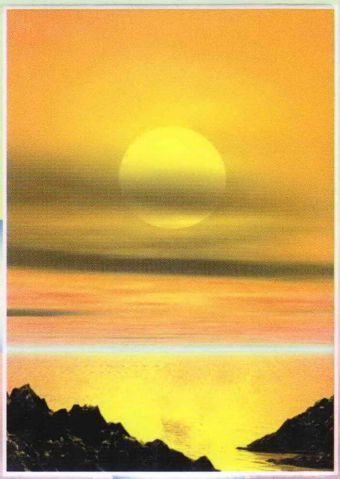
الخواجة نصير الدين الطوسي

أخلاق ناصري



ترجمه عن الفارسية
ووضع الدراسات والتحليلات العلميّة
الدكتور محمّد صادق فضل اللّه

دار الهادي

أخلاق ناصري

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

دار الهادي

ISBN
978-9953-510-79-8

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الخواجة نصير الدين الطوسي

أخلاق ناصري

ترجمه عن الفارسية
ووضع الدراسات والتحليلات العلميّة
الدكتور محمّد صادق فضل اللّه

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

مُفتَتَح

يرفعُ تقديمُ كتاب «أَخلاق ناصري» باللغة العربيَّة تَبِعَاتٍ ثقيلة الإِصر عن كاهلي الذي ينوءُ بها منذ ربع قرن، عندما نقلته إلى العربية عن الفارسيَّة، ووضعتُ دراسةً حوله، ولم أُبادر إلى نشره منذ ذلكَ الحين وحتى اليوم، لأَسبابٍ تتعلق بإيجادِ موضعةٍ لائقة لعمل كهذا في فضائنا الثقافي الجانح فِي كثيرٍ من مراميه نحو أخياف الفكر والثقافة. ولعلَّ من السهل إكتشاف أنَّ في هذا الأَمر جنوحاً وإن يكن مقوَّماً بمشروعيةٍ لازبة، فلم يكن بُدٌ من فعل الإِزاحة باتجاه نَسَقِ الواقع عبر مَشْرَعٍ يحدُّ من سيطراته ويحوِّلُ السَّدَمَ إلى طاقة فاعلة ضمن أي حَدٍ. ومن المنابع ما من ذواء، فليس هناك من يمتري في القامةِ العلميةِ الشامخة والعالمية لنصير الدين الطوسي، حيث ما إنفكَّ الأثرُ الذي تركه في العلوم والرياضيات مدار تقابسٍ قوي كمؤثِّرٍ في النتاج العالمي. أَما في العلوم الإِنسانية فإن كتابنا هذا ـ «أَخلاق ناصري» ـ هو من المؤشراتِ على مكانةِ الطوسي هذه، فقد دعت منظمة اليونسكوا العالمية إلى نشره ككتابٍ ذي قيمة عالمية، وهو ما نفَّذه ويكنز (Winckens) الذي نقله عن الفارسية إلى الإِنكليزية في مطالع الستينات.

ورغم تغلغل البُنى الأساسية لكتاب «أخلاق ناصري» في النتاج الأخلاقي العربي والإِسلامي، وفي السلوكيات، منذ تأليفه وحتى اليوم،

فإنه لم يُنقل إلى اللغة العربية. وبمعزلٍ عن المرامي، لا يضيرنا أن نقول إننا نعرف نصير الدين في حضوره الساطع من خلال أبحاث الغربيين الذين عكفوا على مكنون ما إندمج به من علوم متعدِّدة، بحيث أصبحوا راموزاً مهماً للأعمال التي تتناول هذه الشخصية.

وفيما يتعلّق بكتاب «أخلاق ناصري»، إذا كان فضلُ من تناوله أنه سلك طريقاً جَدَداً، فإن عملاً كهذا يتصعَّب، خصوصاً على الغربيين كما سنرى في ثنايا بحثنا. وهو ما يحدونا إلى ضَفْرِ الجهود لنصل إلى أجادبَ في هذا الطريق، إذ إنَّ الوضعية العلمية التي تحيط بكتاب «أخلاق ناصري» هي وضعيةٌ متبلبلة على وجهٍ غير قليل[1]، ولذلك فإن ترجمته إلى اللغة العربية، وملامسة الأبعاد والإشكاليات التي لم يتحققها اللَّمح الباصر من عيان الأمور هو عمل بديء في سياق البحث الأخلاقي الإسلامي وتاريخه.

وتعميقاً لهذا التناول عملتُ على تصدير الكتاب من خلال دراستين، تتناول الأولى منهما عناصر التاريخ التي إئتلف منها عصر الطوسي وصولاً إلى النسيج الذي نجمع أسبابنا لدرسه للإحاطة بشخصية النصير الطوسي.

أما الدراسة الثانية فتتناول بحثاً دقيقاً مقارناً بين كتاب «أخلاق ناصري»

---

(١) يمكن أن نشير هنا إلى أوسع عمل تناول كتاب «أخلاق ناصري» وهو رسالة دكتوراه للدكتور علي مقلد باشراف الأب فريدجبر صدرت عام ١٩٨١م، وهو عمل يمكن أن نأخذ عليه مآخذ عديدة، أهمها أنه لم يتعدَّ ترجمة عمل ويكنز على «أخلاق ناصري» ورغم الجهود القوية المبذولة في الترجمة فإن قصورها عن تجاوز ويكنز أوقعها في أخطاء مشوِّهة لا تغتفر، ناهيك عن أن هذه أسَّست لتوهيم التقسيم والتحليل، هذا لو تناسينا من الأساس السؤال عن مشروعية هذا العمل، من حيث هو ترجمة نص عن لغة ثانية مترجم إليها، وهو سؤال يوجَّه للمشرف بخاصة.

وكتاب «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، وما كتبه الفارابي وإبن سينا في الحكمة العملية.

وختاماً لا بدَّ من الإلتفات إلى أن ما يلازم هذا العمل ولا يريم هو ما يطمح إليه في أن يكون كشَّافَ عشوات، وبذلك فهو ليس خاتمة بل بداءةُ فصلٍ جديد.

محمد صادق فضل الله

بيروت

الجمعة ١٦ رمضان ١٤٢٨هـ

٢٨ أيلول ٢٠٠٧م

القسم الأول

في المُضْطَرَب التاريخي العام:
إلتفافات حول عصر الطوسي

لقد شكَّل سقوط الخلافة العباسيِّة، في الرابع من صفر، عام: ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، على يد المغول، باستسلام ذليل للخليفة المستعصم بالله (٦٤٠هـ ـ ٦٥٦ هـ)[١]، نهاية سوداء لتراكمات تاريخية، من التراجعات الموغلة في القدم، تلت عهد النبي ﷺ، بحيث باتت واضحة تلك الصورة التي تفارق أبسط ملامح الإنطلاق الإسلامي، والتي يتبيَّن من خلالها ذلك البعد المعكوس بين فعل العقيدة، وبين الواقع التاريخي.

فلقد انتهى كل شيء على صعيد السلطة السياسية إلى مأساة حقيقية. ولو تجاوزنا الإنحرافات المتجذرة، عقائدياً وسياسياً، والإنشقاقات المذهبية، وطروحات الفرق، والسيرورة السياسية العنيفة التي سلكتها السلطة تجاه المعارضين على امتداد تاريخها، لو تجاوزنا ذلك كله، فإن حقيقة واحدة لا يرقى إليها الشك، وهي أنَّ إحساساً بالإحباط والإنحراف

---

(١) الفوطي، كمال الدين بن المرزوي، «الحوادث الجامعة في المائة السابعة» مطبعة الفرات، بغداد، ١٣٥١هـ، ص: ٣٢٥. وقد كان معاصراً للطوسي الذي أنقذه من أسر المغول وجعله أميناً لمكتبة «مراغة». را: لمحة عن حياته في: الأمين، حسن «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية» دار النهار، بيروت، ١٩٨٢، ص: ٥ ـ ١٣.

عن مسار الرسالة الإسلامية، كان الطابع العام الواضح لدى الجميع، وخصوصاً المفكرين من مختلف الإتجاهات. ويمكننا أن نلحظ قوَّة الشعور بالإحباط عند شخصيات ذات هموم فكرية: فالجاحظ (م ٢٥٥ هـ) يقرر أنَّ الإسلام قد انتهى في عهده إلى مرحلة يمكن أن تُسمى مرحلة الكفر، وهذه المرحلة جاءت بعد مرحلتين سابقتين، الأولى، يسميها، مرحلة التوحيد ويمثلها عصر النبي ﷺ، بكل فضائله وشمائله، حين كان الدين منزَّهاً خالص التوحيد، وكانت الجماعة متضامنة الأطراف والأعضاء، متماسكة. أما المرحلة الثانية، فتبدأ بمقتل عثمان، ثم تلحق بها واقعة لا تقل شناعة وفظاعة، وهي مقتل علي واعتلاء معاوية سُدَّة الحكم في الإسلام، فلقد غيَّر معاوية نظام الحكم في الإسلام تغييراً حاسماً، فجعل منه نظاماً ملكياً كسروياً قائماً على الظلم والخروج المستمر على الأوامر الشرعية، وسار خَلَفُه على إثره المشؤوم فاستحق عصرهم جميعاً أن يُطلق عليه إسم عصر الفجور[١].

وإذا كان الجاحظ قد انتهى إلى إبراز فسحة الأمل، بالدعوة إلى عدم السكوت على السلطة، باعتباره يتبنى الإعتزال، ويأخذ بالأصل الإعتزالي الخامس، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإننا سنلاحظ بعد قرنين من الزمن تقريباً وبعد كل ما اقترف من قمع سلطوي فظيع وتقلبات سياسية هائلة، أنَّ النظرة قد بقيت هي هي، مع ملاحظة الإنفصام بين الممارسة الدينية والدين، إذ أنَّ خداعاً خفياً قد وقع، بحيث أَخلق لبوس الدين، على حد تعبير أبي حيان التوحيدي، (ت: ٤١٤هـ)، الذي وصف لنا ضعف الممارسة الدينية بالقول: «وقد بلينا في هذا الدهر الخالي من الديَّانين الذين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم... وقد

---

(١) الجاحظ، «رسائل الجاحظ» تحقيق هارون، ج٢، القاهرة، ١٩٦٥، ص: ٧ ـ ٢٠.

أصبح الدين وقد أخلق لبوسه، وأوحش مأنوسه واقتلع مغروسه، وصار المنكر معروفاً والمعروف منكراً وعاد كل شيء إلى كدره وخاثره وفاسده وضائره»[1].

لقد امتدت يد السلطة إلى عملية تحويل داخلي للفكر وللعقيدة، إلى الحد الذي أصبح فيه هذا الأمر واقعاً. وبالأخص على صعيد التفاسير التي تعمل على تنفيس الواقع، وعلى منع الصدام مع السلطة وتلافيه، عبر التنظير لهذه السلطة دينياً، وهذه علامة قوة تضاف إلى قوَّة السلطة.

أشار الغزالي (٤٥٠هـ ـ ٥٠٥هـ) إلى هذا التراجع عن عصر النبي ﷺ والإبتعاد عنه والتقهقر دينياً ودنيوياً ونظَّر لمسألة التدهور بحصره داخل العصر الواحد أو القرن الواحد، فعند نهاية كل قرن يصل دين الأمة ودنياها إلى حالة من الضعف والوهن والموات، توجب عملية تجديد وإحياء، وهذا ما يطابق حديثاً نبوياً يلجأ إليه الغزالي وهو: «يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدِّد لهذه الأمة أمر دينها»[2].

ولو غَضَضْنا الطرف عن صحة هذا الحديث[3] فإنه لمما لا شك فيه، أنه لا يدل دلالة تامة على القانون التاريخي الذي اجترحه الغزالي، ولا الدلالات التي رمى إليها. أنه نوع من التسويغ للإنحطاط ستكون السلطة السياسية أول من يتلقفه، ولقد تلقفته، وحولته إلى تقنين تاريخي. ففي النظرة التي استهدفت الإعتبار من هذا التاريخ، أُزيحت المشكلة إلى نطاق

---

(١) التوحيدي، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، ج ١، القاهرة، ١٩٣٩، ص: ١٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد. «المنقذ من الضلال» تحقيق صليبا، ط٦، دمشق، ١٩٦٠، ص: ١١٧.

(٣) را: نقداً لنظرية المصلح القرني، عند المطهري، مرتضى. «الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري»، ترجمة العبادي، اصدار وزارة الإرشاد، طهران، ١٤٠٢هـ، ص: ١٦ ـ ١٧.

تبريري ولكنه سلطوي يصل الماضي بالحاضر بالمستقبل، في قطار السلطة السائر.

لقد برَّر إبن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) سقوط الخلافة بعد العهد الراشدي بحديث نبوي منسوب للرسول ﷺ وهو: «الخلافة بعدي في امتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»[١] وأنه لم يبق للخلافة بعد هارون الرشيد وبعض وُلْدِه إلاّ الإسم وتحولت إلى ملكية مجردة، وزال رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي احوالهم[٢].

وهكذا يصل ابن خلدون، من عامل الوحدة المفقود، إلى تثبيت شرعية التعددية حيث أصبح من الممكن أن يتولى حكام منفصلون عن بعضهم تمام الإنفصال شؤون الحكم، عندما يتعذر قيام شخص تجتمع فيه الشروط المطلوبة في الخليفة[٣].

اخذ الوضع، الذي تفقد فيه المركزية دورها، مجاله في المرحلة اللاحقة حيث كان السلاطين يتلاعبون بالشرعية[٤]، إلى أن أتى الوقت الذي أصبحوا فيه هم وحدهم الشرعية. وبذلك فتحت صفحة جديدة مع خلافة هي إمبراطورية في الواقع، وهي السلطنة العثمانية التي بدأت مع السلطان سليم الذي نجح في تحطيم دولة المماليك[٥].

ضمن هذا السياق العام كانت النهاية السياسية للخلافة العباسية التي استمرت إلى ما يقرب من خمسة قرون (١٣٢هـ ـ ٦٥٦ هـ/ ٧٥٠م ـ

---

(١) ابن خلدون، «المقدمة» دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، ص: ٢٠٨.

(٢) ابن خلدون، «المقدمة»، (م.س)، ص ٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه: ص: ١٩١ وما بعد.

(٤) را: على سبيل المثال: المقريزي، تقي الدين أحمد. «كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك» تحقيق (زيادة) و(عاشور) القاهرة، ١٩٧٣، ص: ٤٦٧.

(٥) حسن، حسن إبراهيم وعلي إبراهيم. «النظم الإسلامية»، القاهرة، ١٩٧٠، ص: ١١٨.

١٢٥٨م)، وقد بدأت هذه النهاية بالإنهيار مع تسلط الجند الأتراك الذين استقدمهم الخلفاء واستقووا بهم على بعضهم البعض، مع بداية عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ هـ ـ ٢١٩هـ)[١] ليبدأ عصر الإنهيار والإسفاف، مع المرحلة التي أتُّفِق على تسميتها بالعصر العباسي الثاني (٢٣٢هـ ـ ٦٥٦هـ) مع بداية خلافة المتوكل على الله، حيث تسلَّم الخلافة، خلفاءٌ متصارعون ضعفاء، انتهى مصير غالبيتهم بالقتل أو السجن، أو الخلع[٢] على أيدي الجند الأتراك الذين أصبحت الخلافة العوبة بين أيديهم، وأصبح الخليفة كالأسير يعزلونه لمصلحة من يريدون[٣].

كان هذا التسلط عنوان مرحلة من الفساد المستشري على صعيد مؤسسات الخلافة[٤] والقمع الظالم للناس، والذي يتجاوز الحدود، إقتصادياً[٥]، واجتماعياً[٦] وبالنتيجة، فانه يتجاوز الحدود، عقائدياً أيضاً،

---

(١) المسعودي. «مروج الذهب» دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٠، ج٧ ص: ٨٠ كذلك را: حتي، فيليب، «تاريخ العرب» دار غندور، بيروت، ١٩٧٢، ص: ٢٦٣.

(٢) المسعودي. «مروج الذهب» م.س، ص ١٨٩.

(٣) را: عن تحول الخلافة إلى ألعوبة بأيدي الجند الأتراك وحوادث عن ذلك في: ابن الأثير. «الكامل في التاريخ» دار صادر، بيروت، ١٩٦٤، ج ٧، ص ٨٠ وما بعد.

(٤) المصدر نفسه. ج ١٢، ص: ١٢٩. كذلك را: عن الفساد والاضطراب في المناصب الإدارية تحت تأثير نساء الخلافة. متز آدم، «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع»، مصر، ج ١، ص: ٢٤٣.

(٥) را: عن الضرائب الباهظة، وتلاعب الولاة بالأموال، وإرهاق أهل الزراعة بالضرائب ومصادرة الضياع، وأهل الأسواق في المدن بالسلب: ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، م.س. ج١٢، ص ١٢٩ ـ ٢٠٣.

(٦) را: عن فساد الحياة الاجتماعية وانحرافها. وعن ولوع الخلفاء والخاصة والعامة على هديهم بالغلمان، وانتشار البغاء، والافحاش بالقول، والذهاب إلى المساجد لغوي الصبيان وضياع هيبة الرؤساء لضرب الملوك لهم، وسوء العادات الفاحشة والأخلاق الساقطة التي كانت سارية بين الناس في المجتمع. على صعيد استغلال الرقيق وتسري الزوجات: متز، آدم، «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع»، م.س، ج١، ص: ١٤ و١٣٦ و١٤٦ و١٥٠ و١٥٣.

فلقد أصبحت السلطة العباسية عارية، إلا من مصالحها ونزواتها، واستبطانها للقوة والبطش.

وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك كله إلى التطور المأساوي الآخر، وهو تفكك مركزية الخلافة، فالأمر العقائدي ليس بالأمر الهامد، ولقد كانت ترفده ثورات متلاحقة[1] بينما كان الفعل السياسي المبرقش يظهر عبر حركة انفصال عن المركزية، وقد بلغت هذه الحركة أوجها في قيام ثلاث مركزيات إدَّعت كل واحدة منها أحقيتها بالخلافة، فقد ظهر في عهد المقتدر (٩٠٧م ـ ٩٣٢م): عبيد الله الفاطمي (٩٠٩م) في شمالي افريقيا، وعبد الرحمن الثالث الأموي (٩٢٩) في اسبانيا، وأعلن كل منهما خلافته، بحيث شهد العالم الإسلامي في تلك الحقبة ثلاثة خلفاء رسميين في وقت واحد[2]، هذا عدا عن الولايات الفارسية التي انفصلت انفصالاً واقعياً عن الخلافة بلغ أعلى مراتبه مع دولة بني بويه (٣٢٠ هـ ـ ٤٤٧هـ)، بينما كانت ترتبط إرتباطاً إسمياً بمركز الخلافة وكذلك الأمر بالنسبة للدويلات التركية، التي كان أعظمها شأناً الدولة السلجوقية[3].

كان هذا الوضع بمثابة ثورة قائمة في جميع الأمصار، التي تمتد إليها سلطة الخلافة، وما التفاوت الظاهر، بين الإنفصال الكلي والارتباط الشكلي بالخلافة، إلا التعبير القوي عن مسألة الوحدة، والسعي إليها، وهي

---

(١) عدا عن الثورات الكثيرة، والتي انفصل كثير منها عن السلطة، را: عن ثورات ذات طابع اجتماعي عقائدي كثورة الزنج: حتي، فيليب، «تاريخ العرب»، م.س، ص ٥٤٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) را: ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، م. س، ج٦، ص ٥، را: عن الإمارات المنفصلة التي غلب عليها بنو بويه فأقاموا الدولة البويهية وهذه الإمارات: الطاهرية، الصفارية، السامانية، المساجية، الزيارية: را: حتى، ص ٥٣٦، ابن الأثير، ج ٦ وج ٧. را: عن السلاجقة ودولهم: ابن الأثير، ج ١٠.

في كلتا الحالتين توجهات ممكنة، خصوصاً، مع هذا البروز القوي للتحلل السلطوي من كل تجليات الشريعة. ويمكن أن نلامس هذه التوجهات، بإعتبار أن الإنفصال الكلي عن الخلافة، هو نتيجة تصور لخلاص جذري يائس أساساً من الخلافة العباسية، ودون أن نغوص في فكر التيارات الثورية، يمكن أن نضرب مثلاً على ذلك بابن سينا، الذي تحدث عن السلطة في عصره فقال: إن السياسة الموجودة في بلادنا، هي مركبة من سياسة التغلب، مع سياسة القلة، مع الكرامة، وبقية من السياسة الجماعية وإن وجد فيها شيء من سياسة الاخيار فقليل جداً..»[1] كان ابن سينا يسعى إلى افق شمولي يتجلى في تصرفات الإمام عنده، الذي يشارك الأمة، في دفع التعاضد الاجتماعي إلى مستوى الوحدة، ومن ثم الجهاد[2]. أما الارتباط الشكلي بالخلافة، فهو تعبير عن عدم إمكانية تجاوز مركزية إسلامية هي الأساس في البناء السياسي الإسلامي، ولقد تجلى هذا الأمر في المحاولات الحثيثة التي جرت بعد سيطرة المغول لإقامة نظام خلافة إلى أن تم إحياء الخلافة في القاهرة على يد الظاهر بيبرس، تحت شعار إعادة الشرعية الدينية إلى نصابها[3] ومع شكلية الخلافة وتلاعب الحكام بها بدءاً بسلاطين المماليك منذ الظاهر بيبرس وحتى الخلفاء العثمانيين[4] فان الدلالة الأقوى هي قوة البناء الإسلامي المعنوي للمسلمين وفعاليتُه، والعقل والشعور الجمعيَّان. ولعل هذا السبب هو الذي كان وراء انفصال الخلافة العباسية عن حركة التاريخ، بحيث أنها انهارت ذاتياً وقبل الغزو المغولي.

---

(١) مجموعة أبحاث: «ابن سينا» دار نوفل، بيروت، ١٩٨١، ص ١٣١.

(٢) ابن سينا، «الإلهيات» نقلاً عن المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٣) را: عن هذه المرحلة، وخصوصاً إحياء المماليك للخلافة: ابن اياس، «بدائع الزهور في وقائع الدهور» تحقيق مصطفى، فيسبادن، ١٩٧٢، ج ١، ص ١٠٣.

(٤) المقريزي، م. س. وكذلك: النظم الإسلامية، م. س.

فهي لم تعد تمثل أي كيان مركزي يؤمّن الوحدة والجهاد، ذينك البعدين العالميين، كما رأينا عند ابن سينا.

فلقد أسقط الخلفاء العباسيون الأساس الذي يقوم عليه هذان الركنان، عندما تخلّوا عن الدين، ولم ينتصر الإسلام إلا بهذا الأساس، أما عندما غرقوا في الدنيا واستسلموا لمغرياتها، فلقد كان عليهم أن يتحملوا سننها مهما استظلوا بمظاهر الدين وقشوره، كما يقول الهمذاني[1] وهكذا تصبح الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية نتيجة لهذا السبب الرئيسي الذي هو الإنهيار بالعوامل الداخلية لا بالعوامل الخارجية[2]. بل لقد بلغ الإسفاف بالخلافة العباسية إلى حدود عدم الاهتمام أمام الصليبيين وهم يجتاحون بلاد المسلمين، فها هو الخليفة لا يعير أدنى التفات للوفد الذي حضر من الشام إلى بغداد مستغيثاً عندما فتح الصليبيون بيت المقدس (٤٩٢هـ)[3]، وحدث الأمر نفسه مع وفد طرابلس الشام الذي أتى لنفس الغرض، عندما هدد الافرنج المدينة تهديداً فعلياً عام (٥٠٢هـ)، وهو ما حصل أيضاً مع وفد أتى من حلب عام (٥٠٥هـ)[4].

بهذا المستوى من الإسفاف الحضاري، واجه الحكم العباسي الخطر الصليبي، ولم تكن هذه اللامبالاة، دليلاً على اهتزاز الكيان السياسي العام، بقدر ما كانت مؤشراً على انخراط السلطة العباسية في جملة صراعات داخلية لا تندرج تحت أي عنوان توحيدي مركزي أو حتى شبه

---

(١) الهمذاني، رشيد الدين «جامع التواريخ» نقلاً عن حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام السياسي والديني» القاهرة ١٩٦٤، ج ٤، ص ١٣٤.

(٢) حتي، فيليب، «تاريخ العرب» م. س، ص ٥٦١.

(٣) ابن خلكان، «وفيات الأعيان» نقلاً عن حتي، فيليب، «تاريخ العرب» م. س، ص ٥٥٦.

(٤) المصدر نفسه.

مركزي. فالصراعات الداخلية التي كانت تغذيها السلطة العباسية كانت في الحقيقة، عملية تثبت لاواقعيةِ هذه المركزية، سياسياً على الأقل، لتصل إلى الخيار الثاني، وهو عملية اغتيال هذه المركزية، وهو ما حدث فعلاً عند التحالف مع المغول ضد شاهات خوارزم والإسماعيليين.

لقد حرَّض الخليفة الناصر (٥٧٥هـ ـ ٦٢٢هـ) (تكشَ) حاكم خوارزم على مهاجمة السلاجقة في عراق العجم، ولما انتهى أمر السلاجقة، حاول (تكش) ان يثبِّت ملكه على حساب الخليفة الناصر، وقد تمت لابن تكش علاء الدين محمد السيطرة على بلاد فارس وعلى سمرقند وبخارى وغزنة، وهذا ما اطمعه في محاولة عزل الخليفة، وهو ما حدا بالخليفة إلى ارتكاب خطأ فادح، إذ التمس سنة (٦١٣هـ) مساعدة جنكيز خان زعيم قبائل المغول الوثنيين، الأمر الذي اضطر علاء الدين إلى الهرب فلاذ إلى جزيرة في بحر قزوين ومات فيها[١]. وإذا كان من الصحيح أن جنكيز خان ـ الذي لا ينبغي أن تغرب عن البال للحظة أخطاره العسكرية والحضارية على السلطة السياسية ـ لم يكن منغمساً بعد في غزوه، فإن مجرد إقحامه في الصراع الداخلي هو تعجيل لهذا الغزو واغتيال لمركزيةٍ لا زالت تملك مقوماتها المعنوية القوية.

ويهون هذا الأمر نسبياً أمام تعامل الخليفة العباسي الأخير المستعصم مع هولاكو الذي بدأ بقضم الأراضي الإسلامية، مندفعاً ضمن رؤية عدوانية شمولية، تستهدف الأراضي الممتدة من جيحون حتى أقاصي مصر، كما يقول الهمذاني في «جامع التواريخ»، وهو معاصر لتلك المرحلة[٢]. كما ينقل بالإضافة إلى «طبقات ناصري» من ان قاضي قضاة

---

(١) حتي، فيليب، «تاريخ العرب»، م. س، ص ٥٥٧ ـ ٥٥٩.

(٢) الهمذاني، رشيد الدين، «جامع التواريخ» نقلاً عن: الأمين، حسن، «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية»، م. س، ص ١٠٧ وما بعد.

الخلافة العباسية شمس الدين القزويني كان موجوداً في بلاط منكوقا آن عندما جرى تقسيم المهمات بين اخوته، وإرسال كل واحد منهم إلى جهة من الجهات لفتحها، فعهد إلى هولاكو بفتح غرب إيران والشام ومصر وبلاد الروم والأرمن. وكان قاضي القضاة العباسي يستحث مكنوقا آن على إستئصال الإسماعيليين[١].

ولقد بقيت هذه العلاقة التي ارساها القزويني صمام الأمان عند الخليفة، ففي أدق الأوقات وأحرجها، كانت خط دفاع الخليفة، بل جيوشه وعساكره، إضافة إلى الكلام الفارغ الأجوف، ففي الوقت الذي كان فيه يرغي ويزبد كان يقول ببرودة متناهية أمام بطانته التي هالها الخطر المغولي الذي يدق أبواب بغداد: «لا تخشَ القضاء المقبل، فان بيني وبين هولاكو وأخيه منكوقا آن صداقة وألفة لا عداوة وقطيعة، وحيث انني صديق لهما، فلا بد انهما أيضاً يكونان صديقين ومواليين لي»[٢] وكان قد عبَّر عن هذه الصداقة في رسالة إلى هولاكو بقوله: انا وهولاكو لسان واحد وقلب واحد[٣].

لقد تحوَّل كل شيء إلى وهم.. حتى التماس مع المغول البرابرة.. هكذا كانت بداية المواجهة مع المغول، ليست تماساً بل عناقاً خنق المغول فيه معانقهم البائس الذي لم يعرف أنهم يحملون الموت.. الذي زرعوه لتوِّهم في بلاد الإسماعيليين... ومن حقه أن لا يعرف.. ألم نقل أن كل شيء قد تحول إلى وهم. فها هي بغداد تسقط وها هو الخليفة يستسلم ومعه سبعماية زوجة وسرية وألف خادمة وحوض من الذهب الأحمر مع كل أموال الخليفة، فكان كل ما جمعه الخلفاء خلال خمسة قرون في قبضة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

المغول الذين وضعوا بعضه على بعض فكان كجبل على جبل، كما يقول الهمذاني[1].

أفاق المسلمون على كابوس أسود مريع، فإذا بالشعور العميق بهول الفاجعة عام وجمعي لدى مختلف الاتجاهات[2] وهذا ما يدل على صلابة البناء العقائدي الإسلامي، وهو يعني في النتيجة، أن حركة بسيطة تخطوها السلطة المركزية في بغداد بإتجاه مقاومة الغزو، كان يمكن أن تسجل ملحمة دحر الغازي المغولي. وهو ما حصل فعلاً في مصر التي توفرت فيها روح المقاومة بفضل تصميم الملك المظفر سيف الدين قطز حاكم مصر على المقاومة رغم عدم التكافؤ العسكري، بعد التشاور مع مختلف فئات الناس، والعمل على تعبئتهم الدينية، حيث استطاع انتزاع النصر التاريخي في عين جالوت[3]. وإذا كان الحاكم المسلم قطز قد هزم الغزو المغولي في معركة غير متكافئة عسكرياً، بالإرادة والتصميم، فان نصير الدين الطوسي سيقود مواجهة من نوع آخر يستأصل فيها المغول عقائدياً، ويدخلهم في الجيل الثاني إلى الإسلام، وهو بذلك يعبر عن الروح الحضارية الإسلامية التي لا تهزم، بعد أن قاد صراعاً نوعياً في مجرياته، نوعياً في نتائجه على صعيد المواجهات البشرية، فلم يحدث أن واجه العقل الهمجية والجهل وانتصر عليها، ولم يحدث ان دخل الغالب عسكرياً في دين المغلوب.

---

(١) الهمذاني، «جامع التواريخ» نقلاً عن: «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية»، (م.س)، ص ١٣٩.

(٢) يمكن أن يكون الشعر الذي قيل في رثاء بغداد أصدق معبِّر عن هذا المعنى، ولقد جاد به الشعراء المسلمون في جميع الأقطار بتفجع وحرقة، را: نفس المصدر السابق، ص١٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٥١.

في السيرة الشخصيَّة للطوسي: قراءة وإستِنْبَات

كان نصير الدين الطوسي، ومنذ بداياته يتلقى العلم مغموساً بالمآسي والانهيارات الكبرى، من غزو جنكيزخان الهمجي الأول إلى غزو هولاكو الذي لا يقل عنه همجية، وما من شك أن تفكك الكيان الإسلامي كان قد أثَّر في كيانِ ناشىءٍ كالطوسي، أصبح متمكنا من الروح العلمية الإسلامية، بكل ما تعنيه من بُعد حضاري، مع ملاحظة الواقع المنهار وغير المطابق لهذه الروح وبُعدها الحضاري.

نشأ نصير الدين في بيئة علمية مستبصرة، أو ثقافية بالتعبير المستعمل اليوم، ومما يلفت النظر أنه قد تلقى دروسه الأولى على يد أبيه محمد بن الحسن تلميذ فضل الله الراوندي، أحد تلامذة ومريدي الشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي[1].

ان نبوغ الطوسي وتميُّزه[2] يجعلنا نلتقط المؤثرات التي طبعت وعيه المتفتح على قضايا المسلمين الكبرى وبالأخص على الانهيارات الداخلية، وعدم أهلية السلطة في بغداد لقيادة المسلمين، هذا فضلاً عن البحث في عدم مشروعيتها. وينبغي أن نتذكر أنَّ هذه المسألة، كانت من المسائل المهمة وقتها، عند تيار معارض يتبنى طروحات جذرية، ويكفي ان نشير هنا إلى الرسالة المهمة والعميقة للشريف المرتضى وهي «مسألة في الولاية من

---

(١) القمي، عباس «الكنى والألقاب»، العرفان، ١٣٥٨، ج ٣، ص ٢٠٨. وقد تلقى شيئاً من دروسه على الفيض الكاشاني (بابا أفضل) صاحب «المحجة البيضاء...» را: عن ذلك وامكانيته: الأعسم عبد الأمير. «الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي «دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠، ص ٢٧. والراوندي هذا، غير أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي (ت: ٣٤٥هـ) را: القمي، عباس، م.س، ج٢، ص ٣٥٩.

(٢) را: دراسة حديثة: عانوتي، أسامة، «نصير الدين الطوسي»، مجلة «الباحث»، السنة ٢، ٥٤، ص ٦٤.

قبل السلطان الجائر والظالم» التي ذكرها آغابزرك الطهراني، فمسألة مشروعية السلطة مسألة محسوسة، فهي غير شرعية، ولذلك فإن الرسالة تأخذ مناقشاتها بُعداً عملياً معارضاً، هذا بالإضافة إلى وضوح الاتجاه العقائدي، يقول المرتضى: ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمات مختلفة من قبل الظلمة لأسباب ذكرناها (اقامة الحقوق والواجبات وجريان المنافع الدينية) والتولي هنا على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل أئمة الحق عليهم السلام، لأنهم إذا أذنوا له في هذه الولاية عند شروطها فهو في الحقيقة والٍ من قبلهم متصرِّف بأمرهم ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله ان يقيم الحدود ويقطع السرّاق ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور[١].

لقد كان الطوسي أميناً لهذا الجو، وهذا ما نراه في إتِّباعه لوصية أبيه بالرحيل إلى أي مكان يلقى فيه أَساتذة يستفيد منهم[٢] وبهذا المؤثر بدأ حياته بشوق لتحصيل العلوم والمعارف في نيسابور، في فترة من الانكباب على مختلف العلوم بتعمق وأناة[٣].

ان الطوسي المشبع بوطأة خلل جذري يضرب في البناء العقائدي والسياسي للمسلمين، سيصبح في نيسابور أكثر إدراكاً وتلمّساً لذلك، بالإضافة إلى أخطار أخرى خارجية تتمثل بالغزو الهمجي المغولي.

وفي الحقيقة فان نيسابور لم تكن تحت وطأة الغزو مباشرة، كما ذهب

---

(١) الشريف المرتضى، «مسألة في الولاية من قبل السلطان الجائر والظالم»، را: الطهراني، آغا بزرك. «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، نجف، ١٣٥٥، ج ٢٠، ص ١٩٨. را: نصها في «الفكر العربي» عدد ٢٣، ١٩٨١.

(٢) الأمين، محسن، «أعيان الشيعة»، بيروت، ١٣٧٩، ج ٤٦، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، كذلك را: الأعسم «الفيلسوف نصير الدين الطوسي..»، م.س، ص٢٨.

نعمة وصحَّح له الاعسم[1] فان الخطر المغولي لم يهدِّد نيسابور ويجتاحها إلا بعد أن مضى على وجوده فيها ست سنوات. ولكن الثابت ان بدء حياة الطوسي في نيسابور واكبت اجتياح المغول لخوارزم وسمرقند وبخارى خلال المدة ٦١٥هـ/ ١٢١٩م إلى ٦١٨هـ/ ١٢٢٠ ـ ١٢٢١م[2]. وبذلك فإنه عاش وبدون شك تحت وطأة هذا الخطر الكياني، إلى أن وقع بصورة وحشية، إذ دخل المغول فتكاً بأهلها، وكتب له الحظ بالنجاة من ضمن اربعماية شخص نجوا من هذه المجزرة الرهيبة التي ذهب ضحيتها، أكثر من مليون وسبعماية وسبعة وأربعون ألف نسمة[3] وقد قطعت رؤوس القتلى بشكل اهرامات وانتشرت في العالم الإسلامي كالنار في الهشيم اسطورة انفتاح السور، وظهور يأجوج ومأجوج انذاراً بانتهاء دور الدنيا على ما يقول آربري[4].

إن نصير الدين الذي امتلأ علماً في سن الثانية والعشرين بعد مجزرة نيسابور[5] امتلأ بالاحساس الطاغي بالدور الذي ينبغي أن يقوم به، انها مسؤوليته التاريخية، ولقد أصبح بمستوى ادراكها، ومن هنا فان تطوراً نوعياً قد طرأ على بنيته النفسية، ويتمثل هذا التطور ببعدين، بُعد الإنهيار الداخلي، وبُعد الإطباق الخارجي، المتمثل بقوى همجية جاهلة. ولقد التقط الطوسي اللحظة التاريخية التي تحمل الخطرين فبدأ بمحاولة العمل على القيام بتحرك ما، على صعيد درء الخطر المغولي.

---

(١) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي..»، م.س، ص ٢٨. قا: نعمة، عبد الله «فلاسفة الشيعة» دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ص ٤٧٧.

(٢) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي...»، (م.س)، ص ٢٨.

(٣) أمير، علي، «مختصر تاريخ العرب»، نقلاً عن الأعسم، م.س، ص ٢٩.

(٤) آربري، آرثر. ج، «شيراز مهد شعر وعرفان» ترجمة منوجهر كاشف، «بحار الأنوار»، طهران، ١٣٠٢ (مصورة)، ج ٢٥، ص ١٦ وما بعد.

(٥) را: عن إجازاته التي تصفه بتمام العلم والكمال: المجلسي، محمد باقر، «بحار الأنوار»، طهران، ١٣٠٢ (مصورة)، ج٢٥، ص١٦ وما بعد.

من هذا المنطلق نستطيع تفسير مرحلة ما بعد مجزرة نيسابور التي لم يذكر الباحثون عنه فيها إلاَّ أنه أصبح مشهوراً كما يقول الأعسم، الذي عاب على الباحثين عدم تحليل ظروفه النفسية ومناخه العلمي[1] وقام هو بالمحاولة، فكان متعسفاً في محاولته هذه ومن المفيد ان ننقل نص الأعسم بكامله، ثم نورد الملاحظات عليه.

يقول الأعسم: لقد كان النصير يسعى جاهداً للنجاة بعقله من فوضى المغول الذين صاروا يخلّفون الدماء والخراب في كل بقعة تطأ أقدامهم حدودها في إيران، بعد أن نجا بحياته من مذبحة نيسابور. إن الصراع في نجاته من المذبحة، وفي ما تتعرض له بلاده من الخراب المستمر، وهو يسمع ويتسقط الأخبار في طوس، جعلت منه بالبداهة متأزماً يعاني قلقاً نفسياً شديداً وخوفاً دائماً على مستقبله الذي يتهدده دمار المغول بين وقت وآخر، وظل كما يبدو، زهاء ست سنوات، يجاهد خوفه، ويكافح تخاذله أمام الأحداث، فلم يمارس الدراسة المنتظمة على واحد من اساتذة طوس، بل انعزل منفرداً بنفسه، وكتبه، وعقله، فكان يمارس تثقيفاً فلسفياً مدهشاً وكأنه سبر غور مؤلفات الشيخ الرئيس في تلك الفترة فساعدته على تخطي الألم واليأس والخوف بالتطلع إلى التأليف[2].

لقد فات الأعسم أن النصير وقبل استقراره في طوس، هاجر إلى الري وبغداد والموصل[3]، ثم عاد إلى طوس، قريباً من الأحداث كما رأينا في نص الأعسم، وليس في ذلك ما يدل على التأزم والقلق النفسي الشديد،

---

(١) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي»، م.س، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣) مدرس، رضوي، «باد بود هفتصد مين سال در كذشت نصير الدين طوسي» نقلاً عن «تجريد الاعتقاد». تحقيق الجلالي، مركز النشر الإسلامي، تهران، ١٤٠٧هـ. ق، ص١٩.

فلقد كان بإستطاعة الطوسي أن يرحل إلى أماكن كثيرة آمنة كما فعل نجم الدين دايا وجلال الدين الرومي اللذان هربا إلى آسيا الصغرى، أو كما فعل كثيرون هربوا إلى شيراز[1]، وعلى العكس مما ذهب إليه الأعسم فإن ما تقدم يبرهن على أن عقل الطوسي لم يكن ينشد الخلاص الفردي، بل الخلاص الجماعي من فوضى المغول. أما حديثه عن تخاذله أمام الأحداث، فلا ندري هل أن معناه هو أن يرمي نفسه في مجزرة نيسابور ويعاند قدره الذي أنجاه من بين أربعماية شخص؟ أم أنه قد أصبح منهاراً من الناحية النفسية، أودى به القلق النفسي الشديد الذي وصمه به، إلى حالة من اللاتوازن؟

ولم يحدث أيٌ من الأمرين، بدليل نصِّ الأعسم نفسه عندما اعتبر أنه مارس تثقيفاً فلسفياً مدهشاً... ومن أين يتأتى هذا التثقيف الفلسفي المدهش لمن عاش حالة من الحالتين.

أما قوله أن قلقه النفسي الشديد منعه من ممارسة الدراسة المنتظمة على واحد من أساتذة طوس، فهو لا أهمية له بإعتبار أن الطوسي أصبح له من المكانة العلمية ما شهد به الجميع، فلم تمر سنة سقوط نيسابور (٦١٩هـ) حتى وُصف الطوسي في الإجازات بالإمام المتفهم، والأجل العالم، والأكمل البارع، والمحقق المتقي وسند الأئمة ومفخرة العلماء، كل ذلك وهو لم يتجاوز الثانية والعشرين من العمر[2]، ثم أنه فات الأعسم أنَّ الطوسي مارس البحث والتدريس في طوس حينذاك[3].

أما قوله بأنه هرب من الخوف والألم واليأس إلى التأليف، فإنَّ

---

(١) آربري. آرثر، ج. «شيراز مهد شعر وعرفان» م.س، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢) المجلسي، محمد باقر، «بحار الأنوار»، م.س، ج ٢٥، ص ١٦ ـ ١٧.
(٣) مدرس رضوي، «يادبود...»، م.س، ص ٣.

العكس أصح، إذ أن هذه الصفات لو كانت ذاتية شخصية لوقفت عائقاً أمام التحصيل الذي وصفه بالمدهش، فكيف يمكن لليائس أن يحصل ثقافة فلسفية مدهشة؟ وهل يمكن أن يحصِّلها إلا الواثق من نفسه، والذي يعيش آمالاً أكبر من الواقع. وبدون شك فإن الطوسي العالم، كان يحمل في قلبه آمالاً كبيرة لا تعادلها إلا الآلام التي أصابت الشخصية المعنوية للمسلمين، ولقد كان هذا التحصيل الذي تحدث عنه الأعسم ووصفه بالمدهش، دليلاً على ذلك، ومقدمة للدور النوعي الكبير الذي كان يستشرفه، وليس هرباً من الواقع الأليم إلى التأليف كما قال. فلقد انغمس في أكثر المناطق تماساً مع المغول، في طوس، وما هذا العلم الذي اكتنزه إلا عدَّته في مسيرته المميَّزة والقاسية والتاريخية. ولذلك فإننا نعتقد بأنه قد راودت نصير الدين الطوسي فكرة القيام بمحاولة ما، للمِّ شتات المسلمين، خصوصاً على صعيد مركزية القوة، التي كانت منقسمة بين الإسماعيليين والخلافة العباسية. وكان الإعداد لهذا العمل، ضمن فكر شمولي يجنح نحو أرضية توحيدية اشتهر به وجعله مقبولاً عند مختلف الإتجاهات، التي يختلف معها تكوينه العقائدي وبالأخص عند الإسماعيليين ومركز الخلافة في بغداد.

يذكر المؤرخون أن الطوسي إتصل بالطرفين، فهو كما نعرف، توجه إلى قلاع الإسماعيليين، إذ أنَّ شهرته العلمية جعلته مطمحاً للإسماعيليين في شخص ناصر الدين عبد الرحيم بن أبي منصور الإسماعيلي حاكم قوهستان وأكبر وزراء محمد بن جلال الدين حسن داعي الإسماعيلية الأكبر، فوجَّه إليه الدعوة لزيارته في قوهستان[1].

---

(١) مدرس رضوي، «يادبود...»، ص ١٩، كذلك را: الخوانساري، محمد باقر، «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات الإسلامية، تهران، ١٣٣٦هـ، ص ٦٠٦.

ويقول البعض بأنه اختُطِف اختطافاً[1] على أن من ادعى اختطافه ربط بين ذلك وبين محاولةِ اتصال مع الخلافة كان الطوسي قد قام بها.

يذكر طوقان أن الطوسي نظم قصيدة في مدح المعتصم (ويظهر أنه أخطأ في التسمية فالمقصود هو المستعصم آخر خلفاء بني العباس) وأن أحد الوزراء رأى فيها ما يسيء إليه، فأغرى حاكم قوهستان بالترصد له وهكذا سيق إلى قلعة «آلموت» حيث وضع أكثر تصانيفه الرياضية وأجلّها[2].

وقد ورد في «دائرة المعارف البريطانية» أن محاولته الالتحاق بخدمة الخليفة أفضت به إلى هذا المصير في «قلعة آلموت»[3].

إن هذا كله يدل على أن اتصالاً قد جرى مع بغداد، ولا نستطيع بحسب ما بين أيدينا من مصادر تقدير نتائجه. مع ملاحظة أن الحديث عن ضغط إسماعيلي على نصير الدين هي مسألة حتى لو صحت فإنها رفعت أخيراً مع غزارة انتاجه العلمي المتعدد الجوانب[4]، هذا مع الأخذ بعين الاعتبار أن دور الطوسي قد يكون مهماً في المستوى المقبول من العلاقات التي كانت قائمة أخيراً بين الإسماعيليين والخليفة في بغداد. فالخليفة الذي حرَّض المغول على الإسماعيليين تحريضاً شديداً، لم يساعد المغول عند مهاجمة الإسماعيليين، كما نرى في الرسالة التي أرسلها هولاكو إلى الخليفة عند حصار بغداد منددا به، قائلاً: «لقد أرسلنا إليك رسالة وقت فتح قلاع الملاحدة (أي الإسماعيليين) وطلبنا مدداً من الجند، ولكنك أظهرت الطاعة ولم تبعث الجند وكانت آية الطاعة

---

(١) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٧٨.

(٢) را: عانوتي، أسامة، «نصير الدين الطوسي»، الباحث، م.س، ص ٦٤.

(٣) A.J.AY Nasir aldin «encyclopaedia Britannia. نقلاً عن المصدر السابق.

(٤) را: الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي...»، م.س، ص ٣٧ ـ ٣٨.

والاتحاد أن تمدنا بالجيش عند مسيرنا إلى الطغاة فلم ترسل إلينا الجند والتمست العذر»[١].

ويمكننا هنا أن نستشف الحالة النفسية للنصير تُجاه مؤشر الغزو المغولي الذي بات يشكل خطراً داهماً على الأمة الإسلامية، من خلال النص الذي أورده في مقدمته لشرح «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، التي وضعها في قلاع الإسماعيليين، يقول: رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب حال منها، ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال، بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم، وأمكنة كل آن منها زبانية نار جحيم ويصب من فوقها حميم؛ وما مضى وقت ليس عيني فيها مقطراً، ولا بالي مكدراً، ولم يجيء حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي؛ وما لي في امتداد حياتي زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية وكأن إستمرار عيشي أمر جيوشه غيوم وعساكره هموم؛ اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسولك المجتبى ووصيّه المرتضى صلى الله عليهما وآلهما وفرّج عني ما أنا فيه فلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين[٢].

إنّ الحالة النفسية هذه تعبر عن حالة الضعف الإسلامية أمام الغزو المغولي خصوصاً أنها كتبت في فترة تلاها الاندفاع المغولي[٣] وليس من المهم الاستدلال بهذا النص لتبيان سوء علاقته مع الإسماعيليين وبالتالي كونه لا يعتنق الإسماعيلية[٤]، فهذه مسألة محسومة في مقدمة «أخلاق

---

(١) الهمذاني، رشيد الدين «جامع التواريخ» نقلاً عن: الأمين، حسن: «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية»، م.س، ص ١٢٣.

(٢) را: ابن سينا «الإشارات والتنبيهات»، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، ج ٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١٤٦.

(٣) الأعسم، م.س، ص ٣٦.

(٤) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٧٥.

ناصري» التي تناول فيها هذا الموضوع بوضوح عندما قال: «أما بعد فيقول محرر هذه المقالة، ومؤلف هذه الرسالة، أحقر العباد، محمد بن محمد بن حسن الطوسي، المعروف بالنصير: إن تحرير هذا الكتاب الموسوم بأخلاق ناصري، قد اتفق في وقت كان فيه بسبب تقلّب الدهر قد جلى عن الوطن، اضطراراً لا اختياراً، وجعلته يد التقدير يرتبط بالمقام في قهستان، وبما أنني هناك للسبب الذي تقدم ذكره في صدر الكتاب قد بدأت بهذا التأليف، شرعت بموجب حكم: «ودارهم ما دمت في دارهم وأرضهم ما دمت في أرضهم. ونص: «كل ما يوفر المرء به نفسه وعرضه كتب له به صدقة» من أجل استخلاص النفس والعرض، بوضع ديباجة على أساس صنعة موافقة لعادة تلك الجماعة، في الثناء والإطراء لساداتهم وكبرائهم مع أن ذلك السياق مخالف لعقيدة أهل الشريعة والسنّة ومباين لطريقتهم، إلا أنه لم تكن ثمة حيلة، لهذا السبب، دوّنت ديباجة الكتاب على الوجه المذكور. ولأن مضمون الكتاب مشتمل على فن من فنون الحكمة، ولا يتعلق بموافقة ومخالفة من مذهب ونحلة، رغب طلاب الفوائد على اختلاف عقائدهم في مطالعته وانتشرت بين الناس نسخ كثيرة من ذلك الكتاب، وبعد ذلك، عندما لطف الرب جلَّت أسماؤه، أكرم بواسطة ملك الزمان عمت معدلته هذا العبد الشاكر، بمخرج من هذا المقام غير المحمود، رأى أن جمعاً من أعيان الأفاضل وأرباب الفضائل قد شرفوا هذا الكتاب بمطالعتهم وبسطوا عليه نظر رضاهم فأراد أن يبدّل ديباجة الكتاب التي كانت على سياق غير مرض ليكون خالياً من وصمة قد يصمه بها من يبادر إلى الإنكار والتعيير، قبل أن يقف على حقيقة الحال والضرورة التي كانت باعثة على ذلك المقال دون ملاحظة معنى شعر: «لعل له عذراً وأنت تلوم» فدوّن بموجب هذه الفكرة، هذه الديباجة بدل ذلك التصدير، فإن يجعل أرباب النسخ الذين يقفون على

هذه الكلمات مفتح الكتاب على هذا الطراز يكن أقرب للصواب والله الموفق والمعين»[1].

كان الطوسي يؤدي دوراً سياسياً، في مرحلة تاريخية حرجة، وكان من الطبيعي أن يعيش الغصة والحسرة وأن يضطر إلى ما لم يختر. ومن الطبيعي أن تتعاظم هذه الضغوطات النفسية، مع تهديدات المغول الواقعية، في اللحظة التي تذهب فيها جهود الطوسي هباءً، وهي ليست من نوعية الجهود العادية، بل لقد دفع ثمنها باهظاً، إن من الناحية الفكرية أو من الناحية السياسية، ولقد ذهبت جهوده أدراج الرياح.

على أن ما ينبغي التنبه إليه هو ذلك الجهد التوحيدي الذي بذله الطوسي، للكتابة في موضوع مشتمل على فن من فنون الحكمة لا يتعلق بموافقةٍ ومخالفةٍ من مذهب ونحلة، كما ورد في المقدمة السابقة. فكأنه يؤَسِّس للوحدة معنوياً لتتشكل سياسياً في ذلك الظرف التاريخي الذي كان يمثل تهديداً مباشراً للكيان الإسلامي من الناحية السياسية أولاً ومن الناحية العقائدية ثانياً، وإذا كان المغول بعيدين عن التأثير العقائدي، فإنهم وككل سلطة يملكون سلاح التشتيت، ولذلك نرى أن الطوسي يسعى إلى هدف واضح، هو جمع الناس على قاسم مشترك عريض ووضعه بوضوح، والعمل على اجتماع الناس حوله، ويتضح ذلك من خلال العبارة التي وردت قبل قليل، والتي يقول فيها، إنه رغب طلاب الفوائد على اختلاف عقائدهم في مطالعته، وانتشرت بين الناس نسخ كثيرة من ذلك الكتاب.

إن المغزى السياسي شديد البروز هنا والمرحلة التاريخية حاسمة، وهي

---

(١) طوسي، نصير الدين، «اخلاق ناصري»، از انتشارات كتابفروش علمية إسلامية، تهران، ص ٢ ـ ٦، ورد في النص كلمة (يوفي) والكلمة الصحيحة هي (يقي) ولعل خطأ من النساخ قد وقع بإعتبار أن الجملة وردت باللغة العربية كما هي.

تحتاج للتوحد والتوحيد، ومن هذا الأفق، فمن غير المطابق للواقع الحديث عن تجاذبات كانت تتنازع الطوسي وقتها، فهو نفسه حسم هذه المسألة بوضوح، وهذا ما نلمحه من علاقاته مع علماء السنّة والشيعة والإسماعيليين، ويستفاد كرهه للتعصب المذهبي من مراسلاته مع القونوي الصوفي، والكاتبي المتكلم، وابن كمونة الفيلسوف، والكيشي الشافعي وآخرين، هذا في الوقت الذي بدأت فيه السلطة العباسية عملية تجييش مذهبي أدى إلى اضطرابات شعبية بين أبناء المذاهب[1].

ثم إن قراءة المقدمة الفارسية التي ترجمنا قسماً منها قبل قليل، توضح تخبطاً وقع فيه أغلب الباحثين، من جهة استعمال التقية، ضمن مفهومهم القديم لها، أو لنقل السلبي، الذي يُصب من خلاله الزيت على نار الخلافات التاريخية لأغراض سياسية، نقول إن الطوسي استعمل التقية، حتى في المفهوم القديم، بإعتبار أن التقية موقف نفسي سياسي عام في نفوس البشر أي أنه طبيعي. وهو ما لم يلحظه الأعسم فأخذ على نعمة ذهابه إلى أن الطوسي استعمل التقية، واعتبر أن هذا الرأي لا قيمة له، بينما تثبت المقدمة أن العكس هو الصحيح[2].

وكمثل ثان على هذا التخبط، مسألة تغيُّر الأصل الفارسي للكتاب. مع أن الطوسي يقول إنه غيَّر تصدير الكتاب الذي احتوى على طريقة الإسماعيليين في تعظيم كبرائهم، ثم قوله بأن الكتاب يحتوي على فن من

---

(١) را: جواد، مصطفى في «يادنامه خواجه نصير الدين الطوسي» بإعتناء (صفا)، منشورات جامعة طهران، طهران، ١٩٥٧، ص ١٠٨، كذلك را: ما سيأتي عن مرصد «مراغة»، ونص مؤيد الدين العرضي را: عن ربط المذاهب بالسلطة والانقسامات التي أوجدها في: ابن الفوطي «الحوادث الجامعة في المائة السابعة»، م.س، ص ٢١٦.

(٢) را: المقدمة: «أخلاق ناصري»، م.س، ص ٢ ـ ٦، كذلك قارن بالأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي...»، م.س، ص ٣٢.

فنون الحكمة، وأنه لا يتعلق بموافقة أو مخالفة من نحلةٍ أو مذهب، ثم تأكيده على طلب تبديل مفتح الكتاب[١].

وبناءً عليه، يتأكد بطلان ما ذهب إليه العزّاوي من أن الكتاب انتشر كنسخة منقحة للأصل الإسماعيلي، ومن أن الطوسي يتابع مسكويه في في تحليل شرب الخمرة، بحيث يكون هذا أهم ما يخدم القرامطة، وهو ما وافق عليه الأعسم[٢].

ولا بد من الإشارة إلى أن ورود فصل في آداب الشراب في الكتاب[٣] لا يسمح لنا هكذا وببساطة أن نحكم على الطوسي بأنه قد حلَّل شرب الخمر. فلقد اتبع في كتابه أسلوب التأليف الذي كان سائداً في عصره عن الآدابيات والسلوكيات الأخلاقية، إذ من المعروف أنه قد كثرت التآليف في الآدابيات والسلوكيات الاجتماعية، في أيام الدولة العباسية تقليداً لآداب الفرس وما يسمى «بالآيينات» مفردها «آيين»، وهي نوع من التأليف يعنى بتبيان الأصول والمراسم الواجبة في كل من هذه الفنون[٤] ولعل ما يؤكد هذا أيضاً قصة المرجع الديني «الحبوبي» المشهورة، حيث كان له من الشعر الخمري أعذبه وأرقاه[٥].

أما بالنسبة إلى مصادر الكتاب، ومدى اعتماده على مسكويه، فإن الطوسي، قد تناول هذا الأمر في المقدمة، فقال: «إن حاكم قهستان طلب منه تجديد ذكر كتاب «مسكويه» بتبديل ألفاظه ونقله من اللسان العربي إلى

---

(١) را: الهامش: ٦١.

(٢) الأعسم، م.س، ص ٣٢.

(٣) طوسي، نصير الدين، «أخلاق ناصري»، م.س، فصل جهارم ازمقاله دوم، آداب شراب خوردن، ص ١٩٥.

(٤) لواساني، أحمد، «نظرات جديدة في تاريخ الأدب»، منشورات لواسان، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٥٦.

(٥) آل ياسين، جعفر، «الكندي والفارابي»، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧٦.

اللسان الفارسي، وتابع بأنه رأى أن هذا العمل سيكون عين المسخ، ثم أن كتاب مسكويه، خلو من الحكمة المدنية والحكمة المنزلية، وأنه يجب تجديد رسوم هذين الركنين» وانتهى إلى القول: «إنه لا ينبغي أن تكون ذمة الهمة مرتهنة بالتعهد بترجمة ذلك الكتاب، وأن يُعدّ تقيداً بالطاعة، لا على سبيل الاقتداء والتقليد، بحيث يحتوي مضمون القسم المشتمل على الحكمة الخلقية خلاصة كتاب الأستاذ الفاضل، أبي علي مسكويه، وأن يُؤلَّف من القسمين الأخيرين من أقوال الحكماء الآخرين وآرائهم المتناسبة مع القسم الأول، نهجٌ خاص[١].

والواقع أن الطوسي، عنى بالحكماء الآخرين، الفارابي وابن سينا، فقد أخذ من الفارابي، بعض الفصول في السياسة المدنية، والمدينة الفاضلة[٢] ومن ابن سينا، بعض ما جاء في تدبير المنزل[٣]، وهو ما ورد عند المفكر اليوناني بريسن كما صحح اسمه المستشرق كراوس[٤]، وأخذ كذلك من «الحكمة الخالدة» لمسكويه[٥]، وصب ذلك كله في قالب خاص، مشكلاً بذلك نهجاً خاصاً، ومتلافياً النواقص كما قال في المقدمة.

وهكذا يتأكد بطلان ما ذهب إليه العزاوي والخونساري وبروكلمان ومارتن بلسنر وغيرهم، من أن الطوسي، قد بادر عندما التحق بناصر الدين،

---

(١) طوسي، نصير الدين، «أخلاق ناصري»، م.س، ص ٤ ـ ٦.

(٢) قا: طوسي، نصير الدين، «أخلاق ناصري»، م.س، مقالة سوم/ فصل ١ ـ ٣ (آراء أهل المدينة الفاضلة)، مقالة سوم، فصل سوم (السياسة المدنية)، مقالة سوم، فصل/ ٥ ـ ٧ ـ ٨ (الحكمة الخالدة).

(٣) قا: أخلاق ناصري»، م.س، مقالة دوم/ فصل ١، ٢، ٣، ٤، ٥، (رسالة السياسة).

(٤) مسكويه، «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط ٢، (د.ت)، تعليق تميم، ص ٦٨.

(٥) قا: «أخلاق ناصري»، م.س، مقالة سوم/ فصل ٥، ٧، ٨ (الحكمة الخالدة).

إلى تهذيب ما يؤيد نحلته الإسماعيلية، فترجم «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، وهذبه فأبرزه بكتاب «أخلاق ناصري»[١].

إنَّ هذا النهج التوحيدي الإسلامي، الذي يبرز في «أخلاق ناصري» والذي أخذ بعداً إنسانياً عند غير المسلمين في أيامنا هذه[٢] يعكس التوتر الذاتي للحاجة السياسية لعملية الوحدة، عند نصير الدين.

ومن هنا كانت شموليته، ضمن فهم أكثر واقعية لمفهوم السياسة إسلامياً، والذي يشمل حركات وسكنات الإنسان ويحتوش السلوك الفردي والعائلي والاقتصادي، دون إغفال شتى أعمال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها، لنصل إلى التوحيد، العلة الأولى والغاية الجاذبة والتي تفعل فعلها، حيث لا ينبغي للإنسان أن يكون موزعاً، لا في فكره، ولا في فعله، وكل عمل يأتيه حتى الأشياء العادية، كالأكل والشرب والمشي، ينبغي أن يعكس مبدأ روحياً يعيش في ذهنه وقلبه، فالله يظهر كمبدأ في فعل الخير والتوحيد، وهو ليس تصوراً عقلياً للكون فحسب بل سلوك أخلاقي للفرد، بحيث تدرك الفضيلة لذاتها، وتمارس بتقوى باطنية واقتناع داخلي بحيث يصبح الإنسان همزة الوصل الوحيد بين الواقعة والقيمة[٣].

يستثير الطوسي أعمق مكامن النفس الإسلامية ليصل إلى أمتن أساس،

---

(١) را: هذه المغالطات في: الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي»، م.س، ص ١١٩ ـ ١٢١.
را: مغالطات الأعسم نفسه كذلك، وقارن برؤية صحيحة لآغا بزرك الطهراني، في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، م.س، ج ١ ص ٢٦، وما بعد ذلك قا بخطأ: عزت، عبد العزيز، في «ابن مسكويه ـ فلسفته الأخلاقية ومصادرها» ألبابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٧٥ و١٥٤ و١٢٦ وص ١٠.

(٢) را: Winckens, GM, Nasir la- Din Tusi the Nasiran Etchics, London, 1964.

(٣) را: مقالي: نصوص مترجمة في الكرامة الإنسانية للطوسي، المنطلق، عدد ٦٦/ ٦٧، ص ٧٢.

يبني عليه قاعدته السياسية، حيث إنه يواجه من خلال المغول أعتى أخطار الهدم والتخريب. وبقدر هذا التسامي والتجذّر يركز على تجسد هذا الثقل المعنوي فعلاً على أرض الواقع. بحيث يشكل الأرضية الضرورية، فلا يتصور أن يقتصر الإنسان على حكمة العقل دون أن يمدها إلى فعل يؤيدها، فهو يتصور الملكات في بعدها العملي، خارجة من القوة إلى الفعل، ويبني كل تصوراته على تحققها الخارجي عَبْرَ فعل تؤديه. وعلى أساس هذه الفكرة نستطيع أن نميز بين الطوسي والفلاسفة اليونان برغم الاشتراك في طريقة تحليل النفس الإنسانية، فالقوة العالمة تكملها دوماً القوة العاملة التي تتمثل في السلوك الإنساني، وترتيب أمور الحياة (وهو ما يفصِّله دقيقاً في الكتاب). وبناءً على هذا نستطيع أن نفهم الطوسي بشكل أعمق، حين يتحدث في النص الذي بين أيدينا عن أن ما يختص به الإنسان من حيث هو إنسان، وبه تتم إنسانيته وفضائله، هو الأمور الإرادية، وبأن الخير هو الفعل الذي قُصد منه وجود الإنسان، وأن الشر هو ما يعوق ذلك الفعل، وبذلك لا خير في الساكن المتأمل بل الخير فيمن يعمل بما يعلم وبإرادة وتبصُّر[1].

وبدون شك فإن الطوسي يبيّن التجذر الإسلامي الحضاري، كتعميق للحظة التاريخية، ومن هنا فإنه في «أخلاق ناصري» يهضم الفكر اليوناني، ويذهب إلى فعل حضاري إسلامي[2] فالماثل ليس إلا التخلف عن اللحاق بالمرامي الإسلامية البعيدة والعميقة. والواقع الداهم ليس إلا النسق الميت، إذ لا جذور له ولا فعل، لا طاقة إنسانية ولا إرادة غائية وراءه.

---

(١) را: مقالي: «نصوص مترجمة في الكرامة الإنسانية للطوسي...»، المنطلق عدد ٦٦/ ٦٧، ص ٧٦ ـ ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٨٤، كذلك را: «أخلاق ناصري»، ص ٢٨ وما بعد، مثلاً، كيف «يدخل النبوة» ويزيد على مسكويه ثم يربط بتوحيدية ستؤسس للسلوكيات بعد ذلك ضمن مفهوم علمي يندرج تحت مفهوم «السنن»، را: ٢٩.

ولذلك فإن حركة وحدة مهما كانت آثارها ستزيل خطره. وإن لم يحصل ذلك، فالنسق الحضاري واسع جداً، وهو لا بد أن يستوعب الفعل الهمجي، ومن هنا فالإسلام بما هو سلوك هو سلاح، هذا إذا اعتبرنا أن الهمجي مغلق العقل، وفي كل الأحوال ينبغي للمسلم أن يفتح العقل المغلق، وأن يجترح سلاحاً نوعياً ينتصر فيه... ولقد حدث ذلك بالفعل... فلقد سيطر المغولي المغلق بعد ليل طويل من اليأس، حيث سقط كل شيء، وبقي المجال مفتوحاً لتلك المعركة النوعية العظيمة، معركة العقل والهمجية، العلم والجهل، ولقد خاضها الطوسي، فقعد مقعده بين العلماء الخالدين، وهو كما يقول عانوتي «مقعد كريم وطيد أبد الدهر»[1].

لقد انهار كل شيء في لحظة كئيبة سوداء، وسقطت الآمال، ولم يعد بمقدور أحد القيام بأي فعل داحض لجحافل الغزو المغولي الهمجي الذي دك كل الحصون. وها هو نصير الدين الطوسي يقع أسيراً في أيدي المغول...

عندما ضاق الخناق المغولي على قلاع الإسماعيلي استشار ركن الدين الزعيم الإسماعيلي، خاصته وأركان دولته فأشاروا بالتسليم ليقينهم أن المقاومة ميؤوس منها. فمضى ركن الدين بصحبته أولاده ونصير الدين الطوسي والوزير مؤيد الدين والطبيبان موفق الدولة ورئيس الدولة ونزلوا من قلعة آلموت مخلفين دارهم التي عمروها مائة وسبعاً وسبعين سنة[2].

ولعله من الافتراء تحميل الطوسي مسؤولية نصح ركن الدين بالاستسلام من غير مقاومة رغبة منه في أن ينجو هو أيضاً بهذه الوسيلة، كما

---

(١) عانوتي، أسامة، «نصير الدين الطوسي»، الباحث، م.س، ص ٧١.
(٢) الأمين، محسن، «أعيان الشيعة»، م.س، ج ٤٦، ص ٨.

قال بروكلمان وبراون[1]، فلقد كانت الظروف الموضوعية تفسر ما حدث ولقد اعتقل الطوسي اعتقالاً ولو رفض الاستجابة لأمر هولاكو لكانت عاقبته القتل[2].

والأمر الأسوأ هو أن يذهب الأعسم نقلاً عن ابن كثير وضمن عبارة لا تفيد المعنى الذي ذهب إليه إلى أن نصير الدين كان قد راسل هولاكو سراً[3] وهو ما لم يذكره أحد من المؤرخين المعاصرين لتلك الحقبة كـ: ابن الفوطي وابن العبري. وابن كثير مؤرخ مشكوك في موضوعيته اتجاه الشيعة[4] وكان من السهل عليه أن يطلق تلك التهمة، فعلى ما يقول مصطفى جواد: لقد ظن المتعصبون من المؤرخين أن كل من سلم من القتل كان خائناً متواطئاً مع المغول[5] وفي هذا منتهى التعسف.

بعد مقتل ركن الدين خورشاه وأصحابه، استثنى هولاكو من القتل، ثلاثة رجال كانت شهرتهم العلمية قد بلغته، فأمر بالإبقاء عليهم، ولم يكن هذا الإبقاء حباً بالعلم وتقديراً لرجاله، بل لأن هولاكو كان بحاجة إلى ما اختص به هؤلاء الثلاثة من معارف، فإثنان منهم كانا طبيبين، هما موفق الدولة ورئيس الدولة، والثالث كان مشهوراً باختصاصه في أكثر من علم واحد، وهو نصير الدين الطوسي، وكان مما اختص به علم الفلك، وكان

---

(١) را: بروكلمان، كارل، «تاريخ الشعوب الإسلامية» دار العلم للملايين، بيروت، ٦٥، ترجمة بعلبكي، ج ١، ص ٢٧١، كذلك را: براون، ادوارد، «تاريخ الأدب الفارسي من الفردوسي إلى السعدي»، ترجمة الشواريجي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٤، ص٥٧٩.

(٢) مصطفى جواد في «يادنامه خواجه نصير الدين الطوسي» بإعتناء صفا، تهران، ١٩٥٧، ص ٩٣.

(٣) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي». م.س، ص ٣٨.

(٤) مصطى جواد، في يادنامه»، م.س، ص ٩٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٣.

هولاكو مقدراً لهذا العلم تقدير حاجة لا محض تقدير، مؤمناً بفائدته له[1].

وقد اشتهر المغول بهذا العلم، واهتموا بالسياسة والحساب لضبط المملكة وحصر الدخل والخرج والطب لحفظ الأبدان والأمزجة، والنجوم لاختيار الأوقات، وما عدا ذلك من العلوم والآداب فكاسد عندهم[2].

يذكر نعمة أن هولاكو كان مولعاً ولعاً شديداً بعلم الاختيارات، وكان الطوسي من أهل هذا العلم الحاذقين، وكان من نتائج ذلك أن استبقى هولاكو الطوسي وقربه إليه، وعرف الطوسي نقطة الضعف عند هولاكو فاستغله لبعث حضارة جديدة ورفع معنويات العلماء الذين سلموا من دمار المغول[3].

سار الطوسي في مهمة من أصعب المهمات، مهمة لا يمكن أن يقدم عليها إلاَّ الرجال النوعيون، لقد قرر الدخول الظاهري في حاشية هولاكو لغاية عظيمة وشاقة بل شبه مستحيلة وهي إعادة بعث الإسلام في الحياة.

يصف حسن الأمين هذا التوجه، في نص معبّر فيقول: «كانت مهمة الطوسي من أشق المهمات، وكانت أزمته النفسية من أوجع ما يصاب به الرجال، فإنه وهو العالم الكبير ذو الشهرة المدوية بين المسلمين، يرى نفسه فجأة في قبضة عدو المسلمين ويرى هذا العدو مصراً، على أن يبقيه في جانبه وسيرّه في ركابه. وإلى أين يمشي هذا الركاب؟ إنه يمشي لغزو الإسلام في دياره، والقضاء عليه في معاقله، فهل من محنة تعدل هذه

---

(١) الأمين، حسن «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية»، م.س، ص ١٥٤.

(٢) ابن الطقطقي، محمد بن علي، «الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية» القاهرة، ١٩٢٧، (مصورة)، ص ٣١٢، كذلك را: «يادنامه خواجه نصير الدين الطوسي» م.س، ص ٩٨.

(٣) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٨١، كذلك را: مصطفى جواد، «يادنامه نصير الدين الطوسي»، م.س، ص ٠٨پ.

المحنة؟ إن أقل تفكير في التمرد على رغبة القائد المغولي سيكون جزاؤه حد السيف، وإنني لأتخيل الطوسي متأملاً طويل التأمل، مطرقاً كثير الإطراق، لقد كان يعز عليه أن يذهب دمه رخيصاً، وأن يكون ذلك بإرادته هو نفسه، فلو أن سيفاً من سيوف المغول الجانية أودى به فيمن أودى بهم في رحاب نيسابور وسهول إيران لكان استراح. أما الآن فلن يستسلم للقدر الطاغي وسيثور على حكم الزمن الغاشم. كان الطوسي ذا فكر منظم يعرف كيف يخطط ويدبّر، وهو في ذلك آية من الآيات، وقد أدرك أن النصر العسكري على المغول ليس ممكناً أبداً، فقد انحل نظام العالم الإسلامي انحلالاً تاماً، لم يعد من أمل في تجميع قوة تهاجم المغول وتخرجهم من دياره وكانت البلدان المحتلة أضعف من أن تفكر في ثورة ناجحة (. . .) وفكر نصير الدين طويلاً، فأيقن أنه إذا تم للمغول النصر الفكري بعد النصر العسكري، كان في ذلك القضاء على الإسلام، وها هو يرى بأم عينيه الكتب تحرق والعلماء يقتلون فماذا يبقى بعد ذلك؟ لقد استغل حاجة هولاكو إليه، وحرصه على أن يكون في معسكره فلكي عالم بالنجوم، فعزم على كسب ثقته واحترامه فكان له ما أراد، وصار له من ذلك سبيل لإنقاذ أكبر عدد من الكتب وتجميعها، كما استطاع أن ينجي من القتل الكثير بن ممن كانوا سيقتلون»[1].

كان قرار الطوسي قراراً شجاعاً، لا يوازيه في الشجاعة إلا إتخاذ قرار حرب شاملة لو توفرت امكانياتها، لقد حول هذا القرار الأخير وأزيح إلى قرار يحتاج إلى نفس الجرأة، وبقي فعل الطوسي التاريخي يحمل عظمة النسق العقائدي الحضاري، وعندما يكون الأمر كذلك، فإن قصر النظر

---

(١) الأمين، حسن: «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية»، م.س، ص ١٥٥ ـ ١٥٦، را: نفس الكلام في: «قيم خالدة»، دار التراث الإسلامي، بيروت، ١٩٧٤، ص ٢٢، للأمين نفسه، وكذلك له: العرفان، مجلد ٣٣، ج ٩، تموز ١٩٤٧.

يقلب الحقيقة، بل لا يستطيع إدراكها، إذ أن الإحاطة بالأمور الكبيرة تحتاج إلى مراقب غير عادي، هذا إذا لم نأخذ بعين الإعتبار، سوء النية وفساد القصد الذي يمكن أن يجد في هذه المساحة فرصة له، لغايات تخدم التوظيف السياسي والعقائدي، ولقد وقع التوظيفان في عملية تحريف هذه العلاقة.

وبدون شك فإن الإقدام على هكذا محاولة سيؤدي إلى نوع من الإلتباس، وسيثير بعض اللغط وهو ما حصل. وكل ذلك هو ثمنٌ بسيط جداً لغاية عظيمة لا تقدّر بثمن. على أن هذا الثمن البسيط سيُدفع لأصحاب النيات السيئة، ولقصار النظر، فالإطار الواقعي الطبيعي ينفي بحد ذاته كل التهم كما رأينا قبل قليل، وبنهاية المطاف لم يكن الطوسي وغيره إلا قتلى هذا الغزو أو أسراه.

ولا نعتقد أن الطوسي حاول أن يعير فكره لهكذا هواجس، فلقد كان الوضع التاريخي أكبر منها، وهي لم تُثر تاريخياً إلا بشكل متهافت وسخيف بينما كان السلوك الشمولي للطوسي، مدار التأييد عند جميع المسلمين أثناء وبعد ظهور نتائج عملية الترويض التي قام بها كما سنرى.

لم يرد في أقدم النصوص، وأكثرها قرباً من واقعة سقوط بغداد، وبالأخص النصوص المعاصرة لذلك الحدث، كنصوص «ابن الفوطي» و«الهمذاني» أي ذكر لدور ما قام به الطوسي في عملية حصار بغداد وإسقاطها.

يعتمد الأعسم على إبن كثير لزج الطوسي في واقعة بغداد[1]، وإذا كان إبن كثير قد أشار وحده تقريباً إلى وجود الطوسي مع هولاكو عند سقوط بغداد، فإن بغداد لم تستبح يوم دخلها هولاكو فقد استبيحت بغداد في الخامس من صفر سنة ٦٥٦هـ، ولم يكن هولاكو موجوداً، على أنّ ابن كثير

---

(١) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي»، م.س، ص ٤٣ ـ ٤٤، قارن بنقض لهذا الرأي عند مصطفى جواد «يادنامه»، م.س، ص ٩٣.

نفسه لم يجرؤ على توجيه تهمة تشجيع الطوسي لهولاكو على قتل الخليفة، إذ قال: «ومن الناس من يزعم أنه أشار على هولاكو خان بقتل الخليفة فالله أعلم. وعندي إن هذا لا يصدر عن عاقل ولا فاضل، وقد ذكره بعض البغاددة فأثنى عليه وقال: «كان عاقلاً فاضلاً كثير الأخلاق»[1].

ويبلغ تهافت هذه التهمة حداً واضحاً يثير السخرية مع إبن القيم الجوزية. والذي يلفت في تهمة ابن القيم، ذلك الاعتبار الكلامي الذي ينطلق منه، بحيث نستطيع أن نرى تسطيحاً جديداً لانقسامات الفرق، يتجاوز الحدود المذهبية، يقول إبن القيم الجوزية: «ولما انتهت النوبة إلى نصير الشرك والكفر، الملحد وزير الملاحدة النصير الطوسي وزير هولاكو شفا نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه وعرّضهم على السيف حتى شفا إخوانه من الملاحدة واشتفى هو فقتل الخليفة والقضاة والفقهاء والمحدثين واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيين والسحرة، ونقل أوقاف المساجد والربط إليهم وجعلهم خاصته وأولياءه. ونصر في كتبه قدم العالم وبطلان المعاد وإنكار صفات الرب جلّ جلاله من علمه وحياته وقدرته وسمعه وبصره وأنه لا داخل للعالم ولا خارجه وليس فوق العرش إله يعبد البتة، واتخذ للملاحدة مدارس، ورام جعل إشارات أمام الملحدين ابن سينا مكان القرآن فلم يقدر على ذلك، فقال هي قرآن الخواص وذلك قرآن العوام، ورام تغيير الصلاة وجعلها صلاتين، فلم يقدر على الأمر فتعلّم السحر في آخر الأمر فكان ساحراً يعبد الأصنام وبالجملة فكان هذا الملحد هو وأتباعه من الملحدين الكافرين بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر»[2].

---

(١) ابن كثير، «البداية والنهاية»، طبعة القاهرة، ١٣٥١ ـ ١٣٥٨ (مصورة)، ج ١٣، ص ٢٠١، قارن بنص مجتزأ عند الأعسم، م.س، ص ٤٤.

(٢) الجوزية، ابن قيم. «اغاثة اللهفان من مصايد الشيطان»، القاهرة، ١٩٣٩، ج ٢، ص٢٦٧.

إن نص ابن القيم هذا يكشف عن مقدار الحقد عند المتشددين على مجدِّد في علم الكلام، ذهب به إلى التقعيد الفلسفي[1]. ثم إنه يكشف عن نمط من التفكير يتحكم في شريحة غير متبصّرة، وغير ملتزمة بأدنى حدود الموضوعية والحقيقة، وبالتالي فهي تعيش خارج التاريخ. وبذلك نستطيع من خلال التحديد النوعي للمتحاملين على الطوسي، أن نفهم أكثر شجاعته وتفرده في الدور الذي ألزم نفسه به. ولا أعتقد أنه ينبغي التوقف عند كلام ابن القيم طويلاً، بل يكفي أن نرى ما فيه من تناقض وتزوير. فمن المؤكد أن ابن القيم لم يقرأ كتاب «تجريد الاعتقاد» للطوسي ولذلك رماه بالكفر وإنكار المعاد وغيره... ثم إنه من المضحك أن يتهم الطوسي بأنه رام جعل إشارات ابن سينا قرآناً ولما لم يستطع اعتبره قرآنا للخواص. والطوسي نفسه قال في مقدمة شرح «الإشارات والتنبيهات»: وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً كما أعتقده فإن التقرير غير الرد والتفسير غير النقد[2].

يعلق عانوتي على نص ابن الجوزي بالقول، كيف يتفق ويستقيم لابن القيم إتهامه الطوسي بجعله قرآن الخاصة، وهو ينص على مخالفته بل شد ما خالفه في ثنايا شرحه الإشارات، وأشتط في المخالفة، ويظهر أن ابن القيم لم يقرأ الكتاب (الشرح) قراءة محقق. على أن كلام ابن القيم هذا يجب أن يتحرز حياله لسببين:

الأول: ما هو مشهور عن ابن القيم من التزمت والغلواء في حنبليته وتعصبه على الفلاسفة وأهل البدع وحتى الأشاعرة.

---

(١) را: الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي...»، م.س، عن التقعيد الفلسفي: ١٣٥ ـ ١٥٥، ومن الجيد أن يورد الأعسم رداً على ابن القيم في هذا الفصل: را: ص ١٣٨. ومن المهم أن يشير إلى أن لنقد (ابن القيم) طابعاً سياسياً. وهو ما لم يلاحقه عند غيره.

(٢) نصير الدين الطوسي، في شرح «الإشارات والتنبيهات»، م،س، ج ٢، ص ١٤٧.

الثاني: خلو المصادر الأخرى من الإشارة من قريب أو بعيد إلى هذه التهمة التي نسبها إليه ابن القيم[١].

وإذا كان البارز في لاموضوعية التهمة هو التحامل ذو البعد الخلافي على تفسيرات محددة، يبقى مبرراً أو محمولاً وفقاً للسياقات المعتادة في هكذا صراعات، حيث ينتهي الأمر إلى نسق تفكير آمر له أسسه الواهية أو الثابتة، مما يعطي بعداً أوسع للرأي التاريخي، يحيل الموضوع إلى مجال يتجاوز التحليل التاريخي. نقول إنه إذا كان الأمر ينتهي هنا إلى نسق فكري، فإن هناك ما لا يمكن أن يندرج في هذا الإطار، بل في إطار آخر يقوم على التوظيف السياسي لمختلق عقائدي، ذلك ما نفسّر به كلام المستشرق ادوارد براون الذي قال فيه إن نصير الدين الطوسي هو الذي أشار على خورشاه بالاستسلام وإنه هو الذي أشار على هولاكو بقتل المستعصم بالله، ووصفه بالخائن الذي من زلات القدر أن يؤلف كتاباً في الأخلاق هو أحسن ما كُتب بالفارسية في موضوعه[٢]، هذا مع العلم أن براون سبق وأعطى أحكاماً على مفكرين مسلمين لم يستطع فيها فهم معنى عناوين الكتب كما حدث في تفسيره لمعنى عنوان كتاب الملا صدرا: «الأسفار الأربعة» مع العلم أنه لو فهم الصفحة الأولى من الكتاب لعرف المقصود[٣].

أما بروكلمان فلم يوجه مثل هذه التهمة، بل جنح إلى تفسير موضوعي، رغم أن أساس تفكيره بقي يدور في الفلك المذهبي، عندما اعتبر أن هولاكو ما كان في حاجة إلى أن يحرّضه الشيعة من الفرس، كالطوسي مثلاً، على قصد بغداد والاستيلاء على هذه الغنيمة الباردة[٤]. وإلى نفس المنحى

---

(١) عانوتي، اسامة، «نصير الدين الطوسي»، م.س، ص ٦٧.

(٢) براون، ادوارد: «تاريخ الأدب الفارسي من الفردوسي إلى السعدي»، م.س، ص ٥٧٩.

(٣) را: الطباطبائي، محمد حسين «أسس الفلسفة»، تعليق مطهري، دار التعارف، بيروت، ١٩٨١، ج ١، ص ١٦.

(٤) بروكلمان، كارل، «تاريخ الشعوب الإسلامية»، م.س، ص ٧٢ف.

المسلمون اليوم عن مقابلة السيف بالسيف، فإنهم لن يعجزوا عن مقابلة آثاره بالعلم والثقافة والدعوة الحسنة ولن يتأتى ذلك إذا أباد العلماء وانقرضت الكتب[١] فلا بدّ من إصلاح عاجل[٢]. ومن حب هولاكو لعلم الاختيارات والتنجيم نفذ الطوسي إلى مآربه[٣]، فهذا ابن الفوطي وهو ممن عملوا مع النصير، يقول: إن الطوسي استطاع أن يجعله محباً للعلماء والفضلاء وأن يحسن إليهم ويجزل صلاتهم، وأن يصرف اهتمامه إلى العمران والعلم[٤] بأساليب لا تخلو من الطرافة، وكانت هذه الأساليب وسيلة اتخذها الطوسي لتخليص الكثيرين من حكم الموت الذي كان يصدره بحقهم هولاكو[٥] إلى الحد الذي بتنا فيه نرى عند المؤرخين نسجاً أسطورياً لشخصية الطوسي[٦].

إن تصوراً ما كان يدور في عقل الطوسي، أثناء علاقته مع هولاكو، ولقد كان هذا التصور يحتاج إلى ركيزة واقعية ومادية، سيكون بعد تحققها، ليس فقط أقدر على إحكام الطوق على مجريات الأمور المهمة بالنسبة للبلاد الإسلامية، بل أقدر على محاولة إيجاد مركزية إسلامية قوية تكون عوناً على تشكيل بنية حضارية إسلامية تمتص همجية المغول وتدخلهم في الإسلام، و«استراتيجية» الطوسي واضحة في هذا المجال، وكما مرّ معنا، فهو لا يريد تحويل سيل هولاكو دفعة واحدة، من طرف إلى طرف، إنه يتدبر معه الأمر أولاً بأول، وباللطف والمداراة. وهذا ما حدث بالفعل كما سنرى.

---

(١) را: الأمين، محسن، «أعيان الشيعة»، م.س، ص ٩، كذلك را: نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٨٢.

(٢) را: الخوانساري: «روضات الجنات»، م.س، ص ٦٠٥.

(٣) را: نعمة، عبد الله «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٨٢.

(٤) ابن الفوطي، «الحوادث الجامعة»، م.س، ص ٣٥٠.

(٥) را: عانوتي، أسامة، «نصير الدين الطوسي»، الباحث، م.س، ص ٦٦.

(٦) را: الأعسم، م.س، ص ٦٤ ـ ٦٧.

وضمن هذا الإطار يمكن أن نضع ما ورد من أن خلافات قد وقعت بين الطوسي وهولاكو[1]. دون أن نأخذ برأي الخوانساري ونعمة اللذين اعتبرا أن وشايات الحاسدين قد فعلت فعلها، وأن شخصية الطوسي ومركزه العلمي والسياسي هي التي ألّبت عليه الحسّاد فأخذوا ينحتون من أثلته ويقومون بالسعاية والوشاية عليه لدى هولاكو ليحلوا محله[2].

وفي حقيقة الأمر فإن الوشايات لم تؤثر على صعيد الواقع، ثم إن الطوسي شخص مميّز من جميع النواحي ولذلك فإنه ما من أحد يمكن أن يحل محله، ويمكن أن نأخذ بقصة الخوانساري، التي تحدث فيها عن أن هولاكو أزمع مرة على قتل النصير إلا أنه تراجع قائلاً: لولا أن المرصد يبقى بفقدك بائراً لرأيت أني بقتلك آمراً ولهتكك شاهراً[3]. ولا يدل هذا الأمر على المكانة المميزة للطوسي فقط، بل إنه يعطينا صورة عن السياقات العملية في تتابعها، وهي تأخذ واقعيتها، بعد أن كانت خطة في عقل النصير، فعندما يتأكد من كون المرصد حاجة لا يستغنى عنها عند هولاكو وأنه لا يوجد من يسيّر شؤونه غيره، فإنه ينتقل إلى سياق آخر فيه نوع من إزالة آثار الغزو المغولي، والانتقال من سياق إلى سياق فيه أمر نوعي. ومن الطبيعي أن يُواجه الطوسي برفض أو بغضب أو حتى بتهديد في بداية الأمر. وهذا لا يتعارض مع «الاحترام الشديد الذي يحمله هولاكو للطوسي»، كما ورد في كثير من الأخبار[4] فالطوسي يعرف ما يريد، وكيف يحصل على ما يريد، وليس هولاكو بالنسبة إليه إلا مجرد سفّاح متوحش.

ولهذا فإنه من المقبول جداً، أن يكون الطوسي قد وجه تلك الكلمات

---

(١) الخوانساري، محمد باقر، «روضات الجنات...»، م.س، ص ٦١٠.
(٢) المصدر نفسه، وكذلك: نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٨٨.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي...»، م.س، ص ٥٠.

القاسية إلى هولاكو، والتي نقلها رضا قلى هدايت في كتابه «رياض العارفين»: أنت لست بعظمة السلطان سنجر الذي كان يجلس الخَيّام على كرسيه، والحال أنني أفْضُلُ الخَيّام في العلم والفضل؛ وقد أرهقتُ نفسي في خدمتك[١].

ومن الواضح أن الركيزة الأولى لتصور الطوسي قد تحقَّقت مع نجاحه في إقناع هولاكو بإقامة مرصد «مراغة» ذلك الصرح العلمي العظيم الذي بدأ العمل به عام ٦٥٧هـ، وانتهى بناؤه عام ٦٦٨هـ[٢] والذي يعتبر أول مجمع فلكي علمي حقيقي في الإسلام كما يقول الأعسم، متابعاً مصطفى جواد[٣] الذي اعتبر أن المرصد هو من أهداف التحاق الطوسي بهولاكو، ليأتي بمعجزة القرن السابع، وهي نشر العلوم في الشرق، وتأسيس أول «أكاديمية» علمية بالمعنى العلمي الحديث الذي تدل عليه كلمة «Academie» وإقامة أعظم مرصد عرف في الشرق، وإنشاء أول جامعة حقيقية من النوع المعروف اليوم بالـ: Université[٤].

وكانت الخطوة الثانية تأسيس مكتبة «مراغة» التي جمعت الشتات الضائع في مختلف العلوم[٥] وإذا كان المرصد والمكتبة قد لعبا دوراً عالمياً حتى أيامنا القريبة[٦] فإن السياق المهم الذي أعقب ذلك، يمكن أن يندرج أيضاً في المنحى التوحيدي العام لشتات الأمة الإسلامية، أي أنه يأخذ، وفي الدرجة الأولى، بُعداً سياسياً واضحاً.

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٨٣
(٣) الأعسم، م،س، ص ١٠٣.
(٤) مصطفى، جواد، «يادنامه...»، م.س، ص ٩٠ وما بعد.
(٥) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٨١ ـ ٤٨٢.
(٦) هونكه، زيغرد، «شمس العرب تسطع على الغرب»، بيروت ١٩٦٩، ص ١١٨ ـ ١٣٠.

من الملفت للنظر أن الطوسي استوزر فعلياً لهولاكو، عام ٦٦٢هـ[١]، أي بعد خمس سنوات من مباشرة العمل في المرصد، وست سنوات من سقوط بغداد. على أن هذا الاستيزار إقترن بخطوات تنفيذية عملية تساعده على تحقيق هدفه، الذي قلنا إنه تشكيل نواة مركزية إسلامية.

كانت مهمات الإستيزار التي أوكلها هولاكو إلى الطوسي، تولي شؤون الأوقاف، والتفتيش في البلاد عامة، وإصلاح ما فسد، وجمع الكتب لأجل الرصد، والاتصال بالعلماء والحكماء في مختلف أنحاء البلاد واستدعاؤهم للإشراف على المرصد والعمل في المكتبة[٢].

وإذا كان هولاكو قد مات (٦٦٣هـ) قبل أن يتسنى له الوفاء بوعده للطوسي بإصلاح حالة البلاد وفقاً للتقرير الذي قدمه بعد جولته[٣] فإن الطوسي كان قد بدأ العمل، فها هو يتبع خطة يجمع فيها علماء المسلمين من مختلف الأمصار، دون أي اعتبار مذهبي، ويكفي هنا أن نورد ما قاله العالم الدمشقي، مؤيد الدين العرضي، في مقدمته لكتابه «شرح آلات مرصد مراغة وأدواته» بأنه ألّف الكتاب المذكور «. . . بإشارة من مولانا المعظم والإمام الأعظم، العالم الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء وسيد الحكماء، وأفضل علماء الإسلاميين بل والمتقدمين، وهو من جمع الله ـ سبحانه ـ فيه في كافة أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميدة وحسن السيرة، وغزارة الحلم، وجزالة الرأي، وجودة البديهة، والإحاطة بسائر العلوم فجمع العلماء إليه، وضم شملهم بوافر عطائه، وكان بهم أرأف من الوالد على ولده، فكنا في ظله آمنين وبرؤيته فرحين، كما قيل:

---

(١) حتي، فيليب، «تاريخ العرب»، م،س، ص ٤٤٨.

(٢) الأمين، حسن، «قيم خالدة»، م.س، ص ٢٤، كذلك را: الأعسم، م.س، ص ٤٦.

(٣) الأعسم، المصدر السابق.

نـمـيـل عـلـى جـوانـبـه كـأنـا نـمـيـل إذا نـمـيـل عـلـى أبـيـنـا
ونـغـضـبـه لـنـخـبـر حـالـتـيـه فـنـلـقـى مـنـهـمـا كـرمـاً ولـيـنـا

وهو المولى نصير الملة والدين، محمد بن محمد الطوسي، أدام الله أيامه، . . . فللّه أيام جمعتنا بخدمته وأبهجتنا بفوائده، وإن كانت قد أبعدتنا عن الأوطان والعشيرة والولدان، فإن في وجوده عوضاً عن غيره، ومن وجده فما فاته شيء. ومن فاته فقد عدم كل شيء، فلا أخلانا الله منه وأمتعنا بطول بقائه»[١].

ولم يكن من الأمور غير المقصودة، سياسياً وعقائدياً، أن يحتضن الطوسي أحد أولاد الخليفة المستعصم، مبارك، الذي عرف بعد ذلك، «بماركشاه»، حيث أخذه وزوّجه وأنجب ولدين[٢].

ومن الغريب أن الأعسم الذي عبّر عن دهشته من كل ذلك، وأشاد إشادة لا تحد بالنتائج الحضارية العالمية التي أعطاها الطوسي في مراغة، وفي الميدان الفلسفي[٣] لم يفطن إلى أن هذا الأمر يوقعه في نوع من التناقض، عند التقصي الدقيق للصورة التي رسمها للطوسي في مسار الأحداث، والتي ظهر من خلالها كمن لا يدرك مستوى الحدث التاريخي، ولا يستطيع التقاط فاجعة التشكل السلطوي المغولي، خصوصاً إنه أقر بسعي الطوسي ونجاحه في تطويق السلطة المغولية، والعمل على توجيهها توجيهاً منقذاً للأوضاع المتدهورة[٤].

كان مرصد «مراغة» الركيزة الأساسية لمحاولة إيجاد كيان إسلامي

---

(١) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦، كذلك را: الأمين، حسن، «الغزو المغولي»، م.س، ص ١٥٨.
(٢) الهمذاني، رشيد الدين، «جامع التواريخ»، نقلاً عن الأعسم، م.س، ص ٦٤.
(٣) را: الأعسم، م.س، ص ٩٩ ـ ١٣٢.
(٤) را: الأعسم، م.س، ص ١٠٢، كذلك: ١٣٥ ـ ١٥٣.

مركزي يعمل على إثبات الوجود حضارياً على الصعيد العالمي من خلال الإنجازات العلمية، ويكون منطلقاً لعمل سياسي توحيدي يحاول استعادة الآمر الديني، في أعلى مستوياته، على صعيد السلطة.

وبين هذا وذاك يمكن أن يزول خطر المغول نهائياً عبر إدخالهم في الدين الإسلامي، ولقد حدث ذلك. وإذا كان هولاكو قد مات دون أن يدخل الإسلام مع أن بعض الروايات الضعيفة نصت على إسلامه[١]، وخلفه ابنه (أياقاخان) الذي كان عهده عهد انفتاح على المشاريع الكبيرة، بعد أن تغير العهد الدموي الذي اتصف به حكم هولاكو، وقد اطمأن الناس على أنفسهم وأموالهم بعض الاطمئنان[٢] وبقي الطوسي يلاحق (أياقاخان) لتنفيذ الإصلاحات الكبرى، وزار معه العراق سنة ٦٦٧هـ ثم زاره مرة ثانية عام ٦٧٢هـ في محاولة جدية لاصلاح الأمور، وتخلّف الطوسي هناك للإشراف الفعلي على الاصلاحات. ولكنه ما لبث أن توفي في الثامن عشر من شهر ذي الحجة سنة ٦٧٢هـ[٣].

وإذا كان أياقاخان قد مات مشكوكاً في اعتناقه الإسلام، فإن من الثابت عند الجميع أن تكودار الذي خلفه قد اعتنق الإسلام، ودخل معه المغول إلى الدين الإسلامي[٤]، وبذلك فقد أعطت جهود الطوسي ثمارها العظيمة، بعد قليل من وفاته.

يقول عبد المتعال الصعيدي: لم يمت نصير الدين إلاّ بعد أن جدّد ما بلي في دولة التتار من العلوم الإسلامية وأحيا ما مات من آمال

---

(١) الخوانساري، محمد باقر، «روضات الجنات...»، م.س، ص ٦٠٠ وما بعد.
(٢) طلس، أسعد، «تاريخ العرب عصر الإنحدار» نقلاً عن الأعسم، م.س، ص ٥١.
(٣) را: تاريخ وفاته عند القمي، عباس، «سفينة البحار»، النجف، ١٩٣٣، ج ٢، ص ٩٧ ـ ٩٨.
(٤) را: تحقيقاً ومقارنات عن ذلك عند الأعسم، م.س، ص ٥١. (الهامش).

المسلمين بها (. . .) إن الانتصار على التتار لم يكن في الحقيقة بردِّهم عن الشام في موقعة «عين جالوت» وإنما كان بفتح قلوبهم إلى الإسلام وهدايتهم له[1].

لم تكن أحادية هذا الحدث من الناحية التاريخية، والمتمثلة في دخول المغلوب في دين الغالب، هي المدد الحضاري الإسلامي في السياق التاريخي بكل أبعاده الجغرافية و«الديمغرافية»، إذ أن حدثاً آخر لا يقل أهمية وبروزاً، كان المساوق حضارياً، في المرامي والأبعاد، لتتجاوز المسألة مسألة الآنية السياسية، إلى الإقرار الحضاري الكوني، بمعنى إثبات المركزية الإسلامية حضارياً.

ولقد دار هذا الأمر، على الصياغة الشاملة، لما يطاله العلم، بالمعنى الإسلامي، وهو ما يمكن أن نلتقط مرادفاً له عند الغربيين بالمفهوم الذي سرعان ما تلاشى وهو (العَلْم) أي العلم الذي يطال جميع الأبعاد التي تنحصر فيها حاجة الإنسان وتقدمه الإنساني. حيث يلتصق العلم، بالحكمة. وبمعنى أدق، ينطوي في ثنايا الحكمة بحيث ينتهي إلى أن يصير حكمة، فكأننا أمام مفهوم نقدي للعلم، نحتاجه أكثر ما نحتاجه، في أيامنا هذه، حتى أن غارودي انتقاه من الحضارة الإسلامية كمخلّص لتدميرية الغرب[2].

هذا ما نجده عند نصير الدين الطوسي رغم تلاحق الأحداث وتشابكها، منذ بداية حياته، فلقد لاحظ جميع مؤرخي الفلسفة والعلم هذه الشمولية عنده، وأعطوها بعداً عالمياً فاعلاً[3] دون أن يلاحظوا أن مفهوم

---

(١) الأمين، حسن، «الغزو المغولي للبلاد الإسلامية»، م.س، ص ١٥٩.

(٢) را: غارودي، روجيه، فصل، العلوم والحكمة، في «وعود الإسلام»، ترجمة زغيب، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠٥ ـ ١٤٥.

(٣) للتوسع را: طوقان، قدري حافظ، «تراث العرب العلمي» القاهرة، ١٩٦٣، ص ٣٥٠ وما بعد.

العلم الإسلامي هو مفهوم شمولي وبالتالي نقدي. وإن كان الواقع الإسلامي، في العصور المتأخرة مغايراً لذلك.

ويمكننا هنا جرياً على النظرة التجزيئية الغربية، أن نفصل اعتبارياً، ونتحدث عن الطوسي الفيلسوف والعالم في السياق لإثبات مركزية إسلامية حضارية، كما ذكرنا.

لقد انطلق الطوسي، من رؤية فلسفية ترتبط بالواقع الديني للإسلام، ويمكن أن نرى ذلك من خلال الاتساق الذي اندرج ضمنه الطوسي في مجمل أعماله الفلسفية، الكندي، الفارابي، ابن سينا، بالإضافة إلى استقلاليته في رؤى جامعة، ورافعة، ومنفردة[١] متصلة أو منفصلة عن السياق الفلسفي العام من خلال تأسيس إسلامي، يتحول داخله كل شيء[٢] بإعتبار الانفتاح الإسلامي، أو ما يمكن أن نسميه مالكية الحضارات والتاريخ الناتجة عن تبني الحضارات والتاريخ والاعتراف بالمسار التاريخي[٣].

وفي هذا الإطار نستطيع ضمن التيار الذي تدفقت فيه الفلسفة تدفقاً لم يعن له شيئاً نقد الغزالي للفلسفة التي ابتدأت مع ابن سينا[٤] نستطيع أن نرى الطوسي مؤسساً للانقلاب على مباحث اليونان من الوجهة الفكرية النقدية الخالصة، مع انطلاق مدرسة أصفهان الفلسفية[٥]، التي كانت بدايتها استمرارية الطوسي الفلسفية[٦]، ثم نقضه للنظرية اليونانية القائلة، بأنه لا

---

(١) را: ما ورد عن «أخلاق ناصري»، الهوامش (٧٠ و٧٢ و٧٣) كذلك را: ما سيأتي عن «التجريد».

(٢) را: بحثي «في المراودة الثقافية بين الإسلام والغرب»، المنطلق، العدد ٦١.

(٣) نصر، سيد حسين، «الإسلام أهدافه وحقائقه» الدار المتحدة، بيروت، ٧٤، ص ٢٧.

(٤) كوربان، هنري، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ترجمة مروة، دار عويدات، بيروت، ١٩٧٧، ص ٣١ وما بعد.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) نصر، سيد حسين، «ثلاثة حكماء مسلمين»، دار النهار، بيروت، ١٩٧١، ص ٩.

يصدر عن الواحد إلاّ واحد[١]، وقد مهد إلى تأسيس فلسفة إسلامية، تغيرت فيها أصول الاستدلال وطرقه حتى في المسائل الأساسية لليونان، وذلك على يد صدر الدين الشيرازي[٢].

إن المستوى العقلي المتميز عند نصير الدين[٣] لعب دوراً مدهشاً وبارزاً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، عبر «تجريد الاعتقاد» كما يقول الأعسم[٤]، الذي يتابع، بأنه إذا صح اعتبار الكتاب تجريداً مطلقاً، فسوف لن يكفينا مصلح «Abstraction» إلاّ من زاوية تجريدية لمشاكل علم الكلام البارزة في أشكال فلسفية بحتة. إن تلك الإشكالات كانت معروفة لدى المتكلمين وحتى في زمان انتكاس الفلسفة البحتة بين عصري الغزالي والرازي، ولكنهم كانوا على العموم يفرقون بينها وبين الإشكال الكلامي في الجدال الديني. والدور المدهش الذي لعبه نصير الدين ههنا، إنه صهَرَ أشكال التيارين في الجانب الفلسفي، فكأنه ألغى الأشكال الكلامية، ووضع بديلاً عنها الفلسفة برمتها. أما مشاكل علم الكلام فقد لبست ثوب الفلسفة، وتشبّعت بما امتصته من جذورها، فصارت في جوهرها موضوعات تقرب في طرحها لأن تكون موضوعات فلسفية بحتة أيضاً[٥].

إن في الأمر محاولة لتنظيم هذا العلم، ولقصر الكتابة فيه على المسائل

---

(١) الزنجاني، عبد الكريم، محاضرة في كلية الآداب في القاهرة، مجلة العرفان، ج ٩، مجلد ٣٣، تموز، ١٩٤٧م.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين، «أسس الفلسفة» تعليق المطهري، ج ١، دار التعارف، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٠.

(٣) را: مقدمة: الحلي، ابن المطهر، «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، إيران، (د.ت)، كذلك را: ما أورده سارتون وغيره في: عانوتي، أسامة، «الباحث»، م.س.

(٤) الأعسم، عبد الأمير، «الفيلسوف نصير الدين الطوسي»، م.س، ص ١٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

الأساسية ونفي أو اقصاء المسائل التي لا تتصل بجوهر العلم المقصود بسبب معقول[١].

أما أعمال الطوسي العلمية، فإنها تتسم بالموسوعية، وتقترب من المساهمة الأكيدة في مسار العلم الحديث من حيث النسق الدافع، وتحقيق النتائج النوعية، في إطار الاكتشافات المنعكسة على السيرورة الحضارية[٢]، ولعل الإنكباب الحثيث للغرب على مؤلفات الطوسي ونقلها إلى مختلف اللغات مؤشر على ذلك[٣]، فضلاً عما أثبته الكثير من هذه الدراسات، من الأفق العلمي للطوسي، في اكتشافات سبَّاقة ولقد كان تحريره «المجسطي» لبطليموس، قمة العلم الفلكي على مر القرون[٤]، واستطاع أن يضع لنا مادة الكتاب منقحة، منذ أن قدم كتابه «الزيج الشاهي» للإسماعيليين، ثم عاد وقدمها بصورتها العملية في مراغة في كتابه «الزيج الأيلخاني» ليبدو لنا فلكياً بارعاً حقق الحلقات والدوائر الفلكية بشكل تعدى حجمها ما كان عليه وضعها سابقاً في الحلقات الفلكية العربية أو تلك التي أشار إليها بطليموس[٥].

وعلى هذا الاعتبار يذهب جورج سارتون إلى القول بأن نقد النصير لكتاب المجسطي يدل على عبقريته وطول باعه في الفلك، ويمكن القول أن انتقاده هذا كان خطوة تمهيدية للاصلاحات التي تقدم بها كوبرنيكوس، وغاليلو، وغيرهما من أعلام بواكير عصر النهضة[٦]. بل لقد أقام الطوسي

---

(١) الخضيري، محمود، نقلاً عن المصدر السابق، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) را: المصدر نفسه، فضل المكانة العلمية للطوسي، ص ٩٩ ـ ١٣٢.

(٣) را: ببليوغرافيا للطوسي في المراجع الأوروبية، في المصدر نفسه، ١٧ ـ ١٩.

(٤) هونكه، زيغريد، شمس العرب تسطع على الغرب»، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٢٩ وما بعد.

(٥) المصدر نفسه، ١١٨ ـ ١٢٥.

(٦) طوقان، قدري حافظ، «تراث العرب العلمي»، م.س، ص ٣٦٣.

النظرية البديلة لنظرية بطليموس، عندما استطاع إيضاح الكثير من النظريات الفلكية، وقد وضعها بشكل صعب، وهذا هو السبب في كثرة الشروح التي وضعها علماء العرب والمسلمين، وانتقد فيها أيضاً كتاب المجسطي واقترح نظاماً جديداً للكون أبسط من النظام الذي وضعه بطليموس[١].

يقول رشدي راشد: إن الطوسي والشيرازي وابن الشاطر، قدموا نماذج غير بطليموسية عن حركة الكواكب (. . .) وليس من غير المفيد أن نذكر هنا الشهادة التي قدمها ناشر (Commentariolus) لكوبرنيكوس وهو نويل سويردلو (Noel Swerdlow) حينما كتب: يمكننا أن نتساءل بجدية عما إذا كان كوبرنيكوس، قد فهم الخصائص الأساسية لنموذجة بالنسبة لأي شذوذ في نموذج بطليموس، وذلك على وجه الخصوص ذو علاقة صميمية مع مسألة معرفة ما إذا كان النموذج من ابتكاره الخالص أم أنه كان نتيجة نقل لم يكتشف بعد في الغرب عن وصف للنظرية الفلكية للمسلمين. أما فيما يخصني فأنا أميل نحو هذا الحل الأخير، فالتطابق يمثل سلسلة مثيرة للانتباه من الصدف، حتى يجعلنا نقبل بإمكانية اكتشاف مستقل[٢]

من هذا المدخل الحضاري العالمي الذي تدور مراميه، على تأثيرات تمتد إلى كوبرنيكوس صاحب النقلة النوعية في مسار الحضارة الغربية[٣]، نستطيع أن نستوعب دور الطوسي الحضاري والنقدي للعلوم بصورة أكثر شمولية.

إن الأبعاد الموسوعية والشمولية للانتاج الذي تركه الطوسي، ترسخ المفهوم الإسلامي التوحيدي، أو ما قلنا أنه العَلْم المضاد لمفهوم العِلم الغربي المنفصل عن الحكمة. ولهذا فإننا نرى الدهشة تعتري الغربيين عند

---

(١) نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ٤٧٤، وكذلك المصدر السابق ص ٣٥٩.

