ [الشورى: 53]. فوجود كل موجود إمكاني بمنزلة أمانة عارية يرد إلى صاحبها آخر الأمر، وما سوى الإنسان لا يعوق له شيء عن سلوكه سبيل الحق وخروجه عن تحمل هذه الأمانة.

فعلى هذا نقول: المراد من الأمانة الوجود الفائض على كل موجود؛ لأن وجودات الممكنات هي بمنزلة أشعة ولوامع لوجود الحق تعالى، فهي ليست قائمة بالممكنات بل قائمة بذاته تعالى. فلما وقع عرض الأمانة يعني بسط ضوء الوجود على هياكل أهل السماوات والأرض والجبال، فأبوا أن يحملوها بزعمهم أن لهم وجودًا مباينًا لوجود الحق، كالإنسان الغير الكامل حيث يزعم أن له وجودًا، بل خرجوا عنها وانفكوا عن وجودهم الذي كانوا عليه وأشفقوا عن تحمله؛ لأن التقيد بقيد الوجود الخاص الإمكاني مناط الظلمة والبعد عن منبع الفيض والجود ومعدن الكرامة والرحمة. وحملها الإنسان لظلمه على نفسه بعدم الخروج عن ظلمة البعد إلى نور القرب، وجهله بأن السلامة والسعادة في الخروج عن هذا الوجود الظلماني والذهاب إلى عالم الحق تعالى، فقوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72]،

على هذا التأويل مذمة للإنسان، وعلى التأويل الأول مدح له. ولا منافاة بين التأويلين بل الكل محتمل فافهم».

ملا صدرا: أسرار الآيات

لكن، قبل هذا وذاك، دعنا نتساءل بداية:

2 ـ من يكون الإنسان يا ترى؟

يمكن أن نميز في توجهات الفلسفة العربية الإسلامية لتعريف من هو «الإنسان» بين توجه الفلاسفة الذين نَحوا منحى «طبيعيًّا»، فكان أن عَرَّفوا الإنسان باعتباره «كائنًا طبيعيًّا» بالأولى، وأولئك الذين نحوا منحى «اجتماعيًّا» و«سياسيًّا»، بأن عرفوا الإنسان بحسبانه «كائنًا اجتماعيًّا = مدنيًّا» بالأجدر.

من الأوائل من أسند فلسفته إلى علم من العلوم الطبيعية: إما الهندسة (ابن الهيثم) أو الطب (ابن أبي الأشعث) أو غيرهما.

ابن أبي الأشعث: الإنسان حيوان مالك

يميز ابن أبي الأشعث في الكائن الحي بين ثلاثة أنواع تقع تحته:

1 ـ الحي المالك ـ وهو الإنسان.

2 ـ الحي المملوك ـ وهو الحيوان الأليف أو المستأنَف أو الأهلي.

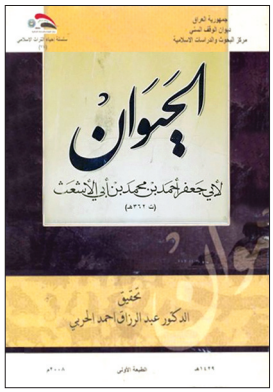
3 ـ الحيوان الذي لا هو مالك ولا هو مملوك (الحيوان الوحشي).

وظاهر هنا أن معيار التفرقة هو مسألة «الملكية» سلبًا وإيجابًا نفيًا وإثباتًا: من لا يَملك ولا يُملك ـ الحيوان الوحشي ـ ومن يُملك ولا يَملك ـ الحيوان الأهلي ـ ومن يَملك ولا يُملَك ـ الحيوان البشري. وفضلًا عن هذا المعيار ثمة معيار يستند إليه بدوره: ثمة من يُدَبَّر بالطبيعة وبالعقل معًا، وهو الحيوان «الحيوان الذي يدبره العقل والطبيعة» (الإنسان)، ومن يُدبر من لدن الطبيعة بواسطة قواها ويُدبِّره العقل ـ يسوسه عقل الإنسان، يروضه، يدربه ـ من خارج، فهو مملوك مدَبَّر (الحيوان الأهلي)، وثمة من تدبره الطبيعة فقط دون العقل، ولا يدبره عقل الإنسان، فهو يحيا هَمَلًا لا ينتفع بعقله ـ فهو لا عقل له ـ ولا ينتفع بعقل الإنسان يدبره أو يملكه.

«الحي الكائن كله ينقسم ثلاثة أقسام؛ أحدهما: حي مالك، والثاني: حي مملوك، والثالث: حي لا مالك ولا مملوك.

فأما الحي المالك فهو المدبر نفسه بقوى النفس الناطقة والذي يدبر بالطبيعة وبالقوة الطبيعية الموجودة في كل النامي، وهذا هو الإنسان فقط. والحي المملوك هو الذي تدبره الطبيعة بقواها ويدبره العقل من خارج لأن قوى النفس الناطقة ليست له من

من هو ابن أبي الأشعث؟
هو أحمد بن أبي الأشعث. حكيم طبيب عالم بالطبيعة. له أزيد من ستة عشر كتابًا في العلم الإلهي وفي الطب وفي النبات وفي الحيوان. من وفيات عام 360هـ.



ذاته وإنما هي له من حيث إنــه مملوك ومدبَّر، وهذا الجنس كالخيــل والبغال والحمير والبقر والغنم والمعزى ونحو ذلك من سائر الأنواع التي تحت هذا الجنس، فإن هذه وما أشبهها لو فارق ملك العقل لها لبادت ولم تكفِ الطبيعة في بقاء أنواعها وتولد المتولد إلى أن يبلغ المنتهى.

والحي لا المالك ولا المملوك هو الذي تدبره الطبيعة فقط كالظباء والحمر الوحشية واليحامير (نوع من البقر الوحشي) والأراوي (نوع من الضأن جبلي)، ونحو ذلك من سائر الأنواع التي تحت هذا الجنس مــن دواب الوبر والريش والفلوس (الأســماك) والأصداف ونظائر هذه مما لا يملكه الناس ولا ينتفع بالعقل في وجوده وبقائه وتدبيره، وهذا النوع من الحي شبيه بالكلأ من النبات وبالشجر الجبلية والبرية التي في الطبيعة، وحدها تنفع في وجود أشخاصها وبقاء أنواعها، وليســت محتاجة إلى تدبير الإنسان لها في أن يزرعها وأن يربيها، والنوع الذي يدبره العقل من خارج والطبيعة معًا من أنواع الحي، فهو أشــبه شيء بالزرع والحنطة والشعير والحبوب والثمار وسائر الشجر والنبات الذي لا يمكن وجوده إلا بزرع الإنسان وتدبيره إياه».

أبو جعفر ابن أبي الأشعث: الحيوان

لكن لِمَ كان الإنسان مالكًا؟

وجواب ابن أبي الأشــعث: لأن الإنسان أكيس الحيوان كله؛ أي أنه أذكاها وأنبهها على التصرف ولذلك ملك هو الحيوان وما ملكه حيوان:

«إن الإنســان لما كان أشــياء كثيرة، لزم أن تكون لــه اعتدالات كثيــرة في المزاج والخلقة. ولســنا نعني فيه تســاويًا، بل إنما أعني بقولنا: عضوًا معتدلًا أن يكون بحال من المزاج وجودة الآلات التي يتم لــه بها الفعل الفاضل، وكذا نعني بقولنا: حيوانًا معتدلًا أن يكون كمالًا من المزاج الذي يوجد لذلك الحيوان بالطبع، وإذا كان المعتدل يوجد له الفعل الفاضل، وكان الإنســان أكيس الحيوان كله ـ فهو المعتدل فــي جنس الحي ـ ولذلك صار مالكًا لبعض الحي وقاهرًا لما يملكه ببطشه بكيسه ونفاذ حيلته (...)»

وعلى هذه الحال تجد الحيوان الوحشــي: «وهذا الحيوان الذي لا مالك ولا مملوك، فلأن الطبيعة تدبره، وهو غريب عن العقل هارب مستوحش منه، ولذلك سمي جميعه وحشًا، وإنما استوحش من العقل لأنه بطبعه يخاف حيلة العقل وميزته والقدرة عليه به يملكه غيره وإنما يفعل ذلك العقل ليظفر بمنافعه منه غيره كما ملك الحي المملوك صلحًا، فهذا الحي كذلك خائف بالطبع لا بالعلم والمعرفة، كمــا يخاف الفروج الصغير الذي لم يعاين غير أمه حيوانًا (...) إنه خائــف العقل بالطبع حذرًا أن تملكه هاربًا منه، وإلا فمما خاف الفيل والسبع من الإنسان: أمن قوته وبطشه أم من حيلته ومكره حتى تملكه؟ والعقل أبدًا ينصب حيله لملك هذا الحيوان، فيظفر بمنافعه التي خلقت له منه على اختلاف أنواعها عنوة، كما ظفر بها من المملوك بالطاعة، فبحق صار ما بين الإنســان وهذا الحيوان شــبيه بما بين

التعادي مـن الحيوان غير الناطق. إلا أن المتعادي من الحيوان يتعادى بالقدرة والإنسـان يعاديها بالمكر والحيلة، ويعاديـه الحيوان الذي لا مالك ولا مملوك بالهرب والذعر، فإذا أعرب ذلك عليه اسـتعمل القدرة تقويًّا بها منه، ومحاجزة عن أن يملكه، فأما محاجزة عن مهجته فلا؛ لأنه غير عالم بالموت ولا بأنه يموت».

أبو جعفر ابن أبي الأشعث: الحيوان

ابن الهيثم: «الإنسان حيوان أرضي ناطق»

عادة ما ردد ابن الهيثم ـ في رسالته الفلسـفية النادرة الموسومة: «ثمرة الحكمة» ـ الحديث عن «الإنسـان» بوصفـه «حيوانًا أرضيًّـا»، وذلك بعد أن ميز هو فـي الحيوانات الأرضية بين «الناطـق» منها [الذي هو الإنسـان] و«غير الناطق» منها [الذي هو سـائر الحيوان]. وهو يحدد سمة «النطق» هنا بمحددات ثلاثة: الإنسان كائن متخيل [ملكة الخيال] والإنسان كائن متذكر [ملكة الذاكرة] والإنسان كائن متفكر [ملكة الفكر]. وذلك بما يجعل من الإنسان، حسب تصور ابن الهيثم، حيوانًا أرضيًّا متخيِّلًا متذكِّرًا متفكِّرًا:

«(...) ذلك أن الإنسان هو نوع من أنواع الحيوان الأرضي المخصوص بالنفس الناطقة. والنفس الناطقة هي ثلاثة قوى: تخيل وذكر وفكر.

1 ـ فأمـا التخيل، فهو بقية الحـس. وذلك أنه تصور الإنسـان ما أحس مثله من غير حضور ذلك المحسوس، كالذي شـاهد مصرًا [بلدًا] من الأمصار، فإذا فارقه كان متصوِّرًا له، ولمثله من الأمصار. وهذه القوى من النفس الناطقة يقال لها: القوة المصورة (...)

2 ـ والذكر [التذكر] هو إحضار ما تقدم وجوده [ما سـبق أن رآه الإنسان أو سمعه أو أحسه...] في النفس.

3 ـ والفكر هو سلوك النفس الناطقة في إدراك حقائق الموجودات، وهو الذي يختص باسم العقل.

(...) إن الإنسان يتميز عن سائر الحيوان الأرضي بالعقل، فالعاقل لا بد أن يتميز عن سائر غيره من الحيوان بما لا يشاركه سـائر الحيوان الأرضي فيه، وما لا يشارك الإنسان غيره من الحيوان الأرضي هو إدراك الحكمة. وقد لزم من هذا الشـرح أن يكون الإنسـان الجاهل بعلم كل حق، الملغي لعمل كل نافع إنما هو إنسان بالقوة، أريد أنه يمكن أن يكون إنسانًا؛ فإذن الإنسان الذي ليس بحكيم هو إنسان ناقص؛ لأنه غير مميز من الحيوان الذي ليس بناطق بما أفرده به العقل.

والإنسان الحكيم هو الإنسـان بالفعل، ليدل به الإنسان التام؛ لأنه يميز عن الحيوان الذي ليس هو بناطق ما أفرده به العقل».

ابن الهيثم: ثمرة الحكمة

ابن سينا: الإنسان حيوان مجرّد

يرى الحكيم ابن سـينا أن سمة «التجريد» ـ أي القدرة على إدراك الأشياء المجردة، مثل فكرة «العدالة» مثلًا ـ هي ما به يتميز الإنسان من حيث ماهيته:

«إن للإنسـان تمييزًا عن سـائر الحيوانات، بإدراك الماهيات المجـردة بذاتها عن المـادة، وتجريد الماديات عن الغواشـي القريبة التي غشـيها سـبب المـادة. كالصورة الإنسانية، فإنها وجدت في زيد وعمرو، وتخصصت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع، ولا يتصور حصولها في الأعيان إلا على هذا الوجه. ثم إن الإنسان قد يدركها مبرأة عن هذه التخصيصات التي هي في علائق المادة ولواحقها، ولا شـك أنه لا يدركها بما يشـارك به سـائر الحيوانات؛ بل بقوة أخرى مخصوصة، فإذن له قوة من شـأنها وهو إدراك الماهية البريئة عن شوائب المادة، وتجريد الماهيات المكنونة بالعوارض المادية عنها، وهذه القوة إحدى سعتي النفس الناطقة، وتسمى قوة نظرية، والسعة الأخرى تسمى عملية».

ابن سينا: رسالة في بيان المعجزات والكرامات والأعاجيب

أبو سليمان السجستاني: الإنسان كائن حي ناطق مائت

«وأمّا قوله: وما الإنسـان؟ فالإنسـان هو الشـيء المنظـوم بتدبير الطّبيعـة للمادّة المخصوصة بالصّور البشريّة، المؤيّد بنور العقل من قبل الإله، وهذا وصف يأتي على القول الشـائع عن الأوّلين إنّه حيّ ناطق مائت؛ أي: حيّ من قبل الحسّ والحركة، ناطق من قبل الفكر والتمييز، مائت من قبل السّيلان والاستحالة، فمن حيث هو حيّ شريك الحيوان الّذي هو جنسه، ومن حيث هو مائت هو شـريك ما يتبدّل ويتحلّل، ومن حيث هو ناطق هو إنسان عاقل حصيف، ومن حيث يبلغ إلى مشـاكهة الملك بقوّة الاختيار البشـريّ، والنور الإلهي ـ أعني ينعت فـي حياته هذه التي وهبت لـه بدءًا، بصحّة العقيدة وصـلاح العمل وصدق القول ـ هو ملك، فإن لم يكـن ملكًا فهو جامع لصفاته، ومالك لحيلته، ولمّا كان جنسـه مشـتملًا على التفاوت الطّويل العريض، كان نوعه مشتملًا على التفاوت الطويل العريض، ومن كان نوعـه كذلك كانت آحاده كذلك، وكما أنّ الجنـس يرتقي إلى نوع كامل، كذلك النوع يرتقي إلى شخص كامل».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة

موسى بن عزرا: الإنسان كائن ناطق مائت

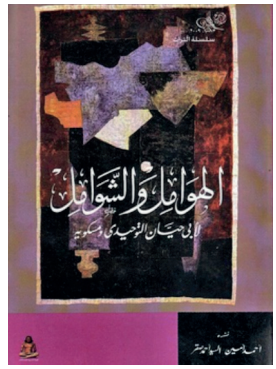
على عادة فلاسفة العرب والإسـلام الموروثة من التقليد الأرسـطي، يرى الفيلسوف الأديب أبو هارون موسـى بن عزرا الغرناطـي ـ المعروف اختصارًا باسـم ابن عزرا ـ أن الإنسان كائن ناطق مائت، مع ضرورة أن تجتمع فيه الصفتان معًا، لا أن تتفرق، لأنها تتفرق في غيره، كاختصاص بعض الكائنات العاقلة من غير الإنسان بالنطق، واختصاص الحيوانات بالموت، بينما تجتمع فيه هو وحده. فهو الكائن الناطق المائت معًا.

من هو أبو سليمان السجستاني المنطقي؟ وصفه تلميذه أبو حيان التوحيدي، فقال عنه: «أما شيخنا أبو سليمان، فإنه أدقّهم نظرًا، وأقعرهم غوصًا، وأصفاهم فكرًا، وأظفرهم بالدّرر، وأوقفهم على الغرر، مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة وقلّة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز».

«(...) مثـل النطق وقبـول الموت في الإنســان، فإنهما لما كانــا جوهرين، لم يكن وجودهما في غيره لا بالجوهر ولا بالعرض. فإن اعترض معترض بوجود النطق في الأشخاص العلوية، والموت في الحيــوان. قيل له: ذلك إنما يوجد متفرقًــا لا مجتمعًا، لأن الذي فيه النطق لا يوجد فيه الموت، والذي يمكن وجود الموت فيه، لا يوجد فيه النطق، والإنســان هما فيه جميعًا».

ابن عزرا: المحاضرة والمذاكرة.

مسكويه: الإنسان جزء وجزء



يرى مسكويه أن الإنسان كائن مركب. وهو مركب من جزء هو النفس، وأحيانًا يسميه العقل ـ وهو الذي ينعته بالجــزء الإلهي ـ ومن جزء آخر هو الجســد. وهو يرى على وجه الإجمال أن: فضيلة الإنسان وشرفه يكمنان في الجزء الإلهي من الإنسان، وإن كان الجزء الآخر ـ الجسماني ـ ضروريًّا للإنسان:

«إن الإنسَان لما كَانَ مركبًا من نفس وجسد، وَاسم الإنسانية وَاقع على هذَين الشَّيئَينِ مَعًا، وأشــرف جزأي الإنسَــان النَّفس الَّتِي هِيَ مَعــدن كل فَضِيلَة وَبهَــا وبعينها يرى الحق وَالبَاطِل فِي الاعتقاد، وَالخَير وَالشَّــر فِي الأَفعَال، وَالحسن والقبيح فِي الأَخلَاق، والصدق وَالكذب فِي الأَقَاوِيل، وَأما جزؤه الآخر الَّذِي هُوَ الجِسم وخواصه وتوابعه فَهُوَ أرذل جزأيه وأخســهما؛ وَذَلِكَ أَنه مركب من طبائع مُختَلفَة متعادية، ووجوده فِي الكَون دَائِمًا لَا لبث لَهُ طرفَة عين، بل هُوَ متبدل سيال؛ وَلِهَذَا سُمِّي عالمه العَالم السوفسطائي.

وَهَذِه مبَاحث مُحَققَة مشــروحة فِي موَاضعهَا، وَإِنَّمَا ذكرنَا بهَا لحاجتنا فِي جَوَاب المَسأَلَة إِلَيهَا.

فَإِذا كَانَ الإنسَان مركبًا من هذَين الجزأين، وممزوجًا من هَاتين القوتين، وَكَانَ أشرف جزأيه مَا ذَكرنَاهُ ـ وَهُوَ النَّفس الَّتِي لَيسَ وجودهَا فِي كَون وَلَا هِيَ متركبة من أَجزَاء متعادية متضادة، بل هِيَ جَوهَر بسيط بِالإِضَافَة إِلَى الجِسم، وَهِي قُوَّة إلهية غنية بذاتها ـ وَجب أَن يكون شغل الإنسَان بِهَذَا الجُزء أفضل من شغله بالجزء الآخر؛ لِأَن هَذَا بَاقٍ وَذَاكَ فان، وَهَذَا جَوهَر وَاحِد وَذَاكَ جَوَاهِر متضادة، وَهَذَا لَهُ وجود سرمدي، وَذَاكَ لَا وجود لَهُ إِلَّا فِي الكَون الَّذِي لَا ثبات لَهُ».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

إخوان الصفا: الجزء والجزء الآخر

«اعلم، وفقك الله، أن الإنسان إذا ادّعى معرفة الأشياء وهو لا يعرف نفسه، فمثله كمثل من يطعم الناس وهو جائع، وكمثل من يداوي غيره وهو مريض سقيم عليل، أو كمن يكسو الناس وهو عريان وعورته للناس بادية ما أن يواريها، أو كمثل من يهدي الناس إلى الطريق

وهو ضال لا يعرف طريق بيته. وقد علمتم أن في هذه الأشياء ينبغي للإنسان أن يبتدئ أولًا بنفسه ثم بغيره.

واعلموا أن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذي هو كالبيت المبني، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهما جميعًا جزآن له وهو جملتهما والمجموع منهما، ولكن أحد الجزأين الذي هو النفس أشــرف وهو كاللبّ، أو الجزء الآخر الذي هو الجسد كالقشر، والإنسان هو الذي جملتهما والمجموع منهما، ولكن أحد الجزأين الذي هو النفس كالشجرة والآخر كالثمر، ومن وجه آخر أحدهما: كالرّكب وهي النفس، والآخر: كالمركوب وهو الجسد، والإنسان هو جملتهما كالفارس. فمن أجل هذا يحتاج كل إنسان أن يعرف نفسه بالحقيقة، ويحتاج في معرفة ذلك إلى أن ينظر فيه من ثلاثة أوجه:

أحدها: النظر في حالات الجسد ما هو، وكيف هو من تركيب أجزائه، وتأليف أعضائه، وما الصفات المخصوصة به خلوًا من النفس.

والجهة الثانية: النظر في أمر النفس مجرّدة من الجسد، وقواها وما هي، وكيف هي، وما الصفات المخصوصة بها.

والجهــة الثالثة: النظر في مجموعهما وما يظهر مــن جملتهما، من الأخلاق والأفعال والحركات والصنائع والأعمال والأصوات وما شاكل ذلك».

رسائل إخوان الصفا

جواب الراغب الأصفهاني: ماهية الإنسان (الإنسان كائن ديني)

لعل من بين أكبر مفكري الإسلام الذين جعلوا الإنسان موضوعًا دائمًا لفكرهم بل خصصوا الكتب والرسائل للحديث عنه الراغب الأصفهاني. قد حدد الإنسان على النحو التالي:

«ماهية كل شــيء تحصل بصورته التي بها يتميز عن أغياره كصورة السكين والسيف والمنجل ونحوهما. ولما كان الإنسان جزأين: بدن محسوس وروح معقول، كما نبه الله تعالى عليه بقوله: إني جاعل بشــرًا من طيــن ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 29] كان له بحســب كل واحد مــن الجزأين صورة: فصورته المحسوســة البدنية انتصاب القامة وعرض الظفر وتعري البشرة عن الوبر. وصورته المعقولة الروحانية العقل والفكر والروية والنطق، و[لذلك] قالوا: الإنسان هو الحيوان الناطق. ولم يعنوا بالنطق: اللفظ المعبر به فقط، بل عنوا به المعاني المختصة بالإنســان، فعبروا عن ذلك بالنطق، فقد يعبر عن جملة الشــيء بأخص ما فيه أو بأشــرفه أو بأوله (...) فالإنســان يقال على ضربين: عام وخــاص؛ فالعام أن يقال لكل منتصب القامة: مختص بقوة الفكر واســتفادة العلم. والخاص: أن يقال لمن عرف الحق فاعتقده والخير فعمله بحسب وسعه. وهذا معنى يتفاضل فيه الناس ويتفاوتون فيه تفاوتًا بعيدًا، وبحســب تحصيله تســتحق الإنسانية وهي تعاطي الفعل المختص بالإنسان، فيقال: فلان أكثر إنسانية.

وكما يقال: الإنسان على وجهين، يقال: الحيوان الناطق على وجهين: عام، ويراد به من في قوة نوعه استفادة الحق والخير، كقولك: الإنسان هو الكاتب دون الفرس والحمار؛ أي هو الذي في قوته استفادة الكتابة. ويقال: خاصًّا ويراد به من حصل الحق فاعتقده، والخير فملي به، كما يقال: زيد هو الكاتب دون عمرو؛ أي هو مختص بعلم الكتابة. وكذا يقال له: عبد الله على وجهين؛ عام: ويراد به الحيوان المعرض لارتسام أوامر الله ارتسم أو لم يرتسم، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: 93]، وخاص: وهو المرتسم لأوامر الله تعالى كما قال: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾ [الحجر: 42]. وكذا يقال له: حي وسميع وبصير ومتكلم وعالم وعاقل، كل ذلك على وجهين؛ «[الأول]: يقال: عامًّا، وهو لمن له الحياة الحيوانية التي بها الحس والتخيل والنزوع والشهوة، ولمن يسمع الأصوات ولمن يدرك الألوان، ولم يفهم كافة ما يريده، ولمن له القوة التي يتبعها التكليف. والثاني: يقال: خاصًّا، وهو لمن له الحياة التي هي العلم المقصود بقوله تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ [يس: 70]، وله السمع الذي به يسمع حقائق المعقولات، والبصيرة التي بها يدرك الاعتبارات، واللسان الذي به يورد التحقيقات، وهي التي نفاها الله عن الجهلة الكفرة في قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171]».

الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين

لكن، من هو الإنسان عند الأصفهاني في نهاية المطاف؟

هو الإنسان الديني: الراغب الأصفهاني.

كان عقد الأصفهاني فصلًا من كتابه «تفصيل النشأتين» لتحديد الإنسان بالدين، عنوان الفصل: البيان في أن من لم يتخصص بالشرع وعبادة الله فليس بإنسان:

«لما كان الإنسان إنما يصير إنسانًا بالعقل، ولو توهمنا العقل عنه مرتفعًا لخرج عن كونه إنسانًا، ولم يكن إذا تخطينا الشبح الماثل إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة. والعقل لن يكمل بل لا يكون عقلًا إلا بعد اهتدائه بالشرع كما تقدم، ولذلك نفى الله العقل عن الكفار لما تعروا عن الاهتداء بالشرع في غير موضع من كتابه. والاهتداء بالشرع هو عبادة الله تعالى. فالإنسان إذًا في الحقيقة هو الذي يعبد الله؛ ولذلك خُلق، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56]، وكما قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: 5].

فكلُّ ما أوجد لفعل فمتى لم يوجد منه ذلك الفعل كان في حكم المعدوم؛ ولذلك كثيرًا ما يسلب عن الشيءِ اسمه إذا وجد فعله ناقصًا، كقولهم للفرس الرديء: هذا ليس بفرس، وللإنسان الرذل: ليس هو بإنسان. ويقال: فلان لا عين له ولا أذن إذا بطل فعل عينه وأذنه وإن كان شبحهما باقيًا، وعلى هذا قال تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171] في من لم ينتفعوا بهذه الأعضاء، فالإنسان تحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من

العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيوانًا أو دون الحيوان، كما قال الله تعالى في وصف الكفار: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان:44]، وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]، فلم يرضَ أن يجعلهم أنعامًا ودواب حتى جعلهم أضلَّ منها وجعلهم من أشرارها. وأخرج كلامهم عن جملة البيان فقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 35] تنبيهًا على أنهم كالطيور التي تمكو وتصدي [تصفر وتصفق].

ونبّه تعالى بنكتة لطيفة على أن الإنسان لا يكون إنسانًا إلَّا بالدين، ولا ذا بيان إلا بقدرته على الإتيان بالحقائق الدينية، فقال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۞ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۞ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۞ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمٰن: 1 ـ 4]، فابتدأ بتعليم القرآن ثم بخلق الإنسان ثم بتعليم البيان، ولم يدخل الواو فيما بينهما؛ وكان الوجه على متعارف الناس أن يقول: خلق الإنسان وعلمه البيان وعلمه القرآن، فإن إيجاد الإنسان بحسب نظرنا مقدم على تعليم البيان، وتعليم البيان مقدم على تعليم القرآن، لكن لما لم يعد الإنسان إنسانًا ما لم يتخصص بالقرآن ابتدأ بالقرآن، ثم قال: خلق الإنسان، تنبيهًا على أنه بتعليم القرآن جعله إنسانًا على الحقيقة. ثم قال: علمه البيان، تنبيهًا على أن البيان الحقيقي المختص بالإنسان يحصل بعد معرفة القرآن، فنبه بهذا الترتيب المخصوص، وترك حرف العطف منه، وجعل كل جملة بدلًا مما قبلها لا عطفًا، على أن الإنسان ما لم يكن عارفًا برسوم العبادة ومتخصصًا بها لا يكون إنسانًا، وان كلامه ما لم يكن على مقتضى الشرع لا يكون بيانًا.

فإن قيل: فعلى ما ذكرته لا يصح أن يقال للكافر: إنسان وقد سماهم الله بذلك في عامة القرآن، قيل: إنا لم نقل: إنا لا نسمي الكافر إنسانًا على تعارف الكافة، بل قلنا: قضية العقل والشرع تقتضي أن لا يسمى به إلا مجازًا ما لم يوجد منه الفعل المختص به. ثم إن سمي به على سبيل تعارف العامة فليس ذلك بمنكر، فكثير من الأسماء يستعمل على وجه فيبين الشرع أن ليس استعماله على ما استعملوه، كقولهم الغني، فإنهم استعملوه في كثرة المال، فقال ﷺ: «**ليس الغنى بكثرة المال وإنما الغنى غنى النفس**»، وبيَّن الشرع أن الغنى ليس هو بكثرة المال. وقد قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ [النساء: 6]؛ أي كثير الأعراض، فاستعمله على ما هو متعارف.

وجملة الأمر أن اسم الشيء إذا أطلقه الحكيم على سبيل المدح تناول الأشرف كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾ [الزخرف: 44] وقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ [الشرح: 4]، وإن كان الذكر يقال: للمحمود والمذموم. وعلى هذا يمدح كل شيء بلفظ نوعه، فيقال: فلان هو إنسان. وهذا السيف سيف. ولهذا قيل: الإنسان المطلق هو نبي كل زمان. وقد قال ﷺ: «**الناس اثنان عالم ومتعلم وما عداهما همج**»، وقال بعض العلماء: قول من قال: الإنسان هو الحي الناطق الميت صحيح، وليس معناه ما توهمه كثير من الناس من أنه من الحياة

الحيوانية والموت الحيواني والنطق الذي هو في الإنسان بالقوة، وإنما أريد بالحي من كان له الحياة المذكورة في قوله تعالى: ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ [يس: 70]، وبالنطق البيان المذكور بقوله: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [الرحمٰن: 4] وبالميت من جعل قوته الشهوانية والغضبية مقهورتين على مقتضى الشريعة، فيكون حينئذ ميتًا بالإرادة حيًا بالطبيعة كما قيل: مت بالإرادة تحيا بالطبيعة وكما قال أمير المؤمنين عليه السلام: من أمات نفسه في الدنيا فقد أحياها في الآخرة».

الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين

على أنه لا يكاد فيلسوف عربي يوجد لم يؤكد على البعد الاجتماعي للإنسان، حتى من آثر العزلة منهم، وسعى إلى تدبير المتوحد ـ على نحو ما رامه ابن باجه ـ لم يجد بدًّا من الإقرار بأن الإنسان مدني بالطبع، وهي العبارة التي كانت تشكل مبدأ المبادئ في الفلسفة المدنية [الاجتماعية والسياسية]. فلا غرابة أن نجد عمر الخيام يقول في «رسالة في الكون والتكليف»:

«إن الله عز وجل خلق النوع الإنساني بحيث لا يمكن الإمكان الأكثر أن تبقى أشخاصه ويحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون والترافد؛ لأن غذاءهم ولباسهم وكنهم [مسكنهم] ما لم تكن مصنوعة ـ وهذا أكثر ما يحتاجون إليه في التعيش ـ لم يمكنهم الاستكمال، وليس يمكن لواحد منهم أن يتولى بنفسه جميع ما يحتاج إليه من أصناف التعيش؛ فاضطروا إلى أن يتولى كل منهم شيئًا مما يحتاجون إليه في التعيش؛ فيفرغ صاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحمت على الواحد أشغال كثيرة».

أبو زيد البلخي: الإنسان كائن اجتماعي

يعرض أبو زيد البلخي ـ في كتابه: مصالح الأبدان والأنفس ـ إلى الأمراض التي تصيب الجسم وتصيب النفس. ومن بين الأمراض التي تصيب النفس يتحدث عن وساوس الصدر وأحاديث النفس، وهو يرى أن من بين أسباب علاجها أن يتجنب المصاب بها الوحدة والعزلة والانفراد والانجماع؛ وذلك لأن من شأن الوحدة أن تهيج على الإنسان وسواس الفكر وأحاديث النفس. ويجد في هذا الحديث فرصة لتذكيرنا بأن الإنسان كائن اجتماعي بامتياز وبلا مدافعة:

«ومن أجل ما جعل الله للإنسان من الأنس في الاجتماع مع أهل جنسه، حبب ذلك إليه وقصر همته عليه، وجعل يفرحه ويسليه عن غمومه وأحزانه. فليس يشذ عن هذا الطبع من المائلين إلى التوحش وطلب الانفراد إلا من عرض له في طباع الإنسانية باب من أبواب النقص وفساد التركيب بهما باين أهل جنسه فيما يميلون إليه من طلب الأنس.

وهذا خلق موجود في أصناف الحيوان التي طبائعها أفضل وأهدى وأسكن؛ نعني طلب الاجتماع مع ذوات جنسها كبهائم الأنعام وبهائم الطير. فأما التي تطلب الانفراد والتوحد، فالسباع من الصنفين التي يغلب عليها الوحشة وشراسة الأخلاق وصعوبتها».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

مسكويه: الإنسان مدني بالطبع

«قد تبين أَن الإِنسَان مدنِي بالطبع، وَأَنه لَا يعِيش متوحدًا كَمَا تعيش الطير والوحش؛ لِأَن تِلكَ مكتفية بِمَا خلق لَهَا من الرياش وَالهِدَايَة إِلَى مصالحها وأقواتها، وَالإِنسَان عَار لَا طَاقَة لَهُ، وَلَا هِدَايَة إِلَى قوته ومصلحته إِلَّا بالاجتماع والتعاون، وهذا الاجتماع هُوَ المدنية. ثمَّ إِن المَدنيَة لَهَا حَال تسمى بِالأُولَى عمَارَة وبالإضافة إِلَى الأولى خرابًا. فَأَما حَال عمارتها فَإِنَّمَا يتم بِكَثْرَة الأعوان، وانتشار العدل بَينهم بِقُوَّة السُّلطَان الَّذِي ينظم أَحوَالهم، ويحفظ مَرَاتِبهم، وَيرفَع الغوائل عَنهُم. وأعني بِكَثْرَة الأعوان تعاون الأَيدِي والنيات بِالأَعمَالِ الكَثِيرَة الَّتِي بَعضهَا ضَرُورِيَّة فِي قوام العَيش، وَبَعضهَا نافعة فِي حسن الحَال فِي العَيش، وَبَعضهَا نافعة فِي تَزيِين العَيش، فَإِن اجتِمَاع هَذِه هِيَ العِمَارَة.

فَأَما إِن فَاتَ المدنية وَاحِدَة من هَذِه الثَّلَاث فَإِنَّهَا خراب. وَإِن فاتها اثنَتَانِ ـ أَعنِي حسن الحَال والزينة جَمِيعًا ـ فَهِيَ غَايَة فِي الخراب؛ وَذَلِكَ أَن الأَشيَاء الضرورية فِي قوام العَيش إِنَّمَا يتبلغ بهَا الزهاد الَّذين لَا يعمرون الدُّنيَا وَلَيسوا فِي عدد العُمَّار.

وَعمارَة الدُّنيَا التَّامَّة وقوامها بِثَلَاثَة أَشيَاء هِيَ كالأجناس العَالِيَة، ثمَّ تَنقَسِم إِلَى أَنوَاع كَثِيرَة.

وَأحد الأَشيَاء الثَّلَاثَة إِثَارة الأَرض وفلاحتها بالزرع وَالغرس، وَالقِيَام عَلَيهَا بِمَا يصلحها، ويستعد لما يُرَاد مِنهَا؛ أعني الآلَات المستخرجة من المَعَادِن، كالحجارة وَالحَدِيد المستعملة فِي إِثَارة الحَرث والطحن وإِسَاحة المَاء على وَجه الأَرض من العُيُون والأنهار والقنى والدوالي وَغير ذَلِك.

وَالثَّانِي: آلَات الجند والأسلحة المستعملة لَهُم فِي ذب الأَعدَاء عَن أُولَئِكَ الَّذِين وصفناهم ليتم لجماعتهم العَيش، ويقام غرضهم فِيمَا اجتَمعُوا لَهُ بالمعاونة. وللجند أَيضًا صناع وَأَصحَاب حرف، فهم يعدون لَهُم الخَيل بالرياضة، والجنن [الواقي] للوقاية، وَسَائِر الأسلحة للدَّفع والذب.

وَالثَّالِث: الجلب والتجهيز الَّذِي يتم بِنَقل مَا يعز فِي أَرض إِلَى أَرض، وَمَا يكون فِي بَحر إِلَى بر.

ولهذه الأحوال الثلاث زين وجمال يزيد في حسن أحوالها. وَلها أَصحَاب يختصون بِجُزء جُزء من أَقسَام الأَحوَال الثَّلَاثَة الَّتِي ذَكرنَاهَا. وَيَنبَغِي أَن تعلم أَن العَيش غير جودة العَيش وَحسن الحَال فِي العَيش لتعلم أَن العِمَارَة مُتَعَلقَة بجودة العَيش وَحسن حَاله. وَقد عرف أَن هَذِه الأُمُور لَا تتـمّ إِلَّا بالمخاطرات الكَثِيرَة وركوب الأَهوَال وَاحتِمَال المشاق والتعرض للمخاوف. وَلَو تبلغ النَّاس بضروراتهم وطرحوا فضول العَيش، وَعمِلُوا بِمَا يَقتَضِيهِ مُجَرّد العقل لصاروا كلهم زهادًا، وَلَو كَانُوا كَذَلِك لبطل هَذَا النظام الحسن والزين الَّذِي فِي العَالم، وعاشوا عيشة قشفة كعيشة أهل القرى الضعيفة، القليلة العدَد، أَو كعيشة سكان الخيم وبيوت الشّعر وأظلال القصب. وَهَذِه هِيَ الحَال الَّتِي تسمى خراب المدن».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

أبو البركات البغدادي: الإنسان بالاجتماع

تقود تأملات أبي البركات البغدادي في الإنسان إلى أن يلاحظ أنه: «لم يكن في أنواع الحيوان ما هو محتاج إلى غيره وموكول إلى سواه كالإنسان». ولهذا تراه يقول:

«إذا تأملتَ شخصًا شخصًا من نوع نوع كالإنسان مثلًا وجدت الحكمة قد نفعت بعضهم ببعض وأعانت بعضهم ببعض حائكًا بخياط وخياطًا بخباز وخبازًا بنجار ونجارًا بحداد وحارثًا لزارع وزارعًا لحاصد، وكذلك على ما تتأمل فترى بعضًا يعين بعضًا إذ الكثيرة كإنسان واحد قد كمل خواص الإنسانية التي تتعلق بنوعه في أفعاله وصفاته كالحكمة على اختلاف أنواعها والصنائع الكثيرة على تفننها والفضائل الخلقية على كثرتها، فإن الواحد منهم لا يفي أن يكون صائغًا نجارًا حدادًا حائكًا حراثًا زراعًا، وفي الفضائل لا يسع أن يكون كاتبًا شاعرًا حكيمًا طبيبًا منجمًا لغويًّا نحويًّا فقهيًّا قارئًا ويكون ذلك فيهم بأسرهم فيكون كل الفضائل العلمية والعملية والنظرية والمهيئة في كل الناس لا في كل إنسان، فإن الواحد الذي نوعه في شخصه توجد كمالات نوعه في شخصه كالشمس مثلًا، فيكون بقاء شخصه محاذيًا لبقاء الأشخاص الكثيرة المتعاقبة في النوع الواحد، فكذلك للشخص الواحد بالنوع مدة بقاء تضاهي مدة بقاء أشخاص نوعه. ففي المتكثرة يدوم بقاء النوع ببقاء شخص بعد شخص، وفي الواحد يبقى النوع بواحد ليس معه ولا قبله ولا بعده آخر من نوعه، وكذلك في باقي الصفات والكمالات. والنوع الموجود في أشخاص قد تتفرق كمالاته في الأشخاص الكثيرة المتفننة كما يوزع زمان بقائه على الأشخاص، فلم يعش الواحد منهم أبدًا ولا مثل ما يبقى الواحد في نوعه سرمدًا. والكمالات تتم في الأشخاص الكثيرة شخص مع شخص، فلما تفرقت كمالات بعضهم في بعض وعاونت قوى بعضهم البعض لعجز الواحد منهم عن القيام بسائر الحاجات لكثرتها وتفننها سدت كفاية بعضهم حاجة البعض، فلم يكن الواحد زراعًا لقطنه غزالًا حائكًا خياطًا لثوبه ولا حاصدًا لزرعه طحانًا خبازًا لخبزه، وكل واحد منهم يجد من ذلك بأسره قدر كفايته، ولو عاناه بنفسه لذهب فيه زمانه وفاتته أوقات حاجاته، فحصل على العجز والحرمان. وليس في أنواع الموجودات ما هو كذلك مثل الإنسان، وإن كان في أشخاص الأنواع الأخرى توجد من التعاون على دفع المؤذيات والتحارس من الأعادي والاعتضاد عليهم ما يقرب ذلك ويشبهه، فأما الأنواع للأنواع، فقد يوجد منها ما هو كذلك أيضًا كالإنسان يحمي شاته من الذئب ويهديها إلى المرعى والمشرب وينتفع بلبنها وصوفها ولحمها في وقته، وكذلك ينتفع بحماره مع منفعته له، وكذلك يحرث ويزرع لطائر السماء ووحش الصحراء بعمارة الأراضي وتسييل المياه وما جرى هذا المجرى مما ليس يخفى، وإن لم يكن في أنواع الحيوان ما هو محتاج إلى غيره وموكول إلى سواه كالإنسان».

من هو أبو البركات البغدادي؟
هو أبو البركات بن ملكا البغدادي (480 ـ 560 هـ): حكيم وطبيب بغدادي الموطن، يهودي الأصل، إسلامي العقيدة، لقب بأوحد الزمان، وعرف بفيلسوف العراقيين في زمنه. من أهم أعماله: المعتبر في الحكمة.

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

ابن ميمون: الإنسان كائن اجتماعي لكنه شديد الاختلاف عن بعضه البعض

على أننا نجد ابن ميمون يسعى إلى بيان أن كون الإنسان كائنًا اجتماعيًا بالأولى، لا يعني أن شأنه شأن القنافذ، لا يوجد فيها أملس؛ أي يتشابه هو التشابه كله، وإنما الاجتماعية عنده مبنية على الفرادة؛ بمعنى تفرد كل شخص بسماته الشخصية، والتعاون مشيد على الاختلاف؛ أي اختلاف نوع الجنس البشري في ما بينه البين، بحيث لا يوجد التماثل الذي نجده عند أفراد النبات أو الحيوان:

«قد تبين غاية البيان أن الإنسان مدني بالطبع وأن طبيعته أن يكون مجتمعًا، وليس هو كسائر الحيوان الذي ليس من ضروریاته الاجتماع، ولكثرة التركيب في هذا النوع؛ لأنه آخر مركب، كما علمت، كثر التباين بين أشخاصه، حتى يكاد أن لا تجد شخصين متفقين في نوع من أنواع الأخلاق بوجه، إلا ما تجد صورتهما الظاهرة متفقة. وعلة ذلك اختلاف المزاج، فتختلف المواد، فتختلف أيضًا الأعراض التابعة للصورة؛ لأن لكل صورة طبيعية أعراض ما خصيصة تابعة لها، غير الأعراض التابعة للمادة. **وليس مثل هذا الاختلاف الشخصي العظيم موجودًا في كل شيء من أنواع الحيوان، بل الاختلاف بين أشخاص كل نوع متقارب إلا الإنسان، فإنك تجد الشخصين منا كأنهما من نوعين في كل خلق خلق، حتى تجد قساوة شخص تصل لحيز أن يذبح صغير بنيه من شدة الغضب، وآخر يشفق على قتل بقة، أو إحدى الحشرات، وترق نفسه لذلك**».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

3 ـ بأي شيء كان الإنسان إنسانًا؟

تساءل فلاسفة العرب والإسلام: هل الإنسان إنسان بالنفس؟ أم هو إنسان بالروح؟ أم هو إنسان بالجسم؟ وقد اختلفوا في تقدير الإجابة:

أبو سليمان السجستاني المنطقي: الإنسان إنسان بالنفس

أورد التوحيدي قول أبي سليمان السجستاني في هذا الأمر: «والإنسان تابع لنفسه، وليست النفس تابعة للإنسان، لأن الإنسان بالنفس إنسان، وليست النفس نفسًا بالإنسان» (التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 1). كما أورد قوله: «وأمّا قوله: وهلّا أغنى الرّوح عن النّفس؟ فهو يغني عنها، ولكن في جنس الحيوان الذي لم يكمل فيكون إنسانًا. فأمّا في الإنسان فلا، لأنّ الإنسان بالنّفس هو إنسان لا بالرّوح، وإنما هو بالرّوح حيّ فحسب» (الإمتاع والمؤانسة، الجزء 3)، وأورد: «ونسبة نفس الإنسان إلى الإنسان أوكد وألصق من نسبة العين إليه، ألا ترى أنّه بالنّفس إنسان، وبالبدن حافظ لشكل الإنسان» (الإمتاع والمؤانسة، الجزء 3). لكن، ما معنى أن الإنسان بالنفس إنسان؟ وجواب أبي سليمان: الإنسان بالنفس إنسان لأنه بالنفس يعرف أنه إنسان. وقد أورد على هذا الجواب التوضيح التالي في المقابسات:

«سئل أبو سليمان: هل يجوز أن يقال: «الإنسان ذو نفس»، كما يقال: «هو ذو ثوب وذو مال»؟ قال: أما على التحقيق فلا، وذلك أن الإنسان قد يكون ذا ثوب وذا مال، وقد لا يكون، ويستحيل أن يكون الإنسان إنسانًا إلا وهو ذو نفس، إلا على السعة والمجاز.

قيل له: فهل تقول: «إن النفس ذات إنسان»؟ قال: لا، لأنها غنية عن الإضافة، ألا ترى أنه لا يقال: إن الثوب ذو إنسان، وإن اليد ذات إنسان، كما يقال الإنسان ذو ثوب؟ والإنسان ذو يد؟ لأنه لا حاجة بالثوب إلى الإنسان، وإنما الحاجة بالإنسان إلى الثوب واليد.

ثم قال: واعلم أنه ينبغي أن يفهم من قولنا: «الإنسان ذو نفس»، أنه بالنفس إنسان؛ لأن الإنسان عرف بالنفس أنه إنسان. ومما يزيدك بيانًا أنك إذا قلت: ذو نفس، فقد أضمرت في الإنسان نفسًا في الأول، ثم ميزته بعد بقولك: ذو نفس. وهذا رجوع فيما أعطيت. ألا ترى أنك إذا قلت: «الإنسان ذو ثوب»، لم يتضمن الثوب في الإنسان، بل تميزه منه حتى تكون إشارتك إلى هذا غير إشارتك إلى هذا؟ فقد انكشف أن الإنسان لا يقال: هو ذو نفس إلا على سعة وتجوز. ومما يزيدك أيضًا استبانة أن معنى الملك يستحيل في هذا الكلام. وقولك: «الإنسان ذو ثوب»، إيضاح للملك والملك غير المملوك، وليس كذلك الإنسان مع النفس، فإنه لا يملك النفس، بل النفس تملكه. ألا ترى أنها تُصَرِّفُه وتُكَلِّفُه وتستعمله وتستكمله؟ فأين معنى الملك الذي يقتضيه اللفظ في جميع نظائر هذا القول؟».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

أبو زكريا الصيمري: الإنسان إنسان بالنفس

«سألت أبا زكريا الصيمري عن الإنسان يقول: «حدثتني نفسي بكذا وكذا، وحدثت نفسي بكذا وكذا»، كيف هذا، فإني أجد الإنسان ونفسه كجارين متلاصقين، يتلاقيان فيتحدثان، ويجتمعان فيتحاضران، وهذا يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه؟

فقال: الإنسان إنما هو إنسان بالنفس، وبالنفس ما هو إنسان. والإنسان له صورة بحسب قبوله من النفس، والنفس نفس بحسب ملابستها للبدن وتصريفها له وتدبيرها فيه. فإذا قال الإنسان: «حدثتني نفسي أو حدثت نفسي»، فإنما ذلك لشعوره بشرف نفسه، بقدر ما استفاد من صورتها الخاصة به، واستنارة العقل عليه. هذا إن كان الحديث مؤاتيًا للحق، آخذًا بقسطه منه، وإن تكن الأخرى دخل الفساد من ناحية المادة والخلط والمزاج والقابل. ألا ترى أنك لا تقول: «حدثني عقلي بكذا وكذا»، ولا «حدثت عقلي بكذا وكذا»؟ لأن أفق العقل أعلى، وعالمه أرفع، وأثره ألطف وأنقى، ونسبه أشرف وأسنى.

والإنسان متقوم بالنفس التي إذا لحظها بعينه التي له منها ساغ له أن يحدثها، ويحدث عنها، ويحقق نبأها وحالها. وهي العقل بوجه آخر، والعقل هي بوجه آخر، ولكن العبارة عن هذه الخفيات قاصرة، وإن كانت النفس بها مشيرة. فعلى هذا، الإنسان يحدث

نفسه بما يغلب عليه منها، وتحدثه نفسه بما يغلب عليها منه، وهو هي وهي هو، ولكن بنوع ونوع، وحال وحال، واسم واسم، وملحوظ وملحوظ، وتقريب وتقريب، وتحقيق وتحقيق».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

أبو حيان التوحيدي: ليس الإنسان إنسانًا بالروح:

«فقال ـ أدام الله دولته ـ: هل تعرف العرب الفرق بين الرّوح والنّفس في كلامها؟

وهل فــي لفظها من نظمها ونثرها ما يدلّ على ما بينهما، أو هما كشــيء واحد لحقه اسمان؟

فكان الجواب: إنّ الاســتعمال يخلط هذا بهذه وهذه بهذا في مواضع كثيرة، وإذا جاء الاعتبار أفرد أحدهما من الآخر بالحدّ والرسم، وعلى هذا اتّفق رأي الحكماء، لأنّهم حكموا بأنّ الرّوح جسم لطيف منبثّ في الجسد على خاصّ ماهيته فيه فأمّا النّفس الناطقة فإنها جوهر إلهيّ، وليست في الجسد على خاصّ ماهيته ولكنّها مدبّرة للجسد، ولم يكن الإنسان إنسانًا بالرّوح، بل النّفس، ولو كان إنسانًا بالرّوح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له. فأما النّفسان الأخريان اللّتان هما الشّهويّة والغضبيّة فإنّهما أشدّ اتّصالًا بالرّوح منهمــا بالنفس، وإن كانت النفــس الناطقة تدبّرهمــا وتمدّهما وتأمرهما وتنهاهما، فهذا أيضًا يوضّــح الفرق بين الرّوح والنّفس، فليس كلّ ذي روح ذا نفس، ولكن كلّ ذي نفس ذو روح».

التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 2

والذي عند أبي حيان التوحيدي، بعد هذا النفي، أن الإنسان إنسان بالنفس والجسم، ولكن نصيب النفس منه أكبر من نصيب الجسم:

«قال: ولمّا عرضت الشبهة لقوم قصر نظرهم، ولم يكن لهم لحظ ولا اطّلاع فظنّوا أنّ الرباط الّذي بين النفس والبدن إذا انحلّ فقد بطلا جميعًا.

وهذا ظنّ فيه عسف، لأنّهما لم يكونا في حال الارتباط على شكل واحد وصورة واحدة، أعني أنّهما تباينا في تصاحبهما وتصاحبا في تباينهما.

ألا ترى أنّ البــدن كان قوامه ونظامه وتمامه بالنفس؟ هــذا ظاهر. وليس هذا حكم النّفس في شــأنها مع البدن، لأنّها واصلته في الأوّل عند مســقط النطفة، فما زالت تربّيه وتغذّيه وتحييه وتسوّيه حتّى بلغ البدن إلى ما ترى، ووجد الإنسان بها، لأنّ النفس وحدها ليست بإنسان، والبدن وحده ليس بإنسان، بل الإنسان بهما إنسان، **فإذا الإنسان نصيبه من النفس أكثر من نصيبه من البدن.**

وهذه الكثرة توجد في الأوّل من ناحية شرف النفس في جوهرها، وتوجد في الثاني من جهة صاحب النفس الذي هو الإنســان بما يســتفيده من المعــارف الصحيحة، يضمّه إلى

الأفعال الواجبــة الصالحة، فأمر المعــارف الصحيحة معرفة الله الواحــد الحقّ باليقين الخالص، وأمر الأفعال الواجبة الصالحة العبادة له والرضوان عنه.

وغاية المعرفة الاتّصال بالمعــروف، وغاية الأفعال الواجبة الفوز بالنعيم والخلود في جوار الله، وهذا هو الصّراط المستقيم الذي دعا إلى الجواز عليه كلّ من رجع إلى بصيرة وآوى إلى حسن سيرة.

فأمّا من هو عن هذا كلّه عم، وعمّا يجب عليه ساه، فهو في قطيع النّعم، وإن كان متقلّبًا في أصناف النّعم».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 1

إخوان الصفا: الإنسان إنســان بالنفس والجسم معًا، لكن هو إنسان بشرف النفس أكثر منه إنسانًا بوضاعة الجسم:

«واعلموا أن اسم الإنسان إنما هو واقع على هذا الجسد الذي هو كالبيت المبني، وعلى هذه النفس التي تسكن هذا الجسد، وهما جميعًا جزآن له وهو جملتهما والمجموع منهما، ولكن أحد الجزأين الذي هو النفس أشــرف، وهو كاللب، والجزء الآخر الذي هو الجسد كالقشر، والإنسان هو الذي جملتهما والمجموع منهما، ولكن أحد الجزأين الذي هو النفس كالشجرة والآخر كالثمر. ومن وجه آخر؛ أحدهما: كالرُّكُب [الركيب] وهي النفس، والآخر: كالمركوب وهو الجسد. والإنسان هو جملتهما كالفارس. فمن أجل هذا يحتاج كل إنسان أن يعرف نفسه بالحقيقة، ويحتاج في معرفة ذلك إلى أن ينظر فيه من ثلاثة أوجه:

أحدها: النظر في حالات الجسد ما هو، وكيف هو من تركيب أجزائه، وتأليف أعضائه، وما الصفات المخصوصة به خِلوًا من النفس.

والجهة الثانية: النظر في أمر النفس مجرَّدة من الجسد، وقواها وما هي، وكيف هي، وما الصفات المخصوصة بها.

والجهــة الثالثة: النظر في مجموعهما وما يظهر مــن جملتهما، من الأخلاق والأفعال والحركات والصنائع والأعمال والأصوات وما شاكل ذلك».

رسائل إخوان الصفا

لكن حقيقة الإنسان أنه إنسان بالأولى بالنفس:

«ومن احتجاجات هؤلاء الطائفة المجادلة على بطلان الرؤيا وصحة المنامات يقولون: إنه إذا رأى الإنســان في منامه كأن رأســه مباين لبدنه، أفترى بأي عين يبصر رأسه؟ ولا يدرون أن النفس جوهر لا ينالها الحديد لو قطع الجسد إربًا إربًا.

ومثل هذه الرؤيا من أدل الدليل على وجود النفس وشرف جوهرها إذا كانت تتأتى لها رؤية الجسد بسوء الحال، مقطوع الأعضاء، ناقص البينة، معوج الصورة، وهي سلمية صحيحة

من الآفات، مثل أنفس المقطوعي الأيدي والأرجل والزمنى المفلوجين نصف أبدانهم. وذلك أنك ترى كثيرًا منهم يكون أعقل وأذكى وأعلم وأفهم ممن هو صحيح الجسم، سمين البدن، عظيم الجثة. فلو كان الإنسان هو هذا الجسد حسب بلا نفس معه، لكان يجب أن يكون كل من كان أصح جسمًا، وأكبر جثة، وأسمن بدنًا، يكون أكثر إنسانية، وأعقل وأفهم وأذكى وأعلم ممن كان أصغر جثة، أو كان ناقصًا بعض الأعضاء، أو كان مهزولًا.

وقد يوجد الأمر بخلاف ذلك في كثير من الناس، وفي كثير من الحيوانات أيضًا، فإنك تجد القرد أذكى من الخنزيـر، والثعلب أخبث من الذئب، والببغـاء أفصح من الكركي، والقطا أهدى من النعامة، وما هو موصوف في كتاب الحيوان من هذا المعنى.

وقد تبين بأن الحيوانات لها نفوس أيضًا، وتلك النفوس تتفاضل لا بكبر الجثة، وعظم الخلقة، وحسن الصورة حسـب، بل من قبل أفعالها وجواهر نفوسها وأخلاقها، وخواصها، ومتصرفاتها، مما هـو مذكور في كتاب الحيوان وكتاب الخواص. كل ذلك دليل على أن مع هذه الحيوانات جواهر أخرى هي الفاعلة المحركة لأجسـامها، إذ كان الجسـم لا فعل له بمجرده ولا للعرض أيضًا له بالإجماع.

ويقال لمن يزعم أن الإنسان ليس هو بشيء سوى هذه الجملة المشار إليها، يعني هذا الجسم وما يحله من الأعراض مثل الحياة والحس والحركة، وأن النفس لا وجود لها: لِمَ لا يسـمي هذه الحيوانات إنسـانًا؟ فإن كل واحد منها هو أيضًا جسـد فيه الحياة والحس والحركة؟ فإن قال: أعني بالإنسـان بنية مخصوصة، أو قال: مزاجًا معلومًا، أو قال: تأليفًا مـا، فيقال له: أخبرنا أي بنية تعنـي وأي مزاج، بَيِّنْ لنا؟ وإنا قد نـرى بنية بدن الزنجي مخالفة لبنية بدن التركي، ومزاج الطفل مخالفًا لمزاج الشيخ، وتأليف بنية المفلوج الزَّمِن مخالفًا لبنية السليم الصحيح، وطبع العليل مخالفًا لطبع الصحيح، وكلهم إنسان لا يختلفون في الإنسانية مع اختلاف هذه الأحوال. فبيِّنْ لنا ما ذلك المعنى الذي كلهم فيه بالسوية إن لم يكن للنفس حقيقة ولا وجود؟ فإن قال: الروح، فهو الذي نسميه نفسًا، وإنما الاختلاف هو في العبـارة ولا ضير إذ قد اتفقنا في المعنى. فإن قال: إن الجسـم يفعل هذه الأفعال بكون الروح فيه، ولكن الـروح عرض من الأعراض، فقد ناقـض وادَّعى بأن ما لا فعل له يجتمع مع ما له فعل، فيكون فاعـلًا، فهو المطالب بالدليل على دعواه! ولم يصح للقائلين بهذه الدعوى دليل برهاني يقيني إلى يومنا هذا، إلا شـبهات ودعـاوى، والمنازعة قائمة بذاتها. فإن قال بأنه إذ دخل في الجسـم عرض من الأعراض، فإن الله تعالى يحدث عند ذلك فعلًا، فقد ناقض مذهبـه، وأقرَّ بخلق الأفعال بعدما كان منكـرًا لها إن كان من أهل الاجتهاد، وإن كان ممن يقول بطريق السـمع، فالأمر سـهل لأنه قد وردت أخبار كثيرة في تصحيح وجود النفس والروح، وآيات كثيرة في القـرآن تنطق بها، وإن كان كلامنا مع من يرد دلائل العقل وحجج الجدل».

رسائل إخوان الصفا

ملا صدرا الشيرازي: الإنسان مثنوية متضادة

يرى الشيرازي أن الإنسان مكون من جسد بدني ومن نفس روحانية، فهو بجسده البدني بهيمة دنيوية وبنفسه الروحانية إنسان روحاني. وهو حيث وضع نفسه:

«ممّا يجب أن يعلم ويعتقد كلّ أحد أنّ الإنسان لمّا كان جملة مجموعة من بدن جسمانيّ ونفس روحانيّة، وهما جوهران متضادّان في الأحوال متباينان في الصّفات مشتركان في أفعال عارضة وصفات زائدة، صار الإنسان من أجل بدنه المشارك به سائر البهائم والحشرات مريدًا للبقاء في الدّنيا ومتمنّيًا للخلود فيها، ومن أجل نفسه الرّوحانيّة الّتي يشارك بها الملائكة المقدّسين طالبًا لمعرفة اللّه واللّذّات الأخرويّة متمنّيًا للبلوغ إليها والخلود فيها.

وهكذا أكثر أمور الإنسان وتصرّف أحواله متباينة متضادّة، كالنّفع والضرّ والخير والشرّ والعلم والجهل والإيمان والكفر والشّهوة والعفّة والكرم والبخل والشّجاعة والجبن وما شاكلها من الأفعال والأقوال والأخلاق المتضادّة المتباينة الّتي تظهر من الإنسان لهذين الجهتين، أي جهة الجسد وجهة الرّوح.

فمن غلب عليه الجسدانيّة والتّسفّل، ظهر منه الميل إلى الدّنيا والشّرور المختصّة بالكون فيها؛ ومن غلب عليه الرّوحانيّة، ظهر منه الرّغبة إلى الآخرة وحبّ معرفة اللّه والخيرات المختصّة بالكون مع اللّه والاستعداد للكون في الدّار الآخرة.

فمن الصّفات المختصّة بالبدن المجرّد هو أنّه جوهر ظلمانيّ ثقيل كدر، ذو طبائع ممتزجة متفاسدة، وشهوات مختلفة فانية مستحيلة، ولذّات خسيسة دنيّة متزايلة، راجع إلى العناصر بعد انحلاله واضمحلاله وترك النّفس استعماله الّذي هو موته وزواله.

وأمّا الصّفات المختصّة بالرّوح بمجرّدها، فهي أنّها جوهرة روحانيّة سماويّة نورانيّة، وأمر ربّانيّ حيّة بالذّات، علّامة بالقوّة، قابلة لمعرفة اللّه ومجاورة المقدّسين المقرّبين، فعّالة في الأجسام، ومستعملة لها، ومتمّمة إيّاها إلى وقت معلوم.

ثمّ إنّها تاركة لها راجعة إلى عنصرها ومعدنها كما كانت بدئًا، إمّا بربح وغبطة أو بندامة وخسران وحسرة وحرمان، كما في قوله سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۞ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾ [الأعراف: 29، 30]. وقال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ وَعْدًا عَلَيْنَآ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: 104]. وقال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115].

(...) ولمّا تحقّق وتبيّن أنّ أكثر أمور الإنسان مثنويّة متضادّة من أجل أنّه جملة مجموعة من جوهرين متباينين يكون حكمه في الآخرة لما يغلب عليه، صارت القنية [ما يكتسبه الإنسان ويقتنيه] أيضًا نوعين: جسمانيّة، كالمال ومتاع الدّنيا من أكل الشّبهات وطلب الرّئاسات والجاه في أعين النّاس والشّهرة عند الخلق؛ وروحانيّة، كالعلم والدّين والتّقوى والورع عن محارم اللّه.

ومعظم النّوع الأوّل المال، لأنّ به يتمكّن الإنسان من تناول الشّهوات وتحصيل التّرفّعات في الحياة الدّنيا. ومعظم النّوع الثّاني العلم والدّين، إذ بهما يصير ذا منزلة عظيمة عند اللّه في الآخرة، ويتمكّن من المآرب الأخروية والسّعادات الآجليّة.

فقنية الرّوح العلم، كما أنّ قنية الجسد المال. وبالعلم والدّين تضيء النّفوس ويزيد صفاؤها وإشراقها، كما أنّ بالأكل والشّرب ينمو الجسد ويزيد ويسمن ويغنى من جوع.

فلمّا كان الأمر كذلك، صارت المجالس اثنين: مجلس الأكل والشّــرب واللّهو واللّعب والغناء والرّقص وطلب الشّهوات والمقاصد الخسيسة والمآرب الخبيثة، كمجالس متصوّفة هذا الزّمان ومجمع رقصهــم وصفقهم وتغنّيهم وتلذّذهم؛ ومجلس للعلم والحكمة وســماع روحانيّ ونقل معاني عرفانيّة وكلمات حكميّة ومواعظ دينيّة وخطابات إلهاميّة وأسرار إلهيّة وأشواق عقلانيّة من الأغذية الرّوحانيّة والأطعمة النّفسانيّة للأرواح والنّفوس المتألّهة الّتي لا تبيــد جواهرها ولا ينقطع ســرورها في الدّار الآخرة، كما فــي قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف: 71]. وتلك الأطعمة والأغذية الرّوحانيّة غير مدركة بإحدى الحواسّ الظّاهرة، بل هي أســرار لا يمكــن [كلّها] نيلها إلّا بضمائر القلوب الذّكيّة، كما في قوله جلّ ذكره: «**أعددت لعبادي الصّالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**».

«ولمّا كانت المجالس اثنين، صار السّــائلون اثنين: واحد يسأل حاجته من غرض الدّنيا وصلاح الجســد وجرّ منفعة إليه أو دفع مضرّة عنه؛ وآخر يسأل مســألة من العلم لصلاح أمر النّفس وخلاصها من جهالات الظّلمات ومنفعة للدّين، طلبًا لطريق الآخرة، واجتهادًا في الوصول إلى مجاورة الرّحمــن، وفرارًا من العذاب الأليــم، وفوزًا بالنّعيم المقيــم، وصعودًا إلى الملأ الأعلى، والسّيحان في درجات الجنان وحظائر القدس والرّوح والرّيحان المذكور في القرآن».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

4 ـ ما هي خواص الإنسان الجوهرية؟

جواب الملا صدرا الشيرازي: الإنسان الجامع

القول الجامع عندي ما كتبه الملا صدرا الشيرازي في «تجميع» كل الخصائص التي ذكرها فلاسفة العرب والإسلام قبله متفرقة، ففي حديثه عن هذه السمات الجوهرية التي تسم الإنسان مغنى ومشفى:

«فصل في خواص الإنسان:

فمنها النطق:

اعلم أن مــن عظيم حكمــة اللّه في خلق الإنســان مــن العناصــر والأركان إحداثه الموضوعات اللغوية فيه. والداعي إلى ذلك أن الإنســان مفتقر في معيشــته الدنيوية إلى

مشـــاركة ما ومعاونة من بني نوعه. فإن الواحد من الإنسان لو تفرد في وجوده عن أفراد نوعه وجنســـه ولم يكن في الوجود إلا هو والأمور الموجودة في الطبيعة، لهلك ســـريعًا أو ساءت معيشته؛ لحاجته في معيشته إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة، مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع. فإن الأغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه والملابس الطبيعية أيضًا لا تصلح لـــه إلا بعد صيرورتهـــا صناعية بأعمـــال إرادية. فلذلك يحتاج إلـــى تعلم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته. والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات، بل لا بد من مشـــاركة ومعاونة بين جماعة، حتى يخبز هذا لذاك وذاك ينســـج لهذا وهذا ينقل لـــذاك وذاك يعطيه بإزاء عمله أجرة. فلهذه الأســـباب وأمثالها احتاج الإنســـان في المعاملات وغيرها أن يكون له قوة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية. وأصلح الأشياء لذلك هو الصوت؛ لأنه ينشـــعب إلى حروف يتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن. والصوت من الأمور الضرورية للإنسان لتنفسه المضطر إليه في ترويح حرارة القلب، وأيضًا الهيئات الصوتية لا يثبت ولا يدوم عددها فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى شـــعوره عليه. وبعد الصوت في صلاحية أمر الإعلام هي الإشارة، إلا أنه أدل منها؛ لأنها لا ترشـــد إلا من حيث يقع عليه البصر، وذلك أيضًا من جهة مخصوصة، ويحتاج المعلم أن يحـــرك حدقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الإشـــارة. ففائدة الإشارة أقل ومؤونتها أكثر. وأما الصوت، فليس كذلك. فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما فـــي النفس بالعبارة؛ فجعلـــت الطبيعة للنفس أن يؤلـــف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير.

وأما الحيوانات الأخرى، فـــإن أغذيتها طبيعية أو قريب منها وملابســـها مخلوقة معها كالإهاب والشـــعر والثقب والكهوف؛ فما كان لها حاجة إلى الـــكلام. ومع ذلك، فإن لها أصواتًا مناســـبة لما في بعضها من شـــوب روية وإعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها وضمائرها. ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجمالية يكفي لأغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر. وأما الأصوات الإنســـانية، فلها دلالة تفصيلية. ولعل الأمور التي تحتاج إلى أن يعبر عنها الإنســـان في أغراضه تكاد أن لا تتناهى، فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلا نهاية. فلأجل ذلك ولضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ والاصطلاح عليها.

ومن خواصه العجيبة اســـتنباط الصنائـــع العملية الغريبة. وأمـــا الحيوانات الأخرى، وخصوصًا الطير في صنائع بيوتها ومساكنها، سيما النحل في بنائه البيوت المسدسة، فإن المسدس أوسع الأشكال بعد الدائرة وأشبهها بالدائرة من جهة أن مساحته تحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة. وإنما ترك الاستدارة؛ لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلًا مهملًا، وكذا المربع لئلا يبقى زوايا ضائعة داخل البيوت، فوضعت البيوت على هيئة أشكال متراصة شبيهة بشـــكل صاحب البيت، فإن النحل مستدير مستطيل. ولو كانت مســـتديرة لم تتراص، ولو كانت مضلعة غير المسدســـة: فإما أن يتراص أيضًا كالمخمس والمسبع وغيرهما، أو يقع لها الفرج داخلًا كحاد الزوايا مثل المثلث والمربع.

ومع ذلك كله، ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط وقياس، وإلا لم يكن على وتيرة واحدة بل صدورها عن إلهام وتسخير من مدبرات أمرها وملائكة نوعها. وأكثر فائدة تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها، كالإنسان الذي كأنه الصفوة والغاية في فعلها ووجودها ووجود صنائعها، وما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل. بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه؛ فإن جميع ما يقصده ويكسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصية. والعلة في ذلك أن حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في أن لها الديمومة الأخروية بشخصها والبقاء العقلي بذاتها، والحيوانات الأخرى لا تبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

ومن خواصه أيضًا أنه يتبع إدراكه الأشياء النادرة حالة انفعالية يسمى بالتعجب، ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجرة، ويتبعه البكاء.

ومنها أن المشاركة المصلحية تقتضي المنع من بعض الأفعال والحث على بعضها. ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره، ويستمر نشوؤه عليه، فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما والإقدام على الآخر. وركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام، فيسمى الأول: «قبيحًا»؛ والثاني: «حسنًا جميلًا». وأما سائر الحيوانات، فإنها إن تركت بعض الأمور، مثل الأسد المعلَّم لا يأكل صاحبه ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمه، فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس، بل لهيئة نفسانية أخرى. وهو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه ويلذه، والشخص الذي يطعمه محبوب عنده، فيصير ذلك مانعًا عن أكله لذلك الشخص وكذا نشوؤه عند أمه من أول صغره وإلفه بها ضربًا آخر من الألفة يزجره عن الشهوة إلى إتيانها، وربما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده.

ومنها: أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطّلع على أنه ارتكب فعلًا قبيحًا، فإنه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمى بالخجالة.

ومنها: أنه قد ظن أن أمرًا يحدث في المستقبل يضره، فيعرض له الخوف، أو ينفعه، فيعرض له الرجاء. ولا يكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر وما يتصل به والذي تفعله من الاستظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل وما يكون فيه، بل ذلك أيضًا بضرب من الإلهام من الملك المدبر لنوعها، كالذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة إلى جحرها منذرة بالمطر؛ فإنها إما أن تتخيل أن هناك مؤذ يكون أو مطر ينزل، كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أن ذا يضربه ويؤذيه، أو أن يقع لها ضرب من الإلهام. وبالجملة، إن الأفعال الحكمية والعقلية إنما تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية، ومن سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيرًا كليًّا.

ومنها ما يتصل بما ذكر من أن الإنسان له أن يروِّي في أمور مستقبلة أنه هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي؛ فحينئذ يفعل وقتًا ما حكمت به رويته وتدبيره أن يفعله ولا يفعل هذا وقتًا

آخر بحسب ما تقتضي رويته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله في الوقت الأول وكذا العكس. وأما الحيوانات الأخرى، فليس لها ذلك، وإنما لها من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

ومنها: تذكر الأمور التي غابت عن الذهن، فإن سائر الحيوانات لا تقوى على ذلك؛ أعني الاسترجاع والتدبر.

ومنها ـ وهو أخص الخواص بالإنسان ـ: تصور المعاني الكلية المجردة عن المادة كل التجريد، كما مرَّ بيانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقًا وتصورًا من المعلومات الحاضرة. وأخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي؛ بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه، وحينئذ يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله. وهناك التخلق بأخلاق الله تعالى.

فهذه جملة من خواص الإنسان وصفاته بعضها بدنية، ولكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه كالضحك والبكاء وأمثالهما، وبعضها نفسية تعرض من جهة البدن، كالخوف والرجاء والخجلة والحزن وغير ذلك، وبعضها عقلية صرفة، كالحكمة النظرية والعملية. والإنسان يختص من بين سائر الموجودات، فضلًا على الحيوانات، بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعة، وبعضها نفسانية، وبعضها عقلية».

جواب شمس الدين الشهرزوري: جوامع الأوصاف

«الأول من ذلك: النطق. وذلك أن الإنسان لما كان محتاجًا في معيشته وتكميل نفسه إلى المشارِك، لأن الأمور المحتاج إليها ـ كالأغذية والملابس والمساكن ونحوها ـ ليست بطبيعية، بل أكثرها صناعية، والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع الصنائع والعلوم إلا بمشارك؛ ولهذا قيل: الإنسان مدني بالطبع؛ فاضطر الإنسان إلى أن يكون له قوة وقدرة إلى أن يُعلم الآخر ما في نفسه بوضع علامة.

وأجود الأشياء والأصلح لذلك إنما هو الصوت، لكونه يحصل منه حروف كثيرة يتركب منها تراكيب كثيرة غير متناهية، من غير كلفة ولا مؤنة تلحق البدن، مع عدم ثباته الغير المحتاج إليه. ثم بعد الصوت الإشارات الحسية؛ إلا أن الصوت أدل على المعنى وأوضح من الإشارة؛ لكون الإشارات تختص وتتناول الأمور الحاضرة مع كلفة ومشقة على المشير من ميل العين أو الحاجب أو الأصبع إلى جهة مخصوصة، فمؤنة الإشارة أكثر وفائدتها أقل. وأما الصوت، فبالعكس من ذلك؛ فلا جرم وقع الاصطلاح على تعريف ما في النفس والضمير بالكلام المختلف والعبارات المتنوعة، بخلاف باقي الحيوانات التي أغذيتها من الكلأ والحشيش طبيعية وملابسها من الصوف والوبر والشعر مخلوقة معها؛ فهي لذلك غير محتاجة إلى الكلام والمخاطبة بالألفاظ؛ ومع ذلك فإن لها أصواتها، يفهم منها غيرها ما في ضميرها؛ إلا أن دلالة أصوات الحيوانات على حالة ملائمة أو منافية، إنما هي دلالة

جُمَلية، ودلالة الأصوات الإنسانية على مفهوماتها دلالة تفصيلية لكثرة تفنن مطالبه ومآربه؛ بل تكاد أن تكون الأمور التي تحتاج أن يعبر الإنسان عنها بالألفاظ غير متناهية.

والثاني: استنباط الصنائع العجيبة والحرف الغريبة. ولا يختص ذلك بالإنسان، فإن بعض الحيوانات الأخرى من ذلك؛ فإن النحل يبني البيوت المسدسة التي لا يزيد منها آخر مع أوضاع مخصوصة وترتيب عجيب.

وليــس يحق ما قيل: إن ذلك لا يصدر عن اســتنباط وقياس بل عن إلهام وتســخير، لكونها لا تختلف ولا تتنوع؛ فإنك ستعلم أن لها نفوسًا ناطقة مجردة عن المادة، متنقلة إليها من التربة الإنســانية، فيكون فيها هيئات تقتضي تلك الصنائع، كما في العنكبوت ونســجه مشبكته الدالة على تمكن هيئة الصيادين في نفسه.

الثالث: إن الإنسان إذا أدرك شــيئًا نادرًا غريبًا تبعه حالة تسمى «التعجب»، ويتبعها الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية حالة تسمى «الضجر»، ويتبعه البكاء.

الرابع: إن المشــاركات المصلحية تقتضي الحث على بعض الأفعال الجميلة والأخلاق المحمودة، والمنع عن بعض الأفعال، كالقتل والسرقة والزنا وكشف العورة. ثم إن الإنسان إذا اعتقد ذلك من الصغر ونشــأ عليه واســتمر، لا يرى أحدًا ينكر ذلك، فيتأكد اعتقاده بوجوب الإقدام على الأول، والإحجام على الثاني؛ فحينئذ يســمي الأول: «حســنًا جميلًا»؛ والثاني: «قبيحًا».

وأما الحيوانات الصامتة إذا تركت بعض الأمور التي في طبعها، كالأسد المعلَّم المربى والذئب وغيرهما، التارِك فراسة صاحبه وما في طبعه، فليس ذلك لاعتقاد في النفس، بل لأجــل هيئة أخرى في النفس؛ وتلك الهيئة هي ما يمنعه عن افتراســه؛ وقد يكون ذلك من إلهام إلهي، كحب الوالدة لما ولدته، وفيه ما تقدم من النظر.

الخامس: إن الإنسان إذا علم أن غيره قد علم أنه أقدم على أمر قبيح، فإنه يتبعه حالة تسمى «الخجل».

السادس: إن الإنسان إذا ظن أن أمرًا مضرًّا يقع في الزمان المستقبل، فإنه يتبع هذا الظن حالة تسمى «خوفًا» ويقبله «الرجاء».

وزعموا أن الحيوانات الصامتة ليس لها خوف ولا رجاء إلا في الآن وما يتصل به. وأما حديث النمل من نقله الحب إلى أحجرتها بسرعة منذر بالمطر، فهو لتخيلها المطر أنه هو ذا ينزل، كما يهرب الحيوان من الضد لتخيله أن الضد هو ذا يضربه ويؤذيه، وفيه ما مرَّ.

الســابع: إن الإنسان يفكر ويُروّي في الأمور التي ستقع في المستقبل أنه هل ينبغي أن يفعلها أم لا، ثم إنه يفعل بعد ذلك بحسب ما حكمت فكرته وجزمت رويته، وليس للحيوانات الصامتة ذلك.

الثامن: إن الإنسان له استحضار المعاني الكلية والتوصل بترتيبها الترتيب المخصوص إلى معرفة سائر الأمور المجهولة، تصورية أم تصديقية، وكذلك الإنسان يذكر الأمور الغائبة والمنسية، وليس ذلك للحيوانات الصامتة.

التاسع: قال الشيخ الرئيس في معنى العقل النظري والعقل العملي إن للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة تختص بالتروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك وينفع ويضر ويجمل ويقبح ويكون خيرًا أو شرًّا.

ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل ـ سواء كان صحيحًا أو سقيمًا ـ ويكون غاية ذلك إيقاع رأي في أمر جزئي من الأمور المستقبلة الممكنة؛ لأن الأمور الواجبة والممتنعة لا تروى لا في إيجادها ولا في إعدامها؛ وكذلك يكون حكم الحاضر والماضي؛ فإذا حكمت هذه بهذا الحكم فإنه يتبع هذا الحكم حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن. وتكون هذه القوة من تلك القوة التي على الأمور الكلية؛ فتأخذ المقدمات منها فيما تروي في الجزئيات:

والقوة المدرِكة للكليات تسمى: «عقلًا نظريًّا»، والثانية: «عقلًا عمليًّا». والأولى: للصدق والكذب في الكليات، والثانية: للخير والشر في الجزئيات. وتلك للواجب والممتنع والممكن، وهذه للقبيح والجميل. ومبادئ الأولى من المقدمات الأولية وما يشبهها، ومبادئ الثانية من المشهورات والمقبولات والمجربات والمظنونات».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية.

5 ـ هل يفضل الإنسان على الحيوان؟ وإن كان فَبِمَ؟

عادة ما قارن فلاسفة الإغريق بين الإنسان والحيوان. فقد وضع أفلاطون علامة فارقة بين الإنسان والحيوان من خلال تأكيده في محاورة «أقراطيلوس» على أن الإنسان ما أن يرى أمرًا حتى يُعمل استدلاله في ما رأى، ووحده الإنسان يعرف معنى العدل والآلهة. وإذا كان الإنسان والبهائم يشتركان في الإحساس فإن الإنسان وحده له المقدرة على الاستدلال عن إحساسه، والقدرة على أن يكون له رأي وأن يستدل عليه (محاورة ثياتيتوس).

وكثيرًا ما نعثر على تمييزات في كتب أرسطو بين الإنسان والحيوان. فهو يرى أن الإنسان، وعلى خلاف الحيوان، أوتي المقدرة على الكلام بسبب من اجتماعيته. كما أنه في السياسيات يميز بين الحياة البشرية في المدينة والحياة الحيوانية، فهذه لا تتقصد سوى الحياة نفسها؛ أي: أن تدوم، بينما تلك تتغيا حسن العيش (السعادة) الذي لا يمكن للحيوان أبدًا أن يجد إليها سبيلًا. وفي كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس يميز بين «حياة الحيوانات الأخرى عدا الإنسان» العاجزة عن أن تقوم بنشاط يمنحهم السعادة، وحياة الآلهة حيث الحياة كلها سعيدة، وحياة بني البشر الذين يمكنهم، على الأقل في أويقات تأمل، أن تبلغ تلك السعادة الإلهية. جاعلًا بذلك معيار السعادة أساسًا للتفرقة بين الإنسان والحيوان من

جهة، وبين الإنسان والإله من جهة أخرى. وعلى عادته يربط بين السعادة والفضيلة، فمن لا يقتدر على الفضيلة لا يقتدر على السـعادة: فنحن لا نقول: سـعيدًا لا على ثور ولا على فرس ولا على أي حيوان آخر، لأن لا أحد منهم بقادر على المشاركة في نشاط من هذا النوع [بالفضيلة]. وفي نص آخر مخصص للحديث عن البهيمية التي هي الشـكل الأقصى لعدم اعتدال البشر وهو يرى أن الإنسـان هو الذي يمكن أن يصير بهيميًّا، وذلك لأنه قادر على تجاوز حد الرذيلة والنزول إلى أسفل سافلين، إلى أسفل درك، أما الحيوان فيلزم حده ولا ينزل إلى البهيمية.

وعادة ما يقارن أرسـطو ثلاثًا ثلاث: الإله والإنسان والحيوان. فشأن الإنسان أنه فان مثل الحيوان، ولكن على خلاف الإله الذي هو غير فان. وشـأن الإنسان أنه مالك للعقل، شأن الإله، وعلى خلاف الحيوان الذي هو محروم من العقل. وشأن الإنسان أنه بحاجة إلى الأشـياء كي يحيا، أمره في ذلك كأمر الحيوان، لكن اللّٰه مكتف، وشأن الإنسان أنه مؤهل إلى الحياة الطيبة (أو إلى السـعادة، أو إلى التأمل)، مثل اللّٰه، لكنه على خلاف الحيوان الذي لا يستطيع سوى العيش أو إعادة إنتاج مثيله (التوالد).

أما عند الرواقية، فإننا نجد في فلسفتها الأخلاقية كل السمات التي وجدناها في تصور أرسـطو: أنطولوجيا انفصالية (الانفصال بين الكائنات الثلاثة: اللّٰه والإنسـان والحيوان) وماهوية (لكل كائـن ماهيته الخاصة التي لا تتغير). وفيها نجد التعريف نفسـه للّٰه الذي نجده لدى أفلاطون وأرسطو: «كائن حي خالد وسعيد»، وهو التعريف الذي وجد في محاورة فايدروس لأفلاطون وفي الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسـطو. فهو كائن حي، شأنه في ذلك شـأن الآخرين، وهو غير فان، على خلافهما، لكنه سعيد على خلاف الحيوان، ولكن لربما على شاكلته الإنسان، مع حفظ فارق طبيعة هذه السعادة. وعند الأبيقورية نجد اللذة معيار التفرقة، فلدى الإنسـان ضربان من اللذة: واحد «تكويني» «في سكون» «ثابت» «متصل» «خالص» «غير متغيـر» «أقصى» أنموذجه اللذة الإلهية: وحدها الآلهة يمكن أن تسـتمتع باستمتاع دائم متصل. لكن ثمة اللذة «في حركة»، وهي مقترنة بالمتعة التي ترافق استعادة الكائن الحي لحالته الطبيعية التي تزعجها الرغبة والحاجة والتعب والألم. وأنموذجه هو اللذة الحيوانية: فالحيوانات لا تعرف إلا هذا النوع من اللذة، وكل الحيوانات تجد نفسها في هذه اللذة، وذلك لأن لها حاجة إلى الغذاء من أجل استدوام وجودها وإلى التناسل من أجل اسـتمرار نوعها. والإنسـان بين بين، ويمكن أن يحصل اللذتين، وفي ذلك سـعادته الكبرى وشقاؤه الكبير.

هي ذي السمة الفارقة المشتركة بين كل هذه النصوص. فالإنسان كائن بين طبيعتين، ومن ثمة له طبيعة هشة. إذ يمكن دومًا أن يسقط في الطبيعة الحيوانية (تلك التي توجد في ذاته وتشبه في ما خارج ذاته الحيوان). ويمكنه أيضًا أن يرقى إلى بلوغ الطبيعة الإلهية، وأن يشبهها، أن يرقى إلى ما هو موجود خارج ذاته لأنه أساسًا موجود في ذاته. ويمكنه دومًا أن يقع تحت هيمنة البهيمة التي تسـكنه (كما يقول أفلاطون)، وأن يصيـر كائنًا غير اجتماعي

ومتمردًا على كل حياة جماعية (أرسطو)، أو أن يبحث بما لا يتناهى عن متعة الحيوان المتحركة ولا يبلغ أبدا الطمأنينة ولا السعادة (كما بيَّن ذلك أبيقور). كما يمكنه أن يرقى إلى الخلود الإلهي عن طريق الرغبة في المعرفة (أفلاطون)، إلى السعادة الإلهية أكثر من البشرية القائمة على التأمل (أرسطو) أو يبلغ لذة الحكيم الثابتة ويحيا «مثل إله بين بني البشر» (أبيقور). فكينونة الإنسان بين كينونتين تجعل من طبيعة الإنسان طبيعة هشة وغير مستقرة.

وبالنسبة إلى أرسطو، الإنسان بالطبع كائن سياسي، ولا يوجد بالطبع إلا بالمدينة وفي المدينة التي تمكنه من أن يشكل طبيعته وأن يحققها، وهي شرط تحقيق سعادته. ومن شأن الآلهة أن لا تحيا سياسيًّا، لأنها، كما يقول بروتاغوراس، بما أنها خالدة فإنها ما كانت بحاجة إلى أن تحمي حياتها من اعتداءات الآخرين، ولأنها كما قال أرسطو بما أنها مكتفية بذاتها وسعادتها دائمة إلى الأبد سعادة تأملية، فليسوا بحاجة إلى هذه السعادة التي تكسب بالحياة المشتركة. والحيوانات لا تحيا سياسيًّا، لأنه كما قال بروتاغوراس: ممونة طبيعيًّا بما يسمح لها بالعيش (مخالب، قرون...) وليست بحاجة إلى أن تحمي نفسها من هجومات باقي الحيوانات بواسطة الحماية التي يوفرها لها الرابط الاجتماعي، أما أرسطو فيعلل الأمر على نحو مخالف؛ إذ يرى أن الحيوانات غير قادرة على السعادة التي تحققها لهم الحياة السياسية. وكما احتيج إلى ابتداع «الإله غير السياسي» و«الحيوان غير السياسي» بغاية إبراز «الإنسان السياسي»، فكذلك تمَّ ابتداع «الإله غير الأخلاقي» و«الحيوان غير الأخلاقي» بغاية تمييز «الإنسان الأخلاقي». ومن ثمة لا يقدر على الانحراف الأخلاقي إلا من منح الأخلاق؛ أي الإنسان. ومن هنا يتبين أن الحيوان والإله طبيعتان تحاصران الإنسان. أكثر من هذا، هاتان الطبيعتان تشكلان «مثالين» للإنسان: شأن الإنسان الأخلاقي شأن إله (بعد الفضيلة) أو شأن حيوان (بعد الرذيلة)، ثم إنه لا الإله ولا الحيوان يملكان رغبات فاسدة: فهما صورة لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا الأخلاقية؛ أي أن تسير حسب طبيعتنا. ويبدو أن هذا الوضع يجعل منه كائنًا هشًّا، لأنه يجعل طبيعة الإنسان قادرة دومًا على أن تنجذب إما إلى الأعلى أو إلى الأسفل، إما إلى الخالدين أو إلى غير العاقلين أو غير المنطقيين.

حسب عالم الأنثربولوجيا الفرنسي كلود ليفي شتراوس، ما كانت الحيوانات فحسب جيدة لأن تُؤكل، وإنما هي جيدة لأن تُتَفَكَّر؛ أي يتم التفكير فيها، وبالتالي المقارنة بينها وبين الإنسان، وإن أمكن المفاضلة، فبيان التفاضل والفضل.

أبو الريحان البيروني: الإنسان هو الحيوان الضعيف القوي

«المشاعر ـ وإن جعلت طلائع الحيوان للاقتناء والاتقاء، فإن نوع الإنسان قد فضل جملة الحيوان بما شرف به من قوة العقل حتى أكرم بمكانها ورشح للخلافة في الأرض على التعمير وإقامة السياسة فيها. ولهذا أذلت له طوعًا وكرهًا، فانقادت مسخرة لمصالحه ليلًا ونهارًا ـ قال الله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ۞ وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ۞ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ [يس: 71 ـ 73].

ولولا هذا الإنعام على الإنسان لما قاوم أدونها وهو مختلف في القوة عري عما لها من آيات الدفاع والنزاع صادق في قوله المحكي عنه سبحانه: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُۥ مُقْرِنِينَ﴾ [الزخرف: 13]. ثم لما أكرم بتلك العطية وأهل التكليف من بين البرية ليتأيد بكسبه بعد المنية ـ إذ الرغائب بالمتاعب ونيل البر بالإنفاق من الخبائث ـ أفرد من حواسه اثنتان هما السمع والبصر، فجعلتا له مراقي في المحسوسات إلى المعقولات. أما البصر، فللاعتبار بما يشاهد من آثار الحكمة في المخلوقات والاستدلال على الصانع من المصنوعات. قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، وقال ﷻ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: 3، 4]، وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 105]. وأما السمع، فليسمع به كلام الله بأوامره ونواهيه ويعتصم فيها بحبله فيصل إلى جواره ويبلغ حق مأمنه. وليس ذلك بخفي عن خاص أو عام. قال أعشى بني ربيعة:

كأن فــؤادي بين جنبــي عالم بما أبصرت عيني وســمعت أذني

فإنه أبان حصول العلم بهاتين الحاستين وأضافه إلى الفؤاد دون الدماغ، فإنه الرأي المشــهور بين الكافة. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: 36]. وقال أبو تمام:

ومــمــا قالــت الحكمــاء طرّا لســان المرء من خــدم الفؤاد

وقال جميل بن معمر العذري:

إذا كــنــا بمنزلــــة للهــو نخاف الســمع فيــه والعيونا

لأنها آلتا الرقيب، فيتأمل من الخلل ويتسمع حتى يقف على المغيب عنه ـ فليس يعرف قدر النعمة في شــيء إلا عند فقدها. فلذلك لا يعرف فضيلة هذه الحاســة إلا بعدمها في الأخرس وقياسه إلى الأكمه بعدم البصر، حتى يتحقق قول الله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 42] إلى قوله: ﴿أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: 43]. وكقوله في التأنيب كإعدام النهار والليــل ـ وأما الحواس الباقية فإنها بالبدن أليق منها بالنفس وبحيوانيتها أشبه منها بالإنســانية وان كان الإنسان تصرف فيها أفكاره واستنباطاته حتى بلغ بمحسوساتها أيضًا إلى أقصى غاياتها».

البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر

أبو سليمان السجستاني: ثمة كمال خاص بنوع الإنسان

كتب أبو سليمان المنطقي السجستاني رســالة خاصة لبيان كمال النوع البشري على الحيوان. وقد نقل عنه التوحيدي العديد من الصفحات في الحديث عما به يتميز الإنســان عن الحيوان:

«واختص الإنسان ـ من بين الحيوانات ـ بأجمل صورة وأفضل هيئة: فعدل مزاجه وأخلاطه، وأفاض عليه من فائض وجوده ونور جوهريته ما استنارت به نفسه وأيد به جسمه، فسرت قوته في جميع ما دونه من أصناف الموجودات حتى تملكها بطشًا بجوارح جسده. وأحاطه بمعارف نفسه المشتملة على معانيها وأسبابها التي هي منها وإليها وفيها وعليها، يبين جوهر كل واحد منها وماهيته، ويفصح بفضل علمه وعقله عن مكنون حقيقته (...)».

أبو سليمان السجستاني: رسالة في الكمال الخاص بنوع الإنسان

«وقال أبو سليمان: ذكر بعض البحّاثين عن الإنسان أنّه جامع لكلّ ما تفرّق في جميع الحيوان، ثم زاد عليها وفضّل بثلاث خصال: بالعقل والنظر في الأمور النافعة والضّارّة، وبالمنطق لإبراز ما استفاد من العقل بوساطة النظر، وبالأيدي لإقامة الصّناعات وإبراز الصّور فيها مماثلة لما في الطبيعة بقوّة النفس.

ولمّا انتظم له هذا كلّه جمع الحيل والطّلب والهرب والمكايد والحذر، وهذا بدل السّرعة والخفّة التي في الحيوان، واتخذ بيده السلاح مكان الناب والمخلب والقرن، واتّخذ الجنن لتكون وقاية من الآفات، والعقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصّناعات، والفكر بينهما قابل منهما، مؤدّ من بعض إلى بعض، فصواب بديهة الفكر من صحّة العقل، وصواب روية الفكر من صحّة الطباع».

التوحيدي: كتاب الإمتاع والمؤانسة، الجزء 2

«فقلت: شيخنا أبو سليمان يقول في هذه الأيام ـ وقد جرى حديث الحيوان وعجائب أفاعيله ـ إن الإحساسات التي للحيوان على أصنافه لها غرض عظيم، وبذلك الغرض لها تفاوت عظيم ظاهر وخاف، وأفعال معهودة ونادرة، ولها أخلاق معروفة، ومعارف موصوفة، ولولا ذلك ما كان يقال: أصول من جمل، وأغدر من ذئب، وأروغ من ثعلب، وأجبن من صفرد، وأجمع من ذرّة، وآلف من كلب، وأهدى من قطاة، [وأحمق] من عقعق، وأزهى من غراب، وأظلم من حيّة. وأشدّ عداوة من عقرب. وأخبث من قرد، وأحمق من حبارى، وأكذب من فاختة، وألأم من كلب على جيفة، وأعقّ من ضبّ، وأبرّ من هرّة، وأنفر من ظليم، وأجرأ من ليث، وأحقد من فيل، وعلى هذا.

قال: وكما أنّ بين آحاد نوع الإنسان تفاوتًا في الأخلاق، كذلك بين آحاد نوع الحيوان تفاوت، وكما أنه يزلّ بعض العقلاء فيركب ما لا يظن بمثله لعقله، كذلك يزلّ ويغلط بعض الحمقى فيأتي بما لا يحسب أنّ مثله يهتدي إليه، فليس العقل بحاضر على صاحبه أن يندر منه ما يكون من الحيوان، وأصناف الحيوان من الناس وغير الناس تتقاسم هذه الأخلاق بضروب المزاج المختلفة في الأزمان المتباعدة، والأماكن المتنازحة، تقاسمًا محفوظ النّسب بالطبيعة المستولية، وإن كان ذلك التقاسم مجهول النّسب للغموض الذي يغلب عليه، وإذا عرف هذا الشرح وما أشبهه ممّا يزيده وضوحًا، زال التعجّب الناشئ من جهل العلة وخفاء الأمر.

قال: ومن العجب أنا إذا قلنــا: أروغ من ثعلب، وأجبن من صفرد، وأحقد من فيل، أن هذا الــرّوغ وهذا الجبن وهــذا الحقد في هذه الأصناف ليســت لتكون عــدّة لها مع نوع الإنســان، ولكن لتتعاطى أيضًا بينها، وتستعملها عند الحاجة إليها، وكما يشبّه إنسان لأنّه لصّ بالفــأرة، أو بالفيل لأنّه حقــود، أو بالجمل لأنّه صؤول، كذلك يشــبّه كلّ ضرب من الحيوان في فعله وخلقه وما يظهر من سنخه بأنه إنسان.

ويقال للبليد من الناس: كأنّه حمار، ويقال للذكيّ من الخيل: كأنه إنسان، ولولا هذا التمازج في الأصل والجوهر، والسّــنخ والعنصر، ما كان هذا التشــابه في الفرع الظاهر، والعادة الجارية بالخبر والنّظر.

ـ فقال: هذا كلام لا مزيد عليه».

التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 2

أبو الحسن العامري: فضل الإنسان على الحيوان بجودة النطق

«إن الإنســان حيوان. وهو أفضل من سائر الحيوان لاختصاصه بالجودة. وتلك الجودة هي قوة النطق. فإن هذه القوة أشرف القوى التي أفاضها الله على خلقه. والعالم أفضل من الجاهل لاختصاصه بحياة النطق فيه، فنقول على هذا بأن الأخلاق الفاضلة والأفعال الفاضلة هي التي يكون لها زيادة اسم الجودة. والجودة في الأخلاق والأفعال الصادرة إلى الأخلاق أو عن الأخلاق، وهي التي تكون إنســية، والإنســية هي التي تكون بنطق، فإن الإنسان هو الناطق، وأما الأخلاق والأفعال الرذلة فبهيمية.

وأقول: الإنسان الفاضل على غيره من الناس، بخلقه أو بفعله، هو الذي يكون لخلقه أو لفعله زيادة على خلو غيره بالجودة، والجودة إنما تكون لزيادة فطنة له على غيره، فيستدرك زيادة منفعة لبدنه أو جمال نفسه».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

مسكويه: خاصة النفس هي الفرق بين الإنسان والحيوان

«(...) إن الإنسَان إذا أحس بِهَذِهِ الفَضَائِل الَّتِي فِي نَفسه، والرذائل الَّتِي فِي جِسمه، وَجب عَلَيهِ أَن يســتكثر من الفَضَائِل ليرتقي بهَا إِلَى دَرَجَات الإلهييــن، ويُقِل العِنَايَة بِمَا يعوق عَنهَا. وَلما كَانَ الشّغل بالحواس وخصائص الجِسم عائقًا عَن هَذِه الفَضَائِل والعلوم الخَاصَّة بالإنسان، استقبح أهل كل مِلَّة الانهماك فِيهِ، وَصرف الهمة والبال إِلَيهِ، وَأمرُوا بِأخذ قوته الَّتِي لَا بُد لَهُ مِنها فِي مَادَّة الحَيَاة، وَصرف بَاقِي الزَّمَان بالهمة إِلَى تِلكَ الفَضَائِل الَّتِي هِيَ السَّعَادَة.

وَهَذَا المَعنى يلوح للنَّاظِر، وَيبين لَهُ بَيَانًا جليًّا، إِذا نظر إِلَى فَوق مَا بَين الإنسَان وَسَائِر الحَيَوَانَات؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا فَضلهَا بِخَاصَّة النَّفس لَا بخواص الجَسَد؛ لِأَن خَواص الجَسَد للحيوانات أتم وأغزر ـ وَقد علم أَن الإنسَان أفضل مِنهَا ـ وأعني بخواص الجَسَد الأيد والبطش وَالقُدرَة

على الأكل وَالشرب وَالجِمَاع وَمَا أشبه ذَلِك؛ فَإِذا تمامية الإِنسَــان وفضيلته إِنَّمَا هِيَ بِهَذِهِ المزية الَّتِي وجدت لَهُ دون غَيره، فالمســتزيد مِنهَا أَحَق باســم الإنســانية، وَأولى بِصفة الفَضِيلَة. وَلِهَذَا يُقَال: فلَان كثير الإنسانية، وَهُوَ من أبلغ مَا يمدح بِهِ».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

أبو حيان التوحيدي: خلق الإنسان وخلق الحيوان

إن أخلاق أصناف الحيوان الكثيرة مؤتلفة في نوع الإنســان، وذلك **أن الإنسان صفو الجنس الذي هو الحيوان**، والحيوان كدر النوع الذي هو الإنسان والإنسان صفو الشخص الذي هو واحد من النوع، وما كان صفوًا ومصاصًا بهذا النظر انتظم فيه من كلّ ضرب من الحيوان خلق وخلقان وأكثر، وظهر ذلك عليه وبطن أيضًا بالأقل والأكثر والأغلب والأضعف، كالكمون الذي في طباع السبع والفأرة، والثبات الّذي في طباع الذئب، والتحرّز الذي في طباع الجاموس من بنات الليل، والحذر الذي في طبــاع الخنزير، والتقدم الذي في طباع الفيل أمام قطيعه تمثّلًا بصاحب المقدّمة.

وكذلك ضد ذلك فــي الخنزير تمثّلًا بصاحب الســاقة، وكالحراســة التي في طباع الكلب، وكأوب الطير إلى أوكارها التي تراها كالمعاقل وغيرها بالدّغل والأشب والغياض.

ولهذا قال بعض الحكماء: خــذ من الخنزير بكوره في الحوائــج، ومن الكلب نصحه لأهله، ومن الهرّة لطف نفسها عند المسألة.

وقالــت الترك: ينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه عشــر خصال من ضروب الحيوان: ســخاء الديك، وتحنّن الدجاجة، ونجدة الأســد، وحملة الخنزير وروغــان الثعلب، وصبر الكلب، وحراســة الكركيّ، وحذر الغراب، وغارة الذئب، وسمن بعروا، وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء.

ولما وهب الإنسان الفطرة، وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل، جمع هذه الخصال وما هو أكثر منها لنفسه وفي نفسه، وبســبب هذه المزية الظاهرة فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ منها مراده بالتســخير والإعمال واســتخراج المنافع منها وإدراك الحاجات بها، وهذه المزية التي له مستفادة بالعقل، لأن العقل ينبوع العلم، والطبيعة ينبوع الصناعات، والفكر بينهما مســتمل منهما ومؤدّ بعضها إلى بعض بالفيض الإمكاني والتوزيع الإنساني، فصواب بديهة الفكرة من سلامة العقل، وصواب رويّة الفكرة من صحّة الطباع، وصحّة الطباع من موافقة المزاج، وموافقة المزاج بالمدد الاتّفاقي والاتفاق الغيبيّ، أعني بهذا أن وجه الحادث المجهول عندنا اتفاق، ووجه الحادث المعلوم عند الله ﷻ غيب، فلو ظهر هذا الغيب لبطل الاتفاق، ولو بطل الاتفاق لارتفع الغيب.

فانقسمت الأحداث بين ما هو على جديلة واحدة معروفة، وبين نادر لا يدوم العهد به، فدلّ ما ظهر واستمرّ على ما جاد به ووهب، ودلّ ما غاب واستتر على ما تفرّد به وغلب.

ولما كان الحيوان كلّه يعمل صنائعه بالإلهام على وتيرة قائمة، وكان الإنسان يتصرّف فيها بالاختيار، صحّ لــه من الإلهام نصيب حتى يكون رفدًا له فــي اختياره، وكذلك يكون النحل أيضًا، صحّ له من الاختيار قسط في إلهامه حتى يكون ذلك معينًا في اضطراره، إلّا أن نصيب الإنســان من الإلهام أقلّ كما أن قسط ســائر الحيوان من الاختيار أنزر، وثمرة اختيار الإنسان إذا كان معانًا بالإلهام أشرف وأدوم وأجدى وأنفع وأبقى وأرفع من ثمرة غيره من الحيوان إذا كان مرفــودًا بالاختيار، لأنّ قوّة الاختيار في الحيــوان كالحلم كما أن قوة الإلهام في الإنسان كالظلّ».

التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة

إخوان الصفا: فضل الإنسان عن الحيوان بالبيان

«اعلم أن اللّٰه خلق في حواس الإنسان زيادةَ قوةٍ، وجودة تمييز، ما لم يجعل في حواسّ سائر الحيوانات، وبخاصّةٍ في القوة اللامسة فضّله عليها، وكرّمه بها، كما جعل في قوة يديه من الصنائع العجيبة، وفي قوة لسانه من اللغات المختلفة، ما لم يجعل في أيديها ولا في ألسنتها، كما هو بَيّنٌ ظاهر جَليٌّ لا يخفى على أحد من العقلاء. وقد يظن كثير من الناس العقلاء أن بعض الحيوانات يفهم معاني الكلام ويمتثــل الأمر والنهي، ولكن لا يَقدر على الكلام كمثل الفيل، والفرس الجواد، والجمل، والغنم، والبقر، والكلب، والسِّنَّور، والقِرَدة، وأمثالها من الحيوانات المُسخّرة للإنسان، المُستأنسة به، المنقادة لخدمته. ولعمري إنها تفهــم معاني بعض الــكلام، كالزَّجر والأمر والنِّداء، وما شــاكلها التي هي بعضُ أقســام الكلام. فأما أن تفهم معاني الخبر والســؤال والجواب والاستفهام فلا. وقد بيّنا علة ذلك في رسالة الحيوانات.

ثم اعلم أن الإنســان مع اســتماعه الأصوات، وتمييزه بالنغمات، يفهم معاني اللغات والأقاويل والكلمات، كما أنه، عند نظره إلى الخطوط والكتاب، يفهم ما يتضمَّنُها من معاني الكلام والعبارات، ما لا يفهم عليها غيرُه من الحيوانات.

ثم اعلم أن من هاتين الطريقتين أكثر معلومات الإنســان التي ينفرد بها دون ســائر الحيوانات.

واعلم أن بني الإنسان في هاتين القوّتين متفاوتو الدرجات تفاوُتًا بعيدًا جدًّا، وذلك أن مــن الناس من لا يفهم إلّا لغةً واحدة، ولا يعرف أيضًا من معاني تلك اللغة، من الأشــياء والألفاظ والأقاويل، إلّا شــيئًا قليلًا. ومن الناس من يفهم عِدّة لغات ويُحسن أن يقرأ عِدّة كتابات، ويفهم من كل لغة أسماءً وألفاظًا وأقاويل كثيرة، ويفهم معاني دقيقة، ما لا يفهم غيــره من الناس. وهذه أحــد اختلاف الناس فــي المعارف، واختلاف العلمــاء في الآراء والمذاهب. فأما بيان كمية معلومات الإنسان حسبما نذكره هاهنا فنقول: إنه لما كان جميع معلومات الإنسان من جهة الزمان ثلاثة أنواع فحسب، فمنها ما قد كان مع الزمان الماضي،

من هم إخوان الصفا؟
«جماعة سرية من فلاسفة الإسلام اشتهرت بتأليف رسائل فلسفية عرفت باسمها، عاشت في القرن الرابع الهجري. وكادت أن تكون لنا مجهولة لولا أن كشف سرهم أبو حيان التوحيدي الذي كان ينسخ لهم رسائلهم: «وقد أقام [= زيد بن رفاعة] بالبصرة زمانًا طويلًا، وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصّناعة، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستيّ، ويعرف بالمقدسيّ، وأبو الحسن علي بن هارون الزّنجانيّ، وأبو أحمد المهرجانيّ والعوقيّ وغيرهم، فصحبهم وخدمهم، وكانت هذه العصابة قد تآلفت بالعشرة، وتصافت بالصّداقة، واجتمعت على القدس والطّهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبًا زعموا أنّهم قرّبوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته». (التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 2).

ومنها ما سيكون في المستقبل، ومنها ما هو كائن في الوقت والزمان الحاضر، ولما كان أحد الطرق، التي تُعلِّم الإنسان الأُمور الماضية مع الزمان، استماع الأخبار، وكان رُبّ مخبرٍ كذاب، ورُبّ مستمع له مُصدِّق، وهكذا أيضًا رُبّ مخبرٍ صدوق، ورُبّ مستمع له مكذب، وعلى هذا القياس أيضًا حُكم الأخبار عن الكائنات قبل كونها، وعن الأشياء الموجودة في الزمان الغائبة بالمكان؛ فهذا أيضًا أحد أسباب اختلاف الناس في المعلومات، واختلاف العلماء في الآراء والمذاهب.

(...) إن الله لما خلق الإنسان الذي هو آدم أبو البشر عليه السلام، وفضّله على كثير ممن خلق قبله تفضيلًا جعل إحدى فضائله كثرةَ العلوم وغرائب المعارف، وجعل له إليها عِدّة طرقات: فمنها طُرق الحواسّ الخمس التي بها يُدرِك الأُمور الحاضرة في المكان والزمان، كما بيّنا في رسالة الحاس والمحسوس. ومنها طريق استماع الأخبار التي ينفرد بها الإنسان دون سائر الحيوانات، يفهم بها الأُمور الغائبة عنه بالزمان والمكان جميعًا، كما ذكر الله تعالى ومَنّ به عليه فقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمٰن: 3، 4]. ومنها طريق الكتابة والقراءة يفهم بها الإنسان معاني الكلام واللغات والأقاويل، بالنظر فيهما عمن لم يره من أبناء جنسه مع الزمان، أو من هو غائب بالمكان، كما قال الله ومَنّ به على الإنسان، فقال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 3 ـ 5]. وبهذه الفضيلة شارك الإنسان الملائكة الكرام، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: 10 ـ 12].

واعلم أن فهم القراءة والكتابة ومعرفتها متأخرة عن فهم الكلام والأقاويل، كما أن فهم الكلام والأقاويل ومعرفتها إنما هي متأخرة عن فهم المحسوسات، كما هو بيّن ظاهرٌ لا يخفى على العقلاء؛ وذلك أن الطفل إذا خرج من الرَّحِم، فإنه في الوقت والساعة تُدرِك حواسُّه محسوساتها، فيحس بالقوة اللامسة الخشونة واللين، وبالقوة الباصرة النور والضياء، وبالقوة الذائقة طعمَ اللبن، وبالقوة الشامّة الروائح، وبالقوة السامعة الأصوات، ولكنه لا يعلم معاني الكلام والأصوات إلا بعد حين. فأول شيء يُحس باللمس، فيتألم، لأن حاسة اللمس أعمّ الحواس. ثم يُحس بالطعم فيميّز لبن أمه من غيره. ثم يميّز بين الروائح، فيعرف الشَّم. ثم يميز بين الصوت الشديد الجهير، وبين الصوت الضعيف الخفيف. ثم يُفرِّق بين الصور. ثم يميز على مرِّ الأوقات بين نغمة الأُم ونغمة الأب والإخوة والأخوات والأقرباء وغيرهم. ثم شيئًا بعد شيء، على التدريج، وعلى هذا المثال فهمه ومعرفته بسائر الحواسّ ومحسوساتها، إلى أن تتِمّ سِن التربية، ويُغلَق بابُ الرضاع، ويُفتح الكلام والنطق. ثم بعد ذلك تجيء أيام الكتابة والقراءة، والآداب، والصنائع، والرياضيات، وسَماع الأخبار والروايات، والفقه في الدين، والنظر في العلوم والمعارف، وطلب حقائق الموجودات، والبحث عن الكائنات، والاستدلال بالحاضرات على الغائبات، والمحسوسات على المعقولات، وبالجسمانيات على الروحانيات، وبالرياضيات على الطبيعيات، وبالطبيعيات على الإلهيّات التي هي الغاية القُصوى في العلوم والمعارف، والسعادة الأبدية والدوام السرمدي».

إخوان الصفا: الرسائل

الراغب الأصفهاني: الإنسان كائن بَيْنِيٌّ بين الحيوان والملاك

«الإنســان من بين الموجودات مخلوق خلقة تصلح للداريــن، وذلك أن الله تعالى قد أوجد ثلاثة أنواع من الأحياء: نوعًا لدار الدنيا وهــي الحيوانات، ونوعًا للدار الآخرة وهو الملأ الأعلى، ونوعًا للدارين وهو الإنسان.

فالإنسان واسطة بين جوهرين: وضيع وهو الحيوانات، ورفيع وهو الملائكة، فجمع فيه [الله] قوى العالمين، وجعله كالحيوانات في الشــهوة البدنية والغذاء والتناسل والمهارشة والمنازعة، وغير ذلك من أوصــاف الحيوانات، وكالملائكة في العقل والعلم وعبادة الرب والصدق والوفاءِ، ونحو ذلك من الأخلاق الشريفة.

ووجه الحكمة في ذلك أنه تعالى لما رشحه لعبادته وخلافته وعمارة أرضه، وهيأه مع ذلــك لمجاورته فــي جنته، اقتضــت الحكمــة أن يجمع لــه القوتيــن [المعقول والمحســوس]، فإنه لو خلــق كالبهيمة معرى عــن العقل لما صلح لعبــادة الله تعالى وخلافته، كما لم يصلح لذلك البهائم، ولا لمجاورته ودخول جنته. ولو خلق كالملائكة معرى عن الحاجة البدنية لم يصلح لعمارة أرضه كما لا تصلح لذلك الملائكة، حيث قال تعالى في جوابهم: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. فاقتضت الحكمة الإلهية أن تُجمع له القوتان، وفي اعتبار هذه الجملة تنبيه على أن الإنسان دنيوي وأخروي، وأنه لــم يخلق عبثًا كمــا نبه الله عليــه بقولــه: ﴿أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا وَأَنَّكُمۡ إِلَيۡنَا لَا تُرۡجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115]».

الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة

ويعود الراغب الأصفهاني في مكان آخر من كتابه، «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، ليوضح القول في الفصل والفضل بين الإنسان والحيوان، فيقول:

«للإنسان فضل على الحيوانات كلها في نفسه وجسمه:

«وأما فضله في نفســه فبالقــوة المفكرة التي بهــا العقل والعلــم والحكمة والتمييز والرأي؛ فإن البهائــم وإن كانت كلها تحس، وبعضها يتخيل، فليــس لها فكر ولا رويَّة، ولا اســتنباط المجهول بالمعلــوم، ولا تعرف علل الأشــياء وأســبابها. وليس فــي قوتها تعلم الصناعات الفكرية، وإنما يتعلم بعضها بعض الصناعات المتخيلة، وأقواها في ذلك الفيل والقرد.

وأما فضله في جسمه فبالليد العاملة، واللســان الناطق، وانتصاب القامة الدالة على استيلائه على كل ما أوجد في هذا العالم، وقد نبه الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ [التين: 4] وبقولــه: ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ﴾ [غافر: 64]. ولم يعن الصــورة التخطيطية فقط، بل عناها والصورة المعقولة. ولتشــريفه تعالى إياه بذلك قال: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ

مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: 70]. ومن زعم أن الإنسان خلق خلقة ناقصة عن الوحشيات من حيث إنه لم يكف الملبس كما كُفيتهُ، ولم يعط سلاحًا في ذاته كما أُعطي كثير منها، فنظره ناقص؛ إذ قد أعطي الإنسان بدل ذلك التمييز الذي يمكنه أن يتخذ به كل ملبس وكل سلاح حسب ما يريده، فيتناوله متى أراد، ويضعه متى أحب. ثم لو أُعطي الإنسان بعض الأسلحة التي أعطيته [الوحشيات] لم يمكنه أن يستعمل غيره كالوحشيات، وأيضًا فلو أعطي ذلك لكان من الحق أن لا يعطى التمييز؛ لأنه حينئذ كان يستغني عنه فتبطل فائدته، وفعل الله تعالى منزَّه عن ذلك.

فإن قيل: وكيف قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴾ [النساء: 28] فاستضعفه؟ قيل: ضعفه بالإضافة إلى الملأ الأعلى لما فيه من الحاجات البدنية التي قد كفيها أولئك.

واعلم أن كل ما أوجد في هذا العالم فإنما أوجد لأجل الإنسان، إما لانتفاعه به في الحمل والركوب كالخيل والبغال والحمير، أو الأغذية له، كالبقر والغنم والحبوب والثمار، وإما لانتفاع ما ينتفع به الإنسان كالعشب والحشرات. وما لا يَعرف الإنسان نفعه فليس يخرج عن كونه نافعًا. وقد بيَّن الحكماء نفع جلها. وما لا سبيل لبعضنا أو لكلنا إلى معرفة نفعه، فليس جهلنا به قادحًا في حكمة الله تعالى في إيجاده. ورب شيء جهلنا نفعه وقد سخر لمعرفته بعض الحيوانات؛ كالشجر الذي فيه العسل بالقوة. فما سخر لمعرفته واستخراجه إلا النحل. وما أليق من أنكر حكمة الله تعالى لجهله أن يُنشد:

عليَّ نحت القوافي من مقاطعها وما عليَّ إذا لم تفهم البقر»

الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة

«الإنسان لما ركب تركيبًا بين بهيمة وملك، فشبه بالبهيمة بما فيه من الشهوات البدنية، من المآكل والمشارب والمناكح، شبهه بالملك بما فيه من القوى الروحانية، من الحكمة والعدالة والجود، صار واسطة بين جوهرين: وضيع ورفيع. ولهذا قال تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ [البلد: 10]، فالنجدان من وجه: العقل والهوى، ومن وجه: الآخرة والدنيا، ومن وجه: الإيمان والكفر، ومن وجه: الهدى والضلال، ومن وجه: موالاة الله تعالى وموالاة الشيطان المذكورتان في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ﴾ [البقرة: 257]، ومن وجه: النور والظلمة المذكورتان في هذه الآية؛ أي: الفضيلة والنقيصة، أو من وجه: الحياة والموت المذكوران في قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾ [الأنعام: 122]. فمن وفقه الله للهدى، وأعطاه قوى لبلوغ المدى، فراعى نفسه وزكاها، فقد أفلح، ومن حرم التوفيق فأهمل نفسه ودسَّاها، فقد خاب وخسر، كما قال تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾ [الشمس: 9، 10].

الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة

ابن باجه: الإنسان كائن روحي [فكري] فردي

يعترف الفيلسوف الأندلسـي ابن باجه بداية بأنه: «قد يستعصي ما يباين به الإنسان الحيوان غير الناطق». لكنه يرى أن الروحانية ـ بمعنى الأخلاقية ـ سـمة فارقة للإنسان، ولئن هي كانت للحيوان من روحانية فكرية ـ أخلاقية، فهي للنوع لا للفرد، بحيث يبدو أن لبعض الحيوانات ـ بصفتها الجماعية ـ أخلاقيات روحانية، شأن وفاء الكلاب مثلًا، لا كلبًا واحـدًا وإنما كل الـكلاب، لكن الإنسـان وحده جمعت فيـه الصور الروحانيـة (الفكرية والأخلاقية) فردًا فردًا:

25 Aniversario I.E.S. Avempace. Zaragoza, 16 de noviembre de 2004
Abu Bark Muhammad ibn Yahya ibn al Sa'ig ibn Bajya. Zaragoza, 1070? - 1139

«فأما الروحانية الخاصة، فقد توجد فـي كثير من الحيـوان أفعال تنال بها، مثل الحياء للأسد والعجب للطـاووس والملـق للكلـب والكرم للديك والمكر للثعلـب. إلا أن هذه إذا كانـت للبهائـم كانـت طبيعية للنوع، ولم يختص بها شـخص من ذلك النوع، بل إن أدرك لصورة روحانية خاصة بشـخص ذلك النوع تعطيه هذه الحال، فشرفه بالنوع. فأما لشـخص ما منه، فلا يوجد ذلك إلا للإنسان خاصة. وهذه الأنواع التي توجد لها هذه الأخلاق الكريمة هي من أشـرف الحيوان. وأما ما لم تكن فضائل لأنها تسـتعملها في كل وقت، سـواء كان ذلك ينبغـي أو لا، فلذلك ليسـت فضائل إلا باشتراك الاسم.

وأما غايته الجسـمانية، فذلك والبهيمة سـواء. وهذه الكمالات بالجملة إما كمالات شـكلية [فضائل شـكلية] أو كمالات فكرية [فضائل فكرية]. والكمالات الشـكلية يمكن في بعضها أن تشارك فيها البهائم. والأحوال التي توجد للصور الروحانية، وهي فضائل شكلية، يمكن أن تشـترك فيها البهائم، لكن لا توجد إلا لأنواعها، كالنجـدة والحياء الموجودين للأسد، ليس لأسـدٍ واحدٍ، لكن لكل أسـد. بل إن وجد لشخص أسـد حي يوجد لصورته الروحانية الخاصة شـيء يخصها من ذلك/ كالإفراط مثلًا، لكن ذلك لصورته بالعرض. وصور البهائم الروحانية إنما تختص بأحوال هـي كمالات إذا أخذت عوضًا من النوع، فإن وجد لشـيء منها حال فبالعرض، وما يوجد من هذه الأحوال المشتركة للصور الروحانية الإنسانية، فكلها تخصها، لا لأنها عوض عن النوع بالعرض.

وأمـا الكمالات الفكرية، فهي أحوال خاصة بالصور الروحانية الإنسـانية، لا شـركة لغيرها فيها. وذلك كصواب الرأي وجودة المشـورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى التي الإنسان مختص بها، كالخطابة وقود الجيوش والطب وتدبير المنزل وغير ذلك. فأما الحكمة، فإنها أكمل أحوال الروحانية الإنسـانية، إلا عند مـن لا يعلمها، فإنها عند ذلك

تجري مجـرى هذه، وذلك مثـل مرتبة العالم عنـد الجمهور. وهذا الكمـال يوجد للعلم بالعـرض وبالقصد الثاني، وأما الذي للحكمة فبالذات وعلـى القصد الأول، وليس أحوالًا لشيء، بل هي كمالات بالإطلاق».

ابن باجه: تدبير المتوحد

ابن كمونة: في الفرق بين الإنسان والحيوان

يميل الرجل إلى نوع من النسبية والشكية: قد لا تكون التفريقات بين الإنسان والحيوان حاسمة. وهكذا، قد يكون للنبات شعور، فليس الشعور هو ما يميز الإنسان:

«(...) وإنما قلت: إما ألا يتحقق لنا كذا أو يتحقق، ولم أقل: إما ألا يكون كذا أو يكون لتجويز حس أو حركة إرادية للنبـات أو تغذية ونمو توليد للمعدن، فإنا لم نعلم ذلك ولا نتحققه.

ومن المحتمل أن يكون لكل متكون من الأجسـام شـعور ما، فإن الطبيعـة لو لم تقتـض لذاتها شـيئًا كائنًا ما مثـلًا، لما حركت الجسـم إليه، فمقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة، قبل وجوده بالفعل. وجاز أن يكون ذلك كالوجود الذهني الذي لنا، فيكون لها شـعور بذلك الشيء، ويكون هو العلة الغائية لفعلها.

وأذكر أنه قد شـوهد بعض الإناث من النخل يتحرك إلى جهة بعض الذكور منها دون بعض في حال تكون الريح إلى خلاف تلك الجهة. وكذا ميل عروقها إلى الصوب الذي فيه الماء إلى النهر، وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها.

وهو ما يؤكد أن للنخيل من النبات شـعورًا ما وإدراكًا، وإن كان لا يوجب الجزم بذلك في المبدأ القريب له، بل في المبدأ البعيد المدبر، نفسًـا كان أو عقلًا، ممكنًا كان أو واجبًا».

ابن كمونة: الجديد في الحكمة

جواب ابن عزرا: الإنسان يفضل على الحيوان لكونه العالم الصغير

فكرة كون الإنسان «عالمًا صغيرًا» فكرة معروفة عند القدماء. غير أن أكثر من أشاعها إخوان الصفا في رسائلهم. فقد ذكروا في إحدى رسائلهم: «نريد أن نذكر في هذه الرسالة معنى قول الحكماء: إن الإنسان عالم صغير، فنقول: اعلم أن الحكماء الأولين، لما نظروا إلى هذا العالم الجسماني بأبصار عيونهم، وشاهدوا ظواهر أموره بحواسهم، وتفكّروا عند

ذلك في أحواله بعقولهم، وتصفحوا تصرف أشــخاص كلياته ببصائرهــم، واعتبروا فنون جزئياته برويّتهم، فلم يجدوا جزءًا من جميع أجزائه أتم بنية، ولا أكمل صورة، ولا بجملته أشدّ تشــبيهًا من الإنسان. وذلك أنه لما كان الإنسان هو جملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، وجــدوا في هيئة بنية جســده مثالات لجميع الموجــودات التي في العالم الجســماني من عجائب تركيب أفلاكه، وأقســام أبراجه، وحركات كواكبه، وتركيب أركانه وأمهاته، واختلاف جواهر معادنه، وفنون أشــكال نباته، وغرائب هياكل حيواناته. ووجدوا أيضًا لأصناف الخلائق الروحانيين من الملائكة والجن والإنس والشياطين، ونفوس سائر الحيوانات، وتصرف أحوالها في العالم، تشبيهًا من النفس الإنسانية وسريان قواها في بنية الجسد. فلما تبينت لهم هذه الأمور عن صور الإنسان، سمّوه من أجل ذلك عالمًا صغيرًا».

وقد وجدت رسائل إخوان الصفا في الأندلس انتشــارًا واسعًا، ومن ثمة تسربت فكرة «العالم الصغير» هذه إلى فلاسفة اليهود بالأندلس. هذا نموذج ابن عزرا:

«(...) ولما أردت أن أقصد بابًا من أبواب خلائق مُوجِدِنا وبارِئنا تعالى اسمه وتقدس ذكره، وأستقصي فيه القول، فيكون على هذا القليل دلالة على ما أترك من الكثير، لم أَلف في مخلوقاته، ولا وجدت في شريف مبتدعاته (= اللّٰه) من لدن المحيط إلى المركز أعجب من خلق الإنسان؛ لأنه أعدل الحيوان طبيعة، وأتقنها صورة، وأشرفها صفة، وأكرمها صنعة، وأجملها هيئة، وأنه وحده المأمور المنهي الــذي تجوز عليه الطاعة والمعصية، وليس قول [النبي] داود: «فمن هو الإنسان حتى تذكره...؟» بكاسر لشرف خلقته على جميع الخلائق بقصد إظهار فضله وإيثار شــرفه؛ لأنه لما اعتبر كنه هذا العالم الأكبر، وفطره السماوات وآثارها، وسعة أفنيتها وأقطارها، ووضع مناطقها وأنوارها، وصفة مراكزها وأدوارها (...) ثم هذين النيرين [الشمس والقمر] اللذين أخرج الرصد أن النور الأعظم منهما أكبر من كرة الأرض مائة وستة وســتين مرة ـ لأن مضمون المجسطي مائة وثلاثين مرة ـ كيف إذا قيس إلى الفلك الذي هو فيه، فقال: ما قدر الإنسان بالإضافة إليها، وخطر شبحه بالقياس إلى أشــباحها، حتى رزقته هذه المعرفة بها وبغيرها؟ وإنه لا ينفصل عن الملائكة الأحياء الناطقين غير بزيادة فصل واحد إلى معناه النقصان ـ وهو الموت. قال: «وتنقصه قليلًا عن الملائكــة» (مزامير، 8: 9)، ثم ســلطته على مخلوقاتــك الدنيانية، وملكتــه مصنوعاتك الحيوانية. قال: «تسلطه على أعمال يديك، إلخ [جعلت كل شيء تحت قدميه] (مزامير، 8: 6)، «الغنم والبقر جميعًا... [وبهائم البر أيضًا] وطيور السماء وسمك البحر [السالك في سبل المياه] (مزامير، 8: 7 ـ 8)... فكل ما خلقه لأجل الإنسان وللإنسان... فالإنسان سبب الكل، وفيه من الكل إلــى [جانب] ما رزق من فضيلة التمييز على جميع الحيوان... فصورة الإنسان لطيفة تقبل الحكمة من بين جميع الصور، كما أن صورة النبات ألطف من الجماد، وبه قبلت النمو. وصــورة الحيوان ألطف من النبات، وبذلك قبلت الحس والحركة. وصورة الإنسان ألطف من جميع الحيوان، ولذلك قبلت الحكمة التي هي المنطق».

موسى بن عزرا: مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة

ابن ميمون: في الفرق بين الإنسان والحيوان (اشتراك في الاسم وتباين في المعنى)

يلاحظ الفيلسوف ابن ميمون أن ما يقال عن الإنسان والحيوان بالاشتراك إنما هو من باب ما يسميه المناطقة وفلاسفة اللغة «اشتراك الاسم». خذ مثلًا كلمة «عين» فهي تطلق على مصدر الماء (شــربت من العين) وعلى جارحة الإنسان (أضرت عينه) وعلى الجاسوس (جعل على القوم عينًا) وعلى جوهر الشــيء (عين الحقيقة)، أما إذا تُؤمل المعنى وجد أنه مختلف بأشد اختلاف يكون... وإلا أية علاقة بين عين الماء وعين الإنسان والعين على القوم وعين الحقيقة؟

والأمر على النحو نفسه في اعتبار ابن ميمون: فنحن نقول: إن هذا الكائن يتغذى، لكن فعل «يتغذى» ينطبق على النبات والحيوان والإنسان، غير أنه بانطباع مختلف، ويسوق ابن ميمون «مماثلة»؛ أي تمثيلًا حســيًّا على نحو: مثل كذا بالنسبة إلى كذا كمثل كذا بالنسبة إلى كذا (مماثلة أرسطو الشهيرة): يقال عن مكان بأنه قد «أضيء»، لكن فعل الإضاءة فعل مشترك الاسم: فارق بين أن يكون المكان مضاء بالشمس أو مضاء بالقمر أو مضاء بالنار...

«(...) وقد قدمنا في هذا الفصل أن كلامنا إنما هو في نفس الإنســان؛ لأن الاغتذاء مثلًا الذي للإنســان، ليس هو الاغتذاء الذي للحمار والفرس؛ لأن الإنسان مغتذي بالجزء الغاذي من النفس الإنسانية، والحمار مغتذي بالجزء الغاذي من النفس الحمارية، والنخلة مغتذية بالجزء من النفس التي لها، وإنما يقال على الكل: (إنسانًا وحيوانًا ونباتًا) مغتذي، باشــتراك الاســم فقط، لا أن المعنى واحد بعينــه. وكذلك يقال على الإنســان والحيوان الحســاس (الذي يحس)، باشتراك الاســم فقط، لا أن الحس الذي في الإنسان هو الحس الــذي في الحيوان، ولا الحس الذي في هذا النوع هو الحس بعينه الذي في هذا النوع، بل كل نوع ونوع مما له نفس له نفس واحدة غير نفس الآخر، ويلزم عن نفس هذه الأفعال، وعن نفس هذه الأفعال، فقد يُشــبه الفعل للفعل، فيُظن بالفعلين أنهما شيء واحد بعينه، وليس كذلك. ومثالها مثال ثلاثة مواضع مظلمة؛ أحدها: أشــرقت عليه الشمس فأضاء، والثاني: طلع عليه القمر فأضاء، والآخر: سُرج فيه ســراج فأضاء. فكل واحد قد وجد فيه الضياء. لكن سبب هذا الضياء [مختلف]: [واحد] فاعله الشمس، وفاعل الآخر القمر، وفاعل الآخر النار؛ كذلك فاعل حس الإنســان هو نفس الإنســان، وفاعل حس الحمار هو نفس الحمار، وفاعل حس العقاب هو نفس العقاب. وليس لها [لهذه الأفعال] معنى يجمعها غير اشــتراك الاسم فقط. فحصل أن هذا المعنى غريب عجيب، يعثر فيه كثير من المتفلسفين، ويُلزموا من ذلك شناعات وآراء غير صحيحة».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

تأسيسًــا عليه، يميز ابن ميمون بين أفعال الإنســان وأفعال الحيوان، على أنه يرى أن الإنسان قد يفعل فعل الحيوان؛ إذ ثمة عنده فعل الإنسان من حيث هو إنسان، وفعل الإنسان من حيث هو حيوان:

«وينبغي للإنسان أن يســتخدم قوى نفســه كلها (...) ويجعل حذا (أمام) عينيه غاية واحدة، وهــي إدراك الله ﷻ حســب طاقــة الإنســان؛ أعنــي العلم بــه، ويجعــل أفعاله كلها ـ حركاته وسكناته وجميع أقواله ـ مؤدية نحو هذه الغاية، حتى لا يكون في أفعاله شيء من فعل العبث بوجه؛ أعني فعلًا لا يؤدي إلى هذه الغاية. مثال ذلك: أن يجعل القصد بأكله وشربه ونكاحه ونومه ويقظته وحركته وسكونه صحة جسمه فقط، والغرض بصحة جسمه أن تجد النفس آلاتها صحيحة سالمة؛ فتتصرف في العلوم واكتساب الفضائل الخلقية والنطقية حتى يصل لتلك الغاية.

فعلى هــذا القياس، ليس يقصد حينئذ اللذة فقط، حتى يتخير في الطعام والشــراب الألذ، وكذلك في سائر التدبير، بل يقصد الأنفع. فإن اتفق أن يكون لذيذًا كان، وإن اتفق أن يكون كريهًا كان. أو يقصد الألذ بحســب النظر الطبي، مثل أن تســقط شهوته للطعام فينبهها بالأطعمة الشــهية اللذيذة المســتطيبة. وكذلك إن ثار عليه خلط سوداوي، أزالها بســماع الأغاني وأنواع الإيقاعان والنزه في البســاتين والمباني الحسان ومجالسة الصور الحسنة، ونحو هذا مما يبسط النفس ويزيل وسوسة السوداء عنها. ويكون القصد بذلك كله ليصح جسمه، وغاية صحة جسمه أن يَعلَم [الله]. وكذلك إذا تصرف في اقتناء المال تكون غايته في جمعه، وأن يصرفه في الفضائل، وأن يجده لقوام جســمه واستمرار وجوده، حتى يدرك ويعلم من الله ما يمكن علمه.

فعلى هذا القياس يكون لصناعــة الطب مدخل كبير إذن في الفضائل وفي العلم بالله وفي نيل الســعادة الحقيقية، ويكون تعلمها وطلبها عبادة من أكبر العبادات، وليست تكون حينئذ مثل الحياكة والنجارة؛ لأن بها نقدر أفعالنا وتصير أفعالنا أفعالًا إنسانية مؤدية نحو الفضائل والحقائق؛ لأن الشــخص إذا تقدم وأكل طعامًا لذيذًا عند الحنك طيب الرائحة شــهيًّا، وهو مضر مؤذي، وقد ربما كان ســببًا لمرضة خطيرة أو للهلاك مرة واحدة، فهذا والبهائم سواء، وليس هذا فعل الإنسان من حيث هو إنسان، وإنما هو فعل الإنسان من حيث هو حيوان «يشبه البهائم التي تباد» (مز 49: 13). وإنما يكون فعلًا إنسانيًّا إذا تناول الأنفع فقط، وقــد يترك الألذ ويأكل الأكره بحســب طلب الأنفع. وهذا فعل بحســب الرأي، وبذا ينفصل الإنسان في أفعاله مما سواه. وكذلك إذا نكح متى اشتهى من غير أن يراعي الضرر والنفع، فإن هذا الفعل له من حيث هو حيوان لا من حيث هو إنسان. وقد يكون تدبيره كله بحسب الأنفع (...) لكن يجعل غايته صحة جسمه وسلامته من الأمراض فقط، وليس هذا فاضل، لأن كما أثر هــذا لذة الصحة، أثر ذلك الآخر لــذة الأكل، أو لذة النكاح، وكلهم لا غاية حقيقية لأفعالهــم، وإنما الصــواب أن يجعل غاية جميع تصرفاته صحة جســمه، واستمرار وجوده على السلامة، حتى تبقى آلات قوى النفس التي هي أعضاء البدن سالمة، فتتصرف نفسه دون عائق في الفضائل الخلقية والنطقية».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

ملا صدرا الشيرازي: الإنسان كائن مشارك مفارق بحمل سر الأمانة

يقف الملا صدرا الشيرازي على ما به ائتلف الإنسان بالحيوان (الحواس)، وعلى ما به اختلف (السر: حمل الأمانة). وهو يحض الإنسان على تذكر ما اختلف به عن البهيمة، فلا يعطله، ويحثه على نسيان ما ائتلف به معها، فلا يقتصر عليه، وإلا كان هو وإياها على السواء:

«وإيّاك أن تقتصر تصديقك في الأشياء بالخير والشرّ والنّفع والضرّ والحسن والقبح والسّعادة والشّقاوة على ما يدركه المشاعر الظّاهرة والحواسّ، فتكون حمارًا ذا رجلين وبهيمة عديمة الذّنب بادية البشرة، عريضة الأظفار. لأنّ البهائم تشارك في الحواسّ الخمس؛ وإنّما أنت مفارق لها بسرّ إلهيّ وأمانة مودعة فيك أيّام حياتك، عرضت على السّماوات والأرض والجبال و﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [الأحزاب: 72]. فإدراك ما يخرج عن عالم الحواسّ لا يصادف في هذا العالم؛ بل في عالم هو معدن ذلك السرّ الّذي به فارقتَ الحمار وسائر البهائم. فمن ذهل عن ذلك وعطّله وأهمله وقنع بدرجة البهائم ولم يجاوز المحسوسات، فهو الّذي أهلك نفسه بتعطيلها ونسيها بالإعراض عنها. فلا ﴿تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19]. وكلّ من لم يعرف إلّا المدرك بالحواسّ، فقد نسي الله، إذ ليس ذات الواجب (تعالى) مدركًا بالحواسّ. وكلّ من نسي الله، فقد أنساه لا محالة نفسه، ونزل إلى رتبة البهائم، وترك التّرقّي إلى أفق الملأ الأعلى، وخان في الأمانة الّتي أودعها الله (تعالى) فيه وأنعم بها عليه كافرًا لنعمته ومتعرّضًا لسخطه ونقمته؛ إلّا أنّه أسوأ حالًا من البهيمة، فإنّ البهيمة تتخلّص بالموت، وأمّا هذا فعنده أمانة سترجع لا محالة إلى مودعها ومبدعها، فإليه مرجع الأمانة ومصيرها.

وتلك الأمانة كالشّمس الزّاهرة؛ وإنّما هبطت إلى هذا القالب الفاني وغربت منه، وستطلع هذه الشّمس عند خراب القالب من مغربها وتعود إلى بارئها وخالقها، إمّا مظلمة منكسفة وإمّا زاهرة مشرقة.

والزّاهرة المشرقة غير محجوبة عن الحضرة الرّبوبيّة. والمظلمة أيضًا راجعة إلى الحضرة، إذ المرجع والمصير للكلّ إليه، إلّا أنّها ناكسة رؤوسها عن جهة أعلى عليّين إلى جهة أسفل السّافلين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا۟ رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: 12]. فبيّن أنّهم عند ربّهم، إلّا أنّهم منكوسون منحوسون قد انقلبت وجوههم إلى أقفيتهم، وانتكست رؤوسهم عن جهة فوق الأرواح إلى جهة أسفل الأشباح؛ وذلك حكم الله (تعالى) فيمن حرمه توفيقه ولم يهده طريقه. نعوذ بالله من الضّلال والإضلال والنّزول في مزابل الجهّال».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

الحال أن أغلب فلاسفة الإسلام مجمعون على أن ما يميز الإنسان عن الحيوان إنما هو «النطق». ومع ذلك وجد بعض فلاسفة الإسلام الذين وإن لم يطعنوا في هذه السمة

الفارقة، فإنهم أضافوا إليها سـمات أخرى ميزت نظرتهم إلى الإنسان وحكمت تصوراتهم الفلسفية لمعنى الإنسانية. من بين أبرز هؤلاء ملا صدرا الشيرازي. فبعد أن يلتقي مع كل فلاسفة الإسلام في تحديد الإنسان بالنطق، فإنه يمضي قدمًا في التحليل:

«اعلم أنّ كلّ نوع من أنواع الموجودات، وإن كان مشاركًا مع غيره في كثير من الأحوال والصّفـات، لكنّه يمتاز عن ما عداه بخاصّيّة يكون بها تماميّـة ذاتها من حيث هي هي. إذ الشّيء لا يمكن وجوده وتحقّقه بمجرّد الأمر العامّ ما لم ينضمّ إليه فصل يمتاز به عن غيره ويكون مقوّمًا لوجوده في نفسـه وذاته ومحصّلًا لذلك الأمر العام بحسـب حصّة منه. ولا محالة يكون مبدأ ذلك الفصـل حقيقة موجودة يكون مظهرًا لآثـار مخصوصة. وكمال كلّ موجود يستتبع كمال ظهور آثاره المخصوصة. وللإنسان من جملة أنواع الموجودات وأقسام الكائنات خصوصيّة ومبدأ فصل به يمتاز عن سائر الحيوانات والنّباتات والجمادات، هي قوّة النّطق. والآثار المخصوصة المترتّبة عليه هي إدراك المعقولات والتّصرّف بمقتضى الفكر والرّويّة في الموضوعات للصّناعات وتميّز الخير عن الشّـرّ وتعرّف المحمود من المذموم. وتنقسم أفعاله من جهة تأثيرها في أحواله للعاقبة إلى الجميل والقبيح ويستحقّ بها للثّواب والعقاب. ويرتسم لوح حقيقته إمّا بالسّعادة الدّائمة أو الشّقاوة الدّائمة.

وكلّ من كان هـذه القوّة فيه أتمّ وأقـوى، يكون ظهور الكمالات الإنسـانيّة فيه أظهر وأجلى. ومن كان في اسـتعمال المقدّمات النّظريّة بحسـب عقله النّظريّ في طريق معرفة الحقّ، واسـتعمال الآلات البدنيّة بحسـب عقله العمليّ في طريق التّخلّص عن قيود الدّنيا وآفـات الهيولى أقوى وإلى اقتنـاء الفضائل العلميّة والعمليّة أميـل وأرغب، كان ترقّيه في معارج الكمال وتحلّيه بفضائل الأحوال المستتبعة لصوالح الأعمال وتدرّجه من حال إلى حال أشدّ وأكثر، وظهور الخاصيّة الإنسانيّة فيه أوفر، وذاته بحسب جوهرها أفضل وأكمل، وهو في نفس الأمر أكيس من سائر أفراد الإنسان وأعقل.

وتفاوت نفوس الآدميّين في الشّـرف والخسّـة إنّما يعلم من تفاوتهـم في ظهور هذه الخاصّيّة وخفائها وكمالها ونقصها».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

«كل ما أوجـده الله تعالى فإنه هـداه لما فيه مصلحته، كما نبّـه عليه بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50]، وهدايته لكل شيء ما يناسب خلقه:

فهدايته للجمادات بالتسخير فقط، كالأشـياء الأرضية التي إذا خليت وطبائعها ينحو نحو الأرض، وكالنار ينحو نحو العلو.

وهدايته للحيوانات إلى أفعال يتعاطاها بالتسخير وبالإلهام، كالنحل فيما يتعاطاه من السياسـة وأخذ البيوت المسدسـات من غير إسراف ومن عمل العسـل، كما أشار بقوله: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ۞ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسۡلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلٗا﴾ [النحل: 68، 69]، وكالعنكبوت في نسجه.

وهدايته للملائكة بالتسخير والإلهام في أفاعيلهم المختصة بهم وببديهة العقل، لأن علومهم كلها ضرورية فطرية.

فأما الإنسان، فهدايته تعالى إياه بكل ذلك وبالفكر، وذلك أنه هداه تارة بالتسخير كما في تسخير نفسه لقواها بالتحريك، والاستخدام في أفاعيلها الجزئية وإدراكاتها الحسية. ومن هذا القبيل حركة نبضه وجذبه للغذاء وهضمه ودفعه وغير ذلك من أفاعيله التسخيرية، وتارة بالإلهام، كما عند الطفولية للارتضاع ومص الثدي والتشكي من الألم بالبكاء، وطورًا ببديهة العقل، فإنه يعرف الأوليات ومبادئ العلوم، وطورًا بالفكر حيث يتوصل إلى استنباط المجهول بالمعلوم. فهو تعالى وإن خلق الإنسان عاريًا من المعارف التي جعلها للحيوانات بالإلهام، ومن الملابس والأسلحة التي جعلها للحيوانات بالتسخير، ومن العلوم التي جعلها للملائكة بالفطرة والبديهة، فقد جعل للإنسان بالعقل والفكرة قوة التعلم وقوة تحصيل الأدوات والأسباب المتنوعة والآلات المختلفة كالملابس والأسلحة. فهو مكتف بذاته في تحصيل ما ينفعه في عاجله وآجله، حيث مكنه الله في استفادة ذلك ووكله إلى نفسه، وذلك فضيلة له لا رذيلة، وإنه رفعة له لا ضعة ونقيصة، فإن الله بإعطائه إياه العقل والفكرة واليد العاملة قد أعطاه كل شيء، ولو أعطى له حسب ما أعطى غيره من البهائم شيئًا شيئًا لكان قد منع منه سائر الأشياء؛ لأن فعلية البعض يمنع عن قوة سائر الأشياء.

وتحقيق هذه المسألة يحتاج إلى مقدمات غامضة ذهل عنها أكثر المنسوبين إلى العلم. وقد ظن قوم أن الله خلق الناس من بين الحيوانات خلقًا منقوصًا، إذ لم يعط سلاحًا يدفع به عن نفسه كالأسد والنمر من الأنياب والمخالب، ولا جناحًا يهرب به عن الأعداء كما للطير، ولا قوة المشي والجري في الماء كما للحيتان، ولا الكفاية في لباسهم كما في سائر الحيوان، حيث أغناها عن كثير ما يفتقر إليه الناس؛ ولأجل ذلك قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28].

وذلك الظن صحيح من وجه، فاسد من وجه. أما وجه صحته فلما أشرنا إليه من أن فعلية الوجود وتأكد الصورة يمنع عن قبول الكمال الأعلى والفضيلة القصوى. وأما وجه فساده فلما زعموا أن ذلك تمام صورة الإنسان، ولم يعلموا أن ذلك ابتداء خلقته ومادة نشوه وكماله، كالحبة بالقياس إلى الشجرة والنطفة بالقياس إلى الحيوان. ولو كانت للحبة صلابة الحجر لم يمكن وصولها إلى غاية النمو، ولو كانت للنطفة قوة الشجرية استحال أن يصل إلى قبول الحياة. فلو لم يكن في الإنسان بحسب أول الفطرة الخلو عن كل فضيلة وعلم، لما كان في جوهر ذاته صلوح كل فضيلة وعلم. ولأجل التنبيه على ذلك قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]. ولا حاجة إلى ما ذكره بعضهم في معنى قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ من أن المراد أنه ضعيف بالقياس إلى الملإ الأعلى لا بالإضافة إلى الحيوانات، بل أن هذا الضعف أعده للوصول إلى الدرجة العليا والاستحقاق لخلافة الله تعالى.

قــال بعض الحكمــاء: جعل الله لكل شــيء كمالًا ينســاق إليه طبعًا، وقــد هداه إلى التخصيص به تســخيرًا، كما نبّه عليــه بقولــه: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50]. وللإنسان سعادات كثيرة أبيحت له، وهي النعم المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [النحــل: 18]. وجميع النعم على القول المجمل ضرب دائم لا يبيد ولا يحول وهــو النعم الأخروية، وضرب يبيد ويحول وهو النعم الدنيويــة، وما أحد إلا وهو نازع إلى سعادة يطلبها بجهده، ولكن كثيرًا يخطئ فيظن ما ليس بسعادة في ذاته أنه سعادة، فيغتر بها فيكــون كما قال تعالــى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا﴾ [النور: 39]، وقوله: ﴿كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: 18]؛ لأنها كلها غرور وفتنة كما قال الشاعر:

إنمــا الدنيــا كرؤيــا أفرحت من رآها ســاعة ثــم انقضت»

ملا صدرا الشيرازي: أسرار الآيات

6 ـ ومتى يصير الإنسان غير إنسان؟

على أن بيان فضل الإنسان على الحيوان، ما كان منع فلاسفة العرب والإسلام من أن ينبهوا إلى أن هذا الفضل ـ إن وُجد ـ ليس فضلًا موهوبًا له، وإنما هو بالأولى فضل مكسوب له؛ بمعنى أن إنســانية الإنســان التي يُفترض أنه يفضل بها على حيوانية الحيوان وبهيمية البهيمة هي ـ كما كان أرســطو، «أفق»؛ أي قيمة يُسعى إليها ويُتطلع ويُطمح ويُتاق، وليست هي «معطى» أعطي الإنسان بالوراثة منذ أن كان؛ أي ما كانت هي أمرًا يوهب. ولهذا وجدت وزير الإمتاع والمؤانسة يقول: «ولهذا الترتيب ســرّ به حسن هذا النعت، وإليه انتهى هذا البحث وذلــك أنّ خفاء ما خفي بحــقّ الأوّل الحق، وبــدوّ ما بدا من نصيــب أطلق للّذي لا يحتمل غير هذا الثقل، ولو خفّف عنه هذا للحق الإنسان البهائم، ولو ثقل عليه هذا للحق الملائكة، فكان حينئذ لا يكون إنسانًا، وقد وجب في الأصل أن يكون إنسانًا كاملًا بالنّصب والدّأب، ويمتعض من أن تكون صورة الإنســان عنده معارة، لأنه فــي الحقيقة حيوان غير ناطق، بل يجتهد بسعيه وكدحه أن يصير إنسانًا فاضلًا، ويكون في فضله وكماله ملكًا؛ أعني بالمشاكهة الإراديّة لا بالمشاكهة النوعيّة».

ولهذا أيضًا لا يأمن الإنسان أن يتردى إلى مرتبة الحيوان، بل وإلى ما هو أسوأ منه:

الفارابي: الإنسان والبهيمة

يرى الفارابي أن الإنســان يســتبد به نزوعان متعارضان: واحد يدفعه نحو البهيمية، والثاني يجذبه إلى الإنسانية، وهو كالواقف بينهما.

«الإنسان والبهيمة: ونقول أيضًا إن لكل شخص من أشخاص الناس قوتين؛ إحداهما: ناطقة عاقلة، والأخرى: بهيمية. ولكل واحدة منهما إرادة واختيار. وهو كالواقف بينهما. ولكل

واحدة منهما نزوع غالب. فنزوع القوة البهيمية نحو مصادفة اللذات العاجلة الشهوانية، مثل أنواع الغذاء وأنواع الاستفراغات وأنواع الاستراحات. ونزوع القوة النطقية نحو الأمور المحمودة العواقب، مثل أنواع العلوم وأنواع الأفعال التي تجدي العواقب المحمودة.

فأول ما ينشأ الإنسان يكون في حيز البهائم إلى أن يتولد فيه العقل أولًا أولًا، وتقوى فيه هذه القوة الناطقة. فالقوة البهيمية إذن أغلب عليه، وكل ما كان أقوى وأغلب فالحاجة إلى إخماده وتوهينه وأخذ الأهبة والاستعداد له أشد وألزم. فواجب على كل من يروم نيل فضيلة أن لا يتغافل عن تيقظ نفسه في كل وقت وتحريضها على ما هو أصلح لها، وأن لا يهملها ساعة واحدة؛ فإنه متى ما أهملها وهي حية، والحي يتحرك لا بد، لا بد من أن تتحرك نحو الطرف الآخر الذي هو البهيمي، وإذا تحركت نحوه تشبثت ببعض منه حتى إذا أراد ردها عما تحركت إليه لحقه النصب أضعاف ما كان يلحقه لو لم يهملها ويعطل وقتها الذي كان ينبغي أن يحصل فيه فضيلة، لاشتغاله بالاحتيال لردها عما تحركت نحوه وفاتته تلك الفضيلة».

الفارابي: رسالة في السياسة

ابن الهيثم: قد ينحط الإنسان إلى دركة البهيمة

في رسالته «ثمرة الحكمة» يتحدث الفيلسوف المهندس عن كل الحيوانات باعتبارها «حيوانًا أرضيًّا»، وداخل مملكة الحيوان الأرضي هذه، ثمة حيوان أرضي عاقل ـ الإنسان بمعناه الحصري ـ وحيوان أرضي غير عاقل ـ سائر الحيوان. ولما كان كمال إعمال الإنسان عقله في النظر والعمل هو الحكمة، فإن الإنسان الجاهل إنما هو ـ على الحقيقة ـ «إنسان ناقص»؛ وذلك لأنه غير مميز عن الحيوان الأرضي غير العاقل ـ الحيوان بمعناه الحصري ـ بالعقل. تلقاء ذلك، فإن الإنسان الحكيم هو بالفعل «الإنسان» بمعناه الحصري على الحقيقة؛ أي «الإنسان التام». فمتى يكون الإنسان إنسانًا؟ ومتى لا يكونه؟ ومتى تكون إنسانيته إنسانية حقًّا؟ ومتى لا تكون؟

الأصل في الإنسان، عند ابن الهيثم، أنه حيوان. أو لنقل إنه ما لم يتعاط الحكمة في عداد البهيمة:

«(...) إن الإنسان في حكم البهيمة ما لم يشد شيئًا من علوم الحكمة، وذلك أن البهيمة ليس له من ذاته مانع عن إتباع شهوة ما يهواه، وكذلك الإنسان الخالي من علوم الحكمة ليس له من ذاته مانع من إتباع شهوة ما يهواه، ولذلك احتاج العوام الحكمة النبوية، لأن الحكيم إنما تحدوه الحكمة أن يفعل الخير لذات الخير، لا لطلب المجازاة عنه، وتمنعه من فعل الشر لذات الشر، لا خوفًا من المعاقبة عليه، ومن لم يبلغ هذه الرتبة، فإنه يرى أن الخير إنما يجب أن يفعل طلبًا للمجازاة التي تكون عنه، ويرى الشر إنما يجب ترك فعله خوفًا من المعاقبة المؤلمة عليه؛ فلذلك تنقسم العوام الذين تسوسهم ثلاثة أضرب: ضرب يحقق الوعد والوعيد ويألفه ويرضى به، بعاجله وآجله، فيعتمده، ويأخذ نفسه

به، كالبهيمة المحمودة الطباع، إذا ردعتها بالتخويف الشديد عن شيء ثبت ذلك في نفسها فلم تعــاود عليه، وضرب يحقق ذلــك لا يرضى بالآجل، فيطلب العاجل ويوطن نفســه على ما يكون على عواقبه، فلا يعتمد تحققه، ولا يأخذ نفسه به كبهيمة السوء، كلما هولت عليها بالتخويف من شــيء ازدادت انبعاثًا فيه، وضرب يشك في ذلك ولا يقطع عليه، بأنه حق أو باطل، فهو إنما يأخذ نفســه لصحبة واعتياد له، وإما أن يأخذ نفسه به تغليبًا لبطلانه، أو يرضى مع تسلمه بما في عواقبه كالبهيمة التي ليست في رتبة الحمد، ولا في رتبة الذم، من جهة الطباع إذا خوفتها من شيء أو ردعتها عنه امتنعت منه تارة، وجرت فيه أخرى».

«إن الإنسان يتميز عن سائر الحيوان الأرضي بالعقل، فالعاقل لا بد أن يتميز عن سائر غيره من الحيوان بما لا يشاركه ســائر الحيوان الأرضي فيه، وما لا يشارك الإنسان غيره من الحيوان الأرضي هو إدراك الحكمة. وقد لزم من هذا الشرح أن يكون الإنسان الجاهل بعلم كل حق، الملغي لعمل كل نافع إنما هو إنسان بالقوة، أريد أنه يمكن أن يكون إنسانًا؛ فإذن الإنسان الذي ليس بحكيم هو إنســان ناقص؛ لأنه غير مميز من الحيوان الذي ليس بناطق بما أفرده به العقل.

والإنسان الحكيم هو الإنســان بالفعل، ليدل به الإنسان التام؛ لأنه يميز عن الحيوان الذي ليس هو بناطق ما أفرده به العقل.

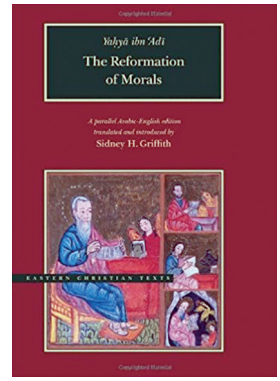
(...)

فالإنسان يتم معنى الإنسانية فيه باستكماله إنسانًا. وهو أن يدرك ما إليه تتشوق النفس الناطقة، وهو السعادة التي ذكرنا أنها الراحة من غير ألم، وهذا إنما هو الحكمة تكون ثمرة ذلك له أن يعلم حقائق الموجودات ومبادئها وعللها وأسبابها، ويتشبه في أفعاله بالله تعالى ذكره، وهو استعمال فعل العدل الذي هو الخير المحض؛ ولذلك حُدَّت الحكمة فقيل: الحكمة هي التشــبه بالله تعالى ذكره، في أفعاله بمبلغ طاقة الإنســان، والحكيم يستفيد بالحكمة معنيين؛ أحدهما: في ذاته ـ وهو الفضل ـ، والآخر: في ما يعانيه ـ وهو العدل ـ».

ابن الهيثم: ثمرة الحكمة

7 ـ وما معنى «الإنسانية»؟ وهل هي وهب أم كسب؟

تعجب جالينوس من الإنســان يرفس الحمار ويلكم البغل، ولاحظ ـ حســب ما أورده مســكويه ـ أن: «هذا الفعل يدل على أن الإنسانية يسيرة في صاحبه جدًّا، والبهيمية غالبة عليه؛ أعني سوء التمييز وقلة اســتعمال الفكر». ولطالما فكر فلاسفة العرب والإسلام في ما الذي يجعل الإنسان إنسانًا، ولما أجابوا أنها إنسانيته سرعان ما استأنفوا هم السؤال: «وما الذي تعنيه «الإنسانية» يا ترى؟» وهل هي موهوبة للإنسان الوهب أم أنها مكسوبة له بالأولى والأحرى والأجدر؟ والذي عند الكندي الإنســانية هي: «الحياة والنطق والموت». (الكندي: رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها).



جواب يحيى بن عدي: ما كل إنسان إنساني

والذي عنـد يحيى بن عدي أن ما كل واحد من الناس إنسـان. ففي شـرحه للمقالة الأولى من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، يعرض إلى قول أرسطو: «كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة»، ويجد في ذلك مناسـبة لبسـطه القـول في مفهوم الإنسـان وماهية الإنسانية:

«ولعل إنسانًا ـ من المتشـوقين المتطلعين إلى وجدان أدنى مساغ لعيب الفيلسوف ـ يظن أنه قد وجد بغيته، وأدرك منيته في قول الفيلسوف: «إن كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة»، فيقول: أي بهت أوضح، وأي تكذب أفضح من قوله هذا؛ إذ كان مما لا يخفى أن أكثر الناس لم يخطر ببالهم، ولم يجر على ألسـنتهم اسـمها [=الطبيعة]، فضلًا عن أن يتكلموا فيها، أو أن يتصفحوا كتابًا عنها! فنقول لهذا المتسرع إلى عيب الفيلسوف: إن هؤلاء الذين وصفتهم بعدم علم معنى الطبيعة واسـمها، إنما هم أشباه الناس في أبدانهم. فأما في ما به الناس ناس، فهم مباينون. وذلك أن فعل الإنسانية ـ التي بها كل واحد من الناس ناس ـ الخاص بها، وهو العقل بالفعل، غير موجود لهم. ولذلك لا يستحقون اسم الناس. فكمـا أن اليد إذا عدمت فعلها الخاص بها ليسـت بالحقيقة يـدًا، فكذلك العين والأذن. وبالجملـة، كل ذات تعدم فعلها الخـاص بها تعدم مـع عدمه وجودها الخـاص، ولذلك لا تستحق اسم تلك الذات، وإن سميت بذلك الاسم فإنما تسمى به لغير استحقاق. فلذلك لم يعد الفيلسوف من شابه الناس ـ الذين هم بالحقيقة ناس لوجود فعل الإنسانية الخاص بها له ـ بصورة بدنـه، وعدم وجود فعل الإنسـانية الخاص بها، ناسًـا. ويحق فعل ذلك، وبالصدق قال. فقد انعكس عيب عائبه عليه، ورجع عيبه إليه».

تفسير يحيى بن عدي للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطافوسيقا؛ أي: في «ما بعد الطبيعيات»: ضمن مقالات يحيى بن عدي الفلسفية

مسكويه: الإنسانية هي النطقية

والذي عند مسكويه أن شاهد الإنسانية في الإنسان هو النطقية:

«(...) ثمَّ نصير إِلَى الإِنسَان الَّذِي شَارك النَّبَات وَالحَيَوَان فِي موضوعاتها، فَنَقُول: إِن الإِنسَان من حَيثُ هُوَ حَيَوَان قد شَـارك البَهَائِم فِي غَرَض الحيوانية وكمالها؛ أَعنِي فِي نيل اللَّذَّات والشهوات والتماس الراحات وَطلب العِوَض مِمَّا يتَحَلَّل من بدنه، إِلَّا أَن الحيوانية لما لم تكـن صورته الخَاصَّة بِهِ، المميزة لَـهُ عَن غَيره لم تصدر هَذِه الأَشـيَاء مِنهُ على أتم أحوالها؛ وَذَاكَ أَنا نجد أَكثر الحَيَوَانَات تزيد على الإِنسَان فِي جَمِيع مَا عددناه، وتفضله فِيهَا بالاقتدار على التزيد وبالمداومة وبالاهتداء. وَلما كَانَت صورته الخَاصَّة بِهِ الَّتِي ميزته عَن غَيره هُوَ العقل وخصائصه من التَّمييز والروية ـ وَجب أن تكون إنسـانيته فِي هَذِه الأَشيَاء فَكل من كَانَ حَظه من هَذِه الخصائص أَكثر كَانَ أكثر إنسانية في هذه الأشياء، فكل من كان

حظه من هذه الخصائص أكثر كان أكثر إنســانية، كما أن الأشياء التِي عددناها كلما كَانَ مِنهَا حَظه من صورته الخَاصَّة بِهِ أَكثر كَانَ فَضله فِي أشكاله أظهر».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

ويقول مسكويه في مكان آخر موضحًا هذه الفكرة: الإنسانية وصورة الإنسانية لا تخاطيط الإنسان:

«العلم كَمَال الإنسَان من حَيثُ هُوَ إنسَان؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا صَار إنسَانًا بصورته الَّتِي ميزته عَن غَيره؛ أَعنِي النَّبَات والجماد والبهائم. وَهَذِه الصُّورَة الَّتِي ميزته لَيست فِي تخاطيطه وشكله ولونه. وَالدَّلِيل على ذَلِك أَنَّك تَقول: فلَان أَكثر إنســانية من فلَان، فَــلَا تَعنِي بِهِ أَنه أتم صُورَة بدن، ولَا أكمــل فِي الخلق التخطيطــي، وَلَا فِي اللَّون، وَلَا فِي شَــيء آخر غير قوته الناطقة الَّتِي يُمَيّز بهَا بَين الخَير وَالشَّر فِي الأُمُور، وَبَين الحسن والقبيح فِي الأَفعَال، وَبَين الحق وَالبَاطِــل فِي الاعتقادات. وَلذَلِك قيل فِي حد الإنسَــان: إِنَّه حَيّ نَاطِــق مائت. فَمُيِّزَ بالنطق؛ أَعنِي بالتمييز وَبَينه وَبَين غَيره، دون تخطيطه وشكله، وَسَائِر أغراضه ولواحقه.

وَإِذا كَانَ هَذَا المَعنى من الإنسَــان هُوَ مَا صَار بِهِ إنسَــانًا، فَكلما كثرت إنسانيته كَانَ أفضل فِي نَوعه. كَمَا أَن كل مَوجُود فِي العَالم إِذا كَان فعله الصَّادِر عَنهُ بِحَسب صورته الَّتِي تخصه، فَإِنَّهُ إِذا كَانَ فعله أَجود كَانَ أفضل وأشرف. مثل ذَلِك الفرس والبازي من الحَيَوَان، والقلم والفأس من الآلَات، فَإِن كل وَاحِد من هَذِه إِذا صدر عَنهُ فعله الخَاص بصورته كَامِلًا كَانَ أشرف فِي نَوعه مِمَّن قصر عَنهُ، وَكَذَلِكَ الحَال فِي النَّبَات والجماد، فَإِن لكل وَاحِد من أشخاص الموجودات خَاص صُورَة يصدر عَنهُ فعله، وبحسب يشرف أَو يخس إِذا كَانَ تَامًّا أَو نَاقِصًا. فَأَي فَائِدَة أعظم مِمَّا يكمل وجودك، ويتمم نوعك، ويعطيك ذاتك حَتَّى يميزك عَن الجماد والنبات والحيوانات الَّتِي لَيســت بناطقة، ويقربك مــن المَلَائِكَة والإله ـ عز وَجل وتقدس وَتَعَالَى ـ وَأي غائلة أدهى وَأمرّ، وأكلم وأطم، مِمَّا ينكســك فِي الخلق، ويردك إِلَى أرذل وجودك، ويحطك عَن شــرف مقامك إِلَى خساسة مقامات مَا هُوَ دُونك؟ أَظُنك تذهب إِلَى أَن العلم يجب أن يفيدك ـ لَا محَالة ـ جاهًا أَو سُــلطَانًا أَو مَالًا تتمكن بِهِ من شــهوات ولذات. فلعمري إِن العلم قد يفعل ذَلِك، وَلَكِن بِالعرضِ لَا بِالذَّاتِ؛ لِأَن غَايَة العلم، وَالَّذِي يَسُوق إِلَيهِ، ويكمل بِهِ الإنسان ليس هُوَ غايات الحَواس، وَلَا كَمَال البدن. وَإِن كَانَ قد يتم بِهِ ذَلِك فِــي كثير من الأَحوَال. وَمَتى اســتعملته فِي هَــذَا النَّوع فَإِنَّهُ يكمــل صُورَتك البهيمية والنباتية، وَكَأَنَّهُ استعمل فِي أرذل الأَشيَاء، وَهُوَ معد لِأَن يستَعمل فِي أشرفها».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

ويلخص الأمر على نحو أفضل من التلخيص في كتابه «الفوز الأصغر»، فيقول:

«إن من الأمور المســلَّمة أن الإنســان إنما تميز عن البهائم وعن غيرها بهذا المعنى الموجود له لا بتخاطيطه ولا ببدنه ولا بشيء من أشكاله البدنية. ومن الدليل على أن ذلك

كذلــك أن هذا المعنى هو الذي يقال به: فلان أكثر إنســانية من فــلان إذا كان فيه أبين وأظهر، ولو كانت إنســانيته بالتخاطيط أو غيرها من جملة البدن، لكانت إذا تزايدت في إنسان قيل: فلان أكثر إنسانية من فلان، ولسنا نجد الأمر كذلك».

الراغب الأصفهاني: الإنسانية فضيلة قد تكون للإنسان وقد لا تكون له

والذي عند الراغب الأصفهاني، أولًا؛ «الإنسانية فضيلة» (الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين). ومعناها عنده: «هي تعاطي الفعل المختص بالإنسان»؛ أي تحقيق الشخص لمعنى الإنسان التحقيق التام. ولهذا يذهب الأصفهاني إلى الاستشهاد بقول الناس: «فلان أكثر إنســانية»؛ أي أقرب إلى مثال الإنســانية من حيــث هي تحقيق الفعل الإنســاني. والناس، عند الأصفهاني، على ضربين: ضرب لم يحظ من «الإنسانية» إلا بما يسميه «الصورة التخطيطية»؛ أي شــكل الإنسان من انتصاب القامة وعرض الظفر والقوة على الضحك ولغو من المنطق، ويعد هذا عاريًا من الإنســانية، وهو الذي سماه «المتعري من الإنسانية»، وأورد له المثال التالي في محاضراته: وصف أعرابي رجلًا فقال: «ليس فيه من الآدمية إلا أنه سُــمِّيَ آدميًّا»، وهو عنده من «البهائم»، بل هو عنده «دون البهائم» لأن البهيمة تبقى بهيمة فلا يمكنها التدلي إلى ما هو أدنى، بينما الإنسان قد يسقط إلى ما دون البهيمــة. ولكم ردد الراغب القول المأثور: «قبيح بالإنســان أن يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنسانًا»، وضرب ثان هو الذي يستحق اسم «الإنسانية» وهو المُعَنى بما خلق له: إعمار هذا العالم.

«وذلك أن الإنســانية هي الفضائل النفســية المختصة بالإنســان، وبقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها، وفيها تفاضل كثير كما تقدم في الفرق ما بين الإنسان والإنسان. فمنهم من قــد ارتفع حتى لحق أفق الملك، فلو تصورنا ملكًا جســميًّا لكان هو إيَّاه، لارتفاعه عن الإنســانية إلا بالصــورة التخطيطيــة، وعلى هذا قولــه تعالــى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوســف: 31]. ومنهم من اتضع حاله حتى صار في أفق البهائم، فلــو تصورنا كلبًا أو حمارًا منتصب القامة متكلمًا لكان هو إيَّاه، لانسلاخه من الإنسانية إلا بالصورة التخطيطية، وعلى هذا قوله تعالــى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف: 179]. ومنهم من هو في أواســط هذين، في درجة من درجات لها كثيرة، ولهذا صح أن يقال: فلان أكثر إنسانيَّة من فلان.

وما يختص به لفظ الإنســانية فهو الأفعال والأخلاق المحمــودة، وأما المذمومات من الأخلاق فتشارك الإنسان فيها البهائم والشياطين».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

تأسيسًــا عليه، تكون إنسانية الإنســان اكتســابًا له لا وهبًا. إذ عادة ما ردد الراغب الأصفهاني القول بأن «الإنســانية اكتســاب»، وعادة ما تحدث عن «اكتســاب الإنسانية» (الراغب الأصفهاني: تفصيل النشــأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبد المجيد النجار،

دار الغرب الإســلامي، الطبعة الأولى، 1988، بيروت، ص 50 و ص 53). فإنسانية الإنسان ليست إنسانية مطلقة، عند الراغب، بل هي «إنسانية مشروطة»، وشرطها أن يراعي الإنسان ما به صار إنسانًا:

«الإنسان وإن كان هو بكونه إنسانًا أفضل موجود، فذلك بشرط أن يراعي ما به صار إنسانًا: وهو العلم الحق والعمل المحكم. فبقدر وجود ذلك المعنى فيه يفضل. ولهذا قيل: الناس أبناء ما يحسنون؛ أي ما يعرفون ويعملون من العلوم والأعمال الحسنة. يقال: أحسن فلان؛ إذا علم وإذا عمل حسنًا.

فأما الإنسان من حيث ما يتغذى وينسل، فنبات، ومن حيث ما يحس ويتحرك، فحيوان، ومن حيث الصورة التخطيطية، فكصورة في جدار.

وإنما فضيلته بالنطق وقواه ومقتضاه. ولهذا قيل: ما الإنســان لولا اللســان إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة. فالإنسان يضارع المَلَكَ بقوة العلم والنطق والفهم، ويضارع البهيمة بقوة الغذاء والنكاح. فمن صرف همته كلها إلى تربية الفكر بالعلم والعمل، فخليق بأن يلحق بأفق المَلَك، فيسمى ملكًا وربانيًّا، كما قال تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يوسف: 31]، ومن صرف همته كلها إلى تربية القوة الشــهوية باتباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام، فخليق بأن يلحق بأفق البهائم، فيصير إما غمرًا كثور، أو شرهًا كخنزير، أو ضريًّا ككلب، أو حقــودًا كجمل، أو متكبرًا كنمــر، أو ذا روغان كثعلب، أو يجمع ذلك كله فيصير كشــيطان مريد، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [المائدة: 60].

ولكون كثير ممن صورته صورة الإنسان وليس هو في الحقيقة إلا كبعض الحيوان، قال الله تعالــى فــي الذيــن لا يعقلــون عــن الله ﷻ: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: 44] وقال: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: 22]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنفال: 55]، فبيَّن أن الذين كفروا ولم يستعملوا القوة التي جعلها الله لهم هم شر الدواب، وقال تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقــرة: 171]؛ أي: مثل واعظ الكافرين كمثل ناعق الأغنام تنبيهًا أنهم فيما يقال لهم كالبهائم. وبهذا النظر عبّر الشاعر عن بعض من ذمَّه فقال:

اللــؤم أكــرم من وبــر ووالده واللؤم أكرم من وبــر وما ولدا

ولم يقل: «ومن ولدا» تنبيهًا أنه لا يستحق أن يقال له: «من»، لكونه بهيمة. وعلى هذا قال المتنبي:

حولي بكل مكان منهم خِلَقٌ تُخطئ إذا جئتَ فــي اســتفهامه بِمَنِ

ولما ذكرنا لم يكن بين بعض هذه الأنواع وبعضها من التفاوت ما بين إنسان وإنسان، فإنك قد ترى واحدًا كعشــرة، بل واحدًا كمائة، وعشــرة أخرى هــدرة دون واحد، كما قيل

لامرأة في منامها: أعشرة هدرة أحب إليك أم واحد كعشرة، فقالت: بل واحد كعشرة لا بل ترى واحدًا كألف وألفًا مثل واحد كما قال القائل:

ولـــم أر أمثال الرجـــال تفاوتًا لدى المجد حتى عد ألف بواحد

بل قد ترى واحدًا كعشرة آلاف وترى عشرة آلاف دون واحد. كما قال ﷺ وهو أصدق الناس قيلًا: «**الناس كإبل مائة لا تكاد تجد فيها راحلة**». والإبل في تعارفهم اســم لمائة بعير، فمائة إبل هي عشــرة آلاف بعير، بل لو قيل: قد نرى واحدًا كعالم وعالمًا مثل واحد لجاز. كما قال ـ ﷺ : «**وزنت بأمتي فرجحتهم**». وعلى هذا قال أبو نواس:

ولـــيـــس لله بـمـســتـنـكـر أن يجمـــع العالم فـــي واحد»

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

8 ـ هل الإنسان كائن قوي كامل أم هو كائن ضعيف هش؟

مثلما فكر فلاسفة العرب والإسلام في ميزة الإنسان، بل وفي مزيته، فإنه ما فاتهم أن يفكروا في هشاشــته، بل في ضعفه، بل في تناهيه. ولذلك عادة ما أخذ البعض من هؤلاء الإنسان في نسبيته، ذاكرين أن «الإنسان الكامل» مثال ما كتب له أن يوجد، ولن يوجد.

أبو سليمان السجستاني المنطقي: الإنسان كائن ضعيف محصور مقصور مملوك

1 ـ «والإنسان ضعيف الأسر، محدود الجملة، محصور التفصيل، مقصور السّعي، مملوك الأوّل والآخر، غشــاؤه كثيــف، وباعه قصير، وفائتــه أكثر من مدركه، ودعــواه أحضر من برهانه، وخطؤه أكثر من صوابه، وسؤاله أظهر من جوابه».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 3

2 ـ «ولكن الإنســان مضروب بالظن والحدس، ومصنــوع بالعقل والحس، ومردد بين النقص والزيادة، ومعرض في كل وقت للشــقاوة والســعادة، لا فكاك لــه من جميع ذلك ما دام في مســكه الطبيعي، وعقله الجزئي، وجهله الكلي. اللهم إلا أن يلبســه الله لباس الرحمة، ويغشيه غشــاء العصمة، فحينئذ إن قال قال الصواب، وإن فعل فعل الواجب، وإن اعتقد اعتقد الحق، وإن همَّ همَّ بالخير، وإن نوى نوى الجميل، وإن حث حث على الصلاح، وإن زجر زجر عن الفساد، وإن لحظ لحظ العلو، وإن غض غض عن السفل».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

النوشجاني: الإنسان كائن هش

«قيل: فما الإنسان؟ قال: شــخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة، واحد بالكثــرة، فان بالحس، باق بالنفس، ميت بالانتقال، حي بالاســتكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم. فيه من كل

شيء شيء، وله بكل شيء تعلق، صحيح النسـب إلى من نقله من العدم، قوى السبب بمن سيعيده عن أمم.

وأخبار الإنسان كثيرة، وأسراره عجيبة، من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومصاصته. قد حوى جوهره شبهًا من كل ما يعرف ويرى، فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد، عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

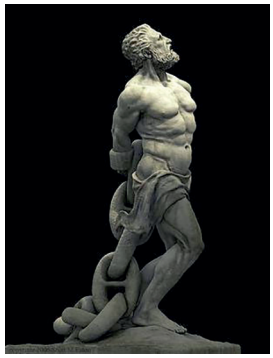
أبو حيان التوحيدي: الإنسان كائن متناه

لم يوجد فيلسـوف إسـلامي نبه على هشاشة الكائن الإنسـي مثلما فعل أبو حيان التوحيدي. أقطع في هذا ولا أكاد أسـتثني. والبينات على ذلك من نصـوص التوحيدي ونصوص من وظفهم للاستشهاد على فكرته هذه بالعشرات.

> «وهـذا لأنّ الإنسـان صغيـر الحجـم، ضعيـف الحول، لا يسـتطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السـعي في طلب المنزلة عند ربّه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه».
> أبو حيان التوحيدي

«والإنسان بشر، وبنيته متهافتة، وطينته منتثرة، ولـه عادة طالبـة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح، وعقل طفيف، ورأي ضعيف، يهفو لأوّل ريح، ويسـتخيل [يتخيل] لأوّل بارق. هذا إذا تخلّص من قرناء السوء، وسلم من سوارق العقل، وكان له سلطان على نفسه، وقهر لشـهواته، وقمع لهوائجه، وقبول من ناصحه، وتهيّؤ في سعيه، وتبوء في معان حظّه، وائتمام بسعادته، واستبصار في طلب ما عند ربه، واستنصاف من هواه المُضلّ لعقله المرشـد. هذا قليل وصعب، ولـو قلتُ: معدوم أو محـال في هذا الزمن العسـير والدهر الفاسد، لما خفتُ عائقًا يعوقني، ولا حسودًا يردّ قولي.

(...) وهذا لأنّ الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السـعي في طلب المنزلة عند ربّه بأداء فرائضه، والقيـام بوظائفه، والثبات على حدود أمره ونهيه. فإن صفـق وجهه وقال: نعمل تارة لهذه الدار وتارة لتلك الدار، فهذا المذبذب الّذي لا هو من هذه ولا من هذه. ومن تخنّث وتليّث لم يكن رجلًا ولا امرأة، ولا يكون أبًا ولا أمًّا، وهذا كما نرى».



أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة

«وقلب الإنسـان مضغة، وقوته مقصورة، وانبسـاطه متناه، واقتباسه وحفظه وتصوره وذكره محدود».

«وقدرة الإنسان محدودة، واسـتطاعته متناهية، واختياره قصير، وطاقته معروفة، وكلّ

ما جاوز هذا الحدّ وهذا التّناهي فهو الذي يجري على الإنسان شاء أو أبى، كره أو رضي». (أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة).

«والإرادة في الإنسان مركبة من شهوة وحاجة وأمل، والإنسان وعاء القوى، وظرف المعاني، وطينة الصور، ومعدن الآثار، وهدف الأغراض، وكل شيء له فيه نصيب، ومن كل شيء عنده حلية، وله إلى كل شيء مسلك، وبينه وبين كل شيء نسبة ومشاكلة، وهو جملة أشياء لا تنفصل، وتفصيل حقائق لا تتصل، وهو أب العالم المتوسط بين العالمين، وله نزاع إلى الطرفين: إلى ما ينحط عنه بالشوق إلى الكمال، وإلى ما يعلو عليه بالتنزه عن النقصان؛ وهو مرتهن بالأسباب العالية والدانية، وتابع للغالب، ومنجذب مع الجاذب، وفاعل فيما علا عليه وقبل أثره، وقابل مما انحط عنه وسرى إليه أثره».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء الثاني

وعادة ما وصف هو الإنسان بأنه ذاك الكائن «الذي لا يعلم الغيب، ولا يعدم العيب، والخطأ منه عادة، والصواب منه هفوة» وختم بالقول عن الإنسان: «إنه لو عرف نفسه لعلم نقصه».

وليس ينطبق هذا على الأغيار، في تصور أبي حيان، وإنما بالأولى والأحق والأجدر ينطبق على الذات. أَوَليس هو القائل:

«وما أبرئُ نفسي مع ذلك من النقص والتقصير، وكيف أدعي غير هذا ووطني العجز، ومأواي الذل، وصفتي النقصان؟ هكذا جبلني الجابل، وعليه أخبرني المخبر، وإنما أنسب إلى الكمال لأنه وارد علي، وينسب إليَّ النقص لأنه صادر عني، فإضافة الكمال إليَّ استعارة، وإضافتي إلى النقص حقيقة، وهكذا معيري والشامت بي والضاحك من خطأي، إلا من عصمه الله تعالى فأيده، ورحمه فسدده».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء الثاني

الراغب الأصفهاني: الإنسان حيوان محتاج

هذا الراغب الأصفهاني ما فتئ يؤكد على ضعف الإنسان وقصوره: كلا، ما كان الإنسان بملاك متشبح، بل هو حيوان محتاج على الدوام، لن تحصل له الطمأنينة المطلوبة:

«الإنسان لما كان على هيئة العالَم، وأُوجد فيه كلُّ ما أوجد في العالم، وكان في العالم أشياء لا يتأتى إصلاحها وحيوانات لا يمكن تأديبها، فكذلك كان في الإنسان قوى لا يتأتى إصلاحها وتهذيبها، وكان له مع ذلك مثبطات عما أمر به وقصور عما كلف وتقصير؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿ قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ۞ مِنْ أَىِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۞ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ۞ ثُمَّ ٱلسَّبِيلَ يَسَّرَهُۥ ۞ ثُمَّ أَمَاتَهُۥ فَأَقْبَرَهُۥ ۞ ثُمَّ إِذَا شَآءَ أَنشَرَهُۥ ۞ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴾ [عبس: 17 ـ 23]، فنبه على أن الإنسان لا يكاد يخرج من دنياه وقد قضى وطره؛ ولذلك يجب على الإنسان أن يجتهد

في أداء ما أمكنه، ويطهر نفســه بقدر ما يتيســر له، والرغبة إلــى الله تعالى في تكفير ما قصر فيه، ويتحقق أنه إذا فعــل ما أمكنه فقد أعذر لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286].

فإذا فعل ما أمكنه يكون قد ترشح لأن يزيل الله عنه باقي السيئات كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [التحريم: 8]، وقال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: 31]؛ ولهذا أمرنا تعالى أن نديم الدعاء بقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: 286]. وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾ [التحريم: 8]، فأمر أن نرغب إليه في إتمام ما قصرنا عن اكتســابه [ليصــدق علينا] قوله: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ۝ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝ لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ ٱلَّذِى كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الزمر: 33 ـ 35]. ولهذه الجملة قال بعض الحكماء: «من زعم أنه يصل إلى الحق ببذل المجهود فهو متعنٍّ، ومن زعم أنه يصل إليه بغير بذل المجهود فهو متمنٍّ».

ولقصور الإنسان عن تزكية نفســه بالتمام قال ﷺ: «**ما أحد يدخل الجنة بعمله**» قيل: ولا أنت يا نبــي الله؟ قال: «**ولا أنا إلّا أن يتغمدني الله برحمته**». وقال تعالى تنبيهًا على هذا المعنى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾ [النور: 21]. وقال: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾ [النساء: 49].

وبيان قصور الإنســان عن تزكية نفسه على التمام هو أن الإنسان حيوان ناطق متفكر، والحيوان جوهر متنفس حساس، والمتنفس جوهر متغذ متربٍّ، ولا قوام له إلا بالغذاء كما قال الله تعالــى: ﴿وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ﴾ [الأنبياء: 8]. فإذن كان الإنســان ما دام في الدنيا لا ينفك عن مشاركة البهائم والسباع لكونه حيوانًا محتاجًا إلى ما تحتاج إليه، وعن مشاركة الحيوان والنبات لكونه متنفسًا محتاجًا إلى ما تحتاج إليه، وعن مشاركة الأشجار والنبات لكونه متنفسًا محتاجًا إلى ما تحتاج إليه، فالإنسان ما لم يقتحم العقبة ويفــك الرقبة لم يتعرَّ عن الحاجــات البهيمية، ولم يأمن شــياطين الإنس والجن، وكيف يأمنهم وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112].

قال بعض المفســرين: إن إبراهيم لما سأل الله تعالى فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقــرة: 260] إنمــا ســأله أن يريه الحياة المتعرية عن العوارض العارضة للحيوانات فقــال: أَوَلم تؤمن؟ أي أَوَلم تتحقق؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي؛ أي ليتصور لي كيفية الطمأنينة؛ أي تبري النفس من الشره والحرص

والأمل والافتخار فأعايــن الحالة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ۝ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجـر: 27 ـ 30]. فأمره أن يأخذ أربعة طيور: غرابًا وهو المختص بالحرص والشره. ونسرًا وهو المختص بالأمل. وطاووسًا وهو المختص بالافتخار. وديكًا وهو المختص بالشبق. فأَمره أَن يقطّعهن ويصرهن؛ أي يدعوهن. ولما فعل ذلك صِرن إليه عاجلًا. فنبه الله تعالى بذلك على أن الإنسان وإن اجتهد كلَّ الاجتهاد في حذف هذه المعاني عن نفســه وتطهير ذاتــه منها لن يتطهر ما دامت البشــرية الدنيوية حاصلة له، ولن تحصل له الطمأنينة المطلوبة.

وأَما ما يدَّعيه قوم أن من الناس من قد تجرد عن هذه الخصائص حتى يستغني عن الطعام والشراب ويصير بحيث لا تعروه الأخلاق البهيمية، فهذا إن حصل في بعض الناس فإن ذلك يكون ملكًا متشبحًا [في صورة شــبح] يسمى باسم الإنسان على سبيل الاشتراك في الاســم، فيكون متبدل الجوهــر تبدل جوهر النــار إذا صارت بردًا وســلامًا، وتبدل الدعموص (دودة ســوداء تكون في الغدران) إذا صار ضفدعًا، والدود إذا صار فراشًــا، وكثير من النبات إذا صار جوهرًا آخر، وحيوانًا كدودة القز- وليس ذلك بمنكر في القدرة الإلهية - ويكون حينئذ خارجًا عن الاستصلاح للأفعال التي خلق الإنسان لأجلها مستخلفًا في الأرض مستعمرًا فيها».

الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين

ابن ميمون: الإنسان كائن من شأنه أن يمرض بالمرض النفسي

وهذا ابن ميمون يحلل فضائل الإنسان ورذائله، وينتهي إلى القول الجامع:

«لا بد أن يكون للإنسان نقائص، لأن الفلاسفة قد قالوا: عسير وبعيد أن يوجد من هو بالطبع للفضائل كلها الخلقية والنطقية معدًّا». (ابــن ميمون: الفصول الثمانية). أكثر من هذا، يكاد ابن ميمون يحد الإنســان بأنه الكائن الذي يمرض بمرض نفسي. وهذا ما مال إليه في رسالته في الرد على جالينوس التي نقلها الطوسي:

«من المعلوم قول الفلاســفة: **إن للنفس صحة ومرضًا، كما للجسم صحة ومرض. وتلك أمراض النفس وصحتها التي يشــيرون إليها في الآراء والأخلاق. وهذه خصيصة بالإنسان بلا شك.** ولذلك سمى الآراء الغير الصحيحة والأخلاق الردية على كثرة اختلاف أنواعها «الأمراض الإنســانية». ومن جملة الأمراض الإنسانية مرض عام يكاد أن لا يسلم عنه إلا في أزمنــة متباعدة. ويختلف ذلك المرض في الناس بالزيادة والنقصان، كســائر الأمراض في الجســمانية والنفســانية. وهذا المرض الذي أشــير إليه هٰهنا هو تخيل كل شخص من الناس نفسه أكمل ما هو عليه، وكونه يريد ويشتهي أن يحوز كل ما يقصده كمالًا من غير تعب ولا نصب».

9 ـ وهل من تفاوت بين إنسان وإنسان؟ وإن وجد، فما أصله؟ وما تفسيره؟

أجمل أبو علي مسكويه الإجابة عن هذا السـؤال بذكره أن الناس متساوون متفاوتون: «ولكن الناس يتسـاوون في الإنسانية التي تعمهم، وفي أشـياء تتبع الإنسانية من الأحكام والأوضاع، ويتفاوتون في أمور أخر يزيد بها بعضهم على بعض».

أبو بكر القومسي: تفاوت الناس بأزمانهم

«قلت لأبـي بكر القومسـي وكان كبيرًا في علم الأوائل: بأي معنى يكون هذا الزمان أشـرف من هذا الزمان، وهذا المكان أفضل مـن هذا المكان، وهذا الإنسان أشرف من هذا الإنسان؟ فقال: هذا يسـوغ بإفاضة الزمان إلى سـعادة شـائعة، وخير غامـر، وبركة فائضة، وخصب عام، وشريعة مقبولة، وخيرات مفعولة، ومـكارم مأثورة، من جهة شـكل الفلـك بمـا تقتضيه بعض أدواره؛ وكذلك المـكان إذا قابله أثر من هذه الأجرام الشـريفة، والأعمال المنيفة. وأما الزمان، الذي هو رسـم الفلك بحركته الخاصة، فليس فيه جزء أشـرف من جزء، وكذلك المكان لأنه رديف الزمان. ولا سبيل في مثل هذه المسـائل إلى معرفة الحقائق إلا بالإضافة التي هي شاملة للعالم، غالبة عليه، من محيطه إلى مركزه. فأما الإنسان، فلا شرف له أيضًا على إنسـان آخر، من جهة حده الذي هو الحياة والنطق والموت، لأن الحد في كل أحد واحد. فإذن، لا شرف من هذا الوجه. فإن اعتبر، بعد هذا، فعل هذا وفعل ذاك، من جهة الاختيار والإيثار والاكتساب والاجتلاب، فذاك يقف على الأشرف فالأشرف، والأعلى فالأعلى، بحسب ما يوجد منظومًا في نفسه، نافعًا لغيره، واقعًا موقعه الأخص منه».

أبو حيان التوحيدي، المقابسات

> «وكان [القومسي] كبير الطبقة في الفلسفة، وقد لزم يحيى بن عدي زمانًـا، وكتب لنصر الدولة، وكان حلو الكتابة، مقبول الجملة».
> «وأما القومسـيّ أبو بكر، فهو رجل حسـن البلاغة، حلـو الكناية، كثير الفقـر العجيبة، جمّاعة للكتب الغريبـة، محمود العناية في التصحيح والإصلاح والقراءة، كثير التردّد في الدراسة، إلّا أنّه غير نصيح في الحكمة، لأنّ قريحته ترابيّة، وفكرته سحابيّة، فهو كالمقلّد بين المحققين، والتابع للمتقدّمين، مع حبّ للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيد».
> أبو حيان التوحيدي

كتاب
الذات والغير

ويتضمن:

1 ـ ما معنى إدراك الإنسان لذاته؟ 125

2 ـ ماذا عن الحيوان: أفهل له شعور بذاته هو أيضًا؟ 126

3 ـ هل علم الإنسان بذاته هو ذاته نفسها أم شيء آخر غير ذاته؟ 130

4 ـ وما طبيعة معرفة الإنسان بذاته؟ 134

5 ـ وما هي فضائل معرفة الإنسان بذاته؟ 136

6 ـ وهل يا ترى شخص الإنسان يبقى هو هو مهما تغير؟ 137

7 ـ وهل بنا حاجة إلى الغير؟ 160

8 ـ وهل يا ترى يدرك الحيوان الغير؟ 162

9 ـ وأيهما أسبق: معرفتي بذاتي أم معرفتي بالغير؟ 163

10 ـ وأيهما أشد يقينًا: معرفتي بنفسي معرفة مباشرة أم معرفتي بنفسي
وبغيري بواسطة من الاستدلال؟ 164

11 ـ وكيف أدرك الغير؟ وكيف أتمثله؟ وما الذي يمكنني أن أدركه منه؟
وبأية واسطة؟ 164

12 ـ وكيف ألاقي الغير وألقاه؟ 165

«استيعاب الكلام في مباحث النفس وتقسيم قواها وخواصها وأفعالها وكيفية ارتباطها بالبدن طويل، وهو مشهور في كتب من تقدم».

ابن كمونة

«معرفة الإنسان بنفسه التي هي ذاته وهويته تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه».

أبو البركات البغدادي

«إعلم أنك غير غائب عن ذاتك».

«إذا تصفحت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شيئًا مدركًا لذاته وهو «إنائيتك»».

«لا أقرب مني إليَّ».

«سؤال: لك فصل مجهول؟

جواب: إذا أدركت مفهوم «أنا»، فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليّ «هو»، فيكون خارجًا عني».

«منزلة «أنا وأنت»

ومنزلة «أنا ولا أنت»

ومنزلة «أنت ولا أنا»

شهاب الدين السهروردي

«وإنك وإياي ممن يعلم ذاته بذاته».

ابن باجه

«اعلم، وفقك الله، أن الإنسان إذا ادّعى معرفة الأشياء وهو لا يعرف نفسه، فمثله كمثل من يطعم الناس وهو جائع، وكمثل من يداوي غيره وهو مريض سقيم عليل، أو كمن يكسو الناس وهو عريان وعورتــه للناس بادية ما أن يواريها، أو كمثل من يهدي النــاس إلى الطريق وهو ضال لا يعرف طريق بيته. وقد علمتم أن في هذه الأشياء ينبغي للإنسان أن يبتدئ أولًا بنفسه ثم بغيره».

إخوان الصفا

«وزن النفس بالنفس هو العناية بالنفس، وردع النفس بالنفس هو العلاج للنفس، وعون النفس بالنفس هو التدبير للنفس، واستثبات النفس بالنفس هو التعرف للنفس، وعشق النفس بالنفس هو الممرض للنفس».

أبو الحسن العامري

«إن الكلام في النفس صعب».

«الكلام في نعت النفس لا آخر له، ولا وقوف عنده».

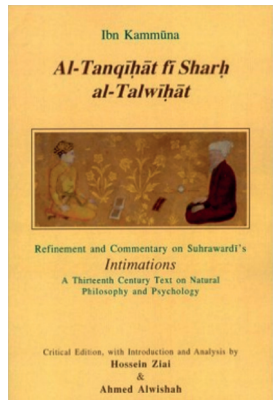
أبو حيان التوحيدي

إنّ الإنسان يريد أن يعرف النّفس وهو لا يعرف النّفس إلّا بالنّفس».

أبو سليمان السجستاني

شغلت مسألة «الذات» ـ وجودًا ومعرفة وقيمة ـ فلاسفة العرب والإسلام الشغل الطويل. ولعل أشغلهم بها ـ أكاد أقطع في هذا ولا أستثني ـ كان ابن سينا وتلامذته. والشاهد على ذلك كتاب «المباحثات». أنظره وتلامذته يتحاورون: هذا يسأل: «بأية قوة نشعر بذواتنا الجزئية؟»، وذاك يتساءل: «كيف أعقل ذاتي؟» ورابع يشغب: «وهلا بقيت ذاتي هي ذاتي؟» و«ماذا لو أخذت مني «أناي»، فبقيت بلا أنا؟»...

أكثر من هذا، استمرت أسئلة إثبات الإنسان «ذاته» وتأكيده بقاء نفسه هي هي قرونًا طويلة من الزمن، على الأقل من أيام الحكيم اليهودي البغدادي عز الدين بن كمونة (توفي عام 683 أو 690 هـ) إلى أيام الحكيم الإسلامي الفارسي ملا صدرا الشيرازي (توفي عام 1050 هـ)، بل وفي ما بعد... وكان الأمر دائرًا على إثبات كيف يثبت المرء ذاته: أتُراه يثبتها بالفطرة أم بالبديهة أم بالاستدلال أم بماذا؟ وكيف يدرك ذاته: أتُراه يدركها بآلة أم بغير آلة؟ يكفي أن نورد هذا الشاهد لنثبت ذلك. فقد بعث ابن كمونة برسالة إلى الحكيم نصير الدين الطوسي يستفسره عن إشكالات، ومن بينها إشكال «إثبات الذات» هذا الذي نحن بصدده:



«مما قُرر ـ من أن كل مجرد [شأن ذات الإنسان = نفسه] يجب أن يكون عاقلًا لذاته، على الطرائق التي ذكرها الرئيس في الإشارات وكتاب المبدأ والمعاد وغيرهما من كتبه ـ لم يحصل شيء منها يقين؛ فكأنها كلها مبنية عندهم على أن التعقل [وهنًا تعقل الذات؛ أي: إدراكها بالعقل] إنما هو عبارة عن حضور ماهية المعقول [ماهية الذات أو النفس هنا] عند العاقل [الذي هو الذات نفسها أو النفس عينها]، أو عدم غيبته عنه، أو كونه غير محتجب عنه، إلى غير ذلك من عباراتهم في هذا المعنى.

وكأن هذا المعنى لا يكفي في المطلوب، بل يحتاج إلى تعميم موضوع هذه المقدمة؛ وهو أن يقال: كل ما حضر عنده شيء أو لم يحتجب عنه يجب أن يكون مُدرَكًا له، فإن إدراكه له ذلك الحضور نفسه أو هدم الغيبة. وإذا جُعلت هذه المقدمة كذلك، لم يكن لهم برهان على صدقها. وإذا جُعل موضوعها على تخصصه بالعاقل أو المدرِك، فقيل: كل عاقل أو مدرك، فإن تعقله أو إدراكه نفس حضور ماهية المعقول أو المدرك عنده، أو كونه غير غائب عنه أو غير محتجب، لم يتم البرهان مع هذا التخصيص الموضوع على كون المجرد يجب أن يكون عاقلًا على ما هو غير خاف. فكأن مسلك الشهيد شهاب الدين السهروردي في هذه المسألة أجود مما سواه. فكيف تقرير البرهان على هذا المطلوب الذي هو أهم المطالب الحكمية؟».

الطوسي: أجوبة المسائل النصيرية (أجوبة مسائل عز الدين بن كمونة البغدادي)

وكان من جواب الطوسي:

«إن التعقل بالتفاسير التي ذكرتَها لا يصح إلا من شيء متحصِّل في نفسه، من شأنه القبول لما يحضر عنده أو لا يغيب عنه، بأي عبارة أريد أن يُعبَّر عنه. فإن الشيء غير

المتحصل نفسه لا يمكن أن يحصل له شيء، وذلك لأن الحاصل لا يكون بالحقيقة له، بل يكون لما هو حاصل ومتحصل به. وعلى هذا لا يجوز أن تكون الهيولى الجسمية، ولا الصور الحالة فيها، ولا المركبات منهما، ولا شيء من الأعراض بعاقلة.

وأيضًا كل ما لا يكون له أن يعقل غيره، فلا يكون الحاضر حاضرًا بالقياس إليه بالحقيقة. وعلى هذا لا يجوز أن تكون النفس عاقلة إلا بحسب تجردها عما يلاقيه من الجسمانيات.

وقد بان من ذلك أن كل بسيط مستقل بوجوده، فمن شأنه أن يعقل غيره مطلقًا إن كان مجردًا مطلقًا، أو بحسب تجرده إن كان مجردًا بالقياس إلى بعض الأشياء، أو بحسب آلاته إن كانت قابليته لغيره لا تقع إلا بملامسة، وهو المسمى الإدراك.

وكل ما يعبر عنه أصحاب هذا العلم يحوم حول هذه المعاني، وبالتدرب يحصل التطلع عليه ويزول الاختلاف العارض».

وبالجملة، «كل مدرك لشيء من الموجودات، فقد يرتسم فيه مثال لذلك الموجود. فإنْ أدرك بنفسه ارتسم في نفسه، وإنْ أدرك بآلة ارتسم في تلك الآلة. مثال الإدراك بالآلة الإبصار والإحساس باللمس وسائر الإدراكات الحسية، ومثال الإدراك بغير الآلة إدراك الإنسان نفسه وذاته، لست أعني بدنه الذي يدركه بحواسه» (نصير الدين الطوسي: رسالة بقاء النفس بعد بوار البدن).

لكن، دعنا نتقدم، أولًا، فنسأل:

1 ـ ما معنى إدراك الإنسان لذاته؟

جواب أبي البركات البغدادي:

«وأقول: إن الألفاظ إنما يستعملها الناس في مفاوضاتهم كل بحسب ما يعنيه، وليس يعني أحد بلفظه ما لا يتصوره ويفهمه بذهنه، وما من أحد يقول: «نفسي» و«نفسك» في مفاوضة ويشير به إلا إلى ذاته وحقيقته، فإنه يقول: «فرحت نفسي» و«تألمت نفسك»، ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول: «فرحتُ» و«تألمتَ»، وكذلك يقول: «علمت نفسي» و«جهلت»، كما يقول «علمتُ» و«جهلتُ»، بل لا فرق عنده بين أن يقول: «نفسي» و«ذاتي» وبين أن يقول: «أنا»، وكل ما يقول فيه لشيء «نفسه» فإنما يعنون به «حقيقته» و«ذاته» (...) وما من أحد يعتقد أنه شيء ونفسه شيء آخر، فإنه إذا قال: «تألمت نفسي» ليس يعتقد أن المتألم آخر إذا راجع فكره أدنى مراجعة وحقق تصور ما يقوله حتى يفرق بين اختلاف اللفظ وائتلاف المعنى، ولا يتوهم الأسماء في ترادفها كالمتباينة في معانيها باشتراكها في اختلاف المسموع. فهذا هو المفهوم الحقيقي من قول الناس في مفاوضاتهم من لفظ «النفس»، فإن قيلت هذه اللفظة على المفهومين الأولين، فإنما تقال لصدق حمل كل منهما

على هذا المفهوم بحجة وبيان، فإن الإنسان حين يفهم من لفظ «النفس» هذا المعنى قد يكون بحيث لا يعلم هل النفس هي البدن كله أو جزء من أجزائه الباطنة أو الظاهرة يخالفه لطبعه أو عرض في البدن أو هل هي جوهر غير جسماني، بل أكثرهم يدل بهذه اللفظة ويستعملها في مفاوضته دالة على مفهوم بعينه وهو حينئذ لا ينظر ولا يتفكر في شيء من ذلك. فحقيق أن يكون هذا هو المفهوم الأول من هذه اللفظة؛ أعني لفظة «النفس»».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

2 ـ ماذا عن الحيوان: أفهل له شعور بذاته هو أيضًا؟

من النبات إلى الحيوان فإلى الإنسان: «النفس» أو «الذات» اسم مشترك يقال على هذه الأصناف، لكن ليس بالقول نفسه. فذات النبات قد «تشعر» و«تعرف» ولكنها قد «لا تشعر أنها تشعر» وقد «لا تعرف أنها تعرف»، وذات الحيوان تشعر وتعرف وقد تشعر أنها تشعر وقد تعرف أنها تعرف، وذات الإنسان تشعر وتعرف وتشعر أنها تشعر وتعرف أنها تعرف وتشعر بأنها تشعر بأنها تشعر، وتعرف بأنها تعرف بأنها تعرف. يقول ابن كمونة:

«النفس النباتية (...) تفعل في الأبدان وبها أفعالَها المتفننة بغير معرفة ولا إرادة، والحيوانية تفعل أفعالها المتفننة بمعرفة وإرادة، والإنسانية الناطقة تفعل أفعالها المتفننة بمعرفة وإرادة كالحيوانية وتزيد عليها بمعرفة المعاني الكلية والقضايا العقلية الحكمية والنطق الذي هو تعريفها لغيرها ما يريده بالإشارة المقصودة بالروية (...) النباتية تشعر بأفعالها شعورًا ما وتعرف مقاصدها التي تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها. والحيوانية تشعر شعورًا أكثر وتعرف معرفة أتم فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها. والإنسانية تشعر شعورًا أكثر من شعورهما وتعرف معرفة أتم فتسع معرفتها الأشياء الكثيرة ولأضعاف المعرفة حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة. والاختلاف بينهما اختلاف بالجوهر والنوع لا بالأشد والأضعف...».

ابن كمونة: كلمات وجيزة مشتملة على نكت لطيفة في العلم والعمل

ابن سينا وتلامذته: القول بالوقف

وقد تساءل أحد تلامذة ابن سينا: هل تشعر الحيوانات الأخرى ـ سوى الإنسان ـ بذواتها، وما البرهان عليه إن كان كذلك؟

وكان جواب الشيخ الرئيس نموذجًا لتنسيب الفيلسوف أحكامه:

«يُحتاج أن يُفكّر في ذلك، ولعلّها تشعر بذواتها بآلات، أو لعل هناك شعورًا بأمر مشترك من الأطلال، أو لعلّها لا تشعر إلا بما تحسّ وتتخيّل، ولا تشعر بذواتها وقويها ولا أفعال قويها الباطنة ـ يجب أن يفكّر في هذا» (ابن سينا: المباحثات).

وكرر التلميذ مرة أخرى السؤال وألح فيه إلحاحًا:

«ما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس هو كشعور سائر الحيوانات مخلوطًا؟ فإن القدر الذي قيل فيه غير مُغْنٍ، وما كتب في الجواب من الاعتراف بالعجز غير مقبول».

وأجاب ابن سينا:

«أسأل الله التوفيق ـ نحن إذا شعرنا بجملة شعرنا بها كواحد وكمركب من آحاد نحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميّز عن الآخر، ويجوز أن يكون إنما يتمثّل فينا ذلك الواحد وحده من الجملة بحقيقته ـ والبواقي غيّب ـ كما يجوز أن تكون حاضرة ويكون كل واحد منها مشعورًا بانفراد طبيعته، بحيث يجوز أن يلحظ مجردًا عن قرائنه ـ أي لا يشترط المقارنة، ويشترط اللامقارنة معًا.

(...) أمّا أنه لِمَ صار بعض ما ليس له ذاته يشعر بذاته ـ شعورًا غير عقلي ـ وبعضه لا يشعر؟ ـ وطلب السبب فيه ـ فهو صعب».

وعاود الطالب السؤال المعاودة:

«قلت: لِمَ صارت الحيوانات الأخر لا تشعر بشعورها بذواتها من حيث الشعور؟».

والقول الذي رجحه أستاذه: «لأن هذا المعنى ـ الشعور بالشعور بالذات ـ يُجَرَّد، فلا يجرده إلا مجَرِّد؛ أي إلا عقل مثل الإنسان».

وتقدم الفحص المشترك بين الأستاذ في إطار بناء معرفة مشتركة تتكشف أمامنا وكأننا أمام ورشة عمل فكرية نادرة من نوعها في تقاليد الفلسفة العربية: «(...) وعندي أني وأنت إذا تأملنا هذا وفكرنا فيه خرج المطلوب، إلا أني لم أخص فيه بالرأي»، فيتقدم الشيخ بالرأي التالي:

«وأما إدراك الحيوان لذاته إن كان هناك شعور بذاته ـ وهو الصحيح ـ فبالوهم في مقرّ القوة الدرّاكة الباطنة التي لها مخلوطًا غير ممكن التفصيل والتجريد؛ والوهم غير النفس الحيوانية الشاعرة الأولى، فإن الوهم لا يتوهّم ذاته ولا يثبته ولا يشعر به».

وقد كان الفارابي أكثر حسمًا لما ذكر أن الشعور مقترن بالقدرة على التجريد:

«النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة، والنفوس الحيوانية غير مجردة، فلا تعقل ذاتها؛ لأن عقلية الشيء هي تجريده عن المادة» (الفارابي: التعليقات).

أبو البركات البغدادي: للحيوان شعور وبعض شعور بالشعور وللإنسان شعور بالشعور أكثر، وللحيوان معرفة وبعض معرفة بالمعرفة، وللإنسان معرفة بالمعرفة أكبر.

«قد كان القدماء سموا القوى النباتية والحيوانية بأسرها «نفوسًا»، لكنا إذا قسنا على علمنا شعرنا من أحوال الحيوان والنبات بمثل ما شعرنا من أحوالنا من جهة أن في تلك الأجسام أشياء هي الأصول في وحدتها باتصال أجزائها ببعضها بعض، وبقائها بمددها

وغذائها ونموها وشكلها وباقي أفعالها، وذلك الأصل هو النفس والجسد، وما فيه تابع من حيث هو كذلك لها (...).

[والحال] أن في القوى السارية في الأجسام الفعالة ما يفعل أفعالها ويحرك على نهج واحد إلى جهة واحدة من غير شعور ولا معرفة، وهي الطبيعة، ومنها ما يحرك إلى جهات مختلفة من غير روية ولا معرفة ولا شعور أيضًا، وهي النفس النباتية، ومنها ما يحرك إلى جهات مختلفة وعلى أنحاء متفننة مع شعور ومعرفة وروية، وهي النفس الحيوانية، ولبعض هذه الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث، وهي النفس الناطقة الإنسانية، ومنها ما يفعل ويحرك على سنن واحد بإرادة متجهة على سنة واحدة لا تتعداها مع معرفة وروية، وتسمى نفسًا سمائية.

ونحن قد بيَّنا فيما سبق من نظرنا وكلامنا أن القوى الفعالة كلها تفعل أفعالها بشعور ومعرفة مميزة بين ما تقصده وتتوخاه وتتوجه إليه وبين ما تتركه وتنصرف عنه، ولا يحرك محرك إلا في شيء وعن شيء وإلى شيء، ولولا الشعور والتمييز لما كان عنده أحدهما بأن يكون متروكًا أولى منه بأن يكون مطلوبًا. فكل حركة تصدر عن محركها فعن شعور ومعرفة لا محالة، واستوفينا الكلام في هذا.

لكن الفرق إنما هو في المعرفة وسعتها حتى يكون معها شعور بالشعور ومعرفة بالمعرفة أو لا يكون وروية في المعرفة وترداد فيها ومقايسة بين الأشياء المعروفة المدركة المشعور بها، وذلك هو التفكر الذي يصدر عنه وبحسبه الأفعال الثواني عن ثواني مراتب المعرفة والروية وثوالثها عن ثوالثها. وبالجملة، مراتب يكون أثرها وصدور الأفعال بحسبها كما أشرنا إليه أولًا وسنشرحه ثانيًا (...).

النفس النباتية بحسب عبارة الحكماء هي التي تفعل في الأبدان وبها أفعالها المتفننة من غير معرفة ولا إرادية. والحيوانية تفعل أفعالها المتفننة بمعرفة وإرادة. والإنسانية الناطقة تفعل أفعالها المتفننة بمعرفة وإرادة كالحيوانية وتزيد عليها بمعرفة المعاني الكلية والقضايا العقلية الحكمية والنطق الذي هو تعريفها لغيرها ما يريده بالإشارة المقصودة بالروية. وبحسب ما حققناه، تشترك النفوس في أنها قوى فعالة في الأبدان وبها محركة لها تختلف بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز. فالنباتية منها تشعر بأفعالها شعورًا ما وتعرف مقاصدها التي تتوجه إليها وتتوخاها بحركتها معرفة ما ولا تشعر بشعورها ولا تعرف معرفتها كما قلنا. والحيوانية تشعر شعورًا أكثر وتعرف معرفة أتم، فتشعر بشعورها وتعرف معرفتها وتفعل بحسبها. والإنسانية تشعر شعورًا أكثر من شعورهما وتعرف معرفة أتم، فتسع معرفتها الأشياء الكثيرة ولأضعاف المعرفة، حيث تعرف المعرفة بها وتعرف المعرفة بالمعرفة والحكم والقول بحسب المعرفة ومنه النطق والمفاوضة والاختلاف بينهما بالجوهر والنوع لا بالأشد والأضعف، ويتبعه الاختلاف بينهما بالقوة والضعف والوسع والضيق والقدرة والعجز».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

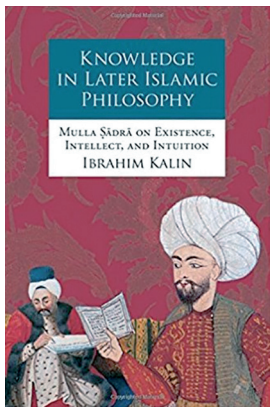
ملا صدرا الشيرازي: بين شعور النبات وشعور الحيوان وشعور الإنسان

سأل أحد الإخوة ـ ضمن المسائل الكاشانية ـ ملا صدرا الشيرازي عن الشعور المتعلق بالنبات والحيوان والإنسان، وكان الأمر قد أشكل عليه، فقال:

«إن هذه التصويرات العجيبة والتشكيلات الغريبة المشهودة في الأجسام النباتية والحيوانية ممّا يدل دلالة واضحة على أن فاعل هذه الآثار ليست قوة عديمة العلم والشعور، ويلزم من ذلك أن لا يكون فاعلها ومنشأها هي النفوس النباتية والحيوانية، لانّا لا نجد من أنفسنا شعورًا بها، فبالطريق الأولى لم يكن لتلك النفوس شعورًا بها».

ومما أجاب به الشيخ:

«(...) إننا ندّعى أن لكل من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علمًا وشعورًا بذاتها وبلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظّها من الوجود، إذ الوجود عين النور والظهور، وهو المتحد مع الصفات الكمالية الوجودية من العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها، إلّا أن مراتب التنزلات مما جعلته مخلوطًا بالأعدام والقوى والملكات والاستعدادات فضعفت نوريته، وقلّت حكايته لصفاته الملكية، فللنبات في مرتبة تجسّمه شعور ضعيف بذاته وبحركاته وأفاعيله، فلم يكن شعوره في درجة شعور ذوي الحواس الحيوانية، فانّ لكل فعل وحركة شعورًا لائقًا به، والإحساس الحيواني لأجل الحركات الحيوانية، وكذا التخيل والروية لأجل الحركات التدبيرية والأفاعيل الفكرية، وأما الأفاعيل الذاتية فهي تنبعث من الشعور الذاتي والشبيح الفطري من الموجودات، المنطوي شهودها لذواتها في شهودها للحقّ الأوّل، وهي الذوات الساجدة للحقّ، المصلّية الخاضعة له المطيعة لأمره، الشاهدة المسبّحة له، دائمًا لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: 44]، وقوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الحشر: 1]، وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة: 1] وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الحج: 18]، وقوله: ﴿وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور: 41]. وهذا مما لا يدركه إلّا أهل الكشف والشهود بالعيان المطابق للإيمان والقرآن.



ففعل النبات لا يستقيم إلّا بفاعل مزاول وفاعل مفارق ينطوي وجود الأوّل في وجود الآخر وفعله في فعله، والمزاول نفسه والمفارق عقله، ومبدأ نوعه رب طلسمه بلغة الإشراق؛ وكذلك لا يتم فعل تلك الملائكة المدبرة إلّا بأمر رب الأرباب ومسبب الأسباب حيث شاء، كما شاء بمشيئة أزلية وإرادة سرمدية.

وأمّا قوله: «إنّا لا نجد شعورًا من أنفسنا بها»، فلنتّهم أنفسنا في هذه الغفلة العريضة بعد قيام البرهان وسطوع نور القرآن، فذلك لكثرة اشتغالنا بالأمور الخارجة عن ذاتنا، وطول عكوفنا على باب الظلمات المنسية المذهلة لنا عن أنفسنا، وكلّ من رجع إلى ذاته يعلم هذه الجنود التي سخرها الله تعالى له بقول: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: 13].

وهاهنا من له الذكرى والشعور بحضور كعبة قلبه المحرم وما يعكفه من جنود القوى العالية، وما يحيف حول مسجد صدره من المتواردين عليه لحوائجهم من القوى المحركة، ولا يظنّ أنّ كل أحد من الناس مما يتيسر له مشاهدة ذاته وحضور قلبه، فان أكثر الناس ممن ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19] وأنّى لهم الذكرى وقد جاءهم نذير من ربهم من أنفسهم فأعرضوا عنه وتصاموا وتعاموا، كما في قوله تعالى: ﴿إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 164]، ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 21]، وقوله: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: 105]».

ملا صدرا: رسالة أجوبة المسائل الكاشانية

3 ـ هل علم الإنسان بذاته هو ذاته نفسها أم شيء آخر غير ذاته؟

أشكل هذا الأمر أيما إشكال على شهاب الدين السهروردي، وما نفعته فيه إلا رؤيا رأى فيها شبح أرسطو، وقد ذكرناها في تقديم هذا الكتاب كاملة، وههنا نستعيد المقطع الذي يهمنا:

«(...) قال: شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم علم الإنسان بذاته، وهل ما إذا كان العالم والمعلوم واحدًا، وكيف يتأتى هذا الأمر]، فقال لي: ارجع إلى نفسك فينحل لك. فقلت: وكيف؟ فقال: إنك مدرك لنفسك، فإدراكك لذاتك أبذاتك أو غيرها، فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته، وإذا أدركت ذاتك بذاتك أباعتبار أثر لذاتك في ذاتك؟ فقلت: بلى. قال: فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها. فقلت: فالأثر صورة ذاتي؟ قال: صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى. فاخترت الثاني، فقال: كل صورة في النفس فهي كلية وإن تركبت أيضًا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها تلك فلمانع آخر، وأنت تدرك ذاتك، وهي مانعة للشركة بذاتها. فليس هذا الإدراك بالصورة. فقلت: أدركت مفهوم «أنا»، فقال: مفهوم «أنا» من حيث إنه مفهوم «أنا» لا يمنع وقوع الشركة فيه، وقد علمت أن الجزئي من حيث إنه جزئي لا غير كلي ـ وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية. فقلت: فكيف إذن؟ قال: فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك، فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر غير مطابق أو مطابق، فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول.

ثم قال بعد كلام آخر: فإذا دريت أنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة، فاعلم أن التعقل هو حضوره صورة الشيء للذات المجردة عن المادة، وإن شئت قلت: عدم غيبته عنها. وهذا أتم. فالنفس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها، فبقدر تجردها أدركت ذاتها، وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته. أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها، وأما الكليات ففي ذاتها؛ إذ من المدركات

كلية لا تنطبع في الأجرام والمدارك هو الصورة الحاضرة نفسها لا ما خرج عن التصور. وإن قيل للخارج: إنه كلي، فذلك بقصد ثان. ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك.

وحاصل ما ذكره أن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها. فكل مجرد هذا حكمه. فكل مجرد عاقل لذاته. وأما قوله: أما الجزئيات، ففي قوى حاضرة لها، وأما الكليات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا وكذا في تتمة كلماته».

جواب الملا صدرا الشيرازي: «إن علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها»

«أولًا: كل جسم أو جسماني ليس من شأنه أن يدرك ذاته؛ لأن من أمر ذاته أن تكون محتجبة عن ذاته. وكل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته دارك لها شاعر بها؛ لأن ذاته غير محتجبة لذاته. فيكون بذلك عاقلًا لذاته، بل وعاقلًا بأنه عاقل لذاته: «كثيرًا ما نتصور ذاتنا، ونتصور تصورنا لذاتنا». والسبب في ذلك تصوره للوجود من حيث إنه يشتد ـ فيكون وجودًا حقًّا ـ ويضعف، حتى يصير كأنه والعدم سواء. ومن شأن وجود الجمادات أن يكون قريبًا من الهيولى التي هي عنده مادة ظلمانية أشبه شيء يكون بالعدم، وكلما ترقينا في سلم الكائنات كلما انتقلنا من الظلمة إلى النور، وبالتالي من الجسمانية المظلمة إلى الروحانية المشفة؛ أي: الواعية بذاتها.

ثانيًا: من شأن الإنسان أنه يعقل ذاته، إذ الحقيقة أنه: «لا أقرب مني إليَّ» (السهروردي)، وإنما الإنسان ـ باعتباره «أنا» ـ «شيء أدرك ذاته». وليس يعني هذا أنه يتثنى ويزدوج فتصير له ذاتان: ذات عاقلة وذات معقولة، بل هي ذات واحدة لا ريب في ذلك عند ملا صدرا. وهي ذي وحدة العاقل والمعقول عنده.

وبالجملة: «إدراك الشيء [الإنسان هنا] لذاته نفس ذاته، وذاته دائمة الإدراك لذاته».

«فصل في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته ويكون دائمًا ما دامت ذاته:

[برهان القوم في ذلك]

الذي ذكروه في هذا المقصد أن كل من عقل ذاته فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة أخرى عند ذاته. والثاني باطل؛ لأن تلك الصورة إما أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها. والأول باطل لأن تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلت في ذاته فحينئذ لا يتميز أحدهما عن الآخر لا بالماهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض، فلا يكون التميز بينهما حاصلًا، فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف. وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن

حصولهـا موجبًا لتعقل تلك الذات بـل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنـه، فثبت أن تعقل الذات ليس إلا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائمًا هذا ما قيل.

[الجواب عن ذلك والبرهان المرضي]

أقول وهو عندي من أسـخف الدلائل. وذلك لأن الامتياز بين الذوات المتسـاوية في الحقيقة النوعية ولوازمها إنما هو بنحو من الموجودات الشخصية، فإن الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الإنسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود، فـإن وجود صورتها في العقل وجود أمـر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخـارج لا في موضوع وكون ماهيـة واحدة موجودة تارة فـي الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مسـتنكر عندهم، فلو تعقـل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال. وأيضًا نحن كثيرًا ما نتصور ذاتنا ونتصور تصورنا لذاتنا، ولو كان تعقل الشـيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلًا لما وقع منا هذا التعقل ـ وهو واقع ـ هذا خلف.

فالصواب أن يقال ـ بعد تحقيق ـ إن حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحوًا من الوجود، فنقول: لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه (...) فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة، كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة؛ لأن ذاته جوهر وتلك الصورة عرض، ووجود الجوهر غير وجود العرض بالذات والهوية، فكان كما يعقل شخص شخصًا آخر مشابهًا له في الماهية.

برهان آخر ـ وهو ما سـبق من صاحب التلويحات ـ أن كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة وإن تخصصت بقيود أخرى كثيرة، والذات العاقلة شـخص خارجي. وأيضًا نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشـركة، فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية.

وقال أيضًا: [يعني السهروردي] في آخر التلويحات توضيحًا لهذا المطلب:

«إنى تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها إنية ووجودًا، وضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرسـم للجوهرية، وإضافات إلى الجرم التي هي رسـم للنفسية. أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها، وأما أنها لا في موضوع فأمر سـلبي؛ والجوهرية إن كان لها معنى آخر لست أحصلها وأحصل ذاتي، وأنا غير غائب عنها وليس لها فصل. فإني أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها. ولو كان لهـا فصل أو خصوصية وراء الوجود، لأدركتها حين أدركتها، إذ لا أقرب مني إليَّ. ولسـت أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجودًا وإدراكًا فحسب امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ما سبق، فلم يبق إلا الوجود.

ثم الإدراك إن أخذ له مفهـوم محصل غير ما قيل، فهو إدراك شـيء. وهي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو بعد نفسها، ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها، واستعداد الإدراك عرضي،

وكل من أدرك ذاته على مفهوم «أنا» وما وجد عند التفصيل إلا وجود مدرك نفسه فهو هو، ومفهوم «أنا» من حيث مفهوم «أنا»، على ما يعم الواجب وغيره، أنه شيء أدرك ذاته. فلو كان لي حقيقة غير هذا، فكان مفهوم أنا عرضيًّا لها؛ فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه، وغبت عن ذاتي، وهو محال. فحكمت بأن ماهيتي الوجود نفسه، وليس لماهيتي في العقل تفصيل، إلا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات.

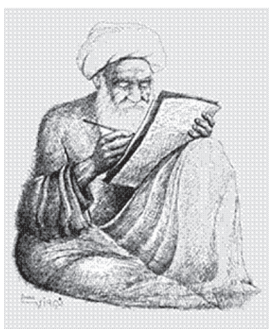
ـ سؤال لك فصل مجهول؟

ـ جواب: إذا أدركت مفهوم «أنا» فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليَّ «هو»؛ فيكون خارجًا عني.

ـ قيل لي: فإذًا ينبغي أن يجب وجودك، وليس كذا.

ـ قلت الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه، ووجودي ناقص، وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي. والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى مميز فصلي، وإمكان هذه نقص وجودها، ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه. انتهى كلامه».

وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق. ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بأنها وجودات تعلقية الذوات. والضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية، بل ضرورة ذاتية، ما دامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلومات المتأخرة. فلنعد إلى ما فارقناه، وهو أن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته، وذاته دائمة الإدراك لذاته. ومما يدل على دوام التعقل فينا أن الإنسان إذا تتبع أحواله، وجد من نفسه أن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات؛ لأن الإنسان متى كان يحاول فعلًا إدراكيًّا أو تحريكيًّا فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك، بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له، وكذا القول في التحريك: فالهارب إذا هرب من عدو أو حر أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق، بل من عدوه الخاص، ولا من حر مطلق، بل من حر مخصوص أصابه ووصل إلى ذاته. والعلم بوصول الحر والبرد إليه يتضمن العلم به. وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات، فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقًا بل إلى حصوله من جهته، ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به. وكل ذلك متفرع على علمه بذاته. فظاهر بَيِّن أن علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها. وهو حاضر دائمًا غير منفك عنه أبدًا. ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدل بفعلي على ذاتي؛ وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون أستدل بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي، فإن استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لا يحتاج إلا إلى فاعل مطلق، فلا يثبت به إلا فاعل مطلق لا فاعل هو «أنا»، وإن استدللت علي بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي إلا بعد أن أعلم نفسي. فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور وهو باطل. فدل على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله.



وأما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطًا في الاستدلال، فهو غير مفيد للمعرفة أصلًا؛ لأن معرفة الشـــيء إما أن يحصل من ذاته، أو من العلم بعلته كما في البرهان اللَّمي. وإما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشـــيء كما في قسمي البرهاني الإني. وأما ما لا يكون سببًا لشيء ولا مسببًا عنه ولا مسببًا عن سببه، فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء 3

من جواب مير داماد:

«وما في اعتراضات شـــرف الدين المســـعودي: «أنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا، فعلمنا بذاتنـــا إما أن يكون علمنـــا بذاتنا، وحينئذ يكـــون هو ذاتنا بعينهـــا. وهلم جرًّا في التركيبات غيـــر المتناهية. وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنـــا، ويلزم منه أن لا يكون أيضًا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا» (شرح الإشارات، ج2، ص312).

فالجواب عنه ما أورده خاتم المحصلين ـ الطوسي ـ في «شرح الإشارات»: «إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار. والشيء الواحد قد تكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبِر يعتبرها».

فكما هناك صورة علمية وجدانية وحالة انكشـــافية مجملة، يفصلها العقل إلى مراتب مرتبة على حســـب تضاعف الاعتبـــارات والالتفاتات، هـــي العلم بالمعلـــوم، والعلم بالعلم بالمعلوم، والعلم بالعلم بالعلم؛ ويحكم أن المراتب اللامتناهية مضمنة بأســـرها في تلك الحالة الاستكشافية بصورة واحدة بسيطة، فكذلك هنا حالة شوقية إجماعية مجملة يفصلها العقل على حســـب تضاعف الالتفاتات والاعتبارات إلى مراتب متسلســـلة مترتبة هي إرادة الفعل وإرادة إرادة الفعل، وإرادة إرادة الإرادة؛ ويحكم بأن المراتب المتسلسلة المرتبة الغير المتناهية مضمنة الحصول جميعًا في تلك الحالة المجملة».

4 ـ وما طبيعة معرفة الإنسان بذاته؟

من شأن الإنســـان أن يعتبر حال نفسه؛ أي أن يتفكر في ذاته. وأغلب فلاسفة الإسلام على أن الإنسان يدرك ذاته بذاته إدراكًا مباشرًا بلا واسطة، وأنه وإن حدث له أن غاب عن بدنه، أو عن جزء من بدنه، فنفسه لا تغيب عنه. بل لا فصل بين الذات ووعيها بذاتها: إذ كما يقول ملا صدرا: «علم النفس بذاتها عين ذاتها».

جواب أبي البركات البغدادي: إثبات الذات لا يحتاج إلى حجة

«وهي [الذات] بحسب هذا المفهوم عند كل متلفظ بهذا اللفظ بينة الوجود، فليس أحد من الناس محتاجًا في إثبات وجود نفسه إلى حجة، فمن هو الذي يشك في أنه موجود حتى يبين له ذلك بحجة؟ وكيف لا ولا شيء عند أحد من الناس أبين من ذلك؛ أعني أبين من

وجود ذاته؟ وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفسًـا؛ أي ذاتًا هي هويته وإنيته، وإن احتاج أن يبين له ما ذاته ونفسه الموجودة وما ذات غيره، فعلى هذا لا يحتاج أن يدل ويحتج إلا أن هذا يخص نفوس الناطقين دون غيرهم ممن لا يشعر بذاته وبشعوره بذاته من الحيوان والنبات».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

وهذا ملا صدرا يقول في رسالة أجوبة المسائل الكاشانية:

«أما أن إدراك النفس لذاتها بذاتها، فهذا شـيء لا شبهة تعتريه ولا خلاف لأحد من الفضلاء منقول فيه، كيـف؟ والحكماء قد جعلوا نفس هذا الحكم أصـلًا بنوا عليه إثبات مغايرة النفس للبدن وتجردها عنه وعمّا فيه؛ قالوا: الإنسـان لا يغيب عن ذاته في حالتي نومه ويقظته وسكره وصحوه، ويغيب عنه البدن وجميع الأعضاء كلّها حتى القلب والدماغ؛ وكذا الأمور الحالّة فيهما. فإذا كان عالمًا بثبوته دائمًا وغافلًا عن جميع أعضائه وما سواه أحيانًا ـ والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ـ فذاته غير تلك الأمور.

وأكدوا هذه الدعوى بقولهـم: «لو فرضت ذاتك وقد خلقت أول خلقتها على صحّة من عقلك وما استعملت حواسك في شيء من الأشـياء منك ومن غيرك وكنت منفرج الأطراف غير متلامس الأعضاء في هواء طلق غير متموّج، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلّا عن إنّيتك وهويّتك، فظهر أنّ علمنا بذاتنا فطري، إذ هو عين ذاتنا، ولو كان علمنا لوجود ذاتنا كسبًا لجاز لأحد قبل النظر والكسـب أن يشكّ في ذاته هل حصلت ذاته له أو لا؟ واللازم باطل بديهة واتفاقًا، فكذا الملزوم».

ولا يتوهّمنّ أحد أنّا بالفرض المذكور وهو فعل من أفعالنا، عرفنا ذاتنا بأن جعلنا هذا الفعل وسـطًا في معرفة ذاتنا؛ لانّـا نفرض ذاتنا في هذا الفـرض عريّة عن هذا الفرض أيضًا، ولسنا عرفنا بهذا الفرض ذاتنا كما نعرف سائر القوى بأفاعيلها وآثارها بل نشاهد في هذه الحالـة ذاتنا من غير خلط، فالفـرض المذكور طرف لا وسـط، ولا حاجة إلى ما تكلّفه صاحب «التلويحات» [السهروردي] في دفع هذا الوهم: «إنّ هذا الفرض ليس فعلًا بل هو ترك فعل».

وأمّا ما ذكـره من اختـلاف العلماء في جوهريـة النفس وعرضيّتهـا أو في تجردها وتجسّمها فهو غير قادح في ذلك ولا مناف لما ادّعيناه من الضرورة والاتفاق على أن علم النفس بذاتها عين ذاتها، إذ الشك في جوهرية النفس غير الشك في كون ذاتها غير غائبة عن ذاتها، إذ ربما يحتاج في إثبات كون النفس جوهرًا إلى وسط بعد أن يكون حضور ذواتنا لذواتنا ضروريًّا».

ملا صدرا الشيرازي: رسالة أجوبة المسائل الكاشانية

5 ـ وما هي فضائل معرفة الإنسان بذاته؟

عند فلاسفة العرب والإسلام، لمعرفة الإنسان ذاته بذاته، إن هي حدثت، وهي لا بد حادثة إلا لمن ذهل عن ذاته، ولن يذهل عنها إلى الأبد، ألف فضيلة وفضيلة:

جواب ملا صدرا الشيرازي:

«اعلم أن في معرفة النفس الإنسانية اطلاعًا على أمور كثيرة.

أحدها: أنه بواسطتها يتوصل إلى معرفة غيرها، ومن جهلها جهل كل ما عداها.

والثاني: أن نفس الإنسان مجمع الموجودات ـ كما سيظهر ـ فمن عرفها فقد عرف الموجودات كلها، ولذلك قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآئِ رَبِّهِمْ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم: 8]، تنبيهًا على أنهم لو تدبروا أنفسهم وعرفوها، عرفوا بمعرفتها حقائق الموجودات، فانيها وباقيها، وعرفوا بها حقيقة السماوات والأرض، ولما أنكروا البعث الذي هو لقاء ربهم وقال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 53]، وقال: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: 20، 21].

والثالث: أن من عرف نفسه عرف العالم، ومن عرف العالم صار في حكم المشاهد لله تعالى، لأنه خالق السماوات والأرض، ولم يك كالكفرة الجهلة الذين أثكلهم الله [دعا على نسائهن بفقدان أولادهن] ووبخهم في جهلهم وانحطاطهم عن هذه المنزلة، فقال فيهم: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: 51].

والرابع: أنه يعرف بمعرفة روحه العالم الروحاني وبقاءها، وبمعرفة جسده العالم الجسداني ودثورها وفناءها، فيعرف خسة الفانيات الداثرات، وشرف الباقيات الصالحات، كما قال: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا﴾ [الكهف: 46].

والخامس: أن من عرف نفسه عرف أعداءه الكامنة فيها المشار إليه بقوله صلى الله عليه وآله: «**أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك**»، فيستعيذ منها، كما في قوله عليه السلام: «**اللهم ألهمني رشدي وأعذني من شر نفسي**»، وقوله: «**لا تكلني إلى نفسي طرفة عين فأهلك**». ومن عرف أعاديه الكامنة ومكايدها وكيفية انبعاثها، أحسن أن يحترز منها وأن يجاهدها، فيستحق ما وعد الله به المجاهدين في سبيله، ومن لم يعرفها فجدير أن يتراءى له عدوه الذي هواه بصورة العقل، فيسول له الباطل بصورة الحق، كما قال: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: 43]، وقوله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: 30]، وكما ورد في قوله صلى الله عليه وآله: «**الهوى شيطان**»، وقوله: «**الهوى إله يعبد من دون الله**»، وروي أيضًا أنه قال: «**ما عبد في الأرض إله أبغض إلى الله تعالى من الهوى**»، ثم تلا: ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الفرقان: 43].

والسادس: أن من عرف نفسه عرف أن يسوسها، ومن أحسن أن يسوس نفسه وجنودها أحسن أن يسوس العالم، فيستحق أن يصير من خلفاء الله تعالى المذكورة في قوله تعالى: ﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 55]، ومن الملوك المذكورة في قوله: ﴿وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا﴾ [المائدة: 20].

والسابع: أن من عرفها لم يجد عيبًا في أحد إلا رآه موجودًا في ذاته، إما ظاهرًا مشهودًا وإما كامنًا كمون النار في الحجر، فلا يكون عَيَّابًا هَمَّازًا لَمَّازًا معجبًا متفاخرًا، فإن كل عيب تراءى له من غيره وجده في نفسه، ومن تراءى له عيب نفسه فجدير به أن يكون ممن دعا له النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «**رحم الله من أشغله عيبه عن عيب غيره**».

والثامن: أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، وقد روي أنه ما أنزل الله كتابًا إلا وفيه: «**اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك**». وفي الخبر ثلاثة تأويلات:

أحدها: أن بمعرفة النفس يتوصل إلى معرفة الرب، كقولك: اعرف العربية تعرف الفقه؛ أي: بمعرفة العربية يتوصل إلى معرفة الفقه، وإن كان بينهما وسائط.

والثاني: أنه إذا حصل معرفتها حصل بحصول معرفتها معرفة الله بلا فاصل، كقولك: بطلوع الشمس يحصل الضوء، مقترنًا بها وبطلوعها غير متأخر عنه بزمان.

والثالث: أن معرفة الله ليست تحصل إلا أن تعرف النفس، لأنك إذا عرفتها على الحقيقة تعرف العالم، وإذا عرفت العالم تعرف الحق تعالى.

وفيه وجه رابع وهو: أنك إذا عرفت النفس فقد عرفت الرب، وهذا هو الغاية في معرفته، لا يمكن لك فوق هذه المعرفة، وإليه الإشارة بما قال علي عليه السلام: «إن العقل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك الربوبية، ثم تنفس الصعداء وأنشأ يقول:

كيفية النفس ليس المرء يدركها — فكيف معرفة الجبار في القدم
هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعًا — فكيف يدركه مستحدث النسم»

وقوله تعالى: «﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19]، تنبيه على أنهم لو عرفوا أنفسهم لعرفوا الله، فلما جهلوا دل جهلهم إياه على جهلهم أنفسهم».

ملا صدرا: أسرار الآيات

6 ـ وهل يا ترى شخص الإنسان يبقى هو هو مهما تغير؟

عرفت هذه المسألة في الفلسفة العربية الإسلامية باسم مسألة «بقاء الشخص» أو «دوام الشخص»، وهي تعرف اليوم في الفلسفة الغربية باسم مسألة «هوية الشخص». وهي تتخذ منحيين: هوية الشخص عبر تغيره في الزمان (الهوية الزمنية) وهويته الآن من حيث ما إذا كان هو واحدًا في ذاته أم متعددًا في نفسه (مشكلة تعدد الشخصية، وازدواجية الشخصية، وانفصام الشخصية...).

أ ـ الهوية الزمنية

قد أثيرت هذه المسألة إثارة عظيمة في إطار المدرسة السينوية، حتى أنها دوخت ابن سينا وتلامذته، وحتى أنه كان لما يُطلب منه الجواب عن إحدى الأسئلة المتعلقة بهل للنبات وحدة شخصية ودوام؟ أم هل للحيوان ذلك؟ عادة ما يعد السائل بالجواب كتابة، ويضيف: «إِنْ قَدِرتُ».

وصلب مسألة هوية الشخص: لِمَ يشعر الإنسان بأناه شعورًا غير متبدل؟ عندما يتعلم الطفل أن ينطق ويفهم كلمة «أنا»، وعندما ينطقها وقد صار شيخًا بعد السبعين، فإنه يعتقد في قرارة نفسه أنا هذه الأنا هي ذاتها تلك الأنا لم يغير الزمن منها شيئًا وإن تغير الجسم وتبدل المزاج وتحول الحال. فما هذه «الأنا» التي تدوم فينا على مر الزمان؟ ما طبيعتها؟ ولمَ لا نذهل عنها أو نتوه أو نضل، بل نعتقد أنها هي هي؟

ويروي ملا صدرا عن هذا الإشكال وكيف طرح بين تلامذة ابن سينا بالقول: «والمروي عن بهمنيار التشكك وعدم الإيقان ببقاء الذات في الإنسان من أول العمر إلى آخره فكيف في غيره. وأما في الحيوانات والنباتات، فرأيت منه مراسلات إلى الشيخ ذكر فيها سائلًا إياه بقوله: «إِنْ أنعم بإتمام الكلام في إثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان والنبات كانت المنة أعظم». فكتب الشيخ في جوابه: «إن قَدِرْتُ». ثم بالغ [يعني بهمنيار] في السؤال في ذلك عنه في رسالة أخرى، فأجاب الشيخ بقوله: «وإن الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى درك البيان، ولي في «الأصول المشرقية» خوض عظيم في التشكك ثم في الكشف. وأما في النبات فالبيان فيه أصعب» انتهى».

