|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| |  | | --- | | من أشعة الايمان ـ الجزء السابع عشر   علم الاخلاق  (النظرية والتطبيق)  تأليف  آية الله العظمى الشيخ محمَد محمَد طاهر  آل شبير الخاقاني  تحقيق وإعداد  الدكتور الشيخ سجاد الشمري | |  |

[**http://alkhakani.org/**](http://alkhakani.org/)

مقدمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صلِ على محمد وآل محمد

الحمد لله الذي خَلق ولم يُخلَق اللهم إظهر كلمة الحق وإجعلها العليا وإدحض كلمة الباطل وإجعلها السفلى إنك على كل شيءِ قدير

سجاد الشمري

فهرست الكتاب

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[علم الأخلاق](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah01.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[تعريف علم الأخلاق](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah3.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الفصل الأوّل :](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[علاقة الأخلاق بالعلوم](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[العدالة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah6.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[لفضيلة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[1 ـ الشجاعة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[2 ـ العفة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[3ـ الحياء](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[4 ـ الصدق و الكذب](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[5 ـ التواضع](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah12.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[6 ـ الأمانة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah13.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[7 ـ السخاء](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[8 ـ الحلم](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الضمير](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الأخلاق و قانون الوارثة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah17.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الأخلاق و البيئة](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الأحكام الإِلزامية](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الأخلاق الفردية و الأخلاق الاجتماعية](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[رأى جون استيورت مل (1806 - 1873)](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الأخلاق العقلية](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[آراء الفلاسفة الاخلاقيين المسلمين](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الملاحظة لآراء الفلاسفة الإسلاميين](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الخير ـ الشر](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[مظاهر الخير و الشر في القرآن](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[الأخلاق بين الجمال العام و فلسفته](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm)

G:\الخاقاني\الاعلام\كتب سماحة الشيخ\asheaa17\asheaa17\imags\squwr.gif[المصادر](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah28.htm)

[**http://alkhakani.org**](http://alkhakani.org/)

**علم الأخلاق**

**المقدمة**

          يحكم على المرء بالانسانية و القيم و المثالية إذا أعطى من نفسه الاستقامة و امتلاك الصفات، دون ما لو انصهر بتيارات الأهواء و الشهوات، و صار في سلك الطبقات المتفسخة الّتي لا تعبأ بالقيم و لا بالإنسانية، فإنه سوف يموت في بحجيرة الرذائل.

          أما الإنسان الرفيع، الّذي يعرف معنى القيم و المثل و النبل و الكرامة وفسوف يقع بين أحضان الامتلاك الذاتي و الصفاء النفسي، و سيكون صاحب الشخصية المثالية، و هذا لا يتجلى إلا لمن انغمس في الفضائل الأخلاقية و عرف قوانينها، و من حيث الموضوعية و الغائية. و على ضوء ذلك دونت هذا الكتاب، لدى القارءى الكريم، محتويا على المبادى‏ء الأخلاقية الّتي تنطوي عليها معرفة الموضوعية و الغائية في الاتجاه الأخلاقي، و طريق كسبه و مقارنته مع سائر العلوم الأخرى، و معرفة العلاقة بينه و بينها، و ملاحظة النظريات العامة وجهة الفرق بين موارد النظرية و التطبيق، و أن ما يقوم عليه هو الأسس الأخلاقية الوسطية، و امتلاك تعادل الصفات النفسانية، و أن الإنسان لابد أن يمضي على خط الاعتدال غير ما طريق الإفراط و لا في طريق التفريط، كما لو قلت: أن زيدا كريم، و أن عليا شجاع؛ فإن الكريم أخذ بجانب الاعتدال أخذ بجانب الاعتدال من عدم الإسراف و التقصير، و أن الشجاعة أخذت من عدم الجبن و التهور، فذاك هو معنى الاعتدال‏الصفات.

          و هذا لا ينافى القول بقانون الوراثة، فإن العامل الوراثي و أن كان بيولوجيا إلاالتحكم، في تعادل الصفات، يمتلكها الجهاز الميتافيزيقي الّذي هو المحرك لهذه الأجهزة المعقدة، الّتي تمكن السيطرة عليها بواسطة العامل الميتافيريقي، فيصير العامل الوارثي إلي نمط الاعتدال، بعد أن كان محكوما في أصل تكوينخ. كما أن العامل الميتافيزيقي قادر على اغيير السلوك، في الناحية البيئية، و قد تعرضنا إليه في كتابينا: علم الاجتماع، و نقد المذاهب التجريبي.

          و قد أشرنا، في كتابنا هذا، إلي أن مسألتي الخير و الشر تارة يراد بهما المفهوم النسبي و المعنى الأضافي، و أخرى يراد بهما المعى الواقعي، و يكون الاختلاف بينهما على النسب التالية و هي:

          أولاً: أن يكون التقابل بينهما بالسلب و الأيجاب.

          ثانيا: التقابل بينهما على نحو التضاد.

          و ثالثا: التقابل بينهما على نحو المللكة و عدمها.

          و رابعا: التقابل بينهما على نحو التخالف.

          كما و قد أشرنا إلي الخط الفلسفي و النزاع القائم بين الغربيين و المسلمين،مسألتي الخير و الشر. ثم أخذنا في الحديث عن دور الجمال، و بيان علاقة الأخلاق بالجانب الجمالي.

    و عليك أيها القارى الكريم أن تسايرني، في هذه الموضوعات، لكي تقدم وجهة نظرك و فكرك المشرق، وفق اللّه‏ مساعي الجميع، للعمل الصالح و الدخول‏رحمته الواسعة.

الكويت ـ 5 رمضان ـ 1406 ه  ـ

محمد محمد طاهر آل شبير الخاقاني

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | |  | | --- | | **تعريف علم الأخلاق** | |

   ذكر لتعريف علم الأخلاق عدة تعريفات:

          1 ـ مجموع قواعد السلوك مأخوذة من خيث هي غير مشروطة كما ذكره لالاند فى معجمه.

          2 ـ السلوك المطابق للأخلاق مثلاً، حين نتحدث عن تقدم الأخلاق.

          3 ـ نظرية عقلية في الخير و الشر، و بهذا المعنى تتضمن الكلمة أن النظرية تنحو نحو نتائج معيارية.

          4 ـ و يعرف لوسن (1882 ـ 1954 م) الأخلاق بأنها مجموع متفاوت النسق من التحديدات المثالية، و القواع و الغايات الّتي يجب على الأنا منظورا إليه على أنه مصدر مطلق، إذا لم يكن شاملاً للمستقبل، أن يحققا بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة.

          5 ـ و عرفه جوليفيه بأنه العلم الباحث في الاستعمال الواجب لحريه‏ابتغاء بلوغه غايته النهائية.

          6 ـ ذكر في تعريف الأخلاق جورج جوسدورف المولود عام (1912 م) حيث قال: تعرف الأخلاق بأنها طريقة معينة للنظر إلي مجهود التعبير عن الإنسان في العالم.

     7 ـ و عرفها فولكييه بأنه مجموع قواعد السلوك الّتي بمراعاتها يمكن‏بلوغ غايته[[1]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftn1" \o ").

**نقد التعاريف**

        أم تعريف (لالاند) فهو ناظر إلي اتجاه علم النفس دون التعريف بوضوعية الأخلاق و حقيقته لأنّ النظر إلي قواعد السلوك لا ينسجم مع طبيعة واقع الأخلاق، فأخذ السلوك في مفهوم الأخلاق غير ملائم لأنه من نوع الخلط بين النفس والأخلاق.

          و هكذا بالنسبة إلي التعريف الثاني، فإن مطابقة السلوك للأخلاق لا يكشف طبيعة الأخلاق. هذا مع أن ظرف التطبيق يلائم علم النفس و لا يرتبط بمفهوم‏فإن مجرد التطبيق يلائم علم النفس و لا يرتبط بمفهوم الأخلاق فإن مجرد تطبيق لا يسمى أخلاقا كما أن تعريف الثالث ناظر إلي نتيجة الأخلاق، و آثاره من غير نظر إلي حقيقة الأخلاق و مفهومه الاستقلالي مع أن المعيارية تقع من موارد الأخلاق العلمية و لا يمكن تعريف الأخلاق النظرية بالمعيارية الا بناء على ما ترتئيه في طبيعة بأنها عبارة عن تعديل الصفات فيناسب كونه علما معياريا لا علما وصفيا.

          أما تعريف لوسن فقد عرف الأخلاق بالغاية و هذا لا ينسجم مع قواعد التعريف  وموضوعيته بأن التعريف بالغاية غير تام كما تتخلص عبارته بقوله:الأخلاق هي تحديد السلوك الإنساني بشرط أن نفهم من هذا التحديد الطريقة الّتي بما تحدد و التحديد المقتضي من الذات بوصفه محددا للقيمة و غرضه أن الذات أو الأنا يقرر لنفسه غاية معينة فقد اتجه إلي أن الغاية هي الّتي تقرر المصير و هي مهمة علم‏و الغاية في واقعها من النتائج.

          و يبدو من تعريف جوليفيه أنه قد حصر الأخلاق في الجانب الديني بينما الأخلاق لها مفهوم كلى و التعريف هنا قد أخرج مصاديقه عنه فلم يكن التعريف على هذا مطردا و منعكسا جامعا مانعا.

          و أما تعريف جورج جوسدورف بأن أفعال الإنسان و مجهوده تكون طريقا للأخلاق فقد ظهر لديك أن الآثار لا تعطي واقعسة الشيء إذا كان غرضه بيان حقيقة الأخلاق الماهوية.

          و قد هاجم فولكييه هذا التعريف بنقاط أربع:

          1 ـ أنه لا يحدد هذه الطريقة الّتي يتحدث عنها.

          2 ـ انه يتحدث عن النظر بينما الأخلاق لا تكتفي بالنظر و الاعتبار بل تقرر أموراا أو على الأقل تصدر أحكاما.

          3 ـ إن العبرة ليست بالتعبير بل بنتائج التعبير الموضوعية.

          4 ـ إنه إذا كان الإنسان إنما يفعل في العالم فإن المهم في الأخلاق هو موقف باطنى للإنسان و لكنه أخذ التعريف الّذي أشرنا إليه مع أنه غير خال عن المناقشة.

**تعريف الأخلاق العلمية**

          1 ـ لا يمكن استشعار المبادى‏ء الأخلاقية إلا في السلوك نفسه و بممارسة الفعل.

          2 ـ ان العلم التجريبي لا يتعلم إلا في المعمل فإن تحليل العقيدة الأخلاقية و كيفية سلوك الرجل الأمين سيكشف لنا قطعا عن القواعد العلمية للفعل الأخلاقي.

          3 ـ بأنها تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشا في الفعل.

     إلا أن الملاحظة في هذه التعاريف تقع في اطار القضايا الجزئية دون القضايا الكلية و التعريف يلحظ فيه الجانب الكلي دائما دون الأمر الجزئي و المصداق الخارجي.

           و توضيح ذلك أن الأخلاق العلمية سواء كانت من نوع تعريف الأوّل أن المباديؤ الأخلاقية تستقى من مشرب السلوك و بممارسة الفعل أو كان من نوع التعريف الثاني بأن العقيدة الأخلاقية تستكشف عن طريق القواعد العلمية أو كان التعريف الثالث فإن بالجميع قد لو حظ فيها كاشفية الأخلاق عن طريق السلوك فتكون من نوع القضايا الجزئية مع أن القضايا التطبيقية لا ترجعها ا ءلى معرفة حقيقة الشيء و واقعه.

           و قو تعرض الدكتور ماجد فخري في كتابه الفكر الأخلاقي العربي عن الفيلسوف يحيى بن عدي المتوفى عام 338 ه قال ان الخلق هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله بلا روية و لا اختيار و الخلق قد يكون في بعض الناس غريزة و طبعا و فى بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة و الاجتهاد و قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة و لا تعمد كالشجاعة و الحلم و العفة و العدل و غير ذلك من الأخلاق المحمودة و كثير من الناس من يوجد فيهم ذلك فمهنم من يصير إليه بالرياضة، و منهعم من يبقى على عادته  و يجري على سيرتخ فأما هذه العادات غالبة على أكثر الناس مالكة لهم بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خلق مكروه و يسلم من جميع العيون و لكنهم يتفاضلون في ذلك و كذلك في الأخلاق المحمودة قد يختلف الناس و يتفاضلون إلا أن المجبولين على الأخلاق السيئة فأكثر الناس لأنّ الغالب على طبيعة الإنسان الشر[[2]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftn2" \o ").

         إلا أن هذا التعريف غير صالح لبيان حقيقة الأخلاق لأنّ حالة النفس لا تكشف واقعية الأخلاق و إنما هي تابعة لشؤون النفس و استجاباتها و أما كون الخلق من شؤون اللااراية أو كونه من الغرائز أو وجود الحالة ناشئة من الرياضة و الاجتهاد كلها من توابع سير النفس و السلوك و ليست من صفحات الأخلاق و لذا نجد أن ما نقله الدكتور بأن العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق في تصريرها لثلاث قوى و هي تسمى أيضا نفوسا و هى النفس الشهوانية و النفس الغضبية و النفس الناطقة و جميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى.

          فهذا مما يؤكد أن التقسيم بلحاظ القوى بعيد عن واقع الأخلاق و أن القوى تعطي صفة النفس و وجودها و هي في اتحاه السلوك و انما الأخلاق لها أبعاد غير وجود نفس الصفة النفسانية و إن كان هناك اختلاف بين أرسطو و أفلاطون و إن كان هدفهما بإرجاع الأخلاق إلي قوى النفس الثلاث الشهوية و الغضبية و العاقلة لكنهما يختلفان في اتجاه القوى النظر إلي العمل الإنساني فيرى أفلاطون بأن الإنسان إنما هو الإنسان بفضل قوته العاقلة لأنّ لها القدرة على التمييز بين الأجناس و لذلك فرض على الإنسان أن يسلط قته العاقلة على قوتيه الغضبية و الشهوية لتحد من فاعليتهما فيعيش بمقتضى العقل وحده و إلاّ صار إلي مرتبة البهائم...

          و لكن أرسطو يرى أن الإنسان مجموع قواه العاقلة و الغضبية و الشهوية و أن القوة العاقلة ترعى التوازن و الانسجام بين قوى النفس.

          و إن اتفق رأي أفلاطون و أرسطو في أن الفضائل الخلقية الكبرى أربع ثلاث منها نابغة من قوى النفس الثلاث و الرابعة ناشئة من اجتماع الفضائل الثلاث لنفس واحدة ففضلية القوة العاقلة الحكمة و فضيلة الغضبية الشجاعة و فضيلة الشهوية العفة.

          و إما ناجمة عن اجتماع الفضائل الثلاث فالعدالة[[3]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftn3" \o ").

         إلا أن هذا الاختلاف لا يضر في اتجاه المناقة لأنّ النفس متجهة إلي ناحية السلوك و .ما القوى الّتي أشار إليها أفلاطون و أرسطو فهما في اتجاة آخر و هو الرجوع إلى ناحية تعديل الصفات كما نحن نلتزم بهذه النظرية و ليس تعريف الأخلاق هو حالة النفس أو ما شاكل ذلك وأن اتجاد الأخلاق إلي تشكيل هيئة ثلاثية بنحو الشكل الهندسي في المثلث نظير تشكيل الشجاعة من التهور و الجبن أو نظير تشكيل الكرم من الإسراف و البخل و هكذا.

          و قد نظر أرسطو إلي الأخلاق من زاوية الخير و الفضيلة الفعلية دون النظرية المجردة و لكن أفلاطون يرى أن جميع الأشياء تستقي خيرها من الخير الكلي و جميع الفضائل تصبح خيرة نسبة إلي هذا الخير الكلي[[4]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftn4" \o ").

         و المهم أن البحث عنالخير أو الفضيلة يأتي له موضوع آخر سوف نتعرض‏فى مضانه.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah3.htm#_ftnref1) **. الأخلاق النظرية للدكتور عبد الرحمن بدوي ص 8 ـ 9.**

**[[2]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftnref2" \o ") . الفكر الأخلاقي العربي ص 89 ج 2 ـ**

**[[3]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftnref3" \o ") . الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية ص 142 كمال اليازجي ط 1/1975.**

**[[4]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah3.htm" \l "_ftnref4" \o ") . أرسطو المعلم الأوّل ماجد فخري 106 ـ 108.**

يرجى ذكر المصدر ويحرم شرعاً وقانوناً عدم ذِكرهِ للان حقوق النشر محفوظة

وبخلافه يعرض نفسهُ للملاحقة القانونية .... المحامي شيث العتابي

**الفصل الأوّل :**

**الأخلاق النظرية و العملية**

           ذهب أرسطو في تقسيم العلوم على نحوين: نظيرة و عملية و أشار إلي أن الأخلاق من مصاديق العلوم العملية لأنّ الأخلاق تطلب المعرفة من أجل الخير الاخلاقى أو الفضيلة و العلوم اللعملية تنقسم إلي قسمين و هما: الأخلاق و السياسة المعبر عنه في مصطلح أرسطو السياسي و المدني، فالمدنية ترتبط بمكام الأخلاق‏يتصف بها الأفراد الّذين تتكون منهم الدولة و لذا تكون الانطلاق المباحث الخلقية عند أرسطو من حياة الفضيلة الفعلية غير الملكة الحاصلة في النفس عند من لا يباشرها في دور العمل.

          و لكن ليفي بريل (1857 ـ 1939) أخذ في الرد بانقسام الأخلاق إلي نظرية وعملية معا و ذلك في صورة وضعها للنظرية، و لها حق التشريع في دور التطبيق العملي اذ يقول ليفي بريل (حتى لو أرادت أن تكون ـ أي الأخلاق  نظرية فانها دائما معارية و لأنها دائما معيارية فانها لا تكون نظرية بالمعنى الصحيح) لأنّ دور النظر يرسم أحكاما واقعية و المعيارية تقع في بيان إصدار الحكام التنوعية أي التقرير للواجب.

          و يقول ليفي ان الأخلاق النظرية لا فائدة منها و ذلك أن النظريات و المذاهب الأخلاقية رغم اختلافها في الأمور النظرية فانها تتفق جمعا في القواعد العلمية تقررها و تجد فرديك روه (1861ـ 1909) يقول أنه لا يمكن أن نتخلص من الاعتقاد من أي مذهب نظري. و يعارض كل صانعي المذاهب أولئك الّذين يبحثون عن الاعتقاد خارج الاعتقاد و يتصل به خارج الفعل.

          و يعرف روه الأخلاق بأنها تقوم في شعورنا المباشر بالمثل الأعلى معاشاالفعل و يميز بين التجربة الأخلاقية و التجربة الأخلاقية فالواقعة هي فقط ما هو مباشر و هذا التوسع في المعنى مشروع تماما و يأخذ في عرض بيان التجربة الأخلاقية بأن طابعها المميز لها من سائر التجارب هو أنها هي الفعل نفسه اذ لا يمك استشعار المبادى‏ء الأخلاقية إلا في سلوك نفسه و بممارسة الفعل[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm#_ftn1) و كون التجربة في تغير مستمر وحركة و هي عناصر ذات فردية متميزة مفردة تماما لا مستمرة و التجربة المباشرة عيان متزمن بزمان قابل للتعديل و التنقيح باستمرار و من أجل أن يفعل الإنسان أخلاقه فإنه ينبغي عليه أن يضع نفسه في المدة و منجهة نظر الحاضر و التجربة الأخلاقية تسبق كل نظرية و كل تفكير أخلاقي.

          و يناقش روه الكلية الأخلاقية و يقول: ان الفكرة الخاطئة القائلة بثبات المبادى الاخلاقية وكيلتها ترجع في أصلها إلي تصور زائف لليقين من الناحية النفسية، ان اليقين الاخلاقى في حالة الشعور الفعال تفضي إلي ايقانات راسخة مستقلة في شدتها وسعتها[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm#_ftn2).

         و تتألف التجربة الأخلاقية من أربع درجات:

          1 ـ هي أفعال العاطفة المحض الّتي تدرك القيم المنفصلة.

          2 ـ درجة أفعال التفضيل و النفور و فيها ندرك درجاتها و ترتيبها.

          3 ـ درجة أفعال التعاطف الّتي تدرك الحياة الانفعالية للذوات الاخرى.

           4ـ درجة وجدانات الحب و تدرك شخصية الافراد و الجماعات.

          و لكن الّذي أن لدينا أن الأخلاق تارة تكون بصبغة كلية في لوحة التصورات العاملة فتسمى باأخلاق النظرية و أخرى تكون الأخلاق في صبغة جزئية و يرجع فيها الى دور العمل و المسلوك الخاص بالفرد عنه باأخلاق العلمية.

          و الّذي يرتسم في أن الأخلاق لا ينظر إليها بما أنها صور عقلية مجردة ما لم تكن بأفعال خارجية و يمكن أن نطلق عليها بالأخلاقية المباشرة و إن كانت في بدايتها لا بد لها من فضاء ذهني واسع إلا أن الأخلاق لا تتجسد إلا بلحاظ انطباقها الخارجي المباشر و لا يكفي العالم التصوري المجرد إذا لم يعقبه فعل خارجي.

          و يعتبر آخر للأخلاق اتجاهين:

          1 - من حيث الغرض لأنّ الأخلاق تهدف إلي ناحية الخير.

          2 - من حيث الغاية و ذلك عندما يكون في صورة الاستعمال و لذا يفرق بين الغرض و الغاية أن الغرض يقع في مرحلة التصور الذهني تكون في محيط التطبيق و الاستعمال الخارجي و مثل هذا لا يفرق بين المباشرة الفردية أو الاجتماعية لأنّ المجموع يعطي صفة الغاية دون الغرض و لا ذلك في ناحية ديناميكية التجربة و استمرار تغييرها و كونها مستمرة و ديناميكية لا الاستغناء عن وجد قواعد و ضوابط كلية كالمثالية و القيم و الحرية و نحوها و إن تغيرت بحسب مناشئها و صور تطبيقها إلا أنها ليست بحسب مفهومها و إن ذهب جورفتش [[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm#_ftn3)إلى تغير المثالية و القيم و الحرية و الخلاقة فالتغير انما يقع بلحاظ صور التطبيق كما و أن جستاف بلو (1859 ـ1930) في الأخلاق الوضعية ط1907، استدل على الأخلاق الوضعية بأن الفكرة الأخلاقية لا تخلق موضوعا إلا عند تحرر المطلق من كل ارادة و على العكس من وجود الأخلاق فإنه دائما يقع في محور موضوع خاص و هو الفعل هذا مع أن الحكم تكفي بنفسها لتكون أحكاما أخلاقية كما أن السلطة و المنقول و العادة والاندفاع الغريزي لا يمكن أن تكون مبادىء للأخلاق إلا أن الّذي نلحظه أن بين خط الأخلاق النظرية و العملية نظير الفرق بين الحمل الأولى الذاتي و الحمل الشائع الصناعي اذ الأوّل يكون في اتجاه المفاهيم الكلية و الثاني يكون في دور الوجود الخارجي.

          و أما النظر المباشرة الأخلاقية و اتصافها بالتغير إنما يكون بلحاظ الخط الاستعمالي المطبق إما على الفرد أو الجماعة.

          و بهذا البيان يمكن أن يقع في متناولنا أن لأخلاق النظرية إذا كانت في قالب الكليات فلا تكون موردا للغاية المطلوبة من أجلها وضعت الأخلاق و إنما يكون محورها التصور الذهني العام و إنما حظ الأخلاق يقع في صورة الغايه‏لوحظ‏جانبها التطبيق الخارجي حين الاستعمال و لا ننكر عدم وجود العلاقة بين الأخلاق النظرية و العلمية إذا كان الاتجاه بينهما من نوع الأولى و الحمل الشائع لأنه يكون من نوع تطبيق الكلي الطبيعي على أفراده و ليس من نوع العنوان للمعنون و يصح لنا عندئد أن نجمع بين الخط النظري و العملي معا و لا نفكك بينهما لأنّ العمل يقع من نوع الانعكاسات لما في التعقل و التصور الذهني و يكون الاختلاف بينهما بلحاظ الجهة.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm#_ftnref1) **. التجربة الأخلاقية المللخص ص 28.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm#_ftnref2) **. المصدر نفسه، ص 6.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah4.htm#_ftnref3) **. الأخلاق النظرية عبد الرحمن بدوي ص 21.**

**علاقة الأخلاق بالعلوم**

نتوجه في حول علاقة الأخلاق مع العلوم الأخرى:

**1 ـ علاقة الأخلاق مع النفس:**

          إن علم لماا كان متكفلاً و الأخلاق إذا كانت مشكلته في البحث مشكلة نفسانية تفسر من خلال الوجهة العليا للسلوك الأخلاقي فيمكن القول بحصول العلاقة من جهة ذلك السبب كما سار عليه موريس شليك فرويد و أخذ و جماعة كثيرة مؤيدين لنظرية فرويد في التحليل النفسي و يعتقد فرويد أن الأخلاق ليست غير نسق من الأفعال المنعكسة الشرطية الّتي تكونت بفضل التربية[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm#_ftn1).

         و لكن بحسب معتقدنا أن الأخلاق عبارة عن تساوي الصفات و عدالتها فلا يرتبط بعلم النفس لأنّ النفس تقع في اتجاه السلوك الفردي و الأخلاق في اتجاه تعديل الصفات.

          و بالجملة إن علم النفس تارة ينظر إليه بما أنه يتكفل دراسة المبادى ء العلمية العامة المنظمة لها و القوانين الّتي تتناول الحياة الفعلية من غير إلي جهة الخواص الفردية فيمكن أن يلتئم البحث الموضوعي في النفس مع الأخلاق على نحو وحدة الغرض و الغاية لأنّ الأخلاق تسير على خط التعديل في الصفات أما إذا كان علم النفس ناظر إلي خواص الأفراد يلتئم مع الأخلاق للتعاكس في الاتجاه و البحث الموضوعي.

**2 - علاقة الأخلاق بالاجتماع:**

          يقوم الاجتماع على حصول العلاقة بين الفرد و المجتمع و أنه متكفل لدراسة العادات ئ التقاليد و البيئات و الأخلاق أيضا متجه إلي دراسة تلك الأنحاء بما للأخلاق من أثر عملي في ناحية العادات و التقاليد و العقائد و البيئات و إذا صارت النظم في خط الاعتدال يكون مجمعا لعلم الأخلاق و الاجتماع.

          و هل يفكك بين النظرية الأخلاقية و النظرية في ناحية وجود العلاقة و عدمها؟ ان التصوير حسن ولكن الّذي أنهجناه بعدم الاختلاف بين النظرية و العلمية إلاناحية الحمل الأولى و الحمل الشائع فتكون العلاقة حاصلة في نقطة النظم الاجتماعية هي محور دائرة الاجتماع تتولد صفة ثالثة في شخص معين.

**3 - علاقة الأخلاق مع البيووجيا:**

          يقوم بحث البيولوجيا على الأعضاء نظير الجهاز العصبي و الهضمي و سائر أعضاء الجسم فالأعضاء إذا سارت على خط معين من حيث الغذاء اللائق للجسم و المواظبة على سلامة الجسم من الأوبئة بحيث لا يدخل في جانب الإفراط أو التفريط كان معتدلاً هذا نابع عن موازين أخلاقية كما أن المواظبة على الصحة هي من طرق السعادة و الخير و على العكس فيما لو اتخذ طريق السقم فإنه من الشقاء و الشر.

          و يقول ايلي متشينكوك صاحب كتاب (دراسة في الطبيعه‏محاوله‏وضع فلسفة متفائلة ط1903) أما المرض فيمكن القضاة عليه حيث أن الطب لم ينهض نهضة حقيقة إلا بهد أن اكتشف باستير في الأخير من القرن الماضي الجراثيم و أثرهاتكوين الأمراض.

    و يعقد متشينكوف أن الشيخوخة ليست ظاهرة عادية بل هي حالة مرضية و ليست فسيولوجية حيث أن الشيخوخة تنجم عن تصلب الشرايين والوردة و عن تحولل تدريجي في مختلف الأنسجة إلي نسيج متماسك و هو في الحقيقة مرض التهابي يرجع إلي تاكل الخلايا بسبب اصطدام الجراثيم مع الخلايا الواقعة في كريات الدم البيضاء و يرى متشينكوف أن السبب في هذا الاصطدام هو المصران الغليظ.

          و يكون علاجه إما باستخراجه أو مراعاة الطهام على نحو صحيح كما أن ديكارت قاللل ان المحافظة على الصحة هي من غير شك الخير الأوّل و الأساسي لسائر الخيرات في هذه الحياة.

          و عندما يؤتي متشينوك إلي أن نتيجة الشيخوخة أو الأنسان بصورة عامة هو الموت يقول ان النظرية الحديثة تقول بأن الكائنات العضوية ذات الخلية الواحدة أو الوحيدة الكلية لا تموت أبدا أو هي خالدة حقا[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm#_ftn2) يقول ان الموت لا بد منه و هو أفظع المخاوف و ينتقل الإنسان من غريزة الحياة إلي غريزة الفناء و غريزة الفناء لم تحدداطار الإنسان بل سارية في دائرة الحيوان و أسماها باسم العايرات.

          و يضع متشينكوف أخلاقا و نظرية في السلوك مما حدثنا بخلاصتها الدكتور عبد الرحمن البدوي أنه كما أن الإنسان قد غير في طبائع الحيوان و النبات كذلك عليه أن يغير في طبيعته هو نفسه ليجعلها أكثر انسجاما و بدا من أن يضيع‏حياته‏أحلام صوفية و تهاويل يجب عليه أن يجعل الغرض من الوجود الإنساني هو امجازه الدورة الكاملة الفسيولوجية و انهاؤها بشيخوخة طبيعية إلي فقدان غريزة الحياة و ظهور غريزة الموت الطبيعي و للوصول إلي هذه النتائج يكفي أن يقتنع الناس بقوة العلم الكاملة و لا بد لهم أن يدرسوا فن حسن الحياة و فن حسن الشيخوخة و فن حسن الموت و ذلك بالعزوف عن اللذات الضارة و باأخذ بسياسة و عدالة عقليتين و التماس أخلاق مؤسسة على المصلحة و قد أحسن فهمها و على الايثار الحق. صحيح أن الناس سيفقدون بذلك الكثير من حديثهم لكنهم في مقابل ذلك سيصلون إلي درجة عالية من التضامن.

          و يقول متشينكوف في كتابه المشكلة الأخلاقية و الفكر المعاصر ان الإقرار بالهدف الحق من الوجود الإنساني و بالعلم بوصفه الوسيلة الوحيدة لبلوغه يمكن أن يفيد في خدمة المثل الأعلى الاتحاد الناس و انهم سيجتمعوم حوله كما تجمعوا قديما حول المثل الأعلى في الدين[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm#_ftn3) و المهم أن تصوير العلاقة بين الأخلاق و البيولوجيا ترتسم في خط الاعتدال فإذا جاء الجسم على طبق القواعد الطلية من حيث المأكل و المشرب و الرياضة الجسدي و صار مساوية لما هو مرتسم في قواعد الأخلاق من تعادل الصفات فإذا أقبل على الزاد و هو يشتهيه و قام منه و هو يشتهيه صار مطبقا لصفة ثلاثية أن يكون الإنسان بين حالة الجوع و الشبع بحيث لا يصل إلي مرحلة التخمة كما أنه لا يكون في مرحلة الشرة.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm#_ftnref1) **. الأخلاق النظرية عبد الرحمن بدوي ص 49.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm#_ftnref2) **. الأخلاق النظرية بدوي ص 37.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah5.htm#_ftnref3) **. المشكلة الأخلاقية و الفكر المعاصر ص 3 ـ 33 ـ ط 1921.**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | |  | | --- | | **الفضيلة** | |

ورد في تعريف الفضيلة كما ذكر عن أرسطو أنها «ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحا و يقوم، بما يتوجب عليه على أحسن وجه»[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftn1) و جاء في معجم لالاند أن تعريف الفضيلة هي الاستعداد الراسخ لانجاز نوع معين من الافعال الأخلاقية او الاستعداد الراسخ لارادة الخير عادة فعل الخير.

          و عرفها فولكييه بأنها العادة الّتي بها تمتثل الارادة للخير فهى تشارك العله‏هاتين الخاصتين الاساسيتين أنها مكتسبة بالممارسة و بذلك تتميز من الطبيعة و أنها تتضمن الاستمرار و تتجلى في مجموع الحياة.

          و يعرفها توما بأنها صفة للنفس بها تستقيم الحياة و لا يسى‏ء أحد استخدامها.

          و يعرفها جوليفيه بأنها استعداد راسخ لحسن العقل اكتسبت على ضوء العقل و صاحبه المباشر هو الارادة و يقول انها مكتسبة و ليست فطرية.          و الّذي ظهر أن التعاريف جميعا لم تأت بصحيفة واقعية لماهية الفضيلة و انما جاء بعضها عن طريق المبادى‏ء و بعضها عن طريق النتائج و الاثار و أخرى ترجعهامرحلة السلوك الّذي يتحدد في اطار النفس و ان كان من مجموعها يقرب‏ذههننا هو تعريف أرسطو و ان كان لا يخلو من نقد و منا5قشة و ان كان له تعريف آخر بأنها حالة اعتيادية و لكن الخالة الاعتيادية لا تثبت واقعية الفضيلة.

          و يقول أرسطو ان الفضيلة ليست انفعالات لان الانفعالات ليست طوعية فلم تكن ممدوحة أو مذمومة بحد ذاتها و ليست قوة ما لان القوة فطرية طبيعية و الفضيلية ليست من الخصال الطبيعية بل المكتسبة.

          و تقع الفضيلة هي المعيار للوسطية و لذا ذهب الدكتور ماجد فخرى‏تعريف الفضيلة أنها ملكه خلقية مرتبطة بالاختيار و قائمة في وسط بالنسبة لنا لا بالنسبة للموضوع قابل للتحديد بناء على مبدأ عقلى و على أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العلمية.

          و قد انتقد ماجد نظرية الوسطية قائلاً: و لكن ينبغى أن نحترس عند أرسطو من الظن أن الجميع الافعال و الانفعالالت أوساطاً لان منها بالفعل ما لا وسط له كالغيظ والقتل و الزنى الخ الّتي هي بمثابة شرور محضة[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftn2).

         الا ان الّذي نعتقده خلاف نظرية الدكتور بأن الوسطية مقارنة للموازين الاخلاقية و ليس هناك جهة نسبة عموم من وجه بحيث تفرق الوسطية عن دائرة الفضلية بل الفضيلة و الوسطية من نوع المقارنة بينها بنحو القضية الحينية أو أن الأخلاق منتزع من مقام الوسطية كما هو الّذي نرتئيه.

     الا أن التحدث مع أرسطو في أخذ الفضيلة هل هي بنحو القطرة أو التكسب و لكن الّذي يبدو أن الفضيلة تأتى على صورتين:

          1 ـ فطرية.

          2 ـ كسبية.

          و ليست الفضيلة منحصرة في اطار الكسب لان الّذي نعتقده أن جميع الصفات النفسانية إذا كان لها مطابق خارجي يلائمها فهى انعكاسات عن الصور الاولية فالتكسب وليد تلك الصور الاولية و ليست الفضلية المكتسبة وجود عرضي للفطرة بعد كونها انعكاسات للصور الاولية و يمكن أن تتصور الفضيلة الكسبية على نحو المفهوم العام.

          هذا مع ما أتصوره أن جميع العلوم لم تكن لها صفة اكتسابية مستقلة عن الصفة الفطرية و انما الاكتساب يعطى كشفا عن تلك الصور الطبيعية الاولى و هي الفطرية، فمثلاً ان المنطق لم يكن امتسابا و انما له وجود فطرى أوله وجود فطرى عرضي و لم تعتبر المقارنة بينهما على نحو الحصة الخاصة و انما هو بنحو الكاشف للمنكشف و بالجملة ان الاكتساب يعطي حجم الفطرة لكى يكون في دور الاصلاح و القالب العلمى و الا فطبيعته لا تقتضي الموضوعية المستقلة بدون مراجعة للفطرة.

          و يحدثنا مسكوية عن الفضيلة و يقول آنهاوسط بين رذيلتين هما الافراط و التفريط و هذا الوسط اضافى لا حقيقي فقد يكون أقرب لبعض الاطراف في حالة و الاضدادها في حالة أخرى.

          و نظرية الوسط تعزى للمعلم الاولى الّذي يوصى العاقل باجتناب الافراطات من كل نوع سواء كانت بالاكثر أم بالاقل و لا يطلب الا الوسط القيم[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftn3). و يعلل هذا بأن الافراط بالاكثر خطيئة و الافراط بالاقل هو كذلك مذموم و الوسط وحده هو الحقيقي بالثناء و هذا ان الشرطان هما ميزة الفضيلة[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftn4). و يأخذ في حديثة أنها وسط بين رذيلتين احداهما الافراط و الاخر التفريط[[5]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah7.htm" \l "_ftn5" \o ") و يقول أيضا الّذي لا يعاب لا بالافراط و لا بالتفريط. و الّذي نلاحظة من رأي أفلاطون أن القوة العاقلة فضيلتها الحكمة و زذيلتها الطيش.

          و القوة الغضبية فضيلتها الشجاعة و رذيلتها الجبن.

          و القوة الشهوية فضيلتها العفة و رذيلتها الشهوة.

و أما نظام أرسطو فيتجلى كما بلي:

          القوة العاقلة فضيلتها الحكمة و هي وسط بين رذيلتى السفه و البله.

          القوة الغضبية الشجاعة و هي وسط بين رذيلتى التهور و الجبن.

          القوة الشهوية فضيلتها العفة و هي وسط بين رذيلتى الشره و الخمود.

          و يتفق أفلاطون و أرسطو في فضيلته العدالة لكونها وليدة من اجتماع الفضائل الثلاث لنفس واحدة و من حيث أنها ذات نقيض واحد هو رذيلة الظلم.

          و يمكن جعل قائمة لمعرفة الخط الوسطي بما جاء في كتاب الأخلاق ج 2 الفصل 2.

الإفراط

الوسط

التفريط

1 ـ التهور2 ـ الفسق3 ـ التبذير4 ـ الغرور5 ـ الغلو6 ـ التهريج7 ـ التملق8 ـ الظلم الشجاعة العفة الكرم الكرامة الصدق حضور البديهة الودادالعدالةالجبن بلادة الطبع التقتيرالتسكع الاقتصاد في القول ثقل الظلال حرد الانظلام

 الا أن الاختلاف بينهما أن أفلاطون يعتقد بأن منشأ الأخلاق الفطرة و يرى أرسطو أنها اكتساب الا أن الّذي أضحناه في مناقشتنا مع هؤلاء القادة ليس في نقطة الوسطية و انما الاختلاف في منشأ انتزاع الوسطية فإذا كانت كل قوة ينشأ منها صفة الاعتدال عند تضارب الصفتين فمقبول و الا فليس معارضه في ناحية القوى ذاتها دائما بل هي تقع في دور المعد و المبادي و لا يصح خلق العدالة من اجتماع الفضائل الثلاث و انما العدالة تقع بين خط الافراط و التفريط لا من القوة العاقلة و قوة الغضب و القوة الشهوية و أنما العدالة تقع في رتبة متأخرة من كل قوة يقع فيها المعارضة بين كل صفة وصفة أخرى.

          و أما البحث حول منشأ الأخلاق هل هي من الفطرة أو من الاكتساب فقد اتضح لديك أن كل اكتساب منشأه الفطرة و ليست الاكتسابية في عرض الفطرة.

**درجات الفضيلة**

          تأتى الفضيلة على درجات متفاوتة بحسب مراتهبا و تكن من نوع التشكيك‏الوجود لعدم تصوير التشكيك في الماهية لانها متباينة.

          و لكن الّذي نتأمله في محور البحث أن الفضيلة إذا كانت عبارة عن الوسطية المنتزعة من الصفتين المتعارضتين كما بين التهور و الجبن اللذين تنتزع منهما الشجاعة على نحو الشكل الهندسي فلا مجال للتفاوت و المفاضلة و إن لوحظت لالفضيلة بالقياس إلي فضيلة أخرى بأن يكون النظر إلي ذات الفضيلة مع الفضيلة الاخرى لابلانظر إلي دور الانتزاع و استخراج الوسطية فلا تصح المفاضلة مع زيادة الرتبة بين كل فضيلة مع فضيلة أخرى لانها أمر واقعي.

          و بتوضيح آخر ان النظر تارة إلي ما بين الفعل و الفاعل فيصح الزيادة و النقصان لان الاتجاه إلي دور فاعل و أثر قدرته على زيادة و النقصان.

          و أما اذاكان النظر إلي جهة الفضيلة بما أنها منتزعة فلا مجال للزيادة و النقصان.

          و لا مجال لتصوير الاعتبارية في جانب الفضيلة المنتزعة لان الاعتبار قائم بيد أن المعنى قد يكون ثابتا و قد يكون منتفيا و لكن بخلاف ما نرتئيه من كونها أمرا واقعيا غير قابلة للتخلف و لذا يقول خدوسفوس أن الفضيلة جوهر واحد (أو ماهية واحدة) ذو أسماء عديدة.

          و ذهب الرواقيون إلي أن الفضائل ليست عديدة و قالوا ان الفضيلة واحدة تحت أسماء عديدة.

          و قال أرسطو أن فضيلة العين هي في قوة الابصار فنحن نبصر جيدا بفضل فضيلة العين (الأخلاق إلي نيقوماخوس م 2 ـ ف 2 ص 1106 أ 16 ـ 2).

          و يقول انجلس سيلزيوس كل افضائل فضيلة واحدة انها من الترابط بحيث أه لو حصل المرء واحدة فقد حصل الكل.

          الا أن الّذي أشرنا أن وحدة الفضيلة بلحاظ كونها أمرا واقعيا و ليست من الامور الاعتبارية العرفية.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftnref1) **. أرسطو ماجد فخري ص 114.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftnref2) **. أرسطو لماجد فخرى ص 114.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftnref3) **. الأخلاق لنيقوماخوس ج 1 ص 246.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah7.htm#_ftnref4) **. الأخلاق لنيقوماخوس ج 1 ص 347.**

**[[5]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah7.htm" \l "_ftnref5" \o ") . الأخلاق لنيقوماخوس ج 1 ص 248.**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | |  | | --- | | **1 ـ الشجاعة** | |

من مصاديق الفضيلة الشجاعة و ذكر في تعرفيها كما جاء عن أرسطو الخشية من الافات ـ أو الشرور.

          و ذكر أن الشجاعة فضيلة القوة الغضبية ذا انقادت للعقل المتأدب بالشرع‏اقدامها و احجامها[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftn1).

         و أورد أرسطو خمسة معان للشجاعة:

          1 ـ شجاعة الجنود الّذين يبلون بلاء حسنا في ساحة القتال اما خوفا من عار أو طلبا للفخار.

          2 ـ الجرأة الناجمة عن طول الخبرة في أى فن من الفنون و الّتي تكسب صاحبها شيئا من الثقة بالنفس يعتبر ضربا من الشجاعة و هو ما حمل سقراط على اعتبار الشجاعة ضربا من المعرفه‏بالجندى الّذي خبر أحوال القتال مثلاً أشجع في الغالب من الفتى الغض الّذي يقبل على القتال للمرة الاولى.

        3 ـ الغضب الّذي يدفع صاحبه على الثورة لكرامته و الّذي بحفز الشجعان من الناس على مواجهة المخاطر و الحيوان على البطش بمن يسطو عليه و هذه الميزه تشبه الشجاعة من ناحية و تختلف عنها من ناحية ما دامت مشتركة بين الإنسان و الحيوان.

          4 - الحماسة الفطرية الّتي تدفع صاحبها على اقتحام المخاطرة بجزأه‏اصطدام بما لم يكن بالحسبان فترت حماسته و هي تختلف عن الشجاعة الأصليه‏أنها ليست ملكة راسخة في النفس لا تؤثر فيها الأحوال و الظروف.

          5 - الاقدام على مواجهة المخاطر من جهة، و دون روية، و هذا الضرب من الشجاعة يشبه الضرب الرابع في أن صاحبه لا يثبت عليه عند اشتداد الهول[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftn2).

         ويبدو أن البلاء الحسن أو الجرأة الناجمة عن الخبرة أو الغضب أو الحماسة أو الاقدام بعضها من آثار الشجاعة و بعضها من مبادئها اذ البلاء الحسن بلحاظ الاثر و هكذا الجرأة الناشئة عن خبرة مسبقة و الغضب من المبادى‏ء المؤثر و كذا الحماسة و الاقدام.

          و يقول لوسن ان جوهرها ـ أى الشجاعة ـ يقوم في ديالكتيك انفعالى يتضمن ثلاث لحظات الاولى: هي جرثومة الشجاعة و فيها تظل الشجاعة سرية و الثانية: تتجلى الشجاعة في الزمان و المكان على أنها مفاضلة و تؤثر في التصميم و الثالثة: فيها ينحل التقابل بين الموضوعية و الذاتية في سمو الضمير الشجاع و يمكن تشبيه الشجاعة بالقفز على الراعة[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftn3).

         و تتألف الشجاعة من ركائز ثلاث:

          1 - التطلع إلي جلائل الاعمال لا من أجل الربح أو الشرف بل لما فيها من سمو.

          2 - الجود و هو الاستعداد لبذل كل غال في سبيل تحقيق جلائل الأعمال هذه.

          3 - الصبر أى و هو عدم الجزع على لصلئب و عدم الفزع من المشقة او المتاعب أو الاحزان أو الجهود أو طول المدة ان المثابرة تتقدم دائما و الصبر لا يتراجع أبدا يكن الحكمة تدعو إلي المثابرة دون عناد و الصبر دون جبن[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftn4).

**أنواع الشجاعة**

           يتصور للشجاعة نوعان أساسيان:

          1 - شجاعة البدن كما يتعاطاها المحاربون و يعدون الفرد يألف كل ذلك بحسب طاقته الجسدية.

          2 ـ شجاعة النفس بأن تكون النفس لها قوة توجب خضوع الطرف المقابل أو لا يرى لجسده حسابا كما تجد سقراط عند تناوله كأس السم أو اقدام أصحاب الحسين  عليه‏السلام للشهادة و الفداء لاجل المصلحة العامة و تركيز العقيدة.

          و إن كان لبعض الاتجاه النفسي يكون عكسيا كاقدام بعض الافراد على الانتحار فهو موجب للضعف النفسي دون قوتها لأنه يصطدم بنيار قوى يطن من نفسه عدم القدرة من التخلص عنه و لم يقابله بقوة العقل و الثبات المركز فتندك شخصيته أمام ذلك التيار و يقدم على الانتحار للتخلص من وجود تلك الصدمة كما نشاهد بعض العشاق إذا وجدوا الفقر قد أحدق به فلا يجد ملجا الا عن طريق الانتحار، و كل ذلك موجب لضعف النفس دون قوتها و انما الشجاعة النفسية في هذه الانحاء يقابل هذا الاتجاه بقوة الصر و التحليل النفسي فسقراط أو شهداء كربلاء أو الشهداء الاحرار لاجل وطنهم انما كان هدفهم ساميا و هو قيامهم ضد الظلم و الجور و الاستبداد و التركيز على العقيدة المستقيمة بخلاف الانتحار لأجل الشخص و ليست للمصلحة العامة فترتدي لباس الضعف لان الحب قابل للفناء أو بتبديل حب آخر و الافلاس يمكن أن ينقلب إلي الثراء إذا قام بدور و نشاط اقتصادى آخر و لو بضعف المراتب أو بأشدها و كذا فقدان الوالد لان الحياة خلقت للرحيل و الانتقال من دار إلي دار أخرى و ربما يرزق ولدا آخر أو أكثر و ربما يكون الوالد إذا كان حيا يكون شقيقا فإذا أقدم على قتل نفسه قد قابل ذاتا بذات لا ذاتا بنوع و مصلحة عامة.

          و يتفرق من الشجاعة البدنية و النفسية أنواع كثيرة.

**أثر الشجاعة**

           1 ـ من الاثار المهمة لشخص الشجاع ضعف مرتبة الخوف و عدم وجود القلق.

          و لا بأس أن نستعرض حقيقة الخوف و أدواره في ضعف الشخصية أو تحلي الشخصية به و المهم أنه قد وقعت نظريتان متعارضتان ذهب علم‏ء النفس القدامى‏وجود غريزة الخوف و ذهب علماء النفس الحديث إلي عدم غريزة الخوف و انما الموجود في الإنسان ميول فطرية أو حاجات أصلية تقبل التعديل و التحويل و التبديل و الاعلاء فليس ثمة غريزة محدودة جامدة متصلبة يمكن أن نطلق عليها اسم غريزة الخوف[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftn5).

         و ذكر أن الغريزة تقع تحت مصادر ثلاثة:

          1 ـ مصدر كيماوي حيوي للنشاط.

          2 ـ نواة من التوصيلات العصبية الخاصة.

          3 ـ شكل نفسي أعلي.

          فالمستوى الهوميوستازي الثابت يتعلق بالمصدر الأوّل.

          و المصدر الثاني يتعلق بالجهاز العصبي المركزى و سيطرته على أغلب نشاطات الانسان.

          المصدر الثالث هو النفسى و هو النتاج من التفاعل بين المصدر الكيمياوي الحيوي و التوصيل العصبي الخاص بها كما في التنفس[[6]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftn6" \o ").

         و لكن الّذي يبدو لدينا أن الخوف من الغرائز الثابتة في الكائن الحى أو كما جاء فى دراسة بارد لبعض الحيوانات الّتي نزع منها لحاء المخ في المخ الامامي فلا يصح سلب الخوف عن الطبيعة الحية و لاسيما في الوجود البشري و ما ذهب إليه العلم الحديث في تفسير الخوف بالميول الفطرية ينافى ما انطوى عليه وجود الإنسان و ليس الخوف غير صالح للتغيير و لكن لا بمعنى رفع موضوعيته و انما هو مقول بالتشكيك و لذا ان خط الأخلاق يعالج طرف الافراط و طرف التفريط و لا يحسن منه أن يقدم جانبا على آخر.

          و من الاقارة أيضا عدم القلق و يعرف فرويد أنه ينتج عن تفريغ التوترات الجنسية المكبوتة (اللبيدو) فإذا أدت الاثارة البيدية إلي وجود صورة عقلية أو أفكاره شبقية تدرك كشى‏ء خطر فان هذ الافكار تكبت و تتراكم الطاقة اللبيدية الّتي لم تجد الفرصة للتعبير عنها بشكل طبيعى و تتحول بشكل آلى إلي قلق أو اعراض للقلق.

          الا أنه عدل فرويد عن هذه النظرية و أكد فيها القلق للأنا اذ اعتبر القلق اشارة تدل على وجود موقف خطر و فرق فرويد بين القلق الموضوعي و القلق العصابي على أساس مصدر القلق ففي القلق الموضوعي يكون مصدر القلق خارجيا أماالقلق العصابي فان مصدر القلق هو النزاعات الداخلية[[7]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftn7" \o ").

         و يعرف القلق بأنه خبرة عنيفة من الخوف و التوجس يدركها الفرد كشيء ينبعث من داخله و لا يمت بصلة إلي موقف تهديد خارجي واقعي.

          أما نظرية فرويد أن القلق ناتج من التوتر الجنسي فغير تام لأنه كما يحدث بأسباب التوتر الجنسي يكون ناشئا من أسباب أخرى كعدم الأمن من قتل أو سلب مال أو غرق أو حريق أو اختطاف أؤ من عقاب.

          و قد يزداد القلق حدة و إيلاما ليصل إلي درجة الرعب و الفزع و هذه الشكل من أشكال القلق قد يكون مرتبطا بالتعبيرات الفسيولوجية الموزعة أو العامة الّتي تسبق الحنق كمحاولة أخيرة للخلاص من التوتر يصل القلق في هذه الحالة إلي سمتويات العتبة الفارقة لليأس و نتج عن زيادة اليأس آخر الامر التخلف النفسي و التبلد الكلي مما يؤدي إلي ربط العمليات الحشوية و فقدان الاحساس[[8]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftn8" \o ").

         أما دور الشجاع فهو قائم على ممارسة الاعمال بطاقة جسدية أو نفسية غير عابئة بالمخاوف و الاضطرابات النفسية و انما هو قادم بكل صلابة و عدم التفات و هذا ناشى‏ء عن وجود تلك القوة الجسدية و النفسية الّتي يحملها وجود الإنسان المتحلية فى شخصيته.

**قوة الارادة**

          من آثار الشجاعة قوة الارادة و هي حالة الانتقال من مقدماتها إلي تحريك العضلات و الاندفاع نحو اداء العمل نظير الاندفاع نحو قتل الأسد فانه يمر بالشخص ادراك المصلحة و الرغبة في المقاتلة و الهيجان و الاندفاع إلي دور المقاتلة.

          و ذكر أن من آثار الشجاعة الكرم و الشهامة و كسر النفس و الاحتمال و كظم الغيظ و الحكم[[9]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftn9" \o ").

**الشجاعة شخصية و نوعية**

          يتصف الكائن الحى و لا سيما الاسان منه بلحاظ الفردية و أخرى يتصف بلحاظ ثنف من أصنافه فإذا نظرنا إلي الامام على  عليه‏السلام فنقول أنه شجاع بلحاظ ذاته الشخصيتة و إذا لا حظنا عشيرة القرشيين فيكون بلحاظ الصنف.

          و أما عوامل الشجاعة فقد تستند إلي عوامل بيولوجية عقلية و قد تستندعوامل جغرافية كما في التربة و الماء و الهواء كما نشاهد ذلك فيمن يسكن على نهر الفرات أو بعض المناطق الجبلية من حيث تحملها على المصائب و الشدائد لاسباب تعقيد الحياة في المناطق الجبلية و قد أشرنا إلي ذلك مفصلاً في كتابنا علم الاجتماع.

**الشجاعة للذكر و الاثني**

          لا تختص صفة الشجاعة في الجنس الذكرى و لا يختص الجبن في الجنس الانثوى و انما تصدق الشجاعة على كلا الجنسين و انما الغلبة للذكور لتعلمهم على الشدائد و المحن و لخشونة مزاجهم و تحملهم على متاعب الحياة بخلاف المرأة فاها مبنية على النعومة و ظرافة الجسم.

          و يكون الدور لاخلاقى في الشجاعة للذكر و الانثى أن يقللا حدة الافراط‏كل من الجانبين بحسب الوعاء المناسب لتحمل الشجاعة.

          و يحسن في وجود الإنسان أن لا يفقد صفة الخوف كما لا يحسن أن يفقد صفة الشجاعة اذ الخوف بعضه ممدوح كالخوف من اللّه‏ و غضبه و خوف مذموم كمراحل الجبن أو التوحش بلا سبب عقلاني و على الحملة أن الخوف يقع تارة بأسباب داخلية و أخرى بأسباب خارجية فمثلاً سطوة الحاكم المستبد على الرعية أو وجود فارس أو حيوان مفترس فهذه و نحوها أسباب خارجية أو مثل الموت أو المرض أو الفشل و الشعور بالعجز و الشاباح فانها أسباب داخلية  لا نقول بمقالة فرويد بأن الخوف و القلق مرجعهما إلي الاحباط و الاخفاق و الحرمان الجنسى لان له عدة انطباقات و لا ينحصر بالاتجاة الجنسي فقط.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftnref1) **. الميزان ص 66.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftnref2) **. أرسطوا للدكتور ماجد فخرى ص 121 - 122.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftnref3) **. بحث في الأخلاق العامة ص 535 ط 3 باريس عام 1947 م .**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftnref4) **. جوليفيه الأخلاق ص 221 ـ باريس و ليون سنة 1966.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah8.htm#_ftnref5) **. موسوعة نفسية تسلسل 9 ص 13 للدكتور مصطفى غالب ط 1979.**

**[[6]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftnref6" \o ") . مدخل علم النفس ص 316 ـ 337 ليف الدكتور أحمد فائق و الدكتور محمود عبدالقادر.**

**[[7]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftnref7" \o ") . القلق و أمراض الجسم ص 136 ـ للدكتور أحمد محمد غالي و الدكتور رجاء محمود أبو علام.**

**[[8]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftnref8" \o ") . نفس المصدر ص 89.**

**[[9]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah8.htm" \l "_ftnref9" \o ") . الاحياء ج 3 ص 39999 ـ 40.**

**2 ـ العفة**

          من جملة الفضائل العفة و يقصد بها الوسط بين الانغماس في الملذات و الاقلاع عنها جملة[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftn1).

         و تعرف أيضا بأنها الاعتدال في تناول لذات الحواس[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftn2) و لكن كما يبدو أن بين التعريفين صورة جمع لأنّ الميزان هو الاعتدال في خط الحواس.

          و تقسم اللذة على نوعين:

          1 ـ جسدية.

          2 ـ عقلية.

          الا أن العفة تتقع في اتجاه اللذه الجسدية و لا تتصف بالعقلية و لذا إن المسرف فى اللمذات يصدق عليه وصف الفاسق و لكن المسرف في الملذات العقلية لا يتصف بالفسق و يكون هدف العفة تقليل حدة نشاط الشهوة و سائر الغرائز الاخرى و انما تسير على خط معتدل و على نظام منسق.

          جاء في الميزان: العفة هي انقياد القوة الشهوية بسهولة و يسر للعقل حتى تمباضها و انبساطها بأمرته و اشارته و بذلك يكون المرء حرا غير مستعبد و هي وسط بين الشره و الخمود و كل منها رذيلة فالشره افراط هذه القوة فيما لا يرضاه العقل من اللذات و الخمود عدم انبعاث الشهوة إلي ما يرى به من مطالب و رغائب فيها سعادة و

**أنواع العفة**

          عدم عدة أنواع للعفة كما يلي:

           ـ العفة في الطعام لان المطلوب من الشخص بأم لا يحمل معدته أكثر من يعطيها بما يناسبها من غذاء  و  شراب و لذا ان الشرائع الرسالية تأمر بالصيام على مقتضى العفة لان الجسم مطلوب له الراحة ككل و للمعدة بصورة حيث أن مواصلة الطعام طيلة تالحياة يسبب عليها أتعابا و أمراضا فكان و العلاج الوحيد و العفة تريد من الوجود البشري أن لا يدفع بكل طاقاته على المعدة و لذا يقول الامام على  عليه‏السلام أقبل على الزاد و أنت تشتهيه و قم من أنت تشتهيه و قال  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله «البطنة أصل الداء و الحمية أصل الدواء» و نحو دواء بما اعتاد.

          ـ الفعة في الجنس ينبغي أن يتخذ الاناس أسلوبا وسطا في مقاربة الجنس نار منه يكون اتجاهه إلي جانب البهائم و القلة منه يوجب الاقلال من الانماء فكان خط العفة السير على نمط الاعتدال.

          ـ العفة في المال أن يطلب المال محبوب و مرغوب فيه من الوجه الحلال من الطرق المشروعة كما يقول سبحانه الا ان تكون تجارة عن تراض تصح المعاملة من غير رضاء بين الطرفين فإذا كانت المعاملة ناشئة عن عدم إجبار في وقوعها كانت باطلة و ملغية في نظر الشارع و كذا في نظر القانون انما المطلوب من الاتجاه التجارى أن يكون عن وجه مقبول و مشروع في المال خلاف العفة كما أن الفقر المدقع خلاف العفة أيضا و انما الخط الوسط أن لا يحتاج إلي الناس و تسمه حاجياته الاقتصادية و لذا ان الوضع الاقتصادى التمثل في القانون الاسلامى هو معنى العفة نظير أربعة أشخاص الشخص الأوّل قد ارتدى لباسا اليقا قد ملأ جيوبه بالدراهم و مر عليه فقير و لم يعطه شيئا و الشخص الثانى قد ارتدى الملابس المناسبة بحاله و كانت جيوبه خالية من الدارهم و الشخص الثالث عار عن الملابس و قد وضع شيئا من حشائش الأرض على عورته لكيلا ينظر إليه الناس و الشخص الرابع قد ارتدى الملابس الّتي تناسب شرفه و مكانته و في جيبه دراهم الا أنه ملزم باعطاء درهمين من عشرة دراهم من ماله فالاول هو اليهودى و الثانى الشيوعى لأنه مكفول المؤن الحياتية من قبل الدولة يأكل و يشرب وحياته دراهم الا أنه ملزم عطاء درهمين من عشرة دراهم من ماله فالاول هو اليهودى و الثاني الشيوعي لأنه مكفول المؤن الحياتية من قبل الدولة يأكل و يشرب و حياته حياة أتوماتيكية من مطلع النهار إلي الليل في أداء عمله و الثالث المسيحي فانه يطلب الزهد و الرهبانية و عدم النظر إلي الحياة كما يقول (توما) ان العفة للسترة و الزهد الدائم في حياة رهبانية هما شرطان للكمال الروحي و الرابع الرجل المسلم لان له حق الامتلاك من جانب و البذل لمساعدة الضعفاء من جانب آخر فهو مالك لحصة و قاصرة يده من جانب حصة أخرى.

          و هذاالسير يتناسب مع العفة و الحياة فالعفة تقع في خط وسطى ترشدناحية العقل و تقلل من نشاط الشهوة في الجنس و المال و الطعام و الشراب.

          و حدثنا أرسطو في الأخلاق إلي نيقوماخوس اذ يقول كما أن التلميذ يجب أن يطيع تعاليم أستاذه كذلك يجب على قوة الشهوة أن تتبع العقل و لذا يجب في الاعتدال التوفيق بين الشهوة و أحكام العقل كلاهما يهدف إلي الجمال الخلقي و ه9كذا يشتهى المعتدل أو العفيف ما يجب عليه و على النحو الّذي يجب عليه أن يشتهيه و هذا أيضا هو ما يقضي العقل باشتهائه.

          و ليست العفة بمعنى التقشف لأنّ التقشف معنى الحرمان أو كلمة الزهد بينما العفة تسير نحو الركب المعتدل كما أن الزهد يعرف بأنه الامتناع الأرادى ليس فقط من الزوائد بل و أيضا من‏الضروريات و فرض الآلام و المجاهدات على النفس ابتغاء الحصول على مزيد من‏اسيطرة على اللذات.

          و يراد من القشف هو الاكتفاء بالحد الأدنى مما يقيم أود الإنسان و يكفل بقاء عن المطلوب من الشخص العفيف أن يتخذ الطريق المعتدل و هو ضبط من دون حرمانها أو الدخول في الملذات من غير إحجامها.

          لذا إن الغالب من الفلاسفة لا يتقبلون لا يتقبلون الزهد و التقشف لانهما إخلاف في الافراطى و انما المطلوب الدخول في الخط اللاعتدالى الّذي هو مؤدى الفضيلة الخط الوسطي بين الافراد و التفريط و لذا تجد أرسطو لا يرتئي الزهد لأنه الانكار اللذة و هو خط إفراطي و يقول لان الإنسان المعتدل يتخذ سبيلاً فهو لا يستلذ الامورتغري الفاسق لأنه ينفر منها و لا يسطيب الامور المبها و لا أى شيء من هذا النوع على نحو معتدل و لا أكثر مما ينبغي كل الاشياء الملائمة لد الصحة أو سلامة البدن يطلبها باعتدال و على نحو مناسب و كذلك يطلب المذات الّتي لا تعوق الغايات  الّتي ذكرناها أو تكون مضادة لما هو نبيل أو تجاوز وسائله[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftn3).

         و قد جمع الامام  عليه‏السلام الزهد بين كلمتين قال  عليه‏السلام الزهد كله بين كلمتين من قال سبحانه (لكيلا تأسوا على ما فاتكم و لا تفرحوا بما أتاكم) و من لم يأس ماضي و لم يفرح لاتٍ فقد أخذ الزهد بطرفيه. و المعنى في الاية أنه لا تحزنوا انقضى و فقد و لا تفرحوا بشيء قد حصل.

          و يقول أرسطو: و العفيف لا يجد لذة في الملاذ الّتي يطلبها الفاسق و لا فيما لا له طلبه من الملذات عامة لان من شيمة الفاضل أن يجد لذته في طلب لة فإذا وجدبعض الملذات شيئا من الغبطة فبقدر على شرط أن لا ام بنبيل المقاصد أو لا يكون منالها فوق طاقته و أن من يلتزم هذه القيود فلا الملذات فوق مالها من وزن فهو عفيف فالعفيف يختلف عن سائر الناس إذا يلتزم القاعدة الصحيحة في طلب الملذات القريبة[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftn4).

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftnref1) **. أرسطو ماجد فخري ص 122.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftnref2) **. الأخلاق النظرية الدكتور عبد الرحمن بدوي ص 181.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftnref3) **. اخلاق إلي نيقوماخوس المقالة 3 ـ الفصل 14 ص 1119 أ 11 ـ 19.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah9.htm#_ftnref4) **.**

**3 ـ الحياء**

          يفسر الحياء على معان ثلاثة:

          1 ـ الحياء من اللّه‏ بامتثال أو امره و الكف عن زواجره و روى ابن مسعود أن النبي  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله قال «استحيوا من اللّه‏ عزوجل حق الحياء» فقيل يا رسول اللّه‏ فكيف نستحيي من اللّه‏ عزوجل حق الحياة قال «من حفظ الراء و ما حوى و البطن و ما وعى وترك زينة الحياء الدنيا و ذكر الموت و البلى فقد استحى من اللّه‏ عزوجل حق الحياء»[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftn1).

