

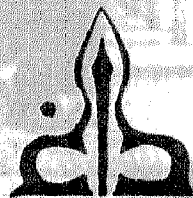
محمد العربي الخطّابي

موسوعة

الترّاث الفكري العربي الإسلامي

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

الجزء الأول



دار الفربّ الإنشاي



01 36989

Bibliotheca Alexandrina

موسوعة
الثراث الفكري العربي الإسلامي

© دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ

الطبعة الاولى : 1998

دار الغرب الإسلامي

ص . ب . 5787-113 بيروت

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار الكتاب أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل كان أو بواسطة وسائل إلكترونية أو كهرومستانية ، أو أشرطة ممغنطة ، أو وسائل ميكانيكية ، أو الاستساخ الفوتوغرافي ، أو التسجيل وغيره دون إذن خطي من الناشر .

محمّد العزبي الخطّابي

موسوعة

الترّاث الفكري العزبي الإسلامي

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

الجزء الأول





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وآله وصحبه .

هذا الكتاب الذي أقدمه للقارىء هو بمثابة موسوعة عامة للتراث الفكري العربي الإسلامي يتضمّن نصوصاً منتقاة تُعطي صورة حيّة عما عالجه السلف من قضايا فكرية وعلمية ما يزال الكثير منها محلّ بحثٍ ونظر بين مفكّري عصرنا هذا .

وإنجازُ هذا العمل اقتضى مني الرجوعَ إلى أمهات الكتب ومصادر التراث وإنعام النظر فيها بقصد انتقاءِ نصوصٍ تُوافق المنهج الذي رسمته، وهو أن تكون فيها فائدةٌ تستوجب إعادة التأمّل، أو ابتكارٌ يستحقّ الاعتبارَ من منظورِ الزمن الذي نعيش فيه، أو جودةٌ في الفهم والعرض والتحليل تنسرحُ لها النفس وذلك انطلاقاً من اقتناعي بأنّ الفكر الإنسانيّ سلسلةٌ متّصلة الحلقات مترابطة الأطراف، وأنّ الكلمة الحاسمة في كثير من أسرار الوجود وخبائاه لم يُقلها أحدٌ بعد، وأنّ الاتجاهَ الإنسانيّ الدائم نحو اكتشافِ آفاقٍ معرفيةٍ جديدةٍ لهو خيرُ حافزٍ يَدفع إلى تجديد الأفكار وتوسيع التجارب وتنمية المعارف وتقويم الحضاراتِ من أجلِ نفع الإنسان وإسعاده بقدرِ المستطاع .

إنّ هذا الكتاب هو ثمرةُ إعادة النظر في مُصنّفٍ سابقٍ وضعته بعنوان «جوامع الأخلاق والسياسة والحكمة» تکرّمت بنشره المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة عام 1993؛ فقد حذفُ منه ما لم أر ضرورةً لإثباته، وأضفت عدداً كبيراً من النصوص توافق خطة هذا الكتاب الجديد الذي ربّته ترتيباً موضوعياً، وكان الكتاب السابق مُرتباً على حروف الهجاء .

تشتمل هذه الموسوعة على مدخل عرضت فيه رؤوس المسائل الواردة في التصوص، وأبعثه بمقدمة نقدية أوجزت فيها جملة ملاحظات حول بعض القضايا الفكرية التي استأثرت باهتمام العلماء السالفين، وذلك على سبيل ربط الحاضر بالماضي واستشراف المستقبل الآمن بمنظار العقل والعلم والحكمة مع تعميق النظر في مصير الإنسانية ومسيرة الحضارة التي هي التراث المشترك النفيس للبشر على اختلاف أجناسهم وعقائدهم؛ وقديماً قال ابن الهيثم البصري: «إن الناس قبيل واحد، متناسبون، تجمعهم الإنسانية وتحلهم قوة إلهية هي في جميعهم وفي كل واحد منهم، وهي النفس العاقلة».

أما موضوعات الكتاب فقد ربّناها على الأبواب الآتية: (1) الوجود والكائنات. (2) الإنسان والعُمران. (3) التربية والتعليم. (4) الحكم والسياسة والدولة. (5) الأخلاق والقيم وآداب السلوك. (6) نظرات في النفس والعقل. (7) أقوال في معاني العلم والمعرفة والحكمة. (8) نظرات رائدة في الشريعة والعلوم التجريبية ومناهج البحث. وكل باب من هذه الأبواب يتضمن عشرات النصوص المتصلة بالموضوع والعاكسة لاتفاق الآراء أو اختلافها مع مراعاة تسلسلها وتكاملها وارتباط بعضها ببعض. والنصوص كلها مُدَيَّلَةٌ بذكر مصدرها بالإضافة إلى مسرد المصادر الملحق بآخر الكتاب.