أ ـ 1 ـ الجدل بين ابن سينا والشيخ أبي القاسم الكرماني:

ثار جدل بين الحكيم ابن سينا والشيخ الكرماني. وكان ذكر محقق كتاب المباحثات في تقديمه أننا لا نعلم شيئًا من هذا الشيخ الكرماني، غير ما جاء في رسالة السيرة على لسان الجوزجاني تلميذ ابن سينا الذي كان قد أملى عليه الشيخ سيرته:

«وكان الشيخ قد صنف بجرجان المختصر الأصغر في المنطق. وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول النجاة ـ ووقعت نسخته إلى شيراز؛ فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك. فوقعت لهم الشبه في مسائل منها، وكتبوها على جزء. وكان القاضي بشيراز من جملة القوم. فأنفذ بالجزء إلى أبي القاسم الكرماني ـ صاحب إبراهيم بن بابا الديلمي، المشتغل بعلم الباطن ـ وأضاف إليه كتابًا إلى الشيخ أبي القاسم. وأنفذهما مع ركابي قاصد، وسأله عرض الجزء على الشيخ وتنجز جوابه فيه. فحضر الشيخ أبو القاسم في يوم صائف عند اصفرار الشمس عند الشيخ، وعرض عليه الكتاب والجزء. فقرأ الكتاب وردّه عليه وترك الجزء بين يديه والناس يتحدثون وهو ينظر فيه. ثم خرج أبو القاسم وأمرني الشيخ بإحضار البياض، فشددت له خمسة أجزاء كل واحد عشرة أوراق بالربع الفرعوني... وعند

الصباح حضر رسوله يستحضرني، فحضرت وهو على المصلّى وبين يديه الأجزاء الخمسة. فقال: ـ اعتمد عليه الشيخ لإثبات النفس، وردّ الشيخ واستنكاره الشديد عليه حين سمع أنه ضحك من البرهان: والــذي حكاه من امتعاض الشــيخ أبي القاســم الكرماني حين بلغه ما بلغه ـ فليس من حق مثله أن يشــفق من ذلك (...) «... فالضاحك هو المضحوك منه، وهو السخيف، وهو المهوّس».

من بين الأمور الذي تجادل فيها الرجلان مسألة «هوية الشخص» ـ وهي المسألة التي عالجتها الفلسفة العربية والإسلامية تحت مسميين «بقاء الشخص» و«الوحدة الشخصية»: هل نشــعر بهويتنا عن طريق الحس ـ كما ادَّعى الكرماني ـ أم عن طرق الاستدلال؟ وحين نشعر بذاتنا، فبأي شيء نشــعر بالذات: أبجملتنا أم بأجزائنا؟ بمعنى آخر، هل نحن نشعر بالذات من خلال أفعالها ـ كما ادَّعى الكرماني ـ أم أن الشعور بها يتقدم الشعور بأفعالها؟ وحين نفقد شيئًا من جسمنا، مثل يد أو رجل، هل يســتتبع ذلك أننا نفقد شعورًا بذاتنا أو قسمًا منه؟ وهل الشعور بالذات دائم مستمر أم أنه ينقطع؟ وإذ ما كان هو شعورًا دائمًا، فما القول في انقطاع شعور النائم بذاته؟

«والمحصّل يلزمه أن يمتحن ذاته وشــعوره الآن بذاته، فيتأمّل أن شعوره بأنّه هو، وأنّ له أعضاء وأفعالًا منسوبة إليه هو شــعور بهويّته من طريق الحسّ أو من طريق الاستدلال؟ والذي يقع له «إنه هو» أهو جملته هذه، أو شيء غير تلك الجملة؟ وكيف يكون المشعور به ـ الذي هو ذاته ـ الجملة؟ وكثير ممّن يشــعر بوجود إنيّته لا يشعر بالجملة؛ ولولا التشريح لما عرف قلب ولا دماغ ولا عضو رئيس ولا عضو تابع؛ وقبل ذلك كلّه فقد كان يشعر بإنيّته.

وأيضًا ـ فإنّ المشعور به يبقى مشعورًا به حينما ينفصل مثلًا شيء من الجملة ـ انفصالًا لا يحسّ به ـ كما يسقط عضو من مجذوم خدر، ويجوز أن يقع له ذلك وهو لا يحسّ به ولا يشعر بأن الجملة قد تغيّرت، ويشعر ذاته أنّها ذاته كما كانت ـ لم تتغيّر.

وأمّا الشيء من الجملة غير الجملة: فإمّا أن يكون عضوًا باطنًا، أو يكون عضوًا ظاهرًا. والأعضاء الباطنة قد يكون غير مشعور بشيء منها ـ والإنيّة مشعور بها قبل التشريح ـ وما يشعر به غير ما لم يشعر به، والعضو الظاهر قد يعدم ويتبدّل، والإنيّة المشعور بها واحدة في كونها مشعورًا بها ـ وحدة شــخصيّة. ثمّ كيف يمكن أن يقال: «إن الوصول إلى الشعور بالــذات إنّما هو بالحــسّ»؟ ـ والحسّ ينال الظاهــر الذي ليس هو الذات المشــعور بها، والأعضاء الباطنة السليمة لا تتحاسّ ـ وإن تلاقت ـ. ولا النفس السليم، فإن النفس السليم ـ المطلق السلامة ـ هو الذي لا يحسّ بحركة الأعضاء فيه.

وكيف يمكن أن يقال: إنّه باســتدلال من الأفعال؟ وذلك لأنّ الفعل إذا اخذ مطلقًا دلّ على فاعل مطلق غير معيّن، وإذا أخذ مقيّدًا بالتشخيص ـ مثل: فعلي وفعلك ـ يكون المنسوب إليه جزء من مفهوم الفعل المقيّد؛ والشعور بالجزء قبل الشعور بالكل.

وعلى أنّك تعلم من نفسك أن هذا الشعور لم تكتسبه من طريق الاستدلال من فعلك، ولا من طريق الاستدلال من حالك إذا كان اعتبارك سديدًا، ومع هذا كلّه فليس هذا البيان ممّا يصلح لكل باحث، بل هو بيان خاصّي مقصور النفع على أهل الفطانة؛ ولقد أوردته على خلــق من أصداد الحكمة لهم فطانة فصــاروا مثبتين للنفس أو واقفيــن مفكّرين؛ وما كاد أكثرهم يذهب عليه «أنّ الإنسان في الحال المفروضة يشعر بذاته، وأنّه لا يحتاج في الشعور بذاته إلى استدلال» وكان الشكّ إنّما يقع من جانب الحسّ، فكان أدنى بيان لاستحالة ذلك يردهم إلى الإذعان أو التوقّف، لكنّه قد كان يشيّع إنكار هذه الحجّة تهوّسات تليق بقوم:

منها قوله: «إنّ النائم لا يشعر بذاته» ومســاعدة الشيخ الفاضل ـ أدام الله تأييده ـ إيّاه على ذلك.

وهذه المقدّمة غير مسلّمة؛ ومع تسليمها غير نافعة فيما يروم نقضه به:

الأول: النائم يتصرف في خيالاته كما كان في اليقظة يتصرّف في محسوساته، وكثيرًا ما يتصرّف في أمور عقليّة فكريّة كما في اليقظة؛ وفي حال تصرّفه ذلك يشعر بأنّه هو ذلك المتصرّف كما هو حال اليقظان؛ فإن انتبه وذكر تصرّفاته ذكر شعوره بذاته؛ وإن انتبه ولم يذكر ذلك لم يذكر شعوره بذاته، ولم يكن ذلك دليلًا على أنّه لم يكن شاعرًا بذاته، بل الشعور بالشعور بالذات غير الشعور بالذات؛ [فإن ذكر الشعور بالذات غير الشعور بالذات]، واليقظان أيضًا قد لا يذكر شعوره بذاته إذا لم ينحفظ في ذكره مزاولات كانت له لم يغفل فيها عن ذاته.

الثاني: ليس النائم والسكران والمسبوت والمسكوت والمصروع والممرور في حكم من لا آفة به ـ إلا أن هذا ممّا لا يفطن له الشــيخ، فهو معذور وإن غفــل عنه وقد كنّا فرضنا الرجل ولا آفة به.

ومنها حسبانه أنّا في النوم ما لم يتخيّل لنا هيئة أعضائنا لم نشعر بذواتنا ـ فيه أصناف من الغلط:

الأول: قد سلف أنّا لسنا نحسّ هيئة أعضائنا البارزة، ونشعر أنّا نحن نحن، وإن تغيّرت هيئة أعضائنا الشخصيّة في اليقظة حقيقة وفي النوم مجازًا ـ فليس المشعور به الواحد الغير المتبدّل هيئــة الأعضاء، ولا يجوز أيضًا أن يكــون أمرًا كليًّا ينحفظ مــع كلّ تبدّل انحفاظ الكليّ ـ لأن المشعور به جزئيّ ـ ولا يجوز أن يكون أمرًا شخصيًّا ينحفظ مع التبدلات انحفاظ الجزئي المقارن للتبدّلات من شيء من أعضائنا ـ قد بيّن ذلك ـ فهو إذن شيء آخر.

الثاني: هب أنّا لا نشعر بذاتنا ما لم يتخيّل لنا هيئة أعضائنا في النوم، هل تدلّ هذه القضيّة إلا على المقارنة بين الشعور وبين التخيّل؟ ولا مانع من أن يكون شعور بشيء يقترن به تخيّل لشــيء، وليس في ذلك ما ينقض المذهب أو المقدمة، فإنّه ليس كل ما لا يكون الشيء ما لم يكن هو هو، هو الشيء.

الثالث: ظنّه أنّ الواقف على الفرض المفروض في الهواء السجسج، المتشابه الكيفيّة في زمان غير محسوس: يشعر بوجود الهواء، وأنّه يجري هناك مصادمة محسوسة ملموسة ـ وأنّ هذا واجب.

الجواب: ليس أحد من الإنسان يثبت الهواء بلمسه إلا بصدمة عنيفة أو مثل ضغط زقّ أو من نكز أو من حرّ أو برد غير مشابه لكيفيّة الجلد.

وأما ما بعد ذلك من المطالبات فما فتحت عيني منها على شــيء يعتدّ به، وشقّ علي استهانته بالمنطق مساعدًا في ذلك، ذلك الشيخ».

ابن سينا: المباحثات

أ ـ 2 الجدل بين الشيخ الرئيس وتلميذه بهمنيار

مال بهمنيار، تلميذ ابن سينا الشهير، حسب ما يفهم من بعض اعتراضاته، إلى القول، في بعــض أطوار فكره المتقلب، بأن تغير الأشــخاص يحدث بتغير المزاج، إذ كل شــخص متبدل. هذا بينما مال ابن سينا إلى القول بأن الشخص الواحد ثابت وإن تغير المزاج: كل شــخص دائم إلى أن ينقطع وجوده بالمــوت. **ومن المرويات التي تحكى عن ابن ســينا وتلميذه أن الشيخ كان يؤمن بدوام الشخص وثباته عبر رحلة عمره، بينما التلميذ كان يتشكك في ذلك. وفي مرة طرح التلميذ على أستاذه جملة أسئلة وانتظر إلى الغد جواب الشيخ، لكن الشــيخ امتنع عن الجواب إلا بحضور الشخص طارح الأسئلة. فما كان من التلميذ إلا أن ينبه شخصه بأنه هو واضع الأسئلة، وما كان من الشيخ إلا أن يجيب: إنه ما عاد هو هو، فحسب أطروحته قد صار شخصًا آخر غير واضع الأسئلة!**

وحقيقة هذه المروية تظهر عندما نقرأ ـ في كتاب: المباحثات ـ كيف أن بهمنيار سبق له أن سمع من ابن سينا مناقضته على المعتزلة في مسألة إجراء العادة، وقد نسي تفانين اعتراض ابن سينا على المعتزلة، فعاد ليسأل أســتاذه أن يذكره بما كان قاله، ولم يمض وقت طويل على استشكاله على شيخه دعوى ثبات الشخص ووحدته:

يقول التلميذ:

«كنت ســمعت مولانا في وقت وقد ناقــض على المعتزلة ومذهبهم فــي إجراء العادة فأنسيته، فأريد أن يكتب في بعض ذلك جميع ما يمكن أن يقال فيه».

وما كان من الشــيخ إلا أن يعبث بتلميذه على النحو التالي: ما عاد الشيخ الرئيس هو الشيخ الرئيس، بل استحال ـ بدعوى السائل نفسه ـ شخصًا آخر.

«لا أدري إيــش كنت أقول، وكيف يجعلني ذلك المســموع منه [يعني الشــيخ الرئيس نفسه: هو هو] ـ مع إيجابه أن كل شخص متبدل [بما يجعل الشيخ الرئيس ما عاد هو هو]، وإيجابه أن المسموع منها منذ سنتين يكون قد بطل وحصل آخر».

كثيرًا ما ربط التلميذ بين الشـخص والمـزاج، ولما كان المزاج متغيـرًا فإنه كثيرًا ما شـكك في ألا يكون الشـخص ـ من حيث هو تابع للمزاج ـ متغيرًا بدوره. انظره، مثلًا، يشغب على شيخه:

«وما يدرينا أن ذواتنا لا تتغيـر من حيث هي لها خواصها التي لا يشـارك فيها لأن مزاجًا تغير؟».

وأكمل وأوضح تعبير عن هذه الدعوى نجده في الفقرة التالية:

«قيل: «إن المزاج متغيّر، والشـخص الواحد ثابت بالعدد». ما البرهان على إثبات شـخص واحد؟ فإني أقول: «إن هذه الأشـخاص هي في التغيّر بحسـب تغيّـر المزاج». والدليل على ذلك الأفعال المختلفة الصادرة عنه بحسب تغيّر المزاج في الخلق والهضم والجذب والدفـع والإدراك ـ حتى الإدراك العقلي، فإن البـدن الصحيح أقوى على جميع الإدراكات من المريض.

فإن قيل: «إن المتغيّر أو الفاسـد] من الأمزجة ـ كالغضبـان وكالمريض ـ يعود إلى المزاج الأصلي، وكلي المزاجين غريب فما الذي يحفظ الأول؟»

قلت: إن الأرض والماء إذا سـخّنا زالت السـخونة عنهما لتضادهما إلى الحدّ الذي كانت النار الأصليّة تحفظ فيهما السخونة، فيبقى على ذلك الحد من السخونة.

وأريد أن يستعمل معي في بيان ذلك غير طريقة الشعور بالذات، فإني قد جاريت نفسي في ذلك، وأظن أنه مغالطة ـ مع صحّته ـ وأريد أن أعرفه من طريقة أخرى ليطمئنّ قلبي».

ويوضح بهمنيار دعواه هذه في فقرة أخرى، فيقول:

«قيل: إن المزاج إذا اسـتحال فإنه يتبدّل في نوعيّته فضلًا عن الشخصيّة؛ والشخص المتنفّس واحد بالعدد ثابت.

ما البرهان على إثبات هذا الشخص الثابت؟ فإن الإنسان كل ساعة تكون حاله متغيّرة في الخلق والأكل والهضـم والرياضة. وإذا كانت المنبعثات مختلفة متغيّرة؛ فلا شـك أن المبـدأ متغيّر، ولا ينفع قول القائـل: «إن هذا المزاج إذا تغيّر فإنه قـد يعود إلى الحالة الأصلية». وكلا المزاجين غريب قسري؛ فما الذي يعيد الثاني إلى الأول؟ فإن الأرضية إذا حميت وسـخنت فإنها تبرد إذا فقد سبب السخونة، ولكنها لا تبرد بحيث تعود إلى الحالة الأصلية لاقتران النار بها؛ فهي تحفظ فيها حرارة مقلوبة».

وجواب الشيخ الرئيس:

«ثبات الشـيء واحد العدد ليس هو أنـه يثبت واحـدًا بالعدد بكميّتـه وكيفيته ـ بل بجوهره ـ ثم ثباتي أنا واحدًا بإنيّتي الجوهرية، وأن الموجود أمس لم يهلك ولم يعدم ولم يحدث غيره بالعدد، وأني أنا ذلك المشاهد لما شـاهدت أمس، والمتذكّر لما نسيته مما

شــاهدته أمس ـ أمر لا يقع لي فيه شــك كذلك ولســت أنا متكوّنًا اليــوم، ولا كان بدني آخر ـ فسد البارحة ـ وأني لست أعدم غدًا، ولا يفســد شخصي إن تأخّر أجلي غدًا ـ حتى يتكوّن جوهر غيري.

فإن كان من أنا عنده ظن أنه تكوّن اليوم عن مثل له فسد أمس، وأنه ليس الذي كان موجودًا أمس ـ بل كما أنه متجــدد الأحوال كذلك هو متجدّد الجوهر ـ فليظن ذلك وليره، وليسأل في موضع آخر زيادة شرح لهذا البيان».

ابن سينا: المباحثات

تعقيب الطوسي (سنة 671 هـ):

«(...) يقول كاتب هذه الأســطر، أحوج خلق الله تعالى، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي: المسألة التي أشــار إليها الشيخ في هذه الرســالة بقوله: «وأما المسائل التي سألها فهي مسائل علمية جليلة، لا سيما هذه المسائل. والكلام الموجز في أمثالها تضليل. وإذا ازدحمت أجحفت الخاطر المشــغول بالبلاء، فلم يكد يفيض في بقاع البيان، لا سيما من كان على جملتي في مثل حالتي، وقد تأملت هذه المسائل واستجدتها، وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالإشارة، ولعلي عجزت عن جواب بعضها».

أقول: المسألة التي يشير إليها هي أن أجزاء أجسام النباتات والحيوانات التي هي بمنزلة موادها إنمــا تتبدل بالغذاء الذي هــو بدل يتحلل منهــا. وإذا تبدلت لم يكن مجموعها باقيًا على ما كان عليه زمانًا، بل يكون كل وقت هو غير ما قبله وغير ما يكون بعده. والصورة الحالة في تلك المواد تمتنع أن تنتقل من مادة إلى أخرى. فإذن صورها أيضًا تتعاقب عليها. فلا يكون شيء من النبات والحيوان باقيًا زمانًا بالشخص، وإذا كان باقيًا بالنوع. وهذا شــنيع جدًّا. وفي النباتيات بقاؤها أبعد، وإثبات بقائها أصعب، لأن نفوس أكثرها متوزعة على أجزاء موادها. ولذلك إذا قطع منها بعضها ووضع في موضع ندي بقي علــى حالته في التغــذي. وإن غرس في طين انتعش وصــار مثل ما كان قبل التغذية. وإذا ركب البعض بالبعض يركب.

وهو ما أشار الشيخ إليه بقوله: «أما الشيء الثابت في الحيوان، فلعله أقرب إلى درك البيان. ولي في «الأصول المشــرقية» خوض عظيم في التشكيك، ثم في الكشف. وأما في النبات فالبيان أصعب. وإذا لم يكن ثابت كان غيره، ولي بالنوع، فيكون بالعدد» (...).

وأقول: وليس لقائل أن يقول: العناصر التي يتألف منها النبات باقية، والصور متعلقة بها، وذلك لأن مقدار العناصر ليس محدودًا، بل إنما ينتقص بالتحلل ويزيد بالتغذي.

وأشــار إلى ذلك بقوله: «ولعل العنصر هو الثابت. ثم كيف يكــون ثابتًا، وليس الكم يتجدد على عنصر، بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية».

أقول: ثم إن قيل: صورة العنصر الواحد يجــوز أن لا يتغير ويزيد وينقص مادتها مع بقائها على حالة واحدة. قيل في جوابــه: العنصر الواحد إنما يتحصل وحدة صورته بتبعية وحدة مادته. وإذا لم تكن المادة واحدة لم تكن الصورة الحالة فيها واحدة.

وإلى ذلك أشار بقوله: «ولعل الصورة الواحدة يكون لها أن تلبسها مادة وأكثر منها. وكيف يصح هذا والصورة الواحدة متعينة لمادة واحدة!».

أقول: ثم إن قيل: يجوز أن يكون انحفاظ الصورة الواحدة بجزء معين من المادة الأولى يبقى مع تلك الصــورة ثابتًا ما دامت الصــورة باقية. فيكون ذلك الجــزء هو الأصل دون ما عداه. قيل في جوابه: إن المادة الأولى تتزايد بزيادة الغذاء. والأصل والزائد متشابهان. والصورة متعلقة بالجميع، ليس بعضه قابلًا للنمو والتغذية دون بعض. فأي الجزأين ـ أعني الأصل والزائد ـ أولى بتعلق الصورة به وبحفظها من الآخر مع عدم الترجح. ثم إن تبدلت الصورة فلِمَ كانت الأولى أولى أن تكون أصلية دون الثانية؟

وإلى ذلك أشار بقوله: «ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء الشــخص. وكيف يكون هذا، وأجزاء النامي تتزايد على السواء، فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان. والقوة سارية في الجميع ليس فيه البعض أولى بأن يكون للصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر».

أقول: فإن قيل: يجوز أن يكون الجزء السابق من المادة الذي سميناه أصلًا يكون أولى بتعلق الصورة به من الزائد لكونه سابقًا. أجيب بأن فيضان الصورة على الزائد واجب كما كان على السابق؛ فإن نســبة كل واحد من الأصل والزائد إلى صورتيهما واحدة، وجاز أن يكون المتعلق بهما صورتين معدتين من مبدأ واحد.

وإليه أشــار بقوله: «فلعل النبات الواحد ليس واحدًا بالعدد في الحقيقة، بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشــخص متصل بالأول، أو لعل الأول هو أصل يفيض منه الثاني شبيهًا له. فإذا بطل الأول بطل ذلك من غير انعكاس».

أقول: الملتزم لتبدل الصورة السابقة يقول: يجوز أن يكون ما التزمناه خاصًّا بالنبات. والحيوان كله بخلاف ذلك، فإن الحيــوان محرم في كل زمان أنه هو الذي كان قبل ذلك. والفرق بينهما أن النبات ينقسم إلى أجزاء، كل واحد منها مستقل بالتغذية والنمو. فتكون الصورة النباتية ســارية في الأجزاء، والحيوان ليس كذلك، بل الصــور الحيوانية متعلقة بمجموع الأجزاء.

وأشــار إلى ذلك بقوله: «أو لعل هذا يصحّ في الحيوان ـ أو أكثر الحيوان ـ ولا يصحّ في النبات، لأنها تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه».

أقــول: ومذهب المليين أن في الحيوان أجزاء أصلية باقيــة معينة من أول بدئه إلى وقت موته، وتلك الأجزاء لا تتبدل ولا تتغير. ولكــن هذا مخالف لرأي الحكماء؛ لأنهم

يقولون: يكون أجزاء المادة علــى طبيعة واحدة، يجب ويجوز في البعض ما يجب ويجوز في البعض الآخر.

وأشار إلى ذلك بقوله: «أو لعل الحيوان والنبات أصلًا غير مخالط، لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منّا».

أقول: وله أن يقول: إن المتشــابه ربما يكون في الحس فقــط ولا يكون في الحقيقة. وأجزاء المادة الأصلية مخالفة بالطبيعة لأجزاء المــادة الزائدة. فتكون الصور الحيوانية مختصة بتلك الأجــزاء. ولتلك الأجزاء اتصال لا يــزول بالكلية بدخول الأجــزاء الغذائية خلالها، وإنما يبطــل الحيوانية بزوال ذلك الاتصال. وفي النبــات لا يكون كذلك، فيكون للنبات أشخاص كثيرة في النوع غير محسوسة الاختلاف.

وإلى ذلك أشار بقوله: «أو لعل المتشابه بحسب الحسّ غير متشابه في الحقيقة؛ والجوهر الأول ينقسم في الحيوانات من بعد انقسامًا لا يعدم مع ذلك اتصالًا ما، وفيه المبدأ الأصلي، أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقًا إلا زمان الوقوف الذي لا بدّ منه».

أقول: في زمــان الوقوف لا بد من التحلل والتبدل إلا في الــوارد بدل ما يتحلل يكون مساويًا للمتحلل لا يزيد عليه ولا ينقص، فلا يزول الإشكال.

ثم إنه قال: «فهذه أشراك وحبائل إذا حام حولها العقل وفزع إليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصًا إلى جانب الحقّ. وأما ما عليه الجمهور من أهل النظر فقول مبهم، وليجتهد جماعتنا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا تيأس من روح الله. أما إنه «لا بدّ من ثابت تحت التغير» فأمر يعرفه من يشتهي أن يفكر قليلًا». وباقي كلامه إلى آخر الرسالة ظاهر. فهذا ما لاح لي من كلامه.

وأما الذي أعتقده في هذا الموضع هو أن الأعراض والصور تنقسم إلى سارية في محالها وإلى غير سارية فيها. والساري هو ما ينقسم بانقســام محله، كالبياض في الجسم وصورة الذهب في مادته، وغير الســاري إما من الأعراض فكالحالة في نهايات المقادير، كالنقطة والخط والســطح، أو كالحالة في شــيء غير منقســم كالوحدة في الواحد الحقيقي، أو في منقســم، ولكن لا من حيث هو منقسم، كالشكل في السطوح والأجســام، والأبوة في الولد، والجدة في المالك، وأما في الصور فكأكثر الصور النباتية والحيوانية التي لا تنقسم بانقسام محالها. ووحدة الواحد من هذه الأعراض والصور لا يتحصل إلا بكونه فائضًا عن علة واحد واحدة، ومنها في زمان واحد على محل غير مختلف بالوضع، وإن كان واحد منها يكون فائضًا عن إحدى علل لا بعينها، كالضوء على مضيء إما شمس أو نار، لكن ذلك الواحد إنما يحتاج من حيث ماهيته إلى واحد من تلك العلل لا بعينه، ويحتاج في وحدته إلى وحدة علته المتعينة، لا محالة. ثم إن كان لتحصيله شــرط هو أحد أشياء لا بعينه، **فلا يثلم تبدل تلك الشروط في وحدة ذلك الواحد. وذلك كثبات سقوف البيوت المشروطة بوجود الدعامات تحتها، مع أن البيت الواحد بعينه لا يضر بوحدته تبدل دعامات متعاقبة تحت سقفه.**

وإذا تقررت هذه القاعدة، فنقول: إن تعينات النفوس النباتية والحيوانية إنما هي من جهة تعين مفيضهـا على موادها المشـروطة بكونها فـي حد ما بين طرفين فـي الزيادة والنقصان بحسب الكيف، ولا يضر تبدل بعض قوابلها في شيء بعد شيء بشرط أن لا يصير خارجًا في الحدين بتعينها ليقتضي به خروج القابل عن أحد طرفي الحد بين المذكورين. وكذلك بعض الأعراض المذكورة، كالتربيع، فإنه إذا حصل في سطح فاعله تعين بعين فاعله ولا يتبدل بتبدل بعض أجزاء ذلك السـطح ما لم يؤد إلى تبدل لا يمكن في وجود التربيع معه، وذلك لأنها لا تتعلق بأجزاء المركب تعلق الأعراض السارية بها، بل تتعلق بالمجموع من حيث هو محـدود بين حدود معينة وموصوف بصفة معينة. وأما النفوس الإنسـانية فلا يحتاج في تحقق ماهيتها إلى غير عللها إلا بتعلق في تدبيرها للأبدان بأبدان مستعدة لقبول تأثيرها، ولذلك لا تنعدم عند فقدها للاستعداد المحتاج إليه فيها.

فإن قال قائل: إذا تبدلت أجزاء المجموع فحينئذ تتبدل الصور. قلنا: تبدل الصور إنما يلزم إذا كانت الصور متعلقـة بالأجزاء من حيث طبائعها. أما إذا تبدلت الأجزاء فلا يلزم منه تبدل الصور المتعلقة بالمجموع.

فإن قيل: معلوم من ذلك أن يكون أمثال تلك الصور متنقلة من بعض المحال إلى بعض. قلنا: نحن نلتزم وجود هذا، فإنا نعلم بالضرورة أن الحيوان الكائن في زمان هو بعينه الكائن في زمان آخر. والدليل الذي اسـتدلوا به على تبدل الصور بتبـدل محالها لم يدل إلا على السارية منها دون غيرها. فهذا ما عندي في ذلك».

الطوسي: شرح رسالة ابن سينا في أن لكل حيوان ونبات أصلًا ثابتًا

جواب ابن كمونة:

كلا، ما كانت «ذات» الإنسان ـ حين قوله «أنا» ـ جسمًا، ولا كانت جزءًا من الجسم، لا ولا كانت حالًا للجسم ولا للنفس، فلو كانت الأنا مزاجًا لتغيرت بتغير المزاج، وما كان قولي: «أنا» أنا وأنا حزين بمسـاو لقولي: «أنا» أنا وأنا حزيـن، ولو كانت الأنا مجمل أعضاء الجسم لما اسـتطاعت أن تبقى هي هي بعد تلف عضو منها أو سقوطه. إنما الأنا «جوهر» ثابت يدوم على مر الزمان. وهي جوهر «بسـيط» لا يقبل القسمة، فحين أشير إلى نفسـي وأقول: «أنا» فإن ما أشـير إليه جوهر بسـيط لا ينقسم أقسـامًا كالأعضاء الخارجية منها أو الداخلية مثلًا.

«وهذه النفس الإنسانية ليست هذه البنية الفانية ولا مزاج البدن ولا تناسب أركانه، فإن هذه الأشـياء دائمًا في التبدل والتحلل، مع أن الإنسان يجد من نفسه أنه هو الذي كان منذ سـنين عديدة، فليست هي هذه الجملة، وليسـت هي أيضًا عضوًا مخصوصًا أو أعضاء مخصوصة لا يتطرق إليهـا التخلل في مدة العمر؛ لأنه ما من جزء في البدن إلا وقد يغفل الإنسان عنه حال ما يكون مدركًا لذاته، وكيف يجتمع في شيء أن يكون مدركًا

وغير مدرك في حالة واحدة؟ وقد عرفت أن كلما يدرك ذاته فلا يزيد إدراكه لذاته على ذاته، وكلما هو كذا فما دامت ذاته موجودة فهو مدرك لها. ويلزم من هذا أن كلما يغفل عنه الإنسان في حالة ما فهو مغاير لذاته وليس بداخل فيها سواء كان جسمًا أو جسمانيًّا أو لا جسمًا ولا جسمانيًّا».

«قد سبق أن المراد بالنفس هو جوهر ليس بجسم ولا جزئه ولا حال فيه. وله تعلق بالجسم من جهة التدبير له، والتصرف فيه، والاستكمال له. فنحتاج الآن أن نتبين وجود موجود، هذا شأنه، ونبين ذلك بما نجده صادرًا عن الإنسان من الإدراك والتحريك.

فإنه لو كان لجسميته، لكان كل ما له الجسمية متحركًا بالإرادة، ومدركًا مثل تحركه وإدراكه. فكانت العناصر والجمادات كذلك، وهو على خلاف الوجدان. ولو كان ذلك لمزاج جسمه، أو نسب عناصره، أو مجموع بدنه، مع أنا نجد المزاج دائم التبدل، وبتبدله تتبدل نسب العناصر، وجملة البدن، لما كان الإنسان يشعر بأنانيته شعورًا مستمرًا، وهو متحقق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة، أو أكثر، والمتبدل غير ما ليس بمتبدل. فالمدرك منا غير هذه الأشياء.

(...) ولو كان مجموع العناصر في بدن الإنسان [هو النفس]، أو مجموع العناصر هو النفس، لما بقي الشاعر بذاته مع فقدان عضو.

ونحن نجد من أنفسنا أنا لو كنا قد خلقنا دفعة في كمال من عقولنا من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا وفي غيرنا، وحصلنا كذلك لحظة ما في هواء غير ذي كيفية نشعر بها وأعضاؤنا منفرجة لئلا تتلامس، لكنا في مثل هذه الحالة نغفل عن كل شيء سوى إنيتنا. فنعلم أن الأجسام والأعراض التي لم نحصلها بعد، لا مدخل لها في ذواتنا التي عَقَلْناها دون تلك الأشياء. فالذات التي لم نغفل عنها، مع هذا الغرض، هي غير أعضائنا الظاهرة والباطنة، وغير جميع الأجسام والحواس والقوى والأعراض الخارجة عنا.

وأنت فمتى عَقَلْتَ ذاتك في حال من الأحوال، مع غفلتك عن هذه الأشياء، كفاك ذلك في العلم بأن ذاتك مغايرة لها. ولهذا تشير إلى ذاتك بأنا، وتشير إلى كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره بأنه هو مثبت لك وجود شيء يصدق عليه ما قيل في تعريف النفس، إلا الجوهرية، فإذا ثبت أنه جوهر فذاك هو النفس المعرفة، فيثبت وجودها. ويدل على جوهريته أنه لو كان عرضًا لكان موضوعه إما جسمًا أو غير جسم. فإن كان جسمًا كان الحال منقسمًا بانقسامه. لكن المدرك منا بسيط لا يقبل الانقسام وإلا لتوقف العلم به على العلم بجزئه، لكن العلم بجزئه يتوقف على العلم به، لأنا لا نعلم شيئًا من الأشياء إلا ونعلم أنا عالمون به، فتُعلَم ذاتُنا مع العلم به بالضرورة، فلو علم المركب ذاته للزم الدور.

وإن كان غير جسم فهو إما جوهر أو غير جوهر. فإن كان جوهرًا، فإما أن يكون له تصرف في البدن ذاته، لا بعرض فيه أو لا يكون. فإن كان الأول فهو النفس، وإن كان الثاني وهو أن يتصرف في البدن بعرض فيه فهو النفس أيضًا».

نحن إذن نعلم الأشياء وفي كل علم لنا بالأشـياء نعلم ذاتنا. بلغة المعاصرين ما من وعي منا بشيء ما، هذه الشـجرة الماثلة أمام أنظارنا الآن مثلًا، إلا ويتضمن الوعي بأننا نحن من يدرك أو يعي هذه الشـجرة: ففي كل فعل وعي فعلان على الحقيقة: وعي بالشيء ووعي بأن الأنا هي التي تدرك ذاك الشيء. وهذا الوعي بالذات ليس يكون زيادة أو فضلة أو تتمة، وإنما هو وذاتنا شيء واحد:

«وإدراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا، فإن الكل لا يقع الشعور به دون الشعور بأجزائه. وكما استمر شعور الإنسان بذاته، مع غفلته عما يفرض فضلًا للنفس مجهولًا. ولو كان يشعر بذاته بصورة تحصل في ذاته من ذاته، لكان مشـارًا إليها بهو لا بأنا. فليس إدراكه لذاته بأمر زائد: صورة كان أو غيرهـا، وجوديًّا أو غير وجودي. ونجد أنّا عندما نشـعر بذاتنا، وعندما نشير إليها، لا نجد في ذاتنا إلا أمرًا يدرك ذاته.

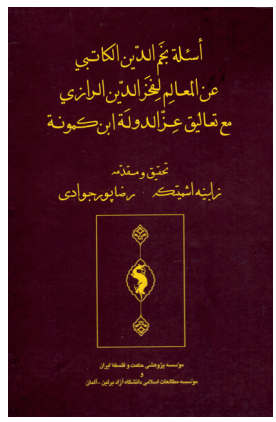
وما يفرض من سلب موضوع أو محل إضافة بدن أو أمر آخر، أي شيء كان، فهو عرض خارج عنها ولو كان لها فصل مجهول ـ مع أنها مدركـة لذاتها بغير صورة وذاتها كما هي غير غائبة عنها ـ لكانت مدركة له، فلم يكن مجهولًا هذا خُلْف.

فلا نجد ضروريًّا في إدراك مفهوم (أنا) إلا الحياة التي هي وجود الشيء عند نفسه، فهي مفهوم (أنا) دون ما وراءها، وجوديًّا كان أو عدميًّا، لازمًا أو مفارقًا، ولا يلزم أن تكون الحياة حاصلة لشيء لا حياة له في حد ذاته كالأجسام.

فإنه لو كان وجودهـا هو بعينه كونها بحيـث تصدر عنها أفعال الحيـاة لكان مفهوم الجسم هو مفهوم الحياة الحاصلة له. فكان كل جسم حيا بتلك الحياة، وإن كان لها ذلك لأنها أجسام ما فقدت تخصصت بأمر ما، وليس بجسم فلا يمتنع أن يكون وجوده بعينه كونه بهذه الصفة.

والحياة ليست ما به يكون الشيء حيًّا، بل حياة الشيء حيثيته، على قياس ما قيل في الوجود.

والنفس الإنسـانية ليس لها من الحياة إلا إدراك ذاتها. وأما إدراك غيرها وأفاعيلها فبالقوى البدنية وبقوتها العقلية. فإذن حياتها من دون ذلك حياة ناقصة: يعرض لها الكمال تارة وتفتقده تارة أخرى.



وتختلف النفوس في مراتب الكمال والنقصان بحسـب ذلك. ولو فرضت النفس إنية تدرك ذاتها، بمعنى أن يكون إدراكها لذاتها صفة هي غيرها، لتقدمت لذاتها على الإدراك، فكانت مجهولة، وهو محال.

وإذا لم يزد إدراكها لذاتها على ذاتها، فلا يتصور أن تغفل عن ذاتها البتة.

وإذ قد ثبت وجود النفس، وثبت أيضًا أنه لا يجوز أن تحل معقولاتها في جسـم، فهي غير متصلة بالبدن، بل ولا بجملة العالم الجسماني، ولا منفصلة عنه، بمعنى الانفصال الذي

يقابل الاتصال مقابلة العدم للملكة، وكذلك معقولاتها لا يتصور عليها الاتصال بالأجسـام والانفصال عنها بذلك المعنى.

ولا يقدم في ذلك قول القائل مشـيرًا إلى نفسه: دخلت وخرجت وصعدت ونزلت، مع أن الدخول والخروج والصعود والنزول من خواص الأجسـام والجسـمانيات، فإن التمسك بمجرد الألفاظ لا حاصل له.

وسـبب إطلاق هذه كـون الأمور العقليـة لا تكاد تتعـرى عن المحاكيـات: الخيالية والوهمية. والخيال والوهم لا يتصوران المجردات. فالإشارات القولية العرفية لا تقع على العقليات دون مصاحبة أمور خيالية.

وإذا كانت مشـوبة بذلك، فلا بد وأن تقع إلى البدن أيضًا، فتضاف أمور إلى النفس وهي للبدن وأمور إلى البدن وهي للنفس للعلاقة المتأكدة بين النفس والبدن.

والملكة الحاصلة للنفس من مشاهدة الموجودات مقارنة للمحسوسات والمتحيزات هي الموجبة لاستيلاء الوهم، حتى حُكِمَ بحصر الوجود فيها. ومزاولة العلوم البرهانية ورجوع الإنسان إلى تأمل حال نفسه هو الدافع لذلك الحكم والموجب للاعتراف بوجود المفارقات.

وههنا أمور إقناعيات هي، وإن لم تكن كل واحـدة منها موجبة لليقين، في تجرد ذواتنا واسـتغنائها في التعقل عن البدن، فقد يكون مجموعها يوجب عند بعض الناس طمأنينة بذلك:

منها أنها لو أدركت بالبدن لما أدركت ذاتها، فإن سائر القوى البدنية لا تدرك ذاتها، كالبصر لا يبصر نفسه، والشم لا يشم نفسـه، والخيال لا يتخيل نفسه. فإن هذه لا آلات لها، إلا آلاتها، ولا إدراكات لها إلا إدراكاتها، ولا فعل لها إلا بآلاتها، والقوة العقلية بخلاف ذلك، فإنها تدرك ذاتها وإدراكاتها وجميع ما يُظن به أنه آلة لها.

(...) ومما يحتج به أيضًا أنه لو كانت النفس جسمانية لكَلَّت [تعبت] بعد سن الوقوف عند الانحطاط. ونجد ذلك فـي الأغلب بعد الأربعين. فكان يلزم اختلاف الشـعور بذاتها وبمعقولاتها، وليس كذلك».

ابن كمونة: من كتاب «الجديد في الحكمة»

جواب السهروردي:

«اعلم أن الإنسان يتبدل عليه جلده، ولا يتبدل المدرك لذاته منه. ويبقى نوعه دون كثير من أعضائه. والقلب والدماغ والأعضاء الباطنة يحتاج في معرفتها إلى تشـريح، وأنت تشـعر بذاتك مع غفلتك عن جميع الأعضاء، فهي مبائنة عـن الكل، لأنك دائم الذكر لها حين نسـيت الكل، وكيف تعقل الشيء وتذكره دون أجزائه. فليس شيء من هذه جزء لك.

طريق آخر: نقول: أنت تشير إلى ذاتك بـ «أنا» وتفرز عن أنانيتك جميع ما في البدن وعالم الأجرام، وتشير إليه بأنه «هو»، وتتخيله مفرزًا عنك، ولا يمكنك أن تفرز ذاتك عن ذاتك وتشير إلى نفسك بـ «هو»، فلستَ بشيء من عالم الأجرام.

طريق آخر: لو أتت الغاذية بما تأتي ولم يتحلل من بدنك شيء لازداد مقدار بدنك على ما هو عليه كثيرًا وليس كذا، فلا بد من التحلل. وما من جزء من بدنك إلا وتنقصه الحرارة، أو تحلله بالكلية إلى بدل، وكذا المزاج والروح، وأنانيتك لم تنقص ولم تتبدل فليست هي بمزاج ولا عضو ولا بشيء من عالم الأجرام».

شهاب الدين السهروردي: الألواح العمادية

جواب ملا صدرا الشيرازي:

وموقف ملا صدرا شديد التعقيد في هذا الأمر. ومجمل هذا الموقف أن الشيرازي يثبت «هوية الشخص» ويشهد على «تبدله» في الوقت نفسه. وتفصيل ذلك عنده أنه إذا كانت الهوية المقصودة هنا هوية الجسد، فلا هوية للجسد دائمة، وإنما الجسد في كل فترة ـ من الصبا إلى الشيخوخة مرورًا بالفتوة والمراهقة والشبيبة والكهولة ـ هو في شأن، دائم التغير، متصل التبدل، متواصل التحول، مطرد السيلان... فلا تكمن هوية الشخص في ثبات ودوام ملامح جسده. أكثر من هذا، لا هوية للشخص إن كانت هويته تعني ثبات نفسه؛ بمعنى أحوال نفسه النزوعية الشهوية الغضبية البهيمية السيالة البدالة. وهنا يخالف ملا صدرا الشيخ الرئيس في ما ذهب إليه من أن هوية الشخص تكمن في بقاء نفسه هي هي عبر أطوار عمره. كما يتفق هنا ملا صدرا مع تلميذ ابن سينا بهمنيار. فنفس الإنسان كل يوم هي في شأن. لكن سرعان ما يخالف ملا صدرا التلميذ، إذ يرى أن ثمة هوية ثابتة دائمة للشخص لكن تكمن في عقله لا في نفسه. وذلك بناءً على المبدأ الذي ما يفتأ يؤصل له: «وجود كل نفس ـ أي ما يشار إليه بـ «أنا» ـ لا يحتمل الشركة».

لنتدبر نصوص ملا صدرا الدائرة بالتدريج على هذا الشأن:

في الانتصار لبهمنيار على شيخه ابن سينا: مسألة بقاء الذات مسألة كشفية لا بحثية.

ينتصر ملا صدرا عندما يطرح مسألة كيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن لبهمنيار ضد شيخه، وعنده يعقب:

«(...) ومنها كيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن. وهي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه، فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات: «لا يلزمني جوابك لأني لست بمسؤول عنه حين الجواب».

واعلم أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاينات وجودية، ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية

وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية. وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيها الكاذبة. وأكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ما يدل على قوة كشفه ونور باطنه وقرب منزلته عند الله وأنه من الأولياء الكاملين. ولعل اشتغاله بأمور الدنيا وتدبير الخلق وإصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات وبعد أن كملت نفسه وتمت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن، فأراد الجمع بين الرئاستين وتكميل النشأتين. فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وإرشادهم سبيل الرشاد تقربًا إلى رب العباد.

وأما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج. والعجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبلَّد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من المواضع (...).

ومنها أنه سأله بهمنيار في بعض أسئلته ما السبب في أن بعض قوى النفس مدركة، وبعضها غير مدركة مع أن الجميع قوى لذات واحدة فقال في الجواب: «أني لست أحصل هذا». وذلك لأنه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجردة. وقد مر في مباحث النفس أنها العاقلة والمتخيلة والحاسة والمحركة.

ومنها أيضًا سأله قائلًا لو أنعم بشيء ثابت في سائر الحيوان والنبات كانت المنة أعظم فقال: «لو قدرت».

ومنها أنه سئل هل تشعر الحيوانات الأُخر سوى الإنسان بذواتها وما البرهان عليه إن كان كذلك، فقال: «يحتاج أن أتفكر في ذلك ولعلها لا تشعر إلا بما تحس أو تتخيل ولا تشعر بذواتها، أو لعلها تشعر بذواتها بآلات، أو لعل هناك شعورًا ما يشترك من بين الأظلال. يجب أن يفكر في هذا» هذا كلامه في هذا المقام. وقد علمت فيما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية، فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لأن ذواتها لها ليست لغيرها، وكل من كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مر في مباحث العلم. ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية؛ إذ التجرد عن المادة أعم من العقلية، والعام لا يوجب الخاص.

ويقرب من ذلك أنه سئل إن جاز أن تدرك قوة جسمانية أن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الشيء مخوف منه، فجاز أن تدرك المعاني المعقولة؛ لأن هذه أيضًا معان لا يجوز أن تحل جسمًا إذ لا مقدار لها، والذي يمنع إدراك المعقولات بآلة جسمانية هو أنها ليست ذوات مقدار وصورة الخوف والأذى كلها لا مقدار لها، فأجاب عنه بأنه من يقول هذا الخوف والهرب كلها معان جسمانية يحتاج إلى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية. وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل، فإن أصل الإشكال بأن الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة، وليست من قبيل الأمور

ذوات الأوضاع والأشكال والمقادير والأطراف. فكيف تحل في الجسم وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض كالسواد والطعم والرائحة وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد. فالحق في الجواب أن يقال: مدرك هذه المعاني الوحدانية لا بد أن يكون قوة حيوانية غير حالة في الأجسام ولا يلزم أن يكون عقلية كما مر.

ومنها أنه سئل أن ما قيل: إن الصور الكلية إذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلًا أمر عجيب، فإن الشيء إنما يصير عقلًا بأن يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده، فإن قوله يصير به الشيء عقلًا معناه يصير به الشيء مجردًا، فأجاب بأن معنى صار ليس أنه صار حينئذ بل معناه أنه دل على كونه كذلك، وهذه كلمة يستعمل مجازًا.

أقول: إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لأن النفس الإنسانية عنده مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين، وليست كذلك كما سبق بل إنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثم يصير بتكرر الإدراكات وانتزاع المعقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حد العقل بالفعل فتتحول وتنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية إلى القوة العقلية. ثم لا يخفى أن الكلمات المنقولة من القدماء الناصة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل ولا يمكن حملها على المجازات.

ومنها أنه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد سأله عن أشياء: إني قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها وأجبت عن بعضها بالمقنع وعن بعضها بالإشارة، ولعلي عجزت عن جواب بعضها. أما الشيء الثابت في الحيوان ولعله أقرب إلى درك البيان ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف، وأما في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابتًا كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة وليس قطع أولى من قطع، فكيف يكون عدد غير متناه متجددًا في زمان محصور. فلعل العنصر هو الثابت. ثم كيف يكون العنصر ثابتًا وليس الكم يتجدد على عنصر واحد بل يرد على عنصر بالتغذية. فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن تكسبها وتلبسها مادة وأكثر منها. وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينة لمادة واحدة. ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص. وكيف يكون هذا وأجزاء النامي يتزايد على السواء فتصير كل واحدة من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ـ والقوة سارية في الجميع ليست قوة البعض أولى بأن تكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر. فلعل قوة السابق وجودًا هو الأصل والمحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق. فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحدًا بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالأول أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه الثاني شبيهًا له، فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس. ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في

النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منه قد يستقل في نفسه، أو لعل للحيوان أو النبات أصلًا غير مخالط. لكن هذا مخالط. لكن هذا مخالف للرأي الذي يظهر منا أو لعل المتشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة، أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقًا إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه. فهذه أشراك وحبائل إذا حام حواليها العقل وفرع إليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله مخلصًا إلى جانب الحق. انتهت عبارته.

أقول قد ظهر من هذه الترديدات أنه كان عاجزًا من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان أيضًا بناءً على عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركة؛ لأن النفس لهما حالة عنده في مادتهما الجسمانية والجسم إذا تبدل بالزيادة أو النقصان يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه. وأنت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق. والعجب أنه قد جرى الحق على لسانه في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على الترديد وهو قوله: «أو لعل للحيوان أو النبات أصلًا غير مخالط» ولم يعلم أن هذا هو الرأي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب. أما الحيوان، فلما ظهر بالبراهين القطعية أن له نفسًا غير مخالطة بجسمه، وأما النبات، فلما مرَّ من أن القوة المتجددة في الأمور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة. وقد سبق أيضًا أن المادة المقدارية داخلة في هوية ما له صورة طبيعة كاملة على سبيل الإبهام. فلا يقدح تبدلها في استمرار هوية شخصية.

(...)

فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة ودقائق الحساب وفن أرثماطيقا وموسيقى وتفاصيل المعالجات في الطب وذكر الأدوية المفردة والمعاجين وأحوال الدرياقات والسموم والمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والجراحات وغير ذلك من العلوم الجزئية التي خلق الله لكل منها أهلًا. وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها. ولهذا لما سُئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليمية، قال: إني كنت مشتغلًا بأشرف العلوم؛ يعني به العلم الإلهي. وبالجملة، رأس الأمر وسنامه لمن أعطاه الله فطرة صافية وطبعًا لطيفًا وذكاءً شديدًا وفهمًا ثاقبًا واستعدادًا بالغًا أن لا يشتغل بأمور الدنيا وطلب الجاه والرفعة بل يكون معرضًا عن الخلق طالبًا للخلوة آنسًا بالله آيسًا عن غيره مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الأمور الإلهية بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي دون المجذوبين إليه تعالى في أول الأمر بجذبة ربانية توازي عمل الثقلين. وأما بدون أحد الأمرين المذكورين، فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأمور الدنيا وعلائقها وحبائلها».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء التاسع

في ما يخص نفي تعلق هوية الشخص بنفسه الحيوانية، يرى ملا صدرا:

«إن الإنسان يتنوع باطنه ونفسه في كل حين كما دل عليه قوله سبحانه: ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [ق: 15]. وأكثر الناس في لبس وغطـاء من الاعتراف بهذا التجدد والتبدل، حتى الشيخ الرئيس على ما صرح في مفاوضة بهمنيار تلميذه. والحقّ هاهنا مع التلميذ في تجويزه تبدل الذات ما دام الكون الدنيوي. وعليه برهان عرشي يعضده آيات كثيرة. وأصل هذا التبدل من صفة إلهية أشير إليه بقوله تعالى: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾، إلى قوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ ﴾ [الرحمٰن: 29 ـ 31]».

ملا صدرا: رسالة شواهد الربوبية

وفي ما يخص إثبات أن هوية الشخص تتحدد بثبات عقله:

«ومن نظر إلى أحوال عقله ونفسه وبدنه نظرًا وجدانيًّا، يجد أن عقله أمر ثابت من أول العمر إلى آخره، وأن كلًّا من نفسه الحيوانية وبدنه الطبيعي في التبدل والسيلان، وكما أن بدنه الطبيعي لأجل الحرارة الغريزية والخارجية في الذوبان والاستحالة والسيلان، فكذلك هوية نفسه الجزئية الحيوانية المدركة بإدراك حضوري المشعور بها له على الوجه الجزئي ليست إلا متجددة، حتى أن الحاضر الآن من ذاته الشخصية ليس بعينه هو الهوية العينية الحاضرة له فيما سبق من الزمان. فإذا نعلم جزمًا بأن مع حكمنا باستمرار ذاتنا ضربًا من الاستمرار، أن هويتنا الحاضرة عندنا الآن غير هويتنا التي كانت منذ سنة، كذا أيام الصبا والشـباب، وأن هذا الحضور غير ذلك الحضور وأن هذا الحاضر الآن غير ذلك الحاضر من قبل؛ إذ ندرك نفسنا التي الآن بعلم شهودي وجودي، والتي كانت حاضرة لنا في الأمس مثلًا ندرك نحو وجودنا الأمسي بعلم ذهني حصولي.

نعم نعلم استمرار ذاتنا على نعت الاتصال التجددي، ولنا كتاب حفيظ يحفظ السابق واللاحق والغائب والحاضر من هويتنا وهو جوهرنا النطقي.

وكأن شيئًا من هذا الأمر لاح ـ لبهمنيار ـ حيث أنكر بقاء الذات في الإنسان وباحث مع شـيخه ـ أبي علي ابن سينا ـ في ذلك، إلا أنه لم يسـهل له التقصي عما ذكره الشيخ في المفاوضات بينهما بقوله: «فلست أنا المسؤول عنه، فلم يلزمني جوابك».

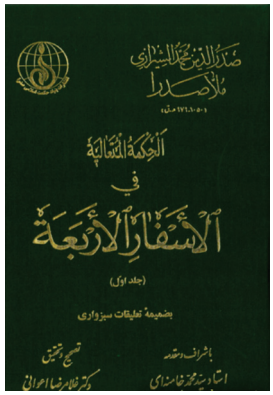
وكان لبهمنيار أن يقول له: إن للنفس الإنسانية مرتبتان في الوجود؛ إحداهما: متصلة بالطبيعـة البدنية، والأخـرى: متصلة بالجوهر العقلي مسـتمدة منـه، فبوجهها الذي يلي الطبيعة ويتعلق بالبدن وتدرك الجزئيات الزمانية، تكون متبدلة غير باقية، وبوجهها الذي يلي العقل، تكون ثابتة باقية مستمرة.

وحال هاتين المرتبتين من ذات الإنسان كحال الحركة التوسطية المستمرة والحركة القطعية المتجددة.

وبالجملة، العالم العقلي محفوظ عن التغير والانقطاع، والعالم الطبيعي متجدد كائن فاسد. والنفس مترددة بين العالمين. ولها وجه إلى الطبيعة ووجه إلى العقل. فبوجهها الطبيعي تدثر وتضمحل، وبوجهها العقلي تحشر إلى عالم العقل ومأوى الأرواح وترجع إلى الله تعالى».

ملا صدرا: أسرار الآيات

«إن هوية البدن وتشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه. فزيد مثلًا زيد بنفسه لا بجسده ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخصه ما دامت النفس باقية فيه وإن تبدلت أجزاؤه وتحولت لوازمه من أينه وكمه وكيفه ووضعه ومتاهه كما في طول عمره، وكذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام، وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث، أو بصورة أخروية كما في الآخرة؛ فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات والتقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي. ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى ـ وهي النفس؛ لأنها الصورة التمامية في الإنسان التي هي أصل هويته وذاته ومجمع ماهيته وحقيقته ومنبع قواه وآلاته ومبدأ أبعاضه وأعضائه وحافظها ما دام الكون الطبيعي، ثم مبدلها على التدريج بأعضاء روحانية، وهكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبة إلهية وإلا فإلى أي حد وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعة مانعة عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها.



فإذا سئل عن بدن زيد، مثلًا، هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة، كان الجواب بطرفي النفي والإثبات صحيحًا باعتبارين؛ أحدهما: اعتبار كونه جسمًا بالمعنى الذي هو مادة. وهو في نفسه أمر محصل. والثاني؛ اعتبار كونه جسمًا ـ بالمعنى الذي هو جنس. وهو أمر مبهم. فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه، وبالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه. وأما إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلًا وسيصير هو بعينه كهلًا وشيخًا، كان الجواب واحدًا ـ وهو نعم؛ لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه؛ لأن المادة معتبرة لا على وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والإبهام. وقد مرَّ الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي والفلسفة العامة بين الجنس والمادة. وهو كالفرق بين الماهية المطلقة والمأخوذ بشرط التجريد، ونظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل والصورة والعرضي والعرض. فبكل من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأول غير محمول عليه بالاعتبار الثاني».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء التاسع

ابن باجه: بقاء الشخص خلف تغير مظاهره

«والشخص قد يلحقه تغيير. ولننزل شخص إنسان، فإن البحث في هذا القول هو في ما يخص الإنسان، فقد يوجد جنينًا، وذلك عند كونه في الرحم، ثم يوجد طفلًا، وذلك إثر

وضعه، ثم يوجد يفعة، ويوجد شابًا، ثم يوجد كهلًا، ثم يوجد شيخًا. ويوجد عالمًا وقد كان جاهلًا، وكاتبًا وقد كان أميًّا، وهو واحد بالعدد، لا مرية في ذلك. وإذا شاهده الحس في حال من هذه الأحوال، ثم شاهده في حال أخرى بعيدة عنها، لم يعلم هل هو ذلك الواحد أو لا، مثل ما يشاهده طفلًا ثم يشاهده شابًّا.

فإذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس، بل إنما تلحقه قوة أخرى، وكذلك إن قطعت يدا إنسان أو انتزعت عيناه، وبالجملة فانتزعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة، قيل: إنه واحد بعينه. فالصبي قد تسقط أسنانه وتنبت له أسنان غيرها، وهو واحد بعينه. وكذلك لو أمكن أن يوجد له رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفتين، لكان ذلك الواحد بعينه. وهو في هذه الحال كالنجار متى فقد قدومًا أو مسطرة ثم اتخذ أخرى، لم يكن النجار مع آلاته الأول غير النجار مع آلاته التي خلفها، وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء لكان ذلك الموجود واحدًا بعينه».

ابن باجه: اتصال العقل بالإنسان

ب ـ الهوية العددية:

يشغب الحبر الذي حاوره الفيلسوف العبري الأندلسي يهوذا بن صمويل اللاوي على الفلاسفة في مسألة النفس الكلية التي تلغي هوية الأنفس الخاصة، فيقول:

«وبماذا تتميز نفسي عن نفسك، أو عن العقل الفعال وسائر العلل، والعلة الأولى؟ ثم كيف لا تتحد نفس أرسطوطاليس ونفس أفلاطون ويدري كل واحد منها صاحبه ومعتقده وضميره وجميع الفلاسفة؟ ثم كيف لا يعقلون معقولاتهم دفعة واحدة كما هي عند الله وعند العقل الفعال؟ وكيف يدركهم النسيان، ولِمَ يحتاجون إلى فكر معقولاتهم جزءًا بعد جزء؟ ثم كيف لا يجد الفيلسوف نفسه إذا نام، وإذا سكر، وإذا تبرسم [مرض في الرأس يشبه الانفصام في الشخص]، وإذا أصابته ضربة في دماغه، وإذا شاخ وهرم؟ وما الذي نقضي على من بلغ أقصى علم الفلاسفة وعرضه وسواس سوداوي، أو برسام نفسي، ونسي جميع علمه؟ أليس ذاك هو هو بعينه؟ أم نقول: إنه غيره؟ ثم نفرض أنه برئ من علته بتدريج، وجعل يتعلم من قبل، وشاخ ولم يدرك العلم الأول، هل تصير له نفسان مفارقتان الواحدة دون الأخرى؟ ثم نفرض أن تبدل مزاجه إلى حب الغلبة والشهوات، أتقول: إن له نفسًا في النعيم ونفسًا في العذاب؟»

أبو الحسن يهودا اللاوي: الكتاب الخزري (كتاب الرد والدليل في الدين الذليل)

ثمة إذن وجه آخر لإشكال هوية الشخص لا يتعلق هذه المرة بهوية الذات عبر الزمن، بحيث تبقى هي هي وتدوم مهما طرأ عليها من تغيرات واستجد من تحولات في المزاج والتجارب والعواطف والأفكار، على نحو ما ناقشناه سابقًا، وعلى نحو ما يلخصه شمس الدين

الشهرزوري بالقول الجامع: «وليست هذه النفس الشاعرة التي فينا مما يتجدد في كل وقت، بل هو جوهر واحد ثابت قبل الإدراك ومعه وبعده، والصورة التي تحصل مع بقاء النفس، فإني أعلم بالضرورة أني أنا، أنا مع الشعور ودونه»، وإنما يتعلق بما إذا كانت ذات الشخص الواحد في الزمن الواحد نفسه ذات واحدة أم ذات متعددة؛ أي جملة ذوات لا ذات واحدة؟

جواب أبي البركات البغدادي:

ومن فلاسفة الإسلام، من تلامذة المدرسة السينوية، الذين انتبهوا إلى هذا الإشكال الفيلسوف أبو البركات البغدادي. ومجمل موقفه من هذا الإشكال نفي أن تكون الذات عبارة عن قوى متعددة، وإنما الذات واحدة والهوية مفردة، بناءً على القاعدة: «وكل آخر بالعدد غيرٌ. يقول البغدادي محققًا هذا الإشكال: «إنا نشعر من أنفسنا شعورًا محققًا أن الواحد منا هو الذي يبصر ويسمع ويفكر ويتفكر ويتذكر ويشتهي ويكره ويرضى ويغضب، وأن ذاته وإنيته واحدة هي هي في كل فعل لا غيرية فيها، فإن الأعيان المتعددة لا وحدة لها في أنفسها، وشيئان لا يكونان بالذات واحدًا، بل في حالة تجمعهما وصفة تجمعهما. والقول بذلك؛ أعني بوحدة الكثيرين والأغيار إنما هو غفلة من قائله وتجزيف في قوله وغلط وتحريف في تفهم ما يقال له. وإذا كان ذلك كذلك فلا يمكن أن تكون هذه القوى المتكثرة في الشخص الواحد منا هي ذاته الواحدة التي يشعر بها، وإن كانت فإنما تكون واحدة منها، وإذا كانت فتلك الأخرتان كانت هي التي تفعل، فالفاعل غيرها، فإن القوة الباصرة إذا كانت هي التي تبصر وهي غيري؛ أعني غير نفسي وذاتي، فغيري الذي أبصر لا أنا وأنا أشعر وأعرف وأعلم علمًا يقينيًّا صادقًا أنني أبصر وأسمع وأقول وأفعل، وإن كانت تبصر معي وأبصر معها كل على انفراده وقائم في فعله بذاته، فلا حاجة لي إليها. ونحن نشعر ونقول بأنا بأبصار غيرنا، وكل آخر بالعدد غير».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

ويقدم أبو البركات مثالًا بهذا الصدد: «تأمل حال السكران والمريض باختلاط الذهن والنسيان كيف يفعل ما لا يعلم به، ولا يدلنا ذلك على أن فاعلها في أبداننا غيرنا؛ أي غير النفس التي هي ذات الواحد منا وهويته من القوى التي يقال: إنّا ندرك ونتحرك بالإرادة بها أو غيرها».

وقد عرض إلى هذه المسألة في نصوص عديدة ـ من كتابه الجامع: المعتبر في الحكمة ـ لعل أبرزها هذا النص:

«معلوم أن الإنسان يشعر مع شعوره بذاته أنها واحدة ولا يشعر من ذاته بكثرة البتة، وإن لم يشعر بعضها بالبعض بل بذاته، فذات الإنسان واحدة منها دون الباقية، وكل واحد يشعر بوحدة ذاته مع اختلاف أزمنته وحالاته، وكل فعل ينسبه إلى ذاته إنما ينسبه إلى الذات التي تشعر مع شعوره بأفعاله أنها واحدة. وهذا أمر تتحققه من كل فعل ومع كل فعل

تفعله وتشعر بأنك فعلته كما تبصر وتسمع وتريد وتمتنع وتتفكر وتتذكر وتغتم وتفرح وتعلم وتجهل تحققًا لا شك فيه، فتعلم من ذلك أن مبدأ هذه الأفعال في شخصك واحد لا محالة هو أنت. فأما أن يكون ذلك الواحد يفعلها بذاته وأولًا، وأما أن يكون له فيها وسائط وأدوات بعد أن يكون مرجعها إليه وصدورها عنه لا يشك الإنسان فيما يشعر به من أفعاله، وإنما يشكل الحال فيما لا يشعر به من الأفعال التي تكون في بدنه وأعضائه بالتغذية والتنمية والتصوير والتشكيل وتصريف الغذاء وتقسيمه على الأعضاء، وغير ذلك من هذه الأفعال التي لا يشعر بها، فإن الغذاء ينهضم في المعدة ويستحيل ولا يشعر بهضمه واستحالته ومما بدأ وإلى ماذا انتهى، وكذلك إذا نفذ في الأعضاء متحركًا لا يشعر بحركته في توزعه عليها وكيفية توزعه، ولا يعرف ما يصلح من ذلك ولا يصلح ويوافق ولا يوافق قبل ذلك ولا بعده. ومن يفعل مثل هذه الأفعال على هذه الصورة والنظام وبهذا الإحكام ويسوقها إلى هذه الغاية والتمام يكون له بها علم سابق بالصورة التي يعمل عليها والغاية التي يسوق إليها، فتقتضي هذه الأفكار أن يظن الإنسان أن متولي هذه الأفعال في بدنه غير نفسه التي يشعر بها على أنها ذاته وهويته، ويعرض في ذلك شك أيضًا من جهة أن الإنسان إذا اشتدت حاجته في هذه الأفعال إلى استغراق وسع الفاعل في حاله يحوجه إليه من أمر معضل يطرأ عليه كغذاء كثير أو بعيد المشابهة عسر الاستحالة والهضم أو مادة مؤذية مضادة لمزاج بدنه بكيفيتها مثقلة لقوته بكميتها، يجد نفسه التي يشعر بها حينئذ مقصرة مشغولة عن الأفعال الإدراكية والاختيارات الإرادية غريقة ذاهلة كالمريض الذي يستولي عليه فاسد الأخلاط بردي الكيفيات، فيحتاج إلى استغراق شغل مدبره فيها لدفع ضررها أو إلى الاستعانة بما له أن يستعين به عليها من الأدوية التي يقاومها بها، فتراه ذاهلًا عن أفعاله الإرادية غائبًا عن معرفته وحسه، كأنه غير حاضر فيهما وعندهما. وكلما ازدادت غيبته عن حسه ورويته ظهر تأثير فعله في بدنه؛ فإن المريض في ليلة بحرانه يشتد هائج مرضه، فتبطل أو تضعف إدراكاته الحسية وأفعاله الإرادية كأنه نام عنها، ثم يعود إذا أفاق تعبًا مكدودًا كمن كابد أمرًا عظيمًا، ويظهر في بدنه من أجل بحرانه حالة تدل على فعل قام المرض وكسر عاديته ودفع شره وأذيته في ذلك الزمان الذي غابت فيه النفس عن الحواس وإرادي الأفعال حتى ظهر ذلك التأثر من فعلها، فكأنها تركت فعلًا لفعل، واشتغلت بشأن عن شأن، وكذلك الحال في كل نائم ويقظان فيما يتوفر في نومه على أفعاله الطبيعية وفي يقظته على الحسية والإرادية، فترى هذه الأنظار والأفكار أن النفس المريدة المروية العارفة العالمة في الإنسان هي أيضًا فاعلة هذه الأفعال التي لا تشعر بشعوره بها ورويته فيها (...).

ويتخلص لك من هذا النظر حال القوى المدركة الحسية والذهنية وأنها واحدة هي نفسك التي شعرت بها بأنها أدركت لا يزاحمك فيه مزاحم ولا يعارضك فيه معارض، ويتوقف ظنك على ما قال به القدماء في هذه الأفعال الطبيعية وأن فاعلها في أبداننا نفس أو نفوس أو قوى أخرى».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

ابن كمونة: ذات الإنسان واحدة بالعدد

يخلص أبو البركات البغدادي أن هوية الشخص متحددة بالعدد الواحد، فلا توجد للإنسان ذاتان، وإنما ذات واحدة:

«لا يجوز تعلق نفسين ببدن واحد... وإلا لحصل في البدن الواحد المتقابلان معًا كالحركة والسكون والنوم واليقظة، وجميع إدراكاتنا وتحريكاتنا الإرادية هي لنفس واحدة مدركة بجميع أصناف الإدراكات بجميع أصناف المدركات. ولولا ذلك لما حكمت ببعض المدركات على بعض، فإن الحاكم على شيء بشيء يجب أن يكون مدركًا لهما معًا، وإن كان إدراكه بعضه بآلة بدنية وبعضه بغير آلة وهي الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذة والألم والإرادة والقدرة والفعل، ولو لم يكن الأمر كذا ما لزم من إدراكها حصول هذه الأشياء لها ولما ارتبطت هذه الأشياء بذلك الإدراك هذا الارتباط الذي نجده من أنفسنا، وهذا فطري وعند العقل إذا تأمل».

ابن كمونة: كلمات وجيزة مشتملة على نكت لطيفة في العلم والعمل

جواب شمس الدين الشهرزوري:

«إنك أنت الشاعر بذاته وهو غير ما يتبدل ويتغير ويزيد وينقص. فكل جزء من البدن وما يحل فيه يعرض له ما ذكرنا. والشاعر بذاته لا يعرض له تغير وتبدل، بل تعلم يقينًا أنك أنت الظهور والإشراق الواحد الذي تدركه وتلحظه، ولا يتصور أن تغيب عنه من أول العمر إلى آخره، وتعلم أن هذه المشاعر منك واحد لا تكثر فيه ولا تعدد، بل هو إشراق واحد وظهور واحد ومدرِك واحد.

ولو كان فيك نفس أخرى مدركة لظهر أثرها في الإدراك بالمخالفة والموافقة وسرعة الفهم وبطئه وغير ذلك؛ فليس فيك إلا مدرِك واحد، بلى فيك القوة الوهمية المدرِكة التي قد تخالف أحكامها أحكام النفس، لكنها قوة منطبعة جسمانية، بدليل أنها لا تدرك المجردات العقلية ولا تسلم أحكامها الكلية بل لا تدرك إلا ما كان له تعلق بالمواد من المعاني الجزئية والصور الخيالية؛ فيعلم من ذلك أنها ليست بنفس مجردة، فنفس كل بدن واحدة (...).

إنك تعلم بالضرورة أنك أنت الذي اشتهيتَ وغضبتَ واشتقتَ، ولذلك تقول معللًا: إني اشتهيتُ لأنني أحسستُ، وإنما غضبتُ لأني سمعتُ، وكذا في باقي الإدراكات. فلو لم يكن مبدأ الإحساس والشهوة والغضب واحدًا هو الجامع لجميع الإدراكات، ما صح أن يضاف إلى شيء واحد؛ وإذا كان كذلك لم تكن أنت الذي اشتهيتَ وغضبت.

ثم كل واحد من القوى ينفرد بأمر ليس للآخر، كانفراد النزوعية بالشوق، والحس بالإحساس. والأعضاء لا إدراك لها، بل كل واحد منها ينفرد بفعل من الأفعال، فيكون مجموع الأعضاء الذي هو البدن لا يوصف بالشهوة والغضب والشوق وغير ذلك من الإدراكات؛

فيجب أن يكون مبدأ جامع لهذه الأشياء المختلفة يجتمع كلها عنده فيدركها ويتصرف فيها بما يشاء؛ وذلك الجامع هو أنت على التحقيق؛ وكيف يكون الإحساس، من حيث هو إحساس، مثيرًا للشهوة من غير مبدأ جامع بين الحس والقوة الشهوانية؟».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية

7 ـ وهل بنا حاجة إلى الغير؟

مسكويه: لا يتمم الإنسان إنسانيته إلا بالغير

«وينبغي أن نلخص في هذا الموضع شكًّا ربما لحق طالب هذه الفضائل، فنقول: إنا قد بيَّنا فيما تقدم أن الإنسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته. ولا بد له من معاونة قوم كثيري العدد حتى يتمم به حياته طيبة ويجري أمره على السداد. ولهذا قال الحكماء: إن الإنسان مدني بالطبع؛ أي هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية. فكل بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره. فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة ومحبتهم المحبة الصادقة لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهو أيضًا يفعل بهم مثل ذلك. فإذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة، فكيف يؤثر الإنسان العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلي ولا يتعاطى ما يرى الفضيلة في غيره؟ فإذًا القوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم إما بملازمة المغارات في الجبال وإما ببناء الصوامع في المفاوز، وإما بالسياحة في البلدان، لا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانية التي عددناها. ذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه لا إلى خير ولا إلى شر. فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس. ولذلك يظنون ويظن بهم أنهم أعفاء وليسوا بأعفاء، وأنهم عدول وليسوا بعدول، وكذلك في سائر الفضائل؛ أعني أنه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه التي هي شرور ظن بهم الناس أنهم أفاضل. وليست الفضائل أعدامًا بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم وفي المعاملات وضروب الاجتماعات. ونحن إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم لنصل منها وبها إلى سعادات أُخر إذا صرنا إلى حال أخرى. وتلك الحال غير موجودة لنا الآن».

مسكويه: تهذيب الأخلاق

في الحاجة إلى الغير: الشهرزوري

«إن الإنسان الواحد لا يمكنه أن يقوم بجميع أمور معاشه دون معاون؛ فإنه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولأزواجه وأولاده وخدامه ومن يتعلق به من أقربائه. وهذه الأمور المذكورة جميعها صناعية لا يمكن الشخص الواحد أن يتعلمها إلا في مدة طويلة لا يمكن أن يعيشها فاقدًا لها؛ وإن أمكن أن يعيش، فبعسر عظيم يكون منغصًا فيها ممنوعًا

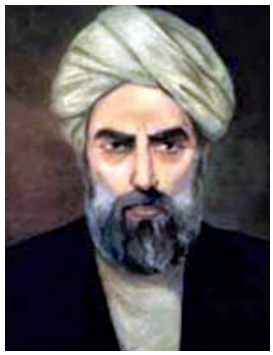
عن تحصل الكمالات العقلية. فلا بد من وجود جماعة يتعاونون على تحصيل تلك الصنائع الكثيرة ويتشاركون في اكتساب تلك الحرف المتفننة، فيفرغ كل واحد منهم عن مهم ينتفع به صاحبه، فتتم المشاركة والمعاونة وتكمل حياة التنوع البشري وغيره من أنواع الحيوانات بمعاوضة، بأن يعمل كل واحد منهم عملًا إما من جنس عمل صاحبه أو من غير جنسه، أو بمعاوضة، بأن يعطي كل واحد منهم الآخر من عمله عوضًا مما أخذ منه من عمله.

فاضطر النوع الإنساني لهذا السبب إلى الاجتماع في مكان واحد لأجل المعاونة والمشاركة اللتين لا يكمل صلاح الخلق إلا بهما. ويسمي الحكماء هذا الاجتماع «تمدنًا»؛ فلذلك قالوا: «الإنسان مدني بالطبع»؛ بمعنى أنه يحتاج في الحياة ومعيشتها وصلاح دنياه وتكميل نفسه لأخراه إلى هذا الاجتماع. فعقد النوع البشري لهذا السبب في كل مكان ومقام مدنًا وبلادًا أو قرى وضياعًا يجتمعون فيها فيتعاونون على تحصيل الغذاء الجسماني وتوابعه ويتشاركون على اكتساب الغذاء الروحاني الذي هو كمال النفس الناطقة».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

في الحاجة إلى الغير البشري والإلهي معًا: ملا صدرا

أولًا: في الحاجة إلى الغير البشري:



«واعلم أن الحكمة مقتضية لاختلاف الناس في هذه النشأة، وذلك لأن الإنسان لما كان غير مكفي بتفرده لأن يعيش، حتى لو أن إنسانًا حصل وحده لامتنع أو تعذر بقاؤه أدنى مدة، فإن أول ما يحتاج إليه ما يغذوه وما يواريه. وليس يجد ما يغذوه مطبوخًا، ولا ما يواريه مصنوعًا، كما يكون لكثير من الحيوانات، بل هو مضطر إلى إصلاحهما. وإصلاح شيء منهما يحوجه إلى آلات غير مفروغ عنها. والإنسان الواحد لا توصّل له إلى إعداد جميع ما يحتاج ليعيش به المعيشة الحميدة. فلم يكن بد للناس ممن يشارك ويعاون، فجعل لكل قوم صنعة وهيئة مفارقة للصنعة الأخرى وهيئاتها، فقسمت الصناعات بينهم كما قال: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ﴾ [الزخرف: 32]، فيتولى كل صنعًا من الصناعات فيتعاطاه باهتزاز، كما قال: ﴿فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53]، فاقتضى ذلك أن تختلف جثثهم وقواهم وهممهم وأغراضهم، ليكون كل ميسرًا لما خلق له. وقال: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: 84]، فتكون معايشهم مقتسمة بينهم كما نبه تعالى بالآيات المتقدمة ويمثل قوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ﴾ [الزخرف: 33]. فالناس إذا اعتبروا من حيث اختلاف أغراضهم ودواعيهم وهممهم فهم في تعاطي صناعاتهم في حكم المسخرين، وإن كانوا في الظاهر من المختارين. وقد وقعت الإشارة إلى ما يتعلق بالمصلحة بتباين الناس في ما روي أنه قال صلى الله عليه وآله: «**لا يزال الناس بخير ما تباينوا فإذا تساووا هلكوا**»».

ملا صدرا: أسرار الآيات

ثانيًا: في الحاجة إلى الغير الإلهي:

«وممّا ينبّه على ما ادّعيناه أنّ الإنسان بحسب الحيوانية أضعف من ساير الحيوانات لأنّها مكتفية في ملبسها ومسكنها ومأكلها بما يجري مجرى الأمور الطبيعية، بخلاف الإنسان حيث يحتاج في كل منها إلى ملحقات وضمائم وقشور تصونها عن الآفات، ولا توجد إلّا بمعاونة أعداد كثيرة من غيره، فهو في حيوانيته شبيه بها بالقوة، وإنّما يسخّر له الدوابّ والأنعام وغيرها بقوة أخرى عقلية لا حيوانية، وإنما كان هكذا لتلازم ذاته الافتقار والذلة والحاجة إلى خالقه الّذي تهيّئ له الأسباب بالاضطرار، ومع هذه يذهل عن منبته وأصله بما عرض له من القوة التدبيرية، ويقول: أنا، ويُمَنِّي نفسه بمقابلة الأهوال ومقاتلة الأبطال، فإذا قرصه برغوث أظهر الجزع لوجود الألم، ويزاله عن موضعه أدنى مؤلم، ولا يأخذه نوم، فأين تلك الدعوى وقد فضحته قرصة برغوث أو بعوضة!

وهذا أصله ليعلم أن إقدامه على الأمور العظيمة إنّما هو بغيره لا بذاته كما قال: ﴿وَأَيَّدَنَهُ﴾ [البقرة: 87]. ولهذا شرّع في كل ركعة: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، ولا حول ولا قوّة إلّا باللّه».

ملا صدرا: رسالة أجوبة المسائل الكاشانية

8 ـ وهل يا ترى يدرك الحيوان الغير؟

مجادلة ابن سينا لأبي القاسم الكرماني: هل الحيوان يدرك الغير باعتباره غيرًا في فرديته وجزئيته ـ هو هو ـ أم فحسب باعتباره نوعًا، كأن يدرك الفأر القط على أنه «نوع»؛ أي نوع القطط من حيث هي «العدو» بإطلاق وتعميم، لا القط الفلاني بعينه ـ وليس «فردًا» بعينه ـ عدو يفر منه بصرف النظر عن هذا القط أو ذاك.

«الذي قال الشيخ أبو القاسم [الكرماني]: «إن الحيوانات تحسّ بالهو هو وبالغير وتدركه»، فإنما ذلك بالعرض لا بالذات، وذلك لأن الهو هو الذي يقال للشيء الواحد، فإنّما ذلك بحسب الاسم والمسمّى، وهذا غير داخل في الأفعال البهيميّة، وأما الهو هو ـ الذي يكون بمعنى النوع، أو بمعنى الجنس، أو بمعنى عرض جامع ـ فالإنسان أيضًا لا يدركه ولا يناله إلا أن يخطر بباله اثنين مختلفين ثم يقايس بينهما.

وكذلك الغير أيضًا، ليس يكفي في تصور ذات الشيء غير، أن يتصوّر ذلك الشيء، بل أن يخطر شيئًا آخر بباله معه، وليس يكفي أيضًا هذا ما لم يوقع بينهما الخلاف ـ كما في الهو هو الوفاق ـ.

والحيوان إنما يعرف صاحبه من حيث يحسّ به، وأما من حيث له حكم مع غيره ـ من موافقة أو مخالفة ـ فذلك يكون له لو أمكن أن يعتبر ذلك ويفكّر فيه.

وأما من حيث إذا رأى ولده مال إليه وإذا رأى الذئب هرب عنه، ولم يفعل مع هذا ما فعل مع ذلك، وإذا رأى أيّ رجلين يتعهّد أنه مال إليه فليس أنه يعتبر مع ذلك حال كل منهما مع الآخر، والقدر الذي تبيّن به لذلك الشيخ هو هذا الذي أخذه شيئًا دون شيء؛ وتقارن عين شيء دون شيء لا يوجب أن يتعدى تصور ذلك الشيء المحسوس إلى مقايسة يفعلها مع غيره، فإن ذلك يتم على التفريق، فليس إذن ما ذهب إليه واجبًا.

وبعد هذا، فلو أن البهيمة أدركت هو هويّة جزئية وغيرية جزئيّة لم يكن ذلك بعجيب ولا قادح في الكلام الحق، لأن الذي هو عقلي هو الهو هويّة من حيث هو هو هويّة مجردة، أو الغيريّة من حيث هي غيرية مجردة، أو إحداهما مخصّصة بمعنى كلي أيضًا لا بشخصهما؛ أي لا يمنعهما من القول على كثيرين».

ابن سينا: المباحثات

9 ـ وأيهما أسبق: معرفتي بذاتي أم معرفتي بالغير؟

جواب أبي البركات البغدادي:

«فأما معرفة الإنسان الأولى بنفسه، فإنها معرفة لا تدخل فيما تضمنه الحد، بل معرفة بغير تمييز. على أن الاكتناه بها أشد، والتحقيق لها أكثر، والمعرفة بها أقدم. فإن معرفة الإنسان بنفسه، التي هي ذاته وهويته، تتقدم على معرفته بكل ما يعرفه. فإنك لو فرضت إنسانًا خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات، لقد كان شعوره بنفسه موجودًا وعنده حاضرًا لا يغيب عنه، وفي كل فعل يفعله الإنسان يشعر بنفسه معه، ويدل بلفظه عليها مع دلالته عليه، حيث يقول: «فعلتُ» و«صنعتُ» و«علمتُ» و«جهلتُ» و«أردتُ» و«كرهتُ»، فبهذه التاء المضمومة في اللغة العربية في اللفظ يدل على ذاته، ومن ذلك يترقى في الدلالة على معرفة ذات من يخاطبه بالتاء المفتوحة مع أفعاله، حيث يقول له: «فعلتَ» و«صنعتَ». فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته التامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء. والحد الذي هو شرح الاسم هو بحسب المعرفة الأولى المتداولة بين المسمين من الجهال والعلماء. وإذا ارتقى الإنسان في معرفته قليلًا، عرف بدليل النظر أولًا فأولًا من نفسه معرفة بعد معرف. فأول ذلك حيث يرى جسمه صغيرًا وكبيرًا مهزولًا وسمينًا، ويرى أنه هو هو في كلتي الحالتين، فيعلم أن نفسه غير جسمه الذي رأى، ثم قد يقطع منه عضو ويعلم أنه هو هو، فيعلم أن العضو المقطوع ليس من جملة هويته وذاته التي يشعر بها. ويقيس على مثله في كل عضو أيضًا، فإنه يجد مثل العضو عظمًا ولحمًا وعصبًا وعرقًا وغير ذلك من الأجزاء المشتركة للأعضاء، فيكون كل ما يعرفه من ذاته بعد الإنية المطلقة والهوية التي ماهيتها غير محققة بنظر علمي ودليل برهاني».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

10 ـ وأيهما أشد يقينًا: معرفتي بنفسي معرفة مباشرة أم معرفتي بنفسي وبغيري بواسطة من الاستدلال؟

أبو البركات البغدادي:

«قد علمتَ أن معرفتنا بالنفوس الإنسانية التي هي ذواتنا وحقائقنا على ضربين من المعرفة: معرفة أولية ومعرفة استدلالية. والأولية هي معرفة الإنسان بنفسه. فإن لكل إنسان على ما قيل معرفة بنفسه أسبق من كل معرفة له بغيره. وهي قبل وبعد ومع كل شعور ومعرفة تكون له بشيء من الموجودات، لكنها معرفة ناقصة إنما يعرف بها شيء موجود هو هو. والمعرفة الاستدلالية هي معرفة الإنسان لنفس غيره مستدلًّا عليها بأفعاله وأحواله الموجودة فيه عنها، ومعرفته التي من قبيلها بنفسه وبنفس غيره أتم من معرفته الأولى بنفسه؛ فإنه يعرف نفسه وغيرها بهذه المعرفة ويترقى فيها إلى الكمال بطريقة الاستدلال من الأحوال والأفعال... وفي كلتي المعرفتين، يعرف الإنسان نفسه بالبدن وفيه ومعه، ولا يعرف لها وجودا تتبرأ فيه منه وتختص به دونه لا في مكان ولا في زمان ولا في حال من الأحوال وفعل من الأفعال ما دام تصحب نفسه بدنه».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

11 ـ وكيف أدرك الغير؟ وكيف أتمثله؟ وما الذي يمكنني أن أدركه منه؟ وبأية واسطة؟

ابن سينا:

الذي عند الحكيم ابن سينا أننا نحن ـ معشر البشر ـ ندرك ذواتنا إدراكًا مباشرًا، وندرك الغير إدراكًا غير مباشر:

«ثمّ لي شعور بأني أبصرت ـ أعني هذا الإبصار الجزئي ـ ولا شكّ إن للحيوانات الأُخر هذا الشعور إن كانت تشعر بذواتها، فبأيّة قوة أدرك هذا المعنى وكيف الحال فيه؟

لعلّ بيني وبين إبصاري آلة جسمانية بارزة، وبين إبصاري لإبصاري آلة جسمانية باطنة، ولعلّ بين إدراكي لذاتي وبين إبصاري غيري ـ أو بين إبصاري لإبصاري غيري ـ فرقًا.

ويجوز أن يتوسّط بيني وبين إبصاري غيري وبين إبصاري لإبصاري أيضًا لغيري ـ الذي هو غيري ـ متوسّط؛ ولا يجوز أن يكون بين ذاتي وإدراكي لذاتي متوسّط.

ثم هاهنا كلام طويل نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لقضائه على وجهه بكماله ـ فما من توفيق إلا بالله جلّت عظمته ـ».

ابن سينا: من كتاب المباحثات

ويستأنف السائل السؤال:

ـ قيل في بعض المواضع: «إن ما يعقل غيره فيجب أن يعقل ذاته» ولم يبرهن عليه.

ويكون جواب ابن سينا:

ـ «إذا كان يعقل أنه عقل غيره فيجب أن يعقل ذاته، والمقدم واجب».

ومسألة معرفة الغير هذه وإمكانات هذه المعرفة ومدياتها وحدودها مسألة خاض فيها أيضًا بعض فلاسـفة العرب والإسلام من غير ابن سـينا وتلامذته المباشرين. ومن بينهم أبو البركات البغدادي:

أبو البركات البغدادي:

«الإنسان لا يعرف حال غيره من جنسه ولا من غير جنسه في معرفته وشعوره بنفسه، وإذا علمه من إنسان مثله، فهو إما بظن وتقدير قياسًا على نفسه، وإما بإخبار وإعلام يعلمه الآخر بلفظـه. وما لا ينطق ولا يدل بخطابـه وإعلامه، فلا يُعلم علـى الحقيقة حاله حتى يستدل بها في النفي والإثبات».

أبو البركات البغدادي: المعتبر في الحكمة

12 ـ وكيف ألاقي الغير وألقاه؟

ابن باجه: في لقاء الغير وأنواع هذا اللقاء

في اللقاء بين إنسان وإنسان، كما يخبرنا إبن باجه، أنواع وألوان: ثمة اللقاء البهيمي، واللقاء الشوقي، واللقاء المدني الإنساني، واللقاء العقلي، وأشرفه اللقاء الإلهي.

وقد عرف ابن باجه بدعوتـه المتوحد في مدينته إلى خلق «إثيقا» ـ تدبير ـ خاص به وبروحانيته العالية يبعده عن أهل الملاذ الجسمانية من مآكل ومشارب ومناكح: «والمتوحد الظاهر أنه يجب عليه أن لا يصحب الجسماني ولا من غايته الروحانية مشوبة بجسمية، بل إنما يجب أن يصحب أهل العلوم. ولكن أهل العلوم يقلون في السـير [المدن] ويكثرون في بعض، حتى يبلغ في بعضها أن يعدموا، ولذلك يكون المتوحد واجبًا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية، أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السـير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة». وهو يجـد أن دعوته هذه إلى اعتزال الغير ليست مناقضة لما أثبته الفلاسفة في العلم المدني من أن الإنسان اجتماعي بالطبـع، وأن الاعتزال شـر. وجواب ابن باجه علـى هذا الاعتراض الوجيـه هو أن: «هذا [الاعتزال في السياسة المدنية الذي يعتبر شرًّا كله] بالذات [بالقصد]، وأما بالعرض [في بعض الأحوال] فخير، كما يعرض ذلك في أكثر مما فـي الطبع. مثال ذلك الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع، وأن الأفيون والحنظل سـموم قاتلة. لكن قد يكون للجسـد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يستعملا، وتضر فيها الأغذية الطبيعية، فيجب أن تجتنب». غير أنه لا يني يذكرنا بأخلاقيات اللقاء بالغير، ويمكن القول إنه كتب إحدى أجمل صفحات الفلسفة العربية الإسلامية في تحليل فكرة اللقاء بالغير:

«والالتقاء فعل إنساني. فقد يكون بالعرض، مثل أن يلقى زيد عمرًا في الطريق، ولم يكن اعتمده وليس ذلــك المطلوب، وإما أن يكون اعتمده وتحرك إليه. فمنه ما الغاية منه التذاذ بهيمي؛ لأن البهائم تشــترك في ذلك. ومنه الالتقاء لجر المنفعة لأحد المتلاقين، وهو اللقاء الشوقي. ومنه الالتقاء المعاون على المنافع، وهو اللقاء المدني الإنساني. ومنه اللقــاء للتعليم والتعلم، وهــو اللقاء العقلــي؛ لأن بالفعل النظري يكون هــذا اللقاء، وهو أصناف، كما العلم النظري أصناف.

واللقاء الإلهي هو اللقــاء لاقتضاء هذا الفن من العلم أو إعطائه، وهو أشــرف أنواع الالتقاء. واللقاء توطئة وتحصيل هذا العلم، وهو تعليمه أو حصوله، وهو تعلمه، غاية. وإذا تحصلت الغايات اكتفي عن التوطئات، فإن هذا العلم إذا حصل كان اللقاء فضلًا لا يحتاج إليه. فإذن، فليكن لك البقاء الأطول إن لم يتفق اللقاء بالأبدان، وكنتُ قد عدتُ البدن، فلا أســتطيع أن أتحرك. إذ كل متحرك فذو بدن أو هو جسم مقسم. فدونك في هذا النوع من اللقاء بتعلم العلم النظري. فإذا شئتَ أن تلقاني بعيني وتلقى من سلف من قبلي كما لقيتُه وتلقى من يأتــي من بعدك في غابر الزمــن، فدونك فانزل هذه المنزلــة من العلم تلقى الأسلاف وهم قد رضي الله عنهم ورضوا عنه، وذلك هو الفوز العظيم».

ابن باجه: رسالة الوداع

ابن طفيل: لقاء الإنسان بالإنسان

على غير هــذه الوجهــة الإيجابية للقاء بالغير، مر حي بن يقظان بتجربة محنــة ـ وقد عاش لوحــده معزولًا على جزيــرة مهجورة دهرًا ـ بأبســال، فكان اللقاء بالغير أول ما كان موحشًا:

«(...) كان في تلك المدة حي بن يقظان شــديد الاســتغراق في مقاماته الكريمة؛ فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنح من الغذاء. فلذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة، ويســيح في أرجائها، فلا يرى إنسيًا ولا يشاهد أثرًا، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد، إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألمَّ بتلك الجهة، فوقع بصر كل منهما على الآخر. فأما أســال فلم يشــك أنه من العباد المنقطعين، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها؛ فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون سببًا لفساد حاله وعائقًا بينه وبين أمله. وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك. وكان عليه

مدرعة سوداء من شعر وصوف، فظن أنها لباس طبيعي، فوقف يتعجب منه مليًّا. وولّى أبسال هاربًا منه، خيفة أن يشغله عن حاله، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء. فلما رآه يشتد في الهرب خنس عنه وتوارى له، حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة. فشرع أبسال في الصلاة والقراءة، والدعاء والبكاء، والتضرع والتواجد، حتى شغله ذلك عن كل شيء. فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلًا، وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه، ويشاهد خضوعه وبكاءه. فسمع صوتًا حسنًا وحروف منظمة لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان، ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدًا طبيعيًّا، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو. ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكاءه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق؛ فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده، وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه؛ فزاد في الدنو منه حتى أحس به أبسال؛ فاشتد في العدو، واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به ـ لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم ـ فالتزمه وقبض عليه؛ ولم يمكنه من البراح. فلما نظر إليه أبسال وهو مكتس بجلود الحيوان ذوات الأوبار، وشعره قد طال حتى جلل كثيرًا منه، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش، فرق [خاف] منه فرقًا شديدًا، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو، غير أنه يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من الحيوانات، ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه، ويتملق إليه، ويظهر البشر والفرح به. حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءًا.

وكان أبسال قديمًا لمحبته في علم التأويل. قد تعلم أكثر الألسن، ومهر فيها. فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه، ويعالج أفهامه، فلا يستطيع، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو، غير أنه يظهر له البشر والقبول؛ فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه.

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد اصطحبه من الجزيرة المعمورة، فقربه إلى حي بن يقظان فلم يدرِ ما هو، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك. فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل، ففكر حي بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط لتناول الغذاء، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم له ما هو، وهل يجوز له تناوله أم لا! فامتنع عن الأكل، ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه. وقد كان أولع به حي بن يقظان، فخشي إن دام على امتناعه أن يوحشه، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه. فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء، وندم على فعله، وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم، فلم تتأتَّ له المشاهدة بسرعة، فرأى أن يقيم مع أبسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه، ولا يبقي في نفسه هو نزوع إليه، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون إن يشغله شاغل، فالتزم صحبة أبسال. ولما رأى أبسال

أيضًا أنه لا يتكلم، أمن من غلوائه على دينه، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولًا بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق، فينطق بها مقترنًا بالإشارة، حتى علَّمه الأسماء كلها، ودرجه قليلًا قليلًا حتى تكلم في أقرب مدة. فجعل أبسال يسأله عن شأنه، ومن أين صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداءً ولا أبًا ولا أمًا أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة، حتى انتهى إلى درجة الوصول.

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق ﷻ، ووصفه ذلك الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله ﷻ، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان؛ فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبقَ عليه مشكل في الشرع إلا تبيَّن له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فالتزم خدمته والاقتداء به بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي قد تعلمها في ملته. وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه، فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم. وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي، والجنة والنار، والبعث والنشور، والحشر والحساب، والميزان والصراط. ففهم حي بن يقظان ذلك كله، ولم يرَ فيه شيئًا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، ورسول من عند ربه؛ فأمن به وصدقه وشهد برسالته».

ابن طفيل: حي بن يقظان

أبو الريحان البيروني:

تدبير الصلة بالغير: من المروءة إلى الفتوة

«المروءة تقتصر على الرجل في نفسه وذويه وحاله، والفتوّة تتعداه وإياها إلى غيره. والمرء لا يملك غير نفسه وقنيته التي لا ينازع فيها أنها له، فإذا احتمل مغارم الناس وتحمل المشاق في إراحتهم ولم يضن بما أحل الله وحرمه على من سواه، فهو الفتى الذي اشتهر بالقدرة عليها وعرف بالحلم والفوق والرزانة والاحتمال والتعظم بالتواضع ترقى إلى العليا، وان لم يكن من أهلها وسود باستحقاق لاعن خلود دار، كما حدّث جحظة البرمكي أنه كان رجل بالبصرة يلبس كل يوم أحسن ثيابه ويركب أفره دوابه ويسعى في حاجات الناس، فقيل له في ذلك، فأجاب: «إني قد تلذذت بصافي عقار الدنان وشربتها على أوتار مجيدات القيان كأنها أصوات الأطيار في الأشجار بغرائب الألحان في أطيب الزمان، فما سررت منها بشيء

سروري برجل أنعمت عليه فشكرني عند الإخوان». ولهذا حدت الفتوّة بأنها بشر مقبول ونائل مبذول وعفاف معروف وأذى مكفوف. وكان توسل إلى إسمٰعيل بن أحمد الساماني أحد أخلاف أهل البيوتات بآبائه، فوقع في كتابه ـ كن عصاميًّا لا عظاميًّا ـ عنى قول الشاعر:

نفس عصام سودت عصاما وعلمته الكر والإقداما

وإليه يرجع قوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾ [التكاثر: 1، 2]. وقال بعض اليونانية: «من مت بقراباته وافتخر بسالف أمواته فهو الميت وهم الأحياء» ـ كما قال الشاعر:

إذا المرء لم ينهض بنفس إلى العلا فليس العظام البالیات بمفخر

وربما أفرط الفتى فتجاوز إيثار إفراط الغير على الملك إلى بذل النفس أنفة من تحمل العار أو دفعًا للظلم وحفظًا لحق الجوار، إما بالبسالة كالمذكورين في صعاليك العرب. فمنهم الذين فدوا أضيافهم والمستجيرين بهم أنفسهم حتى أن فيهم من خرج به فعله إلى سخف أو جنون من حمايته الجراد النازل حول خبائه وقتاله دون صيدها ـ وإما بالكرم والسماحة كحاتم الطائي الذي غرر بنفسه في هبة الرمح لخصمه وقد أشفى على الهلاك وبلغت نفسه التراقي فاحتال باستيهابه الرمح فاستنكف حاتم عن رده ودفعه إليه ـ وككعب بن مامة الأيادي بإيثار القرين بحصته من الماء المقسوم بالحصى إذ قال ـ اسق أخاك النميري ـ فسقاه إياه حتى هلك عطشًا. قال الشاعر:

[جُودُ بالنَّفْسِ إنْ ضَنَّ الجَوادُ بِها] والجود بالنفس أقصى غاية الجود

وقال آخر:

وليس فتى الفتيان من راح واغتدى لشرب صبوح أو لشرب غبوق
ولكن فتى الفتيان من راح واغتدى لضر عدو أو لنفع صديق

وقال علي بن الجهم:

ولا عار إن زالت عن الحر نعمة ولكن عارًا أن يزول التجمل

عنى بالأول الفتوة إذ لم يتمكن منها إلا بسعة اليد واتساع النعمة ـ وربما استوى الاجتهاد في حيازتها ولا ملام على من لم تساعده المقادير على نيل المطلب، وعنى بالأخير المروءة، فإن مروءة أنفس الأحرار تأبى الانخزال وتبعث على التصون من الابتذال فيظهر السعة ويخفى الضيق ما أمكن حتى يحسبهم الجاهل بأحوالهم أغنياء من التعفف لما يراهم عليه من التوسعة في النفقة والنظافة في البدن والنقاء فيما جاوره من الشعار وإشراك الغير فيما رزقه الله ولم يحرمه من غير امتنان ولا قهر لأجله على امتهان، كما علّم الله وأدب بقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ﴾ [البقرة: 264]، وأخبرنا بإحباط نفقات الذي يرائي لغرض مذموم من غير أن يهزه لها كرم أو يحتسب منها عند الله قبولًا يحصل له به أجر».

أبو الريحان البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر

كتاب
الإنسان والعالم

ويتضمن:

1 ـ ما معنى «العالَم»؟ 172

2 ـ وهل يمكن أن نقايس بين الإنسان والعالم، فنقول: إن بمقدرته أن يطلع إلى تحصيل فهم العالم؟ 173

3 ـ وهل هناك تناسب بين الإنسان والعالم؟ وإذا ما كان، فما طبيعته؟ 176

4 ـ وهل للعالم من نظام ينتظم فيه وبه؟ 181

5 ـ وإذا ما هو كان للعالم من نظام، فما هو نظام العالم وترتيب الموجودات؟ 200

6 ـ وهل العالم واحد أم متكثر؟ 209

7 ـ وهل يمكن يا ترى تصور عالم آخر غير هذا العالم؟ أم هل يمكن تصور عالم أفضل من عالمنا هذا وأشرف منه؟ 213

8 ـ وهل العالم متناه أم لا؟ 216

9 ـ وهل العالم ثابت أم في تحول دائم؟ 218

10 ـ وهل يعشق الإنسان هذا العالم؟ وإن كان ذلك، فلِمَ؟ 220

11 ـ وهل للعالم من غاية؟ وإن كانت، ما هي؟ وهل العالم برمته وجد من أجل الإنسان؟ وما غاية الوجود؟ 221

12 ـ وهل العالم حادث فان فاسد؟ وهل هو يموت؟ وإن كان فكيف؟ 226

«إن من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويُعن بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت، فنصيبه من النطق نصيب البهائم، لا بل الخفاش والحيتان والخشار التي لا تفكر ولا تتذكر البتة».

أبو بكر ابن زكريا الرازي

«من أخلاق النفس الناطقة ـ إذا صفت ـ البحث عن الإنسان ثم عن العالَم، لأنّه إذا عَرَف [الإنسانُ] الإنسانَ فقد عرف العالَم الصغير [الإنسان = لأن الإنسان عالم صغير]، وإذا عَرَفَ العالَم فقد عَرَفَ الإنسان الكبير [= العالم، لأنّ العالم إنسان كبير]، وإذا عَرَفَ العالمين [العالم الصغير = الإنسان، والعالم الكبير = العالم] عَرَفَ الإله الّذي بجوده وجد ما وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتّب ما ترتب، وبمجموع هذا كلّه دام ما دام».

أبو حيان التوحيدي

«سئل النوشجاني: ما العالَم؟

قال: صنم مزين.

قيل له: قديم هو أم محدث؟

قال: محدث ولكن في هيئة قديم، وقديم ولكن في معرض محدث. فأما القدم له فبحق المماثلة للعلة الأولى والترشح للعالم عن الجود الدائم، وأما الحدوث فبحق العيان الذي يشهد من ناحية المعلول الثاني».

«لما تعذر على الإنسان الاستيلاء على السماوات والملائكة والجبال والبحار اشتهى الاستيلاء على جميعها بالعلم، فإن من يعجز عن وضع الأشياء العجيبة يشتهي أن يعرف كيفية الوضع».

ابن كمونة

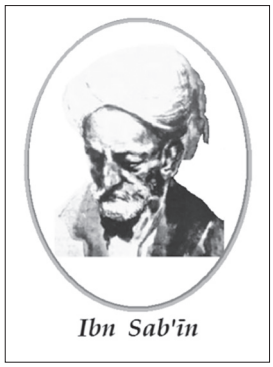
يُعرِّف الحكيم الإسلامي ملا صدرا الشيرازي «الفلسفة» بأنها: «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين لا أخذًا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني». والمتأمل في هذا التعريف لا شك يتذكر أنه قرأ العديد من تعريفات الفلسفة من لدن فلاسفة الإسلام ـ الكندي، الفارابي، ابن سينا... ـ تشبهها. لكن جديد هذا التعريف يكمن في ما يضيفه الشيرازي مباشرة بعد هذه العبارة من عبارة يعتبرها مكافئة لها: «وإن شئتَ قلتَ: [الفلسفة] نَظْمُ العالَم نظمًا عقليًّا على حسب الطاقة البشرية». والجديد يكمن هنا في ربط «الفلسفة» بالنظر في أمر «العالَم»، بحسب ما يطيقه الإنسان، بل وبِنَظْمِ العالَم نظمًا عقليًّا؛ أي التفكر في أمر العالم و«تفكيكه» بالعقل والنظر «وإعادة بنائه» «عالمًا عقليًّا مُشابهًا للعالم العيني»، وذلك حتى يمسي عالمًا ذهنيًّا متصورًا «لا في المادة، بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه». ويشبه هذا ما ذهب إليه ابن رشد من التفرقة بين «الحكمة الطبيعية» ـ أي الحكمة الموجودة في هذا العالم وكل موجوداته ـ و«الحكمة الصناعية» ـ أي حكمة الإنسان في استنساخه لحكمة العالم، حيث يقول: «إن الحكمة الصناعية [حكمة البشر] إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية [حكمة العالم]».

لكن، دعنا، بداية، نتساءل:

1 ـ ما معنى «العالَم»؟

ابن سبعين: العالم كل جملة متجانسة

«(...) العالَم يطلق على أنحاء، ويرسم برسوم شتى. فتارة يترادف، وتارة يتباين. فإجماع المتكلمين؛ أعني الأشاعرة ما يطلقون لفظ العالم ولا يريدون به إلا الأجسام وصفات الأجسام والجواهر والأعراض، ولا يقولون بالجواهر الروحانية، ولا بالصور المجردة، ولا يطلقون


Ibn Sab'īn

الجواهر إلا بإطلاق واحد. ورسمه عندهم أنه المتحيز، وهو الذي له حجم، وهو قائم بنفسه من حيث هو محل الأعراض الجسمانية. ومنهم من يقول: العالم ما سوى الله تعالى وصفات ذاته العلية. والذي يقول: هذا منهم يخرج من مذهبه بإلزام يطول ذكره. والقدماء يطلقونه على أنحاء لا يليق الكلام فيها على التمام هنا. فمنهم من قال: العالم جميع ما يحويه الفلك، ومنهم من قال: العالم الجوهر ولواحقه، فقسمه إلى مفارق وغير مفارق، وقَسَّمَ المفارق إلى أربعة: العقل والنفس والهيولى الأولى والصورة المجردة، وقَسَّمَ الغير مفارق إلى فلكي وإلى طبيعي، وقَسَّمَ الفلكي إلى تسعة، وقَسَّمَ الطبيعي إلى بسيط وإلى مركب، وقَسَّمَ البسيط إلى أربعة أقسام؛ وهي النار والهواء والماء والأرض، وقَسَّمَ المركب إلى ثلاثة؛ وهي المولدات الحيوان والنبات والمعدن، وقَسَّمَ الحيوان إلى ثلاثة: ما يبيض ويتكون ويلد، وقَسَّمَ النبات إلى ثلاثة: إلى ما يقوم على ساق، وإلى ما يزرع، وإلى ما ينجم. وقسم المعادن إلى أربعة: إلى ما يحترق ولا يذوب، وإلى ما يذوب ويحترق كالكبريت، وإلى ما يذوب ولا يحترق كالفضة، وإلى ما لا يذوب ولا يحترق كالصخر، وبحسب ما يعطي كلامهم في تقسيم الجوهر النامي وغير النامي بصناعة التحليل. وكذلك الأعراض: منها روحانية ومنها جسمانية. فالروحانية كالعلم والحلم والكرم لا يكون ذلك إلا في النفس الناطقة، والجسمانية كاللون والرائحة والطعوم، وغير ذلك. ومن القدماء من أنكر ذلك وقال: لا سبيل إلى أن تدخل الجواهر الروحانية في العالم بأن ذلك باطل من أجل المفارقة التي فيها. ولهم في ذلك كلام كثير. وبالجملة: العالم كل جملة متجانسة، كقولهم: عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الطبيعة، ومثل قول الصوفية رضي الله عنهم: عالم الغيب، وعالم الشهادة، وعالم الجبروت، وعالم الملكوت».

ابن سبعين: المسائل الصقلية

2 ـ وهل يمكن أن نقايس بين الإنسان والعالم، فنقول: إن بمقدرته أن يطلع إلى تحصيل فهم العالم؟

الفيلسوف ابن يعيش: لا مقايسة بين الإنسان والعالم

«وقال لي مرّة أخرى: أوصل وهب بن يعيش الرقيّ اليهوديّ رسالة يقول في عرضها بعد التقريظ الطويل العريض: إن هنا طريقًا في إدراك الفلسفة مذلّلة مسلوكة مختصرة

من هو ابن يعيش؟ فيلسوف من فقراء الفلاسفة. وقد وصف التوحيدي الحكيم وهب بن يعيش الرقي اليهودي، فقال عنه: «إنه شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصق بالدقعاء [التراب]».

فسيحة، ليس على سالكها كدّ ولا شقّ في بلوغ ما يريد من الحكمة ونيل ما يطلب من السعادة وتحصيل الفوز في العاقبة، وإنّ أصحابنا طوّلوا وهوّلوا وطرحوا الشوك في الطريق، ومنعوا من الجواز عليه غشًّا منهم وبخلًا ولؤم طباع وقلة نصح وإتعابًا للطالب وحسدًا للراغب، وذلك أنّهم اتّخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشة ومكسبة، ومأكلة ومشربة، فصار ذلك كسور من حديد لطلّاب الحكمة والمحبّين للحقيقة والمتصفّحين لأثناء العالم، وكلامًا هذا معناه، وإلى هذا يرجع مغزاه.

فكان من الجواب: قد عرفت مذهب ابن يعيش في هذا الباب، وهو جاري، وكتب هذه الرسالة على هذا الطراز بالأمس إلى الملك السعيد سنة سبعين [وثلاثمائة]، وتقرّب بها، ونفعته بالمسألة والتفقّد له، فإنّه شديد الفقر، ظاهر الخصاصة، لاصق بالدّقعاء. وللّذي قاله وادّعاه، وقصده وانتحاه، وجه واضح وحجّة ظاهرة، وللّذي قاله أصحابنا ـ أعني مخالفيه ـ وجه أيضًا وتأويل وللقولين أنصار وحماة، وحفظة ورعاة.

قال: هات ـ على بركة الله ـ فإنّي أحب أن أسمع في هذا الخطب كلّ ما فيه وأكثر ما يتّصل به.

فكان من الجواب أن ابن يعيش يريد بهذه الخطبة أنّ عمر الإنسان قصير، وعلم العالم كثير، وسرّه مغمور. وكيف لا يكون كذلك وهو ذو صفائح مركّبة بالوضع المحكم، وذو نضائد مزيّنة بالتأليف المعجب المتقن، والإنسان الباحث عنه وعمّا يحتويه ذو قوى متقاصرة، وموانع معترضة، ودواع ضعيفة. وإنه مع هذه الأحوال منتبه بالحسّ، حالم بالعقل، عاشق للشاهد، ذاهل عن الغائب، مستأنس بالوطن الّذي ألفه ونشأ فيه، مستوحش من بلد لم يسافر إليه ولم يلمّ به وإن كان صدر عنه. فليس له بذلك معرفة باقية ولا ثقة تامّة. وإن الأولى بهذا الإنسان المنعوت بهذا الضّعف والعجز أن يلتمس مسلكًا إلى سعادته ونجاته قريبًا ويعتصم بأسهل الأسباب على قدر جهده وطوقه، وإن أقرب الطرق وأسهل الأسباب هو في معرفة الطبيعة والنفس والعقل والإله تعالى، فإنه متى عرف هذه الجملة بالتفصيل، واطّلع على هذا التفصيل بالجملة، فقد فاز الفوز الأكبر ونال الملك الأعظم، وكفي مؤونة عظيمة في قراءة الكتب الكبار ذوات الورق الكثير، مع العناء المتّصل في الدرس والتصحيح والنّصب في المسألة والجواب، والتنقير عن الحق والصواب.

وهذا الذي قاله ابن يعيش ليس بحيف ولا خارج عن حومة الحق، وإن كان الأمر فيه أيضًا صعبًا وشاقًّا وهائلًا وعاملًا، ولكن ليس لكلّ أحد هذه القوّة الفائضة، وهذه الخصوصيّة الناهضة، وهذا الاستبصار الحسن، وهذا الطبع الوقّاد، والذهن المنقاد، والقريحة الصافية والاستبانة والتأمّل. لأن هذه القوّة إلهيّة، فإن لم تكن إلهيّة فهي ملكية، وإن لم تكن ملكية فهي في أفق البشريّة، وليس يوجد صاحب هذا النعت إلّا في الشاذّ النادر، وفي دهر مديد بين أمّة جمّة العدد، والفائق من كلّ شيء والبائن من كلّ صنف عزيز في هذا العالم الوحشيّ، كما أن الرديء والفاسد معدوم في هذا العالم الإلهيّ،

ويمكن أن يقال بالمثل الأدنى: إن من يتكلّم بالإعراب والصحّة ولا يلحن ولا يخطئ ويجري على السليقة الحميدة والضريبة السليمة، قليل أو عزيز، وإنّ الحاجة شديدة لمن عدم هذه السجيّة وهذا المنشــأ إلى أن يتعلّم النحو ويقف على أحكامه، ويجري على منهاجه، ويفي بشروطه في أســماء العرب وأفعالها وحروفها وموضوعاتها ومستعملاتها ومهملاتها، ومتى اتفق إنســان بهذه الحلية وعلى هذا النّجــار، فلعمري إنّه غنيّ عن تطويــل النحويّين كما يستغني قارض الشّعر بالطبع عن علم العروض، وهكذا يستغني صاحب تلك القوّة التي أشار إليها ابن يعيش عن ذلك، ولكن أين ذاك الفرد والشاذّ والنادر؟ فإن حضر فما تفعل معه إلّا أن تقلّده وتأخذ عنه وتتّبعه.

وإنّما المدار على أن تكون أنت بهذا الكمال حائزًا لهذه الغاية، ولا سبيل لك إليها من تلقاء نفسك، وإنما هو شيء يأتي من تلقاء غيرك، فإذن بالضرورة وبالواجب ينبغي أن تخطو على آثار المنطقيّين والطبيعيّين والمهندسين بالزحف والعناء والتكلّف والدّؤوب حتى تصير متشــبّهًا بذلك الرجل الفاضل والواحد الكامل والبديع النادر، فقد بان من هذا القدر صواب ما أشار إليه ابن يعيش وانكشف أيضًا وجه ما حثّ عليه مخالفوه، ولا عيب على المنقــوص أن يطلب الزيادة ببذل المجهــود، وإن الكامل مربوط بما منح من العطيّة من غير طلب.

وأمّا قوله في صدر كلامه: «إن القوم صدّوا عن الطريق وطرحوا الشوك فيه، واتّخذوا نشــر الحكمة فخًّا للمثالة العاجلة»، فما أبعد، بل قارب الحــقّ فإن «متّى» كان يملي ورقة بدرهم مقتدريّ وهو سكران لا يعقل، ويتهكّم، وعنده أنّه في ربح، وهو من الأخسرين أعمالًا، الأسفلين أحوالًا».

التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول

ولعل من أبدع الحلول التي حملتها الفلســفة العربية، اعتبــار أن ما يزيل عن العالم غشاوته ووحشته، ويضمن له ألفته وأنسته ـ إنما هو العقل، فبالعقل يُصير الإنسان العالم منظمًا معقولًا ـ على فرض أنه في ذاته غير منظم ولا معقول.

أبو الحسن العامري: عقل الإنسان قادر على سبر أغوار العالم

«(...) ولكن العقل، الــذي هو خليفة اللّٰه في هذا العالم، يجــول في هذه المضايق، ويدفع هذه الموانع والعوائق. ولولا هذه العناية المرموقة، والحالة المعشوقة، بهذه الأوائل المشروحة، والأبواب المفتوحة، لكان اليأس يزهق الأرواح ويتلف الأنفس، ولكان العالم بكل ما فيه من العجائب والآثار والشواهد كشيء لا حقيقة له، ولا حكمة فيه، وأنه شبيه بالعبث واللعب، وليس له محصول، ولا فيه شيء معقول. ولا حاجز بعد هذا البيان، الذي غرد حاديه وطرب ســامعه في هذا المكان، إلا قلة الصبر على النظر، وســوء العناية في طلب الحق، وإيثار الراحة بالراحة، وقطع أيام العمر بالتمني، وتوجيه التهمة إلى الحق، وتسليط الجدل

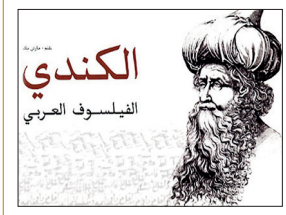
على الاستبصار، والاعتماد على البهت والوقاحة. وإلا فإن الحق معرض لك، بل بارك عليك، بل نـازل عندك، بل حاضر معك، بـل متجلل بك موجود فيك، وإنمـا تؤتى من جفائك في الطلب، وسوء العناية في التحري، لا من توارى الحق عنك، ولا من اشتباهه عليك. وليس مع الجفاء والعنف وصول إلى الحق، ولا مع اللطف والرفق يأس من الحق. والحق أسـبق إليك منك إليه، وأعطف عليك وأرأف بك منك به، وأظهر فيك منك فيه».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات.

3 ـ وهل هناك تناسب بين الإنسان والعالم؟ وإذا ما كان، فما طبيعته؟

إحدى أهم صور هذا التناسب القول: الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير. وتلك صورة منبثة في ثنايا كتابات أغلب فلاسـفة العرب والإسلام. لكن أكثر من روج لها إخوان الصفا وخلان الوفا في رسـائلهم. لكن، ما معنى أن الإنسـان «عالـم صغير» وأن العالم «إنسان كبير»؟

الكندي: الإنسان عالم صغير



يرى حكيم العرب أبو يعقوب الكندي أن ثمة «تناسبًا» بين العالم والإنسان، ويورد في رسـالته إلى أحمد بـن المعتصم في الإبانة عن سـجود الجرم الأقصـى وطاعته لله ﷻ: «ولذلك ما سـمى ذوو التمييز، من حكماء القدماء من غير أهل لسـاننا، الإنسـان عالمًا صغيرًا. إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكل؛ أعني النماء والحيوانية والمنطقية، وفيه الأرضية كالعظام وما أشـبهها، والمائية كالرطوبات التي فيه وكالأوردة وكالنقاع من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشـبه ذلك، وكالمعادن المبنيـة، والصمغة كالمخ والعصب، وكالهواء جو باطنه وجميع جوفه، وكالنار حراراته الغريزية، وكالنبات شعره، وكالحيوانات المتولدة فيه الحرشات في باطنه وظاهره، وكالأحداث التي تحدث دون فلك القمر من مطر ودوي وريح وخسـف وقذف وزلزلة وغير ذلك، فإن لكل واحد من هذه فيه شبهًا؛ فما الذي ينكر من أن تكون القدرة الحق التامة مثلث الكل مثال حيوان واحد، موجود فيه جميع هذه؟».

إخوان الصفا: الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير

«اعلم أن قول الحكماء: إن العالم إنسان كبير، وقولهم: إن الإنسان عالم صغير، يجب أن نشـرح معناه لتقف على حقيقته: معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس، يعنون به الفلك المحيط وما يحوي من سـائر الموجودات من الجواهر والأعراض، وأن حكم جسـمه بجميع أجزائه البسـيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم إنسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضاء بدنه المختلفة الصور المفننة الأشـكال، وأن حكم نفسـه بجميع قواها السارية في أجزاء جسمه، المحركة المدبرة لأجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها، كحكم نفس إنسان واحد أو حيوان واحد السارية في جميع أعضاء بدنه ومفاصل جسده، المحركة المدبرة لعضو

عضو وحاسة حاسة من بدنه. وذلك قول الله تعالــى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [لقمان: 28]. وإذا قلنا نحن في رسائلنا: الجسم الكلي، فإنما نعني به جسم العالم بأسره. وإذا قلنا: النفس الكليــة، فإنما نعنــي بها نفس العالم بأسره. وإذا قلنا: العقل الكلي، فإنما نعني بــه القوة الإلهيــة المؤيدة للنفــس الكليــة، الســارية فــي جميع الأجســام المتحركة المدبرة لها، المظهرة بها ومنها أفعالها وآثارها. وإذا قلنا: الأجســام البســيطة، فإنما نعني بها الأفلاك والكواكب والأركان الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض. وإذا قلنا: الأنفس البسيطة، فإنما نعني بها قوى النفس الكلية، المحركة المدبرة لهذه الأجسام، السارية فيها، وهذه القوى نســميها الملائكة الروحانيين في رسائلنا. وإذا قلنا: الأجســام المولدة، فإنما نعني بها أنواع الحيوان والنبات والمعادن. وإذا قلنا: الأنفس الحيوانية والنباتية والمعدنية، فإنما نعني بها قوى النفس البسيطة، المحركة المدبرة لهذه الأجسام المولدة، الســارية فيها، المظهرة بها ومنها أفعالها. فإذا قلنا: الأجسام الجزئية، فإنما نعني بها أشــخاص الحيوانات والنبات والمعادن وغيرها مــن المصنوعات على أيدي البشــر وغيرهم من الحيوان. وإذا قلنــا: الأنفس الجزئية المتحركــة، فإنما نعني بها قوى النفوس الحيوانية والنباتية والمعدنية، السارية في الأجسام الجزئية، المحركة المدبرة لها، المظهرة بها ومنها أفعالها واحدًا واحدًا من الأشخاص الموجودة تحت فلك القمر. فقد بان بهذا أن مجرى حكم العالم ومجاري أموره بجميع الأجسام الموجودة فيه مع اختلاف صورها، وافتنان أشكالها، وتغاير أعراضها، يجري مجرى جسم الإنسان الواحد من الناس أو الحيوان الواحــد بجميع أجزائه المختلفــة الصورة، ومفاصله المفننة الأشــكال، وهيئتــه المتغايرة الأعراض، وأن حكم سريان قوى نفس العالم في جميع أجزاء جسمه، كحكم سريان قوى نفس إنسان واحد في جميع أجزاء بدنه ومفاصل جسده.

واعلم أيها الأخ البار الرحيــم، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن العالم الذي ســميناه إنســانًا كبيرًا، في أجزائه ومجاري أموره أمثلة وتشبيهات دالات على مجاري أحكام العالم الذي هو إنسان صغير، فنريد أن نذكر من تلك الأمثلة طرفًا ليكون أقرب لفهم المتعلمين، ومن يريد أن يفهــم حكم العالم ومجاري أموره في فروع الموجــودات التي في العالم من أصولها، تلك الأصول من أصول أخر قبلها إلى أن تنتهي إلى أصل يجمعها كلها كمثل شجرة واحدة لها عروق وأغصان، وعليها فروع وقضبان، وعلى تلك الفروع والقضبان أوراق، وتحتها نَوْر وثمار لها لون وطعم ورائحة. ومن وجه آخر مجاري حكم الموجودات التي في العالم، فروعها من أصولها، وأصولها من أصــول أخر إلى أن تنتهي كلها إلى أصل واحد، كمجرى

حكـم جنس الأجناس الذي تحته أنواع تسـمى جنس المضاف، وتحتها أنواع تسـمى أنواع المضاف، وتحت تلك الأنواع أشخاص كثيرة مختلفة الصور والأشكال والهيئات والأعراض لا يحصـي عددها إلا الله ﷻ. ومـن وجه آخر مثل هـذه الموجودات الجنسـية والنوعية والشخصية من جنس الأجناس كمثل قبيلة لها شـعوب، ولشعوبها بطون، ولبطونها أفخاذ، ولأفخاذها عمائر، ولها عشـائر وأقـارب. ومن وجه آخـر مجرى حكم العالـم في جميع موجوداته كمجرى حكم شـريعة واحدة فيهـا مفروضات كثيرة، ولتلك المفروضات سـنن مختلفة، ولتلك السنن أحكام متباينة، ولتلك الأحكام حدود متغايرة يجمعها كلها دين واحد لأهله مذاهب مختلفة، ولكل أهل مذهب مقالات متغايرة، وتحت كل قالة أقاويل كثيرة مفننة. ومـن وجه آخر حكم العالـم ومجاري أموره مـن فنون تركيب أفلاكـه، واختلاف حركات كواكبه، واسـتحالة بعض أركانه إلى بعـض، وتولد اختلاف الكائنات المختلفة الأشـكال وافتنان أجناس نباته وفنون جواهر معدنه، وسـريان قوى النفس الكلية في هذه الأجسام، وتحريكها إياها، وتدبيرها لها وبها ومنها، كمجرى حكم دكان لصانع واحد، وله فيه أدوات وآلات مختلفة الصور، وله بها ومنها أفعال وحـركات مفننة، ومصنوعاتها مختلفات الصور والأشكال والهيئات، وقوة نفسه سـارية فيها كلها، وحكمه جار عليها بحسب ما يليق بواحد منها. ومن وجه آخر مجاري أحكام الموجودات الجسمانية في العالم، مع اختلاف صورها وأعراضها ومنافعها للنفس الكلية، كمجرى حكم دار فيها بيوت وخزائن، وفي تلك الخزائن آلات وأوان وأثاث لرب الدار، وله فيها أهل وخدم وغلمان، وحكمه جار فيها وفيهم جميعًا، وتدبيره لهم منتظم على أتقن ما تقتضيه السياسة الربانية والعناية الإلهية. ومن وجه آخر حكم العالم الذي هو إنسان كبير، ومجاري أموره في الأجسام الكليات والبسائط والمولدات والمركبـات الجزئيات وارتباط بعضهـا ببعض، وإحاطة بعضها ببعض مـن تركيب أفلاكه ونظـام كواكبه، ومقادير أجرامها، وترتيب أركانه واسـتحالاتها، وقـرار معادنه واختلاف جواهرها، وأنواع نباته وثبات أصولها، وحركات حيوانه وتصرفها لمعايشـها، وسريان قوى النفس الكلية من أولها إلى آخرها، كحكم مدينة حولها أسوار، وفي داخلها محال وخانات ونواح، فيها شوارع وطرقات وأسواق، في خلالها منازل ودور، فيها بيوت وخزائن، فيها أموال وأمتعـة وأثاث وآلات وحوائج، يملكهـا كلها ملك واحد، له في تلـك المدينة جيوش ورعية وغلمان وحاشية وخدم وأتباع، وحكمه جار في رؤسـاء جنده وأشراف مدينته وتناء [زعماء الفلاحين] بلده. وحكم أولئك الرؤساء والأشراف والتناء جار في أتباعهم، وحكم أتباعهم فيمن دونهم إلى آخره. وإن ذلك الملك يسوس تلك المدينة وأهلها على أحسنها من مراعاة أمورهم واحدًا واحدًا، صغيرهم وكبيرهم، أولهم وآخرهم، لا يخل بواحد منها.

فهكذا يجري حكم النفس الكلية في جميع أجزاء العالم من الأفلاك والكواكب والأركان والمولدات والمركبات والمصنوعات على أيدي البشـر كجريان حكم ذلك الملك على تلك المدينة. وكذلك يسـري حكمها في الأنفس البسيطة والجنسـية والنوعية والشخصية في تصريفها لها وتحريكها، وتدبيرها للموجودات الجسمانية وأجناسها وأنواعها وأشخاصها،

صغيرها وكبيرها، وأولها وآخرها، وظاهرها وباطنها. ثم اعلم أن مثل النفس الكلية كجنس الأجناس، والأنفس البسيطة كالأنواع لها، والأنفس التي دونها كنوع الأنواع، والأنفس الجزئية كالأشخاص مرتبة بعضها تحت بعض كترتيب العدد. فالنفس الكلية كالواحد، والبسيطة كالآحاد، والجنسية كالعشرات، والنوعية كالمئات، والأنفس الجزئية الشخصية كالألوف، وهي التي تختص بتدبير جزئيات الأجسام، والأنفس النوعية مؤيدة لها، والجنسية مؤيدة للنوعية، والنفوس البسيطة مؤيدة للجنسية. والنفس الكلية التي هي نفس العالم مؤيدة للنفوس البسيطة، والعقل الكلي مؤيد للنفس الكلية، والباري، جل ثناؤه، مؤيد للعقل الكلي، فهو مبدعها كلها ومدبر لها من غير ممازجة لها ولا مباشرة، فتبارك الله أحسن الخالقين.

ثم اعلم أيها الأخ كما أن تلك المدينة رجالًا ونساء ومشايخ وشبانًا وصبيانًا، فمنهم أخيار وأشرار، وعلماء وجهال، ومصلح ومفسد، وأقوام مختلفو الطباع والأخلاق والآراء والأعمال والعادات، فهكذا في العالم الكبير نفوس كثيرة، بسيطة كلية وجزئية، مختلفة الحالات: فمنها نفوس علامة خيرة فاضلة، ومنها نفوس علامة شريرة رذلة، ومنها جاهلة شريرة، ومنها جاهلة غير شريرة.

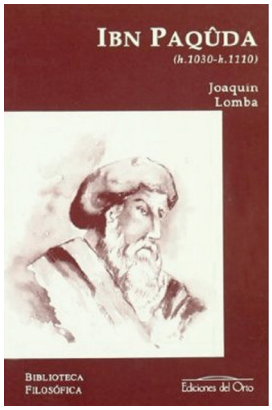
فالنفوس العلامة الخيرة الفاضلة هي أجناس الملائكة، وصالحو المؤمنين، والعملاء من الجن والإنس. والعلامة الشريرة مردة الشياطين، وسحرة الجن، والفراعنة والدجالون من الناس. والجاهلة الشريرة أنفس السباع الضارية، والجهال الأشرار من الناس. والجاهلة غير الشريرة أنفس بعض الحيوانات السليمة كالغنم والحمام وغيرها من الحيوان».

رسائل إخوان الصفا

ابن باقودة: الإنسان عالم صغير

«وأما أي الصنوف أقرب منا وأوجب علينا بالاعتبار بها، فنقول: إنه الاعتبار بكل واحد منها. وإن كان وكيدًا يلزمنا الاعتبار بها [كلها]، إلا أن أقربها منا وأوضحها عندنا، أثر الحكمة الظاهر في نوع الإنسان الذي هو العالم الصغير، وهو السبب القريب لكون هذا العالم. فقد يلزمنا النظر في أولية الإنسان ونشأته، وتأليف أجزائه وتركيب أعضائه ومنفعته بكل واحد منها، والضرورة الداعية إلى وضعه وتشكيله على ما هو عليه، ثم ننظر في مصالحه في كل خلق من أخلاقه، وقوى نفسه، ونور عقله، وجواهره وأعراضه، وآماله وانتهاء أمره. فإذا وقفنا على ما ذكرنا من الإنسان، تبين لنا من سر هذا العالم كثير، إذ هو شبيه به. وقد قال بعض الحكماء: «إن الفلسفة معرفة الإنسان نفسه». أراد بذلك علم ما ذكرنا من أمر الإنسان».

ابن باقودة: الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر



ملا صدرا الشيرازي: الإنسان مختصر من كتاب العالم

«وأما قولهم: الإنسان عالم صغير، أرادوا به الكُمَّل من أفراد البشر، وهو خليفة اللّٰه في الأرض لقوله في حق آدم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وقوله: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [ص 26]. والإنسان الكبير خليفة اللّٰه في السماء والأرض، وماهيتهما واحدة. وهذا الإنسان نسخة منتسخة ونخبة منتخبة من الإنسان الكبير بمثابة الولد من الوالد، فله أيضًا حقيقة باطنة وصورة ظاهرة. أما حقيقته الباطنة فالروح الجزئي المنفوخ من الروح الأعظم، نسبته إلى ذلك كنسبة الشعاع إلى الشمس، فكذلك عقله الجزئي ونفسه الشخصية والطبيعة الشخصية، وأما صورته الظاهرة فنسخة منتخبة من صورة العالم الظاهر، فيها من كل جزء من أجزاء العالم، لطيفها وكثيفها، قسط ونصيب، فسبحان من صانع جمع العالم في واحد:

من كل شيء لبه ولطيفه مستودع في هذه المجموعة

وصورة كل شخص كامل نتيجة صورة آدم وحواء، ومعناه نتيجة الروح الأعظم والنفس الكلية اللذين هما آدم كلي وحواء كلية. ومن هذا يصح أن يقول الكامل من أولادهم:

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

وكذلك كل واحد من أفراد البشر ـ ناقصًا أو كاملًا ـ له نصيب من الخلافة بقدر حصة إنسانية، لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: 39]، مشيرًا إلى أن كل واحد من أفاضل البشر وأراذلهم خليفة من خلفائه في أرض الدنيا. فالأفاضل مظاهر جمال صفاته تعالى في مرآة أخلاقهم الربانية. وهو سبحانه تجلى بذاته وجميع صفاته لمرآة قلوب الكاملين منهم المتخلقين بأخلاق اللّٰه، ليكون مرآة قلوبهم مظهرًا لجلال ذاته وجمال صفاته، والأراذل يظهرون جمال صنائعه وكمال بدائعه في مرآة حرفهم وصنائعهم. ومن خلافتهم أن اللّٰه استخلفهم في خلق كثير من الأشياء كالخبز والخياطة والبناء ونحوها، فإنه تعالى يخلق الحنطة بالاستقلال والإنسان بخلافته يطحنها ويعجنها ويخبزها، وكالثوب فإنه تعالى يخلق القطن والإنسان يغزله وينسج منه الثوب بالخلافة. وعلى هذا قياس في سائر الصنائع الجزئية والحرف».

ملا صدرا الشيرازي: أسرار الآيات

«الإنسان قد جمع اللّٰه فيه قوى العالم، وأوجده بعد وجود الأشياء التي جمعت فيه. قال تعالى تنبيهًا على ذلك: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: 7]؛ فإنه تعالى أوجد فيه بسائط العالم ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته ومكوناته. فالإنسان من حيث إنه جمع فيه جميع ما وجد في العالم من أقسام الجواهر والأعراض والبسائط والمركبات والأرواح والأجسام هو العالم، ومن حيث إنه صغر شكله وجمع فيه قوى العالم، فهو كالمختصر من الكتاب والنسخة الموجزة المنتخبة منه؛ لأن المختصر الموجز من الكتاب هو الذي قلل لفظه واستوفي معناه.

والإنسان هو هكذا إذا قابلناه مع العالم، ومن حيث إنه صفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته فهو كالزبد من المخيض والدهن من السمســم والزيت من الزيتونة. ومعرفة الله فيه إذا حصلت فكنور المصباح إذا اشــتعل الزيت. قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾؛ أي في قلب المؤمن كما في قراءة ابن مسعود ﴿كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ الآية (النور: 35). فالمشكاة البدن، والزجاجة الروح الحيواني التي هي بمنزلة المرآة لصفائها وقبولها لصور المحسوســات التي هي عكوس الصور الحقيقية وأشباحها المثالية، والزيت القوة القدسية التي هي أفضل ضروب العقل الهيولاني، وهو أول درجة النفس الناطقة وآخر درجة النفس الحساسة. وهو بعينه القوة الخيالية عندنا، لأنها أيضًا مجرد عن البدن موجودة لا في عالم الطبيعة، بل فيما فوق هذا العالم. والشــجرة المباركة هي القوة الفكرية التي هي أفضل ضرب من القوة الخيالية، لأنها إذا قويت تصير متفكرة.

فإذن نقول في بيان أن الإنســان مطابق للعالم: إن فيه أشياء هي أمثال ما في العالم الكبير:

ففيه أشــياء كالعناصر من حيث ما فيه من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، أو من حيث ما فيه الدم والبلغم والصفراء والسوداء. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ [الإنسان: 2]؛ أي مختلطة من قوى أمور مختلفة.

وفيه أشياء كالمعادن والجبال من حيث ما فيه من العظام والأعضاء، وشيء كالنبات من حيث ما يتغذى وينمو ويولد، وشيء كالبهيمة من حيث ما يحس ويتخيل ويلتذ ويتألم ويشتهي ويغضب، وشيء كالسباع من حيث ما يحارب ويصول، وشيء كالشيطان من حيث ما يغــوي ويضل، وكالملائكة مــن حيث ما يعــرف الله ويعبده ويهلله ويحمده ويســبحه ويقدســه، وكاللوح المحفوظ لقوة حفظه لمدركات الأشــياء أو من حيث ما جعله مجمع الحكم التي كتبها فيه على ســبيل الاختصار. وقد ذكر بعض الحكماء أن في بدن الإنسان أربعة آلاف حكمة وفي نفسه قريبًا من ذلك، وكالقلم من حيث ما يستحضر ويستثبت صور المعقولات في نفسه على وجه التفصيل بقوة عقله البسيط الذي كمن فيه الكل على وجه الإجمال، أو من حيث ما يثبت بكلامه صور الأشــياء في قلوب الناس، كما أن القلم يثبت الحكم والعلوم في اللوح المحفوظ وقلوب الملائكة، ولأجل صحة المطابقة بين الإنســان والعالم قال: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [لقمان: 28].

ملا صدرا: أسرار الآيات

4 ـ وهل للعالم من نظام ينتظم فيه وبه؟

أغلب فلاسفة العرب والإسلام على أن العالم ما كان هملًا فوضى، ولا اتفاقًا صدفة، وإنما هو على نظام بديع. غير أن بعض أصوات الفلســفة العربية والإسلامية المبحوحة أو المخنوقة ضجت بالشكوى من لا نظام العالم. لنبدأ بالصوت المبحوح أولًا:

أبو النفيس: لا نظام للعالم

«وسـمعت أبا النّفيس يقول في وصف الطّبيعة كلامًا له رونق في النّفس وأنا أصل هذه الجملة به. قال: أيّتها الطبيعة، ما الّذي أقول لك، وبأيّ شـيء أؤاخذك، وكيف أوجّه العتب عليك؟! فإنّك قد جمعت أمورًا منكرة، وأحوالًا عسرة، لا يفي نظامك فيها بانتثارك عليها، ولك بوادر ضارّة، وغوائل خفيّة تبدو منك، وتغور فيك، وترجع إليك، حتى إذا قلنا في بعضها: إنّك حكيمة، قلنا في بعضها: إنّك سـفيهة، فالبله منك مخلوط باليقظة، والاسـتقامة فيك عائدة بالاعوجاج، وفيك فظائع ونزائع، وقوارع وبدائع، لأنّ حركاتك تستنّ مرّة استنانًا تعشقين عليه، وتحبّين من أجله، وتزيغ أخرى زيغًا تمقتين عليه، وتبغضين بسببه، وربّما كانت حركتك نقضًا للبناء المحكم والصّورة الرّائعة، والنظام البهيّ، وربما كانت بناء للمنتقض، وتجديدًا للبالي وإصلاحًا للفاسـد، حتى كأنّك عابثة بـلا قصد، وعائثة على عمد، وعلـى جميع صفاتك من الواصفين لك لم يعلم من ظنّ، ولا رأى من تخيّل، ولا بعد لفظ من تأويل، ولا حال معنى عن توهّم، ولا أسـفر حقّ عن باطل، ولا تميّز بيان عن تمويه، ولا وضح نصح من غشّ، ولا سلم ظاهر من تناقـض، ولا خلت دعوى من معارض، فلهذا وأشـباهه واجهتك بخطابي، وعرضت عليك ما في نفسـي، فبالّذي أنت به قائمة، وبالّذي أنت به موجودة، وبالذي أنت له منقبلة، وإليه منساقة، إلّا خبّرتني عنك، وشـفيت غليلي منك، ونعتّ لي غيب شأنك، وجعلت الخبر عنك كعيانـك، وإنما ضرعت إليك هذا الضّـرع، وعرضت عليك هذا الوجـع، لأنّك جارتي وصاحبتي، وليس بينـي وبينك حجاب إلّا ما هو عدوّ منك أو منّـي، أعني بما هو منك لطف سـحرك، وخفاء سرّك، وأعني بما هو منّي ما أعجز عن اسـتبانته واستيضاحه إلّا بقوّة الإله الذي هو سبب لحركتك في أفانين تصرّفك، وأعاجيب عدلك وتحيّفك.

وكان إذا بلغ هذا الحدّ وما شــاكله أخذ في كلام كالجــواب على طريق التأنيس والتّسلية والاستراحة، وهذا بالواجب، لأن الإنسان بسبب أغراضه المجهولة، وعوارضه الفاجئة الباغتة من الغيب والشّهادة يفتقر افتقارًا شديدًا إلى هذه النّعوت التي تقدّم ذكرها، وهذا كالدّاء والــدّواء! وليس لأحد أن يتهكّم فيقول: هــلّا ارتفع الدّاء أصلًا فيستغنى عن الدّواء جملة، وهلّا وقع الدّواء أبدًا على الدّاء ونفاه وصرفه. فإنّ هذا كلام مدخول، من عقل كليل، ولعمري إنّ من جهل القســمة الإلهيّة في الأزل بحســب شهادة العقل لعب به الوســواس في هذه المواضع، وظنّ أنّ الأمر لو كان بخلاف ما هو عليه كان أولى وأتمّ وأوثق وأحكم، يا ويحه! من أين يوجب هذا الحكم؟ وبأيّ شــيء يثبت هذا القضاء؟ وكيف يثق بهذا الوهم؟

وكان يقــول أيضًا: إنّ الطّبيعة تقــول: أنا قوّة من قوى البارئ، موكّلة بهذه الأجســام المسخّرة حتّى أتصرّف فيها بغاية ما عندي من النّقش والتّصوير والإصلاح والإفساد اللّذين لولاهما لم يكن لي أثر في شيء، ولا لشيء أثر منّي، وكان وجودي وعدمي سواء، وحضوري وغيابي واحدًا، ولو بطلت بطل ببطلاني ما أنا به، وهذا زائف من القول، وخطل من الرّأي، وتحكّم من الظّانّ.

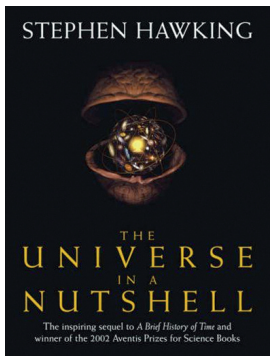
ولو احتمل إيراد كلّ ما كان يتنفّس به هذا الشيخ في حال نشاطه وانقباضه، لكان ذلك مرادًا فسيحًا، ومشرعًا واسعًا، ولكنّ ذلك متعذّر لعجزي عن الوفاء به، ولأنّ هذه الرّسالة تتقلّص عنه، وإنما أجول في هذه الأكناف لكلفي بالحكمة كيف دارت العبارة بها، وأمكنت الإشــارة إليها، لا على التّقصّي لها وبلوغ الغاية منها، ومن يقــدر على ذلك؟ ومن يحدّث نفســه بذلك؟ العالم أبعد غورًا وأعلى قلّة وأثقل وزنًا وأحدّ غربًا وألطف أعراضًا وأكشف أجرامًا وأعجب تركيبًا وأغرب بســاطة، من أن يأتي عليه إنســان واحــد، وكلّ من كان في مســكه، وإن بلغ الغاية في دقّة الذّهن وحسن البيان وبلاغة اللّفظ، واستنباط الغامض في حاضره وغائبه، هذا ما لا يتوهّمه العقل.

وأنا أعوذ باللّه من هذه الدّعوى، وأسأله أن يلهمني الشّكر على ما فتح وشرح، وهدى إليه ومنح، وأطلع عليه وندح، فإنّ الشّــكر قرع لباب المزيد، والمزيد باعث على الشّــكر الجديد، والشّكر ـ وإن خلص بالعرفان، وجرى بضروب البيان على اللّسان ـ فإنّه يقصر عن تواتر النّعمة بعد النّعمة، وتظاهر الفائدة بعد الفائدة.

التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة: الجزء الثالث

الخارکي: في نفي انتظام العالم

«وصف النظام الكواكب وحسنها، وكان الخارکي حاضرًا، وكان يتهم بالزندقة، فقال: وأي شيء حسنها؟ ما أشبهها إلا بجوز كان في كم صبي فتناثر فوقع متفرقًا: هاهنا ثلاثة، وهاهنا أربعة، وهاهنا اثنتان».



ويعقب أبو حيان التوحيدي:

«وأنا والله أرحم هذا القائل، وهو بالغيظ عليه أولى، بل تنفيذ حكم الله فيه أحق، فقد الحد في الدين وأرصد للمؤمنين، وشبه على الضعفاء المبتدئين، أما يعلم أن هذا الظاهر المنتشر موشح بالباطن المنتظم، وأن هذا البادي المتباين مربوط بذلك الخافي المتصل، وأنه لو جرى الأمر على وصف هذا المقترح، وترصيع هذا المعترض، لكان النقص يعتوره، والخلل يدخله. وحق لعقل قصير، واعتبار ممزوج، وفكر مضطرب، أن يؤدي صاحبه إلى هذا الاختلاط.

هيهات! جل خلقه عن إدراك خلقه، وعلا عن إحاطة شيء بكنهه، فليس لعقل مجال في سره، ولا لوهم منال من غيبه، ولا لمعترض ثبات عند اختلاف أفانين قدرته، وإنما عليك أن تعرف نقصك في كمالك، وعجزك في قدرتك، وسفهك في حكمتك، ونسيانك في حفظك، وخبطك في توفيقك، وجهلك في علمك، ونيلك عند بأسك، وتهتكك في احتراسك، وإخفاقك مع تحققك، ونكولك في تصميمك؛ فإذا عرفت هذه المعاني، وسكنتَ هذه المغاني، وضح لك خفي الغيب ببادي الشهادة، وتداركت الأدلة بشفاء اليقين، ورحلت عن صدرك غلبات الهم، وتشاهدتِ الأسواء في كثرتها بتوحيد الواحد، وأشارت إلى الفيض الغامر، وأوصلتك إلى حقائق ما تراءى لعينك، وتخيل لوهمك، وهجس ببالك، وخنس عن عقلك، ونفي عن طرفك فيما لحقك الشك، وتميز من وهمك ما استحال بتحصيلك، وطرد عن قلبك ما طرقك بالشبه؛ هنالك تعلم أن العالم في إحدى جهتيه يُشكل على العاقل الفحص عنه، وفي الجهة الثانية يحرم على المنصف التشكك فيه، لأنه إن كان فيما يوجد من انتثاره ما يقدح في حقائق التوحيد، ففيما يوجد من انتظامه ما يفتح أبواب التحقيق، وإن كان فيما ترى من اختلافه ما يبعث الحيرة، ففيما يعقل من اتساقه ما يفضي إلى التمييز، وإن كان فيما يجهل سره ما يتصل بالراحة، وإن كان بعض الحرمان غيظًا فإن بعض النيل غبطة، وإن كان طرف العجز جاذبًا إلى اليأس إن في طرف القوة ما يُستحصف به أسباب الأمل، فلا ترع، فليس ما جل عنك وجب أن يبطل عليك، ولا ما دق عن فهمك وجب أن يبهرجه نقدك، حاكم نفسك إلى نفسك، وعقلك إلى عقلك، فإنهما إن نكلا عن الشهادة في موضع استقصاء العلانية فإنهما يمران الشهادة في موضع ثقة بالحقيقة، ولا تكن إلبًا عليهما فتخسر وأنت حاكم، وتحشر وأنت واهم».

التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء التاسع

على أن أغلب فلاسفة الإسلام على أن العالم يحكمه نظام. وقد تعددت توصيفاتهم لهذا النظام من مشبه إياه بسلك، ومماثل له بحروف أبجدية، ومقارن له بدولاب، ومشكل له بكائن حي أو حيوان... لكن، بدا لفلاسفة العرب والإسلام أن المشكلة ليست في النظام وإنما في طبيعته. هذا مسكويه يرى أن انتظام موجودات العالم كانتظام سلك، متحدثًا عن: «اتصال الموجودات التي يقول: إن الحكمة سارية فيها حتى أوجدتها، وأظهرت التدبير

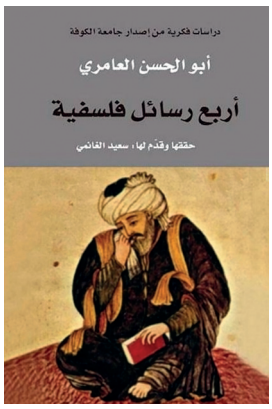
المتقــن من قبيل الواحد الحق فــي جميعها حتى اتصل آخر كل نوع بــأول نوع آخر، فصار كالســلك الواحد الذي ينتظم خرزًا كثيرة على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقد واحد» (الفوز الأصغر). وهذا عمر الخيام ـ وقد كان معاصرًا لمســكويه ـ يفضل اســتعارة الحروف: «وترتيب الموجودات مثل ترتيب الحروف، يكون مخرج كل حرف من حرف آخر يعلوه، وكل واحد يتولد من آخر. وبما أن حرف الألف لا مخرج له من أي حرف، فهو بمثابة العلة الأولى لجميع الحروف، وبرهانه أنه ليس له ما قبل، لكنما له ما بعد» (رســالة في علم كليات الوجود). وهذا ابن ميمون يفضل أمثولة الشــخص الواحد الحي: «وكما أنه لو ســكن القلب طرفة عين، مات الشــخص، وبطلت كل حركاته وكل قواه، كذلك لو ســكنت الأفلاك كان موت العالم بجملته، وبطلان كل ما فيه. وكما أن الحي إنما هو حي كله بحركة قلبه، وإن كانت فيه أعضاء ســاكنة لا تحس مثل العظام والغضاريف وغيرها، كذلك هذا الوجود كله هو شــخص واحد حي بحركة الفلك الذي هو فيه بمنزلة القلب من ذي القلب، وإن كانت فيه أجسام كثيرة ساكنة ميتة. فهكذا ينبغي لك أن تتصور جملة هذه الكرة شخصًا واحدًا حيًّا متحركًا ذا نفس». (ابن ميمون: دلالة الحائرين).

جواب الكندي في رسائله:

يرى أبو يعقوب الكندي في رسالته: «كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفســاد» أن: «في نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته في الأمر الأصلح في كون كل كائن، وفساد كل فاســد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائــل، لأعظم دلالة على أتقن تدبيــر ـ ومع كل تدبير مدبر ـ وعلى أعلى حكمة ـ ومع كل حكمة حكيم ـ لأن هذه كلها من المضاف».

جواب أبي الحسن العامري: صلة الله بالعالم: إيجاد العالم، واستبقاء العالم، وتصريف العالم

يعرض أبو الحســن العامري للموقف القائل بالصدفة والبخــت والاتفاق في العالم، وينســبه إلى «فرقة من الطبيعيين»: «إن فرقة من الطبيعيين أقدموا على جحد السياســة الإلهية في الحوادث المتجددة في العالم السفلي، وادعوا أنها كلها بمعزل عن تقدير من له الخلق والأمــر، جل ربنا تعالى». ثــم يورد بعضًا مــن حججهم وأقواها ـ وجــود العاهات والتشــويهات في هذا العالم بما قــد يقدح في كونهــا داخلة في باب الحكمــة المعتبرة: «واحتجوا بأن جســمانيها في الحدوث لو كان معلقًا به لكانت الحكمة العامة مساوية لها، ولما صلح أن يوجد، ولا في شــيء مــن الأنواع الطبيعية، هذه العاهات والتشــويهات. فإن السياسة الحكمية لن يجوز أن يقترن بها شــيء من الضرورة، وخصوصًا إذا كان السائس موصوفًا بالعدل التام ومنزهًا عن أبواب الجور». ثم يســتفيض في ذكر الأمثلة التي ساقها هؤلاء على ما ذهبوا إليه. ولعل أبداها وأبينها هذه: «قالوا: فحدوث المعاني المتجددة في



العالم السفلي متبع للعناصر الموضوعة لها اتباعًا ضروريًّا. ومثاله أن العوارض السفلى من الأسنان لم توجد حادة ليستعان بها على قطع الأغذية، ولا الأضراس منها وجدت مسطحة ليستعان بها على طحنها، بل قد اتفق مادة لطيفة للعوارض، وللأضراس مادة كثيفة؛ ثم عرض للحيوان أن صار مجتلبًا من أشكالها المختلفة رفدًا ومنفعة. وهكذا الحال في الأعضاء كلها. وإلا فمن ذا يشك في أن الأرض، على كثافتها، ما كان ليجوز أن توجد في العلو، وأن السماء على لطافتها ما كان يجوز أن توجد في السفل. ولو أن نزول الغيث من الجو معلقًا بالسياسة الإلهية لكان لا يعفن البيدر والتبن، ولا يتولد من نزوله خراب الأبنية. وإذ قد عرض للخلق من جهته هذه الآفات عُلم أنه شيء يحدث عن تصاعد البهار الرطب، ثم استحالته لبرودة الجو إلى طبائع المائية، وأرجحانه إلى السفل بخاصية الثقل؛ فينتفع به زيد لزكاء زرعه، ويتضرر به عمرو لتعفن تبنه».

وجوابه على هذه الطائفة:

«لا عاقل في العالم يتوهم خلو المجاري الصناعية من الأغراض الحكمية، وإن كانت معرضة لطريان الآفات عليها (...).

وأما معارضتهم بنفع المطر لمزرعة زيد، وضرره ببيدر عمرو، فليس تلزمنا. فإنا لم نعتقد فيه أنه نزل لنفع ذا أو لضرر ذا، ولا ادَّعينا أن الشيء الواحد لن يجوز أن يكون نافعًا لواحد وضارًّا للآخر، بل قلنا: إن الله تعالى جده في إنزاله المطر تقديرًا حكميًّا، وأنه عز اسمه متى أنزله في خاص آياته على خاص اعتداله سميناه «رحمة» و«حياة»، ومتى أفرط علينا إما بحسب وقته، وإما في مقداره، سميناه «ودقًا» و«طوفانا»، ومتى راث [أبطأ] عنا في الوقت المقدر فزعنا إليه بالاستغفار، واستسقيناه بالتضرع والابتهال، ثقة بوعده الصادق (...) ثم نعتقد فيه أيضًا أن مجرد نزوله في وقته وعلى مقداره يؤتي البشر كلهم غاية مطلبهم منه...».

أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير

والذي عنده في صلة الله بالعالم ما يلي:

«إن الإلهيين من الحكماء نجدهم مطبقين على جزم القضية بأن الغرض الأولي في التقدير الإلهي لإيجاد العالم متجه إلى المعاني الثلاثة: وهي: إفاضة الجود التام، وإبراز القدرة التامة، وإظهار الحكمة التامة. وأن الفعل المختص بهذا التقدير يفتن إلى أقسام ثلاثة: وهي إيجاد العالم، واستبقاء العالم، وتصريف العالم.

فأما إيجاده فذو شعبتين؛ إحداهما: الأجرام الأثيرية؛ أعني الأفلاك والكواكب. والأخرى: الأجرام العنصرية؛ أعني الأسطقسات الأربعة.

وأما استبقاؤه فمؤيد بقوتين؛ إحداهما: القوة الطبيعة، والأخرى: القوة النفسانية.

وأما تصريفه، فمتصل بمعنيين؛ أحدهما: التفعيل، والآخر: الانفعال».

أبو الحسن العامري: كتاب التقرير لأوجه التقدير

رد ابن كمونة على القائلين بالاتفاق والصدفة: نظام العالم على أحسن ترتيب لأنه صادر عن النظام المطلق وعن الكمال المحض (الله)

يذهب الفيلسوف اليهودي ابن كمونة الذي عاش في كنف الحضارة الإسلامية في القرن السابع الهجري إلى أن هذا العالم ما خلق باطلًا ولا هملًا، وإنما خلق بحسب نظام كمالي بديع. إنما البشر هم من يعجز عن تبين نظامه وكماله وتراتبه لقصور في عقولهم.

فكما يقول ابن كمونة، في «رسالة شــريفة في إثبات المبدأ وصفاته والعمل المقرب إليه»: «من شأن من ينظر بعين الاعتبار إلى هذا العالم وما فيه من إتقان الصنعة وحسن النظام، وما يشــتمل عليه من التأليف اللطيف والترتيب العجيب والإحكام البالغ، وما في بدن الإنسان وغيره من الحيوان من الحكمة العظيمة في أعضائه ومنافعها وارتباط النفس بها وآثــار قواها فيها، فإنه إذا اعتبر بذلك فلا بد وأن يؤمــن إيمانًا تامًّا بأن لهذا العالم مدبرًا موجودًا حكيمًا قادرًا مريدًا للأصلح والأفضل:

«(...) لا سبيل إلى إنكار الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماوات، وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقًا، وعلى سبيل الجزاف.

فيجــب أن تعلم أنه كيف يمكن أن يصدر هذا النظام المشــاهد والمعقول عن علله العالية، وليس ذلك إلا لأن الأول تعالى عالــم لذاته، بما عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال، بحســب الإمكان، وراض به علــى النحو الذي عرفته، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظامًا وخيرًا على الوجه الأبلغ الــذي كان يعقله فيضانًا، على أتم تأدية إلى النظــام، بقدر ما يمكن، وذلك هو العناية التي للباري بمخلوقاته.

وتحقيق هذا أن ذات الواجب لما كانت هي الكمال المطلق، كان وجود الموجودات الصادرة عنه، على أتم نظام وأحسن ترتيب.

وأنت إذا أردت إحكام أمر، ثم طلبت النظام في إيجاد شيء، فإنك تتصور أولًا نظامًا، ثم تســوق إليه الأمور، فيكون بالحقيقة مصدر تلك الأمور، هو النظام المتصور. فإذا كان الفاعل هو النظام المطلــق والكمال المحض، فمن الواجب أن تكون الأمور الموجودة عنه، بحيث لا مزيد عليها في الإحكام والنظام (...).

وإذا كانت العقول لازمة عن الخير المطلق ومن مقتضاه، وكانت الأفلاك صادرة عنه أيضًا، ومتشــبهة في حركاتها به، وكانت الأمور التي تحت الأفلاك نظامها يتعلق بحركات الأفلاك، التي هي أفضل الحركات، فيجب أن يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة أيضًا على أتم ما يمكن وأفضله، ولا نظام أتم منه، وأنه ليس في الموجودات أمر بالاتفاق، بل كله إما طبيعي بحســب ذاته، كحركة الحجر إلى أسفل، وإما طبيعي بالقياس إلى الكل وإن لم يكن طبيعيًّا بالقياس إلى ذاته.

ومن اعتبر آثـار العناية في جملة العالـم وأجزائه، لوجد منهـا ما يقتضي منه آخر العجب. وعلى أنه لا سبيل للإنسـان إلى معرفة جميع ذلك، في أحوال نفسه وبدنه، فضلًا عن معرفته فيما عداه من جمل العالم وتفاصيله».

سعيد بن منصور بن كمونة: من كتاب الجديد في الحكمة

وعنده أن انتظام العالم ينهض دليلا على وجود خالق له:

«أول ما يجب على طالب النجاة والكمال هـو أن يتحقق وجود موجود مخرج لهذا العالم إلى الوجود، هو الواجب لذاته وهـو الإله ﷻ. والطرق إلى تحقيق ذلك كثيرة ومشـهورة لكن أسلسـها مأخذًا وأحضرها وأتمها بيانًا وأقربها فهمًا هو الذي من جهة الاعتبار بما هو في موجودات العالم من الإحكام والإتقان وحسـن التأليف المؤدي إلى الغاية المقصودة من النظام، فإن ذلك كما يدل على وجود المؤثر فهو يدل أيضًا على علمه وقدرته وإرادته وعنايته.

والعاقل لا يشك إذا أبصر كتابة حسنة الهيئة والترتيب منتظمة الكلام المقروء منها أنها من فعل كاتب حاذق لا واقعة بالاتفاق من جريان الحبر على الكاغذ مثلًا، فكيف إذا نظر إلى هيئة الأفلاك وكواكبها وأوضاعها وحركاتها ومقادير أجرامهـا وأبعادها وتأثيراتها في العالم السـفلي، وترتيب العناصر وتفاعلها بصورهـا وكيفياتها وحصول الأمزجة التـي يتبعها تكون المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية، وعرف القوى والنفوس السماوية والأرضية ومبادئها وخواصها وتفكر في الأعضاء المفـردة كالعظام والعضلات والعروق والأعصاب، وفي الأعضاء المركبة كالرأس واليد والمعدة والعينين والأذنين وكيف جعل بعضها رئيسًا وبعضها مرؤوسًا، وكيف ارتبطت النفوس بالأبدان وسرت قواها فيها، وكيف ألهمت الحيوانات مصالحها وأعدَّ لها من الآلات والجوارح ما يناسب المركوز في طباعها كآلات المفترس والسبايح وكخرطوم البقة الذي خلق فيه مع لينه قوة يتمكن بها من الغوص في البشرة الجاسية لامتصاص الدم الموافق لها، وغير ذلك من العجائب والحكم التي لا سبيل لنا على استقصائها، وما أظن عاقلًا يعتبر هذا كلـه إلا ويدله دلالة قطعية على علم المدبر بما عليه الوجـود من نظام الخير وأنه مريد للخير والكمال على الوجه الأبلغ بحسب الإمكان».

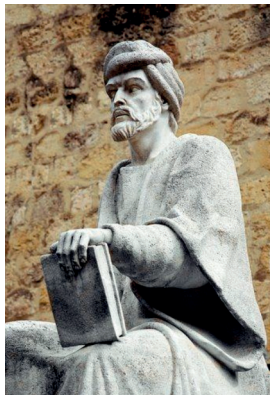
ابن كمونة: مقتطف من رسالة: «كلمات وجيزة مشتملة على نكت لطيفة في العلم والعمل».

ورد أبي البركات البغدادي في كتابه: «الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية»:

يؤكد أبو البركات على أن في الكون يسـري «نظام حِكَمي» بالغ، فلا شيء خلق هكذا عبثًا هملًا سدًى، كل شيء مسخَّر لغاية معينة. يكفي أن ينظر الإنسان إلى هذا العالم بما يسـميه أبو البـركات البغـدادي «النظر الحكمـي»؛ أي النظـر نظر الحكمـة من جميع الموجودات، وما القصد في كل شيء منها، ومعرفة آنيها وماهيتها ولميتها [لِم هي؟] وغايتها حتى يستفيد منها وجود فاعل لها منظم حكيم.

«أما الفاعل الواحد [= اللّٰه] فهو ناظم أفعال الفاعلين الكثيرين ورابط بعضها ببعض ومعين بعضها ببعض وجاعل بعضها غاية لبعض. فأما قدرته فلكثرة أفعاله في وحدة زمانه وتفنن تصرفاته في كثرة مخلوقاته وتسخير القوى وتمليك بعضها لبعض، وأما علمه فلكون كل صغيرة دقيقة وكثيرة جليلة داخلة في النظام الحكمي ليس منها ما هو سدى حتى مسام الشعر في الجلد ومراشــح اللعاب في الفم ومجاري الشعب الدقيقة من العروق في صغير الحيــوان التي تعجز عنها أبصارنا فكيــف أن تنالها قدرتنا، هذا فيما عَــزَّ لدقته وما جَلَّ لعظمه وقوته كالرياح الحاملة للسحب إلى أراض تمطر عليها فتنبتها نباتًا وتحيي بها حيوانًا وكتحريك الشمس والقمر وتمييل فلك البروج عن معدل النهار ليخالف بين أحوال الفصول وتصلح بعضها ببعض ويقوى كل ضد في وقته على ضد لو اســتولى عليه لأبطل نوعه وسلب وجوده. وأما الحكمة، فإن الحكيم يقال على مراعي غايات أفعال من مبادئها حتى لا يفعل عبثًا ويــرى غايات الأفعال محكمة في جزئيات الأشــخاص وأجزائها، فيرى معدة تعد لكبد وكبدًا لقلب وقلبًا لعين وشــخصًا لشــخص وأشــخاصًا لنوع ونوعًا لأنــواع. فهذه الحكمة المستفادة من المحسوسات التي هي الأركان والمعادن والنباتات والحيوان».

أبو البركات البغدادي: مقتطف من كتاب المعتبر



جواب ابن رشد:

ويرى ابن رشــد ـ في تهافت التهافت ـ أن نظام العالم (حركات الكواكب) أشبه شيء يكون بنظام المدينة:

«ومثال لهذا في الاســتدلال: لو أن إنسانًا رأى جمعًا عظيمًا من الناس ذوي خطر وفضل، مكبين على أفعــال محدودة لا يخلــون بها طرفة عين، مــع أن تلك الأفعال غيــر ضرورية في وجودهم، وهم غير محتاجين إليها، لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال، وأن لهم أميرًا هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم المســتمرة، هو أعلى قدرًا منهم وأرفع رتبة. وأنهم كالعبيد المسخرين له. وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ الآية [الأنعام: 75]».

ابن رشد: تهافت التهافت

ويوضح الفكرة توضيحًا جليًّا، فيقول:

«والعالم أشبه شــيء عندهم [عند الفلاســفة] بالمدينة الواحدة: وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ورئاســات كثيرة تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم في العالم. وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو المُوقِف لواحدة واحدة من تلك الرئاســات على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاســات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات، كذلك الأمر في الرئاسة الأولى التي في العالم مع سائر الرئاسات. وتبين عندهم أن الذي يعطي الغاية في

الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود: لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجـودات. فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هـو الذي يعطي الصورة، والذي يعطي الصـورة هو الفاعل، فالذي يعطـي الغاية في هذه الموجـودات هو الفاعل. ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ لجميع هذه المبادئ: فإنه فاعل وصورة وغاية».

ابن رشد: تهافت التهافت

ومن ثمة يخلص إلى أن الفلسـفة الحقة تقتضي نفي البخـت والصدفة والاتفاق عن العالم، لأن في ذلك طعنًا على مُعَوْلِمِهِ:

«والفلاسفة في هذا الموضع إنما أرادوا بالتخصيص (= الأمر) الذي اقتضته الحكمة في المصنوع، وهو السبب الغائي. فإنه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات، ولا كيفية، إلا وهي الغاية في الحكمة، التي لا تخلو من أحد أمرين: إما أن يكون ذلك أمرًا ضروريًّا في طبـاع فعل ذلك الموجود، وإمـا أن يكون فيه من جهة الأفضـل. فإنه لو كان عندهم في المخلوقات كمية أو كيفية لا تقتضي حكمة، لكانوا نسبوا الصانع الخالق الأول في ذلك إلى ما لا يجوز نسـبته إلى الصناع المخلوقين إلا على جهة الذم لهم. وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال، وقد نظر إلى مصنوع ما، في كمية أو كيفية: لِمَ اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سـائر الكميات ودن سائر الكيفيات الجائزة فيه؟ فيقال: لأنه أراد ذلك لحكمة وعبرة في المصنوع، وكلها متسـاوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من أجله؛ أعني من أجل فعله الذي هو الغاية!

وذلك أن كل مصنوع، فإنما يفعل من أجل شيء ما، وذلك الشيء لا يوجد صادرًا عن ذلك المصنـوع إلا وذلك المصنوع مقـدر بكمية محدودة ـ وإن كان لهـا عوض في بعض المصنوعات ـ وكيفية محدودة وطبيعة محدودة. ولـو كان أي مصنوع اتفق يقتضي أي فعل اتفق، لمـا كانت هاهنا حكمة أصلًا في مصنوع من المصنوعـات، ولا كانت هاهنا صناعة أصـلًا. ولكانت كميات المصنوعـات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع، وكان كل إنسـان صانعًا. أو نقول: إن الحكمة إنما هي في صنع المخلوق، لا في صنع الخالق! نعوذ باللّٰه من هذا الاعتقاد في الصانع الأول. بل نعتقد أن كل ما في العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا، وأن الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية. فإن كان العالم مصنوعًا واحـدًا في غاية الحكمة، فهنا ضرورة حكيم واحـد هو الذي افتقرت إلى وجوده السماوات والأرض وما فيها».

ابن رشد: تهافت التهافت

جواب الحكيم نتنئيل بيرف فيومي:

ويذهب الفيلسوف اليهودي اليمني إلى نقد القائلين بالاتفاق عن طريق فكرة استحالة خلق الأشياء لنفسها، داعينا إلى تخيل عالم تكون فيه الأشياء تخلق ذاتها بذاتها، لا شك

عنده أنه عالم فوضى، وبالسلب يستنتج أن: «العالم متقن الصنعة، محكم البنية»، وأن: «الكل متقن بالحكمة الإلهية والصنعة الربانية»:

«واعلم أن العقول الشريفة والآراء اللطيفة قد حكمت بأن العوالم جميعها أعلاها وأسفلها دقيقها وجليلها كانت معدومة قبل وجودها، فأوجدها غيرها وكونها سواها ورتبها على ما هي عليه الآن، وملكها وقهرها بالجبر حتى لا تتعدى حكمه ولا تزول عن أمره وتقديره، وأنها ما خلقت نفسها؛ لأن من المحال أن الشيء يخلق نفسه ويكون ذاته. فلو كانت الأشياء خلقت نفسها لكانت مالكة نفسها مخيرة في فعلها تفعل ما تشاء عندما تشاء. مثل ذلك أن الشمس لو كانت خلقت نفسها وكوَّنت ذاتها ولم يكن لها خالق سواها ولا مالك يقهرها لكانت ربما تظهر تارة من المشرق وتارة من المغرب، وترطب كل ما كانت تنشفه وتجفف كل ما كانت ترطبه، وتمكث في أي البروج أحبت وتمضي من هنالك في أي وقت أحبت، وتطلع متى أحبت، ولربما اختارت أن لا تغرب أبدًا. وكذلك سائر الكواكب العلوية والأمهات السفلية، فالمثل في ذلك كله واحد. فلما كانت الأشياء على ما عيناها، لم تترك مسيرها ولا تتحول في طباعها ولا تتغير عما هي عليه من قديم الزمان، علمنا وتيقنا أنها مخلوقة محدثة مملوكة مقهورة، وأن غيرها الذي أحدثها وسيرها وقهرها بالجبر، وطبع فيها من الطبائع المختلفة كالحرارة في الشمس والبرودة في القمر وما يشبه ذلك من طبائع الكواكب وطبائع الأمهات، ومسير الكواكب المختلفة الحركات...».

نتنئيل بيرف فيومي: بستان العقول

رد ابن ميمون: عناية الله بالعالم

يدرج ابن ميمون هذا الإشكال ضمن مسألة عناية الله بالعالم، ويبسط آراء الفلاسفة فيها بسطًا، ثم يقول: «آراء الناس في العناية خمسة آراء، وكلها قديمة؛ أعني أنها آراء سمعت على زمان الأنبياء منذ ظهرت الشريعة الحاقة المنيرة لهذه الظلمات كلها:

ـ الرأي الأول: هو قول من زعم أن لا عناية أصلًا بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود، وأن كل ما فيه من السماء إلى ما سوى ذلك واقع بالاتفاق. وكيف تهيأ وليس ثم بوجه لا ناظم ولا مدبر ولا معتن بشيء. وهذا هو رأي أفيقورس [=أبيقور]، وهو أيضًا يقول بالأجزاء، ويرى أنها تختلط كيف اتفق، ويتكون منها ما اتفق (...) وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأي، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق، بل لها ناظم ومدبر.

ـ والرأي الثاني: هو رأي من يرى أن بعض الأشياء بها عناية، وهي بتدبير مدبر ونظم ناظم، وبعضها متروك مع الاتفاق. وهذا هو رأي أرسطو، وأنا ألخص لك رأيه في العناية: هو يرى أن الله تعالى معتن بالأفلاك وما فيها. ولذلك دامت أشخاصها على ما هي عليه.

وقد نص الإسكندر وقال: إن رأي أرسطو أن عناية الله انتهت عند فلك القمر، وذلك فرع على أصله في قدم العالم؛ لأنه يرى أن العناية هي بحسب طبيعة الوجود (...).

أما سائر الحركات الواقعة في سائر أشخاص النوع، فهي واقعة بالاتفاق، وليس ذلك عند أرسطو بتدبير مدبر ولا بنظم ناظم، مثال ذلك أن هبت ريح عاصفة أو غير عاصفة، فلا شك أنها تسقط بعض أوراق هذه الشجرة، وتكسر غصنًا من شجرة أخرى، وترمي حجرًا من جدار ما، وتثير ترابًا على عشب ما، فتفسده فتموج الماء فيعطب مركب كان هناك، فيغرق كل من فيه أو بعضهم، فلا فرق عنده بين سقوط تلك الورقة ووقوع الحجر أو غرق أولئك الفضلاء العظماء الذين كانوا على السفينة. كذلك لا يفرق بين ثور راث على جماعة من النمل فماتوا، أو بنيان تخلخلت أساساته فخرَّ على كل من هناك من المصلين، فماتوا. ولا فرق عنده بين فأر عثر بقط فافترسه، أو عنكبوت افترس ذبابًا، أو أسد جاع فلقي نبيًّا فافترسه (...).

ـ والرأي الثالث: هو مقابل هذا الرأي الثاني، وهو رأي من يرى أن ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه لا جزئي، ولا كلي، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير، وبيّن أن كل كل يدبر فقد علم. وهذه هي فرقة الأشعرية من الإسلام. ولزم هذا الرأي شناعات عظيمة، فتحملوها والتزموها. وذلك أنهم يقرون لأرسطو في ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص إنسان. قالوا: كذلك هو، لكن لم تهب الريح بالاتفاق، بل الله حركها. وما الريح هي التي أسقطت الأوراق، بل كل ورقة سقطت بقضاء وقدر من الله، وهو الذي أسقطها الآن في هذا الموضع، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم، ولا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع. إذ ذلك كله مقدر في ما لم يزل.

فلزمهم بحسب هذا الرأي أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدرة، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه على أن يفعل شيئًا أو لا يفعله، ويلزم عن هذا الرأي أيضًا أن تكون طبيعة الممكن ساقطة في هذه الأمور، وأن تكون هذه الأشياء كلها إما واجبة أو ممتنعة. فالتزموا ذلك وقالوا: إن هذه التي نسميها ممكنة، كقيام زيد ومجيء عمرو، وهي ممكنة بالإضافة إلينا، أما بإضافتها إليه تعالى، فلا ممكن فيها أصلًا، بل واجب أو ممتنع. ولزم من هذا الرأي أيضًا أن يكون معنى الشرائع كلها لا يفيد أصلًا. إذ الإنسان الذي جاءت له كل شريعة لا يستطيع أن يفعل شيئًا، لا أن يأتي ما أمر به، ولا أن يتجنب ما نهي عنه.

وقالت هذه الفرقة: إنه تعالى هكذا شاء ليرسل ويأمر وينهى ويهدد ويرجّي ويخوّف، عن كنا لا استطاعة لنا. ويجوز أن يكلفنا الممتنعات، ويجوز أن نتمثل الأمر ونعاقب، ونخالفه ونجازى. ولزم هذا الرأي أيضًا أن تكون أفعاله تعالى لا غاية لها، وتحملوا ثقلة هذه الشناعات كلها لسلامة ذلك الرأي، حتى إذا رأينا شخصًا ولد أعمى أو مجذومًا الذي لا نقدر أن نقول: إنه تقدم له ذنب استحق به ذلك، قلنا: كذا شاء. وإذا رأينا الفاضل العابد قتل بالعذاب، قلنا: كذا شاء. ولا جور في ذلك؛ إذ جائز عندهم في حق الله أن يعذب من لم يذنب ويجازي بالخير للمذنب. وأقاويلهم في هذه مشهورة.

ـ والرأي الرابع: هو رأي من يرى أن للإنســان اســتطاعة. ولذلك يجري ما جاء في الشريعة من الأمر والنهي والجزاء والعقاب، عند هؤلاء على نظام، ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمــة، وأنه لا يجوز عليه الجور، ولا يعاقب محســنا. والمعتزلــة أيضًا يرون هذا الرأي. وإن كانت استطاعة الإنسان ليست هي عندهم مطلقة، وهم أيضًا يعتقدون أنه تعالى عالم بسقوط تلك الورقة وبدبيب هذه النملة، وأن عنايته بكل الموجودات. فلزمت هذا الرأي أيضًا شناعات وتناقضات.

أما الشناعات، فكون بعض الإنسان ولد ذا عاهة، وهو لم يذنب. قالوا: وذلك تابع لحكمة. وهكذا أحســن في حق هذا الشــخص أن يكون هكذا من أن يكون سالمًا. ونحن نجهل هذا الإحســان. وما هذا على جهة العقاب له، بل على جهة الإحســان له. وكذلك جوابهم في هلاك الفاضل أن ذلك ليعظم جزاؤه في الأخرى، حتى انتهى القول بهؤلاء أن قيل لهم ولأي عدل في الإنســان، ولم يعدل فــي غيره، وبأي ذنب ذبــح هذا الحيوان؟ فتحملوا الشــناعة أن قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضــه الله في الأخرى، حتى أن قتل البرغوث والقملة يلزم أن يكون لها في ذلك عوض عند الله. وكذلك هذا الفأر الغير آثم الذي افترسه قط أو حدأة. وهكذا قالوا: اقتضت حكمته في حق هذا الفأر، وسيعوضه عما جرى عليه في الأخرى.

ولا يلام أحد عندي من أهل هــذه الآراء الثلاثة في العناية؛ لأن كل واحد منهم دعته ضرورة عظيمة: أرســطو تبع الظاهر من طبيعة الوجود. والأشعرية هربوا من أن ينسب لله تعالى جهل بشيء، ولا يصح أن يقال: عرف هذه الجزئية وجهل هذه، فلزمت تلك الشناعات، فتحملت. والمعتزلة أيضًا هربوا من أن ينسب له تعالى جور وظلم، ولا حسن عندهم أيضًا مناكرة الفطرة، حتى يقال: إن إيلام ما لم يذنب لا جور فيه، ولا حســن عندهم أيضًا أن تكون بعثة الأنبياء كلهم ونزول الشــريعة لا لمعنى يعقل، فتحملوا أيضًا ما تحملوه من تلك الشناعات، ويلزمهم التناقض، لأنهم يعتقدون أن الله تعالى يعلم كل شيء، وأن الإنسان ذو استطاعة، وهذا يؤدي لما يبين بأيسر تأمل أن ذلك متناقض.

ـ والرأي الخامس: هو رأينا؛ أعني شريعتنا (...) إن الإنسان ذو استطاعة مطلقة؛ أعني أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يلحق له شيء مستجد بوجه. وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها، وهكذا شاء؛ أعني من مشيئته القديمة في الأزل أن يكون الحيوان كله يتحرك بإرادته، وأن يكون الإنسان ذا استطاعة على ما يريده أو يختاره مما يستطيع عليه (...) وأنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه، وأن كل ما ينزل بالإنسان من بلايا أو يصلهم من النعم، الشخص الواحد أو الجماعة، كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العدل الذي لا جور فيه أصلًا. ولو ضربت الشخص شوكة في يده وأزالهــا لحينه لكان ذلــك عقابًا له، ولو نال أيســر لذة لكان ذلك جــزاء له. وكل هذا باستحقاق. لكن نجهل وجوه الاستحقاق.

فقد تلخصت لك هذه الآراء. وذلك أن كل ما تراه من أحوال أشـخاص الآدميين يراه أرسـطو اتفاقًا محضًا، ويراه الأشعري تابعًا لمجرد مشـيئة، ويراه المعتزلة تابعًا لحكمة، ونراه نحن تابعًا لاستحقاق الشخص بحسب أفعاله (...).

وأما ما أعتقده أنا في هذه القاعدة؛ أعني في العناية الإلهية، فهو ما أصف لك. ولست أنا مستندًا في هذا الاعتقاد الذي أصفه لما وداني إليه البرهان، بل أستند فيه لما تبين لي أنه قصد كتاب الله وكتب أنبيائنا.

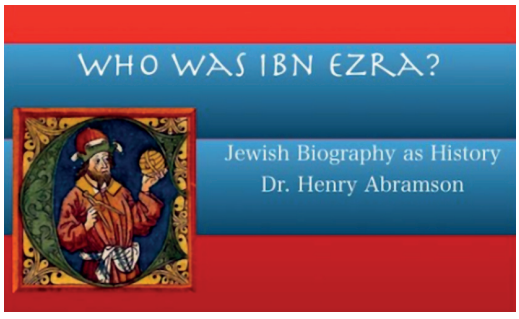
وهذا الرأي الذي أعتقده أقل شـناعة من الآراء المتقدمة وأقرب من القياس العقلي. وذلك أني أعتقد أن العناية الإلهية إنما هي في هذا العالم السـفلي؛ أعني من تحت فلك القمر بأشخاص نوع الإنسـان فقط. وهذا النوع وحده هو الذي جميع أحوال أشخاصه وما ينالها من خير وشر تابع لاسـتحقاق، كما قال، «كل طرقه حكمة...» أما سائر الحيوانات، ناهيك النبات وغيره، فإن رأيي فيها رأي أرسـطو، لا أعتقد بوجه أن هذه الورقة سـقطت بعناية بها، ولا أن هذا العنكبوت افترس هذه الذبابة بقضاء الله وإرادته الآن الشخصية، ولا أن البزقـة التي بزقها زيد تحركـت حتى نزلت على هذه البعوضـة في موضع مخصوص، فقتلتها بقضاء وقدر، ولا أن هذه السمكة لما اختطفت هذه الدودة من وجه الماء إنما كان ذلك بمشيئة إلهية شخصية، بل كله عندي بالاتفاق المحض كما يراه أرسطو.

وإنما العناية الإلهية عندي في ما أراه تابعة للفيض الإلهي والنوع الذي اتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وانكشف له كل ما هو مكشوف لذي العقل هو الذي صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله كلها على جهة الجزاء والعقاب. أما غرق السـفينة بمن فيها كما ذكر وانخرار [سقوط] السقف على من في البيت، إن كان ذلك بالاتفاق المحض فليس دخول أولئك لتلك السفينة وجلوس الآخرين في البيت بالاتفاق بحسب رأينا، بل بإرادة إلهية بحسب الاستحقاق في أحكامه التي لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

جواب موسى بن عزرا:

وجواب الحكيم اليهودي الأندلسي موسى بن عزرا عما ذهبت إليه الدهرية من نسب الفعل إلى الفلك والنجوم وما ينجم عن ذلك من اتفاق وصدفة وخلاف في العالم:



«قال أبقراط: «إن بدن الإنسان مبني علـى العـدل والإنصـاف مسـاوم هو في الجانب الأيمن لما هو في الجانب الأيسر. وفي قوة كل واحد مـن أعضاء البدن، في المقدار والشـكل والعـدد. وكل واحد من هـذا كان على ما ينبغي أن يكـون عليه».

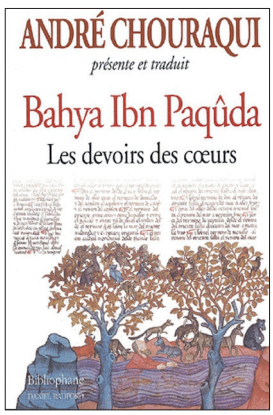
وهذا القول الأول في تركيب الإنسان شبه اعتقاد الدهرية في تركيب العالم الأكبر [من] أن الفلك والنجوم بارئة للخلق فاعلة للأشــياء. ولــو كان كذلك لكانت تأتــي بأمور متضادة، وحركات مختلفة، ولكانت تأتي بيوم قدره ســاعة وبيوم قدره ســنة. والليل مثل ذلك. وفاعل الأشياء خلاف هذا. خلق كل شيء على مشيئته وحكمته محكمًا مبرهنًا كقول الحكيم: «عرفت أن كل ما يعمله الله أنه يكون إلى الأبد. لا شيء ينقص منه ولا أن الله عمله حتى يخافوا أمامه عليه» (جامعة، 3: 14)، ومعنى قوله: «لا شيء ينقص منه» أن العقول ليست تقوى ولا تنتهي إلى تعقب في زيادة ولا نقصان شيء في الصنعة».

موسى بن عزرا: مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة

جواب ابن باقودة: الدولاب الأعظم

«وقد زعم قوم أن العالم تهيأ في أول كونــه بالبخت والاتفاق، من غير خالق يبتدئــه، أو مبدع أبدعه. ومن العجب عندي أن يسوغ في عقل ناطق فــي حــال صحته، مثــل هذا الــرأي. ولو أن صاحب هــذا القول يسمع أحد الناس يقول مثل قوله في دولاب يــدور لســقي «قطعــة مــن الأرض»، وزعم أنه تهيأ بغير عمد من صانــع تكلف تأليفه وتركيبه، ووضع كل آلة من آلاته تلقاء المنفعة، لشنع ذلك عليه، ونسبه إلى غاية من الجهل، وسارع إلى تكذيبه وإحالة قوله. فإذا اســتحال هذا القول عنده في دولاب خسيس حقير مصنوع بحيلة قصيرة، لمصلحة قطعة صغيرة من الأرض، فكيف يُجَوِّزُ لنفسه اعتقاد مثله في هذا الدولاب الأعظم المحيط بالأرض ومن عليها من المخلوقين، بحكمة وقدرة تقصُر عقول البشريين وأفهام الناطقين عن إدراك كنهها، وهو مهيأ لمصلحة جميع الأرض وما فيها ومن عليها؟ وكيف يسوغ له أن يقول عنه: إنه تهيأ بغير قصد قاصد وتدبير حكيم قادر؟ ومن المعلوم عندنا أن الأمور التي تخلو من قصد قاصد في شــيء منها، لا ســبيل أن يوجد فيها أثر للحكمة والقدرة. ألا ترى لو صب إنسان مدادًا على قرطاس دفعة، لم يجز أن يتشــكل منه عليه منظوم وسطور مقروءة، كالذي يكون بالقلم؟ ولو أحضَرَنا إنسانٌ كتابًا منظومًا مما لا ســبيل أن يتهيأ دون واسطة قلم، وزعم أنه صب المداد على القرطاس، فتشــكل الخط عليه من ذات نفسه، لسارعنا إلى تكذيبه، وعلى أنه لا يخرج عن قصد قاصد. فإذا كان عندنا محالًا تخطيطُ أشكال مخطوطة باصطلاح منا، كيف يجوز في ما هو أدق صناعة وأبعد إحكامًا بما لا نهاية له عندنا، أن يقال: إنه تهيأ بغير قصد قاصد، وحكمة حكيم، وقدرة قادر؟».

ابن باقودة: الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر



ملا صدرا: نفي الاتفاق والعبث والجزاف عن العالم

«زعم ديموقريطوس أن وجـود العالم إنما يكون بالاتفاق؛ وذلـك لأن مبادئ العالم أجرام صغار لا يتجزأ لصلابتها، وهي مبثوثة في خلاء غير متناه، وهي متشـاكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادمت منها جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة، فتكوَّن منها هذا العالم. ولكنه زعم أن تكوُّن الحيوان والنبات ليس بالاتفاق.

وأما أنبادوقليس فزعم أن تكون الأجرام الأسطقسية بالاتفاق. فما اتفق أن كانت هيئة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي، وما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق. وله في ذلك حجج.

منها أن الطبيعة لا روية لها، فكيف تفعل لأجل غرض؟

ومنها أن الفسـاد والموت والتشويهات والزوائد ليسـت مقصودة للطبيعة، مع أن لها نظامًا لا يتغير كأضدادها. فعلم أن الجميع غير مقصودة للطبيعة. فإن نظام الذبول وإن كان على عكس النشـوء والنمو، لكن له كعكسـه نظام لا يتغير ونهج لا يمهل. ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون أن يكون مقصودًا للطبيعة، فلا جرم نحكم بأن نظام النشوء والنمو أيضًا بسبب ضرورة المادة بلا قصد وداعية للطبيعة. وهذا كالمطر الذي يعلم جزمًا أنه كائن لضرورة المادة؛ إذ الشمس إذا بخرت الماء، فخلص البخار إلى الجو البارد، فلما برد صار ماء ثقيلًا فنزل ضرورة؛ فاتفق أن يقع في مصالح، فيظن أن الأمطار مقصودة لتلك المصالح، وليس كذلك بل لضرورة المادة.

ومنها أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالًا مختلفة، مثل الحرارة فإنها تحل الشـمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار [المبيض للثياب] ويبيض وجه الثوب.

فهذه حجج القائلين بالاتفاق. وقبل الخوض في الجواب نقدم كلامًا، فنقول: إن الأمور الممكنة منها دائم ومنها أكثـري، ولكل منهما علة. والفرق بينهمـا أن الدائم لا يعارضه معـارض، والأكثري قد يعارضه معارض. فالأكثري يتم بشـرط عدم المعارض سـواء كان طبيعيًّـا أو إراديًّا؛ فإن الإرادة مع التصميـم وتهيئة الأعضاء للحركة وعـدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وإمكان الوصول إلى المطلوب؛ فبين أنه يسـتحيل أن لا يوصل إليه. ومن الأمور ما يحصل بالتساوي كقعود زيد وقيامه، ومنها ما يحصل على الأقل كوجود إصبع زائد. أما ما يكون على الدوام أو على الأكثر فلا يقال لوجودهما: إنه اتفاقي. والباقيان قد يكونان باعتبـار ما واجبًـا. وذلك مثل أن يشـترط أن المادة فـي تكون كف الجنيـن فضلت عن المصروف عنها إلى الأصابـع الخمس، والقـوة الفاعلة صادفت اسـتعدادًا تامًّا في مادة طبيعية، فيجب أن يتخلق إصبع زائد. فعند هذه الشروط يجب تكون الإصبع الزائد. ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة إلى هذه الطبيعة الجزئية، وإن كان نادرًا قليلًا بالقياس إلى سـائر أفراد النوع. فإذا حقق الأمر في تكوُّن الأمر الأقل أنه دائم بشـروطه وأسبابه، ففي صيرورة المساوي أكثريًّا أو دائميًّا بملاحظة شروطه وأسبابه لم يبق ريبة.

فالأمور الموجودة بالاتفاق إنما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها، وأما بالقياس إلى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقًا كما وقع في ألسـنة الحكماء: «الأشـياء كلها عند الأوائل واجبات». فلو أحاط الإنسان بجميع الأسباب والعلل حتى لم يشذ عن علمه شيء لم يكن شيء عنده موجودًا بالاتفاق. فإن عثر حافر بئر على كنز فهو بالقياس إلى الجاهل بالأسـباب التي سـاقت الحافر إلى الكنز اتفاق، وأما بالقياس إلى من أحاط بالأسباب المؤدية إليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب.

فقد ثبت أن الأسـباب الاتفاقية حيث تكون؛ تكون لأجل شـيء، إلا أنها أسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايـات بالعرض. وربما يتأدى السـبب الاتفاقي إلـى غايته الذاتية، كالحجر الهابط إذا شج ثم هبط إلى مهبطه الذي هو الغاية الذاتية. وربما لا يتأدى إلى غايته الذاتية، بل اقتصر على الاتفاقي، كالحجر الهابط إذا شـج ووقف. ففي الأول يسمى بالقياس إلى الغاية الطبيعية «سببًا ذاتيًّا» وبالقياس إلى الغاية العرضية «سببًا اتفاقيًّا»، وفي الثاني يسمى بالقياس إلى الغاية الذاتية «باطلًا».

فإذا تحقق ما قدمناه، فقد علم أن الاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي أو إرادي أو قسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فتكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما؛ فما لم يكن أولًا أمور طبيعيـة أو إرادية لم يقع اتفاق. فالأمور الطبيعيـة والإرادية متوجهة نحو غايات بالذات، والاتفاق طـارئ عليهما إذا قيس إليهما من حيث إن الأمر الكائن في نفسـه غير متوقع عنها؛ إذ ليس دائمًا ولا أكثريًّا، لكن يلزم أن يكون من شـأنها التأدية ذلك لا دائمًا ولا أكثريًّا؛ إذ لو لم يكن من شـأنها التأدية إليه أصلًا لم يقل في ذلك الأمر: إنه اتفق، مثل كسوف الشـمس عند قعود زيد؛ فإنه لا يقال: إن قعود زيد اتفق أن كان سببًا لكسوف الشمس. وإذا قيس إلى أسـبابه المؤدية، فيكون غاية ذاتية له طبيعية أو إرادية. فظهر أن وجود العالم ليس على سـبيل الاتفاق، وإن كان للاتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفراده. فما نسب إلى أنبادوقليس أو ديموقريطوس كله باطل.

وأما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة، ففي الأولى: إنه ليس إذا عدمت الطبيعة الروية، وجب أن يُحكم بأن الفعل الصادر عنها غير متوجه إلى غاية؛ فإن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل إنما تميز الفعل الذي يُختار وتعينه مـن بين أفعال يجوز اختيارها. ثم يكون لكل فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل إليها لذاته لا بجعل جاعل؛ حتى لو قدر كون النفس مسـلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف، لكان يصدر عن الناس فعل متشـابه على نهج واحد من غير روية، كما في الفلك؛ فإن الأفلاك سـليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد من غير روية.

ومما يؤيد ذلك أن نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا تحتاج إلى روية أخرى. وأيضًا أن الصناعات لا شـبهة في تحقق غايات لها؛ ثم إذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها إلى الروية، بل ربما تكون مانعة؛ كالكاتـب الماهر لا يروي في كل حرف، وكذا العواد الماهر

لا يتفكر في كل نقرة وإذا روى الكاتب في كتبه حرفًا أو العواد في نقره، يتبلد في صناعته. فللطبيعة غايات بلا قصد ورويــة. وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد في حك العضو من غيــر فكر ولا روية. وأوضح منه أن القوة النفســانية إذا حركت عضوًا ظاهرًا، فإنما تحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك.

وفي الشبهة الثانية: إن الفســاد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها، وتارة لحصول موانع وإرادات خارجة عن مجرى الطبيعة. أما الأعدام، فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغ إليها؛ فالموت والفســاد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعي عن البلوغ إلى الغاية المقصودة (...) وأما نظام الذبول، فهو أيضًا متأد إلى غاية. وذلك لأن له ســببين؛ أحدهما: بالــذات ـ وهو الحرارة ـ؛ والآخــر: بالعرض ـ وهو الطبيعة. ولــكل منهما غاية. فالحرارة غايتها تحليل الرطوبات، فتســوق المادة إليه وتفنيها على النظام؛ وذلك للحرارة بالذات. والطبيعــة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما أمكن بإمداد بعد إمداد، ولكن كل مدد تال يكون الاســتمداد منه أقل من المدد الأول (...) فيكون نقصان الإمداد سببًا لنظام الذبول بالعرض، والتحليل سببًا بالذات للذبول؛ وفعل كل واحد منهما متوجه إلى غاية. ثم إن الموت وإن لم يكن غاية بالقياس إلى بدن جزئي، فهو غاية بالقياس إلى نظام واجب لما أعد للنفس من الحياة السرمدية؛ وكذا ضعف البدن وذبوله لما يتبعهما من رياضات النفس وكســر قواها البدنية التي بســببها تســتعد للآخرة ـ على ما يعرف في علــم النفس. وأما الزيادات، فهي كائنة لغاية ما؛ فإن المادة إذا فضلت، أفادتها الطبيعة الصورة التي تستحقها ولا تعطلها ـ كما علمت ـ فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وإن لم يكن غاية للبدن بمجموعه. ونحن لم ندَّع أن كل غاية لطبيعة يجب أن يكون غايــة لغيرها. وأما ما نقل في «المطر»، فممنوع؛ بل السبب فيه أوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات أرضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات؛ فهي أسباب إلهية لها غاية دائمة أو أكثرية في الطبيعة.

وفي الشبهة الثالثة: إن القوة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرهــا. وأمــا ســائر الأفاعيــل ـ كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها ـ فإنما هــي توابع (...) وقد ذكر في كتاب الشــفاء إبطال مذهب أنبادوقليــس ببيانــات مبنيــة علــى المشاهدات وشواهد موضحة. ولذلك حمــل بعضهــم كلامــه فــي البخت والاتفــاق علــى أنــه مــن الرمــوز والتجوزات أو أنه مختلق عليه لدلالة ما تصفحه ووجده من كلامه على قوة سلوكه وعلو قدره في العلوم.

ومن جملة تلك الدلائل الواضحة أن البقعة الواحدة إذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير، أنبت البر برًّا والشعير شعيرًا؛ فعلم أن صيرورة جزء من الأرض برًّا والآخر شعيرًا لأجل أن القوة الفاعلــة تحركها إلى تلك الصــورة لا لضرورة المادة لتشــابهها. ولو فرض أجزاء الأرض مختلفة، فاختلافها ليس بالماهية الأرضية، بل لأن قوة في الحبة أفادت تلك الخاصية لذلك الجزء الأرضي. فــإن كانت إفادة تلك الخاصية لخاصية أخرى ســابقة عليها، لزم التسلســل؛ وإن لم يكن كذلك، كانت القــوة المودعة في البرة لذاتهــا متوجهة إلى غاية معينة؛ وإلا فلم لا ينبت الزيتون برًّا والبطيخ شعيرًا.

ومنهــا أن الغايات الصادرة عــن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعــة غير معوقة كلها خيــرات وكمالات. ولهــذا إذا تأدت إلى غايات ضــارة، كان ذلك في الأقــل. فلهذا يطلب الإنسان لها سببًا عارضًا، فيقول: ماذا أصاب هذا الحيوان حتى مرض وذبل؟ ولم لا ينبت البر والشعير؟ وإذا كان كذلك، فالطبيعة متوجهة إلى الخير إن لم يعقها عائق.

وأيضًا أنا إذا أحسســنا بقصور من الطبيعــة، أعنَّاها بالصناعة؛ كمــا يفعله الطبيب معتقدًا أنه إذا زال العائق واشتدت القوة، توجهت الطبيعة إلى إفادة الصحة والخير. وهذا يدل على المقصود».

ملا صدرا الشيرازي: الحكمة المتعالية، الجزء الأول

رد شمس الدين الشهرزوري: لا يمكن للحكيم أن يحكم باتفاق العالم

وذهب الحكيم الإسلامي شمس الدين الشهرزوري ـ في كتابه الجامع: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية ـ إلى مناقشة الرأي المنسوب إلى الحكيم الإلهي أنبادوقليس، والقائل بأن العالم إنما وجد اتفاقًا وبختًا وصدفة، واستمات في تأويله أيما استماتة، حتى لو تأدى به ذلك إلى اتهام النقلة بسوء نقل ألفاظ الحكيم، كلا لا يمكن لحكيم أن يقول بأن العالم وجد هكذا اتفاقًا، ولا ينبغي له ذلك:

«وأما ما نسب إلى الحكيم الإلهي أنبادوقليس من إنكاره للغايات واعترافه بالبخت والاتفاق، فليس الأمر كما ذكروه؛ فإنه لم ينكر العلة الغائية في الممكنات، وإنما أنكرها في الواجب لذاته. وهو ومن تقدمه يسمي الأمور اللاحقة بالأشياء لا لذاتها بل لغيرها «أمورًا اتفاقية»؛ فعلى هذا إذا قيل للعالم أنه وجد بالاتفاق، بمعنى أن وجوده ليس من ذاته بل من الواجب لذاته، كان صحيحًا غير منكر.

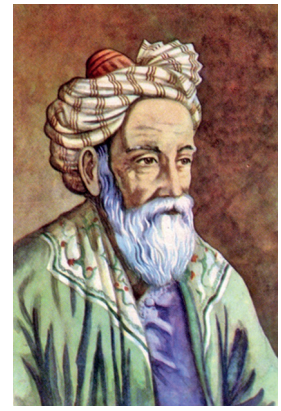
ولا يعنون بالاتفاق ما يفهمه العوام من أن الاتفاق ما يكون موجودًا من ذاته، أو ما يكون الواجب لذاته أوجده جزافًا؛ فإن هذا ما قاله حكيم أصلًا. وهذا السهو إنما وقع للنقلة بسبب الاصطلاحات واختلاف طبائع اللغات ونقلها من لسان إلى لسان؛ مع أن كلام القوم مبني على الرموز والألغاز؛ وإلا فهذا الرجل، أعني أنبادوقليس كان من كبار الحكماء وأساطينها وله ملكة الخلع والمشاهدات العلوية الرفيعة. وقد رفع إليَّ كلامه فوجدته يدل على قوة سلوك وشدة اتصال بالعالم العقلي ومشاهداته».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في الحكمة، المجلد الثالث

5 ـ وإذا ما هو كان للعالم من نظام، فما هو نظام العالم وترتيب الموجودات؟

الفلاسفة المسلمون في هذا ما بين مثبت لتراتب قيمي في الكون ـ من الأنفس إلى الأخس ـ وما بين مشكك في إمكان إدراك العقل البشري لهذا الترتيب في تفاصيله وحيثياته، ولهذا قال ابن رشد في تهافت التهافت:

«والوقوف على الترتيب الذي أدركه النظار (= الفلاسفة) في الموجودات عند الترقي إلى معرفة الأول عسير. والذي تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل». ويؤكد ما ذهب إليه قوله: «نعتقد أن كل ما في العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا».



عمر الخيام: سلسلة ترتيب العالم (من الأشرف الأشرف [العقل المحض] نزولًا إلى الأخس الأخس [طينة الكائنات الفاسدة] فصعودًا من جديد إلى أشرف الموجودات المركبة [الإنسان])

«وقد تشعب من هذا القبيل مسألة هي من أطم المسائل وأصعبها في هذا الباب، وهي في تفاوت هذه الموجودات في الشرف. فاعلم أن هذه المسألة قد تحير فيها أكثر الناس؛

حتى لا يكاد يوجــد عاقل إلا ويعتريه في هذا الباب تحير، ولعلي ومعلمي أفضل المتأخرين الشيخ الرئيس أبا علي الحسين عبد الله بن سينا البخاري، أعلى الله درجته، قد أمعنا النظر فيها، وانتهى بنا البحث إلى ما قنعت به نفوسنا؛ إما لضعف نفوسنا القانعة بالشيء الركيك الباطــل، المزخرف الظاهر، وإما لقوة الكلام في نفســه وكونه بحيــث يجب أن يقنع به، وسنأتي بطرف من ذلك على سبيل الرمز، فنقول:

إن البرهان الحقيقي اليقيني قائم على أن هذه الموجودات لم يبدعها الله تعالى معًا، بل أبدعها نازلة من عنده سلســلة الترتيب. فالمبدَع الأول هو العقل المحض، وهو أشرف الموجــودات؛ لقربه من المبدأ الأول الحق، ثم هكذا أبدع الأشــرف فالأشــرف نازلًا إلى الأخس فالأخس، حتى بلغ في الإبداع إلى أخس الموجودات، وهو طينة الكائنات الفاســدة، ثم ابتدأ الإيجاد صاعدًا عنها إلى الأشــرف الأشــرف، حتى انتهى إلى الإنســان الذي هو أشــرف الموجودات المركبة وآخر الموجودات في عالم الكون والفســاد. فالأقرب منه في المبدعات أشــرفها، والأبعد من الطينة في المركبات أشرفها. وقد قدر تعالى تكوين هذه المركبات في زمان ما؛ لضرورة عدم اجتماع المتضادات، بل المتقابلات في شيء واحد، من جهة واحدة معًا.

فإن قال قائل: «لِــمَ خلق المتضــادات المتمانعة الوجود؟» فيكــون الجواب عنه: إن الإمساك عن الخير الكثير من جهة لزوم شر قليل إياه هو شر كثير، والحكمة الكلية الحقة والجود الكلي الحق أعطيا جميع الموجودات كمالها الذاتي لها من غير أن يبخس حظ واحد منها، إلا أنها بحسب القرب والبعد متفاوتة في الشرف، وذلك لا لبخل من جهة الحق ﷻ، بل لاقتضاء الحكمة السرمدية ذلك».

عمر الخيام: رسالة في الكون والتكليف

ويبسط الأمر على نحو أشد تفصيلًا في رسالته: رسالة في علم كليات الوجود، فيقول القول الجامع:

«والآن يجب أن تعرفــوا بأن الموجودات الكلية ـ المســتديمة ـ والتي هي معلولة واجب الوجود [= الله]، أولها هو العقل الفعال، ثم النفس الكل، ثم الجســم الكل، والجســم ذو أقسام ثلاثة: الأفلاك والأمهات والمواليد، وكل قسم منها قابل للقسمة، ولا نهاية لأجزائه. والأفلاك والنجوم لا تعتق ولا تفســد، وتأتــي تحتها الأمهات: أولاها النــار، ثم الهواء، ثم الماء، ثم التراب. والمواليد أولها الجماد، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنســان من حيث الجنس من جملة الحيوان، إنما من النوع المتأخر، وللإنسان من حيث النطق شرف الحيوان.

وترتيب الموجودات مثل ترتيب الحروف، يكون مخرج كل حرف من حرف آخر يعلوه، وكل واحد يتولد من آخر. وبما أن حرف الألف لا مخرج له من أي حرف، فهو بمثابة العلة الأولى لجميع الحروف، وبرهانه أنه ليس له ما قبل، لكنما له ما بعد».

عمر الخيام: رسالة في علم كليات الوجود

ملا صدرا: للعالم نظام تراتبي قيمي

«ومعلوم عند أرباب البصائر الثاقبة وأصحاب الحكمة المتعالية أن الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الأشرف فالأشرف والأقرب فالأقرب إلى الأخس فالأخس والأبعد فالأبعد حتى ينتهي إلى أخس الأشياء وهي الهاوية والظلمة، والعائدة إليه تعالى على عكس ذلك الترتيب من الأخس فالأخس والأبعد فالأبعد إلى الأشرف فالأشرف والأقرب فالأقرب إلى أن ينتهي إليه سبحانه، كما أشير بقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السجدة: 5] وقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: 29]. فلكل منها غاية مخصوصة ينتهي إليها، ولغايته أيضًا غاية أخرى فوقها، وهكذا حتى ينتهي إلى غاية لا غاية بعدها كما ابتدأت من مبدإ لا مبدأ قبله».

ملا صدرا: رسالة رد الشبهات الإبليسية

وبهذا يتبدى العالم من منظور الشيرازي جملة «آفاق» صعودًا ونزولًا. إذ منطق العالم هو منطق التدلي والتعلي، ودائرته هي دائرة قوس الصعود وقوس النزول:

«والحق أن دار الوجود واحدة، والعالم كله حيوان كبير واحد، وأبعاضه متصلة بعضها ببعض؛ لا بمعنى الاتصال المقداري واتحاد السطوح والأطراف، بل بمعنى أن كل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي أن تكون مجاورة لمرتبة تليها في الكمال الوجودي، وأن لا يكون بينها وبين مرتبة أخرى فوقها من الشدة أو تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور إمكان درجة أو درجات لم يتحقق بعد؛ فإن ذلك غير جائز عندنا والبرهان عليه مستفاد من قاعدة الإمكان الأشرف وقاعدة أخرى هي قاعدة الإمكان الأخس.

أما الأولى، فموروثة عن المعلم الأول

وأما الثانية، فنحن واضعوها بعون الله (...)

والقاعدتان جاريتان فيما تحت الكون بحسب الأنواع، وإن لم تكونا جاريتين بحسب حال كل شخص.

فإن قلتَ: مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب الفرض كمراتب المقادير؛ فإذن لو وجب حصول الجميع، يلزم منه بين كل شديد وضعف عدد غير متناه محصور بين حاصرين وذلك ممتنع؛ سيما وهي مترتبة.

قلتُ: إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفة منها موجودة بوجود واحد، بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجودية، بعضها أرفع وأشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها. ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان، فإنه موجود واحد ذو قوى متعددة، بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية. ولكل من الأصناف الثلاثة مراتب متفاضلة في صنفها، والكل ذات (...)

فإذا تقرر هذا، فنقول: إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصرية في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاورة الإله المعبود، وجدت البرهان مطابقًا للوجدان.

وذلك أن هيولى العناصر ـ وهي الغاية في الخسة والنقيصة ـ بحيث لا يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض؛ لأن نحو وجودها في ذاتها هو قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير ـ فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول والعرض والعمق؛ إذ لا قوام لها إلا بالجسمية، كما لا استقلال للجسمية إلا بصورة أخرى نوعية. وأدنى النوعيات الصورية هي الصور النوعية العنصرية، فقبلتها بعد الجسمية المطلقة؛ فحصلت العناصر الأربعة إما في درجة واحدة كما هو المشهور، أو على تقدم وتأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود إلى البواقي.

ولو كان المذهب الثاني حقًّا لكان الأسبق في الوجود منها ما هو الأدنى والأخس؛ إذ الترتيب في هذه السلسلة العمودية من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف، ولكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعة أيها كان لا يخلو من صعوبة.

ثم التي تفاض على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة الجمادية، وهي أفضل منها؛ فإن البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره، فينقلب بعضها إلى بعض عند المجـاورة إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتيـن الفاعلة والمنفعلة، فيسـتحيل المقهور المغلوب إلى جوهر الغالب القاهر. وأما الصورة الجمادية، فليست كذلك؛ بل يرجى بقاؤها زمانًا طويلًا أو قصيرًا؛ لأنها في فضيلة الوجود بالقياس إلى تلك الأربعة ـ كأنها جامعة لها متضمنـة إياها على وجـه أعلى، فكأنها توحدت وصـارت عنصرًا واحدًا متوسـطًا في تلك الكيفيات الأربع المتضادة حدًّا من التوسط.

ثم تتفاضـل أصناف الصور الجمادية وأعدادها بعضها علـى بعض في فضيلة الوجود وقبول الآثار الشريفة؛ فإن منها ما هي أدنى وأخس قريبة الرتبة إلى رتبة العنصر الأول، كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك. ومنها ما هي أعلى وأشرف قريبة إلى رتبة النبات كالمرجان ونحوه. وما بين هذين الطرفين أنواع وأصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الآثار ومبدئية الأفعال.

وهكذا تتدرج الطبيعة فيها من الأدنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة إلى ما يقبل صورة بزيادة آثار علـى آثار الصورة الجمادية، وهي الصورة النباتيـة. وتلك الآثار هي الاغتذاء والتمادي في الأقطار بالنمو، فلا يقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد، بل يجتذب ما يوافقه من المواد ويضمها إليه ويكسـوها صورة كصورته، فيتكامل بذلك شـخصه. ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا، بل يقصد الديمومة في الوجود لا شـخصًا وعددًا؛ لأن ذلك ممتنع في هذا النمط من الوجود، بل نوعًا وماهية، فيفرز من مادته بقوته المولدة قسـطًا يصلح لقبول صورة مثل صورته.

فبالجملة، للنبات حالات زائدة على حال الجمـاد، وأفراده متفاضلة في تلك الحالات كمًّا وكيفًا، وكثرة وشدة، فيتدرج فيها شيئًا فشيئًا. فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر، ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع الشمس؛ فذلك هو في أفق الجمادات. وقريب منها ثم تزداد هـذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى يظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله، فتصير هذه الحال زائدة فيه مكملة له مميزة إياه عن حال ما قبله. ثم تقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول.

وهكذا لا يزال يتدرج ويشـرف ويفضل بعضه على بعض حتـى يبلغ إلى أقصى مرتبته وأفقه، ويـكاد أن يدخل في أفـق الحيوان؛ وهي كرام الشـجر كالزيتـون والكرم والجوز الهندي؛ إلا أنها بعد مختلطة القوى؛ أعني قوتي ذكورها وإناثها غير متميزتين. فهي تتحمل زيادة ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان. ثم يزداد ويمعن في هذا الأفق إلى أن يصير في أفق الحيوان فلا يحتمل زيادة.

وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانًا وخرجت عن أفق النبات؛ فحينئذ يتميز قواها فيحصـل فيها ذكورة وأنوثة، ويقبل مـن فضائل الحيوان أمورًا يتميز بها عن سـائر النبات والشجر، كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر، المذكورة في مواضعها، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الأرض والسعي إلى الغذاء. وقد ورد في الخبر ما هو كالإشـارة والرمز إلى هذا المعنى في قوله ﷺ: «**أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من بقية طينة آدم**». فإذا تحرك النبات وانقلع عن أفقه وسـعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يسـير إليه غذاؤه، وكونت لـه آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله، فقد صـار حيوانًا. وهذه الآلات تتزايد في أفـق الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه، فيشـرف بعضها على بعض كما كان في النبات. فـلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالًا فوق كمـال حتى يظهر فيه قوة الشـعور باللذة والأذى، فيلتـذ بوصوله إلى منافعه، ويتألم بوصول مضـاره إليه؛ ثم يقبل إلهام الله ﷻ إيـاه، فيهتدي إلى مصالحه فيطلبها، وإلى أضدادها فيهرب منها.

وما كان من الحيوان في أول أفق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب وأصناف الحشـرات الخسيسـة. ثم يتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سـواء. ثم يحدث فيه قوة الغضب الذي ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها، فيعطى من السلاح بحسب قوتها؛ فإن كانت قوته الغضبية شديدة، كان سلاحه قويًّا؛ وإن كانت ناقصة كان ناقصًا؛ وإن كانت ضعيفة جدًّا لم يعط سلاحًا البتة، بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العَدْوِ والقدرة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه.

وأنت ترى ذلك عيانًا مـن الحيوان الذي أعطي القرون التـي تجري مجرى الرماح، والذي أعطي آلة الرمي التي تجري مجرى النبل والنشاب، والذي أعطي الأنياب والمخاليب

التي تجري مجرى السكاكين والخناجر، والذي أعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر (نوع قديم من السلاح يشبه الفأْس).

وأما ما لم يعط ســلاحًا لضعفه عن استعماله أو لقلة شــجاعته ونقصان قوة غضبه، ولأنه لو أعطيه لصار كلًّا عليه، فقد أعطي آلة الهــرب والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران، كالغــزلان والحيتان والطيــور أو المراوغة كالأرانب والثعالب وأشــباهها. وإذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع والوحوش والطيور رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها.

فأما الإنسان، فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدي إلى اتخاذها واستعمالها كلها وســخرت له هذه كلها (...) وإن ما اهتدى منها [الحيوانات] إلى الازدواج وطلب النســل وحفظه وتربيته والإشفاق عليه بالكن والعش والكناس (مَوْلِجٌ في الشَّجر يأوي إِليه الظَّبي ليستتر) ـ كما نشــاهد فيما يلد ويبيض ـ وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه، فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء. ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنســان، فحينئذ يقبل التأديب ويصير بقبوله للأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الأخر.

ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى يتشــرف بها ضروب الشــرف، كالفرس المؤدَّب والبــازي المعلَّم والكلب المفهَّم. ثم يصير في هــذه المترتبة إلى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتأديب، كالقردة وما أشبهها. وتبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفي في التأديب بأن يرى الإنســان يعمل عملًا فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها.

وهذا غاية أفق الحيوان الذي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة، خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتميز والنطق والآلات التي يستعملها والصورة تلائمها. فإذا بلغ هذه المرتبة، تحرك إلى المعارف واشــتاق إلى العلــوم، وحدثت له قوى وملكات ومواهب من اللّٰه ﷻ يقتدر بهــا على الترقي والإمعان في هذه الرتبــة، كما كان ذلك في المراتب الأخر التي ذكرناها.

وأول هذه المراتب في الأفق الإنســاني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني من مراتب الإنسان للذين يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب، كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج وأواخر الزنج وأشباههم من الأمم التي لا تتميز عن القردة إلا بمرتبة يسيرة [!!!]، ثم تتزايد فيهم قوة التميز والفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون في أوســاط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل.

وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكَّلها اللّٰه تعالى بالموجودات المحسوســة عند الجماهير من الحكماء، وأما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والأكوان المحسوسة المادية. ومن هناك يبتدئ فعل النفس والأكوان الخيالية الصورية المجردة عن

هذا العالم المادي المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع. ومن هاهنا يقع الشروع في اكتساب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالإرادة والسعي والاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملإ الأعلى والملائكة العلويين.

وهذه أعلى مرتبة الإنسان بما هو إنسان، وعندها تتأحد الموجودات ويتصل أولها بآخرها وآخرها بأولها، وهو الذي يسمى «دائرة الوجود»، ونصفها الأول قوس النزول ونصفها الآخر قوس الصعود؛ لأن الدائرة هي التي قيل في حدها: إنها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي بها إلى تلك النقطة بعينها.

فدائرة الوجود هي المتأحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة. وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: 78]؛ لأن دار الوجود إذا كانت واحدة فبانيها لا يكون إلا واحدًا: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ [البروج: 20].

وأنتَ إذا تصورتَ قدر ما أومأنا إليك وفهمت، اطلعت على الحالة التي خلقتَ لها وندبتَ إليها، وعرفتَ الأفق الذي يتصل بأفقك والذي يحركك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة، ويصعد بك طبقًا عن طبق؛ فحدث لك الاعتقاد الصادق والإيمان الصحيح بنشأتك الباقية، وشهدتَ ما غاب عن عينيك وبلغتَ إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفة التي اكتسبتَ إلى الآن بعض مبادئها وما هو كالآلات في تحصيلها أو تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل الغريزي، وتصل إلى معرفة الخلائق وطبائعها، ومنها إلى العلوم الإلهية. وحينئذ تستعد لمواهب الله ﷻ وعطاياه ويأتيك الفيض الإلهي والسكينة، فتسكن عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الأغراض النفسانية، وتلحظ طبقات الأكوان، وتحيط بالمراتب التي ترقيت فيها شيئًا فشيئًا، وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات. وعلمت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها. وإذا وصلت الطبيعة إلى التي بعدها بأعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه آخر. وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله، وأنه إذا حصل كاملًا وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى الإلهي إليه، فيصير إما حكيمًا إلهيًّا تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية والأحكام العلوية، وإما نبيًّا مؤيدًا يأتيه الوحي على سبيل المشاهدة لقوة باطنه؛ فيصير حينئذ واسطة بين الملإ الأعلى والملإ الأسفل.

ومبدأ هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالإنسان هو الشوق والإرادة، فإن الشوق إلى اقتناء العلوم والمعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم وقصد صحيح؛ فيتأدى به إلى غاية كماله وهي السعادة التامة. لكن ربما اعوج به عن السمت المستقيم والسنن القويم وذلك لأسباب كثيرة يطول شرحها. فكما أن الطبيعة للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي، لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه بمنزلة من

يشــتاق إلى أكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده، كذلك أيضًا النفس الناطقة ربما اشتاقت إلى علم وتميز لا يكمله ولا يسوقه نحو سعادته بل يحركه ويســوقه إلى الأشــياء التي تعوقه وتقصر به عن كمالــه. فحينئذ يحتاج إلى معالجة نفسانية يرشــده إليها طبيب روحاني من نبي هاد أو شيخ مرشد أو أستاذ معلم كما احتاج في الحالة الأولى إلى طبيب جسماني يرشده إلى طبيب طبيعي. ولذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء عليهم السلام والمعلميــن والمؤدبين، فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي يســتكفي بذاتها من غير توفيق إلى الســعادة الحقيقية نادر لا يقع إلا في الأزمنة الطوال والمدد البعيدة.

فإذا وقع أحد منها، كان وجوده بمحض موهبة الله عز وجل لأسباب سفلية وتعملات إرادية وترقيات كسبية؛ فكان زيت نفسه في فتيلة طبيعية تكاد تضيء ولو لم تمسسه نار التأديب والفكر والرياضة، وكان نــور الله في ظلمات الأرض وآية عظيمة من آياته كما قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة: 15].

وغرضنا في هذا الفصل الإشــارة إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله ومن أسفله إلى أعلاه في رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض، والكل مع كثرتها الخارجية متحدة، واتحادها ليس كاتصال الأجســام بأن يتصل نهاياتها ويتلاقى سطوحها. والعالم كله حيوان واحد بل كنفس واحدة وقواه الفعالة ـ كالعقول والنفوس وغيرهما ـ كقوى نفس واحدة؛ فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينة الوجود متفاضلة الذوات، ولا كما رآه قوم آخرون من أنها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار.

ويجب أن يعلم أنه ما من جســم طبيعي إلا وله مادة وصــورة وأن للمادة مادة أخرى وهكذا إلى أن ينتهي إلى مادة هي قــوة محضة لا فعلية لها أصلًا إلا لغيرها، وأن لصورته أيضًا صورة وهكذا إلى أن ينتهي إلى صورة محضة هي فعلية محضة لا قوة لها وكمال محض ولا نقص فيه؛ وأن الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما مر. وقد جمع فيه حقائق العالم الأعلى والأسفل، وهو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه وصفاته التي بها صحت خلافته الكبرى في العالــم الكبير بعد خلافته الصغرى في عالم الطبيعة. وبهذه المنزلة الرفيعة ـ أعني جمعية الحقائق ـ خضعت له الملائكة بالسجود بأمر الله تعالى. وإذا ســجد له الملأ الكريم الأخص، فما ظنك بالملإ الأســفل الأنزل! ولولا ذلك، ما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: 13]، ولولا ذلك ما قــال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4] وما قال ثناء علــى ذاته في خلقه إياه: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية

الشهرزوري: المفاضلة بين نظيمة العالم على طريقة المشائين ونظيمة العالم على طريقة الإشراقيين

يعرض الحكيم الإسلامي شمس الدين الشهرزوري طريقة المشائين في ترتيب موجودات هذا العالم، بـدءًا وعودة، كما يعرض لطريقة الإشـراقيين (السـهروردي)، ولا يجادل في تراتيب العالم وإنما يذكر صعوبة الوقوف على تفانين تلك التراتيب.

«الوجود [عند المشائين] يبتدئ من الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى الأخس فالأخس، وهي مراتب البدء. وهي أربع مراتب:

ـ فالأول منها: مرتبة العقول المجردة: من العقل الأول إلى العقل الأخير.

ـ والمرتبة الثانية: مرتبة النفوس الناطقة الفلكية: من النفس الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى، مع كواكبها.

ـ والمرتبة الثالثة: مرتبة الصور النوعية: من صورة الفلك الأعلى إلى صورة أدنى العناصر.

ـ والمرتبة الرابعة: مرتبة الهيوليات: من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة التي للعناصر الأربعة.

وأما مراتب العود، فإنها خمس مراتب:

ـ المرتبة الأولى: مرتبة الأجسام البسيطة النوعية: من أقصى الفلك الأعلى إلى آخر العناصر التي هي الأرض.

ـ المرتبة الثانية: مرتبة صور المركبات الثلاثة الحادثة بعد التركيب، كصور المعادن والنبات والحيوان.

ـ والمرتبة الثالثة: مرتبة النفوس النباتية.

ـ والمرتبة الرابعة: مرتبة النفوس الحيوانية.

ـ والمرتبة الخامسة: مرتبة النفوس الناطقة البشرية.

وقد عرفت فـي العلم الطبيعـي أن لها أربع مراتـب: فأدناها هو العقـل الهيولاني، وأوسـطها هو العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل. وأعلى المراتب هو مرتبة العقل المستفاد، ثم النفس القدسية؛ وهما نهايتا مراتب النفس الناطقة في العود. فمراتب البدء وأشرفها ما قربت من المبدأ الأول، ثم يليها على الترتيب النازل حتى ينتهي إلى آخر المراتب وهي أخسها؛ ومراتب العود بالعكس، فإنها تبتدئ من أخسها حتى تنتهي إلى أشرفها وهي العقل المستفاد والنفس القدسية.

(...)

والأظهر أن الأوائل من الحكماء ﷺ لم يحكموا بهذه الأحكام في ترتيب الوجود على سـبيل الجزم اليقيني. وكيف يحكمون بذلك من غير اسـتناد إلى حجة برهانية؟ بل الحق أنهم لما صعـب عليهم تفصيل هـذا لغموضه ودقته لأنهم هم المنشـئون لهـذه العلوم، والمنشئون للعلوم يتعذر عليهم التفاصيل، فلا جرم طرقوا لمن يأتي بعدهم وسهلوا عليهم هذا الباب.

(...)

وقد ذكر الشيخ الإلهي [السهروردي] في حكمة الإشراق طريقة في ترتيب الوجود وكيفية حصول الكثرة عن الواحد الحـق، وهي أمثل وأجود من طريق المشـائين، فقال: إن العقول المجردة كثيرة جـدًّا ولا بد من ترتيبها؛ فإذا كان الصادر عن الواجب لذاته لا محالة عقلًا واحدًا هو أقرب الموجودات إليه؛ ثم إنه يحصل من هذا العقل الأول ثان، ومن الثاني ثالث، ومن الثالث رابع، ومن الرابع خامس، وهكذا تذهب الأنوار العقلية في النزول إلى أن يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول... وكل نور عقلي عال في المرتبة يشرق على ما تحته في المرتبة، وكل نور سافل في المرتبة يقبل الشعاع النوري من نور الأنوار بتوسط كل واحد مما فوقه في المرتبة، حتى أن النور العقلي الثاني يقبل من النور الفائض من البارئ تعالى مرتين: مرة بغير واسطة، ومرة أخرى بتوسط النور الأقرب العقلي (...).

وهكذا لا تزال الأنوار الفائضة العقلية تتضاعف كلما نزلت، حتى تنتهي إلى مبلغ كثير لا يمكـن أن يحيط بمبلغها قوى البشـر في هـذا العالم؛ فيحصل مـن كل واحد من هذه الإشراقات ممن كان وعلى من كان نور مجرد عقلي (...).

ويحصل من باقي الأنوار الحاصلة من الأشعة والمشـاهدات وما بينها من المناسبات والمشاركات الأجسام الفلكية والكوكبية والبسائط العنصرية ومركباتها وكل ما تحت كرة الثوابت من الأجسام المذكورة؛ فمبدأ كل واحد منها نور مجرد من هذه الأنوار. وتسمى هذه الأنوار بـ«أرباب الأصنام» النوعية وطلسمات البسائط والمركبات العنصرية وهي المسماة بـ«المثل الأفلاطونية»».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

6 ـ وهل العالم واحد أم متكثر؟

هل العالم واحد؟ أم أن ثمة عوالم متعددة؟ هذه المسـألة شكلت موضع سؤال طرحه الحكيم البيروني على الحكيم ابن سينا:

سؤال البيروني:

«لِمَ استشنع أرسطوطاليس قول من قال: إنه يمكن أن يكون عالم آخر خارج هذا الذي نحن فيه كائن على طبيعة أخرى، لأنا ما عرفنا الطبائع والأسطقسات الأربعة إلّا بعد وجودنا

إياهما، كما أن الأكمه لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما أمكن أن يتوهم من ذات نفسه كيفية البصر ولا أن حاسة تكون خامسة تدرك بها الألوان، أو يكون أيضًا على مثل هذه الطبائع غير أنها تكون مكونة على أن تكون جهات حركاتها بخلاف هذه، ويكون كل واحد من العالمين محجوبًا عن صاحبه ببرزخ، كما أنه لو كان أ ب ج (ا ب 8 ح) تلّا على العارض (و ا ح) أقرب إلى سطحه (من ب) ومن المعلوم أن الماء يسيل من (ب) إلى (ا) أو إلى (ح)، وهما حركتان متضادتان إلى موضع معلوم؟».

وكان جواب ابن سينا:

«أما هذه المسألة فليست هي حكاية قول أرسطوطاليس في كتاب السماء والعالم في إنكاره وجود عوالم غير هذا العالم؛ لأنه لم يتكلم فيه مع من قال: إن [ثمة] عوالم لا تشبه هذا العالم بوجه من الوجوه ثمّ، بل يرد على من جعل عوالم فيها سماوات وأرضون وأسطقسات موافقة هذا العالم بالنوع والطبع مغايرة له في الشخصية. وأورد على هذه الدعوى حجة بأن قال: إن لفظتا العالم والسماء بلا إشارة ولا بيان العنصر أعم من لفظنا هذا العالم بالإشارة. ومن هذا العالم المبين العنصر فإنه يمكن أن تكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد المشار إليه المبين العنصر والممكن في الأشياء الأبدية واجب. فمن الضرورة وجود عوالم غير هذا العالم. فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لا نهاية لها، وكلهم أثبتوا الخلاف. والفيلسوف قد نقض هذه الحجة في كتاب السماء بما نقضه وبيَّن أنه لا يمكن أن تكون عوالم كثيرة. فإن هؤلاء لا يضعون أسطقسات تلك العوالم مخالفة لأسطقسات هذا العالم، بل موافقة لها في الطبع. قال الحكيم: إذا كانت أسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالف بعضها بعضًا في الطبيعة والأشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في جهات الحركة الطبيعية التي تتحرك إليها والأسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع الطبيعية، فإذا وجدت في مواضع مختلفة فوق واحدة فهي ساكنة فيها بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالذات. فمن المعلوم أنها كانت مجتمعة متأحدة ثم افترقت بعد ذلك. وأولئك يضعونها متباينة أبدًا. فهي إذن متباينة أبدًا وليست بمتباينة أبدًا. وهذا خلف لا يمكن. والذي بالقسر من الضرورة أن يزول ويعود الشيء إلى ما كان أولًا عليه بالذات، فتلك العوالم المتفرقة ستجتمع ثانيًا، وأولئك يضعون أنها لا تجتمع أبدًا. فهي تجتمع ولا تجتمع أبدًا. هذا خلف لا يمكن. ولا محالة أن الذي بالقسر له علة، أما هذه الأجسام فلا يجوز أن يقسر بعضها بعضًا عن الكون في المواضع الطبيعية والحركة إلى الاجتماع في المواضع الغير الطبيعية؛ لأننا بيَّنا فيما سلف أن الأجسام القاسرة بعضها لبعض في التحرك تنتهي إلى جسم يتحرك إلى جهة التحريك بالطبع، وأن كان جسم يتحرك بالقسر إلى موضع غير طبيعي كأسطقسات العوالم. فمن الضرورة أن جسمًا آخر يتحرك إلى تلك الجهة بالطبع ونستثني نقيض التالي، وهو أنه لا جسم كذلك إلا من هذه الأسطقسات؛ لأنا بيَّنا أنها ليس لشيء منها موضع بالطبع غير هذه، فإن وضعنا أن ما يتحرك بالطبع إلى موضع طبيعي غير

هذه المواضع الطبيعية الموجودة كان خلفًا ولا جســم آخر غير هذه؛ إذ لا جســم مخالف لهذه. ونبيِّن صحة ذلك فيما بعد فينتج نقيض المقدم وهو أن هذه الأجسام لم يقسر بعضها بعضًا في التحريك إلى تلك الجهة؛ لأنه ليس شيء منها متحركًا إلى تلك الجهة بالطبع ولا غيرها؛ إذ لا غير لها في الجسمية. فإذًا لا علة جسمية قاسرة ولا علة غير جسمية لأن العلل التي ليست بأجسام كالأشــياء التي يسميها الفلاسفة الطبيعة والعقل والعلة الأولى لا تنقل النظام إلى لا نظام، بل شــأنها تنقــل لا نظام إلى نظام، أو تمســك النظام على النظام. فليست علة جسمية ولا لا جسمية ذاتية تعمل ذلك. وأما العلل العرضية كالاتفاق فإنها وإن كانت غاياتها لها بالعــرض، فالعلل ثابتة بالــذات. ومن أراد أن يتبيــن ذلك، فلينظر في المقالة الثانية من كتاب الفيلسوف في ســمع الكيان، أو تفسيرنا للمقالة الأولى من كتاب (ماطافوسيقا) فيما بعد الطبيعيات. فإذا قلنا: إن كان لذلك علل عرضية فلها علل ذاتية أيضًا ونستثني نقيض التالي فينتج على حكم القياس الشرطي المتصل نقيض المقدم وهو أنه ليس لها علــل عرضية اتفاقية. فإذًا ليس ذلك بالاتفاق ولا يمكن أيضًا أن يكون لا من علة ذاتية ولا من علة عرضية. والعوام كلهم يسمون هذا اتفاقًا لأن كون الشيء على هذه الحال محال، حتى يكاد أن يكون هذا من أوائل العقول. ولولا أن الكتب مملوة بذكر بيان إبطال هذا القول لشرعت في رده. فإذا لم يكن لذلك علة ذاتية ولا عرضية وكان محالًا أن يكون لا عن علة، فهو ممتنع وجوده، فمحال أن يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة؛ وذلك ما أردنا أن نبين. وأريد أن أشــرع في طرف من القول مما به نبيِّن أنه لا يمكن أن يكون جســم مخالفًا لهذه الأجســام في الحركات والكيفيــات. فأما الحركات فهي بالقســمة العقليــة الضرورية إما مستقيمة وإما مســتديرة، وإذا كان لا خلاء. فحركة الجسم مماسة للأجسام ضرورة. فإذًا المستقيمة إما من المركز أو إلى المركز وإما مارة على المركز بالاستقامة، وهى الآخذة من الطرفين أو غير آخذة منهما بل على محاذاتهما، ولكن الذي بالطبع لا يجوز إلا أن يكون من نهايات إلى نهايات متضادة بالطبع لا بالإضافة. وبيان ذلك في كتب أرســطوطاليس مثبت وخاصة في المقالة الخامسة من كتابه الموسوم بـ(السماع الطبيعي) وتفاسير المفسرين له وفي بعض أوضاعنــا. فمن هذا يعلم أن الحركات الطبيعية المتناهية إما من المركز أو إلى المركز في جميع الأجسام بالدليل العقلي. وأما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن أن تكون فوق تســعة عشــر. وقد بيَّنه الفيلســوف في المقالة الثالثة من كتاب النفس وشروح المفسرين كـ(ثامسطيوس والإسكندر) وغيرهما. ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول فيه ولكني أخوض في طرف يسير منه، فأقول: الطبيعة ما لم توف على النوع الأتم شرائط النوع الأنقص الأقل بكمالها لم تدخله في النوع الثاني والمرتبة التالية. مثال ذلك أن ذات النوع الأول الأخس الأنقص وهو الجسمية ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة في العالم لم تخط به إلى النوع الثاني الأشــرف بالإضافة ـ وهو النبات. وما لم يحصل جميع خصائص النبــات كالقوة الغاذية والناميــة والمولدة في النوع الأخــس الأول لم تجاوز به الطبيعة إلى النوع الثاني الأشرف كمرتبة الحيوانية. وخصائص المرتبة الحيوانية منقسمة

إلى حسّ وحركة إرادية. فما لم تحصل للنوع الأخس الأدنى الأول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات، فمن الواجب أيضًا أن لا تتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني إلى النوع النطقي. ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرًا ناطقًا، فمن الضرورة أنها أوفت عليه جميع القوى الحسية بكمالها، فاتّبعتها بإفادة القوة النطقية. فإذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات. فإذًا النوع الناطق مدرك لجميع المحسوسات. فإذًا لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق. فإذًا لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والثلاثة المحسوسة بالعرض وهي الحركة والسكون والشكل. فإذًا لا جسم مكيف بكيفية ما خلا هذه المعدودة. فإذًا لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات جسمية. فإذًا إن كانت عوالم كثيرة فهي متفقة بالطبع. وقد بيّنا أن لا عوالم متفقة بالطبع كثيرة فيما تقدم. فإذًا العالم واحد وذلك ما أردنا أن نبيّن. واعلم أنه إذا سلك طريق ما ادعى في هذه المسألة أدّى ذلك إلى ما لا نهاية له ضرورة وأبطل أن العالم شيء من الأشياء وأثبت ما ينتحله الفرقة السوفسطائية ومعالجة أولئك ليس بهذا الدواء بل بأدوية غير هذا وبالله العون».

الجواب على الجواب:

ـ قال أبو الرّيحان: أمّا إنّي غير محيط بهذه الأقاويل، وإمّا انّها غير متّفقة، وإمّا أنّ القائل بها يقول: إنّه ليس يقدر الباري سبحانه وتعالى على إحداث عوالم خارج هذا. فانّ من يخترع أرضين ونارين متميّزين، قادر على أن يخترع لكلّ واحد منها سفلًا وعلوًّا على حده. فإذا لم تسلم هذا لم أسلّم أنا أيضًا أنّ الحركات من المركز إلى المحيط حركات متّفقة من جنس واحد. وقلت بقول البصريّين، وقال في آخر جواب المسألة معترضًا: لو سمّيت لهذا سوفسطائيًّا، فإن إذن أصلهم عودًا ولست أسلم أنّه لا زيادة على هذه المشاعر، وأن ليس شيء إلّا وهو محسوس».

ابن سينا: العالم واحد ولا إمكان لوجود عوالم كثيرة

«صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة تلتئم منها جملة أمور محصورة في عالم واحد. فلا يكون في الإمكان وجود عوالم كثيرة. فيكون العالم واحدًا تامًّا، محصلًا فيه أصناف الطبائع البسيطة الممكن وجودها، والحركات المستديرة والمستقية مستمرة الأكوان والتراكيب منها، ويكون صانعه مليًّا بأن يبلغ بالواحد منها كمال الواجب في الحكمة، على مقتضى الإمكان في طباع الوجود، من غير حاجة إلى تكثير له».

طبيعيات الشفاء، آخر الفن الثاني في السماء والعالم

بهمنيار: إنما العالم واحد

«صورة العالمية مخصوصة بمادة واحدة تلتئم منها جملة أمور محصورة في عالم واحد. فلا يكون في الإمكان وجود عوالم كثيرة. ووحدة العالم يجب أن تكون وحدة بالفعل

لا بالفــرض. فله وحدة وجود بالفعل، وكثــرة وجود أجزاء بالقوة. فيجــب أن يكون لجميع ما بعد الأول إمكان واحد بالفعل كثير بالقوة، ووجود واحد بالفعل كثير بالقوة، وهذه الوحدة وحدة النظام أو ما يشاكله».

بهمنيار: كتاب التحصيل

مير داماد: العالم إنسان كبير واحد

«إذا أنت لاحظت الإنسان الكبير الذي هو كل نظام الوجود بشخصيته الجُملية، بزغ لك أنه لا خالــق ولا حاكم ولا محرك ولا مدبر إلا الله ســبحانه؛ إذ لا موجــود وراء نظام عالم الإمكان بجملته إلا هو. والنفس المجردة إنما سلطانها على البدن بالحكم والتدبير، بإذن الله تعالى، لا بالخلق والإيجاد. فأما ســلطانه، عز شأنه، على شــخص الإنسان الكبير، فبالعناية والحكمة والإبداع والصنع والخلق والإفاضة والحفظ والهداية والحكم والتدبير. وإذ نظام الكل أفضل ما في الإمكان من النظام الممكن وأتمه وأكرمه، فهو بلسان كماله وتمامه يذكر صفات بارئه وصانعه، ويشهد أنه الموجود الحق من كل جهة، ويصفه بأنه التام وفوق التام».