         2 ـ الحياء من الناس الكف عن أذية الناس و ترك المجاهرة بالقبيح و قد روى عن النبي  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله أنه قال «من اتقى اللّه‏ اتقى الناس»[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftn2).

         3 ـ الحياء من نفسه كما قال بعض الحكماء ليكن استحياؤك من نفسك أكثر من استحيائك من غيرك نعتبر الحياء من آثار العفة و لذا ذكر الغزالي و من العفة يكون الحياء و القناعة و الورع و الصبر و العدالة في أخلاق النفس و قواها يتبعها لا محالة العدل في المعاملة و في السياسة و في عامة الحالات[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftn3) و قال الامام  عليه‏السلام من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه.

          و روي عن الرسول  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله أنه قال «لا ايمان كالحياء»[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftn4).

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftnref1) **.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftnref2) **.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftnref3) **. الاحياء ج 3 ص 39 ـ 40 ـ و الميزان ص 64 و ما بعدها الغزالي.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah10.htm#_ftnref4) **.**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
|  | |  |  | | --- | --- | | |  | | --- | | **4 ـ الصدق و الكذب** | | |

يعرف الصدق بأنه المطابق للواقع و الكذب عدم مطابقته للواقع لا بلحاظ المخبر أما الصدق اللساني فغير كاف و انما المطلوب منه الصدق الواقعي و يكون الصدق و الكذب في محيط الخير دون الانشاء لأنّ الاخبار لها مطابق خارجي و الانشاء ليس لها مطابق خارجي كقم و سافر فانهما توجدان بمجرد الانشاء و لكن الخبر يكون له حكاية عن وجود خارجي.

          و بهذا يكون الصدق من الفضائل الّذي يترتب عليه الاخلاص في العمل و الامانة و الوفاء و يمكن أن نقسم الصدق إلي ثلاثة أنواع:

          1 ـ الصدق القولي.

          2 ـ الصدق العملي الخارجي و القلبي.

          3 ـ الصدق الفكري.

          و قسم جامع السعادات الصدق إلي القول و النية و العزم و الوفاء بالعزم والصدق في النية و الارادة و العزم مرجعها إلي الصدق الفكرى و أما الصدق في الوفاء بالعزم فمن الافعال القلبية أما بيان الصدق القولى و هو عبارة عن صدق اللسان من غير نظر إلي مطابقة الواقع و عدمه و انما يحكي الصورة الظاهرية في الواقعة فيكون الصدق بلحاظ المخبر و هذا غير مرضي لان الميزان في الصدق كما هو مدون‏الميزان هو المطابق للواقع دون الصدق بلحاظ المخير.

          و أما الصدق في العمل كأن يستأجر نفسه على عمل يؤديه على طبق ما استؤجر عليه فإذا جاء بالبناء أو الخياطة أو النجارة أو سائر الاعمال صحيحة كان صادقا مخلصا في عمله بخلاف ما لو جاء بالعمل غير تام و لم يؤد الشروط المطلوبة في عمله يكون خائنا كاذبا في عمله و هكذا بالنظرالحيوانات تكون صادقة و قد تكون كاذبة فبعض الحشرات ربما تتظاهر بالموت أو الغزل قد يرغم غزالاً آخر على العدو معه لتمويه الاثر فان مثل هذا النوع من العمل يكون كاذبا.

          و مما سار عليه المجتمع حاليا في التمويه و تغيير الأساليب كما يتعاطاه الدبلوماسيون‏أساليبهم السياسية فانه من نوع النفاق و كتم الحقائق و اظهار شكليات فارغة هي خلاف التقويم الاخلاقى و لكن مع ذلك تعارف عليه المجتمع السياسي و جعلوه من سلوكهم الخاص الا أن الميزان الاخلاقي يطارد هذا السلوك و يعتبره من نوع المخادعة و الزذيلة لان المطلوب من الفرد أو المجتمع أن يظهر العمل على طبق حقيقته من غير التواء أو تمويه بل على صبغته الواقعية حتى يتناسب مع التقييم الخلقي كما أنه يصدق على الصدق القلبي على الفعل النفساني و هو الاقرار.

          و المراد من الصدق الفكري أن يبدي وجهة نظره البرهانية في العلوم بما جاء من بوتقة فكره فإذا جاء بالاستدلال عن غير دليله الخاص أو جاء البرهان من نظريات علماء آخرين ساقها بأسلوبه الخاص يكون كاذبا لان الدليل لغيره و قد تبناها لنفسه من غير ذكر صاحب الدليل دائما المطلوب منه أن يكون أمينا في النقل.

          و يقول بيير دوهم في القرنين السادس عشر و السابع عشر كان من النادر أن يذكر المؤلف اسم من استعار منه فكرة ما وكان المؤلف يتظاهر بالتحصيل الواسع بيد أنه لا يذكر الا الكتب الّتي لم يأخذ منها و لم تتورع أكبر العقول عن أن تنتحل لنفسها ما للغير و ثم على هذا شواهد محزنة الشهوة[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftn1).؟

         فالصدق الفكري أن يعطي الصورة بمظهرها الواقعي من غير زيف أو اسدال ستار على الحقيقة بألفاظ بيانية جميلة تشوه الحقيقة فإذا جاء بنظريته الخاصة صار صادقا و إذا جاء بنظرية الاخرين و أطلى عليها بإكليل بياني و نسبها إليه كان خائنا و يقول الامام على  عليه‏السلام الصدق منجاة و الكذب مهواة.

          و تقع الصراحة في مورد الثقة في الطرف المقابل فيؤكد على صحة قوله من التطابق بين اللفظ و المعنى واقعا سواء كان تعبيرا شفويا أم تصويريا و هذا البحث يرتكز على المباني الجدلية و المباحث الديالكتيكية راجع ما كتبناه في المنطق و الفلسفة.

          فإذا تطابق الصدق القولي و العملي يكون الوفاء و الجد و صدق العزيمة و الثبات و لذا تجد برجسون يعتقد أن الثرثرة الكلامية تزيل من قوة العيان و الوجدان (إذ تتناقض كثافة الوجدان كلما انتفخ حجم الكلام و تتزايد مع الا ءيجاز حتى تبلغ أوجها في الصمت الّذي يحشد الخاطر و يركز كل التركيز).

          و يقول برجسون لا تصغوا إلي ما يقول الناس بل أنظروا ماذا يفعلون.

          و يقول الامام على  عليه‏السلام الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك و أن لا يكون في حديثك فضل عن عملك و أن تتقي اللّه‏ في حديث غيرك.

         و يقول الامام  عليه‏السلام الإسلام هو التسليم و التسليم هو اليقين و اليقين هو التصديق و التصديق هو الاقرار و الاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل الصالح.

**الكذب**

          يعرف الكذب بعدم مطابقة للواقع و لا أثر لقصد المخبر في الاطلاء الظاهري لان القصد و عدمه ليس دخيلاً في طبيعة الواقع و ذكر أرسطو الكذب الا يثق الناس بقولك حتى تصدق و النفاق يظهر غير ما يبطن.

          و قال جنكليفتش في حقيقة الكذب أنه حل مرتجل يخلق ان عاجلاً أو آجلاً مشاكل مترايدة أن الكذب تسهيل مؤقت يؤجل الصعوبات و يزيدها شدة و لهذا فان الكذب اجتماعى و غير اجتماعى معا غير اجتماعى لأنّ كلية سوء ائنية تنطوى على تناقض كما يدل ذلك المبدأ الأوّل من مبادى الآمر المطلق عند كنت، و لأنه ثقة الغير بنقود زائفة  اجتماعى لأنّ الكذب يدور الزوايا و يوفق في الظاهر بين غير المتفقات و يجعل التقاطع بين المصالح أقل ايلاما.

          و يقول أيضا ان الكذب حتى لو تنبأ بالاحداث البعيدة فان مراده ليس كبيرا و استاعه ليس عقليا أنه ينطوى على منطق لوغوس و لكنه منطق قصير النظر و على فطنة و لكنها فطنة مسكينة ضالة لا قوة فيها و لا محبة أليست المكيدة الخسيسة صورة مشوهة كاريكاتير للمعقولية أن الكذب هو المنوذج الصعبوبة السهلة و سوء التدبير و الرعب و سوء التقدير ان الكذب كما يقول لوسن هو التخلي عن الفوائد البعيده‏يهيؤه لنا الصدق من أجل الحصول على المنافع القريبة الّتي يؤمنها الكذب ان الكذب هروب باطن و ترك للمواقع و أفيون الجهد الاقل ان الكذب يدل إذا على الحظ الاقل قدرة على المقاومة[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftn2).

         و ذكر أن الكذب يجلب على صاحبة الهم و الندامة[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftn3).

         و ينقل إلينا الدكتور ماجد فخري في كتابه الفكر الاخلاقى العربي أن الاخبار بكا هو حقيقة له نوعان فنوع منه يقصد به المخبر إلي أمر جميل مستحسن يكون له عنه تكشف الخير عذرا واضحا نافعا للمخبر موجبا لأنّ يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه و ان لم يكن حقيقة كذلك.

          و أما النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي تكشفه الفضيحة و المذمة اما الفضيحة فإذا لميكن على المخبر من ذلك ضرر بتة كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا و كذا حيوانا أو جواهرا أو نباتا من حالته و قصته كذا و كذا مما لا حقيقة له و لايقصد به الكاذبوت الا التعجب منه فقط و أما المذمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضررا كرجل حكى لصاحبه عن ملك بلدة ما شاسعة رغبه‏قربه و توقانا إليه و حقق‏نفسه أنه ان احتمل إليه و سار نحوه نال منه مكان كذا و مرتبة كذا و انما فعل ذلك لينال شيئا مما يخلفه حتى إذا تعنى صاحبه و تحمل واجتهد فورد على ذلك الملك لم يجد لشى‏ء من ذلك حقيقة ووجده حنقا مغضبا عليه فأتى على نفسه على أن الاولى بأن يسمي كاذبا و يجتنب و يحترس منه من الكذب لا لامر اضطر إليه و لا مطلب عظيم ينال به فان م استحسن الكذب و أقدم عليه لأغراض دنيئة خسيسة كان حرى و أولى بهعند الاغراض العظيمة الجليلة[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftn4).

         و الّذي نلاحظة من مجموع العرض أن كل يعطي دور أثر الكذب على شخصية المتصف به من اتيانه لمشاكل متزايدة في تعقيد الحياة أؤ أن ابنتناءه للأحداث ليس له بعد لاخفانه ليس من ناحية عدم فطنته و انما ينظر للامور ببساطة أو كون الكذب يوجب الندامة أو الهاوية كما في قول الامام على  عليه‏السلام الكذب مهواة.

          و أما تقسيم الكذب إلي ما فيه الفائدة و إلي ما فائدة فيه أما عند تفسير الكذب‏دور الفائدة و العذر، الموجه كأن يكذب لانقاذ الخص من قتل أو تهلكة أو لاصلاح بين فردين، و لذا إنه يذكر لاصلاح بين الآخرين، و أما الكذب الّذي هو عدم الفائدة فيكون قبيحا و يعد من الزذائل النفسية و يقع في دور المذمة و اللوم من قبل المجتمع.

          و لذا ذكر أن مآل الكذب العزلة و العقاب الحقيقي للكذابين هو ضياع ذاتيتهم لأنهم لم يعودوا على حقيقتهم و طووا هذه الحقيقة في الصمت كما أنهم لم يعودوا ما يعتقده الاخرون فيهم لانهم صاروا كما صنعتهم أكاذيبهم و ألوان نصبهم فينبغي أن نعتقد أنهم لم يعدوا شيئا أبدا إنهم ضامائرعذاب وأشباح و ما عسى أن يحمله لهم الاخرون من حب و إعجاب هي مشاعر منحرفة عن موضوعها لانهم لا يتوجهون إلي الذات الحقة بل إلي الدور الّذي تتخذه الذات و الخادع قد قطع عن الغير صار محاصرا في ذاته كما لو كان داخل مدينة محاصرة و الكذب يجعل من أنا كرنينا في رواية تولستوي بهذا الاسم[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftn5) و قال الامام على  عليه‏السلام ما يريبك إلي ما لا يريبك فإن الكذب ريبة و الصدق طمأنينة و قال ابن عباس في قوله تعالى(و لا تلبسوا الحق بالباطل) أى لا تخلصوا الصدق بالكذب و قال بعض الأدباء: لا سيف كالحق و لا عون كالصدق و الكذب جماع كل شر و أصل كل ذم لسوء عواقبه و خبث نتائجه لأنه ينتج النميمة و النميمة تنتج البغضاء الّتي تؤول إلي العداوة و ليس من العداوة أمن و لا راحة و لذلك قبل من قل صدقه قل صديقه.

          و الّذي ظهر أن ما استعرضه جماعة الاخلاقيين جاء و بصورة ظاهرية للكذب لان التحدث عنه وقع من زاوية الاثار الّتي يعقبها الكذب و لكن حقيقة الكذب كما أشرنا إليه هو عدم مطابقة الخبر للواقع و الصدق مطابقته للواقع لا من حيث ذات الخبر خلافا لما جاء في الفكر الاخلاقى العربى.

          فالصدق هو الخبار عن الشى‏ء على ما هو عليه الكذب هو الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftn6) كما أن دواعي الكذب لا توجب اختلافا في ماهية الكذب وحقيقته كما في قصده اجتلاب النفع و الغنم و التورية ليست من الكذب و لذا ذكر فيالحديث وروا و لا تكذبوا فايهام المخاطب ليس من مصاديق الكذب كما جاة عن الخليفة الأوّل أنه كان يسير خلف رسول اللّه‏  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله حين هاجر معه فتلقاه العرب و هم يعرفون أبابكر و لا يعرفون رسول اللّه‏  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله فيقولون يا أبابكر من هذا فيقول: هادٍ يهديني السبيل فيظنون أنه يعني هداية الطريق و هو انما يريد غير ذلك.

          كما أن الرياء ليس من طبيعة الصدق و إنما هو اطلاء على الواقع و لذا ذكر سبحانه: (فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحا و لا يشرك بعبادة رب أحدا) و عن الامام الصادق  عليه‏السلام: كل رياء شرك و الرياء على أقسام:

          1 ـ الرياء في الدين.

          2 ـ الرياء في الأزياء كالارتداء بالصوف لإظهار الزهد و التنسك.

          3 ـ الرياء في الهيئة كالمشي بسكينة و وقار.

          4 ـ الرياء في الأقوال كالموعظة و النطق بالحكمة و حفظ الاحاديث.

          5 ـ الرياء في الأعمال كمراءات المصلي في طوله للقيام أو الركوع أو السجود.

         6 ـ الرياء في الصداقة و الزيارة على الفقراء و المساكين أو العلماء و الزهاد.

          و هذه الأنحاء معاكسة للحقيقة حيث لا تكشف الحقيقة الّتي قد انطوت عليها نفسيته.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftnref1) **. الأخلاق النظرية ص 191.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftnref2) **. بحث في الفضائل ج 2 ص 468 ـ 470 باريس سنة 1970.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftnref3) **. الفكر الاخلاقى العربى ج 2 ص 47.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftnref4) **. الفكر الاخلاقى العربى ج2 ص 47 ـ 48.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftnref5) **. الأخلاق النظرية ص 193.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah11.htm#_ftnref6) **. الفكر الاخلاقى العربى ج 1 ص 92.**

**5 ـ التواضع**

          أشار القرآن الكريم إلي معنى التواضع في عرض سلوك الولد مع أبويه فقال سبحانه: (و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة) و قال الجنيد: التواضع خفض الجناح للخلق و لين الجانب لهم و قيل لأبي يزيد البسطامي: متى يكون الرجل متواضعا؟ فقال: إذا لم ير لنفسه مقاما  ولا حالاً و لا يرى أن في الخلق من هو شر منه. و سئل الفضيل بن عياض عن التواضع فقال: أن تخضع للحق و تنقاد له وتقبله ممن قاله[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah12.htm#_ftn1).

         و الّذي يبدو من الاية الكريمة دخول الذلة في مفهوم خفض الجناح و الظاهر من تعبير الجنيد و ابن عياض مجرد خفض الجناح و لين الجانب و الانقياد إلي الحق.

          و يكون صورة الجمع بين الدلالتين في الآية الاولى و في قوله تعالى (للّه‏ العزة و لرسوله و المؤمنين) ان خفض الجناح و الذلة لخصوص الأبوين لأنّ الآية الثانية تريد العزة للّه‏ و للرسول و للمؤمنين و لا تريد لهم الذلة و الانحطاط و الضععة.

          يتركز التواضع على ثلاث فضائل:

          صدق الإنسان مع نفسه و يقول في ذلك ديكارت كلما قلت معرفة الإنسان ازداد كبرياء.

          يحدثنا جنكيفلتش فأن يعرف المرء أنه لا يرعف شيئا و أنه لا يحق له أن يظهر الملاك و أنه يجب عليه التخلي عن مشاهدة المطلق تلك أشكال ثلاثة باهظة للتواضع و القول بأن الأمور كلها نسبية في مواجهة كل المذاهب حقيقة ذوات الدعاوى العريضة و ضد الجمجمة الدوجماتيقية و الثقة الدعية هذا المذهب هو مدرسه لعدم الثقة و لشحذ الخاطر[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah12.htm#_ftn2).

         معارنته للعدل: لأنّ الشخص المتواضع يعطي دور التطبيق على وفق العدالة لا يقبل سلب الحقوق و إنما لديه الناس سواء كأسنان المشط و لا يقبل الكبرياء الأنانية و يكون بين التواضع و الأنا معارضة فادءذا جاء التواضع إندك أمامه الأنا سار متفتت القوى ليس له كيان أمام التواضع لان الانا يحمل طابع الغرور لكبرياء و الشخص المتواضع قد يفضل الآخرين عليه و لو من أعدائه.

          نحلى للعدل: لأنّ الشخص المتواضع يتصف بالصراحة و الاستقامة في الرأي و عدم الاكتراث من الاخرين و من نفسه و إذا لم يعبأ بأبنته لم يكترث بالاخرين طريق أولى.

          و يحدثنا نقولاي هارتمن أن التواضع فضيلة فيها من الخطورة مثلما في الفخر ما يعق عند حدود الانحرافات الخيالية فالفخر بدون تواضع يكون دائما على العجرفة و الغرور و التواضع بدون فخر يقع على حافة انحطاط النفس طرة والنفاق و كل واحد منهما بدون الآخر يكون غير مستقر و لا متوازن و فقط يجتمعان معا في مركب يصبحان راسخين ثابتين و يستمد كلاهما السند و العون الآخر.

          فصبغة الشخص المتواضع أن يحفظ شخصيته من غير ذلة و لا حقارة و انما المطلوب منه أن يحمل طابع العزة و المكانة المرموقة من غير شعور الآخرين بنقص في جانبه.

          و يقابل التواضع التكبر و ذكر في مفهومه بأنه ترفع الإنسان عما فيه أو أن مفهومه شدة الاعجاب و إفراطه و قال سبحانه: (سأصرف عن آياتي الّذين يتكبرون‏الأرض بغير الحق) و قوله تعالى: (كذلك يطبع اللّه‏ على كل قلب متكبر جبار) و قال سبحانه: (و لا تصعر خدك للناس و لا تمش في الأرض مرحا إن اللّه‏ لا يحب كل مختال فخور).

          و أسباب التكبر على صور:

          1 ـ العجب في البدن من حيث قوته الجسدية و جمال صورته.

          2 ـ القوة و البطش.

          3 ـ العجب بالفطنة و الذكاء السريع.

          4 ـ العجب بشرف النسب.

          5 ـ العجب بنسب الأمراء و الحكام.

          6 ـ العجب بكثرة العدد من حيث الأولاد و العشيرة أو الخدم.

          7 ـ العجب بالمال كما في قوله تعالى (أنا أكثر منك مالاً و أعز نفرا).

          8 ـ العجب بالرأي و إن كان خطأ لقوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا).

          و دفع هذه الصور بالتواضع، و التواضع على نحوين:

          1 ـ التواضع عن طريق المعرفة.

          2 ـ التواضع بالعمل.

          و لا يراد بالتواضع بأن لا يصعر خده للآخرين حتى يخرج من قيمته الشخصية و إنما المطلوب من الشخص المتواضع حفظ الشخصية و كرامة الإنسان و إذا جمعت الآية عدم الذلة و عدم التكبر في قوله سبحانه: (و لا تعصر خدك للناس و لا تمش‏الأرض مرحا) 17 لقمان. و هذا معنى الخلق و السير على وفق العدالة الّتي سار عليها النظام الالاقى.

          و عن رسول اللّه‏  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله أنه قال لأصحابه مالي لا أرى عليكم حلاوة العبادة قالوا و ما حلاوة العبادة قال  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله التواضع. و عن الامام الكاظم  عليه‏السلام قال التواضع أن تعطي الناس ما تحب أن تعطاه، و عن رسول اللّه‏  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله قال إذا رأيتم المتواضعين من أمتي فتواضعوا لهم و إذا رأيتم المتكبرين عليهم فإن ذلك لهم مذلة و صغار.

          و قد ورد عن رسول اللّه‏  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله قال لا إيمان كالحياء و لا حسب كالتواضع و لا شرف كالعلم و لا مال أعود من العقل و لا وحدة أوحش من العجب و لا عيش كالتدبير و لا كرم كالتقوى و لا قرين كحسن الخلق و لا ميراث كالأدب و لا فائدة كالتوفيق و لا نجاة كالعمل الصالح و لا ربح كثواب اللّه‏ و لا ورع كالوقوف عند الشهبة و لا زهد كالزهد في الحرم و لا علم كالتفكر و لا عبادة كأداء الفرائض.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah12.htm#_ftnref1) **. الرسالة القشيرية ص 75 القاهرة سنة 1959.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah12.htm#_ftnref2) **. حدث الفاضل ج 2 ص 951 باريس سنة 1970.**

**6 ـ الأمانة**

          من جملة الفضائل أداء الامانة حتى لا يكون موصوفا بالخيانة و قد أشار القرآن الكريم‏دور الأمين بقوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات و الأرض و الجبال فأبن أن يحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) الأحزاب 72.

          فقد كشفت الآية سوء الأمانة و أنها حمل ثقيل تحملها الإنسان لأنه قد حمل أعظم طاقد والعقل شريطة أن يتصرف بها بحسب و عائها المناسب لها.

          و لا يشترط أن تختص الأمانة في الجانب المالي و انما هي مفهوم عام شامل للمال و العمل و الجاه و طلب العلم، و لذا تجد الامام عليا  عليه‏السلام قد مر في المسجد فرأى واعظا يعظ الناس فقال له أتعرف أحكام القرآن ناسخه و منسوخه قال لا فقال له علي  عليه‏السلام هلكت و أهلكت ثم منعه من التحدث الى العامة و كان مقصوده  عليه‏السلام أن الواعظ لا بد أن يكون عارفا حتى يؤدي أمانة العلم و إلا كان موجبا لإفساد المجتمع.

**7 ـ السخاء**

          يقوم السخاء على الملكية والاعطاء فلا يصدق السخاء بالعلم أو العمل و إنما طابعه التملك و التوزيع للآخرين من غير فوق بين الموزع عليه فقيرا أو غنيا و يكون مثل هذا النوع من الاعطاء كاشفا عن سماحة نفسه من غير نظر إلي تعويضه و انما يعطى المال بكل ميل و رضاية نفس و قال الامام على  عليه‏السلام السخاء ما كان ابتداء فأما ما كان عن مسألة فحياء و تذمم و المقصود أن الإعطاء من غير مسألة سابقة يكون سخاء.

          و يكون الخط الأوسط في الاعطاء أن يكون سمحا كما في قوله تعالى (و لا تجعل يدك مغلولة إلي عنقك و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا) و السماح و أن لا يقّتر و لا يبذر كما ورد عن الامام على  عليه‏السلام كن سمحا و لا تكن مبذرا و كن مقدرا و لا تكن مقترا.

           و يفرق جنكليفتش بين سخاء تجريبي يختلط بالإحسان فأما السخاء التجريبي فيعمل بالخلو من الأغراض أكثر مما يعمل بإيجابية النية و لا نهائية المورد فالطبيعة الثرية إذا كانت عندها حيوية لتعطيها تطفح مثل الإناء المفرط الامتلاء و الإنسان السخي كما صورته لوحة روبنس الموجودة في متحف ليل و عنوانها السخاء، يصب في غيره الفائض المفرط من حيويته لكن يعطي الإنسان ما هو فائض عنده هذا ليس بعد محبة لأنّ المحبة تحرم نفسها و تعطي الجوهرى لا الزائد الفائض و هو المعنى المقصود من الآية الكريمة (يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة).

          و قد فسر السخاء بأنه من أعطى البعض و أبقى البعض فهو صاحب سخاؤ و من بذل الأكثر و أبقى لنفسه شيئا فهو صاحب جود و الّذي قاسى الضرر و آثر غيره بالبلغة فهو صاحب ايثار[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm#_ftn1).

         و أما ما ورد عن الامام على  عليه‏السلام المال تفصه النفقة و العلم يزكو عى الإنقاق و الظاهر أن التبادر في السخاء لخصوص التملك المالي دون التملك الروحي.

          و يبدو من الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه الأخلاق النظرية قال و لئن كان السخاءالامور المادية يؤدى إلي النقض في محزون المعطي فإن السخاء في الامور الروحية يزيد في محزون الواهب[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm#_ftn2).

         و لكن الّذي نرتئيه أن السخاء في العلم غير متبادر منه بخلاف السخاء في المال فإٔه متبادر منه و إذا أطلقنا السخاء على العلم فعلى سبيل الجاز دون الحقيقة.

          و يكون الحل نقطة معارضة للسخاء و يقول أبوبكر الرازي انا نجد قوما يدعوهم إلي التمسك و التحفظ بما في أيديهم فرط خوفهم من الفقر و بعد نظرهم‏العواقب لا لشيء آخر و نجد الصبيان الّذين لن يستحكم فيهم الروية و الفكر من يسخو بما معه لقرنائه من الصبيان و نجد منهم من يبخل به فمن أجل ذلك ينبغي أن يقصد إلي مقاومة ما كان من هذا العارض عن الهوى فقط و هو الّذي إذا سئل صاحبه عن السبب و العلة في إمسامه لم يجد في ذلك حجة بينة مقبولة تنبى‏ء عن عذر واضح[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm#_ftn3).

         و قال الامام على  عليه‏السلام يا بنى إياك ومصادقة البخيل فإنه يبعد عنك أحوج ما تكون إليه و يقول  عليه‏السلام البخل عار و قال  عليه‏السلام إحذروا صولة الكريم إذا جاع و اللئيم إذا شبع.

          و قال  عليه‏السلام عجبت للبخيل يستعجل الفقر الّذي منه هرب و يفوته الغنى الّذي إياه طلب فيعيش في الدنيا عيش الفقراء و يحاسب في الآخرة حساب الأغنياء و قال  عليه‏السلام البخيل جامع لمساوى‏ء العيوب و هو زمام يقاد به إلي كل سوء.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm#_ftnref1) **. الرسالة القشيرية ص 123 ـ القاهرة سنة 1959.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm#_ftnref2) **. الأخلاق النظرية ص 221.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah14.htm#_ftnref3) **. الفكر الاخلاقى العربي ج 2 ص 48.**

**8 ـ الحلم**

          قال الامام على  عليه‏السلام الحلم و الأناة توأمان ينتجهما علو الهمة و معنى ذلك أن عالى الهمة إلي الشدائد بعمق تفكير و تدبر و يتحمل المشاق و الصبر عليها و بهذا يكون سيره مع المجتمع بأخلاق طيبة و قال  عليه‏السلام الحلم عشيرة لأنّ العفو على المقصر يوجب لوم الاخرين و الرجوع إليه و قال  عليه‏السلام: أول غرض الحليم من حلمه أن الناس أنصاره على الجاهل. و قال  عليه‏السلام: إن لم تكن حليما فتحلم فإنه قل من تشبه بقوم الا أوشك أن يكون منهم. و قال  عليه‏السلام: الحلم فدام السفيه[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn1). و قال  عليه‏السلام: الحلم غطاء ساتر.

         و الحليم يتحلى بضبط و قد ذكر الماوردي عشرة أصناف في حالة الضبط:

          1 ـ الرحمة للجهال.

          2 ـ القدرة على الانتصار و روي عن الرسول الاعظم  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله إذا قدرت على عدوك فاجعل العفو شكرا للمقدرة عليه و قال بعض الحكماء ليس من الكرم عقوبة من لا يجد امتناعا من السطوة.          3 ـ الترفع عن السباب كما قالت الحكماء شرف النفس أن تحمل المكاره كما تحمل المكارم.

          4 ـ الاستهانة بالمسيء.

          5 ـ الاستحياء من جزاء الجواب و قال بعض الحكماء احتمال السفيه خير من التحلي بصورته و الاغضاء عن الجاهل خير من مشاكلته.

          6 ـ التفضل على السباب كما قيل للإسكندر ان فلانا و فلانا ينقصانك و يثلبانك فلو عاقبتهما، فقال: هما بعد العقوبة أعذر في تنقضى و ثلبي و هذا من نوع التفضل.

          7 ـ استنكاف السباب و قطع الباب كما حكي أن على بن أبى طالب  عليه‏السلام قال لعامر بن مرة الزهري من أحمق الناس قال من ظن أنه غفل الناس قال صدقت فمن أعقل الناس قال من لم يتجاوز عقوبة الجهال.

          8 ـ الخوف من العقوبة على الجواب و يعتبر هذا من ضعف النفس.

          9 ـ الرعاية ليد سالفة و حرمة لازمة و قد قيل في منثور الحكم أكرم الشيم أرعاها للذمم.

          10 ـ المكر و توقع الفرص الخفية و يعتبر من الدهاء كما جاء من ظهر غضبه قل كيده[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn2).

         و المقصود من ضبط النفس كما تعرض أنه عبارة عن مظهر من مظاهر قوة الارادة فتقع جميع الانفعالات خاضعة لسلطان الارادة و تصرفها فقوة الارادة توجب منع استرسال الصفات القبيحة فضبط النفس يوقف سير النفعالات و العواطف‏تسبب في توسعتها كثرة الامراض الخلقية كالشره و الاسراف و البخل و الشراسة وحدة الطبع وسوء المعاملة فإذا قويت الارادة حصل الكمال الصحى في الجانب الجسمي و العقلى أو يمكن أن نعبر عن الضبط بالقدرة على التحكم في الذات من حيث التكفير أو من حيث السلوك.

          و مما يوجب مطاردة هذه الميولات و الرغبات في عدة اتجاهات:

          1 ـ عدم السماح اللأفكار السيئة أن تتحول إلي أعمال خارجية حيث ان الأفكار إذا كانت في وعائها الخاص من غير انطباقها الخارجي يؤول أمرها إلي الضعف بخلاف ما لو انتقلت إلي الخارج تصبح نشطة.

          2 ـ إضعاف الفكرة السيئة و العسي على استثصالها و لو كان عن طريق التدرج.

          3 ـ التزود بالافكار الصالحة حتى تندحر الافكار السيئة و ذلك عن طريق مطالعة الكتب الأخلاقية مع القدرة على التلقين و بيان نتائج الافكار السيئة.

          4 ـ التكفير في عواقب الامور فإذا فكر الإنسان بنتائجها يوحب له التوقف و هذا ما يمسى بمبدأ النظر في النزاعات نظرة فلسفية الّذي كان يقول به اسبنسوزا الفيلسوف الهولندي (1632 ـ 1677 م).

          5 ـ أن تحول الافكار الصالحة إلي اعمال خارجية حتى تقوى إرادته و لا نزتثي نظرية جيمز لانج بأن الاعمال الصالحة تكفي في إيجاد الرغبات و العواطف [[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn3) لان الاعمال الصالحة ناتتجة عن مقدمات الارادة و ليست المقدمات معلولة للأعمال الصالحة.

          6 ـ الاختلاط مع الافراد الصالحين فإن الفرد يأخذ تلك الصفات الّتي انطبق عليها أولئك الافراد الصالحون و على مر الزمن يصبح مثلهم في حسن الأخلاق و تلك الانطباعات.

           فالحلم بما أفاده الامام على  عليه‏السلام توأم مع الأناة و التروي و عدم الانفعال و الاضطراب و انما يأخذ الامور بعواقبها و نتائجها من غير تقديم الانفعال قبل التروي و انما يأخذ بالتحليل و التفسير و عرض الصفحات المستقبلية أمام الصورة الذهنية.

          و يكون الغضب نقطة مقابلة ينفعل بسرعة و ذكر أنه إذا غضب القائم فليجلس و إذا غضب الجالس فليقم أو يتذكر ما يؤول إليه الغضب من الندم و مذمة الانتقام و كتب أبرويز إلي ابنه شيرويه أن كلمة منك تسفك دما و أخرى منك تحقن دما و أن نفاذ أمرك مع كلامك فاحترس في غضبك قدرة و تعفو حلما و قال بعض الحكماء الغضب على من لا تملك عجز و على من تملك لؤم.

          و ليس الغضب من الصفات الذميمة و انما المطلوب من الإنسان أن يغضب للحق كما ورد عن الامام على من أحد سنان الغضب منه قوي على قتل أشداء الباطل و لذا روي عن الرسول  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله من فقد الغضب في الاشياء المغضبة حتى استوت حالته قبل الاغضاب و بعده فقد عدم من فضائل النفس الشجاعة و الانفة و الحمية و الغيرة و الدفاع و الاخذ بالثأر لأنها خصال مركبة من الغضب فإذا عدمها الإنسان هان بها ولم يكن لباقي فضائله في النفوس موضع و لا لوقور حمله في القلوب موقع[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn4).

         و يحدثنا الامام على  عليه‏السلام متى أشفى غيطي إذا غضبت أحين أعجز الانتقام فيقال لى لو صبرت أم حين أقدر عليه فيقال لى لو عفوت.

          و يمثل الامام هنا حالة المسيء و القصاص معه دورين الأوّل العجز. الثاني القدرة. أما في صورة العجز فيقع في الفشل أمام المجتمع و أما في صورة المقدرة الناس تطلب العفو و الصفح الجميل.

**الغضب و بيان الانفعالات**

           وقعت عدة نظريات حول تفسير الانفعالات فذهب جيمس و لانج إلي أن المثيرات الخارجية تؤثر في الجسم الأعضاء فسيولوجيا لتعطي إحساسا معينا يتحول الى انفعال.

          أو بما ذهب إليه كانون و بارد و شرنجتون بتجارب على الحيوانات بإثارة الأجهزة الفسيولوجية حتى أخذت الحيوانات تظهر الانفعال ففي تجرية كلب كما يبدي غضبا من رؤية شخص معين قطعت التوصيلات العصبية الّتي تؤدى إلي زيادة ضغط الدم و سرعة ضربات القلب و زيادة إفراز اللعاب و هي إحساسات فسيولوجية تصاحب غضب الكلب و ذهب كانون و بارد إلي أن الانفعال استجابة مستقلة عن المشاعر الفسيولوجية و أن الانفعال هو الّذي يثير التغيرات الفسيولوجية.

          و سار جانيه في عام 1893 إلي أن الانفعال قائم على أساس افتراض مؤداه أن تحلل الجهاز العصبي و ضعف اتصالاته يؤدي إلي انفصال النشاطات الوجدانية.

          و تمسك فالون بأن الانفعال مرجعه إلي الدائرة العصبية البدائية ففي عقيدته أن الانسان يستجيب في مطلع حياته وفق دائرة عصبية بدائية من خلالها المستويات الدنيا من الجهاز العصبي تلك تقع قادرة على الاستجابة منذ الولادة و يمكن تصوير نظريته بما يلي:

إن الدورة العصبية البدائية و الّتي تكون عند الوليد منذ ولادته هي المسؤولة عن استجابة المتميزة بتغلب الانفعال عيها ئ لكن بعد نمو المستويات العليا من الجهاز العصبي تخضع تلك الاستجابات لدورة عصبية أرقى و تحت ظروف معينة قد ينكص مستوى الاستجابة إلي الدورة العصبية البدائية فتصبح استجابة انفعالية [[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn5) أو أن الانفعال قائم على نظرية مدرسة الجشتالط و هو الاثر القائم بين الإنسان المنفعل و سبب الانفعال كما تتصور هذه النظرية في نقاط:

          1 ـ حصول تغير يطرا على الشخص يقع غير ما كان عليه.

          2 ـ تغير قد حدث للعالم فأصبح ليس مجرد ما كان عليه.

          3 ـ إن حصول تغير يربد الشخص أن يفرضه على العالم حتى لا يظل على ما كان عليه.

          4 ـ إن تغيرا قد أحدثه العالم في الشخص فلم يعد كما كان عليه و هكذا تدخل فى دورة الانفعال.

          و يكون دور الانفعال في نقطة تغيير في الشخص و في العالم و محاولة الشخص جعل التغيير في العالم أيضا «فالشخص أيضا الّذي يغضب من فقرة لا يفهمها فيلقي بالكتاب أرضا إنما يمر بلحظة تنهار فيها الحدود بين شعروه بالعجز عن الفهم و تقديره بصعوية الفقرة و يأتى سلوك الغاضب كحل سحري للمشكلة يفتقد اليه الشخص بطريقة ما و يموه بالقائه الكتاب على نفسه أنه قد حل المشكلة».

          و الّذي يبدو من هذه النظريات هو الخلط بين أسباب الانفعال و الشيء المنفعل فإن الطرق الفسيولوجية أو ما يحدث من تجارب على بعض الحيوانات لم تقع بنحو اضابطة الكلية في معرفة عامة الانفعالات أو نظرية الجشتالط كذلك لا تنبىء عن معرفة حقيقة الانفعالات و إنما هي طرق موصلة للانفعال و كل هذه المحاولات في فهم الانفعال إما عن طريق المبادى‏ء أو عن طريق النتائج.

          و المهم في موضوعية البحث أن تقلل حدة الغضب بحيث لا يصل إلي حد الاضمحلال و الاندكاك لأنّ في الغضب اثارة الغيرة في حفظ العرض و المال و الجاه و الاعتبار و العقيدة و انما المطلوب أن يغضب للحق و لذا قيل انه إذا أغضب و لم يغضب فهو حمار.

          و يوجد للغضب آثار منها الجرأة و الغلبة و هذا مما يشترك فيه الإنسان و الحيوان و منها اشتداد الحقد و منها عدم الحلم  وزوال الوقار و منها الاسراف‏العقوية و زيادة التشفي و هذه مما يختص بها الانسان.

          و يقول الفارابي (المتوفى 339 ه ـ 950 م): فأما النفس الغضبية فيها الإنسان و سائر الحيوان و هي الّتي يكون بها الغضب و الجرأة و محبة و هذه النفس أقوى من النفس الشهوانية و أضر لصاحبها إذا ملكته و انقاد لها فان الإنسان إذا انقاد للنفس الغضبية كثر غضبه و ظهر خرقه و اشتد حقده و عدم حلمه و وقاره و قويت جرأته و أسرع عند الغضب إلي الانتقام و الايقاع بمغضبه و الوثوب بخصومه فأسرف‏العقوبة وزاد في التشفى فأكثر السب وأفحش فيه فإذا استمرت هذه العادات بالانسان كان بالسباع أشبه من الناس  و ربما حملت قوما استمرت بخصوصه فأسرف في العقوبة وزاد في التشفى فأكثر السب و أفحش فيه فإذا استمرت هذه العدات بالانسان كان بالسباع أشبه من الناس و ربما حملت قوما على حمل السلاح و ربما قدموا على القتل الجرح و ربما قدموا بالسلاح على أخوانهم و أوليائهم و عبيدهم و خدمهم عند الغضب من اليسير من الأمور و ربما غضب من هذه حالته و لم يقدر على الانتقام منخمصه فيعود بالضرب و السب والألم على نفسه فمنهم من يلطم وجهه و ينتف لحيته و يعض يده و يسب نفسه و يذكر عرضه[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn6).

         و يحدثنا أبو بكر الرازي (المتوفى حوالي 320 ه/ 925 م) أن والدة جالينوس كانت تبث بغمها على القفل فتعضه اذاتعسر عليها فتحه و يقول الرازي و لعمري أنه ليس بين من فقد الفكر و الرواية في حالة غضبه و بين المجنون كبير فرق فان‏اذا كثر تذكر أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه.

          و يقول أنه من آثار الغضب مجيء السل و موت الإنسان اذ يقول رات من استشاط وصاح فنفث الدم مكانه وأدى به ذلك إلي السل و صار سبب موته[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn7).

         الا أن زيادة الغضب يوجب الخروج عن محط الاعتدل و يطلب من صاحبه كسر سورته و يمكن ازالة الغضب بأسبابه كالعجب و الفخر و الكبر و الغدر واللجاج و المراء و المزاج و الاستهزاء و التعبير و المخاصمة و شدة الحرص على فضول الجاه و الأموال الفانية أو يتذكر قبح الغضب و سوء عاقبة أو يتذكر ما ورد في مدح الحليم و الثواب على دفع الغضب كما ورد عن النبي  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله من كف غضبه عن الناس كف اللّه‏ تبارك و تعالى عنه عذاب يوم القيامة أو يتذكر ضد الغضب و هو الحلم و كظم الغيظ أو يقدم الفكر و الرواية على كل فعل أو قول يصدر عنه و يحفظ نفسه عن صدور غضب عنه أو يحترز عن مصاحبة أرباب الغضب و الّذين يتجحون بتشفي الغيظ و طاعة الغضب أو يعلم أن ما يقع انما هو بقضاء اللّه‏ و قدره و أن الأشياء كلها مسخرة في قبضة قدرته و أن كل ما في الوجود من اللّه‏ و أن الأمر كله للّه‏ أو يتذكر أن الغضب مرض قلب و نقصان عقل صادر عن ضعف النفس و نقصانها و لذا يقول  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله ليس الشديد بالصرعة انما الشديد الّذي يملك نفسه عند الغضب أو يتذكر أن قدرة اللّه‏ عليه أقوى و أشد من قدرته على هذا الضعيف الّذي يغضب عليه أو يتذكر أن من يمضي بمصائبة و يؤذيه في نفسه وأهله و ماله و عرضه أو يتذكر في السبب الّذي يدعوه إلي الغيظ و الغضب فان كان لخوف الذالة و المهانة و الانصاف بالعجز و صغر النفس عند اليأس فلينته إلي الحلم و كظم الغيظ و دفع الغضب عن النفس ليس ذلة و مهانة أو يفكرقبح صورته و حركاته عند الغضب لنفسه أو من يغضب معه[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftn8).

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref1) **. الفدام ما يسد الفم.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref2) **. الفكر الاخلاقى العربى، ج 1 ص 87 ـ 89.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref3) **. علم النفس ج 3 ص 329 ط 3 لحامد عبد القادر و محمد عطية الابراش.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref4) **. الفكر الاخلاقى العربى ج 1 ص 90.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref5) **. مدخل علم النفس ص 223 ـ 333 الدكتور أحمد فائق و الدكتور محمود عبد القادر.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref6) **. الفكر الأخلاقى العربى ج 2 ص 90.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref7) **. الفكر الأخلاقى العربى ج 1 ص 46.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah15.htm#_ftnref8) **. جامع السعادات، ج 1، ص 258 - 262، النراقى ط 1، النجف، النعمان**

**.**

**الضمير**

         جاء في لسان العرب الضمير الشيء الّذي تضمره مع قبلك نقول أضمرت صرف الحرف إذا كان متحركا فأسكنته و أضمرت في نفسي شيئا و الاسم الضمير و الجمع الضمائر أو بمعنى السر داخل الخاطر القاموس.

          و جاء في معجم لالاند في تعريف الضمير هو خاصية العقل في إصدار أحكام معيارية تلقائية و مباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الافعال الفردية المعينة و حين يتعلق هذا الضمير بالافعال المقبلة فإنه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهى و إذا تعلق بالافعال الماضية فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور (الرضا) أو الالم (التأنيب) و هذا الضمير يوصف تبعا للاحوال المختلفة بوصف الواضح الغامض المريب المخطى‏ء الخ.

          و قد نوقش بأن كلمة الصوت إشارة إلي اللاهوت و ذك لأنه يجعل من الضمير أمرا مفروضا من الخارج على الارادة.

          و يمكن ملاحظة التعريف أن إصدار الحكم من قبل الضمير ليس هو حقيقة الضمير لأنّ الحكم ناشى‏ء عن وجود موضوع و متفرع منه و كلمة صوت الضمير أو يقظة الضمير أو الرضا أو تأنيب الضمير كلها آثار لوجوده و ليست عين حقيقته فيكون تعريفه بآثاره كما نلاحظه من الدكتور أحمد أمين في أخلاقه بقوله هذه القوة الآمرة الناحية تسمى الوجدان[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn1).

         و عرفه بواراك بأنه معرفة الخير و الشر و قد انتقده لوسن و قال ان هذا التعريف يكشف عن تصور للاخلاق يجعلها أساسا معرفة نظرية و يفترض تحت اسم الخير تحديدا للوجود و تحت اسم الشر تحديدا للوهم تعود عليه المعرفة لمشاهدته و كأنه موضوع سابق عليها و لكن الخير ليس وجودا أو شيئا ما على المعرفة إلا أن تراجعه كما يراجع المرء نموذجا ينسخه بل الخير نظام يراد إقراره بعد اختراعه و قيمة هذا النظا في كونه مطابقا لما ينشئة العقل الكامل الّذي يعمل وفقا للأحسن و الخير في أول العقل يستدعى فقط و يستشعر و لهذا لا ينبغى في الأخلاق الذهاب من الموضوع الذات من الماضى و نتيجته إلي معرفتهما بل العكس من الذات‏الموضوع و من الحاضر إلي المستقبل.

          ثم إن الأخلاقية هي أكبر من أن تكون مجرد معرفة و إنما هي تشمل طاقة الميول و تنفيذ تصميم و بالجملة تعلقا من الانا بغاية إقرارها متضمن في التعلق و ذلك قبل تحقيق الغاية.

          و يتعقد لوسن أن يكون تعريف الضمير الاخلاقى أن يقع ابتداء من الفعل الأوّل الذى به الذات تستشعر أنها فاعلة للموضوع و يفضل صيغة تنطبق على المشروع المخطط للغاية كما تنطبق على الغاية بعد أن تكون قد تحققت.

          و لقد لخص تعريف الضمير الاخلاقى أنه ماهية مزدوجة و تقوم‏الاستحسان والاستهجان أو الموافقة و عدم الموافقة و الأخلاق تبدأ حين يكون ثمة موافقة أو عدم موافقة إقرار أو استهجان (الضمير هو ملكة الاقرار و الاستهجان)[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn2).

         و يمكننا أن نناقش كلا التعريفين، أما تعريف بواراك بأنه معرفة الخير و الشر فليس الضمير أداة لمعرفة الخير و الشر إذا فسرنا الضمير بمعنى الحكم و الواجدان و اذا فسرناه بمعنى العقل فهو أداة تميز بين الخير و الشر ان كان الضمير و الوجدان و العقل كلها من مراتب العقل الا أن اللاختلاف بينهما بلحاظ الاضافة إلي المتعلق هذا مع أن التعريف يقع ناظرا إلي الآثار لا يلائم طبيعة الوجدان و حقيقته و لا بد أن ينظر الى ذات الشيء دون النظر إلي آثاره و لوازمه.

          أما ماقشة لوسن لتعريف بواراك فقد جاء من زاوية الأخلاق النظرية و أن الخير لم يقع معرفا لحقيقة الوجود و إنما الخير نظام يسير على وفق العقل و لا يرتئي دائرة الاخلاقية في مقام المعرفية و إنما هي طاقة الميول و تنفيذ تصميم.

          و الّذي نلاحظة في نقده لم يأت بنقد موضوعى و انما أخذ في اتجاه نقطة معينة تستند إلي طرد من الوجود و إنما هو نظام و لكن كيف يصح اخراج النظام عن دائرة الوجود مع أنه من مصاديقه.

          و ليس هناك سنخ آخر يسمى بالوجود و النظام و العدم و أما كون النظام يسير على وفق الموازين العقلائية لا يخرج عن دائرة الوجود لأنّ النظام لابد أن يكون ناشئا عن وجود مصلحة أما في الفعل أو المتعلق على طبق النزاع الجاري في ميدانه و إن كنا نوافقه في عدم الاتجاه الاخلاقى في مقام التعريف لان التعريف يقع دائما في كشف الحقائق كما أن الأخلاق ليست هي عبارة عن تمييز الخير من الشر و النافع من الضار بل الأخلاق بحسب معتقدنا تعديل الصفات النفسانية و الضمير هو الّذي يستندجانب الحق و إن كان هذا التعريف غير مبين لحقيقه الا أنه يكفي و لو يستند إلي جانب الحق و ان كان هذا التعريف لوسن لا يخلو من مناقشة أيضا لان الضمير في قوله هو ملكة الاقرار و الاستهجان لا يكسب صبغة واقعية عن حقيقة الضمير و إنما هو بلحاظ أثره لا بلحاظ ذاته إذا قصد بذلك التعريف الحقيقي.

          و تجد جبريل مادينييه لا يرتثي كون الضمير الاخلاقى هو علم الخير كما أنه ينكر كونه معرفة نظرية و إن احتوى على عناصر و نظريات أخلاقية فهو عقلي و عملي و عاطفي و أنه يتذوق الخير و ينفر من الشر ورد فعل تلقائي من جانب الأنا كله فيكون الضمير معرفة و تقديرا للذات فعال و يتعلق بالعفل مباشرة لا بقانون الفعل و ان تضمن عناصر عقلية.

          و لكن على عكس نظريته ذهب فولكييه إلي أن الضمير هو في جوهره عقل.

          و ذهب توما الأكوينى إلي أن الضمير هو على نحو الحكم الصادر من العقل[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn3).

         و لكن بعد عرضنا للمناقشة تعرف عدم التوصل إلي معرفة الصمير على نحو التعريف الحقيقي فمثل تعريف جبريل جاء من زاوية الأخلاق العلمية و هو أجنبي عن ذات الضمير و تعرفه الحقيقي مع ما نجده من التناقض في التعريف نفسه فتارة يفسر الضمير بالعقل و أخرى بالعمل.

          و أما تعريف فولكييه في إرجاع الضمير إلي العقل و هذا لا يجعلنا أن نحصل على معرفة حقيقة الضمير نفسه لأنه ربما يتحدان بحسب الحمل الشائع و لكنهما يختلفان بحسب الحمل الاولى.

          و أما تفسير الضمير بالحكم الصادر من العقل الا أن هذا تعريف بالأثر و اللازم و قد أشرنا إلي عدم صحة التعريف بالأثر إذا قصد من التعريف بيان الحقيقة و التعريف الماهوي.

          و أما ما يتراءى لنا في التعريف فالضمير عبارة عن مجاراته للحق ضد الباطل و هو أقرب إلي الحقيقة و إن كان في الدقة لا يخلو من نقد أيضا.

          و ذهب الغزالي إلي تفسير الضمير فقال أولاً في بيان النفس أن لها قوتين تسمى كل واحدة منهما عقلاً على طريق الاشتراك في الاسم إحداهما القوة العاملة و الاخرى القوة العالمة الاولى و هي القوة الّتي بها ينزع الإنسان إلي الاعمال الارادية الّتي منها الحسن و منها القبيح[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn4).

         و يشير ثانيا إلي بيان حقيقة الضمير بأنه تلك القوة العاملة من قوتي النفس و العقل العملي هو مرجع الأخلاق و مبدؤ هما هو ما يسمى بالضمير.

          فالضمير في رأي فلاسفة الأخلاق هو القوة الّتي تعتبر المرجع في بيان الخير من الشر و الحسن من القبيح و الّتي تأمر بالامر و تثيب عليه بالارتياح و الطمأنينة و تنهي عن الثانى و تعاقب عليه بالتأنيب و الندم هذه القوة من قوى النفس رأى بعض علماء الأخلاق أنها فطرية و ذهب آخرون إلي أنها مكتسبة من البيئة بمعناها الواسع العام و ذهب غير هؤلاء و أولئك إلي أنها فطرية في جرثومتها و للبيئة و التربة دخل‏نموها و كمالها[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn5).

         و ذكر أن الضمير يتألف من مجموع التراكيب و من ملكة في الحكم بالتمييز بين الخير و الشر و توجد الملكة في صورة الحوار و الؤخذ و العطاء في مجال التصور الذهني الاخلاص نحو الطاعة و لامتثال في الأفعال المأمور بها بما فيها من قيمة موضوعية ترشد إلي الصلاح دون الأفعال القبيحة كالزنا و الغش و السرقة  السكر و المقامرة و نحوها و لا بد يسير الضمير على موضوعية لها قيمة أخلاقية فطرية و لا يكون ينقظا في جميع الحالات و انما يحتاج إلي مرشد وقائد يدفعه للخير و يبعده عن الشر فحكم الضمير قضاء من اللّه‏ غرسه في الذهن مبادى‏ء الحق و الصواب فأصبحت راسخة فيه رسوخ الغرائز الوراثية و تزيدها قوة التربية الدينية و الاجتماعية و الاختيار الشخصي وسعة المعلومات التاريخية و إذا التبس الأمر على الضمير و احتاج ومرشد يستعين بأحكامه و تلمس دليلاً يوضح له طريق الصواب والادلاء خمسه.

          1 - الدليل الطبيعي و هو توقع الآلام الجسدية الّتي تنشأ عن مخالفة السنن الطبيعية كالاسراف في المآكل و المشارب.

          2 - الدليل السياسي و هو توقع العقاب عند مخالفة القوانين.

          3 - الدليل الجتماعي و هو موافقة الرأي العام في ثنائه أو سخطه.

          4 - الدليل الديني و هو الخوف من العقاب في الآخرة و رجاء الثواب فيها.

          5 - الدليل الخلقي و هو ارتياح النفس و سرورها أو قلقها و نفورها بموافقة السراء أو مخالفته.

          و قد يتأثر الضمير بعوامل أخرى بأن يتأثر بالعواطف و الانفعالات و الأعراف و العادات فهو عرضة للخطأ و للصواب في الحكم فإذا هارب من ظالم و سلمته له فقد خالفت العاطفة الحكم و من العادات وأد البنات في الزمن الجاهلي و دفن الزوجة حية مع زوجها الميت فانه مخالف للضمير الا أن العادة قاضية و كذا يتأثر في أمور اجتماعية فالضمير قبل العوامل المؤثرة صحيفة بيضاء و هو قابل للتربية.

          و خلاصة الأمر أنه معرض للأخطاء و لكن نموه بالادراك والارادة. والادراك ضوء للارادة الا أنها تستكمل بصفات ثلاث.

          1 - التروي و التجنب عن الأسباب الباعثة سلبا أو ايجابا.          2 - الحرية و الاختيار لأنّ الانسان خلق حرا و الاكراه ليس من الأخلاق‏شيء.

          3 - النية و هي العزيمة على العمل و بوجود هذه الصفات يكون القهر و السيطرة على الميولات و العواطف.

**الضمير عند علماء النفس**

          لنشرع في البحث حول مصدر تكوين الضمير من الوجهة النفسانية و هو بين اتجاهين:

          1 - مرجع الضمير إلي قوانين نفسانية أو بيولوجية.

          2 - حاصل من ضغوط أبوية كما هو في نظرية فرويد.

          اذ الأوّل يحكي عن علم النفس العادي كأن تصدر الأفعال محتمة و مفروضة على عالم الشعور و بهذا ينشأ الضمير بأسباب تداعي المعاني و العادة و الوراثة.

          و قد نوقشت هذه النزعة أنه بغض النظر عن كون وراثة الطباع المكتسبة أمرا مشكوكا فيه فان قوانين التداعي و العادة لا يمكن أن تولد غير ألوان من القهر و القسر لا الزاما أخلاقيا و العادة واقعة وزنها ثقيل لكن سلطانها معدوم اذ يكفي التفكير أن يرجع الى أصلها لكي يسلبها مظهرها الالزامي و لو كان الالزام الخلقي يفسرها شكلاً و موضوعا بواسطة قوانين نفسانية فلن يكون هناك الزام بل سيكون لدينا تركيب عقلي كونته الحياة و يقهرنا لكن أوامره لا يمكن أن تلزمنا عن عدل‏و حق أنى لمثل هذا القهر أن تنشأ عنه فكرة الازام و خصوصا فكرة القيم الا الّتي ينبغي لها أن تؤمن تفتح الانسان واشعال حماسته[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn6).

         و الّذي نتصوره أن الزام العادة لا يمثل دورا أخلاقيا و انما الأخلاق صبغة منشأ العادة و الأسباب الّتي دعت الالزام اليها هل هي قائمة على الاعتدال في الصفات فالزام العادة اما أن يكون خاضعا لقيم أخلاقية و اما أن على عادات موروثة ليس لها منشأ أخلاقي واقعي و انما حصل الالزام عن و تداعي المعاني من غير تركيز على مبدأ أخلاقي، و على الجملة ان الزام يرتبط بمبدأ الأخلاق اذ العادة قائمة على تكرر الشيء و التباني عليه من الأعراف الخاصة و هذا لا يعطي صبغة أخلاقية لأنّ الأخلاق يتمثل فيها الصفات و لا بد أن يرجع في الحكم بلحاظ منشئه.

          و أما النقد بكون الالزام الخلقي يفسرها شكلاً و موضوعا بواسطة نفسانية و لا يخفى أنه قد خلط بين قوانين النفس و الحكم العقلي فالالزام مع النفس يرجع‏ناحية السلوك الخاص في النفس و تتبع قوانينها و أما الالزام طريق العقل فلناحية التمييز بين الحق من الباطل و الالزام الخلقي قائم على الصفات فان المحاسب و القاضي هو الضمير.

          و بهذا لا بد أن تفكك في الالزامات بما يلي بلحاظ منشئها.

          1 - الالزام بمقتضى العادة و تداعي المعاني و ذاك يحصل من الأعراف الخاصة يبحث عند الاجتماع.

          2 - الالزام الخلقي و يحصل بواسطة تعديل الصفات و يبحث عنه الأخلاق.

          3 - الالزام بواسطة حكم العقل لادراه الحسن و القبح  يبحث عنه الكلاميون.

          4 - الالزام النفساني بمقتضى طبيعة السلوك و يبحث عنه علماء النفس.

          كما أنه لا بد أن يفرق بين الحكم و ذات الضمير و الّذي نلاحظه النفسانيين و الاجتماعيين الخلط بينهما كما يبدو من الأخلاقيين كذلك.

          و أما الثاني و هو الحاصل من ضغوط الوالدين و يبحث عنه في مجال و قال فرويد و أتباعه ان الضمير هو حاصل الضغوط الابوية على الطفل و هي تتألف من أوامر و نواه و تحريمات منها يتكون ما أسماه فرويد باسم الأنا و تكوين الأنا الفوقاني يسبق تاريخيا تكوين الضمير الأخلاقى ¨فهذا الأخير لا التكوين الا ابتداء من سن الثامنة عشرة و يستمر تكوينه عهد المراهقة كثير من التغيرات و الاكتساب النهائي للاستقلال الذاتي الأخلاقي يتم عادة عامة مع نهاية المراهقة أعني مع اكتساب النضوج العقلي، و من ناحية يؤذن النهائي للأنا الفوقاني نظريا على الأقل اذ أننا سنرى أن الفوقاني لا بهائيا أبدا[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn7).

         و الّذي يلمع في تصورنا الذهني أن حكم الأبوين دافع إلي دور الطاعة و ليس لحقيقة الضمير فالضمير حاكم عادل في قالب داخلي مبطن والحكم من قبل الوضعي أو الالهي أو من الأبوين أحكام خارجية توجب الدفع و الانقياد إلي فالضمير يقع‏الرتبة المتأخر على التشريع.

          و بعبارة واضحة ان الدفع على نحوين دفع خارجي و دفع داخلي و بينهما مراتب لا عرضية.

          و يبدو من فرويد الخلط بين الدفع الداخلي و الدفع الخارجي.

**الضمير عند علماء الاجتماع**

          ذهبت مدرسة دوركايم إلي أن تكون الضمير ناشى‏ءمن الهيئة الاجتماعية على من حيث الأسرة و المدرسة و هكذا إلي أن يرتقي إلي سائر النظم الاجتماعية من الأعراف والآيين و التقاليد و العادات و البيئة و الثقافة و هذه المجوعة بل (ضمير الفرد و ما الضمير الفردي الا انعكاس الضمير الجماعي الّذي ولد الفرد و به نشاء  تكون) و يقول دوركايم حين يتكلم الضمير فالمجتمع كله يتكلم الضمير الجماعي هويفكر و يشعر و يريد و ان كان لا يستطيع أن يريد أو يميل الا بواسطة الضمائر الفردية[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn8).

         و قد انتقد الأخلاقيون علماء الاجتماع و قال في ذلك جبريل مادينيه ان الحياة الاجتماعية لا تخلق الضمير بل تكيفها و تشكلها و إذا كان المجتمع لا يزود الفرد بأداة التمييز بين الخير و الشر فانه يساعده على امتلاك هذه الأداة فعلى شكل نظام متقرر و بواسطة سلسلة من الضغوط و القدرات يقدم المجتمع إلي الفرد، مادة لحكمه الشخصي و يوجه هذا الحكم و يحدد منحى العقل و قليل من الناس يتحررون من هذا السلطان و لا أحد يتحرر تماما منه لكن الضمير الأخلاقي يتضمن جوهريا حكما يصدر، الفرد حكما يمكن الوسط الاجتماعي أن ينشطه و يكونه و يحدده جزئيا و لكنه لا ينتجه آليا و قد يحدث أن يمارس هذا الحكم ضد المجتمع نفسه و أهمية هذا الحكم الشخصي هي الّتي نود أن نكشف عنها.

          و يبدو من الصعب أن يخلق المجتمع فينا فكرة الواجب لا فكرة أن هذا أو ذاك واجب بل الفكرة ذاتها في أن ثم واجبا ان لم تكن هذه الفكرة موجودة فينا على هيئة بذرة و جرثومة على الأقل و حين يأمرنا المجتمع فأما أن نطيع قهرا بأن ننحني أمام قوته ربما و نحن نزوم لكن في هذه الحالة لن يكون في ضميرنا أية فكرة عن الواجب و أما أن نطيع ممتثلين لسلطان هذا المجتمع أي مقرين بأن له الحق في أن يأمرنا و بأن علينا واجب اطاعته لكن يعني هذا أننا نفترض مقدما فكرة الواجب الّتي زعمنا أننا نفسرها  الواقع أن الحياة الاجتماعية و ضغوطها ليست مجرد واقع و لكن تتخذ هذه الضغوط طابعا الزاميا فلا بد أن يقر ضميرنا لها بذلك  لهذا فان الفرد مهما يكن طيعا لأوامر جماعته فانه ينبغي عليه أن يصادق عليها باطنا إذا شاء أن يفعل بوصفه كائنا وألا يكون مجرد صمولة في ماكينة و انحراطنا في المجموع الاجتماعي يجب على الأقل أن يكون موافقة منا والأشكال المتقررة و النظم الاجتماعية و العقلية السائدة و الشعور (أو الضمير) الجماعي يمكن بوصفها كذلك أن تبدو مقدسة عند الطفل أو عند الرجل البدائي لكنهاليست كذلك بالضرورة بالنسبة إلي العقل الّذي يطالب أولاً بفحصها و الحكم عليها و الطابع المقدس المرتبط بالسلطات الاجتماعية مستمد من القيم العقلية الّتي تتجسدها هذه السلطات[[9]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftn9).

         و الّذي يبدو أن الاجتماع لا يخلق ضميرا كما أن الأخلاق كذلك لا تخلق ضميرا و انما الضمير مخلوق بحسب فطرته و الّذي نلاحظه من آراء الاجتماعيين و الأخلاقيين هو الخلط بين الحكم و ذات الضمير اذ الحكم يعطي دور الاندفاع نحو الامتثال و الانقياد نحو المأمور به و ذات الضمير هو التحسس و الوعي الخاص‏الانتماء نحو الحق ضد الباطل فكل له اتجاهه الخاص.

          و أما تحكم المجتمع على الفرد فلا يوجب خلق الضمير فيه و انما يوجب الحكم عليه بأسباب التكتل الاجتماعي و ليس هو الضمير لأنّ الضمير يقع في رتبة متأخرة و لو تساءلنا عن مصدر تكوين ضمير المجتمع لكان الأمر دوريا حيث أن ضمير الفرد متوقف على ضمير المجتمع و ضمير المجتمع متوقف على انضمام الفرد اليه حتى يحصل منه هيئة اجتماعية.