* * *

إنّ الناس في عصرنا هذا كثيراً ما تُصيبهم الحيرة والشك والقلق وهم يرون أن الفتوحات العلمية الطاغية والاختيارات المادية المتاحة لا تكفي وحدها لمواجهة صعوبات الحياة اليومية والتغلب عليها لكسب الطمأنينة النفسية، بل لا بدّ مع ذلك من الاهتمام الرشيد بتنمية القيم الخلقية المثلى وترسيخها من أجل إحداث التوازن الروحي والمادي الذي لا تكتمل سعادة الإنسان إلا به، فقد وهبه الخالق العقل والمشاعر لا لتنمية معارفه العلمية ومهاراته المعاشية فحسب، بل لتقويم سلوكه وتحسين أخلاقه بصورة تُتيح لكل فرد نصيبه من الطمأنينة والعدل والحرية

والكرامة، وهي قيمٌ ومزايا ينتقِرُ إليها الجُمُ الغفيرُ من بني البشر في عصرنا هذا فلا يكادون يجدون السبيلَ القويمَ للوصول إليها والاستمتاع بخيراتها. ولا شك في أن هذا التوازنَ الذي أشرنا إليه هو الحدُّ المشترك بين جميع العُصور والأجيال، بل هو مطلبُ الإنسانية الدائم وضالُّتها المنشودة في كلِّ زمانٍ ومكان.

ومن هنا تبدو أهمية هذا الكتاب الذي يصدر في وقتٍ تتحسَّسُ الشعوب العربية والإسلامية موقعها من التقدم الإنساني المذهل في جميع ميادين العلم والفكر والحضارة، ويُريد مُفكِّروها انتهاجَ أفضل السُّبل المؤدية إلى المشاركة الرشيقة في هذا التقدّم من غير أن تفقد روحها ومقوماتها الأساسية.

هذا وفي العزم - إن شاء الله - أن تُتبع هذا الكتاب بمصنّفٍ آخر على منواله نقدّم فيه نصوصاً مختارةً للفكر المعاصر في بلاد العرب والمسلمين تعكس الآراء الجديدة في مختلف القضايا التي تستأثرُ باهتمام الناس منذ بزوغ عَصْرِ النهضة الحديثة إلى الآن.

نسألُ الله - تعالى - التوفيقَ والسدادَ كي نبقى قادرينَ على مسيرة الزمن بإيقاعٍ يحفظ علينا التوازن الخلقى والرشادَ الفكري والتقدمَ العلمي بلا عثراتٍ ولا هزاتٍ حتى نكون جديرين بالمشاركة الفاعلة في تقويم بنيان الحضارة الإنسانية.

محمد العربي الخطّابي

عَرَضُ وتَقْرِيبُ لرؤوس المسائل الواردة في النصوص

ما هي العوامل التي أحدثت أْبَيْنَ الأثر في انبعاث حركة الآداب والعلوم والفنون وتقدّمها السريع في العالم الإسلامي القديم منذ القرن الأول للهجرة النبوية وما تلاه من قرونٍ عصرٍ الازدهار.

يُمكن إجمالاً هذه العوامل فيما يلي :

1 - حيوية الدين الجديد وحُثّه على مداومة النَّظَر في الكتاب والسنة، وتدبُّر آيات الكون لاستنباط الأحكام، وتقويم الأخلاق، وتنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً.

2 - اتساع رقعة العالم الإسلامي بفضل الفتوح وتنظيم نشر الدعوة، وما ترتب على ذلك من اختلاط الشعوب وانتقال الناس والأفكار والثقافات بين أطراف الدولة وأقطارها.

3 - تطلُّع صفوة أهل العلم وطلابه إلى معرفة ثقافات الشعوب الأخرى من طريق ترجمة المؤلفات المنقولة إلى العربية وتمحيصها وتفسير غامضها وفك رموزها واستخلاص فوائدها بعد عرضها على أصول الشريعة الإسلامية بقصد التوفيق والتقريب بين ضرورات النقل وجولات العقل.

4 - مرونة اللغة التي ظهرت في قدرتها المبكرة على استيعاب الثقافات الأجنبية ومجاراة حركة الآداب والعلوم والفنون والاستجابة لمقتضيات التطور

بإصلاح الكتابة وتقعيد أصول النحو والصرف والبلاغة والبيان وتجميع أشنات اللغة، وإيداعها في المعاجم والمجموعات اللغوية مع شرحها وضبط معانيها ومبانيها.

5 - اتساع رقعة الدولة وتشعب نُظُمها السياسية والإدارية والاقتصادية، ورغبة الخلفاء والولاة في ضبط هذه النُظم وتوطيد دعائم الدولة والاعتماد على العلماء وأصحاب النظر في شؤون المال ووصف البلدان وأحوال الأقاليم ومسالك القوافل التجارية وتنظيم موارد الأرزاق والأموال والمنتجات الزراعية والصناعية.