مير داماد: القبسات

7 ـ وهل يمكن يا ترى تصور عالم آخر غير هذا العالم؟ أم هل يمكن تصور عالم أفضل من عالمنا هذا وأشرف منه؟

السهروردي: الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه

«ولا يمكن أن يكون الوجــود أتم وأكمل مما هو عليه، كما ورد في التنزيل: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمــل: 88]، إشارة إلى النظام المحكم، يثنيه قوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: 3] يشــير إلى المناســبة المحفوظة والنظام المضبوط. لم يوجد شيء معطل ولا عري عن آثار العناية والوصول إلى الكمال اللائق به».

السهروردي: الألواح العمادية

ملا صدرا الشيرازي: الجواب بالسلب

«إن مجموع العالم، من حيث هو مجموع، شخص واحد له وحدة طبيعية وليست وحدته كوحدة أشياء متغايرة اتفق أن صار بالاجتماع والانضمام كشيء واحد، مثل اجتماع البيت من اللبنات أو اجتماع العســكر من الأفــراد؛ وذلك لأن بين أجزاء العالــم علاقة ذاتية لأنها حاصلة على الترتيب العِلي والمعلولي. وهي مترتبة بالأشرف فالأشرف إلى الأخس فالأخس، ومن الأعلى فالأعلى إلى الأدنى فالأدنى. فكل جمعية تقع على هذا الوجه تكون الوحدة فيها وحدة ذاتية، وذلك لما علمت أن العلة تمام المعلول، والأشرف تمام الذي دونه في الشرف والشيء أن يكون مع تمامه هو أولى به أن يكون مع نفسه، فيكون واحدًا بوحدته.

وبالجملة، كون العالم شخصًا واحدًا برهاني عندنا. وقد صرح الحكيم أرسطوطاليس بأن العالم حيوان واحد، مطلب «ما هو» و«لِمَ هو» فيه واحد، فمن علم أنه «ما هو»، علم أنه «لِمَ هو». فإذا كان كذلك، ولا شبهة أن العلة الغائية لجملة العالم المسمى عند العرفاء بالإنسان الكبير هو الحق الأول ـ جل ذكره ـ فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب «لِمَ هو» لهذا الإنسان الكبير. وإذا اتحد مطلبًا «لِمَ هو» أو «ما هو» فيه، فيكون الحق ـ تعالى ـ مقومًا لماهيته ومقررًا لذاته وحقيقته. فإذن، لا يمكن أن يتصور حقيقة من الحقائق الإمكانية فوق ما يكون الحق الأول تمام وجوده وكمال حقيقته، فثبت وتحقق أن العالم بكليته أفضل ما يمكن وأشرف ما يتصور.

ولنفصِّل في بيان هذا، فنقول: إذا كان العالم بتمامه شخصًا واحدًا، فلا يجوز أن يتصور نظام آخر بدله، سواء كان فوقه في الفضيلة أو مثله؛ وذلك لأن ذلك النظام المفروض لا يخلو إما أن يكون مخالفًا لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت ماهية نوعية أو غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقًا باطل.

أما [بطلان] الأول، فلما تبين أن جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا أعراضًا مخالفة لأعراضه ممتنعة الوجود. أما أن العقول والنفوس الكلية وصور الأفلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفًا لها في نوعها، فذلك واضح؛ لأن كلًّا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من أمر آخر كمادة أو غيرها. وأما الجسم بما هو جسم، فهو غير مختلف الحقيقة. وأما الأنواع البسيطة منه، فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادئ العقلية بجهاتها اللازمة إما مطلقًا وإما بإعانة من الصور السابقة بلا مدخلية الأمور العارضة لأنها قبل الحركات والاستعدادات. وأما أعراض تلك البسائط، فلأنها تابعة للجواهر متقومة بها، فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها. فكما علمت هذا في البسائط فقس عليه المركبات وصورها النوعية؛ لأنها تابعة للمواد وأنحاء التركيبات والاستعدادات التي منشؤها تلك الجواهر وأعراضها اللازمة، كحركات الأفلاك وأوضاعها. فإذا لم يمكن تحقق جواهر ولا أعراض سوى هذه التي قد وجدت، فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقًا لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في أمر مقوم ذاتي.

وأما بطلان الشق الثاني، فلوجوه:

منها: أن كل ما لا مادة له ولا حركة قبل وجوده، فوجوده على سبيل الإبداع. وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات، فلا يتكثر نوعه بالأشخاص، فحق نوعه أن يكون في شخص؛ لأن الذي به يقع التميز ذاته أو لازم ذاته، فلا يتعدد.

ومنها: أن الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة أخرى، ووحدة العلة توجب وحدة المعلول.

ومنها: أن تشخصه بذات الباري ـ جل ذكره ـ المتشخص بنفس حقيقته، وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة، فلا يمكن تعدده.

ومنها: أن علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم، فلا يمكن غيره.

ومنها: ما وقعت الإشـــارة إليه من أن العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدأ الأعلى، وعلة بدئه هي بعينها علة تمامه، وكل ما غايته أجلّ الأشياء فهو أجلّ الممكنات.

بحث وتحصيل:

ولعلك تقول: إذا كان العالم بكله ـ أعني الإنســان الكبير ـ شــخصًا واحدًا أشــرف الممكنات لأجل أن علة بدئه وعلة تمامه شــيء واحد هو الحق تعالى، فنقول: وهذا الحكم جار في المعلول الأول، فيكون مثله في الحقيقة، فيلزم أن يصدر من الواحد الحق أمران في أول الإبداع، وهو محال. وأيضًا يلزم وجود اثنين من نوع واحد فيما فوق الكون. وهذا أيضًا يخالف أصول الحكمة.

فدفعه بأنه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد لما حققنا سابقًا أن تمام حقيقة الشيء إنما هو بما يكون بمنزلة فصله الأخير وهي صورته التي بها تقوم سائر معانيه وقد علمت أن الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته. فالصادر من الحق تعالى شيء واحد هو الإنسان الكبير بشــخصه، لكن له اعتباران: اعتبار إجمال واعتبار تفصيل. وقد مر أن لا تفاوت بين الإجمال والتفصيل إلا بنحوي الإدراك لا بتفاوت في المدرك. فإذا نظرتَ إلى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة، حكمتَ بأنه صدر عن الواحد الحق صدورًا واحدًا وجعلًا بسيطًا، وإذا نظرت إلى معانيه المفصلة واحدًا واحدًا تحكم بأن الصادر منه أولًا هو أشرف أجزائه وأتم مقوماته ـ وهو العقل الأول. إذ العقل هو كل أشــياء كما مــر ذكره، ثم باقي الأجزاء واحدًا فواحدًا على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتم فالأتم وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه. فإذن، تبين وتحقق أن الإنسان الكبير والمجعول الأول شيء واحد بالذات والحقيقة. فإذا قلت العقل الأول، فكأنك قلــت مجموع العالم، وإذا قلــت مجموع العالم فكأنك قلــت العقل الأول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية، إلا مجرد الإجمال والتفصيل. فإن قلت كيف أبدع الباري جلّ ذكره مجموع العالــم بكليته مرة واحدة مع أن بعض أجزائــه تدريجية الوجود كالأزمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود وبعضها خارج عن القسمين، قلنا: وحدة العالم وحدة أخرى جامعــة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والأجســام والجســمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله أعلم.

وأما المنهج الإني، فلما نشــاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض، وانتفاع بعضها عن بعض، وتوجه كل ناقص إلى كماله، وطلب كل سافل للاتصال إلى العالي توجهًا غريزيًّا وطلبًا جبليًّا بحســب ما أودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته، وعناية كل قوي لما دونه، وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره أحكم تدبير وأشــد تصوير وأحسن

تقويم وألطف تكميل وتتميم، وعلى وجه يبلغ إلى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه. فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها ويفيدها التسكين في حيز يخصها إذا كانت فيه، والتحريك على أسهل الوجوه وأقصر الطرق إليه إن كانت خارجة عنه. والنفس تكمل طبيعة البدن بإفاضة القوى والآلات عليها، وإفادة الأشكال والأعضاء لها على حسب حاجتها إلى كل واحدة منها، وتبقية شخصها أقصى ما يمكن، وتبليغها إلى غاية نشوها بالتغذية والتنمية، وتبقية نوعها بالتوليد للمثل، وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليه هذه الأفاعيل بحرارة غريزية شأنها النضج للمادة، والطبخ والهضم ودفع الفضول الردية، وإمساك الأخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء والأخلاط التي بها صلاح البدن من البلغم والصفراء والسوداء وغير ذلك من صور الأعضاء وأشكالها وأقدارها ومواضعها اللائقة وترتيبها على أحسن الترتيب وغير ذلك مما يطول شرحه ويدل عليه علم الهيئة والتشريح، كل ذلك بإذن الله وإلهامه إياها كما قال: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: 7، 8]. وكذلك العقل يكمل النفس ويقومها ويهذبها ويطهرها عن الأدناس المادية والأرجاس البدنية، بإفادتها العلم والحكمة، وتنويرها بنور المعرفة والهداية، وإخراجها من القوة إلى الفعل، ومن الظلمات إلى النور، وتجريدها من الأغشية البدنية، وبعثها من القبور الداثرة، والمضاجع البالية المندرسة إلى عالم القيامة والمثول بين يدي الله. وشأن الحق الأول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء في التقويم والإيجاد والهداية والإرشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله...».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، المجلد السابع

8 ـ وهل العالم متناه أم لا؟

معظم فلاسفة الإسلام مجمعون على نفي عدم تناهي العالم وعلى القول بتناهيه، وذلك جريًا على عادة فلاسفة الإغريق ـ ولا سيما منهم أرسطو ـ في القول بذلك.

ابن طفيل: حي بن يقظان يكتشف أن العالم متناه

«(...) فتصفح جميع الأجسام التي لديه، وهي التي كانت فكرته أبدًا فيها، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته، وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد، حتى يتكون منه الثلج فيسيل ماء. وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه، ولم ير منها شيئًا بريئًا عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية.

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه، وذلك ثمانية وعشرون عامًا. فعلم أن السماء وما فيها من كواكب، أجسام ممتدة في الأقطار الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق؛ لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة، فهو جسم؛ فهي إذن كلها أجسام.

ثم تفكر هل هي ممتــدة إلى ما لا نهاية، وذاهبة أبدًا في الطول والعرض والعمق إلى ما لا نهايــة، أو هي متناهية محــدودة بحدود تنقطع عندهــا، ولا يمكن أن يكون وراءها شــيء من الامتداد؟ فتحير بعد ذلك بعض الحيرة. ثم إنه بقوة فطرته، وذكاء خاطره، رأى أن جســمًا لا نهاية له أمر باطل، وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل. وتقوَّى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة، سنحت له بينه وبين نفسه؛ وذلك أنه قال: أما الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني، والناحية التي وقع عليها حسي، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري. وأمــا الجهة التي تقابل هذه الجهة، وهي التي يداخلني فيها الشــك، فإني أيضًا أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهايــة؛ لأني إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية، ويمران في ســمك الجســم إلى غير نهاية، حسب امتداد الجســم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين أبدًا يمتدان إلى غير نهاية، ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساويًا للذي لم يقطع منه شــيء، وهو محال. كما أن الكل مثل الجزء: محــال. وإما أن لا يمتد الناقص معه أبدًا، بل ينقطع دون مذهبه، ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهيًا، فإذا رد عليه القدر الذي قطــع منه أولًا، وقد كان متناهيًا، صار كله أيضًــا متناهيًا؛ وحينئذٍ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شــيء، ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله، وهو متناه، فذلك أيضًا متناه. فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه، وكل جسم يمكن أن تفــرض فيه هذه الخطوط، فكل جســم متناه. فإذا فرضنا أن جســمًا غير متناه، فقد فرضنا باطلًا ومحالًا».

ابن طفيل: حي بن يقظان

السهروردي: سعة العالم متناهية

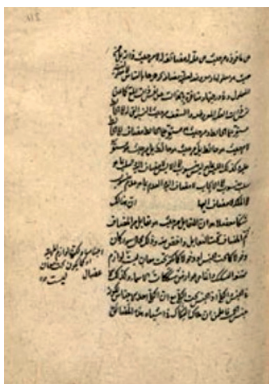
يستدل السهروردي على تناهي العالم بتناهي الأبعاد، فيقول في كتاب الألواح العمادية:

«اعلم أن الأبعاد كلها متناهية؛ إذ لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجهات، كانت سعة العالم غير متناهية». وتقترن بهذه الفكرة فكرة الخلاء؛ ذلك أن من شأن إثبات أنه يوجد في العالم خلاء القول بعدم تحدده، وبالتالي القول بعدم تناهي العالم، لكن من شــأن نفيه إثبات التحدد ونفي التناهي: «العالم كله ملاء، وليس وراء المحدَّد خلاء، ولا ملاء أصلًا».

مير داماد: بطلان القول بعدم تناهي العالم:

الذي عند الحكيم الفارسي أن عدم تناهي العالم ليس أمرًا متحققًا بالواقع المتعين وإنما هو شأن ممتنع حتى بالتصور الذهني:

«ليكن لديك مــن المحقق أنه لا يتمــادى بعد في ملاء أو خلاء إن جــاز وجوده إلى لا نهاية. ومن البراهين عليه برهــان الحيثيات، وهو أنه إذا كانت حيثيات أو أعداد مترتبة



رسالة «تقويم الإيمان» بخط مير داماد

بالطبع أو نقاط مترتبة فـي الوضع، فإن كان بين حيثية ما وحيثية أخرى منها أيتها كانت، أو نقطة ما ونقطة أخـرى أيتها كانت، لا يتناهى، فقد انحصر عديـم النهاية بين طرفين حاصري الترتيب، وهو فطري البطلان ومن الفطريات الأوائل؛ وإن كان بين كل واحدة من تلك الحيثيات وأية حيثية كانت أو من النقاط وأية نقطة كانت على الاستغراق الشمولي ليس يقع إلا متناه، فالكل أيضًا متناه بتة (...).

فإذن، لو امتد بعد إلى ما لا نهاية، لزم إما أن يكون بين المبدأ مثلًا وبين حد ما من حدود الموجودة أو المفروضة امتداد عديم النهاية، وهو باطل؛ أو يكون الامتداد بينه وبين أي حد فرض من الحدود الممكنة الانفراض، في اللحاظ الإجمالي على العموم الاستغراقي متناهيًا بالفعل البتة. فإذن، لا منتدح للمجموع عن حكم التناهي بتة، إذ من المبدأ إلى كل ما بلغه الامتداد بالفعل متناه، وإلا لم يصدق ذلك الحكم على الإحاطة الاستغراقية، فإذن بطل فرض اللانهاية بالخلف (...).

وليس يختص امتنـاع اللانهاية ونهوض البرهـان بإيجابه في الأبعـاد القارة وفي الامتـدادات الغير القارة بالوجود العيني فقط، بل يسـتحيل أيضًـا أن يوجد في الذهن ما يحمل عليه الممتد إلى لا نهاية بالفعل، الحمل الشـائع الصناعي. وأما إمكان تصور الامتداد الغيـر المتناهي، فإنمـا معناه إضافة الذهـن مفهوم اللانهايـة، بما هو هذا المفهوم، إلى مفهوم الامتداد وتصورهما مع تصور تلك الإضافة، وهذه نكتة مطردة في تصور الممتنعات.

وإذا كانت الأبعاد محدودة، فالجهات محدودة، فالعالم متناه، فليس للعالم خارج خال. وإذا لم يكن خارج لم يكن شـيء من خارج. فالباري، عز اسمه، وجوده متعال عن المكان والزمان وعن أن يكون في داخل أو خارج»

مير داماد: الإيماضات

9 ـ وهل العالم ثابت أم في تحول دائم؟

أبو سليمان السجستاني المنطقي: العالم سيال بدال

«(...) فإن العالم منسـاق إلى الكمال، ومشـتاق إلى الجمال، عندهما تكون الغاية، وإليهما تقف النهاية.

وقال: ومما يوضح هذا الشكل، وبين هذا المجمل، أن صورة العالم في كل وقت وساعة على حـال لم يكن عليهـا قبل، وذلك بمـا يفيض عليه، ويسـري إليه، مـن الحق الأول، والوسائط الأول، بالجود الأعم الأشمل. وإذا كان للعالم، وكل ما فيه صورة محدودة وشكل فاضل، يصير في كل ساعة ولحظة إلى هيئة لم يكن عليها من قبل، فهل ذلك إلا لأن العالم متوجه إلى كمال وجمال ينالهما حالًا فحالًا؟ ثم يكون له بجود الحق الأول مبتدأ به يتحدد

تشوقه، ويمتد عليه تقبله، من غير انفصال يتوسط ولا انخرام يعرض. وهذا المبدأ مفروض، وإلا فالحال متصلة اتصال الواحد بالوحدة من حيــث يلحظ ما هو واحد، واتصال الوحدة بالواحد من حيث يلحظ ما له وحده.

وقال أيضًا: وهذا الذي أشــرنا إليه للعالم إنما هو من ناحية قبوله وانفعاله وما هو بسبيله، وإلا فالجود الأول هو الجود الثاني، والثاني هو الأول، وإلى ما لا غاية معلومة ولا نهاية موهومة، إلا أن هذا لائق بالإله الذي له ينبغي وبه يليق، فأما العالم فتجدده وحسنه وكماله وتمامه مضاف إليه وملحوظ فيه».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

نظيف الرومي: العالم كائن فاسد

«سمعت بعض مشايخنا ببغداد، وغالب ظني أنه نظيــف الرومي، يقول: العالم من حيث هو كائن فاســد، ومن حيث هو فاسد كائن؛ فلذلك نظمــه بَدَد [شــتات]، وبدده نظم، ومتصله مفصــول، ومفصوله متصل، وغُفله موسوم، وموسومه غُفل، ويقظته رقاد، ورقــاده يقظة، وغنــاه فقر، وفقــره غنى، وحياته موت، وموته حياة.

قال عنه أبو حيان في الإمتاع:
وأمّا نظيف، فإنه متوسّــط، لا يسفل عن أقلّهم حظًّا ولا يعلو على أكثرهم نصيبًا، ويده في الطب أطول، ولسانه في المجالس أجول، ومعه رفق وحذق في الجدل.

قال: ولا أطيل، هاهنا مثل ينزع إلى الحس ضرورة، ويعترف به العقل اضطرارًا: أنظر إلى السماء نظرًا شافيًا، وتأملها تأملًا بليغًا، وجل في آفاقها ببحثك ونظرك مليًا، واستقرئ صورها استقراء تامًا، فإنك تجد نجومها منتثرة متساقطة، كأن سلكها قد وهى، ونظمها قد انفرط. على هذا إدراك الحس، وسابق العيان، وشــهادة النظر، وظاهر الخبر والأثر. ثم إنك لا تنشب بعد إمعان النظر، وإنعام الفحص، ومواصلة البحث، أن تجدها متسقة اتساقًا، ومتفقة اتفاقًا، وموزونة وزنًا، ومعدلة تعديلًا، ومنظومــة نظمًا، ومعبأة تعبئة، ومزينة بكل زينة، ومحلّاة بكل حلية، حتى تقضي اختيارًا واضطرارًا، وانتهارًا واقتدارًا، أنها إن زالت عن حالتها المعروفة، وحالت عن صورتها المألوفة، بأقل من مثقال ذرة أو هباءة تربة، تهافت أصله، وبطل بعضه وكله، واضمحل خفيفه وثقيله، وبار كثيفه ولطيفه، واضطرب أوله وآخره، واختل محيطه ومركزه. وهــذا لأن الحس حس قضى في الأول قضــاء بما في الطبيعة من الخلل، والنقص، والتلون. وقديمًا قيل: الحس حاكم مربس، وساع مفسد، ومتوسط عياب، وقاض خصم، ودليل متوه، ومشاطة مشــوهة، وموضح لابس، وناقد مدلس، وخاطب ملفق، وصديق متملق، ومعلــم مضل، ومقوم مزل، وناصح مزور، ومرشــد مغــرر، وجار مخاتل، وشريك سروق، ووافد كذاب. لا مقنع به، ولا مفزع إليه، ولا خير فيه ولا معول عليه.

فأما العقــل، فإنه يقضــي بانتظامه ودوامه، وســلامته واســتقامته، وصحته وثباته، واتصاله والتئامه. وذلك لأن العقل حاكم عفيف، وقاض عدل، وصديق مشفق، ووالد حدب، وجار محسن، وشــريك ناصح، وهاد صدوق، وصاحب مؤنس، وخطيب محقق، ومناد مبلغ، ومناج مفهم، ومحدث مطرب، وجليس فكه، ونور شــائع، وضياء ساطع، وقول فصل، وركن وثيق، وجوهر شريف، وطود منيف، ونقطة متصلة، وذات مقدسة، وخير محض، وجود بحت. من ذا يقدر على مدحه وتقريظه، ونشــر خصائصه وتحصيل فضائله، له الوجود الحق من الموجود الحق، وله الحكم الفصل من الحكيم العدل.

أبو حيان التوحيدي: المقابسات.

10 ـ وهل يعشق الإنسان هذا العالم؟ وإن كان ذلك، فلِمَ؟

تتأرجح الفلسفة الإسلامية بين القول إن الوجود خير، والوجود لذيذ، وبين مديح انتفاء الوجود في هذا العالم. وقد حمل السؤال أبو حيان التوحيدي إلى مسكويه حول تعلق الإنسان بهذا العالم، فأنشأ يقول:

«لِمَ اشْتَدَّ عشق الْإِنْسَــان لهَذَا الْعَالم حَتَّى لصق بِهِ وآثره وكدح فِيهِ، مَعَ مَا يرى من صروفه وحوادثه ونكباته وَغَيْره وزواله بأَهْله؟ وَمن أَيْن اسْتَفَادَ الْإِنْسَان هَذَا الْعرض؟».

وكان جواب مسكويه:

«وَكَيف لَا يشْتَد عشقه للْعَالم وَهُوَ طبيعي وجزء لَهُ؟ إِنَّمَا مبدؤه مِنْهُ، ومنشؤه فِيهِ، وتولده عَنهُ! أَلا ترَاهُ يبتدئ وَهُوَ نُطْفَة، فينشــأ نشوء النَّبَات؛ أَعنِي أَنه يستمد غذاءه بعروق مَوْصُولَة برحم أمه، فيستقي الْمَادَّة الَّتِي تُقِيمهُ كَمَا تســتقي عروق الشّجر، فإذا تمّ وَصَارَ خلقًا آخر، وأنشأه الله ـ تعالى ـ حَيَوَانًا أخرجه من هُنَاكَ، فَحِينَئِذٍ يغتذي بفمه ويتنفس فَيصير فِي مرتبَة الْحَيَوَان غير النَّاطِق، وَلَا يزَال كَذَلِك إِلَى أَن يقبل صُورَة النُّطْق أَولًا فَيصير إِنْسَانًا؛ ثمَّ يتدرج فِي إنســانيته حَتَّى يَنْتَهِي إِلَى غَايَة مَا يؤهل لَهُ من الْمَرَاتِب فِيهَا، وَلَيْــسَ يَنْتَهِي إِلَى الرُّتْبَة الْأَخِيرَة الَّتِي هِيَ غَايَة الإنسانية إِلَّا الْأَفْرَاد من النَّاس، وَالْوَاحد بعد الْوَاحِد فِي الْأَزْمِنَة الطوَال والفترات الْكَثِيرَة. وَعَامة الْخلق وَجُمْهُور النَّاس واقفون فِي منزلَة قريبَة من البهيمية، وَغَايَة نطقهم وتمييزهــم أَن يرتِّبوا تِلْكَ البهيميــة ترتيبًا مَا، فِيهِ نظام عَقْلِــي. وَأما أَن يفارقوها، ويصيروا إِلَى الْحَد الَّذِي طالبت بِهِ فَلَا، وَإِنَّمَا يصير إِلَى هُنَاكَ الْحَكِيم التَّام الْحِكْمَة، الَّذِي يَسْــتَوْفِي جَمِيع أَجْزَائِهَا علمًا وَعَملًا، أَو نَبِي لَهُ تِلْكَ الْمنزلَة بالإلهام والتوفيق، ثمَّ لا بد من الْمَادَّة البشرية الَّتِي يَأْخُذهَا من هَذَا الْعَالم، وَإِن كَانَ بِلَا عشق وَلَا لصوق شَدِيد وَلَا إِيثَار.

وَهَذَا الْمَعْنى وَاســع الْبَحْر، طَوِيل الميدان، قــد أَكثر فِيهِ النَّاس، وَفِيمَــا أَوْمَأت إِلَيْهِ وصرحت بِهِ كفاية. وَالسَّلَام».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

لكن، لماذا يتعلق الإنسان بهذا العالم؟

جواب أبي الخير الخمار:

«إنما شق على الإنسان الخروج من هذا العالم من ناحية تركيبه الذي كان به موجودًا في عالم الحس. ولو أنه بالتركيب كان إنسانًا، وبالحكمة كان كاملًا علم أن الوجود الذي كان له بالتركيب كان مستفادًا من هذا البسيط، وأن أحد الوجودين ظل للوجود الآخر، وأن الظل زائل، والشــخص ثابت، ولكن كما أن الإنســان لا يحس بما يبقى في النوع من بعده كذلك لا يحس بما يبقــى في العقل من بعــده، فألف التركيب يحد عن الاســتيحاش من البسيط لأنه عدم ما ينظر بالحس؛ أعني الموت، والعدم كونه جملة؛ إلا أنه كما شق على الإنســان الناقص النقلة من هذا الوجه، هانت على الإنسان الفاضل من ذلك الوجه؛ لأنه إذا كان مطلعًا على الغيب، منقطعًا عن الشــهادة أقبل على بســيطه الــذي كان غريبًا من تركيبه وعلــم أن هذه الحال إنما هي تخيله تركيبه الذي ورثــه من الهيولى والصورة إلى بسيطه الذي ناله من الصورة، فهذا العرفان في هذا المكان مسكنة للنفس، ومصرفة للقلق، ومجلبة للأنــس، وههنا يحدث الشــوق إلى الله تعالــى وإلى الدار الآخــرة وإلى ما أعد للعارفين والموحدين لــه، والطالبين لمرضاته، والراغبين فــي خدمته، والمجاهدين في سبيله، والشائمين لوائح ما سطع من عنده.

أبو حيان التوحيدي: رسالة الحياة

11 ـ وهل للعالم من غايــة؟ وإن كانت، ما هي؟ وهل العالم برمته وجد من أجل الإنسان؟ وما غاية الوجود؟

غاية العالم: الإنسان (ملا صدرا الشيرازي)

شهدت الفلسفة العربية الإســلامية التأسيس للنزعة الإنسية التي تجعل من الإنسان مركز العالم. وقد رأى ملا صدرا الشيرازي أن كل ما يوجد في العالم من سائر الأكوان إنما خلق لأجل الإنسان. ذلك أن: «الغرض من هذه الموجودات وقواها الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها خلقة الإنسان الذي هو غاية خلقة العناصر والأركان؛ لأنه صفوها وأصلها وخلق مــن فضالتها وثفلها ســائر الأكوان، فهو الصفــوة العليا واللبــاب الأصفى وغيره كالقشــور لصيانة وجوده عن الآفة، ولذلك تزول هي وترمى، وهو يدوم ويبقى محشورًا راجعًا إلى ربه».

ومن ثمة، فإنه:

«للإنســان أن ينتفع بكل ما في هذا العالم على وجه مــن الوجوه، إما في غذائه وفي دوائه، أو ملبوســاته أو مركوباته أو زينته أو الالتذاذ بشيء منها بصورته أو صوته أو طيبه أو رؤيته، أو الاعتبار به وباستفادته العلم منه والاقتداء بفعله فيما يستحسن منه، والاجتناب عنه فيما يستقبح منه. وقد نبه الله على منافع جميع الموجودات إما بألسنة الأنبياء عليهم السلام، وإما بإلهام الأولياء، أو بغير ذلك من الإعلامات بالفكر والقياس والحدس. فحق الإنسان

أن ينتفع بكل شـيء في السماء والأرض. فقد أحسـن من قال: تعلمت من كل شيء أحسن ما فيه، حتى من الكلب حمايته على أهله، ومن الغراب بكوره في حاجته».

«المقصود من وجود العالم وإيجاد الأشياء فيه شيئًا فشيئًا، أن يوجد الإنسان الذي هو خليفة الله في العالم. فالغرض من الأركان أن يحصل منها النباتات، والغرض من النباتات أن يحصل منها الحيوانات، ومن الحيوانات أن يوجد الأجساد البشرية ومن الأجساد البشرية أن يحصل منها الأرواح الناطقة، ومن الأرواح الناطقة أن يحصل خليفة الله في أرضه، كما دل عليه بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

فحقيقته الباطنية هي الروح الأعظم، والنفس الكلية وزيره وترجمانه، والطبيعة عامله ورئيسه، والعملة من القوى الطبيعية جنوده، وكذلك إلى آخره. وأما صورته الظاهرة فصورة العالم من العرش إلى الفرش وما بينهما من البسائط والمركبات. فهذا هو الإنسان الكبير المشير إليه قول المحققين، العالم إنسان كبير. وإنما سمي إنسانًا، لإمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق برابطة الجنسية وواسطة الإنسية. وأرادوا بالعالم حقيقة العالم وذاته وروحه الأعظم؛ أعني العقل البسـيط الذي اندمجت فيه صورة ما في العالم ظاهره وباطنه، وهو أول ما خلق الله وأبدعه».

ملا صدرا: أسرار الآيات

وهكذا كان معظم فلاسفة العرب والإسـلام على الرأي القائل بأن مطلوب العالم هو الإنسـان وبغيته وغايته، لكن بعضهم شـكك في هذا الأمر. فهذا ابن ميمون يرفض الرأي القائل بأن غاية هذا الوجود هي الإنسان. على نحو ما قد نجده في كتاب الفيلسوف اليهودي الأندلسـي ابـن عـزرا (1058 أو 1060 م/1138) ـ في كتابـه: الحديقة فـي معنى المجاز والحقيقة» ـ من أن: «كل ما خلقه [=الله] لأجل الإنسان وللإنسان»، أو قد نجده عند ابن جبيرول في كتابه «إصـلاح الأخلاق على رأي أفاضل الحكمـاء المتقدمين»، حيث يفتتحه بالقول: «أما بعد، فإنا لما شـاهدنا الإنسان أفضل مخلوقات الباري ﷻ، علمنا بذلك أنه الغرض المقصود إلى خلق جميع الجواهر والأكوان».

سعديا الفيومي: شريف وسط الأشياء التي ليست شريفة

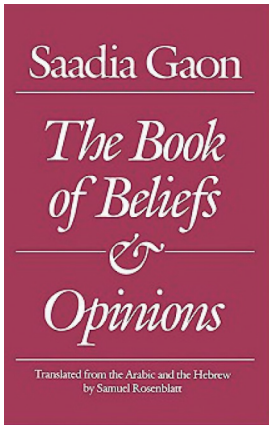
الذي عند الفيلسوف اليهودي المصري أن المقصود من العالم هو الإنسان: «إنما خلق ذلك أجمع بسبب الإنسان، ولذلك جعله في الوسط وجميع الأشياء تحيط به». ومن ثمة كان الإنسان عنده هو: «قطب العالم وقاعدته»:

«إنا إذا رأينا المخلوقين كثيريـن، فليس ينبغي لنا أن نتحير عن المقصود منهم أيما هو؛ لأن ههنا بابًـا طبيعيًّا يتبين لنا به من هو المقصود من جميع المخلوقين. فإذا فحصنا بذلك الباب وجدنا المقصود هو الإنسان. وذلك أن العادة والبنية تجعل من كل شريف في وسط الأشياء التي ليست شريفة مثله. فنبتدئ من صغير الأشياء ونقول: إن الحب متوسط

من هو سعديا الفيومي؟

ويُدعى أيضًا «سعديا جاؤون» (883ـ 943هـ). وُلد في مصر (في قرية أبو صوير بالفيوم)، وتلقَّى في قريته تعليمًا عربيًا فتوفر له العديد من المعارف العربية الإسلامية في عصره، كما درس الكتاب المقدَّس والتلمود، ثم توجَّه إلى فلسطين حيث أكمل دراسته. وقد بدأ في وضع مؤلفاته في سن مبكرة، فذاعت شهرته. وحينما ذهب إلى العراق، عُيِّن في حلقة سورا التلمودية. وسعيد بن يوسف هو أول من ترجم العهد القديم إلى العربية، كما كتب تفسيرًا لمعظم أجزائه. من أهم أعماله الفلسفية: كتاب الأمانات والاعتقادات.

داخل جميع الورق، وذلك أن للحب أشرف منه إذ نبت النبات وقوامه منه، وكذلك ما ينبت منه الشجر إن كان هو المأكول كان متوسطًا للثمرة كالجوزة وإن كان من نواته كانت النواة متوسطة كالثمرة ولم يلتفت إلى المأكول وترك خارجها يحفظها، وكذلك محة البيضة المتوسطة لها، لأن منها يكون الفرخ والفروج، وكذلك قلب الإنسان هو متوسط صدره، لأنه مسكن النفس والحرارة الغريزية، وكذلك الروح الباصرة متوسط العين، لأن البصر يكون به. فلما رأينا هذه القضية منتشبة في كثير من الأشياء، ثم وجدنا الأرض متوسطة والسماء والأفلاك تحيط بها من جميع جهاتها صح عندنا أن الشيء المقصود به الخليقة هي في الأرض، ثم تصفحنا جميع أجزائها، فرأينا التراب والماء مواتين، فوجدنا البهائم غير ناطقة، فلم يبق إلا الإنسان، تيقنا أنه الغرض المقصود لا محالة (...).



فلما تبينت هذه الأصول وما يتفرع منها علمت أن تشريف الإنسان ليس هو وهمًا وقع في نفوسنا ولا ميل ملنا به إلى محاباته ولا إيثار حملنا وعجب وصلف إن ندعيه لأنفسنا إلا حقًّا صحيحًا وصدقًا مبينًا. ولم يشرفه الحكيم بهذا الأمر إلا لأنه جعله موضعًا لأمره ونهيه (...) وينبغي أن أرسم ما فردته في هذا الباب مما يحتاج إليه، وأقول:

إني تفكرت فقلت: كيف يكون المعول من جميع ما في العالم على الإنسان فهو ذا نشاهد جسمه صغيرًا حقيرًا؟ فتثبت في ذلك فوجدته وعلى جسمه صغير فنفسه أوسع من السماء والأرض إذ يحيط علمه بما فيهما، نعم حتى بلغت إلى المعرفة بما فوقها الذي به يكون قوامها؛ أعني الباري تعالى وتقدس (...).

وتفكرت في قصر عمره وما لم يحيا دائمًا، فتبينت أن الخالق إنما أعطاه هذا العمر القصير في هذه الدنيا التي هي دار كلفة، ووعده أنه إذا نقل فله الحياة الدائمة (...).

وتفكرت أيضًا كيف مع تفصيل الإنسان هذه بنية جسمه ضعيفة مركبة من الدم والبلغم والمرتين وهلا كانت أجزاؤه صافية متشابهة، فرددت هذا الخاطر وقلت: إن سِمنا هذا فإنما نسوم أن يخلق كوكبًا أو ملكًا؛ لأن جسم الإنسان المعلوم هو هذا المخلوق من هذه الأخلاط، وهو أصفى هذه الأشياء الأرضية، وما كان أصفى منها فهو أحد اثنين: إما ملك أو كوكب، فمن سلم أن يجعل جسم الإنسان من أجزاء ليس هي أجزاؤه، فإنما سلم إبطاله كمن سأل ألا تكون سماء إلا من تراب ولا تكون أرض إلا من نار الذي سلم المحال وما ليس بحكمة (...).

وتفكرت أيضًا في هذه الأمراض التي تحل به وقلت: هلا وقيها أو دفعت عنه، فوجدتها صالحة له لتردعه عن أخطائه وتذلّله لربه وتعدل أحواله (...).

وتفكرت أيضًا في تسليط الحر والبرد عليه وإحساسه بسموم الهوام والمؤذيات، فعلمت أن إشعاره بذلك صلاح له؛ لأنه لو كان لا يحس بألم كان لا يفرَق عقاب ربه؛ لأنه إذا قال له: إني أؤلمك لم يدر ما الألم، فأحسه بهذه الآلام لتكون له أنموذجًا (...).

وتفكرت في هذه الدواعي المذكورة المركبة فيه والشهوات التي كثير منها آفة عليه، فتبينت أن الحكيم لم يركبها فيه إلا ليضع كل واحدة في موضعها بالعقل الذي رزقه إياه: أما شهوة الغذاء، فلإقامة الصورة، وأما شهوة الغشيان فلإقامة الخلف، ويتناول الجميع على ما بيَّنه له وأحله، فإن هو تناوله من جهة الحلال كان معذورًا، وإن تناوله من الحرام كان ملامًا (...).

وتفكرت كيف أعد له العذاب الأليم والتخليد في النار، فرأيت أن ذلك بإزائه النعيم الدائم والتخليد في الثواب، وأنهما جميعًا إن لم يكونا كذلك فلم يرغب بكل ترغيب ويرهب بكل ترهيب (...).

وتفكرت في أنه قبل ذلك قد أمر فيه في دار الدنيا بالقتل على ضروب، فتبينت أن هذه لمصلحته وليست بخارجة عما في العقل؛ لأن العقل يقضي كما يرى الإنسان الواحد إن قطع بعض أعضائه مما فسدت بسم أو مرض صواب ليسلم باقي جسده، كذلك يرى جنس الناطقين أن قتل من فسد منهم وأفسد في البلاد صواب ليسلم باقي الجنس (...).

فبعد تعديدي هذه السبعة أبواب من أبواب العدل في أمر هذا الإنسان أقول وكذلك كل ما تشبه لمؤمن مما أشبهها ينبغي أن يحسن به الظن، فإنه يجد لا محالة له وجه من الحكمة (...)».

سعديا الفيومي: كتاب الأمانات والاعتقادات

ابن ميمون: كلا، ما جعل الإنسان من أجل الإنسان ولا ينبغي له

يتساءل ابن ميمون تساؤل المنكر: أيّ شيء يكون الإنسان، إذا ما هو قورن بمقادير الأكوان، حتى يصير هو الغاية من كل هذا العالم، وحتى يكون كل شيء صنع من أجله؟ وإذ يؤكد على مدى صغر حجم الأرض ـ موطن الإنسان ـ بالقياس إلى بقية الأفلاك، يتساءل: «وإذا كانت الأرض كلها لا جزء لها عند فلك الكواكب، فما هي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات؟ فكيف يتخيل أحد منا أنها من أجله وسببه، وأنها آلات له؟» ويضرب المثال العجيب التالي، مثل من يقول بأن كل الأفلاك جعلت من أجل غاية هي الإنسان كمثل صانع عمل آلات زنتها قنطار حديد [عديل الأفلاك] لعمل إبرة صغيرة [عديل الإنسان] زنتها حبة، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد.

ويخلص إلى تقرير الأمر التالي:

«واعلم أن معظم الأوهام الداعية للحيرة في طلب غاية وجود العالم بجملته أو غاية جزء من أجزائه، إنما أصلها غلط الإنسان في نفسه، وتخيله أن الوجود كله من أجله فقط، والجهل بطبيعة هذه المادة السفلية وجهل المقصود الأول وهو إيجاد كل ما يمكن وجوده. إذ الوجود خير بلا شك. فمن أجل ذلك الغلط وجهل هذين المعنيين تحدث الشكوك والحيرة، حتى يتخيل بعض أفعال الله لعبًا وبعضها عبثًا وبعضها باطلًا».

ويضيف ابن ميمون في مكان آخر:

«كثيرًا ما تحيرت أذهان الكاملين في طلب غاية هذا الوجود ما هي. وها أنا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب، فأقول: كل فاعل يَفعل بقصد. فلا بد لذلك الشيء الذي فُعل من غاية ما من أجلها فُعل. وهذا بيّن لا يحتاج إلى برهان بحسب النظر الفلسفي. وكذلك هو بيّن أيضًا أن الشيء الذي فُعل بقصد هكذا حادث بعد أن لم يكن. ومما هو بيّن أيضًا ومجمع عليه أن الواجب الوجود الذي ما عدم قط ولا يعدم لا يقتصر لفاعل، وقد بيّنا ذلك، ولكونه غير مفعول، سقط طلب الغاية. فلذلك لا يقال ما غاية وجود الباري تعالى؟ إذ ليس هو شيئًا مخلوقًا.

فقد بان بحسب هذه المقدمات أن الغاية إنما تطلب لكل حادث فعل بقصد ذي عقل؛ أعني لما له مبدأ عقلي، فيلزم ضرورة أن يبحث عن السبب الغائي ما هو. أما الشيء غير الحادث، فما تطلب له غاية كما ذكرنا.

وبعد هذا التمهيد، فلتعلم أنه لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود، لا على رأينا القائلين بحدث العالم، ولا على رأي أرسطو في القدم، وذلك أن بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية أخيرة لجزء من أجزاء العالم. لأنه لا يسوغ على رأيه أن يقال: ما غاية وجود السماء، ولِمَ كانت بهذا القدر وهذا العدد؟ ولا لِـمَ كانت المادة هكذا، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو من النبات. إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدي الذي لم يزل ولا يزال. وإن كان العلم الطبيعي يبحث عن الغاية لكل موجود طبيعي، لكن ليست هي الغاية الأخيرة التي كلامنا في هذا الفصل فيها (...).

فأما بحسب رأينا ومذهبنا في حدوث العالم بأسره بعد العدم، فإنه قد يظن أن هذا السؤال لازم؛ أعني طلب الغاية لكل هذا الوجود. وكذلك يظن أن غاية الوجود كله نوع الإنسان فقط ليعبد الله. وأن كل ما فُعل، إنما فُعل من أجله، حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه، ولإيجاد ضرورياته (...) وإذا كانت الأفلاك من أجل الإنسان، فناهيك بسائر أنواع الحيوان والنبات. وهذا الرأي إذا تُعقب كما يجب على العقلاء أن يتعقبوا الآراء تبين ما فيه من الدخل. وذلك بأن يقال لمعتقد هذا: هذه الغاية التي هي وجود الإنسان، هل البارئ قادر على أن يوجده دون هذه التوطئات كلها أو لا يمكن أن يوجد إلا بعد هذه؟ فإن قال قائل: إنه يمكن، وأن الله قادر أن يوجد الإنسان دون سماء مثلًا، فيقال: فما فائدته في هذه الأشياء كلها التي لم تكن هي الغاية بل هي من أجل شيء يمكن وجود ذلك الشيء دون هذه كلها، وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان قيل: أن يعبد الله؛ فالسؤال باق، وهو ما الغاية في كونه يعبد الله وهو تعالى لا يزداد كمالًا، بأن يعبده كل ما خلق، ويدركونه حق الإدراك، ولا يلحقه نقص بأن لا يكون سواه موجود أصلًا. فإن قيل: فإن ذلك ليس لكماله بل لكمالنا، لأن ذلك هو الأفضل وهو كمالنا، لزم السؤال بعينه. وما غاية وجودنا بهذا الكمال؟ فلا بد ضرورة أن ينتهي الأمر إلى إعطاء الغاية إلى: كذا شاء الله، أو كذا

اقتضت حكمته. وهذا هو الصحيح (...) وإذا كان الأمر هكذا، ومع اعتقاد الحدث لا بد أن نقول: إنه ممكن أن يوجد خلاف هذا الموجود أسبابه ومسبباته تلزم الشناعة في وجود كل ما وجد غير الإنسان أنه وجد للاغاية أصلًا. إذ الغاية الواحدة المقصودة ـ وهي الإنسان ـ يمكن وجوده دون هذه كلها. فلذلك الرأي الصحيح عندي بحسب الاعتقادات الشرعية، ويطابق ذلك الآراء النظرية ـ وهو أن لا يُعتَقد في الموجودات كلها أنها من أجل وجود الإنسان، بل تكون أيضًا سائر الموجودات كلها مقصودة لذاتها، لا من أجل شيء آخر. ويسقط أيضًا طلب الغاية في جميع أنواع الموجودات، ولو بحسب رأينا في حدوث العالم.

لأنا نقول: جميع أجزاء العالم أوجدها بإرادته، منها مقصودة لذاتها، ومنها من أجل شيء آخر. ذلك الآخر مقصود لذاته. وكما شاء أن يكون نوع الإنسان موجودًا، كذلك شاء أن تكون هذه الأفلاك وكواكبها موجودة. وكذلك شاء أن تكون الملائكة موجودة. وكل موجود، إنما قصد به ذات ذلك الموجود. وما لا يمكن وجوده إلا بعد تقدمة شيء، أوجد ذلك الشيء أولًا كتقدم الحس للنطق (...) ونلتزم اعتقادًا أن هذا الوجود كله مقصود منه تعالى بحسب إرادته، ولا نطلب لذلك علة ولا غاية أخرى بوجه، كما لا نطلب غاية وجوده تعالى. كذلك لا نطلب غاية إرادته التي بحسبها حدث كل ما حدث ويحدث على ما هو عليه. فلا تغلط في نفسك وتظن أن الأفلاك والملائكة إنما وجدت من أجلنا (...) فهكذا ينبغي أن يُعتقد. فإن الإنسان إذا علم نفسه، ولم يغلط فيها، وفهم كل موجود بحسبه، استراح ولا تشوش أفكاره بطلب غاية لما لا غاية له، إلا وجوده المتعلق بالمشيئة الإلهية وإن شئت قلت الحكمة الإلهية».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

12 ـ وهل العالم حادث فان فاسد؟ وهل هو يموت؟ وإن كان فكيف؟

جواب أبي نصر الفارابي:

«سئل [الفارابي] عن العالم: هل يكون فاسدًا أم لا، وإن كان مكونًا فاسدًا، فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الأجسام؟ أم هو نوع آخر؟ فكيف ذلك؟ فقال:

الكون في الحقيقة هو تركيب ما أو شبيه بالتركيب، والفساد هو انحلال ما أو شبيه بالانحلال، وإن قيل مكان التركيب والانحلال: الاجتماع والافتراق جاز ذلك أيضًا، وكل ما كان تركيبه أطول، وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثر، كان انحلاله في زمان أطول، وكل ما كان من هذين ذا أجزاء أقل، كان زمانه في التركيب والانحلال أقصر. وأقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان؛ لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز التركيب والتحليل إلا في الزمان؛ وللزمان بدء، وبدؤه هو الآن المحض، فبدء الشيء غير الشيء، والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين فقط إنما يكون في الآن المحض، والذي يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان، وطول

ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقلتها، وأجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك إنما هي مركبة من أشــياء أكثر من اثنين. فكونها وكذلك فسادها لأجل الكثــرة التي في أجزائها وبســائطها في زمــان. وكل العالم إنمــا هو مركب في الحقيقة من بسيطين، وهما المادة والصورة المختصان. فكونه كان دفعة بلا زمان على ما بيَّنا، وكذلك يكون فساده بلا زمان. ومن البين أن كل ما كان له كون، فله لا محالة يكون فساد. فقد بيَّنا أن العالم بكليته متكون فاسد، وكونه وفساده لا في زمان. وأجزاء العالم متكونة فاسدة، وكونها وفسادها في زمان، واللّٰه تعالى وتبارك هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد».

الفارابي: مسائل متفرقة

كتاب
الكونية والنسبية

ويتضمن:

1 ـ هل الأصل في بني الإنسان الاختلاف أم الائتلاف؟ 231

2 ـ وما هي أسباب الاختلاف بين بني البشر؟ 235

3 ـ وهل يمكن حمل الناس على الاتفاق؟ 236

4 ـ وماذا عن أحكامنا وآرائنا: أهي نسبية أم هي مطلقة؟ 241

5 ـ وهل معرفتنا بالأشياء تامة أم ناقصة؟ 242

6 ـ وماذا عن أخلاق بني البشر: أهي على منوال واحد؟ 243

7 ـ وهل ما يهتدي إليه العقل من أفكار نسبي أم مطلق؟ 247

8 ـ وهل للمعرفة من أخلاقيات تخصها؟ 252

كتب ابن سينا إلى تلامذته وقد أكثروا السؤال عليه:
«الإنســان ما يجهل أكبر مما يعرفه، وإذا عرف شــيئًا من وجه فليس يلزمه أن يعرفه من كل الوجــوه، ولا ذلك يوقع خللًا فيما يعرفه، لا ســيما أنا مع اعترافي بالقصــور وإصراركم على البحث والتنقير».

ابن سينا: المباحثات

«ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يحب أن يكون من أهل الحق».

ابن رشد: تهافت التهافت

«والأمم كلها شركاء في العقول، وإن اختلفوا في اللغات»

أبو حيان التوحيدي

«لست العيار على هذا الخلق».

أبو حيان التوحيدي

«إنّي لأعجب من ناس يقولون: كان ينبغي أن يكون الناس على رأي واحد، ومنهاج واحد، وهذا ما لا يستقيم ولا يقع به نظام».

عيسى بن زرعة

«والتسرع إلى تكذيب الأقوال آفة من آفات النفس، والطمأنينة بها قبل الاختيار مضادة لطريق الحزم، والإصرار على التوقف مذلة لسلطان العقل».

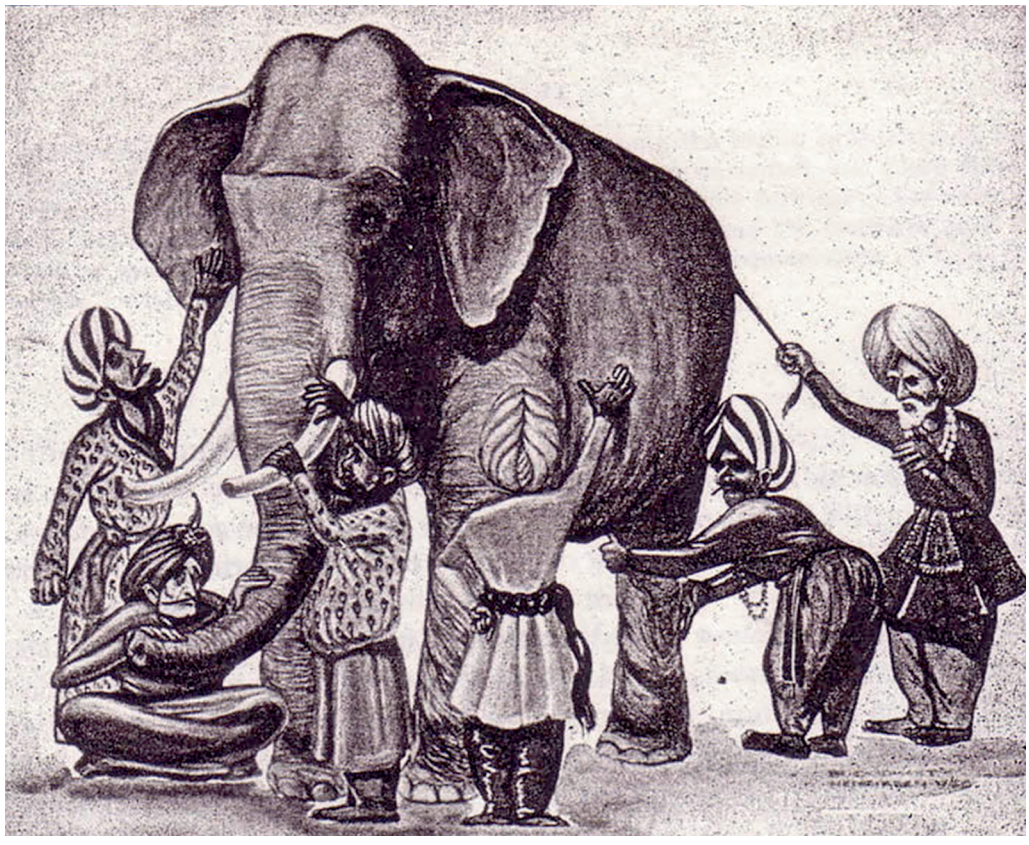
أبو الحسن العامري

حكاية العميان والفيل:

«سمعتُ أبا سليمان يقول: قال أفلاطون: إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة. قال: ومثال ذلك عميان انطلقوا إلى فيل، فأخذ كل واحد منهم جارحة منه، فجسها بيده، ومَثَّلَها [تصورها] في نفسه، ثم انكفأوا. فأخبر الذي مس الرجل أن خِلقة الفيل طويلة، مدورة، شبيهة بأصل الشجرة وجذع النخلة. وأخبر الذي مس الظهر أن خِلقته شبيهة بالهضبة العالية، والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مسَّ مشفره أنه شـــيء لين لا عظم فيه، وأخبر الذي مسَّ أذنه أنه منبسط، رقيق، يطويه، وينشـــره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك، وكل يكذب صاحبه، ويدعي عليه الخطأ والغلط والجحد فيما يصفه من خلق الفيل. فانظر إلـــى الصدق كيف جمعهم، وانظر إلى الكذب والخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم؟

وكان يقول؛ أعني أبا سليمان: هذا مَثَل يشـــتمل على نكت حسنة مفهومة، لا خفاء بها عند من ســـمعها بتحصيل، وتدبرها ببيان. قال: ولهذا لا تجد عاقلًا في مذهب يقول شيئًا، إلا وهناك ما قد اقتضاه ذلك بحسب نظره، والسابق إلى قلبه، والملائم لطبعه، والموافق لهواه. ولكن البارع، المتسع، المحصل، له المزيد في السبق والفلج [الظفر] بالتبريز».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات



فقد تحصل، أنه في البدء كان ثمة الاختلاف:

1 ـ هل الأصل في بني الإنسان الاختلاف أم الائتلاف؟

أبو الريحان البيروني: الاختلاف في جبلة الإنسان

«الإنسان في جِبلته مركب البدن من أمشاج متضادة لا تجتمع إلا بقهر قاهر، والنفس في أكثر أحوالها تابعة لمزاج البدن، فتتلوَّن لذلك وتختلف أخلاقها. ومعلوم أن المقهور على اجتماع دائم النزاع إلى إزالة القهر عنه بالافتراق، وإن وكد الضد هو مغالبة الضد الذي له وإحالته إلى ما عنده، وإن كان سبب ما يلحق الحيوان من الآفات والأدواء التي تهتاج من داخله من المتضادات المطيفة به من خارج. ثم إن الإنسان يعراه في ذاته ومسكنه بعدم آلاته مقصود بالبلايا من غيره دائم الحاجة إلى ما يقيه والاضطرار على ما يكفيه ـ قال:

تموت مع المرء حاجاته وتبقى له حاجة ما بقى

وليست من جنس واحد فيستقل بعبئها ويكفيه معاون عليها، إنما هي أنواع تكثر فلا يفي بها إلا نفر. ولهذا احتاج التمدن ـ وقد خالف الله عز اسمه من أجل التخيير والتحزب. وهذا الاجتماع في القرى بين الأهواء والهمم كيلا يطبقوا على اختيار واحد هو الأفضل، فيضيع ما دونه ويؤدي تساويهم إلى هلاك جملتهم ـ فلما اختلفت المقاصد والإرادات افتنت الحرف والصناعات واتخذ بعضهم بعضًا سخريًّا ـ يعمل له بالعدل دائمًا في التعاوض في التسخير بالجور. والاستيجار لا يدوم ولا يستقيم إلا إن كثرة الآراب وتباينت أوقاتها. واستغناء الواحد أحيانًا عما عند الآخر ألجأهم إلى طلب أثمان عامة بدل الأعواض الخاصة، فاختاروا لها ما راق نظره ورواؤه ـ وعز وجوده وطال بقاؤه ـ ثم انقاد للتعظيم بالتوحيد والتصغير بالتجزئة والتبديد والتختم بالتنقيش والتصوير مترددًا بين صنوف الهيئات والصور ثابت هي ولاؤه ومادته ـ وكما أن الله ﷻ أزاح علل خلقه من الآلات وهدى الإنسان بالعقل المنبه على الآيات ثم أرسل صلوات الله عليهم أجمعين المرشدين إلى صلاح العقبى وبالملوك خلفائهم في الورى بحمل الكافة على قضية العدل في مصالح الدنيا كلها ـ كذلك لرأفته على خلقه وظاهر عنايته بهم خزن لهم قبل خلقه إياهم جميع الموزونات في أرحام الأرضين تحت الرواسي الشامخات الانتفاع بها في الاجتلاب والدفاع ـ إليه يرجع قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: 19]، ثم قدر في الفضة والذهب جميع ما صالح الناس عليه حتى يحكى أثمان المطلوبات وهداهم إليها فاستخرجوها من معادنهما التي عديا فيها دهورًا ووكل السياسة بهما ليحفظوهما من تمويه الخونة أشباههما المغايرة إياهما إبدالًا عنهما وليهذبوهما عن الأدناس بالسبك والطبع فما من حق مع محق إلا بإزائه بأكل مع مبطل يروم به ترويجه في مكانه ـ وهذا وأمثاله هو المحوج أولى الرياسة إلى مراعاة شروط السياسة ليستحقوا اسم الخلافة في الخلق وسمة الظل في الأرض عند

التقبل بأفعاله سبحانه في التعديل بين الرفيع والوضيع والتسوية بين الشريف والضعيف من خلائقه ووفق اللّٰهَ تعالى للخير كل مستوفق إياه».

أبو الريحان البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر

الحسن بن مقداد: الناس من جبلتهم مفترقون

«إن الناس في أصل جبلتهم وبدء خلقتهم وأول سننهم قد افترقوا مجتمعين، واجتمعوا متفرقين، واختلفوا مؤتلفين، وائتلفوا مختلفين، وأحاسيسهم متوقدة، وظنونهم جوالة، وعقولهم متفاوتة عاملة وآراؤهم سانحة. وكل منهم يتفرد بمزاج وشكل وطباع وخلق ونظر وذكر وأصل وعرق واختيار وإلف وعادة وضراوة ونفرة واستحسان واستقباح وترق ووقفة وإقدام وجسارة وشهادة وبهت ومكابرة. هذا سوى أعراض كثيرة مختلفة لا أسماء لها عندنا خالصة ولا صفات مميزة.

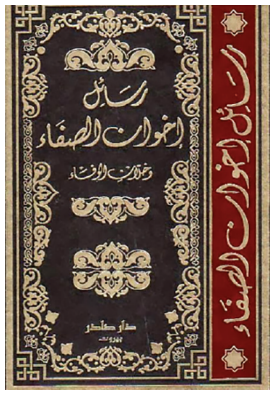
مثل هذا مثل رجل أصلح طعامًا كثيرًا واسعًا مختلفًا من كل لون وجنس، ومذاق ورائحة، ووضع ونضد، وحرارة وبرودة، وحلاوة وحموضة، ومرارة وحرافة. ونصبه على مائدة واسعة لجمع ذي عدد جم. فمتى لم تكن المائدة ذات ألوان مختلفة وأطعمة متباينة في القلة والكثرة، والملوحة والحرارة، والغرفة والتقدمة، لم يقبل كل إنسان على ما تنفتق به شهوته الخاصة، ولم تمتد إليه باللون الذي تدعو إليه العين؛ لأن للعين نوعًا من الطب ليس للفم، وللنفس أيضًا مثل ذلك؛ أعني النفس المغتذية. هذا غير ما هو مطلوب للنفس الناطقة من الترتيب والتكرمة والإيناس والمحادثة».

مقتطف من كتاب «صوان الحكمة»

أبو إسحاق الصابي: الاختلاف أصل لا أصل له، وعلة لا علة لها، وكل واحد ينتحل ما شاكله

«قال أبو الخطاب للأديب [الصابي]: هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء، وإلى العناصر بالجملة؟

فقال [أبو إسحاق الصابي]: «نعم، لها نسبة قوية، وعلاقة شديدة، ورباط متين، إلى هذه الأمور التي تنظر فيها، أو تطيف بها، أو تطل عليها. ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس في حال من الأحوال، وسبيل من السبل، ولو أمكن ذلك لوجد! ألا ترى أنه لا سبيل إلى أن يكون الناس كلهم طوال القدود أو قصارها، وضخام الرؤوس أو صغارها، وفصحاء الألسنة أو لُكْنَها، أو على مذهب واحد ومقالة واحدة؟ كيف يكون هذا، أو يظن هذا، والطبيعة إنما تعطي صورتها لكل شيء بحسب قبوله وتهيئته ومواتاته؟ فلين الزبد من عطية الطبيعة، ولكن على قدر قبوله، وصلابة الحجر من عطية الطبيعة ولكن على قدره. فاختلاف الصور إنما نشأ من اختلاف المواد. وهذا أصل لا أصل له، وعلة لا علة لها؛ لأنه



لم يفعله فاعـل على ذلك، بل الصورة من شـأنها هذا، والمادة من شـأنها ذلك، والأمر مستتب على سنن ما ترى. فعلى هذا كل أحد ينتحل ما شـاكله مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه، وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

إخوان الصفا: إنما الناس مختلفون

«اعلم أن الناس مختلفون في آرائهم ومذاهبهـم، كما هم مختلفون في صُوَر أبدانهم، وأخلاق نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم. واعلم أن سبب اختلاف أخلاقهم هو من أربع جهات: إحداها من جهة اختلاف تُرب بلادهم وتغيُّرات أهويتها والأزمان التي تنشأ فيها، والأُخرى من جهة نشوئهم على عادات من يربِّيهم ويؤدِّبهم، والأُخرى من جهة أشكال الفلك، ومواضع الكواكب في أُصول مواليدهم، ومسـاقِط نُطَفهم، وقد بيّنا طرَفًا من هذا العلم في رسـالة الأخلاق. ونريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفًا من فنون اختلافات العلماء الذين هم أصَّلُوا الآراء والمذاهب، وفرّعوا منها أنواع المقالات والأحكام، وكم هي تلك الآراء والمذاهب، وما هي تلك الأسـباب التي أدّت بالعلماء إلى الاختلاف، وكم هي. ولكـن قبل ذلك نحتاج أن نذكر أجناس الأشياء التي اختلفوا فيها، كم هي، وما هي، فنقول:

إن الأشياء المُختلف فيها ثلاثة أنواع: أولها في الترتيب هي الأُمور المحسوسة، وبعدها الأُمور المعقولة، وبعدها الأُمور الإلهية المُبرهنة:

أما الأُمور المحسوسـة فهي صوَرٌ في الهيولى تُدركها الحواسّ المباشرة لها، وتنفعل عنها، كما بيَّنا في رسالة الحاس والمحسوس.

وأما الأُمور المعقولة فهي رسـوم تلك المحسوسـات التي أدّتها الحـواس إلى القوّة المتخيلة، إذا بقيت مُصوّرة في الأوهام بعد غيبة المحسوسات عن مباشرة الحواسّ لها، كما بيّنا في رسالة العقل والمعقولات.

وأما الأُمور الإلهية المبرهنة فهي أشـياء لا تُدركها الحـواسّ، ولا تتصوّرها الأوهام، ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثةٌ للعقول إلى الإقرار بها والقبول لها، كما نبيّن ذلك في كتب الهندسة وبيان المنطقية جميعًا. مثال ذلك أنه قد قام البرهان في كتاب أُقليدس على أن كل مقدار ذي نهاية، أيّ مقدار كان، جسمًا كان، أو سطحًا، أو خطًّا، فإنه يمكن أن يوجد منه ظِـلّ دائمًا أبدًا لا يفنى. وهـذه الحكمة مما لا تُدركها الحـواسّ، ولا تتصوّرها الأوهام البتّـة. وأمثال هذه الحكمة كثيرة في هذه الكتب، وفي غيرها من كتب الهندسـة. وهكذا أيضًا قد قام البرهان بطريق المنطق الحِكْميّ الفلسفي على أن خارج العالم لا خلاء ولا ملاء. وهذه الحكمـة أيضًا مما لا تُدركها الحواسّ ولا تتصورهـا الأوهام. وأمثال هذه الأشياء كثيرة معروفة عند العلماء، بخاصّة إقرار الموحّدين لله والعارفين به بأن الله تعالى حيّ، قادر، عالم، حكيم، خالق، لا يوصَف بالقيـام ولا بالقعود، ولا الدخول ولا الخروج،

ولا الحركة ولا السكون، وما شاكل ذلك من الأوصاف مما يوصف بها النفس والعقل الفعّال، والصور المجردة من الهيولى، وما شاكلها من الجواهر البسيطة المُسمّين الملائكة والرُّوحانيين. وذلك أن الحواسّ لا تدركها ولا تتصوّرها الأوهام بوجه من الوجوه ولا بسببٍ من الأسباب.

فأما أوصاف الجاهلين باللّٰه فهي أنهم يصفون اللّٰه تعالى بصفات المخلوقين بعد أن نزّه اللّٰه تعالى نفسه عن ذلك بقوله: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ إِلَّا عِبَادَ ٱللَّهِ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [الصافات: 159، 160]. فقد تبيّن إذن مما ذكرنا أن الأُمور المُبرهنة التي لا تدركها الحواس ولا تُصوِّرها الأوهام، ولكن البرهان الضروري والحجة القاطعة يضطران العقول إلى الإقرار بها مقرّرة.

ثم اعلم أن البراهين هي ميزان العقول، كما أن الكيل والذَّرع والشاهِين موازين الحواسّ، وكما أن الناس إذا اختلفوا في حَزْر شيء وتخمينه من الأشياء المحسوسة، رجعوا إلى حُكم الكَيل والذَّرع، ورضوا بها، وارتفع الخُلف من بينهم، فهكذا العقلاء الذين يعرفون البراهين الضَّرورية، إذا اختلفوا في حكم شيء من الأشياء التي لا تُدرَك بالحواس، ولا تُتصوّر بالأوهام، رجعوا عند ذلك إلى دليل وبُرهان، وما ينتج من المقدمات الضرورية، وأقروا بها، وقبلوها، وإن كانت لا تُدركها الحواس، ولا تتصوّرها الأوهام؛ لأنهم يرون الإقرار بالحق أَولى من التمادي في الباطل. وقد تبين مما ذكرنا أن الأُمور المُختلف فيها ثلاثة أجناس حَسْبُ، التي هي المحسوسة أو المعقولة أو المبرهنة. ونريد أن نذكر الآن كميّة أسباب اختلاف الناس في إدراكهم من كم وجهٍ يكون.

اعلم أن أسباب اختلاف الناس في إدراك هذه الأُمور الثلاثة التي تُعلَم وتُعرَف من ثلاث جهات؛ إحداها: دقة المعاني ولطافتها وخَفاؤها، والثانية: فنون الطرق المؤدّية إليها الأسباب المُعِينةُ على إدراكها، والثالثة: تفاوت قُوى نفوسهم الدرّاكة لها في الجودة والرداءة ـ وهي الأصل والسبب في اختلافهم في الآراء والمذاهب، وسائرُها فروعٌ عليها. ونحتاج أن نشرح هذا الباب فنقول:

لما كان الإنسان إنما هو جُملة مجموعة من جسد جسماني ونفس روحانية، صار يُقوّي نفسه الروحانية بدَرك المعقولات، كما أن بأعضاء جسده الجسماني يَعمَل الصنائع، لأن كليّة العلوم موضوعة بإزاء قوى نفوس جميع الناس، كما أن كُليّة الصّناعات البشرية موضوعة بإزاء قوى أجساد جميع الناس، وذلك لأنه لا يتهيأ لإنسان واحد بقوته الجُزئية الاستنباط لجميع العلوم، والاحتمال لسائر الصنائع، وذلك أن لنفسه قوًى كثيرة، وله بكل قوة منها أفعال عجيبة، كما أن لجسده مفاصل كثيرة وأعضاءً طريفة، وله بكل عضو من جسده حركات مختلفة، كما بيّنا طرفًا من هذا الفن في رسالة تركيب الجسد.

ولكن نريد أن نذكر هنا ثمانية أنواع منها، وهي القوى الدرّاكة للمعلومات، ونبدأ أولًا بذكر القوى الحسّاسة الخمس، إذ كانت هي أول قوى النفس التي ينال بها الإنسان العلوم

والمعارف، ثم نذكر القوة المتخيّلة التي مَســكِنها مُقدَّم الدماغ، ثــم القوة المُفكِّرة التي مسكنها وسط الدماغ، ثم القوة الحافظة التي مَسكِنها مؤخر الدماغ.

ثم اعلم أن الناس متفاوتون فــي الدرجات في هذه القوى بيــن الجودة والرداءة في إدراكهم المعلومات، تفاوتًا بعيدًا، وهي أحد أسباب اختلافهم في الآراء والمذاهب، ومنهم من يكون دون ذلك، ومنهم من لا يُبصر شيئًا البتّة.

وهكذا تجد حالهم في القوة الســامعة؛ وذلك أن منهم من يكون جيّد الســمع يسمع الأصوات الخفيّة، ويميّز بين النغمات الموزونة والمُنزَحِفة، ومنهم من يحتاج في ذلك إلى مفاعيل العَروض، ومنهم من لا يُحس بشيء من ذلك.

وعلى هذا القياس يكون حُكمهم في سائر قوى حواسّهم من الذوق واللمس والشَّم، وهكذا حُكمهم في ذكاء نفوسهم، وجودة قرائحهم، وصفاء أذهانهم، وذلك أنك تجد كثيرًا من الناس من يكون جيّد التخيُّل، دقيق التمييز، ســريع التصوُّر، ذَكُــورًا حَفوظًا، ومنهم من يكون بليدًا بطيء الذِّهن، أعمى القلب، ساهي النفس، فهذا أيضًا أحد أسباب اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب؛ لأنه إذا اختلفت إدراكاتهم اختلفت آراؤهم واعتقاداتهم بحسب ذلك».

رسائل إخوان الصفا

2 ـ وما هي أسباب الاختلاف بين بني البشر؟

أبو حيان التوحيدي: اختلاف الآراء باختلاف الأشياء

«باختلاف الأشــياء تختلف الظنون وتنقســم الأفكار في طلب الحق وتوخي الصواب. وليس الحق شــخصًا في محل يطوى إليه (...) وليس العالَم تابعًــا لرأيك، ومحمولًا على استحســانك واســتقباحك، بل يجل عن مقاحم فكرك، ويعلو على غايات فهمك. فإنك ترى لنفســك محلًّا ليست به، فتقول: «هذا حســن وهذا قبيح»، دون أن تقف على حقائق ذلك الحسن والقبح بعقل ما شانه الهوى، ولا تحيفه الإلف، ولا ضيعته العادة، ولا أفسده أقران السوء، ولا مني بالتخليط الرديء والمرة المســرفة. ومن لك بالكمال؟ بل من لك ببعض هذه الأحوال؟ هيهات! وأنت متردد بيــن غالب عليك، وقادح فيك، وآخذ منك، وهابط بك. إلا أن يأخذ اللّٰه بيدك، ويصرف كيد السوء عنك، ويحبس فعال الشيطان دونك، ويكون لك قائمًا بالصنع، هاديًا إلى النجاة».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء التاسع

ابن ميمون: اختلاف الناس باختلاف التربية والإلف

«قال الإسكندر الأفروديسي: إن أسباب الاختلاف في الأمور ثلاثة:

ـ أحدها: حب الرياسة والغلبة الصادان للإنسان عن إدراك الحق على ما هو.

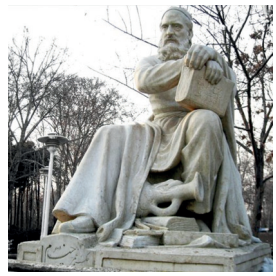
ـ والثاني: لطافة المدرَك في نفسه وغموضه وصعوبة إدراكه.

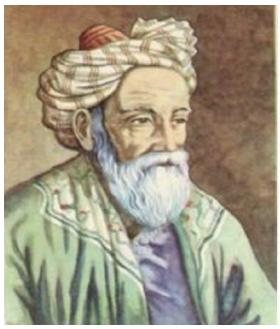
ـ والثالث: جهل المدرِك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه.

هكذا ذكر الإسكندر. وفي أزمنتنا هذه سبب رابع لم يذكره؛ لأنه لم يكن عندهم؛ وهو: الإلف والتربية؛ لأن للإنسان بطبيعته محبة ما ألفه، والميل نحوه، حتى أنك ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث وعدم اللذات وضيقة الأقوات يكرهون المدن ولا يستلذون بلذاتها، ويؤثرون الحالات السيئة المعتادة على الحالات الصالحة الغير معتادة؛ فلا تستريح أنفسهم لسكن القصور ولا لباس الحرير ولا للتنعم بالحمام والأدهان والأطياب. كذلك يحدث للإنسان في الآراء التي ألفها وربي عليها من المحبة والحماية لها والاستيحاش مما سواها».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

عمر الخيام: الأمزجة وهيئات النفس من أسباب اختلاف الناس





«من المعلوم أن أشخاص الناس متفاوتة في قبول الخير والشر والرذائل والفضائل، وذلك بحسب أمزجة أبدانهم وهيئات نفوسهم معًا. والأكثر من الناس يرون ما لهم على غيرهم حقًّا واجبًا، ويبالغون في استيفائهم ذلك، ولا يرون ما لغيرهم عليهم، ويرى كل واحد منهم نفسه أفضل من نفوس كثير من الناس، وأحق بالخير والرئاسة من غيرهم».

عمر الخيام: رسالة في الكون والتكليف

3 ـ وهل يمكن حمل الناس على الاتفاق؟

«سئل ابن سوار في دكان ابن السمح بباب الطاق: «هل ما فيه الناس من السيرة، وما هم عليه من الاعتقاد، حق كله، أو أكثره حق، أو كله باطل، أو أكثره؟» فقال: «المسألة هائلة، والجواب هين».

قيل: «أفدنا أفادك الله، فإن ركبة العلم لا تنزح وإن اختلفت عليها الدلاء وكثر على حافاتها الواردة». فقال: «صدقتم، واعلموا أنه إذا لحظ استيلاء الطبيعة عليهم، وغلبة آثارها فيهم، في الرأي المعتقد، والسيرة المؤثرة، فأكثر ذلك باطل؛ لأن سلطان العقل في بلاد الطبيعة غريب، والغريب قليل. وإن لحظ حكم العقل، وما يجب به، ويليق بجوهره، ويحسن مضافًا إليه، فأكثر ذلك حق، كان الملحوظ رأيًا أو سيرة أو عادة أو خليقة.

وعلى حسب هاتين الغلبتين يكون القضاء، ويقع الحكم. والحق لا يصير حقًّا بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلًا بقلة منتحليه. وكذلك الباطل. ولكن قد يظن بالرأي الذي قد سبق إليه الاتفاق من جلة الناس وأفاضلهم أنه أولى بالتقديم والإيثار، وأحق بالتعظيم والاختيار؛ لأنه يكون مقومًا بالبحث، مجبورًا بالفكر، مصقولًا على الزمان، تلمسه كل يد، وتجتليه كل عين. ويصير ثباته على صورته الواحدة دليلًا قويًّا، وشاهدًا زكيًّا، على حقيقته؛ لأنه يبرأ حينئذ من هوى منتحله، ويعرى من تعصب ناصره، وتبقى صورته الخاصة، وتجري مجرى السبيكة التي لا تحتاج إلى علاج المعالج، وتمويه المموه، وانتقاد المنتقد، وتنفيق المنفق، وحيلة المحتال».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

التوحيدي: تجارب الأمم ومسألة التفاضل

«فقال [الوزير]: حدّ الوصف في التزيين والتقبيح مختلف الدلائل على ما يعتقد صوابه وخطؤه، متباين، وهذه مسألة ـ أعني تفضيل أمّة على أمّة ـ من أمّهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه، ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام في هذا الباب إلى صلح متين واتفاق ظاهر.

فقلت: بالواجب ما وقع هذا، فإن الفارسيّ ليس في فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربيّ، ولا في جبلّة العربي وديدنه أن يقرّ بفضل الفارسيّ. وكذلك الهنديّ والروميّ والتركيّ والديلميّ، وبعد، فاعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين: أحدهما ما خص به قوم دون قوم في أيام النشأة بالاختيار للجيّد والرديء، والرأي الصائب والفائل، والنظر في الأوّل والآخر. وإذا وقف الأمر على هذا فلكلّ أمّة فضائل ورذائل ولكلّ قوم محاسن ومساوئ، ولكلّ طائفة من الناس في صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأنّ الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلّهم.

من هو أبو الخير الحسن بن سوار... المعروف بابن الخمار: «من أفاضل المنطقيين، ممن قرأ على يحيى بن عدي، في نهاية الذكاء والفطنة والاضطلاع بعلوم أصحابه». «وهو الذي أوصل إلينا تعليم يحيى في المنطق». ولد سنة 331هـ/942م، وتوفي سنة 407هـ/1017م.

ابن النديم

وأمّا ابن الخمار ففصيح، سبط الكلام، مديد النّفس، طويل العنان مرضيّ النقل، كثير التدقيق، لكنه يخلط الدّرّة بالبعرة ويفسد السمين بالغثّ، ويرقع الجديد بالرّثّ، ويشين جميع ذلك بالزّهو والصّلف ويزيد في الرقم والسّوم، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص، وما يعطيه باللّطف يستردّه بالعنف، وما يصفيه بالصواب، يكدّره بالإعجاب. ومع هذا يصرع في كل شهر مرّة أو مرّتين».

أبو حيان التوحيدي

فللفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم، وللرّوم العلم والحكمة، وللهند الفكر والرويّة والخفّة والسّحر والأناة، وللتّرك الشجاعة والإقدام، وللزّنج الصبر والكدّ والفرح، وللعرب النّجدة والقرى والوفاء والبلاء والجود والذّمام والخطابة والبيان.

ثم إنّ هذه الفضائل المذكورة، في هذه الأمم المشهورة، ليست لكلّ واحد من أفرادها، بل هي الشائعة بينها، ثم في جملتها من هو عار من جميعها، وموسوم بأضدادها، يعني أنه لا تخلو الفرس من جاهل بالسياسة، خال من الأدب، داخل في الرّعاع والهمج، وكذلك العرب لا تخلو من جبان جاهل طيّاش بخيل عييّ، وكذلك الهند والرّوم وغيرهم، فعلى هذا إذا قوبل أهل الفضل والكمال من الرّوم بأهل الفضل والكمال من الفرس، تلاقوا على صراط مستقيم، ولم يكن بينهم تفاوت إلّا في مقادير الفضل وحدود الكمال، وتلك لا تخصّ بل تلمّ. وكذلك إذا قوبل أهل النقص والرذيلة من أمّة بأهل النقص والخساسة من أمّة أخرى، تلاقوا على نهج واحد، ولم يقع بينهم تفاوت إلّا في الأقدار والحدود، وتلك لا يلتفت إليها، ولا يعار عليها، فقد بان بهذا الكشف أنّ الأمم كلّها تقاسمت الفضائل والنقائص باضطرار الفطرة، واختيار الفكرة. ولم يكن بعد ذلك إلّا ما يتنازعه الناس بينهم بالنسبة التراتبيّة، والعادة المنشئيّة والهوى الغالب من النّفس الغضبيّة، والنّزاع الهائج من القوّة الشهويّة.

وهاهنا شيء آخر، وهو أصل كبير لا يجوز أن يخلو كلامنا من الدلالة عليه والإيماء إليه، وهو أنّ كلّ أمّة لها زمان على ضدها، وهذا بيّن مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر، لمّا غلب وساس وملك ورأس وفتق ورتق ورسم ودبّر وأمر، وحثّ وزجر، ومحا وسطّر، وفعل وأخبر، وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها، وإن كانت في غلف غير غلف الأوّل، ومعارض غير معارض المتقدّم، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أي الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق، وعلى هذا كلّ أمّة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخى وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق، وهذا الاعتبار ينساق من شيء عامّ لجميع الأمم، إلى شيء شامل لأمّة أمة إلى شيء حاو لطائفة، إلى شيء غالب على قبيلة قبيلة، إلى شيء معتاد في بيت بيت، إلى شيء خاصّ بشخص شخص وإنسان إنسان، وهذا التحوّل من أمّة إلى أمّة، يشير إلى فيض جود الله تعالى على جميع بريّته وخليقته بحسب استجابتهم لقبوله، واستعدادهم على تطاول الدهر في نيل ذلك من فضله ومن رقي إلى هذه الرّبوة بعين لا قذىً بها، أبصر الحقّ عيانًا بلا مرية، وأخبر عنه بلا فرية، ومتى صدق نظرك في مبادئ الأحوال وأوائل الأمور وضح لك هذا كلّه كالنهار إذا متع، واستنار كالقمر إذا طلع، ولم يبق حينئذ ريب في عرفان الحقّ وحصول الصواب، إلّا ما يلتاث بالهوى، ويسمج بالتعصّب، ويجلب اللّجاج، ويخرج إلى المحك، فهناك يطيح المعنى ويضلّ المراد.

(...) وهذا شــيء يجده كلّ من كان صحيح البنية، بريئًا من الآفة، متنزّهًا عن الهوى والعصبيّة، محبًّا للإنصاف في الخصومة، متحرّيًا للحقّ في الحكومة، غير مسترقّ بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخّر بالعادة».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول

أبو سليمان السجستاني المنطقي: مسألة التفاضل بين الأمم

«وسأله الأندلسي في هذا المجلس عن الأمم وأحوالها، ونقصها وكمالها.

فقال: اشتركت الأمم في جميع الخيرات والشرور، وفي جميع المعاني والأمور، اشتراكًا أتى على أول التفاوت ووسطه وآخره، ثم استبدّت كلّ أمة بقوالب ليست لأختها، واشتراكهم فيها كالأصول واستبدادهم كالفروع، وفيما اشتركوا فيه المحمود والمذموم.

ولم يجز في الحكمة الإلهية غير هذه القســمة، لأن الاشتراك لو سبق بلا تفاوت لم يكن اشتراكًا، والتقاسم لو عري من الاتفاق لم يكن تقاسمًا، فصار ما من أجله يفترقون، به يجتمعون، وما من أجله ينتظمون، به ينتثرون.

فعلى هذا اشــتركوا في الأخلاق واللّغــات، والعقائد والصناعات، وجــرّ المنافع ودفع المضارّ، مع اختلافهم فيها بنوع ونوع.

ألا ترى أنّ لغة الهند غير لغة الروم، وكذلك الصناعة والعقيدة وما يجري مجراهما، إلا أنّهم مع هذه الأصول والقواعد تقاســموا أشــياء بين الفطرة والتنبيــه، وبين الاختيار والتقدمة، فصار الاســتنباط والغوص والتنقير والبحث والاستكشــاف والاستقصاء والفكر ليونان. والوهم والحدس والظن والحيلة والتحيّل والشعبذة للهند.

والحصافة واللفظ والاستعارة والإيجاز والاتساع والتصريف والسّحر باللسان للعرب، والرويّة والأدب والسياسة والأمن والترتيب والرسوم والعبوديّة والرّبوبيّة للفرس.

فأمّا التّرك فلها الشجاعة. والعرب تشاركها إما بالزيادة وإما بالمساواة، وليس للترك بعد هذا حظّ ولا دراية إلّا بقسط من الظلّ من الشخص.

والعرب مع منطقها البارع لها المزيّة المعروفة على الترك بعد في السياسة وإن كانت قاصرة، وأمّا الزّنج والسودان فغلبت عليها الفسولة وشاكلت البهائم الضعيفة، كما شاكلت الترك السّباع القويّة.

قيل له: إن أبا زيد قد عمل كتابًا في أخلاق الأمم. قال: قد رأيته وقرأته وقد أفاد، وكلّ من تكلم على طريقة الحكماء الّذين يتوخّون من الأمور لبابها، ويصرفون عنها قشورها، فله السابقة والتقدّم على من يخبط كفلان وفلان.

ومن جحد بلاغة العرب في الخطابة وجولانها كلّ مجال وتميّزها باللسان فقد كابر.

ومن أنكر تقدّم يونان في إثارة المعاني من أماكنها وإقامة الصناعات بأسرها، وبحثها عن العالم الأعلى والأوسط والأسفل فقد بهت.

ومن دفع مزيّة الفرس في سياستها وتدبيراتها وترتيب الخاصّة والعامّة بحقّ ما لها وعليها فقد عاند.

وهكذا من دفع ما للهند.

فليس من شخص وإن كان زريًّا قميئًا إلّا وفيه سرّ كامن لا يشركه فيه أحد، وإذا كان هذا في شخص على ما قلنا، فكيف إذا نظرت إلى ما يحويه النوع. وهكذا إذا ارتقيت إلى الجنس، وهذا لأن عرض الجنس أوسع من عرض النوع، كما أن عرض النوع أوسع من عرض الشخص، وليس دون الشخص تحت، كما أنه ليس فوق الجنس فوق. وأما انقسام هذه الثلاثة على هذا فليكون فضاء العالم غاصًّا بالطّرف والوسط والأفق وليكون سحًّا بالغًا من المصدر إلى المورد».

وعلى هذا لولا الجنس لم يوجد نوع، ولولا النوع لم يوجد شخص. وكذلك العكس.

قال أبو سعيد الطبيب: أللعالم العلويّ أجناس وأنواع وأشخاص؟

قال: كيف يخلو العالم العلويّ من هذا التقسيم، وإنما هذا الذي لحقنا في العالم السّفلي حكاية ذلك العالم العلويّ حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة.

فقال له مستزيدًا: فهل في البسائط الإلهيّة أجناس وأنواع وأشخاص؟

فقال: لا، إلا أنّ يتخذ شيء من هنالك قراره في معارض العالم السّفليّ بقوّة العالم العلويّ، وذلك كالبرق إذا خطف، والنسيم إذا لطف.

قال: فهل ينال البسائط نقص بالإخبار بالأجزاء المركبة عنها كما ينال المركّبات كمال بالأجزاء البسيطة عنها؟

فقال: لا، لأنّ ما علا يؤثّر ولا يقبل التأثير، وما سفل يتأثّر. ألا ترى أنّ ما علا من الكواكب لا يتّصل بشيء دونه، وما سفل منها يتصل بما علا عنه.

وقال له أيضًا: إذا قلنا: الرّوحانيّات، فماذا ينبغي أن يلحظ منها؟

فقال: الروحانيات على أقسام، فقسم منها متبدّد في المركّبات من الحيوان والجماد، وقسم منها مكتنف للحيوان والجماد، وبحسب هذا الاكتناف هو أبسط وألطف من القسم الأوّل المتبدّد، وقسم منها فوق القسم المكتنف، وهو الّذي منه مادّة المحيط، وقسم آخر فوق هذا الممتدّ، ثم فوق هذا ما لا يملكه وهم، ولا يدركه فهم، وذلك أنه في جناب القدس وحيث لا مرام لشيء من قوى الجنّ والإنس».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول

4 ـ وماذا عن أحكامنا وآرائنا: أهي نسبية أم هي مطلقة؟

ابن باجه: الكمال والنقص نسبيان

«قد يكون أمر ما عند قوم كمالًا، وعند آخرين نقصًا، وذلك بيّن لمن يتصفح الشرائع المختلفة والآراء والسـير. وقد يكون شيء كمالًا عند شيء ونقصًا عند شيء آخر، وهذا هو الكمال بالإضافة. وهذه قد تكون وقتًا كمالًا ووقتًا غير كمال. لكن هذا ليس يقال له: كمال، بل إنما يطلق عليه اسم الخير، فإن الخير إما أن يكون مرادفًا للكمال أو أعم منه. والأشياء التي هي كمال قد تكون بالوضع وبالشرع، فتكون في بعضها الآراء المكتوبة والآراء المكتوبة تشتمل على الكمال بالوضع فتكون عند قوم ما، وعلى الكمال المشهور فتكون عند الجميع، وما بالوضع فمختلف. فما كان كمالًا عند قوم لا يكون كمالًا عند آخرين، وكذلك من نشـأ في قوم لا تخشع نفوسهم لأمور يستهين بها آخرون. فلذلك إذا كان ما هو كمال في الوجود وكان إنسان ما من قوم قد اعتاد إلا تخشع نفسه لذلك الذي هو كمال، ثم تبين له أن الأمر كمال لم تخشـع له نفسـه، ولا أكرمه، ولا رأى أنه حصل له شيء؛ فيكون ذلك العلم عند ذلك الإنسان مطرحًا لا يحفل به إلا من لزومه عن القول. وكما أن المرضى يحسون الحلو مرًّا ويرون الواحد كثيرًا، كذلك مرضى النفوس يرون الكمال نقصًا ويرون النقص كمالًا، وكما أنه لا سبيل لهؤلاء المرضى إلّا أن يحسـوا الحلو أصلًا حتى يصلحوا، كذلك مرضى النفوس لا يمكنهم أن يروا الخير خيرًا حتى تصح نفوسهم. وكما أن من المرضى من يحس الحلو مرًّا ويقضي عليه أنه مـر، ومنهم من يحس أنه مر ويعلم أنـه حلو ويقضي أن الآفة عنده، فالأول واجب عليه أن يشتهيه وأن يطرحه والثاني ألا يشتهيه فقط، وكلاهما لا يفعل عن الحلو ما شأنه أن يفعل عنه، كذلك مرضى النفوس يلحقهم هذا بعينه فلا يفعلون عن الخير، ولا يحركهم الخير، ولا تكون الصورة الروحانية للأشياء التي هي خير تحرك هؤلاء أصلًا، بل أن حركتهم فإلى الهرب منه».

ابن باجه: من كلامه في ما يتعلق بالنزوعية

إخوان الصفا: صعوبة قلع الآراء المتمكنة في النفوس

«واعلم أيها الأخ أن من سـعادتك أيضًا أن يتفق لك معلم ذكي، جيد الطبع، حسـن الخلق، صافي الذهن، محب للعلم، طالب للحق، غير متعصب لرأي من المذاهب.

واعلم أن مثل أفكار النفوس قبل أن يحصل فيها علم من العلوم واعتقاد من الآراء كمثل ورق أبيض نقي لم يكتب فيه شيء، فإذا كتب فيه شيء حقًّا كان أم باطلًا، فقد شغل المكان ومنع أن يكتب فيه شـيء آخر، ويصعب حكه ومحوه. فهكذا حكم أفكار النفوس، إذا سـبق إليها علم من العلوم واعتقاد من الآراء، أو عادة من العادات، تمكن فيها، حقًّا كان أو باطلًا، ويصعب قلعها ومحوها كما قال القائل:

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبـي فارغًـا فتمكنا

فإذا كان الأمر كما وصفت فينبغي لك، أيها الأخ، أن لا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسـدة، وعادات رديئة، وأخلاقًا وحشية، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون، وإن صلحوا قليلًا قليلًا فلا يفلحون.

ولكن عليك بالشباب السـالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب، والمستعملين شرائع الأنبياء عليهم السلام، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجدل غير متعصبين على المذاهب».

رسائل إخوان الصفا

5 ـ وهل معرفتنا بالأشياء تامة أم ناقصة؟

في البدء كان اعتراف العديد من حكماء الإسلام بالعجز عن الإحاطة علمًا بالكثير من الأشياء:

الفارابي: كم من الأشياء لا نعرفها

«الوقوف على حقائق الأشـياء ليس في قدرة البشـر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخـواص واللزوم والأعـراض، ولا نعرف الفصـول المقومة لكل واحد منهـا الدالة على حقيقته، بل إنها أشـياء لها خواص وأعراض. فإنا لا نعرف حقيقـة الأول، ولا العقل، ولا النفـس، ولا الفلك، والنار، والهواء، والمـاء، والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض. ومثال ذلـك أنا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنا نعرف شـيئًا له هـذه الخاصية، وهو أنه الموجود لا في موضوع، وهذا ليس حقيقته، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئًا له هذه الخواص، وهي الطول والعرض والعمق. ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنما نعرف شيئًا له إدراك وفعل، فإن المـدرك والفاعل ليس هو حقيقة الحيوان، بـل خاص أو لازم، والفصل الحقيقي له لا تدركه؛ لذلك يقع الخلاف في ماهيات الأشـياء؛ لأن كل واحد أدرك لازمًا غير ما أدركه الآخر، فحكم بمقتضى ذلك اللازم. ونحن إنما نثبت شـيئًا مخصوصًا عرفنا لـه مخصوصًا من خاص لـه أو خواص، ثم عرفنا لذلك الشـيء خواص أخرى بواسـطة ما عرفناه أولًا، ثم توصلنا إلى معرفة إنيتها، كالأمر في النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا إنياتها لا من ذواتها، بل من نسب لها إلى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم. ومثاله في النفس أنا رأينا جسـمًا يتحرك، فأثبتنا بتلـك الحركة محركًا، وأنهـا حركة مخالفة لحركات سـائر المحركين، ثم تتبعنا خاصة خاصة، ولازمًا لازمًا، فتوصلنا بها إلى إنيتها. وكذلك لا نعرف حقيقة الأول، بل إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود، وهذا لازم من لوازمه لا حقيقته، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات».

الفارابي: كتاب التعليقات

ابن سينا: عجب الإنسان مما لا يعرفه لا ينقضي

يعجب ابن سـينا لكون الإنسـان قد يتعجب من قوة المغناطيـس ولا يعجب من قوى أخرى أهم، ويرد ذلك إلى ولع الإنسان باستطراف العجيب النادر، وغفلته عن العادي السائر، حتى وإن كان يقضي بالعجب.

«فإنا نعلـم، من جملة هـذه الأمور، أنها إنما حصل لهـا الوجود بالفعل مـن المبادئ الفاعلة، التي سـببها الله تعالـى، ونعلم أن ذلك لاختصاص المادة باستعداد تابع لمزاج. ولكنـا نجهل نسـبة بسـائط ذلـك المزاج، ما دمنا في عالم الكون والفساد. وليس جهلنا بسبب حصول هذه القوة في المغناطيس بأعجب من جهلنا بالسبب الذي يستعد به الشيء للحمرة والصفرة، بل البدن للنفس. لكن الأمور المعتادة المشـهورة يسـقط عنها التعجب، وتغفـل عن موضع البحث فيها النفس. والنادر يجلب التعجب، ويستدعي إلى البحث والروية في سببه».

ابن سينا: رسالة الأدوية القلبية

6 ـ وماذا عن أخلاق بني البشر: أهي على منوال واحد؟

هذا وزير الإمتاع والمؤانسة يتفلسف في الأخلاق، فيستشكل أمر الأخلاق، ويطرح مسألة نسبية الأخلاق:

«وقال [= الوزير]: أنشدني شيئًا، فأنشدته قول الشاعر:

رجعت على السّفيه بفضل حلمي ... وكان تحلّمـي عنـه لجامـا
وظنّ بي السّـفاه فلـم يجدني ... أسـافهه وقلـت له: سـلاما
فقـام يجـرّ رجليـه ذليـلا ... وقد كسـب المذلّـة والملاما
وفضـل الحلم أبلغ في سـفيه ... وأحـرى أن ينـال بـه انتقاما

فقال: ما أعجب أمر العرب، تأمر بالحلم مرّة، والصّبر والكظم مرّة، وتحثّ بعد ذلك على الانتصاف وأخذ الثأر، وتذمّ السّفه وقمع العدوّ! وهكذا شأنها في جميع الأخلاق، أعني أنّها ربّما حضّت على القناعة والصّبر والرّضا بالميسور، وربّما خالفت هذا، فأخذت تذكر أنّ ذلك فسـالة ونقصان همّة ولين عريكة ومهانة نفس، وكذلك أيضًا تحثّ على البسالة والإقدام والانتصار والحميّة والجسـارة، وربّما عدلت إلى أضداد هذه الأخلاق والسّـجايا

والضّرائب والأحوال، في أوقات يحسن فيها بعضها، ويقبح بعضها، ويعذر صاحبها في بعضها، ويلام في بعضها، وذلك لأنّ الطبائع مختلفة، والغرائز متعادية، فهذا يمدح البخل في عرض الحزم، وهذا يحمد الاقتصاد في جملة الاحتياط، وهذا يذمّ الشّجاعة في عرض طلب السّلامة، وليس في جميع الأخلاق شيء يحسن في كلّ زمان وفي كلّ مكان، ومع كلّ إنسان، بل لكلّ ذلك وقت وحين وأوان.

قال: ولعمري إنّ القيام بحقائق هذه الأشياء وحدودها صعب، لأنّها لا توجد إلّا متلابسة ومتداخلة، وتخليص كلّ واحد منها بحدّه وحقيقته ووزنه ممّا يفوت ذرع الإنسان الضعيف المنّة، المنتثر الطّينة.

قال: ومنه أنّ الحكيم قال للإسكندر: «أيّها الملك أرد حياتك لرجالك، ولا ترد رجالك لحياتك»، ولو قلب عليه قالب فقال: لا: «ولكن أرد رجالك لحياتك، ولا ترد حياتك لرجالك»، لكان الفضل واقعًا، والدّعوى قائمة.

وكان يحكى عن أعرابيّ حديث مضحك: قيل لأعرابيّ: أتريد أن تصلب في مصلحة الأمّة؟ فقال: لا، ولكني أحبّ أن تصلب الأمّة في مصلحتي.

قال: وليس يجوز أن يكون الناس مختلفين في ظاهرهم بالصّور والحلي حتى يعرف بها زيد من عمرو، وبكر من خالد، ولا يختلفون في باطنهم حتى يكون هذا مطبوعًا على الشحّ وإن مدح الجود، وهذا مجبولًا على الجبن، وإن تشيّع للشجاعة، وليس يجوز في الحكمة أن يكثروا ولا يختلفوا، وليس يجوز أيضًا أن يضمّ الجنس والنّوع ولا يأتلفوا، وكلّ ما أساغته الحكمة أبرزته القدرة، وكلّ ما جادت به القدرة شهدت له الحكمة، فسبحان من له هذا التّدبير اللّطيف، وهذا العزّ الغالب، وهذا السّرّ الخافي، وهذه العلانية البادية، وهذا الفعل المحكم، وهذا النّعت المستعظم.

وحكيت أيضًا في شيء جرى، قال حكماء فارس: قد جرّبنا الملوك، فإذا ملكنا السّمح الجواد جادت علينا السماء والأرض، وإذا ملكنا البخيل بخلت علينا السماء والأرض.

قال أبو سليمان: هذا إذا صحّ فهو شاهد الفيض الإلهيّ المتّصل بالملك السّمح، ونضوبه عن الملك البخيل لأنّ الملك إله بشري.

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث

أبو سليمان السجستاني المنطقي:

وقال: تحديد الأخلاق لا يصحّ إلّا بضرب من التجوّز والتسمّح، وذلك أنّها متلابسة تلابسًا، ومتداخلة تداخلًا، والشيء لا يتميّز عن غيره إلّا بينونة واقعة تظهر للحسّ اللّطيف، أو تتّضح للعقل الشّريف. ثم قال: ألا ترى أنّ الفكر مشوب بالرّويّة، والظّنّ مخلوط بالوهم، والذّكر معنيّ بالتّخيّل، والبديهة جانحة إلى الحسّ، والاستنباط موصوف بالغوص، وما هذا

المعنى الذي ميّز التّواضع من شــوب الضّعة، أو خلّص علوّ الهمّة من شوب الكبر، أو فرز عزّة النّفس من نقص العجــب، أو أبان الحلم عن بعض الضّعف؟! هذا بالقول ربّما ســهل وانقاد، ولكن بالعقل ربّما عزّ واعتاص، والأخلاق والخلق مختلطة، فمنها ما اختلاطه قويّ شديد، ومنها ما اختلاطه ضعيف سهل، ومنها ما اختلاطه نصف بين اللّين والشّدّة، وهذه ينفع العلاج في بعضها، وينبو العلاج عن بعضها، والحزم يقضي بألّا يتهاون بما يقبل العلاج لأجل ما لا يقبل العلاج.

قال: وهذا أيضًا يختلف بحسب المزاج والمزاج، والإنسان والإنسان، ألا ترى أنّك لو رمت تحويل البخيل من العرب إلى الجود كان أسهل عليك من تحويل البخيل من الرّوم إلى الجود، والطّمع في جبان التّرك أن يتحوّل شــجاعًا أقوى من الطّمع في جبان الكرد أن يصير بطلًا.

قال: ومع هذا فوصف الأخلاق بالحدود ـ وإن كان على ما قدّمناه ـ نافع جدًّا، وإضمارها في النّفس مثمر أبدًا، فهذا هذا.

عيسى بن زرعة:

وحكى عيســى بن زرعة في هذا الموضع ـ عند تدافــع الحديث ـ عن أمور، قال: «إنّي لأعجب من ناس يقولــون: كان ينبغي أن يكون الناس علــى رأي واحد، ومنهاج واحد، وهذا ما لا يستقيم ولا يقع به نظام».

(أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث)

فقال: هذه حكاية مفيدة من هذا العالم المتقدّم، وحكم يلوح منه الإنصاف، وقد أغنى هذا القول عن خوض كثير.

ودع ذا، من أين دخلت الآفة على أصحاب المذاهب حتى افترقوا هذا الافتراق، وتباينوا هذا التّبايــن، وخرجوا إلى التكفير والتفســيق وإباحة الدّم والمال وردّ الشّــهادة وإطلاق اللّســان بالجرح وبالقذع والتّهاجر والتّقاطع! فكان الجــواب: إنّ المذاهب فروع الأديان، والأديان أصول المذاهب، فإذا ساغ الاختلاف في الأديان ـ وهي الأصول ـ فلم لا يسوغ في المذاهب وهي الفروع؟

فقال: ولا ســواء، الأديان اختلفت بالأنبياء، وهم أرباب الصّــدق والوحي الموثوق به، والآيات الدّالّة على الصّدق، وليس كذلك المذاهب.

فقيل: هذا صحيح، ولا دافع له، ولكن لمّا كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقــول، والعقول منائح اللّه للعبــاد، وهذه النتائــج مختلفة بالصّفاء والكــدر، وبالكمال والنّقص، وبالقلّــة والكثرة، وبالخفاء والوضــوح، وجب أن يجري الأمــر فيها على مناهج الأديان في الاختلاف والافتراق وإن كانت تلك منوطة بالنبــوّة، وبعد، فما دام الناس على

فطر كثيرة، وعادات حسنة وقبيحة، ومناشئ محمودة ومذمومة، وملاحظات قريبة وبعيدة، فلا بدّ من الاختلاف في كلّ ما يختار ويجتنب، ولا يجوز في الحكمة أن يقع الاتفاق فيما جرى مجرى المذاهب والأديان، ألا ترى أنّ الاتّفاق لم يحصل في تفضيل أمة على أمّة، ولا في تفضيل بلد على بلد، ولا في تقديم رجل على رجل، ولو لم يكن في هذا الأمر إلا التّعصّب واللّجاج والهوى والمحك والذّهاب مع السابق إلى النفس، والموافق للمزاج، والخفيف على الطّباع، والمالك للقلب، لكان كافيًا بالغًا بالإنسان كلّ مبلغ.

وشيخنا أبو سليمان يقول كثيرًا: إنّ الدّين موضوع على القبول والتّسليم، والمبالغة في التّعظيم، وليس فيه «لم» و«لا» و«كيف» إلا بقدر ما يؤكّد أصله ويشدّ أزره، وينفي عارض السّوء عنه، لأن ما زاد على هذا يوهن الأصل بالشكّ، ويقدح في الفرع بالتّهمة.

قال: وهذا لا يخصّ دينًا دون دين، ولا مقالة دون مقالة، ولا نحلة دون نحلة، بل هو سار في كلّ شيء في كلّ حال في كلّ زمان، وكلّ من حاول رفع هذا فقد حاول رفع الفطرة ونفي الطّباع وقلب الأصل، وعكس الأمر، وهذا غير مستطاع ولا ممكن، وقد قيل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون».

وقال لنا القاضي أبو حامد المرورّوذيّ: أنا منذ أربعين سنة أجتهد مع أصحابنا البصريّين في أن أصحّح عندهم أن بغداد أطيب من البصرة، وأنا اليوم في كلامي معهم كما كنت في أوّل كلامي لهم، وكذلك حالهم معي، فهذا هذا. انظر إلى فضل ومرعوش ـ وهما من سقط النّاس وسفلتهم ـ كيف لهج الناس بهما وبالتعصّب لهما حتى صار جميع من ببغداد إما مرعوشيًّا وإمّا فضليًّا.

ولقد اجتاز ابن معروف وهو على قضاء القضاة بباب الطاق فتعلّق بعض هؤلاء المجّان بلجام بغلته، وقال: أيّها القاضي، عرّفنا، أنت مرعوشيّ أم فضليّ، فتحيّر وعرف ما تحت هذه الكلمة من السّفه والفتنة، وأنّ التخلّص بالجواب الرّفيق أجدى عليه من العنف والخرق وإظهار السّطوة، فالتفت إلى الحرّانيّ ـ وكان معه وهو من الشهود ـ فقال: يا أبا القاسم، نحن في محلّة من؟ قال: في محلّة مرعوش، فقال ابن معروف: كذلك نحن ـ عافاك اللّه ـ من أصحاب محلّتنا لا نختار على اختيارهم، ولا نتميّز فيهم. فقال العيّار: امش أيّها القاضي في ستر اللّه، مثلك من تعصّب للجيران.

فقال الوزير ـ أحسن اللّه توفيقه ـ: هذا كلّه تعصّب وهوى وتماحك وتكلّف. قيل:

هذا وإن كان هكذا فهو داخل فيما عداه من حديث الدّين والمذهب والصّناعة والبلد.

قال أبو سليمان: ولمصلحة عامّة نهى عن المراء والجدل في الدّين على عادة المتكلّمين، الذين يزعمون أنّهم ينصرون الدّين، وهم في غاية العداوة للإسلام والمسلمين، وأبعد الناس من الطّمأنينة واليقين».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث

7 ـ وهل ما يهتدي إليه العقل من أفكار نسبي أم مطلق؟

النوشجاني: العقل بين الخصوصية والكونية

«قيل له [يقصد للنوشجاني]: «فقد قيل: إن العقل مأخوذ من العقال». فقال: هذا كلام ملفَّــق، ومعنى دنس، ودعوى متهافتة. إنما يدل الاشــتقاق مــن الكلمة على جهة واحدة في المطلوب المتنازع؛ لأنه مأخوذ من تركيب الحروف، وتأليف اللفظ، وصورة المسموع. أترانا إذا نطقنا بلغة أخرى، كالرومية والهندية، بمعنى العقل، أكنا نريد به معنى العقــال؟ لا واللّٰه! بل هذا المعنى مأخوذ أيضًا مــن صفاته، ومذكور في عرض ما ينعت به؛ لأن العقل يعقل؛ أي يمنع ويحبس، وهو أيضًا يبيح ويطلق ويسرح ويفرج، ولكن في حال دون حال، وأمر دون أمر، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان. بل العقل إذا دنوت إليه وهو في يفاع القدس ومغنى الإله، أيقنت إنه صورة أحدية أبدية سرمدية مشاكهة للمبدأ الأول مشاكهةً يكاد يكون بها كأنه هو. وكل من نال هذه الصورة، وهذا الجوهر، وهذه العين، نصيبًا وحصة، بمزاجه المعتــدل والمنحرف، وطبيعة المواتية والآبية، وطينته الندية واليابسة، وقوته الفاعلة والمنفعلة، ونفسه السمحة والجامحة، وآدابه الحسنة والسيئة، وعاداته الكريمة واللئيمة، كان ذلك مطية سعادته وشقاوته، ومبلغًا له إلى صحــة بقائه ومآبه، وبابًــا إلى تمامه ونقصه، وطريقًا إلى اســتقلاله وبيدودته، وكلًّا ائتلف له من بعض مضموم إلى بعضــه، ومجموعًا انتظم من مفرقه، وخصوصًــا صفا له من عمومــه، ومركبًا عاد إلى بســيطه، وبددًا صــار إلى نظامه، ومنقوصًا قدر على تمامه، وباغيًا تخلص من نشــدانه بوجدانــه، ومهجورًا أوصل إلى حبيبه، ومقيدًا أطلق من قيده، ومنفيًّا اعترف بنســبه، وذليلًا ألبس ثوب عزه، وضالًّا هدى إلى روحه ونعيمه.

ثم قال: والكلام في العقل والعاقل والمعقول واســع، ولســنا نقدر على أكثر من هذا الإيضاح في هذا الوقت مع تقسم البال وافتيات القول».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

النسبية في قدرات الناس الاستدلالية: ابن سينا

في ضوء هشاشة الإنســان، وما يتبعه من نســبية معارفه، وكونها عرضة للخطأ، فإن المطلوب أن تكون المعرفة بناءً مشتركًا وليس جهدًا فرديًّا خاصًّا...

«إن طبقات المستخرجين مختلفة: فطبقة كما ينصبون المطلوب أحيانًا يلوح لهم الحدّ الأوســط مغافصة [فجأة] فيجدون المطلوب؛ وربما كانوا قد تردّدوا في اســتعراض خيالات الفكر فما أفلحوا، فمالوا إلى الجمام والراحة، فإذا هم بالحدّ الأوســط قد لاح؛ وربما لم يكونوا نصبوا مطلوبًا، بل إذا هم وأنفســهم وقد لاح لهم معنى فانتظم مع حد وصار نتيجة كأنها هدية مرزوقة لم تطلب.

وطبقة تحتاج إلى قليل فكر وتردّد في الخيالات. وطبقة تحتاج إلى كثير من الفكر حتى تدرك. وطبقة تحتاج إلى واحد ملقن من خارج، فلا يفلح فكره إلا في قليل. وهذه الطبقات لهـا وجود إنما ينكرها من لم يجرّب وما يحتـاج فيه إلى تجربة فلا يجزيه إلا التجربة.

وأما ثانيًا: فلأنه جعل ما يعرض له من التعب عند التفكّر حجّة على العالم، وما مثله في ذلـك إلا مثل من لا يهضم إلا بالجوارشـن [التركيبات المفيدة المسـتعملة لسـهولة الهضم]، فيقضى على العالم أنهم لا يهضمون إلا بالجوارشن.

وأما ثالثًا: فلو سلّمنا أنه لا سبيل لنا في عالمنا هذا إلى إدراك شيء إلا بتعلّم أو فكر، فليس ذلك بموجب أن هذا ديدن النفس في كل وجود يكون له، بل لعلّها ما دامت في البدن فلها معارض من التخيّل في جميع ما نتعاطاه، فإن استشـركه فيما يناسـب فعله سهل عليه اسـتمراره في فعله الخاص، وربما أعان. وإن لم يستشـركه فيما يناسـب فعله شغل وعوق ـ كالراكب دابة جموحًا ـ فيحتاج إلى أن يستشـركه ويستعين بمداراته، فإذا فارق الشريك المعاوق وله ملكة أن يفعل، اسـتقل بذاته، فليس يجب إذن أن يلتفت إلى هذا؛ بل يجب أن يطلب هل للنفس فعـل أو انفعال وقبول صورة بذاتها، وأنها لأيّـة علّة تخرج من القوة إلى الفعل؟ فإن صحّ ذلك [لم يلتفت إلى ما يلتزمه من معاوقات ومعارضات، وإن لم يصح ذلك بقي الأمر موقوفًا غير مركون إلى ما يبتلى به من مشاركة التخيّل، بل إنما يتوقّف على برهان قاطع يبطل أن يكون للنفس فعل خاصّ».

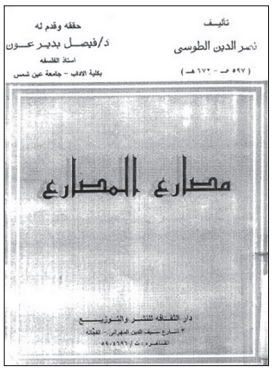
ابن سينا: المباحثات

ابن رشد: نسبية تصور الحقيقة بين التصور العامي (بادئ الرأي) والتصور العلمي

يرى ابن رشد أن الإنسان العامي البسيط من أفناء الناس يسرع إلى التكذيب بالمسائل العلمية بسـبب من محدوديته، فتتراءى له الحقائق العلمية كأنها أحلام الرائي أو سـمادر السكران، فيسارع إلى تسفيه أحلام القائلين بها.

«قلت: إنه ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء [الحقائق الكونية] أن يعلم أن كثيرًا من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عُرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهـور من ذلك، كانـت بالإضافة إليهم شـبيهًا بما يـدرك النائم في نومـه كما قال [الغزالي]، وأن كثيرًا من هذه ليس تُلفـى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور، يقتنعون بها في أمثال هذه المعاني، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين.

مثال ذلك أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إن الشمس التي تظهر للعين في قدر قدم، هي نحو من مائة وسبعين ضعفًا من الأرض (والصحيح اليوم أن حجمهـا يُقدر بِـ 1300000 مرة أكبـر من الأرض، وكتلتها تُقـدر بِـ 420 333 مرة أكبر من



الأرض)، لقالوا: هذا من المستحيل. ولكان يتخيل ذلك عندهم كالنائم. ولعسر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب، في زمان يسير، بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان.

وإذا كان هذا موجودًا في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعليمية [الرياضية]، فأحرى أن يكون ذلك موجودًا في العلوم الإلهية؛ أعني ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعًا وقبيحًا في بادئ الرأي، وشبيهًا بالأحلام. إذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة، يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي؛ أعني عقل الجمهور. فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل، هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره. وليس يعرض هذا في الأمور العلمية، بل وفي العملية. ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع قد دثرت، ثم توهم وجودها، لكان في بادئ الرأي من المستحيل. ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هي من مدارك ليست بإنسانية، فبعضهم ينسبها إلى الجن، وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء. حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع.

وإذا كان هذا هكذا، فينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولًا شنيعًا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجودًا في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجودًا، لبعد العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي».

ابن رشد: تهافت التهافت

نموذج النسبية: صلة التلميذ بشيخه في مجال الفلسفة

لما ينتهي ابن أبي الأشعث ـ في كتابه: الحيوان ـ من تفسيره لآلية الجماع وكيف حدوثه تفسيرًا بحسب طبيعيات عصره، فإنه سرعان ما يعقب التعقيب التالي:

«(...) وأنا أقطع قولي ههنا وإن كانت قد بقيت منه بقية وأنت [قارئ الكتاب] قادر على استخراجها من قولي هذا ومخرجًا أمورًا هي بالقوة إلى الفعل لأني عملته بحسب قوة فاضل كثرت دراستي له وكثر تشككه علي وله قوة وقدرة على البحث والتفتيش، وهو محمد بن ثواب المعروف بابن الثلاج تلميذي، فإنه عارف بجميع الأماكن التي انتزعت هذه الأمور الخفية منها. وإن هذا الباب لنافع في صناعة الطب، وإن ذا اللب ليقدر أن ينتقى منه، فيفهمه إن شاء الله».

ويستشكل تلميذ ابن سينا ـ بهمنيار ـ العديد من الإعضالات التي تثيرها فلسفة الأستاذ، فيوحي الأستاذ الشيخ إليه ببعض الإجابات المفتوحة، ويضيف قائلًا:

«(...) هذا بـاب من العلم تحتاج أن تفكر فيه، ولعلك تجد مخلصًا إلى أصول كثيرة، وبذر الزروع يجمع إلى كثرة العدد عظم المعزى، ففكر أيها المتعلم بنفسـك وأنا أشركك في الفكر، وذكِّرني بما نتيجة فكرك أُذَكِّرُكَ بما نتيجة فكرتي، وليتخلص إلى مقصد العلم ما أقربه وأبعده، وما أوضحه وأخفاه (...).

ولقد أشـرت لك إلى مبادئ وإلى خواتم، وهـو نصف العمل، وقد بقـي عليَّ وعليك الإتمام والنظام، وأنا لا أظن بنفسـي الوفاء بذلك ـ وإن كنت لا أخيب عنه الشـركاء في النوع، ومع ذلك فإني أجتهد مع غلبة الظن باليأس ـ وآخذ في طريق الاستقصاء، ولكن نور الله ساطع وهو ولي الرحمة».

ابن سينا: مقتطف من كتاب «المباحثات»

ولعل مـن بين أهم الاسـتعارات التي اسـتعيرت للدلالـة على نسـبية «الاعتقادات» و«التصورات» و«الأحكام» اسـتعارة «المرآة» التي ما فتئ الملا صدرا الشـيرازي يوردها الإيراد في مجمل كتبه:

والذي عند الشـيرازي أنه بيننا وبين الحق حجب دونها حجب. وههنا يسـتعيد مثال المرآة المرار العدة.

«ولنوضـح هذه الدعـوى ـ تفهيمًا لمـن أراد الفهم ـ بمثال، فنقـول: إن مثل النفس الإنسانية في إدراك صور المطالب الحقة وحقائق الأشياء كمثل المرآة بالإضافة إلى صور الملونات. وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصور لخمسـة أمور؛ أحدها: لنقصان صورتها كجوهر الحديد قبل أن يُـذوب ويُصقل. والثاني: لخبثها وصداها وكدورتها وإن كانت تامة الشكل. والثالث: لكونها معدولًا بها عن جهة الصورة إلى غيرها، كما إذا كانت الصورة وراء المرآة. والرابع: لحجاب مُرسَـل بين المرآة والصورة. والخامس: للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة، حتى يتعذر بسـببه أن يحاذي به شـطر الصورة وجهتها؛ فكذلك جوهر النفس الإنسـانية مستعدة لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها، وإنما خلت النفوس عن العلوم التي جهلتها لأجل أسباب خمسة:

أولها: نقصان في ذاتها، كنفوس البله والطبيان؛ فإنه لا يتجلى لها صورة المعلومات لنقصانها بحسـب الفطرة وعدم خروجهـا من القوة إلى الفعـل بالرياضات والمجاهدات الفكرية والعلمية والدينية والعقلية. وهذا بإزاء عدم ذوبان الحديد وصيرورته خالصًا صافيًا يرتسم فيه الصور المرئية.

والثاني: كـدورة المعاصي وخبثها الـذي تراكم على وجه القلب من كثرة الشـهوات واقتراف الخطيئات؛ فإنها تمنع صفاء العقل وجلاءه، فمنع ظهور الحق فيه وشهود الحقيقة له بقدر ظلمته وتراكمه. وهذا بإزاء كدورة المرآة وخبثها ورَيْنها وطبعها (...).

والثالث: أن يكون معدولًا به عن جهة الحقيقة المطلوبة؛ فإن قلب المطيع الصالح وإن كان صافيًا، فإنه ليس يتضح فيه جلية الحق؛ لأنه ليس يطالب للحق وليس يحاذي بمرآته شطر المطلوب، بل ربما كان مستوعب الهم بتفضيل طاعته البدنية أو تهيئة أسباب معيشته الدنيوية، ولا يصرف فكــره إلى التأمل في دقائــق الحضرة الربوبيــة والحقائق الخفية الإلهية؛ فلا ينكشــف له شيء من الحقائق ولا يتجلى إلا ما هو متفكر فيه من دقائق آفات الأعمال وخفايا عيوب النفس إن كان متفكرًا فيها، أو مصالح معيشة نفسه أو غيره إن كان متفكرًا فيها.

وإذا كان تقيــد الهم بالأعمال وتفضيل الطاعات مانعًا عن انكشــاف جلية الحق، فما ظنك، أيها المسكين، في حق من صرف عمره في الهم إلى شهوات الدنيا ولذاتها وطيباتها، كيف يحصل له شيء من المعارف الحقيقية؟ أو كيف لا يمنع من الكشف الحقيقي؟

الرابع: الحجاب؛ فإن المطيع القاهر لشهواته، المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق، قد لا ينكشــف له ذلك لكونه محجوبًا عنه باعتقاد سيق إليه منذ الصبا على سبيل التقليد والقبول لحســن الظن؛ يحول بينه وبين حقيقــة الحق ويمنع أن ينكشــف في قلبه خلاف ما لفقه من ظاهر التقليد. وهذا أيضًا حجاب عظيم، به حجب أكثر المتكلمين المتعصبين للمذاهب، بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت الســماوات والأرض؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في قلوبهم ورســخت في نفوسهم وصارت حجابًا بينهم وبين درك الحقائق.

الخامس: الجهل بالجهة التي منها يقع العثور علــى المطلوب؛ فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل المجهول إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه، حتى إذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبًا مخصوصًا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب، فيتجلى فيه حقيقة المطلوب لقلبه. فإن العلوم المطلوبة ليست فطرية، فلا يقتنص إلا بشــبكة العلوم الحاصلة فيها (...) ومثاله أن يريد الإنســان ـ مثــلًا ـ أن يرى قفاه في المرآة بإزاء وجهه لم يكن قد حاذى به شــطر القفا، وإن رفعها وراء القفا وبإزائه كان قد عدل بالمرآة عن عينه، فلا يرى المرآة ولا صورة القفا فيه؛ فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا وهذه المرآة في مقابلته بحيث يبصرها، ويراعي مناسبة بين وضع المرآتين، حتى ينطبع صورة ما في القفا في المرآة المحاذية للقفا، ثم ينطبع صورة هذه المرآة في المرآة الأخرى، ثم يدرك العين صورة القفا. وكذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها ازورارات وتحريفــات أعجب مما ذكرنا في المرآة؛ ويعز على بســيط الأرض مــن يهتدي إلى كيفية الحيلة في تلك الازورارات».

صدر الدين محمد الشيرازي (ملا صدرا): مقتطف من كتاب «كسر أصنام الجاهلية»

والخلاصة التي ينتهي إليها ملا صدرا بهذا الصدد هي:

«إني لأظنك قد تفطنت مما تلوناه عليك بأن اختلاف العقائد في الحقيقة الحقة الإلهية لاختلاف أذواق المدارك والمشارب، وأن كل أحد يرى النور الأحدي بعين إنيته، ويشاهد ذاته بقدر حوصلة وجوده، كما يُرى نور الشمس من وراء الزجاجات الملونة المتخالفة في اللطافة والكثافة، ملوَّنًا بألوان متنوعة، متفاوتة صغرًا وكبرًا وخفاءً وجلاءً، إذا فُرِضَ كون تلك الزجاجات حادثة الشمس، وكانت أبصارًا شاعرة بها مدركة إياها بقوتها الفائضة عليها من النَّيِّر الأعظم (...)».

ملا صدرا: إيقاظ النائمين

نسبية الحق: ملا صدرا

في مقدمة كتابه «الحكمة المتعالية» وبعد أن ذكر ملا صدرا أنه ضمن كتابه حقائق كشفية نورية نادرة، استدرك بالقول:

«إن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم. فإن وجدتَه أيها الناظر مخالفًا لما اعتقدته أو فهمته بالذوق السليم فلا تنكره؛ ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]. فافقهن أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على حد علمه وعرفانه، محجوب عن خبايا أسرار ربه وديانه.

وإني أيضًا لا أزعم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته؛ كلا، فإن وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى؛ لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحد، وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد. فإن أحللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية معضلها، فاشكر ربك على قدر ما هداك من الحكم، وأحمده على ما أسبغ عليك من النعم، واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين ـ عليه وعلى آله من الصلوات أنماها ومن التسليمات أزكاها ـ «**لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها، ولا تمنعوا أهلها فتظلموها**». فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة، وإياك واستيداعها إلا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولو الأيدي والأبصار».

ولا يتحرج ملا صدرا عن الإقرار بتغير رأيه في الكثير من المسائل، فأنت تجده كثيرًا ما يردد عبارات على هذا النحو:

«وقد وقع منا [إبداء الرأي الفلاني]... ونقول بلسان هذا الوقت».

8 ـ وهل للمعرفة من أخلاقيات تخصها؟

يحيى بن عدي: ضرورة شكر الأسلاف

«قال أرسطوطاليس: «ومن العدل أن لا نقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط، دون أن نشكر أيضًا من كان له في ذلك ولو بعض الحظ، فإنهم قد أعانوا بعض المعونة. وذلك أنهم تقدمونا فراضوا عقولنا إذ خرجوها. فإن طيموثاوس لو

لم يكن لكنا سنعدم كثيرًا من تآليف اللحون. ولو لم يكن فروبس لم يكن طيموثاوس. فعلى هــذا المثال يجري الأمر فيمن تكلم في الحق. وذلك أنــا أخذنا بعض الآراء من بعض من سلف، وكان آخرون السبب في كون هؤلاء».

قال يحيى بن عدي: أما أن شــكر المحسن واجب على المحسن إليه، فظاهر لكل ذي عقل صحيح، ومن فعل ما يجب عليه فعادل، وشكر المحسن إذا عدا. ولأنه لا إحسان أفضل من إحسان من جاد بالأفضل، ولا شيء أفضل للإنسان مما يصير به ذاته على أفضل أحوالها ـ وهذا هو علم الحق ـ فشكر من كان سببًا للمرء في علمه بالحق واجب.

ولأن أسلاف الذين كانوا أســبابًا لعلم الحق باســتخراج ما به، وإفادتهم إيانا إياه، وتخريجهم عقولنا بذلك هم أســباب لكونهم المفيدين لنا، فمــن البين أن لهم حظًّا في وصولنا إلى ما وصلنا إليه من علم الحق، وقسطًا من الإحسان إلينا به، ولذلك يجب علينا لهم الشكر. وقوله في ذلك واضح مستغن عن شرح، سوى أن نعرف أن قوله: «وذلك أنهم راضوا عقولنا وخرجوها» قد أتى به سببًا لشكر الذين شاركناهم في آرائهم، فإنهم وسط يتبين به ذلك. وقوله: «وذلك أنا أخذنا بعض الآراء من بعض ســلف، وكان آخرون السبب في كون هؤلاء» تصحيح لقوله: «فعلى هذا المثال يجري الأمر فيمن تكلم في الحق». وإنما أتى بما قاله في هذا الفصل لكي يجمع لمطيعيه ومتبعيــه مع العلم بالحق العمل بالعدل، فتكمل فلسفتهم ولا يدخلها خلل ولا نقص».

تفسير يحيى بن عدي للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطافوسيقا؛ أي في «ما بعد الطبيعيات»: ضمن مقالات يحيى بن عدي الفلسفية.

ومن أخلاقيات الاعتراف التي يدعو إليها ابن رشد:

يهاجم ابن رشد الغزالي لتشنيعه على الفلاسفة:

«فقد قال عنــه: «وأما قوله: «وإنما غرضنا أن نشــوش دعاويهم وقــد حصل»، فإنه لا يليق هذا الغرض به. وهي هفوة من هفوات العالِم. فإن العالِم بما هو عالِم إنما قصده طلب الحق لا إيقاع الشــكوك وتحيير العقول». ثم يرد عليه ابن رشد بالقول: «وأما قوله: إن قصــده ليس هو معرفة الحق، وإنمــا قصده إبطال أقاويلهم وإظهــار دعاويهم الباطلة، فقصد لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما اســتفادها من كتب الفلاســفة ومن تعاليمهم. وهَبْكَ إذا أخطأوا في شــيء، فليس مــن الواجب أن يُنكَر فضلهم في النظر، ما راضوا به عقولنا. ولو لم يكــن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبًا عليه، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها. وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه، وقد وضع فيها التآليف، ويقول: إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة. وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب اللّه تبارك وتعالى! أفيجوز لمن

اســتفاد من كتبهم وتعاليمهم، مقدار ما اســتفاد منها، حتى فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإســلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القــول، وأن يصرح بذمهم علــى الإطلاق وذم علومهم. وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية، فإنا نحتج على خطئهم من القوانين التي علمونا إياها في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلومونا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم. فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافيًا في مدحهم، مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولًا يعتد به. وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان ـ وهم الأنبياء. فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال؟ أســأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل».

ابن رشد: تهافت التهافت

مثال 1: ابن خلدون وقصته مع الوزير

يحكي ابن خلدون في مقدمته الحكاية التالية:

«ورد بالمغرب لعهد السلطان أبي عنان من ملوك بني مرين رجل من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق وتقلب في بلاد العراق واليمن والهند، ودخل مدينة دهلي حاضرة ملك الهند، وهو السلطان محمد شاه، واتصل بملكها لذلك العهــد وهو فيروزجوه، وكان له منه مكان، واســتعمله فــي خطة القضاء بمذهب المالكية في عمله، ثــم انقلب إلى المغرب واتصل بالســلطان أبي عنان، وكان يحدث عن شــأن رحلته وما رأى من العجائب بممالك الأرض. وأكثر ما كان يحدث عن دولة صاحب الهند، ويأتي من أحواله بما يستغربه السامعون، مثل أن ملك الهند إذا خرج إلى السفر أحصى أهل مدينته من الرجال والنساء والولدان، وفرض لهم رزق ستة أشهر تدفع لهم من عطائه، وأنه عند رجوعه من ســفره في يوم مشهود يبرز فيه الناس كافة إلى صحراء البلد ويطوفــون به، وينصب أمامه في ذلك الحفــل منجنيقات على الظهر ترمى بها شــكائر الدراهــم والدنانير على النــاس، إلى أن يدخل إيوانــه، وأمثال هذه الحكايات، فتناجى الناس بتكذيبه. ولقيت أيامئذ وزير السلطان فارس بن وردار البعيد الصيت، ففاوضته في هذا الشأن وأريته إنكار أخبار ذلك الرجل، لما استفاض في الناس من تكذيبه. فقال لي الوزير فارس: إياك أن تستنكر مثل هذا من أحوال الدول بما أنك لم تره، فتكون كابن الوزير الناشــئ في السجن. وذلك أن وزيرًا اعتقله سلطانه ومكث في السجن سنين ربي فيها ابنه في ذلك المحبس، فلما أدرك وعقل سأل عن اللحم الذي كان يتغذى به، فقــال أبوه هذا لحم الغنم، فقال: وما الغنم؟ فيصفها له أبوه بشــياتها ونعوتها، فيقول: يا أبت تراها مثل الفأر؟ فينكر عليه، ويقول: أين الغنم من الفأر؟ وكذا في لحم الإبل والبقرة؛ إذ لم يعاين في محبسه من الحيوانات إلا الفأر، فيحسبها كلها أبناء جنس الفأر. وهــذا كثيرًا ما يعتري الناس في الأخبار كما يعتريهم الوســواس في

الزيادة عن قصد الإغراب كما قدمناه أول الكتاب. فليرجع الإنســان إلى أصوله، وليكن مهيمنًا على نفســه، ومميزًا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته. فما دخل فــي نطاق الإمكان قبله، وما خــرج عنه رفضه. وليس مرادنــا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوســع شــيء، فلا يفرض حدًّا بين الواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحســب المادة التي للشيء. فإنا إذا نظرنا أصل الشــيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نســبة ذلــك على أحواله، وحكمنا بالامتنــاع على ما خرج من نطاقه، «وقل رب زدني علمًا، وأنت أرحم الراحمين». والله ﷻ أعلم».

ابن خلدون: المقدمة

مثال 2: أبو يعقوب الوارجلاني ومثال المطر:

يقارن الحكيم الإباضي الوارجلاني بين حال الصبي المفتخر بأبيه وأخيه وبيته وأهله، وبين حال الجاهل المفتخر برأيه وما عنده:

«اعلم أن الله خلق بني آدم وجعل لهم مهلة من حيث خروجهم من بطون أمهاتهم إلى أوان التكليف، وقرن مع كل واحد منهم ملكًا من بطن أمه يسوسه وهو صاحب اليمين، ومن بعد خروجه من بطن أمه سبع سنين، ويلهمه في أثناء ذلك ويرشده، ويهديه إلى مصالحه، فســبق إليه الخيال من دماغه مدة، ثــم الوهم بعد ذلك مدة، تجري فــي جوارحه القوى سريان الغذاء فيها.

فلما أكمل سبع ســنين قرن إليه ملكًا آخر يســدده ويقويه ويؤيده إلى ما سبق له من صاحب اليمين، الآخر صاحب الشمال. ففتح الله تعالى له في القياس باب، واستعمل له في القياس سبع سنين أخرى، واستعمل الحواس، واضمحل الوهم باستعمال القياس كما اضمحل الخيال باستعمال الوهم، والخيال نتيجة اليافوخ والوهم نتيجة الدماغ.

وفــي الدماغ ثلاث قوى؛ المقدمــة الأولى: خيالية. والوســطى: وهمية. والآخرة ذات القفا: قياسية.

فعند استكماله أربع عشرة سنة قويت حاسة عقله واكتنفه علمان: علم الحواس، وعلم العقل، وكلاهما ضرورة.

وقد حصل في مكنون عقله، أن الحدث يحتاج إلى محدث، بدليل أن الصبي يقول: من أحدث هذا؟ أو من جاء بهذا؟ أو من صاحب هذا؟

فكان هذا الاعتقاد ضروريًّا، مهما كان الأتــراب وأرى في أترابه أحدًا يقول: أبي خير من أبيك، وأمي خير من أمك، وخادمنا خير من خادمكم.

فإن كان له أخ صغير يقول لتربه: أين أخوك الصغير؟

وإن كان له أخ كبير يقول لتربه: أين أخوك الكبير؟

وإن كان له بئر في دار والده يقول: بئرنا خير من بئركم. وربما لا يكون لتربه بئر.

وكذلك مذهبه في الطعام والشراب والآنية والجيران، فما كان له من هذا أثبته لأترابه أجمع، وللكبار أخبار مثل هذا وهمية أو قياسية أو عقلية مثل ذلك يخطئ ويصيب، حتى يستكمل العقل ويطرح ما سوى العقليات، فهنالك يصح علمه إذا صح عقله على الصفة المذكورة.

وأما من كان غفلًا بلهًا ولم يجرب الأمور، فإنه يجري أموره على أمور من قبله من الوهميات والخيالات، مثلما يجري لبعض الناس أن المطر إذا كان في بلادهم اعتقدوه في الدنيا كلها، والريح والجدب والخصب والجبال والرمال والقرار والبادية أجمع».

أبو يعقوب الوارجلاني: الدليل والبرهان

وقد مدح أبو سليمان السجستاني حاكم زمانه، فذكر من بين ما ذكر له، ومن ضرورة ثناء أهل زمانه على سجاياه:

«(...) وخاصة من أهل العلوم والآداب: فقد قوى منتهم، وأعلى كلمتهم، وأطلق ألسنتهم بإذاعة ما تنتحله كل فرقة من فرقهم من غير تقية، ليظهر ما يدعيه، ويجهر ما يعتقد، فيبين المحق من المبطل، أَمَنَة من أن يسطو أحد على أحد بلسان العصبية في الأديان».

مقالة أبي سليمان السجستاني في الكمال الخاص بنوع الإنسان

كتاب
اللذة والألم

ويتضمن:

1 ـ ما اللذة إذن؟ وما الألم؟ 262

2 ـ وهل يمكن أن تجتمع اللذة بالألم في موطن واحد؟ 273

3 ـ ما هي أنواع اللذات؟ وما قيمتها؟ وهل هي مطلقة أم نسبية؟ 275

4 ـ وأي اللذات أولى بالتقدمة على غيرها: اللذة العقلية أم اللذة الحسية؟ 282

5 ـ وما هي اللذة التي لا تكون فوقها لذة؟ 288

6 ـ ومن هو الإنسان الباحث عن اللذة؟ 293

7 ـ وهل من شأن الإنسان أن يذم على ما فرط من اللذات؟ أم على ما فاته منها؟ 298

8 ـ وهل يمكن أن تكون اللذة علاجًا؟ 300

9 ـ وهل اللذة هي غاية ما يمكن أن يطلب الإنسان؟ 302

«وتجريد السعي لإصابة اللذة ليس له معنى، فإن اكتساب الفضيلة سيؤدي إليها لا محالة. وتجريد السعي لرفع الألم به معنى، فإن إفراط الألم مدهشة للعقل. وفي هجران اللذة تعب عظيم، فلا تصابر إلا على ما حسن منه واحتيج إليه».

أبو الحسن العامري

«لا لذة لمن انهمك في اللذة».

أبو الحسن العامري

الناس في تفضيل الملاذ متباينون

جَنَّحت الفلسفات الإسلامية بعيدًا في حديثها عن «اللذة» و«اللذات» و«الملاذ»، فتحدثت عن «الملاذ العقلية» وعن «الملاذ الروحية» وعن «اللذات الدائمة»، لكن الأولى بنا البدء بتصورات أكثر واقعية ـ بل وجنونية أحيانًا ـ عن «اللذة» كما تصورها بسطاء العرب وعوام المسلمين:

«قال [الوزير] مرّة: تعال حتّى نجعل ليلتنا هذه مجونيّة، ونأخذ من الهزل بنصيب وافر، فإنّ الجدّ قد كدّنا، ونال من قوانا، وملأنا قبضًا وكربًا، هات ما عندك.

قلت: قال حسنون المجنون بالكوفة يومًا ـ وقد اجتمع إليه المجّان يصف كلّ واحد منهم لذّات الدّنيا ـ فقال: أمّا أنا فأصف ما جرّبته، فقالوا: هات، فقال: الأمن والعافية، وصفع الصّلع الزّرق، وحكّ الجرب، وأكل الرّمان في الصيف، والطّلاء في كلّ شهرين، وإتيان النّساء الرّعن (...)، والمشي بلا سراويل بين يدي من لا تحتشمه، والعربدة على الثقيل، وقلّة خلاف من تحبّه، والتّمرّس بالحمقى، ومؤاخاة ذوي الوفاء، وترك معاشرة السّفلة».

قيل لأعرابي: ما اللذة؟ قال: قبلة على غفلة.

قيل لملك: فِيمَ لذتك؟ قال: في ظفر، بعد دَور، وليالي سمر.

وقيل لطفيلي: فِيمَ لذتك؟ قال: في مائدة منصوبة، ونفقة غير محسوبة، عند رجل لا يضيق صدره من البلع، ولا تجيش نفسه من الجَرع.

وقيل لتاجر: فِيمَ لذتك؟ قال: في ربح على السَّوم، ونقد في اليوم.

وقيل لعالم: فِيمَ لذتك؟ قال: في حجة تتبختر اتضاحًا، وشبهة تتضاءل افتضاحًا.

وقيل لراع: فِيمَ لذتك؟ قال: في واد عشيب، ولبن حليب.

وقيل لأبي مزاحم الصوفي: فيمَ لذتك؟ قال: في سياحة البلاد، وطي البواد، وحضور النواد، ومفاكهة الأنداد، ومنافرة الأضداد.

وقيل لعابد: فيمَ لذتك؟ قال: في عمل يخلص، ورياء ينقص، وقلب عن الدنيا يسلو، وهمة إلى الله ﷻ تعلو.

وقيل لكاتب: فِيمَ لذتك؟ قال: في معنى أنهيته، وكلام أنشيته.

وقيل لغاز: فِيمَ سرورك؟ قال: في سرية مقبلة، وغنيمة مستقبلة.

وقيل لفقير: فِيمَ لذتك؟ قال: في إزاحة العلل، وقضاء الوطر عَلَلًا بعد نَهَل.

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء 2

وقيل لبعض الصّالحين: أيُّ شيءٍ ألذّ؟ قال: ركوب هوًى وافق حقًّا، وإدراك شهوةٍ لا تثلِم دينًا، وقضاءُ وطَر لا يَتَحيَّف مُرُوَّة، وبلوغ مُرادٍ لا يُسيَّر قالةً قبيحة.

وكان الصاحب ابن عباد يهيم بطرح الأسئلة الشاذة والنوادر على مخاطبيه، وكان يقول:

والأمر الذي تشدّد فيه ـ أعني ابن عباد ـ وبلَغ الحدّ الأبعد منه، وزاد على جميع الناس فيه: بــاب المخاطبات، وأنه كان يطالب أصناف الناس بما ليــس في الطّاقة ولم تجرِ به عــادة، وكان يقول: هذا الذي به أجد طعم ولايتي، ولولا هذه اللّذة والشــهوة ما باليتُ أن أتقلّب في مُرقَّعة خلق، وثوب ربٍّ بال، أجوبُ بلاد اللّه، وألقى عباد اللّه، وآكل رِزق اللّه.

أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين

نماذج من أهل اللذة في تراثنا:

خذ بنا، أولًا، إلى الرجل المدعو «موســى شهوات»، هذا الذي ذكره صاحب الأغاني: هو موسى بن يسار مولى قريش، ويختلف في ولائه، فيقال: إنه مولى بني سهم، ويقال: مولى بني تيم بن مرة، ويقــال: مولى بني عدي بن كعب، ويكنى أبا مُحَمَّد، وشــهوات لقب غلب عليه. وحَدَّثَنِي أَحْمَد بن عبد الْعَزِيز الجوهري، قال: حَدَّثَنَا عمر بن شــبة، قال: إنما لقب موسى شهوات لأنه كان سؤولًا ملحفًا، فكان كلما رأى مع أحد شَيْئًا يعجبه من مال أو متاع أو ثوب أو فرس، تباكى، فإذا قيل له: ما لك؟ قال: أشــتهي هذا. فسمي موسى شهوات، قال: وذكر آخرون أنه كان من أهل أذربيجان، وأنه نشأ بالمدينة، وكان يجلب إليه القند والسكر، فقالت له امرأة من أهله: ما يزال موسى يجيئنا بالشهوات فغلبت عليه».

وثنِّ بالنظر في حال ابن مكيخا الذي يصفه التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة»: وأما ابن مكيخا، فرجل نصرانيّ أرعن خسيس، ما جاء يومًا بخير قطّ لا في رأي ولا في عمل ولا في توسّــط، وأصحابنا يلقّبونه بقفا، وهو منهمك بين اللذائذ، همّه أن يتحسّى دنّ الشراب في نفس أو نفسين، ثم يسقط كالجذع اليابس لا لسان ولا إنسان.

وتباينت الملاذ التي تحدث عنها الفلاسفة:

قال فيلســوف: الدنيا لذات معدودة: منها لذة ســاعة، ولذة يوم، ولذة أسبوع، ولذة شهر، ولذة سنة، ولذة الدهر. فأما لذة ساعة فالجماع، وأما لذة يوم فمجلس الشرب، وأما لذة أسبوع فلين البدن من النورة، وأما لذة شــهر فالفرح بالعرس، وأما لذة سنة فالفرح بالمولود الذكر، وأما لذة الدهر فلقاء الإخوان مع الجِدة (التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء 1). وقد ميز بعض الفلاسفة في الملاذ بين أنماط. قال أفلاطون: إن للنفس لذّتين: لذّة لها مجرّدة عن الجسد، ولذّة مشاركة للجسد، فأما التي تنفرد بها النفس فهي العلم والحكمة، وأما التي تشارك فيها البدن فالطعام والشراب وغير ذلك».

التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 2

1 ـ ما اللذة إذن؟ وما الألم؟

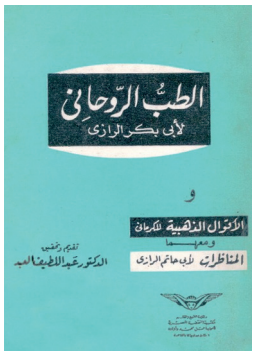
تعددت تعريفات «اللذة» ـ وضديدها «الألم» حيث تعالق التعريفان ـ عند فلاسفة العرب والإسلام تعددًا كبيرًا، وخيضت بشأن تعريفها نقاشات عديدة. ولعل التعريف الذي حضي بالمراجعة والنقد والتفنيد أكثر من غيره تعريف الحكيم أبي بكر ابن زكريا الرازي الوارد في كتابه عن اللذة ـ الذي ضاع ولم تحفظ لنا سوى الردود عليه ـ والذي يعرف اللذة ـ على طريقة الفلاسفة الطبيعيين ـ بأنها حالة رجوع الإنسان إلى طبيعته الأولى ـ الراحة ـ التي تقع بعد زوال الأذى الذي يلحق به. إنما اللذة عود إلى حال طبيعية وأوب. ولعل التعريف الذي حظي بالموافقة هو تعريف اللذة على أنها إدراك الإنسان ما يلائمه، وعلى عكسها الألم الذي هو إدراك الإنسان ما لا يلائمه.

تعريف أبي بكر ابن زكريا الرازي: اللذة عودة إلى حالة طبيعية، والألم خروج عن هذه الحالة

«إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته التي كان عليها. كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحر ثم عاد إلى مكانه ذلك، فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنهُ إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحرّ إليه وسرعة هذا المكان في تبريده. وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذّة، فإنّ حدّ اللّذة عندهم هو رجوع إلى الطبيعة. ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلًا في زمان طويل، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير، صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذي ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة، فنسمي هذه الحال لذةً. ويظن بها مَن لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها، ويتصورها مفردةً خالصةً بريةً من الأذى. وليست الحال على الحقيقة كذلك، بل ليس يمكن أن تكون لذّة بتّةً إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة. فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون بالالتذاذ بالطعام والشراب، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ من عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألذّ الأشياء عنده وأحبها إليه. وكذلك الحال في سائر الملاذّ، فإن هذا الحد بالجملة لازمٌ لها ومحتوٍ عليها، إلا أن منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه إلى كلام أدقّ وألطف وأطول من هذا. وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها «في مائية اللذة»، وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه. وأكثر المائلين مع اللذّة المنقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الثانية؛ أعني التي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى. ومن أجل ذلك أحبوها وتمنّوا أن لا يخلوا في حال منها، ولم يعلموا أنّ ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرَف إلا بعد تقدُّم الأولى لها».

أبو بكر بن زكريا الرازي: الطب الروحاني

هكذا تمثل الأوروبيون الرازي في العصور الوسطى من كتاب جيراردو الكريموني: «جامع مؤلفات الطب» 1250 ـ 1260م.



نقد أحمد الكرماني ـ الحكيم الإسماعيلي ـ لتعريف الرازي لمفهوم «اللذة»

«وقوله في الفصل في اللذة: إنها ليست شيئًا سوى إعادة ما أخرجه المؤذى عن حالته تلك التـي كان عليها على النحو الذي ذكره ومثله، فقال: كرجل خرج من موضع كنين، ثم سار في شمس صيفية حتى مسـه الحر، ثم عاد إلى مكانه ذلك، فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى الحالة الأولى، قول موجب ما هو محال؛ ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها المتأذي بحر الشمس، وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكن في الموضع الكنين الذي لم يلق حر الشمس غير واجد ما يجده من مسه حر الشمس وعاد إليها من اللذة، فإن من المعلوم أن الذي لم يلق حر الشمس ولا يجد الأذى لا يحن إلى الظل، ولا يسـتلذ الماء البارد كما يسـتلذه المتأذي بالحـر. وإذا كان ذلك كذلك، فقد ظهر كون ما قاله: إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالًا. ثم أوجب بما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره، وأنها تزول ولا تثبت، وذلك أمر غير مستمر في كل اللذات، فمن اللذات ما هو سرمدي لا يزول ويوجد لا عن مكروه يتقدمه مثل اللذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها.

والذي نقوله في اللذة: إنما هي مصير الذات بما كان كمالًا لها أمرًا كاملًا له الغنية، وهي فيما كان محسوسًا بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كماله مفارقًا متغايرًا، كلذة التقاء الحاس بالمحسـوس وزوالها بالمفارقة، وكلـذة الحبيب بالاجتماع مـع المحبوب وزوالها بالمفارقة، وفيمـا كان معقولًا غير زائلة ولا مفارقة بكون مـا كان كمالًا له غير مفارق ولا متغاير، كلذة النفس في تصور ما هو كمال لذاتها وبقائها على حالتها بكون ما فيه كمالها في ذاتها باقيًا غير زائل».

الداعي أحمد حميد الدين الكرماني: الأقوال الذهبية

رد ملا صدرا الشيرازي على تعريف أبي بكر بن زكريا الرازي للذة:

«(...) وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عـن الخروج عن الحالة الطبيعية. فعلى هذا لم يكن لشـيء من اللذات والآلام وجود دائمي. والتجربة أيضًا تقوي هذا الظن. فإنا نشـاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما يقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة. فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشـتهي لطيف لا تكون لذته كلذة فقير بشيء نزر حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته. وكذلك قياس الآلام، فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها، كما نشاهد من كثير من الممنوين بالجراحات والمصائب والأمراض أفراح في كثير من أوقات اتصافهم بها، فلا بد لحل هذا الإشكال.

فنقول: أما سبب هذا الظن، فذلك من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ وذلك لأن اللذة لا تحصل إلا بإدراك، فهذه اللذات الحسية لا تتم إلا بإدراكات حسية. والإدراك

الحسي ـ سيما اللمسي منه ـ لا يكون إلا بانفعال الآلة عن ورود الضد. وإذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل انفعال، فلم يحصل شعور، فلا تحصل لذة لمسية وغيرها إلا عند تبدل الحال الغير الطبيعي. فلأجل ذلك ظن أن اللذة نفسها هي ذلك الانفعال.

وأما بيان بطلان هذا الظن، فلأن الإنسان قد يستلذ من النظر إلى الصور الحسنة التي لم يكن عالمًا بوجودها مشتاقًا إليها سابقًا، حتى يقال بأن النظر إليها يدفع ضرر الاشتياق وألم الفراق. وكذلك ربما يدرك مسألة علمية من غير طلب وشوق إليها ولا تعب فكري في تحصيلها، كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة التي قد تعب في حلها، حتى يقال بأن الاستلذاذ لها لأجل زوال أذى الانزعاج الفكري. وكذلك إذا أعطي له مال عظيم أو منصب جليل لم يكن متوقعًا له ولا طالبًا لحصوله، حتى يقال بأن حصول هذه الأمور يدفع ألم الطلب والشوق، مع أن كل هذه الأمور لذيذة؛ فبطل هذا المذهب».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، المجلد الرابع

الفارابي: اللذة إدراك الملائم والألم بضدها

يحدد أبو نصر الفارابي معنى «اللذة» بأنها إدراك الإنسان ما يلائمه، وبالضد منها الأذى الذي هو إدراك الإنسان ما ينافي. ويجد أن لكل قوة من قوى النفس البشرية ما تستلذ به: لذة القوة الشهوية هي الاستطابة، ولذة الغضب هي الغلبة، ولذة الوهم هي الرجاء، ولذة العقل درك الحق... وأن اللذة القصوى هي ما تدركه النفس المطمئنة من عرفان للحق. كما يتحدث عن غياب اللذة مما يستلذ به عادة بسبب من مرض...

«كل إدراك إما أن يكون لملائم أو لغير ملائم، بل مناف أو لما ليس بملائم ولا مناف. اللذة إدراك الملائم، الأذى إدراك المنافي: إن كل إدراك كمالًا فلذته إدراكه للشهوة ما يستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حسن ما يعدله ولما هو أعلى الحق. وخصوصًا الحق بالذات كل كمال من هذه معشوق إدراكه.

النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرفانه الحق الأول بزينة قدسيته على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى.

وكل مدرك متشبه من جهة ما يدركه تشبه التقبل والاتصال. فالنفس المطمئنة ستخالط معنى من اللذة الخفية على ضرب من الاتصال، فترى الحق وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها، قالت لها: أف.

وما كل نائل اللذة يشعر بها ولا كل محتاج إلى الصحة يفطن لها، بل قد يعاف اليسن الممرور [من غلبت عليه المِرَّة وهاجت، فهو ممرور، والمرة خِلْطٌ من أَخلاط البدن وهو المسمى: المزاج] يستخبث الحلو ويستبشعه. أليس من به جوع بوليموس يعلف الطعام ويذوب بدنوه جوعًا؟ كل متقلب في سبب مؤلم يحس به. أليس الخدر لا يؤلمه إحراق النار ولا انجماد الزمهرير؟

ما حال الممرور إذا كشف عنه غطاء سوء المزاج؟ ومن به جوع بوليموس إذا استفهم عن معدته الأذى؟ والخدر إذا سرت قوة الحس في جارحته؟ أليس الأول يستلذ الحلو استلذاذًا؟ أليس الثاني يقلقه الجوع إقلاقًا؟ أليس الثالث ينهكه الألم إنهاكًا؟ كذلك إذا كشف عنك غطاؤك، فبصرك اليوم حديد حينئذ».

الفارابي: فصوص الحكم

تعريف ابن سينا للذة: اللذة إدراك الملائم

لخص تلميذ ابن سينا الفيلسوف العُماني ابن الذهبي مذهب ابن سينا في «اللذة» بالقول:

«قال شيخنا العلامة: هي إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم؛ أي من الجهة التي هو بها ملائم وإن كان له أحوال أخرى هو بها مناف، كالفاكهة الحلوة، فإنها لذيذة من جهة ملاءمتها بسبب حلاوتها ومن جهة منافيتها بسبب ما تحدثه من العفونة ونحوها. وقال في القانون: هي حسنة بالملائم، وكل حسن فهو بقوة حسية. ويكون الإحساس بانفعالها، فإن كان بملائم أو بمناف كان لذة وألمًا بحسب ما يتأثر. وقال في الأدوية القلبية: هي أيضًا إدراك الحصول لكمال الخاص بالقوة المدركة.

وهي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك كمال وخير من حيث هو كذلك. والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك آفة وشر».

الذهبي: كتاب الماء

وقد قال الشيخ الرئيس في رسالة في الأدوية القلبية:

«الفرح لذة ما. وكل لذة هي إدراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة: مثل الإحساس بالحلو للحاسة الذوقية وبالعرف الطيب للحاسة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع ـ وهو الأمل ـ للقوة الظانة أو المتوهمة. وكل كمال فهو أمر طبيعي، وينعكس. وكل شعور بأمر طبيعي للقوة فهو التذاذها له. وربما يتفق في بعض القوى أن لا يلتذ إلا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية؛ كأن الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذًا. وإنما وقع هذا السهو بسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات. وقد عرف في كتاب سوفسطيقا أن هذا أحد المغالطات.

أما بيان هذا في مسألتنا هذه، فهو أن من المدركات ما لا يدرك إلا عند الاستحالة ـ وهو مثل الملموسات ـ فإن الكيفية إنما تحس بها ما دام العضو اللامس مضادًا لها في الكيفية وينفعل عنها، فإذا انفعل واستقر صارت الكيفية مزاج العضو، فلم يحس به. إذ كل حس فهو باستحالة ما، والشيء لا يستحيل عن نفسه. ولهذا لا يتأذى صاحب الدِّق [حُمَّى معاودة يوميًّا تصحب غالبًا السلَّ الحائر] بالحرارة الشديدة التي هي أشد من حرارة الحمى المحرقة ويتأذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك. وذلك لأن حرارة الدق متمكنة

من الأعضاء كالمزاج لها، ومزاج الأعضاء يخالفها وحرارة الحمى المحرقة طارئة عليها، والأطباء يخصون ما يجري مجرى الدق ـ باسم سوء المزاج المستوي وما يجري مجرى المحرقة باسم سوء المزاج المختلف ـ وقد تبين أن السبب في عدم الالتذاذ بما يستقر من الكمالات الحسية هو عدم الإدراك، وسبب اللذة عند ابتداء الخروج إلى الحالة الطبيعية هو حصول الإدراك. ولما عرض أن كان حصول الإدراك مع الخروج من الحالة الغير الطبيعية عرض أن كانت اللذة مع الخروج عنها، فظن أن ذلك سببها. وليس الأمر كذلك. بل السبب حصول الكمال لا غير، فهذا هو سبب اللذة».

إخوان الصفا: اللذة راحة تجدها النفس عند رجوع النفس من حال عدم الاعتدال إلى حال الاعتدال

اللذات، عند إخوان الصفا، راحة تجدها نفس الإنسان عند رجوع مزاجها من حال عدم الاعتدال إلى حال الاعتدال. والآلام هي إحساس نفس الإنسان بتغيير مزاج الجسد وخروجه من طور الاعتدال الطبيعي، أو عضو من أعضائه عند ملاقاة الأشياء المفسدة لها..

«نريد أن نذكر في هذه الرسالة ماهية اللذة والألم والغم والفرح والسرور والحزن والراحة والتعب، ونبين أنها كلها أخوات متضادات أو متشاكلات.

واعلم يا أخي، أيدك الله وإيانا بروح منه، بأن اللذة والألم نوعان: جسمانية وروحانية، وهكذا حكم أخواتها.

فأما اللذات الجسمانية، فهي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام. وأما الآلام التي تحس بها النفوس الحيوانية عند خروج المزاج عن الاعتدال من الأمر الطبيعي إلى أحد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الأسباب، فهي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى، ولكن نذكر منها طرفًا لتعلم ماهية الآلام واللذة وكيفية حدوثهما.

فمن ذلك ماهية لذة الأكل والشرب. أقول: إن حرارة معدة الحيوانات ذوات المعدة والقوانص فيها بمنزلة نار السراج المشتعلة بالفتيلة، فإذا فني الغذاء، اشتعلت في رطوبات جرم المعدة فأفنتها، واحترقت تلك العصبات المنسوجة هناك كما يشتعل نار السراج في الفتيلة إذا فني الدهن، فعند ذلك تحس تلك النفوس بالألم، فتنهض أجسادها في طلب الغذاء، لتخلف على المعدة بدلًا مما قد فني وعوضًا عنه، فإذا أوردت تلك المواد إلى المعدة، واشتعلت فيها عند تلك الحرارة للنضج، فيسكن ذلك اللهيب من جرم المعدة، ويجد الحيوان عند ذلك راحة ولذة، وبحسب شدة لهيب تلك الحرارة وسكونها تكون لذة الأكل.

وهكذا أيضًا حكم العطش من لهب حرارة الكبد، فلا يزال الحيوان يجد لذة الأكل والشرب إلى أن تستوفي الطبيعة حاجتها، فعند ذلك تزول تلك اللذة وتسكن، حتى إنه إن زيد على مقدار الحاجة، صارت اللذة ألمًا، فيمسك عند ذلك الحيوان عن الأكل والشرب إلى أن يستمرئ ما أكل ويهضم وتمر إلى أطراف الجسد تلك المواد لتخلف ما تحلل من

هناك؛ لأن الحيوان في دائم الأوقات في الذوبان والسيلان لا يقف لحظة ولا طرفة عين. يعلم حقيقة ما قلنا وصحة ما وصفنا أهل البصائر من الأطباء والطبيعيين.

وأما اللذة التي يجدها الحيوان من الجماع، فإن تلك المادة تسمى المني. وهي زبدة الدم إذا كثرت في بدن الحيوان، واجتمعت في المواضع المعدة لها، وجدت الطبيعة عند ذلك ثقلًا وتمددًا، كما تجد عند اجتماع البول في المثانة والغائط في المعي، فتطلقها الإرادة عند ذلك للبروز، فهكذا حكم المنيّ، وقد جعلت الحكمة الإلهية والعناية الربانية شهوة مركوزة في جبلة الذكران للاجتماع مع الإناث من أبناء جنسها، وكذلك في طباع الإناث الاجتماع مع الذكران ليكون منهما التناسل والنتاج ليبقى النسل في بقاء الأشخاص والصورة في الهيولى إذ كانت الأشخاص لا بقاء لها دائمًا في عالم الكون والفساد لعلل يطول شرحها. وقد ذكرنا طرفًا منها في رسالة البعث والقيامة، وطرفًا في رسالة العلل والمعلولات. فإذا خرجت تلك النطفة من بدن الحيوان الفحل خف عن الطبيعة ما كان يجده من الثقل ووجد الحيوان عند ذلك راحة ولذة.

وأما اللذة والراحة التي يجدها الحيوان عند السكون والهدوء والنوم، فهي من أجل أن الحركة التي تسخن مزاج أبدانها، وتجفف رطوبات العضلات والأعصاب المحركة للأعضاء، فتضعف عند ذلك عليها الحركة، فإذا سكنت وتمددت وهدأت، بردت أبدانها وتولدت من السكون برودة، ومن البرودة رطوبة، فلانت الأعصاب والأوتار المحركة لتلك الأعصاب والعضلات، وسهلت الحركة، وهكذا أيضًا حكمها عند وضع أحمالها وأثقالها بجد راحة؛ لأن الحركة المفرطة والثقل يسخنان المزاج ويخرجانه من الاعتدال.

وأما اللذة والراحة التي يجدها الحيوان عند الحر والبرد، فهو من أجل أن الحر إذا دام عليها، سخن مزاج أبدانها، وأخرجها من الاعتدال، فيؤلمها ذلك، فعند ذلك يطلب ما يضادها من برد الظلال والأفياء والمواضع الباردة، فإذا دامت هناك زمانًا طويلًا، أفرطت البرودة في أبدانها، وخرجت من الاعتدال إلى الجانب الآخر، فعند ذلك تطلب الدفء والشمس والنيران وما يضاد البرودة.

فقد تبين بما ذكرنا أن الحيوانات في دائم الأوقات تتفرج وتستريح تارةً من ألم الحرارة إلى ضده، وتارةً من ضده إليه؛ وتبيّن أيضًا أن اللذات الجسمانية إنما هي من خروج الألم، فهو خروج من الاعتدال إلى أحد الطرفين إما إلى زيادة أو إلى نقصان، أو من حر إلى برد، أو من برد إلى حر، أو من حركة إلى سكون، أو من سكون إلى حركة، أو من جوع وعطش، إلى شبع وريّ، أو من شبع وري إلى جوع وعطش. وعلى هذا المثال والقياس يوجد حكم سائر اللذات والآلام الجسمانية. وذلك أن الذي تجده النفس من اللذة بالنظر إلى محاسن الموجودات، أو بالاستماع للنغمات، والشم للروائح الطيبات، واللمس للملموسات، فهي كلها تكون بحسب مشاكلات المزاج الموافقات، وألمها بحسب المخالِفات المتضادات؛ وذلك أن كل محسوس يخرج مزاج الحاس من الاعتدال، فإن

الحاسة تتألم منه وتكرهه؛ وكل محسوس يرد الحاس إلى الاعتدال والمزاج الطبيعي، فإن الحاسة تلتذ به وتحبه وتحن إليه.

فإذا تأملت يا أخي ما ذكرنا، علمت وتبين لك بأن هذه الآلام واللذات الجسمانية إنما جعلت لنفوس الحيوانات عند خروج مزاج أجسادها من الاعتدال ورجوعها إلى الاعتدال، لكيما تدعوها تلك الآلام إلى حفظ أجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها، وتحثها تلك اللذات على طلب جر المنفعة إليها أو دفع المضرة عنها، إذ كانت الأجساد أجسادًا أمواتًا لا تقدر على دفع مضرة عنها ولا جر منفعة إليها، ولا تحترز من الأشياء المهلكة لها أو المخرجة لمزاجها من الاعتدال. والدليل على صحة ما قلنا وحقيقة ما وصفنا، أن الأجساد لا تقدر على دفع مضرة ولا جر منفعة، ما ترى من حالها عند مفارقة نفوسها مستسلمة إلى المهلكات مما لا خفاء به من حال جثة الموتى.

فإما اللذات والفرح والسرور الذي تجده عند وجدانها ومنافعها ومحبوباتها، وما تجده من الشفقة والتحنن على صغار نتاجها، وما يعرض من الغم والهم عند فقدانها، أو ضرر ينالها، فكل ذلك حث للنفوس على صيانة الأجساد إلى وقت معلوم.

وأما الشهوات المركوزات في جبلة الحيوانات، فقد ذكرنا طرفًا من عللها في رسالة الأخلاق، ولكن نذكر هاهنا ما لا بد من ذكره، وذلك أن كل ما في كل طبيعة جسد وجبلة كل مزاج من الشهوات المركوزة هي ما يوافق طباعها، ويصلح مزاجها، وذلك أن الحيوانات الآكلة اللحمان لا تشتهي الحشائش إلا عند الضرورة وفقدان اللحم، وكالطيور والحيوان الآكل للعشب والحب لا يشتهي اللحم ولا يلتذ به. وهكذا الإنسان لا يشتهي ولا يأكل إلا ما يوافق طبعه ومزاجه أو ما قد اعتاد أكله على ممر الأيام والأوقات. وأما شهوة العليل لما يضره فلأسباب أخر يطول شرحها.

فقد تبين أن الجوع والعطش بحسب الحاجة إلى الطعام والشراب، وأن اللذة بحسب الكفاية، والشهوة بحسب الموافقة للمزاج والطبع».

رسائل إخوان الصفا

وقد عقدت جماعة إخوان الصفا فصلًا آخر ـ في رسائلها ـ في ماهية الألم واللذة وكيفيتهما:

«إن اللذات والآلام التي تحفظ أجسادها [= الحيوانات] من التلف، وتحثها على صيانتها نوعان: جسماني وروحاني. فاللذات الجسمانية هي التي تجدها النفس عند الخروج من الألم. والآلام التي تحسها النفس عند خروج مزاج الأجساد عن الاعتدال الطبيعي إلى حد الطرفين من الزيادة والنقصان بسبب من الأسباب هي كثيرة لا يحصى عددها، مثال ذلك الجوع أحد الآلام تحس به النفس عند خلو المعدة من الطعام؛ وذلك أن الحرارة الغريزية التي تنضج الطعام في المعدة إذا لم تجد هناك طعامًا تكون مشتغلة، فإذا اشتغلت

في جرم المعدة فنيت رطوباتها المعدَّة هناك لمصالحها، فإذا فنيت تلك الرطوبات انفسد جرم المعدة، فإذا أحست النفس بالآلام، انتهض الجسد في طلب القوت ليزيل عنه الفساد وعن ذاتها الألم، فإذا وصل ذلك إلى المعدة رجعت تلك النار عن جرم الجسد، واشتعلت عن ذلك الطعام، وسكن الالتهاب عن جرم المعدة، فتجد النفس لذلك راحة، فتسمى تلك الراحة لذة. وهكذا العطش فإنه حرارة تلتهب في جرم الكبد، ولا تسكن إلا بشرب الماء. فتحس النفس عند التهاب تلك الحرارة ألمًا، وعند سكونها راحة، فهاتان الخلتان تحثان النفس الحيوانية على طلب مادة أجسادها، لتخلف عليها بدل ما يتحلل منها إذ كانت ذات الجسد دائمًا في الذوبان والسيلان من أسباب خارجة وأسباب داخلة، ولو لم تعرض لنفوسها الآلام والأوجاع عند الجوع والعطش، لما نهضت أجسادها في طلب غذائها وفي مادة بقائها، وكان يبطل أجسادها الذوبان قبل تمامها وكمالها. فإذًا قد بان من الألم واللذة إنما هي حث النفوس على ما يصلح الأجساد؛ لأن في صلاح الأجساد صلاح النفوس، كما بيَّنا قبل. وهذه اللذة التي تجدها النفوس الحيوانية عند تناول الغذاء هي أيضًا تجدها النفوس النباتية، وهي التي تحثها على جذب الرطوبات إلى أصول النبات وإلى أعلى فروعها، فإذا لم تجد ذلك جفت أجسامها وهو موتها، ولكن لا يعرض لنفوسها الألم عند فقدان الغذاء كما يعرض للنفوس الحيوانية، فمن أجل هذا لم تجعل لها حيلة التنقل من مكان إلى مكان في طلب الغذاء كما للحيوان، ولا فرارًا من المؤذيات، لأنه لا يليق بالحكمة الإلهية أن تجعل لها ألمًا وتمنعها حيلة الدفع.

وأما النفوس الحيوانية لما جعلت لها حيلة الدفع عن أجسادها الأشياء المفسدة لها، جعل لها ألم يحثها على ذلك إما بالطلب، وإما بالهرب، وإما بالتحرز، كما بيَّنا في رسالة الحيوان.

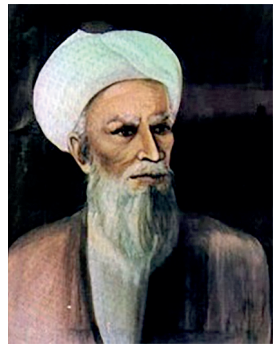
وأما لذة الانتقام فهي أيضًا خروج من الألم. وذلك أن الغضب نار وحرارة تشتعل في جرم القلب وهو شهوة الانتقام من المؤذي الذي أثار الغضب، فإن وصل إلى الانتقام، سكنت تلك الحرارة وخمدت نارها. وان لم يقدر على ذلك ولم يصل إليه، صار الغضب حزنًا ومصيبة، مثال ذلك، إذا قتل لأحد قتيل أوقدت نار غضبه على القاتل شهوة القوة، فإن قتل القاتل سكنت تلك الحرارة، وإن قتله الموت صار حزنًا ومصيبة؛ لأنه لا يمكن أن يؤخذ من الميت القوة. وعلى هذا القياس سائر الشهوات نيران تشتعل في الأجساد وتحس النفوس آلامها.

ثم اعلم أن الأجساد كلها نيران بالقوة جامدة، فإذا أصابتها نار بالفعل، صارت نيرانًا بالفعل. والدليل على ذلك أنها يمكن أن تحرق بالنار. فلو لم تكن من النار لما أمكن إحراقها بها. وهكذا حكم مأكولاتها وملبوساتها كلها نيران جامدة كونت من النار والهواء والماء والأرض، وإليها تستحيل بعد مفارقة النفوس لها. ومن أجل هذا قال رسول الله، ﷺ: «**أهل النار خُلقوا ومن النار يأكلون وعلى النار يتقلبون**». وهذه حال الأجساد ومرافقها

ومادتها كلها نيران جامدة، إذا اشتعلت التهبت على الأفئدة، كما قال الله ﷻ: ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۞ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ ۞ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ۞ فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ﴾ [الهمزة: 6 ـ 9] وهي آمال طوال وآجال قصار: ﴿لَّٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا ۞ لَّا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ۞ إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ [النبأ: 23 ـ 25] إشارة إلى ما ذكرنا، كلما نضجت جلودهم، يعني أجسادهم، بالبلى بدلنا لهم جلودًا غيرها، بدلوا بالكون ثانيًا».

رسائل إخوان الصفا

تعريف فخر الدين الرازي للذة وتشكيكه على الفارابي وابن سينا



«قال فخر المناظرين:

«اللذة والألم حقيقتان غنيتان عن التعريف. إذ كما أن التصديقات المكتسبة يجب أن تنتهي إلى تصديق غني عن البرهان، كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها إلى تصورات غنية عن التعريف. وكما أن القضايا الحسية لا تحتاج صحتها إلى البرهان كعلم الإنسان بألمه ولذته، فتصور هذه الأمور المتقدمة على التصديق بها أولى بأن يكون غنيًّا عن التعريف. بل هاهنا بحث لا بد منه، وهو أن معرفة أن الحال التي نجدها من النفس التي سميناها باللذة: أهي نفس إدراك الملائم أو أمر مغاير لذلك الإدراك؟ وبتقدير كونه مغايرًا لذلك الإدراك: أهو معلول له أو لشيء آخر وإن لم يوجد إلا مع ذلك الإدراك؟

فهذه أمور لا بد من البحث عنها. وإلى الآن لم يتضح عندي شيء من هذه الأقسام بالبرهان. ولكن الأقرب أن الألم ليس هو نفس إدراك المنافي؛ لأن التجارب الطبية شهدت بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه محسوس؛ ولو كان الأمر الغير الطبيعي هو نفس الألم، لاستحال أن يوجد مع عدم الألم. وبه ثبت أيضًا أن إدراك المنافي وحده لا يكفي في اقتضاء الألم».

تعقيب ملا صدرا على فخر الدين الرازي: اللذة عين الشعور بالكمال

«أقول: دعواه أولًا بأن اللذة والألم والعلم أمور غنية عن التعريف، كما أن علمنا بأن لنا لذة أو ألمًا غني عن البرهان بل هما أولى بالغناء عن التعريف من القضية الحسية بالغناء عن البرهان، ينافي اعترافه ثانيًا بالجهل بامتياز كل منهما عن العلم بالمنافي والملائم أو اتحادهما مع ذلك العلم. ثم استدلاله ثالثًا على أن الألم ليس نفس الإدراك بالمنافي ولا مستلزمًا له أيضًا. فهذا عجيب من مثله في الفضل والبراعة.

وأما البرهان على أن اللذة هي عين الإدراك بوجود الكمال وكذا الألم عين الإدراك بما يضاد الكمال، ففي غاية الوضوح والإنارة بعد تحقيق الإدراك والوجود والكمال. أما الوجود، فليس الأمر فيه كما توهمه هو ومن في طبقته وأتباعه من المتأخرين من أنه أمر عقلي انتزاعي كالشيئية والممكنية وأمثالهما، بل هو أمر عيني حقيقي يطرد به العدم. فهو نفس

هوية الشيء، وبه يتشخص كل ذي ماهية. والوجود مختلف في الأشياء ذوات الماهيات؛ لأن وجود الإنسان مثلًا غير وجود الفرس، ووجود السماء غير وجود الأرض. والوجود بهذا المعنى كما أنه متفاوت في أنواع الماهيات، كذلك مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص. ووجود كل شيء هو خير له. وكمال ذلك الوجود كمال الخير له. وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال. وزوال كماله أيضًا شر دون ذلك الشر، سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها. فإن الوجود أو الكمال شيء، وإدراك ذلك الوجود أو الكمال شيء آخر.

وأما العلم والإدراك مطلقًا، فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن إضافة محضة بين العالِم ومعلومه من غير حاجة إلى وجود صورة؛ وإلا فلم يكن منقسمًا إلى التصور والتصديق، ولا أيضًا متعلقًا بالمعدوم حين عدمه، ولا أيضًا حصل علم الشيء بنفسه، إذ لا إضافة بين الشيء والمعدوم ولا بينه وبين نفسه. بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الموجودة المجردة عن المادة ضربًا من التجرد للذات المجردة أيضًا ضربًا من التجرد من حيث تجرده. ومراتب التجريد متفاوتة: فللمحسوسة عن أصل المادة وللمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقولة عنهما وعن المقدار أيضًا.

وهذه الصورة مماثلة للمعلوم، وهي قد تكون مماثلة للعالم كعلم الإنسان بذاته إذا كان بصورة زائدة عليها. وقد يكون عينه كوجود الصورة المجردة القائمة بذاتها. فإن تلك الصورة علم ومعلوم وعالم أيضًا، لصدق مفهوماتها الثلاثة عليها. وقد تكون مماثلة لبعض قوى العالم كعلم الإنسان بالمحسوسات الملائمة لحواسها كالألوان الملمعة والأصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم الشهية والملابس الناعمة. وقد تكون الصورة مضادة للعالِم أو لبعض قواه. فالأول كشعور الإنسان بصورة جهله وحمقه ورذائله. وأما الثاني فكإحساسه بالألوان الكدرة المظلمة والأصوات الكريهة والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة.

فإذا تقررت هذه، فعُلِم أن الوجود في نفسه خير وبهاء، كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة. وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرًا وبهاء لذلك الشيء. والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء، فيكون أيضًا كمالًا له إلا أن يكون مضرًّا ومضادًا لكمال آخر له. فإن وجود الحرارة لو أمكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها لكان كمالًا لها، لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها، فيكون عائدًا إليها بالعدم لذاتها، وكل صفة يكون وجودها لشيء مستلزمًا لعدم ذات ذلك الشيء، لم يكن كمالًا له بل شر وآفة، لكن لا بما هو وجود بل بما هو معدم لوجوده. فالشر بالذات هو العدم.

فكل علم بما هو غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له، وذلك الخير لا محالة لذة، لما مر أن الوجود خير، سواء أدرك أو لم يدرك. لكن متى كان ذلك الخير نفس الإدراك، كان إدراكًا هو محض الخير، وكل إدراك هو محض الخير كان لذة وبهجة. إذ كل أحد يعلم

أنه إذا كان لشـــيء كمال وقوة كما يتصور في حقه من الوجود، وكان مدركًا لذلك الكمال الشديد بلا آفة، كان ملتذًّا. ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال، لم يكن له لذة. فاللذة إذن عين الشعور بالكمال.

وقولنا: «ومتى لم يكن له شـعور بكماله، لم يكن له لـذة» ليس غرضنا إثبات هذا الحكم بالدوران، بل ندَّعي ـ بعد ما قدمنا من المقدمات ـ أن الوجود خير، وإدراك حصول الخير للمدرك خير آخر لذلك المـدرك. وكل إدراك يكون ذلك الإدراك بعينه خيرًا وبهاء للمدرك أو لبعـض قواه وأجزائه، فهو عيـن اللذة والبهجة له لذاتـه أو لأجل بعض قواه. ولذلك إذا حصل للشيء أمر وجودي يؤدي إلى زواله، أو زوال شيء من كماله أو كمال قواه، وكان ذلـك الأمر صورة إدراكية له؛ فإدراكه عين وجود ذلـك المزيل المضاد. وكل وجود مزيل مضاد لشيء، إذا حصل، كان ضارًّا له. وإدراك الضار بالشيء ألم له لا محالة. ولو لم يكن ذلك الضار إدراكًا، لم يكن بعينه ألمًا. كما إذا فرق بين أجزاء جسم وزالت وحدته الاتصالية، كان ذلك شرًّا وخيرًا له وليس بألم.

وأما إذا وقع تفرق اتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورته، كانت صورة التفرق منافية لصورة الكمال الذي هو الاتصال، وكانت تلك الصورة الإدراكية عين التفرق، وكانت بعينها شرًّا وألمًا.

واعلم أن صـورة التفرق غير نفس التفرق بوجه وعينه بوجه؛ إذ لو كانت نفس التفرق لم يكن ألمًا؛ إذ لا ألم للهيولى ولا للعدم، ولو لم يكن صورة مسـاوية له في المعنى لم يكن منافيًـا للاتصال الذي هو الكمـال، ولا أيضًا علمًا بل معلومًـا. والمعلوم الخارج عن المدرك لا يكون ألمًا له ولا لذة؛ لأن ما خرج عن الشيء ليس كمالًا له ولا ضد كمال له.

وبالجملة، فاللذة كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الكمال، والألم ضد كمال خاص بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضد. فثبت بالبرهان أن اللذة نفس الإدراك بالملائم والألم نفس الإدراك بالمنافي.

وأما استدلاله على أن الألم غير الإدراك بالمنافي بأن سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع أنه مناف، فجوابه ـ بعد تسـليم أنه غير مؤلم ـ أنا لا نسـلم أن إدراكه حاصل لما هو مناف له. فإن الألم إدراك المنافي لذلك المدرك لا لغيره. ففي الإنسان قوى متعددة ربما كان منافي بعضها مدركًا للآخـر من غير أن يكون منافيًا له، ومدرك بعضها منافيًا للآخر من غير أن يكون مدركًا له، فلم يحصل فيه ألم. ولأن سـوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسـي؛ وإذا لم يكن حس لم يكن ألم له وإن كان مدركًا لحس آخر مما لم يكن منافيًا له، كالتخيل أو التعقل، فإن تخيل سوء المزاج وتعقله ليس مؤلمًا للخيال والعقل، بل إنما المؤلم هو الإدراك الذي لحامل ذلك المزاج؛ أعني القوة اللمسـية التي له إن كانت موجودة غير متبلدة ولا متخدرة، كما في نحو الفالج وغيره. فصاحب الفالج ليس متألمًا ذا وجع، لعدم الحس اللمسي الذي له هذه الآفة.

ومما ذكرنا ظهر اندفاع إشكال آخر، وهو أن المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه، ويتنفر عن الأدوية وهي مما يلائمه وينفعه. فدل على أن اللذة غير إدراك الملائم والألم غير إدراك المنافي.

ووجه الدفع أن الحلو ملائم لقوته الذوقية، وليس آفة لها بالفعل، بل قوة وكمالًا لها، وكذا الأدوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية، وإنما عدم ملائمة الحلو ووجود ملائمة البشع؛ لأن ذلك يوجب زيادة الخلط الرديء المنافي لمزاج البدن، وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الرديء، فيعود ذلك وبالًا وهذا نفعًا، لا لأجل إدراكيهما. ولو فرض الإدراك للحلو حاصلًا، ولم يعرض أمر آخر كان خيرًا محضًا ولذة. ولو أدرك البشاعة والمرارة ولم يعرض أمر آخر كان شرًّا محضًا وألمًا. والأمر العارض هو الذي يخرج الدواء خلطًا مؤذيًا أو يحيله إلى خلط جيد يتغذى به أو يقوي البدن. فلهذين الأمرين يحصل الضرر والانتفاع لا بمجرد الإدراكين الأولين».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء الرابع

تعريف شهاب الدين السهروردي: اللذة إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه ما لم يكن عائق: مضاد أو شاغل

«اعلم أن «اللذة» هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه [= إلى الملتذ]، إذا لم يكن مضاد ولا شاغل. و«الألم» هو إدراك ما وصل من آفة المدرَك وشره إليه [= إلى المتألم]، إذا لم يكن شاغل ولا مضاد. ولكل من المشاعر لذة وألم بحسبه: فللبصر ما يتعلق بالمبصرات، فلذته فيما يلائمه منها، وألمه فيما لا يلائمه؛ وللشم ما يتعلق بالمشمومات؛ وللذوق في المطعومات؛ وللشهوة ما بحسبها؛ وللغضب ما بحسبه من الغلبة والقهر؛ فلكل واحد من هذه لذة تخصه بما يلائمه وألم بما لا يلائمه، حتى أن التذاذ الشم برائحة الند وتألمه برائحة كريهة، لا يشاركه فيهما لا سمع ولا بصر».

شهاب الدين السهروردي: الألواح العمادية

2 ـ وهل يمكن أن تجتمع اللذة بالألم في موطن واحد؟

تكاد بعض اللذات تصير آلامًا، كما تكاد بعض الآلام تصير لذات. وقد تنبه إخوان الصفا إلى هذا الأمر المفارق العجيب، فقالوا فيه قولًا:

رأي إخوان الصفا:

«اعلم أن الإنسان في دائم الأوقات لا يخلو من ألم ولذة جسمانية وروحانية من عدة وجوه. مثال ذلك العاشق يرى معشوقه وهو على خيانة، فتسره رؤيته له ويلتذ بها، وتغمه خيانته له وتؤلمه كما قال:

قايست بين جماله وفعاله ... فإذا الملاحة بالقباحة لا تفي

وكمثل من يأكل طعامًا يشتهيه وله رائحة منكرة تؤذيه، مثل الصحنى [إدام من السمك الصغير المملوح] والماميامه [ضرب من السمك] لساكن السواحل، فهو يلتذ بأكله وتؤلمه رائحته. ومثل من يسمع لحنًا طيبًا ونغمة لذيذة كغناء أبيات من الشعر فيها هجو له، فإنه يلتذ باستماع اللحن اللطيف، ويغمه هجوه في وقت واحد. ومثل من يسمع بموت مورث له تركته، فيغتم لخبر موته، ويسره ما ورث. ومثل من به جرب مؤذ يحكه، فيجد له لذة وغمًّا في وقت واحد، وألمين متضادين وراحة بينهما.

وكمن هو يعمل عملًا متعبًا أو صناعة شاقة يرجو عليها ثوابًا جزيلًا وأجرة وافرة، فهو يجد ألمًا من عمله المتعب، ولذة وفرحًا لما يرجو من ثوابه. وعلى هذا القياس حكم سائر الآلام واللذات الجسمانية كما قال القائل:

ومن نكد الأيام أن صروفها إذا سر منها جانب ساء جانب

أو كمن سكن عنه وجع العين وضره ضرسه، فإنه يجد ألمًا وراحة في وقت واحد. وكمن له خلق حسن وخلق سيئ، فإنه يجد من أحدهما راحة ومن الآخر ألمًا في وقت واحد. ومثل من يرى صديقًا قد غاب دهرًا، وأخبر بسوء حاله، فيسره رؤيته يغمه سوء حاله. أو كمثل من يضع إحدى رجليه في ماء بارد، والأخرى في ماء مغلي، وإحدى يديه في ماء فاتر، فإنه يجد لذة وألمًا في حالة واحدة. ومثل من عمل عملًا حسنًا يرجو جزاء عليه، وعملًا سيئًا يخاف عقوبة عليه، فيكون متألمًا ملتذًا في وقت واحد. وعلى هذا المثال إذا اعتبر أحوال الناس، فلا يخلو من ألم يؤذيه وراحة من ألم قد زال عنه، فيكون الإنسان الواحد في وقت واحد ملتذًّا متألمًا، معاقبًا مثابًا.

وإنما ذكرنا هذه الإشارات وأوردنا هذه الأمثلة من أجل أن كثيرًا ممن يتكلم في علم النفس، ويبحث عن ماهية جوهرها، وكيفية تشخيصها، يرى ويعتقد أنها أشخاص متباينة كثيرة. فأكثر ما يقوي رأي من ظن أن النفس أشخاص كثيرة ما يظهر من اختلاف أحوالها وأفعالها وأخلاقها وآرائها وأعمالها، وأن بعضها ملتذة وبعضها متألمة، فحكم بهذا الاعتبار أنها أشخاص كثيرة منفصلة متباينة كتباين الأشخاص الجسمانية المركبة. ثم ناقض رأيه بقوله بأنها جواهر بسيطة، كأنه لا يدري ما معنى البسيطة. ونحن قد أخبرنا بأنها نفس واحدة تجنست أجناسها وتنوعت أنواعها، وقد تشخصت بحسب اختصاصها بالأجناس الجسمانية وأنواعها وأشخاصها؛ لأنها في ذاتها متكثرة منفصلة متباينة، لأن اختلاف أفعالها بحسب استعمالها الأجساد المختلفة الأجناس والأنواع والأشخاص، كما بيَّنا في رسالة تركيب الجسد أن اختلاف أفعال نفس إنسان واحد هو من أجل اختلاف أشكال أعضائه، وفنون مفاصله، وأن نفس الإنسان نفس واحدة. وقد ظن كثير من أهل العلم أن للإنسان الواحد ثلاث نفوس: شهوانية وغضبية وناطقة. ونحن قد بيَّنا بأن هذه الأسماء تقع على نفس واحدة بحسب أفعالها المختلفة، وذلك أنها إذا فعلت في الجسم الغذاء والنمو، سميت نباتية وشهوانية، وإذا فعلت الحس والحركة، سميت

حيوانية غضبية، وإذا فعلت النطق والتمييز والروية والفكر، سميت ناطقة، كما أن الرجل الواحد حداد نجار بناء، إذا كان يحسنها كلها ويعقلها».

رسائل إخوان الصفا

3 ـ ما هي أنواع اللذات؟ وما قيمتها؟ وهل هي مطلقة أم نسبية؟

أدرك فلاسفة العرب والإسلام أن اللذة والألم لا تقالا إلا بصيغة الجمع، ومن ثمة عمدوا إلى تصنيف اللذات والآلام تصانيف مختلفة:

الفارابي: لذة المحسوس ولذة المفهوم

«واللذات منها ما يتبع المحسوس، مثل اللذات التابعة لمسموع أو منظور إليه أو مذوق أو ملموس أو مشموم، ومنها ما يتبع المفهوم، مثل اللذات التابعة للرياسة والتسلط والغلبة والعلم وما أشبه ذلك. ونحن دائمًا إنما نتحرى أكثر تلك اللذات التي تتبع المحسوس، ونظن أنها هي غاية الحياة وكمال العيش، من قبل اصطناعنا لها من أول وجودنا. وأيضًا فإن منها ما هو سبب لأمر ضروري إما لنا وإما في العالم. أما الذي لنا، فهو التغذي الذي به قوامنا في حياتنا، وأما الضروري في العالم فالتناسل. فلهذا صرنا نظن أنها هي غاية العيش، ونظن أنها هي السعادة. ومع ذلك، فإن المحسوس أعرف عندنا ونحن له أشد إدراكًا، والوصول إليه أشد إمكانًا. وقد يتبين بالنظر والتأمل أنها الصارفة لنا عن أكثر الخيرات، وأنها العائقة لنا عن أعظم ما تنال به السعادة، فإنا متى رأينا أن لذة محسوس تفوتنا بفعل جميل ملنا إلى تنكب الجميل. ومتى بلغ من قوة الإنسان أن يطرح هذه اللذات

أن ينال منها الوسط، فقد قارب الأخلاق المحمودة. واللذات التابعة للأفعال سواء كانت لذة محسوس أم لذة مفهوم فهي إما عاجلة وإما في العاقبة، وكذلك الأذى. وكل واحد من هذه اللذات التابعة للأفعال يتبع على أحد وجهين: وذلك مثل أن يكون شأن ذلك الفعل دومًا أن تتبعه لذة أو أذى ـ مثل الألم الذي يتبع الاحتراق واللذة التي تتبع الباءة، فإن شأن الاحتراق إذا لحق الحيوان أن يتبعه أذى وألم ـ وإما أن يتبع الفعل الأذى بأن يفرض في الشريعة فيكون تابعًا للفعل من غير أن يكون شأن ذلك الفعل بنفسه أن يتبعه دائمًا ذلك الأذى، مثل جلد الزاني وقتل السارق. والأفعال الجميلة التي يتبعها أذى في العاجل ـ فإن تلك لا محالة تتبعها لذة في العاقبة ـ والأفعال القبيحة التي تتبعها لذة في العاجل، فإن تلك يتبعها أذى في العاقبة لا محالة.

وينبغـــي أن نحصل اللذات التابعة لفعل فعل والأذى التابــع له، ونميز ما منها لذته عاجلة وأذاه في العاقبة، وما أذاه عاجل ولذته في العاقبة. فمتى ملنا إلى فعل قبيح بسبب لــذة ظننا أنها تتبع القبيح في العاجــل، قابلنا تلك اللذة بالأذى التابــع له في العاقبة، فقمعنا به اللذة الداعية لنا إلى فعل القبيح، فيسهل علينا بذلك ترك القبيح. ومتى ملنا إلى ترك فعل جميل بسبب أذى ما، كان عندنا أنه يلحقنا في العاجل، قابلناه باللذة التي تتبع الجميل في العاقبة، فقمعنا به الأذى الصارف لنا عن الجميل، فيســهل علينا بذلك فعل الجميل. وأيضًا متى ملنا إلى قبيح بســبب لذة ما فيه عاجلة، قابلناها باللذة التابعة في العاجل لضد القبيح».

الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة

إخوان الصفا: أنواع اللذات

يقسم إخوان الصفا اللذات إلى ضروب أربعة:

- اللذات الشهوانية الطبيعية،
- واللذات الحيوانية الحسية،
- واللذات الإنسانية الفكرية،
- واللذات الملكية الروحانية.

ويفاضلون بينها المفاضلة

«اعلم، أرشــدك الله تعالى، أن اللذات أربعة أنواع: شهوانية طبيعية، وحيوانية حسية، وإنسانية فكرية، وملكية روحانية. فاللذات الشهوانية الطبيعية هي التي تجدها النفس عند تنــاول الغذاء من الطعام والشــراب. وأما اللذات الحيوانية أيضًا فهــي نوعان؛ إحداهما: ما تجدها النفس عند الالتئام، وهي لذة الجمــاع، والأخرى: ما تجدها عند الانتقام وهي شهوة تهيج عند الغضب.

والفكرية ما تجدها النفس من اللذة عند تصورها معاني المعلومات، ومعرفتها بحقائق الموجــودات. والروحانية الملكية هــي ما تجدها النفس من الراحة واللــذة بعد مفارقتها الجسد التي هي الرَّوح والريحان.

فاللذة الشهوانية مشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات. والحيوانية الحسية مشتركة بين الإنسان والحيوان دون النبات. والفكرية مشتركة بين الإنسان والملائكة دون الحيوان.

والملكية الروحانية مختصة بالنفوس المفارقة للأجسام الناجية من بحر الهيولى.

فالنفوس النباتية لها لذات وليس لها ألم كما قلنا قبل في رسالة كراهية الحيوان للموت. والنفوس الملكيــة لها أيضًا لذة وليس لها ألم، كما قد تقدم بيان ذلك؛ لكن لها الخوف والإشفاق كما قال تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: 50] وقال تعالى:

﴿هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ﴾ [المؤمنون: 57]. فالنفوس الحيوانية لها لذة وألم جميعًا ولكن لذاتها كلها جسمانية. فأما الأنفس الإنسانية فلها كل اللذات والآلام الجسمانية والروحانية جميعًا، لذلك نحتاج أن نبين ونشرحها واحدة بعد واحدة لتتضح وتتصور بحقائقها، فنقول:

اعلم أن جميع اللذات التي تجدها النفس الإنسانية نوعان: منها ما تجدها بمجردها، ومنها ما تجدها بتوسط الجسد، وهي سبعة أنواع؛ أحدها: المدرَكات بطريق النظر من محاسن الألوان والأشكال والنقوش والتصاوير والأصباغ الطبيعية منها والصناعية جميعًا. والثاني: المدرَكات بطريق السمع من الأصوات والألحان والنغم والمدح والثناء وما شاكلها. والثالث: المدرَكات بطريق الذوق من الطعوم الموافقة لشهواتها. والرابع: الملموسات المقوية لأخلاط جسدها. والخامس: المشمومات الملائمة لمزاج أخلاطه. والسادس: لذة الجماع. والسابع: لذة الانتقام.

فهذه كلها لذات تجدها النفس بتوسط الجسد مرتين؛ إحداهما: عند مباشرة الحواس لها، والأخرى: عند ذكرها بعدها. مثال ذلك إذا رأى المرء وجهًا حسنًا أو زينة من محاسن الدنيا، فإن النفس تجد عند رؤيتها لها سرورًا ولذة. ثم إذا غابت عن رؤية العين، بقيت رسوم تلك المحاسن مصورة في فكر النفس، وكلما لمحت هي ذاتها ونظرت إلى جوهرها، رأت تلك الرسوم المصورة في فكرها، فسرت بها والتذت، وتذكرت تلك المحسوسات التي انطبعت فيها منها هذه الرسوم. وهكذا سائر المحسوسات حكمها إذا تذكرتها النفس التذت وسرت بها من غير شركة الجسد. وهكذا حكم أضدادها التي هي الآلام، وذلك أن الإنسان إذا رأى منظرًا وحشيًّا أو صورة قبيحة، أو سمع صوتًا هائلًا مفزعًا، فإنه يؤلمه رؤيته لها في وقته، واستماعها، وبعد مغيبها، إذا تذكرها وفكر فيها. وليس التذكر والتفكر شيئًا سوى لمحات النفس ذاتها ونظرها إلى جوهرها ورؤيتها رسوم تلك المحسوسات مطبوعة في ذاتها، كما ينطبع نقش الفص في الشمع المختوم. فهذه الملاذ والآلام، وإن كانت لا تصل إلى النفس إلا بتوسط الجسد، فقد تجدها بعد غيبة المحسوسات عن مباشرة الحواس لها، فيدل هذا على أن النفس لها لذة تجدها بعد مفارقة الجسد أيضًا، كما تجد لذة المحسوسات بعد مفارقتها وغيبتها.

وأما اللذات الروحانية التي تجدها النفس بمجردها فهي نوعان؛ أحدهما: ما تجدها وهي مفارقة للجسد، والثاني: ما تجدها وهي مقارنة له.

فالتي تجدها وهي مفارقة له نوعان؛ أحدهما: ما يرد عليها من خارج كما بيَّنا قبل هذا، والآخر: من ذاتها. والتي تجدها وهي مقارنة له فهي أربعة أنواع: فمنه: ما تجدها من اللذة والسرور والفرح عند تصورها حقائق الموجودات من المحسوسات والمأكولات جميعًا. والثاني: ما تجدها عند اعتقادها الآراء الصحيحة ومذاهبها الحميدة. والثالث: ما تجدها عند عذوبة أخلاقها الكريمة وعاداتها الجميلة. والرابع: ما تجده من الفرح والسرور واللذة

عند ذكر أعمالها الزكية وأفعالها الخيرة. وهذه اللذات مشتركة بين الإنسان وبين الملائكة، وأضدادها من الآلام مشتركة بين الإنسان والشياطين كما سنبين بعد هذا الفصل.

وأما بيان ما يلحق النفوس من اللذة والألم في اعتقاداتها ومعارفها وجهالاتها وأخلاقها وأعمالها، فاعلم أن الإنسان، إذا كانت أعماله سيئة، وأفعاله قبيحة، فإن نفسه أبدًا تكون مرتابة مرعوبة مضطربة متألمة، كما ذكر الله تعالى في صفة المنافقين فقال: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ [المنافقون: 4] فإذا كانت أعمالهم صالحة وأفعالهم جميلة، فإن نفوسهم أبدًا تكون ساكنة هادئة مستريحة.

وهكذا إذا كانت أخلاق الإنسان جميلة، وسجاياه سهلة، ومعاملته طيبة، ومخالطته عذبة، فإن نفسه تكون أبدًا في القلوب محبوبة ومن الغوائل آمنة. وان كانت أخلاقه شرية، وطباعه وحشية، وهمته سبعية، يكون من يصحبه أبدًا في عناء، وهو من نفسه في جهل وبلاء. فهكذا حكم الاعتقادات والآراء، وذلك أن بعضها مؤلم لنفوس معتقديها ومحير ومشكك... مثل من يعتقد أن ربه قتلته اليهود. ومثل من يعتقد أن إمامه مختفٍ من خوف مخالفيه. ومثل من يعتقد أن رب العالمين خلق خلقًا وناصبهم العداوة وهو إبليس وجنوده. ومثل من يعتقد أن رب العالمين حقود حنق يغتاظ على الكفار والعصاة من خلقه. ومثل من يرى ويعتقد أن أمر العالم غير منتظم، وان مدبره وصانعه قد أهمل أمر عالمه حتى يجري فيه أشياء على غير مراده ومشيئته. ومثل من يعتقد ويرى أن رب العالمين الغفور الرحيم الودود البار المحسن الحنان المنان الجواد الكريم الجميل يأمر الملائكة بان يأخذوا الكفار والعصاة ويرموا بهم في خندق من النار، وكلما احترقت جلودهم، وصاروا فحمًا ورمادًا، أعاد فيها الرطوبة والحياة ليذوقوا العذاب. ومثل من يعتقد أنه يباشر في الجنة مع الأبكار ويلتذ منها ويزيل البكارة، ثم تعود البكارة. ومثل من يعتقد ويرى أنه يشرب الشراب في الجنة ويكون باريه ساقيه. ومثل من يعتقد أنه يتمنى في الجنة الطيور المشوية الحاصلة عنده، فيتحصل بعد تمنيه في الحال، ثم يأكل منها حتى الشبع، ثم بعد ذلك تطير الطيور كما تطير في حال الحياة. ومثل من يعتقد أن الإنسان إذا مات بطلت نفسه ووجودها. ومثل من لا يرجو الجنة إلا بعد خراب السماوات وطيها كطي السجل للكتب. ومثل من يعتقد أن الكواكب تتناثر وتتساقط في القيامة. ومثل من يعتقد أن أعمال الإنسان تجعل في كفتين من كفتي الميزان. ومثل من يعتقد سؤال منكر ونكير في القبر من جسد الميت. ومثل من يعتقد ويرى أن في الجحيم تنانين وثعابين وأفاعي يأكلون الفساق، ويصيرون أحياء بعد ذلك، وما شاكل هذه من الاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها. مع أن جميع ما نطق به الأنبياء عليهم السلام، من صفة الجنة ونعيم أهلها وعذاب النار والعقاب وأحوال القيامة كلها حق وصدق لا مرية فيها، ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظلمة الكفرة، بل أمر وراء ذلك لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم.

وأما من يرى ويعتقد ويعلم أن للعالم بارئًا حكيمًا، قادرًا حليمًا، جوادًا كريمًا، غفورًا رحيمًا، وأنه قد أحكم أمر عالمه على أحسن نظام، ورتب تدبير الخليقة على أتقن حكمة،

ولم يترك فيه خللًا، ولا تخفى عليه خافية في الأرض ولا السماء، ولا يرى في خلق الرحمٰن من تفاوت، فإن نفسه أبدًا ساكنة هادئة مستريحة من الألم والآراء الفاسدة وأوجاع الاعتقادات الزائفة، ومن وحشة ظلمات الجهالات المتراكمة، وهو في راحة من نفسه، والخلق في راحة منه. ومن جهة في أمان لا يريد بأحد سوءًا، ولا يرى له عليهم فضلًا، ولا يطالبهم بحق، ولا يشكوهم من جفاء، ولا يصيبهم منه أذى، فهذه صفة إخوانك الكرام».

رسائل إخوان الصفا

مسكويه: اللذة الانفعالية واللذة الفعلية

«إن اللذة تنقسم إلى قسمين؛ أحدهما: لذة انفعالية، والأخرى: لذة فعلية؛ أي فاعلة. فأما اللذة الانفعالية، فهي شبيهة بلذة الإناث، واللذة الفاعلة تشبه لذة الذكور. ولذلك صارت اللذة الانفعالية هي التي تشاركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة؛ وذلك أنها مقترنة بالشهوات ومحبة الانتقام، وهي انفعالات النفسين البهيميتين. وأما اللذة الأخرى، فهي الفاعلة، وهي التي يختص بها الحيوان الناطق، ولأنها غير هيولانية ولا منفعلة انفعالًا لأنها صارت لذة تامة وتلك ناقصة وهذه ذاتية وتلك عرضية. وأعني بالذاتية والعرضية أن اللذات الحسية المقترنة بالشهوات تزول سريعًا وتنقضي وشيكًا، بل تنقلب لذاتها فتصير غير لذات، بل تصير آلامًا كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة ـ وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها. وأما اللذة الذاتية، فإنها لا تصير في وقت آخر غير لذة، ولا تنتقل عن حالتها، بل هي ثابتة أبدًا. وإذا كانت كذلك، فقد صح حكمنا ووضح أن السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا انفعالية وإلهية لا بهيمية. ولذلك قالت الحكماء: إن اللذة إذا كانت صحيحة ساقت البدن من النقص إلى التمام ومن السقم إلى الصحة. وكذلك تسوق النفس من الجهل إلى العلم ومن الرذيلة إلى الفضيلة. إلا أن ههنا سرًّا ينبغي أن يقف عليه المتعلم: وهو أن ميله إلى اللذة الحسية ميل قوي جدًّا وشوقه إليها شوق مزعج ولا تزيد العادة في قوة الطبع الذي لنا كبير زيادة لفرط ما جبلنا عليه في البدء من القوة والشوق. ولذلك متى كانت هذه اللذة حسية قبيحة جدًّا، ثم مال الطبع إليها بإفراط وانفعل عنها بقوة، استحسن الإنسان فيها كل قبيح، وهون على نفسه منها كل صعب، ولا يرى موضع الغلط ولا مكان القبيح حتى تبصره الحكمة. أما اللذة العقلية الجميلة فأمرها بالضد.

وذلك أن الطبع يكرهها، فإن انصرف الإنسان إليها بمعرفته وتمييزه، احتاج فيها إلى صبر ورياضة، حتى إذا تبصر فيها وتدرب لها انكشف له حسها وبهاؤها، وصارت عنده بمكان في الحسن. ومن هنا تبين أن الإنسان في ابتداء تكوينه محتاج إلى سياسة الوالدين، ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيم حتى تهديه وتقومه إلى الحكم البالغة ليتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره. وقد تبين مع ذلك تعلق السعادة بالجود. وذلك أنا قد بيَّنا لذة فاعلة ولذة الفاعل أبدًا تكون في الإعطاء ولذة المنفعل أبدًا تكون في الأخذ. ولا تظهر لذة السعيد إلا بإبراز فضائله وإظهار حكمته ووضعه كفاءته في مواضعها، وكذلك البناء الحاذق

والصانع اللطيف والموسيقاني المحسن. وبالجملة، كل صانع حاذق فاضل في صناعته ينسر بإظهار فضائله وإذاعتها بين أهلها ومستحقيها. وهذا هو معنى الجود، إلا أن الجود بأعلى الأشياء وأكرمها أفضل وأشرف من الجود بأدونها وأخسها. وقد عرض لهذا الجود مع شرفه وعلو مرتبته ضد ما عرض لذلك الجود الآخر مع نزارته وقلته. وذلك أن صاحب الأموال والمقتنيات الخارجة كلها ينتقص ماله بالإنفاق وينثلم بالبذل وتفنى ذخائره. وأما صاحب السعادة العامة، فإن أمواله لا تنقص بالإنفاق بل تزيد ولا تفنى ذخائره بالتبذير بل تنمو. وتلك معرضة للآفات الكثيرة من الأعداء واللصوص وسائر المتسلطين، وهذه محروسة من كل آفة لا سبيل للأشرار والأعداء إليها بوجه ولا سبب. فقد ظهرت لذة السعيد كيف تكون ومن أين تبتدئ وإلى أين تنتهي وكيف يكون السرور الحقيقي واللذة الذاتية، وتبين أيضًا أنها أبدية وتامة وإلهية، وأن ضدها هو الشقاء لذاته بالضد وعلى العكس؛ أعني أن لذاته كلها عرضية ومنتقلة عن طبائعها إلى أضدادها حتى مؤلمة أو مكروهة وأنها غير إلهية بل شيطانية وغير ممدوحة بل هي مذمومة.

مسكويه: تهذيب الأخلاق

أبو البركات البغدادي: في نسبية اللذات (اللذات مختلفة)

«(...) ولأن النفوس مختلفة طبائعها وذواتها وملكاتها وحالاتها الغريزية والاكتسابية، فلذلك تختلف مؤثراتها وشرورها وخيراتها؛ فإن السعادة لكل نفس والخير الذي بحسبها إنما هو نيل اللذيذ المطلوب لذاته عندها والشر هو مقاساة المباين المؤذي المكروه لعينه. والاعتبار يرينا أن اللذيذ المناسب ليس بواحد على الإطلاق، بل قد يكون الشيء الواحد لذيذًا وغير لذيذ ومناسبًا وغير مناسب عند نفسين وبحسب حالتين، فيكون كما كان عند الأولى مرغوبًا فيه مطلوبًا يكون عند الأخرى مهروبًا منه مكروهًا. ونجد ذلك لاختلاف ملكات النفوس وأخلاقها. فما يؤثره شريف النفس، كالكرم والعفة، يكرهه خسيسها، وما يؤثره خسيس النفس، كالبخل والانهماك على اللذات البدنية يكرهه شريفها. ومحبوب الحكيم بغريزته من الاطلاع على نفائس العلوم وصرف الهمة إليها مكروه عند الجاهل بغريزته حتى ترى الجاهل يرحم العالم ويشفق عليه مما يعانيه وتنصرف إليه همته من ذلك، وكذلك ترى حال العفيف الزاهد عند الفاسق المنهمك على اللذات الدنية. فما يرغب فيه أحدهما يزهد فيه الآخر ويكرهه. وليست السعادة عند أحدهما إلا نيل محبوبه. فكل مُلتَذ به بالذات وأو لا خير بالذات لذلك الملتذ به. وإذا كانت أخلاق النفوس وملكاتها قد يكون منها الغريزي الذي لا ينتقل ولا يتبدل، فكذلك خيرات كل قوم عندهم تناسب ملكاتهم وغرائزهم. والخيرات واللذات قد تختلف في أنفسها بذواتها وبحسب ما يتبعها ويكون معها وعند الملتذين بها. أما اختلافها في أنفسها، فإن كل لذة هي أطول مدة إلذاذًا، فيه أفضل من الأقصر مدة منها إذا كانت مكافئة لها في موقعها. فكل لذة أقوى وأفضل نوعًا، فهي لذة أفضل من لذة أضعف وأخس طبعًا إذا شعر الملتذ بالفرق بينهما. وكل لذة

تستصحب لذة، فهي أفضل من مثلها إذا لم تستصحب أخرى. وما تستصحب الأفضل، فيه أفضل كذلك فيما يستتبع مما يأتي بعدها ويتوقع حصوله، وكذلك فكل لذة أخلص من مصاحبة الأذى واستتباعه وتوقعه أفضل من مستصحبته أو مستتبعته أو المتوقع بعدها، وكذلك مستصحبة الأذى الأقل أصلح من مستتبعة الأذى الأكثر، وكذلك فيما يتبعها ويتوقع بعدها ويختلف عند الملتذين بها وبحسبهم أيضًا، كما أن منها ما تلتذ به نفس ولا تلتذ به أخرى وتتأذى به أخرى، فكذلك يكون أشد إلذاذًا أو إيذاء لبعض دون بعض، فتتفق نفسان في الالتذاذ بحالتين وتختلفان في إيثار أحدهما، وكذلك في التأذي للمناسبة والمباينة وكثرتهما وقلتهما. وتختلف أيضًا بحسب الأحوال العارضة، فإن اللذيذ قد يرد على نفس مشغولة عنه بلذة أخرى أو أذى، فلا تشعر به أو لا تتفرغ لإدراك لذته، وكذلك المؤذي في أذيته، فإن الخائف لا يستلذ مطعومًا وإن كان جائعًا، ولا يتفرغ قلبه لطيب يرد عليه حتى يستطيبه، وكذلك يرد عليه المؤذي من حر وبرد وخشن وعنيف، فلا يشعر به حتى تنال نفسه منه الأذى، وكذلك يصادف اللذيذ والمؤذي من النفس فراغًا والتفاتًا، فيشعر بحقيقة اللذة والأذى. ويقل ذلك ويكثر بحسب ما قلناه».

أبو البركات البغدادي: الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية

ابن باجه: في نسبية اللذات

«اللذة أمر خاص بالنفس. وهؤلاء [أصحاب الملاذ] أصناف. أما من قصد اللذة المحسوسة، فالإجماع على ذمه وخطئه بالإطباق على تخسيسه وتسفيهه، فلا يحتاج إلى تكلف قول في ذلك. وأما من قصد سائر أصناف اللذة، كالغلبة والالتذاذ بالجاه وسائر الالتذاذات، فإن آراء الناس تختلف في ذلك: فطائفة تذم هذه وتحمد ذلك، وطائفة تذم ذلك وتحمد هذه. والالتذاذ بالعلوم عند من هو علومي بالطبع داخل في هذه. وهذه الأصناف من اللذة تختلف وتتعارض، وقد يجتمع منها صنفان أو أصناف. ومن الناس من يحاول هذه الأصناف من اللذة في أوقات من عمره، وعلى ذلك كثير من الناس».

ابن باجه: رسالة الوداع

الملا صدرا الشيرازي: أنواع من اللذات

«كل من اللذة والألم ينقسم بحسب القوة المدركة إلى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الأربعة عند البحث والتحقيق:

أما الحسي، فظاهر كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشهية والذائق بالحلاوة.

وأما الخيالي، فكتخيل اللذات الحاصلة والمرجوة الحصول للظفر والانتقام.

وأما الوهمي، فكالظنون النافعة والأماني المرغوبة كما قيل:

أماني إن تحصل تكن غاية المنى وإلا فقد عشنا بها زمنًا رغدا

وأما العقلي، فلأن للجوهر العاقل أيضًا كمالًا، وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الواجب تحصيله بقدر الاستطاعة، ثم ما يتعقله من صور معلوماته الثابتة المترتبة؛ أعني نظام الوجود كله، تمثلًا مطابقًا خاليًا عن شوائب الظنون والأوهام، بحيث يصير عقلًا مستفادًا، وعند من تصير النفس بعينها متحدة بالعقل، الذي هو كل هذه الموجودات، فيصير حينئذ لا ذا لذة وملتذًا في باب اللذة العقلية لا ذا لذة فقط.

وبالجملة، لا شك أن هذا الكمال خير للجوهر العاقل، وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك؛ فإذن هو ملتذ بذلك.

فهذه هي اللذة العقلية؛ وأما الألم العقلي، فهو أن يحصل لما من شأنه ذلك الكمال ضده، ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده. وأمّا من ليس من شأنه أن يحصل له ذلك، فهو فارغ عن هذا الألم.

ثم إذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى، سيما الحس، فالعقلية أكثر كمية وأقوى كيفية:

أما الأول، فلأن عدد تفاصيل المعقولات أكثر بل يكاد أن لا يتناهى، ووجودها أدوم، فلا ينقطع.

وأما الثاني، فلأن العقل يصل إلى كنه الموجود المعقول، والحس لا يدرك إلا ما يتعلق بالظواهر والقشور؛ فتكون الكمالات العقلية أكثر وأدوم وأتم، وإدراكاتها كذلك. فاللذات التابعة لهما على قياسهما، وبحسب هذا يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد تلك الكمالات.

واعلم أن اللذة العقلية إذا كملت، فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسانية؛ لأنها حينئذ جوهر عقلي لا كيفية نفسانية».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء الرابع

4 ـ وأي اللذات أولى بالتقدمة على غيرها: اللذة العقلية أم اللذة الحسية؟

كما يمكن أن نلاحظ ذلك مما تقدم من ذكر أنواع اللذات، ما كان بمكنة فلاسفة العرب أن يصنفوا اللذات دون أن يفاضلوا بينها البين، فيفضلوا بعضها على بعض:

تساءل فلاسفة الإسلام: أيهما أجدر بأن يقدم: أكلة لذيذة، هي من باب اللذة الحسية، أم تحقيق الإنسان كرامته، والتي هي من باب اللذة العقلية؟ وكانت الإجابات على النحو التالي:

تفضيل ابن الذهبي:

«قد يختلف الخير والشر بحسب القياس. فالشيء الذي هو عند الشهوة خير، فهو مثل المطعَم والملبَس الملائم، والذي هو عند الغضب خير، فهو الغلبة، والذي هو عند العقل خير، فتارة باعتبار الحق وتارة باعتبار الجميل. ومن [اللذات] العقليات نيل الشكر ووفور

المدح والحمد والكرامة. وبالجملة، فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة، وكل خير بالقياس إلى سيئ ما فهو الكمال الذي يختص به وبنحوه باستعداد أول. وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين، بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو كذلك.

ولعل ظانًا يظن أن الكمال والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه، مثل الصحة والسلامة، فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره، فجوابه بعد فرض التسليم بصحة أن الشرط كان الحصول والشعور جميعًا، فليس شرطًا أن المحَسَّات إذا استقرت لم يُشعَر بها. على أن المريض والوصيب [المتوجع] يجد عند التؤوب إلى الحالة الطبيعية مغانصة [ضيق الصدر] غير خفية، وعند تمام الشفاء يجد التدريج [من «دَرَّجَه» «تدريجًا»؛ أي أطعمه شيئًا قليلًا إذا نقِهَ حتى يتدرَّج إلى غاية أكله الذي كان قبل العلَّة] لذة عظيمة».

أبو محمد الأزدي الصحاري: كتاب الماء

تفضيل أبي الحسن العامري:

«أحق اللذات بالطلب الألذ منها. وليس يعرفها إلا من ذاق جميعها. ومن ذاق جميعها فقد ذاق لا محالة لذة الحكمة. وليس يذوقها غير محب الحكمة. فإذًا الفائز بهذه اللذة قد تطعَّم جميع اللذات بفضل التجربة، وأيقن أن لذات البدن مؤدية إلى الأحزان؛ لا سيما عند الغلط بالإفراط أو التفريط. ولذة الترأس جالبة التحاسد وبغضة الأقران، ولا سيما عند تعذر الغلبة ووقوع الأمر بالضد؛ فإنها تجلب الشماتة ورَغَم [كره] الأصدقاء. فأما لذة الحكمة، فهي صافية، حقيقية، مستتبعة لسائر اللذات؛ إذ هي بأجمعها لهذه اللذة كالظل من الشخص. وهذه اللذة الواحدة هي اللذة الخاصة بجوهر الإنسان بما هو إنسان. وأعني بهذا أن اللذات الأُخر واصلة إليه لا بما هو إنسان، بل بما هو حيوان. وكل لذة لم يكن خلوصها له من حيث هو إنسان، فليس يعد العمر المصروف إليها عمرًا مختارًا لذاته، بل هو مختار لغيره. ومن قطع عمره عن ذات نفسه فقد ماتت همته الإنسانية، وقد خلصت عيشته للخاصة الحيوانية. ومن رضي لنفسه بمثل هذه الحال، فقد صار ظالمًا لها؛ لأنه يستفسد جوهرًا خلقه الله تعالى لأشرف الأغراض وأجلّها، ويظهر من نفسه أنه ليس بمستأهل لإحسان إليها؛ وهذه هي الشقاوة التامة. فالسعادة إذن بالضد من هذه الحالة. فالسعيد إذًا من عرف جوهره، وعرف كماله الأخص به، وصرف سعيه إلى تحصيله؛ فيصبح ملتذًّا بجوهره، مغتبطًا بما أوتيه من فضيلة ذاته، مسعودًا بما يناله من الزلفى إلى من له الخلق والأمر والطوبى في بقاء الأبد. وليس يظفر بهذه المرتبة إلا من أيقن أنه لا راحة لمن تعجل الراحة، ولا لذة لمن انهمك في اللذة، ولا مهنأ لمن أولع بطلب الثروة، ولا عز لمن تذلل في طلب الرئاسة، ولا ملك لمن كان عبدًا لشهواته، ولا شرف لمن صار آلة لبطنه وفرجه، ولم يبلغ التمام من لم تكن له سيرته على نظام».

أبو الحسن العامري: مقتطف من كتاب النسك العقلي والتصوف الملي

شهيد بن الحسين: معايير التفضيل

«قال في كتاب: «تفضيل لذات النفس ـ التي هي لذات بالحقيقة ـ على لذات البدن التي هي إذا حصلت الآلام» ـ قال:

أحد الفضائل التي تفضل بها لذات الأنفس على لذات الأبدان: الدوام والاتصال. وذلك أن لذة النفس ـ بما تقتنيه من سرور بوجود مطلوبها من الحكمة والعلم، وبيقين يفضلها على غيرها دائمة ـ متصلة لا نفاذ لها ولا انقطاع. وأما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها، فمنقضية زائلة سريعة التبدل والاستحالة.

والثاني: الانتهاء ووجود الغاية. فإن النفس كلما تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضى تتبعها وتم فعلها وفرغت من شغلها. وأما البدن، فكلما انقضى وطره من محسوس له يلت ذبه تعلل بما نال من اللذة، وعادت الحاجة إلى ما كانت. فالحركة دائمة، والحاجة إلى أبد الأزمنة، والانتهاء إلى غاية ـ تكفي وتغني عن ذلك الشيء بعينه ـ معدوم.

والثالث: القوة والازدياد، فإن النفس كلما استفادت فضيلة من فضائلها واقتفت لذة من لذاتها، قويت به على نيل مثلها والازدياد مما هو أفضل منها. فأما البدن، فإنه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر، كانت قوته على نيل مثله وما هو أفضل منه في جنس ضعفه.

والرابع: التمام، فإن النفس كلما تزيدت في فضائلها وقنيتها صارت إلى تمام طبع الإنسانية. فأما البدن، فإنه كلما ازداد استهتارًا باللذات المحسوسة، وانهماكًا فيها، زادت لذته بالقوة البهيمية التي في الإنسان وبعده من تمام طبعه وشرائط إنسانيته».

مقتطف من كتاب: صوان الحكمة

ابن كمونة: الشعور بالوجود لذيذ، لكنه ألذ عندما يكون خالصًا من غواشي المادة

يتساءل ابن كمونة: وأيهما ألذ: اللذات الدنيوية أم اللذات الأخروية؟ ويكون جوابه:

«وأنت تعلم أن النفس إذا فارقت البدن، ولم تتعلق ببدن آخر، فإنه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن، فيخلص لها اشتغالها بذاتها، فتشاهد ذاتها مشاهدة تامة.

وقد عرفت معنى هذه المشاهدة، ولا شك أن الشعور بالوجود سعادة، وإذا فارقنا البدن، كان شعورنا بذواتنا أتم، لأنا لا نشعر بذواتنا، مع العلاقة البدنية، إلا مخلوطًا بالشعور بالبدن. وكذلك تكون معقولاتنا أتم تجردًا، وذلك لأنا لا نعقل سببًا ونحن بدينون إلا ويقترن به خيال أو ما يشبه الخيال.

فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن، وزال هذا الشوب، صارت المعقولات العقلية والشعور بالذات مشاهدة، فكان التذاذ النفس بحياتها أتم وأفضل.

وللنفس باعتبار كل قوة نفسانية لذة وخير وأذى وشر يختص بتلك القوة. فلذة الشهوة الكيفية الملائمة، ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور

من هو شهيد بن الحسين؟
كلُّ ما كُتب عنه في كتب التراث ثلاثة أسطر خطها ابن النديم في فهرسته: «رجل يُعرف بشهيد بن الحسين: ويكنى أبا الحسن، يجرى مجرى فلسفته [= فلسفة أبي بكر ابن زكريا الرازي] في العلم، ولكن لهذا الرجل كتب مصنفة، وبينه وبين الرازي مناظرات، ولكلِّ واحد منهما نقوض على صاحبه». ولربما يكون هذا من أندر النصوص التي بقيت من فلسفة الرجل، وهو ينبئ عنه أنه كان من كان.

الماضية. وأذى كل واحد منها ما يضاده، وكل ما كماله أفضل وأتم وأدوم وأكثر وأوصل إليه فاللذة له أبلغ وكذا الذي هو في نفسه أكمل فعلًا وأفضل وأشد إدراكًا.

والكمال الخاص بالنفس الناطقة، من جهة القوة العقلية، أن يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل، والنظام المعقول فيه، والخير الفائض إليه؛ فيكون حينئذ موازيا للعالم الموجود كله، مشاهدا لما هو الحسن والخير المطلقين.

وهذا أتم وأفضل من كمالات القوى الأخرى، بل هو في مرتبة يقبح معها أن يقال: إنه أفضل وأتم، إذ لا نسبة له إليه فضيلة وتماما وكثرة، وسائر ما يتم به التذاذ المدركات، مما ذكر. ثم كيف يقاس دوام الأبدي بدوام الفاسد المتغير، وكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح إلى ما هو متغلغل في كنه المدرك، وكيف يقاس كمال الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك.

فإن العقل أكثر عدد مدركات من الحس وأشد تقصيا للمدرك وتجريدا عن الزوائد وخوضا في باطنه وظاهره. وشواغل البدن وعوائقه تمنع من الاشتياق إلى ذلك الكمال اشتياقا يناسب مبلغه.

فإن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الإلتفات إلى المعقولات فلا تجد منها ذوقا، فلم يحصل لها إليها شوق كالعنين الذي لا يشتاق إلى الجماع، والأصم الذي لا يشتاق إلى سماع الألحان.

واستمرار وجود ما هو أضداد كمالات النفس، وكونها مشتغلة بغيرها يمنعها عن إدراك ما ينافيها من حيث هو مناف لها، فلا تتألم بحصوله لها، كالممرور الذي ربما لم يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه، والذي هو كريم النفس إذا تأمل عويصا يهمه وعرض عليه شهوة وخير بين الطرفين استخف بالشهوة. والأنفس العامية أيضًا قد تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو شوق إلى أمر عقلي. وإذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منا تنبهت فيه، لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله، وهي بطبعها نازعة إليه، إلا أن اشتغالها بالبدن أنساها إياه، كما ينسى المريض الاستلذاذ بالحلو، ويميل إلى المكروهات الحقيقية، تألمت بفقده تألمًا كبيرًا، وكان مثلها الخدر الذي لم يحس بمؤلمه، فلما زال عائقه أحس به.

وإذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به عند مفارقة البدن أن تستكمل الاستكمال الذي لها أن تبلغه وتصل إليه، وجدت لنيل ما كانت أدركته وتنبهت إليه لذة عظيمة هي أجل من كل لذة وأشرف. وهذه هي السعادة الحقيقية.

وأما النفوس الساذجة التي لم تكتسب الشوق إلى هذا الكمال، ولم تكتسب أيضًا هيئات رديئة من البدن، لم يحصل لها التألم لفقد الكمال، لعدم تنبهها له.

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة، فربما اشتاقت إلى مقتضى تلك الهيئات، فتعذبت عذابًا شديدًا بفقد البدن ومقتضياته، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت، وخلق التعلق بالبدن قد نفي.

والتعذب الذي يكون بسبب هذه الهيئات لا يبقى دائمًا لزوال هذه الهيئات، بعد الموت شيئًا فشيئًا، لانقطاع أسبابها التي حصلت منها كذلك، ومنافاة اللذات لها. وهذه تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه».

ابن كمونة: كلمات وجيزة مشتملة على نكت لطيفة في العلم والعمل

والذي عنده أيضًا أن اللذة والألم العقليين أقوى من الحسيين:

«والإدراك العقلي أتم من الحسي لأنه أفضل وأتم وأدوم وأوصل إلى المدرك، فاللذة به أبلغ. والكمال الخاص بالنفس الناطقة من جهة قوتها العقلية هو أن يصير عالمًا عقليًّا مرتسمًا فيه صورة الكل والنظام المعقول فيه والخير الفائض إليه، فيكون حينئذ موازيًا للعالم الموجود كله مشاهدًا لما هو الحسن والخير مطلقان، وهذا أفضل وأتم من كمالات القوى الأخرى كالشهوة والغضب والوهم والحفظ وغيرها، بل لا نسبة له إليه فضيلة وتمامًا وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركات. ثم كيف يقاس دوام الأبدي بدوام الفاسد المتغير؟ وكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح إلى ما هو متغلغل في كنه المدرك؟ وكيف يقاس كمال الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك، فإن العقل أكثر عدد مدركات من الحس وأشد تقضيًا للمدرك وتجريدًا له عن الزوائد وخصوصًا في باطنه وظاهره. وشواغل البدن هي المانعة من الاشتياق إلى ذلك الكمال اشتياقًا يناسب مبلغه، فإن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات فلا تجد منها ذوقًا فلم يحصل لها إليها شوق، كالعنين الذي لا يشتاق إلى الجماع والأصم الذي لا يشتاق إلى سماع الألحان. وتأمل أن كريم النفس إذا أكب على عويص يهمه وعرض عليه شهوة وخير بين الطرفين استخف بالشهوة. والأنفس العامية أيضًا قد تؤثر الغرامات والآلام القادحة بسبب افتضاح أو شوق إلى أمر عقلي، واللذات الباطنة وإن لم تكن عقلية هي أقوى من الحسية الظاهرة. واعتبر ذلك بإيثار الحيوان ولده على نفسه في المأكول وغيره...

ونصيب [اللذة] الروحانية من اللذة أقوى وأشد من الحسية، فلا يرجح اللذة الحسية على العقلية إلا من هو في غاية دناءة النفس وسقوطها أو من لا يفرق بين العقلية وغيرها. وإذا تعلقت النفس بعد الموت ببدن كما في المعاد المقبول من الشرائع الحقة أو بجرم ما سماوي أو أرضي، فلا يلزمها أن يمنعها ذاك من أن تحصل لها لذات وآلام عقلية مع اللذات والآلام الحسية الحاصلة بسبب التعلق بالجسم».

شهاب الدين السهروردي: اللذات الروحية أعظم وأبهم وأبهج من اللذات البهيمية

لا ينكر الفيلسوف الصوفي شهاب الدين السهروردي سطوة اللذات الجسمانية على النفس البشرية. لكنه يرى أن اللذات المعنوية تغلب في النهاية على اللذات الحسية، مثال ذلك ما ذكره من أن: «محب الشطرنج وغيره من اللعب ـ وهذه لذة معنوية ـ قد يختاره على طيبات المطاعم ـ وهذه لذة حسـية»، ولذلك تراه يقول: «والإنسان يلتذ بمحافظة حشـمته على وجه يختار ترك كثير من اللذات [الحسـية التي يحتشـم من إتيانها] على تركها [= الحشمة]». وهو لا يرى أن هذا الأمر مقصور على الإنسان وحده، بل تجده حتى لدى بعض الحيوانات: «حتى أن المرضعة تختار ما ولدته على نفسها». وهنا يتساءل التساؤل الإنكاري: فإذا كانت هذه هكذا، فكيف اللذات العقلية! وجوابه: ما يلي:

«ظن العامة أن لا لذة غير الحسـية، ولم يعلموا أن لذة الملائكة يشهدون جلال الله أعظم وأبهج من لذات البهائم ومشاربها (...).

وكمال الجوهر العاقل منا الانتقاش بالحقائق ومعرفـة الحق وعجائب ملكوته وملكه؛ ومن جهة علاقته مع البدن بأن يستولي على القوى البدنية ولا تستولي هي عليه؛ وأن تكون شـهوته وغضبه وفكره في تدبير الحيـاة على الاعتدال وعلى ما يقتضـي الرأي الصحيح، ونقصه من الجهل وتسلط قوى البدن عليه. وكما أن النفس أشرف من قوى البدن، فنقوشه ومدركاته من جلال الحق الأول وملكوته أشـرف مما يدركه الحواس بما لا يتقايس. فلذته أتم من لذة الحواس أيضًا بما لا يتقايس. وإنما لا يلتذ العالِم ولا يتألم الجاهل للشواغل البدنية كالسـكران الطافح الذي يزوره معشوقه فلا يلتذ، ويشـمت به العدو ويضربه ولا يتألم، فإذا أفاق عظم ألمه.

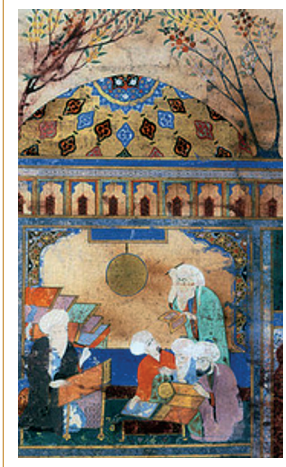
وقد ينكر البدنيون لذة الروحانيات لأنهم ما ذاقوا، كالعنين ينكر لذة الوقاع. وإذا ارتفعت شواغل البدن تلتذ النفس العارفة بمشاهدة الملكوت وبإشراق أنوار الحق».

شهاب الدين السهروردي: الألواح العمادية

ملا صدرا: ما قيمة اللذات الدنيوية؟

«واعلم أن النفـس ما لم تزهد في هذه الشـهوات الدنيوية واللـذات الحيوانية لا تبصـر ذاتها النيرة، ولا تفتـح لها أبواب السـماء، ولا تتراءى في ذاتها الأشـياء الشريفة اللطيفة الشهية التي في عالمها والصور الحسنة واللذات البهية الأخروية التي وصفها الله».

ملا صدرا: مقتطف من كتاب «كسر أصنام الجاهلية»



5 ـ وما هي اللذة التي لا تكون فوقها لذة؟

الطوسي: الأجوبة النصيرية

«إن الحكماء تفحصوا عن ماهية «اللذة»، واستقر رأيهم على أنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم، ووجدوا ذات الله ـ سبحانه ـ بحيث لا يكون لها ملائم أشد ملاءمة من نفسها؛ إذ لا مناسبة بينها وبين غيرها، وإدراكها لنفسها أهم الإدراكات. فحكموا بأن اللذة التي لا تكون فوقها لذة إنما تكون له ـ سبحانه ـ ثم نظروا في أحوال الواصلين إلى جنابه القدسي، ووجدوا ذات الله ـ تعالى ـ والقرب منه ملائمًا لنفوسهم الكاملة، وقد أدركوا بقدر استعدادهم ذلك؛ فحكموا أن لديهم لذة دائمة فوق لذات هذا العالَم.

وأما اللذات الجسمية والخيالية، فوجدوها ناقصة زائلة مضمحلة، إذا دامت تبدلت بالآلام. فحكموا بأن هذه اللذات في نهاية الخساسة والركاكة، فأعرضوا عنها، واشتغلوا بتحصيل اللذات الحقيقية.

وبإزاء اللذات الآلام؛ فإن الألم إدراك فوت الملائم مع الاحتياج إليه، أو حصول غير الملائم مع الاستغناء عنه. وظاهر أن الباري ـ تعالى ـ لا يفوته ملائم. ولا يحضره غير ملائم. وأن فوات اللذات الحقيقية، بل الأحوال البدنية الملائمة، مع قطع الطمع من عودها، أشد ألم. وقد عبّر عنه بـ: ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ ۝ ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾ [الهمزة: 6 ـ 7]».

الطوسي: أجوبة المسائل النصيرية

«ليس يشك أن الشريعة الإلهية تكون آمرة بترك ما يهواه البدن من ملذاته إذا كان قبيحًا، كاستباحة المحارم وأكل لحوم الخنازير، وبإيثار كل ما يهواه من مؤلماته إذا كان جميلًا، كالاغتسال من الجنابة في البرد واحتمال ظمأ الهواجر في الصيام؛ وأن الخوادع الشهوية تكون منفرة للنفس النطقية عن مستحسناتها إذا كانت مؤلمة، كالانقياد للأفاضل والمجالسة للعلماء، ومميلة لها إلى مستقبحاتها إذا كانت ملذة، كارتكاب الفواحش واستلاب الأملاك.

فقد ظهر إذن أن الدين الإلهي يكون بأوضاعه الشرعية نازلًا من النفس منزلة الشيء الذي يحلها من القيد والأسر. ولهذا ما اتفق المتدينون والحكماء الإلهيون على أن النفس متى تدنست بشهوات بدنها وأبطلت سلطان عقلها فقد استوجبت عقوبة الله عز اسمه. ثم لن تتفادى عن عقوبته إلا بارتفاض شهواته، أولًا، ثم بالتضرع إلى الله ﷻ في تكفير المجترح من سيئاته ثانيًا. لهذا ما قيل: إن المستخف بالدين لا يجب أن يتأنى في أمره، فإن الغصان بالطعام قد يعالج بالماء، فأما الشرق بالماء فلا علاج له أصلًا (...).

واعلم أن الجبلة الإنسية مركبة بصنع الله تعالى من الجوهرين المتباعدين؛ أعني القالب والنفس، وأن أحدهما: وهو النفس سماوي السنخ، ولهذا ما تشتاق عند تكامله بالحكمة إلى العالم العلوي. والآخر: وهو القالب أرضي السنخ، ولهذا ما تشتاق عند تكدره بالشهوة إلى العالم السفلي.

فإذن الواجب على الإنسان أن يلتزم ما هو خير مطلق لتصلح به النفس لما هو مشوقها ويحترز عما هو شــر مطلق لئلا يجذب به البدن إلى ما هو مشــوقه. والسعيد المغبوط هو الحكيم العفيف، ضعيفًا كان أو قويًّا. والشــقي المحروم هو الجاهل الشــره، غنيًّا كان أو فقيرًا. فإن العيش الهنيء هو الكرامة والأمن، والمؤثر للحكمة والعفة قد أحزهما، والممنو بالشره والغباوة قد حرمهما.

فــإذن كل ما هو لــذوي الحكمة والعفة خيــر ـ كالصحة والجمال والرئاســة والمال والفطنة والذكاء والنسب والرفقاء ـ هي بعينها لذوي الشره والجهالة شر. وكيف لا يكون كذلك وقد علم أنه لا يؤهل للكرامة إلا من تحرز من بلواه، وإلا فهو مسيء مبكت.

فإذن، كل إنسان كانت نفسه النطقية غير متبعة للملاذ البدنية، بل كانت ملتئمة إلى ذاتها ومباينة للبدن في إرادتها، فإنها لاستحكام ثقتها بمن هو أوله وآخره، وصدق موالاتها لمن له الخلق والأمر، تنال راحة من الشرور الإنسية نأيًا من المخاوف وسلمًا من الحيرة».

الطوسي: الرسالة النصيرية.

ما هي «أجَلُّ اللذات»؟ ملا صدرا الشيرازي: معرفة الله

الذي يراه الملا صدرا الشيرازي أن العلم لذيذ، وأن ألذ العلوم العلم بالله وصفاته وأفعاله وتدبيره في مملكته من منتهى عرشه إلى تخوم الأرضين:

«إنّ معرفــة الحقّ الأوّل والنّظر إلــى وجهه الكريم أجلّ اللّــذّات وأكملها؛ وذلك لأنّ اللّذّات تابعة للإدراكات وتختلف باختلافها، كما أنّ الإدراكات تختلف باختلاف المدركات.

أما ترى أنّ الإنســان جامع لجملة من القوى والمشاعر؛ ولكلّ منها غاية ولذّة لها في نيل غايتها وغرضها بمقتضى طبعها وفطرتها عليها؛ إذ لا معطّل في الوجود، وإنّ الله تعالى لم يخلق شيئًا عبثًا ولا هزلًا. بل لكلّ قوّة من القوى وغريزة من الغرائز المجتمعة في الإنسان ـ الّذي هو عالم صغير مشــتمل على جميع ما في العالم الكبير ـ غاية هي مقتضاهــا بالطّبع؛ فلا جرم لذّتها في نيل ما هو غايتهــا ومقتضاها، وألمها في تخلّف مقتضاها عنها. فغريزة الغضب خلقت للتّشفّي والانتقام ودفع ما يضادّ الجسم الّذي هي فيه. وغريزة الشهوة لجلب ما يلائم البدن. وغريزة كلّ من الحواسّ الظّاهرة والباطنة فلا جرم لذّتها في حصول غايتها ومبتغاها والغــرض من خلقها ومقتضاها، وألمها في ضدّ ذلك.

فكذلك للنّفس الإنسانيّة غريزة عقليّة، تســمّى بالبصيرة الباطنيّة واللّطيفة الرّبّانيّة؛ خلقت ليعلــم بها حقائق الأمور وماهيّاتهــا. فمقتضى طبعها المعرفــة والعلم، وهي غايتها ولذّتها؛ كما أنّ مقتضى سائر القوى والطبائع غايتها ولذّتها. ولهذا يفرح الإنسان إذا وصف بالعلم ولو في الشيء الخسيس، كاللّعب بالشّطرنج وغيره؛ وذلك لفرط لذّة العلم.

ثم لا شكّ أن ليســت في الصّنائع العمليّة لذّة العلم بالحياكة والخياطة، كلذة العلم بسياسة الملك وتدبير أمور الخلق؛ ولا في الصنائع العلميّة لذّة العلم بالنّحو والشّعر، كلذّة العلم بالمنطق والهيئة؛ بل لذّة العلم بقدر شرف المعلوم.

والمعلومات الكلّيّة الباطنيّة أشــرف مــن الجزئيّات الظّاهرة؛ فالعلــم ببواطن الأمور وأصولها وحقائقها أشرف من العلم بظواهرها وفروعها وعوارضها.

فإن كان في المعلومات ما هــو حقيقة الحقائق وأصل الموجودات وأكملها وأشــرفها، فالعلم به لا محالة ألذّ العلوم وأشرفها وأطيبها.

وليت شعري هل في الوجود شــيء أشرف وأعظم وأجلّ من ذات المعبود ومبدأ العالم ومدبّرها ومتكفّلها ومبدئها ومعيدها، وهل يتصــوّر أنّ حضرة في الملك والملكوت والجمال والبهاء والجلال أعظم من الحضرة الرّبوبيّة الّتي لا يحيط بمبادئ جلائها وإشــراق نورها وصف الواصفين. فإن كنت لا تشكّ في ذلك، فلا ينبغي أن تشكّ في أنّ الاطّلاع على أسرار الرّبوبيّة والعلــم بترتيب الأمور الإلهيّة المحيطة لكلّ الموجــودات هو أعلى المعارف وأجلّ الاطّلاعات وألذّها وأشهاها وأجدر ما يعظم به الفرح والارتياح.