**الضمير عند العقلائيين**

          يحدثنا كانت (1724 - 1804) أن أسوا خدمة يمكن أن تسري إلي الأخلاق‏أن نريد استخلاصها من القدوات لأنّ كل قدوة يشار على بها يجب أن يحكم عليها مقدما وفقا للمبادى‏ء الأخلاقية حتى يعرف هل تصلح أن تكون قدوة أصلية أي نموذجا يجتذى لكنها لا يمكنها بنفسها أن تزودنا بفكرة الأخلاقية و حتى نموذج القديس‏يتحدث عنه الانجيل يجب أن يقارن أولاً بمثلنا الأعلى عن الكمال الأخلاقي قبل أن نقر بأنه قديس و لهذا يقول هو عن نفسه لماذا تسميني خيرا انا (الّذي تراه) لا خيرا (لا نموذج للخير) الا اللّه‏ وحده (الّذي لا تراه) لكن من أين اكتسبنا تصورنا للّه‏ على أنه الخير الأسمى فقط من الفكرة الّتي يرسمها العقل قبليا للكمال الأخلاقي و الّتي يربطها ربطا لا انفصام له بتصور الارادة الحرة و في أمور الأخلاق لا محل أبدا للاقتداء و القدوات لا تفيد الا في التشجيع أي آنهاتزيل الشك عن امكان تنفيذ ما يأمخر به القانون و تدرج تحت العيان ما تعبر عنه القاعدة العلمية بطريقة أعم لكنها لا تستطيع أبدا أن تعطي الحق في اطراح أصلها الحقيقي القائم في العقل والسير وفقا لها[[10]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah16.htm" \l "_ftn10" \o ").

         و يتخذ من سير كانت أن الأخلاق لها الأسبقية على التجربة و هي كامنة ى طبيعة العقل و لا تحدث الأخلاق من التجربة فالنموذجية الّتي يصطلح عليها كانت تعرف عن طريق فكرة الكمال الأخلاقي و يكون تصويرة للضمير عبارة أخرى عن العقل العلمي.

          و لكن الّذي يبدو أن الضمير هو العقل المنسجم مع طبيعة الحق ضد الباطل و ان كنا نوافق كانت من حيث كونه عقلاً عمليا الا أنه مع اجتماع قوة النفس كما سار عليه الامام الغزالي.

          و من الغريب من آراء كانت حيث يعتقد أن المعرفة قائمة على التجربة بينمامقام الأخلاق يرى لها الأسبقية على التجربة و هي في واقعها معرفة تجريدية فطرية.

**الضمير في نظر الكلاميين**

          يبحث الكلاميون عن الضمير من زاوية توجه الخطابات الايجابية أو الزجرية نحو المكلفين و علاقته مع الثواب و العقاب فيكون الضمير دافعا للمكلفين نحو الطاعة والانقياد نحو العمل و الا كان المكلف مستحقا للعقاب واللوم من قبل العقلاء لعدم امتثاله للخطاب من قبل المولى الحكيم و يصطلح على هذا المذهب الترابطي ويرأس هذا المذهب في العصر المتأخر استيوارت مل (1806 - 1873) حيث يرى (مل) أن الشعور بالخير و الشر الّذي تعزوه إلي الضمير الأخلاقى انما ينشأ عن الترابط الّذي يصدق و يحسن الفعل يكافا بما يسره و من يرتبط في عقل الطفل الكذب و السرقة بالعقاب أي بالشر و يربتط الصدق و الاحسان بالمكافأة أي بالخير فالخير و الشر يرجعان في نفس الطفل إلي انطباعات مادية هي العقاب و المكافأة و بالعبادة تنفصل هذه الأفكار عن التجربة الّتي ولدتها و بعد تطور معين يتبدى الكذب و السرقة للنفس على أنهما شر ويتبدى الصدق و الاحسان أنهما خير.

          و يوضح الكسندر بين (1818 - 1903) العلاقة بين الأخلاق و بين العقاب حيث يرى أن العقاب هو بداية حال النفس الّذي تسميه بهذه الأسماء المختلفة الضمير الاحساس الخلقي الشعور بالواجب[[11]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah16.htm" \l "_ftn11" \o ").

         و يؤكد على أن الضمير لم يكن مفهومه غير التجنب عن العقوبات في الذهن والواقع و لكن الّذي نرتئيه أن العقاب و الحذر من ليس دخليلاً في مفهوم الضمير و انما الضمير لوحة عن الانتماء بنحو الحق ضد الباطل و لذا بحثنا هذا الموضوع في عدم دخالة الثواب و العقاب في أصل الخطابات الموجهة من قبل المولى الحكيم كما أن الحذر من العقاب و دور الانقياد الموجهة من قبل المولى الحكيم كما أن الخذر من العقاب و دور الانقياد ليس دخيلاً في مفهموم حقيقة الضمير و انما الضمير هو الوعى الخاص الّذي يعتنق الحق ضد الباطل أو بعبارة أخرى عن مجمع قوة النفس و العقل العملي.

          و بما أوضحناه يظهر لك عدم سحظ مذهب التطور في المجالات الأخلاقية كما سار إليه هربرت سبنر (1820 ـ 1903) لان التطور في ناحية الأخلاق لابد أن يكون له صلاحية التطور بينما المعنى الاخلاقى مفهوم واحد غير قابل للتعدد لأنه يحكى عن الاعتدال في الصفات النفسانية كما أنا قد أنكرنا التطور في الجمال الفكرى و قد حرزناه في كتابناه نقد المذهب التجريبي.

          و اليك ما ذكره سبنسر اذ يقول ان قانون التطور هو القانون الكلى الاساسى و تبعا له تنتقل الطبيعة بانظام من حال تجانس غير محدد و غير محكم إلي مزيد من اللا تجانس المحدد المحكم فمثلاً لو وجد وسط ليس فيه غير ظواهر فيزيائية و كيمياية تتكرر و تتركب إلي غير نهاية فيما بينها تبعا للصدفة فان هذا الوسط عينه و يتجه إلي تكوين ألوان من التوازن تسمح بتوالد كائنات حية و تكاثرها و هذه الحالة العضوية للمادة تعد تقدما في اللاتجانس و مزيدا من الاحكام لان الظواهر الّتي تبدى عنها أكثر تنوعا و أوثق تضامنا بعضها مع بعض من الظواهر الفيزيائية  والكيميائية البحته‏ف و التقدم الاخلاقى تطبيق على حياة الانسان لقانون التقدم الكلى هذا.

          و قد لا حظنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي أن تطور في الناحية الفكرية غير صحيح فكذلك التطور في الناحية المادية لان حقيقة التطور تستدعي من جنس الشى‏ء مع أن كل زيادة تعطي حجما معاكسا في كل آن، لأنه لا يستند ذلك الجزء الأوّل إلي الجزء الثاى و انما يكون من نوع الابداع و الاختراع في كل جزء أو آن و ليس من نوع التطور في مادة الشى‏ء و هذا هو مقتضى السير على موازين الدقة العقلية دون السير على الموازين العرفية و لذا ان من يحتذي حذو الدقة العقلية لابد أن لا يخضع إلي التطور في جميع الميادين كما ؤنه لا يمكن تصوير التطور في المجلات الأخلاقية لان الميزان في الأخلاق تعادل الصفات فلا تكون في دور التطور و انما هي من نوع وجود واحد بسيط لا تأتى عن طريق التعلم و الكسب و انما هي أمور فطرية وجدانية و أما الأخلاق بالمفهوم فهى قابلة للنمو و التربية.

**ضمائر الناس أربعة**

          تقسم ضمائر الناس إلي أربعة أصناف:

          1 ـ صنف أفسدتهم البيئة.

          2 ـ صنف ضعيف السلطات لانهم لا يعلمون الا خوفا منه أولئك هم المراءون.

          3 ـ صنف يرتاح ضمائرهم إلي احرتام القوانين السماوية و الوضعية أولئك هم الّذين يراعون حقوق الآخرين.

          4 ـ صنف قوى ضمير هم وسما شعورهم و ألهموا الصواب في أعمالهم أولئك هم أفضل الناس و خيارهم و هم المثل الكامل.

**تأنيب الضمير**

          يتسبب تأنين الضمير بعدة عوامل:

          1 ـ الخجل عند حدوث ما يوجب الخجل فيه كعدم امكانة لا لقاء محاضرة بسببب حشد المجتمع أو غيره من موارد الخجل.

          2 ـ أو اقتراف عمل سيء مخالف للأنظمة الأخلاقية كالزنا في ذات بعل أو لواط.

          3 ـ اقتراف قتل عن عمد و ليس بحق.

          4 ـ مخالفة القوانين عند لمسه لعقاب صارم أو عطاء مالية كثيرة عوضا عن المخالفة القانونية.

          5 ـ حصول الندم على انتهاك ذلك العمل المخالف فيه و يقول أسبينوزا ان الندم ليس فضيلة.

          و بعبارة ثاية الندم لا يتولد من العقل لكن من يندم على ما فعل يعد شقيا أو عاجزا مرتين و يقول ماكس ان الندم ليس عبئا ثقيلاً على النفس و لا خداعا للنفس و ليس مجرد عرض على نشاز نفسي و لا صدمة لا معنى لها تأتي بها النفس ضد الماضي و ما لا يمكن تغييره بل على العكس الندم‏ما نظر إليه من الناحية الأخلاقية المحضة هو شكل من أشكال علاج النفس لذاتها بل هو السبيل الوحيد الى استعادة قواها الضائعة و الندم دينيا أكثر من ذلك انه الفعل الطبيعى الّذي و هبه اللّه‏¨ للنفس كما تعود إليه وثبت حينما تبتعد عنه و ليس الندم هو المضير كما نشاهد من داروين (1809 ـ 1882) الخلط بينهما قال إذا حكمت الغرائز الاجتماعية الثابتة عل يالانطاباعات الماضية الضعيفة هنا لك يشعر الانسان بالندم و التوبة و الاسف أو الخجل و تبعا لذلك يصمم بدرجة متفاوتة في العزم على أن يغير سلوكه في المستقبل، و هذا هو الضمير، و قد أنكر عليه تاريس أنه ليس بصحيح تماما أن تأنيب الضمير أو الندم هو الضمير بل الندم أو التأنيب ينجم عن الضمير و هو يحكم ويدين انه الشعور الانفعالى المصاحب للوم الضمير.

          هذا بالنظر إلي الندم و قد يكونن قيام العمل لدى الشخص مرضياا و مقبولاً فيكون راضياا به وقانعا مما أدى من عمل فإذا قتل شخص شخصا بقناعة أنه ظالم أو هاتك عرض و نحوهما فتجره‏قناعة و اطمئنان و ليس في حالة ندم أو تؤأنيب ضمير و هذا لا ينظر إلي موافقة القانون له أو لا يوافقه في ذلك و انما الميزان في قناعته الذاتية نظير من قام بمحاربة عقيدة يحسبها وفى نظرة عقيدة فاسدة فحكم عليه بالاعدام فهو في دور القناعة و الرضا و ان كان القانون مخالفا له و قيام شخص بالاضراب عن الطعام لتحرير بلاده من الاستعمار حتى الموت فانه في قناعة و ان كان مخالفا لنظام تلك الدولة المستعمرة.

**الضمير كسبي أو فطري**

          وقع خلاتف في نظر الفلاسفة الاخلاقيين في كون الضمير كسبيا أم فطريا فمن ذهب‏الكسبة حيث أن الضمير مرجعه إلي الشرائع و العادات و التقاليد كما سار على هذه النظرية ستيورات مل و هربرت سبنسر و جماعة من أنصارهما و هؤلاء ذهبوا إلي أن الضمير قوة كسبية وليدة الجماعات الإنسانية كسبها المرء بعوامل نفسية و اجتماعية و بقوة قانون التطور.

       و ذهبت جماعة أخرى من بينهم (كانت) الالمانى إلي أن الضمير أمر فطرى و يعبر عن هذا المذهب أصحاب مذهب الحاسة الأخلاقية و قد ذكر الدكتور يوسف موسى في كتابه تاريخ‏من الخطر الكبير على الأخلاق أن يقال ان الضمير الّذي يرضى عن كذا من الاعمال و يعدها خيرا و يستنكر كذا من الاعمال و يعدها آثاما كسبي لا فطرى لان هذا يذهب بجمال الفضلية و قداستها و يشجع على انتهاكها ما دامت ليست الا من نسج العصور و لا قيمة لها في ذاتها كنا لا يجعل للبحث الاخلاقى قيمة.

**الشعور بأداء الواجب**

          مما يحرض على أداء الواجب و هو على ثلاث فصائلك:

          1 ـ الشعور بمخالفة المجتمع العام يحرضه على الاندفاع نحو اداء الواجب فالجنديساحة القتال يجد من نفسه الاندفاع التام في قتال عدوه لأنه مؤمن بعقيدته‏الدفاع عنها إلي غير ذلك من الغايات الّتي يندفع نحو القتال و كذا عندما يقول الشخص الصدق للخوف من سخط المجتمع عليه.

          2 ـ الايمان بتطبيق الأنظمة سواء كانت عن طريق التشريع الالهى أو التشريع الوضعى حيث يجد الفرد أن مثل هذه القوانين لابد من رعايتها و تطبيقها سواء مان تفكيره به عن جهة المصلحة للمجتمع أم بوجود المخالفة يستحق العقوبة فإذا سرق أو ارتشى و نحوها فانها توجب انحلال المجتمع و تفتت عراهف هذا من وجهة المصلحة أو ادراك المفسدة أو يقدم على رعايتها و المحافظة عليها من جهة العقوبة القانونية.

          3 ـ الشعور بما يراه حقا من غير نظر إلي المجتمع سواء كانوا متفقين معه أم مختلفين معه و انما يقدم على تنفيذه مهما حصل من تبعات كما يتعاطاه بعض قادة الاصلاح كالامام الحسين  عليه‏السلام عند قيامه ضد الجور و الاستبداد و هكذا في سير الانبياء عامة.

**اختلاف الوجدان**

          يختلف الوجدان من حيث تقويم الخير و الشر و ربما يرجع ذلك اما إلي جهة البيئة الاجتماعية أو المناخية أو باختلاف العصور في الناحية التاريخية كالارتياح‏الاسترقاق حين ذاك و عدم الارتياح و الاشمئزاز في العصور المتأخرة، و لكن الّذي نتأمله أن هذا الاختلاف لم يطرا علس صفحة الوجدان و انما وقع على صفحة الامر الخارجى لان الوجدان الواقعي لا يختلف باختلاف الازمان و الاحوال كما يتصوره الدكتور أحمد أمين[[12]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah16.htm" \l "_ftn12" \o ") و هكذا لا نعرض عليه صفحة الخطأ و الاشتباه و انما له دور الصيانة و الرعصيمة و لكن بلحاظ مقامه الشخصي دون مقامه النوعى لان الخطأ و الاشتباه على ساحة الوجدان انما يعرض على الامر الخارجى دون ذات الوجدان و بما استعرضناه يمكنك أن تعرف الفرق بين الوجدان الفردى و الوجدان النوعى فان الوجدان الفردى يختلف بطابع الوجود الخارجى بخلاف الوجدان النوعي فإنه غير صالح للاشتباه أو لوقوع الاختلاف فيه كما أنه غير صالح لعروض التربية عليه.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref1) **. الأخلاق ص 68 ط دار الكتاب عام 1969 الطبعة الثالثة.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref2) **. الأخلاق النظرية ص 56 ـ 57.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref3) **. نفس المصدر ص 58 ـ 59.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref4) **. معارج القدس ص 20.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref5) **. فلسفة الأخلاق في الإسلام للدكتور يوسف موسى ص 138 ط 3.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref6) **. الأخلاق النظرية ص 60 - 61.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref7) **. نفس المصدر ص 61.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref8) **. نفس المصدر ص 62.**

[**[9]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah16.htm#_ftnref9) **. نفس المصدر ص 64.**

**[[10]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah16.htm" \l "_ftnref10" \o ") . نفس المصدر ص 67 - 68.**

**[[11]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah16.htm" \l "_ftnref11" \o ") . المصدر نفسه ص 68 - 69 - 70.**

**[[12]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah16.htm" \l "_ftnref12" \o ") . الأخلاق ص 70.**

**الأخلاق و قانون الوارثة**

          ينتزع الانسان الصفة الأخلاقية من اجتماع صفة الافراط وصفة التفريط و يكون بسيره الاعتدالى في الصفات النفسية متمشيا مع موازين الأخلاق و قواعدها.

           أما الصفات الوراثية فتبدأ أولاً باخضاب بوضية أنثوية من حيوان منوي ذكري و يقصد بالبويضة الانثوية هي خلية حية تماما كالحيوان المنوي الّذي هو خلية حية و يكون اخصابها خلية واحدة لا يزيد حجمها عن حجم رأس الدبوس تقريبا الا أن البويضة وحدها قبل الاخصاب مع الحيوان المنوى يولدان خليتين ناقصتين وظرف اتجاههما تتكون من نواة و من حولها توجد مادة هلامية تسمى بالسيتنو بلازم وداخل النواة تحتوي على الصبغيات المكونة من أربعة و عشرين زوجا لانها في الواقع ثمانية و أربعين بالقياس إلي التعدد الزوجى و تحنل الصبغيات تكوينات كيمياوية يعبر عنها بالمورثات و عددها كثير في كل صبغية و في كل صبغية تحمل خصائص الوراثة هذا مجمل قانون الوارثة فيكون عند تلقيح البويضة تأخذ الخلية الجديده‏التكاثر و الانقسام لتتمايز إلي ثلاث طبقات أساسية من الخلايا هي النسيج الخارجى و النسيج الوسيط و النسيج الداخلى و يأخذ كل من هذه الثلاث المسولية عن تكوين أجزاء معينة من الجسم كالعضلات و العظام و الاعضاء الحشوية كالقلب و الرثتين و الشرايين فالغشاء الخارجى يتكفل الجهاز العصبي بجميعة مع بشرة الجلد و الشعر و بعض أجزاء الاسنان و الاظافر.

          و النسيج الوسيط يتكفل تكوين العظام و القلب و العضلات.

          و النسيج الداخلي يتكفل تكوين الاحشاء و الغدد الداخلية.

          كما أن الصفات قد تكون موروثة كما في الامثلة السابقة و أخرى متأثرة بالصفات كالذكاء على بعض النظريات العلمية.

          و الّذي نلاحظة في خط الأخلاق و الصفات الوارثية أو المتأثرة بها أنه هل يوجد علاقة بينهما أو أن الصفات الأخلاقية غير قابلة للوراثة لانها من الانتزاعات و ليست من دائرة منشأ الانتزاع.

          و الّذي يبدو أن الصفات الوراثية أو المتؤثرة في الصفات الوارثية يمكن أن يكون مستمراأجيال كما ورد عنه  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله أن العرق دساس أو إلي سبعين عرقا و قد أكدت النظريات العلمية الحديثة إلي صحة الاستمرار كما جاء عن الراهب النمساوي (مندل) من امكانية الوارثة من جيل لآخر عندما قام بتجارب تهجين النباتات عرف أنه يمكن انتقال صفة وارثية من جيل للثاني يخضع لقوانين احتمالات رياضية مثال ذلك في تزويج فأر أسود اللونف بفأرة بيضاء اللون إذا أنجب هذين الزوجين من الفئران أربعة فئران في أول جيل ستكون احتمالات وراثة اللون الاسود و الابيض على ما يلي:

**فأرة بيضاء (ض، ض)**

     1 ـ فأر أسمر                2 ـ فأر خليط                3 ـ فأر خليط                     4 ـ فأر أبيض

     (س. س.)                    (س. ض)                         (ض. س)                         (ض. ص)

          و المراد من النسل الخليط صفة من جانب الاب مع صفة من جانب الام‏جميع خلاياه.

          و قد يكون احدى الصفتين لها التأثير على الأخرى بالصفة المسيطرة فيكون الجنين أشبه بأحد والديه كما أنه يمكن أن تندك هذه الصفة المسيطرة بعد مرور أجيال أو جيل في اصطدامها بصفات أخرى.

          و المهم في العرض أن الأخلاق إذا كانت من محور الانتزاع كما نرتئيه فهى غير قابلة للانتقال أو يشملها التوارث و ان كانت من الصفات القابلة للتوراث دون الانتزاع فيصح شمولها لقانون الوراثة.

          و يمكن أن تؤثر الأخلاق في الصفات الوراثية كما يكون العكس بأن تؤثر الصفات الوراثية في الصفات الأخلاقية إذا ضعفت أو لم يستطع الشخص من ارجاعها إلي الخط الاعتدالى.

          كما أن البيئة ربما تؤثر في الصفات الوراثية أو يكون الأمر عكسيا قد يكون الصفات الوراثية مؤثرة في البيئة و يمكن أن نقدم خصائص الوراثة تارة بالقياس إلي الجهة الإنسانية كالعقل و الارادة و الشعور و الشكل و الحواس بالنسبة لخصائص القومية من الشجاعة و الغيرة و الكرم و البخل و ثالثة الخصائص الأبوية من الغرائز و الطباع واللون و يرجع مثل (لامارك) و (سبنسر) و (دارون) الصفات المكتسبة إلي امكان توارثها و لكن علماء الحياة أنكروا ذلك.

**الأخلاق و البيئة**

          يتطرق علماء الأخلاق و الاجتماع و النفس في البحث حول حقيقة البيئة و الذى نلاحظه أن كل علم يبحث عنها من زاوية خاصة فالاخلاق يبحث عنها بماا أنها تحمل صفات الافراط في جانب أو صفة التفريط من جانب آخر فتقوم الأخلاق‏تعديلها حتى تكون على نمط معين و اتجاه متوازى.

          و يبحث الاجتماع عن البيئة بما أنها تكتنف الاجتماع و لها الأثر في علاقة الفرد مع المجتمع.

          و يبحث النفس عن البيئة بما لها التأثير على السلوك و عدمه.

          فالبيئة عبارة عن الاحاطة الجغرافية للانسان من حيث التربة و الماء و الهواء و القوم و لا يخفى أن البيئة تقسم إلي ما قبل الولادة و ما بعدها.

          أما قبل الولادة و تسمى بالبيئة الداخلية و ذلك في صورة البيئة الداخلية للخلية و هي بعد (السيتوبلازم) المحيط بنواة الخلية بيئة ذات تأثير مهم و قد أجريت بعض التجارب على الحيوانات أمكن استبدال (السيتوبلازم) بآخر فكانت النتيجة خلق أجنة من أنواع مختلفة و اكتشف أن التفاعل بين النواة و السيتوبلازم هو الّذي يعين جهة الوظيفة لها.

          و قد تكون بيئة خارجية لذات الخلية و ذلك عند تفاعل بعض الخلايا بعضها مع بعض و تكون البيئة الرحيمة المولد في أدوار الأشهر التسع و ظهور الخصائص الوراثية على الولد يحصل في ذلك الآن سائل رحمى داخل غشاء الرحم مما يجعل الحرارة متناسبة و منتظمة و بسبب ذلك الغشاء يفصله عن الأصداء و الضوء و يحميه من كل الصدمات و من خلال الحبل السرى يصله الغداء من دم الأم.

          و أما البيئة بعد الولادة و هي الّتي تسمى بالبيئة الخارجية و هي على ثلاثة أنحاء:

          1 - طبيعية.

          2 - اجتماعية.

          3 - نفسية.

          أما الطبيعية فهى تابعة للمناح الجغرافى من التربة و الماء و الهواء اذ يقول الدكتور أحمد أمين في متابه الأخلاق فبيئة النبات تربته وجوه و بيئة الانسان ما يحبط به من بلده بحار أو أنهار وجو وقوم.

          و هذه الظروف المادية قد تؤثر في الافراد فمثلاً ان المناطق الجبلية قد يكون التأثير في أجسامهم البدنة و تعقيد الجسم بخلاف الّذي يسكن في الصحراء فان الجسم يميل إلي الرشاقة و البساطة التعقيد.

          و أما البيئة الاجتماعية ناظرة إلي تكون الفرد في محيط المجتمع مما يسبب لهه الاصطدام بالمثيرات الاجتماعية فمثلاً إذا ولد الفرد في مجتمع طيب يكون طيبا تتمثل فيه القداسة و العطف و الحنان كما عليه مجتمعه المثالى و لو كان مجتمعه معاكسا لسير المثل و الخلق الطيبة يكون متأثرا فيها و لذا يقول الرسول  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله «اياكم و خضراء الدمن» قيل يا رسول اللّه‏ و ما خضراء الدمن قال «المرأة الحسناء في منبت السوء».

          و أما البيئة النفسية فيراد بها وقوع حالة نفسية بسبب تعقيد الأسرة كمرورها على بعض حالات الخوف أو القلق كوجود في تلك الأسرة المخوافة أو المعوجه‏السلوك فيقتبس الطفل تلك الحالات ويؤثر في نفسية أو يتعرض الطفل لمعاملة قد لا تكون بالقياس إلي الطفل الثانى أو رعاية المجتمع العربى للذكور، أكثر من الاناث و قد يكون في بعض المجتمعات الأخرى تقدم جانب الاناث على الذكور.

          أما الأخلاق فلها الاثر القوى على البيئة إذا كانت الأخلاق في مقياسها الصحيح و هي عبارة عن تعديل الصفات النفسانية بخلاف ما لو أخذنا الأخلاق على أساس مفهومها العام فربما تكون للبيئة على الأخلاق.

**النسبية في الأخلاق**

          ربما يمكن النسبية في الأخلاق و يراد بها التفاوت في طبيعة الأخلاق قد تكون فى بعض المجتمعات فضيلة و بعضها تعتبرها رذيلة و منقصة نظير حب الكرامة فقد يسر الانسان التعظيم و الاحترام و المقابلة بالمدح و لكن عند مجتمع آخر قد يعتبر هذا المدح و الثناء منقصة لأنه حامل لتلك الطباع الحسنة فلا يفرح بهذا المدح أو كان المدح زائدا على الممدوح فانه يكون من نوع المللق فيعتبره مخادعة.

          و قد يكون في بعض المجتمعات محبوبا و عند بعض المجتمعات غير محبوب كحب الزينة و اظهارها بأعلى مظاهر الترف كما يحدث ذلك عند الحكام و الرؤساء و المملوك و لكن عند مجتمع الزهاد و الرهبان يستنكرون ذلك و لا يرتضون لهم ذلك.

          قد أشرنا أن الأخلاق تنقسم إلي نوعين الأخلاق بالمعنى الخاص وبالمعنى العام .ما الأخلاق بالمعنى الخاص فهى عبارة عن تعادل الصفات النفسانية و هذا لا يتوافق مع النسبية لان التفاوت وقع بلحاظ طرف الاضافة و المتعلق لا من حيث ذات الصفة.

          أما الأخلاق بالمعنى العام فيمكن فرض النسبية و التفاوت و وقوع التشكيك في وجودها فتمشل موارد كثيرة فمثلاً ان كثرة الرماد على جانبى الدار عند العرف العربى يعتبر صاحب الدار من الشخصيات الكريمة لان كثرة الرماد كناية على كثرة الطبخ و الاعطاء للضيوف و لكن عند مجتمع آخر يعتبر منقضة لانهم يعتبرونه من التبذير و الاسراف.

          و هكذاترى النسبية في جميع الاعراف و العادات و لكن إذا أرجعناالى موازين و قواعد تخضع لضوابط كلية فلا تستند إلي النسبية لانها تكون من نوع الجزئيات و القضايا الشخصية الّتي لا تركن إلي ضوابط معينة و مقاييس معلومة.

          أما في صورة اعتدال الصفات فلا تكون محطا لوجود النسبية لانها ترجع‏ضوابط كلية غير للتخلف فمثلاً عندما تتولد الصفة الثلاثية المتنزعة من الصفتين كالاسراف واللوم اللذين ينتزع منهما صفة الكرم فهو أمر قانونى عام لم يكن بيد العرف و الاعتبار أو انتزاع الكرامة من الغرور و التسكع و انتزاع الصدق من الغلو و اقتصاد القول و هكذا فانها عناوين عامة و صفات غير خاضعة للاعتبار أو هي وليدة الاعراف و التقاليد.

          و أما ما يذكر من أنه لا بد من التغيير في العيب الخلقى أو الخلق السى‏ء بآخر حسن من تعود ضده و أن الطريق لمعرفة العيوب أن يلتمس الانسان صديقا مخلصا شجاعا يمنحه النصح و يقوم له الارشادات و يصدقه الخبر عما فيه من عيب فيسعى لعلاجه كل هذه تعطى الأخلاق قابلة للزيادة و النقص و لتحقق النسبية.

          الا أنه بما أوضحناه تعرف أن النسبية توجد بالقياس إلي الأخلاق بالمفهوم العام لا الأخلاق بالمفهوم الخاص، و أنها من انطباعات الفطرة و ليست من الامور الكسبية التى تأتى عن طريق البيئة و الجهود الرياضية الا فانظر إلي ابن عربى اذ يقول أن الأخلاق كلها نعوت الهية فتكون كلها في جبلة الانسان و أن القول بأنها إذا راعينا جانب اللّه‏ كانت خلقا و إذا راعينا جانب الانسان كانت تخلقا جهل بالامور ان أريد به أن ما يتصف به المرء من خلق طيب مثلاً لم يكن عنده الا وقت أن رثى اتصافة به أما ان أريد به أن الانسان لأنه استفاد الوجود من اللّه‏ الموجود بنفسه و المتقدم عليه في الوجود كذلك يستفيد الخلق منه و يكون الامر بالنسبة إليه تخلقا كان هذا القول صحيحا بهذا المعنى[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn1).

         و بالجملة ان الأخلاق لم تكن حالة ديناميكية و التجربة الّتي تقوم على التغيير فهى تتناسب مع أفق الأخلاق العامة أو في خصوص الأخلاق الكسبية.

          و يجدثنا سبينوزا في تاريخ الأخلاق قد يكون خيرا في و غير خير في زمان آخر[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn2).

         الا أن الغزالى في احياثه[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn3) يرى أن الأخلاق صالحة للتغير بطريق مجاهده النفس و رياضتها لا ينكر ذلك الا كسل استثقل جهاد النفس و هواها و نزعاتها أو سى‏ء الطبع أراد أن يلتمس لحاله عذرا فزعم أن الأخلاق من الطباع و هذه لا تتغير و ان حسن الخلق لا يكون بقمع نزعات النفس و شهواتها و هذا محال، لرجوعه إلي أصل الطبع و المزاج - راجع أيضا الاحياء[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn4) و كتابه ميزان العمل[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn5).

       و لكن الغزالى أخذ في سيره إلي تغيير الأخلاق نحو جهة الشرائع و التقاليد و العادات دون ذاتية الأخلاق.

**القيم الأخلاقية**

          للقيمة اتجاهان:

          1 ـ القيمة المادية و هي الّتي تسير على طبق الاقتصاد و هي بمعنى السلعة و التبادل و السعر المقدر.

          2 ـ القيمة المعنوية و يراد السير نحو الاتجاهات العقلية أو المفاهسم العامة أو المتعلقة بالامور الجمالية أو المتعقلة بالخير.

و قد عرّف (ريبو) القيمة بأنها قدرة الشيء على أثارة الرغبة و أن القيمة و تتناسب مع قوة الرغبة و هذا في الحقيقة تعريف اقتصادي لا تعرف أخلاقى.

           و عرّفها (شارل جيد) و قال يجب أن نتصور القيمة على أنها اضاءة الاشياء تحت الشعاع الملقى من رغبتنا و هذا ايضا مرجعه إلي التعلق بالبضائع و الاجناس فلا يخص الجانب الاخلاقى.

          و عرّفها (لوسن) (1880 ـ 1954) قال بعدم تعريف للقيمة لانها تقوم على معرفة ظواهر القيمة و هي في لوحة الادارك دون أي توسيط شيء نظير الصفة المحضة فإنها غير قابلة للتعريف أيضا.

          و يبدو من (شيلر) أنه قد حصر التعريف في الامور المحسوسه و قد أثبتناكتابنا (دراسات في التعريف و الموضوع و الغاية) أن جهة التعريف عامة و انما مقام التعريف في بيان ماهية الشيء من حيث جنسه و فصله و ليس التعريف منحصراالمحسوسات.

          و عرفها بارودي (1870 ـ 1955) القيمة هي ناتج حكم تقديرى إنها تؤكد القابل للرغبة في مقابل ما يرغب.

**خصائص القيم**

          و يراد من القيم ذلك المفهوم الكلي و ان كانت لها مصاديق و انطباقات كالنبل و الشهامة و الإنسانية و الكرم و الشجاعة و العلم فيكون النظر اليها في اتجاهين الأوّل من حيث الحمل الاولى و الثانى من حيث الحمل الشائع لان الاولى تقع في در المفهوم و التصور الكلى و الثانية تقع في دور الوجود الخارجي.

          و قد ذهب (نقولاي هرتمن) في كتابه الأخلاق إلي وجود خصائص للقيمة.

          1 ـ أنه ليس للقيمة وجود مستقل لانها تتجسد دائما في حامل لها حال وجوده مختلفة عن حال وجود القيمة فالمنفعة لا توجد الا في الشيء النافع و الانا لا يدرك هذه القيمة الا في الفعل الّذي به يدرك هذا الشى‏ء على أنه نافع و نحن لا ندر الجميل و انما ندرك الجمال في جسم انسانى أو في منظر طبيعى أو في أثر فنى و هذا لا يسلب القيمة طابعها الكلى فالنافع يظل هو النافع نفعا كليا و الجميل يظل هو الجميل جمالاً كليا و لكن لا يمكن ادراك القيمة الكلية قائمة بذاتها.

          2 ـ لكن كون إداراك القيمة لا يتم الا بواسطة حواملها لا يجعل وجود القيمة متوفقا على وجود الحامل و في وسعنا أن نتحدث عن عالم من القيم شبيهة بعالم المثل (الصور) عند أفلاطون ذلك أن القيمة هي ماهية و هذه خاصيتها الثانية أنها هي ماوشيء في ذاته لكن ينبغي أن نستبعد من فكرة الماهية هذه ما ارتبط بها عند (أفلاطون) و(الاسكلائيين) من تصور وجود مفارق خاص بها فهذا الدواء نافع بما فيه من منفع‏ة و هذه القطعة الموسيقية جميلة بما فيها من جمال فالقيم إذا معان مطلقة.

          3 ـ و هذا يؤدي إلي تقرير الخاصية الثالثة للقيمة و هي أن معرفتنا بها معرفة قبلية بالضرورة فالانسان يدرك القيم بنوع من الرؤيا الباطنة و لكنها ليست رؤيا عقلية كما في حال إدراكنا للمعاني الكلية و انما هي رؤيا وجدانية أعني أننا ندرك القيم بنوع من الوجدان أو العاطفة الّتي نستشعر فيها القيم و هذا يفسر كون القيم يدركها الطفل كما يدركها الرجل الناضج و يدركها الجهال كما يدركها المثقفون من الخاصة.

          و الّذي نلاحظة من الخصائص الّتي طرحها (نقولاي هرتمن) أن الاولى تتجه الى ناحية الحمل الشائع و في الثانى إلي ناحية الحمل الاولى الا أن الخاصية الثالثه‏داخلة في الثانية و ليس لها وجود عرضي عن الخاصية الاولى و الثانية.

و يميز (لافل) (1882 ـ 1951) بين ثلاثة أصناف من القيم و هي كما يلي:

          1 ـ قيم الانسان في العالم ـ و هي القيم الاقتصادية و هي شروط لقيم من نوع أعلى و القيم العاطفية و هي ترتبط بقيم من أنواع مختلفة.

          2 ـ قيم الانسان تجاه العالم و هنا يميز بين نوعين قيم عقلية و هي المتعلقة بمعرفة الاشياء و تفسير الظواهر و معناها بالنسبة إلينا و قيم جمالية تقوم في اللذة النزيهة الّتي يزودنا بها المنظر المحض اللأشياء.

          3 ـ قيم الانسان فوق العالم و تشمل القيم الأخلاقية الّتي تتضمن الفعل‏الواقع الموضوعى و تحويل العالم المادى ثم القيم الروحية أو الدينية.

          و يرى (لوسن) أن خصائص القيم بما يلي:

          1 ـ  أنها ذات علاقة بالمطلق.

          2 ـ أن القيمة ذات وحدة و لا نهائية تتجلى في تجربتنا بكثرة من القيم ذات الطابع الانسانى.

          3 ـ أننا نشارك في القيمة المطلقة أو المطلق.

          4 ـ كل قيمة هي علاقة بين ينبوع عال هو المطلق في ذاته الّذي لا يدرك في كمال فيضه و بين محايثه هي القيمة الجزئية الّتي يستشعرها الفرد في موقف تاريخى معين.

          5 ـ يجب ألا نفهم من وحدة القيم أنها سلسلة تدرجية ذات اتجاه واحد من القيم المحدودة المتميزة بعضها من بعض و الّتي يخضع بعضها لبعض بل ينبغي أن نفهم هذه الوحدة على أنها لون من وحدة الشعاع فالقيمة المطلقة هي في مركز القيم و عنها القيم الاخرى كالاشعه الصادرة عن بؤرة مولدة للنور و الحرارة[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn6).

         و الّذي يبدو أن القيم هي الآثار الّتي ينتجها الشخص من مصالح عامة أو محل رضاية المجتمع و أما الاصناف الّتي تعرض اليها (لافل) في خصوص القيم‏فذاك‏اطار الأخلاق العملية و قد بينا أن الأخلاق تكون عامة للنظرية و العملية معا.

          و أما نظر لوسن بأن جميع القيم ترجع إلي مركز واحد و هي القيمة المطلقة و هذا ليس من نوع التصنيف و انما التصنيف أن ينظر من مقام النوع إلي ما تحته كما جرى عليه القانونت المنطقى كما أن العلاقة بينها و بين المطلق لا تثبت التصنيف فيلان حقيقة التصنيف أن يكون التعدد من دائرة الافراد المتفقة الحقيقة مع زيادة خصوصية و الا فمجرد الانتهاء للمطلق لا يثبت حقيقة التصنيف.

**واضع القيم**

          وقع نزاع في واضع القيم هل هو الانسان أم هو أمر خارج عن سلطة الانسان وهى السلة الالهية.

          و ذهب دينيه لوسن إلي أن القيمة المطلقة تبقى و ستبقى نهائيا بالنسبه‏تجربتنا فوق القيمة الأخلاقية و مثلاً أعلى و شرطا فوق أرضى فيه كل القيم تتكرس مباشرة للاخلاقية و قد صارت قداسة مطلقة الجهة أعنى المكان الّذي فيه سمنلك‏وقت واحد و نهائيا الحق الكامل و السرور الخالص و الفضيلة التامة و الحب اللامتناهي.

          و يرى كيركجو (1813 ـ 1895) أن اختراع القيم لا يمكن أن يدرك الا إذا كان استجابة لنداء من أعلى أى على أنه نابع عن علاقتنا الروحية باللّه‏ و عن الدورمنحنا و يسرنا للقيام به (راجع يوميات كيركجور 7 أ ـ 181 ـ 8 أ ـ 185، 10 أ ـ 428).

          و يقول موريس بلودل (1861 ـ 1949) ليس عندي الا ما تلقيت و مع ذلك فيجب في نفس الوقت أن ينبثق كل شيء منى حتى الوجود الّذي تلقية ويبدو لى مفروضا عليّ و يجب مها قلت و مهما احتملت أن أجازي هذا الوجود و أن ألده إن صخ هذا التعبير من جديد باعتناقي إياه شخصيا دون أن أجازى هذا الوجود و أن ألده إن صح هذا التعبير من جديد باعتناقي إياه شخصيا دون أن تستنكره أبدا إرادتي الصادقة جدا.

          و تكون عقيدة لوسن أن واضع القيم هو اللّه‏ كما سار عليه المذهب الأشعري و كثير من اللاهوتيين المسيحين على أن إدراك الحسن و القبح ليسا من العقل و إنما هما من اللّه‏ بخلاف لامذهب المعتزلي حيث ذهب إلي أنهما عقليان.

          أما نظريد (كير كجور) و (موريس) فقد ذهبا إلي أن القيم يمكن موضوعة من اللّه‏ و من الانسان معا.

          و قد وقعت فكرة معارضة إلي أن القيم واضعها المجتمع كما هي عقيدة دوركايم (1856 ـ 1917) حيث يرى أن الجهات الأخلاقية لها قيمة لا تقاس بسائر القيم الإنسانية و آية ذلك أننا نضحي بنفوسنا من أجلها مما يدل على أنها لا نظير لها و لكن تكون الامور الأخلاقية منقطعة النظير هكذا فلا بد أن تكون العواطف، الّتي تعين قيمها لها نفس الطابع أي يجب أن تكون هي الاخرى  منقطعة النظير بين سائر الرغبات الانسانية و لا بد أن تكون لها مكانة و طاقة تجعلانها ذات مكانة خاصة بين حركات حساسيتنا و العواطف الجماعية هي الّتي يتوافر فيها هذا الشرط فلأنها الصدى‏نفوسنا لصوت الجماعة العظيم فإنها تخاطب ضمائرنا بلهجة مختلفة تماما عن لهجة العواطف الفردية المحضة انها تخاطبنا بصوت عال و بسبب أصلها فإن لها سلطانا و قوة خاصيّن و من هنا تبين كيف أن الاشياء الّتي ترتبط بها هذه العواطف تشارك‏هذه المكانة نفسها و تحتل مركزا عاليا يسمو على سائر الامور بمسافة مقدارها هو مقدار المسافة الّتي تفصل ذينك النوعين من حال الشعور[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn7).

         و الّذي نعتقده أن القيم ليست قابلة للجعل و الاعتبار و انما هي مجعولة ذاتا بسبب طبيعتها و ليست لها علاقة من حيث الجانب الانساني أو الجانب الالهى و انما تدرك عن طريق العقل بحسب حسنها الذاتي فيها اذ الفعل لا يخلق قيمة و انما القيمة تقع في متعلق الفعل و المصلحة و انما الفعل مجرد قشرة عارية عت كل شيء و لذا كان الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة أن الاشاعرة ذهبوا إلي أن المصلحة قائمة بالفعل و لكن المعتزلة يرون إلي المصلحة قائمة بالمتعلق و قد حررناه في كتابنا المحاكمات و الدراسات الاصولية فراجع هاك و بهذا يتضح لذيك عامل صحة مقالة كنت حيث يرجع القوانين الأخلاقية إلي التجربة حيث ينكر أن تكون هناك غرائز أو أفعال أخلاقية و انما هناك تفسير للأفعال من خلال طبيعة الفاعل و المقدم (و ما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب  للسيطرة و اراداة للقول و الشيء الّذي يقع عليه التقويم في ذاته ليس أخلاقية و ليس مضادا للاخلاق و انما هو على الحياد راجع نيتشه عبدالرحمن بدوي ص 193 ـ 197 ط ـ القاهرة سنة 1965) و لكن الّذي نرتئيه أن القيم لها وجود استقلالي و ليست بيد الجعل التكويني أو التشريعي.

**القيم ايجابية و سلبية**

          كلمة القيم مفهوم عام يشمل الايجاب و السلب فيرى شيلر أن القيمه‏مرتبطة بسلم القيم و يتحقق كل واحد منها فالفعل يكون خيرا إذا حقق قيمة ايجابية أو اذا حقق قيمة عليا و يكون شريرا إذا حقق قيمة سلبية أو قيمة دينية.

          و الّذي يبدو أن تقسيم القيمة إلي الايجابية و السلبية ليس بلحاظ النظر إلي مقام العلو و الدنو و انما الميزان إلي ناحية وجود المصلحة و المفسدة في المتعلق دون النظر إلي ذات الفعل أو الفاعل خلافا لرأي نيتشه[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn8) حيث يبدو منه التفكيك بلحاظ صدور الخطاب من السادة أو العبيد فالذى يصدر من السادة له قيمة إيجابية ويصدر من العبيد له قيمة سلبية و إنما القيمة لها وجود استقلالي من غير نظر إلي توجيه النداء من أي شخص.

          و بالجملة إن شيلر يرى أن القيم الأخلاقية تحدد في إطار الاشخاص و الافعال و لا ينظر اليها من طرف النية و الارادة فمثلاً و الوفاء و البذل و روح التضحية كلهااتجاه الافعال أو بلحاظ الاشخاص و لا ينظر إلي القيمة بما لها استقلال ذاتي و من الغرب من (نقولاي هرتمن) (18852 ـ 1950)) حيث يسير على ضوء نظرية شيلر و مع ذلك يرى الاستقلالية الذاتية لليم الأخلاقية و انما هي مستندة إلي الافعال و الاشخاص فيكون اعتبارها بلحاظ نظر الاشخاص أو وجودها بلحاظ قالب الافعال و هذا يعطي عدم الموضوعية لها الا بتلك النظرة الخاصة من جانب الاشخاص أو الافعال.

          و أما الاختلاف الّذي يصدر من حيث كونها فردية أو جماعية .ؤ ذات قيمة ذاتيد أو تبعية و نحوها من سائر التقاسيم للقيم فإن ذلك بلحاظ المتعلق و الاضافة دون النظر الى ذات الشى‏ء و حقيقته.

          فمثلاً إن فرديتي لها قيمة و لها عنوآنهاالموضوعي و بما إليه ينظر دون ما فيه ينظر و أخرى ينظر إليه بما أنه أحد أفراد المجتمع فالنظر إلي المجتمع نظرة استقلالية و الى الفرد نظرد تبعية فالقيمة إلي المجتمع لا إلي الفرد كما أن النظرة الاولى إلي الفرد لا الى المجتمع.

          أو نظير الآلة الاكترونية فالقيمة لها تارة بنحو الذات و أخرى بما أنها في خدمة الانسان و كل هذه الاقسام و غيرها تتجه إلي ناحية المتعلق و الاضافة و الا فالقيمة مفهوم عام. و بعبارة علمية ان القيم مفهوم كلى تارة ينظر اليها من حيث الكم و أخرى ينظر اليها من حيث الكيف و الاختلاف يقع بلحاظ الحمل الشائع دون الحمل الاولى فالمفهوم العام له استقلال ذاتى غير ملحوظ فيه أى جهة أو خصوصية و انما الاختلاف بلحاظ الاضافة و المتعلق الخارجى.

**القيم الواقعية و القيم الذاتية**

         وقع خلاف بين الفلاسفة حول القيم فذهب جماعة إلي أن القيم لها واقعية بمعنى أن لها قالب موضوعي يجدد بإطار الكلية المرتسمة في عالم المثل كما سار عليه أفلاطن و أن القيم لها وجود ذاتي خارج عن دائرة النفس.

         و سائر بهذه النظرية و ـ د ـ سورلي (1855 ـ 1935) عندما ألقى في بحثه سنة (1914 ـ 1915) في كمبريج حيث يقول ان العلم علم بما هو كلي و عام أما التاريخ فموضوعه ما هو فردي و الفردي يحتوي على العام أو الكلي حتى أن الفرد هو الغرض النهائى من الفلسفة و أعلى فرد هو الانسان و هو من ناحيد مندرج في عالم الترابط العلي و من ناحية أخرى هو يتجه إلي القيم و خصوصا القيم الباطنة الّتي لا تنتسب الا الى الاشخاص و هذه القيم الباطنة هي موضوعة تماما مثل قوانين العلية.

          و يمكن المناقشة مع (و. د. سورلي) حيث أن الواقعية عبارة عن التحديد الوجودي و ذلك قد يكون بلحاظ الامور الكلية و قد يكون بلحاظ الأمور الكلية و قد يكون بلحاظ الامور الجزئية و يبدو منه الخلط في عرضه للتاريخ بين ما هو فردى حقيقى و ما هو فردى نوعي و كون الترابط بين التاريخ و فردية الانسان بنحو الترابز العلي لان الفردية الإنسانية تحقق موضوع التاريخ الا أن توجه التاريخ لذات القيم لا يتم الا عن طريق الفردية الإنسانية فيكون من نوع الدور المضمر لا الصريح.

          و يقول (و. د. سورلي) و الحجج الّتي تقال ضد موضوعيتها تصدق هذه الموضوعية العلميد و من بين هذه القيم الخير و علينا أن نجد وجهة النظر الّتي تسمح لنا بفهم مظهرى حياتنا و أعني بهما الارتباط العلّي و التقويم المثالي و لكننا في سبيل هذا الفهم نصطدم بصعوبتين:

          أ ـ ما الّذي يجعل تحقيق القيم في الواقع ناقصا.

     و الجواب أن مرجع ذلك إلي الحرية و هي ضرورية لهذا التحقيق.

          ب ـ ما السبب في أن العالم العلّى بمعزل عن التقويم؟

          و الجواب الوحيد على هذا هو أن العالم غرض و العالم العلي لا يمكنه أن يعفي الناس من مهمة تحقيق القيم إن العالم العلي ليس الا الوسط الّذي يمكن من تشكيل وتدريب الكائنات الاخلاقية.

          و هاتان المسلمتان تفضيان إلي تقرير هذه الحقيقة و هي الحقيقة و هي أن التوافقف بين العالمين العلى و التقويمى عالم الأسباب و عالم القيم يشملهما ارادة تهيمن عليهما هو العقل الاعلى أو اللّه‏ بوصفه ساس كل حقيقة واقعية.

          و الّذي نلاحظه وجود فرق بين شمول الارادة الآلهية للعالم العلي و عدم شمول الارادة و الالهية لعالم القيم فإن القيم كما ذكرنا ليست بيد الجعل التكوينى ¨ و لا بالجعل الشرعي و انما هي ؤمور عقلانية محضة فالجعل في أحدهما غير الآخر.

          و ذهب رينيه لوسن (1882 ـ 1954) إلي أن المطلق يجب أن يتصور على أنه القيمة المطلقة و هذا المطلق و هذا المطلق هو اللّه‏ و المطلق يجب أن يؤسس المعرفة بواسطة الحقيقة و يدحض في الفعل بواسطة الخير و يسحر الحساسية القابلة بواسطة الجمال و يجتذب الحساسية الديناميكية ـ الفعالة ـ بواسطة المحبة من حيث أن القيمة المطلقة يجب ـ و إلي أعلى درجة ـ أن تملك الشخصية الّتي تعرف أنها القيمة العيا و قلب الروح فإن المطلق يجب أن يسمى اللّه‏ و لكننا لا نعرفه الا بفضل المشاركه‏يمنحنا في القيمة بدرجة تتناسب مع سعينا و بهذه المشاركات في القيمة نصل نحن أيضا إلي الشخصية[[9]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn9).

         و يبدو من لوسن أنه قد أطلق كلمة القيمة على الشخصية كما أنه جاء عن طريق معرفة القيمة من زاوية المطلق و هو اللّه‏ لأنه المؤسس لوجود المعرفة و قد ذكرنا أن القيم ليست بيد الجعل و إنما هي منجعلة عند وجود الشخصية و يظهر منه الخلط بين مقام المعلولية التكوينية و بين ذات القيمة بينما مقام العلية و المعلولية شيء و مقام القيمة شيء آخر كما أنه لم يفرق بين الشخصية من الامور الانتزاعية و القيمة أعم من ذلك.

          و أضاف لوسن في كتاب آخر له إلي أن الوجود الاعلى قيمة و في الموجود الاعلى نجد الاساس الواقعي للحقيقة أنه الرسوخ الّذي بدونه لن نستطيع أن نفعل شيئا و الامام الّذي يشعرنا به هذا الرسوخ لكن هل معنى هذا أنه يجب علينا أن نقرر أنه مساو في الامتداد للقيمة المليئة أو لا. الموجود الاعلى من حيث هو كائن و لايبرره يتبدّى على أنه واقعة بسيطة لماذا هو متى ما صعدنا إلي ما يزودنا بالجواب عن هذا السؤال جعلنا الوجود الاعلى في المحل الثاني و مشتقا بالنسبة إلي القيمة المطلقة أن اللّه‏ هو القيمة العليا الّتي توجد ذاتها و بوصفه علة ذاته فهو قيمة بوصفة علة و موجود أعلى بوصفه معلولاً لذاته و ما أعبده فيه لا أنه موجود بل ذو قيمة.

          و الّذي نلحظه في ذات اللّه‏ القيمة الالهية تارة ينظر اليها من حيث كونه خالقا و مدبرا للموجوات و أن كل ممكن محتاج إليه لفقره و غناه عنه فهذا لا يصدق على مورد القيمة.

          و أخرى يكون النظر إلي جهة الاهلية و أن الممكنات لابد أن تخضع له بنحو الطاعة و الامتثال و لذا يقول سبحانه: (يسجد له من في السماوات و الأرض) و المراد من السجود هو الخضوع لأهليته و لذا لا يصح السجود سائر الممكنات لعدم صلاحيتها لمعنى الخضوع و التذلل و يبدو من (لوسن) الخلط بين الاهلية التى‏إطارها القيمة و بين العلية الّتي هي الأساس في مصدر الاشياء و تكوينها فلا تصدق القيمة على مورد العلية اذ القيمة تقع في الرتبة المتأخرة و تقع في عالم التصور.

          و يحدثنا عبدالرحمن بدوي في عرضه لنظرية لوسن اذ يقول: و الواقع أن قول لوسن أن اللّه‏ أو المطلق هو القيمة العليا هو قول غامض فهل يقصد من ذلك أن اللّه‏ هو مصدر القيم لو كان هذا هو مقصوده فسيكون سوء تعبير منه أن يصف اللّه‏ بأنه القيمة العليا و لم يقصد لوسن إلي هذا قطعا و الا لقاله بصراحة و يقصد أن اللّه‏ هو المعيار الاعلى الّذي القياس إليه توضع القيم لكن هذا أيضا تفسير غير مقبول و لا معقول الانسان أو يقصد ثالثا: أن اللّه‏ هو القمية العليا مبعنى المثل الاعلى و الغاية النهاية لكن (لوسن) لم يكن من القائلين بوحدة الوجود بحيث يقصد هذا المعنى الّذي قد يفهم فى فلسفة أفلاطون و من شايعه مثل (جون اسكوت اريجين)[[10]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftn10).

         و يمكن المناقشة مع الدكتور البدوي أن القيم لا تحدد بالسلوك الانساني أو الافعال و انما مفهوما في مقام التعقل أوسع فأفعال اللّه‏ تكون بنحو العلية لسائر الممكنات و لا يصدق عليها أنها ذات قيمة و أما أفعال الانسان بما هي لا يصدق عليها ذات قيمة و انما القيمة تقع في ميدان التصورات العقلانية و أما في احتماله الثالث النهائية فهذا لا يستلزم القول بوحدة الوجود لأنّ وحدة الوجود لها أنحاء بحسب الدقة الفلسفية بين اتجاه غرماء الصوفية و جهلتهم.

          و أما بيان القيمة الذاتية فيراد بها وجودها في صفحة النفس و أن لها وجود ذاتي لا وجود موضوعي واقعي.

          و الّذي نعتقده أن القيم توجد في إطار الذاتية و لا توجد من خلال الأفعال و الأشخاص لأنّ الأفعال و الأشخاص الموحدين لها كلها تقع بنحو الطريقية و الكاشفية دون الموضوعية و القيم هي وجود تلك التصورات الّتي تقع في محيط العقل و طبعة الأفعال تعطي الصورة عن مقام العلية و السببية و هذا لا يتناسب مع مقام القيم التى‏من الأمور العقلانية.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref1) **. فتوحات ج 3 ص 241.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref2) **. تاريخ الأخلاق ط 3 ص 345.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref3) **. الاحياء ج 4 ص 39.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref4) **. نفس المصدر ج 3 ص 40 - 41.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref5) **. ميزان العمل - الغزالى ص 53 - 54.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref6) **. الأخلاق النظرية ص 31 ـ 31.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref7) **. الأخلاق النظرية ص 97.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref8) **. نسب الأخلاقية ترجمة فرنسية لألبير ص 29.**

[**[9]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref9) **. الأخلاق النظرية: د. عبدالرحمن بدوي، ص 120 و 121.**

[**[10]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah18.htm#_ftnref10) **. المصدر نفسه 122 ـ 123.**

**الأحكام الإِلزامية**

          مما يبتني على وجود القيم ترتب أحكام الزامية سواء كانت من قبل القانون الالهي أو الوضعي أو التقاليد و العادات أو الإرشاد العقلي.

          و قد أشرنا إلي أن أحكام اللّه‏ يجب الانقياد اليها لان ذاته صالحة لطاعة و الانقياد بخلاف من ليست له أهلية الاعة فان الموالي و العبيد الّذين ذاتهم الفقر و الاحتياج غير صالحين للطاعة و الخضوع و التذلل و بهذا يمكن أن نسمي طاعة حقيقية و طاعة مجازية فالطاعة له سبحانه طاعة حقيقة لأنّ حقيقة لأنّ الخضوع ينسب إلي من له الخضوع بخلاف الطاعة للحاكم و السلاطين فإنها طاعة مجازية لعدم أهليتهم‏الخضوع و التذلل الحقيقي.

          و يحدثنا سماحة الوالد (قدس سره) في أنواره إن كان الغرض مما ذكر هو رجوع العبادة لعنان الذات المقدسة و عنوان العلة الفاعلية لذاتها لأنه غاية الغايات و منتهى العلل الفاعلية فهو لا يثمر في عبادية الشيء لأنه ليس قصد العنوان من العبد خضوعيا بل كان لعنوان الفاعلية فقط لا لعنوان التعبد و الخضوع و ان كان الغرض هو قصد العامل للعلة الغائية لا مجرد كونه علة فاعلية و ان انضمت اليها الجهة الفاعلية فيجوز التعبد لان عنوان الفاعلية إذا اقترن بالخضوع و التذلل لذاته هو عين الطاعة و الامتثالف و لكن لا دليل على حصر العبادية بهذا المعنى في جميع سلسلة الطاعة و مبادى‏ء الامتثال و انما العقل و العقلاء يعتبرون في الطاعة و القربة أن يكون العمل ناشئا منها و إن كانت سلسلة القربة غير قريبة من رجاء الثواب و خوف العقاب.

          ثم أخذ في عرض نظرية صاحب الجواهر قال: و أما بناءأ على ما اختاره بعض أكابر الفقهاء ـ صاحب الجواهر ـ من انحصار الطاعة بامثال أمر المولى فقط و أن ما عدا امتثال أمره فليس بعبادة تنتزع من عنوان مولوية الأمر لا من نفس العبادة لذاتها و لا لعنوان الاهلية أو المحبة و نحو ذلك و يتفرع على ما سلكه أنه ما تزاحم تكليف الاهم و المهم و عصى العبد تكليف الاهم فلا يصح له الاتيان بالمهم بداعي الملاك الا إذا قلنا بترتب الامر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم.

          و لكن بعد الاحاطة بما بيناه من أن مناط تقسيم العبادة هو كون العمل أداة الخضوع و بذرة التذلل للّه‏ عزوجل و أن عنوان الاطاعة و العبادة لناحية الامر مجردا عن كون العمل بنفسه أداة الخضوع والتذلل مما يشكل تعقله و ليى قصده (قدس سره) رجوع ناحية مولوية الار إلي عنوان الاهلية و هو العنوان الحقيقي للمولوية كما سبق ذكره عن بعضهم لأنّ ظاهر كلماته أن الطاعة لا تنتزع الا عن مرتبة الامر لا عن مرتبة سابقة على الامر[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn1).

         و الّذي نحاوله في فهم الأحكام الإلزامية عن طريق الأحكام الالهية بحيث يكون استناد الحكم إلي من له العلو الحقيقي كما أن الطاعة و الانقياد لا يصحان الا ممن له أهلية الطعة و الخضوع له و اتصاف الحكم بالعبادة تارة ينظر إلي ذات الامر و أخرى ينظر إلي ذاتية العبادة بما في اتيان العمل من خضوع و تذلل و الّذي نعتقده الوجه الأخير إذ العمل بما هو لا يتصف بالعبادة.

          و يكون حكم الالزام موجبا لتضييق دائرة الحرية إذا لم يكن الالزام ساريا على نواميس الأخلاق و أما إذا كان متفقا معه و ناشئا من واقع أخلاقى فليس هناك تضييق للحرية كما ؤن الالزام ليس عبارة عن سلب الاختيار و انما الاختيار أمر انتزاعي من وراء ثبوت العلم و القدرة و الارادة و ليس الاختيار في عرض الارادة.

          و يقول كنت أن فكرة الواجب لا يمكن أن تفترض أي قسر غير ذلك‏يمارسه الانسان على نفسه بنفسه في التحديد الباطن للإرادة.

          و يرتقي إلي أبعد من ذلك و يقول ان الواجب أو الامر المطلق ليس ممكنا الا بالحرية و يصيح مخاطبا الواجب أيها الواجب أين نجد جذر جذعك النبيل انه لا يمكن أن يكون الا ما يرفع الانسا فوق نفسه بوصفه غير العقل و في نفسه بوصفه جزءا من العالم المحسوس و ما يربط بينه و بين نظام من الاشياء لا يمكن أن يفهمه غير العقل و في نفس الوقت يهيمن على كل العالم المحسوس و معه على الوجود المحدد تجريبيا الخاص بالانسان في الزمان، و على مجموع كل الغايات أنه ليس شسئا آخر غير شخصيته أعني حريته و الاستقلال تجاة آلية الطبيعة كلها فلا عجب أن على الانسان و هو ينتسب إلي هذين العالمين أن يعتبر وجوده الخاص من حيث نسبته إلي تحديدة الثاني و الاعلى أن يعتبره بالتوقير و أن يبذل أكبر احترام للقوانين الّتي يخضع لها في هذه الحالة[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn2).

         و لكن الّذي نعتقده أن الحرية لا تصطدم مع الواجب إذا كان مصدر الواجب ناشئا عن القيم الأخلاقية و أما إذا كان ناشئا عن أعراف خاصة و ليس عن مصدر أخلافي حقيقي فتكون الحرية متعارضة معه لأنه جاء على غير ملاءمة النفس و إظهار فضائلها لأنّ الواجب إذا كان على مقتضى العدالة فقد جاء على طبق الحرية من غير كبت أو سلب اختيار.

          و أما اعتقاد المكلف عدم الحرية فلا يضر بواقع الحرية إذا جاء الواجب على طبق الاعتدال و تساوي الصفات النفسانية لأنه يرجع إلي جهل المكلف لا إلي ناحية عدم وجود الحرية.

          و أما الميول الطبيعيةُ الّتي تصطدم مع الواجب فلا أثر لها إذا كان الواجب قد جاء بما يلائم قواعد الأخلاق فالاقدام على الشهوات يصطدم مع الفعة و النزاهة و الواجب الخلقي يحثم الابتعاد عن الدخول في سوار الشهوات لأنه خلاف العفة و أما مع ضعف العفة فالميل إلي الشهوات يمون بلا معارض.

          و إذا جاء الواجب على وفق الميول الطبيعية الّتي هي عبارة عن الاعتدال فهي مطابقة للواجب الإلزامي بل هي عينه حقيقة و واقعا.

          و بالجملة انه لا بد أن يرجع إلي مصدر الميل هل هو بمعنى الاعتدال‏الصفات أو الميل الّذي يوافق العواطف و الانفعالات فإذا كان على النحو الأوّل كان من نوع الأخلاق و إذا كان من النحو الثاني كان معارضا له.

**الأحكام إيجابية و سلبية**

          تتوجه الاحكام إلي المكلفين على نحوين:

          1 ـ الأحكام الايجابية و هي الّتي في قالب الأوامر كقوله تعالى )ساتقم كما أمرت) وايجابية لا يجوز تركها و إيجابية ندبية  و هي الّتي لها رجحان الفعل مع جوازالترك كقوله  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله: لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد و قوله  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله: لولا أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك. و الاحكام الايجابية قد تأتى في مادة أمر و قد تأتى في السيغ و قد تكفل هذا البحث علماء الاصول و قد ذكرناه في كتابنا المحاكمات و الدراسات الاصولية فراجع.

          2 ـ الاحكام السلبية و هي الواقعة في إطار النواهي و هي القائمة على زجر المكلفين من ارتكاب المحرمات كقولك لا تشرب الخمر و لا تقامر و قوله و تعالى: (و لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) و يكون لسانها تارة بنحو التحريم بأن تكون‏صورة المخالفة توجب العقوبة و قديكون لساننها الكراهة و أولوية الترك كالأكل في الطرقات و البول و الغائظ في الشوارع و المشارع.

          و يكون منشأ الاحكام الايجابية بلحاظ وجود المصلحة الذاتية فيها كما أن منشأ الاحكام السبية وجود القبح الذاتى فيها و لذا أشار القاضي عبد الجبار في المغني ما ينقسم إليه الفعل من أحكام قال:

          اعلم أن الفعل ينقسم إلي وجهين أحدهما لا صفة له زائدة على وجوده فهذا لا يوصف بقبح و لا حسن عند شيوخنا رحمهم اللّه‏ و ذلك كفعل الساهي و النائم و الثانى له صفة رزائدة على وجوده فلا يخلو من وجهين إما أن يكون قبيجا أو حسنا لأنه اما أن يعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم على وجه فيكون حسنا.

          ثم ينقسم إلي قسمين أحدهما يسمى فاعله بأنه ملجا إليه القوة دواعيه إلي ايجاده فلا يدخل في حيّز ما يستحق به الذم أو المدح و الثانى أن يكون فاعله مخلّى بينه و بينه و ما هذه حاله اما أن يقع على وجه يحسن، و ما و أن لا يفعله فيما يتعلق بالذم و المدح سواء فيكون مباحا و منها ما يستحق بأن يفعل المدح إذا لم يمنع منه مانع و لا يستحق الذم بأن لا يفعله فيوصف بأنه ندب و مرغب فيه و منها: ما يستحق به الذم بأنلا يفعله فيوصف بأنه واجب[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn3).