(٢) Roshdi Rached «Islam et Sciences exactes», Science et Avenir, Vol, 24, 1983.

(٣) را: مثلاً: عمر، عبد الله، «ظاهرة العلم الحديث» عالم المعرفة، عدد ٦٩، أيلول، ١٩٨٣، ص ٣٥ وما بعد و٨٥ وما بعد.

ملامسة الأبعاد التي تفرزها شخصية الطوسي. ويكفي أن نرى تحليل سارتون في كتابه: «تاريخ العلم» فنحن أمام أنموذج إسلامي لم يشهد مثله الغرب إطلاقاً، على الأقل منذ تجزيئية ديكارت.

إضافة إلى البعد الفلسفي، فلقد كان الطوسي فيزيائياً، جيولوجياً، وبيولوجياً، وعالماً عظيماً في الهندسة والفلك[١]، وهو سياسي وتربوي، ما زالت منظمة اليونسكو تعتبر أحد كتبه قمة تربوية، فتعمل على ترجمته في مطالع الستينات[٢]. وهو شاعر مجيد ومجدد في الأوزان والعروض[٣] وعالم موسيقي[٤]. ويمكن أن نقسّم إنتاجه بحيث يشمل مختلف فروع المعرفة.

لقد عدد الأمين خمسة وثمانين مؤلفاً للطوسي، وذكر أنه كتب ما يناهز مائة وأربعة وثمانين مؤلفاً. بينما ذكر نعمة خمسة وسبعين عنواناً[٥]، وقد أورد الأعسم ضمن دراسة مقارنة، مائة وأربعة وثمانين مؤلفاً[٦].

وتشمل هذه المؤلفات بحسب تصنيف الأمين: الرياضيات، الأخلاق،

---

(١) را: ما قبل السابق كذلك را: فران، هاني، «الهندسة المطلقة عند العرب». الباحث، عدد (٥)، ١٩٧٩، ص ٦١، كذلك را: طوقان، م.س.

(٢) را: Winchns, Gm الهامش السابق.

(٣) را: نعمة، عبد الله، «فلاسفة الشيعة»، م.س، ذكر أن له نظماً باللغة التركية. كذلك را: القمي، عباس، «الكنى والألقاب»، م.س، ج ٣، ص ٢١٧، وقد أثبت الشيبي دوراً للطوسي في تطوير أوزان الدوبيت، را: الشيبي، كامل «ديوان الدوبيت في الشعر العربي»، بيروت، ١٩٧١، را: الأعسم، م.س، ص ٦٩ ـ ٧٢.

(٤) را: يوسف، زكريا، «رسالة نصير الدين الطوسي في علم الموسيقى»، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤.

(٥) الأمين، محسن، «أعيان الشيعة»، م.س، ج ٤٦، ص ١٦ وما بعد. كذلك را: نعمة، عبد الله: «فلاسفة الشيعة»، م.س، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٢.

(٦) الأعسم، م.س، ص ٧٨ ـ ٩٥، ومن الملفت أن الأعسم لم يذكر كتاب «أخلاق محتشمي» المطبوع أكثر من طبعة، والمتوفر حالياً بأكثر من تحقيق.

التفسير، التاريخ، الفقه، الجغرافيا، الطب، التربية والتعليم، المنطق، الفلسفة والحكمة، علم الكلام[1].

ومن مقارنة بين التصنيفات العربية والأجنبية اقترح الأعسم تقسيماً لمؤلفات الطوسي هو التالي:

١ ـ العلوم العقلية: الفلسفة، الأخلاق، علم الكلام، السياسة، المنطق.

٢ ـ العلوم الصرفة: الهندسة، الرياضيات، الجبر، الفيزياء، المثلثات.

٣ ـ العلوم الدينية: الفقه، أصول الفقه، العقيدة الدينية، التفسير.

٤ ـ العلوم الفلكية: الفلك بعامه، الرصد، التنجيم، التقويم، الأسطرلاب، الجفر.

٥ ـ العلوم الإنسانية: التاريخ، الشعر، الموسيقى، التربية، الجغرافيا.

٦ ـ العلوم الطبيعية الأخرى: الطب، الجواهر[2].

إن المفهوم النقدي للعلم، يرتبط في هذا السياق، في آلية العمل، مجبولاً برؤية تغييرية للواقع، وتلك صفة يسلخها التجذر الإسلامي، لفعالية عالم مسلم كنصير الدين، وهو بذلك ليس إرثاً علمياً وثقافياً يبعث على الاعتزاز، بقدر ما هو واقع نقدي لمفهوم العلم في عصرنا، إنه مقياس لتراجعات لها قوة العرف أو القانون، أو العادة.

وإذا كنا في عصر التحولات العلمية هذا، نحتاج لمنهجية نصير الدين الطوسي ونقديته كفعل إسلامي لا بد من أن يأخذ مجاله... فإنه لتكفينا

---

(١) الأمين، محسن، «أعيان الشيعة»، م.س، ج ٤٦، ص ١٦ وما بعد.
(٢) الأعسم، م.س، ص ١٠٠ وما بعد.

الملامسة النقدية في هذه الفترة التاريخية المنبثقة، لأن هذه الملامسة كفيلة بأن تؤسس في عملية التغيير التاريخي، لسياق نقدي شامل، لا بد أنه آت. بل أنه المتوّج لفعل سياسي واجتماعي جذري، يطال نسق الأنشطة وتوجهاتها... وهذا ما لا يتأتى توفُّره بين ليلة وضحاها، ولا تدخل المسألة في مجال الوعد... فالوعد بحد ذاته هنا حقيقة وقعت، ولذلك فإنها يمكن أن تعود وتتحقق، حتى بالصورة الأكثر صعوبة ومعاناة. وهو نفس ما حدث. فبين الخفاء المرير للسلطة والتجلي الحضاري الإسلامي مع نصير الدين الطوسي صاغ الإسلام معركة نوعية في التاريخ البشري، وهي معركة انتصار العقل والقلم على الهمجية بكل ما عندها من قوة وتهور وتدمير. وبين الأمس واليوم، كأننا نستحضر كوسيدس الذي قال بأن التاريخ يعيد نفسه... فالهمجية هي الهمجية، كما بالأمس، هي اليوم، بل إنها أعتى وأكثر بربرية مع الغرب، فهي تفعل في لحظة واحدة (ناكازاكي ـ هيروشيما) ما لم يستطع أن يفعله هولاكو إلا بأسابيع، والاختلاف والتمزق... هو اليوم كما بالأمس أيضاً لكن... كيف لا نبحث عن العلم والعقل؟... سلاحنا في المواجهة الحضارية...

ذلك هو السؤال... وعندما نستطيع الإجابة عليه. فإننا سندرك... يقيناً... أن التاريخ لا يعيد نفسه... وأن الإنسان لن يفعل شيئاً، إذا لم يغير ما بنفسه... وعندها سيتغير كل شيء... لأنه يملك إرادة صنع التاريخ.

القسم الثاني

مدخل علمي مقارن

إشكالات وإيضاحات:

أُثيرت حول كتاب «أخلاق ناصري» لنصير الدين الطوسي إشكالات شتَّى كثيراً ما احتوت على مغالطات واضحة. وكان تراكمُ هذه المغالطات يعود لعدم الإطِّلاع على هذا الكتاب الذي كُتب باللغة الفارسيَّة. أما الذين إطَّلعوا عليه فقد استطاعوا أن يقدِّموا تحليلاً سليماً له وذلك ضمن الحدود التي كتبوا فيها والتي لم تكن كافية، ويمكن أن نشير هنا إلى دانش بژوه[1]. وآغا بزرگ[2].

وفي هذا الإطار توضح لنا قراءةُ النصِّ الفارسي للكتاب أغلبَ ما فات الباحثين والمستشرقين. وذلك على الشكل التالي:

مسألة تغيير أصل الكتاب

أولاً: إنَّ الطوسي لم يغيِّر شيئاً في الكتاب، وإنما الذي جرى تغييره هو مقدِّمة الكتاب. وقد أشار هو نفسُه إلى ذلك بالقول إنه كان قد كتب مقدمة

---

(١) نصير الدين طوسي، أخلاق محتشمي، تهران، ١٣٩٩، ديباجة، صص: ١٩ ـ ٢٣.
(٢) الذريعة، م. س، ج١، صص: ٣٨٠ ـ ٣٧١

الكتاب مداراةً للجماعة التي ارتبط بها في قهستان، ولحفظ النفس والعرض في وقت كان قد اضطُر فيه للإقامة في ذلك المكان، وإن تلك المقدِّمة كانت موضوعة على أَساس صنعةٍ موافقةٍ لعادة تلك الجماعة في الثناء والإِطراء لساداتهم وكبرائهم، مع أنَّ ذلك السياق مخالفٌ لعقيدة أهل الشريعة والسنة ومباينٌ لطريقتهم[١].

ومن اللافت أن يذهب الطوسي لتبرير هذا الأمر بنصوص شرعيَّة، فقد أوردَ أنَّه أقدَم على ذلك بموجب: «ودارِهم ما دُمْتَ في دارِهم وأَرضِهم ما دُمْتَ في أَرضهم». وكذلك بموجب الحديث الذي يقول: «كل ما يوفر المرءُ به نفسه وعرضه كُتب له بَدَله صدقة»[٢].

وبهذا يتهافت رأيُ الأعسم الذي أخذ على عبد الله نعمة ذهابه إلى أن الطوسي إستعمل التقية واعتبر أن هذا الرأي لا قيمة له[٣].

أمَّا بالنسبة إلى أصل الكتاب فإنه لم يتعرَّض لأي تغيير. وقد أشار الطوسي إلى هذا الأمر في المقدِّمة عندما ذكر أنه بدَّل ديباجةَ الكتاب التي كانت على سياق غير مُرْضٍ ليكون خالياً من وصمةٍ قد يصمُه بها من يبادر إلى الإنكار والتعيير قبل أن يقف على حقيقة الحال[٤].

ويذهب الطوسي أبعد من ذلك في تحديد كُنْه الكتاب الذي يقفز فوق المذاهب فيقول: ولأن مضمون الكتاب مشتملٌ على فنٍ من فنونِ الحكمة.

---

(١) نصير الدين طوسي، أخلاق ناصري، كتابفروش علميه اسلاميه، تهران، د.ت، ص: ٣. وسنختصر هذا المصدر بـ: ط(أ.ن).

(٢) م.ن، ص.ن.

(٣) الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، م.س، ص: ٣٣.

(٤) ط (أ. ن)، م. س، ص: ٤.

ولا يتعلق بموافقةٍ ومخالفةٍ من مذهب ونِحْلَةٍ، فقد، رَغِب طُلاَّبُ الفوائد على اختلاف عقائدهم في مطالعته[١].

ينسجم هذا التوجُّه العملي في الفلسفة السياسية التي يزخر بها الكتاب كما سنرى مع ما احتملناه من عمل بعيد المدى يستهدف التوحيد على جميع الصُعُد بعد السياق التوحيدي السياسي أمام الغزو المغولي الضارب، بحيث يجري هنا صرف موانع الإستيعاب النظري للدخول في طور الواقع حضوراً يعمل على أن يرتقي إلى مرتبةِ الحُجَّةِ التي تبغي منزلةً من التفاعل تذهب إلى ما هو أبعدُ من التواصل عندما تَلبس لبوسَ القيم والمعايير على صعيد السلوكيات[٢].

على أنَّ هذا النص الذي طالَعَنا به الطوسي يدحض ذلك الفهم المغلوط الذي يذهب إلى أنَّ «أخلاق ناصري» هو من الكتب التي كُتِبَت بنَفَس إسماعيلي، وأَنَّ أصل الكتاب قد عُدِّل كما يقول مقلد[٣]. أو أَنَّ الكتاب قد جرى تغيير أصله الإسماعيلي كما يقول الأعسم الذي خلط بين تغيير المقدِّمة بحسب ما أَعتمد عليه من مصادر وبين تغيير الكتاب، مما جعله يدّعي أنَّ الكتاب قد ضاع بينما هو يتحدث عن تعديل مقدِّمة الكتاب[٤].

ويبلغ العسف قمته مع عباس العزاوي الذي اعتبر أن نصير الدين بادر إلى تأليف ما يؤيد نحلته الإسماعيلية عندما التحق بناصر الدين في قوهستان، فترجم «تطهير الأعراق» لمسكويه وهذَّبه فابرزه بكتاب «أخلاق ناصري»[٥].

---

(١) ط (أ. ن)، م، س، صص: ٣ ـ ٤.

(٢) را: بحثي: «الغزو المغولي في واقعيات الشرعية واللاشرعية»، م.س، صص: ١٣٣ ـ ١٣٩.

(٣) علي مقلّد، الحكمة العملية عند نصير الدين الطوسي، إطروحة دكتوراه، اشراف فريد جبر، الجامعة اليسوعية، بيروت، ١٩٨١، ص١١٣.

(٤) الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسّس...، م.س، ص: ١١٩.

(٥) تاريخ العراق بين احتلالين، م.س، ملحق جـ ١، صص: ٢٤ ـ ٢٥.

وهو الكتاب الذي حلَّل فيه شرب الخمر فكان بذلك أهم من يخدم القرامِطة كما يقول الأعسم[1].

العلاقة بين كتابي «أخلاق ناصري» و«تهذيب الأخلاق»!

ثانياً: أما بالنسبة لكتاب «أخلاق ناصري» وعلاقته بكتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» أو كتاب «الطهارة» لمسكويه، فقد أوضح الطوسي نفسه ذلك في مقدمته فقال بأنه حين إقامته في قهستان في خدمةِ حاكمها ناصر الدين أبي الفتح عبد الرحيم أبي منصور، وأثناء الحديث الذي كان يجري عن كتاب الطهارة لمسكويه طلب منه ناصرُ الدين ترجمةَ هذا الكتاب لفائدته، ولكنه رأى أن عملاً كهذا سيكون عينَ المَسْخ لذلك الكتاب، ثم إن كتاب مسكويه وإن يكن مشتملاً على أشرف بابٍ من أبواب الحكمة العملية ولكنه خلْوٌ من الحكمة المدنية والحكمة المنزلية، وأن تجديد هذين الركنين اللذين إندرسا بامتداد الأيام مهم بل واجب ولازم. ولذلك ينبغي أن لا تكون ذمة الهمَّة مرتهنة بالتعهد بترجمة ذلك الكتاب، وأن يُعَدَّ مختصَرٌ في شرح جميع أقسام الحكمة العملية بمبادرةٍ لا على سبيل الإقتداء بحيث يحتوي مضمون القسم

---

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسّس. . . ، م.س، ص٣٢. وهنا لا بد من الاشارة إلى أن الطوسي لم يقل أبداً بتحليل شرب الخمر ويكفي أدنى إطلاع على فصل «آداب الشراب» للتوجّه إلى إمكانية عكس ذلك، خصوصاً إذا أخذنا وضع التقيَّة الذي صرَّح الطوسي في مقدمته ـ كما رأينا ـ بأنه كان يعيشه، وهو يُصرح في هذا المجال بالحرف: «وليس هناك ما هو أضرُّ على الإنسان في الدنيا والدين من السُّكر مثلما أنَّه ليس هناك من فضيلة وشرف يكونان أعلى من النباهة والإدراك»، را: ط(أ. ن)، م. س، ص١٩٥. وهنا اعتقد أنه لا أهمية لما كنتُ قد ملتُ إليه مع المائلين من تعليل هذا الأمر بأنه لون من الآيينات التي جرت العادة على الكتابة به ماضياً وحاضراً كقصة المرجع الديني الحبُّوبي وشعر الخمرة عِنده. را: «اطروحتي: في الفلسفة السياسية والأخلاقية عند نصير الدين الطوسي، رسالة ماجستير، الجامعة اللبنانية، ١٩٨٣م، ص: ز.

المشتمل على الحكمة العملية خلاصةَ معاني كتاب مسكويه، وأن يؤلَّفَ في القسمين الأخيرين من أقوال الحكماء الآخرين وآرائهم المتناسبة مع القسم الأول نهجٌ خاص ولما كان هو سبب اقتراح التأليف والإشارة، لذا سمَّيتُهُ بـ: «أخلاق ناصري»[١].

ينحو الطوسي كما نرى منحىً نقدياً يتوخَّى التأسيس المنهجي. وهو هنا في وادٍ وجُلُّ الذين كتبوا عنه في وادٍ آخر لم يستطيعوا فيه المقاربة الوصفيَّة لما كتب. ويمكن أن نتحدث بإطلاقٍ كبير حيث مالَ اكثرهم إلى أنَّ كتاب «أخلاق ناصري» هو مجرَّدُ نقلٍ لكتاب مسكويه في الأخلاق، وإن أضاف بعضهم أن الطوسي أضاف على هذه الترجمة فصلين في الحكمة المدنية وسياسة المنزل.

ومن الذين أَعتبروه ترجمة لكتاب مسكويه في الأخلاق: الغراوي الخوانساري ومارتن بلسنر[٢]. وعبد العزيز عزت[٣].

واعتبره صاحب «كشف الظنون» ترجمةً لكتاب الطهارة لمسكويه مع إضافة قسمي الحكمة المدنية والحكمة المنزلية[٤]. وإلى مثل ذلك ذهب بروكلمان وروزنتال، واعتماداً عليهما ذهب الأعسم إلى مثل ذلك[٥]. وقال كرَّادي ڤو بمثل ذلك وأعطى تصوراً ناقصاً عن الكتاب[٦].

ومن الآراء الغريبة البعيدة عن العلم ما ذهب إليه محمد أركون دون أي

---

(١) ط (أ. ن)، م.س، صص: ٤ ـ ٦.
(٢) الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسِّس ، م.س، صص: ١١٩ ـ ١٢١.
(٣) عبد العزيز عزَّت، إبن مسكويه: فلسفته الأخلاقية مصادرها، البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٦، صص: ١٩ ـ ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٤) كشف الظنون، م.س، ص: ٣٨.
(٥) الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسِّس...، م.س، صص: ١٢٠ ـ ١٢١.
(٦) Carra de Vaux: Gazali, paris, 1903, p: 143. نقلاً عن: إبن مسكويه، م.س، ص: ٣٥٦.

سند إلى أن الطوسي لخَّص «تهذيب الأخلاق» ونقله بالفاظه تقريباً في كتابه «أخلاق ناصري»[١].

وفي حقيقة الأمر فإن الطوسي، وكما ألمح في مقدمته السابقة كان في «أخلاق ناصري» فاتحة مباحث جديدة، أكمل ما فات الفلاسفة في هذا القطاع، فكان مجدِّداً كما قال وكما سنرى.

مشكلة مصادر «أخلاق ناصري»:

ثالثاً: أما بالنسبة لمصادر «أخلاق ناصري» فميكن أن نردَّها إلى مسكويه وإبن سينا والفارابي، وذلك ضمن سياق يندرج في ثناياه تعاطٍ خاص للطوسي يتَّضِح تفصلياً في ما يلي:

بين الطوسي ومسكويه: تنطلق المقالة الأولى في «أخلاق ناصري» من كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» لمسكويه. وهي تحتوي على قسمين: المبادىء، ويحتوي على سبعة فصول. والمقاصد، ويحتوي على عشرة فصول[٢]. ويعتمد الطوسي في المقالة الثالثة من كتابه على بضعة فصول من «تهذيب الأخلاق»[٣]. وبذلك يستغرق الكتاب بأكمله ضمن الحيّز المذكور من كتابه. ويضيف إلى ذلك إدراج بعض المباحث لمسكويه من كتابه «الحكمة الخالدة»[٤].

---

(١) محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧، ص١٠٠.

(٢) ط (أ. ن)، م.س، صص١٤ ـ ٦٤. قا: أحمد بن محمد مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، صص: ٢٩ ـ ٦٥ وصص: ٨٣ ـ ١٢٣ وصص: ١٥١ ـ ١٨٠ ـ وسنختصر هذا المصدر بـ: م(ت. أ).

(٣) ط (أ. ن)، م.س، صص: ١٨٢ ـ ١٩٥ وصص: ٢٥٧ ـ ٢٩١. قا: م (ت. أ)،م. س، صص: ١٢٥ ـ ١٤٣ وصص: ٦٨ ـ ٧٢.

(٤) ط (أ. ن)، م.س، صص٢٥٧ ـ ٢٧٧. و٢٩١ ـ ٣٠١. قا: مسكويه، الحكمة الخالدة، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠م، صص: ٢٩٣ ـ ٣٢٧ (دون ترتيب) و٢٩١ ـ ٢٩٨ و٢٩٨ ـ ٣٠١.

ولا يعني هذا الإعتماد أن الطوسي يتّبَعُ مسكويه حذوَ النَّعل بالنَّعلِ» أو أنه يترجمه، فلو تجاوزنا المقاطع التي يأخذها الطوسي كما هي، فإننا نستطيع إستعياب قول الطوسي السابق بأنه ينبغي أنْ لا تكون ذمَّةُ الهِمَّة مرهونةً بنقل كتاب مسكويه إلى اللغة الفارسية. إذْ كثيراً ما نواجه عملاً نقدياً وتصحيحاً يقوده الطوسي تُجاه نصِّ مسكويه، ويتمُّ ذلك وِفْقَ الآتي:

أ ـ يُلخِّص الطوسي بعض أبحاث مسكويه، أو يتوسَّع فيها، مع بقاء المفاصل الأَساسية دون تغيير يُذكر[1].

ب ـ يدفع الطوسي بعض المباحث إلى آفاق جديدة، بحيث تتَّسع لضرورة علمية. وقد يترافق ذلك مع إلغاء بعض المباحث الواردة عند مسكويه[2].

جـ ـ يُحلِّل الطوسي بتركيب مختلف في بعض الأحيان، ومعارض أحياناً، ممَّا يزيد من أَهميَّة البُعد المنهجي[3].

---

(١) توسَّعَ أكثر من مسكويه في خطأ الحواس، را: ط(أ. ن)، م.س،، ص: ٢٠. قا: م(ت. أ)، م.س، ص: ٣٢. كذلك توسع في شرح قوى النفس، را: ط(أ. ن)، م.س، ص: ٢٤. قا: م(ت.أ)، م.س، ص: ٣٣. كذلك: توسَّعَ في مبحث الفرق بين الفضائل واشباهها، را: ط(أ.ن)، م.س، صص: ٨٦ ـ ٨٨، قا: م(ت. أ)، م.س، صص: ١٠٣ ـ ١٠٦.

(٢) في تحليل النفس زاد على مسكويه والغى بعض أرائه، كما أنه زاد مبحثاً في خلود النفس، را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٨ ـ ٢١. قا: م (ت. أ)، م.س، صص: ٢٩ ـ ٣٣. كذلك زاد على مسكويه مبحثاً في اصناف الرذائل، را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ٨٣ ـ ٨٤. كذلك: زاد على مسكويه مبحثاً في مغالطات المنطق، را: ط(أ.ن)، م.س، ص: ٣٨، قا: م(ت. أ)، م. س، ص: ٦١. كذلك: ألغى بعض افكار مسكويه في النفس. را: ط (أ.ن)، م.س، ص: ٣٨، قا: م(ت. أ)، م.س صص: ٢٩ ـ ٣٠. كذلك: الغى بعض افكار مسكويه فيما يتعلق بالافتخار، را: ط(أ. ن)، م.س، ص: ١٤١، قا: م (ت. أ)، م. س، ص: ١٦٦.

(٣) حلَّل الطوسي بتركيب مختلف أوضاع النفس الناطقة. را: ط(أ. ن)، م. س، صص: ٣٠ ـ ٣١، قا: م(ت. أ)، م.س، صص: ٥٧ ـ ٥٨ كذلك: عارض مسكويه في ترتيبه للقوى المتولدة في نفس الطفل. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ١١٣ ـ ١١٤، قا: م(ت. أ)، م.س، ص: ٦٩.

د ـ يظهر الطوسي اكثر دِقةً في تحديد المصطلح[1].

هـ ـ ينحو الطوسي منحى التعليل الذي يستبطن أمراً عقائدياً مما يدفع بالمادة إلى أبعاد جديدة[2].

و ـ يلجأ الطوسي في تعاطيه من نصِّ مسكويه الذي يأخذه إلى زيادة آيةٍ قرآنية أو حديث نبوي أو قصة معبِّره أو قول حكمي أو بيت شعر[3].

ز ـ يستبطن نصُّ الطوسي قراءةً نقدية لبعض مباحث مسكويه، فهو يعمل على زيادة هذه المباحث من حيث مادَّتها كضرورة للتقسيمات النظرية والعملية، ليصبح مُصحِّحاً ومقوِّماً لنص مسكويه[4].

---

(١) را: تحديد الخُلُق الذي اعتبره الطوسي ملكه بينما اعتبره مسكويه حال للنفس. را: ط (أ. ن)، م.س، ص: ٦٤، قا: م (ت. أ)، م.س، ص: ٥١.

(٢) انطلق من تحليل الإدراك الحسي وصولاً إلى تبيان تميّز النفس وشرفها. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٨ ـ ١٩، قا: م (ت. أ)، م.س، ص: ٣٠. كذلك: انطلق من تراتبية الوجود إلى ربط قرآني أدخل فيه وَحْدَة الوجود والنُبوَّة. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ٣١ ـ ٣٢، قا: م(ت. أ)، م.س، صص: ٥٧ ـ ٥٨. كذلك: أورد الطوسي تعليلاً قرآنياً لقوى النفس، وقد ادخل ضمنه التعليل الفلسفي. را: ط(أ. ن)، م. س، ص: ٤١، قا: م(ت. أ)، م بس، ص: ٦٢. علَّل عبادة الله في نسق مختلف عن أرسطو الذي اعتمد مسكويه عليه. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٠٤ ـ ١٠٥، قا: م(ت. أ)، م.س، ص: ١١٦.

(٣) ط(أ. ن)، م.س، صص: ٢٨ ـ ٤١ ـ ١١٤ ـ ١٢٤ ـ ١٢٧ ـ ١٤١ ـ ١٦٢ ـ ١٨٦ ـ ١٩٧، قا: م(ت. أ)، م بس، م. س، ص ص: ٦٢ ـ ٦٨ ٧٨ ـ ٨٣ ـ ١٥٦ ـ ١٥٧ ـ ١٦٠ ـ ١٦٦ ـ ١٨٣.

(٤) ينقد الطوسي مسكويه في فهمه لأرسطو عند تحديد السعاده وعلاقتها بالأحداث. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ٤٥ ـ ٤٦، قا: م(ت. أ)، م.س، ص٨٥. كذلك: اتجه الطوسي إلى مبحث خاص عند حديثه عن شرف العدالة على الفضائل الأخرى، وكذلك الأمر عند حديثه عن حفظ صحة النفس. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ٩٥ ـ ١٢١ ـ ١٢٢، قا: م(ت. أ)م.س، ص ص: ٨٩ ـ ١٥٤. كذلك: ازدادت انواع الفضائل مع الطوسي، فقد زاد تحت جنس الحكمة والتحفظ والتذكر، وزاد من الأنواع الكائنة تحت جنس الشجاعة: سكون النفس والرِقَّة والتواضع والحميَّه والرفق، كما زاد في الأنواع الكائنة تحت جنس السخاء: العفو والمرؤه. را: ط(أ.

حـ ـ يَطْرُقُ الطوسي أبواباً جديدةً لم يطرقها أحدٌ قبله. ويتمثَّل هذا الأمر بزيادة فصول جديد[١].

بين الطوسي والفارابي وإبن سينا: أشار الطوسي في مقدمة «أخلاق ناصري» إلى خلوِّ كتاب التهذيب لمسكويه من الحكمتين المدنيَّة والمنزلية، وذَكعرَ بأنه سيُكمل هذا النقص من أقوال الحكماء الآخرين[٢].

وكان يعني بذلك الفارابي وإبن سينا. فقد أخذ عنهما في سياسة المدن وفي تدبير المنزل، وتوسَّع في ما أخذ عنهما، وأشار إليهما في مطاوي أبحاثه[٣].

إنصبَّ ما أخذه الطوسي عن الفارابي على سياسة المدن[٤] وسياسة الملك وآداب الملوك[٥]، وسياسة الخدمة وآداب أتباع

ن)، م.س، ص ص: ٧٥ ـ ٧٦ ـ ٧٨، قا: م (ت. أ)، م.س، ص ص: ٤٠ ـ ٤٢. كذلك: زاد على مسكويه مبحثاً في أصناف الرذائل، وزاد علاج افراط الشهوه وعلاج البطاله، وفي علاج الحسد زاد الحسد بين العلماء را: ط (أ.ن)، م.س، ص ص: ٨٣ ـ ٨٤ ـ ١٥٦ ـ ١٥٨ ـ ١٦٣، قا: م(ت. أ)، م.س، ص ص: ١٧٩ ـ ١٨٢.

(١) را: الفصول التي زادها الطوسي في الآدابيات: أداب الشراب وسياسة الوالدين. را: ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٩٥ ـ ١٩٧ وصص: ١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٢) ط(أ. ن)، م.س، ص: ٥.

(٣) م.ن، ص ص: ١٦٨ ـ ٢٠٦.

(٤) م.ن، صص: ٢٠٥ ـ ٢١٦، ق: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٣، صص١١٧ ـ ١١٩. و: الفارابي السياسة المدنيَّة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤، صص: ٦٥ ـ ٦٩. كذلك را: ط(أ.ن)، م.س، صص: ٢٣٧ ـ ٢٥٧، قا: الفارابي، السياسة المدنيَّة، م.س، صص: ٧٩ ـ ١٠٧، والفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة، م.س، صص: ١١٧ ـ ١٢٦ و١٣١ ـ ١٣٦. ونشير هنا إلى عدم دقَّة دانش پژوه الذي حصر خطأ مصادر هذا الفصل بالفصل السادس والعشرين من كتاب اراء المدينة الفاضلة، وتابعه ناقلاً دون ذكرٍ للمصدر علي مقلَّد: را: طوسي، نصير الدين، أخلاق محتشمي، تهران، ١٣٩٩، ديباجة، ص: ٢٢. كذلك را: علي مقلَّد، الحكمة العملية عند نصير الدين الطوسي، م.س، ص: ٢٨١.

(٥) ط(أ. ن)، م.س، صص: ٢٥٧ ـ ٢٧١، قا: اراء هل المدينة الفاضلة، م.س، صص: ١٢٠ ـ ١٣٠. والفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ص: ٤١ ـ

الملوك[١]، وكيفيَّة المعاشرة مع أصناف الخلق[٢].

أمَا ما أخذه عن إبن سينا فقد تركَّز على تدبير المنزل[٣]، وسياسة الأموال والأقوات[٤]، وتدبير الأهل[٥]، وتأديب الأولاد[٦].

رابعاً: في المصادر اليونانية لكتاب «أخلاق ناصري»:

تبدو المصادرُ اليونانيَّةُ واضحة المعالم في كتاب «أخلاق ناصري». وشأنُ الطوسي في ذلك شأن فلاسفة الأخلاق المسلمين، حيث شكَّلت المصادر اليونانية مادةً واسعة إستعملوها في أبنيتهم الفكرية. ومن السهل ملاحقة ذلك. وهو ما جرى من قِبَلِ أصحاب المنهج الإستشراقي التقليدي، بحيث خضع التأسيس الأول مع مسكويه للدراسة الفللوجيه[٧].

---

٤٢ ـ ٧٢ ـ ٧٣. ونشير هنا أيضاً إلى عدم دقة دانش پزوه الذي حصر خطأ مصادر هذا الفصل بالفصلين: ٢٧ و٢٨ من كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، وتابعه علي مقلد دون ذكر للمصدر: را: «أخلاق محتشمي»، م.س، ص: ٢٢. كذلك: علي مقلّد «الحكمة العملية عند نصير الدين الطوسي»، م.س، ص: ٣٣٢.

(١) ط(أ. ن)، م.س، صص: ٢٧١ ـ ٢٧٧، قا: الفارابي: «وصايا يعم نفعها..» ضمن: مسكويه، الحكمة الخالدة، صص: ٣٣٢ ـ ٣٣٥.

(٢) ط(أ. ن)، م.س، صص: ٢٩١ ـ ٢٩٨، قا: الفارابي. «وصايا يعم نفعها..»، م.س، صص: ٣٣٦ ـ ٣٤٢.

(٣) ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٦٥ ـ ١٧٠، قا: إبن سينا، كتاب السياسة، ضمن: مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩١١، صص: ٥ ـ ٦.

(٤) ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٧٠ ـ ١٧٥، قا: ابن سينا، كتاب السياسة، م.س، ص: ١٠.

(٥) ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٧٥ ـ ١٨٢، قا: ابن سينا، كتاب السياسة، م.س، صص: ١١ ـ ١٢.

(٦) ط(أ.ن) م.س، صص: ١٨٢ ـ ١٩٠، قا: إبن سينا، كتاب السياسة، م.س، صص: ١٢ ـ ١٥.

(٧) را: عبد العزيز عزت، إبن مسكويه: فلسفته الأخلاقية ومصادرها، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٦م.

ولعلَّ ملاحظة ذلك التوجُّه نحو الأخذ بناصية النصوص السابقة عند الآخرين، قبولاً تاماً أو رفضاً أو تعديلاً، يجعلنا نأخذ ذلك التوجُّه من زاوية نزعة التوحيد الذي يطال حتى العمل العلمي، الذي يبدو مرآةً للتجربة البشرية، ولكنها مرآة موجَّهة تحيل هذه التجربة إلى نسيج حي ضمن تجربةٍ ملموسة. وبذلك يمكن أن يُؤخذ هذا التوجُّه كقَدَر من التماهي الفكري والتاريخي، وكلونٍ من ألوان فكرةِ الإنتماء والتواصل.

ويمتدُّ هذا التوجُّه إلى الأُمم الأُخرى، بحيث نقف أمام محاولةٍ لصوغ ثقافة كوكبيَّة، فكيف يمكن أن نفهم هذا الأمر من خلال التعاطي مع المأثور اليوناني كإنموذج أبرز على ذلك؟

إذا كنا نستطيع من خلال هذا الكتاب الذي نقدِّمه أن نتابع تفصيلياً هذا التوجُّه عند نصير الدين الطوسي، يمكن أن نورد في هذا المجال رؤية متسلسلة زمنياً لثلاثة من أهم الذين تبناهم النصير معرفياً بل وتأسيسياً في كتابه هذا.

تحدَّث الكندي بوضوح تام على أنه لا ينبغي أن نستحي من الحق وإقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنَّا والأُمم المباينة لنا. فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. ويعبِّر عن شكره لكل من جاء بشيءٍ من الحق مهما كان يسيراً، لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة، فكل جيلٍ يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ويمهِّد السبيل لمن يجيء بعده[1].

وضمن نفس المنظور يرى الفارابي أن الحكمة تراكم وتواصل، فهي خط بدأ في الشرق في بابل ومصر ثم في بلاد اليونان فبلاد الإسلام. فالحكمة واحدة، والإختلاف في الدرجة لا في النوع[2].

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبو ريدة، مصر، ١٩٥٠م، صص١٠٣ ـ ١٠٤.

(٢) إبن أبي اصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، ج٢، صص١٢٣ ـ ١٣٥.

ويعلِّل مسكويه تبنِّيه للإرثِ الحكمي البشري بأن عقول الأُمم كلِّها تتوافى على طريقةٍ واحدة، ولا يختلف باختلاف البقاع، ولا تتغيَّر بتغيُّر الأزمنة[1].

يُطرح السؤال هنا حول العامل الأساسي الذي شكَّل هذه البُنى الذهنية في هذا المجال، ويمكن أن نختصر هنا لنشير إلى المفاصل الأساسية في هذا السياق[2].

يمكن أن نلاحظ بدايةً التدفق اليوناني الذي أُخذ كإرث حضاري ساهم الفلاسفة المسلمون في تصحيحه مما أعتراه عبر الترجمة لدوافع نِحْلية، أو نسبة كتب لغير أصحابها خطأ. ومن هنا إمتصَّ هذا الإرث مساهمة عقلية تمثلت بشكل أساسي بالشروح على الإرث اليوناني، والذي تم من خلاله إكمال رؤية تضمَّنت في بعض الأحيان نقداً للإرث اليوناني، كما حصل مثلاً في الجمع بين رأيي الحكيمين مع الفارابي. وهذا ما يَدلُّنا على وجود مرجعية ثقافية فاعلة، برزت أول ما برزت من خلال تشكُّل البناء العلمي الحضاري، كما نرى في كل موسوعات التاريخ القديمة، وبخاصة عند مؤرخي تاريخ الفكر كالقفطي، والشهرستاني، وإبن أبي أُصيبعة، وغيرهم. إذ من الوضوح بمكان ملاحظة تثبيت الإنتماء الإسلامي لتاريخ الحضارة البشرية منذ نشأتها، وهو ما صبَّ في أساس التشكُّلين الحضاري والعقائدي وذلك ضمن مائزٍ فاعل له كيانه العلمي المنفتح[3].

---

(١) مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق بدوي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م، ص٣٧٦.

(٢) را: تفصيلاً في كتابي: المراودة الفكرية بين الإسلام والغرب، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠٤، صص٢٣ ـ ٣٣

(٣) يركِّز راندال على إبداع الحضارة العربية الذي تم من خلال تمثل أفضل ما في التراث الفكري للشعوب التي إحتلت بها ويستبعد الإبداع الأصيل.. ومن الغريب ذهابه هذا المذهب.. أليس ما قاله من تمثل أفضل ما لدى الشعوب يستند إلى فعل اختيار مُبدع» ألا يحتاج اختيار الأفضل إلى مائز حضاري يحيط بالأفضل؟ را: جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة طعمة، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥٨، ج١، ص٣١٣.

ويأخذ هذا الكلام بُعداً أكثر ثراءً لو أضفنا إليه رأي مستشرق مثل ڤالتزر، وهو الذي أنجز عملاً معمِّقاً عن إنتقال الفلسفة من الإغريق إلى العرب كرَّر فيه الحديث عن دور الفلاسفة العرب في تصحيح ما وصل من الإغريق خطأ، ولكنه أوضح أن الأعمال المؤلفة من قبل الفلاسفة العرب تظل أهمَّ بكثير من الأعمال المترجمة، فهي تبيِّن لنا كيف فهموا المحاجات الإغريقية، وكيف هضموها واستغلوها لصالحهم. كما أنها تمكننا أيضاً من معرفة ماذا عنت كل هذه المحاجات الإغريقية بالنسبة للمسلم وكيف استخدمها الفلاسفة المسلمون للرد على تساؤلات عصرهم. وهذه هي السمة الأكثر إمتاعاً للفلسفة الإسلامية[١].

يتحرك كل شيء من خلال تماسٍ معرفي تجري محاولة التقاطع معه، أو هضمه نحو بنية معرفية ثقافية أولاً، ومن ثمّ يبرز الفعل الحضاري الضارب في أعماق التاريخ الفلسفي ثانياً. ولكن كيف يتم هذا الأمر؟

تتوضَّح النقطة الأولى من خلال الكيفيَّة التي نفهم فيها الوحي، مصدر المعرفة الذي نشأت عنه كل العلوم، والذي يشكل مركزية الحضارة الذي تنسجُ حوله دوائر ثقافية. ومن هذه الدوائر ما نشأ بعد عصر الترجمة من دفع ثقافي جديد، حيث تركَّز العمل على تمثُّل هذا الدفع والإستفادة منه أو الرد عليه. ومن هنا أخذ الفلاسفة لغة الحضارات الأخرى، ونشأت عملية التشكُّل الكاذب عندما أفرغت اللغة الفلسفية في معانٍ إسلامية المعنى. لتصير يونانية اللغة إسلامية المعنى ضمن القطاع الملتصق بمباني اليونان وتفريعهم[٢].

---

(١) R.Walzer. Greek into Arabic, oxford, 1962, pp 237 - 238 نأخذ بهذا الإستشهاد مع الإنتباه إلى ما نرجِّحه من أن عمق ما يرمي إليه ڤالتزر إنما هو محاولة إقامة الدليل على عدم قدرة المسلمين على الفصل بين الدين والدولة، وبالتالي فإن هناك تخلفاً يمنعهم من الذهاب إلى رحاب التقدم الغربي.

(٢) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص٣١٩.

من هذه الأرضية ندخل في صلب النقطة الثانية، وهي هضم الفلسفة الإسلامية لمُعطى الحضارات الأُخرى. فهي في هذا الأمر أمينة على مأثور إسلامي بارز.

فالإسلام يحاول إحتواء جميع الأشياء ضمن مفهوم توحيدي. والإبراهيمية عنده تمثِّل وحدة التعاليم، ويمثل الإسلامُ تجلِّيَها وخاتميَّتَها. وهو بهذا ليس مجرَّد دين من الأديان ـ كما يقول حسين نصر ـ بل إنه دينٌ خاص وبإثباته لجميع ما جاء به الأنبياء فإنه دلَّل على شموليته وعالميته. وبذلك إكتسبَ القدرة على التأليف والدمج والإقتباس من الحضارات الأخرى. ولا يعني هذا أنه نزل إلى مستوى من التماثل الذي هو نقيض جوهر التوحيد، إذ لم يكن الإسلام قط قوة تعمل على جعل الأشياء كلها متماثلة، بل كان يبقي على ملامحها ومميزاتها الخاصة ويصوغها في وحدة تتألف مع فلسفته العالمية الشاملة، فهو يتقبَّل ما يتوافق وينتظم مع عقيدته التي تتضمَّنها شهادة التوحيد[1].

ضمن هذا السياق يمكن أن ندرج توجُّه نصير الدين الطوسي في كتابه «أخلاق ناصري»، فهو ينحو منحى توحيدية تستبطن رؤية مركزية تعمل عملها على صعيد البُنى المختلفة لنصِّه. ولذلك يمكن القول إن لفكره حياةً مستقلة لها ذاتيتها وحيويتها. وأنها تقوم بدور فيما اختارته من حقول تتماوج في كتابه، من خلال الإجابة على حاجات ورغبات معيَّنة محدَّدة بواقعيات لها سقفها الزمني بما يحمله من أوضاع. بمعنى انطلاق هذا الفكر من لغته ومجتمعه الإسلامي بكل ما يزخر به من اسئلةٍ تدور ضمن آفاقِ وعيه الجَمْعي.

ومن هنا يتبيَّن عدم جدوى إستقصاء أُصول الأفكار وتتبُّعها، ولو

---

(١) سيد حسين نصر، الإسلام: أهدافه وحقائقه، الدار المتحدة، بيروت، ١٩٧٤م، صص ٣٠ ـ ٣٥.

تجاوزنا التعليل المُدرج سابقاً، لنا أن نتساءل عن جدوى هذا الإستقصاء لأصول الأفكار الذي طال التأسيس الفلسفي الأخلاقي مع مسكويه. فإلى أيِّ نتيجة وصل عبد العزيز عزَّت في تقصِّيه الفللولوجي لنتاج مسكويه الأخلاقي في كتاب «تهذيب الأخلاق»؟ لقد وصل إلى أن مسكويه أخذ في هذا الجانب من أرسطو، وأضاف في جانب آخر من أفلاطون، أو أنه ابتعد عن هذا وأخذ من ذاك، أو أنه أخذ منهما معاً، أو أنه إبتعد عنهما معاً وصاغ أفكاراً جديدة[1]. ألا يدلُّ هذا الأمر على حيويَّة الفكر في سياق الفعالية الثقافية الشديدة النشاط، والتي تمثل نوعاً من الإستقلاب[2].

وعلى ما يقول أركون ـ مع تجاوز إشكاليته ـ: لم يأخذ الفلاسفة المسلمون من الإشكاليات الفلسفية الكبرى التي إفتتحها أرسطو إلا اللحظات والنتائج ومقصد الحقيقة الذي يتوافق مع الآفاق المُدشنة من قِبَل الوحي الديني (. . .) فلم تكن نصوص أفلاطون وأرسطو تفهم بذاتها ولذاتها بقدر ما كانت تُفهم على ضوء حاجيات المجتمع العربي الإسلامي في ذلك العصر، ولتلبية هذه الحاجيات بالذات[3].

خامساً: موقع «أخلاق ناصري» في قطاع الفلسفة العملية:

يخلص الطوسي في كتابه «أخلاق ناصري» ليس فقط إلى نهجٍ خاص كما قال في المقدِّمة، بل إلى تكريس مؤلَّف من أوسع المؤلَّفات في الفكر

---

(١) عبد العزيز عزت، إبن مسكويه، م.س، صص٣٦٠ ـ ٤٣٠.

(٢) توخياً لدقة المعنى وتمشياً مع تعبير ڤالتزر السالف: «الهضم» وهو مصطلح سبق أن استعمله ارنالديز أيضاً عندما ضرب مثلا على هضم الفلسفة الإسلامية النتاج اليوناني بكتاب «الحروف» للفارابي. . أقول لذلك ذهبت إلى استعمال مصطلح الإستقلاب (Metabolism)، أو: «الأيض». وهو عملية في علم الأحياء تعني بناء الجسم وكيف يتمثَّل الأكل ويصبح جزءاً من بناء الجسم.

(٣) محمد أركون، نزعة الانسنة في الفكر العربي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧م، ص ص٤١١ ـ ٦٢٦.

الأخلاقي والسياسي الإسلاميين. فقد تجاوز مسكويه إلى آفاق أوسع فيما أضاف عليه من أقسام أخذها من الفارابي وإبن سينا، كما أنه تجاوز الفارابي وإبن سينا فيما أضاف إليهما إنطلاقاً من مسكويه. وكان أوسع من الثلاثة مجتمعين عندما أدخل أبواباً جديدة في الفلسفة العملية لم يتطرَّق إليها أحد من قبل؛ فقد أضاف فصلاً في آداب الشراب[١]، وأَدخل سياسة الوالدين كجزء من تدبير المنزل[٢]، وربط بين هندسة العماره والفلسفة العملية لتصبح جزءاً من الفلسفة الخُلقيَّة[٣].

لا شك أن الشمولية التي أخذ بها الطوسي في كتابه «أخلاق ناصري» جعلت من هذا الكتاب مَثَلاً يُحتذى، فنال حظاً وافراً من الإهتمام منذ القديم[٤] وحتى يومنا هذا، فقد نقله ويكنز في مطلع عَشْر الستين إلى اللغة الإنكليزية[٥]. ومن ملاحظة ترجمة مقلّد لعمل ويكنز ومقارنته مع النص الأصلي للكتاب فإنه لا بد من الإشارة إلى ما يشوب هذا العمل من نقصٍ مهم يتمثَّل في عدم ترجمته للمقدِّمة وللأبواب الثلاثة اللاحقة التي تدور حول السبب الباعث على تأليف الكتاب، والتمهيد، وإبتداء الخوض في المطلوب[٦].

ولو تجاوزنا هذا الأمر المهم فإن ما لا يمكن تجاوزه هو النقص الكبير

---

(١) ط(أ. ن)، م.س، صص: ١٩٥ ـ ١٩٧.

(٢) م.ن، صص: ١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٣) م.ن، ص: ١٦٩.

(٤) را: اخلاق جلالي، م.س،. كذلك: أخلاق كاشفي، عنه را: ابن مسكويه، م.س، ص: ٣٥٧. كذلك لخَّصه علاء الدين الأصفهاني في كتابه «توضيح الأخلاق»، را: الذريعة، م.س، ج٤، ص: ٤٩٠.

(٥) را: Wickrns, GM, Nasir al - Din Tusi: The Nasiran Ithics, Engl. tr, London 1964.

(٦) الحكمة العملية عند نصير الدين الطوسي، م.س، ص: ١٢٤. قا: اطروحتي: من الفلسفة السياسية والإخلاقية عند نصير الدين الطوسي، م.س، صص: ٤ ـ ١٧.

الذي يتمثَّل في قصور فهم لكثير من المعاني تزخر به الترجمة الإنكليزية، بحيث أنَّ المقارنة الدقيقة تُثبت تفاوتاً كبيراً بين النَّصين الفارسي والإنكليزي، دون نسيان ما يلمحه المتابع من أن هناك جُهداً كبيراً يبذل لاستيعاب المعاني كثيراً ما يتجلَّى في ثنايا النص.

وإذا كان العاضِد الدافعُ لهذا الرأي الوثوق بترجمة مقلِّد لنص ويكنز إلى العربية والإطار الذي انطلق منه[1]، ومع ملاحظة الجهود الحثيثة في الترجمة، فإن ذلك لا يمنع من التوقف عند ثغرات في هذا العمل ككل[2]، يهمنا منها هنا طريقة التعاطي مع كتاب «أخلاق ناصري»، ففي الوقت الذي كان يترجم فيه هذا الكتاب ترجمةً حرفية، وضع العناوين لاقسامه وأدَّعى أنه يحلل.

---

(١) يؤخذ العمل كاطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة امتصَّت إشرافاً منهجياً.

(٢) لا بد من التساؤل أمام قصور النص الإنكليزي عن مشروعية الترجمة عن نص مُترجم. كما أن الاعتماد القوي على الأعسم يطرح مدى أهمية العمل، وعدا عن ذلك فإنه يضع المصادر على مِحَك مقارنات وتنقيبات يمكن أن تمسَّ بواقعيته في بعض المباحث.

ترجمة كتاب:

أخلاق ناصري(*)

* اعتمدنا في الترجمة على النسخة الموجودة في مكتبة «يافت» في الجامعة الأميركية في بيروت تحت رقم: 170/96ap/c.11. وهي النسخة المعنونة: الكتاب المستطاب: أخلاق ناصرى، تاليف سلطان الحكماء والمحققين خواجه نصير الدين طوسى قدس سرُّه، أز انتشارات كتابفروشى علميه اسلاميه، تهران، خيابان ناصر خسرو.

* [ ] ـ الرقم الموجود داخل هذا الرمز هو رقم الصفحة في النص الفارسي عند بدايتها.

أما الكلام داخله فهي إضافات داخله وضِعت لإكتمال المعنى ولم تَرِدْ في أصل الترجمة.

الكتاب المُستطاب

أخلاق ناصري

تأليف

سُلطان الحُكماء والمحققين

خواجه نصير الدين طوسي قدس سرُّه

أخلاق ناصري

بسم الله الرحمن الرحيم

[٢] حَمْدٌ بلا حدٍّ، ومدحٌ بلا عدٍ، يليقان بحضرةِ ذي العزَّةِ، مالكِ الملك. الذي كما أنه في بدءِ الفطرةِ الأولى «**هو الذي يبدؤا الخلق**»[١]، يُخرجُ حقائقَ الأَنواع من مطالعِ الإبداع. والذي حوَّل هيولى الإنسان التي كانت لها سِمَةُ العالم الخَلقي، من صورةٍ إلى صورة، ومن حالٍ إلى حال، أَربعينَ طوراً في مدارجِ الإستكمال: «خمَّرت طينة آدم بيدي أَربعين صباحاً»[٢]. فلما وصل إلى نهاية الترتيب، وظهر فيه أَثر تحقّقِ لياقةِ القَبول، أَلبَسَه خلعةَ صورة الإنسان التي كان لها طرازُ عالم الأَمر: «وينزل الروح من أمره»[٣] دفعةً واحدة: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾[٤] عن طريق: «كن فيكون كلمح البصر أو هو أقرب»[٥] حتى إكتملَ وجودُهُ الأوَّلُ، ووصلت نوبةُ التكوين إلى الكون الثاني، وصار مستعداً لتحمُّل ثقلِ الأمانةِ الربَّانية: ﴿ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ﴾[٦]، يمرِّر مصونيَّة الإنسان

---

(١) هكذا وردت بالعربية.
(٢) هكذا وردت في العربية.
(٣) هكذا وردت بالعربية
(٤) هكذا أوردت بالعربية.
(٥) هكذا وردت بالعربية.
(٦) هكذا وردت بالعربية.

التي هي مبدأ وجودِ صورته النوعية، والتي كان قد أوجدها في بدءِ الوجود بلمحة، ويدرجها في مدرسة: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1]، ومعمل: ﴿...وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾[2]، بتجريد الذَّات وتهذيب الصفات، والترَّقي في مدارج الكمال، والتحليِّ بصوالح الأَعمال، سنةً بسنة، بل حالاً بحال، من مرتبةٍ إلى مرتبة، ومن منزلٍ إلى منزل. إلى أنْ يوصلَ إلى معاد: ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[3]. ويسترد صورتها المستعارة، التي كانت اللباس الأول للهيولي الإنسانية الأولى، دفعةً واحدة. والتي تخمَّرت مراتٍ وترشَّحت ترشُّحاً مخصوصاً في الكون: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[4] إلى أنْ يُنادى بنداء [٣]: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾[5]، ويُجاب بجواب: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[6] من حضرة مالك الملك في فضاء عوالم الملك والملكوت، ويحل موعد: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[7]. ويتحقَّق وعد: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[8] وتتمُّ حكمة: «كنتُ كنزاً مخفيا»[9]، ﴿...ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[10].

وصلواتٌ غير محصورة، وتحيات غير معدودة، تليق بالوجود المقدس لقائد الطريق، ومظهر الدين ومقدَّم قادةِ أهل اليقين محمدٍ المصطفى ﷺ الذي إنما خلاص الخلائق من ظلمات الحيرة والجهالة، بنور إرشاده

---

(١) وردت كما هي باللغة العربية.
(٢) وردت كما هي باللغة العربية.
(٣) وردت كما هي باللغة العربية.
(٤) وردت كما هي باللغة العربية.
(٥) وردت كما هي باللغة العربية.
(٦) وردت كما هي باللغة العربية.
(٧) وردت كما هي باللغة العربية.
(٨) وردت كما هي باللغة العربية.
(٩) وردت كما هي باللغة العربية.
(١٠) وردت كما هي باللغة العربية.

وهدايته، وأمانُ أهل الإيمان من ورطات الغفلة والضلالة مُستمَدٌ من الإعتصام بحبل عصمته المتين، صلَّى الله عليه وآله وأصحابه وسلَّم تسليماً كثيراً كثيراً.

أمَّا بعدُ: فيقول محرِّر هذه المقالة، ومؤلِّفُ هذه الرسالة، أحقرُ العباد محمد بن محمد بن حسن الطوسي، المعروف بالنصير: إنَّ تحرير هذا الكتاب الموسوم بـ: «أخلاق ناصرى» قد أتَّفق في وقتٍ كان فيه بسبب تقلُّبِ الدَّهر قد جلى عن الوطن إضطراراً لا إختياراً، وَجَعَلَته يدُ التقدير يرتبط بالمقام في قهستان. وبما أنني هناك ـ للسبب الذي تقدَّم ذكره في صدر الكتاب ـ قد بدأت بهذا التأليف، شرعت بموجب حُكم: «ودَارِهَمْ ما دُمتَ في دَارِهم وأَرْضِهَم ما دُمتَ في أَرضِهم»، ونصِّ: «كلُّ ما يوفر المرءُ به نَفسَه وعِرضَه كُتبَ له بَدَلَه صدقة»، من أجل إستخلاص النفس والعرض، بوضع ديباجة على أساس صنعةٍ موافقةٍ لعادة تلك الجماعة في الثّناء والإطراء لساداتهم وكبرائهم، مع أنَّ ذلك السياق مخالفٌ لعقيدةِ أهل الشريعة والسنَّة، ومباينٌ لطريقتهم. إلاَّ أنَّه لم تكن ثمَّةَ حيلة. لهذا السَّبب دوَّنت ديباجةَ الكتاب على الوجه المذكور.

ولأنَّ مضمونَ الكتاب مشتمل على فنٍ من فنونِ الحكمة، ولا يتعلَّقُ بموافقةٍ ومخالفةٍ من مذهب ونحلةٍ. فقد رَغِبَ طُلاَّبُ الفوائد على إختلاف عقائدهم في مطالعته، [٤] وإنتشرت بين الناس نُسَخٌ كثيرة من ذلك الكتاب. وبعد ذلك عندما لَطَف الرَّبُّ جلَّت أسماؤه، أكرمَ بواسطة عنايةِ ملك الزمان عمَّت مَعْدَلَتُه هذا العبد الشاكر بمخرجٍ من هذا المقام غير المحمود، رأى أنَّ جَمعاً من أعيان الأفاضلِ وأربابِ الفضائل قد شرَّفوا هذا الكتاب، بمطالعتِهم وبسطوا عليه نظرَ رِضاهم، فأراد أن يُبدِّلَ ديباجةَ الكتاب التي

كانت على سِياقٍ غيرِ مُرْضٍ ليكون[1] خالياً من وصمةٍ قد يَصِمُهُ بها من يبادر إلى الإنكار والتعيير قبل أن يقفَ على حقيقة الحال والضرورة التي كانت باعثة على ذلك المقال، دون ملاحظة معنى شعر: «لعلَّ له عُذراً وأنت تلومُ»[2] فدوَّن بموجب هذه الفكرة هذه الديباجَة بَدَلَ ذلك التصدير. فإنْ يجعل أَربابُ النِّسَخِ الذين يقفون على هذه الكلمات مَفْتَحَ الكتابِ على هذا الطراز يكنْ أقرب للصواب. واللّه الموفِّق والمُعين.

(١) جاء في المتن (تا اول الدن دردى نباشد) والترجمة الحرفية لها: حتى لا يكون ألم أول الدن (كذا). ولم نعلم المقصود من كلمة الدن. ولم نجدها في القواميس المتوفِّرة. ولعلَّ ثمةً خطأ من النُسَّاخ في نقل العبارة.

(٢) هكذا وردت بالعربية.

في ذِكر

السبب الذي بعث على تأليف هذا الكتاب

حينَ الإقامةِ في قهستان، في خدمة حاكمِ تلك البقعة الطاهرة، والمجلس العالي، ناصر الدين أَبي الفتح عبد الرحمن أَبي منصور، تغمَّدَه الله برحمته، وأَثناءَ الحديثِ الذي كان يجري [فيه] عن كتاب الطهارة الذي وضعه الأُستاذ الفاضل، والحكيم الكامل، أَبو علي أَحمد بن محمد بن يعقوب إبن مسكويه الخازن الرَّازي ـ سقى اللهُ ثراه ورضيَ عنه وأَرضاه ـ في تهذيب الأخلاق، وصرف بيانه بأبلغ إشارةٍ وأَفصح عبارة، كما تنطقُ بوصفه هذه الثلاثة أو الأربعة أَبيات التي تقدَّمت قبل هذا في قطعة:

بنفسي كتابٌ حازَ كلَّ فضيلةٍ ... وصار لتكميلِ البريَّةِ ضامِنا
مؤَلِّفُه قد أَبرزَ الحقَّ خالصاً ... بتأليفه من بعدِما كان كامِنا
[٥] وَوَسَّمَهُ بإِسمِ الطهارةِ قاضياً ... به حقَّ معناهُ ولم يكُ مائنا
لقد بذلَ المجهودَ لِلَّهِ درُّه. . . ... فما كان في نُصحِ الخلائقِ خائِنا[١]

قال لمحرر هذه الأوراق: إنَّ هذا الكتابَ النفيس، يجب تجديدُ ذِكْرِه بتبديل كسوةِ ألفاظه، ونقله من اللِّسان العربي إلى اللِّسان الفارسي. إذْ إنَّ أكثر أَهل هذا الزمان الذين هم عاطلون عن حُليَةِ الأَدب يَزَّيَنونَ من مطالعةِ

(١) هكذا وردت بالعربية.

جواهرِ معاني مثل هذا التأليف بزينة الفضيلة ويكون [في ذلك] إحياءُ خيرٍ على أكمل صورة.

فأراد محرِّرُ هذه الأوراق أن يتلقَّى هذه الإشارة بالإنقياد، و[لكنَّه] عَرَضَ مراجعةَ الفِكرِ لصورةٍ بِكْرٍ على الخيال، وقال إنَّ سلخَ معانٍ على ذلك الشرف من ألفاظٍ على ذلك اللطف حتى لكأنها قباءٌ مَخِيط [لها]، ونسخها بلباس عبارةٍ واهية، سيكون عينَ المَسخِ [لذلك الكتاب]. ولن يكون مصُونا من تطلُّب العيب، وتناوله بالغيبة من كل صاحب طبع يقف عليه.

ثم أن هذا الكتاب، وإن يكن مشتملاً على أشرف بابٍ من أبواب الحكمة العلمية ولكنه خلوٌ من القسمين الأخرين، أُعني: الحكمة المدنية والحكمة المنزلية. وكذلك فإن تجديد رسومِ هذين الركنين اللذين إندرسا بإمتداد الأيام مهم، بل وبموجب القضية المنقضية واجب ولازم. إذن، ينبغي أولاً أن لا تكون ذمَّةُ الهمَّة مرتهنةً بالتعهُّد بترجمة ذلك الكتاب، وأن يُعدَّ ـ تقيُّداً بالطاعة ـ وعلى قدر الإستطاعة ـ مختصرٌ في شرح جميع أقسام الحكمة العملية. بمبادرة لا على سبيل الإقتداء [والتقليد]. بحيث يحتوي مضمون القسم المشتمل على الحكمة الخلقية خلاصةَ معاني كتاب الأستاذ الفاضل ، أبي علي مسكويه، وأن يؤلف في القسمين الأخرين من أقوال الحكماء الأخرين وآرائهم المتناسبة مع القسم[1] الأول، نهج [خاص]. فلمَّا تجلَّى هذا الخاطر في الضمير، عرض عليه فلقيَ القبول.

ولما كنتُ أنا العبدُ العاجز، لا أرى لنفسي المنزلةَ والدرجة للتجرؤ [٦] [على مثل هذا العمل]، ولا أجد أيضاً في الإقدام على هذا العزم كثيرَ خلاصٍ من طعن طاعن وإيقاع كذوب، إلاَّ أنَّ حضرته كان يُصِرُّ إصراراً

(١) في الأصل: مع الفن الأول.

كاملاً في تحقيق هذا العزم، فتجرَّأتُ مستظهراً بالإشارات التي لقيتها من ذلك السيد الكبير. وشرعت في هذا الأمر وأتممته بتوفيق الله تعالى.

ولما كان هو سببَ إقتراح التوليف والإشارة، لذا سميته: [اخلاق ناصري]، والمنتظر من الكرم العميم واللطف الجسيم من الكبار الذين تمرُّ أنظارُهم على هذا المُختصر، أن يُشرِّفوه حين يقفون على خطأ أو سهو [فيه] بالتكرُّم بإصلاحه. وأن يتلقوا الإعتذار المُسبَق بالإنعام بالقبول إن شاء الله تعالى.

فصل في ذكر المقدمة

التي يجب تقديمها على الخوض في المطلوب

لأنَّ المطلوبَ في هذا الكتاب هو جزءٌ من أَجزاءِ الحِكمة، فمن اللازم شرحُ معنى الحكمة وتقسيمها إلى عدة أَقسام، حتى يتَّضِحَ المفهوم ممَّا يدور عليه البحث المقصود. وبناءً على هذا نقول: إنَّ الحكمة في عرفِ أهلِ المعرفة هي عبارةٌ من العلم بالأشياء كما تكون، والقيام بالأعمال كما ينبغي بقدر الإستطاعة، لتصل النفسُ الإنسانيةُ إلى الكمال الذي تتوجَّه إليه. ولأن ذلك كذلك تنقسم الحكمة إلى قسمين: الأول: العلم. والثاني: العمل. والعلمُ هو تصوُّرُ حقائقِ الموجودات والتصديقُ بأحكامها ولواحقها بقدر القوَّة القوَّة الإنسانية كما هو الأمر في النفس. والعمل، هو ممارسةُ الحركات ومزاولةُ الصِّناعات من جهة إخراج ما يكون في حيِّزِ القوة إلى حدِّ الفعل، بشرط أَن يؤدي من النقصان إلى الكمال، بقدْرِ الطاقةِ البشرية.

وكلُّ من يحصل فيه هذان المعنيان فهو الحكيم الكامل والإنسان الفاضل. وتكون مرتبتُه أعلى مراتب النوعِ الإنسانيِّ، كما قال [٧] عزَّ مِن قائل: «يؤتي الحكمةَ من يشاء ومن يُؤْتَى الحكمة فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً»[١]. ولأَنَّ علم الحكمةِ هو معرفةُ جميعِ الأَشياء كما تكون. والقيامُ بالأعمال كما

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

يجب، تنقسم الموجودات إذاً بإعتبار الإنقسام بحسب تلك الأقسام والموجودات إلى قسمين:

الأول: ما لا يكون وجودها موقوفاً على الحركات الإرادية لأفراد البشر.

الثاني: ما يكون وجودها مُناطاً بتصرُّف هذه الجماعة وتدبيرها.

ولذلك فالعلمُ بالموجودات هو على قسمين أيضاً:

الأول: العلم بالقسم الأول، ويُسمَّى: الحكمة النظرية.

الثاني: العلم بالقسم الثاني، ويُسمَّى: الحكمة العملية.

وتنقسم الحكمة النظرية إلى قسمين:

الأول: العلم بما لا تكون مخالطة المادة شرطَ وجودِه.

الثاني: العلم بأنه ما لم تكن ثمةَ مخالطةٍ بالمادة فلا يمكن تحقُّق الموجود.

وينقسم هذا القسم الأخير ثانية إلى قسمين:

الأول: ما لا يكون إعتبار المادة شرطاً في تعقُّله وتصوُّره.

الثاني: ما يكون معلوماً باعتبار مخالطة المادة.

وعليه، من هذا الوجه، تنقسم الحكمة النظرية إلى ثلاثة أقسام: يسمى الأول: علم ما بعد الطبيعة. والثاني: العلم الرياضي. والثالث: العلم الطبيعي. ويكون كل واحد من هذه العلوم الثلاثة مشتملاً على هدة أجزاء حيث يكون البعض منها بمثابة الأُصول، والبعض الآخر بمنزلةِ الفروع.

أما أُصول العلم الأول فهي قسمان:

الأول: معرفة الله سبحانه وتعالى، ومقرَّبي حضرته. حيث بأَمره عزَّ وعلا قد صاروا مبادىءَ وأَسبابَ الموجودات الأخرى، مثل عقولهم ونفوسهم وأحكامهم وأَفعالهم. ويُسمَّى: العلم الإلهي.

والثاني: معرفةُ الأمور الكليَّة التي هي أَحوال الموجودات، والتي هي موجودة على أساسها مثل الوحدة والكثرة، والوجوب والإمكان، والحدوث والقدم، وما يشابهها، [٨] وتُسمَّى: الفلسفة الأولى. وتكون فروعها عدةُ أَنواع، مثل معرفة النبوَّة، والإِمامة، وأَحوال المعاد، وما يبقى بذلك.

وأَما أُصول العلم الرياضي فهي على أنواع أربعة:

الأَوّل: معرفةُ المقادير، وأَحكامها ولواحقها. ويُسمَّى: علم الهندسة.

الثاني: معرفةُ الأَعدادِ، وخواصّها، ويُسمَّى: علم العدد.

الثالث: معرفة إِختلاف أوضاع الأَجرام العُلوية، بالنسبة لبعضها البعض، وللأجرام السفلية. ومقادير حركاتها، وأَجرامها، وأَبعادها، ويُسمَّى: علم النجوم. وتقع أحكام النجوم خارج هذين النوعين.

الرابع: معرفة النِّسب المؤلفة وأحوالها، ويُسمَّى: علم التأليف.

وبما أنها تُستعمل في الأصوات، بإِعتبار التناسب مع بعضها البعض، والفترة الزمنية، والحركات والسَّكَنَات، التي تقع فيما بين الأصوات. يُسمَّى ذلك: علم الموسيقى.

وفروع العلم الرياضي هي عدة أنواع، كعلم المناظرة، والمرايا، وعلم الجبر والمقابلة، وعلم جر الأثقال، والفلك وغير ذلك.

وأَما أُصول العلم الطبيعي فهي ثمانية أصناف:

الأول: معرفة مبادىء المتغيِّرات، كالزمان، والمكان، والحركة، والسكون، والنهاية واللانهاية، وغيرها. ويُقال له الأَسماء الطبيعية.

الثاني: معرفة الأجسام البسيطة والمركبة، وأَحكام البسائط العُلويَّة والسفليَّة ويقال له: الأسماء والعالم.

الثالث:معرفة الأركان والعناصر، وتبدُّل الصور على المادة المشتركة، ويقال لذلك: علم الكون والفساد.

الرابع: معرفة أَسباب وعلل حدوث، الحوادث الفضائية والأَرضية، مثل الرعد والبرق، والصاعقة، والمطر، والثلج، والزلازل، وما يشابه ذلك، ويسمَّى: الاثار العلوية.

الخامس: معرفة المركبات، وكيفية تركيبها، ويُسمَّى ذلك: علم المعادن.

[٩] **السادس**: معرفة الأجسام النامية، ونفوسها وقواها، ويُسمَّى: علم النبات.

السابع: معرفة أَحوال الأجسام المتحركة بحركة إرادية، ومبادىء حركاتها وأَحكام نفوسها وقواها، ويسمَّى: علم الحيوان.

الثامن: معرفة أَحوال النفس الإِنسانية الناطقة، وكيفية تصرفها وتدبيرها في البدن وغير البدن. ويسمَّى: علم النفس.

وفروع العلم الطبيعي كثيرة أيضاً، مثل علم الطب، وعلم أَحكام النجوم، وعلم الفلاحة، وغيرها، وأَمَّا علم المنطق، الذي دوَّنه الحكيم أَرسطاطاليس، وأَخرجه من القوة إلى الفعل فهو مقصور، على معرفة كيفية الأشياء وطريق اكتساب المجهولات، فذلك العلم إذاً هو في الحقيقة بمنزلة الآلاتِ والأَدوات لتحصيل العلوم الأخرى.

هذا هو تمام أقسام الحكمة النظرية.

وأما الحكمة العملية فهي معرفة مصالح الحركات الإِرادية، والأَفعال الصناعية للنوع الإنساني، على الوجه الذهي يؤدي إلى نظام أَحوال معادهم ومعاشهم ويقتضي الوصول إلى الكمال الذي يتوجهون إليه. وهي تنقسم أيضاً إلى قسمين: الأول: ما يرجع إلى كل نفس على إِنفراد. والثاني: ما

يرجع للجماعة بالمشاركة. وينقسم القسم الثاني أيضاً إلى قسمين: الأول، ما يرجع إلى الجماعة الذين يكون بينهم مشاركةٌ في المنزل والمأوى. والثاني ما يرجع إلى الجماعةِ الذين يكون بينهم مشاركة في المدينة والولاية، بل الأقليم والمملكة. إذاً، تكون الحكمة العملية على ثلاثة أقسام أيضاً: يسمى الأَول: تهذيب الأخلاق، والثاني: تدبير المنازل، والثالث: سياسة المدن.

ويجب أَنْ يُعلم أَنَّ مبادىءَ مصالح أعمالِ ومحاسن أفعال النوع البشري التي تقتضي نظام أُمورهم وأَحوالهم وتتضمنه، تكون إما في الأَصل، [١٠] أَو في الطبع، أَو في الوضع.

أَما ما يكون مبدؤه في الطَّبع، فهو ما تكون تفاصيله، بإِقتضاءِ عقول أَهلِ البصيرة، وتجاربِ أَرباب الفهم. ولا تختلف وتتبدَّل بإِختلاف الأَدوار، وتقلُّب السِّيَرِ والآثار. وتلك هي أَقسام الحكمة العمليَّة التي مرَّ ذكرها.

وأَما ما يكون مبدؤه في الوضع، فإِنْ يكن سبب الوضع إِتفاقُ رأي الجماعة عليه. يُسمَّى: الآداب والرسوم، وإذا كان سببه مقتضي الآراء الكبيرة المؤيدة بتأييد إِلهي كالنبي أو الإمام فيُسمَّى: النواميس الإِلٰهية. وتكون هذه على ثلاثة أصناف أيضاً:

الأول: ما يعود إِلى كلِّ نفسٍ على إِنفراد، مثل: العبادات والمعاملات.

الثاني: ما يعود إِلى أهل المنازل بالمشاركة، كالمناكحات، والمعاملات الأُخرى.

الثالث: ما يعود إلى أَهل المدن والأَقاليم، كالحدود والسياسات. ويُسمَّى هذا النوع من العلم: الفقه. ولأَنَّ مبدأ هذا الجنس هو الأَعمال الوضعيَّة فإِنَّه

يتبدل بتقلُّبِ الأَحوال، وتغلُّبِ الرجال، وطول الزمن، وتفاوت الأدوار، وتبدُّل الملل والدول.

ومن جهة التفصيل، يخرج هذا الباب، من أقسام الحكمة. فإنَّ نظرَ الحكيم مقصورٌ على تتبُّعِ قضايا العقول والتفحص عن كليَّات الأُمور التي لا يتطرق الزوال والتبدل إليها. ولا تتبدَّل وتندرس بإندراس الملل وإنصرام الدول. ويكون داخلاً في مسائلِ الحكمة العملية من جهة الإِجمال كما سيأتي من بعد هذا شرح ذلك بموضعه إن شاء الله تعالى.

إبتداء الخوض في المطلوب وفصول الكتاب

عُلِمَ بحكم هذه المقدِّمة التي تقدَّمت في أَقسام علوم الحكمة أَنَّ الحكمةَ العمليةَ تنقسم إلى أَقسام ثلاثة: [١١] الأَول، الحكمة الخُلقية. الثاني، الحكمة المنزلية. الثالث، الحكمة المدنية. فمن الواجب إذاً وضع أَساس هذه الرسالة التي تشتمل على أَقسام الحكمة العملية في ثلاث مقالات، وتشتمل كلُّ مقالةٍ على قسمٍ من هذه الأَقسام. ويشتمل كلُّ قسمٍ لا محالةَ على عِدَّةِ فصول بحسب علومه ومسائله، على النمط الذي يقع في تلك المقالة.

وبالإِضافة إلى هذا الفهرست نورد فصولاً، ونبحث في المطلوب، وتفصيل ذلكَ هو فهرست الكتاب. وهو مشتمل على ثلاث مقالات وثلاثين فصلاً.

المقالة الأولى في تهذيب الأخلاق

وهي قسمان: المبادىء والمقاصد.

القسم الأول: في المبادىء: وهو يشتمل على سبعة فصول:

الفصل الأول: فنُّ معرفةِ موضوعِ هذا النوع ومبادئه.

الفصل الثاني: في معرفةِ النفسِ الإِنسانية التي تسمى أيضاً: النفس الناطقة.

الفصل الثالث: في تَعدَادِ قوى النَّفس الإنسانية وتمييزِها عن بقية القوى.

الفصل الرابع: في أَنَّ الإِنسان هو أَشرفُ موجودات هذا العالم.

الفصل الخامس: في بيانِ أنَّ للنفس الإِنسانيةِ كمالاً ونقصاناً.

الفصل السادس: في بيانِ ما يكون فيه كمالُ النَّفس الإِنسانية، ونقض الذين خالفوا الحقَّ في ذلك الباب.

الفصل السابع: في بيان الخير والسعادة المطلوبة من الوصول إلى الكمال.

القسم الثاني: في المقاصد: وهو مشتمل على عشرةِ فصول:

الفصل الأول:في حدِّ الخُلُق وحقيقته، وبيانِ أَنَّ تغييرَ الأَخلاقِ ممكنٌ.

الفصل الثاني: في بيانِ أَنَّ صناعةَ تهذيبِ الأخلاق هي أَشرفُ الصناعات.

الفصل الثالث: في بيانِ أَنَّ أَجناس الفضائل، التي إِنما مكارمُ الأخلاق عبارة عنها، هي عديدة.

الفصل الرابع: في الأَنواع التي تكون تحتَ أَجناس الفضائل.

الفصل الخامس: في بيانِ حَصْرِ أَضداد تلك الأَجناس التي تكون أَصناف الرذائل.

الفصل السادس: في الفرق بين الفضائل وما يكون شبيهاً بالفضائل من أَحوال.

الفصل السابع: في بيان شرفِ العدالة على بقيَّةِ الفضائل وشرح أَحوالها وأَقسامها.

[١٢] **الفصل الثامن**: في بيانِ ترتيبِ إكتساب الفضائل ومراتب السعادة.

الفصل التاسع: في حفظِ صحَّةِ النفس التي تقتصرُ على المحافظةِ على الفضائل.

الفصل العاشر: في معالجة أَمراض النفس وما يُزيلُ الرذائل.

المقالة الثانية: في تدبير المنازل

وهي مشتملة على خمسة فصول:

الفصل الأول: في سبب الإحتياج للمنازل، ومعرفة أركانها وتقديم ما هو مهم في هذا المعنى ومقدماته.

الفصل الثاني: في معرفة سياسة الأموال والأقوات وتدبيرها.

الفصل الثالث: في معرفة سياسة أهل المنزل وتدبيرهم.

الفصل الرابع: في معرفة سياسة الأولاد وتدبيرهم وتأديبهم، ورعاية حقوق الوالدين.

الفصل الخامس: في معرفة سياسة الخدم والعبيد وتدبيرهم.

المقالة الثالثة: سياسة المُدُن

وهي ثمانية فصول:

الفصل الأول: في سبب إِحتياج الخلق للتمدن، وشرحه، وما هي فضيلة هذا العلم.

الفصل الثاني: في فضيلة المحبة والسَّداد التي يكون إِرتباط الإِجتماعات بها وأَقسامها.

الفصل الثالث: في أَقسام الإِجتماعات وشرح أَحوال المدن.

الفصل الرابع: في سياسة المُلك وآداب الملوك.

الفصل الخامس: في سياسة الخدمة وآداب اتِّباع الملوك.

الفصل السادس: في فضيلة الصداقة وكيفيَّة المعاشرة مع الأصدقاء.

الفصل السابع: في كيفيَّة المعاشرةِ مع أَصناف الخَلْق.

الفصل الثامن: في الوصايا المنسوبة لأَفلاطون النافعة فِي جميع الأَبواب وما أَتى في ختم الكتاب وبالله التوفيق.

ونقول قبل الخوض في المطلوب: إنَّ ما يقعُ من تحريرٍ في هذا الكتاب هو من جوامع الحكمة العملية على سبيل النقل والحكاية وطريق الإِخبار والرواية عن الحكماء المتقدِّمين والمتأخرين، يأتي مُبَيِّناً دون الشروع في بحث أَحقيَّة ما هو حق وبطلان ما هو باطل، حتى يخوض [خائض] بإِعتبار معتقده في ترجيحِ رأي وتزييف مذهب. فإِذا وقع لمتأملٍ إِشتباهٌ في نُكتةٍ من النُّكَت أَو إِعترض على مسألة ما، فيجبُ أنَّ يعلم أَنَّ هذا الكتاب لا يتكفَّل بالجواب [١٣] [على هذا الاشتباه]، وليس ضامناً لإِستكشاف وجهِ الصواب، بل يجب أن يطلبَ في جميعها توفيقَ الإِسترشاد عن الحضرة الإِلهيَّة، التي هي منبع فيض الهداية. ويجب أَن يجعل هِمَّتَه في إِدراك الحق الحقيقي، وتحصيل الخير الكُلِّي، ليصل إلى المطالب الخالدة ومقاصد الدنيا والآخرة. واللهُ وليُّ الفضل وملهِمُ العقل، منه المُبتدى وإليه المُنتهى.

[١٤] المقالة الأولى في تهذيب الأخلاق

وهي مشتملة على قسمين: المبادىء والمقاصد

القسم الأول

في المبادىء: وهو مشتمل على سبعة فصول

الفصل الأول

في معرفة موضوع هذا النوع ومبادئه

لكل علمٍ موضوع، يجري البحث في ذلك العلم عن ذاك الموضوع، كما يبحث علمُ الطِّب في بدن الإنسان من جهة المرض والسلامة. وعلمُ الهندسة، في المقادير.

وإذا لم تكن مبادئها واضحةً، فإنَّ بُرهانها يكون قد وقع في علم آخر بمرتبة أرفع. ويجب أن يملك ذلك العلم المسلَّمات، كما يكون في مبادىء علم الطب، فإنَّ العناصر ليست أكثر من أربعة. ويُبرهن عن هذه المسألة في العلم الطبيعي. ويجب على الطبيب أن يأخذ ذلك من العلم الطبيعي ويعدَّه مسلَّماً في علمه. وكذلك فإنَّ من مبادىء علم الهندسة أن مقادير القارَّةِ متصلةٌ ولا تزيد أنواعها عن ثلاثة: الخط والسطح والجسم. فإنَّ هذا الحكم مقدَّرٌ في العلم الإلهي. ويقرّر فيما بعد الطبيعة. ويجب على المهندس إستعمال ما يقبل من صاحب ذلك العلم في علمه.

وعلم ما بعد الطبيعة هو ذلك العلم الذي تنتهي إليه كل العلوم ولا يمكن أن تكون فيه مبادىء غير واضحة. والمسائل التي يبحثون عنها في ذلك العلم تكون نفسُ تماميّة هذا العلم مقصورةً عليها. وقد أتى بيان هذه المقدِّمة مستوفياً في علم المنطق.

ولأنَّ النوعَ الذي سيشرع فيه هو علم الأخلاق، وهو ذلك العلم الذي يبحث في النفس الإنسانية وكيف تقدر على إكتسابِ الخُلق الذي يجعل جميعَ الأفعال والأحوال التي تصدر عنها بأرادتها جميلةً ومحمودة. لذلك فإنَّ موضوع هذا العلم [١٥] هو النفس الإنسانية من جهة الأفعال الجميلة والمحمودة، أو القبيحة التي يمكن أن تصدر عنها بإرادتها. ولأنَّ ذلك كذلك فيجب أن يكون من المعلوم أولاً ما هي النفس الإنسانية، وما هي غاية كمالها، وما هي قواها التي عندما تستعملها على الوجه الذي يجب تحصل على السعادة والكمال اللذين هما مطلوبها. ثمَّ ماهي تلك الأشياء التي تمنعها عن الوصول إلى ذلك الكمال. وعلى الجملة، تزكيتها وتدسيتها التي توجب فلاحها وخيبتها كما قد قال عزَّ إسمُه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[1]. وأكثرُ مبادىء هذا العلم تتعلق بالعلم الطبيعي. وموضع بيان برهان هذه المسائل هو ذلك العلم. من جهة أن هذا العلم هو أعمُّ في المنفعة من ذلك العلم وهو أشمل من جهة الإفادة.

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

الفصل الثاني

في معرفة النفس الإنسانية
والتي يُقال لها أَيضاً النفس الناطقة

النفسُ الإِنسانيةُ هي جوهرٌ بسيطٌ من شأنه أَدراكُ المعقولات بذاتها. وتصرُّفها في هذا البدن محسوس، حيث يقال للإنسان إِنساناً بتوسّط القوى والآلات. وهي جوهر ليس بجسم ولا جسماني، وغير محسوس بواحد من الحواس.

وليتمَّ هذا القول يحتاج في هذا المقام لبيان بعض الأشياء: الأول، إثبات النفس، الثاني، إثبات جوهريتّها. الثالث، إثبات بساطتها. [١٦] الرابع، إثبات أَنها ليست بجسم ولا بجسمانية. الخامس، بيان أَنها مدرِكة بالذات ومتصرِّفة بالآلات. السادس، أَنها ليست محسوسة بواحدة من الحواس.

أَما في المقام الأَول، حيث المطلوب هو إِثبات وجودِ النفس، فلا يحتاج إلى أَي دليلٍ، فمن أَوضح الأشياء وأَظهرها عند الإنسان العاقل هو حقيقته وذاته.

إلى حدٍّ أَنَّ النائمَ في النوم، والمستيقظ في اليقظة، والسكران في السُّكر، والذكي في الذكاء، يستطيع أَن يغفل عن جميع الأشياء ولا يستطيع

أن يغفل عن النفس ذاتها. فكيف يُتصوَّر إحتياج أثبات النفس لدليلٍ على وجودها. فإنَّ خاصَّةَ الدليل هي أن يتوسط حتى يوصل المستدل إلى مدلوله. فإن إستُدِلَّ على وجودها، يكون الدليل إذاً قد توسَّط بين شيءٍ واحد وحده. ويكون هو نفسه متصلاً بها. وهي دائماً تكون بنفسها. إذن، فالإستدلال على معرفتها يكون باطلاً ومحالاً.

أما في المقام الثاني، حيث المطلوب هو إثبات جوهرية النفس. فنقول: إنَّ كل موجود وُجِد ما عدا واجب الوجود تعالى وتقدَّس، إمَّا أنْ يكون جوهراً أو عرضاً. وحسب ما تقدم إنَّ كل موجود إنْ كان وكل موجود إن وُجد، يكون وجودُه بالتبعيَّة مع موجودٍ آخرٍ غيره، حيث يكون ذلك الموجود مستقلاً بنفسه. مثل السواد الحالِّ في الجسم، وهيئة السرير التي تتبَع وجودَ الخشب، فلو لم يوجد الجسم لا يمكن أن يوجدَ السواد. ولو لم يوجد الخشب أو ما هو مكانه، فلا يمكن أن توجد صورة السرير. ويقال لمثل هذا الموجود العَرَض. أُولا يكون كذلك بل يمكن أن يكون مستقلاً بنفسه بدون تبعية لمستقلٍ آخر. مثل الخشب والجسم المذكورين في المثال، ويسمَّى الجوهر.

وعندما تُقرَّر هذه القسمة، نقول: لا يمكن أن تكون ذاتُ الإنسان وحقيقتهُ عرضية. إذ إن خاصَّة العَرَض هي أنَّ المحمول والموضوع هما شيءٌ آخر. حيث يكون لذلك الشيء استقلال بنفسه. حتى يصير عرضاً حاملها وقابلها. وفي هذه الصورة تكون ذات [١٧] الإنسان هي حامل صور المعقولات. ومعاني المدركات وقابلها. وتتمثَّل دائماً الصورة والغاية فيه. وتزول الأشياء الأُخرى عنه. وهذه الخاصَّة منافيةٌ للعرضيَّة فلا يمكن إذاً أن تكون النفس عَرَضا. وعندما لا تكون عرضاً، وبعد أن عُلم أنَّ الموجود هو إمَّا جوهر أو عَرَض فالنفس تكون إذاً جوهراً، ولا يمكن أن تكون عَرَضاً،

وعندما تكون جوهراً، فالنفس إذاً جوهر موجود، وهذا هو نفس المطلوب.

وأما بيان بساطتها، فهو أنَّ كلَّ موجود، إما هو قابل للتجزئة أو غير قابل لها. وكل الأشياء التي لا تقبل التجزئة نسمِّيها في هذا المقام بسيطة، وكل الأشياء التي تقبل التجزئة، نقول لها بناء على هذا مركبة. والنفس تتصوَّر معنىً واحداً. وتحكم على الأشياء بالوحدة وسلب الوحدة. وهي لا تستطيع تصوُّر أيِّ كثرةٍ، ولا تتصوَّر حتى الواحد الذي هو جزؤها.

وإذا ما كانت النفس قابلة للإنقسام فيلزم عن إنقسام المحل إنقسام الحال. وبناءً على هذا يكون معنى الواحد الحال فيها قابلاً للقسمة أيضاً، وهذا محال. فإنَّ الواحد غير قابل للقسمة. فيلزم إذاً أنّ النفس لا تنقسم، أو لا تتصور معنى الواحد. ولأنَّ بطلان القسم الثاني ظاهر، فالمطلوب الحق إذاً هو بساطتها.

وأما بيان أنها ليست بجسمٍ ولا جسمانيَّة، فهو أنَّ كل ما هو جسم، هو مركَّبٌ وقابل للإنقسام. والدليل على هذا هو أنْ نفترض أنَّ كلَّ جسمٍ يتوسط بين جسمين آخرين، فإن كلا الإثنين يماسَّانه من الطرفين بالضرورة. ولا يقدر ذلك الشيء الذي يماس له طرفاً واحداً أن يمَاسَّ به الطرف الآخر أيضاً. وإلاَّ لا يوجد مانعٌ من مماسَّة الطرفين. ولا تكون الواسطة قد وجدت بالنتيجة، ويلزم تداخل الأجسام أيضاً. وعندما يكون مُماساً لكل طرف بشيء آخر يكون قد جُزِّيء. ولأن الجسم مركب جسماني فإنَّ محمولَه وموضوعَه هما مركَّبان أيضاً، لأنَّ إنقسام الموضوع موجبٌ لإنقسام المحمول. إذن، لا يكون أيُّ جسمٍ أو جسماني بسيطاً. ولأنَّ النفس بسيطة، فهي بناءً على هذا ليست بجسم [١٨] ولا بجسمانية.

ومن ناحية أُخرى: إنَّ أيَّ جسم لا يستطيع قبول صورةٍ ما حتى يكون قد تملَّك الصورة قبل ذلك [بحيث] لا تزول عنه. مثال ذلك: الجسمُ الذي

عنده صورة التثليث لا يقبل شكلَ التربيع حتى تزول الصورة الأُولى. وكذلك قطعةُ الشَّمع التي تكون قد قبلت نقش خاتمٍ ما، فلا يُتصوَّر فيها أَنْ تقبلَ نقشَ خاتَم آخر، إلاَّ بعد زوال ذلك النقش عنها. فإنْ بقيَ فيها شيءٌ من صورةِ النقش الأَوَّلِ أيضاً، يختلط النقشان، ولا يخلص لها أَحدهما على التمام.

ويكون هذا الحكم عاماً ومستمراً في كل الأجسام. وحال النفس هي بخلاف هذا. وذلك لأنَّ صوَرَ المعقولات والمحسوساتِ تطرأ عليها وتقبل الواحدة بعد الأخرى جملةً، بدون أن يستدعي ذلك زوالَ الصور السابقة. بل تكون جميع الصور فيها تامَّةً وكاملة. ثم لا تزال تقبل صورةً بعد أُخرى أَبداً دائماً، من غير أَنْ تضعف أَو تقصِّر في أَيِّ وقتٍ من الأَوقات عن قبول ما يَرِدُ عليها ويطرأُ من الصور، بل تزداد بالصورة الأولى قوةً على ما يَرِد عليها من الصورة الأخرى.

ومن هنا فإنَّ الإنسان كلَّما كان أكثر استجماعاً للعلوم والآداب [وإرتياضاً بها]، فإنه يكون أكثر استعداداً ليكون أكثر فهماً وكياسةً.

وهذه الخاصَّة مضادة لخواص الأجسام. إذن ليست النفس جسماً.

ومن جهة أُخرى، يكون قبول الأَضداد على الجسم الواحد في الحال محالا. فالشيء الواحد يعجز عن أَنْ يكونَ أَبيض وأَسوداً في نفس الوقت. والكيفية التي تحصل للجسم يتَّصِفُ بها بسبب جريان تلك الكيفيَّة، كما يصير من الحرارة حاراً، ومن السواد أسوداً. وحال النفس هي بخلاف هذا الذي تجتمع فيه صور الأَضداد في حالة واحدة، كتصوُّر الأبيض والأسود في حالة واحدة. وإذا تصوّرت الكيفيَّات والأعراض تتكيَّف بها وتتَّصف، فإذا تصوَّرت الحرارة لا تتصوَّر الحَارَّ. وكلَّما تصورت الطول والعرض لا تتصور الطويل والعريض، وعلى هذا القياس، فالنفس إذاً، لا تكون جسماً.

ومن جهة أُخرى تميل القوى الجسمانية للأدراكات الجسمانية، وملابسة اللذات البدنية. فإنَّ ميل البصرة لإدراك الصور الجميلة، وميل السامعة لإدراك [١٩] الأصوات الحسنة والإستماع إليها. . وكذلك الأمر في القوة الشهويَّة التي يكون ميلها لحصول لذة الشهوة. والقوة الغضبية التي تمثل للوصول لكمال التغلُّب، وتتعاون هذه القوى لإدراك مراداتها، وتصير بذلك أكمل. والنفس تنقص وتضعف من غلبة أمثال هذه المعاني، وحصول المدركات الجسمانية. كما أنها كلَّما كانت أبعد عن ممارسة اللّذات، وملابسة الشهوات تكون آراؤها الصحيحة ومعقولاتها الصريحة أوضح. ويزيد حرصها وشوقها على معرفة الحقائق الإلهية وميلها وإنبعاثها لطلب الأمور الشريفة التي هي أرفع من الأمور الجسمانية، وهذا دليل واضح على أنَّ النفس ليست جسماً ولا جزءاً من جسم، فإنَّ كلَّ شيءٍ يجذب القوة من جنسه، ويقبل الضعف من الضد، والنفس تضعف من سيطرة الجسمانيات وتقوى بإجتنابها.

ووجه آخر: إنَّ كلَّ حسٍ لا يُدرك إلا محسوسه. كما أنَّ البصر لا يُخبر إلا عن المدركات البصرية. والسَّمعَ لا يوجد بدون أصوات الأشياء الأخرى. وعلى هذا فإن أيَّ حسٍ لا يدرك إحساسه ولا آلةَ إحساسه. كما أنَّ الباصِرةَ لا ترى حاسَّة البصر ولا العين. وإنَّ أيَّ حسٍ لا يتنبَّه للخطأ الذي يقع فيه. مثلاً: العين ترى الشمس التي هي مثل الأرض مائةً ونيفاً وستين مرة بقدر كفِّ اليد، ولا تدرك هذا التفاوت الفاحش. وكذلك ترى الشجَرَ الذي على حافة الماء مقلوبا في الماء. ولا ترى علَّة ذلك الإنقلاب بالبصر أبداً. وكثيراً ما يحدث مثل هذا من الحواس الأخرى. أمَّا في النفس، فإنَّ الحواس تدرك جميع المحسوسات بدفعة واحدة. وتحكم أنَّ هذا الصوت هو من فلانٍ الذي تبصر ولا يكون من الآخر. وتدرك أيضاً ما

هي قوة كلِّ حاسة وأيُّ آلةِ إدراكٍ لها، وتستنبط أسباب أخطاءِ الحواس وعِلَلِها. وتميِّز الحق من الباطل في أحكامها. وبناءً على هذا تصدّق البعضَ، وتكذِّب البعض الآخر. ومن المعلوم أنَّ هذا العلم الثالث [٢٠] لا يتأتَّى تحصيله بواسطة الحواس، فكل ما هو ليس للحس، لا يستطيع الاستفادة منه، لأن حكمه مكذِّبٌ للحس، فهو لم يأخذ الحكم من الحس.

ويتَّضح بناءً على هذا أنَّ النفس الإنسانية هي غير الحواس الجسمانية بل هي أشرفُ منها وأكمل في الإدراك.

أمَّا أنَّ لها الإدراكَ بالذات والتصرُّفَ بالآلات، فذلك من جهة أنّها تعلم نفسها وتعلم أنها تعلم. ولا يمكن أن تعرف هي نفسَها بالآلة. لأنَّ تلك الآلة تكون قد توسَّطت بينها وبين ذاتها. وتكونُ الذات هي نفس السبب الذي تُدرَك به الذاتَ بآلةِ الذات، ولا تستطيع آلة الذات أنْ تدركَ الذات بآلة الذات، فإنَّ الآلة كما قلنا بينها وبين ذاتها. ولا يكون متوسط بينها وبين ذاتها. وهذا هو مُرادُ الحكماء من قولهم إنَّ العاقل والعقل والمعقول واحد. وتصرُّف النفس بتوسط الآلات ظاهر. إذْ تحس بالحواس وتتحرك بالعضلات والأعصاب، ويكون تفصيل هذا مقرَّراً في العلم الطبيعي.

وأما بيانُ أنَّ المحسوس ليس بواحد من الحواس من جهة أنَّ الحواس لا تستطيع أدراك غير الأجسام أو الجسمانيات، والنفس ليست بجسم ولا جسمانية. بناءً على هذا لا تكون محسوسة. فهذا هو المطلوب من التنبيه لحقيقة النفس بحسب هذا الموضع. وفي هذا القدر ما يكفي لمعرفة النفس الإنسانية الناطقة.

ويجب أن يُعلم أنَّ النفس الناطقة تبقى بعد إنحلال تركيب البدن، ولا يكون الموت طريق فنائها. بل لا يجوز عليها العدمُ بأيِّ وجه. والدليل على

هذا المطلب هو أَنَّ كلَّ موجود يكون باقياً ويجوز الفناء عليه يكون البقاء فيه بالفعل والفناء بالقوة. وعندما يكون مثل هذا، فيجب أن يكون محل البقاء بالفعل غير محل الفناء بالقوة. إذ أنَّ ما يكون البقاء فيه بالفعل لو أَنَّ الفناء يجب أَن يكون فيه بالقوة أيضاً لوجب عندما يخرج الفناءُ من القوة إلى الفعل أَن يجتمع البقاء والفناء في نفس الحال، وهذا محال.

[٢١] إذن يجب أن يكون ذلك الشيء الذي يكون البقاء فيه بالفعل غير ذلك الشيء الذي يكون الفناء فيه بالقوة، ويجب أن لا يلاقيه لا محالة، وإلاَّ فإنَّ الكلام عن الفناء بالقوة لا يكون صحيحاً، ولا يكون صحيحاً إتِّصاف شيء بالمكان مع عدم وجود شيء آخر، وهما اللذان لا يكون بينهما أيُّ تلاقٍ، مثل السواد والبياض مثلاً. أما مع إفتراض الملاقاة فإنَّ هذا الإتصاف يكون صحيحاً. مثل إتِّصاف جسم بإمكان عدم السواد الذي هو حال فيه.

والملاقاة المعنوية يمكن أن تكون بين الحال والمحل. أو بين الحالّين في محل واحد. ويكون الإتفاق غير ضروري، والملاقاة ضرورية في الصورة المذكورة. فتكون ملاقاة ذلك الشيء إذاً بقدرته بالفعل. ويكون الفناء في ذلك الشيء بالقوة، على وجه حلول الواحد في الآخر. ولا يمكن أن يكون فناء المحل في حال القوة. إذ يكون بقاء الحال من بعد فناء المحل ممتنعاً. بناءً على هذا، فإنَّ الذي يكون الفناء فيه بالقوة محلُّه ذلك الموجود الذي تكون قدرته بالفعل. ويُعلم من هنا أنَّ كل موجود باق يكون الفناء عليه صحيحاً في محل الحال. وهو الحال أَو الصورة أو العرض. إذن، لا يجوز الفناء إلا على الصورة أو على العَرَض. ولقد مرَّ معنا أنَّ النفس ليست حالَّة في محل، بل هي جوهر قائم بذاته. وهي ليست بجسم ولا جسمانية، إذن لا يكون الفناء جارياً عليها ولا تنعدم بإنحلال تركيب البدن، وإذا نظر المرءُ

بطريق الإستقراء في أحوال الجسم. وتتبَّع أُمور تأليف أَضداده وتركيبها بفكرٍ دقيق، وكان على علم بعالم الكون والفساد يتضح له أنَّ أيَّ جسم لا ينعدم بالكلية. بل تتبدَّل الأوضاع والتركيبات والتأليفات والصور والكيفيات على موضوع واحد مشترك أو مادة خالدة لا تتبدل، ويكون حامل هذه الأحوال في كل الأوقات على قرار لا يتغير فمثلاً: يصير الماءُ هواءً والهواء ناراً. والمادة التي تطرأ عليه في هذه الصور الثلاث على سبيل التغير، تكون موجودة في كل الأَحوال الثلاث وإلا لا نستطيع القول إنَّ الماء صار هواءً والهواء ناراً. كما لو يصير الموجود [٢٢] مع العدم ويوجد في موجود آخر. حيث لا يكون بينهم شيء مشترك. ولا نستطيع القول إنَّ هذا الموجود صار ذاك الموجود. وتلك المادة تحمل قوة فناء الصور. وعندما لا تكون المواد الجسمانية قابلة للفناء. فإنَّ الجواهر المجرَّدة والتي هي مقدسة عن دنس الهيولي، تكون أولى بعدم قبول الفناء.

والغرض من بيان هذه القضية، هو أن يتقرَّر لكل شخص يخوض في هذا العلم، أَن البدن هو آلات للنفس وأدوات لها، مثل الآلات والأدوات للصنَّاع والحرفيين. لا كما يتصور جماعة من أَنَّ البدن هو محلها أَو مكانها. إن النفس ليست بجسم ولا جسمانية. ولا تتعلق بمحل ومكان. فقوة البدن بالنسبة للنفس تكون إذاً مثل قوة الآلات بالنسبة لأصحاب الصناعات. وهذا المعنى موجود في الكتب النظرية بشرح واسع، وبسطٍ موشَّح بالإستشهادات والبراهين. ويكفي هذا المقدار هنا والله أعلم.

الفصل الثالث

في تعديد قوى النفس الإنسانية وتميزها عن القوى الأخرى

تشملُ النفسُ بإشتراك الإسم بضعة معان مختلفة. وما يتعلق بهذا البحث من تلك المعاني هو ثلاثة:

الأول: النفس النباتية. التي يشمل ظهور آثارها لأَصناف النبات، وأنواع الحيوان، وأَشخاص الإنسان.

الثاني: النفس الحيوانية، التي يقتصر تصرّفها على أَفراد أَنواع الحيوانات.

الثالث: النفس الإنسانية. حيث يتميَّز النوعُ الإنساني بها عن الحيوانات الأُخرى. ويكون لكل واحدة من هذه الأَنفس مقدار من القوى حيث تصدر كل قوة عن مبدءِ فعلها الخاص.

أَمَّا النفس النباتية فلها ثلاث قوى:

الأُولى: القوة الغاذية، ويتمُّ عملها بمساعدة أَربع قوى أُخرى هي: الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

والثانية: القوة المنمِّيَة، ويتم عملها بمساعدة الغاذية. والقوة الأخرى التي تُسمّى المغيِّرة.

والثالثة [٢٣]: قوة التوليد، توليد المثل في النوع. ويتمُّ عملها بمساعدة الغاذية وقوة أُخرى تُسمى المصوِّرة. وتصل إلى الكمال.

وأما النفس الحيوانية فلها قوتان: الأولى: قوة الإدراك الآلي، والأُخرى: قوة التحريك الإرادي.

ـ أَمَّا قوة الإدراك الآلي، فهي صنفان: الأول، تلك التي تكون آلاتها الشعورية ظاهرة وهي خمس: الباصرة، السامعة، الشامَّة، الذائقة، اللاَّمسة. والثاني، تلك التي تكون حواسها باطنية، وهي خمس أيضاً: الحس المشترك، الخيال، الوهم، الحافظة، المتصرِّفة.

ـ وأما قوة التحريك الإرادي فهي قسمان: الأول: ما ينبعث لأَجل الجذب ويسمَّى: قوة الشهوة. والآخر ما يندفع لدفع الضرر، ويُسمَّى: القوة الغضبية.

أَمَّا النفس الإنسانية، فهي مختصةٌ من بين نفوس الحيوانات، بالقوَّة التي تُسمَّى قوة النطق وتكون تلك القوة متميزةً من بين المدركات بالإدراك بلا آلة. لأن توجهها هو لمعرفة حقائق الموجودات، والإحاطة بأَصناف المعقولات. وتُسمَّى تلك القوة بهذا الإعتبار: العقل النظري. وعندما يكون توجهها للتصرُّف بالموضوعات والتمييز بين المصالح والمفاسد، وإِستنباط الصناعات من جهة زيادة أُمور المعاش وتنظيمها. تُسمَّى تلك القوة من هذا الوجه: العقل العملي.

ومن جهة انقسام هذه القوة إلى هذين القسمين، فقد قُسِّم علمُ الحكمة إِلى قسمين: الأَول نظرى، والآخر عملي. كما تقدم شرحه في صدر الرسالة.

وتفصيل آثار هذه القوى دليل على وجود كلٍّ واحدة وتميُّزِها عن نظائرها. والبحث عن مبدأ هذه القوى في أَفراد الإنسان والحيوان، هو في النفس المجرَّدة التي تتعلق مع النفوس والقوى المختلفة بالعلم الطبيعي. والغرض من إِيراد هذا القدر في هذا الموضع، هو ليظهر الفرق بين القوى

التي تصدر آثارها بحسب الإرادة والروِيَّة، ويُتصور تكميلها بالإكتساب، وبين تلك التي تتأثر من جهة [٢٤] الطبيعة. ولا تقبل الكمال الزائد على ذلك الذي يكون قد وُجِدَ في أَصل الفطرة، إذ إن حاصل هذه الصناعة التي سيجري البحث فيها يتعلق بالصنف الأول. وعليه نقول عن هذه القوى التي تحسب أَنها ثلاث قوى حيث تتمُّ مبادىء الأفعال والنتائج بمشاركة الرأي والروِيَّة والتّمييز والإرادة:

الأولى: قوَّةُ إِدراكِ المعقولات، والتمييز بين مصالح الأَفعال ومفاسدها. والتي نسميها قوة النطق.

الثانية: قوةُ الشهوة. وهي مبدأ جَذْبِ المنافعِ، وَطَلَبِ الملذات، من المآكل والمشارب والمناكح وغيرها.

الثالثة: القوة الغضبية. وهي مبدأ دفع المَضَار، والإِقدام على الأَهوال، والشوق والتسلُّط والترُّفع. ويشارك الإنسانُ الحيواناتِ في هاتين القوتين الأَخيرتين. وينفرد بالقوة الأولى.

ولكل واحدة من هذه القوى مظهر في أَعضائها هو عندها بمثابة آلالات. أما القوة الناطقة فآلتها الدماغ الذي هو موضع الفكر والروية. وأَما القوة الغضبية فآلتها القلب الذي هو منبع الحرارة الغريزية، ومنبع الحياة. وأَما القوة الشهوانية فآلتها الكبد، التي هي آلة التغذية، وتوزيع بَدَلِ ما يتحلَّل على الأَعضاء الأُخرى. وهناك من يعبِّر عن القوى الثلاث، أَعني الناطقة والغضبية والشهوية بثلاث أَنفس وتسمَّى الأولى: النفس الملكية. وتُسمَّى الثانية: النفس السبعية. وتُسمى الثالثة: النفس البهيمية. أَمَّا القوى الأخرى التي أَتى شرحها، مثل الغاذية والمنمِّية وغيرها. فتأثيرها في موضوعاتها هو بحسب الطبيعة. ولا يمكن أن تدخل الإرادة والروِيَّة في ذلك المدخل. ولا تزيد كمالاتها عن ذلك الذي كان قد حصل بالفطرة.

الفصل الرابع

في بيان أن الإنسان هو أشرف موجودات هذا العالم

إن الأَجسام الطبيعية متساوية مع بعضها البعض في الرتبة، من جهة الجسمية. فلا شرف ولا فضيلة للواحد على الآخر. إذ يشمل الجميعَ حدٌ معنوي واحد [٢٥] وصورة جنسية هيولية واحدة مقوِّمة للجملة. ويكون الإختلاف الأول الذي يظهر في هذه الأجسام عندما تتنوع بأَنواع العناصر وغيرها ممَّا يقتضي التباين، ولا يكون موجباً لشرف البعض على البعض الآخر. بل يكون دائماً في معرض التكافؤ في الرتبة، والتساوي في القوى. وعندما يتضح الإِختلاط والإِمتزاج بين العناصر، وعندما يقرب المركب من الإعتدال الحقيقي، حيث ذلك هو الوحدة المعنوية، فإِنه يقبل أَثرَ المبادىء والصور الشريفة ويظهر فيها التباين والترتيب. وعليه فما كانت مادته في الجمادات أطوع في قبول الصور، فهو أشرف بسبب إعتدال المزاج. ويكون ذلك الشرف بلا عدٍ في المدارج والمراتب الكثيرة، حتى يصل إلى الحد الذي يحصل فيه المركب على قوة قبول النفس النباتية. حيث يشرُف بتلك النفس وتظهر عنده عدَّةُ خصائص مهمة، مثل الإِغتذاء والنمو، وجذب الملائم، ورفض غير الملائم. وتتفاوت هذه القوى فيه بحسب تفاوت الإستعداد أيضاً. ويبدو أَقرب للمعادن ذلك الذي يكون أقرب للجمادات، مثل المرجان ومن ذلك أيضاً، الأعشاب التي لا تُبذر ولا تُزرع، والتي

تموت بمجرَّد طلوع الشمس، وهبوب الرياح. ولا توجد فيها قوة إبقاء الذات واستمرار النوع لزمن طويل. وبناءً على هذا النسق، تزداد الفضيلة بحسب نسبة المحافظة على العمر. حتى تصل القوة على إبقاء الذات وتبقية النوع في الأشجار التي تحمل الفاكهة، والأعشاب التي تحمل البذور إلى حد الكمال.

وفي بعض الأشجار التي هي أكثر شرفاً، تتميَّز الأَشجار المذكَّرة، التي تتولد من مبادىء الصور عن المؤنَّثة التي تتولد من مبادىء المواد. وهلم جراً. حتى يتوصل إلى شجرة النخيل المخصَّصة بعدة خصائص من خواص الحيوانات. ويقع في بنيتها جزء معين تكون الحرارة الغريزية فيه غالباً بمثابة القلب للحيوانات الأخرى. فتكون الأَغصان والفروع منها، كالشرايين من القلب، وفي التلقيح والإثمار، تشابهها فيما تحمل به بالرائحة نطفة الحيوانات كالحيوانات الأخرى. وأما الذي [٢٦] تحل آفة في قلبه، أو يغرق في الماء فهو شبيه أيضاً ببعض منها. وقد يتذكر البعض من الفلاحين خصائص أُخرى لشجرة النخيل. والأعجب من كل شيء أن تميل شجرة لشجرة ولا تحمل من لقاح أية شجرة إلا من لقاح تلك الشجرة. وهذه الخاصَّة قريبة من خاصَّة الإلفة والعشق بين الحيوانات الأخرى. وعلى الجملة إن أمثال هذه الخواص كثيرة في هذه الشجرة، وقد لا يبقى شيء كثير لتصل إلى أُفق الحيوان. وذاك هو الإنقلاع من الأرض والحركة في طلب الغذاء.