وبهذا يتبيّن أنّ العلم لذيذ، وأنّ ألذّ العلوم العلم بــاللّه وصفاته وأفعاله وتدبيره في مملكته من منتهى عرشه إلى تخوم الأرضين.

فتحقّق بتلك أنّ لذّة المعرفة أقوى من ســائر اللّذّات، أعني لذّة الشهوة وأكل الطّعام، ولذّة الغضب في الرّئاسة والانتقام، ولذّة ســائر الحواسّ. فإنّ اللّذّات مختلفة نوعًا حسب اختلاف المدركات بالنّوع، ولذّة المعرفة مختلفة بالقوّة والضّعف.

فنقول: أغلب اللّذّات الدّنيويّة لذّة الرّئاسة والكرامة؛ لأنّها باطنيّة في الجملة، وليس في رتبتها لذّة الشّهوات البهيميّة الظّاهريّة. فإنّ المخيّر بين لذّة الطّعام اللّذيذ والدّجاج المسمّنة واللّوزينج وبين لذّة الرّئاسة وقهر الأعداء والاستيلاء عليهم، يختار الثّاني إن كان عالي الهمّة غير ساقط النّفس ولا واقعًا في درجة الصّبا والفتنة، فيهون عليه الجوع والصّبر أيّامًا عديدة؛ وإن كان خســيس الهمّة ميّت القلب شديد البهيميّة، اختار الهريسة والحلاوة على لذّة الرّئاسة والكرامة.

فلذّة معرفــة اللّه ومطالعة جمال الحضرة الإلهيّة الرّبوبيّة والنّظر إلى أســرار الأمور الإلهيّة، ألذّ من الرّئاســة الّتي هي أعلى اللّذّات، على من جــاوز نقصان البهيميّة والصّبا والفتنة. وغاية العبــارة عنه أن يقال: فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ، وأنّه أعدّ لهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وذلك لأنّه لا يعرفه إلّا من ذاق اللّذتين جميعًا؛ فإنّــه لا محالة يؤثر التبتّــل والتفرّد والفكر والذّكــر، وينغمس في بحار المعرفة، ويترك الرّئاسة، ويستحقر الخلق.

وأمّا من لا خبر له عن المعرفة ولذّتها، كمتصوّفــة هذا الآن، فتراهم يؤثرون صحبة

الجماعة وكثرة الكلام معهم وأكل الشّبهة والحرام في مجلسهم وطلب الحطام بوسيلتهم، على الخلوة والتّفرّد بذكر الله والاشتغال بأمور مقرّبة إليه تعالى لا يطّلع عليه غيره. كلّ ذلك لخلوّ قلوبهم عن معرفة الله وتسليتهم عنه بغيره. وإلّا فالعارف المحقّق يستوحش عن صحبة الخلق، وحشة الإنسان الحيّ عن مقاربة الأموات في بيت مظلم. بل العارف الرّبّانيّ يستوحش من هذه الحياة الدّنيويّة الّتي تحجبه عن ملاحظة ذاته تعالى على الوجه التّامّ، ولا يزال يريد الموت الطّبيعيّ للوصول إلى لقاء الله وحظيرة القدس، تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَآتٍ﴾ [العنكبوت: 5]. فكلّ من يرغب في الدّنيا ويستأنس بصحبة الجماعة ويتحاشى عن التّفرّد منهم ـ إمّا بالموت أو بالخلوة عن الخلق ـ ويدّعي المعرفة والولاية، فهو منافق كذّاب. قال الله تعالى في حقّ اليهود وكشف فضيحتهم وتكذيب دعواهم محبّة الحقّ وولايته: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: 6].

فالعارف يعلم علمًا يقينيًّا تحقيقيًّا كشفيًّا أنّ لذّة معرفته ومطالعة صفاته وأفعاله ونظام مملكته من أعلى عليّين إلى أسفل السّافلين، أجلّ من جميع اللّذّات الدّنيويّة الّتي معظمها حبّ الرّئاسة ونيل الجاه؛ ويستحقر عنده الخلق ورئاستهم القاصرة الدّاثرة، لعلمه بفنائهم وقصور وجودهم وقصور رئاستهم المشوبة بكثير من المنافيات والمزاحمات. وذلك بخلاف الابتهاج بالحضرة الإلهيّة، فإنّها خالية عن المزاحمات متّسقة للمتواردين، لا نهاية لعرض هذه المملكة.

فلا يزال العارف بمطالعتها في جنّة عرضها السّماوات والأرض، يرتع في رياضها ويقطف من ثمارها وهو آمن من انقطاعها؛ إذ ثمار هذه الجنّة غير مقطوعة ولا ممنوعة. ثم هي أبديّة سرمديّة، لا يقطعها الموت. إذ الموت لا يهدم محلّ معرفة الله، لأنّ محلّها أمر ربّاني سماويّ. إنّما الموت يزيدها جلاء وقوّة، وانكشافًا لمعرفتها ببارئها إن حصلت المعرفة؛ ولهذا قيل: المعرفة بذر المشاهدة.

فإذن، جميع أقطار ملكوت السّماوات والأرض ميدان العارف، يتبوّأ منها حيث يشاء، من غير حاجة إلى أن يتحرّك إليها بجسمه وشخصه. وكل عارف في ملاحظة جمال الملكوت في جنّة عرضها ما ذكر وأوسع منها، من غير أن يضيق بعضهم على بعض أصلًا، وإن كانوا متفاوتين في سعة منزّهاتهم بقدر تفاوتهم في اتّساع أنظارهم وفسحة معارفهم، وهم درجات عند الله. وهذا أمر مختف على غير من ذاق هذا المشرب واحتجب عن هذا المقام. فربّما يرجّح عنده لذّة الرّئاسة على لذّة المعرفة؛ كما يرجّح عند النّاقصين والصّبيان وبعض النّساء والمخنّثين لذّة شهوة النّكاح والأكل على لذّة الرّئاسة. وعند هذا ليس الكلام على من أنكر هذا المقام، إلّا أن يقال: من ذاق عرف في البين.

إيضاح استفادي:

لا تظنّ أنّ لذّة العارف من انشراح الصّدر ـ عقيب انحلال الشّبهات واضمحلال المعضلات وانشراح الرّوح عند الفتوح ـ في رياض المعرفة وبساتينها أقلّ من لذّة من يدخل

الجنّة بغرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج. وأنّى يتساويان! فإنّا لنعلم هاهنا من العارفين من روحه ولذّته في فتح أبواب المعارف لينظروا إلى ملكوت السماء والأرض. وجلال خالقها ومدبّرها، أكثر من رغبته في المأكول والمنكوح والملبوس. وكيف لا يتكون هذه الرّغبة أغلب على العارف البصير وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الأعلى، إذ لا حظّ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح؟! ولعلّ تمتّع البهائم بالمنكح والمطعم والمشرب يزيد على تمتّع الإنسان.

فإن كنت ترى مشاركة البهائم في لذّاتها أحقّ بالطّلب من مشاركة الملأ الأعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال الحضرة الرّبوبيّة، فما أشدّ غيّك وجهلك، وما أخسّ همّتك وقيمتك على قدر قيمتك، وما أعجب حالك أيّها المسكين المستولى عليك دعابة الشّيطان، بحيث صيّرك مشغوفًا بجاهك الخسيس المنغّص بالحقير، مشغولًا بمالك القليل المشوّش اليسير، قانعًا بلذّات البهائم عن لذّة النّظر إلى جلال الحضرة الرّبوبيّة وجمالها، مع إشراقه وظهوره! فإنّه أظهر من أن يطلب، وأوضح من أن يفقد ولم يمنع القلوب من الاستهتار بذلك الجمال بعد تزكيتها عن كدورات شهوات الدّنيا إلّا شدّة الإشراق مع ضعف الأحداق.

وأنت أيّها المسكين ذو الجاه الخسيس والمال الضائع، وإن كنت تضحك بقصور عقلك ودناءة طبعك ـ كالنّساء والصّبيان ـ على البالغين من الرّجال والعرفاء، تقول في حقّ من ترى منهم مشتغلًا بمعرفة ربّه مستوحشًا عن أهل الثّروة وأرباب المناصب في الدّنيا مؤثرًا للخلوة والقناعة في المآكل والمشارب والتذاذه في الملبس: إنّه موسوس إليه مدبر شؤم في الطّالع، ظهرت عليه مبادئ الجنون؛ لكنّك لم تعلم أنّه يضحك عليك بقناعتك بمتاع الدّنيا الدّنيّة، واشتراكك مع البهائم والسّباع في قضاء شهوتك الفانية، وإجراء مقتضى جاهك الحقير وحالك القصير. [وحالك] معه بعينها حال الكفرة الجهّال وسخريّتهم مع نوح عليه السلام، في تركيب السّفينة ليركبها وينجو وينجي من الغرق والهلاك من اتّبعه، لعلمه بقضاء اللّه. فالعارف مشتغل بتهيئة سفينة النّجاة من غرق بحر الهيولى ولسع تماسيح الهوى لنفسه ولغيره، لعلمه بخطر المعاد وأنت لغفلتك عن كنه المعاد تحقره وتسخره من حاله، وهو يقول كما حكى اللّه عن العارفين: ﴿إِن تَسْخَرُواْ مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ۝ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [هود: 38 ـ 39].

والعارفون ينظرون إلى العاكفين في حضيض الشّهوات نظر العقلاء إلى الصّبيان عند عكوفهم على لذّة اللّعب. ولذلك تراهم يستوحشون من أكثر الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة، فهو أحبّ الأشياء لهم؛ ويهربون من المال والجاه، علمًا بأنّه يشغلهم عن لذّة المناجاة؛ ويعرضون عن أهلهم وأولادهم، ترفّعًا عن الاشتغال بهم عن اللّه تعالى. فهؤلاء هؤلاء، وأنتم أنتم».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

6 ـ ومن هو الإنسان الباحث عن اللذة؟

النوشجاني: الإنسان في هشاشته

«وإنما تلطف هذا القول عليك لأنك تنظر إلى هذا الإنسان من قبل وهو في أسار الحس، وحد الجسم، وقشور البدن، وتحلل التركيب، وتصرف الطبيعة، وسيلان الطين، وذوبان العنصر. هذا مع سوء الاختيار، وفساد العقيدة، وقلة إيثار العفة والنجدة، والأخذ بالرخصة بعد الرخصة في مساعدة الشهوة، وتسلط الإرادات المردية المهلكة! ومتى يكون لهذا مرجوع وثمرة وفائدة؟

ولعمري لو قدس نفسه، وباين هواه، واختار الحق معتقدًا، وآثر الخير مجتهدًا، ونال من ضرورات الطبيعة مقتصدًا، لانتعشت روحه، واستنار عقله، وذكت بصيرته، وصفت قريحته، وصدق ظنه، ووضح حدسه، وأصابت فراسته، وكان التوفيق قائده، والسعادة غايته، والغبطة حليته، والتقى خليفته، والأيد نعته.

وما أسهل هذا الوصف عَلَيَّ بالقول، وعليك بالسماع، وما أصعبه علينا جميعًا بالفعل! وكيف لا يكون صعبًا والإنسان منوط بالطبيعة من طرف، ومضاف إلى العقل من طرف؟ فبالطبيعة ينزع إلى ما هو فساده وهلاكه، وبالعقل يختار ما هو صلاحه وكماله. لكن اختياره ضعيف فيه، لأنه عال في أفق العقل، الذي هو موجب الواجب، ومحسن الحسن، وإرادته الطبيعية قوية فيه، لأنها ناشئة منه، وكامنة فيه، ومترددة عليه. والنقص أغلب على الجمهور في كل حال وأمر. وإن العجب كل العجب ممن يكمل في دار النقص، أو يصح في عرضة العلل، أو يسلم في خطة البلوى، أو يلذ الصاب [شجرٌ مُرٌّ به عصارة بيضاءُ كاللَّبن بالغة المرارة إذا أصابت العينَ أتلفتها] والعلقم، ويغفل عن غائلتهما وينعم!

وكان بعض الإلهيين يقول: الإحسان من الإنسان زلة، والجميل منه فلتة، والعدل منه غريب، والعفة فيه عرض ضعيف. ومما يزيدك ثقة بما تصرف القول به من نقص هذا الإنسان الذي قد اكتنفه الفساد من كل جهة، وملكه الجهل بكل حال، أنا وجدنا في هذه الأيام من نظر إلى واد أغنَّ [امتلأ] بالكلأ قد استحلست [تغطت] الأرض به خضرة وندى وحسنًا، فجن حين جالت عينه في أطرافه، وبلغ به العجب إلى أن قال: «ليتني كنت بقرة، فكنت آكل من هذا كله أكلًا ذريعًا، وهكذا من أعلاه إلى أسفله، ومن أسفله إلى أعلاه». وكان يقول هذا وهو على شكل ظريف، لا سبيل للقلم إلى تصويره، وإلى أدائه على وجهه وحقيقته، واللسان أيضًا لا يأتي على خواصه ومعانيه، وهو متحسر في قوله، على هيئة المجنون، لغلبة الإرادة الطبيعية، وقوة الحركة الحيوانية، وموت العقل الإنساني، وبطلان الشرف الجوهري. فلما فشا عنه هذا الحديث وكثر، قال له بعض الفقهاء معنفًا ولائمًا ومنبهًا له على خساسته: «يا هذا، هل رأيت قط من تمنى وهو إنسان أن يكون بقرة بسبب مكان معشب وكلاء كثير؟! فقال له مجيبًا، وهو وادع النفس رخي البال، حاضر الفكر ساكن الطباع: «أيها الشيخ، لو رأيت بعينك ما رأيته بعيني لتمنيتَ أن تكون كما تمنيتُ. وهذا يدل

على أن الذي أثار شهوته في ذلك المكان لم يكن جوعًا قد توالى، ولا نهمة قد غلبت، بل كان نذالة النفس، ولؤم الطباع، وسقوط الجوهر، وغثارة [حماقة] الروح، وقلة العقل.

فهل تظن، حفظك الله، بعد هـذا، بمن هذا حديثه وجملتـه وتفصيله، أن ينتعش من صرعته، أو يستبصر في شأنه، أو يهتدي لسعادته، أو يلتفت إلى معاده؟ وهل بين هذا وبين الحمـار، الذي هو حيوان نهاق، فرق؟ بل قد سـمعت بمن قـال: «إن الحمار خير من هذا بكثير»؛ لأن الحمار لازم لحـده، غير منحرف إلى ما ليس في قوتـه. وهذا قد بطل حده بإرادته، وجمع النقص كله لنفسه بقبح شهوته وفساد أمنيته.

على أني شاهدت قبل هذا إنسانًا متناسكًا، وكان له حظ من التجربة بالسنن العالية والسفر البعيد، وكان متميزًا بمذاهب الصوفية، يقول يومًا، وقد أبصر حمارًا يمشي: ليتني كنت هذا الحمار! فعجبت منه فضل عجب، وانكشف لي أنه إنما تمنى ذلك ليكون ناجيًا من قلائده، ومؤنة ما هو بعرضه وصدده عاجلًا، وما هو مأخوذ به، ومخوف منه ومعد له آجلًا، فكان عـذر هذا عندي أخرج من كل الجهل، وأدخل في بعـض الوهم. وإنما هجس هذا في ضميره وجاش على لسـانه وأفصح بذكره والتشدد فيه، لأنه كان جاهلًا بالجوهر الذي هو أشرف من الإنسـان بحده الخالص من كل شـوب، فنزل عن تلك الربوة العالية، والذروة الشماء؛ أعني الجواهر العلوية الأبدية، وتمنى أن يكون حيوانًا هو أخس من الإنسان عند كل إنسـان. إلا إنه يحتاج في تسـليم هذا ومعرفته إلـى مقدمتين ونتيجة، بـل العلم به أول، والتسـليم له ضرورة، لا لشـيء إلا ليتخلص من عوارض الدنيا، وكلف الحياة، وضرورات الطبيعة، ومطالب الحواس. ولو أدرك فوقه شـيئًا، وعَقَلَـه، وحكم به، لصمد نحوه، وطلب الانتساب إليه، والإشراف عليه، والنظام فيه، والتمام به، والبقاء معه، ولم يعد ناكصًا على عقبيه متمنيًا لأن يكون على هيئة شيء هو الآن بنفسه أشرف منه نفسًا، وأكمل صورة، وأقوم فعلًا، وأبقى سنخًا [أصلًا]، وأكرم جوهرًا».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

مسكويه: الإنسان في جهاد دائم ضد جزئه الباحث عن الملاذ الحسية

الإنسان، في عرف مسكويه، كائن مركب من جزأين: نفس وجسد، واسم الإنسانية واقع على الجزأين معًا. لكـن ثمة الجزء «النفيس» فيه ـ النفس ـ والجزء «الخسـيس» منه ـ الجسد. وهذا الجزء الخسيس هو الذي يستحثه على طلب الملاذ الحسي والانغماس فيها والاستهتار بها. ولهذا، مسكين هو الإنسان لأنه في جهاد دائم ضد هذا الجزء المتمكن منه:

«(...) فَأَما حرص النَّاس ـ مَعَ شُعُورهم بِهَذِهِ الفَضِيلَة ـ وكَلَبِهم [تهافتهم] على الدُّنيَا بركوب البر والبَحر لأجل الملاذ الخسيسـة؛ فَلِأَن الجُزء الَّذِي فِينَا معاشـر البشـر من الجِسم الطبيعي أقوى من الجُزء الآخر [النفس]. وعرض لنا من تجاذب هَاتين القوتين مَا يعرض لكل مركب من قوى مُختَلفَة، فَيكون الأَقوَى أبدًا أظهر أثرًا؛ فلأجل ذلك انجذبنا إلى هذا الجزء مع علمنا بفضيلة الجزء الآخر.

وَنحن وإِن علمنَا أَن هَذَا كَمَا حكينــاه، وتيقنا هَذَا المَذهَب تَيَقنًا لَا ريب فِيهِ، فَإِنَّا فِي جِهَاد دَائِم. فَرُبمَا غلب علينا هَذَا الجُزء، ورُبمَا ملنا إِلَى الجُزء الآخر بِحَسب العِنَايَة.

وســأضرب فِي ذَلِك مثلًا من العيــان والحس، وهُوَ أَن المَرِيض والناقه [المتشــافى] والخَارِج عَن مزاج الِاعتِدَال قد تَيَقّن أَنه بالحمية وترك الشَّهَوَات يعود إِلَى الصِّحَّة والاعتدال الطبيعي، وهُوَ مَعَ ذَلِك لَا يمتَنع من كثير من شــهواته، لشــدَّة مجاذبتها لَهُ، وغلبتها على صَحِيح عقلــه، وثاقب فكره، ونصيحة طبيبه، حَتَّى إِذا فرغ من مواقعة تِلكَ الشَّــهوَة وأحس بالألــم، نَدم ندامة يظنّ مَعهَا أَلا يعاود أبــدًا؛ ثمَّ لَا يلبث أَن تهيج بِهِ شَــهوَة أُخرَى أَو هِيَ بِعَينهَا، وهُوَ فِي ذَلِك يعظ نَفســه، ويديم تذكيرها الأَلَم، ويشوِّقُها إِلَى الصِّحَّة، ولَا يَنفَعهُ وعظ ولَا تذكير، لِلعِلَّةِ الَّتِي ذَكرنَاهَا قبلُ من شــدَّة مجاذبة الشَّــهوَة الحَاضِرَة، حَتَّى ينَال شَهوَته ثَانِيًا، ثمَّ هَذِه حَال مستمرة بِهِ مَا دَامَ مَرِيضًا.

وَكَذَلِكَ هُوَ أَيضًا فِي حَالَة الصِّحَّة، يتَنَاوَل من الشَّــهَوَات مَا يعلم أَنه يخرج عَن مزاج الِاعتِدَال، ولَا يَأمَن هجوم الأَمرَاض عَلَيهِ، فيحمله سوء التحفظ وشدَّة مجاذبة الطبيعة إِلَى مُخَالفَة التَّمييز، ومشاركة البَهَائِم.

فَإِذا رَأَيتَ هَذَا المثل صَحِيحًا، ووَجَدته من نَفســك ضَــرُورَة، اطَّلَعت على مَا قدمنَاهُ، وفهمته فهمًا بَيِّنًا، وعذرت من زَهَّدَك فِي الدُّنيَا وإِن خالفك إِلَيهَا، ومن نصحك بِتَركِهَا وإِن أَخذ هُوَ بهَا واستكثر منها».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل.

والذي عند مسكويه أن إنسانًا هذا شأنه، دائم الجري وراء الملاذ، أمره الجري وراء سراب بقيعة:

«فَأَمــا القَوم الَّذين يفنون أعمارهــم فِي قنية الذَّهَب والفِضَّة، ويجعلون سَــعيهم كُله مصروفًا إِلَى الأُمُور الزائلة الفانية من اللَّذَّات الجســمانية والشهوات البَدَنِيَّة ـ فهم الَّذين قد بعدوا من اللّٰه، وصاروا من حزب الشَّيطَان، فوقعوا فِي الأحزان الطَّوِيلَة، والخَوف الدَّائِم، والخسان المُبين! إِذ كَانُوا أبدًا من مطلوبهم على إِحدَى حالتين: إِمَّا أَسف على فَائت ونزاع إِلَيهِ، أَو لهــف على مَفقُود وحزن عَلَيــهِ؛ لِأَن الأُمُور الَّتِي يطلبونها لَا ثبــات لَهَا، ولَا نِهَايَة لأشخاصها، ولَا وجود بِالحَقِيقَةِ لَهَا، وإِنَّمَا هِيَ فِي الكَون والإستحالة والتنقل بالطبع».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل.

وما كان معنى هذا عنده، إطلاقًا، هجر الجزء الجسدي من الإنسان الهجر الكلي، على نحو ما فعله بعض الزهاد والمتصوفين:

«إِن النَّاس لما اختلف نظرهم بِحَسب جزئهم: فناظر إِلَى الطبيعة، وناظر إِلَى العقل، وناظر فيهمَا مَعًا ـ اختلفت مقاصدهم، وصَارَت أفعالهم تِلقَاء نظرهم.

وَقد علم أَن النَّاظر فِي أحد جزأيه دون الآخر مخطئ لِأَنَّهُ مركب مِنهُمَا مَعًا، والناظر فيهمَا مُصِيب إِذا قسط لكل واحِد مِنهُمَا قسطًا من نظره، وجعل لَهُ نَصِيبًا من سَعيه، على قدر استِحقَاق كل واحِد مِنهُمَا، وبحسب رتبته من الشّرف والضعة.

أما الناظرون بِحَسب الجُزء الطبيعي، فَإِنَّهُم انحطوا فِي جَانب الطبيعة، وانصَرفُوا بِجَمِيع قوتهم إِلَيهَا، وجعلُوا غايتهم القصوى عِندهَا؛ ولذَلِك جعلُوا العقل آلَة فِي تَحصِيل أَسبَابهَا وحاجاتها، فاستعبدوا أشرف جزأيهم لأخسهما، كمن يستخدم الملك لعَبده.

وَأما الناظرون بِحَسب الجُزء العقلِيّ، فَإِنَّهُم أغفلوا النّظر فِي أحد جزأيهم الَّذِي هُوَ طبيعي لَهُم، ونظروا نظرًا إلهيًّا فطمعوا ـ وهم نَاس مركبون ـ أَن ينفردوا بفضيلة العقل غير مشوب بِنَقص الطبيعة؛ فاضطروا لأجل ذَلِك إِلَى إهمال الجَسَد وهُوَ مقرون بهم، والضرورة تَدعُو إِلَى مقيماته من المصَالح، أَو إِلَى إزاحة علته فِي حاجاته ـ وهِي كَثِيرَة ـ فظلموا أنفسهم وظلموا أَبنَاء جنسهم.

أما ظلمهم لأَنفُسِهِم، فتركوا النّظر لأحد قسميهم الَّذِي بِهِ قوامهم حَتَّى التمسوا مصالحها بتعب آخَرين، فظلموهم بترك المعاونة إِيَّاهُم، والعدل بِأَمر بمعونة من يسترفد معونته، والتعب لمن يَأخُذ ثَمَرَة تَعبه. وبهذه المعاونة تتمّ المَدِينَة، ويصلح معاش الإِنسَان الَّذِي هُوَ مدنِي بالطبع. وهَؤُلَاء هم الَّذين تسموا بالزهاد ـ وهم طَبَقَات ـ وفِي الفلاسفة مِنهُم قوم، وفِي أهل الأَديَان والمذاهب والأهواء مِنهُم طوائف، وفِي شريعتنا الإِسلَام مِنهُم قوم وسموا أنفسهم بالصوفية، وقَالَ مِنهُم قوم بِتَحرِيم المكاسب».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

وعلى العكس من مسكويه، ما كان ثمة من شيء أعدى عند ملا صدرا الشيرازي من الجسد وملاذه والدنيا ومتعها، فأنت تراه عادة ما يهاجم الجسد بأشد هجوم يكون. انظره، مثلًا، يرى في البدن أنه: «جوهر ظلماني ثقيل كدر، ذو طبائع ممتزجة متفاسدة، وشهوات مختلفة فانية مستحيلة، ولذات خسيسة دنية متزايلة، راجع إلى العناصر بعد انحلاله واضمحلاله وترك النفس استعماله الذي هو موته وزواله». وانظره يقول عن الحياة الدنيوية بأنها: «ليس في وجه الأرض التي هي دار المرضى إلا مريض أو هالك».

رد ابن ميمون، وكأن الله عدو للجسد

«(...) وأما ما فعله الفضلاء، في بعض الأزمان، وبعض أشخاص منهم أيضًا، من الميل نحو الطرف الواحد، مثل الصيام وقيام الليل وترك أكل اللحم وشرب النبيذ وإبعاد النساء وإلباس الصوف والشعر وسكنى الجبال والانقطاع في البراري، فما فعلوا شيئًا من هذا إلا على جهة الطب، كما ذكرنا، ولفساد أهل المدينة أيضًا، إذا رأوا أنهم يفسدون بمباشرتهم ورؤية أفعالهم، وأن عشرتهم مما يتوقعون فيها فساد أخلاقهم، فخرجوا عنهم للبراري وحيث لا إنسان سوء، نحو قول النبي: «**يا ليت لي في البرية مبيت مسافرين...**» إلخ. (إر 9: 1).

فلما رأى الجهال أولئك الفضلاء فعلوا هذه الأفعال، ولم يعلموا غرضهم، ظنوها خيرات وقصدوها بزعمهم أن يكونوا مثلهم، وجعلوا يعذبون أجسامهم بكل وجه من العذاب، وظنوا أنهم أتوا فضيلة وفعلوا خيرًا، وأن بذلك يقرب من الله، كأن الله عدو الجسم، يريد هلاكه وإتلافه، وهم لا يشعرون أن تلك الأفعال شرور، وأن بها تحصل رذيلة من رذائل النفس. وما مثلهم إلا مثل جاهل بصناعة الطب رأى الماهرين من الأطبة قد أسقوا مرضى هالكين شحم الحنظل والمحمودة [وهي النبتة المعروفة في كتب الطب والأعشاب باسم «السقمونيا»: نباتٌ يستخرج من جذوره مادة مُسْهِل] والصبر ونحوها، وقطعوا عنهم الغذاء فبرأوا من مرضهم وتخلصوا من الهلاك خلاصًا عظيمًا؛ فقال ذلك الجاهل: فإذا كانت هذه الأشياء تبري من المرض، فبالأحرى والأجدر أن تبقي الصحيح على صحته أو تزيد فيها، فجعل اليد أن يتناولها دائمًا وأن يتدبر بتدبير المرضى، فهو يمرض بلا شك. كذلك هؤلاء هم مرضى الأنفس بلا شك بتناولهم الدواء على الصحة.

وهذه الشريعة الكاملة المكملة لنا، كما شهد فيها عارفها، «توراة الرب كاملة تهدئ النفس وتحكم البسيط» (مز 19: 8)، لم تأت بشيء من هذا، وإنما قصدت أن يكون الإنسان طبيعيًّا، سالكًا في الطريق الوسط، يأكل ما له أن يأكل باعتدال، ويشرب ما له أن يشرب باعتدال، وينكح ما له أن ينكح باعتدال، ويمكر البلاد بالعدل والإنصاف، لا أن يسكن الكهوف والجبال، ولا أن يلبس الشعر والصوف، ولا أن يشقي الجسم ويعذبه (...)».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

وتكمن «كيمياء اللذة» عند ابن ميمون في الاعتدال:

«قال الأقدمون: للنفس صحة ومرض، كما للبدن صحة ومرض. فصحة النفس أن تكون هيئتها وهيئتها أجزائها هيئة تفعل بها أبدا الخيرات والحسنات والأفعال الجميلة. ومرضها أن تكون هيئتها وهيئة أجزائها هيئة تفعل بها أبدًا الشرور والإساءة والأفعال القبيحة. أما صحة الجسم ومرضه، فصناعة الطب تبحث عن ذلك.

وكما أن أصحاب مرض الأبدان يخيل لهم فساد حسهم، في ما حلا أنه مر، وفي ما هو مر أنه حلو، فيتصورون الملائم بصورة غير ملائم، وتشتد شهوتهم وتعظم لذتهم بأمور لا لذة فيها بوجه عند الأصحاء، بل قد ربما كان فيها ألم، مثل أكل الثفل والفحم والتراب والأمور الشديدة العفوصة (المرارة) والشديدة الحموضة، ونحو هذه من الأطعمة التي لا يشتهيها الأصحاء، بل يكرهونها؛ كذلك مرضى الأنفس؛ أعني الأشرار وذوي النقائص، يخيل لهم في ما هي شرور أنها خيرات، وفي ما هي خيرات أنها شرور. والشرير يهوى أبدًا الغايات التي هي في الحقيقة شرور، ويتخيلها لأجل مرض نفسه خيرات. وكما أن المرضى لما علِموا مرضهم، ولا يحسنون صناعة الطب، سألوا الأطباء فعرَّفوهم بما ينبغي أن يعملوا، ونهوهم عن ما يُتَخيل لذيذًا، وأجبروهم على تناول الأمور الكريهة المرة، حتى تصِحَّ أجسامهم، فيرجعوا لاستطياب [لاستطابة] الطيب، وكراهية الكَرِه؛ كذلك المرضى الأنفس

ينبغي لهم أن يسألوا العلماء الذين هم أطباء الأنفس، فينهوهم عن تلك الشرور التي يظنونها خيرات، ويُطَبِّبونهم بالصناعة التي تُطَبَّبُ بها أخلاق النفس (...) أما مرضى الأنفس الذين لا يشعرون بمرضهم، ويتخيلونه صحة، أو يشعرون به ولا يتطببون، فمآلهم لما يكون مآل المريض إذا اتبع لذاته، ولا يتطبب، فهو يهلك بلا شك.

أما الذين يشعرون ويتبعون لذاتهم، فقال الكتاب الحق فيهم واصفًا قولهم: «لأن بكبرياء قلبي أسير... إلخ» (تث 29: 18)؛ يعني أنه يقصد عطشه وهو يزيد نفسه عطشًا. وأما الذين لا يشعرون، فوصفهم سليمان كثيرًا، قال: «سبيل الغبي في عينيه مستقيم، وسامع المشورة حكيم» (أم 12: 15)؛ يعني الذي يأخذ رأي العالِم، فيعرفه بالطريق الذي هو مستقيم في الحقيقة، لا الذي يظنه هو مستقيم. وقال: «رب سبيل مستقيم أمام الرجل، وأواخره تؤدي إلى الموت» (أم 14: 12). وقال في هؤلاء المرضى الأنفس، في كونهم لا يعلموا ما يضرهم، ولا ما ينفعهم: «سبيل الأشرار كالظلمة، لا يعرفون بأي شيء يعثرون» (أم 4: 19)».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

ومن ثمة يطرح ابن ميمون «أخلاقيات لمعاملة الجسد» [= إتيقا الجسد] من شأنها أن تجيب عن السؤال: كيف نعامل أجسادنا؟

«فقد بان (...) أن نحو الأفعال المتوسطة ينبغي أن يُقصَد، وأنه لا ينبغي أن يخرج عنها إلى حاشية من الحاشيتين، إلا على جهة الطب، والمقابلة بالضد. وكما أن الرجل العارف بصناعة الطب إذا رأى مزاجه قد تغير أيسر تغير، لا يغفل ولا يترك المرض يتمكن، حتى يحتاج إلى طب قوي في الغاية. وإذا علم أن عضوًا من أعضاء جسمه صار ضعيفا، يحمي منه أبدًا، ويتجنب الأشياء المؤذية له، ويقصد لما ينفعه، حتى يصح ذلك العضو، أو حتى لا يتزيد ضعفًا؛ كذلك الإنسان الكامل ينبغي له أن يتفقد أخلاقه دائمًا ويزن أفعاله ويعتبر هيئة نفسه يومًا يومًا. فكلما رأى نفسه مائلة نحو حاشية من الحواشي بادر بالعلاج، لا يترك الهيئة السوء تتمكن بتكرير فعل الشر (...) وكذلك يجعل حذا (أمام) عينية الخُلق الناقص الذي عنده، ويروم علاجه دائمًا (...) إذ لا بد أن يكون للإنسان نقائص، لأن الفلاسفة قد قالوا عسر وبعيد أن يوجد من هو بالطبع للفضائل كلها الخلقية والنطقية معدًّا».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

7 ـ وهل من شأن الإنسان أن يذم على ما فرط من اللذات؟ أم على ما فاته منها؟

جواب مسكويه:

في جواب مسكويه عن سؤال للتوحيدي: «ما السبب في اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره؟ يطرح مسكويه هذه المسألة، ويجيب عنها على النحو التالي:

«لَيسَ يشتاق إِلَى الشَّبَاب والصبَا إِلَّا أحد رجلَين: إِمَّا فَاقِد شهواته ولذاته الَّتِي سورتها [قوتها] وحدتها وقت الشَّــبَاب. وإِمَّا فَاقِد صِحَّته فِي السّمع والبَصَر، أَو بعض أَعضَائِهِ الَّتِي قوتها ووفورها زمن الصِّبَا وحين الحداثة.

وَالمعنَى الأول أَكثر مَا يتشــوق، فَــإِن المكتهل والمُجتمِع [من اجتَمَعَ الرجُلُ: اســتوت لِحيَتُهُ، وبلغ غايةَ شبابه] ومن بلغ الأشد الَّذِي لَا يُنكر شَيئًا من حواسه ـ يتشوق إِلَى الصِّبَا، والشَّــيخ لَا يعدم من نَفسه ورأيه وعقله شَــيئًا مِمَّا كَانَ يجده فِي شبابه، اللهم إِلَّا أَن يهرم ويلحقه الخرف، فَحِينَئِذٍ لَا يُذكر بِشَيء من التشوق، ولَا يُوصف بِهِ، ولَا يحتَج بِرَأيهِ.

وَهَهُنَا سَبَب ثَالِث يشوق إِلَى الصِّبَا وهُوَ أَن الأمل حِينَئِذٍ فِي البَقَاء قوي، وكَأن الإِنسَان ينتَظــر أَمَامه حَيَاة طَوِيلَة، فَكلما مضــى مِنهَا زمَان تَيَقّن أَنه من أمــده المَضرُوب، وعمره المَقسُوم، فاشتاق إِلَى أَن يســتَأنف بِهِ، طَمَعًا فِي البَقَاء الســرمدي الَّذِي لَا سَبِيل للجسد الفاني إِلَيهِ.

إِلَّا المَعنى الأول هُوَ الَّذِي ذهب إِلَيهِ الشُّعَرَاء فَأَكثرُوا فِيهِ، وقد صَرَّحُوا بِهِ وذكروه فِي أشعارهم.

والمتشوق إِلَى شهواته صورته عِند الحُكَمَاء صُورَة من أُعتق فاشتاق إِلَى الرّقّ، أَو صُورَة من أفلت من سِبَاع ضارية كَانَت مقرونة بِهِ فاشتاق إِلَى معاودتها. وذَلِكَ أَن الشَّاب تهيم بِهِ قوى الطبيعة عِند الشَّهوَة وعند الغَضَب حَتَّى تغمر عقله فَلَا يستشير لُبَّه، ولَا يكَاد يظهر أثر العقل عَلَيهِ إِلَّا ضَعِيفًا. وقد بَينا فِيمَا تقدم من المسَائِل أَن فَضِيلَة الإِنسَان وشرفه فِي الجُزء الإِلهــي مِنهُ وإِن كَانَ الجُزء الآخــر ضَرُورِيًّا لَهُ. فقد بَان أَن الســن الَّتِي تضعف فِيهَا قوى الطبيعة حَتَّى يقتدر عَلَيهَا العقل فيزمها ويجرها ذليلة طَائِعَة غير متأبية ولَا هائجة ـ أفضل الأَسنَان، والرجل الفَاضِل الصَّالح لَا يشتاق من أشرف أَسنَانه إِلَى أخسها.

والدَّلِيل البَين على أَن الأَمر على مَا حكيناه ـ أَن الشَّاب العَفِيف الضَّابِط لنَفسِهِ، القوي على قمع شهواته مسرور بسيرته، وإِن كَانَ فِي جهد عَظِيم، ومحكوم لَهُ بِالفَضلِ، مشهود لَهُ بِهِ عِند جَمِيع أهل العقل، وأَنه إِذا كبر وأســن لم يشتق إِلَى الشَّــبَاب؛ لِأَن ضَبطه لنَفسِهِ، وقمعه لشهواته أيسر عَلَيهِ وأهون.

وَمن كَانَ فلسفي الطَّرِيق شريعي المَذهَب لم تعرض لَهُ هَذِه العَوَارِض ـ أعني التلهف على نيل اللَّذَّات، والأسف على مَا يفوتهُ مِنهَا، والندم على مَا ترك وقصر فِيهَا ـ بل يعلم أَن تِلــكَ انفعالات خسيســة تَقتَضِي أفعالًا دنيئــة، وأَن الحُكَمَاء ـ رضــى اللّٰه عَنهُم ـ قد بينوا رذائلها، وسطروا الكتب فِي ذمها، وأَن الأَنبِيَاء ـ صلوَات اللّٰه عَلَيهِم ـ قد نهوا عَنهَا، وحذروا مِنهَا، وكتب اللّٰه ـ تَعَالَى وتقدس ـ ناطقة بِجَمِيع ذَلِك مصدقة لَهُ.

فَأَي شوق يحدث للفاضل إِلَى النَّقص، وللعالم إِلَى الجَهل، وللصحيح إِلَى المَرَض؟

وإِنَّمَا تِلكَ أَعرَاض تعرض للجهال الَّذين غايتهم الانهماك فِي الطبيعة والحواس، وطلب ملاذها الكاذبة، لَا التمَاس الصِّحَّة، ولَا بُلُوغ السَّــعَادَة، ولَا تَكمِيل الفَضِيلَة الإنسانية، ولَا مُعتَبر بهؤلاء، ولَا التِفَات إِلَى أَقوَالهم وأفعالهم».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

ويقول في مكان آخر:

«وَجَمِيع اللَّذَّات يظهر فِيهَا أَنَّهَا راحات من آلام. وإِذا كَانَت الرَّاحَة إِنَّمَا تكون عَن تَعب فَهِيَ إِنَّمَا تستلذ وتستطاب سَاعَة يتَخَلَّص من الشَّــيء المتعب. فَإِذا اتَّصَلت الرَّاحَة، وذهب ألم التَّعَب، لم تكن الرَّاحَة مَوجُودَة، بل بطلت وبَطل مَعنَاهَا. ومَعَ بُطلَانهَا بطلَان اللَّذَّة. ومَعَ بطلَان اللَّذَّة غلط الإِنسَان فِي الشــوق إِلَى اللَّذَّة الَّتِي يجهل حَقِيقَتهَا؛ أَعنِي أَنه يشتاق إِلَى معنى اللَّذَّة ويجهل أَنَّهَا رَاحَة من ألم. فصار الإنسان كأنه يشتاق إلى تعب ليستريح بعقبه.

وَهَذَا المَعنى إِذا لَاحَ للعَالم بِهِ وتبينه لم يشــتق إِلَى اللَّذَّة بتــة، وصَارَ قصاراه إِذا آلمه الجُوع أَن يداويه بالدواء الَّذِي يُسمى الشِّبَع لَا أَنه يَقصِد اللَّذَّة نَفسهَا بل يرى اللَّذَّة شَيئًا تَابعًا لغرضه لَا أَنَّهَا مَقصُودَه الأول. ولذَلِك يزهد العَالم فِي الأَشــيَاء البَدَنِيَّة؛ أَعنِي الدُّنيَوِيَّة، وهِي مَا يتَّصل بالحواس وتسَمى لذيذة. فَأَما الجَاهِل فَلِأَنَّهُ يعتَرض لَهُ مَا ذَكرنَاهُ بِالضَّرُورَةِ صَار يَقع فِيهِ دَائِمًا، فَيحصل فِي هموم وآلام وأمراض لَا نِهَايَة لَهَا. وعاقبه جَمِيع ذَلِك النَّدَم والأسف».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

8 ـ وهل يمكن أن تكون اللذة علاجًا؟

من أعجب الأفكار التي وجدت في كتابات فلاسفة العرب جعل اللذات علاجًا للأمراض التي تصيب نفس الإنسان. هذا أبو زيد البلخي يصف علاجًا الوساوس التي تعتري الإنسان وأحاديث النفس التي تســتبد به، ويجد أن من بين ســبل معالجتها أن يجعل الإنسان طلب الملاذ التي يستسر بها ويستروح وكده.

أبو زيد البلخي: علاج اللذة

«(...) وكذلك يجب على كل من يشكو هذا الباب أن يديم الاشتغال بأمر نفسه. إن كان من سوقة الناس، فبطلب معاشه وصرف اهتمامه إلى مكاسبه، وإن كان من الملوك فبالإقبال على مصالح سلطانه، وارتياد الآراء، وإبرام التدبير فيها، وإيراد ما يورده، وإصدار ما يصدر منها. وإذا مل ذلك النوع صرف الفاضل من أوقات ليله ونهاره إلى قضاء أوطاره من لذات المطاعم والمشارب والمناكح والسماع المحرك لقوى النفس، والنظر إلى الصور الحسان الجميلة. فإن لكل ذلك حظًّا من شــغله إياه عن التفكير فيما يتأذى به من أحاديث النفس وخواطرها. ويحتال في شــغل نفســه بتلك اللذات بأن يقصد الاســتجداد منها في كل وقت

ليكون ذلك أشغل لقلبه وأقوى لشهوته؛ فإن طباع صاحب هذا العرض أن يكون ملولًا سريع انصراف النفس عن الشهوات التي يتناولها. وإذا كان كذلك ثم مل شيئًا مما يتناوله من أنواع اللذات انصرفت نفسه عنه سريعًا إلى اشتغالها مما تعود به من تلك الخواطر. وإذا دام الاستجداد للذات، والاستحداث للشهوات، كان لكل ما يستجده ويستحدثه منها حظ من كلفه التي تُمله وتقضي وطره منه؛ فيكون في ذلك قطع لأيامه وتخفيف عن قلبه مما عادته التأذي به من فكره».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

ابن ميمون: لذة العلاج

ولعل من ضروب علاج النفس التي يصفها ابن ميمون العلاج باللذة:

«وينبغي للإنسان أن يستخدم قوى نفسه كلها (...) ويجعل حذا (أمام) عينيه غاية واحدة ـ وهي إدراك الله ﷻ حسب طاقة الإنسان؛ أعني العلم به، ويجعل أفعاله كلها ـ حركاته وسكناته وجميع أقواله ـ مؤذية نحو هذه الغاية، حتى لا يكون في أفعاله شيء من فعل العبث بوجه؛ أعني فعلًا لا يؤدي إلى هذه الغاية. مثال ذلك: أن يجعل القصد بأكله وشربه ونكاحه ونومه ويقظته وحركته وسكونه صحة جسمه فقط، والغرض بصحة جسمه أن تجد النفس آلاتها صحيحة سالمة؛ فتتصرف في العلوم واكتساب الفضائل الخلقية والنطقية حتى يصل لتلك الغاية.

فعلى هذا القياس، ليس يقصد حينئذ اللذة فقط، حتى يتخير في الطعام والشراب الألذ، وكذلك في سائر التدبير، بل يقصد الأنفع. فإن اتفق أن يكون لذيذًا كان، وإن اتفق أن يكون كريها كان. أو يقصد الألذ بحسب النظر الطبي، مثل أن تسقط شهوته للطعام فينبهها بالأطعمة الشهية اللذيذة المستطيبة. وكذلك إن ثار عليه خلط سوداوي، أزالها بسماع الأغاني وأنواع الإيقاعات والنزه في البساتين والمباني الحسان ومجالسة الصور الحسنة، ونحو هذا مما يبسط النفس ويزيل وسوسة السوداء عنها. ويكون القصد بذلك كله ليصح جسمه، وغاية صحة جسمه أن يَعلَم [الله]. وكذلك إذا تصرف في اقتناء المال تكون غايته في جمعه، وأن يصرفه في الفضائل، وأن يجده لقوام جسمه واستمرار وجوده، حتى يدرك ويعلم من الله ما يمكن علمه.

فعلى هذا القياس يكون لصناعة الطب مدخل كبير إذن في الفضائل وفي العلم بالله وفي نيل السعادة الحقيقية، ويكون تعلمها وطلبها عبادة من أكبر العبادات، وليست تكون حينئذ مثل الحياكة والنجارة؛ لأن بها نقدر أفعالنا وتصير أفعالنا أفعالًا إنسانية مؤدية نحو الفضائل والحقائق؛ لأن الشخص إذا تقدم وأكل طعامًا لذيذًا عند الحنك طيب الرائحة شهيًّا، وهو مضر مؤذي، وقد ربما كان سببًا لمرضة خطيرة أو للهلاك مرة واحدة، فهذا والبهائم سواء، وليس هذا فعل الإنسان من حيث هو إنسان، وإنما هو فعل الإنسان من حيث

هو حيوان «يشبه البهائم التي تباد» (مز 49: 13). وإنما يكون فعلًا إنسانيًّا إذا تناول الأنفع فقط، وقد يترك الألذ ويأكل الأكره بحسب طلب الأنفع. وهذا فعل بحسب الرأي، وبذا ينفصل الإنسان في أفعاله مما سواه. وكذلك إذا نكح متى اشتهى من غير أن يراعي الضرر والنفع، فإن هذا الفعل له من حيث هو حيوان لا من حيث هو إنسان. وقد يكون تدبيره كله بحسب الأنفع (...) لكن يجعل غايته صحة جسمه وسلامته من الأمراض فقط، وليس هذا فاضل، لأن كما آثر هذا لذة الصحة، آثر ذلك الآخر لذة الأكل، أو لذة النكاح، وكلهم لا غاية حقيقية لأفعالهم، وإنما الصواب أن يجعل غاية جميع تصرفاته صحة جسمه، واستمرار وجوده على السلامة، حتى تبقى آلات قوى النفس التي هي أعضاء البدن سالمة، فتتصرف نفسه دون عائق في الفضائل الخلقية والنطقية».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

9 ـ وهل اللذة هي غاية ما يمكن أن يطلب الإنسان؟

مسكويه: في جعل اللذة غاية الإنسان استعباد له

«قد ظن قوم أن كمال الإنسان وغايته هما في اللذات، وإنها هي الخير المطلوب والسعادة القصوى. وظنوا أن جميع قواه الأخر إنما ركبت فيه من أجل هذه اللذات والتوصل إليها، وأن النفس الشريفة التي سميناها ناطقة إنما وهبت له ليرتب بها الأفعال ويميزها ثم يوجهها نحو هذه اللذات لتكون الغاية الأخيرة هي حصولها له على النهاية والغاية الجسمانية، وظنوا أيضًا أن قوى النفس الناطقة؛ أعني الذكر والحفظ والروية كلها تراد لتلك الغاية. قالوا: وذلك أن الإنسان إذا تذكر اللذات التي كانت حصلت له بالمطاعم والمشارب والمناكح، اشتاق إليها وأحب معاودتها. فقد صارت منفعة الذكر والحفظ إنما هي اللذات وتحصيلها. ولأجل هذه الظنون التي وقعت لهم جعلوا النفس المميزة الشريفة كالعبد المهين وكالأجير المستعمل في خدمة النفس الشهوية لتخدمها في المآكل والمشارب والمناكح وترتبها لها وتعدها إعدادًا كاملًا موافقًا. وهذا هو رأي الجمهور من العامة الرعاع وجهال الناس السقاط. وإلى هذه الخيرات التي جعلوها غاياتهم تشوقوا عند ذكر الجنة والقرب من بارئهم ﷻ. وهي التي يسألونها ربهم تبارك وتعالى في دعواتهم وصلواتهم. وإذا خلوا بالعبادات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها، فإنما ذاك منهم على سبيل المتجر والمرابحة في هذه بعينها، كأنهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات منها ليبلغوا إلى الباقيات. إلا أنك تجدهم مع هذا الاعتقاد وهذه الأفعال إذا ذكر عندهم الملائكة والخلق الأعلى الأشرف وما نزههم الله عنه من هذه القاذورات، علموا بالجملة أنهم أقرب إلى الله تعالى وأعلى رتبة من الناس، وأنهم غير محتاجين إلى شيء من حاجات البشر، بل يعلمون أن خالقهم وخالق كل شيء الذي تولى إبداع الكل هو منزه عن هذه الأشياء متعال عنها غير موصوف باللذة والتمتع مع التمكن من إيجادها، وأن الناس يشاركون في هذه اللذات الخنافس والديدان وصغار الحشرات والهمج من الحيوان.

وإنما يناسبون الملائكة بالعقل والتمييز ثم يجمعون بين هذا الاعتقاد والاعتقاد الأول. وهذا هو العجب العجيب. وذلك أنهم يرون عيانًا ضروراتهم بالأذى الذي يلحقهم بالجوع والعري وضروب النقص وحاجاتهم إلى مداواتها بما يدفعها عنهم. فإذا زالت آثارها وعادوا إلى حال السلامة منها التذوا بذلك ووجدوا للراحة لذة. ولا يشعرون أنهم إذا اشتاقوا إلى لذة المآكل فقد اشتاقوا أولًا إلى ألم الجوع. وذلك أنهم إن لم يؤلموا بالجوع لم يلتذوا بالأكل. وهكذا الحال في سائر اللذات الأُخر. إلا أن هذا الحال في بعضها أظهر منها في بعض. وسنتكلم على أن صورة الجميع واحدة، وأن اللذات كلها إنما تحصل للملتذ بعد آلام تلحقه؛ لأن اللذة هي راحة من ألم، وأن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أذى في غير هذا الموضع.

وسيظهر عند ذلك أن من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته وأقصى سعادته فقد رضي بأخس العبودية لأخص الموالي. لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبدًا للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والخنافس والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذا الحال (...).

وهؤلاء هم الذين يفسدون الأحداث بإيهامهم أن الفضيلة هي ما تدعوهم إليه طبيعة البدن من الملاذ، وأن تلك الفضائل الأُخر الملكية إما أن تكون باطلة ليست بشيء البتة، وإما أن تكون غير ممكنة لأحد من الناس. والناس مائلون بالطبع الجسداني إلى الشهوات، فيكثر اتباعهم وتقل الفضلاء فيهم. وإذا تنبه الواحد بعد الواحد منهم إلى أن هذه اللذات إنما هي لضرورة الجسد، وأن بدنه مركب من الطبائع المتضادة؛ أعني الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة، وأنه إنما يعالج بالمأكل والمشرب أمراضًا تحدث به عند الانحلال لحفظ تركيبه على حالة واحدة أبدًا ما أمكن ذلك فيه، وأن علاج المرض ليس بسعادة تامة، والراحة من الألم ليست بغاية مطلوبة ولا خير محض، وأن السعيد التام هو من لا يعرض له مرض البتة؛ وعرف مع ذلك أيضًا أن الملائكة الأبرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم هذه الآلام، فلا يحتاجون إلى مداواتها بالأكل والشرب.، وأن الله تعالى منزه متعال عن هذه الأوصاف، عارضوه بأن بعض البشر أشرف من الملائكة، وأن الله تعالى أجل من أن يذكر مع الخلق، وشاغبوه، وسفهوا رأيه، وأوقعوا له شبهًا باطلة حتى يشك في صحة ما تنبه إليه وأرشده عقله إليه. والعجب الذي لا ينقضي هو أنهم مع رأيهم هذا، إذا وجدوا واحدًا من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون إليها، واستهان باللذة والتمتع وصام وطوى واقتصر على ما أنبتت الأرض، عظموه وكثر تعجبهم منه وأهلوه للمراتب العظيمة، وزعموا أنه ولي الله وصفيه، وأنه شبيه بالملك، وأنه أرفع طبقة من البشر. ويخضعون له ويذلون غاية الذل ويعدون أنفسهم أشقياء بالإضافة إليه. والسبب في ذلك هو أنهم وإن كانوا من أفن [وهن] الرأي وسفاهته على ما ترى، فإن فيهم من تلك القوة الأخرى الكريمة المميزة، وإن كانت ضعيفة، ما يريهم فضيلة ذوي الفضائل، فيضطرون إلى إكرامهم وتعظيمهم.

مسكويه: تهذيب الأخلاق

ابن باجه: كل لذة هي ظل لشيء آخر، وهي ربح شيء آخر تحصل معه، وليست غاية في ذاتها

في سياق نقده للغزالي، يعيب ابن باجه ما ذهب إليه هذا من القول بأن اللذة ـ الروحية ـ هي غاية الإنسان الأخيرة:

«(...) وكذلك فيما يظهر من أمر الغزالي [من أنه] نصب غايته القصوى اللذة... ويظهر من أمره أنه إنما كان يسبر صحة اعتقاداته بأن لا يجد فيها موضعًا للعناد. فإنا متى وضعنا الغاية القصوى هذه اللذة، لم يمكنا أن نقول: لِمَ نلتذ أو لماذا نطلب اللذة؟ لأن اللذة لنا في بعض أعمارنا غاية قصوى، وذلك في سن النشوء، فذلك الاعتقاد موجود لنا بالطبع. وإنما نقصد اللذة عن هذه المرتبة بالتعقب، فإنا إذا سألنا سائل: لماذا نلتذ؟ فإنا إنما نظن به أنه إنما يطلب أحد الأسباب الثلاثة. فمتى جعل السؤال بحيث يبين منه أن يطلب الغاية فقط، مثل أن يقول: «ما فائدة [اللذة]؟» فذلك عندنا مما يستحق أن يضحك منه. فإن جميع الأمور الإنسانية، إذا طلبناها من أجل أي شيء كان، فإن اللازم أن يبلغ بها اللذة. فإذا وصلنا إليها انقطع السؤال لِمَ كانت. لكن، متى تعقبنا ذلك وجدنا أكثر أصناف الملذات تفيد شيئًا آخر غير اللذة. وبيِّن أن تلك غايتها، وأنا متى فعلناها ولم نلتذ بها لم يكن ذلك عناء ولا باطلًا، فإن كل فعل لم يدرك به الغرض المقصود فهو عناء. فمن هذا ومن أشياء أُخر كثيرة أحصيت في مواضع كثيرة يظهر من أمر اللذة أنها ليست غاية، فكيف أتت كانت قصوى؟».

ابن باجه: رسالة الوداع

ابن ميمون: الشريعة منعت اللذة من أن تعد الغاية

«من جملة أغراض الشــريعة الكاملة أيضًا اطراح الشــهوات والتهاون بها وتقصيرها ما أمكن وأن لا يقصد منها إلا الضروري. وقد علمت أن معظم شره الجمهور وتسيبهم إنما هو في النهم في الأكل والشرب والنكاح. وهذا هو المعطل لكمال الإنسان الأخير المؤدي له أيضًا إلى كماله الأول المفســد لأكثر حالات أهل المدن وتدبيــر المنزل؛ لأن بتتبع مجرد الشــهوة كما تفعل الجاهلية تبطل التشوقات النظرية، ويفســد البدن، ويتلف الإنسان قبل مقتضى عمره الطبيعي له، وتكثر الهموم والأنكاد، ويكثر التحاسد والتباغض والتنازع على انتزاع ما بيد الغير.

دواعي كل ذلك كون الجاهل يجعل اللذة فقط غاية مطلوبة لذاته. ولذلك تلطف اللّٰه جل اسمه في تشريعنا بشــرائع تعطل هذه الغاية وتصرف الفكرة عنها بكل وجه، ومنع من كل ما يؤدي لشره، ولمجرد لذة».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

كتاب
العقل والهوى

ويتضمن:

1 ـ من هو الإنسان العاقل؟ ومن هو الإنسان المتعقل؟ 310

2 ـ وهل العقل أنواع وعقول؟ وإن كان كذلك، فما هي أنواع العقل؟ 311

3 ـ وما علاقة العقل بأضداده؟ 315

4 ـ وهل للعقل من حدود؟ 331

«والكلام في العقل مطرب جدًّا».

أبو حيان التوحيدي

«كفى للهوى ذلًّا أن لا تساكنه الحكمة».

أبو الحسن العامري

مدح فلاسفة العرب والإسلام العقل مدحا. يكفي أن نستمع إلى عيسى بن علي بن عيسى ـ وهو فيلسوف عربي ممن خلد آراءه الضائعة أبو حيان التوحيدي ـ يقول:

«سمعت عيسى بن علي بن عيسى يقول: لو أن الأولين اجتمعوا في صعيد واحد، وأعير كل واحد قوة الباقين، ثم مجدوا العقل مطنبين مسهبين، ووصفوا شعاعه ونوره، وشرفه وبهاءه، ونبله وكماله، وبهجته وجماله، وزينته وفعاله، لما بلغوا منه حدًّا، ولا استوعبوا من ذلك جزءًا. انظر إلى من فقده، ولم يوهب له شيء منه، كيف يُرفض ويُخذل، ويُعادي ويُسترذل، ويُهرب منه، ويَستوحش من قربه وكلامه، حتى ولده. وفصل منه يجري مجراه (...).

(...) فإن الإنسان بعقله يصبر على الفقر، وبعقله يجتلب الغنى (...) والعقل بجميع أحواله يتصرف بثمرة الراحة مرة، وبالصبر مرة، ويريه الحكمة فيما ساء وسر، ويؤديه إلى السعادة في كل ما أقبل وأدبر؛ لأن العقل جوهر متى حل شخصًا أضاءه وأناره، ومتى فارق شخصًا كدره وأباره».

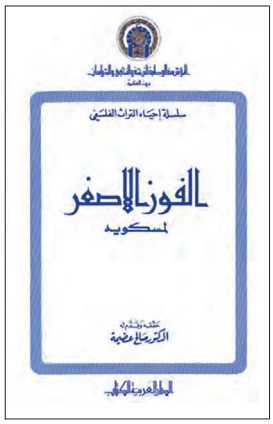
يروي أبو حيان التوحيدي عن الفيلسوف عيسى بن علي بن عيسى كثيرًا في المقابسات:
«وهذا الشيخ ممن قد أعلى الله كعبه في علم الأوائل، ووفر حظه من الحكمة المبثوثة في هذا العالم».
وقال علي بن عيسى: «ليس يرى مجد الحكمة إلا من كان بصر عينيه في قلبه لا بصر قلبه في عينيه».
قال أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى: «ليس في الدنيا خصلة يحسن الإنسان فيها إلى نفسه ويحمد عليها إلا العلم وما يدخل معه كالصبر والكظم والتغافل والإغضاء. فأما الخصال البواقي، فإن الإنسان يحمد بها إذا أحسن إلى غيره، أو شكره في ذلك الإحسان غيره».

من هو عيسى بن علي؟ ذكره التوحيدي فقال عنه: «وأما عيسى بن عليّ، فله الذّرع الواسع والصّدر الرحيب في العبارة، حجّة في النقل والترجمة، والتصرّف في فنون اللغات، وضروب المعاني والعبارات، وقد تصفّح ما لم يتصفّح كثير من هذه الجماعة، وقلّب بخزائن الكبراء والسادات، وأعين بالعمر الطويل والفراغ المديد، ولكنّه مع هذا الفضل الكثير بخيل بكلمة واحدة، ونصيح على ورقة فارغة، لسوداته الغالبة عليه، ومزاجه المتشيّط بها».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

ونثني بحديث مسكويه ـ في كتاب «الفوز الأصغر» ـ عن العقل وكيف أنه ملك مطاع:

«إن الرتبة التي خص الله تعالى بها العقل هي أعلى المراتب، إذ كانت جميع المبدعات دونه ومحتاجة إليه، وهو الذي يمدها بفضائله، وإن كان بعضها ـ لأجل بعده عنها وقلة حظه منها ـ يتمرد عليه، وعلى ذلك فإنه لا محالة يخضع له إذا ظهر له أدنى ظهور، فمثله مثل الملك الذي يحتجب عن بعض عبيده ويطلع عليهم من حيث لا يرونه. فإذا خالفوا أمره، وانجروا إلى بعض ما ينهى عنه، فإنما ذلك لأنهم لا يرونه ولا يعلمون أنه يراهم، فإن أحسوا به أدنى إحساس انقبضوا ضرورة وهابوه طبعًا. ويظهر هذا المعنى ظهورًا كثيرًا بينًا في البهائم، فإنه تخدم الإنسان وتهابه بالطبع وتتبع العدة الكثيرة الراعي الواحد، وربما كانت قوة واحدة منها تزيد على قوى عدة كثيرة منهم أضعافًا مضاعفة، وكذلك حالها مع عظم الأجسام والجرأة والبطش. وعلى هذا يجري أمر الناس بعضهم مع بعض، فإن عامتهم إذا وجدوا بينهم واحدًا أكثر حظًّا من العقل، فإنهم يهابونه ويخضعون له، ويتبعونه منقادين



مستسلمين كسنة البهائم؛ إذ الطبيعة واحدة بعينها. وكذلك يفعل أولئك العقلاء الذين بمن هم فوقهم في العقل من الطاعة والانقياد وشدة التهيب، ولقوة هذا الأمر الطبيعي ربما ظن واحد من الناس أكثر مما هو فيه من العقل فينقاد له، وربما أوهم الشرير ومن يحب الترأس والغلبة ويؤثر التسلط والكرامة على غير استحقاق أثرًا من آثار العقل وأنه ملك مطاع، وأن جميع ما دونه يخدمه ويسعد به؛ لأنه ذاتي غير متصنع له (...)».

مسكويه: الفوز الأصغر

ونثلث بمديح العقل عند أبي حيان التوحيدي:

«والكلام في العقل مطرب جـدًّا، خاصة إذا ترنم بتمجيده مـن وفر الله حظه منه، وصبغ كله وبعضه به، وغمس ظاهره وباطنه فيه، وبسط سداه ولحمته عليه. ولا بأس مع هذا الاعتراف بشرفه، أن أكتب لك في هذا الموضع ما يغذو روحك ويحدث الأريحية في نفسك، ويشـحذ ما كَلَّ من ذهنك، وينزح ما غار من فهمك، ويفتح تغميض بصرك، ويطرد سِـنَة قلبك، ويؤلف بينك وبين حقك.

اعلم أن العامة، وكثيرًا من الخاصة، لا يعرفـون العقل، ولا يحقون حده، ولا يذوقون حلاوته، ولا يتصرفون في وصفه، ويكتفون في معرفته بأن يقولوا: هو عرض، أو جسـم، أو آلة بها يتميز هـذا التمييز، ومن أجلها يتكلف هذا التكلف. وربمـا قال الحاذق منهم: هو مأخوذ من العقال. وسـمعت البصري، المُنَبِّز [الملقب على سـبيل السخرية] بجعل، يقول: «العقل هو مجموع علوم». هذا لفظه. والعبارة عن العقل، أكرمك الله، مقسـومة على قدر ما يرى منه، ويلحظ به، ويوجد السبيل إليه. فأما ما يقال: إنه مولود ومكشوف، فهو سعة الكلام، واقتدار القائل، وتقريب المعرف. وسـمعت في بعض ما يقال أيضًا في وصفه إنه مطبوع ومصنوع. وهذا قريب من الذي تقدم.

والذي يقربك من الحق في هذا، ويدنيك إلى اليقين، ويلبسك جلباب السكون، أن تعلم أن العقل بأسره لا يوجد في شخص إنسـي، وإنما يوجد منه قسط، بالأكثر والأقل، والأشد والأضعف. والموجود في العامة وأشباه العامة إنما هو قوة متصاعدة عن الطبيعة قليلًا بعد التباسها بها، قد فاء عليها بظل النفس الناطقة، على ضعف دون ضعف، وتزايد فوق تزايد، وبهـا باينوا كل حيوان دونهـا مباينة تامة من وجـه، وضارعوا مع ذلـك كل حيوان دونها مضارعة مختلفة من وجه. فأما وجه المباينة، فظاهر بالشكل، والتخطيط، وانتصاب القامة، وسائر الخواص الدالة على ذلك الحد الذي هو للجنس بالنظر المنطقي. وأما المضارعة المختلفة، فمعترف بها بشهادة التصفح، وثمرة الاستقراء. ألا ترى أن الإنسان يوجد له زهو كزهو الفرس، وتيه كتيه الطاووس، وحكاية كحكاية القرد، ولقن كلقن الببغاء، ومكر كمكر الثعلب، وسرقة كسرقة العقعق، وعيافة كعيافة الغراب، وجرأة كجرأة الأسد، وجبن كجبن الصفرد، وإلف كألف الكلب، وأشياء من هذا النحو تكثر، وهي تجاه العيون وإزاء العقول؟ فقد بان ووضح القدر الذي حصل لهذه الطائفة ما هو، وكم هو، بهذا التعريف والتمثيل.

ثم إن هذه القوة قد ترقى ترقيًّا بعد ترق، حتى تلتبس بالنفس الناطقة التباسًا ما، إلا إنــه يكون معها ظل مــن الطبيعة، على قلة وكثــرة وزيادة ونقص؛ فيكــون الصواب أغلب، والعرفان أقرب، والوجدان أكثب، والثقة أكثر، والاســتبانة أحضر. وهذه هي قدر ما حصل لجميع من فضل عن العامة في حاله وعلمه.

ثم إن هــذه القوة تصفو في تلك الخطط والمعاني التي هــي للعقل، فيلحظ صاحبها الأمور بحقائقها، مستوعبة بحدودها، مخلصة من موادها، على خاص ما لها من بسائطها. وهاهنا يقال: إن الولاية للجزء الإلهي، والمعنى الربوبي. وعند ذلك تكون القوتان الأخريان ضعيفتين؛ أعني قوة الشهوة وقوة الغضب. والجملة، تكون الطبيعة معزولة، وحكمها كحكم بعض الرعية المسوسة بعزة سلطان الملك العدل. وهذه حال من وصل إليها، وحصل عليها، فقد أوفى على رياض القدس، وحاز ذخائر النفس، ونقى من أدناس الأنس».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

1 ـ من هو الإنسان العاقل؟ ومن هو الإنسان المتعقل؟

الفارابي: في العاقل والمتعقل

«يقال في الإنســان: إنه عاقل وأنه يعقل متى اجتمع له شــيئان؛ أحدهما: أن يكون له جودة تمييز لما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب من الأفعال. والثاني: أن يســتعمل الأفضل من كل ما وقف عليه بجودة تمييزه. فإنه إذا كان له جودة تمييز واستعمل مما ميزه أردأه وأرذله، قيل فيه: إنه داعية أو خب أو خبيث. وقد يســتعمل قولنا: إن فلانًا له عقل الآن مكان قولنا تنبــه على ما كان غافلًا عنه، ويســتعمل بدل قولنــا فهم ما دل عليه عبــارة المخاطب له وارتسم ما في نفسه، وقد نقول: إنه عاقل، نريد به حصلت فيه المعقولات متصورة مرتسمة في نفسه. ونقول فيه: إنه عاقل، ونحن نريد بقولنا حصلت المعقولات في نفسه، هو أن يعلم المعقــولات. فإنه لا فرق هنا بين أن يقــال: عقل؛ وبين أن يقال: علــم، وبين العاقل وبين العالم، وبين المعقولات وبين المعلومات. والمتعقل هو أن يكون له جودة روية في استنباط ما ينبغي أن يفعل، على رأي أرسطوطاليس، في أفعال الفضيلة، في حين ما يفعل في عارض عارض إذا كان ذلك فاضلًا بالفضيلة الخلقية. فأما ما يعنيه الجدليون في قولهم: إن هذا يوجب العقل أو ينفيه العقل، فإنهم يعنون به المشهور في بادئ الرأي عند الجميع، فإن بادئ الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل».

الفارابي: فصول منتزعة

وقال الفارابي أيضًا في «رسالة في العقل»:

«أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان: إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل... فهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلًا وجيد الروية في استنباط ما ينبغي

أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية في استنباط ما هو شر، بل يسمونه نُكْرًا [فَطِنًا] وداهية وأشباه هذه الأسماء... فهؤلاء إنما يعنون بالعقل على المعنى الكلي ما يعنيه أرسـطو بالتعقل... فمن قول هؤلاء أيضًا يلزم أن يكون العاقل إنما يكون عاقلًا مع جودة رويته إذا كان فاضلًا يستعمل جودة رويته في أفعال الفضيلة ليفعل، وفي أفعال الرذيلة ليجتنب، وهذا هو المتعقل... ومعنى المتعقل عند أرسطو هو الجيد الروية في اسـتنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعـال الفضيلة في حين ما يفعل في عارض عارض إذا كان مع ذلك فاضلًا بالفضيلة الخلقية».

الفارابي: رسالة في العقل

2 ـ وهل العقل أنواع وعقول؟ وإن كان كذلك، فما هي أنواع العقل؟

عدد الفلاسفة العرب، إسـوة بالفلاسـفة الإغريق، العديد من أصناف العقل، فاقت الثمانية. لكننا نجد أن أحد أبلغ التقسـيمات، هو التمييز بيـن «العقل النظري» و«العقل العملي» الذي أقامه ابن سينا والحكيم الأندلسي المتوحد ابن باجه:

ابن سينا: العقل النظري والعقل العملي:

«قال الشيخ الرئيس: للإنسان تصرف في أمور جزئية، وتصرف في أمور كلية. والأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط، ولو كان أيضًا في عمل، فإن من اعتقد اعتقادًا كليًّا أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورًا أوليًّا، فإن الأفعال تتناول لأمور جزئية وتصدر عن أجزاء جزئية؛ وذلك لأن الكلي من حيث هو كلي ليس يختص بهذا دون ذاك، فيكون للإنسـان إذن قوة تختـص بالآراء الكلية وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيمـا ينبغي أن يفعل ويترك بما ينفع ويضر ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيًا في أمر جزئي مسـتقبل من الأمور الممكنة؛ لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها ليوجد أو يعدم وما مضى أيضًا لا يروى في إيجاده على أنه ماض، فإذا أحكمت هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام قوة أخرى في الحيوان، أو تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات. فمن هناك تأخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما تُرَوِّي وننتج في الجزئيات.

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال: عقل نظري، وهذه الثانية قوة تنسـب إلى العمل، فيقال: عقل عملي، وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممكـن والممتنع، وهذه للجميل والقبيح والمباح. ومبادئ تلك من المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشـهورات والمقبولات والتجريبيات الواهنة دون الوثيقة. ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن. فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الآخر. وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس

كل من أحس فقد عقل، أو تخيل فقد ظن، أو اعتقد أو رأى، فيكون في الإنسان حاكم حسي وحاكم ـ من باب التخيل ـ وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي، وتكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة أو غضب، وتكون للحيوانات ثلاثة من هذه.

والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوة البدنية، وأما العقل النظري فله حاجة إلى البدن وإلى قواه، ولكن لا دائمًا من كل وجه بل قد يستغني بذاته. وليس واحد منها هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، وهو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة... انتهى كلامه.

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء التاسع

الرد على ابن سينا: وحدة العقل البشري نظريًا وعمليًا: ملا صدرا الشيرازي

«لو تأمل أحد في قوله [قول ابن سينا]: «فيكون في الإنسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظري وحاكم عملي» إلى قوله: «بل قد يستغني بذاته» تأملًا شافيًا يستنبط منه أن النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلها لا كما ذكره: «أنه ليس ولا واحد منها هو النفس الإنسانية بل الشيء الذي له هذه القوى» إلا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود وأطوارها. فإن هذه القوى وإن تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلاتها وأفعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس، لأنه عالم التفرقة والتزاحم والانقسام، إلا أنها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة. إذ لا شبهة لأحد في أن كل شخص من الإنسان له هوية واحدة ونفس واحدة، منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه.

ومع ذلك، لا شبهة أيضًا لمن له تدرب في الصناعة أن الحاكم الحسي لا بد أن يكون من باب الحس والمحسوس، والحاكم الخيالي لا بد أن تكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية، والحاكم العقلي العملي لا بد أن تكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتًا المتعلق نسبة وإضافة إلى الصور الجزئية ـ كما ذكرناه في باب الوهم والموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس ـ وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض؛ فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالًا جوهريًا من طور إلى طور حسبما ادعيناه. وكذا يستفاد من قوله: «فله حاجة إلى البدن، لكن لا دائمًا من كل وجه، بل قد يستغني بذاته» أن النفس جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، مع أنه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية. فإن حاجة النفس إلى البدن ـ كما مر ـ ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لا فيما يقوم وجوده، بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهرية طبيعية لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية. وقد مر أيضًا أن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها، فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلًا بالفعل غير محتاجة إلى البدن خارجة من حد كونها عقلًا بالقوة إلى حد كونها عقلًا بالفعل، صارت أحد سكان عالم

العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها، وأين صورة البدن العنصري المادي والصــورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل ســواء عقلها غيرها أو لــم يعقلها، فهل ذلك إلا بتقلبها في الوجود واستحالتها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات والمعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبي ﷺ وترقيه إلى كل مقام واستحالتها حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربه الكبرى، وكذا ما حكى الله عن الخليل عليه السلام: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75]، وقولــه حكاية عنه: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾ [الأنعام: 79]. فأين مرتبته البشــرية كما قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ﴾ [الكهف: 110]، وهذه المرتبة الإلهية التي أشار إليها بقوله ﷺ: «**لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل**».

ملا صدرا الشيرازي: الحكمة المتعالية، الجزء التاسع

ابن باجه: العقل النظري والعقل العملي

بداية، يميز ابن باجه تمييــزًا بديعًا بين العقل الإلهي والعقل البشــري يكاد يذكرنا بتمييز الفيلسوف الألماني كانط الشهير: فأما العقل الإلهي فهو إذ يعقل الأشياء يوجدها، وأما العقل البشــري، فلا قدرة له على إيجاد الموجودات التي أوجد الله، وإنما قصاراه أن يوجد موجودات أخرى صناعية، كأن يوجد هذا الكرســي، مثــلًا، بما يجعل ذاك عقلا غير متناه، وهذا عقلًا متناهيًا. وبناءً عليه، يميز في العقل البشري بين عقل نظري وآخر عملي:

«لما كان العقل علم ماهيات الموجودات، والموجودات قسمان: موجودات نعقلها ولا نقدر على إيجاد الموجود منها، فينقسم العقل قســمين، أحد القسمين: عقل نظري يعقل الإنسان ببحثه ونظره موجودات لا قدرة له علــى إيجادها البتة، لكنها تحصل معقولة له، والقســم الثاني: أن الإنسان يعقل الموجودات الصناعية التي له قدرة على إيجادها، وهذا هو للإنسان العقل العملي، وكماله أن يعقلها ويوجدها، وبيّن أن وجودها يوجد بإرادة الإنسان وإنما توجد بأعضاء بدن الإنسان إما بأن تتحرك الأعضاء دون آلات من خارج، وإما بأن تتحرك الأعضاء فتحرك آلات من خارج، فتحركه الأعضاء إذا تم وجود المصنوعات الصناعية التي تكون بإرادة الإنسان، وهذا بيّن بنفسه. وبيّن أيضًا أن أعضاء الإنسان ليست تتحرك من ذاتها لعمل ذلك المصنوع، بل تتحرك بإرادة الإنسان، ثم توجد خارج نفسه مصنوعًا مثاله في نفسه... تأخذ الأعضاء في وجود ذلك المصنوع، وهذا المثال خيال متخيل في القوة المتخيلة من النفس فيه عموم، وهذا المثال المتخيل يزول عن النفس ويحصل... آخر. هكذا أبدًا كلما أراد الإنســان أن يصنع شيئًا يقيم في الخيال مثال ذلك المصنوع.

وإذا أمعن الناظر التثبت رأى ببصيرة نفسه أن قوة أخرى في النفس تبسط هذا المثال في الخيال، وتنقله من حال إلى حال حتى يكمــل وجوده في النفس، وإذ ذاك تبدأ بتحرك الأعضاء لوجود ذلك المصنوع. وهذه القوة التي تفعل هذا وتبســطه في التخيل، هي التي

تسـمى العقل العملي. وهي العاملة أولًا، ثم التخيل يتخذ الأعضاء التي تتحرك لعلمه على نحو ما تحركها الإرادة بالقوة النفسانية.

والعقل العملي إذن يبسط في القوة المتخيلة مثال المصنوع على مقدار ما يقصده من مقـدار وهيئة، ثم تأخذ القـوة المحركة للأعضـاء من قوى النفس بمـا تحرك الأعضاء الحركات التي تدبرها فتدبرها وتوجد ذلك المصنوع الذي مثاله في القوة المتخيلة. فالعقل إذن أولًا هو الصانع لذلك المصنوع، لا الأعضاء التي تتحرك بالنفس، ولا القوة المحركة للآلات، بل العقـل الذي يدبر تلـك الحركات ويأخذ القـوة المحركة للأعضـاء بإيجاد الحركات. وقد تبيَّن أن المصنوع لا يوجد نفسه، وإنما يوجد بما يليه ويماسه من الأعضاء والآلات المتصلـة بالأعضاء. وبيَّن أن تلك القوة لم توجـده أولًا أيضًا على الحقيقة، وإنما أوجدته قوة العقل التي رتبته أولًا في التخيل، ثم حركته الأعضاء بإرادته. والقوة المتخيلة في وقت إيجاد الشـيء تسـتعين بالحس لتحضر فيها ما فعلته الأعضـاء ليرى العقل هل ما تخيل في القـوة المتخيلة في الحس على مثـال القوة المتخيلة. وللعقـل نحوين من... أحدهما: أن يصور فيها مثال ما يراد إيجاده، والثاني: أن يحصل فيها على الحس ما تفعله الأعضاء المتحركة في ذلك الشخص الذي هو خارج النفس.

وإذا نظر هذا النظر في الموجـودات الطبيعية، وجدت الطبيعة مثل الأعضاء، وأنفس الأجرام السماوية مثل القوة المتخيلة، والفاعل هو الذي يعلم ما يفعل فيفيض على الأنفس السـماوية ما يريد إيجاده ويصـور فيها على مثـال ما يصور العقل الإنسـاني في الخيال ما يقصد إيجاده في الطبيعة محرك موجود في الأجرام التي في الكون والفساد، ووجودها في هذه الأجرام عن حركة لأجرام سماوية. وأظهر ما توجد حركة الطبيعة في الأجرام التي في الكون والفساد عن حركة الشمس، فإنه توجد عن حركتها حرارة بها تفعل الشمس في النبـات ما يظهر لنا من تحريك النبات إلى التغذي والنمو والتوليد. فحرارة الشـمس... أعضاء بدن الإنسان والآلات التي بها يفعل الإنسـان عن عقله، وكذلك حرارة الشمس هي التي تدبر الشمس وتفعل بما يفيض عليها من اللّٰه ﷻ مما يريد أن يفعله، فحرارة الشمس من حيث تفعل بها نفس الشمس وطبيعة ما يكون عن حركة جرم الشمس. وكذلك تصدر عن جميع حركات الأجرام السماوية طبائع تفعل بها في الأجرام الطبيعية وعنها تتغير الأجرام تغيرات مختلفة. وكما توجد المصنوعات عن الإنسان بالعقل والنفس والأعضاء، كذلك توجد الأمـور الطبيعية عن عالم يفعلهـا أولًا في أنفس موجودة في الأجرام السـماوية تدير بها الطبيعة لتوجد الأمور الطبيعية.

وينظر العقل النظري ببصيرته في العقل العملي، وذلك أن المعقول من المصنوعات في العقل العملي كلي متوحد، فإذا بسـطه وأوجده في النفس بسطه وأوجده متكثرًا، وإذا أوجده خارج النفس أوجده في نهاية التكثير لأنه يوجده بنهايات وعلى مقدار في النفس، ويوجد كل واحد من المقادير التي في النفس أشخاصًا كثيرة خارج النفس. مثال ذلك: معقول الياقوت

في العقل العملي هو معنى واحــد، فإذا أوجده في النفس أوجده علــى مقدار ما من الصغر والكبر في الطول والعرض والارتفاع، لأنه ليس في قوة النفس أن تقبله كما هو في العقل من التوحد، لأن العقل أعلى وأشرف، فإذا أوجد خارج النفس أشخاص كل مقدار منها، أوجد كل واحد منها أشخاصًا متكثرة جدًّا، لأن المواد لا تقبل الصورة كما هي في النفس من التوحد. وهذا الذي ذكرته من المعنى الغريب الذي يدركه العقل النظري في العملي يلزم أن يقال: كل ما قرب من الواحد الأول كان أكثر توحدًا، وكل ما بعد عنه في مرتبته كان متكثرًا».

أبو بكر بن باجه: رسائل فلسفية

3 ـ وما علاقة العقل بأضداده؟

لم يفكر فلاسفة العرب والإسلام في العقل وحده، وإنما فكروا في مضاداته: من طبع، وهوى، ولا عقل... هذه ثمرة أنظارهم:

أ ـ العقل واللاعقل:

أبو سليمان السجستاني المنطقي: العقل وحضيضه

وأما قوله: ومــا العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟ فإن الجواب عن هذا لو وقع في خلد كثير، لكان محمولا على التقصير، وكذلك فيما تقدّم، ولكن هذا مكان قد اقترح فيه الإيجاز والتّقريــب، وهذان لا يكونان إلّا بحذف الزوائد المفيــدة، وإلّا بتفريق العلائق الموضّحة. وبعد، فالعقل أيضًا قوّة إلهيّة أبســط مــن الطبيعة، كما أن الطبيعة قوّة إلهيّة أبســط من الأسطقسّات، وكما أن الأسطقسّات أبســط من المركّبات، وعلى هذا حتّى تنتهي المركّبات إلى مركّب في الغاية، كما بلغت المبسوطات إلى مبسوط في النهاية، فالتقى الطّرفان على ما يقال له: كلّ، فلم يكن بعد ذلك مطلب لا في هذا الطّرف ولا في هذا الطّرف، والعقل هو خليفة اللّه، وهو القابل للفيض الخالص الّذي لا شوب فيه ولا قذى، وإن قيل: هو نور في الغاية، لم يكن ببعيد، وإن قيل بأنّ اســمه مغن عن نعته، لم يكن بمنكر، وإنما عجزنا عن تحديد هذه البســائط لأنا حاولنا عند علمها أن تكون في صورة المركّبات أو قريبة منها، وأن تصيــر لنا أصناما نتمثّلها ونــوكّل بها، وهذا منّا تعجرف مــردود علينا، وخطأ يلزمنا الاعتذار منه إلى كلّ من أحسّ به منّا، وينبغي أن نتوب إلى اللّه في كلّ وقت من وصفه بما لا يليق به، ومن طرح الوهم على شــيء قد حجبه عن معارفنا، ورفعه عن عقولنا، وقصرنا على حدودها اللازمة لنا، وأشكالنا المشتملة علينا.

هذا حديث العقل إذا لحظ فــي ذروته، فأما إذا فحص عن آثــاره في حضيضه فإنّه تمييز وتحصيل وتصفّح وحكم وتصويب وتخطئة، وإجازة وإيجاب وإباحة، وإيّاك أيّها السامع أن يكون مفهومك من هذه الأســماء والأفعال والحروف أشــياء متمايزة فتجعل شيئًا واحدًا أشياء، ومن كثّر الواحد فهو أشــدّ خطأ ممّن وحّد الكثير، لأنّ تكثير الواحد انحطاط إلى

المركز، وتوحيد الكثير استعلاء إلى المحيط، بل يجب أن يكون محصولك منها شيئًا واحدًا لم تصل إليه إلّا بترادف هذه الكلمات، وتصاحب هذه الصّفات.

وأما أنحاؤه، فعلى قــدر ما يقال: فلان عاقل وفلان أعقل من فــلان، وفلان في عقله لوثة، وفلان ليس بعاقل، وأصحــاب العقل أنصباؤهم منه مختلفة بالقلّة والكثرة، والصّفاء والكدر، والإنارة والظّلمة، واللّطافة والكثافة، والخفّة والحصافة، كما تجدهم مختلفين في الصّور والألوان والخلق بالطّول والقصر، والحســن والقبح، والاعتدال والانحراف، والرّدّ والقبول، إلّا أنّ هذا القبيل يدرك بالحسّ، ويشهد بالعيان، ويعاين بالحضور، وذلك القبيل محجوب عن هــذا كلّه، فلم يجز أن تكــون الإحاطة بتفاوت ما غاب عنّــا في وزن الإحاطة بتفاوت ما حضر، فإنّهما ما تباينا ليأتلفا، بل ليختلفا، وهذا التفاوت معترف به إذا اعتبر من خارج، وذلك أنّك تجد أصحاب المال أيضًا يتباينون في مقادير ما يملكون من المال، ولا يتّفقون على مقــدار واحد منه عند جماعتهم، ولا يتّفقون على نوع واحد أيضًا من أعيان المــال، لأنّ هذا يملك الصامــت، وذاك يملك الناطق، وهذا يمارس القــزّ، وهذا يمارس الصّوف، وهذا ينظر في الصّرف، وهذا يبيع الحيوان، وكلّ منهم صاحب مال ومباشر له، وعلى هــذا المثال احتذى أهل العقل فــي مطالبهم، فصار هذا يملــك بعقله غير ما يملك الآخر، أعني أنّ هذا ينظر في الهندسة، وهذا في الطّبّ، وهذا في النّحو، وهذا في الفقه، والعبارة تمنع من إشباع هذا المعنى، وحصر هذا الفنّ، فعلى هذا أنحاؤه، وإنها لكثيرة إن لم تكن بلا نهاية.

وأمّا صنيعه، فهو الحكم بقبول الشيء وردّه، وتحســينه وتقبيحه، إذا كان المعروض عليه على جهته غير مموّه ولا مغشــوش، ولا مشــتبه فيه ولا ملبوس، فإن كان مموّهًا اختلف حكمه، لأنّ العقل يرى الباطل حقًّا في وقت، ويرى الحقّ باطلًا في وقت، معاذ اللّه من هذا، ذلك للحسّ المنقوص، والذّهن الملبوس، لأنّ العارض موّه معروضه على العقل، فحكم له بما يستحقّه، إلّا أن يكون العارض لم يشعر بذلك التّمويه، ولم يفطن لذلك الغشّ، فحينئذ يهديه العقل ويرشده، ويفتح عليه، وينصح له.

وأما قوله: وهل يعقل العقل؟ فإن الأولى أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله، ألا ترى أنّه يقال: السّــراج أضاء البيت، ويبعد أن يقال: أضاء نفسه، لأنّه مضيء بنفسه، فليس به فقر إلى أن يضيء نفسه، وإنّما أضاء غيره... ولو عقل العقل لعقل بالعقل، وهذا إذا استمرّ كان مردودًا، ونحن إذا قلنا: عقــل العاقل معقوله، فإنما نصفه بأنّــه انفعل انفعال كمال، والعقــل يرى من هذا الانفعال ألّا يتوخّى أنّه يعقل الإله الّــذي هو به ما هو، فإنّه يجوز أن يضرّ به انفعال لائق به يكون عبارة عن شوقه إليه، وكماله به، واقتباسه منه، وهذا صراط حديد، والواطئ عليه على خطر شــديد، والوقوف دونه أصدع بالحجّة، وأوضح للعذر، لأن الإنسان خوّار بالطّبع، وإن كان جسورًا بالنّفس.

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء 3

ب ـ العقل والطبيعة:

أبو علي عيسى بن زرعة المنطقي البغدادي:

«قلت لأبــي علــي [ابن زرعــة] هذا ما معنى قول القائــل: «العقل يحرم كيت وكيت»، «العقل نطق بكيت وكيت»؟ فقال: معنى ذلك استحسانه الحسن، واستقباحه القبيح. والاستحســان منه تحســين لك، والاســتقباح منه تقبيح عليك. والتحسين إطلاق، والتقبيح حظر. وإنما كان هذا من العقل هداية لذي الطبيعة (...). والطبيعة هي معنا من لدن خلقنا، فإذا استحكم سوء أدب ذي الطبيعة وطال إلفها لذلك، حتى يصير كأنه بعض البهائم في الجهل، أو بعض هذه السباع في التنزي والشر والوثوب، وكان في الأصل محــدودًا بالنطق، ظهر من قوته بالفعل ما حفظ حياته عليه، ونشــر فضله، وشحذ جوهره، ويســر أمره، وأظهر مكنونه. وذلك كله تنبيه العقل وتحريكه، وتحسينه وتقبيحه. فمن استجاب كف عُرَام [شراسة وأذى] طبيعته، وأمات هائج شهوته بالتدريــج والترتيب، ليكونه إصغاؤه إلى نصح العقل وهدايته أتم، ويكون اســتضاءته بنوره أشــمل وأعم. فلهذا ما كان للعقل تحريم وتحليل، وحظر وإباحة، ومنع وإجازة، وكف وحث، وإطلاق وقيد، وحبس وبعث، لا على ما يظنه من لا خبرة له بالحقائق، ولا استجابة له عند داعي الرشد».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

أبو علي عيسى بن إسـحٰق بن زرعة. وهــو «أحــد المتقدميــن فــي علــم المنطــق وعلــوم الفلســفة، والنقلــة المجودين» (ابــن النديم). وهو أخص تلاميذ يحيى بن عدي، ومكمل تعليمه في اللاهوت. ولد ســنة 331هـ/942م، وتوفي سنة 398هـ/1008م.

أبو الحسن العامري:

«متى تجاذب الخصمان ـ أعني العقل والطبع ـ شــيئًا واحدًا؛ أعني الملذ القبيح والمؤلم الجميل، بحسب غرضهما؛ أعني الكمال الجسماني، والكمال الروحاني؛ وافتقر إلى الحكم المنصوب بينهمــا؛ أعني القوة المدبرة ـ فعند ذلك يبادر الشــيطان إلى نصرة الطبع، ويبادر الملاك إلى نصرة العقل. فمتى كان الحكيم شــيطاني السوس، اتبع العقل الطبع، ومتى كان ملكي الســوس اتبع الطبع العقل. وأعني بالملكي السوس الأحكام الإلهية، وأعني بالشيطاني السوس الأسباب التي تلهو بها طبقات الفسقة. ولن يصير نفس الحكيم؛ أعني القوة المدبرة، شيطانية السوس بنفس الجبلة دون أن يتفق لها الأراذل من القرناء. ولن يصير نفس الحكيم أيضًا ملكي الســوس، بنفس الجبلة، دون أن يتفق لها الأفاضل من القرناء. ومبدأ الأمر فيه ليس بموكول إليه، لكنه موكول إلى من يلي التدبير عليه».

أبو الحسن العامري: مقتطف من النسك العقلي والتصوف الملي

من هو ابن زرعة؟ قال عنه أبو حيان التوحيدي في الإمتاع: «وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربيّة، جيّد الوفاء بكلّ ما جلّ من الفلسفة، ليس له في دقيقها منفذ، ولا له من لغزها مأخذ، ولولا توزّع فكره في التجارة، ومحبّته في الربح، وحرصه على الجمع، وشدّته على المنع، لكانت قريحته تستجيب له، وغائمته تدرّ عليه، ولكنّه مبدّد مندّد، وحبّ الدنيا يعمي ويصمّ».

أبو سليمان السجستاني:

«وقال أبو سـليمان لنا في هذه الأيام: الإنسان بين طبيعته وهي عليه وبين نفسه وهي له، كالمنتهب المتوزّع، فإن استمد من العقل نوره وشعاعه قوي ما هو له من النفس، وضعف ما هو عليه من الطبيعة وإلا فقد قوي ما هو عليه من الطبيعة وضعف ما هو له من النفس.

وحكى لنا فقال: كان للحكماء الأوّلين مثل يضربونه ويكتبونه في هياكلهم ومتعبّداتهم وهو: «الملك الموكّل بالدنيا يقول: إنّ هٰهنا خيرًا وهٰهنا شرًّا، وهٰهنا ما ليس بخير ولا شر، فمن عرف هذه الثلاثة حقّ معرفتها تخلّص منّي، ونجا سـليمًا، وبقـي كريمًا، وملك نعيمًا عظيمًا.

ومن لم يعرفها قتلته شرّ قتلة، وذلك أني لا أقتله قتلًا وحيًّا «1» يستريح به منّي، ولكن أقتله أوّلًا فأوّلًا في زمان طويل، بحسـرات علـى فوت مأمول بعد مأمـول، وبلايا يكون بها كالمغلول المكبول».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة

ج ـ العقل والهوى:

أبو بكر بن زكريا الرازي: مجاهدة العقل الهوى ومجادلته ومخالفته

يقابل ابن زكريا الرازي بين ما يسميه «الطب الجسداني» ـ وهو الطب المعروف ـ وما يسـميه «الطب الروحاني» والذي يعرفه على أنه: «الإقنـاع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصر عما أريد بها ولئلا تجاوزه». ومن بين ما تقصر فيه النفس البشـرية اتباعها الهوى، وعدم إصغائها إلى صوت العقل. ولهذا يضع الرازي علاجًا لهذه الآفة بما يسميه «زم الهوى». ويقول موجزًا هذا العلاج:

«وبعد، فما مـن رأي دنيائي [مقبل علـى الدنيا] قط إلا ويوجب شـيئًا من زم الهوى والشـهوات لا يطلق إهمالها وإمراجها [من «أمرج الدابـة» إذا تركها تذهب وترعى حيث شاءت]، فزم الهوى وردعه واجب على كل ذي رأي وعند كل عاقل وفي كل دين».

«إنّ أشرف الأصول وأجلها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا [الطب الروحاني] قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطباع في أكثر الأحوال، وتمرين النفس على ذلك وتدريجها إليه، فإن أول فضـل الناس على البهائم هو هـذا؛ أعني ملكـة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الروية. وذلـك أن البهائم غير المؤدبة واقفـة عندما يدعوها إليه الطبـاع عاملة به غير ممتنعـة منه ولا مروية فيه. فإنك لا تجد بهيمةً غير مؤدبة تمسـك عن أن تروث أو تتناول ما تتغذى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسـان يترك ذلـك ويقهر طباعه عليه لمعـانٍ عقلية تدعوه إلى ذلك، بل تأتـي منها ما يبعثها عليه الطبـاع غير ممتنعة منه ولا مختارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل علـى البهيمة في زمّ الطبع هو لأكثر الناس

وإن كان ذلك تأديبًا وتعليمًا، إلا أنه عام وشــامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأُ عليه، ولا يحتاج إلى الكلام فيه، على أن في ذلك بين الأمم تفاضُلًا كثيرًا وبونًا بعيدًا. وأمّا البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيأ في طباع الإنســان، فلا يكاد يكمله إلّا الرجل الفيلســوف الفاضل. وبمقدار فضل العوامّ من النــاس على البهائم في زمّ الطبع والملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هــذا الرجل على العوامّ. ومن هاهنا نعلم أنّ مَن أراد أن يزين نفســه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة، فقد رام أمرًا صعبًا شــديدًا ويحتاج أن يوطن نفســه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته. ولأن بين الناس في طباعهم اختلافًا كثيرًا وبونًا بعيدًا، صار يسهل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتسابُ بعض الفضائل دون بعض واطراح بعض الرذائل دون بعض. وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة ـ أعني قمع الهوى ومخالفته ـ إذ كانت أجلّ هذه الفضائل وأشرفها وكان محلّها من جملة هذا الغرض كلّه محلّ الأسطقس [العنصر] التالي للمبدأ، فأقول:

إنّ الهوى والطباع يدعوان أبدًا إلى اتّبــاع اللذّات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رويّة في عاقبة، ويحثّان عليه ويُعجلان إليه، وإن كان جالبًا للألم من بعد ومانعًا من اللذّة ما هو أضعافٌ لِما تقدّم منها. وذلك أنهما لا يريان إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير، وليس بهما إلّا اطّراح الألم المؤذي عنهما وقتَهما ذلك، كإيثار الطفل الرَّمِد حكَّ عينيه وأكلَ التمر واللعبَ في الشــمس. ومــن أجل ذلك يحقّ علــى العاقل أن يردعهمــا ويقمعهما ولا يُطلقهما إلّا بعد التثبُّت والنظر فيما يُعقبانه، ويمثّلَ ذلك ويزنَه ثم يتبعَ الأَرجح لئلّا يألم من حيث ظنّ أنه يلتذّ ويخســر من حيث ظــنّ أنه يربح. فإن دخلت عليــه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يُطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها. وذلك أنه لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون إيلامه واحتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافًا مضاعَفةً، فالحزم إذًا في منعها. وإن تكافأت عنده المؤونتان أقام أيضًا على ردعها، وذلك أنّ المرارة المتجرِّعة أهون وأيسر من المنتظَرة التي لا بدّ من تجرُّعها على الأمر الأكثر. وليس يكتفي بهذا فقط، بل ينبغي أن يقمع هواه في كثير من الأحوال ـ وإن لم ير لذلك عاقبةً مكروهةً ـ ليمرّن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده، فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديئة أســهل، ولئلا تتمكن الشــهوات منه وتتسلّط عليه. فإن لها من التمكّن في نفس الطبيعة والجبلّة ما لا يحتاج أن يُزاد فضل تمكنٍ بالعادة أيضًا فيصيرَ بحالٍ لا يمكن مقاومتُها بتّةً. وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذّونها ولا يســتطيعون مع ذلك تركها. فإنّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والســماع ـ على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزًا في الطباع ـ لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها؛ لأنها تصير عندهم بمنزلة حالةٍ كل ذي حالة عنده؛ أعني المألوفة المعتادة، ولا يتهيّأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارَت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتترُّفٌ. ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى استعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس

وطرحها في المهالك، فإذا هم شـقوا من حيث قدّروا السـعادة، واغتمـوا من حيث قدّروا الفرح، وألموا من حيث قدروا اللذّة. وما أشـبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسـه الساعي في هلاكها، كالحيوانات المخدوعة بما يُنصب لها في مصايدها، حتى إذا حصلت في المصيدة لـم تنل ما خُدعت به ولا أطاقت التخلُّص ممّا وقعـت فيه. وهذا المقدار من الشهوات مُقنع، وهو أن يُطلَق منها ما عُلم أنّ عاقبته لا تجلب ألَمًا ولا ضَرَرًا دنيويًّا موازيًا للذّة المُصابة منها فضلًا عمّا تجلب ممّا يُوفى ويرجح على اللّذة التي أُصيبت في صدرها. وهذا يراه ويقول به ويوجب حمل النفس عليه مَن كان من الفلاسفة لا يرى أنّ للنفس وجودًا بذاتها، ويرى أنها تفسد بفساد الجسـم الذي هي فيه. فأمّا مَن يرى أنّ للنفس أنيّةً وذاتًا ما قائمة بنفسـها، وأنها تسـتعمل الجسـم الذي لها بمنزلة الأداة والآلة، وأنها لا تفسد بفسـاده، فيرتقون من زمّ الطباع ومجاهدة الهوى ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيرًا جدًّا، ويرذلون ويسـتنقصون المنقادين لـه والمائلين معه تنقُّصًا شـديدًا ويحلّونهم محلّ البهائم، ويرون أنّ لهم ـ في اتّباع الهوى وإيثاره والميل مع اللذّات والحبّ لها والأسف على ما فات منها وإيلام الحيوان لبلوغها ونيلها ـ عواقبَ سـوءٍ بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها ألمها وأسفها وحسرتها. وقد يسـتدل هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على أنه لم يتهيّأ للشـغل باللذّات والشـهوات بل لاسـتعمال الفكر والرويّة من تقصيـره في ذلك عن الحيوان غير الناطق. وذلك أنّ البهيمة الواحدة تُصيب من لذّة المأكل والمنكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس. فأمّا حالها في سقوط الهمّ والفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك فحالة لا يصيب الإنسان ولا يقدر على مثالها بتّةً، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية. فإنّا نرى البهيمة قد حضر وقت ذبحها وهي منهمكة مقبلة على مأكلها ومشربها. وقالوا: فلو كانت إصابة الشـهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُبخسُه الإنسان ويُعطاه ما هو أخس منه من الحيوان. وفي بخس الإنسان وهو أفضل الحيوان المائت حظَّه من هذه الأشياء وتوفر الحظ له من الروية والفكر ما يُعلم منه أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع. قالوا: ولئن كان الفضل في إصابة اللذات والشهوات ليكونون من له الطباع المتهيئ لذلك أفضل ممن ليس له ذلك، فإن كان كذلك فالثيران والحمير أفضل من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن البارئ ﷻ إذ ليس بذي لذّة ولا شهوة. قالوا: ولعل بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروِّي ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يُسـلِّم لنا أن البهائم تصيب من اللذّة أكثر مما يصيبه الناس. ويحتجّ علينا بمَلِـكٍ ما ظفر بعدو منازع ثم جلس من وقته ذلك للهو واحتشـد في إظهار جميع زينته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن الناس بلوغهُ، فيقول: أين التذاذ البهيمة من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار وله إليه نسبة؟ فليعلم قائل هذا أنّ كمال اللذّة ونقصانها ليس يكون بالإضافة من بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها. فإنّ مَن لا يُصلِح حاله إلّا ألفُ دينار إن أُعطِيَ منها تسعمائة وتسعة وتسعين دينارًا لم يتم له صلاح حاله تلك. ومَن كان يُصلح حالَه الدينارُ الواحد يتم له صلاحُ حالته بإصابة ذلك

الدينار الواحد، علــى أنّ الأوّل قد أُعطِيَ أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حالته. والبهيمة إذا تَوَفَّر عليها ما يدعوها إليه الطباع كمل وتمّ التذاذها بذلك، ولا يضرها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال بتّةً. على أنّ للبهيمة فضل اللذّة أبدًا على كل حال. وذلك أنه ليس أحد من الناس يقدر أن يبلغ كل أمانيه وشهواته؛ لأنّ نفسه لمّا كانت نفسًا مفكرةً مرويةً متصوِّرةً للغائب عنه وكان في طباعهــا أن لا تكون لذي حال حالة إلّا وتكون حالتهــا هي الأفضل، لا تخلو في حالة من الأحوال من التشــوُّق والتطلُّــع إلى ما لم تَحْوِه والخوف والإشــفاق على ما قد حوته، فلا تزال لذلك في نقص من لذّتها وشــهوتها. فإنّ إنســانًا لو ملك نصف الأرض لنازعته نفســه إلى ما بقي منها وأشــفقت وخافت من تفلُّت ما حصل له منها، ولو ملك الأرض بأسرها لتمنَّى دوام الصحة والخلود وتطلّعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السماوات والأرضين. ولقد بلغني عن بعض الملوك الكبار الأنفس أنه ذُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها من النعيم مع الخلود، فقال: أمّا أنا فإنّي أتنغص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت بأنّي منزَّل فيها منزلة المُفضَّل عليه المُحَسن إليه. فمتى يتم التذاذ هذا واغتباطه بما هو فيه، وهل المغتبط عند نفسه إلّا البهائم ومن جرى مجراها؟ كما قال الشاعر:

وهــل يَنْعَمَنْ إلّا ســعيد مخلَّد قليل الهموم مــا يبيت بأوجال

وهذه العصابة من المتفلســفة تترقَّى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إهانته وإماتته إلى أمر عظيم جدًّا، حتى إنها لا تنال من المأكل والمشرب إلّا قوتًا وبُلغةً ولا تقتني مالًا ولا عقارًا ولا دارًا. وربمــا أقدم الموغل منهم في هذا الرأي على اعتزال الناس والتخلّي منهم ولزوم المواضع العامرة.. وبهذا ونحوه يحتجوّن لصحّة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة».

أبو بكر بن زكريا الرازي: كتاب الطب الروحاني

ابن السوار: سلطان العقل في بلاد الطبيعة غريب

«سئل ابن السوار: هل ما فيه الناس من السيرة، وما هم عليه من الاعتقاد، حق كله، أو أكثــره حق، أو كله باطل، أو أكثره باطل؟ فقال: المســألة هائلــة، والجواب هين. قيل: فأفدنا، أفادك اللّٰه، فإن ركية [بئر] العلم لا تنزح [تنضب] وإن اختلفت عليها الدلاء، وكثر على حافتها الوُرّاد. فقال: صدقتم! واعلموا أنه إذا لحظ استيلاء الطبيعة عليهم [= الناس] وغلبة آثارها فيهم في الرأي المعتقد، والسيرة المؤثرة، فأكثر ذلك باطل؛ لأن سلطان العقل في بــلاد الطبيعة غريب، والغريب ذليل. وإن لُحظ حكم العقل وما يجب له ويليق بجوهره وبحسن مضافًا إليه، فأكثر ذلك حق ـ سواء كان الملحوظ رأيًا أو سيرة أو عادة أو خليقة. وعلى حسب هاتين الغلبتين يكون القضاء ويقع الحكم. والحق لا يصير حقًّا بكثرة معتقديه، ولا يستحيل باطلًا بقلة منتحليه. وكذلك الباطل. ولكن قد يظن بالرأي الذي قد سبق إليه الاتفاق من جلة الناس وأفاضلهم أنه أولى بالتقديم والإيثار، وأحق بالتعظيم والاختيار؛ لأنه

يكون مقوّمًا بالبحث، مخبورًا بالفلي، مصقولًا على الزمان، تلمسه كل يد، وتجتليه كل عين، ويصير شأنه على صورة الواحدة دليلا قويًّا وشـاهدًا زكيًّا على حقيقته؛ لأنه يبرأ من هوى صاحبه ويعرى من تعصـب ناصره، وتبقى صورته الخاصة، ويجري مجرى السـكينة التي لا تحتاج إلا علاج المعالج وتمويه المموه وانتقاد المنتقد وتنفيق المنفق وحيلة المحتال».

مقتطف من كتاب «صوان الحكمة»

أبو حيان التوحيدي:

«وقال بعض الحكماء: فضل ما بين الرأي والهوى أن الهوَى يخُصُّ والرأي يَعُمّ، والهَوى في حيّز العاجل، والرأي فـي حيِّز الآجل، والرأي يبقى على الدّهر، والهَوى سـريع البيُود [الهلاك] كالزّهر، والرأي من وراء حِجاب، والهَـوى مُفتّح الأبواب ممدَّد الأطناب؛ ولذلك قال أيضًا بعـض العرب، ويُقال هو عامر بن الظَّرِب [أحـد المعمرين من حكام العرب في الجاهلية]: الرأيُ نائمٌ والهَوى يَقظان، فأرقِدوا الهوى بفظاظة، وأيقظوا الرأي بلطافة».

أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين

«وقد قال بعض الأولين: كيف يفلح الإنسان وعقله أسير الهوى في الشهوة، ولهذا يعسر الحكم في كل مطلوب، ويشتبه القضاء على كل مراد، وكأنه ـ أعني الهوى ـ مركب من فرط الشهوة وفاضل العقل، يخدع بالشهوة ويعذر بالعقل، ويجر الدواعي كلها، ويستعبد الحواس بأسرها، ولا سلامة إلا بسابق توفيق، وحادث رأي وثيق».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء الثاني

«قال فيلسـوف: إذا غلب الهوى العقل صرف محاسـن خصاله إلى المساوئ، فجعل الحلـم حقدًا، والعلم ريـاءً، والعقل مكرًا، والأدب فخـرًا، والبيان هذرًا، والجود سـرفًا، والقصد بخلًا، والعفو جبنًا. وإذا بلغ الهوى من صاحبه هذا المبلغ تركه لا يرى الصحة إلا صحة جسده، ولا العلم إلا ما استطال به، ولا الغنى إلا في كسب المال، ولا الذخر إلا في اتخاذ الكنوز، ولا الأمن إلا في قهر الناس. وكل ذلك مخلف في الظن، مباعد من البغية، مقرب من الهلكة. وإذا غلب العقل الهوى صرف المسـاوئ إلى المحاسـن، فجعل البلادة حلمًا، والحدة ذكاء، والمكر عقـلًا، والهذر بلاغة، والعي صمتًـا، والعقوق أدبًا، والجرأة عزمًا، والجبن حذرًا، والإسراف جودًا».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء الثاني

مسكويه: الهوى فينا قوي جدًّا، والعقل ضعيف

ويسأل التوحيدي مسكويه بخصوص هذا الشأن:

«لِمَ قيل: «الرأي نَائِـم والهوى يقظان»، وَلذَلِك غلب الْهوى الـرأي؟ يرْوى هَذَا عَن حَكِيم الْعَرَب عَامر بن الظرب. أَلَيْسَ الـرأي من حزب الْعقل وأوليائه؟ فَكيف غُلِب مَعَ علو

مَكَانَهُ، وَشرف مَوْضِعه؟ وَمَا معنى قَول الآخر من الْأَوَائِل: الْعقل صديق مَقْطُوع، والهوى عَدو متبوع؟ مَا سَبَب هَذِه الصداقة مَعَ هَذَا العقوق؟ وَمَا سَبَب تِلْكَ الْعَدَاوَة مَعَ تِلْكَ الْمُتَابَعَة؟ وَهل يرى هَذَا حقائق الْأُمُور معكوسة منكوسة؛ فَإِن الظَّاهِر خَارج عَن حكم الْوَاجِب، جَار على غير النظام الرَّاتِب؟

الْجَــواب: «قَالَ أَبُو على مســكويه ـ رَحمَــه اللّٰه: هَذَا كَلَام خرج فِــي معرض فصاحة وخطابة. فَأَما مَعْنَاهُ فَهُوَ أَن الْهوى فِينَا قوي جدًّا، والرأي ضَعِيف. وَســبب ذَلِك أَنا ـ معشر النَّاس ـ طبيعيون، وجزء الطبيعة فِينَا أغلب من جُزْء الْعقل؛ لأَنا فِي عَالم الطبيعة، وَالْعقل غَرِيب عندنَا، ضَعِيف الْأَثر فِينَا. وَلذَلِك نَكِلُّ [نتعب] عِنْد النّظر فِي المعقولات، وَلَا نكل عِنْد النّظر فِي الطبيعيات ذَلِك الكلال. وَالْعقل وَإِن كَانَ فِي نَفسه شريفًا عالي الرُّتْبَة، فَإِن أَثَره عندنَا يســير. والطبيعة وَإِن كَانَت ضَعِيفَة بِالْإِضَافَة إِلَى الْعقل، منحطة الرُّتْبَة ـ فَإِنَّهَا قَوِيَّة فِينَا؛ لأَنا فِي عالمها، وَنحن أَجزَاء مِنْهَا، ومركبون من عناصرها، وَفِينَا قواها أجمع. وَهَذَا وَاضح غير مُحْتَاج إِلَى الإطناب فِي الشَّرْح».

أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

إخوان الصفا: الهوى من آفات العقل

«اعلم أن هؤلاء القوم لم يرتابوا ولم يَضِلّوا من قلة العقل، ولا رداءة التمييز، ولا من ترْك النظر، ولكن من الآفات العارضة للعقول. وذلك أن العقل، وإن كانت له مناقِبُ كثيرة، فإن له أيضًا آفات كثيرةً تَعرِض لها، وقد ذكرنا طرَفًا منها في رسالة الأخلاق، ولكن لا بد أن نذكر فــي هذا الفصل طرفًــا منها فنقول: أولًا ما العقل الإنســاني؟ وذلــك أن العقل الإنساني ليس هو شيئًا سوى النفس الناطقة، إذا هو كَبر وشاخ بعد أيام الصبا، وذلك أن النفس يوم رُبِطت بالجسد؛ أعني الجنينَ في الرَّحم، كانت ساذجة، لا علم لها من العلوم، ولا خُلُقَ من الأخلاق، ولا رأي ولا مذهب، ولا تدبير ولا سياســة، ولا رياضة في أدب، كما ذكر اللّٰه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا﴾ [النحل: 78]، وإنما كانت جوهــرةً روحانيةً حيّةً بالــذات، علّامة بالقــوة، فعّالة بالطبــع. فإذا حصَلت فيها رســوم المحسوسات التي تسمى أنواعًا وأجناسًا مصوّرةً بعد غيبة المحسوسات عن مشاهدة الحواس لها، فميزتها وتأملتها ونظرت فيها وعرفت أعيانها ومنافعها ومضارّها، وجربتها واعتبرتها، سُمّيت عند ذلك عاقلةً علّامةً بالفعل، كما بيّنا في رسالة الحاس والمحسوس.

فأما مناقب العقل وأفعاله فكثيرة لا يحصي عددها إلّا اللّٰه الواحد القهار، وقد ذكرنا طرفًا في رسالة العقليات وشرحًا، ولكن نريد أن نشير إليها في هذا الفصل إشارة فنقول: إن جميع الأفعال البشــرية المُحكمة، وجميع الآراء والمذاهب المختلفة العقلية والوضعية، من أفعال العقل الإنساني، لكن له، مع هذه الفضائل والمناقب كلها، آفات عارضة كثيرة. فمن تلك الآفات الهوى الغالب نحو شيء ما، والعُجْبُ المفرط من المرء برأي نفسه، والكِبر

المانع عن قَبول الحقّ، والحسد الدائم للأقران وأبناء الجنس، والحِرص الشديد على طلب الشـهوات، والعجلة وقلّة التثبُّت في الأُمور، والبغض والعداوة عند الحكومة والخصومات، والميل والتعصب لمن يهوى، والحميّة الجاهلية عنـد الافتخار والأنفة من الانقياد للطاعة وحب الرياسة من غير استحقاق، وما شاكل هذه الآفات العارضة للعقلاء، المُضِلّة لهم عن سُنن الهدى، المانعة عن الانتفاع بفضائل العقل ومنافعه.

ثم اعلم أنه ليس من مرتبة في الدنيا أرفع، ولا فضيلة أحسن من الرياسة في العقلاء لذوي السياسات والتدبير، ولا نعمةٍ ألذُّ ولا رتبةٍ أحسن من انقياد العقلاء للرئيس وطاعتهم له، ولا محنةٍ أعظم ولا بلية أشدّ من عِصيان العقلاء للرئيس الفاضل وعداوتهم له. وهذه الخصال من إحدى أُمهات الخلاف والمعاصي، وهي كِبرُ إبليس وحِرص آدم عليه السلام، وعَجلته حين بادر وحسد قابيل.

فأما الكبر فهي الخَصلة التي سنّها إبليس فِرعون آدم كفراعنة الأنبياء الذين هم جنوده يومَ أُمِر بالسجود لآدم والطاعة والانقياد لأمره.

والخصلة الأُخرى التي هي أيضًا إحدى أُمهات المعاصي حرص آدم وعجلته حين بادر وطلب ما ليس له تناوله قبل حينه واستحقاقه، فلما ذاقها بدت له عورته، وسقطت مَرتبته، وانحطت درجته، وانكسـفت عورته، وشـمتت به أعداؤه! فلولا أنه كانت سبق كلمة من ربه تفضُّلًا منه عليـه ورحمةً منه لكان لِزامًا له العقوبة وكلّ من عصى من ذُريّته، كأن يتعاجل بالعقوبة من ساعته، ولكن أُمهل إلى وقتٍ ما. فلما تاب وندم استحق الغفران والعفو: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23]».

رسائل إخوان الصفا

الراغب الأصفهاني: بين العقل والهوى نزاع دائم

«اعلم أن مثل نفس الإنسـان في بدنه كمثل والٍ في بلده، وقـواه وجوارحه بمنزلة صُنَّاع وعَمَلَة، والعقل له بمنزلة مشير عالم ناصح، والشهوة فيه كعبد سوء جالب للميرة (الطعام)، والحمية له كصاحب شرطة، والعبد الجالب للميرة خبيث ماكر يتمثل للوالي بصورة الناصح، وفي نصحه ذنب العقرب، ويعارض الوزير في تدبيره، ولا يغفل ساعة عن منازعته ومعارضته. وكمـا أن الوالي في مملكته متى استشـار في تدبيراته وزيره دون هـذا العبد الخبيث، وأدب صاحب شـرطته وجعله مؤتمرًا لوزيره، وسـلطه على هذا العبد وأتباعه حتى يكون هذا العبد مسوسًا لا سائسًا، ومدَّبرًا لا مدبِّرًا، استقام أمر بلده؛ فكذلك أيضًا النفس متى استعانت بالعقل في التدبير، وأدبت الحمية وسـلطتها على الشهوة وقواها، اسـتتب أمرها وإلا فسدت. ولهذا حذرنا الله تعالى غايـة الحذر من إتباع الهوى فقـال: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: 26]، وقال في ذم من اتبعه: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: 23]، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ﴾ [الأعراف: 176]، وقال في مدح

من عصاه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: 40، 41]، وقال عليه السلام: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» إشارة إلى الهوى.

والعقل وإن كان أشرف القوى وبه صار الإنسان خليفة الله عز وجل في العالم، فليس دأبه إلا الإشارة إلى الصواب، كطبيب يشير على المريض بما يرى فيه بُرأه، فإن قبل منه المريض وإلا سكت عنه. ولذلك جعل له الحمية لتكون نائبة عنه في الدافعة والممانعة. ولهذا لا يتبين فضيلة العقل لمن لا حمية له. ولهذا النظر قيل: «المهين من لا سفيه له»، وقال الشاعر:

تعدو الذئاب على من لا كلاب له وتتقي مربض المستأسد الحامي

وأيضًا مثل النفس في البدن مثل مجاهد بعث إلى ثغر كي يراعي أحواله، وعقله خليفة مولاه ضم إليه ليسدده ويرشده ويشهد له وعليه فيما يفعله إذ عاد إلى حضرة مولاه، وبدنه بمنزلة فرس دفع إليه ليركبه، وشهوته كسائس خبيث ضم إليه ليتعهد فرسه، ولا قدر لهذا السائس عند المولى، والقرآن بمنزلة كتاب أتاه من مولاه، وقد ضُمِّن كل ما يحتاج إليه عاجلًا وآجلًا كما وصفه تعالى بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾ [النحل: 89]، وبقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38]، والنبي ﷺ بمنزلة رسول الله أتاه بالكتاب ليبين له ما يشكل عليه مما يقرؤه من الكتاب. وقبيح أن ينسى هذا الوالي مولاه، ويهمل خليفته فلا يراجعه فيما يبرمه وينقضه، ويصرف همه كله إلى تفقد فرسه وسائسه، ويقيم سائس فرسه مقام خليفة ربه.

ومن وجه آخر، الإنسان من حيث ما جعله الله عالمًا صغيرًا وجعل بدنه كمدينة، والعقل كملك مدبر فيها، وقواه من الفكر والخيال والحواس كجنده وأعوانه، والأعضاء كرعيته، والشهوة كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته، صار بدنه كرباط وثغر، ونفسه كمقيم فيه مرابط، فإن جاهد عدوه فهزمه وقهره على ما يجب وكما يجب حمد أثره إذا عاد إلى حضرته كما ضمنه تعالى حيث قال: ﴿فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 95]. فدفاع الهوى أعظم جهاد، كما قال ﷺ وقد سئل: «أي الجهاد أفضل»، فقال: «**جهادك هواك**». وإن ضيع ثغره وأهمل رعيته ذم أثره إذا عاد إليه، كما قال النبي ﷺ: «**كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته**»، وقال: «**إن الله تعالى يقول للكافر يوم القيامة: يا راعي السوء أكلت اللحم وشربت اللبن ولم ترد الضالَّة ولم تجبر الكسير، اليوم أنتقم منك**».

وأيضًا مثل العقل مثل فارس متصيد، وشهوته كفرسه، وغضبه ككلبه. فمتى كان الفارس حاذقًا، وفرسه مروضًا، وكلبه معلمًا، فهو قمين بإدراك حاجته من الصيد، ومتى كان أخرق، وفرسه جموحًا أو حرونًا، وكلبه عقورًا، فلا فرسه ينبعث تحته منقادًا، ولا كلبه يسلس معه مطيعًا، فهو قمين أن يعطب، فضلًا عن أن لا يدرك ما طلب.

وللإنسان مع هواه ثلاثة أحوال:

الأولى: أن يغلبه الهوى فيملكه كما قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ [الجاثية: 23].

والثانية: أن يغالبه فيقهره مرة ويُقهر مرة. وإيَّاه قصد بمدح المجاهدين، وعناه النبي ﷺ بقوله: «**جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم**».

والثالثة: أن يغلب هواه ككثير من الأنبياء وبعض صفوة الأولياء. وهذا المعنى قصد بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [النازعات: 40، 41]، وله قصد النبي ﷺ بقوله: «**ما من أحد إلا وله شيطان وإن الله تعالى أعانني عليه حتى ملكته**»، فإن الشيطان يتسلط على الإنسان بحسب وجود الهوى فيه، والله أعلم بالحقيقة.

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة.

وفي الفرق بين ما يسومه العقل وما يسومه الهوى، يرى الراغب الإصفهاني أن:

«من شأن العقل أن يرى ويختار أبدًا الأفضل والأصلح في العواقب، وإن كان على النفس في المبدأ مؤنة ومشقة. والهوى على الضد من ذلك، فإنه يؤثر ما يدفع به المؤذي في الوقت، وإن كان يعقب مضرة من غير نظر منه في العواقب، كالصبي الرمد الذي يؤثر أكل الحلاوات واللعب في الشمس على أكل الإهليلج والحجامة، ولهذا قال النبي ﷺ: «**حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات**».

وأيضًا فإن العقل يري صاحبه ما له وما عليه، والهوى يري صاحبه ما له دون ما عليه، ويعمي عليه ما يعقبه من المكروه. ولهذا قال عليه السلام: «**حبُّك الشيء يعمي ويصم**».

ولذلك ينبغي للعاقل أن يتهم رأيه أبدًا في الأشياء التي هي له لا عليه، ويظن أنه هوى لا عقل، ويلزمه أن يستقصي النظر فيه قبل إمضاء العزيمة، وحتى قيل: إذا عرض لك أمران فلم تدر أيَّهما أصوب فعليك بما تكرهه لا بما تهواه. فأكثر الخير في الكراهية، قال الله تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 216]، وقال تعالى: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19].

وأيضًا فإنما يرى العقل يتقوى إذا فزع فيه إلى الله تعالى بالاستخارة، وتساعد عليه العقول الصحيحة إذا فزع إليها بالاستشارة، وينشرح له الصدر إذا استعين فيه بالعبادة، وما يشير به الهوى فبالضد من ذلك.

وأيضًا فإن العقل يرى ما يرى بحجة وعذر، والهوى يرى ما يرى بشهوة وميل. وربما تشبَّه الهوى بالعقل فيتعلق بشهوة مزخرفة ومعذرة مموهة، كالعاشق إذا سئل عن عشقه، والمتناول لطعام رديء إذا سئل عن فعله. قال بعض العلماء: إذا مال العقل نحو مؤلم جميل والهوى نحو ملذ قبيح فتنازعا بحسب غرضيهما وتحاكما إلى القوة المدبرة، بادر نور الله تعالى إلى نُصرة العقل، ووساوس الشيطان إلى نُصرة الهوى، كما قال تعالى:

﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ﴾ [البقرة: 257]. فمتى كانت القوة المدبرة من أولياء الشيطان ومحبيه، لم تر نور الحق فعميت عن نفع الأجل، واغترت بلذة العاجل، فجنحت إلى الهوى، كما قال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ ﴾ [الجاثية: 23]، ومتى كانت من حزب الله وأوليائه اهتدت بنوره، فاستهانت بلذة العاجل، وطلبت سعادة الآجل، كما قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۞ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ۞ وَإِخۡوَٰنُهُمۡ يَمُدُّونَهُمۡ فِي ٱلۡغَيِّ ثُمَّ لَا يُقۡصِرُونَ ﴾ [الأعراف: 200 ـ 202]. ومما نبَّه به على فساد الهوى قوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ ﴾ [المؤمنون: 71]؛ أي لو أعطي كل إنسان ما يهوى ـ مع أن كل واحد يهوى أن يكون أغنى الناس وأعلاهم منزلة، وأن ينال في الدنيا الخير الأبدي بلا مزاولة ولا يعلم أنه أعطى ذلك ـ لكان فيه فساد العالم بأسره. وقيل في قوله تعالى: ﴿ أَلَمۡ تَرَ كَيۡفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا كَلِمَةٗ طَيِّبَةٗ كَشَجَرَةٖ طَيِّبَةٍ أَصۡلُهَا ثَابِتٞ وَفَرۡعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۞ تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَاۗ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ۞ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٖ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجۡتُثَّتۡ مِن فَوۡقِ ٱلۡأَرۡضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٖ ﴾ [إبراهيم: 24 ـ 26] إنه ضرب الشجرة الطيبة مثلًا للعقل، والخبيثة مثلًا للهوى، ففرع الطيبة النور والإسلام، وفرع الخبيثة الكفر والضلال.

فإن قيل: ما الفرق بين الشهوة والهوى؟ قيل: الشهوة ضربان: محمودة ومذمومة:

فالمحمودة من فعل الله سبحانه، وهي قوة جعلت في الإنسان لتنبعث بها النفس لنيل ما يظن فيه صلاح البدن.

والمذمومة من فعل البشر. وهي استجابة النفس لما فيه لذتها البدنية. والهوى هو هذه الشهوة الغالبة إذا استتبعت الفكرة؛ وذلك أن الفكرة بين العقل والشهوة، فالعقل فوقها والشهوة تحتها، فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل صارت رفيعة فولدت المحاسن، وإذا اتضعت ومالت نحو الهوى والشهوة صارت وضيعة، وولدت المقابح.

والنفس قد تريد ما تريد بمشورة العقل تارةً وبمشورة الهوى تارةً، ولهذا قد يسمى الهوى إرادة.

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

وفي أمر صعوبة إصلاح القوة الشهوية وما في هذه من المنفعة والمضرة، يرى الراغب أن:

«أصعب هذه القوى الثلاث مداواة قمع الشهوة؛ لأنها أقدم القوى وجودًا في الإنسان، وأشدها به تشبّثًا، وأكثرها منه تمكنًا؛ فإنها تولد معه، وتوجد فيه وفي الحيوان الذي هو جنسه، بل في النبات الذي هو جنس جنسه، ثم توجد فيه قوة الحمية، ثم آخرًا توجد فيه

قوة الفكر والنطق والتمييز. ولا يصير الإنسان خارجًا من جملة البهائم، وأسر الهوى، إلا بإماتة الشهوات البهيمية أو بقهرها وقمعها إن لم يمكنه إماتتها. فهي التي تضره وتغره، وتصرفه عن طريق الآخرة، وتثبطه.

ومتى قهرها وأماتها صار الإنسان حرًّا نقيًّا، بل يصير إلهيًّا ربانيًّا، فتقل حاجاته ويصير غنيًّا عما في يد غيره، وسخيًّا بما في يده، ومحسنًا في معاملاته.

فإن قيل: فإذا كانت قوة الشهوة بهذه المثابة في الإضرار، فأي حكمة اقتضت أن يبلى بها الإنسان؟ قيل: الشهوة إنما تكون مذمومة إذا كانت مفرطة، وأهملها صاحبها حتى ملكت القوى، فأما إذا أُدِّبَت فهي المبلغة إلى السعادة، وجوار رب العزة، حتى لو تُصورت مرتفعة لما أمكن الوصول إلى الآخرة؛ وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة، ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية، ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن، ولا سبيل إلى حفظ البدن إلا بإعادة ما يتحلل منه، ولا يمكن إعادة ذلك إلا بتناول الأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة؛ فإذًا الشهوة محتاج إليها، ومرغوب فيها، وتقتضي الحكمة الإلهية إيجادها وتزيينها كما قال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ [آل عمران: 14].

لكن مثلها كمثل عدو تخشى مضرته من وجه، وترجى منفعته من وجه، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به. فحق العاقل أن يأخذ نفعه ولا يسكن إليه، ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به. وما أصدق في ذلك قول المتنبي إذا تصور في وصف الشهوة، وإن قصدها فما أجود ما أراد:

ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدوًّا له ما من صداقته بد

وأيضًا فهذه الشهوة هو المشوقة لعامة الناس إلى لذات الجنة من المأكل والمشرب والمنكح، إذ ليس كل الناس يعرف اللذات المعقولة. ولو توهمناها مرتفعة لما تشوقوا إلى ما وعدوا به من قول النبي ﷺ: «**فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

د ـ العقل والحمق

وما صلة العقل بالحمق؟

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري [ابن الذهبي]:

«الحمق: قلة العقل. وحقيقته وضع الشيء في غير موضعه مع العلم بقبحه. والحمق على نوعين، لأن النفس لها قوتان: قوة نظرية، وهي بها التصرف والتدبير، وذلك باستقامة من العقل النظري. والأخرى تسمى العقل العملي. وكل واحدة منهما تصاب بالنقصان أو

بالتشويش، وأما نقصانهما معا فيســمى حمقًا مطلقًا. ونقصان القوة النظرية؛ أي ضعفها، يسمى حمقًا نظريًّا. ونقصان القوة العملية؛ أي ضعفها، يسمى حمقًا عمليًّا.

ولما كان الجمهور من النــاس لا يميزون بين القوة النظرية وبين ضعفها صار أكثر إطلاقهم لفظ الحمق على حال من نقصان العقل العملي.

وأما بطلانهما معًا، فيســمى بطلان الذهــن وزوال العقل، وهــو أن يتعطل نقلها حتى لا يبقى شعور البتة بشيء، وهذا كما يعرض في الصرع والسكتة والغشي الشديد. والمراد ببطلان الذهن بطلان فعله الذي هو الشعور والحكم. وأما المراد بلفظ الذهن فليس يبطل البتة ما دام الإنســان حيًّا. وأما تشويشها، فيسمى تشــويش الذهن وفساد الذهن، وهو أن تكون الأفعال الصادرة عنه جارية على غير الصواب.

وقال شيخنا العلامة [ابن سينا]: إنما يقال لضعف الفكر: إنه حمق إذا كان ضعفه في الأشياء العملية، أما ضعفه في العلوم فلا يقال له: حمق بل بلادة. ولا يقال لجميع الأشياء العملية لأن ضعف الفكر في عمليات الطب والهندسة لا يسمى حمقًا بل ضعف صناعة. وإنما يسمى حمقًا ما كان عن ضعف في التدبير، وهو الذي تكون به المخالطة مع الناس، ولهذا يســمى المترفع على الناس بغير اســتحقاق أحمق، لأن لفظ العقل إنمــا يطلق في العرف العامي على حســن التدبير فيما يتعلق بأحوال كل شــخص في أخلاقه ومخالطته مع الناس وسياسته لهم. فمن كان من الناس حســن التدبير في هذه الأشياء يسمونه عاقلًا، ولذلك يكون الحمق عندهم هو القصور في هذه الأشياء لقصور الفكر، ولو كان أفضل الناس في العلوم والعمليات الصناعية».

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري [ابن الذهبي]: كتاب الماء

هـ ـ العقل والجنون:

سأل سائل ـ أحسبه أبا حيان التوحيدي توهمًا لا يقينًا ـ مسكويه عن مرض الوهم الذي قد يســتبد بالعقل فيفســده، وضرب مثلًا فقال: «(...) وقد كان جالينوس قد فسد تخيله، وحكى في «الجوامع» أن التفكير يجري مجرى الرداءة، وأن مشاطًا للصوف فسد تفكره حتى ظن أن البساط يألم، فرمى به من فوق إلى أسفل ليؤلمه لما غضب منه».

وكان من جواب مسكويه:

«(...) وأمــا ما حكاه عن جالينوس من فســاد الفكر والتخيل، وعن مشــاط الصوف ـ يعني ثاوســيس ـ فقد بيَّنا طريق الصواب في الفكر وطريق الخطــأ. وإنما يعالج الفكر الخطأ بالفكر الصحيح وتســتخرج العلة التي [لها] ظن المريض أن البساط يألم، ويبين [له] أن ما لا حس له لا يألم. فإن الحس إنما يكون بالغضب الذي ينشــأ من دماغ الحي. فما لا غضب له ولا حياة فيه، فلا حس له. ومن لا حس له فلا ألم له».

مسكويه: رسالة في العقل والنفس

«وذكرت هاهنا كلمات (...) كنت سمعت أبا سليمان يناقل بها في عروض حديثه، عند طيب نفسه. قلت له: لِمَ نسمع من المجنون الحكمة بعد الحكمة؟

فقال: كما تسمع من الذي ليس بمجنون الحمقة بعد الحمقة. فالبادر من هذا كالبادر من ذاك.

فقال له البخاري: فما هذه الإشارة؟ وما الحث عليها؟ وما العلة الجالبة لها؟ فقال: المجنون من جنس العاقل، فبحق هذه المشاكهة [المشاكلة والمشابهة] ما ينطبق بالفائدة، ويسبق إلى الحكمة، ويطلع على البديهة. وكذلك العاقل من جنس المجنون، فبحق هذا الشبه أيضًا ما يهذي في وقت، ويرك في آخر، وينطق بالخطأ، وينصر الباطل. وهذا للشوب الذي فيه من حصة الهيولى، يبدر منه هذا النقص، وذلك للقسط الذي فيه من حصة الصورة، يندر منه ذلك الفضل. إلا أن هذين النادرين في هذين الشخصين لا يرفعان الحالين الظاهرين على الشخصين؛ أعني أن المجنون بقدر ما بدر منه لا يكون عاقلًا، والعاقل بقدر ما بدر منه لا يكون مجنونًا. ثم أنصباء جميع العقلاء والمجانين محصلة على هذا المنهاج».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

وكيف نعامل المجنون؟

رأي مسكويه: ينبغي أن يُراح من نفسه، ويُستراح منه.

يسأل أبو حيان التوحيدي مسكويه عمن حاله أقرب إلى الحمق والجنون، كيف صار إلى ما صار إليه؟

«مَا الَّذِي قَامَ فِي نفس بعض النَّاس حَتَّى صَار ضُحْكَة؛ أَعنِي يُضْحك ويسخر مِنْهُ ويعبث بقفاه، وَهُوَ فِي ذَاك صابر محتسب، وَرُبمَا خلا من النائل، وَرُبمَا نزر النائل. فَكيف هُوِّنَ عَلَيْهِ هذا الْأَمر الْقَبِيح؟ وَلَعَلَّه من بَيت ظَاهر الشّرف، منيف الْمحل. وبمثل هَذَا الْمَعْنى يصير آخر مخنثًا مغنيًا لعابًا إِلَى آخر مَا اقتصه من حَدِيث الرجل الَّذِي نَشأ على طَرِيق مذمومة، وَهُوَ من بَيت كَبِير».

وكان من جواب مسكويه:

«مر لنا فِي مَسْأَلَة الفراسة أَن لكل مزاج خلقًا يتبعهُ، وَالنَّفس تصدر أفعالها بِحَسب تِلْكَ الطبيعة والمزاج، وَأَن الْإِنْسَان مَتى استرسل للطبيعة، وانقاد لهواه، وَلم يسْتَعْمل الْقُوَّة الْمَوْهُوبَة لَهُ فِي رفع ذَلِك، وتأديبه نَفسه بهَا ـ كَانَ فِي مسلاخ [جلد] بَهِيمَة!

وَهَذَا الْخلق الَّذِي ذكرته فِي هَذِه الْمَسْأَلَة أحد الْأَخْلَاق التابعة لمزاج خَارج عَن الِاعْتِدَال الَّتِي متى ترك الْإِنْسَان وسَوْمَ الطبيعة فِيهَا جمحت فِيهِ إِلَى أقبح مَذْهَب وأسوأ طَرِيقَة. وَحق على من بُلِيَ بهَا أَن يجْتَهد فِي مداواتها، ويجتهد لَهُ فِيهَا.

فقد تقدم قَوْلنَا فِي هَذَا الْبَاب إِنَّه مُمكن، وَلَوْلَا إِمْكَانه لما حســن التَّقْوِيم والتأديب عَلَيْهِ، وَلَا الْحَمد والذم فِيهِ، وَلَا الزّجر وَالدُّعَاء إِلَيْهِ، وَلَا السياسة من الْآبَاء والملوك، وقوام المدن بِهِ.

وَمَتى لم يستجب إِنْسَــان لمعالجة هَذِه الأدواء، كَانَت معالجته بالعقوبات الْمَفْرُوضَة وَاجِبَة فِيهِ.

وَمَا أشبه الْأَمْرَاض النفسانية بالأمراض الجســمانية، فَكَمَا أَن مرض الْجِسْم مَتى لم يعالجه صَاحبه بِالِاخْتِيَارِ والإيثار، وَجب أَن يعالج بالقهر والقسر، فَكَذَلِك مرض النَّفس إِلَى أَن يَنْتَهِي إِلَى حَال يَقع مَعهَا الْيَأْس من الصّلاح؛ فَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي أَن يُراح من نَفسه ويُستراح مِنْهُ، وتطهر الأَرْض مِنْهُ على حسب مَا تحكم فِيهِ الشَّرِيعَة أَو السياسة الفاضلة».

أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل

4 ـ وهل للعقل من حدود؟

مثلما فكر فلاسفة العرب والإسلام في مجالات العقل ومدياته، فإنهم فكروا أيضًا في حدوده وعوائقه:

أبو حيان التوحيدي: في حاجة العقل إلى سواه

«واعلم أنّ العقل، وإن كان شــريفًا، فإنه خلق اللّٰه، حكمه منوط بخالقه، وحاجته إلى الخالق كحاجــة الناقص للعاقل، والنّقص لاحقٌ به وجائزٌ عليــه، وإنما هو ضياءٌ بيننا وبين الخالق، به نتعاطى ونتواطى، ونتعامل ونتقابل، وعلى مقداره نفصل ونعدل، وبهدايته نرشــد ونكمل. فأما أن يكون العقل حكمًا بيننا وبين اللّٰه تعالى: ما أجازه اللّٰه حســن فعله وما أباه قبح فعله، فهذا ما لا يكون. كيف يكون هذا وهو إلهٌ من قَبْل العقل والعاقل والمعقول، وإنما أبدع هذه كلّهــا داعيةً إليه لا معترضةً عليــه، وواصلةً به لا قاطعةً عنــه، ودالةً على قدرته لا مضلّةً عــن حكمته، ومتيقّنةً لما بان لا شــاكّةً فيما أشــكل. وما أحســن ما قاله أبو زيد البلخي، قال: «العقــل آلةٌ أعطيناها لإقامــة العبودية لا لإدراك الرّبوبيــة، فمن طلب بآلة العبودية حقيقة الرّبوبية فاتته العبودية ولم يحظ بالرّبوبية.

أين يذهب بهؤلاء القوم؟ أما يعلمون أنه كما يرد على العين ما يغشي بصرها من نور الشمس، كذلك يرد على العقل ما يغشي بصيرته من نور القدس؟ ما أحوج هؤلاء المدلّين بعقولهم، الرّاضين عن أنفســهم، العاشقين لآرائهم، أن ينعموا النّظر، ويطيلوا الفكر، ولا يسترسلوا مع السانح الأوّل، ولا يسكنوا إلى اللفظ المتأوّل، ولا يعوّلوا على غير معوّل.

وأنــت ـ حفظك اللّٰه ـ لــو أردت أن تقف على أســرار ملك زمانك، وعلــى خفايا أمر سلطانك، وعلى حقائق أحوال إخوانك، لم تستطع ذلك ولم تقدر عليه، على أنهم أشكالك وبنو جنسك، أَوَليس قد علمت أن الملك لو وقف حارس داره على ما يقف عليه وزير مملكته،

واطّلع من دون بابه على ما يطّلع عليه من دون شعاره، لكان ناقصًا مرذولًا، ولم يكن فاضلًا ولا مفضولًا، وأنّ الحال التي قد لبسها، والأمر الذي قد اعتنقه يقضي كتمان أشياء عن جميع الأولياء، وإفشاء أشياء إلى جميع الرعايا، وطيّ أشياء عن بعض الخواصّ، ونشر أشياء على بعض العوام، ولو تساوت رتب جميع الناس معه شركوه في الملك، وكان ذلك داعية الهلك، وأن لو بسط الجميع إلى معرفة ما غيّب ساووه في الإلهية، وهذا محال، ولو حسم الأطماع عن معرفة ما يمكن لكان غير داعٍ إلى نفسه، ولا حائش إلى أنسه، ولا باعثٍ على الإقرار بإلهيته، والاعتراف بربوبيّته، فأودع العقول ما تمّت به العبودية، ودفع عنها ما تعلّق بالإلهية، ثم أمدّها بالإحسان والتفضّل على دائم الزمان. فمن ظنّ أنه قد جهله من جميع الوجوه أبطل، لأن آثاره ناطقةٌ بالحقّ، وشواهده قائمةٌ بالصّدق، تقود العقول إلى الإقرار بالاضطرار والاختيار؛ ومن ظنّ أنه قد عرفه من جميع الوجوه أبطل، لأنّ الله تعالى لا يستوفى بمعرفة عارفٍ كما لا ينفى بحيرة واقف: إن جحدته فأنت مكابر، وإن ادّعيت الإحاطة به فأنت كافر، ولكن بين ذلك قوامًا، فإنه أهدى لقلبك، وأربط لجأشك، وأطرد لشكّك، وأنفى لوحشتك، وأبعد لنفورك، وأجلب لطمأنينتك، وأقرب إلى ما تضمّن الأمر، ووقف عنده النهي.

واعلم أنه لو كشف الغطاء عنك أعظمت الله ـ جلّت عظمته ـ عن سبر عقلك فيه، وتسليط وهمك عليه، وظنّك أن لو فعل كذا لكان أجمل، ولو لم يفعل كذا لكان أفضل؛ إنك في واد، تحلم في رقاد، وتقدح بغير زناد.

هيهات لا رادّ لقضائه، ولا معقّب لحكمه، ولا سائل عن فعله، ولا باحث عن سرّه، ولا معارض لأمره، جلّ عما يجوز على خلقه، مما هو أولى بحقيقته. له الخلق والأمر، ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ﴾ [يونس: 3] ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [العنكبوت: 65]، فاعرفوه بعلم اليقين، وكونوا من وعده على نظر، ومن وعيده على خطر».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر

ابن ميمون: حدود العقل

«اعلم أن للعقل الإنساني مدارك في قوته وطبيعته أن يدركها وفي الوجود موجودات وأمور ليس من طبيعته أن يدركها ويجهل ولا بسبب، بل أبواب إدراكها مسدودة من دونه، وفي الوجود أمور يدرك منها حالة، ويجهل حالات، وليس بكونه مدركًا يلزم أن يدرك كل شيء، كما أن للحواس إدراكات وليس لها أن تدركها على أي بعد اتفق. وكذلك سائر القوى البدنية؛ لأنه وإن كان الإنسان مثلًا قويًّا على شيل قنطارين، فليس قويًّا على شيل عشرة، وتفاضل أشخاص النوع في الإدراكات الحسية وسائر القوى البدنية بين واضح لجميع الناس، لكنه له حد وليس الأمر مارًّا إلى أي بعد اتفق، وأي قدر قدر. كذلك الحكم أيضًا في الإدراكات العقلية الإنسانية يتفاضل أشخاص النوع فيها تفاضلًا عظيمًا (...).

ولا تظنن أن هذا الذي قلناه من قصور العقل الإنساني، وكونه له حد يقف عنده، هو قول قيل بحسب الشريعة، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة وأدركته حق إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأي، وهو أمر صحيح لا يشك فيه إلا من جهل ما قد تبرهن من الأمور (...)

واعلم يا أيهــا الناظر في مقالتي أنه يعتــري الإدراكات العقلية، مــن حيث لها تعلق بالمادة، شيء شبيه بما يعتري الإدراكات الحسية. وذلك أنك إذا نظرت بعينك أدركت ما في قوة بصرك أن تدرك، فإن استكرهت عينيك وحدقت بالنظر وتكلفت أن تنظر على بعد عظيم أطول مما في قوتك أن تنظر ببعده، أو تأملت خطًّا دقيقًا جدًّا أو نقشًا دقيقًا ليس في قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل يضعف أيضًا عن ما في قوتك أن تدركه، ويكل نظرك ولا تبصر ما كنت قادرًا على إدراكه قبل التحديق والتكلف. وكذلك يجد كل ناظر في علم ما حاله في التفكر، فإنه إن أنعم في التفكر وتكلف كل خاطره، يتبلد ولا يفهم حينئذ ولو ما شــأنه أن يفهم؛ لأن حال القوى البدنية كلها في هذا المعنى حال واحدة. وشبه هذا يجري لك في الإدراكات العقلية. وذلك أنك إذا وقفت عند الشبهة، ولا تخدع نفسك بأن تعتقد البرهان في ما لم يتبرهن، ولا تبادر وتقطع بالتكذيب لــكل ما لم يتبرهن نقيضه، ولا تــروم إدراك ما لا تقدر على إدراكه، فتكون قد حصلت على الكمال الإنساني».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

الملا صدرا الشيرازي: تخوم العقل

«وخطر من زعم لنفسه الاستبداد بالرّأي في حقّ اللّه وصفاته وآياته عظيم، وعقباته صعبة، ومســالكه وعرة. وعقول الجماهير عــن درك جلال اللّه قاصــرة، وقلوبهم عن نور معرفته بما جبلت عليه من حبّ الشّهوات محجوبة.

وما ذكره أصحاب النّظــر وأرباب الفكر ببضاعة عقولهم المزجاة مضطرب، وأدلّتهم متعارضة. وطبائع النّاس لما ألقي إليها في مبادئ النّشــوء أليفة وبه أنيســة. والتّعصّبات الثائرة بين كلّ طائفة مســامير مؤكّدة للعقائد الموروثة أو المأخوذة بحسن الظنّ في أوّل التّعاليم من المعلّمين.

وشــهوات الدّنيا مقبلة، ولذّة الرّئاســات والتّرفّعات حاصلة، وما يروّج الباطل ويمحق الحــقّ من رفعة حال الجهلة والأراذل قائمة مســتمرّة. وألســنة كلّ جاهل منهم على دعوى الكمال والإحاطة بكنه المقامات والأحوال ناطقة. فوا أسفًا على فقد أكابر الدّين! ووا مصيبة على انسداد طرق المعرفة واليقين!».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

كتاب
العشق والكراهية

ويتضمن:

1 ـ ما العشق؟ وما المحبة؟ 337

2 ـ وما هي أنواع العشق وألوانه؟ 339

3 ـ وهل يا ترى العشق مرض؟ 341

4 ـ وما سبب العشق؟ 358

5 ـ وهل تقع المحبة بين أحمقين مثلما تقع بين عاقلين؟ 359

6 ـ وعلام اختلف فلاسفة العرب والإسلام في موضوع العشق؟ 359

«لا يخلو شـــيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية».

ملا صدرا الشيرازي

«حصول المحبة علة لمصير المتحابين معًا، وخلوص المحبة علة لمصير المتحابين واحدًا. فإذًا بـــدء التحاب علة للإجتماع، وتمام المحبة علة للاتحاد».

أبو الحسن العامري

«بلية الإلف ليست بدون بلية العشق».

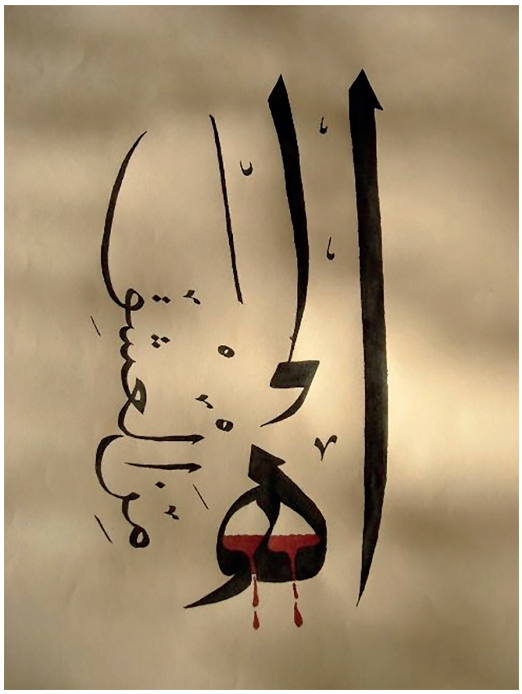
أبو بكر بن زكريا الرازي

«وقد أطلنا الكلام على العشق لانشغال أهل الزمان به».

الفيلسوف العُماني أبو عبد الله ابن محمد الأزدي الصحاري [ابن الذهبي]

«العشـــق أمر موجود في العالم، مركوز في طبـــاع النفوس، دائم لا يعدَم البتّة، ما دامت الخليقة موجودة».

إخوان الصفا



كتب فلاسفة العرب في موضوع «العشق» الشيء الكثير، كما كتبوا هم عنه الشيء العظيم والشيء الخطير. كتبوا هم مقرضين للعشق ولدوره في الوجود، وفي ما بين الكائنات البين (ابن سينا، إخوان الصفا، ملا صدرا الشيرازي...). كما كتبوا هم ناقدين له ناقمين عليه ما اعتبروه دوره الخطير في حياة الإنسان، وما عدوه تضليلًا له على العقل وخرمًا للمروءة (أبو بكر ابن زكريا الرازي، ابن جبيرول...).

والحال أن الحديث عن «العشق»، في الفلسفة العربية الإسلامية يتفنن إلى ثلاثة فنون، وكلاها أمر مُشْكَلٌ عندهم يحتاج إلى إعمال الكثير من النظر:

- عشق الإنسان: عشق الإنسان للإنسان.
- عشق الكون: تعاشق الكائنات في الكون.
- عشق الله: عشق الإنسان لله ومحبته إياه.

وما فات فلاسفة العرب والإسلام، في البداية، أن يلاحظوا أن الإنسان إنما هو، أولًا وقبل كل شيء، «كائن عاشق لنفسه»، وأنه تأسيسًا عليه، لا محالة، وارث لهذا العشق من جِبِلته، فهذا العشق إنما هو على حقيقته «العشق الموروث».

قال الملك المتفلسف أبو جعفر ابن بابويه ملك سجستان:

«إنما الإنسان عاشق نفسه. وكيف لا يكون عاشق نفسه وهو يجد بها كل لذة، ويقضي بها كل وطر، ويصل بها إلى كل هوى. وبهذا العشق واصلت النفس البدن، وبه أطاع البدن النفس ولولا هذا العشق ما ائتلفت المتعاديات فيه، وما اصطلحت المتنافرات له. وإن أمرًا يورث في أصل الخلقة بالطينة والصورة والشكل والبنية، ثم ينمى بالمشاكلة والعادة والإلف والزيادة، ثم يستحكم بالهوى والميل والمحبة والصبابة ـ لراسخ الأصل، ممتد الفرع، عريض الفضاء، ظليل الظل. وإنما حُثثنا على التماس الحكمة، وأكرهنا على أحكام الشريعة لنعذل أنفسنا في هذا العشق الموروث، ونسلك الطريق الظاهر، فلا نجني على أنفسنا بالغلط فيه، ولا نمكن غيرنا من الجناية عليها بالخداع لها».

مقتطف من كتاب «صوان الحكمة»

1 ـ ما العشق؟ وما المحبة؟

أبو الحسن العامري: المحبة توجد للأنفس كلها

«المحبة انفعال بلذة من المحبــوب ونزاع إلى أن يتصل انفعالــه وتخوف من القطع وشغف بالمحبوب حتى لا تريد بدلًا عنه. والشــغف والنزاع والتخوف انفعالات بعضها لذة وبعضها أذى وبعضها ممتزج: الحب كما قيل حلاوة ومرارة. وقال الشاعر:

الحــب فيه حــلاوة ومــرارة ســائل بذلك من تطعــم أو ذق

وأقول: الانفعال قد يكون بالحس، وذلك يقع بالشاهد، وقد يكون بالتخيل، وذلك يكون في الغائب، ولأن التخيل نوع من الحس، فلا بد أن يكون المحســوس حاضرًا للحاس حتى يفعل فيه. وأقول حضور المحسوس لحاســة التخيل إنما هو بالذكر، وأقول المذكور شاهد التخيل وفاعل، والزائل عن الذكر غائب، وكذلك الزائل عن الفكر. والفرق أن الزائل عن الذكر نسيان، والزائل عن الفكر غفلة.

أقــول: المحبة توجد للأنفــس كلها. وكل واحدة مــن الأنفس إنما تحــب ما يوافقها ويلائمها. والأشياء الموافقة للنفس الشهوانية لذات المطاعم والمشارب والناكح، فإن هذه النفس من ينتفع به في نيلها. والأشياء الموافقة للنفس الغضبية الغلبة وما تكون به الغلبة ومن تكون به الغلبة. والنفــس الناطقة العملية تحب الفاضل والأفضــل والنافع، والنفس الناطقة النظرية تحب الحق والصدق.

المحبة: إما عرضية وإما ذاتية. والعرضية تكون بالأضداد، والذاتية تكون بالشــبيه. وليست المحبة الذاتية إلا للنفس الناطقة، وذلك أنها تحب من يكون على مثال حالها، فإن حال النفس الناطقة العملية محبة الفاضل والأفضل والنافع والأنفع، وأنها تحب من يكون على مثــل حالها وتبغض من كان على خلاف حالها. وحــال النفس الناطقة النظرية محبة الحق والصدق، وأنها تحب من كان على مثل حالهــا، وتبغض من كان على خلاف حالها، وأما النفس الشــهوانية فإنها لا تحب من يحب اللذة ولكن مــن ينفعها في اللذة. والنفس الغضبية لا تحب من يحب الغلبة لكن من ينفعها في الغلبة (...).

المحبة ليست بإرادة ولا باختيار، فإنا قد نحب ما ليس يمكن فيه أن نريده وأن نختاره، كمحبتنا للموتى الذين قد بادوا وذهبوا. وأقول: ميلان القلب إلى الشيء إنما يكون من أجل المحبة لا أن يكون هو المحبة. وأقول: المحبة إلف، والإلف إنما يكون مع الموافق.

ويقابل المحبة البغضة، والبغضة نفار، والنفار إنما يكون من المخالف، والإنسان فقد يحب ما له نفــس وما لا نفس له، وما له نفــس فقد يجوز أن تكــون المحبة من أحدهما للآخر، وقد يجوز أن يكون كل واحد منهما لصاحبه، وإذا كان كذلك ســمي تحابًّا. وأقول: التحاب ائتلاف، وذلك بأن يكون كل واحد منهما أليف صاحبه. وأقول: الأشياء الموافقة هي الخير وما يؤدي إلى الخير، والأشياء المخالفة هي الشر وجميع ما يؤدي إلى الشر».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

النوشجاني: العشق والمحبة والكلف والشغف

«فقيل له: على ذلك، أخبرنا ما العشــق؟ فقال: تشوق إلى كمال ما بحركة دالة على صبوة ذي شكل إلى شكله.

قيل له: فما المحبة؟ قال: هي منوال العشــق، إلا إنها محاولــة الحال إلى الاتصال اتصالًا يرفع التميز رفعًا، ويقطع التحيز قطعًا، وتحدث الكلف، وتورث التلف.

قيل: فما الكلف؟ قال: كأنه اللزوم للشيء.

قيل له: فما الشغف؟ قال: قريب من الكلف، وهو أشد ارتفاعًا في ملازمته من الأول، على أنا، إن أنصفنا، لم نقل في هذه الأســماء شــيئًا؛ لأن حدودها وحقائقها لم تنته إلينا صحيحة، تامة، غير مخرومة ولا مثلومة. وإنما نصفها ائتناسًا بها وببعض علائقها، لا اطلاعًا على جميع غوامضها وخوافيها، وعلى جميع ما دخل فيهــا وفي غمار أخواتها. فلتكن الحال معروفــة عند المعيب والعائب، إذا عثر على زلة، لم يعر منها أحد من البشــر، وإن لطف عقله، ورقت حاشــية كلامه، وتهودي ســماع لفظه بســمع كلامه، وتزين في بديع خطابته. ولا غضاضة على من إذا قصر قصر من جهة يشاركه فيها بنو جنسه.

(...) وقيل: إن رأيت زدت في المحبة كلامًا؟ فقال: المحبة أريحية منتفثة من النفس نحو المحبوب، لأنها تغــزو الروح، وتضني البدن، ولأنها تنقل القــوى كلها إلى المحبوب بالتحلي بهيئته، والتمني بحقيقته، بالكمال الذي يشــهد فيه. فالشوق يتوفر عليه، والشوق شاغل عن كل ما عدا المشــتاق إليه. وهو وقوة تســافر من هذا إلى هذا، زادها الإطراق، والتفكر، والوجوم، والسهر، والتتبع، والتحير».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

الراغب الأصفهاني: ماهية المحبة

«المحبة: ميل النفس إلى ما تراه وتظنه خيرًا، وذلك ضربان:

أحدهما: طبيعي: وذلك في الإنسان وفي الحيوان، وقيل: قد يكون ذلك في الجمادات كالألف بين الحديد وحجر المغناطيس.

والثاني: اختياري: وذلك يختص به الإنسان، وأما ما يكون بين الحيوانين فألفة، وهذا الثاني أربعة أضرب:

الأول: للشهوة، وأكثر ما يكون بين الأحداث.

والثاني: للمنفعة، ومن جنسه ما يكون بين التجار وأصحاب الصناعة المهنية وأصحاب المذاهب.

والثالث: مركب من الضربين، كمن يحب غيره لنفع، وذلك الغير يحبه للشهوة.

والرابع: للفضيلة، كمحبة المتعلم للعالم، وهذه المحبة باقية على مرور الأوقات، وهي المستثناة بقوله تعالى: ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67].

وأما الضروب الأُخر: فقد تطول مدتها وتقصر بحسب طول أسبابها وقصرها. والصداقة أخص من المحبة وقلما تقع بين جماعة ولا تستعمل إلا في الحيوان.

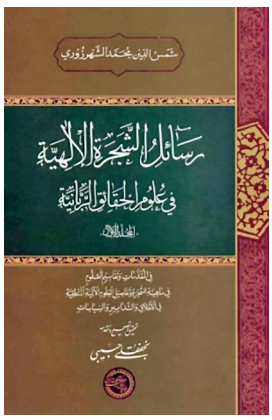
وأما العشــق: فمحبة بإفراط؛ وذلك إما بحســب اللذة فيكون مذمومًا، وإما بحســب الفضيلــة فيكون محمودًا، ولا يكون للنفع؛ فإن النفع يراد لغيــره، والفضيلة واللذة يرادان لأنفسهما.

فضيلة المحبة:

أحد أســباب نظام أمور الناس المحبة، ثم العدل، فلو تحاب الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا بها عن العدل. فقد قيل: العدل خليفة المحبة يستعمل حيث لا توجد المحبة، ولذلك عظم الله تعالى المنة بإيقاع المحبة بين أهل الملة فقال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: 63]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا﴾ [مريم: 96]؛ أي: محبة في القلــوب تنبيهًا أن ذلك أجلب للعقائــد وهو أفضل من المهابة، فــإن المهابة تنفر والمحبة تؤلف. وقد قيل: طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة، فإن طاعة المحبة من داخل، وطاعة الرهبة من خارج، وهي تزول بزوال ســببها. وكل قــوم إذا تحابوا تواصلــوا، وإذا تواصلوا تعاونوا، وإذا تعاونوا عملوا، وإذا عملوا عمروا، وإذا عمروا عمروا.

ولفضل وقوع المحبة شرعًا شــرع الله تعالى اجتماع أهل الملة الواحدة في مساجدهم كل يوم خمس مرات لإقامة صلاتهم، واجتماع أهل البلد الواحد كل أسبوع مرة في الجامع، واجتماع أهل المدينة وأهل السواد كل سنة مرتين في الجبانة، واجتماع أهل البلدان النائية في العمر مرة بمكة، كل ذلك ليتأكد باجتماعهم الأنس، وليقع بسبب ذلك الود».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة



2 ـ وما هي أنواع العشق وألوانه؟

شمس الدين الشهرزوري: العشق العفيف والعشق السخيف

«(ثمة) العشق العفيف الذي منبعه مشاهدة شمائل المعشوق لا سلطان الشهوة؛ فإنك قد عرفت العشق الحقيقي الذي للعلة الأولى والجواهر العقلية والنفسية؛ وما عداه من أنواع العشق فمجازي، ينقسم:

إلى نفساني: مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس معشوقه في الجوهر. وهذا العشق سببه إعجاب العاشق بشمائل المعشوق التي هي أخلاقه وأوصافه؛ لأنها آثار حاصلة في النفس.

وإلى حيواني: مبدأه شهوة لطلب لذة حيوانية. وهذا العشق سببه إعجاب العاشق بصورة معشوقه وتخطيط أعضائه وشكله ولونه وغير ذلك من الأحوال البدنية التي توجب استيلاء النفس الأمارة بالسوء المستخدمة للنفس الناطقة، وهو المعين على الفجور في الغالب.

وأما العشق النفساني المذكور، فهو العشق العفيف، وهو الذي يجعل النفس لطيفة شديدة الشوق، كثيرة الوجد، ذات لين ورقة، معرضة عما سوى المعشوق، مقبلة بجملتها عليه؛ وذلك موجب لانقطاعها عن جميع الشواغل البدنية وإقبالها على الأمور الربانية الحقيقية».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

أنواع المحبة وأعلى المحاب: ملا صدرا الشيرازي

«واعلم أن العشق أقسام، والمحبة متشعبة، والمحبوبات كثيرة لا تحصى حسب تكثر الأنواع والأشخاص:

فمن أنواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد، لما فيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع.

ومنها: محبة الرؤساء للرئاسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كأنها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم. والحكمة فيها طلب الاستعلاء للنفس على قواها التي تحت تسخيرها، فإن الأفعال الاختيارية بمنزلة تقليد الأفعال الطبيعية. والفاعل بالصناعة يحتذي في صنعته للفاعل بالغريزة. ولهذا قيل الصنعة تشبه بالطبيعة. فلو لم يكن محبة العلو والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما أحب أكثر الناس كونه رئيسًا مطاعًا في قومه ولما كان شديد الحرص في ذلك.

ومنها: محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والأمتعة واختزانها، كأنه شيء مجبول في طبائعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم.

ومنها: محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشرها والبحث عن غوامضها وكشف أسرارها وتعليمها للمتعلمين وإظهارها على المستعدين، كأنه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من إحياء النفوس وبعثها من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان.

ومنها: محبة الصناع في إظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم إلى تحسينها وتزيينها، كأنه شيء غريزي لهم لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام أحوالهم.

واعلم أن النفوس كلما كانت أشرف وأعلى كانت محبوباتها ومرغوباتها ألطف وأصفى، وأزين وأبهى».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء السابع

أعلى المحاب: ابن كمونة (محبة الله)

«وشدة المحبة على حسب شدة المعرفة».

«وإذا كانــت القلــوب مجبولة على حب من أحســن إليها، ولا محســن ولا منعم على الحقيقة إلا الله، فيجب أن يكون محبوبًــا لا محالة. وأيضًا لما كان الكمال محبوبًا لذاته، وكان كل كمال وجمال وبهاء في الوجود فهو من كمال الله وجماله وبهائه، بل لا نسبة لكمال غيره إلى كماله، وكيف ينســب المتناهي إلا ما لا يتناهى؟ فالعارف لا يحب إلا الله، فإن أحب غيره فيحبه له، فإن كل شــيء ينســب إلى المحبوب فهو محبوب، وشدة المحبة على حسب شدة المعرفة، وأنوار العظمة إنما خفيت لشــدة جلائها وظهورها. ألا ترى أن النور الذي به تظهر الأشياء لو دام ولم يعرف الظلام لأنكر وجوده ولما ميز بينه وبين الألوان؟ ولو كانت الأنــوار قدرة الله تعالى حجاب لأدرك في الحال من التفاوت ما يضطر معه إلى الاعتراف بالقدرة والقادر. ولعمري إن هذا فــرض محال ومع فرض وقوع هذا المحال فلا يبقى من يدرك التفاوت ولا من لا يدركه.

والمحبة هي الابتهــاج بتصور حضرة ذات ما، والشــوق هو الحركة إلــى تتميم هذه البهجة، وكل مشتاق فقد وجد شيئًا وعدم شيئًا، فإذا وصل بالكلية بطل الشوق والطلب».

مقتطف من: كلمات وجيزة مشتملة على نكت لطيفة في العلم والعمل

3 ـ وهل يا ترى العشق مرض؟

عبيد الله بن بختيشوع: الروضة الطبية

«إن هــذا المرض قــد اختلف فيه المتقدمون، وذلك أن بعضهم قالوا: إنه يختــص بالنفــس الناطقة، وهو فســاد التخيــل والفكــر وبعضهم قالــوا: إنه يختص بالنفــس البهيميــة، وهو مرض يعرض لهــا من قبــل إفراط الشــهوة. ومنهم من جمع الأمرين جميعًا وأضاف إليها المشاكلة والمشــابهة، وزعموا أن هــذا لا يكــون إلّا بمُشــاكلة روحانيــة وجســمانية ودقّقوا في هذا، حتى حدُّوا الأعضاء التــي إذا تشــابهت، كان هذا الشأن قويًّا. قال ثامســطس وهو يحيى النحــوي: العشــق مُشــاكلة روحانيــة، كالمُشــاكلة مــن حجــر المغنطيــس

والحديد. وقال مسقسار الهندي: العشق ارتياح يجول في الفكر ويخالط الروح، فلكيٌّ تفتحه النجوم بقدر مطالع أشعّتها. وتولّده النفوس بوصل أشكالها، وتعلّمه الأوهام بلطف خواطرها، وهو مع ذلك جلاء للعقول وصفاء للأذهان ما لم يُفرط فيه، فإذا أُفرط صار سقمًا قاتلًا لا تنجع فيه الحيل ولا تنفذ فيه الآراء، والعلاج منه زيادة فيه. وقال أرسطوطاليس: إذا تقادحت جواهر النفوس المتعاطفة بوصل المؤانسة، أحدثت التحام نور ساطع في عال العلوّ لتستضيء به جواهر النفوس المتعاطفة، فيَقهرُ من إشراقه طبائعَ الحياة فيَحدثُ من ذلك الالتحام نورٌ ساطع بذاتها وطبيعتها، يُسمى ودًّا.. فهؤلاء مُجمعون على أنه مُشاكلة بين النفوس والأبدان، وأرسطو أشار أيضًا إلى النفس الناطقة تلقى المؤانسة بين النفوس الحيوانية حتى تستحكم الألفة.

ونرى التعشُّق يختص بالنفس البهيمية أكثر، وذلك أن أكثر ما يعرض عند اشتياق هذه النفوس إلى الاجتماع البهيمي كما يعرض للبهائم أيضًا، ونرى القلب الذى هو معدن الروح الحيواني ينزعج عند التحرك لهذا الشأن كأنه مرض على القلب.

والعشق هو إفراط الشهوة التي تدعو إلى المؤانسة والاجتماع البهيمي، إذ كان هذا الاجتماع مخصوصًا بالحيوان جميعه، حتى نرى كل نوع منه يأنس بشكله وبنوعه أو ما قارنه. فإذا تمكن المرض من القلب شاركه الدماغ فيه بما بينهما من الاشتباكات والآلات التي هي من العروق الضوارب والعصاب، فإذا ارتقت الروح الحيوانية إلى الدماغ وجالت فيه، أفسدت فيه التخيل والفكر بما اكتسبته من القلب، الذي هو معدن وينبوع لها، وأمالتهما إلى المحبوب الذي قد اتحد بالقلب، فنرى التخيل منصرفًا إلى أشكاله والفكر مسدَّدًا نحو منافعه ومرضاته وصلاح شأنه، دون النظر في أحوال نفسه وصلاح أمورها حتى أنه يصل في متصرِّفات تدبيره إلى أن يمنع فكرته في شيء من مصالح نفسه ويتجاوز فكرته في تفقُّد أمور معشوقه، حتى أنه يعرض لأكثرهم الحيرة والخبل، ويسوقه عشقه إلى إذهاب الجاه والمال.

فقد بان أن العشق هو تجاوز الحدّ في المحبة، وأنه شرهٌ. وإذا كان كذلك، فليس هو طبيعيًا بل عرضي. وخاصةً لمن هو شبِقٌ في الناس، فإن أكثر أغراضه طلب الجماع لأجل أنَّ هذه الشهوة الحيوانية أقوى ملاذ النفس الشهوانية، وجُعل ذلك من أجل التناسل.

وقال والدي جبرائيل في كتابه الكبير المعروف بالكافي عند كلامه على هذا العارض وتقسيمه إيّاه إلى فصوله المحمودة والمذمومة: إن العشق يعرض كثيرًا عند النظر إلى الأجسام الحسنة إذا هاجت الشهوة وزاد الشوق إلى الاجتماع معها، وهذا الاجتماع من أجلِّ الأعراض التي تُعلُّ البدن وتنحله وتلقيه إلى أمراض مهلكة، وهذا الخُلق من الأخلاق الناطقة، وذلك أنه يجمع الأغراض الرديئة جميعًا من غمٍّ وأسف وركوب الهوان من المهالك، وأقبح ما لهذا الخُلق أنه يدعو النفس الناطقة إلى أن تخضع وتُذل للنفس البهيمية، ويملِّك على السيد النبيل العبدَ المُهين.

ومن أفعاله أنه يُلقــى إلى أمراض كثيــرة، وهو أخبث الأخلاق لأنــه يطمع في اللذة ويحصل المبتلى به في أنواع العذاب، وهــو يحطُّ النفس ويُعميها لأنه يعمي فكرته، إلى أن يحطه عن مرتبته الموهوبة له التي يشــارك فيها الملائكة إلى المرتبة الخنـزيرية لغلبة الشهوة بالنهم والشره، على النفس الناطقة، فتصيّرها عبدة لها. كالملك العظيم، إذا صار ذليلًا بين يدي العبد المُهين».

في ذم العشق:

أ ـ جواب أبي بكر بن زكريا الرازي

«أمّا الرجال المذكــورون الكبار الهمم والأنفس، فإنهم يبعــدون من هذه البليّة [= العشق] من نفس طبائعهم وغرائزهم. وذلك أنه لا شيء أشدّ على أمثال هؤلاء من التذلُّل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجني والاستطالة. فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشــاق من هذه المعاني نفروا منه وتصابروا وأزالــوا الهوى عنه وإن بُلوا به، وكذلك الذين تلزمهم أشــغال وهموم بليغة اضطرارية دنيوية أو دينية. فأما الخَنِثون من الرجال والغَزِلــون والفُرّاغ والمُترفون والمؤثِرون للشــهوات الذين لا يهمهم ســواها ولا يريدون من الدنيا إلّا إصابتها، ويرون فَوتها فَوتًا وأسفًا، وما لم يقدروا عليه منها حسرةً وشقاءً، فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية لا سيما إن أكثروا النظر في قصص العُشاق ورواية الرقيق الغزِل من الشــعر وســماع الشــجي من الألحان والغنــاء. فلنقل الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على مَخاتله ومكامنه بقدر ما يليق بغرض كتابنا هذا [= الطب الروحاني].

(...) وأقول: إنّ اللذّة التي يتصوروها العُشاق وسائرُ مَن كلِفَ بشيء وأُغرمَ به ـ كالعُشاق للترؤُّس والتملُّك وسائرِ الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا إلا إصابتها ولا يروا العيش إلّا مع نيلها ـ عند تصوُّرهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جدًّا. وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن تخطر ببالهــم الحالةُ الأولى التي هي كالطريق والمســلك إلى نيــل مطلوبهم. ولو فكروا ونظروا في وعورة هذا الطريق وخشــونته وصعوبته ومخاطره ومهاويــه ومهالكه لمرّ عليهم ما حلا وعظُم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته.

وإذ قد ذكرنا جملة مائية اللذّة وأوضحنا من أين غلط مَن تصورها محضةً بريةً من الألم والأذى فإنا عائدون إلى كلامنا ومنبِّهون على مســاوئ هذا العارض؛ أعني العشق وخساسته.

فنقول: إن العُشّاق يجاوزون حدّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمّ الهوى وفي الانقياد للشــهوات. وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشــهوة، أعني لذّة الباه ـ على أنها من أسمج الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان على الحقيقة ـ من أيّ موضع

يمكن إصابتها منه، حتى أرادوها من موضع ما بعينه فضمّوا شهوةً إلى شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ذلًّا علــى ذلّ وازدادوا له عبوديةً إلى عبوديّة. والبهيمية لا تصير من هذا الباب إلى هذا الحــدّ ولا تبلغه، ولكنها تصيب منه بقــدر ما لها في الطبع مما تطــرح به عنها ألم المؤذي المهيج لها عليه لا غير، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه. وهؤلاء لمّا لم يقتصروا على المقــدار البهيمي من الانقياد للطباع، بل اســتعانوا بالعقل ـ الــذي فضّلهم اللّٰه على البهائم وأعطاهم إيّاه ليروا مساوئ الهوى ويزمّوه ويملكوه ـ في التسلُّق على لطيف الشهوات وخفيّها والتحيُّز لها والتّفوق فيها، وجب عليهم وحقَّ لهم ألّا يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة، ولا يزالوا متأذّين بكثرة البواعث عليها ومتحسِّرين على كثرة الفائت منها غير مغتبطين ولا راضين ـ لنزوع أنفســهم عنها وتعلُّق أمانيهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها ـ بما نالوه أيضًا وقدروا عليه منها.

ونقول أيضًا: إن العُشّاق مع طاعتهم للهوى وإيثارهم اللذّة وتعبدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون، ويألمون من حيــث يظنون أنهم يلذّون. وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئًا ولا يصلون إليه إلّا بعد أن يمسّهم الهمّ والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم. وربما لم يزالوا من ذلك في كُرَب منصبة وغُصَصٍ متصلة من غير نيل مطلوبٍ بتّةً. والكثير منهم يصير لِدوام السهر والهم وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدِّقّ [النحول] والذبول. فإذا هم وقعوا من حِبال اللذة وشِــباكها في الرديء والمكروه، وأدتّهم عواقبها إلى غاية الشقاء والتهلكة. وأمّا الذين ظنّوا أنهم ينالون لذّة العشق كَمَلًا ويصيبونه ممّن ملكــوه وقدروا عليه فقد غلطوا وأخطــؤوا خطأً بيّنًا. وذلك أنّ اللــذّة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذي الباعث عليها الداعي إليها، ومَن ملك شيئًا وقدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي وهدأ وسكن سريعًا. وقد قيل قولًا حقًّا صدقًا إنّ كل موجود مملوك وكل ممنوع مطلوب.

ونقول أيضًا: إن مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطرارًا بالموت، وإن سلم من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشــمل المفرقة بين الأحبة. وإذا كان لا بد من إساغة هذه الغصة وتجرع هذه المرارة، فإن تقديمها والراحة منها أصلح من تأخيرها والانتظار لها؛ لأن ما لا بد من وقوعه متى قُدّم أُزِيحَ مؤونة الخوف منه مدة تأخيره. وأيضًا فإن منع النفس من محبوبها قبل أن يستحكم حُبّه ويرسخ فيها ويستولي عليها أيسر وأسهل. وأيضًا

فإن العشق متى انضم إليه الإلف عســر النزوع عنه والخروج منه، فإن بلية الإلف ليست بدون بلية العشــق، بل لو قال قائل: إنه أوكد وأبلغ منه لم يكن مخطئًا، ومتى قصرت مدة العشق وقل فيه لقاء المحبوب كان أحرى أن لا يخالطه ويعاونه الإلف. والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضًــا المبادرة في منع النفس وزمِّها عن العشــق قبل وقوعها فيه، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها. وهذه الحجة يقال: إن فلاطن الحكيم احتج بها على تلميذ له بلي بحــب جارية فأخل بمركزه من مجلس مــدارس فلاطن. فأمر أن يطلب ويؤتى به، فلما مثل بين يديه قال: «أخبرني يا فلان، هل تشك في أنه لا بد لك من مفارقة حِبَّتِك هذه يومًا ما؟» قال: «ما أشــك في ذلك». فقال لــه فلاطن: «فاجعل تلك المرارة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم وأزح ما بينهمــا من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بدّ من مجيئه وصعوبة معالجة ذلك بعد الاســتحكام وانضمام الإلف إليه وعَضْدِه له». فيقال: إنّ التلميذ قــال لفلاطن: «إنّ ما تقول أيها الســيد الحكيم حقٌ، لكني أجدُ انتظاري له سلوةً بمرور الأيام عنّي أخفُّ عليَّ». فقال له فلاطن: «وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تَخَفْ إلفها، ولِمَ أمنت أن تأتيك الحالة المفرِّقة قبل السلوة وبعد الاستحكام، فتشتدّ بك الغُصّة وتتضاعف عليك المرارة؟» فيقال: إن ذلك الرجل أقر في تلك الساعة لفلاطن وشكره ودعا له وأثنى عليه، ولم يعاود شــيئًا مما كان فيه ولم يَظهر منه حزن ولا شوق، ولم يــزل بعد ذلك لازمًا لمجالس فلاطن غيرَ مُخلٍّ بها بتّــةً. ويقال: إنّ فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعذلهم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجلَ وصَرفَ كل همّته إلى ســائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفســه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة.

ولأن قومًــا رُعْنًا يعاندون ويناصبون الفلاســفة في هذا المعنى بكلام ســخيف ركيك كسخافتهم وركاكتهم ـ وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب ـ فإنّا نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه مــن بعده. إنّ هؤلاء القوم يقولون: إنّ العشــق إنما تعتاده الطبائعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة، وإنه يدعو إلى النظافة واللباقة والزينة والهيئة. ويُشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ في هذا المعنى، ويحتجّون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤســاء ويتخطونهم إلى الأنبياء. ونحن نقول: إنّ رقّة الطبع ولطافة الذهن وصفاءه يُعرَفان ويُعتبران بإشــراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة الدقيقة وتبيين الأشياء المشكلة الملتبسة واستخراج الصناعات المُجدِيَة النافعة. ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاســفة فقط، ونرى العشــق لا يعتادهم ويعتاد اعتيادًا كثيرًا دائمًا أجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط. ونجــد أيضًا من الأمر العامّ الكلّي أنه ليســت أمة من الأمم أرقّ فطنةً وأظهر حكمةً من اليونانيين، ونجد العشق في جملتهم أقلّ ممّا في جملة سائر الأمم. وهذا يوجِب ضدَّ ما ادّعوه؛ أعني أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحابَ الطبائع الغليظــة والأذهان البليدة، ومَن قلّ فكره ونظــره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفســه ومالت إليه شــهوته. وأمّا احتجاجهم بكثرة مَن عشق من

الأدباء والشعراء والسـراة والرؤساء، فإنا نقول: إنّ السـروَ والرياسة والشعر والفصاحة ليست ممّا لا يوجد أبدًا إلّا مع كمال العقل والحكمة، وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن يكون العُشـاق من هؤلاء من النقـص في عقولهم وحكمتهـم. وهؤلاء القوم لجهلهـم ورعونتهم يحسـبون أنّ العلم والحكمة إنما هو النحو والشـعر والفصاحة والبلاغـة، ولا يعلمون أنّ الحكماء لا يَعُدّون ولا واحدًا من هذه حكمةً ولا الحاذق بها حكيمًا، بل الحكيم عندهم من عرف شـروط البرهان وقوانينه واستدرك وبلغ من العلم الرياضي والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغُه (...).

فأما قولهم: إنّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيئة والزينة، فما يُصنع بجمال الجسـد مع قبح النفس؟ وهل يحتاج إلى الجمال الجسـداني ويجتهد فيه إلّا النساء وذوو الخُنث من الرجال؟ ويقال: إن رجلًا دعا بعض الحكماء إلى منزله، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السـرور والحسـن، وكان الرجل في نفسـه على غاية الجهل والبله والفدامة. ويقال: إنّ ذلك الحكيم تأمل كل شيء في منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه. فلما استشاط وغضب من ذلك قال له لا تغضب، فإني تأمّلت جميع ما في منزلك وتفقّدته فلم أر فيه أسمج ولا أرذل من نفسك، فجعلتها موضعًا للبصاق باستحقاق منها لذلك. ويقال: إنّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر».

أبو بكر بن زكريا الرازي: الطب الروحاني

ب ـ جواب ابن جبيرول:

«في خلق الحب:

يكاد لا يسلم من هذا العارض أحد من الناس اللهم إلا يكون يحكم عقله على طبعه، وهو معدوم الوجدان. فـإذا وجد فهو لا محالة من الأفاضـل. وإن الهوى مركب في طبيعة الإنسان. فإذا أراد الإنسان يرأس ويسود، فيطرح الهوى ولا يستعمله ويله عنه ويسلا دونه. فإنه من الأخلاق الدنية. وقد يعلم أنه لا تتم خصال الحكماء حتى تملك نفوسهم شهواتهم. ومن حكم عقله على هواه حمدت أفعاله. ويعقب نيل الشهوات عقوبة البلوات.

ومن علامات من غلب عليه الهوى أنه يكون كثير الاختلاف والخلاف، متقلبًا في لسانه، لا سـيما إن كان مع ذلك الغالب على مزاجه طبع الدم، وكان السن شبابًا والزمان ربيعًا. فحينئذ يقوى عليه. فينبغي أن يأنف الإنسـان الحكيم من هذا الخلق لئلا يستعمله، ويصد عنه، فإن فيه من جلب المضرات ما ليس بالقليل. وقد علمت ما يلقى من التذلل والخمول والخشوع لمحبوبه.

وبعد، ذلك فإن عاقبته ردية (...) وإنما ينبغي أن يصرف الإنسان هذا الخلق في طاعة الله وشرائعه (...) وبالضرورة فإن اشـتغل بطلب العلم والأدب أشغله ذلك عن هواه. وقال الحكيم: إذا عرض لك أمر ولم يحضر لك فيه من تشـاوره فتجنبه ولا تقربه من هواك،

فإن الهوى عدو للقلب. وقال: من أطاع هواه كســر، ومن عصاه ظفر. وإنما يؤثرون [يؤثر] هذا الخلق الجهال من الناس لقرب لذاته وما يفضلونه من اللهو والزهو وســماع الأغاني الشــجية وهم غافلون عما يعقبه من الألم والتنغيص. ولذلك يميلون مع طبعهم لنيل اللذة الحاضرة (...) ويعرضون عن الحكمة والطاعة لما يرون من بعد لذتهما ونعمتهما بزعمهم أنهما بعيدتان وليس هو بعيدًا بل قريب، وإنما هو بعيد في بالهم. وينبغي أن يصرف الإنسان هذا الخلق؛ أعني للحب في اللّه تعالى وفي روحه وفي قرابته وولده وفي بلده وفي أخيه وفي أهله وفي الحكمة.

ومن أدب هذا الخلق أن يظهره الإنســان لجميع النــاس. وقيل: من أراد التحابب إلى الناس، فليلتزم حســن الأدب لهم. والمنفعة توجب المحبة، كما أن المضرة توقع البغضة. وأيضًا من جزئيات هذا الخلق الأماني والشهوات البعيدة، فينبغي للإنسان اللبيب أن يروض نفسه عنها (...).

وبتمكن هذا الخلق من النفس تبطل الحواس، ولا يأبه لما هو فيه من الانهماك. وقد كتب حكيم إلى حكيم في باب قمع الهوى يقول: لن تنال ما تحب حتى تصبر على كثير مما تكره، ولن تنجو مما تكره حتى تصبر على كثير مما تحب».

ابن جبيرول: كتاب إصلاح الأخلاق على رأي أفاضل الحكماء المتقدمين

ج ـ جواب ابن الذهبي:

«العشــق: إفراط الحب أو عجب المحب بالمحبوب. وهو مأخوذ من العِشْقَة وهي اللبابة التي تلتف على شجرة العنب وأمثالها، فهو يلتف بقلب المحب حتى يعميه عن النظر إلى غير المحبوب. وهو مرض مرض وسواسي شــبيه بالماليخوليا يجلبه الإنســان إلى نفسه بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور والشمائل التي له، أعانته على ذلك شهوته أم لم تعنه.

والعشــق في جوهره طمع يتولد في القلب ويتحرك وينمو مع حرص، وكلما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج والتمادي في الطمع والحرص على الطلب حتى يؤدي ذلك إلى الغم والسهر، وعند ذلك يحترق الدم ويلتهب ويســتحيل إلى السوداء. وهو مفسدة للفكر منقص للعقل موجب لرجاء ما لا يكون وتمني ما لا يتم، يؤدي إلى الجنون، وحينئذ ربما قتل العاشــق نفســه وربما مات غمًّا، وربما نظر إلى معشــوقه فمات فرحًا، وربما شــهق شهقة ففاضت فيها روحه.

وقال بعضهم: إذا تمكن العشق بالقلب وقوي سلطانه صرع صاحبه، كالذي يصرع من مــس الجن. وأصله ـ غالبًــا ـ النفس، لأن الإنســان مركب من العقل وهــو الأمار بالخير والعدل، ومن النفس وهي الأمارة بالسوء. وهما شيئان عظيمان في الإنسان ولا يتفقان أبدًا. فإن غلب العقل النفس ســلم الإنسان من شــر الشــيطان، وإن غلبت النفس العقل عميت البصيرة ووقع الإنسان في الحيرة.

وقال بعضهم: تحقيق العشــق أنه ليس هو الحسن والجمال، وإنما هو تشاكل النفوس وممازجتها في الطباع المخلوقة.

وهذا العشــق هو الكائن في النفوس من الأعين، وأما الرسوم الظاهرة المرئية، فهي الاجتماع والمحادثة والقبلة والجماع. فإن كان العشــق بالمشــاكلة زاد بالرسوم المذكورة وثبت وتمكن، وإن لم يكن بالمشــاكلة فهو عرض والأعراض زائلة، ومثل هذا يزول بسرعة إذ الأصل له بالمشاكلة.

ونقل عن بعض الحكماء [في معجم القوصوني الطبي (الذي «أغار» على هذا النص): «في منــازل الأحباب عن أبي الهذيل العــلَّاف» أنه قال: «لا يجوز فــي دور الفلك ولا في تركيب الطباع ولا في القياس ولا في الحسّ ولا في الواجب ولا في الممكن أن يكون محبٌّ ليس لمحبوبه إليه ميل». ويشهد لهذا قوله ﷺ: «**الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف**». ويشــهد له أيضًا أنك لا تجد اثنيــن يتحابان إلا وجدت بينهما مشاكلة واتفاق في بعض الصفات.

قال بعضهم: وسببه النفساني الاستحسانُ والفكر، وســببه البدني ارتفاعُ البخار إلى الدماغ. وعلامته غؤور العين ويبُسها وشخوصها كأن صاحبها ينظر إلى شي لذيذ، أو يسمع خبرًا سارًّا. ويكون نَفَسُــه كثيرَ الانقطاع والاســترداد، دائم التنهد، ويتغير حاله إلى فرحٍ وضحك، أو إلى غمٍّ وبكاء، ولا سيما عند ذكر الهجر والنَّوى. ويكون نبضه مختلفًا بلا نظام، ويتغير نبضُه وحالُه عند ذكر المعشوق، وخاصةً عند لقائه. ويمكن من ذلك أن يستدل عليه إذا لم يكن معروفًا، فإن معرفته أول علاجه. والحيلة في ذلك أن تذكر أسماءً كثيرة مرارًا متعددة، وتكون يدُ المعالج على نبضه، فإذا اختلف اختلافًا كثيرًا وصار كالمنقطع عند ذكر اسمٍ منها، علمت أنه اسمُ المعشوق. ثم تذكر أيضًا الشكل والمساكن والحرف والصناعات والنسب والبلدان، وتضيف كلًّا منها إلى اسم المعشوق، فإذا تغير عليك النبضُ عند ذكر شــيء منها عرفته، فإنا قد جرَّبنا هذا. ثم إن لم تجد علاجًا إلا تدبير الجمع بينهما على نحلة الشــريعة فعلت، فإنا رأينا من عاودته السلامة وكان قد بلغ الذبول لشدة العشق لما أحسَّ بوصلٍ من معشوقه، فعاودته صحته في أقصر مدة قضينا بها العجب العجاب. واستدللنا على طاعة الطبيعة للأوهام النفسانية.

وعلاجه استعمال ما يُخرج السوداء، وما يرطب وينوِّم من الأغذية والأشربة. وبالجملة فلا شي كالوصال، فإذا لم يتفق على الوجه الشــرعي فيحتال في تَعَشُّقِ غير المعشوق ممن تحلُّه الشريعة. وإن كان العاشق من العقلاء نفعته النصيحة والعظة [والاستهزاء به والتصوير لديه] أن ما به ضربًا من الجنون والوسواس، فإن الكلام في مثل هذا الباب ينفع نفعًا عظيمًا.

قال بعضهم: العشق أوله يصفي الهم ويهذِّب العقل. وهذا هو الممدوح الذي حضَّ عليه بعض الحكماء [ذو الرياســتين] في قوله لأصحابه: اعشــقوا ولا تفعلوا حرامًا، فإن العشق الحلال يطلق اللســان العيَّ ويدفع التبلد ويســخّي البخيل ويبعث على النظام ويدعو إلى

الزكاء وإلى علو الهمة. وقيل لبعض الحكماء: إن ابنك عشق، فقال: الحمد لله، الآن رقَّت حواشــيه، ولطفت مبانيه، وملحت إشــاراته، وظرفت حركاته، وحســنت عباراته، [وجادت رسائله]، وحلت شمائله، [فواظب على المليح، واجتنب القبيح]. وقد أطلنا الكلام على العشق لانشغال أهل الزمان به. ونختم ما أردنا إيضاحه بما قرأناه لأبقراط، إذ قال:

العشــق طمع يتولد في القلب وتجتمع فيه مواد الحرص. فكلما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة السهر، وعند ذلك يكون احتراق الدم واستحالته إلى الســوداء التي هي من أخلاط البــدن الأربعة ومنشــؤها من الطحال، والتهــاب الصفراء وانقلابها إلى السوداء، ومن طغيان السوداء فساد الفكر، ومع فساده تكون الفدامة [البلادة] ونقصان العقل، ورجاء ما لم يكن، وتمني ما لم يتم حتى يؤدي ذلك إلى الجنون؛ فحينئذ ربما قتل العاشق نفســه، وربما مات غمًّا، وربما وصل إلى معشــوقه فيموت فرحًا أو أسفًا. وربما شهق شهقة فتختفي منها روحه أربعًا وعشرين ساعة، فيظن أنه قد مات فيقبر وهو حي. وربما تنفس الصعداء فتختنق نفســه فــي تامور قلبه، ويضم عليهــا القلب فلا تنفرج حتى يموت. وربما ارتاح وتشوق للنظر، ورأى من يحب فجأة فتخرج نفسه فجأة دفعة واحدة.

وأنت ترى العاشــق إذا ســمع بذكر من يحب كيف يهرب دمه ويســتحيل لونه، وهذا لا علاج له بتدبير من الآدميين. وذلك أن المكروه العارض من ســبب قائم منفرد بنفســه يتهيأ التلطف لإزالته بإزالة سببه. فإذا وقع السببان وكل واحد منهما علة لصاحبه، لم يكن إلى زوال واحد منهما سبيل.

وإذا كانت الســوداء ســببًا لاتصال الفكــر، وكان اتصال الفكر ســببًا لاحتراق الدم والصفراء وميلهما إلى السواد، فهذا الداء العياء الذي يعجز عن معالجته الأطباء».

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري: كتاب الماء

في مديح العشق: إخوان الصفا

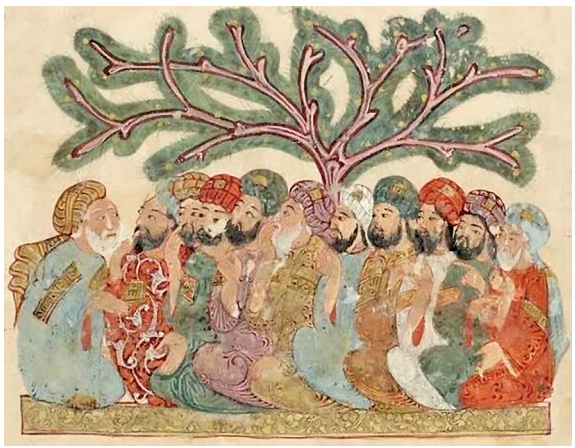
لا تكاد رسالة إخوان الصفا في العشق تختلف عن رسالة ابن سينا في الموضوع نفسه، اللهم إلا في أن هذا اصطنع جدلًا هابطًا من أعلى أنواع العشق (العشق الإلهي) إلى أسفله، بينما الثواني سلكوا الطريق المخالف، فانطلقوا من العشق البهيمي ـ في جدل صاعد ـ إلى العشق الإلهي الذي توجوا به تأملاتهم في العشق.

«نريد أن نذكر في هذه الرسالة طرفًا مما قالت الحكماء والفلاسفة في ماهيّة العشق، وكمية أنواعه، وكيفية نشوئه ومبدئه، وما علله الموجبة لكونه، والأسباب الداعية إليه؛ وما الغرض الأقصى منه، إذ كان هذا أمرًا موجودًا في العالم، مركوزًا في طباع النفوس، دائمًا لا يعدَم البتّة، ما دامت الخليقة موجودةً.

واعلم يا أخــي أن من الحكماء من قد ذكر العشــق وذمّه، وذكر مســاوئ أهله وقبح أسبابه، وزعم أنه رذيلة. ومنهم من قال: إن العشق فضيلةٌ نفسانية، ومدحه، وذكر محاسن

أهله، وزيّن أسبابه. ومنهم من لم يقف على أسراره وعلله وأسبابه بحقائقها ودقّة معانيها، فزعم أنه مرضٌ نفساني. ومنهم من قال: إنه جنون إلهي. ومنهم من زعم أنه هِمَّة نفسٍ فارغةٍ. ومنهم من زعم أنه فعل البطّالين الفارغي الهمم الذين لا شغل لهم.

ولعمري إن العشق يترك النفس فارغةً من جميع الهمّ إلّا همّ المعشوق، وكثرة الذّكر له والفكرة في أمره، وهيجان الفؤاد، والوله به وبأسبابه. ولكن ليس ذلك من فعل البطّالين الفُرّاغ كما زعم من لا خبرة له بالأمور الخفيّة، والأسرار اللطيفة، ولا يعرف من الأمور إلّا ما تجلّى للحواسّ وظهر للمشاعر. وأما الذي يُدرك منها بصفاء الذهن وجودة التمييز، وكثرة الفكر، وشدّة البحث، ودقّة النظر، فهم عنها بمعزل. وذلك أن الذين زعموا أن العشق هو مرض نفساني، أو قالوا: إنه جنون إلهي، فإنما قالوا ذلك من أجل أنهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل، ونحول الجسم، وغُؤور العيون، وتواتر النَّبض والأنفاس الصُّعداء، مثل ما يعرض للمرضى، فظنوا أنه مرض نفساني.



وأما الذين زعموا أنه جنون إلهي فإنما قالوه من أجل أنهم لم يجدوا لهم دواءً يعالجونهم به، ولا شربة يسقونها إياهم فيبرؤون مما هم فيه من المحنة والبلوى إلّا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والقرابين في الهياكل ورقى الكهنة وما شاكل ذلك كما حكى العاشق بقوله، وهو عُروة بن حزام قتيل الحب:

بذلت لعراف اليمامة حكمه ... وعراف نجد إن هما شفياني
فما تركا من سلوة يعرفانها ... ولا رقية إلا بها رقياني
فقالا: شفاك الله! والله ما لنا ... بما ضمنت منك الضلوع يدان

وأشعارٌ كثيرة للعشاق في هذا المعنى.

وأما الحكماء والأطباء من اليونانيين فكانوا، إذا أعياهم علاج مريضٍ أو مداواة عليل وأيِسوا منه، حملوه عند ذلك إلى هيكل المشتري، وتصدّقوا عنه وصلّوا لله تعالى، وقربوا قربانًا، وسألوا الكهنة أن يدعوا الله بالشفاء، فإذا برئ سمّوا ذلك طبًا ومرضًا، وجنونًا إلهيًّا.

ومن الحكماء من زعم أن العشق هو إفراط المحبة وشدة الميل إلى نوع من الموجودات دون سائر الأنواع، وإلى شخص دون سائر الأشخاص، أو إلى شيء دون سائر الأشياء، بكثرة الذّكر له، وشدّة الاهتمام به، أكثر مما ينبغي. فإن كان العشق هو ذا فليس أحد من الناس يخلو

منه، إذ كان لا يوجد أحدٌ إلّا وهو يحب ويميل إلى شــيءٍ دون سائر الأشياء، أكثر مما ينبغي. وكثيرٌ من الحكماء والأطباء يُســمّون هذه الحال ماليخوليا. وقد أكثر الأطباء القيل والقال في هذه العلة، وأعياهُم علاجها. وقد ذكرت في كتب أحكام المواليد علل ذلك تركنا ذكرها مخافة التطويل، لأنا نريد أن نتكلم في العشــق المعروف عند جمهور الناس. وذلك أنهم لا يُســمّون العشق إلّا ما كان من هذه الحال، نحو شخصٍ من أبناء الجنس، ذكرًا كان أو أُنثى.

ومــن الحكماء من قال: إن العشــق هو هوًى غالــبٌ في النفس نحو طبعٍ مُشــاكلٍ في الجســد، أو نحو صورةٍ مماثلةٍ في الجنس. ومنهم من قال: إن العشق هو شدة الشوق إلى الاتحاد، فأي حالٍ يكون عليها العاشق يتمنى حالًا أُخرى أقرب منها، ولهذا قال الشاعر:

أعانقهــا والنفس بعد مشــوقة إليها وهل بعــد التعانق تداني؟
وألثم فاها كي تــزول صبابتي فيزداد مــا ألقى مــن الهيمان
كأن فؤادي ليس يشــفي غليله سوى أن يرى الروحين يمتزجان

وهذا القــول أرجح ما قيل فيه، وألطف ما أُشــير إليه. ونحتاج أن نشــرح هذا الباب لتتّضح حقيقته، وتُعرف أســبابه. ولكن لما كان الاتحاد هوًى نفســانيًّا، وتأثيرًا روحانيًّا، احتجنا إلى أن نذكر أنواع النفوس، وأنواع معشوقاتها، وعلل تلك وأسبابها. وأما الفرق بين العلل والأســباب، فهو أن العلل كائنةٌ في طباع النفوس، والأسباب خارجةٌ منها، كما سنبين بعد هذا الفصل.

واعلم يا أخــي أن النفوس المُتجســدة لما كانت ثلاثــة أنواع، كما قالــت الحكماء والفلاسفة، صارت معشوقاتها أيضًا ثلاثة أنواع: فمنها: النفس النباتية الشهوانية، وعشقها يكون نحو المأكولات والمشــروبات والمناكح. ومنها: النفس الغضبية الحيوانية، وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحبّ الرياسة. ومنها: النفس الناطقة، وعشقها يكون نحو المعارف واكتساب الفضائل.

واعلم يا أخي، أيــدك الله وإيانا بروحٍ منه، أنه ليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناهــا، أو يكون آخذًا بنصيب من كل واحــدٍ منها قلّ أو كثر. والعلــة في ذلك أنه لما كان من شــأن النفوس أن تتبع أمزجة الأبدان فــي إظهار أفعالها وأخلاقها ومعارفها، وبخاصةٍ ما كان أغلب منها في المزاج، وأقوى في أصل التركيب، كما بيَّنا في رسالة الأخلاق ورسالة مسقط النطفة: وذلك أن كل إنسان يكون المُستولي عليه، في أصل مولده، القمر أو الزهرة وزحل، فإن الغالب على طبيعته قوة النفس الشهوانية نحو المأكولات والمشروبات والجمع والادّخار لها. وإن يكن المستولي المريخ والزهرة أو القمر، فإن الغالب على طبيعته شهوة الجماع والمناكح. وإن كان المستولي على أصل مولده الشمس والمريــخ، فإن الغالب على طبيعته تكون شــهوة النفس الغضبية نحــو القهر والغلبة وحب الرياسة. وإن كان المستولي عليه، في أصل مولده، الشمس وعطارد والمشتري، فإن الغالب على طبيعته تكون شهوات النفس الناطقة نحو المعارف واكتساب الفضائل والعدل.

وقد بيَّنا في رسالة مسقط النطفة كيف يتقرر في جبلة الجنين وطبع المولود تأثيرات هذه الكواكب. وبينا في رسالة الأخلاق كيف يعتاد الإنسان باكتساب تلك الطباع، والأخلاق التي في الطباع، قبولها وتهيّؤها، أو ضدّ ذلــك. وإذ قد فرغنا من ذكر ما احتجنا إلى أن نذكره، فنرجع الآن إلى تفسـير قول من قال من الحكماء: إن العشــق هو شدة الشوق إلى الاتحاد، فنقول: إن الاتحاد هو من خاصّيّة الأمور الروحانية، والأحوال النفسانية، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد، بل المجاورة، والممازجة، والمماسة لا غير. فأما الاتحاد فهو من الأمور النفسانية، كما سنبين في هذه الفصول.

واعلم يا أخي أن مبدأ العشق وأوله نظرةٌ أو التفات نحو شخصٍ من الأشخاص، فيكون مثلها كمثل حبةٍ زُرِعت، أو غصن غُرِس، أو نطفة سقطت في رحم بشرٍ. وتكون باقي النظرات واللحظات بمنزلة مادةٍ تنصبُّ إلى هناك، وتنشــأ وتنمي على ممــرّ الأيام، إلى أن تصير شجرةً أو جنينًا؛ وذلك أن همّة العاشق ومُناه هو الدنو والقرب من ذلك الشخص. فإذا اتفق له ذلك وسهل، تمنى الخلوة والمجاورة. فإذا سهل ذلك تمنى المعانقة والقُبلة. فإذا سهل تمنى الدخول في ثوب واحد، والالتزام بجميع الجوارح أكثر ما يُمكن. ومع هذه كلّها الشوق بحاله لا ينقص شيئًا بل يزداد وينمو (...).

ثم اعلم أن روح الحياة إنما هي بخارٌ رطبٌ يتحلل من الرطوبة والدم، وينشأ في جميع البدن؛ ومنها تكون حياة البدن والجســم، ومادة هذه الروح من استنشاق الهواء بالتنفس دائمًا لترويح الحــرارة الغريزيّة التي في القلب. فإذا تعانق العاشــق والمعشــوق جميعًا، وتباوسا، وامتصّ كل واحد منهما ريق صاحبه وبلعه، وصلت تلك الرطوبة إلى معدة كل واحد منهما، وامتزجت هناك مع الرطوبات التي في المعدة، ووصلت إلى جرم الكبد، واختلطت بجميع أجزاء الدم هناك، وانتشرت في العروق الواردة إلى سائر أطراف الجسد، واختلطت بجميع أجزاء البدن، وصارت لحمًا ودمًا وشحمًا وعروقًا وعصبًا وما شاكل ذلك.

وهكذا أيضًا إذا تنفس كل واحد منهما في وجه صاحبه، خرج من تلك الأنفاس شــيء من نسيم روح كل واحدٍ منهما، واختلط بأجزاء الهواء. فإذا استنشقا من ذلك الهواء، دخلت إلى خياشــيهما أجزاء ذلك النسيم من الهواء المُستنشق، ووصل بعضه إلى مُقدَّم الدماغ، وسرى فيه كسريان النور في جرم البلّور، واستلذّ كل واحد منهما ذلك التّنسّم. ووصل أيضًا من أجزاء ذلك الهواء المُستنشــق بعضٌ إلى جرم الرئة في الحلقوم، ومن الرئة إلى جرم القلب من النبــض في العروق الضوارب إلــى جميع أجزاء الجســد، واختلط هناك بالدم واللحم، وما شاكل ذلك من أجزاء الجسد، وانعقد في بدن هذا ما تحلّل من جسد هذا، وفي بدن هذا ما تحلل من جسد ذاك، فيكون من ذلك ضروبٌ، ومن المزاجات من تلك الأمزجة ضروب الأخلاط، ومن تلك الأخلاط ضروب الأخلاق. كل ذلك بحسب أمزجة أبدانهما.

ومن شأن النفس أن تتبع مزاج البدن في إظهار أفعالها وأخلاقها، لأن مزاج الجسد، وأعضاء البــدن، ومفاصله للنفس بمنزلــة آلات وأدواتٍ للصانع الحكيــم يُظهر بها ومنها

أفعاله. فلهذه الأسـباب والعلل التي ذكرناها يتولّد العشـق والمحبة، على مرّ الأيام، بين المتحابّين، وينشأ وينمو. فأما الذي يتغير من المحبة ويفسد بعد التأكيد، فلأسباب يطول شرحها، ولكن نذكر أولًا ما العلة في محبة شخصٍ لشخصٍ، دون سائر الأشخاص، فنقول: إن العلة في ذلك اتفاق مُشـاكلة الأشخاص الفلكية في أصل مولدهما بضربٍ من الضروب الموافقـة من بعضٍ لبعضٍ، وهي كثيـرة الفنون، ولكن نذكر منها طرفًـا ليكون دليلًا علة الباقية. فمنها أن يكون مولدهما ببرج واحد، أو ربّ البرجين كوكبٌ واحد، أو يكون البرجان متفقين في بعض المثاني كالمُثلَّث، أو تكون مطالعهما متساويةً، أو ساعات نهارهما متّفقةً، وما شـاكل ذلك مما يطول شـرحه ـ يعرف حقيقة ما قلنا أصحاب الأحكام الناظرون في مواليد الناس.

وأما تغير العشق بعد ثباته زمانًا طويلًا فهو تغير أشكال الفلك في تحاويل سني مواليد الناس، وسـير درجة الطالع وتنقلها في حدود البروج والوجوه؛ وهكذا تسـييرات شُعاعات الكواكب في أبراج الانتهاءات في مستقبل السنين.

واعلم يا أخـي أن كل الكائنات التي دون فلك القمر، فهـي مربوطة الأحوال بحركات الأشـخاص الفلكية، كما بيّنا في رسالة ماهية الطبيعة، ورسـالة الأدوار والأكوار، ورسالة الأفعال الروحانية.

فصل في ماهية علة فنون المعشوقات

اعلم يا أخي أن كثيرًا من الناس يظنون أن العشق لا يكون إلا للأشياء الحسنة، اعلم يا أخي أن كثيرًا من الناس يظنون أن العشـق لا يكون إلا للأشـياء الحسنة حسب! وليس الأمر كما ظنوا، فإنه قد قيل: يا ربّ مستحسنٍ ما ليس بالحسن! ولكن العلة في ذلك هي الاتفاقات التي بين العاشق والمعشوق، وهي كثيرة لا يحصي عددها إلا اللّٰه جل ثناؤه، ولكن نذكر منها طرفًا ليكون دليلًا على الباقية. وذلك أن الاتفاقات بحسب المناسبات التي بين أجزاء المُركبات. فمن تلك المناسبات ما هي بين كل حاسة ومحسوساتها، وذلك أن القوة الباصرة لا تشـتاق إلا إلى الألوان والأشكال، ولا تستحسـن منها إلّا ما كان على النسبة الأفضل، وهكذا القوة السامعة لا تشـتاق إلّا إلى الأصوات والنغم، ولا تستلذ منها ما كان على النسبة الأفضل، كما بينا في رسالة الموسيقى.

وعلى هذا القياس سـائر الحواس كل واحدة منها لا تشـتاق إلّا إلى محسوساتها، ولا تستحسـن ولا تسـتلذ إلّا ما كان منها على النسـبة الأفضل بينهما في الآفاق. ولما كانت تراكيب أمزجة الحواس والمحسوسـات كثيرة الفنون، وكثيرة التغيير، غير ثابتة على حالة واحدة، صارت القوى الحساسة في إحساسها لمحسوساتها مُفنّنةً متغيرة؛ وذلك أنك تجد واحدًا من الناس، أو من الحيوان، يسـتلذّ مأكولًا، أو مشـروبًا، أو مسـمومًا، أو مشمومًا، والآخر لا يسـتلذه، بل ربما كان يكرهه ويتألم منه. وهكذا تجد الإنسان الواحد يستلذ في وقت ما شاء ويستحسـنه، وفي آخر يكرهه ويتألم منه. كل ذلك بحسب اختلاف التراكيب

وفنــون الأمزجة، ومــا يعرض لهــا، وما يعرض لهــا، وما يحــدث بينها من المناســبات والمُنافرات، وشرحها طويل.

واعلم يا أخي أن الحكمة الإلهية والعناية الربّانية قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض رِباطًــا واحدًا، ونظمتها نظامًا واحــدًا. وذلك أن الموجودات لمــا كان بعضها عللًا وبعضها معلــولات، ومنها أوائل ومنها ثوانٍ، جعلت في جبلة المعلــولات نُزوعًا نحو علّاتها، واشتياقًا إليها، وجعلت أيضًا في جبلة علّاتها رأفةً ورحمةً وتحنُّنًا على معلولاتها، كما يوجد ذلك في الآبــاء والأُمهات على الأولاد، ومن الكبار على الصغــار، والأقوياء على الضعفاء، لشــدة حاجة الضعفاء إلى مُعاونة الأقوياء، والصغار إلــى الكبار، كما أجاب رئيس قريش وحكيمها لما سأله كسرى: أيُّ أولادك أحبُّ إليك؟ فقال: صغيرهم حتى يكبر، وعليلهم حتى يبرأ، وغائبهم حتى يرجع.

(...) وأما محبة النســاء للرجال وعشقها فإن ذلك في طباع أكثر الحيوانات التي لها سِفاد. وإنما جُعِلت تلك في طبائعها لكيما يدعوها إلى الاجتماع والسِّفاد، ليكون منها النِّتاج. والغرض منها بقاء النسل، وحفظ الصورة في الهيولى بالجنس والنوع، إذ كانت الأشخاص دائمًا في السيلان. والغرض من هذه كلها بعيد من أفكار أكثر العقلاء. وقد بيَّنا في رسالة المبادئ ورسالة البعث.

فصل في أنواع المحبوبات وما الحكمة فيها

واعلــم يا أخي، أيــدك الله وإيانا بروحٍ منــه، أن المحبة مُفنّنــة، والمحبوبات كثيرةٌ لا يحصي عددهــا إلّا الله، ولكنّا نذكر منهــا طرفًا ليكون دليلًا علــى الباقية. فمن أنواع المحبوبات محبة الحيوانات الازدواج والنِّكاح والسِّفاد، لما فيه من بقاء النسل. ومنها محبة الأُمهات والآباء لــلأولاد، وتحنُّنهم على الصغار، وتربيتهم لهم، وإشــفاقهم عليهم، كأنها مجبولة في طباعهم، مركوزة في نفوسهم، لشدة حاجة الصغار إلى الكبار. ومنها الرؤساء للرياسات، وحرصهم على طلبها، ومراعاتهم لمرؤوسيهم، وحفظهم لهم، وإشفاقهم عليهم، ومحبتهم للمدح والثناء والشــكر، كأنها مجبولة في طباعهم، مركوزة في نفوســهم. ومنها محبة الصُّناع في إظهار صنائعهم، وحِرصهم على تتميمها، وشهوتهم لتحصيلها وتركيبها، كأنه شيء مجبول في طباعهم، مركوز في نفوسهم، لشدة حاجتهم إليها. ومنها محبة التجار لتجاراتهم، ورغبة الراغبين في الدنيا، وحرصهم على الجمع والادخار لها وحفظها، ومحبة عمارة الأرض، وإصلاح الأمتعة وجمعها وحفظها، كأنه شيء مجبول في طباعهم، مركوز في نفوســهم، لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم. ومنها محبــة العلماء والحكماء لاســتخراج العلوم، ووصف الآداب، وتعليم الرياضيات، والبحــث عن الغوامض، والفحص عنها، وتدوينها في الكتــب والأدراج، أُمّةً بعد أُمةٍ، وقرنًا بعد قرن، كأنه شــيء مجبول في طباعهم، مركوزٌ في نفوسهم، لما فيه من إحياء النفوس، وإصلاح الأخلاق، وصلاح الدين والدنيا جميعًا. ومنها محبة البرّ والإحسان، وما يقال فيهما من المدح والثناء، وكأنه شيء

مجبول في طباع البشر، مركوزٌ في نفوسهم، لما فيه من الحث على مكارم الأخلاق. ومنها محبة أبناء الجنس وما يسمى العشق، وما يصف العُشاق من أحوالهم وأحوال معشوقهم، وما يجدون في نفوسهم من الأفكار، والهموم والأحزان، والفرح والسرور، والنشاط، وما يذكرون من الأخــلاق الجميلة، والطرائق الحميــدة، وما يذُمّون من الأخــلاق المذمومة، والأحوال المرذولة، قالوا: لو لم يكن العشــق موجودًا في الخليقة، لخَفِيت تلك الفضائل كلها، ولم تظهر، ولم تُعرَف تلك الرذائل أيضًا!

فقد بان وتبيّن، إذًا بما ذكرنا، أن المحبة والعشق فضيلة ظهرت في الخليقة، وحكمةٌ جليلة، وخَصلةٌ نفسية عجيبة. ذلك من فضل الله على خلقه، وعنايته بمصالحهم، ودلالة لهم عليه، وترغيبًا لهم به من المزيد.

واعلم يا أخي أن محبوبات النفوس ومعشوقاتها مُفنّنة، وهي بحسب مراتبها في العلوم، ودرجاتها في المعــارف. وذلك أن النفس الشــهوانية لا يليق بها محبة الرياســة والقهر والغلبــة، ولا النفــس الحيوانية يليق بهــا محبة العلــوم والمعارف، واكتســاب الفضائل؛ ولا النفس الملكية يليق بها محبة الأجساد والكون من الأجسام اللحميّة والدموية، بل الذي يليق بها محبة فراق الأجســاد، والارتقاء إلى ملكوت الســماء، والسَّــيحان في سعة فضاء الأفلاك، والتَّنسم من ذلك الروح والرَّيحان المذكور في القرآن.

ومن أجل هذا الــذي ذكرنا من مراتب النفــوس وما يليق بها من المعشــوقات، أنّك لا تجد ولا ترى نفسًــا تُحبّ وتعشق وتشتاق إلّا لأبناء جنســها، وما شاكلها من المحبوبات والمعشوقات. مثال ذلك أنفس الصِّبيان والناقصين من الناس، فإنهم لا يُحبون ولا يعشقون إلّا اللِّعــب والتماثيل المصوَّرة من الأشــكال والمحاســن، والزينة الموجودة في الأشــكال والأجساد اللحمية، من الحيوان والناس، وهي المحبوبة المرغوبة فيها، المشتهاة المعشوقة عند أكثر الناس من البالغين العقلاء. فإذا ارتاضت نفوسهم في العلوم الإلهية والمعارف الرَّبانية، ارتفعت نفوســهم أيضًا عن هذه الصور والتماثيل المزوَّقــة الموجودة في اللحم والدم إلى ما هي أشرف منها وأفضل، وهي الصورة للنفوس ذوات الحسن والبهاء والكمال والجمال التي تراها النفوس الناطقة الناجية من عالم الأرواح.

ثم اعلم أنه لما قَصُرت أفهام كثيرٍ من الناس عــن تصوّرها، وقَلَّت معرفتهم بها، رضوا بهذه الصور والأشباح الجسمية الجسدانية المؤلفة من اللحم والدم، والصَّديد، واطمأنوا إليها، وسكنوا إليها، وتمنّوا الخلود بها لنقص نفوسهم، كما ذكر الله تعالى: ﴿وَرَضُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَٱطۡمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِنَا غَٰفِلُونَ﴾ [يونس: 8] وآياتٌ كثيرة في القرآن في هذا المعنى.

ثم اعلم يا أخي أنه مُقرَّر في طباع الموجودات، وجبلة النفوس، محبّة البقاء، والدوام السرمدي، على أتمّ حالات النفس الشّهوانية بأن تكون موجودة أبدًا، تتناول شهواتها، وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود أشخاصها، من غير عائق ولا تنغيص.

وهكذا من أتمّ حالات النفس الحيوانية أن تكون موجودةً أبدًا، رئيسةً على غيرها، قاهرةً لمن سواها، منتقمةً ممن يؤذيها من غير عائق ولا تنغيص.

وهكذا أيضًا من أتم حالات النفس الناطقة أن تكون موجودةً أبدًا، مدركةً لحقائق الأشياء، مُتصوِّرة لها، ملتذةً بها، مسرورةً فرحانةً بلا عائق ولا تنغيص.

وإنما صارت النفوس الناطقة تلتذ بالعلوم والمعارف، لأن صور المعلومات في ذاتها هي المُتمِّمة لها، والمُكمِّلة لفضائلها، المُبلِّغة لها إلى أتم غاياتها، وأفضل نهاياتها عند باريها، جلّ ثناؤه، كما قال تعالى: ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ [القمر: 55].

ثم اعلم أن هذه الأحوال لا تليق بالنفس الشهوانية، ولا بالنفس الغضبية، ولكن تليق بالنفس الناطقة إذا انتبهت من نوم الغفلة، واستيقظت من رقدة الجهالة، وانفتحت لها عين البصيرة، وعاينت عالمها، وعرفت مبدأها ومَعادَها، واشتاقت عند ذلك إلى باريها، وتاقت وحنَّت إليه، كما يحنُّ العاشق إلى معشوقه. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾ [البقرة: 165]؛ يعني من كل محبوب سواه.

ثم اعلم أن كل نفس، إذا أحبّت شيئًا اشتاقت وحنّت نحوه، وطلبته وتوجهت نحوه حيث كان، ولم تلتفت إلى شيء سواه، ولم تُعرِّج عليه كما قال الشاعر:

أحب حبيبًا واحدًا لست أبغي ... مدى الدهر عنه ما حييت بديلًا
فإن ظفرت كفي به فهو بغيتي ... وإن فات ما أبغي سواه خليلًا

ثم اعلم أن كل مُحب لشيء من الأشياء مشتاقٌ إليه، هائمٌ به، وأنه متى وصل إليه ونال ما يهواه منه، وبلغ حاجته من الاستمتاع به والتلذذ بقُربه، فإنه ولا بُدّ يومًا من أن يفارقه، أو يَملَّه، أو يتغير عليه. وتذهب تلك الحلاوة، وتتلاشى تلك البشاشة، ويخمد لهب ذلك الاشتياق والهيجان، إلّا المحبين لله تعالى من المؤمنين والمشتاقين إليه من عباده الصالحين، فإن لهم كل يوم من محبوبهم قربةً ومزيدًا أبد الآبدين، بلا نهاية ولا غاية. وإلى المحبين لسواه ﷻ، أشار بقوله: ﴿ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا ﴾ [النور: 39] ثم عطف نحو محبيه فذكر حالهم وكنى عن ذكرهم وإلى نحو ذِكرهم فقال تعالى: ﴿ وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ﴾ [النور: 39] يعني عند المحبّ. وكما روي في الخبر عن موسى عليه السلام، أنه نادى ربه فقال: «يا رب أين أجدك؟» فقال: «**عند المُنكسرة قلوبهم من أجلي**». وقال عليه السلام: «**اعبُد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**».

(...) ثم اعلم أن الغرض الأقصى من وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الأجساد واستحسانها لها ولزينة الأبدان، واشتياقها إلى المعشوقات المفتنَّة، كل ذلك إنما هو تنبيهٌ لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضةٌ لها وتعريجٌ لها وترقيةٌ من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجِرْمانية إلى المحاسن الروحانية، ودلالةٌ على معرفة جوهرها، وشرف عنصرها، ومحاسن عالمها، وصلاح معادِها، وكل ذلك

أن جميع المحاســن والزينة، وكل المشــتهيات من المرغوب فيها الــذي يُرى على ظواهر الأجرام وســطوح الأجسام، إنما هي أصباغٌ ونقوشٌ، ورســومٌ قد صورتها النفس الكلية في الهيولى الأُولى، وزيّنت بها ظواهر الأجرام وسطوح الأجسام، كيما إذا نظرت إليها النفوس الجزئية، جنَّت إليها، وتشوَّقت نحوها، وقصدت لطلبها، بالنظر إليها، والتأمل لها، والتفكر فيها، والاعتبار لأحوالها، كل ذلك كيما تتصور تلك الرسوم والمحاسن والنقوش في ذاتها، وتنطبع في جوهرها، حتى إذا غابت تلك الأشــخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس لها، بقيت تلك الرســوم والصور المعشوقة المحبوبة مُصوَّرةً فيها أعين النفوس الجزئية، صورةً روحانية، صافيةً، باقية معها معشوقاتها، مُتحدة بها، لا تخاف فِراقها ولا فواتها أبدًا.

والدليل على ما قلنا وصحة ما وصفنا معرفة من عشق يومًا من أيام عمره لشخص من الأشخاص ثم تسلّى عنه، أو فقده، أو تغيّر عليه، ثم إنه وجده من بعده، وقد تغيّر عما كان عليه، وعَهِده من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان رآها على ظاهر جسمه، فإنه متى رجع عند ذلك، فنظر إلى تلك الرسوم والصُّوَر التي هي باقيةٌ في نفسه من العهد القديم، وجدها بحالها تلك ولم تتغير، ولم تتبدل، ورآها برمتها، فتشاهد النفس في ذاتها حينئذ، من تلك المحاســن والصور والرســوم والأصباغ، ما كانت من قبل تراها على غير تغيُّرٍ، وتجد في جوهرها ما كانت قبل ذلك تطلبه خارجًا عنها. فعند ذلك تبين له وعلم أن المعشــوق والمحبوب بالحقيقة إنما هي تلك الرســوم والصور التــي كان يراها على ذلك الشخص، وهو اليوم يراها منقوشةً في نفسه، مرسومةً في ذاته، باقية لم تتغير! فإذا فكَّر العاقل اللبيب فيما وصفنا، انتبهت نفســه من نوم غفلتها، واســتيقظت من رقدة جهالتها، واســتقلت بذاتها، وفازت بجوهرها، واستغنت عن غيرها... فاستراحت نفسه عند ذلك من تعبها وعنائها، ومُقاساة صُحبة غيرها، وتخلصت من السقام الذي لا يزال يَعرِضُ لعاشقي الأجرام، ومحبي الأجسام، حسب ما وصفوه في أشعارهم، وشكوه من أحوالهم...

ثم اعلم أن من ابتُلي بعشــق شخص من الأشــخاص، ومرّت به تلك المِحَن والأهوال، وعرضت تلك الأحوال، ثم لم تنتبه نفسه من نوم غفلتها، فيتسلى ويفيق؛ أو نسي وابتُلي من بعد بعشق ثانٍ لشخص آخر، فإن نفسه غريقة في عمائها، سكرى في جهالاتها...

ثم اعلم أن في الناس خــواصَّ وعوامَّ، فالعوامّ من الناس هم الذين إذا رأوا مصنوعًا حسنًا، أو شخصًا مزيّنًا، تشوّقت نفوســهم إلى النظر إليه، والقُرب منه، والتأمل له. وأما الخواصّ فهم الحكماء الذين إذا رأوا صنعة محكمةً، أو شخصًا مزينًا، تشوّقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم ومُبدئها العليم، ومُصوِّرها الرحيم، وتعلقت به، وارتاحت إليه، واجتهدوا في التشبه به في صنائعهم، والاقتداء به في أفعالهم، قولًا وفعلًا، وعِلمًا وعملًا.

ثم اعلم أن النفوس الناقصة تكون قصيرة الهمم، لا تحب إلّا زينة الحياة الدنيا، ولا تتمنى إلّا الخلــود فيها، لأنها لا تعرف غيرها، ولا تتصوّر ســواها. فأما النفس الشــريفة المُرتاضة فهي تأنف مــن الرغبة في الدنيا، بل تزهد فيها، وتريــد الآخرة وترغب فيها،

وتتمنى اللُّحوق بأبناء جنسها وأشكالها من الملائكة، وتشتاق إلى الترقّي إلى ملكوت السماء، والسيحان في سعة فضاء الأفلاك، ولكن لا يمكن إلا بعد فراق الجسد، على شرائط محدودة، كما ذكرنا في رسالة البعث والقيامة.

واعلم أن نفوس الحكماء تجتهد في أفعالها، ومعارفها، وأخلاقها، في التشبّه بالنفس الكلية الفلكية، وتتمنى اللُّحوق بها. والنفس الكلية أيضًا كذلك، فإنها تتشبه بالباري في إدارتها الأفلاك، وتحريكها الكواكب، وتكوينها الكائنات، كلّ ذلك طاعةً لباريها، وتعبُّدًا له، واشتياقًا إليه. ومن أجل هذا قالت الحكماء: إن اللّٰه هو المعشوق الأول، والفلك إنما يدور شوقًا إليه، ومحبةً للبقاء والدوام المديد على أتم الحالات، وأكمل الغايات، وأفضل النهايات.

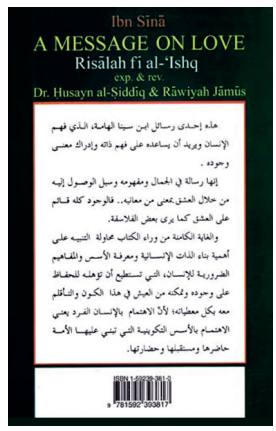
ثم اعلم أن الباعث للنفس الكلية على إدارة الفلك، وتسيير الكواكب، هو الاشتياق منها إلى إظهار تلك المحاسن والفضائل والملاذّ والسرور التي في عالم الأرواح التي تقصُر ألسن الوصف عنها إلّا مختصرًا كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ﴾ [الزخرف: 71].

ثم اعلم أن تلك المحاسن والفضائل والخيرات كلّها إنما هي من فيض اللّٰه، وإشراق نوره على العقل الكلي، ومن العقل الكلي على النفس الكلية، ومن النفس الكلية على الهيولى. وهي الصورة التي تُري الأنفس الجزئية في عالم الأجسام، على ظواهر الأشخاص والأجرام التي من محيط الفلك إلى مُنتهى مركز الأرض.

ثم اعلم أن مثل سريان تلك الأنوار والمحاسن، من أولها إلى آخرها، كمثل سريان النور والضياء الذي في ليلة البدر مُنبعثًا من جرم جوهر القمر على الهواء، والذي على جرم القمر من الشمس، والذي على جرم الشمس والكواكب جميعًا، من إشراق النفس الكلية، والذي على النفس الكلية من العقل الكلي، والذي على العقل الكلي من فيض الباري وإشراقه، كما قال اللّٰه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35].

فقد تبين بما ذكرنا أن اللّٰه هو المعشوق الأول، وأن كل الموجودات إليه تشتاق، ونحوه تقصد، وإليه يرجع الأمر كلّه؛ لأن به وجودها، وقِوامها، وبقاءها، ودوامها، وكمالها. لأنه هو الموجود المَحض، وله البقاء والدّوام السّرمد، والتمام والكمال المؤيَّد، تعالى اللّٰه عما يقول الظالمون والجاهلون عُلوًّا كبيرًا».

رسائل إخوان الصفا



4 ـ وما سبب العشق؟

ابن أبي الأشعث: ما سبب العشق؟ طرح الطبائعيين

منطلق الطبائعيين القاعدة التي تقول: «أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن». وعليها يبنون تحليلهم لأسباب العشق:

«وأما الســبب في حركة المحبة والعشــق، فهو ألم مبرح في القلب يسبقه مزاج في النفس الحيوانية مع توق منها إلى الاستسقاء بمخالطة كل واحدة بكيفية الأخرى ومخالطة الأجســاد وتقريب بعضها من بعض. وهذا شبيه بما نراه من حال الدجاجة مع فراخها متى كانت صغارًا، وحال فراخها معها، إلا أن الأم تشــتاق أن تحضن علــى الفرخ وتقربه منها لتشــفي به ألم شــوقها إليه ومحبتها له، وهو يشــتاق إلى ذلك منها لسبب كمن له مزاج النفس الحيوانية بملامسة جسمه جسمها. ويكاد العشق أن يكون تضادًا في الأمزجة وشوقًا مــن طبيعة كل واحد منهما إلى أن يدرك درجة الاعتــدال وأن يلحقها بامتزاج. فإن النفس الحيوانية من الرجل لما كان حارًّا يابسًا ومزاجه من الأنثى بارد رطب، صار بمجاسدتهما التذاذ؛ لأن في كل واحد منهما شــفاء لصاحبه وراحة من ألم وتحرك نحو الاعتدال وبلوغ المنتهى إذا بلغته وقفت عنده ورامت حفظه ما أمكنها، وما أدق هذا فليُتأمَّل».

5 ـ وهل تقع المحبة بين أحمقين مثلما تقع بين عاقلين؟

هذا ســؤال وجدت أن فيلســوف عمان أبا محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري ـ المعروف باســم ابن الذهبي ـ قد أثاره في «كتاب الماء»، حيث رأى أن المحبة لا يمكن أن تقوم إلا بيــن عاقلين، وتعليله لذلك تعليــل عجيب، وهو أن المشــاكلة ـ التي هي كنه المحبة ـ تفترض عقلين كلاهما يرتب أموره، وقد يتشــاكل ترتيبان، بينما الحمق لا يقوم على ترتيب الإنسان أمره، ومن ثمة لا يمكن للفوضى أن تشبه فوضى أخرى، بينما النظام قد يشبه النظام:

«وحدها [المحبة] إما ميل دائم بالقلب الهائم، وإما قيامك لمحبوبك بكل ما يحبه منك، أو فناء المحب في المحبوب.

والمحبة قد تقع بين العاقلين من باب تشاكلهما في العقل، ولا تقع بين الأحمقين من باب تشاكلهما في الحمق. لأن العقل يجري على ترتيب، فيجوز أن يتفق فيه اثنان على طريق واحد، والحمق لا يجري على ترتيب، فلا يجوز أن يقع به اتفاق بين اثنين».

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري: كتاب الماء.

6 ـ وعلام اختلف فلاسفة العرب والإسلام في موضوع العشق؟

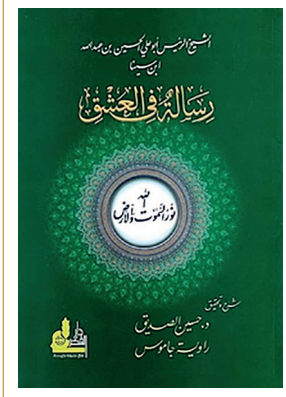
عرف فلاســفة العرب والإســلام نظرية الحكيــم الإغريقي أنبادوقليــس في المحبة والكراهية التي تجمــع بين الكائنات، لكنهم اختلفوا في مدى تغلــل المحبة في الكونيات: ما بين متحفظ وإن أقر بوجودها (ابن سينا)، ومسترسل مجنح في القول بها (الشيرازي):

«قرئ على أبي ســليمان من كلام أنبادوقليس: إذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركــب العالم كان منها العالم الكري، وإذا إســتولت الغلبة كان منها الإسطقســات والعالم الكائن الفاسد.

فقال مفسرًا: إنه أراد باستيلاء المحبة على العالم استيلاء القوة العقلية، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية، وتؤلف بينها تأليفًا نظاميًّا موفقًا بين جميع أجزائها. وهذا الفعل منها شبيه بتأليف الأكر بعضها مع بعض، وإحاطة بعضها ببعض، حتى لا يتخللها شيء آخر.

قال: ومعنى قوله: إذا استولت الغلبة حدث منها الإسطقسات المتباعدة الأقطار، المتميزة بعضها من بعض، المباين كل واحد منها غيره. وهذا تشبيه بالقوى الحسية المتشذبة، المفارق بعضها بعضًا فيما يخصها من الإدراكات، مع ما يقع فيه من الخطأ والغلط والزيادة والنقصان. وهذه هي صفة الأشياء المتغالبة والمتنافرة».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات.



ابن سينا: سريان قوة العشق في كل الكائنات

«[**كل الهويات عاشقة**]:

كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعًا إلى كماله الذي هو خيرية هويته المنبعث عن هوية الخير المحض نافرًا عن النقص الخاص به الذي هو شرّيته الهيولانية والعدمية؛ لأن كل شر من علائق الهيولى والعدم. فَبَيِّنٌ أن لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقًا طبيعيًّا وعشقًا غريزيًّا. ويلزم ضرورة أن يكون العشق في هذه الأشياء سببًا للوجود لها؛ لأن كل واحد مما يعبر عنه مرتب تحت أمور ثلاثة: إما أن يكون فائقًا بخالص الكمال، أو ممنوًّا بغاية النقص، أو مترددًا بين الحالتين حاصل الذات على مرتبة التوسط بين أمرين. ثم إن البالغ في النقص غايته فهو المنتهي إلى مطلق العدم والمستوفي لجميع علائقه، فبالحري أن يطلق عليه معنى العدم المطلق، ثم الحقيقة بإطلاق العدمية عليه وإن استحق أن يعد في عداد الموجودات عند تقسيم أو توهم، فلن يعد وجوده وجودًا ذاتيًّا بل لن يستجاز عليه إطلاق الوجود إلا بالمجاز، ولن يتعرض لاعتداده من جملة الموجودات إلا بالعرض. فإذن؛ الموجودات الحقيقية إما أن تكون موجودات مستعدة لنهاية الكمال، أو موصوفة بالتردد بين نقص عارض من جهة ما وكمال موجود بالطبع. فإذن؛ جملة الموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما. وملابستها له بعشق ونزوع في طبيعتها إلى ما توجد متأحدة بكمالها ملازمة لها. ومما يوضح ذلك من جهة العلة واللمية أن كل واحد من الهويات المدبرة لما لا يخلو عن كمال خاص به ولم يكن مكتفيًا بذاته لوجود كمالاته، إذ كمالات الهويات المدبرة مستفاضة عن فيض الكامل بالذات، ولم يجز أن يتوهم أن هذا المبدأ المفيد للكمال يقصد بالإفادة واحدًا واحدًا من جزئيات الهويات على ما أوضحته الفلاسفة. فمن الواجب في حكمته وحسن تدبيره أن يغرز فيه عشقًا كليًّا حتى يصير بذلك مستحفظًا لما نال من فيض الكمالات الكلية ونازعًا إلى الإيجاد لها عند فقدانها ليجرى به أمر السياسة على النظام الحكمي. فواجب إذن وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجودًا غير مفارق البتة وإلا لاحتاجت إلى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده

إشفاقا من عدمه ويســترده عند فوته قلقًا لبعده، ولصار أحد العشقين معطلًا لا طائل له ووجود المعطل في الطبيعيــة؛ أعني الوضع إلالهي باطل. على أنه لا عشــق له خارجًا من العشق المطلق الكلي. فإذن؛ وجود كل واحد من المدبرات بعشق غريزي.

ولنجعل لهمتنا في هذا المرام مرقى أعلى مما قدمناه ولنفحص عن الموجود العالي عن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شــأنه (فنقول): إن الخير بذاته معشوق. ولولا ذلك لما نصب كل واحد ممن يشتهي أو يتوخى أو يعمل عملًا غرضًا أمامه يتصور خيريته. فلولا أن الخيرية بذاتها معشوقة لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير في جميع التصرفات. وذلك الخير عاشق للخير لأن العشق ليس في الحقيقة إلا استحسان الحسن والملائم جدًّا. وهذا العشق هو مبدأ النزوع إليه عند غيبوبته إن كان مما يباين والتأحد به عند وجوده، ثم كل واحد من الموجودات يستحســن ما يلائمه وينزع إليه مفقود، والخير الخاص هو الملائم للشــيء في الحقيقة والحســبان فيما أظن هو الملائم لا بالحقيقة ثم الاستحسان والنزاع والاســتقباح أو النفرة في الموجود من علائق خيريته لأنها لا تطلق على الوجود على وجه الاســتصواب بالذات إلا من جهة خيريتــه؛ لأن الصواب إذا وجد عن الشــيء بالذات فهو لســداده وخيريته. فبيَّن أن الخير يعشــق بما هو خير إما الخاص به وإما المشترك. وكل العشــق هو لما قد نيل أو لما سينال منه أي من جملة المعشــوق. وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق المعشوقية وزادت العاشقية للخير.

وإذا تقرر هذا فنقول: إن الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير إذ هو الغاية في الخيرية هو الغاية في المعشوقية والغاية في عاشقيته الغاية في معشوقيته؛ أعني بذلك ذاته العالي المقدس تعالى، إذ الخير يعشق الخير بما يتوصل به إليه من نيله وإدراكه. والخير الأول مدرك لذاته بالفعل أبد الدهر في الدهر؛ فإذن عشــقه له أكمل عشــق وأوفاه. وإذ الصفات الإلهية لا تمايز بينها بالذات في الذات؛ فإذن العشق هو صريح الذات والوجود؛ أعني في الخير. فإذن الموجودات إما أن يكون وجودها بســبب عشــق فيها، وإما أن يكون وجودها والعشق هو هو بعينه. فتبين أن الهويات لا تخلو عن العشق. وذلك ما أردنا أن نبين.

[كل الكائنات البسيطة غير الحية عاشقة]:

والبســائط الغير الحية على ثلاثة أقسام؛ (أحدها): الهيولى الحقيقية. (والثاني): الصورة التي لا يمكن لها القوام بالانفراد بذاتها. (والثالث): الأعراض (...) إن كل واحد من هذه الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلو عنه البتة. وهو سبب له في وجوده.

فأما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة وولوعها بها موجودة. ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاســتبدال عنها بصورة أخرى إشــفاقًا من ملازمة العدم المطلق؛ إذ من الحق أن كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم المطلق، والهيولى مقر العدم، فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها ســوى العدم الإضافي، ولولاها لابسها العدم

المطلق... فـإن الهيولى كالمرأة اللائمة الذميمة المشـفقة من اسـتعلان قبحها، فمهما انكشف قناعها غطت ذمائمها بالكم. فقد تقرر أن في الهيولى عشقًا غريزيًّا.

فأما هذه الصورة، فالعشـق الغريزي فيهـا ظاهر بوجهين؛ (أحدهمـا): ما نجد من ملازمتها موضوعها ومنافاتها لما يستحبها عنه. (والثاني): ما نجد من ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشـوقية إليها متى باينتها كصور الأجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الأربعة. ولا صورة ملازمة غير هذه الأقسام البتة.

وأما الأعراض، فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع أيضًا، وذلك عند ملابستها الأضداد في الاستبدال بالموضوع.

فإذن؛ ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي في طباعه.