**مصادر الاحكام**

          أشرنا في بداية البحث أن منشأ الاحكام قد يكون مصدره التقسيم الخلقي أو القانون الالهى أو الوضعي أو الاعراف و التقاليد أو الارشاد العقلى كما أن القانون الشرعي مبنى على مصادر كالنص التوراتي أو الانجيلي أو القرآني أو عن طريق السنة أو الثلمود أو الكرسى الرسولي عند الكاثوليك أما الاجتهاد عند العامة أو الاجماع أو العقل و هكذا في القانون الوضعى فإنه مبنى على هذه الامور و العرف العام. فهذه التوراة مثلاً جاءت لا ستخلاص الاحكام الشرعية لطائفة اليهود قد احتوت على عدة أحكام عبادية، و معاملية ثم وجدوا أن التشيع لا يكفي في التعريعات فاتخذوا التلمود كأداة مكملة للتشريع و هو على قسمين:

          1 ـ المنشة و هي العبر عنها التئارة الثانية و هي الّتي جاءت بالمشافهة من قبل موسى الّتي أوحى بها إليه في جبل سيناء لان المولى الحكيم أمر أن يبلغها من غير كتابها و يعبر عنها أيضا المثنى لانها فرد عرضي للتوراة و بمعنى السنة في قول آخر و دونت المشنة تحت إشراف يهوذا خوفا من اندثارها و عرف هؤلاء المدنون بالثنائيم.

          2 ـ الجمر أو هو كتاب تفسير للمشنة و لكنه تفسير روائي حيث أنه قد أقام عدة تفاسير عقلانية فأوجب تناقضها بين آراء المفسرين و بهذا قامت فكرة سد باب الاجتهاد كما جرى عليه فكرة الرفض بين علماء السنة و جعلها في مذاهب أربعة الا أن الشريعة اليهودية تضم إلي مصدر التوراة و التلمود العرف أيضا و هكذا عندما جاءت الاناجيل فقد احتوت على مصادر معينة بعد الايمان بأن المسيح له طبيعة مزدوجة الهية (لا هوتية) و بشرية (ناسوتية).

          و تفرعت ثلاثة مذاهب:

          1 ـ الكاثوليك و هي الّتي تعتقد بالازدواجية.

          2 ـ البروتستات و هم أتباع مارتن لوثر و قد أنكروا غفران الذنوب.

          3 ـ الأرثوذكس حيث انشقوا على كنسية روما في القران الخامس عندما نادى ديوسقورس رئيس كنسية الإسكندرية بالطبيعة الواحدة الإلهية للمسيح.

          و تقع مصادر تشريع المسيحية على ستة:

          1 ـ الكتاب المقدس و هو العهد الجديد من الكتاب المقدسف و يقصد به الاناجيل الاربعة الّتي جاءت من قبل مرقس و متى و لوقا و يوحنا و يلحق بهذه الاناجيل رسائل الرسل و هناك أناجيل غير معترف بها كإنجيل برنابا[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn4).

         2 ـ قوانين الرسل و يقصد بها المصدر الفقهي للمسيحية و هي القوانين‏دونت ما بين القرن الثانى و الرابع الميلاديين و ذلك بأسباب كثرة الاحتياج‏التفريعات لعدم استيفاء الأناجيل بالأحكام و تحتوي هذه القوانين خمسة كتب:

          1 ـ فقه الرسل الإثنى عشر.

          2 ـ تعاليم الرسل.

          3 ـ المرسوم الكنسي المصري.

          4 ـ القواعد الكنسية.

          و دون متأخرا كتاب القواعد الشرعية اللاحقة للصعود.

          3 ـ قرارات المجامع و هي المجالس الّتي تعقد من قبل رجال الكنيسة لتأسيس التعاليم المسيحية أو للمناقشة في ما يحدث من أفكار جديدة و هذه المجامع على قسمين:

          أ ـ مجامع عامة و هي الّتي تضم كافة مطارنة الكنائس المسيحية في العالم المسكون و يلتزم بأحكامها جميع المجتمع المسيحي و قد اجتمع ثماني مرات و اعترف في أربع منها من قبل الاقباط الارثوذكس و هي مجتمع نيقية و مجمع القسطنطنية و مجمع أفسس الأوّل الثانى و لكن الكنيسة الكاثوليكية اعترف بالجميع الا أن البروتستانت أنكرت الجميع.

          ب ـ مجامع محلية و هي الّتي تنعقد بين أساقفة كنائس اقلبيم معين للنظربعض الشؤون الخاصة بتلك المحلة.

          4 ـ العرف و إنما يتمسك بالعرف عند عدم نص من قبل الانجيل أو لم ينعقد اجماع في البين.

          5 ـ مراسيم الرؤساء الدينيين و ذلك عندما قل عقد المجامع أخذ بالتمسك بالمراسيم الّتي تصدر من قبل البطاركة و المطارنة أو يتمسك عن طريق ما يكتبه آباء الكنيسة و رهبانها الا أن مذهب البروتستانت ينكر الزعامة الدينية فلا يعترف بهذا المصدر و انما يسيرون على قواعد الاجتهاد عند عدم النص هذا مع أنه عند انفصال الارثوذكس لم يعتمدوا على تلك المراسيم و انما هي في خصوص ابتاع تلك الكنيسة هذا مع أن واقع المراسيم مرجعها متصيد من العرف.

          6 ـ المصادر المستخلصة و يراد به المجموعات الّتي تضم الشروح الفقهية المقتبسة من المصادر القديمة و أما مصادر الشريعة الاسلامية فتبتنى على الكتاب و السنة و الاجماع و العقل و عند المذهب السني أضاف اليها القياس و الاستحسان و عند الامامية خصوص الكتاب و النسة و الاجماع و العقل و لا يعترفون بالقياس أوالاستحسان لانها أمور ظنية يغلب فيها لخطأ و الاشتباه.

           و إليك بعض الصور الاجمالية حول المصدر القرآني فمثلاً إن القرآن ينص على التمسك بالطاعة للّه‏ و لرسوله و أولي الامر بقوله تعالى (أطيعوا اللّه‏ و أطيعوا الرسول و أولى الامر منكم) سورة النساء 59. و قد أشار في هذه الاية إلي بيان حق الحاكم على الامة و في قوله تعالى (و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر) التوبة 71. و هذه الاية في بيان حق الامة على الحاكم و أشار إلي القضاء في قوله تعالى (و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) النساء 85. و أشار إلي حق الحياة في قوله تعالى (و لكم في القصاص حياة يا أولي الالباب) البقرة 179.

          و قد أشار إلي حق الملكية في قوله تعالى (أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أنعاما فهم لها مالكون) يس 71. و بين إلي جهة العدل و المساواة بقوله تعالى (حكمت فاحكم بينهم بالقسط) المائدة 42 و قوله تعالى (إن اللّه‏ يأمر) النحل 90. و أشار إلي بيان حرية الرأي ف يقوله تعالى (و أمرهم شورى...) الشورى 38. و أشار إلي بيان حرية العقيدة في قوله تعالى (لا اكراه في الدين )البقرة 256. و أشار إلي حرمة المسكن بقوله تعالى (يا أيها الّذين آمنوا لا امنوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا و تسلموا على أهلها) النور 37. و بين التكريم في قوله تعالى (و لقد كرمنا بين آدم) الاسراء آلاية 70.

          و أما المراد من السنة فهي فعل المعصوم أو تقريره أو قوله و يكون طبق إلي السنة اما عن خبر الاحاد أو خبر التواتر و قد نوقش في خبر الآحاد إلي القول بعدمه و المشهور على جوازه بين فرق السنة و الامامية.

          و المقصود من الاجماع و هو اتفاق الامة على حكم من الاحكام الايجابية أو علية و هو إما محصل أو منقول و مرجع المنقول إلي خبر الآحاد و هو أمر حدسي لا ...

وعرف الاجماع هو اتفاق المجتهدين من الامة الاسلامية في عصر مت العصور حكم شرعى بعد وفاة النبى  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn5) و ذكر في منتهى الاصول هو اتفاق الفقهاء علماء كافة[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn6).

         و أما بيان الحكم العقلى فهو في مقام الارشاد إلي الحكم الشرعي:

          و يرى كنت أن مصدر الواجب هو العقل العملي السابق على كل نجربة الا فرويد و أنصار التحليل النفسي يرون في الواجب أنه حامل للأنا الفوقاني كون تحت سطلطة الاباء و المربين عند الطفل و هؤلاء كانوا السبب ف خلق الشعور موجب لدى الطفل من ناحية ايجاد الخوف من العقاب سواء كان ماديا أم أدبيا ثم مرحلة الطفولة يستمر الانا الفوقاني تحت ضغط المجتمع و الرأي العام و المعابير الماندة بين الناس.

          و ذهب ج جوسدورف أن الواجب في حقيقته يبدو حينئذ لا على أنه مطلق عال من نوع الشى‏ء في ذاته عند كنت و لكن على أنه عامل فعال لتحقيق الشخص انه يقرر الوسيلد لا خلاص أعلى وتدخل الواجب لا ينجم عنه أي سلب للشخصية و استبدال للشخص و اقتراض لنوع من الشخص في ذاته يأتي ليحل في كل إنسان اشعور بالالتزام لا يمعنى الامر التأديبي القاهر بل بمعناه العينى كطموح و بنض عاطفى و مقتضى روحى يؤكد على العكس حركة، تحملني صوب أعلى تعبير عن حياتي الشخصية[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn7).

         و يرى الاخلاقيون ذوو النزعة المسيحية اللاهوتية أنه لا بد من الربط بين الواجب (أو الالتزام) و بين المحبة و إلي ذلك و قال بولس ان المحبة هي أداء الشرعية (الرسالة إلي أهل روما الفصل 13 العبارة 10).

          و الّذي يبدو من كنت هو أحد الاراء الّتي ذهب إلي أن مصدر الواجب هو العقل دون الارشاد الى الحكم الشرعى و لكن فرويد في تمسكه إلي علوية الانا الّتي جاءت من قبل الاباء أو المربين أو المجتمع بأسباب الخوف من العقاب فذاك لا يرجع إلي حقيقة المصدرية و انما ذلك يعكس عن صبغة أصل الخطاب الالزامي أن يكون بمظهر العلوية حتى يكتسب الحتمية كما هو طبيعة الاوامر فإن الخطاب الموجه من قبل الذاتى يقع دعاءً و من المساوي ترجيا و التماسا و بهذا لا بد من التفكيك بين أسباب الاندفاع و بين مصدر الواجب.

          و أما نظرية ج جوسدورف فيمكن الحار معه أن العلوية ليست دخيلة في حقيقة الواجب الا أن الواجب يمكن أن يعرف عن طريق القرائن و الا فأصل الخطابات تقع في مقام العرض المجرد من غير إلي ناحية الالزام أو الترجيح و قد دونا هذا البحث‏علم الاصول مفصلاً.

          الا أن ج جوسدورف كيف يتصور خروج الواجب من العلوية عن ذاتيته و يقرر صدور العمل من قبل الشخص على أساس عاطفي و نبض روحي لان الترك و الاندفاع لا بد من وجود منشأ له و لو كان ذلك المنشأ هو القرينة لاثبات الواجب.

          و أما النزعة الاهوتيد للديانة المسيحية فهى قاعدة على أساس الصلة بين الواجب و المحبة و لكن هذا المعنى يقع في دور التحريك و الدفع نحو أدا العمل بأسباب المحبة الّتي يعبر عنها بعبادة التجار إذا قصد الثواب و إذا كان الاندفاع بسبب الخوف تسمى بعبادة العبيد و إذا كانت التحريك و الاقياد اللأهلية فهى عبادة الاحرار كما جاء عن الامام على  عليه‏السلام عبدتك خوفا و من نارك و لا طمعاجنتك و لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.

       و قد عرفت المسيحية المحبة بأنها الفضيلة الّتي نحب أشباهنا فيبحبهم لذاتهم لا من أجل منفعة أو مقابل يرتد علينا و نسعى لتحقيقى أقصى ما نستطيع من خير لهم.

          و يقول أمارك ان الواجب هو الحيلة الّتي تستخدمها المحبة أو الطليعة لها ابتغاء الوصول‏هذا الوضع.

          و يقول هانزمايو انه ينبغي الا نغفل عن هذه الحقيقة و هي أنه ليس أداء الواجب بمعنى مراعاة القانون، بل العمل الباطن لطبيعتنا الإنسانية هو واجبنا إن (كنت) يفرع الحياة الإنسانية و يعريها من قداستها ان المحبة أعلى من مبدأ الواجب و كبار معملي الانسانية الدينيون الاخلاقيون مثل يسوق و بوذا و كونفشپئس  لا وتسيه لم يسلكوا مسالكهم اداء لواجب. و تصور القديس فزنشسكو الاسيزي و فنسان دي بول يعملان وفقا للامر المطلق سيكون نوعا من التجديف قد أعوزت (كنت) النظردمل‏ء الحياة الفعالة و إلي عمق الانسان و لهذا أعوزه ما تعنيه المسيحية بالفداء[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftn8).

         لا بد أن نعرف حقيقة الحرب تارة من حيث اتصال شخص بشخص و ذات بذات. و أخرى الحب في أداء الواجب و الاخلاص بأداء العمل.

          أما الحب بين الشخصيتين فذاك لجهة تساوي النفسين.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref1) **. أنوار الوسائل ج 2 ص 347 ـ 348 ط.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref2) **. الأخلاق المنظرية ص 128.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref3) **. الفكر الاخلاقى العربى 1 ص 34 ـ 35.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref4) **. مختار القاضي ص 134.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref5) **. لوجيز للدوكتور عبدالكريم زيدان ص 150 و أحكام الاحكام للامدي ج 1 ص 280.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref6) **. منتهى الاصول ج 2 ص 194 بوجردى.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref7) **. الأخلاق النظرية ص 140.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah19.htm#_ftnref8) **. الفلسفة التنظيمية ج 3 ص 213 ـ بادربورن سنة 1960.**

**الأخلاق الفردية و الأخلاق الاجتماعية**

          قانون الأخلاق عام غير متميز إلي جهة فردية أو جهة اجتماعية و انما يجب على كافة الافراد أن تخضع لمبدأ واحد و لذا عندما نشاهد جميع الرسالات السماوية فإنها جاءت على القيم‏متمثلة بالصدق و الوفاء و الامانة و الحياء و العفة و التواضع و الشجاعة و الاعتدال في الصفات و تطبيق الفضائل النفسية الّتي انطوى عليها كل فرد انساني.

          و أما اختلاف البيئات فلا يضر بالوحدة الأخلاقية إذا صار المجتمع كله في خط واحد يقوم على التوازن الخلقي.

          فجميع رسالات السماء لم تأت بقانون غير ما في واقع الانسان و فطرته و انما القانون كاشف عن الصفات النفسانية المنطوية و لا سيما رسالة الإسلام فانها مكملة لجميع المبادى‏ء الأخلاقية كما أوضحنا في بناء نظام العالم.

          و قال رنوفييه (1815 ـ 1903) لنتأمل المجتمع المنظم عقليا ان من المفروض فيه أن يكون قد ضيع كل شيء وفقا للعدالة و يفترض فيه أنه لم يصبح مستحيلاً أو كثيرالنقض بسبب أغلاط الإنسانية انه موجود أعني أن التفاهم بين الناس موجود بدرجة كافية و مستقيمة بحيث يمكن بذل جهود مشتركة ابتغاء انجاز الواجبات الّتي تحتاج إلي عمل جماعي و واجبات العدالة تأتى في المقام الأوّل و تحمل طابعا الزاميا لا نظير لا ثم انه إما بسبب الاضطراب و اشر في الطبيعة أو بسبب خطأ من الانسان أو غلط يتمشى مع حكم العقل يحدث للناس حوادث و مصائب من نوع تلك الّتي تهز المشاعر المتبادلة و تنطبق عليها واجبات فعل الخير فعلى المجتمع أو بالاحرى على أعضائه المتحدين الاحرار أن يعلموا على علاجهم منها بالقدر الّذي تسمح به الطبيعة و الضرورات الملحة و اذا كانت السيادة العليا للعدالة تبدو لنا قاسية فذلك لأننا لا ندرك بوضوح كم هو صرورى و أساسي في السلوك الانسانى الاخذ بحكم العقل وعده لا غنى عنه لضمان و دوام و حسن ادارة أموالنا و لا ندرك ما تؤدى إليه العاطفة إذا أخذت وحدها دافعا للفعل من اضطرابات و كذلك لأننا لا نشعر شعورا كافيا بجمال من هو عادل و نأخذ عليه استبعاد العواطف الّتي لا يفعل غير من العقار البارد الزائف، و إذا بدت لنا سيادة العدالة غير كافية لتحقيق سعادة الناس فما ذلك الا لأننا حرمنا من ذلك المنظر الّذي لم تره الأرض أبدا أي منظر سيادة العدالة و لم يتبين الناس أبدا و لا عن بعد ماذا سيحدث للعالم لو أن كل إنسان أدى واجبه و أقول فقط على وجه تقريبي و على فرض أنه لم يفعل ذلك الا بدافع الواجب و باستبعاد كل العواطف ان أمكن لكن هذا غير ممكن فالواقع أن هذا العالم الّذي سيسود فيه العقل يكون عالما يسوده الخير وحده بعد أن يتحرر من تلك الأغلال الّتي كبله بها الظلم من كل ناحية[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn1).

         و يكون نظر فولييه إلي جانب العقل في توحيد المجتمع نحو خط موحد قد أمره العقل باتخاذه الا أننا نناقشه بحصول الاغلاط الإنسانية فانه بعد التنظيم العقلى لا مجال للأغلاط الإنسانية لان الإنسانية بواقعها لا تصل إلي مرحلة الاغلاط و الاغلاط تأتى في دور عدم الوصول ال يمرحلة الإنسانية و يمكن أن يعتبر وجود الاغلاط‏إطار الافراد و لا تأتى في اطار الاتنسانية لعدم تكامل بعض الافراد إلي مرحلة الانسانية.

          و يمكن أن يلتقى خط التنظيم العقلى و الشرعى في قطة واحدة لان كلاً منهما يوصلان‏الكمال الذاتى في إطار الإنسانية الجامعة لصفة الفضائل و الكمال.

          و عند المراجعة لرسالة الحقوق للإمام زين العابدين نلاحظ من خلالها علاقة الفرد بنفسه و علاقة الفرد بالمجتمع و علاقة المجتمع بالمجتمع و علاقة مجتمع بفرد كلها ترمز إلي التمسك بالنظام الخلقي و اليك نص الفقرات الّتي أشار  عليه‏السلام اليهارسالته.

          أما علاقته بنفسه التحسس بالطاعة و أن يجري الجوانح و الجوارح في خطوطها المقررة لها و بما يناسبها من حيف الكم و الكيف.

          و أشار إلي علاقة الفرد المجتمع من حيث الاسرة و من حيث حق اتلناس والواجبات المالية أو الراعي و الرعية فيجب على الراعي مراعاة الامة باللطف و المحبة و العدالة و لا يحمل عليهم السيف و لا ينظر اليهم نظر الحاقد المتعطش بالدماء و الظلم.

          كما أنه أشتر إلي علاقة المجتمع بالفرد أن يكون رعية السلطان في دور الطاعة إذا تحسسوا من السلطان المحبة و العدالة أن يضمن لهم السلامة و الرحمة لهم و الرفق بمسئهم و شكر محسنهم.

          أو علاقة محتمع بمجتمع آخر كما صنعه رسول اللّه‏ في مؤاخاة المهاجرين مع الانصار و هذا يعطي دور جعل العلاقة و الارتباط بين مجتمع و مجتمع آخر.

          و اليك نموذجا آخر في الأخلاق الاجتماعية و هو رعاية الجار كما روى‏الحديث النبوي: أتدرون ما حق الجار؟ ان استعان بك أعنته و إن استقرضك اقرضته و ان افتقد عدت إليه و ان مرض عدته و ان مات اتبعت جنازته و ان أصابه خير هنأته و ان أصابته مصيبة عزيته و لا ستتطيل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح الا باذنه و إذا اشتريت فاكهة عفاهد لم تفعل فأدخلها سرا و لا يخرج بها ولدك ليغيظ بها ولده و لا تؤذه بقتار قدرك الا أن تعرف منها.

          و عن زين العابدين  عليه‏السلام قال الجيران ثلاثة جار له حق واحد و جار له حقان و جار له ثلاثة حقوق. فالجار الّذي له ثلاثة حقوق الجار المسلم ذو الرحم فله حق الجوار و حق الإسلام و حق الرحم و أما الّذي له حقان فالجار المسلم له حق الجوار و حق الإسلام، و أما الّذي له حق واحد فالجار المشرك.

          و جملة حق الجار أن يبدأه بالسلام و لا يطيل معه كلام و لا يكثر عن حاله السؤال و يعوده‏المرض و يعزيه في المصيبة و يقوم في العزاء و يهنئه في الفرح و يظهر الشركة في السرور معه و يصفح عن زلاته و لا يتطلع من السطح على عوارته و لا يضايقه في وضع الجذع على جداره و لاصب الماء في ميزابه و لا في مطرح التراب من فنائه و لا يضيق طريقه إلي الدار و لا يتبعه النظر فيما يحمله إلي داره و يستر ما ينكشف له عوارته و ينعشه من صرعته إذا نابته نائبة و لا يغفل عن ملاحظة داره عند عيبته و لا يستمع عليه كلامه و يغض بصره عن حرمته و لا يديم النظر إلي خادمته و يتلطف لولده كلمته ويرشده إلي ما يجهله من أمر دينه و ديناه.

          و قد وسع الامام الباقر الج.ار إلي مساحة أربعين دارا قال كل أربعين دارا جيران من بين يديه و من خلفه و عن يمينه و عن شماله.

          و هذا مما يدل على خلق هيئة اجتماعية مترابطة يعمهم الوفاء و المحبة و الصدق و الامانة و العفة و الارتباط بين مجتمع مع مجتمع لان النظر فيه إلي التوسعة دون التحديد من فرد لمجتمع.

          فتجد الرسول و أبناءه قد أشاروا إلي جعل المجتمع في إطار قانوني عام تضمه الوحدة الأخلاقية المترابطة و يكون النظر إلي المصلحة العامة كما قال الامام على  عليه‏السلام يا ملاك عليك بارضاء العامة و ان سخطت عليك الخاصة.

          و ذكر أن اعرابية سرقت متاعا في عهد رسول اللّه‏  صلى‏الله‏عليه‏و‏آله و جيء بها متلبسة بالجريمة فكلمه بعض الصحابة في إسقاط العقوبة عنها فقال أيها الناس إنما هلك من كان قبلكم انهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه و إذا سرق فيهم الوضيع أقاموا عليه الحد أما و اللّه‏ لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn2).

         فالحد قانون عام لم يخصص بفئة دون فئة و انما الحكم جاء بنحو القضية الحقيقية دون القضية الشخصية.

          و انظر إلي طرف معاكس بما قام به زياد بنأبيه عندما خطب في البصرة فقال أقسم باللّه‏ لآخذن الولي بالمولى و المقيم بالظاعن و المقبل بالمدبر و المطيع بالعاصي والصحيح بالقسيم من غرق قوما غرقناه و من أحرق قوما أحرقناه و من نقب بيتا نقبنا عن بيته و من نبش قبرا دفناه حيا فقام إليه رجل فقال لقد أنبانا اللّه‏ بغير ما قلت قال اللّه‏ تعالى (و ابراهيم الّذي و في ألا تزر وازرة و زر أخرى و أن ليس للإنسان الا ما سعى) النجم 37 ـ 38 ـ 39. و أنت تزعم أنك تأخذ البري بالسقيم و المطيع بالعاصي فقال زياد إنا لا نبلغ ما نريد فيك و في أصحابك حتى يخضو اليكم الباطل خوضا.

**التحسس بالمسؤولية**

         يراد بالمسؤولية الشعور بأداء الواجب و الإخلاص في العمل و ليست المسؤولية مجرد الاقرار فان الجزم بالشى‏ء لا يعطي صفة المسؤولية و انما يجد المتحسس بها أن هناك واجبات لابد من الانقياد إليها بغض النظر عن النتائج فان إنقاذ الغريض مما يشعر الشخص بالمسؤولية في إنقاذ إذا كانت له القدرة على الانقاذ و ان دفع الظلم منن له القدرة على دفع الظلم يجب على ذلك الشخص أن يدفع عن المظلوم و هو مسؤول على الترك فالمسؤولية تختلف بلحاظ الافراد و بلحاظ المجتمعات.

           و بهذا يمكن أن نقسم المسؤولية على أنحاء:

          1 ـ المسؤولية الأخلاقية و تقع في الافعال الباطنة المكللة بالحياء و العفة و الوفاء و عدم الخيانة.

          2 ـ المسؤولية الفردية و ذلك فيما اذا شعر الفرد بوجود قرارات و أحكام يجب عليه الطاعة و الانقياد سواء كانت الأحكام شرعية أم وضعية و لا يختص الفرد سواء كان من طبقة الحاكم أو المحكومين لأنّ طبيعة الحكم سارية على الافراد من غير تميز طبقي.

          3 ـ المسؤولية الاجتماعية و هي أن يتحسس المجتمع في مسؤوليته لدفع حق مجتمع آخر كما اذا كان مضطهدا أو فقيرا و يعبر عن مثل هذه النوعية من المسؤولية بالتكافل الاجتماعي.

          كما أنه تنبهك على أن التحسس بالمسؤولية يكون ينحو القضية الحقيقية أي للافراد المجودين فعلاً و للافراد الّذين سيوجدون بعد أو لما انقضى.

          إلا أن جنكيفتش يفرق بين المسؤولية على الماضي و المسؤولية عن فعل المستقبل اذ الماضى يمسى بفعل الذنوب و المسوؤلية عن المستقبل دائما في صفحة المستقبل و هي كما ذكره أن التحسس بالمسؤولية عن وجود حكم إلزامي يراد المتثاله سواء كان من جانب خلقي أو شرعي أو وضعي.

**شروط المسؤولية**

          1 ـ عدم المانع عندما يقوم القائم بالمسؤولية لا بد أن ينتبه الى ان أداء الواجب لا يكون مزاحما بمانع سواء كان وجوديا بالمصطلح الفلسفي أو عدميا بالمصطلح الأصولى بحيث لا يمكنه على أداء الواجب و هو عبارة أخرى بحسب الدفن الفلسفي أن عدم المانع هو الامر الوجودى الّذي يمنع من جريان المقتضى عن مقتضاه نظير وجود الرطوبة المانعة عن احتراق الحصير أو عدم اندفاع ضغط الماء لوجود حجرة ضخرية ضخمة و هكذا.

          2 ـ أن يكون حرا في تصرفاته فإذا كان مجبرا أو سلب اخيتاره فإنه في ظرف سلب الاختيار يرتفع موضوعية المسؤولية و يقول لوسن ينبغي ألاّ نتحمل مسؤولية مفرطة و لا مسؤولية أقل مما نستطيع بل لا بد أن نختار وفقا لا ستعدادنا الالتزامات التى نسلتزم بها و بعضها هي من الأهمية بحيث ألا ننأى عنها و بعضها الآخر فيها من الملاءمة مع خلقنا و موقفنا بحيث ينبغي أن نطلبها بنوع من الانتخاب و كأن لنا حقا عليها و من الواحدة الى الاخرى يمتد مجال قيمة المسؤولية بالنسبة الى كل‏معلوم و أخلاقيته تقوم في عدم رفضها و في عدم تجاوزها، و بالجملة فإن المسؤولية هى الحركة الّتي بها الأنا ينفذ في الموضوعية الطبيعية و الاجتماعية ابتغاء إصلاحها وفقا لمقدرته الأخلاقية و بحسب اتجاهات فعله و في هذه الحركة تتخذ المسؤولية بحسب طبيعية الاشياء و تيعن المثل الأعلى الّذي عنده تتوقف لكن هذه الشروط ليست هي أسباب المسؤولية و انما هي العاملات و الصوى للخط المحدد للقاء بين قوة المسؤولية و مقاومة الخارج ضد الأنا و مسؤولية الانا هي اندفاعه الارادي المستقبلي و تساوي الانا و الانا يساوي ما تساوي المسؤولية[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn3).

         و مما أشار إليه لوسن عليه الفقهاء المسلمين بأنه من شروط التكليف أن يكون مقدورا فإذا كان غير مقدور لا يمكن توجه التكليف إليه لأنه في صورة العجز و عدم القدرة يسقط التكليف.

          3 - سلامة العقل فلا تصح المسؤولية من الشخص اذا كان فاقدا للوعي سواء كان أسباقيا أم أدواريا و هذا الحكم قد جاء في محكمة النقض و الابرام في فرنسا سنة 1901 ـ 21 أكتوبر.

          و هذه الشروط قد وردت أيضا في الفقه الاسلامى و قد كررت في عدة مواطن.

          أما وضع القواعد فهو أجنبي عن ساحة شروط المسؤولية و فرق واضح بين شروط الحكم و شروط المتمثل بالحكم و شروط القائم به الحكم و لا بد أن تختلط أحدها في الشروط اللاخرى.

          و قد أشرنا الى أن تحديد الحرية أو سلب الحرية مما يوجب جعل المسؤولية فثى نطاق ضيق أو مما يوجب رفع موضوعية المسؤوليته و لسنا كما يقوله بعض النظريات القديمة ان الجبر لا يمنع من وجود المسؤولية كما يقولولن ألقاه في اليم و قال له أياك أياك أن تبتل في الماء فإنه مع سلب اختياره و رفع حريته لا مانع أن يأمر بأمرين متناقضين لقدرة الآمر لأنّ بيده القدرة بكل انحائها المتصورة بخلاف الممكن فإنه لا يمكنه أن يأمر بذلك.

          و لكن بما أوضحناه يظهر لديك أن المسؤولية تخفق في جريانها اذا كانت‏حالة سلب الحرية أو التقلقل من نشاطها اذا كان هناك وجود مزاحم لدور الطاعة و أماأصل إصدار الحكم فال بد أن يكون القائم بإصدار الحكم في تمام الحرية و في كمال التصرف.

          و أما سلب اختيار التمثل و الامر بالطاعة في آن واحد غير ممكن عقلاً كما أنه لا مجال لسلب الاختيار، اذا كان المتمثل يتصف بالعلم و القدرة و الارادة فانه مع تكامل هذه الصفات ينتزع منها صفة الاختيار، كما دوناه كتابنا المحاكمات و في الدراسات الاصولية.

**طبقات المسؤولية**

          تختلف المسؤولية باختلاف طبقات الافراد من حيث أهميتها الاجتماعية و الفردية فعندما تقوم الانبياء بمسؤولية التبليغ الرسالي لان نفسيتهم تحمل طاقات كبيرة لا يتحملها بقية الافراد الآخرين أو يقوم القائد بفتح بلاد أو حصن فإن الالتزام بالمسؤولية لكفاءته الشخصية في الإقدام الّتي لا توجد من غيره لقصور استعدادها الذاتي.

          و هكذا عندما تقوم دولة كبيرة في الدفاع عن دولة صغيرة بحسب القرارات المدونة و الشروط المقررة بين الدولتين في الدفاع المشترك فإذا لم تقم الدولة الكبيرة بماية الدولة الصغيرة حين الاعتداء تكون مسؤولة طبقا للمعاهدة المقررة بين الدوليتن.

**المسؤوليته الأخلاقية و المسؤولية القانونية**

          ربما يدعى بالتفرقة بين المسؤولية الاخلاقة و المسؤولية القانونية أن المسؤولية الأخلاقية لم تعقب بعقاب و لكن المسؤولية القانونية تعقب بعقاب.

          الا أنا أشرنا في كتابنا علم الاجتماع أن المسؤولية الأخلاقية أكثر صرامة من العقاب الخارجي حيث أنها مبنة على تأنيب الضمير و العقاب الداخلي و هو أهم من العقاب الخارجي.

**سقوط المسؤولية**

          تسقط المسؤولية سواء كانت مسؤولية أخلاقية أم مسؤولية قانونية في ظرف الجهل و الجنون و الطفولة و لذا تجد جميع الاحكام الوضعية و الشرعية تقر بعدم الجناية في حال الجنون و لكن لا تسقط المسؤولية في الاموال كما لو كسر الطفل آنية لشخص فانه ضامن في اعطائه المبلغ و لو بعد البلوغ.

          و يعبر عنها فقهاء المسلمين باشتراط العقل و البلوغ الا أن الجاهل اذا كان مقصرا لا قاصرا فان المسؤولية لا تسقط و انما سقوطها في مرحلة الجهل قصور لا تقصير لان المقصر يمكنه السؤال و التعلم في معرفة الحكم و القرارات القانونية الوضعية و الشرعية و لذا يسال في الاخرة هلا تعلمت عندها يقول ما علمت.

**مسؤولية الانا أو لذاته**

          تعرض سارتر الى أن الاصل في المسؤولية كما لحضه الدكتور بدوى ؤن الانسان لما كان محكوما عليه أن يكون حرا فانه يحتمل على عاتقه عب‏ء العالم كله انه مسؤول عن نفسه بوصفه حالة وجود و نستعمل هنا كلمة المسؤولية بمعناها المبتذل و هو الشعور بأن المرء هو الفاعل الّذي لا شك فيه لحادث أو شيء و بهذا المعنى فان مسؤولية ما هو لذاته مسؤولية مرهقة لأنه هو من بواسطته يوجد عالم و لما كان هو الذى يجعل نفسه موجودا مهما يكن الموقف الّذي يوجد فيه فانه ما هو لذاته ينبغى أن يتخذ تماما هذا الموقف مع المعاملة من المضاده الخاصة حتى لو كان غير محتمل و عليه أن يتخذه مع الشعور المستكبر بأنه هو فاعله لان أسوأ المضايقات أو أسوأ التهديدات الّتي تهدد باصابة شخص لا معنى لها الا بواسطة مشروعة و على أساس الاتزام الّذي هو أنا هي تظهر فمن الحماقة اذا أن في الشكوى لأنه لا شيء أجنبيا قد قرر ما نشعر به و ما نعيشه و ما نحن نكونه و هذه المسؤولية المطلقة ليست قبولاً انها مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا مما يحدث لى يحدث لى بنفسى و لا أستطيع أن اتأثر به و لا أن أتمرد عليه و لا أن أذعن له.

          و من ناحية أخرى فان كل ما يقع لى هو لى و ينبغى أن نفهم من هذا أولاً أننى دائما على مستوى ما يقع لى بوصفى انسانا لان ما يحدث لانسان بواسطة ناس آخرين و بواسطة هو لا يمكن الا أن يكون انسانا و أفظع الاوضاع في الحرب و أبشع ألوان العذاب لا تخلق حالة لا انسانية للامور و ليس هناك موقف لا انسانى و فقط بالخوف و الهرب و اللواذ بالتصرفات السحرية اقرر .مرها غير انسانى لكن هذا القرار انسانى و أتحمل أنا كامل مسؤولية لكن الوقف لى ايضا لأنه صورة اختيارى الحر الذاتى و كل ما يقدمه لى من حيث أن هذا يمثلنى و يرمز الى ألست أنا الّذي أقرر معامل المضاده للاشياء و حتى عدم اسكان توقعها و ذلك بتقريرى بنفسى و هكذا لا توجد أعراض أحداث في الحياة و الحادث الاجتماعى الّذي ينفجر فجأة يسوقنى لان يأتى من الخارج فإذا طلبت للحرب فهذه الحرب في حربى أنا آنهاعلى صورتى و أنا أستحقها. أنا أستحقها اولاً لاننى كان في وسعى دائما أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار من الخدمة العسكرية و هذه الممكنات النهائية هي الّتي يجب دائما أن تكون حاضرة لنا حين يتعلق الامر بالنظر في موقف فكونى لم أفلت معناه أننى اخترتها ربما كانن ذلك عن ضعف أو جبن أمام الرأى العام لانى أفضل بعض القيم على قيمة رفض القيام بالحرب (احترام الناس لى شرف أسرتى الخ) و على كل حال فالامر يتعلق باختيارى و هذا الاختيار سيكتدر فيما بعد حتى نهاية الحرب و لهذا ينبغى أن نوافق على كلمة جول رمان (فى الحرب لا توجد ضحايا برئية) فإذا كنت قد فضلت الحرب على الموت أو العار فكل شيء يجرى كما لو كنت أحمل عاتقى كل مسؤولية هذه الحرب و لا شك أن غيرى هم الّذين أشعلوها و أعلنوها و قد يمييل المرء الى أن يعدنى مجرد شريك لكن فكرة الاشتراك هذه ليس لها غير معنى قانونى أما هنا فلا تقوم لها قائمة لأنه توقف على أنه بالنسبة الى و بواسطتى لا توجد هذه الحرب و أنا قررت أن توجد و لم يكن هناك أى قسر أو اكراه لان القسر و الاكراه لا يمكن أن يكون له سلطان عليث الحرية و لم يكن لدى أى عذر لأنه من خاصية الانية أنها لا عذر لها فلم يبق عنديى اذا الا أن أدعى أطالب بهذه الحرب و فضلاً عن ذلك فانها لى لأنه بسبب أنها تنبثق في موقف أعمل على وجوده و لا أيتطيع أن أكتشفه الا معها أو ضدها فانى لا أستطيع بعد أن أميز الان بين الاختيار الّذي أقوم به لذاتى و الاختيار الّذي أقوم به لها أى للحرب فأن أعيش هذه الحرب هو أن اختيار نفسى بواسطتها و ان اختارها بواسطة اختيارى لنفسى و لاا مجال للنظر اليها على أنها أربع سنوات اجازة أو تأجيل كرفع الجلسة لان الجوهرى‏مسؤولياتى كان في مكان آخر في حياتى الزوجية و الاسرية و المهنية لكن فى هذه الحرب الّتي أخذتها أختار نفسى كل يوم و أجعلها لى و أنا أصنع نفسى فإذا كان ينبغى أن تكون أربع سنوات خاوية فأنا الّذي أتحمل مسؤوليتها.

          و اخيرا كما بينا في الفقرة السابقة كل شخص هو اختيار مطلق لذاته ابتداء من عالم من المعراف و التكنيكات الّتي يتخذها هذا الاختيار و يوضحها معا و كل شخص هو مطلق ينعم بتاريخ مطلق و لا يمكن أن يكفر فيه في تاريخ آخر فمن ارجاء الوقت أن تتساءل ماذا كنت سأكون لو أن هذه الحرب لم تندلع لأنني اخترت نفسي كواحد من المعاني الممكنة للعصر الّذي أفضى بطريقة غير محسوسة الى الحرب و أن لا تميز من هذا العصر نفسه و لا يمكن أن نقل الى عصر آخر دون تناقض. و هكذا أنا هذه الحرب التى تحصر و تحد و تفهم العصر الّذي سبقها و بهذا المعنى ينبغي أن نضيف الى العبارة الّتي أوردناه منذ قليل و هي لا توجد ضحايا بريثة العبارة التالية لزيادة تحديد مسؤولية ما هو لذاته يكون للمرء الحرب الّتي يستحقها[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn4).

         و يمكننا المناقشة مع نظرية سارتر حيث أنه ملتزم بالوجودية و منكر للماهية لأنها تستدعي الثنائية و هو يرفضها فالمسؤولية في تصور داخلة في صميم الذات و من الملازمات القهرية لها فلذا لا يمكن الانفكاك عنها فالتهديد و الامر و إن وقع من شخص خارجى و إلا أنه في يرجع الى ما نشعر به من قيم فالقبول لا يمت عن استجابة و إنما القبول نتيجة مقدمة منطقية و هي الانسان فإذا النتيجة منطقية إن المسؤوليه‏فى واقعها لي و يمثل في أدوار الحرب لأنه كان قائدا في الحرب الثانية لبعض الجبهات ضد الألمان.

          و بيان المناقشة أنا قد انتقدناه في كتابنا نقد المذهب التجريبي و ذكرنا أن الوجود على نوعين وجود مطلق و وجود ممكن و الّذي نلاحظة من سير سارتر يطبق وجوده الإمكانى على وجود المطلق و هو غير معقول فلسفيا لأنّ الوجود الخاص واقع في مقام التحديد و الثنائية قهرا و أنه لم يفرق بين الوجودين.

          و أما حديثه حول المسؤولية فالحرب الّتي خاضها ضد الألمان مصلحة عامة للفرنسيين و لانسانية الفرنسيين و لكن لم تكن مصلحة لإنسانية الألمانيين فكاأن نظره الى جهة قومية محددة و هو ينگر التحديد و يطالب بالوجودية العامة فيكون الخوض فى الحرب ضد الالمان هو مناقض لميدئه في الوحودية لأنّ الطرف الثاني قد جئت عليه بأمور عدمية فإزاحة وجود و ابقاء وجود آخر و ابقاء وجود آخر و إزالة مصلحة و إبقاء مصلحة مكان مصلحة أخرى مناف لمبدأ الوجودية الّتي بني عليها.

**مذاهب اللذة و المنفعة و الراواق**

          ذهب أرسطيفوس القورينائي (حوالي 435 ـ 366 ق. م) الى مذهب اللذة و المقصود منها أنه يعرض للنفس حالتان اللذة حالتان اللذة في محيط الإطار الجسدي ولا يعترفون بوقوع اللذة في إطار آخر.

          كما أن مذهب اللذة يفكك بين اللذة في الغاية لأنها تقع في دائرة جزئية و بين اللذة الّتي ف يمحيط السعادة فإنها تنظر الى صفقة اللذائذ المجتمعة و لكن اللذة الجزئية تكون فضيلة بخلاف السعادة دائما ينظر إليها عند احتوائها على مجموعة اللذات الجزئية.

          و الدليل على أن الغاية هي اللذة أننا منذ الطفولة و بدون أي تفكير نحن نقبل عليها و حين نحصل عليها لا نشتهي بعد شيئا و على العكس من ذلك نحن نفّر من الألم كل الفرار و الألم مضاد للذة و يرون أيضا أن اللذة خير حتى لو نجمت عن أشد الأمور مجلبة للعار إن الفعل هو العار أما اللذة الناجمة عنه فهي في ذاتها فضيلة و خير[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn5).

         و اختار أبيقور (341 ـ 270 ق. م) على أساس كون اللذة هي مبدأ السعادة و غايتها قال، نحن من اللذة مبدأ السعادة و غايتها أنه أول خير نعرفه خير مغروزطبيعتنا و هو مبدأ كل قراراتنا و شهواتنا و كراهياتنا و إليه نسعى دون انقطاع و في كل‏العاطفة هي القاعدة الّتي تستخدم في قياس الخير، (رسالة أبيقور الى مانفيه وردكتاب ديوجانس ـ المقالة العاشرة بند 128 ترجمة زيفوت ج 2 ص 299).

          و يحدثنا ديوجانس اللاثرسي عن أبيقور في المقالة العاشرة بند 129 ترجمة فرنسية ج 2 ص 300 أن بعض اللذات تعقبها آلام و أن بعض الالام شرط للحصول على لذات و هناك لذات خالصة لا تعقب ألما أو أن اللذة قد تجر الى ألم و يرى أن كثيرا أفضل من الشهوة و ذلك عندما تؤدى الى لذة تعوض عن الالام و تزيل بكثير.

     فان صح كل لذة منظور اليها في ذاتها و في طبيعتها الخاصة هي خير فان من اللذات ما لا ينبغي أن ننشده لما يعقبه من آلام أشد و كذلك كل ألم شر و لكن لا ينبغى تجنب كل آلالام لأنّ من الالام ما يعقب لذة كبرى و بالجملة ينبغي أن نفحص عن المزايا و المضار قبل أن نحكم على قيمة اللذات و الالام لأنّ الخير يمكن أن يصبح قبل أن نحكم على قية اللذات و الالام لان الخير يمكنه أن يصبح بالنسبة إلينا في بعض الأح.ال شرا و بالعكس يمكن أن يصير الشر خيرا.

          و بدو من أبيقور أنه قد سلك ف يمعرفة اللذة و الألم الى جهة دور الاجتماع بينهما و الى جهة المعارضة و يكون المحصل أنه قد نظر الى جهة النسبة بين اللذة و الألم على نحو العموم من وجه دون العموم من مطلق و لكن الّذي نتأملة أن اللذة و الألم أمران إضافيان و لكن من حيث كون الشيء لذة و من حث كونه ألما لايمكن اجتماعهما في وجود واحد و حيثية واحدة أما إذا اختلفت الحيثية فلا مانع منه.

          و قسم أبيقور الرغبات الى ثلاثة أطراف:

          1 ـ رغبات طبيعية و ضرورية.

          2 ـ رغبات طبيعية لكنها غير ضرورية.

          3 ـ رغبات ليست طبيعية و لا ضرورية.

          ديوجانس اللاثرسي ج 2 ص 262 ترجمة فرنسية و المقصود من الرغبات الطبيعية و الضرورية هي الّتي يسد بها حاجيات وجود الكائن من الغذاء و الشراب.

          و أما بيان الرغبات الطبيعية غير الضرورية كالاستمتاع ببعض الألوان أو المأكول أو المشر.ب و الملبوس و لكن الأخذ بهذه الأنواع على خط معتدل بحيث لا يدخل في جانب الإفرا و لا في جانب التفريط و أما المراد بالرغبة الّتي ليست طبيعية و لا ضرورية كدافع التفاخر لعلو المقام و طلب الرفعة في السلطة و الجاه و المطلوب من الشخص الابتعاد عن مثل هذه الرغبة فإنها مما تقلق الا ءنسان و تجعله في متاهات و أحلام.

**النفعيون**

          يراد من  لفظ النفعية هي مدلول لنظرية فلسفية في الأخلاق و يكون محور تفكير النفعي سعادة المجتمع البشري و يكون طريق وصوله الى السعادة هو الانغماس في المحسوسات دون النظر الى المجردات و أن السعادة عندما تحقق الخير للغير كما سار بهذه النظرية بنثام (1748 ـ 1832).

          يقول و ليم ريفدوسون في كتابه النفعيون أن علم الأخلاق النفعي هو بالضرورة تحليل وضعي و استقرائى يقوم على الحقائق اليقينية و أن غايته تنطوي على استخدام الحائق استخداما صحيحا[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn6).

         و ذلك كي نحقق غرضا ملموسا هو تحسين ظروف الحياة القائمة و أما الأخلاق المثالية الّتي لا سند لها من التجربة فليس لها من نصير بل نطحها ظهريا باحتقار.

          و يرى و ليم ريفدسون أن المنفعة مذهب تجريبي معا الّذي هو عبارة عن معارضته للنظرية التجريدية فيتسم المذهب النفعي بالجهات العلمية.

          إلا أن بنثام عرف المنفعة بما يتساير و الزهد تارة و بالميل و النفور أخرى [[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn7) قد عرفت المنفعة بأنها كل لذة أو كل سبب في إيجاد لذة[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn8) و لنأتي الى نظرية بنثام مفصلة حيث أنه كان الرائد الأوّل للمنفعييم في القرن التاسع عشر و سار في ركاب نظريته النفعية جميس كل و ابنه جون و جورج جروت و الكسندربين.

          و المهم في بيان فلسفته الأخلاقية و قد ذكر في كتابه «مقدمة في أصول لاخلاق و التشريع» قال انه خلق الانسان خاضعا لسيرين قاهرين الألم و اللذة فهما وحدهما اللذان يدلان على ما ينبغي أن نفعل كما أنهما يحددان ما سوف نفعل فهما مصدرا الصواب و الخطأ من ناحيد و سلسلة الاسباب و النتائج من ناحية أخرى و هما اللذان يتحكمان في كل ما نقول و في كل ما نفكر و كل جهد نبذله كي نتخلص من نيرهما جهد ضائع و أن مبدأ المنفعة ليعترف بهذا الخضوع لهما فهما الاصل و ذلك كي نحقق السعادة على يد المنطق و القانون و لهذا كان مبدأ المنفعة أساس علمنا الراهن.

          و أضاف بنثام ف يحديثه قائلاً و المقصود بمبدأ المنفعة ذلك المبدأيستحسن أو يستهجن كل فعل مهما كان نوعه بمقتضى ماله من نزوع نحو زيادة عادة الطرف الذى يعينه الامر أو الإقلال منها أو بعبارة أخرى بنفس المعنى بمقتضى ما ينمي تلك السعادة أو يناهضها و أنا أقول كل فعل مهما كان نوعه و لا أعنى بهذا أي فعل خاص بفرد بل أعني أيضا أي إجراء تتخذه الحكومة.

           و يأتى بنثام ال يدور تعريف المنفعة بقوله: إنها تلك الخاصة الّتي توجد في أي موضوع بحيث ينزع الى خلق فائدة أو ميزة أو لذة أو خير أو سعادة و هذه كلها في حالتنا الراهنة شيء واحد أو بعبارة عكسية لها نفس المعنى أي موضوع يمنع حدوث اساءة أو ألم أو شر أو شقاء للطرف الّذي يعيه الامر فإذا كان ذلك الطرف المجتمع بوجه عام فالمقصود اذا سعادة ذلك المجتمع لأكبر عدد من الناس يقصد بذلك خيراتلمجتمع أو رفاهيته لا بالنظر الى رفاهية الفرد خاصة.

          و يكون عنصر السعادة لدى بنثام هو موجود اللذة و انعدام الألم و وجود فائض من اللذة على الألم و يقول في استفادته من رأي بريستلي و إن كان يعترف بهذا المبدأ لم يتبين أهميته و مداه الحق ذلك لأنه لم يفهم أن عصارة السعادة هي اللذة و انعدام الالم و يقول أن المصادر أربعة:

          1 ـ المصدر الطبيعي.

          2 ـ السياسي.

          3 ـ الخلقي.

          4 ـ الديني. و كل واحد منها جزاء طالما أن اللذائذ و الالام الخاصة لها بكل منها هى مصدر القوة الملزم في أي قانون أو أية قاعدة من قواعد السلوك فالالام أو اللذائذ حين تأتى لنا كأمر من طبيية الأشياء دون أي تدخل مقصود من الارادة يقال انها تنبعث عن الجزء الطبيعي فالاعتدال مثلاً يحفظ الصحة و يوه‏ى الى اللذة أما المرض فمرجعه بالطبع الى عدم الاعدال و النتيجة هي الالم أما حين تأتي عن طريق أولي الأمرالمجتمع أو حين يقوم بتنفيذها أشخاص أو شخص له صلاحيته كالقاضي مثلاً فهي تنبعث عن الجزء السياسي أو ما يعرف عادة بقانون البلاد و المقصود بالجزاء الخلقي ضغط الرأى العام علينا أو ما ينبغي أن نطلق عليه الجزاء العمومي أما الجزاء الديني فيرجع ال اعتقادنا في اللّه‏ و في صلتنا به جل شأنه من حيث حياتنا الراهنة و المستقبلة و هنا يقع العب‏ء على رجل الأخلاق و على المشرع سواء بسواء فعليهما أن يجعلا هذه الجزاءات تؤدي وظيفتها على أحسن الوجوه في سبيل تحقيق السعاده‏الفردية أو الجماعية فكلاهما يدفعه دافع واحد و إن كان الكل منهما طريقته الخاصة، و كلن اللذائذ و الالام لا تختلف من حيث مصادرها و انما تختلف أيضا من حيث قيمتها أوقدرها.

          و يكون تقدير القيمة بحسب الفرد أن قيمة اللذة أو الالم تتوقف على أمور ستة: 1 - الحدة. 2 - المدة. 3 - الثبوت. 4 - عدم الثبوت. 5 - القرب. 6 - أو البعد و يقول اذا أردنا بالاضافة الى تقدير قيمة اللذة أو الالم كل على حدة أن نقدر نزوع الفعل‏ترتبت عليه هذه اللذة أو نشأ عنه ذلك الالم فعلينا أن ننظر أيضا في أمرين أولها الخصوبة أو النماء (أى احتصال أن يعقب الفعل احساسات من نفس النوع فاللذة تعقبها لذائذ و الالم تعقبه آلام) و ثانيهما النقاء (أى احتمال ألا يعقب الفعل احساسات من نوع عكسى فاللذة تعقبها الام أو الالم يعقبه لذائذ).

          و الّذي يختص بجماعة من الافراد أن يضاف الى تلك الشروط الستة شرط سابع و هو نطاق الالم أو اللذة .عنى عدد الاشخاص الّذين يتأثرون.

          و يأتى بنثام الى تقسيم اللذة و الالم فيقول ان اللذة البسيطة أربعة عشر أما الالام فاثنا عشر و اللذائذ البسيطة هي لذائذ الحس و الثروة و المهارة و الصداقة و حسن السيرة و القوة و التقوى و المحبة و الشماتة أو التشفى و الذاكرة و التخيل و التوقع و التأليف الفكرى و الرحة.

          أما الالام البسيطة فهى آلام الحواس و الحرمان و الارتهان و العداء و سوء السيرة و التقوى و المحبة و الشماتة و الذاكرة و التخيل و التوقع و تداعى المعانى.

          و يقول: و جلى ان هذا التقسيم للذائذ و الالام لا يبتنى على أية خطة علمية أو منطقية و هو تقسيم بالشمول كما أن تفريعاته في الحالتين ليست بالقاطعة بل هو تقسيم فج ربما يصلح للأعراض العلمية[[9]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftn9).

         و الشروط الّتي تؤثر في الاحساس هي الصحة و الكمال الجسمانى و المعرفة كما و نوعا و قوة الملكات العقلية و الميل أو الهوى و الحساسية الدينية و الخليقية و الانحياز و الحالة المالية و علو المرتبة و التربية و الحكومة الخ. و الّذي يكون له علاقة بالفعل الانسانى هو البحث عن الصواب و الخطأ و الخير و الشر و الجدارة و عدم الاهلية من حيث علاقتها بالافعال و من حيث طبيعة العقاب و تناسبه معها من وجهة نظر رجل الأخلاق و المشرع على التوالى.

          و صدور الحكم الخلقى على فعل من الافعال ناشى‏ء عن قصد الفاعل لأنه قد يكون قصد الانسان الى الفعل أن يقدم خيرا لجار له ولكن الباعث الّذي يدفعه لهذا قد يكون ميله نحو هذا الجار أو أن صديقا عزيزا أوصاه برعاية هذا الجار فالباعث ما يدفعه للعمل أما القصد فيشمل الفعل نفسه فما العلاقة اذا بين القصد و الباعث و يجيب بنثام بالتمييز بين القصد من الفعل و توقع نتائجه هذاا بالنظر الى رجل‏و أما القاضى أو المشرع فيكون قصد هما الى الفعل الصريح أو بالنتائج الّتي تسفر عنه و أما من حيث البواعث فهى ما يدفع الارادة أو يؤثر فيها أو يحدد اتجاهها و ما يدفع و يحدد على هذا النحو ما هو في آخر المطاف الا اللذة و الالم فالباعث أصلاً ما هو الا اللذة أو ألم يعمل على نحو معينن و فضلاً عن ذلك فان البواعث في نظر بنثام ليست في حد ذاتها حسنة دائما و لا سيئة دائما انما يكون الباعث حسنا أو سيئا بالرجوع الى النتائج التى تترتب عليه في كل حالة معينة و أساسا من القصد الّذي يتولد عنه و الّذي منه ينبعث أكبر قسط مادى من النتائج فالباعث حسن ان كان القصد الّذي تولد عنه حسنا و هو سى‏ء ان كان القصد الّذي تولد عنه سيئا و القصد حسنن أو سى‏ء بمقتضى النتائج المادية الّتي تترتب عليه.

          و قد جعل بنثام جدولاً لمنابع العمل لمعرفة أنواع اللذائذ و الالام المتعدده‏تتأثر بهاا طبيعة الانسان و بيان أنواع الرغبات و البواعث و استعرض الاسماء المختلفة منن محايدة و تقريظية و انتقادية.

          و بالجملة ان خلاصة رأى بنثام يعرف المنفعة كلل لذة أو كل سبب في ايجاد لذة.

          و أن مصادر المنفعة تقوم على الفردية و هو عبارة عن أن الفرد هو الحاكم على لذته و بعين ذلك تكون اللذة متساوية عند الجميع.

          و يقول ان كيان علم الأخلاق قائم على حساب اللذات و ان لذة ماا تفوق على لذة أخرى منن حيث الاشدية أو الاكد أو الاقرب أو الاخصب أو الاصفى أو الاوسع نطاقا فالشدة و الدوام خاصيتان ذاتيتان في اللذة و الاكدية و الاقربية خاصتان تتعلقان باحتمال الانطباع و علاقته بالحاضر و أما الخصب و الصفاء فيكونان الى انطباع الشعور بنحو الاستقلال عن الانطباعات الاخرى بحيث ننظر الى الخصب بحسب ذاته لا بالنظر الى أنه يجد أخرى و أما الاوسع نطاقا فتكون بملاحظة اعتبار الغيرتقدير اللذة.

          و يحدثنا بنثام عن روح المنفعة بالروح التجارية يقول اذا كانت النقود هي الاداة الجارية للذة فمن الواضح بالتجربة القاطعة أن كمية اللذة الفعلية تتبع في كا حالة معينة لهذه وفقا لهذه العلاقة أو تلك كمية النقود و المقياس المشترك الوحيد الّذي تقلبه طبيعة الاشياء هو النقود كم تعطى من النقود لشراء هذه اللذة خمسة جهنيات لا أكثر و كم من النقود تعطى لشراء تلك اللذة الاخرى خمسة جنيهات لا أكثر اذا هاتان اللذتان هما في نظرك متساويتان.

          و يقول لا تتصورن أنن الناس سيكلفون أنفسهم مشقة تحريك خنصرهم‏سبيل خدمتك ان لم تكن لديهم مصلحة في ذلك فهذاا أمر لم ييحدث أبدا ولن يحدث طالما بقيت الطبيعة الإنسانية كما هي لكن الناس سيرغبون في خدمتك ان وجدوا في ذلك مصلحة لهم و الفرص كثيرة فيهاا ينفعونك و ينفعون أنفسهم في نفس الوقت و في هذه الخدمات المتبادلة تقوم الفضيلة.

          و يقول ان أخس الناس و أفضلهم لهم دوافع متشابهة اكلا الفريقين يسعى لزيادة مجموع سعادته.

          و ان السعادة امتلاك اللذة مع الخلو من الالم و هي تتناسب مع مجموع اللذات المذوقة و الالام المتجنبة اما الفضيلة فانها ماا يسهم في مزيد من السعادة و ما يكثر من اللذات و يقلل من الالام و الرذيلة بعكس ذلك هي ما يقلل من السعادة و يسهم‏الشقاء.

          و لا يرتئى القاء كلمة الواجب في قاموس الأخلاق.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref1) **. الأخلاق النظرية ص 207 ـ 208 ـ للدكتور بوي عبدالرحمن.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref2) **. رواه البخارى و مسلم و الصحاح الاربعة.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref3) **. الدكتور بدوي عبدالرحمن ص 230 ـ 231.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref4) **. الوجود و العدم ص 872 ـ 878 ـ بيروت سنة 1966.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref5) **. حياة و أراه الفلاسفة المشهورين ـ ديوجانس اللائرسي ترجمة فرنسيد ج 1 ص 116 باريس 1933.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref6) **. النفعيون ص 9 ترجمة محمد ابراهيم زكي.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref7) **. نفس المصدر ص 11.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref8) **. الأخلاق النظرية ص 248.**

[**[9]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah20.htm#_ftnref9) **. نفس المصدر ص 34.**

يرجى ذكر المصدر ويحرم شرعاً وقانوناً عدم ذِكرهِ للان حقوق النشر محفوظة

وبخلافه يعرض نفسهُ للملاحقة القانونية .... المحامي شيث العتابي

**رأى جون استيورت مل (1806 - 1873)**

         اتخذ استيورت مل بنثام و رسم له ثلاث نقاط:

          1 - كفاءة الحكيم و لياقته فقال أن يكون انسانا شقيا أفضل من أن يكون خنزيرا راضيا و أن يكون مثلل سقراط ساخطا خير من أن يكون أبله سعيدا و اذا كان الابله و الخنزير مختلفين في الرأى فذلك لاتهما لاا يعرفان غير وجه واحد من المسألة[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn1).

         و قد نوقش من قبل لوسن و قالل ان الشخص العادى قد يرفض اللذات العالية التى ينصح بهاا الحكيم مثل اللذات العقلية و الموسيقيس الرفعية و التضحية بالذات فى سبيل الاخرين و البطولات بأنواعها و هذا يتنافى مع كون اللذة هي ما يستشعره الشخص لذة فعلاً و من وجعة نظره أن هذاا من شأنه أن يقضى على أصالة و قوة الاقناع الموجودتين في مذهب المنفعة و الناجمتين عن الاستناد الى التجربة الشخصية لكل فرد.

          2 - ملاحظة درجات القيم بما يراه الحكيم على نحو التميز الكيفى بين اللذات من غير اقتصار على جانب التميز في الكم سار عليه بنثام[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn2).

         تغلب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فقال ان السعادة هي المعيار المنفعى لما هو خير في السلوك ليست السعادة الخاصة بالفاعل بل سعادة كل الناس و بين السعادة الخاصة بالفرد و سعادة الاخرين يقتضى مذهب المنفعة أن يكون الفردد نزيها محايدا مثل شاهد نزيه محايد محسن و في القاعدة الذهبية الّتي وضعها يسوع الناصرى (المسيح) نجد الروح الكالمة لاخلاق المنفعة فأن تعامل الناس بما تحب أن يعاملوك به و أن تحب غيرك كما تحب نفسك - هاتان هما قاعدتا الكمال المثالى‏الأخلاق المنفعية.

          و يقول بيد أن الأخلاق المنفعية ترفض الاقرار بأنن للتضحية قيمة ذاتية ان التضحية الّتي لا تزيد او لا تتجه زيادة المجموع الكلى للسعادة تعديلاً فائدة و التضحية الوحيدة المقبولة هي الاخلاص لسعادة الاخرين و للانسان أو الاقرارالحدود الّتي تفرضها المصالح الكلية للانسانية[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn3).

         و لنتحدث عن آرائه بصورة عامة فأولاً تجده في علم النفس يقول انه موضوع متعدد الاطراف و ينتهج الطريقة الاستقرائية التجريبية و يأتى في تجريبيته الى تفسير العقل بأنه مركب من ذرات حسية تتصل و تعمل بطرق محددة و بمقتضى قوانين محددة و تتفرع ذلك نظرية الترابط أو الكيمياء العقلية فتفسير العقل عنده ما هو الا تبيان لكيفية الترابط بين حالاته المتباينة.

          و يرى مل أن القانون للترابط هو قانون التداعى أما القانون الاخر المسلم به و هو قانون التشابه فينزع الى ادخاله في نطاق التداعى أو التواتر بالاقتران.

         و يعتقد ملل أن الوصول الى العالم الخارجى بواسطة الحواس المرتبطه‏خبرتنا و الّتي توصلها الينا الحواس المختلفة فمثلاً حاسة اللمس ترتبط بالنظر و الطاقة الحركية فالكتاب الّذي أمامى الان يبدو كما هو بالنسبة لى صلبا ممتدا ذا شكل معين و كيان خارجى و هكذا.

          و بواسطة الترابط يفسر مل خصائص الذاكرة و عملها و كذلك الخيال و الادراك و كلل عمليات الفعلل و ملكاته على أنه بنفس النظرية يفسر لنا الطبيعة الخلقية فالضمير و كذا المشاعر الخلقية ليست في نظرة فطرية بسيطة التركيب بل هي معقدة مشتقة من أشياء أخرى و من الممكن أن نتقصى أصل نشأتها هذا أو العناصر النهائية هى احساسات اللذة و الالم أما كيف تتجمع هذه الاحساسات عن طريق التجربة فتصبح ذلك المركب النهائى فتلك هي المشكلة خذ مثلاً الاحسان أو المحبة ومنتهى المشاعر الخلقية انه لاا يدخل فيما يبدو في مجال المصلحة الذاتية بأى حال من الاحوال الا أن مل يأتى الى حل المشكلة كما سار بنثام في التمييز بين الباعث و القصد فالباعث على الاحسان في نظر مل هو المصلحة الذاتية دائما أى اللذة الّتي يستخلصها المرء من عمل الخير أما القصد فلا غائى أن الاحسان بعبارة أخرى يؤدى الى لذة المحسن نفسه حتى و ان كان ما يصبو إليه هو خير الاخرين و سعادتهم.

          و يتساءل مل اذ يقول أويمكن أن نتطلب قدرا أعظم من الحب الاجتماعى أكثر من أن خير الغير هو مبعث السعادة لنا أو أن خير هم بعبارة أخرى هو خيرنا.

          و المنفعة هي الّتي تفرق بين الافعال الخلقية و غير الخلقية.

          و يقول في التربية آنهاضرورة على تعليم الطبقات الدنيا و العليا سواء بسواء و أن الغاية من التربية هي أن نحيل الفرد على قدر الامكان الى أداة من أدوات السعادة يكفلها لنفسه هو أولاً و لغيرة من الكائنات ثانيا و هو يوافق نظرية هلفيتبوس أن الناس فى الاعم الاغلب سواسية في قدرتهم على الامتياز الفعلى و أنهم لا يختلفون الا بسبب التربية و هو بنفسه ما سار عليه أيضا مل.