وقد أَتى في اخبار النبي عليه السلام، أن شجرة النخيل، تدعى عمة بني الإنسان، حيث قال: «أكرموا عمَّتَكم النخلة، فإنها خلقت من بقية طين آدم»[1]. ومثل هذه الإشارة بهذا المعنى، وهذا المقام. هي غاية كمال

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

النبات والإتصال بأفق الحيوان. وعندما تجتاز هذه المرتبة تصبح في المراتب الحيوانية التي يكون مبدؤها متَّصلاً بأُفق الحيوان. مثل الحيوانات والنباتات، التي تولد وتكون عاجزة عن التزاوج والتوالد، وحفظ النوع، كدود التراب، والبعض من الحشرات التي تظهر في فصل من فصول السنة، وتنعدم في الفصل الآخر. وشرفها على النباتات، هو بقدر القدرة على الحركة الإرادية والإِحساس لتطلب الملائم، وتجذب الغذاء.

وعندما تجتاز هذا المقام تصل إلى الحيوانية، حيث تظهر فيها القوة الغضبية متفاوتة أيضاً. ويكون سلاح كل واحد منها بحسب القوة المهيَّأة والمعدة، وحسب قوتها وضعفها تليق بالأسلحة. فيكون البعض منها بمنزلة الأَسِنَّة مثل القرن والكفل. والبعض يحل محل النبال والدبابيس مثل الحافر. والبعض مكان الحِرَب والنبال مثل آلات الرمي التي تكون بعض الطيور متميِّزة بها. وأما الذي لم يُعطَ سلاحاً، لضعفه عن أستعماله، ولقلة شجاعته، فتكون قوته مخصوصة بآلات دفع أُخرى مثل [٢٧] الإِحتيال والفرار، كالغزال والثعلب. وإنْ يتأمل المرءُ في أَصناف الحيوانات والطيور يرى أنَّ ما يحتاج إليه كل فرد من الآلات وأَسباب الراحة مُعَدٌ ومهيأٌ له، سواء بالقوة أو بالشوكة وتنظيم العدد كما سلفت الإشارة. أو بإلهام رعاية المصالح التي تستدعي كمال كل فرد، مثل شرائط الزواج وطلب النسل، وحفظ الولد وتربيته. وتنظيم أعمالها بحسب الحاجة ووضع الموؤنة من الغذاء وأَيثارها على أَبناء الجنس. والموافقة والمخالفة معها. والإحتياط والكياسة والتحري والفراسة في كل مناسب، إلى الحد الذي يتحيَّر فيه العقلاء ويعترفون بقدرة وحكمة صانعهم. سبحان الذي: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1]. وإِختلاف أَصناف الحيوانات هو أكثر من تفاوت مدارج

(١) هكذا وردت بالعربية.

النباتات. من جهة قرب هذه من البسائط وبُعدِ تلك عنها. والأنواع الأشرف من الحيوانات هي تلك التي يصل ذكاؤها وإدراكها إلى الحد الذي تقبل فيه التعليم والتأديب، وتحصل على الكمال الذي لا يكون مفطوراً فيها، كالفرس المؤدَّب والبازي المُعلَّم. وتزداد هذه المرتبة كلما أزدادت هذه القوة فيها. حتى تصل إلى الحد الذي تكون مشاهدة أفعال الإنسان كافيةً في التعليم. وتحاكي نظير ذلك من غير أن تحوِجَ الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها. وهذه هي غاية أُفق الحيوان.

وتكون أول مرتبة من مراتب الإنسان المتصلة بهذه المرتبة، الأشخاص الذين يسكنون على أطراف المعمورة، مثل السودان والمغرب وغيرها من البلدان. إذ أن حركات هذا الصنف وأفعاله مناسبة لأفعال الحيوانات. وغاية كل الترتيب والتفاوت الذي يقع حتى هذا المقام، هي بمقتضى الطبيعة. ومن بعد هذه المراتب، يكون الكمال والنقصان، على قدر الإرادة والروية. فكل إنسان تتم فيه هذه القوى، يقدر إذاً على إستعمال الآلات، وإستنباط المقدِّمات، ويرقى من النقصان إلى الكمال بصورةٍ أفضل. وتكون فضيلته وشرفه كبيرين. وفي أوائل هذه [٢٨] الدرجات يكون الشخص الذي يستخرج بواسطة العقل، وقوة الحدس، الصناعات الشريفة وترتيب الحِرَف الدقيقة، والآلات اللطيفة. ويأتي من بعد ذلك الجماعة الذين يخوضون بواسطة العقول والأفكار، والتأمل في الكثير من العلوم وأحكام المعارفة واقتناء الفضائل. ومنهم الذين يتلقون بالوحي والإلهام معرفة الحقائق والأحكام عن المقربين من الحضرة الإلهية، بدون توسط الأجسام، ويصبحون بسبب تكميل الخلق، وتنظيم أمور المعاش والمعاد، سبباً لراحة أهل الأقاليم والأعصر وسعادتهم.

وهذه هي نهاية مدارج النوع الإنساني. ويكون التفاوت في هذا النوع

أكثر من التفاوت في أنواع الحيوانات، بتلك النسبة التي أتى الحديث عنها أيضاً في الحيوانات والنباتات، وعندما نصل إلى هذه الدرجة من توحُّد الموجودات يكون ذلك إبتداء الإتصال بالعالم الأشرف، والوصول لمراتب الملائكة المقدَّسين، والعقول والنفوس المجردة. وحتى تصل في النهاية، إلى مقام الوحدة. التي تصل دائرة الوجود معها أيضاً. مثل الخط المستدير، الذي يبدأ من نقطة، وينتهي بتلك النقطة عينها. وبناء عليه تنتفي الوسائط ويرتفع الترتيب والتضاد. ويتحد المبدأ والمعاد. ولا يبقى إلا حقيقة الحقائق، ونهاية المطالب، التي هي الحق المطلق: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[1].

وعليه يعلم من هذا الشرح شرف رتبة الإنسان، وفضيلته على بقية موجودات العالم، والخصوصية التي حُكِم له بأستحقاقها، أي شرف رتبة الأشخاص الذين تكون ضمائرهم مطلع نور الالوهية، ومظهر فيض الوحدة. ويكون وجودهم غاية كل الغايات ونهاية كل النهايات. من الأنبياء والأولياء عليهم السلام. حيث تظهر خلاصة الموجودات، وزبدة الكائنات: و«لولاك لما خلقت الأفلاك»[2] هي مصداق هذا المعنى. بل إن هذا المعنى هو المقرَّر والمقصود. من هذه الإشارة.

والغرض من شرح هذه المراتب أن يُعلم أنَّ الإنسان قد وجد في مرتبة وسط واقعة بين مراتب الكائنات، في بدأ الفطرة. وله الطريق للمرتبة الأعلى بالأرادة. وبالطبيعة للمرتبة الأدنى. لأنَّ ما تقع إليه الحاجة في الظاهر [٢٩] في الحيوانات الأخرى، كالغذاء الذي يكون بدل ما يتحلل من جسمه، والشعر والصوف الذي يمنع الحرارة والبرودة، وآلات الدفاع التي

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

(٢) هكذا وردت بالعربية.

يمكن التحرُّر بها من الأعداء والأخصام، جعل طبيعته. وُفْقاً لمصلحة خاصة، وجعل ذلك مزاج العلة لها. وما كان للإنسان من حاجة إلى هذه الأسباب، فقد جعلها وحوَّلَها إليه من تدبير وروية وتصرفٍ. وأرادة منه، حتى يفعل ما يراه أفضل.

فلا يتوفر غذاؤه، بدون ترتيب زرعٍ وحصادٍ وطحنٍ وعجنٍ وخَبْزٍ. ولا يتيسّر لباسه بدون تصرُّفِ غزلٍ ونسجٍ وخياطة ودباغة. ولا يتصور سلاحه بدون صناعة وتقدير. فكما أن كمال كل نوع من أنواع المركبات النباتية والحيوانية هو في الباطن سابق في فطرته، ومركوز في غريزته. فإنَّ كمال الإنسان وشرف فضيلته محالان إلى فكره ورويَّته، وعقله وإرادته. ومفتاح سعادته وشقائه موضوعٌ بيده. فإنْ يتحرك وفق المصلحة وبالإرادة، وعلى القاعدة المستعملة، ويميل بالتدريج نحو العلوم والمعارف والأداب والفضائل، يوصله الشوق المركوز في طبيعته لنيل الكمال إلى الطريق الصحيح والقصد المحمود من مرتبة إلى مرتبة ومن أُفق إلى أُفق، حتى يشعَّ عليه النور الإلهي ويحصل على مجاورة الملأ الأعلى، ويصير من مقربي الحضرة الصمديَّة. وإنْ يَخْتَرْ الإقامة في المرتبة الأصلية ويعطي الزمام لطبيعته تغيِّرْهُ بطريق الانتكاس، من جهة الأسفل والشوق والميل الفاسد، مثل الشهوات الرديئة التي تكون في طبائع المرض. ويضاف إلى ذلك أنَّه يصير يوماً فيوماً ولحظة فلحظة أنقص. ويتغلب عليه النقصان والإنحطاط حتى يصبح مثل الحجر، الذي يُقذف من علٍ إلى أسفل فيصل بأقل مدَّةٍ أَلى درجة أدنى ورتبة أخس. ويكون هذا مقام هلاكه وبواره كما قيل:

«هي النفسُ إن تُهمل تلازم خساسةً وإنْ تنبعث نحو الفضائل تلهجِ»[1]

[٣٠] ومن ناحية أُخرى. يكون الإنسان، منذ بدء الفطرة. مستعداً

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

لهاتين الحالتين، ويحتاج للأنبياء والإئمة والهداة والمؤدِّبين والمعلمين، ليمنعوا البعض باللطف والبعض الآخر بالعنف من التوجه لجانب الشقاوة والخسران، حيث لا يحتاج في ذلك لمزيد من الجهد والحركة، بل إن السكون وعدم الحركة كاف في ذلك المعنى. وليكون توجهه لناحية السعادة الأبدية حيث يجب أن يملك الجهد، ويصرف العناية لذلك. ولا يستطيع أن يصل إلى هذا القصد إلا بحركة الضمير في طريق الحقيقة، واكتساب الفضيلة. وهكذا يصلون بواسطة التسديد والتقويم والتأديب والتعلم لأعلى مرتبة من مراتب الوجود.

وفقنا الله لما يحب ويرضى، وجنَّبنا عن إتِّباع الهوى.

الفصل الخامس

في بيان أن للنفس الإنسانية كمالا ونقصانا

إن لكل موجود من الموجودات خاصَّةً نفسانية، إما خسيسة أو لطيفة أو كثيفة. ولا يشترك أي موجود آخر معه فيها. ويستلزم تحقُّقُ ماهيته وتعيُّنُها تلك الخاصَّة. ويمكن أن يشارك غيرَه في الأفعال الأُخرى، حيث غيره يشاركه فيها. ومثاله. أن خاصَّة السيف هي في المضاء، وخاصة الفرس الجريان والسرعة بمطاوعة الفارس في الجري. ولا تتصور مشاركةُ أيِّ شيءٍ آخر في ذلك. ولئن كان السيف مشاركاً للقدُّوم في القطع، والفرس مشاركاً للحمار في الحمل، إلا أن كمال كل شيء هو في تمام صدور خاصَّته عنه، ونقصانه هو في قصور ذلك الصدور أو عدمه. ومثلما أنَّ السيف، إن كان أكمل في المضاءِ، كان سيفاً بحق، ويصل فعله للتمام في بابه. وكلما كان الفرس [٣١] اسرع، كل فرسا بحق. وكان أقرب لكماله، وكذا من حيث النقصان. وإن قطع السيف بصعوبة أو نبا فإنه يستعمل كأي قطعة حديد أُخرى، وفي ذلك إنحطاط رتبته. وإذا لم يعدُ الفرس جيداً، أو إذا لم يطع الأمر، يوضع عليه البرذعة ويجعلونه مع الحمير. وينسب ذلك منه إلى نقصان مقدرته، وإلى خسته. وكذلك الإنسان فإنه يمتاز عن باقي الموجودات، وتشترك معه أنواع الحيوانات في بعض الأفعال والقوى

الأخرى، وأصناف النباتات في بعض آخر، والمعادن والأجسام الأخرى. في بعض ثالث كما تقدم بيان بعض ذلك. أما الخاصة التي لا يشاركه الغير فيها، فهي النطق، ويسمى بسببها ناطق. وهي ليست النطق بالفعل. بل إنَّ ذلك المعنى هو قوة إدراك المعقولات والتمكن من التمييز والروية. حيث يعرف بها الجميل مع القبيح والمذموم من المحمود. ويتصرف في ذلك على حسب الإرادة.

وبسبب هذه القوة، تنقسم أفعاله إلى الخير والشر، والحسن والقبيح. ويوصف بالسعادة والشقاء بخلاف الحيوانات والنباتات. وعليه، فمن يستعمل هذه القوة كما يجب ويتوصل بالإرادة والسعي إلى الفضيلة التي خُلق موجها نحوها، يكن خيّراً وسعيداً. وإذا أهمل مراعاة تلك الخاصَّة، في السعي بالطرف المقابل، أو بالكسل والإعراض، يكون شريراً، أو شقياً. وأما من تتغلب عليه تلك الأشياء التي يشترك فيها مع الحيوانات والمركبات الأخرى وتتوجه همته إليها، فإنه ينحط عن مرتبته ويصل إلى مرتبة البهائم أو أوضع من ذلك: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾.

ومثل هذا يكون بالرغبة مثلاً يتحصيل الملذات والشهوات البدنية، حيث تميل القوة الجسمانية وتشتاق لأشياء مثل المآكل والمشارب والمناكح، التي تكون نتيجة غلبة قوة الشهوة. أو تنبعث على إدراك القهر و[٣٢]الغلبة، والانتقام، التي تكون ثمرة سيطرة قوة الغضب، وإنْ يفكر المرء يعلم، أَنَّ إقتصار الهمة على هذه المعاني هو عين الرذيلة ومحض النقصان. وأَنَّ أكثر الحيوانات في هذا الباب هي أَكمل منه وأَقدر على مرادها، كما يُشاهد من طمع الكلب بالطعام، وشغف الخنزير بشهوة الجري. وصولة الأسد في القهر والكسر. وامثالها من أصناف الحيوانات الأخرى، كالسباع والبهائم والطيور، وحيوانات الماء وغيرها. وعندما

يرضى العقل بأن يبذل غاية الجهد في تلك الطريق، لا يصل إلى مستوى كلب. وكيف يَعدُّ صاحب الهمة جائزاً طلب الشيء الذي لو يصرف مدة العمر فيه لا يستطيع مجاراة خنزير. وكذلك في باب القوة الغضبية، لو أعطي له بأقل نسبة سبع، يأخذ ذلك السبع السَّبْقَ عليه. وفضيلة الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل، عندما يطهر النفس من أمثال هذه الرذائل الفاحشة، والنقائص الفاسدة، فالطبيب لا يأمل الصحَّة حتى يزيل العلَّة. ولكي يُظهِرَ الصبَّاغُ الثيابَ خاليةً من آثار الوسخ والدسومة، يجب عليه أن يعدَّ اللون الذي هوَ لها. وعلى الإنسان عندما يعرف ميل النفس الإنسانية إلى ما يوجب نقصه وفساده، يجب أن تتحرك قوته الذاتية بالضرورة، وتُشغِلَ أفعاله الخاصة بطلب العلوم الحقيقية والمعارف الكلية. ويقصر الهمة على اكتساب السعادات وإقتناء الخيرات. وبمقدار طلب العلم والتمرُّس بالمتشاكلات ومجانبة الأضداد وعوائقها، تكون القوة في تزايد مثل النار التي لا تشتعل حتى يخلو المحل من الرطوبة، وعندما تأخذ بالإشتعال يكون تأجُّجها متزايداً في كل لحظة وتزيد قوة الاحراق فيها، حتى تصل بمقتضى طبعها إلى التمام.

وللنقصان مراتب أيضاً فالبعض لسبب صرف، غير تمام قوة الرويَّة في طلب المقصود. والبعض الآخر بسبب ضعف الرويَّة من ملابسة [٣٣] الموانع، والبعض بسبب التوجه للطرف النقيض، من جهة سيطرة قوة الشهوة والغضب، والتشبه بالبهائم والسباع، والإغترار بشواغل المحسوسات التي تمنع عن الوصول إلى الكرامات التي تجعله في معرض الوصول إلى الهلاك الأبدي والشقاء السرمدي.

وكذلك فإن للكمال مراتباً تزيد عن مراتب النقصان. ويعبر عن ذلك حيناً، بالسلامة والسعادة. وأحياناً، بالنعمة والراحة. وتارة، بالملك الباقي

والسرور الحقيقي، وقرَّةِ العين. كما قال، عزَّ اسمه: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[1]. ويشبِّهون ذلك في بعض المقامات بالحور والقصور والولدان وهي في بعض الصور، كناية عن اللذة، حيث لا «**عينٌ رأيت ولا إذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر**»[2]. ويظل على هذا المنوال أيضاً، حتى الوصول إلى جوار رب العالمين، وحصول شرف مشاهدة جلاله في النعيم المقيم.

وبناء عليه، فكل من يُعرض عن مثل هذه المواهب الشريفة الخالدة، ويطلب الإشكال الخسيسة، التي لا ثبات لها والتي هي بالحقيقة، ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً﴾[3]. حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. ويكون سعيه، لما يمقت ويغضب معبوده. فيستحق إزاحة البلاد والعباد عنه. وازاحة سفهه وفساده عنهما في العاجل. وهو حقيق بالخسارة والعقوبة، والويل والهلاك في الآجل.

أعاذنا الله من ذلك بفضله ورحمته، هذا هو بيان كمال النفس ونقصانها بحسب هذا الموضع وبالله التوفيق.

---

(١) وردت هذه الآيات باللغة العربية.

(٢) وردت هذه الآية بالعربية.

(٣) وردت هذه الآية بالعربية.

الفصل السادس

في بيان ما يكون فيه كمال النفس الإنسانية ونقض الذي خالفوا الحق في ذلك الباب

عُلِمَ من قبل في الفصلِ السابق أَنَّ للنفس الإنسانية كمالاً ونقصاناً، [٣٤] وتقدَّم ذِكْرُ ذلك الكمالِ بطريق الإِجمال. ويجب بسطُ الشرح في معرفةِ تفصيل ذلك الكمال. لأَنَّ من يقف على تلك الحقيقة لا يأسف على بذل الجهد في طلب تلك الغاية. إذاً نقول: إنَّ كلَّ موجودٍ مركبٌ يكون كمالُه غيرَ كمال أَجزائه وبسائطه. فكما أنَّ كمال السكنجبين غير كمال الخل والعسل، وكمال المنزل غير كمال الخشب والحجر، ولأنَّ الإنسان مركبٌ فإنَّ كماله يكون أيضاً غير كمال بسائطه وأجزائه. بل يكون كماله حين لا يشاركه أيُّ موجود في ذلك. وأَكملُ الناس هو الشخص الذي يكون أَقدرهم على أَظهار تلك الخاصة، وأَكثرهم ملازمةً لها هو من يجد طريقاً إليها دون ضعفٍ وتلون. وعندما يُعرف حالُ الفضيلة والكمال يُعلم حالُ الرذيلة والنقصان التي تكون مقابلها أيضاً.

وأَمَّا كمال الإنسان فهو نوعان، من جهة أنَّ للنفس الناطقة قوتين: الأُولى: القوة النظرية. والثانية، القوة العملية. وأَمَّا كمال قدرة القوة العملية، فهو ترتيبُ أفعالها الخاصة وتنظيمها. وكذلك التَّطابق والتوافق مع

بعضها البعض، وعدم تغلُّب البعض على البعض الآخر. إذْ بتسالم هذه القوى تتحسَّن أخلاقه. ومن بعد ذلك يصل إلى درجة إكمال الغير. حيث تكون تلك: تدبير أمور المنازل والمدن. حتى تنتظم الأحوال [٣٥] على أساس التشارك. ويصل الجميع إلى السعادة التي يساهمون فيها. وهذا هو نوع الكمال المطلوب في الحكمة العملية، وسيكون هذا الكتاب مشتملاً على الإشارة لذلك.

إذن، فالكمال الأول الذي يتعلق بالنظر هو بمنزلة الصورة. والكمال الثاني هو بمثابة المادة. وكما أنَّه لا يمكن أن يكون ثباتٌ للصورة بلا مادة، وللمادة بلا صورة، كذلك يكون العلم بلا عمل ضائعاً. والعمل بلا علم مستحيلاً بناء على هذا، فإن العلم هو المبدأ والعمل هو التمام. والكمال الذي يكون من كلا المركَّبين هو ما نسميه الغرض من وجود الإنسان. فالكمال والغرض إذاً قريبان في المعنى من بعضهما البعض، والفرق بين كلا الإثنين يثبت بالإضافة. فالغرض هو ما يكون حتى هذا الحين، في حدِّ القوة، وعندما يصل إلى حدِّ الفعل فإنه يكمُل. وكما أنَّ المنزل ما دام وجوده في تصوُّر البنَّاء فهو الغرض، وعندما يحصل وجوده الخارجي، يصل إلى درجة الكمال. فكذلك الأمر عندما يصل الإنسان إلى هذه الدرجة، فإنه يقف على مراتب الكائنات على الوجه الكلي. وتكون قد حصلت فيه بوجه من الوجوه الجزئيات اللامتناهية التي تكون مندرجةً تحت الكليات. وعندما يصبح عمله مقارناً لأفعاله وآثاره، بحسب القوى والملكات المطبوعة والحاصلة، يصبح بنفسه عالماً على مثال هذا العالم الكبير. ويستحق ما يُسمَّى العالم الصغير.

ويصبح إذاً خليفة الله تعالى في خلقه، ومن خاصة أوليائه. ويكون الإنسانَ الكامل المطلق. والكامل المطلق هو الذي يكون فيه البقاء

والدوام، ليستعد للسعادة الأبدية والنعيم السرمدي، ويستعد لقبول فيض معبوده. ولا يحول بعد ذلك حجابٌ بينه وبين معبوده، بل يحصل على شرف القرب من الحضرة الإلهية.

وهذه هي الرتبة الأعلى والسعادة الأقصى الممكنة للنوع الإنساني. وإن لم يكن ممكناً أن يصل البعض من أشخاص هذا النوع إلى هذا المقام، فسبيل [٣٦] هذا النوع في الفناء والاستحالة، كسبيل الحيوانات والنباتات الأخرى ولا يُنسب له عليها، أيُّ شرف أو مرتبة.

والجماعة الذين تكون عقولهم قاصرة عن تصوُّر هذا المعنى يحكمون على الإنسان بالعدم بعد تلاشي البنية وتفرُّق الأجزاء ويغفلون عن معاده. ولذلك يُقصرون كلَّ الهمة على إكتساب اللذات وتوسُّل الشهوات. ويظنون أنَّ وجودَ النفس الناطقة هو من جهة ترتيب الأفعال وتهذيب الأُمور التي تؤدِّي للملذات الدنيوية. ويقولون مَثَلاً: إنَّ الفائدة والغرض من الذكر والفكر اللذين هما قوتان من قوى النفس، هو تذكُّر اللذة التي تكون قد حصلت من مأكل أو مشرب أو منكح. وبناءً عليه يعدُّون النفسَ النفيسة خادماً وأَجيراً في خدمة الشهوة الخسيسة، والذات الشريفة التي هي شريك الملأ الأَعلى في الرتبة أخسَّ من عبودية الموالي، التي هي النفس البهيمية.

ويُنزلها قسمٌ آخر في منزلةٍ أدنى من الحيوانات، وهذا هو رأي الجمهور من العامة، والجهال وسلفة الخلق. وهذا الرأي، قريب ممَّا تصوَّره جماعة من الناس في المعاد الذي يكون أيضاً من جنس لذات هذه الدنيا وشهواتها. فيطلبون جنَة عَدْنٍ والقرب من الحضرة الإلهية، لفرط القدرة على تحصيل المطاعم اللذيذة، والتمكُّن من المناكح الشهوية، والوصول إلى المشارب المرغوبة. ويسألونها أيضاً في العبادات والدعوات من معبودهم. وهؤلاء إذا تركوا الدنيا وزهدوا فيها فإنَّما يكون ذلك منهم على سبيل المتجر

والمرابحة. فكأنهم تركوا القليل العاجل في سبيل الكثير الآجل. وتكون هذه الجماعة في الحقيقة أحرص الناس على اللذات والشهوات، وليسوا أزهدهم وأقنعهم. وتجدهم مع هذا كله إذا ذُكِرَ عندهم عالمُ الملكوت والملأ الأعلى وسمعوا، فإنَّهم يحكمون بأنَّ الملائكة ومقرَّبي الحضرة الإلهية [٣٧] مبرَّوؤن ومقدَّسون عن هذه القاذورات وخسائس الشهوات. وهم أنفسهم يعلمون علوّ مرتبتهم، وأنَّ الباري سبحانه وتعالى، الذي هو خالق الخلائق ومبدع الكل منزَّه عن هذه الأشياء متعال عنها، غير موصوف باللذَّة والتمتع بأمثال هذه المعاني، مع التمكُّن من إيجادها، وأنهم في هذا الباب يشاركون الكلب والخنزير، بل الخنافس والديدان. وأنهم إنما ينافسون الملائكة بالعقل والتمييز، ومع ذلك يجمعون بين هذا الإعتقاد والإعتقاد الأول. والحق أن هذا من عجائب العالم. ولو فكروا بأقلِّ مقدار لإتَّضحَ لهم، أنه ما لم يبتلوا بمشقَّة العطش فإنَّهم لا يجدون الراحة في شرب الماء البارد. وإنْ لم يكونوا قد مُنِيوا بإمتلاء الأوعية، فلا تصل الراحة لهم من إفراغها. وإن لم يتحمَّلوا الحرَّ والقرَّ لا يتمتعون من زينة الملابس. ولذلك، فإنَّ اللذات إنما تحصل للملتذ بعد آلام تلحقُه لأن اللذَّة هي راحةٌ من ألم. وهم يظنُّون أنَّ تلك الملذات، هي تمام السعادة وكمالها، ويغفلون عن هذا الأساس، فإنهم إن يكونوا قد إشتاقوا لملذات الطعام، يكونوا قد إبتلوا أولاً بألم الجوع. وإنْ يطلبوا راحة المَشرَب يكونوا قد عانوا من ألم العطش، وعلى هذا المنوال.

يقول جالينوس: «إنَّ هؤلاء الخبثاء، الذين سيرتهم أسوأ السِّيرَ. إذا وجدوا إنساناً هذا رأيه ومذهبه نصرُوه ونوَّهوا به ودعوا إليه، ليوهموا بذلك أنهم غير منفردين بهذه الطريقة. لأنهم يظنُّون أنه متى وُصف أهل الفضل والنبل من الناس بمثل ما هم عليه، كان ذلك عذراً لهم وتمويهاً على قوم

آخرين في مثل طريقتهم. وهؤلاءِ هم الذين يفسدون الجُهَّال والأحداث بإيهامهم أنْ لا حقيقة للفضائل الملكية [٣٨] وأنه إنْ كان لها حقيقة فلا يمكن الحصول عليها. والناس مائلون بالطبع إلى الشهوات، فيكثر لهذا السبب أَتبَاعُهم. وإذا تنبَّه الواحدُ بعد الواحدِ منهم إلى أَنَّ هذه اللذات إنَّما هي لضرورةِ الجسد، لأنَّ بدنه مركب من الطبائع المتضادة، أي البرودة والحرارة، واليبوسة والرطوبة، وأَنَّ غَلَبَةَ الواحد من هذه الأضداد على الأخرين، توجب إنحلال البدن. وأن المعالجة بالمأكل والمشرب هي من جهة منع تلك الحالة التي تقتضي إنحلالَ البدن لحفظ تركيبهِ على حالةٍ واحدة أَبداً ليبقى. وأَنَّ علاج المرض ليس بسعادة تامَّة، والراحة من الألم ليست بغايةٍ مطلوبة ولا هي خير محض. وأن السعيد التام هو من لا يعرض له مَرَضٌ البتَّة حتى لا ينشغل ويحتاج إلى مداواته وعرف كذلك أَنَّ الملائكة المقربين من الحضرة الإلهية لا تلحقهم هذه الألام، وأَنَّ الله تعالى منزَّهٌ ومتعالٍ عن هذه الأوصاف، عارضوه بأَنَّ بعضَ البشر أشرف من الملائكة، وأن الله تعالى أجلَّ من أَنْ يُذكر مع الخلق. وشاغبوه وسفَّهوا رأيه، وأوقعوا له شبهات باطلة، وهي واحدة من ثلاثة عشر قياسِ مغالطةٍ كما جاء في المنطق ـ حتى يشك في صحة ما تنبَّه له، وأَرشده عقلُه إليه. والأعجب من كل ذلك، هو أنهم مع رأيهم هذا، إذا وجدوا واحداً من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون إليها، وإستهان باللذة والتمتُّع، وطوى مقتصراً على أقل لقمة، وعلى اللامرغوب من اللباس، عظَّموه وكثُرَ تعجُّبهم منه وأَهَّلوه للمراتب العظيمة. وزعموا أَنه ولي الله وصفيُّه، ولا يكون هناك أحد من الملائكة أَعظم منه، فلا يتوانون لحظةً، في التواضع والخشوع له عندما يرونه [٣٩] ويعدُّون أَنفسهم أَشقياء بالنسبة إليه. وسبب هذه الحالة هو أَنهم ومع سفالة الرأي ورذالة العادة، فإنَّ فيهم من قوة النفس الشريفة وإن كانت

ضعيفة، ما يريهم فضيلة ذوي الفضائل، فيضطرون إلى أكرامهم وتعظيمهم. ولا يعلمون ما يرتكبون لنقصان مذهبهم.

وأوضح شيء على سُخف رأي وضعف مقالة هذه الجماعة، هو أنَّه لو كانت النفس البهيمية تسيطر على النفس العاقلة، فإنَّ صاحبها يُقدم على الشهوات الذميمة. ولكنَّ أقلَّ إنتعاش في القوة العاقلة يجعلهم يخجلون من إظهار تلك المعاملات، ويسترون فعلهم بجُدُر المنازل وحُجُب الظلمات الذي يمنع الأبصار. ولو يشاهد شخص ما تلك الحالة منه فإنه يخجل ويستحي من الحالة التي هي فيه، حيث يتمنى الموت، ما عدا الشخص الذي تكون خساسة الطبع طارئة فيه. حيث تكون الإنسانية قد زالت منه تماماً. وتملَّكت بنقصانه الوقاحة. ولا يكون من المؤَمَّل إصلاح نفس مثل هذا الشخص، ولا يُتصوَّر التأثير بالعلاج في مرضه المزمن وعلته المتمكنة.

وأما القوم الذين يبقى فيهم أثر للحياء. وتُرجى إعادة صحتهم. والذين يعرفون أن الحياءَ هو دليل القبح. ويحبون الفعل الجميل الذي يتظاهرون به، فإنَّ سبب هذا القبح ليس أكثرَ من النقص اللازم للطبيعة البشرية. ومن الواجب أزالته بقدر المستطاع، ويكون الأنقص هو الأفحش والأنقص هو الأحوج للدفن والسَّتر. ولا يستطيع أي سَترٍ أو دفن أقتلاع ذلك من الطبع. وإذا سُئل القوم الذين يعظِّمون أمر اللذة ويجعلونها الغاية المطلوبة، لماذا يكتمون الوصول إلى أعظم الخيرات؟ ولماذا يعدّون موافقتها خيراً ثم يسترونها؟ ويرون سترَها وكتمانها فضيلةً ومرؤةً وإنسانية؟ والمجاهرة بها وإظهارها خساسةً [٤٠] ووقاحةً؟ لظهر من أنقطاعهم وتبلّدهِم في الجواب ما يكفي لمعرفةِ سوءِ مذهبهم وخبثِ سيرتهم.

إذن، يجب على العاقل، أن يُقصِر الهمَّةَ على إزالة النقائص والعيوب التي يبتلى بها. وأن يقنع من الغذاء بما يحفظ أعتدال المزاج وقِوام الحياة،

ولا يطلب بتناوله التمتّع باللذات، بل يطلب الصحة التي تتبعها اللذات، التي تحصل بالعَرَض، فإنْ تجاوز ذلك قليلاً فبقدر ما يحفظ مرؤته ورتبته بين الناس. [بحيث] لا ينسب للخجل والدناءة، وبشرط أن لا يؤدي ذلك للالم ولا يتلوث بشائبة غرض آخر.

وأن يكتفي من اللباس بذلك الذي يدفع به أذى الحرِّ والقرِّ ويستر العورة. وإن تجاوز ذلك فبقدر ما لا يُستحقر ولا يُنسَب إلى الشحِّ على نفسه من أقرانه وأكِفَّائه. بشرط أن لا يكون ذلك مؤدياً إلى المباهاة والمفاخرة.

وأن يقتصر من الجُماع على ذلك القدر الذي يحفظ النوع وطلب النسل، فإن تجاوز ذلك فبقدر ما لا يخرج عن السنَّة وقاعدة الحكمة، ولا يتعدَّى ما يملكه إلى ما يملكه غيره.

وأن لا يتجاوز الحدَّ أيضاً في المسكن وفي الأشياء الأخرى التي يحتاج إليها. ويسعى بعد ذلك في طلب السعادة والفضيلة التي تصلح بها أنسانيته، وتوصل النفس العاقلة إلى الكمال المطلوب، فتزول نقائصه بقدر كبير.

تلك هي الفضيلة التي لا يقتضي الحياء كتمانها. ولا يحتاج للأستار والحيطان وظلمات الليل لدفنها. وعلى الجملة إن الإنسان مركب من ثلاث قوى، كما قلنا، فأدونُها النفس البهيميَّة، وأوسطها النفس السبعية، وأشرفها النفس الملكية. والإنسان مشارك للبهائم في الدونيَّة، ومباين لها في النفس الأشرف، [٤١] وهو مشارك للسباع في الوسطى، ومباين لها في النفس الأشرف. ومشارك للملائكة بالنفس الأشرف، ومباين للدونيَّة بها. وعنان الإختيار وزمام الإيثار بيده. فإذا أراد نزل في منازل البهائم، فيكون واحداً منها، وإذا أراد سكن في محل السباع، فيكون واحداً منها أيضاً. وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذه الأنفس الثلاث بالنفس الأمَّارة والنفس اللوامة والنفس المطمئنة. فالنفس الأمَّارة تأمر بإرتكاب الشهوات وتصرُّ عليها.

واللَّوامة ترى الإقدام قبيحاً من بعد ملابسة ما يقتضي النقصان. والنفس المطمئنة لا ترضى إلا بالفعل الجميل والأثر المُرضي.

وقد قال الحكماء: إنَّ الأولى من هذه الأنفس الثلاث، تكون صاحبة أدبٍ وكرم في الحقيقة والجوهر، وتلك هي النفس الملكية.

والثانية، وإن لم تكن أدبية ولكنها تقبَلُ الأدب، وتنقاد للمؤدِّب وقت التأديب. وتلك هي النفس السبعية. وأمَّا الثالثة، فهي التي حُرمت من الأدب، وعدِمت من قبوله، وتلك هي النفس البهيميَّة. والحكمة من وجود النفس البهيمية هي بقاء البدن الذي هو موضوع مركَّب النفس الملكية طيلة المدَّة التي يسعى لتحصيل الكمال فيها. والحكمة من وجود النفس الغضبيَّة هي كسر النفس البهيميَّة وقهرها، حتى يندفع البلاء المتوقَّع من سيطرتها، إذ إن البهيميَّة غير قابلة للأدب. وهذا المعنى قريب مما جاء في التنزيل.

وقد قال أفلاطون في إشارة للنفس السبعيَّة وللبهيمية: «أما هذه فبمنزلة [٤٢] الذهب في الليِّن والإنعطاف، وأما تلك فهي بمنزلة الحديد في الصلابة والإمتناع»[١]. وقال كذلك في موضع آخر: «ما أصعب في الشهوات أن يكون [المرء] فاضلاً»[٢].

فيجب إذاً على كل من يُؤْثِر الفعل الجميل ولا تساعده القوة الشهوانية أن يستعين عليها بالغضبية التي تُهيِّج الحميَّةَ ليكسرها ويقهرها. وإذا بقيت الشهوة مع الاستعانة وإستمداد الغلبة صاحبت الندامة والحسرة صاحبها بعد ممارستها، فهو حتى ذلك الحين في طريقه إلى العلاج، وحتى يؤمل صلاحُه، يجب إستعمال العزيمة الماضية في قمع الشهوة، ومنعها من

---

(١) وردت هذه العبارة بالعربية هكذا: أما هذا بمنزلة.. مكان ما جرى تعديله: أما هذه فبمنزلة.

(٢) ورد هذا القول بالعربية.

معاودة تلك الحالة، وإلا كان وضعه كما قال الحكيم الأول: إني أرى أغلب الناس، يدَّعون محبة الأفعال الجميلة، ثم يُعرضون عن تحمُّل المؤونة فيها، أو معرفة فضيلتها فتتمكن البطالة والكسل فيهم. ومع هذا فلا فرق بينهم وبين الشخص الذي لا يتصف بمحبة الفعل الجميل ومعرفة فضيلته، فإنْ يقع الأعمى والبصير في بئر، يكونان في الهَلَكةِ سواء. ويستحق البصير وحده المذَّمة والملامة. وقد شبَّه الحكماء القدامى هذه الأنفُس الثلاث بثلاثة حيوانات مختلفة جُمعت في مكان واحد: مَلَكٌ وخنزيرٌ وسبعٌ، فأيُّها غلب كان الحكم له.

وقال البعض: إنَّ مَثَلَ الإنسان بهذه الأنفس مَثَلَ الإنسان الذي يركب دابَّةً قويةً ويقود كلباً أو فهداً، ويخرج لطلب الصيد. فإنْ كانت القيادة للإنسان فإنَّه يستعمل الحيوان على وجه الإعتدال ويراعي شرط راحتها مع راحته. ويرتِّب الأُمور [٤٣] من علف وغيره على قاعدة العدالة. ولا شك في رغد العيش بين الثلاثة. وإذا كانت البهيميَّة هي الغالبة، فإنها لا تطيع الفارس، فإذا رأت عشباً من بعيد عَدَت نحوه، وخرجت عن الجادّة إلى الوعر، متحركةً في الأعالي والمنخفضات فتؤلم نفسها وأتباعها أيضاً. ويحدث أحياناً، وفي أثناء العَدْو أن تقتحم شجرة أو مكاناً كثير الشوك، أو نهراً عميقاً، أو حيوانات مائية. فتهلك نفسها وتهلك الجميع بصدمةٍ أو بسقطةٍ أو بآفةٍ أُخرى.

وكذلك إن غلب السبع، فإذا رأى من بعيد، صيداً إتَّجه إليه، وجذب الفارس وفرسه، ولحق الجميع أضعافُ ما ذكرناه من الضرر، بل يُحتمل أن يُجرح في أثناء مقاومة ومحاربة ذلك الحيوان الذي يطلبه. فيأتي بذلك هلاكها.

أما حينما تكون في طاعة حاكم مستحق لحكومته أي الفارس، تظل في

أَمانٍ من هذه الآفات والعوارض ويكون حال هذه القوى الثلاث في التسالم والإمتزاج بخلاف حال الأجسام. إذ يلزم عن تدبير النفس الملكية إتحادُ النفسين الأُخرَيين معها بحيث تكون الأَنفس الثلاث كنفس واحدة. ويصبح عمل هذه القوى كأنَّه يصدر عن واحدة موحَّدة. ويكون تأثير هذه القوى من جهة مساعدة ومطاوعة بعضها البعض كتأثير قوة واحدة، بلا أيِّ ضدِّية أو نزاع. ومن هنا أَختلاف العلماء في أَنَّ هذه القوى الثلاث، هي نفس واحدة أو أَنفسٌ ثلاث.

ولكن عندما لا يفوَّض التدبير للنفس الملكية يظهر الخلاف والنزاع [٤٤] ويتزايد في كل ساعة، حتى يؤدي لإنحلال التشارك وهلاك الثلاثة. وأفسد ما يتضمَّنه ذلك إهمالُ السياسة الربانيَّة وتضييع نِعَمِها، حيث ذلك هو معنى الفسق والكفران بأياديه وإنكار حقوقه. فالكفر هو عبارة عن وضع الأَشياء في غير مواضعها في الحقيقة. وهو أَن يصيرَ الرئيس مرؤساً، والمَلِك فيها مستعبَداً، والإله عبداً. وإنَّ انتكاس الخلق هو إشارة لذلك. ويقتضي هذا المعنى، إطاعة الشياطين وإقتفاء سُنَّة إبليس وجنودهِ. نعوذ بالله منها ونسأله[1] العصمة والتوفيق.

---

(١) وردت في النص الأصلي بالعربية (نسئله) والصحيح ما ورد أعلاه.

الفصل السابع

في بيان الخير والسعادة

المطلوبة من الوصول إلى الكمال

لأنَّ لكل فعل غايةً وغرضاً، يمكن أن يكون تكميل النفس الإنسانية لأجل غرض أيضاً. والغرضُ من ذلك كما أتى القول في أثناء الحديث، هو سعادة الإنسان، التي هي الخير بالإضافة إليه. فمن الأولى إذاً أن يُشار إلى معرفةِ ماهيَّة الخير والسعادة للوقوف على ما الذي يبعثه على نقصان الشوق في طلب الكمال. والذي يحدث في طالب ذلك الشوق ويزداد بالفرح والكمال والنشوة بالظفر بالمطلوب.

وقد افتتح الحكيم أرسطو كتاب الأخلاق بهذا الفصل. والحقُّ أنَّ الصوابَ في هذا الباب هو على الوجه الذي بَيَّن. فإنَّ أولَ الفكر هو آخرُ العمل كما هو مبيَّن في أغلب الصناعات، فالنَّجار لا يتصور أولاً فائدة السرير أن لم يصرف الفكر في كيفيَّة العمل، ولا يبتدىء بالعمل إنْ لم يرتِّب في الخيال كيفية العمل التامة. ولكي يتمَّ العمل لا [بدَّ أن] يتصوَّر فائدة السرير حيث يكون الفكر أوَّله [٤٥].

وكذلك لا يتصوَّر العاقل الخيرَ والسعادة اللذين هما نتيجة كمال النفس إنْ لم يتمكَّن التفكير بتحصيل الكمال في خاطره، وإذا لم يتيسَّر هذا التحصيل، فلا يحصل له ذلك الخير وتلك السعادة.

يقول الأُستاذ أَبو علي رَحِمَهُ الله: إنَّ أَرسطاطاليس قد قال في كتاب الأخلاق: إنَّ الأحداث أَو من تكون لهم طبيعة الأحداث لا يستفيدون من هذا الكتاب. وقد قال كذلك: لا نقصد من الأحداث هاهنا أحداثَ السن، لأَنَّ العمرَ لا تأثير له في هذا المعنى. وإِنَّما نقصد بالأَحداث الأَشخاص الذين تكون سيرتهم ملابسة الشهوات الحِسِيَّة. ويكون ذلك الميلُ مسيطراً على طبائعهم.

وأَنا أقول: إِنَّ أَيرادَ هذا الفصل المشتمل على البحث عن السعادة والخير في كتابِ الأخلاق ليس من جهةِ أنْ يصلَ الأحداث لذلك، بل من جهة أن يمرَّ على أَسماعهم هذا المعنى، وليعلموا أنَّ الإنسان يكون بمثل هذه المرتبة، ليستطيعوا أن يصلوا إليها إذا وُجِدَ عندهم ذلك الشوق. ويصلوا إذا ساعد التوفيق بعد ذلك لتلك الدرجة. وقد بيَّن رَحِمَه الله في بداية الفصل الفرقَ بين الخير والسعادة، والمنقولَ عن الحكماء ورأي كل صنفٍ، وأَعطى من بعد ذلك مذهب المتأخرين، وما يقتضيه عقله، كما سيأتي شرح تلك المعاني إنشاء الله تعالى. نقول: «لقد قال الحكماءُ المتقدِّمون، إنَّ الخيرَ نوعان أَحدهما مطلق والآخر بالإضافة. والخير المطلق هو المقصود من وجود الموجودات، وهو غاية كلِّ الغايات لذاته. أَما الخير بالإِضافة، فهو يتعلق بالأَشياءِ التي تنفع في الوصول لتلك الغاية. أَما السعادة فهي أيضاً من قبيل الخير، ولكن بالإضافة إلى كل شخص على حِدَة [٤٦]. وهي وصولُه بالحركة الإِرادية النفسانية إلىٰ الكمال. وتكون من هذه الجهة سعادة كلِّ شخص غير سعادة الشخص الآخر. ويكون الخير في كل الأَشخاص متشابهاً، وقد أَطلق جماعة لفظَ السعادة على الحيوانات الأُخرى. وأَصلُ ذلك أَنَّ هذا الإطلاق يكون بالمجاز. فلا يصل الحيوان إلى كماله بسبب الرَوِيَّة والرأي الذي يصدر عنه، بل بسبب الإستعداد الذي

كان قد حصل بالطبيعة. فلا تكون سعادة حقيقية إذاً. وأمَّا ما يتيسَّر للبعض من الحيوانات من ملائمة في المأكل والمشرب والملبس والراحة والهدوء فهو ليس من باب السعادة. بل تتعلق تلك الأشياء وأَمثالُها بالبخت والصدفة وهي ليست مثل ذلك الذي يكون في الإنسان. أما سبب قولنا إنَّ الخير المطلق هو معنى واحد، فذلك لأنَّ كل حركة تكونُ إنما تكون من جهة الوصول إلى مقصدها. وكذلك كل فعل يكون إنما يكون من جهة حصول غرضٍ ما. فلا يجوز في العقل أن يتحرك شخص ما ويسعى دائماً بلا نهاية دون أن يكون من أَجل إدراك مطلوب أو غرض يهدف إليه. ويجب على فاعل كلِّ فعل أن يتصوَّر ذلك الشيء الذي يسعى إليه، وإلا يقع العبث، وهو ما يحظِّره العقل ويعدّه قبيحاً. وبناءً عليه، فإذا كان ذلك الغرض في نفسه خيراً، كان ذلك هو الخير المطلب. وإذا كان سبباً في حصول الخير، حيث تكون خيرية ذلك الشيء زائدة، فهو الخير بالإضافة.

ويكون ذلك الخير خيراً مطلقاً عندما تتوجه صناعة العقلاء وأفكارهم ورؤاهم في طريق مثل هذا الخير، ولذلك يكون الخير المطلق مشتركاً في معنى واحدٍ في الجميع. ومن الواجب معرفة ذلك المعنى.

وإنْ يقصرْ كلُّ الأشخاص الهمَّةَ على طلبه، ويحترزوا من التوجه للخيرات المشتَّتة الاضافية، ويأمَنوا مِنَ الغلط، فلا يعدُّوا خيراً الأشياءَ التي لا تكون خيراً [٤٧]، يصلوا لتلك المرتبة أو المرتبة الأقرب لها إنشاء الله تعالى.

قسمة الخيرات:

أما أقسامُ الخير فقد اعتُبرت من عدَّة وجوه. والخير على ما قسَّمه أَرسطو، ونقله عنه فرفوريوس على ما يأتي: الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي ممدوحة. والبعض خير بالقوة، والآخر نافع في طريق الخير.

أَمَّا الخيرات الشريفة، فالبعض يكون شرفها ذاتياً، ويعرض الشرف منها على الأشياء الأخرى، وهي العقل والحكمة.

وأَما الممدوحةُ منها فهي أَنواع الفضائل، وأَقسام الأَفعال الجميلة. وأَما الخير بالقوة فهو تهيؤُ هذه الخيرات وإستعدادها.

وأَمَّا النافعةُ في طريق الخير، فهي الأشياء التي لا تكون مطلوبة لذاتها. بل بسبب شيء آخر كالقوَّة والثروة.

والخيراتُ الأُخرى على وجهين: أَمَّا أَن تكون لها غاية. أو لا تكون لها غاية. والغاياتُ إمَّا تامة عندها أو غير تامة. أَما تلك التي هي تامة، فهي السعادة التي لا يطلب صاحبها المزيد عليها عندما تحصل. واما التي تكون غير تامة فهي مثل الصحة واليسار. وهي من قِبَلِ أنَّ صاحبها إذا وصل إليها إحتاجَ للمزيد فيقتني أشياء أُخرى. وأَما التي ليست بغايةٍ البتة فهي كالعلاج والتعليم والرياضة.

وتكون الخيرات من جهة أخرى. إمَّا نفسانيَّة أو بدنية أو خارجة عن كلا الإثنين. وتكون إمَّا معقولات أو محسوسات. وقد عيَّنَ البعضُ الخيراتِ في المعقولات العشر التي تشمل أصناف الموجودات. وقد قالوا: إنَّ الخيرَ في الجواهر كجوهر العقل الذي هو في المرتبة الثانية من بعد المُبدِعِ الأول، والذي تنتهي إليه كل الموجودات التي هي في طريق الكمال. [٤٨] وانتهاؤه بحضرة الصَّمَد عزَّ شأنه. وأما في الكميَّة فكالمقدار المعتدل والعدد التام. وفي الكيفية مثل اللذات النفسانية والجسمية. وفي الإضافة، فكالرئاسة والصداقة. وفي الأين فمثل المكان المعتدل. وفي المتى مثل الزمان الموافق. وفي الوضع مثل تناسب الأعضاء. وفي الملك مثل منافع الملبوسات. وفي الفعل مثل نفاذ الأمر. وفي الانفعال مثل السماع الطيب والصورة الجميلة.

هذه هي أقسام الخير حسب ما إرتأى الحكماء. وقد أعتبروا أقسام السعادة بعدة أوجه.

تقسيم السعادة:

لقد أرجع جماعة من الحكماء القُدامى الذين سبقوا أرسطو مثل ڤيتاغورس وسقراط وأفلاطون، أرجعوا السعادة إلى النفس دون البدن، وبناءً على هذا، فقد أصبح رأيُ الجماعة كلها في ذلك المجتمع أنَّ السعادة تشتمل على أربعة أجناس، هي تلك التي تُسمىٰ أجناس الفضائل، وهي الحكمة والشجاعة، والعفة والعدالة. كما سيتضمن القسم الثاني من هذه المقالة شرح ذلك. وقالوا إنَّ حصول هذه الفضائل يكون كافياً في الحصول على السعادة. ولا يُحتاج إلى فضائل أُخرى بدنية وغير بدنية، فإنَّ الإنسان إذا حصل على تلك الفضائل لا يضرّه في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلياً بجميع أمراض البدن. إلا إذا منع المرضُ النفسَ من فعلها الخاص مثل فساد العقل ورداءة الذهن. حيث يتعذَّر الكمال بوجودهما، وقد إتَّفقوا على هذا الرأي من جهة أنَّ البدنَ عندهم هو آلةٌ للنفس، وجعلوا تمام ماهية الإنسان نفسه الناطقة.

وقد جعل جماعة من بعد أرسطو، مثل الرواقيين وأتباعهم، والبعض من الطبيعين، جعلوا البدن قسماً من أقسام الإنسان. وقد قسَّموا السعادة [٤٩] إلى قسمين: قسم نفساني، وقسم جسماني. وقد قالوا: إنَّ السعادة النفسانية لا تكون تامة إن لم تقترن مع السعادة الجسمانية والأشياء التي هي خارج البدن، والتي تتعلق بالبخت والإتفاق، وقد عدُّوها في القسم الجسماني. وهذا الرأي ضعيف عند الحكماء المحقِّقين. إذْ ليس الحظُّ والصدفة من الأشياء الباقية والثابتة، ولا مجال لتأتيِّها برويَّة وبفكر، فكيف تُوضعُ السعادةُ التي هي أشرف الأشياء وأكرمها والخالصة من شائبة التغيُّر

والزوال، والتي تتأتى بالرويَّة والعقل، في معرض أخسِّ الأشياء؟.

وقد رأى أرسطاطاليس، عندما نَظَرَ في إختلاف الناس وتحيُّرِهم في معنى السعادة، أَنَّ الفقير يَعدُّ سعادتَه في اليسار، والمريض في السلامة والصحة، والذليل في الجاه والرفعة، والخليعُ في التمكُّن من الشهوة، والغضوبُ في الإستيلاء وشدَّةِ الصَّولة، والعاشق في الظَّفر بالمعشوق، والفاضل في إفاضة المعروف.

وعلى هذا القياس يعدُّ من الواجب من جهة الحكمة ترتيب مراتب كلِّ صنفٍ بحسب ما يقتضي العقل. من جهة أنَّ كلَّ شيء هو سعادة جزئية بِمُستَقَرِّهِ وفي مكانه وبالإضافة لشخص معين. ونظرُ الفيلسوف يجب أن يكون شاملاً لكل الحقائق، ولهذا السبب رتَّب الحقائق كلها في خمسة أقسام:

الأول: ما يتعلَّق بصحّة البدن وسلامة الحواس، وإعتدال المزاج.

الثاني: ما يتعلَّق بالثروة والأعوان. ليحصل بواسطة ذلك انتشار الكرم، والمواساة مع أَهل الخير، والأفعال الأخرى التي تستحق المدح.

الثالث: ما يكون متعلِّقاً بحُسن إحدوثته في الناس، وما يُشيع إحسانه ومدحه والثناء عليه.

الرابع: ما يتعلَّق بنجاح الأَهداف. وحصول ما يقتضيه الفكر [٥٠] إذا أَستتم كل ما تروَّى فيه وعزم عليه.

الخامس: أَن يكون قد ملك جودة الرأي وصحة الفكر والوقوف على الصواب في المشورة، وسلامة العقيدة من الخطأ في المعارف على العموم، وفي أُمور الدين على الخصوص. فمن إجتمعت له هذه الأقسام الخمسة فهو الكامل على الإطلاق، وتنقص بمقدار النقص في بعض الأبواب وبعض الإضافات.

ويقول الحكيم أيضاً، إنه من الصعب على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة، مثل إتساع اليد، وكثرة الأصدقاء، وجودة البخت. ولهذا السبب تحتاج الحكمة إلى صناعة المُلك لإظهار شرفها. ولهذا قلنا إنَّ كلَّ عَطِيَّة أو موهبة من الله تعالى للخلق هي السعادة المحض، من جهة أَنَّ السعادة هي موهبة وعَطِيَّة منه سبحانه وتعالى في أشرف المنازل وأعلى مرتبات الخيرات. وهي خاصة بالإنسان التام ولا يشاركه فيها من ليس بتامٍ كالصبيان.

وقد إختلفَ الحكماءُ كذلك في أَنَّ السعادة العظمى هل تحصل للإنسان في أَيام حياته بالفعل. أو بعد مماته؟ ولا تعطي الطائفة الأولى من الحكماء القدامى حظاً للبدن في السعادة. فقد قالوا إنه ما دامت النفس متصلةً بالبدن وملوثةً بكدورة الطبيعة ونجاسة الجسم، وتشغلها حاجاته الضرورية بأشياءَ كثيرة، فليست سعيدة على الإطلاق. بل هي محجوبة عن كشف حقائق المعقولات على الوجه الأَتمّ بظلمَةِ الهيولى ونقصان قصورِ المادة. وعندما تفارق هذه الكدورة تطهر من الجهل، وتقبل الأَنوار الإلهيَّة بنقاء الجوهر وصفائه ويقع عليها إسمُ العقل التام. وبناء على هذا فالسعادة الحقيقية عندهم هي من بعد الوفاة[٥١].

وقد قال أرسطو وجماعةٌ من أَتباعه، إِنَّه من الشنيع والقبيح، أَن نقول عن الإنسان الذي يعتقد بالآراءِ الحقَّة، ويواظب على أعمال الخير وإستجماع أنواع الفضائل الكاملة بالذات، والمكمَّلة بالغير، والمتصف بخلافة ربِّ العرش، والمشغول بإصلاح أصناف الكائنات، أَنه شقي وناقص، مع كل هذه المناقب، وهذا الشرف حتى إذا مات وعَدِمَ هذه الأشياء صار سعيداً تام السعادة.

ورأْيُهم المقَرَّر في ذلك هو أَنَّ السعادة هي مدارجٌ ومراتبٌ، وبمقدار ما

يحصل التدرُّج في السعي يصل الإنسان إلى تدّرجه الأقصى، ويصير سعيداً تاماً. وإذا حصلت السعادة التَّامةُ له، وهو على قيد الحياة، فلا تزول بإنحلال البدن. هذه هي أقوال المتقدمين في هذا الباب.

وعندما نَظَرَ المتأخرون في هذين الطريقين قابلوهما بقواعد الحكمةوقوانين العقل، وقالوا: إنَّ الإنسان يستطيع أنْ يناسب الملائكة الكرام بالفضيلة الروحانية، ويشابه البهائم والأنعام بالرذيلة الجسمانية. فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيمٌ في هذا العالم السفلي، ليعمّر العالم وينظِّمه. حتى إذا إكتسب الفضائل إنتقل بالجزء الروحاني إلى لعالم العلوي. وأَقام فيه سرمَداً في صحبة الملأ الأعلى. وليس مرادهم من العالم العلوي والسفلي الأعلى والأسفل المكاني بحسب الحس. بل كل محسوس فهو أسفل، وإنْ كان محسوساً في المكان الأعلى، وكلُّ معقول هو أعلى، وإنْ كان معقولا في المكان. وما دام الإنسان في هذا العالم فإن إطلاق إِسم السعادة عليه مشروط بتحصيل كلا الفضيلتين. ولا يحصلان على التمام إلاَّ بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية. وأنْ يتصف أيضاً أثناء ملابسةِ الأُمور المادية بمطالعة الجواهر الشريفة، ويبحث عنها، ويشتاق إليها. وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب السعادة.

[٥٢] ولذلك فإنَّ [الإنسان] يستغني عن السعادة البدنية عندما ينتقل لذلك العالم. وتقتصر سعادته على مشاهدة جمال العُلويات المقدَّسة، التي هي عبارة عن الحكمة الحقيقية، حتى يستغرق في حضرة العزَّة، ويتحلى بأوصاف الجلال الحقة، ويكون قد وصل إلى المرتبة الثانية من مراتب السعادة.

ويكون أصحاب المرتبة الأولى على مرتبتين أيضاً: فالذين يكونون في رتبة الجسمانية، هم في المرتبة الأدنى، وتكون فضائل هذا الطرف مستوفية

فيهم. ويواظبون على الحركة في جهة ذلك العالم من غلبة الشوق على أسرار ضمائرهم.

والذين يكونون في المرتبة الأعلى، هم الذين يكونون في رتبة الروحانيات وتكون سعادة ذلك الجانب حاصلةً فيهم بالفعل. ويسعون من فَرْطِ الكمال لإستكمال الجواهر بالذات، ويُنظِّمون أمور العالم بالعرض. وفي ذات الوقت يتمتعون ويبتهجون بالنظر في دلائل القدرة الإلهية، والإطِّلاع على علامات الحكمة اللامتناهية. والإقتداء بذلك بقدر الطاقة والإستطاعة. وكل من يخرج عن هذين الصِّنفين من أفراد النوع الإنساني يُعدُّ في زمرة البهائم والسباع. ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾[1]. وإنما صاروا أضل لأنهم لا يتعرَّضون لمثل هذا الكمال، ولا يصلون إليه، ويتعرضون لخساسة النفس ودناءة الهمَّة. بل إنَّ كلَّ طائفة تصل إلى الكمال بقدر الإستعداد الذي يكون قد حصل في بدءِ الفطرة. وقد فُتح لهذه الجماعة طريقُ الوصول إلى الكمال. وقد دعوا كثيراً، بالترهيب والترغيب، وقُدِّمت لهم أسبابُ التيسير، وأزاحة العلل. ولكنهم أهملوا السعيَ والجهدَ في ذلك، وآثروا الطَّرفَ النقيض. وقد أمضوا الزمن في إستعمال القوى الشريفة في المكاسب الدنيَّة. فالعذر واضح إذاً في حرمان الأنعام من مجاورةِ الأرواح المقدَّسة، والوصول إلى السعادة الشريفة. ومن اللازم أن تستحق هذه الجماعة المذمَّة والملامة والحسرة والندامة. [٥٣] كما قلنا، في مَثل البصير والأعمى، اللذين ينحرفان عن جادَّة الصواب، فيقعان في البئر، حيث يشتركان في الهلاك، والبصير هو المُلاَمُ، والأعمى معذور.

لقد إتَّضحَ إذاً أنَّ سعادة الإنسان بما هو إنسان هي في إحدى مرتبتين: ففي المرتبة الأولى، لا يخلص من شائبة الآلام والحَسَرَات، إنْ من جهة

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

الحرمان من الدرجة العليا أو من خدائع الطبيعة والزخارف الحسيَّة. وعليه تكون هذه السعادة ناقصةً في الحقيقة. وتكون السعادةُ التَّامةُ لأَصحاب المرتبة الثانية الذين يكونون أبداً خالين من هذه الآلام والحَسَرَات مستنيرين بالأنوار الإلهية، وبفيض الآثار اللامتناهية. وكل من يصل لتلك المنزلة يكون قد وصل إلى نهاية مدارج السعادة، فلا يبالي بفراق محبوبٍ ولا يتحسَّر على فَوَات لذَّةٍ أو نعمة. ويرى وبالاً عليه كلَّ الأَموال والمآثر والخيرات الدنيويَّة، حتى بدنه الذي هو من أقرب الأشياء عليه. ويعدُّ النجاةَ والخلاص من ذلك أعظم عَطِيَّة. وإذا تصرَّف في المواد الفانية لفترة وجيزة يكون ذلك بحَسَب البُنيَةِ التي هو مرتبط فيها ولا يستطيع الإنحلال عنها، لأنه لا يصدر عنه ما يخالف ما تقتضيه إرادة الباري ومشيئتُه عزَّ وعَلا. فلا يُتصوَّر فيه أَن ينخدع بخدائع الطبيعة. ولا يخالفه إلى شيءٍ من الشهوة والهوى. ولا يحزن على فقد محبوبٍ ولا يفزع ويجزع على فوات مطلب، ولا يهتز للظَّفر بمطلب، ولا يفرح بإدراكٍ ملائم. وهاتان المرتبتان هما اللتان أَشير إليهما في فصلٍ من كتاب الحكيم أَرسطاطاليس في فضائل النفس. وقد نقله من اليونانية إلى العربية بإحتياط تام، أبو عثمان الدمشقي وأورد الأستاذ أبو علي ذلك الفصل بعينه في كتاب الطهارة وننقل هنا ذلك الفصل إلى الفارسية أيضاً. وهذا هو:

[٥٤] المرتبة الأُولى من مراتبِ الفضائلِ التي تُسمَّى السعادة، هي أن يصرفَ الإنسانُ أَرادته ومحاولاته إلى مصالِحِهِ في العالم المحسوس والأمور المحسوسة المتعلقة بالنفس والبدن، وما كان من الأحوال متَّصلاً بهما ومشاركاً لهما من الأُمور النفسانية. ويكون تصرُّفه في الأحوال المحسوسة تصرُّفاً لا يخرج به عن الإعتدال الملائم لأَحواله الحسيّة. وهذه حال قد يتلبَّس فيها الإنسان بالأهواء والشهوات إلا أَنَّ ذلك بقدَرٍ معتدل غير مُفرط. وهو إلى ما ينبغي أَقرب منه إلى ما لا ينبغي. وذلك أنه يجري أَمرُه

نحو صواب التدبير المتوسط في كلِّ فضيلة، ولا يخرج به عن تقدير الفكر وإنْ لابس الأمورَ المحسوسة وتصرَّف فيها.

ثم الرتبة الثانية، وهي التي يصرفُ الإنسان فيها إرادته ومحاولاته إلى الأمر الأفضل في إصلاح النفس والبدن، من غير أنْ يتلبَّس مع ذلك بشيء من الأهواء والشهوات، ولا يلتفت لشيء من مقتضيات الحس، إلا ما تدعوه إليه الضرورة ويكون لا مفرَّ منه. ثم تتزايد رتبة الإنسان في هذا الضرب من الفضيلة، وذلك لأن الأَماكن والرُّتب في هذا الضرب من الفضائل كثيرةٌ، وبعضها أرفع من بعض. وسبب ذلك التعدُّد: أَما أولاً فمن جهة أَختلاف الطبائع. وثانياً من جهة اختلاف العادات. وثالثاً، من خلال تفاوت المدارج في العلم والمعرفة والفهم. ورابعاً، من جهة أَختلاف الهِمَم. وخامساً، من جهة التفاوت الذي يقع في الشوق وتحمُّل المشقة. ويقال أيضاً بحسب الجَد. ثم تكون النقلة في آخر هذه المرتبة أي هذا الصنف من الفضيلة إلى الفضيلة الإلهية المحض. وهي التي لا يكون فيها نظر إلى آتٍ، ولا تلفُّتٌ إلى ماضٍ، ولا تشييع لحال ولا تطلُّع إلى ناءٍ. ولا يقرب منه البخل ولا الخوف ولا الفزع من حال، ولا الشوق والشغف بشيء، ولا [٥٥] الرغبة بحظ من الحظوظ الجسمانية أو النفسانية، ولكن بتصرف الإدراك العقلي في أعالي رُتب الفضائل، وهو صرف الهمَّة إلى الأمور الإلهية ومعاناتها ومحاولتها بلا إنتظار عوض. أي أَنَّ تصرّفه فيها وطلبَه لها لنفس ذاتها وحقيقتها فقط، وليس لأجل شيء آخر.

وتتزايد هذه الرتبة أيضاً في الناس بحسب الهمم والشوق وفضلِ المعاناة والطلب، وقوة الطَّبع وصحة العقيدة. وبحسب منزلة من بلغ هذا المبلغ من الفضيلة في هذه الأحوال التي عددنا في هذا الفصل يكون تشبُّهُهُ بالعلَّة الأَوُلى وإقتداؤه بها وبأفعالها.

وآخرُ المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان أفعالاً الهية. وهذه الأفعال هي خير محض. والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعله من أجل شيءٍ آخر غير الفعل نفسه. وذلك أنَّ الخيرَ المحض هو غايةٌ متوخَّاة لذاتها، وهو الأَمرُ المطلوب والمقصود لذاته. والأمر الذي هو غاية في نهاية النفاسة لا يكون من أجل شيء آخر. فأفعالُ الإنسان إذا صارت كلها إلهيَّة، فهي كلها إنما تصدر عن لُبِّه وذاته الحقيقية التي هي عقلُه الإلهي، الذي هو ذاته بالحقيقة. وتموت سائر دواعي طباعه البدنية بسائر عوارض النفسين البهيميَّة والسبعيَّة، وعوارض التخيُّل المتولدة عنهما وعن دواعي نفسه الحسيَّة. فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همَّة سوى في الفعل الإلهي، أي لا يكون غَرَضُه في فعله غيرَ ذاتِ الفعل. وهذا هو سبيل الفعل الإلهي.

فهذه الحال هي آخر رُتبِ الفضائل، التي يقتدى فيها الإنسان بأَفعال المبدأ الأول الذي هو خالق الكل، عزَّ وجَلْ. أي لا يكون طالباً في أفعاله حظاً ولا مجازاةً ولا عوضاً ولا زيادةً، بل إن فعله بعينه هو غرضه، أي لا يفعل مِن أَجل شيء آخر سوى ذات الفعل. ومعنى ذاته، هو أَن لا يفعل ما يفعله من أجل شيءٍ آخر، غير فعله نفسه. [٥٦] وذاتُه نفسها هي الفعل الإلهيُّ نفسه. وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه. وعليه يكون فعل الإنسان في هذه الحالة خيراً محضاً، وحكمة محضة. والغرض من ذلك إظهار الفعل فقط لا لغاية أُخرى يتوخَّاها بالفعل.

وهكذا يكون فعل الله عزَّ وجلَّ الخاص به ليس على القصد الأول من أَجل شيءٍ خارجٍ عن ذاته. أي ليس من أجل سياسة الأشياء التي نحن بعضها، لأنَّه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذٍ إنما كانت وتكون وتتِّم بحصول الأُمور التي من خارج، ولتدبير تلك الأُمور وتدبير أَحوالها. وعلى

هذا، تكون الأشياء التي من خارج أسباباً وعِلَلاً لأفعاله. وهذا شنيعٌ وقبيحٌ تعالى اللهُ عنه عُلواً كبيراً. لكنَّ عنايتَه عزَّ وجلَّ بالأشياء التي هي من خارج، وفعله الذي يدبِّرها به ويرفِدها، إنما هو على القصد الثاني. وليس ما يفعله من أَجل الأشياء نفسها، لكن من أجل ذاته المقدَّسة أيضاً، وذلك لأنَّ ذاته تفضُل لذاتها لا من أجل المفضل عليه، ولا من أجل شيءٍ آخر. ومثل هذا سبيل الإنسان الذي يصل إلى الغاية القصوى من الإقتداء بالباري تعالى الذي يكون ممكناً له. فتكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها، التي هي الفعل الإلهي ومن أَجل الفعل نفسه. وإذا فعل فعلاً وكان سبباً لنَفْعِ الغير وفائدته، فليس فعله ذلك على القصدِ الأول من أجل ذلك الغير، بل يكون التوجُّه للغير بالقصد الثاني. فإن فعلَه بالقصد الأول من أجل نفس الفعل، أي لنفس الفضيلة ونفس الخير، إذ أن فعله فضيلةٌ وخيرٌ محض، ففعله لنفس الفعل لا لدفع مضرَّة ولا لجَلْبِ منفعة، ولا للتباهي وطلَبِ الرئاسة ومحبة الكرامة. وهذا هو غرض الحكمة ومنتهى السعادة.

إلا أنَّ الإنسان لا يصل إلى هذه [٥٧] الحال، حتى تفنى إرادته التي تتعلق بالأُمور الخارجية. وتفنى العوارض النفسانية، وتنتفي الخواطر التي تطرأ عن تلك العوارض فيه تماماً. ويمتلىءُ من الشِّعار الإلهي والحكمة اللامتناهية. ومن بعدِ ذلك الإمتلاء يمكن أن يصفى من الإمُور الطبيعيَّة، ويطهُرَ منها طهارة تامة. فيمتلى حينئذٍ معرفة إلهيَّة وشوقاً لا متناهياً، ويتيقَّن من الأُمور الإلهية بما يتقرر في نفسه وفي ذاته، التي هي العقل المحض، كما تقرَّرت فيه القضايا الأولى التي تُسمَّى علوم الأوائل. إلا أنَّ تصوُّر العقل ورؤيته في هذه الحال للأمور الإلهية، وتيقنه لها، يكون على وجهٍ أشرفُ وأَلطف وأَظهرُ، وأَشدُّ إنكشافاً وبياناً له من القضايا الأولى التي هي علوم الأوائل.

إلى هنا كلام الحكيم في هذا الفصل. وفي طيِّ هذه الكلمات فوائد كثيرة هي هذا الباب والله أعلم.

وأمَّا الأشخاص الذين يقصِرون عنايتهم على أصلاح بعض القوى دون البعض الآخر، أو في وقتٍ ما دون وقتٍ آخر. فلا تحصل لهم السعادة، كما أنه لا يُتصوَّر تنظيم شؤون المدن وتدبير المنازل لطائفةٍ دون طائفة، وإصلاح إمورهما في وقت دون وقت. وقد ضرب الحكيم أرسطاطاليس مثلا، بأن الخطَّاف الواحد إذا ظهر لا يدل على الربيع، ولا يدلُّ يومٌ واحدٌ معتدل على عودة موسم الإعتدال. فعلى طالب السعادة إذاً أنْ يطلب السيرة اللذيذة عنده، فيُسَرُّ بها دائماً، فإنَّ تلك السيرة هي واحدة ولذيذة في نفسها. فلذلك ينبغي أن يتَّخِذَها شعاراً فلا يلتفت لشيءٍ آخر ويثبُتُ عليها أبداً.

فالإنسان يكون سعيداً مطلقاً عندما لا تزول سعادته ولا تنتقل، ويؤمِّنها من التعثُّر والإنحطاط. ولا يؤثِّر فيه دورانُ الزمان وتقلُّب الأحوال أثراً زائداً، من جهة أنَّ صاحب السعادة [٥٨] ما دام في هذا العالم فهو تحت تصرُّف الطبائع، وأجرام الفلك. وكواكبُ سعدِه ونحسه محيطةٌ به ودائرة عليه. ويشارك أبناءَ جنسه الآخرين في النكبات والنوائب والمحن والمصائب، إلا أنَّه لا يُذعَرُ منها. ولا يلحقه ما يلحقُ غيرَه من المشقَّة في أحتمالها. لأنه لا يكون مستعداً للتأثُّر مثلهم، لذلك فلا يصدر عنه جحودٌ وعدمُ صبرٍ، ولو ابتُليَ بِمثلِ، مصائب وآلام أيوب عليه السلام. لا يخرج عن هذه السعادة. وذلك لما يَجِدُ في نفسه من شروط الشجاعة والصبر، هذه التي هي ملكة له. وينبغي أن يكون واثقاً من العاقبة المحمودة، وقليلَ المُبالاة بالعوارض الدنيويَّة التي تتمكَّن في ضميره، فيمنعه عنها وعن الأشخاص الذين لا يتَّصفون بذلك. وتنفعل تلك الجماعة بهاتيك الآثار، إمَّا بسبب ضعف الطبيعة، أو لغَلَبَةِ الجبن على الغريزة، فيتأثرون بذلك ويتعرَّضون

لشماتة الأغراب ولعطف الأصدقاء. وإنْ يتجلدوا تشبُّهاً بأهل السعادة بالظاهر، ويتألموا ويضطربوا في الباطن، فهم ينطلقون من تصرُّفٍ غير مناسب وعدم معرفة ووثوق بسلامة العاقبة، بل تكون أفعالهم وحركاتهم مثال أفعال وحركات العضو المشلول الذي يحرِّكه لليمين فتحدث الحركة بطرف الشمال، لعدم مطاوعة الأعضاء، وعلى العكس. وكذلك فإنَّ الشخص الذي لا يروِّض نفسه عن تجاوز حدِّ الإعتدال لا يأمن الميلَ بطرف الإفراط والتفريط.

وقد قال أرسطاطاليس: إنَّ السعادة شيءٌ ثابتٌ غير متغيِّر. وكما قلنا، إن الإنسان معرَّض أحياناً لتغيُّرات مختلفة، فإنَّ الشخص الذي [٥٩] هو أرغد الناس عيشاً قد يبتلي بالمصائب العظيمة كما روي عن برنامس وبرنامس هو أسمُ النَّبي أيوب عليه السلام باللغة اليونانية. فإذا توفي مثل هذا الشخص في اثناء تلك البلية لا يعدُّه الناسُ سعيداً.

وعلى هذا القياس إذاً، لا ينبغي أنْ يُسمَّى إنسانٌ من الناس سعيداً ما دام حياً، بل يجري الإنتظار حتى آخر عمره ثم يُحكم عليه. فالإنسان إذن إنما يصير سعيداً إذا مات. إلا أنَّ هذا قول في غاية الشناعة.

وقال بعد ذلك في جواب هذه الشُّبهة: عندما تكون سيرةُ الإنسان محمودةً، ففي كل حالة تعرض عليه يُؤثِرُ أفضلَ فعل مناسب لتلك الحالة. مثل الصبر في وقت الشدة، والسخاء في حال الثروة، وحسن التحمُّل في أيام الفاقة، ليكون سعيداً في جميع الأفعال غير منتقل عن السعادة. وعندما يكون كذلك، فلو ورد عليه أمر عظيم كالفولاذ يتلقَّاه بالصبر والمداراة، ويجعل سيرته أكثر سعادةً. وإنْ يفعل خلاف هذا فإنه يُنغِّصُ سعادته ويُكدِّرها، ويجلب الأحزان والهمومَ الكثيرة التي تعوقه عن الأفعال الجميلة. وعندما تصدر الأفعال الجميلة عن السعيد في أمثال هذه الأحوال

يزيدُ إشراقه وحُسنُه، فإنَّ إحتمال المصائب العظيمة وفهم الوقائع الصعبة، ليس من جهة عدم الإحساس أو نقصان الفهم، بل هو غاية شهامةِ الذات وكِبَرِ النفس وعُلوِّ الهمة. وتكون هذه السيرة هي الأفضل.

وقال كذلك: إذا كان قِوامُ السيرة هو بصدور الأفعال كما قلنا، فلا يصير إذاً أيٌّ من السعداء شقياً، لأنه لا يرتكب فعلاً مرذولاً في أيِّ وقت من الأوقات، ولأنه كذلك يكون مغبوطاً أبداً وإن حلَّت به المصائب التي حلَّت ببرنامس من جهة أنَّ أيَّة آفةٍ لا تستطيع إزاحة السعيد عن سعادته، ويكون في كل الأحوال على سنته وسيرته.

إلى هنا كلام الحكيم. وبما أننا قلنا إنَّ السعادة تتولَّد عندما يتمتع صاحبها باللذة التي تكون [٦٠] في سيرة الحكمة فقد وجب أنَّ نضيف إلى هذه القواعد بيان أَقسام هذه السيرة، وشرح اللَّذة التي تحصل للسعداء ليتمَّ هذا الباب في نوعه.

وعليه نقول: إنَّ سِيَرَ أصناف الخلق بحسب البساطة هي ثلاثة أصناف من جهة أن غايات أفعالهم هي ثلاثة أنواع:

الأول: سيرة اللَّذة، وهي غاية أفعال النفس الشهوانية.

الثاني: سيرة الكرامة، التي هي غاية أفعال النفس الغضبيَّة.

الثالث: سيرة الحكمة، التي هي غاية أفعال النفس العاقلة.

وسيرة الحكمة، هي أَتمُّ السِيَرِ وأشرفها. وهي تشمل الكرامة واللذة. أما الكرامة واللذة الذاتية، فليس بالعَرَض بخلاف السيرتين الأُخريين. لأنَّ كلَّ الأشياء التي تصدر عن الحكيم هي إرادية وممدوحة. ولا ينتقل عن تلك الحال، لأن لكل شخص لذةً في إدراك مطلوبهِ، فلذَّة العادل إذاً يمكن أن تكون في العدالة، ولذَّة الحكيم في الحكمة. ولأنَّ غاية

المطالب للنفس الفاضلة هي نيل الفضائل، لذلك يكون حصول ذلك لها أَلذَّ الأشياء. ولأنها لا تنتقل فهي ذاتيةً. أما لذَّة الشهوة فهي عَرَضِيَة لأنها تُسبِّب الأَلم بتكرارها.

وكذلك الأَمر في الكرامة، ورأيُ هذا الحكيم هو كما قلنا. إِنَّ كلَّ ما هو سعادة إلهية وإن يكن من أَشرف الأشياء، وسيرته ألذَّ السير فإنه يحتاج من جهة إظهار فضيلته إلى سعادات الخارج الأُخرى، لكي يظهر بها وإلا بقي كامناً غير ظاهر. وإن كان كذلك كان صاحبها كالفاضل النائم الذي لا يظهر فعله عنه. وأما إذا تمكَّن من الإطلاع على حقيقة ذلك الشرف، فإن لذته من إظهار فعله تكون لذةً تامة وبالفعل، ويكونُ سرورُه هو السرور الحقيقي، منزَّهاً عن التمويه ومُبرءاً من الميل إلى الزخارف والأباطيل. وفي تلك الحالة تصل محبَّةُ الكمال التي [٦١] تكون راسخةً في قلبه إلى حدِّ الوَلَهَان والعشق. ويخجل من أن يسخِّر هذه القوى السامية لشيطان البطن والفَرْج، أو يخدم بأَشرف الأجزاءِ أَخسَّ الأجزاء. ويعني السرور المزخرف اللَّذَّة التي تشاركه فيها الحيوانات الأُخرى. إذ تكون تلك لذة حسية تتعرض للزوال والإِنتقال، وتملُّها الحَوَاس وسريعاً، فإذا دامت عليها صارت مُمِلَّة وكريهة، وربما تؤدي إلى الألم.

واللَّذة العقلية هي بخلاف هذه، فاللذة العقلية تكون ذاتية لا حسيَّة، ولا عَرَضية، والشخص الذي لا يدرك اللذة بالحقيقة فكيف يميل إليها؟ ومن لا يعرف الرياسة الذاتية فمن أين يطلبها؟ وكذلك، إن لم يقف على الخير المطلق والفضيلة التامة فلا ينشط ولا يرتاح. وقد كان للحكماء القدامى مثل يضربونه ويكتبونه في الهياكل، وهي مساجدهم، وهو هذا: «المَلَكُ الموكَّل بالدنيا يقول: إنَّ هاهنا خيراً وهاهنا شراً، وهاهنا ما ليس بخير ولا بشر، فمن عرف هذه الثلاثة حقَّ معرفتها يجد الخلاص ويبقى سالماً، ومن لم

يعرفها يُقتل شرَّ قتلة، ولا يُقتل مرةً واحدة لينجو ويخلص، بل يُقتل لحظةً لحظةً في زمان طويل».

ولو تأمَّل الإنسان في مثل هذا المثل لتنبَّه إلى معاني المسائل الماضية.

وأما لذَّة السعادة، فنقول: إنها على نوعين: فالأولى فعليَّة، والثانية إنفعالية. واللذة الفعلية حسب النظر الأول من وجه المجاز هي كلذَّة الذكور في المباشرة. واللذة الإنفعالية تشبه لذة الإناث. واللذة الإنفعالية هي لذَّة سريعة الزوال، إذ تختلف وتتبدل وتنتقل حسب مجرى الأحوال. واللذة الفعلية هي ذاتية لا تتغير من جهة امتناعها عن الإنفعال. [٦٢] ولذلك فإن اللذات الحيوانية والحسيَّة، وعلى الإطلاق هي من قبيل اللّذات الإنفعالية في الحقيقة، إذ أنها تزول في ذلك الطريق وتنقضي وتتبدَّل، بل تصير آلاماً كثيرة وتُعدُّ مكروهة.

ولذَّةُ السعادة بخلافها إذ هي ذاتية، لا عَرَضيَّة، وهي عقليَّة لا حِسيَّة. وهي إلهية لا بهيميَّة. فهي اللذة الفعلية إذاً. ومن هنا قالت الحكماء: إنَّ اللَّذة الصحيحة هي التي توصل صاحبها من النقصان إلى التَّمام، ومن السّقم إلى الصحة، ومن الرذيلة إلى الفضيلة. ويختلف حال هذين الصنفين في البداية والنهاية. فالميل إلى اللذَّة الحسية في البداية يقرب من الطبيعة المرغوب فيها، ويتزايد الشوق بحسب سيطرة القوَّة الحيوانية. وعندما تحصل الممارسة لمدة طويلة يتعطل الحسُّ السليم فيحسَبُ المُمارسُ القبيحَ حَسَناً ويتوهَّمُ الشنيع جميلاً، وعندما يصل للنهاية، تنتفي اللذة وتظهر البشاعة والقبح، ويرى وخامة عاقتبها ولذلك لا يكون لها معاد.

وأمَّا اللذة العقلية، فهي مخالفة لهذه اللذة، في المبدأ وفي العقبى أيضاً. إذ تكون مكروهة في بداية الطبع كلُّ الأشياء التي تأتي بالصبر والرياضة والثبات والمجاهدة. ولكن من بعد حصول الكشف يظهر حُسنها

وبهاؤها وشرفها وفضلها، وأنها هي اللذة المتفوّقة على كل اللذات، وتُعاينُ عاقبتها المحمودة وحقيقة معاكها. ومن هنا يحتاج الإنسان في ربيع العمر لتأديب الوالدين. ثم لسياسة الشريعة، ثم لتهذيب الأخلاق والعقيدة وتقويم الطريقة وفقاً للحكمة. وعندما يصل إلى هذه المرتبة ويقتدى بتلك السيرة، يكون قد حصل على الطريق التي تُوجب السعادة. وتقتضي مخالفتها شقاءَ التربية.

ولأنَّه من المعلوم أن لذَّة السعادة هي لذة فعلية، لذلك [٦٣] فكما أنَّ اللذَّة الإنفعالية تتعلَّق بالأخذ والقبول، فإنَّ اللذَّة الفعلية تتعلق بالجود. ويُعلم من هنا أن السعادة تستلزم الجود. إذ أنَّ تمام لذَّة صاحب الخطِّ الجَّيد هيٰ في إظهار الكتابة وكما تكون غاية لذة الملحِّن في العزف على الآلة. وذلك من جهة أنَّ جود السعيد هو أكرم النفائس وأشرف الرغائب، أي إكمال الغير. ويمكن أن تكون لذَّتُه أكثر من كلِّ اللذات. والعجيب أنَّ هذا الجود الذي هو الجود الحقيقي، هو مع خاصَّةِ شرف المنزِلة وعلوِّ الرُّتبة ضد خاصَّة الجود المجازي، إذْ تنقص الأموال والأغراض الدنيويَّة بالبذل، ويوجب التبذير فيها ضيق ذاتِ اليد وإنعدام الذخائر والخزائن. أمَّا في الجود الحقيقي فكلما يُبذل أكثر كلَّما يكون النماء وإزدياد الذخائر أكثر، ويبقى محفوظاً من الزوال والنقصان. مع أنَّ ماديات الجود المجازي تتعرَّض للإحراق والغرق والنَّهب وتسلُّطِ الأعداء وقُطَّاع الطرق، وماديات الجود الحقيقي مؤمَّنة من تصرُّف الصروف وتطرُّق الآفات وتسلُّط الحُسَّاد والأضداد.

وعندما تظهر حال لذَّة السعادة يمكن إدراك ألَمِ الشقاء الذي هو ضدها. ويُعلم من هناك أيضاً التعب والحسرة والندامة على فوات مثل هذه الكرامة.

وللحكماء خلاف في أن السعادة هل تكون ممدوحة أو لا؟

وقد قال الحكيم أرسطاطاليس: إنَّ الأشياء التي هي في غاية الفضل ليس لها مدحٌ بل يُستطاع مدح الأشياء الأخرى. ومثاله: الباري عزَّ وعلا، والخير المحض الذي هو فيضُ ذاته المقدَّسة. مع أَنْه يُستطاع مدح الأشياء الأخرى بالإضافة لحضرته، أو المتَّصفة بالخيرية. أما ذاتُه وصفاته سبحانه، فيه متعاليةً عن المدح إذ يُمجَّد بلا مدح. ولأن السعادة من قبيل الخير، فهي إذاً أمرٌ إلهي وهي جديرة بالتمجيد، ومنزَّهة عن المدح. ويُستطاع مدح الإنسان للسعادة أو للعفَّة التي تؤدي إلى السعادة. كما تمدح العدالة التي تؤدي [٦٤] إلى السعادة.

إذن صار معلوماً أنَّ السعادة مفيدة للمدح وليست أهلاً للمدح. والله أعلم.

القسم الثاني

في المقاصد: ويشتمل على عشرة فصول

الفصل الأول

في تعريف الخُلُق وحقيقته
وبيان إمكانية تغيير الأخلاق

الخُلُق هو مَلَكَةٌ لا تجد النفس معها حاجةً لإعمال الفكر والرويَّة في صدور الفعل عنها. ومن الواضح في الحكمة النظريَّة أنَّ سريعَ الزَّوال من الكيفيَّات النفسانيَّة يُدعى حالاً، والبطيءَ منها يُدعى ملكةً. فالمَلَكَةُ. إذاً، هي كيفيَّة من الكيفيَّات النفسانية، وهي ماهية الخُلُق.

أَما سببُ الوجودِ في النفس فهو شيئان: أحدهما الطبيعة، والآخر العادة. أما الطبيعةُ فهي مثل ما يقتضيه أصلُ مزاج الشخص. كالشخص الذي تتحرك قوته الغضبية من أقلِّ سبب. أَو الشخص الذي يغلب عليه الخوفُ والجَزَعُ من أَدنى صوت يصل لأُذنه. أو يرتاعُ من خبرِ مكروهٍ يسمعه. وكالشخص الذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أدنى حركة توجب التعجُّب، أو كالشخص الذي يحزن وينقبض لأقل سبب.

أَمَّا العادة، فهي كأن يكون قد أَختارَ عملاً من البداية برويَّة وتفكير [٦٥] ثم يشرع في ذلك بتكلُّف، حتى يألف ذلك العمل بالممارسة المستمرة والتدريب، ويصدر عنه من بعد الإِلفةِ التامَّة بسهولةٍ وبلا روية، حتى يصير له خُلُقاً.

وقد إختلف القدماء في أَنَّ الخلُق هو من خَوَاصِّ النَّفس الحيوانية، أو أن للنفس الناطقة مشاركةً فيه لزوماً. وقد اختلفوا كذلك في أنه هل يكون لخُلُق كل شخصٍ طبيعة؟ أي ممتنع الزوال مثل حرارة النار، أو يكون من غير طبيعة؟ قال قومٌ: إن بعض الأخلاق تكون طبيعية، ويحدث البعضُ الآخر بأسباب أخرى ترسخ مثلها بالممارسة. وقال جماعة: إنَّ الأخلاق كلها تكون طبيعية، وإنَّ إنتقالها غير ممكن. قال جماعةٌ آخرون: ما مِنْ شيءٍ من الأخلاق طبيعي ولا غير طبيعي. بل إنَّ الناس قد طُبعوا على أَخْذِ ما يوافق المزاج بمشقَّة أو بدون مشقَّة. وكما ذكرنا في الأمثلة السابقة، فأنهم يأخذون كلَّ ما يوافق المزاج بسهولةٍ وكلَّ ما يكون مخالفاً له بصعوبة. وسببُ كلِّ خُلُقٍ يغلب على طبيعةِ صنفٍ من أصناف الناس هو أنه يكون قد وقع في بداية الإرادة، ويتحوَّل إلى مَلَكَةٍ بالممارسة والمداومة وملازمتها. ومن هذه الثلاثة مذهب الحق هو المذهب الأخير. إذ يُشاهد بالعيان أَنَّ الأطفال والفتيان يتربُّون من مجالسة الأشخاص المتَّصفين بالخُلُق، أو بملابسة أَفعالهم، وملازمتها، إنْ كانوا قد أَتَّصفوا بخُلُق آخر.

ويؤدِّي المذهبُ الأول والثاني إلى إبطال قوَّة التمييز والرويَّة، ورفض أنواع التأديب والسياسة، وبطلان الشرائع والديانات وإهمال نوع الإنسان في التربية والتعليم، فيذهب كلُّ شخص بحسَبِ إقتضاءِ طبيعته. وهذا ما يؤدي إلى بطلان النظام، وتعذُّر بقاء النوع. وهذه القضية ظاهرة الشناعة جداً.

ومن أرباب المذهب الأوَّل، قالت فئة من الحكماء تُعرفُ بالرّواقيين: [٦٦] إنَّ كل الناس قد خلقوا في بدء الفطرة على طبيعة الخير. ثم من بعد ذلك يصيرون أشراراً بمجالسة أهل الشر، والميل للشهوات الرديئة التي لا تُقمع بالتأديب؛ فينهمكون فيها ولا يفكِّرون في الحَسَنِ والقبيح منها، ثمَّ يتوصَّلون إليها من كل وجه، حتى ترسخَ بالتدريج الطبيعةُ السيِّئة فيهم.

وقالت فرقة أُخرى أَقدم منهم: إنَّ الناس قد خُلقوا من الطينة السُفلى ووسخ الطبائعِ، وإنَّ كدورات الكون قد جُمعت في مادَّتهم، ولأجل هذا فالشرُّ في أصلِ طبيعتهم، ويقبلون الخير بواسطة التأديب والتعليم. ويكون البعض منهم في غاية الشر لا يصلحه التأديب. أما البعض الذين يقبلون التأديب فإنهم يصيرون أخياراً إذا عاشروا من بدءِ النشأة أهلَ الفضيلةِ والأخيار، وإلا فإنهم يبقون على الطبيعة الأصلية.

ومذهب جالينوس هو أَنَّ الناس فيهم من هو خَيِّرٌ بالطبع، وفيهم من هو شِرِّيرٌ بالطبع، والباقي متوسطٌ بين كلا الإثنين، وقابلٌ لكلا الطرفين.

ويُبطل هذان المذهبان المذهبَ الأول، بحُجَّةِ أَنه لو كان كلُّ الناس خيِّرينَ بالفطرة وإنما ينتقلون إلى الشر بالتعليم، فإنهم يستفيدون الشَّر بالضرورة إما من أنفسهم أو من غيرهم؛ فإن إِستفادوه من أنفسهم، فالقوَّة التي هي فيهم تقتضي الشر إذاً، ولأنهم كذلك فإنهم لم يوجدوا خيِّرين بالطَّبع بل يكونون قد وجدوا شرِّيرين. وإن تكن قد وجدت فيهم قوَّة الخير وقوة الشر معاً، ولكنَّ قوَّة الشر تغلبُ على قوة الخير، يلزم أن يكونوا شرِّيرين بالطبع. وإذا إِستفادوا الشرَّ من غيرهم، فإن اولئك الأخيار يكونون أشراراً بالطبع. وعليه، فليس الناس كلهم أَخياراً بالطبع. ويستعمل هذه الحجة بعينها في إبطال أَنَّ كلَّ الناس أَشرارٌ بالطبع.

وعندما يُبطِلُ كلا المذهبين، يُثبت مذهبَه قال: إننا نرى بالعَيَان [٦٧] والمشاهدة أَنَّ طبيعة بعض الناس تقتضي الخير، ولا تنتقل عن ذلك بأيٍّ وجه، وهم قلَّة. وطبيعة البعض تقتضي الشر ولا تقبل الخير بأيٍّ وجه وهم كثرة. والبقيَّةُ متوسِّطون بين هؤلاءِ، قد يصيرون خيِّرين بمجالسة الأخيار، وشريرين بمخالطة الأشرار.

وقد قال الحكيم أرسطاطاليس في كتاب «الأخلاق»، وفي كتاب

«المقولات» أيضاً: إنَّ الأَشرار يصيرون أَخياراً بالتعليم والتأديب، ولكن ليس على الإطلاق دائماً، فإنَّ تكرار المواعظ والنصائح وتواتر التهذيب والتأديب والأخذ بالسياسات الحَسَنة لا بد أن يؤثِّر. فمنهم من يقبل التأديب وتظهر فيهم الفضيلةُ بدون إبطاء وتأخير، ومنهم من يقبله وتكون حركته نحو الفضيلة أكثر بطءاً.

ويقول الحكماء المتأخرون في التدليل على أَنَّ أيَّ خُلُقٍ ليس طبيعياً: إنَّ كلَّ خُلُقٍ يقبلُ التغيير، وكلُّ ما يقبل التغيير لا يكون طبيعياً. وينتج: أن أيَّ خلق ليس طبيعياً. وهذا القياس هو صحيح على صورة الضرب الثاني من ذلك الذي تبين من الشكل الأول عن المقدمة الصغرى، حيث هو اللفظ الواقع، وذلك أنَّ الصغرى تكون موجبة كليةً، والكبرى سالبةً كليةً. وهو بَيِّنٌ من مشاهدةِ العَيَان، ووجوب تأديب الأحداث، وحُسنِ الشرائع التي هي سياسة الله تعالى.

وتصحيح المقدمة الكبرى ظاهر بنفسه، إذ يعلمُ كلُّ شخص أنه لا يستطيع أن يغيِّر ذلك الطَّبعَ الذي يميل للأسفل ليميل إلى جهةٍ أُخرى. فلا أحدَ يستطيع أن يغيِّر طبعَ النار عن الإِحراق. والأمورُ الطبيعية الأُخرى على هذا المثال. إذ لو كان الخُلُق طبيعةً، لم يأمر العقلاءُ بتأديب الأولاد وتهذيب الفتيان، [٦٨] وتقويم أخلاقهم وعاداتهم، ولا يُقدمون على ذلك. وإذا تأمَّلَ المرءُ في حال الأولاد واخلاقهم وأمعَنَ النظر، فإنه يرى أنَّ أخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء الفطرة. إذ لا يسترونها برويَّة ولا فكر، كما يفعل الرجل التَّام. الذي إنتهى في نشئه وكماله إلى حيث يعرفُ من نفسه ما يُستقبح فيخفيه بضروبٍ من الحيل والخديعة، ويُظهر ما يُستحسن. والظاهر في الأطفال أنَّ البعض يكون عنده الإِستعدادُ لقبول الآداب بسهولة، والبعض بصعوبة، وينفر طبعُ البعض من قبولها. فيصدر عنهم ما تقتضيه

أمزجتهم، مثل الحياء والوقاحة والسخاء والحرص والقساوة والرِّقة والأحوال الأخرى. ومن بعد ذلك ينقاد البعض بقبول أضداد تلك الحالة بسهولة، والبعض صعب الإنقياد. ومن الممكن أن يقبل البعض ذلك، والبعض الآخر ممتنع القبول. ومنهم الخَيِّر والشِّرير. والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تُحصى.

وإذا أُهمِلت الطِّباع ولم تُرَضْ بالتأديب والتقويم نشأ كلُّ إنسان على سوم طباعه، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولة، وتبع ما وافق المزاج، ويبقى من الأصل على تلك الأحوال التي تكون قد عرضت بالإتفاق. فالبعض في قيد الغضب والبعض في شراك الشهوة، وبعض المجموعات في أسرِ الحرص، والبعض مبتل بالتكبر. ولكنَّ المؤدِّبَ الأوَّل للجماعة كلها هو الناموس الإلهِيُّ على العموم. والمؤدِّب الثاني لأَهل التمييز والأذهان الصحيحة، هي الحكمة على الخصوص، ليصلوا إلى مدارج الكمال من تلك المراتب.

فمن الواجب على الوالدين إذاً أن يقيِّدوا الأولاد بقَيْدِ النَّاموس الإلهي أَولاً. وأَخذِهم بأَصناف السياسات والتأديب المُصلِحة لعاداتهم. وعلى رأي جماعة، بالضرب بقدر الحاجة اللازمة في التأديب [٦٩]. أو التوبيخات إن صدّتهم، أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحات أو يحذرونه من العقوبات.

وعلى الجملة، عليهم أن يعوِّدوهم بالجبر أو بالإختيار على الآداب المحمودة والعادات الحسنة، حتى إذا تعودوا على ذلك، وإستمروا عليه مدَّة من الزمن أَمكن لهم حينئذ، أن يعرفوا براهين ما أخذوه تقليداً عن الطريق القويم والمنهاج المستقيم. وإن يكن عندهم إستعداد لكرامة أكبر وسعادة أعظم يصلوا لذلك إنشاء الله تعالى. وهو وليُّ التوفيق.

الفصل الثاني

في أَنَّ صناعة تهذيب الأخلاق هي من الصِّناعات الأَشرف

إنَّ شرف كلِّ صناعة تقتصر على أَصلاح أيِّ موجودٍ من الموجودات، يكون بحَسَبِ شرف ذلك الموجود بذاته. وهذه القضية، ظاهرة عند العقلاء، فإنَّ صناعة الطِّب التي غرضها إصلاح بدن الإنسان، هي أشرف من صناعة الدباغة التي غرضها إستصلاح جلود الحيوانات الميِّتة. ولما كان أشرف موجودات هذا العالم هو نوع الإنسان كما قد بُرهن في العلم النظري ـ وقد أشرنا نحن لذلك في الفصل الرابع من القسم الأول ـ فإنَّ وجود هذا النوع متعلّق بقدرة الخالق وصنعه تعالى وتقدّس، وتجويد وجودة وإكمال جوهره موكول للرأي والرويَّة والتدبير والإرادة كما بيَّنا. ولأنَّ كمالَ كلِّ شيء هو في صدور فعله الخاص عنه بأتمِّ وجه، ونقصانه هو في تقصير ذلك الصدور عنه، كما ذكرنا في الجواد والسيف، فلو لم تصدر خاصَّةُ الجواد عنه على الوجه الأتم فإنَّه يستحق نقل الأثقال مثل [٧٠] الحمار، أو الذبح مثل الغنم. فلا يُتصوَّر أن يصل الوجود إلى لكمال إلا بتوسُّط هذه الصناعة. وبناءً عليه يمكن أن تكون الصناعة التي هي ثمرة ذلك الكمال أشرفَ صناعات أهل العالم.

ويجب أن يُعلم أنَّ هناك تفاوتاً كبيراً في كلِّ صنف من أصناف

الحيوانات، بل أصناف الجماد والنباتات. فليس هناك نسبة بين الفرس السريع الجري والفرس البطيء الحركة. ولا نستطيع أن نساوي بين الموسى الجيِّد الصَّقل، وبين الموس الصَّدىء المتآكل.

والتفاوتُ في أفراد الإنسان أكثر من ذلك، بل لا يوجد في أيٍّ نوع من أنواع الموجودات ذلك الإختلافُ وتلك المباينة الموجودان في هذا النوع. وللَّه دَرُّ ذلك الشاعر الذي قال:

ولـم أرَ أمـثـالَ الـرِّجـال تـفـاوتـاً لدى المجدِ حتى عُدَّ ألفٌ بواحد[1]

وإن تُوهِّم أنه يبالغ، ولكن قد أصاب الحقيقة. إذ يحصل في نوع الإنسان أنْ يوجدَ شخصٌ من أخسِّ الموجودات، ويوجد شخص آخر من أشرف الموجودات وأفضل الكائنات، ويتيسَّر بواسطة هذه الصناعة إيصال الشخص الذي هو في أدنى المراتب إلى أعلى المدارج بحسب إستعداده، ومقدار صلاحيته. فلا يستطيع كلُّ الناس قبولَ نوعِ كمالٍ واحدٍ، كما أتى في الشَّرح. وعليه، فالصناعة التي نستطيع بها تحويل أخس الكائنات إلى أشرف الكائنات، يمكن أن تكون الصناعة الشريفة. ويكفي هذا القدر في هذا الباب حتى لا يجرَّ الكلامُ للإطناب. والله المُيَسِّرُ للخيرات والموفِّق للحسنات.

---

(١) هكذا ورد بالعربية.

[٧١] الفصل الثالث

في تحديد أجناس الفضائل التي إنما مكارمُ الأخلاق هيَ عبارةٌ عنها

لقد تقرَّر في علم النفس أنَّ للنفس الإنسانية ثلاثَ قوى مُتباينة. ويختلف بإعتبار تلك القوى مصدرُ الأفعال والآثار بمشاركة الإرادة. وعندما تتغلَّب إحدى هذه القوى على القوى الأخرى فإنَّ تلك [القوى]، تُغلب أو تزول:

الأولى: القوَّةُ الناطقة، التي تُسمَّى: النفس الملكية، وهي مبدأ التفكير والتمييز والتشوُّق إلى النظر في حقائق الأمور.

الثانية: القوة الغضبيَّة التي تُسمَّى: النفس السبعيَّة، وهي مبدأ الغضب والشجاعة والإقدام على الأهوال، والتشوق إلى التسلُّط والترفُّع ومزيد الجاه.

الثالثة: القوة الشهَّوية، التي تُسمَّى: النَّفس البهيميَّة، وهي مبدأ الشهوات وطلب الغذاء، والتشوُّق إلى الإلتذاذ بالمآكل والمشارب والمناكح. وقد تقدمت الإشارةُ في الفصل الأول إلى هذا القسم.

إذن يمكن أن يكون عدد فضائل النفس بحسب أعداد هذه القوى، فكلَّما كانت حركةُ النفس الناطقة باعتدال وغير خارجة عن ذاتها، وكان شوقها إلى

أكتساب المعارف يقينياً ـ لا ما يُظن أنه يقين وهو في الحقيقة جهل محض ـ تحدث عن تلك الحركة فضيلة العلم وتلزم بالتبعية فضيلة الحكمة.

وكلَّما كانت حركةُ النفس السبعيَّة. بإعتدال وإنقادت إلى النفس العاقلة، وقنعت بما تقسطه هذه لها، ولا تهيج بدون مناسبة، ولا تتجاوز الحدَّ في أحوالها، تحدث للنفس عن تلك الحركة فضيلة الحِلْم وتلزم بالتبعية فضيلة الشجاعة [٧٢].

وكلما كانت حركة النفس البهيميَّة معتدلةٌ منقادة للنفس العاقلة فلا تأبى ما تُقسطه النفس العاقلة لها من نصيب. ولا تخالفها بإتِّباع هواها، تحدث فضيلة العفَّة وتلزم فضيلة السَّخاء بالتبعيَّة.

وعندما تحصل أجناس الفضائل الثلاث هذه، تتمازج الثلاث جميعها وتتسالم مع بعضها البعض. ويحدث عن تركيبها حالةٌ متشابهة، حيث تمام تلك الفضائل وكمالها بها، وتُسمَّى فضيلة العدالة.

ومن هذه الجهة فقد أَجمع كلُّ الحكماءِ المتأخرين والمتقدمين، على أنَّ أجناس الفضائل هي أربعة: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة. ولا يستحقُّ أحدق المدحَ والثناءَ والفخر إلا بواحدةٍ من هذه الأربع، أو بها جميعاً.

أَمَّا الشخص الذي يفتخر بشرف النَّسَب وعَظَمةِ القبيلة فذلك لأنَّ البعض من أسلافه وآبائه كانوا متَّصفين بهذه الفضائل، فإنْ يباهي شخصٌ ما بالتغلُّب والتفوق أو بكثرة المال، يستنكر أهل العقل عليه ذلك. وبعبارة أُخرى كما سَبَقَ القول، إنَّ للنفس قوتين: الأُولى: الأَدراك بالذات. والثانية: التحريك بالآلات. وتنقسم كلُّ واحدةٍ من هاتين الإثنتين إلى قسمين: الإدراك بـ: القوَّة النظرية أو القوة العملية. أما قوة التحريك بالالات، فتنقسم إلى: قوَّة الدَّفع، أي الغضبية. وقوة الجذب، أي الشهوية. وبهذا الإعتبار إذاً تصبح القوى أربعاً.

وعندما يتصرَّف كلُّ واحدٍ في موضوعاته، على وجهِ الإعتدال كما يجب، وكما يمكن، بلا إفراط ولا تفريط، تحدث الفضيلة. وبناءً على هذا، تكون الفضائل أربعاً أيضاً:

الأولى: فمن تهذيب القوَّة النظرية، تحصل الحكمة.[٧٣]

الثانية: ومن تهذيب القوَّة العملية، تحصل العدالة.

الثالثة: ومن تهذيب القوة الغضبيَّة، تحصل الشجاعة.

الرابعة: ومن تهذيب القوة الشهوية، تحصل العفَّة.

ولأنَّ كمال القوَّةِ العملية هو إن تكون تصرُّفاتُ الإنسان فيما يتعلَّق بالعمل على الوجه الذي يجب، فتحصيل هذه الفضائل المتعلِّقة بالعمل من جهةِ حصول العدالة متوقِّف على حصول هذه الفضائل الثلاث الأُخرى، كما سبق القول في الإعتبار الأول.

وهنا يَرِدُ إشكالٌ، وهو أننا قسَّمنا الحكمة العمليَّة إلى ثلاثة أقسام، حيث يشتمل الواحد منها على الفضائل الرباعية ومن بينها الحكمة. وبناءً عليه تكون نفسُ الحكمة قسماً من أقسام الحكمة، وهذه القسمة ضعيفة. وحلُّ هذا الإشكال هو أنه كما أَنَّ العمليَّ متعلق بالنظري، لهذا فالقسمة تقتصر في أقسام العلوم على العلم بالأُمور التي إتَّصفت بتعلُّقِ وجودها بتصرُّف العالم بالقسم العملي. ويتعلَّق النظريُّ بالعملي أيضاً. فإنَّ النظريَّ هو من الأُمور التي يتعلق وجودها بتصرُّف الناظر. فمن هذه الجهة أذاً، يكون أصلُ الحكمة قسماً من أَقسام الحكمة العملية. وبالنتيجة كما أنَّ العدالة هي من الحكمة، تكون الحكمة من العدالة، فيكون المُراد من الحكمة في هذا المقام إستعمال العقل العملي كما يجب. ويُسمى ذلك: الحكمة العملية أيضاً. وبسبب هذا الإختلاف يزول الخلل من القسمة، ويرتفع الشك.

وتستحق كل واحدةٍ من هذه الفضائل مدحَ صاحب الفضيلة بشرط أن تتعدَّاه إلى غيره، إذ ما دام أثرها هو في ذاته فقط لا يسري إستحقاقُ المدح. ومثاله صاحب السخاءِ الذي لا يتعداه سخاؤه إلى الغير، [٧٤] يسمى صاحبه منفاقاً وليس سخياً. وإذا كان صاحب الشجاعة بهذه الصفة، يُسمى غيوراً وليس شجاعاً. ويُسمَّى صاحب الحكمةِ متبصِّراً لا حكيماً. أما عندما تعم الحكمة ويسري أثرها للآخرين، فلا بد أنها تصير سبب خوف الآخرين ورجائهم. فالسَّخاء إذاً هو سبب الرجاء، والشجاعة سبب الخوف، ولكن في الدنيا فقط، لأنهما فضيلتان حيوانيَّتان. والعلم سبب الرجاء والخوف في الدنيا والآخرة. إذْ تتعلَّق هذه الفضيلة بالنفس الملكية الباقية. وعندما يحصل الرجاء والهيبة اللذان هما سبب السيادة والإحتشام، يلزم المدح. وقد قيل في رسوم هذه الفضائل: إن الحكمة تحصل كلَّما اتَّسمت بمعرفة الوجود. ولأنَّ الموجودات هي إما إلهية أو إنسانية، فإن الحكمة تكون بناءً على هذا على نوعين: واحدة معرفية، والأخرى عملية، أي نظرية وعملية.