[كل الكائنات الحية عاشقة]

1 ـ [كل النفوس النباتية عاشقة]

ونختصر هاهنا القـول فنقول: كما أن النفوس النباتية تنقسـم إلى ثلاثة أقسـام؛ (أحدها): قوة التغذية (والثاني): قوة التنمية (والثالث): قوة التوليد، كذلك العشق الخاص بالقوة النباتية على أقسام ثلاثة؛ (أحدها): يختص بالقوى المغذية ـ وهو مبدأ شوقه إلى حضور الغـذاء عند حاجة المـادة إليه وبقائه فـي المغتذي بعد اسـتحالته إلى طبيعته. (والثاني): يختص بالقوة المنمية ـ وهو مبدأ شوقه إلى تحصيل الزيادة المناسبة في أقطار المغتذي. (والثالث): يختص بالقوة المولدة ـ وهو مبدأ شـوقه إلى تهيئة مبدأ كائن مثل الذي هو منه. ومن البيِّن أن هذه القوى مهما وجدت لزمتها هذه الطبائع العشقية. فإذن؛ هي في طبائعها عاشقة أيضًا.

2 ـ [كل النفوس الحيوانية عاشقة]:

لا شـك أن كل واحد من القوى والنفوس الحيوانية يختص بتصرف يحثها عليه عشق غريزي، وإلا لما كان وجودها في البدن الحيواني إلا معدودة في جملة المعطلات إن لم يكن لها نفور طبيعي مبدأه بغضة غريزية وتوقان طبيعي مبدأه عشق غريزي، وذلك ظاهر في كل واحد من أقسامها: أما في الجزء الحاسّ منها خارجًا، فلإلفه بعض المحسوسات دون بعض واستكراهه بعضًا دون بعض. ولولا ذلك لتسـاوت العوارض الحسية عند الحيوانات، ولما تصونت عن مباشرة المضرات بها، ولتعطلت القوة الحسية في حقيقتها. وأما الجزء الحاس باطنًا، فلاطمئنانه إلى الراحـة المنبعثة عن التخيلات المروّحـة وما ضاهاها إذا وجدت وتشوقه إليها إذا فقدت. وأما في الجزء الغضبي، فلنزاعه إلى الانتقام والتغلب والفرار من الذل والاستكانة وما ضارع ذلك. وأما في الجزء الشهواني، فلنقدم أمامه مقدمة ينتفع بها بذاتها وفيما يبنى عليها من القول في الفصول: وهو أن العشق يتشعب قسمين؛ (أحدهما): طبيعـي وحامله لا ينتهي بذاته دون غرضـه بحال من الأحوال ما لم يصادمه دونه قاسـر

خارجي كالحجر، فإنه لا يمكن أبــدًا أن يقصر عن تحصيل غايته وهــو الاتصال بموضعه الطبيعي والســكون فيه من ذاته اللهم إلا من جهة عارض قهري، وكالقوة المغذية وسائر القوى النباتية؛ فإنها لا تزال من أول تجذب الغذاء وتلحمه بالبدن ما لم يصدها عنه مانع غريب. (والثاني): عشــق اختياري، وحامله قد يعرض بذاته عن معشــوقة لتخيل استضرار بعارض أمامه يرجح قدر ضرره على أوزان نفع المعشوق، مثل الحمار فإنه إذا لاح له شخص الذئب متوجهًا نحوه أقصر عن قضم الشعير وأمعن في الهرب لعرفانه أن ما يتصل به من ضرر العارض أرجح من منفعة المعرض عنه. ثم قد يكون معشوق واحد لعاشقين؛ (أحدهما): طبيعي، (والثانــي): اختياري مثل الغرض بالتوليــد إذا تدبر إضافته إلــى القوة المولدة النباتية والقوة الشهوانية الحيوانية. فإذا تحقق هذا فنقول: إن القوة الشهوانية من الحيوان أظهر الموجودات عند الجمهور باستطباع. ولا حاجة بنا إلى إظهار ذلك. وليس معشوقها في عامة الحيوان غير الناطق إلا معشــوق القــوة النباتية بعينها، إلا أن عشــق القوة النباتية لا تصدر عنه الأفاعيل إلا بنوع طبيعي وبنوع أدنى وأدون. وعشق القوة الحيوانية إنما تصدر عنه بالاختيار وبنوع أعلى وأفضل وبمأخذ ألطف وأحسن، حتى أن بعض الحيوان قد تستعين في ذلك بالقوة الحسية. فلذلك ما توهم العامة أن ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية وإن وجد للحسية فيها شركة التوسط. وقد توافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية في الغرض بأن يكون حصوله لا بقصد اختياري بائن (وأن الشــهوانية النباتية في الغرض بأن يكون حصولــه بقصد اختياري) وإن وجد في صــدور الفعل عنهما اختلاف في الاختيار وســلبه، مثل توليد المثل. فإن الحيوان الغير الناطق وان تحرك بعشــقه الطبيعي المتغرز فيه من العناية الإلهية تحركًا اختياريًّا يتأدى به إلى توليد المثل، فلن تكون الغاية فيه مقصودة بذاتها؛ لأن هذا الضرب من العشق غايته تقع في نوعين؛ أعني بهذا أن العناية الإلهية لما اقتضت اســتبقاء الحرث والنســل وامتنع المراد في مدة البقاء في الشــخص الكائــن لضرورة تعقب الفســاد في موضــع الكائن، أوجبــت الحكمة صــرف العناية في استبقائهما إلى الأنواع والأجناس، فطبعت في كل واحد من الأشخاص المعنى به في الأنواع شوقًا إلى تأثير ملازمة توليد المثل، وهيأت لذلك فيه آلات موافقة. ثم إن الحيوان الغير الناطــق لانحطاطه عن مرتبة الفوز بالقــوة النطقية التي بها توقف علــى حقيقة الكليات لا يستفيد بإدراك الغرض الخاص بالأمور الكلية. فلذلك صارت فيه القوة الشهوانية تشاكل القوة النباتية في نزاعها إلى هذا الغرض...

3 ـ في العشق الإنساني:

إن من شأن العاقل الولوع بالمنظر الحسن من الناس. وقد يعد ذلك منه في بعض الأحايين تظرفًا وفتوة. وهذا الشــأن إمــا أن يختص بالقوة الحيوانيــة، وإما أن يختص بحسب الشركة. لكنه لو كان مختصًّا بالقوة الحيوانية لما عده العقلاء تظرفًا وفتوة؛ إذ من الحق أن الشهوات الحيوانية إذا تناولها الإنسان تناولًا حيوانيًّا، فهو متعرض للنقيصة ومضر بالنفــس النطقية، ولا هو مما يختص بالنفس النطقية؛ إذ مقتضيات شــغلها هي

الكليات العقلية الأبدية لا الجزئيات الحسية الفاسدة؛ فإذن ذلك بحسب الشركة. وبيان ذلك بوجه آخر أن الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذة حيوانية، فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم، مثل الفرقة الزانية المتلوطة. وبالجملة، الأمة الفاسقة. ومهما أحب الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما أوضحناه، عدّ ذلك وسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخيرية، لولوعه بما هو أقرب في التأثير من المؤثر الأول والمعشوق المحض وأشبه بالأمور العالية الشريفة؛ وذلك مما يؤهله لأن يكون ظريفًا وفتى لطيفًا. ولذلك لا يكاد أهل الفطنة من الظرفاء والحكماء ممن لا يسلك طريقة المتعشقين يوجد خاليًا عن شغل قلبه بصورة حسنة إنسانية. وذلك أن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الإنسانية إذا وجد فائزًا بفضيلة اعتدال الصورة التي هي مستفادة من تقويم الطبيعة واعتدالها وظهور أثر إلهي فيها جدًّا استحق لأن ينتحل من ثمرة الفؤاد مخزونها ومن صفي صفاء الوداد أطيبه مكنونه ـ ولذلك قال النبي ﷺ: «**أطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه**» نصًّا منه أن حسن الصورة لا يوجد إلا عند جودة التركيب الطبيعي، وأن جودة الاعتدال والتركيب مما يفيد طيبًا في الشمائل وعذوبة في السجايا. وقد يوجد أيضًا واحد من الناس قبيح الصورة حسن الشمائل. وذلك لا يخلو من عذرين: إما أن يكون قبح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال في أول التركيب داخل بل بفساد عارض خارج، وإما أن يكون حسن الشمائل لا بحسب الطباع بل بحسب الاعتياد. وكذلك قد يوجد حسن الصورة قبيح الشمائل، وذلك أيضًا لا يخلو من عذرين: إما أن يكون قبح الشمائل عارضًا بعوارض في الطباع بعد استحكام التركيب، أو يكون ذلك لاعتياد قوي. وعشق الصورة الحسنة قد تتبعه أمور ثلاثة؛ (أحدها): حب معانقتها. (والثاني): حب تقبيلها. (والثالث): حب مباضعتها. فأما حب المباضعة، فمما يتعيّن عنده أن هذا العشق ليس إلا خاصًّا بالنفس الحيوانية، وأن حصتها فيه زائدة، وأنها لا على مقام الشريك بل المستخدم بل على مقام الآلة، وذلك قبيح جدًّا، بل لن يخلص العشق النطقي ما لم تنقمع القوة الحيوانية غاية الانقماع. ولذلك بالحري أن يتهم العاشق إذا راود معشوقة بهذه الحاجة اللهم إلا أن تكون هذه الحاجة منه بضرب نطقي؛ أعني أن قصد به توليد المثل، وذلك في الذكر محال وفي الأنثى المحرمة بالشرع قبيح، بل لا ينساغ ولا يستحسن إلا لرجل في امرأته أو في مملوكته. وأما المعانقة والتقبيل، فإذا كان الغرض فيهما هو التقارب والاتحاد ـ وذلك لأن النفس تود أن تنال معشوقها بحسها اللمسي ونيلها له بحسها البصري فتشتاق إلى معانقته وتنزع إلى أن يختلط نسيم مبدأ فاعلية نفسانية وهو القلب بنسيم مثلها في المعشوق فتشتاق إلى تقبيله ـ فليسا بمنكرين في ذاتهما، لكن استتباعهما بالعرض أمورًا شهوانية فاحشة توجب التوقي عنهما، إلا إذا تيقن من متوليهما خمود الشهوة والبراءة عن التهمة. ولذلك لم يستنكر تقبيل الأولاد، وإن كان مبدأه مزعجًا لتلك؛ إذ كان الغرض فيه التداني والاتحاد لا الهم بالفحش والفساد. فمن عشق هذا الضرب من العشق فهو فتى ظريف وهذا العشق تظرف ومروة.

[كل النفوس الإلهية عاشقة]

كل واحد من الأشياء الحقيقة الوجود إذا أدرك أو نال نيلًا من الخيرات، فإنه يعشقه بطباعه عشــق النفوس الحيوانية للصــور الجميلة، وأيضًا كل واحد من الأشــياء الحقيقة الوجود إذا أدرك إدراكًا حســيًّا أو عقليًّا واهتدى اهتداء طبيعيًّا إلى شيء مما يفيده منفعة في وجوده، فإنه يعشقه في طباعه، لا سيما إذا كان الشــيء مفيدًا له خاص الوجود، مثل عشــق الحيوان للغذاء والولدين للوالد. وأيضًا كل شيء إذا تحقق أن شيئًا من الموجودات يفيده التشــبه به والتقرب والاختصاص به زيادة فضيلة ومزية، فإنه يعشقه بطباعه عشق العامل لوليه. ثم النفوس الإلهية من البشرية والملكية لا يستحق إطلاق التأله عليها ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق؛ إذ من البين أن هذه النفوس لن توصف بالكمال إلا بعد الإحاطة بالمعقولات المعلولة، ولا طريق إلى تصور المعقولات المعلولة ما لم يتقدم عليها معرفة العلل الحقيقية وخاصة العلة الأولى (...) كما لا ســبيل إلى وجود المعقولات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل وخاصــة العلة الأولى. والعلة الأولى الخير المحض المطلق بذاته، وذلك لأنه كما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي وكل واحد مما له وجود فإن حقيقته لا تعرى عن خيرية. ثم الخيرية إما أن تكون مطلقة ذاتية أو مستفادة. فالعلة الأولى خير، وخيريته إما أن تكون ذاتية مطلقة أو مستفادة لكنها إن كانت مستفادة لم تخل من قسمين: إما أن يكون وجودها ضروريًّا في قوامه فيكون مفيدها علة لقوام العلة الأولى والعلة الأولى علة لها وهذا خلف، وإما أن يكــون غير ضروري في قوامه وهذا محال (...) وذلك لأنا إذا رفعنا هذه الخيرية عن ذاته فمن الواضح أن ذاته تبقى موجودة وموصوفة بالخيرية وتلك الخيرية إما أن تكون واجبة ذاتية أو مســتفادة، فإن كانت مســتفادة فقد تمادى الأمر إلى ما لا يتناهى وذلك محال، وإن كانت ذاتية فهو المطلوب. وأقول أيضًا: إنه من المحال أن تستفيد العلة الأولى خيرية غير ذاتية فيها. ولا ضرورية في قوامها. وذلك لأن العلة الأولى يجب أن يكون فائزًا في ذاته بكمــال الخيرية من أجل أن العلة الأولى إن لم يكن في ذاته مســتوفيًا لجميع الخيرات التي هي بالإضافة إليه حقيقة بإطلاق سمة الخيرية عليها ولها إمكان وجود فهو مســتفيدها من غيره ولا غير له إلا معلولاتها؛ فإذن مفيده معلوله ومعلوله لا خير له وفيه ومنه إلا مســتفادًا عنه. فــإذن معلوله إن أفاده خيريــة فإنما يفيده خيرية مستفادة عنه، لكن الخيرية المستفادة من العلة الأولى إنما هي من المستفيد؛ فإذن هذه الخيرية ليســت في العلة الأولى بل في المســتفيد. وقد قيل: إنها في الأولى وذلك خلف. والعلة الأولى لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وذلك لأن الكمال الذي بإزاء ذلك النقص إما أن يكون وجوده غير ممكن فلا يكــون إذن بإزائه نقص إذ النقص هو عدم الكمال الممكن الوجود، وإما أن يكون وجوده ممكنًا ثم الشــيء الذي ليس في شــيء ما إذا تصور إمكانه تصور معه علة تحصيله في الشيء الذي هو ممكن فيه، وقد قلنا: إنه لا علة للعلة الأولى في كماله ولا بوجه من الوجــوه؛ فإذن هذا الكمال الممكن ليس بممكن فيه، وإذن ليس بإزائه نقص، فإن العلة الأولى مستوفية لجميع ما هو خيرات بالإضافة إليها. وان الخيرات العالية

التي هي خيرات من جميع الوجوه لا بالإضافة وهي الخيــرات التي بالإضافة إليها خيرات مستوفاة لها، فقد اتضح أن العلة الأولى مستوفية لجميع الخيرية التي هي بالإضافة إليها خيرية وليس لها إمكان وجود. فقد اتضح أن العلة الأولى خير في ذاتها وبالإضافة إلى سائر الموجودات أيضًا إذ هي الســبب الأول لقوامها وبقائها على أخص وجوداتها واشتياقها إلى كمالاتها؛ فإذن العلة الأولى خير مطلق في جميع الوجود. وقد كان اتضح أن من أدرك خيرًا فإنه بطباعه يعشــقه. فقد اتضح أن العلة الأولى معشــوقة للنفوس المتألهــة. وأيضًا فإن النفوس البشرية والملكية لما كانت كمالاتها بأن تتصور المعقولات على ما هي عليها بحسب طاقتها تشبهًا بذات الخير المطلق وأن تصدر عنها أفاعيل هي عندها وبالإضافة إليها عادلة كالفضائل البشــرية وكتحريك النفوس الملكيــة للجواهر العلوية توخيًا لاســتبقاء الكون والفساد تشبهًا بذات الخير المطلق وإنما تأتي هذه التشبهات لتحوز بها القرب من الخير المطلق ولتستفيد بالتقرب منه الفضيلة والكمال، وأن ذلك بتوفيقه وهي متصورة لذلك منه، وقد قلنا: إن مثل هذا عاشق للمتقرب منه، فواجب على ما أوضحناه سالفًا أن يكون الخير المطلق معشــوقًا لها؛ أعني لجملة النفوس المتألهة. وأيضًا فإن الخير المطلق لا شك أنه سبب لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة ولكمالاتها فيها إذ كمالها إنما هو بأن تكون صورًا عقلية قائمة بذواتها وأنها لن تكون كذلك إلا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني منه، وقد قلنا: إن مثل هذا عاشــق لمثل هذا السبب، فبين على ما أوضحناه سابقًا أن الخير المطلق معشوق لها؛ أعني لجملة النفوس المتألّهة. وهذا العشق فيها غير مزائل البتة، وذلك لأنها لا تخلو من حالتي الكمال والاســتعداد. وقد أوضحنا ضرورة وجود هذا العشــق فيها حالة كمالها. وأما حالة استعدادها، فلن توجد إلا في النفوس البشرية دون الملكية لفوز الملكية بالكمال ما وجدت، وقد وجدت وهي ـ أعني النفوس البشــرية ـ بحالة الاستعداد لها شوق غريزي إلى معرفة المعقــولات التي هي كمالها وخاصة ما هو أقيد فيه للكمال عند تصوره وأهدى إلى تصور ما ســواه ـ وهذه صفة المعقول الأول الذي هو علة لكون كل معقول سواه معقولًا فــي النفوس وموجودًا في الأعيان. ولا محالة أن لها عشــقًا غريزيًّا في ذاتها للحق المطلق أولًا ولسائر المعقولات ثانيًا، وإلا فوجودها على استعدادها الخاص بكمالها معطل. فإذن؛ المعشوق الحق للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض.

[الخلاصة]

نريد أن نوضح في هذا الفصل أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقًا غريزيًّا، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه، إلا أن قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت، وأن غاية القربى منه هو قبول لتجليه علــى الحقيقة؛ أعني على أكمل ما في الإمكان ـ وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد، وأنه لوجوده عاشق أن ينال تجليه، وأن وجود الأشياء بتجليه، فنقول: لما كان في كل واحد من الموجودات عشــق غريزي لكماله وإنما ذلك لأن كماله معنى به تحصل لــه خيريته، فَبَيِّنٌ أن المعنى الذي به يحصل للشــيء خيريته حيث ما توجد وكيف ما توجد أوجب أن يكون ذلك الشيء معشوقًا لمستفيد الخيرية، ثم لا يوجد

شيء أكمل وأولى بذلك من العلة الأولى في جميع الأشياء، فهو إذن معشوق لجميع الأشياء. وكون أكثر الأشياء غير عارف به لا ينفي وجود عشقه الغريزي في هذه الأشياء لكمالاتها. والخيــر الأول بذاته ظاهر متجــل لجميع الموجــودات، ولو كان ذاتــه محتجبًا عن جميع الموجودات بذاته غير متجل لها لما عرف ولا نيــل منه بتة، ولو كان ذلك في ذاته بتأثير الغير لوجب أن يكون في ذاته المتعالية عن قبــول الغير تأثير للغير وذلك خلف. بل ذاته بذاته متجل ولأجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه يحتجب؛ فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبيــن. والحجاب هــو القصور والضعف والنقــص وليس تجليــه إلا حقيقة ذاته إذ لا يتجلى بذاته فــي ذاته إلا هو صريح ذاته كما أوضحه الإلهيــون. فذاته الكريم متجل ـ ولذلك ربما ســماه الفلاســفة صورة العقل. فأول قابل لتجليه هو الملك الإلهي الموســوم بالعقل الكلي، فإن جوهره ينال تجليه نحو الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هو مثاله. ويقرب من هــذا المعنى ما قيل: إن العقل الفعال مثالــه، فاحترز أن تقول مثله وذلك هو الواجب الحق، فإن كل منفعل عن ســبب قريب فإنما ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه، وذلك بَيِّن بالاســتقراء. فإن الحرارة النارية إنما تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة. وكذلك سائر القوى من الكيفيات. فالنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها وهو الصورة المعقولة. والسيف إنما يقطع بأن يضع في المنفعل عنه مثاله وهو شكله. والمسنّ إنما يحدّد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما ماسّه وهو استواء الأجزاء وملاستها (...) إن العقل الفعال يقبل التجلي بغير توسط، وهو بإدراكه لذاته ولسائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك أن الأشياء التي تتصور المعقــولات بلا رؤية واســتعانة بحس أو بتخيــل إنما تعقــل الأمور المتأخــرة بالمقدمات والمعلولات بالعلل والرذيلة بالشريفة ثم تناله النفوس الإلهية بلا توسط أيضًا عند النيل وإن كان بتوســط إعانة العقل الفعال عند الإخراج من القوة إلى الفعل وإعطائه القوة على التصور وإمســاك المتصــور والطمأنينة إليه. ثم تنالــه القوة الحيوانية ثــم النباتية ثم الطبيعية. وكل واحد مما تناله فبشوقها ما نالته منه إلى التشبه به بطاقتها، فإن الأجرام الطبيعية إنما تتحرك حركاتها الطبيعية تشبهًا به في غايتها وهو البقاء على أخص الأحوال؛ أعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وإن لم تتشبه في مبادئ هذه الغاية وهي الحركة وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية إنما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشــبهًا به في غايتها وهي إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها، وإن لم تتشبه به في مبدأ هذه الغايات كالجماع والتغذي. وكذلك النفوس البشــرية إنما تفعل أفاعيلها العقلية والعمالية الخيرية تشبهًا في غاياتها وهي كونها عادلة عاقلة، وإن لم يكن تشبه به أيضًا في مبادئ هذه الغايات كالتعلم وما شــاكله. والنفوس الإلهية الملكية إنمــا تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشــبهًا به أيضًا في إبقاء الكون والفســاد والحرث والنسل. والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية والطبيعية والبشــرية متشــبهة به في غايات أفاعيلها دون مباديها لأن مباديهــا إنما هــي أحوال اســتعدادية قويــة والخير المطلــق منزه عن مخالطــة الأحوال

الاســتعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية والعلة الأولى هي الموصــوف بالكمال الفعلي المطلق، فجاز أن تتشبه في الكمالات الغائية وامتنع أن تتشبه بها في الاستعدادات المبدئية. وأما النفوس الملكية فإنها فائزة في صور ذاتها بالتشبه به فوزًا أبديًّا عريًّا عن القوة إذ هي عاقلة له أبدًا وعاشــقة له لما تعقله منه أبدًا ومتشــبهة به لما تعشــقه منه أبدًا وولوعها بإدراكه وتصــوره اللذين هما أفضل إدراك وتصور يكاد يشــغلها عــن إدراك دونه وتصور ما سواه من المعقولات لأن معرفته بالحقيقة تعود بمعرفة سائر الموجودات وكأنها تتصوره قصدًا وولوعًا وتتصور ما سواه تبعًا. وإذا كان لولا تجلي الخير المطلق لما نيل منه ولو لم ينل منه لم يكن موجود، فلولا تجليه لــم يكن وجود، فتجليه علة كل وجود. وإذ هو بوجوده عاشق لوجود معلولاته، فهو عاشق لنيل تجليه. وإذ عشقه الأفضل، فنيله لفضله هو الأفضل. فإذا معشــوقه الحقيقي في أن ينال تجليه وهو حقيقة نيل النفوس المتألهة له. ولذلك قد يجوز أنها معشوقاته (...) وإذ الحكمة لا تجوّز إهمال ما هو فاضل في وجوده بوجه ما وإن لم يكن في غاية الفضل، فإذا الخير المطلق قد يعشــق لحكمته أن تنال منه نيلًا وأن لم تبلغ كمال الدرجة فيه. فإذا الملك الأعظم رضاه أن يشبه به والملوك الفانية سخطها على من يشبه بها لأن ما يرام من التشــبه من الملك الأعظم لا يؤتى على غايته وما يرام من التشبه من الملوك الفانية قد يؤتى على مبلغه».

ابن سينا: رسالة في العشق

الرد على ابن سينا: ملا صدرا والمسلك الأنيق في إثبات التعاشق بين كائنات الكون

ينطلق ملا صدرا من فكرة تتعلق بتصوره للوجود:

«لكل ناقص عشق وشوق غريزي يلقى إليه من ما فوقه أودعهما الباري في ذاته لينتظم العالم... ومن هنا سلكنا مسلكًا أنيقًا في إثبات الغايات العقلية العلوية للحركات والأشواق الطبيعية والنفسانية» (ملا صدرا: رسالة شــواهد الربوبية). وتأسيسًا على هذه المقدمة، يبني تصوره للعشق.

يدافع ملا صدرا الشــيرازي عن فكرة أن العشق حاكم للكون ناظم الإنسان باللّه: كل شيء يحكمه ناموس العشق:

«فصل في الإشارة إلى صفة العشق والشّوق:

اعلم أنّ هذه الصّفة الجليلة بالقياس إليه ســبحانه، وإن أنكرها الخائضون في عالم الأجســام الراتعون في مراتع الدّواب والأنعام، كبعض المنتسبين إلى علم الكلام، إلّا أنّ الأنبياء والأولياء (صلــوات اللّه عليهم من الملك المتعال) والعلمــاء المرتفعين عن مزابل الجهّال جعلوها كعبة الآمال ووسيلة المقاصد وقبلة جميع الأعمال.

ولهذا ترى شريعة سيّد المرسلين وخاتم الأصفياء (عليه وآله سلام اللّه الحقّ المبين) مشــتملة على ذكر المحبّة والعشــق في مواضع كثيرة من آيات وأحاديــث عديدة. وكلمات

العلماء والفضلاء مــن ذوي الاعتبار وأولي الأبصار، محتوية على وصف العشّــاق الإلهيّين والوالهين المشتاقين إلى جمال ربّ العالمين والهائمين في عظمة أوّل الأوّلين. والحكماء [المتعالون] (قدّس اللّه أسرارهم وأنوارهم) حكموا بسريان محبّة اللّه في جميع الموجودات حتّى الجماد والنّبات بالحجّة والبرهان، وأحكموا القول بأنّ مبدأ جميع الحركات والسّكنات في العاليات والسّــافلات من الفلكيّات والأرضيّات هو عشــق الواحد الأحد والشّــوق إلى المعبود الصّمد.

وأمّا الهائمون في مهوى الجهلات والتّائهون في تيه الغفلات المشتغلون باكتساب حطام عالم الأجســام وجمع ثمار الأشــباح وأكمام الأجرام، فهم حيث لا يقصدون في عباداتهم وحركاتهم ـ لغاية بلاهتهم ـ إلّا مستلذّات الآخرة ومشتهياتها، لكونها أدوم وألذّ وأشهى ممّا يجدون في الدّنيا، فليس من شــأنهم الوصول إلى عشق المولى والانخراط في سلك عباده الّذين لا يكدّرون برجاء جنّة وخوف جحيم منبع عشق معبودهم الفائض من رشحات نعيمه عين تسنيم. فهم في واد، وهؤلاء في واد (...).

وتوضيح هذا المرام، على الوجه الّذي يناســب طباع ذوي الأفهام، هو أنّ غاية تكوّن الكائنات وثمرة وجود الممكنات ليس إلّا معرفة الحقّ الأوّل، كما تطابق عليه العقل والنّقل. فما من موجود إلّا وهو واقع فــي درجة من درجات القوّة والضّعــف بالقياس إلى نيل هذه الغاية الّتي ارتكزت في طباع الكلّ، وإن لم يكن مشعورًا بها في بعض الخلائق، بل أنكرها بعــض النّاس خاصّــة: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإســراء: 44]. فالواجب الحقّ (ســبحانه) بحكمته البالغة ســلّط على جميع الموجودات، بحسب طبائعها، عشــقًا وشــوقًا إلى الخير الحقيقي واللّذة القصوى والغبطة العليا، على قدر ما يمكن أن يفاض على كلّ واحد منها من منبع الوجود ويسع له إناء قابليّته لعين الكمال والجود.

وإنّما ارتكــز ذلك في جميع الطّبــاع وغرّز في جبلّــة الأنواع، ليكــون حفظًا وإدامة للموجود، وطلبا وحركة منه إلى المفقود، لينتظم دار الوجود ويدوم السّعي والطّلب للحقّ المعبود. فكلّ شيء ـ ســواء كان كاملًا أو ناقصًا ـ فله عشق جبلّي أو شوق غريزيّ وحركة ذاتيّة إلى طلب الحقّ، طبعًا أو إرادة، به قامت السّماوات واستقرّت الأرضون. والسّماء في حركتها والأرض في سكونها لسيّان في أنّ الغاية فيهما والمقصد في السّير والسّكون لهما ليس إلّا جاعل الأرض والسّــماء والتّقرّب إلى مبدع الأشياء، كما أشار إليه بقوله: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11]. فعلم ممّا ذكر أنّ لجميع الأشــياء عبادة ذاتيّة وعبوديّة خاصّة بوجــه من الوجوه، وتبديل صفة نقص بصفــة الكمال بصالح من الأعمال وصحيح من الحركات والأفعال.

وأما المسمّى بـ«الإنسان» فله شأن آخر وخصوصيّة يخصّ بها من بين سائر الأنواع من عالــم الإمكان. وذلك لأنّه قد صحبته دواعي وهم وخيــال يعارضان عقله وذاته، وصادفته صوارف قوى شهوة وغضب يزاحمان له في سلوكه الّذي جبّل عليه في الأزل وفطر عليه في

العهد الأوّل الّذي له مع الحقّ. فاحتاج لما ذكرنا إلى هداية متفضّلة وإمداد لطف خارج عمّا في ذاته. ولهذا فضّل اللّه عليه فضلًا عظيمًا، وأرسل إليه رسولًا منذرًا، وأنزل عليه كتابًا مبينًا، لئلّا يقع سدى كباقي الحيوانات أسيرًا في أيدي الشّهوات عاجزًا مضطرًّا عند تزاحم القوى والآلات، ويتذكّر لأجل الهداية والتّعليم ما ربّما نسيه من العهد القديم وسها عند تعارض المزاحمات عشق معبوده العليم الحكيم.

فصل في توضيح القول بأنّ مبدأ الأعمال الصّالحة في الإنسان هو عشق البارئ سبحانه والشّوق إلى لقائه.

اعلم ـ وفّقك اللّه (تعالى) لمرضاته ـ أنّ محبّة البارئ (تعالى) والشّوق إلى لقائه، وإن عمّت لجميع الموجودات حتّى الجماد والنّبات، إلّا أنّ هذا الشأن في بعضها بتوسّط بعض آخر على ترتيب ونسق بين العالي والسّافل والشّريف والخسيس. فالكلّ مترتّبة، بعضها غاية لبعض وبعضها مقصود عن بعض، إلى أن ينتهي إلى الغاية القصوى والمقصود الأعلى. فالجماد وإن كان طالبًا للحقّ (تعالى)، لكن بتوسّط طلبه للنّبات وطلب النّبات للحيوان وطلب الحيوان للإنسان وطلب الإنسان النّاقص بالإضافة للإنسان الكامل، وهكذا الأكمل فالأكمل والأشرف فالأشرف، إلى أن ينتهي إلى طلب الغاية القصوى. وهذا التّدرّج في الاستكمال والتّجدّد في طلب المبدأ الفعّال معلوم مشاهد في الكائنات لأجل مشاهدة كون بعض منها غذاء للبعض ومعدًّا لكونه آلة له في طلب الكمال وخادمًا يخدمه في مراتب الفعل والانفعال.

فكلّ من الكائنات مسخّر لعشق مرغوب إليه مخصوص، مقيّد بشوق مقصود خاصّ؛ إلّا آخر مراتب الإنسان، فإنّ مطلوبه ليس أمرًا سفليًّا، ومرغوبه ليس محبوبًا دنيًّا. فهو ثمرة الإيجاد من بين الموجودات المتسلسلة إلى جهة المعاد. فلا محالة يجب أن يكون له طلب الحقّ والتّقرّب إليه، دون من سواه، فيكون حركاته وعباداته منحصرة نحو القصد إليه والتّقرّب من دون غيره من الأشياء؛ والعمل الصّالح عبارة عمّا يقصد الحقّ الأوّل (سبحانه) فيه وبه، دون شيء آخر، كطلب منزلة من منازل الدّنيا أو الآخرة؛ وهو لا يتصوّر إلّا ممّن أحبّ اللّه (تعالى) بالحقيقة. فيكون الحقّ الأوّل جزاء عمله وغاية سعيه. وهذا الشّخص لا بدّ وأن يميت شهوته عن غير الحقّ ـ أيّ غير كان ـ ويبطل رغبته عن ما سوى اللّه ـ أيّ سوى ـ ولو كان نفسه وذاته. فكان هذا السّالك قتل نفسه في سبيل اللّه وجاهد في اللّه حقّ جهاده؛ فصار الحقّ عوضًا له عن ذاته ودية له عن جناية وقعت منه على نفسه، كما أشير إلى هذا المعنى في الحديث القدسي.

فقد علم أنّ كلّ حركة وكلّ عبادة ليس الباعث إيّاه عشق البارئ والشّوق إليه، فهي ناقصة بتراء، لا تؤدّي إلى غاية حقيقيّة، بل إلى غاية وهميّة أو خياليّة أو ظنيّة؛ وشيء منها لا يغني من الحقّ شيئًا، كما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: 36]».

«اعلم أنّ من تمّت محبّتــه للّٰه تعالى وخلص حبّه، لم يكن حركاته وعباداته مشــوبة بغرض نفسانيّ. وهذا لا يتصوّر إلّا باكتساب المعارف الرّبّانيّة والحقائق الإلهيّة. وهي ممّا لا يتيسّر لأحد اقتناصها إلّا بانقطاع قويّ عن استحلاء نظر الخلق وانفصال تامّ عن عادات أهل الزّمان. وهذا أيضًا يتوقّف بوجه ما على العرفان الذّوقيّ. فإنّ من لم يدرك طعم حلاوة المعارف الإلهيّة، لا يمكنه الإخلاص في النّيّات ولا ينقطع عن قلبه بالكلّية حبّ الشّهوات. حتّى أنّ العابد الورع، مع غاية عبادته العمليّة ورياضاته البدنيّة، إذا لم يكن عنده المعارف اليقينيّة ولم يكن ســعيه مشــفوعًا بالعلوم الإلهيّة الّتي لا يتعلّق بكيفيّة عمل، لا يتيسّر له إخلاص النيّة الإلهيّة عند اســتعماله الأوضاع الشّــرعيّة؛ وهو المقصــود الأصلي والغرض الطّبيعي من خلقة الإنسان.

قال الشّيخ الرّئيس في بعض رسائله: «وليت شــعري كيف يتشوّقون إلى الدّار الآخرة والمبدع الأوّل، وما عرفوهما إلّا بالتّوهّم؟».

فيجب أن لا يتوانى عن اكتســاب المعارف اليقينيّة من أراد أن يكون شراب محبّته للّٰه صافيًا عن الكدورات ويتيسّر له إخلاص النيّة الإلهيّة. وإلّا، فلا يخلو من شائبة طاعة النّفس وخدمة الهوى والشّرك الخفيّ.

ومن امتزج بحبّه حبّ غير اللّٰه، تنعّم في الآخرة بقدر حبّه؛ إذ يمزج شــرابه بقدر من شراب المقرّبين (...) فكلّما كان محبّة العبد للّٰه أخلص وعبوديّته وافتقاره له أشدّ وفناء وجه وجوده في وجه وجود الحقّ أقوى، كان شراب نعيمه في الآخرة أصفى.

فمن كان حبّه للّٰه وطاعته برجائه لنعيم الجنّة والحور والقصور، مكّن من الجنّة، ليتبوّأ منها حيث يشاء، فيلعب مع الولدان ويتمتّع بالنّسوان. ومن كان مقصده ربّ العالمين، أنزل ﴿ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ [القمــر: 55]. فالأبرار يرتعون في البســتان ويتنعّمون في الجنان مع الحور والولدان؛ والمقرّبون ـ حيث لا يقصدون من الدّار إلّا ربّ الدّار ـ يلازمون للحضرة الإلهيّة عاكفون بطرفهم حول جنابه، يستحقرون نعيم الجنان بالإضافة إلى خالق الجنّة والرّضوان.

فالجرمانيّون [مشتقة من «الجرم»؛ بمعنى الجسم] المتعلّقون بأبدانهم ـ سواء كانوا مطيعين أو عاصين ـ عن شهود الجمال والجلال لمعزولون، وبقضاء شهوة البطن والفرج ـ إمّا في الدّنيا أو في الآخرة ـ لجهلهم وبلاهتهم مشغولون. والعلماء باللّٰه المجرّدون عن أدناس البشــريّة، في عشــق جلال الأزل مســتغرقون، وفي ســلك ملائكــة اللّٰه العقليّين والمهيّمين منخرطون.

ومن علامات المحبّة للّٰه أن يكون المحبّ في حبّه متضائلًا تحت الهيبة والتّعظيم. ومن توهّم أنّ الحبّ ينافي الخوف، فقد أخطأ؛ حيث لم يفرق بين الخوف من السّخط والعقاب والخوف من شدّة نور العظمة والجلال الّذي يغلب سلطانه على العقول والألباب ويدهش عنه بصائر القلوب والأبصار، كما يدهش عن نور الشّمس عيون الخفافيش ضحوة النّهار.

ثـمّ لخصوص المحبّين أنواع مخـاوف في مقام المحبّة ليسـت لغيرهم تلك الأنواع؛ وبعض مخاوفهم أشدّ من بعض. وأشـدّ الجميع خوف الإبعاد، ثمّ خوف الحجاب، ثمّ خوف الإعراض، ثمّ خـوف العقاب. وإنّما عظم خوف البعد في حقّ مـن ألف قلبه القرب وذاقه وتنعّم به (...).

ثمّ بعد تلك المخاوف خوف الوقوف وسلب المزيد كما وقع للظّاهريّين وليس لدرجات القرب نهاية.

فحقّ السّالك المجتهد أن لا يقف في حدّ لا يزداد فيه قربًا، بأن يقول: إنّي قد أحطت من العلوم الكشفيّة بما تنوّر بها قلبي واكتسبت من الأخلاق الحسنة ما قد تهذّب بها عقلي؛ وأنّ لنفسي عليّ حقًّا. فهذه خطرة ما أفلح من اغترّ بها (...).

واعلم أنّ هذا الوقوف الّذي يخاف منه العباد نوع عقوبة: أمّا في حقّ عامّة أهل الإيمان وأوسـاط العلماء فسلب لذيذ المناجاة عن قلوبهم بسبب الشّـهوات (...) وأمّا في حقّ أهل الخصوص والمكاشـفين، فسـلب المزيد على حالهم إذا فشـت منهم الدّعوى وظهر فيهم الرّكون إلى مبادئ اللّطف، وذلك هو المكر الخفيّ الّذي لا يأمن منه ذوو الأقدام الرّاسخة. ثمّ خوف السّلوّ عنه. فإنّ المحبّ يلازمه الشّـوق والطّلب؛ فيجب عليه أن لا يغترّ عن طلب المزيد ولا يتسلّى إلّا بلطف جديد. فإن تسلّى، كان ذلك سبب وقوفه أو سبب رجعه. والسّلوّ يدخل عليه من حيث لا يشعر، كما قد يدخل الحبّ عليه من حيث لا يشعر. فهذه التّقليبات لها أسباب خفيّة سماويّة ليس في قوّة البشر الاطّلاع عليها، إلّا من أيّده الله. وإذا أراد الله المكر به واستدراجه، أخفى عنه ما ورد عليه من السّـلوّ؛ فيقف مع الرّجاء أو يغترّ بحسن الظّن أو يغلبه الغفلة والهوى والنّسـيان. وكلّ ذلك من جنود الشّيطان الّتي قد تغلب جنود الملائكة من العلم والعقل والذّكر والبيان.

قال بعض الأفاضل: وكما أنّ من أوصاف الله ما يظهر فيقتضي الهيجان، وهي أوصاف اللّطـف والرّحمة والحكمة؛ فمن أوصافه ما يلوح فيورث السّـلوّ، كأوصـاف القهر والعزّة والاستغناء. وربّما لم يكن ذلك من مقدّمات المكر والشّقاء والحرمان.

ومن علاماتهم كتمان المحبّة واجتناب الدّعوى والتّبـرّؤ من إظهار الوجود والمحبّة، تعظيمًا للمحبوب وإجلالًا وهيبة منه وغيرة على سرّه. فإنّ الحبّ سرّ من أسرار الله في قلوب عباده، وهم مختفون في حجب الكتمان عن عيون أهل البعد. وقد قال بعض العارفين: «أكثر النّاس بعدًا أكثرهم به إشـارة»، كأنّه يكثر التّعريض به في كلّ شيء ويظهر التّصنّع بذكره عند كلّ أحد؛ فهو ممقوت عند المحبّين والعلماء بالله ﷻ، كما يشـاهد من متقشّفي هذا الأوان المتظاهرين بالتّصوف والعرفان».

ملا صدرا: كسر أصنام الجاهلية

ملا صدرا في نقده لابن سينا: في عشق الكائنات

نقد الملا صدرا الشيرازي تحفظ ابن سينا من وصف علاقة بعض الموجودات ببعضها عشقًا، وإطلاق وصف «العشق» على كل موجود موجود بدليل وجداني لا عقلي:

«كما أن المبدأ الأول غاية الأشياء بالمعنى المذكور، فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها؛ فلكل منها عشــق وشــوق إليه ـ إراديًّا كان أو طبيعيًّا. والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشــوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم. فالكائنات بأســرها كالمبدعات على اغتراف شوق من هذا البحر الخضيم واعتراف مقر بوحدانية الحق القديم: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: 148] يحن إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها؛ وإليها الإشارة في الصحيفة الإلهية بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: 44].

وبيان ذلك أن كل واحد من الهويات المدبرة والإنيات الصورية لما كان بطبعه نازعًا إلى كماله الذي هو خيرية هويته المســتفادة عن ما هو الخير الأول، نافرًا عن النقص الخاص به الذي هو شــريته المنبعثة من الهيولى والأعدام، تحقــق أن لكل واحد منها توقانًا طبيعيًّا وعشقًا غريزيًّا إلى الخير. فالخير لذاته معشوق، فلولا أن الخيرية بذاتها معشــوقة، لما توخته الطبائع، وما اقتصــرت الهمم على إيثارها فــي جميع التصرفات. والخير بالحقيقة مبدأ هذا العشــق له والشــوق إليه عند بينونته ـ إن كان مما يباين ـ والتأحد به عند وجــوده، فإن كل واحد من الموجودات يستحســن ما يلائمه وينزع إليه مفقودًا. فالخير عاشق للخير: إما الخاص به إذا كان من الخيرات الخالصة الإمكانية، أو المطلق وهو الخير الواجبي والوجود الصرف الذي لا يصحبه شوب شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة.

وعلة العشق هو ما نيل أو سينال من المعشوق. وكلما زادت الخيرية واشتد الوجود، زاد اســتحقاق المعشــوقية وزادت العاشــقية للخير. لكن الموجود المقدس عن شــوب القوة والإمكان؛ إذ هو الغاية في الخيرية. فهو الغاية في المعشــوقية والغاية في العاشقية. فإذًا عشقه له أكمل عشق وأوفاه. والصفات الإلهية ـ على ما ستعلم ـ لما لم يتمايز عن الذات، فإذًا فالعشق هناك صريح الذات والوجود.

وسائر الموجودات إما أن يكون وجودها عين عشقها أو متسببًا عنه. فأعظم الممكنات عشقًا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الإلهي بغير وسط وبلا روية واستعانة بحس أو تخيل، وهي الفاعلة للأمور المتأخرة الســافلة بالمقدمة العالية وللخسيسة بالشريفة؛ ثم النفوس العالية الإلهية بتوســط العقل الفعال عند إخراجها من القوة إلى الفعل وإعطائها القوة على التصور والتمثل وإمساك المتمثل فيها والطمأنينة إليه؛ وبعدها القوى الحيوانية؛ ثم النباتية. فلكل واحدة منها عبادة إلهية يصلح لها ويليق بها، وتشبه بقدر الإمكان بمبدئها الأعلى وحكاية عن تدبيرها للأشياء.

وبالجملة المقصود أن الأشياء جميعًا سواء كانت عقولًا أو نفوسًا أو أجرامًا فلكية أو عنصرية لها تشبه بالمبدأ الأعلى وعشق طبيعي وشوق غريزي إلى طاعة العلة الأولى ودين فطري ومذهب جبلي في الحركة نحوها والدوران عليها (...) وبهذا ظهر سر قولهم لو لا عشق العالي لانطمس السافل»... كما أشار إليه المعلم الثاني أبو نصر في الفصوص بقوله: «صلت السماء بدورانها والأرض برجحانها كيف ولا شيء إلا ونجد فيه شوقًا إلى محبوب وتحننًا إلى مرغوب طبعًا وإرادة»».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء الثاني

«اعلم أن الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالًا، وركز في ذاته عشقًا وشوقًا إلى ذلك الكمال وحركة إلى تتميمه. فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات. ولغيرها من أعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق إرادي بحسبه أو طبيعي بحسبه، على تفاوت درجات كل منهما، ثم حركة تناسب ذلك الميل: إما نفسانية أو جسمانية، والجسمانية إما كيفية كما في المركبات الطبيعية، أو كمية كما في الحيوان والنبات خاصة، أو وضعية كما في الأفلاك، أو أينية كما في العناصر.

والبرهان على ذلك: إنك قد علمت أن الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ، ومقابله ـ وهو العدم ـ شر وكريه ومهروب عنه. وعلمت أن الوجود نوع واحد بسيط في ذاته لا اختلاف فيه، إلا أن له حدودًا ودرجات، وهي منشأ اختلاف ماهيات الممكنات وأجناسها وفصولها. فالوجود في نفسه لا يتفاوت إلا بالأكمل والأنقص والأشد والأضعف. وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهي الشدة في الكمال. ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فائض منه، وله نقص بحسب حده في المعلولية. فإن حقيقة الوجود بما هي حقيقة لا يقتضي النقص ولا التناهي والتجدد؛ إذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي القوة والقدرة. فقد ثبت أن النقص والتناهي من لوازم المعلولية؛ إذ المعلول لا يمكن أن يساوي علته في رتبة الوجود وإلا لم يكن أحدهما بالعلية أولى من الآخر.

فإذن، كل ما لم يكن معلولًا لشيء ـ كالواجب تعالى ـ فلا نقص فيه أصلًا، لكونه محض حقيقة الوجود والخير. فهو أعظم الأشياء بهجة ومحبة لذاته وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هي خيرات. وكل ما كانت المعلولية فيه أكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض أكثر فهو أنقص، وكل ما هو أقرب منه تعالى فهو أكمل وأتم.

فإذا ثبت هذا، فلا يخلو شيء من الموجودات عن نصيب من المحبة الإلهية والعشق الإلهي والعناية الربانية. ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك. فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود، نافر عن العدم والنقص. وكلما هو مطلوب، فإنما يمكن حفظه وإدامته بما هو تمامه وكماله. فالمعلول لا يدوم إلا بعلته، لكونها كماله وتمامه، والحرارة لا تحفظ ولا تدوم إلا بحرارة أقوى منها، والنور لا يكمل إلا بنور أقوى منه، والعلم الناقص الظني

لا يتم حتى يصير يقينًا دائمًا لا يزول إلا ببرهان عقلي. فكل وجود ناقص لا يصير كاملًا إلا بما هو أقــوى منه، وهو علته ومديم ذاتــه، ومحقق هويته. فالهيولــى لا تتم إلا بصورتها، والصورة لا تتم إلا بمصورها، والحس لا يتم إلا بالنفس، والنفس لا تتم إلا بالعقل، والعقل لا يبقــى إلا بواجب الوجــود. فإذن، كل ناقص يتنفــر عن نقصه، وينزع منــه إلى كماله، ويتمسك به عند نيله. فيكون كل شــيء لا محالة عاشقًا لكماله، مشــتاقًا إليه عند فقده. فالعشق حاصل للشيء دائمًا سواء في حال وجود كماله أو في حال فقد ذلك الكمال.

وأما الاشتياق والميل، فإنما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال. ولذلك كان العشق ساريًا في جميع الموجودات، والشوق غير ســار في الجميع، بل يختص بما يتصور في حقه الفقد. ونحن قد بيَّنا مرارًا أن الحياة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها؛ لأنا بيَّنا أن الوجــود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة والحياة. وكما لا يتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقًا، فكذا لا يتصور موجود لا يكون له علم وفعل. وكل ما يعلم ويفعل ـ بأي وجه كانا ـ فله حياة. فالكل إذن حي عند العرفاء، إلا أن الجمهور إذا أطلق الحيوان، فهموا منه ما له حس ظاهر وحركة إرادية من مكان إلى مكان.

فإذا ثبت أن كل موجود سواء كان بســيطًا أو مركبًا فله حياة وشعور، فلا محالة له عشق وشوق. فإذا نظرت في الموجودات ودرجاتها في الوجود وتأملتها، وجدتها إما كاملة من كل وجه في نفس الأمر أو ناقصة بوجه من الوجوه. والكامل من كل وجه إما أن يكون كماله بنفســه مع قطع النظر عما هو وراءه حتى يكون نفسه وكماله شيئًا واحدًا من غير تغاير لا في الذات ولا في الاعتبار، أو يكون كماله بما وراءه. فالأول: هو الواجب الوجود، والثاني: هو الــذوات العقلية. فهذا النمط من الموجود الكامل بقســميه غير منفك عن العشق والعشق عين ذاته، أما الواجب فهو عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته ولما سوى ذاته. وأما الذوات العقلية فعاشــقة له لا لذواتهم إلا من حيث كونهــا آثارًا له تعالى. فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للأول، كما أن نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الأحدية. فبالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذو مراتب بعضها محيط بالبعض: ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌ﴾ [البروج: 20].

وأما القســم الثاني، فهو إما مكتف بذاته وبعلة ذاته في خروجــه من حد نقصه إلى كماله، أو ليس كذلــك. والأول هو النفوس الفلكية؛ فهي واجدة للكمال من وجه، فاقدة له من وجه. فلها العشق والشوق على الاتصال، فلها لذة المواصلة وألم المفارقة. ولما لم تكن لذتها تختص بوقت وألمهــا بوقت آخر، بل لهــا ألم ممزوج بلذة، ولأنــه منبعث عن وجد العشق، فيكون ألمًا لذيذًا؛ ولذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في أشواقها إلى كمالاتها العقلية ومعاشيقها الروحانية تشبيهًا بعيدًا بحال من به حكة ودغدغة.

والثاني: إما أن يكون ناقصًا من كل جهة، أو من جهة دون أخرى. والثاني من الثاني: إما أن يكون كماله في أصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها، فهو أخس

الأنواع الجسمانية كالعناصر الأربعة المتضادة لنقص جوهرها، أو يكون كماله بأمر زائد على مجرد الطبيعة الجسمية. فالقسم الأول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب، أو عند التركيب يزول تضادها ويقبل ضربًا آخر من الحياة يصدر بسببها حفظ البنية عن استيلاء أحد الأضداد عليها مدة يعتد بها، فإن وقع لصورتها الحافظة عن إفساد الأضداد الاقتصار على هذه الكمال، فهو الجماد. وإن كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشوء والدوام النوعي في التوليد، فهو النبات إن اقتصرت على هذا، وإن زاد عليه بإحضار صورة غير مادية في ذاتها وإدخالها منتزعة عن المواد في آلاتها ومشاعرها، فهو الحيوان. فإن الحيوان يتقوى بالإحساس والتخيل كما يتقوى النبات بالتغذي والنشوء.

وظاهر أن كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذي يتم به وجوده، فالصورة الحافظة للتركيب كمالها في أن تصير ذات قوة تزيد بها في مقدار شخصه، بأن يجذب الغذاء ويحيله إلى جوهره المغتذي ويلصقه بأجزائه على نسبة لائقة، ويزيد بها في إعداد نوعه بالتوليد. وإذا حصل هذا الكمال، وبحسبه درجة من القرب إلى المبدأ المتعال الذي هو الغاية في الفضيلة من كل وجه، حاول كمالًا أتم من ذلك وأقرب إلى الكمال الحقيقي من جميع الوجوه، وهو كونه ذا صورة حساسة، ثم متخيلة، ثم ذاكرة، ثم عاقلة للأشياء بالملكة بإدراك الأوليات، ثم عاقلة لها بالفعل بإدراك الثواني النظريات، ثم صائرة عقلًا بسيطًا فعالًا للمعقولات، ثم راجعة إلى الله تعالى راضية مرضية. كل ذلك بأشواق متتالية وأذواق متلاحقة، كل عشق سابق علة للوصول إلى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق. وهكذا إلى أن يصل إلى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات.

والأول من الثاني: وهو ما يكون ناقصًا من كل جهة كالهيولى الجسمانية، فإنها في ذاتها قوة كل شيء لا قوام لها إلا بما تحلها من الصور. فحقيقتها عين الحاجة والافتقار، بل عين التشوق إلى كل صورة كمالية بالفعل. والشيخ الرئيس أنكر في طبيعيات الشفاء كونها مشتاقة إلى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غاية الإنكار، ثم إنه قد اعترف بذلك في رسالته التي صنفها في العشق وكيفية سريانه في جميع الموجودات، لكنه اقتصر في بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور، وبكونها دائمة التلبس بشيء من الصور، وكذا اقتصر في كيفية عشق سائر البسائط العنصرية والمركبات المعدنية بميلها الطبيعي إلى إحيازها، وفي النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة في الأقطار وقصد التوليد، من غير أن يثبت لها شعورًا وحياة.

وأنت تعلم أن إثبات العشق في شيء بدون الحياة والشعور فيه كان مجرد التسمية. ونحن قد بيَّنا في السفر الأول في مباحث العلة والمعلول عشق الهيولى إلى الصورة بوجه قياسي حكمي لا مزيد عليه. وقد مر أيضًا إثبات الحياة والشعور في جميع الموجودات،

وهو العمدة في هذا الباب. ولم يتيسر للشيخ الرئيس تحقيقه، ولا لأحد ممن تأخر عنه إلى يومنا هذا، إلا لأهل الكشــف من الصوفية؛ فإنه لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتاب والسنة أن جميع الأشــياء حي ناطق ذاكر للّٰه مسبح ساجد له كما نطق به القرآن في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: 44] وقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النحــل: 49]. ونحــن بحمد اللّٰه عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعًا، وهذا أمر قد اختص بنا بفضل اللّٰه وحســن توفيقه. فإن الذي بلغ إليه نظر الشــيخ ـ وهو من أعظم الفلاســفة في هذه الدورة الإسلامية ـ في إثبات العشق في البسائط غير الحية عنده ما ذكره في تلك الرسالة بقوله: إن البسائط غير الحية ثلاث؛ أحدهــا: الهيولى الحقيقيــة، والثاني: الصورة التــي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها، والثالث: الأعراض. والفرق بينها وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجوهر ولذلك اســتحفظ الأوائل من الإلهيين لأن يجعلوها من أقسام الجواهر، لكونها جزءًا للجواهر القائمة بذاتها، ولم يحرموها سمة الجوهرية لأجل امتناع وجودها بمفرد الذات، إذ الجوهر الهيولاني هذا حاله، ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر، لكونه في ذاته جــزءًا للجواهــر القائمة بذاتها، بــل ولها ـ أعني الصــورة ـ مزية في الجوهرية على الهيولى؛ إذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهرًا، ومهما وجد أوجب وجود جوهر بالفعل. ولأجــل ذلك قيل: إن الصورة جوهر بنوع فعــل، وأما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بالقوة؛ إذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ما وجوده بالفعل؛ ولأجل ذلك قيل: إنها جوهر بنوع قوة. فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة ولا يحمل إطلاق هذه الحقيقة على العرض.

فإذا تقرر هذا، فنقول: إن كل واحد من البســائط غير الحية قرين عشــق غريزي لا يتخلى عنه البتة، وهو سبب له في وجوده. وأما الهيولى فلديمومة نزاعها إلى الصورة مفقودة، وتنوعها بها موجودة. ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة إشفاقًا عن ملازمة العدم المطلق. فالهيولى تنفر للعدم. فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الإضافي، ولولاها للابسها العدم المطلق. ولا حاجة بنا هاهنا إلى الخوض في لِمِّية ذلك. فالهيولى كالمرأة الدميمة المشــفقة عن اســتعلان قبحها، فمهما تكشــف قناعها غطت ذميمتهــا بالكُم. فقد تقرر أن في الهيولى عشــقًا غريزيًّا.

وأما الصورة، فالعشــق الغريزي فيها ظاهر لوجهين؛ أحدهما: بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه. والثاني: بالجد في مواضعه الطبيعية متى حصلت فيها وحركتها الشوقية متى باينتها، كصورة الأجسام البسيطة الخمسة والمركبات عن الأربعة، ولا صورة ملازمة غير هذه الستة.

وأما الأعراض، فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع أيضًا، وذلك عند تلاحقها لأضدادها في الاستبدال للموضوع.

فإذن، ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه (انتهى كلامه).

ولا يخفى على أحد من الأذكياء أن كلامه هذا في غاية الضعف والقصور، فإن ما ذكره لا يفيد إثبات معنى العشق في هذه البسائط إلا على ضرب من التشبيه:

أما ما ذكره في عشق الهيولى، فمجرد تشبيه وتخييل بلا تحصيل وتبديل بعض الألفاظ إلى لفظ يناسب هذه الدعوى، كالنزاع والإشفاق والمبادرة. على أن ما ذكره من مبادرة الهيولى إلى الاستبدال عن صورة بصورة أخرى غير صحيح أصلًا؛ إذ الهيولى جوهر قابل لا فعل لها أصلًا، وليس من قبلها اقتضاء وطلب إلا القبول والطاعة. وقد أشرنا سابقًا على المنهج الذي سلكناه في إثبات سريان العشق في جميع الموجودات إلى أن الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولهما، لا أنها مشتاقة أو عاشقه بالفعل إلى شيء، وإلا لكانت صورة بالفعل لا هيولى.

وأما ما ذكره في عشق الصورة من وجدها في ملازمة الموضوع، وجدها في ملازمة الموضع الطبيعي ـ متى حصلت فيه ـ وحركتها الشوقية إليه ـ متى باينته ـ فليس في ذلك أيضًا ما يدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي إلا إيراد لفظ الجد والشوق. وهو من قبيل المصادرة على المطلوب، فإن مجرد القيام بالموضوع لا يدل على العشق له، وكذا السكون في الحيز عند الوقوع فيه والحركة إليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق إليه، إلا إذا ثبت أن للطبيعة الجسمانية شعورًا بذاتها وبفعلها. ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضربًا من الشعور فيها. وعلى هذا القياس، حال ما ذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور، وهو من أخفى الأشياء. ولو كان كل ملازمة شيء لشيء عشقًا له إياه، لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والإضافات عشاقًا لموصوفاتها وكذا السطوح والأطراف لمحالها المقدارية، واللازم بديهي البطلان.

وهاهنا دقيقة يجب التنبيه عليها؛ وهو أن الإلهيين الذين ذهبوا إلى سريان العشق في جميع الموجودات إنما أثبتوا لكل شيء عشقًا وشوقًا إلى ما هو ذاته أو كمال ذاته، لا إلى ما هو أدون منه وأنقص، إلا على سبيل التبعية أو بالعرض لا بالذات. فإذن الذي ذكره الشيخ من عشق الصورة لموضوعها ـ أعني المادة ـ ليس بشيء، بل الحق أن كل طبيعة أو نفس أو قوة من القوى إذا فعلت شيئًا فليس مقصودها أولًا وبالذات نفس ما يصدر عنها من الأفاعيل ولا موضوعات تلك الأفاعيل بل معشوقها ومقصودها ما هو أجل وأعلى رتبة من أفاعيلها وموضوعات أفاعيلها؛ أعني به نفس الغاية أو نفس كونها على الوجه الأكمل. فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة، بل جعلها

وسيلة إلى تحصيل كمال آخر؛ إذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها، فإنما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لأن تبلغ بها إلى كمال فوق كمالها، وكذا النفس لا تدبر البدن ولا تنشــئ الآلات البدنية عشــقًا للبدن والآلات، وإنما تفعل ذلك عشــقًا لذاتها وتشوقًا إلى نيل كمالها.

وبالجملة، من سلك مسلك العرفاء الإلهيين في هذا المقام، ينبغي له أن يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل إلى عشق للعالي على الوجه الأتم الأكمل، وهكذا إلى أن ينتهي إلى عشق واجب الوجود، حتى يلزم أن جميع الأشياء عاشقة له مشتاقة إلى لقائه. وكذا لا بد أن يكون كل عشق للعالي عشقًا للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل والاستجرار والترشح.

فإذن، لما كان تمام الجســم بالطبيعة، فلا جرم يعشــق تمامه الذي هو الطبيعة، وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها، فلا جرم يعشــقها، وتمام النفس بالعقل، فتعشقه، وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب تعالى، فيعشقه العقل ويتم به الكل، بل هو الكل في وحدة، وهو مبتهج بذاته لا بغيره؛ إذ لا غير ولا ند ولا شــريك لــه وهو العزيز القهار: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: 18] ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ﴾ [البروج: 20]. فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الأشياء، كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الأشياء. وقد مر في مباحث العلم كيفية هذا الانطواء على وجه لا يؤدي إلى انثلام في وحدته الحقة. فجميع الأجرام العلوية والســفلية منطوية تحت شــوق النفوس إلى ذواتها وإلى ذوات كمالاتها العقلية، وكذا شــوق النفوس إلى ذواتهــا وكمالاتها منطو تحت عشــق العقول لمبدئها الأعلى، وعشق العقول لمبدئها الأعلى منطو تحت بهاء النور الأول والخير الأتم والجمال الأعظم والجلال الأرفع؛ لأنه مرجع الكل وغاية الكل.

في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الأشياء.

اعلم أن قدماء الفلاســفة ذكروا وجهًا آخر لِمِّيًّا عامًّا في هذا المطلب، فقالوا: إن جميع الهويــات والموجودات كما لم يكــن وجودها من ذاتها، بل مــن عللها الفياضة، فكذلك كمالاتها مســتفادة من تلك العلل. ولما لم تكن تلك العلل قاصدة لإيجاد شيء من معلولاتها، ولشيء من كمالاتها، ولا التفات للعالي بالنسبة إلى السافل، ولا بالنسبة إلى كماله، فوجب في الحكمة الإلهية والعناية الربانية وحسن التدبير وجودة النظام أن يكــون في كل موجود عشــق. ليكون بذلك العشــق حافظًا لما حصل لــه من الكمالات اللائقة، ومشــتاقًا إلى تحصيلها عند فقدانها؛ فيكون ذلك ســببًا للنظام الكلي وحسن الترتيب في التدبير الجزئي. وهذا العشــق الموجود في كل واحد من أعيان الموجودات يجب أن يكون لازمًا لها غير مفارق عنها؛ إذ لو جازت مفارقته عنها، لافتقرت إلى عشق

آخر ليكون حافظًا للعشــق الأول الذي فرض أن به ينحفــظ كمال وجودها عند وجوده، ومستردًّا له عند عدمه. وذلك العشق إن لم يكن لازمًا، فيحتاج إلى عشق آخر ويتسلسل، وإن كان لازمًا فيصير أحد العشقين معطلًا؛ وذلك محال. فعلم أن العشق سارٍ في جميع الموجودات وأجزائها.

هذا ما قالوه، وهو جيد. إلا أن الذي أشرنا إليه أجود وأحكم، واللمية فيه أتم. فإنا قد أشرنا إلى أن الوجود حقيقة واحدة في الكل متفاوت بالأتم والأنقص. وأن المعلول من سنخ حقيقة العلة، والعلة تمام المعلول. وقد ثبت أيضًا أن الوجود خير لذيذ، فكل واحد يعشق ذاته وكمال ذاته، لكن كمال ذاته يتم بعلته. وإذا كان كمال ذاته يتم بما هو بعينه علته ومفيض وجوده، فإذن العلة المفيدة، وإن لم تكن قاصدة لمعلولها ولا ملتفتة أيضًا لمعلولها ـ لعلو ذاتها عن ذات المعلول ـ لكنها لا محالة عاشــقة لنفسها مريدة لذاتها، وذاتها بعينها هي كمال المعلول وتمامه، والمعلول من لوازم هذه التمامية التي هي بعينها ذات العلة. فلأجل ذلك ينحفظ كل معلول بعشق علته، وينتظم كل سافل بعشق ما فوقه. فلو لم يكن بين العالي والسافل هذا النحو من الارتباط لم تنحفظ الموجودات، ولم يبق النظام على هذه النحو من التمام، بل يختل النظام ويتطرق الفساد والهرج والمرج.

فثبت أنه لم يكف لنظام العالم مجرد عشق كل واحد لذاته، ولا أيضًا كفى للنظام عشقه لكمال ذاته، لو لم يكن ذلك الكمال بوجود علته، حتى يكون عشقه لكمال ذاته وتمامه بعينه عشــقًا لعلته المفيضة لذاته، وأيضًا الشــيء لا يجــوز أن يكون حافظًا لنفسه، كما لا يجوز أن يكون موجدًا لنفســه، وإلا لزم تقدمه على نفسه؛ إذ لا معنى للحفظ إلا الإدامة والإبقاء، والشــيء الممكن كما يفتقر في حدوثه إلى علة هي غيره، كذلك يفتقر في بقائه إلى علة هي غير ذاته. فلا معنى لكون الشيء حافظًا لكماله، بل الأمر بالعكس أولى؛ لأن كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه. فعلم من جميع ذلك أن العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذي هو عبارة عن انتساب وجوده إليها وارتباطه بها. فبهذا الانتساب ـ أعني الوجود الانتسابي ـ تنحفظ هوية المعلول، ويتم بقاؤه بمفيــد وجوده ومكمل ذاته. وهذا معنى قولهم: لولا عشــق العالي لانطمس السافل.

وعلم بما قررنا **أن العشق سارٍ في جميع الموجودات على ترتيب وجودها. فكما أنه نشــأ من كل وجود أقوى وجود أضعف، حتى انتهى إلى وجود المواد والأجسام، فكذا ينشأ من كل عشق أســفل عشق أعلى، حتى ينتهي إلى عشــق واجب الوجود.** فجميع الموجودات بحســب ما لها من الكمــالات اللائقة طالبة لكمالات واجــب الوجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال. فالباري تقدست أسماؤه هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها. فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها وسبب

دوامها. **ولولا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد.**

في بيان أن المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وإن كان شيئًا واحدًا في المآل وهو نيــل الخير المطلق والجمال الأكمــل إلا أن لكل واحد من أصناف الموجودات معشــوقًا خاصًّا قريبًا يتوسل بعشقه إلى ذلك المعشوق العام.

قد أوضحنا فيما ســبق أن جميع الموجودات متوجهة إلى طلــب الحق الأول توجهًا غريزيًّا على ترتيب ونظام. فهي عاشقة للوصول إليه ولنيل ذاته على الترتيب من الأدنى إلى الأعلى ومــن أخس الأحوال إلى أشــرفها. وكما أن جميع الموجــودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب، فكذلك الخير المطلق والمعشوق الحق متجل لعشاقه إلا عن قبولها لتجليه ونيلها لنور جماله على التفاوت. وإن غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوســط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب بلا توسط مرآة آخر. وهذا حال المعلول الأول والعقــل الكلي، وأما ما نال غيره من ذلك الجمال، فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة أو مرائي متعددة غير مرآة بصره، ولكن مع ذلك ما وقع التجلي إلا لذلك المعشوق الحقيقي لا للمرائي؛ إذ المرآة عدمية لا صورة لها، وليست الصورة إلا للشخص. فما وقع التجلي إلا من الشخص وإن تعددت المرائي. إلا أن تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن إشراق نورها. وهكذا حال الممكنات في قبولها لتجلي الحق الأول واستفادتها عن نور جمال اللّٰه وشــروق جلاله؛ إذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر وما أمره إلا واحد وليس فعله إلا متشابه ولا تجليه إلا تجل واحد، لكن قبول البعض لأثر تجليه أقــوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الأشــياء في القــرب والبعد منه تعالى. فالأقرب يستضيء بنور تجليه أقوى وأتم مما يستضيء به الأبعد.

قال الشيخ الرئيس في تلك الرسالة العشقية: «إن كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه، وكل فاعل إنما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوســط مثال واقع منه فيه» وبين ذلك بالاســتقراء، فقال: «فإن الحرارة الناريــة إنما تفعل في جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها وهو السخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيات. والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها مثالها»، إلى آخر كلامه.

أقول: وكان الشيخ لم يظفر بالبرهان الذي أشرنا إليه في بيان هذا المطلب، حيث اكتفى في بيانه بالاســتقراء. ثم قال: إن العقــل الفعال يقبل التجلي بغير توســط وهو بإدراكه لذاته ولســائر المعقولات فيه عن ذاته بالفعل والثبات، وذلك أن الأشياء التي تتصور المعقــولات بلا رؤية ولا اســتعانة بحس أو تخيــل، إنما تعقل الأمــور المتأخرة بالمتقدمة والمعلولات بالعلل والردية بالشــريفة. ثم تنالها النفوس الإلهية بلا توســط

أيضًا عند النيل وإن كان بتوسط إعانة العقل الفعال عند الإخراج من القوة إلى الفعل وإعطائه القوة على التصور والإمساك للمتصور والطمأنينة إليه، ثم ينالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية، وكل واحدة مما يناله يشوقه ما ناله منه إلى التشبه به بغايته فإن الأجرام الطبيعية إنما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبهًا به في غايتها، وهي البقاء على بعض الأحوال أعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وإن لم تتشبه به في مبادئ هذه الغاية وهي الحركة، وكذلك الجواهر الحيوانية والنباتية إنما تفعل أفاعيلها الخاصة بها تشبهًا به في غاياتها، وهو إبقاء نوع أو شخص أو إظهار قوة ومقدرة وما ضاهاها وإن لم يتشبه به في مبادئ هذه الغايات كالجماع وكالتغذي، وكذلك النفوس البشرية إنما تفعل أفاعيلها العقلية وأعمالها الخيرية تشبهًا به في غاياتها، وهي كونها عاقلة عادلة، وإن لم تكن متشبهة به في مبادئ هذه الغايات، كالتعلم وما شاكله. والنفوس الإلهية إنما تحرك تحريكاتها وتفعل أفاعيلها تشبهًا به أيضًا في استبقاء الكون والفساد والحرث والنسل والعلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات أفاعيلها دون مبادئها لأن مبادءها إنما هي أحوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الأحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات فعلية. والعلة الأولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق، فجاز أن يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع أن يتشبه به في الاستعدادات المبدئية (انتهى كلامه).

تذكرة

إن الحكمة الإلهية والعناية الربانية قد ربطت أطراف الموجودات بعضها ببعض ربطًا حكيمًا ونظمتها نظمًا عقليًّا تأحديًّا كما أوضحنا سبيله من أن الموجودات لما كان بعضها معلولات، ومنها أولًا ومنها ثواني، فارتكز في جبلة المعلولات نزوع نحو علاتها واشتياق إليها، وجعلت في جبلة علاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها، كما يوجد ذلك في الآباء والأمهات على الأولاد ومن الكبار على الصغار ومن الأقوياء على الضعفاء؛ وذلك لشدة حاجة الضعفاء إلى معاونة الأقوياء. والسر في ذلك ما أشرنا إليه من أن الجنس يحن على الجنس، وأن المعلول كأنه جزء من علته، وأن العلة كأنها تمام لمعلولها؛ وهكذا حال كل محتاج ومحتاج إليه. فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق إليه والغني يرحمه ويجود من فضله عليه.

ملا صدرا الشيرازي: الحكمة المتعالية، الجزء السابع.

التحفظ على التحفظ: شمس الدين الشهرزوري

ينبه شمس الدين الشهرزوري على الصعوبات التي وجدها فلاسفة الإسلام في الحديث عن نظرية العشق السارية بين كل الكائنات، فيقول:

«وأنبادوقليس» بالغ في المحبة والغلبة، فزعم أن المحبة بها قوام جميع الموجودات، وكل واحد من الموجودات لا يخلو من المحبة؛ إذ لو خلا لعدم؛ إلا أن لها مراتب بسبب الكمال والنقصان، وسريان العشق في جميع الموجودات يدرك بالتأمل، وأن الغلبة تقتضي الفساد والنقصان بحسب طريانه على كل واحد من الموجودات.

والمتأخرون من الحكماء لا يستعملون «المحبة» و«النفرة» إلا في موضع تكون القوة النطقية موجودة؛ فلا يسمون ميل العناصر إلى مراكزها محبة وخلافه بغضة ونفرة. وكذا الممتزجات بسب المشاكلة في المزاج على نسبة محدودة مثل النسبة العددية والمساحية بسـبب التأليف تصير مبدأ أفعال غريبة تسـمى بـ«الخواص» و«أسرار الطبايع» كميل الحديد إلـى المغناطيس، وضـده نفرة مزاجية، كهـرب الحجر المبغـض للخل منه. والموافقة والمخالفة في الحيوانات تسمى «إلفة» و«نفرة» ولا يسمونه «محبة».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

كتاب
الحزن والفرح

ويتضمن:

1 ـ ما الفرح؟ وما الحزن؟ وهل يعرى أحد منهما؟ 388

2 ـ ما سبب الفرح؟ وما سبب الحزن؟ 393

3 ـ وكيف لنا أن نعالج الحزن؟ 399

4 ـ وهل يكون الحكماء والشعراء والمفكرون أكثر من غيرهم عرضة لداء الحزن [الماليخوليا]؟ 433

5 ـ وكيف يمكن أن نفرح أنفسنا؟ 437

«إياك والغم، فإنه ذهاب الحياة».

الفيلسوف العُماني ابن الذهبي

«قال رجل للكندي يومًا: من أشقى الناس في دنياه؟ فقال: من كانت نفســه اقتناء الخارجات عنه، فإنه في حال يفوتــه به كل مطلوب، ويعوزه به كل محبوب. ومع كل فائت حسرة، ومع كل مفقود مصيبة. وهذان يولّدان الحزن والأســف اللذين هما ضد الفرح والاغتباط. والأضداد لا تتوافق في شــيء: فمتى كان الإنسان حزنًا آسفًا، بطل فرحه واغتباطه. ومن كان حزينًا آسفًا، فهو نكِد الحياة. ومن نكدت حياته، فهو شقي في دنياه».

مقتطف من كتاب «صوان الحكمة»

خَبِرَ العديد من الفلاسفة العرب الحزن في أنفسهم، وما اكتفوا هم بالحديث عنه فحسب في مؤلفاتهم. كذا كان حال موسى بن ميمون وإبراهيم بن عزرا ونصير الدين الطوسي ومحمد باقر الداماد وغيرهم كثير...

ابن ميمون: ثمانية أعوام حزنًا

هذا ابن ميمون، مثلًا، بعد توالي المحن على أسرته، بعد فقد الديار وهجرة بلاد المغرب، وإقامته بعد هجرة فاشلة إلى فلسطين بالمصيصة بمصر، ما أن ظن أن المآسي تنحت عنه حتى ضعنت: أتاه نعي والده من المقدس، وكان ذلك بداية سنة ست وستين ومائة وألف، ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى، وكأن الأولى ما كفت، وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي، وبموته فقد موسى كل ما كان له من مال، بل أصبح مغرَّمًا مدينًا. وكان أن كتب في رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن إلياس تقف على مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاة والده وغرق أخيه، إذ يقول في عرضها:

«(...) وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصي البلدان الرومية والمغربية، ثم فجعتني مصائب كثيرة في مصر جراء أمراض طرأت علي وبسبب ضياع المال ووشايات الواشين الذين عملوا لقتلي، والطامة الكبرى هي وفاة التقي (أخي داود) غرقًا في البحر الهندي ومعه مالي وماله ومال آخرين، وتركه ابنة صغيرة وأرملة، فلم أشعر بنفسي حتى أوشكت على الهلاك، وقد مرت بي ثمانية أعوام وأنا حزين عليه حزنًا لا عزاء لي فيه، وكيف أتعزى عن أخ كان لي تلميذًا، وكان رب بيت، وله دراية بالتلمود والأسفار المقدسة، كما كان له علم بقواعد اللغة، وكان قلبي يفيض فرحًا كلما وقع نظري عليه، ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الغربة، ولولا انهماكي بالبحث في شؤون الدين والفحص في العلوم الفلسفية ما لهوت عن همي (...)».

ذكره ولفنسون في كتابه: ابن ميمون

ابن عزرا: العزلة الحزينة

وهذا ابن عزرا القرطبي، بعد أن خبر حياة الهناءة والدعة بالأندلس لحين، تضعضع وضع البلاد وطمع فيها ألفونسو السادس ملك قشتالة، ثم كان ما كان من استنجاد الأندلسيين بيوسف بن تاشفين ملك الموحدين، وكان ما كان منه من دخوله غرناطة، بعد أن أعيته أحوال حكام غرناطة، عام 1090 م، فكان ما كان ـ وهو الذي نهج سياسة متشددة

اتجاه اليهود ـ من أن أسرًا يهودية كثيرة غادرت غرناطة، من بينهم أخوة ابن عزرا، وبقي هو بها، إلا أن حاله تغير، فاعتزل الناس حتى ابتعد عن أقربهم إليه، وهم أبناؤه. وبقي على هذه الحال إلى أن غادر البلاد عام 1095، مهاجرًا إلى إسبانيا المسيحية، ليظل بها أزيد من أربعين سنة يحيا حياة المنفى والوحدة والضياع والفقر... وحدث أن مات أحد أبنائه، وتنكر إليه الآخرون، كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان عليه معتمد عيشه، وعاش على الإحسان. وكان أن كتب كتابه: «المحاضرة والمذاكرة» بث في مقدمته شكواه ونفث حزنه، واشتكى فتوره عن تأليفه، لسببين: استثقال أهل زمانه الأدب، والثاني:

«(...) ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل، والاكتئاب المتصل، في أفق بعيد وثغر سحيق؛ فأنا مسجون في حبس، بل مدفون في رمس، وحقًّا ما قيل: «ليس العاقل أقنع منه برزقه من بوطنه»، وفي قرآن العرب: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ [النساء، 66]، فسوى بين قتل أنفسهم وبين الخروج من ديارهم. وقيل: «الغربة أحد الأسرين». وقيل: «الغريب من فقد جلساءه الذين يأنس بهم، وحلفاءه الذين يستند إليهم». وقال غيرهم: «الغريب كالغرس الذي زايل أرضه وفقد شربه، فهو ذاو لا يثمر، وذابل لا ينضر» (...)».

ابن عزرا: المحاضرة والمذاكرة

الطوسي: شبه إقامة جبرية كئيبة

في الخمسينيات من القرن السابع الهجري أقام الفيلسوف النصير الطوسي في قلعة ألموت بين الإسماعيليين في إقامة شبه جبرية، وقد كتب في آخر شرحه لكتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا متبرمًا من حاله حزينًا على مآله ما يلي:

«(...) رقمت أكثرها في حال صعب، لا يمكن أصعب من حال، ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفًا لغصة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيمة، وأمكنةٌ توقِد كل آن فيها زبانيةُ نارِ جحيم، ويُصب من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطِّرًا، ولا بالي مكدرًا، ولم يجئ حين لم يزد ألمي، ولم يُضاعف همي وغمي... وما لي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءًا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية، وكأن استمرار عيشي أمير جيوشه غموم وعساكره هموم».

نصير الدين الطوسي: شرح الإشارات، القسم الثالث

مير داماد: دُهَيْماء الكربة

وهذا مير داماد (محمد بن محمد المدعو باقر داماد الحسيني) يعتذر ـ في مقدمة كتابه «الصراط المستقيم» ـ عن تباطئه في فك ما طلبه منه «المتعلمون» ـ «رهط طلاب الحكمة» ـ من «معضلة ارتباط الحادث بالقديم، بعد استعفائه بالتأخير، وإتيانه بالمعاذير على غموض المبحث:

«(...) هذا مع ما أنا فيه، من تراكم الفتن وتزاحم المحن وانقراض الأحباء وانخفاض الأباء، على فترة من أوليـاء العلم وتناهيهم، واعترام من دهيمـاء الكربة ودواهيها. فلقد أصبح قلب الفضل مثقوبا، وأمسى عيش الخلق مجبوبا. فالله، الله، من زمان منينا به، عظم فيه البلاء وبرح الخفاء وضاقت الأرض ومنعت السماء:

تولـى زمـان لعبنـا بـه وهـذا زمـان بنـا يلعـب»

مير داماد: الصراط المستقيم، ضمن مصنفات مير داماد

1 ـ ما الفرح؟ وما الحزن؟ وهل يعرى أحد منهما؟

قيل لأعرابي: ما السرور؟ قال: كثرة المال، وقلة العيال. وقيل لفيلسوف: فيم السرور؟ قال: في إيضاح حق قد التبس بباطـل، وإزالة باطل قد جار على الحق. وقيل لصوفي: فيم السرور؟ قال في توحيد يقام شاهده، ومقام يصدق وارده.

قال فيلسـوف: ليس سـرور النفس بالمال، ولكن بالآمال. ويقال: نقل المسـرور عن سروره أسهل من نقل المهموم من همومه.

قيل لعالم: ما السرور؟ قال: معنى صح بالقياس، ولفظ وضح بعد التباس.

قيل لشجاع: ما السرور؟ قال: ضرب سريع، وقِرْنٌ صريع.

قيل لملك: ما السرور؟ قال: إكرام ودود، وإرغام حسود.

قيل لعاقل: ما السرور؟ قال: عدو تداجيه، وصديق تناجيه.

قيل لأكار [فلاح يحرث الأرض ويزرعها]: ما السرور؟ قال: رفع غَلَّة، وسد خَلَّة.

قيل لمغن: ما السرور؟ قال: مجلس يقل هذره، وعود ينطق وتره.

قيل لناسك: ما السرور؟ قال: عبادة خالصة من الرياء، ورضى النفس بالقضاء.

جواب الكندي:

«إن الحزن ألم نفسـاني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبـات. فإذن قد تبيَّنت أيضًا أسباب الحزن ممّا قد قيل: إذ هو عارض فقط محبوب لفوت مطلوب. فإذن قد ينبغي أن نبحث هل يمكن أن يعرى من هذه الأسـباب أحد. فإنه ليس بممكن أن ينال أحد جميع مطلوباته، ولا يسـلم من فقد جميع محبوباته، لأن الثبات والـدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه. وإنما الثبات والدوام موجودان اضطرارًا في عالم الكون والفساد الذي هو ممكن لنا مشاهدته. فإن أحببنا ألا نفقد محبوباتنا، ولا تفوتنا طلباتنا، فينبغي أن نشاهد العالم العقلي، ونصير محبوباتنا وقنياتنا وإراداتنا منه. فإنا إن فعلنا ذلك أمِنَّا أن يغصبنا قنياتنا أحد، أو يملكها علينا يد، وأن نعدم ما أحببنا منها، إذ لا تنالها الآفات ولا يلحقها الممـات ولا تفوتنا الطلبة، إذ المطالـب العقلية يلحق بعضهـا بعضا، واقفة غير

متحركة ولا زائلة: فهي مدركة غير فائتة. فأما القنية الحسية والمحبوبات الحسية والطلبات الحسية فإنها موقوتات لكل أحد، ومبتذل لكل يد، لا يمكن تحصينها، ولا يؤمن فسادها وزوالها وتبدلها؛ فيصير الشيء بعدما كان يؤنس بقربه موحشًا، وبعد الثقة بطاعته عاصيًا، وبعد إقباله مدبرًا، إذ ليس في الطبع أن يكون ما ليس في الطبع. فإن أردنا من أحوال وأخلاق المشتركات ـ التي ليس فيها شيء خاص لأحد دون غيره، بل هي ملك لكل أحد ـ أن تكون لنا خاصة، ومن الفاسدة أن لا تكون فاسدة، ومن المقبلة المدبرة أن تكون مقبلة فقط، ومن الزائلة في كل حال أن تكون ثابتة في كل حال ـ فقد أردنا من الطبع ما ليس في الطبع؛ ومن أراد ما ليس في الطبع أراد ما ليس موجودًا. ومن أراد ما ليس موجودًا عدم طلبته، والعادم طلبته شقي. فمن أراد الموقوتات وأراد أن تكون قنياته ومحابه منها شقي، ومن تمت له إرادته فسعيد.

فينبغي إذن أن نحرص على أن نكون سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء: بأن تكون إراداتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا، ولا نأسى على فائتة، ولا نطلب غير المتهيء من المحسوسة؛ بل نكون إذا شاهدنا الأشياء التي يتمتع بها الناس من المحبوبات في العقل ـ أعني قدر ما بالنفس إليه الحاجة في تثبيت صورتها أيام مدتها المقسومة لها وإثمار فعلها، وما دفع عنها الألم وأفادها الراحة ـ تناولناه بالأمر الأجمل بقدر الحاجة، ولم نتلقها قبل مماستنا إياها ومشاهدتها ـ بتمن؛ ولم نتبع أنفسنا بعد انصرافها عنا تأسفًا ولا إشغال فكر. فإن هذه من أخلاق الملوك الأجلة: فإنهم لا يتلقون مقبلًا، ولا يشيعون ظاعنًا، بل يتمتعون بكل ما يشاهدون بأركن فعل وأظهر استغناء. فأما ضد ذلك، فمن أخلاق صغار العامة، وذوي الدناءة والشره وشدة الحرص: فإنهم يتلقون كل مقبل، ويشيعون كل ظاعن. وحقيق بذوي العقول ألا يختاروا أخلاق صغار العامة ودناءتها على أخلاق أجلة الملوك. وكذلك ما نقول: ينبغي إذا لم يكن ما نريد أن نريد ما يكون، وألا نختار دوام الحزن على دوام السرور. وأن من أحزنه فوت الفائتات وعدم المعدومات لم يتصرم حزنه أبدًا، لأنه في كل حال من مدته يفقد محبوبًا ويفوته مطلوب. والحزن والسرور ضدان لا يثبتان في النفس معًا: فإذا كان محزونًا لم يكن مسرورًا، وإذا كان مسرورًا لم يكن محزونًا. فينبغي إذن أن لا نحزن على الفائتات ولا على فقد المحبوبات، وأن نجعل أنفسنا، بالعادة الجميلة، راضية بكل حال، لنكون مسرورين أبدًا».

الكندي: رسالة في الحيلة لدفع الأحزان

جواب أبي زيد البلخي:

يدخل أبو زيد البلخي «الغم» وضده «السرور» ضمن ما يسميه «الأعراض النفسانية»؛ أي الأحوال التي تطرأ على النفس البشرية وتعرض لها. ويعتبرهما أصلين أساسيين لأحوالنا النفسية. الأول: أصل كل الأعراض الأخرى المؤذية شأن الغضب والجزع والخوف، والثاني: أصل كل الأعراض النفسية غير المؤذية، نظير الراحة والطرب والاهتزاز... وهو يعرفهما

على النحو التالي: السرور ـ الفرح ـ كل ما يوجد له الإنسان مرتاحًا مهتزًّا، والغم ـ الحزن ـ من أعراض النفس موضوع بإزاء كل مكروه يخلص إلى الإنسان:

«إن الذي يرأس هذه الأعراض [النفسانية] المؤذية، وهو لها كالأصل، إنما هو الغم، وهو مقدمة لجميعها، وموجود مع كل منها كالغضبان فإنه يغتم من الأمر ثم يغضب بسببه، وكذلك الجَزِع والخائف. وضد الغم السرور؛ فإنه أصل لكل ما يوجد له الإنسان مرتاحًا ومهتزًّا. فالغم من أعراض النفس موضوع بإزاء كل مكروه يخلص إلى الإنسان. والسرور موضوع بإزاء كل محبوب يناله. فالغم أقوى أسباب مرض النفس، والسرور أقوى أسباب صحتها. ولذلك يجب على المعني بمصالح نفسه أن يجتهد في نفي الغم عنها، واجتلاب السرور إليها، كما يجب على المعني بمصالح بدنه أن يجتهد في نفي الأسقام عنه واجتذاب الصحة إليه».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

جواب أبي الحسن العامري:

«الهم هو تحزن الإنسان بما يناله من الشر. وفي هذا أيضًا توسط وزيادة ونقصان. والتوسط محمود، والطرفان مذمومان. والتوسط هو أن يحزن فيما ينبغي أن يحزن فيه، وبمقدار ما ينبغي، وعلى الوجه الذي ينبغي. والذي ينبغي الحزن فيه هو كل شر وضر سواء كان الإنسان نفسه السبب لوقوعه بسوء تدبيره أو بسوء سيرة، وذلك بأن يفعل خلاف ما أوجبه النطق أو بإهمال، وذلك رفع العناية عما ينبغي به، وترك التدبير فيما يجب التدبير فيه. والمقدار الذي يجوز له هو المقدار الذي يؤديه إلى تقوية العزم على أن لا يعود إليه في المستأنف. والوجه المحمود هو أن يندم على ما فرط بسبب أن يحفظ نفسه من المعاودة إلى مثله في المستأنف. وما جاوز ما قلناه أو نقص عنه أو كان على غير الوجه الذي قلناه، فمذموم».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

من هو ابن جبيرول؟

فيلسوف عربي يهودي أندلسي (1021 ـ 1058). عُرف عند العرب باسم أبي أيوب سليمان بن يحيى بن جبيرول. وُلد في ملقا، ونزح إلى سرقسطة حيث تعرَّف إلى رئيس الجماعة اليهودية في المدينة، ثم اتجه ابن جبيرول إلى غرناطة ملتجئًا إلى ابن نغريلة وانضم إلى حاشيته. كتب ابن جبيرول بعض الأعمال الفلسفية بالعربية كعادة المفكرين العرب من اليهود، ثم تُرجمت هذه الأعمال إلى العبرية فيما بعد، ومنها إلى اللاتينية. ومن أهم مؤلفاته كتاب ينبوع الحياة وكتاب إصلاح الأخلاق على رأي أفاضل الحكماء المتقدمين.

جواب ابن جبيرول: القول في الفرح

أ ـ القول في الفرح

«قد يوجد هذا الخلــق في بعض الناس من وجوه مختلفة. فمنه ما يكون طبيعيًّا. وهذا يكون من طبيعة رطبة في شكل الدم. ولا سيما إن كانت آمال صاحبه منتظمة غير مضطربة، وكان مع ذلك بعيد العهد بالأوصاب قد خلا عن الرزيات. فحق لمن كان بهذه الصورة أن تظهر أثرة هذا الخلق في طبيعته، وتصح ســحنته وتقوى صحته، ولا يســارع إدراك الهرم إليــه... ومنه ما يكون عرضيًّا عند درك مطلوب ونيل مرغوب. ومنه ما يكون تبســمًا دائمًا للامعنى، وربما انضاف ذلــك إلى خفة العقل. وقد قيل: علامــة الأحمق ضحكه للامعنى يوجب ذلك. وأنا أقول: إن أوجب ما يكون هذا الخلق دون سائر الناس في النفوس السليمة من الدنــس الزكية التقية النقية المنصوبة في الملكــوت المرتقية إلى الروحانيات؛ أعني نفوس الصالحين، فإنهم في نعيم كامل في حال طاعتهم وفي سرور شامل في عبادتهم. ولا ينبغي أن يســتعمل الأديب الضحك في المجالس؛ لأنه يقال: من كثــر ضحكه قلَّت هيبته. والمسح يذهب بسترة الوقار. وكما الهم إذا هاج أحدث بكاء، كذلك الفرح إذا تحرك أظهر الضحك. ومما ينبغي أن يدريه العاقل أن هذا الخلق وغيره من الأخلاق ليس فيه قبس من النفس الناطقة على رأي جالينوس، وإنما هي في النفس البهيمية. والدليل على ذلك أنك ترى الضحك يعرض عند الأمور المرهبة، وربما لا يقدر الإنسان يتمالك عنه. وكذلك القول في الغضب وسائر الأخلاق. وبحسب هذا يروم الإنسان في أن يلزم أن يطيع نفسه البهيمية لنفســه الناطقة؛ أعني أن يكون عقله المدبر لطبعه. فإذا كان ذلك كذلك، فحينئذ يلحق بالأفاضل من الناس. ومما قال سقراط في الفرح: المفروح به هو المحزون عليه. وفي آداب ديجانس [ديوجنيس] في الفرح قال: «الفرح للقلب حياة وشرف والغم له ضغط وتلف»».

ابن جبيرول: «إصلاح الأخلاق على رأي أفاضل الحكماء المتقدمين»

ب ـ القول في الهم

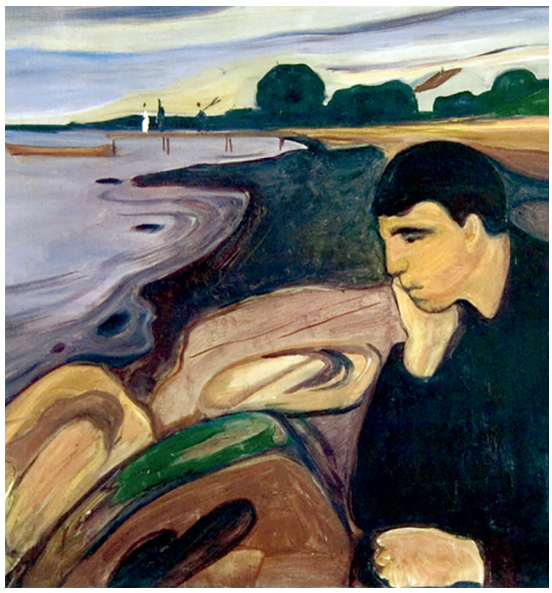
«هذا الخلق أكثر ما يزداد من النفس تمكينًا عند فــوت المطلوبات. ويبلغ منها مبلغًا يكاد أن يميتها إذا فقدت المحبوبات. فالهم خلق ما أعظم شأنه إذا ظهر، وما أوحش مكانه إذا ظفر. وقد يقال: إن الهم هو الموت الطبيعي. وأنا أرى من وجه الحزم الصبر هنا على الكلام في هذا الباب قليلًا. فلعل الله يزلفنا عطفه، ويلهمنا فيه طرفًا من الكلام المسلي حزن الإنســان، حتى تكون مقالتنا هذه فيها موجدة له شــفاء. وعلى أنه ليس في الإمكان وجدان شــفاء لألم نفســاني إلا أن يكون بالطــب الروحاني. وكما أن هــذا أبلغ تمكنًا من النفس، كذلك شفاه أصعب وجودًا. ومن الله نسأل عصمتنا منه بمنه.

وأقــول: إن طبع هذا الهم بارد يابس في شــكل المرة الســوداء لا ينجو منه أحد من الناس بتة. وقد يبلغ منهم المبلغ العظيم إلى أن يمرضوا منه مرضًا نفسانيًّا. واعلم أن هذا

الخلق كثير ما يظهر في الوجه ظهورًا كليًّا. وينبغي أن تعلم أنه إذا كان الإنسان شغوفًا بحب الدنيا التي هي عالم الكون والفساد، فإنه لا يعدو من طلب القوى الحسية الكثيرة الحركة من يد إلى يد. فإذا نالها وفقدها يعرضه الهم. وبعكس هذا إذا كان لاهيًا عن هذا العالم ومستقبلًا لعالم العقل، لأنه لا يكاد أن يسلم من الآلام النفسانية التي هي المكاسب الدنيوية، وإذا عرض عن المشاغل الهبائية ويقبل مع تملي نفسه في العلوم الرياضية والنواميس الديانية. وينبغي للعاقل أن يطرح أخلاق صغار العوام وكبار الملوك. وإذا لم يكن للإنسان ما يريد يجب أن يحب ما يكون، ولا يكثر دوام الحزن. وينبغي لنا أن نلازم مداواة نفوسنا من هذا العارض؛ إذ قد نرى احتمال الصعوبات في مداواة أجسامنا وشفائها من الأمراض بالنار والحديد وما أشبه ذلك. فبالأحرى أن تتدرج إلى إصلاح نفوسنا بقوة العزم واحتمال يسير المؤونة في أن نسير بها السيرة المحمودة. ونعلم أيضًا أنا إذا صورنا نفوسنا أن لا تنالنا مصيبة، فقد أردنا أن لا نكون البتة؛ لأن المصائب إنما تكون بفساد الديانات. فإن لم تكن لم يكن كون. فإذا أردنا أن لا تكون مصايب، فقد أردنا أن لا نكون. والكون في الطبع، والفساد أيضًا في الطبع، فإن أردنا أن لا يكون في الطبع، فقد أردنا الممتنع. ومن أراد الممتنع حرم مراده، ومن حرم مراده شقي. فينبغي أن نستحي من إيثار هذا الخلق؛ أعني الشقاء، ونروم في الترقي إلى حال السعادة. ومن أراد ألا يحزن، فليمثل في نفسه الأشياء الموجبة للحزن أنها كانت، مثل ذلك كمن يقول إني ستتلف لي القنية الفلانية وأحزن عليها، فيحسب أنها قد تلفت أو قد فقد محبوبه. وفي ذلك قال الشاعر:

يصير ذو الحزم في نفسه ... مصايبه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتة لم ترعه ... لما كان في نفسه تمثلا
رأى الأمر يفضي إلى آخر ... فصير آخره أولًا

وإن لم يوجد البتة لذوي النفوس العالية والهمم الشريفة أثرهم. وقد قيل «لسقراط»: «لِم لم نر عليك أثر هم قط؟» فقال: إني لم أملك شيئًا وعدمته فأحزنني. ومما ينبغي للعاقل أن يفكر فيه أنه ليس شيء في الدنيا مما ينمو إلا يكون أولًا صغيرًا ويوشك أن يكبر، إلا الهم، فإنه أعظم ما يكون في يوم وقوعه، وكلما مر الزمن نقص حتى يتلاشى. والحازم العازم يتجلد في وقت مصيبته بحسب عظمته (...).



فإياك والغم، فإن الغم ذهاب الحياة [سبق أن عثرنا على هذه العبارة عند ابن الذهبي]. ألا ترى أن الحي إذا

عم وجهه تلاشـى الهم؟ وإن قال قائل: ما النفـع في إيثار هذا الخلق عنـد حدوث المصيبة وإظهاره؟ فأقول: ليستفرغ العبرات التي قد فسدت واستحالت، فعجزت الطبيعة عن ردها إلى موضعها، كما تسـتفرغ الأخلاط المتعفنة المستحيلة إلى الفساد التي هي الكيموسات تستحيل بالأدوية المنقية، وكما تستنظف المادة بالحال التي سبيلها أن تبعث إليه أولها. وكما هو معلوم أن بعض الأطفال فيهم فضل ردى لا يتحلل إلا بالبكاء. فهذا النفع الطبيعي للبكاء (...)».

ابن جبيرول: «إصلاح الأخلاق على رأي أفاضل الحكماء المتقدمين»

جواب الراغب الأصفهاني:

«السرور: انشراح الصدر بلذة فيها طمأنينة النفس عاجلًا وآجلًا، وذلك في الحقيقة إنما يكـون إذا لم يخف زوالـه، ولا يكون ذلـك إلَّا في القنيات الأخرويـة، ولذلك قيل: لا سرور في الدنيا على الحقيقة.

والفرح هو انشـراح الصدر بلذة عاجلة غيـر آجلة، وذلك يكون فـي اللذات البدنية الدنيويـة. ولهذا قـال تعالـى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديـد: 23]، وقال تعالـى: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الرعد: 26]، فالفرح يدعو إلى النشـاط، والنشاط يدعو إلى المرح، والمرح داعية الأشر، والأشر مقدمة البطر وأكثر ما يكثر ذلك في الأحداث والصبيان بقدر ما يغلب عليهم من الغفلة، وقد ذمه الله تعالى بقوله: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الرعد: 26]، وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القصص: 76]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [غافر: 75]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: 53].

وقد يسمى الفرح سرورًا والسرور فرحًا، لكن على نظر من لا يعتبر الحقائق ويتصور أحدهما بصورة الآخر، ولذلك قيل: من طلب السرور بالخارجات عنه لم ينله».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

جواب ملا صدرا: الفرح والغم كيفيات نفسية

«قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الأمور النافعة والضارة. فمنها الفرح والغم:

فالفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى خارج البدن طلبًا للوصول إلى الملذ، والغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح إلى داخل البدن خوفًا من مُؤْذٍ واقع عليَّ».

2 ـ ما سبب الفرح؟ وما سبب الحزن؟

لِمَ يحزن الإنسان؟ يجيب مسـكويه: لا أحد يحزن لغروب الشـمس. يسأل أبو حيان التوحيدي ـ وهو خير السائلين ـ أبا علي مسكويه:

«مَا عِلّة الإِنْسَان فِي سلوته إِذا كَانَت محنته عَامَّة لَهُ وَلغيره؟ وَمَا عِلّة جزعه واستكثاره وتحسره إِذا خصته المساءة وَلم تَعْدُه [تتعدى إلى غيره] الْمُصِيبَة؟ وَمَا سر النَّفس فِي ذَلِك؟ وَهل هُوَ مَحْمُود من الإِنْسَان أَن مَكْرُوه؟ وَإِذا نزا بِهِ [ثار به] هَذَا الخاطر، فَبِمَ يعالجه، وَإِلَى أَي شَيْء يردهُ؟ وَلِمَ يتَمَنَّى بِسَبَب محنته أَن يشركهُ النَّاس؟ وَلِمَ يستريح إِلَى ذَلِك؟ وأصحابنا يروون مثلًا بِالْفَارِسِيَّةِ تَرْجَمته: من احْتَرَقَ بيدره أَرَادَ أن يَحْتَرِق بيدر غَيره».

ويكون من جواب مسكويه: لا أحد يحزن لغروب الشمس!

«الْجزع والأسف من عوارض النَّفس. وَهِي تجْرِي مجْرى سَائِر الْعَوَارِض الْأُخَر كالغضب والشهوة والغيرة وَالرَّحْمَة وَالْقَسْوَة وَسَائِر الْأَخْلَاق الَّتِي يُحمد الْإِنْسَان فِيهَا إِذا عرضت لَهُ كَمَا يَنْبَغِي، وبسائر الشُّرُوط الَّتِي أحصيناها مرَارًا كَثِيرَة، ويُذم بهَا إِذا عرضت بِخِلَاف تِلْكَ الشَّرَائِط.

وَإِنَّمَا تهذب النَّفس بالأخلاق لتَكون هَذِه الْعَوَارِض الَّتِي تعرض لَهُ فِي مواضعهَا على مَا يَنْبَغِي فِي الْوَقْت الَّذِي يَنْبَغِي. فالحزن الَّذِي يعرض كَمَا يَنْبَغِي هُوَ مَا كَانَ فِي مُصِيبَة لحقت الْإِنْسَان لذنب اجترحه [اقترفه]، أَو لعمل فرط فِيهِ، أَو كَانَ لَهُ فِيهِ سَبَب اخْتِيَاري، أَو لسوء اتِّفَاق خصّه دون غَيره وَهُوَ يجهل سَببه؛ فَإِن هَذَا الْحزن وَإِن كَانَ دون الأول فالإنسان مَعْذُور بِهِ.

فَأَما مَا كَانَ ضَرُورِيًّا أَو وَاجِبًا، فَلَيْسَ يحزن لَهُ عَاقل؛ لِأَن غرُوب الشَّمْس مثلًا لما كَانَ ضَرُورِيًّا لم يحزن لَهُ أحد، وَإِن كَانَ عائقًا عَن مَنَافِع كَثِيرَة، وضارًّا بِكُل أحد، وَمنع النّظر وَالتَّصَرُّف فِي مَنَافِع الدُّنْيَا، وَكَذَلِكَ هجوم الشتَاء وَالْبرد، وورود الصَّيف بِالْحرِّ لَا يحزن لَهُ عَاقل؛ بل يستعد لَهُ وَيَأْخُذ أهبته.

وَأما الْمَوْت الطبيعي فَلَيْسَ يحزن لَهُ أحد؛ لِأَنَّهُ ضَرُورِيّ، وَإِنَّمَا يجزع الْإِنْسَان مِنْهُ إِذا ورد فِي غير الْوَقْت الَّذِي كَانَ ينتظره، أَو بِغَيْر الْحَالة المحتَسبة [المتوقعة]؛ وَلذَلِك يجزع الْوَالِد على موت وَلَده؛ لِأَن الَّذِي احتسبه أَن يَمُوت هُوَ قبله. فَأَما الْوَلَد فيقل جزعه على وَالِده؛ لِأَن الْأَمر كَمَا كَانَ فِي حسابه إِلَّا أَنه تقدم مثلًا بِزَمَان يسير، أَو كَمَا يَنْبَغِي.

فَأَما مَا يعرض للْمُسَافِر، ولراكب الْبَحْر أَن يُخص دون من يَصْحَبهُ بمحنة فِي مَاله أَو جِسْمه،

فَإِنَّمَا حزنه لسوء الِاتِّفَاق [الصدفة] ورداءة البخت [الحظ]؛ فَإِن هَذَا النَّوْع مَجْهُول السَّبَب. وَلذَلِك يعْذر فِيهِ أدنى عذر.

وَأما من يتَمَنَّى لغيره من السوء مثل مَا يحصل لَهُ، فَهُوَ شَرّ فِي طبعه، لَا سِيمَا إِذا لم يُجْدِ [يعود بالنفع] عَلَيْهِ شَيْئًا وَلم يَعُدْ لَهُ بطائل، وَحِينَئِذٍ يحسن توبيخه وتأديبه. وَقد أحسن الشَّاعِر فِي قَوْله:

ليس تأســـو كُلوم غيـــري كلمي ما بهم ما بهم ومـــا بي ما بي»

أبو حيان التوحيدي وأبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل

ولكن، لِمَ كان الحزن في العقلاء أكثر؟

وما أن ينهي مسكويه جوابه، حتى يعاوده التوحيدي ـ وقد كان فيلسوفًا مأساويًّا ـ بالسؤال عن سبب كثرة غم العاقل وقلة غم الجاهل:

«مَا عِلّة كَثْرَة غم من كَانَ أَعقل وَقلة غم من كل أَجْهَل؟ (...) وَأَنت ترى ـ أَيْضًا ـ هَذَا الْعَارِض فِي رَفِيقَيْنِ خليطين؛ أَحدهمَا: مهموم بالطبع وَآخر متفكه بالطبع».

وكان جواب مسكويه:

الْغم يعرض من جِهَتَيْنِ مختلفتين: إِحْدَاهمَا جِهَة الْفِكر، وَالْأُخْرَى: جِهَة المزاج.

فَأَما الْفِكر فَإِنَّهُ يعرض مِنْهُ الْغم إِذا كَانَ الْمَرْء ينْتَظر بِهِ مَكْرُوهًا. وَأما المزاج فَهُوَ أَن ينحرف مزاج الدَّم إِلَى الســوَاد أَو الاحتراق، فيتكدر بِهِ الرّوح الَّذِي سَــببه بخار الدم فِي مجاري الشرايين. وبحسب صفاء ذَلِك الدَّم يكون صفاء بخاره، وانبساطه، وَسُرْعَة حركته وجريانــه فِي ذَلِك التجويف. وَإِذا كَانَ سَــبَب الْغم مَعْلُومًا، فمقابله الَّذِي هُوَ سَــبَب الْفَرح وَالسُّرُور مَعْلُوم أَيْضًا. فالعاقل ـ لأجل جولان فكره ـ يكثر انْتِظَاره مكاره الدُّنْيَا، وَمن لَا يكثر فكره، وَلَا ينْتَظر مَكْرُوهًا، فَلَا سَبَب لَهُ يغمه.

وَأما المزاج الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فقد أحكمه جالينوس وَأَصْحَابه وَسَائِر الْأَطِبَّاء مِمَّن تقدمه أَو تَأَخّر عَنهُ. وَهَذَا المزاج لَيْسَ يخلو أَن يكون طارئًــا، أَو حَادِثًا، أَو طبيعيًّا فِي أصل الْخلقَة. فَــإِن كَانَ حَادِثًا فَهُوَ مــرض، وَيَنْبَغِي أَن يعالج بِمَــا تعالج بِهِ أَصْنَــاف الماليخوليا وأنواع الْأَمْرَاض السوداوية الَّتِي سَببهَا فَسَاد الدَّم بالاحتراق، وانحرافه إِلَى السَّوْدَاء.

وَإِن كَانَ أَصْلِيًّا وخلقة فَلَا علاج لَهُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَرَض كأجيال من النَّاس وأمم أمزجتهم كَذَلِك (...)».

أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشومل

جواب ابن كمونة:

«والسبب المعد للفرح هو أن يكون حامله الذي هو الروح الحيواني المتولد في القلب على أفضل أحواله في الكم والكيف.

أما في الكم، فلأن زيادة الجوهر في المقدار توجب زيادة القوة؛ لأنه إذا كان كثيرًا بقي قسط واف في المبدأ وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح؛ لأن القليل تبخل به الطبيعة، وتمسكه عند المبدأ، فلا ينبسط، وأما الكيف، فأن يكون معتدلًا في اللطافة والغلظ وشدة الصفاء. ومن هذا ظهر أن المعد للغم: إما قلة الروح، كما في الناقهين والمنهوكين بالأمراض والمشايخ. وأما غلظه، كما للسوداويين.

وأما سببه الفاعلي، فالأصل فيه تخيل الكمال، والكمال راجع إلى العلم والقدرة، ويندرج فيها الإحساس بالمحسوسات الملائمة، والتمكن من تحصيل المراد، والاستيلاء على الغير، والخروج عن المؤلم، وتذكر اللذات. ومن هذا يُعْلَم السبب الفاعل للغم.

ويتبع الفرح أمران؛ أحدهما: بقوى الطبيعة، ويتبعه اعتدال مزاج الروح وحفظه عن التحلل، وكثرة تولد بدل المتحلل. وكذا يتبعه تحلل الروح، فتستعد للانبساط للطف قواه. والثاني: انجذاب الغذاء إليه، بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء، والغم يتبعه أضداد ذلك. والغضب تصحبه حركة الروح إلى خارج دفعه، والفرح تصحبه حركتها إلى داخل دفعه أيضًا. والحزن يندفع مع الروح إلى داخل تدريجًا.

والهم يندفع معه إلى جهتين في وقت واحد: كونه يوجد معه غضب وحزن. والخجل ينقبض به الروح أولًا إلى الباطن، ثم يخطر ببال صاحبه أنه ليس فيما خجل منه كثير ضرر، فينبسط ثانيًا. وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور، فإنما عرف من طريق التجربة والحدس. والحقد يعتبر في تحققه «غضب ثابت». والألم يتقرر صورة المؤذي في الخيال، فلا تشتاق النفس للانتقام. وألا يكون الانتقام في غاية السهولة، وإلا كان كالحاصل، فلا يشتد الشوق إلى تحصيله، ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء. وألا يكون في غاية الصعوبة، وإلا كان كالمتعذر، فلا يشتاق إليه، ولذلك لا يبقى مع الملوك».

ابن كمونة: من كتاب «الجديد في الحكمة»

جواب ملا صدرا: في أسباب الفرح والغم

«اتفق الحكماء والأطباء على أن الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذي ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسري صاعدًا لطيفه إلى الدماغ وهابطًا كثيفه إلى الكبد وسائر الأعضاء. ثم إن كلًّا من هذه الانفعالات يشتد ويضعف لا بسبب الفاعل، فإنما يتبع في اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر المنفعل وضعفه.

والفرق بين القوة والاستعداد (...) أن القوة تكون بعيدة والاستعداد قريبًا، وأن القوة على الضدين سواء والاستعداد على الضدين لا يكون سواء، فإن كل إنسان يقوى على أن يفرح ويحزن، إلا أن منهم من هو مستعد للفرح فقط، ومنهم من هو مستعد للغم فقط. والاستعداد استكمال القوة بالقياس إلى أحد المتقابلين. فلنذكر السبب لحصول الاستعداد للفرح، فنقول: إن الذي يعد النفس للفرح أمور ثلاثة ـ كما ذكره الشيخ في رسالته في الأدوية القلبية:

الأول: كون الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف. أما في الكم، فهو أن يكون كثير المقدار، وذلك لأمرين:

ـ أحدهما: أن زيادة الجوهر في الكم يوجب زيادة القوة في الشدة، كما تبين في الأصول الطبيعية.

ـ والثاني: أنه إذا كان كثيرًا، فيبقى قسط واف منه في المبدأ، ويبقى قسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح؛ لأن القليل تبخل به الطبيعة وتضبطه عند المبدأ أو لا يمكنه من الانبساط.

وأما في الكيف، فأن يكون معتدلًا في اللطافة والغلظ، وأن يكون شديد النورانية وافره جدًّا، فتكون مشابهتها لجوهر السماء شديدة.

فهذه هي أسباب الاستعداد للذة والفرح. واللذة كالجنس للفرح الذي هو كالنوع. فالروح التي في القلب إذا كانت كثيرة المقدار معتدلة في المزاج ساطعة النورانية، كانت شديدة الاستعداد للفرح. وإذا عرفت ذلك، ظهر أن المعد للغم إما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالأمراض والمشايخ، وأما غلظته كما للسوداويين والمشايخ؛ فلا يبسط لكثافتها، وأما رقته كما للنساء والمنهوكين، فلا يفي بالانبساط، وأما ظلمته كما للسوداويين.

الثاني: أمور خارجية وهي كثيرة.

قال الشيخ [ابن سينا]: فمنها قوية ومنها ضعيفة، وأيضًا منها معروفة ومنها غير معروفة. ومما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرًا، وكل ما اعتيد كثيرًا سقط الشعور به. والأسباب المفرحة والغامة ما كان منها قويًّا وظاهرًا، فلا حاجة إلى ذكره. وأما الأخرى، فمثل تصرف الحس في ضياء العالم. والدليل على إلذاذه إيحاش ضده، وهو الإقامة في الظلمة ومثل مشاهدة الشكل. والدليل على تفريحه غم الوحدة.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ إذ لا يلزم من كون الشيء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة، فإن الشيخ نفسه قد بيَّن في كتاب الجدل أن هذه قضية مشهورة. وهي باطلة في نفسها. فعلى هذا لا يلزم من كون الظلمة موحشة أن يكون تصرف الحس في ضياء العالم لذيذًا. ومثل التمكن من المراد في الوقت والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل،

وكذا العزائم والآمال وذكر ما سلف، ورجاء ما يستقبل، وتحدث النفس بالأماني والمحادثة، والاستغراب والاغتراب، والتعجب والإعجاب، ومصادفة حسن الإصغاء من المجاور، والمساعدة والخديعة والتلبيس والغلبة في أدنى شيء وغير ذلك.

وأما الأسباب الغامة الخارجة، فمقابلات هذه الأمور المذكورة، وهي مثل تذكر الأخطار التي عرضت، والآلام التي قوسيت، والأحقاد وما غاظ من المعاملات والمعاشرات، ومثل توهم المخاوف في المستقبل، وخصوصًا من الواجب عن مفارقة هذه الدار الدنيا التي تصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه والفكر في غيره من المهمات الأخروية التي يجب السعي فيها، ومثل الانقطاع عن الشغل والفكر العارض، والقصور عن المراد، وغير ذلك مما لا يحصى. فهذه وأمثالها ترد على نفس المستعد للغم فتغمه، ثم التخيل بقوته في السوداوي مما يعين ذلك بإيراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم. وإنما يقوى التخيل في السوداوي ليبس مزاج الروح الموضوعة فتخف حركتها ولإعراض العقل عن القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التي فيها واختصاص حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الرديئة المظلمة.

الثالث: أن يكون تكرر الفرح يعد النفس للفرح، ويكون تكرر الغم بعد النفس للغم لما ذكره الشيخ: أن كل فعل ذي ضد إذا تكرر، فإن القوة عليه تشتد، وكل قوة تشتد يصير استعداده أشد.

وبيانه بوجهين؛ أحدهما: الاستقراء، فإن الجسم إذا سخن مرارًا متوالية، استعد لسرعة التسخن، وكذا إذا برد، وكذا إذا تخلخل، وكذا إذا تكثف. والقوى الباطنة تصير لها عند تكرر أفعالها وانفعالاتها ملكة قوية ما كان حالًا، وبمثل هذا تكتسب الأخلاق.

وثانيهما: القياس المأخوذ عن المشهورات، فإن كل انفعال حدث للشيء فهو مناسب لجوهره، والمناسب للشيء معاند لضده، والمعاند للضد إذا تمكن مرارًا نقص من استعداد القوة عليه للقابل له، فزاد في استعداد ضده الذي هو مناسبه.

فهذا هو بيان هذا المعنى بالاستقراء والقياس المقبولي.

وأما التحقيق البرهاني، فالكلام فيه أرفع من هذا النمط، إذ المقصد أيضًا ليس في الجلالة بحيث لم يجز الاكتفاء فيه بما دون البرهان اللمي الدائمي، وإن كان ذلك أيضًا مقدورًا، بل يصح القناعة فيه بما يؤكد الظن، كما فعله الشيخ فقال على طريقة البحث الطبيعي:

وهو أن الفرح يلزمه أمران:

أحدهما: تقوية القوة الطبيعية.

والثاني: تخلخل الروح لما يكلفها الفرح؛ لأنه كيفية نفسانية، والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية قواها من الانبساط.

ويتبع تقوي القوة الطبيعية أمور ثلاثة:

أحدها: اعتدال مزاج الروح.

وثانيها: كثرة توليدها بدل ما يتحلل.

وثالثها: حفظها عن استيلاء التحلل عليه.

أما تخلخل الروح فيتبعه أمران؛ أحدهما: الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام. والثاني: انجذاب المادة الغادية إليه بحركته بالانبساط إلى غير جهة الغذاء. ومن شأن كل حركة بهذه الصفة أن تستتبع ما وراءها؛ لتلازم صفائح الأجرام وامتناع الخلاء. وبالجملة، انجذاب المتأخر عند سيلان المتقدم، كما في الرياح وكذلك المياه. فتكرر الفرح بهذا المعنى يعد للفرح.

وأما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه؛ لأن الغم يتبعه أمران مقابلان للوصفين التابعين للفرح:

أحدهما: ضعف القوة الطبيعية.

والثاني: تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح. ويتبع ذلك أضداد ما ذكرنا.

فثبت أن تواتر الفرح بعد الفرح يعد الروح للفرح، وتواتر الغم بعد الغم يعد الروح للغم. فالفرحان لا يعمل فيه من الغامَّات إلا القوي، ويعمل فيه المفرحات الضعيفة، والممنو بالغم حاله بالضد مما ذكر».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء الرابع

3 ـ وكيف لنا أن نعالج الحزن؟

جرب حكماء وفلاسفة العرب وصفات لعلاج الحزن، وقد وعرفت باسم «الحيل»، كما عرفت طبيًّا باسم «المفرحات»:

ومنها ما ذكره ابن ميمون ـ في كتاب: «الفصول الثمانية» ـ من أن «الألذ» طبيًّا يذهب الغم، وذلك بتنبيه شهوة الإنسان إلى الطعام التي تسقط: «بالأطعمة الشهية اللذيذة المستطيبة، وكذلك إن ثار عليها خلط سوداوي، أزالها بسماع الأغاني، وأنواع الإيقاعات والنزه في البساتين، والمباني الحسان، ومجالسة الصور الحسنة، ونحو هذا مما يبسط النفس، ويزيل وسوسة السوداء عنها».

الكندي: في الحيلة لدفع الأحزان

«وإذا كان الحزن إنما من آلام النفس، وكان واجبًا عندنا أن ندفع الآلام الجسدانية عنّا بالأدوية البشعة والكيّ والقطع والضمد والأزم [القطع أو الشد وإحكام المرابط] وما أشبه ذلك من الأشياء المشفية للأبدان، وأن نحتمل في ذلك الكلفة العظيمة من الأموال

لمن شفى من هذه العلل؛ وكان فضل مصلحة النفس وإشفائها من آلامها على مصلحة البدن وإشفائه من آلامه كفضل النفس على البدن ـ إذ النفس سائس والبدن مسوس، والنفس باقية والبدن داثر، ومصلحة الباقي والعناية بتقويمه وتعديله أصلح وأفضل من إصلاح وتعديل الداثر لا محالة الفاسد بالطبع ـ فإصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب شديدًا علينا من إصلاح أجسامنا: فإنّا بأنفسنا نحن ما نحن، لا بأجسامنا، لأن الجسم مشترك لكل ذي جسم؛ فأمّا حيوانية كل واحد من الحيّة فبنفسه؛ وأنفسنا ذاتية لنا، ومصلحة ذاتنا أوجب علينا من مصلحة الأشياء الغريبة منّا. وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفعالها: فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديدًا من إصلاح آلاتنا.

فينبغي أن نحتمل في إصلاح أنفسنا من بشاعة العلاج وصعوبته واحتمال المؤن فيه أضعاف ما نحتمل من ذلك في إصلاح أجسامنا، مع أن إصلاح أنفسنا أقل بشاعة وأخف مؤونة مما يلحق في ذلك من إصلاح الأجسام، لأن إصلاح أنفسنا إنما هو بقوة العزم على المصلح لنا، لا بدواء مشروب، ولا بألم حديد ولا نار، ولا بإنفاق مال، بل بالتزام النفس العادة المحمودة في الأمر الأصغر الذي لزومه سهل علينا؛ ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم ما هو أكبر منه. فإذا اعتادت ذلك يُرقى بها إلى ما هو أكبر من ذلك في درج متصلة حتى تلزمها العادة في لزوم الأمر الأعظم كلزوم العادة لها في لزوم الأمر الأصغر، فإن العادة تسهل بما وصفنا، ويسهل بذلك الصبر على الفائتات والسلوة على المفقودات.

أ ـ ومن أدوية ذلك السهلة: أن نفكر في الحزن ونقسمه إلى أقسامه، فنقول: إن الحزن لا يخلو أن يكون ما عرض منه أمر هو فعلنا، أو فعل غيرنا. فإن كان فعلنا، فينبغي ألا نفعل ما يحزننا، فإنا إن فعلنا ما يحزننا فالإمساك عن فعله إلينا، إذ فعلنا والإمساك عنه إلينا، فنحن إذا كنا نفعل: إما أن نكون نفعل ما نريد، أو ما لا نريد. فإن كنا نفعل ما نريد ـ ولسنا نريد أن نحزن ـ فنحن نريد ما لا نريد. وهذه من خاصة العادم عقله؛ فنحن إذن عدماء لعقولنا. وإن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من أن يكون دفعه إلينا، أو لا يكون ذلك إلينا. فإن كان دفعه إلينا، فينبغي أن ندفعه ولا نحزن، وإن كان دفعه ليس إلينا، فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع المحزن، فلعل الذي دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا؛ ولعل الذي إليه الأحزان ألا يحزن ولا يفعل الذي خفنا. فإن حزنا قبل وقوع المحزن كنا قد أكسبنا أنفسنا حزنًا لعله غير واقع بإمساك المحزن عن الأحزان أو لدفع الذي إليه دفعه عنا، فكنا أكسبنا أنفسنا حزنا لم يكسبناه غيرنا. ومن أحزن نفسه فقد أضر بها، ومن أضر بنفسه فجاهل فظ جائر في غاية الجور، إذ أدخل على نفسه ضررًا، لأنه لو فعل ذلك بغيره كان جاهلًا جائرًا، وفعله ذلك بنفسه أعظم. فينبغي ألا نرضى بأن نكون أجهل الجاهلين وأفظ الأفظين وأجور الجائرين: فإنه لو كان الحزن شيئًا يجب، كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن كافيا قبل أن نتقدم فيه قبل وقوع المحزن، وكان استعماله قبل وقوع المحزن نوعًا من الشر. وأيضًا فإن استعماله في وقت وقوع المحزن واجب أن لا يستعمل قبل أن يُدفع، إذ فيه من الإضرار مثل ما قدمنا، إذ دفعه واجب عن وقوعه لا محالة. فإن كل محزن فدافعه عنه

السلوة واضطرارًا في مدة ما؛ إن لم يدثر الحزين مع الحزن أو بالقرب من مبتدأ الحزن ـ إذ كل ما تحت الكون فزائل غير دائم في جزئيات الأشياء ـ فينبغي أن نجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن. فإنا إن قصرنا في ذلك كنا مقصرين في مهمة دفع البلاء الذي يمكننا دفعه ـ وهذه أمارة الجاهل الشقي الفظ الجائر، لأن الجائر من دام عليه البلاء. وأشقى الأشقياء من لم يجتهد في دفع البلاء عن نفسه بما أمكنه دفعه. وينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء ونحن نقدر أن نكون سعداء.

ب ـ ومن لطيف الحيلة في ذلك أن نذكر محزناتنا التي سلونا عنها قديمًا ومحزنات غيرنا التي شاهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها؛ وتمثيلنا في حال المحزن حزنًا بالسالفات من محزناتنا والمحزنات التي شاهدنا وما آلت إليه من السلوة، فإن لنا بذلك قوة عظيمة على السلو، كالذي عزى به الإسكندر بين فيلفوس المقدوني الملك والدته عند حضور موته؛ فإنه كتب إليها فيما كتب به: «فكري، يا أم الإسكندر، في أن كل ما تحت الكون والفساد داثر، وأن ابنك لم يكن يرضى لنفسه بأخلاق الصغار من الملوك، ومري ببناء مدينة عظيمة حتى يرد عليك خبر الإسكندر، وابعثي في أن يحشر إليك الناس في جميع بلاد لوبية وأرفى وآسية ليوم معلوم؛ فيكون في ذلك اليوم جمعهم في تلك المدينة للطعام والشَّروب والسرور. ومري أن ينادى فيهم أن لا يوافيك كل من أصابته مصيبة، ليكون ذلك مأتم الإسكندر بسرور على خلاف مأتم الناس بالحزن». فلما أمرت بذلك لم يوافها للوقت الذي حدت إنسان. فقالت: ما بال الناس تخلفوا عنا مع ما قدمنا؟ فقيل لها: إنك أمرت ألا يوافيك أحد أصابته مصيبة، وكل الناس قد أصابتهم مصائب، فلم يوافك أحد. فقالت: يا إسكندر! ما أشبه أواخرك بأوائلك! لقد أحببت أن تعزيني عن المصيبة بك التعزية الكاملة، إذ لستُ في المصائب ببدع ولا مخصوصة بها على واحد من البشر.

ج ـ وأن نتذكر أيضًا أن كل شيء فاتنا أو فقدناه فقد فات خلقًا كثيرًا وفقده خلق كثير، كلهم قنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج بعيد من الحزن. فإن من مات ولده أو عدم الولد فإنه موجود كثير من الخلق مشابه له في ذلك: منهم من عدم الولد وهو فرح، ومنهم من مات ولده وقد سلا وهو فرح، وكذلك يعرض في المال وفي جميع قنية العالم الحسية وجميع مرادات أنفس البشر، وإذن إنما الحزن وضع، لا طبع. لأنا إذا وجدنا إنسانًا سُلِب ملكًا فحزن ـ وكثير ليس لهم ذلك المال وليس هم بحزان ـ فإذن إنما وضع ذلك الحزن لنفسه وضعًا على ما سُلِبه أو فاته. فينبغي أن لا نضع لأنفسنا شيئًا رديئًا، إذ الحزن من الرداءة على ما قدمناه. فإن من وضع لنفسه شيئًا رديئًا هو عديم العقل. ولا ينبغي أن نكون عدماء عقولنا لأنها نهاية الخساسة، لأن العادم عقله لا فرق بينه وبين باقي الحيوان غير الناطق، بل تلك أفضل منه، لأن كل واحد منها له خاصة لازمة زمنية كالناموس في مبتدإه وتألفه في جميع حاله. فأما العادم عقله فلا نظم ولا استواء في أفعاله، بل بتمثيل الاختلاط وتخييل العقل. فينبغي لنا أن نستحي من أن نكون في هذه الحالة الخسيسة، المرحوم من كانت فيه عند العقلاء، المضحوك به عند السفهاء.

د ـ وينبغي لنا أيضًا أن نتذكر أنا إذا أردنا أن لا نصاب بمصيبة فإنما أردنا ألا نكون البتة، لأن المصائب إنما تكون بفساد الفاسدات؛ فإن لم يكن فساد لم يكن كائن. فإذن إن أردنا ألا تكون مصائب، فقد أردنا ألا يكون الكون والفساد في الطبع. وأيضًا فإن أردنا أن لا يكون ما في الطبع فقد أردنا الممتنع؛ ومن أراد الممتنع حُرِمَ مراده؛ ومن حُرِمَ مراده شقي. فينبغي أن نستحيي من هذا الخلق ونأنف من هذه المرتبة؛ أعني من الجهل والشقاء؛ فإن أحدهما مُكسب خساسة؛ أعني الجهل؛ والثاني مُكسب ذلة وشماتة؛ أعني الشقاء.

هـ ـ وينبغي لنا أن يكون منا على بال أن جميع الأشياء التي تصل إليها الأيادي مشتَركة لجميع الناس، وإنما هي مجاورة لنا لسنا أحق بها من غيرنا، وأن الغالب عليها هي له ما غلب عليها. وأما الأشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا فهي لا تصل إليها الأيدي ولا يملكها علينا غيرنا، والتي هي قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية. فهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا. فأما ما ليس لنا إلا بالتغلب فليس يحسن بنا الحزن عليه، لأن من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكوه بالطبع حسود. فينبغي لنا أن لا نقرف أنفسنا بالحسد، إذ هو أكمل الشرارات، لأن من أحب أن ينال الأعداء الشر محب للشرور؛ ومن أحب أن يُحرم الصديق ما يجب أن يقتنيه ـ وقنيته عنده خير ـ فقد أحب للصديق الحال التي هي عنده شر؛ فقد أحب للأصدقاء الشر. ومن أحب ألا يتناول قنيته أحد غيره، مما لغيره أن يتناوله منها، فقد أحب أن لا يتناول قنيته لا الأعداء ولا الأصدقاء. فأما من حزن على أن يتناول قنيته غيره فحسود. فينبغي ألا نرضى بهذه الخساسة.

و ـ وينبغي أيضًا أن يكون منا على بال أن كل ما لنا من القنية المشتركة فهي معنا عارية لمعير هو مبدع القنية ـ جل ثناؤه، يمكن أن يتناول عاريته متى شاء ويدفعها إلى من شاء. فإنه لو لم يدفعها إلى من شاء لم تكن وصلت إلينا البتة. وقد نظن أنه إذا تناولها منا بأيدي الأعداء أنه يسيء إلينا. فينبغي أن يكون منا على بال أن المعير له أن يتناول ما أعار ويرتجعه على يد من أحب: فإنه ليس علينا في ذلك عار ولا سبة. بل العار والسبة علينا أن نحزن إذا ارتجعت منا العواري: فإنها من أخلاق ذوي الشِّرة والضن وسوء التمييز. ومن إذا أعير شيئًا ظن أنه ملكه ـ فهذا خارج من باب الشكر، لأن أقل ما يجب على الشكر على المعار رد العارية إذا أراد ارتجاعها المعير مع طيبة نفس وبهج بالإسراع إلى تلبية المعير في ردها. فإذن، من حزن على ما أعير ـ فقليل الشكر. فينبغي أن نستحيي لأنفسنا من هذا الخلق الخارج عن العدل؛ وينبغي أن نستحيي من وضع المعايير الصبيانية السخيفة لأنفسنا في الحزن على ارتجاع المعير، فلا نقول: إنما نحزن لأن المعير ارتجع عاريته على أيدي أعادينا، لأنه ليس واجبًا أن يكون رسول المعير في ارتجاع عاريته كما نهوى في الصورة والخلق والمحبة لنا والزمان. وإذ ذلك غير واجب فواجب أن لا نحزن لعلة مخالفة الرسول، بهيئته، لنا، فإن هذه من أخلاق الصبيان وجميع من لا تمييز له.

وينبغي أن يكون منا على بال أنه إذ لم يرتجع المعير منا أنفس ما أعارنا، بل خسائس ما أعارنا، فقد أحسن إلينا كل الإحسان؛ ونبتهج أشد بهج ببقاء زينة عواريه الشريفة علينا، ولا نأسى على فقد ما ارتجع منا. إذ كان واجبًا أن لو ارتجع كل ما أعار، أن لا نحزن بل نبتهج، إذ كان بهجنا من ذلك مِن شكره وفي موافقته على محبته، وأنه قد ترك الأفضل الأكثر؛ أعني ما لا تصير إليه يد ولا يشركنا فيه أحد؛ وأن نرجع إلى أنفسنا، وإن كنا محبين لبقاء ما ارتجع منا عليه، فنقول: إن كان ارتجع الأقل الأخس، فقد أبقى الأكثر الأفضل ما كانت أنفسنا باقية.

ز ـ وينبغي أن يكون منّا على بال أنه إن كان واجبًا أن نحزن على المفقودات والفائتات، فواجب أن نحزن أبدًا، وواجب أن لا نحزن البتّة: فهذا تناقض فاحش. لأنه إن كانت علّة الحزن فقدُ المقتنيات الخارجة عنّا وفوتها، وكان الحزن مكروهًا ألّا ينالنا، وكان علّته ما ذكرنا ـ فإنّا إذا لم يكن لنا قنية خارجة عنّا ولم نطلبها لم يعرض لنا حزن، لأنه لا يعرض لنا فَقْدُها ولا فوتُها؛ فيجب أن لا نقتني لئلّا نحزن البتّة. فإن كان يجب ألّا نقتني، وكان مع عدمنا القنية حزن ـ فإذن الحزن واجب أبدًا إذا لم نقتنِ. فإذن الحزن واجب أبدًا: إن اقتنينا، أو لم نقتن. فإذن قد وجب إن كان يجب أن نحزن أبدًا أن لا نحزن البتّة، وإن نحن اقتنينا أو لم نقتنِ أن لا نحزن البتّة: فهو كله تناقض وخُلْف.

فإذن ليس بواجب أن نحزن. وما ليس بواجب، فينبغي للعاقل أن لا يفكّر فيه ولا يستعمله، وسيّما هو ضارٌّ مؤلم، بل يجب أن نقلّل القنية، إذ كان عدمها وفوتها ـ إذ كانت من الخارجة عنّا ـ سببًا للأحزان. فإن من ذلك وحده يكون الحزن. فإنه حكي عن سقراط الأثيني أنه قيل له: ما بالك لا تحزن؟ فقال: لأني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه.

وقد حكي أيضًا عن نيرن [نيرون] ملك رومية أنه أهدى إليه مُهْدٍ قبة بلور مثمنة عجيبة الصنعة. فعرضت عليه وعنده جماعة من الناس، فيهم رجل فيلسوف [هو سنيكا] كان على عهده. فعظم بهجه بها وكثر وصف من حضره لمحاسنها. فالتفت إلى الفيلسوف فقال: ما تقول في هذه القبة؟ فقال: أقول: إنها قد أظهرت منك فقرًا، ودلَّت على مصيبة عظيمة أنت تعرفها. فقال له: وكيف ذلك؟ قال: لأنها إن عُدِمت فمأيوس لك أن تملك مثلها، فأبدت فقرك عن مثلها. وإن عرضت لها آفة أعدمتكاها، أدخلت عليك مصيبة عظيمة ـ هذا القول أو ما هذا القول موافق له في المعنى.

فذُكِر أن الأمر في ذلك كما قال الفيلسوف، وأن الملك، فيما ذُكِر، خرج متنزهًا في أيام الربيع إلى بعض الجزائر القريبة منه. وأمر بحمل القبة فيما حمل له، لتبنى في متنزهه. فغرق المركب الذي كانت فيه، ولم يعثر عليها. فدخل على الملك من ذلك مصيبة عظيمة تبينها جميع من كان بحضرته. وجهد أن يصيب لها شبهًا، فلم يصبه لها، حتى مات.

فلذلك ما نقول: من أحب أن تقل مصائبه، فليقل قنيته من الخارجات عنه.

وقد حُكي عن سقراط الحكيم أنه كان في بعض الأيام يأوي إلى حُبٍّ [برميل، والحكاية أنسب بديوجينس الكلبي منها بسقراط] مكسور في العسكر الذي كانوا فيه. فقال يومًا من الأيام، وبحضرته بعض الفتانين في كلام تكلم به: «ينبغي ألا نقتني لئلا نحزن». فقال له الفتان: «فإن انكسر الحب؟»، فقال له سقراط: «إن انكسر الحب لم ينكسر المكان». وبحق ما قال الفيلسوف، لأن مِنْ كل مفقود خلفًا.

ولذلك ما نقول: إن خالق الكل ـ جل ثناؤه، لم يخلق شيئًا مصروم الطبع، بل مكفيًّا: فإنا نرى الحوت العظيم والفيل العجيب الخلق المحتاج كل واحد منها من الغذاء المقيم والمأوى والمَكَن وجميع الحاجات اللوازم لها. وما دونهما من الخلق مكفي مهيأ له قدر الحاجة في قوامه وطيب عيشه، لم ينتقص شيئًا منه متأمل نقصه في ذلك. وكلها طيب العيش، رخي البال، ما لم يمسه محسوس مؤلم ـ غير الإنسان: فإنه لما زيد الفضيلة التي مُلِّك بها على جميع الحيوان، وصُيِّرَ بها له سائسًا ومدبرًا ـ جهل تدبير نفسه، وهذه أمارة عدم العقل. وينبغي أن نستحيي من أن نكون عدماء العقول. فإنه لما زيد التمييز النطقي، أراد أن يقتني أشياء كثيرة لا حاجة له إليها في إقامة ذاته وصلاح عيشه: من تلوين الأطعمة والمناظر من الحيوانات، وغير الحيوانات والتنقيش لمشاهداته وتزويقها، وكذلك مسموعاته ومشوماته الشاغلات له عن منافله الحقية الخارجة له عن راحته الدنيوية: فإن هذه جميعًا كاسبات الهم في طلبها والألم لفقدها والحسرات على فوتها، فإن مع كل مفقود من المرادات مصيبة، ومع كل فائت حسرة وأسف، ومع ترقب كل معدوم حزن وقلق، وبعد كل أمن خوف لأن الخائف مُزعج المعقول [البال].

ولذلك ما نقول: مَن شغلته نفسه بتزييد الخارجات عنه، عدم حياته الدائمة، وتكدر عليه عيشه في حياته الزائلة، وكثرت أسقامه، ولم تتصرم آلامه.

فإن شبه الناس في مجازهم في هذا العالم الداثر المنصرمة أحواله، المنقضية لذاته، الكاذبة مخايله، المكذِّبة أواخره أوائلَه، المخذول من وثق به، والمرحوم من اغتر به، كقوم ركبوا مركبًا إلى غاية قصدوها هي محلتهم، فانتهى بهم قَيِّم المركب إلى مرفأ قصدوه لبعض الحاجة. فأرسى مركبه فخرج من كان في المركب للحاجة اللازمة. فبعض أبرم ما خرج له، ثم عاد إلى مركبه غير معرج على شيء، فصار إلى أفسح المواضع من المركب وأوطأ مرتفق، غير ممنوع من ذلك ولا منافس فيه، ولا مزاحم عليه. وبعض وقف ينظر إلى مروج مزهرة بأنواع الزهر المختلف نواره، ويتنسم أرايج لذيذة مختلفة، تتضوع من تلك المروج المزهرة، ومن غياض الأشجار الأنيقة المثمرة يشهد أصنافًا عجيبة الثمرات، ويسمع من أصوات نواطق الطير المونقة الأصوات، ويلحظ في تربة تلك الأرض من الأحجار المختلفة الأصباغ بالألوان المشرقة المونقة المناظر والأصداف المؤنسة الغريبة الصور، العجيبة الحبر، غير جائز موقفه الذي بلغ فيه حاجته. فانصرف إلى موضعه من المركب وقد سبق إلى أفضل مواضع السعة ولين المرتفق. وبعض أكب على لقط تلك

الأصداف والأحجار وما قرب منها من الأثمار والأزهار، غير متعد الموضع الذي بلغ فيه حاجته، فرجع مثقلًا بحمله، خادمًا لحجارة الأرض وأصدافها وأزهارها الذابلة المستحيلة عما قليل عما خدعه منها، والثمار العائدة عما قليل رجيعًا مكروه المجاورة والقرب، فأصاب غيره قد سبقه إلى المحال المتسعة في مركبه، فحل في المحل الضيق الوعر الحزن، وصار ما استوقر من الأحجار والأصداف والأزهار والثمار عليه ثقلًا مع ضيق محله وحزونته عليه مضيقًا مانعًا من راحته التي ينالها غيره ممن سبقه إلى السعة ممن لم يكن له مجاور من الحجارة التي تضيق عليه محله، وتكسبه الخدمة لحراسته وحفظه ودفع الآفات عنه، وانقسم له أكثر راحته إلى القلق على عدم مجاورته، والشغل به، وكثرة المخاوف عليه، وشدة تعلق النفس بمجاورته، وورَّثه المكسب أسفًا وحزنًا وحسرات كلما عدمه أو عدم شيئًا منه. وبعضهم قد تولج تلك المروج والغياض، ناسيًا لمركبه والموضع الذي كان قد قصد من وطنه، متشاغلًا بما يتطعم به من تلك الثمار عن ذكر وطنه، وتضيق ما ينفلت إليه من المركب. وهو في ذلك غير عادم روعات متتالية ونكبات متصلة وآلام مشغلة: من سبع نافر، وحية متسربة، وصوت هائل، وغصن متعلق يكدح في وجهه وسائر بدنه كدحًا مؤلمًا، أو شوكة منتظمة له قدمًا بطول علاجه أو وحل حابس له ملطخ مفسد لملابسه الساترة لعوراته أو غصن خارق هاتك عنه ثوبه، أو أشب [من أَشِبَ الشجرُ: اشتدّ التفافُه وكثر، حتى لا مجاز فيه] متعلق به مانع له من الذهاب قدمًا.

فلما دعاهم صاحب المركب لقلع مركبه، رجع بعضهم مثقلًا بما اجتنى والتقط، فدخلت به الآفة التي وصفنا، فلم يواف المركب وهو يجد فيه محلًّا إلا محلًّا ضيقًا ومكدرًا متعبًا معدمًا للراحة ومكسبًا أسقامًا مهلكة. وبعضهم لم يتناه إليه صوت قيِّم المركب لشدة تولجه في الغياض وتخبطه في المروج والتياثها [اختلاطها والتباسها]. فرفع المركب وهم بالمحل الذي هم به منقطعون عن أوطانهم بعُرض مهالكه الموحشة القاتلة ومعاطب فظيعة: فمنهم من افترسته السباع، ومنهم من تورط في اللهوات، ومنهم من توحل في الموحلات، ومنهم من نهشته الحيات فصاروا خبثاء جيفًا موحشات، متفرقة أوصالهم، مستفظعة أحوالهم، رحمة لمن جهلهم، وعبرة لمن عرفهم؛ منقطعين عن أوطانهم التي قصدوا.

فأما من صار إلى المركب بثقل ما استوقر من ملقوطاته الخادعة لعقله، المسترقة لحريته، المعدمة راحته، المضيقة عليه محله، المثقلة عليه مرتفقه، فلم يلبث أن ذبلت تلك الأزهار، وكمدت ألوان تلك الأحجار: إذ عدمت الرطوبات النضرة التي كانت لها ولألوانها، واستحالت تلك الأصداف في تأسنها وشدة نتن أراييحها؛ وصارت عليه ثقلًا، ومجاورًا مؤذيًا؛ فلم يكن له فيها حيلة إلا إلقاءها في البحر. فصار ما منعه سعيه ونغص عليه عيشه، وأحزن عليه محله، واسترق حريته ثقلًا، وصارت يده منه صفرًا. فلم ينتهوا إلى المحل حتى كثرت أسقامهم لما تدخلهم من نتن تلك الأراييح وفناء القوة بالتعب الذي نالهم: من ضيق المحل وخشونة وشدة الخدمة لما حصل لهم منه البوار والإضرار. وبعض تلف قبل بلوغ

المحل. وبعض بلغه سقيمًا ضعيفًا. فأما من تخلف ناظرًا متنسمًا ـ وكان شغله هذا القدر ـ فإنه عدم سعة المحل ولينه فقط. وأما من رجع إلى المركب غير متشاغل بشيء مما وقعت عليه حواسه، إلا ريثما شاهدت عينه عند خروجه إلى الحاجة، فسبق المحل الأوسع الألين، وبلغ وطنه مستريحًا.

وهذا المثل المشبِّه لمجازنا في هذا العالم إلى العالم الحق مثال أحوال الجائزين في هذا العالم. فما أقبح بنا أن نكون من مخدوعي حصى الأرض، وأصداف الماء، وأزهار الشجر، وهشيم النبت العائدة عما قليل ثقلًا نرى أنه لا منجى لنا من مكروهه إلا مواراته عنا في بعض الأرض ولجج البحار وهب النار نسد أنفسنا من نتنه، ونغض أبصارنا دونه لاستقباحه، ونطلب البعد عنه للاستيحاش من قربه ومنافرة الأنفس لمشاهدته، فإن هذه محزناتنا التي تحل عندنا هذا المحل. فإن حَزِنّا فينبغي لنا أن نحزن لانقطاعنا عن محلّنا الحق، وأن نُصَيَّر بعُرْض لا يبلغنا المركب إلى أوطاننا الحق التي لا مصائب فيها لأنه ليس ثم معدومات ولا حسرات فيها، لأنه ليس هناك فائتات، ولأنه ليس هنالك ما ليس بحق فليس يراد هنالك ما لا ينبغي أن يراد. فأما الذي ينبغي أن يُراد فهو هنالك مع المريد غير مفارَق ولا مدخول بالآفات.

فإنما ينبغي أن نحزن على أن نعدم أن لا نحزن، فإن هذه خاصّة للعقل. فأما الحزن على أن نعدم أن نحزن، فهذه خاصة للجهل.

ك ـ وينبغي أن يكون منا على بال أنه لا ينبغي أن نكره الذي ليس برديء، وإنما ينبغي أن نكره الرديء. فإن ثبت هذا في ذكرنا عظم غناؤنا به في دفع المحزنات الحسية، فإنه لا يظن أن شيئًا أردأ من الموت. والموت ليس برديء. إنما خوف الموت رديء. فأما الموت فإنما هو تمام طباعنا: فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بتة، لأن حد الإنسان هو: الحي الناطق المائت. والحد مبني على الطبع؛ أعني أن طبع الإنسان أنه حي ناطق مائت. فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان، لأنه إن لم يكن ميتًا فليس بإنسان. فإذن ليس برديء أن نكون ما نحن؛ إنما الرديء أن لا نكون ما نحن. فإذن الرديء أن لا يكون موت، لأنه إن لم يكن، لم يكن إنسان. فإذن ليس الموت رديئًا.

فإن كان الذي هو مظنون عند الكل أردأ الأشياء ليس برديء. فإذن ينبغي أن تكون العلة في الظن أن الموت رديء ـ إذ قد تبين أنه ليس برديء ـ في الجهل بحال الحياة والموت.

مثلًا أقول: إن الغذاء لو كان ذا عقل، وهو في الكبد، إلا أنه لم يشاهد غيرها. ثم قصد لنقبه عنها، لأحزنه ذلك، وإن كان إنما ينتقل منها إلى بنية صورة ونحو شيء أقرب إلى كون الكمال. فإذا صار إلى الأنثيين [الخصيتين] واستحال زرعًا [منيًّا]، فإنه لو قُصد لنقله إلى الرحم التي هي أوسع من محله في الأنثيين، لأحزنه ذلك أشد من حزنه الأول أضعافًا لتذكره ضيق الأنثيين وبُعْده عن كمال الصورة الإنسانية إذا أضيفت حاله فيها إلى

حال في الرحم. وكذلك لو قُصِد إزعاجه عن الرحم إلى فسيح هذا العالم وسعته، لأحزنه ذلك حزنًا شديدًا. فإذا خرج في هذا الفسيح وجماله، ثم قيل له: تعاد إلى الرحم، وكان في ملكه جميع الأرض وما فيها، لدفعه وأسلمه على أن لا يعاد إلى الرحم.

وكذلك وهو في هذا المحل الذي هو الدنيا شـديد الجزع على فراقه. فإذا صار إلى المحل العقلي العادم للآلام الحسـية والقنيات الحسـية التي هي تتابع كل الآلام الحسية والنفسية، وفيه الخيرات التي لا تنال قنيتها الأيدي والآفات فلا يخرج مالكها عن ملكه شيء البتة، لو قيل له: إنك تُـرَدُّ إلى هذا العالم الذي كنت فيه، لكان جزعه من ذلك أضعاف جزع الذي قيل له: إنك تُرد من هذا العالم الفسيح الدنيوي في حلوك [ظلمات] الرحم.

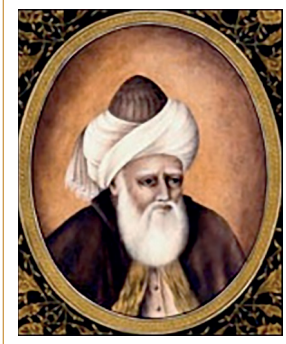
فقد تبين إذن كيف غلطت الأنفس ـ الضعيفة التمييز المائلة إلى الحس ـ في الموت، وظنته مكروهًا، وهو ليس بمكروه. فإذن عدم جميع الأشـياء التي دون الحياة الدنيوية من القنيات الحسية ليس برديء. بل الحزن عليها رديء، لأنها آلام ندخلها على أنفسنا، ليست باضطرارية. فنحن إذن، إذا كنا كذلك، رديئـو الطبع، رديئو العيش. فإن من رضي بذلك رديء الاختيار، عادم عقله، لأن العقل يضع الأشياء مواضعها. فأما عدم العقل فيضع الأشياء غير مواضعها، ويظنها بخلاف ما هي.

ل ـ وينبغي أن يكـون منا على بال عنـد كل فائتة ومعدوم ما بقي لنـا من قنياتنا الحسية والعقلية، وأن نتشاغل بذكرها وتعديدها عن السالفة. فإن في تذكر الباقي سلوة من المصائب.

م ـ وأيضًا قد يكون منا على بال عند كل محزنة من فائت أو تالف من الحسية أن الذي بقي علينا من ترقب المصائب بفقد قنياتنا الحسية وأنه قد سقط عنا يُقِل بعض المحزنات. فإن ذلك إن ثبت في ذكرنا نقل المحزنات عن طبـع المصائب إلى طبع النعم، وصار كل ما شملتنا مصيبة عندنا نعمة، لأنه إن كانت المصائب تقلل مصائبنا فهي نعم، لأن المصيبة إن كانت في ظننا فإن كل ما قلل المحزن نعمة. فكل ما قلل القنية الحسية التي كلما عدمنا منها شيئًا اكتسبنا عن أنفسنا مصيبة ـ نعمة.

ولذلك ما نقول: من لم يقتن الخارجات عنه، ملك مسـترقات الملوك؛ أعني الغضب والشهوة اللذين هما ينابيع الرذائل والآلام. فأعظم الأسـقام إذن سقام النفس، إن سقام النفس أعظم من سقام البدن كما قلنا آنفًا. لأنه من لم يؤثر فيه الغضب والشهوة آثارهما المذمومة فليس لهما عليه سلطان. ومن آثر الغضب والشهوة تسلطتا عليه وملكتاه وتصرفتا به حيث شـاءتا. فبحق أنه من لم يقتن الخارجات عنه، ملك مسـترقي الملوك وغلب أكبر الأعداء الحالة معه في حضنه التي لا يحترس من شرور أسلحتها بحمي الحديد، ولا يؤمن مع مساكنتها أفحش الآثام وجلل البوار».

الكندي: رسالة في الحيلة لدفع الأحزان



أبو زيد البلخي: في تدبير الغم

من هو أبو زيد البلخي؟

حكيم مسلم ولد سنة 235 هـ/849 م بالقرب من مدينة بلخ. سافر إلى العراق وأقام بها ثمان سنوات لتحصيل العلم. ومن بين من تتلمذ عليهم الكندي الذي أخذ عنه الفلسفة. وقد وصفه ياقوت الحموي أجل وصف فقال عنه: «كان فاضلًا قيما بجميع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة إلا أنه بأهل الأدب أشبه. وكان معلمًا للصبيان، ثم رفعه العلم إلى مرتبة علية». ووصفه أحد تلامذته فقال: «كان أبو زيد ضابطًا لنفسه ذا وقار وحسن استبصار، قويم اللسان، جميل البيان. إذا أخذ في الكلام أمطر اللآلئ المنثورة. وكان قليل المناظرة، حسن العبارة...». وأثنى عليه أبو حيان التوحيدي، الذي كان يلقبه بجاحظ خراسان، أجل ثناء، فقال: «(...) لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأول، ولا يظن أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر. ومن تصفح كلامه في كتاب أقسام العلوم وفي كتاب أخلاق الأمم وفي كتاب نظم القرآن وفي كتاب اختيار السيرة وفي رسائله إلى إخوانه وجوابه عما يسأل عنه ويُبدَه به [يُفاجَأ به على غفلة ويُواجه به على حين غرة]، علم أنه بحر البحور، وأنه عالم العلماء. وما رئي من الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه، وإن القول فيه لكثير».

ضاع أغلب تصانيف الرجل، ومنها كتب هامة في مقاصد الشريعة وفلسفتها شأن كتاب في وجوه الحكمة في الأوامر والنواهي الشرعية سماه «كتاب الإبانة عن علل الديانة»، و«البحث عن التأويلات»، فضلًا عن كتب في الفلسفة: «إفشاء علوم الفلسفة»، «في حدود الفلسفة»، «أخلاق الأمم»...

ومن حسن الحظ أنه حفظ له كتاب في الطب البدني والنفسي سماه: «مصالح الأبدان والأنفس».

توفي سنة 322هـ/934م عن سبع وثمانين سنة، وقد تتلمذ عليه كثيرون، منهم: أبو جعفر الخازن وأبو الحسن العامري النيسابوري وأبو بكر الرازي وأبو محمد الوزيري.

لكل إنسان، في هذه الدنيا، التي هي «دار هموم وأحزان، ومحل نوائب ونكبات»، نصيب من الحزن لا بد ملاقيه. وليس الأمر في أن يحزن الإنسان ـ ومن منا لا يحزن؟ ـ وإنما الشأن في كيف يتدبر هذا الحزن؟

سبق أن مر بنا قول أبي زيد البلخي: «يجب على المعني بمصالح نفسه أن يجتهد في نفي الغم عنها، واجتلاب السرور إليها» لكن السؤال الذي يبزغ هنا هو كيف له بذلك؟

من حيث المبدأ، يبني أبو زيد البلخي ضرورة تدبير الإنسان الغم الذي يعتريه على المقدمات الثلاثة التالية:

أ ـ ضرورة اقتناع الإنسان بمبلغ الحاجة إلى تدبير مصالح الأنفس [الصحة النفسية] مثل تدبير مصالح الأبدان [الصحة الجسمية] بل وأكثر:

«إن الإنسان لما كان مركبًا من بدن ونفس، صار يوجد له من قبل كل منهما صلاح وفساد، وصحة ومرض، وسقم وأعراض تعرض له في صحتها فتفسدها عليه وينسب إليه خصوصًا.

فالأعراض التي تعرض للبدن فتفسد صحته هي مثل الحمى والصداع وسائر الأوجاع التي تعرض له في كل من أعضائه. والأعراض النفسانية هي مثل الغضب والغم والخوف والجزع وما أشبهها. وهذه الأعراض النفسانية هي ألزم للإنسان، وأكثر اعتراء له من الأعراض البدنية؛ وذلك أن الأعراض البدنية قد يسلم الواحد بعد الواحد منها حتى لا يكاد يعرض له في أكثر أيام عمره منها أو من عامتها شيء. فأما الأعراض النفسانية، فإن الإنسان مدفوع في أكثر أوقاته إلى ما يتأذى به منها؛ إذ ليس يخلو في كافة أحواله من استشعار غم أو غضب أو حزن وما شابهها من الأعراض النفسانية، إلا أنه ليس قدر ما يصل منها إلى كل واحد من الناس قدرًا واحدًا، فإنهم مختلفون فيما يحصل إليهم من هذه الأعراض، وذلك أن كلًّا منهم إنما يأخذ بحسب مزاجه وأصل تركيبه في القوة والضعف؛ فمنهم من يلقى سريع الغضب، ومنهم من يلقى بطيء الغضب، وكذلك منهم من يشتد غضبه وجزعه من الشيء الهائل، ومنهم من يكون متجلدًا رابط الجأش (...).

ومن أجل ذلك، لا يستغني أحد من الناس عن تقديم العناية بمصالح الأنفس، والاجتهاد فيما ينفي عنه ما يعتريه منها؛ فيؤديه إلى القلق، وتنغص العيش. وتكون تلك الأعراض نظيرة الأمراض الجسمانية التي تعرض له، فتؤلمه وتسقمه، وتؤديه إلى الحالة المكروهة.

على أن الكلام في هذا الباب أمر لم تجر الأطباء بذكره، وإيقاعه في الكتب التي كانوا يؤلفونها في الطب ومصالح الأبدان ومعالجات العلل العارضة لها؛ وذلك لأن القول ليس من جنس صناعتهم، ولأن معالجة الأمراض النفسانية ليست من جنس ما يتعاطونه من الفصد، وسقي الأدوية، غير أنهم وإن لم يفعلوا ذلك، ولم تجر العادة به منهم؛ فإن إضافة تدبير مصالح الأنفس إلى تدبير مصالح الأبدان أمر صواب، بل هو ما تمس الحاجة إليه، ويعظم الانتفاع لاشتباك أسباب الأبدان بأسباب الأنفس؛ فإن الإنسان إنما قوامه بنفسه وبدنه. وليس يتوهم له بقاء إلا باجتماعهما لتظهر منه الأفعال الإنسانية؛ فهما يشتركان في الأحداث النائبة، والآلام العارضة».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

ب ـ ضرورة تعلم الإنسان كيفية تدبير حفظ صحة نفسه عليه:

«إن لنفس الإنسان صحة وسـقمًا، كما أن لبدنه صحة وسقمًا. فصحة نفسه أن تكون قواها ساكنة، ولا يهيج به شيء من الأعراض النفسانية، ولا يغلب عليه، كالغضب أو الفزع أو الجزع...

وكما أنه يجب أن يبدأ في باب مصلحة البدن بحفظ صحته عليه، ثم يتبع ذلك بإعادة صحته إليه إذا فقـدت، كذلك يجب في مصلحة النفس أنه يبـدأ بحفظ صحتها عليها إذا وجدت. وإذا كانت صحتها إنما هي في سـكون قواها، فينبغي لمـن أراد حفظ الصحة أن يجتهد في استدامة سكون قوى نفسه، وأن لا يهيج به منها هائج.

وكما أن البدن إنما يحفظ صحته عليه بوجهين؛ أحدهما: أن يصان عن الآفات الخارجة كالحر والبرد والنكبات المؤلمة، والآخر أن يصان عن الآفات الداخلة، وهو ألا يترك شيئًا من أخلاطه الأربعة يهيج به، فيغلب سـواه، وذلك بتعديل الغذاء، وأخـذ النافع، واجتناب الضار منه، ومـا يتبع ذلك من المعانـي... كذلك النفس إنما يحفـظ صحتها عليها من وجهين؛ أحدهما: أن تصان عن الأعراض الخارجة التي هي ورود ما يرد عليها من الأشياء التي يسمعها الإنسان أو يبصرها فتقلقه وتضجره، وتحرك منه قوة غضب أو فزع أو غم أو خوف وما أشبه ذلك. والآخر أن تصان عن الأعراض الداخلة التي هي التفكير فيما يؤديه إلى شيء مما وصفنا من هذه الأعراض فيشغل قلبه وينقسم ضميره.

وليس يتهيأ له ذلك إلا لمعنيين؛ أحدهما: أن يشـعر قلبه وقت سلامة نفسه، وسكون قواها ما أسست وجبلت عليه أحوال الدنيا من أن أحدًا لا يصل فيها إلى تحصيل إرادته ونيل شهواته على سبيل ما يتمناه ويهواه من غير أن يشوب كلًّا من ذلك شائبة تنغص وتكدر، أو يعرض له عارض أذى أو مكروه. ويعلم أن هذا هو ما استمر عليه الطباع، وجرت به العادة؛ فلا يطلـب من دنياه ما ليس في أصـل بنيتها، ويدع لمعرفته لذلك الاسـتقصاء في وجوه معاملاته ومعاشـراته لمن هو فوقه أو مثله أو دونه. ويتغافل عن كثير من الأمور التي ترد عليه بخلاف مراده ومحبته ما وسعه ذلك وجاز أن يغضي عنه. ولا يعود نفسه أن يضجر لكل صغير من الأمور التي يسـمعها أو يبصرها ويسير من الحوادث التي تقع بكراهته. فإنه إذا عُوِّدَ احتمال الصغير ومقارة النفس عليه، صار ذلك عادة له في احتمال ما هو أجل شـأنًا، وأعظم خطبًا من المهمات التي تبدهه [تفاجئه]، والمكاره التي ترد عليه. ويكون حاله في ذلك حال من يمرن نفسه على احتمال الأذى اليسير من الحر والبرد وآلام النكبات، وترك إظهار الجزع لكل منها حتى تسـتمر طباعه على ذلك، ويصير احتمال اليسـير منها سببًا لاحتمال ما هو أكثر وأعظم منه إذا ابتلي به، أو دفع إليه؛ فإن هذه هي السبيل في رياضة الأبدان، وهي السبيل في رياضة الأنفس.

والمعنى الآخر هو أن يعرف بنية نفسـه، ومبلغ ما عندها مـن الاحتمال للأمور الملة الواردة عليه؛ فإن لكل إنسـان مقدار من قوة القلب أو ضعفه، وسعة الصدر أو ضيقه. فمن

الأنفس ما يوجد فيه محتمل للخطوب العظيمة حتى لا يقدحه شيء منها، ولا يضعف مُنَّتِه [قوته]، ومتسع لأشغال كثيرة مهمة حتى يتفرغ لكل منها ويقابله بما يخفف عنها من الحيل. ومنها ما يوجد فيه من الانخزال لكل ما يفجؤه من الهموم حتى تدهشه وتحيره، وتجعله وشيك انحلال القوة من كل ما يلم به من النوائب حتى تكربه، وتضيق عليه مذاهب التصرف والاحتيال، وحتى تؤديه إلى حالة تعقبه علة في البدن مضرة به.

فإذا عرف الإنسان طبيعته، ومنتهى قوتها، ومبلغ استقلالها بالأمور، بنى على حسب ذلك تدبيره في مطالبه ومقاصده ملكًا كان أو سوقة. فإن وجد نفسه مستقلة بعظام الأمور، مقوية بجلائل الخطوب، تعرض لذلك، وإن أحس منها برقة بنية أو ضعف تركيب في أغراضه ومقاصده، تجنب وجوه المخاطرات وأنواع التغريريات، وما يتعاطاه ذوو الأنفس القوية والصدور الواسعة والطبائع المستحصفة. وجعل غرضه فيهما غرض من يحصل سلامة النفس ودعتها وراحة القلب وطمأنينته مع فوت كثير من الآمال والرغائب أحب إليه وآثر عنده من نيل أوفر الحظوظ منها مع ركوب المخاطرة، وحمل النفس على التغرير والتعرض لما إن دفع في عقباه إلى خلاف ما يحبه ضاق صدره، وقلقت له نفسه لم يأمن إيصاله بضرر عظيم يناله في نفسه وبدنه.

فإنه متى لزم هذا المذهب في البابين اللذين وصفناهما طابت عيشته، ودامت راحته، وحصل الحظ الأوفر من سلامة نفسه، وحفظ عليها صحتها، واستكمل بذلك السعادة الدنيوية؛ لأن كمال هذه السعادة إنما هي في صحة البدن والنفس وراحتهما، واندفاع الآفات والمكاره عنهما مدة الحياة في هذه الدنيا. ومتى خالف هذه الطريقة في مطالبه ومقاصده تنغصت عليه حياته، وتكدرت عيشته، واجتلب إلى نفسه الأمراض النفسانية التي تضجره وتقلقه، كما يجتلب الأمراض البدنية إليه من لا يصون نفسه من الآفات الخارجة، ويتناول من أغذية المطاعم والمشارب وغيرهما من حاجة الأبدان أكثر مما تتحمله قوته وتستقل به طبيعته».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

ج ـ تآزر العلاج من داخل والعلاج من خارج حين نزول الحادثة على النفس:

«وكما أن العلاج البدني إما أن يكون بشيء من داخل، كالاحتماء والامتناع مما لا يجب تناوله ومد اليد إليه، وإما أن يكون بشيء من خارج، مثل ما وصفناه من الأغذية والأدوية، فكذلك معالجة النفس مما يعرض لها إما أن يكون شيء من داخل، وهو فكرة يثيرها الإنسان من نفسه، فيقمع بها ذلك العارض، ويسكن ذلك الهائج؛ وإما أن يكون بشيء من خارج، وهو كلام يعظه به غيره فينجع فيه ويعمل في تسكين الهائج، وإصلاح الفاسد من قوى نفسه. فالإنسان المعني بصلاح نفسه جدير بأن لا يخليها من تعهدها بهذين الوجهين لكيلا يتسلط عليه من الأعراض النفسية الردية ما ينغص به عليه عيشه. وربما عند إفراطه عليه إلى بعض العلل البدنية عند اندفاعه إلى شيء منها من خارج كالأغذية والأشربة. وأما مكلفة الطبيب

القائم بمداواته يوجـد في أكثر الأحوال أنفع له وأرد عليه من المعونة التي تخلص إليه من داخل بضبط بدنه واحتمائه، كذلك الحكم في الأعراض النفسانية من أن المعونة التي تلحقه من خارج بالعظة والتذكير يوجد أنجع وأعمل فيه، وأرد بالنفع والفائدة عليه، لمعنيين:

أحدهما: أن الإنســان يقبل من غيره أكثر مما يقبل من نفســه؛ وذلك أن رأيه في كل الأحوال مغلوب بهواه، وأحدهما ممتزج بالآخر.

والثاني: أن الإنسان في وقت اهتياج عارض من الأعراض النفسانية به مشغول يقاسيه من ذلك العارض، ومقهور على عزمــه ورأيه، مفتقر إلى ما يلي عليه تدبير أمره، وإصلاح فســاده. وحاله في ذلك شــبيهة بحال الطبيب الذي يعتل علة جســدانية، فيشتغل بها عن التطبيب لنفسه، ويفتقر إلى طبيب آخر يقوم بمداواته ومعالجته.

(...)

على أن المعونة التي تلحق الإنسان من خارج في نفي الأعراض النفسانية، وإن كانت أرد وأنفع، فإنه ليس يســتغني مع ذلك عن معونة تلحقه من داخل بوصايا فكرية تتهيأ أن يقمع بها الأعراض النفسانية إذا هاجت، فيجمعها في نفسه في وقت صحته، وسكون قواه، ويســتودعها قوة الحفظ منها ليخطرها بباله، ويعظ بها نفسه إذا لم يحضره واعظ مذكر من خارج، كما يفعله المحتاط في الأمراض البدنية لنفسه بان يتطلب أدوية تصلح للأمراض البدنية، فيجمعها، ويستودعها خزائنه لكي إن عرض لها عارض من الأمراض والأوجاع في وقت لا يحضره فيه طبيب يعالجه، تناولها لينتفع بها وينزع أذى العارض نفسه».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

بناءً على هــذه المقدمات الثلاث، يحدد أبو زيد البلخــي كيفية تدبير الحزن، وذلك بعلاج من الخارج يعضده علاج من الداخل:

«إن موقع الحزن والجزع في الأعراض النفسانية موقع جليل عظيم الشأن فيما يرجع من ضررهما على الإنسان إذا تمكنا من قلبه؛ وذلك بين بما يشاهد من حال الجَزوع، وتغيره إلى أوحش صورة، وإحداثه على نفسه أحداثًا كثيرة إذا أعجزه الصبر واستولى عليه الجزع.

وقد قلنا: إن الجزع هو فرط الحزن وشــدته؛ فالجزع بمنزلة النار الملتهبة، والحزن هو كالجمر الباقي بعد سكون اللهب، وهو أعمل شيء في نهك البدن، وتغيير قوى الشهوات في النفس، وإذهاب بهائها ونشــاطها. وكأن نفس الإنسان، التي هي نور بدنه وضياؤه، في حال استشعار الغم والحزن شمس قد كسفت وذهب نورها وبطل إشراقها. وفي جملة القول: إنه يفعل ضد ما تفعله المســرة؛ فإننا نرى وجه المســرور ضاحكًا مستبشرًا بهيًّا مسفرًا، ونرى وجه المحزون على خلاف ذلك.

والحزن إنما يعرض لفوات محبــوب، كما أن الخوف يعرض من توقــع مكروه. فالحزن متولد من مكروه ماض، والخوف متولد من مكروه مســتقبل. وهما أقوى الأعراض النفسانية.

فإذا اجتمعا على الإنسان لم يبقيا له لذة حياة ولا طيب عيش. وإذا زالا عنه سعد بطيب عيشته، وفاز بلذة حياته. ولا يجوز أن يزولا عنه في الجملة وبكل وجه في هذه الدنيا؛ لأنه دار لا تخلو من الأحزان والمخاوف. وإنما ارتفاعها من شرائط نعيم الآخرة ودار الثواب التي وصف الله تعالى أهلها بأنهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؛ فأدرج في هاتين اللفظتين توفر كل محبوب عليهم، وزوال كل مكروه عنهم. غير أنا إنما نريد بما نجريه من ذكر الخوف والحزن في هذا الموضع ما قَرُب من الإنسان من كل منهما فأقلقه وأعدمه الصبر. فأما ما بَعُدَ منهما عنه مما هو موجود في طباع الدنيا وبنيتها، فليس في ذلك حيلة، ولا إلى دفعه سبيل.

والحزن على ضربين؛ أحدهما: ما يكون معروف السبب؛ كإنسان يعرض له الحزن من فقد محبوب من أهل أو مال أو شيء خاص الموقع منه. والآخر: مجهول السبب؛ وهو غمة يجدها الإنسان على قلبه في عامة الأوقات تمنعه من النشاط وإظهار السرور، وصدق الاستمتاع بشيء من اللذات والشهوات، من غير أن يعرف لذلك الفتور والانكسار اللذين يجدهما شيئًا يخيل بهما عليه.

فأما الحزن المجهول السبب، فإنه يرجع إلى الأعراض البدنية. وتولده إنما يكون من قلة صفاء الدم ومن برده وتغيره. وحيلة دفعه: إما من طريق العلاج الجسماني، فتصفية الدم وتسخينه وترقيقه بما يفعل ذلك من الأغذية والأدوية. وإما عن طريق العلاج النفساني، بالتلطف لاجتلاب السرور إلى النفس بالمحادثة والمؤانسة، والاستمتاع بما تطيب النفس به، وبما يحرك قوة السرور فيها من السماع الطيب وأشباه ذلك من المعاني التي بها يتفرح الإنسان وينفي عن نفسه الغمة.

وأما الحزن الذي قلنا: إنه معروف السبب، ويكون تولده من قبل التفكير في فقد محبوب أو تعزز مطلوب... فإنما يحتال لصرفه بحيلتين؛ إحداهما: من خارج، والأخرى: من داخل. أما التي من خارج، فوعظ الواعظين، وتذكير المذكرين... وذلك هو طب الأعراض النفسانية، وهو نظير الأشياء التي يعالج بها الطبيب في الأعراض الجسمانية من الأسقية والأدوية. وأما التي من داخل، فأبواب من الفكر يروض بها الإنسان نفسه، ويجعلها سلاحًا وعدة لصرف الغم والحزن عن نفسه إذا اعتراه شيء منها لفقد محبوب أو تعزز مطلوب.

فمن تلك الأبواب أن يفكر فيما يمكن أن يعقبه الحزن المفرط من على بدنية ترجع بأعظم الضرر عليه، فلا يرضى مع معرفته بذلك أن يقنع نفسه، التي هي المحبوب الأجل، محبوبًا سواه بفقده من أهل أو مال أو شيء مما يضر به، ويشاح عليه، وهو ربما يريد كل شيء من المحبوبات لمكان هذا المحبوب الأعظم الذي هو النفس؛ فيعمل بإفراط التحزن في تلفها، ويفيت به الأصل الذي كان ما فقده فرعًا له؛ فيكون كمن يبيع ربحًا يفوته برأس ماله كله؛ وذلك هو أعظم الغبن وأبين الخسران.

ومنها: أن يفكر فيما عليه بنية الدنيا وتأسيسها من أنه لا يصفو لأحد فيها عيش على تمام إرادته ومحبته حتى لا يفقد محبوبًا، ولا يتعذر عليه مطلوب، وأنه إذا كان كذلك، فإن

كل ما حصله فيها من محبوب أو صفاء عيشه فهو فائدة وغنيمة. فإنه متى أنزلها من نفسه هذه المنزلة طاب له الاستمتاع بكل ما يخلص له من لذة، ولم تعظم حسرته على ما يفوته من طلبته، وطابت له عيشته مدة حياته في هذه الدنيا.

ومنها: أن يفكر في أنه متى عدم من نفسه قوة الصبر على رزية من الرزايا، كان ذلك أعظم الرزيتين عليه؛ وذلك أن الدنيا مملوءة من الحوادث والنوائب. فإذا كان من شأن الإنسان أن لا يستقل قوته باحتمال تلك الحوادث لم يزل في رزايا متتابعة تتضاعف عليه. وإذا راض نفسه بترك الجزع فقد حسم بذلك مرارة الرزايا المستقبلة عن نفسه، فلا يرضى بأن يجعل نقله الصبر الرزية الواحدة رزايا كثيرة، بل يخطب من يجعل الرزايا الكثيرة رزية واحدة، ليستكمل بذلك السعادة.

ومنها: أن يفكر في أن النفس إلى الحزن والجزع والنوازل والحوادث من فعل أهل الخور والفشل الضعاف الطبائع كالنساء والصبيان، وأن التجلد والتصبر عليها من مذاهب أهل الحزم والكمال الذين أبقوا لأنفسهم الأخبار المأثورة بما أخذوا أنفسهم به من التجلد على النوائب والتلقي بها بالصبر والاستسلام؛ فبقيت لهم بذلك الأحاديث الجميلة، وصارت مآثر لهم من بعدهم يثنى بها عليهم. فلا يرضى لنفسه بأن يختار ذلك المذهب الذميم، الذي هو مذهب أهل العجز والنقص، على هذا المذهب الشريف الذي هو مذهب أهل الحزم والفضل والكمال والنبل.

ومنها: أن يفكر في أن نفسه إذا كانت هي الأصل، ولها يريد كل محبوب وبسبب بقائها يتكلف كل مطلوب، متى سلمت له فكل ما سواها صغير مع بقائها لا يجب الانخزال له [الارتداد والضعف]، واستشعار الحزن الشديد لفقده.

ومنها: أن يفكر فيما لا ينوبه نائبة في هذه الدنيا إلا وقد نابت خلقًا كثيرًا سواه من الذين تقدموه، والذين هم معه في عصره، ولأنهم شركاؤه فيها، والآخذون منها بمثل حظه وأكثر منه، وأنه إذا كان ما حزنه أمرًا مشتركًا للجميع، فحقه ألا يشتد أسفه عليه؛ لأن من طباع الإنسان أنه متى وجد أسوة في أمر من الأمور المكروهة، قل اكتراثه له لوجود الشركاء له.

ومنها: أن يفكر فيما يدفع إليها. فقد كان ممكنًا أن يُناب [يُصاب] بما هو أجل منها وأعظم ما دامت نفسه موجودة، وأنه إذا صرف عنه الأجل بما هو أيسر منه، فإن الذي مُنِيَ به قد قام مقام نعمة يلزمه الشكر عليها إذا وقي به ما هو أعظم منه؛ فتصير الملمة الصغرى بقياسها إلى العظمى فائدة يجب الابتهاج بها دون التحزن لها.

ومنها: أن فيما بقي له بعد الذي رزئه من النعم التي أولاها نفسه ثم ما بعدها، وأنه قد كان حائرًا أن يرزأ الباقي كما رزئ الفائت. فإذا تأمل ما بقي له من فتنة محبوبه، وأكثر عرضه على نفسه، استعقب بذلك سرورًا يسليه المفقود، وينفي عنه غمة الرزيئة، ويقوم بإزائها، ويستحيل بذلك الترح فرحًا والحزن سرورًا.

ومنها: أن يفكر في أن كل حزن يحدث برزية واقعة، فإن الأيام لا بد من أن تخلفها وتحدث سلوة عنها، وأن أصعب أوقاتها وقت حدوثها الذي هو فيه، وأن كلًّا مما وراءه من أوقاتها عليه أسهل، ومكروه تلك الرزية عليه أخف، فيستريح بمنية نفسه من زوال ذلك المكروه عنه، وأنه في عابر أحواله كل يوم إلى نقصان، والتفكير في ارتفاع المكروه يعقب سرورًا عاجلًا.

فهذه المعاني التي ذكرناها من أبواب الفكر مما ينفع الاستظهار به في صرف الحزن والجزع عند النوائب والنوازل. وهي الحيل التي يحتال بها لذلك، وفي استعمالها منفعة ظاهرة إن شاء الله».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

أبو بكر بن زكريا الرازي: دفع الفضل الضار من الفكر والهم

«إن هذين العرضين وإن كانا عَرضين عقليين فإن فرطهما مع ما يجلب من الألم والأذى ليس هو ـ في إقعادنا عن مطالبنا وقطعنا دونها ـ بدون تقصيرهما عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة. ولذلك ينبغي أن يكون العقل يريح الجسد منهما وأن ينيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور وينهد وينهك ويقطع بنا دون قصدنا. ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والهم فيهم، فبعض يحتمل الكثير منهما من غير أن يضر ذلك به، وبعض لا يحتمل. فينبغي أن يتفقد ذلك ويتدارك قبل أن يعظم وأن يتدرج إلى الازدياد منه ما أمكن، فإن العادة تعين على ذلك وتقوى عليه. وبالجملة، فإنه ينبغي أن يكون نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها، بل لكي نتجدد ونقوى به على العدو في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا. فإنه كما قصد الرجل السائر في إعلاف دابته ليس إلى أن ينيلها لذاتها بل إلى أن يقويها على بلوغ مكانه ومستقره، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا. فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير، بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن في مثلها بلوغها، ولم نكن كالذي أهلك راحلته قبل بلوغه أرضه التي يؤمها بالحمل عليها والخرق بها، ولا كالذي شغل بإسمانها وإخصابها حتى فاته الوقت الذي كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقر. وسنأتي في ذلك بمثل آخر، أقول: لو أن رجلًا أحب علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همه وشغل بها فكره، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وأرسطوطاليس وثوفرسطس وأوذيمس وخروسبس وثامسطيس وإسكندروس في مدة سنة مثلًا، فأدام الفكر والنظر وأقل الغذاء والراحة ـ ومما يتبع ذلك ضرورة دوام السهر ـ أقول: إن هذا الرجل يقع إلى الوسواس والماليخوليا وإلى الدق والذبول قبل مضي تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم. وأقول: لو أن رجلا آخر أحب أيضًا استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله ومل من لذاته وشهواته، فإذا عرض له أدنى شغل أو تحركت فيه أدنى

شهوة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولًا، أقول: إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلــك ولا يدانيه. فقد عدم هذان الرجــلان مطلوبهما؛ أحدهما: من جهة الإفراط، والآخر: من جهة التقصير. ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا وهمومنا التي نروم بها بلوغ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط.

في دفع الغم:

إن الهوى إذا تصور بالعقل فقد الموافق المحبوب عرض فيه الغم. ونحتاج في بيان أن الغم عــرض عقلي أو هوائي [من الهوى] إلى كلام فيه فضل طــول ودقة (...) إنه لما كان الغم يكدر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد، حق لنا أن نحتال لصرفه ودفعه أو التقليل منه والتضعيف له ما أمكن. وذلك يكون من وجهين؛ أحدهما: بالاحتراس منه قبل حدوثه، لئلا يحدث أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله وإما أكثر ما يمكن منه، والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقل أو يضعف ما يحدث منه، وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها.

أقول: إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغموم إنما هي فقد المحبوبات، ولم يمكن أن لا تُفقَد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد عليها، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدهم غمًّا من كانت محبوباته أكثر عددًا وكان لها أشد حبًّا، وأقل الناس غمًّا من كانت حاله بالضد من ذلك. فقد ينبغي إذًا للعاقل أن يقطع مواد الغموم عنه بالاستقلال [التقليل] من الأشياء التي يجلب فقدها غمًّا، ولا يغتر وينخدع بما معها ـ ما دامت موجودة ـ من الحلاوة، بل يتذكر ويتصور المرارة المجرعة عند فقدها.

فإن قال قائل: إن من توقّى اتخاذ المحبوبات واقتناءها خوفًا من الغم عند فقدها فقد اســتعجل غمًّا، قيل لــه: إنه وإن كان هــذا المتوقّــى المحترس قد اســتعجل غمًّا فليس ما استعجله بمســاوٍ لما خاف الوقوع فيه منه. وذلك أنه ليس اغتنام مَن ولد له كاغتنام من أُصيب بولده ـ هذا إن كان الرجل ممن يغتنم بأن لا يكون له ولدٌ فضلًا عن غيره ممن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتمُّ له بتّةً ـ ولا غمُّ من لا معشوق له كغم مَن فقد معشوقه. وقد حُكي عن بعض الفلاســفة أنه قيل لــه: لو اتخذت ولدًا. فقال: إني من الســعي في إصلاح جســدي هذا ونفسي هذه في مؤنٍ وغمومٍ لا قِوامَ لي بها، فكيف أضُم وأقرن إليها مثلها؟ وســمعت امرأةً عاقلةً تقول إنها عاينت يومًا امرأةً شــديدة التحــرق على ولدٍ لها أصيبت به وأنها توقت الدنو من زوجها خوفًا من أن ترزق ولدًا تبلى فيه بمثل بلائها. ومن أجل أن وجود المحبوب موافق ملائم للطبيعة وفقده مخالف منافر لها، صارت تحسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تحسُّ من لذة وجوده. ولذلك صار الإنســان يكون صحيحًا مدة طويلة فلا يحس لصحته بلذة، فإن اعتل بعض أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد. وكذلك تصير المحبوبات كلها عند الإنسان ـ إذا وجدها أو طالت صحبتها له ـ في سقوط لذة وجودها عنه ما دامت موجودة له وحصول شدة ألم فقدها عليه إذا فقدها. ومن أجل

هذا لو أن رجلًا استمتع دهرًا طويلًا بأهل وولد ثم بلي بفقدهما لأحس من التألم في يوم واحد وساعة واحدة ما يفضل ويأتي على لذة إمتاعه كان بهما. وذلك أن الطبيعة تحسب وتعد ذلك الاستمتاع الطويل كله حقًّا واجبًا لها، بل تعده دون حقها. وذلك أنها لا تخلو في تلك الحالة أيضًا من استقلال ما هي فيه وحب الزيادة منه دائمًا بلا نهاية حبًّا منها للذة واشتياقًا إليها. وإذا كان الأمر على هذا ـ أعني أن يكون الالتذاذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال وجودها معوزًا منطمسًا مستقلًّا مغفلًا، والحزن والتحرق والتلظي عند فقدها متبينًا مستكثرًا مؤلمًا متلفًا ـ فما الرأي إلا طرحها بتة أو الاستقلال منها لتعدم أو تقل عواقبها الرديئة الجالبة للغموم المؤذية المضنية.

فهذه أعلى المراتب في هذا الباب وأحمسها لمواد الغموم، ويتلوه في ذلك أن يتمثل الرجل ويتصور فقد محبوباته ويقيمها في نفسه ووهمه ويعلم أنها ليس مما يمكن أن تبقى وتدوم بحالها، ولا يخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها وتصحيح العزم وشدة الجلد متى حدث ذلك بها. فإن ذلك تمرين وتدريج ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب لقلة ما كان من اعتياده وثقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها ولكثرة ما مثل للنفس وعودها وآنسها بتصور المصائب قبل حدوثها. وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر:

يصوِّر ذو الحزم في نفسه ... مصائبَه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بغتةً لم تَرُعْهُ ... لِما كان في نفسه مَثَّلا
رَأَى الأمر يُفضي إلى آخِرٍ ... فصيِّر آخِرَه أوّلا

فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومفرط الميل مع الهوى واللذة ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين، فليس إلا أن يحتال أن ينفرد من محبوباته بواحدة ينزلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره، بل يقرن إليها ويتخذ منها ما ينوب ـ أو يقارب أن ينوب ـ عن مفقود إن فقد منها، فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأي واحد فقد منها.

فهذه جملة ما يحترس به من كون الغم ووقوعه. فأما ما يدفع به أو يقلل منه إذا كان وقع، فإنا قائلون فيه منذ الآن، فنقول:

ـ إن العاقل إذا تفقَّد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم، ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل منحلّ سيّال لا ثباتَ لشيءٍ منه ولا دَوامَ له بالشخصية، بل كلها زائل داثر مستحيل فاسد مضمحل، فلا ينبغي أن يَستكثر ويَستعظم ويستفظع ما سُلب منه وفُجع به منها، بل يجب عليه أن يَعُدَّ مُدَّةَ بقائها له فضلًا، وما استمتع به من ذلك رِبحًا، إذ كان فناؤها وزوالها كائنًا لا محالة، ولا يَعظم ويَكبر ذلك عليه وقتَ كونه إذ كان شيئًا لا بد أن يَعرض فيها؛ فإنه متى أحبَّ دوام بقائها فقد رام ما لا يمكن وجودهُ لها، ومن أحب ما لا يمكن وجوده كان جالبًا بذلك الغمَّ إلى نفسه ومائلًا عن عقله إلى هواه.

ـ وأيضًا فإن فقد الأشـياء التي ليست باضطرارية في بقاء الحياة ليس يدوم له الغمُّ بها والحزنُ عليها، لكن يسرع منها البديل وعنها النائب ويُعقب ذلك السلوةَ عنها والنسيان لها، فترجع العيشـةُ وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة. فكم رأينا ممن أُصيب بعظيم المصائب وفادحها راجعًا إلى ما لم يزل عليه قبل مُصابه ملتذًّا بعيشه مغتبطًا بحاله. فلذلك ينبغي للعاقل أن يذكِّر النفس في حال المُصيبة بما تَؤُول وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوِّقها إليه ويجتلب ما يَشغل ويُلهي أكثر ما يمكن لُسرع الخروج منها إلى هذه الحالة.

ـ وأيضًا فإن تذكُّرَه كثرةَ المشـاركين له في المصائب وأنه لا يـكاد يَعْرَى منها أحدٌ وتذكُّرَ حالاتهم بعدُ وأبواب سـلوتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب ـ إن كانت تقدَّمت له ـ مما يخفِّف ويسكن من عادية الغم.

ـ وأيضًا فإنه إن كان أكثرُ الناس وأشـدُّهم غمًّا من كانت محبوباته أكثر عددًا، وكان لها أشدَّ حُبًّا، فإنه ليس من واحدٍ يفقد منها إلا وفقد من الغم على مقداره، بل يُريح نفسه من همٍّ دائم وخوفٍ عليه منتظـر، ويحدث له وجرة [تجرع] وجَلَد على ما يحدث منها بعدُ، فقد جرَّ فقدُها نفعًا وإن كان الهوى لذلك كارهًا، فاكتسب راحةً وإن كان متذوقها مرًّا. وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر:

لَعمرِي لَئِن كنّا فَقَدناكَ سـيِّدًا ... وكهفًا له طالَ التَحـزُّنُ والهَلَع
لقد جَـرَّ نفعًا فَقْدُنـا لك أنّنا ... أَمِنّا على كلِّ الرَّزايا من الجَزَع

ـ فأما ما يعتصم بـه المؤثر لاتباع ما يدعوه إليه عقله وتجنُّـب ما يدعوه إليه هواه، التامُّ الملكةِ والضابطُ لنفسه من الغم فواحدة، وهي أن العاقل الكامل لا يختار المُقام على حالةٍ تضرُّه، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب الغم الوارد عليه. فإن كان مما يمكن دفعه وإزالتهُ جعل بدل الاغتنام فكرًا في الحيلة لدفع ذلك السـبب وإزالته، وإن كان ذلك فيه أخذ على المكان في التلهي عنه والتناسـي له وعَمِلَ فـي محوه عن فكره وإخراجه عن نفسه. وذلك أن الذي يدعوه إلى المُقام على الاغتنام في هذه الحالة الهوى لا العقل، إذ العقـل لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعًا عاجلًا وآجلًا، وكان الاغتنـام مما لا دَرَكَ فيه بتةً ولا عائـدةَ منه بل فيه ضررٌ عاجل يـؤدِّي إلى ضرر آجل فضلًا عن أن يكـون نافعًا. وهو أعني الرجل العاقل الكامل لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقـل ولا يُقيم إلا على ما أُطلق له المقامُ عليه لسببٍ وعذرٍ واضح، ولا يتبع الهوى ولا ينقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك».

أبو زكريا الرازي: الطب الروحاني

ابن أبي الأشعث: كيف نقلل من أحزاننا؟

«إن علم الفلسـفة هو معرفة الله ﷻ والعلم بمخلوقاته، وعلم الشريعة هو العلم بطبعه، ومن عرف الله ﷻ وعرف كيف طبعه استخف الدنيا، ومن استخف بها أجمل

في معيشته ولم يخاطر بمهجته، ومن أحرز مهجته من خطر ترفها ونعمها ولم يخلفها ولم يبلها بالمطامع لم يتهم ربه، ومن لم يتهم ربه أنفق ما أتاه، ومن لم يبق من يومه لغده قَلَّتْ أحزانُه، ومن قلَّت أحزانُه سـلم له عيشــه، ومن سلم له عيشه وأراد آخرته جعلت له الكرامة من ربه، ومن حصلت له فــي الآخرة الكرامة من ربه فقد بلغ العلة التمامية».

ابن أبي الأشعث: كتاب الحيوان

ابن سينا: ليس أحد يعرى عن أسباب الحزن

«ولشيخنا العلامة [ابن سينا] مقالة عظيمة النفع في معرفة الحزن وعلله».

فيلسوف عمان أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي
(ابن الذهبي)

رسالة في ماهية الحزن:

«نبين ما الحزن وأسبابه لتكون أشفيته معلومة، فنقول: الحزن ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات، ولا يكاد أحد يعرى عن هذه الأسباب، إذ ليس أحد يوجد لا يفقد شيئًا من محبوباته أو ينال جميع مطلوباته؛ إذ كانت محبوبات الإنسان في هذا العالم معرضة للزوال والفناء، وليس شيء منها بثابت. وكذلك مطلوباته الدنيوية، فإن مطلوباتها هي الأمور الفائتة الزائلة. وأما الأمور العقلية الثابتة الدائمة، فإنَّ تلك لا تُفقد؛ إذ لا يد لغاصب عليها، ولا تنالها الآفات، ولا يُخاف أيضًا أن تفوتنا المطلوبات منها. فهي بخــلاف الأمور الدنيوية الموقوفات على كل أحــد، التي لا يمكن تحصينها ويُؤمَن فســادها وزوالها وتبدلها. ثم إنه ينبغي أيضًا لمن أراد أن لا يعرض له الحزن أن يتصور محبوباته الدنيوية ومطلوباتــه العاجلية كما هي عليه من الزوال، وما جُبلت [طُبعت] عليه من الفساد، فلا يطلب منها ما ليس من طبعها من الثبات والبقاء والدوام، بل لا يستعظم تبدلها وانتقالها وفواتها عند طلبته إياها، ويحقق من أمرها هذه الحالة؛ فلا يأس على فقد المحبوبات، ولا يغتم بفوت المطلوبات، بل يأخذ منها قدر الحاجة، ويتســلى عنها إذا فقدها، ولا يســتقبلها بالطلب الحثيث والتمني العظيم إذا أرادها، ولا يشــغل الفكر بفقدها. فإن ذلك من أخلاق جلة الملوك، فإنهــم لا يتلقون مقبلًا، ولا يشيعون ظاعنًا، وضد ذلك من أخلاق صغار العامة وذوي الدناءة، فإنهم يتلقون كل مقبل ويشيعون كل ظاعن. وأيضًا فإنه ينبغي له أن يتصور أنه إن وجب أن يحزن بشيء فيجب أن يحزن دائمًا، وذلك أنه لا حالة في عيشه وأيام حياته إلا ويفقد فيها محبوبًا ويفوته مطلوب، فيستشعر أنه لا يُحب أن يحزن، بل يرضى بكل حال يكون فيه، ليسلم من ألم الحزن».

مسكويه: في دفع داء الحزن

«الحزن ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب. وسببه الحرص على القنيات الجسمانية، والشره إلى الشهوات البدنية، والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها. وإنما يحزن ويجزع على فقد محبوباته وفوت مطلوباته من يظن أن ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده، أو أن جميع ما يطلبه من مفقوداتها لا بد أن يحصل له ويصير في ملكه، فإذا أنصف نفسه، وعلم أن جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق وإنما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل، لم يطمع في المحال ولم يطلبه، وإذا لم يطمع فيه لم يحزن لفقده ما يهواه ولا لفوت ما يتمناه في هذا العالم، وصرف سعيه إلى المطلوبات الضافية، واقتصر بهمته على طلب المحبوبات الباقية، وأعرض عما ليس في طبعه أن يثبت ويبقى. وإذا حصل له منه شيء بادر إلى وضعه في موضعه، وأخذ منه مقدار الحاجة إلى دفع الآلام التي أحصيناها من الجوع والعرى والضرورات التي تشبهها وترك الادخار والاستكثار والتماس المباهاة والافتخار، ولم يحدث نفسه بالمكاثرة بها والتمني لها. وإذا فارقته لم يأسف عليها ولم يبال بها. فإن من فعل ذلك أمن فلم يجزع وفرح فلم يحزن وسعد فلم يشق. ومن لم يقبل هذه الوصية ولما يعالج نفسه بهذا العلاج لم يزل في جزع دائم وحزن غير منتقص. وذلك أنه لا يعدم في كل حال فوت مطلوب أو فقد محبوب. وهذا لازم لعالمنا هذا لأنه عالم الكون والفساد. **ومن طمع من الكائن الفاسد أن لا يكون ولا يفسد فقد طمع في المحال لم يزل خائبًا والخائب أبدًا محزون والمحزون شقي.** ومن استشعر بالعادة الجميلة ورضي بكل ما يجده ولا يحزن لشيء يفقده لم يزل مسرورًا سعيدًا. فإن ظن ظان أن هذا الاستشعار لا يتم له أو لا ينتفع به، فلينظر إلى استشعارات الناس في مطالبهم ومعايشهم واختلافهم فيها بحسب قوة الاسشعار. فإنه سيرى رؤية بينة ظاهرة فرح المتعيشين بمعايشهم على تفاوتها، وسرور أصحاب الحرف المختلفة بمذاهبهم على تباينها. وليتصفح ذلك في طبقة طبقة من طبقات الدهماء، فإنه لا يخفى عليه فرح التاجر بتجارته والجندي بشجاعته والمقامر بقماره والشاطر بشطارته والمخنث بتخنثه حتى يظن كل واحد منهم أن المغبون من عدم تلك الحالة حتى فقد بهجتها والمجنون من غبي عنها فحرم لذتها. وليس ذلك إلا لقوة استشعار كل طائفة بحسن مذهبها ولزومها إياه بالعادة الطويلة. وإذا لزم طالب الفضيلة مذهبه وقوى استشعاره وحسن رأيه وطالت عادته كان أولى بالسرور ومن هذه الطبقات الذين يتخبطون في جهالاتهم وكان أحظاهم بالنعيم المقيم لأنه محق وهم مبطلون. وهو متيقن وهم ظانون. ثم هو صحيح وهم مرضى. وهو سعيد وهم أشقياء. وهو ولي الله ﷻ وهم أعداؤه، وقد قال الله عز من قائل: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: 62] وقال الكندي في كتاب «دفع الأحزان»: مما يدلك دلالة واضحة أن الحزن شيء يجلبه الإنسان

ويضعه وضعًا وليس هو من الأشياء الطبيعية أن من فقد ملكًا أو طلب أمرًا فلم يجده فلحقه حزن ثم نظر في حزنه ذلك نظرًا حكيمًا وعرف أن أسباب حزنه هي أسباب غير ضرورية وأن كثيرًا من الناس ليس لهم ذلك الملك وهم غير محزونين بل فرحون مغبوطون، علم علمًا لا ريب فيه أن الحزن ليس بضروري ولا طبيعي، وأن من حزن من الناس وجلب لنفسه هذا العارض فهو لا محالة سيسلو ويعود إلى حاله الطبيعي. فقد شاهدنا قومًا فقدوا من الأولاد والأعزة والأصدقاء ما اشتد حزنهم عليه ثم لم يلبثوا أن يعودوا إلى حالة المسرة والضحك والغبطة ويصيرون إلى حال من لم يحزن قط. ولذلك نشاهد من يفقد المال والضياع وجميع ما يقتنيه الإنسان مما يعز عليه ويحزنه، فإنه لا محالة يتسلى ويزول حزنه ويعاود أنسه واغتباطه. فالعاقل إذا نظر إلى أحوال الناس في الحزن وأسبابه، علم أن ليس يختص من بينهم بمصيبة غريبة ولا يتميز عنهم بمحنة بديعة، وأن غايته من مصيبته السلوة، وأن الحزن هو مرض عارض يجري مجرى سائر الرداءات. فلم يضع لنفسه عارضًا رديئًا ولم يكتسب مرضًا وضيعًا؛ أعني مجتلبًا غير طبيعي. وينبغي أن نتذكر ما قدمنا ذكره من حال من يحيى بتحية على أن يشمها ويتمتع بها، ثم يردها ليشمها غيره ويتمتع بها سواه، فأطمعته نفسه فيها، وظن أنها موهوبة له هبة أبدية، فلما أخذت منه حزن وأسف وغضب؛ فإن هذه حال من عدم عقله وطمع فيما لا مطمع فيه. وهذه حالة الحسود؛ لأنه يحب أن يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس. والحسد أقبح الأمراض وأشنع الشرور. ولذلك قالت الحكماء: من أحب أن ينال الشر أعداءه فهو محب للشر، ومحب الشر شرير. وأشر من هذا من أحب الشر لمن ليس له بعدو. وأسوأ من هذا حالًا من أحب أن لا ينال أصدقاءه خير. ومن أحب أن يحرم صديقه الخير فقد أحب له الشر، ويجب له من هذه الرداءات الحزن على ما يتناوله الناس من الخيرات من قنياتنا وما ملكناه أو مما لم نقتنه ولم نملكه؛ لأن الجميع مشترك للناس وهي ودائع الله عند خلقه، وله أن يرتجع العارية متى شاء على يد من شاء. ولا سيئة علينا ولا عار إذا رددنا الودائع، وإنما العار والسيئة أن نحزن إذا ارتجعت منا. وهو مع ذلك كفر للنعمة؛ لأن أقل ما يجب من الشكر للمنعم أن نرد عليه عاريته عن طيب نفس ونسرع إلى إجابته إذا استردها ولا سيما إذا ترك المعير علينا أفضل ما أعارنا وارتجع أخسه. قال: وأعني بالأفضل ما لا تصل إليه يد ولا يشركنا فيه أحد؛ أعني النفس والعقل والفضائل الموهوبة لنا هبة لا تسترد ولا ترتجع. ويقول إن كان ارتجع الأقل الأخس كما اقتضاه العدل فقد أبقى الأكثر الأفضل، وأنه لو كان واجبًا أن نحزن في الأشياء الضارة المؤلمة وأن يقل القنية ما استطاع إذ كان فقدها سببًا للأحزان. وقد حكى عن سقراط أنه سئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال: «لأنني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه».

مسكويه: تهذيب الأخلاق

إسحاق بن عمران الملقب باسم «سم ساعة»: علاج داء السوداوية

من هو إسحاق بن عمران؟

لعل أوفى ترجمة له هي تلك التي نعثر عليها في كتاب الحكيم والطبيب الأندلسي ابن جلجل: «طبقات الأطباء والحكماء».

«مسلم النحلة، بغدادي الأصل، دخل القيروان في دولة زيادة الله بن الأغلب (حكم 290 ـ 304هـ)؛ وهو استجلبه وأعطاه شروطًا ثلاثة لم يف [له] بأحدها. بعث إليه عند وروده عليه راحلة أقلته، وألف دينار لنفقته، وكتاب أمان بخط يده، أنه متى أحب الانصراف إلى وطنه انصرف. وبه عرف الطب بالمغرب، وعرفت الفلسفة. وكان طبيبًا حاذقًا متميزًا بتأليف الأدوية المركبة، بصيرًا بتفرقة العلل، أشبه الأوائل في علمه وجودة قريحته، استوطن القيروان حينًا، وألف كتبًا، منها: كتابه المعروف بنزهة النفس، وكتابه في داء الماليخوليا لم يسبق إلى مثله... ودارت له مع زيادة الله بن الأغلب محنة أوجبت الوحشة بينهما، حتى صلبه ابن الأغلب.

وكان إسحاق قد استأذنه في الانصراف إلى بغداد، فلم يأذن له، وكان إسحاق يشاهد أكل ابن الأغلب، فيقول له: كل هذا ودع هذا، حتى ورد على الأمير طبيب يهودي أندلسي، فاستقربه، وخف عليه، وأشهده أكله، فكان إذا قال إسحاق له: أترك هذا لا تأكله، قال الإسرائيلي: نصلحه عليك. وكان بابن الأغلب علة النسمة، وهي ضيق النفس، فقدم بين يديه لبن مريب، فهم بأكله، فنهاه إسحاق، وسهل عليه الإسرائيلي، فوافقه بالأكل، فعرض له بالليل ضيق نفس، حتى أشرف على الهلاك. فأرسل لإسحاق، وقيل له: هل عندك من علاج؟ فقال: قد نهيت فلم يقبل مني، ليس عندي علاج، فقيل لإسحاق: هذه خمسمائة دينار وعالج، فأبى حتى انتهى إلى ألف مثقال، فأخذها وأمر بإحضار الثلج، وأمره بالأكل حتى يمتلئ، ثم قياه، فخرج جميع اللبن قد تجبن ببرد الثلج. فقال إسحاق: أيها الأمير، لو وصل هذا اللبن إلى أنابيب رئتيك ولحج فيها أهلكك بتضييقه للنفس، ولكني أجمدته وأخرجته قبل وصوله. فقال زيادة الله: باع إسحاق روحي في البدء، اقطعوا رزقه. فلما قطعوا رزقه، خرج إلى موضع فسيح من رحاب القيروان، ووضع هنالك كرسيًّا ودواة وقراطيس. فكان يكتب الصفات كل يوم بدنانير. فقيل لزيادة الله: عرضت لإسحاق للغنى. فأمر بضمه إلى السجن، فتبعه الناس هنالك، ثم أخرجه بالليل إلى نفسه.

وكانت له معه حكايات ومعاتبات، حتى غضب عليه زيادة وأمر بفصده في ذراعيه جميعًا، وسال دمه حتى مات. وأمر بصلبه على الجذع الذي كان صلب عليه الفزاري [وكان فقيهًا ومتكلمًا قيروانيًّا اتهم بالتعطيل والزندقة وصلب].

قال أبو جعفر أحمد بن إبراهيم [ابن الجزار]: طال مقام إسحاق مصلوبًا، حتى عشش في جوفه صقر لطول مقامه. وكان طويل اللحية فما تساقط شعرها. ولقد كان يهتز بريح. وكان مما قال لزيادة في تلك الليلة: يا ملخوني [مصاب بداء الماليخوليا]، والله إنك لتدعى سيد العرب، وما أنت لها بسيد، ولقد سقيتك منذ دهر دواء ليفعلن في عقلك؛ وكان زيادة الله مجنونًا فتملخن ومات».

ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء.

ظلم إسحاق بن عمران إذن حيًّا! لكنه ظلم أيضًا ميتًا. ذلك أن كتابه الوحيد الذي حفظ لنا ـ كتاب «مقالة في الماليخوليا [داء السوداوية]» ـ الذي امتدحه ابن جلجل وقال إن حكيمنا هذا «لم يُسبق إلى مثله» ترجمه قسطنطين الإفريقي (1015 ـ 1087 م) ـ الذي ولد بقرطاج وساح في عدة بلدان إلى أن استقر به النوى في إيطاليا (ساليرنو 1076 م) وأقام في دير كاسينو، بعد أن تحول إلى الكاثوليكية، حيث ترجم عدة مؤلفات طبية عربية إلى اللاتينية، في القرن الحادي عشر الميلادي، تحت عنوان: De melancholia libri duo، ونسبه إلى نفسه! وقد انتشرت الترجمة اللاتينية للكتاب ودرست في كليات الطب لمدة ناهزت الستة قرون، وأمسى مرجعًا أساسيًّا في ميدانه بأوروبا بأكملها. ولقب صاحب الكتاب «سيد الشرق والغرب» magister Orientis et Occidentis. بعد أن انطلت حيلته على الغربيين. لولا أن تم العثور على نسخة خطية من الكتاب الأصل في مكتبة الدولة بميونيخ بألمانيا، وتم تحقيقه وإعادة عزوه إلى صاحبه إحقاقًا للحق.

ورد في ديباجة كتاب «مقالة في الماليخوليا»:

«هذا الكتاب مختصر وضعه إسحاق بن عمران المتطبب في الداء المعروف بالماليخوليا، وهو الوسواس السوداوي، تذكرة على نفسه بما عساه أن يعروه من النسيان، سيما عند دنوه من الشيخوخة التي كان أفلاطون يسميها أم النسيان، ورحمة لمن ينظر فيه من محبي الطب وأبناء الحكمة.

قال إسحاق بن عمران: لم أقرأ لأحد من الأوائل في الماليخوليا كتابًا مُرضيًا ولا كلامًا شافيًا في هذا المرض إلا لرجل من المتقدمين يقال له روفس الإفسيسي. وهذا الرجل وإن كان وضع في هذا المرض كتابًا فيه مقالتان احتشد فيه بجميع عقله وأحسن وأجاد في البحث عنه وعن عوارضه وطريق معالجته، فإنه إنما خص بصناعته صنفًا واحدًا من هذا المرض... وألغى ذكر صنوفه الباقية.. فلما كان الأمر في هذا الداء على هذا السبيل من غفلة الأوائل عن ذكره والبحث عنه وعن أسبابه ـ وخاصة جالينوس، فإنه لم يذكره في كتاب مفرد، وإنما ذكره له ذكرًا منشورًا ـ رأينا أن نضع هذا الكتاب فيه وفي أصنافه وطريق علاجه، ونسلك في ذلك من الكلام ما كان محضًا فيلسوفيًّا جزل المعاني، وندع الهذر والإكثار. إذ كنا إنما نخاطب بقولنا فيه أنفسنا ومن تمسك بالحكمة واستضاء بنورها وتردى بحليتها».

غريب إذن مصير الفيلسوف العربي الإسلامي إسحاق بن عمران، ظلم الرجل حيًّا وميتًا: ظلم حيًّا بمصير مأساوي لاقاه، تقدم بنا الكلام عنه أعلاه، وظلم ميتًا بنحل كتبه إلى غيره.

يرى إسحاق بن عمران أن اسم «الماليخوليا» إنما يشير إلى سببه الأدنى: المُرة السوداء، إذ سمي اشتقاقًا من هذه المرة السوداء. لكنه يلاحظ أن أعراضه نفسية بالأولى أكثر منها جسمانية:

«فأما أعراضه في النفس، فالخوف والحزن، وهما شر عوارض النفس وأسقامها، لأن الحزن حده فقد محبوب ما، والخوف حده توقع مكروه ما (...).

إن مرض الماليخوليا إذا حدث، يعرفه كل الناس من الكآبة التي تلبس أصحابه والحزن الذي يغلب عليهم والخوف الملاحف [الملح المضر]».

ويرى أن من أهم أعراض داء الحزن هذا ـ الذي ينعته طورًا بنعت «الداء الخبيث» وطورًا بنعت «المرض العظيم» وطورا بنعت «مرض السوداء المخوف» ـ التخيلات المرضية التي تعتري المصابين به، بحيث تجعل: «أنفسهم الناطقة ترى الأشياء المحبوبة من الإخوان والقرابة بغيضة، وتنفر من الأشياء الأنيسة المألوفة وتردع من النظر إليها، حتى أنها ترى الأشياء الصحيحة الوجود ذات الثبات والمقر بعكس ما هي عليه بالحقيقة، وتنظرها من مرآة ترى الجميل قبيحًا والحميد رديئًا والخير شريرًا».

ويفصل القول في هذه الأعراض الجامعة، فيرى أن:

«إن الأعراض العامة لأصحاب الماليخوليا، من أي الأصناف كان، دوام الكآبة والحزن والفزع مما لا يفزع ولا يدعو، وحديث النفس، والتفكير الدائم في غير سبب يوجب التفكير، وإخطار أشياء بالفكر مما تردع وتهول ليست لها معاني أصلًا.

نعم ويجدون في حواسهم إحساسًا بأشياء ليست بشيء. فمنهم من يرى بين عينيه صورًا شنعة مذعورة وسودًا وغبرًا. كما كان ديموقليس يرى في مرضه من هذا الداء سودانًا يريدون قتله وزمارين وصناجين يضربون ويهرجون في زوايا بيته. ومنهم من يتوهم أن لا رأس له كمثل ما رأيناه قريبًا بمدينة القيروان. فإنا ثقلنا رأسه بقلنسوة عملناها له من رصاص، وجعلناها على رأسه في محل الخوذة، فحينئذ صح عنده أن له رأسًا، وكذلك حكى روفس أنه رأى ذلك.

ومنهم من يسمع مثل خرير الماء، وقرع الرياح وعصفها، وأصوات مهولة في أذنه، وطنينًا لا ينقطع ليلًا ولا نهارًا. وكل ذلك ليس منه شيء، وإنما هو حس كاذب.

ومنهم من يشم أراييح منتنة من كل شيء بسبب فساد شمه وبطلان صحة حاسة شمه. ومنهم من يبطل ذوقه للأشياء اللذيذة حتى أن منهم من لا يلتذ بطعم الغذاء، ومنهم من لا يلتذ المآكل، وذلك لفساد مذاقه وبطلان صحة إحساسه.

ومنهم من يحس بدنه خشنًا بأكثر مما هو. ومنهم من يظن أن بدنه من خزف، كما ظن ذلك الفاخراني الذي اعتل بهذا السقم. ومنهم من يفسد مع ذلك ظنه وفنطاسيه [وهمه]، مثل من كان يهرب من المشي تحت السماء خوفًا من وقوعها عليه، ويقول في ظنه: إن الله الممسك للسماء يعيى فيرسلها على العالم فيهلكون. ومثل هذا كثير يعرض لهم، لا يكاد المتأمل للعوارض والمترصد للعلامات أن يضبطها إذا هو صرف عناية البحث منه إلى ذلك.

وفيها أيضًا عارض يعمهم ـ وهو أنهم من أشد خلق الله حرصًا لطلب المعالج لهم، يذللون أنفسهم له، ويبذلون له الرغائب من أموالهم. فإذا هو أتاهم وأجابهم إلى المعالجة، لم ينقادوا له ولم يطيعوه، وهذه خاصة بأصحاب الماليخوليا موكلة لازمة.

فهذه الأعراض التي لا تفارقهم أصلًا، العامة لهم من جهة النفس. وأما من جهة أبدانه، فإنهم مهازيل كثيرو السهر. فهذه الأعراض العامة لأصحاب أمراض الماليخوليا التي لا تكاد أن تبارحهم في أنفسهم وفي أبدانهم».

إسحاق بن عمران: مقالة في الماليخوليا

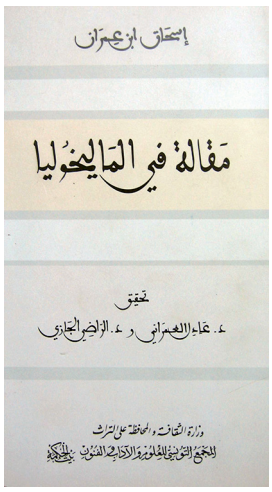
ويخصص إسحاق بن عمران فقرات لطيفة لتوصيف أعراض كل نوع من الماليخوليا، تهمنا هنا تلك التي لها صلة بالحزن:

«(...) ومنهم صنف ترزم به الكآبة والفتور ومحبة الخلوة والظلمة والبعد من الناس. ومنهم من يحب الاستراحة إلى المواضع القاسية الفسيحة ويحب الركوب والنزه والبساتين وسماع السماع ومحادثة الناس. فإن هو انفرد وخلا بنفسه شفى على الهلكة وساوره من عوارض العلة ما لا قوام له به. ومنهم من يأخذه النوم، ومنهم من يكثر بكاؤه، ومنهم من يكثر ضحكه...

فأما الذين تدوم كآبتهم وفتورهم ومحبة الخلوة والظلام والتفرد من الناس ومن خلطتهم، فإن السبب فيه بجف البخار على الروح الحيواني والقلب وغلبة الخوف من توقع المكروهات وإحداث بخار أسود في الفنطاسيا ـ وهو قوة الوهم ـ وظلمة وسدف حتى يقبل بأشياء مكروهة، ويتوهم أمورًا رديئة ولا ثمة مكروه ولا مخوف.

وأما من أحب منهم المواضع الفياحة والاستراحة إلى مجالسة الناس والتنزهات وسماع النغم الحسنة، فسبب ذلك في قلة رداءة السوداء التي سببت علتهم وارتقاء البخار إلى الفكر وجنايته على العقل بأكثر من إحراقه وإضراره بالقلب. ولذلك كان برؤهم أسرع وعلاجهم أسهل».

ولا يفوته أن ينبه إلى أنه قد تكون من أسباب الإصابة بهذا الداء ما هو متضاد ما بين كثرة الطعام والشراب وقلته والامتناع عنه: «ومن أعجب الأمور في داء الماليخوليا وتكونه أنا وجدنا الأسباب المتضادة تحدثه. وذلك أنا وجدناه يعرض لمن لا يكثر الطعام والشراب



من المتفلسفين المُنْبَتِلين [المنقطعين إلى الله]، فإنهم يصومون النهار ويسهرون الليل، فيقل الدم في أبدانهم، وقلة الدم تدعو إلى فساده واستحالته إلى المرة الصفراء. فإذا تطاول ذلك وأزمن وامتد، فينبت ماديته ونداوته الغذية وصار عكرًا غليظًا سوداويًّا وأخرج إلى هذا المرض، وهذا شيء قد رأيناه مرارًا كثيرة».

وبالجملة، ثمة ستة أسباب جسمانية محدثة لداء الماليخوليا من جهة الغذاء، وهو يلخصها في: كثرة الغذاء والتملؤ منه، وبالضد من ذلك قلته والتقلل منه، وفساد جوهره، والاستفراغ والامتناع، وهواء البلد المسكون وزمان الخريف، والسهر... ويضيف إلى هذه الأسباب سببًا آخر: كثرة الترفه ودوام السكون والنوم.

هذا عن الأسباب الجسمانية، أما الأسباب النفسانية، فيلخصها في أمرين:

أولًا: سبب ذهني [كد الذهن]: يعني إجهاد المرء نفسه في الفكر القوي أو الحفظ والدراسة أو التخيل أو الرأي المصيب أو الرديء: «فإن كل هذه الأحوال التي بعضها قوى وبعضها أعراض، إذا تعمقت النفس نحو واحد منها أو دامت عليه كثيرًا ما يخرجها إلى الداء المعروف بالماليخوليا، ويسهل لها الوقوع فيه بسرعة». وبالتالي، فإنه: «كما أن التعب الجسماني يوقع في أمراض صعبة أيسرها الإعياء، كذلك التعب النفساني يوقع في أصعب الأمراض وأشرها وهو مرض الماليخوليا».

ثانيًا: سبب نفسي [فراق المحبوبات]: «فأما فراق المحبوبات، فمثل من ثكل ولده أو مات بعض حبائبه أو تلف منه شيء نفيس فاخر عظيم الخطر لا يتهيأ كسب مثله في كل وقت، مثل من تضيع له كتبه التي منها علمه من الحكماء، إما بأن تحترق بالنار أو تذهب بالغرق أو يسلبها منه أحد. ومن يذهب منه ماله من التجار، الذي لا يطمع في كسب مثله. كل واحد من هؤلاء يداخله حزن يرمضه [يحرقه حزنًا]، وهم يكمده حتى يخرجه ضرورة إلى مرض الحزن والوسواس الذي هو الماليخوليا.

فإن كل هؤلاء الحزانى والذين ذكرناهم قبلهم، من الكلفين بالغم المؤثرين للتعب النفساني، إنما يوقعهم في مرض الماليخوليا الوهم والحزن الذي يدخل أنفسهم والسقم الذي ينكأ عقولهم. فكما أن صحة النفس الحكمة وبلوغ البرهان وإدراك الجهالة، فكذلك سقمها حبسها عن إدراك الحق والبرهان ونيل العلم وشرفه، والوقوع في خساسة الجهل ونذالته».

ابن ميمون: الفلسفة العملية علاجًا للحزن

«ومعلوم لدى مولنا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسية لها تأثير عظيم في الجسم بَيِّن ظاهر للكل؛ فإن الإنسان القوي البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزنًا عظيمًا تغير لونه، وذهبت نضارة وجهه، وانحنت قامته، وانخفض صوته ولو رام رفعه بجهد لما قدر، وضعفت قوته، وانخفض نبضه، وغارت عيناه، وبرد سطح جسمه، وقلت شهوته. وعلة هذا التأثر هو غور الحرارة الغريزية والدم داخل البدن. وبالعكس، فإن

الشخص الضعيف الجســم، الحائل اللون، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سرورًا عظيمًا قوي جســمه، وارتفع صوته، وأنار وجهه، وأســرعت حركاته، وارتفع نبضه، وسخن سطح جسمه، وظهر الفرح والسرور عليه ظهورًا لا يستطيع أن يكتمه. وسبب هذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن، وكذلك حالات المنهزم والظافر بيِّنَة؛ إذ يكاد المنهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده. أما الظافر، فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما. وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل. لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسية وتفقدها حالتي الصحة والمرض قبل كل شيء رغبة في أن يكون كل مريض وكل صحيح مســرورًا منبســط النفس بعيــدًا عن الانفعالات الموجبة للانقباض، وبهذا تدوم صحــة الجميع... على أن من يغلــب عليه الهم والتفكير الطويل والاســتيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هــو طبيب فقط أن يعالجه علاجًا ناجعًــا، وإنما يعالجه من لــه إلمام بالفلســفة العملية والمواعظ والآداب الشــرعية؛ فإن الفلاسفة كما وضعوا كتبًا في العلوم وضعوا كتبًا في إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير؛ ولذلك لا نجد الانفعال شديدًا جدًّا إلا عند أشــخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية؛ كالصبيان والنســاء والأغمار من الرجال، فإنهم لرخاوة أنفســهم يهلعون ويجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة من آفات الدنيا، وربما عظم المصاب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه، وكذلك من نال منهم خيرًا عظيمًا يزداد عجبه، ويعظم ضحكه، وتشتد رعونته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح. وعلة هذا كله ضعف النفس وجهلها بحقائق الأمور (...) وليس الغرض من هذه المقالة تبيين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم طرقها، إذ قد ألف العلماء في ذلك كثيرًا في كل زمان وعند كل أمة حكيمة تنظر في العلوم، وإنما أشرنا بهذه الإشــارة رغبة في تدريب النفس على قلة الانفعال بالنظر في تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية، والمواعظ والحكم التي صدرت عن العقلاء حتى تقوى النفس وترى الحق حقًّا، والباطل باطلًا، فتقل الانفعالات، وتذهب الهموم، ويبعد عن النفس الوحشــة والانقباض، وتنبسط طيبة عند أي حال يكون الإنســان عليها. وهذا الاعتبار نافع جدًّا تقل معه الأفكار الرديئة والهموم والغموم، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه؛ وذلك لأن كل ما يفكر الإنســان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون في أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز، وإما أن يكون في أمور يتوقعها ويخاف حلولها كتوقع نكبــة من النكبات. ومعلوم بالنظــر العقلي أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئًا بوجه، وأن الحزن على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور. وأما إعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل في المستقبل فينبغي تركه أيضًا، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنســان من قبيل الممكن قد يقع وقد لا يقع؛ فكما يكتئب ويغتم كذلك ينبغي أن تنبسط نفسه بالترجي والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه».

ابن ميمون: مقالة في تدبير الصحة

ابن الهيثم: كيفية صرف الحزن

«والإنســان بقوة العقل معرَّض مهيَّأ لطلب السعادة، وهي إدراك الخير على الحقيقة، والخير على الحقيقة هو ما يُؤْثَــر [يُفَضَّلُ] لذاته؛ لأن الخير على المجاز هو ما يُؤْثَر لأجل ما يُؤْثَر لذاته، والشيء المأثور لذاته هو الذي لا يُكرَه في حال من الأحوال؛ فإذن السعادة هي إدراك المأثور الذي لا يُكرَه في حال من الأحوال، والمأثور الذي لا يُكرَه في حال من الأحوال هو الراحة من غير ألم، وذلك أن الإنسان له راحتان: راحة من ألم، وراحة من غير ألم. فالراحة من الألم هي التي يشــترك فيها الحيوان الأرضي الناطق [الإنســان]، وغير الناطق، مثل الشــبع فإنه راحة من ألم الجوع، والري فإنه راحة من ألم العطش، وكذلك سائر ما يفيده الإنسان بالقوتين: الشهوانية، والغضبية، إنما هو لذيذ بالإضافة إلى المؤلم، كالفرح إنما هو لذيذ بالإضافة إلى الحزن، والأمن إنمــا هو لذيذ بالإضافة إلى الخوف، والحزن والخوف مؤلمان.

وذلك أن الراحة إنما تؤثر مع وجود ضدها الذي هو الألم، فإذا عدم الألم فليست مما يؤثر، ولكن هي مكروهة، فإن الإنسان إنما يؤثر الطعام مع وجود الجوع، فأما مع عدمه فهو مكروه لا محالة، ولكن يكره أن يزداد طعامًا مع وجود الشبع، وكذلك سائر ما ذكرناه.

ولا راحة من غير ألم هو ما يختص به الحيوان الناطق فقط، وهو العلم بكل حق بعد الجهل به، والعمل بــكل نافع بعد الإلغاء له؛ أعني بعد اعتقاده أنه لغو؛ لأن العلم والعمل إنما هما علم وعمل بالإضافة إلى الجهل والإلغاء، والجهل والإلغاء ليسا بمؤلمين، والعلم بكل حق، والعمل بكل نافع هما جزءا الحكمة؛ فــإذن إدراك الحكمة هي الراحة من غير ألم، وذلك أن هذه الراحة هي التي تُؤْثَــر مع وجود ضدها، وعدمه جميعًا، فهي لا تكره في حال من الأحوال، فإن الإنســان الجاهل يؤثِر أن يعلــم، والعالِم يؤثِر أن يزداد علمًا؛ فلذلك لزم أن يكون الإنسان فقط مهيأ لطلب المأثور، والذي لا يكره في حال من الأحوال ـ وهو العلم بكل حق، والعمــل بكل نافع ـ فواجب أن يكون إدراك هذا هو الســعادة، لأن الإنسان يتميز عن سائر الحيوان الأرضي بالعقل، فالعاقل لا بد أن يتميز عن سائر غيره من الحيوان بما لا يشاركه ســائر الحيوان الأرضي فيه، وما لا يشارك الإنسان غيره من الحيوان الأرضي هو إدراك الحكمة. وقد لزم من هذا الشــرح أن يكون الإنسان الجاهل بعلم كل حق، الملغي لعمل كل نافع إنما هو إنسان بالقوة، أريد أنه يمكن أن يكون إنسانًا؛ فإذن الإنسان الذي ليس بحكيم هو إنسان ناقص؛ لأنه غير مميز من الحيوان الذي ليس بناطق بما أفرده به العقل.

والإنسان الحكيم هو الإنســان بالفعل، ليدل به الإنسان التام؛ لأنه يميز عن الحيوان الذي ليس هو بناطق ما أفرده به العقل».

ابن الهيثم: رسالة ثمرة الحكمة

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري [ابن الذهبي]: علاج الكرب

من هو ابن الذهبي؟

مَن للقارئ الكريم بحكيم طبيب فيلســـوف يحدثه عن مسقط وصحار وعمان؟ فتش في نصوص كل فلاســـفة الإســـلام لن تجد من يفعل هذا سوى أبي محمد عبد الله بن محمد الأزدي.

هو صاحب «كتاب الماء»، أول معجم لغوي طبي في الحضارة العربية الإسلامية، لم يذكره من كتاب الطبقات والتراجم القدماء سوى ابن أبي أصيبعة، صاحب كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، في أربعة أسطر، فقال معرفًا به: «هو أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي، ويعـــرف بابن الذهبي، أحد المعتنيـــن بصناعة الطب، ومطالعة كتب الفلاســـفة، وكان كلفًا بصناعة الكيمياء، مجتهدًا في طلبها. وتوفي ببلنسية في جمادى الآخرة سنة ست وخمســـين وأربعمائة، ولابن الذهبي من الكتب مقالة في أن الماء لا يغذو».

والحقيقة أنه إلى حدود نشـــر كتابه، كان حكيم عمان هذا، تلميذ الخليل ابن أحمد الفراهيدي وأبي الريحان البيروني وابن سينا، نسيًّا منسيًّا...

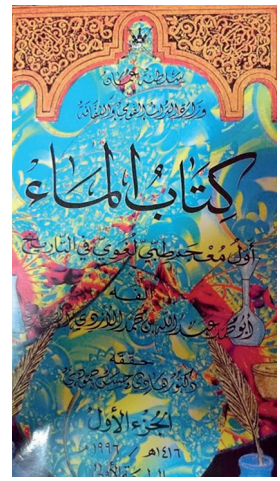
فهذا الرجل الذي كان تلميذ تصانيف الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ بلديه ـ والذي تتلمذ تلمذة مباشرة على يد دهاقنة الصيدلة والطب في زمنه ـ البيروني وابن سينا ـ يضاف إليهما أحد كبار الأطباء أبو الحسن الحرالي ـ والذي توفي 365 للهجرة ـ بما دل على أن صاحبنا ترك بلده بغاية التتلمذ صغيرًا إذ هو من وفيات 456 وأنه عمَّر طويلًا.

وهو الذي يقـــول في مقدمة كتاب المـــاء: «وقد عوَّلت في هـــذا الكتاب على ما اختبرته بنفسي، وما أفاضه عليَّ الشيوخ الأطباء الكبار؛ فأولهم استحقاقًا للتنويه الشيخ العلامة ابن سينا، فله على كل كلمة هاهنا، عارفة وعلى كل علم نوَّلنيه طارفة. فمنه أخذت معظم أبواب الطب.

وعن أبي عبد الرحمٰن الخليل بن أحمد أفدت تعريب ما كنتُ أصّلت من أسماء ومسميات.

فإليهما فضل ما في الكتاب من طب نافع، ومعنى شافع...».

يرى الحكيم الأزدي العُماني أن الماليخوليا ضرب من إظلام من الداخل يوحش النفس مثلما قد يوحشها الإظلام إذا ما ورد من خارج عن طريق الحواس. وأن من شأن داء الحزن أن يعالج، إيجابًا، بثلاثة طرق متكاملة: التفريح والترطيب والتشميم؛ يعني تفريح قلب المحزون، وترطيب هواء سكناه، وتشميمه الروائح الزكية. كما يمكن تجنبها، سلبًا، بتجنب بعض الأغذية



الرطبة الثقيلة. وقد أكد كثيرًا على مسألة «تفريح وتقوية القلب» هذه بالمطعومات والمشمومات علاجًا لداء الحزن والخوف. كما ألحَّ على ضرورة تجنيب المحزون ما أشار إليه عادة على أنه من الأطعمة التي «تُكْرِب» أو قل: الأطعمة المكربة.

«الماليخوليا: اسم لنوع من الجنون. وهو لفظ يوناني معناه الخلط الأسود. وهو سبب هذا المرض فسمي باسم سببه.

وسمعت الثعالبي يقول: الماليخوليا: ضرب من الجنون، وهو أن يحدث بالإنسان أفكار رديئة ويغلبه الخوف والحزن، وربما صرح بتلك الأفكار ونطق بها وخلط في كلامه.

وطِبًّا: تغير الظنون عن المجرى الطبيعي إلى الفساد لسوء مزاج مادي يوحش النفس ويفزعها بظلمته من داخلها كما توحشها الظلمة وتفزعها من الخارج. وسبب في الأكثر:

ـ إما سوداء وعلامتها الهم والفكر والخوف والفزع والبكاء والتخيلات الرديئة وحب الوحدة والظلمة. وعلاجها الفصد بشروطه، واستفراغ السوداء بمطبوخ الأفتيمون بعد الإنضاج وترطيب البدن بالأغذية والأشربة، وتقوية الدماغ والقلب بالمفرحات المعتدلة.

ـ وإما صفراء لم يشتد احتراقها، وعلامتها البهر والاضطراب والصياح وكثرة الغضب وصفرة اللون، وعلاجها تنقية البدن بمطبوخ الإهليلج وتعديله بالأغذية والأشربة الباردة الرطبة.

ـ وإما دم لم يشتد احتراقه، وعلامته الضحك وحمرة العين وعظم النبض مع سرعة، وعلاجه الفصد وتنقية البدن بمطبوخ الفاكهة وترطيبه.

ـ وإما بلغم لم يشتد احتراقه، وهو نادر. وعلامته الكسل والسكون، وعلاجه تنقية البدن بالحبوب والإرياحات.

ـ ومواضع الأسباب المذكورة:

ـ إما في الدماغ نفسه.

ـ وإما متوجهة إليه من البدن كله.

ـ وإما من عضو مخصوص.

وعلامة الذي في الدماغ نفسه إفراط في الفكرة ودوام الوسواس والنظر الدائم إلى الشيء الواحد وإلى الأرض.

وعلامة الذي بمشاركة البدن كله احتباس ما كان يستفرغ عادة. وتقدم استعمال أغذية يتولد عنها ذلك الخلط.

وعلامة ما كان عن عضو مخصوص فهو إن كان من الطحال فعلامته كثرة الشهوة مع قلة الهضم، ونفخ الطحال. وأكثر من به ماليخوليا فهو مطحول. وإن كان من المعدة، فعلامته زيادة العلة عند الأكل وعند التخمة. وإن كان من المراق، فعلامته ثقل فيها وانجذاب إلى أعلى وتهوع لازم وفساد هضم وجشأ حامض.

العلاج العام:

يجب أن يُفَرَّح صاحب هذه العلة، وأن يُرطَّب هواء مسكنه، وأن يُشَمَّمَ الروائح الطيبة، وأن يتجنب القديد والعدس والباذنجان، وأن يمسح رأسه بماء الخشخاش للتنويم، فإنه من أوفق علاجًاته. وملاك الأمر استفراغ المادة مع الترطيب وتقوية القلب وتفريحه بحسب المزاج».

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري: كتاب الماء

الراغب الأصفهاني: كيف نداوي الغم؟

«حق الإنسان أن يعلم أن الدنيا جمة المصائب، رائقة المشارب، تثمر للبرية كل بلية فيها مع كل لقمة غصة، ومع كل جرعة شرقة، فهي عدوة محبوبة كما قال أبو نواس:

إذا امتحن الدنيا لبيب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق

وكما روي عن الحسن رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: ما مثلنا مع الدنيا إلا كما قال كثيِّر:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت

فما أحد فيها إلَّا وهو في كل حال غرض لأسهم ثلاثة: سهم بلية، وسهم رزية، وسهم منية:

تناضله الآفات من كل جانب فتخطئه يومًا ويومًا تصيبه

وقد قال بعض الحكماء: أسباب الحزن فقد محبوب أو فوت مطلوب، ولا يسلم منهما إنسان، لأن الثبات والدوام معدومان في عالم الكون والفساد، فمن أحب أن يعيش هو وأهله وأحبابه فهو غير عاقل؛ لأنه يريد أن يملك ما لا يملك ويوجد له ما لا يوجد. فحق المرء أن لا يخلي قلبه من اعتبار فيما يرى من ارتجاع ودائعها من أربابها وحلول فوازعها بأصحابها (...) ومن حقه أن يقلل من اقتناء ما يورثه الحزن. فقد قيل لحكيم: نراك لا تغتم، فقال: لأني لا أقتني ما يغمني فقده، فأخذ هذا المعنى الشاعر فقال:

ومن سره أن لا يرى ما يسوءه فلا يتخذ شيئًا يبالي له فقدًا

وقيل لحكيم: هل يمكن الإنسان أن يعيش آمنًا، فقال: نعم إذا احترس من الخطيئة، وقنع بماله، ولم يحزن بما هو واقع به لا محالة.

واعلم أن الجزع على ما فات لا يلم ما تشعث ولا يبرم ما انتكث كما قيل: «وهل جزع مجدٍ عليَّ فأجزعا».

فأما غم على المستقبل فلا يخلو من ثلاثة أوجه: إما في شيء ممتنع كونه، أو واجب كونه، أو ممكن كونه. فإن كان على ما هو ممتنع كونه، فليس ذلك من شأن العقلاء. وكذلك إذا كان من قبل الواجب كونه كالموت الذي هو حتم في رقاب العباد. وإن كان ممكنًا كونه فإنه، فإن كان من الممكن الذي لا سبيل إلى دفاعه، كإمكان الموت قبل الهرم، فالحزن له

جهل واستجلاب غم إلى غم. وإن كان من الممكن الذي يصح دفاعه، فالوجه أن يحتال إلى دفاعه بفعل غير مشوب بحزن، فإن اندفع وإلا تلقاه بصبر جميل، وليتحقق معنى قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: 22]، ثم قال: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحديد: 23]. فمن علم أن ما جرى من حكمه وسبق في علمه لا سبيل إلى أن لا يكون، هانت عليه النوائب ولم يجزع لحلول المصائب.

واعلم أن الذي يغر الناس حسن ظنهم بانحسار الآفات، واغترارهم حالة بعد حالة بصفاء الأوقات. ولو تأملوها بالبصيرة لتحققوا أنها كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: «ما قال الناس لقوم طُوبى لكم إلَّا وقد خبأ لهم الدهر يوم بؤس [سوء]»، كما قيل:

إن الليالي لم تحسن إلى أحد إلا أساءت إليه بعد إحسان»

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

شمس الدين الشهرزوري: تصريف الحزن

«علاج الحزن: هو ألم نفساني إما من فقد محبوب أو فوت مطلوب. وسببه الحرص على المقتنيات الجسمانية والشره في الشهوات البدنية والتحسر على فقدان ذلك. وهذه حالة من يثق ببقاء المحسوسات وثبات اللذات والوصول إلى كل المطالب من غير امتناع من التصرف.

والمبتلى بهذا المرض ينبغي أن يرجع إلى ما يقتضيه العقل والإنصاف؛ فيعلم أن كل ما في هذا العالم بقاؤه وثباته محال، والبقاء والثبات يوجدان في العالم العقلي المنزه عن التضاد، فلا تطمع نفسه ببقاء ما لا بقاء له، ولا يطلب الثبات إلا من الأشياء الثابتة، ويصرف همته إلى تحصيل المطلوبات الباقية، ويتجنب ما يقتضي فساد ذاته من الأمور الفاسدة، إلا بقدر الحاجة؛ ويترك الادخار والاستكثار، لئلا يتأسف بمفارقتها ويتألم بانتقالها وزوالها؛ إذ هذا العالم لا يخلو عن ذلك، فالراحة ترك المقتنيات، والحزن جمعها. وقال سقراط: «القنية تثبت الأحزان»، وقال [الشاعر= ابن الرومي]:

ومن سره أن لا يرى ما يسوءه فلا يتخذ شيئًا يخاف له فقدا

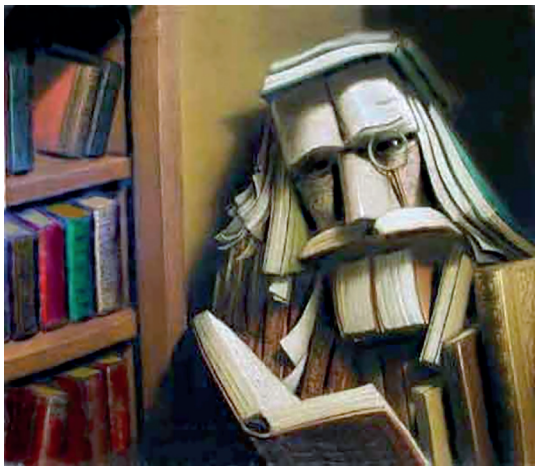
وملازمة هذه العادة والانتفاع بهذا الخلق مما يوجب السمت والوقار والزهد. وكل صاحب صناعة وحرفة وفضيلة، لكثرة ملازمة العادة ومباشرة الصناعة، راض بما قسم له مغبوط، فرحان مسرور، فكذلك طالب الفضيلة والحقيقة، إذا لازم ما يقتضيه العقل وواظب على مناهج الطريقة يحصل له من السرور واللذة والفرح بالكمال أضعاف ما حصل للجهال والضلال وأرباب الصنائع؛ لأنه المصيب والمتيقن وهم المخطئون، وهو الوالي والسعيد وهم الأشقياء».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

4 ـ وهل يكون الحكماء والشعراء والمفكرون أكثر من غيرهم عرضة لداء الحزن [الماليخوليا]؟

أشار المفكر الألماني المحدث مارتن هايدجر في الدروس التي ألقاها بجامعة فرايبورغ (1929 ـ 1930) والتي عنونها بالعنوان ـ مفاهيم أساسية في الميتافيزيقا ـ إلى أن من شأن إعمال الفكر في ماجريات الأمور أن تعتريه مسحة من الحزن عميقة. وقد لاحظ أن هذه المسحة الحزينة لا تخص الفلاسفة دون غيرهم، وإنما تعتري أيضًا كل المبدعين العباقرة مهما اختلفت مجالات إبداعهم وتباينت، كما دعا إلى تمحيص النظر في هذا الإحساس الذي يرافق كل فعل إبداع وتفكر، وذلك بوسمه «انفعالًا» عميقًا يرافق الإبداع الحق، وليس ضربًا من الابتلاء الذي يعد «مرضًا نفسانيًّا». إذ ثمة تلازم بين حرية الإبداع وتحمل مشاق الفعل المبدع الأصيل الذي يحمل صاحبه الإحساس بالمسؤولية وثقل العبء؛ أي الإحساس بالماليخوليا. يقول فيلسوف الغابة السوداء: «إن تمام فعل الخلق والإبداع موقوف على ما يشوب المبدع من إحساس بالماليخوليا، سواء أكان هذا الإحساس معلومًا لصاحبه أم لا».