          و أما نظرية في الحكومة بأن تكون الغاية في سيطرة الهئة الحاكمة المصلحة العامة سواء كانت قليلة أم كثيرة فتجد الفرد يسعى للحصول على السعادة و التجنب من الالم و قد يكون نظرة الى سعادته الشخصية و قد يكون نظره الى سعادة الاخرينن فاذا أتيح للانسان السيطرة على الاخرين فقد يستخدم السيطرة في مواردها الحسنة أو يسخرها لتحقيق أغراضه الذاتية و قد تكون الهئة الحاكمة في فرض سيطرتها تضطر الى الارهاب لتحقيق رغباتها الذاتية.

          فالحكومات ثلاث: ديمقراطية و أسثتقراطية و ملكية و يقول مل أنه سرعان ما نتبين أن الضمان المنشود غير مكفول في أى منها ففي كل منها تتدخل المصلحة الذاتية فتحول بين الحكومة و تأدية وظيفتها كذلك لا يمكن التغلب على المشكلة بإدماج الثلاثة فيما يعرف بتوازن الدستور البريطاني الملك و مجلس الاعيان و مجلس العموم فهذا التوازن و همي فحسب اذ قد تتخذ سلطتان من هذه السلطات ضد السلطه الثالثة فيما يعرف بتوازن الدستور البيرطانى الملك و مجلس الاعيان و مجلس العلوم فهذا التوازن توازن و همى فحسب اذ قد تتخذ سلطان من هذه السلطات ضد السلطة الثالثة فتشلها عن العمل و هذا ما يحدث فعلاً في بعض الاحوال هذا و الائتلاف الطبيعى انما يكون بين الملكية و الارستقراطية لما بينهما من مصلحة مشتركة ضد العامة.

          و الحصول على الضمان الحقيقى من قبل ممثلى الشعب و هو مجلس العلوم الّذين يقولون بالحد من سوء استخدام التشريع على أن تكون تلك الهيئة الممثلة لها سلطة ضابطة بقدر كاف.

         و ينتقد و ليم ديفدسون في كتابه النفعيون أن النقص يشويها - أى نظرية الحكومة مل - من بعض النواحى فأمر جلى فهى أولاً تبدأ من مفهوم خاص عن السعادة الإنسانية فتستخلص منه نظرية الحكومة كلها دون نظر الى التجربة فيما يبدو و قد يعترض على هذا بأن تحليل مل للطبيعة الإنسانية تحليل جزئى اذ لاا يخرج عن كونه اعتراف نجرد بالمصلحة الذاتية عند الانسان دون ما ينبغى من اعتداد بالدور الهام الذى تلعبه طبيعة الانسان الاجتماعية في علاقاتها بأخوانه - أى الدور الّذي تلعبه مشاعر الالفة و المشاركة الوجدانية و الكرم و نحوها[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn4).

         أما وجهة نظره في الأخلاق فان الافكار و المبادى الخلقية المبنية على الفطرة و أساس الاحكام الخلقية هو الضمير الّتي بلا برهان لم يرتض بها الا أن مل تمسك بمذهب المنفعة و قال ان كل ما يرتبط من الوجدانيات أجزاء من الأخلاق النفعية و يقول مل انى أنظر الى المنفعة على أنها المرجع الاخير في المسائل الأخلاقية كلها ولكنها يجب أن تكون منفعة بأوسع المعانى تبتنى المصالح الدائمة للانسان بوصفه كائنا تقدميا و لا ينكر مل وجود البديهيات الخقية بيد أنه يثير مسألة لها قيمتها و تراه حين يريد أن يستخلص جوابا لهذا التساؤل يقيم الدليل على أن كثيرا من  مفاهيم علم الأخلاق و مبادثه الّتي فطرية انما تعتبر هكذا خطأ اذ لا تخرج عن كونها آراء و معتقدات عرفية أو لعلها عاطفة مجردة أو هوى لم يوضعا في محك الاختيار الا أنه يقول ان ما له قيمة في الأخلاق انما أساسه التجربية هي الّتي تثبت جذوره في الأرض و يرجع مل الوجدانيات الفطرية الى الاكتساب الا أنها ليست شاذة عن طبيعة الانسان و ان التجربة تستمد صفتهافى آخر المطاف من اللذائذ الّتي هي المقياس للقيمة الاخلاقية.

          و يكون الحد الفاصل في تميز اللذائذ بعضها عن بعض تقوية الوضع النفعى فيكون اتجاهه عن والده و بنثام حيث ذهبا في جهة اختلاف اللذائذ الى ناحية الكم فقط و تتساوى من حيث القيمة اذ كما يقول ينثام أنه اذا تساوت قيمة اللذة فأن لعبة الدبابيس لا تقل قيمة عنن الشعر أما جون استيوات فيرى أنه مما يتفق كلية مع مبدأ المنفعة أن نضمن مفهومه التفريق بين اللذة من حيث الكم و من حيث النوع و أن ترجح الناحية الثانية فاللذائذ اذن تعتبر مختلفة اختلافا جوهريا من حيث هي ففيها الاعلى و فيها الاذنى و آية ذلك أن نرجع الى الاذكياء من الناس الّذين قد جربوا النوعين من اللذائذ فهؤلاء هم القضاة الّذين يفصلون في الامر و أفضل للمرء أن يكون كائنا بشريا ساخطا من أن يكون خنزيرا قانعا و من الافضل أن يكون المرء سقراطا ساخطا من أن يكون أخا جهالة قانعا و اذا كان لاخى الجهالة أو الخنزير رأى مخالف فمرجع ذلك هو أنهما لا يعرفان الا وجها واحدا من المسألة و هو الوجه الّذي يراه كل منهما بمفرده أما الطرف الاخر في المقارنة فيعرف الوجهين معا.

          و ان قيمة اللذة هي الّتي تحدد الأخلاق في معالجتها للنزاهة و الفضيلة.

          و ان الأخلاق صبغة اجتماعية بالضرورة بل هناك حقيقة لها خطرها هي أن المجتمع ذاته غاية خلقية هي الخير الخلقى لاعضائه هذا و العدالة و  المشاركة الوجدانية هما حصن المجتمع و ا أقوى عامل في السلوك السوى هو الوجدانات الاجتماعية أو الرغبة في الانسجام مع أخواننا من الناس و ليس نزوعنا الاجتماعى بثابت و على شاكلة واحدة و انما هو قد ينمو و يكبر و يقوى دون ماا وازع صريح من مؤثرات حضارية آخذة في التقدم[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn5).

         و يذهب مل الى أن على الفرد أن يرغب في السعادة العامة و يعمل على تنميتها ما منن رد يمكن أن ندلى به عن سبب كون السعادة أمرا مرغوبا فيه الا أن كل شخص يرغب في سعادته الذاتية على قدر ماا يعتقد في أنها أمر ممكن التحقيق و هذه حقيقة مسلم بها. اذا فلدينا الاثبات كله الّذي به ظورف الحال و ليس هذا فحسب بل كل ماا يمكن أن نتطلب و هو أن السعادة خير و أن سعادة كل شخص هو خير لذلك الشخص فالسعادة العامة اذا هي خير لمجموع الاشخاص كلهم.

          و تحدث مل في يونيو عام 1668 قال حين قلت ان السعادة العمة هي خير لمجموع الاشخاص جميعا لم أكن أقصد أن سعادة كل كائن بشرى هي خير لكل كائن بشرى آخر برغم أننى أحسب أنها كذلك لو كان المجتمع و التربية في حالة طبية انما كنت أعنى من هذه الجملة المعينة أو أدل على أنه اذا كانتت سعادة (أ) خير و سعادة (ب) خير و سعادة (ج) خير وجب أن يكون مجموع هذه الخيرات كلها خير.

**رأى الكسندربين (1818 - 1903)**

           تمسك (بين) في سيكولوجيته بالترابطية الخالصة الّتي شعارها التجربة و استطاع أن يعالج العقل بالربط مباشرة بينه و بين الجسم و خاصة بينه و بين الدماغ و الجهاز العصبى.

          و شرح طبيعة اللذة و الالم و حد طريقة عملها في قانونين شهيدين هما حفظ الذات و الاثارة ثم مضى الى جهة تعريف السعادة بقوله انها فائض اللذة على الالم.

          و يستعرض دور النزاهة ما نص عبارته اذ فلا يقول على قدر ما أستطيع أن أحكم على دوافع النزاهة عندنا أقول انها دوافع تتميز كلية عن فكرة الحصول على اللذة و تجنب الالم و انى لاعتقد أن هذه الدوافع تؤدى بنا الى التضحية باللذائذ و الى تجشم الالام دون ما تعويض، و يبدو لى أن علينا أن نجابه التناقض الظاهرى بل هناك في العقل البشرى بواعث تكبح من سعادتنا و لا يجوز القول أنه نظرا لاننا نتصرف على هذا النحو أو ذاك فحتم أن نجنى أكبر قدر من السعادة من ذلك التصرف ان هذا ادعاء على صحة القضية المتنازع عليها دون ما دليل هذاا هو الرأى الاحدينسق ماا تعودنا عليه من اطراء الافعال الفاضلة و مكافاتها فإذا قام إنسان بعمل فيه نكران عظيم للذات و بدا كأنه لمم يؤد هذه التضحية فلا ينبغى أن نعيره أى التفات و اذا كان قد غنم في هذه الصفقة أكثر مما خسر فلاا حاجة به الى أية مكافأة من جانبنا.

          و يرى أن الضمير هو الالزام بما يصحبه من شعور بالسلطة و مرجع ذلك الى صراحة طبيعة الانسان الاجتماعية و الى أوامر الدوالة و نواهيها الّتي تفرض العقاب على من يخالفها.

**المناقشة حول هذه الآراء**

          أما رأى أريطيفوس في مذهب اللذة فانا لا نتقبل تحديد اللذة في الاطار الجسدى و انما هي معتورة للاطار الجسدى و التجريدى كما أن السعادة لا تناط باللذة و انما توجد السعادة عن طريق الالم كما نجد ذلك الاحكام الّتي شرعت في مورد الضرورة كالجهاد أو قتل النفس للمصلحة العامة كما سار عليه الامام الحسين في قتله و قتل أولاده و عائلته و أنصاره في قوله المنسوب اليه: ان كان دين محمد لم يستقم الا بقتلى يا سيوف خذينى. و هكذا بالنسبة لسائر القادة العظماء فاللذة لم تناط بالجسد و السعادة لم تحدد باللذة و انما لهاا أبعاد أوسع كما أن نظرية أبيقورد بأن اللذة مبدأ السعادة غير زوجية لان السعادة تنحصر في أفق اللذة حيث قد توجد السعادة بالالام كما أن السعادة لا تتحدد باللذة الفعلية و انما توجد و لو عن طريق طى مقدمات قربية أو بعيدة.

          و يقول الرازى اعلم أن الغالب على الطبائع أنفاسها و أن أقوى اللذات و أكمل السعادة المطعم و المنكح و الملك فأن لا يقتنوا لذُ و لا يجدوا المطاعم اللذيذه‏الاخرة و لاا يجدوا المناكح الشهية هناك مكروه و هذا القول يزول عند المحققين و أرباب المجاهدات و يدل عليه وجوه.

          و الحجة الاولى: لو كانت سعادة الانسان متعلقة بقضاة الشهوة و إمضاه الغضب لكان الحيوان الّذي هو في هذا الباب ألذ و أقوى من الانسان فالأسد أقوى على تسلط الغضب و العصفور أقوى النكاح من الانسان و لما لم يكن كذلك علمنا أن سعادة الانسان غير متعلقة بهذه الأمور.

          الحجة الثانية: كل شيء يكون سببا لحصول السعادة و لكمال فكلما كان ذلك الشى‏ء أكثر حصولاً كانت السعادة و الكمال أكثر اشتغالاً فلو كان قضاء شهوة البطن و الفرج سببا لكمال حال الانسان و سعادته لكان الانسان كلما أكثر اشتغالاً بقضاء الشهوات البطنية و الفرجية كان أكمل انسانية و أعلى درجة لكن التألي باطل لأنّ الانسان اذا أكل بقدر الحاجة فإن زاد على ذلك كان مضرا وعد عليه ذلك من الدناءة و النهمة  و كذا القول في جميع اللذات البدنية و اذا كان الامر كذلك ثبت أن الاشتغال بقضاء الشهوات ليس من العادات و الكمالات بل من دفع الحاجات.

          الحجة الثالثة: أن الانسان يشاركه في لذة الاكل و الشرب جميع الحيوانات حتى الخسيسة منها فلو كانت هي السعادة و الكمال لوجب أن لا يكون للإنسان فضيله‏ذلك على الحيوانات فإن الجمل يلتذ بأكل السرجين كما يلتذ الانسان بالسكر و أشباهه و تقرير هذا أن تقول لو كانت سعادة الانسان متعلقة بهذه اللذات الحسية لوجب أن يكون الانسان أخس الحيوانات و التالي معلوم الفساد بالضرورة فكذلك المقدم فليس وجه مللازمة فتقول ان الحيوانات الخسيسة مشاركة للإنسان في هذه اللذات الحسية البدنية الا أن الانسان تنتقص عليه هذه اللذات بسبب حصول القوة العقلية فان العاقل اذا تأمل في الماضي فذلك الماضي إن كان لذيذا طيبا تألم قلبه فواته و إن كان منافيا مؤذيا تألم قلبه بسبب تذكره و ان تأمل في الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلاً بل تطمح نفسه الى الزيادة عليها و ان تأمل في الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلاً بل تطمح نفسه الى الزيادة عليها و ان تأمل المستقبل لم يعرف أن حاله في المستقبل كيف يكون فيتولى عليه الخوف الشديد فثبت أن الحيانات الخسيسة مشاركة للانسان‏اللذات الحسية البدنية الا أن الانسان تنتقض عليه تلك اللذات بسبب العقل و سائر الحيوانات تنتقض عليها و لا تفتكر فيها لكونها فاقدة العقل[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn6).

         و على الجملة ان اللذة لا تتحدد في إطار الجسد و انما لها إطار أوسع فإن المخترع أو المكتشف عندما يرى تطوره الفكري في تقدم و اذهار تأخذه النشوة و الارتياح و هذا أمر خارج عن محيط الجسد أو نظير ما لو حل معادلة جبرية قد عجز عنها جميع أقرانه و لكنه بحسب فطنته حلها بأسلوب  سهل و هكذا في جميع المسائل العلميد فاللذة على هذا غير محددة بجانب الأكل أو الشرب أو الصحة أو الشهوة الجنسية و انما هي أوسع و أشرف من أن تتمثل في الجانب البدني.

          و لهذا فإن الميل الى التملك أو السلطة من مصاديق اللذة بينما هذه الامور و غيرها ليست في محيط الجسد و يقول الرازي ان اللذة الّتي يتصورها العشاق و سائر من كلف بشى‏ء و أغرم به كالعشاق للترؤس و التملك و سائر الامور الّتي يفرط و يتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا الا اصابتها و لا يروا العيش الا مع نيلها عند تصورهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جدا و ذلك أنهم انما يتصورون اصابة المطلوب، و نيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الاولى الّتي هي كالطريق و المسلك الى نيل مطلوبهم و لو فكروا و نظروا في و عورة هذا الطريق و خشونته و صعوبته و مخاطره و مهاويه و مهالكه لمد عليهم ما حلا و عظم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون الى مقاساته و مكادحته[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn7).

         و الّذي  يبدو أن اللذة من الامور الاضافية الّتي قد يقع عند شخص الارتياح و الملاءمة و عند الاخر تقع في نفسه منها المنافرة و الاشمئزاز فمثلاً عند كل شخص طعاما فتجده يتلذذ منه و لكن عند شخص آخر ينفر منه و هذا في الملبس و المشرب و الروائح و المنظر فاللذة لا تقع تحت ضابطة كلية يمكن جعلها مبدأ للسعادة و الترديد في شيء يقسط وجود الجامع و المفهوم العام و ليس الميزان هنا في صدق الجامع الا سمي المجرد بل الميزان هو الجامع الذاتي و الخلاصة.

          و نحن لا بد أن النظر الى اللذة في ميدان أوسع أولاً ويلزمك ثانيا الترديدوجود الجامع لها و الامر هنا من الجامع الذاتى و ليس من نوع الجامع العنواني.

          أما ما أشار إليه أبيقور في صورة النسبد بين اللذة و الالم و يقول و لكن لا ينبغي تجنب كل الالام لان من الالام ما يعقب لذة كبرى فهو أمر واقعي الا أننا نناقشه‏صورة بعض اللذائذ كما أشرنا اليها بأنها قد تكن عند شخص لذة و عند آخر ألما و على هذا فلا تخضع اللذة تحت عنوان عام و مفهوم كلي.

          و أما مذهب النفعية فهو كما نلاحظه قد جاء في عهد المعتزلة و يحدثنا مصطفى عبد الرزاق باشا، وب. ميشيل في مقدمة رسالة التوحيد أنه يرى بعض من تناول الشيخ محمد عبده وآراءه الفلسفية و الدينية بالبحث أنه في ناحية الأخلاق يدخل مسألة المنفعة العامة الّتي أدخلها المعتزلة في هذه الناحية لأول مرة[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn8).

         لأنه بمقتضى سير الإسلام يريد في قوانينه إسعاد البشرية جمعاء وليس ناظرا إلى سعادة الفرد خاصة و إنما نظرة المنفعة العامة كما ورد أحبب لغيرك ما تحب انفسك.

           و بما أن المتكلمين و بخاصة المعتزلة كانوا متبعصرين يقبلون كثيرا من الالام و يعتبرونها خيرا إذا كانت وسيلة إلى خير ويرفضون خيرا قليلاً في سبيل خير كثير ويعملون المنفعة العامة لمن يمكن أن ينالهم أثر ما يعملون و الادلة على هذا كله على طرف التمام لمن يريد ويجدها بأيسر السبل من يفهم روح مذاهب المتكلمين و بخاصة المعتزلة الّذين عرفوا بسعة الأفق و عمق التفكير[[9]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn9).

         و المهم أن النظر إلى القوانين بصورة عامة التشريعية الإلهية و الوضعية كلهاخط المنفعة العامة لإسعاد البشرية كافة فالأخلاق بما أنها موضوعة لخط الاعتدال و تساوى الصفات النفسانية فجميع القوانين غايتها لإسعاد البشرية ويكون الجامع لها هو المنفعة العامة.

           إلا أننا نناقش بنثام حول نلاحظة المنفعة للزهد تارة و الألم والميل و النفور أخرى حيث مع أن الزهد مما يلحظ فيه جهة التحديد و الفردية الذاتية دون السريان الى الإضافة للاخرين وسير المنفعة لا بد أن ينظر فيها الى الاخرين دون الفردية الذاتية.

           و نناقشه أيضا في تحكم اللذة و الألم فيها يقوله بينما اللذة و الألم من الاثار و النتائج لوجود الشى‏ء و ليس لهما القدرة على التحكم في الإرادة.

          هذا مع أن الأخلاق في ميزآنها الفلسفى يراد بها تساوى الصفات النفسية و هذا المفهوم يراد به معالجة النفس في سلوكها نحو الافراط أو التفريط و أما جهة المنفعة و الابتعاد من الانا فذاك يختص انطباق الاعتدال من الفرد للمجتمع أو منن المجتمع للمجتمع الاخر بنحو ايثار. و ليس مفهوم الأخلاق هو المنفعة و طلب الخير للمجتمع أو للفرد لا ينحصر مفهوم الأخلاق فيه و انما الأخلاق لها صفة واسعة غير محدده‏اطار المنفعة و هذاا ما يصطلح عليه علماء الاصول بالخلط بين المفهوم و المصداق.

          كماا أنه لاا يشترط أنن يكون كل لذة يعقبها لذة و انما قد يعقبها ألما لان اللذائذ غير واقعة تحت الاختيار و أما كون مصادر المنفعة هو الفرد لتحكمه على لذته فهو مناقض لما صرح به سابقا بأن اللذة و الالم هما اللذان يحكمان على ما نقوله‏تصرفتنا واقعا فكيف يكون الحاكم محكوما.

          أما رأى مل في تصويره للمنفعة أولاً في ناحية كفاءة الحكيم فيناقش بأن كفاءته لا تكفى ما لم يكن هناك اضافة أخرى فالابله سعيد و سقراط ساخط ان و صلا الى خطوط المساواة فلا فرق بينهما سواء كان أحد هما سعيدا و الاخر شقيا لان كلل واحد سار على وفق مقدمات المساواة و انن لم يصلا الى مرحلة المساواة و الاعتدال فلا يتصفان بالاخلاق و أما المنفعة للاخرين فهى من نوع تطبيق تلك الصفات الفاضلة فان كان التطبيق على نهج المساواة كان معنى الأخلاق و الا فالمنفعة و الايثار اذا وصلت الى مرحلة التفريط كان غير ملائم لمفهوم الأخلاق.

          و أما ملاحظة درجات القيم بما يراه الحكيم فاللذة من الامور الاضافية الّتي لاا تخضع الى رأى الحكيم لعدم خضوعها تحت الجعل و القدرة فان كانت بمحيط الفرد فقد خل في المنفعة الذاتية و هذه لا يتحسس بها الا صاحبها و ان كانت اللذة بالنظر الى الاخرين فهى مختلفة بالنظر الى الاضافة الى المتفق و غير خاضعة تحت الجعل و الاعتبار لتفاوت نسبها.

       أما لحاظ المصلحة العامة على المصلحة الخاصة فمن حيث أصل الكبرى مسلمة كما يقول الامام على  عليه‏السلام يا مالك عليك بارضاء العامة و ان سخطت عليك الخاصة و ان الميزان في السعادة لدى انعقلاء هو رعاية النوع دون سعادة الفرد ولكن الميزان الاخلاقى في اتجاهه نحو تعادل الصفات لا يفرق بينن النوع أو الفردسلوكه نحو السعادة اذا كانت في ميزان الاعتدال و سعادة الاخرين لا تتحقق الا بتطبيق الانطمة الرسالية لانها جاءت على طبق الفطرة الّتي انطوى عليها الانسان و أما مثل القوانين الوضعية فهى نخلوقة من بوتقة فكر الانسان و لا يمكن أن يحيط الانسان بالانسان في جميع متطلباته الزمينة و لذا تجد بين كل فترة و فترة يطرأ التعديل القانونى لعدم احاطة الواضعين بحاجيات البشر من حيث الكم و من حيث الكيف و بهذا تكون السعادة متفاوتة الا أن رسالة السماة لما كانت متكالمة في وجود التشريع الاسلامى كانت السعادة للبشر محتمة و لكن شريطة التطبيق الحسن و الا كانت السعادة منقلبة الى شفاء.

          و بالجملة ان سعادة الاخرين و المنفعة لهم تأتى في جانب التطبيق للمفهوم الاخلاقى و الا فالمفهوم ينظر فيه الى جهة تعادل الصفات النفسانية بين خط الافراط و خط التفريط و يبدو من مذهب النفعيين هو الاشتباه بين المفهوم و المصداق.

          أما رأى ما في التصحية بأنها ليستت لها قيمة ذاتية فقد أشرنا أن ذلك بلحاظ الاضافة و الحيثية فان كانت الاضافة للاخرين تخرج عن دور القيم الذاتية و ان لوحظت بالنظر الى الذات نفسه فتتصف بالقيمة الذاتية.

          و تجد مل في تصويره للاخلاق على أساس أنها معتقدات عرفية أو لعلها عاطفة مجردة و هو رأى لم يوضع في محل الاختبار فهذا يتمشى مع طبيعة مفهوم‏حيث أنها تحدد في اطار المعتقدات العرفية و انما هي لها مفهوم أسمى من جعلهارأى الاعراف أو مجرد العاطفة لانها صفات قابلة للزوال بينما الأخلاق لها مقاييس معينة.

          كما أن تمسكه بأن الوجدان من الامور الكسبية لا يلائم طبيعة الوجدان ويبدو من مل عدم دركه بين منشأ الوجدان و حكم الوجدان و حقيقة الوجدان و هذه مفاهيم لا بد من حصول التفرقة فيما بينهما و لا يكون الامر الكسبى الا من نوع المنشأ للوجدان و لا يقع الامر الفطرى الا في دور الحقيقة و الصور الاولية و بعبارة جلية ان مل لم يمييز بين المنشأ و الحقيقة أو هو قد خلط بين المقدمة و النتيجة هذا مع أنا قد حررنا وجه الرد على التجريبيين و قلنا في كتابنا نقد المذهب التجريبي أنه يوجد عدة أدلة على وجود الميتافيزيقا و أن الوجدان منن الامور الفطرية و ليس من الامور الكسبية و الامر الكسبي يمكن ارجاعه الى المقدمة أو المنشأ لوجود الشي أما مثل الشرائع و العادات و التقاليد على أساس أن الوجدان قوة كسبية وليدة الجماعات الانسانية كسبها المرء بعوامل نفسية و اجتماعية و بقوة قانون التطور كلها لا تحقق اعدام موضوعية الفطرة و انما الفطرة و انما الفطرة هي الانطباعات االاولية و الامور الكسبية تقع كواشف عن وجود الفطرة و هي من المعقولات الثانوية و الفطرة من المقولات الاولية فكل له و عاؤه و نحن ان جميع القوانين السماوية كاشفة عن الفطرة و ليس الطريق عين ذي الطريق.

          فالمبادى‏ء الأخلاقية مبنية على الفطرة و ليس كما سار عليه مل بأن المقياس‏القيم الأخلاقية آخر مطافها اللذة و انما يتمسك باللذة بما أنها بعض آثار علم الأخلاق كما أنها مختلفة من حيث الكم و مختلفة من حيث الكيف و ليس لها نمط معين يرجع إليه حتى تكون بنحو الضابطة الكلية.

          و يبدو من مل أيضا عدم تفرقته بين لذة الشى‏ء اذ اللذة في رتبة متأخرة و مصلحة الشى‏ء في رتبة متقدمة فأخذ المتأخر في المتقدم يلزمه الخلف.

        و أما رأى الكسندر بينن في تمسكه بالترابطية السيكولوجية بين الجسم و الفعل فان كان مرجع الترابط الى أمر مادى فهو مخالف للموازين الفلسفية الّذي جرى عليه مقتضى الصناعة بالتجرد في جانب العقل و المادية في جانب الجسم و ان كان الترابط بنحو الانقيادية في جانب الجسم و القيادية في جانب العقل على كل له موضوعيته فهو مرضي لدى الفلاسفة و قد أشبعنا هذاا البحث في كتابنا نقد المذهب التجريبي.

          و نناقش (بين) في تحديده لطريقة عمل اللذة و الالم في استناد هما على قانون الذات و قانون الايثار أولاً ان قانون الذات و الايثار لو قدر له الوجود فذاك يتحددخصوص اللذة دون الالم.

          و ثانيا ان الذات و الايثار من المعاني المتعارضة فلا يمكن اجتماعهما في اللذة اذ الذات تؤكد جانب حب الذات و الانا و الايثار يؤكد جانب المنفعة للاخرين.

          و أما التمسك بالنزاهه فعلى حد تعبيره تؤدي بنا الى التضحية باللذائذ و الى تجشم الالام و لكن لا يخفى أن وجود النزاهة لاا بد من وجودها أمام اللذة المفرطة و انما يتمسك بها على قدر معتدل كما هو مقتضى الميزان الاخلاقي فالتمسك بالنزاهة من غير لذة يوجب وقوف الانماء الاجتماعي و الفردي كماا أن التفريط في جانب اللذة يوجب تضييق الوعي الاجتماعي و الفردي سواء كان في طرف اللذة الجسمية أو المعنوية.

          و أما رأي الكسندربين في كون الضمير بمعنى الالتزام المصطحب مع الشعور بالسلطنة فليس واقعا هو حقيقة الضمير اذ الالتزام أو الشعور بالسلطة كلها من الاثار لحقيقة الضمير.

**الرواقيون**

          تتفق  الأخلاقية الابيقوية و النفعية مع الأخلاقية الرواقية في نقطة الطبيعة الا أن هناك جهة الاختلاف بينهما اذ الابيقورية و النفعيه‏ترى أن الميل الطبيعي في الانسان هو الى اللذة الا أن الرواقية تعتقد أن الميل الطبيعي في الانسان هو الحفاظ على كيانه و تنميته.

          و يقول خروسيفوس (280 - 209 ق. م) أن أول خاصية للانسان و لكل حيوان هى كيانه الخاص و شعوره به لأنه من غير المعقول أن يكون الحي غريبا عن ذاته أو أنع تجعله الطبيعة غريبا عن ذاته يبقى اذا أنن كيانه يعزوه الى نفسه و هكذا فانه ما يضره و يقبل على ما يخصه.

          و قال كليانتسن حوالي (310 - 230 ق. م) أنه ينبغي أن تكون على وفاق و اياها تشمل الطبيعة الكلية و الطبيعة الخاصة بالانسان (ديوجانس ـ 89) ذلك لان العقل الواعي يدرك أن الطبيعة يسود فيها عقل سليمو أن طبائعنا تؤلف جزءا من الكون (87).

          و يرى الرواقيون الخير ما كان موافقا للطبيعة.

          و تأتي الطبيعة على ما لا تتوقف علينا و يعددها ابكتاتوس في الجسم ـ الاموال ـ الشهوة ـ المكانة. اذ الجسم لم يملك فيه جهة الصحة و السقم أو كون الجسم قويا أو ضعيفا أو جميلاً أو قبيحا و الاموال هي العامة بما في الطبيعة سواء كانت جامدة أو حية و الشهوة و المكانة يكون اللحاظ بالنظر للاخرين فينا.

          و طبيعة علينا و هي تأتي في قالب الر.ي ـ الارادة ـ الشهوة ـ الكراهية.

          و المهم من بين هذه الامور أولاً هو الرأي (الظن) ثم الارادة فمثلاً ان الموت ليس شيئا مخفيا لان سقراط هو الاخر كان يجده مخفيا لكن المخيف هو ظننا أن الموت مخيف فيكون النظر الى مثل الشهوة و الكراهية ليس مونها أشياء مجردة بل الاعتبار نظرنا فيهما.

          فالحكيم هو الّذي يطمح الى تحقيق ما يتوقف علينا من أمور و يسلم بما لا يتوقف علينا من أمور و لكن هذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعي الّذي هو تعبير يتوقف علينا من أمور ولكن هذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعي الّذي هو تعبير عن نظام الكوني (و من هنا فان هذا التسليم يشوبه السرور أو بالاحرى هو فرق الحزن و السرور انه يسمو بنا الى عدم الانفعال) و ما علينا اذا الا أن نريد ما هو كائن فبهذا تتحقق الطمأنينة و السكون.

          و الحكيم مرسل من اللّه‏ ليكون قدوة للناس يرشدهم الى أنهم ينشدون السعادة حيث لا توجد الان الحكيم حقا لا يملك بيتا و لا له أسرة و لا يلبس غير رداء خشن.

          و الحكيم لا يعرف الالم و لا الامل و لا الخوف  و يملك الخير كله و لا ينقصه شيء.

          و يقول زينون (حوالي 340 ـ 265 ق. م) أو (336 ـ 264) أن الحكيم غني حتى لو كان شحاذا جميل حتى لو كان مشوه الخلقة نبيل حتى لو كان عبدا[[10]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn10).

         و نفضيل مذهيهم أن الروواقيين يرون أنه ليس هناك حقيقة وراء المادة و أن المسلك الحكيم و العاقل هو وحده الّذي من شأنه أن يوفر انعدام القلق و الاهواءالنفس و يرون أن بين الانسان و العالم وجود علاقة.

          و ينظم المذهب الرواقي ثلاثة أنظمة:

          1 ـ الرواقية القديمة و هي رواقية زينون (336 ـ 264) و كليانتس (331 ـ 232) وكريسيس (283 ـ 210) و يرى زينون أن الفضيلة و العدالة مادة صلبة.

          2 ـ و الرواقية الوسطى و يمثلها بانيسيوس (185 ـ 112) و بوسيدوبنوس (135 ـ 51).

          3 ـ الرواقية المتأخرة و هي الرومانية الّتي في عهد سينيكا (4 ق.م ـ 65 ب.م) و أبيكتيتوس (50 ـ 130) و ماركوس أوريليوس (121 ـ 180).

          و يرى الرواقيون أن العلة لاا يمكن أن تكون الا مادية لان كل ما يوجد مادي محدد والالوهية يجب عندئذ أن تختلط بالعالم سواء كان المادة الواحدة الّتي لا تفنى و ليست مولودة أو نارا أو عناية تنبعث كالروح في جميع أجزاء الكون و هكذا العالم هو اللّه‏ و دارسة العالم تبين وجود الالوهية منتشرة في كل مكان.

          وو يستعرض جان بييرديمون في فلسفته القديمة في حديثه حول الروقية و يقول فالرواقية ما هي اذا الا فلسفة حيوية المادة و وحدة الوجود المادة حية والهية و اللّه‏ هو هذه المادة زوس أو جوبيتر روح و قدر هو سائل ساختن منتشر خلال العالم بكليته الشمس الّتي يتغنى بها كليانيتس نار منظمة و فناؤه تجر في سباقها الكون بسلسلة من العلل آنهاحالة عاقلة كاملة ذكية سعيدة تجهل الشر آنهاالعناية الّتي تسمي اللّه‏ أوديا لانها العلة بالللغة اليونانية ديا تعني كذا و زوس (زوس تعني أحيا لانها سبب الحياة أو لانها ممتزجة بكل كائن حي ان مادة اللّه‏ على حد قول زينون و كريسيبس‏مجموع العالم و السماء و الروح أو اللوغوس هو منظم الاشياء وصانع الكون و قدر العالم انه روح جوبيتر و لكن تميزه عن العالم فهذه طريقة كلام رواقية.

          و يقولون بالعودة الجسمانية بعد الفناء كما يحدثنا بذلك كريسيبس سيكون هناك سقراط جديد و أفلاطون و كل فرد من الناس مع الاصدقاء ذواتهم و المعاصرين ذواتهم و ذلك الى ما لا نهاية لان كل شيء يعود دائما أبدا و ما الزمان الا صورة الابدية.

          و اذا كان من المحتوم أن نعود بعد وفاتنا في الصورة ذاتها الّتي نملكها اليوم فليس ذلك نتيجة تعين فلكي لدوران الكواكب الّذي يحمل أرسطو على القول بأننا أقرب اليوم من حرب طروادة مما كنا أمس و لكن ذلك ناتج بالعكس عن ايجاب فلسفة وحدة الوجود الّتي تقول ان العالم مادي و الزمني لا يمكن لأنه اللّه‏ أن يكف‏آن واحد لا يمكن أن يكف عن العالم مادي و الزمني لأنه اللّه‏ أن يكف في آن واحد لا يمكن أن يكف عن أن يكون واحدا و لا أن يكف عن أن يكون علته الخاصة لان طبيعته هي أن يكون علة و الشيء الّذي شعر به الرواقيون هو ضرورة ربط الواحد بالمتعدد باعتبار الموجودات تابعة حتما للموجود.

          و يرى الرواقيون أن المعرفة تأتي عن طريق الحواس الاتيّلمصدراستخراج التصورات من دائرتها.

          و يرى المذهب الرواقي أن الحياة الأخلاقية تقوم على ثلاثة أنواع:

          1 ـ الحياة النظرية الّتي هي معرفة.

          2 ـ الحياة الفاعلة الّتي هي تساير الضرورة.

          3 ـ الحياة العاقلة الّتي هي للتعاطف و المعاش.

          و مختلف أجزاء الأخلاق دراسة الميل و دراسة الخيرات و الشرور و دراسة الخير الاسمى و دراسة الافعال و السلوك الخ. كلها تتعلق بالشعور بالعيش باتحاد و انسجام مع الطبيعة و غى هذا الاتحاد تنحصر السعادة اذ تتفق النفس مع كل ما هو حي لان الفضيلة هي نوع من الكمال المشترك مع جميع أجزاء الكائن كما أن جمال المثال يخص جميع أعضائه و الفضيلة الأخلاقية هي ذاتها لجميع الناس و العاقل هو في آن واحد رجل تأمل و رجل عمل فهو بالتأمل يفهم أساباب الانسجام الكلي و بالعمل يساهم في الانسجان و قد حل الحكيم مفارقة الحياة البشرية الّتي تقابل الضرورة الحلولية و كل ما يحدث بعدل و لا يمكن ألا يحدث بعدل و ما النفس الا فيض من نفس العالم و حركات الانسان تتبع حركة العالم و عليه لا يلوح أن الرواقية تترك مجالاً لحرية الاختيار و في النهاية تم الالتجاء الى طبيب اذا كان القدر يريد أن يشفي الانسان و لكن في ذلك ما سييء الى فهم طابع الجبرية المشتركة للحوادث فالضرورة الّتي تريد أن أشفى تريد كذلك أن أشفى بواسطة حكيم.

          و منن جملة الأخلاق الرواقية أنه لا يوجد منفى للحكيم لأنه يعتبر العالم بأسره وطنا له و يؤكد زينون في السياسة أنه من المستحسن على غرار عقيدة أفلاطون أن تكون النساء مشتركة بين الحكماء مما يقتضي على الزنا المزري بما يثيره من نفور و يجمل كل إنسان على محبة جميع الاطفال المولودين في العالم كله كما كانوا أطفاله.

          و يحدثنا برتراند رسل عن المذهب الرواقي اذ يقول و كانت التعاليم الرئيسية الّتي امسكت بها المدرسة الرواقية طوال تاريخها كه تدور حول الجبرية الكونية و الرحية الإنسانية فقد آمن زينون بأن الصدفة لا وجود لها و أن مجرى الطبيعة محدد تحديدا كاملاً بفعل القوانين الطبيعة فقد كانت النار أول الامر هي وحدهما العنصر الموجود ثم ظهرت سائر العناصر: الهواء و الماء و التراب على هذا التوالي ظهرتت هذه العناصر شيئا فشيئا لكن النار ستعود فتلتهم الكون بأسره ان عاجلاً و ان آجلاً بحيث يعود كل شيء الى الحالة النارية من جديد و ليست هذه الرجعة الى النار في رأي معظم الرواقيين هلاكا ينتهي به كل شيء كهذه النهاية الّتي يأخذ بها المذهب المسيحي بل هي ختام دورة واحدة.

          و يرون أنه ليس اللّه‏ منفصلاً عن العالم بل هو روح العالم و كل منا فيه جزء من النار الالهية و كل الاشياء أجزاء من نسق واحد نسميه الطبيعة و حياة الفرد خيرة ما دامت متوائمة مع الطبيعة في نغم واحد بل يجوز لنا أن نقول ان كل حياة متناغمة مع الطبيعة لانها حياة قد استوجبتها قوانين الطبيعة.

          و يحدثنا برتراندرسل أنه تكتنف هذا المذهب مشكلات منطقية واضحه‏كانت الفضيلة حقا هي الخير الّذي لا خير سواه لزم أن يحصر اللّه‏ الخير عنايته‏احداث الفضيلة و مع ذلك نرى قوانين الطبيعة قد أخرجت كثيرين من مقتر في الخطيئة و اذا كانت الفضيلة هي الخير الا.حد لما كان هناك حجة ضد القسوة و الظلم لان القسوة و الظلم تهيئان لمن يقع تحت تأثير هما أحسن فرصة تتيح له ممارسة فضيلة و اذا كانت الدنيا مجبرة بقوانينها جبرا كاملاً كانت القوانين الطبيعية هي الّتي تقرر لي أنن أكون فاضلاً أو لا أكون و اذا كنت شريرا فالطبيعة هي الّتي ألزمتنى أن أكون شريرا و استحالت على الحرية الّتي يقال ان الفضيلة تهبها للانسان[[11]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftn11).

         بهذا العرض يتضح لديك وجهة نظر الرولقيين حول المفهوم الاخلاقى و يمكن أن نلحص آراءهم بما يلي:

          1 ـ علاقة الانسان بالطبيعة.

          2 ـ الخير ما كان موافقا للطبيعة.

          3 ـ ينظر الى الطبيعة تارة من حيث توقفها علينا و أخرى عدم توقفها علينا.

          4 ـ الاعتبار ففى نظر الحكيم من حيث ارشاد الناس الى السعادة و أنه لا يعرف الالم و الامل الخوف فالحكيم هو الّذي يوجد ما يتوقف علينا و يسلم بما لا يتوقف علينا من أمور.

          5 ـ نظرة الرواقيين الى المادة.

          6 ـ و يقولون بالعودة بعد الفناء.

          7 ـ و أن الحياة الأخلاقية تقوم على ثلاثة أنواع

          أ ـ الحياة النظرية.

          ب ـ الحياة الفاعلة.

          ج ـ الحياة العاقلة.

          و من مختلف أجزاء الأخلاق دراسة الميل و دراسة الخيرات و الشرور و دراسة الخير الاسمى و دراسة الافعال و السلوك و هذه الامور جميعا ترجع الى الشعور بالعيش باتحاد و انسجام مع الطبيعة و عند الاتحاد تنحصر السعادة اذ تتفق النفس مع كل ما هو حي لان الفضيلة في واقعها نوع من الكمال مع جميع أجزاء الكائن.

**نقد المذهب الرواقي**

          بعد عرضنا لاراء الرولقيين يظهر لك أن ما بنى عليه مذهبهم قابل للنقد.

          أما النظر الى جهة العلاقة بين الانسان و العالم فان كانت العلاقة على أساس الوجود الامكاني لان كلاً من الانسان و الطبيعة تضمهما الدائرة الامكانية فيصح القول بوجود العلاقة.

          و أما لو كان النظر الى الانسان بما أنه يحكي صفة التجرد و أن الطبيعة تحكي صفة المادة فلا يكون هناك علاقة و ارتباط لان كل نوع له اتجاهه الخاص في النوعية.

          أما شمول الأخلاق للطبيعة فقد أوضحنا أن مفهوم الأخلاق  يساوي كله العدالة و العدالة لها عدة انطباقات من جملتها الأخلاق الطبيعية أيضا.

          أما موافقة الخير للطبيعة فعلى أساس أن الطبيعة تحمل شعلة الوجود و هو أما نظر الحكيم فلا اعتبار في تحديد السعادة من حيث ماهيتها أما ارشاد الناس اليها فيكون عن جهة المقدمة.

          و أما ارتكاز المذهب الرواقي على المادة فقد حررنا وجه الرد في كتابنا نقد المذهب التجريبي فراجع. أما عودة الجسم بعد الفناء فعلى ما اعتقده و يقره العلم الحديث و الشريعة الالهية أنه لا بد من عودة الانسان بعد الفناء لان المادة غير قابلة للفناء و انما الجسم الانساني يعطى دور التفرق دون الانعدام و مسألة المعاد هي عودة الاجزاء المتفرقة دون الاجزاء المنعدمة لأنه لا يجوز اعادة المعدوم بعد فنائه.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref1) **. مذهب المنفعة ص 18.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref2) **. مذهب المنفعة ص 13 ط 8 ترجمة فرنسية.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref3) **. نفس المصدر ص 31.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref4) **. النفعيون ص 94 - 95.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref5) **. المصدر نفسه ص 131.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref6) **. الفكر الاخلاقى العربى، ج 1 ص 197 ـ 198 الدكتور ماجد فخري.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref7) **. المصدر نفسه ج 1 ص 39.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref8) **. رسالة التوحيد ص 65 ط باريس 1925 مصطفى عبد الرزاق.**

[**[9]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref9) **. فلسفة الأخلاق في الإسلام ص 49-500 اللكتور محمد يوسف موسى ط 30 سنة 1963.**

[**[10]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref10) **. الأخلاق النظرية ص 255 ـ 258.**

[**[11]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah21.htm#_ftnref11) **. تاريخ الفلسفة العربية ج 1 ص 373 ـ 377 ط 3/1978.**

**الأخلاق العقلية**

          و أما النظ الى الأخلاق من الوجهة العقلية كما يحدثنا أسبينوز أو كنت حيث يرى أسبينوزا أن العقل قوة من قوى الطبيعة و نظام من الافكار المطابقة الّتي تحدد فضائلنا بالضرورة و الانسان مقود بعقله بالضرورة و الفضيلة قوة العقل و الرجل يرشده عقله يحب ذاته حبا صحيحا لأنه يحب ما في ذاته من أمور ايجابية و ما يؤلف مبدأ قوته و الناس المستردون بالعقل يتحدون فيما بينهم ليس فقط بالأسباب‏يتخذونها في الحياة بل و أيضا بالغاية الّتي ينشدونها انهم ينشدون الخير المشترك و الناس الّذين يوحد بينهم العقل لهم روح واحدة و يؤلفون جماعة واحدة قانونها هو السخاء (و هو رغبة كل واحد منهم أن يساعد سائر الناس و أن يصادقهم بناء على أوامر العقل وحده)[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm#_ftn1).

         و يرى أسبينوزا أن السعاددة تقوم في قدرة الانسان على المحافظة على وجوده. ويقول ان الزهد من شأن الانسان الحكيم أن يستمتع و أن يسترد قواه بفضل الطعام الجيد و الشراب اللذيذ و لكن باعتدال و كذك بفضل استعمال الطيوب التحلي بسحر النبات اليانع و باستعمال الزينة و الاستماع الى الموسيقى  وممارسة و ألعاب المراض (الجمناز يوم) و مشاهدة و المسرحيات الخ و كلها أمور يمكن المرء أن يتتناول منها دون إلحاق ضرر بالغير.

           و يقسم أسبينوزا المعرفة الى ثلاثة أجناس:

          1 ـ معرفة من الجنس الأوّل و فيها يسود الخيال و لظن و يسميها أسبينوزا باسم التجربة الغامضة و ليس للذهن فيها أي دور و لا تتجاوز المعرفة الحسية و العامية و لها درجتان في الدرجة الاولى تتكون لدينا فكرة عن الموضوعات الجزئة الّتي تمثلها لنا الحواس بطريقة مشوهة غامضة غير مرتبة الأخلاق القسم الثاني القضية 40 الحاشية 2 و هنا يسود الصدفة و البحث و نستسلم للخيال. و في الدرجة الثانية نربط بين الصور و نستخرج منها نتائج خاصة بالأشياء نستخرجها بالسماع و الترابط الثاني القضية رقم 18 الحاشية و هنا ميدان المعرفة العامية و التجربية مثل أن الانسان يموت و أن الماء يطفى‏ء النار الخ).

          و هذا بالنسبة الى المعرفة و يناظر هذا الجنس الأوّل من المعرفة في ناحية الأخلاق حياة الهوات و الانفعالات و فيها يكون المرء منفعلاً متؤثرا بالأمور الخارجية و من أهم هذه الانفعالات السرور و الحزن.

          2 ـ الجنس الثاني من المعارف الّتي تتقع في إطار العقل المنطقي و يصدر عن التصورات المشتركة و هذه ليست الأفكار المتعالية مثل الوجود أو الشيء و ليست تصرات كلية مثل إنسان فرس كلب و انما التصورات المشتركة تمكن من المعرفة الضرورية الكلية فما هو مشترك بين الاشياء كلها و يوجد بنفس الدرجة في الجزء و فى الكل لا يمكن أن يدرك الا على نحو مطابق القسم الثاني القضية 38 مثال ذلك الامتداد فهو مشترك بين كل الاجسام الّتي لا تختلف الا من حيث السكون و الحركة فالتصورات المشتركة عند أسبينوزا يقصد منها الصفات و الأحوال اللامتناهية و خصوصا الامتداد الّذي بفضله تتكون الهندسة و الخير و الشر و في نظر أسبينوزا أمران نسبيان و لهذا فإن الشيء الواحد يدعى خيرا أو شرا وفقا للأوجه نظر منها الى الشيء كما شرحنا ذلك فيما يتعلق بالكمال و لناقص فالشى‏ء لو نظر إليه في ذاته لا يطلق عليه كامل أو ناقض خصوصا بعد أن عرفنا أن كل الأشياء المخلوقة قد صنعت وفقا للنظام السرمدي و لقوانين الطبيعة الثابتة 13 و لكن الضعف الانساني لا يمكن أن يصل الى تلك الدرجة في معرفته و الانسان في نفس الوقت يتصور الطبيعة الإنسانية أكثر ثباتا من طبيعته الخاصة و لايرى مانعا يمنع من اكتاسب مثل هذه الطبيعة فإنه يندفع الى البحث عن الوسائل الّتي تؤدي به الى مثل هذا الكمال و كل ما يمكن أن يكون وسيلة لتمكينه من بلوغه يسمى خيرا حقا لان أكبر خير بالنسبة إليه هو الوصول الى الافادة من مثل هذه الطبيعة مع سائر الافراد إن كان ذلك ميسورا و سأبين في المكان المناسب ما هذه الطبيعة و أعني بها معرفة اتحاد العقل بكل الطبيعة و السعي لكي يحصل عليها كثيرون معي أنه جزء من سعادتي إذا أن يفهم كثيرون غيري ميثلما أفهم و أن يكون فهمهم و رغبتهم على وفاق تام مع فهمي و رغبتي و لكن يحدث هذا فمن الضروري أن أفهم من الطبيعة ما يكفي لتحصيل مثل هذه الطبيعة و أن أكون جماعة قادرة على تحقيق حصول معظم الناس على هذه الطبيعة بأيسر سبيل و آمنه.

          و يرى سبينوزا أن الخير و الشر ليس إلا حالتان من أحوال الفكر أو تص.رات تكونهما من قارنة الاشياء بعضها ببعض لأنّ الشيء الاحد يمكن أن يكون في وقت واحد خيرا و شرا على سواء فالموسيقى. مثلاً خير بالنسبة الى الاصم لكن على الرغم من أن هذه الحقيقة فإن هذين اللفظين ينبغي الابقاء عليهما لأننا ما دمنا نريد أن تكون لأنفسنا فكرة عن الانسان ننظر اليها على أنها نموذج الطبيعة الإنسانية فمن المفيد لنا أن نبقي على هذين اللفظين بالمعنى الّذي ذكرته و أنا أفهم من لخير أنه كل شيء نحن واثق.ن أنه وسيلة بها نقترب شيئا فشيئا من نموذج الطبيعة الإنسانية الّذي وضعناه أمام أعيننا و أفهم من الرشر أنه كل شيء نحن واثقون أنه يمنعنا من بلوغ هذا المنوذج و كذلك سأصف الناس بالكمال أو النقص المتفاوتين بقدر يقتربون من هذا المنوذج نفسه.

          أما نظر كنت في الأخلاق فإنها تقوم على أساس فكرة الواجب و فكرة الآمر المطلق.

          أما فكرة الآمر فيدور على نوعين:

          1 ـ مطلق.

          2 ـ مشروط.

          و يراد بالمطلق هو قيام وجوده على الربط بين الاراة و بين القانون من غير توقفه على شرط و لا مقدمات و لا نتائج الأمر المطلق يقرر أن الفعل يكون خيرا من الاحية الأخلاقية لأنه يجب أداؤه و لا يقرر أن الفعل ينبغي ادؤه لأنه خير من الناحية الاخلاقية و مفاد الواجب أن يكون مفروضا على الارادة الإنسانية هو قانون العقل المحض لأنه قبلي كلي و من خلال فكرة الواجب يأتيا كنت الى فكرة كصادرات العقل العملي لأنها غير خاضعة للبرهان العقلي و إنما هي موضوعات للاعتقاد فحسب.

          و تقوم المصادرات العقلية على ثلاثة أنحاء:

          1 ـ الحرية.

          2 ـ خلود النفس.

          3 ـ وجود اللّه‏.

          و الأخلاق إذا صورية محض أي أنها تتوقف على صورة الافعال لا على مضموتها أي على كون هذه الافعال قد تمت وفقا للواجب و القانون و هذه الصورة هى المميزة للإرادة الخيرة و هي الارادة الخاضعة لقانونها الخاص احتراما لهذا القانون يرى كنت أن وجود الخير يرتدي في الارادة دون الافعال اذ يقول (ان ما يجعل الارادة الخيرة خيرة ليس أعمالها و ألوان نجاحها و لا استعدادها لبلوغ هذا الغرض المقترح أو ذاك بل الارادة وحدها أعني أنها في ذاتها خيرة و اذا نظر إليها في ذاتها فيجب أن تعد معدومة النظير و عالية على كل ما يمكن أن يتم بواسطتها عن ميل أو حتى عن مجموع الميول و حتى لو شاء سوء الحظ أو سوء الطبيعة أن يجعل هذه الارادة مجردة من كل قدرة على تنفيذ أغراضها و حتى لو لم تنجح في شيء رغم كل ما تبذل من جهود كبيرة و حتى لو لم يبق غير الارادة الخيرة وحدها و لا أقصد من ذلك أي شيء بسيط مثل رجاء بسيط بل نداء كل الواسئل الّتي تكون تحت تصرفنا فإنها مع ذلك ستتألق مثل الجواهرة ستتألق بلألائها الخاص كشيء له في ذاته قيمته كلها و النفع أو عدم لا يمكن أن يزيد أو أن يقلل من قيمتها.

          و يقول كنت ان الفعل الّذي ينجز استجابة للواجب لا يستمد قيمه الأخلاقية من الغاية الّتي ينبغي بلوغها بل يستمد من المبدأ الّذي يقوم عليه أنه لا يتوقف إذا على حقيقة موضوع الفعل بل يتوقف فقط على مبدأ الارادة القائل بأن العقل ينتج بغض النظر عن موضوعات ملكة الرغبة.

          إن الواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm#_ftn2).

         و يرى كانت أن الواجب يتصف بثلاث جهات:

          1 ـ كونه صوريا محضا أي غير مادي[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm#_ftn3).

         2 ـ نزاهته من الأعراض.

          3 ـ الواجب لا يمكن رده الى أي شيء آخر ذلك بالنظر بالنظر الى أن دور الواجب لا يؤسسه شيء بل هو الّذي يؤسس كل فعل أخلاقي.

          و الفعل الاخلاقى هو الفعل القائم على الواجب و ينبغي أن يميز بينه و بين الفعل المطابق للواجب اذ كثير من الأفعال يمكن أن تقع وفقا للواجب و لكنها تستهدف منفعة أو تخضع لميلول مباشرة ليست لها في ذاتها صفة أخلاقية.

          أما المقصود من الأمر المشروط فهو قائم على أساس المبدأ من يبتغ الغاية يبتغ الوسيلة و هو مبدأ تحليلي اذ يمكن استنباط الوسيلة من الغاية بطريقة قبلية فمن يبتغ المعرفة عليه بالتعلم و من يبتغ الثروة عليه بالتجارة و الاستثكار و من يبتغ السلطة فعليه بالخوض في السياسة الخ.

          و على الجملة إن كانت قد ذهب الى الجهة الأخلاقية من حيث طهارة القلب و النية.

          و يحدثنا فكتور دلبوس أن مذهب كانت قد استخلص بقوة رائعة معنى بعض الأفكار أفكار النية الطيبة و الواجب و الشخصية و العدالة الخ.

**ملاحظتنا حول الأخلاق العقلية**

          بعد أن استعرضنا آراء الرواقيين نقدم لك وجهة نظرنا حول الأخلاق العقلية بما ذهبت إليه أسبينوزا لأنّ آراء هما محل نظر المفكرين الغربيين حاليا.

          أما رأي أسبينوزا فخلاصته:

          1 ـ العقل قوة طبيعية محدد للفضيلة.

          2 ـ الناس المسترشدون بالعقل متحدون بالأسباب و الغاية و كلهم ينشدون الخير المشترك للجميع.

          3 ـ السعادة تقوم في قدرة الانسان على المحافظة على وجوده.

          4 ـ الزهد أن يستمتع و أن يسترد قواه بفضل الطعام الجيد و الشراب اللذيذ و لكن بباعتدال.

          5 ـ تقسيمه للمعرفة على ثلاثة أجناس:

          أ ـ يشمل الظن و الخيال الّتي يطلق عليها اسم التجربة.

          ب ـ التصورات المشتركة لقدرتها على المعرفة الكلية الضرورية كتصور الامتداد فإنه مشترك بين الجزء و الكل في جميع الأجسام و التصورات المشتركة كما يبدو من أسبينوزا (انها الصفات و الأحوال اللامتناهية).

          و الخير و الشر أمران نسبيان عنده و إنمها حالتان من أحوال الفكر يحدثان من مقارنة الأشياء.

أما نظر كانت فيرى الأخلاق كيانها على فكرة الواجب و الآمر المطلق و قيام فكرة الأمر يدور على الأمر المطلق القائم عل يالربط بين الارادة و القانون من غير توقفه على مقدمة أو شرط و قيام الواجب على الأمر المشروط و هو الّذي يستند على مبدأ الغاية و الوسيلة.

          و يعتقد كانت في الخير و الشر أن الخير يعق في الارادة دون الأفعال...

          و أن الواجب ضرورة أداء الفعل و لا بد فيه من تجرده عن المادة و النزاهة من الأغراض و لا يصح إرجاعه إلى شيء آخر.

          و أن الفعل الاخلاقى قائم على الواجب.

          و الّذي نتأمله في رأييهما.

          أما رأي أسبينوزا بأن العقل يحدد الفضائل فغير تام لأنّ العقل أداة للتمييز لا أداة للتحديد و إنما التحديد يقع من شؤون الماهية للوجود.

          و أما رأيه بأن السعادة تقوم قدرة الانسان على المحافظة على وجوده و ليست هى الاداة المحافظة على وجود الانسان لأنّ طبيعته القومية من شؤون الماهية و لا يكون أثر الشيء مقوما.

          و أما نظريته في الزهد فيقول ان الزهد من شأن الانسان الحكيم أن يتسمتع و أن يسترد قواه بفضل الطعام الجيد و الشراب اللذيذ و لكن باعتدال الخ.

          و الّذي نتأمله في الزهد أن مفهومة عام زهد كالزهد من المأكل و المشرب و المنكح و الملبس و المال و هو مقول بالتشكيك من حيث القوة و الضعف و بواعشه درجات ثلاث:

          1 ـ الخوف من النار.

          2 ـ الرغبة في الآخرة.

          3 ـ الترقع عن الالتفات الى ما سوى ذلك و يعبر عنه بزهد العارفين كما أنا نناقش سبينوزا في جعل الخير و الشر من الحالات للفكر بينهما لها واقعية وليستا من العوارض الفكرية و ليس لها من الامور التصورية لمقارنة بعض الأشياء مع البعض و إنما لهما طابعهما الواقعي و لا يمكن أن يكون الوجود الواحد خيرا و شرا في آن واحد الا بتعدد الإضافة و يبدو من أسبينوزا امكان ذلك و هو غير جائز.

          أما تصوير كانت للأخلاق على الواجب المطلق لأنّ الفعل المطلق يحمل كل الخير و الحرية فذاك مرجعه الى جعل الأضواء على صفحات النفس بعد تعادل صفاتها و ليس بفعل المطلق هو مفهوم الأخلاق و إنما هو ضوء تطبيقي لا ضوء موضوعي لأنّ الفعل المطلق لا يكون خلقا و إنما هو ضوء تطبيقي لا ضوء موضوعي لأنّ الفعل المطلق لا يكون خلقا و إنما يكشف عن وجود فضيلة نفسانية.

          هذه خلاصة آراء أسبينوزا و كانت و لا بأس بمتابعة آراء الفلاسفة الأخلاقيين المسلمين.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm#_ftnref1) **. الأخلاق النظرية ص 259 ـ 260.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm#_ftnref2) **. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة دلبوس ص 100.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah22.htm#_ftnref3) **. نقد العقل العملي ترجمة بكافية الفرنسية ص 43.**

**آراء الفلاسفة الاخلاقيين المسلمين**

**1 ـ مسكويه ولد في الراي (320هـ ـ توفي في اجهان 421 هـ).**

          عرف الخلق بأنه حال للنفس داعية لها الى أفعالها من غير فكر و لا روية.

          و جملة موارد الحال ما يكون ظبيعيا كالذي تسوقه فطرته و مزاجه للبذل أو الإمساك أو الجبن أو الشجاعة و منها ما يرجع للعادة و المرانة كالذي يتعود الصدق‏القول و الشجاعة في العمل و يستمر على ما تعود حتى يصير له خلقا راسخا.

          و مهما يكن فالذي فطر على نحو معين يدعو الى كذا من الافعال لا يتعذر عليه أن يغير مما فطر عليه لأنّ الرأي الّذي إليه أبو على بحق هو أننا قابلون للتخلق بالاخلاق المختلفة اما بسرعة أو ببط‏ء يشهد لذلك الواقع و ملاحظة انتقال الصبي الناشى‏ء من حال لحال تبعا للبيئة الّتي تحوطه و لنوع التربية الّتي تلقاها و لان الرأي الّذي يقول بأن من له خلق طبيعي لا ينتقل عنه يؤدى الى إبطال قوة التمييز و العقل و الى رفض السياسات كلها و ترك الناس همجا مهملين و الى ترك الأحداث و الصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة و لا تعليم و هذا ظاهر الشناعة جدا.

         و يأتي مسكويه الى نقد المذهب الرواقي الّذي يقول ان الناس خلقوا أخيارا بالطبع ثم تعمل البئة عملها فيتحول بعضهم للشر ثم يتبعه بتزييف الرأي المقابل و يجكي رأي جالينوس الّذي يذهب الى أن من الناس الخير بالطبع الّذين لا ينتقلون للشر و هم قليلون و الشرير بالطبع الّذين لا ينتقلون للخير و هم كثيرون، و المتوسطين بين هذين الضربين و هؤلاء ينتقلون للشر أو الخير حسب البيئة الّتي ينشؤون فيها و أخيرا يتعرض لرأي أرسطو و هو أن كل خلق يمكن تغييره فلا يكون إذا شيء منه بالطبع[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn1).

         أما نظره في النفس اذ يقول فيها أن نعرف أولاً نف.سنا ما هي و ما قواها و ملكاتها و غايتها الّتي فيها كمالها[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn2).

         و بهذا يكون مسلكه في خطى أرسطو و أفلاطون بعدم جسمانية النفس و لا بنحو الجزء و لا أنها عارضة عليه كما أنها غير صالحة للتغيير و الاستحالة كما هي طبيعة الأجسام بصلاحيتها للاستحالة و التبدل و إن كانت صالحة لتقبل الصور.

          و يقول: النفس الى ما ليس من طباع المبدن من علوم مختلفة و حرصها على طلب هذه العلوم و إيثارها و انصرافها عن اللذات الجسمية دليل على أنها من جوهر غير جوهر الجسم[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn3).

              و نجد أفلاطون يقول ان للنفس ثلاث قوى:

          1 ـ الفكرة و النظر في حقائق الأشياء.

          2 ـ قوة تتصل بالغضب و الشجاعة من الأفعال.

          3 ـ القوة الشهوية.

          و تكون غاية النفس الوصول إلى الكمال و للنفس ثلاث فضائل رئيسية بعدد هذه القول تنتظم كل فضيلة منها فضائل جزئية أخرى تعود إليها ثم باعتدال هذه الفضائل و انسجامها فيها بينها تكون فضيلة أخرى هي كمال الفضائل الثلاث السابقات و يقول في ذلك: أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع و هي الحكمة و العفة و الشجاعة و العدالة[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn4).

         و قال ان هناك بجانب هذه الفضائل الأخلاقية فضيلة أخرى للنفس هي بها أشبه و أنسب أعني التشوف للمعارف و العلوم و طلبها كما تقدمت الإشارة لذلك لأنّ تمام النفس الناطقة هو بالاستكمال بالعلوم و الاتحاد بالعقل الفعال.

          و يروي مسكويه دور العدالة بأنها إذا كانت اختيارا يجلب الحمد من الناس فهل الجور كذلك فعل اختياري يقصد به الجائر الزذيلة و المذمة لنفسه مع أنه من القبيح الشنيع أن يظن ذلك من العاقل عن روية و اختيار.

          و يحدثنا عن فريق من الحكماء أن إرادة الانسان لما يضره غير ممكن فإن فعل شيئا من ذلك كأن يسيء الاختيار أضر نفسه من حيث يريد النفع لها و مثال ذلك الحاسد الّذي يضر نفسه معتقدا نفعها بالخلاص من المحسود و أذاه[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn5).

         و لا يكفر مسكوية في الشخص أفعالاً مختلفة قد يخالف بعضها العقل كأن يصدر الشر عن علم كحالة الغضب فيما لو أخذه الغضب و كان عن علم وهدوء بال أو صاحب الشهوة إذا جمحت به أقدم على ما يكفره متى هدأت سورتها و في هذه الحالات و ما يماثلها يستخدم الا صم عقله في تنقيذ ما يريد بدل استشارته أي العقل والنزول على حكمة و ترك القيادة له.

          و يكون رأي مسكويه بعين ما سار عليه سقراط بأن الفضيلة المعرفة.

          و الّذي نلاحظه أن مدرسة مسكوية و أتباعه ساروا على مذهب المدرسة الأفلاطونية في جوهرية النفس و تجردها عن الجسد و التزم مسكويه بتقسيم القوى للنفس على نهج ما سار عليه أفلاطون و سقراط و أرسطو في تقسيمهم القوى الى ثلاث و أن لكل قوة تحمل فضيلة فالحكمة فضيلة القوة الناطقة و العفة فضيلة القوة الشهوانية و الشجاعة فضيلة القوة الغضبية و أن أجناس الفضائل الحكمة و العفة و الشجاعة و العدالة[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn6).