والشجاعة هي في أن تنقاد النفس الغضبية للنفس الناطقة. حتى لا تضطرب في الأُمور الخطرة، وتُقْدِمَ على حسب رأيها، ليكون الفعل الذي تفعل جميلاً، والصبر الذي تُظهِر محموداً.

والعفَّة هي أن تكون قوَّةُ الشهوة مطيعةً للنفس الناطقة، حتى تكون تصرفاتها على حسب رأيها. ويظهر أثَرُ التمييز الصحيح فيها، وتفرغ من تعبُّد هوى النفس وإستخدام اللذات.

والعدالةُ هي أن تتسالم هذه القوى جميعُها مع بعضها البعض وتمتَثِل للقوَّة المميِّزة لكي لا يوقع إختلاطُ الأهواء وتجاذب اللذات والقوى في ورطة الحيرة، ويظهر أثر الإنصاف والإنتصاف فيها. واللهُ الموفِّق والمُعين.

[٧٥] الفصل الرابع

في الأنواع الكائنة تحت أجناس الفضائل

يوجد تحت كل واحدٍ من هذه الأجناس الأربعة أنواع لا تُحصر. نذكر تلك التي هي أكثر شهرة.

أمَا الأنواع التي هي تحت جنس الحكمة. فهي سبعة:

الأول: الذكاء. **الثاني**: سُرعة الفهم. **الثالث**: صفاء الذهن. **الرابع**: سهولة التعلُّم. **الخامس**: حُسن التعقل. **السادس**: التحفُّظ. **السابع**: التذكُّر.

ـ أما **الذكاء**، فهو أن تصير كثرة مزاولة المقدِّمات المنتجة، وسرعة إستنتاج القضايا، وسهولة إستخراج النتائج، ملكةً كلَمْعِ البرق.

ـ وأما **سرعة الفهم**، فهي أَن تكون قد صارت الحركة للنفس ملكةً لازمةً، فلا تحتاج للإِبطاء فيها.

ـ وأَما **صفاء الذهن**، فهو إستعداد النفس لاستخراج المطلوب بدون أن يطرأ عليها إضطراب أو تشويش.

ـ وأما **سهولة التعلُّم**، **فهي أن تكتسب النفس الحِدَّةَ في النظر لكي تتوجَّه بكلِّيتها للمطلوب بدون ممانعةٍ من الخواطر المتفرِّقة.**

ـ وأمَّا **حُسن التعقُّل**، فهو أنْ تحافظ النفس على الحدِّ والمقدار الذي

يلزم في البحث والاستكشاف عن كل حقيقة، بحيث لا تكون قد أَهملت أيَّ إعتبار داخلي أو خارجي.

ـ أَمَّا **التحفُّظ**، فهو أن تضبط النفسُ بحسن المحافظة الصورَ المُستخلصة والملخَّصه بواسطة العقل أو الوهم بقوة التفكُّر أَو التخيُّل.

ـ أما **التذكُّر** فهو أَن يتيسَّر للنفس ملاحظةَ الصور المحفوظة في كل وقت [٧٦] تريد بسهولة، من جهة الملكة التي تكون قد إكتَسبَت.

ـ **أما الأنواع التي تكون تحت جنس الشجاعة، فهي أحد عشر نوعاً:**

الأول: كِبْرُ النفس. **الثاني**: النجدة. **الثالث**: علوُّ الهمَّة. **الرابع**: الثَّبات. **الخامس**: الحِلْم. **السادس**: سكونُ النفس. **السابع**: الشهامة. **الثامن**: التحَّمل. **التاسع**: التواضع. **العاشر**: الحميَّة. **الحادي عشر**: الرِّقَّة.

ـ أما **كِبْرُ النفس**، فهو أن لا تبالي النفس بالكِبْر والهوان. ولا تلتفت لليسار وعدمه. بل تكون قادرة على إِحتمال الأُمور الملائمة وغير الملائمة.

ـ أَمَّا **النَّجدة**، فهي أَنْ تثِقَ النَّفسُ من ثباتها، فلا يخامرها خوف وجزع. ولا تصدُر عنها الحركاتُ غير المنتظمة.

ـ وأما **علوُّ الهمَّة**، فهو أَن لا يقع في عين النفس سعادة هذه الدنيا وشقاؤها في طلب الذكر الجميل. فلا تستبشر ولا تضجر من ذلك. إلى حدٍّ أَن لا تخاف من هول الموت أيضاً.

ـ أَمَّا **الثبات**، فهو أَن تستقرَّ في النفس قوَّةُ مقاومةِ الآلام والشدائد، فلا تنهار مما يعرض من أمثالها.

ـ وأَمَّا **الحِلْم**، فهو أَن تحصل للنفس الطمأنينة، فلا يستطيع الغضب تحريكها بسهولة. ولا تكون مفتونةً ومضطربة، إذا أُصيبَت بمكروه.

ـ وأَمَّا **السكون**، فهو يلزم للنفس عند الخصومات وفي الحروب، من

جهة المحافظة أَو الذبِّ عن الشريعة. فلا تُظهر الخفَّةُ والذّل. ويُسمى هذا: عدم الطيش، أيضاً.

ـ وأمَّا **الشهامة**، فهي حرص النفس على إقتناء الإمور العظام توقُّعاً للذِّكر الجميل.

ـ وأما **التحمُّل** فهو أن تستعمل النفس آلات البدن لإِكتساب الأُمور الحسنة.

[٧٧] ـ وأمَّا **التواضع**، فهو أن لا تعدَّ النفسُ لها مزية على الأشخاص الذين يكونون أوضع منها في الجاه.

ـ وأما **الحميَّة**، فهي أن لا تتهاون النفس في المحافظة على الملَّة أَو حرمة الأشياء التي تكون المحافظة عليها واجبةً.

وأَما **الرِّقَة**، فهي أن تتأثَّر النفس من مشاهدة تألُّم أَبناء الجنس، دون أن يحدث إضطرابٌ في أفعالها.

وأَمَّا الأنواع التي هي تحت جنس العفَّة فهي إثنا عشر: **الأول**: الحياء. **الثاني**: الرفق. **الثالث**: حُسْنُ الهدي. **الرابع**: المسالمة. **الخامس**: الدِّعة. **السادس**: الصبر. **السابع**: القناعة. **الثامن**: الوَقَار. **التاسع**: الوَرَع. **العاشر**: الإنتظام. **الحادي عشر**: الحرية. **الثاني عشر**: السَّخاء.

ـ أمَّا **الحياء**، فهو أَنحصار النفس عند الشعور بإرتكاب قبيحٍ ما، بقصد الإحتراز من المذمة.

ـ أمَّا **الرفق**، فهو إنقياد النفس للأُمور التي تحدث عن طريق التبرُّع ويسمى ذلك: الدماثة أيضاً.

ـ أمَّا **حُسْنُ الهَدْي**، فهو أَن تحدث للنفس الرغبة الصادقة بتكميل نفسها بالحيلِ المُرضِيَة والممدوحة.

ـ أما **المسالمة**، فهي أن لا تجامل النفس عند تنازع الآراءِ المختلفة والأَحوال المتباينة. فمن سر القدرة والمَلَكَة أَن لا يتطرق الاضطراب إليها.

ـ أما **الدِّعَة**، فهي سكون النفس عند تحرّك الشهوة، بحيث يتملك زمامها.

ـ أمَّا **الصبر**، فهو مقاومةُ النفس للهوى، لئلا تنقاد لمطاوعةِ اللذات القبيحة.

ـ أَمَّا **القناعة**، فهي أَنْ تتساهل النفس في أُمور المأْكل والمشارب [٧٨] والملابس وغيرها. وترضى من كل جنس بذلك الذي يسدُّ الخلل.

ـ أمَّا **الوقار**، فهو سكونُ النفس في الوقت الذي تكون فيه منبعثة لأَجل المطالب، لكيلا تصدر عنها عجلةٌ تتجاوز الحدَّ. بشرط أَن لا يفوت المطلوب.

ـ وأما **الورع**، فهو أن تداوم النفس. على أعمال الخير والأفعال المستحسنة. ولا تقصِّر ولا تفتر في ذلك الطريق.

ـ وأمَّا **الإِنتظام**، فهو أَنْ تصير للنفس ملكةَ المحافظة على تقدير الأمور وترتيبها، كما يجب وحسب المصالح.

ـ وأمَّا **الحريَّة**، فهي أن تتمكَّنَ النفس من إكتساب المال من وجوه المكاسب الصحيحة، وصرفها في وجوه المصارف المحمودة، وأَن تمتنع عن اكتساب المال بوجوه المكاسب الذميمة.

ـ وأما **السَّخاء**، فهو أَن يكون أَنفاق الأَموال والمقتنَيَات الأخرى سهلاً يسيراً عليها، كما يجب أن توصل لمصب الإستحقاق ذلك المقدار الذي يمكن.

أَما أَنواع الفضائل التي تكون تحت جنس السخاء، فهي ثمانية: **الأول**: الكرم، الثاني: الإيثار. **الثالث**: العفو. **الرابع**: المروءَة. **الخامس**: النبل. **السادس**: المواساة. **السابع**: السماحة. **الثامن**: المسامحة.

ـ أمَّا **الكَرَمُ**، فهو أن يسهُل على النفس أَنفاق المال الكثير في الأُمور التي يكون نفعها عاماً وقدرها كبيراً، وعلى الوجه الذي تقتضيه المصلحة.

ـ وأما **الإيثار**، فهو أن يسهُل على النفس الإستعلاء عن كل ما يتعلَّق بها خاصة، والبذل للشخص الذي يثبت استحقاقه [٧٩] لذلك.

ـ أمَّا **العفو**، فهو أَن يسهُل على النفس ترك المجازاة للمُسيء، وطلب المكافأة للمُحسن مع حصول التمكُّن من ذلك والقدرة عليه.

ـ أمَّا **المروءة**، فهي أن تكون للنفس الرَّغبةُ الصَّادقةُ للتحلي بزينةِ الإفادة، وبذل المطلوب أو الزائد عنه.

ـ أما **النبل**، فهو إبتهاج النفس بملازمة الأَفعال المستحسنة ومداومة السيره المحمودة.

ـ أما **المواساة**، فهي معاونة الأعوان والأصدقاء والمستحقِّين في المعيشة، ومشاركتهم في القُوت والمال.

ـ أَما **السماحة**، فهي بذل البعض من الأشياء التي لا يكون من الواجب بذلها بسرور.

ـ أَما **المسامحة**، فهي ترك البعض من الأشياء التي لا يكون من الواجب تركها عن طريق الإختيار.

أما الأنواع التي تكون تحت جنس العدالة، فهي إثنا عشر:

الأول: الصداقة. **الثاني**: الإلفة. **الثالث**: الوفاء. **الرابع**: الشفقة. **الخامس**: صِلَةُ الرَّحِم. **السادس**: المكافأة. **السابع**: حُسن الشركة. **الثامن**: حُسن القضاء. **التاسع**: التودُّد. **العاشر**: التَّسليم. **الحادي عشر**: التوكل. **الثاني عشر**: العِبادة.

ـ أمَّا **الصداقة**، فهي المحبَّة الصادقة التي تبعث على الإهتمام بجميع أسباب راحةِ الصديق. وإيثار كلِّ شيء مُمكن له.

ـ وأما **الإلفة**، فهي إتِّفاق الآراء والإعتقادات عند جماعة ما في معاونة بعضهم البعض من جهة تدبير المعيشة.

ـ أَمَّا **الوفاء**، فهو أن لا يعدَّ من الجائز التجاوز عن إلتزام طريقِ المساواة والمعاونة.

ـ أمَّا **الشفقة**، فهي أَن يشعر الإنسان بالحالة غير الملائمة التي تصل لشخصٍ ما [٨٠] فيقصُر الهمَّة على أَزالتها.

ـ وأَمَّا **صِلَةُ الرَّحِم**، فهي أن يشرك الأهل والأَقارب معه في الخيرات الدنيويَّة.

ـ وأَمَّا **المكافأة**، فهي أن يقابل الذين يُحسنون إليه بمثلِه أو أَزيد منه، والإِساءةَ بأقل منها.

ـ أما **حُسن الشركة**، فهو الأَخذُ والإعطاءُ في المعاملات على وجه الإِعتدال، كما يوافق طبائع الأخرين.

ـ أما **حُسن القضاء**، فهو أن تخلو حقوق الآخرين التي تؤدَّى على وجهِ المُجازاة من المنَّةِ والندامة.

أمَّا **التودُّد**، فهو طلبُ مودَّة الأكفاء وأهل الفضل بحسن اللقاء والمرح، والأعمال التي تستدعي هذا المعنى.

ـ أمَّا **التسليم**، فهو الرِّضا بالأفعال التي تتعلَّق بالباري سبحانه وتعالى، أو بالأشخاص الذين لا يجوز الإعتراض عليهم، وتلَقِّي ذلك بخُلقٍ حسن، إن كان موافقاً للطبع أو غير موافق.

ـ أما **التوكُّل**، فهو أن لا يطلب الإنسانُ الزيادة والنقصان والتأخير والتعجيل. ولا يميل بخلاف ذلك الذي يكون في الأعمال التي لا تكون أحوالها بقدرة وكفاية إنسان، ولا يُتصوَّر تصرُّف رأي إنسانٍ وتفكيره في ذلك المجال.

أمَّا **العبادة**، فهي أن يتعوَّد تعظيمَ وتمجيدَ خالقِه جلَّ وعلا، والمقرَّبين من حضرته، كالملائكة والأنبياء والأئمة، والأولياء عليهم السلام، وإطاعتهم ومتابعتهم، والإنقياد لأوامر ونواهي صاحب الشريعة. وأن يتَّخِذَ من التقوى التي تتمّم هذا المعنى وتُكمله شعاره ولباسه.

هذا هو حصرُ أنواع الفضائل. ويُستطاع تصوُّر تركيب بعض الفضائل مع بعض بدون قياس. ويكون للبعض إسم خاص، ولا يكون للبعض الآخر ذلك. والله وليُّ التوفيق.

[٨١] الفصل الخامس

في حصر أضداد هذه الأجناس التي هي أصناف الرذائل

لأنَّ الفضائل محصورةٌ في أربعة أجناس، يمكن أن تكون أَضدادها التي هي أَجناس الرذائل للوهلة الأولى أربعة أيضاً. ويكون ذلك الجهل الذي هو ضد الحكمة، والجبن الذي هو ضد الشجاعة، والشره الذي هو ضد العِفَّة، والجور الذي هو ضد العدالة. أمَّا بحسب النظر المستقصي والبحث المستوفي، فلكل فضيلةٍ الحد الذي عندما يتم تجاوزه إنْ في طريق الغلُوِّ أَو في طريق التقصير فإنه يؤدِّي للرذيلة. بل عندما يُهمِل كلَّ قيد معتبرٍ في تحديد الفضيلة، أو عندما يراعى كلَّ قيدٍ غير مُعتَبَر، تصير تلك الفضيلةُ رذيلةً.

بناءً على هذا، تكون كلُّ فضيلةٍ بمثابة وسط. وتكون الرذائل خارجها بمنزلةِ الأطراف، كالمركز والدائرة. فكما أنَّ على سطح الدائرة نقطة واحدة هي مركزها، وهي أبعد النقط عن المحيط، والنقط الأخرى التي لا تُعَدُّ ولا تُحصر أعدادها على الجوانب، إن على المحيط وإنْ داخل المحيط. وكل واحدةٍ على جانب المحيط تكون أقرب من المركز.

وكذلك فإن للفضيلة حداً أيضاً، ويكون ذلك الحدُّ في غاية البُعد عن الرذائل. والإنحراف الذي يقع عن ذلك الحد في أيِّ جهة وجانب، موجب

للإقتراب من الرذيلة. وهذا هو مراد الحكماء من قولهم: إنَّ الفضيلة هي في الوسط، والرذائل على الأطراف. فمن هذا الوجه إذاً يكون مقابل كل فضيلةٍ رذائل لا متناهية. إذ الوسط محدود، والأطراف غير محدودة. وتكون ملازمة الفضيلة مثل الحركة على خطٍّ مستقيم، وإرتكاب الرذائل كالإنحراف عن ذلك الخط. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون بين الحدّين. [٨٢] إلا خط مستقيم واحد. ويمكن أن تكون الخطى غير المستقيمة لا متناهية. وكذلك لا تُتصَّور الإستقامة في سلوك طريق الفضيلة إلا على نهج واحد، ويكون الإنحرافُ عن ذلك النهج غير محدود. ومن هنا الصعوبة التي تقع في التزام طريق الفضائل. وقد أتى في بعض إشارات الشرائع أَنَّ صراط الله تعالى أَدقُّ من الشَّعرة، وأَحَدُّ من السيف. وهو عبارة عن هذا المعنى. إذ يتعذَّر وجود وسط حقيقي بين الأطراف اللامتناهية. والتمسُّك بذلك الوسط بعد وجوده أكثر تعذُّراً. ولذلك قالت الحكماء: «إن إصابة نقطةِ الهدف أعسر من العدول عنها، ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطيها[1] أَعسر وأصعب». وقد طلبوا نفس هذا المعنى.

ويجب أن يُعلم، أَنهم يعتبرون الوسط بمعنيين. الأول، ما يكون في نفسه وسطاً بين شيئين، مثل الأربعة التي هي وسط بين الإثنين والسِّتة، ويكون من المحال إنحرافها عن التوسط. والثاني، ما هو وسط بالإضافة، مثل الإعتدالات النوعيَّة، والشخصيَّة عند الأَطباء. ويكون إعتبار الوسط، في هذا العلم من هذا القبيل أيضاً. ومن هنا فإن شرائطَ كلِّ فضيلةٍ تختلف بحسب كل شخص. ويلزم الإختلاف أيضاً بإختلاف الأفعال والأحوال والأزمنة وغيرها. وتكون مقابل كل فضيلةٍ من الفضائل لشخص ما رذائل لا متناهية كما قلنا. وبناءً عليه، فرذائل كل شخص لا تُعَدُّولا تُحَد. ولهذا

---

(١) هكذا وردت بالعربية والأدق: لا يخطئها.

السبب فدواعي الشر كثيرة، ودواعي الخير قليلة. ولكنَّ حصرَ هؤلاء الأشخاص وهذه الأعداد ليس على صاحب الصِّناعة، إذ يكون عليه إعطاء الأُصول والقوانين وليس إحصاء الجزئيات. كما يكون للنجار والصَّائغ قانون في تصور الباب والخاتم، ويستطيعان أن يصنعا بواسطةِ ذلك القانون تشاخيص [وصوراً واشكالاً] لامتناهية من هذين النوعين، وإذا راعيا [٨٣] في كل موضع مصلحة ذلك الموضع، بما تقتضيه المادة المعيَّنة في تقدير الحاجة القائمة. وليس من الواجب أن يتصوَّرا أَعداد الأبواب، والخواتم المختلفة التي يمكن أن توجد، وإعداد التواليف التي تقع في طريق الصناعة.

ولأن الإنحرافات ترجع لنوعين: الأول، ذلك الذي يلزم الإفراط من التجاوز في طرف، والثاني، ذلك الذي يلزم التفريط في التجاوز عن طرف. وعليه، يكون مقابل كل فضيلة جنسان من الرذيلة. حيث تكون تلك الفضيلة وسطاً، وهاتيك الرذيلتان طرفين.

ولأن إجناس الفضائل أربعة، تكون أجناس الرذائل ثمانية إذاً:

ـ إثنان يقابلان الحكمة، وهما السفه والبَلَه.

ـ إثنان يقابلان الشجاعة، وهما: التهور والجبن.

ـ إثنان يقابلان، العفَّة، وهما: الشُّره، وخمود الشهوة.

ـ إثنان يقابلان العدالة، وهما: الظلم والإنظلام.

ـ أَمَّا **السُّفه**، فهو في طرف الإفراط. وهو أَستعمالُ قوَّةِ الفكر فيما لا يكون واجباً، أو بما يزيد عمَّا يكون واجباً. ويُسمِّي البعضُ ذلك إحتيالاً.

ـ أَمَّا **البله**، فهو في طرف التفريط. وهو تعطيلُ هذه القوَّةِ بالإرادة، وليس من جهةِ نقصانِ الخلقة.

ـ أَمَّا **التهوُّر**، فهو في طرف الإِفراط، وهو الإِقدامُ على ذلك الذي لا يكون الإقدام عليه جميلاً.

ـ أمَّا **الجبن**، فهو في طرف التفريط. وهو الحذر من ذلك الذي لا يكون الحذر منه محموداً.

ـ أمَّا **الشُّره**، فهو في طرف الإِفراط. وهو الوَلَعُ باللَّذَّة زيادةً عن المقدار الواجب [٨٤].

ـ أَمَّا **خُمود الشهوة**، فهو في طرف التفريط. وهو ضرورةُ السُّكونِ عن الحركة في طَلَبِ اللَّذَّات التي لم يكن قد أَعطى الشَّرعُ والعقل الرخصةَ في الإقدام عليها، وذلك من جهة الإختيار وليس من جهة نقصان الخُلقة.

ـ وأَمَّا **الظلم**، فهو في طرف الإِفراط، وهو تحصيلُ أَسباب المعاش من الوجوه الذَّميمة.

ـ أَمَّا **الأَنظلام**، فهو في طرف التفريط. وهو غضُّ نظر طالبِ أسباب المعاش عن غصبها ونهبها والانقياد لأخذها بدون إستحقاق بل بطريق المذلَّة. ولأن وجوهَ التوصُّل للأَموال والأقوات وغيرها كثيرةٌ، يكون الظالم والخائن دائماً كثير المال. ويكون المتظلِّم قليلَ الثَّروة. ويكون العادل متوسِّط الحال.

وفي نفس السِّياق أيضاً، يجب الأخذُ بعين الإعتبار الأنواع التي تكون تحت جنس الفضائل ليُعلم أنه بعدد كل نوع توجدُ رذيلتان: الأُولى في حد الإِفراط. والثانية في جانب التفريط. ومن الممكن أن لا يكون قد وُضع لكل واحدٍ من هذه الأصناف والأنواع في كل لغةٍ اسم معين. أمَّا عندما يُفهم المعنى يأتي المدلول من العبارة، إذ تعمل العبارة للتوصُّل للمعاني.

ونذكر على سبيل المثال، تلك الأَوساط، وكم يلزم مقابل النوع، ليقيس الآخرون. على ذلك نقول، عن أنواع الحكمة، السبعة التي عددنا:

الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهن، وسهولة التعلُّم، وحُسن التعقل، والتحفُّظ والتذكُّر.

ـ أمَّا **الذكاء**، فهو وسط بين الخبث والبلادة. والخبث في جانب الإفراط، والبلادة، وفي جانب التفريط. ونقصد البلادة التي هي عن سوء الإختيار، وليس عن سوء الخلقة.

ـ وأمَّا **سرعة الفهم**، فهي وسط بين سرعة التخيُّل التي تقع على سبيل الإختطاف [٨٥] من دون إحكام الفهم، وبين الإبطاء الذي يصير مَلَكَةً من تأخُّر الفهم.

ـ وأما **صفاء الذهن**، فهو وسط بين التوهج الذي يمنع النفس بسبب التجاوز عن المقدار المطلوب، وبين الظلمة التي تحدث في النفس فيقع بسببها التأخير في استنباط النتائج.

ـ وأمَّا **سهولةُ التعلُّم**، فهي وسط بين الإندفاع الذي لا يفسح المجال لتثبيت الصور وبين الصعوبة التي تؤدي للتعذُّر.

ـ وأمَّا **حُسن التعقُّل**، فهو وسط بين صرف الفكر لإدراك الشيء الذي يكون مطلوباً بكثرة، وبين قصور الفكر عن تعقُّل تمام المطلوب.

ـ وأمَّا **التحفُّظ**، فهو وسط بين العناية الزائدة بضبط ما يكون ضبطه بلا فائدة، وبين الغفلة عن إستنباط الصور المؤدِّية للإعراض عمَّا يكون حفظه مهماً.

ـ أمَّا **التذكُّر**، فهو وسط بين الفراغ الذي يقتضي تضييع الوقت ويؤول إلى الكلل، وبين النسيان الذي يلزم عن إهمال ما تكون مراعاته واجبةً.

وعلى هذا النَّسَق أيضاً، يمكن القول أنه قد يكون لبعض الرذائل إسمٌ مشهور كالوقاحة والخرق، اللذين هما طرفا فضيلة الحياء. والإسراف

والبخل اللذين هما طرفا فضيلة السخاء. والتكبُّر والتذلُّل، اللذين هما طرفا فضيلة التواضع، والفسق والتحرج، اللذين هما طرفا فضيلة العبادة.

وقد يحدث أن تكون الفضيلة بالإضافة والوسط موجود، كالسخاوة والشجاعة، التي يلتبس طرف إفراطها على بعض قِصَار النظر، فلا يفرِّقون بين تلك الرذيلة ونفس الفضيلة. فكلما أدركوا الإسراف والتهوُّرَ أكثر، يحمل الظن على أَنَّ الفضيلة هي أكمل. ولا يقع هذا الاشتباه في طرف تفريطها كما في الجبن والبخل، إذ أن هذا الطرف معدوم. ومباينة الوجود والعدم ظاهر الصعوبة.

ويقع عكس هذا الحكم في الفضيلة التي هي بالإِضافة ومعدومة الوسط [٨٦]، فيلتبس طرفُ التفريط في التواضع والحِلم، ولا يحصل الإلتباس في طرف الإِفراط الذي هو إيجابي وفي الفضيلة التي لا تتَّصف برجحَانٍ في أحد الطرفين كالعدالة، فكلا الطرفين واضح. هذا هو بيانُ أصناف الرذائل، على سبيل الإجمال. وتحدث أمراضُ النفس عن البعض من هذه الأنواع، كما سنعطي بعد هذا الشرح أسبابَ وعلامات ذلك إن شاء الله تعالى.

الفصل السادس

الفرق بين الفضائل
وما هو شبيهٌ بالفضائل من أَحوال

ذكرنا قبل هذا وفي الباب المخصَّص لبيان الخير والسعادة أَن موجبات السعادة هي تكميل القوى الناقصة، وبينَّا أنَّ تكميل القوى يتمُّ مع تحصيل الفضائل التربوية. وبناءً على هذا تكون موجبات السعادة هي أَجناس الفضائل الرباعيَّة والأنواع التي تكون تحت تلك الأجناس. والشخص السعيد هو الذي تجتمع لِذاتِه هذه الصفات.

ولأنَّ جنساً واحداً من هذه الفضائل يتعلَّق بالقوة النظرية وهو الحكمة، وتتعلق الأجناس الثلاثة الباقية بالعمل، لذا فإنَّ مظهر آثار الحكمة هي النفس الناطقة، ومظهر آثار الأجناس الثلاثة الباقية هو البدن. ولأنَّ هناك أفعالاً تصدر عن الإِنسان وتكون شبيهةً بأفعال أهل الفضائل، يكون التمييز بين الفضيلة وما هو غير فضيلة بمعرفةٍ حقيقيَّة لكل فعل. والتمييز بين ذلك الذي مبدؤه الفضيلة وذلك الذي يكون مبدؤه حالة أُخرى غير الفضيلة هي الإحتياج. ونبيِّن إذاً هذا المعنى بالشرح في هذا الفصل.

[٨٧] أَما في الحكمة، فتوجد جماعة تجمع مسائل العلوم وتحفظها، وتورد في أثناء المحاورة والمناظرة بيان كلٍّ مسألة من مسائل الحقائق التي

تكون قد أحاطت بها عن طريق التقليد والتلقُّف ، على وجه أنَّ المستمعين يتعجَّبون من ذلك، ويشهدون على غزارة علم ذلك الشخص. أمَّا في الحقيقة، فيكون وثوق النفس والتيقُّن اللذان هما ثمرة الحكمة مفقودين في ضمائرهم، وتكون خلاصة عقائدهم وحاصل معارفهم الشك والحيرة. وَمَثَلُهُم في تقرير العلوم هو مَثَلُ بعض الحيوانات في محاكاة الأفعال الإنسانية، ومَثَل الأطفال في التشبُّه بالبالغين. وعليه، فآثار هذه الجماعة وأمثالها شبيهة بآثار الحكماء من جهة أنَّ مصدر الحكمة هو النفس. والإطلاع على هذا التشابه نادر.

وكذلك يصدر عمل الأَعِفَّاء عن الأَشخاص الذين لا يكونون عفيفي النفس، كالجماعة الذين يُعرِضون عن الشهوات واللذات الدنيوية، إمَّا من جهةِ إنتظار شيءٍ مشابه لذلك في الماهية أو أزيد عن ذلك في المقدار، إنْ عاجلاً في الدنيا، أو آجلاً في الآخرة.

أو بسبب أحساس بعض تلك الأجناس بأنَّهم قد حُرموا من بعض الأجناس التي لم يحصل لهم تذوُّقها، فغفلوا عن الممارسة والتجربة، كبعض أهالي الصحراء والجبال والقفاري والقرى الذين يكونون قد بَعُدُوا أكثر عن المدن.

إمَّا أَنْ يُعرِضوا بسبب الابتلاء بإمتلاءِ عروقهم وأوعيتهم، بفعل تواتر التناول والإدمان. أو بسبب خمود الشهوة ونقصان الخلقة الذي هو في إبتداء الفطرة، أو من جهة ما حدث من إختلالٍ في تركيب البُنية. أو بسبب ما يتوقَّعون من شعور بالخوف من التناول، كالخوف من الألم والأمراض التي هي من لواحق الإفراط والمداومة. أو من جهة مانع من الموانع. إذ يصدر عمل الأعفاءِ عن هذه الجماعة وأمثالهم [٨٨] دون أن تتَّصف ذواتهم بصفة العفة. والعفيف بالحقيقة هو الشخص الذي يحافظ على حدِّ العفة

وحقِّها، وهي وحدها التي تبعثه على إيثار هذه الفضيلة التي هي زينة القوة الشهوانية، والتي بدون وجودها يمتنع بقاء الفرد والنوع الإنساني. ولا يكون للمتحلي بهذه الحلية أيُّ غرض آخر كجلْبِ النفع أو دفع الضرر. ومن بعد تقديم هذا الاكتساب تُقدِم على تناول كل صنف من المشتهيات بقدر الحاجة كما يجب وكما يمكن، على الوجه الذي تقتضيه المصلحة.

وكذلك يصدر عمل الأسخياء عن الأشخاص الذين تكون السخاوةُ الحقيقيَّة منتفيةً عنهم. كالأشخاص الذين يبذلون المال في التمتُّع من الشهوات، أو لجهةِ التباهي والرياء. أو طَمَعاً بالمزيد من الجاه، والتقرُّب إلى السلطان. أو لدفع الضرر عن النفس والمال والعرض والحرم. أو يبذلون لمن لا يستحق من أهل الشر، أو المشهورين بالمجون والمساخر، والمُلهين. أو من جهة توقُّع الإزدياد على سبيل المتاجرة، والمرابحة.

وسبب بذل الأموال عند أمثال هذه الطائفة، وصدور أعمال الأسخياء عنهم، هو ابتلاءُ البعض بالحرص والشره بالطبيعة. والبعض بالتفاخر والرياء. وجماعة بالتفتيش عن الربح والتجارة. ويكون بذلُ قومٍ على سبيل التبذير أيضاً، وسببهُ قلَّةُ المعرفة بقدر المال. وغالباً ما تعرض هذه الحال للوَرَثة، أو للأشخاص الذين لا يعرفون شيئاً عن تعب الكسب وصعوبة الجمع. وذلك أنَّ المال صعب الإكتساب سهل التبذير.

وقد شبَّه الحكماء هذا المعنى بالشخص الذي يرفع حجراً ثقيلاً[٨٩] إلى أعلى الجبل وبسرعة يقذفه من هناك. فالكسب في الصعوبة هو كحمل الحجر الثقيل إلى أعلى الجبل، والصرف في السهولة هو كترك ذلك الحجر يسقط.

والحاجة إلى المال ضرورية في تدبير العيش، وهو نافع في إظهار الحكمة والفضيلة. وفضيلةُ إكتسابه من الوجوه الممدوحة صعبة. وذلك أن

المكاسب الجميلة قليلة، وسلوك طريقها صعب على الأحرار وسهل على غير الأحرار الذين لا يبالون بكيفيَّة الإكتساب. ولهذا فإنَّ أكثر الأشخاص الذي يتحلُّون بالحرية ناقصو الحظ في المال، ويشكون من الحظِّ والزمن. وأما أَضدادهم الذين يجمعون المال من وجوه الخيانات، والطرق غير الممدوحة، فإنهم يوجدون أبداً وافري الحظ منه، محسودين ومغبوطين من قِبَل العامة. إلا أنَّ العاقل إذا رأى نفسه وهو بريء من المذمَّات نقي العرض من وسخ الخيانات والسرقات أو متجنِّباً عن ظلم الأكفاء والأوضعين، ومنزَّهاً عن كل ما يستدعي الفضيحة واللوم والعار، كخديعة الأغمار، وقيادة الفجار، وترويج السِّلَع القبيحة على الأغنياء والملوك ومساعدتهم على الفواحش والقبائح، وتحسين الشنائع والفضائح فيما يوافق طبائعهم، وحمل الأشياء الثمينة، والغمز والسعاية والنميمة والغيبة وأنواع الشر والفساد الأخرى التي يرتكبها طُلاَّب المال، يؤثر الراحة والمحمدة بَدَلاً ممَّا يشتاق أن يصل إليه.

والسخيُّ بالحقيقة هو ذلك الشخص الذي لا يبذل المال مَشُوباً بغَرَضٍ آخر غير السخاوة، فهي جميلة لذاتها. وإذا نَظَرَ لنفعِ الغير فبالعَرَض وبالقصد الثاني، ليكون شبيهاً بالعلَّة الأولى، التي هي الجود المحض. فيحصل الكمال الحقيقي.

وكذلك يصدر من بعض الناس عملٌ شبيه بالشجاعة، ولا تكون الشجاعة [٩٠] موجودة فيهم، كالأشخاص الذين يُقدِمون على مباشرة الحروب وركوب الكروب والأهوال والأخطار في طلب المال أو الملك أو شيءٍ آخر من أنواع الرغائب التي لا يمكن حصرها. ويكون الباعث على هذا الإقدام طبيعة الشرهِ لا طبيعة الفضيلة. والصبر والثبات على أمثال هذه الأهوال ليس من فرط الشجاعة، بل هو من منتهى الحرص والنهم. فإنَّ في

ذلك مخاطرةً بالنفس الشريفة، وإقداماً على المكاره العظيمة. طَمَعاً في المال أو الشيء الذي يجري مجرى المال. وهذا نهايةُ خساسة الهمَّة وركاكة الطبع.

وكثيراً ما يتشبَّه العيَّارون بالأعفَّاء والشجعان وهم أبعد الناس عن كل فضلٍ وفضيلة، وذلك أنهم يُعرضِون عن الشهوات، ويصبرون على عقوبات السلطان وضرب السياط وتقطيع الأعضاء وأصناف الجراحات والنكبات التي لا يكون لها إلتئام، وقد يصلون إلى أقصى مراتب الصبر، فيرضون بقطع الأيدي والأرجل والآذان وسمل العيون، وأنواع العذاب والتنكيل كالصلب والقتل، طَلَباً لإسمٍ وذكرٍ يشاع ويبقى فيما بين قومهم وأبناء جنسهم وشركائهم الذين هم في مثل حالهم من سوءِ الإختيار ونقصان الفضيلة.

وقد يعمل أيضاً عملَ الشجعان من يخاف مَلامَة القوم والعشيرة، أو السلطان أو سقوط الجاه. أو من أتفقَ له الظَّفَرَ مراتٍ عديدة على أقرانه، فيُقدم ثقةً منه بالعادة الجارية وجهلاً بمواقع الإتفاقات.

ويصدر مثل هذا عن العشاق في طلب المعشوق. وذلك عن منتهى الرغبة في الفجور، أو من فرط الحرص على التمتُّع من مشاهدتهم، فيقذفون النفس في الوَرَطَات المخيفة، ويختارون الموتَ على الحياة.

أَمَّا شجاعةُ الأسد والفيل والحيوانات الأُخرى، وإنْ كانت تشبه الشجاعة، فهي ليست شجاعة. [٩١] فالأسد يَثِقُ بقوَّته وتفوُّقه والظَّفر المشرَّف فيُقدم بطبيعة الغَلَبة والقدرة، وليس بطبيعة الشجاعة، فغالباً ما يكون الطرف المقصود عارياً من المقاومة. وَمَثَلُه مع الفريسة كالمبارز المدجَّج بالسلاح الذي يقصد الضعيف الأعزلَ، فشرطُ الفضيلة مفقودٌ عنده. والشجاع الحقيقيُّ هو ذلك الشخص الذي يكون حَذَرُه من إرتكاب أَمرٍ قبيحٍ وشنيعٍ زائداً عن حذره من الموت، ولذلك يؤثْر الموت الجميل

على الحياة القبيحة، ولذلك لا يحس بلذَّةِ الشجاعة في مبادىء الشجاعة، فإن مبادىء الشجاعة تؤدِّي لخوف الهلاك، ولكن بحس بعواقب الأمور، إنْ في دار الدنيا، أو بعد الموت. لاسيما إذا كان قد بَذَلَ النفس لحماية الحق، وفي صراط الباري عزَّ وعلا، وفي مصلحة الدنيا والآخرة، ومصلحة أهل الدين. إذْ يَعلم ذلك الشخص الذي تردعه هذه السيره أَنَّ بقاءه في العالم الفاني بضعة أيام معدودات، وهو يعرف أنَّ الموت لا بد منه في النهاية، فيكون رأيه ثابتاً في محبة الحق، وقدمه مستقيمة في الفضيلة. فيذبُّ عن الدين ويحمي الحرمة من الأعداء، ويتنزَّه عن الذِلة، ويختار الدفاع عن الأتباع والعشيرة وعن أهل الدين، والجهاد في سبيل الله تعالى، ويخجل من الفرار، ويعلم أنَّ الخائف يطلب بإختيار الفرار الشيء الذي لا يُؤمَل أن يبقى بأيِّ حال، وهو في الحقيقة طالب للمحال وإنْ تأخَّر أياماً معدودةً، فعيشُهُ مُنغَّصٌ وحياته مكدَّرة. ويُمضي الزمنَ مُعرَّضاً للإهانة ومذلة المشقة والمذمة. فتعجيل الموت إذاً بفضيلة الشجاعة والذكر الباقي والثواب الأبدي أَحبُّ عنده من تأخيره مع كثرة المِحَن والآفات.

وبيانُ الشجاع وِفقَ أَميرِ المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، والذي قد صدر عن محض [٩٢] الشجاعة، هو مصداق هذا المعنى، وذلك القول هو: قال عليه السلام لأصحابه: «يا أيها الناس إنكم إنْ لم تُقتَلوا تموتوا. والذي نفسُ إبنِ أَبي طالب بيده لألفُ ضربةٍ بالسيف على الرأس أهون من ميتةٍ على الفراش»[١].

وحالُ الشجاع في مقاومة هوى النفس والتجنُّبِ عن الشهوات هو نفس حال الذي قيل. وكلٌّ من كان قد تصوَّر حدَّ الشجاعةِ الذي ذكرنا من قبل

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

يعلم أَنَّ الأفعال التي عددنا هي دائماً شبيهةٌ بالشجاعة، وَلَكِنَّها خارجة عن مفهوم الشجاعة. ويصيرمعلوماً لديه أَنْ ليس كل من يُقْدِم على الأهوال ولا يخاف من الفضائح هو شجاع.

إذ كل من لا يتخوَّف من ذهاب الشرف وفضيحة الحُرمة، أو من الآفات الهائلة كالزلازل القاسية والصواعق المتتالية، أو من العلل المُزمِنة والأمراض المؤلِمة، أو من فقدان الأتباع والأصدقاء، أو لا يخاف عند إضطراب البحر، وهول الموج يكون أقرب للجنون أو للوقاحة من الشجاعة.

وكذلك الشخص الذي يخاطر بنفسه في وقت الأمن والطمأنينة بأنْ يَثِبَ من مرتفعٍ عال أو عن سطح جدار، أو يصعد جبلاً حاداً مهلكاً، أو يرمي نفسه في دوَّامة البحر ولا يكون ماهراً في السباحة، أو يساور جملاً هائجاً، أو حيواناً شرساً، أو فرساً لم يُرَّوض من غير ضرورة تدعو إلى ذلك، بل مراءاةً بالشجاعة، وإظهار مرتبة الشجعان فتكون نسبته للصَّلَف والحماقة أغلب من الشجاعة.

أَمَّا الذين يخنقون أنفسهم أو ينتحرون بالسم [٩٣]، أو يقذفون أنفسهم في بئرٍ خشية إملاق، إو فَزَعاً من زوال الجاه، أَو من مقاساة أمر شنيع. فالأولى حملها على الجبن من أن يُحملوا على الشجاعة. وذلك لأنَّ موجب هذه الأفعال هو طبيعة الجبن وليس طبيعة الشجاعة، من جهة أنَّ الشجاع يصبر على ما يَرِد عليه من الشدائد صبراً جميلاً. ويصدر عنه في كلِّ حالٍ الفعل الذي يناسب تلك الحال. ولهذا المعنى يجب على كافَّةِ العقلاء تعظيم الشجاع. وكذلك تقتضي الحكمة على الملك والقيِّم على أُمور الدين أن يقرَّ بقدْرِه ويميِّزه على سائر من يتشبَّه به ولا يكون له حظٌ من الشجاعة، فالشجاع عزيز الوجود. ويكون من الظاهر إستهانته بالشدائد في الأمور

المحمودة، وصبره على الأحداث المزعجة، وإستخفافه بما يستعظمه الناس كالموت العنيف، وهو لا يحزن للمكروه الذي لا يمكن تداركه، ولا يضطرب من الأهوال التي تحدث على حين غرَّة. ويكون غضبه إذا غَضِبَ بمقدار ما يجب، ويكون إنتقامه عندما ينتقم من الشخص الذي يستحق الايذاء وفي الوقت المناسب. وقد قالت الحكماء: إنَّ من يقع في معرض الإنتقام ويُمنع منه يلحق قلبَه ذبول، ويحتقر نفسه. ولا يُتصَّور زوال ذلك إلا بالإنتقام، فإذا إنتقم، عاد إلى حالته من النشاط.

وإذا كان هذا الإنتقام بحسب الشجاعة كان محموداً وإلا فإنه مذموم. وكان كثيرٌ من الأشخاص قد أقدموا على الإنتقام من ملك قاهر أو خصم لدود، فقذفوا بأنفسهم بذلك في ورطة الهلاك، وما نالوا غرضهم. ودون أن تحصل لذلك الشخص أيَّة مضرَّة أو إساءة. فمثل هذا الإنتقام وبال على صاحبه، وموجب لمزيد ذلّه وعجزه.

[٩٤] عُلم إذاً أنه لا تتمُّ شرائط الشجاعة والعفة إلا للحكيم وبالحكمة. ليضعَ كلَّ شيءٍ في موضعه، وبوقته بمقدار الحاجة، وعلى مقتضى المصلحة. وبناءً على هذا لا يكون كلُّ عفيف وكلُّ شجاع حكيماً، ويكون كلَّ حكيم عفيفاً وشجاعاً.

وكذلك حال من عملوا عَمَلَ العدول وهم ليسوا بعدول. فإنْ عدلوا في بعض الأُمور فَمِن جهة الرياء والسمعة. وليجلبوا بواسطة ذلك المال أو الجاه أو شيئاً مرغوباً فيه، أو بهجةَ غَرَضٍ آخر كما تقدَّم في الفضائل الأُخرى. ولا ينبغي أن تُنسَب أفعال هذه الطائفة إلى العدالة. فأما العادل بالحقيقة فهو ذلك الذي يعدل القوى النفسانية، ويقوِّم الأفعال والأقوال التي تصدر عن تلك القوى، حتى لا يزيد بعض القوى على بعض. ويكون بعد ذلك قد راعى نفس هذا النسق فيما هو خارج ذاته، كالمعاملات

والكرامات وغيرها. ويقصد في جميع ذلك إقتناء فضيلة العدالة لا غَرَضاً آخر غيرها. وإنما يتمُّ له ذلك في النهاية، إنْ يكن قد حصل للنفس الهيئة النفسانية التي يقتضيها الأدب الكلّي. لتختار أفعاله وآثاره الإنخراط في سلك النظام. ويجب المحافظة على نفس هذا الإعتبار في الفضائل الأخرى لتتمَّ معرفةُ تلك الحقائق، مما هو شبيه بها والله ملهم الصواب وواهب العقل.

[٩٥] الفصل السابع

في بيان شرف العدالة على الفضائل الأُخرى، وشرح أحوالها وأقسامها

إنَّ لفظ العدالة مبني من وجه الدلالة على معنى المساواة. وتعقُّل المساواة ممتنع بدون إعتبار الوَحدة. فإنَّ الوحدةمخصوصة ومميزة بالرتبة الأقصى والدرجة الأعلى من مراتب ومدارج الشرف والكمال. وهي مترتِّبة على المبدأ الأول الذي هو الواحد الحق. وهي في جميع المعدودات كفيضان أنوار الوجود عن العلَّة الأولى التي وجودها مطلق في جميع الموجودات. إذ كل من كان أقرب للوحدة، كان وجوده أشرف ولهذا السبب لا يوجد في النِّسَب أي نسبةٍ أشرف من نسبة المساواة، كما قد تقرَّر في علم الموسيقى. ولا يوجد في الفضائل أية فضيلةٍ أكمل من فضيلة العدالة، كما يُعلم في صناعة الأخلاق. فالعدالة هي الوسط الحقيقي وكل ما عداه أطرافٌ بالنسبة لها، ومرجع الكل إليها. وكما أنَّ الوَحدة تقتضي الشرف بل هي موجبة لثبات وقِوَامِ المنوجودات، فالكثرة تقتضي الخساسة بل تستدعي الفساد وبطلان الموجودات. والإعتدال هو ظل الوحدة الذي يمحو سِمَةَ القلَّة والكثرة والنقصان والزيادة من الأصناف المتباينة، ويحليّها بحليَةِ الوحدة، ويوصلها من حضيض الفساد ورذيلته إلى أوجِ الكمال

وفضيلة الثبات. وإذا إنعدم الإعتدال، فإنَّ دائرةَ الوجود لا تصل إلى التوازن، إذ إنَّ تولّد المواليد الثلاثة من العناصر الأربعة مشروط بالإمتزاجات المعتدلة. وعلى الجملة فالحديث في هذا الباب، طويل ومؤدٍ للإطناب، والأَولى أن نصل للمقصود، نقول: إنَّ العدالة والمساواة تقتضيان الأنظمة المختلفة [٩٦] كما في الموسيقى. فكل نسبة لا تكون نسبة مساواة بوجه من الوجوه تنحل وتتعلق مع نسبة المساواة، وإلاَّ تخرج عن حدِّ التناسب. ومهما يكن لها من نظامٍ في الإمور الأُخرى وتكن العدالة موجودة فيها بوجهٍ من الوجوه، فإنَّ مرجعها للفساد والإختلال. وبيانه أنَّ نسبة المساواة بعينها هي هناك، حيث أنَّ المماثلة التي هي عبارة عن الوَحدَة حاصلة في الجواهر أو الكمِّية. وهناك حيث تنعدم المماثلة، فالمساواة كذلك القول، فإنَّ نِسبَةَ الأول مع الثاني هي كنسبة الثاني مع الثالث. أو هي كنسبة الثالث مع الرابع. فيسمى الأول نسبة متَّصلة، والثاني نسبة منفصلة. وتوجد النسبة في مختلف أنواع المراتب على وجوهٍ مختلفة، كالنسبة العَدَدِيَّة، والنسبة الهندسيَّة، والنسبة التأليفيَّة، والنسب الأخرى كما قد بُيِّن في العلوم. وللعلماء مبالغة عظيمة في تعظيم أمر النِّسب وتوسُّطها في إستخراج العلوم الشريفة. وعندما تُعتبر العدالة في الأمور التي تقتضي نظام المعيشة ويكون للإرادة مدخل في ذلك، فهي ثلاثة أنواع:

الأول: ما يتعلق بقسمة الأموال والكرامات.

الثاني: ما يتعلق بقسمة المعاوضات والمعاملات.

الثالث: قسمة الأشياء التي يقع فيها ظلم وتعدي، كالتأديبات، والسياسات.

أَما في القسم الأول فيقال مثلاً: نسبةُ هذا الشخص إلى هذه الكرامة أو إلى هذا المال هي كنسبة كل من كان في مثل مرتبته أو في مثل قسطه في

الكرامة والمال. [٩٧] فهذه الكرامة وهذا المال إذاً من حقه، فيجب أن توفر عليه وتُسلَّم إليه، ويجب تلافي الزيادة والنقصان. وهذه النسبة شبيهة بالمنفصلة.

أما في القسم الثاني، فيكون بالنسبة المنفصلة حيناً وبالنسبة المتصلة حيناً آخر. كما يقال في المنفصلة: نسبة هذا البزَّاز مع هذا الثوب كنسبة هذا النجَّار مع هذا الكرسي. فليس هناك ظلم في الإبدال. كما نقول في المتصلة: نسبة هذا الثوب مع هذا الذهب هي كنسبة هذا الذهب مع هذا الكرسي، وعليه فلا يقع الجور في إبدال الثوب بالكرسي.

أَمَّا في القسم الثالث، فالنسبة تشبه النسبة الهندسية، كما يقال: نسبةُ هذا الشخص مع رتبته هي كنسبة الشخص الآخر مع رتبته. فإنْ يبطل هذا التساوي بحيف أو ضرر يلحقه به، فإن العدالة توجب أَن يلحق به ضرر مثله، ليعود التناسب إلى ما كان عليه. فالعادل من شأنه أن يساوي ويناسب بين الأشياء غير المتساوية وغير المتناسبة. مثال ذلك: إنَّ الخطَّ إذا قُسِّم إلى قسمين غير متساويين، نقّص من الزائد وزاد على الناقص، حتى يحصل له التساوي، وتنتفي القلَّة والكثرة والخفة والثقل. ولكن ينبغي أن يكون واقعاً على طبيعة الوسط، حتى يمكنه أن يردَّ الطرفين إليه. ومثال ذلك في الخِفَّةِ والثقل، والربح والخسارة، والإنحرافات الأُخرى، ففي الخِفَّة والثقل إذا وضع شيئاً على الخفيف وحَمَل من الثقيل يحصل التكافؤ. وإن كانا متكافئين فإنْ يُنقص من أحد الأطراف فإنه يخف، وإن يَزِدْ في الطرف الآخر فإنه يثقل. وفي الربح والخسارة، إن يأخذ أقلَّ من الحق [٩٨] يقع في الخسران، وإن يأخذ أكثر، يخرج إلى جانب الزيادة. ويكون الناموس الإلهي هو معيِّن الأَواسط في جميع الأشياء. ليتصوَّر بمعرفته رد الأشاء إلى الإعتدال. وبناءً على هذا فواضع المساواة والعدالة هو الناموس الإلهي

بالحقيقة. إذ المنبع هو وحدته تعالى ذِكرُه. ولأن الناس هم مدنيوّن بالطبع، ولا تتم معيشتهم إلا بالتعاون ـ كما سيأتي الشرح بعد هذا ـ والتعاون يتوقف على أن يخدم بعضهم بعضاً، ويأخذ بعضهم من بعض، ويعطي بعضهم بعضاً، حتى لا ترتفع المكافأة والمساواة والمناسبة. إذ عندما يعطي النجار عمله للصبَّاغ، ويعطي الصبَّاغ عمله له، يحصل التكافؤ. ويمكن أن يكون عملُ النجَّار أكثر من عمل الصبَّاغ، أو أكثر ملاءمة. وعلى العكس يحتاج إذاً بالضرورة لمتوسطٍ ومقوِّم، وذاك هو الدينار. فالدينار عادل ومتوسط بين الناس. ولكنه عادل صامت. ويبقى الإحتياج للعادل الناطق عندما لا يستقيم الأمر بين المقايضين بالدينار الذي هو عادل صامت، فيستعينون بالعادل الناطق. وهو يعيِّن الدينار لكي يوجد النظام والإستقامة بالفعل، وهو الإنسان الناطق.

ومن هذا الوجه إذاً، يحتاج للحاكم. وعلم من هذا البحث أنَّ حِفظَ العدالة فيما بين الناس لا يتصوَّر بدون هذه الأشياء الثلاثة. أي الناموس الإلهي، والحاكم الإنساني، والدينار. وقد قال أرسطاطاليس: أنَّ الدينار ناموس عادل. ومعنى الناموس في لغته هو التدبير والسياسة. وما أشبه ذلك. ومن هذه الجهة تُسمَّى الشريعة: الناموس الإلهي. وقد قال في كتاب: «نيقوماخيا»: إنَّ الناموس الأكبر هو من عند الله. والحاكم ناموس ثانٍ من قِبَلِ الناموس الأكبر. والدينار ناموس ثالث. فناموس الله تعالى. قدوةُ النواميس كلها. ويجب على النَّاموس الثاني الحاكم [٩٩] أن يقتدي بالنَّاموس الإلهي. ويقتدي النَّاموس الثالث بالنَّاموس الثاني. وقد ورد في تنزيل القرآن نفسُ هذا المعنى، حيث قال: «وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس».

فالدينار هو الذي يساوي بين الأشياء المختلفة. وسبب الإحتياج إليه

أنه لو لم تقوَّم الأشياء المختلفة بالأثمان المختلفة، لما صارت المشاركة والمعاملة مقدَّرة ومنتظمة في وجوه الأخذ والعطاء. أمَّا عندما ينقص الدينار من البعض ويزيد في البعض، يحصل الإعتدال. فتستوي المعاملة بين الصبَّاغ والنجار مثلا. وهذا من العدل المدني. وقد قيل: بالعدل المدني عَمْرَت المدن، وبالجور المدني خربت المدن. وكثيراً ما يكون عملاً يسيراً يساوي عملاً كثيراً، كنظرة المهندس التي تساوي كثيراً في مقابل آلام ومشاق العمال، وخِطط صاحب الجيش الذي لا يُقرن بقتال المحاربين. ومقابل العادل هناك الجائر وهو ذلك الشخص الذي يُبطل التساوي.

وعلى منوال قول أرسطاطاليس والقواعد السابقة يكون الجائر على ثلاثة أنواع:

الأول: الجائر الأعظم: وهو الشخص الذي لا ينقاد للناموس الإلهي.

الثاني: الجائر الأوسط: وهو الشخص الذي لا يطيع الحاكم.

الثالث: الجائر الأصغر: وهو الشخص الذي لا يسير على حكم الشرائع المالية.

والفساد الذي يحصل عن جور هذه المرتبة هو الغصب ونهب الأموال وأنواع السرقة والخيانة. والفساد الذي يتأتَّى عن المرتبتين الأُخريين، أعظم من هذا الفساد. وقد قال أرسطاطاليس: المتمسَّك بالناموس الإلهي يعمل بطبيعة المساواة، فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة. فالناموس الإلهي لا يأمر إلاَّ بالأشياء المحمودة، فلا يصدر من قبل الله تعالى إلاَّ الجميل. [١٠٠] ولا يأمر الناموس الإلهي إلا بالخير وبالأشياء التي تؤدِّي إلى السعادة، وينهى عن الإفساد المدني. وهو كذلك يأمر بالشجاعة والمحافظة على الترتيب والثبات في مصافّ للجهاد. ويأمر بالعفَّة وحفظ الفروج عما لا يناسب، والإمتناع عن الفسوق والإفتراء، والشتم والهُجر

وبالجملة، يأمر بجميع الفضائل وينهي عن جميع الرذائل.

ويستعمل العادلُ العدالةَ في ذاته، وعقبَ ذلك في شركاته المدنيِّين. ولذلك قال: إنَّ العدالة ليست جزءاً من الفضيلة بل هي الفضيلة كلها. وليس الجور الذي هو ضدها جزءاً من الرذيلة بل الرذيلة كلها. ولكن بعض أنواع الجور هي أَظهر من بعض. فَمَثَلاً: تلك التي تقع في البيع والشراء والكفالات والعواري، هي أظهر عند أهل المدن من السرقات والفجور والقيادة وخداع المماليك وشهادة الزور. وهذا الصنف أقرب للجفاء. ويكون البعض أقرب للتغلُّب، كالتعذيب والقيود والأغلال وما يجري مجراها. ويكون الملكُ العادلُ حاكماً بالسوية، حيث يرفع هذه المفاسد ويبطلها.

وهو خليفة صاحب الناموس الإلهي في حفظ المساواة. وعليه فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر ممَّا يُعطي غيره ولا من الشرور أقلَّ، وقد قيل من هنا: «الخلافة تطهُّر». وقد قيل بعد ذلك إن العَوَام تؤهل للحكم من كان شريفاً في الحَسَبِ والنسب. والبعض يؤهل لذلك، من كان كثير المال. وأَمَّا أهل العقل والتمييز فإنهم يقرُّون بأن الحكمة والعدالة هما من شرائط الإستعداد لهذه المنزلة. لأن الحكمة والفضيلة هما اللتان تعطيان الرياسات والسيادات الحقيقية، ومزيَّة مرتبةِ كلٍّ واحد في درجته.

وأسباب المضرات كلُّها تنحصر، في أربعة أنواع:

الأول: الشهوة وما يتبعها من الرذيلة. [١٠١]

الثاني: الشرور والجَوْر التابع لها.

الثالث: الخطأ ويتبعه الحزن.

الرابع: الشقاء وتتبعه الحسرة المقرونة بالمذلَّة والهَمّ.

أمَّا الشهوة فإنها تحمل الإنسانَ على الأضرار بالغير، إلاَّ أنّه لا يكون مؤْثِراً لذلك الإضرار ولا ملتذاً به. ولكنه يفعله ليصل إلى المُشتهى. ويرضى بذلك بالعَرَض، وربما يكره أحياناً ذلك الأضرار، ويتألَّم لذلك الإحساس. ومع ذلك تحمله قوة الشهوة على إرتكاب ذلك المكروه.

أَمَّا الشِّرير فإنه يتعمَّد الإضرار بالغير على سبيل الرَّغبة، ويلتذ من ذلك. كمن يسعى ويشي عند الظَّلَمَة ليزيل بواسطة ذلك النعمةَ عن الغير، ولا يصل إليه منها منفعة، ولكنه يلتذ بالمكروه الذي يصل لذلك الشخص على وجه التشفيِّ، من الحسد أو من سبب آخر.

أَمَّا عندما يُسبِّب خطأً الإضرار بالغير بدون قصد ورغبة، ولا بمقتضى الإلتذاذ بل يقصد فعلاً ما، فيعرض منه فعل آخر. كالنبل الذي يأتي على شخص ما بدون قصد، فإنَّ صاحب هذا الفعل يحزن ويأسف دائماً لهذه الحالة.

أمَّا الشقاء، فهو الذي يكون مبدأُ الفعل فيه، سببٌ خارجيٌ. كالذي ينهر الدَّابَة نَهْراً قوياً، ولا يكتشف أنَّ شخصاً جالساً عليها فيهلكه، ويكون ذلك الشخص عزيزاً عنده. فهذا يُسمى شقياً، وهو مرحوم، وغير ملام على تلك الواقعة.

أَمَّا الشخص الذي يُقدِم على أمرٍ قبيح بسبب السُّكر أو الغضب أو الغيرة، فلا تسقط عنه العقوبة والملامة. فإنَّ مبدأ تلك الأفعال، أي تناول المُسكِر والإنقياد للقوَّة الغضبية والشهوة، وهو ما يلزم صدور القبح بتبعيته، يكون قد وقع بإختياره وإرادته [١٠٢]. هذا هو شرح العدالة وأسبابها.

أَما أقسامها في الأفعال فنقول: قسَّم الحكيم الأول العدالةَ إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يجب أن يقوم الناس به من حق الحقِّ تعالى. الذي هو واهب

الخيرات ومفضي الكرامات. بل إنَّ سبب وجود كل نعمة يتبع وجوده. وتقتضي العدالة كذلك أن يسلك العبد الطريق الأفضل، وبقدر الطاقة في الأُمور التي تكون بينه وبين المعبود، وأَن يبذل الجهد في رعاية الشرائط الواجبة.

الثاني: ما يجب أن يقوم الإِنسان به من حقوق أبناءِ الجنس، وتعظيم الرؤوساء، وأَداءِ الأمانات، والإِنصاف في المعاملات.

الثالث: ما يجب أن يقوم به من أَداء حقوق الأسلاف، كقضاءِ ديونهم وإِنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك. إلى هنا قول الحكيم.

وتحقيق هذا الكلام في بيان وجوب أداء حقوق الله تعالى جلَّ جلاله وإن كان ظاهراً، هو أنه عندما توجِبُ شروط العدالة أَخْذَ وأَعطاءَ الأموال والكرامات وغيرها يجب أَذاً مقابل ما يصل إلينا من عطِيَّات الخالق عزَّ إسمُهُ ونعمه اللاَّ متناهية وهي حق ثابت على الناس، يجب أن يبذلوا مقدار الإِستطاعة لأَداء ذلك الحق.

وذلك أَنَّ من أُعطي خيراً بأقلِّ مقدارٍ، ثم لم يُجازهِ بالمقابل فإنه يوصم بوصمةِ، فكيف إذا كان قد خُصَّ بعطايا لا متناهية، وبنِعَم لا حصر لها، ويصل المَدَد له متوالياً ومتواتراً بلواحق الأَيدي، لحظةً فلحظة، ولا يفكِّر بشكر النِّعمة، أو القيام بالحق، أو أَداء المعروف كما تقتضي سيرة العدالة. فالذي لا يقصِّر في الجِدِّ والإجتهاد في المجازاة والمكافأة ويعرف أنه غير معذورٍ من الإِهمال [١٠٣] والتقصير، يكون كالملك العادل الفاضل الذي تأمن الطرقات وتعمر الممالك من آثار سياسته ويشتهر عدله ويظهر في الآفاق والأقطار، ولا يهمل أَيَّة دقيقة في حماية الحريم والذبِّ عن بيضة الملك، ومنع أبناء الجنس من ظلم بعضهم البعض، وتمهيد أسباب ومصالح المعايش والمعاد للناس. ليكون خيره شاملاً لجميع الرعايا ومَن

تحت إمرته، ويكون احسانه واصلاً كذلك لكل واحدٍ من الأقوياء والضعفاء على الخصوص. فيجب على كل واحد من أهل المملكة أن يقوم على حِدَه بنوع من المقابلة، والتقاعس عن ذلك يلصق به الإتصاف بِسِمة الجور. وتكون مكافاته من قبل الرعيَّة بسبب إستغنائه عن صنائع الرعايا بإخلاص الدعاء، ونشر المحاسن وذِكْرِ المناقب والمآثر، وشرح المساعي والمفاخر، والشكر الجميل، والمحبَّة الصادقة، وبذل الطاعة والنصيحة، وترك المخالفة في السرِّ والعلن لإتمام سيرته بقدر الإستطاعة والإقتداء به في تدبير المنزل وترتيب أُمور الأهل والعشيرة الذين تكون نسبته إليهم كنسبة المَلِك مع المُلْك. ولا يمكن أنْ تكون غفلتهم عن إقامة المراسم وعدم القيام بهذه الشرائط بالإختيار ومع الإستطاعة إلا الظلم والجور الحقيقيين، والانحراف عن سنن العدالة. إذ يخرج الأخذ بدون عطاء عن قانون الإنصاف. وإن يكن مقدار النِّعَم وما فاض من المعروف أكثر من الجور الذي في مقابلة، فهو أفحش، وذلك أنَّ الظلم وإن كان في نفسه قبيحاً، فهو أقبح عند ظلم البعض للبعض الآخر. كما أن إزالة نعمةٍ أشنع من إزالة نعمة، وإنكار حقٍ أشنع من إنكار حق. وعندما يكون من القبيح التقصير في مقابلةِ حقوق الملوك والرؤساء ببذل الطاعة وشكر النعمة والمحبة والسعي الصالح، وإذا كان هذا معروفاً، فكيف بالقيام بحقوق مالك المُلك بالحقيقة. الذي تصل في كل ساعة، بل في كل لحظة النِعَمُ والأيادي اللاَّمتناهية [١٠٤] من فيض وجوده لنفوسنا وأجسامنا بما لا نستطيع إيراده في حدِّ العد وحيِّز الحصر؟ فالإهمال والتقاعس في غاية الذَّم والمنكر. فإن تحدَّثنا عن النعمة الأُولى التي هي الوجود، فلا يَعدِلُها شيءٌ. وإن تحدَّثنا عن تركيب البنية وتهذيب الصورة، فإنَّ مصنِّف كتاب «التشريح» ومؤلف كتاب«منافع الأعضاء» قد سوّد أكثر من ألف صفحة في إحصاء تلك الأشياء دون أن يصل الوهم البشري لإدراك كُنهِ

ذلك. بل لم يصل إلى قطرةٍ من بحر ما يجب معرفته، بل لمعرفة مسألةٍ واحدةٍ كما يجب. وإنْ نتكلّم عن النفوس والقوى والملكات والأرواح ونشرحْ المدد الذي يصل إلينا من فيض عقله ونوره وبهائه وسناه وبركاته وخيراته، فلا نحصل على عبارة أو إشارة مناسبة في ذلك المجال. ويقصّر ويعجز اللسان والبيان والفهم والوهم عن التصرُّف في حقائق ذلك ودقائقه.

وإنْ تحدثنا عن تعمة البقاء الأبدي والملك السرمدي ومجاورة الحضرة الإلهية التي قد أعطانا تحصيلها وأهلية إستعدادها وإستيجابها. فلا يتَّضح لنا. إلا العجز، والحيرة والقصور والدهشة. «ولا بعمري، ما تجهل هذه النِعَم. إلا النُعم»[1].

وإذا كان الباري، عزّ وعلا غنياً عن مساعينا، فمن المحال الفاحش والشنيع أن لا نلتزم أداء الحق وبذل الجهد الذي نزيل بواسطته وصمة الجور وسمة الخروج عن شروط العدالة. ولم يبيِّن الحكيم أرسطاطاليس في هذا الموضع العبادة التي يجب أن يلتزم بها العبيد، غير أنه قال كذلك: «وقد أختلف الناس في ما ينبغي أن يقوم به المخلوقون لخالقهم فبعضهم رأى أنَّه صلوات وصيام وخدمة هياكل ومصليات وقرابين [١٠٥]. وقال بعضهم بأن يقتصر على الإقرار بربوبيته، والإعتراف بإحسانه وتمجيده بحسب الإستطاعة. وقال جماعة بأنَّ التقرّب بحضرته بالإحسان إمَّا مع نفسه بالتزكية وحُسن السياسة، أو مع أهله ونوعه بالمواساة والحكمة والموعظة. وقالت جماعة بوجوب الحرص على التفكير والتدبُّر في الإلهيات، والتصرُّف نحو المحاولات التي توجب مزيداً من المعرفة بالباري سبحانه، حتى تتكامل معرفته به، ويتحقق توحيده في النهاية.

وقالت جماعة: إن ما هو واجب على الخلق لله عزَّ وجلَّ ليس شيئاً

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

معيَّناً يلتزمه الجميع، وليس على نوع واحد ومِثَالغ واحد، ولكنه بحَسَبِ طبقات الناس ومراتبهم في العلوم المختلفة».

إلى هنا هذا القول بألفاظه المنقولة عنه. ولم يُنقل عنه الإشارة لترجيح البعض من هذه الأقوال على البعض الآخر.

وقالت طبقة من الحكماءِ المتأخرين، إن عبادة الله تعالى يمكن أن تُحصر في ثلاثة أنواع:

ـ **الأول**: في ما يجب بالأبدان، كالصلاة والصوم، والوقوف في المواقف الشريفة من جهة الدعاء والمناجاة.

ـ **الثاني**: في ما يجب على النفوس، كالإعتقادات الصحيحة مثل التوحيد وتمجيد الحق تعالى، والتفكير في كيفية إفاضة وجوده وحكمته على العالم وما هو في هذا الباب.

ـ **الثالث**: ما يجب له عند مشاركات الناس، كالإنصاف في المعاملات والمزارعات والمناكح، ونصيحة أبناء الجنس، والجهاد ضد أَعداء الدين وحماية الحريم.[١٠٦]

وقد قالت جماعة منهم أقرب لأهل التحقيق: إنَّ عبادةَ الله تعالىٰ هي ثلاثة أشياء: **الأول**: الإعتقاد، **الثاني**: القول الصواب، **الثالث**: العمل الصالح. ويكون تفصيل كل واحد في كل وقت وزمان وبكل إضافة واعتبار على الوجه الذي يبيّنه الأنبياء والعلماء المجتهدون الذين هم وَرَثَةُ الأنبياء. ويجب على عموم الناس الإنقياد لهم ومتابعتهم حتى يحفظوا أمر الحق جلَّ جلاله. ويجب أن يُعلم أنَّ للنوع الإنساني مقاماتٍ ومنازلاً بالقرب من الحضرة الإلهية. وتلك المقامات هي أربعة:

ـ **المقام الأول**: هو مقام أهل اليقين، الذين يُسمَّون: الموقنون. وهذه مرتبة الحكماء العظام وكبار العلماء.

ـ **المقام الثاني**: هو مقام أهل الإحسان، الذين يقال لهم المحسنون. وهذه مرتبة الأشخاص الذين يتحلُّون مع كمال العلم بحِليَة العمل، ويتَّصفون بالفضائل التي ذكرنا.

ـ **المقام الثالث**: هو مقام الأبرار. وهم الجماعة الذين يشغلون بإصلاح العباد والبلاد، ويقتصر سعيهم على تكميل الخلق.

ـ **المقام الرابع**: هو مقام أهل الفوز، الذين يقال لهم الفائزون والمخلصون، ونهاية هذه المرتبةِ هي منزلة الإتحاد. ولا يُتصوَّر بعدها مقام ومنزلة لأيِّ إنسان.

ويكون الاستعداد لهذه المنازل بأربع خصال:

الأولى: الحرص والنشاط في الطلب.

الثانية: تحصيل العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينية.

الثالثة: الحياء من الجهل ونقصان القريحة، وهما نتيجة الإهمال.

الرابع: مداومة سلوك طريق الفضائل بحسب الطاقة. وتُسمَّى هذه الأسباب: أسباب الإتصال بحضرة الحق.

[١٠٧] أما أسباب الإنقطاع عن تلك الحضرة، حيث اللعنة هي عبارة عن ذلك، فهي أربعة أيضاً:

ـ **الأول**: السقوط الذي يقتضي الحجاب ويلزم الإستخفاف بالتبعيَّة.

ـ **الثاني**: السقوط الذي يقتضي الحجاب وتلزم الإستهانة بالتبعيَّة.

ـ **الثالث**: السقوط الذي يوجب الطرد ويلزم المقت بالتبعيَّة.

ـ **الرابع**: السقوط الذي يوجب الخساسة، أي البعد عن الحضرة، ويلزم البغض بالتبعيَّة.

وأسباب الشقاء الأبدي التي تؤدي إلى هذه الإنقطاعات هي أربعة:

ـ **الأول**: الكسل والبطالة، ويتبعها تضييع العمر.

ـ **الثاني**: الجهل والغباء المتولدان عن ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم.

الثالث: الوقاحة التي تتولَّد عن إهمال النفس إذا تتبَّعت الشهوات، وترك منعها عن ركوب الخطايا.

الرابع: الرِّضى لنفسه بالرذائل التي تَلزَم من إستمرار القبائح. وترك الإنابة.

وقد أَتى في أَلفاظ التنزيل: زيغ ورَيْن وغشاوة وختم. ومعاني هذه الألفاظ الأربع قريبة لهذه الأسباب الأربعة. ويكون لكل واحدة من هذه الشقاوات علاج سيأتي ذكرُه على وجه الإجمال بعد هذا إنشاء الله تعالى.

هذا هو قول الحكماء في عبادة الله تعالى.

وقد قال أفلاطون الإلهي: عندما تحصل العدالة يشرق نور قويٌ من أجزاء النفس على بعضها البعض، إذ أن العدالة تستلزم كلَّ الفضائل. وحينئذ تستطيع النفس أداء فعلها الخاص على أفضل وجه ممكن. وهذه الحالة هي منتهى قرب النفس الإنسانية من الله تعالى.

وقال أيضاً: إن توسط العدالة ليس كتوسط الفضائل الأخرى [١٠٨] من جهة أن الجور هو من كلا طرفي العدالة. ولا يوجد للرذيلة أية فضيلة من الطرفين، وبيانه أن الجور يطلب الزيادة والنقصان معاً، أما الزيادة فمن النافع وأما النقصان فمن الضَّار. ويستعمل لنفسه الزيادة من النافع، أما للآخرين فيستعمل النقصان منه، وعلى العكس في الضار. والعدالة هي التساوي، حيث تتساوى الزيادة والنقصان في كلا الطرفين. فالجور إذاً هو في كلا طرفي العدالة. ويلزم الإعتدال دائماً لكل فضيلة من جهة التوسط، فالعدالة هي عامة وشاملة لجميع الإعتدالات. والعدالة هي هيئة نفسانية يصدر عنها التمسُّك بالناموس الإلهي. فالناموس الإلهي مُقدِّر المقادير،

ومعيِّن الأوضاع والأواسط. وعليه لا يتأتَّى لصاحب العدالة أن يخالف ناموس الحق ويضاده في الطبيعة بأي نوع. فتنصرف همَّتُه كلها لموافقته ومعاونته، إذ يحصل على المساواة منه. فطبعُه يطلب المساواة، وأقل ما تكون المساواة بين شخصين في شيء مشترك بين كلا الإثنين، أوفيما بين شيئين. فتتعيَّن أركان النسبة متصلة أو منفصلة. وينبغي أن يُعلم أنَّ هذه الهيئة النفسانية هي غير الفعل وغير المعرفة وغير القوة. إذ يصدر الفعل بدون هذه الهيئة، وكما قلنا فإنَّ أفعال العدول تصدر عن غير العدول. وأما القوَّة والمعرفة، فهي تتعلق بالضِّدين معاً، إذ أن العلم بالضدين والقدرة على الضدين واحدة. أما الهيئة القابلة لأحد الضِّدين فهي غير الهيئة القابلة للضد الآخر. ويجب تصوُّر هذا المعنى في جميع الفضائل والمَلَكَات التي هي من أسرار هذا العلم.

وللعدالة مع الخيريَّة إشتراك في باب المعاملات والأخذ والعطاء، إذ أن العدالة تقع في إكتساب المال بالشرائط المذكورة والخيريَّة أيضاً في إنفاق المال بتلك الشرائط [١٠٩]. والإكتساب هو أخذٌ، ولكن يكون أقرب للإنفعال. والإنفاق عطاء، ولكن يكون أقرب للفعل. ولهذا السبب فإنَّ الناس يحبُّون الخيّر أكثر من العادل، مع أنَّ تعلُّقَ نظام العالم بالعدالة أكثر منه بالخيريّة. وخاصَّة الفضيلة هي في فعل الخير لا في ترك الشر. وخاصَّة محبة الناس وحمدهم في بذل المعروف لا في جمع المال. والخيِّر لا يجمع المال من أجل المال، ولكن ليصرفه وينفقه ولا يكون فقيراً، لأنه يكسب من الوجوه الجميلة، ويحترز من التضييع والتبذير، والبخل والتقتير. وبناءً على هذا فكل خيّر عادل وليس كل عادلٍ خيّراً.

ويورد الحكماء هنا شكاً، وقد أجابوا عليه كما يلي: إذا كانت العدالة فعلاً إختيارياً من جهة اكتساب تحصيل الفضيلة بها واستحقاق المحمدة،

فيجب أن يكون الجور الذي هو ضدها فعلاً اختيارياً من جهة أنه يكسب تحصيل الرذيلة وإستحقاق المذمَّة. ويكون من البعيد أختيار العاقل للرذيلة والمذمة. وعليه يكون وجود الجور ممتنعاً.

وقد أجابوا: إنَّ كل من يرتكب الفعل الذي يؤدي للضرر يكون ظالماً لنفسه، من حيث يقدر على النفع. فيكون قد آثر إختيار ما هو رديء وترك مشاورة العقل.

وقد أَجاب الاستاذ أبو علي رحمه الله على هذه بما هو أكثر ملائمة وهذا هو جوابه: لمَّا كان للإنسان قوى مختلفة، يكون من الممكن أن يبعث البعض على فعل يخالف مقتضى القوَّة الأخرى، فمثلاً: إنَّ صاحب الغضب، أو صاحب الشهوة بإفراط، أو الشخص الذي يعربد في السُّكر، يختار الأفعال بدون مشاورة العقل، ويندم بعد تغيُّر أَحواله. ويكون سبب ذلك الفعل هو أنه في الحالة التي تكون الغَلَبةُ للقوة التي تقتضي ذلك الفعل يراه جميلاً، وعندما [١١٠] تكون تلك القوة قد إستخدمت العقل وتجاهلته، فلا يكون للعقل مجال أَعتراضٍ، ومن بعد سكون تلك القوة الهائجة يظهر القبح والفساد.

وأَمَّا الأَشخاص الذين يتَّصفون بسعادة الفضيلة فلا يخالفون عقلهم بأيِّ وقت ويصبح صدور الفعل الجميل ملكةً لهم.

ويرِدُ هنا سؤال آخر أشكل من السؤال الأول، وهو أن التفضُّل شيء محمود، وليس داخلاً في العدالة. إذ أنَّ العدالة هي المساواة، والتفضُّل زيادة. وقد قلنا إنَّ العدالة تجمع الفضائل، ولها المرتبة الوسط. ولذلك فكما أنَّ النقصان في الوسط مذموم، تكون الزيادة مذمومةٌ أيضاً. إذن يكون التفضّل مذموماً وهذا خُلف. وجوابه هو أنَّ التفضُّل هو إحتياط في العدالة ليأمن من وقوع النقصان. ولا يمكن أن يكون توسط الفضائل على منوال

واحد. فالسخاء مع أنه وسط بين الإسراف والبخل، فإنَّ الزيادة فيه مع الإحتياط هي أقرب للنقصان. ولا يتصوَّر التفضُّل إلا من بعد مراعاة شروط العدالة. فالذي يكون قد أدَّى أولاً ما يجب يضيف الزيادة إذاً للإحتياط في ذلك، فإذا أعطى مثلاً كلَّ المال لغير المستحق ولم يعطِ المستحق لا يكون مُفضلاً، بل يكون مبذِّراً إذ يكون قد أهمل العدالة.

عُلم إذاً أنَّ التفضُّل هو العدالة مع المبالغة. والمتفضل هو عادل محتاج في العدالة. وتكون سيرته تلك التي تعطي له ما هو أقل من النافع، وللآخرين ما هو أكثر. وتعطي له من الضار أكثر وللآخرين أقل.

وعُلِمَ أنَّ التفضُّل هو أشرف من العدالة، من جهة المبالغة في العدالة، وليس من جهةٍ خارجة عن العدالة. وأَمرُ صاحب الناموس بالعدالة هو أمر كلّي وليس جزئياً. فإنَّ العدالة التي هي المساواة تكون حيناً في الجوهر، وتكون أحياناً في الحكم. وتكون مرةً في الكيف. وكذلك الأمر في المعقولات الأُخرى.

وبيان ذلك [١١١] أَنَّ الماء والهواء متكافئان في الكيفية، وليس في الكمية. فإن يقع التكافؤ في الكمية وَجَبَ أن يكونا متساويين في المساحة، ولوقع التفاضل في الكيفية. فيتغلب إذاً الفاضل على المفضول، ويفسد المفضول. وكذلك الأمر في الهواء والنار، فلو لم تكن هذه العناصر متكافئة لإستطاعت إفساد وإفناء بعضها البعض. وإنعدم العالم في أقل مدة. ولكن الباري عزَّ وعلا قدَّر بعنايته وفضله تساوي وتكافؤ هذه القوى الأَربع في القوة والكيفيَّة. لكيلا تستطيع إفناء بعضها البعض كليةً. ولكن يقع للجزء الذي هو على الطرف أن يُفتي الجزء الذي يحيط به، لتتَّضح أنواع الحكمة.

وقول صاحب الشريعة عليه السلام هو إشارةٌ لهذا المعنى. وذلك القول هو: بالعدل قامت السماوات والأرض. فالغرض من أنَّ الناموس

يأمر بالعدالة الكليَّة هو للاقتداء بالسِّيرة الإلهية. ولم يأمر بالتفضُّل الكلي، فالتفضل الكلي لا يكون محصوراً، والعدالة محصورة من جهة أنَّ للتساوي حداً معيَّناً. والزيادة لا تكون محدودة بل تأتي مع التفضُّل ويحثُّ عليها ويحرُص. إذ لا يمكن أن يكون التفضل عاماً وشاملاً كما هي العدالة عامة وشاملة. وكل ما قلناه، من أن التفضل هو إحتياط ومبالغة في العدالة ليس قولاً عاماً أيضاً. إذ لا يمكن أنْ يكون إحتياطُ العادل هذا إلا فيما يخصُّهُ فإنْ يحكم بين خصمين مَثَلاً، لا يستطع التفضُّل في أي طريق، وكل ما يصدر عنه هو قبيح، إلا مراعاة العدل المحض والتساوي المطلق. وكل ما قلناه من أن العدالة هي هيئة نفسانية لا ينافي ذلك الذي قلنا من أنَّ العدلة هي فضيلة نفسانية، إذ تُعتبر تلك الهيئة النفسانية بثلاثة أوجه: الأول، مع ذات تلك الفضيلة. الثاني، بالإعتبار مع ذات صاحب الهيئة [١١٢]. الثالث، بإعتبار الشخص الذي تتوافق معه المعاملة بتلك الهيئة.

وبناءً على هذا تُسمَّى ملكة نفسانية بالإعتبار الأول، وفضيلة نفسانية بالإعتبار الثاني. وعدالة بالإعتبار الثالث. ويجب أن تُراعى نفس هذه الإعتبارات في جميع الأخلاق والمَلَكَات. ويكون من الواجب على العاقل إستعمال العدالة الكلية على الوجه الأول بعدله في نفسه، ويكون ذلك بتعديل القوى، وتكميل الملكات، كما قلنا. فإنْ لم يعدل القوى بالعدالة، يبعث شهوته على الأمر الملائم لطبيعتها. والغضب على الأمر المخالف لذلك. حتى يطلب بالدَّواعي المختلفة أصناف الشهوات وأنواع الكرامات. فيحدث إنقلاب هذه الأحوال، وتجاذب قوى أَجناس الشر والضد. وتكون الحال أيضاً على هذا الطراز حيثما تُفرض الكثرة بدون الرئيس القاهر الذي ينظِّم ذلك. وبدون الوحدة التي هي ظل الإله، والتي تعطي الثبات والقوام.

وقد شبَّه ارسطاطاليس الشخص الذي تكون حاله في تجاذب القوى

على هذه الصفة بالشخص الذي يُجذب من الجانبين حتى يصير نصفين. أو من الجوانب المختلفة، فيتقطَّع أَرَباً إرباً. ولكن لأنَّ لقوة التميز التي هي خليفة الله عزَّ وجل قوىً حاكمة في الذات الإنسانية، فإنَّ هذه القوى كلها إذا ساسها العقل إنتظمت وزال عنها سوء النظام الذي يحدث من الكثرة. ولذلك عندما يفرغ الإنسان من تعديل قوى النفس على هذا الوجه، فقد لزمه أن يعدل في الأصدقاء والأهل والعشيرة بهذه الصفة أيضاً. ثم يعدل بعد ذلك في الأجانب والأباعد. ومن بعد ذلك يعدل في الحيوانات. ليظهر شرف هذا الشخص على أبناء جنسه، وتصير عدالته تامة. ومثل هذا الشخص الذي يصل بالعدالة إلى هذه الغاية يكون ولي الله وخليفته وأفضل خلقه. ومقابل هذا يكون أسوأ خلق الله الشخص الذي يجور أولاً على نفسه، ومن بعد ذلك على باقي الناس وأصناف [١١٣] الحيوانات بإهمال السياسات. ولأنَّ العلم بالضدين هو واحد، فخيرُ الناس العادل، وشرهم الجائر. وقد قال جماعة من الحكماء: إنَّ قِوَامَ الموجودات ونظام الكائنات هو المحبة. وإضطرار الإنسان لإقتناء فضيلة العدالة هو من جهة فوات هذا الشرف فإنْ إتَّصف أهل المعاملات بمحبة بعضهم البعض، وأَنصفوا بعضهم البعض، إرتفع الخلاف وحصل النظام. ولأن هذا البحث أكثر ملاءمة للحكمة المدنية والمنزلية، فالأولى التوقف عن شرح أمر المحبة.

الفصل الثامن

في ترتيب اكتساب الفضائل ومراتب السعادة

من المقرَّر في علوم الحكمة أنَّ أصناف الحركات التي تقتضي التوجه إلى أنواع الكمالات، هي واحدة من شيئين: الطبيعة أو الصناعة. أما الطبيعي، فهو كمبدأ مراتب التغيُّرات المرتبة، والإستحالات المتنوعة، إلى أن تصل في النهاية للكمال الحيواني. أمَّا الصناعي فهو كمبدأ تحريك الخشب بواسطة الأدوات والآلات حتى يصل في النهاية إلى كمال السرير. والطبيعي مقدم على الصناعي، إنْ في الرتبة، أو في الوجود أيضاً. فإنَّ صدوره هو عن الحكمة الإلهية المحض. وصدور الصناعي عن المحاولات والإرادات الإنسانية، بمساعدة وإشتراك الأمور الطبيعية. فالطبيعي إذاً هو بمثابة المعلِّم والاستاذ. والصناعي هو بمثابة المتعلِّم والتلميذ. ولأنَّ كمال كل شيء يكون بتشبُّه ذلك الشيء بمبدئه، فإنَّ كمال الصناعي إذاً يكون في تشبُّهه بالطبيعي. ويكون تشبُّهُهُ بالطبيعي بتقديم الأسباب وتأخيرها، ووضع كلِّ شيءٍ في مكانه، والمحافظة على التدرُّج والترتيب، والإقتداء بالطبيعة [١١٤] حتى يتوجه لذلك الكمال الذي سخَّرته القدرة الإلهية للطبيعة. ويتأتَّى عن الصناعة من وجهة التدبير والتميّز. ومع ذلك فالفضيلة التي تلازم الصناعة هي حصول الكمال على حَسَب الإرادة والمشيئة مقارَناً بذلك الكمال، فمثلاً عندما يضع الإنسان بيضَ الطيور في حرارة مناسبة لحرارة

حضانتها، يحصل ذلك الكمال المتوقَّع بحسب الطبيعة. ويفقِّس بهذا التدبير صغار الطير. ويقترن بذلك فضيلة أُخرى هي ظهور الطيور الكثيرة بدَفعَةٍ واحدة حيث يتعذر وجوده بطريق الحضانة.

ومن بعد تقديم هذه المقدمة نقول: لأنَّ تهذيب الأخلاق وإكتساب الفضائل الذي عرفنا هو صناعي فمن اللازم الإقتداء بالطبيعة، في ذلك الباب. ويكون ذلك بأنْ نتأمَّل ترتيب الوجود وقوى الملكات فيه، على أي سياق قد خُلِقَت، فنلاحظ عندئذ في التهذيب ذلك التدرُّج أيضاً. فمن المعلوم أن أول قوة تحدث في الأطفال تكون قوة طلب الغذاء والسعي لتحصيله. فعندما ينفصل الطفل عن بطن أُمه يطلب اللبن من الثدي، بدون معرفة وتعلُّم. وعندما تزداد قوته يطلب ذلك بالصراخ والبكاء. وعندما تصبح قوة تخيُّله قادرة على حفظ المثالات، يلتمس المطالب التي يكون قد إقتبس صورَها من الحواس كصورة الأم وغيرها. ثم تظهر فيه القوة الغضبية فيحترز من المؤذيات، ويقاوم كل ما يمنعه من الوصول إلى المنافع. ويشرع بالسعي. فإن إستطاع القيام منفرداً بالانتقام والدفع فإنه يقوم، وإلا فإنه يستغيث بالصياح والبكاء، ويستعين بالام والمربِّية. ثم تتزايد فيه هذه القوة ويتشوق بها إلى الإزدياد. ثم تحدث فيه مبادىء التحرك [١١٥] بالآلات. حتى تؤثِّر فيه وخصوصاً في النفس، وتلك هي قوة التمييز. وتظهر فيه، ويكون إبتداء ذلك الظهور قوَّةُ الحياء. ويكون ذلك دليلاً على الإحساس الجميل والقبيح. إذاً فهذه القوة أيضاً تتَّجه نحو التزايد، وعندما تصل كل واحدة من هذه القوى إلى الكمال الممكن تِبعاً للشخص تهتم برعاية ذلك الكمال في النوع على الوجه الذي يتصوَّر.

أَما القوة الأولى، فهي مبدأ جذب الملائم والموكلة بترتيب أُمور الفرد. فعندما توصل للشخص التغذية والتنمية، يكون قريباً من الكمال الذي

يتوجه إليه، وتبعث على أستبقاءِ النوع، فتحدث عندها شهوة النكاح والشوق للتناسل.

أما القوة الثانية التي هي مبدأ دفع المنافي، فعندما تتمكَّن من حفظ الشخص تُقدم على المحافظة على النوع. ويتَّضح عقب ذلك الشوق للكرامات ولأصناف التفوق والرئاسات.

وأما القوة الثالثة التي هي مبدأ النطق والتمييز فعندما تتمرَّس في إدراك الأَشخاص والجزئيات، تنشغل بتعقُّل الأَنواع والكليات، ويقع إسمُ العقل عليها، وفي هذه الحال يقع إسم الإنسانية بالفعل عليها. ويتمُّ الكمال الذي يكون مفوَّضاً بتدبير الطبيعة. ومن بعد تلك الدورة يصل التدبير إلى الصناعة، حتى تتمَّ الإنسانية بتوسط طبيعة الوجود، ويحصل البقاء الحقيقي بتوسط الصناعة.

ويجب إذاً أن يقتدي طالب الفضيلة في تحصيل الكمال، الذي يكون متوجهاً إليه بنفس هذا القانون. ويراعي في ترتيب تهذيب القوى السياق والترتيب الذي يكون قد أَستُفِيد من الطبيعة، فيبتدىء بتعديل قوة الشهوة. ثم يعقبها بالقوة الغضبية. وينتهي إلى تعديل قوة التمييز. وإذا إتفق أن حصل في أيام الطفولة على تربية وفق قاعدة الحكمة، فقد أوتي موهبة عظيمة ومِنَّة جسيمة، إذ تكون أكثر مهماته [١١٦] مكفيةً، وحركته في طريق طلب الفضائل سهلةً. وإذا كان قد حصل في بدءِ النمو على تربية هي على عكس المصلحة، فيجب أن يسعى بالتدريج لإبعاد النفس عن العادات السيئة، والملكات غير المحمودة. ويجب أن لا ييأس من صعوبة قطع الطريق، فالإِهمال يستدعي الشقاء الأبدي، ويكون أقرب للمستحيل وأكثر إشكالاً تلافي ما فات كل يوم. حتى يصل في النهاية إلى درجة الإِمتناع. ولا يتأتى لليد إلا التأسف والتلهف.

«أعاذنا الله من سوء نقمته، وبلّغنا ما يرضيه برحمته»[1].

ويجب أن يُعلم، أنَّه لا يوجد أيُّ شخص مفطوراً على الفضيلة، كما أنَّه لم يخلق أيُّ مخلوق نجّاراً أو كاتباً أو صانعاً. ونحن نقول: إنَّ الفضيلة هي من الأُمور الصناعية ولكن كثيراً ما يولد شخص ما أكثر سهولة في تقبل الفضيلة. وتكون شرائط الإستعداد فيه أكثر. وكما أنه يجب على طالب الكتابة أو طالب التجارة ممارسة تلك الحِرفَة لترسَخَ في طبيعته الهيئةُ التي يكون مبدأُ صدور الفعل عنها على وجه المصلحة ويسمونه في النهاية بإعتبار تلك المصلحة صانعاً. وينسبونه لتلك الحِرفة. كذلك يجب أن يُقدم طالب الفضيلة على الأفعال التي تقتضيها الفضيلة، حتى تتَّضح في نفسه الهيئة والمَلَكَة، حيث تكون قدرته على توجيه تلك الأفعال إلى الكمال بسهولة. ويتَّصف عقب ذلك بصفة تلك الفضيلة.

وكما قد أتى القول يجب الإقتداء بالطبيعة في الصناعة، والصناعات الأنسب لهذه الصناعة هي صناعة الطب التي تكون مقصورة على شفاء البدن، مثلما أنَّ هذه الصناعة تكون مقصورة على تكميل النفس. وعليه فالإِقتداءُ بالطبيعة الذي يلزم في هذه الصناعة، يشبه إقتداء الطبيب في صناعة الطب بالطبيعة. ومن هذه الجهة فإنَّ بعض الحكماء يسمُّون هذه الصناعة: الطب الروحاني. [١١٧] وكما أنَّ الطب هو جزءان: الأول هو ما يقتضي المحافظة على الصحة، والثاني ما يقتضي إزالة العلَّة، يكون لهذا العلم كذلك فنَّان: الأول كل ما يقتضي المحافظة على الفضيلة، والثاني كل ما يقتضي إزالة الرذيلة. ونحن سنبين كلَّ فنٍ بغاية ما نستطيع إن شاء الله تعالى.

عُلم إذاً من هذه المباحث أنه يجب على صاحب الفضيلة البحث أولاً عن حال القوة الشهوانية، ومن بعد ذلك البحث عن حال القوة الغضبية.

---

(١) ورد هذا القول بالعربية.

وأن يلاحظ حال كلٍّ واحدٍ منها في الفطرة. هل هو على قانون الإعتدال أو أنه منحرف عن ذلك، فإذا كان على قانون الإعتدال، عليه العمل على حفظ الإعتدال بحيث يصير السعي من قبله لصدور ما يكون له علاقة بتلك القوة مَلَكَةً. وإذا كان منحرفاً عن الإعتدال، فيجب أن يعمل أولاً على إعادته للإعتدال، ويقدم بعدئذٍ على تحصيل تلك الملكة. وعندما يفرغ من تهذيب هاتين القوَّتين يجب أن يُشغَل بتكميل القوى النظرية. ويجب أن يراعي الترتيب فيها، فيسرع أولاً في تعلم الخوض في الفن الذي يصون الذهن من الضلال ويهدي في طريق إقتباس المعارف. ثم في الفن الذي يكون مساعداً للوهم مع العقل في قوانينه. وتحريره من التخبُّط في ذلك المجال، وليس ليحصل للذهن ذوق اليقين، وتصير ملازمة الحق ملكة. ومن بعد ذلك يجب أن يُقصِر البحث على معرفة أَعيان الموجودات وكشف حقائقها وأَحوالها. ويبدأ هذا البحث من مبادىء المحسوسات وينتهي بمعرفة مبادىء الموجودات. وعندما يصل إلى هذه المرتبة يكون قد فرغ من تهذيب هذه القوى الثلاث. ويجب من بعد ذلك أن يهتم بحفظ قواعد العدالة، وأن يقدّر الأعمال والأفعال [١١٨] والأحوال والمعاملات على حسبها بالنسبة للطبيعة.

وعندما يراعي بعد ذلك هذه الدقائق يكون قد صار إنساناً بالفعل، ويحصل له إسمُ الحكمة، وصفة الفضيلة. وإن أَراد بعدئذ أن يهتمَّ بالسعادات الخارجية والسعادات البدنية فنور على نور. وإلا فلم يَفِتْه شيءٌ مهم ولم ينشغل بما لا لزوم له.

والسعادة على ثلاثة أَنواع: **الأول**: السعادة النفسية. **الثاني**: السعادة البدنيَّة. **الثالث**: السعادة المدنيَّة التي تتعلق بالإجتماع والتمدن.

ـ أَما السعادة النفسانية، فهي تلك التي أتى شرحها وترتيب مدارجها.

وهي على خمسة أوجه: **الأول**، علم تهذيب الأخلاق. **الثاني**، علم المنطق. **الثالث**، العلم الرياضي. **الرابع**، العلم الطبيعي. **الخامس**، العلم الإلهي. أي وجوب التعلّم على هذا السياق ليحصل نفعه سريعاً في الدَّارين.

ـ وأما السعادة البدنية، فهي العلوم التي تعود لنظام حال البدن، كالعلاج وحفظ الصحة وعلم التربية التي يكون الطِّب عبارة عنها، ومثل علم النجوم الذي يفيد في إبتداء المعرفة.

أَما السعادة المدنية، فهي العلوم التي تتعلَّق بتنظيم شؤون الملَّة والدولة. وأُمور المعاش والمجتمعات، كعلوم الشريعة من الفقه والكلام والحديث والتنزيل. وعلوم الظاهر، كالأدب والبلاغة والنحو والكتابة والحساب والمساجة والمحاسبة. [١١٩] وكل ما يبقى من ذلك. ويكون منفعة كل علم بحسب منزلته. والله أَعلم بالصواب.

الفصل التاسع

في حفظ صحة النفس

التي تقتصر على المحافظة على الفضائل

عندما تكون النفس، خيِّرةً وفاضلةً، وقادرةً على نيل الفضيلةِ وتحصيل السعادة، وشغوفةً بإكتساب العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينيَّة، يجب على صاحبها الإهتمامُ بالأمُور التي تستدعي المحافظة على هذه الشرائط وإقامة هذه المراسم. وكذلك الذي في الطب، حيث يقضي قانون حفظ صحة البدن بإستعمال ما يلائم المزاج يؤثِر قانونُ حفظِ صحة النفس [لصاحبها] معاشرةَ ومخالطة الأشخاص الذين يكونون مشاركين ومتماثلين معه في الخصال المذكورة. إذ لا يكون لأيِّ شيءٍ تأثيرٌ في النفس أكثر من تأثير الجليس والعشير. وعليه أن يحترز أيضاً من مؤانسة ومجالسة الأشخاص الذين لا يتحلُّون بهذه المناقب. ويجب، وعلى الخصوص، الإحتراز من الإختلاط بأهل الشَّر والنقص، كالجماعة الذين يكونون قد إشتهروا بالمجون والفسق أو الذين يصرفون الهِمَّة لإصابة قبائح الشهوات ونيل فواحش اللذات. فتجنُّبُ هذه الفئة هو الشرط الأهم والشيء الأوجب للمحافظة على الصحة.

وكما أنَّ الحذر من مخالطتهم يكون واجباً، يكون من الواجب أيضاً

الحذر من الإصغاء لأحاديثهم وحكاياتهم، وإستماع أخبارهم ومحاوراتهم، ورواية أشعارهم وبديعهم وحضور مجالسهم ومحافلهم. خصوصاً في الوقت الذي تستطيب النفس ذلك وتميل الطبيعة إليه، إذ من حضور مجلس واحد، أو من الإستماع لحديثٍ واحد، نادرة أو رواية، يتعلَّق في النفس من بيتٍ واحد من ذلك الإسلوب ما لا عدَّ له من الأوساخ والخبائث. حيث لا يتيسَّر التطهّر من ذلك إلا بالأيام الطويلة والمعالجات الصعبة. ويحدث كثيراً أن تصبح أمثال [١٢٠] تلك الحالة سبباً لفساد الفضلاء المبَّرزين. ومادة غوايةٍ للعلماء المتبصِّرين فكيف لا تصل للفتيان المستعدِّين، والمتعلمين المسترشدين. وسبب ذلك أن محبةَ اللذات البدنيَّة، والإشتياق للراحة الجسمانية هو ممَّا مركوز في الطبيعة الإنسانية من جهة النقائص التي فُطرت عليها بحسب الجِبِلَّة الأوُلى. ولولا وجودُ زمام العقل وقيد الحكمة، لابتُليَ النوع الإنساني كافةً بهذا البلاء، ولَمَا إستقام إقتصاد الأفاضل، وقناعة السعداء والأماثل بالمقدار الضروري. ويجب أن يكون معلوماً أنَّ مؤانسة الأصدقاء الحقيقين والمداخلة مع الأعوان الموافقين للمزاج والحكاية المستطابة والفكاهة المحمودة التي تستدعي اللذة، هو من المباحات، وممَّا يُرخّص به على الوجه الذي يقدّره العقل وليس الشهوة، وبشكل لا يخرج عن حد التوسُّط إلى درجةِ الإسراف أو إلى مرتبة النقصان. حتى لا يدخل فيما نطلب الإحتراز منه، إذ يكون للإنبساط طرفان كالأخلاق الأخرى، الأول من ناحية الإفراط، وهو متَّصف بصفة الخلاعة والمجون والفسق، والآخر من ناحية التفريط، وهو مذموم ومعروف بالفدامة، والعبوس والطبيعة الحادة. والمرتبة الوسط التي تشتمل على شرائط الإعتدال تشتهر بالبشاشة والطلاقة وحسن العشرة. ويقتصر إستحقاق إسمِ الظرافة على صاحب هذه الرتبة. ويكون من أسباب حفظ صحة النفس إلتزام

وظائف الأفعال الحميدة، إنْ من قبيل النظريات أو من قبيل العمليات. على الوجه الذي يحاسب النفس يوماً فيوماً، للخروج عن نطاق وظيفة كل واحدة منها. ولا يعد من الجائز الإخلاف بها وإهمالها بأيِّ وجه. وهذا المعنى هو بمثابة الرياضة البدنية في الطب الجسماني. وتكون مبالغة أَطباءِ النفس في تعظيم أمر هذه الرياضة أكثر من مبالغة أطباءِ البدن في تعظيم نفعِ تلك الرياضة. إذ عندما تتعطَّل النفس عن متابعةِ النظر، وتنقطع عن التفكير في الحقائق، والخوض في المعاني، تميل للبله والبلادة، وتنقطع عنها أَمداداتُ خيراتِ العالم القُدسِيِّ. وعندما تتخلى عن حِليَةِ العمل، وتتآلف مع [١٢١] الكسل، تقرب من الهلاك. فهذا التخلي والتعطيل يستلزم الإنسلاخ عن الصورة الإنسانية، والرجوع إلى مرتبة البهائم. وهذا هو الإِنتكاسُ الحقيقيُّ نعوذ بالله منه.

أَما عندما يعتاد الطالب المبتدىء الإِرتياضَ بالإِمور الفكرية وملازمة العلوم الرباعية، يتآلف مع الصدق، ويَجِدُّ في مؤونة النظر والروية، ويستأنس مع الحق. وينفر طبعه من الباطل وسمعه من الكذب. حتى عندما يقترب من درجة الكمال ويتسدّد بالنظر الدقيق لمطالعة الحكمة. ويظفر بالمستودعات والذخائر وأسرارِ ذلك العلم وغوامِضِهِ، يصل إلى الدرجة الأقصى. وإذا أصبح هذا الطالب وحيد الدهر في العلم ومتميزّاً عن الأقران، فيجب أنْ لا يمنعه عُجُبُه بعلمِه عن المواظبة على الوظيفة المعتادة وطلب الإستزادة. ويقرر في نفسه أنْ ليس للعلم نهاية، وأَنَّ «فوق كل ذي علم عليم»[١]. ويجب أن لا يمل من تكرار درسه. فيكتشف ذلك الشيء المنسي فيمتلكه بالتكرار والمذاكره. فإنَّ آفةَ العلم هي النسيان وليتذكر في كل وقت قول حسن البصري: إقدعوا هذه النفوس، فإنها طليعة وحادثوها

---

(١) هكذا ورد بالعربية.

فإنها سريعة الدثور»[1]. فهذه الكلمات مع قلَّةِ حروفها هي في غاية الفصاحة، ومستوفية لشروط البلاغة، ومشتملة على فوائد كثيرة. ومن الواجب المقرر على حافظ النفس أن يعمل على حفظِ النِّعَمِ الشريفة والذخائر العظيمة والمواهب اللامتناهية. والشخص الذي يُخصّ بمثل هذه الكرامة والنعمة بدون بذل الأموال وتجشُّم المشاق وتكلُّف المؤونة يتحسّر بعد ذلك للإعراض والتغافل والتكاسل عنها، ويبقى خالياً منها. ويكون في الحقيقة مغبوناً ومُلوماً وبدون حظٍ من التوفيق والرُّشد، ومحروماً خاصة عندما يرى كم يتحمَّل طالبو النِّعَم العَرَضِيَّةِ وقاصدو الفوائد المجازية من مَشَاقِ الأسفار البعيدة وقَطْعِ الصحاري المخوفة، وعبور البحار الهائجة [١٢٢] والتعرُّض لأنواع المكروه وأسباب تَلَفِ النفس من قبل السِّباعِ وقُطَّاعِ الطرق وغيرهم. ويخسرون ويخيبون في أغلب الأحوال مع مقاساة مثل هذه الأهوال. ويبتلون بالندم المفرط، والحسرات المهلكة، التي تستدعي قطع الأنفاس وإزهاق الأرواح، وإنْ ظفروا بشيءٍ من المطالب فهي معرَّضة لآفةِ الزوال والإنتقال في العَقِب، ولا وثوق ببقائها. إذْ قد تجمَّعت مواردها من الأمور الخارجية والأسباب العَرَضِيَّة. ولا تسلم الخارجيات من الحوادث، وتتطرَّق طوارق الأزمنة إليها. ويكون الخوف والخشية، وتعب النفس والخاطر الذي يطرأ في مدة بقائها بسبب المحافظة عليها لا متناهياً. وإذا كان طالب هذا النوع مَلِكاً أو واحداً من مقرّبي حضرته فإنَّ أنواع المكاره والشدائد تتضاعف في بابه، علاوةً على مزاحمة الأضداد ومنازعةِ الحسّاد، إن من البعيد أو من القريب. ويُضاف إلى ذلك الحاجة لكثرة المادِّيات والمؤن، والتي تكون ضرورية في إصلاح الخدم والحشم، ورعاية جانب الأولياء والأعداء. ومع ذلك لا يخلو من الإعتراض والنُكران والنسبة

---

(١) هكذا وردت في العربية (والصحيح طائعه).

للتقصير والعيب من قبل المقربين والمتصلين. حيث لا يكون قادراً على إرضاء واحدٍ منهم، فكيف يصل إلى إرضاء الكل، مع تواتر وتوالي الطلبات المتصلة بلا انقطاع عن أخص الخواص. بل عن الأولاد والنساء والحواشي الأُخرى. ثم عليه أن يسمع كلام الخدم. حيث يتمنى الموت من صعوبة وشدة إستثارة الغيظ والغضب. وعدم التمكُّن من التنفيس والتشفِّي، بسبب رعاية المصلحة، ومع هذا كله لا يكون آمناً من تحاسد الأعوان والأنصار وتنازعهم وكيد الأعداء، وتواطؤ الأضداد على حياته. وكلما إزداد من المأموريين والجنود إزداد الهَمُّ من عملهم. وكلما إزدادت مسؤوليات حفظ التربية ووجوه الأرزاق فلا يكتفي أُولئك القوم بأيَّةِ مؤونة. ويأخذون مزيد تفكيره وحيرته وكراهيته. ومثل هذا الشخص وإنْ يكن في تصور الناس غنيا، فهو في الحقيقة أفقر الجميع فالفَقرُ هو عبارة [١٢٣] عن الإِحتياج، والإحتياج هو بمقدار المُحتاج إليه. ولذلك فكلما تزداد حاجته للمواد الدنيويَّة يزداد فقره. وكلما تكون حاجته للمنافع والمواد الدنيوية أقل يكون غناه أكثر. ومن هنا فإنَّ أغنى الأغنياءِ هو الله تعالى، لأنه لا يحتاج لأي شيءٍ ولا لأيِّ شخص. والملوك أكثر الخلق أَحتياجاً للمقتنيات والأموال. فهم أفقر الخلق. وقد قال أحد الخلفاء: «أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك[١]. ثم وصف الملوكَ بالقول: إنَّ كلَّ من يصل لدرجة الملك يصرفُ الله تعالى رغبته عمّا في تصرُّفه ليصير حريصاً على طلب ما يكون في تصرُّف الآخرين وتصير أسباب موته كثيرة. ويرين الخوف على قلبه. فهو يُحسد على القليل ويسخط بالكثير. ويؤثر الصمت للسلامة. ويبقى محروماً من إدراك الملذات والسلوى. ولا يعتبر من الأشياء، ولا يعتمد على أحد فهو كالدرهم الغش والسراب الخادع، سعيد الظاهر حزين الباطن. وعندما

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

تدول دولته ويجيء أجلُه يحاسبه الله بمقتضى العدالة، ولا يعفو عنه. «ألا إنَّ الملوك هم المرحومون»[1] إلى هنا كلامه. والحق أنه قد أصاب الهدف في صفات الملوك وأحوالهم.