وبالموازاة مع ذلك، نبه هايدجر إلى نص مغمور للمعلم الأول ـ أرسطو ـ ورد في رسالته عن «الإنسان العبقري والماليخوليا»، وضمنه أرسطو تساؤلات عن سر اقتران الإبداع بهذا الشعور الغريب الذي هو الماليخوليا والذي تستبد بمقتضاه مسحة حزينة على كبار فلاسفة ومبدعي الإغريق من رجال سياسة وفنانين وشعراء. تساءل أرسطو: «ترى ما السبب الذي يجعل



من رجال عظماء كالفلاسفة والساسة والفنانين أشخاصًا سوداويين، بحيث تبلغ بهم سوداويتهم حدًّا يشعر معه البعض بآلام ممضة مصدرها المرارة السوداء القاتلة؟» ومثل لهذه الحال بأشهر رجالات اليونان، شأن هرقليطس وأفلاطون وسقراط... كما علل سويداءهم بكونهم كانوا أناسًا عباقرة، وبكون المالیخوليا امتزجت عندهم بالعبقرية. قال الرجل: «كل من يصاب بالمالیخوليا رجل فذ، ولعل السبب في ذلك عائد لا إلى إصابتهم بهذا الداء، وإنما إلى طبع متأصل فيهم». وبهذا يصير داء الحزن طبعًا متأصلًا في عمل الفكر.

ومن أعجب الأمور أن يتقدم سائل ـ لعله أبا حيان التوحيدي ـ إلى مسكويه بسؤال حول العقل والحس، ويذيله بتساؤل حول صلة الفكر بالوسواس النفسي وبالمالیخوليا، وذلك بما يشوش على «الفكر الصحيح» ويجعله «فكرًا سقيمًا»: «(...) ويحكى عن روفس الطبيب أنه قال: «ليس أحد يمعن في الفكر في علم ما إلا وينتهي به ذلك إلى المالیخوليا». فما يؤمننا ـ إذا اعتقدنا أوهامًا ليس لها جزئيات مشاهدة بالحس، أن [لا] تكون بهذه الصفة؟ وإذا كان الحس يكذب ويغلط أحيانًا كثيرة، وكان التخيل في ذلك على أضعاف ما عليه الحس من الغلط والكذب في المنى والوسوسة وحديث النفس وأجناس الخوف والأماني والعلل العارضة، وكان العقل إنما يأخذ ما يأخذه ـ إن كان على جهة التذكير أو على جهة الانقداح عن أحد هذين ـ كيف نأمن، فيما نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد أنها روحانية ـ إذا لم ندرك لها جزئيات؟!».

وكان مما أجاب به مسكويه:

«(...) فأما قول روفس الطبيب: «إنه ليس يمعن أحد في الفكر في علم ما إلا وينتهي ذلك إلى المالیخوليا»، فإذا ظن أن هذا الاسم في تلك اللغة التي تخصص بها ليس بمطلق على المرض وحده، بل هو اسم لكل فكر، وإلا لزم ـ بحسب قول روفس ـ أن الآراء الصحيحة التي تصدر عن الأفكار الطويلة الزمان تكون مرضًا عظيمًا. ونحن نعلم أن الفكر الذي يمعن فيه صاحب الهندسة حتى يستخرج به أمرًا نافعًا في العالم: من نحو استخراج ماء إلى وجه الأرض، أو رفع طريق، أو تحريك شيء ثقيل بقوة ضعيفة مفسد، وليس بمرض. وكيف يكون مرضًا، والإنسان إنما يطلب الصحة من جسده وتدبيره لبدنه ليتم له بها الفكر الصحيح الذي يؤديه إلى كل خير مطلوب من دنيا وآخرة. وهل بين الإنسان وبين البهيمة فرق إلا بقوة الفكر والتمييز؟ فإن هذه القوة هي التي تفضله على غيره، وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور، بل بها يفرق بين الخير والشر في الأمور، ويميز الحسن من

القبيح في الأعمال، والصدق والكذب في الأقاويل، والحق والباطل في الاعتقادات. على أن الطبيب ـ من حيث هو طبيب ـ ليس له نظر في الاعتدال الخاص بجسد، جسد ليحفظه إذا كان موجودًا، ويرده إذا كان مفقودًا، وإذا كان خاصة نظره في هذا الباب، فله أن يسمى ـ بحسب صناعته ـ كل ما كان خارجًا عنه بـ «المرض». كما أن النجار له أن يستعمل الحديدة التي يستعملها الصائغ معوجة، وذلك الاعوجاج الذي هو عند النجار، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعة الصائغ. وكل واحد منهما، إذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصه، سماها فاسدة.

ونقول أيضًا على سبيل المعارضة لهذا المتشكك: هل إمعان روفس في الفكر وبلوغه من الطب هذا المبلغ ـ وهو الذي صيره فاضلًا في صناعته ـ ماليخوليا؟ وفكره في قوله هذا الذي حكيته عنه ـ على حكمه أيضًا ـ ماليخوليا؟ فكيف يجب أن نحكم عليه؟ وما الذي نقول فيه؟ إلا أننا نتدارك نصرة كلام هذا الرجل الفاضح بتخريج وجه لكلامه صحيح، وهو أن روفس أومأ إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها: إذا أمعنت في الحركة، انتهت إلى الماليخوليا على هذه الجهة. والوهم تابع للحس. وإذا أخذ صورة طبيعية، فإنما يجعلها من طبيعة لم تركب منها تركبات لا نهاية لها، وليس لواحد منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه. ومثال ذلك أن الوهم يأخذ صورة الجسم؛ أعني الأبعاد الثلاثة، فيأخذها في غير جسم، ثم يتوهمها موجودة من خارج الوهم، معتقدًا من ذلك الخلاء وأنه مسكوب حول العالم موجود لا محالة. ثم يشكل في وهمه أيضًا أنواع الأشكال التي ليس لها وجود ويسأل عنها سؤال ما هو موجود، وأعني أنه يتصور شخصًا خارج العالم جالسًا على سطح الكرة القصوى، ثم تسأل كيف يكون حال هذا الوهم المحال سؤالَ من ظنه موجودًا. وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا المجرى. وكلما أمعن في هذا الضرب، كان أبعد من الأمر الموجود. وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية. وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة. وربما ترقى إلى المحالات في الأماني، واستشعر مخاوف ومهالك لا حقيقة لها: وهذه هي صورة الماليخوليا.

فأما الفكر في هذا العارض كيف عرض، واستخراج علله وأسبابه، والوقوف على حقائقها، ومعالجته بما يزيله ويصلحه ـ فليس يسمي ـ ذلك أحدنا: ماليخوليا، اللهم إلا أن تلك اللغة تستعمل هذه اللفظة، على معنى المرض، فتكون الماليخوليا والفكر يعبران عن معنى واحد».

مسكويه: مقالة في العقل والنفس

البادي أن مسكويه لم يفهم سؤال السائل على وجهه الحق، ولم يدرك مغزى عبارة روفس المنقولة في السؤال، أما الذي فهمها حق الفهم وكان أولى بالجواب عن السؤال، فهو الحكيم والفيلسوف العربي إسحاق بن عمران. فقد أنشأ يقول ـ في كتابه «مقالة في الماليخوليا» ـ ما يلي:

«إنا نجد كثيرًا من النساك والصالحين يقعون في الوسواس السوداوي بكثرة خوفهم من الله وفزعهم من عقابه أو من شدة تشوقهم إليه، حتى أن ذلك يستولي على النفس ويغلب عليها، فلا يكون لها كلف ولا شغف ولا لهج إلا تذكره ومراقبته جل وعز. فيقعون في مثل ما يقع فيه العشاق من القلق والهيمان، حتى يفسد أعمال النفس وأفعال الجسد جميعًا، إذ كان البدن يتبع النفس في أفعالها والنفس تتبع البدن هي أيضًا في أحداثه.

فأما المنكبون على قراءة الكتب الفلسفية ـ أعني كتب الطب وكتب المنطق وكتب النظر في جميع الأشياء وكتب الناظرين في أصول الحساب وعلمه المسمى باليونانية الأرثماطيقي، والنظر في علل الفلك والكواكب وهو علم التنجيم المسمى باليونانية الأسطرنوميا، والنظر في علم الهندسة والمساحة ويسمى علم الخطوط بالعربية، ويسمى بالرومية الجوميطريا؛ فأما النظر في علم التأليف الذي هو النغم واللحون الذي يسمى باليونانية الموسيقى، فإن هذا علم النفس لأن النفس مستخرجتها ومستنبطتها وعلمها في النفس مركوز كالذي حكى جالينوس عن أفلاطون الفيلسوف إنا إنما نذكر في عقولنا فنعلم الحكمة تذاكيرًا؛ يريد أن النفس إنما تذكر بتعلم العلم وهي مرتبة بالجسم ما كانت تعلمه قبل أن تركب في الجسم وفي عالم العقل ـ فإنهم والله أعلم قريبون من الوسواس السوداوي لكثرة الإحالة والتفكير وشدة البحث والتمييز، لأنهم بمثابرتهم وإتعابهم خواطرهم، وأسفهم على ما يفوت عقولهم من درك البرهان المسمى لديهم أفودكسيس، وبلوغ التحقيقات واستخراج الكلام المستحسن المأخوذ من المعنى المسمى بالرومية سولجسموس وهي صحة الفكر مع الخبر، يحزنهم ويوقعهم في مرض الماليخوليا».

إسحاق بن عمران: مقالة في الماليخوليا

موقف ابن قاضي بعلبك: كلا؛ ما كانت لذة الفكر بمؤدية إلى الماليخوليا: الفكر بوصفه مُفَرِّحًا للنفس

ينفي ابن قاضي بعلبك أن تكون المعرفة باعثة على الأسى حاملة على الهم مؤدية إلى الحزن جالبة للغم، ويرى بالضد من ذلك أن المعرفة المرحة والعلم الملذ من الأدوية المفرحة التي يمكن أن توصف للإنسان حتى يفرح وينبسط ويلذ ويسعد:

«[تلتــذ] النفوس الزكية العالمة الشــريفة بملازمة الذكر اللطيــف الجميل في الأمور الشريفة والاطلاع على الأحوال الدقيقة، واقتناص الأشياء الغامضة الخفية والمعاني الصعبة، كمن يبحث عن علوم الأفلاك وما حوت، وغيرها من العلوم الدقيقة وما جمعت، وحل المشكلة وما أوعت، فإن لمن علم شيئًا من ذلك لذة عظيمة لا تُنال بالسكون في هذه الأحوال.

ولأصحاب العلوم العقلية مراتب من اللذات على قدر علومهم، كمن يقول الشعر فيقوى بفكرته الحسنة على تحصيل معان مبتكرة، فنفسه تشرف للقوة عليها وترتاح للوصول إليها، ويعرف ذلك من علمه وجربه (...)

واعلــم أن الفكرة في عجائب أحوال الأفلاك، وما فيها مــن الكواكب، ومعرفة مقاديرها ومساحتها وشــكلها وســيرها ووضعها وأفعالها الظاهرة والخفية مما يوجب لذة عظيمة؛ لأن النفس تطلع على قدرة بارئها وموجدها ومبدعها جل ثناؤه وتقدســت أســماؤه، والفحص عن أحوال الرياح وعددها وسبب حركاتها وأمزجتها المختصة بها، ومعرفة سبب نزول المطر، وما يتكون في الجو من الأجسام الغريبة الشــكل، والعلوم بأحوال البلدان ووضعها وقربها وبعدها عن خط الاستواء ومعرفة ما فيها من الحيوان وما حوت من العجائب وما جمعت من الغرائب؛ كل ذلك مما يدرك بالحواس الباطنــة حقيقة، وتصور قوة النفس كهيئــة وماهية، ذلك مما يوجب للنفس الفاضلة الزكيــة التي وصفت بقوله تعالــى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: 35] لذة عظيمة وراحة حســية وبهجة زائدة وسرورًا مفرطًا، حتى أن جماعة ممن يدعون التفكر في هذه الأمور يشتغلون بلذة ذلك عن لذة الأكل والشرب مدة...».

ابن قاضي بعلبك: مُفَرِّحُ النفس

5 ـ وكيف يمكن أن نفرح أنفسنا؟

تواصف فلاسفة وحكماء وأطباء العرب العديد من التمارين النفسية والمعادن والأغذية والأدوية التي زعموا أن من شأن التعاطي إليها أن يزيل «الغم» عن النفس وأن «يفرحها».

وقد ميزوا ـ أول التمييز ـ بيــن نوعين من العلاج: ما ســموه «الحيل» (الكندي: في الحيلة لدفع الأحزان، أبو بكر بن زكريا الرازي: الطب الروحاني، أبو زيد البلخي: مصالح الأنفس والأبدان...)، وما سموه المفرحات (ابن ســينا: الأدوية القلبية، ابن بعلبك: مفرح النفس...). العلاج الأول يتم عن طريق السلب؛ أي بتفادي ما من شأنه أن يُحزن، والعلاج الثاني يتم عن طريق الإيجاب؛ أي باســتعمال ما من شــأنه أن يُفرح. وكنا قد عرضنا إلى العلاج الأول، وها نحن نعرض هنا إلى العلاج الثاني:

ابن سينا: الأسباب المفرحة والأسباب الغامة

ثمة كيمياء للفرح وللترح مرتبطة إيجابًا بقوة الروح وخفتها ونشاطها، وسلبًا بضعفها وثقلها وكدرها: إذ هناك أســباب للفرح وللغم قوية وضعيفة. ومنها معروفة وغير معروفة.

فمن أسباب الفرح: الشـراب والنور والأنس والتمكن من المراد وانعدام الشاغل والعزيمة والأمل والذكرى الجميلة وتمنية النفس والحديث إلى الغير والاسـتغراب... ومن أسـباب الغم: تذكـر المخاطر الماضيـة والآلام والأحقـاد والمعاملات السـيئة، وتوهم مخاوف المستقبل، ومخافة الموت، والإخفاق والفشل:

«الفرح لـذة ما. وكل لذة فهي إدراك لحصول الكمال الخـاص بالقوة المدركة، مثل الإحساس بالحلو والعرف الطيب للقوة الحاسة، والشعور بالانتقام للقوة الغضبية، والشعور بالمتوقع، وهو الأمل، للقوة الظانة أو المتوهمة (...).

والروح التي في القلب، إذا كانت كثيرة المقدار، كثيرة المادة التي تتولد عنها، على قرب من الاتصـال، معتدلة في المـزاج وفي القوام، سـاطعة النورانية، كانت شـديدة الاستعداد للفرح.

وإذا كانـت (الـروح) قليلة المقـدار، قليلة المادة، كمـا للناقهيـن، والمنهوكين في الأمراض، والمشـايخ، غير معتدلة المزاج، كما للمرضى، كثيفـة غليظة القوام جدًّا، كما للسوداويين والمشايخ، فلا تنبسط لكثافتها.

أو (كانت الروح) رقيقة القوام جدًّا، كما للمنهوكين والنساء، فلا تفي بالانبساط، أو (كانت) مظلمة، كما للسوداويين، كانت شديدة الاستعداد للغم.

والمستعد للشيء يكفيه أضعف أسبابه، مثل الكبريت في الاشتعال، فإنه يشتعل بأدنى نار، ولا يشـتعل بأضعافها الحطب. فإذا كانـت النفس ذات روح، مسـتعدة للانفعال من المفرحات، فرحت بأدنى سـبب؛ ولهذا يكثر الفرح لشـارب الخمر، حتـى يظن أنه يفرح لذاته، و(الأمر) ليس كذلك، فإنه يستحيل أن يحدث بالشيء أثر إلا عن مؤثر. بل الخمر، إذا شربت باعتدال، ولدت روحًا كثيرة، معتدلة المزاج والقوام، شديدة النورانية ساطعتها. فاسـتعدت الروح للفرح، وفرحت بأدنى سبب من الأسـباب المفرحة (...) ولأن (الشارب) استعداده شديد، فيكفيه منها (أي المفرحات) أضعف أسبابها، كما للصبي، فيظن أنه يفرح بلا سبب، وذلك محال.

لكن أسـباب الفرح والغم منها قوية ومنها ضعيفة. وأيضًا منهـا معروفة، ومنها غير معروفة. وما لا يعرف ما قد اعتيد كثيرًا، وكل ما اعتيد كثيرًا سقط الشعور به.

والأسـباب المفرحة والغامة مـا كان منها قويًّا وظاهـرًا، فلا حاجة إلـى ذكره. وأما (الأسـباب) الأخرى، فمثل تصرف الحس في العالم، والدليـل على تفريحه وإلذاذه إيحاش ضده، وهو الإقامة في الظلمة. ومثل مشاهدة الشكل، والدليل على تفريحه غم الوحدة، ومثل التمكن من المراد في الوقت، والاستمرار على مقتضى القصد من غير شاغل، وكذلك العزائم والآمال، وذكر ما سلف، ورجاء ما يستقبل، وتحدث النفس بالأماني، والمحادثة والاستغراب، والإعراب، والعجب والإعجاب، ومصادفة حسن الإصغاء من المحاور، والمساعدة، والخديعة،

والتلبيس، والغلبة في أدنى شيء، وغير ذلك من الأمور المحصاة في كتاب ريطوريقا؛ أي كتاب الخطابة [لأرسـطو]. وهذه تختلف بحسـب الأهواء والعادات. والإنسـان لا يخلو منها البتة، ولا أيضًا من الأسباب الغامة التي تجري، في ضعف التأثير، مجراها.

إلا أن الاستعداد إذا ما اختص بإحدى الجنبتين لم ينفعل المستعد عن أسباب الجنبة الأخرى، ما لم تكن قوية، وانفعل عن أسـبابها، وإن كانت ضعيفة. فالسكران يدوم فرحه بشيء من هذه الأسـباب، وصاحب المزاج السوداوي، المظلم الروح، يدوم غمه لما يقابل هذه الأسباب، من أسباب الغم والوحشة، مثل تذكر الأخطار التي عرضت له، والآلام التي قوسـيت، والأحقاد، وما غلـظ من المعامـلات والمعاشـرات، ومثل توهـم المخاوف في المسـتقبل، وخصوصًا الواجب من مفارقة هذه الدنيا، التي يصرف عنها قناعة العاقل بما لا بد منه، والفكر في غيره من المهمات التي يجب السعي فيها، ومثل الانقطاع عن السعي فيها، مثل الانقطاع عن الشـغل والفكر لعـارض، والقصور عن المـراد، وأمور أخرى مما لا يحصى.

فهذه وأمثالها من العوارض، ترد على نفس المستعد للغم فتغمه. ثم التخيل، لقوته في السوداوي، يعينه بإيراد الأشباه والمحاكيات لما يوحش ويغم.

والتخيل يقـوى في السـوداوي، ليبس مزاج الـروح الموضوعة له، فتخـف حركتها، ولإعراض العقل عن القوى الباطنة من قوى الحس والوهم، لفساد مزاج الروح الذي فيها، وباختصاص حركاتها على مقتضى ما يعدله المزاج والكيفية الرديئة المظلمة.

ليس كل أسباب الاسـتعداد للفرح والغم هي الأسـباب التي تتصل بجوهر الروح، في كيفيته وكميته، بل قد تعرض أسباب أخرى نفسانية تعد لأحد هذين الأمرين.

ويشبه أن يكون إعدادها للروح لذلك أيضًا بتوسط حدوث شيء من تلك الأسباب، التي هي داخلة في كيفيـة الروح وكميتها؛ أعني بـأن يعتدل بها مزاج الـروح أو قوامها، ويكثر مقدارها، وتتصل طبيعتها، فتعد للفرح. أو يعرض شـيء من الأسـباب المضادة لها، فتعد للغم، فتكون تلك الأسباب الخارجة أسـبابًا أولى، وهذه الجوهرية؛ أعني العارضة لجوهر الروح، (تكون) أسبابًا ثانية وقريبة.

وهذه الأسباب العارضة البعيدة تكاد لا تنحصر في عدد، أو يشق تعديدها. لكن كافتها كما أظن ينحصر في معنى واحد، وهو أن كل فعل ذي ضد يتكرر، فإن القوة على ذلك الفعل تشـتد، وكل قوة تشـتد تصير اسـتعدادًا (...) وإذا كان كذلك، فتواتر الفرح يعد للفرح، وتواتر الغم يعد للتوحش والغم.

وأما النظر في هذا الأمر، الذي هو أشبه بالبحث الطبيعي، فلأن الفرح يلزمه أمران؛ أحدهما: تقوية القوة الطبيعية، والثاني: تخلخل الروح، لما يكلفها الفرح من الانبسـاط. ويتبع تقوية القوة الطبيعية ثلاثة أمور، هي من أسباب الفرح، وهي:

1 ـ اعتدال مزاج الروح.

2 ـ كثرة توليد بدل ما يتحلل منها (أي الروح).

3 ـ حفظها عن استيلاء التحلل عليها.

ويتبع تخلخل الروح أمران:

ـ أحدهما: الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام.

ـ والثاني: انجذاب المـادة الغاذية إليها لحركتها إلى الانبسـاط إلى غير جهة حركة الغذاء إليها.

ومن شأن كل حركة بهذه الصفة أن تسـتتبع ما وراءها إليها... فتكرر الفرح في هذا المعنى يعد للفرح، وأما الغم إذا تكرر اشتدت القوة عليه؛ لأن الغم يتبعه أمران:

ـ أحدهما: ضعف القوة الطبيعية.

ـ والثاني: تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة الغزيزية، لشدة الانقباض والاحتقان من الروح.

ويتبع ذلك ضد ما ذكرنا، فتبيـن أن تواتر الفرح يعد الروح للفرح، وتواتر الغم يعد الروح للغم. والفرح لا يعمل فيه من الغامات إلا القـوي، ويعمل فيه المفرحات الضعيفة، والممنو بالغموم حالة بالضد.

(...)

ـ الدم الوافر الصافي، المعتدل القوام والمزاج، لكثرة ما يتولد منه من الروح الساطع النقي، المعتدل القوام والمزاج، يعد للفرح.

ـ والدم الغليظ الكدر، الزائد في الحرارة، يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل.

ـ وأما الغم فلما يتولد منه الروح الكدر، وأما الغضب فلسرعة اشتعاله لحرارته.

ـ والدم الغليظ، غير الكدر، إذا كان زائدًا في الحرارة، وهو في النوادر، يكون صاحبه غير محزان، ويكون شجاعًا قوي القلب. ويكون غضبه أقل، لأن المفراحية تكسر من الغضب، والمحزانية تهيئ للغضب، لأن الغضب حركة إلى الدفع.

والمفراحية مناسبة للذة، واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب والطلب.

ـ والدم الغليظ الكدر، الزائد في البرودة، يكون صاحبه متوحشًا محزانًا...

إن الأدوية التي تفرح:

ـ إما تفرح بشـيء من العلل المعروفة، مثل تربية الروح، كالشراب، الذي هو إكسير السرور ومغناطيس الفرح.

ـ أو تنويرها (أي الروح) أو تسطيعها، كاللؤلؤ والإبرسيم، بما فيهما من الشف.

ـ أو جمعها ومنعها من أن يسرع إليها التحلل، مثل البليلج، والهليليج الكابلي، والكهرباء، والبسد، بقبضها.

ـ وإما لتعديل مزاجها بالتسخين، مثل الدرونج، أو بالتبريد، مثل ماء الورد والكافور.

ـ وإما لتقوية مزاجها بالملائمة الطبيعية الملذة، و(ذلك) مثل العقاقير الطيبة الرائحة والحلوة.

ـ وإما لنفضها (أي العقاقير) البخار السوداوي المكدر عنها (أي عن الروح)، مثل لسان الثور وحجر اللازورد.

ـ وإما لاجتماع أسباب من هذه، كما في البسد والدرونج ولسان الثور.

ـ وإما لخاصية وحدها مجهولة، مثل الياقوت.

ـ وإما لخاصية مقارنة لشيء من العلل المذكورة، مثل المسك والعنبر، فإنهما يفرحان بخاصية، مع علة مقارنة لهما، وهي الرائحة الغاذية للروح.

ـ ومثل رب التفاح، فإنه يفرح بالخاصية.

ـ وإذا كان مزاج الروح حارًّا جدًّا فرَّح، مع الخاصية المجهولة، بعلة معلومة، وهي التبريد.

ـ ومثل الدرونج أيضًا، فإنه يفرح بالخاصية.

ـ وإذا كان مزاج الروح باردًا فرَّح، مع الخاصية، بتعديله مزاجها (أي الروح) وتسخينه إياها. وربما اجتمعت الخاصية مع علل من المعروفة فوق واحدة.

والعلل المقارنة للخاصية إما تكون كلية وإما تكون جزئية:

ـ فإن كانت تلك العلل كلية لم تحتج إلى إصلاح البتة، في جميع علل ضعف القلب وتوحشه، وذلك مثل طيب الرائحة.

ـ وإن كانت جزئية احتيج في بعض الأحوال إلى أن تصلح: مثل تبريد شراب التفاح، فإنه علة مفرحة، بحسب مزاج دون مزاج. فإذا أردنا أن نستعمل شراب التفاح/ لخاصيته من التفريح، في مزاج بارد، كسرنا تبريده بما يسخن. وأصوب ما يصلح في العلة الجزئية ما كان له، مع الكيفية المطلوبة، خاصية أيضًا في التفريح: مثل خلطنا بشراب التفاح شيئًا من المسك للتفريح، إذا أردنا أن نعالج به من مزاجه بارد.

والكيفيات الملائمة لجوهر الروح تميل إليها القوى الحاسة لها بالشهورة، وسائر جوهر الروح بالطبع: مثل طيب الرائحة، ومثل الحلاوة، فإن قوة الشم وقوة الذوق تشتهيانهما، والقوة الطبيعية والقوة الحيوانية تميل إليهما بالطبع. فيكون الدواء، المساوي لدواء آخر في

قوته، إذا كان أحلى وأطيب رائحة أنفع، لأن القــوة الجاذبة التي في الكبد والأعضاء تقبلها أشد. والروح تغتذي بهما، إذا كانا غذاءين، وتنفعل عنهما إذا كانا دواءين أسرع.

لكن الرائحة محلها جوهر لطيــف، بخاري أو دخاني، والحــلاوة محلها جوهر كثيف وأرضي، فلذلك الرائحة الطيبة أغذى للروح، والحلوة أغذى للبدن.

والأدوية القلبية يراعى فيها من أمر طيب الرائحة ما لا يراعى من أمر الحلاوة».

ابن سينا: رسالة في الأدوية القلبية

ابن الذهبي: الأدوية التي تفرح

عرف ابن الذهبي الفرح بكونه: «انبساط الروح الحيواني عند الانفعال النفساني، طلبًا لملاقاة ما تحب»، ولخص المفرحات التي كان ينصح بها الشيخ ابن سينا المصابين بالهم والغم، فقال:

«سمعت الشيخ يقول:

الأدوية التي تفرح:

ـ إما أن تفرح بشــيء من العلل المعروفة مثل تأثر الروح بالشراب، أو تنويرها اللؤلؤ والإبرســيم، أو جمعها ومنعهــا عن أن يســرع إليها التحليــل بالكابلي والكهربا والبســد [المرجان]، أو تعديل مزاجها بالتسخين والدورنج أو بالتبريد بماء الورد والكافور، أو تقوية مزاجها بالملائمة الطبيعية بالعقاقير الطيبة الرائحة والحلوة كلسان الثور وحجر اللازورد أو اجتماع أسباب من هذه في البسد والدرونج ولسان الثور،

ـ وإما أن تفرح بخاصية مجهولة كالياقوت أو بخاصية مقارنة لشــيء مما ذكر كالمسك والعنبر، فإنهما يفرحان بالخاصية وبالرائحة الملائمة للروح، ورُب التفاح بالخاصية. وإذا كان مزاج الروح حارًّا جدًّا فُرِّحَ مع الخاصية المجهولة بعلة معلومة وهي التبريد، وكالدرونج فإنه يفرح بالخاصية. وإذا كان مزاج الروح باردًا فُرِّح مع الخاصية بتعديل مزاج الروح وتسخينها.

والأدوية القلبية التي هي الكاورس والأصول:

ـ فإما قريبة من الاعتدال وهي الياقوت والفيروزج والذهب والفضة ولسان الثور،

ـ وإما حارة وهي كالدرونج والجدوار والمسك والعنبر والزرنباد والإبريسم والزعفران والســبهمنا، وهما علاجًان ظاهرًا النفــع، والقرنفل عجيب جدًّا، والقاقلــة والكبابة وورق الأترج والسادج الهندي والراسن.

ـ وإما باردة وهــي كاللؤلؤ والكهربا والبســد والكافور والصندل والورد والطباشــير والطين المختوم والتفاح والكزبرة اليابسة».

أبو محمد عبد الله محمد الأزدي الصحاري: كتاب الماء

ابن الهيثم: الموسيقى مفرحة

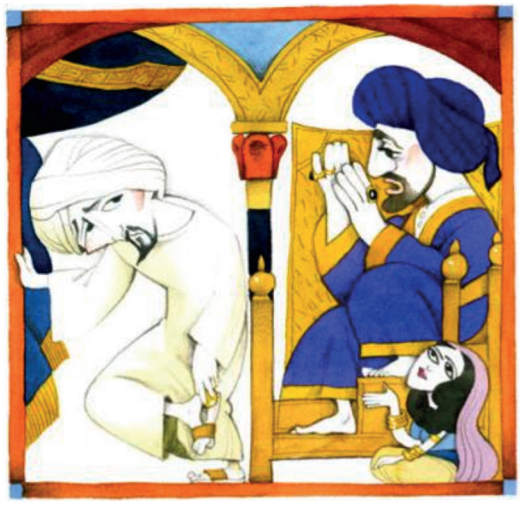
أكثر من هذا، يرى ابن الهيثم أن علم تأليف الألحان كفيل بمداواة الأحزان:

«(...) وهو علم شريف، ينقســم ثلاثة أقسام... فقسم يسمى الناظم... وقسم يسمى المُلَيِّن... وقسم يسمى القوي...

والتصرف في هذا العلم يشاكل الحركات السمائية، وذلك أن لتأليف اللحون في المدات انتقالًا وعودًا وترددًا في الخفة وفي الثقل، وتعاقبًا وتمازجًا يشاكل انتقال الكواكب في الطول والعرض، والرجوع والاســتقامة، والســرعة والإبطاء، والصعود والهبوط، والاتصال والتمازج بالشعاعات، ولها في تغيير مزاج الحيوان، وأخلاق نفسه، كالمرض إلى الصحة، والصحة إلى المرض، والشجاعة إلى الجبن، والجبن إلى الشجاعة، والبخل إلى الجود، والجود إلى البخل، والفرح إلى الحزن، والحزن إلى الفرح، وما يشــاكل أفعال الكواكب، وتغيير أمزجة الحيوان، وأخلاق نفسه؛ إلا أن تغيير الموسيقى يكون تغييرًا عرضيًّا، وتغيير الكواكب يكون تغييرًا ذاتيًّا، وأريد هٰهنا بالعرضي ما يكــون زواله ســريعًا، وبالذاتي ما يكون زواله بطيئًا عســيرًا، وفعل الموسيقى كفعل الأدوية في الأمراض، وفعل الكواكب كفعل الطبيعة في الأمراض».

ابن الهيثم: ثمرة الحكمة

ابن باجه: التفريح والتحزين بالموسيقى



«اعلم أن النغم التأليفية هي نسب اختلاط الأفلاك ودورانها ونغم الطبيعة العاملة بالمجاري الصحيحة. ولما راموا تلــك الحكايــة، وشــبهوا تلك النســب الوهميــة، وحملوهــا علــى الطبائــع الإنسانية، وجب لكل إنسان أن يميل إلى الطبائع المركبة فيه. فإذا وقع التشاكل وتوافقــت الطبــاع تاقت النفــس وفعلت وامتدت روحانيتها وانبسطت وجرى فيها مــن المــادة الروحانيــة ما يبعثها على الأنســة. ولهذا كانت الفرس إذا أرادت تدبير لذاتها أمدت النعم والغناء بأشــعار تشــارك الغرض الذي يخوضون فيه، فيطاع لهم الرأي الجميل ويوافق الصواب مذهبهم الجميل. وذلك أن ضارب العود إذا كان حاذقًا فطنًا، وأراد أن يحرك صاحب صفراء ويهيجه، ألح بالضرب على الزير، فإنه للمناسبة التي بينهما في الخفة واللطافة يهيج له الســرور. وكذلك إذا أراد أن يحرك صاحب الدم ويهيج سروره ألح بالضرب على المثنى للمناســبة التــي بينهما، فلذلك يهيج الدمــوي المزاج، ويبعث له

السرور والجذل ويتحرك له الفرح، ووزنه ضعف وزن الزير. وإذا أراد أن يحرك صاحب البلغم إلى طبعه ألح بالضرب على البم للمناسبة التي بينهما لكون طبيعتهما تهيج له الأحزان وتثير له الغموم والبكاء والنياحة. ووزنه ضعف وزن المثنى. وكذلك إذا أراد أن يحرك صاحب سوداء ويميل به إلى طبعه ألح بالضرب على المثلث للمناسبة التي بينهما لكون طبيعتهما طبع الأرض في حطامها وغلظ جسمها، فيحدث له رعب شديد وجزع؛ لأن السوداء أصل للفزع وعنها يتولد. ووزنه ضعف وزن البم، وأربعة أضعاف وزن المثنى، وثمانية أضعاف وزن الزير. قال: وبالجملة، فترى كل صاحب طبع يتحرك حينئذ في مذهبه على قدر طبعه».

ابن باجه: من كلامه في الألحان

ابن قاضي بعلبك: مفَرِّح النفس

من هو ابن قاضي بعلبك؟

هو الحكيم بدر الدين المظفر ابن القاضي مجد الدين عبد الرحمٰن بن إبراهيم، ذكره ابن أبي أصيبعة فقال:

«هو الحكيم الأجل العالم الكامل بدر الدين المظفر ابن القاضي الإمام العالم مجد الدين عبد الرحمٰن بن إبراهيم، كان والده قاضيًا ببعلبك، ونشأ هو بدمشق، واشتغل بها في صناعة الطب، وقد جمع الله فيه من العلم الغزير والذكاء المفرط والمروءة الكثيرة ما تعجز الألسن عن وصفه، قرأ صناعة الطب على شيخنا الحكيم مهذب الدين عبد الرحيم بن علي رَحِمَهُ اللَّهُ، وأتقنها في أسرع الأوقات، وبلغ في الجزء العلمي والعملي منها إلى الغايات، وله همة عالية في الاشتغال، ونفس جامعة لمحاسن الخلال، ووجدت له في أوقات اشتغاله من الاجتهاد ما ليس لغيره من المشتغلين، ولا يقدر عليه سواه أحد من المتطببين كان لا يخلي وقتًا من التزيد في العلم والعناية في المطالعة والفهم، وحفظ كثيرًا من الكتب الطبية والمصنفات... ولما خدم الشيخ مهذب الدين الأشرف موسى ابن الملك العادل، وكان في بلاد الشرق، وسافر الحكيم مهذب الدين إلى خدمته وذلك في سنة اثنتين وعشرين وستمائة، وتوجه الحكيم بدر الدين مع الشيخ مهذب الدين، ولم يقطِع الاشتغال عليه، ثم خدم الحكيم بدر الدين بالرقة في البيمارستان الذي بها، وصنف مقالة حسنة في مزاج الرقة وأحوال أهويتها، وما يغلب عليها، وأقاما بها سنين، واشتغل بها في الحكمة على زين الدين الأعمى رَحِمَهُ اللَّهُ، وكان إمامًا في العلوم الحكمية، ثم أتى بدر الدين إلى دمشق، ولما تمالك الملك الجواد مظفر الدين يونس بن شمس الدين مودود ابن الملك العادل دمشق وذلك في سنة خمس وثلاثين وستمائة استخدمه وكان حظيًّا عنده مكينًا في دولته معتمدًا عليه في صناعة الطب، وولاه

الرئاسة على جميع الأطباء والكحالين والجرائحيين، وكتب له منشورًا بذلك في شهر صفر سنة سبع وثلاثين وستمائة، فجدد من محاسن الطب ما درس وأعاد من الفضائل ما دثر، وذلك أنه لم يزل محبًّا لفعل الخيرات، مفكرًا في المصالح في سائر الأوقات.

ومما وجدته قد صنعه من الآثار الحسنة التي تبقى مدى الأيام، ونال بها من المثوبة أوفر الأقسام أنه لم يزل مجتهدًا حتى اشترى دورًا كثيرة ملاصقة للبيمارستان الكبير الذي أنشأه ووقفه الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي رَحِمَهُ اللَّهُ ، وتعب في ذلك تعبًا كثيرًا واجتهد بنفسه وماله حتى أضاف هذه الدور المشتراة إليه وجعلها من جملته، وكبر بها قاعات كانت صغيرة للمرضى، وبناها أحسن البناء، وشيدها، وجعل الماء فيها جاريًا، فتكمل بها البيمارستان وأحسن في فعله ذلك غاية الإحسان، ولم يزل يدرس صناعة الطب، وخـــدم أيضًا الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل، لمداواة الأدر السعيدة بقلعة دمشق، ومن يلوذ بها والتردد إلى البيمارستان ومعالجة المرضى فيه، وكتب له منشورًا برئاسته أيضًا على جميع الأطباء، وذلك في سنة خمس وأربعين وستمائة».

ويقول عن مؤلفات ابن قاضي بعلبك:

«لبدر الدين ابن قاضي بعلبك من الكتب مقالة في مزاج الرقة، وهي بليغة في المعنى الذي صنفت فيه، كتاب مفرج النفس اســـتقصى فيه ذكر الأدوية والأشـــياء القلبية على اختلافها وتنوعها، وهو مفيد جدًّا في فنه، وصنفه للأمير سيف الدين المشد أبي الحسن علي بن عمر بن قزل رَحِمَهُ اللَّهُ ، كتاب الملح في الطب، ذكر فيه أشياء حسنة، وفوائد كثيرة من كتب جالينوس وغيرها».

وقد قرظ كتابه «مفرح النفس»، فقال:

«وكان وصل إليَّ من تصنيفه كتاب مفرج النفس، فكتبت إليه في رســـالة وقف المملوك على ما أودعه مولانا الحكيم الإمام العالم بدر الدين أيد الله سعادته، وأدام ســـيادته، في كتابه المعجز ولفظه الموجز الموسوم بمفرح النفس، الموجد للسرور والأنس الذي أربى به على القدماء، وعجز ســـائر الأطباء والحكماء، وتقلبت الأدوية القلبية منه فرقًا، وصار الرئيس مرؤوسًا في هذا المرتقى، ولا غرو صدور مثله عن مولانا وهو شيخ الأوان وعلّامة الزمان، فالله يجعل حياته مقرونًا بها السعادة، ويملأ الآفاق من تصانيفه لتكثر منها الإفادة».

والحال أن الرجل عالج العديد من المصابين بالوسواس السوداوي وبالماليخوليا في البيمارستان بالرقة وفي البيمارستان النوري بدمشق، وقال في ذلك: «وما أحصر كم قد برئ على يدي في البيمارستان الأشرفي بالرقة المحروسة، وفي البيمارستان الكبير النوري بدمشق حرسها الله تعالى من أصحاب هذه الأمراض المذكورة على هذه الصفة».

والحقيقة أن جديد ابــن بعلبك، في ما تعلق بما يفرح القلب مــن الحزن، أنه يقرن إذهاب الحزن بالحواس، فيرى أن لكل حاســة، حاســة ما يحمل إليها الغم ويكربها، وما يريحها منه ويفرحها. وهو يكشــف في مقدمة كتابه عن هذه الخطة الجديدة في استدفاع الترح واستجلاب الفرح، مميزًا بين خطته وخطة أسلافه، لا سيما منهم ابن سينا:

«إنــي لما طالعت أكثر الكتب الطبية لم أجد فيها ما يشــفي القلــب من ذكر الأمور المفرحة للنفس والموجبة للذتها وراحتها وســرورها وابتهاجها، ثم إن الشيخ الرئيس ابن سينا رَحِمَهُ اللَّهُ صنف كتابًا في الأدوية القلبية ولم يستوعب أجناسها، بل اقتصر على جنس واحد منها، وكان الواجب بسبب علو قدره وغزارة علمه إن كان غرضه الاختصار أن يذكر من كل جنس طرفًا من الأدوية المتناولة وغيرها.

ولما سألني من لا يسعني رد سؤاله أن أجمع في ذلك كتابًا، جمعت هذا الكتاب وجعلته حاويًا لأكثر المفرحــات للنفس الواصلة إليها من جميع المحسوســات الباطنة والظاهرة، وجعلت لكل حاسة بابًا يخصها ذكرت فيه ما يحصل لها من الأمور الموجبة للفرح والسرور، ليكون ســببًا وتحريضًا على اســتعماله، وقصدت مع ذلك الإيجاز في كل بابًا ليكون سببًا لدوام المطالعة، فإن النفوس تأبى التطويل».

وهكذا، ميز بين الحواس الظاهرة الخمس والحواس الباطنة، وصار يبحث لكل حاسة منها عن اللذة التي تفرحها:

1 ـ اللذة المفرحة للنفس عن طريق حاسة السمع: وهي الصوت المقرون بنغم. إذ من شــأنه أن: «يحصل للنفس به اللذة والسرور والفرح والبهجة»، لا ســيما إذا كان مقترنًا: «بإيراد شعر متضمن لمراد النفس الســامعة، فإنها تبتهج به غاية الابتهاج، وتلتذ به إلى غاية ما يكون».

2 ـ اللذة المفرحة للنفس عن طريق حاســة البصر: وهي الألوان والمناظر والصور الحسنة وما شابهها. ذلك أن من أمر النفس أنها: «تبتهج بما كان من الأجسام له اللون الأحمر والأخضر والأصفر والأبيض إما بسيط أو مركب بعضها من بعض. فنظر هذه يوجب راحة النفس ولذة القلب وســرور العقل ونشــاط الذهن وتوفر القوى وانبساط الأرواح».

لكن لمَ كانت هذه الألوان مفرحة؟ والجواب: لأنها ألوان مشرقة نيرة، والحال أن النفس لإشراقها ونورانيتها تميل إلى ما ناسبها، فيكون أن تحدث هذه الحالات الفرحية، والحال أن: «النور محبوب معشوق». يقول ابن قاضي بعلبك: «انظر إلى فرحك وانبساطك وانشراحك وحركتك وتصرفك بالنهار، وفراغك وسكونك وتجمعك بالليل، وما سبب ذلك إلا النور تارة والظلمة أخرى». وبالضد من هذا، فإن: «الألوان السود والزرق والكمد وما شاكل ذلك وما يتركب منها يكدر الأرواح ويعمي القلوب ويولد الأخلاط السوداوية، وما يحدث عنها من الفكر الردية والهموم المؤذية والأحزان الملازمة». ثم إن من شأنها أيضًا أن تسر وتلتذ وتبتهج بالنظر إلى المواضع الفسيحة لذة عظيمة؛ وذلك لأن: «الروح تلطف بنظرها إلى ذلك، فلا جرم أن المواضع المتنزهة كلما كانت أوسع كانت أنفع، لا سيما إذا لم يكن للعين جدار يردها عن تمام نظرها». يقول طبيب المفرحات: «انظر إلى ابتهاج النفس في البساتين والأرضين التي فيها نبات جامع للألوان الحسنة المذكورة مع سعتها، وما أحسن ما قيل: العينان طاقتا النفس، فلا ينبغي للعاقل أن يجعل نظر نفسه في طاقتيها إلى ما يضرها، بل يجتهد كل الاجتهاد على المعونة في إيصال الراحة إليها». ومن شأنها أن تفرح، ثالثًا، للصور الجميلة: «اعلم أن النظر في الصورة الحسنة المليحة المصورة في الكتب إذا جمعت مع حسن صورتها وصنعتها الألوان والأصباغ المذكورة، والاعتدال في مقادير الصور، وحسن الأشكال، مما ينفي وينقي الأخلاط السوداوية، ويزيل الهموم الملازمة والكدورة على الأرواح، لأن النفس تلطف وتشرف بالنظر فيها، فيتحلل ما فيها من الكدورة».

3 ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس عن طريق حاسة الشم: وهي الروائح الطيبة اللذيذة. سواء كانت هذه رائحة حارة مفرحة للنفس (رائحة المسك والعود والعنبر، والأقحوان والياسمين والريحان، مثلًا) أو رائحة باردة مفرحة للنفس (رائحة الورد والآس والتفاح واللينوفر مثلًا). هذا بينما الروائح المنتنة الكريهة تكرب النفس، اللهم إلا إذا كانت هذه النفس ذات عوارض ردية وصفات خبيثة. ومثلما توجد روائح زكية بسيطة، توجد أخرى مركبة حارة وباردة أيضًا، نظير رائحة الغالية، المصنوعة من تركيب المسك الجيد والعود والعنبر، من أفضل الطيب المركب الحار، ومثيل مزج الصندل والورد والكافور من الطيب اللذيذ البارد.

4 ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس عن طريق حاسة الذوق: وهي الطعوم اللذيذة. وهو يجد أن من بين المذاقات البسيطة الثمانية ـ العفوصة والمرارة والحرافة والحموضة والقبض والملوحة والدسومة والحلاوة، ـ فإن قسمًا واحدًا يوجب الفرح والسرور بالذات، وهو المذاق الحلو. والسبب في ذلك أنه: «يخلف عوض ما تحلل من الدم»، أما الباقي فإنه إن وجد فيها البعض لذة فإنما يكون ذلك بالعرض والاتفاق لا بالجوهر.

5 ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس عن طريق حاسة اللمس: وهي لذة الاعتدال. ذلك أنه من بين مدركات حاسة اللمس الأربعة عشر ـ التي هي الحرارة والبرودة والمعتدلة بينهما والرطوبة واليبوسة والمعتدلة بينهما والصلابة والليونة والمعتدلة بينهما والخشونة والملاسة، والثقل والخفة، وتفرق الاتصال وعوده ـ فإن الاعتدال بينهما هو ما يحقق اللذة: «كلما كان من هذه المحسوسات أقرب إلى الاعتدال كان سبب اللذة، كلمس الماء المعتدل، وكل ما لم يغير الحاسة بخروجه عن الاعتدال، فالنفس تميل إليه وتلتذ به وتنفر عما خلاف ذلك».

هذا، وبعد أن أنهى ابن قاضي بعلبك حديثه عن المفرحات المكسبة اللذة للنفس عن طريق الحواس الخمس، راح يفصل القول هذه المرة في المفرحات الواردة على البدن من جهة الأدوية. وقد ميز فيها بين الأدوية المفردة والأودية المركبة:

6 ـ أ ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس من الواردات على البدن من طريق الأدوية المفردة المفرحة: وقد رتبها على حروف المعجم وذكر من بينها مما يجلب الفرح إلى النفس الأترج الذي يفرح بالرائحة وبالنظر إليه والآس الذي شمه يفرح القلب تفريحًا والورد الذي يفرح قلب المحزون... فضلًا عن النيلوفر والنعنع والسوسن والعود والفستق والصندل والقرنفل والحامض والتفاح...

6 ـ ب ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس من الواردات على البدن من طريق الأدوية المركبة المفرحة: وقد ذكر منها سبعة وعشرين مفرحًا. والعجيب أنه قسمها حسب طبقات المجتمع، ووضع لكل طبقة طبقة حظها من المفرحات حسب إمكاناتها: فلطبقة الملوك والكبراء مفرحات حارة وباردة ومعتدلة، وللمتوسطين مفرحات حارة وباردة ومعتدلة، وللفقراء مفرحات حارة وباردة ومعتدلة.

وبعد أن أتى على ذكر وتوصيف وتصنيف المفرحات من الأدوية، راح يفحص في المفرحات من الأغذية:

7 ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس من الواردات على البدن من جهة الأغذية: وقد ميز في الأغذية من المفرد المفرح منها (شأن الخبز واللحم والبيض والتفاح والرمان...) أو المركب منها.

8 ـ اللذة المفرحة المكتسبة للنفس من الواردات على البدن من جهة حركات البدن (الرياضة): وقد ذكر منها حركات للبدن كثيرة من حركات السفن والأراجيح والمهود، وحركة الرجلين والفخذين في الخيالة واللعب بالكرة الكبيرة، والتدليك في الحمام. لكنه ركز أكثر على الرقص: «واعلم أن من الرياضة البدنية التي تختص بالنفس اختصاصًا كبيرًا إلى الغاية الرقص: وهو عبارة عن حركة متناسبة بين اليدين والرجلين بضرب من الضروب المعروفة في الموسيقى بإرادة النفس وشوقًا إلى طلب محلها الأصلي». ويخلص إلى القول: «فالرقص مندوب إليه في ترويح الأرواح، ونفي كدورة النفس، وحصول الإشراق لها... فالرقص له في إحداث راحة النفس وسرورها قوة عظيمة يعجز اللسان عن وصفها والذهن والعقل عن تصورها».

9 ـ اللذة المفرحة المكتســبة للنفس من جهة الحواس الباطنــة: «اعلم أن الحواس الباطنة لذاتها وإدراكها تقترن بفرح أشد وسرور أعظم وابتهاج أكثر مما تقترن به الحواس الظاهرة؛ وكيف لا يكون كذلك وهي تفضل عليها بإدراك المعاني؟» وهنا يتحدث عن الملاذ العقلية (تحصيل المعرفة) وكونها مفرحــة لأصحابها، وعن أن المعرفة تفريح والعلم لذة. وقس على ذلك الملاذ المعنوية الأخرى، مثل الغلبة والظفر...

ويخلص في النهاية إلى تقرير النتائج التالية:

«الذي يجب على الإنسان العالم الفاضل أن يحرص على اجتلاب ما يفرح نفسه:

ـ فإن اتفق أن يكون بحاسة فيكون بعض لذة، كمن يبصر المرائي الحسنة والصور المفرحة.

ـ فإن اتفق أن يكون بحاستين، كان أشرف من الذي يكون بحاسة واحدة، كمن يبصر المستنزهات ويسمع النغمات المطربات.

ـ فإن اتفق أن يكون بثلاث حواس كان أعظم، كمن يضيف إلى ذلك استنشاق الروائح الحسنة من البخورات والأنوار المذكورة.

ـ فإن اتفق أن يكون بأربع حواس، كان أبهج للنفس، كمن يضيف إلى ذلك الاغتذاء بما كان من الأغذية حلوًا، وشرب ما يلتذ به من الأشربة.

ـ فإن اتفق أن يكون بخمس حواس، كان ألذ وأحســن، كمن يضيف إلى هذه القوة اللامسة ما كان أنعم من الملبوسات والمنكوحات.

ـ فإن اتفق أن يقترن بذلك لذة الحواس الباطنة، فهو أكمل شيء ليحصل للنفس الفرح والسرور، وكحصول ما يختاره ويهواه من أي صنف كان من الموجودات، فذلك من أكمل المفرحات».

ابن قاضي بعلبك: مُفَرِّحُ النفس

كتاب
الصداقة والعداوة

ويتضمن:

1 ـ وبعد، هل الصديق موجود؟ 455

2 ـ وإذا كان الصديق موجودًا، فمن هو؟ 458

3 ـ ومن هو العدو؟ 461

4 ـ وما الصداقة؟ وما الذي يميزها عن مجرد العلاقة؟ 464

5 ـ وما الذي يدعو إلى اتخاذ الصديق؟ 466

6 ـ وهل الصديق هو المؤالف أم هو المخالف؟ 467

7 ـ وكيف يمكن تدبير الصداقة؟ 471

8 ـ وأيهما أيسر من الآخر: اصطناع العدو أم اتخاذ الصديق؟ 472

9 ـ وهل للعداوة من أخلاقيات خاصة بها؟ 472

10 ـ كيف ندبر الصداقة؟ وكيف ندبر العداوة؟ 474

«(...) فإن حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

«وأنى لـك بالصديق المماحض وقد جعلت الخلة تجارة يفزع إليها إذا اسـتدعت القلوب إلى الخليل داعية وطر وترفض مراعاتها إذا حدث الاستغناء؟».

ابن سينا: رسالة الطير

«قد أتت هذه الرسالة [رسالة الصداقة والصديق] على حديث الصداقة والصديق، وما يتصل بالوفاق، والخلاف، والهجر، والصلة، والعتب، والرضا، والمذق، والرياء، والتحقق، والنفاق، والحيلة، والخداع، والاسـتقامة، والالتواء، والاستمانة، والاحتجاج، والاعتذار. ولو أمكن لكان تأليف ذلك كلؤه أتم مما هو عليه، وأجرى إلى الغاية في ضم الشـيء إلى شكله، وصبه على قالبه، فكان رونقه أبين، ورفيقه أحسن، ولكن العذر قد تقدم، ولو أردنا أيضًا أن نجمع ما قاله كل ناظم في شـعره، وكل ناثر من لفظه لكان ذلك عسيرًا، بل متعذرًا، فإن أنفاس الناس في هذا البـاب طويلة، وما من أحد إلا وله فـي هذا الفن حصة، لأنه لا يخلـو أحد من جار، أو معامل، أو حميم، أو صاحب، أو رفيق، أو سـكن، أو حبيب، أو صديق، أو أليف، أو قريب، أو بعيد، أو ولي، أو خليط، كما لا يخلو أيضًا من عدو، أو كاشح، أو مداج، أو مكاشف، أو حاسد، أو شامت، أو منافق، أو مؤذ، أو منابذ، أو معاند، أو مزل، أو مضل، أو مغل. وقد قال الأوائل: الإنسـان مدني بالطبع، وبيان هذا أنه لا بد له من الإعانة، والاسـتعانة، لأنه لا يكمل وحده لجميع مصالحه، ولا يسـتقل بجميع حوائجه، وهـذا ظاهر. وإذا كان مدينًـا بالطبع كما قيل فبالواجب ما يعرض في أضعاف ذلك من الأخذ، والعطاء، والمجاورة والمحاورة، والمخالطة والمعاشرة، ما يكون سببًا لانتشار الأمر، ولا محالة أن هذه وأشباهها مفضية إلى جملة ما نعته هؤلاء الذين روينـا نظمهم ونثرهم، وكتبنا جورهـم وإنصافهم، وذلك أعلـى فنون ما قالوه ونظروه، وعيون ما ذكروه ونشروه».

أبو حيان التوحيدي

«ولكني قد بلغت هذا الموضع من الكتاب، وما بي طوق، ولا معي حول؛ لأحوال إن شرحتها أثرت الشماتة من العدو، وضيقت العذر على المتجني، وحركت ساكن الخصم الألد، وأسأت الصديق بعض المساءة، وإن كان لا صديق».

أبو حيان التوحيدي

حديث الصداقة بين فلاسفة العرب:

في البدء كانت نماذج صداقات عقدها الفلاسفة العرب في ما بينهم البين أو في ما بينهم وبين غيرهم:

ثمة الصداقة التي نسجت بين الحكيم الأندلسي ابن باجه والفيلسوف والطبيب اليهودي أبي جعفر يوسف بن حسداي. وقد كانت بينهما مراسلات علمية لطيفة [من كلام بعث به إلى أبي جعفر يوسف بن حسداي]. وقال عن صداقتهما صاحب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»:

«وكان بينه وبين أبي بكر محمد بن يحيى المعروف بابن باجه صداقة فكان أبدًا يراسله من القاهرة».

لكن إذا لم يكن ابن باجه أو ابن حسداي ـ في ما وصلنا ـ قد تركا أثرًا مكتوبًا عن هذه الصداقة، اللهم إلا رسائل علمية لا إخوانية، فإنه كان من جرأة أبي حيان التوحيدي أن استشكل ـ وهو المتفلسف المستشكِل بامتياز ـ الصداقة بين أبي سليمان السجستاني الفيلسوف وابن سيار القاضي:

كيف لمن فرقت بينهما المهنة (فيلسوف وقاض) أن تؤلف بينهما الصحبة؟

«فأول ذلك أني قلت لأبي سليمان محمد بن طاهر السجستاني: إني أرى بينك وبين ابن سيار القاضي ممازجة نفسية، وصداقة عقلية، ومساعدة طبيعية، ومواتاة خلقية. فمن أين هذا؟ وكيف هو؟ فقال: يا بني! اختلطت ثقتي به بثقته بي، فاستفدنا طمأنينة وسكونًا لا يَرِثَّان [لا يَبْلَيان] على الدهر، ولا يحولان بالقهر، ومع ذلك فبيننا بالطالع ومواقع الكواكب مشاكلة عجيبة، ومظاهرة غريبة؛ حتى أنا نلتقي كثيرًا في الإرادات، والاختيارات، والشهوات، والطلبات، وربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل، فأجدها شبيهة بأمور حدثت لي في ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بيني وبينه، أو كأني هو فيها، أو هو أنا، وربما حدثته برؤيا فيحدثني بأختها فنراها في ذلك الوقت أو قبله بقليل، أو بعده بقليل.

قال: ورأيته قد ملكه التعجب من هذا وشبهه، فحدثته بما نتقاسمه من قوى الفلك، وأن سهامنا واحدة، وأنصباءنا منها متساوية، أو قريبة من التساوي، فعجب وازداد بصيرة في إخلاص الصداقة، وتوكيد العلاقة.

«كيف يصح هذا، وأنت مطالبك في الفلسفة، وصورك مأخوذة من الحكمة، وجعبتك مجموعة من الحقائق، وخوضك في الغوامض والدقائق، وذاك رجل في عداد القضاة، وجلة الحكام، وأصحاب القلانس، ومخاضه الظاهر الذي عليه الجمهور، ومأخذه مما عليه السواد الأعظم».

أبو حيان التوحيدي مستفسرًا أبا سليمان السجستاني الفيلسوف على سر صداقته القوية مع ابن سيار القاضي على ما بينهما من اختلاف في الحرفة.

«وكان أبو سـليمان يحدثنـي عن ابن سـيار بعجائب، وأما أنا فمـا عرفته إلا قاضيًـا جليـلًا، صاحـب جـد وتفخيم وتوقير وتعظيم، وكان مع ذلك بسـيط اللسان، شريف اللفظ، واسع التصرف، لطيف المعاني، بعيد المرامي، يذهب مذهب أبي حنيفة».

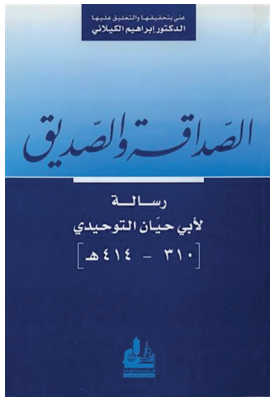
أبو حيان التوحيدي

فقلت لأبي سـليمان: كيـف يصح هذا، وأنت مطالبك في الفلسفة، وصورك مأخوذة من الحكمة، وجعبتك مجموعة من الحقائق، وخوضك في الغوامض والدقائق، وذاك رجل في عداد القضـاة، وجلة الحكام، وأصحاب القلانـس، ومخاضـه الظاهر الـذي عليه الجمهور، ومأخذه مما عليه السواد الأعظم.

فقال: هذا هو الذي انفردنا عنه بعد أن ازدوجنا عليـه، والأصل أبدًا مخالف للفرع، لا خلاف الضد للضد، ولكن خلاف الشكل للشكل، وكانت مشتريه [يقصد الكوكب] خاليًا من قوة زحل، فبرز في حلبة القضاة، وكان المشتري لي مقتبسًا من زحل، فظهرت بما ترى، فجمعتنا المشاكلة [المشابهة] على العلم، وفرقنا الاختلاف بالفن.

قلت: هـذا والله طريف، ومما يزيد في طرافته أنك من سجسـتان وهو من الصَّيْمَرَة. فقال: الأمكنة في الفلك أشـد تضامًّا من الخاتم في أصبعك، وليس لها هناك هذا البعد الذي تجده بالمسافة الأرضية من بلد إلى بلد بفراسخ تُقطع، وجبال تُعلى، وبحار تُخرق.

فقلت: هل تَجِدُ [تغضب، تعتب] عليه في شيء أو يجد عليك في شيء؟ فقال: وجدي به في الأول قد حجبني عن موجدتـي عليه في الثاني، على أنه يكتفـي مني فيما خالف هواي باللمحة الضئيلة، وأكتفي أنا أيضًا منه في مثل ذلك بالإشارة القليلة، وربما تعاتبنا على حال تعرض على طريق الكناية عن غيرنا كأننا نتحدث عن قوم آخرين، ويكون لنا في ذلك مقنع، وإليه مفزع، وقَلَّ ما نجتمع إلا ويحدثني عني بأسرار ما سافرت عن ضميري إلى شفتي، ولا نَدَّت [خرجت] عن صدري إلى لفظي، وذاك للصفاء الذي نتساهمه [نتشاركه]، والوفاء الذي نتقاسمه، والباطن الذي نتفق عليه، والظاهر الذي نرجع إليه، والأصل الذي رسوخنا فيه، والفرع الذي تشـبثنا به، والله ما يسـرني بصداقته حمر النعم [أجـود الإبل]، ولا أجد بها بحياتي، ما أجد بحياتي لي، وإذا كنت أعشق الحياة لأني بها أحيا، كذلك أعشق كل ما وصل الحياة بالحياة، وجنى لي ثمرتها، وجلب إليَّ روحها، وخلط بي طيبها وحلاوتها».



أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

ثم إنك لتجد أبا حيان التوحيدي يعرض لعلاقته بأبي سعيد السيرافي: شيخه وصديقه، فيقول في ما قل وجود مثله:

«وأما سيدي أبو سعيد فوالله إني لأجد به وجدًّا أتهم فيه نفسي، وما وجدت ألم سهر معه قط. وإني أرى حديثه آنق من المنى إذا أُدركت، ومـن الدنيا إذا مُلكت. وإن تمازجَنا بالعقل، والروح، والرأي، والتدبير، والنظـر، والإرادة، والاختيار، والعادة ليزيد على حال

توأميــن تراكضا فــي رحــم، وتراضعا من ثدي، ونوغيا في مهد. وما أخوفني أن يؤتى من جهتي، أو أوتى من جهتــه، وإن عاقبته موصولة بعاقبتي، لأنــي مأمنه وهو مأمني، وما أكثر ما يؤتى الإنسان من مأمنه، واللّه المستعان».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

وقس على ذلك الصداقة المثالية التي جمعت بين «اليوســفيين»: الحكيم المسلم يوســف القفطــي والفيلســوف اليهــودي يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي أبي الحجاج ـ المعروف باســم ابن عقنين صاحــب كتاب «طب النفــوس»، وهو تلميذ موســى بن ميمون الذي كتب إليــه «دلالة الحائرين» ـ فقد روى القفطي في سيره:

«قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده، فشدا فيها، وعانى شيئًا من علوم الرياضة وأجادهــا، وكانت حاضرة علــى ذهنه عند المحاضرة. ولما ألــزم اليهود والنصارى في تلك البلاد بالإســلام أو الجلاء كتم دينه، وتحيل عند إمكانه من الحركة إلى الانتقال إلى الإقليــم المصري، وتم له ذلك فارتحل بماله ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبي رئيس اليهود بمصر، وقرأ عليه شيئًا، وأقام عنده مدة قريبة، وســأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسي، فإنها صحبته من سبتة، فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها، وخرج من مصر إلى الشام، ونزل حلب وأقام بها وتزوج إلى رجل من يهود حلب يعرف بأبي العلاء الكاتب مارزكا، وسافر عن حلب تاجــرًا إلى العراق، ودخــل الهند وعاد ســالمًا، وأترى حاله. ثم ترك الســفر وأخذ في التجارة، واشــترى ملكًا قريبًا، وقصد الناس للاســتفادة منه، فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين، وخدم في أطباء الخاص في الدولة الظاهرية بحلب، وكان ذكيًّا حاد الخاطر، وكانــت بيننا مودة طالــت مدتها... وقلت لــه يومًــا: إن كان للنفس بقــاء تعقل به حال الموجودات من خــارج بعد الموت، فعاهِدني على أن تأتيني إن مُــتَّ قبلي،، وآتيك إن متُّ قبلك. فقال: نعم. ووصيته إلا يغفل، ومات وأقام ســنين؛ ثم رأيته في النوم وهو قاعد في عرصة مســجد من خارجه في حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض مــن النصفي، فقلت له: يا حكيم، ألستُ قررت معك أن تأتيني لتخبرني بما لقيت؟ فضحك وأدار وجهه، فأمسكته

ومن مؤلفــات ابن عقنيــن: مقالة في طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب الســليمة، ومقالــة انكشــاف الأســرار وظهور الأنوار، وهي تشتمل على شرح فلسفي لنشيد الأناشيد التي وردت في الكتــاب المقدس، وشــرح فــي أصول الديانة، ورســالة أنوار الأبصار وحدائق الأســرار... وهــو الــذي كتب لــه ابن ميمون كتابه الشهير «دلالة الحائرين». فقد كان السبب المباشر في نشر كتاب دلالــة الحائريــن إلحــاح تلميــذه يوســف بن عقنين بعد أن ســافر إلى الديار الشامية والعراقية، فدون موسى مــن ســنة 1186م إلــى ســنة 1190م لتلميذه هذا الكتاب، وأرسله إليه أبوابًا وأســفارًا، كتبــه إليــه باللغــة العربية بالقلم العبري.

بيدي وقلت له: لا بد أن تقول لي ماذا لقيــت؟ وكيف الحال بعد الموت؟ فقال لي: الكلي لحق بالكل، وبقي الجزئي في الجزء. ففهمت عنه في حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل، والجســد الجزئي بقي بالجزء؛ وهو المركز الأرضي. فتعجبت بعد الاستيقاظ من لطيف إشارته».

1 ـ وبعد، هل الصديق موجود؟

تأرجح موقف فلاسفة العرب وحكمائها، في أمر إمكان وجود الصديق أم امتناع وجوده، بين ثلاثة مواقــف: «نكارية» تنكر أن يكــون يوجد ثمة صديق، وتعتبــر الصديق «ضالة لا توجد»، و«إثباتية» تثبت كينونته ووجدانــه، و«متحفظة» تقول: إنه موجود، إلا أنه نادر الوجود ـ وهو مذهب عِزَّة الحال في وجدان الصديق.

من أقدم الإشــارات في الفلسفة الإســلامية إلى الصديق باعتبار الماصدق ـ أي ما ينطبق عليه المفهوم في الواقع ـ غيــر موجود، قول الكندي في كتاب الحدود، عند تحديده معنى الصديق: «الصديق ـ إنســان هو أنت إلا أنه غيرك، حيوان غير موجود واســم على غير معنى» (رســائل الكندي). وفي هذا الأمر نكتة، وهــي أنه لعل محقق الرسائل ـ وهو من هو وجلال قدره ما هو ـ لم يفهم دلالة هذه العبارة، على وضوحها وعدم اشتكالها، فكتب يقول في الهامش: «هكذا النص ـ ولعله يقصد الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة»(!).

ومما يؤكد شــيوع الفكرة عن الكندي أنه أنكر وجود الصديق، ما أورده السيوطي في «كتاب الشهاب الثاقب في ذم الخليل والصاحب»، نقلًا عن كتاب ابن ظافر الأزدي المفقود: «شفاء الغليل في ذم الصاحب والخليل»، والذي يعد كتاب السيوطي هذا اختصارًا له ـ ضاع الأصل وبقــي المختصر ـ قال الكنــدي: «الصديق اســم على غير جســم» [جلال الدين الســيوطي: كتاب الشــهاب الثاقب في ذم الخليل والصاحب، تحقيق عبــد الله بدران، دار الجيل، بيروت، 1992، ص 25].

ومن الذين أنكروا وجود الصديق العسجدي الذي ذكره أبو حيان التوحيدي ولا نعرف له أثرًا، وكان يقول كثيرًا: «الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له، والرعاية موقوفة على البذل، والكرم فقد مات، والله يحيي الموتى!».

ومنهم روح بن زنباع الذي كان قد ســئل: «ما معنى الصديــق؟» فما كان منه إلا أن أجاب: «لفظ بلا معنى!».

ومنهم الفيلسوف والأديب اليهودي الأندلسي ابن عزرا الغرناطي الذي يقول ـ في كتاب «المحاضــرة والمذاكرة»: «ما رماني بــه الدهر في آخر العمــر من الاغتراب الطويــل، والاكتئاب المتصل، في أفق بعيد وثغر ســحيق، فأنا مســجون في حبس، بل مدفون في رمس».

«(...) واعرض قولك على صديق هو صحيح منك صحيح لك [ابن المعتز]، أو قل أنت هو وهو أنت، إلا أنكما جسمان تحملكما نفس واحدة، وإن كانت هذه الصفة أعدم من الكبريت الأحمر. فقد قيل: «الصديق ضالة لا توجد» [أورده ابن فاتك في محاسنه]».

«وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق».
أبو حيان التوحيدي

ونحن نجد خير تمثيل لهذا في موقف أبي حيان التوحيدي:

«وقبل كل شيء ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق. ولذلك قال جميل بن مرة في الزمان الأول حين كان الدين يعانق بالإخلاص، والمروءة تتهادى بين الناس، وقد لزم قعر البيت، ورفض المجالس، واعتزل الخاصة والعامة، وعوتب في ذلك فقال: لقد صحبت الناس أربعين سنة فما رأيتهم غفروا لي ذنبًا، ولا ستروا لي عيبًا، ولا حفظوا لي غيبًا، ولا أقالوا لي عثرة، ولا رحموا لي عبرة، ولا قبلوا مني عذرة، ولا فكوني من أسرة، ولا جبروا مني كسرة، ولا بذلوا لي نصرة، ورأيت الشغل بهم تضييعًا للحياة، وتباعدًا من الله تعالى، وتجرعًا للغيظ مع الساعات، وتسليطًا للهوى في الهنات بعد الهنات، ولذلك قال الثوري لرجل قال له: أوصني، قال: أنكر من تعرفه، قال: زدني، قال: لا مزيد.

وكان ابن كعب يقول: لا خير في مخالطة الناس، ولا فائدة في القرب منهم، والثقة بهم والاعتماد عليهم».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

وأبو حيان التوحيدي هذا هو الذي اشتكى ـ في مقدمة كتاب «الهوامل والشوامل» ـ من انعدام الصديق، فما كان من محاوره مسكويه إلا أن أجابه بالقول التالي:

«(...) ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا: «صديقك آخر هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص ـ فهيهات منه، إني لأظن الأبلق العقوق [الخيل الحامل من الفصيلة النادرة التي يبلغ تحجيلها إلى الفخذين]، والعنقاء المغرب [زعم أنه طائر عظيم يبعد في طيرانه، فلا يحس ولا يرى]، والكبريت الأحمر، أيسر مطلبًا، وأقرب وجودًا.

وبعد؛ فإني أرى لك إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضي له عن كل حق لك، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه، وأن تأخذ بأدب بشار، فإنه نعم الأدب [يقصد أبياته الشهيرة في الصديق:

إذا كنت في كل الأمور معاتبًا ... صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه
فعش واحدًا أو صل أخاك فإنه ... مقارف ذنب مرة ومجانبه
إذا أنت لم تشرب مرارًا على القذى ... ظمئت وأي الناس تصفو مشاربه]

وموعظة النابغة، فنعمت الموعظة [يريد بيته الشهير:

ولســـت بمتبـــق أخـــا لا تـلمه على شـــعث أي الرجال المهذب]

ولا تعود عشيرك وجليسك استماع شكواك فيأنس به، ثم لا يشكيك، ولا تكثر عليه من العتب فيألفه ثم لا يعتبك.

هذا إن لم يكن عنده لك أكثر مما عندك له، ولم تهجم منه على صدر محتش وغرًا [مملوء حقدًا]، وقلب ممتلئ دِمَنًا [ضغائن]، فإنك حينئذ تهيج بلابله، وتثير ضغائنه، وتذكره ما تناساه كرمًا أو تكرمًا، وطواه حلمًا أو تحلمًا، وهذا إن أنصفك فلم يتسرع إليك، وصدقك فلم يتكذب عليك، ومن عرف طبع الزمان وأهله، وشيمة الدهر وبنيه، لم يطمع في المحال، ولم يتعرض للممتنع، ولم ينتظر الصفو من معدن الكدر، ولم يطلب النعيم من دار المحنة.

وأنت إذا لم تجد من نفسك ـ وهي أخص الأشياء بك ـ مساعدة لك على رضاك، ولا من أخلاط بدنك ـ وهي أقرب الأمـــور إليك ـ موافقة لهواك، فكيف تلتمســـها من غيرك، وتطلبها من سواك؟».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

وقد قيل لأعرابي: «ألك صديق؟» قـــال: «أما صديق فلا، ولكن نصف صديق»، قيل: «فكيف انتفاعك به؟» قال: «انتفاع العريان بالثوب البالي».

وقيل لأعرابي آخر: «كيف أنسك بالصديق؟» قال: «وأين الصديق، بل أين الشبيه به، بل أين الشبيه بالشـــبيه به؟ واللّه ما يوقد نار الضغائن والذُّحُول [الحقد وطلب الثأر] في الحي إلا الذين يدعون الصداقة، وينتحلون النصيحة، وهم أعداء في مسوك الأصدقاء.

وقيل لأعرابي ثالث: ألك صديق؟ قال: لا ولكن أليف.

ويجد أبو حيان التوحيدي أن قليلًا من الحكماء والفلاسفة من قالوا بكون الصديق:

«فأما الذي قال في أصدقائه وجلسائه الخير، وأثنى عليهم الجميل، ووصف جده بهم، ودل على محبته لهم، فغريب!».

وممن وقف موقفًا ثالثًا بين النكرية والمثبتة:

«[قال شاعر]:

إنـــي إذا ما الخليـــل أحدث لي صرمًا ومـــل الإخـــاء أو قطعا
لا أحتســـي مـــاءه علـــى رنق ولا يـــرانـــي لـــبـــيـــنـــه جـــزعـــا

ســـمع هذا ابن كعب فقال: ظلم، لِمَ لا أحتسي ماءه على رنق، ولِمَ لا أجزع لبينه، ولِمَ لا أستصلحه، وأتلطف له، ولِمَ أحرج عنه إذا أحدث لي صرمًا؟ ولعل صرمه عارض، ومللة عن غير عقيدة، وقطعه غلط، كأن الصديق مكسوب بسهولة، وموجود متى طلب، وهيهات!».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

2 ـ وإذا كان الصديق موجودًا، فمن هو؟

«كأن الصديق مكسوب بسهولة، وموجود متى طلب، وهيهات!».

من هو الصديق؟ جواب أبي سليمان السجستاني المنطقي

«قيل لأرسطوطاليس الحكيم معلم الإسكندر الملك: «من الصديق؟» قال: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك!».

سئل أبو سليمان عن هذه الكلمة، وقيل له: «فَسِّرْها لنا فإنها وإن كانت رشيقة فلسنا نظفر منها بحقيقة». فقال: «هذا رجل دقيقُ الكلام، بعيد المرام، صحيح المعاني، قد طاعت له الأمور بأعيانها، وحضرته بغيبها وشهادتها، وكان ملهمًا مؤيدًا. وإنما أشار بكلمته هذه إلى آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها. ألا ترى أن لهذه الموافقة أولًا، منه يبتدئانها، كذلك لها آخر ينتهيان إليه؟ وأول هذه الموافقة توحد، وآخرها وحدة. وكما أن الإنسان واحد بما هو به إنسان، كذلك يصير بصديقه واحدًا بما هو صديق، لأن العادتين تصيران عادة واحدة، والإرادتين تحولان إرادة واحدة. ولا عجب من هذا، فقد أشار إلى هذه الغريبة الشاعر بقوله:

روح اقتسمه جسمان، ونفس مثل بها شخصان «قيل لأرسطوطاليس الحكيم: «من الصديق؟» قال: «إنسان هو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك!».

روحه روحي، وروحي روحه إن يشأ شئت، وإن شئت يشا

وليس يبعد هذا عليكم إلا لأنكم لم تروا صديقًا لصديق، ولا كنتم أصدقاء على التحقيق، بل أنتم معارف يجمعكم الجنسُ المقتبَس، وينظمكم النوعُ المقتَبس من الإنسان، ويؤلفكم بعد ذلك البلد أو الجوار أو الصناعة أو النسب. ثم أنتم في كل ذلك الذي اجتمعتم عليه، وانتظمتم به، وتألفتم له على غاية الافتراق؛ للحسد الذي يدب بينكم، والتنافس الذي يقطع علائقكم، والتدابر الذي يثير البينونة [الفراق] منكم. ولو استصحبتم ما شملتكم به الطبيعة الكبرى في الأول، لم تميلوا إلى ما حابتكم فيه الطبيعة الصغرى في الثاني؛ أعني أنكم معمومون بصورة الإنسان من ناحية النوع، كما أنكم معمومون بصورة الحيوان من ناحية الجنس، ومعرَّضون لنيل صورة الملائكة بالاختيار الجيد، كما أنكم معرَّضون لنيل صورة الشياطين بالاختيار الرديء. فلو ثَبَتُّمْ على الصراط المستقيم، وعلِقْتُم حبل العقل المتين المستبين، واعتصمتم بالعروة الوثقى من الهدى والدين، كنتم كنفس واحدة في كل حال، ذلَّتْ أو صعبتْ، تجمَّعتْ أو تشعَّبتْ، تعرَّفتْ أو تَنكَّرتْ، وكانت هذه الشريفة؛ أعني الموافقة والوحدة تسري في الصديق والصديق، ثم في الثاني والثالث، ثم في الصغير والكبير، وفي المطيع والمطاع، والسائس والمسوس، وفي الجار والجار، وفي المحلة والمحلة، والبلد والبلد، حتى تبلغ الأغوار والنجود، وتشتمل على الأداني والأقاصي، فحينئذ ترى كلمة الله العليا، وطاعته العالية. إلَّا أن هذا لما كان متعذرًا جدًّا لأن المادة

الأولى لا تنقاد لهذه الصورة، والصورة الأولى لا تلابس هذه المادة، طُلِب هذا المتعذر في الواحــد مع الواحد، في الزمان بعد الزمان، على الســنن بعد الســنن، علــى المكان بعد المكان، بالدعوة بعد الدعوة، والهيئة بعد الهيئة، بالتعاون بعد التعاون. وإذا بَعُدَ المطلوب من جهة عامة لعلة مانعة، فليس ينبغي أن يُقنط من الظفر به من جهة خاصة لعلة معطية. ومن المحال أن يكون المطلوب يدل على صحته العقل ثم لا يوجد في أحد المعدِنَيْن اللذين له. ولو اســتحال الوصــول إليه، والتمكن منه، لــكان العقل لا يدل علــى صحته، والرأي لا يشتاق إلى تحصيله، والطبيعة لا تنحو نحو مظنَّته، والاختيار لا يحول في طلبه.

قال: فعلى هذا يحمــل رمز الحكيم في قوله: الصديق إنســان هــو أنت، إلا أنه بالشخص غيرك».

وكان كلامه أتم من هذا وأنفس، ولكني ظفرت بهذا القدر فرويته على ذلك. وقول هذا الحكيم شبيه بقول روح بن زنباع وقد سئل عن الصديق فقال: «لفظ بلا معنى»؛ أي هو شيء عزيز، ولعزته كأنــه ليس بموجود، ولو جهل معنى الصديق لجهــل معنى الصاحب، لجهل معنى الخليل، وعلى هذا، الحبيب، والرفيق، والأليف، والوديد، والمؤآخي، والمساعد. وهذه كلها على رزدق [نضد، صف] واحد، وإنما تختلف بالمرتبة في الأخص، والأعم، والألطف، والأكثف، والأقرب، والأبعد، والأخلص، والأريب».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

من هو الصديق؟ جواب النوشجاني:

«ســمعت النوشــجاني يقول، وقد جرى حديث الصديق، وحكي في عرضه الحد الذي للفيلسوف، وهو: الصديق آخر هو أنت. ويقال: الصديق هو أنت، إلا إنه بالشخص غيرك. فقال: الحد صحيح، ولكن المحدود غير موجــود. فتعجبنا منه. فلما رأى ما اعترانا: قال: تأيدوا وتثبتوا فليس التسرع بالإنكار من أخلاق بغاة الخير وسجايا طالبي الحق. إن الحد الذي قلتــم عليه، حاكين عن الحكيم، صنــع من ناحية العقل المحــدود وفرض في عالم الحس، فتناصفنا هناك بالدلالة عليه، ولم يكن أن يوجد هاهنا بالإشــارة إليه؛ وذلك أن الوحدة التي في العقل تصور كل شيء بصورته التي لا كثرة فيها، ولا اختلاف، ولا تعاند، ولا محادة. حتى إذا غلبت الكثرة، وغمر التضاعف، وانقســمت الأشياء إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، جاء الاختلاف والتعاند إما ظاهرين وإما خفيين. وقد صح أن الإنسان ذو طبيعة ومزاج وشكل وأغراض متفاوتة كثيرة، فإذا ما صادف آخر، وهو أيضًا ذو طبيعة أخرى وخــواص أخر، إما زائدة علــى ما لصاحبه، وإما ناقصــة عنه، عرض حينئذ التفاوت والاختلاف بالواجب لا محالة. فمتى يكون هذا الإنسان على ما وصفنا هذا الإنسان والحال على ما وقفت عليه وبانت لك حقيقتــه، وأيهما ينبغي أن يتبع صاحبه، ويأخذ عنه، ويقتدي به، ويأخذ بيده، وينطق بلســانه، ويهم بقلبه، ويتصرف على إرادته، وكلاهما على

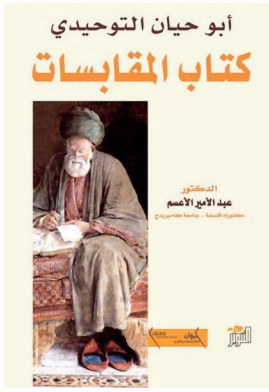
رتبة واحدة فـي الحد الذي وصفت في الصديـق، فإن أوجبت علـى أحدهما طاعة الآخر والاقتداء به، فهذا خلاف الصداقـة التي تقدم حالها؛ لأن هذه الحـال بالعالم والمتعلم أشبه، وبالتابع والمتبوع أشكل.

فقلت له: فعلى هذا ما فائدة هذا الحد؟ ولِمَ قال الفيلسـوف شـيئًا لا حقيقة له، ولا دلالة عليه، ولا يوجد في الشاهد أصله؟ فقال: قد قصد بهذا الحد المبالغة في الحث على توخي الصديق لصديقه حالًا لا يكاد يفصـل بينهما في إرادة وإيثار وقصد ومحبة وكراهية ومرضاة. فإن هذا الحد إذا لحظ أفقه العلي، سلك إليه بالهمة الشريفة، والعزيمة التامة، والحد إذا لحظ أفقه العلي، سلك إليه بالهمة الشـريفة، والعزيمة التامة، والحد البليغ، والاجتهاد المستخرج للوسع، فيكون لك داعية إلى الغاية التي كلما قرب منها كانت الحال؛ أعني الصداقة، إلى الحقيقة أقرب، وعليها أشـمل، ولشـرائطها أجمع، وعما يخالف هذه الصفات أبعد.

ثم قال: وكيف يصح هذا الحد، في الشاهد والحس، والإنسان إن كان وحده لا يلائم نفسه، ولا يوافق أبدًا رأيه، ولعله يترجح وينكفئ في كل يوم، بل في كل ساعة، مرارًا كثيرة، مثل أبي براقش كل لون لونه يتخيل.

وقال أيضًا: إن الإنسـان، وإن كان واحدًا بوجه، فإنه كثير بوجـه آخر. فالكثرة التي حالت بينه وبين صديقه في جمهـور أحواله. فلولا التفرق الذي فيه، والكثرة التي تتوزعه، ما كنت تجد إنسـانًا إلا على هيئة واحدة، وشكل واحد؛ أعني أنك كنت تجده أبدًا إما طلق الوجه، مبتسم الثغر، سهل الخُلق، ناشئ الخَلق، جوادًا بالمال، سهل المأتى، قريب المأخذ، طراحًا للخلاف. وإما على خلاف ذلك كله، عابس الوجه، منغلق الثغر، شرس الخلق، عديم البشـر، بخيلًا بالمال، عسـر المرام، بعيد المنـال، مولعًا بالخلاف. أمـا فيما بين هذه الأضداد بالزيادة والنقصان والانحراف والاعتدال. فلما وجدته على أحوال مختلفة، وأشكال مفترقة، وأخلاق لا تتلاءم ولا تتلاحـم، علمت أنه إذا صادف من هذا بعينه وطينته، وعلى هذا ديدنه وإليه حنينه ونزوعه، وفيه غروبه وطلوعـه، كان المعنى الذي أنبأنا عليه الحد عنهما أبعد، وهما عنه أنفر وأشرد، وأن ذلك الحد صدر عن فضاء العقول وعرصة الحق، حيث لا تزاحم الأشياء لا بالمشاكلة ولا بالمعاندة؛ فلذلك ما كان حلوًا في السمع مقبولًا، كريهًا عند العمل مهجورًا.

وهكذا حكـم ما يوضع بالعقل ويحد به، إذ كان لا يكمل ذلك إلا بالمباشـرة الحسـية، والكلف البشرية، والعادة الإنسـية. ولكن الزماع، والصبر، والاجتهاد، والاعتياد، والرياضة، والدربة، والتسـبب، والتعود، مطايا مبلغة أو مقدمة، وأسـباب محققـة أو مقومة. ولولا هذه الفضائل التي تسلم عليها هذا السبيل، لما وجد أحد في صدره برد اليقين، ولا طمأنينة الحق، ولا ظفر بسـرور النفس، ولا عرف روح العقل، ولا أحس بسـكون الطبـاع، ولا طمع في إصابة المطلوب، ولكان اليأس أغلب من الرجاء، والقنوط أرسـخ من الأمل، والعدم آنس من الوجد.



وليس الأمر كذلك، بل النعمة سابغة، والدواعي محركة، والاستطاعة حاضرة، والعناية معرضة، والرجاء مطمع، والمراد مزمع، والنداء عال، والنجاء متوال، واللّٰه موفق. وليس يبقى، حاطك اللّٰه، إلا الفسولة والكسل، وحب الهوينا والضجر. ومتى تدرج في نفي هذه الرذائل المكروهة، والإرادات الذميمة، بالزهد في الدنيا، ورفض الشهوات، ومخالطة أقران الخير، ومجانبة خلطاء السوء، عاد البعيد قريبًا، والعسير منقادًا، والممتنع مستجيبًا، والعاصي طائعًا.

قيل له: إن الحد قد حوى هذا كله؛ لأنه قيل: هو أنت إلا أنه غيرك بالشخص. فبالموافقة يكون أحد الصديقين الآخر، وبالمخالفة يكون الشخص آخر.

فقال: ليس بجائز أن يكون في الحد تناقض. ومتى استجيز هذا، جاء الفساد الذي لا يحيل على أحد، إن كان المراد به بأنه الشخص غير كأنه يوجد سواك وتوجد سواه، فهذا ما لا مرية فيه، ولا شبهة على أحد منه، والعدو أيضًا كذلك. وإن كان المراد به يوافقك، ويجري على هواك وإرادتك، فقد قلنا: إن هذا الوصف يدخله ذلك التعاند الذي سلف استشفافه واستكشافه، من جهة الطباع والطباع، والعادة والعادة، والمراد والمراد، والهوى والهوى، والشكل والشكل. فإذًا الحد يصح ملحوظًا بشرح العقل في عالمه النقي البهي المشرق المؤتلق الخالص النير البحت، لا إذا قصد به وجدانه في ساحة الحس الكدر المظلم السيال المتموج المضمحل المستحيل. ولهذا المعنى كان الوصف أبدًا زائدًا على الموصوف، والقول فاضلًا عن المقول عليه، في أمور هذه الدار، وتفصيل أحوال سكانها، في جميع ما يتقلبون فيه، ويتفرقون عليه».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

3 ـ ومن هو العدو؟

جواب الراغب الأصفهاني

«العدو: هو الذي يتحرى اغتيال الآخر ويضاده فيما يؤدي إلى مصالحه، ومنه قولهم: تعدى فلان على فلان؛ أي: فعل به فعل العدو وهو من قولهم: مكان ذو عدو، أي: متنافي الأجزاء ناب بمن حله، ويضاد العداوة الولاية واشتقاقه من وليه يليه، والولاء أعم من الصداقة والمودة.

والعداوة ضربان: باطن: لا يدرك بالحس، وظاهر: يدرك بالحس.

والتام العداوة اثنان:

أحدهم: الشيطان؛ وهو أصل كل عدو يعادي معاداة جوهرية، وقد حذرنا اللّٰه تعالى منه غاية التحذير بقوله: ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: 6]، وقال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ [يس: 60]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ [طه: 117]، وقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 208].

والثاني: الهوى المعبر عنه بالنفس في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: 53]. وقول النبي ﷺ: «**أعدى عدو لك نفسك التي بين جنبيك**». وكذا الغضب إذا كان فوق ما يجب، ولكون هذه القوة في الإنسان إذا أثيرت طريقًا للشيطان في وصوله إلينا، وكونها كالخليفة له سمَّاه النبي ﷺ باسمه فقال: «**الهوى شيطان والغضب شيطان**»، وقال تعالى حكاية عن موسى: «﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۖ إِنَّهُۥ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾ [القصص: 15].

وأما الظاهر من الأعداء فالإنسان، وذلك ضربان:

ضرب: هو عدو مضطغن للعداوة: قاصد إلى الإضرار إما مجاهدة وإما مساترة، وذلك اثنان:

واحد يعادي كل أحد، وهو كل إنسان سبعي الطبع، خبيث الطينة، مبغض لكل من لا يحتاج إليه في العاجل، بغيض إلى كل نفس، يهارش كل من لا يخافه، كما قال الشاعر:

يسطو بلا سبب وتلك طبيعة الكلب العقور

ومثله هو الذي عني بقوله تعالى: ﴿شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ﴾ [الأنعام: 112].

والثاني: عدو خاص العداوة، وذلك إما بسبب الفضيلة والرذيلة كمعاداة الجاهل للعالم، وإما بسبب تجاذب نفع دنيوي كالتجاذب في رياسة وجاه ومال، وإما بسبب لحمة وقرابة أو مجاورة مورثة للحسد كمعاداة بني الأعمام بعضهم لبعض، وذلك في كثير من الناس كالطبيعي. وقد قال رجل لآخر: إني أحبك. فقال له: قد علمت ذلك، فقال له: من أين علمته؟ فقال: لأنك لست لي بشريك ولا بنسيب ولا جار قريب. وأكثر المعاداة بين الناس إنما تتولد من شيء من ذلك.

والضرب الثاني: عدو غير مضطغن للعداوة: ولكن يؤدي حاله بالإنسان إلى أن يقع بسببه في مثل ما يقع في كيد عدوه؛ فسمي عدوًّا لذلك، كالأولاد والأزواج. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَٰجِكُمْ وَأَوْلَٰدِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ فَٱحْذَرُوهُمْ﴾ [التغابن: 14]، وقال ﷺ: «**ليس عدوك الذي إن قتلته آجرك الله في قتله وإن قتلك أدخلك الله الجنة، ولكن أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك، وامرأتك التي تضاجعك، وأولادك الذين من صلبك**»، فجعل ﷺ هؤلاء أعداء الإنسان لما كانوا سبب هلاكه الأخروي، لما يرتكبه من المعاصي لأجلهم، فيؤدي به إلى هلاك الأبد الذي هو شر من إهلاك المعادي الناصب إيَّاه.

واعلم أنه لكون الإنسان ـ أو بعض الناس ـ مشاركًا للشيطان في المعاداة، سمى الله تعالى الأعداء شياطين الإنس والجن في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [الأنعام: 112]. وقد سمى كل ما يتأذى به شيطانًا حتى قالوا: ما ليلة الفقير إلَّا شيطان مجنون يؤذي بروح الإنسان، والفقير هو اسم بئر فجعله ليلة ورودها شيطانًا لتأذيه بها».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

التوحيدي: لم تكثر العداوة بين الأهل؟

وتساءل أبو حيان التوحيدي ـ وديدنه السؤال ـ عن سر تكاثر العداوة بين الأهل:

«وقلت لأبي سـليمان: لِمَ صار التنافس والتعادي وما أشـبههما في ذوي القربى أكثر وأشد، وهذا كالشـيء المتعالم، وهو غني عن البرهان وإعادة القول والبيان، وليس ذلك كذلك مع الأجانب والأباعد، فإن كان فكالشاذ، كما أن التصافي والتخالص أيضًا في ذوي الرحم كالشاذ؟

فقال: إن ذوي القرابة والرحم والنسـب يرى كل واحد منهـم أنه أولى وأحق بحيازة ما لأبيه وعمه، وأن غيره في ذاك كالمزاحم والدخيل والمتدلي، فتحفزه أعراض كثيرة من الحسد والغيرة والتنافس، على أن يكون هو وحده حاويًا لتلك المواريث من المال، والجاه، والقدر، والمنزلة. وهذه الأعراض لا تعتري الإنسـان في البعيد والنسب، والبلد، واللغة، والصناعة والخلق».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

وحمل التوحيدي السـؤال عينه، وكان يحمل السـؤال على عاتقه كما يحمل المصلوب الصليب على كتفه، إلى مسكويه:

«لِمَ اشتدت عَدَاوَة ذَوي الْأَرْحَام والقربى حَتَّى لم يكن لَهَا دَوَاء؛ لشدَّة الْحَسَد، وفرط الضغائن، وَحَتَّى زَالَت بهَا نِعَم، وبادت نفوس، وانْتُهيَ إِلَى الْجلاء والهلاك؟ وَهل كَانَ الْجوَار وَمَا يتَعَوَّذ بِاللَّه مِنْهُ فِي شكل هَذِه الْعَدَاوَة أم لَا؟

وكان جَوابَ أبي عَلي مسكويه:

«إن الِاثْنَيْنِ أَو الْجَمَاعَة من النَّاس إِذا اشْتَركُوا فِي أَمر، وجمعهم سَبَب فتساووا فِيهِ مَعَ تسـاويهم فِي الإنسـانية ثمَّ تفرد من بَينهم وَاحِد بفضيلة ـ حسـده نَظِيره أَو غبطه. وذوو الْأَرْحَام هم جمَاعَة يشتركون فِي نسب وَاحِد، وَلَا يرى أحدهم للْآخر فضلًا، فَإِن انْفَرد واحد منهم بأمر نافسه الآخر.

وَأَيْضًا فَإِن مَوْضُوع الشّركَة فِي النّسَـب هُوَ المؤازرة والمعاونة والتساوي فِي الْأَحْوَال. وَهَذِه حَال منتظرة يتوقعها كل وَاحِد من الآخر، فَإِذا أخلف الظَّن كَانَ أَشد احْتِمَالًا، وأصعب علاجًا، وَصَارَ بِمَنْزِلَة الدّين المجحود، وَالْحق المغموط، فَإِذا اقْتُضيَ ثقل، وَإِذا ثقل تنوكر، وَإِذا تنوكر ثارت قُوَّة الْغَضَب بِالْجَمِيعِ، وَالْغَضَب يزرع الحقد، وَيبْعَث على الشرور.

وينضاف إِلَى هَذَا شـدَّة الْعِنَايَة والتفقد للأحوال، وَهَذَا لَا يكون مَعَ الْبعدَاء، وَلَا يُمكن فيهم؛ فتكثر وُجُوه المطالبات بالحقوق وادعاؤها وَإِن لم تكن، وتثور أَسبَاب الْغَضَب، وَالْغَضَب يُرى أَكثر مِمَّا تريه الْحَال نَفسهَا، وَيطْلب كل وَاحِد من صَاحبه، وينتظر مثل مَا يَطْلُبهُ صَاحبه وينتظره، وَيَنْتَهِي من الْعدَد وَكَثْرَة الْوُجُوه إِلَى حَيْثُ يتَعَذَّر دواؤه، وَيَقَع الْإِيَاس مِنْهُ.

«الصديق لا يراد ليؤخذ منه شيء، أو ليعطي شيئًا، ولكن ليسكن إليه».
أبو سليمان المنطقي السجستاني

والجوار أَيْضًا سَبَب قوي؛ لِأَنَّهُ شركَة مَا تبْعَث على تفقــد الْأَحْوَال وتلقح الْحَسَــد، وَجَمِيع الْأَحْــوَال الَّتِــي ذَكرنَاهَــا فِي ذَوي الْأَرْحَام، إِلَّا أَن هُنَاكَ عطفًا مرجوًّا، وإبقاء مَعْلُومًا لَا يُوجد مثلهمَا فِي الْجوَار؛ فالشــر إِذا ثار مِنْهُ صرف، والحسد فِيهِ مَحْض، لَا مزاج للخير فِيهِ، وَلَا دَاعِي إِلَى البقيا مَعَه».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

4 ـ وما الصداقة؟ وما الذي يميزها عن مجرد العلاقة؟

قال الحسن بن وهب: طرف الصداقة أملح من طرف العلاقة، والنفس بالصديق آنس منها بالعشيق.

وأورد التوحيدي الحوار التالي بينه وبين شيخه أبي سليمان المنطقي السجستاني حول معنى الصداقة ومعنى العلاقة:

«قلت: فما الفرق بين الصداقة والعلاقة؟

فقال: الصداقة أذهب في مســالك العقل، وأدخل في باب المــروءة، وأبعد من نوازي الشهوة، وأنزه عن آثار الطبيعة، وأشبه بذوي الشيب والكهولة، وأرمى إلى حدود الرشاد، وآخَذُ بأهداب السَّداد، وأبعد من عوارض الغرارة [الغفلة والغمرة] والحداثة.

فأما العلاقة فهي من قِبَل العشــق، والمحبة، والكَلَف، والشــغف، والتتيم، والتهيم، والهوى، والصبابة، والتدانف [العشق المضني]، والتشاجي [الحزن]. وهذه كلها أمراض أو كالأمراض بشــركة النفس الضعيفة، والطبيعة القوية، وليس للعقل فيها ظل، ولا شخص، ولهذا تســرع هذه الأعراض إلى الشــباب من الذكران والإناث، وتنــال منهم، وتملكهم، وتحول بينهم وبين أنوار العقول، وآداء النفوس، وفضائل الأخرق، وفوائد التجارب، ولهذا وأشــباهه يحتاجون إلى الزواجر، والمواعظ، ليفيئوا إلى ما فقــدوه من اعتدال المزاج، والطريق الوسط».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

ولقد ميز التوحيدي، فقال:

«إن الكلام في الصداقة على كرم العهد، وبذل المال، وتقديم الوفاء، وحفظ الذِّمام، وإخلاص المودة، ورعاية الغيب، وتوقر الشهادة، ورفض الموجدة، وكظم الغيظ، واستعمال الحلم، ومجانبة الخلاف، واحتمال الــكَلِّ [العبء]، وبذل المعونة، وحمل المؤونة، وطلاقة الوجه، ولطف اللســان، وحســن الاســتنابة والثبات علــى الثقة، والصبر علــى الضراء، والمشاركة في البأساء.

والعلاقة، وإن كانت تستعير من هذه الأبواب شيئًا، فليس ذلك لأنه من عتادها وأساسها، ولا ما لا يتم إلا به، ولكن من أجل التحسن والتزين (...) لأن العاشق والمعشوق ليسا من الصديق والصديق، وإن كانوا يتشابهون ببعض الأخلاق، ويتلاقون في بعض الأحوال. فليكن هذا الرسم كافيًا محفوظًا، فإن المغالطة قد تقع في هذا كثيرًا، والإنصاف يقوم عليه دائمًا».

«وسمعت ابن بابويه القمي العالم يقول: قال جعفر بن محمد: مناغاة الصديق أعبث بالروح، وأندى على الفؤاد من مغازلة المعشوق، لأنك تفزع بحديث المعشوق إلى الصديق، ولا تفزع بحديث الصديق إلى المعشوق».
أبو حيان التوحيدي

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

وميز النوشجاني بين الصداقة والألفة، فقال:

«قيل له: قد حصلنا جميع ما قلته، ووجدنا في أنفسنا زيادة كثيرة لمعرفته. أفدنا الآن الفرق بين الصداقة والألفة؟ فقال: قد يألف الإنسان ثوبًا وزيًّا وطعامًا وهديًا ومذهبًا ومكانًا، ولا يصادق شيئًا منها. والصداقة، إذا أخذتها من جانب اشتقاق لفظها، كانت من الصدق، والصدق ميزان النفس، وصورة العقل، وكمال الجملة، وزينة التفصيل. وإذا ألف إنسان إنسانًا، فقد أجراه مجرى جميع ما سميناه، وإذا صادقه فقد رفع شأنه، وأعلى مكانه، وميز قدره، وأفرد حاله، فيما لا يصدق إذا حدث، ولا ينصف إذا عومل».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

«قيل له [للنوشجاني]: إن الحسن بن وهب قال: «غزل الصداقة أرق من غزل العلاقة». فما وجه هذا القول؟

قال: صدق، هذه نفثة فاضل قد أحس بكمال الصداقة؛ لأنها مؤثرة بالعقل، ومجراة على أحكامه، ومحمولة على رسومه. فأما العلاقة، فهي من قبيل الحس، والطبيعة عليها أغلب، وآثارها فيها أبين. وفي الجملة، ينبغي أن يعلم أن ذا الطبيعة لذي الطبيعة مشاكل، وكذلك ذو النفس مشاكل لذي النفس، وكذلك ذو العقل مشاكل لذي العقل. وهذه التفرقة لم تقع من جهة الطبيعة الأولى؛ لأنها واحدة سارية في الجميع، ولكنها وقعت من جهة المواد والقوابل، بالزائد والناقص. وهكذا الحال في النفس والعقل؛ لأن شأنهما أعلى، ومحلهما أسنى وأسمى. وذلك أن الطبيعة إنما تنهي الشيء اليسير مما تجده وتحصله من ناحية النفس والعقل. والطبيعة نفس في الأصل، والنفس عقل في الأول، والعقل هو المبدأ. وكل هذا واحد إذا لحظت القوة الفائضة، والجود المنبجس. والواحد كل، إذا لحظت الجود المحض. ومتى خلص النظر من شوائبه، وصفا البحث من عوائقه، وارتفع الحاجز الذي يصد، وانتفى العارض الذي تعرض، وجدت حقيقة هذا الحال، من غير تخون ولا اختلال. والهوى من عوارض الطبيعة، والحب من علائق النفس، والعشق من محاسن العقل. وكل

واحد من هؤلاء الذين سمينا، هو صاحبه في موضعه، وحكمه كحكمه في مكانه. ومتى أيقظ الحكيم هذه الأوائل، وساق إليها هذه الثواني، رقي من الأدنى إلى الأشرف، وانتسب إلى الأقوى دون الأضعف، وهو كالطرق المذللة، والسلاليم الموصلة، يخلي شيئًا ويثبت بغيره، حتى إذا نيل الفوز بمعاينة الغاية، التي هي الغرض الأول والمراد الأفضل، أدرج ما عدا ذلك كله إدراجًا، وطوي ما سواه طيًّا. وهذه كالرؤيا لا تأويل لها إلا رياضة الإنسان طبيعته؛ حتى لا يهم إلا ما ينبغي، ولا يأتي إلا ما يجب، ولا يقول إلا ما يحق، حينئذ لا يتطاول إلى ما ينحط عنه، ولا يستشرف ما يزدهيه ويذهله. ولن يتم له ذلك أولًا وآخرًا إلا بمواصلة العقل، وصحبته، والعمل برسمه، والتسرع إلى قبول نصحه. والعقل، وإن لم يكن بأسره عنده، فمعه جزء ينزع بشرفه إلى أصله، يضيء له بأنوار السيرة الفاضلة والأخلاق الحميدة، ويكف هوائج الطبيعة، ويحسم مواد العادة الردية، ويحث على استعداد ما لا يستغنى عنه في العاقبة، ويوزع العدل، الذي هو صورته، على الأحوال الراسخة والطارئة. ولن يتم هذا كله لهذا الإنسان دون أن يكون مهيئًا له بالأصل، معرضًا له في الفرع».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

5 ـ وما الذي يدعو إلى اتخاذ الصديق؟

ما الذي لا يدعو إلى اتخاذ الصديق؟

سد الحاجة

وما الذي يدعو إلى اتخاذ الصديق؟

السكينة

«سمع ابن عطاء رجلًا يقول: أنا في طلب صديق منذ ثلاثين سنة فلا أجده، فقال له: لعلك في طلب صديق تأخذ منه شيئًا، ولو طلبت صديقًا تعطيه شيئًا لوجدت!

قال أبو سليمان [السجستاني المنطقي]: هذا كلام ظالم، الصديق لا يراد ليُؤخذ منه شيء، أو ليُعطى شيئًا، ولكن ليُسكن إليه، ويُعتمد عليه، ويُستأنس به، ويُستفاد منه، ويُستشار في الملم، ويُنهض في المهم، ويُتزين به إذا حضر، ويُتشوق إليه إذا سفر. والأخذ والإعطاء في عرض ذلك جاريان على مذهب الجود والكرم، بلا حسد، ولا نكد، ولا صدد، ولا حدد [يقال: لا حَدَدَ لي دونه ولا صَدَدَ: من حَدَّهُ عنه وصَدَّه]، ولا تلوم، ولا تلاوم، ولا كلوح [تكشر في عبوس]، ولا فتوح، ولا تعريض بنكير، ولا نكاية بتغيير».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

«قلت للهائم أبي علي: «من تحب أن يكون صديقك؟» قال: «من يطعني إذا جعت، ويكسوني إذا عريت، ويحملني إذا كللت، ويغفر لي إذا زللت». فقال له علي بن الحسين العلوي: «أنت إنما تريد إنسانًا يكفيك مؤونتك، ويكفلك في حالك، كأنما تمنيت وكيلًا فسميته صديقًا». فما أحار جوابًا».

أبو حيان التوحيدي

واســتعرض أبو حيان التوحيدي ما قاله القرباني محمد بن يوسف: «قلت للثوري: «إني أريد الشام فأوصني»، قال: «إن قدرت أن تنكر كل من تعرف فافعل، وإن استطعت أن تستفيد مائة أخ، حتى إذا خلصوا لك تسقط منهم تسعة وتسعين، وتكون في الواحد شاكًا فافعل»».

وعلق عليه بالقول في الحاجة إلى الصديق:

«قد شــدد هذا الشــيخ كما ترى، ولســت أرى هذا المذهب محيطًا بالحق، ولا معلَّقًا بالصواب، ولا داخلًا في الإنصاف؛ فإن الإنسان لا يمكنه أن يعيش وحده، ولا يستوي له أن يأوي إلى المقابر، ولا بد له من أسباب بها يحيا، وبأعمالها يعيش. فبالضرورة ما يلزمه أن يعاشر الناس، ثم بالضرورة ما يصير له بهذه المعايشة، بعضهم صديقًا، وبعضهم عدوًّا، وبعضهم منافقًا، وبعضهم نافعًا، وبعضهم ضارًّا. ثم بالضرورة يجب عليه أن يقابل كل واحد منهم بما يكون لــه مرد من دين، أو عقــل، أو فتوة، أو نجدة. ويســتفيد هو من ذلك كله ما يكون خاصًّا به، وعائدًا بحسن العقبى عليه، إما في العاجل، وإما في الآجل، ولعزة الحال في وجدان الصديق، وتعذر السلامة على القريب والبعيد».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

الراغب الأصفهاني: ما الذي يدعو إلى اتخاذ المرء الصديق؟

«الصديق يحتاج إليه في كل حال: إما عند سوء الحال فليعاونوه، وإما عند حسن الحال فليؤانسوه وليضع معروفه عندهم، ومن ظن أنه يمكنه الاستغناء عن صديق مغرور، ومن ظن أن وجوده سهل فمعتوه.

ولكثرة نفعه ســئل حكيم عن الصديق فقال: هو أنت بالنفس إلا أنه غيرك بالشــخص، ولعزة وجوده سئل عنه آخر فقال: هو اسم واقع على غير معنًى، فإنه حيوان غير موجود، ومن وجد بهم إخوانًا ذوي ثقة وجد بهم عيونًا وآذانًا وقلوبًا كلها له، فيرى الغائب بصورة الشاهد.

واختيار من تركن إليه لتصادقه أمر صعب، إذ قد يتشــيع لك الناقص فتظنه فاضلًا، فيكون كمن يحسب الشحم في من شحمه ورم».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

6 ـ وهل الصديق هو المؤالف أم هو المخالف؟

تقلب فلاسفة العرب في الجواب عن هذا السؤال المُشكَل التقلب بين فريقين: الفريق القائل بالمؤالفة، والفريق القائل بالمخالفة:

أ ـ الصديق هو المؤالف:

أبو الريحان البيروني: الاستئناس بالتجانس

«الاستئناس يقع بالتجانس حتى قيل: «إن الشكل إلى الشكل ينزع والطير على أُلافها

تقع». ألا ترى الأبكم أن سائر الناس عنده بكم لأنه لا يتمكن من مخاطباتهم إلا بالإشارات والإيماء بالأعضاء إلى علامات تدل إلى الإرادات كيف يسكن إلى أخرس مثله إذا وجده، وكيف يقبل عليه بكله كمن وجد إنسانًا يفهم لغته فيما بين قوم لا يفهمون لغته عنه ـ قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21]. فإذا انضاف إلى ذلك أمن الشر، فهو الغنيمة الباردة التي يتضاعف بها الأنس ويزول النفار. وإن حصل في البين انتفاع عائد على أحدهما أو كليهما، فذلك أقصى الغايات في ائتلاق الأهواء المؤدي عند التكاثر إلى التعاون المفضي بهم إلى الاجتماع قرى ومدنًا ودساكر».

أبو الريحان البيروني: الجماهر في معرفة الجواهر

أبو سليمان السجستاني المنطقي: في الصداقة أن يكون إرادة كل واحد من الإخوان موافقة لما يريد صاحبه

«وقال العتابي: قلت لأعرابي قُح: «إني أريد أن أتخذ صديقًا، فابعثه لي حتى أطلبه»، قال: «لا تبعث، فإنك لا تجده»، قلت: «فابعثه كيفما كان حتى أتمناه، وإن كنت لا ألقاه»، قال: «اتخذ من ينظر بعينك، ويسمع بأذنك، ويبطش بيدك، ويمشي بقدمك، ويحط في هواك، ولا يراه سواك. اتخذ من إن نطق فعن فكرك يستملي، وإن هجع فبخيالك يحلم، وإن انتبه فبك يلوذ. وإن احتجت إليه كفاك، وإن غبت عنه ابتداك. يستر فقره عنك لئلا تهتم له، ويبدي يساره لك لئلا تتقيض عنه».

«قال أنكساغورس: كيف تريد من صديقك خلقًا واحدًا وهو ذو طبائع أربع وفي مثله قال الشاعر:

وأنى له خلق واحد وفيه طبائعه الأربع

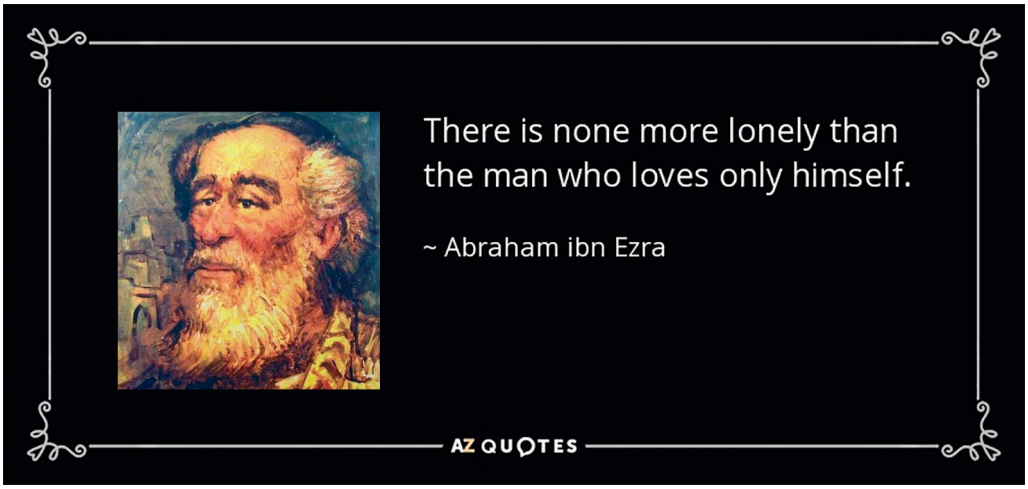
قال أبو سليمان [المنطقي السجستاني]: يعني ألبسته على هذه الحال التي هو عليها من ناحية الطبيعة، فإنك في مسكه، وخلط على مسلكه، فاجتهد بالاختيار الرشيد، والرأي السديد أن تجعل طبائعك الأربع طباقًا لطبائعه الأربع، أو طبائعه الأربع، طباقًا لطبائعك الأربع، فإنك إذا قدرت على ذلك، قدرت بعده على أن تتعرف روائد هذه الأربع، ذاهبًا بها نحو الاعتدال الذي هو صورة من صور الوحدة، فإذا أنت صديقك، وصديقك أنت، على ما صرح به كانيًا، أو على ما كنى عنه مصرحًا، فقد بان هذا الحديث من ناحية اللفظ، والنطق، والعبارة، والإشارة، وإن كان قد بقي علينا أن نجد هذا المطلوب من ناحية العيان والمشاهدة فإنا إن وجدنا ذلك غنينا عن الخبر والاستخبار، لأن الأثر لا يطلب بعد العين، والحلم لا يتمنى بعد اليقظة، والسكر لا يحمد بعد الصحو.

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

ابن عزرا الغرناطي: قرابة الطبع

حتــى وإن كان قد أنكر ابن عــزرا الغرناطي وجود الصديق الصديــق، فإنه مع ذلك ـ شأنه في ذلك شأن التوحيدي تمامًا ـ عاد لينصح باتخاذ الصديق، وإن عز وجوده. لكن كيف ينبغي أن يكــون هذا الصديق الــذي هو أعز ما يطلــب: أهو المؤالــف لك؟ أم هو المخالف لك؟

لنستمع إليه يقول:



«(...) فاجتهد في اكتساب صديق قريب الطبع من طبعك، غير منافر لخلقك، سريع الانثناء إلى خيمك، فإن الصداقة تماثــل العلاقة التي لا تتم بين مختلفين في الطبع، لأن الضدين لا يلتئمان».

ابن عزرا: المحاضرة والمذاكرة

ب ـ الصديق هو المخالف:

كان أبو حيان التوحيدي من النباهة بحيث ما فاته أمر الصداقة المبنية على الاختلاف لا الائتلاف، فكان أن سأل ابن مسكويه:

«مَا السَّبَب فِي تصافي شَخْصَيْنِ لَا تشــابه بَينهمَا فِي الصُّورَة، وَلَا تشاكل عِنْدهمَا فِي الْخلقَة، وَلَا تجَاور بَينهمَا فِي الدَّار، كواحد من فرغانة [بلدة متاخمة لتركســتان] وَآخر من تاهرت [مدينة جنوب الجزائر]، وَهَذَا طَوِيل قويم وَهَذَا قصير دميم، وَهَذَا شــخت [نحيف الجسم دقيقه] عجف [غليظ العظام عاريها من اللحم]، وَهَذَا علج [شديد غليظ] جلف [جاف أحمق]، وَهَذَا أزب أشعر [شديد الشعر] وَهَذَا أمعر أزعر [قليل الشعر]، وَهَذَا أعيا بَاقِل [ألكن أرطن] وَهَذَا أبلغ من ســحبان وَائِل، وَهَذَا أَجود من السَّــحَاب إِذا سح بودق [مطر] بعد برق وَهَــذَا أبخل من كلب على عَرْق [عظم أخذ مونه أعظم اللحــم] إِذا ظفر بعرق، وَبَينهمَا من الْخلاف وَالِاخْتِلَاف مَا يعجب النَّاظر إِلَيْهِمَا، والفاحص عَن أَمرهمَا.

وعَلى ذكر الْخلاف وَالِاخْتِلَاف مَا الْخلاف وَالِاخْتِلَاف وَمَا الإلف والائتلاف؟

نعم، ثمَّ لَا تراهما إِلَّا متمازجين فِي الْأَخْذ والإعطاء، والصدق وَالْوَفَاء، وَالْعقد وَالْوَلَاء، وَالنَّقْص والنماء، بِغَيْر نحلة عَامَّة، وَلَا مقَالَة ضامة، وَلَا حَال جَامِعَة، وَلَا طبيعة مضارعة.

ثمَّ هَذَا التصافي لَيْسَ يخْتَص ذكرا وذكرًا دون ذكر وَأُنْثَى وَدون أُنْثَى وَأُنْثَى (...)».

وكان من جواب أَبي عَليّ مسكويه، وهو جواب يتحدث عن المشاكلة في الصداقة، ولا يتحدث عن المخالفة، بما يجعل سؤال التوحيدي الألمعي يبقى من غير ما جواب:

«سَبَب الصداقات بَين النَّاس يَنْقَسِم أَولًا إِلَى قسمَيْن عاليين؛ وهما أَسبَاب الذاتي والعرضي. ثمَّ يَنْقَسِم كل وَاحِد مِنْهُمَا إِلَى أَقسَام، وبحسب أَقسَام المودات تَنْقَسِم أَيْضًا أَسبَاب العداوات. وَإِذا عرف أحد المتقابلين عرف مُقَابِله الآخر؛ لِأَن أقسامه كأقسامه.

أما السَّبَب الذاتي من أَسبَاب التصافي فَهُوَ السَّبَب الَّذِي لَا يَسْتَحِيل، ويبقي بِبَقَاء الشخصين، وهو نسبة بين الجوهرين، إما من المزاج الخاص العناصر، وإما من النفس والطبيعة.

فَأَما المزاج، فقد يُوجد بَين الإنسانين وَبَين البهيمتين؛ فَإِن تشاكل الأمزجة يؤلف ويجذب أحد المتشاكلين بهَا إِلَى الآخر من غير قصد وَلَا روية وَلَا اخْتِيَار، كَمَا تَجِد ذَلِك فِي كثير من أَنْوَاع الْبَهَائِم وَالطير والحشرات.

وَكَذَلِكَ تَجِد بَين الأمزجة المتباعدة عداوات ومنافرات من غير قصد وَلَا روية وَلَا اخْتِيَار. وَإِذا تصفحت ذَلِك وجدته أَكثر من أَن يُحْصى.

وَإِن ارتقيت من الأمزجة إِلَى البسائط من الْأُمُور، وجدت هَذَا مستمرًّا أَيْضًا فِيهَا ـ أَعنِي المشاكلة والمحبة والمنافرة والعداوة ـ فَإِن بَين المَاء وَالنَّار من المنافرة والمعاداة، وهرب كل وَاحِد مِنْهُمَا من صَاحبه ليبعد عَنهُ، ثمَّ ميل كل وَاحِد مِنْهُمَا إِلَى جنسه، وَطَلَبه لشكله ليتصل بِهِ ـ أَمر لَا خَفَاء بِهِ على أحد.

فَإِن انضاف إِلَى ذَلِك مزاج مُنَاسِب بتأليف مُوَافق، ظهر السَّبَب وقوي، كَمَا يُوجد حجر المغناطيس وَالْحَدِيد، وَبَين حجري الْخلّ؛ أَعنِي محب الْخلّ وباغض الْخلّ. وَفِي الْحَيَوَان من هَذَا الْمَعْنى شَيْء كثير بَيِّن لَا يحْتَاج إِلَى تعديده، وإطالة الْجَواب بِذكرِهِ.

وَإِذا كَانَ اتِّفَاق الجسمين يُوجب الْمَوَدَّة بالجوهر وبالمزاج الْخَاص، فكم بالحري أَن يُوجِبهَا اتِّفَاق النفسين إِذا كَانَ بَينهمَا مُنَاسبَة ومشاكلة.

وَأما الْأَسْبَاب العرضية، فَهِيَ كَثِيرَة، وَبَعضهَا أقوى من بعض:

فأحد أَسبَاب الْمَوَدَّة العرضية الْعَادة والإلف. وَالثَّانِي: الْأَمر النافع أَو المظنون بِهِ النَّفْع. وَالثَّالِث اللَّذَّة. وَالرَّابِع الأمل. وَالْخَامِس الصناعات والأغراض. وَالسَّادِس الْمذَاهب والآراء. وَالسَّابِع العصبيات. ثمَّ طول مكث أحد هَذِه الْأَسْبَاب وقصره عِلّة طول المودات وقصرها. وَمِثَال النافع مودات الأتباع أَو الخدم وأربابهم وَأَصْحَاب الشّركَة والتجارات،

وطلاب الأرباح والمكاسب. وَمِثَال اللذيذ مَوَدَّة الرجل وَالْمَرْأَة، على أَن هُنَاكَ أَيْضًا مَوَدَّة النافع ومودة الآمل، فَهُوَ لذَلِك قوي وثيق، ومودة المتعاشقين والمتعاشرين على الْمَأْكُول والمشروب والمركوب، وَمَا أشبه ذَلِك. وَأما مِثَال الرَّجَاء والأمل، فكثير. وَلَعَلَّ مَوَدَّة الْوَالِدين للْوَلَد فِيهَا شَيْء من هَذَا الضَّرْب؛ لِأَنَّهُ مَتى زَالَ الأمل، وَقَوي الْيَأْس انتفيا من الْوَلَد، وزالت الْمَوَدَّة، وَحدث البغض. فَأَما مَوَدَّة الْوَلَد، فالنفع لَا غير، ثمَّ يصير مَعَ ذَلِك أَيْضًا إلفًا. وَلست أَقُول: إِن الْأَسْبَاب كلهَا مَوَدَّة الْوَالِدين مَا ذكرته، فَإِن هُنَاكَ أسبابًا أخر طبيعية، وَلَكِن فيها شيء كثير من هذا المعنى. وَمِثَال الصناعات والأغراض كثير ظَاهر لَا يحْتَاج إِلَى ذكره مَعَ ظُهُور. وَمِثَال النَّحْل والعصبيات كَذَلِك أَيْضًا فِي الْبَيَان والظهور.

وَهَذِه الْأَقْسَام محصورة تَحت قوى النَّفس الْبَهِيمَة والغضبية والناطقة. فَمَا كَانَ مِنْهَا عَن نِسْبَة ومشاكلة بَين النَّفس النامية والبهيمة كَانَ مِنْهُ أَسبَاب الْمَوَدَّة للذيذ أَو النافع. وَمَا كَانَ مِنْهَا بِسَبَب مشاكلة بَين النَّفس الغضبية كَانَ مِنْهُ أَسبَاب الْمَوَدَّة للغلبة، كالاجتماع للصَّيْد وَالْحَرب وَسَائِر العصبيات الَّتِي تكون فِيهَا قُوَّة الْغَضَب. وَمَا كَانَ مِنْهَا عَن نِسْبَة ومشاكلة فِي النَّفس الناطقة كَانَ مِنْهُ الْمَوَدَّة الَّتِي للدّين والآراء. وَهَذِه تتركب وتنفرد، فَكلما تركبت وَكَثُرت الْأَسْبَاب، قويت الْمَوَدَّة، وَكلما تفردت ضعفت الْمَوَدَّة، وَيكون زمَان الْمكْث بِحَسب ذَلِك أَيْضًا. وَأقوى الأسباب المفردة العرضية مَا كَانَ عَن النَّفس الناطقة، ويتلوه مَا كَانَ عَن النَّفس الغضبية. وَأَنت تستقرئ ذَلِك وتتبينه لِئَلَّا يطول الْجَواب فَيخرج عَن الشَّرْط الأول من تحري الإيجاز. وجميعها يَزُول بِزَوَال أَسبَابهَا، وَلَيْسَ مِنْهَا شَيْء ثَابت لَا يَزُول إِلَّا الْجَوْهَرِي الذاتي إِمَّا نفسًا وَإِمَّا طبيعة».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

7 ـ وكيف يمكن تدبير الصداقة؟

هل إنشاء الصداقة أيسر من تعهدها، بله نكثها، أم الأمر على خلاف ذلك؟

«وسمعت ذا الكفايتين ابن العميد ببغداد يقول: «إنشاء المعرفة [بمعنى الصداقة] صعب»، فلما ندرنا من مجلسه قال أبو إسحاق الصابي: «تربيتها أصعب من إنشائها».

عرضت هذا الكلام على أبي سليمان فقال: «أما الإنشاء فإنما صعب لأنه لا أوائل له يناط بها، ويؤسس عليها، وأما التربية فإنما صعبت أيضًا لأنها تستعير من الإنسان زمانًا مديدًا هو يشح به، وعناء متصلًا يشتد صبره عليه، ومالًا مبذولًا قلما تطيب النفس بإخراجه إلا إذا كان الكرم له طباعًا، ويجد من ضريبته إليه نزاعًا».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق.

قال فيلسوف: لا تقطع أحدًا إلا بعد عجز الحيلة عن استصلاحه، ولا تتبعه بعد القطيعة وقيعة فينسد طريقه عن الرجوع إليك، فلعل التجارب ترده إليك، وتصلحه لك.

8 ـ وأيهما أيسر من الآخر: اصطناع العدو أم اتخاذ الصديق؟

سأل أبو حيان التوحيدي مسكويه:

«لِمَ كَانَ الْإِنْسَـان إِذا أَرَادَ أَن يتَّخذ عدَّة أَعدَاء فِي سَاعَة وَاحِدَة قدر على ذَلِك، وَإِذا قصد اتِّخَاذ صديق ومصافاة خذن وَاحِد لم يسْتَطع إِلَّا بِزَمَان واجتهاد وَطَاعَة وَغُرْم [تأدية ما لم يكن في الحسبان]؟ وَكَذَلِكَ كل صَلَاح مأمول ونظام مَطْلُوب فِي جَمِيع الْأُمُور أَلا ترى أن الفتق أسهل من الخياطة، والهدم أيسر من البناء، والقتل أخف من التربية والإحياء؟».

وكان جواب مسكويه:

«جَوَاب مسألتك هَذِه مِنْهَا. وَمَا أشبهها بحكاية سَمعتهَا عَن الْأَصْمَعِي، وَذَاكَ أَنه بَلغنِي أَن قَارِئًا قَرَأَ عَلَيْهِ:

الألمعي الَّذِي يظـــنّ بك الظَّن كَأَن قـــد رأى وَقـــد ســـمعا

فَقَالَ: يَا أَبَا سعيد: مَا الألمعي؟ فَقَالَ: الَّذِي يظنّ بك الظَّن كَأَن قد رأى وَقد سمع.

فَأَنا قَائِل فِي هَذِه الْمَسْأَلَة أَيْضًا: إِنَّمَا صَار الْإِنْسَان قَادِرًا على اتِّخَاذ الْأَعْدَاء بِسُرْعَة، وَغيـــر قَادر على اتِّخَاذ الأصدقاء إِلَّا فِي زمَان طَوِيل، وبغرامـــة كَثِيرَة ـ لِأَن هَذَا فتق، وَذَاكَ رتق، وَهَذَا هدم، وَذَاكَ بِنَاء. وسق بَاقِي كلامك فَإِنَّهُ جوابك».

أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل

9 ـ وهل للعداوة من أخلاقيات خاصة بها؟

ما زالت العرب تحترم العدو، حتى أنشأت هي أخلاقًا لمعاملة العدو، بل وأخلاقيات. هذا نمـــوذج منها: وهو نمـــوذج «العـــداوة الراقية» التـــي جمعت بين فقيهيـــن أبي حامد المروروذي، وابن نصرويه:

أبو حامد المروروذي الذي قال عنه التوحيدي:

«وإنما أولع بذكر ما يقوله هذا الرجل لأنه أنبل ما شاهدته في عمري، وكان بحرًا يتدفق حفظًا للسير، وقيامًا بالأخبار، واستنباطًا للمعاني، وثباتًا على الجدل، وصبرًا على الخصام».

«وكان بين القاضي أبي حامد المروروذي وبين ابن نصرويه العداوة الفاشية، والشحناء الظاهرة، فكان إذا جرى ذكر ابن نصرويه أنشد:

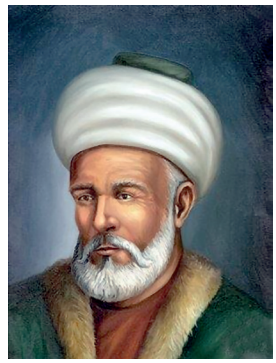
وأبـــى ظـــاهـــر الـــعـــداوة إلا طغيانًـــا، وقـــول مـــا لا يقال

وكان يقول: والله إني بباطنه في عداوته أوثق مني بظاهر صداقة غيره، وذاك لعقله الذي هو أقوى زاجر له عن مساءتي؛ إلا فيما يدخل في باب المنافسة. ولهذا استمر أمرنا أربعين سنة من غير فحاشة ولا شناعة. ولقد دعيت إلى الصلح فأبيت فقلت: «لا نحرك

الســاكن منا، فلقديم العداوة بالعقل، والحفاظ من الذمــام والحرمة ما ليس لحديث الصداقة بالتكلف والملق». ولقد وقفني مــرة على ضربة تأتت له علي كان فيها البوار، كف عنها، وأخذ بالحســنى، فأريته أختها، وكانت خافية عنده، فقال: «لولا علمي بأنك تســبق إلى مثل هذه ما قابلتك بتلك»، فقلت: «هــو والله ذاك». ووالله لقد ضرني ناس كانوا ينتحلون مودتي، ويتبارون في صداقتي، لضعف نحائزهم [طبائعهم]، ولؤم غرائزهم. ولقد ثبت لي هو في عداوته على عقل وتذمم أفضيا بهما إلى ســلامة الدِّين، والنفس، والحال. وورد معز الدولة هذا المِصْر [البلد]، فســأله عني ســرًّا، فأثنــى خيرًا وقال: «ما قطــن مصرنا غريب أعظم بركة منــه، وإنه لجمالنا عند المباهــاة، ومفزعنا عند الخلاف». ولقد ســألني معز الدولة عنه ســرًّا، فأثنيت خيرًا وقلت: «أيها الأمير! والله ما نشــأت فتنة في هذا المصر إلا وهو كان سبب زوالها، وإطفاء ثائرتها، وإعادة الحال إلى غضارتها ونضارتهــا». فقال معز الدولة لأبي مخلد ســرًّا: «كيف الحال بينهما؟»؛ يعنينا، فقال: «بينهما نبو [بعد] لا ينادى وليده، وتعاد لا يلين أبدًا شديده». فقال: «لئن كان كما تقول فإنهما ركنا هذا البلد، وعدتا هذا السواد، أجعلهما عيني أبصر بهما أحوال الناس في هــذا المكان، وأعــول عليهما في ما يريان ويشــيران»، فخلا بــي أبو مخلد وبصاحبــي، وتقدم إلينا عن صاحبه بمــا زادنا بصيرة وتألفًا إلى هــذه الغاية. ثم قال أبو حامــد: «**والله إن عــداوة العاقل لألذ وأحلى من صداقــة الجاهل، لأن الصديق الجاهل يتحاماك بعداوته، ويهدي إليك فضل عقله ورأيه. ومن فضل عداوة الجاهل أنك لا تستطيع مكاشفته حياء منه، وإيثارًا للإرعاء عليه، ومن فضل عداوة العاقل أنك تقدر على مغالبته بكل ما يكون منه إليك**». ثم قال: «وما أظن أنه كان فيما مضى إلى وقتنا هذا متصادقان على العقل والدِّين مثل أبي بكر وعمر، ومن يتحرى أخبارهما، ويقفو آثارهما وقف على غور بعيد، هذا مــع العنجهية المصحوبة أيــام الجاهلية، والعجرفية المعتادة أوان الكفر، فلما أنار الله قلوبهما بالإيمان رجعا إلى عقل نصيح، ودين صحيح، وعرفان بالعــرف والنكر، ونهوض بكل ثقل وخف، وإني لأرحــم الطاعن فيهما، والنائل منهمــا، لضعف عقله ودينه، وذهابه عما خصا به، وعما فيــه، وميزا عنه، ورقيا إليه... واندفع في هذا وشــبهه، وكان والله بليل الريق، يستحضر كيف شاء بالطويل والعريض، والجليل والدقيق».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الصداقة والصديق

«ولربما نفع قرب العدو، وضر قــرب الصديق. وهذا كلام ينكر ظاهره إلى أن يظهر تفســيره. أما العدو الذي ينفع قربه فهو الذي مقدار ضره أن يثلــب ويعيب، ويجد منطعًا ليذيع ويشــيع، فإذا قرب هذا صورته ممن يعاديه وكَّله بحراســة نفســه، ومراعاة أموره، وتحصين تدبيره، وتحســين أفعاله، وكان برصيده له رقيبًا عليه، وإذا رام تحفظ الإنسان بهذا الرصد وترقيه هذه الرتبة صلحت أموره، وكان ســبب صلاحها قرب هذا العدو منه. وإنما صار للعرب مآثر تنشــر، ومفاخر تذكــر، بتوقيهم المعاير والمعايــب، في المقاوم



والمجامــع. ولم يخل أحد قط من ولي مــؤدب، أو عدو مؤنب، أو تقريــع بخطأ أو تهجين بنقص، إلا من أهمل نفســه. ومن عادة الإهمال الهلاك. وقل من تحفظ فسلم من إضاعة، فكيف به إذا أضاع التحفظ من نفسه، وأمنه من غيره».

أبو حيان التوحيدي: الصداقة والصديق.

10 ـ كيف ندبر الصداقة؟ وكيف ندبر العداوة؟

الفارابي: الوصية بالمكيافيلية في معاملة شبه الصديق وتدبير الصلة بالعدو

«(...) أما ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع الأكفاء، فسنذكر منه جملًا، ونقول: إن الأكفاء لا يخلون من أن يكونا أصدقاء أو أعداء أو ليسوا بأصدقاء ولا أعداء. والأصدقاء صنفان:

أحدهما؛ الأصفياء المخلصون فــي الصداقة، فينبغي للمرء أن يديم ملاطفتهم وتعهد أحوالهم وأسبابهم وإهداء ما يستحسنه وما تيسر له إليهم في كل وقت، ويحيي الحال فيما بينه وبينهم من غير أن يظهر منه ملال أو تقصير، ويجتهد في الاستكثار منهم غاية الجهد، فإن الصديق زين المرء وعضده وعونه وناصره ومذيع فضائله وكاتم هفواته وماحي زلاته، ومهما كان هؤلاء أكثر، كانت أحوال المرء فيما بينهم أحسن وأقوم.

والصنف الآخر؛ هم الأصدقاء في الظاهر من غير صدق فيما يظهرونه، بل بتشبه وتصنع؛ فينبغي للمرء أن يجاملهم ويحسن إليهم ولا يطلعهم على شيء من أسراره وخصوصًا من عيوبه، ولا يلقي إليهم من خواص أحاديثه وأفعاله وأحواله، ولا يحدثهم عن نعمه ولا عن أسباب منافعه، وليجتهد في استمالتهم والصبر معهم ومعاملتهم بحسب الظاهر دون أخذ بالبواطن، ولا يؤاخذهم بالتقصير ولا يقطع عتابهم فيما يقع منهم من التقصير، ولا يجاز بهم على ذلك، فإنه مهما فعل ذلك ترجى صلاحهم ورجوعهم إلى مراده، ولعلهم يصيرون في رتبة الأصفياء له.

وليس شــيء أدل على صدق الإخاء وإظهار الوفاء ولا أشد اســتجلابًا للمحبة ووجوب الحق من تعهد أحوال أخلائه والمتصلين به، ويســتدل بذلك على صدق محبته ويثق بوداده ويوقي أمله ورجاؤه فيه. وأفضل ما يســتعمله المرء مع أصدقائه هو أن يتعهد أحوالهم عند الحاجة والفاقة، ويواسيهم بما يمكنه من غير أن يحوجهم إلى المساءلة، ويتفقد أقاربهم وعائلاتهم إذا ماتوا، فإنه متى شهر بذلك رغب في صداقته كل أحد، وبذلك يكثر أصدقاؤه.

والأعداء أيضًا صنفان:

أحدهما: ذوو الأحقاد والضغائن، وينبغي للمرء أن يحترس منهم كل الاحتراس، ويبحث عن أحوالهم، ويســتطلع أخبارهم بكل ما أمكنه، ومهما اطلع منهــم على مكر أو خديعة أو تدبير يدبرونه، فليقابلهم بما يناقض تدبيرهم ويكثر الشــكاية منهم إلى الرؤســاء وأفناء الناس ليعرفوا بعداوتهم حتى لا تنجح فيه مكائدهم ولا ينفق عليهم قولهم فيه، وليصيروا متهمين عند الناس في أقوالهم وأفعالهم بما ظهر عندهم من معاداتهم إياه. وكل من يئس

المرء من صلاحه وتيقن سوء طبعه وتمكن الضغينة من قلبه، فلينتهز الفرصة في إهلاكه، ومهما وجدها فلينتهزها، ولا يتغافل عما يمكنه إذا تيقن بقدرته على إهلاكه. واعلم أنه ربما لا يقدر على إتمام أمره والنجاة منه، فلا يسرع في شيء منه لئلا يجد العدو عليك ما يتعلق به عند الناس مما يمهد لنفسه في عداوته عذرًا.

والصنف الآخر من الأعداء: الحســاد. وينبغي للمرء أن يظهر أبــدًا لهم ما يغيظهم ويؤذيهم، بأن يلقي إليهم ذكر النعم التي يختص بها لتذوب نفوسهم، ويحترز مع ذلك من دسيستهم، ويحتال لظهور حسدهم فيه وفي غيره من الناس ليعرفوا بذلك.

فأما سائر الناس الذين ليسوا بصديق ولا عدو ولا متصنع، فهم طبقات سنذكر جلها وجل ما ينبغي للمرء أن يستعمله مع كل طائفة منها:

فمنهم النصحاء: الذين يتبرعون بالنصيحة، فالواجب على المرء أن يتفرغ بالخلوة مع كل من ادَّعى أنه ناصح له، ويسمع إلى قوله، ويعزم على قلبه أولًا بألا يغتر بكل قول يسمعه، وألا يعجل إلى قبوله، ولا يعمل بكل ما يُنهى إليه، بل يتأمل أقاويلهم ويتعرف أغراضهم غاية التعرف ليقف من معرفة أغراضهم على حقيقة أقاويلهم، فإذا لاح له وجه الصواب وحقيقة الأمر في شــيء مما ألقوه إليه بادر إلى إنفــاذ الأمر إليه. وليكن تلقيــه لكل واحد منهم بهشاشة وإظهار للحرص على ما يلقيه إليه.

ومنهم الصلحاء: وهم أنــاس يتبرعون لإصلاح ما بين النــاس، فيجب على المرء أن يمدحهم أبدًا على ما يفعلونه، وأن يتشبه بهم في جميع أحواله، فإن مذاهبهم مرْضية عند جميع الناس، ومهما تشبه بهم عُرف بالخير وحسن النية.

ومنهم السفهاء: فيجب على المرء أن يستعمل الحلم معهم، وألا يؤاتيهم، ولا يقابلهم بما هم فيه من الســفاهة، بل يتلقاهم أبدًا بحلم رزين وسكون بليغ ليعرفوا قلة مبالاته بما هم فيه، ولا يؤذونه بعد ذلك، ومتى تلقوه بالمشاتمة والسفه، فيجب أن يتلقاهم بالمحقرة وقلة الاكتراث.

ومنهم أهل الكبر والمنافسة: فيجب على المرء أن يقابلهم بمثله؛ لأنهم إن تواضع لهم أحســوا فيه بضعف وتوهموا أن فيه لينًــا، وأن فعلهم ذلك صواب، وأنــه لا بد للناس من التواضع لهم. ومتى ما تكبر المرء عليهم وكابرهم في الأحوال وتأذوا به، علموا أن الذنب في ذلك منهم ورجعوا إلى التواضع وحسن السيرة».

الفارابي: رسالة في السياسة

تدبير الصداقة: إخوان الصفا

«واعلم أن الخطب في اتخاذ الإخــوان أجل وأعظم خطرًا من هــذه كلها؛ لأن إخوان الصدق هــم الأعوان على أمور الدين والدنيا جميعًا، وهم أعــز من الكبريت الأحمر. وإذا وجدت منهم واحدًا فتمســك به، فإنه قرة العين، ونعيم الدنيا، وسعادة الآخرة؛ لأن إخوان

الصــدق نصرة على دفع الأعداء، وزيــن عند الأخلاء، وأركان يعتمد عليهم عند الشــدائد والبلوى، وظهر يستند إليهم عند المكاره في السراء والضراء، وكنز مذخور ليوم الحاجة، وجناح خافض عند المهمات، وســلم للصعود إلى المعالي، ووســيلة إلى القلوب عند طلب الشــفاعات، وحصــن حصين يلتجأ إليــه يوم الــروع والفزعات. فإن غبــت حفظوك، وإن تضعضعت عضــدوك، وإن رأوا عدوًا لك قمعوه. والواحد منهم كالشــجرة المباركة تدلت أغصانهــا إليك بثمرها وأظلتك أوراقها بطيب رائحتها، وســترتك بجميل فيئها، فإن ذكرت أعانك، وإن نسيت ذكرك، يأمرك بالبر ويســابقك إليه، ويرغبك في الخير ويبادرك إليه ويدلك عليه، ويبذل ماله ونفسه دونك.

فإذا أسعدك الله يا أخي بمن هذه صفته، فابذل له نفسك ومالك، وقِ عرضه بعرضك، وافرش له جناحك، وأودعه سرك، وشاوره في أمرك، وداو برؤيته عينك، واجعل أنسك، إذا غاب عنك، ذكره والفكر في أمره، وإن هفا هفوة فاغفر له، وإن زل زلة فصغرها عنده، ولا توحشه فيخاف من حقدك، واذكر من سالف إحسانه عند إساءته، ليأنس بك ويأمن غائلتك، فإن ذلك أسلم لوده، وأدوم لإخائه.

واعلــم يا أخي أن من الناس مــن لا يصلح للصداقة والأخــوة والمقاربة أصلًا البتة. فانظر من تصحب وتعاشــر، ولا تغتــر بظاهر الأمور من غير معرفــة بواطنها، ولا بحلاوة العاجــل من قبل النظر في مــرارة عاقبتها، فــإذا أردت اتخاذ أخ أو صديــق، فاعتبر أولًا أحواله، واختبر أخلاقه، وســله عن مذهبه واعتقاده، وانظر في عاداته وســجيته وشــمائله وحركاته، فإنه لا يخفى على المتفرس بواطن الأمور إذا نظر إلى ظواهرها.

واعلم بأن من الناس من يتشكل بشكل الصديق، ويدلس عليك بشبه الموافق، ويظهر لك المحبة، وخلافُها في صدره وضميره، فلا تغتر، أو تتيقن.

واعلم أن أعمال الناس في ظاهر أمورهم تكون بحســب أخلاقهــم التي طبعوا عليها، وبحسب عاداتهم التي نشأوا عليها، أو بحسب آرائهم التي اعتقدوها.

فــإذا رأيــت الرجــل معجبًا صلفًا، أو نكــدًا لجوجًــا، أو فظًّا غليظًــا، أو مماحــكًا ممارِيًــا، أو حسودًا حقودًا، أو منافقًا مرائيًا، أو بخيلًا شحيحًا، أو جبانًا مهينًا، أو مكّارًا غدرًا، أو متكبــرًا جبارًا، أو حريصًا شرهًا، أو كان محبًّا للمدح والثناء أكثر مما يســتحق، أو كان مزريًا لنظرائه، أو كان مســتحقرًا لأقرانــه والنــاس، ذامًّــا لهم، أو

متكلًا على حوله وقوته، فاعلم أنه لا يصلح للصداقة وصفوة الأخوة؛ لأن هذه الأخلاق والآراء والعادات مفسدة لاعتقاده لإخوانه: وذلك أن من يختر المطالبة بما لا يجب له، لا تسمح نفسه ببذل ما يجب عليه؛ وهكذا الحسود واللجوج والغضوب تمنعه هذه الأخلاق عن الإذعان للحق، وهكذا اللجاج والتكبر يمنعان عن قطع الجدال والخلاف، وكذلك الفظاظة والغلظة تمنعان من العذوبة والسهولة، والشراسة والغضب يهيجان على المكابرة.

وبالجملة كل هذه الأخلاق مفسدة للمودة، ومخالفة لصفوة الأخوة، مستثقلة للنفوس، وموحشة للأنس والراحة، ومنفرة لإلف الطباع، ومنغصة للعيش، ومبغضة للحياة.

واعلم أن الصداقة لا تتم بيــن مختلفين بالطبع؛ لأن الضدين لا يجتمعان، مثال ذلك الســخي والبخيل فإنهما متضادان في الطبــع، فلا تتم بينهما الصداقــة، ولا تصفو لهما المودة، ولا يهنيهما العيش؛ لأنه إذا فعل السخي شيئًا مما يوجبه سخاؤه من بذل المال أو المعروف، رآه البخيل بصورة المضيع قد فعل ما لا ينبغي ولا يجوز. وإذا فعل البخيل بطبعه شيئًا من إمساك المال مما يوجبه بخله، رآه السخي بصورة من قد أتى منكرًا لا يحسن فعله، فيصير ذلك سببًا لعيب كل واحد منهما على صاحبه، حتى يعتقد البخيل في السخي سخف الرأي وتضييع المال وترك النظر في العواقب، ويعتقد السخي في البخيل النذالة والدناءة وصغر النفس وقصور الهمة؛ فــإذا وقع بينهما ودام، صارت وحشــة وتواترت، حتى تصير عــداوة، وتصير العداوة إلى الصرامــة. وهذا القياس في كل خلقيــن مختلفين متضادين، فإنهما يوجبان المنازعة، والمنازعة توجب المغالبة، والمغالبة تنتج المغايظة، والمغايظة توجب المباغضة، والمباغضة ضد الصداقة.

واعلــم أن مثل اتخاذ الأصدقاء والإخوان كمثل اكتســاب المــال والذخائر، وذلك أن من الناس من يفني عمره في طلب صديــق موافق فلا يجد، فمثله كمثل الذي يفني عمره في طلب جمع المال فلا يقدر عليه. ومنهم من يكون مرزوقًا من كثرة المال، ومنهم من يحسن أن يكسب المال ولكن لا يحسن أن يحفظه. فهكذا حكم اتخاذ الإخوان والأصدقاء، ومنهم من لا يحسن حفظهم ومراعاة أمورهم، فيصيرون إلى العداوة بعد الصداقة، وإلى المباغضة بعد المودة.

فينبغي لــك أن يكون أكثر كدك وعنايتك، بعد اتخــاذ الصديق، حفظه ومراعاة أمره وأداء حقوقه، حتى لا تصير الصداقة عداوة بعد طول الصحبة بملالة أو ضجر أو شكوك أو ظنون أو شــبهة تدخل في المودة، أو نميمة ووشــاية من مخالف له يسعى بينكما للفساد. فتفقد يا أخي هذا الباب ولا تغفل عنه.

واعلم يا أخي أن الإنســان كثير التلون، قليل الثبات على حال واحد، وذلك أنه قل من الناس من تحدث له حال من أحوال الدنيــا، أو أمر من أمورها، من غنى إلى فقر، أو من فقر إلى غنى، أو من حضر إلى سفر، أو من عزوبة إلى تزويج، أو من ذل إلى عز، أو من عطلة إلى شغل، أو من بؤس إلى نعمة، أو من رفعة إلى ضعة، أو من ضعة إلى رفعة، أو من صناعة إلى تجارة، أو من صحبة قوم إلى صحبة آخرين، أو من رأي مذهب إلى مذهب، أو

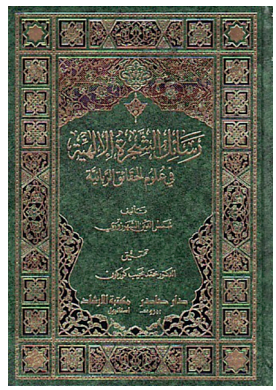
من شباب إلى شيخوخة، أو من صحة إلى مرض، إلا ويحدث له خلق جديد وسجية أخرى، ويتغير خلقه مع إخوانه، ويتلون مع أصدقائه، إلا إخوان الصفا الذين ليست صداقتهم خارجة من ذاتهم؛ وذلك أن كل صداقة تكون لسبب ما، فإذا انقطع ذلك السبب بطلت تلك الصداقة، إلا صداقة إخوان الصفا، فإن صداقتهم قرابة رحم، ورحمهم أن يعيش بعضهم لبعض، ويرث بعضهم بعضًا، وذلك أنهم يرون ويعتقدون أنهم نفس واحدة في أجساد متفرقة، فكيفما تغيرت حال أجساد بحقيقتها، فالنفس لا تتغير ولا تتبدل (...) وخصلة أخرى، أن أحدهم إذا أحسن إلى أخيه إحسانًا فلا يمن عليه به، لأنه يرى ويعتقد أن إحسانه إلى نفسه، وإن أساء إليه أخوه لم يستوحش منه؛ لأنه يرى أن ذلك كان منه إليه. فمن اعتقد في أخيه مثل هذا واعتقد أخوه فيه مثل ذلك، فقد أمن كل واحد من أخيه غائلته أن يتغير عليه في يوم من الأيام بسبب من الأسباب أو بوجه من الوجوه.

فينبغي إذا ظفرت بواحد منهم أن تختاره على جميع أصدقائك وأقربائك وعشيرتك وجيرانك الذين نشأت معهم، فإنه خير لك من ولدك الذي من ظهرك، وأخيك من صلب أبيك، ومن زوجتك التي جعلت كل كسبك لها، وجميع سعيك من أجلها، فاعرف حقه كما تعرف حقوقهم، بل ينبغي أن تؤثره عليهم كلهم؛ لأن هؤلاء يحبونك من أجل منفعة تصل منك إليهم، ويريدونك من أجل مضرة تدفعها عنهم، فإذا استغنوا عنك زهدوا فيك ورغبوا في غيرك وخذلوك وأنت أحوج ما تكون إليهم. فأما هذا الأخ فليس يريدك من أجل شيء خارج عن ذلك، بل من أجل أنه يرى ويعتقد أنك إياه وهو إياك نفس واحدة في جسدين متقابلين، يسره ما يسرك ويغمه ما يغمك، يريد لك منه مثل الذي تريد له منك، واعلم أن قلوب الأخيار صافية، لأن نفوسهم طاهرة، ولا تخفى عليهم خفيات الأمور، لأنها تتراءى فيها كما تتراءى في أعين البصراء ظواهر كليات الأمور. فلا تضمرن لإخوانك الأصفياء خلاف ما تظهر لهم، فإن ذلك لا يخفى عليهم ولا ينكتم عليهم منك».

رسائل إخوان الصفا

شمس الدين الشهرزوري: فضيلة الصداقة وكيفية معاشرة الأصدقاء

1 ـ تدبير الصداقة: معاشرة الصديق



«لما كان الإنسان مدنيًّا بالطبع ولا يتهيأ له اكتساب السعادة بالوحدة، فالسعيد والكامل من سعى في تحصيل الأصدقاء، ويشملهم بالخيرات التي له، ويتمتع بهم، ويلتذ في مدة هذا العمر التمتع الحقيقي والالتذاذ الإلهي، لا الحيواني؛ إلا أن هؤلاء عزيزو الوجود، وأصحاب اللذة الحيوانية والبهيمية كثيرون، ويقتصر في معاشرتهم على القليل؛ لأنهم بمنزلة الملح والتوابل في الطعام؛ فإن كثر فسد الطعام.

والصديق الحقيقي لا يمكن أن يكون كثيرًا؛ فإن الشريف نادر الوقوع، والعزة من لوازم القلة. والمحبة إذا أفرطت في أكثر الأحوال لا تمكن إلا بين اثنين كما بين [لربما يعود

الضمير علــى أرســطو]؛ فالصديق لا يتكثــر، لكن كرم اللقاء وحســن العشــرة معه يقع بالاســتحقاق، ومع كثير من الخلق بلا استحقاق. ويســتعمل ذلك طلبًا للفضيلة؛ لأن الخيِّر الفاضل في عشرة المعارف كحكم عشرة الأصدقاء. قال أرسطوطاليس: «الناس يحتاجون إلى الأصدقاء في حال الرخاء، لأجل المعونة والمؤانسة، وفي حال الشدة، من جهة الاحتياج والمســاواة». واحتياج الملوك إلى من يصطنعونــه ويربونه مثل احتيــاج الفقراء إلى أهل المعروف. وطلب فضيلة الصداقة المركوزة في النفوس باعثة عليها، وكذا المشــاركات في المعاملات والمعاشرات بالعشرة الجميلة والرغبة في بعضهم في صحبة بعض الاجتماعات في العبادات والصيد والرياضات.

وقال ســقراط: إني أتعجــب ممن يعلــم أولاده أخبار الملوك والحــروب والوقائع والضغائــن والانتقامــات، ولا يعلمونهم أحوال التــودد والصداقــة والمصافاة والألفة واكتساب هذه. والذي يلزم هذه الفضيلة من الخيرات الشاملة والمؤانسة والمحبة التي لا تمكن العيشــة والحياة مع قطع النظر عن ذلك، حتى لو كانت جميع الدنيا لواحد ولم يحصل له هذه الفضيلة كانت حياته وبالًا عليه. وإن توهم أن ذلك ينال بالسهولة وتنعقد صورته فهو مخطئ؛ لأن اقتناء الأصدقــاء وامتحاناتهم وتجربتهم والوثوق بهم في غاية الصعوبة والتعذر.

وقدر الصداقة وخطر المحبة أعظم من جميع الذخائر والدفائن وسائر المقتنيات؛ لأن في أوقات المصائــب والنوائب والأمور العظــام لا تنفعه الدنيا وما فيهــا، ولا يقوم مقام الصديق المعتمد المصافي المساعد في إتمام ســعادة عاجلة أو آجلة. فما أحسن حال من وصل إلى هذا الصديق أو اغتبط بهذه النعمة! فهو الملك وإن خلا عن الملك والحشم، وإن كان له الملك فهــو الكمال والتمــام؛ لأن المتولي لأحوال الرعية وأمــور العالم لا يكتفي بأذنين وعينين وقلب واحد ولســان، بل يحتاج إلى ما يقوم مقام الأعيــن والآذان الكثيرة والقلوب؛ وذلك لا يتم إلا بالصديق الصدوق. فبســببه يرى البعيد قريبًا والغائب شــاهدًا ويطلع على الأسرار، وبغير الأخ الشقيق لا يمكن حصوله ولا يتوقع نيله.

فلنتكلم فــي كيفية اقتناء الأصدقاء وفي المحافظة علــى الصداقة لئلا يكون الطالب بمنزلة من طلب رأسًا سمينًا من الغنم فوقع بورمة... ولا سيما والإنسان يتصنع ويظهر غير ما في باطنه، كمن يظهر المال مع البخل ليعرف بالجود، ويقدم على الأهوال ليقال: شجاع وهو جبان، بخلاف الحيوانات الأخر، فإنها لا تظهر إلا ما في غرائزها.

قال ســقراط: «إذا أردت اســتفادة صديق، فتفحص كيف كانت صحبته في الصبا مع الأبوين والعشــيرة والأقران، فإن لم تكن مرضية فابعد منه؛ فــإن العاق لا صديق له وإلا رجوته». وتمتحنه في شــكر النعم وكفرانها تــارة بالمال، وتارة بالحديث بالخير ونشــر الإحسان. والكفور يتكاسل عن ذلك ويعد كل إحسان أسدي إليه أن ذلك حق له، وهي أنحس خصال الأشقياء، كما أن الشكر أجود خصال السعداء.

وكذا ينبغي أن يعرف ميل الشخص ـ المطلوب صداقته ـ إلى الشهوات، فإن محبة الإنسان للذات والأموال توجب تقاعده عن حقوق الإخوان والأصحاب.

وكذا في محبته للرئاسة، فإن الميل إلى العلو والتفوق يزيل الإنصاف في المودة، ولا يرضى بالتساوي، بل يستعمل التكبر والترفع ويستهين بالأصدقاء، ولا يتم به مودة، ويؤول آخر الأمر إلى العداوة والحقد.

وكذا في ميله إلى الألحان الموسيقية والطرب وأنواع اللهو والمجون والضحك، فإن محبتها توجب عدم المساعدة والمكافأة للإخوان.

فإذا امتحنته بالخصال المحمودة والبعد عن الرذائل، فاتخذه صديقًا فاضلًا وأخًا كاملًا، ولا تقصر في محافظته، ولا تهمل دقيقة من دقائق صداقته.

والأولى أن يقتصر على صديق واحد إن وجد؛ فإن كثرة الأصدقاء توجب التحير وإهمال أحد الطرفين، مثلًا مشاركة البعض في الفرح والابتهاج الذي يقتضيه الحال والوقت، ويقتضي ضده بالنسبة إلى الصديق الآخر، فيقع الاضطراب والإخلال.

وينبغي أن يكون في حالة إفراطه لطلب الفضائل لا يتبع صغار عيوب الأصدقاء؛ فإنه لا يكاد يجد أحدًا موصوفًا بسلامة العيوب؛ ونتيجة ذلك أن يعدم فضيلة الصداقة ويحصل على الوحدة والوحشة، بل يتغاضى عن محقرات العيوب التي لا يمكن التنزه عنها؛ ويلحظ ذلك من نفسه ليتحمل ذلك من غيره.

واحترز من عداوة من كان صديقًا أو مخالطًا أو محسنًا إليه من اللئام (...) وإذا حصل الصديق، فليبالغ في مراعاته وتفقد أحواله، ولا يهمل دقيقة ولا جليلة من مهماته، ويلقاه بالبشاشة ويصاحبه بالخلق الحسن بلا تملق ولا نفاق؛ لأن الانحراف عن جادة الحق والصدق في الظاهر ملق، وفي المعنى نفاق، وكلاهما مذمومان. ويجعل هذه الأمور والطريقة خلقًا وعادة من غير تهاون ولا توان بوجه من الوجوه؛ فإنها موجبة للمحبة التامة ومستدعية للتعب العظيم. وبسبب يرغب القريب والبعيد في صحبتك وصداقتك، كالحمام المستأنس بمسكن؛ فإنه يطوف حوله ويجلب إليه الحمام الغريب المشاكل له؛ والحيوان الناطق في نشر المحامد خير من الصامت.

وكما تجب شركة الصديق في الخيرات في وقت الرخاء، فأوجب منه دفع الشرور في وقت الشدائد (...) ففي وقت النوائب والنكبات وتغير الأحوال والأوقات تجب المواساة بالمال والنفس، والزيادة في المراعاة أكثر من المعهود، والمشاركة في الغم والهم.

وإن بلغ مرتبة، فليغمس الإخوان في خيرها من غير منة. وإن رأى من بعض الإخوان وحشة أو نقصان مؤانسة، فلا ينفر ويسعى في الاستمالة والمخالطة، لئلا ينقطع حبل المودة بتوهم ما يوجب ذلك؛ ولا يكون أبلغ في هذا الباب من إخراج كل الكدورات والغل من القلب وإظهار ذلك؛ فإن بركة الصحبة والصديق كثيرة.

وإن أجــرم صديق، فليؤنبه بلطــف ولا يؤخر ذلك، كما قيل: «وفــي العتاب حياة بين أقوام»، ويمحو ذلك عن خاطره بالكلية. وسبب تبقية المحبة مداومة المراعاة في كل الأمور والأسباب، بأن كان مركوبًا أو ملبوسًا أو منزلًا أو أي شــيء يقتضيه الحال والوقت، ليأمن بذلك التعاهد عن الفساد.

والمراء لما كان مع جميع الخلق مذمومًا فمع الإخوان أقبح؛ لأنه يقلع المودة من بالكلية، لكونه سببًا للاختلاف المؤدي إلى التباين المشتمل على جميع الشرور؛ وطلب المودة في الأصل إنما هــو خوف التباين. والذين يقولون: إن المراء يشــحذ الذهن ويســيئون الأدب في المحافل دون الخلوة، ليرى العوام غلبتهــم، ردي جدًّا، وهو بغي وظلم عند الحكماء، ويؤدي في الأخير لا ســيما إذا انضمت إليه الثروة والنعمة ـ بعد البهتان والافتراء وإظهار العيوب بينهم ـ إلى السعي وسفك الدماء. وأنواع الشرور كله من توابع المراء.

واحذر مــن البخل على الإخوان بالعلــوم والآداب والصنائع. والبخــل بالعلم إما لقلة البضاعة، أو للتفوق عند الجهال، أو خوف في المكتســب، أو للحسد؛ والكل مذموم قبيح. وبعضهــم يبلغ في البخل الغايــة، كبخلهم بعلم الغير وبتصنيف الغيــر حتى يندرس. وهذا الخلق ينافي المودة.

وإن وقفت من الصديق على عيب فوافقه بلطف يتضمن إرشــاده، فإن لم ينفه تعرض بإشارة خفية مرموزة في أثناء العبارات؛ فإن لم ينفع فلتورده في الأوقات اللائقة والأحوال المتتالية؛ لأن حق الصداقة أن لا تتركه عند الناس مذمومًا.

ويحترز فــي صحبة الإخوان من النمامة، ولا تســتمع أقوالهم؛ لأن الأشــرار يداخلون الأخيار في صورة النصحــاء وينقلون الكلام محرفًا على أقبح الصور، حتى تتبدل الصداقة عداوة (...)».

والأصدقاء صنفان: حقيقي وغير حقيقي. والمعاشــرة مع الأصدقاء الحقيقي فقد مر. وأما غير الحقيقي، المتشبهين بهم ولا يخلون من التصنع والملق؛ والصحبة معهم تفتقر إلى المجاملة والإحســان؛ و[في] الصبر والمداراة بقدر الوسع والطاقة لا يهمل دقيقة، ويستر العيوب والأسرار وخواص الأحاديث وأسباب المنافع ومقادير الأموال، ولا يؤاخذهم بالتقصير، ولا يعاتبهم في إهمــال الحقوق ولا بالمكافاة عليه، لإصلاح ذات البين، ولا بقطع مواســاة من بلغ بدرجة الأولياء الخاص، ويتفقد أقاربهم ومتعلقيهم، ويظهر البشاشــة في قضاء الحاجات والاختلاطات تارة بالطبع وتــارة بالتكلف؛ وفي الضرورات يساعدهم.

وفي الجملة، أصناف الكرم وحسن الخلق والتعهد لا يهمله، ليرغب كل أحد في صحبته وأخوته، وإن وصل إلى مرتبة فليكثر التعهد.

2 ـ في تدبير العداوة: المعاشرة مع الأعداء

«وأما الأعداء فهم نوعان: قريب وبعيد. وكل قسم ينقسم إلى قسمين: إلى ظاهر وإلى باطن. وأهل الحقد من حساب الأعداء الظاهرين، وأهل الحسد من حساب المخفيين. ويحترز من القرب إلى الأعداء لئلا يقف على الأسرار والعورات، وفي المآكل والمشارب وغير ذلك يحتاط فيه.

والأصل الكلي في سياسة الأعداء أنه إن قدر بالمواساة واللطف أن يقطع أصل الحسد والحقد والأخلاق الردية من القلب، ويجعلهم أصدقاء، فهو الأجود والأصوب.

ولا يظهر العداوة، لأن قمع الشر بالخير خير وقمع الشر بالشر شر. ولا يبالي بسفاهة الأعداء، بل يغضي عنهم ولا ينافسهم ولا ينازعهم في شيء؛ إذ إظهار العداوة يزيل النعم وينقل الدول ويكثر الهموم ويضيع الأموال ويسفك الدماء ويضيع العمر ويوجب الخسران والشقاوة.

وأسباب العداوة الإرادية خمسة أشياء:

الأول: التنازع في الملك.

الثاني: التنازع في المرتبة.

الثالث: التنازع في الرغائب.

الرابع: الإقدام على الشهوات الموجبة لانتهاك الحرم.

الخامس: اختلاف الآراء.

وطريق التوقي من كل صنف الاحتراز من سبب ذلك الصنف.

ويتفحص عن أحوال الأعداء ويفتش عن أخبارهم، ليقف على مكرهم وخديعتهم. ويقرر نكاية الأعداء عند الرؤساء ويملأ مسامع الناس لئلا يقبل زخارف كلماتهم، ويتهمون في الأقوال والأفعال، ويعرف معايب الأعداء، ويقف على النقير والقطمير من ذلك؛ ويحتاط في إخفائه إلى وقت الاحتياج فيقهر بذلك؛ وإلا فنشره في غير وقته يقتضي عدم التأثر اللهم إلا أن يكون إظهار البعض فيه تنبيه له عن معرفة أحواله، فينكسر بذلك ويتحرى الصدق فيه؛ وإلا فالكذب يوجب استيلاء الخصم.

ويقف على عادات كل صنف وشيمهم، ليقابل كل صنف بما يليق بدفعه؛ وكذلك يعلم ما يوجب قلقهم وضجرهم؛ إذ الظفر مندرج في مضمون ذلك.

ويظهر الصداقة مع الأعداء ويخالط أصحابهم ويوافقهم؛ إذ هو من الحزم والكياسة؛ لأن بذلك تسهل معرفة العورات والعثرات.

ولعنة الأعداء وســبهم والنيل من أعراضهم مذموم جدًّا؛ لأن هذا الفعل لا مضرة فيه لنفوسهم وأموالهم؛ بل يعود الضرر عليه وينخرط في سلك السفهاء.

وإن نالت الأعداء آفة، فلا يظهر الشــماتة والفرح؛ فإن الحوادث رائحة وغادية، ولا يبعد أن تقع به؛ وهو دليل البطر أيضًا.

وإن لجأ العدو إليه، فليســتعمل الكرم والمروءة معه؛ لكــن لا يعتمد عليه حتى تتبين السجية فيه.

وفي دفع ضرر الأعداء مراتب ثلاث:

الأولى: إصلاح نفوسهم.

الثانية: الاحتراز عن مخالطتهم.

الثالثة: القمع والقهر وهو آخر التدبير.

ومع وجود ستة شروط يمكن الإقدام على هذا:

الأول: أن يكون العدو مما لا يجوز إصلاحه بوجه.

الثاني: أن يتعذر الخلاص إلا بالقهر المخصوص بالذات أو بالعرض.

الثالث: أن يعم الشر والقهر غيره.

الرابع: أن يكون قد شاهد سعيه في إزالة الخيرات عنه.

الخامس: أن لا يكون في القهر يرتكب رذيلة، كالخيانة والغدر.

السادس: أن لا يكون لذلك الفعل عاقبة مذمومة لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ ومع ذلك إن قهره بيد الغير يكون أولى، وانتهاز الفرصة مع المهلة من لوازم الحزم.

وقهر الحســود يكون باســتكثار الفضائل وإظهار النعم، ويحترز من كيدهم ولا يظهر أحدًا على سريرته».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

كتاب
الاضطرار والاختيار

ويتضمن:

1 ـ ما الفعل؟ ومن الفاعل؟ 486

2 ـ وما الإرادة؟ وما الاستطاعة؟ وما الاختيار؟ 500

3 ـ وهل الإنسان مضطر أم مختار؟ 505

4 ـ ومن هو «الحر» ومن هو «العبد»؟ 531

5 ـ وهل يحدث أن «ينازع» الإنسان قدره ويرثى لمقاديره؟ 531

«والكلام في القدر لطيف».

أبو حيان التوحيدي

«إنه باب عويص، ويحتاج فيه إلى نظر قوي».

أبو الحسن العامري

«إن حال هذه المسألة عجيبة، فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبدا، بسبب أن ما يمكن الرجوع إليه فيها متعارضة متدافعة. فمعول الجبرية على أنه لا بد من ترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد، ومعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادرًا على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي، وهما مقدمتان بديهيتان».

الفخر الرازي

«اعلم أيها الخائض في لجج هذا البحر العميق بقوة الإيمان والتحقيق أن مسألة القدر في الأفعال من الغوامض التي تحيرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، وليس لنا رخصة في إفشاء سرها بالكلام».

ملا صدرا الشيرازي

«قيل: إن الإنسان يكون في عامة مساعيه مختارًا على صورة المضطر، وملجأً على حلية المُخلَّى».

أبو الحسن العامري

وضع الإشكال:

الفخر الرازي:

«إن حال هذه المسألة عجيبة، فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبدًا، بسبب أن ما يمكن الرجوع إليه فيها متعارضة متدافعة. فمعول الجبرية على أنه لا بد من ترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد، ومعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادرًا على فعله لما حسن المدح والذم والأمر والنهي، وهما مقدمتان بديهيتان.

ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم، وهما متعارضان. ومن الإلزامات الخطابية: أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، وأن أفعال العباد تكون سفهًا وعبثًا، فلا يليق بالمتعالي عن النقصان.

وأما الدلائل السمعية، فالقرآن مملوء بما يوهم بالأمرين، وكذا الآثار، فإن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات المتدافعة من الجانبين. حتى قيل: إن وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر. إلا أن مذهبنا أقوى، بسبب أن القدح في قولنا: «لا يترجح الممكن إلا بمترجح» يوجب انسداد باب إثبات الصانع. ونحن نقول: الحق ما قال بعض أئمة الدين: «إنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».

وذلك لأن مبنى المبادئ القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره. والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره. فالإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط. وفي كلام العقلاء: قال الحائط للوتد: لم تَشُقُّني؟ قال: سل من يدقني؟».

أورده التفتازاني في شرح المقاصد

1 ـ ما الفعل؟ ومن الفاعل؟

ما من قول في أمر «الاضطرار» و«الاختيار» إلا وشأنه أن يستند إلى نظرية في «الفعل»، فعل البشر بالأولى؛ ولكن لا حديث عن فعل البشر إلا ويجد نفسه منقادًا، من حيث يحتسب أو لا يحتسب، إلى الحديث، أولًا، عما هو دون فعل الإنسان، من «فعل» نباتي أو بهيمي، وعما هو، ثانيًا، أعلى من فعل الإنسان؛ نعني فعل الله.

نظرية الكندي في الفعل: الفعل بالحق والفعل بالمجاز

لعل إحدى أقدم نظريات «الفعل» في الفلسفة الإسلامية نظرية الكندي.

يميز الكندي بين نوعين من الفعل: الفعل الذي يتم عن عدم، وهو فعل الله وحده. والفعل غيره الذي يحدث الأثر، وهو فعل باقي المخلوقات. ومن ثمة يوجد عند الكندي فاعلان: فاعل على الحقيقة، فعله أن يوجد الأشياء بعد أن لم تكن، من غير أن يتأثر هو

بهذا الفعل ـ ذاك هو اللّٰه، وهو الذي ينطبق عليه وحده دون سواه هذا الفاعل. كما ثمة فاعل آخر، مبدع مخلوق هذه المرة من لدن الفاعل الحق، ومن ثمة كان فاعلًا على المجاز، فعله التأثير في غيره ـ هي ذي جميع المخلوقــات. وأفعال المخلوقات إما «أفعال» على الحقيقة إذا كان أثرها ســرعان ما يزول، مثل مشي الماشــي، وإما «أعمال» على الحقيقة إذا كان أثرها يبقــى بعد أن يتوقف فعل الفاعل، على نحو ما هي هذه القطعة من الخزف حتى بعد أن كف عملها عن عملها، بل حتى بعد أن مات.

«ينبغي أن نبين ما الفعل، وعلى كم ضرب يقال الفعل، فنقول:

إن الفعل الحقي الأول تأييس الأيسات عن ليس [إيجاد الموجودات عن عدم].

وهذا الفعل بيِّنٌ أنه خاصة للّٰه تعالى الذي هو غاية كل علة؛ فإن تأييس الأيســات عن ليس، ليس لغيره.

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع.

فأما الفعل الحقي الثاني الذي يلي هذا الفعل، فهو أثر المؤثِّر في المؤثَّر فيه.

فأما الفاعل الحق، فهو المؤثر فيه، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر؛ فإذ الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتة.

فأما المنفعل، فهو المتأثر من تأثير المؤثر؛ أعني المنفعل عن الفاعل.

فإذن الفاعل الحق الذي لا ينفعل بتة هو الباري، فاعل الكل، جل ثناؤه.

وأما ما دونه؛ أعني جميع خلقه، فإنه تسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة؛ أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة؛ فأما أولهــا، فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فــإن الأول منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى يُنتهى إلى المنفعل الأخير منها. فالمنفعل الأول منها يســمى فاعلًا بالمجاز للمنفعل عنــه؛ إذ هو على انفعاله القريبة، وكذلك الثاني؛ إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات.

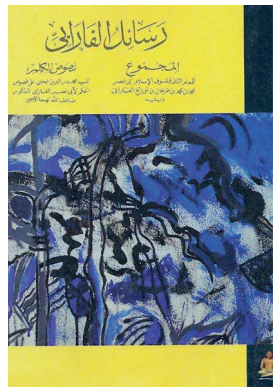
فأما الباري تعالى، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط بالحقيقة؛ لأنه فاعل لا منفعل بتة، إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة بتوســط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته.

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل؛ أعني فعل المنفعلات الذي هو بالمجاز لا بالحقيقة إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلًا محضًا، بــل منفعل محض، انفعاله على لا انفعال غيره قسمين:

أحدهما: يلزمه هذا الاسم العام؛ أعني الفعل. وهو ما كان يتصرم الأثر فيه مع تصرم انفعال فاعله، كالمشي للماشي؛ فإنه إذا أمســك عن المشي تصرم المشي بتصرم انفعال الماشي، ولم يبق له أثر في الحس.

والقسم الثاني: ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر، بانفعاله عن الانفعال، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات؛ فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره؛ أعني المنفعل الذي كان علة تأثيرها؛ وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل».

أبو يعقوب الكندي: رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز



نظرية الفارابي في الفعل:

«إن قوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل، وقسم موكل بالإدراك. والعمل ثلاثة أقسام: نباتي وحيواني وإنساني. والإدراك قسمان: حيواني وإنساني. وهذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان، ويشارك في كثير منها غيره.

والعمل النباتي في غرض حفظ الشخص وتبقيه، وحفظ النوع وتنميه بالتوليد، وقد سلط عليها إحدى قوى روح الإنسان...

العمل الحيواني جذب النافع، وتقتضيه الشهوة، ودفع الضار، ويستدعيه الخوف، ويتولاه الغضب. وهذه من قوى روح الإنسان.

العمل الإنساني اختيار الجميل النافع في المقصد المعهود إليه بالحياة العاجلة وسد فاقة السعة على العقل، ويهدي إليه عقل تفيده التجارب وتؤتيه العشرة، ويقلده التأديب بعد صحة من العقل الأصيل».

الفارابي: فصوص الحكم

نظرية أبي الحسن العامري في الفعل

الفعل: معناه، أنواعه، أسبابه، جهاته، قواه

لعل العامري كان من أشد فلاسفة العرب والإسلام اهتمامًا بنظرية الفعل. وقد انبثت هذه النظرية في معظم تآليفه ورسائله. والذي يراه الحكيم أبو الحسن العامري أن «الفعل» ما كان بالأمر الواجب، ولا بالأمر المستحيل، وإنما هو أمر «ممكن»: «ليس يجوز أن نحكم على ذات الفعل بأنه واجب الوجود بنفسه، لأنه لو كان كذلك لاستغنى عن الفاعل رأسًا، ولما تعلق وجوده بقوة الموجِد أصلًا. وبمثله لا يجوز أن يكون مرتبًا تحت المعاني الممتنعة الوجود، لأنه لو كان كذلك لاستحال أن يصير محصل الذات، أو يلتحق بشيء من الموجودات. وإذا بطل وقوع ذات الفعل تحت واحد من طرفي الواجب والممتنع، فقد صح أنه لا محالة يترتب تحت الأشياء الممكنة». وإذ ظهر أن الفعل ممكن، فإنه لا بد له من مُمَكِّن. إذ من شأن الفعل: «ألا يحصل موجود الذات، إلا بفاعل يصرفه من حالة الإمكان إلى الوجوب»؛ ومن ثمة كان: «الفعل على الحقيقة، هو صرف الشيء من الإمكان إلى الوجوب». وليس الصارف سوى الفاعل، وهو لا يكون فاعلًا إلا بتقدمه على الفعل. لكن ما أنواع الأفعال؟

1 ـ أنواع الفعل:

«الأفعال الصادرة عن الجواهــر الموجودة في هذا العالم لا يكون صدورها عنها على صورة واحدة، بل تتفنن [تنقسم] إلى أقسام. والقسمة الأولى على وجهين؛ أحدهما: الإرادي؛ أعني المقترن بإرادة الفاعل، والآخر: الضروري؛ أعني غير المقترن بإرادته. ثم كل واحد منهم يتنوع نوعين. فإن الإرادي منهما قد يكون فكريًّا، وقد يكون شوقيًّا. والضروري قد يكون طبيعيًّا، وقد يكون قهريًّا.

(...) ومن الواجب علينا أن نصف كل واحد من هذه الأصناف الأربعة بوصف حقيقي، ونقربه من الأفهام الذكية بمثال جزئي، فنقول:

إن الفعل الفكري هو ما يكون الباعث عليه المعنى المعقول، ويكون صاحبه متمكنًا منه من أوله إلى آخره، كإقامة الصلاة، وأداء الصيام، فــإن الباعث على هذين الفعلين، وما جانسهما من الأفعال الأخر، ليس يكون إلا ما يحققه عقلًا من وجود المؤدى في نفسه، وما يكتســب بتعاطيه من رضا من له الخلق والأمر، جل ربنا تعالى. ثم يكون المؤدي له قادرًا على الكف عنه، أو المضي فيه؛ أعني من أوله إلى آخره ما دامت حالته على هيئة واحدة.

وأما الفعل الشوقي، فهو ما يكون الباعث عليه المعنى المحسوس، ويكون أيضًا صاحبه متمكنًا منه من أوله إلى آخره، نحو حركة العاشق إلى المعشوق، وسلوك الجائع طريقه إلى طعامه. فإن الباعث على هذين الفعلين، وعلى ما جانســهما من الأفعال الأخر، ليس يكون المعنى الموجب بالعقل، ولا المضطر إليه بالقسر، بل يكون ما أدركه حسًّا من الملِذ الشهي والمحبوب المشاهد. ثم يكون المتعاطي له قادرًا على الكف عنه، أو المضي فيه، من أوله إلى آخره، ما دامت حالته على هيئة واحدة من الصحة.

وأما الفعل الطبيعي، فهو ما يكن الباعث عليه قوة ذاتية قد وضعها الباري تعالى في الفاعل، وعلَّق قوامه بوجودها فيه، وصيرها بخاصيتها مســخِّرًا للتحرك إلى تمام قد أوعز الله له، وغاية قد فرضها لبلوغه إليها، ووقوفه عندها، إلا أن يعوقه بالقهر عائق من خارج، نحو القوة التي تتحرك بها النار إلى العلو؛ أعني الخفة، أو القوة التي يتحرك بها الحجر إلى الأسفل؛ أعني الثقل.

وأما الفعل القهري، فهو ما تكون عليته قــوة عرضية غالبة لقوى الفاعل، مضطرة له من خارج، إلا أن ثبات الفعــل وقوامه يتعلق بقوة أخرى في ذات المفعول، فهو ينســاق بها لوجهه، إلــى أن ينصرم أثر القوة الغالبة عليه، فيعود إلى طبعه، نحو انســياب النشــاب المرمية قدامًا، أو تحرك الحجر المرمي صعودًا».

2 ـ أسباب الفعل:

إن أسباب الفعل توجد كلها منقسمة قسمين؛ أحدهما: المتحد بذات الفعل المؤدَّى، وهو العنصر الموضوع لقبوله، كالخشــب لأفعال النجارة، وكالذهب لأفعال الصياغة. والثاني:

المباين له، وهـو يتنوع نوعين؛ أحدهمـا: المتقدم الوجود، وهو الفاعـل الموجب لذاته، والآخر: المتأخر الوجود، وهو الغرض المطلوب من حصوله. ثم كل واحد من هذه الثلاثة يصير منقسمًا إلى قسمين؛ أحدهما: القريب، والآخر: البعيد. فأما الفاعل القريب، فالنجار الذي تولى بنفسـه نحت الكرسي المشار إليه من هذا الخشـب المشار إليه. وأما الفاعل البعيد، فهو الأستاذ الذي مثَّله له، وحمله عليه، وأزاح علته فيه. وقد يستمر الفاعل البعيد فاعلًا أولًا، ويستمر الفاعل القريب فاعلًا ثانيًا.

وأما الغرض القريب، فالصحة التي يقصد الطبيب إلى تحصيلها من فعل المعالجة. وأما الغرض البعيد فكالبقاء المطلوب من الصحة المحصلة بفعل المعالجة. وأما العنصر القريب، فكالخشب للنجار، والذهب للصائغ، وهو الذي يسمى «الهيولى» عند الطبيعيين. وأما العنصر، فيسمى «الإسطقسـات الأربعة» التي هي النار والهواء والماء والأرض. فإن البعيد يكون الخشب، ويكون الذهب، يتعلق بامتزاجهما على خصائص هيئاتها (...).

ثم اتخاذ كل واحد من الأسباب الضرورية للفعل قد يكون سببًا بالقوة، وقد يكون سببًا بالفعل. ومثاله أن الإنسان القوي قبل تعلمه للنجارة قد يكون نجارًا بالقوة، حتى إذا تعلمها وتمكن من إبرازها، وصار متعاطيًا لها، فإنه حينئذ يكون نجارًا بالفعل (...).

فقد ظهر إذًا أن أسـباب الفعل قد تكون متحدة به، وقد تكـون مباينة له، وقد تكون قريبة منه، وقد تكون بعيدة عنه، وقد تكـون بالقوة، وقد تكون بالفعل، وأن ذات الفعل قد تنتسب إلى كل واحد من هذه الأسباب بنسبة خاصة».

3 ـ جهات الفعل:

«إن النظر إلى الشيء للإحاطة بمعانيه ينقسم قسمين؛ أحدهما: على طريق الاعتبار بذاته في التعرف، والآخر: على طريق اعتبـاره بالإضافة إلى غيره في التعرف. ومثاله أن شخص عبد الله متى نظر إليه للإحاطة به من حيث هو إنسان أو حيوان أو جسم أو جوهر، فإن التعرف له يكون محقَّقًا على طريـق اعتباره بذاته. وأما إذا نظر إليه للإحاطة به من حيث هو ابن أو أخ أو أب أو جار أو عبد أو شـريك أو صديق، فإن التعرف له يكون محققًا عن طريق اعتباره بالإضافة إلى غيره.

فإذا عُرف هذا، فمن الواجب أن نصرف القول إلى الفعل المطلق، ونستشهد عليه بمثال جزئي، ليكـون أقرب إلى الفهم الذكـي، فنقول: إنا إذا نظرنا إلى الصـلاة المؤداة على شـروطها، فاعتبرناها من حيث هي صلاة، أو من حيث هـي فعل اعتباري، أو من حيث هي حركات مختلفة ذات نظام وترتيب، أو من حيث هي عرض لا تقوم بذاتها، فإن التعرف يكون محققًا على طريق اعتبارها بذاتها. وأما إذا نظرنا إليها، فاعتبرناها من حيث هي طاعة أو معصية، أو عبادة أو فسـوق، أو إيمان أو كفـر، فإن التعرف لها يكـون محققًا عن طريق اعتبارها بالإضافة إليها.

وإذا تقرر هذا، ثم ذكرنا أن ذات الفعل يكون لا محالة متعلقًا وجوده بالفاعل وبالعنصر وبالعرض، فمن الواجب أن نعلم أنه متى تحقق بالإضافة إلى الفعل، يصير موصوفًا بالجواز والفساد. ومن الواجب علينا أن نترقى في البيان قليلًا، فنقول: إن الفعل، وإن كان في ذاته معنى أحديًّا، فإنه بحسب اعتباره بالإضافة إلى ما يصدر عنه يسمى «تفعيلًا»، وبحسب اعتباره إلى ما يحصل فيه يسمى «تفعلًا». ومثاله أن نفس الحركة، وإن كانت ذات معنى أحادي الذات، فإنها متى اعتبرت بالإضافة إلى ما تصدر عنه سميت «تحريكًا»، ومتى اعتبرت بالإضافة إلى تحصل فيه سميت «تحركًا»، فإذا اعتبرت لا بحسب الإضافة إلى شيء، بل بنفسها، فإنه حينئذ تسمى «حركة».

فقد ظهر أن التحريك والتحرك والحركة، أما بالذات فشيء واحد، وهو النقلة والزوال، وأما بالنسبة، فأشياء مختلفة، نحو المأخوذ والمعطى؛ أن الدرهم الواحد، متى عبر عنه بحسب اعتباره بذاته سمي «درهمًا»، ومتى عبر عنه بحسب اعتباره بالإضافة إلى من يحصل من عنده يسمى «معطى»، ومتى عبر عنه بحسب اعتباره بالإضافة إلى من يحصل في كفه سمي «مأخوذًا». وبمثله الحال في التعليم والتعلم (...)».

4 ـ قوى الفعل:

إن كل واحد من الأفعال الحادثة في العالم يكون وجوده متعلقًا بقوتين؛ إحداهما: القوة التي عنها يصدر، وتسمى «القوة التفعيلية»، والأخرى: القوة التي فيها يحصل، وتسمى «القوة الانفعالية». ولهذا ما توجد بين الأفعال المختلفة بين الجواهر المختلفة مناسبات مختلفة؛ أعني أنه ليست توجد أية قوة ذاتية وجدت في الجوهر بصالحة لأي فعل اتفق. مثاله أن القوة الشهوانية لن تصلح لإبراز الشجاعة، والقوى الغضبية لن تصلح لإبراز الحكمة. ولولا هذا السبب، لكان أي عليل اتفق يوجد شخصه قابلًا لأي علاج اتفق، ولكان جوهر الهواء صالحًا لقبول الكتابة، وجوهر الجماد صالحًا لأن يحصل فيه الألم، ولأمكن أن يكون الفرس قابلًا لعلم الهندسة، والحمار قابلًا لصناعة النحو، ولما وجدت الحرارة أولى من البرودة في أن يصدر عنها فعل الإحراق والإسخان، ولما وجدت القوة التي تسمى «ثقلًا» أولى من القوة التي تسمى «خفة» في أن يصدر عنها فعل الرجحان. والتالي كذب، فالمقدم إذن كذب. فكان تعلق حصول الفعل المطلق بهاتين القوتين على الإطلاق تعلقًا ضروريًّا، وأمرًا ذاتيًّا.

وإذا تقرر هذا، فمن الواجب أن نتقدم في البيان قليلًا فنقول: إن الفعل الواقع بذاته تحت جملة المعاني الإمكانية يصير بالعرض ممتنع الوجود، إما لعدم القوة التفعيلية، وإما لعدم القوة الانفعالية، وإما لعدمهما معًا. ومثاله أنا متى قلنا: لِمَ صار فعل الكتابة ممتنعًا على الفرس؟ كان جوابنا فيه أن الفرس عادم لقوة النطق، فتقع الإشارة إلى عدم القوة التفعيلية، ومتى قلنا: لم يمتنع على الإنسان أن يتخذ من الصوف سيفًا؟ كان جوابنا أن الصوف عادم لقوة قبول الطرق، فتقع الإشارة إلى القوة الانفعالية. فأما إذا قيل لنا: لِمَ

لا يتخذ الحمار لنفسه فروًا من الحديد؟ فكان جوابنا فيه أن الحمار ليس يصلح لحفظ الفرو، والحديد لا يصلح لأن يتخذ منه الفرو. فتقع الإشارة إلى عدم القوتين معًا.

وإذا تحقق هذا، فمن الواجب أن نعلم أن القوة التفعيلية قد توجد مستدعية للقوى الكثيرة التي هي مجانسة لها، فيصير مجموعها كأنها قوة واحدة تصلح لتأدية الفعل الواحد. مثاله أن توجد قوة الرجل الواحد تعجز عن نقل الخشب الكثير إلى منزله، فيستعين بعدد من الرجال على نقله. وبمثله القوة الانفعالية قد توجد متحدة بالقوى الكثيرة، التي هي انفعالية كلها، فيصير مجموعها كأنها قوة واحدة يمكن أن يحصل منها الفعل الواحد. مثاله النشا والسكر والسمن، فإن طبيخ الفالوذج لن يجوز حصوله إلا من مجموع الثلاثة. وقد تكون القوة التفعيلية ناقصة، فتتم بالآلة المتخذة، وقد تكون القوة الانفعالية ناقصة، فتتم بالصناعة الأخرى مقوية لها».

أبو الحسن العامري: رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر [الصيغة النهائية]

نظرية الفعل المنطقي عند أبي سليمان السجستاني: الفعل بلا اسم

«قال أبو زكريا الصميري لأبي سليمان: إذا كان الباري لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختيارًا، فعلى أي نحو يكون فعله؟ فإنه إن كان كاستنارة الهواء عن الشمس فهو ضروري، وإن كان كفعل أحدنا فهو اختياري، وما خلا هذين فغير معقول، وما لا يعقل فغير مقبول؟

قال أبو سليمان: قد قال كبار الأوائل: إنه يفعل بنوع أشرف من الاختيار. وذلك النوع لا اسم له عندنا، لأنا إنما نعرف الأسماء التي قد عهدنا أعيانها أو شبهًا لها. والناس إذا عدموا شيئًا عدموا اسمه، لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع. هذا ما لا دفاع له، ولا امتناع منه. وخواص الخواص معدومة الأسماء، ونحن نحس بمعاني جمة، وفوائد كثيرة، لا نستطيع صرفها عن أنفسنا، وقد التبست بها، وقرت في أثنائها. ومع ذلك، إذا حاولنا أسماءها عجزنا. بل قد نعتاض من الأسماء الفائتة إشارات بصفات وتشبيهات تقوم لنا من بعد مقام الأسماء الفائتة، ولكن لها فينا أعمال رديئة، وإبهامات عندنا فاسدة. ولكن ليس لنا في هذا بوجه من الوجود حيلة. فمن جملة ذلك هذا الذي نحن فيه؛ أعني أنه قد صح بالبرهان أن فعل الله تقدس وعلا ليس باضطرار، لأن هذا نعت عاجز، ولا دافع لهذا القول. وليس باختيار أيضًا، لأن هذا فعل عاجز، ولا دافع لهذا القول. وليس باختيار أيضًا؛ لأن في الاختيار معنى قويًّا من الانفعال. وهذا مسلم عند من ألف شيئًا من الفلسفة، وشدا بعض علوم الأوائل. فلم يبق بعد هذا إلا إنه نحو عال شريف يضيق عنه الاسم مشارًا إليه، والرسم مدلولًا به عليه. ولو قال لك رجل:

القفطي متحدثًا عن جماعة أبي سليمان السجستاني: وكان فِي الجماعة أبو زكريا الصيمري والنوشجاني أبو الفتح وأبو محمد العروضي والمقدسي والقومسي وغلام زحل وكل واحد من هؤلاء إمام فِي شأنه وفرد فِي صناعته.

لمَ خبرت عن الله بالتذكيــر دون التأنيث؟ لما كان عندك إلا أن تقول: هذا ما أقدر عليه، وليس عندي لما هو حقه في الخبر عنه اســم يحضر، وأكثر ما أمكنني أنني لم أنعته بما أنعت به الأنثى. وهذا لأن التذكير والتأنيث معنيان يوجدان فينا وفيما أشــبهنا من ســائر الحيوان، وهما منفيان عن الله تعالى من كل وجه وكل وهم.

ثم قال: بعد هذا الذي أقدم من القول، والذي اختاره في هذا الجواب مع هذا التضييق الواقع، أن قولنا: يفعل، لا يصح معناه في الباري تعالى البتة، بل قولنا: يفعل عبارة عن انفعال الأشــياء له؛ لأن الأشياء كلها مشــتاقة إليه، متوجهة نحوه، مستأنسة به، مقتبسة منه. وذلك أيضًا لأن وجوده قد حرك الأشياء إلى ذاته، وشوقها إلى قربه، وبث الوسائط بينها وبينه.

ثم ضرب مثلًا فقال: ألا ترى أن الطبل يضرب عند الرحيل من قبل الملك، فترى كل أحــد قد تحرك حركة لائقة به، موقوفة عليه، نحو الملــك، من غير أن يكون قد تقدم إلى واحد منهم بما هو إليه، بل هو على سكونه وحاله السابقة. وإنما لاح لهم منه لائح فتحركوا مشتاقين متشبهين؟

ثم قال: وينبغي أن تعلم أنه لا فاعــل إلا ويعتريه نوع من أنواع الانفعال في فعله، كما أنه لا منفعل إلا وهو يعتريه نوع من أنواع الفعل في انفعاله؟ إلا أن الانفعال في الفاعل خفي جدًّا، والفعل في المنفعل خفي جدًّا. فلهذا لا يطلق على الفاعل إلا الاسم الأشمل له الأدل عليــه، وكذلك لا يطلق على المنفعل إلا الاســم الأخص له والأعم لجملتــه. هذا وإن كان الإطلاق والاســتعمال على حد ما حقق القول، فإن المعقول لا سبيل إلى إنكاره، وما عرف بالحقيقة لا طريق إلى جحوده. فقد بان أن قولنا: يفعل ولا يفعل، وفاعل وغير فاعل، كلمات مطلقة على حد المجاز والعادة».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

نظرية الفعل عند النوشجاني: الفعل الإنساني والفعل الإلهي

«سمعت النوشــجاني يقول: «قد وضح بالعبرة الصحيحة، والتصفح الشافي، والنظر البليغ، أن الفاعل الأول، الــذي هو علة كل ما يرى ويوجد ويعقــل ويحس، لا قصد له في أفعاله، ولا غرض، ولا مــراد، ولا اختيار، ولا روية، ولا توجه، ولا عزيمة، ولا معالجة، ولا مباشرة، ولا مزاولة، ولا محاولة». فقال له بعض الحاضرين: «لو أيدت هذا القول ببرهان ساطع، أو بدليل مقنع، كنت قد شيدت ما أسست، وقويت ما بنيت؟».

فقال: لأن هذه كلها دخلت أفعالنا، وتخللت أحوالنا، لعجزنا وفســولتنا وانحطاطنا وضعفنا وتهافتنا وتحولنا وتبدلنا وســيلاننا وبطلاننا، فانجبرت مكاســرنا بها، وتمت مناقصنا بمواصلتها، وانسدت مفاقرنا باستعمالها. فأما الباري الحق، الذي هو واهب كل كامــل كماله، وجابــر كل ناقص نقصه، فهو جــل وعلا علي عن هذه الأغــراض والعلل والمسالك والسبل.

قال له السائل: فكيف اتفقنا على أنه منعوت بالحكمة، وأفعاله على ما زعمت؟ وكيف يبان عن هذا ويتحقق حتى يخلص من خوائن اللحظ من القلوب، وشوائن اللفظ من الألسنة؟

فقال: لعمري إن في إيضاحه لصعوبة وعسرًا، وإن كان العقل قد قضى بما قدمته، وعلى صعوبة ذاك فإني أؤلف على التقريب قولًا عسى أن يكون للسامع فيه مرضى ومقنع، إن لم يكن فيه مروى ومشبع.

ثم ابتدأ وقال: قد وجدنا في أفعالنا ما يبدر في بعض الزمان من غير قصد مفروض، ولا غرض مستصحب، ولا مراد متوجه إليه، ويشتمل مع ذلك على النظم والإتقان والصواب والإحكام والمواءمة والسلامة، حتى نتعجب من أنفسنا غاية التعجب، ونتهادى الحديث به. وليس منا أحد إلا وهو يجد هذا لنفسه من فعله؛ أعني البادر والخارج عن قصد متقدم، وعزم مستحكم، ورأي مثبت، ومقدمة مرتبة. وحتى يظن كثير منا أن ذلك انفلت بلا مؤامرة، وانبجس بلا فكرة، وانبعث بلا روية، وتم بلا قصد، وحدث بلا تقدمة، وعرض بلا علة، وكأنه كالشيء البائن بنفسه، والقائم بذاته. وعند اتفاق الأمر على التئامه وانتظامه يكثر شكرنا لله ﷻ وحمدنا إياه، فنرى أنه كان صنعًا منه لنا، ولطفًا منه بنا، ويدًا سبقت بالحسنى إلينا، ونعمة من الله تعالى توالت علينا. وقد يتصل ببعض أفعالنا وأعمالنا أيضًا بالقصد والعزم والرأي والهمة والروية، وسائر مقدمات الفعل وأوائله، ودواعيه وتوابعه، ومع ذلك يزل عن شرح النظام، ويعدل عن طريق التمام، ويحيد عن سنن الغاية، ويزول عن بلوغ الحد والنهاية. فالأول، البادر منا، منهاج لنا أن نعلم أن الفاعل الأول أحكم فعله ذلك الإحكام، بل أجل منه أيضًا كثيرًا. وإنما ضربنا هذا المثل تمثيلًا. وأن الذي كان منا في الفينة بعد الفينة، والفرط بعد الفرط، هو الذي يكون منه على الديمومة والسرمدية، على هيئة أشرف مما يعتاد ويستأنف. والثاني، البادر منا أيضًا طريق لنا إلى أن نعلم نقصنا في كمالنا، وعجزنا في قدرتنا؛ لأن القدرة تخضر، والروية تتقدم، والغرض ينتصب، والفعل يمكن، والتخيل يقع، ومع ذلك كله لا يتم الفعل ولا يصح المقصود. وفي البادر الأول يتم ذلك كله، وليس هناك داع قوي ولا ضعيف، ولا شيء من موجباته واه ولا حصيف. وبين هذين من البادرين محجة الأفعال بالاستطاعة والقدرة والقوة والتمكين والدواعي، لا يدفعها دافع، ولا يمتنع من الاعتراف بذلك ممتنع. فقد شهد العقل في مراتب هذه الأفعال بين ما ندر في الطرفين، وبين ما استمر منهما، بأن الفاعل الأول يفعل ما يفعل بغير قصد ولا روية ولا اختيار ولا غرض، بشهادة ما بدر من الإنسان في وقت دون وقت، ولو تمت أفعال الإنسان أبدًا بلا قصد ولا رؤية ولا غرض ولا إرادة وصار هذا البادر منه مألوفًا، كانت هذه القوى فيه فضلًا وعبئًا. ولو كانت أفعاله أيضًا تتم أبدًا بها ومعها وعندها ومن أجلها، كان مضافًا إليها ومحمولًا عليها، غير موقظ في عرضها على أسرارها، ولا مدعو إلى البحث عنها، ولا منبه على اعتبارها واستبارها. فأعار الله هذا الإنسان هذه القوى إعارة، وألبسه هذه الجلابيب إلباسًا، وصرَّفه فيها تصريفًا. فإن تم بها شيء فلأن معير القوى ساق ذاك الإنسان إلى التمام والنهاية، وإن لم يتم فلأن المعوق حاش هذا الإنسان إلى الإذعان والطاعة.

قلت له، وقد بلغ بهذا الموضع بعد انبهار وجهد: ولمَ بدر من الإنسان ما بدر في الأول؟ قال: لأن فيه خبيئة إلهية، وجزءًا ربانيًّا، يتسق به ما يتسق، ومن أجله يتفق ما يتفق.

قلت: فلمَ بدر منه البادر الثاني؟ قال: لأن هيولاه عالية، وطينته سافلة، وصورته التي هو بها ما هو ممتزجة، ولا بد للهيولى من الانفعال الذي هو من شأنها، كما لا بد للصورة من الفعل الذي هو من شأنها. وكل متقوم منهما فله أثر منهما ظاهر، إلى أن يغلب سلطان الصورة فيبطل حكم الانفعال، أو يغلب سـلطان الهيولى فيبطل حكم الكمال، والترجح بين هذين هو الذي يسلك إلى الغاية التي يسعد بها، أو إلى النهاية التي يشقى بها».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

نظرية الفعل عند الراغب الأصفهاني: أنواع الأفعال

«في أنواع الأفعال:

الأفعال ضربان: إلهي، وإنساني.

فالإلهي: أربعة أضرب: إبداع، وتكوين، وتربية، وإحالة. وجميع ذلك يسـمى خلقًا من حيث كان وجود كل واحد بمقدار، والخلق في الأصل: التقدير المستقيم.

فالأول: الإبداع: وهو إيجاد الشيء دفعة لا عن موجود، ولا بترتيب، ولا عن نقص إلى كمال، وليس ذلك إلَّا للباري ﷻ، وإن كانت العرب قد تستعمل الإبداع فيمن يحفر بئرًا في مكان لم يحفر فيه من قبل، وفيمن نسج شعرًا أو أورد كلامًا لم ينسج على منواله من قبل.

والثاني: التكوين: وهو إيجاد الشيء عن عدم بترتيب، ومن نقص إلى كمال، والمتكلمون قد يسـتعملون التكوين في موضع الإبداع، ولما هفوا عن حقيقة التكوين أنكروا واستبشعوا قول من قال: السماء ليست بمكونة، وقدروا أنه يقول: ليست بمبدعة ولا مخلوقة، وإنما أراد هذا القائل فيما ذكـر أصحابه، ودلَّ عليه كلامـه أن الله تعالى أبدعهـا إبداعًا كما قال: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [البقـرة: 117 والأنعـام: 101]، ولم يخلقها خلقـة ناقصة في ابتداء نشأتها، ثم كملها شيئًا فشيئًا كالإنسان والحيوان والنبات.

والثالث: رب الشيء: وهو تغذيته، وذلك استخلاف ما تحلل من الأبدان فيما وجد عن كون ليبقى المدة المضروبة له، وبه قيل له تعالى: رب العالمين.

والرابع: إحالة الشيء: وهو التغاير اللاحق لجميع الكائنات في كيفياتها من طعم ولون ورائحة.

والفعل الإنساني ثلاثة أضرب:

نفساني فقط: وهو الأفكار والعلوم، وما ينسب إلى أفعال القلوب.

وبدني: وهو الحركات التي يفعلها الإنسان في بدنه كالمشي والقيام والقعود.

وصناعي: وهو ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن والنفس، كالحرف والصناعات.

الفرق بين العمل والفعل والصنع:

الفعل: لفظ عام يقال لما كان بإجادة أو غير إجادة، ولما كان بعلم أو بغير علم، وعن قصد أو غير قصد، ولما كان من الإنسان والحيوان والجمادات.

وأما العمل: فإنه لا يقال إلَّا لما كان من الحيوان دون ما كان من الجمادات، ولما كان بقصد وعلم دون ما لم يكن عن قصد وعلم.

قال بعض الأدباء: العمل مقلوب عن العلم، فإن العلم فعل القلب والعمل فعل الجارحة، وهو يبرز عن فعل القلب الذي هو العلم، وينقلب عنه.

وأما الصنع: فإنه يكون من الإنسان دون سائر الحيوان، ولا يقال إلَّا لما كان بإجادة، ولهذا يقال للحاذق المجيد والحاذقة المجيدة: صنع وصناع.

والصنع: قد يكون بلا فكر لشرف فاعله، والفعل قد يكون بلا فكر لنقص فاعله، والعمل لا يكون إلا بفكر لتوسط فاعله.

والصنع أخص المعاني الثلاثة، والفعل أعمها، والعمل أوسطها، فكل صنع عمل، وليس كل عمل صنعًا، وكل عمل فعل، وليس كل فعل عملًا، وفارسية هذه الألفاظ تنبئ عن الفرق بينها، فإنه قيل للفعل: كار، وللعمل: كردار، وللصنع: كنش.

الأفعال الإرادية وغير الإرادية:

الأفعال التي تظهر من غير الله إما تسخيري، وإما غير تسخيري.

فالتسخيري: هو الذي يظهر ممن يظهر منه لا بقصد وإرادة منه، وقد يكون ذلك من الجماد والحيوان غير الناطق، وذلك نوعان: نوع بتسخير الباري تعالى، كإحراق النار الحديد، وتبريد الثلج الماء، وضرب بتسخير البشر كطحن الرحى، ودور الدولاب.

وأما غير التسخيري فضربان: ضرب يكون من فاعله مبدأ الإرادة، وضرب لا يكون منه مبدأ الإرادة، والذي يكون منه مبدأ الإرادة ثلاثة:

الأول: بحسب التمييز كمن تناول الخير دون الشر مؤثرًا له.

والثاني: بحسب الغضب كمن بطش بمن يغضب عليه.

والثالث: بحسب الشهوة كمن تناول ما اشتهاه لشهوته، والذي لا يكون منه مبدأ.

الإرادة لها ضربان:

ضرب لا يكون منه مبدأ الإرادة ولا منتهاها، كمن رمى إلى غرض فأصاب شخصًا.

وضرب لا يكون منه مبدأ الإرادة ولكن يكون منه منتهاها، كمن حصل في سفينة فخاف الغرق فكلف أن يلقي متاعه في البحر ليتخلص.

والأفعال من الجمادات تقع بالتسخير فقط.

ومن النبات تقع بالتسخير وبالنزاع الذي تقتضيه القوة الشهوية.

ومن الحيوانات تقع بها وبالغلبة التي تقتضيها القوة الغضبية، ومن الإنسان تكون بكل ذلك، وبالفكرة التي تقتضيها القوة العقلية.

ما يستحق به من الأفعال اللوم وما لا يستحق به ذلك:

الأفعال ضربان: إرادي وغير إرادي.

والإرادي ضربان: ضرب عن روية، وضرب لا عن روية.

فالذي عن روية ضربان؛ أحدهما: الذي عن روية تظن في غاية الشرف، وهو ما يكون بحسب النفس الناطقة، ويسمى الاختيار، وهو طلب ما هو خير له، ويستحق به أبدًا الحمد إذا كان على الحقيقة اختيارًا.

والثاني: عن روية فيما ليس هو في غاية الشــرف، وذلك إما بحسب القوة الغضبية: وهو دفع ما يضره، وإما بحسب القوة الشــهوية. وكل منهما إذا كان بقدر ما يوجبه العقل يستحق به الحمد، وإذا كان زائدًا أو ناقصًا عما يوجبه العقل يستحق به الذم.

والإرادي الذي عن غير روية واختيار ضربان:

أحدهما: ما يفعله في نفسه.

والثاني: ما يفعله بغيره.

وكل واحد منهما ضربان: نفع وضر. فما قصد به نفع نفسه فقد يستحق به الحمد وما قصد به نفع غيره فقد يســتحق به الحمد والشكر معًا، وما قصد به ضر نفسه فقد يستحق به الذم، وما قصد به ضر غيره فقد يستحق به الذم والعتب عليه.

وغير الإرادي ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أن يكون قســريًّا، وهو: ما يكون مبدؤه من خــارج ولا يكون من أربابه معونة بوجه، كمن دفعته ريح فسقط على آنية فكسرها، فلا ملامة فيه بوجه.

والثاني: أن يكون إلجائيًّا كمن أكرهه ســلطان على أن يفعــل فعلًا ما، وهذا متى كان الملجأ إليه قبيحًا جدًّا، والســبب الملجئ إليه خفيفًا يســتحق مرتكبه الذم، كمن يُضرب ليقتل إنسانًا، ومتى كان الملجأ إليه ليس بجد قبيح، والسبب الملجئ إليه عظيمًا، لا يستحق مرتكبه الذم كمن يوضع على حلقه السيف ويُهدد أن يُقتل إن لم يتكلم بكلام قبيح، وكلاهما يقال له: إكراه.

والثالث: الخطأ، وهو ما يكون مبدؤه من صاحبه وذلك نوعان:

أحدهما: ما تولد عن فعل وقع منه، وله أن يفعله، كمن يرمي هدفًا فأصاب إنسانًا، وذلك لا يستحق به ملامة، ما لم يقع من صاحبه تقصير في الاحتراز.

والثاني: ما يتولد عن فعل ليس له أن يفعله، كمن شرب فسكر، فحمله سكره على أن كسر إناء أو ضرب إنسانًا، فإن ذلك يستحق الملامة وإن لم يرد كسر الإناء وضرب الإنسان، فقد ارتكب محظورًا أدى به إلى وقوع ذلك منه.

فالضرب الأول يقال فيه: أخطأ فهو مخطئ، والثاني يقال فيه: خطئ فهو خاطئ؛ ولهذا قال أهل اللغة: خطئ ما كان على سبيل العمد، وأخطأ ما كان على سبيل السهو.

الأسباب التي يمكن نسبة الفعل إليها أكثر الأسباب التي يحتاج إليها الفعل في وجوده عشرة أشياء: يحتاج في حصوله إلى فاعل يصدر عنه الفعل كالنجار، وإلى عنصر يعمل فيه كالخشب، وإلى عمل كالنجر، وإلى زمان، وإلى مكان يعمل فيهما، وإلى آلة يعمل بها كالمنجر والمنحت، وإلى غرض قريب كاتخاذ النجار الباب، وإلى غرض بعيد كتحصين البيت به، وإلى مثال يعمل عليه ويحتذي به، وإلى مرشد يرشده.

وكل ذلك قد ينسب إليه الفعل فيقول: أعطاني زيد؛ إذا باشر الإعطاء، وأعطاني الله؛ لما كان هو الميسر له، وربما جمع بين السبب القريب والبعيد، فيقول: أعطاني الله وزيد.

قال الشاعر:

حبانا بها جدنا والإله وضرب لنا أجذم صارم

فنسب إلى السبب الأول وهو الله تعالى، وإلى السبب المتأخر وهو الضرب، وإلى المتوسط وهو الجد، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: 42]، وقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: 11]. فأسند الفعل في الأول إلى الآمر به، وفي الثاني إلى المباشر له.

وقد قال الشاعر في صفة درع: وألبسنيه الهالكي. وقال: كساهم محرق، فنسب الفعل إلى عاملها، وفي الثاني إلى مستعملها. وقال في صفة نباله: كستها ريشها مضرحية، فنسب كسوتها إلى الطائر الذي اتخذ ريشه فجعل لها. وقد قيل: يداك أوكتا، وفوك نفخ، فنسب الفعل إلى الآلة المتصلة، ويقال: سيف قاطع، فنسب الفعل إلى الآلة المنفصلة، وقيل: ضرب فيصل وفاصل، وطعن خائف، فنسب إلى الخوف، وقيل: سر كاتم، وعيشة راضية؛ فنسب إلى المفعول. وقال تعالى: ﴿حَرَمًا ءَامِنًا﴾ [القصص: 57 والعنكبوت: 67] فنسب إلى المكان، وقيل: يوم صائم وليل ساهر، وقد قيل:

..... وما ليل المطي بنائم

فنسبه إلى الزمان. فلما كانت أفعاله على ذلك صح في الفعل الواحد أن يثبت لأحد الأسباب مرة، وينفي عنه مرة بنظرين مختلفين، وعلى ذلك قول الشاعر:

أعطت من لم تعطه ولو انقضى حسن اللقاء حَرمت من لم يُحرم

فأثبــت له الفعل ونفاه عنــه معًا بنظريــن مختلفين. ويقال: هذا الخشــب قطعته أنا لا الســكين، ويقال: قطعته الســكين ولم أقطعه، ويقال: فلان هداه الله، وهداه الرسول، وهداه القرآن، وهداه فهمه، فنسب إلى كل ذلك.

ويقال: وأضله الله لما كان تعالى هو الســبب الأول في وجوده، ووجود سببه المضل، ووجود الآلة، وإن لم يكن هو تعالى الداعي له إلى الضلالة، ويقال: أضله الشــيطان لما كان هو الداعي إلى الضلال.

ويقال: أضلته نفسه لما كانت هي التي تركت الاحتراز.

وهذا فصل من تصوره لم يعتمد في تثبيت المعاني على مثلها من الألفاظ، فينظر من اللفظ إلى المعنى، بل ينظر في نحو هذا من المعنى إلى اللفظ.

واعلم أن من أجل هذا الذي قدمنا ذكره قال قوم من المحصلين: لا شيء من الأفعال فاعله فاعــل واحد على الحقيقة إلَّا الله تعالى، فإن فعله يســتغني عــن المكان، والزمان، والآلة، والمادة، وعن مثال يحتذيه. ومن عداه تعالى من الفاعلين لا بد له من كل ذلك أو من بعضه، ولهذا لا يصح أن ينسب الإبداع إلى غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازًا، ويصح أن يثبت فعل غير الله على ما تقدم».

الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة

نظرية ابن باجه في الفعل: الفعل القريب والفعل البعيد

«إن الفاعل الأول هو الفاعل على الحقيقة، والفاعل القريب لا فعل له... فالأول هو أن الذي جعــل القريب أن يفعل والمنفعــل أن ينفعل عن الفاعل. والقريب في المشــهور عند الجمهور هــو الفاعل في المادة من حيــث يأخذون الأمور في المــواد. وإنما يحمد أو يذم الفاعــل الأول، مثل الملك العادل إليه تنســب العدالة ولو بعد فــي الرتبة عمن تحته من الفاعلين، منه وكذلك الجائر. ومن ينســب فعل الحركات إلى القريب كان كالكلب يعض على الحجر الذي يرمى به غيظًا على الفاعل لا يدري أنه فعل هو في ذلك مصيب».

ابن باجه: من قوله في الفاعل القريب والفاعل البعيد

نظرية الفعل عند موسى بن ميمون: اللعب والعبث والباطل والجيد

«الأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها على أربعة أقسام: إما فعل عبث، أو فعل لعب، أو فعل باطل، أو فعل جيد حسن.

أما الفعل الذي يقال له: باطلًا، فهو الفعل الذي يقصــد به فاعله غاية ما، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوق عنها عوائق، وأنت تسمع الناس كثيرًا ما يقولون تعبت باطلًا، إذا تعب في طلب شخص فلم يجده، أو تعب في سفرة فلم يربح تجره، ويقال: سعينا في هذا المريض كان باطلًا، إذا لم يحصل البرء. وكذا كل الأفعال التي تطلب بها غايات، فلا تحصل تلك الغايات.

وفعل العبث هو الفعل الذي لا يقصد به غاية أصلًا، كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكر، وكأفعال الساهين المذهولين.

وفعل اللعب هو الفعل الذي يقصد به غاية خسيسة؛ أعني أن يقصد به أمر غير ضروري ولا مفيد كبير فائدة، كمن يرقص لا لقصد رياضة، أو يعمل أعمالًا غايتها أن يضحك منها. فيقال لهذا الفعل لعبًا بلا شك. فهذا يختلف بحسب أغراض الفاعلين وكمالهم. فإن ثمة أشياء كثيرة هي ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم وعند آخرين لا تحتاج أصلًا، كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التي هي ضرورية في دوام الصحة على ما ينبغي عند من يعلم صناعة الطب والكتابة التي هي عظيمة الفائدة عند أهل العلم. فالذي يفعل أفعال رياضة يروم بها الصحة، كاللعب بالكرة وغفق اليدين وحصر النفس، أو أفعال يروم بها الكتابة، كبراية الأقلام وعمل الكاغد، يكون عند قوم جهال فعل لعب، وعند العلماء ليس بلعب.

والفعل الجيد الحسن هو الفعل الذي يفعله الفاعل لقصد غاية شريفة؛ أعني ضرورية أو نافعة، وتحصل تلك الغاية.

وهذه قسمة يبدو لي أنه ليس لمنازع أن ينازع في شيء منها. وذلك أن كل فاعل فعلًا ما قد يقصد به غاية ما، وقد لا يقصد به غاية. وكل غاية مقصودة تكون شريفة، وقد تكون خسيسة. وقد تحصل، وقد لا تحصل. فهذا ما يقتضيه التقسيم ضرورة. وبعد تبيين هذا، فما أقول:

إنه لا يتسع لذي عقل أن يقول: إن شيئًا من أفعال الله باطل أو عبث أو لعب. أما على رأينا نحن كل من طبع شريعة سيدنا موسى فأفعاله كلها جيدة حسنة جدًّا. قال: «ورأى الله جميع ما صنعه فإذا هو حسن جدًّا» [التكوين: 31/1]. فكل ما فعله تعالى من أجل شيء، فإن ذلك الفعل ضروري في وجود ذلك الشيء المقصود أو مفيد جدًّا، مثاله اغتذاء الحيوان ضروري في بقائه، ووجود العينين له مفيد جدًّا في بقائه، وما قصد بالاغتذاء إلا بقاء الحيوان مدة ما، وما قصد بالحواس إلا الفوائد الحاصلة للحيوان بإدراكاتها.

وهكذا هو أيضًا الرأي الفلسفي أن ليس في الأمور الطبيعية كلها شيء على جهة العبث؛ أعني أن كل ما ليس بصناعي، فإنه كلها أفعال طلب بها غاية ما، سواء علمنا غايتها أو لم نعلم (...)».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

2 ـ وما الإرادة؟ وما الاستطاعة؟ وما الاختيار؟

لا تنفصل نظرية الفعل في الفلسفة العربية الإسلامية عن مفاهيم أساسية ثلاثة: الإرادة، والاستطاعة، والاختيار:

الفارابي: الفارق بين الإرادة والاختيار

«وسئل في الفرق بين الإرادة والاختيار. قال: الاختيار أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة وتقع أيضًا إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن الإنسان يهوى أن لا يموت. والإرادة أعم من الاختيار، فإن كل اختيار إرادة وليس كل إرادة اختيار».

الفارابي: مسائل متفرقة

أبو الحسن العامري: الاستطاعة والعجز

«الجمهور من المتكلمين اعتقــدوا في القوة والقدرة والاســتطاعة والطاقة أنها كلها تترادف في الدلالــة على المعنى الواحد. وذلك غلط عنــد ذوي التحقيق والتحصيل. فإن جوهر النــار قد يوصف بأنه قوي على إحــراق القطن، ولن يوصف بأنــه قادر على إحراق القطن. وكمثله البارئ تعالــى قد يوصف بأنه قادر على إيجاد مــا أراده، ولا يوصف بأنه مستطيع لإيجاد ما أراده. ونحن جدراء بأن نصف مائية [=ماهية] الاستطاعة، ونشرح ذاتها على الحقيقة، ونقتصر بالقول عليه، وخصوصًا إذا كان شرحنا لها متضمنًا للإيماء اليسير إلى الثلاثة البواقي [=القوة والقدرة والطاقة]، فنقول:

إن الاستطاعة في الحقيقة اسم موضوع لمجموع المعاني التي بتوافقها يمكن للإنسان تأدية فعله الاختياري. وتلــك المعاني المجموعة في العدد أربعــة؛ وهي البنية الصحيحة، والآلة المعدَّة، والصورة المقبولة، والعنصر الموضوع. وأيما واحد من هذه المعاني الأربعة كان مفقودا فقد لحق الإنسان لفقده سمة «العجز».

وأما البنية الصحيحة، فتفتن إلى قســمين؛ أحدهما: الصالحة للأفعال الحيوانية، نحو استعمال التحرك الإرادي، والآخر: للأفعال الإنسانية، نحو إنشاء الرأي، والإبانة عن الضمير. وأما الآلة المعدة، فتفتن إلى قسمين؛ أحدهما: المتحد بذات الفاعل، كاليد والرجل، والآخر الصالح: الباين له، كالقلم والســيف. وأما الصورة المقبولة، فتنقسم إلى قسمين؛ أحدهما: الهيئة الصناعية، كالنجارة والحدادة، والآخر: التدبير الإنساني، كتسكين الفتنة. وأما العنصر الموضوع، فينقســم إلى قســمين؛ أحدهما: الطينة الهيولائية [الهيولانية]، كالخشب للنجار والحديد للحداد، والآخر: الجسد النفساني، نحو الجثة الإنسانية والأبدان البشرية.

ولسنا نقول: إن كل واحد من الأفعال الاختيارية قد تتم لنا الاستطاعة له بتوافق هذه المعاني الأربعة. كلا، وكيف نقول ذلك، وقد عُلم أن الاســتطاعة لمعالجة المرض مخالفة لاســتطاعة إبراز الكتابة؟ بل نقول: الاســتطاعة والعجز يترتبان تحــت المعاني المعتبرة بذواتهــا، نحو الحرارة والبرودة والســواد والصفرة. ولهذا ما يوجد الإنســان الواحد من الحالة الأولى مستحقًّا لأن يوصف بهما معًا بالإضافة إلى الفعل الواحد، بل بالإضافة إلى الفعلين المختلفين. مثاله أن يقال: هذا الإنســان في هذه الحالة مستطيع لأن ينقر العود، عاجز عن تعاطي الكتابة.

وإذا ظهر هذا، فقد ظهر أن كل واحد من الأفعال الاختيارية، وإن كان محوجًا بملابستها إلى توافر المعاني الأربعة، ليصير بمجموعها مستطيعًا لأدائه، فإن من الضرورة أن يكون منفردًا من الأفعال الأخرى بذي بنية على حدة، وذي آلة على حدة، وذي عنصر على حدة، وذي صورة على حدة، وأنه متى عدم إحدى الأربعة، فقد استولى العجز عليه.

وأما القدرة، فهو أن توجد البنية صالحة لتأدية الفعل، وتركها [= يعني التأدية] بحسب الإرادة.

وأما الطاقة، فهو أن تشتمل عليه، إذ الفعل الاختياري إما بحسب الانجذاب بالطبع إليه، وإما بحسب الروية والميزان».

أبو الحسن العامري: رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر [الصيغة النهائية]

أبو الحسن العامري: الاختيار الحقيقي والاختيار الشبيهي

«أقول: إن صحة الاختيار شيء وصحة الذي لا يكون له الاختيار شيء آخر. والفعل لا يجوز إلا بصحتهما معًا. وأقول: أما الاختيار، فإنما يصح بالتعقل، وأما ما يكون له الاختيار، فإنما يصح بالفضيلة الشكلية، كالعفة والنجدة والحرية والمحبة وما أشبه هذه. فإن الفضيلة تُصَيِّر الغرض مستقيمًا. وأما التعقل، فإنما يصحح ما يصار به إلى الغرض. مثال ذلك أن العفة إذا حصلت صارت شهوات العفيف في المطاعم والمشارب والمناكح على ما ينبغي في المقدار والوجه والحال والوقت، فيكون تصحيح ذلك إلى التعقل، فإن لم تكن الهيئة الصحية فاضلة ولكنها كانت رديئة وكان صاحبها شرها يشتهي ما لا ينبغي، ثم التسبب لما يشتهي حتى يناله، توهم أنه اختيار ولا يكون اختيارًا؛ لأن الاختيار ما كان بنطق، والنطق لا يتسبب في ما يضر ولكن ينفع».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

أبو سليمان السجستاني المنطقي: الفعل تمليك للإنسان لا ملك له

«قيل لأبي سليمان: «كيف يفعل العاقل اللبيب والحازم الأريب ما يندم عليه؟ وكيف يقدم على ما يعقبه تبعة، ويأتي ما يأباه بعقله، ويكرهه بدينه، ويعافه بمروءته، وينكره بعادته، ويمنع منه غيره بنصيحته؟ هذا مع اختياره الذي هو إليه، واستطاعته التي هي حاصلة لديه، ومع عقله الذي هو كاللجام والزمام، والقاضي والإمام؟».

فقال: الاختيار والاستطاعة والقوة والقدرة والحزامة والعزيمة والرأي والروية والشهامة والصريمة والتحصيل واليقظة، وكل ما كان في قبيلها، وجاريًا في حلبتها، ومشاكلًا لها، ونازعًا إليها، وداخلًا في حرمتها، ليست هي للإنسان على طريق الملك يصرفها كيف يشاء، ويقلبها كيف يريد، بل هي له من جهة التمليك. ولو كانت له على جهة الملك، لما زل زلة، ولا ضل ضلة، ولا ندم ندامة لاذعة، ولا التزم ملامة موجعة، ولا وجم

وجمة موحشة، ولا نكص على عقبيه متحيرًا، ولا بقي منكسًا مبهورًا. ومتى كانت هذه الأشياء عنده على وجه التمليك من مالكها، بقيت منها بقايا عند مالكها، متى شاء تمام فعله أمده منها بما يتم به فعله، لئلا يظن ظان أن ذلك لاستقلاله بنفسه، وكماله بقدرته، واستغنائه عن مملكته، بل يتم له شـيء ليرتاح له، ويشكر مقيضه لنيله، ويلذعه بانقطاع شيء آخر، ليفزع إلى ربه، ويلـوذ بمبتليه، ويبرا من حولـه وقوته، ومن علمـه وبصيرته، ومن جلده ونجدته، ومن أنفته وشـيمته، ويلوذ بمن هو أولى به، ويستمد ممن هو أملك له، ويستأمن إلى من هو أقدر عليـه، ويلقي مقاليده كلها إليه، ويطرح كاهله بيـن يديه. وهذا بيان في موجـب الربوبية ومقتضى العبودية، لا ينكره إلا من لا يبالي اللّه به في أي واد هلك، وبأي ريح انتشر، وفي أي بحر غرق، وفي أي غثاء طاح.

قلت له: هذا كلام على طريقة الصالحين وأهل الديانة من أصحاب الشرائع.

قال: يا بني لا تعجب من هذا، فالأنبيـاء والأصفياء فمن دونهم يدندنون حول خلوص النفس في العاجلة، وخلاصها في الآجلة. والقول وإن اشتبه، والإشارة وإن غمضت، فالمراد بَيِّن، والمطلوب متيقن. وهل الحكمة إلا مؤكدة للديانـة؟ وهل الديانة إلا متممة للحكمة؟ وهل الفلسفة إلا صورة النفس؟ وهل الديانة إلا سيرة النفس؟ وكنت قد حدثتني عن شيخكم الحصري الصوفي أنه قال: النقـب كثيرة، والعروس واحدة. فقد ارتفع التناقض وسـقط التنافـي! وإنما قطب هذا الأمر في طلـب الحياة الدائمة التي لا شـوب فيها من ألم، ولا عارض من أذى، ولا خوف من انقطاع».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

أبو حيان التوحيدي: الفعل والإرادة والاختيار

«وقال [الوزير] ليلة: ما الفرق بين الإرادة والاختيار؟

فكان من الجواب أنّ كلّ مراد مختار، وليس كلّ مختار مرادًا، لأنّ الإنسـان يختار شرب الدواء الكريه وضرب الولد النّجيب وهو لا يريد، ويختار طرح متاعه في البحر إذا ألجئ وهو لا يريد، وهما وإن كانا انفعالين فأحدهما ـ وهو الاختيـار ـ لا يحدث إلّا عن جولان وتنقير وتمييز، والآخر ـ وهو الإرادة ـ يفجأ ويبغت وربّما حمل على طلب المراد بالكره الشديد، وفي عرض الاختيار سعة للتمكّن، وليس ذلك في عرض الإرادة. والعرب تستعمل الإراغة في موضع الإرادة، والأوّل: من راغ يروغ، والثاني: من راد يرود، والهمزة مجتلبة للتّعدّي».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الثالث

يهودا اللاوي: الإمكان والقدر والاختيار

«ليس ينكر طبيعة الممكن إلا متعسف مماري، يقول ما لا يعتقد، لأنك ترى من استعداده لما يرجوه ويخافه، ما يدلك على أنه يعتقد أن الأمر ممكن وينفع فيه الاستعداد. ولو اعتقده

ضروريًّا لاستسلم ولم يستعد بسلاح لعدوه ولا بقوت لجوعه مثلًا. فإن زعم أن ذلك الاستعداد ضروري أيضًا لمن يستعد، وترك الاستعداد ضروري لمن لا يستعد، فقد أقر بالأسباب المتوسطة، وأن بها قوام المتأخرة، وسيصادف الإرادة في جملة الأسباب الموسطة. وإن أنصف ولا يتعسف، فسيقر بأنه يجد نفسه مخلى بينه وبين إرادته في الأمور الممكنة له إن شاء فعلها وإن شاء تركها.

وليس في هذا الاعتقاد إخراج شيء عن حكم الله تعالى، بل الكل راجع إليه على وجوه مختلفة على ما أبين. أقول: إن جميع المعلولات منسوبة إلى العلة الأولى على ضربين: إما على طريق القدر الأول، وإما على طريق التسلسل. مثال الضرب الأول: النظام والترتيب الظاهر في الحيوان والنبات وفي الأفلاك، الذي لا يمكن العاقل المتأمل أن ينسبه إلى اتفاق، بل إلى قصد صانع حكيم يضع كل شيء موضعه ويعطيه حظه. ومثال الثاني: إحراق هذه النار مثلًا لهذه الخشبة؛ لأن النار جسم لطيف حار فعال، والخشبة جسم متخلخل منفعل، ومن شأن اللطيف الفعال أن يفعل في منفعله، والحار اليابس أن يسخن ويفني رطوبات المنفعل حتى تتفرق أجزاؤه. وأسباب هذه الأفعال وهذه الانفعالات، إذا طلبتها، لم يعزب عليك إدراكها، وربما وجدت أسباب أسبابها حتى تنتهي إلى الأفلاك، ثم إلى علل الأفلاك، ثم إلى العلة الأولى. فبحق قال القائل: إن كل شيء من قدر الله. وبحق قال قائل آخر بالاختيار والاتفاق من غير أن يخرج شيئًا من ذلك عن قدر الله.

وإن شئت قربت ذلك بهذه القسمة: التأثيرات إما إلهية، وإما طبيعية، وإما اتفاقية، وإما اختيارية. فالإلهية عن السبب الأول نافذة، ولا بد لا سبب لها غير مشيئة الله تعالى. وأما الطبيعية، فعن أسباب متوسطة مهيئة لها ومبلغتها آخر كمالها مهما لم يعق عائق من قبل أحد الثلاثة أقسام. وأما الاتفاقية، فعن أسباب متوسطة أيضًا، لكنها بالعرض لا بالطبع، ولا بنظام ولا عن قصد، ولا لها تهيؤ لكمال ما تبلغه وتقف عنده، ويستثنى فيها بسائر الأقسام الثلاثة. وأما الاختيارية، فسببها إرادة الإنسان في حال اختياره. والاختيار من جملة الأسباب المتوسطة، وللاختيار أسباب تسلسل إلى السبب الأول، تسلسلًا غير ضروري، لكون الإمكان موجودًا. والنفس مخلاة بين الرأي ونقيضه، تأتي أيهما شاءت، فوجب أن تحمد أو تذم على ذلك الاختيار، ما لا يجب ذلك في سائر الأسباب المتوسطة، فإنه لا يلام سبب اتفاقي ولا طبيعي وعلى أن الإمكان حاضر في بعضها، كما لا تلوم الطفل والنائم إذا أذاك، وكان في الإمكان خلاف ذلك، إلا إنك لا تلومه لارتفاع الفكر عنه. أترى الذين ينكرون الممكن، ليس يغضبون على من يؤذيهم قصدًا، وهل يستسلمون إلى من يسرق ثيابهم فيؤذيهم بالبرد، كما يستسلمون إلى الريح الشمالية إذا هبت في يوم قر حتى تؤذيهم؟ أم يزعمون أن ذلك الغضب قوة كاذبة غرزت عبثًا ليغضب الإنسان على شيء دون شيء آخر؟ وكذلك أن يحمد ويستحسن ويحب ويبغض وغير ذلك؟

فليس للاختيار من حيث هو اختيار سبب ضروري؛ لأنه يرجع ذلك الاختيار اضطرارًا، فيصير كلام الإنسان ضروريًّا مثل نبضه. وفي هذا إنكار العيان، لأنك تجد نفسك قادرًا على الكلام والسكوت مهما كنت في ملك العقل ولم تملكك أعراض أخر».

أبو الحسن يهودا اللاوي: الكتاب الخزري (كتاب الرد والدليل في الدين الذليل)

3 ـ وهل الإنسان مضطر أم مختار؟

نظرية أبي الحسن العامري والرد عليها:

أ ـ نظرية العامري:

«إن أرباب صناعة الكلام من الفلاسفة الإلهيين ليسوا يتحاشون عن إضافة موجودات العالم كلها إلى الباري تعالى، إلا أنهــم في جهة الإضافة إليه مختلفون. فمنهم من يزعم أنها كلها كائنة بقضــاء الله وقدرهن ومنهم من يزعم أنها كائنــة بخلق الله وأمره. ثم إن الفريقين قد اتفقا على أن «القضاء» هو صنع الشــيء وإيجــاده، وأن «القدر» هو تقويم الشيء المعين المعدل، وأن «الخلق» اختراع الشيء على الهيئة المستصلحة للغرض الأخص به، وأن «الأمر» هو البعث على الشيء المقصود بحسب الدعاء عليه.

وإذا عرف ذلك، فمن الواجب لنا أن نزيد في إشباع البيان قليلًا، فنقول:

أما الطائفة الأولى، وهــي المدعية أن موجودات العالم كائنة بقضاء الله وقدره، فهي تزعم أن الكائنــة بقضاء الله هي التي تولــى الله تعالى جده إحداثها، إمــا إبداعًا، وإما تســخيرًا. وأن الكائنة بقدره فهي التي ســاق عباده إليها، إما بحسب الشوق، وإما بحسب الإلهام. وعنوا بالانسياق الشوقي مثل حركة العاشق إلى معشوقه، والجائع إلى طعامه. وعنوا بالانســياق الإلهامي مثل من شــاهد حيوانًا دفع عدوه عنه بالحافــر أو بالناب، فاتخذ آلة كهيئتها لدفع أعدائه عن نفسه. قالوا: فموجودات العالم ليس واحد منها بخارج وجوده عن أحد هذه الأقسام الأربعة.

وأما الطائفة الأخرى، وهي المدعية بأن موجودات العالم كائنة بخلق الله وأمره، فهي تزعم أن اســم «القضاء» واقــع على الإبداعيات فقط، واســم «القدر» واقع على المتولدات بالطبع، واســم «الخلق» يعمهما معًا. فإن الذي يفعله العباد إما أن يفعلوه إعلامًا كالعبادات، وإما أن يفعلوه إلهامًا كالصناعات، واسم «الأمر» يعمهما معًا. وليس يشك أن أحد الفريقين قد اتفق على إطلاق القول بأن العبد مفتقر في اكتساب أفعاله إلى صنع مولاه، عز اسمه، وأنه ليس بمستبد في نفسه لإيجاد ما يؤثر من حركاته. إلا أنهم ليســوا يجعلون المولى فاعلًا قريبًا، فيتوقف الفعل عليه، ولا يصير العبد مؤاخذًا به، بل يجعلونه فاعلًا أولًا؛ أعني الذي لا يستقل بدونه ما شاء العبد مما تحراه إلا بنيل المعونة من مولاه (...).

روي عن سـيد علماء التابعين جعفر بـن محمد الصادق عليه السلام أنه قـال: «لا جبر ولا تفويض». وروي عن سيد الفقهاء أبي حنيفة أنه قال: «أكره الجبر، ولا أقول بالقدر، وأقول قولًا بين قولين». وليس يشك أن هذين القولين من هذين الإمامين يؤديان جميعًا إلى حقيقة واحدة (...) وإذ قد أطلق الرجـلان قضيتهما على بطلان مذهبي الجبر والقدر، ثم وجدنا طبقات المتكلمين في عصرنا هذا قد أفضت دعواهم إما إلى التصميم على الجبر، وإما على التصريح بالقدر، بل لما وجدنا القول بين القولين والتوسـط بين الغلويين شبيهًا بالخفي المندرس، لولا قوة في نفسـه، ووهي الباطل في ذاته، اسـتخرنا الله في إيضاحه بالمثال الحسي، وتحقيقه بالمشـاهدة العيانية، لئلا يتوهم الجبر أن من لم يطابقه على اعتقاده وخامـة الجبر، فقد التحق بالقدريـة، ولا يتوهم القدري أن من لم يسـاعده على التدين بشـناعة التفويض، فقد التحق بالمجبرة، بل يعلم الفريقان أن دين الله تعالى بين الغالي والمقصر، وأن مذهبيهما محمولان على طرفي الإفراط والتفريط، ومدار الأمر فيه مبني على النكتة الواحدة، وهـي البحث في الفعل الواحد بالذات؛ أعني نحو الحركة الواحدة، مثلًا، هل يصح صدورها عن الفاعلَين أم لا، فإنها إن صدرت عن الفاعلَين، فهل يوصف الفاعلان بأنهما شـريكان في إحداثها بالضرورة، أم يجوز أن لا يكونا اشـتركا فيها، وأنه إن أمكن صدورها عن الفاعلين، لا على سبيل الاشتراك، فهل يحكم على الأفعال البشرية أنها كلها من هذا القبيل، أم لا يحكم؟ فإنه إن حكم عليها بذلك، فهل يلزم أن يعمهما الحمد والذم، أم قد يجوز أن لا يعمهما؟ ومتى اتضحت هذه النكتة الواحدة، فقد انكشـف للعاقل سبيل المحاججة لخصمه، ولم يتعذر عليه حل ما يورد من الشبه عليه.

وقبل أن نخوض فيه، يجـب أن نأتي بمقدمة عيانية مقبولة معاملية، فنقول: إن صدور الفعل الواحـد عن الفاعلَين ممـا يأتي وجوده تارة علـى جهة الموافقة، وتـارة على جهة المخالفـة. فأما الآتي علـى جهة الموافقـة، فإنه يتفنـن على وجهين؛ أحدهما: بحسـب المشاركة، والآخر: بحسـب المباينة. فأما الذي يقع بحسب المشاركة، فكرجل يزاول جر خشبة كبيرة برسن [حبل] قد ربطه عليها، فلم يقو على جرها، فشاركه آخر بالجر، لا برسن آخر، بل بذلك الرسـن بعينه. فصارت الخشـبة الواحدة مجرورة بالرسن الواحد، لا بقوة الشخص الواحد، بل بقوة الشخصين المشاركين في تحريكها.

وأما الذي يقع بحسب المباينة، فكرجل يزاول جر خشبة كبيرة برسن قد ربط عليها، فلم يقو على جرها، فجاءه آخر، فأعانه عليها بدفعها بالهراوة من خلفها. فصارت الخشبة مجرورة من صاحب الرسـن ومدفوعة من صاحب الهراوة، ووجدت الحركات الحادثة فيها صادرة عن قوتي الشخصين المتباينين في تحريكها.

وبمثله الذي يتأتـى وجوده على جهة المخالفة، يتفنن على وجهين؛ أحدهما: بحسـب المشاركة، كمريض أعجزته قوة بدنه إلى التحرك إلى فناء داره، فيأخذ غلام له بعضده، فيعينه على المشي، من غير أن يتولى حمله إلى المقصد، فيتقوى المريض بمعاضدة الغلام

له على مشيه. فتصير الحركات الحادثة من بدنه صادرة لا عن مجرد قوته، أو مجرد قوة غلامه، بل عن مجموع قوى الشــخصين المختلفين. وعلى هذه الصورة يكون انبعاث الدابة المتورطة في الوحل، إذا أخذ صاحبها بذنبها فأعانها على انبعاثها.