إن الأثر الذي أحدثته العوامل المذكورة في طفرة العلوم والآداب والفنون في القرون الأربعة الأولى من الهجرة - خاصة - يدلُّ عليه العدد الكبير من المؤلفات الموضوعية والمترجمة وما عرّفته الحواضر الإسلامية من تعدد مجالس العلم والمناظرة وتحريك الهِمم إلى طلب العلوم وارتداد مصادرها وركوب مشاق السفر من أجلها، وحرص عددٍ من رجال الدولة على تشجيع حركة العلوم والمبادرة إلى إثارتها وتوسيعها.

وهذا الكتاب الذي نُقِّدُه بين يدي القارىء لا يُعطينا إلا صورةً مُصَغَّرةً جداً عن الأفكار والآراء التي شغلت أذهان الدارسين في عصور الإسلام الخِصبة وما تلاها من عصور الجذب والتراجع التي لم تخلُ مع ذلك من عطاء فكري محدود.

إن النصوص التي انتقيناها ونقَّدناها مرتبة ترتيباً موضوعياً في هذا الكتاب ما هي في الحقيقة إلا رؤوس أقلام لموضوعات نَزَّة ملأت من المصنَّفات ألوفاً مؤلَّفةً، واستلزمت من العمل جهوداً مضنية؛ فهي قطراتٌ من بحرٍ رغم تنوع مادتها وما تتضمنه من دلالاتٍ على الجهود المبذولة في مُختلف ميادين الفكر والنظر.

أما العلماء والدارسون الذين تمهَّدت بأرائهم سُبُل هذا الكتاب وتألفت منها أبوابه وفصوله في ترتيبٍ منهجي، فيتوزَّعون إلى سبع طوائف: علماء الشريعة، والمتكلمين، وعلماء الحقيقة، والفلاسفة، وعلماء السياسات والنُظم والأخلاق،

وعلماء الطبيعيات والرياضيات، وعلماء اللغة وفقه اللغة.

أولاً - علماء الشريعة

وقد جرت العادة بتسميتهم بعلماء النُّقْل، وهي تسمية تليق بأصحاب الحديث والسُّنن والأثر والمفسِّرين وعامة فقهاء الفروع، ولكنها لا تنطبق تمام الانطباق على علماء الأصول الذين يَعْتَمِد علمُهم على حظٍّ من إعمالِ العقلِ وإجالة النظر وترتيب الأفكار واستنباط الضوابط وتقرير الحدود والمصطلحات.

وقد اخترنا من كلام هؤلاء فصلاً تَبَحُّث في مسائل ما تزال إلى يومنا هذا مثارَ جَدَلٍ وَمَحَطَّ نظير، ومنها مسألة الاجتهاد وشروطه ومقوماته العلمية وأبعاده الدينية والخلقية، ومسألة مقاصد الشريعة وتكاليدها.

إن كثيرين من الناس في عصرنا هذا قد يَظُنُّون أَنَّ الاجتهادَ المطلوبَ إنما يتوقَّف على تحكيم العقل وإفراغ الجَهدِ بالنظرِ في مسائلِ الشرع التي تفتقر إلى الدلائل القطعية من الكتاب والسنة والإجماع، أو يُمكن فيها الاحتكامُ إلى التأويل والقولِ ببادئ الرأي دون شروطٍ ضابطة.

وفي هذا الصدد يُبين لنا سيفُ الدين الآمدي⁽¹⁾ في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» أن المتَّصف بالاجتهاد لا بدَّ من أن يكون له إلمامٌ واسعٌ بأصول الدين، وأن يكون عارفاً بما يتوقَّف عليه الإيمانُ من علمٍ واعتقادٍ، عالماً بأدلة ذلك من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، ويُسْتَرَط فيه أن يكون عالماً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطُرق إثباتها، عارفاً بالزُواة وطرق الجرح والتعديل، والصحيح والسقيم، محيطاً بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ في نصوص الأحكام، عالماً باللغة والتحوُّر والبلاغة والبيان وغير ذلك من التفاصيل التي ذكرها الآمدي. ومعنى هذا أن

(1) سيجد القارئ عقب كل نص من نصوص الكتاب إحالة إلى المصدر (اسم المؤلف وعنوان الكتاب ورقم الصفحة) إضافة إلى الفهرس الجغرافي العام الملحق بآخر هذا الكتاب.