ويقول الأُستاذ أبو علي رحمه الله: لقد شاهدنا عضدَ الدولة وهو من أكبر ملوك الزمن يستعيد هذه الكلمات، ثم يستعبِر لتطابق هذه المعاني مع أحواله.

إن من يرى ظاهر الملوك وزينتهم ورياشهم وأَسِرَّتَهم وفرشهم وملبَسَهم، وغلمانهم وعبيدهم، ونوَّابهم وحجَّابهم، وخدمهم وحشمهم ومركباتهم، ومواكبهم، ومسيرهم، يظنُّ أنهم مسرورون ومتمتعون بلذَّة بلا نهاية على هذا التجمُّل والتجبُّر. فلا وعَمْرِ الله، فهم في هذه الأحوال غافلون عمَّن حولهم، مشغولون بالأفكار الضرورية لتدبير وترتيب أعمالهم. كما أتى شرح بعض ذلك. ولو أَنَّ شخصاً ما يستطيع الإستدلال ولو قليلا على حال وإِسلوب مليكه وملكه، لأَعتبر كثيراً بالتجربة والقياس من هذا المعنى ولاتَّضح له كل ما قلناه. ويمكن للشخص الذي يصل للرئاسة أو الملك فجأةً أن يلتذَّ كثيراً في الأيام الأولى، ولكنَّه عندما يعتاد على مشاهدةِ تلك الأَسباب، يعدّها بعد ذلك كالأُمور الطبيعية الأُخرى. وينظر إلى الأشياء التي تخرج عن دائرة تصرُّفه ويحرص على إقتنائها، فلو أُعطيت له الدنيا بما فيها لتمنَّى موجودات العالم الآخر. ونزقت همته إلى ترقِّي البقاءَ الأبديَّ والملك الحقيقي، حتى تصير كل الأُمور المَلَكِيَّة والأسباب السلطانية وَبالاً عليه. وعلى الجملة فإنَّ حفظ الملك وضبط المملكة في غاية الصعوبة، من جهة ما في طبيعة الدنيا من الإختلال حيث يتلاشى ويتفرق في عَقِبِهِ ما جَمَعَ من ذخائر وكنوز وإجتماع عساكر وجنود. ولِمَا

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

يتطرق للأصناف الأُخرى كاليسار والثروة من آفاتٍ وحادثات. هذه هي حالُ طالبي النِّعَم المجازية.

أَمَّا النِّعَم الحقيقية الموجودة في ذوات الأفاضل ونفوس أرباب الفضائل فلا تتصور مفارقتها بأَيَّةِ آفةٍ لأنها هِبَةُ الحضرة الإلهية المنزَّهة عن وصمةِ الإسترداد كما قال الحكيم السنائي:

عطاؤه سماءٌ لا تؤخذ، أثَرُ اللهِ يبقى خالداً.

وقد أَمرَ واهب هذه الخيرات بإستثمارها، فإن نمتثل تثمر في كل لحظة نِعَماً أخرى، ليحصل لنا في النهاية النعيم الأبدي. وإن [١٢٥] لم نمتثل نكون قد رضينا شقاءَنا وهلاكنا. وأيُّ غَبْنٍ وخسارة أكبرُ من أن يُضيِّع الإنسان جواهر نفيسة باقية مع بقاءِ الذات وينهض بطلب الأَغراض الخسيسة الفانية والعَرَضِيَّة الزائلة. فإن أَتَّفقَ أَنْ وُجِدت ولو بعد اللُّتَيا والَّتي لم تُترك عليه. فينقلونها عنه أو ينقلونه عنها.

وقد قال الحكيم أرسطاطاليس: إنَّ من يقدر على الكفاف، والإقتصاد في المعاش يجب أن لا يشتغل بطلب فضول العيش، فإنها بلا نهاية. وهي توقع طالبها في مكاره ليس لها غاية. وقد أشرنا سابقاً إلى الكفاف والإقتصاد وإلى أنَّ الغرَضَ الصحيح من ذلك هو مدواةُ الآلام والأَسقام، كالجوع والعطش. والإحتراز من الوقوع في الآفات والعاهات، وليس بقصد اللذات التي تكون حقائقها الآلام والأسقام وإنَّ إِلتُذَّ بالظاهر. بل إنَّ الصحة أكثر أَستيفاءً للَّذة التي هي من لوازم الإقتصاد.

عُلم إذاً أن في الإِعراض عن تلك اللذة الصحة أيضاً. ولا تبقى اللذة ولا الصحة عند الإِقدام عليها. وأما من لا يكون قادراً على الضروري ويحتاج للسعي والطلب، فيجب أن لا يتجاوز عن مقدار الحاجة، وأَن يحترز من سيطرة الحرص والتعرض للمكاسب الدنيئة، وأن يُجمِل في طلبها

إجمال العارف بخساستها، وإن إضطُرَّ إليها لنقصانه، فيطلب منها كسائرِ الحيوانات في ضروراتها. فإذا تأمل البعض من أصناف الحيوانات وجد فيها ما يأكل الجيفة ومنها ما يأكل الروث، وهي قانعة بما تجده من أقواتها. فلا تنصرف نفوسها عنها كما تنصرف نفوس الحيوانات المضادة لها كالخنافس إذا قيست بالنحل، حيث تهرب من أغذية بعضها البعض.

[١٢٦] ولذلك فإنَّ نسبة كل حيوان إلى قوته الخاص به ونسبة الحيوانات الأخرى لأقواتها الخاصة بها. وكل واحد مقتنع بذلك القدر الذي يحفظ بقاءه، وهو مسرور وقانع به. ويجب على الإنسان الذي يحتاج للغذاء بسبب النفس الحيوانية أن ينظر إلى الأقوات بهذه العين. وأن يُنزلها منزلة الحشِّ الذي يضطر إلى ملابسته لإخراج ما كان يحرص على الوصول إليه، وأن يعدَّ من القبيح إشغال العقول بتجهيز الأطعمة وإفناء الأعمار في التمتُّع بذلك. ولا يتكاسل ويتقاعد أيضاً عن طلب المقدار الضروري. وليعلم يقيناً أن أفضلية مادة الدَّخل على مادة الخرج، وإستحسان السعي الجميل في واحدة من الإثنتين من دون الآخرى، هو شيء من مقتضيات الطبع وليس من جهة العقل، إذ تطلب الطبيعة مادة الدَّخل من جهة حصول ما يتحلَّل منها.

أما الثاني منهما فهو عُصارة ذلك الغذاء وما نفته الطبيعة وأخذت حاجته منه، أي الذي أحالته دماً صافياً وفرَّقته في العروق على الأعضاء وإطَّرحت التفل الذي لا حاجة بها إليه، وهو في غاية المخالفة والبُعد عن الأمزجة، فيكون النفور منه عندما تزول صلاحية هذا المعنى عنه وتنتفي. وتكون تبعيَّة العقل للطبع في هذا الموضع من جنس إستخدام الأخسِّ للأشرف، كما قلنا عدة مرات.

وينبغي لحافظ صحة النفس أن لا يهيِّج قوة الشهوة وقوة الغضب في أي

حال. بل يترك تحريكها للطبيعة. والغرض من ذلك هو أنه كثيراً ما يحدث أَن يحسَّ بتذكُّر اللذة من إصابة الشهوات وطيبها، أو في حال رفعة الرتبة، فيقرر إعادة ذلك الوضع. ويصير ذلك الشوق مبدأ الحركة. فيضطر إلى إستعمال الروية. ويستخدم قوةَ النطق لإزاحة علَّة النفس الحيوانية، إذ لا يتصور الوصول للمقصود إلا على هذا الوجه. وهذه الحال شبيهة بمن يثير بهائم غاضبة أو كلاباً مفترسة ثم يلتمس معالجتها، والخلاص [١٢٧] منها. ولا يختار العاقل لنفسه هذه الحال، بل هي من أَفعال المجانين. فعلى العاقل أن لا يتذكَّر هيجان هاتين القوتين لئلا يشتاق إليهما ويتحرك نحوهما بما في دواعي طبيعته. ويُحتاج في هذا الباب لمساعدة الفكر ومعونته، وكثرة الذكر. وعليه أن يتركهما فإنهما سيثوران من أنفسهما ويلتمسان ما يحتاج إليه البدن، ويتخذان من باعث الطبيعة ما يغني عن بعثهما بواسطة التفكير والتذكُّر. ويكون قد أَطلق لهما ذلك القدر اللازم في الأمر الضروري الواجب لحفظ البدن. ويكون قد قدم أمر السياسة الربَّانية ومقتضى مشيئته. ويجب كذلك أن ينظر بدِقَّةٍ في أَصناف الحركات والسكَنات والإِقوال والأَفعال والتدابير والتصرفات، حتى لا يصدر عنه شيء مخالف للإِرادة العقلية على حسب مجرى العادة. وإذا إكتشفَ سيطرة عادةٍ تقدمت إليه وصَدَرَ عنه الفعل الذي يخالف عزيمته فيجب إلتزام العقوبة مقابل تلك المعصية. فإن تبادر النفسُ مثلاً إلى الطعام المُضِرِّ في الوقت الذي تكون فيه الحمية مهمة، يصقلها بالإِمتناع عن الطعام وإِلتزام الصيام كما يرى المصلحة. ويبالغ في التوبيخ والتعيير والإِيلام. وإنْ تسارع بالغضب في غير محله يؤدِّيْها بالتعرُّض للسفيه الذي يكسر الجاه. أو بالنَّذر أو بالصدقة التي تصعب عليه. وقد ورد في كتب الحكماء أن أَقليدس صاحب الهندسة كان يستأجر بالسِّر سفهاءَ مدينته ليوبّخوه أمام الناس، فيصقل نفسه من ذلك.

وإذا أحسَّ من نفسه كَسَلاً في غير موضعه، كان يكلِّفها بمزيدٍ من الأعمال الصالحة الشاقة، ومقاساة التعب الزائد عن المعهود. وعلى الجملة [١٢٨] فليرسم على نفسه رسوماً تصير عليها فرائض وحدود لا يخل بها ولا يترخَّص فيها لكيلا تخالف النفسُ العقلَ في الباقي.

ويجب أن يحتاط في كل الأوقات من ملابسة الرذائل ومساعدة أصحابها. وأن لا يعدَّ صغائر السيئات أمراً غير ذي بال، فلا يجد العذر لإرتكابها. فإنَّ هذا المعنى يبعث على إرتكاب الكبائر بالتدريج. ومن إعتاد في مطلع الشباب على ضبط النفس عن الشهوات وإظهار الحِلم عند ثورة الغضب وحفظ اللسان والتحمُّل من الأقران، لا يصعب عليه التمسك بهذه الآداب. فالخدم الذين يبتلون بخدمة السفهاء يعتادون على السفاهة وشتم الأعراض، فيسهل عليهم الإستماع لأنواع القبائح، إلى حدٍّ أنهم لا يتأثرون منها. وربَّما تضاحكوا عند سماع مثل هذه الكلمات ضحكاً غير متكلف. ويتلقونه ببشاشة وطبع جيد، وإن لم يكونوا قد جوّزوا من قبل ذلك أحتمال تلك الأحوال، والإمساك عن التشفي بالأجوبة، والإنتقام بالكلام. هذا هو حال من يأُلف الفضيلة ويجتنب عن مجاورة السفهاء ومحاورتهم.

ويجب أن يحصل على الإستعداد للصبر والحِلْمِ قبل حركة الشهوة والغضب. وأن يقتدي بالملوك الموصوفين بالحزم، فإنهم يستعدُّون للإعداد بالعدَّةِ والعتاد والتحصُّن قبل الهجوم. و[كذلك] يجب على حافظ صحة النفس أن يستقصي عيوبه أستقصاءاً تاماً، وأن لا يقتصر على ذلك الذي يقوله جالنيوس في الكتاب الذي أَلَّفه لتعريف الإنسان على عيوبه، حيث يقول: إنه لما كان كلُّ إنسان يحبُّ نفسَه، خفِيَت عليه عيوبُه، ولم يرها وإن كانت ظاهرة.

وقال بعد ذلك [١٢٩] في تدبير ذلك الخلل: إنَّ على الإنسان أن يختار

الصديق الكامل الفاضل، وأن يخبره بعد طول المؤانسة والمواصلة، أنه إنَّما يعرف صدقَ مودَّتِه إذا صَدَقهُ عن عيوبه حتى يتجنَّبَها. ويأخذ من هذا الباب عهداً أميناً عليه، ولا يرضى منه إذا قال له: لا أعرف لك عيباً، بل يُنكر عليه ذلك ويعلِمه أنه قد إتَّهمه بالخيانة. ويعاود مسألته والالحاحَ عليه، فإذا لم يخبره بشيءٍ من عيوبه، زاد في العتب الصريح، والإلحاح قليلاً. فإذا أخبره ببعض ما يعثر عليه منه فلا يُظهر له في وجهه أو كلامه استنكاراً أو انقباضاً، بل يتلقَّاه بالإنشراح والإبتهاج والمسرَّة. ويشكره على مدى الأيام، وفي أوقات المؤانسة الطويلة، ليتطرَّق له إهداء مثل ذلك إليه. ثم يعالج ذلك العيب بما يمحو الآثار ويزيل الرسوم. حتى تتأكد ثقة ذلك الصديق من قوله، وأن الغرض مقصور على إصلاح النفس، فلا ينقبض من معاودة النصيحة.

حتى هنا قول جالينوس. ولكنَّ مثل هذا الصديق نادر الوجود، والطمعُ بالإنتفاع من مثل هذا الإنسان منقطعٌ. ويمكن أن يكون العدو أنفع في هذا المقام. فالعدوُّ ليس عنده نظرة أحتشام في إظهارِ العيوب. ولا يقتصر على ما يعلم، بل يتجاوز الحدَّ ويتمسَّك بأنواع الإفتراءِ والبهتان أيضاً، فينبِّه الإنسان على عيوبه، ويتهم النفس فيما يفتري ويحتاط من الخلل المتوقَّع.

وقد قال جالينوس في مقالةٍ أُخرى أيضاً: إنَّ خِيارَ الناس ينتفعون بأعدائهم» [١٣٠] وهذا هو نفس المعنى الذي ذكرنا.

ويقول يعقوب الكندي الذي كان من حكماء الإسلام: ينبغي لطالب الفضيلة أن يتَّخذَ صَور جميعِ معارفه من الناس مرآةً له تُريهِ صورَ كلِّ واحدٍ منهم عندما تتعرض له آلامُ الشهواتِ التي تُثمر السيئات، حتى لا يغيب عنه شيءٌ من السيئات التي له. وذلك أنه يكون متفقِّداً سيئاتِ الناس، فمتى رأى سيِّئةً باديةً من أحدٍ ذمَّ نفسه عليها كأنَّه هو الفاعل. فربَّما صدر عنه ذلك

الفعل. وعليه أن يستعرض في آخر كلِّ يومٍ وليلة جميعَ أفعاله، حتى لا يشذَّ عنه شيءٌ منها. فإنَّه قبيح بنا أن نجتهد في حفظ ما نقضناه من الحجارة الدنيئة، والأَرمدة الهائمة الغريبة منا. التي لا ينقصنا عدمها البتة في كل يوم. ولا نحفظ ما ينفق من ذواتنا التي بتوفيرها بقاؤنا وبنقصانها فناؤنا، فإنْ نقفْ على سيئةٍ يجب أن نبالغ في ملامةِ النفس ونقيم الحدَّ عليها. فلا عذرَ لنافي تضييع تلك الفرصة. فلو فعلنا نفس هذا، ترتدع النفس عن المساوىء وتألف الحسنات. ويجب أن تكون المساوىء التي رأيناها ببالنا، حتى لا ننساها. ونراعي نفس هذا الشرط في الحسنات حتى لا تفوتنا وقال بعدئذٍ: وينبغي أن لا ننقطع، بأن نصير أَشباه الدفاتر والكتب التي تفيد غيرَها معاني الحكمة، ولا نصيب لها من ذلك. أو كالمِسَن الذي يشحذ ولا يقطع. بل يجب أن نكون كالشمس التي تُفيض النور من ذاتها على القمر. فتفضي له معها شَبَها، وإن قَصُرَ نورُه عن نورها، فتكون حالنا في الفضائل نفس هذه الحال».

حتى هنا كلام الكندي. وهذا المعنى أبلغ من قول الآخرين في هذا الباب. والله أعلم.

[١٣١] الفصل العاشر

في معالجة أمراض النفس وما يزيل الرذائل

كما أَنَّ الأمراض تُزال بأَضدادها في علم الطب كذلك يجب في طب النفوس أَزالة الأمراض بأَضدادها. وقد حصرنا من قبل أَجناس الفضائل، وقلنا إنَّ أجناس الرذائل المعدودة هي بمثابة أطراف تلك الأَواسط. ولأنَّ الفضائل أَربعٌ والرذائل ثمان، فلا يكون لأيٍّ شيءٍ ضد متعدِّد. فأَضداد هاتين في غاية البعد واحدهما عن الآخر. ولا نستطيع إعتبار الرذائل أضداد الفضائل إلاَّ بالمجاز. أما كلا الرذيلتين فتكونان من باب واحد. الأُولى في غاية الإفراط، والثانية في غاية التفريط. ونستطيع القول أنهما ضد بعضهما البعض.

ويجب أَن يُعلم أنَّ القانون الصناعي هو في معالجة تلك الأمراض. حيث أول ما يعلم هو أجناس الأمراض. ثم تُعرف أسبابها وعلاماتها، ثم يعمل على علاجها. وتكون معالجةُ أمراض إِنحرافات الأمزجة عن الإعتدال وردِّها إلى الإعتدال بحيلة صناعية.

ولأَنَّ قوى النفس الإِنسانية محصورة في ثلاثة أنواع كما قلنا: **الأول**: قوة التمييز. **الثاني**: قوة الدفع. **الثالث**: قوة الجذب. يمكن تصوُّر إِنحرافات كلٍّ واحد من الجنسين. فهو يقوِّي من الخلل الموجود في الكمية أو من الخلل

الموجود في الكيفيَّة. أو هو من تجاوز الإعتدال في جانب الزيادة، أو هو من تجاوز الإعتدال في جانب النقصان. وبناءً على هذا، [١٣٢] يمكن أن تكون أمراض كلِّ قوة من الأجناس الثلاثة إما بحسب الإفراط أو بحسب التفريط، أو بحسب الرداءة.

ـ أما الإفراط في قوَّة التمييز. فهو كالخبث والإحتيال والدهاء فيما يتعلق بالعمل. كتجاوز حدِّ النظر والحكم على المجرَّدات بقوة الأوهام والحواس، كما في المحسوسات فيما يتعلَّق بالنظر.

أما التفريط فيه فهو كالبلادة والبلاهة في العمليات. وقصور النظر عن المقدار الواجب، كإجراء أحكام المحسوسات على المجرَّدات في النظريات.

ـ أما رداءة القوة، فهي كالشوق للعلوم التي لا تعطي كمال النفس ويقينها كعلم الجدل والخلاف والسفسطة، بالنسبة للشخص الذي يستعملها مكان اليقينيَّات. وكالتعرُّض لعلم الكهانة والتنجيم والشعوذة والكيمياء، بالنسبة للشخص الذي يستعملها للوصول إلى الشهوات الخبيثة.

ـ أما الإفراط في قوة الدَّفع. فكشدَّة الغيظ، وفرط الإنتقام والغيرة التي لا تكون في محلِّها، وكالتشبُّه بالسباع.

ـ وأما التفريطُ فيها، فكعدم الحُمية، والميل إلى الطبيعة الخاصة، والخوف، والتشبُّه بالنِّساء والأطفال.

ـ وأمَّا رداءةُ القوَّة. فكالشوق للإنتقامات الفاسدة، كالغضب على الجمادات والبهائم أو على نوع الإنسان. ولكن لا يكون هناك سبب موجب للغضب، في أكثر الطبائع.

ـ أما الإفراط في قوة الجذب، فهو كالنَّهَم، والحرص على الأكل

والشرب، والعشق والولهان بالأَشخاص الذين لا يكونون محل الشهوة.

ـ أما التفريط فيها، فهو مثل الفتور عن طلب الأَقوات الضرورية وحفظ النسل، وخمود الشهوة.

ـ أما رداءة القوة، فهي، كإشتهاء أكلِ الطِّين، وشهوة مقاربة الذكور [١٣٣]، أَو إِستعمال الشهوة على الوجه الذي يخرج عن القانون الواجب.

هذه هي أجناس الأَمراض البسيطة التي تحدث في قوى النفس. ويكون لها أَنواعٌ متعددة، وتنتجُ عن تراكيبها أمراض كثيرة. ومرجع جميع الأمراض هو لهذه الأجناس. وتسمَّى بضعةُ أمراض منها الأمراض المهلكة. وهي أُصول أكثر الأَمراض المزمنة، كالحيرة والجهل في القوة النظرية. والغضب والقلق والحزن والخوف والحسد والحقد والأمل والحرص والعشق والبطالة في القوى الأخرى. ويكون ضرر هذه الأمراض أعظمَ في النفس ومعالجتها من أهمِّ الأشياء وأنفعها. وبعد هذا الشرح سوف يُذكر كلُّ واحدٍ بمحله إن شاء الله تعالى.

أما أَسباب الإِنحرافات فهي على وجهين: **الأول**: نفساني، **والثاني**: جسماني. وبيانُ ذلك أنَّ عناية الله تعالى قد خلقت النفس الإنسانية متعلِّقةً ببنيةٍ جسدية، وجعلت تفريق الواحد عن الآخر منوطاً بمشيئته عزَّ إسمُه. وتأَثُّر كلِّ واحدٍ من سببٍ أو علةٍ تطرأُ موجب لتغيُّر الإِثنين معاً. مثلاً: إنَّ تأثر النفس من فرط الغضب أو سيطرة العشق أو تواتر الحزن يوجب تغيّر صورة البدن بأَنواع التغيّرات، كالإِضطراب والإِرتعاد والإِصفرار والضعف. وبالمقابل، فإنَّ تأثُّر البدن من الأَمراض والأسقام، خاصة عند حدوث ذلك في عضو شريف كالقلب والدّماغ يوجب تغيّر حالة النفس، كنقصان قوة العقل وفساد قوة التخيّل، والتقصير في القوى والملكات. فيجب إذاً في معالجة النفس أن يُعرف السَّببُ أولاً. فإنْ تكن البنية قد تغيَّرت بمُداواتها بأصناف المعالجات التي

تشتمل عليها كتب الطب، أو إن تكن النفس قد تأثرت بأَصناف المعالجات [١٣٤] التي تشتمل عليها كتب هذه الصناعة، [فينبغي] أن ينشغل بإزالة ذلك. وعندما يرتفع السبب يرتفع المرض أيضاً لا محالة.

أما المعالجات الكليَّة في الطب فهي بإستعمال أربعة أصناف: الغذاء والدواء والسم والكي أو القطع. ويجب الأخذ بهذا السِّياق في معالجة الأمراض النفسانية على هذه الطريقة أيضاً. حيث المطلوب أولاً أن يُعلم قبح الرذيلة التي يكون مطلوباً أزالتها على الوجه الذي لا يدخل فيه مجال للشك في ذلك، وأن يُقضى على الفساد والاختلال الذي يُنتظر ويُتوقع من طوارئها. إن في الأُمور الدنيوية، أو في الأمور الدينية. وأن تُتخيَّل جيداً ويُتجنَّب عنها بالإرادة العقليَّة، فإذا حصل المقصود فخيرٌ، وإلاَّ إستُمرَّ بالفضيلة التي تقابل تلك الرذيلة. على أن يُبالغ في تكرار الأفعال التي تتعلَّق بتلك القوة على الوجه الأفضل والطريق الأجمل. وتقابل هذه المعالجات العلاج الغذائي عند الأطباء. فإن لم يُزل المرض بهذا النوع من المعالجة فعليهم توبيخ النفس ولومها وتعييرها وذمّها على ذلك الفعل، سواءً بالفكر أو القول أو العمل. وإن لم يؤدِّ ذلك للكفاية في المطلوب والمقصود، وإن لم يكن كافياً تعديل واحدةٍ من القوَّتين الحيوانيَّتين، أي: الغضبية أو الشهوية، تعدّل القوى الأخرى وتُسكَّن. إذ عندما تغلبُ واحدة تُغلب صاحبتها. ففي أصل فطرتها كما أنَّ فائدة القوَّة الشهويَّة هي في تبقيةِ الفرد والنوع، فإنَّ فائدة القوَّة الغضبيَّة هي في كسر الشهوة، حتى عندما يتكآفآن، يكون مجال تميّز قوة النطق. وأصناف العلاج هذه هي بمثابة العلاج بالدواء [١٣٥] عند الأطباء. وإن لم يُزَل المرض بهذه الطريقة أيضاً، واشتدَّ رسوخ الرذيلة وأَستحكامها، فيجب الإستعانة بإرتكاب أسباب الرذيلة التي هي ضد تلك الرذيلة في قمعها وقهرها، شرط المحافظة على الإعتدال. ويجب أن

يُقلع عن ذلك عندما تأخذ تلك الرذيلة بالانحطاط وتقترب من نقطة الوسط التي هي مقام الفضيلة، حتى لا يميل عن الإعتدال إلى طرف آخر ويقع في مرض آخر. وهذا الصنف من العلاج هو بمنزلة المعالجة بالسم. ولا يجب أن يمارس الطبيب ذلك إن لم يُضطر إليه، وينبغي الإحتياط التام في الممارسة حتى لا ينحرف المزاج من أطراف أُخرى.

وإنْ لم يكفِ نوع العلاج هذا أيضاً وبادرت النفس دائماً لتكرار العادة الراسخة، فيجب عندئذ معاقبتها وتعذيبها وتكليفها الأفعال الصعبة، وتقليدها الأعمال الشاقة، والإقدام على النذور والعهود التي يكون القيام بها عسيراً، مع مراعاة الدقة في ذلك التأديب. وصنف العلاج هذا هو كقطع الأعضاء، وحرق الأطراف بالنار، وآخر الدواء الكي.

هذه هي المعالجات الكليّة في إزالة الأمراض النفسانية. ولا يتعذَّر إستعمالها على من يستوعب أحكام هذا الكتاب من البداية إلى هنا، فيقف على الفضائل والرذائل. ونشير زيادة في البيان إلى تفصيل علاج بضعة أمراض من الأمراض المُهلكة التي هي أفسد الأمراض النفسانية ليسهل القياس في إزالة الأمراض الأُخرى والإستفادة من العلاج. والله الموفّق والمُعين.

أما أمراض القوة النظرية، فهي دائماً. متعددّة المراتب، إن بحسب البساطة، أو بحسب التركيب. ولكن أفسد تلك الأنواع هي أنواع ثلاثة [١٣٦]: **الأول**: الحيرة. **والثاني**: الجهل. **والثالث**: الجهل المركّب. والنوع الأول هو من قبيل الإفراط، والنوع الثاني من جنس التفريط، والنوع الثالث هو من وجه الرداءة.

علاج الحيرة: أما الحيرة، فتنتج من تعارض الأدلّة في المسائل المشكلة، وعن عجز النفس عن إحقاق الحق وإبطال الباطل. والسبيل لإزالةِ هذه الرذيلة التي تكون من أَهلك الرذائل هو أن يتذكَّر أولاً بأنَّ هذه القضية من القضايا

الأُولى، حيث يكون الجمع والرفع والنفي والإثبات مُحالاً في حال واحدة، ليجزم على الإجمال في كل مسألة يكون متحيِّراً فيها بفساد طرفٍ من الطرفين المتعارضين. ومن بعد ذلك يتتبّع قوانين المنطق، ويتفحص المقدِّمات، ويتفحص عن صورة القياس بإستقصاء بالغ وإحتياط تام، حتى يقف على موضع الخلل ومنشأ الغلط. والغرض الكلي من علم المنطق هو علاج هذا المرض. وخاصة كتاب «قياسات السفسطائين» الذي يشتمل على معرفة المغالطات.

علاج الجهل البسيط: حقيقة هذا الجهل، هو أَنَّ النفس تكون عاريةً من فضيلة العلم، وتعتقد بأنها قد إكتسبت العلم الصافي. ولا يكون هذا الجهل من حيث المبدأ مذموماً، إذ أنه شرط التعلُّم. ويحصل هذا الجهل من جهة أن الشخص الذي يعلم أو يتوهم أنه يعلم، يكون فارغاً من التعلُّم. وقد فُطر نوعُ الإنسان على هذه الحال. أما البقاء على الجهل وعدم التحرُّك في طريق التعلُّم فهو المذموم. وإذا رضي [الإنسان] بذلك وقنِعِ به فإنه يتَّصف بأفسد رذيلة. ويكون تدبير علاجها بأن يتأمل حالَ الإنسان والحيوانات الأُخرى، فيعرف أَنَّ فضيلة الإنسان على الموجودات الأُخرى هي النطق والتمييز. ويكون الجاهل[١٣٧] المحروم من هذه الفضيلة في عِداد الحيوانات الأُخرى، وليس في عداد هذا النوع. ومصداق هذا القول أنَّه عندما يحضر في مجلس يُعقد للبحث في العلوم، لا يتحدَّث إطلاقاً ويكون شبيهاً بالحيوانات الأُخرى التي تعجز عن الحديث. وعندما يفكِّر في هذه الحالة يتنبّه إلى أن تلك الأقوال التي يستطيع أن يقولها في غياب تلك الجماعة، أي أهل العلم، هي أنسب لِلُغَةِ الموجودات الأُخرى من نطق الإِنسان، فلو كانت تتعلَّق بالنطق لاستطاع إستعمالها في محاورة الجماعة التي تكون إنسانيتها، أي تمييزها، أكثر. ويجب أن لا ينخدع من وقوع إسمِ الإنسان عليه، إذ يُسمَّى نباتُ القمح قمحاً على

وجه المجاز. والمراد هو استعداد ذلك النبات لقبول صورة القمح. وكذلك يقال لصورة الإنسان إنساناً على سبيل التشبيه، أي يظل كالإنسان في الصورة. وإنْ ينصفْ الجاهلُ نفسه يعلمْ أَنه أَدنى من أَصناف الحيوانات في الدرجة، إذ يستطيع كلُّ حيوان أنْ يدرك بذلك القدر المزوّد به ما يحتاجه في ترتيب أُمور المعيشة وحفظ النسل بذلك. وهو يتوق للكمال الذي هو غاية وجوده. والجاهل هو بخلاف هذا، ولذلك يرى مشابهته بالحيوانات الأُخرى أكثر من جهة خوّاص نوعه المفقودة فيه. وبإعتبار خوّاص الحيوانات الإِخرى يجد نفسه أقرب للجمادات. وبالاضافة مع أصناف الجمادات، ورعاية شرائطها، ينحطُّ عن تلك المرتبة أيضاً. وهلمَّ جَرّاً إلى أسفل السافلين. وعليه عندما يقف على نقصان رتبته وخساسة جوهره، وركاكة طبعه التي هي أخس الكائنات أَن يتحرك في طلب العلم والفضيلة، إذا كان لديه بقيةُ إحساس قليلة أو كثيرة: «وكلٌ ميسَّر لما خُلِق له»[1].

علاج الجهل المركب: حقيقة هذا الجهل هي أنَّ النفس تخلو من العلم [١٣٨] وتتصور بأنها عالمة بإِعتقادٍ باطل وجازم. ولا توجد أَيةُ رذيلةٍ أفسد من هذه الرذيلة. ومثلما يعجز أطباء الأبدان عن معالجة بعض الأَمراض الخبيثة والعلل المُزمنة، يعجز أطباء النفوس، أيضاً عن علاج هذا المرض. إذ لا ينتبه صاحب المرض، مع وجود ذلك التصور الملتوي، أولاً يريد أن ينتبه. وذلك هو العلم الذي يكون الجهل أفضل من العلم به بمئةِ مرة. وأَنفعُ تدبيرٍ يُستعمل في هذا الباب هو حضُّ صاحب هذا الجهل بالحرص على إتقان العلوم الرياضيَّة كالهندسة والحساب، والإعتيادِ على براهينها. وأَن يقبل هذا الأرشاد ويخوض في تلك الأنواع، ويقف على اللَّذة اليقينيَّة والكمال الحقيقي وإنتفاع النفس ليحدث الإنتعاش في ذاته كل حين. ولكنَّه عندما يعمل بمعتقداته

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

وتنتفي لذة اليقين عنه، يتعيَّن دخوله في الشك. وإن يراعِ شرط الإنصاف ويقف على خلل العقيدة بأقل وقت، يصل إلى مرتبة الجاهل الذي يكون جهله بسيطاً. ويقوم بعد ذلك بواجبات التعلُّم.

ولأنَّ أنواع هذه الأمراض تتعلق بالقوَّة النظرية، فإنَّ الحكمة النظرية تنطوي على إزالة الأمراض من تلك القوة. ونقتصر على هذا القدر في هذه الصناعة. وسنعمل على مزيدٍ من الشرح في علاج أمراض القوى الأُخرى المختصة بهذه الصناعة.

أما أمراض قوَّةِ الدَّفع. وإن تكن غير محصورة، فإنَّ أفسد تلك الأمراض هي ثلاثة: **الأول**: الغضب. **الثاني**: الجبن. **الثالث**: الخوف. **فالأول** يتولد من الإفراط. **والثاني** من التفريط. **والثالث** يتناسب مع رداءة القوة. وتفصيل هذا العلاج هو:

ـ **علاج الغضب**: والغضب هو حركة النفس التي يكون مبدؤها الشهوة و[١٣٩] الإنتقام، فإذا كانت هذه الحركة عنيفة تتأجَّج نار الغضب، ويأخذ الدَّم في الغليان ويمتلىءُ الدماغ والشرايين ببخارٍ مظلم، يسوء منه حال العقل ويضعُف فعله. ويصير الإنسان عند ذلك على ما حكته الحكماءُ مثل كهف جبلي ممتلىء بحرائق النار ومختنق باللَّهب والدخان، ولا يعلم من الكهف إلا الأصوات والصراخ والانفجارات وغلبة إنفجار على آخر. ويكون من المحال في هذه الحالة معالجة هذا التدهور وإطفاء هذه النيران. ويصير كل ما يدنيه إلى الإطفاءِ سبباً لزيادته ومادةً لقوَّته. فيعمى الإنسانُ عن الرُّشد ويصمُّ عن الموعظة، بل تصير المواعظ في تلك الحال سَبباً للزيادة في الغضب ومادةً للَّهب والتأجُّج. ولا يُرجى له في تلك الحال حيلة، إنما يتفاوت الناس في ذلك بحسب المزاج. فهناك تركيب شبيه بالكبريت يشتعل من أقل شرارة، وهناك تركيب متناسبٌ مع تركيب النفط الذي يتطلب اشتعاله أسباباً أكثر.

وكذلك هناك تركيب مثل تركيب الحطب اليابس والرطب حتى يصل للتركيب الذي يكون إشتعاله في غاية التعذُّر. ويكون هذا الترتيب على حسب إشتداد حالة الغضب. أَما عندما تتواتر الأسباب ويشتد الغضب فإنَّ أصناف المراتب تتساوى. وكما أن أقل شرارة تحدث عن إحتكاكٍ ضعيفٍ متواتر في العيدان تحرق الأدغال العظيمة والأشجار الخضراء واليابسة المتداخلة مع بعضها، ويكفي مثل الضباب والصواعق التي تحدث عن إحتكاك البخار الرطب والبخار الجاف مع بعضهما البعض، فتشتعل البروق وتقذف الصواعق الجبال الصلبة والصخور الصلدة. فإنه يجب على الإنسان مراعاة نفس هذا الإعتبار في حالة هيجان غضبه ودماره الذي يحصل بسبب أقل كلمة. يقول الحكيم بقراطيس: إني أُؤَمِّل أكثر بسلامة السفينة التي تُقذف في الرياح العاتية وتلاطم الأمواج عند شدة هيجان البحر الذي يشتمل على جبال عظيمة وصخور [١٤٠] صلدة، من السلامة من غاضب ملتهب بالغضب. إذ يكون للملاَّحين مجال إستعمال الحِيَل الماهرة في تخليص السفينة. وما من حيلة تنفع في تسكين شعلة الغضب المشتعلة. إذ كل ما رُجي به تسكين الغضب من الوعظ والتضرع والخضوع يزداد ثورة كالنار التي يُقذف عليها الجزل.

وأسباب الغضب عشرة: **الأول**: العجب. **الثاني**: الإفتخار. **الثالث**:المراء. **الرابع**: اللّجاج. **الخامس**: المُزاح. **السادس**: التيه. **السابع**: الإستهزاء. **الثامن**: الغدر. **التاسع**: الضيم. **العاشر**: طلب النفائس، التي توجب الإختلاف والمحاسدة للذَّتها. وشهوة الإنتقام هي غاية هذه الأسباب لأنها بأجمعها تنتهي إليه. وتكون لواحق الغضب التي هي أعراض هذا المرض على سبعة أصناف: **الأول**: الندامة. **الثاني**: توقّع المجازاة بالعقاب، إن عاجلاً أو آجلاً. **الثالث**: مقت الأصدقاء. **الرابع**: استهزاء الأرذال. **الخامس**: شماتة الأعداء. **السادس**: تغيُّر المزاج. **السابع**: تألُّم الأبدان.

وذلك أن الغضب جنون ساعة. وفي كلمة لأمير المؤمنين علي كرَّم الله وجهه: «الحِدَّة نوع من الجنون. لأنَّ صاحبه يندم. فإن لم يندم فجنونه مُستحكِم[1]». وهو يؤدي أحياناً إلى إختناق حرارة القلب وربَّما كان سبباً لأمراض صعبة تؤدِّي إلى التَّلف. وعلاج هذه الأسباب هو علاج الغضب. فارتفاع السبب يوجب إرتفاع المسَّبب، وإزالة المسبِّبات تقتضي إزالة المرض. فإذا عَرَض من بعد علاج السَّبب شيءٌ نادر يكون من السهل دفعه بتدبير العقل. ومعالجة أسباب الغضب هي على الوجه الآتي:

أمَّا **العُجُب** وهو ظنٌّ كاذب بالنفس بإستحقاق منزلةٍ هي غير مستحقَّة لها، فحريٌّ بمن عرف نفسه أن يعرف عيوبه ونقائصه [١٤١]. ويعلم أن الفضيلة مشتركة بين الناس، ويأمن العجب. فمن لا يجد كماله إلا بالآخرين لا يكون معجباً.

أما **الإفتخار**، فهو المباهاة بالأشياء الخارجية التي تكون معرَّضةً للآفات والزوال. ولا يمكن الوثوق ببقائها وثباتها. فمن يفتخر بالمال، لا يأمن من غصبه ونهبه. وأما المفتخر بالنسب فأكثر ما يدَّعيه إذا كان صادقاً إتصافُ آبائه بالفضل. فلو حضر ذلك الأب وقال إنَّ الشرف الذي تدَّعيه لي وأنا مستبدٌ به دونك وأيُّ فضيلةٍ فعلتَ أنت لتفاخر بها؟ لأفحمه وأسكته. وقد أورد أحدُ الشعراء، هذا المعنى نَظْماً:

إنْ افتخرتَ بآباءٍ مضوا سَلَفاً قالوا صدقتَ ولكنْ بئس ما وَلَدوا[2].

وقد قال النبي ﷺ: لا تأتوني بأنسابكم وأتوني بأعمالكم[3].

ويروى أن أَحد رؤوساءِ اليونان إفتخر على غلامٍ حكيم، فقال الغلام:

---

(١) هكذا وردت بالعربية.
(٢) هكذا وردت بالعربية
(٣) هكذا وردت بالعربية.

«إذا إفتخرت عليَّ، بثيابك الجميلة، فالفضل لترتيب الثياب الحسن، والزينة فيها، وليس لك وإنْ إفتخرتَ بفرسك. فالحُسن والفراهة للفرس، وليس لك. وإن إفتخرت بآبائك، فالفضل كان فيهم دونك. فليس لكَ حقٌ في هذه الفضائل. وإذا أستردَّ صاحب كل فضلٍ حقَّه، لا يبقى لكَ أية فضيلةٍ تفتخر بها. فمن تكون إذاً؟.

ويقال كذلك: إن حكيماً كان عند صاحب ثروةٍ أخذ يتباهى بالزِّينة وكثرةِ الآلات والمال. وفي أثناء الكلام تجمَّعت في فم الحكيم بصقةٌ، وأراد أن يتفلها فالتفت يميناً وشمالاً، فلم يَجِد موضعاً يتفِلُ فيه البُصاقَ [١٤٢] الذي تجمَّع في فمه إلا وجهَ صاحب المنزل. فلمَّا عوتب على ذلك قال: إني نظرت إلى البيت وجميعِ ما فيه فلم أجد موضعاً أخسَّ وأقبحَ من وجه هذا الجاهل.

ـ أمَّا **المراء واللجاج** فيوجبان إزالة الإلفة. وحدوث التباين والتناغض والخصام. وقِوَامُ العالم هو بالإلفةِ والمحبة كما سيأتي شرحه. فالمراء واللجاج إذاً هما من المفاسد التي تخل بنظام العالم. وهذه هي أفسد أوصاف الرذائل.

ـ أما **المُزاح**، فهو محمود إن استعمل بإعتدال. وكان رسول الله ﷺ يمزح ولا يهزل. وكان علي أمير المؤمنين عليه السلام مزَّاحاً. حتى عابه لذلك بعض الناس فقال: لولا دعابةٌ فيه[١]. وكان سلمان الفارسي رضي الله عنه. يقول ممازحاً إيَّاه: «هذا جرَّك إلى الرابعة»[٢]». أمَّا الوقوف على حدِّ الإعتدال فهو في غاية الصعوبة. ويقصد أكثر الناس الإعتدال ولكن ينساقون لتجاوز هذا الحد حتى يصير سبباً للوحشة. فيثير غضباً كافياً، ويرسِّخ حقداً

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

(٢) هكذا وردت بالعربية.

في القلوب. ولذلك فإنه محظور على من لا يعرف حده. وقد قيل: ربَّ جدٍ جرَّه اللعب، وبعض الحرب أوَّله مزاح[1].

ـ أما **التكبُّر**، فهو قريب من العُجب. والفرق بينهما أَنَّ المُعجبَ بنفسه يكذب مع نفسه بما عنده من وهم. والمتكبِّر يكذب مع الآخرين [١٤٣]، وإنْ كان يخلو من ذلك الوهم. وعلاجه قريب من علاج العُجب.

ـ أما **الإستهزاء**، فيستعمله المُجَّان من الناس والمساخر. ويقدم عليه من لا يبالي بإحتمالات المذلَّة والصَّغَار، وإرتكاب الرذائل الأُخرى، التي تضحك أصحاب الثروة والترف فيتعيش من ذلك. ونفسُ الحرِّ الفاضل وعرضه أَعزُّ من ذلك فلا يأتي بسفاهة سفيه ولو أُعطي مقابل ذلك خزائن الملوك.

ـ أما **الغدر**، فوجوهه كثيرة. إذْ يُستعمل في المال وفي الجاه أيضاً وفي الحُرم، وفي المودة. ولا يكون الغدر محموداً بأيِّ وجهٍ من الموجوه عند الشخص الذي يملك أَقلَّ ذرةٍ من الإنسانية. ومن هنا يكرهه كل أحد. وهذا الخُلق موجود في التركمان أكثر منه في أصناف الأُمم الأُخرى. والوفاء الذي هو ضده هو أكثر في الروم والحبش. وقذارة الغدر هي أشهر ومن أن تُعرَّف.

ـ أما **الضَّيم**: فهو تكليف الغير تحمُّل الظلم على سبيل الإنتقام. وقد مرَّ شرح الظلم والإنظلام وقبحهما. ويجب على العاقل أن لا يُقدِم على الإنتقام حتى يعلم أنه لم يعود بضررٍ أكبر منه. ويكون ذلك بعد مشاورة العقل وتدبير الرأي. ويمكن أن تحصل هذه الحالة بعد حصول فضيلة الحِلم.

ـ أما **طلبُ النفائس**: التي توجب المناوشة والإختلاف، فتشتمل على أخطاء كبيرة من الذين يتَّصفون بالسِّعة والقدرة، فضلاً عن أواسط الناس. وذلك أن المَلِكَ إذا وقع في خزائنه عُقدٌ نفيسه أو جواهر شريفة، فهو متعرِّض

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

للخوف من ضياعه وللجزع التابع للضياع. ولا بد من حلول الآفات به، لِمَا هي عليه طبيعة عالم الكون والفساد من تغيير الأمور وإحالتها، وإدخال [١٤٤] الفساد على ما يُقتنَى. فإذا فقد المَلِكُ شيئاً نادراً ظهر عليه ما يَظهر على المفجوع المُصاب بما يعزُّ عليه. فيقف الأعداء والأصدقاء على عجزه وحزنه. ويفشو فقره وحاجته لطلب نظير ذلك. فيقل وقعُه وهيبته في القلوب. ويُحكى عن بعض الملوك أنه أُهديَ إليه قبَّةٌ من البلور في غاية الصفاء والنقاء، محكمة الخرط والإستدارة، قد استُخرج منها أساطين وصور خاطر بها صانعها مرةً بعد مرةً في تلخيص النقوش والتجاويف. فلما وقع عليها نظرُه تعَّجب من هندستها، وأُعجب بها. وأَمَرَ أَنْ توضع في خزائنه الخاصة. وأَخذ يتمتَّع كلَّ وقت بمشاهدتها. وبعد مدةٍ قليلة من الزمن أمر بإتلافها لأمرٍ في طبعه. ولمَّا فعل طرأ على ضمير ذلك الملك من الأسف والجَزَع ما منعه من تدبير الملك، والنظر في المهمَّات ولم يسمح بدخول الناس عليه. وبذلت الحاشية وأركان الدولة الجهدَ في طلب شيءٍ من الطرائف يكون شبيهاً بتلك القبَّة، فعادت مساعيهم بالخيبة والتعذُّر.

ولما إطَّلَّع على قدْر قيمةِ وجودها تضاعف حزنه وجزعه، حتى خاف وشارف على أن يفلت زمام الأمور من قبضة تصرُّفه.

هذه هي أحوال الملوك. أما أواسط الناس إذا ظفروا ببضاعةٍ كريمة، أو درَّةٍ يتيمة، أو جوهرة شريفة، أو لباس فاخر، أو مركوب فاره، أو بمملوك صاحب جمال، طَمِعَ بها المتغلبون والمتمردون وطلبوها كلَّ حين. فإن تخلوا عنها عن طريق المسامحة أُبتلوا بالغم والجزع. وإذا دافعوا ومانعوا قذفوا بأنفسهم في ورطة الهلاك والاستئصال. وإذا مالوا عن إقتناء أمثالها، خلصوا وآمنوا من مثل هذه البلايا. ثم إنَّ الأحجار الكريمة كالياقوت والمرجان [١٤٥] تُفقد بوجوه الحِيَل والمكر والسرقة. ولذلك لا

يتيسَّر الإنتفاع منها وسد الحاجة بها في الحال. وخصوصاً عندما يكون صاحبها مضطراً، أو راغباً بالمتاجرة. وقد يحدث أن يحتاج كبار الملوك في أوقات إنقطاع موارد الخزينة والانفاق المُفرط لبيع الجواهر الفريدة وعندما يطرحونها في معرض المساومة والمزاد، ويعرضونها بواسطة الدلاَّلين والتجار، لا يجدون من يقدر على دفع ثمنها، أو ما يقرب من ثمنها، وإذا وُجِد شخصٌ على قَدَرٍ من الثروة قادراً عليها، فإنه يخشى تملَّكها بهذا الاسلوب، والإعتماد على بيع الملك. فلا يتحصَّل له إلا وقوف الرعية على عجزه.

وإذا رغب أَهل التجارة بمثل هذه البضاعة فإنهم لا يأمنون من الخسارة والكساد في زمن السلم. ذلك أنَّ طالبي ومنشدي أمثالها هم الملوك المغرورون كثيرو المال وفارغو البال. ولا يتَّفق وجود هذا الصنف إلا نادراً. وبذلك تتعرض حياتهم للخطر في حال إنعدام الأمن والاضطرابات.

هذه هي أسباب الغضب وعلاجه. ومن السهل علاجُ الغضب على كل من يراعي شرط العدالة، ويجعل هذا الخُلُق ملكة للنفس لأنَّ الغضب جورٌ وخروجٌ عن الإعتدال في طرف الإفراط. ولذلك لا ينبغي أن يتَّصف بالأوصاف الجميلة، أمثال الجماعة التي تظنُّ أنَّ شدَّةَ الغضب من فَرْطِ الرجولة، فتُمنح التبجيل الكاذب كالشجاعة. وكيف ننسب للفضيلة الخُلُقَ الذي يصبح مصدر الأفعال القبيحة كالجور على النفس والأتباع والأرحام والعبيد والخَدَم والحريم، فيكون عليهم سوطَ عذابٍ، ولا يقيلُ لهم عثرةً، ولا يرقُّ على عجزهم، ولا يقبل براءةَ ساحتهم. بل يُطلق اللسان واليدَ على أعراضهم وأَجسادهم لأقلِّ سبب، حتى [١٤٦] يعترفوا بإثمٍ لم يقع، فيسعوا بخضوع وإنقياد ليطفئوا نيران غضبه وليسكِّنوا ثورة شرّه. فيبالغ في الخشونة والحركات اللاَّ منتظمة وايذائهم. وعندها تقترن الرداءة في الجوهر مع

الغضب بإفراط ينحط عن هذه المرتبة ويتجاوز في هذه المعاملة الناس إلى الحيوانات العجماء والجمادات كالأواني والأمتعة. ويتشفَّى بضرب الحمار والثور وقتل الحمام والقطط وبكسر الآنية. ويحدث كثيراً اين يتطاول الأشخاص الذين يتَّصفون بفرط التهوُّر من هذه الطائفة على الريح والمطر والغيوم إن لم تأتِ وِفْقَ هواهم. أو إن لم يلائم خطُّ القلم إرادتهم أو إنْ لم يفتح القفل على حَسَب عجلتهم، يكسرون القلم ويلوكون القفل ويلوِّثون اللسان بالشتم والكلام النابي. ويُحكى عن أحدِ قدماء الملوك أنه كان يغضب على البحر، عندما يتأخَّر وصول سفنه من السفر في البحر لهيجانه، حتى أنه يهدده بطرح الجبال فيه وطمِّه بها.

ويقول الأستاذ أبو علي رحمه الله: أنَّ أحدَ سفهاء زمننا تعب ليلاً فنام في ضوء القمر. فغضب على القمر وأطلق لسانه بسَّبه وشتمه، وهجاه بالشعر وهجاؤه للقمر مشهور. وبالإجمال فإنَّ أمثال هذه الأفعال قبيحة ومضحكة. ويستحق صاحبها السخرية ولا يستحق نعمة الرجولة. ويستوجب المذمَّة، والفضيحة، وليس الشرف والعزة. ونجد هذا النوع عند النساء والأولاد والشيوخ والمرضى أكثرَ منه عند الرجال والشباب والأصِحَّاء.

وتطرأ رذيلة الغضب من رذيلة [١٤٧] الشُّره التي هي ضدها. فإن الشَرِهَ إذا تعذَّر عليه ما يشتهيه غضب على من يهيءُ مشتهاه من النساء والخَدَم. وبنفس هذه المعاملة يعامل البخيل الأصدقاء والخلطاء ويتَّهم أهل الثقة. ولا تكون ثمرةُ هذه السيرة إلا فقدان الأصدقاء وفرط الندم والملل الموجع. ويبقى صاحبها محروماً من اللَّذة والغبطة والبهجة والمسرَّة. فيكون عيشه منغَّصاً على الدوام وعمره مكدَّراً. ويتَّصف بالشقاوة وينسب إليها. أما صاحب الشجاعة والرجولة فهو الذي يقهر بالحِلْمِ هذه الطبيعة. ويُعرض بالعلم عن أسبابها. ولا يستفزِّه ما يَرِدُ عليه

من محرِّكات الغضب حتى يحافظ على سيرة العقل من العفو والإغضاء، أو المؤاخذة والإنتقام. ويراعي شرط العدالة الذي يقتضي الإعتدال. ويروى عن الإسكندر أنَّ سفيهاً عاب عرضه وانتقصه، فقال له أَحدُ الخواص: يجب أن تؤدِّبَهُ بعقوبة تنهكه بها بحيث يعتبر منها الآخرون، فقال الإسكندر: إنَّ هذا المعنى من الرأي البعيد، إذ تزداد عقب العقوبة شجاعته، فينشغل بتقصِّي معايبي وإفشائها وإنه حينئذٍ أبسط لساناً، وأَعذر عند الناس.

وأتي يوماً ببعض أَعدائه المتغلِّبين الخارجين عليه، وكان قد عاث في أطرافه فساداً كثيراً، فقال له أَحد الندماء من فرط الغيظ: لو كنتُ مكانك لقتلته. فقال الإسكندر: لأنكَ أنت لست أنا فلن أقتله.

هذه هي أغلب أسباب الغضب الذي هو من أعظم أُمراض النفس. ونمهِّد لعلاجه عندما نحسم أسباب هذا المرض. وتكون لواحقه سهلة العلاج. وتجد الرويَّة مجال النظر الكافي [١٤٨] والفكر الشافي في إيثار فضيلة الحِلْم. والمعاملة بالمثل أو التغافل عنها، على حسب إستصواب الرأي. والله الموَّفق والمُعين.

علاج الجبن: لأن العلم بالضد يستلزم العلمَ بالضدِّ الآخر، فقد قلنا إنَّ الغضب هو ضد الجبن. والغضب هو حركة النفس باتِّجاه شهوة الإنتقام. فالجبن إذاً هو سكون النفس هناك، حيث تكون الحركة الأولى بسبب بطلان شهوة الإنتقام. ولواحق هذا المرض وعوارضه هي بضعة أشياء: **الأول:** مهانة النفس. **الثاني:** سوءُ العيش. **الثالث:** طمع الفاسدين الأخساء وغيرهم من الأهل والأولاد وأصحاب المعاملات. **الرابع:** قلَّة الثَّبات في الأعمال. **الخامس:** الكسل ومحبة الراحة اللذان يجلبان الرذائل الكثيرة **السادس:** تمكُّن الظَّلَمة من الظلم. **السابع:** الرِّضى بالفضائح التي تقع في النفس والأهل

والمال. **الثامن**: سماع القبائح والفواحش من الشَّتم والقذف. **التاسع**: عدم الخجل ممَّا يوجب العيب. **العاشر**: التعطّل في المهمات.

وعلاجُ هذه الأمراض وأعراضها هو بإزالة السَّبب كما قلنا في الغضب. وهو ما يدفع النفس إلى النقصان ويحرِّكها بدواعي الغضب. إذ لا يخلو أيُّ أحد من الغضب. ولكن عندما يكون ناقصاً أو ضعيفاً يقوى بالتحريك المتواتر كالنار، ويصير متوقِّداً وملتهباً. وقد حُكي عن بعض الحكماءِ أنهم كانوا يتعمَّدون مواطن الخوف والحروب، ويقذفون بأنفسهم في المخاطر المهولة، ويركبون البحرَ عند إضطرابه وهيجانه ليكتسبوا الثَّبات والصَّبر، ويتجنَّبوا رذيلة الكسل ولواحقها. ويقدمون على تحريك القوة الغضبية حيث الشجاعة، هي فضيلة تلك القوة. ولا يكره لمثل صاحب هذا المرض إرتكاب بعض الخصومة والمراءاة مع من يأمن غائلته في هذا الباب. حتى تقرب النفس من الطرف الوسط. وعندما يحسُّ من نفسه أنها قريبة من ذلك الحد، فينبغي أن لا يتجاوزه حتى لا يقعَ في الطَّرف الآخر. والله أعلم.

[١٤٩] **علاج الخوف**: يتولَّد الخوف من توقُّع مكروهٍ أو إنتظار محذور لا تقدر النفس على دفعه. والتوقع والإنتظار إنما يكونان للحوادث في الزمان المستقبِل، وهذه الحوادث ربَّما كانت عظيمة وربما كانت يسيرة، وربَّما كانت ضرورية، وربَّما كانت ممكنة. وسبب الممكنات هو فعل صاحب الخوف، أَو فعلٌ غيرُه. وينبغي للعاقل أن لا يخاف من جميع هذه الأقسام. ويمكن أن يخاف، من شيء من هذه الأسباب، وذلك عندما يعلم أن دفع ذلك الشيء الذي هو ضروريُ خارج عن القدرة والإستطاعة البشرية. ويعلم أن لا فائدةَ من إستشعار ذلك إلا تعجيل البلاء وجذب المحنة. فقدْرُ العمر الذي سيحصل محدّد قبل حدوثه. فإنْ يجزع ويتنغّص ويضطرب من خوف الوقوع، يبقى

محروماً من تدبير المصالح الدنيوية وتحصيل السعادة الأبديَّة، ويجمعُ خسران الدنيا وعذاب الآخرة. ويصير تعيساً في الدَّارين. وعندما يهدأ ويسكِّن النفس يحصل على السلامة عاجلاً ويقدر على التدبير آجلاً.

أَمَّا ما كان سببه فعل الشخص الخائف، فيجب أن يقرِّر في نفسه أَنَّ حقيقة الممكن هي أنَّ وجوده جائز وعدمه جائزٌ أيضاً. ولذلك لا يكون هناك أية فائدةٍ من الجزم بوقوع هذا المحذور وإستشعار الخوف إلا تعجيل الألم، فإذا عاش بالظن الجميل والأمل القوي ولم يفكِّرفي ذلك الذي لا يكون ضروريَّ الوقوع، يستطيع أن يقوم بالمهمَّات الدينيَّة والدنيوية أَحسَنَ قِيام.

وإن كان سبب ذلك هو فعل هذا الشخص، فيجب أن يحترز من سوء الإختيار والخيانة على نفسه. وأَن لا يُقدِمَ على الأعمال التي تكون غايتها سيئة وعاقبتها وخيمة [١٥٠]. فارتكاب القبائح هو فعلُ من يجهل طبيعة الممكن. وذلك الذي يعلم أنَّ ظهور ذلك القبيح الذي يستدعي الفضيحة هو ممكن، فعندما يظهر يكون من الواجب مؤاخذته بذاك الممكن. وكل ما هو ممكن ووقوعه غير مستبعد يجب أَن لا يقدم عليه أبدا. فسبب الخوف في القسم الأول هو أَنْ يحكم على الممكن بالوجوب. وفي القسم الثاني هو أَن يحكم على الممكن بالإمتناع. فإنْ يعتبر شرط كل واحد بمكانه يسلم من نوعي الخوف هذين.

علاج خوف الموت: بما أَنَّ خوف الموت هو أَعمُّ وأَصعب المخاوف لذلك يُحتاج لإشباع القول فيه. نقول: إنَّ الخوف من الموت لا يَعرِض إلاَّ لمن لا يدري ما هو الموت على الحقيقة. أَو لأنه يظن أنَّ إنحلال أَجزاء بدنه وبطلان تركيبة بنيته يُلزم أَنعدام ذاته، وأَنَّ العالم سيبقى موجوداً وهو ليس بموجودٍ فيه. أَو يظن أَن للموت ألماً عظيماً أَصعب من أَلم الأمراض التي

تؤدي إليه. أو يخاف من العقاب بعد الموت. أَو لأَنه متحيِّر لا يعلم كيف ستكون حالُه بعد الموت. أَو لأَنه يأسف على الأولاد والأَموال التي تبقى بعده. وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها ومنشؤها الجهل المحض. وبيانه أَن من لا يعرف حقيقة الموت يجب أَن يعلم أَنَّ الموت هو عبارة عن عدم إستعمال النفس للآلات البدنيَّة، كما يترك الصانع أَستعمال آلاته، وأَن النفس جوهر باق لا يفنى بانحلال البدن الفاني، كما هو مبيَّن في كتب الحكمة. وقد أشرنا في أول الكتاب إلى ذلك.

أَمَّا من يخاف الموت لأنه لا يعلم معاد النفس إلى أَيِّ مكان، يكون خوفه إذاً من جهله وليس من الموت. والحذر من هذا الجهل [١٥١] هو الذي بعث الحكماء على طلب العلم والتعب به. وتركوا لأَجله اللَّذات الجسمانية والراحة البدنية. واختاروا عليه السهر والمشقَّة ليتخلَّصوا من غمِّ هذا الجهل، ومحنةِ هذا الخوف. ولأنَّ الراحة الحقيقية هي في التخلُّص من أَلَمِ البدن، والأَلم الحقيقيُّ هو الجهل، فالراحة الحقيقية إذاً هي العلم. والروح والراحة لأَهل العلم من العلم. فالدنيا وما فيها حقيرة وبلا أهمية في عينهم. فقد حصلوا على البقاء الأبدي والدوام السَّرمدي من تلك الراحة التي إكتسبوها بالعلم. وقد إكتشفوا إقتران الإمور الدنيوية بسرعة الزوال والانتقال وآفة الفناء وقلَّة البقاء وكثرة الهموم وأنواع العناء. فإقتصروا منها قانعين على المقدار الضروري، وتسلُّوا عن فضول العيش التي لا توصل للغاية التي ليس بعدها غاية. فالموت بالحقيقة هو هذا الحرص وليس ما يحذرون منه. ولهذا قالت الحكماءُ بأن الموت نوعان. **الأول**: إرادي. **والثاني**: طبيعي، وكذلك الحياة. وقد عنوا بالموت الإرادي إماتة الشهوات وعدم التعرُّض لها. وبالموت الطبيعي، مفارقة للنفس للبدن. وعنوا بالحياة الإرادية، الحياة الدنيوية الفانية المشروطة بالأَكل والشرب. وبالحياة الطبيعية،

البقاء السرمدي بغبطةٍ وسرور. وقد قال الحكيم أفلاطون: مُتْ بالإرادة تحيا بالطبيعة[1] وقال حكماء المتصوفة: «موتوا قبل أن تموتوا»[2].

على أنَّ كل من خاف الموت الطبيعي فقد خاف ممَّا هو من لزوميَّات ذاته وتمام ماهيته. فالإنسان هو حي ناطق مائت، فيكون المائت إذاً الذي هو جزء من الحي تمام الماهية. فمنْ أكثرُ جهلاً ممَّن يظنُّ أنَّ فناءَه هو بحياته ونقصانه بتمامه؟ ويجب على العاقل أن يستوحش من النقصان [١٥٢] ويأنس بالتَّمام. ويطلب كل ما يتمِّمه ويكمِّله ويشرِّفه ويخرجه من قيد الطبيعة وأسرها ويحرِّره عنها. وليعلمْ بأن الجوهر الإلهيِّ الشريف إذا تخلَّص من الجوهر الكثيف المظلم خلاص صفاءٍ ونقاءٍ لا خلاص مزاج وكَدَر، فقد سَعِدَ وعاد لملكوت عالمه وجوار ربِّه، ومخالطةِ أرواح الأطهار، ونجا من الأضداد والآفات.

ويُعلم من هنا سوء حظِّ من فارقت نفسُه بدنه وهي مشتاقة إليه مشفقةٌ عليه خائفة من فِراقه. فهي في غاية الشقاء والبعد عن ذاتها وجوهرها، سالكة إلى أبعد جهاتها عن مستقرِّها، إلى موضعٍ تكون فيه أكثر ألمَاً.

أما الخوف من الموت بسبب الظَّن بأنَّ له ألماً عظيماً. فعلاجه هو أن يعلم أنّ ذلك الظن كاذب، لأنَّ الألمَ إنما يكون للحي، والحي هو الذي يستطيع قبول أثرَ النفس. أما الجسم الذي ليس فيه أثر النفس، فإنه لا يحس بالألم، فالإحساس بالألم هو بتوسُّط النفس.

عُلم إذاً أن الموت هو حالة لا يحس البدن فيها بوجوده ولا يتألَّم لذلك. إذ يكون قد فارق ما يتألم به.

أمَّا من يخاف من العقاب ولا يخاف من الموت، فهو يخاف من

---

(١) هكذا وردت بالعربية، وقد صححنا كلمة تحيا التي وردت هكذا: تحي
(٢) هكذا وردت بالعربية.

العقاب الذي هو بعدَ الموت. والعقاب هو على شيء باقٍ، فهو إذاً يعترف ببقاء شيءٍ منه بعد الموت. ويقرُّ بالذنوب والسيئات التي يستحق بها العقاب. ولأنه كذلك، فخوفه من ذنوبه وليس من الموت. فمن الواجب عليه إذاً أن لا يُقدِمَ على الذنوب. وقد بيَّنا أَنَّ الإقدام على الذنوب يصدر عن مَلَكَاتٍ فاسدة للنفس. وقد أرشدنا لكيفية إجتثاث آثارها. إذن فالخائف من الموت على هذه الطريقة خائف ممَّا لا أثر له، وغافل عمَّا له أثر وجاهل به. وعلاج الجهل [١٥٣] هو العلم.

ونفس هذا حال من لا يعلم كيف ستكون حاله بعد الموت. فكلُّ من يعترف بحالٍ بعد الموت، يكون قد اعترف بالبقاء. وعندما يقول لا أعرف ما هي تلك الحال، فقد إعترف بالجهل. وعلاجه هو بالعلم أيضاً. إذ عندما يطمئن يزول خوفه.

أَما من يتأسَّف من تركِ الأهل والولد والمال والممتلكات ويخاف منه. فيجب أن يعلم أن الحزن هو إستعجال الألم والمكروه على كل الأشياء التي لا يكون للحزن فيها فائدة، وسنذكر علاج الحزن بعد هذا.

ومن بعد تقديم هذه المقدِّمة نقول: الإنسان هو من الكائنات، ومن المقرَّر في الفلسفة أَنَّ كل كائن هو فاسد. فكلُّ من أحبَّ أن لا يفسد فقد أحب أن لا يكون، ومن أحب أن لا يكون أحبَّ فساد ذاته. فكأنه يحبُّ أَن لا يفسد ويحِبُّ أن يفسد. ويحب أن يكون ويجب أن لا يكون. وهذا هو المُحال. ولا يلتفت العاقل للمحال.

وأَيضاً: لو لم يمت آباؤنا وأَسلافنا لم ينته الوجود إلينا. ولو جاز البقاء لبقي من تقدَّمنَا. ولو بقيَ من تقدَّمنا من الناس، على ما هم عليه من التناسل، ولم يموتوا لما وَسِعَتهم الأرض. وقد أَوضح الأستاذ أَبو علي عليه رحمة الله بيانَ هذا المعنى، يقول: لو قدَّرنا أنَّ رجلاً واحداً كان منذ أَربعمائة سنة

موجودٌ الآن. ولكن من مشاهير الماضين، حتى يكون أولاده وعَقِبُه معروفين ومقدَّرين، كأمير المؤمنين عليه السلام مَثَلاً. ثم ولد له ولد، ولأولاده أولاد، وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم أحدٌ. كم يكون مقدار من يجتمع منهم في وقتنا هذا؟ إنَّ عدَدَهم يزيد عن عشرة مرات ألفِ ألفٍ. وذلك أن بقيَّتهم الآن ـ مع ما قُدِّر فيهم من الموت والقتل الذريع وأعمال الاستئصال لهذه الأسرة ـ تقرب من مائتي ألف نفر [١٥٤]. وعندما يُعدُّ مع هذا الجمع أهلُ القرون الماضية والأطفال الساقطون من بطون أُمهاتهم، فانظركم ألفاً يكون عددهم. ويجب أن يضاف إلى كل شخص كان في عهده الميمون هذا المقدار في مدة الأربع مئة سنة هذه، حتى يتَّضح إلى أيِّ قدر يَصِلُ عدد الأشخاص إذا رُفع الموت عن الخَلق مدة أربع مئة سنة وبقي التَّوالد والتناسل. وإنْ تتضاعف هذه الأربعمائة سنة، يصير تضاعف الناس كتضاعف بيوت الشطرنج متجاوزاً حدَّ الضبط وحيّز الإحصاء، وإذا قُسِّمت البسيطة المسكونة التي هي عند أهل علم المساحة مقدّرة ومحدودة على هذه الجماعة فلا تسعهم قياماً، فكيف قعوداً أو متصرِّفين. ولا يبقى موضع عمارة يفضَل عنهم ولا مكان زراعة ودفع فضلات. وهذه مدة يسيرة من الزمن، فكيف إذا امتدَّ الزمن وتضاعف الناس على هذه النِّسبة غير المحصورة، فإنهم يجلسون على رؤوس بعضهم البعض؟ هذه حال من يتمنَّى الحياة الأبدية للبدن، ويكره الموت. ويظن من الجهل والغباوة أن ذلك ممكن أو مطموع فيه. ويتنزه العقلاء أصحاب الضمائر والذكاء عن أمثال هذه الأفكار، ويعلمون أن الحكمة الكاملة، والعدل الإلهي الشامل يقتضي ذلك. ولا يتصورون مزيداً لمستزيدٍ على ذلك. ووجود الإنسان على هذا الوضع والنَّسق هو الوجود الذي لا يُتصوَّر وراءه غاية. فقد ظهر إذاً أن الموت ليس مذموماً كما يتصوَّر العوام [١٥٥]، بل إن المذموم هو الخوف الذي يأتي من الجهل.

أما من يتنبَّه لضرورة الموت ولا يأمل البقاء الأبدي، ولكن تقتصر غايةُ أملِهِ على العمر الطويل بقدر الممكن. فيجب أن يتنبَّه إلى أنَّ كل من يرغب في العمر الطويل يكون قد رغب بالشيخوخة. ومع الشيخوخة يحدث نقصان الحرارة الغريزيَّة، وبطلان الرطوبة الأصلية، وضعف الأعضاء الرئيسيَّة. ويلزم بالتبعيَّة قلة الحركة وفقدان النشاط وأختلال أجهزة الهضم، وسقوط آلات الطحن، ونقصان القوى، كالغاذية وخدمها الأربعة، والأمراض والآلام هي عبارة عن هذه الأحوال. علاوة على موت الأحباء، وفقدان الأعزاء، وتلاحق المصائب، وتطرُّق النوائب، والفقر والحاجة، وأنواع المحن، والشدائد الأخرى التي تتبع هذه الحالة أيضاً. والخائف من هذا كله في مبدأ كونه يرغب في طول العمر. هذه هي أحوال من يأمل هذه المكاره وينتظرها.

وعندما يتيقَّن أنَّ الموت هو مفارقة الذات، وأنَّ إنحلال الإنسان ليس بإنحلال البدن العارية والمجازي الذي قد تجمَّع من الطبائع الأربعة بطريق التوزيع، ولم يعطَ من مجالٍ لتصرُّفه إلا أياماً محددة. ليحصل بواسطته كماله ويتحَّرر من الزمان والمكان، ويتعلَّق بالحضرة الإلهية التي هي منزل الأبرار ومقرُّ الأخيار. ويأمن من الموت والإستحالة والفناء، فإنَّه لا يستشعر الخوف الزائد أبداً من هذه الحالة، ولا يبالي بما أتفق من التقديم والتأخير. ولا يرضى بإكتساب الشقاء والميل لظلمات البرزخ الذي تكون غايته دَرَكات جهنم، وسخط الباري عزَّ إسمُه، وما هو منزل الفجار ومرجع الأشقياء والأشرار، والله المُستعان.

أما أَمراض قوة الجذب، فتتجاوز حيّزَ الحصر دائماً. أما [١٥٦] أَفسدها فهو إفراط الشهوة ومحبة البطالة والحزن والحسد.

وهذه الأمراض واحد في حيّز الإفراط، وواحد في حيّز التفريط،

والثالث والرابع يكونان في حيّز رداءة الكيفية. وهذا هو علاجها.

علاج إفراط الشهوة: لقد تقدَّم من قبل الشرح بإيجاز عن مذمَّة الشره والحرص اللَّذين يتَّجهان لطلب الإلتذاذ من المأكولات والمشروبات. ولدناءة الهمَّة وخساسة الطبيعة، والرذائل الأخرى التي تحصل بالتبعيَّة، عن هذه الحالة كإهانة النفس وعبودية البطن ومذلَّة التطفُّل وزوال الحشمة، وما يستغني عن البيان والتقرير.

ومن الظاهر عند الخواص والعوام أنواع الأمراضِ والآلام التي تحدث عن الإسراف وتجاوز الحدِّ مما هو مقرّر في كتب الطب ومبيَّن . وعلاجها مدوَّن ومحرَّر فيها.

أما شهوة النكاح والحرص عليها، فهما من أخطر أسباب النقصان والدناءة، وإنهاك البدن وإتلاف المال وإضرار العقل وإراقة ماء الوجه. وقد شبّه محمد الغزالي رحِمَه الله قوَّة الشهوة بعامل خِرَاج ظالم يكون له في جباية أموال الناس مطلق التصرف، بدون وازع أو مانع من سياسة المَلِك أو التقوى ورقَّة الطبع، فيأخذ كل أَموال الرعية، ويبلوهم كلهم بالفقر والفاقة. وكذلك قوة الشهوة إن يُفسح لها المجال ولا يتيسَّر تسكينها بتهذيب قوَّة التمييز وكسر قوة الغضب، وحصول فضيلة العفَّة. فإنها تبتلع كل مواد الغذاء، والكيموسانات الصالحة التي تصادفها. وتجعل كل الأعضاء والجوارح ضعيفةً وعاجزة. وإذا تصرَّف على مقتضى العدالة، بالمقدار الواجب لحفظ النوع، فيكون كالعامل الذي يعمل بسيرة العدل، فيحصِّل قَدَر ما يحتاج من مؤدَّى الخِراج. ويصرفه في إصلاح الثغور ومصالح الجماعة الأُخرى.

وينبغي على صاحب هذا الشره أن يتحقَّق بنفسه أَنَّ تشابه النساء ببعضهن البعض في باب [١٥٧] التمتع هو أكثر من تشابه الأطعمة ببعضها

البعض في سدِّ الحاجة. فمثلما يُعد قبيحاً أن يترك الشخص الأطعمة اللذيذة المطبوخة والمجهزة في دارته، ويستجدي ما لا يطفىءُ ثورة جوعه، يُعدُّ قبيحاً كذلك أن يتجاوز عن حريمه وزوجاته الشرعيَّات وينشغل بخداع النساء الأخريات. وإنْ يغلبْ هوى النفس في باطنه فلا تخدعنه شمائل المرأة المتلفِّعة بالعباءة، التي تتزيَّن ليتصّور وفرة اللذة من مباشرتها ومعاشرتها. وليَستعملْ العقل ولا يغترَّن بباطلِ هذا التخيُّل وخديعته. حيث يرى بعد كثيرٍ من التفحُّص والتفتيش أنه قد تدخلُ تحت الحجاب أقبح صورةٍ وأبشع قوام. وفي أغلب الأحيان يكون الوفاء عند من تستطيع تسكين الشهوة أكثر من تلك التي يبذل الجهد والسعي في طلبها. وإذا لم يقتنع، وتصوَّر مقدار الغنج والحسن والدلال، والجمال في كل هيئة مغطَّاة بالحجاب وممنوعة عن نظره، فإنه ينغِّص الأيام في طلبها. وليستفدْ من تجربة وإعتبار الآخرين الذين كان قد سبق وحصل عندهم نفس هذا الظن، واطَّلعوا بعد كشف القناع على تزويرهن وإحتيالهن. وعليه أن لا يلتفت إليهن إلى حدٍّ أنه حتى لو لم يوجد في العالم مثل تلك المرأة المحرومِ من الإِستمتاع بها، والتي يظنّ أنَّ عندها اللذة التي لا توجد مثلها في الأخريات. فلا يستعمل لتذوُّق ذلك الجمال ما لا عدَّ له من الحِيَل والحرص، بحيث ينصرف عن مصالح الدنيا والآخرة. وهذه غاية الحماقة ونهاية الضلالة.

والذي يحمي النفس من تتبّع الهوى ويقنع بالقدر المباح يتعافى من هذا التعب وهذه المشقة التي تستتبع مقداراً كبيراً من الرذيلة. وأفسد الأنواع هو الإِفراط في العشق. وهو صرف كلِّ الهمة بطلبِ شخصٍ معينٍ من جهة سيطرة الشهوة. وعوارض هذا المرض هي في غاية [١٥٨] الرداءة، وهو يؤدِّي أحياناً إلى تَلَفِ النفوس والهلاك عاجلاً وآجلاً. وعلاج ذلك هو بصرف الفكر عن المحبوب بقدر الطاقة. والإِشتغال بالعلوم الدقيقة

والصناعات اللطيفة التي تختصُّ بفضيلة التروِّي. وبمجالسة الندماءِ الأفاضل الذين يخوضون في الأشياء التي لا توجب تذكُّر التخيلات الفاسدة. والإحتراز من حكايات العشاق وروايات أشعارهم. وتسكين قوة الشهوة إنْ بالمجامعة أو بإستعمال المطفيات. وإن لم تنفع هذه المعالجات، ينفع السفر البعيد وتحمُّل المشاق والإقدام على الأعمال الصعبة، والإمتناع عن تناول الطعام والشراب إلى الحدِّ الذي لا يضعُفُ البدن فيه ولا يؤدِّي للانهيار والضرر المفرط، وهذا ما يعين على إزالة المرض.

علاج البطالة: أما محبة البطالة فهي تقتضي خسارة الدنيا والآخرة. لأنَّ إهمال رعاية مصالحة المعاش تكون مؤدية لهلاك الفرد وإنقطاع النوع. ويمكن أن تتعرَّض النفس لأنواع الرذائل الأخرى من خلال هاتين الآفتين، مما يؤدي للتغافل عن إكتساب المعاد، وإبطال غاية الإيجاد، التي تستدعي إفاضة جود واجب الوجود عزَّ إسمه. وهذه منازعة صريحة لتلك الحضرة ومخاصمةٌ نعوذ بالله منها. ولأنَّ البطالة والكسل هما ضمن هذه المفاسد، فلا يُحتاج في شرحها وذمها للإطناب الزائد.

علاج الحزن: الحزن هو الألمُ النفسانيُّ الذي يَعرُض مِنْ فَقْدِ المحبوب أَو فوت المطلوب. وسببه الحرص على المقتضيات الجسمانية والشُّره في الشهوات البدنية والحسرة على فقدانها. وتحدث هذه الحالة لمن يقرُّ بإمكانية بقاء المحسوسات وثبات اللَّذات، ولا يعدُّ ممتنعاً الوصول إلى كل المطالب وحصول المقاصد تحت تصرفه. ولو إستعمل هذا الشخص المبتلي بمثل هذا المرض العقل وحافظ على [١٥٩] شرط الإنصاف لَعَلِمَ أن جميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باقٍ، وإنما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل، والخالي من تصرُّف المتضادات، فلا يطمع بالمحال ولا يطلبه. وإن لم يطمع فيه لا يحزن على فوت مُتوقَّع، بل يُقصر همته على تحصيل باقي

المطالب. وينصرف للسعي في طلب المحبوبات الصافية. ويتجنَّب عمَّا يقتضي بالطبع فساد ذاته. وإنْ يلابسْ شيئاً ما يقنع منه بقدر الحاجة وسدِّ الضرورة، ويترك الإدِّخار والإستكثار اللذين هما من دواعي المباهات والافتخار. لكي لا يتأسف على مفارقتها ولا يتألَّم لزوالها وانتقالها، فإنْ فعلَ ذلك أَمِن بلا فزع وفرح بلا جزَع وسُرَّ بلا حسرة وإكتشف اليقين بلا حيرة. ولا يكون أسيراً للحزن بلا إنقضاء، والألم بلا انتهاء إذْ لا يخلو أيُّ وقت من فوتِ مطلوب أَو فَقْدِ محبوب. فلا يمكن أن يكون عالم الكون والفساد بلا فساد. والطامع في ذلك يخسر ويخيب:

ومن سرّه أنْ لا يرى ما يسؤه[1] فلا يَتَّخِذْ شيئاً يخافُ له فَقْدا

ومن أَستشعر بالعادة الجميلة، ورضيَ بكل ما يجده، ولم يتأسَّف على مفقود ويتلهَّف، يبقى دائماً مسروراً سعيداً. فإنْ ظنَّ ظانٌ أن ملازمة هذه العادة، والإنتفاع بهذا الخُلُق يتصفان بصفة العسر واليسر، فينبغي أن يتأمل في أصناف الخلق وإختلاف مطالبهم ومعايشهم ورضَى كلٍّ واحد منهم بنصيبه وقسمته، والسرور والغبطة بالصناعة والحرفة التي يكون مختصاً بها. كالتاجر بالتجارة والنجَّار بالنجارة، والشاطر بالشطارة، والمخنَّث بالتخنث، والقوَّاد بالقوادة، إلى حدٍّ أنهم يظنون أن كل من فقد تلك الصناعة مغبوناً بالحقيقة. ويسمون الغافل عن تلك الحالة المجنون على الإطلاق. ويحسبون أن البهجة والراحة مرتبطان بوجود تلك اللذة، والحرمان الكلي منوط بفقدان تلك [١٦٠] المعيشة. كما نصَّ التنزيل عن تلك الحالة أَن: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[2].

ويكون سبب هذا الإعتقاد إستشعار كلٍّ طائفة بحُسن مذهبها، ولزومها

---

(١) هكذا وردت ضمن هذا البيت الذي ورد بالعربية والصحيح يسوؤه.
(٢) هكذا وردت بالعربية.

إياه بالعادة الطويلة. ولا يبحث العدول عن اقتفاء المناهج وتحصيل المنافع التي هي غاية هذا المقصد. فيكون أولى بالسرور واللذة من تلك الجماعة المبتلية بقيد الجهالة وأسر الضلالة، إذ يكون هو المحق وهم المبطلون. وهو المتيقَّن المُصيب وهم المخطئون والمتخبِّطون. وهم المرضى والأشقياء، وهو الصحيح والسعيد. بل هو ليُّ الله وهم أعداؤه: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1].

ويقول الكندي رحمة الله عليه في كتاب «دفع الأحزان»: إنَّ الدليل على أَنَّ الحزن شيء يجتلبه الإنسان بسوء أَختياره وأنه ليس من الأُمور الطبيعية، هو أن من فقد كل مرغوب وخاب من كل مطلوب إن يتأمل بنظر الحكمة في أسباب ذلك الحزن يرَ أنَّ كثيراً من الناس ليس لهم ذلك الملك وهم غير محزونين. بل قانعون راضون. فيتَّضح له أنَّ الحزن ليس ضرورياً وليس طبيعياً. وأَن مَن حَزِنَ وجلب لنفسه هذا العارض، فهو سيسلو ويهدأ ويعود إلى حالِهِ الطبيعي. فقد شاهدنا قوماً فقدوا من الأولاد والأعِزَّة والأَصدقاءِ ما اشتدَّ حزنهم عليهم، ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى حالة المسرَّة والضحك والغبطة، وينسون ذلك بالكليَّة. ولذلك نشاهد من يفقد المال والملك والمقتنيات الأُخرى يعيش بضعة أيام بالغمِّ والتفكير السيء، ثم تتبدَّل الوحشة بالتعقُّل والتسلي. وقول أمير المؤمنين عليٌّ كرَّم الله وجهه: «إِصبر صبر الأكارم وإلا [١٦١] تسل سُلُوَّ البهائم»[2] مبني على هذا المعنى أيضاً. ولو ينظر العاقل في حال الخلق يعلم أنه لا يمتاز عنهم بمصيبة غريبة ومحنة بديعة. وإذا ما تمكَّن مرض الحزن الذي يجري مجرى أصناف الرداءات الأُخرى فلَيَمل للسلوى فإنه يشفى منه في النهاية، ولا يكتسب مرضاً رديئاً.

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

(٢) هكذا وردت بالعربية صُحِّحَت كلمة سلو التي وردت: سلوا.

ويجب أن يعلم أن حال من يطمع ببقاء المنافع والفوائد الدنيويَّة كحال من يحضر ضيافة تُقدَّم فيها لكل من حضر شمَّامة على أن يشمَّها ويتمتع بها ثم يردها ليشمَّها غيره ويتمتع بها سواه، فأطمعته نفسه فيها وظنَّ أنها هَبَة له، وأنه قد خصّ بتملكها، فلما أُخذت منه حزن وأسف، وتأسف وتحسَّر. وكذلك أصناف المقتنيات فهي ودائع الله تعالى. حيث أشرك الخلق فيها. وله عزَّ وجل ولاية إسترجاعها في الحين الذي يطلب ومن يد من يريد. ومن لا يترك الوديعة بالإختيار ولا يقطع الأمل والطمع فيها بل يحزن عندما تُسترجع منه وتلحقه المذَّمة والملامة والعار والفضيحة، فقد أرتكب العار وكفر بالنعمة. فأقل مراتب الشكر أداءُ الدين للمعير بسرور، والإسراع في الإجابة، خاصة عندما يكون المعير قد ترك أفضل ما أعطى وإسترجع الأخس. والمراد بهذا الأفضل العقل والنفس والفضائل التي لا تصل أيدي المتعرضين إليها، ولا يشترك فيها طمع المتغلبين. فقد إستحقت لنا هذه الكمالات وهي لا تُستردُّ ولا تُستَرجع [١٦٢]. وإن يُسترجع منا الأخس والأرذل فهو بغرض رعاية جانبنا وحفظ العدالة بين أبناء جنسنا. ولو كان واجباً أن نحزن على كل ما نفقده لوجب أن نكون أبداً محزونين.

يجب على العاقل إذاً أن لا يفكر في الأشياء الضارَّة والمؤلمة، وأن يقلِّل من القنية ما استطاع. حيث: «المؤمن قليل المؤونة حتى لا يبتلى بالحزن»[١].

وقد قال أحد العظماء: لو لم يكن للدنيا إلاَّ هذا العيب الكبير الذي هو العارية، لوجب أن لا يلتفت صاحب الهمَّة إليها، كما أنّ أرباب الهمَّة يخجلون في إستعارة أصناف التجميل.

وسُئل سقراط: ما سبب فرط نشاطك، وقلة حزنك؟ فقال: لأنني لا أَقتني ما إذا فقدته حزنت عليه.

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

علاج الحسد:

يكون الحسد ممن يطلبُ من فرطِ الحرص الفوائد والمقتنيات ليتميَّز عن أبناء جنسه. فتقتصر همَّتُه على إزالة ذلك عن الآخرين وجذبه نحوه. ويكون سبب هذه الرذيلة من تزواج الجهل والشره. إذْ من المحال الإستمتاع بالخيرات وحرمان الآخر منها. ولا يتصوّر التمكن من الإستمتاع بها.

إذن، فالجهل بمعرفة هذه الحالة وإفراط الشره يبعثان على هذا الحسد. وعندما يمتنع مطلوب الحسود لا يستفيد إلا الحزن والألم. ويكون علاج هاتين الرذيلتين بعلاج الحسد. ومن جهة تعلُّق الحسد بالحزن فقد أُتي على ذكره في هذا الموضع، وإلاَّ يكون من الأولى حمل الحسد على الأمراض المركَّبة.

يقول الكندي: إنَّ الحسد هو من أَقبح الأمراض واشنع الشرور. ولهذا السبب قالت الحكماء: من أحب أَن ينال الشر أعداءَه فهو محب للشر ومحب الشر شرير. وشرٌ من هذا من أحب [١٦٣] الشر لمن ليس له بعدو. وأَسوأ من هذا حالاً من أَحب أَن لا ينال أصدقاءهُ خير. فالحسود إذاً أشرُّ إنسان. ويكون دائماً حزيناً ومغموماً من الخير الذي يصيب الناس لأن الخير الذي لا يصيب الخلق منافٍ لمطلوبه. ولا ينقطع الخير عن الخلق، فلا يُتصور إذاً إنقطاع غمه وحزنه وإنتهاؤه. وأُفسد أَنواع الحسد هو النوع الذي يقع بين العلماء، فطبيعة المنافع الدنيوية توجب الحسد لضيق الموقع وقلة المجال الملازمين للمادة. ولا يعني هذا أنه يتعرَّض للغير ويريد زوال ما يرغب فيه عن الغير، فلا يرضى أن يكون عنده هذا المعنى بالذات.

وقد شبَّه الحكماء الدنيا بغطاءٍ قصير يرميه شخصٌ طويلٌ على جسده، وعندما يغطِّي الرأسَ به تنكشف الأرجل، وإذا غطىَّ الأرجل يبقى الرأس مكشوفاً. وكذلك من يختص بنعمةٍ يكون الآخر محروماً منها. والعلم منزَّهُ

عن هذه الشائبة. فالانفاق والاخراج منه ومشاركة أبناء الجنس في نفعه مدعاة لزيادة اللذة وكمال التمتع. ولذلك ينتج الحسد فيه عن طبيعة الشرِّ المطلق. وبذلك يكون هناك فرق بين الغبطةِ والحسد. فالغبطة هي شوق بحصول الكمال أو المطلوب الذي يكون قد أحسَّه الغير في ذات المغتبط بدون تمني زواله عنه. والحسد هو تمني الزوال عنه. والغبطة على نوعين: الأول محمود. والآخر مذموم. أما الغبطة المحمودة فهي توجُّه ذلك الشوق للفضائل والسعادات. أما الغبطة المذمومة فهي توجُّه ذلك الشوق للَّذات وللشهوات، وحكمها هو حكم الشره.

هذا هو القول في الحسد. وكل من يقف على هذه الأفكار التي شرحنا [١٦٤] ويضبطها ضبطاً تاماً، يسهل عليه علاج الرذائل الأُخرى ومعرفة أسبابها والأعراض التي تحدث. مَثَلاً: عندما يفكِّر في الكذب يعلم أن تميّز الإنسان عن الحيوانات الأُخرى هو بالنطق، والغرض من إظهار فضيلةِ النطق هو إعلام الغير عن أمر لم يطَّلع عليه. فالكذب مناف لهذا الغرض، والكذب إذاً يبطلُ خاصَّةَ هذا النوع. وسببه الرغبة بالإقدام على طلب المال والجاه. على كلٍ، يكون الحرص من هذا القبيل، ومن لواحقه أراقةُ ماءِ الوجه، وإفساد المهمات والإقدام على النميمة والسعاية والغمز والبهتان ومساعدة الظَّلمة.

وعندما يفكِّر في الصلف يعلم أن سببه هو سيطرة الغضب، وتخيُّل الكمال الذي لم يكن قد حصل فيه. ومن لواحقه الجهل بالمراتب والتقصير في رعاية الحقوق، وغلظ الطبع، واللوم، والفجور. ومعنى الصلف مركبٌ من العُجب والكذب.

وعندما يفكر في البخل يعلم أنَّ سببه هو الخوف من الفقر والحاجة، أو محبة علوِّ الرتبة بالمال، أو النفس الشريرة وطلب عدم الخير للخلق.

وعندما يفكّر في الرِّياء يعلم أنَّ ذاك هو الكذب في القول وفي الفعل أيضاً. وعلى الجملة، عندما يعرف حقيقة كلِّ مرض ويقف على أسبابه، يسهل على الطالب الفضيلة قمع تلك الأسباب والإحتراز منها على غرار القبائح الأُخرى. والله الموفِّق والمعين.

تمت المقالة الأولى وتتلوها الثانية بحمد الله وحسن توفيقه.

[١٦٥] المقالة الثانية

في تدبير المنازل: وهي خمسة فصول

الفصل الأول

في سبب الإِحتياج للمنازل
ومعرفة أَركانها وتقديم ما هو مهم [منها]

في هذا المعنى بحكم أَنَّ الإنسان محتاج في تبقية النوع للغذاء، ولا يتهيَّأُ غذاءُ النوع الإنساني بدون تدبير الصناعة، كالفلاحة والحصاد والتنظيف والطحن والتخمير والطبخ، فهو لا يستطيع القيام بهذه الأعمال إلا بمساعدة الآخرين، والآلات والأدوات. ولا يتصوَّر ذلك إلا بصرف الأيام الطوال فيه. فغذاء الإنسان ليس كغذاء الحيوانات الأُخرى التي خُلقت وتهيّأت بحسب طبيعتها لتقتصر غايتها على طلب العلف والماء وفق ما توفره الطبيعة. وعندما تسكن ثورة الجوع والعطش تتوقَّف عن الحركة، وبما أنَّه من المحال إقتصار الإِنسان على مقدار الحاجة يوماً بيوم، كأن يكون ترتيب ذلك الغذاء وظيفة كل يوم، فهو يوجب إنقطاع المادة وإِختلال المعيشة. إذن فهو يحتاج من هذه الجهة لإِدِّخار أسباب المعاش وحفظها من أبناء الجنس الآخرين الذين يشاركون في الحاجة. ويحتاج في المحافظة إلى المكان الذي لا يفسد فيه القوت والغذاء. ولا يتمُّ ذلك دون منع الظالمين والغاصبين عنه، عند النوم واليقظة، وفي الليل والنهار. وبناءً على هذا إحتيج لبناء المنزل. وعندما ينشغل الإنسان بترتيب الصناعة التي تشتمل على

تحصيل الغذاء، فهو يغفل عن حفظ مقدار تلك المؤونة الموضوعة[١٦٦]. ولذا يحتاج من هذا الوجه إلى المعاون الذي يقوم في أكثر الأوقات بنيابته في المنزل، وينشغل بحفظ مؤونة القوت والأغذية. وهذا الإحتياج هو من مستلزمات تبقية النوع. ولتبقية النوع يحتاج أيضاً إلى الزواج الذي يتوقف عليه التناسل والتوالد. وتقتضي الحكمة الإلهية كذلك أَن يتَّخذَ كلُّ رجلٍ زوجةً حتى تقوم برعاية شؤون المنزل وما فيه. وتتمُّ بواسطتها عملية التناسل أيضاً. ثم إنَّ في تقلُّد شخصٍ واحد لمهمتين قلة المؤونة. وعندما تأتي الذريَّة لا يبقى الطفل بدون تربية الأب والأُم ورعايتهما. ولا يكاد يصل للنمو والنشوء حتى يجب تكفل أموره أيضاً. ومن هنا الحاجة إلى الأعوان والخدم. وإرتباط تنظيم المعاش بهذه الجماعة التي هي أَركان المنزل.

ولذلك عُلمَ من هذا البحث أن أَركان المنزل هي خمسة: الأب، الأُم، والطفل، والخادم، والقوت ولأنَّ نظام كل مجموعة يكون بوجهٍ من التنظيم الذي يقتضي نوعاً من التوحُّد فمن الضروري أن يقع في نظام المنزل أيضاً تدبير للشؤون التي توجب تدبير ذلك التنظيم، ويكون صاحب المنزل الأولى بالإهتمام بذلك الأمر المهم من الجماعة المذكورة من جهة أنَّ رئاسةِ القوم قد قرِّرت له، وفوِّضت سياسة الجماعة إليه ليوصل تدبير المنزل على الوجه الذي يقتضي نظام أهل المنزل. وكما أن على راعي القطيع أن يسرح بالغنم على وجه المصلحة إلى مكان العلف والكلأ وإلى مكان الشرب الموافق، وأن يحرسه من السِّباع والنوازل، والآفات السَّماوية والأَرضية، وأَن يرتِّب المساكن لها على حسب الصلاح الذي يقتضيه كل وقت، في الصيف والشتاء، وقت الظهر ووقت المساء، لتحصيل أَمور معيشة القطيع [١٦٧] وانتظام حاله. كذلك على مدّبر المنزل أن يقوم برعاية مصالح أقوات العائلة وأرزاقها . وترتيب أُمور معاشها وسياسة أَحوالها، بالترغيب والترهيب،

والوعد والوعيد، والزَّجر والتكليف، والرفق والمناقشة، واللطف والعنف. ليوصل كل فرد للقيام بما هو مُعَدٌ له. فيشارك الجميع في انتظام الحال الذي يقتضي سهولة العيش.

ويجب أن يعلم أنَّ المُراد من المنزل في هذا الموضع، ليس البناء الذي يُبنى من آجُر وحجر وطين وخشب، بل هو ما يقع من التآلف الخاص بين الزوجة والزوج والوالد والولد، والخادم والمخدوم، والمتموِّل والمال، وإن كان مسكنهم من الخشب والحجر أو من الخيمة والكوخ أو من ورق الشجر وغار الجبل. ولهذا فإن صناعة تدبير المنزل التي تُسمىٰ الحكمة المنزلية هي النظر في حال هذه الجماعة على الوجه الذي يقتضي مصلحة العموم في تيّسر أسباب المعاش والتوصُّل إلى الكمال الذي يكون بحسب المطلوب من الإجتماع. ولأنَّ عموم أفراد النوع، إنْ مَلِكاً أو رعيةً، فاضلاً أو مفضولا، يحتاجون إلى نوع التنظيم والتدبير هذا. فكلُّ شخص مسؤول في مرتبته عن أمر الجماعة الذين يرعاهم وهم مكلَّفون برعايته. وتكون هذه المنفعة عامَّة ولا بدَّ منها، ومنفعتها شاملة في الدين والدنيا أيضاً.

ومن هنا قال صاحب الشريعة عليه السلام: كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيَّته[1]. وقد كان للحكماء القدامى أقوال كثيرة بهذا الشأن. ولم يتَّفق نقل كتبهم في هذا الفن من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية، ما عدا مُلخَّصاً من أقوال أبروس، والذي يتداوله المتأخرون. وقد بذل المتأخرون برأي صائب [١٦٨] وأذهان صافية غايةَ الجهد في تهذيب هذه الصناعة وترتيبها وإستنباط قوانينها وأُصولها على حسب ما يقتضيه العقل. ولهم مدوَّنات ومجلدات في ذلك. وللخواجه الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. رسالة في هذا الباب وهي بمنتهى البلاغة مع مراعاة الإيجاز، وننقل خلاصتها في هذه

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

المقالة موشحةً بالمواعظ والآداب الأخرى المنقولة عن المتقدِّمين والمتأخرين. وإنشاء الله ستشرُف بنظر رضى أهل الفضل. إنه وليُّ التوفيق.

ويجب أن يُعلم أَنَّ القاعدة الجوهرية في تدبير المنزل هي أنه كما أَنَّ الطبيب ينظر في حالة بدن الإنسان من جهة الإعتدال الذي يحصل تاماً لمجموع التركيب بحسب تركيب الأعضاء، وذلك الإعتدال هو مقتضى صحَّة البدن، ومصدر الأفعال على وجه الكمال. فإنْ وُجِدَ ذلك الإعتدال حفظه وإن فُقد استعاده. وعندما يحدث خللٌ في عضو من الأعضاء، يحافظ في علاج ذلك العضو على مصلحة جميع الأعضاء، وبخاصَّة العضو الرئيس المجاور لذلك العضو بالقصد الأول، ومن بعد ذلك مصلحة ذلك العضو بالقصد الثاني. إلى حدٍّ لو أن صلاح عموم الأعضاء يكون في قطع وكيٍّ ذلك العضو فإنه يصرف النظر عن إصلاحه، ولا يبالي بقطعه وإقتلاعه، حتى لا يسري الفساد لبقية الأعضاء. .

وعلى نفس النَّسق، يجب على مدبِّر المنزل رعاية صلاح عموم أهل المنزل فيقتصر نظره في القصد الأول على الإعتدال الذي يقع في التآلف. ويقدّر المحافظة على ذلك الإعتدال، أو استرداده على وجه الصواب. ويقتدي في معالجة كلِّ واحدٍ بمفرده، بمعالجة الطبيب الذي يعالج عضواً من أعضاء الإنسان بالنسبة لمجموع البُنية. فالبعض [١٦٩] رئيس والآخر مرؤوس، ومجموعة خسيسة واخرى شريفة. ومثلما أن لكل عضو اعتدالاً وفعلاً خاصاً، ولكنَّ فعل جميع الأعضاء يكون بالمشاركة والمعاونة فغاية جميع الأفعال كذلك أن يكون لكل فرد من أفراد المنزل طبيعة وخاصَّة. وأن تتوجَّه حركاته على حدة بالمقصد الخاص، حيث يحصل من أفعال الجماعة النظام الذي يكون مطلوباً في المنزل. ويجب على مدبِّر المنزل من وجه أنه بمنزلة الطبيب وبإعتبار أنه بمنزلة العضو الوحيد الأشرف من كلِّ الأعضاء

أن يكون واقفاً على طبيعة وخاصّة وفعل كل فرد من أفراد أهل المنزل. وعارفاً بالإعتدال الذي يحصل من تركيب تلك الأفعال. ليوصلهم إلى الكمال الذي يقتضيه نظام المنزل. فإذا حدث مرضٌ أزاله، مع أنَّ إعتبار حال المنزل خارج وضع الصناعة كما قلنا.

أمَّا أفضل أحوال المنزل الذي يكون مسكناً. فهو أن تكون أساساته ثابتة، والأسقُف بإرتفاع مائل. والمداخل واسعة، حتى لا يُحتاج للتكلُّف في الدخول والخروج. ومن المفروض أن تكون حُجُر الرجال منفصلة عن حُجر النساء. وأن تعدَّ أماكن الإقامة بما يناسب وقت كل فصل وموسم. وأن يكون مكان التخزين والأموال حصيناً. وأن يحتاط من النوازل كالحريق والفيضان والخسف والتعرُّض للأوبئة. ويقتضي في منزل الإنسان كذلك التوقِّي من الزلازل أي أن يُترك فيه ساحة فارغة ومعادن مرفوعة. وأن يكون محفوظاً بكثرة المداخل ومشرَّطاً في بعض الأماكن بما يناسب الأوضاع.

وأهمُّ شيءٍ ينبغي على الإنسان أن يأخذه بعين الإعتبار هو حال الجوار، حتى لا يبتلي بمجاورة أهل الشرِّ والفساد، والأشخاص الذين يؤذون الطَّبع. ويجب أن يبقى بعيداً عن آفةِ الوَحشة والإنفراد، ولقد إتَّخَذَ أفلاطون الحكيم منزلاً في حارة الحدَّادين ولمَّا أستُفهِمَ عن حكمة ذلك [١٧٠] أجاب: حتى إنْ يغلب النومُ على عيني ويمنعني من التفكير والمطالعة توقظْني أصوات أدواتهم. والله أعلم بالصواب.

الفصل الثاني

في معرفةِ سياسة الإِموال والأقوات وتدبيرها

لأنَّ الإنسان مضطرٌ إلى تخزين الأقوات والأرزاق كما ذكرنا في الفصل الماضي، ولأنه من غير الممكن بقاءُ بعض الأقوات لزمن طويل، فهو يحتاج إذاً لجمع الضروريِّ وأقتناءِ ما يحتاج من كل جنس. فإن تتعرض بعض الأجناس للتلف يبقى البعض الآخر أبعد عن الفساد. وبسبب ضرورة المعاملات والأخذ والعطاء كما قلنا في المقالةِ الماضية، فهو يحتاج للدينار الذي هو حافظ العدالة، والمقوِّم الكليُّ والناموس الأصغر. ولندرَةِ وجوده فإنَّ معادلة القليل من جنسه مع الكثير من الأشياء الأُخرى تكفي مؤونة نقل الأقوات من المساكن إلى مساكن أبعد. من وجه أن نقل قليله الذي هو بقيمة أقوات كثيرة يقوم مقام نقل الأقوات الكثيرة فيُستغنى عن كلفة حملها ومشقَّته. وكذلك بفضل صلابة جوهره وثبات اكتماله وكمال تركيبه الذي يستدعي الدوام، تتم صورة الثبات وقوام الفوائد المكتسبة. فإن إستحالة فنائه تُبطل المشقَّة التي تقع في طريق كسب الأرزاق وجمع المقتنيات، وبقبوله عند أصناف الأمم تشمل منفعته الجميع. وبدقائق حكمة الكمال التي تتعلق بطبيعة أُمور المعيشة، يصل اللطف الإلهي الذي لا يزول من حدّ القوة إلى حيّز الفعل. وأمَّا ما يتعلَّق بالصناعة مثل الأُمور الصناعية

الأخرى، فهو يتحوَّل بنظر النوع [١٧١] الإنساني وتدبيره.

ومن بعد تقديم هذه المقدمة نقول: إنَّ النظر في حال المال، يمكن أنْ يكون على ثلاثة أوجه: **الأول**، بإعتبار الدخل. **الثاني**، بإعتبار الحفظ. **الثالث**، بإعتبار الصرف. أما الدخل: فإن سببه يكون منوطاً بالكفاية والتدبير أو لا يكون.

والأول، كالصناعة والتجارة. **والثاني**، كالمواريث والعطايا. ولأنَّ التجارة مشروطة برأس المال، ورأس المال معرَّض لأسباب الزوال فإنها تقصّر عن الصناعة والحرفة من جهة الوثوق والإِستمرار.

ويجب مراعاة ثلاثة شروط. في الإكتساب: **الأول**: الإحتراز من الجور. **الثاني**: الإحتراز من العار. **الثالث**: الإِحتراز من الدناءة.

ـ أما الجور: فمثل ذلك الذي يحصل بالتغلُّب وتفاوت الوزن والكيل، أو بطريق الخداع والسرقة.

ـ أما العار: فمثل ذلك الذي يحصل بالمجون والسخرية ومذلَّة النفس.

ـ أما الدناءة: فمثل ذلك الذي يُجلب من الصناعة الخسيسة مع التمكن من الصناعة الشريفة.

والصناعات على ثلاثة أنواع: الأول، الشريفة. الثاني، الخسيسة. الثالث، المتوسطة.

أَما الصناعات الشريفة فهي الصناعات التي تكون عن خير النفس، وليس عن خير البدن وتُسمَّى صناعات الأحرار وأَرباب المروءة. وأكثرها يدخل في ثلاثة أصناف:

الأول: ذلك ما يتعلَّق بجوهر العقل، كصحة الرأي وصواب المشورة وحسن التدبير. وهذه صناعة الوزراء.

الثاني: ما يتعلَّق بالأدب والفضل كالكتابة والبلاغة والتَّنجيم والطِّب، والمحاسبة والمساحة. وهذه هي صناعة الأدباء والفضلاء.

الثالث: ما يتعلق بالقوَّة والشجاعة. كالفروسية، والقيادة العسكرية [١٧٢] وحماية الثغور، ودحر الأعداء. وهذه هي صناعة الفروسيَّة.

والصناعات الخسيسة هي ثلاثة أنواع أيضاً:

الأول: ما ينافي مصلحة عموم الناس كالإحتكار والسِّحر. وهذه صناعة المفسدين.

الثاني: ما يكون منافياً لفضيلة من الفضائل. كالعبث والطرب والمقامرة، وهذه صناعة السفهاء.

الثالث: ما يقتضي نفورَ الطَّبع. كالحجامة والدِّباغة والكناسة، وهذه صناعة الأوضعين.

وبحكم أن للطبع أحكاماً لا تكون مقبولةً عند العقل. فلا يكون الصِّنف الأخير من هذه الأصناف قبيحاً في العقل، نظراً لإحتياج الجماعة إلى من يقوم بها، والصِّنفان الأولان قبيحان ويُمنع عنهما.

والصناعات المتوسطة هي أنواع المكاسب، وأصناف الحِرَف الأُخرى. ويكون البعض منها ضرورياً كالزراعة. والبعض الآخر غير ضروري كالصباغة. وكذلك يكون البعض بسيطاً كالنجارة والحدادة، والبعض مركَّباًكصناعة السلالم وصناعة السكاكين. ويجب على كل من يَّتصف بصناعة ما أن يطلب التقدّم والكمال. وأن لا يقنع بالمرتبة الدنيا ولا يرضى بفتور الهمَّة. ويجب أن يعلم أَنْ ليس للإنسان من زينة أحسن من سعةِ الرزق. وأَحسنُ أَسباب الرِّزق هي الصناعة. والتي بعد إشتمالها على العدالة تجعل الإنسان يقترب من العفَّة والمروءة ويمتنع عن الشره والطمع

وإرتكاب الفواحش في المهمَّات البعيدة. ومن الواجب الإحتراز من كلِّ مالٍ يأتي عن طريق المبالغة، والمكابرة، وإكراه الغير، والتبعيَّة، والعار، وسوءِ السمعة، وبذل ماءِ الوجه، والكسل، وتدنيس العرض، وإشغال الآخرين عن المهمَّات. ويجب عدّ الثروة التي لم تتلوث بهذه [١٧٣] الشوائب، ولو كانت بمقدار قليل، كأصفى ثروةٍ وأهنئها وأبركها. ولا يتيسَّر حفظ المال بدون إستثمار، لأنَّ الإنفاق ضروريٌّ. وينبغي المحافظة في ذلك على ثلاثة شروط:

الأول: أَن لا يحصل إختلالٌ في معيشة أهل المنزل.

الثاني: أَن لا يحصل إختلاف في الدين والعرض. فلا يليق دينياً أن يحلَّ الحرمان بأهل الحاجة مع وجود الثروة. ومن الهمَّة الضعيفة الأعراض عن إيثار الأَقران والمتعرِّضين.

الثالث: أَن لا يرتكب رذيلةً كالحرص والبخل.

وعندما يراعي هذه الشرائط يتمُّ الحفظ بثلاثة شروط:

الأول: أَن لا يتساوى الإنفاق مع الدَّخل، بل يكون أقل منه.

الثاني: أَن لا يصرف الأموال في الأشياء التي يتعذَّر إستثمارها، كالأَملاك التي لا يستطيع القيام بعمارتها. والجواهر التي يندر وجود الراغب فيها.