وأما الذي يقع تحت المباينة، فكرجل أرسل ســهمه عن القوس إلى الهدف، فعارضه رجل آخر في المشي بينه وبين هدفه، فوافق السهم الشخص الماشي فشكه [طعنه]. فتصير الجراحة الحاصلة في بدنه حاصلة لا عن مجرد الرامي، أو مجرد الماشي، بل عن تعاطي الشــخصين المختلفين لفعليهما المتباينيــن. وعلى هذه الصورة تولــد الجنايات الغليظة والإهلاكات الخطئية.

وإذا تقررت هذه الأقسام العيانية في الأفعال البشــرية، فقد سهل الأمر على الأفهام البشرية الذكية في حل شكوك المجبرة والقدرية. **فإن الأفعال البشرية لن تكون اختيارية محضة إلا بحسب تشوق الإنســان إما إلى الجميل، وإما إلى اللذيذ، وإما إلى النافع. ومتى كان الشخص غير متشوق أصلًا ولا إلى واحد من هذه الثلاثة، فإن تحركه وسعيه لن يكون اختياريًّا محضًا، بل يكون إما إيجابيًّا، فيعذر، وإما قسريًّا فيرحم.**

وليس يشك أن هيجان الشوق بالإنسان لن يكون بســعي من المشتاق، لكن يقع ذلك بتأثير طبيعي وتســخير إلهي. ثم يصير الشــوق المبهج مقترنًا بالســعي المتكلف، فيصير مجموعها سببًا أوليًّا للفعل الاختياري، ويصير الفعل الحادث منسوبًا إلى اللّٰه تعالى من جهة تعلقه بالشوق الحادث طبعًا واضطرارًا، ومنســوبًا إلى عبده من جهة تعلقه بالسعي الواقع تكلفًا واحتسابًا.

وإذا عرف ذلك، فقد ظهر أن مذهب الجبر باطل مردود، فإنه لو كان صحيحًا، لبطل بصحته أبــواب الوعد والوعيــد، والترغيب والترهيب، والسياســات الفاضلة، والقرَب الدينية، ولوجد العقل مستوحشًا من اســتعمال لفظ «لِمَ» ولفظ «لأنَّ»، فإنهما ليستا تستعملان عند صريح العقل إلا على الذي يتعاطى شيئًا من الأفعال الاختيارية.

وبمثله ظهر أيضًا أن مذهب القدرية باطل مردود، فإنه لو كان صحيحًا، لبطل بصحته أبواب التوفيق والخذلان، ومناسبات التفعيل والانفعال، والاتفاقات العرضية للحوادث الزمانية، ولوجد العبد بجبلته مستغنيًا عن الاستمداد من صنع مولاه، غانيًا بقواه عن انفساح عزائمه عليه».

أبو الحسن العامري: رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر [الصيغة النهائية]

ب ـ رد أبي حيان التوحيدي:

«ثم عدت وقتًا آخر فقال: كنــتَ حكيتَ لي أنّ العامريّ صنّــف كتابًا عنونه بـ (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)، فكيف هذا الكتاب؟

فقلت: هذا الكتاب رأيته بخطّه عند صديقنا وتلميذه أبي القاسم الكاتب ولم أقرأه على العامريّ، ولكن سمعت أبا حاتم الرازي يقرؤه عليه، وهو كتاب نفيس، وطريقة الرجل قويمة، ولكنه ما أنقذ البشر من الجبر والقدر؛ لأن الجبر والقدر اقتسما جميع الباحثين عنهما والناظرين فيهما.

قال: لِمَ قيل: الجبر والقدر؛ ولم يُقَل: الإجبار؟

فكان الجواب: أن الإجبار لغة قوم، والجبر لغة تميم، يقال: جبر الله الخلق وأجبر الخلق، وجبر بمعنى جبل، واللام تعاقب الراء كثيرًا.

قال: فتكلّم في هذا الباب بشيء يكون غير ما قاله العامريّ، وانقد له إن كان الحق فيما ذهب إليه ودل عليه.

فكان من الجواب: أن من لحظ الحوادث والكوائن والصوادر والأواتي من معدن الإلهيات أقرّ بالجبر وعرّى نفسه من العقل والاختيار والتصرّف والتصريف، لأن هذه وإن كانت ناشئة من ناحية البشر، فإنّ منشأها الأوّل إنّما هو من الدواعي والبواعث والصوارف والموانع التي تنسب إلى الله الحقّ، فهذا هذا.

فأمّا من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية المباشرين الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلّفين، فإنّه يعلّقها بهم ويلصقها برقابهم، ويرى أنّ أحدًا ما أتي إلّا من قبل نفسه وبسوء اختياره وبشدّة تقصيره وإيثار شقائه.

والملحوظان صحيحان واللاحظان مصيبان، لكنّ الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف، لأنه ليس لكل أحد الوصول إلى هذه الغاية، ولا لكلّ إنسان اطّلاع إلى هذه النهاية.

فلما وقعت البينونة بين الناظرين بالطبع والنسبة لم يرتفع القال والقيل من ناحية القول والصّفة، فهذا هذا.

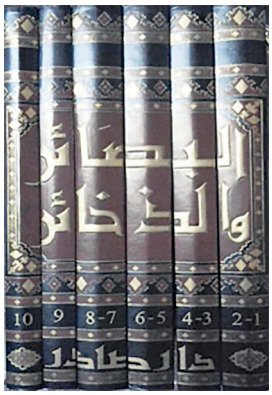
قال ـ أطال الله بقاءه: ـ فما الفرق بين القضاء والقدر؟

فكان من الجواب: أن أبا سليمان قال: إن القضاء مصدره من العلم السابق، والقدر مورده بالأجزاء الحادثة.

فقال: لِمَ ورد في الأثر: «لا تخوضوا في القدر فإنّه سرّ الله الأكبر».

فكان من الجواب: أن أبا سليمان قال لنا في هذه الأيام: إن الناموس ينطق بما هو استصلاح عامّ، ليكون النفع به شائعًا في سكون النفس وطيب القلب وروح الصدر.

فإن كان هذا هكذا، فقد وضح أنّ حكمة هذا السرّ طيّه، لأنّ عجز الناظرين يقضي بهم إلى الحيرة، والحيرة مضلّة، والمضلّة هلكة. وإذا كانت الراحة في الجهل بالشيء، كان التعب في العلم بالشيء، وكم علم لو بدا لنا لكان فيه شقاء عيشنا، وكم جهل لو ارتفع منّا



لكان فيه هلاكنا، والعلم والجهل مقسـومان بيننا ومفضوضان علينـا على قدر احتمال كلّ واحد منّا للّذي سـبق إليه وعلق به، ألا ترى أنّ علمنا لو أحاط بموتنا متى يكون؟ وعلى أيّ حال تحدث العلّة أو المحنة أو البلاء؟ لكان ذلك مفسدة لنا، ومحنة شديدة علينا.

فانظر كيف زوى اللّه الحكيم هذا العلم عنا، وجعل الخيرة فيه لنا. ألا ترى أيضًا أنّ جهلنا لو غلب علينا في جميع أمورنا لكان فسـاد ذلك في عظم الفساد الأوّل، والبلاء منه في معرض البلاء المتقدّم، فمن هذا الّذي أشرف على هذا الغيب المكنون والسرّ المخزون فيغفل عن الشكر الخالص، والاستسلام الحسـن، والبراءة من كلّ حول وقوّة. فالاستمداد ممن له الخلق والأمر؛ أعني الإبداء والتكليف، والإظهار والتشريف، والتقدير والتصريف.

قال: هذا فنّ حسن، وأظنّك لو تصديت للقصص والكلام على الجميع لكان لك حظّ وافر من السامعين العاملين، والخاضعين والمحافظين».

أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول

«أعلم أن الاضطرار موشـح بالاختيار، والاختيار مبطن بالاضطرار، وهما جاريان على سـننهما، وماضيان في عنانهما، لا ينفرد هذا عن هذا، ولا يخلو هذا من هذا. والملحوظ فيهما بالعين البصيرة معنى واحد، وإن كانت العبارة مصروفة على معنيين، إما لعسر المراد في هذا المقصود، وإما لضيـق الإعراب عن عين الحقيقة، وإمـا للاصطلاح الذي يجهل سـببه؛ فإن تباعد عن منال فهمك، وغمر عقلك، فارجع إلى نقصك في تعرُّف رسم الحق، تجد منه نفس الحق، وليكن ذلك الرسـم خط كاتب وخط كاتب: أمـا ترى أيها المعتبر القياس أن خط هذا الكاتب يماثل خط هذا الكاتب من جهة الاختيار، حين أدى هذا أعيان حروف ذاك، وقوم صور تلك الكلم؟ ثم أعطف عليه ثانيًا باعتبار جديد وانظر: هل يباين خط هذا الكاتب من جهة حقائق أشـكال خط هذا الكاتـب، وحقائق خواص هذا الكاتب؟ فإنك تجد المباينة عيانًا لا تحتاج إلى ترجمان، كما وجدت المشـابهة حسًّا لم تحتج إلى بيان. أفليس المعنى الذي وقعت الشركة به بينهما إنما هو الاختيار الذي أدى هذا الكاتب به كلام هذا الكاتب في رسـم ألف وميم، ولام وجيم، وحاء وكاف، وفاء وقاف، والمعنى الذي وقعت به المباينة بينهما إنما هو الاضطرار، حتى صار هذا الخط منسـوبًا إلى هذا، وهذا الخط مقصورًا على هذا، يقومان لهما مقام الحلية المميزة، والصورة المقررة؟ فقد برزت لك اللطيفة التي بها يكون الاضطرار موشحًا بالاختيار، ولاح لك السر الذي به يكون الاختيار مبطنًا بالاضطرار، في هذا الرسم الحاوي متني الخط في حال وأصل الفعل بحركة واحدة وزمان واحد.

وإن قاصر الاختيار على الإنسـان ذاهل عما نطق بـه الاختيار من الاضطرار، وكذلك مدعي الاضطرار للإنسان سـاه عما وشـح به الاضطرار من الاختيار، وكمال المعرفة في تفصيل ما أشكل منهما، وتلخيص ما التبس بهما».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء الأول

«اعلم أنّ الحقّ قد تولّاك بإرادتين: إرادةٌ منك وإرادةٌ بك. فأما إرادته منك فإنّه أبانها لك بلسان التكليف والتّوقيف، وأما إرادته بك فإنه لواها عن كلّ تعريف وتكييف. ثم أقامك بينهما على حدٍّ أزاح فيه عللك، وأوضح إليه سبلك. ثم ساق حقوقك إليك، ثم أثبت حجّته عليك. فلم تبــق بقيةٌ تقتضيها آلاء الإلهية بلســان الحكمة وتســتوجبها العبودية في حال الحاجة إلا أدنــاك إليها، وأناف بك عليها. فإن قابلت الأمــر بالائتمار، والنهي بالانتهاء، والدعاء بالإجابة، والهداية بالاهتداء، فقد صادفت إرادته منك وإرادته بك، واســتحققت بمصادفتك إرادته منك بالأمر والنّهي ما وعــدك. وإن أعرضت عن الأمر عاصيًا، وركبت النهي مجترئًا، واستخففت بحقّه متمّردًا، فقد نفذت إرادته بك، وتمّ علمه فيك، ولكن ثبتت حجّته عليك لما أســلفك من التّمكين وأعارك من الطّاقة. وليس لك أن تحتجّ في المقام الثاني بعلمه فيك وإرادته بك، لأن هذا بابٌ كان خافيًا عنك مطويًّا، ولم تكن محتاجًا إليه، ولا متعلّقًا به، ولا مستحقًا له. فقد بان لك أنك لم تدخل بعلمه فيما نهاك عنه، ولا كانت إرادته بك علّةً لك في معصيتك، لأنّ هذه الإرادة من هذا العالم تكشف لك بعد موافقتك النهي ومجانبتك الأمر، وقبيحٌ بك أن تركب ما تركب جاهلًا بالحجّة، حتى إذا تمّ ركوبك، وتقضّى عليه زمانــك، وعلاك النّدم، ولزمك التعقّب، أحلت أمرك على علمه فيك وإرادته بك. هلّا وقفت عن قبول أمره وسماع نهيه حين أمر، ونهى وزجر، ودعا وبيّن؟ وهلّا قلت: إلهي، لم تزح علتي بما أعرتني من القوة، وخلقت فيّ من الطاقة، وأسلفتني من التّمكين، وعرّفتني من الأخبار، فأنا صائرٌ مع هذا كلّه إلى ما أنت عالمٌ به؟ ومتى فعلت هذا وقلته، علم العقلاء أنّــك متجنٍّ، لا تحبّ صلاحًا، ولا تتقي فلاحًا، وأنك مقترحٌ اقتراحًا، إن صحّ لك سقط عنك لسان الأمر والنّهي، وزال باب المدح والذم، واستغني عن الثواب والعقاب، وكنــت جمادًا لا تخاطب ولا تعاتب، وعريت من جلبــاب معرفة اللّه ﷻ، وجهلت نعم اللّه عندك، وعميت عن حكــم اللّه تعالى فيك. ومن بلغ هذا المكان أســقط عن مكلّمه مؤونة البيان، وعن نفســه كلفة التبيين، وكان في عداد الجاهلين باللّه، السّــاخطين لنعم اللّه، المتعرّضين لعقاب اللّه تعالى. فافتح ـ حفظــك اللّه ـ بصرك، وانتصف من هواك، وفارق إلفك، وتنزّه عــن تقليدك، وحِص عن المعرفة، لائذًا باللّه تعالى، مســتعينًا به، فهو وليّ خلقه، ناصر اللاجئين إليه.

واعلم أن اللّه خلقــك، ورزقك وكمّلك، وميّزك وفضّلــك، وأضاء قلبك بالمعرفة، وفجّر فيك ينبوع العقــل، ونفى عنك العجز، وعرض عليك العزّ، وبيّن لك الفوز، بعد أن وعدك وأوعدك، وبعد أن وعظك وأيقظك، وبعدما حطّ عنك ما أعجزك عنه، وأمرك بدون ما أقدرك عليه. وإنما حاشك بهذا كلّه إلى حظك ونجاتك، وعرّضك به لسعادتك وخلاصك. أفتجسر من بعد هذه النعمة المتوالية، وهذه الآلاء المتتالية، أن تتوهّم أنه اقتطعك عن مصلحتك أو بخل عليك برأفتك؟ إنّ هذا لا يظنّ بوالدك الذي نسبته إليك عارية، وإضافتك إليه مجاز، فكيف تظنّ بإلهٍ أنعمه تسابق أنفاسك، وأياديه تفضل عن حاجتك، وعفوه يمحو إســاءتك، وإقالته ترفع عثرتــك، وإزاحته تتقدم علّتك، وصنعه

يزيد علتًا قداحك، وعطاؤه يفوت امتياحك، إن أطعته فحظّك تحرز، وإن عصيته فإلى نفسك تسيء؟».

أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، الجزء السابع

مسكويه: مسألة الجبر والاختيار

ويسأل أبو حيان التوحيدي أبا علي مسكويه:

«مَا الجَبر؟ وَمَا الإختِيَار؟ وَمَا نسبتهما إِلَى العَالم؟ وَكَيف انتسابهما وانتمائهما؟ أعني كَيفَ اختِلَافهمَا فِي ائتلافهما؟ وَذَلِكَ أَنَّك تجدهما فِي العَالم مضافين إِلَى الّذين يجمعُونَ بَين العقل والحس، كَمَا تجدهما مضافين إِلَى الّذين ينفردون بالحس دون العقل».

وكان من جواب مسكويه:

«إِن الإِنسَــان تصدر عَنهُ حركات وأفعال كَثِيرَة لَا يشبه بَعضهَا بَعضًا. وَذَلِكَ أَنه يظهر مِنهُ فعل من حَيثُ هُوَ جسم طبيعي، فيناسب فِيهِ الجماد. وَيظهر مِنهُ فعل آخر من حَيثُ هُوَ نَام ـ مَعَ أَنه جسم طبيعي ـ فيناسب بذلك الفِعل النَّبَات. وَيظهر مِنهُ فعل آخر من حَيثُ هُوَ ذُو نفس حســاس، فيناســب بذلك الفِعل البَهَائِم. وَيظهر مِنهُ فعل آخر من حَيثُ هُوَ نَاطِق مُمَيّز، فيناسب بذلك الفِعل المَلَائِكَة. وَلكُل وَاحِد من هَذِه الأَفعَال والحركات الصادرة عَن الإِنسَان أَنوَاع كَثِيرَة، وإليها دواع، وَلها أَسبَاب، وَينظر أَيضًا فِيهَا من جِهَات مُختَلفَة، وَتعرض لَهَا عوائق كَثِيرَة، وموانع مُختَلفَة، بَعضهَا طبيعية، وَبَعضهَا اتفاقية، وَبَعضهَا قهرية. وَمَتى لم يفصل النَّاظر فِي هَذِه المَسأَلَة هَذِه الأَفعَال بَعضهَا من بعض، وَلم ينظر فِي جهاتها كلهَا ـ اختلطت عَلَيهِ هَذِه الوُجُوه، والتبس عَلَيهِ وَجه النّظر فِيهَا، فعرضت لَهُ الحيرَة، وَكَثُرت عَلَيهِ الشّبَه والشكوك.

وَنحن نبين هَذِه الحركات، ونميزها، ثمَّ نتكلم على حَقِيقَة الجَبر وَالإِختِيَار، فَإِن الأَمر حِينَئِذٍ يسهل جدًّا، وَيقرب فهمه، وَلَا يعتاص ـ بِمَشِيئَة اللّه تَعَالَى ـ فَأَقُول:

إِن الفِعل ـ مَــعَ اختِلَاف أَنوَاعه وتبايــن جهاته ـ يحتَاج فِي ظهوره إِلَى أَربَعَة أَشــيَاء؛ أَحدهمَا: الفَاعِل الَّذِي يظهر مِنهُ. وَالثَّانِي المَادَّة الَّتِي يحصل فِيهَا. وَالثَّالِث الغَرَض الَّذِي ينســاق إِلَيهِ. وَالرَّابِع الصُّورَة الَّتِي تقدم عِند الفَاعِل، ويــروم بِالفِعلِ اتخاذها فِي المَادَّة، وَرُبمَا كَانَت الصُّورَة هِيَ الفِعل بِعَينِه.

فَهَذِهِ الأَشــيَاء الأَربَعَــة هِيَ ضَرُورِيَّة فِي وجــود الفِعل وظهوره، وَقد يحتَــاج إِلَى الآلَة وَالزَّمَان وَالبَيِّنَة الصَّحِيحَة، وَلَكِن لَيست بضرورية فِي كل فعل.

ولما كانت مسألتك عن الفعل الإنساني الذي يتعلق بالاختيار، وجب أن نذكرها أيضًا.

ثمَّ إِن كل وَاحِد من الأَشــيَاء الَّتِي هِيَ ضَرُورِيَّة فِي وجود الفِعل يَنقَسِــم قسمَين: فَمِنهُ قريب وَمِنه بعيد. أمــا الفَاعِل القَرِيب، فبمنزلة الأَجِير الَّذِي ينقــل آلَات البناء فِي اتِّخَاذ

الدَّار. وَالفَاعِـل البعيد بِمَنزِلَة الَّذِي يهندس الدَّار وَيَأمُر بهَـا، ويتقدم بِجَمِيع آلاتها. وَأما الهيولى القَرِيبَة، فبمنزلة اللَّبن للحائط، والخشب للباب. والهيولى البَعِيدَة بِمَنزِلَة العناصر الأولى. وَأما الكَمَـال القَرِيب فبمنزلة السُّـكنَى فِي الدَّار. والكمال البعيـد بِمَنزِلَة حفظ المَتَـاع، وَدفع أَذَى الحر وَالبرد وَمَا أشـبه ذَلِك. وَأما أَنوَاع الأَفعَال الَّتِـي ذَكرنَاهَا، فَإِنَّمَا اختلفت بِحَسـب أَنوَاع القوى الفاعلة الَّتِي فِي الإِنسَـان، وَذَلِكَ أَن لـكل وَاحِدَة من القوى الشهوية والقوى الغضبية والقوى الناطقة ـ خَاص فعل لَا يصدر إِلَّا عَنهَا.

وَأما الأَسبَاب الدَّوَاعِي، فبعضها الشوق والنزوع، وَبَعضهَا الفِكر والروية، وَقد تتركب هَذِه.

وَأما العَوَائِق الَّتِي ذَكرنَاهَا، فبعضها اتفاقية، وَبَعضهَا قهرية، وَبَعضهَا طبيعية. فالاتفاقية بِمَنزِلَة من يخرج لزيـارة صديقه، فيلقاه عَدو لم يَقصِدهُ، فيعوقـه عَن إتمَام فعله، وَكَمن ينهض لحَاجَة فيعثر، أَو يَقع فِي بِئر. والقهرية بِمَنزِلَة من يشد يَدَيهِ اللُّصُوص ليعوقوه عَن البَطش بهما، أَو كمن يُقَيِّدهُ السُّـلطَان ليمنعه من السَّـعي والهرب مِنهُ. والطبيعية بِمَنزِلَة الفالج والسكتة وَأما أشبههما.

وَهَهُنَا نظر آخر فِي الفِعل يَنبَغِي أَن نتذكره. وَهُوَ أَنا رُبمَا نَظرنَا فِي الفِعل لَا من حَيثُ ذَاته، وَلَكِن من حَيثُ إِضَافَته إِلَى غَيـره. مِثَال ذَلِك أَنا قد نَنظُر فِي فعل زيد من حَيثُ هُوَ طَاعَـة لغيره أَو مَعصِية، وَمن حَيثُ يُحِبهُ عَمرو ويكرهه خَالِـد، وَمن جِهَة مَا هُوَ ضار لبكر وَنَافِع لعبد اللّٰه. وَهَذَا النّظر لَيسَ يكون فِي ذَات الفِعل بل فِي إِضَافَته إِلَى غَيره.

وَإِذ قد نَظرنَا فِي الفِعل، وأنواعه، وجهاته، وَحَاجته فِي ظُهُوره ووجوده إِلَى الشَّـرَائِط الَّتِي عددناها ـ فَإِنَّا ناظرون فِي الاِختِيَار مَا هُوَ، فَنَقُول:

إِن الاِختِيَار اشتقاقه بِحَسب اللُّغَة من الخَير، وَهُوَ افتعال مِنهُ، وَإِذا قيل: اختِار الإِنسَان شَيئًا فَكَأَنَّهُ افتعل من الخَير؛ أَي فعل مَا هُوَ خير لَهُ: إِمَّا على الحَقِيقَة، وَإِمَّا بِحَسب ظَنّه. وَإِن لم يكن خيرًا لَهُ بِالحَقِيقَةِ، فالفعل الإنساني يتَعَلَّق بِهِ من هَذَا الوَجه، وَهُوَ مَا صدر عَن فكر مِنهُ، وإجالة رأي فِيهِ؛ ليَقَع مِنهُ مَا هُوَ خير لَهُ. وَمَعلُوم أَن الإِنسَـان لَا يفكر، وَلَا يجيل رَأيه فِي الشَّـيء الوَاجِب وَلَا فِي الشَّـيء المُمتَنع، وَإِنَّمَا يفكر ويجيل رَأيه فِي الشَّـيء المُمكن؛ وَمعنى قَولنَا المُمكن هُوَ الشَّيء الَّذِي لَيسَ بممتنع، وَإِذا فرض وجوده لم يعرض عَنهُ محَال.

وَلمـا كَانَت هَذِه الجِهَة من الفِعل هِـيَ المُتَعَلّقَة بِالاِختِيَار، وَهِـي الَّتِي تخص بِالفِعلِ الإنساني، وَكَانَت محتاجة فِي تَمام وجود الفِعل إِلَى تِلكَ الشَّرَائِط الَّتِي قدمناها، كَانَ النّظر فِيهَا ـ أَعنِي فِي هَذِه الجِهَـة ـ يعرض للغلط والوقوع فِي تِلكَ الجِهَات الَّتِي لَيسـت مُتَعَلقَة بالإنسـان، وَلَا مبدؤها إِلَيهِ. وَرُبمَا نظر بِحَسـب جِهَة من جِهَات الفِعـل، وخلى النّظر فِي الجِهَات الأُخَر، فَيكون حكمه على الفِعل الإنساني بِحَسب تِلكَ الجِهَة، وَذَلِكَ بِمَنزِلَة من ينظر فِي الفِعل من جِهَة الهيولى المختصة بِهِ الَّتِي لَا بُد لَهُ فِي وجوده مِنهَا، ويتخلى عَن الجِهَات الأُخَر الَّتِي هِيَ أَيضًا ضَرُورِيَّة فِـي وجوده؛ كالكاغد لِلكَاتِب، فَإِنَّهُ إِذا نظر فِي فعل الكَاتِب

من هَذِه الجِهَة؛ أَعنِي تعذر الكاغد عَلَيهِ، ظن أَنه عَاجز عَن الكِتَابَة من هَذِه الجِهَة، مَمنُوع عَن الفِعل لأَجلهَا، وَهَذِه جِهَة لم تتَعَلَّق بِهِ من حَيثُ هُوَ كَاتب ومختار للكتابة، وَكَذَلِكَ إِن عدم القَلَم والجارحة الصَّحِيحَة، أَو وَاحِدًا من تِلكَ الأَشيَاء المَشرُوط فِي وجود كل فعل إنساني؛ فَحِينَئِذٍ يُبَادر هَذَا النَّاظر بالحكم على الإِنسَان بالجبر، وَيمنَع من الاختِيَار.

وَكَذَلِكَ تكون حَال من ينظر فِي فعله من حَيثُ هُوَ مُختَار، فَإِنَّهُ إِذا نظر فِي هَذِه الجِهَة، وتخلَّى عَن الجِهَات الأُخَر الَّتِي هِيَ أَيضًا ضَرُورِيَّة فِي وجوده، فَإِنَّهُ أَيضًا سيبادر إِلَى الحكم عَلَيهِ بِأَنَّهُ فَاعل مُتَمَكن، وَيمنَع من الجَبر.

وَهَكَذَا حَال كل شَــيء مركب عَن بســيط، فَإِن النَّاظر فِي ذَلِك المركب إِذا نظر فِيهِ بِحَسب جُزء من أَجزَائِهِ الَّذِي تركب مِنهُ، وَترك أجزاءه البَاقِيَة ـ تعرض لَهُ الشكوك الكَثِيرَة من أَجزَائِهِ البَاقِيَة الَّتِي ترك النّظر فِيهَا.

وَالفِعل الإنساني وَإِن كَانَ اسمه وَاحِدًا، فوجوده مُعَلّق بأَشيَاء كَثِيرَة لَا يتم إِلَّا بهَا، فَمَتَى لحظ النَّاظر فِيهِ شَيئًا وَاحِدًا مِنهَا، وَترك مُلَاحظَة البَاقِيَات، عرضت لَهُ الشكوك من تِلكَ الأَشيَاء الَّتِي أغفلها.

وَالمذهب الصَّحِيح هُوَ مَذهَب من نظر فِي وَاحِد وَاحِد مِنهَا، فنسب الفِعل إِلَى الجَمِيع، وَخص كل جِهَة بقســط من الفِعل، وَلم يَجعَل الفِعل الإنساني اختِيَارًا كُله، وَلَا تفويضًا كُله؛ وَلِهَذَا قيل: دين اللّٰه بَين الغلو وَالتَّقصِير. فَإِن من زعم أَن الفِعل الإنساني يَكفِي فِي وجوده أَن يكون صَاحبه مُتَمَكنًــا من القُوَّة الفاعلــة بِالاختِيَار، فَهُوَ غال من حَيثُ أهمل الأَشــيَاء الهيولانية، والأســباب القهرية، والعوائق الَّتِي عددتها. وَهَذَا يُؤَدِّيه إِلَى التَّفوِيض. وَكَذَلِكَ حَال من زعــم أَن فعله يَكفِي فِي وجــوده أَن ترتَفع هَذِه العَوَائِق عَنهُ، وَتحصل لَهُ الأَشــيَاء الهيولانية، فَهُوَ مقصر من حَيثُ أهمل القُوَّة الفاعلة بِالاختِيَار. وَهَذَا يُؤَدِّيه إِلَى الجَبر.

وَإِذا كَانَ هَذَا على مَا بَيناهُ ولخصناه، فقد ظهر المَذهَب الحق. وَفِيه جَوَاب مســألتك عَن الجَبر وَالاختِيَار.

وَيعلم علمًا وَاضحًا أَن الإِنسَان إِذا امتنع عَلَيهِ فعله لنُقصَان بعض هَذِه الأَشيَاء الَّتِي هِيَ ضَرُورِيَّة فِي ظُهُور فعله، أَو عرضية فِيهِ، أَو قهرية، أَو اتفاقية، فَهُوَ مَنسُوب إِلَى تِلكَ الجِهَة. مِثَال ذَلِك أَنه إِن كَانَ امتنع من الفِعل لنُقصَان الهيولى، أَو أحد الأَربَعَة الأَشيَاء الضرورية، فَهُوَ عَاجز. وَإِن امتنع لعائق قهــري أَو اتفاقي، فَهُوَ مَعذُور من تِلكَ الجِهَة وبحســبها وعَلى مقدارها. فَأَما من حَضرته القُوَّة الفاعلة بِالاختِيَار وَارتَفَعت تِلكَ المَوَانع عَنهُ، وأزيحت علله فِيهَا كلهَا، ثــمَّ كَانَ ذَلِك لفعل مِمَّا ينظر فِيهِ على طَرِيق الإِضَافَة أَن يكون طَاعَة لمن تجب طَاعَته، أو مَعُونَة لمن تجب معونته، أَو غير ذَلِك من وُجُوه الإِضافات الوَاجِبَة، ثمَّ امتنع من الفِعل، فَهُوَ ملوم غيــر مَعذُور؛ لِأَنَّهُ قَــادر مُتَمَكن؛ وَلأَجل ذَلِك تلحقهُ الندامة من نَفســه، والعقوبة من غَيره، أَو العَيب والذم.

وَهَذِه الجِهَة الَّتِي تختَص الإِنسَــان من جِهَات الفِعل المُتَعَلّقَــة بالفكر، وإجالة الرأي المُسَمّى بِالِاختِيَارِ ـ هِيَ ثَمَرَة العقل ونتيجته. وَلَولَا هَذِه الجِهَة لما كَانَ لوُجُود العقل فَائِدَة، بل يصير وجوده عَبَثًــا ولغوًا. وَنحن نتيقن أَن العقل أجلّ الموجودات، وأشــرف مَا من اللّه تَعَالَى بِهِ ووهبه للإِنسَان، ونتيقن أَيضًا أَن أخس الموجودات، مَا لَا ثَمَرَة لَهُ، وَلَا فَائِدَة فِي وجوده بِمَنزِلَة اللَّغو والعبث؛ فَــإِذن أجلّ الموجودات على هَذَا الحكم هُوَ أخس الموجودات. هَذَا خلف لَا يُمكن أَن يكون. فَلَيسَ هَذَا الحكم بصادق، فنقيضه هُوَ الصَّادِق».

أبو حيان التوحيدي وأبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل

إخوان الصفا: الإقدار والقدرة والاختيار

«اعلم أن مسألة الجبر هي أيضًا من إحدى مسائل الخلاف بين الناس، المُنبثّة منها الآراء والمذاهب: وذلك أنه منذ كان العلماء وأهل الجَدل هم فيها مختلفون فيما مضى من الأزمــان والدهور. وهم طائفتان: الجَبريّة والقَدَريّة. فأمــا الجبرية، فإن الذي أدّاهم إلى ما يعتقدون في هذه المســألة هو نظرهم واعتبارهم عواقب الأُمور وخواتيمها؛ وذلك أنهم لما تبيّن لهم أن الأُمور كلها التي تخرج إلى الكون والفســاد والوجود والعدم فعلى ما في مقدور اللّه وسابق علمه، لا يكون خلافَ ذلك شيءٌ. وزعموا عند ذلك وظنوا أنهم لا يَقدِرون على شــيء من الأفعال التي تظهر على أيديهم، ولا يستطيعون الامتناع عن شيء من ذلك، ولا الترك لها بالحقيقة، ونسبوها كلّها إلى القضاء والقدر.

وأما خصماؤهــم ومخالفوهم، فــكان نظرهــم واعتبارهم في هذه المســألة الأوامر والنواهي والمدَح والذمّ والوعد والوعيد المتوجهة على الإنسان العاقل المستطيع. ورأوا أنه محجوج بها، مُزاحُ العلــة فيها، وليس له أن يحتج على أحــد، لا عند اللّه ولا عند الناس، بالقضاء والقدر، وعلم اللّه الســابق في الكائنات؛ لأنه لا يدري أحــد في مبدإ أمره وأول أفعاله قضاء اللّه وقدره وعِلمه السابق، وإنما تبيّن له ذلك بعد فراغه مما قد فعل أو ترك ما أمر اللّه به. وهــذا النظر نظر أُولئك واعتبارهم، فلا جَرَم أن المســألة قائمة بحالها، والخلاف بــاقٍ، والحكومة لم تنفصل إلى يومنا هذا، بل كلمــا ازدادوا فيها نظرًا واعتبارًا وبحثًا وجدالًا، ازدادوا خلافًا على خلافٍ إلى يوم القيامة واللّه: ﴿يَفۡصِلُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾ [السجدة: 25].

ثم اعلم أن ليس أحد من المخلوقين بقادر على شيء من الأشياء ولا عمل من الأعمال إلّا ما أقدره اللّه تعالى عليه وقوّاه ويسّره له.

واعلم أن إقدار اللّه القادرين، وتقويتَه الأقوياء، وتيسير الأُمور ليس بمُجبر لأحد منهم على فعلٍ من الأفعال ولا عملٍ من الأعمال ولا تركِه.

واعلم أن كل قدرة في أحد مــن القادرين، أو قوةٍ في أحد مــن الأقوياء على فعل من الأفعال وعمل مــن الأعمال فهو بتلك القُدرة وتلك القوة بعينهــا التي يَقدِر بها على الفعل،

ويقــدِر أيضًا على ترك الفعل بعينــه. مثال ذلك القوّة التي جُعلت في لســان المتكلم على الكلام، فهو بتلك القوة بعينها يقدر على الســكوت، وبالقوة التي في الرجلين كذلك، وفي العينين على فتحهما كذلك، فإنه بتركه ذلك الفعل أيضًا قادر.

وعلى هذا القياس حُكم سائر القوى التي يقدر على الأفعال بها، ولكن رُبَّ فعلٍ تَركُه أسهل من أخذه، وربّ فعلٍ أخذُه أسهل من تركه. ويوجد ذلك بحسب الأسباب الداعية إلى الأُمور المسيّرة بها. مثال ذلك اللص وسرقته بالليل، فإن النوم على الفُرُش الوطيئة، على كل حال، أسهل من الذهاب في ظلم الليالي إلى المواضع البعيدة الشاقّة، ونَقبِ الدور، وتسلُّق الحيطان العالية مع الخوف والوَجَل. ولكن الحِرص والرغبة، وشدة الحاجة، وطول الأمل، وشهوات النفوس، وترك النظر في العواقب، والغرور بالأماني، ووساوس الشيطان، وما شــاكل هذه من الأســباب، تدعوهم إلى فعل ما هو أصعب، وعمل ما هو أشقّ، وترك ما هو أيسر وأسهل!

وعلى هذا المثال حكم ســائر الأعمال الصعبة والأفعال الشاقة التي يفعلها الفاعلون، فإن تركها أسهل من أخذها، ولكن قيل: «كلّ مُيسَّر لما خُلِق له»، فمن الناس من تَيسَّر له أخذُ الفعل، ومنهم من تيسّر له تركه.

فلا تظن يا أخي أنه قد يقع من أحد فعل، ولا يُيسَّــر له عمل، ولا تركُ شيء مما هو مندوبٌ إليه، إلّا ما قد سبق له في علم اللّه الذي يُســمّى القضاء المُبرم والقدَر المحتوم اللذين هما مُوجِبات أحكام النجوم وتأثيرات الأشكال الفلكية، كما بيّنا في رسالة الإيمان، فليُعرَف من هناك».

رسائل إخوان الصفا

ابن باجه: الفعل الجمادي والفعل البهيمي والفعل الإنساني

وحده الفعل الإنساني فعل اختياري:

«والإنسان لأنه من الأسطقسات [العناصر] فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها، كالهويّ [السقوط] من فوق والاحتراق بالنار وما جانسه. ومن مشاركته للحي من وجه فقــط ـ وهــو النبــات ـ يلحقــه أيضًا الأفعــال التي لا اختيار لــه فيها أصلًا الاحتياش. وقد يقع في هذه ضرب من الضــرورة، مثل ما يفعل الإنســان عن الخوف الشــديد، مثل شــتم الصديق وقتل الأخ والأب على أمر تملك، وهذه فللاختيار فيها موقع، وقد لُخصت هذه كلها في «نيقوماخيا» [لأرسطو].

وكل ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهو باختيار. وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام. والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما تكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار الآراء الكاينة عن روية. وأما الإلهامات والإلقاء في الروع وبالجملة الانفعالات العقلية ـ إن جاز أن يكون في العقل انفعال، فيشارك الإنسان فيها، فإن الإنسان غير مختص بها. وإنما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية، فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال. والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، ومثل من يكسر حجرًا ضربه وعودًا خدشه لأنه خدشه فقط، وهذه كلها أفعال بهيمية. فأما من يكسره لئلا يخدش غيره، أو عن روية توجب كسره، فذلك فعل إنساني. فكل فعل يفعله لا لينال به غرضًا غير فعل ذلك الفعل، أو من جهة أنه لا ينال به غرضًا، فإن كان له غرض ينال به لم يلحظه، فذلك الفعل بهيمي، وفعله عن النفس البهيمية فقط.

مثال ذلك أن آكلًا إن أكل القراسيا [البرقوق المجفف] لتشهيه إياه، فاتفق له عن ذلك، لأن بطنه وقد كان محتاجًا إليه، فإن ذلك فعل بهيمي، وهو فعل إنساني بالعرض. وإن أكله المتعقل الطبع لا لتشهيه إياه بل لتلين بطنه، واتفق مع ذلك أن كان شهيًّا عنده، فإن ذلك فعل إنساني وهو بهيمي بالعرض. وذلك أنه عرض للنافع أن كان شهيًّا. فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله؛ والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك، سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة. فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان في السير [سياسة المدن ودساتيرها] الأربع والمركب منها هو أيضًا من بهيمي وإنساني. وقل ما يوجد البهيمي خلوًّا من الإنساني؛ لأنه لا بد للإنسان ـ إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمور إلا في النادر ـ وان كان سبب حركته الانفعال، أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجيد فعله. وأما الإنساني فقد يوجد خلوًّا من البهيمي. والتطبب داخل في هذا الصنف. ولكن في هذه قد يصحبها انفعال في النفس البهيمية، فإن كان معاونًا للرأي كان النهوض إليه أكثر وأقوى، وان كان مخالفًا كان النهوض أضعف وأقل.

وأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيًّا من أن يكون إنسانيًّا. ولذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلًا بالفضائل الشكلية، حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تخالف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به. وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية، فإن الفضائل الشكلية

إنما هي تمام النفــس البهيمية. ولذلك كان الإنســان الإلهي ضــرورة فاضلًا بالفضائل الشكلية، فإنه إن لم يكن فاضلًا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل، كان ذلك الفعل إما ناقصًا أو مخرومًا أو لم يكن أصلًا. وكان عند فعله ذلك الفعل مكرهًا وكان عســيرًا عليه؛ لأن النفس البهيمية ســامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع، إلا في الإنسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي مثل السبعي الأخلاق. فلذلك من أفرط عليه الغضب، أشــبه في هذا الوقت الســبع في الأخلاق، ولذلك من كانت نفســه البهيمية تغلب نفسه الناطقة، حتى يكون ينهض عن شهوته المخالفة لرأيه دائمًا، فهو إنسان سوء البهيمة خير منه. وما أحســن ما قيل فيه إنه بهيمة لكن له فكره إنسان يجيد بها ذلك الفعل. فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرًّا زايدًا في شره، كالغذاء المحمود في البدن السقيم، كما يقوله أبقراط: «البدن الرديء كلما غذوته زدته شرًّا».

وقد تبين ما الفعل الإنساني وما الفعل البهيمي وما الفعل الجمادي. وهذه جميع الأفعال التي توجد للإنسان، وكل واحد من هذه جنس لما تحته: فالفعل الجمادي ظاهر أنه اضطرار لا اختيار فيه، كما قلناه، فليس لشيء أصلًا، ولذلك ليس لنا أن نفعله؛ لأن الحركة فيه ليســت من تلقائنا. والفعل البهيمي هو أيضًا لا من أجل شيء، إلا أنه من تلقائنا، ولذلك علينا أن نقف متى شــئنا، فظاهر أنه؛ إنما يجب أن تحدد الغايات في الأفعال الإنسانية فقط».

ابن باجه: تدبير المتوحد

موسى بن ميمون: أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه

«لا يمكــن أن يُفطَر الإنســان، من أول أمــره بالطبع، ذا فضيلــة ولا ذا نقيصة. كما لا يمكن أن يُفطر الإنســان بالطبع ذا صناعة من الصنايــع العملية، ولكن يمكن أن يُفطر بالطبع معدًّا نحو فضيلة أو رذيلة، بأن تكون أفعال تلك أســهل عليه من أفعال غيرها. مثال ذلك، أن يكون إنسان مزاجه إلى اليبس أميل، ويكون جوهر دماغه صافيًا قليل الرطوبات، فإن هذا يسهل عليه الحفظ وفهم المعاني أكثر من شخص بلغمي كثير الرطوبة في الدماغ. لكن، إن ترك ذلك المستعد بمزاجه نحو الفضيلة دون تعليم أصلًا، ولا تهدأ منه قوة، فهو يبقى جاهلًا بلا شــك؛ وكذلك إن عُلِّم وفُهِّم هذا الغليظ الطبع الكثير الرطوبة، فهو يعلم ويفهم لكن بعسر وكد. وعلى هذا النحو بعينه يكون شخص مزاج قلبه أحر مما ينبغي قليلًا، فيكون شجاعًا؛ أعني مستعدًّا نحو الشجاعة، فإن علم الشجاعة صار شجاعًا بسهولة، وآخر مزاجه أبرد مما ينبغي، فهو مستعد نحو الجبن والفزع، فإن عُلِّمَ ذلك وعُوِّدَهُ قبله بسهولة، وإن قصد به الشجاعة، فبكد ما يصير شجاعًا، ولكنه يصير إذا عُوِّدَ ولا بد.

وإنما بَيَّنتُ لك هذا لئلا تظن تلك الهذيانات التي يكذب بها أصحاب أحكام النجوم حقيقة، حيث يزعمون أن مواليد الأشخاص تجعلهم ذوي فضيلة أو ذوي رذيلة، وأن الشخص مجبور على تلك الأفعال ضرورة.

أما أنت فاعلم أنه أمر مجمع عليه من شريعتنا وفلسفة يونان، بما صححته حجج الحق، أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه، لا جبر عليه فيها، ولا عادي له [حافز ودافع] من خارج بوجه يميله نحو فضيلة أو رذيلة، إلا أن يكون استعداد مزاجي فقط، على ما بيَّنا، فيكون يسهل به أمر أو يعسر، أما أن يجب أو يمتنع فلا بوجه من الوجوه.

ولو كان الإنسان مجبورًا على أفعاله لبطل الأمر الشرعي والنهي، وكان ذلك كله باطل محض، إذ لا اختيار للإنسان في ما يفعل؛ وكذلك كان يلزم بطلان التعليم والتأديب وتعلم الصناعات المهنية كلها، وكأن يكون جميع ذلك عبثًا؛ إذ الإنسان لا بد له ضرورة، بداع يدعوه من خارج، على مذهب من يرى من الفعل الفلاني أن يفعله، ومن العلم الفلاني أن يعلمه، ومن الخلق الفلاني أن يحصل له.

وكأن يكون الجزاء والعقاب إذن جورًا محضًا، لا منا بعضنا لبعض، ولا من الله لنا؛ لأن هذا شمعون القاتل لرأوبين إذا كان هذا مجبورًا مقهورًا أن يَقتل، وهذا مجبور مقهور أن يُقتل، فلأي شيء نعاقب شمعون، وكيف يجوز أيضًا عليه تعالى العادل والمستقيم أن يعاقبه على فعل لا بد له من فعله، ولو رام أن لا يفعله لم يقدر. وكان أيضًا تبطل الاستعدادات كلها عن أكثرها، من بنيان البيوت واقتناء القوة والهرب عند الخوف وغير ذلك؛ لأن الذي قُدِّر أن يكون لا بد من كونه. وهذا كله محال وباطل محض وخلاف المعقول والمحسوس وهدم سور الشريعة والحكم على الله تعالى بالجور، تعالى عن ذلك.

وإنما الحق الذي لا ريب فيه أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه، إن شاء يفعل وإن شاء لا يفعل، من غير جبر ولا قهر له على ذلك. فلذلك لزم التكليف. وقال: «انظر فقد جعلت اليوم قدامك الحياة والخير والموت والشر...» (تث، 30: 15). وجعل لنا الخيار في ذلك، ولزم العقاب لمن خالف والجزاء من طاع: «إذا سمعتم... وإذا لم تسمعوا...» إلخ. (تث 11: 17 ـ 28). ولزم التعليم والتعلم: «وعلموها أولادكم...» (تث 11: 19)، و«تعلموها واحرصوا أن تعلموا بها» (تث 5: 1). وكل ما جاء في التعليم والتعويد بالشرائع، ولزم أيضًا الاستعدادات كلها، كما نص في كتاب الحق وقال: «واصنع سورًا... إذا سقط عنه ساقط» (تث 22: 8)، «لئلا يموت في الحرب...» (تث 20: 5 ـ 7)، «ففي أي شيء ينام» (خر 22: 26)، «لا يسترهن أحد رحى أو مرادتها...» (تث 24: 6). وكثير عدا في التوراة وفي الكتب النبوية من هذا الغرض؛ أعني الاستعداد».

وأما النص الموجود للحكماء، وهو قولهم: «كل شيء في يدي السماء، ما عدا مخافة السماء» (تل با، برخ 33 ب، مجل 25 أ؛ نيد 16 ب)، فهو صحيح، وينحو نحو ما ذكرنا، إلا أنه كثير ما يغلط فيه الناس ويظنون بعض أفعال الإنسان الاختيارية مجبور عليها، مثل زواج فلانة، أو كون هذا المال بيده، وهذا غير صحيح؛ لأن هذه المرأة إن كان أخذها بكتاب زواج وهي حلال، وأزوجها للخصب والإكثار، فهذه وصية، والله لا يقدر بعمل وصية، وإن كان زواجها فساد، فهي تجاوز، والله لا يقدر على التجاوز، وكذلك هذا الذي أخفى مال فلان

أو سرقه أو خانه وأنكره وحلف له في ماله، إن قلنا: إن الله قدر على هذا أن يصل ليده هذا المال، وأن يخرج عن يد ذلك الآخر، فقد قدر على التجاوز.

وليس الأمر كذلك، بل جميع أفعال الإنســان الاختيارية فيها، بلا شك، توجد الطاعة والمعصية (...) [لأن] الأمر الشرعي والنهي إنما هو في الأفعال التي للإنسان فيها اختيار أن يفعلها وأن لا يفعلها، وفي هذا الجزء من التنفس تكون «مخافة السماء، وهي ليست في يدي السماء»، بل مصروفة لاختيار الإنسان كما بيَّنا.

فقولهم إذن: الكل [««كل» شيء في يد السماء»]، إنما يريدون به الأمور الطبيعية التي لا اختيار للإنسان فيها، مثل كونه طويلًا أو قصيرًا، أو نزول شتاء أو قحط أو فساد هواء أو صحته، ونحــو ذلك من جميع ما فــي العالم، ما عدا حركات الإنســان وســكناته، وإنما [الصحيح] هذا الغرض الذي بيَّنه الحكماء من كون الطاعة والمعصية لا بقدره تعالى، ولا بمشيئته، بل بإرادة الشخص (...).

وأما القول المشهور عند الناس، وقد يوجد في كلام الحكماء وفي نصوص الكتب مثله، وهو قيام الإنسان وقعوده وجميع حركاته بمشيئة الله تعالى وبإرادته، فهو قول غير صحيح. لكن على وجه، وذلك مثل من رمى حجرًا إلى الهواء، فنزلت إلى أسفل، فإن قلنا فيها: إن بمشــيئة الله نزلت إلى أسفل، فهو قول صحيح، لأن الله شــاء أن تكون الأرض بجملتها في المركز، فلذلك متى ما رمي منها جزء إلى فوق، فهو يتحرك إلى المركز، وكذلك كل جزء من أجزاء النار يتحرك إلى فوق بالمشيئة التي كانت في أن تكون النار متحركة إلى فوق، لا أن الله شاء الآن حين حركة هذا الجزء من الأرض أن يتحرك إلى أسفل.

وفي هذا يتخالف المتكلمون، لأنهم [لأني] سمعتهم يقولون المشيئة في كل شيء، في الحين بعد الحين دائمًا، وليس كذلك نعتقد نحن، بل المشــيئة كانت في ستة أيام الخلق، وأن الأشياء كلها تجري على طبائعها دائمًا، كما قال: «ما كان فهو ما يكون والذي صنع فهو الذي يصنع فليس تحت الشمس جديد» (جا 1: 9).

ولذلك التجأ الحكمــاء أن يقولوا: إن جميع الآيات الخارجة عــن العادة، التي كانت والتي ســتكون، مما وعد بها، كلها تقدمت المشيئة بها في ستة أيام الخلق، وجعل في طباع تلك الأشــياء، من ذلك الوقت حينئذ، أن يحدث فيها ما حدث؛ فلما حدث في الوقت الذي ينبغــي، ظُنَّ فيه أنه أمر طرأ الآن، وليس كذلك (...) ومن قولهم في هذا المعنى «يســير العالم بحســب نهجه» (تل با، عب « زر 54 ب). وتجدهــم دائمًا في جميع كلامهم عليهم السلام، يهربون من أن يجعلوا المشيئة في شيء شيء وفي حين حين.

وعلى هذا النحو يقال في الإنســان: إذا قام وقعد إن بمشيئة الله قام وقعد، وأنه جعل في طباعه في أصل وجود الإنسان أن يقوم ويقعد باختياره، لا إن شاء الله عند قيامه أن يقوم وأن لا يقوم، كما لم يشأ الآن عند سقوط هذه الحجر أن تسقط وأن لا تسقط.

فجملة الخبر، أنك تعتقد أنها كما شاء الله أن يكون الإنسان منتصب القامة، عريض الصدر، ذو أصابع؛ كذلك شاء أن يكون يتحرك ويسكن من تلقاء نفسه، ويفعل أفعالًا اختيارية لا جابر له عليها ولا مانع له منها، كما بيَّن في كتاب الحق وقال مبيِّنًا هذا المعنى: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر...» إلخ. (تك 3: 22) (...)

فلما لزم هذا في وجود الإنسان؛ أعني أن يفعل باختياره أفعال الخير والشر متى شاء، لزم تعليمه طرق الخير وأن يؤمر وينهى ويعاقب ويجازى. وكان هذا كله عدل. ولزمه أن يعوِّد نفسه أفعال الخيرات حتى تحصل له الفضائل، ويتجنب أفعال الشرور حتى تزول عنه الرذائل، إن كان قد حصلت.

ولا يقول: قد حصلت على حالة لا يمكن تغييرها؛ إذ كل حالة يمكن تغييرها من الخير للشر ومن الشر للخير، وهو المختار لذلك. ونحو هذا المعنى ومن أجله جبنًا [أوردنا] كل ما ذكرناه من أمر الطاعة والمعصية (..).

[وبالجملة]، إن الإنسان بيده الطاعة والمعصية، وهو المخير في أفعاله ما شاء أن يفعله فعله، وما شاء أن لا يفعله لا يفعله، إلا أن يعاقبه الله على ذنب أذنب بأن يبطل مشيئته، وأن اكتساب الفضائل بيده. فلذلك ينبغي له أن يحرص ويجتهد لنفسه في اكتساب الفضائل؛ إذ ليس عنده محرك يحركه نحوها من خارج (...).

فتحصل من جميع ما قلناه أن أفعال الإنسان موكولة إليه، وله أن يكون فاضلًا أو شريرًا من غير جبر من الله له على إحدى الحالتين. ولذلك لزم التكليف والتعليم والاستعداد والجزاء والعقاب. ولي في ذلك كله إشكال».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

تتمة فكرة ابن ميمون: الإنسان كائن حر مختار

«أما أنت فاعلم أنه أمر مجمع عليه في شريعتنا وفلسفة يونان بما صححته حجج الحق أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه، لا جبر فيها، ولا داعي له من خارج بوجه يميله إلى فضيلة أو رذيلة، إلا أن يكون استعداد مزاجي فقط، فيكون يسهل به أمر أو يعسر، أما أن يجب أو يمتنع، فلا بوجه من الوجوه.

ولو كان الإنسان مجبورًا على أفعاله، لبطل الأمر الشرعي والنهي، وكان ذلك كله باطل محض؛ إذ لا اختيار للإنسان في ما يفعل. وكذلك كان يلزم بطلان التعليم والتأديب وتعلم الصنائع المهنية كلها. وكأن يكون جميع ذلك عبثًا؛ إذ الإنسان لا بد له ضرورة، بداعي يدعوه من خارج، على مذهب من يرى ذلك من الفعل الفلاني أن يفعله ومن العلم الفلاني أن يعلمه ومن الخلق الفلاني أن يحصل له. وكأن يكون الجزاء والعقاب إذًا جورًا محضًا، لا منا ببعضنا البعض، ولا من الله (...) وكان أيضًا تبطل الاستعدادات كلها عن أكثرها، من بنيان البيوت واقتناء القوة والهرب عند الخوف وغير ذلك؛ لأن الذي قدر أن يكون لا بد

من كونه، وهذا كله محال وباطل محض وخلاف المعقول والمحسوس وهدم سور الشريعة والحكم على الله تعالى بالجور تعالى عن ذلك.

وإنما الحق الذي لا ريب فيه أن أفعال الإنسان كلها مصروفة إليه، إن شاء يفعل، وإن شاء لا يفعل، من غير جبر ولا قهر له على ذلك. فلذلك لزم التكليف، وجعل الخيار لنافي ذلك، ولزم العقاب لمن خالف والجزاء لمن طاع وكل ما جاء في التعليم والتعويد بالشرائع، ولزم أيضًا الاستعدادات كلها...».

ابن ميمون: الفصول الثمانية

الطوسي: السبب البعيد يوحي بالجبر والسبب القريب يوحي بالاختيار

«وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وإرادته، فهو باختياره. وكل ما لا يكون كذلك، فهو ليس باختياره. وسؤال السائل: إنه بعد حصول القدرة والإرادة، هل يقدر على الترك؟ كقول من يقول: الممكن بعد أن يوجد، هل يمكن أن يكون معدومًا حال وجوده. ومحال أن يكون قدرته إنما تحصل بقدرته، وإلا التسلسل.

وأما الإرادة، فربما تحصل له بقدرة وإرادة سابقة، كالمتروي في طلب أصلح الوجوه، فإنه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحد منها بفكره، الذي يصدر عنه أيضًا باختياره، لينكشف الصلاح والفساد فيها، فتحصل له الإرادة بما يراه أصلح.

وهذه الإرادة مكتسبة له. أما أسباب كسبها، وهي القدرة على الفكر وإرادته والعلوم السابقة، فبعضها يحصل أيضًا بقدرة وإرادة، لكنها لا تسلسل، بل تقف عند أسباب لا تحصل بقدرته وإرادته. ولا شك أن عند حصول الأسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع. فالذي ينظر إلى الأسباب الأُوَل ويعلم أنها ليست بقدرة الفاعل وبإرادته، يحكم بالجبر. وهو غير صحيح مطلقًا، لأن السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب، يحكم بالاختيار. وهو أيضًا ليس بصحيح مطلقًا؛ لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة مرادة. والحق ما قاله بعضهم عليهم السلام: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين»».

نصير الدين الطوسي: شرح رسالة مسألة العلم

«أفعال العباد تنقسم إلى ما يكون تابعا لقدرته وإرادته، وإلى ما لا يكون. مثال الأول: الأكل والمشي من الإنسان الصحيح الذي لم يكره على هذين الفعلين. ومثال الثاني: حركة الإنسان إلى أسفل إذا وقع من عال.

والقدرة يراد بها سلامة آلات الفعل من الأعضاء. ويراد به الحالة التي يكون الإنسان عليها وقت صدور الفعل عنه. والأول: يكون قبل الفعل ومعه، وهذه هي القدرة عند المعتزلة. والثاني: لا يكون إلا مع الفعل، وهي القدرة عند الأشعري. ولا شك أن القدرة بالوجهين لا يكون مقدورًا للعبد، بلى وربما يكون أسبابه، كالتغذي والتداوي المقتضيين لسلامة الأعضاء، مقدورًا له.

وأما الإرادة فسببها إما العلم بالمصلحة، وإما بالشهوة، وإما بالغضب. ولا يكون واحد منها إلا عند الشعور، والشعور أيضًا لا يكون مقدورًا للعبد، وربما كان بعض أسبابه مقدورًا له.

وأما عند حصول القدرة والداعي يجب الفعل أم لا، فالحق أنه يجب. وإلا لزم رجحان أحد طرفي العقل وتركه من غير مرجح. وهذا الوجوب لا يخرج الفعل من حد الاختيار، لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بإرادة الفاعل، فيختار منهما أيهما أراد. وهٰهنا لزم الفعل مع القدرة والإرادة.

فإذا نظرنا إلى أسباب القدرة والإرادة كانتا في الأصل من اللّٰه، وعند وجودهما الفعل واجب، وعند عدمهما الفعل ممتنع. وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحسب قدرته وإرادته، فلهذا قيل: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين». فإذن، الاختيار حق، والإسناد إلى اللّٰه حق، ولا يتم الفعل بأحدهما دون الآخر.

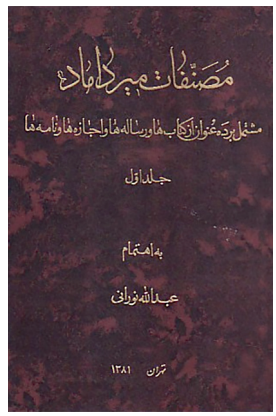
وما قيل في إثبات الجبر من أن خلاف ما علم اللّٰه وقوعه محال، وهو يوجب الجبر.

أجيب عنه بأن اللّٰه تعالى كان في الأزل عالمًا بأفعاله فيما لا يزال، فإن لزم من ذلك الجبر والإيجاب في العبد لازم في الحق، وما أجبتم به هناك فهو الجواب هنا.

والجواب الحق أن العلم بالشيء ربما لا يكون سببًا له، فإن من علم أن الشمس تطلع غدًا لا يكون علمه سببًا لطلوعها. وإذا لم يكن للعلم أثر في الفعل، فلا يكون الفعل بالجبر أو بالإيجاب».

الطوسي: رسالة أفعال العباد بين الجبر والتفويض

نظرية مير داماد: علم اللّٰه بأفعال الإنسان لا يصادم اختيار الإنسان:



«لا تحسبن كون علمه، تعالى عزه، بأفاعيل الإنسان فعليًّا، مصادم ما عليه أصحابنا الإماميون المتمسكون بحبل آل سيدهم السَّان الرسول، صلوات اللّٰه عليه وعليهم، «أن فعل العبد مسبوق بإرادته ومستند في اختياره»، فَعِلِّيَة الشيء للشيء، وجاعليته له ليست تصادم توسيط وتسبيب الأسباب، كما جاعليته لهذا الإنسان، مثلًا، مع تسبب والديه وسائر الأسباب والشرائط له، وكذلك لذرات الوجود. ثم الوجوب بالاختيار الواجب حصوله بعلله وأسبابه ـ ومنها الاستعدادات المتسابقة المتأدية إليه ـ ليس ينافي الاختيار».

مير داماد: التقديسات

«وبعد، فلقد سألتني (...) عن مسألة خلق الأعمال وقراح الحق وصراح الأمر فيها. وهي من غامضات أغوار العلم وغوامض أسرار الحكمة (...).

فاعلمن أنه فرقان ما بَيِّنٌ بَينَ الفاعل لفعل ما بالإرادة والاختيار وبين جاعله التام الموجب بإرادته واختياره المفيض لوجوده ووجود علله وأسبابه وشرائطه ومنتظراته على

الإطلاق. فالمباشــر الذي اختياره آخر ما تســتتم به العلة التامة لفعله، فاعل لذلك الفعل بالاختيار لغة وعرفًا واصطلاحًا لدى الجماهير من العامة والخاصة. وليس هو بالجاعل التام الموجب إياه بالإرادة والاختيــار إلا إذا كان مفيضًا لوجوده بإفاضته وإفاضة جملة ما يفتقر إليه من العلل والأسباب.

وإذا دريت ذلك بزغ لك أن الإنســان حيث إنه مباشــر لفعله واختياره آخر منتظرات الفعل وآخر أجزاء علته التامة، فهو لا محالة فاعل مختار لأفعاله وأعماله. وحيث إنه ليس يفيض وجود الفعل وعلله وأســبابه، إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه وتحقق قدرته واختياره وســائر ما يتعلق به ذلك مما يغيب عن عقولنا، ولا تحيــط به أوهامنا. فليس هو الجاعل التام الموجــد الموجب لأفعاله بالضــرورة الفحصية، بل إنما هــو الجاعل التام الموجب لكل ذرة من ذرات نظام الوجود بالإرادة والاختيار هو المِلك الغني الحق المفيض لعوالم الوجود بقضها وقضيضها على الإطلاق. وليس يصادم ذلك توسيط العلل والأسباب والشــرائط والروابط الفائضة جميعًا من جناب فياضيته الحقة المطلقة. ومن جملة العلل الرابطة والأسباب المتوسطة قدرة العبد ومُنَّته [قوته] وشوقه وإرادته بالنسبة إلى ما يؤثره من أعماله وأفعاله.

وذلك كما أن الله سبحانه هو الوجد المفيض الجاعل لذات زيد ووجوده مثلًا، مع أن أباه وأمه وغيرهما مما يتوقف عليه دخوله في دائرة الوجود من جملة علله وأسبابه المستندة في سلسليتها الطولية والعرضية جميعًا إلى جاعليته التامة (...).

ومن هناك ما تسمع بعض شركائنا السالفين من الحكماء الراسخين يقول: «الإنسان مضطر في صورة مختار»، ومنهم من يعكس القول، فيقول: «مختار في صورة مضطر»».

مير داماد: الإيقاضات

ملا صدرا الشيرازي: الفاعل الناقص والفاعل الكامل

هل كل أفعال الإنسان صادرة عن نفسه؛ أي عن إرادته؟ أم أن ثمة من الأفعال ما لا تحكمه نفس الإنسان؟ يسأل الكاشاني ملا صدرا:

«من المعلوم أن بعض القوى والآلات الحيوانية بل بعض الحواس ليست مسخرة للنفس بحيث متــى أرادت منها الفعل فعلت، ومتى لم يرد لم تفعل، بل فعلت فعلها الخاص ســواء أرادت النفس أو لم ترد، شاءت أو لم تشأ، وهي كالغاذية والجاذبة والمتخيّلة؛ وعلى هذا فلا تكون هذه القوى توابع مسخرة للنفس وجنودها أو خوادم لها، بل يكون كلّ واحدة منها حاكمًا برأســه مبدّدًا في صنعه، وهذا يهدم الوحدة الجمعية والارتباط الطبيعي للإنسان، ويناقــض ما ذهب إليه الحكمــاء ـ كالمعلم والشــيخين وغيرهما ـ من كــون الحاكم في الشخص الإنساني هو النفس، والقوى فروعها وتوابعها».

وجواب الشيرازي:

«إنّ هذه القوى مسخرة للنفس، مطيعة ساجدة لها، [كما أشير] لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: 13]. فسخّر الله كلّ ما في أرض البدن من القوى والآلات وما فيها للنفس، متى شاءت من كل منها فعلًا فعلت، ومتى لم تشأ لم تفعل لكن شاءت ففعلت، لانّ هذه المشيئة ذاتية لها، وإذا لم تشأ ـ وهو عند عدم تعلّقها بهذا البدن أو عند اختلال موضوعاتها البدنية أو حين انقطاعها عنه ـ لم تفعل هذه الأفاعيل، فانّ المشيئة قسمان:

أحدهما: مشيئة زائدة على الذات المريدة الشائية، وهي الإرادة الحيوانية المسبّبة عن الداعي وهو الشوق المتأخر عن التصور بوجه ما والتصديق وما في حكمه في الأمر الشهوي أو الغضبى جذبًا أو دفعًا كما في غير الإنسان، وأما في الإنسان بما هو ذو نطق وفكر فهو الشوق المنبعث عن التصور والتصديق الحاصلين بالتفكر والرويّة في الأمر النافع أو الضارّ في العاجل أو الآجل. والجمهور لا يفهم من الفاعل بالإرادة إلّا ما له هذا المعنى.

وثانيهما: مشيّة منبعثة عن نفس الشيء الشائي بحسب حبّه الذاتي وعشقه الجبلّي إلى ذاته وإلى ما يترتّب على ذاته، أو شوقه الفطري إلى طلب الكمال اللائق به. وليست هذه المشيئة مسبوقة بقصد زائد وعلم عارض من خارج كإحساس أو تخيّل أو فكر أو رويّة أو غيرها. والبرهان على إثبات هذه المشيئة في النفس لأفاعيلها الذاتية هو: إن النفس في أوّل تكوّنها بحسب عقلها الهيولاني خالية عن جميع النقوش الزائدة والعلوم البديهية والنظرية، ومع ذلك تستعمل الحواس وتعمد إليها وتدرك بها المحسوسات. فأوّل ما قصد باستعمال الحواس هو فعل نفساني بلا ريب، وليس طبيعيًّا، والداعي لها في طلب المحسوس لم يكن مسبوقًا بصورة علمية تصورية أو تصديقية، ولا بخطور معنى حسّي أو خيالي، لانّ جميع الارتسامات الإدراكية مستفادة لها من الحس، «ومن فقد حسًّا فقد علمًا»، فظهر أنّ استعمال النفس للحواس ولقواها الذاتية بمجرد شوقها الذاتي لاستعمال حواسها المدركة وقواها المحركة.

ومبنى هذه الشبهة ـ على ما زعمه الجمهور وعامة المتكلّمين ـ أن أنحاء الفاعلية لا تخرج عن اثنين: إمّا بالطبع من غير شعور، وإمّا بالقصد الزائد الإمكاني المتساوي الطرفين وهو مناط فاعلية الباري ـ جلّ ذكره ـ عندهم. ثم افترقوا.

فذهب المعتزلة منهم إلى أنّ الإرادة المتساوية الطرفين، لا يترجح بها أحد طرفي المقدور إلّا بمرجح زائد هو الداعي، وهو غير ذاته تعالى عندهم. فيلزم عليهم كون فاعليته تعالى يتمّ بغيره وكون غيره مستخدمًا له، تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا. وذهبت الأشعرية إلى أن بمجرد الإرادة مع تساوي نسبتها يترجّح أحد الطرفين من المقدور، وبذلك سدّ باب إثبات الصانع وغيره، كما لا يخفى على ذوي الألباب.

فعلم أنّ دعوى حصر الفاعل بين القسمين إنما نشأ من غشاوة على البصيرة وعمى في القلب عن كيفية صدور الموجودات عن التدبير الأول والقضاء المجمل، إذ ليس هناك جهة إمكانية، وليست نسبة الفاعل التام إلى إفادة الفيض وإفاضة الجود وعدمها نسبة واحدة، فهناك فعلية صرفة ووجوب محض، والإمكان والقصور من لــوازم الماهيات، وذاته تعالى محض الخير والجود، والعدم والشر من نقص القوابل والمواد الغير المستعدة.

وهكذا قياس تأثيرات الفواعل البســيطة؛ المطيعة للّه سبحانه في أفاعيلها وتأثيراتها لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: 45]، أتى بلفظة «لو»، وهي حرف امتناع لامتناع، فالقواهر العقلية يســجدون له ويخضعون لديه ويسبحون نحوه ويطيعون أمره وينهون به ويتأســون به فى أداء الخير وإفاضة الجود، لأنها من أشعة وجوده وظلال نوره، وكذا ما يتلوها من النفوس الكلية والجزئية في استتباع آثارها واستخدام قواهــا، إلّا أن هذا المعنى في النفوس الجزئية والطبائــع المنطبعة ليس على وجه التأكد والاستمرار والتشابه، لقصور جواهرها المحتاجة إلى المواد الجسميّة؛ ففاعليتها كوجودها بمشــاركة المادة والوضع وبإمداد علوي، فانّ وجودها المعيّن يصدر عن المفارق بمدخلية المادة، وأمّا وجود موادها وقواها عنها فبمشاركة الجوهر المفارق، وأمّا وجود ما يخرج من قواها من الحركات والتغيرات فبمشاركة المادة إياها بما لها من الوضع.

فإذا تقرر هذا فنعود إلى المطلوب ونقول: إن النفس الناطقة بل كل بسيط صوري هي عين الشــعور كما برهنّا عليه في مقامه وهو مما أطبق أهل الكشــف عليه، ولمّا كانت قوى النفس من فروع ذاتها ولوازم جوهرها كان استعمالها واستخدامها لتلك القوى بحسب أصل فطرتهــا وذاتها، فيكون وجود القوى في أنفســها عين وجودها الإثباتــي بها، فوجودها في أنفســها عين حضورها عند النفس ومثولها بين يديها؛ لمن يجــب أن يعلم أنه بقدر فعلية وجود النفس وتجوهر حقيقتها يكون قاهريتها وتسلطها على القوى واستخدامها إياها، وبقدر قصور وجودها وضعفها وبُعدها عن الحق وانغمارها في البدن يكون عجزها وجهلها وموتها وتفصي الآلات عنها.

فالوجود الفائض عن المبــدأ الواهب يمر أولًا على النفس ثــم على القوى المتفاوتة المراتب علــى الترتيب النزولي العلّي المعلولي. ولو كانــت النفس مجردة عن هذا البدن الغليظ لكان شهودها لذاتها على وجه التمام، ويكون هذا الشهود مستتبعًا لشهود القوى وما معها من غير قصد زائد.

بل نقول: القصد والشــعور الزائدان ممــا يضر الفاعل الكامل فــي فعله والصانع الماهر فــي صنعه! أَوَلا ترى أن الكاتب الســريع الكتابة إذا تفكــر في صورة الحروف ونقوش الكتابة تعطل، وأن العوّاد [عازف العود] الماهر إذا روّى [تثبت] في كل نقرة غلط، وأن المغني إذا تصوره في كل غناء ونغمة تبلد. فللنفس أيضًا أفاعيل ذاتية لا تتوقف على قصد زائد منها وشعور، بل الحاجة إلى مؤونة الفكر وكلفة التذكر إنما تكون في الأفاعيل

التي لم تستحكم بعد مبادئ صدورها، ولم تخرج من القوة إلى الفعل، ومن الحال إلى الملكة، ومن العلم إلى العين. فالفاعل الناقص من تَصَوَّرَ أولًا ثم فعل، والفاعل الكامل من فعل بذاته من غير زيادة».

ملا صدرا الشيرازي: رسالة أجوبة الرسائل الكاشانية

ولملا صدرا رسالة في خلق الأفعال:

«إعلم أيها الخائض في لجج هذا البحر العميق بقوة الإيمان والتحقيق أن مسألة القدر في الأفعال من الغوامض التي تحيّرت فيها الأفهام، واضطربت فيها آراء الأنام، وليس لنا رخصة في إفشاء سرّها بالكلام، لكنّنا ننقل مذاهب ذهبت إليها علماء الإسلام، ثم نشير إلى لمعة يسيرة من طريق أهل الله عليهم السلام.

[المذهب الأول]

فنقول: ذهبت جماعة إلى أن الله جل جلاله أوجد العباد وأقدرهم على بعض الأفعال، وفوّض إليهم الاختيار على وجه الاستقلال، فهم مستبدّون بإيجادها على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم، وزعموا أنه أراد منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية. قالوا: وعلى هذا تظهر أمور:

1 ـ منها: فائدة التكليف بالأوامر والنواهي، وفائدة الوعد والوعيد.

2 ـ ومنها: استحقاق الثواب والعقاب.

3 ـ ومنها: تنزيه الله تعالى عن إيجاد القبائح والشرور التي هي أنواع الكفر والمعاصي، وعن إرادتها.

ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من إثبات شركاء لله في الإيجاد حقيقة؛ ولا شبهة في أنه أشنع من جعل الأصنام شفعاء عند الله. وأيضًا يلزمهم أن ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه، وأن ما كرهه يكون موجودًا فيه، وذلك نقصان شنيع في السلطنة والملكوت: تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

[المذهب الثاني]

وذهبت طائفة أخرى إلى أن لا مؤثر في الوجود إلّا الله المتعالي عن الشريك في الخلق والإيجاد، ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [الحج: 18] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: 1]، ولا رادّ لقضائه ولا معقّب لحكمه، ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]، ولا مجال للعقل في تحسين الأفعال وتقبيحها بالنسبة إليه، بل يحسن منه كلّ ما يفعل في ملكه؛ لأنه يفعل في ملكه لا في ملك غيره؛ وهذه الأسباب التي ارتبط بها وجود الأشياء بحسب الظاهر ليست أسبابًا بالحقيقة ولا مدخل لها في الوجود لشيء، بل إنما هي أسباب عادية جرت سنّة الله وعادته بأن توجد تلك الأسباب، ثم توجد عقيبها مسبباتها، وكلها صادرة منه ابتداء من غير ترتّب بعضها على بعض وتوقّف بعض على بعض. وقالوا: في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس له عن شوائب النقصان في الحاجة إلى غيره.

ولا شك أن هذا المذهب فيه إبطال للحكمة والترجيح، وعزل للعقل عن قضاياه على الرأي الصحيح، وسـدّ لإثبات الصانع، وغلق لأبواب الفكر في الصانع. وأيضًـا فيما ذكروه تجويز للظلم على الباري، ووضع الأشياء في غير مواضعها، حتى أنه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء عليهم السّلام عقلًا، وتكريم الكفار في دار القرار، وأخذ الصاحبة والولد والشريك، إلى غير ذلك من المفاسـد القبيحة التي مبناها على إبطال الحكمة والعقل، وفي إبطاله إبطال النقل أيضًا، لأن إثبات النقل إنما يكون بالعقل. تعالى الباري القيوم عما يقولون علوًّا كبيرًا.

[المذهب الثالث]

وذهب آخرون إلى أن اللّه تعالى قادر على كل شـيء، لكن الأشـياء في قبول الوجود متفاوتة، فبعضها لا يقبل الوجود إلّا بعد وجود الآخر، كالعرض الّذي لا يوجد إلّا بعد وجود الجواهر، وكالمركب الّذي لا يوجد إلّا بعد وجود البسـيط. فقدرته تعالى في غاية الكمال تفيض الوجود على الممكنات بحسب قابلياتها المتفاوتة. فبعضها صادر عن قدرته بلا سبب، وبعضها بسبب أو أسباب. وليس في ذلك لزوم الاحتياج له تعالى في إيجاد ذي الوسط إلى ذلك الوسـط حتى يكون ذلك الوسط كالآلة فيمن يفعل شيئًا بالآلة، كفعلنا الكتابة بالقلم والإحساس بالحس. حاشا القيّوم عن ذلك.

وكيف يتصور ذلك في حق من يصدر عنه السبب المتوسط وذا السبب جميعًا، فهو مسبّب الأسباب من غير سبب.

فاللّه سبحانه يوجد الممكنات على أبلغ النظام وأفضل الوجوه، فالصادر منه إما خير محض كالملائكة ومن والاهم، وإما ما يكون الغالب فيه الخير على الشر؛ فيكون الخيرات داخلة في قدرة اللّه تعالى بالأصالة، والشـرور اللازمة للخيرات التي من القسـم الثاني للخير داخلة فيها بالتبع.

ومن ثم قيل: إن اللّه يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى، على قياس من لدغت الحيّة إصبعه يختار قطعها بإرادته لكن بتبعية إرادة السـلامة للشخص، ولولاها لم يرد القطع أصلًا، فيقال: هو يريد السلامة ويرضى بها، ويريد القطع ولا يرضى به، إشارة إلى هذا الفرق الدقيق.

وأنت تعلم أن هذا المذهب أصح من الأولين، وأسـلم من المفاسد، وأصون عند ذوي البصائر النافذة على حقائق المعارف وقواعد العقائد، فإنه متوسط بين الجبر والتفويض، فخير الأمور أوسطها.

[المذهب الرابع]

وذهبت طائفة أخرى ـ وهم الراسـخون في العلم ـ إلى أن الموجـودات على تفاوتها وترتيبها في الشـرف الوجودي وتخالفها في الذوات والأفعال وتباينها في الصفات والآثار تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لجميع حقائقها ودرجاتها وطبقاتها، مع إن تلك الحقيقة

في غاية البساطة والأحدية، ينفذ نوره في أقطار جميع الموجودات من السماوات والأرضين، لا ذرّة من ذرّات الأكوان الوجودية إلّا ونور الأنوار محيط بها وقاهر عليها، ﴿هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ﴾ [الرعد: 33].

وهذا الّذي ذهبوا إليه مما أقيم عليه البرهان طبق ما شاهدوه بالبصيرة والعيان. فإذن كما أنه ليس شأن إلّا وهو شـأنه فكذلك ليس فعل إلّا وهو فعله، ولا حكم إلّا للّه؛ ولا حول ولا قوة إلّا باللّه العلي العظيم. يعني كل حول حوله، وكل قوة قوته مع علوّه وعظمته، فهو مع علوّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها، كما أنه مع غاية تجرده وتقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه أرض ولا سـماء، وكما قـال إمام الموحدين عي عليه السلام: مع كلّ شـيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة.

فإذا تحقق هذا المقام ظهر أن نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح، كنسبة الوجود والتشخص إليه من الوجه الّذي ينسب إليه تعالى. فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع وهو شأن من شؤون الحقّ الأول، ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة لا بالمجاز؛ ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحقّ الأول بلا شـوب نقص وشين. تعالى الواحد القيوم عن نسبة النقص والشين إليه.

والتنزيه والتقديس بحالـه، فإن التنزيـه والتقديس يرجع إلى مقـام الأحدية التي يستهلك فيه كل شيء، وهو الواحد القهار الّذي ليس أحد غيره. والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس؛ وذلك لأن شأنه إفاضة الوجود على الكل، والوجود كله خير محض وهو المجعول، والشرور أعدام، والأعدام غير مجعولة؛ وكذا الماهيات ما شمّت رائحة الوجود. فعين الكلب نجس، ووجوده الفائض عنه تعالى عليه طاهر (...) كنور الشمس الواقع على القاذورات والأرواث، فإنه لا يخرج عن نورانيته وضيائه وصفائه بوقوعه عليها، ولا يتّصف بصفاتها من الرائحة الكريهة والكدورة الشديدة.

فكذلك كل وجود وكل أثر وجود من حيث كونه وجـودًا له، ومن حيث كونه أثر وجود خير محض وحسـن ليس بشـرّ ولا قبيح، ولكن من حيث نقصه عن التمام شرّ، ومن حيث منافاته لخيـر آخر قبيح. وكلّ من ذلـك راجع إلى نحو عدم؛ والعـدم غير مجعول لأحد. فالحمد للّه العلي الكبير.

[الحكومة]

فهذا حاصل هذا المذهب، ولا شـبهة في أن الأخير عظيم الرتبة، سديد المنزلة، لو تيسّر الوصول إليه لأحد ينال الشرف الأعلى والبهجة الكبرى؛ وبه تندفع جميع الإشكالات والشـبه الواردة على خلق الأعمال، وبه يظهـر معنى كلام الإمام عليه السّـلام: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين». إذ ليس المراد به أن في فعل العبد وقع تركيب بين الجبر والاختيار، ولا معناه أن فعله خال عن الجبر والاختيار، ولا أيضًا أن العبد له اختيار ناقص

وجبر ناقص، ولا أنه اختيار من جهة واضطرار من جهة أخرى، ولا أنه مضطر في صورة الاختيار، كما وقع في عبارة الشيخ أبي علي رَحِمَهُ اللَّهُ بل المراد أنه مختار من حيث هو مجبور، ومجبور من حيث هو مختار؛ بمعنى أن اختياره بعينه اضطراره.

ولنذكر لهذه المذاهب الأربعة أمثلة، فنقول: مثال المذهب الأول: كالحرارة النارية. ومثال المذهب الثاني: كالبرودة المائية. ومثال المذهب الثالث ـ وهو قول من يقول إذا نسب الفعل إلى فاعله القريب كالعبد، حكم عليه بأنه مختار؛ وإذا نسب إلى جميع الأسباب السابقة عليه من سلسلة الموجودات السالفة حكم عليه بأنه مجبور عليه ـ كالكيفية التي في الماء الفاتر فإنه يقال: لا حارّ ولا بارد، بل فيه حرارة ضعيفة وبرودة ضعيفة. ومثال المذهب الرابع: كحال الفلك عند التحقيق، فإن التحقيق أن الفلك جامع لهذه الكيفيات على وجه البساطة، بمعنى أن له كيفية واحدة بسيطة هي بعينها كل كيفية توجد في العناصر متفرقة، لنقص وجود العنصر.

فحرارة السماء ليست ضد برودتها وبالعكس، وكذا رطوبتها ليست ضد يبوستها وبالعكس، بل الجميع واحدة بسيطة. وليس الفلك كالمعتدل العنصري الّذي يوجد فيه الكيفيات مكسورة الشدة، لأنه شديد القوى لكمال صورته الفلكية الخارجة عن جنس هذه الصور العنصرية ذاتًا وكيفية.

وأنت أيها الراغب إلى تحقيق الحقّ، الساعي إلى ساحة عالم التقديس، لا تكن ممن اتصف بأنوثة التشبيه المحض، ولا بفحولة التنزيه الصرف، لا بخنوثة الجمع بينهما كمن هو ذو الوجهين؛ بل كن مقتديًا بسكّان صوامع الملكوت الذين هم من العالين، ليست لهم شهوة أنوثة التشبيه، ولا غضب ذكورة التنزيه، ولا الخلط والامتزاج بين الصفتين، وإنما هم من أهل الوحدة الجمعية الإلهية، فإن الله سبحانه عال في دنوّه، دان في علوّه، واسع برحمته كل شيء، لا يخلو منه أرض ولا سماء، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4] ﴿[يَكُونُ] مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ [المجادلة: 7].

[تمثيل]

إن أردت مثالًا لأن تعلم به كيفية كون الأفعال الصادرة عن العباد هي بعينها فعل الحقّ، لا كما يقوله الجبري، ولا كما يقوله القدري، ولا كما يقوله الفلسفي، فانظر إلى أفعال الحواس والقوى التي للنفس الناطقة التي خلقها الله مثالًا له تعالى ذاتًا وصفة وفعلًا، لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**». فإن التحقيق عند النظر العميق أن فعل كل حاسة وقوة ـ من حيث هو فعل تلك القوة ـ فعل النفس.

فالإبصار مثلًا فعل البصر، وكذا السماع فعل السمع بلا شك، لأنه لا يمكن شيء منها إلّا بانفعال جسماني، وهو بعينه فعل النفس بلا شك، لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أن النفس تستخدم القوة كمن يستخدم كاتبًا أو ناقشًا، والفرق بأن الاستخدام هاهنا طبيعي، وهناك غير طبيعي. بل كما حقّق في مقامه من أن النفس بعينها تكون عينًا باصرة وأذنًا

سامعة، وكذا تكون قوة باطشة في اليد، وقوة ماشية في الرجل؛ فبها يبصر العين الباصرة، وبها يسمع الأذن السامعة، وبها يبطش اليد الباطشة، وبها يمشي الرجل الماشية.

فالنفس مع تجردها وتنزهها عن البدن وقواه لا يخلو منها جزء من أجزاء البدن عاليًا كان أو سافلًا، ولا تقومها قوة من القوى بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس؛ لأن النفس هوية أحدية عقلية، جامعة لهويّات سائر القوى والأجزاء، تستهلك عندها وتضمحل لديها هويات سائر القوى والأجزاء، لأنها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أن النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذا جميع الأشياء منه تبتدئ وإليه تعود وتصير، فالنفس ـ وهي القلب المعنوي ـ أمير الحواس والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلّا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جمادًا لا حركة فيها.

ثم إرادة النفس كوجودها لا تنشأ من ذاتها، وإنما تنشأ من إرادة الله تعالى التي هي عين ذاته، وإنما الله يخلق فيها إرادة ومشيئة، ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: 30]. فكما ينشأ من النفس في الباصرة شعاع تدرك به الألوان والأضواء، وفي السامعة قوة تدرك بها الأصوات، فكذلك يخلق الله تعالى في النفس إرادة وعلمًا تدرك وتتصرف في الأمور.

وعند هذا التحقيق ينكشف سرّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]. فسلب الرمي منه صلى الله عليه وآله من حيث أثبت له. وكذا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14] فنسب القتل إليهم والتعذيب إلى الله تعالى بأيديهم، والتعذيب هناك عين القتل.

فهذا ما سنح لنا في مسألة «خلق الأعمال» مما ألهمني الله تعالى المدرك الفعّال عند تصادم الشكوك والأهواء من تراكم البدع والآراء في زمان، شاع فيه الجهل والإضرار لأبنائه، وانتشر فيه الإنكار والاستنكار إلى حيث يعدّ اكتساب العلوم الإلهية من جملة الشين والعار، وبإنكار المعارف الحقيقية يكتسب الجاه والافتخار، ويكاد أن ينقرض أهل علم التوحيد من البلاد والديار (...)».

ملا صدرا الشيرازي: رسالة خلق الأعمال

ويلخص موقفه في القول الجامع:

«اعتقادنا في أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾. فأخمد ضرام أوهامك أيها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إيّاه. وسكّن جأشك أيها القدري، فإن الفعل مسلوب عنك لأن وجودك إذا قطع النظر عن ارتباطه وافتقاره إلى وجود الحقّ فهو باطل، فكذا فعلك، إذ كل فعل يتقوم بفاعله؛ وانظُرَا بعين الاعتبار في فعل الحواس كيف انمحت واندرجت في إرادة النفس وتصورها، واتلُوَا جميعًا قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ [التوبة: 14]، وتصالحا بقول الإمام بالحق عليه السلام: «لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين».

4 ـ ومن هو «الحر» ومن هو «العبد»؟

الفارابي: الحر باستئهال والعبد باستئهال والعبد بالطبع

الحر من كان جيد الروية قوي العزيمة والعبد باستئهال من كان ضعيفهما والعبد بالطبع من كان ضعيف الثانية.

و«الناس منهم مــن له جودة الروية وقوة العزيمة علــى ما أوجبته الروية، فذلك هو الذي جرت عادتنا أن نسميه الحر باستئهال. ومنهم من نقصه كلا هذين، فذلك هو الذي جرت عادتنا أن نسميه الإنسان البهيمي والعبد باســتئهال. ومنهم من نقصته قوة العزيمة فقط وله جودة الروية، وهو الذي جرت عادتنا أن نسميه العبد بالطبع.

وقوم ممن ينســب إلى العلم أو يتفلســف قد عرض لهم ذلك، فصاروا في مرتبة من (ليس) دون الأول في الرق، وصار ما ينسبون إليه عارًا عليهم وسبة إذ كانوا ما اقتنوه باطلًا لا ينتفعون به. ومنهم من نقصته جودة الروية وله قوة العزيمة، ومن كان كذلك فإن الذي يروي له غيره. وهو إمــا أن يكون منقادًا لمن يروي له، وإما أن يكون غير منقاد. فإن كان غير منقاد، فهو أيضًا بهيمي، وإن كان منقادًا أنجح في أكثر أفعاله. فلهذا السبب قد خرج من الرق وشارك الأحرار.

(...)

أما الأحرار من الناس، فإنهم متى أرادوا أن يســهلوا على أنفسهم فعل الجميل وترك القبيح باســتعمال اللذة والأذى آلة، فإن الأخفى منه والأظهــر عندهم بمنزلة واحدة، فإن اللذات الداعية لهم إلى القبيح تنقمع بالأذى، إن كان الأذى من التي هي أخفى، كما تنقمع بما هو أظهر، من قبل أن جودة رويتهم تجعل ما شأنه أن يخفى على الأكثر بمنزلة الأظهر. وأما من سواهم من الناس، فليس يكتفون بذلك دون أن تقمع لذاتهم بأذى أظهر ما يكون. وعســى أن يكون من هؤلاء من يكتفي فيهم ـ متى مالوا إلى القبيح بسبب لذة عاجلة فيه ـ أن يقمع بلذة توضع تابعة لتركه أو لفعل ضده (...) وبهذا الوجه؛ أعني الوجه الأخير، ينبغي أن يدبر البهيميون ومن لا يكتفي منهم بالوجه الأول.

وأظهر اللذات والأذى ما يلحق الحواس، وأما ما يلحق الإنسان، ليس في حواسه، فهو مثل الخوف، والغم، وضيق الصدر، وما أشــبه ذلك. ومن البهيميين من يكتفي فيهم بهذا الأذى وحده، ومنهم من لا يكتفي فيهم بذلك أو يلحقهم أذى في حواسهم».

الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة

5 ـ وهل يحدث أن «ينازع» الإنسان قدره ويرثى لمقاديره؟

تلك هي التي وصفها أبو حيان التوحيدي بأنها: هي ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوبة.

ذلك أن النظر في ما يُفعل بالبشر محزن بل ومشكك. وليس يوجد فيلسوف عربي تساءل عن سر البشر في منازعتهم لما يعد القدر قدر أبي حيان التوحيدي. انظره يسأل مسكويه عن هذا وفي نفسه غصة وفي قلبه قذى:

«حَدثنِي عَن مَسأَلَة هِيَ ملكة المسَائِل، وَالجَوَاب عَنهَا أَمِير الأَجوبَة؛ وَهِي الشجا فِي الحلق، والقذى فِي العين، والغصة فِي الصَّدر، والوقر على الظّهر، والسل فِي الجِسم، وَالحَسرَة فِي النَّفس؛ وَهَذَا كُله لعظم ما دَهَمَ [فاجأ بغتة] مِنهَا، وابتُلِيَ النَّاس بِهِ فِيهَا: وَهِي حرمَان الفَاضِل وَإِدرَاك النَّاقِص. وَلِهَذَا المَعنى خلع ابن الراوندي ربقة الدّين، وَقَالَ أَبُو سعيد الحصيري بِالشَّكِّ، وألحد «فلَان» فِي الإِسلَام، وارتاب فلَان فِي الحِكمَة.

وَحين نظر أَبُو عِيسَى الوراق إِلَى خَادِم قد خرج من دَار الخَلِيفَة بجنائب [دواب] تقاد بَين يَدَيهِ، وبجماعة تركض حواليه، فَرفع رَأسه إِلَى السَّمَاء، وَقَالَ: «أوحدك بلغات وألسنة، وأدعو إِلَيك بحجج وأدلة، وأنصر دينك بِكُل شَاهد وَبَينة، ثمَّ أَمشِي هَكَذَا عَارِيًا جائعًا نائعًا، وَمثل هَذَا يتقلب فِي الخَزّ والوشي، والخدم والحشم، والحاشية والغاشية. وَيُقَال: هَذَا الإِنسَان هُوَ ابن الراوندي، وَمن كَانَ؛ فَإِن الحَدِيث فِي هَذَا البَاب بيِّن، والإسناد فِيهِ عَال، والبحث عَن هَذَا السِّرّ وَاجِب؛ فَإِنَّهُ بَاب إِلَى روح القلب، وسلامة الصَّدر، وَصِحَّة العقل، ورضا الرب، وَلَو لم يكن فِيهِ إِلَّا التَّفوِيض وَالصَّبر حَسبَمَا يُوجِبهُ الدَّلِيل لَكَانَ كَافِيًا. والمنجمون يَقُولُونَ: إِن الثَّامِن [البرج الثامن: بيت الموت] من مُقَابلَة الثَّانِي [البرج الثاني: بيت المال]. فكأن المناظر والمقابل يدلان على العداوة.

وَحدثنَا شيخ عَن ابن مُجَاهِد أَنه قَالَ: الفضل مَعدُود من الرزق كَمَا أَن الخَفض مَعدُود فِي جملَة الحرمان.

وَقَالَ شيخ لي مرّة: اعلَم أَن القِسمَة عدل، وَالقَاسِم منصف؛ لِأَنَّهُ بِإِزَاءِ مَا أَعطَاك من الأَدَب وَالفضل وَاللِّسَان وَالعقل، أعطى صَاحبَك المَالَ والجاهَ والكفايةَ واليسارَ، فَانظُر إِلَى النِّعمَة كَيفَ انقسمت بَينكُمَا، ثمَّ انظُر إِلَى البلَاء كَيفَ انقسم عَلَيكُمَا أَيضًا: أبلاك مَعَ الفضل بِالحَاجةِ، وأبلاه مَعَ الغنى بالجهالة. فَهَل العدل إِلَّا فِي هَذِه العبرَة، وَالحق إِلَّا بِهَذِهِ الفكرة.

ولعمري إِن هَذَا المِقدَار لَا يصبر عَلَيهِ الدهري وَلَا التناسخي وَلَا الثنوي، وَلَكِن على كل حَال فِيهِ تبصرة من العَمى.

وَلَو قد أفردنا الجَواب عَن مسَائِل هَذِه الرسَالَة للمعترض والمتشكك فِي ذَلِك مشبع ومروى. وَاللّٰه المعِين على مَا قد اشتَمَل الضَّمِير عَلَيهِ وانعقدت النِّيَّة بِهِ».

وكان من جواب مسكويه:

هَذِه المَسأَلَة كَمَا حكيتَ ووصفتَ من صعوبتها على أَكثر النَّاس، وَالتِبَاس وَجه الحِكمَة فِيهَا على أَصنَاف أهل النّظر، حَتَّى صَار الكَلَام فِيهَا مشبهًا بقائم الشطرنج الَّذِي يتنازعه

الخصمان إِلَى أَن يقطعهما الكلال والسآمة فيطرحونها قَائِمَة، ثم يعودون فيها مجلسًا بعد آخر، فتكون صورتهم فيها واقفة بحالها.

وَكنت أحب أَن أفرد فِيهَا مقَالَة تشــتَمل على جملَة مســتقصاة تشفي وتكفي عِندمَا سَــأَلَني بعض الإخوان ذَلِك؛ فَإِن أَمثَال هَذِه المسَــائِل المتداولة بَين النَّاس، المَشهُورَة بِالشَّــكِّ والحيرة، لَيسَ يَنبَغِي أَن يقنع فِيهَــا بأمثال هَذِه الأَجوبَة الَّتِي سَــأَلت أَنت فِيهَا الإيجاز الشَّــديد، وضمنت أَنا فِيهَا الإيمَاء إِلَى النكت، لَا سِيمَا وَأَنا لَا أعرف فِي مَعنَاهَا كلَامًا مَبسُــوطًا لأحد مِمَّن تقدمني حَتَّــى إِذا أَومَأت بِالمَعنَى إِلَيهِ أحلت بالشــرح عَلَيهِ، ولكنني لما انتَهَيــت إِلَيهَا بِالنّظرِ لم يجز أَن أخليها من جَوَاب متوســط بَين الإســهاب والإيجاز. وَأَنا مُجتَهد فِي بَيَانهَــا، وَإِزَالَة مَا لحق النَّاس من الحيرَة فِيهَا. وَمن عِند اللّٰه أستمد التَّوفِيق وَهُوَ حسبي، فَأَقُول: إِن من الأُصُول الَّتِي لَا مُنَازعَة فِيهَا، وَهِي مسلمة من ذَوي العُقُول الســليمة، أَن لكل مَوجُود فِي العَالم ـ طبيعي كَانَ أَو صناعي ـ غَايَة وكمالًا وغرضًا خَاصًّا وُجِد من أَجله وبسببه؛ أعني أَنه إِنَّمَا أوجد ليتم بِهِ ذَلِك الغَرَض، وَإِن كَانَ قد يتم بِهِ أَشيَاء أخر دون ذَلِك الغَرَض الأَخير، والكمال الأَخير. وَقد يصلح لأمور لَيست من الغَرَض الَّذِي قصد بِهِ وَأُرِيد لَهُ فِي شَــيء. وَمِثَال ذَلِــك المطرقة، فَإِنَّهَا إِنَّمَا أعدت للصانع ليتم لَهُ بهَا مد الأَجسَــام إِلَى أقطارها، وبسطها إِلَى نَوَاحِيهَا، وَهِي ـ مَعَ ذَلِك ـ تصلح لِأَن يُشــق بهَا، وتُستعمل فِي بعض مَا تستَعمل فِيهِ الفأس، وَكَذَلِكَ أَيضًا المقراض إِنَّمَا أعد للخياط ليقطع بِهِ الثَّوب، وَهُوَ ـ مَعَ ذَلِك ـ يصلح لِأَن يُبري بِهِ القَلَم، وَيستَعمل مَكَان السكين، وَكَذَلِكَ الحَال فِي سَائِر الآلَات الصناعية.

وَهَكَــذَا صور الأُمُور الطبيعية، فَإِن الأَســنَان إِنَّمَا أعدت مختلفات الأوضاع والأشــكال لاختِــلَاف كمالاتها ـ أَعنِي الأَغرَاض الَّتِــي تتمّ بهَا، وَالأَفعَال الَّتِي وجــدت من أجلهَا، فَإِن مقاديمها حادة بالهيئة الَّتِي تصلح للقطع، كالحال فِي الســكين ومآخيرها عريضة بالهيئة الَّتِي تصلح للرض [الكسر] والطحن كالحال فِي الرحى. وَقد تتمّ بهَا أَفعَال أخر.

وَكَذَلِكَ الحَال فِي اليَد وَالرجــل، فقد يتعاطى النَّاس أَن يعملوا بِكُل وَاحِدَة مِنهُمَا غير مَــا خلقت لَهُ، وعملت من أَجله على سَــبِيل الحَاجة إِلَى ذَلِك، أَو علــى طَرِيق التَّغرِيب بِهِ، والتعجب منه، كمن يمشي على يَده ويبطش وَيكتب بِرجلِهِ.

وَلَكِن هَذِه الأَفعَال ـ وَإِن سَــاغَ صدروها عَن هَذِه الآلَات، وتم بهَــا غير مَا هُوَ كمالها وَخص بهَا ـ فَإِن ذَلِك مِنهَا يكون على اضطِّرَاب ونقصــان عَن الآلَات الَّتِي تتمّ بهَا أَعمالهَا الخَاصَّة بهَا، المَطلُوبَة مِنهَا، المَوجُودَة من أجلهَا.

وَإِذا كَانَ ذَلِك مســتمرًا فِي جَمِيع الآلات الصناعية والأشــخاص الطبيعية، فَكَذَلِك الحَال فِي الأنــواع؛ فإنك إذا تأملت نوعًا منها وجدته مســتعدًّا لكمالات وأغراض خاصة بواحد واحد منها.

وَهَكَذَا يجري الأَمر فِي أَجنَاس هَذِه الأَنوَاع؛ فَإِن النَّاطِق وَغير النَّاطِق من الحَيَوَان لَيسَ يجوز أَن يكون غرضهما وكمالهما وَاحِد ـ أَعنِي لَا يجوز بِوَجه وَلَا سَبَب أَلا يكون للإنسَان الَّذِي مُيز بِهَذِهِ الصُّورَة، وَأعطِي التَّمييز والروية، وَفُضل بِالعقلِ الَّذِي هُوَ أجل موهوب لَهُ، وَأفضل مَخصُوص بِهِ ـ غَرَض خَاص، وَكَمَال خلق لأَجله وَوجد بِسَبَبِهِ.

وَإِذا كَانَ هَذَا الأَصل موطأ ومقرًّا بِهِ، وَكَانَ على غَايَة الصِّحَّة، وَفِي نِهَايَة القُوَّة كَمَا ترَاهُ، فَهَلُمَّ بِنَا نبحث بحثًا آخر عَن هَذِه الآلَات الصناعية، والأَشخاص الطبيعية، فَإِنَّا نجدها قد تشترك فِي أَشيَاء، وتتباين فِي أَشيَاء. أَعنِي أَن المطرقة تشارك السكين والإبرة والمنشار وَغَيرهَا فِي الصُّورَة الَّتِي هِيَ الحديدة، ثمَّ تنفرد بخاص صُورَة لَهَا تميزها من غَيرهَا. وَالإِنسَان يُشَارك النَّبَات والبهائم فِي النمو والاعتلال وَفِي الالتذاذ بالمأكل وَالمشرَب وَسَائِر راحات الجَسَد، ونفض الفضول عَنهُ. ونريد أَن نعلم هَل هَذَا الاختِصَاص الَّذِي لكل وَاحِد مِنهَا بغرضه الخَاص بِهِ، وكماله المَفرُوض لَهُ هُوَ بِمَا شَارك بِهِ غَيره، آو بِمَا باينه بِهِ؟ فتجده الصُّورَة الخَاصَّة بِهِ الَّتِي ميزته عَن غَيره، وَصَارَ بهَا هُوَ مَا هُوَ؛ أَعنِي صُورَة الفأس الَّتِي بهَا هُوَ فأس هِيَ الَّتِي جعلت لَهُ خاصته وكماله وغرضه، وَكَذَلِكَ الحَال فِي البَاقِيَات.

ثمَّ نصير إِلَى الإِنسَان الَّذِي شَارك النَّبَات وَالحَيَوَان فِي موضوعاتها، فَنَقُول: إِن الإِنسَان من حَيثُ هُوَ حَيَوَان قد شَارك البَهَائِم فِي غَرَض الحيوانية وكمالها؛ أَعنِي فِي نيل اللَّذَّات والشهوات والتماس الراحات وَطلب العِوَض مِمَّا يتَحَلَّل من بدنه، إِلَّا أَن الحيوانية لما لم تكن صورته الخَاصَّة بِهِ، المميزة لَهُ عَن غَيره لم تصدر هَذِه الأَشيَاء مِنهُ على أتم أحوالها؛ وَذَاكَ أَنا نجد أَكثر الحَيَوَانَات تزيد على الإِنسَان فِي جَمِيع مَا عددناه، وتفضله فِيهَا بالاقتدار على التزيد وبالمداومة وبالاهتداء. وَلما كَانَت صورته الخَاصَّة بِهِ الَّتِي ميزته عَن غَيره هُوَ العقل وخصائصه من التَّمييز والروية ـ وَجب أَن تكون إنسانيته فِي هَذِه الأَشيَاء، فَكل من كَانَ حَظه من هَذِه الخصائص أَكثر كَانَ أكثر إنسانية فِي هذه الأشياء، كما أَن الأشياء التِي عددناها كلما كَانَ مِنهَا حَظه من صورته الخَاصَّة بِهِ أَكثر كَانَ فَضله فِي أشكاله أظهر.

ثمَّ نعود إِلَى شرح مسألتك، ونبينها بِحَسب هَذِه الأُصُول الَّتِي قدمتُها، فَأَقُول: لعمري إِنَّه لَو كَانَ غَايَة الإِنسَان وغرضه الَّذِي وجد بِسَبَبِهِ وكماله الَّذِي أعد لَهُ هُوَ الاستكثار من القنية والتمتع بالمآكل والمشارب وَسَائِر اللَّذَّات والراحات ـ لوَجَبَ أَن يستوفيها بصورته الخَاصَّة بِهِ، ولوجب أَن تكثر عِنده، وَيكون نصيب كل إِنسَان مِنهَا على قدر قسطه من الإنسانية، حَتَّى يكون الأَفضَل من النَّاس هُوَ الأَفضَل فِي هَذِه الأَحوَال من القنية والاستمتاع بهَا، وَلَكِن لما كَانَت صورته الخَاصَّة بِهِ هِيَ ذكرنَا، علمنَا أَن القَصد بِهِ، وَالغَرَض فِيهِ، هُوَ مَا صدر عَنهُ، وَتمّ بِهِ، كحقائق العُلُوم والمعارف وإجالة الروية، وإعمال الفكرة فِيهَا، ليصل

بذلك إِلَى مرتبَة هِيَ أجلّ من مرتبَة البَهَائِم، وَسَائِر الموجودات فِي عَالم الكَون وَالفساد، كَمَا أَنه فِي نَفسه وبحسب صورته أفضل مِنهَا كلهَا. وَهَذِه المرتبَة لَا يصل إِلَيهَا بِغَير الروية، وَبِغير الاختيار الخاصين بِالعقلِ.

وَلَا يجوز أَن يُقَــال فِي مُعَارضَة مَا قُلنَاهُ: إِن هَذِه الروية، وَهَــذَا الاختِيَار إِنَّمَا يَنبَغِي أَن يَكُونَــا فِي اللَّذَّات؛ لأَنا قد بَينا فِي هَذَا الموضع، وَفِي مَوَاضِع أخــر كَثِيرَة، أَن تِلكَ المَوجُودَة للحيوانات الخسيسة أَوفر وَأكثر بِغَير روية وَلَا عقل، وَإِنَّمَا تشرف الروية، وتتبين ثَمَرَة العقل إِذا استعمل فِي أفضل الموجودات. وَأفضل الموجودات مَا كَانَ دَائِم البَقَاء غير داثر وَلَا متبدل، وَغير مُحتَاج وَلَا فَقير إِلَى شَيء خَارج عَنهُ، بل هُوَ الغَنِيّ بِذَاتِهِ، الَّذِي فاض بجوده على جَمِيع الموجودات، ونَزَّلها منازلها بِقدر مراتبها، وعَلى قدر قبُولهَا، وبحسب استحقاقاتها.

فالروية والفكرة وَالاِختِيَار إِنَّمَا تكمل بهَا صور الإنسانية إِذا استعملت فِي الأُمُور الإلهية ليرتقي بهَا إِلَى منَازِل شــريفة لَا يُمكن النُّطق بهَا، وَلَا إِشَــارَة إِلَيهَا إِلَّا لمن وصل إِلَيهَا، وَعرف إِلَى مَا يشار، وَعلم لأي شَيء عرض الإِنسَان من الخيرَات، ثمَّ هُوَ يطلب الانتكاس فِي الخلق، وَالرُّجُوع إِلَى مرتبَة البَهَائِم وَمن هُوَ فِي عدادها مِمَّن خســر نَفســه، كَمَا قَالَ اللّٰه تَعَالَى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الزمر: 15] فَهَذَا ـ لعمري ـ هُوَ الخسران المُبين الَّذِي يتَعَوَّذ بِاللّٰه مِنهُ دَائِمًا.

وَلَقَد أعجبني قَول امرئ القَيس مَعَ لوثة أعرابيته، وعجمية ملكه، وشــبابه وذهابه فِي طرق الشّعر الَّتِي كَانَ متصنعًا بِهِ، وهائمًا فِي واديه، منغمسًا فِي مَعَانِيه:

أرانــا موضِعيــن لحتــم غيب ونســحر بِالطَّعَــامِ وبالشــراب

فَمَا هَذَا الإيضاع منا؟ وَمَا هَذَا الحتم من الغَيب؟

لقد أَشَــارَ إِلَى معنى لطيف، وَدلّ من نَفســه على ذكاء تَامّ، وقريحة عَجِيبَة. أَلا ترَاهُ يَقُول: «ونسحر بِالطَّعَامِ وبالشــراب»؛ أَي المُرَاد منا، وَالمَقصُود بِنَا غَيرهمَا، وَإِنَّمَا نسحر بِهَذَين.

فقد تبين أَن الإِنسَان ـ إِذا لم تكن غَايَته هَذِه الأَشيَاء الَّتِي تسميها العَامَّة أرزاقًا، وَلم يخلق لَهَا، وَلَا هِيَ مَقصُوداته بِالذَّاتِ ـ فَلَيسَ يَنبَغِي لَهُ أَن يلتمسها، وَأَن يتعجب مِمَّن اتّفقت لَهُ، وَإِن كَانَ يتشــوقها ويحبها، فَلَيسَ ذَلِك من حَيثُ هُوَ إِنســان عَاقل، بل هُوَ من حَيثُ هُوَ حَيَوَان بهيمي. وَقد أزيحت علته فِي الأُمُور الضرورية الَّتِي يتم بهَا عيشه، وَيصِح مِنهَا سلوكه إِلَى غَايَته. وَلم يُظلم أحد فِي هَذَا، فَتَأَمّله تَجدهُ بَينًّا إِن شَاءَ اللّٰه».

أبو حيان التوحيدي وأبو علي مسكويه: الهوامل والشوامل

كتاب
الخير والشر

ويتضمن:

1 ـ ما الخير؟ وما الشر؟ 541

2 ـ هل الشر موجود حقيقة؟ 542

3 ـ لكن لِم وجد الشر؟ وكيف نفهم ونسوغ ونستسيغ وجوده في العالم؟ 547

4 ـ وما هي أنواع الخيرات؟ وما هي أنواع الشرور؟ 553

5 ـ هل الشرور أكثر في العالم أم الخيرات؟ 561

6 ـ ومن أين يأتينا الشر معشر بني البشر؟ 564

7 ـ ولماذا يفعل الإنسان الشر؟ 565

8 ـ وهل الإنسان مجبول على الخير أم على الشر؟ 565

9 ـ وهل يمكن للإنسان أن يفعل الخير وهو هاو للشر؟ 568

10 ـ وكيف تناقش بعض فلاسفة الإسلام حول مسألة الشر؟ 569

«إنك قد علمت أن الوجود كله خير ومؤثر ولذيذ، ومقابله وهو العدم شر وكريه ومهروب عنه».

ملا صدرا الشيرازي

«ووجود كل شيء هو خير له. وكمال ذلك الوجود كمال الخير له وزوال ذلك الوجود منه شر له ووبال وزوال كماله أيضًا شر دون ذلك الشر سواء أدرك وجوده أو كمال وجوده أو لم يدرك أو أدرك عدمه أو عدم كماله أو لم يدرك كما في الجمادات وغيرها».

ملا صدرا الشيرازي

«إن الوجود في نفسه خير وبهاء، كما أن العدم في نفسه شر على ما حكم به الفطرة. وإذا حصل الوجود لشيء كان خيرًا وبهاء لذلك الشيء».

ملا صدرا الشيرازي

«الوجود إنّما يكون خيرًا متى كان باستيهال».

أبو نصر الفارابي

«إذا نظرت إلى النظام الكلي، فلا شر».

شهاب الدين السهروردي

«ومن نظر إلى رحمة الله ورأفته بخلقه وعنايته بهم غلب رجاؤه خوفه، وأيقن أن الرحمة والخير مقصودان بالذات، فإن الشر في العالم مقصود بالعرض».

ابن كمونة

«وكل ما يظن في الوجود من نقص، فيرتبط به كمال وخير أعظم».

ابن كمونة

أولًا؛ في أن الخير قيمة:

افتتح حكيم العرب أبو يعقوب الكندي للفلاسفة العرب والمسلمين القول في كون الخير مطلوبًا لذاته مرغوبًا لنفسه. أَوَليس هو القائل في إحدى رسائله: «فأما الخير، فليس يراد لغيره، بل لذاته»؟ ومن ثمة كان الخير قيمة، بل وقيمة القيم. وقد أبرز قيمته هذه كل فلاسفة العرب والإسلام.

«وسمعت أبا سليمان يقول: الخير على الحقيقة هو المراد لذاته، والخير بالاستعارة هو المراد لغيره، والمراد لغيره، والمراد، منه ما يراد لذاته فقط وما يراد لغيره فقط، ومنه ما يراد لذاته ولغيره، والذي يراد لغيره فقط بمنزلة الدواء، والذي يراد لذاته فقط بمنزلة السعادة، والذي يراد لغيره بمنزلة الصحة».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

الراغب الأصفهاني: الخير قيمة مطلوبة والكل يطلبه

«نعم الله تعالى وإن كانت لا تحصى مفصلة كما قال سبحانه: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾ [إبراهيم: 34]. فإنها بالقول المجمل خمسة أنواع:

الأول: وهو أعلاها وأشرفها السعادة الأخروية وإيَّاها قصد بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلۡجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيۡرَ مَجۡذُوذٖ﴾ [هود: 118]. وذلك هو الخير المحض والفضيلة الصرف، وهو أربعة أشياء: بقاء بلا فناء، وقدرة بلا عجز، وعلم بلا جهل، وغنى بلا فقر. ولا يمكن الوصول إلى ذلك إلا باكتساب الفضائل النفسية واستعمالها، كما قال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَرَادَ ٱلۡأٓخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعۡيَهَا وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعۡيُهُم مَّشۡكُورٗا﴾ [الإسراء: 19]. وأصول ذلك أربعة أشياء: العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع، والشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها الإنصاف. وهي المعبَّر عنها بالدين. ويكمل ذلك بالفضائل البدنية. وهي أربعة أشياء: الصحة، والقوة، والجمال، وطول العمر. ويتم بالفضائل المطيفة بالإنسان، وهي أربعة أشياء: المال، والأهل، والعز، وكرم العشيرة، ولا سبيل إلى تحصيل ذلك إلا بتوفيق الله ﷻ وذلك بأربعة أشياء هدايته، ورشده، وتسديده، وتأييده.

فجميع ذلك خمسة أنواع من عشرين ضربًا ليس للإنسان مدخل في اكتسابها إلا في ما هو نفسي فقط. واعلم أن الفضيلة الكاملة والسعادة الحقيقية هي الخيرات الأخروية، وأما ما عداها فتسميته بذلك إما لكونه معاونًا في بلوغ ذلك، أو نافعًا فيه، وكل ما أعان على خير

وسعادة فهو خير وسعادة، وهذه الأشياء التي هي معينة ونافعة في بلوغ السعادة الأخروية متفاوتة الأحوال، فمنها ما هو نافع في جميع الأحوال، وعلى كل وجه، ومنها ما هو نافع في حال دون حال، وعلى وجه دون وجه، ربما يكون ضره أكثر من نفعه. فحق الإنسان أن يعرفها بحقائقها حتى لا يقع الخطأ عليه في اختياره الوضيع على الرفيع، وتقديمه الخسيس على النفيس، فالناس في متحرياتهم طالب لخير وهارب من شر، كما قال الشاعر:

كل يحاول حيلة يرجو بها ... دفع المضرة واجتلاب المنفعة
والمرء يغلط في تصرف حاله ... فلربما اختار العناء على الدعة

لكن قد يحسب الشحم في من شحمه ورم، ويقدر في الشيء أنه رزق نافع وحشوه سم ناقع، فلذلك يحق على العاقل أن يجلي بصيرته، ويعرف من كل ما يطلب حقيقته، لئلا يكون كمن يريد حبلًا يتنطق به، فرأى حية فظنها مبتغاه، فأخذها فلدغته.

وقد قسمت الخيرات على وجه آخر، فقيل: الخيرات ثلاث: مؤثرة لذاتها، ومؤثرة لغيرها، ومؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها. فالمؤثرة لذاتها السعادة الأخروية والنفسية، والمؤثرة لغيرها الدراهم والدنانير، فإنا لو تصورنا ارتفاع الضرورات التي يستدفع بها لكانت هي والحصباء سواء، والمؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها كصحة الجسم، فمعلوم أن الرِّجل وإن أريدت للمشي فالإنسان يريد أن يكون صحيح الرجل وإن استغنى عن المشي.

ويقال أيضًا: الخيرات ثلاث: نافع، وجميل، ولذيذ. والشرور ثلاثة: ضار، وقبيح، ومؤلم. وكل واحد من ذلك ضربان:

أحدهما: مطلق، وهو الذي يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير، كالحكمة فإنها نافعة وجميلة ولذيذة، وفي الشر كالجهل فإنه ضار وقبيح ومؤلم.

والثاني: مقيد، وهو الذي جمع شيئًا من أوصاف الخيرات، وشيئًا من أوصاف الشرور، فربَّ نافع مؤلم كجدع قصير أنفه، فإنه وإن نفعه في إدراك الثأر فقد آذاه. وربَّ نافع قبيح كالحمق، فإنه وإن نفع من حيث ما قيل: استراح من لا عقل له، فهو جد قبيح. وربَّ نافع من وجه ضار من وجه، كمن في سفينة فخاف الغرق فألقى متاعه في الماء، فخلصت السفينة.

وكل ما نفعه وجماله ولذته أطول مدة وأعم فائدة، فهو أفضل. فحق على العاقل أن يرغب إلى الله في أن يعطيه ما فيه مصلحته مما لا سبيل له بنفسه إلى اكتسابه، وأن يبذل جهده مستعينًا بالله في اكتساب ما له كسبه، وبلوغ الأعلى فالأعلى منه على الترتيب، فبذلك يشرف، ومن ضيَّع أنفس المقتنيات مع التمكن من تحصيله فهو دنيُّ الهمة، راضٍ بخسيس الحال.

وأشرفها ما إذا حصل لم يغصب ولم يحتج في حفظه إلى أعوان، وكان نافعًا عاجلًا وآجلًا ومطلقًا في كل حال، وكل زمان وكل مكان، وذلك هو الفضائل النفسية، ولا سيما العقل والعلم.

فأما القنيات الخارجية، نحو المال والجاه، فإنها يقال لها: الخيرات المتوسطة؛ لأنها تنجذب إلى الفضيلة مرة وإلى الرذيلة مرة، ولأنها سبب للخيرات إذا كانت مع العقل، وسبب للشرور إذا كانت مع الجهل. وقد نبَّه الله تعالى على كون ذلك سببًا للشرِّ بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ﴾ [التغابن: 15]، وبقوله: ﴿وَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَأَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلدُّنۡيَا﴾ [التوبة: 85]، ولذلك قيل: السعيد هو الخيِّر العاقل، غنيًّا كان أو فقيرًا، قويًّا كان أو ضعيفًا.

فإن قيل: ما الخير والسعادة والفضيلة والنافع؟ وهل بينها فرق؟ قيل: أما الخير المطلق فهو المختار من أجل نفسه، والمختار غيره لأجله، وهو الذي يتشوقه كل عاقل، بل قد قيل: هو الذي يتشوقه الكل بلا مثنوية، فإن الكل يطلب في الحقيقة الخير وإن كان قد يعتقد في الشر أنه خير فيختاره، فمقصده الخير. ويضاده الشر، وهو المجتوى [المكروه] من أجل نفسه، والمجتوى غيره من أجله.

قال النبي ﷺ: «**لا خير في خير بعده النار، ولا شر في شر بعده الجنة**».

فجعل الخير المطلق الجنة، والشر المطلق النار كما ترى. وقد يقال لكل ما يتوصل به إلى الخير: خير، ولهذا سمى الله تعالى المال خيرًا في قوله: ﴿إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [البقرة: 180]. لكن المال والجاه في الحقيقة قد يكون خيرًا لبعض الناس وشرًّا لبعضهم. فمعلوم أنه كان شرًّا لمن قال تعالى فيه: ﴿ٱلَّذِي جَمَعَ مَالٗا وَعَدَّدَهُۥ ۝ يَحۡسَبُ أَنَّ مَالَهُۥٓ أَخۡلَدَهُۥ﴾ [الهمزة: 2، 3].

وأما السعادة المطلقة فحسن الحياة في الآخرة، وهي الأربع التي تقدم ذكرها من البقاء بلا فناء، والقدرة بلا عجز، والعلم بلا جهل، والغنى بلا فقر. وقد يقال لما يتوصل به إلى هذه السعادات الأربع: سعادة، وهي الستة عشر المتقدمة، ويضادها الشقاوة.

وأما الفضيلة فاسم لما يحصل به الإنسان ميزة على الغير، وهي اسم لما يتوصل به إلى السعادة، ويضادها الرذيلة.

وأما النافع فهو ما يعين على بلوغ الفضيلة والسعادة والخير. والنافع في الشيء ضربان:

ضروري: وهو ما لا يمكن الوصول إلى المطلوب إلا به؛ كالعلم والعمل الصالح للمكلفين في البلوغ إلى النعيم الدائم. وغير ضروري: وهو الذي قد سد غيره مسدَّه كالسكنجبين في كونه نافعًا في قمع الصفراء، فإن ذلك قد يسد غيره مسدَّه. وكل نافع قد يسمى فضيلة وسعادة وخيرًا لكونه مبلغًا إلى ذلك، وموصلًا إليه».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

ثانيًا؛ في أن الشر عدم:

أبو سليمان السجستاني:

«الشر عدم فمتى لبسته عدمت، والخير وجود فمتى لبسته ظفرت وبقيت».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

ثالثًا؛ في ضرورة معرفة الشر:

أبو بكر القومسي:

«وقال: قيل لأفلاطون: فلان لا يعرف شيئًا من الشـر. قال: فليس يعرف إذًا شيئًا من الخير. قال: وهذا مكشـوف، لأنه يريد أن تكون الأمور مميزة عند الإنسان الفاضل. فإنـه بعد تمييزهـا يختار منهـا، ومتى لم يعرف بعضهـا من بعض كيـف يختار منها وفيها ما يجـب أن يكتب، وفيها ما يجب أن يجتنب. وإذا اسـتعزت عليه، ولم يوضحها التمييـز، بطـل اختيـاره منهـا، وإذا بطل اختياره منها خيف عليه الهلاك فيها».

قال عنه التوحيدي: وكان كبيرًا في علم الأوائـل. وقـال عنـه: وأما القومسـيّ أبو بكر، فهو رجل حسـن البلاغة، حلو الكناية، كثيـر الفقر العجيبـة، جمّاعة للكتب الغريبـة، محمـود العناية في التصحيـح والإصـلاح والقـراءة، كثيـر التردّد في الدراسـة، إلّا أنّه غير نصيح في الحكمة، لأنّ قريحته ترابيّة، وفكرته سـحابيّة، فهو كالمقلّد بين المحققين، والتابـع للمتقدّميـن، مع حـبّ للدنيا شديد، وحسد لأهل الفضل عتيد.

1 ـ ما الخير؟ وما الشر؟

يعرف الفارابي «الخير» تعريفين:

ـ «الخيـر بالحقيقـة هـو كمـال الوجود، وهـو واجـب الوجود بالحقيقة، والشر عدم ذلك الكمال».

ـ «الخيـر ما تَشَـوَّقه كل شـيء في حده، ويتم وجوده أو رتبته. وحقيقته من الوجود، كالإنسـان والفلك مثلًا. فإن كل واحـد منهمـا إنما يتشـوق مـن الخير ما ينبغي لـه، وما ينتهي إليـه حده، ثم سائر الأشياء على ذلك».

الفارابي: كتاب التعليقات

هٰهنـا إذن «خيـر محـض» هـو الله تعالى، وهـو يمثل «كمال الوجـود»، وكل

ما عدم هذا الكمال فهو شـــر. لكن ثمة «خير نســـبي» يمثل «المثال» الذي يسعى إليه كل كائن، كأن يسعى الإنسان، مثلًا، إلى مثال أو طراز أو أنموذج إنسانيته؛ أي أن يكون أنموذجًا في الإنســـانية، هو ذا كماله. فلا يقال عنه: «كان عارًا على الإنســـانية»، وذاك هو الشر، وإنما يقال عنه: «كان إنسانًا بحق».

أبو الحسن العامري:

«الخير والشر يتقابلان تقابل الأشـــياء المتضادة، وكذلك الضار والنافع. وما كان هكذا فإنه يكفي في تعريفهما تعريف أحدهما؛ وذلك أنه متى عُرف أحدهما عُرف الآخر به، وذلك بأن يُتصور ما يضاده ويقابله. مثال ذلك أنا متى قلنا: إن الذي يؤدي إلى حســـن الحال، فإنه خير، وما أعان فيه، فإنه نافع، وجب أن يكون الذي يؤدي إلى سوء الحال شرًّا، وأن يكون المعين على ســـوء الحال ضارًّا. مثال آخر أنا متى قلنا بأن الخير هو الذي يتشوق إليه الكل من ذوي العلم، فإنه يجب أن يكون الشـــر هو الذي ينفر منه الكل من ذوي العلم. وأقـــول: الخير والنافع، قد يترادفان على المعنى الواحد، وقد يتباينان، وكذلك الشر والضار؛ وذلك أنه قد يقال لكل نافع، فإنـــه خير، وليس يقال لكل خير بأنه نافع، من قبل أن النافع هو ما يكون معينًا على نيل شـــيء آخر، فيكون نافعًا فيه، وما يراد لذاته ولا يراد لشيء آخر، فإنه ليس يقال بأنه نافع تشريفًا له، ولأنه ليس وراءه شيء آخر، فيكون معينًا على استدراكه، وكذلك حال الشر والضار فيما قلناه».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

2 ـ هل الشر موجود حقيقة؟

الوجود كله خير: ملا صدرا

معنى «الوجود»، عند ملا صدرا، هو «الظهـــور»، وهو ظهور لا يظهر من تلقاء ذاته، وإنما بإفاضة من الخالق، وما يفيضه الخالق إنما هو «نور»، فإن الوجود نور؛ أي خروج من إظلام هو نقيض الوجود ـ العدم.

«إذا تحقق أن وجود كل شـــيء هو نحو ظهـــوره بإفاضة نور الوجـــود عليه من القيوم الواجب بالـــذات المنور للماهيات ومخرجهـــا من ظلمات العدم إلى نـــور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود سواء كان مجردًا عن شوب الشرية ـ التي هي عبارة إما عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء أو فقده وامتناعه رأسًا ـ أو لا يكون. فالشر مطلقًا عدمي إما عدم ذات مـــا أو عدم كمال وتمام في ذات مـــا ـ أو في صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له أصلًا.

وأما الماهيات الإمكانية والأعيان الثابتة في العقول فهي في حدود أنفســـها لا يوصف بخيرية ولا شرية لأنها لا موجودة ولا معدومة باعتبار أنفسها ووجودها المنسوب إليها على النحو الذي قررناه مرارًا خيريتها وعدمها شريتها.

فالوجود خير محض والعدم شر محض. فكل ما وجوده أتم وأكمل، فخيريته أشد وأعلى مما هو دونه. فخير الخيرات من جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا إمكان وكمال بلا نقص وبقاء بلا تغير ودوام بلا تجدد. ثم الوجود الذي هو أقرب الوجودات إليه خير الخيرات الإضافية. وهكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد، والأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص، إلى أن ينتهي إلى أقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الأولى التي حظها من الوجود عريها في ذاتها عن الوجود، وفعليتها هي كونها قوة وجودات الأشياء، وتمامها نقصانها، وشرفها خستها، وفعلها قبولها، وتحصلها إبهامها، وفصلها جنسها... فهي منبع الشرور والأعدام ومعدن النقائص والآلام. على أنها شبكة بها تصطاد النفوس الناطقة التي هي طيور سماوية لها أقفاص عنصرية.

ثم اعلم أن الوجودات باقية على خيريتها الأصلية والعرضية أيضًا ما دامت هي غير نازلة إلى عالم التصادم والتضاد ولم تنته سلسلتها إلى حيز المكان والزمان. وأما إذا انجرت سلسلة الوجود إلى عالم الأجسام والظلمات ومضائق الأكوان والازدحامات، فبعض الوجودات مع أنه خير محض بالذات وبالعرض بحسب ذاته وبالقياس إلى ما لا يستضر به بل ينتفع منه ـ وهو ما يناسبه هذا الوجود ويلائمه ـ لكنه بالقياس إلى ما يستضر به أو يتأذى منه أو ينعدم به يوصف بالشرية؛ لأنه يؤدي إلى عدم ذات أو عدم كمال لذات؛ فيكون الشر بالذات أحد هذين العدمين، لا الوجود بما هو وجود؛ لأنه خير محض كما علمت.

فالشر الحقيقي غير مقضي البتة والشر الغير الحقيقي مقضي بالعرض للزومه لما هو خير حقيقي ومقضي بالذات، وهو الوجود بسنخه وطبيعته. وقد مر أن لوازم الماهيات غير مستندة إلى الجاعل والشرور منبعها قصورات الإنيات ونقصانات الوجود عن الكمال الأتم والجمال الأعظم».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية. الجزء الأول

هذا؛ وقد أجمع فلاسفة العرب على نفي أن يكون الشر موجودًا، أي راسخًا متمكنًا في العالم، ولئن اضطروا إلى الاعتراف «بوجوده»، لأن واقع الحال يشهد بوجود الشرور في العالم، فإنهم قالوا: إنه مجرد وجود عرضي وليس وجودًا بالذات؛ أي ليس هو جوهرًا راسخًا في سنخ ـ أصل ـ هذا العالم.

لا وجود للشر: الفارابي

«الشرّ غير موجود أصلًا ولا في شيء من هذه العوالم، وبالجملة فيما وجوده لا بإرادة الإنسان أصلًا، بل كلّها خير. وذلك لأنّ الشرّ ضربان؛ أحدهما: الشقاء المقابل للسعادة، والثاني؛ كلّ شيء شأنه أن يُبلغ به الشقاء. والشقاء شرّ على أنّه الغاية التي يصار إليها من غير أن يكون وراء ذلك شر أعظم منه يصار إليه بالشقاء. والثاني: الأفعال الإرادية التي شأنها أن تؤدّي إلى الشقاء. وكذلك المقابل لهذين الشرّين خيران؛ أحدهما: السعادة وهي

خير على أنها الغاية من غير أن يكون وراءها غاية أخرى تُطلب بالسعادة. والخير الثاني: كلّ نفع بوجه ما في بلوغ السعادة. فهذا هو الخير الذي يقابله، وهذه طبيعة كلّ واحد منهما، وليس للشرّ طبيعة أخرى غير هذه التي ذكرنا. فالشرّان جميعًا إراديّان، وكذلك الخيران المقابلان لهما. فأمّا الخير في العوالم، فالسبب الأوّل وكلّ ما لزم عنه وما لزم عن ما لزم عنه وما لزم وجوده عن ما لزم عنه إلى آخر اللوازم. وعلى هذا الترتيب أيّ شرّ كان. فإنّ هذه كلّها على نظام وعدل في الاستيهال. وما كان حصوله عن استيهال وعدل فهو كلّه خير. وقد ظنّ قوم أنّ الوجود، كيف كان، فهو خير، ولا وجود، كيف كان، فهو شرّ، فصاغوا من أنفسهم وجوداتٍ متوهمّة فجعلوها خيرًا ولا وجودات فجعلوها شرًّا. وآخرون ظنّوا أنّ اللذّات كيف كانت هي الخيرات، وأنّ الأذى كيف كان فهو الشرّ، وخاصّة الأذى اللاحق بحسّ اللمس. وهؤلاء كلّهم غالطون.

وذلك أنّ الوجود إنّما يكون خيرًا متى كان باستيهال ولا وجود شرًّا متى كان بغير استيهال وكذلك اللذّات والأذى. وأمّا الوجود ولا وجود بغير استيهال فهو شرّ وليس شيء من هذه موجودًا في شيء من العوالم الروحانيّة. فإنّ الروحانيّة والسماويّة ليس أحد يظنّ فيها شيئًا جرى على غير استيهال. وأمّا الممكنة الطبيعيّة فليس يجري الأمر فيها على غير استيهال متى احتفظ بالاستيهال فيها ولم يطلب فيها الاستيهالات التي هي الإراديّة. فإنّ الاستيهالات في الطبيعة الممكنة إمّا بالصورة وإمّا بالمادّة، وما يستأهله كلّ شيء فإمّا على الأكثر وإمّا على الأقلّ وإمّا على التساوي وما ينالها من ذلك فلا يخرج عن هذه؛ فهي إذًا كلّها خير. فالخيرات ضروب، ضرب لا يقابله شرّ أصلًا وضرب يقابله. وكذلك كلّ شيء طبيعيّ كان مبدأه فعلًا إراديًّا، فإنّه قد يكون خيرًا ويكون شرًّا. وإنّما الكلام هاهنا فيما كان طبيعيًّا محضًا لا يشاركه إراديّ أصلًا.

وقوم ظنّوا أنّ عوارض النفس كلّها وما يكون عن الجزء النزوعيّ من النفس هي الشرور. وآخرون رأوا أنّ القوّة الشهوانيّة والغضبيّة هما الشرّ. وآخرون رأوا ذلك في القوى الأخر التي بها تكون الانفعالات النفسانيّة مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبّة الكرامة وأشباه ذلك. وهؤلاء أيضًا غالطون. وذلك أنّه ليس ما صَلُح أن يُستعمل من الخير ومن الشرّ جميعًا هو خير أو شرّ، فإنّه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر. فإمّا أن يكون خيرًا وشرًّا معًا، وإمّا ألا يكون ولا واحد منهما، بل إنّما يكون كلّ واحد من هذه شرورًا إذا استعملت فيما ينال به الشقاء. وأمّا إذا استعملت فيما ينال به السعادة لم تكن شرورًا بل تكون كلّها خيرات».

الفارابي: فصول منتزعة

نتنئيل بيرف فيومي: الشر لا أصل له في الخليقة، وما خلقه الله البتة

«واعلم يا أخي أن الشر لم يخلقه الله تعالى؛ لأنه سبحانه قال في محكم كتابه [التكوين: 31/1]: «ورأى الله كل ما عمله فإذا هو حسن جدًّا»». فالشر لا أصل له في الخليقة، وإنما بنو آدم خرصوه [أحدثوه] وسببوه وفعلوه. وسنذكر من ذلك طرفًا.

اعلم يا أخي، أيدنا الله وإياك بروح منه، أن الشر ليس له أصل في خليقة البارئ سبحانه (...) وذلك أنا تصفحنا جميع خلائق الله ﷻ، فوجدناها خيرًا كلها، وعلى أن كثرتها متضادة، مثل الليل والنهار والضياء والظلام والموت والحياة والغنى والفقر، وما أشبه ذلك للدلالة على وحدانيته وعلى حكمته أنه يخلق الشيء وضده، وما فعل ذلك شرًّا. على أن من لم يرتض بالحكمة يزعم أن الموت والفقر والظلام شر هي وما يشابهها، وذلك لقلة ارتياضهم في العلوم الشريفة.

فأما الموت، فهو خير محض وحكمة إلهية (...) فالحكمة لا تكون شرًّا بل خيرًا، وعلى أن الذي خفي من فضيلته أكثر مما حكي، فإن البارئ سبحانه صنع بعباده مما يراه أوفق بهم وأليق بهم ولو نافر بعضها طبعنا. فمن فضيلته أن أصحابه محتاجون إلى البارئ سبحانه خاشعون له حتى لا ينقطع ذكره من أفواههم ليلًا ونهارًا، خلاف ما الأغنياء فيه من العطنة والبطرة والغفلة عن ذكر الله تعالى والشغل بما هم فيه، الذين لو وصلوا إلى أقصى بغيتهم، فهم على لا شيء.

وكذلك أهل الفقر آمنون من جور السلطان ومضارته لأهل المال، وآمنون من قطاع الطرق، ومن سرق الليل، ومن شغل النفس بالهموم في أوقات الخوف، وتقسم فكرتهم في حفظ المال، وترقب الذي تحول مع أسعار البضائع من الرخص والغلاء وحفظ السلع في المخازن وفي البر والبحر. كقول بعض العلماء في ذلك: نعوذ بالله من تفرق النفس. قيل له: وما ذلك؟ قال: كثرة المال. وقد قال أيضًا الحكماء رحمهم الله [مبحث الآباء: 7/2]: «كثير المال كثير الهموم». وقال شاعر العرب في ذلك [الشاعر اليمني علي بن محمد التهامي (ت 416هـ)]:

نزداد همًّا كلما ازددنا غنى والفقر كل الفقر في الإكثار

وبالجملة، يا أخي ما قد اكتفى الفقراء من أمور الحساد وبغيهم وشرهم وغبطتهم لذوي الأموال فهم بمعزل عن ذلك متخلصون مستريحو الفكر مشغولون بذكر الله سبحانه وذكر معادهم زاهدون بما في أيدي الناس الأغنياء. فكفى بهذه راحة لهم (...).

وكذلك الليل والظلام لولاه لما عرفت تواريخ السنين والشهور والقرانات، ولا نظرت الكواكب الظاهرة بالليل، ولا عرف قدر حكمة صانعها وجلالته وحكمته الباهرة الظاهرة (...) وكذلك لو كان الزمان كله نهارًا لتقطعت أجسام الحيوان من اتصال التعب والكد والعمل المتواصل طول الزمان، ولما كان هنالك راحة.

وعلى أن الموت ليس هو فقد الحياة وعدمها، وترك النفس استعمال الجسم، والفقر عدم المال، والليل عدم نور الشمس ومغيبها تحت الأرض، فيظلم ظل الأرض على الهواء، وعلى أن عاد لجميع ما ذكرنا أسار شريفة ومعان جليلة لا يحيط بها إلا الله تعالى ومن أنعم عليه وآتاه شيئًا من علمها من الأنبياء ومن تورث علمهم من بعدهم.

من هو يعقوب بن نتنئيل بيرف فيومي؟ رباني وحكيم يهودي من اليمن، عاش في القرن السادس الهجري، وقد ذكره موسى بن ميمون في رسالته إلى اليمن، وذكر سنة وفاته [561 هـ]: «عندما نزحنا من المغرب قاصدين وجه الله، ولزيارة بيته المقدس، سمعنا أن نتنئيل أبا يعقوب قد توفي، تغمده الله ببره ونعمه، وطيب ثراه». من أهم أعماله الفلسفية: كتاب بستان العقول.

فقد صح أن الباري سبحانه لم يخلق الشر، وإنما الشر حدث في دار الدنيا من بني آدم لما مكنهم البارئ سبحانه من جميع الخيرات، فاستعملوها على غير جهاتها، وجعلوها في غيرها، فصارت شرًّا. مثال ذلك أن الله ﷻ مكّن الإنسان من النطق لينطق بذكره وبأوامره ونواهيه، وليقرأ كتابه الذي كتب بيديه، وينطق بما ينال به خيرًا وما أشبه ذلك، كقول بعض الصالحين [نبي الإسلام]: «رحم الله عبدًا تكلم فغنم أو سكت فسلم». فتكلم بعد ذلك مثال الكذب والزور والبهتان والباطل والشتم وقذيفة الناس وقذعهم، فصار كلامه شرًّا محضًا، وكذلك بطشه بيده، واستعماله باقي حواسه على هذا المثال...».

نتنئيل بيرف فيومي: بستان العقول

ابن ميمون: الشرور إضافية لا أساسية

الشرور إنما هي شرور بإضافة إلى شيء ما، وإن كان كل شر في حق موجود من الموجودات، فإن ذلك الشر هو عدم ذلك الشيء؛ أي عدم حالة صالحة من حالاته. ولذلك تطلق القضية، ويقال: الشرور كلها أعدام. مثال ذلك في الإنسان، فإن موته شر، وهو عدمه. وكذلك مرضه أو فقره أو جله شرور في حقه، وكلها أعدام ملكات.

وإذا تتبعت جزئيات هذه القضية الكلية، وجدتها لا تكذب أصلًا إلا عند من لا يفرق بين العدم والملكة، وبين الضدين، أو من لا يعرف طبائع الأمور كلها، كمن لا يعرف أن الصحة على العموم هي اعتدال ما، وأن ذلك من باب المضاف، وان عدم تلك النسبة هو المرض على العموم. والموت عدم الصورة في حق كل حي. وكذلك ما يفسد من سائر الموجودات إنما فساده عدم صورته.

وبهذه المقدمات يعلم يقينًا أن الله ﷻ لا يطلق عليه أنه يفعل شرًّا بالذات بوجه؛ أعني أنه تعالى يقصد قصدًا أولًا أن يفعل الشر. هذا لا يصح، بل أفعاله تعالى كلها خير محض، لأنه لا يفعل إلا وجودًا. وكل وجود خير. والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل إلا على الجهة التي بينا بكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التي هي عليها؛ وهي كونها مقارنة العدم أبدًا كما قد علم. فلذلك هي السبب في كل فساد وكل شر. ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور، فتكون حقيقة فعل الله كله خيرًا، إذ هو وجود».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

السهروردي: لا وجود للشر إلا بالعرض

يميز الحكيم الإشراقي شهاب الدين السهروردي بين نظرتنا إلى العالم وما تقع فيه النظرة الشمولية الكلية الواسعة، وبين نظرتنا إليه النظرية الجزئية الضيقة. فإذا ما نظرنا النظرة الضيقة صادفنا حدوث الشر في العالم، لكن يرى السهروردي أننا لو اعتبرنا النظام الكلي بالرؤية الواسعة لربما اتضح لنا أن ما كنا عددناه شرًّا إنما هو خير. أو ليس أن يوجد للعالم نظام هو أصلًا خير؟ والحال أنه بالنظرة المجملة يتضح لنا أن

ثمة في العالم من الكائنات ما هو بريء من الشر والفناء ـ وهي العقول المجردة ونحوها ـ ومنه ما هو خير كثير ويلزمه شر قليل ـ مثل الماء وما تنتج عنه من منافع للناس وما قد ينتج عنه من ضر ـ والظاهر عند السهروردي أن ترك خير كثير لشر قليل شر كثير:

«إن الشر لا ذات له على ما هو مشهور، بل حاصله يرجع إلى الأعدام. فالوجود، من حيث هو وجود، خير، ما لم يؤد إلى عدم كمال شيء كانتفاء حياة زيد وزوال صحته أو تفريق اتصاله الذي به الألم. والعدم، بما هو عدم، لا ينسب إلى الفاعل إلا بالعرض. والشر لا ينسب إلى الفاعل إلا بالعرض، فلا يحتاج إلى فاعل آخر كما ظن ملاحدة المجوس. كيف وقد دريتَ أن لا واجب في الوجود إلا واحد؟ والأمور التي فيها شر من وجه ما هي التي لا ينتفي عنها كمال كذوات العالم الأعلى. وفي الأجسام خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على رحمة المبدع إهماله؛ لأن في ترك خير كثير لشر قليل شرًّا كثيرًا، كالنار فيها منافع كثيرة، وإن كان يلزمها أحيانًا حرق ثوب فقير.

فإن قيل: لِمَ ما خُلق هذا القسم بريًّا من الشر؟

يجاب: بأن هذا السؤال فاسد، فكأنه قال: «لِمَ ما جُعل الماء غير الماء والنار غير النار»، فإهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي لا يجوز. ألم تر أن الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد؟».

شهاب الدين السهروردي: الألواح العمادية

3 ـ لكن لِم وجد الشر؟ وكيف نفهم ونسوغ ونستسيغ وجوده في العالم؟

كيف نفهم وجود «الشر» في العالم؟ وقد نُبَرِّرُه [نُعَلِّلُه أو نُسَوِّغُه]؟

الفارابي: كثير من الخير في العالم يبرر القليل من الشر فيه

«(...) والشرور أيضًا بقدر الله وقضائه؛ لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء التي لا بد لها من الشر. والشرور واصلة إلى الكائنات الفاسدات. وتلك الشرور محمودة على طريق العرض، إذ لو لم تكن تلك الشرور اليسيرة لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة، وإن فات الخير الكثير الذي يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذي لا بد منه كان الشر حينئذ أكثر».

الفارابي: عيون المسائل

عمر الخيام: الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات

كان السؤال الذي وجه إلى عمر الخيام هو: كيف صدر ملازم التضاد والشر عن الواجب، مع البت بأنه ﷻ يتعالى عن أن يكون مصدر شر أو ظلم أو جور، ومع القول بامتناع تعدد الواجب؟

فكان جوابه:

«إن الموجـودات الممكنـة فاضت من الوجـود المقدس على ترتيـب ونظام، ثم من الموجودات ما كان متضادًا بالضرورة، وإذا وجد التضاد بالضرورة وجد العدم بالضرورة. وإذا وجد العدم، وجد الشـر بالضرورة. وأما من قال: إن واجب الوجود أوجد السـواد أو الحرارة حتى وجد التضاد؛ لأن (أ) إذا كانت علة لـ (ب) و(ب) علة لـ (ج)، فإنه قال صوابًا حقًّا لا مجمجة فيه، لكن الكلام في هذا الموضع ينسـاق إلى غير، وهو أن واجب الوجود أوجد السـواد؛ فوجد التضاد بالضرورة؛ فيكون واجب الوجود قد أوجد التضاد في الأعيان بالعرض لا بالذات. هذا لا شك فيه، إلا أنه لم يجعل السواد مضادًا للبياض، وإنما أوجد السواد لا لمضادته للبياض، بل لكونه ماهية ممكنة الوجود، وكل ماهية ممكنة الوجود، فإن واجـب الوجود يوجدها؛ لأن نفس الوجود خير، لكن السـواد ماهيـة لا يمكن إلا أن تكون مضادة لشيء آخر. فكل من أوجد السواد لأجل كونه ممكن الوجود، فهو الذي أوجد التضاد بالعرض، ولا يكون الشر منسوبًا إلى موجد السواد بوجه من الوجوه؛ إذ القصد الأول (وجل عن القصد) بل العناية السـرمدية الحقة توجهت نحو الخير، إلا أن هذا النوع من الخير لا يمكن أن يكون مبرأ خاليًا عن الشر والعدم. فليس الشر منسوبًا إليه إلا بالعرض.

(...)

وهٰهنا سؤال آخر ركيك جدًّا عند منعمي النظر في باب الإلهيات، وهو أنه لِمَ أوجد أمرًا كان يعلم أنه يلزمه العدم والشر؟ فيكون الجواب عنه: إن السواد، مثلًا، فيه ألف خير وشر واحد، والإمسـاك عن إيراد ألف خير لأجل لزوم شر واحد إياه شر عظيم. على أن النسبة بين السواد وشـره أعظم من نسـبة ألف ألف إلى واحد. **وإذا كان هذا هكذا، فقد بان أن الشرور موجودة في مخلوقات الله بالعرض لا بالذات، وبأن الشر في الحكمة الأولى قليل جدًّا لا نسبة له في الكمية والكيفية إلى الخير**».

عمر الخيام: ضرورة التضاد في العالم والجبر والبقاء

ابن كمونة: إنما الشـر عدم وجود أو هو عدم كمال، فليس هو أمر وجودي بل أمر عدمي هو

تقـدم بنا الكلام عن نفي ابـن كمونة أن يكون العالم عالم فوضـى وصدفة واتفاق، ودفاعه عن فكرة أن هذا العالم ما خلق باطلًا، وأنه خاضع إلى عناية إلهية لطيفة كريمة. لكن لَئِنْ هـو كان العالم يخضع إلى عناية ربانية كاملة، وكانـت حكمة الله بالغة وقدرته كاملة، كيف لنا أن نفسر هذه «الشـرور» التي تعتري عالمنا؟ والجواب أن الشرور ـ مثل المرض والألم ـ أعدام، وهي وإن كانت ضرورية لعيشنا في عالم الأضداد [بحيث لا صحة من غير مرض، ولا راحة من غير تعب، ولا لذة من غير ألم] فإنها ـ بالقياس إلى ما يحدث في عالمنا من خيرات ـ حالات نادرة شاذة: «الخير غالب، والشر نادر».

«والشر الذي في العالم لا يقدح في عناية الواجب [= الواجب الوجود (الله)]، وإن كان داخلًا في القضاء الإلهي. فإن من الأحوال ما لا علة مستقلة لها، ولا هي بجعل جاعل مغاير لفاعل الماهيات التي تُنسب تلك الأحوال إليها. فإنه من المعلوم أن الماهيات الممكنة ليس لها في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب، ولا في حاجتها إلى علة لوجودها سبب، ولا لكون متضادين متمانعين في الوجود علية، ولا لقصور الممكن عن الواجب لذاته أو نقصانه عن رتبته علة، وكذا كون النار محرقة، وكون القطن قابلًا لأن يحترق بها، فإن كل ذلك من مقومات الماهيات، وطبيعة الإمكان، أو من لوازمها.

ومثله كون إحدى غايات بعض الموجودات مضرة ببعض آخر منها أو مفسدة لها، كما أن غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل وإن كانت خيرًا بحسب تلك القوة.

وقد عرفتَ كيفية لزوم الضروريات للغايات، فكل ما وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر، فإن الشر هو عدم وجود، أو عدم كمال وجود، فليس هو أمرًا وجوديًّا، بل هو عدمي.

ولو كان وجوديًّا لكان إما شرًّا لنفسه أو لغيره، فإن كان لغيره، فإما لأنه يعدم ذلك الغير أو بعض كمالاته، أو لا لأنه يعدم ذلك، فإن أعدم فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو ما هو كمال له، وإن لم يعدم، فلا يتصور أن يكون شرًّا، لما فرض أنه شر له، لأنا نعلم أن ما لا يخل بذات شيء ولا بوجود كمال لشيء كيف كان، فإن وجوده لا يستضر به ذلك الشيء.

وإن كان شرًّا لنفسه فهو باطل أيضًا؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيء مما يكمله، ولو اقتضى ذلك لكان الشر هو ذلك العدم لا هو، على أن اقتضاء ذلك غير معقول. فإن الأشياء طالبة بطباعها لكمالاتها، لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات.

وإذا بطل على تقدير وجوده أن يكون شرًّا لغيره أو لذاته، فليس بِشَرٍّ أصلًا. فلو كان موجودًا لما كان شرًّا، فهو إذن عدمي منبعه الإمكان والعدم لا غير؛ لأنه لا يعرض إلا لما بالقوة، وما بالقوة فلا ينفك عن الإمكان والعدم، من حيث هو بالقوة.

وما هو شر بالقياس إلى بعض الأمور، فليس يخلو من خير، يعلم ذلك من لزومه عن الخير المطلق. فالخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، وليس إذا كان شيء بالقياس إلى أمر شرًّا، فهو شر في نظام الكل، ولا شر بالقياس إلى الكل.

والشخص وإن كان بالنسبة إلى شخص آخر ناقصًا، فهو في ذاته كامل، وكذلك النوع إذا كان ناقصًا بالقياس إلى نوع آخر، والظلم وإن كان شرًّا فهو بالقياس إلى القوة الغضبية خير، وليس يمكن تبرئة هذه الخيرات وأمثالها عن الشرور، فإن الخير المبرأ عن الشر، وإن وجب في الوجود المطلق فلا يجب في وجود وجود، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد، غير خال من الشر.

ولو لم يوجد الثاني، لكان الشر أعظم، فإن وجود هذا النمط لا يخلو من خير، وإنما الشر الذي فيه بحسب العدم الذي يتخلله، فلو كان كله معدومًا، لكان أولى بأن يكون شرًّا.

ولو وُجـدت الأمور كلها بريئة من الشـر، وعلـى حالة واحدة وصفـة واحدة، لكانت الماهيات واحدة، ولم يكن نقائصها عن مرتبة «الأول» ـ تعالى ـ متفاوتًا، وكما أن ماهيات الأنواع تتفاوت في ذلك، فكذلك ماهيات الأشخاص التي تحت الأنواع.

والنوع المفسد للإنسـان مثلًا، هو في ذاته كامل، وإنما يعده من الشر من يظن خلق العالم، إنما هو لأجل الإنسان، لا غير، وليس كذا.

ولما وجب وصول بعض الأجسام الكائنة الفاسدة إلى بعض حتى يحصل المزاج، لزم أن يفسد بعضها بعضًا، وذلك كوصول النار إلى ثوب إنسان فتحرقه، فمن المحال أن تكون النار نارًا والثوب ثوبًا.

وهذا النظام الفاصل هذا النظام، ثم يصل إليه فلا يحترق. ومحال ألا يكون للنار وصول إلى الثوب، تحت هذه الحركات التي هي أفضل أنواع الحركات.

فمثل هذا الشر بالضرورة من لوازم العناية، ويمتنع أن يكون مقتضى جميع الحركات واحدًا، بل مقتضـى كل حركة غير مقتضى الأخرى، فيكون مقتضى واحدة موافقًا، ومقتضى الأخرى غير موافق. فلهذا وجب أن تكون الأمور المنسوبة إلى الشر موجودة في هذا النظام وكله حكمة وخير.

ولمـا لم يكن في وجود الإنسـان من وجود قـواه المتضادة، ولم يكـن تعادلها حتى لا يغلب أحدها الآخر، وإلا كانت الأشـخاص واحدة، وجب من ذلك أن تتأدى أحوال بعض الناس إلى أن يقع لهم عقد ضار في المعاد وفي الحق أو فرط شهوة أو غضب ضارين لذلك الإنسان ولغيره.

ولا تجد شيئًا مما يقال له: شـر من الأفعال، ألا وهو كمال لسببه الفاعل. وعسى أنه شر بقياس فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة.

والشـر الذي سـببه النقصان والقصور واقع في الجبلة، فليس ذلـك بالحقيقة خيرًا بالقياس إلى شـيء، وليس هو، لأن فاعلًا فعله، بل لأن الفاعل لم يفعله، فلا ينسـب إلى الواجب بالعرض. وأما الشرور المتصلة بالخيرات فأقلية، ولا يوجد ما كله شر، ولا ما يغلب شره، أو يكون الخير والشر فيه متساويين.

ولا يوجد الشر إلا في عالم الكون والفسـاد، لأجل التضاد الضروري. ولو كان عالم الكون والفسـاد كله شرًّا، لكان شـيئًا قليلًا غير معتد به بالنسـبة إلى كل الوجود، فكيف والسـلامة فيه غالبـة! إذ لا توجد هذه الشـرور إلا في حق الحيوانـات، وهي أقل ما في الأرض، والذي لا يسلم منها، فإنه في أكثر أحواله يسلم. وإنما يستضر في بعض الأحوال، وفي بعض الصفات، لا في الكل.

والمرض والألم، وإن كانا كثيرين، إلا أن الصحة والسـلامة أكثر، فالخير غالب والشر نادر».

مير داماد: الشر لا ذات له، وشرية العالم توهم

«أليس من الفطريات المنصرحة أن الخير هو ما يتشــوقه كل شيء ويبتغيه ويتوخاه، ويتم به قسط كماله في رتبته وطبقته في الوجود، وتكون الذات مولية وجه القصد شطره، من فرائض الكمالات ونوافلها ومتممات الحقيقة ومكملاتها؟ فإذن، الشــر لا ذات له، بل إنما هو عدم ذات أو عدم كمال ذات أو عدم كمال ما لذات. وحيثما ليس عدم الذات، ولا عدم كمال ما من كمالات تتشوقها الذات، فمن على جبلة العقل وفطرة الإنسانية لا يتوهم هناك شرية أصلًا. فالوجود كله خير، والشر كله عدم. فإذا كان وجود ما مستلزمًا أو مستصحبًا لعدم كمال، كان موصوفًا بشرية ما بالعرض، من حيث صحابة ذلك العدم، لا بما هو وجود على الحقيقة. فإذن، الشرية كلها من تلقاء ملابسة ما بالقوة، والخير كله من جهة الخروج من القوة إلى الفعل (...)».

مير داماد: القبسات

ملا صدرا: كيف نفسر «وجود» الشر؟

يذهب الملا صدرا الشيرازي إلى أن الشر المحض لا وجود له، إنما الشر أمر عرضي ونادر، ولا شرية في شيء باعتبار وجوده، وإنما باعتبار ماهيته:

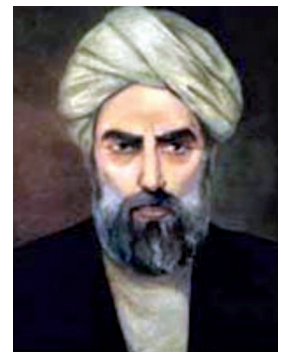
«فلسان الشرائع والآداب ناطق بأن وجود كل شر وقصور وآفة ولو باعتبار من الاعتبارات يضاف إلى الخلق، ووجود كل كمال وخير وســلامة يضاف إلى الحق تعالى، كما في قوله تعالى حكاية عن خليله على نبينا وعليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: 80]؛ فإنه ـ عليه صلوات الرحمٰن ـ أضاف المرض إلى نفســه والشــفاء إلى ربه. وكما في قول رســول الله ﷺ حيث يدعو ربه: «**الخير كله بيديك، والشر ليس إليك**». وفي حديث آخر عنه ﷺ: «**فمن وجد خيرًا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه**». واتفقت قاطبة المحققين على أن الشــر المحض لا وجود له؛ بل كل موجــود من جهة وجوده خير محض. والشَّرِّية إنما تنشــأ في قليل من الموجودات باعتبار ماهياتها بلا جعل وتأثير، بل المجعول والمفاض هو وجود الأشياء، ولا شــرية في شيء باعتبار وجوده كما ذكرنا. وإليه الإشــارة في قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: 3]، وفي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السجدة: 7].

فكل ما وصل إليك من الشرور والمنافيات، فاعلم أنه من تبعات قصور ذاتك وعواقب ســوء اســتعدادك: «يداك أوكتا وفوك نفخ» [مثل يضرب لمن كان سبب هلاكه منه]. ليس العذاب لمنتقم خارجي، بل النفوس الجاهلية الشــقية التي كفرت بأنعم الله لحقتها نتائج أعمالها وأفعالها ولزمتها لــوازم حركاتها وأخلاقها الردية. فهي حمالة حطب نيرانها يوم الآخرة. فليس للحق تعالى إلا حمد إفاضة الجود، وإخراج الأشــياء من العدم إلى الوجود والتحصل، ومن القوة إلى الفعل والتحصيل والتكميل، ومن البطون إلى الظهور».

ملا صدرا: إيقاظ النائمين

«(...) إن رحمته واسعة والفيض عام، وكلّ ما قضى الله تعالى يكون خيرًا وكمالًا بحسب الواقع، والشرور الجزئية الواقعة في الدنيا والآخرة حاصلة بالعرض. أما الواقع منها في الدنيا فلأجل مصادمات أسباب اتفاقية وعلل قسرية وجودها يكون على سبيل الندرة لبعض الأشخاص، لازمة لأمور في وجودها خير كثير يتبعه شر قليل. وأما في الآخرة فحيث لا تكون الأسباب والعلل هناك إلّا ذاتية، فسبب الشر هناك ليس إلّا الكفر والمعاصي المؤدية إلى رداءة الخلق، وكل ذلك ينافي صفة الرضا بالمقضي.

فمن يرضى بقضائه تعالى لا يصادف شرًّا ولا يصادفه شر في الآخرة، لانتفاء ذينك السببين للشر بالقياس إليه؛ كيف وقد ثبت أن وضع العوالم والنشئات على أبلغ نظام في الخير والتمام، فلا قصور ولا شر إلّا في نظر المحجوبين؛ فإذا خلص من أغاليط الوهم ووساوس الشيطان وصح إدراكه العقلي رأى الأشياء في غاية الحسن والجودة والنظام والخير، وكل خير لذيذ لا محالة لمن أدركه ملائمًا وحسنًا فيكون راضيًا به.



فمن كان رأى جملة العالم على أحسن الوجود في الكمال والخيرية ملتذًّا بها راضيًا، فيكون في جنّة عرضها السماوات والأرض. ولهذا الوجه يسمّى خازن الجنة رضوانًا، لأن الإنسان ما لم يصل إلى هذا المقام في المعرفة بالله تعالى وبكيفية إيجاده الموجودات وبأنها على أحسن الوجوه في الخير والتمام، ولم يكن راضيًا بقضائه مطمئنًا بقدره، لم يكن له لذة من نعيم الجنان (...)».

ملا صدرا: رسالة الحشرية

لماذا الشر؟ الملا صدرا: إن لم يكن شر لم تكن دنيا

في إطار الرد على شبهات إبليس:

«وقال: أليس بقاء العالم على الخير خيرًا من امتزاجه بالشر؟ قلنا: فإذن لم يكن دنيا، فالدنيا ممزوجة بالشر ولو كان كلها خيرًا لكان وجودها خيرًا من عدمها، لكنها جسر يعبر به الناس إلى الآخرة. ولو كان كلها شرًّا ولكن وسيلة إلى الخير الأخروي الدائم لكان وجودها خيرًا من عدمها؛ والعالم الّذي لا تتطرق إليه الشرور والآفات عالم آخر إليه رجعيالطاهرات من نفوسنا. وهذا اللعين مع اشتهاره بالعلم في غاية الجهل المركب بالعناد كما يظهر من إيراده هذه الشبهات. وكل من له مرتبة متوسطة في الحكم يعلم دفعها وحلّها فضلًا عن الراسخ القدم في الحكمة، المنشرح الصدر بنور الإيمان والمعرفة.

ومع ذلك ذكر الفخر الرازي إمام المشككين ما نقلنا عنه من أنه لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصًا لهذه الشبهات إلّا بما سمّاه الجواب الإلهي من القول بإبطال الحكمة وإنكار الغاية ونفي الترجيح والسبب الذاتي لوجود الأشياء شغفًا بمذهب أصحابه وترويجًا له من القول بالفاعل المختار والإرادة الجزافية، وذلك لقصوره وقصورهم عن إدراك الحكمة المتعالية وفهمهم الأنوار العلمية وعجزهم عن دفع الأوهام والشبهات الموردة في

كل باب عقلي؛ لأن ذلك لا يتيسّر مع الرغبة إلى الدنيا ومالها وجاهها والشهرة، عند أستاذ تيسّر الوصول إلى نيل الغوامض الإلهية وفهم الأسرار اليقينية مع هذه الدعاوى والأمراض النفسانية والأعراض الدنيوية، ﴿وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [البقرة: 213]».

ملا صدرا: رد الشبهات الإبليسية

4 ـ وما هي أنواع الخيرات؟ وما هي أنواع الشرور؟

إخوان الصفا: أنواع الخيرات وأنواع الشرور (الشر بالقصد الأول وبالقصد الثاني، والخير بالقصد الأول وبالقصد الثاني)

«اعلم أن الخير والشر على أربعة أنواع: فمنها ما يُنسَب إلى سعود الفلك ونحوسه. ومنها ما يُنسب إلى الأُمور الطبيعية من الكون والفساد وما يلحق الحيوانات من الآلام والأوجاع. ومنها ما يُنسب إلى ما في جِبلة الحيوانات من التآلف والتنافر والمودّة والتباغض، وما في طباعها من التنازع والتغالُب. ومنها ما يُنسب إلى ما يلحق النفوس التي تحت الأمر والنهي في أحكام النفوس من السعادة والمَنحَسة في الدنيا والآخرة جميعًا.

ثم اعلم أن لهذه الأنواع من الخيرات والشرور التي ذكرناها أسبابًا وعِللًا يطول شرحها، وقد ذكرنا طرفًا في رسالة العلل والمعلولات، ولكن نذكر في هذا الفصل منها ما لا بد منه فنقول: إن الخيرات التي تُنسَب إلى سعود الفلك هي بعناية من الله تعالى وقصدٍ منه لا شك فيه.

وأما الشرور التي تُنسَب إلى نحوس الفلك فهو عارض لا بالقصد. مثال ذلك إشراق الشمس وطلوعها على بعض البقاع تارة، وتسخينُها الماء مدة، ومغيبها عنها تارة أُخرى كيما تبرد تلك البقاع مدةً مّا، فهو بعناية من الله تعالى وواجب حكمته، لما فيه من الصلاح والنفع للعموم كما قال تعالى: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكُمُ ٱلَّيۡلَ سَرۡمَدًا إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَنۡ إِلَٰهٌ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَأۡتِيكُم بِضِيَآءٍۚ أَفَلَا تَسۡمَعُونَ﴾ [القصص: 71] وقال: ﴿وَمِن رَّحۡمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [القصص: 73]. وإنما ذكر الله تعالى إنعامه على عباده، وإحسانه إليهم وإفضاله عليهم.

فأما التي تعرض لبعض الحيوانات ولبعض النبات من الحر المُفرط والبرد المُتلِف في بعض الأوقات وفي بعض الأحايين وفي بعض البقاع، فليس ذلك بالقصد الأول. وهكذا أيضًا حُكم الأمطار فإنما يُرسلها لكيما يُحيي بها البلاد، ويصلح بها شأن العباد، فإن عرَض من ذلك أذيّة لبعض الحيوانات أو تلف النبات، أو تحزنت به العجائز، فليس ذلك بالقصد الأول. وعلى هذا القياس حكم جميع ما يُنسَب إلى نحوس الفلك من الأُمور العارضة للحيوان والنبات والمعادن ومواليد الناس، وما يُحكم في تحاويل من السنين وأحكام القِرانات وما شاكل ذلك، وما ينسب إلى نحوس الفلك من الشرور والفساد جميعًا عارضًا بالقصد الأول.

وأما الخيرات التي تنسَب إلى الأُمور الطبيعية فهي كون الحيوان والنبات والمعادن، والأسباب المُعِينة لها على النشوء المبلغة إلى أتم حالاتها وأكمل نهاياتها، فهي كلها بقصدٍ من اللّٰه تعالى وعناية من تفضُّله وإنعامه.

وأما الشرور التي هي الفساد والبِلى الذي يلحقها بعد الكون والفساد، والأسباب التي تعوقها عن البلوغ إلى التمام والكمال، فهي عارضٌ لا بالقصد الأول ولكن بالقصد الثاني؛ وذلك أن هذه الكائنات التي هي دون فلك القمر، لما لم يكن أن تبقى أشخاصها في الهيولى دائمًا في هذا العالم، تلطفت الحكمة الإلهية والعناية الربّانية أن يكون بقاؤها بصُوَرها، وإن كانت الأشخاص في الذَّوبان والسيلان دائمًا. والمثال في ذلك صورة الإنسانية التي هي خليفة اللّٰه في أرضه، فإنها باقية منذ خلق اللّٰه تعالى آدم أبا البشر إلى يوم القيامة، وإن كانت الأشخاص في الذهاب والمجيء، فهكذا حكم سائر الحيوانات والنبات والمعادن، وأنواعها باقية بصُوَرها، وإن كانت الأشخاص في السيلان والذوبان. وإنما كان ذلك بواجب الحكمة؛ لأن في القوة فضائل وخيرات بلا نهاية لا يمكن خروجها من القوّة إلى الفعل، والظهور دفعةً واحدة في وقت واحد؛ لأن الهيولى لا تتسع لقَبولها الأشياء شيئًا بعد شيء على التدرُّج وممرّ الأوقات والزمان دائمًا أبدًا. والمثال في ذلك أنه لو خلق اللّٰه بني آدم كلهم، من مضى منهم ومن هو موجود الآن، ومن يحيا من بعد إلى يوم القيامة في وقت واحد، لم تكن تسعهم الأرض برَحبها، فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وأمتعتهم، وما يحتاجون إليه في أيام حياتهم؛ فمن أجل هذا خلقهم قرنًا بعد قرن، وأُمةً بعد أُمة، لأن الأرض لا تسعهم، والهيولى لا تحملهم دفعةً واحدةً. فقد تبيّن مما ذكرنا أن النقصان ليس من قِبَل اللّٰه تعالى.

وعلة أخرى أيضًا لأسباب الشرور. وذلك أنه لما كانت هذه الكائنات يبتدئ كونها من أنقص الوجود وأضعف القوى مُترقّية إلى أتمّ الحالات، وأكمل الغايات بأسباب مُعينة لها على النشوء والنمو، ومُبلِغة إلى أكمل غاياتها بعناية من اللّٰه تعالى، سُمِّيت تلك الأُمهات خيرات، وكذلك كل سبب عارَض بلوغها عن ذلك يُسمّى شرًّا، وهي عارضةً لا بالقصد الأول، والمثال في ذلك ما تقدم ذكره من أمر الشمس والمطر.

أما الخيرات التي تُنسَب إلى جِبلة الحيوانات وما في طباعها وأخلاقها وأفعالها بقصدٍ منها وإرادةٍ فهي بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

ثم اعلم أن معنى قول الحكماء: القصد الأول، والقصد الثاني، أن الفرق بينهما هو أن ما كان من قِبل الباري تعالى والإيجاد والاختراع، والبقاء والتمام، والكمال والبلوغ، وما شاكل ذلك من الأوصاف يسمى القصد الأول. والقصد الثاني هو كل ما كان من قِبَل نقصِ الهيولى، إنه لم يجئ منها إلّا هذا، ولم يقبل إلّا هذا، وما شاكل ذلك من الأوصاف.

وأما بيان أنواع الشرور، والمنسوب إلى بعض الحيوانات، وإلى الجبلة المركوزة فيها، فنقول: إن الشرور التي تنسب إلى جِبلة الحيوانات وما في طباعها هي ثلاثة أنواع: فمنها

الآلام التي تَعرض لها دون سائر الموجودات. ومنها العداوة التي في جبلتها. ومنها أفعالها التي بقصدٍ منها وإرادة.

فأما آلامها فتكون من ثلاثة أوجه؛ أحدها: ألم الجوع والعطش عند حاجة أجسادها إلى المادّة والغِذاء. والثاني: ألم الضرب والصَّدم والكسر المُضِر بأجسادها المُتلف لهياكلها. والثالث: ألم الأمراض والأسقام المفسدة لمِزاج أجسادها وأخلاط أبدانها.

فأما الآلام التي تعرض لنفوسها عند الجوع والعطش، فإن ذلك بالقصد الثاني. وذلك أنه لما كانت هذه الأشخاص كلّ واحد منها مركّب من جسد جسماني، ونفس روحاني، وكانت الأجسام مركّبة من الأخلاط المركّبة المتضادّة، وهي دائمة في الذوبان والسَّيلان، ومحتاجة في بقائها إلى المادّة والغِذاء، جُعلت لنفوسها آلام عند حاجتها إلى الغذاء والمادة، لتكون تلك الآلام باعثةً لنفوسها لتنهض بأجسادها في طلب الغِذاء. فلو لم تكن تعرِض لها تلك الآلام، لتهاونت بها وتركتها بلا غذاء، وكانت تذوب وتضمحلّ كلها، وتبطُل لأقرب وأهون سعي. وكانت تبقى تلك النفوس إمّا بأجسادها أو بلا أجساد، ناقصةً غير تامة ولا كاملة. وكانت تعوقُها المآرب التي هي مقصودة بها، كما بيّنا في رسالة البعث القيامة، وجُعِل لها أيضًا عند تناول الغِذاء لذّة وشهوة. أما الشهوة فلأن لا تتناول من الغذاء إلا ما لا يَصلُح لها. وأما اللذّة فلأن تأكل وتشرب ما دامت الطبيعة محتاجة لها، وإذا اكتفت زالت اللذة. فهذه كلها بقصد من الله الواحد القهار، ومن أجل النقص الذي في الهيولى كيما تتمّ النفوس وتكمل.

وأما الضرب والكسر والصدم والجرح والحر والبرد والأمراض والأسقام، وبالجملة كل أمر مُضِرّ بالجسد مُفسد، فإنما جَعل للنفوس ألمًا لكيما تحثها تلك الآلام على حفظ أجسادها وصيانة هياكلها، إذ كانت الأجساد لا حيلة لها في جرّ منفعةٍ ولا دفع مَضرّةٍ منها.

ومن الدليل على صحة ما قالوه ما تبين منها أنها كيف تنتبه من حال النوم، وكيف تتيقظ من حالة الغفلة، وكيف تُحِسّ وتشعر بالأشياء المؤذية المفسدة من الجسد، وكيف تدفع تلك الأشياء عن جسدها، إما بالفرار والانقباض عنها، وإما بالقوة والجَلادة والمجاهدة، وإما بالحيلة والمداراة. ولو لم تفعل ذلك لهلكت الأجساد في أقرب مدة وأهون سَعي قبل التمام والكمال. فإذا جاءتها المقادير والوقت المعلوم والأسباب الغالبة القاهرة، فانظر كيف تُسلِّمها إليها، وكيف تفارقها على غير اختيار منها.

فأما ما دام لها طمع في دفع تلك الآلام الواردة المؤذيات فهي في العلاج والجهاد، رجاءً للصلاح، وحِرصًا على البقاء، ومحبة على الوجود على أتم ما يمكن، إذ كان هذا هو الخير، وكراهيةً منها للفناء على هذا النقص، إذ كان هو الشر؛ لأن العدم المُطلَق ليس للأجسام ولا للنفوس، ما دام العالم موجودًا. فقد تبيّن من ذلك أن الآلام أيضًا بقَصدٍ وعناية واقتضاء الحكمة.

أما الخيرات التي في جبلة الحيوانات وأخلاقها التي هي الإلْف والمحبة، والشرور التي هي العداوة والغلَبة والقهر فهي أيضًا بالقصد الثاني. وذلك أنه لما كانت الحيوانات

مختلفة الصُّوَر والأشــكال والطباع والعادات والأخلاق والأفعال لأسباب يطول شرحها ـ وقد بيَّنا طرفًا في رســالة العلل والمعلولات ـ جَعَل بين بعضها وبعضٍ أُلفةً ومحبةً ومودة، لكيما يكون ذلك سببًا لاجتماعها اتفاقها، لما في ذلك من صلاح الكل والنفع على العموم. وجعل أيضًا بين بعضهــا وبين بعض نفورًا وعداوة، ليكون ســببًا لتباعدها وتفرقها، لما في ذلك أيضًا من صلاح الــكل والنفع علــى العموم. مثال ذلــك إلْفُ بعض الحيوانات للإنســان وانقيادُها للطاعة، كالبقر والغنم والخيل والبغال والحمير والجمل والفرس، لما في ذلك من صلاح ونفع للناس معروف مشهور ـ ولا حاجة إلى تفصيل كيفيّة ذلك ـ ولما لها أيضًا من النفع في مراعاة الناس بالعَلف والسَّــقْي والكِنّ من الحر والبرد، ومنع السباع عنها، ومداواتها من الآفات العارضة، وما شــاكل ذلك. ومثال نفور بعض الحيوانات من الإنسان وتباعدها عن طاعته، مثل السباع والحيات، وجملة الحيوانات القليلة النفع، الكثيرة الضُّرّ لما فيه من صلاح الكل والنفع للعموم.

وعلى هذا القياس حال سائر الحيوانات بعضها مع بعض، فيما بينها من الإلف والمحبة، والبُغض والعداوة، لما فيها من النفع والصلاح.

وأما الشرور التي تُنسَب إلى بعض أفعال الحيوانات بالقصد منها والإرادة، فمنها أيضًا عارضة من أجل الهيولى التي هي مادة لأجســادها وقِــوامٌ لهياكلها: وذلك أن المنافع لما كانت مُشــتركةً بين الجميع، وكان في جِبلتها طلب المنافع ودفع المَضارّ بالقصد الأول من الله تعالى ـ كما تقدم ذكره ـ وقعت بينها هذه المُنازعــة في طلب تلك المنافع ودَفعِ تلك المضارّ بالعَرَض لا بالقصد.

وأما عِلّة كون الحيوانات بعضها آكلة، وبعضها مأكولة، فقد بيَّنا طَرفًا منها في رسالة الحيوان.

واعلم أن الخيرات والشرور التي تُنسَب إلى الأنفس الإنسانية الجزئية من جهة أحكام الناموس هي نوعان: فمنها ما هي أعمال لها واكتســاب منها، ومنها ما هي جَزاءٌ لأعمالها ومكافأةٌ لها.

فأما التي هي الاكتســاب فهي خمســة أنواع: منها ما هي علوم ومعارف، ومنها ما هي أخلاق وســجايا، ومنها ما هي آراء واعتقادات، ومنها ما هــي كلام وأقاويل، ومنها ما هي أعمال وحركات. وهذه الخصال الخمس تســمى خيرات وشرورًا من وجهين: إما عقلية وإما وضعية. والوضعية منها هو كل شــيء أمر به الناموس، أو حثّ عليه أو مدحه، فيسمى ذلك خيرًا. وكل شيء نهى عنه أو زجر عنه يسمّى ذلك شرًّا.

أما العقلية من هذه الخصال، فهي كل شيء إذا فعل منه ما ينبغي على الشرائط التي تنبغي، في المكان الــذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي، من أجل ما ينبغي، يســمى ذلك خيرًا. ومتى نقص من هذه الشرائط واحد يســمّى ذلك الأمر شرًّا. ومعرفة هذه الشرائط ليس في وسع كل إنسان في أول مرتبته إلّا بعدما تتهذب نفسه وتترقى في العلوم والآداب.

ومن أجل هذا يحتاج كل إنسان إلى معلم ومؤدب أو أُستاذ في تعليمه وتخلُّقه وأقاويله واعتقاده وأعماله وصنائعه.

ثم اعلم أن أصحاب الناموس هم المعلمون والمؤدبون والأُستاذون للبشر كلهم. ومعلّمو أصحاب النواميس هم الملائكة. ومعلم الملائكة هو النفس الكلية. ومعلمها العقل الفعال. واللّٰه تعالى مُعلّم الكل.

وإنما طوّلنا الخطاب في الكشف عن الخيرات والشرور، لأن هذه المسألة من إحدى مسائل أُمهات الخلاف بين العلماء، المتشعبّة منهم الآراءُ والمذاهب الكثيرة، كلّ ذلك لقلّة معرفة، من يتكلم، منها، وهو لا يدري ما الخير ـ على الحقيقة ـ وما الشر، وما السبب العارض».

رسائل إخوان الصفا

شهاب الدين السهروردي: قسمة الشرور وقسمة الخيرات

«الشر» لا ذات له، بل الشر عدم ذات أو عدم كمال لذات. وما يؤخذ شرًّا فإنما هو لإفضائه إلى عدم ما، إذ لو كان موجودًا ما فوت شيئًا على غيره، فليس شرًّا لغيره ولا لنفسه. والإصبع الزائدة إنما تؤخذ شرًّا لأنها تبطل هيئة حسنة عن اليد وكذا غيرها.

والقسمة تقتضي:

ـ خيرًا لا شر فيه، ويجب وجوده عن الحق الأول، كالعقول؛

ـ وشرًّا لا خير فيه، وهو ممتنع الوجود، وهو العدم البحت؛

ـ وشرًّا كثيرًا مع خير قليل، فلا يحصل عن الخير المطلق هذا؛

ـ وخيرًا كثيرًا يلزمه شر قليل، ويجب وجوده؛ فإن ترك خير كثير لشر قليل شر كثير، وهذا كالنار والماء اللذان لا يتم نفعهما إلا وأن يلزمهما بحسب مصادمات أسباب حرق أو غرق نادر، وكذا الإنسان وغيره من الحيوانات.

فإن قيل: لِمَ لمْ يجعل هذا القسم مبرءًا عن الشر؟

يجاب: بأن هذا السؤال يتضمن أن هذا القيم لِمَ ما جعل غير نفسه؟ ولِم جعل الماء ماء والنار نارًا؟ ولو تجرد عن هذه كان القسم الأول ولم يوجد الثاني.

فإن قيل: اقتراف الجرائم للإنسان إنما كان بالقدر فلِمَ يعاقب المجرم؟

قيل: إن النفس حمالة حطب نيرانها، لا يعذبها خارجي منتقم، بل حملت عذابها، كمريض تأدت نهمته السابقة إلى مرض لازم له».

شهاب الدين السهروردي: التلويحات

ابن ميمون: الخيرات المظنونة والخيرات الحقيقية، والشرور المظنونة والشرور الحقيقية

«(...) أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب والمواعظ الشرعية، فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل إلا يسيرًا بقدر ما ينبغي، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالًا في جميع الأحيان؛ أعني في حالتي النعمة والنقمة؛ حتى أنه إذا نال خيرًا عظيمًا من خيرات الدنيا، وهي التي يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة، لا تعظم عنده ولا تفسد نفسه ولا يبطر، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا، وهي التي يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة، لا يهلع ولا يجزع بل يصبر صبرًا جميلًا، وإنما يتهيأ هذا للإنسان في نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود؛ لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جدًّا؛ لأنها شيء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان، وتلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت الذي لا بد منه تكون دونه بلا شك؛ فلذلك يقل التأثر لذلك الشر إذ هو دون الشيء الذي لا بد منه، وبالحقيقة سمت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات مظنونة وشرورًا مظنونة؛ لأن ما يُظن أنه خير يكون شرًّا بالحقيقة أحيانًا، وما يظن أنه شرورها يكون خيرًا بالحقيقة أحيانًا أخرى. وكم نال الإنسان مالًا عديدًا أو ملكًا عظيمًا فكان ذلك سببا في اعتلال بدنه، وفساد نفسه، وتقصير عمره، وإبعاده عن الله تعالى، وكان مآله بذلك للشقاوة الأبدية، وكم من مال سُلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سببًا في صلاح بدنه، وتجميل نفسه بالفضائل الخلقية، وإطالة عمره وتقريبه من بارئه بإقباله على عبادته وكان مآله بذلك للسعادة الأبدية».

ابن ميمون: مقالة في تدبير الصحة

شمس الدين الشهرزوري: الخيرات والشرور

«الشر عند الحكماء لا ذات له بل هو أمر عدمي؛ إما عدم ذات أو عدم كمال ما لذات. ولو كان أمرًا وجوديًّا لكان إما شرًّا لنفسه أو شرًّا لغيره. لا جائز أن يكون شرًّا لنفسه وإلا لم يوجد؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته، ولو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه.

ثم كيف يمكن أن يكون الشيء مقتضيًا لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاته اللائقة بها؛ والعناية الإلهية لا تقتضي إهمال شيء بل توجب إيصال كل شيء إلى كماله، فتكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها لا مقتضية عدمها.

ولا جائز أيضًا أن يكون الشر على تقدير كونه أمرًا وجوديًّا شرًّا لغيره؛ لأن كونه شرًّا لغيره إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، أو لأنه لا يعدم شيئًا؛ فإن كان كونه شرًّا لكونه معدمًا للشيء أو لبعض كمالاته، فليس الشر إلا عدم ذلك الشيء أو

عدم كمالاته لا نفس الأمر الوجودي المعدم؛ وإن لم يكن معدِمًا لشيء أصلًا فليس بشر لما فرض أنه شر له؛ فإن العلم الضروري حاصل بأن كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنه لا يكون شرًّا لذلك الشيء لعدم استضراره به.

وإذا لم يكن الشر الذي فرضناه أمرًا وجوديًّا شرًّا لنفسه ولا لغيره، فلا يكون شرًّا. وصورة القياس هكذا: لو كان الشر أمرًا وجوديًّا لكان الشر غير شر، والتالي باطل، فكذا المقدم. وبيان اللزوم وبطلان التالي ما مر تقريره.

فعُلم أن الشر أمر عدمي: إما عدم ذات أو عدم كمال. وأنت إذا تأملت واستقريت أحوال الشرور في العالم، وجدت ما يطلق عليه اسم الشر إما عدمًا محضًا أو مؤديًا إلى عدم. فالموت والجهل والفقر وأمثالها عدميات محضة، والأشياء المانعة لأشياء أخرى عن الوصول إلى كمالاتها كالبرد المفسد للثمار، والحر المعفن لها، والمطر المانع للقصار من تبييض الثياب، والأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية، كالبخل والجبن والإسراف والسفاهة وأمثالها، والأفعال الذميمة، كالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والظلم والجور وما أشبهها من الآلام والأحزان والغموم وغير ذلك، فإن كل واحد من هذه الأشياء من حيث ذاته ليس بشر؛ فإن البرد والحر كيفيتان من الكيفيات الفعلية، وهما من الكمالات الجسمانية ليسا بشر، وإنما الشر في أمزجة الثمار الفاسدة وفقدانها الأشياء اللائقة بها، وكذلك الأخلاق والأفعال المذمومة ليست بشر من حيث كونها صادرة عن القوتين الشهوانية والغضبية، بل ذلك من كمالات هاتين القوتين، فكيف يكون الشر؟ بلى قد تكون هذه الأخلاق والأفعال المذمومة شرًّا بالنسبة إلى ضعفاء النفوس العاجزة عن ضبط قواها البدنية؛ وكذا البواقي، فإن الزنا إنما كان شرًّا بالنسبة إلى السياسة المدنية، والظلم إنما هو شر بالنسبة إلى المظلوم، وكذلك الآلام والأحزان والغموم وغيرها ليست شرورًا من حيث الإدراك لأمور أو من حيث وجودها أو صدورها عن العلل الفاعلة لها، بل هي شرور بالنسبة إلى الأشخاص المتألمة؛ وكذلك إذا تفحصت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة شرورًا عند الجمهور، لم تجدها في أنفسها شرورًا بل هي شرور بالنسبة إلى أمور أخرى كما مر تقريره.

وإنما ذكرنا عدة من هذه الأمثلة الدالة على أنها في أنفسها ليست بشرور، لأنها أمور وجودية والشرور عدمية، لتظهر وتتضح كيفية كون الشر عدميًّا، وأن الأشياء التي يسميها الجمهور شرورًا إنما هي بالنسبة إلى غيرها من الأمور، وإلا فالبرهان المذكور هنا كاف. فإن الشر أمر عدمي إما عدم ذات أو عدم كمال لها لا غير.

وقد جرت عادة الحكماء بأن يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام:

- قسم هو خير كله لا شر فيه أصلًا.
- وقسم فيه خير كثير مع شر قليل.

- وقسم فيه شر كثير مع خير قليل.
- وقسم يتساوى خيره وشره.
- وقسم هو شر مطلق لا خير فيه أصلًا.

فالقسم الأول الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلًا، وهي أمور وقعت تامة في الوجود لا يعوزها شيء مما ينبغي ولا يخالطها شـيء مما لا ينبغي. وهي بالفعل من جميع الوجوه كالعقول ونحوها كالنفوس السماوية؛ فإنها وإن كان فيها ما بالقوة إلا أنها غير ممنوعة عن إخراجه من القوة إلى الفعل، فيجب وجود هذا القسم لما علمتَ من قاعدة الإمكان الأشرف والأخس ووجوب وجود الأشرف عند وجود الأخس.

والقسم الثاني، وهو الذي فيه خير كثير مع شـر قليل، فيجب وجود هذا القسم أيضًا، لأن في ترك الخير الكثير لأجل شـر قليل يتبعه شـر كثير. ومثال هذا القسم الموجودات التي أن تكـون على كمالاتها اللائقة إلا ويعرض لها بسـبب المصادمات والمصاكات الاتفاقية منـع غيرها عن كمالاته، كالنار التـي كمالها في قوة الحرارة والإحراق، لكن قد يعرض لها إحـراق ولي وثياب نبي، وكذلك الماء الذي كماله في البرودة والرطوبة وقد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عبـاد، وكذلك الأرض والهواء. وهذا القسم من الموجودات الممكنة إنما يكون فيما يمكن الإحالة والاستحالة والكون والفسـاد، لكنا إذا تأملنا حال الشخص المستضر بشـيء من هذه العناصر الأربعة، وتأملنا حال انتفاعه بكل واحد منها طول عمره، لم يكن لذلك الضرر اليسـير نسبة يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير.

وإذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المستضر، فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسـير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسـانية والحيوانية؟ وكذلك وجود حيوانات تكون في أنفسـها خيرًا إلا أنه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدى ضررها إلى غيرها مـن الحيوانات، كالحيات والعقارب والسـباع الضارية والجوارح المفترسـة، وغير ذلك. وكذلك الإنسان المسـتعد للكمالات العقلية والفضائل الحقيقية قد يعتريه بسبب اتفاقات ردية اعتقادات سيئة وأخلاق مذمومة وجهالات بسـيطة ومركبة واقتراف خطايا مضرة في المعاد، ولكن الشـرور إنما تكون في أشخاص قليلة أقل من أشـخاص السالمين عن هذه الشرور وفي أوقات أقل من أوقات السلامة الخالية عنها.

واعلم أن جميع أنواع الشرور لا يوجد إلا في عالم الكون والفساد بسبب التضاد الواقع فيه، وهي قليلة بالنسـبة إلى الخيرات التي فيه؛ فإنه لولا الكون والفسـاد الواقع في هذا العالم بسبب التضاد، ما صح وجود نفوس غير متناهية وأشخاص كذلك.

والنفوس لا تحصل إلا عند حصول الأبدان واستعدادها للتعلق بها، وذلك لا يحصل إلا بتفاعل الكيفيات المتضادة؛ فالتضاد الحاصل في هذا العالم سـبب دوام الفيض، فيكون خيرًا بالنسـبة إلى النظام الكلي وشرًّا بالنسبة إلى الأشـخاص الجزئية؛ على أن التضاد

الذي هو سبب الكون والفساد ليس بفعل فاعل؛ لأن التضاد الكيفيات المتضادة، كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا غيرهما، إنما هو لذاتهما، فهما من لوازم الماهيات.

فكما لا يمكن أن يجعل الفاعل الأشـكال متراصة دون خلل ويمكنه ذلك في الأشـكال المسدسة، كذلك لا يمكن للفاعل أن يجعل المتضادات غير متضادة، بل تضاد الكيفيات من لوازم ماهياتها؛ فالموجودات الممكنة وإن كانت معلولة للعلة التي منها وجوداتها وماهياتها إلا أن كونها بحيث يحصل منها ترتيب ونظام إنما هو لماهيتها.

وتلك الماهيات يلزمها لوازم أخرى لا تنفك عنهـا، كالعناصر الأربعة التي يلزمها بعد وجودها عن الفاعل الكيفيات المتضادة التي هي كمالات لها، ثم يلزمها وجود الكون والفساد الذي هو منبع الخير والوجود، ويتبع ذلك بعض الشرور القليلة النزرة، كما مر تقريره.

وإذا كانت الموجودات بحالة يحصل من اجتماعها نظام إنما هو لماهيتها، فلا يرد على ذلك قول من قال: لِم انحصرت الأفلاك في تسعة والكواكب السيارة في سبعة؟ ولِم تعينت نقطتان للقطبيـة دون غيرهما؟ فإنه لولا ترجـح بالعلة ما أمكن وقوع هذه الأشـياء؛ فإن للماهيات والأعداد العارضة لها خواص وللماهيات بحسب اعتبار العدد خواص أيضًا.

والفلك وإن كانت أوضاعه متساوية، إلا أنها تختلف باختلاف ما تحتها من الإضافات، وعدم اطلاعنا علـى ذلك لا يدل على عدم وثاقة النظام، فإن الأشـياء ما لم تجب بعللها لا يمكن وقوعها. فجميع الأمور الواقعة لها بجهات وقوعها مخصصات توجب ترجحها، ولها تعين أن يكون منها النظام باعتبار ماهيتها دون غيرها.

وأما الأقسام الثلاثة الباقية، وهي التي فيها الشر أكثر، والتي كلها شر محض، والتي فيها الخير والشر متساويان، فإنها لم توجد في الوجود لأن الموجودات الحقيقية والإضافية أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه الذي ذكرناه.

والشر لا يحصل إلا في عالم الكون والفسـاد، وهو نزر قليل بالنسبة إلى ما فيه من الخيرات؛ مع العلم أن عالم الكون والفساد نزر حقير بالنسبة إلى العالم الأثيري، فكيف إذا نسبته إلى مجموع العالم؟».

شمس الدين الشهرزوري: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

5 ـ هل الشرور أكثر في العالم أم الخيرات؟

ابن ميمون: الشرور قليلة جدًّا جدًّا، ولا تكون إلا في الندرة

ينسب ابن ميمون إلى الحكيم العربي أبي بكر ابن زكريا الرازي ذهابه إلى القول ـ في كتابه المفقود «في العلم الإلهي» ـ بأن: «الشر في الوجود أكثر من الخير. وإذا قايست بين راحة الإنسـان ولذاته في مدة حياته مـع ما يصيبه من الآلام وأوجـاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات، فتجد أن وجوده يعني الإنسـان نقمة وشر عظيم».

كما حاول الفيلسوف اليهودي سعديا الفيومي أن يبرر الحاجة إلى الحياة الأخروية ونعمها بشقاوة الحياة الدنيا ونقمها، ملاحظًا أن: «كل نعمة في دار الدنيا مقرونة بآفة، وكل سعادة بشـقاء، وكل لذة بألم، وكل فرح بحزن»، واجدًا أن: «جزئياتها هذه إما متساوية، وإما أن يكون الرجحان للأمور الغامة على السارة» (سعديا الفيومي: كتاب الأمانات والاعتقادات). وقد رد ابن ميمون على أطروحة الـرازي صراحة وأطروحة الفيومي ضمنًا في كتابه «دلالة الحائرين» بهذا الرد:

«كثيرًا ما يسبق لخيال الجمهور أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات، حتى إن في كثير خطب جميع الملل وفي أشعارهم يضمنون هذا الغرض ويقولون: إن العجب أن يوجد في الزمان خير، أما شروره فكثيرة ودائمة. وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط، إلا وعند مـن يزعم أنه قد علم شـيئًا. للرازي كتاب مشـهور وسـمه بالإلهيات ضمنه هذيانات وجهالات عظائم، ومن جملتها غلط ارتكبه ـ وهو أن: «الشـر في الوجود أكثر من الخير. وإذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة حياته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحـزان والنكبات، فتجد أن وجوده؛ يعني الإنسان، نقمة وشر عظيم ـ طلب به، وأخذ يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك.

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير. ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه، وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط. فإن جاءه الأمر بخلاف ما يريد، قطع قطعًا أن الوجود كله شـر. فلو اعتبر الإنسـان الوجود وتصوره، وعلم بـزارة حظه منه، لتبين له الحق واتضح، لأن الهذيان الطويل الذي يهديه الناس في كثرة الشـرور في العالم، ليس يقولون: إن ذلك في حق الملائكة، ولا في حق الأفلاك والكواكب، ولا في حق الأسطقسـات وما تركب منها من معدن أو نبات، ولا في حق أنواع الحيوان أيضًا، وإنما تمر فكرتهم كلها لبعض أشخاص نوع الإنسان. ويعجبون من هذا الذي أكل الرديئة حتى تجذم [أصيب بداء الجذام] كيف نزلت به هذه الأذية العظيمة، وكيف وجد هذا الشر. وكذلك يعجبون ممن أكثر النكاح حتى أصابه العمى، فتعظم عندهم بلية هذا بالعمى. وما نحا نحو هذا.

والاعتبار الحقيقي هو أن كل أشـخاص نوع الإنسان الموجودين، فناهيك ما سواه من أنواع الحيوان، هو شيء لا قدر له بوجه بالإضافة للوجود كله المستمر (...) وكل ما جاء في نصوص كتب الأنبياء من هذا الغرض الجليل العظيم الفائدة في معرفة الإنسان قدره، ولا يغلط ويظن الوجود من أجل شخصه فقط، بل الوجود من أجل مشيئة بارئه عندنا الذي نوع الإنسان أقل ما فيه بالإضافة إلى الوجود الأعلى؛ أعني الأفلاك والكواكب. أما بالإضافة إلى الملائكة، فلا نسبة بالحقيقة بينه وبينها، وإنما الإنسان أشرف ما تكون، وذلك في عالمنا

الأدنى؛ أعني أنه أشرف ما تركب من الأسطقسات. ومع هذا أيضًا، فإن وجوده خير عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكمله. ومعظم الشرور الواقعة بأشخاصه هي منها؛ أعني من أشخاص الإنسان الناقصين ومن نقائصنا تصيح وتستغيث، ومن شرور نفعلها بأنفسنا باختيارنا نتألم وننسب ذلك لله تعالى (...).

وبيان ذلك أن كل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد ثلاثة أنواع:

ـ النوع الأول من الشر وهو ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفساد؛ أعني من حيث هو ذو مادة. فإن من أجل هذا تصيب بعض الأشخاص عاهات وزمانات في أصل الجبلة، أو طارئة من تغيرات تقع في العناصر، كفساد الهواء أو الصواعق والخسوف. وقد بينا أن الحكمة الإلهية أوجبت أن لا يكون كون إلا بفساد؛ ولولا هذا الفساد الشخصي لما استمر الكون النوعي.

فقد بان محض الإفضال، والإنعام، وإفاضة الخير. والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم، ولا يتأثر، ولا يلحقه شيء من لواحق المادة، إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر. وذلك أنه يريد أن يكون متأثِّرا لا متأثِّرا، لأنه لو كان غير قابل للتأثير لما تكون وكان يكون الموجود منه شخصًا لا أشخاص نوع.

نعم؛ القول ما قاله جالينوس في ثالثة المنافع، قال: لا تطمع نفسك في الباطل، إنه يمكن أن يتكون من دم الطمث والمني حيوان لا يموت أو لا يتألم، أو دائم الحركة أو بهيًّا كالشمس. وهذا القول من جالينوس هو تنبيه على جزء من قضية كلية. والقضية هي أن كل ما يمكن أن يتكون من أي مادة كانت، فهو يتكون على أكمل ما يمكن أن يتكون من تلك المادة النوعية. ويلحق أشخاص النوع من النقصان بحسب نقصان مادة ذلك الشخص. وغاية ما يمكن أن يتكون من الدم والمني، وأكمله نوع الإنسان على ما علم من طبيعته، إنه حي ناطق مائت. فلا بد من هذا النوع من الشر أن يوجد. **وأنت تجد مع هذا أن الشرور التي تلحق الناس من هذا النوع قليلة جدًّا جدًّا، ولا تكون إلا في الندرة، لأنك تجد مدنًا لها آلاف سنين ما غرقت ولا احترقت. وكذلك يولد آلاف الناس في غاية السلامة، ولا يولد ذو عاهة إلا شاذًّا. وإن كابر المكابر ولا يقول شاذًّا، فهو قليل قليل جدًّا ولا هو، لا جزء من مائة، ولا جزء من ألف من المولودين في حالة السلامة.**

ـ والنوع الثاني من الشرور هو ما يصيب الناس من بعضهم لبعض، كتسلط بعضهم على بعض. وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول. وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة، وهي أيضًا منا لكن ليس للمظلوم فيها حيلة. ومع ذلك، فإن أي مدينة موجودة في العالم بأسره لا يوجد بين أشخاص تلك المدينة هذا النحو من الشر شائعًا أكثريًّا بوجه، بل وجوده أيضًا قليل، كشخص يغتال شخصًا فيقتله، أو يلصه ليلًا. وإنما يكون هذا النحو من الشر يعم خلقًا كثيرًا في الحروب العظيمة. وهذا أيضًا ليس بأكثري في جميع الأرض.

ـ والنوع الثالث من الشرور ما يصيب الإنسان منا من فعله بنفسه، وهذا هو الأكثري. وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الثاني بكثير. ومن شرور هذا النوع يصيح الناس كلهم، وهذا هو الـذي لا تجد من لا يجنيه على نفسـه إلا قليلًا. وهذا هو الـذي ينبغي أن يلام المصاب عليه بالحقيقة. (...) وهـذا النوع هو تابع للرذائل كلها؛ أعني للشـره في الأكل والشـرب والنكاح، وتناول ذلك بإفراط كمية أو بفسـاد ترتيب، أو فسـاد كيفية الأغلبية، فيكون ذلك سببًا لجميع الأمراض والآفات الجسمانية والنفسانية».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

6 ـ ومن أين يأتينا الشر معشر بني البشر؟

جواب مسكويه: يأتينا الشر من لدن طبيعتنا

«لما كَانَـت النَّفس الَّتِي فِينَا هيولانية [مادية] صَار الشَّـرّ لَهَا طباعًـا وَالْخَيْر تكلفًا وتعلمًا، فاحتجنا ـ معاشر الْبشـر ـ أَن نتعب بِالْخَيرِ حَتَّى نستفيده ونقتنيه، ثمَّ لَيْسَ يكفينا تَحْصِيل صورته حَتَّى نألفه، ونتعـوده، ونُكرر زَمَانا طَويلًا الْحَالة الَّتِي حصلت لنا مِنْهُ على أَنْفُسنَا؛ لتصير ملكة وسجية بعد أَن كَانَت حَالًا.

فَأَما الشَّرّ، فلسنا نحتاج إِلَى تَعب بِهِ، وتحصيله، بل يَكْفِي فِيهِ أَن نُخَلِّي النَّفس وسَومها [وما تريد]، ونتركها على طبيعتها، فَإِنَّهَا تَخْلُو من الْخَيْر، والخلو من الْخَيْر هُوَ الشَّرّ؛ لِأَنَّهُ قد تبيَّن فِي المباحث الفلسـفية أَنه لَيْسَ الشَّرّ بِشَـيْء لَهُ عين قَائِمَة، بل هُوَ عدم الْخَيْر. وَلذَلِك قيل: الهيولى مَعْدن الشَّـرّ وينبوعه لأجـل خلوها من جَمِيع الصُّور. فالشـر الأول الْبَسِيط هُوَ عدم، ثمَّ يتركب. وَسبب تركبه الأعدام الَّتِي هِيَ مقترنة بالهيولى.

وَشـرح هَذَا الْكَلَام طَوِيل، إِلَّا أَن الَّذِي يحصل لَك من جَوَاب الْمَسْـأَلَة فِيهِ أَن النَّفس تتشبه بِالنَّفسِ الْمُقَارنَة لَهَا، وتقتدي بهَا. وَالشَّر أسْرع إِلَيْهَا من الْخَيْر؛ ـ لما ذكرناه ـ وَهُوَ أَن النَّفس الَّتِي فِينَا هِيَ هيولانية؛ وأعني بِهَذَا القَوْل أَنَّهَا قَابِلَة للصور من الْعقل. فالمعقولات إِنَّمَا تصير معقولات لنا إِذا ثبتَتْ صورها فِي النَّفس، وَلذَلِك قَالَ أفلاطون: إِن النَّفس مَكَان للصور. وَاسْتحْسن أرسـطوطاليس هَذَا التَّشْبِيه من أفلاطون؛ لِأَنه اسْـتِعَارَة حَسَنَة، وإيماء فصيح إِلَى الْمَعْنى الَّذِي أَرَادَهُ.

فَيجب ـ على هَذَا الأَصْل ـ أَن نتوقى مجالسة الأشرار، ومخالطتهم، ومقارنتهم، ونقبل قَول الشَّاعِر:

عَن الْمَرْء لَا تسْأَل وَأبْصر قرينَة فَـإِن القرين بالمقـارن مقتد

وَيَنْبَغِي أَن نَأْخُذ الْأَحْدَاث وَالصبيان بِهِ أَشد الْأَخْذ».

أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

7 ـ ولماذا يفعل الإنسان الشر؟

جواب ابن ميمون:

«هذه الشرور العظيمة الواقعة بين أشخاص الإنسان من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها تابعة للعدم؛ لأنها كلها لازمة عن الجهل؛ أعني عن عدم العلم، كما أن الأعمى لفقده البصر، لا يزال عاثرًا مجروحًا جارحًا لغيره أيضًا، لكونه ليس عنده من يهديه الطريق، كذلك فرق الناس، كل شخص على قدر جهله يفعل بنفسه وبغيره شرورًا عظيمة في حق أشخاص النوع. ولو كان علم الذي نسبته للصورة الإنسانية كنسبة القوة الباصرة عند العين، لانكفت أذياته كلها عن نفسه وعن غيره؛ لأن بمعرفة الحق ترتفع العداوة والبغضة، وتبطل أذية الناس بعضهم البعض».

ابن ميمون: دلالة الحائرين

8 ـ وهل الإنسان مجبول على الخير أم على الشر؟

جواب الراغب الأصفهاني:

«الإنسان مفطور في أصل الخلقة على أن يصلح أفعاله وأخلاقه وتمييزه وعلى أن يفسدها، وميسر له أن يسلك طريق الخير والشر، وإن كان منهم [من الناس] من هو بالجملة إلى أحدهما أميل. وعلى تمكنه من السبيلين دلَّ الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 10]؛ أي عرفناه الطريقين.

وكما أنه مفطور على اكتساب الأمرين في ابتدائه، [فهو] مفطور على أنه إذا تعاطى أحدهما إِنْ خيرًا وإِنْ شرًّا أَلِفَه، فإذا ألفه تَعَوَّدَه، وإذا تعوده تَطَبَّعَ به، وإذا تطبَّع به صار له طبعًا ومَلَكَة، فيصير فيه بحيث لو أراد أن يتركه لم يمكنه، كما قال الشاعر:

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

ويكون مثله كمثل شجر نبت فاعوج، فيسهل في الابتداء تثقيفه وتسويته بخيط يشد فيه أو بخشب يغرز بجنبه فيسدد به، ثم إذا غلظ واشتد مستويًا أَمِنَ أن يعوج بل لا يمكن تعويجه، وإن ترك حتى يعوج فيصلب على عوجه لم يمكن بعد تثقيفه كما قال الشاعر:

يقوم بالثقاف العود لدنًا ولا يتقوم العود الصليب

وعلى هذا الوجه قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: 114]، وقال تعالى: ﴿وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ﴾ [الرعد: 22].

وقد توهم قوم أن لا أثر للتأديب والتهذيب، فإن الناس مجبولون على طبائع لا سبيل إلى تغييرها، فمنهم أخيار بالطبع، ومنهم أشرار بالطبع، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسراء: 84]، وقوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا

لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ [الروم: 30]، فنبه تعالى إلى أن كل إنسان على حال لا سبيل إلى تغييرها، وقول النبي ﷺ: «**كلٌّ ميسر لما خلق له**»، وقوله عليه السلام: «**فرغ ربكم من الخَلْقِ وَالْخلقِ والرزق والأجل**»، وبقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [البقرة: 130]، وقوله: ﴿ إِنَّآ أَخْلَصْنَٰهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى ٱلدَّارِ ۝ وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ ٱلْمُصْطَفَيْنَ ٱلْأَخْيَارِ ﴾ [ص: 46، 47]، وقوله: ﴿ وَلَقَدِ ٱخْتَرْنَٰهُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الدخان: 32].

والناس وإن تفاوتوا في أصل الخلقة فما أحد إلا وله قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة ولولا ذلك لبطلت فائدة الوعظ والإنذار والتأديب».

الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين

وما معنى ارتداد الإنسان عن طريق الخير؟ وما معنى ارتداده عن طريق الشر؟

الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين

«للإنسان فيما يتحراه من الخير والشر حالتان: حالة يتمكن فيها من الارتداد على إدباره فيما يتعاطاه إنْ خيرًا وإنْ شرًّا، وذلك قبل أن يمعن في سيره ويتناهى في ممره. وحالة يتعذر عليه الارتداد على إدباره بل لا يكون له سبيل إلى الرجوع، وذلك إذا أمعن في سيره وتناهى في ممره.

وذلك أن كل من كان متعاطيًا لفعل خير فتكاسل عنه، أو متعاطيًا لشرّ فلم يقلع عنه، أورثه كسله ضيق صدر بتحري الخير كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [الأنعام: 125]، وانشراح صدر بفعل الشر كما قال تعالى: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ﴾ [فاطر: 8]. فإن استمر على ذلك ولم يقلع، أورثه ذلك رينًا على قلبه كما قال الله تعالى: ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ [المطففين: 14]. فإن تمادى في ذلك واستمر أورثه ذلك غشاوة، كما قال تعالى: ﴿ فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [يس: 9]. فإن ازداد أورثه ذلك طبعًا وختمًا، كما قال تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾ [البقرة: 7]، وقوله: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الجاثية: 23]، فإن ازداد صار ذلك قفلًا كما قال الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: 24]، ثم إذا تمادى صار قلبه ميتًا قلما ترجى له حياة فلا تنفعه الآيات والنذر كما قال الله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْا۟ مُدْبِرِينَ ﴾ [النمل: 80].

ومن حيث إن الله تعالى علم من أحوال من بلغ هذا المبلغ أنه لا يتوب ولا يؤوب قال: ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾ [آل عمران: 90] ولم يرد أنهم إذا تابوا لم تقبل توبتهم بل نبه بذلك على أنهم لا يتوبون فتقبل توبتهم فذكر منتهى الفعل ودل على مبدئه. وهذا من كلامهم كقول الشاعر:

لا تــرى الضــب بهــا ينجحر

أي: ليس بها ضب فينجحر، فالنفي وإن تناول انجحار الضب فهو في الحقيقة نفي لوجود الضب بها. وعلى هذا دل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾ [النساء: 137]؛ أي: لم يكونوا ليتوبوا فيغفر لهم، وعلى هذا قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: 17] تنبيهًا على أن هؤلاء هم الذين يرجى لهم التوب. وعلى هذه الجملة المذكورة نبه النبي ﷺ بقوله: «**إذا أذنب الرجل نُكت على قلبه نكتة سوداء، فإذا أذنب ثانيًا نكت أخرى، فلا يزال كذلك حتى يصير قلبه كلون الشاة الرمداء**»، وفي خبر آخر: «**الذنب على الذنب حتى يسود القلب فلا ترجى له الإنابة**».

وكذلك حال الإنسان في ما يتعاطاه من خير؛ فإن من صبر في اقتراف الحسنة أورثه صبره حسنًا كما وصف الله به الصابرين في مواضع من كتابه، وكما قال: ﴿وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُۥ فِيهَا حُسْنًا﴾ [الشورى: 23]، فإن استمر في ذلك بعض الاستمرار اهتز ونشط وانشرح به صدره كما قال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: 125]، فإن دام على ذلك امتحن الله قلبه كما قال الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱمْتَحَنَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [الحجرات: 3] فيكون كما وصفه في هذه السورة: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ۝ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً﴾ [الحجرات: 7، 8]. فإن تزايد في فعله انضم إليه من الله تعالى باعث يهزه وداع يبعثه عليه كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ [الفتح: 4].

فحق الإنسان أن لا يسامح نفسه في الاجتهاد، وأن لا يخلّ بخير تعوده، ولا يرخص لها في شر ترتكبه، فتعاطي صغير الذنب يفضي إلى ارتكاب الكبير، والإخلال بقليل الخير يؤدي إلى الإخلال بكثير كما قال الشاعر:

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه ... وأول الغيث قطر ثم ينسكب

وقد نبّه الله تعالى على ذلك بقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَٰرِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْهُدَى ۙ ٱلشَّيْطَٰنُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ ۝ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لِلَّذِينَ كَرِهُواْ مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِى بَعْضِ ٱلْأَمْرِ﴾ [محمد: 25، 26] فتبيّن أن قولهم للذين كرهوا ما نزل الله أدى بهم إلى الارتداد على أدبارهم. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَلَّوْاْ مِنكُمْ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُواْ﴾ [آل عمران: 155] فنبه على أن بعض ما كسبوا أدى بهم إلى الانهزام.

فالمتدرب في فعل الخير المتقوي فيه يصير بحيث يكون له من الله تعالى واقي يحفظه من الأفعال القبيحة، ويحثه على الأفعال الحسنة. وهذا معنى العصمة، وعلى ذلك نبه الله تعالى في صفة أولياءه بقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة: 22]. وكذلك قال تعالى: ﴿رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: 22].

والمتدرب بفعل الشر المتقوي فيه قد يصير بحيث يكون له بما ارتكبه من القبائح باعث يبعثه على الأفعال القبيحة، ويحثه على الأفعال السيئة، ويسد عليه طرق الأفعال الحسنة، وعلى ذلك نبه الله تعالى بقوله في صفة أعدائه: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِيٓ أَعْنَٰقِهِمْ أَغْلَٰلًا فَهِيَ إِلَى ٱلْأَذْقَانِ فَهُم مُّقْمَحُونَ ۞ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يس: 8، 9]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ۞ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 36، 37]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27].

وقد نسب الله تعالى هداية العبد وإضلاله جميعًا إلى نفسه من حيث إنه جعل خلقه وطبعه بحيث إذا تعاطى فعلًا إن خيرًا وإن شرًّا واستمر عليه يصير ذلك طبعًا له وملكة، ثم لا يرجع عنه، ولم ينسب المنع من الإيمان إلى نفسه إلا بعد ذكر ما كان من إساءة العبد نحو قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 27]، فخص الذين لا يؤمنون بأن جعل الشياطين أولياءهم وقال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَٰنٍ مَّرِيدٍ ۞ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الحج: 3، 4]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ﴾ [النمل: 4]، وقال الشاعر:

زين في عينك القبيح كما زين في عين غيرك الحسن»

الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين

9 ـ وهل يمكن للإنسان أن يفعل الخير وهو هاو للشر؟

جواب ابن ميمون:

«قال الفلاسفة: إن الغابط لنفسه وإن كان يفعل الأفعال الفاضلة فإنه يفعل الخيرات وهو يهوى الشرور ويتشوقها، ويجاذب هواه ويخالف بفعله ما تنهضه إليه قوته وشهوته وهيئة نفسه، ويفعل الخيرات وهو متأذ بفعله. أما الفاضل، فهو تبع بفعله ما تنهضه إليه شهوته وهيئته، ويفعل الخيرات وهو يهواها ويشتاقها. وبإجماع من الفلاسفة أن الفاضل أفضل وأكمل من الغابط لنفسه. ولكنهم قالوا: قد يقوم الغابط لنفسه مقام الفاضل في كثير من الأمور، وهو أنقص مرتبة ضرورة، لكونه يشتهي فعل الشر وإن كان لا يفعله. لكن شوقه له هو هيئة سوء في النفس. ولقد قال سليمان مثل هذا، قال: «نفس الشرير تشتهي الشر» (أم 21: 15). فهذا ما يبدو من كلام الشرع الموافق لما ذكره الفلاسفة.

فلما بحثنا من كلام الحكماء في هذا الغرض، وجدنا لهم أن الذي يهوى المعاصي ويشتاقها أفضل وأكمل من الذي لا يهواها ولا يتألم بتركها، حتى قالوا: كيفما كان الشخص أفضل وأكمل كان شوقه للمعاصي وتألمه بتركها أشد. وجابوا [أوردوا] في ذلك حكايات وقالوا: «كل من هو أعظم من صديقه يكون ميله أعظم من ميله» (تل با، سوك 52 أ). ما كفى هذا، إلا أنهم قالوا: إن أجر الضابط لنفسه عظيم على قدر تألمه بضبط نفسه، وقالوا: «على قدر التعب يأتي الأجر» (مشن، أبت 5: 23). وأعظم من ذلك أنهم أمروا أن يكون الإنسان ضابط نفسه، ونهوا أن يقول: إني

بطبيعتي لا أشــتهي هذه المعصية ولو لم تحرمها الشريعة، وهو قولهم: «قال ربان بن شمعون بن جمليئل: لا يقل أحد: لا أرغب أكل اللحم باللبن، لا أرغب لبس [ثوب] مختلط ولا أرغب الكشــف عن عورة، بل أرغب وما أفعل، لأن أبي الذي في الســماوات منعني» (مدراش، ســفرًا حول ســفر اللاويين: 20: 26). فعلى فهم ظاهر الكلامين ببادي الخاطر [لأول وهلة]، فإن القولين متناقضين.

وليس الأمر كذلك، بل كلاهما حق ولا خلاف بينهما أصلًا، وذلك أن الشرور التي هي عند الفلاسفة شرور، وهي التي قالوا: إن الذي لا يهواها أفضل من الذي يهواها ويضبط نفسه عنها، هي الأمور المشهورة عند الناس أجمع أنها شرور؛ مثل سفك الدماء والسرقة والغصب والجبن والأذية لمن لا يأسى ومجازاة المحسن بالإساءة وإهانة الوالدين ونحو هذه، وهي الشرائع التي يقول عنهــا الحكماء عليهم السلام: «**أمور لو لم تكتب لوجبت كتابتها**» (تل با، يوم 67 ب)، ويســميها بعض علمائنا المتأخرين الذي مرضوا مرض المتكلمين «الشــرائع العقلية» ولا شك أن النفس التي تهوى شيئًا منها وتشتاقه أنها نفس ناقصة، وأن النفس الفاضلة لا تشتهي من هذه الشرور شيئًا أصلًا ولا تتألم بالتمنع منها.

أما الأشــياء التي قال عنها الحكماء: إن الضابط لنفســه عنها أفضــل وجزاءه أعظم، فهي الشرائع السمعية. وهذا صحيح؛ لأنه لولا الشرع ما كانت شرور بوجه من الوجوه. ولهذا قالوا: إن يحتاج الإنسان يبقي نفسه على حبها، ولا يجعل مانعها منها غير الشرع. واعتبر حكمتهم عليهم السلام، وبما مثلوا؛ لأنه لم يقل: «لا يقل أحد: لا أرغب قتل نفس، ولا أرغب بالســرقة، ولا أرغب بالكذب، بل أرغب ولكن ما العمل؟...» إلخ، وإنما جاء بأمور ســمعية كلها: [طبخ] اللحم باللبن ولبس [ثوب] مختلط والعورة. وهذه الشرائع ونحوها هي التي يســميها الله أحكامي، قال: «أحكام قد شرعتها لك، ولا حق لك بنقاشــها» (تل با، يوم 67 ب) (...) فقد تبين من جميع ما قلناه؛ أي المعاصي، ويكون الذي لا يشــتاقها أفضل من الذي يشــتاقها ويضبط نفســه عنها، وأيها يكــون الأمر فيها بالعكس، وهذه نكتة غريبة وتوفيق عجيب بين القولين. ونص القولين يدل على صحة ما بيناه».

ابن ميمون، الفصول الثمانية

10 ـ وكيف تناقش بعض فلاسفة الإسلام حول مسألة الشر؟

حدثت بين فلاسفة العرب والإسلام نقاشات عديدة حول مسألة «الشر» هذه، إلا أن ألطفها ـ في نظرنا ـ وأعزها وجودًا مناقشــتان: مناقشة الطوسي لبهاء الدين الميلوي، ومناقشة الملا صدرا الشيرازي لأبي البركات البغدادي:

أ ـ إذا كان الوجود خيرًا، فلِمَ يتمنى المرء عدم وجوده؟

يسأل الميلوي الحكيم نصير الدين الطوسي سؤالا إشكاليًّا:

«الحكماء أعطونا: أن الوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود؛ وأن الشر لا ذات له، بل هو عدم جوهــر، أو عدم صلاح حال الجوهر؛ وأنه لَأَنْ يوجــد ما يلزمه نقصان أولى من أن لا يوجد تفاديًا مــن النقصان؛ فإنه لو ترك إيجاده لئلا يلزمه النقصان، لكان النقصان لازمًا، بل متضاعفًا.

ثم ربما يقول الإنسان: «ليتني لم أوجد» (...) فهذا القول ـ ممن لا يشغل سره ولا لسانه بما لا يعنيه ـ إن كان تمنيًا ـ وهو تمن ـ محال، فكيف لا يترك ما لا يعنيه من يترك ما يعنيه، وأية قوة للإنسان تحمله على هذا التمني؟

أما العقل، فقد قيل: إنه لا يبعث على ما لا يعني، وأن الذي يبعث على ما لا يعني هو قوة أخرى. وإذا وُجد متألم متعذب، يقول الناس: «إنه لو لم يوجد لكان خيرًا له».

وجماعة من المحصلين قالوا: إن هذا الحكـم أولي يحكم بديهة به العقل. وإذا عدم هذا الإنسان فلم يبق شيء. فأي شيء يقال له: إن عدمه خير له؟

وقال جماعة: لو كان هذا المتعذب معدومًا خيرًا له. فكيف يحكم بديهة العقل بأن ما ليس بموجود له شيء هو خير له. وهو كونه غير موجود».

ويجيب الحكيم الطوسي:

«إن ما نقله عن الحكماء، فهو كما قاله. وينبغي أن يفهم منه أن الخير لما فسر بالوجود مأخوذًا مع اعتبار تمامية أو صلاحية، كان منقسمًا، كالوجود، إلى ما هو خير لذاته، وإلى ما هو خير لا لذاته. والخير لذاته هو الأحد الحق الذي هو وجود قائم بذاته، تام بنفسـه، وما عداه فخيريته من غيره.

وبعبارة أخرى: الخير إما حقيقي وإما إضافـي. والحقيقي واحد لا غير، والإضافي مترتب في الخيريـة، كالموجودات. فكل ما فيه الخيرية أكثر، فهو خيـر مما فيه الخيرية أقل. كما أن ما وجـوده وأكثر كمالاته بالفعل يكون هو أحق بالوجود مما يكـون ذلك له بالقوة، وكل ما فيه ما بالقوة أقل، فهو أولى بالوجود مما فيه ما بالقوة أكثر. وعلى هذا إلى أن تنتهي مراتب الوجود في جانب النقصان إلـى ما لا يكون له حصة في الوجود ويكون مـن جميع الجهات بالقوة. ثم يترتب ما يكون وجوده وكمالاته بالقوة، فيكون ما هو بقـوة أقرب إلى الفعل أولى بالوجود مما يكون بقوة أبعد من الفعل، وينتهي في هذا الجانب أيضًا إلى ما يمتنع وجوده بذاته، ولا يكون له ثبوت إلا في التصور الذهني.

كذلك الخيرات أيضًا تترتب إلى أن تنتهي في جانب النقصان إلى ما يتعرى عن الخيرية بالفعل. وبعد ذلك تترتب الشرور. فما لا خير فيه بالفعل ولا شر فيه بالفعل خير مما فيه شر، وما فيه شر أقل خير مما فيه شـر أكثر، إلى أن ينتهي إلى ما هو شر من جميع الجهات لذاته، ولا خير فيه، لا بالفعل ولا بالقوة، وهو الممتنع، ولا وجود له إلا في الذهن.

فإذا ثبت هذا، فنقول: الحكمة الإلهية أودعت في طبائع كل ما في المراتب المذكورة محبة للكمال، فإن كل واجد لكل كمال يليق به ويمكن أن يحصل له، كان عاشـقًا لذلك الكمال، وإن لم يكن واجدًا له كان مشـتاقًا إليه طالبًا له. والشوق يتركب من لذة من حيث إدراك المشتاق إليه الذي هو أثر من الوصول، ومن ألم من حيث إدراك فقـدان حقيقيته التي حصولها له هو عين إدراكه أتم يكون عشقه أو شوقه أوفر».

الطوسي: أجوبة مسائل بهاء الدين الميلاوي

ب ـ هل يمكن لله أن يوجد الشر؟

ينسب شهاب الدين السهروردي إلى أبي البركات البغدادي الرأي التالي ويجادله فيه:

«وممن يشرع في ما لا يعنيه من المتأخرين ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها إنسان يسمى بأبي البركات المتفلسف، أثبت على واجب الوجود [=اللّٰه] إرادات متجددة غير متناهية سابقة ولاحقة، وزعم أنه يفعل شيئًا ثم يريد بعده شيئًا آخر، فيفعل ويريد، ثم يريد فيفعل، وله إرادة ثابتة أزلية وإرادات متجددة لا تتناهى. وخالف في هذا البرهان، وخالف من الناس كل من له في النظر أقل رتبة، وخالف مذهب اليهودية أيضًا الذي كان يراه والإسلامية الذي انتقل إليها، «فلا عقل ولا قرآن» كما يقال، إلا إن ظن أن هذه الملل ربما تقتضي هذرًا، وتوهم أن هذه الشرائع أوجبت إرادات حادثة غير متناهية في ذات الباري، وهذا ما قاله أحد من أهل هذه الملل أصلًا».

ثم انتقل إلى ربط دعوى أبي البركات البغدادي بمسألة الخير والشر في العالم. وعرض إلى مسألة وجود الشر في العالم، ووجد على نحو ما أسلفنا أن من الكائنات ما هو بريء من الشر، ومنها ما فيه خير كثير ويلزمه شر قليل، والذي عنده أنه ظاهر أن ترك خير كثير لشر قليل شر كثير. وهنا يورد السهروردي اعتراضًا ممكنًا على فكرته هذه: «ولا يصح أن يقال: «لِم ما جعل هذا القسم ـ [قسم ما فيه خير كثير ويلزمه شر قليل] ـ بريًّا من الشر؟»، وجوابه: «إنه محال، إذ لا يصح أن يجعل الشيء غير نفسه، فإن لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الأول ـ [قسم ما هو بريء من الشر] ـ كان واقعًا الاقتصار على هذا القسم الأول، ولم يحصل هذا القسم. ومن المستحيل أن يجعل الماء غير الماء والنار غير النار. ومن الممتنع أن يكون نار تمس ثوبًا، ولا مانع عن الحرق، ولا تحرقه. فإذا نظرت إلى حال الذي احترق ثوبه بالنار وكمية تضرره به وكمية انتفاعه بالنار في عمره، لم تجد بينهما نسبة. هذا في ذلك الشخص، فكيف لو انتفع النوع ولم يكن لذلك الشخص إلا التضرر فحسب؟ كان حسنًا بالقياس إلا نظام النوع، كما يقطع عضو لصلاح البدن، وإذا نظرت إلى النظام الكلي فلا شر».

وهنا يورد خلافه مع أبي البركات: «وإنما يطوّل الحديث في هذا مَن توهم أن العالم ما خلق إلا من أجل الإنسان، ولو كان له عقل ونظر في هذا ـ الذي يطول الحديث فيه ـ لدرى أنه لو كانت إرادات جزافية ولم تكن هناك قوانين كلية مضبوطة أزلًا وأبدًا ما كانت أمور الإنسان والحيوان وغيرها كذا. وما أقدر القادر ـ الذي إراداته متجددة لمصالح كما يتوهم العامة والمتطبب المتشبه بالحكماء [= أبو البركات البغدادي] ـ على أن لا يعمى إنسان، فيحفظ مزاجه، ولا يهمل أرملة، ولا يهتك بالفقر كثير من أرباب الستر، ولا يرفض أيتام صغار عن حضانة مرضعة فيبتليها ويبتليهم، ولا يرسل العاهات الكثيرة، ولا يمكن الأديان الفاسدة معتقداتها وسببها ونهبها. ومن قدر ألا يفعل وإراداته متجددة ـ كما قال هو: «يريد ويكون فيريد» ـ فلِمَ ما أراد مصلحة هذا الشخص؟ وإذا كانت الإرادات كذا، فليس بمهم عمى زيد وزمانة عمرو في النظام الكلي!».

شهاب الدين السهروردي: المشارع والمطارحات

كتاب
السعادة والشقاوة

ويتضمن:

1 ـ لِمَ كانت السعادة قيمة مطلوبة؟ 574

2 ـ ما هي أنواع السعادات؟ 577

3 ـ لِمَ وقع الناس في الشقاء والكل يهرب منه، ولِمَ فاتتهم السعادة والكل يطلبها؟ 579

4 ـ وما سبيل تحقيق السعادة؟ وما سبيل حصول الشقاوة؟ 581

5 ـ وما السعادة الحقيقة؟ 583

6 ـ قد عرفنا السعادة، فما هو «الإسعاد»؟ 594

7 ـ ومن هو الإنسان الأوفر سعادة؟ 595

«الشعور بالوجود سعادة».

ابن كمونة

«ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة».

أبو نصر الفارابي

«الحكمة الإنسية هي السيرة المؤدية إلى السعادة معرفة وعبادة».

«السعادة في الجملة استكمال الصورة. والصورة صورتان، وكلاهما للنفس الناطقة، إحداهما: التعقل، وهي إنما تكون للنفس الناطقة الروية، والأخرى: العقل، وهي استكمال الناطقة النظرية».

أبو الحسن العامري

«السعيد المغبوط هو الحكيم العفيف، ضعيفًا كان أو قويًّا، والشقي المرحوم هو الجاهل الشره، غنيًّا كان أو فقيرًا»

أبو الحسن العامري

«قالت الحكماء: ما أحسن سعادة من لم يرد أن تكون الفانيات كما يشاء، ولكنه أراد أن تكون كما ينبغي لها أن تكون».

أبو يعقوب الكندي

«لا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف»

ابن باجه

«الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود أيضًا خير وسعادة».

ملا صدرا الشيرازي

1 ـ لِمَ كانت السعادة قيمة مطلوبة؟

الفارابي: السعادة غاية كل إنسان ومطلبه

يرى الحكيم العربي أبو نصر الفارابي ـ وهو من أهم الفلاسفة الذين خصوا السعادة بتأليفين، عدا شذرات ومقاطع ـ أن السعادة هي، أولًا، خير، أكثر من هذا، هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها.

قال الفارابي في كتاب السياسة المدنية: «إذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى، فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة، ويجعلها غايته ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة، ثم أن يعمل تلك الأعمال».

وهكذا، يجعل الفارابي من السعادة غاية في ذاته؛ أي أنها خير يطلبه الإنسان لذاته لا لخير آخر، وبلغة المحدثين «قيمة».

ويعرفها في كتابه الشهير «آراء أهل المدينة الفاضلة» على النحو التالي: «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلًا ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها». ويعرفها في كتابه «فصول منتزعة» على أنها: «الغاية من غير أن يكون وراءها غاية أخرى تطلب بالسعادة»، على أن: «السعادة التي هي بالحقيقة سعادة، وهي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من الأوقات لغيرها»؛ بمعنى أن السؤال ما غاية السعادة؟ لا معنى لها، والسؤال: لأي شيء تطلب السعادة لا معنى له، لأنها هي أعز مطلوب وليست طالبة لشيء غيرها. ويعرفها أيضًا في رسالة في التنبيه على سبيل السعادة بأنها: «تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لغيرها».

ويقول في موضع آخر: «أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحو على أنها كمال ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول؛ إذ كان غاية في الشهرة. وكل كمال وكل غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما. فكل خير هو لا محالة مؤثر. ولما كانت الغايات التي تتشوق على أنها خيرات ومؤثرة كثيرة، كانت السعادة إحدى الخيرات المؤثرة.

وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرًا، ومن بين المؤثرات آثر وأكمل من كل غاية سعى الإنسان نحوها، من قبل أن الخيرات التي تؤثر منها ما يؤثر لينال بها غاية أخرى (مثل الرياضة وشرب الدواء) ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها فقط. وبيَّن أن التي تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل من التي تؤثر لأجل غيرها. وأيضًا فإن التي تؤثر لأجل ذاتها (ذاتها منها) ما قد يؤثر أحيانًا لأجل شيء آخر. مثال ذلك الرياسة أو العلم فإنا قد نؤثره أحيانًا لأجل ذاته لا لننال به شيئًا آخر، وقد نؤثره أحيانًا لننال به الثروة أو ننال به اللذة أو أمرًا آخر من الأمور التي قد تنال بالرياسة أو العلم. ومنها ما شأنها أن تؤثر أبدًا لذاتها، ولا تؤثر

في وقت من الأوقات لأجل غيرها أصلًا. فما كان مــن المؤثَرات التي تؤثر أبدًا لأجل ذاتها ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها فهي آثر وأكمل وأعظم خيرًا من التي تؤثر أحيانًا لأجل غيرها. ولما كنا نرى أن الســعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلًا إلى أن نسعى بها لغاية ما أحرى غيرها، ظهر بذلك أن الســعادة تؤثر لأجل ذاتها، ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها. فتبين من ذلك أن السعادة هي آثر الخيرات وأعظمها وأكملها».

الفارابي: في التنبيه على سبيل السعادة

ابن سينا: السعادة هي أفضل ما يسعى الحي إلى تحقيقه

كتب ابن سينا رسالة في **رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر:**

«ما من معروف أشد في نفسه من الهداية إلى السعادة التي هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالــدة في جوار من له الخلق والأمر تبارك وتعالى، وبيِّنٌ أن تناســب الهدايات بعضها إلى بعض بحسب تناسب الغايات بعضها إلى بعض. وما من غاية يتجرد لها الإنسان أفضل في ذاتها من الســعادة. إذا كانت الغاية ما خلاها إذا طلبت على سنن الخيرية على الحقيقة أو على الحسبان إنما يقصد بها السعادة أو علة موصلة إليها كيف ما كان حقيقية أو حسبانية. وظاهر أنه ليس شيء منها مطلوبًا لذاته. وأما عين السعادة، فلو أثرت لشيء آخر كانت المرتبة الأخرى والغاية الثانية هي السعادة ـ وقد وصفنا أن الأولى هي السعادة، وذلك خلف ـ ولكانــت الغايات مترتبة إلــى ما لا يتناهى ـ وذلك محــال. فمن البين أن الســعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها والمستأثرة بعينها، ومن الظاهر أن ما يستأثر لذاته وسائر الأشياء يستأثر لأجله أفضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لا لذاته. فقد تبيَّن أن السعادة هي أفضل سعي الحي لتحصيله. وقد كنا وصفنا أن تناسب الهدايات بعضها إلى بعض على حســب تناســب الغايات، فإذن، الهداية إلى الســعادة أفضل هداية وأزكى معروف وهدية. وما من أحد من المعارف أفرض في الهداية من الأخ الشفيق. فجدير على العاقل أن يبقي أفضل ولي بأفضل ســعادة. ثم الســعادة قد يظن بها أنهــا الفوز باللذات الحســية والرئاســات الدنيوية. وبَيِّنٌ لمن تحقق الأمور أن اللذات العاجلة ليس شيء منها بسعادة؛ إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص جمة:

منها: أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه.

ومنها: أن كل واحد منها لن يأمن مترجيها أو نائلها عن وشك التقضي.

ومنها: أنها لن تعرى عن تعقب الملال إما في ذاتها أو في الخصائص المستفادة بها، فان الملك وإن لم يمل بذاته، فإنه لن يخلص عــن الإملال في المعاني التي يطلب الملك لأجلهــا؛ مثل تعاطي لذة صــادرة عن تقاضي الشــهوة، أو تنفيذ مقدرة صــادرة عن ذات الغضب، وما ضاهاها.

ومنها: أن كل مرتبة نيلت من جملتها أن يقنع المطمئن إلى زخارفها دون المقدار إلى حوز ما هو فوقها.

ومنهـا: أن كل واحدة يمكن التقاصـر عنها من غير إخلال في محض الإنسـانية في العاجل ونيل الفوز في الآجل.

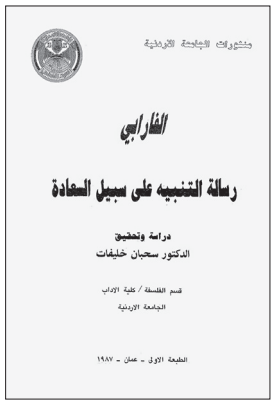
ومنها: أن كل من يتعاطاها وينهمك فيها انقطعت السكينات الإلهية عن صدره وامتنع الفيض الربوبي عن الحلول فيه لامتناعه عن قبوله كما قال عليه السلام: «**إن الحكمة لتنزل من السماء فلا تدخل قلبًا فيه هم غد**». وبين حقيقة ذلك لمن تأمل حال تجريد نفسه بشيء من النيات الخالصة الإلهية التي تزكو نفسه بها بقوتها العملية، أو بداره إلى تحقيق مسألة حكمية تقربها عين نفسه التي بها يبصر ـ وهي قوتها النظرية، فإنه مهما سعى لأحدهما لم يتأت له وصوله إلا بعد قطع الهمة عن جميع العلائق الدنيوية والدواعي الشهوانية.

ومعلوم أن ما خالطته هذه النقائص، فليس بمطلوب لذاتـه. وما ليس مطلوبًا لذاته، فليس بالسعادة الحقيقية. فقد اتضح أن هذه المطالب ليست بالسعادة إلا على الحسبان.

وإذا كانت المطالب التي من حق المرء في ذاته أن يسـعى فيها ويقوم لها غير منخدع في قيامه ولا مقصر في سعيه منقسمة إلى قسمين؛ أحدهما: السعادة التي أنبأنا بها، والثاني: السنة المؤدية إليها، والظاهر أن السعادة ليسـت بداخلة تحت المطالب التي اقتصصناها، فيجب أن نفحص هل هي سنة مؤدية إلى السعادة وأي سـنة تكون لذلك. ومن البين أن من انهمك في شـيء منها تعذر عليه إخلاص النية الإلهية الصادرة عن شق النفس النطقية من غير معاوقة همة دنيوية أو مصادمة طلبة عاجلة البتة إلا التي ترجى بها نيل السعادة واختيارها (...) ويصعب عليها حينئذ الاتصال بالفيض العلوي الإلهي الذي يقارن الكمال ويزيل به من حدقة نفسـه النطقية الكمـدة الموجودة فيها مـن انحصارها في البـدن ووجودها في محل القرنية. فتبين أن هذه المطالب خارجة عن السعادة وليس لها مواصلة إليها.

ولا حاجة لنا بعد هذا إلى إيضاح مقالتها، وأنها لن تسـتحق أن تنصب طلبه أو يقرر من حالها أن حقيقتها الباطل. وإن وجودها الغرور لقمين أن يتسع روع الحر لرفضها بل أن يضيق صدره بنيلها ويستبشر بما أبقى موادها مجسمة عنه وأغراضها متباينة عليه وعراها منفصمة دونه، وأن يتفرغ بكافته لنيل السعادة التي هي كماله، فإن أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول إليها هو الكمال المختص به، وما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة، وإن كان كمالًا بالإضافـة إلى حال ما دونه أن كانت ـ وما أخس المـرء إن رضي بالنقص دون الكمال! وما مـن دابة فما دونها إلا ومن شـأنها الاطراد إلى أقصى حالهـا في ذاتها من الكمال ما لم يعقها عائق. وبالحري أن تكون السـعادة المطلوبة غيـر محصلة بذاتها في العالم الحسي؛ إذ النفس فيه ليست مستعدة للفوز بأفضل أحوالها فتقدر على تحصيل أفضل غاياتها. فإذن السعادة المطلوبة في دار أخرى غير هذه الدار».

ابن سينا: رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر



2 ـ ما هي أنواع السعادات؟

الفارابي: في السعادات الزائفة وفي السعادة الحقة

الفارابي: ثمة سعادات زائفة (الثروة، اللذة، الرئاسة).

يتحدث الفارابي في «رسالة في التنبيه على سبيل السعادة» عن الناس واعتقاداتهم في أمر السعادة، فيرى أن: «بعضهم يرى أن الثورة هي السعادة، وبعضهم يرى أن التمتع باللذات هو السعادة، وبعضهم يرى أن الرياسة هي السعادة». ويشدد الفارابي خاصة على ضرورة عدم الخلط بين السعادة واللذة، فيذهب في كتابه «فصول منتزعة» إلى أننا: «نحن دائمًا إنما نتحرى أكثر تلك اللذات التي تتبع المحسوس، ونظن أنها غاية الحياة»، ظانين بذلك أن: «اللذة في كل فعل هي الغاية»، ومن هنا صرنا: «نظن أنها [اللذة] هي غاية العيش، ونظن أنها هي السعادة».

«إنا نرى أنها [السعادة] إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شيء آخر غيرها. وما كان كذلك، فهو أحرى الأشياء أن يكون مكتفيًا بنفسه. وقد يشهد لهذا القول ما يعتقده كل إنسان في الذي ينزله أو يظنه أنه وحده هو السعادة، فإن بعضهم يرى أن الثروة هي السعادة، وبعضهم يرى أن التمتع باللذات هو السعادة، وبعضهم يرى أن الرئاسة هي السعادة، وبعضهم يرى أن العلم هو السعادة، وغيرهم يرى أن السعادة في غير ذلك. وكل واحد يعتقد في الذي يراه سعادة على الإطلاق أنه هو الآثر والأعظم خيرًا والأكمل».