         و تجد في تعريف الخير و السعادة قد سار على وفق نظرية أرسطاليس اذ قال ان الخير على ما حمده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل و هو الغاية الاخيرة و قد يسمي الشيء النافع في هذه الغاية خيرا فأما السعادة فهي الخير بالإضافة الى صاحبها و هي كمال له فالسعادة إذا خير ما و قد تكون سعادة الانسان غير سعادة الفرس و سعادة كل شيء في تمامه و كماله الّذي يخصه فأما الخير الّذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد و لها ذات و هو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيها فأما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس فهي إذا بالإضافة و ليس لها ذات معينة.

          و قال في تقسيم الخير ان الخيرات منها ما هي شريفة و منها ما هي ممدوحة و منها ما هي بالقوة كذلك و منها ما هي نافعة فيها فالشريفة منها هي الّتي شرفها من ذاتها و تجعل من اقتناها أيضا شريفا و هي الحكمة و العقل و الممدوحة مثل الفضائل و الأفعال الجميلة الإرادية و الّتي هي بالقوة هي مثل التهيوء و الاستعداد لنيل الاشياءتقدمت و النافعة هي جميع الاشياء الّتي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل لا لذاتها بل ليتوصل بها الى الخيرات.

          و على جهة أخرى تقسم الخيرات الى ما هو في النفس و ما هو في البدن و ما هو خارج عنها و أن الخيرات منها ما هو مؤثر لأجل ذاته و منها ما هو مؤثر لأجل غيره و منها ما يؤثر للأمرين جميعا و منها ما هو خارج عنها.

          و من الخيرات ما هو خير على الإطلاق و منها ما هو خير عند الضرورة.

          و من الخيرات ما هو في الجوهر و منها ما هو في الكمية و منها ما هو في الكيفية و في سائر المقولات فمنها كالقوى و الملكات و منها كالأحوال و منها كالأفعال و منها كالغايات  و منها كالمواد و منها كالآلات.

          فالخيرات منها معقولات و منها محسوسات.

          و قسم السعادة الى خمسة أقسام أحدها في صحة البدن و لطف الحواس الثاني فى الثروة و الأعوان و أشباهها و الثالث أن تحسن أحدوثته في الناس و ينشر ذكره بين أهل الفضل فيكون ممدوحا بينهم الرابع أن يكون منجحا في الامور و ذلك إذا استتم كل ما دوّى فيه و عزم عليه حتى يصير الى ما يأمله منه الخامس أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات في دينه و غير دينه بريئا من الخطأ و الزلل جيد المشورة في الآراء.

          إلا أن نظرية فيثاغورس و سقراط و أفلاطون يرون الفضائل و السعادة كلهاالنفس وحدها و لذا عندما قسموا لسعادة جعلوها في قوى النفس.

          و يقول مسكويه ان الانسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبه‏تسمى بملائكة و ذو فضلية جسمانية يناسب بها الأنعام لأنه مركب منهما.

**2 ـ الفارابي (المتوفى 339 هـ)**

          يرى أبو نصر الفارابي أن قوى النفس خمسة الغاذي و الحاس و المتخيل و النزوعي و الناطق و الفضائل صنفان خلقية و نطقية و يراد بالنطقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة و العقل و الكيس و الذكاء وجودة الفهم و الخلقية هي فضائل الجزء النوعي مثل العفة و الشجاعة و السخاء و العدالة و كذلك الزذائل تنقسم هذه القسمة و في خير كل قسم منها أضداد هذه الّتي عدت و أعراضها و الفضائل و الزذائل الخلقية إنما تحصل و تتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مرارا كثيرة في زمان ما و اعتيادنا لها فإن كانت تلك الأفعال خيرات كان الّذي يحصل لنا هو الفضيلة و إن كانت شرورا كان الّذي يحصل لنا هو الزذيلة على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة.

          و لا يمكن أن يفطر الانسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة و لا رذيلة كما لا يمكن أن يفطر الانسان بالطبع حائكا و لا كتابا و لكن يمكن أن يفطر بالطبع معدا نحو أفعال فضيلة أو رذيلة بأن تكون أفعال الكتابة أو صناعة أخرى بأن تكون أفعالها غيرها فيتحرك من أول مرة الى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه متى لم يحفزه من خارج الى ضده حافز و ذلك الاستعداد الطبيعي ليس يقال له فضيلة كما أن الاستعداد الطبيعي نحو أفعال الصناعة ليس يقال له صناعة و لكن متى كان استعداد طبيعي نحو أفعال فضيلة و كررت تلك الأفعال و اعتلت و تمكنت بالعادة هيئة في النفس و صدر عنها تلك الأفعال بأعيانها كانت الهيئة المتمكنة عن العادة هي الّتي يقال لها فضيلة.

          فصل عسير و بعيد أن يوجد من هو معد بالطبع نحو الفضائل كلها الخلقية النطقية إعدادا تاما كما أنه عسير أن يوجد من هو بالططبع معد نحو الصنائع كلها كذلك عسير و بعيد أن يوجد من هو معد بالطبع لأفعال الشرور كلها الا أن الأمرين جميعا غيرممتنعين و الأكثر أن كل واحد معد نحو فضيلة ما أو فضائل ذوات عدة محدودة أو صناعة ما محدودة فيكون هذا معدا نحو ذا و آخر معدا نحو شيء آخر و ثالث معدا نحو شيء ثالث من فضيلة أو صناعة.

          فصل الهيئات الطبيعية و الاستعدادات نحو الفضيلة أو الزذيلة متى انضافت ألهيا الأخلاق المشاكلة لها و تمكنت بالعادة كان ذلك الانسان في ذلك الشى‏ء أتم ما يكون ما تمكن فيه من الهيئات يكون زواله غن الانسان خيرا كان الّذي يمكن فيه أو شرا عسيرا و متى وجد في وقت من الاوقات من هو بالطبع معد نحو الفضائل كلها إعدادا تاما ثم تمكنت فيه بالعادة كان هذا الانسان فائقا في الفضيلة للفضائل الموجودة فى أكثر الناس حتى يكاد أن يخرج عن الفضائل الإنسانية الى ما هو أرفع طبقة من الانسان و كان القدماء يسمون هذا الانسان الإلهي و أما المضاد له و أما المضاد له و المعد لأفعال الشرور الى ما هو أكثر شرا منها و ليس له عندهم اسم لإفراط  شره و ربما سموه السبعي و أشباه ذلك من الأسماء و هذان الطرفان وجودهما في الاس قليل فالأول متى وجد كان عندهم أرفع مرتبة من أن يكون مدنيا يخدم المدن بل يبر المدن كلها و هو الملك في الحقيقة و أما الثاني إذا اتفق أن يوجد لم يرؤس مدينة أصلاً و لم يخدمها بل يخرج عن المدن كلها.

          فصل الهيئات و الاستعدادات الطبيعية نحو فضيلة أو رذيلة منها ما يمكن أن يغير بالعادة أو يزال زوالاً تاما و يمكن في النفس بدلها هيئات مضادة لها و منها ما يكسر و يضعف و تنقص قوته من غير أن يزول زوالاً تاما و منها ما لا يمكن أن يزال أو يغير و لا أن تنقض قوته و لكن يمكن أن يخالف بالصبر و ضبط النفس عن أفعالها و المجاذبة و المدافعة حتى يفعل الانسان أبدا أضداد أفعالها و كذلك متى كانت أخلاق رديئة تمكنت في النفس بالعادة فإنها تنقسم أيضا هذه القسمة.

           فصل بين الضابط لنفسه و الفاضل فرق و ذلك أن الضابط لنفسه و إن كان يفعل الأفعال الفاضلة فإنه يفعل الخيرات و هو يهوى أفعال الشر و يتشوقه و يجاذب هواه و يخالف بفعله و ما تنهضه إليه هيئته و شهوته و يفعل الخيرات و هو متأذ بفعلها و الفاضل يتبع بفعله ما ما تنهضه إليه شهوته و يعمل الخيرات و هو يهواها و يشتاقها و لا يتأذى بها بل يستلذها و ذلك مثل افرق بين الصبور على الألم الشديد الّذي يجده و الذى لا يتألم و لا يحس بالألم و كذلك العفيف و الضابط لنفسه فإن العفيف إنما يفعل ما توجيه السنة في المأكول و المشروب و المنكوح من غير أن يكون له شهوة و شوق الى ما هو زائد على ما توجبه السنة و الشابط لنفسه شهواته في هذه الأشياء مفرطة و على غير ما توجيه السنة و يفعل أفعال السنة و شهوته ضدها غير أن الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل في كثير من الأمور.

          فصل صاحب الخلق المحمود الّذي لا يمثل نفسه الى شيء من الزذائل و الضابط لنفسه يختلفان في استحقاق الفضل فمدير المدن اذا كان ذا أخلاف محمودة و صارت المحامل في نفسه ملكات فهو أفضل من أن يكون ضابطا لنفسه و أما الانسان المدني و الّذي به تعممر المدينة فإنه إذا كان ضابطا على ما يوجبه الناموس فهو أفضل من أن تكون الفضائل فيه طباعا و العلة في ذلك أن الضابط لنفسه و القيم بالناموس يستحق فضيلة الاجتهاد و إن هفا فيه هفوة و كان مدينا لا رئيسا فإن الرؤساء يقومونه و لا يعدونه اثمه و فساده و أن صلاح الرئيس عام لاهل مملكته فإن هفا هفوة تعدى فساده الى كثير غيره فيجب أن تكون الفضائل فيه طباعا و ملكات و يكفيه ثواب ما يثبت فيمن يقومهم.

          فصل الشرور تزال عن المدن إما بالفضائل الّتي تمكن في نفوس الناس و إما بأن يصبروا ضابطين لأنفسهم و أي إنسان لم يمكن أن يزال الشر الركائن عنه لا بفضل تمكن في نفسه و لا بضبط نفسه أخرج عن المدن.

          فصل عسير بل غير ممكن أن يوجد إنسان مفطور على استعداد نحو أفعال ثم لا يمكنه أن يفعل أضداد تلك الأفعال لكن أي إنسان فطر على هيئة و استعاد نحو أفعال فضيلة أو رذيلة فإنه قادر على أن يخالف و يفعل الفعل الكائن عن ضد ذلك الاستعداد لكن يعسر عليه ذلك الى أن يتيسر بالعادة و يسهل على مثال ما عليه الأمر فيما يتمكن بالعادة فإن ترك ما قد اعتيد و أن يفعل ضده ممكن إلا أنه يعسر حتى يتعود أيضا.

          و يتحدث عن الاعتدال و يقول فصل الأفعال الّتي هي خيرات هي الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر أحدهما إفراط و الآخر نقص و كذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية و ملكات متوسطة بين هيئتين وكلتاهما رذيلتان أحدهما أزيد و الاخر أنقض مثل العفة فإنها متوسطة بين الشر و بين عدم الإحساس باللذة فإحدهما أزيد و هو الشر و الآخر أنقص.

          فصل المعتدل و المتوسط يقال على نحوين أحدهما متوسط في نفسه و الآخر متوسط بالإضافة و القياس الى غيره فالمتوسط في نفسه مثل توسط الستة بين العشرة و الاثنين.

          و المتوسط في أحدهما غير المتوسط في الآخر في مقداره و عدده في غلظه و لطافته و ثقله و خفته و بالجملة في كميته و كيفيته.

          و يأتى الفارابي الى أقسام الفضائل الفكرية و يقسمها الى فصول:

          1 ـ إسم العلم يقع على أشياء كثيرة الا أن العلم الّذي هو فضيلة ما للجزء الفطري هو أن يحصل في النفس اليقين بوجود الموجودات الّتي وجودها و قوامها لا يصنع إنسانا أصلاً و ما هو كل واحد منها و كيف هو عن براهين مؤلفة من مقدمات صادقة ضرورية كلية أوائل يتقين بها و حصلت معلومة للعقل بالطبع و هذا العلم يتقن صنفان أحدهما أن يتقين بوجود الشيء و سبب وجوده و أنه لا يمكن أن يكون غيره أصلاً لا هو و لا سببه و الثاني أن يتقين بوجوده و أنه لا يمكن غيره من غير أن يتوقف على سبب وجوده.

          2 ـ العلم بالحقيقة ما كان صادقا و يقينا في الزمان كله لا في بعض دون بعض و ما كان موجودا في وقت و أمكن أن يصير غير موجود فيما بعد فإنا إذا عرفنا موجودا الآن فإنه إذا مضى عليه زمان ما أمكن أن يكون قد بطل فلا ندري هل هو موجود أم لا فيعود يقيننا شكا و كذبا و ما أمكن أن يكذب فليس بعلم و لا يقين فللذلك لم يجعل القدماء إدراك ما يمكن أن يتغير فيصير قائما بعد أن كان جالسا بل جعلوا العلم هو اليقين بوجود الشى‏ء الّذي لا يمكن أن يتغير مثل أن الثلاثة عدد فرد فإن فردية الثلاثة لا تتغير و ذلك أن الثلاثة لا تصير زوجا في حال من الأحوال و لا الأربعة فردا فإن الثلاثة لا تتغير و ذلك أن الثلاثة لا تصير زوجا في حال من الأحوال و لا الأربعة فردا فإن سمي هذا علما أو يقينا فهو بالاستعارة.

          3 ـ الحكمة علم الأسباب البعيدة الّتي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القربية للأشياء ذوات الأسباب و ذلك أن نتيقن بوجودها و نعلم ما هي و كيف هى و أنها و إن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب الى موجود واحد هو السبب‏وجود تلك الأشياء البعيدة و ما دونها من الاشياء القربية و أن ذلك الواحد هو الأوّل بالحقيقة و قوامه لا بوجود شيء آخر بل هو مكتف بذاته عن أن يستفيد الوجود من غيره و أنه لا يمكن أن يكون جسما أصلاً بل إن كانت مشاركة ففي الإسم فقط لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم و أنه لا يمكن أن يكون إلا واحدا فقط و أنه هو الواحد في الحقيقة و هو الذى أفاد سائر الموجودات الوحدة الّتي صرنا نقول لكن موجود واحد و أنه هو الحق الأوّل الّذي يفيد غير الحقيقة و يكتفي بحقيقته عن أن يستفيد الحقيقة عن غيره ئ أنه لا يمكن أن يتوهم كمال أزيد من كماله فضلاً عن أن يوجد و لا وجود أتم من وجوده و لا حقيقة أكبر من حقيقته و لا وحدة أتم من وحدته تعلم مع ذلك كيف استفاد عنه سائر الموجودات الوجود و الحقيقة و الوحدة و ما قسط كل واحد منها من الوجود و الحقيقة و الوحدة و كيف استفاد عنه سائر الأشياء الشيئية و أن تعلم مراتب الموجودات كلها و أن منها أول و منها أوسط و منها أخير و الأخيرة لها أسباب لشى‏ء دونها و المتوسطة هي الّتي لها سبب فوقها و هي أسباب لأشياء دونها و الأوّل هو سبب آخر فوقه و نعلم مع ذلك كيف ترتقي الاخيرة الى المتوسطات و المتوسطات كيف يرتقي بعضها الى أن تنتهي الى الأوّل ثم كيف يبتدى‏ء التدبير من عند الأوّل فهذه‏الحمة في الحقيقة في الحقيقة و قد يستعار هذا الإسم فيسمى الّذين حذقوا في الصنائع جدا و كملوا فيها حكماء.

          4 ـ العقل العملي هو قوة بها يحصل للانسان عن كثرة تجارب الامور و عن طول مشاهدة الاشياء المحسوسة يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يحتنب فى شيء من الامور الّتي فعلها الينا و هذه المقدمات بعضها يصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها أمور مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب و بعضها مفردات و جزئية تستعمل مثالات لما يريد الانسان أن يقف عليه من الامور الّتي لم يشاهدها و هذا العقل انما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحضل فإذا حصلت التجارب و حفظت صارت عقلاً بالفعل و يتزيد هذا العقل الّذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أسنان الانسان في عمرة.

          5 ـ التعقل هو القدرة على جودة الروية و استنباط الاشياء الّتي هي أجود و أصلح فيما يعمل ليحصل بها للانسان خير عظيم في الحقيقة و غاية شريفة فاضلة كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غناء عظيم في أن ينال السعادة و الكيس هو القدرة على جودة الاستنباط ما هو أصلح وأجود في أن يتم به شيء عظيم مما يظن خيرا من ثروة أو لذة أو كرامة والحب و الجربزة و الخبث هو جودة استنباط ما هو أبلغ وأجود في أن يتم به فعلى شيء خسيس مما يظن خيرا من ربح خسيس أو لذة خسيسة و هذه الاشياء كلها هي الاشياء الّتي تؤدي الى الغاية و ليس هي الغاية و كذلك كل روية فان الانسان انما ينصب الغاية الّتي يهواها و يشتاقها بحذاء فكره ثم بعد يروى‏الاشياء الّتي بها ينال تلك الغاية كم هي و ما هي و كيف هي.

          و التعقل أنواع كثيرة منها ما هو وجودة الروية فيما يدبر به أمر المنزل و هو التعقل المنزلي و منها ما هو جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ  جودة المعاش و في أن تنال الخيرات الانسية مثل السيار و الجلالة و غير ذلك بعد أن يكون خيرا و له عناء في نيل السعادة فمن هذه ما هو مشوري و هو الّذي يستنبط ما لا يستعمله الانسان نفسه بل ليشير بع على غيره اما في تدبير منزل أو مدينة أو غير ذلك و منها ما هو الخصومي و هو القدرة على استنباط رأي صحيح فاضل فيما يقاوم به العدد و المنازع في الجملة أو يدفعه به فيشبه أن يكون الانسان يحتاج في كل ما يعانية الى تعقل ما اما سيسر و اما كثير و ذلك على حسب الامر الّذي يزاوله فان كان كثيرا أو عظيما احتاج الى تعقل أقوى  أتم و ان كان قليلاً أو يسيرا اكتفى باليسير منن التعقل و التعقل هو الّذي يسميه الجمهور العقل و هذه القوة اذا كانت في الانسان في الانسان سمي عاقلاً.

          6 ـ البدن و النفس كلل واحد منها له ملذات و مؤذيات فالملذات لكل واحد منهما هي الاشياء الموافقة الملاثمة و المؤذيات هي الاشياء المخالفة المنافرة و المللذات و المؤذيات كل واحد منها اما أن يكون بالذات و اما أن يكون بالعرض و المللذ بالذات هو وجدان الشيء الموافق و الملذ بالعرض هو فقدان المؤذي المخالف و المؤذي بالذات هو وجدان المنافي و المؤذي بالعرض هو فقدان الملذة الموافق.

          7 ـ الظن الصواب هو أن يكون الانسان كلما شاهد أمرا يصادف أبدا بظنه الصواب مما لا يمكن أن يكون الامر المشاهد الا عليه.

          8 ـ الذهن القدرة على مصادفة صواب الحكم فيما يتنازع فيه الاراء المغتاصة و القوة على تصحيحه فهو جودة استنباط لما هو صحيح من الاراء فهو اذا نوع من أنواع التعقل.

          9 ـ جودة الرأي هو أن يكون الانسان ذا رأي أو جيد الرأي و هو أن يكون الانسان فاضلاً خيرا في أفعاله ثم أن يكون قد جربت أقاويله و آراؤه و مشوراته مرارا كثيرة فوجدت سديدة مستقيمة تنتهي بالانسان اذا استعملها الى عواقب محمودة و يكون قد صار لذلك مقبول القول أعني لاجل الصدق الّذي شوهد منه كثيرا حتى صار ما اشتهر به من الفضيلة أو من سداد الحكم و المشورة مغينا عنن أن يحتاج في شيء أو يشير به الى حجة أو دليل و ظاهر أن الرأي الّذي يصححه و يقف على الصواب منه انما و يصحح بالتعقل فهذا اذا نوع من التعقل.

          10 ـ الاصول الّتي يستعملها المروي في استنباط الشيء الّذي يروي فيه اثنان أحد هما الاشياء المشهورة الماخوذة عن الجميع أو عن الاكثر و الثاني الاشياء الحاصلة له بالتجارب و المشاهدة.

          ثم يأتي الفارابي الى أقسام الموجودات قال:

          1 ـ مما لا يمكن أن لا يوجد و ما لا يمكن أن يوجد أصلاً و ما يمكن أن يوجد و أن لا يوجد فالاولان طرفان و الثالث متوسط بينهما و هو مجموع يقتضي الطرفين و الموجودات كلها داخلة تحت اثنين من هذه الثلاثة فان الموجودات منها ما لا يمكن أن لا يوجد و منها يوجد و أن لا يوجد.          2 ـ ما لا يمكن أن لا يوجد هو في جوهره و طبيعته كذلك و ما يمكن أن يوجد و أن با يوجد هو أيضا في جوهره و طبيعته كذلك غير ذلك و عرض له ان صار كذلك و كذلك ما يمكن أن يوجد و أن لا يوجد و أجناس الموجودات ثلاثة البريئة عن المادة و الاجسام السماوية و الاجسام الهيولانية و ما لا يمكن أن لا يوجد ضربان أحد هماطبيعته و جوهره أن يوجد جينا و لا يمكن فيه غير ذلك و الثاني ما لا يمكن أن لاا يوجد و لاا في وقت أصلاً فالروحانية لها الصنف الثاني من أصناف ما لا يمكن أن لا يوجد و السماوية لها الصنف الأوّل و الهيولانية لها القسم الّذي يمكن أن يوجد و أن لا يوجد و العوالم ثلاثة روحانية و سماوية و هيولانية.

          3 ـ الاقسام الاولى أربعة ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً و ما لا يمكن أن يوجد أصلاً و ما لا يمكن يوجد حينا ما و ما يمكن أن يوجد و أن لا يوجد و ما لا يمكن لا يوجد حينا ما فهو أيضا يمكن وجوده فالاولان طرفان متقابلان و ما يمكن أن يوجد فهو يمكن أن لا يوجد.

          4 ـ الموجودات من هذه ثلاثة أقسام ما لا يمكن أن لاا يوجد أصلاً و ما لا يمكن أن لا يوجد في حين ما و أن يوجد في حين و ماا يمكن أن يوجد و أن لا يوجد فأفضلها و أشرفها و أكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً و أخسها و أنقصها ما يمكن أن يوجد و أن لا يوجد و الّذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فقط متوسط بينهما فانه أنقض منن الأوّل و أكمل من الثالث و ماا يمكن أن يوجد و أن لاا يوجد ثلاثة أضرب على الاكثر و على التساوي فافضلها الكائن على الاكثر و أخسها الكائن على الاقل و الّذي على التساوي متوسط بينهما.

          5 ـ أن يكون للشيء عدم فهو نقض في وجوده و أن يكون في وجوده محتاجا الى غيره فهو أيضا نقض في الوجود و كل ماله شبيه في نوعه فهو ناقص الوجود من قبل أنه انما يكون ذلك فيما لم يكن فيه كفاية في أن يوجد له نوعه وحده و فيكما كان غير كاف في أن يتم ذلك الوجود وحده حتى يكون انما تم به قسط من ذلك الوجود و لم يكن فيه كفاية في أن يتم به كله مثل ما في الانسان فانه لما لم يمكن أن يحصل وجود الانسان بواحد بالعدد احتيج الى أكثر من واحد في زمان واحد فإذا كل ما فيه كفايه‏أن يتم به شيء كفاية في أن يتم به وجوده و ماهيته و جوهره لم يمكن أن يكون من نوعه غيره و ان كان ذلك في فعله لم يشاركه فيه آخر غيره.

          6 ـ كل ما له ضد فهو ناقص الوجود لان كل ما له ضد فله عدم لان معنى الضدين هذا المعنى و هو أن يكون كل واحد منهما يبطل الاخر اذاا التقيا أو اجتمعا و ذلك أنه مفتقر في وجوده الى زوال ضده و أيضا فان لوجوده عائقا فليس اذا هو بنفسه وحده كافيا في وجوده فما لا عدم له فلاا ضد له و ماا لم يكن محتاجا الى شيء أصلاً سوى ذاته فلا ضد له.

          و أخذ الفارابي في عرضه لماهية الشر.

          و قال الشر غير موجود أصلاً و لا في شيء من هذه العوالم، و بالجملة فيما وجوده لا بارادة الانسان أصلاً بل كلها خير و ذلك لان الشر ضربان أحد هما المقابل للسعادة و الثاني كل شيء شأنه أن يبلغ به الشقاء شر على أنه الغاية الّتي يصار اليها من غير أن يكون وراء ذلك شر أعظم منه يصار إليه بالشقاء و الثاني الافعال الاراديه‏شأنها أن تؤدي الى الشقاء و كذلك المقابل لهذين الشرين خير أن أحد هما السعادة و الخير الثاني كل ما نفع بوجه ما في بلوغ السعادة فهذا هو الخير الّذي يقابله و هذه طبيعة كل واحد منهما و ليس للشر طبيعة أخرى غير هذه الّتي ذكرناها فالشران جميعا إراديان و كذلك الخيران المقابلان لهما، فأما الخير في العوالم فالسبب الأوّل و كل ما لزم عنه و ما لزم عنه و ما لزم عن ما لزم عنه وجوده عن ما لزم عنه الى آخر اللوازم و على هذا الترتيب أي شر كان فإن هذه كلها على نظام و عدل في الاستيهال و ما كان حصوله عن استيهال و عدل فهو كله خير، و قد ظن قوم أن الوجود كيف كان هو خير و لا وجود كيف كان فهو شر فصاغوا من أنفسهم وجودات متوهمة فجعلوها خيرا و لا وجودات فجعلوها شرا و آخرون ظنوا أن اللذات كيف كانت هي الخيرات و أن الأذى كيف كان فهو الشر، فصاغوا من أنفسهم وجودات متوهمة فجعلوها خيرا و لا وجودات فجعلوها شرا و آخرون ظنوا أن اللذات كيف كانت هي الخيرات و أن الأذى كيف كان فهو الشر، و خاصة الأذى اللاحق بحس اللمس و هؤلاء كلهم غالطون و ذلك أن الوجود إنما يكون خيرا متى كان باستيهال و لا وجود شرا متى كان بغير استيهال و كذلك اللذات و الأذى و أما الوجود و لا وجود بغير الستيهال فهو شر و ليس شيء من هذه موجودا في شيء من العوالم الروحانية و السماوية ليس أحد يظن فيها شيئا جرى على غير الستيهال و أما الممكنة الطبيعية فليس يجري الإمر فيها على غير استيهال متى احتفظ بالاستيهال فيها و لم يطلب فيها الاستيهالات الّتي هي الإرادية فإن الاستيهالات فى الطبيعة الممكنة، اما بالصورة و إما بالمادة و ما يستأهله كل شيء فانا على الأكثر و إما على الأقل و إما على التساوي و ما ينالها من ذلك فلا يخرج عن هذه فهى إذا كله خير فالخيرات ضروب ضرب لا يقابله شر أصلاً و ضرب يقابله و كذلك كل طبيعى‏كان مبدأه فعلاً إراديا فإنه قد يكون خيرا و يكون شرا و إنما الكلام‏ها هنا فيما كان طبيعيا محضا لا يشاركه اصلاً.

          7 ـ وقوم ظنوا أن عوارض النفس كلها و ما يكون عن الجزء النزوعي من النفس هى الشرور و آخرون رأوا أن القوة الشهوانية و الغضبية هما الشران و آخرون رأوا ذلك في القوى الأخرى الّتي بها تكون الانفعالات النفسانية مثل الغيرة و القسوة و البخل و محبة الكرامة و أشباه ذلك و هؤلاء أيضا غالطون و ذلك أنه ليس ما صلح أن يستعمل من الخير و من الشر جميعا جميعا هو خير أو شر فإنه ليس بأحدهما أولى منه بالآخر فاما أن يكون خيرا و شرا معا و إما ألا يكون و لا واحدا منهما بل إنما يكون كل واحد من هذه شرورا إذا استعملت فيما ينال به الشقاء و أما إذا استعملت فيما ينال السعادة لم تكن شرورا بل تكون كلها خيرات.

          8 ـ إن قوما يقولون ان السعادة ليست هي ثواب على الأفعال الّتي شأنها أن ينال بها السعادة و لا هي عوض مما ترك من الأفعال الّتي ليس شأنها أن تنال بها كما أن العلم الحاصل عن التعلم ليس هو ثوابا على التعلم المتقدم قبله و لا عوضا من الراحه‏كان يكون عليا لو لم يتعلم فتركها و آثر الكد مكانها و لا أيضا لو تبع العلم الحاصل عن التعلم لذة كانت تكون تلك اللذة جزاء على التعلم و لا عوضا عن الكد و الأذى‏لحقه عندما آثر التعلم و ترك الراحة حتى تكون هذه اللذة عوضا من لذة أخرى تركها ليتعوض منها هذه الأخرى  بل السعادة غاية شأنها أن تنال بالأفعال الفاضلة على مثال حصول العلم بالتعلم و الدرس و حصول الصنائع عن تعلمها و المواظبة على أعمالها و لا الشقاء عقوبات على ترك الأفعال الفاضلة و لا جزاء على فعل النقائض فلذلك كل من اعتقد هذا في السعادة و رأى مع ذلك أن ما يفوته مما يتركه هو جنس ما يتركه فإن فضائله قريبة من أن تكون نقائض.

           هذه مجموعة من آراء الفارابي و سوف وجهة نظرنا بعد بيان آراء فلاسفة المسلمين الاخلاقيين[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn7).

**3 ـ ابن سينا (370 هـ ـ 980 م. 428 هـ ـ 1037 م)**

          و نقدم لك بعض الفقرات من كتابه الشفاء:

          قال أن تسير ـ أي النفس ـ بقصد السير فيكون قد و في إنسانيته حقها من الكمال المستعد للسعادة، الدنيوية و الاخروية يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار الى غاية كل واحد منها في كتب إحصاه و العدالة العلوم، و تكميل قوته العلمية بالفضائل الّتي أصولها العفة و الشجاعة و الحكمة و العدالة المنسوبة الى كل قوة من قواه و تجنب الرذائل الّتي بإزائها.

          أما العفة فإلى الشهوانية و الشجاعة الى الغضبية و الحكمة الى التمييزية و العدالة إليها مجموعة عند استكمال كل واحدة بفضيلتها و فروعها الّتي إما كالانواع لها أو كالمركب منها و هي السخاء و القناعة و الصبر و الكرم و الحلم و العفة و الصفح و التجاوز و رحب الباع و كتمان السر و الحكمة و البيان و الفطنة و أصالة الرأي و الحزم و الصدق و الوفاء و الود و الرحمة و الحياء و عظم الهمة و حسن العهد و التواضع فالسخاء و القناعة راجعان منسوبان الى القوة الشهوانية و الصبر و الحلم  و الكرم و العفو و الصفح و التجاوز و رحب الباع و كتمان السر راجعة و منسوبة الى القوة الغضبية و الحكمة و البيان و الفطنة و أصالة الرأي و الحزم و الصدق و الوفاء و الود و الرحمة و الحياء و عظم الهمة و حسن العهد و التواضع راجع الى القوة التمييزية.

          أما العفة فهي أن تمسك عن الشوق. الشوق الى فنون الشهوات المحسوسات من المأكل و المشرب و المنكح و الانقياد فهي أن يضبط قوته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية و قدر الحاجة من المعاشر و الأقوات المقيمة للأبد و أن لا يحرص على ما يشاهد من ذلك عند غيره و أما السخاء فأن يسلس قوته لبذل ما يجوزه من الاموال الّتي لأهل حنسه إليها حاجة و حسن المواساة بما يجوز أن يواسي به منها و من الفضائل الغضبية فالشجاعة هي الاقدام على ما يجب من الامور الّتي يحتاج أن يعرض الانسان نفسه بها لاحتمال المكاره و الاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها كلاذب عن الحريم و غير ذلك و أما الصبر فهو أن يضبط قوته عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل بالانسان و يلزمه في حكم العقل احتماله أو يغبلها حسب مشتهى يتوقف الانسان‏و يلزمه ف يحكم العقل اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه و أما الحلم فهو الإمساك عن المبادرة الى قضاء الغضب فيمن يجنب¨ عليه جناية يصل مكروها إليه و قد يسمى هذا مكرما و صفحا و عفوا و تجاوزا و احتمالاً و تثبيتا و كظم غيظ و رحب الباع أن لا يدع قوة التجلد عند ورد الأحداث المهمة على الانسان و اختلاجها في قبله إن بشهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف مخالفة جوهره الزكي الا نسخه (منسخه) و مسخه و محاه و محقه و لا يدع فكرة في نسخة نفسه و تخيلاتها تتعاطى الا الفكره‏جلال الملكون و جناب الجبروت يكون ذلك قصاراها لا يتعداها و لا يترك الخيال في نسخته البتة إلا مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري كزينة الهيئة لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس و ذلك بذكر القدوس و لا ترخص السنة العقلية في اغفالها لكن يحجر على النفس ما لا ينبغي إذ لا فائدة فيه فضلاً عن فعله حتى يصير تخيل الواجب و الصواب هيئة نفسانية و كذلك يهجر الكذب قولاً و تخيلاً حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة فيصدق الأحلام و الفكر و أن يجعل حب الخير للناس و المنفعة فضلاً إليهم و عشق الأخيار و حب تقويم الأشرار وردعهم أمرا طبيعيا جوهريا و يتحال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده و ذلك بكثرة تشويق النفس الى المعاد و أخطارها بكل الفساد بالبال حتى لا يتمكن المعتاد.

          و أما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة و ابقاء الشخص أو النوع أو السياسة على أن يكون هذا حاضرا عندما يستعمل بالبال و تكون النفس الناطقه‏المدبرة لان القوة الشهوانية تدعو الهيا ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها و لتكن جاعلة لنفسها هذه العمل عذرا بل ينبغي أن تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات أمرا طبيعيا للنفس و كذلك الأمور الغلبية و الكرامية و أما المشروب فإنه يهجر شربه تلهيا بل تشفيا و تداويا و تقويا و المسموعات يديم استعمالها على الوجه الّذي توجيه الحكمة لتقوية جوهر النفس و تأييد جميع القوى الباطنة لا بما يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية ثم يعاشر كل فرقة بعادتها و رسمها فيعاشر الرزين بالرزانة و الماجن بالمجون مسترا باطنه عن الناس و لكن لا يتعاطى في المساعدة الشركاء له في النوع و المتصلين به حتى بقوم في غيبته بجميع ما يتحاجون إليه بمقدار الوسع و ان يفى بما يعد أو يوعد و لا يجري في أقاويله الحلف و أن يركب بمساعدة الناس كثيرا مما هو خلاف طبعه ثم لا يقصر في الأوضاع الشرعية و تعظيم السنن الإلهية و المواظبة على التعبدات البدنية و يكون دأبه و دوام عمره إذا خلا و خلص من المعاشرين نظرية الزينة في النفس و الفكرة في المللك الأوّل و ملكه و كنس النفس عن غبار الناس من حيث لا يقف عليه.

          و يرى أن النفس الإنسانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأي[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn8).

         كما أن النفس الحيوانية عنده هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة[[9]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn9).

         و النفس النباتية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد و يربو و يغتذي[[10]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn10).

و يقول في النفس الإنسانية انها تنقسم قواها الى قوة عاملة و وقوة عالمة و كل واحدة من القوانين تسمى عقلاً باشتراك الإسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان الى الأفاعيل الجزئية بالروية[[11]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn11).

         و يحدثنا بأن هذه القوة هي الّتي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب أحكام القوة العاملة حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها و تكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية تسمى أخلاقا رذيلة بل أن تكون غير منفعلة البتة و غير منقادة بل متسلطة فيكون لها أخلاق فضيلة[[12]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftn12).

**4 ـ أبو إسحاق الكندي (ولد في أواخر القرن الثاني للهجرة)**

          وردت فلسفته الأخلاقية في رسالته (الجبلة لدفع الأحزان) في الحزن و أسبابه قال:ان بين ماالحزن و أسبابه لتكون أشفيته ظاهرة الوجود سهلة الاستعمال فيقول ان الحزن ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات فإذا قد بينت أيضا أسباب الحزن مما قد قيل اذ هو عارض لفقد محبوب و لفوت مطلوب فإذن قد ينبغي أن نبحث هل يمكن أن يعرى من هذه الأسباب أحد فأنه ليس بممكن أن ينال أحد جميع محبوباته لأنّ الثبات و الدوام معدمان في عالم الكون و الفساد الّذي نحن فيه و إنما الثبات و الدوام موجودان اضطرارا في عالم العقل الّذي هو ممكن لنا مشاهدته فإن أجبنا أن لا نفقد محبوباتنا و لا تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالم العقلي و نصيّر محبوباتنا وقنياتنا و ارادتنا فإنا إن فعلنا ذلك أمنا أن بغضبنا قنياتنا أحد أو تملكها علينا يد و أن نعدم ما أحببنا منها اذ لا تنالها الآفات و لا يلحقها الممات و لا تفوتنا الطلبة اذ المطالب العقلية يلحق بعضها بعضا واقفة غير متحركة و لا زائلة فهي مدركة غير فائتة، فأما القنية الحسية و المحبوبات الحسية و الطلبات الحسية فإنها موقوفات لكل أحد و منال لكل يد لا يمكن تحصينها و لا يؤمن فسادها و زوالها و تبذلها فيصير كل ذلك بعدما كان يؤنس بقربه موحشا و بعد الثقة بطاعته عاصيا و بعد إقباله مدبرا إذ ليس‏الطبع أن يكون ما ليس في الطبع فإن أردنا من أحوال و أخلاق المشتركات‏ليس فيها شى‏ء خاص لأحد دون غيره بل هي ملك لكل أحد أن تكون لنا خاصة و من الفاسدة و من المقبلة المدبرة أن تكون مقبلة و من الزائلة في كل حال أن تكون ثابته‏كل حال فقد أردنا من الطبع ما ليس في الطبع و من أراد ما ليس بموجود و من أراد ما ليس بموجود عدم طلبته و العادم طلبته شقي فمن نمن له ارادته فسعيد فينبغي اذا أن نحرص على أن نكون سعداء و أن نحترس من أن نكون أشقياء بل تكون ارادتنا و محبوباتنا ما تهيأ لنا و لا نأسف على فائتة و نتطلب غير المتهيأ من المحسوسة بل نكون اذا شاهدنا الاشياء الّتي يتمتع بها الناس من المحبوبات في العقل أعني قدر ما النفس اليه الحاجة في تثبيت صورتها أيام مدتها المقسومة لها و أثمار مثلها و ما دفع الالم و أفادها الراحة تناولناه بالامر الاجل بقدر الحاجة و لم ننقلها قبل مماستنا اياها و مشاهدتنا بثمن و لم نتبع أنفسنا بعد انصرافها عنا تأسفا و لا اشغال فكر فان هذه من أخلاق المللوك الاجلة فانهم لا يتلقون مقبلاً و لا يشيعون ظاعنا بل يتمتعون بكل ما شاهدهم بأركن فعل و أظهر استغناء فأما ضد ذلك فمن أخلاق صغار العالمة و ذوي الدناءة و الشره و شدة الحرص فانهم يتلقون كل مقبل و يشيعون كل ظاعن. و حقيق بذوي العقول ألا يختاروا أخلاق صغار العامة ودناءتها على أخلاق أجلة الملوك و كذلك ما نقول ينبغي اذا لم يكن ما نريد ما يكون و أن لا نختار دوام الحزن على دوام السرور و أن لم يكن ما منريد ما يكون و أن لا نختار دوام الحزن على دوام السرور و أن من أحزنه فوت و يفوته مطلوب و الحزن و السرور ضدان لا بثبتان في النفس معا فاذا كان محزونا لم يكن مسرورا و اذا كان مسرورا لم يكن محزونا فينبغي اذا أن لا نحزن على الفائتات و لا فقد المحبوبات و أن نجعل أنفسنا بالعادة الجميلة راضية بكل حالة لنكون مسرورين أبدا فقد نرى ذلك موجودا ظاهرا بالعبادات فقد نرى من أحوال الناس و اختلافها في مراداتهم وو مطالبهم ما يدل على ذلك من السعادات الحسية بذلك مسرورا بهجا يرى كل ما خالف ذلك نقصا و مصائب و نرى المكلف بالقمار مع استلاب ماله ضياع أيامه باطلاً و تتالي أحزانه بمقموراته بأمره بهجا مسرورا و كلل ما خالف ذلك عنده وحجبه عنه كان مصائب و نقصا و نرى الشاطر بشاطرة سننه و خشونة استعماله و ما فيها من المعاطب الفاحشة الموحشة من ضرب السياط و قطع الاعضاء و كثرة اتلجراحات المؤلمة و دوام الحرب المتصلة حتى تتناهى به مطالبه الى الصلب يعد هذه المعاطب فخرا و شرفا و بذلك كله بهجا و ما خالف ذلك من العافية نقصا و مصائب و نجد المنحنث بالعورات الفاضحة و الأخلاق الدنية الّتي يستوحش منها كل واحد و ينافيها كل فكر و تشويه الصورة من نتف اللحية و التشبه بصوره‏النساء بهجا جذلاً مفتخرا، يرى أنه قد فاق بذلك كل أحد و أنهم قد حرموا بما فاتهم من ذلك أجزل حظ و خص دونهم بأخص سارة، و أجل نعمة ويرى ما خالف ذلك نقصا و مصائب فتبين اذا أن المكروه و المحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما بل بالعادات و كثرة الاستعمال فينبغي اذا اذا كان الطريق الى استعمال السرور بما شاهدناه و السلوة عن فائتنا سهلة واضحة بالعادة كما وصفنا أن نستعمل حمل أنفسنا على ذلك و التربية لها حتى يصير ذلك لنا عادة لازمة و خلقا مستفادا أعني نتخلق خلقا اذا لم يكن ذلك لنا بالطبع بالفعل أعني من بدء عادتنا ليطيب لنا العيش أيام مدتنا و اذا كان الحزن ألمأ من آلام النفس و كان واجبا عندنا أن ندفع الالام الجسدية عنا بالادوية البشعة و الكي و القطع والازم و ما أشبه ذلك من الاشياء المشفية للابد و أن نحتمل‏ذلك الكلفة العظيمة من الاموال لنشفى من هذه العلل و كان فضل مصلحة النفس و اشفائها من آلامها على مصلحة البدن و اشفائه من آلامه كفضل النفس مصلحة النفس و اشفائها منن آلامها على مصلحة البدن و اشفائه من آلامه كفضل النفس على البدن اذ النفس سائس و البدن مسوس و النفس باقية و البدن لا محالة الفاسد بالطبع فاصلاح النفس و اشفاؤها من أسقامها أوجب شديدا علينا من اصلاح أجسامنا فانا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا لان الجسمانية مشتركة لكل جسم فأما حيوانية كل واحد من الكائنات الحية فبنفسة و أنفسنا ذاتية لنا و مصلحة ذاتنا أوجب علينا من مصلحة الاشياء الغربية منا و أجسامنا آلات لانفسنا تظهر بها أفعالها فاصلاح ذواتنا أولى بنا شديدا من اصلاح آلاتنا.

          و تجد الكندي يقسم الحزن الى ما لا يخلو أن يكون ما عرض منه أمرا هو فعلنا أو فعل غيرنا فان كان فعلنا فينبغي أن يكون ما عرض منه أمرا هو فعلنا أو فعل غيرنا فان كان فعلنا فينبغي أن لا نفعل ما يحزننا فانا ان فعلنا ما يحزننا و الامساك عن فعله الينا ان فعلنا و الامساك عنه الينا فنحن اذا كنا نفعل اما أن يكون نفعل ما نريد أو ما لا نريد و ان كنا نفعل ما نريد و لسنا نريد أن نحزن فنحن نريد ما لا نريد و هذه من خاصة العادم عقله فنحن اذا عدماء لعقولنا و ان كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من أن يكون دفعه الينا أو لا يكون ذلك الينا و انن كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من أن يكون دفعه الينا أو لا يكون ذلك الينا و انن كان المحزن أو لا يكون الينا فان كان دفعه الينا فينبغي أن ندفعه و لا نحزن و ان كان دفعه ليسن إلينا فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع فعلل الذى دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا و لعل الّذي اليه الأحزان ألا يحزن و لا يفعل‏خفنا فإن حزنا قبل وقوع المحزن كنا قد أكسبنا أنفسنا حزنا لعله غير واقع بإمساك المحزن عن الأحزان أو لدفع الّذي اليه دفعه عنا فكنا أكسبنا أنفسنا حزنا لم يكسبناه غيرنا و من أحزن نفسه فقد أضر بها و من أضر بنفسه فجاهل فظ جائر ف يغاية الجور إذ أدخل على نفسه ضررا لأنه لو فعل ذلك بغيره كان جاهلاً جائرا و فعله ذلك بنفسه أعظم فينبغي أن لا نرضى بأن نكون أجهل الجاهلين و أفظّ الفظين و أجور الجائرين فإنه لو كان الحزن شيئا يجب كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن من نوع الشر الخسيس، و أيضا فإن استعماله في وقت وقوع المحزن واجب أن لا يستعمل قبل أن يدفع إذ فيه من الأضرار مثل ما قدمنا إذ دفعه واجب وقت وقوعه لا محالة فإن كل محزن فدافعه عنه السلوة اضطرارا في مدة ما إن لم يدثر الحزين مع الحزن أو بالقرب من مبتداء الحزن فإذا كان في الطبع دثور الحزن إذ كل ما تحت الكون فزائل غير دائم فى جزئيات الأشياء فينبغي أن يجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن فإنا إن قصرنا في ذلك كنا مقصرين في غيرنا دفع البلاء الّذي يمكننا دفعه عن أنفسنا و هذه إمارة الجاهل الشقي الفظ الجائر لأنّ الجائر من دام عليه البلاء و أشقى الأشقياء من لم يجتهد في دفع البلاء عن نفسه بما أمكنه دفعه و ينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء و نحن نقدر على أن نكون سعداء.

          ثم يشير الكندي الى عدة إرشادت:

          1 ـ أن نتذكر أن كل شى‏ء فاتنا أو فقدناه فقد فات خلقا كثيرا وفقده خلق كثير كلهم قنع بفوته وفقدانه.

          2 ـ ينبغي لنا أيضا أن يكون منا على بال أنا إن أردنا أن لا نصاب بمصيبة فإنما اردنا أن لا نكون البتة لأنّ المصائب إنما تكون بفساد الفاسدات فإن لم يكن فساد لم يكن كائن.

          3 ـ و ينبغي لنا أن يكون منا على بال أن جميع الاشياء الّتي تصل اليها الأيدى مشتركة لجميع الناس و انما هي مجاورة لنا لسنا أحق بها من غيرنا و أن الغالب عليها هى له ما غلب عليها، و أما الأشياء الّتي هي لنا و غير مشاركة لغيرنا فهي الّتي لا تصل اليها الأيدى و لا يملكها علينا غيرنا الّتي هي قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية و هذه هى الّتي لنا العذر في الحزن عليها إن قعدناها من أنفسنا فأما ما ليس لنا الا بالتقلب فليس يحسن بنا الحزن عليه لأنه من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكوه بالطبع حسود فينبغي لنا أن لا نعرف أنفسنا بالحسد إذ هو أكمل الشرارات لأنّ من أحب أن ينال الأصدقاء الشر محب للشرور و من أحب الشر فهو شرير و أشر من هذا من أحب أن ينال الأصدقاء الشر و من أحب أن يحرم  الصئيق ما يحب أن يقتنيه وقنيته عنده خير فقد أحب للصديق الحال الّتي هي عنده شر فقد أحب للأصدقاء الشر و من أحب ألا بتناول قنيته أحد غيره مما لغيره أن يتناوله منها فقد أحب أن لا يتناول قنيته لا الأعداد و لا الأصدقاء فأما من حزن على تناول قنيته غيره حسود فينبغي أن لا يرضى بهذه الخساسة.

          4 ـ أن يكون منا على بال أن كل ما لنا من القنية المشتركة فهى معنا عارية لمعير هو مبدع القنية جل ثناؤه، يمكن أن يتناول عرايته متى شاء ويدفعها الى من شاء فإنه لو لم يدفعها الى من شاء لم تكن وصلت إلينا البتة.

          5 ـ ينبغي أن يكون منا على بال أنه إذا لم يرتجع المعير منا أنفس ما أعارنا بل خسائس ما أعارنا فقد أحسن إلينا كل الإحسان و يبتهج أشد بهج ببقاء زينة عواريه الشريفة علينا و لا نأسى على فقد ما ارتجع منا إذ كان واجب أن لو ارتجع كل ما أعار أن لا نحزن بل نبتهج إذ كان بهجنا من ذلك من شكره و من موافقته على محبته و قد ترك الأفضل الأكثر أعنى ما لا يصير اليه يد و لا يشركنا فيه أحد و أن نرجع الى أنفسنا و إن كنا محبين لبقاء ما ارتجع منا علينا فنقول إن كان ارتجع الأقل الأخس فقد أبقى الأكثر الأفضل ما كانت أنفسنا باقية.

          6 ـ ينبغي أن يكون منا على بال أنه إن كان واجب أن نحزن على المفقودات و الفائتات فواجب أن نحزن أبدا و واجب أن لا نحزن البتة فهذا تناقض فاحش لأنه إن كان علة الحزن فقد المقتنيات الخارجة عنا وفوتها و كان الحزن مكروها ألا ينالنا و كان علته الحزن فقد المقتنيات الخراجة عنا وفوتها و كان الحزن مكروها ألا ينالنا و كان علته ما ذكرنا فإذا إن لم يكن لنا قنية خارجة عنا و لم نطالبها لم يعرض لنا حزن لأنه لا يعرض لنا فقدها و لا فوتها فيجب أن لا نقتني لئلا نحزن البتة فإن كان يجب أن لا نقتني و مان مع عدمنا القنية حزن فإذا حزن واجب أبدا إذ لم نقتن فإذا الحزن واجب أبدا إن اقتنينا أو لم نقتن فإذن قد وجب إن كان يجب أن نحزن أبدا أن لا نحزن البتة و إن نحن اقتنينا أو لم نقتن فهو كله تناقض فهو كله تناقض و خلف.

          7 ـ ينبغي أن يكون منا على بال أنه لا ينبغي أن نكره الّذي ليس برديء و إنما ينبغي أن نكره الرديء فإن نكره الرديء فإن ثبت ف يذكرنا عظمة عناياته في دفع المحزنات الحسية فإنه لا نظن أن شيئا أردا من الموت و الموت ليس برديء إنما خوف الموت رديء فما الموت فهو تمام طباعنا.

          8 ـ و ينبغي أن يكون منا على بال عند كل فائدة و معدوم ما بقي لنا من قنياتنا الحسية و العقلية و أن نتشاغل بذكرها و تعديدها عن السالفة فإن في تذكر الباقي سلوة من المصائب و أيضا قد يكون منا على بال عند كل محزنة من فائت أو تآلف من الحسية أن الّذي بقي علينا من ترقب المصائب بعد قنياتنا الحسية و أنه قد سقط عنا يقلل بعض المحزنات فإن ذلم إن ثبت في ذكرنا نقل المحزنات عن بع المصائب الى طبع النعم و صار كل ما شملتنا مصيبة عندنا نعمة لأنه إن كانت المصائب تقلل مصائبنا فهي نعم لأنّ المصيبة إن كانت محزنة في ظننا فإن كل ما قلل المحزن نعمة فكل ما قلل القنية الحسية الّتي كلما عدمنا منها شيئا اكتسبنا عند أنفسنا مصيبة نعمة، و لذلك نقول من لم يقتن المخارجات عنه ملك مسترقات الملوك أعني الغضب و الشهوة اللذين هما ينابيع الرذائل و الآلآم فأعظم الأسقام إذا أسقام النفس أعظم من سقام البدن كما قلنا آنفا لأنه لم يؤثر فيه الضب و الهوة آثارهما المذمومة فليس لهما عليه سلطان و من آثر الغضب الشهوة و تسلطا عليه و ملكا تصرفاته حيث شاء أفيحق أنه لم يقتن الخارجات عنه ملك استرق الملوك و غلب أكثر الاعداد الحالة معه في حصته الّتي لا يحترس من غرور أسلحتها بحمى الحديد و لا يؤمن مع مساكنتها أفحش الآثام و جلل البوار.

**5 ـ أبوبكر الرازي (المتوفى 313 ـ أو 320 هـ / 925 ـ أو 932 م)**

          تعرض أبوبكر الرازي في كتابه الطب الروحاني لعدة فصول نشير إليها اجمالاً:

          1 ـ أعطانا الباري العقل و حبانا به لننال و نبلغ به من المنافع العاجلة و الآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نبله فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى مكناها و سسناها و ذللناها و صرفناها في الوجوه العائدة منا فعلها علينا و عليها و بالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا و يحسن و يطيب به عيشنا و نصل الى بغيتنا و موادنا فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن و استعمالها حتى وصلنا بها الى ما قطع و حال البحر دوننا و دونه و به نلنا الطلب الّذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا و سائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا و به أدركنا الامور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا و به عرفنا مشاكل الأرض و الفلك و عظم الشمس و القمر و سائر الكواكب و أبعادها و حركتها و به وصلنا الى معرفة الباري عزوجل الّذي هو أعظم ما استدركنا و أنفع ما أحببنا.

          2 ـ إن أشرف الاصول و أجلها و أعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى و مخالفة ما يدعو اليه الطبائع في أكثر الاصول و تمرين النفس على ذلك و تدريجها اليه فان فضل الناس على البهائم هو هذا أعني ملكة الارادة و اطلاق الفعل بعد الروية و ذلك أن البهائم غير المؤدبة واقفة عندما يدعوها اليه الطباع عاملة به غير ممتنعة به مع حضوره و حاجتها اليه كما تجد الإنسان يترك ذلك و يقهر طباعه عليه و هذا المقدار و نحوه من الفضل على البهيمة في ذم الطبع هو لاكثر الناس و ان كان ذلك تأديبا و تعليما الا أنه عام شامل و قريب واضح يعتادهالطفل و ينشأ عليه و لا يحتاج الى الكلام فيه، على أن في ذلك بينن الامم تفاضلاً كثيرا و بونا بعيدا و أما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتهيا في طباع الإنسان فلا يكاد يكلمه الاا الرجل الفيلسوف الفاضل و بمقدار فضل العوام و من‏ها هنا نعلم أن من أراد أن يزين نفسه بهذه الزينة و يكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمرا صعبا شديدا و يحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى و مجادلته و مخالفته و لان بين الناس في طباعهم اختلافا كثيرا و بونا بعيدا صار يسهل أو يعسر على البعض دون بعض و أنا مبتدى‏ء بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة أعني قمع الهوى ومخالفته اذ كانت أجل هذه الفضائل و أشرفها و كان محلها من جملة هذا الغرض كله محل الاسطقس التالي للمبدأ.

          أقول ان الهوى و الطباع يدعوان أبدا الى اتباع اللذات الحاضرة و ايثارها من غير فكر و لا روية في عاقبة و يحثان عليه و يعجلان اليه و ان كان جالبا للالم من بعد و مانعا من اللذة ماا هو اضعاف لما تقدم منها و ذلك أنهما لا يريان الا حالتهما في الّذي هما فيه لا غير و ليس بهما الا اطراح الالم المؤذي عنهما وقتهما ذلك مايثار الطفل الرمد حك عينه و أكل التمر و اللعب في الشمس و من أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما و يقمعهما و لا يطلقهما الا بعد التثبت و النظر فيما يعقبانه و يمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الارجح يألم من حيث ظن أنه يلتذ و يخسر من حيث أن يربح فان دخلت عليه من هذا التمثيل و الموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها و منعها و ذلك أن لاا يأمن أن يكون في اطلاقها من سوء العاقبة ما يكون ابلامه و احتمال مؤونته أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أيضا على ردعها و ذلك أن المرارة المتجرعة أهون و أيسر من المنتظرة الّتي لا بد من تجرعها على الامر الاكثر و ليس يكتفي بهذا فقط بل قد ينبغي أن يقمع هواه في كثير من الاحوال و ان لم ير لذلك عاقبة مكروهة ليمرن نفسه و يروضها على احتمال ذلك و اعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الردية أسهل و لئلا تتمكن الشهوات منه و تتسلط عليه فان لها من التمكن في نفس الطبيعة و الجبلة ما لا يحتاج أن يزاد فضل تمكن بالعادة أيضا فيصير بحال لاا يمكن مقاومتها بتة، و ينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها النهمكين فيها يصيرون منها الى الخمور و السماع على أنها من أقوى الشهوات و أوكدها غرزا في الطباع لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لانها تصير عندهم بمنزلة حالة كل ذي حالة عنده أعني المالوفة المعتادة و لا يتهيأ لهم الاقلاع عنها لانها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطرارى في العيش لا بمنزلة ما هو فضل و ترف و يدخل عليهم منن أجل التقصير في دينهم و دنياهم حتى يضطروا الى استعمال صنوف و يدخل عليهم من أجل التقصير في دينهم و دنياهم حتى يضطروا الى استعمال صنوف الحليل و اكتساب الاموال بالتغرير بالنفس و طرحها في المهالك فاذا هم قد شقوا من حيث قدروا السعادة و اغتموا منن حيث قدروا الفرح و الموا فاذا من حيث قدروا اللذة و ما أشبههم في هذا الموضح بالحاطب على نفسه الساعي في هلاكهاكالحيوان المخدوعة مما ينصب لها في مصايدها حتى اذا حصلت في المصيدة لم تنل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه و هذا المقدار من قمع الشهوات مقنع و هو أن يطلق منها ما علم أن عاقبة لا تجلب ألما و لا ضررا دنيائيا موازيا للذة المصابة منها فضلاً عما تجلب مما يوفي و يرجح على اللذة الّتي أصيبت في صدرها و هذا يراه و يقول و يوجب حمل النفس عليه من كان الفلاسفة لا يرى أن النفس وجودا بذاتها، و يرى أنها تفسد بفساد الجسم الّذي هي فيه فأما من يرى أن النفس آنبة  ذاتا ما قائمة بنفسها و أنها تستعمل الجسم الّذي لها بمنزلة الارادة و الالة و أنها لا تفسد بفساده فيرتقون من ذم الطباع و مجاهدة الهوى و مخالفته الى ما هو أكثر من هذا بكثير و يرذلون و يستقصون المنقادين له و المائلين معه تنقصا شديدا يحلونهم محل البهائم و يرون أن لهم في اتباع الهوى و ايثار الميل مع اللذات و الحب لها و الاسف على ما فات منها و ايلام الحيوان لبلوغها و نيلها عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر و يطول لها ألمها و أسفها و حسرتها.

          3 ـ ذكرنا أعظم الاصول في ذلك مما فيه غنى و عليه معونة فإنا ذاكرون من عوارض النفس الردية و التلطف لإصلاحها ما يكون قياسها و مثالاً لما لم نذكره منها و نتحرى الإيجاز و الاختصار ما أمكن في الكلام فيها إذ قدمنا السببّ الأعظم و العلة الكبرى الّتي منها نستقي و عليها يبني جميع وجود التلطف لإصلاح خلق ما رديء حتى أنه لو لم يفرد و لا واحد منها بكلام يخصه بل أغفل و لم يذكر بتة لكان في التحفظ و التمسك بالاصل الأوّل و غنى و كفاية لإصلاحها و ذلك أن جلها مما يدعو إليه الهوى و تحمل عليه و الشهوات و في ذم هذين وحفظهما ما يمنع التمسك و التخلق بهما الا أنا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب و ألزم و أعون على بلوغ غرض كتابنا هذا و باللّه‏ نستعين.

          4 ـ يتعرض الرازي الى تعرف عيوب الرجل نفسه و يقول ان كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبة منه لنفسه و استصوابا و استحسانا لأفعاله و أن ينظر بعين العقل الخالصة المخلصة الى خلائقه و سيرته لا يكاد يستين ما فيه من المعايب و الضرائب الذميمة و متى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يقلع عنه إذ ليس يشعر به فضلاً عن أن يستقيمه و يعمل في الإقلاع عنه فينبغي أن يسند الرجل أمره في هذا الى رجل عاقل كثير اللزوم له و الكون معه و يسأله و يضرع اليه و يؤكد عليه أن يخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايب و يعلمه أن ذلك أحب الاشياء و أوقعها عنده و أن المنة عليه منة تعظم‏ذلك و الشكر يكثر و يسأل‏ه أن لا يستحييه في ذلك و لا يجامله و يعلمه أنه متى تساهل و ضجع في شى‏ء منه، فقد أساء اليه و غشه و استوجب منه الملامة عليه فإذا أخذ الرجل المشرف يخبره و يعلمه ما فيه ما ظهر و بان له منه لم يظهر له اغتماما و لا استخزاءا بل أظهر له سرورا بما يستمع و تشوقا الى ما لم يستمع منع فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئا استحياء منه أو قصّر في العبارة عن تقبيح ذلك أو حسنها لامه على ذلك و أظهر له اغتمامه به و أعلمه أنه لا يحب ذلك منه و لا يريد الا التصريح و إعلامه ما يراه على وجهه فإن وجده في حال أخرى قد زاد و أسرف في تقبيح شى‏ء رآه منه و تهجينه لم يغضبه ذلك بل حمده عليه و أظهر له بشرا و سرورا، بما رآه منه. و ينبغي أن يجدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد حال فإن الأخلاق و الضرائب الردبة قد تحدث بعد ان لم تكن، و ينبغى أن يستخير و يتحسس ما يقول فيه جيرانه و معاملوه و أخوانه و بما يمدحونه و بماذا يعيبونه فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه شى‏ء من عيوبه و إن قل و خفى، إن اتفق له ووقع عدو منازع محب الإظهار مساويه و معايبه لم يستدرك م نقبله معرفة عيوبه بل اضطر المجيء الى الإقلاع عنها إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار و ممن يحب أن يكون خيرا فاضلاً و قد كتب في هذا المعنى جالينوس كتابا جعل رسمه في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم فذكر فيه منافع صارت اليه من أجل عدو كان له و كتب أيضاتعرف الرجل عيوب نفسه مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها و جملتها هنا.

          5 ـ أما الرجال المذكورون الكبار الهمهم و الأنفس فإنهم يبعدون من هذه البلية من نفس طبائهم و غرائزهم و ذلك أنه لا شى‏ء أشد على أمثال هؤلاء من التذلل و الخضوع و الاستكانة و إظهار الفاقة و الحاجة و احتمال التجني و الاستطاعة فهم إذا فكروا فيما يلزم العشاق من هذه المعاني نفروا منه و تصابروا و أزالوا الهوى عنه و إن دبلوا به و كذلك الّذين تلزمهم أشغال و هموم بلغية اضطرارية دنيائية أو دينية فأما الخنثون من الرجال و الغزلون و الفّراغ و المترفون و المؤثرون للشهوات الّذين لا يهمهم سواها و لا يريدون من الدنيا الا اصابتها و يرون فوتها فوتا و أسفا و ما لم يقدروا عليه منها حسرة، و شقاء فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية لا سيما إن أكثروا النظر في قصص العشاق و رواية الرقيق الغزل من الشعر و سماع الشجي من الألحان و الغناء فلنقل الآن في الاحترا من هذا العارض والتنبيه على مخاتله و مكامنه بقدر ما يليق كتابنا هذا و نقدم ذلك كلاما نافعا معينا على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الكتاب و يأتي بعده و هو الكلام في اللذة.

          فنقول ان اللذة ليست بشى‏ء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته الى حالته تلك الّتي كان عليها كرجل خرج من موضع كنين ظليل الى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحر ثم عاد مكانه ذلك فإنه لا يزال يستلزم ذلك المكان حتى يعود بدنه الى حالته الاولى ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه الى الحالة الاولى و تكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة ابلاغ الحر اليه و سرعة هذا المكان في تبريده و بهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة فإن حد اللذة عندهم هو أنها رجوع الى الطبيعية و لان الأذى و الخروج عن الططبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ثم حدث بعقبه رجوع الى الطبيعة دفعة في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي و يتضاعف بيان الاحساس بالرجوع الى الطبيعة فتسممى هذه الحال لذة و يظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها و يتصورها مفردة خالصة برية من الاذى و ليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بتة الا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة فإنه بمقدار أذى الجوع و العطش يكون الالتذاذ بالطعام و الشراب حتى إذا أعاد الجائع و العطشان الى حالته الاولى لم يكن شى‏ء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألذ الاشياء عنده و أحبها اليه و كذلك الحال في سائر الملاذ فإن هذا الحد بالجملة لازم لها و محتو عليها الا أن منها ما نحتاج في تبيين ذلك منه الى كلام أدق و ألطف و أطول من هذا و قد شرحنا هذا فى مقالة كتبناها في ماهية اللذة منه الى كلام أدق و ألطف و أطول من هذا و قد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في ماهية اللذة و في هذا المقدار الّذي ذكرناه‏ها هنا كفاية لما نحتاج اليه و أكثر المائلين مع اللذة المنقادين لها هم الّذين لم يعرفوا على الحقيقة و لم يتصوروا منها الا الحالة الثانية أعنى الّتي من مبدأ انقضاء فعل المؤذي الى استكمال الرجوع الى الحالة الاولى، و من أجل ذلك أحبوا و تمنوا أن لا يخلوا ف يحال منها و لم يعلموا أن ذلك غير ممكن لانها حالة لا تكون و لا تعرف الا بعد تقدم الاولى لها و أقئل ان اللذة الّتي يتصورها العشاق و سائر من كلف بشى‏ء و أغرم به كالعاشاق للتررؤى و التملك و سائر الامور الّتي يفرط و يتمكن حبها من نفوس بعض الناس حتى لا يتمنوا الا إصابتها و لا يروا العيش الا مع نيلها عند تصورهم نيل مرادهم عظيمة مجاوزة للمقدار جدا و ذلك أنهم إنما يتصورن إصابة المطلوب و نيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الاولى الّتي هي الطريق و المسلك الى نيل مطلوبهم و لو فكرو و نظروا في و عورة هذا الطريق و خشونته و صعوبته و مخاطره و مهاويه و مهالكه لمر عليهم ما حلا و عظم ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون الى مقاساته و مكادحته.