الثالث: أَن يطلب رواج العمل، والربح المستمر ولو كان قليلاً، ويفضِّلهما على المنافع الكثيرة التي تقع على وجه الصدفة. ويجب على العاقل أن لا يغفَل عن تخزين الأقوات والأموال ليصرفها عند الضرورة، أو عند تعذُّر وجودها في سنوات القحط والنكبات وأيام إنتشار الأمراض. وقد قيل بأنه من الأوْلَى أَن يكون جزءٌ من الأَموال نقدياً أو من البضائع، وجزءٌ من الأنواع المختلفة بشكل أمتعة وأقوات وصناعات، وجزء من الأملاك والضِّياع

والمواشي. حتى إذا طرَأ خَلَلٌ بطرف من الطرفين الأخيرين تيّسر تعويض الخسارة بالآخر.

وينبغي أن يحترز في الإنفاق والخرج من أربعة أشياء فيها:

الأول: اللوم والتقتير، وهما كذلك الذي يتعوّد التضييق في الإنفاق على النفس والأهل، أو يمتنع عن بذل المعروف.

[١٧٤] **الثاني**: الإسراف والتبذير. وهو كمن يصرف الأَموال في وجوه الأشياء غير اللازمة كالشهوات والملذات. أو ينفق ما يزيد عن الحدِّ في الأمر الضروري.

الثالث: الرياء والتباهي. وهي كمن ينفق في طريق الصلف لإِظهار الثروة، في مقام التيه والمفاخرة.

الرابع: سوءَ التدبير، وهو ذلك الذي يخصّص مبالغ طائلة في غير موضعها. ويبخل فيما يقتضي الإنفاق.

وتحصر مصارف المال في ثلاثة أصناف:

الأول: ما يُعطى من جهةِ التديُّن وطلبِ مرضاة الله، كالصَّدقات والزكاة.

الثاني: ما يُعطى عن طريق السخاء وإيثار بذلِ المعروف كالهدايا والتحف، والمبرات والصِّلات.

الثالث: ما يُنفق من جهة الضرورة أو في طلب الملائم ودفع الضرر. أما طلب الملائم فهو كالنفقات المنزلية على المأكل والمشرب والملبس وغيرها. أَما دفع الضرر فهو ما يُعطى للسفهاء والظلمة لحفظ النفس والمال والعرض منهم.

وفي الصنف الأول الذي يكون الغرض منه طلب التقرُّب من حضرة العِزَّة فيجب مراعاة شروط أربعة:

الأول: أن يعطي ما يعطي بطيب نفس وإنشراح صدر، ولا يتأسَّف على ذلك ويندم لا في السر ولا في العلن.

الثاني: أَن يكون ما يعطيه خالصاً في طلب رضا معبوده، لا توقُّعاً لشكرٍ ولا انتظاراً لجَزَاء ولا التماساً لنشر ذكرٍ وصيت.

الثالث: أن يكون معظم ما يعطي للفقراء المحتاجين المستورين. ولأنه لا يجب ردُّ السائل، فالأولى أَعتبار هذا القسم من الصنف الثاني، إذ أن التقرب من حضرة العزةِ هو أفضل إذا كان الدافع إليه منبعثاً من الداخل وليس من الخارج.

[١٧٥] **الرابع**:أَن لا يهتك سترَ المستحقين بإظهاره وإفشائه.

ويجب المحافظة في الصنف الثاني والذي يكون من أفعال أهل الفضيلة على خمسة شروط:

الأول: التعجيل حيث يكون أكثر خيراً مع التعجيل.

الثاني: الكتمان، حيث يكون مع الكتمان أقرب لقضاء الحاجة بنجاح، وأَنسب للكرم.

الثالث: تصغير عمله وتحقيره ولو كان ذا قيمة.

الرابع: المواصلة، لأن الإنقطاع يبعث على النسيان.

الخامس: وضع المعروف في مكانه، وإلا فإنه يضيع كالزرع في الأرض المجدبة.

ويجب في الصنف الثالث مراعاة شرطٍ واحد هو الإعتدال فيما يلائم سبب الطلب. ويجب أن يكون أقرب للإسراف منه للتقتير فيما يوجب المحافظة [على الثروة] ويقع ذلك من قبيل دفع المضرَّة وليس من قبيل الإسراف المحض. فإن يقمْ بشرط الوسطيَّة من كلِّ الوجوه ينجُ من طعنِ

الطاعن ووقيعة القول السيءِ، وعلة ذلك هي أن الإنصاف والعدالة مما هو مفقود في أكثر الطبائع. فالحسد والبغض في جِبِلَّة الطبع ولذلك فإن إجراءَ الإنفاق على حسب آراء العوام هو أقرب لسلامة السُّمعة من إجرائه على قاعدة سيرةِ الخواص. ويكون ميلُ العوام للتبذير، كما أن ميل الخواص للتقتير.

هذه هي القوانين الكليَّة التي تُحتاج في باب التموُّل وأما جزئياتها فلا تخفى على العاقل إنشاء الله تعالى.

الفصل الثالث

في معرفة سياسة الأهل وتدبيرهم

يجب أن يكون الباعث على التأهُّل شيئان: حفظ المال وطلب الذرية، وليس الشهوة أو غرض آخر من الأغراض. والمرأة الصالحة هي شريكة الرجل في المال. وقسيمته [١٧٦] في عمدة المنزل وتدبيره، ونائبته عند الغياب.

وأَفضلُ النِّساء هي المرأة التي تتحلّى بالعقل والدين، والفطنة والحياءِ والرِّقة والتودد وقصر اللسان وإطاعة الزوج وبذل النفس في خدمته، وإيثار رضاه والوقار والهيبة عند أهله. والتي لا تكون عقيماً والتي تكون رشيقةً ومقتدرة في تدبير المنزل عارفة بحُسن الإنفاق وتقديره، والتي تصير بالمجاملة والمدارة وحُسن الخُلق سببَ أُنسِ الزوَّج وتسلية همومه وجلاء أَحزانه.

والمرأة الحرَّة أفضلُ من العبدة، لقدرتها على التآلف مع الأصدقاء، وصِلةِ الأرحام، والإندماج مع الأقرباء، وأَستمالة الأعداء، والمعاونة والمساعدة في أَسباب المعاش. والإحتراز من جهة الدناءة من حيث تشابه الذريَّة بها.

والمرأة البِكرُ أفضل من غير البِكر، إذ هي أقرب لقبول آداب الزوج،

ومشابهته في خُلقه وعاداته والإنقياد إليه ومطاوعته. وإذا كانت مع وجود هذه الصفات متحليةً بالجمال والنسب والثروة فإنها تستجمع أنواع المحاسن التي لا يُتصَّور عليها زيادة. أما إذا لم يتوفَّر البعض من هذه الخصال، فيجب أن يتوفَّر العقل والعِفَّة والحياء دائماً. فإنَّ إيثار الجمال والنَّسَب والثروة على هذه الخِصال الثلاث، يكون عادة مدعاةً للتعب والهلاك وإختلال أُمور الدنيا والدين. ويجب أن لا يكون جمال المرأة باعثاً على خطبتها، فقليلاً ما يقترن الجمال بالعفة. لأنَّ للمرأة الجميلة طُلاَّباً وراغبين كُثر، ولا يمنع ضعفُ عقولهنَّ ويردع من الإنقياد لهم، ولا من أن يقدِمن على الفضائح. وتكون غاية خطبتِهنَّ إمَّا عدم الحميَّة والصبر على الفضائح التي تشتمل على شقاء الدنيا والآخرة، وإمَّا إتلاف المال والثروة ومقاساة أصناف الأحزان والهموم. فيجب إذاً الإقتصار من الجمال على صِحَّةِ الجسم واعتدال البنية، ومراعاة هذا الأمر دائماً في ذلك الباب أيضاً. ويجب كذلك أن لا يصبح مالُ المرأة سبباً للرغبة فيها. فإنَّ مال [١٧٧] النساء يستدعي سيطرتَهُنَّ وتسلُّطَهنَّ وإستخدامَهنَّ للغير وتفُوقَهنَّ. وعندما يتصرَّف الزوج بمال المرأة تعدُّه بمنزلةِ الخادم والمساعد، ولا تعتبر أَنَّ له أية أهميةٍ. فيأتي الإنتكاس المطلق ليعود بالفساد على المنزل والحياة العائليَّة والعيش.

وعندما يتمُّ عقد الزواج، فسبيل الزوج في سياسة الزوجة، هو في ثلاثة أشياء: **الأول**: الهيبة، **الثاني**: الكرامة. **الثالث**: إشغال الخاطر.

أَما **الهيبةُ** فهي أن يكون مهاباً في عين الزوجة، حتى تمتثل لأَوامره ونواهيه، فلا تعد من الجائز الإهمال. وهذه من أهم شروط سياسة الأَهل. فإذا حصل إختلالٌ في هذه الشروط فهو يفسح المجال للزوجة في متابعة هواها ومُرادها. ولا تقتصر على ذلك بل تعمل على إطاعة الزوج لها. وتجعله وسيلةً

لما تريد، وتحصل على مطالبها بتسخيره وإِستخدامه. فيصبح الآمر مأموراً، والمطيعُ مُطاعاً، والمدبِّر مدبَّراً. وتكون نتيجة هذه الحالة حصول العيب والعار والمذمة ودمار الإثنين معاً. ويحدث ما لا عدَّ له من الفضائح والشنائع التي لا يمكن تداركها.

أَمَّا **الكرامة**، فهي أَن يُكرِمَ الزوجةَ بالأَشياءِ التي تستدعي المحبَّةَ والعطف. وعندما يشعر برسوخ تلك الحالة تتلقى الزوج بحُسن الإِهتمام في أُمور المنزل والطاعة، ويحصل النظام المطلوب.

وتكون أصناف الكرامات في هذا الباب ستة أشياء:

الأول: أَن يحافظ على حُسن المظهر.

الثاني:أَن يبالغ كثيراً في سترها وحجبها عن غير المحارم. وأن يقرِّر كذلك أن لا يقف على مناقبها ومحاسنها وصوتها أيُّ أَجنبي.

الثالث: أَن يتشاور معها في شؤون البيت، بشرط أن لا يجعلها تطمع بالابتعاد عن طاعته.

الرابع: أن يُطلق يدَها بالتصرُّف في الأَقوات على وجه مصلحة المنزل وإِستخدام الخَدَم في المهمات.

الخامس: أن يصل الرَّحِم مع أقاربها وأهل بيتها، ويعتبر أنَّ من الواجب رعاية التعاون والتزاور.

السادس: أن لا يؤثِر أَمرأةً أُخرى عليها عندما يشعر بأثر صلاحها ولياقتها، وإِنْ تكن أشرف منها بالجمال والمال والنَّسَب. فإنَّ الغيرة الكامنة في أطباع النساء تبعثهن مع نقصان عقولهن على الفضائح والقبائح، والأَفعال الأخرى التي توجب فساد المنزل وسوءَ المشاركة، وتَنغُّصَ العيش والفوضى. ولم يرخَّص في هذا المعنى إلا للملوك الذين يكون غرضهم من التأهُّل هو طلب

الذريَّة الكبيرة. وليكون النساء في خدمتهم بمثابة جواري وأَماء. والأولى لهم الإحتراز أيضاً، فالرجل في المنزل كالقلب في البدن، وكما أنه لا يمكن أن يكون منبعُ الحياة في بدنين قلبٌ واحد، لا يتيسَّر لرجلٍ واحدٍ تنظيم منزلين.

أما **شُغلُ الخاطر**، فهو أَن يشغَل خاطرَ الزوجة دائماً بالتكفُّل بمهمَّات المنزل والنظر في مصالحه، والقيام بما يقتضي نظام المعيشة. فالنفس الإنسانية لا تصبر على الفراغ، ويقتضي الفراغُ من الضروريِّ النظرَ في غير الضروري. وعليه فإنْ تفرغْ الزوجة من ترتيب المنزل وتربية الأولاد وتفقُّد مصالح الخدم، يتحول إهتمامها إلى الأشياء التي تقتضي الخلل في المنزل، فإنها تنشغل بالخروج والزينة والتعرضّ للرجال في الذَّهاب والإياب. وتختل أُمور المنزل كذلك، ولا يبقى أي إعتبار وهيبة للزوج في عينها، بل تحتقره وتستصغره عندما ترى الرجال الآخرين. وتتجرَّأ أيضاً في الإقدام على القبائح، وتحرّض الراغبين على طلبها [١٧٩]. حتىّ تكون عاقبة ذلك من بعد إختلال المعيشة وذهاب المرؤة وحصول الفضيحة، الهلاك والشقاء في الدنيا والآخرة.

ويجب أن يحترز الزوج في باب سياسة الزوجة من ثلاثة أشياء:

الأول: من فرط المحبة للزوجة، التي تؤدي لسيطرتها وإيثار هواها على مصالحه، وعندما يبتلي بمحبتها عليه أن يخفي عنها ذلك، ويحرص على أن لا تعرفه أبداً، وإن لم يستطع يجب إستعمال العلاج الذي قُرِّر في باب العشق. وعليه أن يتخلَّص من ذلك بأَيِّ حال. فإنَّ هذه الآفة تقتضي المفاسد المذكورة.

الثاني: أَن لا يتشاور مع الزوجة في المصالح العامة، وأن لا يجعلها تقف على أسراره. وأن يخفي عنها مقدار ثروته وماله، فإنَّ أرائهن الخاطئة وقلَّة تمييزهنَّ تستدعي الآفات الكثيرة في هذا الباب.

الثالث: أَن يمنع الزوجة عن الملاهي، والنظر للأجانب، والإستماع

لأحاديث الرجال عن النساء اللواتي يتَّصفن بهذه الأفعال، فلا يفسح مجال ذلك أبداً. فإنَّ هذا يسبِّب المفاسد العظيمة. ويكون في أفسد الأشياء مجالسة النساء العجائز اللواتي يكنَّ قد وصلن إلى محافل الرجال ويكرِّرن حكايتها. وقد أتى في الأحاديث أنه يجب منع النساء من تعلُّم سورة يوسف. فالإستماع لأَمثال تلك القصة موجبٌ لإنحرافهنَّ عن قانون العفَّة. ويجب أن يقرِّر منعها، كليةً عن الشراب، فالشراب وإنْ كان قليلاً يُسبِّب الوقاحة وهيجان الشهوة. وليس في النساء، أيةُ خصلةٍ أسوأ من هاتين الخصلتين.

وسبيل النساء في تحرِّي رضى الأزواج وتحسين وقعهن في عينهم هي في خمسة أشياء:

الأول: ملازمة العفة. **والثاني**: إظهار الكفاءة. **والثالث**: إستهابتهم. **الرابع**: حسن التبعُّل والإحتراز من النشوز. **الخامس**: قلَّة العتاب والتلطُّف في العشرة. [١٨٠] وقد قال الحكماء، إنَّ الإمرأة اللائقة تشبه الأُمهات والأَصدقاء والجواري. والإمرأة السيِّئة تشبه الجبَّارين والأَعداء واللصوص.

أَمَّا تشبيه الإمرأة الفاضلة بالأُمهات، فلأنها تطلب دوام وجودها قرب الزوج، وتكره غيابه وتتحمَّل الآلام في سبيل رضاه ومطلبه، وهكذا تتصرَّف الأُم حيال ولدها.

وأما تشبيهها بالأَصدقاء فيعني أنها تقنع بما يعطيه الزوج لها، وتعذره على ما يمنع عنها ولا يعطيه. ولا تتأسَّف على إعطاء مالها إليه. وتتوافق معه في الأَخلاق.

وأَمَّا تشبيهها بالجواري فلأنها تتذلل كالإماء، وتخدم بشرط، وتصبر على حِدَّةِ طَبعِ زوجها، وتسعى في إفشاء مدحه وسَتْر عيبه، وتشكر له النعمة، ولا تعاتبه فيما لا يكون ملائماً لطبعها.

أَما تشبيه المرأة غير الفاضلة بالجبَّارين، فذلك لأنها تحب الكسل

والبطالة، وتفحش في القول وتتجنَّى كثيراً، وتغضب كثيراً، وتغفل عمَّا يوجب رضى الزوج وغضبه، وتؤلم الخدم والجواري كثيراً.

أما تشبيهها بالأعداء، فلأنها تعد الزوج حقيراً، وتستخفُّ به وتظهر الطبائع السيئة، وتجحد إحسانه، وتحقد عليه، وتشتكي منه، وتفشي معايبه.

أما تشبيهها باللصوص، فذلك لأنها تخونه في ماله، وتطلب المال منه بدون حاجة وتحقِّر إحسانه، وتلحُّ فيما يكره، وتتظاهر بالصداقة زوراً، وتؤثر نفعها على نفعه. وتدبير الشخص الذي يبتلي بإمرأةٍ غير فاضلة، هو طلب الخلاص منها، فإنَّ مجاورة المرأةِ السيِّئة أسوأُ من مجاورة السِّباع [١٨١] والأفاعي. فإذا تعذَّر الخلاص منها فهناك أربعة أنواعٍ من السلوك يجب الإستعانة بها على ذلك:

الأول: بذل المال، فإنَّ حفظ النفس والمروءة والعرض أفضلُ من حفظ المال. وينبغي عدُّ ذلك المال حقيراً إذا إقتضى الأمر صرف المال الكثير لإبتياع النفس به.

الثاني: المنازعات وسوء الطبع، وهجرة المضاجع على الوجه الذي لا يؤدِّي لأيِّ فساد.

الثالث: الحِيَل اللطيفة، وتحريض العجائز على تنفيرها وترغيبها بزوج آخر، ثم التظاهر بالرغبة بها، ورفض الفراق، بحيث يتوضَّح لها الحرص على الفراق تلقائياً. وخلاصة القول أنه يجب إستعمال أنواع المسامحة والممانعة والترغيب والترهيب التي توجب الإفتراق.

الرابع: تركها واختيار السفر البعيد من بعد أن يعجز عن التدابير الأُخرى بشرط أن يتأكَّد من عدم إقدامها على الفضائح، حتى ينقطع آملُها وتختار الطلاق.

وقد قال أحد حكماء العرب، ينبغي الحذر من خمس نساء هنَّ: الحنانة والمنانة والأنانة وكيَّة القفاء وخضراء الدِّمن.

أما الحنَّانة، فهي المرأة التي يكون لها أولاد من زوجٍ آخر، وتعطف عليهم دائماً بمال الزوج الحالي.

أما المنَّانة، فهي المرأة المتموِّلة التي تمنُّ بمالها على الزوج.

أما الأنَّانة، فهي المرأة التي تتحسَّر على ما مضى لها من حال قبل هذا الزوج، أو عند زوج تراه أفضل وتشكو وتئنُّ بلا إنقطاع حال زوجها هذا.

أما المرأة الكيَّة القفاء، فهي المرأة غير العفيفة، التي ما أنْ يغيب الزوج عنها حتى يَصمَهُ الرجال بعرضه في كل محفل.

[١٨٢] أَما خضراء الدمن، فهي المرأة الحسناء في المنبت السوء. وتُشبَّه بعشب المزابل الأخضر.

والأولى لمن لا يستطيع القيام بشروط سياسية المرأةأن يبقى أعزباً. فإنَّ فساد ما يأتي عن الزواج مع سوء الإنتظام يستتبع الآفات اللامتناهية، والتي يكون واحداً منها سعيُ المرأة لهلاكه، أو قصد آخر لذلك من جهتها.

والله الموفِّق والمُعين.

الفصل الرابع

في سياسة الأولاد وتدبيرهم

عندما يولد الطفل ينبغي إختيار إسم جميل له. فإنَّ إطلاق إسمٍ غير موافقٍ عليه يجعله مكسور الخاطر منه طِيلةَ عمره. ويجب بعدئذٍ إختيار مرضعةٍ لا تكون حمقاء أو عليلة، لأنَّ العادات السيئة وأكثر العِلَل تنتقل بالعدوى من المُرضعة إلى الولد بواسطة الحليب:

حَـذَارِ لا تَـخْـتَـرْ لِـوَلَـدِكَ مُـرَبِّـيَـةً مُـعـتـلَّـةً ولـئـيـمـةً
فالخُلُقُ الذي يدخلُ البدنَ مع الحَلِيبِ يستمرُّ حتى تخرجَ الروحُ من البدن

وعندما تتمُّ أيام رِضاعِهِ، يجب الإنشغال بتأديبه وتدريبه على الأخلاق الفاضلة قبل أن يتعوَّد على الأخلاق الفاسدة، إذ يكون الطفل مُستعدِاً لها، وأكثرَ ميلاً للأخلاق الذميمة بسبب ما في طبيعته من النقصان والحاجة. وينبغي الإقتداء بالطبيعة في تهذيب أخلاقه. أي كلما ظهرت مَزِيَّة أكبر من غيرها في بُنية الطفل يجب الإقدام على تكميل تلك المزية. وأولُ شيء يظهر من أثَر قوة التمييز في الطفل هو الحياء. وبناءً على هذا يجب الإنتباه إذا كان الحياء قد غَلَبَ عليه أو إذا ما كان يتصرَّف بخضوع، فإنَّ عدم الوقاحة هو دليل نجابته. لأنَّ نفسه تحترز من القبيح، وتميل إلى الجميل، وهذه هي علامة الإستعداد للتأدُّب. فإنْ كان كذلك ينبغي العناية الزائدة بتأديبه

[١٨٣]، والإهتمام بحُسن تربيته، وعدم إفساح المجال لأيِّ إهمال أو غفلة.

وأولُ خطوةٍ في التأديب هي في المحافظة عليه من الإختلاط مع عُشراء السُّوء، فإنَّ الجلوس واللعب معهم يسبِّب فساد طبعه. إذ تكون نفسُ الطفل خاليةً وتتقبَّل بسرعة ما عند أقرانه. وينبغي أن يُنبَّه إلى محبة الكرامة وخاصة الكرامات التي يتأتَّى إستحقاقها بالعقل والتميز والدين، لا تلك التي تتعلق بالمال والنسب. وينبغي أن يُعلَّم بعدئذ سُننَ الدين وشعائره، ويُرغَّب بالمواظبة عليها، ويُعاقب على الإمتناع عنها. ويُمدح الأخيار أمامه، ويُذم الأشرار. ويُمدح هو إذا صَدَرَ عنه فعل جميل. ويوبَّخ إذا صدر عنه أقل فعلٍ قبيح. ويجب تشجيعه على الإستهانة بالأكل والشرب، واللباس الفاخر، وأن يُحبَّب إليه ترفّع النفس عن الحرص على المأكل والمشرب والملذات الأخرى، وإيثارها للغير. وأن يفهم أنَّ الثياب الملونة والمزركشة تليق بالنساء، وأنَّ أهل الشرف والنبل لا يبالون بالثياب. حتى إذا تربَّى على ذلك وكُرِّر على مسمعه وأُعيد أعتاد عليه. ويجب إبعاد الشخص الذي يتصرَّف بما هو ضد هذه المعاني عنه، وبخاصةٍ [إذا كان] من أترابه وأقرانه. وينبغي زجره على الأفعال والآداب السيئة. فكثيراً ما يرتكب الطفل في بدأ النمو والنشوء أفعالاً قبيحة. فهو في أغلب الأحيان يكذب ويسرق ويحسدُ وينمُّ ويُلحُّ ويكون فضولياً، ويضر ويكيد لنفسه وللأخرين. ويتخلَّص من ذلك بعد التأديب والرشد والتجارب. وينبغي أن لا يؤاخذ بعد ذلك على ما كان في طفولته. ويجب عندئذ الإبتداء بتعليمه محاسنَ الروايات والأشعار التي تحثُّ على الآداب الشريفة، فيحفظها لتأكّد من المعاني التي يكون قد أَنِس بها. فيُعلَّم أولاً الرجز، ومن بعد ذلك الشعر. ويجب الإحتراز من تعليمه الأشعار السخيفة التي تشتمل على ذِكْرِ الغزل [١٨٤] والعشق وشرب

الخمر، كاشعار إمرىءِ القيس وأبي النواس. وينبغي أن لا يلتفت لأولئك الذين يتوهَّمون أن حفظها من الظرافة ويقولون بأنها تُكسِب رقَّةَ الطبع، فإنَّ أمثال هذه الأشعار تُفسد الأحداث. ويجب مدحه وإكرامه على كل خُلق حسن يصدر عنه، وعدم توبيخه ولومه علانية على ما يخالف ذلك إنْ كان الإقدام على القبائح واضحاً. بل ينبغي إتِّهامه بالإهمال حتى لا يتجاسر على هذا الفعل، فإن أُخفيت الزَّلة عنه فإنه يعاودها. وينبغي توبيخه سراً والمبالغة في تقبيح ذلك الفعل والتحذير من معاودته. ولكن يجب الإحتراز من تكرار التوبيخ، ومن إشهار العداء الذي يُوجبُ الوقاحة. وإن حرِصَ على التكرار فإنَّ: الإنسان حريص على ما منع[1]، فهو يشعر بالإهانة من إستماع الملامة ويرتكب قبائح اللذَّات من جهة التجاسر. وعلى المرء في هذه الحالة أن يستعمل الحيل اللطيفة. وأول ما يفعل في تأديب قوة الشهوة هو تعلُّم أدب الطعام كما سنذكر لاحقاً. فيفهم أن الغرض من الطعام هو الصحة وليس اللذة، فالغذاء هو مادة الصحة والحياة، وهو بمنزلة الأدوية التي يداوي بها الجوع والعطش، وكما أنَّ الدواء لا يؤخذ لأجل اللذة والإشتهاء، فالطعام كذلك أيضاً. ويجب تحقير قيمة الطعام عنده، وتقبيح صورة الشَّره النَّهم والأكول. وعدم ترغيبه بأنواع الأطعمة بل الإكتفاء بلون طعامٍ واحد. وضبط إشتهائه ليقتصر على الطعام الأدون، ولا يحرص على الطعام الألَذ ويعتاد من وقت لآخر أكل الخبز القفار. وأن تكن هذه الأداب حسنة من الفقراء، فإنها من الأغنياء أحسن. وينبغي أن يستوفي غذاءه في العشاء أكثر من بقية الوجبات، فإذا إستوفاه بالنهار كَسِل واحتاج إلى النوم [١٨٥]. وإن أُعطي القليل من اللحم كان أنفع وَقعاً له في الحركة والتيقظ. وقِلَّةِ البلادة، وفي بَعْثِهِ على النَّشاط والخِفَّة. وأمَّا الحلوى والفاكهة فيجب أنْ يمتنع عنها،

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

فإنَّها صعبة الهضم. ويجب أن يُعوَّد على أن لا يشرب الماء أثناءَ الطَّعام، وأن لا يُعطى النبيذ والشراب المُسكِر إن لم يصل إلى سن الشباب، إذ يضرُّ بنفسه وبدنه، ويبعث على الغضب والتهوُّر وسرعة الإقدام على الوقاحة والطيش. ولا ينبغي أن يحضر مجالس الشراب إلا إذا كان أهل المجلس أُدباءَ فضلاء ينتفع من مجالستهم. ويجب أن يحترز من سماع الكلام البذيء، ومن اللَّهو واللَّعب والعبث. وأن لا يُعطى الطعام أَنْ لم يَفْرَغ من وظائف الأدب، وإِنْ لم يَنَلْ منه التَّعب كلَّ منال. وينبغي أن يُمنع من كل فعلٍ سري، فإنَّ الباعث على الإخفاء هو الشعور بالقبح، حتى لا يتجرَّأ على القبائح الأُخرى. ويمنع من النوم الكثير فإنَّه يغلظ الذهن ويميت الخاطر ويجلب الفتور للأعضاء. ويُمنع من أن ينام في النهار. ويمنع من الثياب الناعمة وأسباب التنعم حتى يُصلبُ بدنه، ويتعوَّد الخشونة. ولا يتعود اللباس الخفيف في الصيف، والأوبار والنيران في الشتاء. ويتعود المشي والحركة وركوب الخيل والرياضة ويُمنع من أضداد ذلك. ويجب أن يتعلَّم آداب الحركة والسكون والنهوض والجلوس كما سنذكر لاحقاً. ويجب أن لا يُربِّي شعره ولا يتزيَّن بملابس النساء. ولا يلبس خاتماً إلا وقت الحاجة. وأن يمنع من مفاخرة الأقران بالآباء والمال والمُلك والمأكل والملبس. بل يتعلم التواضع لكل أحد وإكرام الأقران، ويمنع من التطاول على الأوضعين والتعصُّب والطمع مع الأقران [١٨٦]. وأن يمنع من القول الزور ومن حلف اليمين لا صادقاً ولا كاذباً، فاليمين قبيح من أيٍ كان. وإذا إحتاج الرجال الكبار لذلك، فلا يحتاج الأولاد لذلك أبداً. ويعوَّد أيضاً الصمت، وأن لا يتكلم إلا جواباً. وأن ينشغل بالإستماع للكبار والإجتناب عن فُحش القول واللعنة واللغو، والإعتياد على الكلام الحسن والجميل والطريف. ويجب أن يعوَّد على الحرص على خدمة نفسه ومعلمه وكلِّ من هو أكبر منه.

وأحوجُ الصبيان إلى هذا الأدب هم الأولاد الكبار. ويجب أن يكون معلمه عاقلاً ورعاًمتضلِّعاً بالتدريب على الأخلاق وتخريج الأطفال، مشهوراً بعذوبة القول والوقار والهيبة والمرؤة والنظافة. وأن يكون خبيراً بأخلاق الملوك وآداب مجالستهم والتحدث معهم والمحاورة مع كل طبقة من طبقات الناس، ومحترزاً من أخلاق الأراذل السَّفَلة. ويجب أن يرافق الولدُ في الكُتَّاب الأولاد الكبار الذين يتحلُّون بالأدب الحسن والعادات الجميلة، حتى لا يضجر، وليأخذ الآداب عنهم. وعندما يرى المتعلِّمين الآخرين يغتبط في التعلُّم ويحرص على أن يباهيهم. وعليه أن يُحذَّر من الإستغاثة وطلب الشفاعة عندما يقوم المعلم بضربه للتأديب والتعليم فإنَّ ذلك هو فعل الضعفاء والعبيد. وينبغي أن يكون الضرب قليلاً أولاً، ومؤلماً ثانياً، ليعتبر منه ولا يتجرَّأ على التَّكرار. ويجب الإمتناع عن تعيير الأولاد إلا على ما يترسَّخ من قبائح أو قلَّة أدب [١٨٧] وأن يحرُص على ذلك. والأولى أن يظهر العطف للأولاد، وأن يحسن الثواب، حتى يعتاد النفع لأبناء جنسه. وينبغي أن يُبغَّض الذهب والفضة إليه، ويُحذَّر منهما. فإنَّ آفة الذهب والفضة هي أكبر من آفةِ سموم الأفاعي. وينبغي أن يؤذَن له في بعض الأوقات أن يلعب لعباً جميلاً لا يكون مدعاةً للتعب والألم الشديدين ليستريح إليه من تعب التأدُّب، فلا يتعب ذهنه. و[يجب أن] يتعوَّد على إطاعة الوالدين والمعلم والنظر إليهم بعين الإجلال، ويخافهم.

وهذا الأدب جميل لكل الناس وهو للفتيان أجمل. فإنَّ التربية، وفقاً لهذه القاعدة، تؤدِّي إلى محبة الفضائل والإحتراز من الرَّذائل. ويجب أن تُضبط النفس من الشهوات واللذات، وصرف الفكر عنها حتى يترقَّى لطلب المعاني. وينبغي أن يتعود على أن يصرف الأيام في طلب حسن لطائف الأشياء، وطيب العيش، والثناء الجميل، وقلَّة الأعداء، وكثرة الأصدقاءِ

من الكرام والفضلاء. ويجب أن يفهم عندما يتخطّى مرحلة الطفولة ويفهم أغراض الرجال أن الغرض من الثروة والضياع والعبيد والخَوَل والخيل والفراش هو ترفيه البدن وحفظ الصحة ليبقى معتدل المزاج ولا يقع في الآفات والأمراض، وليتأهب لدار البقاء ويستعدَّ لها. ويجب أن يقرَّر له أن لذات البدن تكون بالخلاص من الآلام والراحة من التعب ليلتزم هذه القاعدة. وينبغي بعدئذٍ إن كان من أهل العلم، أن يتعلَّم العلوم على التدريج الذي ذكرنا. فعلم الأخلاق أولاً. ويبدأ بعده بعلوم الحكمة، حتى يُبرهن له ما قد أخذه بالتقليد في البداية. وعليه أن يبتهج ويشكر الله على هذه السعادة التي كان قد رُزِقَها في صغره بدون إختيار. والأولى النظر لطبيعة الولد والإعتبار من أحواله بطريق الفراسة والكياسة لمعرفة الأهليَّة والاستعداد، وعلى ما هو مفطور عليه من علمٍ أو صنعةٍ [١٨٨]، فيشغل بإكتساب ذلك النوع. إذ ليس جميع الأشخاص مستعدِّين لأيِّ صناعة، وإلا إشتغل الناس بالصناعة الأشرف. وهناك سر غامض وتدبير لطيف في هذا التباين والتفاوت المستودع في طبائع البشر. فإنَّ نظام العالم وقِوَامَ بني آدم مُناط بذلك: ﴿...ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[1]. وكلُّ من يكون مستعداً لصناعة ما، كلما يتوجَّه إليها بسرعةٍ أكثر، تحصل ثمرتها، ويتحلى بفن ما، ولا يكون قد عمل على تضييع أيَّامه وتعطيل عمره. ويجب حثُّ طالب كل فن على إستيفاء ما يتعلَّق بذلك الفن من جوامع العلوم والآداب. فذلك الذي يأمل تعلم صناعة الكتابة عليه أن يُلمَّ تجويد الخط وتهذيب النطق وحِفْظِ الرسائل والخُطَب وأمثالها والأشعار والمراسلات والمحاورات والرِّوايات الظريفة والنوادر المَليحة، ومَسْكِ حسابِ الديوان، والعلوم الأدبية الأُخرى التي تتوفَّر. فلا يقنع بمعرفةِ البعض والإعراض عن الباقي. فإنَّ تقصير الطموح

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

في إكتساب الفن هو من أشنع الخصال وأفسدِها. وعندما لا تكون طبيعة الولد مُعدَّةً لإكتساب صناعةٍ ما ولا يساعد إستيعابه ونشاطه، فيجب عدم تكليفه بذلك. فإنَّ فنون الصناعة كثيرة. حيث يُنقل إلى أخرى بشرط أن يتقدَّم عند إزدياد الممارسة. فيلازمها ويثبُت عليها، فلا ينقلب ويضطرب. ويُنقل من الصناعة التي لم يتعلَّمْها إلى أُخرى. وفي أثناءِ مزاولة كلِّ مهنة، فإنَّ الممارسة تحرِّك الحرارة الغريزيَّة، وتكون مستلزمة لحفظ الصحة وطرد الكسل والبلادة، ولحدَّة الذكاء وبعث النشاط، فيعتاد عليها [١٨٩]. وليُأمرْ عندما يتعلَّم صناعة من الصناعات بالتكسُّب والتعيش بها ليوصلها إلى الكمال. وعندما يكتسب الجَلَدَ، ويستعمل فضائل النظر في ضبط دقائقها، يصبح ماهراً وقادراً على طلبِ المعيشة وتكفُّل أُمورها. ويُحرم أكثرُ أولاد الأغنياء المغرورين بالثروة من الصناعة والأداب، فيقعون بعد تقلُّب الدهر في الفقر والمذلَّة ويصبحون هدفاً لشماتة الأصدقاء والأعداء وإزعاجهم. وعندما يتكسَّب الولد بالصناعة فالأولى أن يتأهَّل، وأن ينفصل في بيت أهله. وقد كان من عادة ملوك الفرس أن لا يربُّوا أولادهم بين الخدم والحشم، بل كانوا يرسلونهم مع الثقاة إلى الأطراف البعيدة ليشبُّوا على قساوة العيش والخشونة في المأكل والمشرب والملبس، ويحذروا من التجمَّل والتنعُّم. واخبارهم مشهورة. وفي الإسلام كانت عادة رؤوساء الدَّيلم على نفس هذا النهج أيضاً. ومن يحصل على تربيةٍ بخلاف هذه المعاني يصعُبُ عليه قبول الآداب، بخاصَّةٍ عندما يؤثِّر السن فيه، إلا من كان عارفاً بقبح هذه السيرة مُطَّلِعاً على كيفيَّة التخلُّص من هذه العادة، عازماً على ذلك مجتهداً فيه، ميَّالاً لمصاحبة الأخيار. وقد قيل مرةً لسقراط الحكيم: لماذا تجالس الأحداث أكثر، قال: لأنَّ للفروع الطريَّة واللطيفة قابليةً للتقويم، ولا تقوَّم الأخشاب الغليظة والقشور الجافة التي تكون قد

ذهبت طراوتها.

هذه هي سياسة الأولاد. أما بالنسبة للبنات، فعلى نفس هذا النمط، يجب إستعمال ما يوافقهنَّ ويليق بهنَّ. ويجب أَمرُهنَّ بملازمة المنزل والحجاب، والوقار، والعفة، والحياء، [١٩٠] والخصال الأُخرى التي عددنا في باب تربية النساء. وينبغي منعُهنَّ من تعلُّم القراءةِ والكتابة، وكلِّ الفنون التي لا تكون محمودةً من النساء. ويجب تزويجهن بالكفوء عندما يصلن إلى سن البلوغ.

وبعد أَن فرغنا من بيان كيفيَّة تربية الأولاد. نختم هذا الفصل بذِكرِ الآداب التي وعدنا أثناء الحديث بشرحها وتفصيلها، ليتعلمها الأولاد ويتحلَّوا بها. ويجب أن يواظب عليها كلُّ الرجال من مختلف الأصناف فإنهم لا يستغنون عنها. وتخصيص هذا النوع بهذا الفصل ليس لأن الأطفال هم أحوج لذلك، بل لأنهم يكونون أكثر قابلية للقدرة على ذلك ولأنهم أقدر على المداومة عليها، واللهُ خير الموفق والمعين.

آداب الكلام

يجب على المرء أن لا يتكلم كثيراً، ولا يقطع بكلامه كلامَ الغير. وعندما يروي أَحد الأشخاص روايةً أَو قصةً يكون مطَّلعاً عليها عليه أن لا يُظهر معرفته بها، بل يدع ذلك الشخص يتمّ حديثه. وينبغي أن لا يجيب إذا سُئل غيره عن شيء. وإن تُسأل جماعة هو منها، فلا يتقدَّم عليهم. وإنْ تولَّى شخص الجواب، وهو قادر على أفضل من ذلك الجواب، فليَصبرْ حتى يتمَّ كلامه وبعدئذٍ يُعطي جوابه، على أَن لا يطعن فيمن تقدم. وينبغي أن لا يخوض في المحاورات التي تجري بين شخصين بحضوره. ولا يستَرِقَ السَّمع إذا أَخْفَيَا الحديث عَنه. ولا يتدَّخل إن لم يُشركاه في الحديث. ولا يتحدَّث بالكناية مع الأَكابر ولا يرفع الصوت ولا يتمهَّل بل يحافظ على الإعتدال [١٩١]. وعليه إن عَرض في حديثه معنى غامض أن يَجهَد في بيانه بالأَمثلة الواضحة. ويحافظ على الإيجاز، فيما عدا ذلك. وعليه أن لا يستعمل الألفاظ الغريبة والكنايات غير المستعملة. وإذا سبقه أحد إلى الحديث فعليه أن لا يتكلم إنْ لم يَنتهِ. وعلى من يطلب الكلام أن لا يتكلم حتى يثق من وضوح الفكرة في ذهنه. وأَن لا يكرِّر القول إلا إذا دَعَت الحاجة. وعليه أن لا يثيرَ الإِضطراب والضَّجَر، وأن لا يتلفَّظ بالكلام الفاحش ولا يشتم، وعليه أن يُكنِّي إن إِضطُرَّ لِلَفظِ عبارةٍ فاحشة على سبيل التلميح إليها، فلا يشيع المزاح المستنكر. وعليه أن يتحدث في كل مجلس

بما يناسب ذلك المجلس، وأن لا يشير أثناء الحديث باليد والعين والحاجب، إلا إذا إقتضى الحديث إشارةً لطيفةً فيوردها في ذلك الوقت على الوجه الحسن. وعليه أن لا يتعوَّد النقاش والنزاع مع أهل المجلس فيما هو حق وما هو باطل وبخاصة مع الأكابر والسفهاء، ولا يناقش من لا يفيد النقاش معه. وعليه أن يُنصف الخصم إذا رجع في المناظرة. ويحترز من مخاطبة العوام والأطفال والنساء والسُّكارى والمجانين. وأن يخاطب الناس على قدر عقولهم. ويحافظ على اللطف في الحوار. وأن لا يقلِّد بقبيحِ حركاتِ أيِّ شخصٍ وأفعاله وأقواله. ولا يتلفَّظ بالألفَاظ الموحشة. وعليه أن يبتدىء بالحديث الذي هو فأل خيرٍ ممدوح عندما يذهب لمقابلة رئيسٍ ما. وعليه أن يتجنَّب الغيبة والنميمة، والبُهتان وقول الزور، فلا يُقدم عليها بأيِّ حالٍ، ولا يتدخَّل مع مرتكبيها، ويكره الإستماع إليهم. ويجب أن يستمع أكثر ممَّا يتكلم [١٩٢]. وقد سُئل حكيمٌ: لماذا تستمع أكثر ممَّا تتكلم فأجاب: لأنني أُعطيت أذنتان ولسان واحد. وهذا يعني أن عليك أن تسمع مرتين، وتتكلم مرة واحدة.

آداب الحركة والسكون

يجب [على المرء] أن يتمهَّل في السير ولا يتعجَّل، فإنَّ ذلك هو علامة الطَّيش، وأن لا يبالغ في التأنِّي والإبطاء فإنَّ ذلك من علامات الكسل. [ويجب أن] لا يتبختر كالمتكبِّرين ولا يهزَّ الكتف كالنساء والمُخَنَّثين. وعليه أن يحترز كذلك من تَدلِّي الأيدي وهزِّها. وأن يحافظ على الإعتدال في جميع الأحوال. ولا ينظر كثيراً إلى الوراء عندما يمشي، فإنَّ ذلك هو فعل الهوج. ولا يُطأطىءَ رأسه دائماً إلى الأمام فإنَّه دليل الحزن والهَم. وأن يحافظ على الإتِّزان في الركوب، ولا يمدَّ الأرجل عندما يجلس. ولا يضع رِجلاً على رِجل. ولا يركع إلا أمام الملوك أو الأُستاذ أو الأب، أو من هو بمنزلة هذه الجماعة. وأنْ لا يُطأطىء رأسه ويضعه على اليدين، فإنَّ ذلك هو علامة الحزن والكسل. ولا يحني العنق ولا يلعب باللحية وباقي الأعضاء، ولا يضع الأصبع في الفم والأنف، ولا يفرقِع الأصبع والرقبة وباقي الأعضاء. ويحترز من التثاؤب والتمطِّي. ولا يتمخَّط بحضور الآخرين. وأن لا يبصق كذلك. فإنَّ اضطرَّ، فعليه أن يحاذر من أن يسمع الآخرون صوت ذلك. وأن لا يزيل ذلك باليد الخالية، ولا بكُمِّ الثوب، ولا بطَرَفِ الرِّداء. وان يتجنَّب كثرة البصق. وعليه إذا ذهب إلى مجلس أن يراعي منزلته، فلا يجلس في مكانٍ أعلى من مكانه ولا أخفض [١٩٣]. وإذا كان رئيساً للقوم الجالسين، فإن حفظ المرتبة يسقط عنه. فصدرُ المكان

في أيِّ مكان يجلس هو فيه. أما إذا كان غريباً، ولم يجلس في المكان الذي يليق به، فعليه أن يحتلَّ مكانه عندما تحين الفرصة، وإن لم يجد مكانه عليه أنْ يَجْهَدَ في أن يصل إليه دون أن يَظهر فيه أيُّ أضطراب أو تثاقل. وعليه أن لا يُظهِرَ أمام الآخرين إلا الوجهَ واليدين، وأن لا يُظهر الذراعين والرجلين أمام أكابر القوم، وأن لا يُظهر بأيِّ حالٍ ما بين الركبةِ والسُّرَة، لا بحضور أحدٍ ولا بعدمه. وعليه أن لا ينام قبل الآخرين، وأن لا ينام مستلقياً على ظهره، وبخاصةٍ إذا كان يشخر في النوم، فإنَّ النوم على الظَّهر موجبٌ لإزدياد الشخير. وإذا غَلَبَ عليه النعاس بين جماعة، فعليه أن ينهض إن إستطاع، أو يُذهِبَ النومَ بالحديث والتفكير. فإذا كان بين قومٍ نيام فعليه أن يفعل فِعلَهم أو يتركهم، فلا يبقى مستيقظاً هناك. ومختصرُ الكلام: على المرء أن يتفادى إزعاج الآخرين وتنفيرهم. وأن لا يكون فظاً مع أيِّ شخص، وفي أيِّ محفل. وإنْ صعُبت عليه بعض هذه العادات فليتذكرْ أن ما يستلزم إهمالُه للأدب من مذمةٍ وملامة هو أزيد من إحتمال مُعاناةِ ترك تلك العادة ومشقَّتها فتسهُل عليه.

آداب الطعام

قبل أن يحضر إلى الطعام، عليه أولاً أنَّ ينظِّف اليدين والفم والأنف. وأن لا يبادر إلى الأكل عند الجلوس على المائدة إلا إذا كان هو صاحب الدعوة. وعليه أن لا يلوِّث اليدين والثِّياب، وأن لا يأكل بأكثر من ثلاث أصابع، وأن لا يفتح الفمَ كثيراً [١٩٤]، ولا يكبِّر اللقمة، ولا يبلع بسرعة، ولا يملأَ الفم ولا يلحس الإِصبع. ولا ينظر إلى أصناف الطعام، ولا يشمُّه ويأنف منه. وعليه إذا كان أفضل الأطعمة قليلاً أن لا يتولَّع فيه، بل يقدِّمه للآخرين. وعليه أن لا يُبقي الدَّسَمَ على الأصابع، ولا يُكثِرَ من الخبز والملح. وأن لا ينظر إلى الأشخاص الذين يأكلون معه. وأن لا ينظر إلى لقمته. وأَن يأكل ممَّا أَمامه. وعليه إِذا أَرادَ أَنْ يُخرِجَ من فمه عظمةً أو غيرها أن لا يضع ذلك على الخبز والسفرة. وأن لا يَدَعَ الآخرين يرونه إذا أراد أن يُخرج من اللقمة عظماً أو شعرةً. وعليه أن لا يرتَكِبَ ما يكرهه من الآخرين، وأَن يتصرَّف بما هو إِمامه تصرُّفَ من يعلم أَنَّ آخراً سوف يأتي من بعده ليحلَّ محله دون أن ينفر من ذلك، فلا يقذف شيئاً من الفم واللقمة في القدح والسفرة والخبز. وعليه أن لا يقوم عن الطعام قبل الآخرين بكثير، وإن يكن قد شبع، فعليه أن يتمهَّل ريثما يفرغ الآخرون أيضاً. وإِن توقَّف الآخرون عن الطعام، فعليه أنْ يتوقَّف كذلك، وإن كان جائعاً، إلا إذا كان في بيته أو في مكان ليس فيه غرباء. وعليه أن لا يشرب بشغف وأن لا

يُحدث صوتاً في الفم والبلعوم إن أحس بعطش أثناء الطعام. وإنْ أراد أن يُنقِّب الأسنان فعليه أن يفعل ذلك جانباً، وأن يبلع ما بقي بين الأسنان، أما ما يخرج على السِّواك فعليه أن يقذفه إلى مكان بعيد بحيث لا يُنَفِّر الناس، ويجب أن يتوقف عن التنقيب إذا كان وسط جماعة. وعليه أن يجهد كثيراً في تنظيف الأصابع ورؤوس الأظافر عندما يغسل اليدين. وكذلك الأمر في تنظيف الشفاه والأسنان والفم. وأن لا يتغرغر ولا يقذف بما في فمه في الطشت، وإذا خرج الماء من الفم فليحْجُبْه بيده. وعليه أن لا يتقدَّم على الآخرين عند غسل الأيدي. [١٩٥] وعند غسل الأيدي قبل الطعام يجب أن يتقدم المضيفُ على بقيَّة الحاضرين.

آداب الشراب

عندما يحضر في مجلس شرابٍ بجب أن يجلس عند أفضل أبناء جنسه، وأن يحترز من أن يجلس قرب من يتَّصِف بالسفاهة. ويجب أن يُحَسِّنَ جَوَّ المجلس بما يكون عنده من الحكايات الظريفة والأشعار المليحة التي تناسب المقام والوقت. وعليه أن يتجنَّب التقطيب والإنقباض. وعليه أن ينشغل بالإستماع إذا كان أصغر من الجماعة في السن أو في الرُّتبة. وإذا كان بين الحضور مطربٌ فعليه أن لا يخوض في الروايات. ويجب أن لا يقطع حديث النديم. وعليه في مطلق الأحوال أن يوجِّه الإنتباه لرئيس أهل المجلس، ويجب الإستماع لكلامه على أن لا يهمل الإلتفات للآخرين. وعلى المرءِ أن لا يشرب بأيِّ حالٍ إلى ذلك المقدار الذي يسكر فيه. فليس هناك ما هو أَضرُّ على الإنسان في الدين والدنيا من السُّكر. كما أنه لا تكون أَيَّةُ فضيلة وشرف أكبر من النَّباهة والإدراك. وبناءً عليه، ينبغي أن يشرب قليلاً أو يمزجه إذا كان ضعيفاً من الشراب، أو يترك المجلس باكراً. وإن يسكُر الرِّفاق قبل أن يحتاط لذلك، عليه أن يحاول جاهداً أن يخرج من بينهم، أو يحتال ليُخرجَ السُّكارى من المجلس. وعليه أن لا يخوض في حديثٍ مع السُّكارى، ولا ينشغل بالتوسُّط بينهم، إلا إذا أنتهى الجدل بالمخاصمة، فيسعى لكي لا يضربَ بعضُهم البعض.

وإذا كان يقدر على شرب الخمر، فينبغي أن لا يلتمس أكثر مما يدور

حوله، ولا يكلِّف الأصحاب بذلك. [١٩٦] وإذا عَجِزَ أحد الندماء عن الشَّراب فيجب أن لا يُجبره عليه. وإن أحسَّ بالغثيان يغالبه في المجلس، ينبغي أن يغالبه على الوجه الذي لا يعرف الجماعة بذلك، أو يخرج حالا. ولا يعود إلى المجلس عندما يتقيّأ. وعليه أن لا يلتقط الفاكهة والأطايب من أمام الأقران، وأن لا يأكل الكثير من الفواكه. وعليه أن يخصَّ كلَّ واحد من الخلاَّن بالتحية التي تليق به. وأن لا يستقطب مجال أُنس أهل المجلس وسلواهم ونشاطهم، فإنَّ هذا يستدعي قلَّةَ الهيبة. وأن لا يُكثِرَ الخروج من المجلس. وإذا حَضَرَ صاحب جمالٍ، عليه أن لا ينظر فيه كثيراً، حتى لو تواقح معه، وعليه أن لا يتكلَّم معه كثيراً. وعليه أن لا يلتمس من أرباب الملاهي اللَّحن الذي يميل إليه. وعندما يصلُ إلى الحدِّ الذي يعرف، عليه أن ينهض ويَجْهَدَ ليصل إلى مقرِّه المعهود. وإن لم يستطع، عليه أن يذهب إلى مكانٍ بعيدٍ عن المجلس، وينام هناك. وبقدر ما يستطيع، عليه أن لا يحضر مجالس الشراب التي يقيمها الملوك أو الأشخاص الذين لم تكن قد وقعت مودةٌ بينه وبينهم. وإن إضطُرَّ إلى ذلك، عليه أن يخرج باكراً. وعليه أن لا يذهب أبداً إلى مجالس السفهاء. وإن كان خائفاً من السُّكر والندماء يقترحون البقاء، فينبغي أن يخرج من المجلس بحجَّة السُّكر، أو بأيِّ حيلة أُخرى.

هذ ما كنا قد وعدنا به في الآداب. ويكون هذا النوع دائماً متجاوزاً عن حدِّ الحصر ويختلف بحسب الأوضاع والأوقات. أما العاقل الفاضل الذي يكون قد ضبط قوانين أصول الأفعال الجميلة، فلا يكون من الصعب عليه مراعاة شروط كلِّ عملٍ ودقائقه بمكانة وبوقته. ويسهل عليه [١٩٧] إستنباط الجزئيات من الكليَّات. والعقل نفسه هو الحاكم العادل في كلِّ باب.

والله أعلمُ بالصواب.

الفصلُ الذي أُلحِقَ بعد تأْليف هذا الكتاب

في سنةِ ثلاث وستين وستمائة، من بعد تأليف هذا الكتاب بمدَّة ثلاثين سنة، في زمن پاد شاه مَلِكِ العالم خلَّد الله ملكه. وصل إلى هذه الديار واحدٌ من كبار العالم، والمبرَّز في الناس في أكثر فنون الفضائل، وذاك هو المخدومُ المعظَّم، ملكُ الأُمراء في العالم، جلال الدَّولة والدين، ومفخرة الدنيا عبد العزيز النيسابوري أعزَّ اللهُ أنصاره وأدام اللَّهُ أجلالَه. وقد شرَّف هذا الكتاب بمطالعته المباركة. وقال بأنه في أثناء ذِكْرِ الفضائل الموجودة في هذا الكتاب فإنَّ فضيلة كبرى مفقودة فقط، وتلك هي رعاية حقوق الوالدين، حيث تأتي حقوقهم بعد عبادة الخالق كما قال عزَّ أسمُه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾[1]. فيجب أن تكون هناك إشارةٌ في الحَثِّ على هذه الفضيلة والزَّجرِ عن الرذيلة المقابلة، أي عقوق الوالدين. وكان مُحرِّر هذا الكتاب قد أورد دائماً وفي عدَّةِ مواضيع ذكرَ هذا المعنى بطريق التلميح والتعريض ولأنَّ هذا النقص هو بمكانه، فقد أَلحَقَ بضعة سطورٍ في هذا المعنى كمُلحقٍ للفصل الرابع من المقالةِ الثانية الذي هو في سياسة الأولاد وتدبيرهم، وهو: أمَّا سبيل الأولاد في تحرِّي رضا الوالدين، ووجوب رعاية حقوقهم على الأولاد، فقد أتى ذكرُه في التنزيل دائماً وفي عدة مواضيع، ويُعلم في هذا الكتاب أيضاً مِمَّا ذكرنا في الفصل السابع من

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

القسم الثاني من المقالة الأولى [١٩٨] التي تقتصر على بيان شرف العدالة على الفضائل الأُخرى وعلى شرح أقسامها وأحوالها. وهو ما وَرَدَ من ذكرِ نِعَمِ اللهِ تعالى، ووجوب شكره وعبادته بقدر الإستطاعة، كما هو مُبيَّن من مقتضيات سيرة العدالة. وأنه من بعد نِعَمِ الله تعالى لا يقابل أيُّ خيرٍ تلك الخيرات التي تصل من الوالدين للأولاد. فإنَّ الأب وهو أولاً السبب الملاصق قطعاً لوجود الولد. وهو من بعد ذلك سبب التربية وبلوغ الكمال. حتى أن كمالاتِ الولد الجسمانيَّة متعلقةٌ كذلك بكمالات الأب الجسمانية، مثل النشوء والنمو والغذاء وغيرها، ممَّا يوجب أَسباب بقاءِ شخصية الطفل وكماله. ويحصل للأولاد من الآباء أيضاً: التدبير النفسانيُّ والكمالات النفسانية، كالآداب والمعرفة والفن والصناعات والعلوم وطُرُقِ التعيُّش. وهذه أسباب بقاء النفس وكمالها. وهو يتحمَّل أنواع التعب والمشقة ويجمع الفوائد الدنيويَّة ويخزنها للولد ويختاره من بعد وفاته ليرثه.

وثانياً، فالأُم مشاركةٌ ومساهمةٌ في بدء الوجود مع الأب في السببية حيث تكون قد قبلت ذلك الأثر الذي يؤدِّيه الأب. وهي تحمل الولد تسعةَ شهور، وتتحمَّل مقاساة خطرِ الوِلادة والأوجاع والآلام التي تكون في تلك الحالة. وهي كذلك السَّببُ الأقرب لوصول الغذاءِ إلى الطفل، والذي هو مادة حياته. وهي التي تتولَّى التربية الجسمانية بجذب المنافع له ودفع المضار عنه، مدةً مديدة. وترجِّح من فرط العطف والمحبة حياته على حياتها. فالعدالة تقتضي إذاً بأن ليس هناك فضيلة من بعد أَداءِ حقوق الخالق أهم من حقوق الوالدين وشكر نِعَمِهَم وتحصيل رضاهم [١٩٩]. بل إنَّ هذا الشكر أولى بالرعاية من الشكر الأول. فإنَّ الخالق مُستغنٍ عن مكافاة نِعَمِه. والوالدان محتاجان لعطف الولد وعونه في شيخوختهما. هذه هي عِلَّةُ مقارنة إِحسان الوالدين بالإِعتراف بالوحدانية، وإلتزام العبادة. والغرض من حث أصحاب الشرائع على هذا

المعنى هو لإكتساب هذه الفضيلة. وتكون رعاية حقوق الوالدين بثلاثة أشياء:

الأول: الحبُّ الخالص لهم في القلب. وتحرِّي رضاهم بالقول والعمل، كالتعظيم والطاعة والخدمة والقول الملائم والتواضع وأَمثال ذلك. وكل ما لا يؤدي لمخالفة رضى الباري تعالى، أَو لخَلَلٍ محذَّر منه. فإنْ قَضَتْ إطاعتُهما معصيةَ الخالق فينبغي معاملتهم على سبيل المجاملة، لا على سبيل المنازعة.

الثاني: مساعدتهم في المُقتنَيات قبل أن يطلباها بدون أية مِنَّةٍ أو طلبِ عونٍ بقدر الإمكان، ما دام ذلك لا يؤدِّي لمعصية كبيرة. ويجب الإحتراز من ذلك.

الثالث: إظهار الخير لهم في السِّرِّ والعلانية، وفي الدنيا والاخرة. والمحافظة على الوصايا والأَعمال التي كانوا قد طلبوا الإهتداء بها، إن في حالة حياتهم أو من بعد مماتهم. ولأنَّ الفصل الثاني من المقالة الثالثة موقوف على ذِكرِ فضيلة المحبة فسنذهب لبيانها:

وهي أَن محبة الوالدين للأولاد هي محبة طبيعية. ومحبة الأولاد لهما هي محبة إرادية. ولهذا السبب فقد أمرت الشرائع بالإحسان للوالدين أكثر من حضِّ الآباء والآمهات على الإحسان للأولاد. ويتبيَّن ممَّا قلناه الفرقُ بين حقوق الآباءِ وحقوق الأُمهات [٢٠٠]. فحقوق الأب هي أكثر روحانية ولهذا السبب ينتبه الأولاد على ذلك بعد أن يرشدوا. وحقوق الأُمُ أكثر جسمانية، ولهذا السبب يفهم الأولادُ ذلك في أول إحساسهم فيميلون أكثر إلى الأُمهات. ولهذا الفرق يجب أداءُ حقوق الآباء ببذل الطاعة والذِّكر بالخير والدعاء والثَّناء، وهذه أكثر روحانية. ويجب أداء حقوق الأُمهات ببذل المال والسِّعة في العيش وأَنواع الإحسان الأُخرى التي هي أكثر جسمانية. أَما العقوق الذي هو الزذيلة التي تقابل هذه الفضيلة، فيكون أيضاً على ثلاثة أنواع:

الأول: إيذاء الوالدين بنقصان المحبة، أو بالأقوال والأفعال التي تؤدِّي في بعضٍ منها لأشياء كالتحقير والسفاهة والإستهزاءِ وغيرها.

الثاني: البخل والمجادلة معهم في أُمور المال وأسباب المعاش. أو بذل المال وطلب العوض. أو الشعور بالمِنَّة. أو طلب الثمن الغالي لما قَدَّمَ لهما من الإحسان.

الثالث: أَهانتهم بدون شفقة، وبالخفاء وصراحةً، في حياتهم أو من بعد مماتهم. وإزدراء نصائحهم ووصاياهم.

ومثلمَا أنَّ الإحسان للوالدين هو نتيجة صحة العقيدة فإنَّ العقوق أيضاً هو نتيجةُ فساد العقيدة.

والأشخاص الذين هم بمنزلة الوالدين، كالأساتذة والأجداد والأعمام والأخوال والأُخوة الكبار والأصدقاء الحقيقيين، يكونون بمنزلة الوالدين أيضاً من جهة وجوب رعاية حرمتهم، ومعاونتهم في وقت الحاجة، والإحتراز ممَّا يؤدِّي لإيذائهم.

ويتمُّ الإِطّلاع على مقاصد هذا الباب من فصول هذا الكتاب الأُخرى التي أتى القول فيها على بيان كيفية المعاشرة مع أصناف الخلق، إنشاء الله تعالى وهو وليُّ التَّوفيق.

[٢٠١] الفصل الخامس

في سياسة الخدم والعبيد

يجب أن يُعلم أَنَّ الخدم والعبيد هم في المنزل بمثابة اليَّدِ والرِّجْلِ والجوارح الأُخرى من البدن. فمن يتكفَّل أمر الغير يقوم مقامه. والذي يحتاج لإِعانة من الغير يكون قد قام مقام يده الغير. ومن سعى في عمل يؤلم يكون قد كفى مشقَّة القدم. ومن يحرس بالعين يكون قد منع الأذى عن البصر فيما صرف النظر فيه. ولو لم توجد هذه الطائفة، فإنَّ أبواب الراحة تصبح مسدودة. ويقتضي القيامُ بالمهمَّات القيام والقعود المستمرَّين، والحركات والسَّكَنَات المختلفة، والإِقبال والإِدبار المتتابعين، ممَّا يؤدِّي إلى تعبِ الأبدان وسقوط الهيبة وذهاب الوَّقار. فينبغي إذاً، تقديم الشكر لوجود هذه الطائفة، ويجب عدَّهم من ودائعِ اللهِ تعالى، ومعاملتهم بالرِّفق والمداراةِ واللطف والمساواة عند إِستعمالهم في عملٍ ما. فإنَّ الملل والكلل والفتور والإِعياءَ بالأعضاء والجوارح يصيب هذا الصنف من الناس أيضاً. ودواعي الحاجة والإِرادة مركوزة في طبائعهم. فيجب إذاً مراعاة الإنصاف والعدالة بدِقَّة. والإجتناب عن التعسُّف والجور لتتمَّ مشيئة الله تعالى ويتمّ شكر نعمته.

وطريقة إِتِّخاذِ الخَدَم هي بإستخدامهم من بعد المعرفة والتجربة التامة،

والوقوف على أحوالهم، فإنْ لم يتيسَّر ذلك، يجب الإستعانة بالفراسة والحدس والظن [٢٠٢]. ومن الواجب التَّحاشي من أصحاب الصور الدَّميمة والخُلقة المشوَّهة، فإنَّ الخُلُق يتبع الخَلْق في أغلب الأحوال. وقد أتى في أمثال الفرس: إنَّ أجملَ شيءٍ في القبيح وجهُهُ. وقد أتى في الخبر: «إطلبوا الخيرَ عند حِسَان الوجوه»[١]. وينبغي تجنُّب المعطوبين كالأعور والأبرص وأمثالهما. ويجب الإحتياط الزائد في الإعتماد على صاحب الفهم والدهاء. فكثيراً ما يقترن الخداع والمكر والإحتيال بهاتين الخصلتين. ويجب تفضيل صاحب الحَياءِ المتوسِّط الذكاء على صاحب الشهامة الزائدة المقترنة مع الوقاحة، فإنَّ الحياءَ هو أفضل الخِصَل في هذا الباب.

وعندما يتيَّسر الخادم يجب تشغيله في الصناعة التي يكون مؤهَّلاً لها. ويجب أن تكون أُموره مكفيَّة، وأن لا يُنقل من عملٍ إلى عمل. ومن صناعةٍ إلى صناعة. بل يُترك على ما يميل إليه طبعه، وتتوفَّر آلاته. لأنَّ لكل طبيعة في الصناعة خاصةً مميّزةً. ومَن يتجاوز هذا القانون، يكون مثل ذلك الشخص الذي يحرث بالفرس ويأمر الثور بالجري.

وعندما ينكر المخدومُ على الخادم عملاً، لا ينبغي أن يكون إستنكاره الصَّرف رأساً على ذلك العمل، فإنَّ هذا هو فعل المغمومين وعديمي الصبر. وإذا صَرَفه فهو يحتاج لبديلٍ أفضل، وحكم البديل هو نفس هذا الحكم، فيبقى محروماً من منفعة الخدمة. وينبغي أن يكون قد أَدخل في قلب الخادم بأنهم لا يأملون مفارقته بأيِّ سبب ووجه وبأية وسيلة، ليكون قريباً بالمروءة ولائقاً بالوفاءِ والكرم أيضاً.

وليَحْمِلَ الخادمَ كذلك على الإلتزام بمقتضيات الشفقة والمحبة.

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

فيعرف في النهاية أن هذه الأفعال التي تصدر عنه تجعله مساهماً وشريكاً في نعمة المخدوم وماله [٢٠٣]، ويأمن من العزل والصرف. وعندما يتصوَّر أن صاحبه ضعيف الرأي واهي الهمَّة وأنه سيبعده عند أول خطأ يعدُّ نفسه مُستعاراً في خدمته، ويكون مقامه كمقام العابرين. فلا يفكِّر في أيِّ عملٍ، ولا يحافظ على مقتضيات الشفقة، بل يقتصر همُّهُ على جمع الأجر أستعداداً ليوم صرفه ولجفاء سيِّدهِ.

والأصل الأساسي في خدمة الخدم، هو أن يكون باعثهم عليها المحبةُ لا الضرورة، والرَّجاءُ لا الخوف، ليخدموا خدمة الطيِّبين الناصحين لا خدمة العبيد السَّيئين. وينبغي أن لا يُخِلَّ بأيِّ وجه في أُمور معاش الخدمِ من المأكل والملبس وغير ذلك. بل عليه أن يقدِّمها على أُموره الضرورية، وان يقدِّم جميعَ ما يُحتاج لإزاحة عللهم. وينبغي أن يعيِّن لهم أوقات الراحة والهدوء. فإنَّ ذلك يؤدِّي إلى إقدامهم على الأعمال المفوَّضة إليهم بنشاط ويقظة ولا بمَلَلٍ وكسل.

ويجب مراعاة عِدَّة مراتب في إصلاح الخدم وإستعمال أنواع التأديب والتقويم بحسب أنواع الجنايات والجرائم. ويجب أن لا يسدَّ باب العفو كليةً. والشخص الذي يعود للمعصية بعد التوبة، يجب معاقبته بقوَّةٍ على أن لا يُقطع الأمل من عودته إلى رُشده ما دام أن الحياء لم يذهب، ولم يبق مُصِراً على الوقاحة.

وعندما يرتكب بعد ذلك جنايةً فاحشة ومعصية قبيحة يكون الإقدام عليها مذموماً، ولا يُأمل إصلاحه بالتأديب والتهذيب، فالصواب هو أن يُنفى بسرعة، وإلا أفسدَ الخدم الآخرين بمجاورته وإنتقل الفساد منه للآخرين [٢٠٤].

والعبد أولى بالإستخدام من الحر، إذ أنَّ العبد أكثر ميلاً إلى قبول طاعة

السيد، والتأدُّب بأخلاقه وآدابه، وأكثر يأساً من مفارقته. ويجب أن يختار من العبيد لخدمته، من يكون أوفر عقلاً وحكمةً، وبياناً وحياءً وتديُّناً. وللتجارة، من يكون أكثر عفَّةً وكفاءةً وكَسْباً. ولعمارة العقار من يكون أكثر قوةً وجلادةً وشغلاً. ولرعاية الماشية، من يكون أكثر جرأةً وأعلى صوتاً وأقل نوماً.

وأَصناف العبيد حسب طبيعتهم ثلاثة: **الأول**، حرٌ بالطبع. **والثاني**، عبد بالطبع. **والثالث**، عبد بالشهوة. فيجب أن يحتفظ بالأول وكأنه بمنزلة الولد ويحثه على تعلُّم الأدب الصالح، ويجب أن يستخدم الثاني إِستخدام الدَّواب والمواشي ويروِّضه. ويجب أن يوصل الثالث إلى قدر الحاجة من المشتهى، وأن يؤمَر بالعمل باستهانة وإستحقاق.

ويمتاز العرب ـ في أَصناف الأمم ـ بالبيان والفصاحة والدَّهاء. ولكنهم موسومون بجفاء الطبع وقوة الشهوة. ويمتاز الفرس بالعقل والكياسة والنظافة والحَذَق ولكنهم موسومون بالإِحتيال والحرص. ويمتاز الروم بالوفاءِ والأمانة والتودد والكفاءة، ولكنهم موسومون بالبخل واللؤم. ويمتاز الهنود بالقوَّة والحدس والفهم ولكنهم موسومون بالعُجب وسوءِ الظن والمكر والإِفتعال. ويمتاز الترك بالشجاعة والخدمة اللائقة وحُسن المظهر، ولكنَّهم موسومون بالغدر والقسوة وعدم المحافظة.

هذا تمامُ القول في هذا الباب والله أعلمُ بالصواب.

[٢٠٥] المقالة الثالثة

في سياسة المدن: وهي ثمانية فصول

الفصل الأول

في سبب أَحتياج الخلق إلى التمدن
وشرح فضيلة هذا النوع من العلم وماهيته

قلنا قبل هذا إن لكل موجود كمالاً، وكمال بعض الموجودات قد وقع لها بالفطرة منذ وجودها، وكمالُ البعض متأخِّرٌ عن الوجود. ومِثالُ **الصِّنف الأول**: الأَجرام السماوية. ومثال **الصنف الثاني**: المركَّبات الأرضية. وكلُّ ما يكون كماله متأخراً عن وجوده، فإن له في كلِّ حين حركةً من النقصان إلى الكمال. ولا يمكن ن تكون تلك الحركة بدون معونة الأسباب، التي يكون بعضها مكمِّلاً وبعضها معدَّات. أما المكمِّلات فمثل الصور التي تفيض عن واهب الصور بطريق التعاقب على النطفة، حتى تصل من حدِّ النطفيَّة إلى الكمال الإنساني. أَما المعدَّات، فمثل الغذاء الذي يصير مادةً بالإِضافة، حتى يصل النموُّ إلى الغاية التي تكون ممكنة. والمعونة في الأصل هي على أوجه:

الأول: أن يصيرَ المعينُ جزءاً من ذلك الشيء الذي يكون محتاجاً للمعونة. وهذه المعونة هي مادَّة.

الثاني: أن يصير المُعينُ متوسِّطاً بين ذلك الشيء الذي يكون محتاجاً للمعونة وبين فعْلِه.

الثالث: أن يكون للمعين بذاته فعلٌ ويكون هذا الفعل بالنسبة [٢٠٦]

للشيء المحتاج إلى المعونة كمالاً، وهذه المعونة هي خدمة.وينقسم هذا الصنف إلى قسمين: **الأول**، ما يكون معونة بالذات، أي أنَّ غاية فعله هي نفس المعونة. **الثاني**، ما يكون بالعَرَض، أي يكون لفعله غاية أُخرى وتحصل المعونة بالتبعيَّة ومثال معونة المادة معونة النبات للحيوان، حيث يحصل على الغذاء منه.

ومثال معونة الآلة، معونة الماء للقوة الغاذية في إيصال الغذاء للأعضاء.

ومثال معونة الخدمة بالذات، معونة المملوك للمالك. ومثال معونة الخدمة بالعَرَض معونة الراعي للقطيع.

ويقول الحكيم الثاني أبو نصر الفارابي الذي تمَّ نقل أكثر هذه المقالةِ على أقواله ونُكَتِه: إنَّ الأفاعي تخدم العناصر بالذات، إذ ليس لها نفع في لَسْعِ الحيوانات الذي يوجب إنحلال تركيبها. والسِّباع خادمة بالعَرض، فغرضها من الإفتراس هو نفعها، والإنحلال إلى العناصر يلزم بالتبعية.

وبعد تقرير هذه المقدمة، نقول: إنَّ العناصر والنبات والحيوان كلٌّ هذه الثلاثة، تعاون النوع الإنساني بطريق المادة، وبطريق الآلةِ، وبطريق الخدمة أيضاً. ولا يعاونها الإنسان إلاَّ بطريق ثالث وبالعرض إذ هو الأشرف، وهي الأخس. ويجب أن يخدم الأخسُّ الأخس وكذلك الأشرف. أما الأشرف فلا يجب أن يخدم الأخس، ولا يخدم إلا أمثاله. والإنسان يعاون نوعه بطريق الخدمة لا بطريق المادة ولا بطريق الآلة. فلا يستطيع بطريق مادته معونةَ أيِّ شيءٍ من جهة أنه إنسان. ومن هذا الوجه فهو جوهر مجرَّدٌ.

وكما أنَّ الإنسان محتاج للعناصر والمركبَّات لتعاونه بكلٍ من الأنواع الثلاثة [٢٠٧] فهو محتاج أيضاً لنوعه، حتى يتعاونوا في خدمة بعضهم البعض. وتحتاج الحيوانات للطبائع والنباتات. أما إحتياجها لنوعها فيكون

مختلفاً. فالبعض من الحيوانات كالحيوانات التي لا تلد، وكأكثر الحيوانات المائية التي لا تحتاج في توالدها لإجتماع الذكر والأنثى، تقدر على التواجد بدون مساعدة بعضها البعض. ولا تستفيد من إجتماعها. والبعض الآخر كأكثر الحيوانات التي تتوالد يحتاج الذَّكر والأُنثى لبعضهما البعض في حفظ النوع، ولا تحتاج للإجتماع والمعاونة لحفظ الفرد من بعد التربية. وبناءً على هذا يكون اجتماعها وقت السفاد وفي أيام النمو، وبعد ذلك ينشغل كل واحد بعمله على حِدَه. والبعض الآخر كالنمل والنحل وبضعة أصنافٍ من الطيور تحتاج للتعاون والإجتماع لحفظ الفرد ولحفظ النوع أيضاً.

أَما النباتات فتحتاج للعناصر والمعدنيات في جميع الأنواع الثلاثة. ومن الظَّاهر أنها مادتها. [وتحتاج] للآله مثل إحتياج بذر النبات لشيءٍ يحفظه من آفةِ البرودة والحرارة حتى نموِّه. [وتحتاج] للخدمة كإحتياجها للجبال التي تشتمل على الينابيع. وتحتاج النباتات لبعضها البعض في حفظ النوع، كشجرة النخيل التي لا تحمل الأُنثى فيها بدون ذكر. أَما في حفظ الفرد فلا تحتاج إلى بعضها البعض إلاَّ نادراً، كشجرة القرع التي لا يكون لها مستند، ويكون وجودها معرَّضاً للتلف، وكذلك شجرة العنب وغيرها. وتحتاج المركَّبات للعناصر بالأنواع الثلاثة. وقد يحدث في هذه المراتب الأربع، أي العناصر والمعادن والنباتات والحيوان، أَن يخدم واحدها الآخر الذي يكون متأخراً عنه في الرتبة كما قلنا في الأفاعي، من جهة أن [٢٠٨] تلك الأشياء هي أخس. وبالإجمال، فالغرض من هذا التفصيل هو أن النوع الإنساني الذي هو أشرف موجودات العالم محتاج لمعونة الأنواع الأُخرى ومعونة نوعه في بقاءِ الفرد وفي بقاء النوع أيضاً.

أما بيان أنه محتاج للأنواع الأخرى، فهو ظاهر بنفسه. ولا نحتاج في هذا المقام للزيادة في تفنيد ذلك.

أما بيان أنه محتاج لمعاونة نوعه فهو أنه لو كان يجب على كل فرد أن ينشغل بنفسه في تحصيل قوته وغذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه، فعليه أن يبتدع بيده أولاً أدوات النجارة والحدادة، وأن يُهيِّئَ بتلك الأدوات والآلات الزراعة والحصاد والطحن والعجن والغزل والنسج والحِرَفَ والصناعات الأُخرى. ولكن عندما ينشغل بهذه المهمَّات، لا يمكن بقاؤه بدون غذاء في هذه المدَّة. وتتوزَّع أيامه بهذه الأشغال، ولا يكون قادراً على أداءِ حقوقٍ واحدةٍ من هذه الجملة. أمَّا عندما يتعاون الناس مع بعضهم البعض، ويقوم كلُّ واحدٍ بمهمةٍ من هذه المهمَّات الكثيرة بقدر كفافه، أو يحافظ على قانون العدالة في المعاملة بإعطاء القدر الزائد وأخذ المقابل مع عمل الآخرين، عندها تتجمَّع أسباب المعيشة، ويتيسَّر وينتظم تعاقب الأفراد وبقاء النوع كما هو حاصل فعلاً. والإشارة إلى نفس هذا المعنى فيما يقال في الأحاديث من أنَّ آدم عليه السلام عندما جاءَ إلى الدنيا وطلب الغذاء، كان ينبغي عليه أن يقوم بألف عمل حتى يخبز، والعمل الأول بعد الألف هو تبريد الخبز الذي سيأكل. وورد نفس هذا المعنى في عبارة الحكماء على هذا الوجه: ينبغي أن يعمل ألف شخصٍ ليستطيع أن يضع شخصٌ واحد اللّقمة في فمه. ولأنَّ مدار عمل الإنسان هو بمعاونة الواحد الآخر، تتم المعاونة على ذلك الوجه بأن يقوم الجميع بالمهمات [٢٠٩] بالتكافؤ والتساوي. وعليه، فإختلاف الصناعات الذي يصدر عن أختلاف العزائم، يقتضي النظام، إذ لو إنصرف النوع كلُّه إلى صناعةٍ واحدة لحصل المحذور الأول. فمن هذه الجهة إقتضت الحكمة الإلهية تباين همم الناس وآرائهم حتى لا يرغب كل واحدٍ بعمل الآخر. ويكون البعض شريفاً والبعض خسيساً، وهم في مباشرتها شغوفين قانعين. وكذلك تختلف أحوالهم في الغنى والفقر، والذكاء البلادة، إذ لو كانوا جميعاً أغنياء لما خدموا بعضهم البعض.

وكذلك لو كانوا جميعاً فقراء. ففي الحالة الأولى، من جهة عدم الإحتياج لبعضهم البعض. وفي الحالة الثانية، من جهة عدم القدرة على أداءِ عوض خدمة بعضهم البعض. ولأنَّ الصناعات مختلفة في الشرف والخساسة، فلو كان الجميع متساويين في قوَّة التمييز فإنهم يختارون نوعاً واحداً وتبقى الأنواع الأُخرى معطلة ولا يحصل المطلوب. هذا ما قاله الحكماء: لو تساوى الناس لهلكوا جميعاً[1]. ولكن لما كان البعض يتميَّز بالتدبير الصائب والبعض بالقوة الزائدة، وفئة بالقدرة التامة، وفئة بفرط الكفاية. ويكون الخالون من التمييز والعقل، بمثابةِ آلات أهل التمييز وأدواتهم، وتقدَّر كلُّ الأعمال على الوجه الذي يشاهد. ويخرج قوام العالم ونظام معيشة بني آدم إلى الفعل من قيام كل واحد بمهمته، ولأنه لا يُتصوَّر وجود النوع بدون معاونة، ولأنَّ المعاونة بدون إجتماع مستحيلة، لذلك يحتاج النوع الإنساني بالطبع للإجتماع. وهذا النوع من الإجتماع الذي شرحناه يُسمَّى تمدُّناً. والتمدن مشتقٌ من المدينة. والمدينة هي مكان [٢١٠] إجتماع الأفراد الذين يتعاونون من خلال أنواع الحِرَف والصِّناعات تعاوناً يكون سببَ المعاش. وكما قلنا في الحكة المنزلية من أنَّ الغرض من المنزل ليس المسكن بل هو إجتماع أهل المسكن على وجه خاص. وهنا أيضاً يكون الغرض في المدينة ليس مسكن أهل المدينة بل هو الإجتماع المخصوص بين أهل المدينة. هذا هو معنى ما قالته الحكماء: الإنسان مدَنيٌ بالطبع. يعني محتاجٌ بالطبع إلى الإجتماع المسمَّى بالتمدُّن[2].

ولأنَّ دواعي أفعال البشرمختلفة، وتوجه حركاتهم لغايات متنوعة، فقصدُ واحد مثلاً تحصيل اللذة، وقصدُ الآخر إقتناء الكرامة. بناء عليه لا

---

(١) هكذا وردت بالعربية

(٢) هكذا وردت بالعربية.

يُتصوَّر تعاونهم. إذا مضوا بطبائعهم، فالمتغلب يجعل الجميع عبيداً له. والحريص يريد المقتنيات لنفسه. وإذا ما وقع نزاع فيما بينهم، ينشغل كلٌّ واحدٍ بإفناءِ الآخر وإفساده. ولهذا قضت الضرورة بوجوب نوع من التدبير يجعل كلَّ واحد قانعاً بالمنزلة التي يستحِقُّها وتوصله إلى حقِّه، ويكفُّ يدَ كلِّ واحدٍ عن التعدي والتصرُّف في حقوق الآخرين وينشغل بالعمل المتكفِّل به من أُمور التعاون. ويُسمى هذا التدبير السياسة. وكما قلنا في المقالة الأُولى في باب العدالة، من أنه يُحتاج في السياسة للناموس والحاكم والدينار، وبناء عليه فإنْ وَقَعَ هذا التدبير وفق وجوب الحكمة وقاعدتها وأدى إلى الكمال الذي هو في النوع والأفراد بالقوة، فإنه يُسمى السياسة الإلهية، وإلّا أُضيف إلى شيء آخر هو سبب تلك السياسة. وقد قسَّم الحكيم أرسطاطاليس السياسةَ إلى أربعة أقسام بسيطة: الأول، سياسة الملك. والثاني، سياسة الغلة. والثالث، سياسة الكرامة. الرابع، سياسة الجماعة.

[٢١١] أما سياسة الملك، فهي تدبير الجماعة على الوجه الذي تحصل لهم فيه الفضائل، وتُسمى سياسة الفضلاء.

أما سياسة الغَلَبة، فهي تدبير أُمور الأَخِسَّاء، ويُقال لها: سياسة الخساسة.

أَمَّا سياسة الكرامة، فهي تدبير الجماعة المتَّصفين بإقتناء الكرامات.

أما سياسة الجماعة، فهي تدبير الفِرَق المختلفة على القانون الذي يكون قد وضعه الناموس الإلهي. وسياسة الملك توزع هذه السياسات الأُخرى على أهلها. ويؤخَذُ لكلِّ صنفٍ السياسة الخاصة به، ليخرج كمالُهم من القوة إلى الفعل. فهذه السياسة أذاً هي سياسة السياسات. وتعلُّق سياسة الملك وسياسة الجماعة ببعضها البعض يكون على هذا الوجه الذي سنذكر،

نقول: إنَّ من السياسة ما يتعلق بالأوضاع كالعقود والمعاملات، ومنها من يتعلق بالأحكام العقلية كتدبير الملك وترتيب المدينة. ولا يستطيع أيُّ شخصٍ أن يقوم بواحدٍ من هذين النوعين بدون رجحان التمييز وفضل المعرفة، إذ يستدعي تقدُّمُه على الغير بدون ميزة خصوصية التنازع والإختلاف. وبناءً عليه، يُحتاج في تقدير الأوضاع إلى الشخصِ الذي يكون ممتازاً بالإلهام الإلهي عن الآخرين، حتى ينقادوا إليه. ويقال لذلك الشخص بعبارة القدماء: صاحب الناموس، ولتشريعاته: الناموس الإلهي. وبعبارة المحدثين يسمى: الشارع. وتشريعاته: الشريعة. وقد أَشار أفلاطون إلى هذه الطائفة على هذا الوجه في المقالة الخامسة من كتاب السياسة [فقال:] إنهم أصحاب القوى العظيمة الفائقة. وقد قال أرسطاطاليس بأنهم هم الذين عناية الله بهم أكثر. ويُحتاج في تقدير [٢١٢] الأحكام إلى الشخص الممتاز بالتأييد الإلهي عن الآخرين، حتى يتيسر له تكميلهم. ويقال لذلك الشخص في عبارة القدماء: الملك على الإطلاق، ولأحكامه: صناعة الملك. ويقال له في عبارة المُحدثين: الإمام، ولفعله: الإمامة. ويسميه أفلاطون: مدبِّر العالم. وأَرسطاطاليس: الإنسان المدني، أي الإنسان الذي يتوقف قِوَام التمدُّن على وجوده ووجود أمثاله. ويقال في عبارة قوم من الحكماءِ للشخص الأول: الناطق، وللشخص الثاني: الأساس.

ويجب أن يكون من المفهوم أنَّ المراد من الملك في هذا الموضع ليس ذلك الذي يكون له الكثير من الحشم أو الممتلكات، ولكن المراد هو أن يكون مستحقاً لملكه في الحقيقة وإن لم يلتفت إليه أحد، وإذا باشرَ التدبير غيرهُ فإنَّه يشيع الجور وعدم النظام. وبالإجمال، لا يُحتاج في كل زمن وقرن لصاحب الناموس، إذ تكفي شريعة واحدة لأهل عصور كثيرة. ولكن

العالم يحتاج إلى مدبِّرٍ في كل وقت، لأنه إذا أنقطع التدبير يرتفع النظام ولا يتصور بقاء النوع على الوجه الأكمل. ويجب على المدبِّر القيام بحفظ الناموس، وتكليف الناس بإقامة تعاليمه، ويكون له ولاية التصرف في جزئيات الناموس بحسب مصلحة كل وقت وكل زمن. ويُعلم من هنا أن الحكمة المدنيَّة، وهي العلم الذي تشتمل عليه هذه المقالة، هي النظر في القوانين الكليَّة التي تقتضي مصلحة العموم من جهة توجُّههم بالتعاون إلى الكمال الحقيقي. ويكون موضوع هذا العلم الهيئة التي تحصل للجماعة من جهة الإجتماع، وتصير مصدر أفاعيلهم على الوجه الأكمل. ولأنَّ صاحب كل صناعةٍ ينظر في صناعته على الوجه الذي يكون قد تعلَّق بتلك الصناعة، وليس من جهة الخير أو الشر. [٢١٣] فالطبيب مثلاً، ينظر على هذا الوجه في معالجة اليد ليحصل الإعتدال. وتكون بذلك الإعتدال قادرة على البطش، وهو لا يلتفت لبطشها ذاك، إذا كان من قبيل الخيرات أو من قبيل الشرور. ونظر صاحب هذه الصناعة هو في جملة أفعالِ وأعمال صاحب الصناعات، وليس من جهة كونها خيراتٍ أو شرورا.

وبناء عليه، فهذه الصناعة تكون رئيسةَ كل الصناعات، ونسبتها إلى الصناعات الأُخرى هي كنسبة العلم الإلهي للعلوم الأخرى.

ولأنَّ النوع الإنساني محتاج لتعاون الواحد مع الآخر لبقاء النوع والفرد، ووصولهم إلى الكمال بدون البقاء ممتنع، فإنهم يحتاجون لبعضهم البعض إذاً في الوصول إلى الكمال. ولأنَّ ذلك كذلك، يكون كمال كل شخص وتمامه متعلِّقاً بإفراد النوع الآخرين. فمن الواجب عليه إذاً أن يعاشر نوعه ويخالطه على وجه التعاون، وإلا يكون قد إنحرف عن قاعدة العدالة وإتصف بسِمَةِ الجور. ويمكن أن تكون المعاشرة والمخالفة في ذلك الوقت الذي يكون قد وقف فيه على الكيفيَّة والوجوه التي تؤدِّي إلى النظام والوجوه

التي تؤدي إلى الفساد، ويكون قد حصل على العلم الذي يضمن تعريف كلٍّ نوع على حِدَة. وذلك العلم إنما هو الحكمة المدنية. إذن، يكون كل شخص مضطَراً لتعلُّم هذا العلم ليستطيع أن يكون قادراً على اقتناء الفضيلة، وإلا فإنَّ معاملاته ومعاشراته لا تخلو من الجور، ويصبح سبباً من أسباب فساد العالم، ولا يصل قدَر منزلته ومرتبته. وصار معلوماً من هذا الوجه شمول منفعة هذا العلم أيضاً. وكما أن صاحب الطِّب عندما يمهر في صناعته، يقدر على حفظ صحة البدن وإزالة المرض، يمهر صاحب هذا العلم أيضاً في صناعته، ويستطيع حفظ صحة تركيب مزاج العالم، الذي يسمى: الإعتدال الحقيقي، ويقدر على إزالة الإنحراف عنه. ويكون هو طبيب العالم بالحقيقة. وتكون ثمرة هذا العلم على الجملة إشاعة الخيرات [٢١٤] في العالم وإزالة الشرور بقدر الإستطاعة الإنسانية. وكما قلنا، إنَّ موضوع هذا العلم هو هيئة إجتماع أفراد البشر، فإن إجتماع أفراد البشر يختلف في العموم والخصوص. ولهذا يجب أن يكون معلوماً معنى إجتماع الأفراد بكلِّ إعتبار. نقول أولاً: إنَّ الإجتماع الأول الذي يكون بين الأفراد هو إجتماع المنزل وقد أتى شرح ذلك. والإجتماع الثاني يكون إجتماع أهل المحلَّة. ومن بعده إجتماع أهل المدينة. ومن بعده إجتماع الأُمم الكبرى. ومن بعده إجتماع أهل العالم. وكما أنَّ كل شخصٍ هو جزءٌ من المنزل، فكل منزل هو جزءٌ من المحلَّة، وكل محلَّةٍ هي جزءٌ من المدينة، وكلُّ مدينةٍ هي جزءٌ من الأُمة، وكلُّ أُمةٍ هي جزءٌ من أهل العالم. ويكون لكل إجتماع رئيس كما قلنا في المنزل. ورئيس المنزل هو مرؤوس بالنسبة لرئيس المحلَّة، ورئيس المحلة هو مرؤوس بالنسبة لرئيس المدينة. وهكذا حتى نصل إلى رئيس العالم، الذي هو رئيس الرؤساء. وهو المَلِكُ على الإطلاق. وَنَظرُهُ في أحوال العالم وأجزائه مشابه لنَظَر الطبيب إلى الأفراد

وأجزاء الأجسام. ومشابه لنظر عُمْدَةِ المنزل في حال المنزل وأَجزائه. ولا بد من الرئاسة بين كل اثنين يكون بينهما أَشتراك في الصناعة أو في العلم، والذي يكون أَكمل من الآخرين هو الرئيس وتجب على الشخص الآخر إطاعته حتى يتوجه إلى الكمال. وإنتهاءُ كل الأشخاص هو بالشخص الذي يكون مقتدى النوع، والمُطاع المطلق بالإِستحقاق. أَو بعدَّةِ أشخاص يكونون في الحكم كذاك الشخص الواحد من جهة إِتِّفاق آرائهم في مصلحة النوع. وكما أنَّ رئيس العالم هو الناظر في أجزاءِ العالم بحسب تعلُّقه بجميع الأجزاء، كذلك يكون لرئيس كلِّ إجتماع نظرٌ في عموم تلك الجماعة التي [٢١٥] يكون رئيسها، وفي أجزاء ذلك الاجتماع على الوجه الذي يقتضي صلاحهم، أولاً: مقتضى صلاح كل جزءٍ على العموم وعلى الإطلاق. ثانياً: على الخصوص.

ويكون تعلُّق الإجتماعات ببعضها البعض على ثلاثة أنواع:

الأول: الإِجتماع الذي هو جزء من الإجتماع، كالمنزل والمدينة.

الثاني: الإِجتماع المشتمل على إجتماع آخر كالأُمة والمدينة.

الثالث: الإجتماع الخادم والمعين لإِجتماع آخر، كالقرية والمدينة.

أَما إِجتماعات أَهل القرى فهي إجتماعات ناقصة، لكون كلّ إِجتماع من الأنواع الأُخرى يخدم الإجتماع المدني التَّام.

وفي هذه الأوجه الثلاثة، تكون إعانة الاجتمعات لبعضها البعض بالمادة والآلة والخدمة، وهي كإعانة الأنواع لبعضها البعض كما قلنا قبل هذا. ولأنَّ تأليف العالم قد قُدِّر على هذا النوع تكون فضيلة الأشخاص الذين يخرجون من التآلف ويميلون إلى الانفراد والوحدة فالفضيلة من هذه الجهة بدون فائدة. إذ يكون من محض الجور والظلم إختيار الوحشة والعزلة والإعراض عن معاونة أبناء النوع مع الإحتياج لمقتنياتهم. وَيعِدُّ قسم من

هذه الطائفة هذا الفعل فضيلةً. كالجماعة التي تعزل نفسها بملازمة الصوامع، بالإقامة في الكهوف ويسمّون ذلك زهداً وتركاً للدنيا. وهناك طائفة أُخرى يجلسون بإنتظار مساعدة الآخرين، ويسدُّون طريق الإعانة كليَّةً، ويسمون ذلك توكُّلاً. وجماعة يذهبون من مدينة إلى مدينة على سبيل السياحة، ولا يختلطون مع أحدٍ ولا يقيمون في الموضع الذي يقتضي المؤانسة ويقولون إنهم يعتبرون من حال العالم، ويعِدُّون ذلك فضيلة. فهؤلاء القوم وأمثالهم يستعملون الأرزاق التي كَسِبَها الآخرون بالتعاون ولا يعطون لهم أيَّ عوضٍ أو مقابل. ويأكلون غذاءهم [٢١٦] ويرتدون لباسهم ويمضون دون أن يدفعوا ثمن ذلك. ويكونون قد أعرضوا عمَّا يستدعي نظامَ النوع الإنساني وكماله. ولأنَّهم بسبب العزلة والوحشة لا يقومون بالرذائل الكامنة في طبيعتهم بالقوة، يظنُّهم جماعةٌ من قِصَار النظر أَهل فضائل. وهذا توهُّم خاطئ، إذ العِفَّة ليست بترك شهوة البطن والفرج من كل الوجوه، بل هي أن يحفظ لكل شيءٍ الحدَّ والحقَّ الذي له، والإجتناب من الإفراط والتفريط. والعدالة ليست في عدم ظلم أُناس غير مرئيين، بل هي إجراءُ المعاملات مع الناس على قاعدة الإنصاف. والشخص الذي لا يخالط الناس كيف تصدر السخاوة عنه؟ ولئن لم يتعرَّض للإستهابة والأَهوال ، فمن أين له أهليَّة الشجاعة؟ وإن لم يرَ صورة الشهوة، فمن أين يظهر أثرُ عِفَّته؟ ومن يتأمل في هذا الأمر يعلمْ أنَّ هذا الصنف من الناس يتشبَّه بالجمادات والموتى وليس بأهل الفضل والتمييز. فأَهلُ الفضل والتمييز لا يطلبون الإنحراف عن التقدير الذي كان قد قدَّره المُقدِّر الأول عزَّ إسمُه. ويقتدون في السِّيَر والعادات بحكمته قدر المستطاع، ويأملون التوفيق منه في هذا الباب. إنه خيرُ موفِّقٍ ومعين.

الفصل الثاني

في فضيلة المحبَّةِ

التي ترتبطُ الإجتماعات بها، وأَقسامها

لأَنَّ الناس محتاجون لبعضهم البعض، وتمام كلٍّ واحد وكمالُهُ قرب الآخر. ولأنَّ الضرورة تستدعي إستعانة الإنسان بنوعه، إذ لا يستطيع أيُّ شخصٍ أن يصل إلى الكمال منفرداً، كما قد شُرح. بناءً على هذا، فالإحتياج للتآلف الذي يجعل كلَّ الأشخاص في المعاونة بمنزلة أعضاءِ الشخص الواحد يكون ضرورياً. [١١٧] ولأنَّ الإنسانَ خُلق متوجِّهاً إلى الكمال بالطبع. إذن، يكون محتاجاً بالطبع لذلك التآلف. والإشتياقُ للتآلف هو المحبَّة. ونحن قد أشرنا من قبل إلى تفضيل المحبة على العدالة، والعلَّة في هذا المعنى هي أنَّ العدالةَ تقتضي الإتحاد الصناعي، والمحبة تقتضي الإتحاد الطبيعي. وتكون نسبةُ الصناعي إلى الطبيعي كالقشر بالنسبة إلى اللُّب، وتقتدي الصناعة بالطبيعة.

عُلم إذاً أنَّ الإحتياج إلى العدالة التي هي أكمل الفضائل الإنسانية هو في حفظ نظام النوع من جهةِ فقدان المحبة. فإذا كانت المحبَّةُ حاصلةً بين الأشخاص، فلا حاجة للإنصاف والإنتصاف. ومن جهة اللغة فالإِنصاف نفسه مشتقٌ من النَّصف، أي يقسم المُنصِف المُتنَازَعَ فيه إلى نصفين، ويكون

التنصيف في لواحق الكثرة. والمحبَّة من أسباب الإتِّحاد. علم إذاً من هذه الوجوه فضيلة المحبة على العدالة، وقد بالغ جماعة من الحكماء القدامى في تعظيم شأن المحبة مبالغة عظيمة. وقالوا إن قوام جميع الموجودات هو بسبب المحبة، ولا يمكن أن يكون أيُّ موجودٍ خالياً من المحبة. كما لا يمكن أن يكون خالياً من الوجود والوحدة. إلاَّ أنَّ للمحبة مراتباً، وبسبب تراتبها تكون الموجودات متراتبةً في مراتب الكمال والنقصان. وكما أنَّ المحبة تقتضي الكمال والإنتظام، فالغَلَبَةُ تقتضي الفساد والنقصان. ويمكن أن يكون سَرَيَانُها على الموجودات بحسب نقصان كل صنف. ويُسمَّىٰ هؤلاء القوم: أصحاب المحبَّة والغَلَبة. وهناك حكماءٌ آخرون وإن لم يُقدِموا على التصريح بهذا المذهب دائماً، إلاَّ أنهم اعترفوا بفضيلة المحبة، وقد شرحوا سَرَيانَ العشق في جميع الكائنات. ولأنَّ حقيقة المحبَّة هي طلب الإتحاد بالشيء الذي يكون الإتحادُ معه في تصور طالب الكمال. ونحن قلنا إنَّ كمال كلِّ موجود وشرفه هو بحسب الوحدة [٢١٨] التي تكون قد فاضت عليه، فالمحبة إذاً هي طلب الشَّرَف والكمال. وكل من يكون هذا الطلب فيه أكثر يكون شوقه إلى الكمال أكثر ووصوله إليه أسهل. وفي عُرف المتأخرين أَنَّ المحبة وما هو ضدها يستعملان في الموضع الذي يكون لقوَّة النطق مشاركةٌ فيه. إذن، فميل العناصر لمراكزها والهروب هو من الجهات الأخرى. وميل المركبات لبعضها البعض هو من جهة المُشاكلة التي تكون قد وقعت في إمتزاجها على نِسَبٍ معيَّنة ومحدَّدة، كنسبة العدد والمساحة والتأليف، لتكون بذلك سببَ مبدأ الأفعال الغريبة التي تُسمَّى خواص الطبائع وأسرارها. كميل الحديد للمغناطيس وأضداده التي تحدث من جهة تنافر الأمزجة، وكنفور حجر باغضِ الخل من الخل، ولا يُعدُّ ذلك من قبيل البغض والمحبة، بل يُسمى ميل وهرب. ويكون خارجاً عن هذا القبيل أيضاً

القبيل أيضاً معاداة وموافقة الحيوانات غير الناطقة مع بعضها البعض. ويقال لذلك: الإلفة والنفور.

وتكون أقسام المحبة في النوع الإنساني على وجهين: الأول، طبيعي. والثاني، أرادي. أما المحبة الطبيعية، فهي كمحبَّة الأُم لإبنها. فهي لا تُربِّي إبنها. فيما لو أن هذا النوع من المحبة لم يكن مفطوراً في طبيعتها، ولا يتصوَّر بقاء النوع [بدونه].

أما المحبة الإرادية، فهي على أربعة أنواع:

الأول: ما يكون سريع الإنعقاد والإنحلال.

الثاني: ما يكون بطيء الإنعقاد سريع الإنحلال.

الثالث: ما يكون سريع الإنعقاد بطيء الإنحلال.

الرابع: ما يكون بطيء الإنعقاد والإنحلال.

ولهذا فمقاصد أصناف الناس في المطالب تنقسم بحسب البساطة إلى ثلاثة أقسام [٢١٩]: **الأول**، اللَّذة. **الثاني**، النَّفع. **الثالث**، الخير.

ويتولد قسم رابع من تركيب الثلاثة مع بعضها البعض مجتمعة. وتقتضي هذه الغايات محبَّة الأشخاص الذين يعاونون ويساعدون في التوصل إلى كمال الفرد والنوع. وذلك النوع هو الإنسان. ولهذا فكل واحد من هذه الأسباب هو علَّة نوع من أنواع المحبة الإرادية.

أمَّا اللذة فيمكن أن تكون علَّة المحبة التي تنعقد سريعاً وتنحلُّ سريعاً. فاللَّذة مع شمول وجودها سريعة التغيُّر والإنتقال كما قلنا. ويسري الإستمرار والزوال من السبب إلى المسبَّب.

أمَّا النفع فهو علة المحبة التي تنعقد بطيئاً وتنحلُّ سريعاً، فإيصال النفع مع ندرة وجوده هو سريع الإنتقال.

أما الخير فهو علة المحبة التي تنعقد سريعاً وتنحل بطيئاً، والإنعقاد السَّريع هو من جهة المشاكلة الذاتيَّة التي تكون بين أهل الخير، وبطء الإنحلال من جهة الإتِّحاد الحقيقي الذي يُلازم ماهيَّةَ الخير ويقتضي إمتناع الإنفكاك.

أمَّا المركَّب من الثلاثة كلها. فهو عِلَّةُ المحبَّة التي تنعقد بطيئاً وتنحلُّ بطيئاً. فإجتماع كلا السببين، أي النفع والخير، يقتضي كلا الحالين.

والمحبَّةُ أعمُّ من الصداقة. فالمحبة تتمُّ بين الجماعة الكثيرة. ولا تصل الصداقة إلى هذه المرتبة من الشمول. وتكون المودَّة قريبةً من الصداقة في الرُّتبة. وعلَّةُ العشق إما الإفراط في طلب اللذة، أو الإفراط في طلب الخير، ولا يمكن أن يكون للنفع مدخلٌ في إستلزام العشق، لا من جهة البساطة ولا من جهة التركيب. ولهذا يكون العشق على نوعين: **الأول**، مذموم، وهو الذي يقوم على الإفراط في طلب اللذة. **والثاني**، محمود، وهو الذي يقوم على الإفراط في طلب الخير. ومن جهة الإلتباس، يكون الفرق بين هذين السببين[٢٢٠] مُختَلَفاً فيه، فبين الناس من يمدح العشق وبينهم من يذمه.

وسببُ صداقة الأحداث للأشخاص الذين يشاكلونهم في طبيعتهم هو طلب اللَّذة، ولهذا السبب فإنَّ المصادقة والمفارقة تتوالى بينهم. ويحدث أحياناً أن يتصادقوا في مدَّة قليلة عدَّةَ مرات، ويفترقوا كثيراً. وإذا نَدَرَ وبقيت صداقتهم فبسبب وثوقهم من بقاء اللَّذة ومعاودتها مرةً بعد مرة. وفي الوقت الذي يزول فيه ذلك الوثوق، ترتفع تلك الصداقة في الحال.

وسببُ صداقة الشيوخ والأشخاص الذي يكونون على طبيعتهم، هو طلب المنفعة، ولأنهم يحصلون على المنافع المشتركة، وفي أكثر الأحوال يتَّفق إمتدادها، فتصدر عنهم المصادقة، وتبقى بحسب بقاء المنافع. وعندما تنقطع علائق الرَّجاء، ترتفع تلك الصداقة.

وأما صداقة أهل الخير فلأنَّها خير محض. والخير هو شيءٌ ثابت مركَّبٌ من الطبائع المتضادَّة، وميلُ كل طبيعةِ مخالفٌ لميل الطبيعة الأُخرى، ولذلك فإنَّ اللَّذة التي تلائم طبيعةً ما، تخالف لذَّةَ طبيعةً أُخرى. ولهذا السبب لا يمكن أن تكون أيَّة لذة من أنواع اللَّذات خاليةً وخالصةً من شوائب المؤذيات التي تكون في مفارقةِ اللذات الأُخرى. ولأنه يوجد في الإنسان الجوهر الإلهي البسيط الذي لا يوجد شبيهٌ له في الطبائع الأُخرى، يمكن أن يكون ذلك النوع من اللَّذات التي لا يكون لها شبيه في اللذات الأخرى. والمحبَّة التي تقتضي تلك اللَّذات هي في غاية الإفراط وشبيهة بالولَه وتُسمى: العشق التام والمحبة الإلهية. ويدَّعي بعض المتألهين تلك المحبة. وقد نقل الحكيم الأول في هذا المعنى عن أرقليطس أنه يقول: لا يمكن أن يكون للأشياء المختلفة [٢٢١] تشاكل وتآلف تاميين مع بعضها البعض.

أَما الأشياء المتشاكلة، فتُسرُّ وتشتاق لبعضها البعض، وقد قيل في شرح هذه الكلمات: إن الجواهر البسيطة عندما تكون متشاكلة، وتصير مشتاقة ومتآلفة مع بعضها البعض، فإنه يتشكلَّ بينها توحُّد حقيقي ويرتفع التغاير. فالتغاير هو من لوازم الماديّات، ولا يمكن أن يكون للماديات هذا الصنف من التآلف. وإنْ يحدث فيها الشوق بأن تميل إلى نوعٍ من التآلف، فعلاقاتها تكون بالنهايات والسطوح وليس بالذات والحقائق، ولا تصل هذه الملاقاة إلى درجة الإتصال. وهي في عاقبة الأمر تستدعي الإنفصال. وعندما يظهر الجوهر المُستودع في الإنسان من كدورات الطبيعة، وتنتفي منه محبَّة أنواع الشهوات والكرامات، يحدث له شوق صادق لشبيهه، وينشغل بنظر البصيرة بمطالعة جلال الخير المحض، الذي هو منبع الخيرات. وتفيض أنوار تلك الحضرة عليه. وتحصل له في النهاية اللذة التي لا يستطيع

أن ينسبها إلى أيَّة لذة. ويصل إلى درجة الإتحاد المذكور، ولا يكون عنده فرقٌ زائدٌ في إستعمال طبيعة البدن أو تركها، إلا أنه يكون أليق بتلك الرتبة بعد المفارقة الكليَّة. فلا يمكن أن يكون الصفاء التام إلا من بعد مفارقة الحياة الفانية.

ومن فضائل نوع المحبة هذا، أي محبة أهل الخير لبعضهم البعض، أنه لا يمكن أن يتطرَّق النقصان إليه، ولا يُتصَّور فيه تأثير السعاية، ولا يكون لِلمَلل في نوعه مجال مداخلة، ولا يكون للأشرار فيه حظٌّ ونصيب.

أما المحبة التي تقع من جهة المنفعة أو اللذة، فيمكن أن تكون للأشرار مع الأشرار ومع الأخيار أيضاً. إلا أنها تكون سريعة الإنقضاء والإنحلال. وكثيراً ما يكون مستدعي [٢٢٢] تلك المحبة الإجتماعات التي تقع إتِّفاقاً بين أصحاب تلك المحبَّة في الأماكن الغريبة كالسفن والأسفار وغيرها. والسبب في ذلك هو المؤانسة المركوزة في طبيعة الإنسان، ويُقال للإنسان نفسه إنساناً من تلك الجهة، كما قد قُرِّر في صناعة الأدب، والشخص الذي قال: وسُمِّيتَ إنساناً لأنكَ ناس، ظنَّ أنَّ لفظ الإنسان مشتقٌ من النسيان، وقد أخطأ في هذا الظن، لأنَّ الأُنسَ الطبيعيَّ هو من خواص الإنسان، وكمال كلِّ شيءٍ هو في إظهارِ خاصَّته كما كرَّرنا في عدَّة مواضع، وبناءً عليه، يكون كمال هذا النوع في إظهار هذه الخاصَّة مع أبناء جنسه، فهذه الخاصَّة نفسها هي مبدأ المحبَّة التي تستدعي التمدُّن والتآلف، مع أن الحكمة الحقيقية إقتضت شرف هذه الخاصَّة. وقد دعت إليها كذلك الشرائع والآداب المحمودة. ولهذا السبب حُضَّ بالحرص على إجتماع الناس في العبادات والمآدب. فبالإجتماعات يخرج ذلك الإِنس من القوّة إلى الفعل. ولعلَّ الشريعة الإِسلامية كانت قد فضَّلت صلاةَ الجماعة على صلاة الآحاد بهذه العلَّة. فعندما يجتمع الناس كلَّ يوم خمس مرات في موضعٍ واحد،

يحصل لهم هذا الأُنس الطبيعي. ويتأكد ذلك الإستئناس في إشتراكهم في العبادات والمعاملات الأُخرى. وقد يحدث أن تصل درجة الأُنس إلى درجة المحبَّة. ومصداق هذا القول هو أنه عندما تُشرَّع هذه العبادات لأهل المحلَّة والسِّكة الذين لا يتعذَّر إجتماعهم كلَّ يومٍ خمس مرات في المسجد، فلا يجوز حرمان أهل المدن من هذه الفضيلة لأنَّ هذا الإجتماع صعب عليهم. فيمكن أن يجتمع في وقت معيَّن من كل إسبوع أهل الأحياء والمحال بأجمعهم في المسجد الذي يستطيع أن يجمع كلَّ جماعة المحيط. فكما أنَّ لأهل المحلَّة مشاركة في فضيلة الإجتماع، يكون لأهل المدينة مشاركة أيضاً. ولأنَّ إنعقاد إجتماع أهل المزارع والقرى من بعضهم البعض ومع أهل المدن كل أسبوع [٢٢٣] يقتضي تعطيل المهمَّات، لذلك فهناك مناسبتان للعبادة في السنة تشملان على إجتماع كل الجماعة. ويُعيَّن لهم مجمعٌ في الصحراء التي يمكن أن تستوعب الإزدحام، لأن بناء مكان يتَّسع لكل القوم، ويُنتفع منه في السنة مرَّتان أمر صعبٌ، ثم أن المكان الفسيح يتيح لكل القوم أن يأتوا ويروا بعضهم البعض ويجدِّدوا عهد الأُنس فتتزايد قابليَّة إنبعاثهم على المحبة والمؤانسة مع بعضهم البعض.