الفارابي: في التنبيه على سبيل السعادة

أبو الحسن العامري: السعادة الإنسية والسعادة العقلية

«قال فورفوريوس: السعادة إنما استكمال الإنسان صورته. وكمال الإنسان بحسب ما هو إنسان في الأفعال الإرادية، وكماله بحسب ما هو مَلَك وعقل في النظر، وكل واحد من الكماليين تام عند كل واحد من الموضوعين، فإن قيس أحدهما إلى الآخر كان الكمال الإنسي ناقصًا.

قال أبو الحسن [العامري]: يريد بالأفعال الإرادية الاختيارية. وأقول: الموضوع للسعادة الإنسية البدن والنفس البهيمية الشهوانية. والنفس الناطقة المرتابة وهي التي لها علم الأعمال. قلت: والموضوع للسعادة العقلية النفس الناطقة النظرية، وهي التي تطلب ما تعلم لتعلم فقط لا لشيء آخر سوى النظر فيما يُعلم.

قال أرسطوطاليس: السعادة الإنسية وإن كانت تامة كاملة، فإنها ليست في نهاية الكفاية، وذلك أن التامة في النهاية هي المكتفية بذاتها، وليست هي كذلك، وذلك أن السعادة الإنسية محتاجة إلى البدن، للفضائل البدنية، ومحتاجة إلى البدن أيضًا، إذ كل

الفضائل الخلقية محتاجة إلى البدن، وهي محتاجة إلى النفس البهيمية الشـهوانية، على النفس الناطقة المرتابة. وأما السـعادة العقلية، فإنها مكتفية بنفسها وبسيطة، ويظن بها أنها شيء إلهي، فإنه ليس يجوز أن ينسب إلى الله شيء من الفضائل إلا العلم (...) وأقول [العامري]: هذه السـعادة هي المطلوبة لذاتها، فإنه ليس وراء هذه شـيء سوى استعمال الرأي، والمطلوب لذاته هو الذي لا يراد منه شيء آخر سوى الفعل. قال [أرسطو]: والسعيد الفاضل ما لا يشتهي أن يكون له تمام آخر غيره ذاته. قال: وهذه السعادة لذيذة في نفسها لأن الالتذاذ نفسي.

أقول: [لما كانت] الحكمة حكمتان: حكمة للنفس الناطقة التي لها علم الأعمال، وهذه الحكمة هي التعقل، والحكمة الأخرى: التـي للنفس الناطقة النظرية، [فإنه] لن يجوز أن يكون سعيدًا من ليس له الحكمة الأدنى، وقد يجوز أن يكون سعيدًا السعادة الأدنى من لم يكن حكيمًا بالحكمة الأعلى».

أبو الحسن العامري: السعادة المطلقة والسعادة المقيدة

«كل واحدة من السعادتين [الإنسـية والعقلية] تنقسم إلى قسمين؛ أحدهما: السعادة المطلقة، والآخر: المقيدة. والسعادة المطلقة هي التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات البدنية والنفسـية والخارجة، ويسـاعده الجد [الحظ] والاتفاقات في عمـره كله، ويفعل صاحبها الأفضل في جميع أوقاته وأحواله. وأما المقيدة، فهي التي لا ينال صاحبها الأفضل، ولكنه يفعل الأفضل على قدر حاله».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

أبو الحسن العامري: السعادة القصوى والسعادة الأدنى

هل يجوز أن تكتسب السعادة القصوى من غير أن تكتسب السعادة الأدنى؟

«إنما يمتنع الوصول إلى الثاني من قبل الوصول إلى الأول في الشـيئين اللذين يكون أحدهما: أدنى والآخر: أقصى، متى كان ذلك الأدنى موضوعًا تحت ذلك الأقصى. وليست السعادتان كذلك. وبيان ذلك أنهما في موضوعين ليس أحدهما تحت الثاني، ولكنه كالبعيد فيمن كان مسترقًا لشهواته، ومنصرفًا بهمته إلى التمتع بلذاته، وكانت أوقاته متمزقة بها، وببلاياها، وآفاتها، أن يصل إلى العلوم الفاضلة الرفيعة الدقيقة التي لا يكاد يخلص إليها إلا من أخلص أوقاته لها وانقطع من كل شيء إليها ولم يلوث همته بشيء سواها. وأيضًا فإن الشيء يؤدي إلى البلادة والغباوة، وهذه العلوم لا تحصل بغير صفاء الذهن وجودة الطبع والفهم وبقوة الحفظ».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

إخوان الصفا: السعادة الداخلية والسعادة الخارجية

«واعلم بأن خير شيء يرزقه الإنسان السـعادة، وإن السعادة نوعان: داخل وخارج. فالذي هو داخل نوعان؛ أحدهما: في الجسـد؛ والآخر: في النفس. فالذي في الجسـد كالصحة والجمال، والذي في النفس كالذكاء وحسـن الخلق. والذي من خارج نوعان؛ أحدهما: ملك اليـد كالمال ومتاع الدنيـا، والآخر الأقران من أبنـاء الجنس كالزوجة والصديق والولد والأخ والأستاذ والمعلم والصاحب والسلطان. فمن أسعد السعادات أن يتفق لك يا أخي معلم رشيد عالم عارف بحقائق الأشياء والأمور، مؤمن بيوم الحساب، عالم بأحكام الدين، بصير بأمور الآخرة، خبير بأحوال المعاد، مرشـد لك إليها، ومن أنحس المناحس أن يكون لك ضد ذلك».

رسائل إخوان الصفا

الراغب الأصفهاني: السعادة الدنيوية والسعادة الأخروية

«قال بعض الحكماء: جعل الله لكل شيء كمالًا يشتاق إليه طبعًا، وقد هداه إلى التخصيص به تسخيرًا، كما نبه الله عليه بقوله تعالى: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ [طه: 50].

وللإنسان سعادات أتيحت له وهي النعم المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: 34]. وجميع النعم والسـعادات على القول المجمل ضربان: ضرب دائم لا يبيد ولا يحول وهو النعم الأُخروية. وضرب يبيد ويحول وهو النعم الدنيوية.

والنعم الدنيوية متى لم توصلنا إلى تلك السعادات فهي كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، وغرور وفتنة وعـذاب كما وصفه الله تعالى في كتـاب: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ...﴾ الآية». [يونس: 24]. وما أصدق ما قال الشاعر:

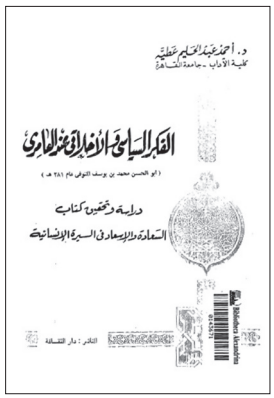
إنمـا الدنيـا كرؤيـا أفرحت من رآها سـاعةً ثـم انقضت»

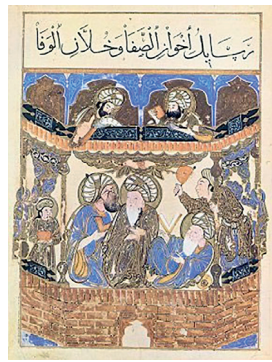
الراغب الأصفهاني: تحصيل النشأتين وتحقيق السعادتين

3 ـ لِمَ وقع الناس في الشقاء والكل يهرب منه، ولِمَ فاتتهم السعادة والكل يطلبها؟

جواب أبي الحسن العامري:

هذا سؤال طرحه أبو الحسـن العامري في كتابه «السعادة والإسعاد»، ونسبه إلى أفلاطون. وقد أورد رأي من سماه «حكيم الإسلام» ـ وهو على الظن الفيلسوف الكندي ـ ثم ألف بين أجوبة مختلف الفلاسفة في سببين؛ الجهل والجور، ورأى أنه عنهما تتولد أسباب الشقاوة المباشرة: من اعتياد العادات الفاسدة، ومن اتباع وهم الأماني، ومن الركون إلى العمل علـى الخاطر الذي لم يصحبـه فكر وروية وتدبـر، ومن التدبير الرديء، ومن التربية الفاسدة...:





«وقال حكيم الإسلام: إنما وقع الإنسان في الشقوة، من بعد علمه بطريق السعادة، من قبل أن تركيبه كان من أضداد متعادية: الروح وهو خير، وتقابله النفس وهي شريرة، والعقل يقابله الهوى، والملك ويقابله الشيطان، والعلم ويقابله الجهل، والإلهام وتقابله الوسوسة، والفراسة ويقابلها الظن، والذكر وتقابله الغفلة. وقال: الخيرات هي الطريق إلى السعادة، والشرور الطريق إلى الشقاء. وقال: ومن أعظم أسباب السعادة العقل.

وأقول: العلاج من العلل إنما يكون برفع الأسباب المولدة للعلل، وكل شيء إنما يرتفع ويزول بضده. فمن الواجب أن يعلم الأسباب المولدة للشقاء، وأن يعلم الأسباب التي تقابل كل سبب من أسباب الشقاء، ليكون علاج كل سبب بما يقابله ويزيله. وأقول: الأسباب التي ذكرناها، وإن كانت كثيرة، فإنها تنضم إلى سببين: الجهل والجور. وبيان ذلك أن أحد الأسباب تسلط النفس الشهوانية على النفس الناطقة، أو تسلط النفس الغضبية على النفس الناطقة، وأي هاتين النفسين تولت السياسة وتدبير البدن، كان مجراه على الجهل الصرف؛ لأنه ليس لواحدة منها بصيرة، ولا معرفة. وأحد الأسباب اعتياد العادات الفاسدة. ومن البين أن ذلك إنما يكون من الجهل أو الجور. وأحد الأسباب الأماني، وهي تمني أن لا يضر الضار ولا يشين القبح، وهي إنما تكون من الجهل. وقد قيل: نعوذ بالله من طمع في غير مطمع. وأحد الأسباب العمل على الخاطر الذي لم يصححه الفكر، وهل يكون ما هو هكذا إلا الجهل؟ وأحد الأسباب التدبير الرديء، وهذا أيضًا بيِّن يكون من الجهل. وكذلك التربية الرديئة، فإنها إنما تكون من التدبير الرديء، وأما البنية الرديئة، فإنها لا تؤدي عندي إلى الشقاء، وذلك أنه ليس الشقاء رداءة البنية، كما أنه ليست السعادة جودة البنية، ولكن الشقاء أن لا يعيش على قدر حالة الحياة التي هي أفضل، لكن الحياة التي هي أردأ. فإن قيل: أفيكون من قد فسدت قوته الناطقة بالبنية سعيدًا؟ قيل: السعادة والشقاء إنما يكونان للإنسان، والإنسان بالنطق، ومن ليس له نطق فليس بإنسان إلا بالصورة الظاهرة.

وأقول: علاج الجور تعوّد الصبر، وعلاج الجهل اكتساب المعرفة. والذي يحتاج إليه الإنسان من المعرفة لصلاح نفسه معرفة الخير والشر والنافع والضار والجميل والقبيح واللذة والأذى (...) فإن قيل: أفينفع معتاد العادات الفاسدة المعرفة؟ قيل: نعم تنفعه المعرفة إن أطاع المعرفة وربما احتاج إلى المعونة. وقد قلنا من قبل بأن ملاك أمر السعادة بمن يربى على السعادة ويساس على السعادة. ويشبه أن يكون الإنسان محتاجًا إلى غيره في أكثر أحواله، فإنه مفطور على الحاجة، وليس يستوي له صلاح حاله وعيشه إلا بالمعونة».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

الراغب الأصفهاني: الخطأ في طلب السعادة

«ما أحد إلا وهو نازع إلى سعادة يطلبها بجهده، ولكن كثيرًا ما يخطئ فيظن ما ليس بسعادة في ذاته أنه سعادة، فيغتر بها، فيكون كالموصوف بقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾ [النور: 39]، وبقوله تعالى: ﴿أَعۡمَٰلُهُمۡ كَرَمَادٍ ٱشۡتَدَّتۡ بِهِ ٱلرِّيحُ فِي يَوۡمٍ عَاصِفٖۖ لَّا يَقۡدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَيۡءٖ﴾ [إبراهيم: 18]، وقال الشاعر:

كلٌّ يحـــاول حيلـــة يرجـــو بها ... دفع المضـــرة واجتلاب المنفعة
والمرء يغلـــط في تصرف حاله ... فلربما اختار العناء على الدعة»

الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين

4 ـ وما سبيل تحقيق السعادة؟ وما سبيل حصول الشقاوة؟

جواب أبي نصر الفارابي

سبق أن ذكر الحكيم أبو نصر الفارابي أن السعادة هي غاية ما يطلبه الإنسان، وأنها «آثر الخيرات وأعظمها وأكملها»، ثم إنه سرعان ما تساءل حول سبل تحصيل هذا الخير، وحول ضرورة تحصيل هذه السبل، فقال: «إذا كانت مرتبة السعادة في الخيرات هذه المرتبة، وكانت نهاية الكمال الإنساني، فقد يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن تكون له السبل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها». وجوابه أن سبل تحقيق السعادة ثلاثة:

1 ـ فعل الفعل الجميل.
2 ـ حصول الحال النفسي الجميل.
3 ـ جودة التمييز.

وتحصل الشقاوة بانتفاء هذه الثلاثة.

«إن أحوال الإنسان التي توجد له حياته منها ما لا يلحقه بها محمدة ولا مذمة، ومنها ما إذا كانت له لحقته بها محمدة أو مذمة. وأما السعادة، فليست ينالها الإنسان بأحواله التي لا يلحقه بها حمد أو ذم. وأحواله التي يلحقه بها حمد أو ذم ثلاثة؛ أحدها: الأفعال. وذلك مثل القيام والقعود والركوب والمشي والنظر والسماع؛ وبالجملة كل ما احتاج الإنسان فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية. والثاني: عوارض النفس، وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وما أشبه ذلك. والثالث: هو التمييز بالذهن. وهذه الثلاثة هي التي لا يخلو الإنسان في وقت من زمان حياته أن يكون له بعض هذه.

وكل واحد من هذه إما أن يحمد الإنسان عليه أو يذم. والمذمة تلحقه بأفعاله متى كانت قبيحة، وتلحقه بها المحمدة متى كانت جميلة. وتلحقه المذمة بعوارض نفسه متى كانت على غير ما ينبغي، والمحمدة متى كانت على ما ينبغي. وتلحقه المذمة بتمييزه متى

كان رديء التمييز، ويلحقه الحمد متى كان جيد التمييز. ورداءة التمييز هي إما أن يحصل للإنسان فيما آثر الوقوف عليه اعتقاد باطل أو أن يضعف عن تمييز ما يرد عليه، فلا يعتقد منه حقًّا ولا باطلًا. وجودة التمييز هي إما أن يحصل للإنسان اعتقاد حق أو يقوى على تمييز ما يرد عليه. فيجب أن نبين كيف لنا السبيل إلى أن تكون أفعالنا جميلة، وعوارض أنفسنا على ما ينبغي، وبأي سبيل تحصل لنا جودة التمييز.

وينبغي أن نعلم أولًا أن الأفعال الجميلة يمكن أن توجد للإنسان باتفاق أو بأن يحمل عليها من غير أن يكون فعلها طوعًا واختارها. والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان بهذه الصفة، لكن أن تكون له وقد فعلها طوعًا وباختياره. وقد يفعل الإنسان الأفعال الجميلة باختياره لكن في بعض الأشياء وفي بعض الأزمان. ولا أيضًا بهذا تنال السعادة، لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله وفي زمان حياته بأسرها. ومع هذا كله، فقد يختار الإنسان الجميل في كل ما يفعله، لا لأجل ذات الجميل، لكن لينال به الثروة أو شيئًا آخر، ولا أيضًا تنال السعادة بالجميل متى لم يقصد لأجل ذاته، لكن إنما تنال السعادة متى اختاره الإنسان على أنه جميل فقط، ولأجل ذاته، لا يقصد به نيل ثروة أو نيل رئاسة، ولا لشيء مما أشبه ذلك. فهذه التي قيلت هي الشرائط التي إذا كانت في الأفعال الجميلة نيلت بها السعادة لا محالة، وهي أن يفعل طوعًا وباختيار، وأن يكون اختيارنا لها لأجل ذواتها، وأن يكون ذلك في كل ما نفعله، وفي زمان حياتنا بأسره. وهذه الشرائط بأعيانها يجب أن تكون في عوارض النفس الجميلة. وأيضًا فإن جودة التمييز ربما وجد للإنسان باتفاق، فإنه ربما يحصل للإنسان اعتقاد حق لا بقصد ولا بصناعة. والسعادة ليست تنال بجودة التمييز ما لم يكن بقصد وصناعة، ومن حيث يشعر الإنسان بما يميزه كيف يميزه، وقد يمكن أن تكون للإنسان من حيث يشعر بها لكن في أشياء يسيرة وفي بعض الأزمان. ولا بهذا المقدار من جودة التمييز للإنسان وهو يشعر بما يميز كيف يميزه وفي كل شيء للإنسان تميزه، وفي كل حين من زمان حياته.

والشقاوة تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه بضد هذه التي قيلت، وهو أن يفعل الأفعال القبيحة طوعًا، ويختارها في كل ما يفعل، وفي زمان حياته بأسرها، وكذلك عوارض نفسه. وتكون له رداءة التمييز في كل ما للإنسان تمييزه، وفي كل حين من زمان حياته».

الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة

جواب أبي الحسن العامري

«أقول: إنه لما كانت السعادة فعلًا للنفس بفضيلة كاملة، كان من البين أن اكتساب السعادة إنما يكون باكتساب الأفعال الفاضلة، وأما حصولها، فإنما يكون بحصول جميع الأسباب التي تنتظم بها الأفعال الفاضلة. ومن هذه الأسباب ما يكون بالفطرة، كاعتدال

المــزاج المفيد للصحة، وكصلابة الأعضاء واســتحكام العظام المفيدة للقوة، وكاســتواء مناسبة الأعضاء وحسن التخطيط والشكل المفيد للجمال والملاحة.

أقول: وهذه الهيئات وإن وقعت بالصنعة على الجودة، فإنها لا تستغني عن الرعاية حتى تبقى على الاســتقامة. الإنســان في حال الصبا لا يقدر على صلاح نفسه وحسن حاله ولا يعرف ذلك، فلا بد من أن يكون القائم برعاية حاله وتربيته على الاســتقامة غيرُه، وذلك الغير إن لم يكن فاضلًا في نفسه أفسد ما جودته الطبيعة له. ومن هذه الأسباب المقيمة للسعادة ما يكون بالجد والاتفاق، كالكسب والأولاد الموافقين والأهل الموافق، فإن الموافقة في الأهل غير معلوم العفة، فتكون مكتسبة.

وأما الهيئات النفسانية، فإنها إنما تكون بالمربي الأديب الرفيق الماهر بالتأديب، فإنها إن لم تحصل من الصبي على ما ينبغي حصلت أضدادها، وخاصة الشره والنذلة، فإن الحاجة إلى الغذاء وإلى ما يكون به الغذاء لازمة ودائمة. وإذا حصلت الهيئات الفاضلة بحسن التأديب والتربية وبينه من هي له بالفطنة وبينه من هي له بالفطنة، كان حفظها على الاستقامة لحسن الطاعة، المثبتة للسنة المسنونة وللرؤساء والســادة إلى أن يخرج قوته المتعقلة إلى الفعل، فيصير هيئة، ثم يلزمه استيفاءها على الاستقامة بحسن الطاعة للقوة المتعقلة.

وأقول: وأمــا الآلات، فإنها قد تقع بالجد، وقد تقع بالكســب، والفائدة بها لا تحصل باقتنائها وتحصيلها، لكن باستعمالها. فما لم تســتعمل، لم تحصل منافعها. وأقول: الذي يحصل بالاستعمال الحال، وأما حســن الحال، فإنما يقع بحسن الاستعمال، لا بالاستعمال. وأقول: إن قوام أمر السعادة إنما هو بالمربي والسائس، ثم بحسن طاعة المتأدب والمتربي. وملاك الأمر الدوام والصبر من السائس ومن المسوس. وأقول: هذه السعادة التي ذكرناها إنما هي السعادة المطلقة، وأما المقيدة فإنه تثبت بالحال الموجود الحاصل في الوقت كيف كان، وبالفعل الفاضل على قدر الحال، والفعل الفاضل لا يثبت من دون حصول منه العفة، والهيئة المتعلقة، وبحصول السائس الفاضل، وبحسن الطاعة».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

5 ـ وما السعادة الحقيقة؟

الراغب الأصفهاني: تصور السعادة الحقيقية (السعادة الأخروية)

«النعم الدنيوية إنما تكون نعمة وسعادة متى تنوولت على ما يجب وكما يجب، وتُحُرِّيَ بها الوجه الذي لأجله خلقت؛ وذلك أن الله جعل الدنيا عارية ليتناول منها قدر ما يتوصل به إلى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية. وشرع لنا، في كل منها حكمًا بيَّنَ فيه كيف يجب أن تُناول ويُتصرف فيها؛ لكن صار الناس في تناولها فريقين:

فريــق تناولوها على الوجه الذي جعلــه الله لهم فانتفعوا به، فصــار ذلك لهم نعمة وســعادة، وهم الموصوفون بقوله تعالــى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟

﴿ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ﴾ [الحج: 41]، وقوله ﷻ: ﴿لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٞۚ وَلَدَارُ ٱلۡأٓخِرَةِ خَيۡرٞۚ وَلَنِعۡمَ دَارُ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [النحل: 30]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ظُلِمُواْ لَنُبَوِّئَنَّهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ﴾ [النحل: 41]. فهؤلاء حيوا بها حياةً طيبة كما قال تعالى: ﴿فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ﴾ [النحل: 97].

وفريق يتناولوها لا على الوجه الذي جعله الله لهم، فركنوا إليها، فصار ذلك لهم نقمة وشقاوة، فتعذبوا بها عاجلًا وآجلًا، وهم الموصوفون بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 55].

والسعادات الأُخروية ليس لنا تصور كنهها ما دمنا في دار الدنيا، ولذلك قال تعالى: ﴿فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ﴾ [السجدة: 17]، وكما قال النبي ﷺ حكاية عن ربه تعالى: «**أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**».

والسبب في قصورنا عن تصورها شيئان:

أحدهما: أن الإنسان لا يمكن أن يعرف حقيقة الشيء ويتصوره حتى يدركه بنفسه، وإذا لم يدركه ووصف له يجري مجرى صبي توصف له لذة الجماع فلا يمكن أن يتصور حقيقته حتى يبلغ فيباشره بنفسه. وحالنا في اللذة الأُخروية هكذا فإننا لا نتصورها على الحقيقة إلا إذا طالعناها، فإذا طالعناها شغلنا الفرح والتلذذ بها عن كل ما دونها، كما قال تعالى: ﴿أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ ٱلۡيَوۡمَ فِي شُغُلٖ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: 55].

والثاني: أن لكل قوة من قوى النفس وجزءًا من أجزاءِ البدن لذة تختص بها لا يشاركها فيها غيرها، فلذة العين في النظر إلى ما تستحسنه، ولذة السمع في الاستماع إلى ما يستطيبه، ولذة اللمس في مس ما يستلذه، ولذة الوهم في تصور ما يؤمله، ولذة الخيال في تخيل ما يستحسن تصوره، ولذة الفكر في أمر مجهول عنده يتعرفه. وكل واحد من هذه القوى والأجزاءِ إذا عرض لها آفة تعوقها عن شهوتها وعن إدراك لذتها تكون كالمريض الذي لا يشتهي الماء وإن كان به ظمأ، وإذا تناوله لم يجد له لذة كما قال الشاعر:

ومن يك ذا فم مر مريض ... يجد مرًّا به الماء الزلالا

وإذا كان كذلك فاللذات الأُخروية هي لذات لا تدرك إلا بالعقل المحض، وعقول أكثر من في هذه الدار موؤوفة [بها آفة] معوقة عن إدراك حقائق اللذات الأخروية، فلا تشعر بما عوقت، ولا تدرك الخبيثات المتناولة كالخدر لآفة عرضت له فلا يحس بالسبب المؤلم، وكالمريض الذي لا يحس بالجوع وإن كان جوعه يؤذيه، ولا يشتهي الطعام وإن كان فقد الطعام يضنيه، بل إنما يحس بالجوع إذا زال السبب المؤلم. ولربما عرضت له حالة فلا يحس بالسبب المؤلم، فهي من آفة. وأيضًا فعقول أكثرنا ناقصة وجارية مجرى عقول صبيان لم يبلغوا مبلغ الرجال الذين قد عرفوا حقائق الأشياء، كما أن الصبيان ما داموا صغارًا لا يحسون باللذات والآلام التي تعرض للرجال فيغالون بالأباطيل والأضاليل، كذلك من كان

في عقله صبيًّا لم يطلع على الحقائق فيتعلل بالأباطيل والأضاليل، وبالاعتبار لهم قال الله تعالى: ﴿وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾ [العنكبوت: 64]، وقال تعالى: ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ﴾ [لقمان: 33 وفاطر: 5].

ولما أراد الله تعالى أن يقرب معرفة تلك اللذات من أفهام الكافة شبهها ومثّلها بأنواع ما تدركه حواسنا، فقال تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محمد: 15] ليبيّن للكافة طيبها بما عرفوه من طيب المطاعم، وقال: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [الرعد: 35] ولم يقل: الجنة لينبه الخاصة على أن ذلك تصوير وتمثيل.

والإنسان وإن اجتهد ما اجتهد في أن يطلع على تلك السعادة فلا سبيل له إليها إلّا على أحد وجهين: أحدهما: أن يفارق هذا الهيكل، ويخلّف وراءَه هذا المنزل فيطلع على ذلك كما قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾. [الأنعام: 158]، والثاني: بأن يزيل قبل مفارقة الهيكل الأمراض النفسية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ [البقرة: 10] والأرجاس المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾ [الأحزاب: 33] فيطلع من وراءِ ستر رقيق على بعض ما أعد له كما حكي عن حارثة حيث قال للنبي ﷺ: عزفت نفسي من الدنيا فكأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا وأطلع على أهل الجنة يتزاورون وعلى أهل النار يتعاورون، فقال له النبي ﷺ: «**عرفت فالزم**»، وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لو كشف الغِطاء ما ازددت يقينًا».

الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين

ابن كمونة: السعادة الحقيقية

«ويجب أن تعلم أن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح القوة العملية من النفس، بأن تستعمل المتوسط بين الخلقين الضدين، فيحصل للنفس الهيئة الاستعلائية على البدن، فلا تنفعل عن قواه، لأنا لا نفعل أفعال التوسط، دون أن تحصل ملكة التوسط، التي هي تبرئة النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية، وتبقيتها على جبلتها، فإن التوسط غير مضاد لجوهر النفس، ولا مائل به إلى جهة البدن، بل عن جهته، لأنه يسلب عنه الطرفين دائمًا».

ابن كمونة: الجديد في الحكمة

ملا صدرا الشيرازي: تصور السعادة الحقة

يرى الملا صدرا الشيرازي أن السعادة عبارة عن اللذة المناسبة للملتذ، ومن ثمة كانت السعادة الحقة هي سعادة العلماء الإلهيين. أما والسعادة الزائفة، فهي سعادة العوام:

«إنّ سعادة كلّ أحد هو عبارة عن إدراك ما يلائم ذاته ويوافق طبعه، والملائم لكلّ شيء ما يكون مقتضى خاصّيّته ويكون به كماله.

ولهذا تكون لذّة الباصرة في إدراك الصّور الجميلة، وبذلك يحصل كمالها؛ ولذّة السّامعة في سماع الأصوات؛ ولذّة القوّة الشّهويّة في جلب اللّذيذ الحسّي؛ ولذّة القوّة الغضبيّة في دفع الكريه الحسّي بالانتقام؛ ولذّة القوّة العاقلة النّظريّة في إدراك حقائق الموجودات ونيل دقائق المعقولات والاتّصال بعالم المفارقات، إذ به يحصل مقتضى خاصّيّتها ويتحقّق كمالها وغايتها وتمامها.

ولا شكّ أنّ أجلّ المعقولات وجودًا وأشرفها ذاتًا هو ذات الحقّ الأوّل، فيكون هو ألذّ الأشياء عند العقل. وذلك لأنّ المطلوب كلّما كان أكمل ذاتًا وأظهر تحقّقًا، يكون إدراكه ألذّ وأبهى.

ولهذا يكون إدراك الحقّ ومشاهدة جماله وجلاله عند العرفاء والحكماء الإلهيّين أقصى الكمالات وألذّ السّعادات. وذلك لصفاء نفوسهم وطهارة ذواتهم عن الخبائث الجسمانيّة وخلوص ذائقتهم العقليّة عن المكدّرات الطّبيعيّة.

وأمّا النّاقصون في العلم والعمل، النّازلون في مهوى الأجسام، الخائضون في طلب اللّذّات الحسيّة، الهابطون في مهبط الشّهوات الحيوانيّة، فيكون ألذّ الأشياء في الواقع أوحشها عندهم. وذلك لخدر ذائقتهم ومرض قلوبهم وانحراف ذاتهم عن صوب إدراك الحقائق على وجهها، لغلبة سكر الطّبيعة وسحر عالم الأجسام، وتسلّط وسوسة الشّيطان وتسخير القوى الوهميّة والخياليّة وإراءتها الأشياء لهم على خلاف ما هي عليها. فيحسبون الظّلمة نورًا والوحشة أنسًا وسرورًا والباطل حقًّا والمنافر ملائمًا والشّرّ خيرًا والمكروه لذيذًا. وعلى هذا القياس في جميع الأشياء الدّنيويّة الباطلة والشّرور العاجلة. وبعكس ذلك في الأمور الأخرويّة والخيرات الآجلة الّتي يكون اقتناؤها سببًا للسّعادة الحقيقيّة وموجبًا للّذّة السّرمديّة. حتّى أنّ ذات الحقّ (تعالى) ـ الّذي هو أجمل الأشياء وأجلّها وأعظمها بحسب نفس الأمر وعند أهل السّلامة والأخيار من الأنبياء والعرفاء والأولياء والحكماء ـ يكون عند النّاقصين والفجّار المنافقين أوحش الأشياء».

ملا صدر الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

في ماهية السعادة الحقيقية: ملا صدرا

«اعلم أن الوجود هو الخير والسـعادة، والشـعور بالوجود أيضًا خير وسـعادة. لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص. فكلما كان الوجود أتم، كان خلوصه عن العدم أكثر، والسعادة فيه أوفر. وكلما كان أنقص، كان مخالطته بالشر والشقاوة أكثر.

وأكمل الوجودات وأشـرفها هو الحق الأول، ويليه المفارقات العقلية، وبعدها النفوس. وأدون الموجودات هي الهيولى الأولى، والزمان، والحركة، ثم الصور الجسمية، ثم الطبائع، ثم النفوس. ووجود كل شيء لذيذ عنده. ولو حصل له وجود سببه ومقومه، لكان ألذ؛ لأنه وجوده، فيكون كمال لذتـه بإدراكه. وحيث كانت الوجودات متفاوتة، فالسـعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاضلة أيضًا. وكما أن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية التي هي نفوس البهائم والسباع وغيرهما من الحيوانات، فسعادتها أجل ولذتها وعشقها أتم. فنفوسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى ذاتها الحقيقية وذات مبدعها تكون لها من البهجة والسـعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسية؛ وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأتم وأكثر وألزم للذات المبتهجة.

أما أنها أقوى؛ فلأن أسـباب اللذة هي الإدراك والمدرِك والمدرَك، وقوة الإدراك قوة المدرِك. والقوة العقلية أقوى من القوى الحسـية، ومدركاتها أقوى، فلا جرم هي محصلة لحقيقة الشيء المدرَك الملائم، ونائلة للبهاء المحض والخير الصرف والوجود الذي هو أصـل كل موجود وفياض كل خير ونظـام؛ وكذلك ما بعده من الجواهـر العقلية التي هي معشـوقات بذواتها، سواء عشقها غيرها أم لم يعشق. وأما المشـتهيات الحسية، فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الأكـوان. وهو يتعلق بالظواهر والأطراف غير متوغل إلى حقيقة الشـيء الملائم. والمدركات هي من باب المأكولات والملموسات والروائح والألوان وما أشبهها.

وأما أنها أكثر؛ فإن مدركات القوة العقلية هي كل الأشياء، ومدركات القوى الحسية هي بعضها، وهو المحسوسات فقط دون المعقولات. وأيضًا ليس كل المحسوسات ملائمًا لذيذًا للحس، بل بعضها ملائم له وبعضها مناف، بخلاف العقل؛ فإن كل معقول ملائم له وبه كمال ذاته؛ وذلك لأن الحسـيات يقع فيها التضاد والمنافرة لقصـور وجوداتها وقبولها النقص والآفة، وأما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تزاحم وتضايق.

وأمـا أنها ألزم للذات؛ فإن الصور العقلية إذا عقلها العقل يسـتكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت، بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقومًا لذات العقل، وكان غافلًا عنه لاشتغاله بغيره، فإذا استشعر وتنبه يرى ذلك البهاء والجمال في ذاته، فصار مبتهجًا بذاته غاية البهجة، كما قال المعلم الأول: «فصرت داخلًا في ذاتي خارجًا عن سائر الأشياء، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء ما تكل الألسـن عن وصفه»، فوصول سبب الالتذاذ إلى هذا المستلذ العقلي أشد وأوغل؛ إذ لا أوصل إلى الشيء من ذاته إلى ذاته. وهذه اللذة

شبيهة بالبهجة التي للمبدأ الأول بذاته وبلذات المقربين بذواتهم وذات مبدئهم. ومعلوم أن لذة الملائكة الروحانيين بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة الجماع والقضيم. ونحن لا نشتهي تلك اللذات ما دمنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان، بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان. إذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها. ومفهوم الشيء وماهيته ومعناه غير حقيقة وجوده وهويته العينية، فإن مفهوم الحلاوة ليس حلوًا وماهية السلطنة ليست سلطانًا، إلا أن البرهان والعقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية. ومعرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبى، لما مر أن المعرفة بذر المشاهدة؛ وذلك لأن الحجاب بيننا وبين العقليات إما عدم التفطن لها وهو الجهل، وإما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة. فالنفس إنما تتوصل إليها باكتساب العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤًا قريبًا لقبول صورها العقلية من المبدإ المفارق. فإذا زال المانع الخارجي بالموت ـ إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن وشواغله ـ فيكون مجرد المعرفة باللذيذ العقلي سبب الوصول إليه والالتذاذ به عند رفع المانع ـ وهو الاشتغال بالبدن وقد انقطع بالموت. وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة، فإنه غير كاف للوصول إليها والإحساس بها؛ لإمكان الحجب الجسمانية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة. والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض أجزائها عن بعض وغيبته عنه، فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر، فكذا الجسماني القائم به من الصفات والأعراض. ولهذا ليس للأجسام بما هي أجسام حياة ولا شعور. وأما الأجسام الحية، فليس كونها جسمًا هو كونها حية، إنما الحياة لها بسبب كون آخر يطرأ عليها بسبب حي بالذات هو نفسها الحيوانية. ولو كان وجود الجسم حياة له، كان وجود كل جسم حياة له، وليس كذلك. وأما ما ليس بجسم، وإن كان ذا تعلق به، فليس يمتنع بأن يكون وجوده بعينه حياته، كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية والحيوانية. وليست الحياة ما به يكون الشيء حيًّا غير نفس وجوده، فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود، بل حياة الشيء حيِّيَته كما هو طريقتنا في باب الوجود. وكذا المضاف والأين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية في النفس والنورية في المفارقات والتقدم والتأخر الزمانيين في الأكوان المتجددة.

والغرض من إيراد هذا الكلام هاهنا أن يعلم أن الوجود الجسماني يصحبه الموت والغفلة والهجران والفوت، سواء كان هذا الوجود من طرف المدرِك المشتاق، أو في طرف المشتاق إليه، لما فيه من قلة الحضور والوجدان وبقدر تعلق الشيء سواء كان مدركًا أو مدركًا كان الحضور أقل والإدراك أنقص، حتى أن شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشد؛ لأن حضورنا لنا أتم وأوكد. وأكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية وشواغلها نسوا أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡ﴾ [الحشر: 19]؛ وذلك لأنهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا مخلوطة بالشعور بأبدانهم؛ لأن اتصال النفس بالبدن

وارتباطها به كاتصال النور بالظل، والشــعلة بالدخان، والشخص بالعكس إذا قابلته مرآة؛ لأنا لا نعقل شــيئًا ونحن بدنيون إلا والتعقل منا يشوب بالتخيل. فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن، وزال هذا الشوب، صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها حضورًا، والعلم عينًا، والإدراك رؤية عقلية، فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم وأفضل من كل خير وسعادة. وقد عرفت أن اللذيــذ بالحقيقة هو الوجود، وخصوصًا الوجود العقلي لخلوصه عن شــوب العدم، وخصوصًا المعشوق الحقيقي والكمال الأتم الواجبي؛ لأنه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية. فالالتذاذ به هــو أفضل اللذات وأفضل الراحات، بل هي الراحة التي لا ألم معها.

فصل (2) في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم

اعلم أن النفس إنما تصل إلى هذه البهجة والســعادة بمزاولــة أعمال وأفعال مطهرة للنفس مزيلة لكدوراتها ومهذبة لمرآة القلب عن أرجاســها وأدناســها، وبمباشرة حركات فكرية وأنظار علمية محصلة لصور الأشياء ولماهياتها. فإذا استكملت بحصول معرفة الأشياء في ذاتها، وخرجت ذاتها من القوة العقليــة الهيولانية إلى العقل بالفعل، انقطعت حاجتها عن فعل الحواس واســتعمال البدن وقواه، ولكن لا يزال يحاذيها البدن والقوى ـ ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وروح الوصال، فإذا انحط عنه شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة المتخيلــة، ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصــال؛ لأن النفس باقية والمبدأ الفعــال بــاق والفيض من جهتــه مبــذول والنفس متهيــأة والحجابــان ـ أعنــي الداخلي والخارجي ـ مرتفعــان. أما الداخلي ـ وهــو قصور النفس وهيولانيتهــا ووغولها في البدن واتحادها به ـ فبخروجها من القوة إلى الفعل وصيرورتها راجعة إلى ذاتها العقلية وتميزها عن البدن وقواه غاية التميز. وأما الخارجي ـ وهو البدن وحواسه كغلاف فيه مرآة صقيلة ـ فبخروجها عن غلاف البدن بالموت. فإن البدن والحواس، وإن احتيج إليها في ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتى تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتتفطن بها وتتنبه إلى عالمها ومبدئها ومعادها، إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفطن بالمعارف إلا بواســطة الحواس، ولهذا قيل: من فقد حسًّــا فقد علمًا، فالحاسة نافعة في الابتداء، عائقة في الانتهاء، كالشــبكة للصيد، والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطًا ومعينًا شاغلًا ووبالًا.

واعلم أن ســعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق، وحصول كمالها من غير آفة. ولا شــك أن كمــال كل ما هو من باب نوعه وجنســه. فكمال الشــهوة هو حصول مشــتهاها، وكمال القوة الغضبية هــو الغلبة والانتقام، وكمال الوهم وســعادته هو الرجاء والتمني. ولكل حاســة الإحســاس بالكيفية المحسوســة التي هي من نوعه. فللمس إدراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة بين أوائل الكيفيات الأربع اعتدالًا وتوسطًا قريبًا من

اعتدال اللامسة وتوسطها، وللذوق إدراك الطعوم المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها، وللشم الروائح الطيبة، وللبصر الأنوار والألوان، وللسمع الأصوات المؤتلفة والنغمات المطربة، وللخيال تصور المستحسنات، وهي إما مثل المحسوسات المرتفعة إلى الخيال أو حكايات المعقولات المتنزلة إليه، وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعة للصور الإلهية ونظام الوجود وهيئة الكل من لدن الحق الأول إلى أدنى الوجود.

وأما كمال النفس وسعادتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا العالم ودار البدن، فبحصول العدالة بصدور أفعال سائقه إليها محصلة إياها؛ وهي أن تتوسط بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي وتغضب ولا تغضب، لئلا تنفعل عن البدن وقواه. فإن المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها، فإن الخلو المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنيوي؛ لكن التوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تنفعل عنها ولا تذعنها، بل تحصل لها هيئة استعلائية على القوى فتخدمها وتأتمر بأمرها وتنزجر بزجرها وتطيعها في جميع ما تأتي وتذر وتأتمر وتنزجر. فإن إذعان النفس للبدن وقواه وانفعالها عنه من موجبات شقاوتها والحرمان عن سعادتها، فإن الارتباط الذي بين النفس والبدن يوجب أولًا انفعال كل منهما عن صاحبه؛ فتارة تحمل على البدن فتقهره تأييدًا من الله وملكوته، وتارة تسلم للبدن وتنقهر عن قواه بإغواء الشيطان بوساطة تلبيس الوهم وتزيينه المشتهيات الحيوانية. فإذا تكرر تسليمها له، انفعلت عنه انفعالًا قويًّا وحدثت فيها هيئة انقيادية وعادة ردية، حتى أنه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفاسده وكف أذاه. وإذا تكرر قمعها له واستعلاؤها عن انقياده، حدثت فيها هيئة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل. وهذه القوة الاستعلائية إنما تحصل بأن تفعل الأفعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن الإفراط والتفريط، كما أن هيئة الخضوع والدناءة إنما تحصل بوقوع الأفعال منها في الأطراف كالغلو والتقصير، فإن الأطراف مؤثرات والأوساط بخلافها، فإنها في حكم اللامؤثر. فأفعال التوسط بمنزلة ترك الأفعال البدنية وعدم الالتفات إليها، كما أن الفاتر من الماء لا حار ولا بارد. وهيئة الاستعلاء والرفع ليست غريبة عن طبع النفس، بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها، والهيئة الإذعانية كأنها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها.

فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالي المجرد، والتصور للمعقولات، والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها، ومشاهدة الأمور العقلية والذوات النورانية. ولا تقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدرة والمشتهيات الجرمية الداثرة والمرغوبات الكثيفة الزائلة. وسبب خلونا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التي قد حصلناها ـ ونحن في شغل البدن ـ هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض «بوليموس»، فيعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها. فلو فرض حصول المعارف العقلية التي

هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشتغلة بما تــورده الحواس، لكانت لذة النفــس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها. فإنما لا يشــتد الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام. فإن اللذيذ هو وجود الملائم الخارجي لا مفهومه أو وجوده الذهني، وإنما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهني، وإنما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف إدراك النفس لها إما لغمورها في البدن وإمــا لضعف تحصيل النفس إياها ـ كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين ـ وإلا فهي قوية الوجود شــديدة الظهور والوضوح بحسب أنفســها. لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس إذا كان ضعفها من جهة البدن، لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية، تؤدي بعد رفع غشاوة البدن إلى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا ســعادة فوق مشاهدتهم؛ فإن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشــاهدة التامة في الآخرة كما مر. فهذه اللذة العقلية لنفس كملــت في هذا العالم. فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقيــة منزهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم إلى المتخيلات، فــلا يبعد أن يتخيل الصور الملذة الموعودة، فينجر إلى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت، لأنه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة، فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات. وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين وأصحاب اليمين، وتلك جنة الكاملين المقربين. وبالجملة، البهجة تابعة للمشاهدة. وحيث يخفي قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة. فكذلك حالنا في الســعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشــاهدة لكنا نعلم أنها إذا ارتاحت نفســنا في حياتنا الدنيا وآنســت لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليــا وأفعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام وأحســن ترتيب على اتساق ودوام وكمال وتمام، فذلك ممــا يدل دلالة واضحة من جهة المناســبة على أن تنال من الســعادة عند فراغها عن شــواغل البدن قدرًا يعتد بــه، وخصوصًا إذا أحكمت المســائل وأتقنت العلوم والمعارف على أتم وجه وأبلغه، كما وقع للراســخين في العلم. وأقل المراتب في اكتســاب العلم التي يستحق بها الإنسان لهذه السعادة بالحقيقة على وجه الظن والتقريب لا على وجه النصوصية والتحديد أن يكتسب هاهنا العلم بالمبدإ الأعلى والوجود الذي يليق به ويخصه، ويعرف أيضًا علمه بجميع الأشياء على وجه لا يلزم منه انفعال، وقدرته على جميع المقدورات على وجه لا يوجب تغيرًا ولا تكثرًا في ذاته، ويعرف عنايته بالأشــياء الخالية عن الالتفات بغيره وعود الغرض إلى ذاته، ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شــيء منها على ذاته إلا الإضافــات، فإنها زائدة، لكن بشــرط أن يعرف أن هذه الإضافات كالقادرية والعالمية والرازقية والمبدئية وغيرها كلها إضافة واحدة بســيطة في الوجود وإن اختلفت أساميها باختلاف الاعتبارات. فكما أن جميع صفاته الحقيقية راجعة إلى الوجــود المتأكد، فكذلك جميع صفــات الإضافية راجعة إلى الموجدية التامة كما ســبق. ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفذ وملائكته العلمية،

ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبــه وملائكته العملية، ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود وأن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل ومنه إلى النفوس ومنها إلى الطبائع، حتى تنتهي إلى المواد والأجسام ثم يترتب منها صاعدًا إلى المعادن ثم النبات ثم الحيوان وهلم إلى درجة العقل المستفاد، فانتهى إلى ما ابتدأ منه وعاد. فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيمًا وينال من الســعادة قدرًا جســيمًا، وخلص من الشــقاوة التي منشؤها إما الإعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق إلى كسب العلوم، أو إنكار هذه المعلومات بالجحود والاستكبار والعناد.

ولكن كلما يزيد على هذا المبلغ كمًّا أو يشتد كيفًا كانت سعادته أكمل وأتم. فإني أعلم من المشــتغلين بهذه الصناعة من كان رســوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أمورًا تقصر الأفهام الذكية عــن دركها، ولم يوجد مثلها في زبر المتقدميــن والمتأخرين من الحكماء والعلماء لله الحمد وله الشكر.

ثم إنك قد علمت أن الشرف والســعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها، وأما ما يحصل لها بحســب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن وإضافتها ونفسيتها، فليس لها بحسبه من الاغتباط إلا السلامة عن المحنة والبلاء والطهارة عن الشين والرجس والصفا عن الكدورة والرذيلة والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الأليم. وذلك بمجرده لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي إلا أن لأهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضربًا آخر من السعادة التي تناسبها...

فصل (3) في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقية

اعلم أن هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية، ولا محبة الترفع والرئاســة كأكثر أرباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان، فإن لهم إذا شقوا نوعًا آخر من الشــقاوة كما أن لهم إذا سعدوا نوعا آخر من السعادة. إذ الأشقياء فريقان:

فريق حق عليهم الضلالة وحق عليهم القول في الأزل، لأنهم أهل الظلمة وأهل الدنيا والحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطــرة كما قال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [فصلت: 13]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179] الآية.

والفريق الآخر هم المنافقون الذين كانوا مســتعدين في الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى، ولكن ضلوا عن الطريق واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الأعمال البهيمية والسبعية ومزاولة المكايد الشيطانية، حتى رسخت الهيئات الغاسقة والملكات المظلمة وارتكمت على أفئدتهم وانتقشت

نفوسهم برسوم سفســطية وصور جهلية وخيالات باطلة وأوهام كاذبة، فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين انتكست وجوههم إلى أقفيتهم وحبطت أعمالهم وبقيت نفوسهم في غصة وعذاب أليم مغلولة مقيدة بسلاسل علائق الهيولى في ظلمات شهوات الدنيا. وقد سلبت عنها قوى إدراك هذه الشــهوات وآلاتهــا تلذعها عقارب الهيئات الســوأى وحياتها خالدين فيها ما دامت الســماوات والأرض. وكانت قد ناداهــا منادي الحق، فتغافلــت وغوت وأعرضت وجحدت، فحل عليها غضب الحق، وقيل فيها: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ۝ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ۝ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [طه: 124 ـ 126].

ومن أعظم الآلام لهم أنهم عن ربهم لمحجوبون، وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وأحاطت بــه خطيئاتهم، فهم في الدرك الأســفل من النار متقاعدون. فلا شــك أن هؤلاء الأشقياء أسوأ حالًا من الفريق الأول. فالأولى: أهل الحجاب؛ والأخرى: أهل العقاب. وفي الكتاب الإلهي قد تكررت وتكثرت الإشارة إليهما جميعًا وإلى كل منهما منفردًا...».

والحاصل أن الشــقاوة الأخروية إما بحســب ما يحصل لها من الهيئــات البدنية من المعاصي الحســية الشهوية والغضبية، وإما بحســب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحســد والرياء والجحود للحق والإنكار للعلوم الحقة الحقيقية. فســبب الشــقاوة التي تحصل من الجهة الأولى أن هذه الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس إذا تأكدت يمنعها عن الوصول إلى سعادتها الأخروية وتصدها عن درك النعيم الأخروي، وهي مع ذلك تحدث نوعًا من الأذى عظيمًا لفقد المألوفات العادية ووجود الملكة الشــوقية إليها وعدم ما يشــغل النفس عن تذكرها، فإن هذه الهيئات وإن كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقيقتها، لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائحها وقبائحها ومضادتها لجوهر النفس. ففي الآخرة إذا زال ذلك الإقبال والاشتغال، فيجب أن تحس بإيلامهــا وإيذائها، كما قال تعالــى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22]. فتأذى النفس عند رفع الحجاب والموت أذى عظيمًا وعذابًا شديدًا كمن به آفة مؤلمة ومرض أليم وله شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلك. فإذا فزع عن ذلك أحس به، فتأذى منه غاية الأذى. ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس، كما أشــرنا إليه، فكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الأشــباح الجهنمية، فلا يبعد أن يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على حســب كثرة العوائق وقلتها إن شــاء الله تعالى. ويشــبه أن تكون الشريعة الحقة قد أشارت إليه حيث ورد أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار.

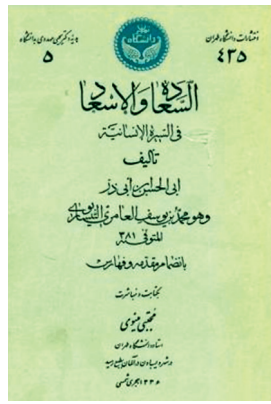
وأما القسم الثاني من الشــقاوة العقلية، فهو الداء العضال والمرض المؤلم للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوقًا لنفسه إليها، ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتســابًا ما، ففقدت منــه القوة الهيولانية وحصلت ملكــة الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع والقول على العصبية والجحد. فهذه الداء العياء مما أعيت أطباء

الأرواح عن علاجها؛ إذ المحال غير مقدور عليه. وهذا الألم الكائن عنها بإزاء اللذة الكائنة عن مقابلها. وكما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم، كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال بالنار أو تجميد بدن بالزمهرير أو ضرب عنق وقطع عضو. وعدم تصور ذلك لأهله في الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له. وكما أن الصبيان لا يحسون باللذات والآلام التي تخص المدركين ويستهزؤون بهم، وإنما يستلذون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلك صبيان العقول ـ وهم أهل الدنيا ـ لا يشعرون بما أدركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة وعلائقها».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء التاسع

6 ـ قد عرفنا السعادة، فما هو «الإسعاد»؟

جواب أبي الحسن العامري:



«الإسعاد هو تشويق السائس المسوسَ إلى ما يسعد به، وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة، والغرض هو تحصل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه وفي وقته (...).

كيفية الإسعاد إنما هي كيفية السياسة التي تحصل السعادة. وأقول: إنه لا فصل بين أن يقول قائل كيف يسوس السائس من يسوس وبين أن يقول ما كيفية السياسة، فقد قال أرسطو ـ في نيقوماخيا: باب الكبير الهمة ـ أنه لا فصل البتة بين أن يفحص فاحص عن الهيئة، وبين أن يفحص عن الذي له هيئة. وأقول: الأمر كما قال، فإن الهيئة حال لازمة، والفحص عن الذي له الهيئة إذا كان فحصًا عن كيف هو، فإنما هو فحص عن حال من له الهيئة، والحال هي الهيئة. وأقول: إن أردنا أن نتبين كيف ينبغي للسائس أن يسوس فإنا نقول السبيل فيه أن نتبين الغرض الذي يريده بسياسته، ثم يطلب الطريق إليه. والمبدأ وهو الذي يجب أن يكون الابتداء منه، فأما تبين الغرض، وهو أن يطلب العلة التي من أجلها يريد أن يفعل سائر ما يفعل متى وجدها وضعها ثم رجع بالعكس منها على الموالي من دون أن يتخطى شيئًا إلى غيره إلى أن ينتهي إلى الطرف الآخر، فإذا فعل ذلك على وجهه، فقد وجد المبدأ وقد عرف الطريق. أما المبدأ، فإنه الطرف الذي انتهى إليه بالعكس من الغرض، وأما الطريق، فإنه مسلك ما بين المبدأ والغرض.

إن العلة التي من أجلها السائس إنما هي تحصيل السعادة للمُساس. فمتى قيل بأن السعادة إنما هي حسن الحال في المحيا، وضع ذلك ثم نظر إلى السبب الأدنى إلى حسن الحال، فقيل: وبأي شيء يحصل حسن الحال؟ فإذا تبين أن ذلك إنما يحصل باستكمال الصورة التي لها خلق الإنسان وضع ذلك ثم نظر... السبب الذي به يستكمل الصورة، فإذا تبين أن ذلك إنما هو إخراج ما فيه بالقوة من النطق إلى الفعل نظر إلى السبب في النفس المفكرة معرفة التجارب وللنفس النظرية معرفة العلوم الحقية نظر إلى السبب الذي به

يحصل اســتكمال النفس المفكرة، فإذا علم أن ذلك إنما يكون بتحصيل الخيرات الإنسية، فإذا عرف الســبب فيه الخيرات البدنية ـ وهي الصحة والجمال والشدة ـ وضع ذلك ثم طلب ما به تحصل الخيرات البدنية، فإذا عرف أنها تحصل بالخيرات الخارجة من النفس وضع ذلك ثم طلب ما به تحصل الخيرات الخارجة من النفس والبدن، فإذا تبين أنها إنما تحصل بتصرف الأبــدان وتحملها فقد وجد المبدأ وكان من الواجب على الرئيس أن يعرف عنايته إلى تعريف المساســين وتكليفهم اكتســاب أنواع الحاجات التي ينتظم بها حســن الحال. والسبيل في ذلك أن يقيم بإزاء كل نوع من أنواع الحاجات صنفًا من الناس يصلحون له ويقومون به ويجعل غرضه في تصريفهم. وينبغي أن يجعل أغراضهم في تصرفهم اكتساب حســن الحال حتى يكونوا متفرقين على عدد الأغراض التي تكون للأنــواع ومجتمعين في توجههم بالأغراض نحو الغرض الأقصى وهو اكتساب حسن الحال».

أبو الحسن العامري: السعادة والإسعاد

7 ـ ومن هو الإنسان الأوفر سعادة؟

جواب ابن رضوان

من هو ابن رضوان؟

حكيم وطبيب مصري حكى عن نفســه، فقال: «لما كان ينبغي لكل إنسان أن ينتحل أليق الصنائع به، وأوفقها له، وكانت صناعة الطب تتاخم الفلســفة طاعة لله ﷻ، وكانت دلالات النجوم في مولدي تدل على أن صناعتي الطب، وأن العيش عندي في الفضيلة ألذ من كل عيش، أخذت في تعلم صناعة الطب وأنا ابن خمس عشرة سنة، والأجود أن أقتص إليك أمري كله ولدت بأرض مصر... فلما بلغت الســنة السادسة أسلمت نفسي في التعليم، ولما بلغت السنة العاشــرة انتقلت إلى المدينة العظمى وأجهدت نفسي في التعلم، ولما أقمت أربع عشرة سنة أخذت في تعلم الطب والفلسفة ولم يكن لي مال أنفق منه، فلذلك عرض لي في التعلم صعوبة ومشقة، فكنت مرة أتكسب بصناعه القضايا بالنجوم، ومرة بصناعة الطب، ومرة بالتعليم، ولم أزل كذلك وأنا في غاية الاجتهاد في التعليم، إلى السنة الثانية والثلاثين، فإني اشتهرت فيها بالطب وكفاني ما كنت أكسبه بالطب، بل وكان يفضل عني إلى وقتي هذا، وهو آخر السنة التاسعة والخمسين، وكسبت مما فضل عن نفقتي أملاكًا في هذه المدينة إن كتب الله عليها السلامة وبلغني سن الشيخوخة كفاني في النفقة عليها».

وقد أورد ابــن أبي أصيبعة عن المنافرات التي كانت تقع بين ابن رضوان وابن بطلان العجب العجيب، وذلك في ترجمة هذا: «هو أبو الحسن المختار بن الحسن بن عبدون بن ســعدون بن بطلان، نصراني من أهل بغداد، وكان قد اشــتغل على أبي الفرج عبد الله بن

الطبـــب وتتلمذ له، وأتقـــن عليه قراءة كثيـــر من الكتـــب الحكمية وغيرهـــا، ولازم أيضًا أبا الحسن ثابت بن إبراهيم بن زهرون الحراني الطبيب واشتغل عليه وانتفع به في صناعة الطب وفي مزاولة أعمالها.

وكان ابن بطلان معاصرًا لعلي بن رضوان الطبيـــب المصري، وكانت بين ابن بطلان وابن رضوان المراسلات العجيبة والكتب البديعة الغربية، ولم يكن أحد منهم يؤلف كتابًا ولا يبتدع رأيًا إلا ويرد الآخر عليه، ويســـفه رأيه فيه، وقد رأيت أشياء من المراسلات التي كانت فيما بينهم، ووقائع بعضهم في بعض، وســـافر ابن بطلان مـــن بغداد إلى ديار مصر قصدًا منه إلى مشـــاهدة علي بن رضوان والاجتماع به، وكان سفره من بغداد في سنة تسع وثلاثيـــن وأربعمائة ولما وصل في طريقه إلى حلب أقام بها مدة وأحســـن إليه معز الدولة ثمال بن صالح بها وأكرمه إكرامًا كثيرًا، وكان دخوله الفسطاط في مستهل جمادى الآخرة من ســـنة إحدى وأربعين وأربعمائة، وأقام بها ثلاث سنين، وذلك في دولة المستنصر بالله من الخلفاء المصريين، وجرت بين ابن بطـــلان وابن رضوان وقائع كثيرة في ذلك الوقت، ونوادر ظريفة لا تخلو من فائدة، وقد تضمن كثيرًا من هذه الأشـــياء كتاب ألفه ابن بطلان بعد خروجه من ديار مصر واجتماعه بابن رضوان، ولابن رضوان كتاب في الرد عليه، وكان ابن بطلان أعـــذب ألفاظًا وأكثر ظرفًا وأميز في الأدب وما يتعلـــق به، ومما يدل على ذلك ما ذكره في رسالته التي وسمها دعوة الأطباء وكان ابن رضوان أطب وأعلم بالعلوم الحكمية وما يتعلق بها، وكان ابن رضوان أسود اللون ولم يكن بالجميل الصورة، وله مقالة في ذلك يرد فيها على غيره بقبح الخلقة، وقد بيَّن فيها، بزعمه، أن الطبيب الفاضل لا يجب أن يكون وجهه جميلًا، وكان ابن بطلان أكثر ما يقع في علي بن رضوان من هذا القبيل وأشـــباهه، ولذلك يقول فيه في الرسالة التي وسمها دعوة الأطباء:

فلمـــا تبـــدى للقوابـــل وجهه ... نكصن علـــى أعقابهن من الندم
وقلـــن وأخفين الكلام تســـترا ... ألا ليتنا كنـــا تركناه في الرحم

وكان يلقبه بتمساح الجن».

«قد بَيَّنَ أرسطوطاليس أن الســـعادة هي الحياة بالعقل، وأن العمر الطيب اللذيذ هو العمر مع العقـــل؛ إذ ليس أحد يختار الحيـــاة وعقله صبي. ومن عقـــول الصبيان التماس الشهوات البهيمية. وبيَّن أيضًا فيما بعد الطبيعة أن التمتع بالشهوات وبلوغ الأماني منها إنما هي إدراكات ملذة. ومن كان حظه من هذه الإدراكات الملذة أكثر، كان مغبوطًا بما له أكثر. ولذلك يكون أن من كان أكثر إدراكًا للأمور العظيمة، فهو أوفر سعادة وأكثر حظًّا. ولذلك صار الحيوان أفضل من النبات، وذلك أنه أكثـــر إدراكًا من قبل أنه حيوان حكيم له يدان يبطش بهما وعقل يفكر فيه ويتروى ويتعلم، ويستعمل الكلام، والمخاطبات، ويجد أصناف الأطعمة اللذيذة، والنبات الرفيعة، والنعم الحسنة، والألوان المنوعة، ويلتذ بما يشاهد من رؤية الســـماء بالكواكب ورؤية الأرض بالمياه والأنهار، ومطبوع على حب الرياســـة، وتتوق

نفسه إلى معرفة أسباب ما يشــاهد من الأشــياء، ومكمل بما أدرك من ذلك. ويتوق غيره بحسب ما يفضل عليه في الإدراك ويصير أفضل منه، وهو ممن عرف عنايته إلى الريادة في الفهم والمعرفة، وإن كان أفضل ممن لم يتزايد يظن أن حظه من أمور الدنيا أقل من حظ غيره مــن على [كلمة غير مقروءة في الأصل] بها، وذلك لثلاثــة أوجه؛ أحدها: أن فضائل الادخار جياد للأبناء. والثاني: البحث عن عطايا النجوم في المواليد. والثالث: أن يعرض لمن انصــرف إلى النظر في اللــذة بما يدركه من كبر النفس ما يشــغله عن الاكتســاب والخضوع إلى ما هو دونه في الفهم. وحل هذا الشــك سهل لأنه لا يفوته وجود الضروري والحظوظ مراد للإدراكات اللذيذة، ولا شيء من الإدراكات اللذيذة ولا أجل ولا أفضل من إدراكات النظر الفلســفي. وكلما كان إدراك الإنسان أفضل وأســعد على الحقيقة. وأفضل الإدراكات وأوفقها يقينًا وصحة هي الإدراكات الفلسفية؛ أعني النظر في الحكمة واستعمال العدل والسخاء والعفة في نفقات المال؛ فإذن: السعادة الإنسانية على اليقين والصحة هي الفلســفة علمًا وعملًا. ولقد رأينا من على ذلك الطبيب إذا انصرف بعض يومه في رياضة بدنه في أعمال الطب وصرف ما في يومه في العمل الصالح والفكر في ملكوت الســماوات والأرض، وعبد الله وأطاع العقل، وذلك ما أردنا بيانه».

ابن رضوان: رسالة في التطرق بالطب إلى السعادة

كتاب
الحياة والموت

ويتضمن:

1 ـ ما الحياة؟ وما الموت؟ 600

2 ـ ما الذي يجعلنا نحيا؟ وما الذي يجعلنا نموت؟ 607

3 ـ وما الحياة الجيدة؟ وبالضد ما الحياة الرديئة؟ 618

4 ـ وما حديث الموت في الفلسفة الإسلامية؟ 618

5 ـ ما حكمة الموت؟ وما حكمة الحياة؟ 620

6 ـ ما سبب الخوف من الموت؟ ولِم تحب الكائنات الحية الحياة وتكره الموت؟ 626

7 ـ وما أحوال الناس أمام فكرة الموت؟ 630

8 ـ ومن ذا الذي يا ترى دائم الخوف من الموت؟ 632

9 ـ وكيف ندفع هاجس الخوف من الموت؟ 633

10 ـ وما الذي يدعو المرء إلى الانتحار؟ 644

11 ـ وهل يمكن للإنسان أن يحب الموت؟ وهل الموت خير للإنسان؟

ولماذا كراهة الموت عند الإنسان؟ 648

«المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويره موته، فتجتمع عليه من تصوره له مدة طويلة موتات كثيرة».

أبو بكر ابن زكريا الرازي

«قيل لفيلسوف وقد مات أخوه: ما كانت علته؟ قال: كينونته في الدنيا».

«قال فيلسوف: الموت ساحل الحياة».

«وقال زينون: لا تخف موت البدن، ولكن خف موت النفس، فقيل له: لم قلت: خافوا موت النفس والنفس الناطقة عندك لا تموت؟ فقال: إذا انتقلت النفس الناطقة من حد النطق إلى الحد البهيمي، وإن كان جوهرها لا يبطل فإنها قد ماتت من العيش العقلي».

«لا بد من الموت فلا تخف منه. وإن كنت تخاف مما بعد الموت، فأصلح شأنك قبل موتك، وخف سيئاتك لا موتك».

أبو زيد البلخي

«الْعَيْش غير جودة الْعَيْش».

مسكويه

من التعريفات التـي يقترحها الحكيم العربي الكندي للفلسـفة ـ في كتابه الحدود ـ التعريف التالي: «وحدودها [= الفلسـفة] أيضًا من جهة فعلهـا، فقالوا: العناية بالموت. والموت عندهم موتان: مـوت طبيعي، وهو ترك النفس اسـتعمال البـدن. والثاني: إماتة الشهوات ـ فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة» (أبو يعقوب الكندي: رسـالة الحدود). واضحـة هنا الصلة بين الفلسـفة والموت. وكيف لا تكون هذه الصلة بينة وقد حدوا الإنسـان ـ ما من أجله كانت الفلسـفة ـ على أنه كائن ميت: «الإنسان محدود بأنه حي ناطق مائت، فالحي في أحد الطرفين في التكون، والمائت في الطرف الآخر بالدثور، وبالحال المفروضة بين الطرفين يكون إنسانًا»، هو ذا ما قاله أبو سليمان المنطقي السجسـتاني. كما قال في موضع آخر: «أَن الْبَقَاء بِنَفسِهِ أَمر مُخْتَار؛ لِأَنَّهُ وجود مُتَّصِل، والوجود كريم شـرِيف. وضده الْعَدَم رذل خسـيس، وَالرَّغْبَة فِي الشَّيْء الْكَرِيم وَاجِبَة كَمَا أَن الزّهْد فِي الشَّيْء الخسيس وَاجِب».

فـي كتابه ـ فصـول منتزعة ـ يلخـص الفارابي أشـكال الموت في الفلسـفة العربية الإسلامية ويبسط آراء الفلاسفة فيها ومفارقة هذه الآراء بالقول:

«قوم من الناس يرون أن الإنسان الذي ليس بحكيم إنما يصير حكيمًا بمفارقة البدن بأن يبقى البدن غير ذي نفس، وذلك هو الموت. فإن كان حكيمًا قبل ذلك ازدادت حكمته بذلك وتمت وكملت أو صارت أكمل وأفضل. ولذلك يرون أن الموت كمال، وأن مقارنة النفس للبدن فشـر [باطل وبهتان]. وآخرون يرون أن الإنسـان الشرير إنما يكون شـريرًا بمقارنة النفس البدن، وبمفارقته يصير خيرًا. فيلزموا هؤلاء أن يقتلوا أنفسهم وأن يقتلوا الناس».

وهكذا، فإن ثمة مفارقة صارخة تحكم الفلسفة الإسلامية: بقدر ما مجدت هي الحياة، فإنها مجدت الموت أيضًا. مجدت الحياة لأن الحياة من الوجود، والوجود كما قال بهمنيار «لذيذ»، أو هو كما قال مسكويه: «كريم شريف».

وحل المفارقة في الفلسفة العربية الإسلامية أن الحياة الحقة إنما هي الموت عينه.

لكن، دعنا نتساءل في البدء:

1 ـ ما الحياة؟ وما الموت؟

عديدة هي التوصيفات التي خلعها فلاسـفة العرب على الحيـاة. وأجد أن أحد أهمها ما قاله عيسى بن علي بن عيسى في المقابسات:

«قال: فأمـا الحياة، فإنها ينبوع الفرح واللذة، والفهـم والمعرفة، والحس والحركة. لا تمام للإنسـان إلا بها، ولا قوام إلا معها. ولذلك، إذا نظر إلى الميت اسـتوحش منه، وتبرم بـه، وعوجل به إلى القبر، وأبعد في الأقطار؛ لأن الحيـاة، التي كانت مهاد الأنس، ورباطًا بين النفس والنفس، فقدت».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

المجتبى (أبو القاسم الأنطاكي): معنى الحياة ومعنى الموت

«سـمعت الأنطاكي أبا القاسم، وكان يعرف بالمجتبى، يقول: «الأسباب التي هي مادة الحياة، هي في وزن الأسباب التي هي جالبة للموت». قيل له: «فلِـمَ كان الموتُ على هذا أولى بالإنسان من الحياة؟» فقال: «لأن الموت طبيعي، وكل طبيعي لا محيص عنه. وإنما أطلقنا الـكلام الأول لأنك ترى من نجا من الموت بشـيء، به يخلص غيره إلى الموت! وتجد من تخلص إلى الحياة بشيء به وقع غيره إلى الموت، فلو أسـتطيع حصر هذه الأبواب: ما بـه يموت من يموت في عدد ما به يحيا من يحيا!».

وتفجر [الشـيخ المجتبـى] في هذا الفصل بكل كلام شريف، وكل موعظة حسـنة، وكان مـن القادريـن علـى أمثاله، وممن قد أيـده الله بتوفيقه ومعونته.

ثم قال: «وهاهنا موت طبيعي معترف به، وفي مقابلته حياة طبيعية. وهكذا أيضًا هاهنا موت عرضي، وفي مواجهته حياة عرضية. فالموت الطبيعي قد قامت به الشهادة من الكافة. فأما الحياة الطبيعية فحياة العقل بالعقل، والموت بالعرض الجهل الشائع في الإنسان. وأما الحياة العرضية فحس الإنسـان وحركته بسـلامة بدنه، وسـكون أخلاطه، وقـوة طبيعته، وتصرف سائر ما هو مركب من جهته».

ثم قال: «ومن فتح اللّٰه بصيرة عقله ولحظ هذه الحقائق، ترقى في درجات المعارف، وسلاليم الفضائل، وانتهى إلى أفق الروح والراحة، ونجا من هذه المعادن التي هي معادن العطب والتلف، ومساكن الآفات والهلاك».

أبو حيان التوحيدي: ما معنى الحياة؟

الذي عند أبي حيان التوحيـدي أن: «الحياة محبوبة كل نفـس، ومطلوبة كل ذي حس». فالحياة إذن أمر مرغوب فيه مُؤْثَر؛ بما يجعل منها ـ بلغة المحدثين ـ «قيمة». على أن أبا حيان سـرعان ما يضيف ـ وقـد خبر الحياة في انعطائهـا وامتناعها معًا ـ ملخِّصًا قول الفلاسفة في الحياة:

«الكلام فيها [في أمر الحياة] يقسـو مرة، ويلين أخرى، ويخمـد طورًا، ويتقد طورًا، لا يأتلف ائتلافًا».

أبو حيان التوحيدي، رسالة الحياة

وليسـت الحياة تقال، عنده، على نوع واحد، وإنما الحياة ألوان وأطوار على الترتيب والتفضيل، كل لون يفضل على اللون السـابق. والحال أن أصناف الحياة، عنده، عشـرة، ثمانية أصناف منها قد يتمتع بها البشر، على الأقل بعض منهم، واثنان ليسا بمكنة بشر أن يبلغوا طورها، لأنها فوق طور البشر:

الصنف الأول من الحياة: هو ما يسميه «حياة الحس والحركة».

الصنف الثاني: يسميه «حياة العلم والبصيرة».

الصنف الثالث: يطلق عليه اسم «حياة العمل والكدح».

الصنف الرابع: يقال له: «حياة الخُلُق والسجية».

الصنف الخامس: يطلق عليه اسم «حياة التدين والسكينة».

الصنف السادس: «حياة الكمال الأول».

الصنف السابع: «حياة الظن والتوهم»، ويقال لها أيضًا: «حياة الذكر».

الصنف الثامن: «حياة الكمال الثاني»، وهي عنده تسمى أيضًا «حياة العاقبة».

هذا، فضلًا عن ضربين أخيرين هما «حياة الملائكة» التي لا سبيل إلى البشر للتخبر عنها إلا سماعًا، و«حياة الإله»؛ أي المعنى الذي يقال به عن اللّٰه: إنه «حي». ولذلك أنت تراه يقول عن هذين الضربين اللذين تقال بهما الحياة التي تمتنع عن تصور البشر ـ حياة الملائكة، وحياة الرب ـ: «وهاتان الحياتان نقتنع في أمريهما بالكتابة عنهما؛ لإشكال الكنه فيهما، ولإضراب العقل عن تحديدهما، وحرج الصدر عن توهمهما، وتمثيلهما فيك».

ثم سرعان ما يفصل أبو حيان القول في هذه «الحيوات» قولًا قولًا:

وأما الحياة الأولى ـ التي هي حياة في درجة الصفر؛ أي الحياة البيولوجية الصرفة القائمة على الحس والحركة ـ فهي الحياة التي هي قوام كل كائن حي، ولا تفاضل بين الكائنات في هذه الحياة العضوية الأولية البسيطة، بل هي كالأسس الذي تقوم عليه بقية أشكال الحياة، وإلا كيف لمن لا يحيا حياة عضوية أن يحيا حياة خلقية مثلًا؟ يقول عن هذه الحياة التوحيدي:

«أما الحياة الأولى، فهي حياة الإنسان التي بها يحس ويتحرك، ويلذ وينعم، ويشتكي ويألم، وهذه مشتركة؛ أعني أن ضروب الحيوان ـ من فرس وحمار وخنزير وقرد وغير ذلك ـ لها هذه الحياة التي تشتمل على الحس والحركة والقوم إلى الغذاء، والحاجة إلى البقاء، وبها يتعلق إلى تحلل المنحل منها، وبها يتشوق إلى استجلاب أمثاله إليها، ولا تفاوت في تلك الحياة بين هذه الضروب كلها تجتمع في الصفات، ويقبل بالطبع الأول هذه الحالات. فلهذا لا يقال: هذا الحي أحيا من هذا الحي. وقد يقال: زيد أحيا من عمرو؛ أي أنه أكثر حياء منه. ولعله يقال أيضًا: هذا الحيوان أحيا من هذا الحيوان؛ أي أطول مدة في الحياة؛ فأما في نفس الحياة، فهي في الجنس والنوع والشخص واحد. فقد بان بأن الصنف الأول من أصناف الحياة قد اشترك فيه. وهذا الاشتراك وقع بالحكمة كالأساس لباقيها، وكالغرس لكل ما يدخل في حوزتها».

وأعلى منها النوع الثاني مــن الحياة ـ وهو ما يحده التوحيــدي على أنه «حياة العلم والمعرفــة والفهم والدرايــة والحفظ والرواية والحكمة والبحث والاســتنباط والمســألة والجواب»؛ أي باختصار حياة المعرفة. وهو يرى أن هذا الضرب من الحياة ناجم عن إرادة من الإنسان (الاختيار البشــري) وتوفيق من الله (التأييد الإلهي)، وأنها تقترن بأمور أربع: بذل الجهد الذي هو «السعي الدائم»، والتعلق بإرادة المعرفة الذي هو «المحبة النفسية»، والنباهة والفطانة التي هي «اللطافة الروحية»، ومســاعدة المــزاج على الطلب الذي هو «الرقة المزاجية». وفيها تتم المقابلة بين «العالم» الذي يحيا حياة العلم هذه، و«الخامل» الذي لا حياة علم له.

وإذا ما هي قورنت هذه الحياة الثانية بالأولى، وجد أن الحياة الأولى، التي هي حياة غريزية وصورة طينية، مشتركة بين جميع الكائنات الحية، فهي حياة بالوهب لا بالكسب، وبالطبيعة لا بالثقافــة، أما هذه الحياة الثانيــة، التي هي أرفع مــن الأولى، فهي تقضي بالتفاضل بين الكائنات الحية، كلما حضرت في الشــخص انتفت «حيوانية» الكائن الحي ـ الإنسان هنا ـ واقترب من درجة «الملائكية» بالانكباب على التحصيل وامتلاك المعرفة. والدال على التفاضل هنا بين الكائنات الحاملة لهذه الحياة بحيث يكون كائن بشري «أحيا» من كائن آخر، لدرجــة أنه: «إنْ قيل: إن العالم أحيا من الخامــل؛ أي أكثر حياة في هذه الحياة لم يكن منكرًا ولا بعيدًا».

وحياة أخرى تكمل هاتين الحياتين هي الثالثة حياة العمل الصالح ـ التي تتم بالرفع والوضع والأخذ والعطاء والعشرة والصداقة والوداعة والرعاية وحسن العهد وصدق الوعد ـ وإن هي انضمــت إلى الحياة التي لنــا بالوهب (حياة الحس والحركــة) والحياة التي لنا بالكســب (حياة العلم والمعرفة)، ففي ذلك كمال للإنســان، وازدياد في قيمته، وعلو في درجته، وإفادة في الشــرف، وإنالة للعز، وضمان للخلود، وتســليك إلى الســعادة، ومزج بالملائكية.

وحياة رابعة هي الأخرى، هي «حياة الديانة والســكينة»، وبهذه الحياة ينال صاحبها، كما يقول أبو حيــان التوحيدي، العاجلة والآجلة؛ وذلك لأن التدين، كما يتصوره، هو ما به يحصل كمال الحياة. ومن هنا تمجيد الحكيم للدين، وإشادة بمنافعه.

وخامسة هي الأخرى تأتي بعد «الحياة الدينية» ـ «حياة الأخلاق» أو «الحياة الخلقية» التي: «من هذبها، ونفى خبيثها، وتحلى بطيبها، هنأ عيشــه، وعيش من يعايشــه، وصفت سريرته من الكدر، وبر سعيه في كل ما حلا وأمر». وسبب هذا التمييز بين الحياة الدينية وحياة السكينة وحياة العمل الصالح، من جهة، والحياة الخلقية، من جهة أخرى، أن الحياة الأخلاقية تكون بالوهب والاكتساب معًا: «الخُلق تابع للخَلق بالمضارعة اللفظية. وهو ينقسم بين ما يزول بالرياضــة كل الزوال، أو يقل بعــض الإقلال، وبين ما يكــون صورة للنفس لا يُطمع في البراءة منه، والطهارة عنه».

وجماع هذه «الحيوات»، وانتظامها في سلك واحد، هو الحياة السادسة، التي يسميها «حياة الكمال الأول»؛ أي كمال هذه الألــوان الأولى من الحياة؛ نعني أنها الحياة الجامعة بين حياة الحس والإدراك ـ الحياة الأولى ـ وحياة العلم والمعرفة ـ الحياة الثانية ـ وحياة العمل الصالح ـ الحياة الثالثة ـ وحياة التدين والتعبــد ـ الحياة الرابعة ـ وحياة الأخلاق والتخلق ـ الحياة الخامســة. والحال أنه: «من فاز بهذه الحياة علا شأنه، وشرف مكانه، وبلغ إلى فجوة النجاة».

وتأتي بعد ذلك «حياة الظن والتوهم». وليس يقصد بها أبو حيان التوحيدي، كما قد يتبادر إلى الذهن عند أول وهلة ـ أنه حياة التخيل والتوهم والمرض النفسي، وإنما هي الحياة الاجتماعية القائمة على طلب «الذكر والصيت والشهرة» بأي وجه كان. وواهم من يلهــث وراء هذا النوع من الحياة، إذ هي، عند التوحيــدي، وهم في وهم، وظن في ظن، مبني على الرغبة في البقاء والتعطش إلى الخلود. ذلك أن الســبب فيها ـ وهي القائمة على طلب الثناء وحب المحمدة ـ توهم الإنسان البقاء الذي لا فناء بعده، بما يجعله يجد في طلب المديح بكل وجه، حتى وإن تعددت ألوانه وأشــكاله. ويكشف التوحيدي أن ثمة بقاء شبيهي ـ هو ذا البقاء المطلوب هنا ـ وبقاء حقيقي ـ هو المأمول. وصاحب هذه الحق اشــتبه عليه الأمر فطلب البقاء المتوهم على البقاء الحق، فسعى إلى كسب الحياة التي كأنها بالذكر والصيت والاشتهار كالحياة المألوفة بالحس والحركة. ولهذا طلب الإنسان النسل للبقاء الشخصي.

وأما الحياة الثامنة، فهي ما يسميه «حياة العاقبة». ويقصد بها تلك الحياة التي تُنال بعد مفارقة الحياة الدنيوية. ولا معنى للحياة الدنيوية ـ باجتهادها وسعيها وكدحها ودؤوبها وتجملهــا وتكلفها وقيامهــا وقعودها وعبادتها وزهادتها وتعبها ومشــقتها وقلقها وســؤالها وجوابها... ـ إلا بهذه. فهي: «الغرض الأقصى، وإليها المنتهى»، وبالتمثيل هي العين وتلك الظل، وهي اليقظة وتلك الحلم.

هي ذي الأنــواع الثمانية مــن الحياة، أما حيــاة الملائكة وحيــاة الله، فيقول عنهما أبو حيان التوحيدي:

«فأما الحياتان الباقيتان اللتان إحداهما: للملائكة؛ والأخرى: التي بها يقال لله تعالى جده: إنه حي، فليســتا من الأصناف التــي يلج الوهم في كنهها، أو يلــم النطق بحقيقتها ونعوتها، لم تقع إلينا جملة في عرض التسليم والتعظيم». فلا سبيل إلى التخبر عنهما، فإن المطلوب منــا: «ألا نتكلف ركوب البحر بلا ســفينة صحيحة، ولا آلــة حاضرة، ولا ملاح ماهر»، وكيف يكون ذلك: «وذلك الجرم محروس من إشــراق الوهم، ومن تغلغل العقل»؟ ذلك أننا معشر البشر: «نحن مكانيون، زمانيون، خياليون، وهميون، ظنيون، منقسمون مما كان وما يكون، حريون بالجهل، جديرون بالنقص. وإنمــا ندرك بعض ما ندرك إذا صفت طينتنا، وزال عنا تقسمنا، وفارقنا وهمنا، وزال حسنا، وعلا زماننا إلى دهرنا، وعطف علينا

العقل بشعاعه، وأودعنا ما هو من جواهره ودرره»، إذا ما نحن أقررنا بهذا: «حرم الكلام عن هاتين الحياتين اللتين ليستا من باب الهيولى [المادة الغليظة] والصورة وتخطيط الطينة المهينة، إلا من جهة الدلالة عليها من ناحية الاسم المستعار لها [يريد الاشتراك في الاسم، مع الافتراق في المعنى]».

وهل الموت أنواع كما الحياة ألوان؟

يكتب أبو حيان التوحيدي معلقا على قول منسوب إلى أفلاطون:

«(...) وقال أفلاطون: «الموت موتان، موت إرادي، وموت طبيعي. فمن أمات نفسه موتًا إراديًّا، كان موته الطبيعي حياة له» (...) الموت الإرادي هو قمع الشهوات المردية [المهلكة]، وإخماد نيرانها المحرقة، وتسكين سوانحها المتلفة، ونفي نوازيها الجامحة. فبهذه الحالة تفرغ النفس العاقلة لاقتناء كمالاتها الإلهية، وإفاضة حركاتها العدلية، وإبراز سكناتها الكمالية. فأما إذا كانت الشهوات واقدة، واللذات مطلوبة، والعادات غالية، فإن النفس العاقلة إما أن تكون ذليلة في مكانها، أو مهزومة في أوطانها، أو في حرب دائرة الرحى، مخوفة العاقبة والمنتهى. وأما الموت الطبيعي، فهو غير مشكوك فيه؛ لأنه حائلًا الأخلاط، ذو قوة متناهية، والأخلاط مقاديرها محدودة، والذوبان والسيلان يعملان عليها في الجملة والتفصيل، والزمان بتصاريفه بمد الفناء، وتحيف البقاء، حتى يكون آخر ذلك بالفراق الحسي. لكن بهذا الفراق الحسي يقع ذلك الوصال العقلي. فهذا هذا.

وأما قوله: فمن أمات نفسه، فإنما أراد النفس الشَّهْوَى؛ فلا تغلط في الاسم إذا شابه الاسم؛ فالأسماء قد تقترن في مواضع ومعانيها مفترقة، والمعاني قد تنتظم في أماكن وأسماؤها منتشرة؛ ولهذا احتيج إلى الآلة المنطقية والأمثلة القياسية في الأمور الجزئية (...)».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الحياة

الراغب الأصفهاني: ما معنى الموت؟

«اعلم أن الموت المتعارف الذي هو مفارقة الروح للبدن هو أحد الأسباب الموصلة للإنسان إلى النعيم الأبدي، وهو انتقال من دار إلى دار كما روي: «إنكم خلقتم للأبد لكنكم تنقلون من دار إلى دار حتى يستقر بكم القرار». فهو وإن كان في الظاهر فناءً واضمحلالًا فهو في الحقيقة ولادة ثانية. وما أحسن ما قال الشاعر في ذلك:

تمخضت المنون له بيوم أتى ولكل حاملة تمام

فإنه جعل للمنون حملًا كحمل المرأة وتمخضًا كتمخضها وولادة كولادتها تنبيهًا على أنه أحد أسباب الكون.

قال بعضهم: الإنسان ما دام في دنياه مستصحبًا لبدنه جار مجرى الفرخ في بيضته، فكما أن من كمال الفرخ في فلق البيض عنه وخروجه منه، كذا من شرط كمال الإنسان

مفارقة هيكله. ولولا هذا الموت لم يكمل الإنسان. فالموت إذن ضروري في كمال الإنسانية. ولكون الموت سببًا للانتقال من حال أوضع إلى حال أرفع سماه الله تعالى توفيًا وإمساكًا عنده فقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [الزمر: 42]. ولهذا تقول العرب: استأثر الله بفلان، ولحق بالله، ونحو ذلك من الألفاظ.

ولأجل أن الموت الحيواني انتقال من منزل أدنى إلى منزل أعلى أحبه من وثق بمآله عند الله، ولم يكره هذا إلا أحد رجلين؛ أحدهما: من لا يؤمن بالآخرة، وعنده أن لا حياة ولا نعيم إلا في الدنيا، كمن وصفهم الله تعالى بقوله: ﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِۦ مِنَ ٱلْعَذَابِ أَن يُعَمَّرَ ﴾ [البقرة: 96]. وقال بعض من هذه طريقته شعرًا في هذا المعنى:

خذ من الدنيا بحظ ... قبل أن تنقل عنها
فهي دار ليس تلقى ... بعدها أطيب منها

والثاني: يؤمن به ولكن يخاف ذنبه، فيكره الموت لأنه سبب يوصله إلى ما قدمه. فأما من لم يكن كذلك فإنه يحبه ويتمناه كما أحبه الصالحون وتمنوه. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه**»، وقال تعالى: ﴿ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: 94] تنبيهًا على أن من يكون متحققًا بحسن حاله عند الله لم يكره الموت.

فالموت هو باب من أبواب الجنة منه يتوصل إليها، ولو لم يكن موت لم تكن الجنة؛ ولذلك مَنَّ الله تعالى به على الإنسان، فقال: ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: 2]، فقدم الموت على الحياة تنبيهًا على أنه به يتوصل إلى الحياة الحقيقية، وعده علينا في نعمه فقال: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [البقرة: 28] فجعل الموت إنعامًا كما جعل الحياة إنعامًا؛ لأنه لما كانت الحياة الأخروية نعمة لا وصول إليها إلا بالموت فالموت نعمة لأن السبب الذي يُتوصل به إلى النعمة نعمة.

ولكون الموت ذريعة إلى السعادة الكبرى لم يكن الأنبياء والحكماء يخافونه، حتى قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا أبالي أقع على الموت أو يقع الموت عليَّ الموت»، وكانوا يتوقعونه ويرون أنهم في حبس فينتظرون المبشر بإطلاقهم. وعلى هذا روي: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر» (...) وعلى هذا نبه الله تعالى بقوله: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ۝ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ ۝ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾ [المؤمنون: 14 ـ 16]، فنبه على أن هذه التغييرات هي تغييرات لخلق أحسن، فنقض هذه البنية إنما هو لإعادتها على وجه أشرف كالنوى المزروع الذي لا يصير نخلًا مثمرًا إلا بعد إفساد جثتها، وكذلك البُر إذا أردنا أن نجعله زيادة في أجسامنا يحتاج أن يطحن ويعجن ويخبز ويؤكل فيتغير تغيرات كثيرة هي فساد له في الظاهر، وكذلك البذر إذا ألقي في الأرض يعده من لا يتصور مآله فسادًا.

فالنفس تحــب البقاء في هذه الدار إذا كانت قذرة راضيــة بالأعراض الدنيوية رضا الجعل بالحش (حشرة تفضل العيش في القذارة)، أو جاهلة بمآلها في المآل».

الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين

2 ـ ما الذي يجعلنا نحيا؟ وما الذي يجعلنا نموت؟

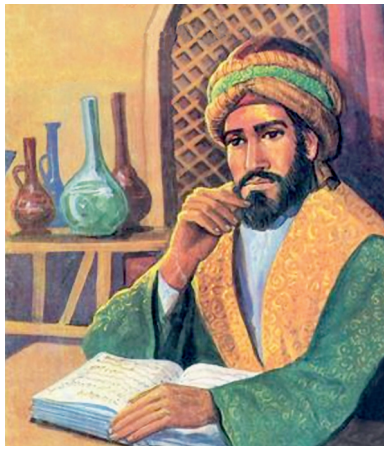
احتار فلاســفة العرب والإسلام في أمر «الحياة» وفي شــأن «الموت»: لِمَ نحيا حين نحيا؟ ولِمَ نموت حين نموت؟ ولماذا الموت ضروري؟

ابن سينا: سبب الموت

«ولكل كائن أجل يستحقه بقوته المدبرة لبدنه، فإنها قوة جسمية متناهية يتناهى فعلها ضرورة. ولو كانت غير متناهيــة، لكانت المادة لا تحفظ الرطوبة، إلا إلى أجل لأســباب محللة للرطوبة خارجة وباطنة، وأسباب عائقة عن الاعتياض مما يتحلل. ولكل قوة من قوى البدن ولكل مادة حد يقتضيه كل واحد منهما، ولا يحتمل مجاوزته. وذلك إن جرت أسبابها على ما ينبغي، وهو الأجل الطبيعي. وقد تعرض أسباب أخرى من حصول المفسد أو فقدان النافع المعين، فيعرض لتلك القوة أن يقصر في فعلها عن الأمد. فمن الآجال طبيعية، ومنها اخترامية، وكل بقدر».

ابن سينا: كتاب الشفاء

بهمنيار: سبب الموت



«إن كون الإنسان ميتًا ليس له علة، فإن الحرارة المؤدية إلى فساد جوهر الإنسان من ذاتيات الأبدان ولوازمها، ولا علة لمثل ذلك، بل الأول تعالى علة لأن يبقــى زمانًا هو أتم ما يمكــن أن يبقى من الزمان، يعلم ذلك مــن العناية. وكل عمر، فهو بالقياس إلى الكل طبيعــي، وإن لم يكــن طبيعيًّا علــى الإطلاق. وبالجملة، فالشــرور كلها بالإضافات وبالقياس إلى أفراد الأشخاص، وأما بالقياس إلى الكل، فلا شر».

بهمنيار: كتاب التحصيل

هذا جواب تلميذ ابن سينا أبو محمد الأزدي الصحاري [ابن الذهبي]:

الحياة حرارة غريزية يتم تدبيرها التدبير: إذا ما زادت عن حدها أو نقصت عنه مات الإنسان الحي، وذلك في ما يشــبه كيمياء الحياة وكيمياء الموت، كل شيء بمقدار. وأنت تجد تفاصيل هذه المقادير في هذا النص الجامع.

«الموت انقطاع علاقة النفس عن الجسد. وينقسم عند الفلاسفة إلى طبيعي، وهو تعطل القوى عن أفعالها لانطفاء آلتها التي هي الحرارة الغريزية لفناء مادتها التي هي الرطوبة الغريزية لأسباب محلِّلة لا يمكن التقصي عنها وإلى اختراع الآجال (...) وذلك بانطفاء الحرارة الغريزية لسبب من الأسباب. وأسباب انطفائها إما داخلة وإما خارجة.

والداخلة من فساد آلتها أو كيفيتها:

ـ وأما آلتها فهي الدماغ والقلب والكبد: أما الدماغ: ففساده مبطل للقوة المحركة النافذة منه إلى الصدر، فيبطل التنفس وتنطفئ الحرارة المذكورة. وأما القلب: ففساده مبطل للقوة الحيوانية التي بها يجذب الهواء من الرئة ويتوقف الدم. وأما الكبد: ففساده مبطل للقوة المولدة للدم الذي هو مادة الحرارة المذكورة.

ـ وأما كيفيتها: ففسادها إما لحرارة شديدة كما يعرض في تناول الأفريبون ونحوه من إحراق الحرارة المذكورة، وإما لبرودة شديدة كما يعرض عند تناول الأفيون ونحوه من تجميد الحرارة المذكورة.

ـ وأما مادتها: ففسادها إما بالنقصان، كما يعرض من الجوع والعطش من تحلل الرطوبة المستلزم فناؤها لانطفاء الحرارة المذكورة، وإما بالزيادة، كما يعرض عند امتلاء من الحرارة المذكورة وانطفائها دفعة، فيحصل الموت فجأة.

والخارجة:

ـ إما من استفراغ جوهرها كما يعرض من شدة الفرح المفرط، فتخرج الحرارة المذكورة إلى ظاهر البدن دفعة، فيبرد باطنه، فيحصل الموت.

ـ وإما من استفراغ مادتها كما يعرض من قطع عرق أو شريان، فينزف دمه، وتنطفئ الحرارة المذكورة.

ـ وإما من انعطافها إلى داخل البدن، كما يعرض لمن ناله الرعب بغتة، فتنطفئ الحرارة المذكورة بسبب الاختناق.

ـ وإما من انسداد مجاري النسيم، كما يعرض عن عدم التنفس إما من الغرق لامتلاء تجاويف البدن بالماء، فتختنق الحرارة المذكورة وتنطفئ، وإما الخنق لتراكم الفضول الدخانية في القلب، فتختنق الحرارة المذكورة أيضًا.

ـ وإما من استنشاق هواء رديء مخالط لأبخرة منتنة، منفصلة عن جيف متعفنة، وذلك مفسد لجوهر الحرارة المذكورة أيضًا.

ـ وإما من حر محلل مبدل لها، كما يعرض من طول المكث في الحمام.

ـ وإما من برد مفرط، كما يعرض من البرد الشديد المفرط المجمد لها.

وقال شيخنا العلامة [= ابن سينا]: إن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو أن البدن الذي تورده الغاذية، وإن كان كافيًا في قيامه بدلًا عما يتحلل وفاضلًا عن الكفاية بحسب الكمية، لكنه غير كاف بحســب الكيفية. وبيان ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولًا، ثم في أوعية المني ثانيًا، ثم في الأرحام ثالثًا. والتي توردها الغاذية لم تتخمر ولم تنضج إلا في الأول دون الأخيرين، فلم يكمل امتزاجها ولم تصل إلــى مرتبة المُبدَل عنها، فلم تقم مقامها كما يجب، بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى، كمن أنفق زيت سراج وأورى بدله ماء، فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبة في الممتزج على الثاني المكتسب، كانت الحرارة الغريزية في زيادة الاشتعال موردة أكثر مما يتحلل، فينمو الممتزج، ثم صارت مكسورة السورة لظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية، وما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل. وإذا غلبت الثانية انحط الممتزج وضعفت الحرارة جدًّا، فيقع الموت ضرورة.

فظهر من ذلك أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكوّنها آخذة في النقصان بحسب الكيفية، وذلك هو السبب الموجب للفســاد الممتزج. ويُعلم منه أن الغاذية لو كانت غير متناهية وكانت دائمة الإيراد لمــا كان البدل يقاوم المبدل من حيث الكيف وإن قاومه من حيث الكم.

واعلم أن الموت من أربعة أشــياء مقــدرة في علم الله تعالى: فأولهــا من علة العلل، وثانيها من سوء السياسة في الغذاء، وثالثها من الخطايا، ورابعها من النفس. وهو [الموت] ما بين:

ـ موت شرحنا أسبابه، ويحدث في الصغر والكبر، وهو من علة العلل والأجل المنقضي الذي قدره الله تعالى في جبلة كل مخلوق.

ـ وموت عن مرض وهو من سوء السياسة في الغذاء.

ـ وموت الفجأة، وغالبه من الخطايا والهموم.

ـ وأما الموت الذي من النفس، فإن يقتل المرء نفسه أو أن يُقتل قودًا [قتل القاتل]».

أبو محمد الأزدي الصحاري [ابن الذهبي]: كتاب الماء

تتمة ابن الذهبي: في ضرورة الموت (الموجب للحياة والموجب للموت)

«لما تعذر دوام بقاء بدن الإنســان كان زمان بقائه منقطعًا متناهيًا. وذلك هو العمر. وتناهي الزمان لا يلزمه أن يكون بقدر معين، فلذلك ما اشتهر بين العوام أن العمر الطبيعي للإنسان مائة وعشرون سنة لا أصل له (...) لكنا إذا استقرينا أعمار الناس في هذا الزمان وجدنا أكثرها ما بين الستين إلى الســبعين، وأن عمر الإنسان لا يتجاوز مائة سنة إلا في النادر جدًّا. وما يقال من أن أهل الســند والصين يعيشــون كثيرًا حتى يتجاوز كثير منهم مائتي سنة فلا صحة له.

ولما كان الموجب للحياة هو اعتدال المزاج، وإفراط خروجه عن الاعتدال هو الموجب للموت، كان الذين أمزجتهم أكثر اعتدالًا هم ـ لا محالة ـ أطول أعمارًا، والذين أمزجتهم أقل اعتدالًا أقصر أعمارًا.

ولما ثبت أن الموت ضروري لوقوف الطبيعة عن فعلها، فكلما كان أضعف كان أقصر، لكن القوة والضعف يختلفان باختلاف المزاج، فكل ما هو أقوى مزاجًا، قوي فيه المعيق عن فناء الرطوبات. فإن سلم من المنافيات التي يمكن للإنسان التوقي منها ـ إلا التي لا يمكن التوقي عنها ـ كان بقاؤه أكثر. وهو الأجل الطبيعي، ومعناه بقاء الشخص مدة يمكن مقاومة الطبيعة المستحقة لكل شخص بحسب قوته إلى اقتضائها لمزاجه الخاص به للمحللات التي لا يمكن التوقي منها».

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري: كتاب الماء

وهذا جواب أبي سليمان السجستاني: الطبيعة تسوقنا نحو الموت، والعقل يسوقنا نحو الحياة

«سمعت أبا سليمان يقول: نحن نساق بالطبيعة إلى الموت، ونساق بالعقل إلى الحياة؛ لأن الذي هو بالطبيعة قد أحاطت به الضرورة، والذي بالعقل قد أطاف به الاختيار، ولهذا الفرق الذي استبان وجب أن نستسلم لأحدهما ونتحزم للآخر. ولا يصح الاستسلام إلا بطيب النفس فيما لا حيلة في دفعه، ولا يتم التحزم إلا بإيثار الجد فيما لا ينال إلا به. والضروري لا يُسعى إليه؛ لأنه واصل إليك. والاختياري لا يكسل عنه؛ لأنه غير حاصل لديك. فانظر أين تضع توكلك فيما ليس إليك، ومن أين تطلب ثمرة اجتهادك فيما هو متعلق بك.

ثم قال: نحن نقضي ما علينا، ونجتهد في ما لدينا، ويجري الدهر بما شئنا أو أبينا.

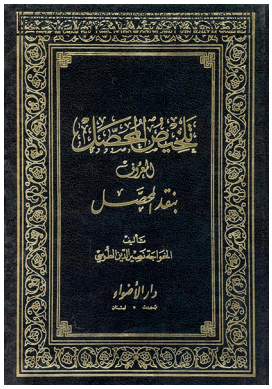
ثم قال أيضًا في هذا الفصل، على تقطع علائق الحديث ومجاذبة بعض الحاضرين: الإنسان مسجون بالضرورة والاختيار، ومع ذلك فمعاده إلى غايته التي هو متوجه إليها من جهة اختياره، ومتوجه نحوها من جهة اضطراره. وهذه كالحيرة ولا سبيل إلى محوها واستبانة كنهها. وبحق ما عرض؛ لأن الصورة عنونت الاختيار، والهيولى رسمت الاضطرار، والذي يكون بهما يصرف على حديلتهما ووتيرتهما. وإنما كان الاختيار منسوبًا إلى الصورة بحق الشرف. وإنما كان الاضطرار منسوبًا إلى الهيولى بحسب الخسة. والإنسان كالإناء لهما، ولالتباسهما به عرض هذا الصراخ والعويل، واحتيج فيه إلى القال والقيل».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

الطوسي: السبب الموجب للموت

«السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات: هو أن البدل الذي تورده الغاذية، وإن كان كافيًا في قوامه، بدلًا عما يتحلل، وفاضلًا على الكفاية بحسب الكمية، لكنه غير كاف بحسب الكيفية.

وبيان ذلك: أن الرطوبة الغريزية الأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولًا، ثم في أوعية المني ثانيًا، ثم في الأرحام ثالثًا. والذي يورده الغاذية لم يتخمر ولم ينضج إلا في الأول دون الأخيرين، فلم يكمل امتزاجهما ولـم يصل إلى مرتبة المبدل عنها، فلم يقم مقامها كما يجب، بل صار قوتها أنقص من القوة الأولى، وكان كمن أنفق زيت سراج، فأورد بدلها ماء.



فما دامت الكيفية الأولى الأصلية في الممتزج أكثر مما يتحلل، فينمو الممتزج.

ثم إذا صارت مكسورة السـورة، لظهور الكيفية الثانية، وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على أن تـورد أكثر مما يتحلـل. وإذا غلبت الثانية انحط الممتـزج وهرم، وضعفت الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفية الأولى، فيقع الموت ضرورة.

وظهر من ذلك: أن الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية، وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج لا غير. وهذا وجه لا يمكن أن يعترض عليه معترض، لظهوره ووجوبه، مع أن أحدًا من الحكماء لم يتعرض له بالفعل».

نصير الدين الطوسي: أجوبة الكازروني

ملا صدرا: في نقد السبب الفاعلي القريب (السبب الطبيعي للموت) ونقد السبب الغائي البعيد للموت (السبب الميتافيزيقي)

«ولنذكر أولًا ما وقـع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب، ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي والفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب ونحوه.

فالذي ذكروه في وقوف النامية: أن الأبدان مخلوقة من الدم والمني، فلا محالة يكون كل مولود جسمًا رطبًا، كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها، ثم لا يزال يستولي عليه الجفاف يسيرًا يسـيرًا. وقد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء، وذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور، وذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينة. فأما إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك. فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي تتصلب الأعضاء وتجف، فحينئذٍ تقف النامية. هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية.

وأما الذي قالوه في وقوف الغاذية وحلول الأجل، فوجوه:

الأول: أن القوة الغاذية قوة جسـمانية، فلا تكون أفعالهـا إلا متناهية. وهذا منقوض بالنفوس الفلكية؛ لأنها قوى جسمانية ـ سيما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسـامها مع أنها غير متناهية الأفعال عندهـم ـ والذي وقع الاعتذار من الشـيخ الرئيس عنه هناك أنها وإن كانت جسمانية، لكنها لما سـنح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية، فكتب تلميذه بهمنيار إليه، فقال: إذا جوزتَ ذلك، فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلا أنها تقوى على أفعال غير

متناه لما سنح عليها من أنوار العقل المفارق؟ فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركبًا من الطبائع المتضادة. فقد علم من هذا الجواب أن التعويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح. فلننظر إلى حال التعويل على كون البدن مركبًا من الأسطقسات، ولنحقق ما في هذا الوجه.

فنقول: الوجه الثاني: إن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وأن تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكلية، وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل. ومتى انحلت الرطوبة، فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية؛ فحينئذ يحصل الموت. وإنما قلنا: إن الرطوبة لا بد وأن تأخذ في الانتقاص لأمور ثلاثة؛ أحدها: استيلاء الهواء المحيط بها وهي لحرارتها تفنى الرطوبة. وثانيها: معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك. وثالثها؛ معاضدة الحركات البدنية والنفسانية. فإن قيل: لمَ لا يجوز أن تورد الغاذية بدل ما يتحلل من الرطوبات، قلنا: هب أن هذه القوة تورد في سن الكهولة، مثل ما كانت تورد في سن الشباب، إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب. وإذا كان كذلك، لم يكن ما تورده الغاذية في هذا الوقت مساويًا لما يتحلل، بل أقل منه؛ فلا جرم ينتهي إلى النقصان، وذلك يؤدي إلى الفساد والبطلان. والحاصل أنه كلما كان السن أكبر، كان تأثير المجففات الثلاثة أكثر، فكان الجفاف أكثر، وكانت الحرارة أقل، فكان ضعف الغاذية أكثر. واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت.

ويمكن أن يعود السائل، ويقول: إن مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويًا لمقدار الوارد في وقت الشباب، فإن لم يكن مساويًا له في وقت الكهولة لكان إما لأن المحلل صار أقوى فصار التحليل أكثر، أو لأن الغاذية صارت أضعف، فصار الغذاء الوارد أقل. والأول باطل؛ لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة: وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية، وهذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة. وإذا لم يزدد المحلل استحال أن يزداد التحلل. والثاني أيضًا باطل؛ لأن الغاذية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة، ولا تنتقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة. فإذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغاذية، لزم الدور، وهو محال.

وما قيل من أن المحلل وإن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب، ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب؛ وذلك لأن الضعيف قد يكون أقوى أثرًا من القوي، إذا كان أطول مدة من الآخر. وإذا كان كذلك، فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب. فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب؛ فكلام لا حاصل له؛ لأن دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء. فكما أن دوام فاعل التجفيف يعطي زيادة الجفاف، فكذلك دوام فاعل التغذية يعطي زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف.

وقريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أن فعل الحرارة الغريزية في المني إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به، فإن حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولًا شيئًا كالقشــر، ثم تعمل في الباطن من تلك القشرة وتشويه حتى يحصل النضج، وكذا الحرارة التي في المني تجعل أولًا قشرًا، ثم تفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود، وتنبسط فيه حسب انبساطه في الطول والعرض والعمق. فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة اســتكملت صورته بفعل المصورة في ســتة أشــهر، وما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبة تمت الصورة في زمان أكثر، حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حســب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة وأربعة أيام. فالمولود يولد والرطوبة غالبة عليه. ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات، ثم لا تزال الحــرارة الغريزية التي جعلها الباري مركوزة فيه عاملة فــي تجفيف رطوبات الأعضاء رويدًا رويدًا، فيصير فيه أولًا تهيؤ للقعود، فيجلس، ثم الانبعاث من غير انتصاب، ثم للقيام، ثم للمشي، على حسب تقليل الرطوبات. ومن هذا الباب تتفاوت أوقات المشي في الأطفال. وهكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن الحيوان إلى أن تفنى رطوبته بالكلية، فتنطفئ الحرارة لانتفاء ما تقوم به ويحصل الموت. فســبب الموت بعينه ســبب الحياة؛ وذلك لأنه لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة، ومن فناء الرطوبة فناء الحرارة، وكان تقدير الله ســبحانه الحرارة بحيث تستولي على الرطوبة سببًا للحياة أولًا، وللموت ثانيًا. هذا ما نقل عنه في شرح القانون. وقد مر ما فيه. فتأمل، فإنه موضع تأمل؛ فإنه بعد الاستقصاء تعرف صحته لإرجاعه إلى ما سنحققه.

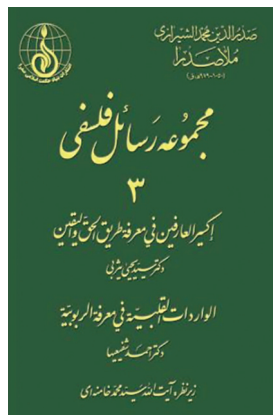
الوجه الثالث: ما وجدناه في كلام المحققين. وهو أن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هــو أن البدل الذي تورده الغاذيــة وإن كان كافيًا في قيامه بــدلًا عن ما يتحلل، وفاضلًا على الكفاية بحسب الكمية، لكن غير كاف بحسب الكيفية. وبيان ذلك، أن الرطوبة الغريزية والأصلية إنما تخمرت ونضجت في أوعية الغذاء أولًا، ثم في أوعية المني ثانيًا، ثم في الأرحام ثالثًا، والتي توردها الغاذية لم تتخمــر ولم تنضج إلا في الأول دون الأخريين، فلم يكمل امتزاجها، ولم تصل إلى مرتبة المبدل عنها، فلم تقم مقامها كما يجب بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى كمن أنقص زيت سراج وأورد بدله ماء، فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبة في الممتزج على الثانية المكتســبة كانت الحــرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال موردة على الممتزج أكثر مما يتحلل، فينمو الممتزج، ثم إذا صارت مكسورة السورة بظهور الكيفية الثانية وقفت الحرارة الغريزية وما قدرت على أن تورد أكثر مما يتحلل. وإذا غلبت الثانية انحط الممتزج، وضعفت الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفية الأولى، فيقع الموت ضــرورة. وظهر من ذلــك أن الرطوبة الغريزيــة الأصلية مــن أول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفية، وذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج. ويعلم منه أن الغاذية لو كانت غير متناهية، وكانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلل، لما كان البدل يقاوم المبدل من حيث الكيف، وإن قاومه من حيث الكم.

أقول هذا الوجه أيضًا ضعيف إقناعي لوجوه؛ الأول: أنا لا نسلم أن مزاج المني أقوى وأشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكونت بعده؛ إذ لو كان مزاجه أعدل وأشرف لكانت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء فيكون ذا حياة ونطق، واللازم ظاهر البطلان. الثاني: أن مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية، حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني وبعضه على مزاج الوارد بدلًا عما يتحلل، حتى يقال: إن مزاج المني أقوى في الكيف ومزاج الوارد عليه أضعف. الثالث: أنا لا نسلم أن مبنى جودة النضج والتخمر وقوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية؛ إذ رب مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع ويكون أحكم وأقوى مما يكون فيها كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد، ومع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكون بهذا الوجه أقوى من الذي يتكون بطريق التوالد. فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما تورده القوة الغاذية من البدل أقوى وأحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه. فلم يقم حجة على ضرورة الموت.

فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت، مع ما يقدح لها. وقد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله: «ثم يجب أن يعلم أن الحرارة بعد سن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة ومعاونة الحرارة الغريزية من داخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة وعجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائمًا، فإن جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي؛ فلا يكون فعلها في الإيراد دائمًا. ولو كانت هذه القوة غير متناهية، وكانت دائمة الإيراد، لبدل ما يتحلل على السواء لا بمقدار واحد لكن لما كان التحلل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائمًا كل يوم لما كان البدل تقاوم المتحلل ولكان التحلل يفني الرطوبة، فكيف والأمران متظاهران على تهيئة النقصان والتراجع. وإذا كان كذلك فواجب ضرورة أن تفنى المادة فتنطفئ الحرارة وخصوصًا إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر وهي الرطوبة الغريبة التي تحدث دائمًا لعدم الهضم، فتعين على انطفائها من وجهين؛ أحدهما: بالخبو والغمر، والآخر: لمضادة الكيفية؛ لأن تلك الكيفية بلغمية باردة، وهذا هو الموت الطبيعي» (انتهى).

فقوله: «ثم يجب أن يعلم» إلى قوله: «ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في المعيشة» إشارة إلى الوجه الثاني، وقوله: «وعجز الطبيعة» إلى قوله: «فلا يكون فعلها في الإيراد دائمًا» إشارة إلى الوجه الأول، وقوله: «ولو كانت هذه القوة» إلى قوله: «وخصوصًا إذ يعين على إطفائها» إلى آخر الكلام إشارة إلى ثالث الوجوه الثلاثة.

الوجه الرابع: أنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين سبقونا بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكون، فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد ونتكون منها، ولو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان ورزق، وإن قلنا: نبقى نحن والذين بعدنا على العدم دائمًا ويبقى الأولون على الوجود دائمًا دون اللاحقين فذلك مناف للحكمة. إذ ليسوا



بدوام الوجود أولى منا بل العدل يقتضي أن يكون للكل حظ من الوجود، فوجب أن يموت السـابق بالوجود، ليكون لوجود المتأخر إمكان. وهذا الوجه أيضًا إقناعي ضعيف؛ لأنه لا يدل على وجوب الموت لكل أحد.

الوجه الخامس: أنه لو لم يكـن الموت واجبًا، لجاز أن يبقـى الظالم المتحكم في الدنيا دائمًا، فيدوم شـره وإفسـاده، ولم يطمـع المظلوم في إنصافه مـن ظالمه، وذلك لا محالة مؤد إلى الفسـاد. وهذا الوجه أيضًا ضعيف لا يقتضي وجوب الموت لكل من في الدنيا. ووجـود الظالم لا يخلو من مصلحـة. وكما جاز دوام نوع الظالـم وظلمه في هذا العالم كما نرى ونعلم، فليجز دوام شخص أو أشخاص منه. ومكافأة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السـادس: أنه لو لم يكن الموت والمعاد واجبين، كان الأتقياء والأخيار أشقى النـاس؛ لأنهم يكونون قد تركوا اللـذات في الدنيا من غير عـوض، وذلك مما يدعو إلى الفسق وارتكاب اللذات والإعراض عما سواها، وهو لا محالة شر وفساد. وهذا الوجه أيضًا كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية للموت وليس شيء منها سبب فاعلي ولا سبب غائي بالذات. وكلامنا في السبب الذاتي الذي يصلح أن يكون وسطًا في البرهان. وهو إما سبب فاعلي قريب، كما في العلم الطبيعي، وإما سبب غائي أو فاعلي بعيد كما في العلم الإلهي. والوجوه الثلاثة ليسـت من الأسـباب الفاعلية الطبيعية للموت، ولا من الأسـباب الغائية الذاتية بل العرضية اللاحقـة. والعرضي اللاحق لا يصح كونه مبدأ للبرهان، بل للخطابة ومـا يشـبهها. **وإنما قلنا: تلك الأمور من توابع غاية المـوت لا عينها لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية ووصول النفوس إلى منازلها الذاتية ودرجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة، لا لأجل أن مادة الأرض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين، ولا لأن المظلوم ينتصف من الظالم وينتقم منه، ولا لأن الصلحاء الأتقياء يصل إليهم عوض آلامهم ومحنهم في الدنيا بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت.**

فإذا علمت ضعـف هذه الوجوه، فلنذكر وجهًا قاطع الدلالـة لضرورة الموت. وهو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة. وبعبارة أخرى: إما تامة أو ناقصة. والمبدع لا محالة باق لبقاء سـببه الفاعلي والغائي، وأما الكائن فكل كائن فاسد؛ لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة والزمان، وكل حركة لا بد من انقضائها، وعند انقضاء السـبب أو جزئه لا بد وأن ينعدم المعلول المسـبب؛ فلا محالة جميع ما هو كائن فاسـد، ولا شـك أن أبدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت. ثم نقـول: الموجودات التامة باقية؛ لأنها لـم توجد لأن تكون مادة أو وسـيلة لموجود آخر. ولذلك انحصر نوعها في شـخصها. وأما الموجودات الناقصة، فهي خلقت بالطبع لأن يتكون عنها موجود آخر. فهي أسـباب معدة لموجودات أخرى. فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة، وقد فرضت ناقصة. هذا خلف.

واعلم أن الموت طبيعي لا لأجل أن الأجسام لا تحتمل الدوام لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل التبدل والإمداد الفوقاني، ولا لأجل أن القوة الغاذية لا تورد الغذاء دائمًا بحسب الكيفية أو الكمية لما عرفت وهن هذه القواعد وأشباهها؛ بل لأن القوى والنفوس دائمة التوجه والانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى. وقد بين في العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، وقد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي تترتب على الفعل لا بد وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره. فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها، كحصول الولد للقوة الشهوية وحصول المواليد للقوى الفلكية. وهذه غايات عرضية، والغاية الحقيقية إما لقوى النبات فصيرورتها غذاء للحيوان، وإما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية وغيرها للإنسان، وإما لقوى الإنسان فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من المتخيلات والموهومات وأوائل العقليات. فالنفس الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل، إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة الشيطانية أو السبعية أو البهيمية، انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع. **وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي:** ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185]. وهو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الاتفاقية والقواطع القسرية. **وبالجملة، الموت طبيعي للبدن. ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية، وصيرورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار، وإما مغفورة بغفران الله سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات.** وأما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة، ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء الله فينجو من العذاب ويتخلص من العقاب. فمثل الدنيا كالمزرعة وأرحام النسوان كالحرث: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 223]، والنطف في الأرحام كالبذور في المزارع، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشوء، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كاليبس والجفاف. وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد وهو الموت. وزمان القبر والصراط كالبيدر، فكما أن البيادر يجمع فيها الغلات من كل جنس وتداس وتنقى وترمى القشور والتبن والورق من الثمر والحب ويجعل بعضها علفًا للدواب وحطبًا للنيران وبعضها لبوبًا صالحة، فهكذا تجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين والآخرين من كل دين: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الواقعة: 49، 50]. وتنكشف الأسرار: ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ [الطارق: 9] ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ﴾ [الأنفال: 37]، ﴿وَيُنَجِّى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الزمر: 61]. وهذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم، ومن قول نبيه ﷺ: «**الدنيا مزرعة الآخرة**».

فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان والقرآن. وهو رحمة من الله لأوليائه، وتحفة للمؤمن؛ فلأجل ذلك يتمنى أوليـــاء الله الموت، كما قال تعالى توبيخًا لمن ظن أنه منهم بغير حق: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [الجمعة: 6]. وحق للنفوس البشـــرية وغيرها تمني الموت طبعًا، فإنها كالصناع والأبدان والأجساد كالدكاكين والأعضاء وقواها كالآلات والأدوات، وإنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض، فإذا تم غرضه وبلغ أمنيته ترك دكانه ورمى من يده أدواته واســـتراح من العمل. وهكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد، وخرجت كل فيما خلق من القوة إلى الفعل، اشتغلت بذاتها وكان هذا الجسد وبالًا عليها ومانعًا من الخروج إلى منازلها ومعادنها؛ فإن لها معادن كمعادن الذهب والفضة، كما ورد في الحديث. فإذن الموت حكمة ورحمة من الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [البقـرة: 28]، وقال شـيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا وعليه الســـلام: ﴿ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ [الشعراء: 81]».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء الثامن

ويعود الملا صدرا الشـيرازي مرة أخرى لكي يرد على الطبيعيين وتصورهم لأسباب الموت، فيطرح المسألة من جديد:

ما معنى «الموت الطبيعي» للإنسان؟ ليس معناه ما ذهب إليه الطبيعيون والأطباء من أنه «تناهي القوى الجســمانية» و«انحلال القوى» و«اضمحلال المواد» ـ أي: بلغة عصرنا ليس ســببًا فيزيولوجيًّا محضًا ـ وإنما الســبب عند ملا صدرا نفسي ـ ميتافيزيقي هو توق وشوق النفس إلى العالم الآخر:

«إن عروض الموت الطبيعي للإنســان ليس لأجل ما زعمه الطبيعيون والأطباء من أن موجبه تناهي القوى الجسمانية وانحلال القوى واضمحلال المواد، لاحتمال ورود الإمدادات المتوالية على المادة القابلة من المبادئ المجردة على سبيل الوساطة من النفس، كما في تحريكات قوى الأفلاك لموادها على سبيل توارد الإشراقات العقلية والنفسية مما فوقها. بل موت البدن إنما يعرض للإنســان لأجل توجــه النفس توجهًا غريزيًّا إلى النشــأة الآخرة، وسلوكها سلوكًا ذاتيًّا إلى جهة المثالي، ورجوعها إلى عالم الحق، فإذا ارتحلت من الدنيا إلى الآخرة يعرض الموت الطبيعي للبدن. فهذا معنى الموت الطبيعي للإنسان».

ملا صدرا: رسالة شواهد الربوبية

«قال الأطباء عند بيان سبب الموت الطبيعي إنّه من جهة استيلاء الحرارة الغريزية على رطوبات البدن، وأن ما هو سبب الحياة هو بعينه سبب الموت، ومثّلوه بحرارة السراج ودهنها. وأنا أقول: بعد تحقيقنا لعروض الموت الطبيعي إنّ ما هو سبب الموت هو بعينه سبب الحياة، وبقاؤها وكمالها بعكس ما ذكروه؛ لأن الحرارة في الأجســام النباتية والحيوانية كلّما حلّلت المادة ولطفتها أعدّها الله تعالى بانضياف مادة أخرى إليها بحرارة جديدة باستخدام القوة

الغاذية، وهكذا إلى أن كملت الصورة التي هي مخدومة هذه القوى بأفاعيلها، واستفيت عن أصل تلك المادة إمّا بمادة أخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ، أو بذاتها ومبدأ بقائها كما في النفس الإنسانية؛ وأمّا سائر النفوس الحيوانية فيها سرّ آخر».

ملا صدرا: رسالة شواهد الربوبية

3 ـ وما الحياة الجيدة؟ وبالضد ما الحياة الرديئة؟

ما فكر فلاسفة العرب والإسلام في الحياة هكذا مجردة، أو في الحياة على إطلاقها، وإنما فكروا في أمر «الحياة الجيدة» ماذا تكون.

جواب مسكويه:

«إِن الْحَيَاة لَيست بعزيزة إِلَّا إِذا كَانَت جَيِّدَة. وأعني بِالْحَيَاةِ الجيدة مَا سلمت من الْآفَات والمكاره، وصدرت بهَا الْأَفْعَال تَامَّة جَيِّدَة، وَلم يلْحق الإنسان فِيهَا مَا يكرههُ من الذل الشديد، والضيم الْعَظِيم، والمصائب فِي الْأَهْل وَالْولد.

وَذَلِكَ أَن الإنسان لَو خُيِّرَ بَين هَذِه الْحَيَاة الرَّديئَة، وَبَين الْمَوْت الْجيد؛ أَعنِي أَن يقتل فِي الْجِهَاد الَّذِي يذب بِهِ عَن حريمه، وَيمْتَنع بِهِ عَن المذلة والمكاره الَّتِي وصفناها، لوَجَبَ بِحكم الْعقل والشريعة أَن يخْتَار الْمَوْت وَالْقَتْل فِي مجاهدة من يسومه ذَلِك».

التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

4 ـ وما حديث الموت في الفلسفة الإسلامية؟

تنقل إلينا كتب الفلسفة الإسلامية أحاديث عجيبة عن الموت. لعل أحد أبدعها ما استفتى فيه أبو زكريا الصيمري شيخه أبا سليمان السجستاني من أحاديث تسولها له نفسه، منها حديث الوالدة وحديث صاحب الشريعة وحديث الموت وحديث الله. يقول بهذا الخصوص:

حديث أبي زكرياء الصيمري:

«(...) والثالث: الموت، وذلك أني ممنوع بتخيله عن كل استمتاع ولذة، أتخيله تخيلًا غالبًا موحشًا، وربما غشي فؤادي من ذكره، وباشر صدري من كربه، ما يبلغ بي أني أتمناه لأستريح».

ومما أجابه به أبو سليمان السجستاني:

«ثم قال: وأما تخيل الموت، فلأن النفس تلحظ المعاد، وتنزع إليه، وتتقلب نحوه؛ لأن المعاد هو المحيط الذي منه بدأ وإليه يجب أن يكون المنتهي. ولاستعجام الحال في الثاني ما تها [غفل] قلبه في الفكر فيه، فيعتريه السهو الشديد، والفكرة الغالبة، نفورًا من الشقاء، وتحسرًا على ما يكاد يفوت من الخير. ولا سبيل للنفس إلى هذه العاقبة إلا بتخيلة البدن،

الذي هو الســور المانع بينه وبين الخلاص من أسر هذا العالم، وتدبير هذه الاسطقسات. وهذه التخلية هي التي تسمى موتًا، وإنما هي تحول من مكان إلى مكان. فالفرق مصحوب، والخوف قائم، والظن مترجح، والأمل بين رياح عواصف. فكلما كان استعجام الحال أشد كان الأمل أضعف، وكلما كان الأمر أبين كان الشوق أعظم».

أبو حيان التوحيدي: المقابسات

حديث تلميذ زيد بن رفاعة:

ولعل ثاني تسويل النفس بأحاديث الموت هذه حديث تلميذ زيد بن رفاعة:

«قال زيد [بن رفاعة] لتلميذه: لا تخف موت البدن، ولكن يجب عليك أن تخاف موت النفس [قول منســوب أصلًا إلى الفيلســوف اليوناني زينون]. فقال تلميذه: لِمَ قلت: خافوا موت النفس، والنفس الناطقة لا تموت عندك. فقال: إذا انتقلت الناطقة من حد النطق إلى حد البهيمي وإن كان جوهرها لا يبطل، فإنها قد ماتت من العيش العقلي. قال أبو سليمان: صدق هذا السيد لأن النفس كما تستنير بالمعارف الصحيحة والعقائد اليقينية، والحركات المعتدلة، والأفعال الواجبة. كذلك تصدأ وتظلم وتثوى بالجهالات الراكدة، والآراء الفاسدة، والحركات المختلطة، والأعمال الشــنيئة، والحالتان في طرفين متباعدين، وليس الصدي كالمجلو، ولا الطالع كالغــارب، ولا الوجه كالقفا، ولا العالي كالســافل، الأمور موزونة، والمثال واضح، والقياس صدوق، والاعتبار حق، والتقصير وبال، والهوينا سفه، والاحتياط محمود، والمستظهر مغبوط، والراغب إلى الفاني فان، والراغب في البقاء باق، ومن طلب وجد، ومن جبن استنجد».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الحياة

حديث الموت: أبو سليمان السجستاني المنطقي

«الناس في حديث الموت ثلاثــة: فأما الغني ذو الجِدة والقــدرة والثروة، فهو يكره الموت بالبينة، وفي مقابلته الفقير الشــقي الســيئ البخت المحروم المرحوم، وهذا على الضد يتمنــى المــوت، والأول: إنما يكرهه لأنه يحــب أن ينال اللذة، ويغرق في الشــهوة ويستمتع بالنعمة، وإن كانت غايته في هذه الحال الكلال والانحلال والانقطاع.

والثاني: أعني الفقير، إنما يتمنى الموت ليتخلص من الحســرة الخانقة، والحرقة اللازمة، والحاجة الفاضحة، والأســف الراتب، والضجر الغالــب؛ فهذان على تقابلهما منقوصان منحوســان قد زلا وضلا وترديا في الهوة السفلى، وما لهما ناعش، ولا ناصر، ولا شفيق، ولا ناصح.

فأما الثالث، فهو الحكيم الذي وثق بالمعاد، واطمأن إلى حســن المنقلب، فهو يدأب في أخذ العتاد، وإعداد الــزاد للحياة الصافية التي هي في مقابلــة الكدرة، ويكون دؤوبه

ونصبه على قدر استبصاره وشوقه إلى اللّه تعالى في وزن معرفته باللّه، ومطالعته على حسب يقينه في نفسه، وخطواته على استقامة صراطه، واجتهاده في مثال قربه، وحنينه يتلو رقيه، ورقيه في وزان صفائه؛ وهذه مقالة لا تلج كل إذن، وصوب لا يلين به كل طين، وعين لا يشرب منها كل وارد، وترنم لا يطرب عليه كل سامع، ولحن لا يفهمه كل فطن.

وإنما حرمت هذه الحكم لأن الناس قد ملكتهم الطبيعة، وخدعتهم العاجلة، وقمرهم الشباب، وخمرهم الشراب، وسباهم الهوى، وتحكم فيهم الردى. ولا جرم الحق كالبارق في عقولهم، والحكمة كاللعقة على ألسنتهم، لا في درجات الديانة يرتقون إلى الجنة، ولا بنصائح الحكم يتنقون من أوساخ الشبهة والظنة».

أبو حيان التوحيدي: رسالة الحياة

5 ـ ما حكمة الموت؟ وما حكمة الحياة؟

إخوان الصفا: حكمة الموت وحكمة الحياة

الموت حكمة ورحمة ونعمة

«نريد أن نذكر في هذه الرسالة ماهيَّة حكمة الموت والحياة، وما الحكمة في وجودهما، فنقول: اعلم أن افتتاح جميع العلوم الحقيقة هو في معرفة الإنسان نفسه. ولما كان الإنسان هو جملة مجموعة من جوهرين متباينين وأعراضٍ تحلهما؛ أحدهما هذا الجسد الجسماني، والآخر: هو النفس الروحانية ـ كما بيَّنا في الرسالة التي ذكرنا فيها أن الإنسان عالم صغير ـ وكان جوهر النفس أشرف من جوهر الجسد، صار علم الإنسان بجوهر النفس وأحوالها أشرف من علمه بجوهر الجسم وأحواله. وقد بيَّنا ماهية الجسم وصفاته المخصوصة به في رسالة الهَيولى ورسالة الحاس والمحسوس، ونريد أن نتكلم هاهنا في علم النفس وأحوالها، فنقول:

لما كان علم الإنسان ومباحثُه بالمعلومات من تسعة أوجه ـ كما بيَّنا في رسالة الصنائع العلمية ـ وهي: هل هو، وما هو، وأين هو، وكيف هو، وكم هو، وأين هو، ومتى هو، ولِم هو، ومن هو، كما بيَّنا ذلك في رسالة قاطيغورياس. ثم نريد أن نذكر من هذه المباحث في أمر النفس الجُزئية الإنسانية طرفًا، فنقول: ما هي، وكيف هي، وكم هي، مع هذا الجسد، وأين كانت قبل رباطها، وكيف تكون حالها إذا فارقته، ولِمَ ربطت بالجسم، وما الغرض في ذلك؟ واعلم أنه قد بيّنا ماهيتها في رسالة العقل والمعقولات، وكميّتها في رسالة العالم إنسان كبير، وأين كانت النفس الجزئية قبل رباطها بالأجساد في رسالة مسقط النطفة، وأين تكون إذا فارقت الجسد في رسالة البعث والقيامة، ونريد أن نذكر في هذه الرسالة الملقّبة بحكمة الموت كيف كونها مع الجسد؟ ولم ربُطت بالجسم ولمَ تفارقُه؟

(...)

فاعلم أنه إذا فكر العاقل العالِم في تركيب هذا الجسد وما هو عليه من إتقان البنية وإحكام الصنعة، كما ذُكر في كتاب التشريح وكتاب منافع الأعضاء بشرح طويل من عجائب تأليف أعضائه، وغرائب تركيبه، وحســن هندام مفاصله، وكيفية تشعُّب الأعصاب الممتدة علــى أعضائه وعظامه المؤتلفة عليهــا، المتمكنة بمفاصلها، المنتشــرة إلى أطراف بدنه، المنشــأة منها الأوتاد اللينة الرقيقة للحس وللشعور، وكيفية تشــعُّب العروق الواردة التي منشأها من عمق الكبد المنتشرة في خلل اللحم، الموردة للدم إلى أطراف البدن؛ وكيفية تشعب العروق الضاربة التي منشأها من القلب، المنتشرة في عمق البدن، الموصلة للنَّبض إلى أطراف الجسد؛ وكيفية طبقات بنية بدنه بعضها فوق بعض، كما بيَّنا في رسالة تركيب الجسد والأوعية المعَدَّة للأغراض المختلفة، لجر المنفعة أو لدفع المضرة؛ وكيفية ابتدائه من النُّطفة وتتميمه في الرحم ونشوئه في أيام الصبا، وتكميله في أيام الشباب، وتنضيجه في أيام الكهولة، فيرى أنه غاية الكمال والحكمة والصواب والإتقان.

ثم إذا تفكر في أيام الشيخوخة وفي ذهاب قوته وتغييرات رونقه وإدباره ونقصانه ثم هدمه بالموت وتغيّره بعد ذلك بالانتفاخ والنَّتن وفساده؛ ثم كيف يبلى في التراب ويضمحلّ ولا يعرف ما وجه الحكمة فيه، فيتحير ويتشكك ويضلّ عن الصواب. فمن أجل هذا احتجنا أن نذكر في هذه الرسالة الموت والحياة، ونبين ما الحكمة في خلقهما وكونهما.

واعلم أنه إذا فكر العاقل اللبيب في خلقة الرحم وحال المشيمة وكون الجنين من النُّطفة، وكيفية ذلك المكان، وما قد أُعِدَّ هناك من المرافق والمرافِل لتتميم الخلقة وتكميل الصورة، فيراها في غاية الحكمة وإتقان الصنعة من الصواب، وما يتعجب منه أولو الألباب.

ثم إذا فكر في حال الولادة، وكيف ينقلب في الرحم، وتنخرق المشيمة، وتنقطع تلك الأوتار، وتســترخي تلك الرباطات التي كانت تُمســك الجنين هناك، وكيف يســيل الدم والرُّطوبات المُعدَّة التي كانت هناك لمرافقه، وما تلقاه الوالدة من الجهد والشــدة، فإنه يرى شيئًا يدهش العقل ويحيِّر أولي الأبصار والألباب.

ولكن لما كان من حال ما يُنقل إليه الجنين من فســحة هذا العالم وطيب نسيمه وإشراق أنواره، وما يستأنف الطفل من العمل في مستقبل العمر من لذة العيش والتمتع بنعيــم الدنيا، وإذا قــدَّر ونجاه الله من ذلك المــكان الضيق المظلــم الناقص الحال بالإضافة إلى أحوال هذه الدار من التصرف والتقلب، فيرى أن الحكمة والصواب كان في الخروج من هناك.

فهكذا ينبغي لك يا أخي أن تعتبر لتعلم أن حال النفس مع الجســد كحال الجنين في الرحم، وأن حالها بعــد الموت كحال الطفل بعد الولادة؛ لأن موت الجســد ولادة النفس، وكذلك ولادة الطفل ليست سوى خروجه من الرحم، وكذلك ولادة النفس ليست هي شيئًا سوى مفارقة النفس إياه.

فصل في ماهية الحياة:

فنقول: اعلم أن الموت والحياة نوعان: جسداني ونفساني، والحياة الجسدانية ليست شيئًا سوى استعمال النفس الجسد، والموت الجسداني ليس شيئًا سوى تركها استعماله، كما أن اليقظة ليست شيئًا سوى استعمال النفس الحواسَّ، وليس النوم شيئًا سوى تركه استعمالها. فأما النفس فحياتها ذاتية لها، وذلك أنها بجوهرها حيَّة بالفعل، علَّامة بالقوة، فعالة في الأجسام والأشكال والنقوش والصور طبعًا، وان موتها هو جهالتها بجوهرها، وغفلتها عن معرفة ذاتها؛ وأن ذلك عارضٌ لها من شدة استغراقها في بحر الهَيُولى ولبعد ذهابها في هاوية الأجسام، ولشدة غرورها في الشهوات الجسمانية. والناس أكثرهم لجهالاتهم بجوهر نفوسهم، وغفلتهم عن حياتها الأبدية، لا يعرفون إلَّا هذه الحياة الدنيا الجسدانية الدنيّة المتقطعة ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ [آل عمران: 185] و«إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد» [الحديد: 20] فصاروا يريدون البقاء في الدنيا ويتمنون الخلود فيها كما قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: 7]، وقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [الأنفال: 67]، و﴿وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [النساء: 77]، وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64] وآياتٌ كثيرة في ذم الذين يريدون الحياة الدنيا، التي هي حياةُ الجسد، ويغفلون عن الحياة الآخرة، التي هي حياة النفس بالحقيقة، وتلك حياة أبدًا دائمًا.

فأما ماهيّة حياة الجسم، فنقول: اعلم أن الجسد ميِّت بجوهره، وأن حياته عرضية لمجاورة النفس إياه، كما أن الهواء مظلم بجوهره، وإنما ضياؤه بإشراق نور الشمس عليه والقمر والكواكب. والدليل على أن الجسد ميّت بجوهره ما يُرى من حاله بعد مفارقة النفس له كيف يتغير ويفسد ويتلاشى ويرجع إلى التراب، كما كان بديئًا ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ﴾ [طه: 55].

فصل في غرض رباط النفس الجزئية بالجسد الجزئي:

فنقول: اعلم إنما ربطت الأنفس الجزئية كيما تكمل بالرياضة وتخرِج ما في جوهرها من الحكمة والصنائع والفضائل من حد القوة إلى الفعل لتتمّ الهيُولى الجزئية، وتكمل هي أيضًا، ويتشبه ذلك الجزء بالكل، وهو أن تتعلم النفس الجُزئية السياسة والتدبير والتهذيب بالأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الزكية والمعارف الحقيقية. وهكذا تشبُّه الجُزء بالكل كما قيل في حد الحكمة إنها التشبُّه بالإله بحسب الطاقة الإنسانية.

وإذا بلغت النفس الإنسانية إلى أقصى مدى غاياتها، وكملت بما أظهرت من الفضائل وهدم الجسد، نُقلت هذه الأنفس بعد مفارقة الجسد إلى حالة أخرى ونشوء آخر أعلى وأشرف من هذا الجسد المؤلّف من اللحم والدم والأخلاط الأربعة القابلة للكون والفساد كما قال الله تعالى: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: 61].

ثم إن الله يُنشئ النشأة الآخرة، فتكون نسبة تلك الحال التي تُنقل إليها النفس بعد مفارقة الجسد بالإضافة إلى هذه الحال كنسبة حال الجسد في الرَّحم إلى الحال التي نُقِل إليها بعد الولادة من فسحة هذا العالم وطيب نسيمه وإشراق نوره بالإضافة إلى ظلمة الأحشاء والمشيمة والرَّحم التي هي ثلاث ظلمات.

ثم اعلم أن النفس لا تحس تلك الحال التي تُنقل إليها إلا بعد مفارقة الجسد، كما أن الجنين لا يحس بأحوال هذه الدنيا إلا بعد الولادة. فمن لأجل هذا قال النبي، صلى الله عليه وآله: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**» [ليس بحديث]، وإنما نومهم غفلتهم عما بعد الموت.

فإذا جاءت سكرة الموت بالحق الذي هو مفارقة النفس للجسد، وعاينت الحقيقة التي كانوا بها يوعدون كما قال الله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22]. وقال لنبيه عليه السلام: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99]؛ يعني الموت بعد مفارقة الجسد. وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: 57]، فإذًا الموت حكمة، إذ لا رجوع إلى ربها الرحمٰن الرحيم إلا بعد الموت، ولا وصول للنفس إلى ما وعد الله ورسوله إلا بعد مفارقتها الجسد: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: 27، 28]. فإذا الموت حكمة ومنَّة من الله تعالى على عباده، بل بالموت سبب بقاء الحياة الجسدانية وسبب فناء الجسد.

فصل في حكمة الموت

اعلم بأن لكل كونٍ ونشوءٍ أولًا وابتداءً، وله غايةٌ ونهايةٌ إليها يُرتقى، ولغايتها ثمرةٌ تُجتنى، فمسقط النُّطفة كونٌ قد ابتدئ، وغايته الولادة التي إليها المنتهى. والولادة أيضًا كونٌ قد ابتدئ، والموت غايته التي إليها المنتهى. وكما أن ثمرة مسقط النُّطفة لا تكون إلا بعد الولادة؛ لأن الطفل لا يتمتَّع إلا بعد الولادة، فهكذا النفس لا تتمتع إلّا بعد مفارقة الجسد؛ لأن موت الجسد ولادة النفس وهي الروح. وذلك أن موت الجسد ليس شيئًا سوى مفارقة النفس له، كما أن ولادة الجنين ليست شيئًا سوى مفارقة الرَّحم، فإذًا الموت حكمةٌ كما أن الولادة حكمةٌ. وكما أن الجنين إذا تمَّت في الرحم صورته، وكملت هناك خلقته، لم ينتفع في الرحم بل ينتفع بعد الولادة في الحياة الدنيا، كذلك النفس إذا كملت صورتها وتمَّت فضائلها بكونها مع الجسد، انتفعت بعد مفارقتها الجسد في الحياة الآخرة. فإذًا الموت حكمةٌ، إذ البقاء الأبدي لا يتيسر إلّا بعد حصول الموت، فالموت سببٌ لحياة الأبد، والحياة الدنيا سببٌ للموت في الحقيقة؛ إذ الإنسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكن له أن يموت، فتكون حياته سببًا لموته، وموته سببًا لحياته الباقية أبد الآبدين.

واعلم يا أخي أن مَثَل النفس مع الجسد كمثل الصبي في المكتب ليتعلم ويتأدب ويرتاض؛ فإذا تعلَّم وأحكم ذلك، فليس حالٌ أخرى إلَّا الخروج من المكتب والانتفاع بما حصَّل في المكتب؛ لأنه قد تمّ ما يراد منه وبقي الإكرام والمجازاة. فهكذا حكم النفس مع الجسد إذا أحكمت ما يراد منها بكونها معه. فليس من طريقة إلا المفارقة. وكما أن الصبي إذا أحكم ما يراد منه

في المكتب، استغنى عن حمل اللوح والدواة والمداد والقلم وسواده؛ لأنه كان يكتسب به ويقرأ منه ويمحو ليحصل العلم في نفسه محفوظًا من القرآن والأخبار والأشعار والنحو واللغة وما شاكلها مما يحفظ الصبيان في المكتب، فهكذا حكم النفس مع الجسد إذا هي أحكمت أمر المحسوسات بطريق الحواس، وأمر المعقولات بطريق الفكر والروية، وعرفت حقائق أمور هذا العالم من الكون والفساد، وارتقت بعد ذلك بطريق الرياضيات التي هي البراهين إلى معرفة الأمور الغائبة عن الحواس، وارتاضت فيها وعرفتها حق معرفتها، واستبان لها أمر عالمها ومبدئها ومعادها، وعاينت بعين البصيرة أحوال أبناء جنسها من السابقين الذين مضوا على سنن الهدى، وارتقوا إلى ملكوت السماء وفسحة الأفلاك وسعتها، اشتاقت هي عند ذلك الصعود إلى هناك واللحاق بأبناء جنسها، ولا يمكنها ذلك بهذا الجسد الثقيل إلا بتركها ومفارقتها إياه، وهو الموت، فلو لم يكن الموت لكانت ممنوعة من الوصول إلى هناك. فإذًا الموت حكمةٌ ونعمةٌ ورحمةٌ وفضلٌ ورضوانٌ من الله ﷻ، للنفوس المخيّرة المستبصرة.

فصل في حكمة أخرى من حكمة الموت:

واعلم يا أخي بأن الجسد كالسفينة، والنفس كالملّاح، والأعمال الصالحة كالبضاعة والأمتعة للتاجر، والدنيا كالبحر، وأيام الحياة كالمعبر، والموت كالساحل المتوجَّه إليه، والدار الآخرة كمدينة التاجر، والجنة هي الربح، والله تعالى هو الملك المجازي، كما أن التاجر إذا عبر البحر وسلمت أمتعته وبضاعته، ولما لم يخرج من السفينة، لا يمكنه الدخول إلى مدينة للتجارة، ويفوته ربح بضاعته، فهكذا حكم النفس مع الجسد أيضًا، وذلك أنها إذا قطعت أيام الحياة الدنيا بالأعمال الصالحة، وسارت سيرة عادلة، وتخلقت بالأخلاق الجميلة، واعتقدت آراء صحيحة، ونظرت في أمور المحسوسات فعرفتها معرفة صحيحة، وبحثت عن حقائق المعقولات وأحكمتها وبلغت آخر العمر وهُدم الجسد، فليس التدبير والحيلة إلّا الفراق الذي هو موت الجسد. فلو لم يكن الموت، لما أمكنها الصعود إلى ملكوت السماء ولا الدخول في زمرة الملائكة، ولا الوصول إلى الجنة، وكان يفوتها لقاء الله تعالى ونعيم الدار الآخرة، كما يفوت الجنين مشاهدة هذا العالم على حقيقته، لو لبث في المشيمة، ولم يظهر منها. فإذًا الموت حكمة ورحمة ونعمة، إذ لا وصول لنا إلى ربنا إلّا بعد خروجنا من هذا الهيكل ومفارقة أجسادنا: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴾ [العنكبوت: 57].

فصل في حكمة الموت

اعلم أن الدنيا كالميدان، والأجساد خيل عتاق، والنفوس السابقة إلى الخيرات فرسان، والله تعالى الملك الجواد المجازي. وكما أن الفارس السابق إذا بلغ باب الملك إن لم ينزل عن فرسه، لا يمكنه الدخول إلى حضرة الملك فتفوقه جائزته والخلع والكرامة، فهكذا حكم نفوس السابقين في الخيرات والأعمال الصالحة إذا قطعوا أيام الحياة الدنيا سبقًا إلى الخيرات كما مدحهم الله تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ يُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا خَٰشِعِينَ ﴾ [الأنبياء: 90].

فإذا فني العمر وهدم الجسد وشاخ، ونبتت النفس وكملت، إن لم تفارقه، لا يمكنه الصعود إلى ملكوت السماء؛ لأن هذا الجسد الثقيل المتغير الفاسد لا يليق بذلك المكان العالي الشريف، بل النفس هي التي يمكنها الصعود إلى هناك لتجازى بما عملت من خير، فإذًا الموت حكمة ورحمة.

وأيضًا إن الدنيا مزرعة، وأرحام النساء كالحرث كما قال الله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 223] والنطفة كالبذر، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشوء، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كاليبس والجفاف. فبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد والصِّرام [أوان نضج الفاكهة]، وهو الموت والصراط والآخرة، كالبيدر، فكما أن البيدر يجمع الغلات من كل جنس ويدرس وينقي ويرمي القشور والورق والتين والحب والثمر، ويجعل علفًا للدواب وحطبًا للنيران. فهكذا تجتمع في الآخرة أمم الأولين والآخرين من كل دين، وتتكشف الأسرار، ويميز الله الخبيث من الطيب، فيجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعًا، فيجعله في جهنم، وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم، لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون.

وهذا كله بعد الموت هو حكمة ورحمة ونعمة من الله تعالى لأوليائه؛ فلأجل هذا يتمنى أولياؤه الموت، كما عاتب من ظن أنه منهم بغير حق: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: 6]. فدل بهذه الآيات علامة أولياء الله تعالى أنهم يتمنون الموت إذا علموا أنهم إلى ربهم راجعون بعد الموت؛ فإذًا الموت حكمة ونعمة.

فصل في حكمة الموت أيضًا:

واعلم يا أخي أن النفوس كالصناع، والأجساد كالدكاكين، وأعضاء الجسد كالأدوات، كما بينا في رسالة تركيب الجسد. ثم اعلم أن الصناع يجتهدون في الصنائع، ويحملون مشقة العمل لكسب المال وطلب الغناء، فإذا استغنى واحد منهم ترك الدكان والأدوات واستراح من العمل، فهكذا حكم النفوس إذا هي أحكمت ما يراد منها بكونها مع الجسد من الزاد للآخرة، استغنت عن الجسد، فاستقلت بذاتها. فلو لم يؤخذ منها الجسد، لكان وبالًا عليها ومانعًا لها من الصعود إلى ملكوت السماء، والدخول في زمرة الملائكة، والسيحان في عالم الأفلاك، والسريان في فسحة فضاء السماوات، والتنسم من الروح والريحان. فإذًا الموت حكمة ونعمة من الله تعالى لعباده الصالحين.

قال يوسف الصديق: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [يوسف: 101] أما ترى أنه عليه السلام، تمنى الموت بقوله: «توفني مسلمًا» لمّا علم أن اللحاق بالصالحين لا يكون إلا بعد الموت؟ فإذًا الموت حكمة ونعمة.

وقال خليل الرحمٰن عليه السلام: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهۡدِينِ ۞ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۞ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۞ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ ۞ وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ ۞ رَبِّ هَبۡ لِى حُكۡمًا وَأَلۡحِقۡنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ۞ وَٱجۡعَل لِّى لِسَانَ صِدۡقٍ فِى ٱلۡأٓخِرِينَ ۞ وَٱجۡعَلۡنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [الشعراء: 78 ـ 85]. فإذًا الموت حكمة إذ كانت وراثة الجنة لا تتيسر إلا بعد الموت.

ثم اعلم أن الكرامة للنفس من الله، واردة للنفس خاصة لا للجسد، لان الجسد قد بلي في التراب، وإنما ألحقت بالصالحين نفسه».

رسائل إخوان الصفا

6 ـ ما سبب الخوف من الموت؟ ولِم تحب الكائنات الحية الحياة وتكره الموت؟

جواب إخوان الصفا:

«نريد أن نذكر في هذه الرسالة الملقبة باللذة والآلام كون العلة في كراهية نفوس الحيوانات الموت ومحبتها فنقول:

اعلم أن لمحبة الحيوانات الحياة وكراهيتها الموت علتين؛ إحداهما: ما يلحق نفوسها من الأوجاع والآلام. والثانية: ما في طباع الموجودات من محبة للبقاء وكراهية للفناء هو من أجل أن الباري تعالى لما كان هو علة الموجودات وسبب الكائنات، كما بينا في رسالة المبادئ، وهو أبدي الوجود، دائم البقاء، صارت من أجل ذلك في جبلة الخليقة محبة البقاء وكراهية الفناء الذي هو ضد البقاء.

ثم اعلم أن الموجودات نوعان: كليات وجزئيات. فالكليات تبتدئ من أتمها ثم الأدون فالأدون إلى آخرها، وهي تسع مراتب؛ أولها وأولاها: البارئ تعالى الذي هو علتها كلها، ثم العقل، ثم النفس، ثم الطبيعة، ثم الهيولى الأولى، ثم الجسم المطلق، ثم الفلك، ثم الأركان الأربعة، ثم المولدات الثلاثة وهي آخرها، كما بينا في رسالة المبادئ. والأمور الجزئية تبتدئ من أنقص الحالات، ثم ترتقي أولًا فأولًا إلى أن تنتهي إلى أفضل الحالات، كما بينا في رسالة مسقط النطفة، ورسالة نشوء الأنفس الجزئية، ورسالة البعث والقيامة، ورسالة الكون والفساد، فمن أراد علم ذلك، فليرجع إلى هناك ليعلم ما قلناه وحقيقة ما بيناه».

رسائل إخوان الصفا

جواب مسكويه:

يسأل أبو حيان التوحيدي مسكويه:

«ما سَبَب الْجزع من الْمَوْت؟ وَمَا الاسترسال إلى الْمَوْت [أي: الرضا بالموت عن سماح وطيب خاطر]؟».

وكان جواب مسكويه:

«الْجزع من الْمَــوْت على ضروب، وَكَذَلِكَ الاسترســال إِلَيْهِ. وَبَعضــه مَحْمُود، وَبَعضه مَذْمُوم؛ وَذَلِكَ أَن من الْحَيَاة مَا هُوَ جيد مَحْبُوب، وَمِنْهَا مَا هُوَ رديء مَكْرُوه، فَيجب من ذَلِك أَن يكون ضدها الَّذِي هُوَ الْمَوْت بِحَسبِهِ: مِنْهُ مَا هُوَ حِيَال الْحَيَاة الجيدة المحبوبة، فهو رديء مكروه، ومنه ما هو حيال الحياة الرديئة المكروهة، فهو جيد محبوب.

وَلَا بُد من تَبْيِين هَذِه الْأَقْسَام ليبين سَبَب الْجزع والاسترسال، وَأيهمَا أَعلَى، فَأَقُول:

إِن الْحَيَاة المقترنة بالآفات الْعَظِيمَة، والمهن [المجهودات] الهائلة، والآلام الشَّدِيدَة: مثل أَن يسبي الرجل وَأَهله وَولده ويملكهم قوم أشرار حَتَّى يرى فِي أَهله وَولده مَا لَا طَاقَة لَهُ بِهِ، ويسام فِي نَفسه وجســمه مَا لَا صَبر عَلَيْهِ، وَيَقَع فِي الْأَمْرَاض الشَّدِيدَة الَّتِي لَا برْء مِنْهَا، ويضطر إِلَى فعل قَبِيح بأصدقائه وبوالديه؛ فَهَذَا كُله رديء مَكْرُوه، وَلَيْسَ أحد يخْتَار الْعَيْش فِيهِ، وَلَا يُؤثر الْحَيَاة مَعَه، فضده إِذا جيد مَحْبُوب؛ لِأَن الْمَوْت أَمَام هَذِه المحن فِي مجاهدة عَدو يسوم هَذَا السّــوم ـ موت مُخْتَار جيد. فَيجب بِحَسب هَذَا النّظر أَن نقُول: إِن تِلْكَ الْحَيَاة الْمَكْرُوهَة يسْــتَحبّ فِيهَا الْمَوْت الَّذِي هِيَ ضِدّه، فالاسترســال إِلَى هَذَا الْمَوْت جيد، وَسَببه ظَاهر.

وَكَذَلِكَ إِذا عكســت الْحَال، فَإِن الْحَيَاة المحبوبة والعيش المضبوط، الَّتِي مَعهَا صِحَة الْبدن، واعتدال المزاج، وَوُجُــود الْكِفَايَة من الْوُجُوه الجميلة، والتمكن بِهَذِهِ الْأَشْــيَاء من السَّــعْي نَحْو السَّــعَادَة القصوى، وَتَحْصِيل الصُّورَة المكملة للْإِنْسَــان مَعَ مساعدة الإخوان الْفُضَلَاء، وقرة الْعين بالأولاد النجباء، والعز بالعشيرة وَأهل بَيت الصَّالِحين ـ كُله مَحْبُوب مُؤثر جيد. وَمُقَابِله إِذن الَّذِي هُوَ الْمَوْت رديء مَكْرُوه؛ لِأَن الْمَوْت يَنْقَطِع بِهِ استكمال السَّعَادَة وإتمام الْفَضِيلَة، ويفوته أمرًا عَظِيمًا كَانَ معرضًا لَهُ. فالجزع من الموت واجب، وسببه بين. وَهَذَا ضرب من النّظر وَبَاب من الِاعْتِبَار.

وَضرب آخر، وَهُوَ أَن الْبَقَاء بِنَفسِهِ أَمر مُخْتَار؛ لِأَنَّهُ وجود مُتَّصِل، والوجود كريم شرِيف. وضده الْعَدَم رذل خســيس، وَالرَّغْبَة فِي الشَّــيْء الْكَرِيم وَاجِبَة كَمَا أَن الزّهْد فِي الشَّــيْء الخسيس وَاجِب. وَإِذا كَانَت حَيَاة مَا مُنْقَطِعَة لَا محَالة، ثمَّ كَانَ ذَلِك يُفْضِي إِلَى حَيَاة أُخْرَى أبدية وَوُجُود ســرمدي ـ صَار هَذَا الْمَوْت غير مَكْرُوه إِلَّا بِقدر مَا يكره من الدَّوَاء المر إِذا أدّى إِلَى الصِّحَّة، فَإِن العلاج المؤلم والدواء الكريه مختــاران إِذا أديا إِلَى صِحَة طَوِيلَة، وسلامة مُتَّصِلَة. فَإِن لم يَكُونَا مختارين بِالذَّاتِ فهما مختاران بِالْعرضِ.

فالإنســان المســتبصر الَّذِي يرى أَن أخراه أفضل من دُنْيَاهُ، وآجله خيــر لَهُ من عاجله، يسترسل إِلَى الْمَوْت استرساله إِلَى الدَّوَاء الكريه، والعلاج المؤلم؛ ليفضي بِهِ إِلَى خير دَائِم، وَإِن كَانَ هَذَا الاختيار بِالْعرضِ لَا بِالذَّاتِ، وَرُبمَا ظن ذَلِك ظنًّا فَحسن أَيْضًا مِنْهُ الاسترسال إِلَيْهِ بِحَسب قُوَّة ظَنّه وَمَا وَقع إقناعه بِهِ، كَمَا يحسن فِي الدَّوَاء إِذا قوي ظَنّه بِمَعْرِفَة واصفه لَهُ.

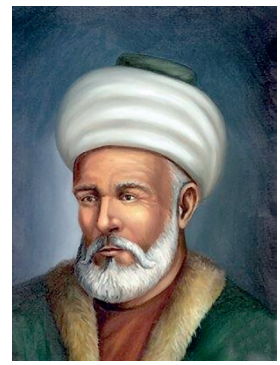
فَأَمــا من خلا من هَذَا الاعتقاد وَالظَّــن الْقوي، فَهُوَ يجزع من الْمَــوْت؛ لِأَنَّهُ عدم مَا، والعدم مهروب مِنْهُ، وَهَذَا سَبَب صَحِيح وَعلة ظَاهِرَة.

وَهَذَا ضرب آخر من الاسترســال إلــى الْمَوْت، والجزع مِنْــهُ، وَهُوَ أَن مــن قَوِيَ ظَنّه واستحكمت بصيرته فِي عاقبته ومعاده، وَلكنه لم يُقَدِّم مَا يعْتَقد أَنه يسْعد بِهِ، وَلم يتأهب بأهبته، وَلَا استعد لَهُ عدَّة، فَهُوَ يكره الْمَوْت، ويجزع مِنْهُ، وَلَا يسترسل إِلَيْهِ.

وبالضد من رأى أَنه مستعد لعدته، آخذ أهبته؛ فَهُوَ حَرِيص عَلَيْهِ مسترسل إِلَيْهِ.

وَأَنت ترى ذَلِك فِي أَصْحَاب الْأَهْــوَاء الْمُخْتَلفَة، والديانــات المتضادة، كالهند فِي تسرعهم إلى إحراق نُفُوسهم، وإقدامهم على ضروب الْمَثْل [التنكيل] وَالْقَتْل فِي أبدانهم، وكالخوارج فِي حرصهم على الْمَوْت، وبذلهم نُفُوســهم فِي مواقفهم الْمَشْهُورَة، وحروبهم المأثورة، وَأَن الرجل إِذا طعن قَنَّعَ فرسه ليســبح فِي الرمْح، وَيَنْتَهِي إلى طاعنه ثمَّ قَرَأَ: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه، 84]؛ وَلذَلِك اتخذ أَصْحَاب السُّلْطَان فِي صُدُور رماحهم حاجزًا لِئَلَّا يســبح فِيهَــا المطعون فيصل إلى الطاعــن. والصابرون على أَنْــوَاع الْعَذَاب وضروب الْمثل [التنكيل] وَالْقَتْل من أهل الْأَهْوَاء ـ أَكثر من أَن يحصوا. وَإِنما ذكرنَا سَبَب الْجزع من الْمَوْت والاسترسال إلى الْمَوْت وَأيهمَا يحسن وَفِي أَي مَوضِع وعَلى أَي حَال».

أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل



على أنه كان للفارابي رأي عجيب في سبب الجزع من الموت:

«الفاضل إنّما يفوته بالموت أن يستكثر من فعل ما يزداد به سعادة بعد موته، ولذلك يكون جزعه من الموت ليس جزع من يرى أنّه يناله بالموت شرّ عظيم جدًّا، أو جزع من يرى أنّه يفوتــه بالموت خير عظيم كان قد حصل له فخرج عن يده، بل يرى أنّه لا ينال بالموت شــرًّا أصلًا، ويرى أنّ الخيــر الذي كان قد حصل لــه إلى وقت موته هو معــه ولا يفارقه بالموت. بل إنّما يكون جزعه جــزعَ من يرى أنّ الذي يفوته هو ربــح ما كان يناله لو بقي يزيده على ما حصل له من الخيــر. فهو قريب من جزع من يرى أنّ الذي يفوته ليس رأس مالٍ بل ربح كان يقدّره ويرجوه، فلا يفزع أصلًا بل يحبّ البقاء ليزداد من فعل الخير الذي يزداد به سعادة.

ليس ينبغي للفاضل أن يستعجل الموت، بل ينبغي أن يحتال في البقاء ما أمكنه ليزداد من فعل ما يُســعَد به، ولئلا يفقد أهل المدينة نفعه لهم بفضيلته. وإنّما ينبغي أن يُقْدم على الموت إذا كان نفعه لأهل المدينة بموته أعظم من نفعه لهم في مستقبل حياته. وإذا حلّ به الموت كرْهًا، فليس ينبغي أن يجزع، بل أن يكون فاضلًا، فلا يجزع منه أصلًا ولا يفزعه حتى يذهل، وإنّما يجزع من الموت أهل المدن الجاهليّة والفسّــاق. أمّا الجاهليّة فلما يفوتهم من الخيرات التي يخلّفونها من دنياهم بالموت، وهي إمّا اللذّات وإمّا الأموال وإمّا الكرامات وغير

ذلك من خيرات الجاهليّة. وأمّا الفاسق فلأجل شيئين؛ أحدهما: ما يفوته ممّا يخلّفه من دنياه، والثاني: لأنّه يرى أنّ السّعادة تفوته بموته، فهو في ذلك أشدّ جزعًا من الجاهليّة؛ لأنّ أهل الجاهليّة لم يعلموا السّعادة أصلًا بعد الموت فيروا أنّها تفوتهم. وهؤلاء قد علموها، فلحقهم عند موتهم من الجزع والأسف على ما يظنّون أنّه يفوتهم، وندامة عظيمة على ما قدّموه في حياتهم، فيموتون وهم مغتمّون من جهات كثيرة.

والمجاهد الفاضل إذا خاطر بنفسه، فليس يخاطر وعند نفسه أنّه لا يموت بفعله ذلك، فإنّ هذا حمق؛ ولا أيضًا لا يبالي إنْ مات أو عاش، فإنّ هذا تهوّر. بل يرى أنّه عسى أن لا يموت وعسى أن يتخلّص. ولكن لا يفزع من الموت ولا يجزع إذا حلّ به، ولا يخاطر بنفسه وهو يعلم أو يظن أنّ الذي يلتمسه يناله بلا مخاطرة، بل إنّما يخاطر بنفسه متى علم أنّ الذي يلتمسه يفوته ولا يناله إذا لم يخاطر. ويرى أنّه إذا خاطر عسى أنْ يناله أو يرى أنّه سينال ذلك أهل المدينة لا محالة من فعله ذلك، مات أو عاش. ويرى أنّه إن سلم شاركهم وإن مات نال أولئك، ويفوز هو بالسعادة بفضيلته المتقدّمة وبما بذل الآن من نفسه».

الفارابي: فصول منتزعة

جواب أبي زيد البلخي: الخوف من الموت غير مفزع

يرى أبو يزيد البلخي أن الخوف والفزع من الأعراض السلبية التي تطرأ على نفسية الإنسان. وهو يميز بين «الخوف» و«الفزع» على أساس أن «الفزع إنما هو إفراط الخوف»، وذلك لأنه ليس كل ما يخافه الإنسان يبلغ منه مبلغ الفزع. وإنما: «يبلغ به مبلغ الفزع شيء يفكر فيه، أو يقع بصره عليه من الأشياء المخوفة، فيهوله حتى يؤديه إلى الفزع، ثم لا يكون ذلك إلا من شيء يراه أو يتوقع نزوله به من قرب». فثمة إذن الخوف من شيء لا بد حادث، لكنه لا زال يتراءى للخائف بعيدًا، والخوف من شيء حادث الآن نازل يتراءى للخائف قريبًا، هو الذي يتأدى به إلى الفزع. ومن هذه الأشياء التي يخافها الإنسان وتتراءى له بعيدة: الهرم والموت.

«أما الأمر الذي يخاف [الإنسان] وقوعه بعد مدة متراخي؛ فإن الإنسان إذا فكر فيه اغتم، ثم لم يجد في نفسه من شدة الخوف له ما يشغله؛ وذلك مثل تفكير الإنسان في الهرم والفناء. فإنه إذا أخطرهما بباله، اغتم لهما من أن يبلغ منه خوفه لهما مبلغًا يقلقه أو يفزعه. وكذلك إذا سمع الإنسان بمخوف في موضع بعيد منه لم يخفه ذلك ما لم يكن منه بالقرب وبحيث يقع بصره عليه».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

الراغب الأصفهاني: سبب الاغتمام من الموت

«وأما سبب الاغتمام للموت فلا ينفك من أربعة أوجه: إما لفوت شهوات بطنه وفرجه، وإما على ما يخلفه من ماله، وإما على جهله بمآله، وإما خوفًا لما قدمه من عصيانه.

فإن كان ذلك لخوفه على شـهوة بطنه وفرجه أن تفوت، فليعلم أن ذلك كَمُشْـتَهٍ داء ليقابله بداء مثله. فإن الإنسان لا يستلذ بالطعام حتى يجوع، والجوع داء مهروب منه، وشبعه داء مهروب إليـه. فمثل من يحب الجوع ليسـتطيب بعده الأكل كمن يسـتطيب القعود في الشمس لينالـه الحر، ثم يستطيب القعود في الظل. ومحبة ذلك رقاعة لا تحد ولا تعد.

وإن كان غمـه على مما يخلفه من مال، فذلك لجهله بخساسـة الأعـراض الدنيوية، وكونها معدن كل بلية، وقلة معرفته بنفاسة الأملاك الحقيقية التي وعد المتقون بها.

وإن كان غمه لجهله بمآله عند ربه، فمداواته بالعلم والمعرفة الحقيقية التي تريه حال ما للإنسان بعد الموت، كما قال حارثة للنبي ﷺ: «**كأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وإلى أهل النار يتعاوون فيها**».

وإن كان غمه خوفًا لما قدم مـن عصيانه؛ فدواؤه المبادرة بالتوبة، ويكفيه إن كان ذا بصيرة ما جعل الله له إليه سبيلًا من تلافي ما فرط منه وما وعد به التائبين إليه».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

7 ـ وما أحوال الناس أمام فكرة الموت؟

الراغب الأصفهاني: أحوال الناس في محبة الموت والاحتيال لقلة المبالاة به

«الناس في ذلك على ثلاثة أضرب:

فالأول: حكيم يعلم أن الحياة تسترقه والموت يعتقه، وأن الإنسان في هذا العالم وإن طال فيه لبثه فهو كخطفة برق لمعت في أكناف السماء ثم خفيت، وأنه في دنياه كمبعوث إلى ثغر يحرسه وبلد يسوسه فيراعي من ذلك ما استرعى ويفرح ويسر إذا استدعى، ولا ينكأه خروجه منها إلَّا بقدر ما يفوته من خدمة ربه والازدياد من التقرب إليه، والإشفاق مما يقال له، كما قال بعض الصالحين وقد رئي منه جزع عند الموت فقيل له في ذلك، فقال: «إنما جزعي لأني أسلك طريقًا لم أعهده، وأقدم على رب لم أره ولا أدري ما أقول ولا ما يقال لي».

والثاني: رجل أنس بهذا العالم فألفه، وإن كرهه فسبيله سبيل من ألف بيتًا مظلمًا قذرًا ولم ير غيره يكره الخروج منه وإن كان يكره الكون فيه كما قال الشاعر:

دخلنـا كارهيـن لهـا فلمـا ... ألفناهـا خرجنـا مكرهينـا
وما حـب البـلاد بنـا ولكن ... أمر العيـش فرقة مـن هوينا

وحق ما قيل: لو رضي الناس بأرزاقهم رضاهم بأوطانهم لما شكا أحد فقره، فهذا متى خرج عن دنياه واطّلع على ما أعد الله للصالحين مما لا عين رأت ولا إذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سر بخلاصه كما حكى الله ﷻ عمن استقر بهم القرار في جنات النعيم حيث قالوا: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ۝ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فاطر: 34، 35].

والثالث: رجل أعمى عين البصيرة متلطخ السريرة بما ارتكب من أنواع الجريرة، رضي بالحياة الدنيا واطمأن بها. ويئس من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور، فإذا خرج منها إلى دار الخلود أضر ذلك به كما تضر رياح الورد بالجعل، وإذا خرج من قاذورات الدنيا لم يوافقه العالم العلوي بمصاحبة الملأ الأعلى ومنادمة أولي العلا فيعمى، كما قال تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ [الإسراء: 72]. ولهذا قال ﷺ: «**الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر**»، وأجدر بمن تربى في هذا العالم بغذائه من العلم والعمل الصالح أن لا يشتاق إليه بعد خروجه منه وإن خرج مكرهًا كما لا يشتاق إلى الرجوع إلى بطن أمه بعد الخروج منه. ويدلك على أنه خرج من بطن أمه كارهًا بكاؤه، فقد قال بعض الحكماء القدماء: أول ما ينال الصبي غمه عند سقوطه من بطن أمه لما يضغطه من ضيق خروجه ويصيبه من ألم الهواء فيتوجع، والوجع يورثه الغم، والغم يحمله على البكاء؛ وذلك أن للصبي كل ما يكون للحيوان غير الناطق من اللذة والألم والجوع والعطش، ومن هذا المعنى أخذ ابن الرومي فقال:

لما تؤذن الدنيا به من صروفها ... يكون بكاء الطفل ساعة يولد
وإلا فما يبكيه منها وإنها ... لأفسح مما كان فيه وأرغد

وقال ابن عباس رضي الله عنه: ما أحد إلا والموت خير له من الحياة، لأن الله تعالى قال في الأخيار: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لِّلۡأَبۡرَارِ﴾ [آل عمران: 198]، وقال في الأشرار: ﴿إِنَّمَا نُمۡلِي لَهُمۡ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِثۡمٗا﴾ [آل عمران: 178].

وقد قيل: الصالح إذا مات استراح من الدنيا، والطالح إذا مات استراحت منه الدنيا.

وقال بعض الحكماء: من قال لغيره: صانك الله من نوب الأيام وصروف الزمان فإنه يدعو له بالموت، فالإنسان لا ينفك من ذلك إلَّا بخروجه من دار الكون والفساد. وقال بعض الصوفية: حق ملك الموت أن يحبه المسلم من بين الملائكة فضل محبة من حيث إنه أحد أسباب تعويضه الحياة السنية الأبدية من حياته الدنية الدنيوية، ولهذا أمرنا أن نقول في دعائنا: اللَّهم صلِّ على جبريل وميكائيل وإسرافيل وملك الموت، فإن جبريل وميكائيل هما سببان لإنهائنا من ذلك العالم بما فيه خلاصنا من دار الكون والفساد. وملك الموت سبب لإخراجنا من دار الكون والفساد، فإذا حقه عظيم وشكره لازم. وقد حكي أن قومًا من الأوائل كانوا يعظمون «زحل» بالتقديس والتسبيح له وقالوا: إنه لا يعين على الحياة العرضية، بل هو سبب إنقاذنا من الدنيا الدنية، وقال بعض الأولياء في مناجاته: إلهي إن سألتك الحياة في دار الممات فقد رغبت في البعد عنك، وزهدت في القرب منك، فقد قال نبيك وصفيك: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه**»، وقال بعضهم: إن كان في قلة الحاجة الدنيوية غنًى ففي انقطاع الحاجة كلها الغنى الأكبر، ولا انقطاع لها إلَا بمفارقة الدنيا. فالدنيا سبب فاقتنا والعبودية لغير الله تعالى، وقبيح بالعاقل صحبة الفاقة والتخصص بعبودية غير رب العزة.

والموت سبب كمال الإنسان، ومن رغب عن كماله فهو من الذين خسروا أنفسهم، ومن كره الموت أخرج من الدنيا كارهًا فيكون كعبد آبق رد إلى مولاه مأسورًا وقيد إلى حضرته مقهورًا، وشتان بين عبد دعاه مولاه فأتاه طوعًا وبين آبق أسر فأتي به قسرًا. وحق العاقل أن يكثر من ذكر الموت، فإن ذكره لا يقرب أجله ويفيده ثلاثة أمور: القناعة بما رزق، والمبادرة بالتوبة، والنشاط في العبادة، ولذلك قال ﷺ: «**أكثروا ذكر هاذم اللذات فإنه ما ذكره أحد وكان في ضيق إلا وسعه عليه، ولا في سعة إلا ضيقه عليه**»، وقيل: «ذكر الموت يطرد فضول الأمل ويقل من غرور المنى، ويهون المصائب، ويحول بين الإنسان والطغيان».

الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة

8 ـ ومن ذا الذي يا ترى دائم الخوف من الموت؟

جواب نصير الدين الطوسي:

«إن كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذات البدنية، كالجماع والأطعمة والأشربة والثياب الفاخرة، وإنما يلتمس منها بالمقدار الذي يضطر إليه؛ فبالحري أن يبعد عن الاهتمام للرياسة أو المال، وخصوصًا إذا أولع باستقرار العلوم وقد أيقن أنه متى حاول ذلك لزمه أن يجرد له الروية والفكر، وأن يصير النفس النطقية كأنها مباينة للجسد ولما يتعاطاه الجسد. فهو إذن يتكلف التبرؤ عن الملاذ البدنية كلها، علمًا منه أنها شاغلة له عن مطلوبه وعائقة عن تحصيل غرضه. فهو إذن يكون متجردًا في مساعيه لتنحية النفس المضيئة عن البدن المظلم بغاية ما أمكنه واقتدر عليه، مؤملًا به الترقي إلى العالم النوراني الأبدي. فهو إذن لا يكره الموت عند حضوره وينال الأمنة من روعاته، ابتغاء لما بعده من مثوباته، وارتقاء إلى ما يؤمله من رفيع حالاته. فهو إذن يكون ذا نجدة بحقه، وذا عفة بصدقه، وذا فضيلة بكماله، وذا أمن في سربه.

فأما المؤثر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة أو المؤثر للحمام والراحة على التعبد لرب العزة، فجدير أن يكون خائفًا للموت إن أيقن أنه لا محالة لاحقه، وأن يكون شديد الهرب منه إن تحقق أنه لا مهرب عنه. فهو إذن لا يتعاطى النجدة إلا بحسب احترازه عن مخوف يعتقد فيه أنه أضر به من الموت، ولا يتعاطى العفة إلا بحسب خوفه من فقدان لذة هي عنده أفضل مما يعف عنه. فهو إذن يصير ذا نجدة منبعثة من فرط الجبن، وذا عفة منبعثة من فرط الشره. فهو إذن لا يستحق منقبة الشجعان والزهاد، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الإطلاق. فإذن الفائز بالحكمة الحقيقة والمرتاض بالعبادة الخالصة هو الموصوف بالفضيلة المطلقة عليه لن يكون إلا بمنزلة الظل والخيال».

الطوسي: مقتطف من «الرسالة النصيرية»

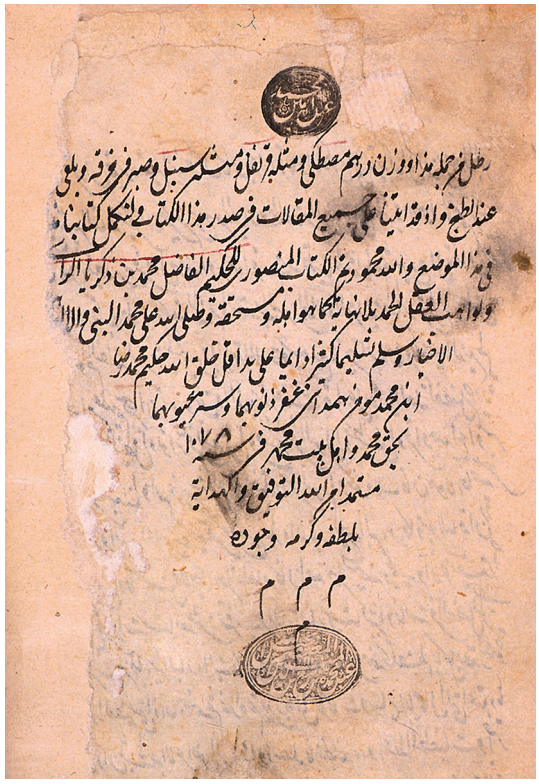
9 ـ وكيف ندفع هاجس الخوف من الموت؟

أبو زيد البلخي:

يعرض أبو زيد البلخي ـ في كتابه: مصالح الأبدان والأنفس ـ إلى الأمراض التي تصيب الجسم وتصيب النفس. ومن بين الأمراض التي تصيب النفس يتحدث عن وساوس الصدر وأحاديث النفس، شأن تحديث نفس المرء له بالموت وتخويفه منها، وهو يرى أن من بين أسباب علاجها تعقيل الموت؛ أي اعتبارها أمرًا طبيعيًّا يحدث لأمور معقولة طبيعية بالإمكان التحكم فيها، لا من أجل ألا نموت بالمرة، وإنما من أجل أن نموت ميتة معقولة:

«ومنها [علاجًات وسواس الموت] أن يفكر [الإنسان] في أن الله تبارك وتعالى جعل لكل ما يكون ويفسد وينشأ ويبلى مما يخلقه في هذا العالم من النبات والحيوان وغيرهما عللًا وأسبابًا، فلا يصلح شيء منها إلا لسبب يكون مقدمة لصلاحه، ولا يفسد منها إلا لسبب يكون مقدمة لفساده. وأن هذا هو الأصل الذي رتب عليه العالم، وهو حكم مستمر، وأمر صحيح بالمشاهدة في كل ما يعتبر ذلك فيه من جماد أو نبات أو حيوان.

ومثال ذلك أنا لم نرَ قط بنيانًا قائمًا على أصله فانهدم دفعة من غير أن يعرض له في ذاته عارض يشعث أو يصدع أو يتداعى قبل انهدامه، ومن غير أن يقصده قاصد بالهدم من خارج. وكذلك لم نر قط مصباحًا موقدًا لم تحترق فتيلته ولم تفن مادته من الدهن، ووصل إليه منها القدر الذي تحتاج إليه الفتيلة من غير كثرة تفرقه أو قلة تجففه، ولم يعرض لها عارض من خارج بإطفاء مطف من ماء أو ريح أو نفخ نافخ أو غير ذلك من وجوه الإطفاء؛ فكذلك حياة الإنسان لا يجوز أن تبطل فجأة من غير أن يعرض لها عارض من داخل أو خارج يفسدها ما لم يبلغ مبلغًا من الهرم والفناء اللذين لا بد منهما في آخر الأمر. فالمصباح في التمثيل هي الحياة الدنيا، والفتيلة هي الجسم، والدهن هو الغذاء، والأعراض المطفئة للمصباح هي الآفات التي تصيب الإنسان من خارج مثل الحر والبرد والضرب والصدم والجرح وما أشبهها. فإذا تحرز الإنسان من الآفات التي تنال من خارج، وتوقاها وتدبر نفسه في غذائه من مطاعمه ومشاربه، وفي



مرافق حياته التدبير الأفضل، ولم يفن جسمه، الذي هو نظير الفتيلة، بالبلى والهرم، لم يكن لبطلان حياته معنى. ولم يجز ذلك في العقل، كما لا يجوز بطلان ضوء المصباح من غير أن يكون لطفوه مقدمة من الأشياء التي وصفناها. فتكون هذه الفكرة مما يقابل به الخواطر الرديئة المعترضة على الإنسان في خوفه على حياته وبقائه».

أبو زيد البلخي: مصالح الأبدان والأنفس

أبو بكر بن زكريا الرازي:

«إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كَمَلًا إلا بأن تُقنَع أنها تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه. وهذا بابٌ يطول الكلام فيه جدًّا إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر. ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب [=الطب الروحاني]، لأن مقداره كما ذكرنا قبل يجاوز مقداره في شرفه وفي عرضه وفي طوله، إذ كان يحوج إلى النظر في جميع المذاهب والديانات التي تُرى وتوجب للإنسان أحوالًا من بعد موته، والحكم بعد لمُحقها على مُبطلها. وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء. فنحن لذلك تاركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد أن النفس تفسد بفساد الجسد، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلًا عن عقله إلى هواه، فنقول:

إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يناله من بعد الموت شيء من الأذى بتةً، إذ الأذى حس والحس ليس إلا للحي وهو في حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى، فالموت إذًا أصلح للإنسان من الحياة. فإن قال قائل منهم: إن الإنسان وإن كان يصيبه في حال حياته الأذى، فإنه ينال من اللذات ما ليس يناله في حال موته؟ قيل له: فهل يتأذى أو يبالي أو يضره بوجه من الوجوه في هذه الحال أن لا ينال اللذات؟ فإذا قال: لا ـ وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حيًّا في حال موته، إذ الأذى إنما يلحق الحيَّ دون الميت ـ قيل له: فليس يضره أن لا ينال اللذات. وإذا كان ذلك كذلك، فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح؛ لأن الشيء الذي حسبت أن للحي به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه في أن لا ينالها أذًى كما ذاك للحي، فليس للحي عليه فضل فيها لأن التفاضل إنما يكون بين المحتاجين إلى شيءٍ ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة إليه، فأما أن يكون المحتاج على غنى فلا. وإذا كان ذلك كذلك، فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت أصلح. فإن قال: إن هذه المعاني ليس ينبغي أن تقال على الميت لأنها ليست له بموجودة، قيل له: إنا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها قائمة موجودة له بل إنما نضعها متوهمة متصورة لنقيس شيئًا على شيء ونعتبر شيئًا بشيء. وهذا باب متى منعته كنت منقطعًا في قوانين البرهان، وهو باب من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام. وذلك أن صاحبه يغلق الكلام أبدًا ويهرب منه ولا يساعد عليه خوف من أن يتوجه عليه الحكم. فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا:

اعلم إن حكم العقل في أن حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب اعتقاده في النفس. وقد يوجد أنه مقيم على اتباع الهوى فيه. فإن الفصل بين الرأي الهوائي [من الهوى] والعقلي هو أن الرأي الهوائي يُجتبى ويؤثر ويتبع ويتمسك به لا بحجة بينة ولا بعذر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأي والموافقة والحب له في النفس، وأما الرأي العقلي فإنه يجتبى بحجة بينة وعذرٍ واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه. وأيضًا فما هذه اللذة المرغوب فيها المتنافس عليها، وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينا؟ وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة إلا الجاهل بها، لأن المستريح من الأذى غني عن الراحة التي متى أعقبته سميت لذة. وأيضًا فإنه وإن كان الاغتنام بما لا بد منه ومن وقوعه فضلًا، كما بينا قبل، وكان الموت مما لا بد منه ومن وقوعه، فإن الاغتنام بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي له ربح وغنم. ومن أجل ذلك صرنا نغبط البهائم في هذا المعنى؛ إذ لها بالطبع هذه الحالة كملًا التي ليس نقدر نحن عليها إلا بالحيلة لاطراح الفكر والتصور العقلي. وكان ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضع إذ كان يجلب من الألم أضعاف أضعاف المنتظر. وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل تصويره موته، فتجتمع عليه من تصوره له مدة طويلة موتات كثيرة. فالأجود إذًا والأعود على النفس التلطف والاحتيال لإخراج هذا الغم عنها. وذلك يكون كما قيل قبيل: إن العاقل لا يغتم بتّة. وذلك أنه إذا كان لما يغتم به سبب يمكنه دفعه جعل مكان الغم فكرًا في دفع السبب، وإن كان مما لا يمكن دفعه أخذ على المكان في التلهي والتسلي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه.

وأيضًا فإني أقول: إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأي من لم يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه. وأقول: إنه يجب أيضًا في الرأي الآخر ـ وهو الرأي الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد الموت ـ أن لا يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل لأداء ما فرضت عليه الشريعة المحقة، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى النعيم الدائم. فإن شك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له إلا البحث والنظر جهده وطاقته. فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصر ولا وانٍ، فإنه لا يكاد يعدم الصواب. فإن عدمه ـ ولا يكاد يكون ذلك ـ فالله تعالى أولى بالصفح عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوسع بل تكليفه وتحميله ﷻ لعباده دون ذلك كثيرًا».

أبو بكر بن زكريا الرازي: الطب الروحاني

أبو الحسن العامري:

«إذا كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذات البدنية، كالجماع والأطعمة والثياب الفاخرة، وإنما يلتمس منها بالمقدار الذي يضطر إليه، فبالحري أن يبعد عن الاهتمام للرئاسة أو للمال، وخصوصًا إذا أولع باستغزار المعلوم، وقد أيقن أنه متى حاول ذلك لزمه

أن يجرد له العناية والفكر، وأن يصيِّر النفس النطقية كأنها مباينة للجسد ولما يتعاطاه الجسد. فهو إذًا يتكلف التبرؤ من الملاذ البدنية كلها، علمًا منه بأنها شاغلة له عن مطلوبه، وعائقة عن تحصيل غرضه. فهو إذًا يكون متجردًا في مساعيه لتنحية النفس المضيئة عن البدن المظلم بغاية ما أمكنه واقتدر عليه، مؤملًا به الترقي إلى العالم النوراني الأبدي. فهو إذن لا يكره الموت عند حضوره، وينال الأمنة من روعاته، ابتغاء لما بعده من مثوباته، وارتقاء إلى ما يؤمله من رفيع حالاته. فهو إذن يكون ذا نجدة بحقه، وذا عفة بصدقه، وذا فضيلة بكماله، وذا أمن في سربه.

فأما المؤثر للمال والرئاسة على شرف العلم والحكمة، أو المؤثر للجمام والراحة على التعبد لرب العزة، فهو جدير أن يكون خائفًا للموت، وإن أيقن أنه لا محالة لاحقه، وأن يكون شديد الهرب منه، وأن تحقق أنه لا مهرب عنه. فهو إذًا لا يتعاطى النجدة إلا بحسب احترازه عن مخوف يعتقد فيه أنه أضر به من الموت، ولا يتعاطى العفة إلا بحسب خوفه من فقدان لذة هي عنده أفضل مما يعف عنه. فهو إذًا يصير ذا نجدة منبعثة من فرط الجبن، وذا عفة منبعثة من فرط الشره. فهو إذن لا يستحق منقبة الشجعان والزهاد، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الإطلاق.

(...) وإذا كان هذا غير مشكوك فيه؛ ثم أيقنا أن موت الإنسان ليس له حقيقة غير فراق النفس القالب، فبالحري أن تكون علامة كمالها في الفضيلة أن تكون مستحبة له غير مغتمة لوروده؛ ومهما اغتمت له دل ذلك على نقصان ذاتها».

أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد

ابن سينا: سبعة أسباب للخوف من الموت وطرق علاجها

خص ابن سينا سؤال الخوف من الموت هذا برسالة لطيفة سماها: الشفاء من خوف الموت وعلاج داء الاغتمام به. وهذه الرسالة تطرح مشكلة لأنها منسوبة إلى ابن سينا وإلى مسكويه، مع اختلافات في الألفاظ، على نحو ما سنراه:

«لما كان أعظم ما يلحق الإنسان من الخوف هو الخوف من الموت، وكان هذا الخوف عامًّا، وهو مع عمومه أشد وأبلغ من جميع المخاوف، وجب أن أقول: إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى بعده سواء كان هو موجودًا أو ليس موجودًا كما يظنه من جهل بقاء النفس وكيفية معادها، أو لأنه يظن أن للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدّت إليه وكانت سبب حلوله، أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت، أو لأنه متحير لا يدرى على أي شيء يقدم بعد الموت، أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والقنيان ـ وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها.

أما مــن جهل الموت ولم يدر ما هو فأنا أبين له أن الموت ليس شــيئًا أكثر من ترك النفس اســتعمال آلاتها ـ وهي الأعضاء التي مجموعها يسمى بدنًا كما يترك الصانع آلاته، فإن النفس جوهر غير جسماني ليست عرضًا ولا قابلة للفساد. وهذا البيان يحتاج إلى علوم تتقدمه، وذلك مبين مشــروح في موضعه. فإذا فارق هذا الجوهر البدن بقي البقاء الذي يخصه وصفًا من كدر الطبيعة وســعد الســعادة التامة. ولا ســبيل إلى فنائه وعدمه، فإن الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته وإنما تبطل الأعراض والخواص والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها. فأما الجوهر، فلا ضد له، وكل شيء يفسد فإنما يفسد من ضده. وأنت إذا تأملت الجوهر الجسماني الذي هو أخس من ذلك الجوهر الكريم، وجدته غير فان ولا متلاشيًا من حيث ما هو جوهر وإنما يستحيل بعضه إلى بعض فتبطل خواص شيء منه وأعراضه. فأما الجوهر نفسه، فهو باق لا سبيل إلى عدمه وبطلانه. وأما الجوهــر الروحاني الذي لا يقبل اســتحالة ولا تغيــرًا في ذاته وإنمــا يقبل كمالاته وتمامات صورته، فكيف يتصور فيه العدم والتلاشي.

وأما من يخاف الموت لأنه لا يعلم إلى أين تصير نفســه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، فليس يخاف الموت على الحقيقة، وإنما يجهل ما ينبغي أن يعلمه. فالجهل إذا هو المخوف الذي هو سبب الخوف. وهذا الجهل هو الذي حمل العلماء على طلب العلم والتعب فيه، وتركوا لأجله لذات الجسم وراحات البدن، واختاروا عليها النصب والسّهر، ورأوا أن الراحة التي يســتراح بها من الجهل هي الراحة الحقيقية، وأن التعب الحقيقــي هو تعب الجهل لأنه مرض في النفس والبرء منه خلاص وراحة سرمدية ولذة أبدية. فلما تيقن الحكماء ذلك واستبصروا فيه وهجموا على حقيقته ووصلوا إلى الروح والراحة، هانت عليهم أمور الدنيا كلها، واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة واللذات الحسية والمطالب

التي تؤدى إليها، إذ كانت قليلة الثبات والبقاء سـريعة الزوال والفناء كثيرة الهموم إذا وجدت، عظيمة الغموم إذا فقدت؛ فاقتصروا منها على المقدار الضروري في الحياة الدنيا وتسـلوا عن فضول العيش التي فيها ما ذكرت من العيوب وما لم أذكره؛ ولأنها مع ذلك بلا نهاية، وذلك لأن الإنسان إذا بلغ منها إلى غاية تداعت إلى غاية أخرى من غير وقوف على حد ولا انتهـاء إلى أمد. وهذا هو المـوت الذي لا مخافة منـه. والحرص عليه هو الحرص على الزائل، والشـغل به هو الشـغل بالباطل. ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادي وموت طبيعي، وكذلك الحياة حياتان: حياة إرادية وحياة طبيعية. وعنوا بالموت الإرادي إماتة الشـهوات وترك التعرض لها، وعنوا بالحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان في الحياة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات، وبالحياة الطبيعية بقاء النفس السـرمدية في الغبطة الأبدية بما تستفيده من العلوم وتبرأ به من الجهل. ولذلك وصى أفلاطن الحكيم روّح الله رمسه طالب الحكمة بأن قال: (مت بالإرادة تحيا بالطبيعة). على أن من خاف المـوت الطبيعي من الناس، فقد خاف ما ينبغـي أن يرجوه. وذلك أن هذا الموت هو تمام حد الإنسان لأنه (حي ناطق مائت). فالموت تمامه وكماله وبه يصير إلى أفقه الأعلى. ومن علم أن كل شيء هو مركب من حده، وحده مركب من جنسه وفصوله، وأن جنس الإنسـان هو الحي، وفصوله هو الناطق والمائت، علم أنه يستحيل إلى جنسه وفصوله؛ لأن كل مركب لا محالة يسـتحيل إلى الشيء الذي منه تركب. فمن أجهل ممن يخاف تمام ذاته؟ ومن أسوأ حالًا ممن يظن أن فناءه بحياته ونقصانه بتمامه؟ وذلك أن الناقص إذا خاف أن يتم فقد جهل نفسه غاية الجهل. فإذن يجب على العاقل أن يتوحش من النقصان ويأنس بالتمام ويطلـب كل ما يتممه ويكمّله ويشـرفه ويعلي منزلته ويحلّ رباطه من الوجه الذي يأمن به الوقوع في المخاوف لا من الوجه الذي يشد وثاقه ويزيده تركيبًا وتعقيـدًا، ويثق بأن الجوهر الشـريف الإلهـي إذا تخلص مـن الجوهر الكثيف الجسماني خلاص نقاء وصفاء لا خلاص مزاج وكدر، فقد صعد العالم الأعلى وسعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين وخالطته الأرواح الطيّبة من أشكاله وأشباهه ونجا من أضداده وأغياره. ومن هاهنا نعلم أن من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقة إليه مشفقة عليه خائفة من فراقه، فهي في غاية الشقاء والألم من ذاتها وجوهرها سالكة إلى أبعد جهاتها من مستقرها طالبة قرارها والاستقرار به.

وأما من يظن أن للموت ألمًا عظيمًا غيـر ألم الإمراض التي ربما تقدمته وأدّت إليه، فقد ظن ظنًّا كاذبًا؛ لأن الألم إنما يكون بـالإدراك، والإدراك إنما يكون للحي، والحي هو القابل أثر النفس. وأما الجسـم الذي ليس فيه أثر النفس، فإنه لا يألم ولا يحس. فإذن الموت الذي هو مفارقة النفس للبدن لا ألـم له؛ لأن البدن إنما كان يألم ويحس بالنفس وحصول أثرها فيه، فإذا صار جسـمًا لا أثر فيه للنفس، فلا حس ولا ألم له. فقد تبين أن الموت حال للبدن يكون بمفارقة النفس له، فلا يكون محسوسًـا عنده ولا مؤلمًا، فإنه إنما كان يحس ويألم بها.

وأما من يخاف الموت لأجل العقاب، فليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب. والعقاب إنما يكون على شيء باق معه بعد الموت. فهو لا محالة يعترف بذنوب وأفعال سيئة له يستحق عليها العقاب. وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات. فهو إذن خائف من ذنوبه لا من الموت. ومن خاف عقوبته على ذنب، وجب عليه أن يحترز من ذلك الذنب ويجتنبه. والأفعال الردية التي تسمى ذنوبًا إنما تصدر عن هيئات ردية. والهيئات الردية التي في النفس هي الرذائل التي (أحصيناها وذكرنا أضدادها من الفضائل)، فإن الخائف من الموت على هذا الوجه وهذه الجهة هو جاهل بما ينبغي أن يخاف منه، وخائف مما لا أثر له ولا خوف منه. وعلاج الجهل العلم. ومن علم فقد وثق، ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة. فهو يسلكها، ومن يسلك طريقًا مستقيمًا إلى غرض أفضى إليه لا محالة. وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين، وهو حال المستبصر في دينه المستمسك بحكمته.

وأما من زعم أنه ليس يخاف الموت وإنما يحزن على ما يخلفه من أهل وولد ومال ويأسف على ما يفوته من ملاذ الدنيا وشهواتها، فينبغي أن يبين له أن الحزن لأجل ما لا بدّ من وقوعه لا يجدي عليه طائلًا، والإنسان من جملة الأمور الكائنة الفاسدة، وكل كائن لا محالة فاسد. فمن أحبّ أن لا يفسد، فقد أحب أن لا يكون. ومن أحب أن لا يكون، فقد أحب فساد نفسه، وكأنه يحب أن يفسد ويحب أن لا يفسد ويحب أن يكون ويحب أن لا يكون وهذا محال لا يخطر ببال عاقل. وأيضًا فلو جاز أن يبقى الإنسان لبقي من كان قبلنا. ولو بقي الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض. وأنت تتبين ذلك مما نقول: قَدّر أن رجلًا واحدًا ممن كان منذ أربعمائة سنة موجودًا الآن، وليكن من مشاهير الناس حتى يمكن أن تحصي أولاده الموجودون كأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وله أولاد ولأولاده أولاد، وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم أحد، ثم احسب مقدار من يجتمع منهم في وقتنا هذا، فإنك تجده أكثر من عشرة آلاف رجل. واحسب كل من في ذلك العصر عائشًا على بسيط الأرض، شرقها وغربها، مثل هذا الحساب، فإنهم إذا تضاعفوا هذا التضاعف لم تضبطهم كثرة، ولم تحصهم عددًا. ثم امسح بسيط الأرض، فإنه محدود معروف المساحة، لتعلم أن الأرض حينئذ لا تسعهم قيامًا ومتراصين، فكيف قعودًا متصرفين، ولا يبقى موضع لعمارة يفضل عنهم ولا مكان لزراعة ولا مسير لأحد ولا حركة فضلًا عن غيرها. وهذا في مدة يسيرة من الزمان، فكيف إذا امتد الزمان، وتضاعف الناس على هذه النسبة؟ وهذه حالة من يشتهي الحياة الأبدية ويكره الموت ويظن أن ذلك ممكن من الجهل والغباوة، فإذا الحكمة الإلهية البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الحكم هو الصواب الذي لا معدل عنه. وهو غاية الجود الذي ليس وراءه غاية. فالخائف من الموت هو الخائف من عدل الله وحكمته، بل هو الخائف من جوده وعطائه. فالموت إذن ليس برديء وإنما الرديء هو الخوف منه، فإن الذي يخاف منه هو الجاهل به وبذاته.

وحقيقة الموت هي مفارقة النفس للبدن، وليس في هذه المفارقة فساد للنفس إنما هي فساد التركيب. فأما جوهر النفس الذي هو ذات الإنسان ولبه وخلاصته، فهو باق وليس بجسم فيلزم فيه ما يلزم في الأجساد، بل لا يلزم فيه شيء من الأعراض التي في الأجسام من التزاحم في المكان؛ لأنه لا يحتاج إلى مكان ولا يحرص على البقاء الزماني لاستغنائه عن الزمان، وإنما استفاد هذا الجوهر بالحواس والأجسام كمالًا، فإذا كمل بها ثم تخلص منها سار إلى عالمه الشريف القريب من بارئه ومنشئه ﷻ. والرجل الذي يتصدق عن أخيه الميّت أو يقضى عنه الدين يسعد بسعادة ذلك الميت ـ وذلك أن النفس إن كانت واحدة فالمتصدق نفسه وتلك النفس الأخرى وسائر النفوس شيء واحد وان كانت متشتتة فلا ينفضل المتصدق ذلك التفضل عن تلك النفس إلا لمشاكلته لها ـ وهذه النفوس المتشاكلة شبه شيء واحد».

ابن سينا: الشفاء من خوف الموت وعلاج داء الاغتمام به

مسكويه:

«إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى موجودًا وليس هو بموجود فيه، كما يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، أو لأنه يظن أن للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه وكانت سبب حلوله، أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت. أو لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت، أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والمقتنيات. وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها.

ما من جهل الموت ولا يدري ما هو على الحقيقة، فإنا نبين له أن الموت ليس بشيء أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنًا كما يترك الصانع استعمال آلاته، وأن النفس جوهر غير جسماني وليست عرضًا، وأنها غير قابلة للفساد. وهذا البيان يحتاج فيه إلى علوم تتقدمه. وهو مبرهن مشروح على الاستقصاء في موضعه الخاص به. من تطلع إليه ونشط للوقوف عليه، لم يبعد مرامه، ومن قنع بما ذكرته في صدر هذا الكتاب وسكنت نفسه إليه علم أن ذلك الجوهر مفارق لجوهر البدن مباين له كل المباينة بذاته وخواصه وأفعاله وآثاره، فإذا فارق البدن كما قلنا وعلى الشريطة التي شرطنا بقي البقاء الذي يخصه، ونقي من كدر الطبيعة، وسعد السعادة التامة، ولا سبيل إلى فنائه وعدمه. فإن الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته وإنما تبطل الأعراض والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها. فأما الجوهر، فلا ضد له. وكل شيء يفسد، فإنما فساده من ضده. وقد يمكنك أن تقف على ذلك بسهولة من أوائل المنطق قبل أن تصل إلى براهينه. وإن أنت تأملت الجوهر الجسماني الذي هو أخس من ذلك الجوهر الكريم، واستقرأت حاله، وجدته غير فان ولا متلاش من حيث هو جوهر إنما

يستحيل بعضه إلى بعض فتبطل خواصه شيئًا فشيئًا منه وأعراضه. فأما الجوهر نفسه فهو باق لا سبيل إلى عدمه وبطلانه، مثال ذلك الماء فإنه يستحيل بخارًا وهواء، وكذلك الهواء يستحيل ماء ونارًا، فتبطل عن الجوهر أعراضه وخواصه، وأما الجوهر من حيث هو جوهر فإنه لا سبيل إلى عدمه. هذا في الجوهر الجسماني القابل للاستحالة والتغير، فأما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل الاستحالة ولا التغير في ذاته وإنما يقبل كمالاته وتمامات صورة، فكيف يتوهم فيه العدم والتلاشي؟

وأما من يخاف الموت لأنه لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، فليس يخاف الموت على الحقيقة وإنما يجهل ما ينبغي أن يعلمه. فالجهل إذًا هو المخوف، إذ هو سـبب الخوف. وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على طلب العلم والتعب به وتركوا لأجله اللذات الجسـمانية وراحات البدن واختاروا عليه النصب والسـهر ورأوا أن الراحة التي تكون من الجهل هي الراحة الحقيقية، وأن التعب الحقيقي هو تعب الجهل؛ لأنه مرض مزمن للنفس والبرء منه خلاص لها وراحة سرمدية ولذة أبدية. ولما تيقن الحكماء ذلك واستبصروا فيه وهجمـوا على حقيقتـه ووصلوا إلى الـروح والراحة منـه، هانت عليهم أمـور الدنيا كلها واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة واللذات الحسية والمطالب التي تؤدي إليها، إذ كانت قليلة الثبات والبقاء سـريعة الزوال والفناء كثيرة الهموم إذا وجدت عظيمـة الغموم إذا فقدت. واقتصروا منها على المقدار الضروري في الحياة، وتسـلوا عن فضول العيش الذي فيه ما ذكرت من العيوب وما لم أذكره ولأنها مع ذلك بلا نهاية، ذلك أن الإنسان إذا بلغ منها إلى غاية تاقت نفسـه إلى غاية أخرى من غير وقوف على حد ولا انتهاء إلى الأمد. وهذا هو الموت لا ما يخاف منه. والحرص عليه هو الحرص على الزائل. والشغل به هو الشـغل بالباطل. ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادي وموت طبيعي. وكذلك الحياة حياتان: حيـاة إرادية وحياة طبيعية. وعنـوا بالموت الإرادي إماتة الشهوات وترك التعرض لها، وبالموت الطبيعي مفارقة النفس البدن. وعنوا بالحياة الإرادية ما يسعى له الإنسان لحياته الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات. وبالحياة الطبيعية بقاء النفس السـرمدي بما تسـتفيده من العلوم الحقيقية وتبرأ به من الجهـل. ولذلك وصى أفلاطون طالب الحكمة بأن قال لـه: مت بالإرادة تحيا بالطبيعة. **على أن من خاف الموت الطبيعي للإنسان فقد خاف ما ينبغي أن يرجوه. ذلك أن هذا الموت هو تمام حد الإنسان لأنه حي ناطق ميت. فالموت تمامه وكماله وبه يصير إلى أفقه الأعلى.** ومن علم أن كل شـيء هو مركب من حد وحـدّه مركب من جنسـه وفصوله، وأن جنس الإنسـان هو الحي وفصلاه الناطق والمايت، علم أنه سـينحل إلى جنسه وفصوله؛ لأن مركب لا محالة منحل إلى ما تركب منه. فمن أجهل ممن يخاف تمام ذاته، ومن أسـوأ حالًا ممن يظن أن فناءه بحياتـه ونقصانه بتمامه؟ ذلك أن لا ناقص إذا خاف أن يتم فقد دل من نفسـه على غاية الجهل. فإذًا الواجـب على العاقل أن يسـتوحش من النقصان ويأنـس بالتمام ويطلب كل

ما يتممه ويكمله ويشــرفه ويعلي منزلته ويخلي رباطه من الوجه الذي يأمن به الوقوع في الأســر لا من الوجه الذي يشــد وثاقه ويزيده تركيبًا وتعقيدًا، ويثق بأن الجوهر الشريف الإلهي إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسماني خلاص بقاء وصفو، لا خلاص مزاج وكدر، فقد سعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين وخالط الأرواح الطيبة من أشكاله وأشــباهه ونجا من أضداده وأغياره. ومن هٰهنا يعلم أن من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقة إليه مشــفقة عليه خائفة من فراقه، فهي في غاية الشــقاء والبعد من ذاتها وجوهرها، سالكة إلى أبعد جهاتها من مستقرها، طالبة قرار ما لا قرار له.

وأما من ظن أن للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض التي ربما اتفق أن تتقدم الموت وتؤدي إليه، فعلاجه أن يبين له أن هذا ظــن كاذب؛ لأن الألم إنما يكون للحيّ والحي هو القابل أثر النفس. وأما الجســم الذي ليس فيه أثر النفــس، فإنه لا يألم ولا يحس. فإذًا الموت الذي هو مفارقة النفس البدن لا ألم له لأن البدن إنما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه فإذا صار جسمًا لا أثر فيه للنفس، فلا حس له ولا ألم. فقد تبين أن الموت حال للبدن غير محسوس عنده ولا مؤلم لأنه فراق ما به كان يحس ويتألم.

فأما من خاف الموت لأجل العقاب الذي يوعد به، فينبغي أن نبين له أنه ليس يخاف الموت بل يخاف العقاب، والعقاب إنما يكون على شيء باق بعد البدن الداثر، ومن اعترف بشيء باق منه بعد البدن وهو لا محالة معترف بذنوب له وأفعال سيئة يستحق عليها العقاب، ومع ذلك هو معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات، فهو إذًا خائف من ذنوبه لا من الموت. ومــن خاف عقوبة على ذنــب، فالواجب عليه أن يحــذر ذلك الذنب ويجتنبــه. وقد بينا فيما تقدم أن الأفعال الرديئة التي تســمى ذنوبًا إنما تصدر عن هيئات رديئة والهيئات هي للنفس، وهي الرذائل التي أحصيناها وعرفناك أضدادها من الفضائل. فإذًا الخائف من الموت على هذه الطريقة ومن هذه الجهة جاهل بما ينبغي أن يخاف منه وخائف بما لا أثر له ولا خوف منه. وعلاج الجهل هو العلم. فإذًا الحكمة هي التي تخلصنا من هذه الآلام والظنون الكاذبة التي هي نتائج الجهالات، واللّٰه الموفق لما فيه الخير.

وكذلك نقــول لمن خاف الموت لأنه لا يدري على ما يقــدم بعد الموت لأن هذه حال الجاهل الذي يخاف بجهله، فعلاجه أن يتعلم ليعلم ويشتاق. وذلك أن من أثبت لنفسه حالًا بعد الموت، ثم لم يعلم ما هي تلك الحال، فقد أقرّ بالجهل. وعلاج الجهل العلم. ومن علم فقد وثق، ومن وثق فقد عرف ســبيل الســعادة. فهو يســلكها لا محالة. ومن سلك طريقًا مستقيمًا إلى غرض صحيح أفضى إليه بلا شك ولا مرية. وهذه الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين وهي حال المستبصر في دينه المستمسك بحكمته. وقد عرفناك مرتبته ومقامه فيما سلف من القول.

أما من زعم أنه ليس يخاف الموت وإنما يحــزن على ما يخلف من أهله وولده وماله ونشــبه [عقاره] ويأســف على ما يفوته من ملاذ الدنيا وشــهواتها، فينبغي أن نبين له أن

الحزن تعجل ألم ومكروه على ما لا يجدي الحزن إليه بطائل. وسنذكر علاج الحزن في باب مفرد له خاص لأنا في هذا الباب إنما نذكر علاج الخوف. وقد أتينا منه على ما فيه مقتنع وكفاية، إلا أنا نزيده بيانًا ووضوحًا فنقول: إن الإنسان من جملة الأمور الكائنة. **وقد تبين في الآراء الفلسفية أن كل كائن فاســـد لا محالة. فمن أحب أن لا يفسد، فقد أحب أن لا يكون. ومن أحب أن لا يكون، فقد أحب فســـاد ذاته، فكأنه يحب أن يفسد ويحب أن لا يفسد ويحب أن يكون ويحب أن لا يكون. وهذا محال لا يخطر ببال عاقل.** وأيضًا فإنه لـــو لم يمت أســـلافنا وآباؤنا لم ينته الوجـــود إلينا. ولو جاز أن يبقى الإنســـان لبقي من تقدمنا. ولو بقي من تقدمنا من الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض. وأنت تتبين ذلـــك مما أقول. هب أن رجلًا واحدًا ممن كان منذ أربعمائة ســـنة هو موجود الآن وليكن من مشـــاهير الناس حتـــى يمكن أن يحصـــل أولاده موجودين معروفين كعلي بن أبي طالب كـــرم الله وجهه مثلًا. ثم ولـــد لـــه أولاد ولأولاده أولاد، وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم أحد. كم يكون مقدار من يجتمع منهم في وقتنا؟ فإنك تجدهم أكثر من عشرة آلاف ألف رجل، وذلك أن بقيتهم الآن مع ما قدر فيهم من الموت والقتل الذريع أكثر من مائة ألف نسمة في جميع الأرض. واحســـب لمن كان في ذلك العصر من الناس على بسيط الأرض مثل هذا الحساب، فإنهم إذا تضاعفوا هذا التضاعف لم تضبطهم كثرة ولم تحصهم عددًا. ثم امسح بسيط الأرض، فإنه محدود معروف، لتعلم أن الأرض حينئذ لا تســـعهم قيامًا، فكيف قعودًا أو منصرفين ولا يبقى موضع عمـــارة يفضل عنهم ولا مكان زراعة ولا مسير لأحد ولا حركة فضلًا عن غيرها؟ وهذه مدة يسيرة من الزمان، فكيف إذا امتد الزمان وتضاعف الناس على هذه النسبة؟ فهذه حال من يتمنى الحياة الأبدية للبدن ويكره الموت ويظن أن ذلك ممكن أو مطموع فيه من الجهل والغباوة. فإذًا الحكمة البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الإلهي هو الصواب الذي لا معدل عنه ولا محيص منه وهو غاية الجود الـــذي ليس وراءه غاية أخرى لطالب مســـتزيدًا وراغب مســـتفيد. والخائف منه هو الخائف من عدل الباري وحكمته، بل هو الخائف من وجوده وعطائه. فقد ظهر ظهورًا حسيًّا أن الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس، وإنمـــا الرديء هو الخوف منه، وأن الذي يخـــاف هو الجاهل به وبذاته. وقد ظهـــر أيضًا فيما تقدم من قولنـــا أن حقيقة الموت هي مفارقة النفس البدن، وهذه المفارقة ليست فســـادًا للنفس وإنما هي فساد المتركب. وأما جوهر النفس الذي هو ذات الإنسان ولبه وخلاصته فهو باق وليس بجسم فيلزم فيه ما لزم في الأجســـام مما أوردناه قبيل. بل لا يلزمه شـــيء من أعراض الأجسام؛ أي لا يتزاحم في المكان لاستغنائه عن المكان، ولا يحرص على البقاء الزماني لاستغنائه عن الزمان، وإنما استفاد بالحواس والأجســـام كمالًا، فإذا كمل بها ثم خلص منها صار إلى عالمه الشريف القريب إلى بارئه ومنشـــئه تعالى وتقدس. وهـــذا الكمال الذي يســـتفيده في هذا العالم الحسي قد بيناه وعرفناك الطريق إليه بما ســـلف من القول في هذا الباب، وأنه السعادة القصوى للإنســـان، وأعلمناك ضده الذي هو الشـــقاء الأقصى له، وبينّـــا مع ذلك مراتب

السعادة ومنازل الأبرار ودرجاتهم من رضوان اللّٰه وجنته التي هي دار القرار، كما بينا لك أضدادها من سخطه ودركاتهم من النار التي هي الهاوية بلا قرار. نسأل اللّٰه حسن المعونة على ما يقربنا منه ويبعدنا من سخطه إنه جواد كريم رؤوف رحيم».

مسكويه: تهذيب الأخلاق

10 ـ وما الذي يدعو المرء إلى الانتحار؟

لعل من متفلسفة الإسلام القلائل الذين تجرؤوا على طرح سؤال الانتحار، على نحو ما ألمعنا إليه في مقدمة هذا الكتاب، أبو حيان التوحيدي. أنظره كيف يطرح المسألة على مسكويه:

«ترى مَا السَّبَب فِي قتل الإنسان نَفسه عِنْد إخفاق يتوالى عَلَيْهِ، وفقر يحوج إِلَيْهِ، وَحَال تتمنع على حوله وطوقه، وَبَاب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعًا بِهِ، ويبعل فِي معالجته؟ وَمَا الَّذِي يَرْجُو بِمَا يَأْتِي؟ وَإِلى أَي شَيْء ينحو فِيمَا يقْصد وَيَنْوِي؟ وَمَا الَّذِي ينْتَصب أَمَامه، ويستهلك حصافته، ويذهله عَن روح مألوفة، وَنَفس معشوقة، وحياة عزيزة؟ وَمَا الَّذِي يخلص إلى وهمه من الْعَدَم حَتَّى يسلبه من قَبْضَة الوجدان، ويسلمه إلى صرف الْحدثَان؟».

أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

وانظر مسكويه كيف «يتلافى» الخوض في المسألة خوضًا، وكيف يتلافى في جوابه حتى استعمال اللفظ ـ الانتحار ـ أو رديفه ـ قتل النفس:

«الإنسان مركب من ثَلَاث قوى نفسانية، وَهُوَ كالواقف بَينهَا تجذبه هَذِه مرّة، وَهَذِه مرّة. وبحسب قُوَّة إِحْدَاهَا على الْأُخْرَى يمِيل بِفِعْلِهِ، فَرُبمَا غلبت عَلَيْهِ الْقُوَّة الغضبية، فَإِذا انصبغ بهَا، وَمَال بِفِعْلِهِ إِلَيْهَا، ظَهرت قوته كلهَا كَأَنَّهَا غضب، وخفيت القوى الْأُخْرَى حَتَّى كَأَنَّهَا لم تُوجد لَهُ، وَكَذَلِكَ إِذا هَاجَتْ بِهِ الْقُوَّة الشهوية خفيت آثَار القوى الْأُخَر.

وأحصف مَا يكون الإنسان، وَأحسنه حَالًا، إِذا غلبت عَلَيْهِ الْقُوَّة الناطقة. فَإِن هَذِه الْقُوَّة هِيَ المميزة الْعَاقِلَة الَّتِي ترَتّب القوى الْأُخْرَى حَتَّى تظهر أفعالها بِحَسب مَا تحده وترسمه. وَالإِنسان حِينَئِذٍ نَازل بالمنزلة الْكَرِيمَة بِحَيْثُ هيأه اللّٰه تعالى، وكما أَرَادَهُ.

فَإِذا كَانَ الْأَمر كَذَلِك، فَغير مُنكر أَن يهيج بالإنسان بعض تِلْكَ القوى مِنْهُ عِنْد التواء أَمر عَلَيْهِ، أَو انسداد بَاب دون مطلب لَهُ، فَيظْهر مِنْهُ فعل لَا توجبه روية، وَلَا يَقْتَضِيهِ تَمْيِيز، لخفاء أثر الْقُوَّة الناطقة، واستيلاء الْقُوَّة الْأُخْرَى.

وَأَنت تَجِد ذَلِك عيَانًا عِنْد الْأَحْوَال الْمُخْتَلفَة بك، فَإِنَّك تَجِد نَفسك فِي أَوْقَات على أَحْوَال مُؤثرَة لَهَا، قاصدة إِلَيْهَا، غير مصغية إِلى نصيح، وَلَا قَابِلَة أَمر سديد؛ حَتَّى إِذا أَفَقْت من

تِلْكَ السكرة الَّتِي غلبت عَلَيْك فِي تِلْكَ الْحَال ـ عجبت من الْأَفْعَال الَّتِي ظَهرت مِنْك، وَأنْكرت نَفسك فِيهَا، وَكَأن غَيْرك كَانَ الَّذِي آثرها، وَقصد إِلَيْهَا؛ فَلَا تزَال كَذَلِك حَتَّى تهيج بك تِلْكَ الْقُوَّة الأولى مرّة أُخْرَى، فَلَا يمنعك مَا جربته من نَفسك ووعظتها بِهِ ـ أَن تقع فِي مثله.

وَسبب ذَلِك التَّرْكِيب من القوى الْمُخْتَلفَة النفسانية. وَلَيْسَ يُمكن الإنسان أَن يخلص بِقُوَّة وَاحِدَة، ويصدر أَفعَال الْبَاقِيَة بِحَسب الَّتِي هِيَ أفضل وأشرف إِلَّا بعد معالجة شَدِيدَة، وتقويم كثير، وإدمان طَوِيل؛ فَإِن الْعَادة إِذا استمرت، والعزيمة إِذا أنفذت فِي زمَان مُتَّصِل طَوِيل ـ حصل مِنْهَا خُلُق؛ فَكَانَ الحكم لَهُ، وَصَارَ هُوَ الْغَالِب؛ وَلذَلِك نأمر الْأَحْدَاث بالسيرة الجميلة، ونؤاخذهم بالآداب الَّتِي تسنها الشَّرَائِع، وتأمر بهَا الْحِكْمَة.

واستقصاء هَذَا الْكَلَام، وَذكر علله، لَا تَقْتَضِيه الْمَسْأَلَة، وَلَا يَفِي بِهِ الْمَكَان.

فَإِن شكّ فِيمَا قُلْنَا شَاك، وَظن أَن الإنسان الْمركب من القوى الثَّلَاثَة يجب أَن يكون لَازِمًا لأمر وَاحِد متركب من تِلْكَ القوى، كَمَا نجد الْحَال فِي سَائِر المعجونات والمركبات من الطبيعة، فَليعلم أَن مِثَاله لَيْسَ بِصَحِيح؛ لِأَن قوى الإنسان النفسانية لَهَا من ذَاتهَا حركات تزيد وتنقص، وأحوال ـ أَيْضًا ـ تهيجهًا. وَلَيْسَت كَذَلِك قوى الطبيعيات. فلتنعم النّظر فِي ذَلِك، تَجدهُ كَمَا أومأنا إِلَيْهِ وَذَكَرْنَاهُ».

أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل

وكأنني بأبي حيان لم يشفه الجواب، فأعاد طرح سؤال الانتحار ـ عن سابق إصرار وترصد ـ بصيغة أخرى، وقال:

«سَأَلت بعض مَشَايِخنَا بِمَدِينَة السَّلَام عَن رجل اجتاز بِطرف الجسر، وَقد اكتنفه الجلاوزة [رجال الشرطة] يسوقونه إلى السجْن، فأبصر مُوسَى وميضة فِي طرف دكان مزين [حلاق]، فاختطفها كالبرق، وأَمَرَّهَا على حلقومه؛ فَإِذا هُوَ يخور فِي دمائه، قد فارق الروح وودع الحياة. فَقلت: من قتل هذا الإنسان؟ فَإِذا قُلْنَا: قتل نَفسه، فالقاتل هُوَ الْمَقْتُول، أم الْقَاتِل غير الْمَقْتُول؛ فَإِن كَانَ أَحدهمَا غير الآخر، فَكيف تواصلا مَعَ هَذَا الِانْفِصَال؟ وَإِن كَانَ هَذَا ذَاك، فَكيف تفاصلا مَعَ هَذَا الِاتِّصَال؟ وَإِنما شيعت الْمَسْأَلَة الأولى بِهَذَا السُّؤَال لِأَنَّهُ ناح نَحْوهَا وقاف أَثَرهَا».

وكان من جواب مسكويه:

«كَأَنَّ هَذِه الْمَسْأَلَة مبينَة على أَن الإنسان شَيْء وَاحِد لَا كَثْرَة فِيهِ، والشبهة فِيهَا من هَذَا الْوَجْه تقوى. فَإِذا بَان أَن للْإِنْسَان قوى كَثِيرَة، وَهُوَ مركب مِنْهَا، وَأَنه يمِيل فِي وَقت مَا نَحْو قُوَّة، وَفِي وَقت آخر نَحْو غَيرهَا، وَأَن أَفعاله ـ أَيْضًا ـ بِحَسب ميله إلى إِحْدَى القوى، وغلبتها عَلَيْهِ، كَمَا بَيناهُ فِي الْمَسْأَلَة الَّتِي قبل هَذِه ـ زَالَ هَذَا الشَّك.

فَأَمــا قَوْله: كَيفَ تواصلا مَعَ هَذَا الِانْفِصَال؟ فَأَقُول: إِن السَّــبَب فِــي ذَلِك أَن الْبَارِي تعالى لما علم أَن هَذَا الْمركب من نفس وجســد يحْتَاج إِلى أَشْيَاء تُقِيمهُ من غذَاء وَغَيره، وَأَنه لَا قــوام لِحَيَاتِهِ إِلَّا بمادة، وَكَانَ لَا يصــل إِلى تِلْكَ الْمَادَّة إِلَّا بحركة وســعي، وَكَانَت العائقات والمانعات عَنْهَا كَثِيرَة ـ أعطَاهُ قُوَّة يصل بهَا إِلى حاجاته، وَيدْفَع بهَا أضدادها عَن نَفسه؛ ليتم لَهُ الْبَقَاء. وَمن شَأْن هَذِه الْقُوَّة أَن تهيج وتثور فِي أَوْقَات بِأَكْثَرَ مِمَّا يَنْبَغِي، وَفِي أَوْقَات تقصــر عَمَّا يَنْبَغِي. وَهَاتَانِ الحالتان لَهَا رذيلتان؛ أمــا الأولى: فيتبعها التهور، وَأما الثَّانِيَة: فيتبعها الْجُبْن. وللإنســان ـ بِقُوَّة التَّمْيِيز وَالْعقل ـ أَن يسْــتَعْمل هَذِه الْقُوَّة على مَا يَنْبَغِي، وبالقدر الَّذِي يَنْبَغِي، وعَلى الشَّيْء الَّذِي يَنْبَغِي. فَإِذا حصل فِي هَذِه الرُّتْبَة فَهُوَ شُجَاع وممدوح، وكما أَرَادَهُ اللّٰه تعالى مِنْهُ على خلقه لَهُ.

وَقد بَقِي فِي الْمَسْأَلَة مَوضِع شكّ، وَهُوَ أَن يَقُول قَائِل: إِن كَانَ قَاتل نَفسه إِنما ظهر مِنْهُ هَذَا الْفِعْل بِحَسب الْقُوَّة الغضبية فَهُوَ شُجَاع، والشجاع مَحْمُود، وَنحن نعلم أَن هَذَا الْفَاعِل بِنَفسِهِ هَذَا الْفِعْل مَذْمُوم، فَكيف حَاله؟ وَأَيْنَ مَوضِع الشجَاعَة الممدوح؟ فَنَقُول: لعمري إِن هَــذَا الْفِعْل من أثر الْقُوَّة الغضبية، وَلكنه بِحَســب رذيلتها، وتقصيرها عَمَّا يَنْبَغِي، لَا بِحَسب الزِّيَادَة، وَلَا بِحَســب الِاعْتِدَال الَّذِي سميناه شجاعة؛ وَذَلِكَ أَن الْمَرْء الَّذِي يخَاف أمرًا فِيهِ من فقر أَو شــدَّة، وَلَا يَرْحَبُ ذرعًا بِهِ، وَلَا يستقبله بعزيمة قَوِيَّة، وَمُنَّة تَامَّــة ـ جبان ضَعِيف، فيحمله هَذَا الْجُبْن على أَن يَقُول: أســتريح من تحمل هَذِه الْمَشَــقَّة الَّتِي ترد عَليّ. وَهَذَا هُوَ النّكُول والضعف الْمُسَــمّى جبنًا. وَقد ذكرنَا أَن قُوَّة الْغَضَب رُبمَا كلَّت ونقصت عَمَّا يَنْبَغِي، فَتكون رذيلة ومنقصة، وَلَا تســمى شجاعة، وَلَا يكون صَاحبهَا مَحْمُودًا وَلَا ممدوحًا».

أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل

أبو الحسن العامري: لِمَ لا يجوز للإنسان أن ينتحر؟

يؤكد أبو الحسن العارمي على أن: «الموت، وإن كان مرًّا في مرأى العين، كريه اللقاء، فإنه في الحقيقة معبر إلى سادة أكمل لوصاله ممن واصلهم طول حياته، وأخلص له ممن كان يصادفهم في دنياه. فلا يكره حضور الموت، ولا يكترث لوروده عليه». وهنا يورد إمكان اعتراض على هذا الرأي بالقول التالي:

«ولقائل أن يقول: إذا كان الموت بالإضافة إلى المســتصلِحين لأفعال النفس النطقية على هذه الصورة [الجميلة]، فما بال الفائزين بالحكمة منعوا عن إزهاق أرواحهم وإهلاك أجسادهم، وخصوصًا إذا حاولوا به التعجيل إلى من هو أولهم وآخرهم؟».

وجواب أبي الحسن العامري على هذا الاعتراض:

«لأن من تفرّد بتأسـيس البنية فليس لغيره أن يتوثب عليهـا بالنقض، بل التدبير في نقضها أو استبقائها يوكل إلى من تولى ابتناءها. ولن يليق بالعبد أن يجني على مُلك مولاه إلا بأمـره. لكن عليه أن يصبر على خدمته، ويثبت عليه، ويلزم طاعته، حسـب ما مثل له، ويعتقد أنه لما كان جوادًا، فأفضل عباده من دام صبره على التقرب إليه باحتمال المحن، لا بحسـب الجناية على ملكه، أو بالكسـر لضيق حبسـه، أو بالتضييع في لوازم أمره، أو بالافتئات عليه في حكمه، لكن بالاعتناق لما حداه إليه، متوخيًا به رضاه إلى أن يطلقه الله من حبسه، وينقله عن دار محنته».

أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد

ابن باجه: تسويغ الانتحار باسم صون قيمة النفس من الابتذال (الاستثناء الخارج عن الطبيعة)

«من الناس مـن يراعي صورته الجسـمانية فقط، وهـو الخسـيس. ومنهم من يعانـي صورته الروحانية فقط، وهو الرفيع والشـريف. وكما أن أحس الجسـماني من لا يحفل بصورته الروحانية عند صورته الجسـمانية ولا يلتفـت إليها، كذلك أفضـل مراتب الشـريف مـن لا يحفـل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها. لكن من لم يحفل بها أصلا قصر مدة وجوده. وكما أن ذلك خارج عن الطاعة، كذلك هذا وهذا أيضًا لا يوجد، بل إنما يوجد من يتلف صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية. ولذلك يقول تأبط شرًّا:

فهـا حظنا إمـا إسـار ومنة وإمـا دم والحر بالقتـل أجدر

فرأى الموت أفضل من تحمل منة العنق.

ومن هؤلاء من يقتل نفسه، إما في الحرب فكما يفعل المرواني في حرب عبيد الله بن علي بن العباس، وهو القائل:

وذل الحيـاة وكـره الممـات وكـلًّا أراد وخـيـمًـا وبـيـلًا
فـإن كان لا بـد مـن ذا وذا فسـيرا على الموت سيرًا جميلًا

وكما فعلته الزباء مع عمرو [ملك الحيرة] حين قالـت: «بيدي لا بيدك يا عمرو»، وملكة مصر مع أوغسطس [= كيلوباترة] المذكور خبرها في التواريخ. وكأقوام يذكرهم في كبار الأنفس أرسطوطاليس خرموا أنفسهم ومدتهم عندما أيقنوا أن عدوهم يغلبهم. ويشـبه أن يكون هذا كله إفراطًا، إلا فـي بعض المواطن. فإن إتلاف الجسـمانية دون الروحانية عن كبـر نفس وعظم همة، وذلك مثل ما فعلته فاطمة أم الربيع وسـائر بني زياد، عندما لحق بها قيس بن زهير، في تراميها عن بعيرها الذي كانت تركبه، فماتت.

وهذه الحال خاصة في بعض الأحوال التي الموت فيها أفضل من الحياة. **واختيار الموت على الحياة فعل إنساني صواب**».

ابن باجه: تدبير المتوحد

11 ـ وهل يمكن للإنسان أن يحب الموت؟ وهل الموت خير للإنسان؟ ولماذا كراهة الموت عند الإنسان؟

محبة الموت: ملا صدرا الشيرازي

«في ذكر نبذ من علامات المحبّين للّه وأوصافهم:

فمنها محبّة الموت، لاستلزامه لقاء الحبيب بطريق الكشف والمشاهدة في دار السّلام. إذ المحبّة لا تتصوّر إلّا مع شوق اللّقاء والمشاهدة. وإذا علم المحبّ أن لا يمكن المشاهدة واللّقاء إلّا بالارتحال إلى دار البقاء، وهو لا يتصوّر إلّا بالموت، فلا بدّ أن يشتاق إلى الموت ولا يثقل عليه السّفر عن وطنه إلى مستقرّ محبوبه. والموت مفتاح الفلاح وباب الدّخول إلى محبوب الأرواح.

وقد جعل اللّه محبّة الموت وتمنّاه علامة محبّة اللّه وولايته وشرطًا لصدق دعواها، حيث قال: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: 6] (...).

وعلامة محبّة الإنسان الموت ومفارقة أسباب الدّنيا إعراضه عن الاستيناس بالخلق، وتنفّره عن الشّهوات، وهدم قواعد الأنس والالتيام مع أبناء الزّمان والدّخول إلى أبواب السّلاطين والحكّام، وعدم الممازجة مع الأحداث والشّبّان وطلب مواصلتهم ومواصلة أصحاب التّرفه والبطالة والتّنعّم وسائر من غرست في قلوبهم محبّة الدّنيا والتلذّذ بمستظرفاتها ومستلذّاتها. لأنّ ممازجة هذه الأمور تحبّب للإنسان الإخلاد إلى الأرض، والرّكون إلى طبائع أبناء الدّنيا، وتبغّض على قلبه الموت ومفارقة الجسمانيّات».

ملا صدرا الشيرازي: كسر أصنام الجاهلية

الموت خير للإنسان: ملا صدرا

«قد علمت من تضاعيف ما أسلفنا ذكره من أن لكل شيء جوهري حركة جبلية نحو الآخرة، وتشوقًا طبيعيًّا إلى عالم القدس والملكوت، وله عبادة ذاتية تقربًا إلى اللّه تعالى؛ سيما الإنسان؛ لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون والفساد. فله ـ كما سبق مرارًا ـ انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي إلى آخر نشأته الطبيعية، ثم منها إلى آخر نشأته النفسانية، وهلم إلى آخر نشأته العقلية. وعلمت أيضًا أنه أول ما اقتضت النفس وتوجهت إليه تكميل هذه النشأة الحسية وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والآلات، والبدن بمنزلة الراحلة أو السفينة لراكب النفس في السفر إلى اللّه تعالى في بر الأجسام

وبحر الأرواح. ثم إذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المرحلة عبرت منها وأخذت في تحصيل نشأة ثانية ودخلت في منزل آخر أقرب إلى مبدئها وغايتها؛ وهكذا تتدرج في تكميل ذاتها وتعمير باطنها وتقوية وجودها بإمداد الله وعنايته. وكلما ازدادت في قوة جوهرها المعنوي واشتدت نقصت في صورتها الظاهرية وضعف وجودها الحسي. فإذا انتهت بسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة عرض لها الموت عن هذه النشأة والولادة في النشأة الثانية. فالموت نهاية السفر إلى الآخرة وبداية السفر فيها إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة. وقد مرَّ أيضًا أن النفس الإنسانية في مبدإ تكونها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن، فيتربى شيئًا فشيئًا في هذه الدنيا، كما يتربى الجنين في بطن أمه. والموت سواء كان طبيعيًّا أو إراديًّا عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة؛ فاتضح وانكشف بما ذكرناه سابقًا ولاحقًا أن الموت أمر طبيعي للنفس، وكل أمر طبيعي لشيء يكون خيرًا وتمامًا له، وكل ما هو خير وتمام لشيء فهو حق له. فثبت أن الموت حق للنفس.

«إن شئت أن تصل إلى كعبة المقصود، فانحر تقربا إليه حيوانيتك، وأزل عنك وجودك، وأمط أذى هويتك عن الطريق... فإن طريق الحق لا يحتمل ثقلك، فضلا عن أثقالك وأوزارك. وجودك ذنب لا يقاس به ذنب، فإن المانع عن ظهور الحق لك وجودك. وإنَّك ينازعك في شهود الحق هويتك وإنُّك، كما قال الحلاج:

بيني وبينك إني ينازعني
فارفع بلطفك إنيي من البين»

ملا صدرا: إيقاظ النائمين

فأما الفساد والهلاك الذي يطرأ على البدن، فإنما هو أمر واقع بالعرض لا بالذات، كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعًا للخيرات والغايات الطبيعية. فالعدالة الإلهية تقتضي رعاية ما هو الأشرف والأفضل؛ فالحياة الروحانية للإنسان أشرف من هذه الحياة الطبيعية البدنية.

على أنك لو نظرت نظرًا حكميًّا في البدن من حيث هو بدن طبيعي، لوجدت قوامه وتمامه بالنفس وقواها، وهذيته وتشخصه بها، بل وجدته متحدًا بها اتحاد المادة المبهمة بالصورة المعينة، واتحاد الناقص بالتام، والقوة بالفعل. فلو فرض تفرده بذاته دون النفس وقواها، لم يبق له إنية وحقيقة إلا العناصر والأجزاء المتداعية للافتراق، وهي بحالها كما كانت قبل الموت وبعده.

واعلم أن الأجسام الواقعة تحت تصرف النفوس والأرواح هي في نفسها مضمحلة مقهورة مستهلكة، وكلما كانت النفوس أشرف وأقوى كانت الأبدان المتصرفة فيها أضعف قوة وأقل إنانية وأنقص وجودًا وكلما أمعنت النفس في القوة والحياة والكمال، أمعن البدن في الضعف والموت والزوال؛ حتى إذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال.

وهذا المعنى مشـاهد في الأجسام الطبيعية: ألا ترى أن جسـمية الجماد أقوى وأحكم من جسـمية النبات، وهي أقوى من جسمية الحيوان، وهي من جسـمية الإنسان بحسب تفاوت نفوسها وأرواحها في القوة والتمام؟

قال بعض العرفاء: «إن الموت أثر تجلي الحق لموسـى النفس الناطقة، فيندك جبل إنية البدن اندكاكًا، وتجليه تعالى أنما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسـبتها إلى ذلك العالم؛ فعندما قويت لشـيء جهـة الروحانية والملكوتيـة، اضمحلت منه جهة الجسـمانية والملكية؛ لأنهما ضدان. وإن الدنيا والآخرة ككفتين، رجحان إحداهما يوجب نقصان الأخرى» (...).

حكمة إلهية:

إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم. وهذا حق لما علمـت أن طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور. والطبيعة لم تفعل شيئًا باطلًا. وكلما ارتكز فيها لا بد أن يكون له غاية يترتـب عليه وينتهي إليها. فعلم من هـذا أن محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلا لحكمة وغاية هي كونها على أتم الحالات وأكمل الوجودات. فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل علـى أن لها وجودًا أخرويًّا باقيًا أبد الدهر؛ وذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل. فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لـكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلتها من محبة البقاء السـرمدي والحياة الأبدية باطلًا ضائعًا. ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيون.

عقد وحل:

ولك أن تقول: إذا كان موت البدن في هذه النشـأة الفانية حياة النفس في النشـأة الباقية، وأن للنفـس توجهًا جبليًّا إلى الانتقال إلى عالم الآخـرة عن هذا العالم، وحركة ذاتيـة جوهرية إلى القرب من الله تعالـى والدخول في عالـم الأرواح والاجتناب عن دار الظلمات والحجب الجسمانية، فإن التجسم عين الحجاب والظلمة والجهل. فما سبب كراهة النفوس وتوحشها عن الموت وطرح الجسـد وفيه تعرى النفس عن ثقله وكثافته وخلاصها عن الحبس وانطلاقها عن السجن وقيده؟

فنقول: في كراهة الموت البدني للنفوس الإنسـانية سببان: فاعلي وغائي. أما السبب الفاعلي؛ فهو أن أول نشـآت النفس هي هذه النشـأة الطبيعية البدنيـة، ولها الغلبة على النفوس ما دامت متصلة بالبـدن متصرفة فيه، فيجري عليها أحكام الطبيعة البدنية ويؤثر فيها كل ما يؤثر في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملائمات والمنافيات البدنية. ولهذا تتألم وتتضرر بتفرق الاتصال والاحتراق بالنار وأشباه ذلك؛ لا من حيث كونها جواهر نطقية وذواتًا عقلية، بل من حيث كونها جواهر حسـية وقوى تعلقية. فتوحشـها من الموت

البدني وكراهتها إنما يكون لحصة لها من النشــأة الطبيعية. وهي متفاوتة بحســب شــدة الانغمار في البــدن والانكباب فيه. على أنا لا نســلم الكراهة عند المــوت الطبيعي الذي يحصل في آخر الأعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية، وأما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة نور الإيمان باللّٰه واليوم الآخر وســلطان الملكــوت فهو محبة الموت الدنيوي والتشــوق إلى اللّٰه ومجاورة مقربيــه وملكوته والتوحش عن حياة الدنيــا وصحبة الظلمات ومجاورة المؤذيات. فالعارف يتوحش من صحبة حيوانات الدنيا توحش الإنســان الحي من مقارنة الأموات وأصحاب القبور.

وأما الســبب الغائي والحكمة في كراهة الموت، فهو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة، وصيانته عن الآفات العارضة، ليمكن لها الاســتكمالات العلمية والعملية إلى أن يبلــغ كمالها الممكن، وكذا إرادة اللّٰه تعالــى تعلقت بإبداع الألم والإحســاس به في غرائز الحيوانات، والخــوف في طباعها عما يلحــق أبدانها من الآفات العارضة والعاهات الواردة عليها حثًّا لنفوسها على حفظ أبدانها وكلالة أجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها؛ إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها ولا قدرة على جر منفعة أو دفع مضرة. فلو لم يكن الألم والخوف في نفوســها لتهاونت النفوس بالأجساد وخذلتها وأســلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها وانقضــاء آجالها، ولهلكت في أســرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية برزخية وتعمير الباطن. وذلك ينافي المصلحة الإلهية والحكمة الكلية في إيجادها. وليس الأمــر في الآلام والأوجــاع المودعة في الحيوانات كمــا ظنه قوم من التناسخية من أنها من باب العقوبة لها بل لما ذكرناه».

ملا صدرا: الحكمة المتعالية، الجزء التاسع

الفهـرس

تقديم 5

توطئة 7

مدخل 9

كتاب الإنسان والحيوان 60

كتاب الذات والغير 122

كتاب الإنسان والعالم 170

كتاب الكونية والنسبية 228

كتاب اللذة والألم 258

كتاب العقل والهوى 306

كتاب العشق والكراهية 334

كتاب الحزن والفرح 384

كتاب الصداقة والعداوة 450

كتاب الاضطرار والاختيار 484

كتاب الخير والشر 536

كتاب السعادة والشقاوة 572

كتاب الحياة والموت 598