          و قد ذكرنا جملة ماهية اللذة و أوضحنا من أين غلط من تصورها محضة برية من الألم و الأذى فإنا عائدون الى كلامنا و منبهون على مساوى هذا العارض أعني العش و خساسته، فنق.ل ان العاش يجاوزون حد البهائم ف يعدم ملكة النفس وزم الهوى و في الانقياد للشهوات و ذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة أعني لذة الباه على أنها من أسمج الشهوات و أقبحها عند النفس الناطقة الّتي هي الإنسان على الحقيقة من أى موضع يمكن إصابتها منه حتى أرادوها من موضع ما بعينه فضموا شهوة الى شهوة و ركبوا شهوة على شهوة و انقادوا و ذلوا للهوى ذلاً على ذل و ازادادوا له عبودية الى عبودية و البهيمة لا تصير من هذا الباب الى هذا الحد و لا تبلغه و لكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع مما تطرح به عنها ألم المؤذي المهيج لها عليه لا غير ثم تصير الى الراحة الكاملة منه هؤلاء لما لم يقتصروا على المقدار البهيمي من الانقياد للطباع بل استعانوا بالعقل الّذي فضلهم اللّه‏ به على البهائم و أعطاهم اياه ليروا مساوى‏ء الهوى و يزموه و يملكوه في التسلق على لطيف الشهوات وخفيها و التحيّز لها و التنوف فيها وجب عليهم و حق لهم ألا يبلغوا منها الى غاية كثرة الفائت منها غير مغتبطين و لا راضين لنزوع أنفسهم عنها و تعلق أمانيهم بما فوقها و بما لا نهاية له  منها بما نالوه أيضا و قدروا عليه منها.

          و نقول ايضا ان العشاق مع طاعتهم للهوى و إيثارهم اللذة و تبعدهم لها يحزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون و يألمون من حيث يظنون أنهم بلذون و ذلك و أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئا و لا يصلون اليه الا بعد أن يمسهم الهم و الجهد و يأخذ منهم و يبلغ إليهم و ربما لم يزالوا من ذلك في كرب منصبة و غصص متصلة من غير نيل مطلوب متة و الكثير منهم يصير لدوام السهد و الهم و فقد الغذاء الى الجنون و الوسواس و الى الدق و الذبول فإذا هم قد وقعوا من حبال اللذة و شباكها في الردى و المكروه و أدتهم عواقبها الى غاية الشقاء و الهلكة.

           و أما الّذين ظنوا أنهم ينالون لذة العشق كملاً و يصيبونه ممن ملكوه و قد رووا عليه فقد غلطوا و أخطأوا خطأ بينا و ذلك أن اللذة إنما تكون إذا نيلت بمقدار بلاغ ألم المؤذي الباعث عليها الداعي اليها و من ملك شيئا و قدر عليه ضعف فيه هذا الباعث الداعي و هدأ و سكن سريعا و قد قيل قولاً حقا صدقا أن كل موجود مملول و كل ممنوع مطلوب.

          و نقول أيضا ن مفارقة المحبوب أمر لا بد منه اضطرارا بالموت و إن سلم من سائر حوادث الدنيا و عوارضها المبددة للشمل المفرقة بين أصلح من تأخيرها و الانتظار لها.

          6 ـ يتعرض الرازي الى العجب و يقول أنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استسحانه للحسن منها فوق حقه و استقباحه للقبيح منها دون حقه و يكون استقباحه للقبيح و استحسانه للحسن من غير إذا كان بريّا من حبه و بغضه بمقدار حقه لأنّ تجعله حينئذ صافيا لا يشوبه و لا يجاذبه الهوى و من أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت للإنسان أدني فضيلة عظمت عنده نفسه و أحب أن يمدح عليها فوق استحقاقه و إذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عجبا و لا سيما إن وجد قوما يساعدونه على ذلك و يبلغون من تزكيته و مدحه ما يحب. و من بلايا العجب أنه يؤدي الى النقص في الامر الّذي يقع به العجب لان المعجب لا يروم التزويد و لا الاقتناه و الاقتباس من غيره في الباب الّذي منه يعجب بنفسه لان المعجب بفرسه لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرسا أفره منه و المعجب بعمله لا يتزيد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيدا و من لم يستزد من شى‏ء ما نقص لا محالة وتخلف عن رتبة نظرائه و أمثاله لأنّ هؤلاء إذا كانوا غير معجبين لم يزالوا مستزيدين و لم يزالوا لذلك متزيدين مترقين فلا يلبثوا أن يجاوزوا المعجب و لا يلبث المعجب أن يتخلف عنهم.

          و مما يدفع به العجب أن يكل الرجل اعتبار مساويه و محاسنه ال يغيره على ما ذكرنا قبل حيث ذكرنا تعرف الرجل عيوب نفسه و أن لا يعتبر و لا يقيس نفسه بقوم أخساه أديناه ليس لهم حظ وافر من الشى‏ء الّذي أعجب به من نفسه أو يكون في بلد هذه حالة أهله فإنه من احترس من هذين البابين لم يزل يرد عليه كل يوم ما يكون به الى تنقص نفسه أميل منه الى العجب بها و في الجملة فإنه ينبغي أن لا تكبر و لا تعظم نفسه عنه حتى يجاوز مقدار نظرائه عند غيره و لا تصغر و لا تقل حتى ينحط عنهم أو عمن هو دونه و دونهم عند غيره فإنه إذا فعل ذلك و قوّم نفسه عليه كان بريا من زهو العجب و خسة الدناءة و سماء الناس العارف بقدر نفسه و فيما ذكرنا أيضا في هذا الباب كفاية فلنقل الآن في الحسد.

          7 ـ إن الحسد أحد العوارض الردية و يتولد من اجتماع البخل و الشره‏النفس، و التملكمون في إصلاح الأخلاق يسمون الشرير من يلتذ طباعا مضار تقمع الناس و يكره ما وقع بمواقعتهم و إن كانوا لم يتروه و لم يسوءوه كما أنهم يسمون الخير من أحب و التذ ما وقع بوفاق الناس و نفعهم و الحسد شر من البخل لأنّ البخيل انما لا يحب و لا يرى أن ينيل أحدا شيئا مما يملكه و يحويه  و الحسود يحب أن لا ينال أحد خيرا بتة و لو مما لا يملكه و هو داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها.

          و مما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد فإنه سيجد له من رسم الشرير حظا وافرا إذا كان الحسود يرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق من لم يتره و لم يسيء به و هذا شطر من حد الشرير و الشرير مستحق للمقت من الباري و من الناس أما من الباري فلأنه مبغض ظالم لهم فإن من أحب وقوع المكروه بإنسان ما أو لم يحب وصول خير إليه مبغض له.

          8 ـ و يستعرض الرازى دور الغضب و يقول في حديثه ان الغضب جعل‏الحيوان ليكون له به إنتقام من المؤذي و هذا العارض إذا فرط و جاوز حد يفقد معه العقل فربما كانت نكايته في الغاضب و إبلاغه إليه المضرة أشد و أكثر منهاالمغضوب عله و من أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يكثر تذكر أحوال من أدى به غضبه الى أمور مكروهة في عاجل الأمر و آجله و يأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه فإن كصيرا ممن يغضب و ربما لكم و لطم و نطح فجلب من الألم على نفسه أكثر مما نال به من المغضوب عليه.

          9 ـ و يحدثنا الرازي عن الكذب و يقول فيه انه أحد العوارض الودية الّتي يدعوا اليها الهوى و ذلك أن الإنسان لما كان يحب التكبر و الترؤس من جميع الجهات و على كل الاحوال يحب أن يكون هو أبدا المخبر و المعلم لما في ذلك منن الفضل له على المخبر و المعلم و قد قلنا انه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هما و ألما و ندامة و نجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك لان، المدمن للكذب المكثر منه لا يكاد تخطئه الفضيحة و لا يسلم منها اما لمناقضة تكون منه لسهو و نيسان يحدثان له و اما لعلم بعض من يحدثه و اطلاعه ذلك على خلاف ما ذكر و ليس يصيب الكذاب من الالتذاذ و الاستمتاع بكذبه و لو كذب عمره كله ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يدفع اليه و لو مرة واحدة في عمره كله منن حم الخجل و الاستيحاء عند افتضاحه و احتقار الناس و استصغارهم و تسفيههم و ترذيلهم له وقلة ركونهم اليه و ثقتهم به ان كان ممن لنفسه فضلاً عن أن يكون يقصد بكلام يطمع به‏صلاحه و من أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى‏ربما تأخرت كثيرا ما يغتر الجاهل بذلك الا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف أو يأمن معه الفضيحة بل يستظهر و يأخذ بالحزم في ذلك.

          و أقول ان الاخبار بما لا حقيقة له نوعان فنوع منه يقصد به المخبر الى أمر جميل مستحسن يكون له عند نتكشف الخبر عذرا واضحا نافعا للمخبر موجبا لان يسوق ذلك الخبر اليه على ما ساقة اليه و ان لم يكن حقيقة كذلك  النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي تكشفه الفضيحة والمذمة أما الفضيحة فاذا لم يكن على المخبر منن ذلك ضرر به بته و أما المذمة اذا جلب على المخبر مع ذلك ضررا.

          10 ـ في البخل و ذلك انا نجد قوما يدعوهم الى التمسك و التحفظ بماأيديهم فرط خوفهم من الفقر و بعد نظرهم في العواقب و شدة أخذ منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات و النوائب و نجد آخرين يلتذ الامساك لنفسه لا لشيء آخر و نجد من الصبيان الّذين لم يستحكم فيهم الروية و الفكر من يسخر بما معه لقرنائه هذا العارض عن الهوى فقط و هو الّذي سئل صاحبه عن السبب و العلة في امساكه لم يجد فى ذلك حجة بينة مقبولة تنبى‏ء عن عذر واضح لكن يكون جوابه ملزقا مرقعا ملجلجا مثبجا.

          11 ـ في دفع الفضل الضار من الفكر و المهم و يقول فيهما ان كانا عرضين عقليين فانا مع ما يجلب من الالم و الاذى ليس هو في اقعادنا عن مطالبنا و قطعنا دونها بدون تقصير هما عما ذكرنا قبل حيث افراط فعل النفس الناطقة و لذلك ينبغي أن يكون العاقل يريح الجسد منهما و أن ينيله من اللهو و السرور و اللذة بقدر ما يبلغ له ما يصلحه و يحفظ عليه صحته لئلا يخور و ينهد وينهك و يقطع بنا دون قصدنا و من أجل اختلاف طبائع الناس و عاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر و الهم فيهمم فبعض يحتمل الكثير منهما من غير أن يضر ذلك به و بعض لا يحتمل فينبغي أن يتفقد ذلك و يتدارك قبل أن يعظم و أن يتدرج الى الازدياد منه ما أمكن فان العادة تعين على ذلك و تقوي عليه، و يكون نيل اللهو و السرور و اللذة لا آنهالنفسها بل لكي نتجدد و نقوى به على العدو في فكرنا.

          12 ـ في دفع الغم قال الرازي انه لماا كان الغم يكدر الفكر و العقل و يؤذي النفس و الجسد حق لنا أن، نحتال لصرفه و دفعه أو التقليل منه و التضعيف له ما أمكن و ذلك يكون من وجهين أحد هما بالاحتراس منه قبل حدوثه لئلا يحدث أو يكون ما يحدث أقل ما يمكن و الاخر دفع ما قد حرث ونفيه أما كله و أما أكثر ما يمكن منه و التقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو يضهف ما يحدث معه و ذلك يكون بتأمل هذه المعاني الّتي أنا ذاكرها.

          أقول أنه ما كانت المادة الّتي منهاا تتولد الغموم انما هي فقد المحبوبات و لم يكنن أن لا تفقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها و كرور الكون و الفساد عليها وجب أنن يكون أكثر الناس و أشدهم غما منن كانت محبوباته أكثر و كان لها أشد حبا و أقل الناس غما من كانت حاله بالضد من ذلك فقد ينبغي للعاقل أن يقطع مواد الغموم عنه بالاستقلال من الاشياء الّتي يجلب فقدها غما و لا يغتر و ينخدع بما معها ما دامت موجودة من الحلاوة بل يتذكر و يتصور المتجرعة عند فقدها.

          13 ـ الشره قال فيه ان الشره و النهم من العوارض الردئة العائدة منن بعد بالالم و ذلك أنه ليس انما يجلب على الإنسان استنقاص له و استرذالهم اياه فقط لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم و من سوء الهضم الى ضروب من الامراض الرديئة جدا و يتولد عن قوة النفس الشهوانية و اذا انضم اليها و ساعدها عمى النفس الناطقة الّذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهرا مكشوفا و هو أيضا ضرب من اتباع الهوى يدعو اليه و يحمل عليه تصور استلذاذ طعمك المنطعم.

          14 ـ ان ادمان السكر أحد العوارض الرديئة المؤدية بصاحبها المهالك و البلايا و الاسقام الجملة و ذلك ان المفرط في السكر مشرف في وقعة عن السكتة و الاختناق و على امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة و على انفجار الشرايين الّتي في الدماغ و على التردي و السقوط في الاغوار و الابار و من بعد فعلى الحميات الحارة و الاورام الدموية و الصفراوية في الاحشاء و الاعضاء الرئيسية و على الرعشة و الفالج لاا سيما ان كان ضعيف العصب هذا الى سائر ما يجلب على صاحبه من فقد العقل و هتك الستر و اظهار السر و القعود به عن ادراك جل المطالب الدينية و الدنيائية حتى أنه لاا يكاد يتعلق منها بمأمول و لا يبلغ خطوة بل لا يزال منها منحطا متسفلاً.

          15 ـ الجماع أحد العوارض الرديئة الّتي يدعو اليها و يحمل عليها الهوى و ايثار اللذة الجالبة على صاحبها ضروب البلايا و الاسقام الردئة و ذلك أنه يضعف البصر و يهد البدن و يخلقه و يسرع بالشيخوخة و الهرم و الذبول و يضر بالدماغ و العصب و يسقط القوة و يوهنها الى أمراض كثيرة يطول ذكرها و له ضراوة شديدة كضراوة سائر الملاذ بل أقوى و أشد منها بحسب ماا تذكر النفس من فضل لذته عليها و مع ذلك فان الاكثار من الباه يوسع أوعية المنى و يجلب اليها دما كثيرا يكثر من أجل ذلك تولد المني فيها فتزداد الشهوة له و الشوق اليه و تتضاعف و بالضد من ذلك فان الاقلال منه و الامساك عنه يحفظ على الجسد الرطوبة الاصلية الخاصة بجوهر الاعضاء تطول مدة النشوء و النماء تبطئى الشيخوخة و الجفاف و القحل و الهرم و تضيق أوعية المني و لا تستجاب المواد فيقل تولد المني فيها و يضعف الانتشار و يتقلص الذكر و تسقط الشهوة و تعدم شدة حثها و مطالبتها به و لذلك ينبغي للعاقل أن يزم نفسه عنه.

          16 ـ في الولع و العبث و المذهب قال ليس يحتاج في ترك هذين أعني العبث والوله و الاضراب عنهما الا الى صحة العزم على تركهما و الاستحياء و الانف منهما ثم أخذ النفس يتذكر ذلك في أوقات العبث و الولع حتى يكون ذلك العبث و الولع نفسه عنده بمنزلة الرقيمة المذكرة.

          فأما المذهب فانه مما يحتاج فيه الى كلام يبين به أنه عرض هوائي لا عقلي و سنقول في ذلك قولاً و جيزا مختصرا أقول ان النظافة و الطهارة انما ينبغي أن تعتبر بالحواس لا بالقياس و يجري الامر فيهما بحسب ما يبلغه الاحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم مما فات الحواس أن تدرك منه نجاسة سميناه طاهرا و ما فاتها أن تدرك منه قذرا سميناه نظيفا و من أجل أنا نقصد هذين و نريد هما أعني الطهارة و النظافة اما للدين و اما للتقذر و ليس يضرنا و لا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس و الشيء القذر، و ذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثواب الواحد الّذي قد ماسته أرجل الذبان الواقعة على الدم و العذرة و التطهير بالماء الجاري و لو علمنا أنه مما يبالفيه و بالراكد في البركة و العظيمة و لو علمنا أن فيه قطرة من دم أو خمر و ليس يضرنا ذلك في التقذر و ذلك انن ما فات حواسنا لم نشعر به و ما لم نشعر به لمم تخش أنفسنا منه و ما لمم تخش أنفسنا منه فليس لتقذرنا منه معنى البتة فليس يضرنا الشيء النجس و القذر اذا كان مستغرقا فائتا لقلته و لا ينبغي أن نفكر فيه و لا يخطر وجوده لناا على بال و ان نحن سبيلاً أبدا الى شيء طاهر و لا شيء نظيف على هذا الحكم و ذلك أن الامور الّتي نستعملها ليس بمأمون عليها تقدير الناس لها أو وقوع جيف السباع و الهوام و الواحش و سائر الحيوان و أزبالها و اذ راقها فيها فان نحن استكثرنا من افاضته و صبه علينا لم نأمن أن يكون الجزء الاخير هو الاقذار و الانجاس و لذالك ما وضع اللّه‏ على العباد التطهر على هذاا السبيل اذا كان ذلك مما ليس‏وسعهم و قدرتهم، و هذا مما ينبغص على المقتذر بالوهم عيشه اذ كان لا يصيب شيئا يغتذي به و ينقلب اليه يأمن أن يكون فيه قذر مستغرق و ان كانت هذه الامور كما وصفنا لم تبق لصاحب المذهب شيئا بحتج به و ماا أقبح بالعاقل أن يقيم على مالا عذر له فيه و لا حجة له عنده لان ذلك مفارقة للعقل و متابعة الهوى الخاص المحض.

          17 ـ في الاكتساب و الاقتناء و الانفاق فقد ذكر الرازي أن العقل الّذي خصصنا به وفضلنا على سائر الحيوان غير الناطق به أدى بنا الى حسن عيشنا من التعاون و الارتفاق لبعضنا مع بعض فلولا ذلك لم يكن فضل في حسن العيش على البهائم و ذلك أن البهائم لما لم يكن لها كمال التعاون و التعاضد العقلي على ما يصلح عيشها لم يعد سعي الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان فان الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن و انما يزاول من هذه الامور واحدا فقط لانه ان كان حدادا لم يكنه أن يكون بناء و ان كان بناء لم يمكنه أن يكون حواكا و ان كان حواكا لم يمكنه أن يكون محاربا.

          و يشير في احدى الفقرات أنه لما كانت عيشة الناس انما تتم و تصلح بالتعاون و التعاضد كان واجبا على كل واحد منهم أن يتعلق بباب من أبواب هذه المعاونة و يسعى فى الّذي أمكنه و قدر عليه منها و يتوقى في ذلك طرفي الافراط و التقصير فان مع أحدد هما و هو التقصير الذلة و الخساسة و الدنائة و المهانة اذاا كان يؤدي بالانسان الى أن يصير عيالاً و كلا على غيره و مع الاخر الكد الّذي لا راحة معه و العبودية الّتي لا انقضاء لها و ذلك ان الرجل متى رام من صاحبه أن ينيله شيئا مما في يديه في غير بدل و لا تعويض فقد أهان نفسه و أحلها محل من أقعدته الزمانة و النقص عن الاكتساب و من لم يجعل للاكتساب حدا يقف عنده و يقتصر عليه فان خدمته للناس تفضل على خدمتهم له أضعافا كثيرة و لا يزال من ذلك في رق و عبودية دائمة و ذلك ان من سعى و تعب عمره كله باكتساب ما يفضل من المال من نفقته و مقدار حاجته و جمعه و كنزه فقد خسر و خدع و استعبد من حيث لا يعلم و ذلك أن الناس جعلوا المال علامة و طابعا يعلم به بعضهم من بعض ما استحق كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع فاذا اختص أحدهم بجمع الطوابع بكده وجهده و لم يصرفها في الوجوه‏تعود بالراحة عليه من سعي الناس له و كفايتهم اياه كان قد خسر و خدع و استعبد و أما الاقتناء فانا قائلون فيه منذ الان فنقول ان الاقتناء و الادخار هو أيضا أحد الاسباب الاضطرارية في حسن العيش الكائن عن تقدمة المعرفة العقلية و الامر في ذلك أظهر و أوضح من أن يحتاج الى بيانه حتى أن كثيرا من الحيوان غير الناطق يقتنى و يدخر.

         و يرجع الرازي صورة الاقتناء الى الحد الوشط دون اتخاذ مرحلة الافراط لانه يؤدي الى دوام الكد و التعب و التفريط يؤدي الى عدم الاكتساب و الاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهرا من المقتنيات بمقدار ما يقيم به حالته الّتي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مانعة من الاكتساب.

          و يحدثنا في كمية الانفاق و يقول فانا قد ذكرنا قبل أن مقدار الاكتساب ينبغي أنن يكون موازيا لمقدار الانفاق و الفضلة المقتناه المدخرة للنوائب و الحوادث فمقدار الانفاق ينبغي اذا أن يكون أقل منن مقدار الاكتساب غير أنه لا ينبغي للمرء أن يحمله الميل الى الاقتناء على التقتير و التضييق و لاا حب الشهوات و ايثارها على ترك الاقتناء البتة بل يعتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه و عادته الّتي جرت في الانفاق و نشأ عليها و حاله و رتبته ما يجب أن يكون لمثله من القينه و الذخيرة.

          18 ـ تعرض فيه الى طلب الرتب و المنازل الدنيائية و لكن لك من الفصول السابقة من فضل العقل و الافعال العقلية.

          19 ـ في السيرة الفاضلة و هي الّتي بها سار و عليها مضى أفاضل الفلاسفه‏بالقول المجمل معاملة الناس بالعدل و الاخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل و استشعار العفة و الرحمة و النصح للكل و الاجتهاد في نفع الكل الا من بدأ منهم بالجور و الظلم و سعى في افساد السياسة و أباح ما منعته و حظرته من الهرج و العبث و الفساد، و من أجل أن كثيرا من الناس تحملهم الشرائع و النواميس الرديئة على السيرة الجائرة، كالديصانية و المحمرة و غير هم ممن يرى غش المخالفين لهم و اغتيالهم و المنانية فى امتناعهم من سقي من لا يرى رأيهم و اطعامه و معالجته ان كان مريضا و من قتل الافاعي و العقارب و نحوها من الامور الّتي يعود ضرر بعضها على الجماعة و بعضها على نفس الفاعل لها و لم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء و أشباههم الا من وجوه الكلام في الاراء و المذاهب و كان الكلام في ذلك مما يتجاوز مقدار هذا الكتاب، مغزاه لم يبق لناا من الكلام في هذا الباب الا التذكير بالسيرة الّتي اذا سار بها الإنسان سلم من الناس و أعطى منهم المحبة فنقول ان الإنسان اذا لزم العدل والعفة و أقل من مماحكة الناس و مجاذبتهم سلم منهم على الامر الاكثر و اذا ضم الى ذلك الافضال عليهم و النصح و الرحمة لهم أوتي منهم المحبة و هاتان الخلتان هما ثمرتا السيرة الفاضلة و ذلك كاف في غرضنا من هذا الكتاب.

          20 ـ الخوف من الموت و هو أن هذا العارض ليس يمكن دفعه الا أن تقنع آنهاتصير من بعد الموت الى ماهو أصلح لها مما كانت فيه و هذا باب طويل الكلام فيه جدا.

**6 ـ أبو حامد الغزالي** (ولد في خراسان الطوس عام 450 هـ وتوفي عام 505 هـ)

          تعرض أبو حامد الغزالي في فلسفته الاخلاقيه في كتابه ميزان العمل و قال‏بعض نصوص عباراته ان السعادة تكون في القالب الاخروي لانها هي الّتي نعني بها بقاء بلا فناء ولذة بلا عناء و سرور بلا حزن و غنى بلاا فقر و كمال بلا نقصان و عز بلا ذل، و بالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب و مرغوب راغب و ذلك ابد الاباد على وجه لا تنقصه تصرم الاحقاب و الاماد بل لو قدرنا الدنيا مملوئة بالدرر و قدرنا طائرا،يختطف في كل ألف سنة حبة واحدة منها لفنيت الدرر و لم ينقص من الاباد شى‏ء.

          و يحدثنا عن فتور طلب الايمان فانه من الحماقة فليس يقتضي الفتورسلوك سبل السعادة لولا الغفلة فان الناس في أمر الاخرة أربع فرق اعتقدت الحشر و النشر و الجنة و النار كما نطقت به الشرائع و افصح عن وصفه القرآن و اثبتوا اللذات الحسية الّتي ترجع الى المنكوح و المطعوم و المشموم و الملموس و الملبوس و المنظور اليه و اعترفوا بأنه يضاف الى ذلك أنواع من السرور و أصناف من اللذات الّتي لا يحيط بها وصف الواصفين فهي (مما لاا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر) و ان ذلك يجري أبدا بلا انقطاع و أنه لا ينال الا بالعلم و العمل و هؤلاء هم المسلمون كافة بل المتبعون للانبياء على الاكثر من اليهود و النصارى.

          و فرقة ثانية و هم بعض الالهيين الاسلاميين من الفلاسفة اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كيفيتها وسموها لذة عقلية و أما الحسيات فأنكروا وجودها منن خارج و لكن أثبتوها على طريق التخيل في النوم. ولكن النوم يتكدر بالتنبه و ذلك لا تكدر له بل هو على التأبيد، و زعموا أن ذلك، يثبت لطائفة من المشغوفين بالمحسوسات و الّذين التفات نفوسهم مقصور عليها و لاا يسمون الى اللذات العقلية و هذا لا يفضي الى أمر يوجب فتورا في الطلب فان الالتذاذ انما يقع بما يحصل‏نفس الانسان منن التأثر بالملموس و المنظور و المطعوم و غيره و الشيء الخارج سبب‏حصول الاثر و ليست اللذة من الاثر الخارج، بل من الاثر الحاصل عند حضور الخارج فاذا أمكن حصول الاثر في النفس دون الشيء الخارج كما في حالة النوم فلا أرب في الشيء الخارج.

          و فرقة ثالثة ذهبوا الى أفكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة و الخيال و زعموا أن التخيل لا يحصل، الا بالات جسمانية و الموت يقطع العلاقة بين النفس و البدن الّذي هو آلته في التخلييل و سائر الاحساسات، و لا يعود قط الى تدبير البدن بعد أن اطراحه فلا يبقى له الا آلام و لذات ليست حسية ولكنها أعظم من الحسية فان الانسان في هذا العالم أيضا ميله الى اللذات العقلية و نفرته عن الالام العقلية أشد ولذلك يكرهون في الطلب اراقة ماء الوجه و يؤثرون الإحتراز عن الافتضاح و الاستتار في قضاء شهوة الفرج و مقاساة الآلام و المشتقات بل قد يؤثر الإنسان ترك الطعام يوما أو يومين لتيوصل به الى لذة الغلبة في الشطرنج مع حسيته و لذة الغلبة عقلية و قد يهجم على عدد كبير من المتقاتلين ليقتل و يتعاض عنه ما قدره في نفسه من لذة الوصف و الحمد بالشجاعة.

           و زعموا أن الحسيات بالإضافة الى اللذات الكائنة في الدار الآخرة في غاية القصور و تكاد تكون نسبتها كنسبة إدراك رائحة المطعوم اللذيذ الى ذوقه و نسبة النظر في وجه المعشوق إلي مضاجعته و مجامعته بل بعد منه نسبة و زعموا أن ذلك لما بعد عن فهم الجماهير مثلث لهم تلك اللذات بما عرفوها ن الحسيات كما أن الصبي يتشغل بالتعلم لينال به القضاء أو الوزوارة و هو لا يدرك في الصبي لذاتهما فيوعد بأمور، يلتذ بها كثيرا كصولجان يلعب به أو عصفور يعبث به و أمثاله و أين لذة اللعب بالعصفور من لذة الملك و الوزارة و لكن لما قصر فهمه عن درك الأعلى مثل بالأخس و رغب  فيه تلطفا باستدراجه إلي ما فيه سعادته و هذا ايضا إذا صح فلا يوجب فتورا فى الطلب بل يوجب زيادة الجد و إلي هذا ذهبت الصوفية و الالهيون من الفلاسفة من عندهم آخرهم حتى أن مشايخ الصوفية صرحوا و لم يتحاشوا و قالوا من بعيد اللّه‏ الطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم و إنما مطلب القاصدين إلي اللّه‏ أمر أشرف من هذا و من رأى مشايخهم و بحث عن معتقداتهم و تصفح كتب المنصفين منهم فهم هذا الإعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع.

          و فرقة رابعة و هم جماهير من الحمقى لا يعرفون بأسمائهم و لا يعدون فى زمرة النظار ذهبوا إلي أن الموت عدم محض و أن الطاعة و المعصية  لا عاقبة لهما و يرجع الإنسان بعد موتع‏العدم كما كان قبل وجوده و لا منسوبا إلي ناظر معروف بل هو معتقد أحمق بطّال غلبت عليه شهوته و استولى عليه شيطانه فلا يقدر على قمع هواه ولم تسمح رعونته بأن يعترف بالعجز عن مقاومة الهوى فيتعلل لنقصانه بأن ذلك واجب و أنه الحق ثم أحبّ أن يساعده غير فدعا إلي البطالة و ما جلبت عليه النفس من اتباع الهوى الّذي هوأشد حامل للأحمق على المسارعة إلي التصديق به لا سيما و قد يحتال بعض الفلاسفة بنسبة هذا المعتقد إلي فيلسوف معروف بدقائق العلوم كأرسطوطاليس و أفلاطون أو ال فرقة كالفلاسفة و يستدرج السامع بأن معرفتك لا تزيد على معرفتهم، و قد بحثوا أزمانا و ما تحصوا على طائل  و لا يعشر ذلك المسكين بتلبيسه فيصدق لموافقته طبعه و لا يطالبه إلا بالبرهان في نقل المذهب عمن نقله و لو أخبره بأثر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان و لو قال أباك أقر لفلان بالعشرة الّتي خلفها لك و معه به سجل فيه الشهود لقال ما الحجز فيه و أين الشاهد الحي الّذي يشهد به وأي خبر في السجل المكتوب و في نقل الخطوط ثم يصدقه في نقل مذهب من سماه من غير شاهدين يشهدان على سماعه و من غير عرض خط ذلك المذكور و من غير تصنيف من تصانيفه و لو بخط غيره ثم لو سمع ذلك المذكور بأنه يصرح بذلك ينبغي أن يتوقف،القبول زاعما أنه لا برهان عليه و إن كان أخذه تقليدا فتقليد الأنباء و الأولياء و العلماء يل تقليد الجماهير و الدهماء من الخلق أولى من تقليد واحد ليس معصوما من الخطأ فأنت الآن أيها المسترشد بعد أن عرفت هذه المعتقدات لا يخلو حالك فى اعتقاد الفرق الضالة عن أربعة أقسام اما أن اكون قاطعا ببطبانه أو ظانا لبطلانه أو ظانا لصحته ظنا غالبا و مجوزا لبطلانه بطريق الإمكن البعيد أو قاطعا بصحته و كيف ما كنت فعقلك يوجب عليك الإشتغال بالعلم و العمل و الاعراض عن ملاذ الدنيا و ان سلم عليك عقلك و صحت خبرتك و ذلك لا يخفى ان كنت قاطعا ببطلانه و إن كنت تظن بطلانه ظنا غالبا تقاضاك عقلك التمشير في طلبة الرياسة عند من طلبها و في نيل الوزارة أو بابا من أبواب الكرامة بمقاساة مقدماتها و عواقب تلك الأمور مظنونه و ليست مقطوعا بها بل إذا غلب على ظن الحريص على الدنيا أن الكيمياء له وجود و يتحمل عنده عدمها و علم أن تعب يوصله إليها إن كان وجود ثم يتنعم بها عمره الّذي يمكن أن يكون أقل من شهر و ان يكون كثيرا تقاضاه عقله أن يتحمل التعب في ذلك الشهر و يستحقره و ان كان معلوما و عاجلاً بالاضافة إلي ما يظنه و ان كان آجلاً و لم يكن مقطوعا به، و ان كنت تظن صحته غالبا و لكن بقي من نفسك تجوى صدق الانبياء و الأولياء و جماهير العلماء و لو على بعد فعقلك أيضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن و اجتناب مثل هذا الخطر الهائل.

          و يحدثنا الرازي في فقرات أخرى في قوله: و قد تبين على القاطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر لأنّ كون الشى‏ء مستحقرا أو ععظيما بالإضافة فلتنظر ال منتهى العمر و ما يصفو من الدنيا للمترفهين و تسير إلي ما اعتقدته الفرق الثلاث من كمال السعادة الآخروية و دوامها و تعرف بالبديهة استحقار ما ترك من الدنيا في عظيم صحة مذهب الفرقة الرابعة فمخاطبك على حد جهلك و قصورك بوجهين أحدهما أنك لم تعتقد هذا المعتقد ببرهان حقيقي ضروري لا يمكن الغلط فيه حتى يقال تنبهت لنوع من الدليل غفل عنه الأنبياء والأولياء و الحكماء و كافة العقلاء فإن الغلط إذا تطرق لهؤلاء مع كثرتهم و غزارة، علومهم و طول نظرهم و كثرة معجزات انبيائهم فبماذا تأمن الغلط في اعتقادك و ما الّذي عصمك و أقل درجات أن يجوز الغلط على نفسك و ان احتمل عندك صدق الجماهير و غلطك التحقت باحالة الثالثة و إن ل تتسع نفسك لهذا التجويز حتى زعمت أنك عرفت بطلان اعتقاد الجماهير و استحالة كون النفس جوهرا باقيا بعد الموت أو معادا بطريق البعث و النشور كما عرفت أن الاثنين أكثر من الواحد و أن السواد و البياض لا يجتمعان فهذا الآن من سوء المزاج و ركاكة العقل و يبعد مثل هذا الأحمق عن قبول العلاج و لمثل هذا قال اللّه‏ تعالى فيهم: (أولئك كالأنعام بل هم أضل سبيلاً) (الأنعام 7 ـ 178).

          الوجه الثاني أن هذه الفرقة و إن أنكروا السعادة الآخروية فلم ينكروا السعادة الدنيوية و أعلى السعادات الدنيوية العزة و الكرامة و المكانة و القدرة و السلامة من الغموم و الهموم و دوام الراحة و السرور و هذا أيضا لا يفوز به الإنسان إلا بالعلم و العمل أمام العلم فليس يخفي دوام العز به إذ لا يقبل العزل و الابطلال بعزل الولاة و ابطالهم و لا يخفي لذة العالم في علمه و فيما ينكشف له في كل لحظة من مشكلات الأمور لا سيما إذا كان في ملكوت السموات و الأرض و الامور الآلهية و هذا لا يعرفه من لم يذق لذة إنكشاف المشكلات ثم إنها لذة لا نهاية لها لأنّ العلوم لا نهاية لها و لا مزاحمة فيها لأنّ المعلومات تتسع للطلاب و ان كثروا، بل استئناس العالم يزداد سعة بكثرة شركائه إذا كان يقصد ذات العلم لا حطام الدنيا و رئاستها فإن الدنيا هي الّتي تضيق بالمزاحمة بل يزداد سعة بكثرة الطلاب ثم مع أنها أو في اللذات عند من أنس بها فهي أدوامها.

          و يحدثنا عن وجود السعادة بالعلم و العمل إذ يقول قد أجمعوا على أن الفوز و النجاة لا تحصل الا بالعلم جميعا و إن اتفقوا على أن العلم شرف من العمل و كأن العمل متمم له وسائق له وسائق بالعلم إلي أن يقع موقعه و لأجله قال اللّه‏ تعالى: (إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه) (فاطر، 35 / 10).

          و يذكر بعد فقرات له أن سعادة كل شى‏ء ولذته و راحته في وصوله إلي كماله الخاص به ثم تعلم أن الكمال الخاص بالانسان هو ادراك حقيقة العقليات على ما هي عليه دون المتوهمات و الحسيات الّتي تشاركه الحيوانات فيها ثم تعلم أن النفس بالذات متعطشة إليه و بالفطرة مستعدة له إنما يصرفها عند اشتغالها بشهوات البدن وعوارضه مهما استولت عليه و مهما كسر الشهوة و قهرها و خلص العقل من رقها و استعبادها إياه.

          و يأتي في حديثة في بيان قوة النفس إذ يقول فاعلم أن للنفس الحيوانية بالجملة قوتين احداهما محركة و أخرى مدركة و المحركة قسمان باعثة و مباشرة للحركة فالمباشرة للحركه‏القوة التى تبث في الأعصاب و العضلات و من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار و الرباطات المتصلة بالاعصاب إلي نحو جهة المبدأ أؤ ترخيها فتصير الأعصاب و الرباطات إلي خلاف جهة المبدأ و هذه خادة للمحركة الباعثة و المراد بالباعثة القوة النزوعية الشوقية الّتي تبعث على الحركة مهما حصل في الخيال صورة شى‏ء مطلوب أو مهروب عنه فتحمل القوة المباشرة للحركة على التحريك و لهذه الباعثة شعبتان الأولى تسمى شهوانية و هي تبعث على تحريك يقرب من الأشياء التى يعتقدها صاحبها ضرورية أو نافعة طلبا للذة و الأخرى تسمى غضبية و هي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشى‏ء الّذي يعتقد فيه أنه ضار أو فسد طلبا للغلبة و أما المدركة فقسمان ظاهرة و باطنة، أما الظاهرة فهي الحواس الخمس  و لسنا تخوض في حقيقها و إن كان القول في معرفة حقائقها طويلاً جدا و لكن غرضنا ذكر الجملة.

          أما الباطنة فخمس، الاولى الخيالية و هي الّتي تبقى فيها صورة الأشياء المحسوة بعد غيبتها فإن صورة المرئى تبقى في الخيال بعد تغميض العين فتلك القوة الّتي قيها انطبعت صورة المرئى تسمى خيالاً و تسمى حسا مشتركا إذ يبقى فيه أثر مدركات الحواس الخمس كلها.

          الثانية: الحافظة لذلك فإن ما يمسك الشخص به صورة الشى‏ء غير ما يقبله به و الشمع يمسك النقش بيبوسته و يقبله برطوبته و الماء يقبله و لا يمسكه و هذه القوى أعنى المقابلة لمدركات الحواس الخمس و الحافظة لها في التجويف الأوّل من مقدم الدماغ فهو مسكنها و بحلول آفة فيه تختل هذه القوة و عرف ذلك بعلم طلب.

          الثالثة: القوة الوهمية و هي قوة مترتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك معاني غير محسوسة من محسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب عنه و ان الولد معطوف عليه.

          الرابعة: الحافظة لهذه المعاني الّتي ليست محسوسة كما كانت الثانية حافظة للصورة فهي حافظة للمعاني و تسمى ذاكرة و مسكنها التجويف المؤخر من الدماغ و لقد بقي الأوسط و هو سكن القوة المفكرة و هي مرتبة بين خزانة الصور و خزانة المعاني و شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض أو تفصله عن بعض بحسب الاختيار و العادة جارية بذكر هذا في القوة المدركة و الاولى أن يذكر في جملة الوقى المحركة إذ ليس لها إدراك شى‏ء إلا بنوع حركة بتفصيل مركب و تركيب مفصل مما هو حاصل في الخيال و لا يقدر على وضع شى‏ء مستجد ليس هو موجود في الخيال بحال الا بمجرد التفصيل و التركيب.

           وهذه القوى الّتي ذكرناها يشارك فيها اليحوان الإنسان إلا المفكرة فإن في الحيوانات شيئا يقاربه يسمى المتخيلة و لا تنتهي قوته إلي حد قوة المتفكرة في الإنسان و أما النفس الانسانية من حيث هي إنسانية فتنقم قواها إلي قوة عاملة و وقوة عالمة و قد تسمى كل واحدة منهما عقلاً، و لكن على سبيل الإسم المشترك إذ العاملة سميت عقلاً لكونها خادمة للعالمة مؤتمرة لها فيها ترسم فأما العاملة فهي قوة و معنى للنفس و هي مبدأ حركة بدن الإنسان إلي الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر و الروية على ما تقتضيه القوة العاملة النظرية الّتي سنذكرها و ينبغي أن يكون سائر قوى البدن مقموعة مغلوبة دون القوة العلمية بحيث لا تنفصل هذه القوة عنها و تلك القوى كلها تسكن و تتحرك بحسب تأديب هذه القوة و إشارتها فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية للشهوات تسمى تلك الهيئات أخلاقا رديئة و إن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلاثية تسمى فضيلة و خلقا حسنا و لا يبعد أن يجعل الخلق اسما لها لما يحصل في اسئر الشهوات و القوى من الانقياد و التأديب أو هذه القوة من الاستيلاء و التأديب هيئة الانقياد من سائر القوى و هو المراد بالخلق المحمود، و بالجملة فالنفس أعز من أن تدرك بالحواس الخمس بل تدرك بلعقل أو يستدل بأثارها و أفعالها و لها نسبتان نسبة إلي الجنبة الّتي تحتها و نسبة اى الجنبة الّتي فوقها و لها بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينهما و بين تلك الجنبة فهذه القوة العلمية هي القوة الّتي لها بالقياس إلي الجنبة الّتي دونها و هي البدن و تدبيره و سياسته، و أما القوة العاملة النظرية الّتي سنذكرها فهي لها بالقياس إلي الجنبه‏فوقها لتنفعل و تستفيد منها أعني بالجنبة اللائكة المولة بالنفوس الانسانية لإفاضة العلوم عليها فإن العلوم إنما تحصل فيها من اللّه‏ تعالى بواسطتها قال اللّه‏ تعالى: (و ما كان لبشر أن يكلمه اللّه‏ إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً) فكأن للنفس منا وجهين وجه إلي البدن و يجب أن يكون هذا الوجه مستوليا غير قابل البتة و لا منفعل عن عوارض البدن. شهواته و وجه إلي الجنبة الشريفة العالية و يجب أن يكون  هذا الوجه دائم القبول عما هنالك مستمدا التأثير فإنها مهبط أسباب سعادته و هده النظرية العاملة هي الّتي من شأنها أن تتلقى المعاني الكلية المجردة عن العوارض الّتي تجعلها محسوسة جزئية كما ذكرنا معنى الكلي في كتاب معيار العلم.

          و يذكر الغزالي عن الفضائل و نيل السعادة قال إذا عرفت أن السعادة تنال بتزكية النفس و تكميلها و أن تكميلها باكتساب الفضائل كلها فلا بد من أن تعرف الفضائل جملة و تفضيلاً فأما الفضائل بجملتها فتنحصر في معنيين أحدهما جودة الذهن والتمييز و الآخر حسن الخلق، أما جودة الذهن فليميز بين طريق السعادة و الشقاوة فيعمل به وليعتقد الحق في الاشياء على ما هي عليه من براهين قاطعة مفيدة لليقين لا عن تقليدات ضعيفة و لا عن تخييلات مقنعة واهية و أما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة الّتي عرّف الشرع تفاصيلها و يجعلها بحيث يبغضها فيتجنبها كما يجتنب الستذرات و أن يتعود العادات الحسنة و يشتاق إليها فيؤثرها و يتنعم بها كما قال عليه السلام: جعلت قرة عيني في الصلاة و مهما كانت العبادات بالمجاهدة غاية الخير و لكن لا بالأضافة إلي فعله عن طوع و رغبة و انما قيل الحق مر بالأضافة إلي من لم يتهذب فيقي فيه صوارف عن الحق  ولذلك قال تعالى: (و إنها لكبيرة إلا على الخاشعين) (البقرة، 2 / 45) و لذلك قال  عليه‏السلام: إن استطعت أن تعمل فى الرضى للّه‏ فاعمل و إلا ففي الصبر على ما تكره خير كثير.

          و قال في فقرات من حديثه ان الفضائل المحصورة في فن نظري و في فن عملي يحصل كل واحد منها على وجهين أحدهما بتعلم بشري و تكلف اختياري يحتاج فيه إلي زمان و تدرب و ممارسة و تقوى الفضيلة فيه، شيئا فشيئا خفى التدريج كتدريج الشخص في النمو و ان كان في الناس من يكفيه فيصير بغير معلم عالما كعيسى بن مريم و يحب¨ بن زكريا.

          و يحدثنا أيضا عن تقسيم آخر للفضيلة بأنها تارة تحصل بالطبع و طورا بالاعتياد و مرة بالتعلم فمن تضافرت في حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعا و اعتيادا و تعلما فهو في غاية الفضيلة و من كان رذلاً من هذه الجهات الثلاث فهو في غاية الرذالة  بينهما رتبة من اختلفت فيه الجهات.

          و يأخذ الامام الغزالي في حديثه حول العلاج النفسسي بأنه يمحو الرذائل عنها و يكسب الفضائل مثاله علاج الأبدان يمحو العلل عنها و يكسب الصحة لها و كما أن الغالب على أصل المزاج و الإعتدال، و إنما تعتري العلة المغيرة للاعتدال، بعوارض الأغذية و غيرها فكذا كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه، و المقصود أنه بالتعلم و الاعتياد يكتسب الرذائل و كما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً و انما يكمل بالنشوء و التربية بالغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة و إنما تكمل بالتزكية و تهذيب الأخلاق و التغذية بالعلم و كما أن البدن إن كان صحيحا فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة فإن كان مريضا فشأنه جلب الصحة إليه فكذلك النفس منك إن كانت زكية طاهرة مهذبة الأخلاق فينبغي أن تسعى لحفظ صحتها و جلب مزيد قوة وصفاء إليها و أن كانت عديم الكمال و الصفاء فينبغي أن تسعى في جبله إليها و كما أن العلة المغيرة للاعتدال الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها ان كانت من حرارة فبالبرودة فكذا الرذيلة الموجبة لنقصان النفس علاجها بضدها كما سبق من علاج الجهل بالتعلم و البخل بالتسخي تكلفا و الكبر بالتواضع تكلفا و الشره بالكف عن المشتهى تكلفا و كما أن كل مبرد لا يكفي لعلة أوجبتها الحرارة إلا إذا كان على حد مخصوص و يتخلف بالشدة و الضعف و الدوام و عدمه و بالكثرة و القلة و لا بد من عيار يعرف به مقدار النافع منه فإن لم يحفظ عياره زاد الفساد فكذلك النقيض الّذي يعالج به الأخلاق لا بد له من عيار.

          و يستطرد في بحثه الاخلاقى إلي أمهات الفضائل و يقول فيها و إن كانت كثيرة فتجمعها أربعة تشمل شعبها و أنواعها و هي الحكمة و الشجاعة و العفة و العدالة فالحكمة فضيلة القوة العقلية و الشجاعة فضيلة القوة الغضبية و العفة فضيلة القوة الشهوانية و العدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها تتم جميع الأمور و لذلك قيل بالعدل قامت السموات و الأرض.

          و يقسم الخيرات الدنيوية فالبواعث عليها ثلاثة أنواع الترتيب و الترتيب بما يجري و يخشى فى يالحال و المآل و الثاني رجاء المحمدة و خوف المذمة ممن يعتد بحمده و ذمه و الثالث طلب الفضيلة و الكمال لأنه كمال و فضيلة لا لغاية أخرى وراءها فالأول من مقتضى الشهوة و هي رتبة العوام و الثاني من مقتضى الحياء و مبادى‏ء العقل القاصر و هو من أفعال السلاطين و أكابر الدنيا و رهاتهم المعدودين من جملة العقلاء بالإضافة  إلي العوام الثالث من مقتضى كمال العقل و هو فعل الأولياء و الحكماء و محققي العقلاء.

          و لتفاوت هذه الرتب قيل خير ما أعطي الإنسان عقل يردعه فإن لم يكن فحياء يمنعه فإن لم يكن فخوف يزعجه فإن لم يكن فمال يستره فإن لم يكن فصاعقة تحرقه فيستريح منه العباد و البلاد و هذا التفاوت يعهد لكل شخص من صياه إلي كبره إذ هو في ابتداء صباه لا يمكن زجره وحصه بالحمد و الذم بل مطعوم حاضر أو ضرب ناجز يحس به فإذا صار مميزا مقاربا للبلوغ أمكن زجره وحثه بالمحمدة و المذمة.

          و يحصر أنواع الخيرات و السعادات في خمسة أنواع الأوّل السعادة الاخروية و الّتي هي بقاء لا فناء له و سرور لا غم فيه و علم و لا جهل معه غنى لا فقر معه يخالطه و لن يتوصل اليه الا بالثلاثة و لا يكمل إلا بالنوع الثاني و هو الفضائل النفسية الّتي حصرنا جملتها من قبل ف أربعة أمور العقل و كماله العلم و العفة و كمالها الورع و الشجاعة و كمالها المجاهدة و العدالة و كمالها الانصاف وعلى التحقيق أصول الدين و انما تتكامل هذه الفضائل بالنوع الثالث و هي الفضائل البدنية المنحصرة فى أربعة أمور في الصحة و القوة و الحمال و طول العمر و يتممها النوع الرابع و هي الفضائل المطيفة بالإنسان المنحصرة في أربعة أمور و هي المال و الأهل و العز و كرم العشيرة و لا يتم النتفاع بشى‏ء من ذلك إلا بالنوع الخامس و هي الفضائل التوفيقية و هي أربعة: هداية اللّه‏ و رشده و تسديده و تأييده.

          و يذكر الغزالي غاية السعادة و مراتبها و يقول في ذلك ان العسادة الحقيقية هي الأخروية و ما عداها سميت سعادة إما مجازا أو غلطا كالسعادة الدنيوية الّتي لا تعين على الآخرة و إما صدقا و لكن الاسم على الأخروية أصدق و ذلك كل ما يوصل إلي السعادة الأخروية و يعين عليه فإن الموصل‏الهير و السعادة قد يسمى خيرا و سعادة و الأسباب النافعة المعينة تشرحها تقسيمات أربعة الأوّل منها ما هو نافع في كل حال و هي الفضائل النفسية و منها ما ينفع في حال دون حال ونفعها أكثر كالمال القليل، و منها ما ضرره أكثر في حق أكثر الخلق و ذلك بعض أنواع العلوم  الصناعات و لما كثر الالتباس في هذا وجب على العاقل الاستظهار بمعرفة حقائق هذه الامور حتى لا يؤثر الضار على النافع بل النافع على الرفيع، و الرفيع على النفيس الأهم فيطول عليه الطريق فكم من ناظر يحسب الشحم فيمن شحمه ورم و كم من طالب حبلاً ليتمنطق به فيأخذ حية فيظنها حبلاً فتلدغه و العلم الحقيقي هو الّذي يكشف عن هذه الامور التقسيم الثاني أن الخيرات بوجه آخر تنقسم إلي مؤثره لذاتها و إلي مؤثرة لغيرها و إلي مؤثرة تارة لذاتها و تارة لغيرها فينبغي أن يعرف مراتبها ليعطي كل رتبة حقها فالمؤثرة لذاتها السعادة الأخروية فليس وراء تلك الغاية غاية أخرى و المؤثرة لغيرها من المال كالدارهم و الدنانير فولا أن الحاجات تنتقضي بها لكانت كالحصباء و سائر الجواهر الخسيسة و المؤثرة تارة لذاتها و تارة لغيرها كصحة الجسم فإن الإنسان و إن استغنب عن المشي الّذي يراد به سلامة الرجل له فيريد أيضا سلامة الرجل من حيث هي سلامة.

           والتقسيم الثالث أن الخيرات تنقسم من وجه آخر إلي نافع و جميل  و لذيذ و الشرور ثلاثة ضار و قبيح و مؤلم فكل واحد ضربان أحدهما مطلق و هو الّذي يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير كالحكمة فإنها نافعة و جميلة و لذيذة و ف يالشر كالجهل فانه ضار و قبيح و مؤلم و الثاني مفيد، و هو الذى جمع بعض هذه الأوصاف دون بعض فرب نافع مؤلم كقطع الاصبع الزائد و السلعة الخارجة و رب نافع قبيح كالحمق فانه راحه حيث فانه استراح من لا عقل له أي لا يغتم للعواقب فيستريح و رب نافع من وجه ضار من وجه كالقاء المال في البحر عند خوف الغرز للمال و نافع في نجاة النفس، و النافع قسمان: قسم ضروري كالفضاء و الاتصال إلي سعادة الآخرة و قسم قد يقوم غير مقامه فلا يكون ضروريا في تسكين الصفراء.

          التقسيم الرابع: أن اللذات بحسب القوى الثلاث و المشتهيات الثلاثة اللذة هي عبارة عن ادراك المشتهى و الشهوة عبارة عن انبعاث النفس تتشوفه لذة عقلية أو بدنية مشتركة مع جميع الحيوانات و بدنية مشتركة الحيوانات، أما العقليات كلذة العلم و الحكمة و هي أقلها وجودا و أشرفها.

          أما قتلها فلأن الحكمة لا يستلذها إلا الحكيم و قصور الوضيع عن العسل و الطيور السمان و الحلاوات الطبية لا يدل على أنها ليست لذيذة للبن لا تدل على أنه أطيب الأشياء و الناس كلهم الا النادر ممنون في صدر بالعنة[[13]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah23.htm" \l "_ftn13" \o ") في رتبة العلم فلذلك يستلذون الجهل.

          الثانية هي اللذة المشتركة بين الإنسان الّتي يشارك فيها الإنسان و بين الحيوانات كلذة المأكل و المشرب و المنكح و هي أكثرها وجودا.

          الثالثة الّتي يشارك فيها الإنسان بعض الحيوانات و هي لذة الرياسة و هي أشد التصاقا بالعقلاء و لذلك قيل آخر ما يخرج من رؤوس الصديقين الرياسة و كيف تكون لذة الجماع و الأكل لذة مطلقة و هي من وجه إزالة ألم قال الحسن البصري (المتوفى 110 هـ / 728 م) الإنسان صريع جوع و قتيل و جميع لذات الدنيا سبع: مأكل و مشرب و منكح و ملبس و مسكن و مشموم و من مبصر و هي بجملتها خسيسة كما روي عن علي كرم اللّه‏ وجهه اذ قال لعمه ياسر و قد رآه يتنفس كالحزين: يا عمار إن كان تنفسك على الآخرة فقد تجارتك و إن كان على الدنيا فقد خسرت صفقتك فإني وجدت لذتها المأكل و المشروبات و المنكوحات و الملبوسات و المسكونات و المشموكات و المسموم و المبصرات فما المأكولات فأفضلها العسل و هو صفة ذباب و المشروبات أفضلها و هو أهون موجود و أعز مفقود و أما المنكوحات فمبال في مبال و حسبك أن المرأة أحسن شى‏ء منها و يراد أقبح شى‏ء منها و أما الملبوسات فأفضلها الديباج و هو نسيج دودة و المشموات فأفضلها المسلك و هو دم فأرة و المسموعات فريح هابة في الهواء، و المبصرات فخيالات صائرة إلي الفناء.

          و يستعرض الغزالي في بحثه الاخلاقى عن شهوة البطن و يوقول فيها و هي داعية إلي الغذاة و المطعم ضربان ضروري و غير ضرورى أما الضروري فهو الّذي لا يستغنى عنه قوام البدن كالطعام الذى يغتذي به و الماء الّذي يرتوي به و هو ينقسم إلي محمود و ركوه و مذموم و محظور أما المحمود فأن يقتصر على تناول بدنه فهذا المقدار اذا تناوله من حيث يجب كما يجب فهو معذور بل مشكور و مأجور اذ البدن مركب النفس لتقطع به منازلها إلي اللّه‏ تعالى و كما أن الجهاد عبادة فامداد فرس المجاهدة بما يقويه على السير بالمجاهدة أيضا عبادة و لذلك قال  عليه‏السلام عند أكل الصالحين تنزل الرحمة.

          و أما المكروه فهو الإسراف و الإمعان من الحلال و الزيادة لى قدر البلغة قال  عليه‏السلام ما من و عاء أبعض إلي اللّه‏ تعالى من بطن مليء من حلال و هو أيضا مضر من جهة الطب فإنه صل كل داء قال  عليه‏السلام البطنة أصل الداء و الحمية أصل الدواء و عودوا كل جسد ما اعتاد.

         و أما المحظور فهو التناول مما حرم اللّه‏ عزوجل من مال الغير أو المحرمات و أفحشها شرب المسكر فإنه أعظم آلات الشيطان في الزالة العقل الّذي هو من حزب اللّه‏ و أوليائه و إثارة الشهوة و القوى السبعية الّتي هي أحزاب الشيطان و أولياؤه فهذا حكم المطاعم على الإجمال.

          و أما شهوة الفرج فأفعالها تنقسم إلي محمود و مكروه و محظور أما المحمود المقدار الّذي لا بد منه لحفظ النوع فإن النكاح ضروري لبقاء نوع الإنسان  باتصال نسله كما أن الغذاء ضروري لبقاء شخصه إلي حين أجله و الشهوة خلقت باعثة على ابقاء النسل بطريق الوط‏ء كا خلق الجوع باعثا على ابقاء الشخص بالأكل و لذلك قال تناكحوا تناسبوا تكثروا فإني مباه بكم الأمم، فمن كان قصده‏النكاح أمرين أحدهما النسل للكثرة و المباهاة و أن يلحقه بعده ولد صالح يدعو له و الثاني أن يدفع عن نفسه فضلة المني الّتي اذا اجتمعت كانت كالمرأة و الدم اذا اجتمع عظمت نكايته في البدن بإثارة المرض و فى الدين بالدعوة إلي الفجور فالنكاح على هذا الوجه حمود وسئه  و داخل تحت قوله من أحب فطرتي فليستسن بسنتي و من حصّن نصف دينه.

          و أما المكروه فأن يقصد التمتع و قضاء الشهوة فقط.

          و أما المحظور فعلى وجهين أحدهما أن يقتضي الشهوة في محل الحرث بغير عقد شرعي و لا على وجه المأمور و هو الزنا و قد قرن ذلك بالشرك حين (الزاني لا ينكح الا زانية أو مشركة) و الثاني تعاطية في غير محل الحرث و هو من الزنا لأنّ الزاني لم يضيع الماء بل وضعه في محل الحرث على غير الوجه و هذا قد ضيع و كان ممن قال فيه اللّه‏ تعالى: (و يهلك الحرث و النسل) (2 / 205) سميت اللوطة الإسراف فقال تعالى (إنكم لتأتون الرجال شهوة في من دون بل أنتم قوم مسرفون) (الأعراف 7 / 81). فهذه مراتب الناس في الشهوة و يتعرض إلي دور الغضب و يقول فيه و أما أفعال الغضب فتنقسم إلي محمودة و مكة و محظورة أما المحمودة ففي موضوعين أحدهما المسمى غيرة و هو أن يقصد الرجال و يتعرض لمحارمه فالغضب له و لدفعه محمود و قلة الته‏ثر به خنوثة و لذلك قال  عليه‏السلام ان اسعدا الغيور و إن اللّه‏ أغير منه و قد وضع اللّه‏ الغيرة في لحفظ الأنساب فإن النفوس لو تسامحت بالتزاحم على النساء لا ختلطت الا و لذلك قيل كل أمة وضعت الغيرة في رجالها وضعت الصيانة في نسائها.

          و الثاني الغضب عند مشاهدة المنكرات و الفواحش غيرة على الدين للانتقام و لذلك مدحوا بكونهم أشداء على الكفار رحماء بينهم.

          و أما المذموم فهو الاستشاطة الصادرة عن الفخر و التكبر و المباهاة و لد و الحقد و الحسد و عن أمور واهبة تتعلق بالحظوظ البدنية من غير أن يكون الانتقام مصلحة في المستقبل دينا و دنيا و هو الغالب على أكثر الخلق و هو للخلق الّذي يضاد الحلم و التحلم فا¨ن الحلم عبراة عن إمساك النفس عن هو الغضب و التحلم عن امساكها عن قضاء الوطر منه اذا هاج و الكمال في و لكن التحلم صبر على المكروهف و فيه أيضا خير كثير فهذه مراتب أفعال الغرب و الناس في الغضب يختلفون فبعضهم كالخلفاء سريع التوقد سريع الخمود و بعد كالقطا بطيء الخمود و بعضهم بطيء التوقد سريع الخمود و هو ما لم ينته إلي فتور الحمية و الغيرة.

          أسباب الغضب اما من وجهة المزاج فالحرارة و اليبوسة يدل عليها تعريف فإن الغضب معناه غليان دم القلب فإن كان على من فوقك في القدرة على تولد منه انقباض الدم من ظاهر الجلدالقلب و كان حزنا و لأجله يصفر إن كان على من دونك تولد منه ثوران دم القلب لا انقباضه فيكون منه الغضب و طلب الانتقام و إن كان على نظيرك في القدرة على الانتقام تولد منه تردد انقباض و انبساط و يتخلف به لون الوجه فيحمر و يصفر و يضطرب، قوة الغضب محلها القلب و معناه حركة الدم و غليانه و أما ما وراء المزج فإن من يعاشر جماعة يباهون بالغضب و الطباع السبعية انطبع ذلك فيه غالط أهل الهدوء و الوقار أثرت العادة أيضا فيه و أما سببه المخرج له من القوة فعل في الحال فهو العجب و الافتخار و المراء و اللجاج و المزاج و النة و الاستهزاء و طلب ما فيه التنافس و التحاسد و شهة الانتقام و كل ذلك مذموم و حق من الغضب أن يتفكر فيما قاله بعض الحكماء لبعض السلاطين و قد سأله حيلة في غضب فقال ينبغي أن تذكر أنه يجب أن تطيع لا أن تطاع فقط و أن تخدم لا فقط و أن تحتمل لا أن تحتمل فقط و أن تعلم أن اللّه‏ يراك دائما فإذا فعلت تغضب.

          و ذكر أنواع الغضب و هي الشجاعة و التهور و المنافسة و الغبطة و الحسد.

          و قال: أما الشجاعة فخلق بين التهور و الجبن و أما الغبطة و المنافسة و الحسد الّتي من جملة الفروع أيضا فالغبطة محمودة و الحسد مذموم قال  عليه‏السلام المؤمن يبغط يحسد و النافسة محمودة قال تعالى: (و في ذلك فليتنافس المتنافسون) (اليقين، 83 / 26) و الغبطة تمني الإنسان أن ينال كل ما ناله أمثاله من غير أن لنيل غيره فإذا انضم إليه الجد و التمشير في الوصول إلي مثله أو خير منه فهو حالة الحسد هو تمني زوال النعمة عن مستحقيها.

          و يحدثنا في بيان شرف العقل و العلم و التعليم و بيان وجوب التعلم لاظهار العقل و بيان أنواع العقل بكونه غريزيا و كسبيا.