وبعد ذلك قضت الشريعة بإجتماع عموم أهل العالم في موقفٍ واحد، ومرَّة في العمر. ولم يُحدَّد العمر في ذلك، لئلا يكون موجباً للمزيد من الضيق والكلفة وليجتمع أهل البلاد المتباعدة حسب التيسير، فيكتسبون حظَّ تلك السعادة التي هي لأهل المدن والمَحَال والتي كانوا قد إعترضوا عليها، ويظهرون الأُنس الطبيعيَّ الموجود في فطرتهم. ويكون من الأولى تعيين ذلك الموضع في البقعة التي يوجد فيها مقام صاحب الشريعة، فيكونِ لمشاهدة آثارهِ والقيام بالشعائر والمناسك وقعٌ كبير وتعظيمٌ للشرع في القلوب، ويستدعي ذلك سرعة الإجابة والمطاوعة لداعي الخير. وبالإجمال

يُعلم غرض الشارع من تصوُّر هذه العبادات وتلفيقها مع بعضها البعض في الدعوة لإكتساب هذه الفضيلة، فأركان العبادات مقدَّرة على قانون المصلحة، وتكون السعادة سببَ إجتماع كلٍّ إثنين.

ونعود إلى حديث المحبَّة فنقول: يمكن أن تكون أسباب المحبَّات المذكورة ما عدا المحبَّة الإلهية مثل التي تكون مشتركة بين أصحاب المحبَّات التي تنعقد من كلا الجانبين معاً، ويمكن أن تنحلَّ من جانب واحد وتبقى في الجانب الآخر، مثلاً: اللذة المشتركة بين الزوج والزوجة، فمن الممكن أن يكون سبب محبَّتهما [٢٢٤] من كلا الطرفين، ومن الممكن أن تنقطع المحبة من طرفٍ واحد وتبقى من طرفٍ آخر. فاللَّذة تتصِف بسرعة التغيُّر، وتغيُّر أحد الأطراف لا يستلزم تغيُّر الطرف الآخر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المنافع التي تكون مشتركة بين الزوج والزوجة من الخيرات المنزليَّة، فعندما يتعاون الإثنان كلاهما في ذلك، يصبح هذا التعاون سببَ الإشتراك في المحبَّة، أما إذا قصَّر واحدٌ من الطرفين في واجبه، كأن تَنتظر الزوجة من الزوج إكتساب تلك الخيرات، وينتظر الزوج من الزوجة المحافظة عليها، أو إذا كان الواحد مقصِّراً عن الآخر، فإن المحبة تختلف وتحدث الملامة والشكاية، وتزداد كل يوم إلى أن تنقطع العلاقة، أو يزول سبب المحبة، أو تبقى مع الشكايا والعتاب. وينبغي إعتبار نفس هذا القياس في المحبَّات الأُخرى. أما المحبَّات التي تكون أسبابها مختلفة، كأن يكون سبب محبة الطرف الأول اللَّذة، وسبب محبَّة الآخر المنفعة، كالمحبَّة بين مُغَنٍ ومستمع، فإنَّ المُغني منهما يحب المستمع لأجل المنفعة والمستمع منهما يحبُّ المغني لأجل اللذة. ونفسُ هذا النمط يعرض كذلك بين العاشق والمعشوق اللذين يلتذ أحدهما بالنظر وينتظر الآخر المنفعة. ويحدث التشاكي والتظلم دائماً في هذا الصنف من المحبة كما لا يحدث في أي

صنفٍ من أصناف المحبة. وذلك أن طلب اللذة يتعجَّل مطلوبه، وطالب المنفعة يتأخَّر عنه. ولا يتصوَّر الإعتدال بينهما، إلا ما شاء الله. ولهذا السبب يتظلَّم العشاق ويشتكون دائماً. وهم الظالم بالحقيقة، لأنهم يتعجَّلون اللذة بالنظر والوصال، ولا يقومون بمقابل ذلك التأخير بما يستحق، وفي المقابل يأخِّرونه، أو يقومون به بأنفسهم. ويقال لهذا النوع من المحبة: المحبة اللوَّامة، أي المقرونة بالملامة. ولا تُحصر أصناف هذه المحبة في هذا المثال الواحد. ولكن مرجعها جميعاً إلى نفس هذا المعنى الذي ذكرنا [٢٢٥]. وتكون المحبة بين الملك والرَّعية وبين الرئيس والمرؤوس والغني والفقير في معرض الملامة والشكاية ولنفس هذا السبب، فإنَّ كلَّ واحد ينتظر من صاحبه الشيءَ الذي يكون مفقوداً عنده وفي أكثر الأوقات يكون الفقدان مع الإنتظار مُوجِباً لفساد النيَّة، ويحصل الإستبطاء من فساد النيَّة، ويتبع الإستبطاء الملامة. وتزول هذه المفاسد برعاية شرط العدالة. وكذلك يتوقَّع المماليك من الموالي الزيادة من الإستحقاق، ويعدُّهم الموالي مقصِّرين في الخدمة والشفقة والنصيحة، فينشغلوا بالملامة، ولا يحصل الرضى بقدر الإستحقاق الذي هو من لوازم العدالة. ولا تنتظِم هذه المحبة، وتستغني صعوبة شموليتها عن الشرح.

أمَّا محبَّة الأخيار، فلا تحدث من إنتظار منفعةٍ ولذة، بل للمناسبةِ الجوهريَّة، ويكون مقصدُهم الخير المحض وإلتماس الفضيلة. وتبقى هذه المحبة منزَّهة عن شائبة الإختلاف والمنازعة. وتحصل بالتبعيَّة نصيحة بعضهم البعض، والعدالة في المعاملة التي تقتضي الإتحاد. وهذا ما قاله الحكماء في حَدِّ الصدق، من أن الصديق شخصٌ هو أنت في الحقيقة إلا أنَّه غيرك بالشخص، وقد لزم من هذا السبب أيضاً نَدْرةُ وجود هذه الصداقة وفقدانها عند العوام، وعدم الوثوق بصداقة الأحداث. إذ أنَّ كل من لا

يقف على الخير، ويغفل عن الغرض الصحيح، يمكن أن تكون محبته بسبب إنتظار لذَّة أو منفعة. أما السلاطين فإنهم يظهرون الصداقة من جهة أنهم يعدُّون أنفسهم متفضِّلين ومنعِمين، ولهذا السبب لا تكون صداقتهم تامَّة، وتنحرف عن العدالة. ويحبُّ الأبُ الإبنَ بسبب أنه يرى له عليه حقاً زائداً. وتكون محبَّته قريبة من هذه المحبة من وجهٍ، وتكون محبَّةً ذاتية له على الولد المخصوص بذلك، وذلك لأنه يعد [٢٢٦] أولاده نفسَه بالحقيقة، وأن وجود ولده نسخة طبيعية عن الصورة التي تخصه من الإنسانية، وقد نُقلت الصورة من ذاته إلى ذات إبنه. والحقُّ أن هذا التصوُّر في محلِّه، فالحكمةُ الإلهية أَلهمت الأبَ من كرمها أَنجابَ الولد وجعلته السبب الثاني في إيجاده، ولذلك يحبُّ الوالد لولده جميعَ ما يحبُّه لنفسه، ويسعى في تأديبه وتكميله بكلِّ ما فاته من نفسه طول عمره. ولا يشقُّ عليه أن يُقال له ولدُك أفضل منكَ، ويشقُّ عليه أن يقال له غيرك أفضل منك. كما أنه لا يصعب على الشخص الذي يترقَّى في الكمال أن يُقال له إنك الآن أفضل مما كنت، بل يسرُّه ذلك. وكذلك تكون حال الولد مع ولده. وهناك سبب آخر لزيادة محبة الوالد عن محبة الولد، هو أنه الفاعل له، وأنَّه يعرفه منذ أوَّل كونه، ويستبشر به وهو جنين، ثم تزداد محبَّته له مع التربية والنشأة ويتأكَّد سروره به وتأميله له، ويحدث له اليقين بأنه باقٍ به صورةً وإن فَنِيَ بجسمه مادةً. ومع أنَّ هذه المعاني غير مستخلَصة عند العوام ولا يستطيعون التعبير عنها، ولكنها تتراءى لضمائرهم كأنها من وراءِ ستار. وتكون محبةُ الولد قاصرة عن محبة الوالد، فالولد معلولٌ ومُسبَّب، ولا يعرف ذاته وفاعل ذاته إلا بعد زمن طويل، ومن لم يعرف والده في الحياة وينتفع به دهراً لا يكتسب محبَّته. ويكون تعظيمه لوالده على مقدار عقله وإستبصاره، ولهذا السبب أُمِرَ بتوصية الأولاد بالإحسان للوالدين، ولم يُوصَ الوالدين بالإحسان إليهم.

[٢٢٧] وأَمَّا محبة الأخُوة، لبعضهم البعض، فلأنَّ سبب كونهم واحد بعينه.

ويجب أن تكون محبة الملك للرعيَّة محبةً أبويه، ومحبة الرعية للملك محبة بنوِيَّة. ومحبة الرعية لبعضهم البعض محبة أَخويه. لتبقى شرائط النظام محفوظة بينهم. والمراد من هذا أن يقتدي الملك في تعامله مع الرعية بالآباءِ المُشفقين في الشفقة والتحنُّن والتعهُّد واللطف والتربية والعطف وطلب المصالح ودفع المكاره وجذب الخير ومنع الشر. وتقتدي الرعية بالأولاد العقلاء في إطاعته ونصيحته، وتبجيله وتعظيمه. وتقتدي بالأُخوة المتوافقين في الإكرام والإحسان لبعضهم البعض. ويتحقق النظام والإستقرار عندما يقوم كل واحد بقدر الإستحقاق والإستئهال الخاص الذي يقتضيه الوقت والحال بتوفِيَةِ حَظِّ كل واحد وحقِّه بالعدالة. وإلا فإن النقصان والزيادة تسريان، وترتفع العدالة، ويظهر الفساد، وتصير رئاسة الملك رئاسة التغلب، وتتبدَّل المحبة بالبغضاء، والوفاق بالإختلاف، والآفة بالنفور، والتودُّد بالنفاق. ويطلب كل واحد لنفسه ما يظنه خيراً له وإنْ أَضرّ بالآخرين. فتبطل الصداقة ويسود الهرج والمرج اللذان هما ضد النظام.

أَمَّا المحبة المنزهة عن شائبة الإنفعالات والكدورات والآفات فهي محبَّة المخلوق للخالق. ولا يمكن أن تكون هذه المحبة إلا للعالم الرَّبَّاني. وتكون دعاوى غيره باطلة ومموَّهة. فالمحبة موقوفة على المعرفة، إذ كيف تُتصوَّر محبَّةُ من لا يعرفه ولا يقف على ضروب أنعامه المتواترة ووجوه إحسانه المتوالية التي تصل إلى البدَنِ والنفس؟ اللَّهم إلاَّ أن يتصوَّر في نفسه صنماً ويظنُّه خالقَه ومعبودَه، وينشغل بعد ذلك بمحبَّته وطاعته ويحسب ذلك التوحيد المحض والإيمان المجرَّد [٢٢٨] حاشا وكلاَّ: «وما يؤمن أكثرهم

بالله إلاَّ وهم مشركون»[1]. ومدَّعو هذه المحبة كثيرون، ولكنَّ المحقين قليلون جداً، بل هم أقل القليل. ولا تفارق الطاعة والتعظيم هذه المحبة الحقيقية: «وقليل من عبادي الشكور»[2].

وتكون محبة الوالدين في المرتبة الثانية بعد هذه المحبة. ولا تصل أيَّة محبة أُخرى إلى مرتبة هاتين المحبَّتين إلا محبة المعلم عند المتعلِّم، فهذه المحبة متوسطة في المرتبة بين هاتين المحبَّتين المذكورتين. وعلَّة ذلك أن المحبَّة الأولى هي في نهاية الشرف والجلالة من جهة أنَّ المحبوب هو سبب وجود النعمة التي تتبع وجوده. والمحبَّة الثانية تناسبها، فإنَّ الأَب هو السبب المحسوس والعلَّة القريبة. ولكن المعلِّمين الذين هم في تربية النفوس بمثابة الآباء في تربية الأَجسام يقتدون بالسبب الأول من جهة بقاءِ الذوات وإتمام الوجود، ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ تربيتهم هي فرعٌ عن أصل الوجود، فيشبهون الأَباء. فمحبتهم إذاً هي دون المحبة الأولى وفوق المحبة الثانية. وقد سئل الإِسكندر: أيهما تحبُّ أكثر الأب أم الأُستاذ؟ فأجاب: الأُستاذ، لأنَّ أبي كان سبباً لحياتي الفانية ومعلمي كان سبباً لحياتي الباقية. فبقدر فضل رتبة النفس على الجسم يكون حقُّ المعلم أكثر من حق الأب. ويجب المحافظة على نفس هذه النسبة في محبَّته وتعظيمه مع محبَّة الأب وتعظيمه.

ومحبة المعلم للمتعلِّم في طريق الخير هي أشرف من محبة الأب للإِبن بنفس النسبة. من جهة تربيته بالفضيلة التامة، وتغذيته بالحكمة الخالصة. [١٢٩] ونسبتُه مع الأب، هي كنسبة النفس مع الجسم. وإن لم يتصور العادل مراتب المحبات، فإنه لا يستطيع القيام بشرائط العدالة، إذ

---

(١) هكذا أوردت بالعربية.

(٢) هكذا وردت بالعربية.

أن إشتراك تلك المحبة الواجبة لله مع غيرها هو الشرك الصرف. ويكون من الجهل المحض والسخف المطلق تعظيم الوالد في باب الرئيس، وإكرام الصديق في حق السلطان، ومحبة الإبن في باب العشيرة والوالدين، ويوجب هذا الخلط إضطراب التربية وفسادها، ويستلزم الملامات والشكاوي. وعندما يوفّي قسط كلٍّ واحدٍ من المحبة والخدمة والنصيحة، يجري الأمرُ كذلك في مؤانسة الأصحاب والخلطاء والمعاشرين، من توفِيَةِ حقوق كلٍّ مُستحق. والخيانة في الصداقة هي أفسد من الخيانة في الذهب والفضة. يقول الحكيم الأول في هذا المعنى: إنَّ المحبةَ المغشوشة تنحل سريعاً، كما يفسد الدِّرهم والدينار سريعاً إذا كانا مغشوشين. ولذلك يتعاطى العاقل أبداً نمطاً واحداً من الخير، ويُراعي حقوق مرتبته، ويعدُّ الأصدقاءَ بمنزلة نفسه، ويعدهم شركاءَ في خيراته. أما سائر مخالِطِيه ومعارفه فإنه يسلك بهم مسلك أصدقائه، ويَجْهَدُ في أن يبلغ بهم منزلة الأصدقاء بالحقيقة بقدر الإمكان. وحتى يكون قد حافظ على سيرة الخير في نفسه ورؤوسائه وأهله وعشيرته وأصدقائه. والشِّرِّير ينفرُ من هذه السيرة، وتكون محبة البطالة والكسل مستوليةً عليه، ويغفل عن التمييز بين الخير والشر، وما هو مظنون عنده خيراً وليس بخيرٍ، وتتمكَّن رداءةُ الهيئة في ذاته ويهرب من نفسه لأن [٢٣٠] الرَّداءة مهروب منها بالطبع. وعندما يهرب من نفسه يهرب من الشخص الذي يشاكله. وهو يطلب بإستمرار الشيءَ الذي يسلِّيه ويشغُلُه عن الإهتمام بنفسه، فيولع بأشياء كالملاهي وأسباب اللَّذات العَرَضية التي تنسيه نفسه، إذْ يلزم من فراغه أنْ يهتمَّ بذاته، وعندما يهتمُّ بذاته يتأذَّى منها. وتكون محبَّتُه للأصدقاء الذين يبعدونه عنها، وتكون لذته في الأشياء التي تنسيه ذاته. ويحسب أنَّ السعادةَ هي في إفناء العمر في ذلك وأمثاله، فيحدث له القلق

والإضطراب من جرَّاءِ تجاذب القوى المتضادة في نفسه، والتي لم تَرْتَضْ على ذلك بعد. فعند ما يلتمس الشهوات الرديئة ويطلب الكرامات بلا إستحقاق، تأتي الأمراض من ذلك التجاذب ويتملَّكُه فجأةً الحزن والغضب والخوف وغير ذلك. ويكون سبب ذلك أنه لا يتصوَّر تأليف الأضداد في حالةٍ واحدة. فيكون الإنتقال من حالةٍ إلى حالةٍ أُخرى عبارة عن ذلك الإضطراب. وتؤدِّي مخالطة أمثاله ومجالستهم وممارسة الملاهي وملابستها إلى صرف خياله عن الإحساس بتلك الحالة إلى أن يرى في وقت من الأوقات أنه تخلَّص من تلك الأذية. ويغفل عن الوبال والنكال الذي يلحق بالعافية. فيغتبط بتلك الحالة، ويحسبها سعادة. ولا يكون مثل هذا الشخص محباً لذاته بالحقيقة، وإلا لَمَا فارق التفحُّص. وهو لا يُحِبُّ أَحداً، فمحبة الآخرين تترتَّب عن محبَّةِ الذات. ولأنَّه لا يحب أحداً فلا يحبُّه أَحدٌ أيضاً. وليس له ناصح ولا مخلص. إلى حدٍّ أن نفسه أيضاً لا تكون مخلصةً له. وهو في عاقبة الأمر يتحسر ويندم بلا نهاية.

أَما الخَيِّر الفاضل الذي يكون متمتِّعاً من ذاته ومسروراً بها دائماً، [٢٣١] فهو يحب ذاته ويحبُّ غير ذاته أيضاً. فالشريف محبوب، ولأن الغير يُحبُّه، يختار مصادقته ومواصلته.

إذن، هو صديق نفسه والآخرون أصدقاؤه، وتكون هذه السيرة ملازمة للإحسان إلى الغير، إنْ بالقصد أو بدون قصد. وسبب ذلك هو أن أفعاله لذيذة ومحبوبة لذاتها، واللذيذ المحبوب مختار. فيكثُرُ مريدوه والمقتدون به، ويشمل إحسانه الجميع. وهذا الإحسان يكون مُصاناً من الزوال والفناء، ويكون دائماً في تزايد. وهو بخلاف الإحسان العَرَضي الذي يكون مبدؤه حالةٌ غير معتادة، ويقتضي زوال تلك الحالة إنقطاع ذلك الإحسان، والإنقطاع يجلب الملامة والشكاية. ولذلك يُوصَى صاحب الإحسان

العَرَضي ويؤمر بترتيبه، فإنَّه: «ربُّ الصنعةِ أصعبُ من أبتدائها»[1]. والمحبة العارضة عن هذا الإحسان تكون لوامة.

أما المحبة التي تكون بين المُحسِن والمُحسَن إليه فهي متفاوتة. أي أنَّ محبة المُحسن للمُحسَن إليه هي أكثر من محبة المُحسَن إليه له، والدليل على هذا ما قاله الحكيم الأول من أن المُقرِض وصانع المعروف يهتم كلُ واحدٍ منهما بمن أقرضه وأَصطنعَ المعروف عنده. ويتعهَّدانهما ويحبَّان سلامتهما. أما المُقرض فيحب سلامة المقرَض من جهة أسترداد ماله لا من جهة محبته، أعني أنه يدعو له بالسلامة والبقاء وسبوغ النعمة والكفاية ليصل إلى حقِّه. أما المستقرض فلا يُعني هذه العناية بالمُقْرِض، ولا يدعو له بهذا الدعاء. أما صانع المعروف فيحب مُستقبِل المعروف وإن لم يتوقَّع منفعةً منه. وسبب ذلك، هو أنَّ كل من يصنع فعلاً محموداً يحبُّ مصنوعَه، فإذا كان مصنوعه مستقيماً تصل محبَّتُه إلى الغاية. أما المُحسن إليه فميلُه للإحسان وليس للمحسن، ولذلك فالمُحسن محبوبه [٢٣٢] بالعَرَض.

وأيضاً، فإنَّ المحبة التي تُكتسب بالإحسان وتربو بطول الزمن تجري مجرى المنافع التي تحصل بالتعب والمشقة. كما أن من يكتسب المال بمقاساة الشدائد وتعب الأسفار يقتصد في صرفه ويضن به، بخلاف من يصل إليه المال بسهولة كالوارث. فمن يكتسب المحبة بالتجشُّم والتعب يكون أكثر إشفاقاً عليها، وأكثر خوفاً من زوالها من الذي لم يتجشَّم أيَّ تعبٍ في إكتسابها. ومن هنا فإنَّ الأُمَّ أكثر محبةً للولد من الأب، ويكون حنينها إليه وَوَلَهُهَا به زائدين، إذ تكون قد تحمَّلت الألم الكثير في تربيته. وكذلك يحبُّ الشاعر شعرَه، ويُعجَب به أكثر من إعجاب غيره. وكذلك كلُّ صاحب صنعةٍ يبذل جهداً كبيراً في صنعته. ومن المعلوم أن تعب المنفعل لا

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

يكون كتعب الفاعل والآخِذُ منفعل والمُعطي فاعل. فمن هذه الوجوه يتبيَّن أنَّ محبة المُحسن أكثرُ من محبة المُحسَن إليه. ويُحسن المُحسن أحياناً من أجل الخير، وأَحياناً من أجل الذِّكر الجميل، وأَحياناً من جهة الرِّياء. وأشرفُ أنواع الإحسان هو الإحسان من أجل الخير، فإنَّ الذِّكرَ الجميل، والثناء الباقي، ومحبة عموم الناس له، تحصل بالتبعية. ولو لم يقصد ذلك في نِيَّتِهِ.

وقد قلنا إنَّ كلَّ شخصٍ يحبُّ نفسه فإنه يُحسن، ولذلك فكلُّ إنسان يطلب أَن يحسن إلى نفسه. ولأنَّ أَقسام المحبة هي إما الخير، أو اللذة، أو النفع. فمن لا يميِّز بين هذه الأقسام، ولا يقف على رجحان الواحد على الآخر، لا يدري كيف يجب الإحسان لنفسه. ومن هنا فبعض الناس يختارون للنفس، سيرة اللَّذة، والبعض سيرة المنفعة، [٢٣٣] والبعض سيرة الكرامة، لأنهم لم يطَّلعوا على طبيعة سيرة الخير.

أَمَّا من عرف لَذَّة الخير، فلا يرضى باللذات الخارجية الفانية، بل يختار أَعلى أنواع اللَّذة وأتمَّها وأعظمها. وتلك اللذة هي الجزء الإلهي، ويقتدي صاحب هذه السيرة بأفعال الإله عزَّ وعلا، ويتمتَّع من اللذات الحقيقية، وينفع الأصدقاء وغير الأصدقاء ببذل الأموال والسماحة والمواساة، وبما يَقْدِر عليه، مِمَّا يعجز عنه أَكفاؤه من فرط الشهامة وكِبَر النفس.

ولأننا نتحدث عن المحبة، ومحبة الحكمة والخير تدخل في هذا المقال، فمن اللازم الإشارة لذلك نقول: إنَّ محبة الحكمة والإنصراف للأُمور العقلية وإستعمال الآراء الإلهيَّة بالجزء الإلهي الموجود في الإنسان خاصة، والمحفوظة من الآفات التي تتطرَّق للمحبات الأُخرى، لا يكون للغنيمة طريق إليها، ولا يمكن أن يكون للشرير مداخلة فيها. فإنَّ سبَبَهَا هو

الخير المحض، ويكون الخير المحض منزَّهاً عن المادة وشرور المادة ما دام الإنسان يستعمل الأخلاق والفضائل الإنسانية. وإذا كان على خلاف هذا الخير، فهو ممنوع عن حقيقة هذا الخير، ومحجوب عن السعادة الإلهية، إلاَّ أنه في تحصيل هذه الفضيلة يحتاج لتلك الفضائل. وعندما ينشغل بالفضيلة الإلهية بعد تحصيل هذه الفضائل، ويصفو بذاته بالحقيقة، ويفرغ من مجاهدة الطبيعة وآلامها ومجاهدة النفس وترويض قواها، ويختلط بأرواح الأطهار والملائكة المقرَّبين، حتى [أنَّه] عندما ينتقل من الوجود الفاني إلى الوجود الباقي يصل إلى النعيم الأبدي والسرور السَّرمدي.

يقول أرسطاطاليس: «إنَّ السعادة التامة الخالصة هي لمقرَّبي الحضرة الإلهية، ولا يجب أن نضيف الفضائل الإنسانية للملائكة [٢٣٤] لأن الملائكة لا يتعاملون مع بعضهم البعض، ولا يضعون وديعةً عند بعضهم البعض، ولا حاجة لهم للتجارة ليحتاجوا للعدالة. ولا يخافون من شيءٍ لتكون الشجاعة عندهم محمودة. ويكونون منزَّهين عن الإنفاق. فلا يُبذِّرون الذهب والفضة ليُنسَبوا للسخاوة. ويكونون فارغين من الشهوات، فلا يفتقروا للعفة. وليسوا مركَّبين من هذه الإسطقسات الأربعة ليشتاقوا للغذاء ويحتاجوا إليه. إذن، يكون هؤلاء الأبرارُ المطهَّرون مستغنين من بين خلق الله عن الفضائل الإنسانية. والله عزَّ وجلَّ أكبر من الملائكة وأولى من أمثال هذه المعالي بالتقديس والتنزيه. ومن الأليق وصفه بالشيء البسيط فإنَّ الأمور العقلية وأصناف الخيرات تشبهه شَبَهاً بعيداً. والحق الذي لا يمكن أن يُرتاب فيه بأيِّ وجه، هو أنه لا يحبُّه إلا السعيد والخَيِّر من الناس الذين يعرفون السعادة والخير الحقيقي ويتقرَّبون منه بقدر الطاقة، ويطلبون مرضاته بحسب الإستطاعة. ويقتدون بأفعاله بقدر القدرة، ليقتربوا من رحمته ورضاه وجواره، ويكتسبوا إستحقاق إسمِ محبته».

وقد أَطلق بعد ذلك لفظاً لا يُستعمل في لغتنا فقد قال: من أحبَّ اللهَ تعهَّده كما يتعهَّد الأصدقاءُ بعضهم البعض، وأَحسن إليه».

ومن هنا فإنَّ للحكيم اللذات العجيبة، وضروب الفرح الغريبة. ومن يصلْ إلى حقيقة الحكمة يعلمْ أنها لذَّة في غاية الإِلتذاذ، فلا يلتفت إلى غيرها، ولا يقيم على أية حالةٍ إلا الحكمة. ولأنَّ الأمر كذلك، فالحكيم الذي تكون حكمته أتمَّ حكمة هو الله تعالى. [٢٣٥] ولا يحبه من عبيده إلاَّ السعيد الحكيم بالحقيقة، لأنَّ الشبيهُ يَسرُّ بالشبيه. ومن هذه الجهة فإنَّ هذه السعادة هي أرفع من كل السعادات المذكورة. ولا تكون هذه السعادة إنسانية، فهي مُبرَّأة عن الحياة الطبيعية والقوى النفسانية وهي مُنزَّهةٌ عنها ومباينة لها غاية المباينة والبعد. وإنما هي موهبة إلهية يهبها الله تعالى لمن إصطفاه من عباده. ثم لمن يجاهد في طلبها ويسعى لها سعيها، ويحتمل المشقَّة والتَّعَبَ طيلة حياته لرغبته فيها. فإنَّ من لم يصبر على استمرار التعب، يشتاق للعب وذلك لأنَّ اللعب يبقى مع الراحة، والراحة ليست غاية السعادة ولا هي من أسبابها. وإنما يميل إلى الراحات البدنية من كان طبيعيَّ الشكل بهيميَّ الأصل، كالعبيد والأولاد والبهائم. ولا يمكن وصف هؤلاء بالسعادة، فالعاقل والفاضل يطلب بهمَّته أعلى المراتب، يقول الحكيم الأول أيضاً: «لا ينبغي أن تكون همَّةُ الإنسان إنسية، وإن كان إنساناً، ولا ينبغي أن يرضى بِهِمَم الحيوان الميت وإنْ كان هو ميت أيضاً. بل يجب أن يقصد بجميع قواه أن يحيا حياةً إلهية. فإنَّ الإنسان وإن كان صغيرَ الجثة، فهو عظيم بالحكمة، شريف بالعقل والعقل يفوق جميع الخلائق، لأنه الجوهر الرئيس المستولي على هذا الكل بأمر الباري تعالى وتقدَّس.

والإنسان ما دامَ في هذا العالم فهو محتاج إلى حُسْنِ الحال الخارجة

عنه، ولكنْ، ينبغي أن لا ينصرف إلى طَلَبِ ذلك بقوَّته كلها، ولا يطلب الإستكثار من الثروة واليسار، فإنَّ المال لا يوصِل إلى الفضيلة. وكثيراً ما يصل الفقير الذي يفعل الأفعال الكريمة. ومن هنا ما قالته الحكماء: إن السعداء هم الذين يقتصدون في الخيرات الخارجة [٢٣٦] عنهم، ولا يصدر عنهم إلا الأفعال التي تقتضيها الفضيلة وإن كانت فيهم قليلة».

هذا هو كلام الحكيم. ويقول من بعد ذلك: ليس في معرفة الفضائل كفاية، بل الكفاية في العمل بها وإستعمالها. ومن الناس من ينهض إلى بعض الفضائل والخيرات، ويكون للمواعظ تأثير فيهم، وهؤلاء قليلون، وهم الذين يمتنعون عن الرداءةِ والشرور بالغريزة الصافية والطبع الجيد. ويمتنع البعض عن الرداءةِ والشرور بالوعيد والتقريع والإنذار والإنكار. ويخافون من الجحيم والعذاب والنكال. ومن هنا فإنَّ بعض الناس أخيارٌ بالطبع، وبعضهم أخيارٌ بالشرع. وتعليم الشريعة لهذا الصنف هو مثل الماء لشخص يغصُّ بلقمةٍ. ومن لا ينقاد للشريعة فهو كالشخص الذي يشرَقُ بالماء ويهلك لا محالة. ولا يُتصوَّر خيراً في إصلاح هذه الفئة. ولذلك فالخيِّرُ بالطبع والفاضل بالغريزة هو محبُّ الله تعالى، وليس أَمرُه بيدنا وبتدبيرنا بل يكون الله تعالى مُتولِّيه ومدبِّرَ أمره.

عُلم من هذه المقدمات أن السعداء هم ثلاثة أصناف:

الأول: من يظهر أَثرُ النَّجابة فيه من البداية، ويكون مطبوعاً على الحياءِ والكرم، مخصوصاً بالتربية الموافقة، ويميل لمجالسة الأخيار ومخالطتهم، ومؤانسةِ الفضلاء ومواصلتهم، ويحترز من أضدادهم.

الثاني: من لا يكون على هذه الصفة منذ البداية، بل يطلب الحق بالسعي والجهد عندما يرى إختلاف الناس فيه. ويواظب على طلب الحق حتى يصل

إلى مرتبة الحكماء، أَعني أن يصير علمُه صحيحاً وعمله صواباً. ولا يبلغ هذه الدرجة إلاَّ بالتفلسف وإِطراح العصبيات.

الثالث: من يُجبر على ذلك بالإكراه، أو بالتأديب الشرعي، أو بالتعليم الحكمي. والمعلوم أن المطلوب من هذه الأقسام هو القسم الثاني فإنَّ مبادىء [٢٣٧] إتفاق السعادة في أصل المولد والإكراه على التأدب ليست من ذات الطالب المجتهد، بل تكون من الخارجيات والسعادة التامة الحقيقية هي للمجتهد وهو الذي تكون له محبة الله تعالى. والشقي الهالك هو ضده. والله أعلم بالصواب.

الفصل الثالث

في أقسام الإجتماعات وشرح أحوال المدن

بحُكم أنَّ لكل مركبٍ خاصةً وهيئةً ما يكون مُختصاً بِها ومنفرداً، ولا تشارك أجزاؤه معه في ذلك، يكون للمجتمع البشري أيضاً من جهة التآلف والتركيب حكمٌ وهيئةٌ وخاصةٌ بخلاف ما يكون موجوداً في كل فرد من الأفراد.

ولأنَّ أفعال الإرادة الإنسانية منقسمة إلى قسمين: الأول الخيرات، والثاني الشرور، تكون الإجتماعات إذاً منقسمة إلى هذين القسمين أيضاً: الأول، ما يكون سببه من قبيل الخيرات، والثاني ما يكون سببه من قبيل الشرور. ويسمَّى الأول: المدينة الفاضلة. ويُسمَّى الثاني: المدينة غير الفاضلة.

والمدينة الفاضلة نوعٌ واحد غير متعدِّد. فالحق منزَّهٌ عن التكثُّر، ولا يكون للخيرات إلا طريق واحد.

أَما المدينة غير الفاضلة فهي أنواع ثلاثة:

الأول: هو أجزاء المدينة أي أفراد الإنسان الذين لا يستعملون القوة الناطقة، وموجبُ تمدنهم هو تتبُّع قوةٍ من القوى الأُخرى، ويُسمَّى هذا النوع: المدينة الجاهلة.

الثاني: الذين لا يكونون خالين من إستعمال قوة النطق، ولكنهم كانوا قد إستخدموا القوى الأُخرى [٢٣٨] أكثر من قوة النطق فصارت موجبَ تمدُّنهم. ويُسمَّى هذا النوع: المدينة الفاسقة.

الثالث: الذين يتخيَّلون في نقصان القوة الفكرية قانوناً من أنفسهم يُسمّونه الفضيلة ويبنون عليه التمدن، ويسمى هذا النوع: المدينة الضالة.

وتنقسم كل مدينة من هذه المدن إلى أقسام غير متناهية. إذ لا نهاية للشَّر والباطل. وكذلك تولد بين المدن الفاضلة مُدُنٌ غير فاضلة لأسباب سنذكرها لاحقاً، وتُسمَّى النوابت. والغرض من ذِكْرِ هذه المدن هو معرفة المدينة الفاضلة، وحتى تَصِلَ المدن الأُخرى بالجهد إلى تلك المرتبة.

أما المدينة الفاضلة فهي إجتماع القوم الذين تكون هِمَمُهم موقوفةً على إقتناء الخيرات وإزالة الشرور. ولا بدَّ أن يكون هناك إشتراك بينهم في شيئين: **الأول**: الآراء. **والثاني**: الأَفعال. أما إتِّفاقهم في الآراء، فهو أن تكون معتقداتهم في مبدأ الخَلْقِ ومعادهم والأقوال التي بين المبدأ والمعاد مطابقةً للحق وموافقةً لبعضها البعض. أمَّا إتِّفاقهم في الأَفعال فهو أن يكونوا جميعاً على رأي واحد في إكتساب الكمال وأن تكون الأفعال التي تصدر عنهم مفرغة في قالب الحكمة ومُقوَّمة بالتهذيب وتحكيم العقل، ومُقدَّرة بقوانين العدالة وشرائط السياسة، حتى تكون غايةُ أفعالِ الجميع واحدةً مع إختلاف الأفراد وتباين الأحوال، وتكون السِّيَرُ موافقةً لبعضها البعض. ويجب أن يُعلَم أنَّ قوَّة التمييز والنطق لم تُخلق متساويةً عند جميع الناس. بل هي تتدرَّج وِفْقاً لمراتب من الغاية التي لا يمكن أن يكون وراءها غاية إلى الحد الذي هو أخفض من درجة البهائم، وهذا الإختلاف هو سببٌ من أسباب النظام كما ذُكر. ولأنَّ قوة التمييز غير متساوية، فلا يمكن أن يكون إدراك كلِّ [١٣٩] الجماعة للمبدأ والمنتهى على نفس النَّسق. حيث يتباين مع المُدركَات الأُخرى

غاية المباينة. بل إنَّ الأشخاص المخصوصين بالقول الكاملة والفِطَر السليمة والعادات المستقيمة يتكفَّل التأييد الإلهي والإرشاد الرَّباني هدايتهم، ويكونون في العدد في غاية القِلَّة، وهم الذين وصلوا إلى معرفة المبدأ والمعاد وكيفيَّة صدور الخلق عن المبدأ الأول، وأنتهاء الجميع به على وجه الحق بقَدَرِ ما يمكن أن يكون في وسع أمثالهم. ولأنَّ للنفس الإنسانية قوى إدراك تدرك بها الأُمور الروحانيَّة والجسمانية كالوهم والفكر والخيال والحس، فإنَّ ترتيبها وتدرجها في الصفاء والكدورة يكون كما هو مقرَّر في علم الحكمة. ولا تتعطَّل أية قوة من هذه القوى ولا تكسل في أي وقت من الأوقات، إن في النوم أو في اليقظة. وتتعلَّق معرفة المبدأ والمعاد بجوهر النفس الشريف خاصةً. ولا يكون لأيَّة قوة من القوى مشاركة ومداخلة معه في ذلك. إذن، في تلك الحالة التي تنشغل فيها الذات الطاهرة لتلك الجماعة المذكورة بمشاهدة المبدأ والمعاد وما يتعلق بهما، فلا بدَّ أنْ تتَّصِف هذه القوى المُسخِّرة للنفس بتصوُّر الصور التي تناسب تلك الحالة.

والمعروف أنَّ النفس في غاية البعد والتنزيه عن الإرتسام في القوى الجسمانية فلا تستطيع إلا إدراك المُثُل والخيالات والصُّوَر. ولذلك فإن تلك المثالات هي من هذا القبيل أيضاً. أمَّا أَلطف وأشرف الأمثلة التي يمكن أن تكون ممكنة في الجسمانيات وفي كلِّ قوة، فهي بحسب مقامها ومرتبتها من النفس من ناحية القرب والبعد، ولكنَّ القوَّةَ العقلية قد خصّت بالمعرفة الحقيقية. إذ إنَّ ذلك المعروف من هذه الصور مقدَّسٌ وخالص. وهذه الطائفة هي أفاضل الحكماء، والقوم الذين يكونون أخفض منهم في الرتبة هم العاجزون عن المعرفة العقلية الصَّرفة، وغاية إدراكهم هو التصوُّر بقوَّة الوهم التي يكون قد وُجِد مثلها [٢٤٠] في أوهام الحكماء ولكنَّهم يعدون من الواجب التنزُّه عنها. ولأنه ليس لهؤلاء القوم طريقٌ لحقيقة

المعرفة لذلك فلا يُرخَّص لهم بأجراء أحكام هذه الصور على المبدأ والمعاد ولكنهم يُكلَّفون بتنزيهها عن أحكام الصور المتمثلة في خيالهم، والتي هي أخفض في الرتبة من مرتبة صورة الوهم وأقرب للجسمانيات. ويعدُّون نفيها وسلبها من لوازم صورة الوهم. ومع ذلك فإنهم يقِرُّون ويعترفون بأن معرفة الطبقة الأولى أكمل من معارفهم. وتُسمَّى هذه الطائفة أهل الإيمان. والقوم الذين يكونون أدنى في المرتبة منهم ولا يقدرون على تصوُّرات الوهم، يقنعون بصور الخيال، ويتخيَّلون المبدأ أو المعاد بالأمثلة الجسمانية. ويعدون من الواجب سلب الأوضاع واللواحق الجسمانية عنها، ويعترفون بمعرفة الطبقتين الأوليين. وهذه الطائفة هي أهل التسليم. وقِصار النظر الذين يكونون دونهم في المرتبة يقتصرون على المثالات الأبعد ويتمسَّكون ببعض الأحكام الجسمانية وهم المستضعفون. وإذا أمعن المرء النظر في نسق المراتب هذا فمن الممكن أن يصل إلى مرتبة عُبَّاد الأصنام. وفي الجملة، تكون هذه الإختلافات بحسب الإستعدادت. ويكون مثال ذلك بأن يقفَ شخص على حقيقة الشيء، وآخرٌ على صورته، وثالث على تلك الصورة وقد إنعكست إمَّا في المرآة أو في الماء، ورابع على تمثال يكون قد نحته نقاش مجهول. وعلى هذا القياس.

ولأنَّ غاية قدرةِ كلِّ شخص لا تصل إلى أكثر من هناك. حيث يقف مجدداً بواحدةٍ من هذه المراتب فلا ينبغي أن يتَّصِفَ بالتقصير. بل عليه أن يكون توجُّهه إلى الكمال، ووجهته لعالم المعرفة، لقبلة الله جلَّ جلاله وصاحب الناموس المُعين على تكميل كلِّ جماعة. وبناءً على قضية: كلِّموا الناس على قَدْرِ عقولهم[1] يقدر على تكميل كل شخص بقدر قوَّته [٢٤١]. وعلى قدر ما يكون قد أُعطِيَ في الفطرة، حتى لا يزيد عمَّا يكون قد إكتسبه

(١) هكذا وردت بالعربية.

بالعادة. ولذلك كان من قوله المُحكَم أحياناً، والمُتشابه حيناً، وقال بالتوحيد وقت التنزيه الصَّرف ووقت التشبيه المحض.

وكذلك في المعاد، لتصل كلُّ طائفة إلى حقِّها، وتحمل وزرَها. والحكيم يستعمل أحياناً القياس البرهاني، ويقنع أحياناً بالإقناع، ويتمسَّك أحياناً بالأَشعار والتخيُّلات، ليُرشِدَ كلَّ شخصٍ حسب بصيرته. ولأنَّ معتقدات كلِّ قوم تنخرط دائماً في سلك التوجُّه إلى الكمال فإنها تختلف في الصورة والوضع. ولكنهم ما داموا يقتدون بالفاضل الأول، الذي يكون مُدَبِّر مدينة الفضلاء، فلا يكون بينهم تعصب وتعاند، وإن إختلفوا في المذهب والمِلَّة. بل إن إختلاف الملل والمذاهب عندهم يحدث من إختلاف رسوم الخيالات والأمثلة. فغاية الجميع هي مطلوب واحد، والإختلاف هو كالملبوسات والمآكل التي تكون مختلفة باللون والجنس، وغاية الجميع نوع واحد من المنفعة. ورئيس المدينة الذي هو مقتداهم يكون بحق هو الملك الأعظم ورئيس الرؤوساء، يضع كل طائفة بمحلِّها وموضِعِها. ويرتِّب الرئاسة والخدمة بينهم، فكما يكون كل قومٍ مرؤوسين بالإضافة لقومٍ ورؤساء بالإضافة لقوم آخرين، حتى الوصول إلى من لا تكون لهم أهليَّة الرئاسة ويكونون الخدم على الإطلاق. يصبح أهل هذه المدينة كموجودات العالم في الترتيب، وتكون كل واحدةٍ بمنزلة مرتبةٍ من مراتب الموجودات التي تكون قد وقعت بين العلة الأُولى والمعلول الأَخير. ويكون هذا الإقتداء بالسنَّة الإلهية هو الحكمة المطلقة. أما إذا إنحرفوا عن الإقتداء بمدبِّر المدينة، فإنَّ القوة الغضبيَّة فيهم تطلب التفوّق على القوة الناطقة، بحيث يحدث التعصُّب والعناء ومخالفة المذهب فيما بينهم. وعندما يفقدون الرئيس يدَّعي كلُّ واحدٍ الرئاسة. وتصير كل صورة من تلك الصُّور الموهومة والمتخيَّلة التي أُعطيت لهم [٢٤٢] صَنَماً يعمل لكي يتَّبعه

القوم، فيظهر النزاع والخلاف ويُعلم بالإستقراء أنَّ أكثر مذاهب أهل الباطل تكون قد نشأت من مذاهب أهل الحق. ولا يكون للباطل في نفسه حقيقة ولا أساس ولا أصل. وأهل المدينة الفاضلة متَّفقون بالحقيقة، وإن تفرَّقوا في أَقاصي العالم، فإنَّ قلوبهم متوجهةٌ لبعضهم البعض ويتحلُّون بحُبِّ بعضهم البعض. وهم كشخصٍ واحد في التآلف والتودُّد كما يقول الشارع عليه السلام: المسلمون يدٌ واحدةٌ على من سِواهم والمؤمنون كنفس واحدة[1]. ويتصرَّف ملوكهم الذين يدبِّرون العالم في أَوضاع النواميس ومصالح المعاش التصرُّفات التي تلائم الوقت والحال وتناسبهما. ولكنْ، تصرفاً جزئياً في أوضاع النواميس وكلياً في أوضاع المصالح. ومن هنا يكون سبب تعلُّق الدين والملك الواحد بالآخر، كما قال ملك العجم وحكيم الفرس أردشير بابك: الدين والملك توأمان لا يتمُّ أحدهما إلا بالآخر[2]. فالدين هو قاعدة والملك أركان، وكما أنَّ الأساس بدون ركن يكون ضائعاً فإنَّ الركن بدون أساس يكون خراباً. وكذلك فالدين بلا ملك بدون فائدة والملك بلا دين ملك واهٍ. ومهما يكن عدد هؤلاء القوم ـ أي ملوك ومدبِّرو المدينة الفاضلة ـ كثيراً إنْ في زمن واحد أو في أزمنة مختلفة، فحكمهم هو حكم شخص واحد. إذ يكون نظرهم إلى غاية واحدة، وتلك هي السعادة القصوى. ويكون توجُّههم لمطلوبٍ واحد، وذاك هو المعاد الحقيقي. وبناءً عليه فإن تصرُّف اللاحق والذي هو بحسب المصلحة في أحكام السابق لا يكون مخالفاً له، بل هو تكميل لقانونه. وبالمَثَل فلو أنَّ هذا اللاحق كان قد وُجِدَ في ذلك الوقت لوضع نفسَ القانون، ولو أنَّ ذلك السابق كان حاضراً في هذا الوقت لتصرَّف نفس التصرف. فإنَّ طريق العقل

---

(١) ورد هذا الحديث بالعربية.

(٢) ورد هذا القول بالعربية.

واحد. ومصداق هذا القول هو ما نُقل عن عيسى عليه السلام الذي قال: ما جئت لأُبطِلَ التوراة، بل جئتُ لأُكملَها[1] [٢٤٣]. ويبدو التصرف والإختلاف والعناد للجماعة الذين ينظرون إلى الظواهر وليس إلى الحقيقة.

وتكون أركان المدينة الفاضلة على خمسة أصناف:

الأَول: الجماعة الذين يتَّصِفون بتدبير المدينة. وهم أهل الفضائل، والحكماء الكاملون. والذين يمتازون عن أبناء النوع بقوة التعقل والآراء الصائبة في الأُمور العظيمة. وتكون صناعتهم معرفةَ حقائق الموجودات. ويُسمون: الأفاضل.

الثاني: الجماعة الذين يوصلون العوام والأخفضين إلى مراتب الكمال الإضافية. ويدعون عمومَ أهل المدينة إلى معتقد الطائفة الأولى. ليترقَّى كلُّ من يكون مستعداً بمواعظهم ونصائحهم من درجته. وتكون صناعتهم علوم الكلام، والفقه، والخطابة، والبلاغة، والشعر، والكتابة. ويُقال لهم: ذوو الألسنة.

الثالث: الجماعة الذين يحفظون قوانين العدالة بين أهل المدينة. ويرعون التقدير الواجب في الأخذ والعطاء. ويحرصون على التساوي والتكافؤ. وتكون صناعتهم: علوم الحساب والمساحة، والهندسة، والطِّب، والنجوم. ويسمَّون: المقدِّرين.

الرابع: الجماعة الذين يتَّصفون بحفظ الحريم وحماية بيضة أهل المدينة. ويمنعون عنهم أرباب المدن غير الفاضلة. ويراعون في القتال والدفاع شرائط الشجاعة والحَمِيَّة. ويُسمون: المجاهدين.

الخامس: الجماعة الذين يتولُّون ترتيب الأرزاق والأقوات لهذه

---

(١) ورد هذا القول بالعربية.

الأصناف، إن من وجوه المعاملات والصناعات أو من وجوه حسابات الخراج وغيرها. ويسمون: الماليين.

وللرئاسة العظمى في هذه المدن أربعة أحوال:

الأول: أن يكون الملك على الإطلاق حاضراً بينهم. وعلامة [٢٤٤] ذلك إجتماع أربعة أشياء فيه: الأول، الحكمة التي هي غاية كل الغايات. الثاني، التعقُّل التَّام الذي يكون مؤدِّياً للغايات. الثالث، جودة الإقناع والتخيُّل التي هي من شرائط التكميل. الرابع، قوة الجهاد التي تكون من شرائط الدفاع والذَّب. وتسمى رئاسته: رئاسة الحكمة.

الثاني: عندما لا يكون هناك ملك ظاهر، ولا تجتمع هذه الخصال الأربع في شخص واحد ولكن تجتمع في أربعة أشخاص يقومون بمشاركة بعضهم البعض كنفس واحدة في تدبير المدينة. وتسمى تلك الرئاسة: رئاسة الأفاضل.

الثالث: في حال عدم وجود نوعَيْ الرئاسة هذين، يكون الرئيس، الرئيس الحاضر الذي يكون عارفاً بسُنن الرؤساء الماضين الذين كانوا قد تحلوا بالأوصاف المذكورة، ويستطيع بجودة التمييز إستعمال كلِّ سُنَّةٍ بمكانها. ويكون قادراً على إستنباط ما لم يأتِ صريحاً في سُنن الحكَّام السابقين مِمَّا هو صريح. جامعاً جودة الخطابة والإقناع والقدرة على الجهاد. وتسمى رئاسته: رئاسة السنة.

الرابع: فإنْ لم تجتمع هذه الأوصاف في شخص واحدٍ بل في أشخاص متفرِّقين، يقومون هم بالمشاركة بتدبير المدينة، وتُسمَّى تلك الرئاسة: رئاسة أصحاب السّنة.

أما الرئاسات الأُخرى التي تكون تحت الرئاسة العظمى، فيجب أن تهتم بجميع الصناعات والأفعال. ويكون إنتهاء كلِّ الرؤوساء في الرئاسة بالرئيس الأعظم. وهناك ثلاثة أسباب لإستحقاق هذه الرئاسة:

الأول: أن يكون فعل شخصٍ غايةً لفعل شخص آخر. إذن يكون ذلك الشخص رئيساً على هذا الشخص، فمثلاً، يكون صاحب الفروسية رئيساً على سائس الدَّواب وعلى من يلجم السرج.

الثاني: أن يكون لكلا الفعلين غايةٌ واحدة [٢٤٥] ولكن الأول يكون قادراً على تخيُّل الغاية من تلقاءِ نفسه، ويكون له التعقُّل في إستنباط المقادير، ولا تكون هذه القوة للآخر، ولكنَّه عندما يتعلَّم قوانين الصناعة عن الشخص الأول يَقدِر على تلك الصناعة، كالمهندس والبنَّاء. وعليه، فالشخص الأول يكون رئيساً على الشخص الثاني. ويكون إختلاف المراتب كبيراً في هذا الصنف، فإنَّ هناك تفاوتاً كبيراً بين واضع كل صنعة ومن يمهُر في تلك الصنعة. وأخفض المراتب هي لمن لا يكون له قدرة إستنباط أصلاً، ولكن عندما يحفظ وصايا صاحب الصنعة في ذلك الباب ويُنفِّذ تلك الوصايا يتم العمل. ومثل هذا الشخص هو الخادم المطلق الذي لا تكون له رئاسة بأيِّ إعتبار.

الثالث: هو أن يكون لكلا الفعلين توجُّه لغاية واحدة، حيث تكون تلك غاية فعل ثالث. أما إذا كان أحدهما أشرف من الآخر وأنفع من تلك الغاية، كاللجَّام والدبَّاغ في الفروسية، فالعدالة تقتضي أن يكون كل واحد في مرتبته، وأن لا يتجاوز عن تلك المرتبة.

ويجب أن لا يشتغل شخص واحد بعِدَّة صناعات من جهة ثلاثة أشياء:

الأول: لأنَّ للطبائع خواصاً، فلا يمكن أن تنشعل أيُّ طبيعة بأيِّ عمل.

الثاني: لأنَّ صاحب الصناعة يحصل مع الوقت على ترقِّي الهمة ودقَّة النظر في أحكام تلك الصناعة، وعندما يتوزَّع ذلك النظر وتنقسم تلك الهمَّة، تبقى جميع تلك الصناعات مختلَّةً وقاصرةً عن الكمال.

الثالث: لأنَّ لبعض الصناعات وقتاً معيَّناً، وتفوت بفوات ذلك الوقت.

وإن حَدَثَ أن وقع لصناعتين إشتراك في وقت واحد، فعلى صاحب الصناعة عندئذٍ أن يؤخِّر واحدةً عن الأُخرى، وعندما يعرف شخص واحد صناعتين أو ثلاث، فعليه العمل بالصناعة الأشرف والأهم. [٢٤٦] والأَوْلَى أَن يمتنع عن الصناعات الأخرى، فعندما ينشغل كلٌّ واحدٍ بالعمل الذي يناسبه، ويكون قد أتقنه يحصل التعاون، وتتزايد الخيرات، وتتناقص الشرور. وفي المدينة الفاضلة، يوجد أشخاص بعيدون عن الفضيلة. ويكون وجودهم بمنزلة الآلات والأدوات. وعندما يكونون تحت تدبير الأفاضل يصلون إلى الكمال إذا كان من الممكن تكميلهم، وإلا عوملوا كالحيوانات.

أما المدن غير الفاضلة فهي إمَّا جاهلة أو فاسقة أو ضالَّة. والمدن الجاهلة هي ستة أنواع بحسب البساطة: ويسمى: الأول، الإجتماع الضروري. والثاني، إجتماع النذالة. والثالث، إجتماع الخِسَّة. والرابع، إجتماع الكرامة. والخامس، إجتماع التغلُّب. والسادس، إجتماع الحرية.

أما المدينة الضرورية، فهي إجتماع الجماعة الذين يكون غرضهم التعاون على إكتساب ما يكون ضرورياً لقوام الأبدان من الأقوات والملابس. وتكون وجوه مكاسبها كثيرة، والبعض محمود والآخر مذموم، كالفلاحة والرعي والصيد واللصوصية إن بطريق المكر والحيلة أو بطريق المكابرة والمجاهرة. وقد تستجمع مدينة واحدة أنواع المكاسب الضرورية، وقد تشتمل مدينة واحدة على صناعة واحدة كالفلاحة أو صناعة أُخرى. وأفضل أهل هذه المدن هم الذين يستطيع رئيسهم إقتناء الضروريات بالتدبير والحيلة بشكل أكثر ملاءمة. ويتفوق على الجميع في الإحتيال وإستعمالهم في طريق نيل الضروريات، أو الشخص الذي يهب لهم أكثر من الأقوات.

أمّا مدينة النَّذالة، فهي إجتماع الجماعة الذي يتعاونون على نيل الثروة واليسار وإستكثار الضروريات من الذخائر والأرزاق والذهب والفضة وغير

ذلك. [٢٤٧] ولا يكون غرضهم من جمع ما هو زائد عن قدر الحاجة إلا الثروة واليسار. ولا يعدُّون من الجائز إنفاق الأموال إلا في الضروريات التي تقوم بها الأبدان. ويكتسبونها من وجوه المكاسب أو من الوجوه المعهودة في تلك المدينة. ورئيسهم هو الشخص الذي يكون تدبيره أتمَّ في نيل الأموال وحفظها، والأقدر على إرشادهم لذلك. ووجوه مكاسب هذه الجماعة يمكن أن تكون إرادية كالتجارة والإجارة، أو غير إرادية، كالرعي والصيد والفلاحة واللصوصية.

أمَّا مدينةُ الخِسَّة، فهي إجتماع الجماعة الذين يتعاونون على التمتُّع من الملذات الحسيَّة، كالمأكولات والمشروبات والمنكوحات وأصناف الهزل. وغرضهم من ذلك هو طلب اللذة وليس قِوَام الأبدان. وتُعدُّ هذه المدينة سعيدةً ومغبوطة في المدن الجاهلية. لأنَّ غرض أهل المدينة يتمُّ من بعد تحصيل الضروري واليسار. والشخص الأكثر سعادة وغبطة بينهم هو الذي تكون قدرته على نيل أسباب اللهو واللعِب أكثر، ويكون أكثر إستجماعاً لأسباب اللذة. ورئيسهم هو ذلك الشخص الذي يكون بهذه الخصال، ويمكن أن يعاونهم أكثر في تحصيل تلك المطالب.

أما مدينة الكرامة، فهي إجتماع الجماعة الذين يتعاونون على الوصول إلى الكرامات القوليَّة والفعلية. وتحصل تلك الكرامات إما من أهل المدن الأُخرى أو من بعضهم البعض وعلى التساوي أو على التفاضل. والكرامة على التساوي تكون عندما يُكرمون بعضهم البعض على سبيل القرض. فمثلاً يبذل الواحد للآخر في وقتٍ ما نوعاً من الكرامات ليبذل له الآخر مثل ذلك في وقتٍ آخر، ومن نفس النوع أو من الأنواع الأُخرى. والتفاضل هو أن يبذل واحدٌ للآخر كرامة يردّها له الآخر مضاعفةً. وهذا على حسب الإستحقاق الذي كانوا قد تعارفوا عليه مع بعضهم البعض.

وتحصل أهليَّة هذه الكرامات عند هذه الطائفة بأسباب أربعة [٢٤٨]: اليسار، وتوفر الأسباب، واللهو، والقدرة على الإستزادة عن المقدار الضروري بلا تعب، كمن يكون مخدوماً من قبل جماعةٍ ومكفياً من كل الوجوه، أو النافع في طريق هذه الأسباب الثلاثية، كمن يحسن للآخر بواحد من هذه الوجوه الثلاثة.

ويكون السبب الآخر لإستحقاق الكرامة عند أكثر مُدُن الجاهلية هو الغلَبة والحَسَب. أما الغلبة فهي أن يتغلَّب شخص ما في عملٍ واحد أو في أعمال كثيرة على الأكفَّاء، إما بنفسه أو بتوسُّط الأنصار والأعوان، سواءً من فرطِ القدرة أو من كثرة العدد. وتكون للشهرة على هذا المعنى غبطة عظيمة عند هذه الجماعة، إلى حدٍّ أنهم يعدُّون الشخص الأكثر غبطة من لا يمكن أن يصل إليه مكروه وهو يستطيع أن يوصل المكروه إلى من يريد.

أما الحَسَبُ فهو من يكون آباؤه قد تغلَّبوا على الآخرين، إمَّا بالكفاية من الضروريات، أو نفع الغير، أو الجَلَد والإستهانة بالموت. والمعاملة بالتساوي في الكرامة، وهي شبيهة بمعاملات أهل السوق. ورئيس هذه المدينة هو الشخص الذي تكون عنده أهلية الكرامات أكثر من جميع أهل المدينة، أي يكون حَسَبُهُ أكبر من أحساب الجميع. فكلما كان حَسَبُه ويساره أكثر، كلما أَعتُبر الرئيس أكثر.

وإذا أَعتُبر النفع فأفضلُ الرؤساءِ هو الذي يستطيع إيصال الناس إلى اليسار والثروة. من قِبَلِهِ أو من حُسنِ تدبيره. ومن يستطيع أن يحفظ اليسار والثروة لهم بشكلٍ أفضل بشرط أن يكون غرضه الكرامة وليس اليسار، أو يوصلهم أكثر وأسرع لنيل الملذات. ويكون هو طالب كرامة لا طالب لذَّة. وطالب الكرامة هو ذلك الذي يأمل أن يَشِيعَ مدحُه وإجلاله وتعظيمه بالقول والفعل، وأن تذكره الأُمم الأُخرى بذلك في حياته ومن بعد مماته. [٢٤٩]

ويكون مثل هذا الرئيس محتاجاً لليسار في أكثر الأحوال. إذ لا يكون ممكناً أيصال أهل المدينة إلى المنافع بدون اليسار. وكلما كانت أفعال الرئيس أعظم فإنَّ إحتياجه لليسار أعظم. لأنَّ في تصوُّره أنَّ إنفاقه هو من وجه الكرم والحرية، وليس من جهة التماس الكرامة. ويأخذ ما يصرف من مال إما بالخراج من قومه، أو على سبيل التغلُّب من الجماعة التي تضاده في الآراء والأفعال والسِّيَر. أو يكون قد ملكه بقهرٍ من يحقد عليهم، ويجمع أموالهم في بيت المال. فهو ينفق إذاً ليكتسب بذلك إسماً وصيتاً، وليصير بذلك الإِسم وتلك الصفة مالكَ الرِّقاب. ويعده أولاده من بعده حسيباً، ويعطي الملك لأولاده من بعده. ويمكن أن يخصِّصهم بالأموال التي لا يصل نفعها للآخرين، ليحسبوا تلك الأموال سببَ إستحقاق كرامته. وقد يحدث أيضاً أن يكرم أكفاءه أيضاً مع إكفائه من ملوك الأطراف، على سبيل المعاوضة أو المرابحة حتى يستوفي كل أنواع الكرامة. ويُعنى مثل هذا الشخص بتجميل نفسه وتزيينها ممَّا يستدعي بهاءه وجلاله وفخامة شأنه من أصناف الملبوسات والمفروشات، والخَدَم والحَشَم والخيل والمركبات، ليكون وقعُه أكبر. ويمنع الناس عنه بحجاب لتتزايد هيبتُه. وعندما تثبُت رئاسته يعوِّد الناسَ على أنَّ ملوكهم ورؤساءهم هم من ذلك الجنس المنزَّه على الناس، ويرتِّبهم في مراتب مختلفة، ويخصُّ كلَّ واحدٍ بنوع الكرامة الذي تقتضيه أهليَّته، مثل اليسار أو الثياب، أو المركوب أو شيء آخر، ليحصل تعظيم أمره بتلك الواسطة. ويكون أقرب الأشخاص إليه هو الشخص الذي يساعده في الإستزادةِ من الجلالة. وبهذه الوسيلة يبحث طالبو الكرامة عن الإِستزادة من كرامتهم بقربه. ويعدُّ أهل هذه المدينة غيرها من المدن مدنَ جاهلية، [٢٥٠] وينسبون أنفسهم إلى الفضيلة. وتكون هذه المدينة أشبه المدن الجاهلية بالمدينة الفاضلة، بخاصةٍ لأنهم يحدِّدون مراتب الرئاسة تِبعاً

لِقلَّة النفع وكثرته. وعندما تصل الكرامةُ في أمثال هذه المدينة إلى الإفراط، تصير مدينة الجبَّارين، وتصير عمَّا قريب مدينة التغلُّب.

أما مدينة التغلب، فهي إجتماع الجماعة الذين يتعاونون مع بعضهم البعض لكي تكون لهم الغَلَبَة على الآخرين. ويتعاونون هذا التعاون في الوقت الذي تكون فيه كل الجماعة قد إشتركت في محبَّة الغلَبة، وان تفاوتوا بالقلَّة والكثرة. وتكون غاية الغلبة متنوعة، فيرغب البعض بالغلبة من أجل سفك الدماء ويرغب فيها البعض من أجل نهب الأموال. ويكون غرض البعض الإستيلاء على نفوس الناس وأخذهم عبيداً. ويكون إختلاف أهل المدينة بحسب إفراط وقصور هذه المحبة. ويكون إجتماعهم من جهة التغلب لينتزعوا من الناس الآخرين الدماء أو الأموال أو النساء أو النفوس. وتكون لذَّتهم في القهر والإذلال. ولهذا السبب، فقد يحدث أحياناً أن يظفروا بالمطلوب بدون أن يقهروا أيَّ إنسان، فلا يلتفتون إلى ذلك المطلوب، ويمضون عنه. والبعض منهم أكثر حباً للقهر بطريق الكيد والفرية، والبعض الآخر بالمكابرة والمكاشفة، ويستعمل البعض الإسلوبين معاً، وكثيراً ما يحدث للأشخاص الذين يطلبون الغلبة على الأموال والدماء بطريق القهر أن يصلوا إلى شخصٍ نائم فلا يتعرضوا لماله ودمه، بل يوقظونه أولاً، ويظنون أن قتله في الحالة التي يستطيع فيها المقاومة يكون أفضل، وأن ذلك القهر أكثر لذة في نفوسهم. وتقتضي طبيعة هذه الطائفة القهر على الإطلاق، إلاَّ أنهم يمتنعون عن قهر أهل مدينتهم بسبب الإحتياح للتعاون مع بعضهم البعض في البقاء وفي الغلبة. [٢٥١] ورئيس هذه الجماعة هو الشخص الذي يكون أكثر نجاحاً في إستعمالهم من جهة القتال والغدر والمكر. والذي يستطيع حمايتهم من أخصامهم بشكل أفضل. وتكون سيرة هذه الجماعة معاداة جميع الناس. وتكون عاداتهم وسننهم هي العادات

والسنن التي يقربون بها من الغلبة عندما يعتادون عليها. ويكون تنافسهم وتفاخرهم بكثرة الغلبة، أو بتعظيم الأقران. ويعدّون أن الأولى بالمفاخرة هو الشخص الذي يحصل على أكبر عدد من الإنتصارات.

وآلات الغلبة هي إما نفسانية كالتدبير، أو جسمانية كالقوة، أو خارجة عن كلا الإثنين كالسلاح. ومن أخلاق هذه الجماعة: الجفاء وقساوة القلب، وسرعة الغضب، والتكبُّر، والحقد، والحرص على كثرة الأكل والشرب والجماع. ويكون طلب هذه الأشياء مُقترناً بالقهر والقتل والإذلال. وقد يشارك جميعُ أهل المدينة الجماعةَ في هذه السيرة. وربَّما كان المغلوبون معهم في هذه المدينة أيضاً.

وأهل الغلبة في مراتب مختلفة، وإختلافهم هو بقلَّة وكثرةِ فرص الغلبة، أو بالبعد والقرب من رئيسهم، أو بشدَّة القوة والرأي وضعفهما. وقد يحدث أن يكون القاهر في المدينة شخصاً واحداً والباقون آلاته في القهر. وعندما لا تكون لهم إرادة بالطبع لذلك الفعل فإنهم يعاونونه، لأنَّ ذلك القاهر يكفيهم أُمور معاشهم. ويكون هؤلاء القوم بالنسبة له بمنزلة البُزاة والكلاب بالنسبة للصيَّاد. وتكون بقية أهل المدينة بمنزلة العبيد الذين يقومون بخدمته، وينشغلون بالمتاجرة والمزارعة له. ولا يملكون أنفسهم بوجوده. وتكون لذة رئيسهم في إذلال الغير.

وعليه، فإنَّ مدينة التغلُّب على أنواع ثلاثة: الأول، تلك التي يطلب جميع أهلها التغلب. الثاني، تلك التي يطلب البعض من أهلها التغلُّب. الثالث، تلك التي يطلب شخص واحد فيها التغلب وهو الرئيس. والأشخاص الذين يطلبون التغلّب من جهة [٢٥٢] تحصيل الضروريات أو اليسار أو اللذة أو الكرامات يعدّون في الحقيقة من أهل المدن التي ذكرنا، ويُعد البعض من حكمائهم من مدن التغلب. وعلى ذلك القياس تكون هذه

الطائفة على ثلاثة أوجهٍ أيضاً، حيث يكون غرض أهل المدينة مركَّباً من الغلبة وأحد المطلوبات. ويكون المتغلبون على هذا الإعتبار ثلاثة أصناف:

الأول: الذين تكون لذتهم في القهر فقط. ويصارعون على أشياء في مُنتهى الخساسة وغالباً ما يتركونها لأنهم يقدرون عليها، كما كانت عادة بعض العرب في الجاهلية.

الثاني: الذين يستعملون القهر لنيل اللذة. ولا يقهرون أحداً إذا ما نالوا المطلوب بدون قهر.

الثالث: الذين يرغبون بالقهر مُقتَرِناً مع النَّفع وإذا وَصَل إليهم النفع من بذل الغير أو من وجه آخر بلا قهر، فلا يلتفتون إليه ولا يقبلونه. وهؤلاءِ القوم يعدُّون أنفسهم من كبيري الهِمم، ويُسمَّون: أصحاب الرجولة. ويقتصر الصنف الأول على القدر الضروري، ويمدحهم العوام على ذلك، ويكرِّمونهم. ومحبو الكرامة الذين يرتكبون هذه الأفعال لإكتساب الكرامة يكونون جبَّارين بهذا الإعتبار. فالجبَّار هو محب الكرامة مع القهر والغلبة. وكما أن من خواص مدينة اللذة ومدينة اليسار أن يحسبهم الجهلة محظوظين ويعدُّونهم أفضل من أهل المدن الأُخرى، فمن خواص مدينة التغلُّب أَن يعدّونهم من كبار الهمة ويمدحونهم. ويحدث أَن يتكبَّر أَهل هذه المدن الثلاث ويستهينوا بالآخرين، ويُقدموا على الصَّلف والعُجب ومحبة المدح، ويعطوا لأنفسهم الألقاب الضخمة، ويعتبروا أنفسهم ظرفاء ومطبوعين ويروا بقيَّة الناس، بُلهاء ومعوَجِّي الطبع، ويحسبوا جميع الخلق حمقى بالنسبة إليهم. وعندما يتمكَّن الكِبْرُ والتسلُّط والنخوة [٢٥٣] من عقولهم، فإنهم يدخلون في زمرة الجبَّارين. وكثيراً ما يطلب محبُّ الكرامة الكرامةَ من جهة اليسار ويكرم الغير إلتماساً لليسار منه أو من غيره. ويطلب رئاسة أهل المدينة وطاعتهم بسبب المال أيضاً. وقد يطلب اليسار لجهة اللذة واللهو. وعندما يزداد الشرف يمكن أن

يصل لتحصيل المال بصورة أسهل. لهذا السبب إذاً يكون طالب لذَّة فيصير طالب توقير. وعندما يحصل له التفوُّق والرئاسة، يكسب بواسطة ذلك الثروات الكثيرة، فيحصل بتلك الواسطة على المطعومات والمشروبات والمنكوحات التي تزيد في الكمية والكيفيَّة عن تلك التي يُعطي الآخرين. وبالإجمال يكون لتركُّب هذه الأغراض مع بعضها البعض وجوه كثيرة. وعندما تُعرف البسائط تسهل معرفة المركبات.

أمَّا مدينة الحرية وتُسمى المدينة الجماعية، فهي الإجتماع الذي يكون فيه كلُّ فردٍ مخلًّى لنفسه وله مطلق التصرُّف يعمل ما يشاء. ويكون جميع أهل هذه المدينة أحراراً. ولا يكون هناك فرق بينهم إلا بالمزيد من الحرية، ويكون الإختلاف في هذه المدينة كبيراً. وتختلف الهِمَم وتتفرَّق الشهوات بما يكون متجاوزاً عن الحصر والعد. ويشكِّل أهل هذه المدينة طوائف متعددة، البعض منها متشابه والبعض متباين. ويوجد في هذه المدينة كل ما شرحنا من المدن الأخرى إنْ الشريف أو الخسيس منها، ويكون لكل طائفة رئيس، ويسيطر جمهور أهل المدينة على الرؤوساء، إذ يجب على الرؤساء أن يفعلوا ما يطلبونه. والتأمل المستقصي يدل على أن لا رئيس ولا مرؤوس بينهم. إلا أن الشخص الأكثر محمودية بينهم هو الشخص الذي يسعى في حرية الجماعة، ويتركهم وشأنهم، ويحافظ عليهم من الأعداء، ويقتصر في شهوته على المقدار الضروري. فأفضلهم هو الشخص الذي يتحلَّى بمثل هذه الصفات. [٢٥٤] وهم يعدون الرؤساء مساوين لهم، إذ عندما يرون من قِبَل الرئيس شيئاً من قبيل اللذات والشهوات فإنهم يبذلون له مقابل ذلك كرامات وأموالاً، ويحدث كثيراً من أمثال هذه المدن أن يكون هناك رؤساء لا ينتفعون منهم، ويبذلون لهم الكرامات والأموال من جهة الجلالة التي كانوا قد تصوروها لهم، أو من جهة التوافق مع أهل المدينة في الطبيعة، أو للرئاسة المحمودة

التي كانت قد وصلت إليهم بالوراثة، ومحافظة على ذاك الحق يلتزم أهل المدينة تعظيمهم. ويمكن أن تحصل جميع أغراض الجاهلية التي عددنا في هذه المدينة بأتمِّ وجه وأكبر مقدار. وهذه المدينة من أعجب مدن الجاهلية فهي كالثوب الموشى بالرسوم والمزيَّن بالألوان المتعددة، ويحب الإقامة هناك كل أحد. إذ يمكن أن يصل كل إنسان إلى غرضه وهواه. ومن هذه الجهة تسعى الأُمم والطوائف إلى تلك المدينة، بحيث تمتلىء بأقصر وقت. ويزداد فيها التوالد والتناسل. ويختلف الأولاد في الفطرة والتربية، وبناءً على هذا تظهر في المدينة الواحدة مدنٌ مختلفة بحيث لا يمكن تمييزها عن بعضها البعض. وتتداخل الأجزاء في بعضها البعض، كل جزء مكان الآخر. ولا يكون في هذه المدينة فرق بين الغريب والمقيم. وبمرور الزمن يظهر الفضلاء والحكماء والشعراء والخطباء. حيث يعمل كلُّ صنف من هذه الأصناف على جعل الكثيرين كاملين إنْ يلتقطونهم، ومن الممكن أن يجعلوهم أجزاء المدينة الفاضلة، وكذلك أهل الشرور والنقصان. ولا تكون أية مدينة من مدن الجاهلية أكبر من هذه المدينة. ويصل خيرها وشرها إلى الغاية، وكلما كانت أكبر وأعمر وأخصب كان خيرها وشرها أعظم.

وتكون رئاسة المدن الجاهلية مقدَّرة على عدد المدن، وعددها ست كما [٢٥٥] قلنا، والمنسوب إلى هذه [المدن] ستة أشياء: الضرورة أو اليسار أو اللذة أو الكرامة أو الغلبة أو الحرية.

وعندما يكون الرئيس متمكِّناً من هذه المنافع يحدث أحياناً أن يشتري رئاسةً من هذه الرئاسات بالمال الذي يبذله، وبصورة خاصة رئاسة مدينة الأحرار، فليس هناك أحد أولى بالرئاسة من أحد. وعليه يُعطى الرئيس الرئاسة إما بالتفضيل أو عوضاً عن المنفعة والمال اللذين يُعهدان منه. ولا يستطيع الرئيس الفاضل تولِّي الرئاسة في مدينة الأحرار. وإذا فعل فإنه

مخلوع أو مقتول أو مضطرب الرئاسة مُنازَع فيها. وكذلك لا يمكِّنون الرئيس الفاضل في المدن الأخرى. وإنشاءُ المدن الفاضلة والرئاسة الفاضلة في المدن الضرورية والمدن الجماعية هو أسهل من المدن الأُخرى وأقرب للإمكان من الغَلَبة أو الضرورة واليسار واللذة والكرامة. وفي تلك المدن، أي المدن المركبة، تتَّصف النفوس بالقسوة والغلظة والجفاء والإستهانة بالموت. وتتَّصف الأبدان بالشَّدة وقوة البطش وصناعة السلاح. ويكون حرص أصحاب مدينة اللذة وشرههم في تزايد دائم. ويتصفون بلين الطبع وضعف الرأي. وقد تتفسَّخ القوة الغضبية فيهم بسبب غَلَبة هذه السيرة ولا يبقى لها أثر. وفي تلك المدينة تكون القوة الناطقة خادمةً للقوة الغضبية، والقوة الغضبية خادمة للقوة الشهوية، على عكس الأصل. وقد تستخدم الشهوية والغضبية القوة الناطقة بالمشاركة كما نجد ذلك عند العرب في البادية والترك في الصحراء، حيث يقال إن الشهوات وعشق النساء متفشٍ بينهم. ويكون للنساء تسلُّط عليهم، وكم أُريق لذلك من دماء واستمرَّ عناد وتعصب. هذه هي أصناف مدن الجاهلية

أما المدن الفاسقة، فإن اعتقاد أهلها يكون موافقاً لاعتقاد أهل المدن الفاضلة ولكنهم يخالفونهم في الأفعال. فهم يعرفون الخير لكن لا يتمسكون به، ويميلون بالهوى [٢٥٦] والإرادة لأَفعال الجاهلية، ومدنهم بعدد مدن الجاهلية. ولا يُحتاج للإطناب في ذلك.

أَما المدن الضالة فهي تلك التي يكون أهلها قد تصوَّروا سعادةً شبيهة بالسعادة الحقيقية. والتوهم واضح في مخالفة الحق في المبدأ والمعاد، وفي أنَّ ما رُسِم عندها من الآراء والأفعال لا تُنال بشيءٍ منها السعادة الأبدية والخير المطلق. ولا يكون لعددها نهاية.

أما من يتصور أعداد مدن الجاهلية ويعرف بقوانينها أكثر، يكون من

السهل عليه معرفة أفعال المدن الضالة وأحوالها وأحكامها.

أمَّا النوابت التي تنبت في المدن الفاضلة فهي كالحشائش التي تنبت فيما بين القمح والشوك وبين المزروعات، فتكون على أصناف خمسة:

الأول: المراؤون، وهم الجماعة الذين تصدر أفعال الفضلاء عنهم لأجل أَغراض أُخرى غير السعادة كاللَّذة أو الكرامة.

الثاني: المحرِّفون، وهم الجماعة الذين يميلون لغايات مدن الجاهلية، ولأنَّ قوانين أهل المدن الفاضلة تمنع ذلك فإنهم يعمدون إلى إعطائها نوعاً من التفسير والتعبير الذي يوافق هواهم، ليصلوا إلى المطلوب.

الثالث: الباغون، وهم الجماعة الذين لا يرضون بملك الفضلاء، ويميلون إلى الملك التغلُّبي، وعندما لا يكون فعل من أفعال الرئيس موافقاً لطبع العوام يخرجونهم من طاعته.

الرابع: المارقون، وهم الجماعة الذين لا يقصدون تحريف القوانين، ولكنهم لا يقفون بسبب سوء الفهم على أغراض الفضلاء، ويحملونها على معان أُخرى، وينحرفون عن الحق. وقد يكون هذا الإنحراف مقارناً للإسترشاد، وخالياً من التعنُّت والعناد. ويكون من المؤمل إرشادهم.

الخامس: المغالطون، وهم الجماعة الذين لا يكون تصوُّرهم تاماً. [٢٥٧] ولأنهم لم يقفوا عن الحقائق، ولحفظ الكرامة لا يستطيعون الإعتراف بالجهل، فيكتفون بالكلمات الكاذبة، التي تشبه الحق ويصوِّرنها للعوام كأَدلَّة، وهم أنفسهم متحيِّرون. ويمكن دائماً أن يكون عدد النوابت زائداً عن هذه الأعداد، ولكنَّ إيرادَ ما هو في حيِّز الإمكان، يأتي بالإطالة.

هذا هو القول في أقسام الإجتماعات المدنية. ومن بعد هذا نتحدث في جزئيات أحكام التمدُّن ونأمل المساعدة من الباري سبحانه وتعالى، إنه خير موفِّق ومُعين.

الفصل الرابع

في سياسة المُلك وآداب الملوك

بعد أن فرغنا من شرح أصناف الإجتماعات والرئاسة التي تكون بإزاء كلِّ مجتمع فالأولى أن نبدأ بشرح كيفيَّة المعاشرة الجزئية التي تكون بين الخلق. ونبتدىءُ بشرح سيرة الملوك، نقول: إنَّ سياسة المُلك التي تكون رئاسة الرئاسات هي على وجهين، ويكون لكل واحد غرض ولازم، أما أقسام السياسة فهي:

الأول: السياسة الفاضلة، التي تُسمى الإِمامة. والغرض منها تكميل الخلق ولازمها نيل السعادة.

الثاني: السياسة الناقصة، التي تُسمى التغلُّب، والغرض منها إستعباد الخلق ولازمها نيل الشقاوة والمذمَّة.

ويتمسك السائس الأول بالعدالة، وتكون الرعيَّة عنده بمنزلة الأصدقاء، ويملأ المدينة بالخيرات العامة، ويملك شهوات نفسه.

ويتمسَّك السائس الثاني بالجور، والرعية عنده بمنزلة الخَوَل والعبيد. ويملأ المدينة من الشرور العامة. وتستعبده الشهوات. [٢٥٨].

والخيرات العامة هي الأمن والسكون والمودة فيما بينهم، والعدل، والعفاف، واللطف، الوفاء، وأمثال ذلك.

والشرور العامة هي: الخوف، والإضطراب، والتنازع، والجور، والحرص، والعنف، والغدر، والخيانة، والمساخر، والغيبة، وأمثال ذلك.

وفي كلا الحالين ينظر الناس للملوك ويقتدون بسيرتهم. ومن هنا قيل: «الناس على دين ملوكهم والناسُ بزمانهم أشبه منهم بآبائهم»[1] ويقول أحد الملوك: «نحن الزمان من رفعناه إرتفع ومن وضعناه أَتَّضع»[2]. وينبغي لطالب الملك أن يستجمع سبع خصال:

الأول: الأُبوَّة. فالنسبة حَسَبٌ موجب لإستمالةِ القلوب وحصول الوقع والهيبة في الأعين بسهولة.

الثانية: علوُّ الهِمَّة. وهي تحصل بعد تهذيب القوى النفسانية وتعديل الغضب وقمع الشهوة.

الثالثة: متانة الرأي، وهي تحصل بالنظر الدقيق وجودة الفطرة، والبحث الكثير، والفكر الصحيح، والتجارب المُرضية، والإعتبار من حال الأَقدمين.

الرابعة:العزيمة التامة التي يقال لها: عزم الرجال وعزم الملوك. وتحصل هذه الفضيلة من إجتماع الرأي الصحيح والثبات التام. ولا يتيسر إكتساب أَية فضيلة والإجتناب عن أَية رذيلة بدون هذه الفضيلة. وهي نفس الأصل المناسب في نيل الخيرات. والملوك هم أحوج الخلق إليها. ويقال في هذا أنَّ الخليفة المأمون إستبدت به شهوة لون طعامٍ معين، وظهر أثر ضررها عليه، فشاور الأطباء في التخلُّص منها. فاجتمع الأطباء وقرَّروا إستعمال أصناف الأدوية في معالجة ذلك المرض، ولكن لم تُعطِ النتيجة المتوخاة. وفي ذات يومٍ كانوا يفكِّرون في العلاج بحضوره [٢٥٩] وقد طَلب إحضار الكتب

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

(٢) هكذا وردت بالعربية.

والأدوية، فدخل عليه أحد ندمائه وقال بعد أن شاهد تلك الحالة: يا أمير المؤمنين فأَينَ عزمةٌ من عزمات الملوك. فقال المأمون للأطباء: توقفوا عن علاجي، فإنَّ معاودة هذه الحال من المحال.

الخامس: الصبر على مقاساة الشدائد، والإستمرار في الطلب بلا ملل. فإنَّ الصبر مفتاح كل المطالب، وكما قيل:

أَخلِقْ بذي الصَّبرِ أنْ يحظى بحاجتِهِ ومُدمنِ القرعِ للأبوابِ أَنْ يَلِجا[1]

السادس: اليسار: حتى لا يضطرب بالطمع في مال الناس.

السابع: الأعوان الصالحون، ولا يكون طيب الأصل ضرورياً في هذه الخِصال، وأن يكن له تأثير عظيم. ويمكن إكتساب اليسار والأعوان الصالحين بواسطة الخصال الأربع الأُخرى، أي علو الهمة والرأي والعزيمة والصبر. ويجب أن يكون معلوماً أنَّ الظَّفر بعد التقدير هو لإثنين: الأول طالب الدين، والثاني طالب الثأر. ومن يكون غرضُه في التنازع غير هذين الشيئين، يكون مغلوباً في أكثر الأحيان. والمطلوب الحق هو واحد من هذين الإثنين، وهو طالب الدين. أما الآخر فمذموم. ويكون إستحقاق الملك بالحقيقة لمن يكون قادراً على علاج العالم عندما يمرض. ويستطيع القيام بحفظ صحته عندما يكون صحيحاً. فالملِك هو طبيب العالم. ويكون المرض من شيئين: الأول، الملك التغلُّبي، والآخر التجارب الحرجة. أما التجارب الحرجة فهي مؤلمة بذاتها، وتلذُّ للنفوس الشريرة. والتغلب وإن يكن شبيهاً بالملك، ولكنه في الحقيقة ضد الملك. ويجب أن يكون مقرَّراً [٢٦٠] عند الناظر في أُمور الملك أنَّ مبادىء الدول تنبثق عن إتفاق آراء الجماعة الذين يكونون مع بعضهم البعض في التعاون والمساعدة بمنزلة أعضاء البدن الواحد. وبناءً عليه، إذا كان

---

(١) هكذا وردَ بالعربية، ووضعنا (بذي مكان (هذي) التي وردت في المتن لما نراه من خطأ مطبعي. را: التحقيق في الخاتمة.

ذلك الإتِّفاق محموداً كانت دولة الحق، وإلا كانت دولة الباطل. والسبب في أن أساس الدول هو الإتفاق هو أنَّ لكل فرد مِن أفراد الإنسان قوةً محدودة، ولكن عندما يجتمع أفراد كثر فلا بُدَّ أن تكون قوَّتهم أضعاف قوة أي فرد. وبناء عليه، عندما يصبح أولئك الأفراد بالتآلف والإتِّحاد كفردٍ واحد، ينبثق في العالم فرد تكون قوته هي تلك القوة. وكما أنه لا يستطيع فرد واحد مقاومة عدة أفرادٍ، فلا يستطيع الغلبة أيضاً الأشخاص الكثر الذين يكونون مختلفي الآراء متبايني الأهواء. فإذا نهضوا فرداً فرداً لمصارعة الفرد الذي تكون قوته أضعاف قوة كل فرد، غلب الجميع لا محالة، إلا أن يكون لهم نظام وتأليف. ويمكن أن تتعادل قوة تلك الجماعة مع قوة هؤلاء القوم. ولا تتغلب الجماعة إلا عندما يكون لسيرتهم نظام ما، ويراعون العدالة فتبقى دولتهم مستمرة وإلا فإنها تتلاشى بسرعة. فإنَّ إختلاف الدواعي والأَهواء مع عدم وجود ما يقتضي الإتحاد يكون مستدعياً للإنحلال. وتستمر أكثر الدول ما دام أصحابها ثابتين بالعزائم مراعين لشرائط الإتفاق. وسبب نهاية الدول وإنحطاطها رغبة القوم في المقتنيات كالأموال والكرامات، فإنَّ القوة والصولة تقتضي إستكثار هذين الجنسين. وعندما يلابسون تلك الأشياء يرغب ضعفاء العقول بها وتسري سيرتهم للآخرين من المخالطة، فيتركوا السيرة الأولى وينشغلوا بالترفه ونعمة المراتب وطيب العيش ويتناسون أَوزار الحرب والدفاع، وينسون الملكات التي كانوا قد إكتسبوها في المقاومة. [٢٦١] وتميل هممُهم للراحة والهدوء والبطالة. ولذلك، إذا قصَدَهم خصم قاهر في أثناء هذه الحالة، يكون من السهل عليه إستئصال تلك الجماعة. وإلَّا فإنَّ كثرة الأموال والكرامات تبعثهم على التكبُّر والتجبرُّ فيظهر الخلاف والنزاع ويقهرون بعضهم البعض. ومثلما أنَّ الدولة في البداية تغلب كلَّ من ينهض بمقاومتهم ومنافستهم، فإن كلَّ من ينهض بمقاومتهم ومنافستهم في الإنحطاط يتغلب عليهم.

وتدبير حفظ الدولة هو بشيئين: **الأول**، تآلف الأولياء. **والثاني**: تنازع الأعداء. وقد ورد في آثار الحكماء أنه عندما تغلّب الإسكندر على مملكة دارا، إكتشف عند العجم الكثير من الآلات والعُدَد العظيمة، والرجال الأشداء، والأسلحة المتعددة، وعلم أنه من بعد غيبته بمدة وجيزة، سيقومون بالثأر لدارا منه، وأنَّ ملك الروم على رأس هذا العمل. فاحتار في أمره خصوصاً أن استئصالهم بعيدٌ من جهة الديانة والعدالة. واستشار الحكيم أرسطاطاليس في ذلك، فأشار الحكيم: فرّق آراءهم فينشغلوا ببعضهم البعض فتفرغ أنت منهم. عندها أقام الإسكندر ملوك الطوائف. ومن عهده حتى عهد أردشير بابك لم يستطع العجم الإشتغال بطلب الثأر لعدم إتفاق الكلمة على ذلك.

ومن الواجب على الملك أن ينظر في حال الرعيَّة، وأن يوفِّر حفظ قوانين العدالة، فإنَّ قِوام المملكة هو العدل، والشرط الأول في العدالة هو أن يتساوى أصناف الخلق مع بعضهم البعض، فكما أن الأمزجة المعتدلة تحصل بتكافؤ العناصر الأربعة فكذلك تتم الإجتماعات المعتدلة بتكافؤ الأصناف الأربعة وهي:

[٢٦٢] **الأول**: أهل القلم، كأرباب العلوم والمعارف والفقهاء والقضاء، والكتَّاب والحسبة والمهندسين والمنجِّمين والأطباء والشعراء، الذين يكون قِوام الدنيا والدين بوجودهم، وهم بمثابة الماء في الطبائع.

الثاني: أهل السيف، كالمقاتلين والمجاهدين والمتطوِّعين وأهل الثغور وأرباب الحراسة والشجاعة وأعوان الملك وحراس الدولة، الذين يكون نظام العالم بواسطة وجودهم. وهم بمنزلة النار في الطبائع.

الثالث: أَهل المعاملة، كالتجار الذين يحملون البضائع من طرف إلى طرف، والحرفيين وأرباب الصناعات، وجُباة الخراج الذين تكون المعيشة ممتنعة بدون وجودهم وهم بمنزلة الهواء في الطبائع.

الرابع: أَهلُ المزارعة، كالمزارعين ومالكي الأرض والحرَّاثين والفلاحين الذين يرتِّبون أقوات جميع الجماعات. ومن المُحال بقاء الأفراد بدون مساعدتهم. وهم بمرتبة الأرض في الطبائع. وكما أنَّ إنحراف المزاج يحصل من غَلَبَة أحد العناصر على بقية العناصر فإنَّ إنحراف أُمور الإجتماع عن الإعتدال وفساد النوع يلزم من غَلَبةِ صنفٍ من هذه الأصناف على الأصناف الثلاثة الأُخرى.

وقد أَتى من كلام الحكماء في هذا المعنى: «أنَّ فضيلة الفلاحين هي التعاون بالأعمال، وفضيلة التجار هي التعاون بالأموال، وفضيلة الملوك هي التعاون بالآراء والسياسة، وفضيلة الإلهيين هي التعاون بالحِكَم الحقيقية، ثم هم جميعاً يتعاونون على عمارة المدن، بالخيرات والفضائل»[1].

والشرط الثاني في العدالة هو أن ينظر الملك في أحوال أهل المدينة وأفعالهم. ويعيِّن مرتبة كل واحد على قدر الإستحقاق والإستعداد. ويكون الناس على خمسة أصناف:

الأول: الذين يكونون خيِّرين بالطبع، ويكون خيرهم متعدِّياً. وهذه الطائفة [٢٦٣] هي خلاصة الخلق، وتكون مشابهةً للرئيس الأعظم في الجوهر. وعليه، يجي أن تكون هذه الجماعة أقرب الأفراد للملك. ولا يجب أن يُهمل أية دقيقة في تعظيمهم وتوقيرهم وإكرامهم وتبجيلهم واحترامهم. ويجب أن يَعِدَّهم رؤساء باقي الخلق.

الثاني: الذين يكونون خيِّرين بالطبع، ولا يكون خيرهم متعدِّياً، ويجب إِعزاز هذه الجماعة ومساعدتهم في أُمورهم.

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

الثالث: الذين يكونون لا شرِّيرين ولا خيِّرين بالطبع. ويجب المحافظة على هذه الطائفة وتحريضها على الخير ليصلوا إلى الكمال بقدر الإستعداد.

الرابع: الذين يكونون شريرين ويكون شرُّهم غير مُتعَدٍ. ويجب تحقير هذه الجماعة وإهانتها، وإنذارها بالمواعظ والزواجر والتَّرغيب والترهيب.

فإنْ عدَّلوا من طباعهم ومالوا إلى الخير فهو المراد، وإلا أُورِدوا الذلَّ والمهانة.

الخامس: الذين يكونون شرِّيرين بالطبع، ويكون شرُّهم متعدِّياً. وهذه الطائفة هي أكثر المخلوقات خِسَّة وهي حثالة الموجودات. وتكون طبيعتهم ضد طبيعة الرئيس الأعظم، والمنافاة بين هذا الصنف والصنف الأول ذاتية. ويكون لهؤلاء القوم أيضاً مراتب يكون من المؤمَّل إصلاحها، فيجب إصلاحها بأنواع التأديب والزَّجر، وإلا مُنِعَت من الشر. ومنهم من لا يؤمل إصلاحهم، فتجب مداراتهم إن لم يكن شرُّهم عاماً وشاملاً. أما إذا كان شرُّهم عاماً وشاملاً، فيجب إزالة شرِّهم، ولإزالة الشر مراتب:

لل«**الأولى**»: الحبس، ويكون بمنعهم من الإختلاط مع أهل المدينة.

الثانية: القيد، وهو منعهم من التصرّفات المدنية.

الثالثة: النفي، وهو إبعادهم عن الدخول في التمدن.[٢٦٤]

وقد إختلف الحكماء في جواز قتل من يكون شره مُفرطاً، ومؤدِّياً للإفناء وإفساد النوع أو عدم جوازه. وأبرز آرائهم أنه من الظاهر يجب الإقدام على قطع العضو الذي هو آلة الشرور من أعضائه. كاليد أو الرجل أو اللسان. أو إبطال حاسَّة من الحواس. ولا يمكن التجاسر على القتل أبداً. فإن تخريب البناء الذي أظهرَ الحقُّ جلَّ وعلا وافرَ آثار الحكمةِ فيه على الوجه الذي لا يتيسر فيه الإصلاح والتقويم هو بعيد عن العقل. وتكون

هذه الإزالات التي ذكرنا مشروطةً بمن يحصل الشر منه بالفعل. أما إذا كانت شروره بالقوة، فلا يجب أن يصل إليه أيُّ مكروه غير الحبس والقيد. والقاعدة الكليَّة في هذا الباب هي أن يُنظر في مصلحة العموم بالقصد الأول وفي مصلحته الخاصة بالقصد الثاني. كالطبيب الذي يعالج عضواً معيناً بحسب مصلحة مزاج جميع الأعضاء في النظر الأول، فإذا رأى أنَّ فساد ذلك العضو سيُحدث فساد الأعضاء الأخرى أقدم على قطعِهِ غير آبهٍ به، وإذا لم يتوقَّع هذا الخلل يُقصِر غايةَ الهمَّة على شفاءِ حالته. إذْ يكونِ نظر الملك في إصلاح كلِّ فرد على هذا المنوال كذلك.

والشرط الثالث في العدالة هو أنه عندما يفرغ من النظر في تكافؤ الأصناف وتعديل المراتب يحافظ على المساواة بينهم في قسمة الخيرات، ويضع الإستعداد والإستحقاق أيضاً في ذلك الإعتبار. والخيرات المشتركة هي أسباب السلامة من الأموال والكرامات وما يبقى بذلك. فإنَّ لكل فرد قسطاً من هذه الخيرات، والزيادة والنقصان عليه تقتضي الجور. أما النقصان فهو جور على ذلك الفرد، [٢٦٥] أما الزيادة فهي جور على أهل المدينة. وقد يكون النقصان جوراً على أهل المدينة أيضاً. وعندما يفرغ من قسمة الخيرات يحفظها على أهل المدينة. وذلك كأن لا يضع أيَّ شيء من هذه الخيرات في يد شخص يتصرَّف فيها على الوجه المؤدِّي لضررهِ أو ضَرَرِ أهل المدينة. فإذا أدَّت إلى الضرر يصل إليه من تلك الجهة التي كان قد خرج منها. وخروج الحق من يد أربابه إما بالإرادة، كالبيع والقرض والهبة. أو بدون إرادة، كالغصب والسرقة. ولكل واحد شروط.

وبالإجمال يجب أن يصل إليه التعويض من ذلك النوع. أو من غير ذلك النوع، حتى تبقى الخيرات محفوظة. ويجب أن يصل إليه العوض على الوجه النافع للمدينة، أو غير الضار. إذْ إن الذي يأخذ حقَّه على الوجه الذي

يوصل الضَّرر للمدينة هو جائر. ويجب منع الجور بشرور العقوبات. ويجب أن تكون العقوبات مقدَّرة على مقادير الجور، فإذا كانت العقوبة أكثر من الجور، تكون جوراً على الجائر. وإن تكن أقل من الجور تكون جوراً على المدينة. وقد تكون الزيادة أيضاً جوراً على المدينة. وقد إختلفَ الحكماءُ في أنَّ الجورَ على فردٍ هو جور على المدينة أولاً، فالذين قالوا إن الجورَ على الفرد هو جور على المدينة، قالوا بأنه لا يجوز أن تسقط العقوبة بعفو ذلك الشخص الذي كان قد جار عليه، والذين قالوا إنَّ الجور عليه لا يكون جوراً على المدينة، قالوا بأنه من الجائز أن تسقط العقوبة بعفوه.

وعندما يفرغ من تطبيق قوانين العدالة عليه أن يُحِسن إلى الرعايا، فليس هناك من فضيلة في أمور الملك بعد العدل أكبرُ من الإحسان. والأصل في الإحسان هو أن تصل إليهم الخيرات الممكنة، والتي تزيد على المقدّر بقَدر الإستحقاق ويجب أن تقترن بالهيبة، فإنَّ بهاءَ الملك وحُسنَه يكونان بالهيبة. وتحصل إستمالة القلوب بالإحسان الذي يُستعمل بعد الهيبة، ويؤدِّي الإحسان [٢٦٦] بدون هيبة إلى بطر المأمورين وتجاسرهم، ويزيد من الحرص والطمع. وعندما يتفشَّى الحرص والطمع لا يرضى أحدُهم ولو أُعطِيَ المُلك له. ويجب أن يكلِّف الرعيَّة بإلتزام قوانين العدالة وفضيلة الحكمة. فكما أنَّ قِوامَ البدن هو بالطبيعة وقِوام الطبيعة بالنفس وقِوام النفس بالعقل، فإنَّ قِوامِ المُدن هو بالملك، وقوام الملك بالسياسة، وقوام السياسة بالحكمة. فإن تكن الحكمةُ سارية في المدينة وناموس حق مُقتدى، يحصل النظام ويوجد التوجه إلى الكمال. أمَّا إذا كانت الحكمة مفارقةً، فإنَّ الناموس يُخذل، وعندما يُخذل الناموس تذهب زينة المُلك. وتقع الفتنة وتندرس معالم المروءة، وتتبدَّل النقمةُ بالنِّعمة. وينبغي أن لا يحجَب أصحابَ الحاجاتِ عنه. وأن لا يسمع لسعاية السُّعاة بدون بيِّنة. وعليه أن

لا يسدَّ أبواب الرجاء والخوف على الناس. ولا يجوز أن يُقَصِّرَ في دفع المعتدين أو أمن الطرقات وحفظ الثغور وإكرام أهل الحماية والشجاعة. وعليه أن يخالط أهل الرأي ويجالسهم. وأن لا يلتفت إلى الملذَّات التي تتعلَّق به. وأن لا يطلب الكرامات والتغلُّب بدون إستحقاق. وأن لا يتعطَّل لحظةً واحدة عن تدبير أُمور المُلك، فإنَّ قوة فكر الملك في حراسة المُلك أبلغُ من قوة فِرَق الجيش العظيم. والجهل بالمبادىء يوجب وخامة العواقب. وعندما ينشغل بالتمتُّع والإلتذاذ، ويُغفِل هذه الأمور يأخذ الخلل والوهن طريقه في المدينة، وتتبدَّل الأوضاع، وتعمُّ الشهوات، وتتساعد أسبابُها حتى تصير السعادةُ شقاوةً والإئتلاف تباغضاً والنظام فوضى، وتقبل الأوضاعُ الإلهيَّة الخلل. وتقع الحاجةُ لإستئناف التدبير وطلب الإمام الحق، والملك العادل [٢٦٧] ولا يتسنى لأهل هذا القرن إقتناء الخيرات. ويكون هذا كله من تَبِعَةِ سوء تدبير شخص واحد. ويجب أن لا يقول في نفسه بأنه ما دام زِمامُ الحَلِّ والعقد بالنسبة للعالم قد وقع في يدي فيجب الإكثار من ساعات فراغي وراحتي، فإنَّ هذا من أفسدِ أسباب فساد آراء الملوك. وسبيله هو أن يقلِّل من ساعات اللهو والراحة، بل من ساعات الأمور الضرورية كالطعام والشراب والنوم والمعاشرة مع الأهل والأولاد، وأن يزيدَ من ساعات العمل والتعب والتفكير والتدبير. ويجب أن يُخفي أسراره، ليكون قادراً علىء أَجالة الرأي، وليأمن من آفة التناقض، وكذلك فإذا عرف العدو أسراره فإنَّه يدفع تدبيره بتحرُّزٍ وتحفُّظ. وطريق حفظ الأسرار مع الإحتياج للمشاورة والإستفادة من العقول، هي بأن يتشاور مع أصحاب النبل والهمة والعزة والتدبير الذين لا يذيعون رأيه. وأن لا يقول شيئاً البتة أمام ضعفاء العقول كالنساءِ والأولاد. وعندما يصمِّم على رأي ما فعليه أن يفعل نقيض ذلك الرأي. وأن يموِّه بالأفعال التي لا توحي

بإمضائه. وأن يتجنَّب الميل لواحدٍ من الطرفين، أي طرف الرأي وطرف نقيضه، فإنَّ كلا الفعلين مظنَّةٌ للتهمة وطريق لإكتشاف ذلك الفكر وإستنباطه. ويجب أن ينشغل المتجسسون دائماً بالتفحص عن الأُمور المستورة، وخصوصاً عن أحوال الأعداء الخصوم، لتتَّضح آراؤهم. فإنَّ السلاح الأكبر في مقاومة الأضداد هو الوقوف على تدبيرهم. وطريق إستنباط آراء الكبار منهم، هو بالوقوف على أحوالهم وأفعالهم من أخذِ العزم وأَعداد العدَّة، والتأهّب، وجمع المُتفرِّقات وتفريق المُجتَمِعَات، والإطِّلاع على ما يكون قد عُهدَ بمباشرته كإحضار الغائبين وإيفاد الحاضرين، والحرص الزائد على المبالغة في تفحُّص الأخبار. [٢٦٨] واليقظة الزائدة عن المعهود لإستكشاف الأُمور والإستماع للأحاديث المختلفة، وعلى الجملة عليه أن ينظر في تغيير الأُمور الظاهرة، ومن مصادر الأُمور التي تُعلم من البطانة والخواص كأهل الحُرُم. وأَن يستنبط ممَّا يستمع من أفواه الأولاد وعبيدهم وحاشيتهم الذين يتَّصفون بقلَّة العقل والتمييز.

وأفضل باب هو كثرة الحديث مع كل شخص، فلكل شخص الصديق الذي يستأنس به. ويُفضي إليه بأحاديثه الخطيرة والدقيقة، وعندما تزداد المحاورة والمحادثة يطلع الدليل على مكنون الضمير. ويجب أن لا يحكم على طرفٍ حتى تصلَ الأَدِلَّةُ إلى حدِّ التواتر. وبالإجمال فإن هذه المعاني هي طريق إستخراج أفكار الملوك والكبار. وفي معرفتها فوائد كثيرة إن لجهة إستعمالها وقت الحاجة أو لجهة الإحتراز منها وقت الإحتياط. ويجب أن يسعى بأقصى ما يمكن في إستمالة الأعداء، وطلب الوفاق معهم. وحتى يكون من الممكن ذلك، عليه أن يتهيَّأ للحرب وإنْ لم يحتج للقتال والحرب. وإذا احتاج لذلك، فلا يخلو الحال من نوعين: إما أن يكون هو البادئُ أو المدافع. وإذا كان هو البادىء، فيجب أن لا يكون غرضه إلاَّ

الخير المحض وطلب الدين، وأن يحترز من إلتماس التفوُّق والغلبة من بعد الوثوق بالظفر وأن لا يحارب أبداً مع الأعوان الذين لا يكونون متفقي الكلمة، فإنَّ الذهاب فيما بين عدوين هو مخاطرةٌ عظيمة. وعلى الملك أن لا يحارب بنفسه، لأنه إذا إنكسر لا يمكن تدارك ذلك، وإذا ظَفِر فلا يخلو من القصور الذي يضرّ بالوقع والهيبة ورونق المُلك.

[٢٦٩] وفي تدبير الجيش، عليه أن يختار الشخص الذي يتَّصف بثلاث صفات:

الأولى: الذي يكون شجاعاً، وقوي القلب، والمشهور بتلك الصفات والذي يكون قد إكتسب صِيتاً شائعاً بذلك.

الثانية: الذي يتحلَّى بالرأي الصائب، وبتمام التدبير، ويستطيع إستعمال أنواع الحِيَل والخداع.

الثالثة: أَن يكون قد مارس الحرب وله تجارب فيها.

وإذا تيسَّرَ تفريق الأعداء وإستئصالهم بالتدبير والحيلة، فإنَّ إستعمال آلة الحروب بعيد عن الحزم. يقول أَردشير بابك: لا يجب التأديب بالعصا إنْ كفى السوط هناك، ولا يجب إستعمال السيف إن استطاع الدبُّوس العمل.

ويجب أن يكون الحرب آخر كل التدابير: «آخر الدواء الكي»[1]. ولا يكون مذموماً التمسك بأنواع الحِيَل، والشهادات الكاذبة لتفرِقَة كلمة الأعداء. أمَّا الغدر فلا يجوز بأي حال.

وأهم شروط الحرب هي: اليقظة، واستعمال الجواسيس والطلائع الكشافة. وفي الحرب يجب مراقبة التّجار. وينبغي أن لا يُقدم على المخاطرة بالرجال والعتاد ما لم يتوقع النصر الكاسح. ويجب أن ينظر في موقع الحرب بدقة، فيختار أماكن الرجال بحسب الأقرب للصلاحية

---

(١) هكذا وردت في العربية.

والحصانة. ولا يجب أن يبالغ في إعطاء ووصل وثناء ومحمدة من يتميز في أثناء الحرب بمبارزة أو بشجاعة. وأن يأمر بالثبات والصبر ويحذر من الطيش والتهوُّر. وعليه أن لا يستهين بالعدو الضعيف فليس من الحزم عدم الإستعداد التام له حيث: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[1]. [٢٧٠] وعليه أن لا يترك التدبير والإحتياط والحزم في الأشياء عندما يتم النصر. ويجب الإكثار من أخذ الأسرى الأحياء. ففي الأسر منافع كثيرة كأنهاءِ السبي وإستعادة الرهائن والحصول على المال فداءً، والتمنّن على العدو. ولا فائدة من القتل. وعليه أن لا يقتل بعد الظَّفر أحداً. وأن لا يعاملهم بعداوة وتعصُّب. فإنَّ حكم الأعداء بعد الظفر هو حكم المماليك والرعايا. وقد ورد في آثار الحكماء بأنه تناهى إلى أرسطاطاليس بأن الاسكندر بعد ظفره على مدينة لم يوقف السيف في أهلها. فكتب إليه رسالة عتاب قال فيها: إذا كان عذرك قبل النصر أنك كنت تقتل أعداءَك فما هو عذرك بعد النصر وأنت تقتل رعيتك؟

والعفو من الملوك أفضل منه من غير الملوك، فالعفو بعد المقدرة هو الأكثر محمودية. وكم هو جميل قول من قال في باب العفو:

سأُلزِمُ نفسي الصَّفْحَ عن كلِّ مذنبٍ ... وإنْ كَثُرت منه عليَّ الجرائم
وما النَّاسُ إلاَّ واحدٌ من ثلاثةٍ: ... شريفٌ ومشروفٌ ومِثْلٌ مُقادِم
وأما الذي فوقي فأعرف قدرَه ... وأتبع فيه الحقَّ والحقُّ لازم
وأما الذي دوني فإنْ قال عن ... إجابته عرضي وإنْ لام لائم
وأما الذي مثلي فإنْ ذلَّ أو هفا ... تفضَّلتُ إنَّ الفضل بالحق حاكمُ[2]

---

(١) هكذا وردت في العربية.

(٢) هكذا وردت هذه الأبيات بالعربية. وقد وردت (ذلَّ) في البيت الأخير والصحيح (زلَّ).

[٢٧١] وأما إذا كان مُدافعاً في الحرب وعنده قوة المقاومة، فيجب أن يَجْهَدَ للذهاب بنوعٍ من أَنواع الكمين أو الإغارة ليلاً. فأكثر أهل المدن الذين يقع الهجوم عليهم مغلوبين. وإن لم يكن عنده قوة للمقاومة، فعليه أن يعرف الإحتياط التام في تدبير الحصون والخنادق. وأن يستعمل أصناف الحِيَل والمكائدِ وبذل الأموال في طلب الصلح.

هذا هو القول في سياسة الملوك.

الفصل الخامس

في سياسة الخدم وآداب آتباع الملوك

وأما المعاشرة مع الملوك والرؤساء، فيجب على عموم الناس أن لا يُقصِّروا في النصيحة وطلب الخير لهم بالقلب واللسان. وأن يبذلوا غاية ما عندهم من الجهد في إفشاء محامدهم وستر عيوبهم. وينبغي أن يؤدّوا الحقوق التي عليهم كالخِراج وغيره منشرحي الصدور وبطيبة قلب. وعليهم أن لا يُظهروا لهم الكراهية والإنقباض أبداً. وأن لا يتوقَّفوا عن الإمتثال للأوامر والنواهي بقدر الطاعة، ولا يوفِّروا جُهداً في إظهار الطاعة والإجلال. وأن يبذلوا في أوقات النوائب والمكاره النفس والمال والأهل قدَّامهم في سبيل المحافظة على الدين والملة والأهل والولد والمدينة. ويجب أن لا يُقدم الذين لا يتَّصفون بخدمة الملوك على طلب التقرُّب منهم، فقد شُبِّهت صحبة السلطان بأنها كالدخول في النار، وكالجسارة مع السباع. والشخص الممتحن بجوارهم ومعرفتهم تتناقص لذة عيشه وتمتعه. من العمر. وأما من يكون مشغولا بخدمتهم، فسبيله هو أن يلازم العمل الذي هو بصدده. وأن يواظب على الوظيفة التي تكفَّل بها [٢٧٢]. وعليه أن يجهَد في أن يكون نصب عين المخدوم ليجده في أيِّ وقت يطلبه فيه. وأن يحترز أيضاً من مداومة الحضور الذي يؤدي إلى الملل. فإن الملل يكون من

كثرة إزدحام الناس. ولأنَّ إزدحام الناس يكون في بلاط الرؤوساء أكثر، فهم أولى بالملل. ومهما يكن العمل الذي يصدر عن مخدومه يجب أن يمدحه، ويثني عليه بصدق. وإنْ يتأمَّلْ يرَ بأن ليس هناك من عمل في الدنيا إلا وله وجهان الأول جميل والآخر قبيح، وبناءً على هذا عليه أن يطلب في كل عملٍ الوجهَ الجميل للمخدوم ويركز عليه. ولا يوفر ذكر محامد أفعاله في حضوره وغيبته. وإذا كان معنياً بتدبير المخدوم، كأن يكون وزيره أو مستشاره أو معلِّمه، فيجب عليه تعريفه صلاح أعماله، ويجب أن يعلم أنَّ الملوك والرؤساء كالسيل الذي ينصبُّ من أَعلى الجبل ومن أراد أن يُحوِّله دفعةً واحدة من طرف إلى طرف فإنه يهلك. أما إذا تدبَّر الأمر أولاً بأول، وأعلى المداراة والتلطف جانباً منه بالتراب والشوك، فإنه يمكنه أن ينقله إلى الجانب الآخر الذي يريد. وعلى هذا السياق أيضاً، يجب أن يستمر بطريق اللطف والتدبير في صرف رأي المخدوم عمَّا يتضمن الفساد. وينبغي أن يحرص على أن لا يحكم عليه في أي عملٍ على وجن الأمر والنهي، وأن يُظهر له وجه المصلحة الذي يخالف رأيه. وأن ينبِّه على وخامة عاقبة ذلك العمل بالتدريج وفي أوقات الخلوة والمؤانسة بأمثال السَّلَف وحكاياتهم وعليه أن يحقِّر بالحيل اللطيفة صورة ذلك العمل في عينيه. ويجب أن يبالغ في كتمان أسرار المخدوم، وطريق الإحتياط في هذا الباب هو أن يُخفى أحواله الظاهرة بقدر المستطاع. لأنه عندما يصير الكتمان ملَكَتَه على هذا الوجه، يسهل عليه ضبط السر المستور. وعندما تصبح هذه الحالة منه معلومة للمخدوم لا يتَّهمه بإفشاء الأَسرار، فكثيراً ما ينتشر السر المكتوم من الأحوال الظاهرة. وفي أثناء [٢٧٣] ذلك تتجاذب الرؤوساء الظنون السيئة بالأشخاص الذين كانوا محلَّ إعتمادٍ في ذلك السر. وعلَّةُ ظهور الأسرار هي أن أُمور العالم متَّصلة ببعضها البعض ومهيَّأة ليدل بعضها على البعض

الآخر. ويجب أن يعلم أن للملوك والرؤساء الهممَ التي ينفردون بها عن غيرهم، وتلك الهمم هي التي يطلبون بها من جميع الخلق الإستخدام والطاعة، ويعدُّون أنفسهم مصيبين في ذلك وفي كل شيء. وسبب هذه السيرة هو كثرة مدح الناس لهم، وتواتر تصويب أعمالهم وآرائهم من قِبَل الخاصة والعامة، والذي يكون قد تمكَّن في مسامعهم.

ويجب أن لا يعزو أيَّ خطأ وبأيِّ وجهٍ لمخدومه. وإن كان معه في غاية المباسطة. وإذا رأى منه قبيحاً فلا ينبغي أن يظهره. وإذا شرع في سهو وبيّنه فلا يعترفن به حتى ولو كان خبره قد وصل إلى المخدوم، إذ أن بين الإقرار والإخبار تفاوتاً كبيراً. وإنْ وقعت واقعةٌ بينه وبين مخدومه يعود قبحها، إلى واحد من كلا الإثنين، فعليه أن يحتال في أن ينسب ذلك القبح لنفسه، ويُظهِر براءة ساحة المخدوم منها. وعندما تبرأ ساحته، فعليه أن يعزوه إلى سبب خارجي، فإنَّ ذلك يقرِّبه منه أيضاً، ويتَّضح عذره فيه. وبالإجمال، عليه أن يراعي ما هو محبوب وما هو مكروه عند المخدوم. وأن يؤثِر المحبوب عنده. وإن رأى مكروهاً واقعاً على نفسه، فيجب أن يقرِّر بينه وبين نفسه أن ليس هناك في العبودية أيُّ شيء أنفع من ترك حظه وعندما يقرر هذا المعنى، عليه أن يترك حظه ويتجنبه في كل معاملة ومجازاة تقع بينه وبين مخدومه ويرى له فيها حظاً. وعليه أن يستخلص حظَّ الرئيس، حتى تكون ثمرة الخير عائدة له أيضاً. فإنه إذا إنشغل بإستيفاءِ حظِّه أولاً، فلا يخلو من الخلل، [٢٧٤] والأولى ترك الأُمور بفسادها.

ويجب التلطُّف العظيم في جذب المنافع من الرؤوساء. وأن لا يُقدم أبداً على الإلحاح بالسؤال في ذلك. وأن لا يُفسح مجالاً للطمع والشره، بل ينبغي أن يعتاد القناعة وقصر اليد. فإن الدنيا نفسها تُقبل على من يُعرض عنها وتمتنع على من يحرص عليها.

ويجب أن يَجهَدَ في أن لا يطلب من الرؤوساء المنافع نفسها، بل أسباب المنافع، كإطلاق اليد فيما يوجب إقتناء المنافع وجمع الفوائد. ولكي يفرغ من السؤال كذلك ويظفر بالمنافع الكثيرة. وحاصل هذا الكلام هو أنْ يطلب النفع بالمخدوم وليس من المخدوم. فإنَّ كل من يجلب النفع من الرؤوساء يملُّونه، وكل من يجلب النفع بالرؤساء يعدّونه عزيزاً. ويجب أن يتظاهر بأنه مستعد لبذل النفس والمال أمام المخدوم إن يأمر بأقل كلمة. فإن فعل ذلك أمنَ من طمعه بماله، وإلا فإنه يشحذ طمعه فيما حرص عليه، فإنَّ: «الممنوع محروص عليه، والمبذول مملول منه»[1]. وعليه أن يجهد في أن يطلب بما يكسب من مال وجاه زينة المخدوم وجماله لا تجميل نفسه. فإنَّ هذا النوع هو أقرب للإستيفاء وأَليق بالمرؤة. وعليه أن يحذر من إتِّخاذ ما هو خاص بالمخدوم، أو ما يليق بالرؤساء الآخرين أمثاله، وإلا يكون قد أَورد ذلك الشيء إلى معرض الزوال ونفسه في معرض الهلاك. وينبغي أن لا يستغني عن المخدوم في أيِّ شيء حتى ولو كان ذلك الشيء حقيراً. وعليه أن يجعل شعاره في جميع الأحوال الرضا والقناعة بما يصل إليه من المخدوم.

وإذا وقع في مقام سخط المخدوم وعتابه فلا يشكُوَنَّ منه طبعاً، ولا يجعلنَّ للعدواة والحقد طريقاً إلى قلبه، ولا يخونه في نفسه. وليحوِّل الخطأ على نفسه. وليجتهد بعد ذلك ويتلطَّف في أن تتجدَّد الحالةَ التي تزيل سخط المخدوم بالنوع الذي [٢٧٥] يتيسّر. وإذا ما إبتُليَ بأحد الولاة الظَّلمة أو شرسي الطباع، فينبغي أن يعلم أنه وقع بين خطرين: الأول، أن يقف مع الوالي ضد الرعية، وفي ذلك هلاك دينه ومرؤته. والثاني، أن يقف مع الرعية ضد الوالي، ومن ذلك هلاكه وهلاك دنياه. ووجه الخلاص من

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

هاتين الورطتين هو بواحد من شيئين: الموت أو المفارقة الكليَّة. وليس هناك من طريق مع الوالي السيء السيرة إلا الحِفاظ على الوفاء إلى أن يقسم الله تعالى المفارقة والنجاة.

وقد ورد في آداب ابن المقفع: إذا جعلك السلطان أخاً فاجعله سيداً. وإن زاد في التقرب منك فَزِدْ في تعظيمه، وإن وجدت من الوالي منزلةً فلا تستعمل التملُّق اللفظي كالتَّضرعات المتواترة والدعاء في كل كلمة، فإنَّ ذلك علامة الوحشة والغربه، إلا أن يكلمك على رأس ملأ، عندها لا يجب التقصير في هذا الباب. ولا تخبرنَّ الوالي بأنَّ لك عنده حقاً أو سابق خدمه، بل عليك تجديد النصيحة ولواحق الطاعة والإنشراح لسوابق الحقوق، إذ إنَّ آخرها يُحي أولَّها. فإنَّ المَلِكَ ينسى الحقَّ الذي ينقطع آخره عن أوَّله، ورَحمَه مقطوعٌ مع الجميع. وليس هناك من عملٍ أصعب من الإستيزار للسلطان، فكثيراً ما يجري التنافس على موقعه، ويكون حُسَّادُه من أولياء السلطان الذين يشاركونه في المنازل والمداخل، ومن الطامعين في منصبه الذين لا ينقطعون عن ترصُّدهِ، ولا يغفلون عن نصبّ الحبائل له. وليس له من سلاح كالصدق والإستقامة، إن في السر أو في العلانية. [٢٧٦] وإذا وقفَ على كيدِ حاسدٍ أو سعاية معاند، عليه أن يتظاهر بأنه لا يبالي بذلك أبدً. وينبغي أن لا يُظهر لهم غيظاً وعداوةً في حضرة المخدوم، حتى يتأكَّد من قولهم. وإذا إضطُرَّ للسؤال والجواب والمناظرة والمجادلة، فينبغي الإجابة بوقار وحِلم وحجّة، فإنَّ الغلَبة دائماً هي للحلم.

وقد أتى في آداب ابن المقفع أيضاً: إنَّ شرائط خَدَم الملوك هي رياضة النفس على المكروه، وموافقتهم في آرائهم، وتقدير الأُمور على أهوائهم، وكتمان الأسرار، وعدم إستطلاع ما كتموه. والمجاهدة في تحرِّي رضاهم بجميع الوجوه، وتصديق أقوالهم وتزيين آرائهم، ونشر المحاسن وستر

المعايب. والمقاربة لمن قاربوا وإن كانوا بُعداء. والمباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أقرباء، وتخفيف مؤونته عنهم، واحتمال مؤونتهم والإعتياد على بذل المجهود في طاعتهم. ويجب أن لا يختار العمل عند السلطان من ينفر من ممارسته، فإن السلطان حائل بين الإنسان ولذَّة الدنيا وعمل الآخرة. وإن إتَّصفَ بالخدمة، فينبغي أن لا يعدَّ شتمَ السلطان شتماً، ولا غلظته غلظة، فإنَّ ريح العزَّة قد تبسط اللسان بأعراض الناس بدون سابقة سخط. إذن، تجب المواساة معهم إلى هذا الحد، ولا ينبغي التخوُّف من ذلك. وينبغي أن يجتنب المسخوط عليه والمتَّهم عند السلطان، وأن لا يجتمع وإيّاه في مجلس واحد. ويجب الإمتناع عن الثناء عليه، وإظهار الأعذار له. فإذا سكن غضب المخدوم عليه، وكان مؤمِّلاً بعاطفته، فينبغي أن يعمل على إظهار معذرته بوجهٍ لطيف ليحوزَ رضاه.

وقد أتى في آداب إبن المقفع أيضاً: عندما يخاطبك الوالي فأصغِ إلى كلامه بالقلب والأُذن والجوارح والأعضاء. ولا تنشغل بأيِّ فكر وعمل و[٢٧٧] نظر لشيء آخر أو شخص آخر. ولا تسارنَّ أحداً من الناس، ولا تهمس إليه بشيء عند السلطان. فعندما يتحدث إثنان بالسر بحضور آخر يتخيل أنه يُراد بذلك، فيحقد عليهما، وهذا المعنى أبلغ عند السلطان. وإذا سأل الوالي أحداً، فلا تبادر إلى الجواب، فإنَّ ذلك يدل على خفَّة وزنك وعلى إستخفاف بالسائل والمسؤول. ومع ذلك فماذا تقول إذا قال لك السائل: ما إياك سألت، وبما تجيب؟ وإذا سأل جماعة كنت أنت منهم، فلا تتسرع بالإجابة لئلا يخاصمك الآخرون ويتعقَّبوا العيب في كلامك ولا يرحموك على عثرتك، بل تأخَّرْ حتى يتكلم الآخرون فتعلم عيب كل قول وفنِّه وعقب ذلك تظهر ما عندك إذا كان أحسن. وإذا كنت عند السلطان عزيزاً فلا تتقدم على أقربائه أو خدَمِه الأقدمين، فإنَّ هذا الخُلق هو من

أَخلاق السفهاء. وأعلمْ أنَّ لكل إنسان ملكاً كان أو مأموراً تناسباً طبيعياً مع شخص ما وإن كان أدنى منه في المرتبة، وهو يؤثر مؤانسته ومؤالفته، وإن كان بالظاهر بعيداً عنه. وسبب ذلك هو إتصال روحه بروحه. وإذا حدَّثتك نفسك بأنك أولى بالمنزلة عند مخدومك من ذلك الشخص، وفي كيفية تأمين التفوق عليه، فأذكرْ ما عند السلطان من حق أَليفِه وأَنيسه في التكرمة. وما يجده عند كلا الاثنين ممَّا لا يجده عند غيرهما. والرأي لك في نفسك. مثل ذلك إنْ يدفعك مريد عن هذين الإثنين.

وإِن تقدَّم السلطان برأي تخالفه أنت فيه، فأظهرْ له الموافقة والتذلُّل، وأعلمْ أنه هو السلطان بالحقيقة وليس أنت. والأولى أن تتبع مُراده لا أن تلتمس منه المساعدة والمطاوعة وتتكلم بحسب رأيك وهواك.

هذا هو تمام القول في هذا الباب والله أعلم بالصواب.

[٢٧٨] الفصل السادس

في فضيلة الصداقة
وكيفيَّة المعاشرة مع الأصدقاء

بما أنَّ الإنسان، مدنيٌّ بالطبع، وتمام سعادته هي بالقرب من أصدقائه وشركائه الآخرين في النوع. ومن كان تمامه عند غيره لا يستطيع العزلة الكاملة. ولذلك فالكامل والسعيد هو من يبذل الجهد في إكتساب الأصدقاء ويشملهم بالخيرات المتعلّقة به، ليكتسب بمعاونتهم ما لا يقدر أن يكتسبه بذاته. وليتمتَّع بوجودهم ويلتذَّ طيلة عمره تمتعاً حقيقياً والتذاذاً إلهياً، لا لذةً حيوانية وتمتُّعاً بهيمياً. إلا أنَّ أمثال هؤلاء، قليلون جداً. أمَّا أصحاب اللذة الحيوانية والتمتّع البهيمي فكثيرون جداً، ومن الأولى الإقتصار في معاشرتهم على القلَّة، فإنَّ هذه الطائفة هي بمنزلة الملح والتوابل التي لا تُغني عن الغذاء مهما إحتيجَ إليها في الطعام. أما الصديق الحقيقي فلا يمكن أن يكون كثيراً لِعزَّتِهِ. فالشرف والندرة والعزَّة من لوازم القِلَّة. ولأن محبته تنزع نحو الإفراط، والمحبةُ المفرطة لا تقع في أكثر الأحوال إلا بين شخصين كما قلنا، كذلك لا يمكن العثور بسهولة على الصديق الحقيقي. أما حُسن المعشر وكرم اللقاء الواجبين له فينبغي إستعمالهما مع الكثيرين ممَّن لا يستحقون ذلك لأجل طلب الفضيلة. فالإنسان الخيّر الفاضل يسلك

في معاشرة معارفه مسلك معاشرة أصدقائه، ويلمس الصداقة الحقيقية من كل إنسان.

وقد قال أرسطاطاليس: أَنَّ الإنسان محتاج إلى الأصدقاء في جميع الأحوال، أما في حال الرخاء فمن جهة الإحتياج لملاقاتهم ومعاونتهم. وأَما في حال الشِّدَة فمن جهة الإحتياج لمواساتهم ومؤانستهم. وبالحقيقة [٢٧٩] فإنَّ الملك العظيم يحتاج إلى لائقي التربية والخُلَّص كإِحتياج الفقراء إلى أهل الإحسان والمعروف. ومن أجل فضيلة الصداقة المفطورة في النفوس يشارك الناس بعضهم بعضاً في المعاملات ويتعاشرون عشرة جميلة. ويلعبون سوياً، ويجتمعون في الرياضات والصيد والدعوات. إلى هنا كلام الحكيم.

ويقول أنسقراطيس: إني لأَتعجَّب مِمَّن يُعلِّم أَولاده أَخبار الملوك ووقائع بعضهم ببعض، وأخبار الحروب والضغائن وإنتقامات الخلق من بعضهم البعض، ولا يخطر بباله أمر المودة وأحاديث الإِلفة وأخبار إكتساب المودَّة وما يلازم تلك الفضيلة من الخيرات الشاملة والمحبَّة والمؤانسة التي لا يمكن العيش دونها والتي تستحيل الحياة بصرف النظر عنها، فإن مالت للإنسان الدنيا بجميع رغائبها وافتقد هذه الخصلة فإنها وبالٌ عليه، بل يستحيل بقاؤه. وإذا ظنَّ أحد أن أمر المحبة صغير وتافه، فالصغير والتافه هو من ظنَّ ذلك. وإن هو ظن أن تحصيل ذلك يتأتَّى بأسهل صورة فظنُّه خاطىء، لأن إكتساب الأصدقاء الذين يأتون على محكِّ الإمتحان ومعيار الوثوق يمكن أن يكون متعذِّراً. لكني أعتقد أن قدر المحبة وخطرها أعظم من جميع كنوز العالم ودفائنه، وذخائر الملوك والنفائس، ومن جميع ما يرغب فيه أهل الأرض من الجواهر، وما تحويه الدنيا براً وبحراً. وهي أكثر من جميع ما يتمتَّعون به كالحرث والأبنية والأمتعة غيرها. ولا تعدل كلُّ هذه الرغائب فضيلةَ

الصداقة. وذلك أن أياً من هذه الأشياء لا ينفع صاحبه إذا حلَّت به لوعة مصيبةٍ في محبوبه. ولا تساعد الدنيا وما فيها في المهمة التي يساعد فيها الصديق [٢٨٠] فإن في المعاونة إتمام السعادة العاجلة أو الاجلة. فطوبى لمن إغتبط بتلك النعمة ولو حرم من ملك الدنيا. وأعظم طوبى منه لمن كان محظوظاً بملابسةِ مثل هذه السعادة مع المُلك. وذلك أنَّ من طلب مباشرة أُمور الرعية والتعرّف على أحوالهم والنظر في كليات وجزئيات المماليك على قانون الإحتياط لن يكفيه أُذنان ولا عينان ولا قلب واحد ولسان واحد، فإنْ وجد إخواناً ذوي ثقة وجد بهم عيوناً وآذاناً والسنةً وقلوباً كأنها بأجمعها له تقرِّب إليه أَطرافه ويطَّلع على الأسرار والمغيبات بدون مشقة، ويرى الغائب بصورة الشاهد. فأنَّى توجد هذه الفضيلة إلا عند صديق صدوق. وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق؟. إلى هنا كلام الحكيم.

أما وقد عرفنا هذه النعمة الجليلة والفضيلة الخطيرة، فيجب علينا أن نتحدَّث في كيفية اقتنائها واقتناصها. ثم ينبغي الإشارة بعد ذلك إلى كيفية المحافظة عليها لئلا يصيبنا فيها ما أصاب ذلك الرجل الذي ضرب فيه المثل حين طلب شاة سمينة فوجدها متورِّمة فاغتر بها وظن الورم سِمَناً فأخذه الشاعر فقال:

أُعيذُها نظراتٍ منكَ صادقةً أَنْ تَحسَبَ الشحم فيمن شحمه ورم[1]

لا سيما وأن الإنسان ينفرد من بين الحيوان بالتصنُّع والإحتيال وإظهار الفضيلة مراءاةً، فهو مثلاً يبذل المال مع البخل ليتَّصف بالجود. ويُقدم على الأهوال مع أنه جُبان ليُعرف بالشجاعة. أما سائر الحيوانات فإنَّ أخلاقها ظاهرة للناس ولا تصنُّعَ فيها. ومَثَلُ طالب هذه الفضيلة مع عدم التمييز كَمَثَلِ مَن لا يعرف خصائص [٢٨١] الحشائش والنبات، فإنها تشتبه في عينيه

(١) هكذا ورد هذا البيت بالعربية

فيقدم على تناول شيء منها وهو يظنُّه حلواً فإذا ذاقه وجده مراً وربما ظنَّه غذاء فيكون سماً. إمَّا عندما نقف على كيفيَّة إكتساب الأصدقاء فعلينا أن نحذر من ركوب الخطر، فلا نقع في مودَّة المموَّهين الخدَّاعين الذين يصوِّرون لنا أنفسهم بصورة الفضلاء الأخيار، فإذا قُذف أحد في شباكهم افترسوه كما تفترس السباع أكيلتها. والطريق إلى هذا المطلوب هو بحسب ما يقول أنسقرطيس، بأنه إذا أردنا أن نستفيد صديقاً فينبغي التفحُّص عن حاله أولاً، وكيف حافظ على جوهره النفيس في أيام صباه، وكيف كانت معاملته مع والديه وأقرانه وعشيرته. فإذا كان صالحاً معهم فإنه يُرجى الصلاح منه، وإلا ينبغي الإبتعاد عنه، لأنَّ من لا يحفظ ذاته ويُنسب للعقوق لا يراعي الحقوق. ثم يجب البحث من بعد ذلك عن سيرته مع أصدقائه قبلنا إضافةً إلى سيرته مع أقرانه وآبائه وعشيرته. ثم تتبَّع أمره في شكر من يجب عليه شكره أو كفرانه، والغرض من الشكر ليس المكافأة التي ربما عجز عنها لضعف ذات اليد، ولكن ربما عطَّل نيته في الشكر فلا يكافىء بما يقدر عليه أو يتكاسل عن الشكر باللسان وهو ما يقدر عليه كل أحد. أو يغتنم الجميل الذي يُسدى إليه ويراه حقاً له. وبالحقيقة ليس لأيَّةِ آفةٍ ما لآفة الكفران من أثرٍ في إزالة النعمة. وينبغي التأمل في سبب أن ليس هناك أيَّة صفة من أوصاف الأشقياء أفسدَ من الكفران، ونفس الكفر في لغة العرب مشتق منها. وفي صفات السعداء [٢٨٢] لا تصل أيَّة خصلة في صفات السعداء إلى درجة الشكر. ويكون مزيد النعمة وثباتها مبنياً على الشكر. ولا مفرَّ من التعرُّف على هذا الخُلق عند من تقع الرغبة بمؤاخاته. حتى لا يبتلى بالكفور الذي يستحقر أيادي الإخوان وإنعام الرؤساء. وبعدئذٍ ينبغي النظر كيف هي حالة ميله إلى اللذات والشهوات، فإنَّ شدَّة التَّوق إليها تقتضي التقاعس عن رعاية حقوق الإخوان. وينبغي أن ينظر نظراً شافياً في محبَّته

للذهب والفضّة، وشغفه بجمعهما وحرصه عليهما. فإنَّ كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالمحبة، ويتهادون ويتناصحون، فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين يأتي التنازع بينهم مشابهاً لهرير الكلاب مع بعضها البعض، ويتجادلون ويتخاطبون بالصوت العالي، وبحوار السفهاء وألفاظ الأَخِسَّاء، وينتهون إلى ضروب العداوة. ثم ينظر بعد ذلك في محبته للرئاسة والتفريط، فإن من أحبَّ الغَلَبَة والترؤس لا ينصف في المودة، ولا يرضى بمثل ما يعطي ويحمله الخُيلاء والتِّيه على الإستهانة بالأصدقاء وطلب الترفُّع عليهم ولا تتم مع هذه الخصلة مودَّةٌ ولا غبطة. ولا بد أن يؤول الحال إلى العداوة والحقد. ومن بعد ذلك، على المرء أن ينظر إلى أَيَّةِ درجة يصل شغفه بالغناء والألحان وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحيك، فإنَّ الإفراط في هذه الأبواب يقتضي الإنشغال عن مساعدة الأقران ومواساتهم والهرب عن مكافأتهم بالإحسان. ويتناسى احتمال تعب الحق ونصبَه، والدخول مع الأقران في الأُمور التي تحتاج إلى مشقة. ولذلك فإنذا إجتاز هذه الإمتحانات، وكان منزَّهاً عن الرذائل التي عددنا يجب عدّه صديقاً فاضلاً. ولا يجب إهمال أية دقيقة في التمسك به والرغبة في مصادقته [٢٨٣] فإنه: «لا فخر إلا بالصديق الفاضل»[١]. وقد قال أحد الحكماء: إني لأعجب ممَّن يحزن وله صديق فاضل[٢].

والأولى الإقتصار على صديق حقيقي واحد، إن يحصل فإنَّ الكمال عزيز. ثم إنه مع كثرة الأصدقاء، يقتضي على المرء القيام بحقوق مختلفة، ويضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه الآخر، وربما تترادف عليه أحوال متضادَّة، فكثيراً ما تدعوه مساعدة صديق إلى أن

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

(٢) هكذا وردت بالعربية.

يُسرَّ بسروره ومساعدة آخر إلى أن يحزن لحزنه. أو أن يسعى بسعي واحد وبقعود آخر. ولا يمكن أن يحصل بين مثل هذه الأحوال إلاَّ الحيرة وإهمال طرف من الطرفين. وينبغي أن لا ينشغل من فرط الحرص في طلب الفضائل بتتبُّع عيوب الأقران الصغيرة، فإنَّه لا يسلم أحد إذا سلك هذا الطريق. وتكون نتيجة ذلك الوحدة والوحشة، ويبقى محروماً من فضيلة الصداقة. بل يجب أن يُغضي عن العيوب الصغيرة التي لا يخلو منها إنسان. وعليه أن يتأمل في عيوبه ليحتمل مثلها من غيره. كما قال الشارع عليه السلام: طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس[1] ويجب أن يحذر ممن كانت له معه صداقة أو مخالطة من لواحق الصداقة، وليستمع إلى قول الشاعر:

عدوُّكَ من صديقِكَ مُستفادٌ ... فلا تستكثِرَنَّ من الصِّحابِ
فإنَّ الدَّاءَ أكثر ما تراه.. ... يكون من الطعام أو الشَّراب[2]

ولذلك ينبغي عندما يحصل على صديق أن يُكثرَ مراعاته، ويَجْهَدَ في تفقُّده [٢٨٤] وأن لا يستهين باليسير من حقه عند مُهم يعرض له. وأن يكون رفيقاً له في حوادث الدهر. وأن يتلقَّاه في أوقات الرَّخاء بالوجه الطَّلْق والخُلق الرَّحب وآثار البشاشة والإرتياح بادية له في العين والوجه والحركة والسكون. وعليه أن لا يكتفي بفرط الحفاوة التي عنده في الضمير، فلا يطَّلِع على السرائر إلا متولِّي السرائر:

إن كان وِدُّكَ في الطَّويَّةِ كامناً ... فاطلبْ صديقاً عالماً بالغيب[3]

ليزداد وثوقه من المودة وسكون نفسه في كل يوم وكل لحظة، في الحضور والغياب. وعندما يلاحظ المسرَّة والإبتهاج الظاهرتين يتيقَّن من المودَّة. فالحفاوة الحقيقية، لا تبقى مستورة عند لقاء الأصدقاء. ومعرفة

---

(١) هكذا وردت بالعربية.
(٢) هكذا وردت بالعربية.
(٣) هكذا ورد بالعربية.

سرور الشكل بالشكل أمر غير مشكل. ثم ينبغي أن يبذل مثل ذلك لمن يعلم أنه يحبه من صديق أو ولد أو تابع أو حاشية. وعليه أن يُثني عليهم ويحمدهم من غير إسراف يؤدي إلى التملّق والتكلّف اللذين يؤدِّيان إلى المقت إنْ في الحضور أو في الغيبة. وتكون صيانة هذا المعنى من شائبة التملُّق وكدورة النفاق بتحرِّي الصدق في الأقوال والأفعال، فالإنحراف عن جادَّة الصدق هو ملق في الظاهر وبمعنى النفاق وكلاهما مذموم. ويجب أن يعتاد إلتزام هذه الطريق، وأن لا يفسح المجال للتواني والتهاون في ذلك بأي وجهٍ من الوجوه. فإنَّ ملازمة هذه السيرة تجلب المحبَّة الخالصة وتستدعي الثقة التامة، وتفيد في محبة الغرباء ومن لم يكن قد وقع تعارف معهم [٢٨٥]. وكما أن الحمام إذا أَلِفَ منزلَ شخصٍ ما يأنس به، ويطوف حول حريمه وغرفه، ويجلب له أشكاله وأمثاله، فكذلك حال الإنسان عندما يقف على خُلُق شخصٍ ما يرغب بمخالطته يكون مبتهجاً بمؤانسته، ويدل أقرانه وأشباهه عليه، بل إنَّ الحيوان الناطق يزيد على الحيوان غير الناطق بحُسن الوصف وإشاعة الثناء ونشر المحاسن. ويجب أن يُعلم أنه كما أنَّ مشاركة الصديق في السرَّاء واجبة حتى لا يتأثَّر ولا يختصَّ بشيء منها، فإنَّ مشاركته في الضراء هي أوجب منها، ووقعها أعظم كما قيل:

دعوى الأخاء على الرخاء كثيرةٌ بل في الشدائد يُعرف الأخوان[1]

وعليه في المصائب والنكبات وتغيُّر الأحوال، وفي الأوقات التي يطرأ فيها طارىء على الأصدقاء، أن يعد من اللازم مواساتهم بالنفس والمال وإظهار التفقد والمراعاة الزائدين عن المعهود، وعليه أن لا ينتظر التماسهم تصريحاً أو تعريضاً، بل يجب الإطِّلاع على مكنون ضمائرهم وباطن قلوبهم بالفراسة والكياسة. وعليه أن يبذل غاية الجهد في تحقيق المطالب قبل

---

(١) هكذا ورد هذا البيت بالعربية.

إظهار الطلب، وعليه أن يُظهر المقاسمة والمساهمة في الحزن والغم حتى يكفيهم بعضاً من مؤونة مشقَّتهم، وليجدوا التخفيف والسلوى بالمشاركة. وإذا وصل إلى مرتبةٍ من مراتب العظمة والسيادة فعليه أن يُشرك أصدقاءه فيها من غير إمتنان ولا تطاول. وإذا أحسَّ من الأصدقاء وحشة أو نقصاناً عن المعهود في المؤانسة فعليه أن يزيد من جهده في المخالطة والإستمالة. وإذا أنِفَ من ذلك وداخله شيءٌ من الغيرة والتكبُّر عليهم، أو إحترز من مذلَّة أو سوء خُلُق فإنَّ عُرى [٢٨٦] حبل المودة ينتقص، ويأخذ الوهن طريقه لعهود الصداقة. ومع ذلك لا يمكن أن يأمن من زوال تلك الحالة، وقد يستحي ويخجل منهم، ويرغب بالقطيعة والمفارقة. والعادة المحمودة في هذا الباب هي أن يتدارك ذلك بأسرع وقت وأن يظهر بقلبٍ نظيف، وبدون غل وغش ما هو رأس المسألة وسبب الوحشة، فإنَّ بركات الصدق كثيرة. وإذا كان الصديق هو المتجني، فينبغي معاتبته بلطف حيث: وفي العتاب حياة المودة، وفي العتاب حياةٌ بين أقوام[1]. إذن، يجب أن يمحو أثر ذلك كلية من نفسه ومن نفس صديقه، وعليه ألاَّ يحسب أنَّ مداومة المراعاة شرط وحيد لبقاء المحبة، بل يجب أن يحسبها من جملة الأمور والأسباب المطَّردة، فإن لم يُقرن حُسنَ الرعاية في كلِّ ما يتَّصل بتعهّد المركوب والملبوس والمنزل والأشياء الأُخرى التي تماثلها فلا يأمَننَّ أن تُفسَدَ وتنتقص. ولذلك عندما تكون حالة بابه وحائطه كذلك، وَغفِلَ وتوانى عن حُسن رعايتها، فإنّه لا يأمن من تقوّضها وخرابها، فكيف إذا جفا من يرجوه لكل خير. وأَعرض عمَّن ينتظر مشاركتهم في السَّراء والضراء. ومع ذلك فإن الضرر المتوقع من النوع الأول تكون له منفعة واحدة. أما وجوه الضرر التي تدخل عليه عن جفاء الأصدقاء وإنقطاع مودتهم فهي كثيرةٌ، وذلك أن

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

ينقلبوا أعداءً وتتحوَّل منافعهم إلى مضار. ويكون الخوف من غوائل عداوتهم بلا نهاية. وعلاوةً على ذلك ينقطع الأمل ممَّا لا يمكن أن يكون له بديلاً. وإذا راعى شروط الصديق وحافظ عليها بالمداومة فإنه يتجنَّب وخامة العاقبة ويتمتَّع من هذه الفضيلة.

والمراءُ مذموم مع كل شخص، وهو مع الأصدقاء [٢٨٧] أذم. فإنَّ المراءَ يقلع المودة، وسببُ ذلك أنَّ المراء هو سبب الإختلاف، والإختلاف سبب التباين، والتباين يشتمل على جميع الشرور. وقد لزم في الأصل طلب الإلفة والصداقة من جهة الإحتراز من التباين. وكثيراً ما يُؤثِرُ الشخص المراءَ من أصدقائه، ويزعم أن المراء هو سبب شحذِ الخاطر وإيقاد الذهن. فهو يعتمد في المحافل التي تجمع الرؤوساء وأهل النظر مماراة الأصدقاء، ويتجاوز قاعدة الأدب ويتلفَّظ بألفاظ الجُهَّال والعوام، ليُظهرَ للآخرين جهلهم وتبلّدهم، وليس بفعل ذلك في الخلوة والمذاكرة. وإنما يفعله حيث يظن أن سرعة إلتفاتهم وحضور جوابهم وتذكرهم المعاني هو أقل. وغرضه من السفاهة أمام الملأ أن يشوِّش عليهم بالتخجيل. وبالحقيقة فإنَّ هذا الشخص هو من أهل البغي وجبابرة الزمن، فإنَّ الجبَّارين يطغون عندما تكثر ثروتهم ونعمتهم. ويَسِمون بعضهم البعض بالصَّغَار والحقارة، ويطعنون في مرؤة بعضهم البعض. ويعدُّون من المحمود تتبُّع عيوب وعورات بعضهم البعض، إلى أن تصل الحال بينهم إلى العداوة، ويسعون في إزالة نِعَم بعضهم البعض، حتى ينتهي الأمر إلى سفك الدماء وإلى مختلف أنواع الشرور. ويكون هذا كله من توابع المراء ولواحقه.

وينبغي أن يحذر من أن يبخل مع الأصدقاء بعلم وأدب يكون متحلياً بهما، أو في الحِرفَة والصناعة اللتين يمهر فيهما، بحيث لا يُرى فيه أنه يحب الإستئثار دونهم، فإنَّ المزاحمة مع الأصدقاء في مَتَاع الدنيا المتَّصِفة

بضيق المجال وبحرمان حظ بعضهم البعض وإنقاصه هي من القبائح. فكيف في المقتنيات التي تزيد بالإنفاق وتنقص بالبخل والممانعة. والتي لا تستدعي المزاحمةُ فيها [٢٨٨] الحرمان والنقصان، ووفرة حظ واحدٍ وخسران آخر. وعلى هذا الأساس يجب أن يُعلم أنَّ البخل بالعلوم هو إمَّا لقلَّة البضاعة فيها أو من طلب التفوُّق عند الجهَّال، أو الخوف من الفناء والزوال، أو من جهة الحسد، وجميع هذه الأنواع قبيحة ومذمومة. وكثيراً ما لا يقنع الشخص بالبخل بعلمه فيبخل بعلم غيره، ويكثر من عتبه وسخطه على من يفيد غيره من التلاميذ المستحقِّين لفائدة العلم، ومن هذه الطائفة كثيرون ممَّن إشتهروا بأنهم من الفضلاء وهم يمنعون [الفضل] عن المستفيدين ويمحون أثره. وهذا خُلقٌ لا تبقى معه مودة، وهو موجب لإنقطاع أطماع الأصدقاء من صداقتهم.

ويجب الحذر من ذلك الشخص الذي يتجاسر على ذكر شيء غير مُرضٍ عن أصدقائه، فلا يُرخَّص في عيب شيء يتصل به فضلاً عن عيبه. ولا يطمعَنَّ أحداً في ذلك من المتعلقين والمتَّصلين به، لا جَداً ولا هزلاً. وكيف تحتمل ذلك فيمن أنت عينه وقلبه وخليفته على الناس كلهم؟ بل أنت هو، فإنَّه إذا بلغه شيء من هذا النوع. لم يشك في أنَّ ذلك كان عن رأيك أو أنكَ ترضى به، فتنقلب صداقته عداوةً، وينفر منك. فإنْ رأيتَ منه عيباً فوافقه موافقةً لطيفةً ليس فيها غِلظة. فإنَّ الطبيب القدير يعالج الألم بتدبير الغذاء [٢٨٩]. وهو ما لا يبلغه غير القدير بالشقِّ والقطع. وليس المراد من هذا، موافقته أو التغاضي عن عيبه أو الإخفاء عنه، فإنَّ ذلك محض خيانة ومسامحة فيما يعود ضرره لكلا الإثنين. ومن الأولى تنبيه الأصدقاء على معايبهم بالمَثَل أو الحكاية عن الغير. وإن لم يأتِ هذا بالنفع، فيجب أن يُدرِجَ في ثنايا عبارةٍ ما إشارةً خفيَّةً ترمز إليه. وإذا إحتاج إلى التصريح فعليه أن يورد هذا المعنى في خلوة من بعد

تقديم المقدِّمات التي تقتضي الوثوق، وبعد تذكُّر الحالات التي تستدعي إطمئنان القلب ومزيد المحبة والحفاوة. وينبغي أن يُبقي ذلك الحديث مستوراً عن مسامع الأصدقاء والخلطاء الأخرين، خوفاً من أن يصل إلى الأجانب والأعداء، فإنَّ حقَّ الصديق هو أكبر من أن تُعرِّضَه لمذمَّةِ الأخصام وأَستخفاف الأعداء. وفي باب الصداقة، ينبغي الإحتراز التَّام من تدخُّل النمَّامين وعدم إفساح المجال للإستماع لكلامهم. وذلك أنَّ الأشرار يدخلون بين الأخيار في صورة النصحاء، وينقلون إليهم في عرض الأحاديث الحميمة أخباراً ملَّوثة بشائبة التحريف والتمويه، ويعرضون ذلك بأقبح صورة، حتى إذا تجاسروا عليهم بالحديث المُختلَق يصرحون لهم بما يُفسد مودتهم ويُبدِّل صداقتهم بالعداوة.

وقد شبه القدماء النمَّام بمن يحك بأظافره أساس الجدران الثابتة، ثم يبحث برؤوس أصابعه ويُفتِّش حتى يجد ثقباً يُكبِّره بالمعول فينقض قواعد ذلك الحائط ليوجب إنهدام البناء. وقد وردت حكايات كثيرة في هذا الباب ومنها [٢٩٠] باب الأسد والثور في كتاب كليلة ودمنه. والغرض من وضع مثل هذه الحكايات هو أنَّ سبعاً قوياً يتعرض للهلاك من قِبَل حيوان عظيم من جراء نميمة ثعلبٍ ضعيف. وهذا هو حال الملك القادر الذي يدخل عليه نمَّام بصورة ناصح فيفسد نيَّته على وزرائه ونصحائه الذين يكون قِوام الملك ومدار العمل عليهم، ليحقد عليهم ويعاديهم، ويُقدم على البطش بهم وقتلهم وتعذيبهم من بعد تمكين صلاحياتهم وإيثارهم على أولاده. ويجب الحذر في سعاية هؤلاء في الأصدقاء الذين تمَّ إختيارهم على الأيام، مهيئين صداقتهم ذُخراً لأيام الشدائد، وقد حلّوا بمنزلة الأرواح في القلوب. وهذه الأبيات تعبِّر جيداً عن هذا المعنى:

وأَعزَّةٌ قد كنتُ دِنتُ بحُبِّهمْ ... وكذاكَ كلُّهُمُ بحُبِّيَ دانُوا
كُنت المُفدَّى بينهم وَلَدَيْهمُ ... بحياةِ رأسي كانت الأَيَمَانُ

فسعى الأعادي بالنمائم بيننا حتى تفرَّقنا فبِنْتُ وبانوا[1]

ومن أهم المهمَّات في هذا الباب حفظ المحبة التي من الظاهر أن الإحتياج إليها هو إحتياج إلى التمدُّن. حتى لا يأخذ النقصان طريقه إليه ولا يزول معنى الإتحاد، إذ إنَّ أكثر الفضائل الخُلُقيَّة التي عددنا تقتصر كذلك على المحافظة على نظام التآلف الذي تستحيل بدونه الحياة. فالإحتياج للعدالة مَثَلاً هو من جهة تصحيح المعاملات لتبقى مصونةً من رذيلة الجور. والإحتياج للعفَّة هو من جهة ضبط شهوات البدن، حتى لا تقع الجنايات العظيمة، في الفرد والنوع.

والإحتياج للشجاعة، هو من جهة رفع الأُمور الهائلة طمعاً بالسلامة الشاملة. [٢٩١] ويُحتاج في إظهار بعض الفضائل إلى أسباب خارجية كالإحتياج لإكتساب الأموال من أجل الحرية والسخاء والعدالة والتمكُّن من القيام بفعل الأحرار، والمقدرة على مجاراة الجميل أو القيام بالواجب. وكلما كانت الحاجة للمواد الخارجية أزيد، كان من المتعذَّر إقتناء المواد بدون الأعوان الصالحين والأقران المخلصين. والتقصير في كسب الإلفة يؤدِّي إلى التقصير في إكتساب السعادة. وقد قضيَ في الدنيا والدين من هذه الجهة بأن ليس هناك من رذيلة أذم من الكسل والبطالة، إذا إنَّ هذه الحالات تحول بين الإنسان وبين جميع الفضائل، وتُعرِّيه من لباس البشر. وقلنا إنَّ أكثر الناس بُعداً عن الفضيلة هم الذين يخرجون على التمدُّن والتآلف، ويميلون للوحشة والوحدة. وعليه، ففضيلة المحبة والمودة والصداقة هي أكبر الفضائل. والمحافظة عليها. من أهم الأعمال. والغرض من الإطناب في هذا الباب هو تبيان نفس هذا المعنى، فإنَّ هذا الباب هو أشرف أبواب هذه المقالة من جهة المعاني المتقدمة والله أعلم.

---

(١) هكذا وردت هذه الأبيات بالعربية.

الفصل السابع

في كيفيَّة المعاشرة مع أصناف الخلق

ينبغي أن يعتبر الإنسان من نسبة حالته مع أحوال جميع أصناف الخَلْق، فإنَّ نسبته مع كل صنف لا تخلو من أنواع ثلاثة. ويكون ذلك الصنف، إمَّا بالرتبة الأعلى أو المقابلة أو الأدنى. فإنْ كان من الصنف الأعلى، فينبغي أن يكون ذلك باعثاً له على المحافظة على تلك الرتبة، لكي لا يميل إلى النقصان. وإن كان في الصنف المقابل، فينبغي أن يبعثه ذلك على التَّرقِّي من تلك المرتبة في مدارج الكمال [٢٩٢]. وإذا كان أدنى، فعليه أن يجهد في الوصول إلى درجة ذلك الصنف.

وتكون حالة المعاشرة، أيضاً بإختلاف أحوال المراتب المختلفة:

أَما المعاشرة مع الصنف الأعلى فهي معلومة مما ذكرناه في الفصل الخامس.

أما المعاشرة مع الصنف المقابل، فهي على أنواع ثلاثة: الأول، المعاشرة مع الأصدقاء. الثاني، المعاشرة مع الأعداء. الثالث، المعاشرة مع الأشخاص الذين يكونون لا أعداء ولا أصدقاء. والأصدقاء صنفان: حقيقي وغير حقيقي. وقد أتينا على ذكر المعاشرة مع الأصدقاء الحقيقيين. وأما المعاشرة مع الأصدقاء غير الحقيقيين الذين يتشبَّهون بالأصدقاء

الحقيقيين ولا يخلون من التصنُّع والتملّق، فتجب المعاشرة معهم بأن يُحسِن إليهم، ويجاملهم بحسب المستطاع. وأن لا يدَّخر أية دقيقة في إستمالتهم ومداراتهم، والصبر عليهم ومعاملتهم بحسب الظاهر. وعليه أن يُخفي عيوبه عنهم، وكذلك خواص الأحاديث وأسباب المنافع، ومقادير الأموال. وأَن لا يؤاخذهم بالتقصير، ولا يعاتبهم في إهمال الحقوق، ولا يجازيهم على ذلك. ليكون مرجواً إصلاح ذاتِ البين وإِصلاحهم، لعلَّهم يصيرون مع الزمن في رتبة الأصفياء والأولياء المخلصين له. وينبغي أن يواسيهم بقدر المستطاع، ويتفقد أقاربهم ومتعلِّقيهم. وعليه أن يقوم بقضاء حاجاتهم، وإظهار البشاشة عند الإختلاط معهم، سواءً بالطبع أو بالتكلف. وأن يساعدهم عند الضرورة. وبالإجمال عليه أن يُقدِّم أصناف الكرم والخلق وحُسن العهد، حتى يرغب كلُّ أحد من مصادقته. وفي الوقت الذي يقع التفاوت في مراتبهم، ويصلون إلى جاهٍ أو كرامةٍ أكثر، فينبغي أن لا يطلب في صداقتهم زيادة الإتصال و[٢٩٣] التقرُّب بما يزيد عن المعهود.

أَما الأعداءُ فنوعان: البعيد. والقريب. ويقسم كلُّ نوع إلى قسمين: واضح وخفي. ويكون أهل الحقد من الأعداء الظاهرين، وأهل الحسد من الأعداء الخفيين. ويجب الإحتراز من العدو القريب أكثر من جهة وقوفه على الأسرار والعورات، ويجب الإحتياط منه من المآكل والمشارب وغيرها. والقاعدة الكليَّة في سياسة الأعداء هي محاولة إكتسابهم بالتحمُّل والمواساة والتلطُّف إن استطاع، وأن يقطع أُصول الحقد والعداوة من قلوبهم. وهذا هو التدبير الأفضل الذي يُعتمد وإلاَّ فإنهما ما دام ينظران واحدهما إلى الآخر بالمروءة الريائية والمجاملة الظاهرية، فيجب العمل على المحافظة على ذلك، وأن لا يسمح بأي نوعٍ من التظاهر بالعداوة. فإن دفعَ الشر وقمعه بالخير خير. وقمع الشر بالشر شر. ويجب أن لا يبالي

بسفاهة الأهواء وإستعمال الإغضاء والتحمُّل والمداراة في ذلك، وينبغي الإحتراز التام من التمادي في النزاع والمنافسة، فإنَّ إظهار العداوة يقتضي إزالة النِّعَم وتعريض الدول للزوال. وإنَّ في إنشغال الفكر والهموم المتوالية إضاعةَ الأموال والكرامات، وتحمُّل الضيم والمذلَّة وسفك الدماء وأنواع الشرور الأُخرى، و[إضاعة] العمر الذي يصرف في تدبير هذه الأفعال والتفكير فيها وممارستها. كما أنه ضائع ومنغَّص في الدنيا فهو في الدين سبب الشقاوة والحزن.

وأَسباب العداوة الإرادية هي أشياء خمسة: التنازع في الملك، والتنازع في المرتبة، والتنازع في الرغائب، والإقدام على الشهوات التي توجب إنتهاك الحُرُم، وإختلاف الآراء. وطريق الوقاية من كل صنف هو بالإحتراز من سبب ذلك الصنف. ويجب أن يتفحَّص عن أحوال الأعداء، ويستقصي أخبارهم ليقف على مكرهم وخديعتهم، [٢٩٤] ويسبقهم لمثل ذلك، وبذلك ينقض مساعي أُولئك القوم. وينبغي أن يُكثِر الشكاية من الأعداء إلى الرؤوساء والناس الآخرين، ليعرفوا بعداوتهم، ولا يقبلوا أقوالهم المنمَّقة. ولكي لا تنفع مكائدهم التي يروِّجونها، وليصيروا مُتَّهمين بأقوالهم وأفعالهم. ويجب أن يعلم معائب الأعداء جيداً، ويقف على نقيرهم وقمطيرهم[1]، وأن يجمعه ويحتاط في إخفاء تلك الشرائط لأنَّ نشر معائب العدو يقتضي سحقه على ذلك وعدم التأثر منه. ولكن عندما يظهر ذلك بوقته، فإنَّه يكسره ويقهره. وعليه أن ينتبه للبعض منها قبل النشر، حتى عندما يعلم أنهم قد وقفوا على معايبه ومثالبه، فعليه أن لا يشرع فيها، لأنه يصير ضعيف الرأي كسير القلب. ويجب تحرِّي الصدق في هذا الباب، فهو الشرط الأكبر لأنَّ الكذب من دواعي قوَّة الخصم وإستيلائه. وينبغي أن

(١) نفس المعنى واللفظ بالعربية، تعني القليل والكثير من أموالهم وممتلكاتهم.

تحصل له معرفة شيم كلِّ صنفٍ وعاداته، ليدفع كل شيء بمقابله. وليعلمَ كذلك ما يوجب قلقهم وضجرهم. فإنَّ الظَّفَرَ مندرج في مضمون ذلك. والتدبير الأفضل في هذا الباب هو أن يتفوَّق على الأضداد والمنازعين، وأن يسبقهم في الفضائل التي تكون مشتركة بين كلا الجانبين، حتى يكون قد حمل على التقدم في كمال ذاته وفي وهن الخصوم أيضاً.

ومن شرائط الحزم والكياسة، التظاهر بالصداقة مع الأعداء، وموافقة أصدقائهم ومخالطتهم، فإنَّ معرفة عوراتهم ومزَّال أقدامهم وموضع عثراتهم أسهل بهذا الوجه.

والتلفظ بالكلام البذيء واللعن، والتعرُّض لأعراض الأعداء مذموم للغاية وبعيد عن العقل. فإنَّ هذه الأفعال لا توصل المضرَّة إلى نفوسهم وأموالهم، بل هي مضرَّة في الحال بنفس [٢٩٥] مرتكب ذلك وبذاته، وهو الذي يكون قد تشبّه بالسفهاء، وأعطى للخصوم مجال إطالة اللسان والتسلط. ويقال في مثل هذا إنَّ شخصاً من أهل مرو لوَّث لسانه بعرض نصر بن سيار بحضور أبي مسلم متصوِّراً أن ذلك يرضي أبا مسلم ويقرِّبه منه. فغضب أبو مسلم من ذلك وزجره بعنف، وقال: إذا كنتُ لغرضٍ في نفسي أريد تلويث يدي بدمه، فلماذا أُلوِّثُ الألسنَ بعرضه، وأيُّ غرض وأية فائدة أرجو؟ وعندما تحلُّ في الأعداء آفةٌ ولا يكون هو بمأمن منها، ويتوقع وينتظر أن يقع له مثلها، فيجب أن لا يشمت أبداً، وأن لا يظهر الإبتهاج والفرح الذي يدل على البطر، ومعنى ذلك أنه يشمت بنفسه أيضاً. وإذا دخل العدو بحمايته وإتخَّذ من حريمه مأمناً أو إذا إعتمد على شيءٍ يقتضي الأمانة والوفاء، فعليه أن لا يستعمل معه الغدْر والمكر والخيانة. بل عليه أن يعمل بمقتضى المروءة والكرم، فإذا فعل مثل هذا فإنَّ المذمَّة تصير مخصوصة بالعدو ويعلم كل شخص حُسن عهده وطيب سيرته.

ولدفع ضرر الأعداء مراتب ثلاث:

الأولى: إصلاحهم في أنفسهم، إن تيسّر ذلك، وإلاَّ فإصلاح ذات البين.

الثانية: الإحتراز من مخالطتهم بأن يختار بُعدَ الجوار أو السفر البعيد.

الثالث: القهر والقمع، وهذا التدبير هو آخر التدابير. ويمكن الإقدام على ذلك بستة شروط:

الأول: أن يكون العدو شرِّيراً بذاته، ولا يتأتَّى إصلاحه بأيَّة صورة.

[٢٩٦] **الثاني**: أن لا يرى إمكان الخلاص من التعرُّض له بأي وجه من الوجوه إلا بقهره.

الثالث: أن يعلم أنَّ العدو لو ظَفِر به لارتكب زيادة عمَّا يرتكبه.

الرابع: أن يشاهد منه التقصُّدَ والسعيَ في إزالة خيراته.

الخامس: أَن لا تلتصق به رذيلةٌ من قهره، كالخيانة والغدر.

السادس: أن لا يتوقَّع عاقبةً مذمومة، لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ومع ذلك فالأفضل أنْ يقهره على يدِ شخصٍ آخر. ومن لوازم الحزم إنتهاز الفرصة مع وجود المهلة.

أمَّا الحسود: فينبغي للمرءِ أن يُظهرَ له النِّعَمَ ويُرائي بالفضائل والأشياء الأُخرى التي تستدعي غيظه وإيذاءه، والتي لا تشتمل على رذيلةٍ لتذوب لها نفسه [ويذوب] جسده. وعليه أن يحترز من كيده، وأن يجهَدَ ليطَّلِع الناسُ على سريرته.

أما المعاشرة مع سائر الناس. الذين ليسوا بأصدقاء ولا بأعداء فيكون مختلفاً أيضاً. وعليه تلقِّي كل واحدٍ بما يستحقه، وبما هو أقرب للمصلحة. فمثلاً عليه أن يخدم النصحاء الذين يتبرَّعون بنصيحة كلِّ شخص، وعليه أن يخالطهم ويسمع كلامهم، وأن يُظهر لهم البشاشة والإبتهاج بملاقاتهم.

ولكن عليه أن لا يسارع في قبول نصيحة كل شخص، وأن لا يغترَّ بظواهر الأقوال، بل يتأمل أقاويلهم ليقفَ على معرفة غرض كلِّ شخص ويفرِّق الحق من الباطل، ويبادر بعد ذلك إلى إنفاذ الوجه الأصوب.

ومنهم الصلحاء، الذين يتبرَّعون بإصلاح ذاتِ البَين [٢٩٧] وينبغي على المرء أن يمدحهم ويُثني عليهم، ويخصَّهم بأنواع الكرامات وأصناف التبجيل، ويتشبَّه بهم، فإنَّ مذاهبهم محمودة عند الجميع.

ويجب أن يعامل السفهاء بالحِلم، فلا يبالي بسفاهتهم حتى يُعرضوا عن إيذائه. وإذا إبتُليَ بشتمهم وسفاهتهم فعليه أن يعدَّ ذلك حقارةً، وأن لا يتألم له، وأن لا ينشغل بالرَّدِ عليهم، بل يقدم بسكون وتأنٍ على إصلاح حالهم أو مفارقتهم وترك مخالطتهم. وعليه أن لا يجالس هذا الصنف إذا استطاع، وأن يعدَّ من المحظور مجادلتهم ومجازاتهم.

وعلى المرء أن لا يتواضع مع أهل التكبر. بل عليه أن يتعامل معهم بسيرتهم لينزجروا ويتألَّموا من ذلك فإنَّ: «التكبُّر مع المتكبِّر صدقة»[١]. إذ إن التواضع مع هؤلاء القوم موجب للإستهانة والتحقير ولتيقُّنهم من صواب فعلهم وتوهمهم أنه لا بد للناس من التذلّل لهم وخدمتهم. ومتى وجدوا ضد هذا المعنى وعلموا أنَّ الذنب في ذلك ذنبهم رجعوا إلى التواضع وحسن السيرة. وعلى المرء أن يختلط مع أهل الفضائل ويعدّ الإستفادة منهم واجباً ويحسب معاونتهم ومساعدتهم غنيمة. وعليه أن يجهد ليكون من زمرتهم.

وعلى المرءِ أن يصبر على الجار السَّيِّءِ والعشيرة المخالفة، وأن يستعمل المداراة والمجاملة. وليعلمْ يقيناً أنَّ اللؤماءَ أصبرُ بالبدن والكرماء أصبرُ بالنفس. وعلى المرء أن يتصرَّف على هذا المنوال والنمط مع كل

---

(١) هكذا وردت بالعربية.

شخص حسب ما يقتضيه العقل، ويشير به الحزم والكياسة. وَلَيَسْعَ في إصلاح عامة الناس وخاصتهم بقدر الإستطاعة.

أَمَّا الرعية فتكون على أصناف عديدة أيضاً. وعلى المرء أن يُفضِّل المتعلِّمين وينظر في أحوال طبائعهم وسيَرِهم، فإذا كانوا مستعدين لأنواع العلوم ومتَّسمين بسيرةِ الخير، فينبغي أن لا يمنع العلم عنهم، وأن لا يطلب على ذلك مِنَّةً أو مقابلاً. و[٢٩٨] عليه أن يجهد في إزاحة عِلَلِهم.

أما أصحاب الطبائع الرديئة الذين يتعلَّمون من جهة الشره، فعلى المرء أن يأمر بتهذيب أخلاقهم، وأن يقدم على تنبيههم على معايبهم. وأن يُكمِّلهم بحسب إستعدادهم، ويمنعهم عن العلم الذي يكون سبباً في توسُّلهم للأغراض الفاسدة. وعليه أن يحُثَّ السَّيئين على الأشياء الأقرب لفهمهم والأكثر فائدة لهم، والإجتناب عن تضييع العمر. ويجب على المرء أن يزجر السائلين عن الإلحاح إذا كانوا ملحّين، وأن يطلب منهم التوقُّف عن ذلك، إلا من كان صادق الحاجة. وعليه أن يميِّز بين المحتاج والطامع، ومنع الطامع عن الطمع وعدم إيصاله للمطلوب، فقد يصبح هذا الأمر سبب صلاحه. وعليه أن يعطي المحتاجين ويواسيهم، ويعطيهم المساعدة لأسباب المعاش ما دام ذلك لا يؤدِّي للإخلال بأُمور نفسه وعياله.

وعلى المرءِ أن يمدَّ يدَ العون للضُّعفاءِ ويرحمهم. وعليه أن يُعِينَ المظلوم. وفي جميع أبواب الخير تجب النيَّةُ الصادقة النَّقِيَّة. وعليه أن يتشبَّه بالخير المطلق الذي هو منبع الخير ومُفيض الكرامات تعالى وتقدَّس.

الفصل الثامن

في الوصايا المنسوبة لأَفلاطون والنافعة في جميع الأبواب وختم الكتاب

عندما فرغنا من شرح مسائل الحكمة العملية على الوجه الذي تقدَّم ذكرُه في صدر الكتاب، بذلنا الجهد بقدر المستطاع لإِستيفاء أبوابها ونقل الأقوال عن أصحاب هذه الصناعة. ونريد أن نختم الكتاب بفصلٍ من كلام أفلاطون النافعِ لعموم الناس، وهو تلك الوصية التي أوصى بها تلميذه [٢٩٩] أرسطاطاليس. يقول: إعرف ربَّك، والتزم بأداء حقِّه، وتعلَّم وعلّم دائماً. وأقدِم على طلب العلم. ولا تمتحِنَنَّ أهل العلم بكثرة العلم بل إعتبر من حالهم بالتجنُّب عن الشَّر والفساد. ولا تطلب شيئاً من الله تعالى قطع هو نفعه عنك، وكن متيقِّناً أنَّ جميع العطايا عنده. والتمسْ منه أن لا تفارقك النِّعَم الباقية والفوائد التي هي منه. كن متيقِّظاً على الدَّوام، فإنَّ أسباب الشرور كثيرة. ولا تأمل ما لا يتحقَّق. واعلمْ أنَّ إِنتقام الله تعالى من العبد ليس سخطاً وعتاباً، بل هو للتقويم والتأديب. ولا تتمنَّى الحياة اللائقة إن لم يكن مضافاً إليها موت مناسب. لا تحسب الحياة والموت لائقين إن لم يكونا وسيلتين لإِكتساب الخيرات. ولا تنم إلا من بعد محاسبة نفسك وتقديم أشياء ثلاثة:

الأول: تأَمَّل: هل وقع منك أيُّ خطأ في ذلك اليوم أم لا.

الثاني: تأمل: هل إكتسبت أيَّ خيرٍ أم لا.

الثالث: تأمل هل قصَّرت في عملٍ أو لا، ثم فكّر بما كنت في الأصل، وبما ستصير إليه بعد الموت. ولا تؤذِ أحداً، فإنَّ أعمال الكون في معرض التغيُّر والزوال، وتذكَّر سوء عاقبة من يغفل عن العاقبة وعن الزَّلاَّت.

ولا تبنِ قنيتَكَ على الأشياء الخارجة عن ذاتك. من إستحقَّ منك الخير فلا تنتظر إبتداءه المسألة، بل بادر إليه قبل السؤال. ولا تعدَّ حكيماً من يُسَرّ بلذةٍ من ملذات العالم، ومن يجزع لمصيبةٍ من مصائب الدنيا ويحزن لها.

[٣٠٠] وتذكَّر الموت دائماً وخذْ العبرة من الموتى. واعلم أنَّ خساسة الإنسان من كثرة الكلام بلا فائدة ومن الأخبار التي لا يُسأل عنها. واعرِف أن الذي يفكِّر في الشر لغيره تكون نفسه قد قبلت الشر، ويكون مذهبه مشتملاً عليه. فكّر دائماً ثم ضع أفكارك في قوالب القول والعمل، فإنَّ الأحوال تتغير. وكُنْ مُحِباً لكل أحد. وابتعد عن الغيظ، لكي لا يصبح الغضب سَجِيَّةً لك. وإذا إحتاج اليك أَحدٌ اليومَ، فلا تؤجّل قضاءَ حاجته إلى الغد، أفتعلمُ أنتَ ماذا يحدث غداً؟ عاون من يبتلي بشيء ما، إلا إذا كان إبتلاؤه هو بعمله السيء. لا تكن حكماً بين خصمين إن لم تفهم أقوال الخصمين، فلا تتسرع بالحكم عليهم. لا تكن حكيماً بالقول فقط، بل كن حكيماً بالقول والعمل. فإنَّ الحكمة بالقول تبقى في هذه الدنيا، أَمَّا الحكمة بالعمل. فتصل إلى الدَّار الآخرة وتبقى هناك. وإذا ما أصابك ألم من فعل الخير فإنه لا يبقى وفعل الخير يبقى. وإذا ما حصلت على لذَّة من السوء فإن اللذة لا تبقى ويبقى فعل السوء. وتذكَّر ذلك اليوم الذي تُدعى فيه وأنت محروم من السَّمعِ والنُّطق فلا تستطيع أن تسمع أو ترى أو تتذكَّر. وأعلمْ يقيناً أنك متوجه إلى مكانٍ لا تعرف فيه صديقاً ولا عدواً. حيث لا يُنسب النقصان هناك إلى أحد، وإعرِفْ حقيقة أنك ستصل لمكان يتساوى فيه السَّيِّد

والعبد، إذن، فلا تتكبر هنا، وهيءْ زادَ الطريق دائماً فلست تعلم متى الرحيل. واعلمْ أنه من عطايا الله تعالى ليس هناك من شيءٍ أفضل من الحكمة، والحكيم هو من يتساوى ويتشابه، فكره وقوله وعلمه.

كافيءْ الخَيِّر وامضِ عن الشِّرير. وتعلَّم عملك واحفظْه وتفهَّمْه في كل وقت وتعقل شأنك [٣٠١].

ولا تمُل من أيِّ عمل من الأعمال الكبيرة في هذه الدنيا. ولا تتباطأ ولا تتكاسل في أيِّ وقت، ولا تعدّ من الجائز التجاوز عن الخير، ولا تجعل أيَّ سيئة قط رأس مالٍ في إكتساب حسنة. ولا تُعرض عن أمراء الفضل بسبب سرور زائل فإنك تكون قد أعرضتَ عن سرور دائم. أحبِبْ الحكمة واستمع إلى أقوال الحكماء، وأبعد أهواءَ الدنيا عنك، ولا تمتنع عن الآداب المحمودة. ولا تقم بأيِّ عمل قبل وقته. وعندما تنشغل بعمل ما فأنجزه بفهم وبصيرة. ولا تكن متكبِّراً ومُعجباً بغني. ولا تُفسح المجال للإنكسار والمذلَّة من المصائب. تعامل مع الصديق بشكل لا تحتاج معه إلى حاكم، ومع العدو بشكل تنتصر عليه في الحكم. ولا تكن سفيهاً مع أحد. وتواضع مع كلِّ أحد. ولا تستحقر أحداً لتواضعه. لا تلم أخاك فيما تعذر نفسك فيه. ولا تبتهج بالبطالة. ولا تعتمد على البخت. ولا تندم على فعل الخير. ولا تمزح مع أيٍ كان. وواظب دائماً على ملازمة سيرةِ العدل. والإستقامة وملازمة الخيرات حتى تحصل على الحظ السعيد إنشاء الله تعالى.

هذه هي وصايا أفلاطون التي رغبت بختم الكتاب بها. وبعد إنتهاء هذا الكلام، ليُكرِمَ اللهُ الجميعَ بالتوفيق لإكتساب الخيرات وإقتناء الحسنات. وليجعلهم حريصين على طلب مرضاته، إنه لطيف مجيب. وإليه المرجع وإليه أنيب.

تمَّ كتاب أخلاق ناصري بعون الله تعالى وعناية أوليائه.

كشَّاف كتاب: «أخلاق ناصري»

- كشَّاف الآيات القرآنية.
- كشَّاف الأحاديث النبوية.
- كشاف الشَّعر.
- معجَم الأعلام.
- كشَّاف الأعلام.

كشّاف الآيات القرآنية

إعتمدنا في تحقيق هذه الآيات رقم الصفحة من النسخة الفارسية وهو مُدرج في الترجمة العربية بحيث يُذكَر رقم الصفحة من النص الفارسي عند بدايته في الترجمة العربية.

* ص ٢ :

- «**هو الذي يبدأُ الخَلْقَ**» الروم (٢٧).
- «**ويُنزِّلُ الروحَ من أمره**» وردت هكذا خطأً[١].
- «**ما أمرُنا إلا كواحدة**». القمر (٥٠).
- «**كُنْ فيكون كلمح البَصَر أو هو أقرب**» لم ترِد هذه الآية متّصلة[٢].
- «**ثم أنشأناهُ خَلقاً آخر**». المؤمنون (١٤).
- «**ثمَّ نُعيدُهُ**» وردت هكذا خطأً[٣].

---

(١) زلَّ قلمُ فيلسوفنا الكبير، أو أخطأ النساخ، فلا وجود للآية كما وردت. فقد ورد هذا المعنى في سورة النحل (٢): ﴿يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾. كما ورد هذا المعنى في سورة غافر (١٥) ولكن بلفظٍ مختلف: ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ﴾.

(٢) ما ذُكر هنا يدلُّ كما ورد في النص الفارسي على أنه آية واحدة. والواقع أنه أجزاء من آيتين فـ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ ورد مرتين في سورتي: الأنعام (٧٣) والنحل (٤٠)، أما الشقُّ الآخر: ﴿كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ فقد ورد في سورة النحل (٧٧).

(٣) زلَّ قلمُ فيلسوفنا الكبير إذ لم ترد الآية في القرآن الكريم كما وردت في النص. وإنما وردت ﴿ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ في سورة يونس (٤). أما لفظ «نُعيدُه» فقد ورد في القرآن الكريم بشكل مختلف: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ وذلك في سورة الأنبياء (١٠٤).

ـ «علَّم الإنسانَ ما لمْ يَعلَمْ». العلق (٥).

ـ «إعملوا صالحاً». المؤمنون (٥١).

ـ «ٱرجعي إلى ربِّكِ» الفجر (٢٨).

ـ «فإذا جاءَ أجَلُهُم لا يستأْخِرون ساعةً ولا يستقدِمون». الأعراف (٣٤).

* ص ٣:

ـ «لمن المُلكُ اليوم». غافر (١٦).

ـ «لِلَّهِ الواحِدِ القهَّار». غافر (١٦).

ـ «كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وَجهَهُ». القَصَص (٨٨).

ـ «كما بدأكُم تعودون». الأعراف (٢٩).

ـ «ذلكَ تقديرُ العزيز العليم». الأنعام (٩٦). كذلك: فصلت (١٢). وكذلك: يس (٣٨).

* ص ٧:

ـ «يُؤتي الحكمةَ من يشاءُ ومَنْ يؤتَ الحكمةَ فقد أُوتيَ خيراً كثيراً» البقرة (٢٦٩).

* ص ١٥:

ـ «ونفسٍ وما سوَّاها فالهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكَّاها وقد خابَ من دسَّاها». الشمس (٧ ـ ١٠).

* ص ٢٧:

ـ «أَعطى كلَّ شيءٍ خَلْقَه ثمَّ هدى». طه (٥٠).

* ص ٢٨:

ـ «ويبقى وجهُ ربِّكَ ذو الجلالِ والإكرام». الرحمن (٢٧).

* ص ٣١ وص ٥٢:

ـ «أولئك كالأنعام بل هم أضل» . الأعراف (١٧٩).

* ص ٣٣:

ـ «**فلا تعلمُ نفسٌ ما أُخفي لهم من قُرَّةِ أعينٍ جزاءً بما كانوا يعملون**». السجدة (١٧).

ـ «**كسرابِ بقيعةٍ يحسبه الظمآن ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً**». النور (٣٩).

* ص ٩٩:

ـ «**وأنزلنا معهم الكتابَ والميزان ليقومَ النَّاسُ بالقِسط وأنزَلْنا الحديدَ فيه بأسٌ شديدٌ ومنافعُ للناس**». الحديد (٢٥).

* ص ١٦٠:

ـ «**كلُّ حزبٍ بما لَدَيهم فَرِحون**». الروم (٣٢).

ـ «**ألا إنَّ أولياءَ اللَّهِ لا خوفٌ عليهم ولا هُم يحزونون**». يونس (٦٢).

* ص ١٨٨:

ـ «**ذلكَ تقدير العزيز العليم**». الأنعام (٩٦) كذلك: فصلت (١٢).

ص ١٩٧:

ـ «**وقضى ربُّكَ ألاَّ تعبدوا إلا إياه وبالوالدَين إحساناً**». الإسراء (٢٣)[1].

* ص ٢٢٨:

ـ «**وما يؤمنُ أكثرُهُم باللَّهِ إلا وهُم مُشرِكُونَ**». يوسف (١٠٦).

ـ «**وقليلٌ من عباديَ الشكُور**». سبأ (١٣).

* ص ٢٦٩:

ـ «**كم من فئةٍ قليلةٍ غلبَت فئةً كثيرة بإذن الله**». البقرة (٢٤٩).

---

(١) وردت في المتن: «.. أن لا تعبدوا..» بدل: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ...﴾ وهو خطأٌ واضح ولعلّه من أخطاء النسَّاخ

كشّاف الأحاديث النبوية

إعتمدنا في تحقيق الأحاديث النبوية ترتيبها حسب ورودها في النص الفارسي، بحيث نضعُ رقم الصفحة في النص الفارسي، وهو المدرج في النص العربي:

١ ـ ص(٢) = **«خَمَّرتُ طينةَ آدم بيدي أربعينَ صَبَاحاً».**

ـ ورد في المصادر السابقة على الطوسي على اختلاف في بعضها، إذ ورد بدل: «أربعين صباحاً» أربعين «ليلةً» أو «يوماً». را: الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تفسير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥، ج٣، ص٢٢٥. كذلك: أبو نعيم (ت: ٤٣٠)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥، ج٨، ص٢٦٤. كذلك إبن سعد (ت: ٢٣٠)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ج١، ص٢٧. وورد بالمعنى واللفظ عند الكليني (ت: ٣٢٩)، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش، ج٢، ص٧. وورد عند كثيرين غيرهم.

وورد في الفترة اللاحقة على الطوسي في تفسير العياشي وعوالي اللآلي، والدّر المنثور، وإرشاد العقل السليم، والبحار، وغيرها.

٢ ـ ص(٣) = **«كنتُ كنزاً مخفياً».**

ـ حديثٌ قدسي طويل، أقرب صيغة رُويَ فيها: «كنتُ كنزاً مخفياً

فأَحْبَبْتُ أن أُعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أُعرَفَ». أكثر ما رواه الصوفيون. رواه من القدماء إبن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة، قم، ١٤٠٤هـ، ج٥، ص١٦٣. ورواه الجرجاني في «التعريفات»، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ ج١، ص٢١٦. وممن رواه حاجي خليفة في «كشف الظنون»، والمجلسي في «بحار الأنوار»، وورد في «علل الشرائع».

ونفاه المحاسبي في «فهم القرآن»، دار الكندي، بيروت، ١٣٩٨هـ، ج١، ص٢٤٥. وكذلك نفاه إبن تيمية وتبعه الزركشي والحافظ إبن حجر والسيوطي وغيرهم وقال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ أي ليعرفوني.

٣ ـ ص(٢٦) = **«أَكرِمُوا عمَّتَكُم النخلة فإنها خُلقت من بقية طين آدم»**.

ـ أورده مسكويه في «تهذيب الأخلاق»، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص٧٦. وحققه حسن تميم عن رواية أبي يُعلى في مسنده، وإبن عدي في «الكامل»، وروايته منسوبة للإمام علي عليه السلام.

٤ ـ ص(٢٨) ـ **«لولاكَ لما خلقتُ الأفلاك»**.

ـ أورده القمي (ت: ٣٣٩هـ) في تفسيره: علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي، مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٤٠٤هـ، ط٣، ص١٧.

٥ ـ **«ما لا عين رأت ولا أُذنٌ سَمِعَت ولا خَطَرَ على قلبِ بشر»**.

ـ ورد عند البخاري (ت: ٢٥٦هـ) في صحيحه، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ، ج٦، ص٢١. كما ورد عند مسلم (ت: ٢٦١هـ) في صحيحه، دار الفكر، بيروت، ج٨، ص١٤٣.

كما أورده إبن بابويه القمي (الشيخ الصدوق ـ ت: ٣٨١) في أماليه، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ، ص٢٨١.

٦ ـ ص(٨٢) = **«إنَّ صراط الله تعالى أدقُّ من الشعرة وأَحدُّ من السيف»**.

ـ ذكره باعتباره جاء في بعض الشرائع. وهو حديث نبوي رواه مسلم في باب الإيمان (٢ ـ ٣). وابن حنبل (٦ ـ ١٠)، نقلاً عن ونسنك إي واخرون، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الإتحاد الأُممي للمجامع العلمية، ليدن، ١٩٤٣م، ج٣، ص١٣٩.

٧ ـ ص(١١٠) = **«بالعدل قامت السماوات والأرض»**.

أورده الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢) في «المفردات»، المكتبة المرتضوية، تحقيق كيلاني، ١٣٦٢ش، ص٣٢٥. وكذلك أورده الإمام الرازي في تفسيره، ج٥، ص.٣٤٦

٨ ـ ص(١٣٧) = **«كلٌ ميسَّرٌ لما خُلقَ له»**.

ـ رواه أحمد بن حنبل في مسنده، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ج٢، ص٤٤٢.

٩ ـ ص(١٤١) = **«لا تأتوني بأنسابكم وأتوني بأعمالكم»**.

ـ أورده اليعقوبي (٢٨٤هـ) في تاريخه، دار صادر بيروت، ج٢، ص١١٠. وكذلك: الرازي الجصاص (٣٧٠هـ) أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج١، ص١٠٢. واورده إبن أبي الحديد في «شرح نهج البلاغة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٨٧هـ، ج١٨، ص٢٥٢.

١٠ ـ ص(١٦٧) = **«كلُّكم راع وكلُّكم مسؤول عن رعيَّته»**.

ـ ورد عند البخاري: باب الجمعة، ١١. والجنائز، ٣٢. والوصايا، ٩. ورواه مسلم في الإمارة، ٢. والترمذي في الجهاد، ٢٧. وإبن حنبل: ٣ ـ ٥ ـ ٥٤ ـ ٥٥ را: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، م.س، ج٢، ص٢٧٣.

١١ ـ ص(٢٠٢) = **«إطلبوا الخيرَ عند حِسَانِ الوجوه»**.

ـ رواه الصدوق (ت: ٣٨١هـ) في: عيون أخبار الرضا، الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ج١، حديث ٣٤٤، ص٧٩. ورواه الشريف الرضي في «المجازات النبوية» نشرة بصيرتي، قم، ص١٧٠. وكذلك أبو جعفر الطوسي في الأمالي، دار الثقافة، قم، ١٤١٤هـ، الحديث رقم ٨٧٠/ ١٨. وكذلك رواه أبو يُعلى في مسنده، دار المأمون، ج٨، ص١٩٩، حديث ٤٧٥٩.

١٢ ـ ص(٢٤٠) = **«كلِّموا الناس على قدر عقولهم»**.

ـ رواه البرقي (ت: ٢٧٤هـ) في المحاسن، باب العقل، ج١، ص١٩٥، رقم١٧، ورواه الكليني في في الكافي، م.س، ج١، ص٢٣. وروي عن إبن عباس في كشف الخفاء، وعند الديلمي والحافظ ابن حجر، وأبو الحسن التميمي، ورواه في الطبقة التي سبقت النصير بحوالي قرن الغزالي في إحياء علوم الدين، كتاب الشعب، القاهرة، د.ت، ج١، ص٧٤.

١٣ ـ ص(٢٤٢) = **«المسلمون يدٌ واحدة على من سواهم والمؤمنون كنفسٍ واحدة»**. رواه إبن حنبل في مسنده، م.س، ١/ ١٢٢. وورد في سنن إبن ماجه، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت، باب الديات/ ٣١. وكذلك ورد في: سُنن ابن داوود، مراجعة محمود عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت، باب الجهاد/ ١٤٧.

١٤ ـ ص(٢٥٨) = **«الناس على دين ملوكهم والناس بزمانهم اشبه منهم بآبائهم»**.

ـ أرسله كقول مأثور مستهلاً صيغة الغائب: بينما أورد مسكويه الشق الثاني واعتبره حديثاً نبوياً، وهو: «الناس بزمانهم أشبهُ منهم بآبائهم» را: الحكمة الخالدة، تحقيق بدوي، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م، ص١٠٧.

١٥ ـ ص(٢٨٣) = **«طوبى لمن شغله عيبُه عن عيوب الناس».**

ـ رواه الإمام علي في «نهج البلاغة»، شرح صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧م، ص٢٥٥.

١٦ ـ ص(٢٩٧) = **«التكبُّر مع المتكبِّر صدقة».**

ـ أورده إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء. . .» دار الكتب الصحية، بيروت، ط٣، سنة ١٩٨٨م، ج١، ص٣٧٤.

كشّافُ الشِّعر

أوردنا أبيات الشعر التي جرى تحقيقُها بحسب ورودها في النصِّ الفارسي، ورقم الصفحة من هذا النص مدرج في النص العربي. مع الإشارة إلى أن بعض الأبيات التي لم نتمكن من تحقيقها وربما تكون من نظم النصير نفسه، ومن الواضح أن الأبيات الأربعة الواردة في الصفحة الخامسة والتي تقرِّظ كتاب «تهذيب الأخلاق» هي من نظمه.

١ ـ ص(٢٩) =

هـي الـنـفـسُ إن تُـهـمـلُ تـلازم خـسـاسـةً
وإن تـنـبـعـث نـحـو الـفـضـائـل تـلـهـجِ

(؟)

٢ ـ ص(٧٠) =

ولـــم أرَ أمـــثـــالَ الـــرجـــال تـــفـــاوتـــاً
لـدى الـمـجـد حـتـى عُـدَّ أَلـفٌ بـواحـدِ

(؟)

٣ ـ ص(١٤١) =

إن إفـتـخـرتَ بـآبـاءٍ مـضـوا سَـلَـفـاً
قـالـوا صـدقـتَ ولـكـن بـئـسَ مـا ولـدوا

(بيت يجري مجرى الأمثال)[1]

---

(١) محسن الأمين، معادن الجواهر ونزهة الخواطر، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٤٨هـ، ص٤٢٩.

٤ ـ ص(١٥٩) =

ومـــن ســـرَّه أن لا يـــرى مـــا يـــســـوؤه
فـلا يـتَّـخـذ شـيـئـاً يـخـاف لـه فـقـدا

(نظم لشاعر غير معروف صيغت به حِكَم سقراط)[١]

٥ ـ ص(٢٥٩) =

أَخْلِقْ بـذي الـصـبـر إنْ يـحـظـى بـحـاجـتِـهِ
ومُـدمـن الـقـرْعِ لـلأَبـواب أَنْ يَـلِـجـا[٢]

(؟)

٦ ـ ص(٢٥٩) =

سأُلزمُ نفسي الصَّفحَ عن كل مذنبٍ وإن كـثُـرت مـنـه عـلـيَّ الـجـرائـمُ
ومـا الـنـاسُ إلا واحـدٌ مـن ثـلاثـةٍ: شـريـفٌ ومـشـروفٌ ومِـثـلٌ مـقـادم
وأَمـا الـذي فـوقـي فـأعـرف قـدرَه وأتـبـعُ فـيـه الـحـقَّ والـحـقُّ لازمُ
وأمـا الـذي دونـي فـإن قـال عـن إجـابـتـه عـرضـي وإن لامَ لائِـمُ[٣]
وأمـا الـذي دونـي فـإن ذلَّ أو هـفـا تفضَّلتُ إن الفضلَ بالحق حاكم

الشريف الرضي[٤]

---

(١) نصير الدين الطوسي، أخلاق محتشمي، نشرة مقلد، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨١م، ص٨٩.

(٢) ورد هذا البيت بالعربية مكسوراً. فقد ورد في الشطر الأول «هذي» مكان «بذي». وورد في الشطر الثاني «يلجأ» مكان «يَلِجَا»، وقد صححناه لضرورة إستقامة الوزن والمعنى.

(٣) لا بد من تصحيحات في هذه المقطوعة التي وردت بالعربية وذلك اعتماداً على المصدر المذكور. فقد ورد في آخر البيت الثاني مقادم والصحيح «مقاوم». أما البيت الرابع فقد اختل فيه المعنى والوزن والصحيح: وأما الذي دوني فإن زلَّ صنتُ عن / إجابته نفسي وإن لام لائمُ. أما البيت الأخير فالمعنى مستقيم ولكنه ورد في شطره الثاني بمعنى آخر وهو: تفضلتُ إن الحرَّ بالفضل حاكمُ

(٤) معادن الجواهر، م.س، ص٤٢٠.

٧ ـ ص(٢٨٠) =

أُعيذُها نظرات منك صادقةً
أن تحسبَ الشحمَ فيمن شحمُهُ ورمُ

المتنبي[١]

٨ ـ ص(٢٨٣) =

عدوُّكَ من صديقكَ مستفادٌ فلا تستكثِرَنَّ من الصحابِ
فإنَّ الداءَ أكثرُ ما تراهُ يكونُ من الطعامِ أو الشرابِ

إبن الرومي[٢]

٩ ـ ص(٣٨٤) =

إن كان وِدُّكَ في الطويَّةِ كامناً
فاطلب صديقاً عالماً بالغيبِ

(؟)

١٠ ـ ص(٢٨٥) =

دعوىٰ الأخاءِ على الرَّخاءِ كثيرةٌ
بل في الشدائدِ يُعرفُ الإخوانُ

(؟)

١١ ـ

وأَعِزَّة قد كنتُ دنتُ بحُبِّهم وكذاكَ[٣] كلُّهُمُ بحبِّيع دانوا
كنْتُ المفدَّى بينهم ولديهمُ بحياةِ رأسي كانت الأَيمان
فسعَى الأعادي بالنمائم بيننا حتى تفرَّقنا فبنتُ وبانوا

(؟)

---

(١) البرقوقي، شرح ديوان المتنبي، ط: بيروت، ١٩٧٩م، ج٤، صص ٨٠ ـ ٨٢.
(٢) ديوان إبن الرومي، تصنيف كيلاني، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٩٢٤م.
(٣) «وكذاك» وردت في النص الفارسي «كذلك» ضمن هذه الأبيات التي وردت بالعربية. وصُحِّحت تقديراً لضرورة إستقامة الوزن، ولكونها كذلك في الأصل.

مُعجَم الأَعلام

نستثني الأنبياء من التعريف بالأعلام الواردة في كتاب «أخلاق ناصري».

١ ــ أبروس:

هو بريسن Bryson كما صحَّح إسمه المستشرق كرواس. وهو مفكِّر يوناني له كتاب «مختصر الأَخلاق لجالينوس» وكتاب «تأديب الأحداث والصبيان»[١].

٢ ــ إبن سينا:

أبو علي، الشيخ الرئيس، الحسين بن عبد الله بن سينا. ولد في أفشنه من أعمال بخارى عام ٣٧٠هـ أو ٣٧٥ على إختلاف. بلغ منزلة عالية في الطب عندما بلغ السادسة عشرة من عمره. وفي السادسة عشرة من عمره أتقن المنطق والرياضيات وعكف على علوم ما بعد الطبيعة. ودخل ميدان السياسة من باب الطب. ترك إنتاجاً موسوعياً ضخماً في الفلسفة والطب والعلوم هو الأشمل من جميع سابقيه. من أهم مؤلفاته كتاب «القانون» في الطب، وموسوعة «الشفاء»، و«الإشارات والتنبيهات». يُعتبر أول فيلسوف مدرسي. وهو في الواقع مؤسّس فلسفة القرون الوسطى في العالمين الإسلامي والمسيحي. عُني بفلسفة الوجود خاصةً، ولهذا فهو يلقب بـ

---

(١) عبد العزيز عزت، إبن مسكويه، البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٦م، ص٣٦٢.

«فيلسوف الوجود. توفي ودُفن في همذان بعد أن مرض فيها بمرض القولنج، وقضى عام ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م عن ثمانية وخمسين عاماً»[١].

٣ ـــ إبن المقفَّع:

إسمه بالفارسية: روزيه أوداذويه، أو داذبه بن جشنس. نشأ في مدينة جور من كورفارس، ثم أسلم وإكتنى بأبي محمد ولُقّب بالمقفع بن المبارك، تُرجِّح بعض المصادر القديمة أنه ولد حوالى عام ١٠٦هـ/ ٧٢٥م، وتوفي عام ١٤٢هـ/ ٧٥٧م. كان كاتباً في نهاية الفصاحة والبلاغة، كما كان شاعراً فصيحاً. وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي مضطلعاً باللغتين. نقل كتباً في السِيَر والأداب والآيينات. قتله سفيان بن معاوية حرقاً[٢].

٤ ـــ أبو عثمان الدمشقي:

مترجم عن اليونانية إلى العربية، مَرْضِيُّ النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين، وهو فصيح في اللغتين، ومع ذلك هو شديد التحري لإيراد الألفاظ اليونانية ومعانيها في الفاظ العرب بحيث لا تختلف في لفظ ولا معنى[٣].

٥ ـــ أردشيريابك:

مؤسِّس الأمبراطورية الساسانية وأمبراطور الأكاسرة بعد أن قتل «أَردوان» آخر ملك في السلالة الإشكانية سنة ٢٢٤م. وقد استمرَّ حكمه حتى سنة ٢٤١م. وتُنسب إليه أقوال كثيرة في الحكمة وإدارة البلاد، أبرزها «عهد

---

(١) را: سيرة ابن سينا كما أملاها على الجوزجاني: القفطي إخبار العلماء، دار الآثار، بيروت، د.ت، صص كذلك را: ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الحياة، بيروت، ١٩٦٥م، صص٤٣٧ ـ ٤٤٥. كذلك را: Archives international d'Histoire des scirnces, 1952, 20 - 21, pp 290 - 308.

(٢) مسكوية، تهذيب الأخلاق، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ط٢، ص٩٤.

(٣) إبن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٨، ص١٧٢.

أردشير» المعروف، وقد كتبه إلى من يخلفه في عقِبه من ملوك فارس[1].

٦ ـــ أرسطاطاليس (أرسطو):

أشهر فلاسفة اليونان، ولد في اسطاغاريا، وهو من تلاميذ أفلاطون وكان يخلفه على دار التعليم. كان الاسكندر يمضي الأمور عن رأيه. تبتَّل بعد أن مَلَكَ الاسكندر وبدأ بمحاربة الأمم، وعكف في أثينا على موضع للتعليم ينسب للفلاسفة المشائين. توفي في آخر أيام الإسكندر وله من العمر ست وستون سنة. له ثمانية كتب في المنطق والسُّماع الطبيعي وكتاب «السماء والعالم» و«الكون والفساد» و«الكلام على الآثار العلوية» و«النفس» و«الحيوان» و«الأخلاق»[2].

٧ ـــ أرقليطس (هرقليطس):

ولد في أفسوس وهي مدينة يونانية في آسيا الوسطى، إزدهر حوالي عام ٥٠٠ قبل الميلاد. كان من أسرة ارستقراطية، إنسحب من المجتمع وهاجم الناس لغبائهم ولعدم قدرتهم على إدراك اللوغوس (العقل). عرض لنظرية المعرفة للمرة الأولى. فالتغير أو الصراع ضرورة للتوحد المستمر بين الأضداد. وكان يرى أن اللوغوس يضمن الاتزان النهائي واستمرار التغيرات بين الأضداد. والنار عنده هي المادة الأولية التي تتحكم في التحولات في مقومات الكون، وهي: النار والماء والأرض، ولذلك كان يرى وحدة العالم في تركيبه وسلوكه أكثر مما يراها في مادته[3].

---

(١) نظام الملك، سِيَر الملوك، ترجمة ودراسة أحمد لواساني، إطروحة دكتوراه، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٩٧٩م، ص٢٠٧.

(٢) إبن النديم، الفهرست، م.س، صص ٣٤٥ ـ ٣٥٢. كذلك را: القفطي، م.س، صص ٢١ ـ ٤٠.

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة، اشراف زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو، القاهرة، ١٩٦٣م، ص٣٨٢.

٨ ـــ الإسكندر:

إبن الملك فيلفوس، أوفيلبس المقدوني. يقال له: ذو القرنين، وهو أحد أهم ملوك اليونان. كان معلمه ارسطاطاليس الحكيم. كان ملكاً حكيماً ذا همَّة عالية إحتل بلاد فارس وقتل ملكها داراً، كما احتل الهند وقتل ملكها وعيَّن مكانه ملكاً يدعى: كيهن. ثم شرَّق وغرَّب حتى دوّخ الأرض. مات في أرض بابل من أداني العراق بعد مرضه[١].

٩ ـــ أفلاطون:

فيلسوف اليونان الكبير، أبوه أرسطون أو أسطون، مال إلى الشعر ولذلك تركه سقراط بدايةً، ثم إنتقل إلى قول ڤيثاغوراس في الأشياء المعقولة. وعنه أخذ أرسطوطاليس الذي خلفه بعد موته. يعظمه اليونانيون كثيراً ويقولون بأن مولده كان إلهياً. مات ودُفن في البساتين في «أقاذاميا». له كتب كثيرة منها: «السياسة» و«النواميس» و«طيماوس» و«المناسبات» و«تأديب الأحداث»[٢].

١٠ ـــ أقليدس:

من الفلاسفة الرياضيين، وهو المظهر للهندسة المبرَّز فيها، وهو أقدم من أرشميدس وغيره. له الكثير من الكتب التي نقلت إلى العربية وأهمها كتابه في أصول الهندسة[٣].

١١ ـــ إمرؤ القيس:

ولد في نجد من أصلٍ يمني من أهم شعراء المعلقّات الجاهليين. كان

---

(١) أحمد بن يعقوب بن واضح، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، د.ت، مج١، صص ١٤٣ ـ ١٤٤. كذلك را: القفطي م.س، ص٢١.
(٢) الفهرست، م.س، صص٣٤٣ ـ ٣٤٥. كذلك را: القفطي، م.س، صص١٣ ـ ١٦.
(٣) الفهرست، م.س، ص٣٧١.

أبوه ملكاً على بني أسد فنشأ نشأة ترفٍ ولين، وانصرف إلى المجون ونظم الشعر الإباحي، فطرده أبوه وراح يضرب في الأرض إلى أن بلغه مقتل أبيه على يد بني أسد. فحلف امرؤ القيس أن لا يشرب خمراً ولا يغسل رأسه حتى يدرك ثأر أبيه نازل بني أسد كثيراً وقتل منهم عدداً كبير. توفي وهو عائد من القسطنطينية بعد أن طلب مناصرة ملك الروم. توفي في أنقرة نحو سنة ٥٤٠[١].

١٢ ـــ أنسقراطيس: (؟)

١٣ ـــ أبو مسلم (الخراساني):

عبد الرحمن بن مسلم، من أبرز القادة المسلمين في النصف الأول من القرن الثاني الهجري. ولد في ماه البصرة عام ١٠٠ هـ. كان مملوكاً وحُرِّر على الأرجح. أرسله إبراهيم بن الإمام محمد العباسي كداعية إلى خراسان فاستمال أهلها. إحتل نيسابور وهزم مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين. عظم شأنه مما أخاف العباسيين، لذا أوصى المنصور أخاه الخليفة السفاح بقتله، وهو ما لم يتم إلا في خلافة أبي جعفر المنصور نفسه وبأمرٍ منه، حيث قُتل في بغداد سنة ١٣٧هـ[٢].

١٤ ـــ أبو نواس:

هو الحسن بن هانىء ولد عام ٧٦٢ في الأهواز بفارس، انتقل مع أُمه إلى البصرة ونشأ فيها عازفاً عنها كحاضرة علم وعرفان إلى مجالس لهوها

---

(١) حنا الفاخوري، الجديد في الأدب العربي وتاريخه، ج٦، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٣م، ص٥٦٣.

(٢) تاريخ اليعقوبي، م.س، ج٢، صص ٣٤١ ـ ٣٦٨. كذلك: إبن قتيبة، الإمامة والسياسة، مؤسسة الحلبي، القاهرة، د.ت، ج٢، صص١٢٤ ـ ١٣٦. كذلك را: ابن خلكان، وفيات الأعيان، طبعة بولاق، القاهرة، ١٢٩٩هـ، ج٣، ص١٤٩.

ومجونها، فأقبلَ على الخلاعة بشدَّة بعد أن تدرب على يدي الشاعر والبة بن الحباب. إتصل بهارون الرشيد ومدحه ونال عطاياه، وقصد مصر واتصل بأميرها الخصيب ومدحه، ثم لازم الأمين مدة خلافته يمدحه وقد اضطر الأمين إلى حبسه دفعاً للتُّهم وتظاهراً بإنكار سلوكه وخمرياته. إنحل جسمه وتاب وقد توفي في بغداد سنة ٨١٣م[١].

١٥ ـــ بقراطيس (بقراط):

فيلسوف وطبيب من أهم أطباء اليونان، بلغ في الطب مبلغاً عظيماً إلى حد أن عبده الناس. ظهر سنة ستٍ وتسعين لبحت نصَّر وهي سنة أربع عشرة لملك بهمن. ترك كتباً عديدة. فسَّر له جالينوس «عهد بقراط» وكتاب «الفصول»، وترجم له حنين بن إسحاق العديد من الكتب، كان مسكنه في مدينة فيروها، وهي مدينة حمص في بلاد الشام على ما يقول القفطي[٢].

١٦ ـــ جالينوس:

كان رئيس الطب في عصره، ظهر بعد بقراط بستماية وخمس وستين سنة، أخذ عن أرمنيس الرومي. وهو من مدينة غاموس، عاش في زمن ملوك الطوائف، وكان يلتقي الإسكندر الأفروديسي. بينه وبين المسيح خمسٌ وسبعون سنة، وقيل أنه أتى بعد المسيح بمئتي سنة. برع في التشريح وكان خطيباً. مات في صقلية وعاش ثمانية وثمانين سنة[٣].

---

(١) حنا الفاخوري، م.س، صص٥١٥ ـ ٥١٦.

(٢) الفهرست، م.س، صص٤٠٠ ـ ٤٠٢، كذلك: إخبار العلماء، م.س صص ٨٥ـ ٩٠.

(٣) الفهرست، م.س، صص٤٠٢ ٤١٣، كذلك؛ إخبار العلماء، م.س، صص ٨٥ ـ ٩٠.

١٧ ـــ الحسن البصري

عالم القرنين الأول والثاني للهجرة الشهير، صاحب مدرسة روحية في الإسلام، تحوَّل إلى اسطورة في القرنين الثالث والرابع للهجرة. إليه عاد الصوفيون ومنه انبثق الإعتزال. ولد عام ٢١هـ وتوفي عام ١١٠هـ، عاش حياة روحية كان لها إنعكاسات سياسية صاخبة يعتريها شيء من الغموض[١].

١٨ ـــ دارا:

هو داريوش الثالث آخر ملوك السلالة الأُخمينيَّة في إيران، بين القرنين السابع والرابع قبل الميلاد. إستلم الحكم في ظروفٍ غير عادية، كان قوي الشخصية عالي النفس[٢].

١٩ ـــ سقراط:

الحكيم الكامل. إقتصر في الفلسفة على العلوم الإلهية وأعرض عن الدنيا. خالف اليونانيين في عبادة الأصنام وحاججهم في ذلك. له وصايا وآداب وحكم مشهورة. كان أُستاذاً الأفلاطون. دعا إلى الحكمة والابتعاد عن الشعراء. قيل إنه شامي[٣].

٢٠ ـــ سلمان الفارسي:

من مقدَّمي الصحابة. أصله من مجوس أصبهان. كان مهتمَّاً بكتب الأديان وقصد بلاد العرب، وإشتراه رجل من بني قريظة وعلم بخبر الإسلام

---

(١) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م، ص١٢٨ وما بعد. كذلك را: الشريف المرتضى، الأمالي، القاهرة، ١٩٥٤، ص١٥٩. كذلك را: طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، حيدر آباد، ١٣٢٨هـ، ج٢، ص٣٣.

(٢) ايرانشهر، كميسون على يونسكو در ايران، تهران ١٣٤٢ هـ.ش، ج١، ص٣١٦.

(٣) إخبار العلماء، م.س، صص ١٣٥ ـ ١٣٧.

فَقَصَدَ النبي ﷺ وأعلن إسلامه فأعانه المسلمون على شراء نفسه. كان عالماً بالشرائع. جُعل أميراً على المدائن، فأقام فيها إلى أن توفي عام ٣٦هـ/ ٦٥٧م[١].

٢١ ـــ السنائي (الحكيم):

شاعر عرفاني عميق المعاني، طرح أقواله وشرحها المولوي في «المثنوي». توفي في النصف الأول من القرن السادس الهجري[٢].

٢٢ ـــ عضُد الدولة:

أكبر ملوك آل بويه الشيعة. ورث الحكم عن عمِّه سنة ٣٣٨هـ وهو في الثالثة عشرة من عمره. كانت عاصمته شيراز، توسَّع ملكه كثيراً، وكان مكرماً للشعراء وأهل العلم، وإليه لجأ المتنبي بعد فشله في مصر. توفي سنة ٣٧٢هـ/ ٩٨٢م[٣].

٢٣ ـــ علي بن أبي طالب (أمير المؤمنين):

الخليفة الرابع، والإمام الأول عند الشيعة، إبن عم النبي ﷺ وصهره، أول الناس إسلاماً بعد خديجة. ولد في مكة عام ٢٣ق.هـ، ورُبِّيَ في حِجرِ النبي ﷺ. كان اللواء بيده في أكثر مشاهد الرسول ﷺ وُليَ الخلافة بعد مقتل عثمان عام ٣٥هـ، ووُجهَ بفتنةِ الجمل التي قادتها عائشة عام ٣٦هـ. ثم كانت وقعة صفين عام ٣٧هـ حيث بدأت الإنقسامات. حارب الخوارج وانتصر عليهم في النهروان عام ٣٨هـ. اغتيل على يد عبد الرحمن بن ملجم

---

(١) خير الدين الزكلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، مج٣، صص١١١ ـ ١١٢.

(٢) مرتضى مطهري، خدمات متقابل اسلام وإيران، انتشارات صدرا، قم، چاب دوازدهم، ١٣٦٢، صص٦٤٥ ـ ٦٤٦

(٣) سير الملوك، م.س، ص٢٦١.

عام ٤٠ هـ. ألَّهَهُ بعض الناس فقتلهم. له «نهج البلاغة» وتنسب إليه أشعارٌ كثيرة[١].

٢٤ ـــ الغزالي (محمد)

محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، أبو حامد، فيلسوف متصوِّف. ولد في طوس عام ٤٥٠هـ ثم إنتقل إلى جرجان فدرس على أستاذه الجويني. رحل إلى نيسابور وأصبح رئيساً للمدرسة النظامية. ثم ترك التدريس وتصوَّف وطاف في البلاد الإسلامية. ثم عاد إلى بلدته وتوفي فيها عام ٥٠٥هـ. ترك الكثير من الآثار، من أهمها: «إحياء علوم الدين» و«تهافت الفلاسفة» و«المنقذ من الضلال»[٢].

٢٥ ـــ الفارابي (الحكيم الثاني):

أبو نصر محمد بن محمد بن طرَّخان بن أُوزلع المعروف بالفارابي نسبة إلى مدينة فاراب التي ولد بالقرب منها في مدينة وسيج عام ٢٥٩هـ. إهتم بالعلوم العقلية وترك العلوم الشرعية بعد أن كان قاضياً، استوطن بغداد وتناول جميع ما كتب أرسطو، ورحل إلى مصر فدمشق، وما لبث أن استوطن حلب حيث أكرمه سيف الدولة. توفي في دمشق عام ٣٣٩هـ. وصف بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، ولقب بالمعلم الثاني، وترك إرثا فلسفياً مشهوراً[٣].

---

(١) جميع كتب التاريخ، منها مثلاً: إبن هشام، السيرة النبوية، دار صادر، بيروت، ١٣٩١هـ، ج١، ص٢٦٢.

(٢) وفيات الأعيان، م.س، ج١، ص٤٦٣. كذلك را: الغزالي، المنقذ من الضلال، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٦٠م، ص١٠٠. كذلك را: الأعلام، م.س، مج٧، ص٢٢.

(٣) الفهرست، م.س، ص٣٦٨. كذلك را: ابن أبي أُصيبعة، عيون الأنباء..، المطبعة الوهبية، القاهرة، ١٨٨٢م، ج٢، صص ١٣١ ـ ١٣٨.

٢٦ ـــ فورفوريوس:

من أهل مدينة صور، وكان قبل أمونيوس وبعد جالنيوس. وقد فسَّر كتب ارسطو وعُني بالمنطق وله كتب فيه وفي العقل والمعقول[١].

٢٧ ـــ فيتاغورس:

من فلاسفة اليونان وحكمائهم. أخذ الهندسة والحكمة في مصر ثم عاد إلى بلاد اليونان فادخل علم الهندسة وعلم الطبيعة والدين. وإستخرج علم الألحان. له في نضد العالم وترتيبه على خواص العدد ومراتبه رموز عجيبة، ألَّف في الأرثماطيقي والموسيقى[٢].

٢٨ ـــ الكندي (أبو يعقوب):

فيلسوف العرب، من قبيلة كندة. ولد عام ١٨٥هـ على الأرجح. نشأ في الكوفة، نزل البصرة وتأدَّب في بغداد، وكان عظيم المنزلة عند الملوك وبخاصة عند المأمون والمعتصم. عاصر حركة الترجمة فاستفاد منها، وقيل إنه من حُذَّاق المترجمين. ترك كُتباً تدل على شمول منقطع النظير لمبادئ المعرفة. من المرجَّح أن وفاته كانت عام ٢٥٢هـ[٣].

٢٩ ـــ مسكويه (أبو علي، الاستاذ أبو علي):

أحمد بن محمد بن يعقوب. ولد في الري عام ٣٢٥. خدم أمراء زمانه وعمل خازناً لمكتبة إبن العميد، واتصل بالتفكير الأخلاقي ولذلك لُقِّب بالمعلم الثالث. من أشهر مؤلفاته كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»

---

(١) الفهرست، م.س، ص٣٥٤.

(٢) إخبار العلماء، م.س، ص١٧٠.

(٣) الفهرست، م.س، صص ٣٥٧ ـ ٣٦٥ ـ كذلك را: عيون الأنباء..، م.س، ج١ ص٢٠٧.

وكتاب: «الحكمة الخالدة». توفي في أصفهان عام ٤٢١هـ[١].

٣٠ ـــ ناصر الدين أبي الفتح إبن منصور:

حاكم قهستان زمن وجود نصير الدين الطوسي القسري في قلعة أَلمَوت. وهو أحد أهم الحكام الإسماعيليين في تلك الفترة[٢].

٣١ ـــ نصر بن سيَّار:

أمير من الدهاة زمن الأمويين. تولى بلخ ثم خراسان من قبل هشام بن عبد الملك عام ١٢٠هـ، فغزا ما وراء النهر وغنم مغانم كثيرة. أقام بمرو وقويت الدعوة العباسية في أيامه. هرب إلى نيسابور عندما استولى أبو مسلم الخراساني على خراسان ولاحقه مسلم، وظل مشرَّداً إلى أن توفي في ساوه عام ١٣١هـ[٣].

٣٢ ـــ النيسابوري (عبد العزيز):

وهو كما ورد تعريفه في الكتاب أحد علماء العصر المغولي المبرَّزين الذين كانت لهم عناية بالشأن العام.

---

(١) إبن مسكويه، م.س، ص١٧٧ وما بعد.

(٢) را: أخلاق ناصري، هذه النشرة، ص٤ من النص الفارسي.

(٣) عبد القادر البغدادي، خُزانة الأدب ولبُّ لُباب لسان العرب، دار الكتاب اللبناي، بيروت، ١٩٦٧م، ج٢، ص٢٢٣. كذلك را: الأعلام، م.س، مج٨، ص٢٣.

كشّاف الأعلام

نذكر هنا فهرست الأعلام الوردة في كتاب «أخلاق ناصري» معتمدين على إيراد رقم الصفحة في النص الفارسي، وهو الرقم المدرج في الترجمة العربية.

---

(١) إبروس: هو المفكر اليوناني بريسون كما صحَّح اسمه كراوس. را: عبد العزيز عزت، إبن مسكويه، م.س، ص٣٦٢.