          هذ همجموعة آراء الفلاسفة الاخلاقين أحببنا التعرض اليها على وجه الاجمال الوجهة نظرنا إلي تلك الآراء.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref1) **. تهذيب الأخلاق ص 25 ـ 26 ـ 27 ـ 28.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref2) **. تهذيب الأخلاق ص 2.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref3) **. المصدر نفسه ص 5.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref4) **. المصدر نفسه ص 13.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref5) **. المصدر نفسه ص 106 ـ 107.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref6) **. تهذيب الأخلاق ص 13.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref7) **. راجع فصول متنزعة نشره دم دم دنلوب سنة 1961 و طعام 1917م.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref8) **. النجاة ص 258.**

[**[9]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref9) **. المصدر نفسه.**

[**[10]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref10) **. المصدر نفسه.**

[**[11]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref11) **. النجاة ص 267.**

[**[12]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah23.htm#_ftnref12) **. النجاة ص 268.**

**[[13]](file:///G:\\الخاقاني\\الاعلام\\كتب%20سماحة%20الشيخ\\asheaa17\\asheaa17\\seerah23.htm" \l "_ftnref13" \o ") . العنة: العجز.**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| |  | | --- | | **الملاحظة لآراء الفلاسفة الإسلاميين**  رأي مسكويه:            نتعرض ال مذهب مسكويه أما تعريفه للخلق بأنه حال للنفس داعية لها إلي أفعالها من غير فكر و لا روية فيبدو أنه قد أدخل مفهوم الخلق في اطار السلوك النفسي بينما حقيقة الخلق مباينة لمفهوم السلوك النفسي و ذكر أن المجتمع البشري قابل لمختلف الأخلاق و لذا كان في حاجه‏الشرائع و التأديبات الصلاحية و لذا ينكر على الرواقيين بأن الناس خلقوا خيارا بالطبع ثم تعمل البيئة و الّذي نعتقده أن الإنسان قد جبل على الخير لا كما يقوله الرواقيون و إنما البيئة هي الّتي تغير اتجاه الإنسان إلي خط آخر في سلوكه و إنما الشرائع هويتها الكشف عن الفضائل النفسية.            و ذهب إلي أن الطريق لتحصيل الفاضل أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي و ما قواها و ملكاتها و غاياتها الّتي فيها كمالها (تهذيب ص 2) و كان رأيه في النفس على نهج رأي سقراط و أفلاطون و أرسطو بأنها ليست جسما و لا جزءا من الجسم و لا عرضا له لأنها لا تتغير و لا تستحيل كما لا تتغير و تستحيل الأجسام كما أنها تقبل جميع الصور حاملة لها على حين الأعراض محمولة أبدا موجوده‏غيرها لا قوام لها بذاتها إلا أنا نقول بما ذهب إليه الفيلسوف الشيرازي بأن النفس واقعة بين طريق التجريد و ذلك لناحيتين الاولى التجرد الصرف و هي الّتي تقع في خصوص القوة العاقلة عند انفصال النفس عن البدن.            الثانية: أن تكون النفس لها اشراقة و نورانية على البدن و عدم استقلالية عليه، و الّذي سار عليه الفيلسوف الشيرازي في الناحية الثانية الّذي يصططلح عليه الذوق والشهود[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn1).           و استعرض علماء النفس القدامى أربعة عشر قولاً و أهمها قولان.            1 ـ أنها جوهر مجردة عن المادة و عوارضها و إنما ه يمتصلة بالجسم تدبره في حركاته و ذهب إلي هذه النظرية الطوسي و الغزالي و الرازي.            2 ـ انها جوهر مادي كما ذهب اليه جماعة من المعتزلة.            و يفرق أرسطو بين النفس و العقل بأن العقل أعلى من النفس و أقل منها اتصالاً بالجسم و يقول أما العقل فحالته تختلف عن ذلك فالظاهر أنه جوهر قائم بذاته غرس في النفس و أنه غير قابل للفناء[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn2).           أما مناقشة في اختيارية العدالة و جلب الثناء و الجور أمر اختياري فذاك بلحاظ مقدماتهما لأنهما يصدران عن فعل اختياري و هذا غير مضر في الجانب الاختياري و أما المدح و الذم فيأتيان‏رتبة متأخرة و يقعان من آثار الشيء.            و أما عقيدته في تعريف الخير بأنه ما حده و استحسنه أو ما كان ذو غاية توصل إلي منفعة الا أنه يقول في مجال آخر انه كيف يحسن إلي نفسه الّتي هي محبوبته فيقع في ضروب من الخطأ لجهله بالخير الحقيقى[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn3). إلا أن الّذي نرتئيه أن الخير لا يقع في إطار الاستحسان لأنّ الاستحسان لا يعطي تعريفا لما هو بالحقيقة الخير كما أن الغاية الموصلة إلي الغاية لا تعطي الصبغة الحقيقة للخير و إنما يعرف عن بعض خواصه هذا مع أن الغاية لا تقع مبينة لواقع الخير و إنما تقع من نتائج المشي و ثمراته و قد ذكرنا ذلك في كتابنا دراسات في التعريف و الموضوع و الغاية و أشرنا إلي أن العلة الغاية تأتي بعد مجى‏ء العلقة الفاعلية و المادية و الصورية فتكون الغاية هي الخط النهائي لتطبيق القواعد و يكون النظر إليها دائما في مقام التطبيق العملي دون المعرفة أما لو كان رأيه في جهله بالخير الحقيقي فذاك غير مقبول لأنّ له واقعية.            و يرى أن السعادة هي الخير التام في نفسه أنه لا يوصل إلي الخير الا بتعدد سعادات جزئية بعضها مرده للنفس و بعضها مرجعه لأمور خارجية فالسعادة التامة تترسم في الفضائل و هي كافية للسعادة و الّذي يخطر في تصورنا أن العادة أوسع منه و أن الخير تارة ينظر اليه من حيث جنسه و أخرى ينظر اليه من حيث نوعه و كلامه في تعدد سعادات جزئية لم يكشف أي اتجاه تتجهه السعادة هل هي في جانب الخير الجنسي أو المحدود بنوع خاص و الإنسان لا يمكنه أن يحمل جميع تمامية الخير و إنّما يحمل البعض منه فلذا لابد أن لا توجد سعادات متعددة و الخير المحدد بنوع خاص على حسب ما ذكره مجهول الحقيقة فكيف يتوصل اليه رأي الفارابي.            نقدم وجهة نظرنا حول آراء الفارابي و من جملة آرائه اذ يقول و لا بما يفطر الانسان من أول أمره على الفضيلة أو الرذيلة كما لا يمكن أن يفطر حائكا و لا كاتبا ولكن يمكن أن يفطر بالطبع معدا.            و نناقشه في ذلك أن جميع رسالات السماء جاءت لاظهار الفضائل و كمالاتها الواقعية و انما الأحكام معبرة عن تلك الانطباعات الخيرة أو النفس.            و أما المعد فهو من القوى لصلاحية التقبل و ليس من موارد الأمور و يبدو منه عدم تمييزه بين القوى و الانطباعات اذ القوى تقع في و الانطباعات تقع في اطار الأمور الفطرية و لا تصدق الفطرة على المعد كما الإنسان الحادك أو الكاتب على الفضيلة و الرذيلة قياس مع الفارق.            و أما الاستعداد نحو الفضيلة فلا يكون فضيلة و كذا بالنظر إلي الا نحو الرذيلة لا يكون رذيلة و انما يكون الشيء فضيلة أو رذيلة بعد و الاتصاف دون مجرد الاستعداد.            أماا ما تعرض إليه بأنه عسير و بعيد أنن يوجد من هو معد بالطبع الفضائل كلها الخلقية و النطقية إعدادا تاما و لكن بما ذكره غير تام لأنّ النفوس تكون معدة نحو الفضائل جميعا و بعيدة عن الزذائل تماما و هذا غير في نفوس الأولياء و الأنبياء فإنهم قد أعدوا بالطبع نحو الفضائل لاستعداد نحوها و ابتعادهم عن الرذائل، و هذا كله منوط في ناحية الاستعداد و حصول سواء كانن في ناحية الفضائل أم في ناحية الصنائع.            و قد ذكر في أحد فصوله قال: عسير بل غير ممكن أن يوجد إنسان استعداد نحو أفعال ثم لا يمكنه أن يفعل أضداد تلك الأفعال.            فإنا نناقشه بأن الأفعال المضادة للأمور الفطرية تكون غير ملائما فإتيانها يكون عسيرا على من كانت طبيعته الصدق و الوفاء و الحياء و الأمانة و يأتي بأمور عكسية فإنه من الصعب عليه أن يأتي بها لأنها غير ملائمة يتضح عدم استقامة رأي الفارابي بأنه من العسير أن لا يأتي بالأفعال المضادة بل قد يكون المضاد اتيانه عسيرا بعد تكيف الإنسان بتلك الأفعال.            و يبدو من الفارابي عدم معرفته بين كاشفية المتعلق و ذاتية الشيء و يظهر منه جعلها من واد واحد فالشك و الترديد يقعان في المتعلق و الكاشفية تقع في العلم فلا يصح جعلها في معنى واحد إذ يقول فإنا إذا عرفنا موجودا الان فإنه إذا مضى عليه زمان ما أمكن أن يكون قد أبطل فلا ندري هل هو موجود أم لا فيعود يقيننا شكا و كذبا إذ اليقين لا ينقلب شكا إلا بلحاظ المتعلق لا بلحاظ نفس العلم.            إن ماهية الشر قد يكون من الأمر الوجودي و يكون التقابل بين الخير و الشر من باب الضدين أو التقابل بينهما من نوع السلب أو الإيجاب أو العدم و الملكة و ليس ما ذهب إليه من ارجاع الشرالأمر الوجودي خاصة و إنما التقابل بينهما يكون بمفهوم عام و يتبع ذلك بحسب موارده قد يكون التقابل فيه بين الضدين أو السلب و الإيجاب أو العدم و الملكة.            و يبدو من خلال تعبير الفاربي أن السعادة هي الحصول على الجزاء و الثواب و الّذي نتأمله أن السعادة هي أوسع من اللذة و ليست هي الأثر الحاصل المنتزعة منها بخلاف الجزاء و الثواب فإنهما يحصلان من أمور خارجية و ليسا منتزعين من واقع الشيء.    **رأي ابن سينا:**            يبدو من خلال كتاب الشفاء لابن سينا أنه تناول في بحثه الأخلاقي الجهات العامه‏المفاهيم الأخلاقية من الجهة النافعة و الضارة فمثلاً قد تناول العفة بما أنها الأداة للقبض على الشهوات من الماكل و المشرب و الملبى و المنكح لكي يأخذ مقدار الحاجة منها دون الإفراط فيها.            أما اللذة فإنه يستعملها على إصلاح الطبيعة و ابقاء الشخص أو النوع أو السياسة لأنّ لها الأثر فى تعديل الفرد و المجتمع و هذا عين اختيارنا إذا قصد بهما تعديل الصفات و السير على الوسطية.    **رأي أبي إسحاق الكندي:**            بحث أبو اسحاق الكندي الأخلاق من زاوية الحزن لأنه يأتي إما من فقد محبوب أو فعل مطلوب لأنّ الكون الوجودي غير ثابت و غير دائم إذ المطالب العقلية واقفة غير متحركة و المطالب الحسية مطالب لكل أحد و تقع تحت كل يد و ملك لكل فرد و من نال مطالبه كان حريصا عليها و من فقدها كان شقيا فقد قرن السعادة بنيل المطالب و قرن الشقاء بفقدآنهافإذا ذهبت المطالب الحسية لا يأسف عليها و إنما هي مرتهنة بوقتها كما هو طلعة الملوك لا يتلقون مقبلاً و لا يشيعون ظاعنا بكل ما شاهدوه و أما ضد ذلك فهو من أخلاق العامة.            و يستخلص من ذلك أن المحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما بل بالعادات و كثرة لاستعمال ثم يقسم الحزن على نوعين حزن تابع للذات و عمل الشخص نفسه و حزن تابع للغير.            و يعقب بعد ذلك بعدة ارشادات منهاا أن نتذكر فقد خلق كثير و الجميع قانع بالفقدان و منها أن المصائب تابعة لفساد الكائن فإذا لم يكن مصائب لم يكن كائنا و منها أن جميع ما تصل إليه يكون مشتركا عند الجميع و ليس لنا أولوية بها عن غيرنا و منها أن هذا الكائن الحي من نوع العارية لمعير و متى أراد المعير عاريته أخذها و منها أن هذه العارية لا بد تعطى للمعير بما كانت عليه حين الاعطاء فإذا أخذها و حزن على أخذها يكون خلاف الإحسان لأنه أولى بها و منها أنه لو كان فقدان الشيء واجبا يكون خلاف الإحسان لأنه أولى بها و منها أنه لو كان فقدان الشيء واجبا يكون عدم الحزن أيضا واجبا و هذا مستلزم للتناقض و منها ينبغي أن نكره الرديء و لاا ينبغي أن نكره الّذي ليس برديء و منها التشاغل بتذكر الفائت الحسي و العقلي ليكون سلوة لنا في تذكر هما كما أنه ينبغي أن تترقب المصائب و يرى أن الغضب و الشهوة ينابيع الرذائل و الالام و أعظم الأسقام هي أسقام النفس لا أسقام البدن هذه خلاصة آراء الكندي.            و الّذي نتأمله في آرائه أنه جاء إلي البحث الأخلاقي من الوجهة العرفانية و الوصول إلي طريق العرفاء في عدم الاكتراث بالمطالب الحسية و السير على وفق الملوك و العظماء.            كما أنا نناقشه بمقارنة السعادة بنيل المطالب و مقارنة الشقاء فقدانها فإن هذه الملازمة غير ثابتة لأنّ السعادة لا تناط بنيل المطالب الحسية لأنه ربما تحصل المطالب الحسية و لا تثبت السعادة نظير من رزق المال الكثير و فقد منه الصحة و لذا إن المطالب الحسية لا تجتمع بتمامها لشخص واحد كماا أن السعادة لا تنحصر بالمطالب الحسية و إنما لها مفهوم عام كالسعادة بالجاه و الاعتبار و العلم.            و قد أشرنا إلي أن السعادة ليست منحصرة باللذة الحسية كما سرى عليه الرواقيون من غير اختصاصها باللذة الحسية و إنما تعم الحسية و غيرها.            و نناقشة أيضا في إرجاع المحبوب الحسي إلي العادات و كثرة الاستعمال و هذاا يختلف بحسب ما ينطبق عليه المحبوب فقد يكون من الامر الجنسي أو الحب العذري أو الحب المالي و كل ذلك تابع للغرائز على حسب أنواعها و هي بعيدة عن ساحة العادات لأنّ العادات توجد بتكرر الإشياء الخارجية و الأمر الغريزي تابع لصفحات النفس و أحوالها.  **رأي أبي بكر الرازي:**            نقدم خلاصة آراء الرازي في نقاط تبعا لما ذكره في فصوله:            1 ـ العقل منحة من اللّه‏ سبحانه على عباده.            2 ـ الوصول بالعقل إلي الأهداف السامية و تمييز الإنسان عنن البهائم بالعقل و لاا بد من الاستعانة به على نيل الفضائل و يكون هو الأرادة لقمع الهوى و الطباع لأنهما يدعوان إلي إثبات اللذات الحاضرة و إيثارها.            3 ـ ذكر عوارض النفس الردية على انفرادها.            4 ـ تعرف الرجل عيوب نفسه و متابعة مساوئها.            5 ـ الابتعاد عن العشق و العزل من ذوي الهمم العالية و أن اللذة هو الانتقال من حالة المؤذي إلى حالته الإولى أو أنها رجوع إلي الطبيعة.            6 ـ الهجب و هو عبارة عنن محبة الإنسان لنفسهه و يستحسن لنفسه فوق حقه و استقباح القبح دون حقه.            7 ـ الحسد يتولد من اجتماع البخل و الشره في النفس و هو من العوارض الردية و هو شرير يلتذ طباعا مضار تقع بالناس و يكره ما وقع بموافقتهم و الحسد شر من البخل لأنه يجب أن لا ينال أحد بتة و لو مما لا يملكه.            8 ـ دفع الغضب لأنه إذا أفراط فيه و جاوز حده يفقد معه العقل و ينبغي أن يفكر في عواقب الغضب و نتائجه.            9 ـ في اطراح الكذب لأنّ الكذب لاا تخطئه الفضيحة و يقع في المناقضات يستلذ الكذاب‏كذبه و لا يعبا بالخجل و الحياء و احتقار الناس له.            10 ـ البخل هو القبض إليه على ما في يده من خوف الفقر و ليس ذلك بعد نظر البخيل‏العواقب بل لاستلذاذ الإمساك لنفسه.            11 ـ دفع الفضل الضار من الفكر و الهم و هما من العوارض العقلية فإفراط فعل النفس مما يجلب الألم و الأذى.            12 ـ دفع الغمم و هو غرض عقلي أو هوائي و يكدر الفكر و العقل و يؤذي النفس و الجسد حق لنا نحتال لصرفه و دفعه و أسبابه فقد المحبوبات و كلما كثر المحبوب اشتد الحب فيه فقدكثر الغم و أقل الناس غما من كانت حاله بالضد من ذلك.            13 ـ الشره مسبب عن سوء الهضم الّذي يوجب تئلد الأمراض الرديئة و يتولد الشره عن قوة النفس الشهوانية و هو أيضا ضرب من اتباع الهوى يدعو إليه و يحمل عليه.            14 ـ السكر فإنه مشرف في وقته على السكتة و الاختناق و على امتلاء بطن القلب الجالب للموت فجأة و على انفجار الشرايين الّتي في الدماغ و على التردي و السقوط في الأغوار و الابار و الشراب من أعظم مواد الهوى و أعظم آفات العقل و ذلك أنه يقويالنفسين أعني الشهوانية و الغبضية.            15 ـ الجماع و هو إيثار اللذة على صاحبها ضروب البلايا و الأسقام الرديئة.            16 ـ في الولع بالبعث و المذهب و لا بد من الاضراب عنهما و العزم على تركهما و المذهب عرض هوائي لا عقلي.            17 ـ في الاكتساب و الاقنناء و الانفاق فالوجود البشري مبني على التعاون و الاتفاق الّذي قل ما نجده في البعائم و الاقتناء من الامور الاضطرارية لحسن العيش كما هو مشترك بين الإنسان و الحيوان غير الناطق في كونه يقتني و يدخر.            18 ـ في طلب الرتب و المنازل الدتيائية.            19 ـ السيرة الفاضلة بالعدل و العفة و الرحمة و النصح و الاجتهاد في نفع الكل و هناك شرائع معاكسة تحمل المجتمع على السيرة الرديئة.            20 ـ الخوف من الموت  لا يمكن رفعة إلا أن تقنع النفس بأنها تصير بعد الموت إلي ماا هو أصلح.            و الّذي تشاهده من عرض آراء الرازي قد أخذ في عرضه المفاهيم العامة للأخلاق و الاثار المتعقبة من وجود الصفات كأئر العجب و الحسد و الغضب و معالجته و أثر الخجل و دفع الفضل الضار و دفع الغم و أثر الشره من تعقبه للأمراض الرديئة و أثر السكر و الجماع و الولع بالعبث و المذهب و فوائد الاكتساب و الاقتناء و الإنفاق و لكن يبدو منه أنه سيسر على وفق المذهب الوسطي فى هذه الأنحاء.            إلا أن ما جاء بتعريف اللذة في الانتقال من حالة المؤذي إلي حالته الأولى ليس تعريفا حقيقيا للذة و انما هذا نوع من آثار اللذة دون معرفة ذات اللذة.  **رأي الغزالي:**            نقدم وجهة نظرنا حول اراء الغزالي في المسائل الأخلاقية أما نظره إلي السعادة نذاك بلحاظ انطباقها الحقيق¨ على السعادة الأخروية و يكون إطلاق السعادة إما على نحو الوجود المشكك فأعلى المراتب تكون في الاخرة وأدنى المراتب في الدنيا أو من قبيل الحقيقة و المجاز.            و لا بد أن نفكر أن أعلى السعادات الدنيوية هي العزة و الكرامة و القدرة و السلامة من المغموم و الهموم و شرف ذلك لا يتحقق إلا بالعلم و العمل و تتحقق السعادة بالعلم و العمل معا دون التفكيك بينهما بأن يكون علم و لا عمل أو عمل بلا علم.            أما تعبيره بأن سعادة كل شيء و لذته و راحته في وصوله إلي كماله الخاص به و أن الكمال بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات على ما هي عليه.            و هذا قابل للنقد اذ السعادة لا يكون مفهومها الوصول إلي كمال الشيء الذاتي دائما لأنّ كل موجود لا بد من أن يطوي المراحل الاستعدادية و يصل إلي المراحل الفعلية و هي الكمال و هذا المعنى لا يصدق عليه سعادة بل كمال الشيء و فرق واضح بين مفهوم السعادة و الكمال اذ قد يكون للشيء كمالل و لا سعادة فتكون النسبة بينهما العموم من وجه.            و ذهب إلي أن حقيقة الخلق أن يكون إسما لما يحصل في سائر الشهوات و الغوى من الانقياد و التأدب إلا أن الّذي نرتئيه أن حقيقته بعد اعتدال الصفات النفسانية و أما مثل الانقياد و التأدب فيقع فى دور التطبيق لوجود الصفات.            و قد عرف اللذة بأنها عبارة عن إدراك المشتهى و لكنن هذا لا يعطي تعريفا حقيقيا هذا مع اجمال المشتهى من حيث عدم بيان الجنس و الفصل و الخاصة و ربما يكون قريبا للذهن أن تكون اللذة بما يلائم النفس في ابتهاجها و أنسها و إن كان لا يخلو هذا التعريف أيضا من نقد.  **توجيه خاطف**            نريد أن نلفت نظرك فيما أبداه الغزالي في احيائه اذ يقول لعله يحكي من الكلام المزيف ما يريد تزييفه فيعزوه إلي قائله و ما يستحسنه فلعله لاا يعزوه إليه ليظن أنه من كلامه فينقله بعينه كالسارق له أو يغيره أئنى تغيير كالذي يسرق قميصا فيتخذه قباء حتى لا يعرف أنه مسروق[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn4).           تشاهد هذا النص في انكاره على الأهل الغرور ولكن تعال معي إلي ما جاء في كتاب النجاة لابن سينا ص 485 ـ 486 إذ يقول: و أما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المفعولات حتى تجاوز الحد الّذي في مثله تقع هذه الشقاوة و في تعديه و جوازه ترجى هذه العادة فليس يمكنني أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب و أظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادى‏ء المفارقة تصورا حقيقيا و يصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان و يعرف الغائية للأمور الواقعه‏الحركات الكلية دون الجزئية الّتي لا تتناهى و يتقرر عنده هيئة الكل و نسب اجزاء بعضهابعض و النظام الاخذ من المبدأ الأوّل إلي أقصى الموجودات الواقعة في ترتبيه و يتصور العناية و كيفيتها و يتحقق أن الذات المتقدمة للكل أي وجود يخصها وأي سها و أنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر و لتا تعير يوجه من الوجوه نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة ما جاء في كتاب معارج القدس للغزالي ص 174 ـ 175 اذ يقول و أما ينبغي أن يحصل عند الانسان من تصور المعقولات حتى يجوز الحد الّذي في هذه الشقاوة (الّتي هي ضد السعادة موضوع الحديث) فليس يمكنني أن فيه نصا إلا بالتقريب و أظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادى تصورا حقيقيا و يصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان و يعرف للأمور الواقعه‏الحركات الكلية دون الجزئية الّتي لاا تتناهى و يتقرر الكل و نسب أجزاء بعضها إلي بعض و النظام الاخذ من المبدأ الأولى إلي لوجودات الواقعة في ترتيبه و يتصور العناية الشاملة للكل و كيفيتها و يتحقق الحق الموجد للكل أي وجود يخصها و أي وحدة تخصها و أنها كيف تعرف يلحقها تكثر و تغير بوجه من الوجوه و كيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا. فقد تبنى هذا الرأي مع تبارة من ابن سينا مع ما يعتقده به من الكفر.            عندنا عدة نصوص قد تبناها الغزالي فانظر في ميزان العمل ص 20.            يقول: و أما النفس الإنسانية فتنقسم قواها إلي قوة عالمة و قوة عاملة و قد تسمى حدة عقلاً ولكن على سبيل الاسم المشترك فأما العاملة فهي قوة و معنى هو مبدأ حركة بدن الإنسان إلي الأفعال المعينة الجزئية المختصة بالفكر.            و يقول ابن سينا في كتابه النجاة ص 267: وأما النفس الانسانية فتنقسم قواها قوة عاملة و قوة عالمة و كل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان‏الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية.            و يقول الغزالي في الميزان ص 20 ـ 21: و ينبغي أن تكون سائر قوى البدن مغلوبة دون هذه القوة العلمية بحيث لاا تنفعل هذه القوة عنها و تلك القوة تسكن و تتحرك بحسب تأديب هذه القوة و إشارتها فإن صارت مقهورة حدثت فيها هيئات انقيادية و تسمى تلك الهيئات أخلاقا رديئة و إن كانت متسلطة حصلت لها هيئة استيلائية تسمى فضيلة و خلقا حسنا.           و يقول ابن سينا في النجاة ص 268: و هذه القوة هي الّتي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب أحكام القوة الأخرى العالمة حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها و تكون مقموعة دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات اتقيادية تسمى أخلاقا رذيلة بل أن تكون غير منفعلة البتة و غير منقادة بل متسلطة فيكون لها أخلاق فضيلة.            و تجد رأى الغزالي في النفس النباتية اذ يقول: أما النفس النباتية فهي الكمال الأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ماا يغتذي وينمو و يولد المثل (معارج القدس ص 19).            و تجد ابن سينا يقول بنفس الفكرة اذ يقول: النفس النباتية كمالل أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد و يربو و يغتذي ـ النجاة ص 258.            و يقول أيضا في النفس الحيوانية: و أما النفس الحيوانية فهي الكمال الأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالارادة ـ المعارج ص 19.            و يقول أيضا في النفس الانسانية: فهي الكمال الأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ماا يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي و الاستنباط بالرأي و من جهة ما يدرك الأمور الكلية ـ المعارج ص 19. و قد جاء ذلك في النجاة ص 258. قال ابن سينا: النفس الانسانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأي.            و إن كان مشرب الجميع ما ذهب إليه أرسطوااا بأن النفس الناطقة هي عبارة عن كمال النفس الأوّل لجسم طبيعي آلي[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn5).           الغرض من هذا العرض أن الغزالي الرجل الحاقد على ابن سينا كيف جاز لحجة الإسلام أن يأخد آراء ابن سينا بنص العبارة أو بمضمون واضح و لم ينتبه إلي مصدر الفكرة فإنه خلاف الأمانة و سرقه في الرأي كما أشرنا إلي عبارة الغزالي بأنه لا يتقبل ذلك مع ما يعتقده بأن سينا كافر.            مما يؤكد أن الغزالي يأتي بمطالب الاخرين بصياغته الخاصة أو بنفس النص كما تلاحظ‏تهافته أنه ليس في معظمه إلا ترديدا لكتب سكتوس أمبر يقوس[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn6).           و يذكرنا البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالبطريق يرد فيه على أرسطو و أفلاطون و يحيى النحوي هو جون فيلوبون[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftn7).  [**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref1) **. المبدأ و المعاد ص 308.**  [**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref2) **. تاريخ الفسلفة الغربيد برتراندرسل ج 2 ص 259 ط 3.**  [**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref3) **. تهذيب الأخلاق ص 107.**  [**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref4) **. الأحياء ج 3 ص 275.**  [**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref5) **. تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص 202.**  [**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref6) **. نشأة الفكر في الإسلام د علي سامي البشار ج 1 ص 183.**  [**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah24.htm#_ftnref7) **. نشأة الفكر في الإسلام د على سامي البشار ج 1 ص 184.** | |  |

|  |
| --- |
|  |

**الخير ـ الشر**

          يتمثل الخير في الوجود المطلق الّذي هو منبع كل الخيرات و ينطبق الفضائل المنتزعة عن فطرة الإنسان كالصدق و الوفاء و الشرف و الكرم و النزاهة و الإيثار و العدالة و علينا طرح المذاهب الفلسفية للخير و الشر.

**الخير في نظر فلاسفة الغرب**

          1 ـ جوفروي (1796 ـ 1842 م) الخير غاية الغايات و هو أعظم إليه الإنسان فمن عمل الخير فقد أدرك الغاية الّتي من أجلها خلق و من حرم الوصول إلي هذه الغاية لأنّ فكرة الخيرالأولى لأننا نحكم أن هذا خير مماا لدينا فنسعى إليه بوصفه غاية[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn1).

         يبدو أن جوفروي قد اتجه إلي تفسير الخير بالغاية و عليه أن يأتي إلي من حيث هو و نحن لا يسعنا إنكار الخير كأساس يصبو إليه الإنسان في جميعع سواء كان عن قصد وروية أم جاء بالخير لا شعوريا و سواء كان الخير مفهومه الواقعي أم بحسب مفهومه الإضافي النسبي و سواء كان اتيانه مباشرة أم بالسبب و الواسطة.

          2 ـ مونتسكيو (1689 ـ 1775 م) يقول في كتابه روح الشرائع ان الخير هو توثيق عرى العلاقات الجوهرية بن طبائع الأشياء و توهينها هو الشر و بمجموع هذه العلاقات تتكون النظم و في هذا الرأي لبس و إبهام لأننا لا ندري عن أي النظم يتكلم أهي الخلقية أم المنطقية أم الرياضية أم الطبعية الخ و لا يوجب علم الأخلاق اطاعة جميع النظم اذ كثير منها ليس من موضوعه و إنما نخضع للسنن الكونية لأننا لا نستطيع عنها فكاكا لأنها ضرورة خلقية[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn2).

         نلاحظ مونتسكيو في توجيهه لطبيعة الخير بأنه توثيق عرى العلاقات الجوهرية بين طبائع الأشياء و يكون على الخط المعاكس الشر و الّذي نتعلقه أنه ليس حقيقة الخير جعل العلاقات بين طبائع الأشياء كأساس كلي للخير لأنّ جعل العلاقات الجوهرية بين طبائع الاشياء كوجود واقعى فيكون المبدأ أمرا اعتباريا و ما انطبق عليه المبدأ وجود واقعي فيلزم المناقضة بين المفهوم و المصداق و بين المبدأ و ما انطبق عليه حيث يبدو في طرحه لأساس المبدأ للخير وجود اعتباري يستدعي تحقق المعنى النسبي و الوجود الإضافي و لحاظ جوهرية طبائع الأشياء أن يكون الخير وجودا واقعيا غير قابل للاختلاف بلحاظ الإضافة و الاعتبار.

          3 ـ كانت (المولود عام 1733 م) و في كتابه الأسس اللاطبيعية للأخلاق اذ بقول ان الخير هو الادارة العامة و نحن لا نشك في أن الادارة الشاملة هي إحدى الأركان الأساسية للأخلاق ولكنها ليست الأساس الوحيد له فالتعميم نوع يتطلب شيئا يحويه أو يتضمنه و هذا الشى‏ء هو (جودة) العلاقات القائمة بين الكائنات و هذه الجودة هي الكمال الّذي يسمح للعقل بالتمييز بين الغايات الّتي يتشوف إليها عامة الخلق و بين غيرها[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn3).

         قام كانت في تفسير الخير على أساس الإرادة العامة ثم جعل الإرادة هي احدى الأركان لوجود الأخلاق ثم رفض الادارة الشاملة و جعل الميزان في وجود الخير هو جودة العلاقات القائمة بين الكائنات.

          إن مثل هذا التدريج في الاحتمالية للوصول إلي حقيقة الخير قائم على التشكيك في وجود الخير و ليس قائما على تعدد الاحتمالية العلمية لوجود الخير أما كون الخير بمعنى جودة العلاقات القائمة بين الكائنات فهي إحدى ثمرات الخير و نتائجه و لا يصح أن نقوم الخير على أساس الجودة للعلاقات القائمة بين الكائنات ثم يأتى في توضيح جودة العلاقات على أساس كونها الكمال‏يسمح للعقل بالتمييز بين الغايات و يكون مقتضى حديثه رجوعا عما التزم به لأنه لما أعطى معنى الخير بمعنى الكمال فيكون مفاده الجزمية في وجود الشى‏ء بعد تماميته أما مرحلة التمييز في الغايات لازمة القول بالاحتمالية في المبادى‏ء الموجدة لحقيقة الشى‏ء فيكون معنى الخير تمييز الغايات و هو غير واضح العرض و الافادة على المطلوب.

          4 ـ ملبرانس الفرنساوي (1637 ـ 1775 م) في كتابه علم الأخلاق يرى أن الأخلاق بمعنى الكمال اذ يقول كما أن موضوع العلوم الرياضية نسبة الأشياء بعضها إلي بعض كبرا أو صغرا كذلك موضوع علم الأخلاق نسبة الأمور بعضها بعضا كمالاً و نقصا فالأولى توجد بين الأشياء التى يمكن قياسها بدقة كقولنا ان حاصل ضرب 2 في 2 = 4 و لا يمكن أن يكون = 5 أما الثانية فتوجد بين الأشياء الّتي فيها تفاوت كقولنا ان الإنسان أكمل من الحيوان و نفس الإنسان أكمل من بدنه و العقل فى النفس أكمل من الحواس و هلم جرا.

          ويقول محمد جاد المولى ف يكتابه الخلق الكامل ج 2 ص 10 أن هذه النظرية صحيحة بشرط أن تزيدها أيضا من قول الفيلسوف الألمانى ليبنتز (1646 ـ 1716 م) اذ يرى أنها تتخلص‏معيين الأوّل العمل، الثاني النظام أو التأليف و لكل قوة من قوى الإنسان ميل إلي الخيرمن أجله وجدت و إليه تسعى فخيرة إذا تتمته أو كماله و لما كان الإنسان مركبا لم يجز أن يكون كماله و فعله الخاص به كمال كل قوة على حدة بل يجب ترتيبها حتى لا تتغلب و حتى تتسالم فنتظم و لا يتتالى هذا الترتيب و النظام إلا بخضوع الوظائف السفلى للحياة النبائية و الحسية للوظائف العيا للحياة الروحية العقلية إلا أن الإنسان لا يعيش منفردا بعيدا عن الاجتماع فيجب إذا أن يكون نمو شخصيتنا لا يضر بنمو شخصيات بني جنسنا الّذين لهم ما لنا من الحقوق و الواجبات و باحترامنا المتبادل لهذه الحقوق و الواجبات نصل إلي غايتنا الّتي هي كمالنا فنكون بذلك فضلاء أي معتادين عمل الخير و سعداء أي نائلين جميع رغائبنا الّتي هي نتيجة و جزاء لفعل ذلك الخير.

          فالخير هو الأمر الّذي يحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور النوافقة للطبعة العاقلة الخيرة و الشرور هي الأمور الّتي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسيعه أو كسله و انصرافه[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn4).

         إن ما التزم به ملبرانس بأن الأخلاق بمعنى الكمال و قد أوضحنا سابقا بأن الأخلاق قائمة على الاعتدال الصفات و العدالة تفسر على النهج التالي:

          أ ـ التساوي.

          ب ـ الحق ضد الباطل.

          ج ـ الكمال في مقابل النقض[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn5).

         فتكون جميع الفروض للعدالة و ما عبر عنه ملبرانس بأن الأخلاق بمعنى الكمال فهو نوع تعبير آخر عن الاعتدال من زاوية الكمال.

          و أما ما تصوره محمد أحمد جاد المولى مستندا بمثاله إلي ليبنتز بأن الخير قائم على العمل و النظام أو التأليف و لكل قوة من قوى الإنسان ميل إلي الخير من أجله وجدت و اليه تسعى فخيره إذا تمامه و كماله و هذا في النتيجة أخذ الدعوى دليلاً و هو نوع من المصادرة في المطلوب و يشكل أيضا بأنه يستلزم الدورية لأنّ العمل و النظام غايتها الكمال و الكمال متوقف عليها فتستلزم الدور الصريح لتوقف أحدهما على الآخر حيث لا إجمال و لا تفصيل بين المتوقف و المتوقف عليه حتى يرتقع فيه غائلة الدور في مثل هذه الميادين.

     5 ـ دنسي اسكوت (1308 ـ 1374 م)

          ديكارت (1596 ـ 1650 م)

          يقولان ان كل شى‏ء بإرادة اللّه‏ و ما هذا بخير اذ ذاك بشر إلا لأنّ اللّه‏ أراد ذلك و ليس لأنه خير و شر في ذاته.

          و يقول محمد أحمد جاء المولى ولكن هذه الفكرة ترجعنا إلي عدم الحكمة الإلهية.

          علينا أن نوضح العرض بما أدلاه دنسي اسكوت و ديكارت فقد ذهبا إلي نظرية المجبرة بأن الحسن ما حسنه الشرع و القبيح ما قبحه الشرع و ليس للعقل أي تصرف في هذه الأمور و هذاالواقع و الحقيقة لازمة خلاف العدل الإلهي.

          و مجمل البحث أن الخير قرين الوجود و الشر قرين العدم و أن الخير إما أن يراد به الوجود الواقعي و لازمه عدم الاختلاف في حقيقته و جوهره و يكون متحد المفهوم و الحقيقة عند عامة المجتمعات البشرية كالنورانية فإنها مدركة عند عامة المجتمع البشري و هكذا بالقياس‏المتساويين كعدد 2 + 2 = 4 أما إذا جئنا إلي الخير و الشر بلحاظ الإضافة و الأمور النسبية فتختلف حقيقتهما بلحاظ الاعتبار فربما يكون الخير عند جماعة أو فرد و لا يكون الخير عند الآخرين و إنما يحسبونه شرا فيكون النظر إلي وجوده على نحو الوجود الاعتبارى فالموضوعات الذاتية غير قابلة لرفع عنوان الخير عنها لأنه يستلزم المحال فلا يمكن أن يقول اللّه‏ للخير الواقعي أنه ليس بخير و للشر الواقعي أنه خير أما إذا كان النظر إلي الخير و الشر على نحو الوجودات النسبية فيمكن أن يخطأ اللّه‏ العرف في ناحية تطبيقاتهم للخير بحسب زعمهم و إن لم يكن خيرا واقعيا.

**رأي فلاسفة المسلمين في الخير و الشر:**

          1 ـ قال الإمام على  عليه‏السلام انه ليس شى‏ء بشر من الشر إلا عقابه و ليس شى‏ء بخير من الخير إلا ثوابه و كل شى‏ء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه و كل شى‏ء من الآخرة عيانه أعظم من سماعه فليكفكم من العيان السماع و من الغيب الخبر و اعلموا أن ما نقص من الدنيا و زاد في الآخرة خير مما نقص في الآخرة و زاد في الدنيا فكم من منقوض رابح و مزيد خاسر. إن الّذي أمرتم به أوسع من‏نهيتم عنه و ما أحل لكم أكثر مما حرم عليكم فذروا ما قل لما كثر و ما ضاق لما اتسع قد تكفل لكم أكثر مما حرم عليكم فذروا ما قل لما كثر و ما ضاق لما اتسع قد تكفل لكم بالرزق و أمرتم بالعمل فلا يكونن المضمون لكم طلبه أولى بكم من المفروض عليكم عمله مع أنه و اللّه‏ لقد اعترض الشك و دخل[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn6) اليقين حتى كأن الّذي ضمن لكم قد فرض عليكم و كأن الّذي قد فرض عليكم قد وضع عنكم فبادروا العمل و خافوا بغتة الأجل فإنه لا يرجى من رجعة العمر ما يرجى من رجعة الرزق ما رجي غدا زيادته و ما فات أمس من العمر لم يرجع اليوم رجعته الرجاء مع الجائي و اليأس مع الماضي فاتقوا اللّه‏ حق تقاته و لا تموتن إلا و أنتم مسلمون[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn7).

         تتجلى مظاهر الخير و الشر في تعبير الإمام علي  عليه‏السلام أن المقياس في الخير الجزاء و الثواب، و أن المقياس في الشر العقاب و أما النظرة في الدنيا إن كان له وقع تاريخي يقع في حجم الخير و النقل الحكائي يقرع السمع و يقع في قرارة اليقين و الجزم الثابت يكون ذلك أعظم من المشاهدات الحسية فإنها قابلة للزوال هذا في المرئيات الخارجية لصفحة الدنيا أما العيان الخارجي في دار الاخرة فإنها جزمية أكثر ما في قرع السمع في دار الدنيا فإنها تعطي الضوء على عين اليقين.

          ثم ينقلنا الإمام في غرضه لمظاهر الدنيا بأن الخير إذا نقص من معالم الدنيا و أخذ في الازدياد من معالم الاخرة فإنه يكون الصفحة المرسومة و المخطط النهائي الّذي في نهاية أن يكثر الزاد للاخرة و يقلل من الدنيا.

          فيكون نظر الإمام في الاتجاه الفلسفي للخير أن الأمر الواقعي إذا كانن في قالب الثواب و أن الشر قائم على ناحية العقاب و لكنه ليس في صدد بيان حقيقة الخير من حيث وجوده و جوهريته و إنما كان نظره  عليه‏السلام إلي ناحية النتائج القائمة على وجود الخير أو الشر و إنما غرضه في غرض اللوازم القربية للخير و الشر دون بيان الحقيقة والجدية كما هو واضح من إطلاقه.

         7 ـ يحدثنا الفيلسوف الإلهي ملا صدرا الشيرازي أن الخير ما يتشوقه كل شيء يتوخاه و يتم به قسطه من الكمال الممكن في حقه و يكون كل ذات مولية وجد القصد إلي شطر في ضروريات وجودها و إلي فطرتها و في مكملات حقيقتها متممات صفاتها و أفعالها ثوابي فضائلها و لواحقها فالخير المطلق الّذي يتشوقه كل الأشياء و يتم به أو بما يفيض منه ذواتها هو القيوم الواجب بالذات جلل ذكره لأنه وجود مطلق لا نقض فيه و نور محض و بهاء محض و تام وفوق التمام.

          ثم يأتي فى بيان الشر قائلاً: و للشر معنى آخر هو المصطلح عليه و هو فقذ ذات الشى‏ء أو فقد كمال من كمالات الّتي تخصه من حيث هو ذلك الشي بعينه و الشر على كلا المعنيين أمر عدمي و إن كان له حصول في بعض كحصول الاعلام و الامكانات للأشياء ضربا من الحصول في طرف الاتصاف و لأجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو أمر عدمي الذات أو عدم كمال الذات و الدليل عليه أنه لو كان أمرا وجوديا لكان شرا لغيره لا جائز أن يكون شرا لنفسه و الألم يوجد لأنّ وجود الشى‏ء لا يقتضي عدم نفسه و لا عدم شى‏ء من كمالاته و لو اقتضى الشى‏ء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه[[8]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftn8).

         و الذى يبدو من الفيلسوف الشيرازي أنه قد فسر الخير بما يتشوق إليه كل شى‏ء و هذا ليس بالحد الحقيقي للحير لأنه قد عبر بالغاية هذا مع أنه يتخلف بلحاظ ما ينطبق عليه الخير فإن الواجب المطلق هو الذى يتشوق اليه كل وجود امكاني لفقره أما الخير المتعلق في الممكنات فتختلف نسبيتها من حيث التشوق و عدمه أو نقول أن الخير هو مطلق الوجود لنوارنيته الذاتية فإن التشوق أو ما يعود النفع الى المشتاق اليه أو ما يحصل به الكمال متم الصفات و الأفعال فهي لوازم لوجوده.

          و أن الشر عدم الخير و عدم الوجود أو عدم اللوازم و إن كنا نرتئي أن الشر لا ذات له لأنها من شؤون الوجود و العدمي لا ذات له.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref1) **. الخلق الكامل ص 9 ج 2 محمد أحمد جاد المولى بك ط حجازي الطبعة الأولى عام 1932 م.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref2) **. نفس المصدر ص 9 ج 2.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref3) **. نفس المصدر.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref4) **. نفس المصدر ج 2 ص 10 ـ 11.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref5) **. ذكرنا ذلك مفصلاً في كتابنا اللّه‏ و العدالة.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref6) **. دخل كخرج خالطه فساد الأوهام.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref7) **. الخلق الكامل ج 2 ص 13 ـ 14.**

[**[8]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah25.htm#_ftnref8) **. الحكمة المتعالية ج 7 ص 58 ـ 59 دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ط 3 عام 11981.**

**مظاهر الخير و الشر في القرآن**

          1 ـ (أن تبدو الصدقات فنعما هي و ان تخفوها و تؤتوها الفقراء فهو خير لكم و يكفر عنكم من سيئاتكم) (البقرة 2 / 271).

          2 ـ (و ما تنفقوا من خير فلأنفسكم و ما تنفقون إلا ابتغاء وجه اللّه‏ و ما تنفقوا من خير يوف إليكم و أنتم لا تظلمون) (البقرة 2 / 272).

          3 ـ (يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الاسرى ان يعلم اللّه‏ في قلوبكم خيرا يؤتكم مما أخذ منكم و يغفر لكم و اللّه‏ غفور رحيم) (الأنفال 8 / 70).

          4 ـ (زكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا و أنت خير الوارثين فاستجبنا له منا له يحيى و أصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات و يدعوننا و رهبا و كانوا لنا خاشعين) (الأنبياء 21 / 89 و 90).

          5 ـ (ما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند اللّه‏ هو خير و أعظم أجرا) (نمل 73 / 20).

          مثل هذه الآيات و نحوها تعطي الأهمية الكبرى و المثالية العظمى أن من مظاهر الخير البذل و الانفال على الفقراء و فك الرقاب و أن تكون الذرية صحة كما في طلب زكريا و الصدقات العامة.

          6 ـ (ذكروا خفافا و ثقالا بأموالكم و أنفسكم في سبيل اللّه‏ ذلكم خير لكم كنتم تعلمون) (التوبة 9 / 41).

          الآية ناظرة الى الخير في الانقياد و الطاعة في محبة اللّه‏ و الجهاد في سبيله.

          7 ـ (و من الناس من يتخذ من دون اللّه‏ أندادا يحبونهم كحب اللّه‏ و الّذين آمنوا حبا اللّه‏) (البقرة 2 / 165) تقع هذه الآية و غيرها في بيان الخير في انتقاد و على عكسه الشر.

          8 ـ (يعبدون من دون اللّه‏ ما لا يضرهم  لا ينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا اللّه‏ قل أتنبؤون اللّه‏ بما لا يعلم في السموات و لا في الأرض سبحانه و تعالى يشركون) ـ (يونس 10 / 18).

          هذه الآية ترمز الى نفس ذلك الاتجاه السابق.

          9 ـ و لا يحسبن الّذين يبخلون بما آتاهم اللّه‏ من فضله هو خيرا لهم بل هو شر سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) (آل عمران 3 / 180).

          و هذه الآية تكشف الى أن الخير و الشر على نحو النسبية و الجهة الاضافية فإن يحسبه البخيل من زيادة الإثراء، و عدم إنفاقه على الفقراء و المحتاجين يكون شرا بل سينقلب عليه شرا إلا أن الاتجاه القرآني لم يكن في صدد بيان حقيقة خير و الشر و إنما أراد بيان كشف معتقد الإنسان و هذا لا يعطي الضوء حقيقي لجوهرية الخير و الشر.

          10 ـ و من مظاهر الخير حسن الظن باللّه‏ كما في قوله تعالى: (قل لن يصيبنا إلا ما ما كتب اللّه‏ لنا هو مولانا و على اللّه‏ فليتوكل المؤمنون ) (التوبة 9 / 51) .

          11 ـ و من مظاهره أيضا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في قوله تعالى: «و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و أوائك هم المفلحون» ـ (آل عمران 3 / 104).

          12 ـ و قوله تعالى: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يخذرون» ـ (التوبة 9 /122).

          13 ـ و من مظاهر الخير الأمانة و الوفاء بالوعد و الحكم بالعدل و الإحسان ن. كما قد دل‏الطرح القرآني قوله تعالى: «إن اللّه‏ يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن اللّه‏ نعما يعظكم» ـ (النساء 4 / 158).

          14 ـ و قوله تعالى: «يأيها الّذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد و أنتم حرم» ـ (المائدة 5 / 1).

          15 ـ و قوله تعالى: «وأوفوا بعهد اللّه‏ إذا عادتم و لا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها و قد جعلتم اللّه‏ عليكم كفيلا إن اللّه‏ يعلم ما تفعلون» ـ (النحل 16 / 91).

          16 ـ قوله تعالى: (إن اللّه‏ يأمر بالعدل و الاحسان و إبتاء ذي القربى و ينهي عن الفحشاء و المنكر و البغي) (النحل 16 / 90).

          و إذا تناولنا الآيات في عرض مظاهر لجانب و الشر نجدها قد تطرقت الى مجالات و موضوعات عديدة و قد أحببنا الإشارة إليها إجمالاً لنكو على بصيرة في الانطلاق نحو المظاهر الأخرى.

**تقابل الخير و الشر**

          قد تطرق المنطقيون الى بحث التقابل بصور عامة الى ما يلي:

          1 ـ تقابل السلب و الإيجاب لتقابل الوجود و العدم و محطه في التناقض لأنه لا يمكن اجتماعهما و لا ارتفاعهما و إنما يرتفع أحدهما و يبقى الآخر الا على من يلتزم من بعض المتكلمين بوجود الحال و هذا غير مقبول إذ لا واسطة بين الوجود و العدم.

          2 ـ تقابل العدم و الملكه نظير العمى و البصر فإن العدم لا يرفع الشى‏ء إلا إذا كان صالحا للارتفاع فلا يصدق على الجدار عدم و لا على الهواء جاهل بل من كان له الشأنية في عروض العدم عليه.

          3 ـ تقابل الضدين و يراد بهما تقابل الوجودين كالسواد و البياض فإنهما لا يمكن اجتماعهما فى محل واحد إلا أنهما يمكن ارتفاعهما و يقع الضدين في خصوص الصفتين دون التقابل بين الذاتين فإن التقابل فيهما المتخالفين اللذين يمكن اجتماعهما في محل كالحلاوة و الحمرة.

          4 ـ تقابل المتضايفين كتقابل الأبوة و البنوة و الفوقة و التحتية و الراء و الخلف أو التقدم و التأخر و العلة و المعلولية فإذا تصورت أحد الطرفين تصورت الطرف المقابل و مقتضى طبيعة المتضايفين حيث لا يمكن أن يكون زيد أبا وابنا لشخص واحد بل يصح أن يكون أبا لشخص آخر و يصح في المتضايفين ارتفاعهما معا نظير قولك فالجدير أن نلاحظ انطباق التقابل على مسألة الخير و الشر فإن فسرنا الخير بالوجود و الشر عدم فالتقابل هو السلب و الإيجاب.

          أو تتبنى نظرية الخير و الشر على الاختلاف بينهما إما بالوجود الواقعىء و إما بالوجود النسبي فإن كان الاختلاف مرا واقعيا فمقتضاه السلب و الإيجاب و إن كان الاختلاف بينهما الجهة الإضافية الأمور النسبية بمعنى أن يلحظ الخير عند شخص بما عنده من المصلحة و يلحظه الآخر مفسده لعدم احتوائه على وجود المصلحة فيكون النظر الى الأمر الاعتباري و يكونان ملحوظين بالاعتبار و خاضعين تحت اعتبار المعتبر.

          أو نأخذ اتجاها ثالثا و هو ان لوحظ الوجود بالمفهوم العام و الشر لوحظ مقابلاً له يكون من نوع الاختلاف الواقعي و إن لوحظ في الخير ما ينطبق على الوجودات الخاصة فيمكن لحاظ جهة الاختلاف بحسب الأمر اتلنسبي و لذا تجد الفيلسوف الشيرازي قسم الشر الى العدم المحض أو ما يؤدي الى العدم كمثل الموت و الجهل البسيط. الفقر و الضعف و التشويه في الخلقة و نقصان العضو و القحط و أمثالها من عدميات محضه و يقال شر لما هو مثل الألم و الحزن و الجهل المركب[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm#_ftn1) فعلى هذا يكون مقتضى طبيعة الوجود و لذا نلاحظ كلام شيرازي في حكمته المتعالية قائلاً:

          الموجودات فهي كلها خيرات إما مطلقا ـ أي بالذات و بالقياس جميعا أو بالذى و لكن قد يعرض بالقياس الى بعض الأشياء أن يؤدي الى عدمه أو عدم حال أحواله و يقال لها الشر بالعرض و هو المعدم المزيل أو المحابس المانع للخير مستحقه أو المضاد النافي لكمال يقابله و خير يضاده[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm#_ftn2) و يقول في موطن آخر تصفحت عن جيمع الأشياء الموجودة ف يهذا العالم المسماة عند الجمهور شرور تجدها في أنفسها شرورا بل هي شرور بالعرض خيرات بالذات و يعتقد الشيرا أن الشر في كل ما يعدونه شرا يرجع الى الأمر العدمي[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm#_ftn3) و نحن لا ننكر أن من العدميات و ليس أمرا عدما إلا أن المهم في البحث لا بد أن ينبهنا على رجوع الى أي قاعدة كلية.

          و يكون ملخص ما ذهب اليه ما نلاحظه من الآثار الكونية تجليات الأعلى و أن الموجودات ـ المترشحة من ذاته محدودة الوجود و يكون بين كل المذهب الأخرى بنحو المباينة أما بلحاظ الحمل الشائع فيكون بين الماهية و الوجود نحو الاتحاد على أن يكون الوجود له الاصالة و الماهية بالعرض و التبع فالوجود مصدق الخيرات.

          أما الشر فهو تابع للماهية و من آثارها و على هذا يكون لكل من الوجب و الماهية أثرهما و يصبح اتجاهه مخالفا لأرسطو في المبنى لأنّ أرسطو يعتقد بترتيب الوجود من الخير و الشر كما أنه يخالف أفلاطون حيث يرى أن الوجود خير فالخير مرادف الوجود و الشر مرادف للعدم المحض.

          و تكون نتيجة نظريته أن الخير من الأمور الإضافية و الذى يتجلى في خلدنا سار عليه شيرازي ـ من أن الوجود له أثره الخاص به كما أن الماهية كذلك الشر من متعلقات الماهية و آثارها و إذا لاحظت اتصاف الوجود بالشر فذاك بلغ الماهية و تبعيتها للوجود.

**الثنوية في الخير و الشر**

          تعتقد الثنوية بآلهية الشر و ن كل مبدأ على نحو التعدد في الإلهية و أن مصدر الخيرات هو المسمى بيزدان و أن مصدر الشر هو المسمى بأهريمن و هما حقيقتان لا تصدق إحداهما على الأخرى لا من حيث حقيقتهما و لا من حيث افرادهما و مضايفتهما. كل واحد متعلق بإرادة مستقلة و قد أبطل هذا الاعتقاد القرآن الكريم بقوله تعالى: (و لو كان فيهما آلهة إلا اللّه‏ لفسدتا) (الأنبياء 21 / 22). و هذا يدل على تعدد الآلهة لاستلزام تعدد العلل على معلول واحد و هو باطل.

          و يكون اتجاه الثنوية بصدور الخير من الخير و لا يصدر الشر من الخير و لو كان قليلاً كما أنه لا يصدر الشر و الخير من إله واحد و على هذا لاتجاه لابد من الالتزام بتعدد الآلهة و قد اتضح عدم استقامة نظريتهم لأنّ الوجود مشترك معنوي لا لفظي و لا يتناسب القول بتعدد الآلهة إذ الوجود غير صالح للتعدد و التثنية.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm#_ftnref1) **. الحكمة المتعالية ج 7 ص 59.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm#_ftnref2) **. نفس المصدر ج 7 ص 61.**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah26.htm#_ftnref3) **. نفس المصدر ج 7 ص 62.**

**الأخلاق بين الجمال العام و فلسفته**

          لا يتحدد الجمال في تصويره بالإطار الفني و التشكيلي بل يعم الصفاء النفسي و الطهارة و النزاهة و القيم المثالية و السلوك التشريعي أو الوضعي فيكون خ الأخلاق بالقياس الى الجمال أن يكون في الاتجاه المتوازي لصفات النفس و اعتدالها و ليس كما تصوره جيروم سنولينتز بأنه يهتم بالعلاقات بين العمل و أشياء أخرى ـ أي تأثيره في السلوك و في النظم الإخرى في المجتمع و أوضاع الحياة البشرية بوجه عام[[1]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn1) حيث إن الدور الاخلاقى يأخذ الطرق الاعتدالية في مجال العمل و الصفات النفسانية و ليس اتجاهه في العلاقات بين الأشياء أو تأثير في السلوك فإن ملاحظة العلاقات بين الأشياء خارجية عن هوية الأخلاق إذ العلاقات بين الأشياء تعم الأخلاق و غيرها كما أن‏ليس لها تأثير على السلوك و إنما النفس هي الّتي توجب تنسيق السلوك و الدور الاخلاقى يأخذ الشكل النهائى في خط الاعتدال و توازن الصفات النفسانية كما أننا نناقش جيروم في فهمه لحقيقة الجمال كأساس علمي و فني من زاوية تجريبية[[2]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn2) حيث إن النظر إلى الطريقة التجريبية توجب تشكيكاً في أصالة الجمال دون الوصول الى قاعدة مستقرة تقوم عليها القاعدة فالجمال محض موضوع كلي ثابت تتحقق فيه الأصالة و الموضوعية كما عبر سبحانه فى تدريج الإنسان من النطفة الى العلقة و منها الى المضعفة و اللحم و العظام ثم قال تبارك اللّه‏ أحسن الخالقين. و قد جاء بالجزء الأخير لعلة التامة فكان الجمال الذى تشكيلة الإنسان بالروح و التحرك الإرادي الّذي ينبثق من وجود الروح و العقل بعد تراكم الأجسام الصغيرة.

          و قد ورد في تعريف الجمال هو التعبير الأسمى عن الوجود المطلق كما عن نفسه من خلال ـ الانسان[[3]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn3) و هذا التعريف لا يخلو من نقد و إن كان الفلسفي قريب الى هوية الجمال إذ يعطي مفاده أثر الفعلية و المعلولية بين المطلق و وجود الإنسان فكلما ارتبط الإنسان بخالقه نحو الفناء و العبودية صح انطباق الجمال عليه حقيقة.

          كما أن جعل الجمال في إطار العلاقة بين الإنسان و الطبيعة لا يكشف الجمال بوجه عام و يكون المركز الأساسي في انخفاض الجمال في الجانب الا إذا كان قائما على أسس الموازنه‏الصفات النفسانية إذ التعريف الأوّل مرتكزا على إناطة بالمعلول و هو فهم فلسفي يسير عليه قانون العلية و لا يستند الى معيار أخلاقي مؤطر بجانب جمالي.

          أما دراسة الجمال على أساس فني و هو المرتبط بعلم الجمال و هو القائم العمل الفني أو دراسة فلسفة و هو الواقع في إطار ميتافزيقي كلنظر الى القيم و علاقة السببية و المعرفة بالوجود المطلق و محوها أما ذات العمل الفني فلا يصح نحكم عليه بقاعدة كلية أن كل عمل فني جميل إذ ربما يقع في حد ذاته جميلة عند بعض الاعتبارات يقع جميلاً و في واقعة لم يكن جميلاً فالجانب الاخلاقي هذه الأنحاء يكون في منجى عن هذه الاعتبارات و ربما يكون الجمال وجوده الواقعي له قيمة ذاتية تمثل المسرحية الكوميدية عندما يقوم بها أصحاب تكون هادفة الى جانب اجتماعي أو أخلاقي أو سياسي و لكن المجتمع ربما يشرئب منها و يعتبرها هزيلة مترهلة و ربما ينظر إليها على العكس إذ يعتبرها متضمنة لاهداف با وقع الاعتبار منقسما الى طبقتين بحسب ميولهما و اتجاههما و نظرهما و السياسي و الاجتماعي فيرى البعض أن المسرحية جميلة و يرى البعض واهية كل بحسب اتجاهه و أعراضه أما الفهم الاخلاقي لهذه المنتجات الاخلاقي بحسب موضوعه على هدف القيم و الكمال و السعادة و الخير فيما سمنة نحو الاعتدال و الموازنة.

          الجملة ان الجمال يسير بموكب إضافي نسبي خاضع للاعتبارات فإذا جميل و شارع جميل و حديقة فإذا انطباقها على المفاهيم العرفية العقلانية واقعة بيد المعتبرين و خاضعة تحت اعتبارات ـ و متغيرة بحسب و الأحوال و إذا نظر إليها بما أنها توصلنا الى السعادة و الكمال و الخير فهي جوهرية ميتافيزيقية ثابتة غير متحركة فتكون واقعة فإن مثل السعادة و الخير مرجعها الى الوقوف على خط الاعتدال في الصفات و لم تكن خاضعة هل و الاعتبار و كل جميل له تحتيات ثلاث:

          و الى ذات الجمال من حيث هو كالنظر الى جمال الضياء.

          الى كونه مضيئا للغير و هو الجمال بالغير.

          الى الجمال من حيث ما يحتوي على غاية و مصلحة لوجود الضياء لا عدم.

          عبر عنه جيروم بأن المفهوم الاستطقي أوسع المفاهيم الثلاثة[[4]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn4) و هي الجمال و الاستطيقي فهو غير مرضي إذ فاد الاستيطيقية كما عرفها هي نوع من الادراك يدل عليه هذا اللفظ[[5]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn5) و يرى جيروم أن الفن إنتاج موضوعات عن طريق من الجهد البشري و يبدو منه عدم وصوله الى هوية الفن لأنه الشى‏ء بآثاره و لم يكن تعريفا حقيقيا مقبولاً لدى الصناعة المنطقية أما يبقي فهو من آثار الجمال أيضا و يكون قائما على الاعتبار و انطوائه تحت الجمال لكان واقعه من مصاديقه و ليس مقسما للجمال و الفن إذ نلاحظه منافياً لما ذكره في بيان الاستيطيقي بقوله: يختلف كل منها عن الآخر كل الاختلاف و إن معظمنا لندرك هذه الاختلاف و لو بطريقة غامضة فلفظ الفن يشير الى موضوعات أو ـ خلقها عن طريق نوع من الجهد البشري و هكذا نتحدث (الفنان الخلاّق) و عن إنتاج نشاطه و هو العمل الفني و الجمال يشير الى الأشياء أو قيمتها أما الاستيطيقي فهو أقل هذه الألفاظ شيوعا و عندما يحتفظ في كثير من الأحيان بمعنى اللفظ اليوناني الذى اشتق منه إذ ـ أنه يشبع إدراك موضوعات طريفة و التطلع إليها و من الواضح أن خلق الموضوعات الموضوعات و إدراكها هي أمور مختلفة كل الاختلاف و سوف تزداد الفوارق وضوحا كلما أشرنا في دراستنا شرطا أبعد[[6]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn6).

         إن مثل هذا النوع من فهم جيروم لاختلاف حقائق هذه الألفاظ و هي الفن والاستيطيقي و الجميل لا يمكن أن يتصور الاستيطيقي مفهومها أو منهما[[7]](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftn7) مع فرض التباين بين الحقائق.

          و خلاصة ما استعرضناه أن الجمال بالقياس إلى الأخلاق ما وصلنا في تعادل الصفات النفسانية و إن كان الجمال ينطبق على مفاهيم متعددة كانطباق الصورة و المادة و الفاعلية و الغاية و على العقل بأقسامه الكاملة و ـ الناقصة الكمال و السعادة و الخير على المثل و على الفن و على الأخلاق كما أن الجمال لا بالجانب الجوهري و إنما يعم الجوهر كالعقل و الروح و النفس و يعم بأقسامها الذاتية و الغربية المفارقة و اللازمة.

[**[1]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref1) **. النقد الفني ص 507 ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ط 2 عام 1981 بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر.**

[**[2]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref2) **. النقد الفني، ص 27 .**

[**[3]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref3) **. نفس المصدر ص 28.**

[**[4]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref4) **. مصدر السابق ص 33.**

[**[5]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref5) **. المصدر ص 29.**

[**[6]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref6) **. نفس المصدر ص 29.**

[**[7]**](file:///G:\الخاقاني\الاعلام\كتب%20سماحة%20الشيخ\asheaa17\asheaa17\seerah27.htm#_ftnref7) **. كما في 33 المصدر السابق.**

**الـمـصـادر**

          1 ـ الأخلاق النظرية ـ للدكتور عبد الرحمن بدوي.

          2 ـ الفكر الأخلاقي العربي ـ 2.

          3 ـ الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية ـ كمال اليازجي ط 1 / 1975.

          4 ـ أرسطو المعلم الأوّل ـ ماجد فخري.

          5 ـ التجربة الأخلاقية  الملخوص 28.

          6 ـ متشنيكوك المشكلة الأخلاقية و الفكر المعاصر ط 1921.

          7 ـ الغزالي ـ إحياء العلوم ج 3.

          8 ـ المحاكمة في القضاء ـ لسماحة الوالد.

          9 ـ دروس في الأخلاق  تأليف ماريون بكلية الآداب بجامعة باريس.

          10 ـ مسكويه ـ كتاب الياقوت.

          11 ـ منتهى الأوصل ج 2 ـ بوجنردي.

          12 ـ راجع نقد المذهب التجربي ـ للمؤلف.

          13 ـ العلم يدعو للأيمان ـ كريسي موريسون.

          14 ـ جنكلفتش ـ مبحث الفضائل ج 2 ط سنة 1970.

          15 ـ أرسطو ـ لماجد فخري.

          16 ـ الأخلاق  لسنيقوماخوس ج 1.

          17 ـ الغزالي ـ الميزان.

          18 ـ لوسن ـ بحث في الأخلاق العامة ط 2 باريس عام 1947 م.

          19 ـ جوليفيه الأخلاق  باريس وليون سنة 1966.

          20 ـ موسوعة نفسية ـ تسلسل 9 للدكتور مصطفى غالب ط 1979.

          21 ـ مدخل علم النفس ـ تأليف الدكتور أحمد فائق و الدكتور محمود عبدالقادر.

          22 ـ القلق و أمراض الجسم ـ للدكتور أحمد محمد غالي و الدكتور رجاء محمود أبو علام.

          23 ـ الأحياء ـ ج 3 ـ الغزالي.

          24 ـ الأخلاق  الى نيقوماخوس المقالة 3 ـ الفصل 14.

          25 ـ الفكر الاخلاقي العربى ـ ج 2 ـ لوسن.

          26 ـ الرسالة القشيرية ـ القاهرة سنة 1959.

          27 ـ علم النفس ـ ج 3 ط 3 لحامد عبدالقادر و محمد عطية الأبراشي.

          28 ـ جامع السعادات ـ ج 1 ـ النراقي الطبعة الأولى النجف النعمان.

يرجى ذكر المصدر ويحرم شرعاً وقانوناً عدم ذِكرهِ للان حقوق النشر محفوظة

وبخلافه يعرض نفسهُ للملاحقة القانونية .... المحامي شيث العتابي

**والَحمد للهِ ربِ العالَمينَ وبه نستعين .....................................................................**