الاجتهادَ المُطلق - الذي تدعو إليه الحاجةُ في كلِّ زمانٍ ومكان - إنما يتولاه علماءُ مخصوصون تتوافر فيهم شروطُ الاعتقادية والعلمية المُبيّنة في كتبِ أصول الأحكام .
وأما إمام الحرمين أبو المعالي الجويني فقد تناولَ الموضوع من جانبٍ يتَّصل ببيانِ وجوه الصوابِ والخطأ في الاجتهاد، واختلافِ الأقوالِ في ذلك بحسب ما ورد في «كتابِ الاجتهاد» الذي هو قسمٌ من تأليفٍ اختصر فيه إمامُ الحرمين «كتاب التقریب» المنسوب إلى القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي .

وأما أبو الوليد ابنُ رشد فقد انصبَّ اهتمامه على بيانِ نَقِطِ الالتقاء بينَ الحكمةِ والشريعةِ مؤكداً في كتاب «فصل المقال» أن النظرَ البرهانيَّ لا يؤدي إلى مخالفةِ ما ورد في الشرع، فإنَّ مقصودَ الشرع إنما هو تعليمُ العلمِ الحقِّ والعملِ الحقِّ، والعلمُ الحقُّ هو معرفةُ الله - تبارك وتعالى - وسائرِ الموجوداتِ على ما هي عليه - وبخاصةِ الشريعةِ منها - ومعرفةُ السعادةِ الأخرويةِ والشقاءِ الأخروي؛ والعملُ الحقُّ هو امتثالُ الأفعالِ التي تفيدُ السعادةَ، وتجنُّبُ الأفعالِ التي تفيدُ الشقاءَ، فإنَّ أدَى النظرِ البرهانيِّ إلى نحوِ ما من المعرفةِ بموجودٍ ما، فلا يخلو ذلك الموجودُ أن يكونَ قد سكت عنه الشرعُ أو عرَّفَ به، فإن كان قد سَكَت عنه فلا تعارضَ هنالك، وهو بمنزلةِ ما سكت عنه من الأحكامِ فاستنبطها الفقيهُ بالقياسِ الشرعيِّ، وإن كانت الشريعةُ نطقت به، فلا يخلو ظاهرُ النطقِ أن يكونَ موافقاً لما أدَى إليه البرهانُ فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قولَ هنالك، وإن كان مخالفاً طُلِبَ هنالك تأويلُهُ .

والتأويلُ اليقيني لا يَصِحُّ أن ينهضَ به - في نظرِ ابنِ رشد - إلا البرهانيون بالطبع والصناعة، أي صناعة الحكمة، كما لا ينبغي أن يُصرَّحَ به لأهلِ الجدل، فضلاً عن الجمهور .

وذهب القاضي الباقلائي في كتاب «الإنصاف» إلى أن الواجباتِ الشرعيةَ وفرائضَ الدين على ثلاثة أقسام، منها ما يلزم جميعَ الأعيانِ وكلَّ من بلغَ الحُلُمَ، وهي الإيمانُ والتصديقُ بما جاءت به الشريعةُ، والقيامُ بالعباداتِ، وقسمٌ واجبٌ

على العلماء دون العامة، وهو القيام بالفتيا والاجتهاد والبحث عن طرق الأحكام وما إلى ذلك، وقسم ثالث من فرائض السلطان دون سائر الرعية كإقامة الحدود واستيفاء الحقوق، وتولية الأمراء والقضاة وما شابه ذلك.

هذا، ونظراً لأهمية التهج الذي أتبعه أبو إسحاق الشاطبي في كتاب «الموافقات» فقد انتقينا منه فصولاً دالة على اتجاه المؤلف يستعرض فيها مقاصد الشريعة، وهي ثلاثة: ضرورة، وحاجية، وتحسينية - أي ما له اتصال بمكارم الأخلاق - وقد لخصنا من «الموافقات» جملة من أقواله في الضروريات الخمس التي تسعى الشريعة إلى حفظها، وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

إن اهتمامنا بموضوع الشريعة وما أوردناه موجزاً من أقوال العلماء في صلب هذا الكتاب قد انصب في المرتبة الأولى على إثارة بعض القضايا الحيوية التي كانت وما تزال مثارَ نظرٍ وبحثٍ بين طائفتين من أهل الدراية والرواية: طائفة تشبث بالمنهج النقلي وحده، وطائفة تنزع إلى إعمال العقل من أجل الفهم الصحيح لمقاصد الشريعة وضبط ما يؤدي إليه النقل والعقل معاً من نتائج من غير إسرافٍ ولا تجاوزٍ للحدود.

ثانياً - المتكلمون

عرّف أبو نصر الفارابي علم الكلام في كتابه «إحصاء العلوم» بقوله: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقوال». وهذا التعريف يوجي بأن هذه الصناعة تركز على الجدال والحجاج لإثبات ما هو مقرر في أصول الدين ومبادئ العقيدة، وأنها تتوقف على الملكة التي هي من الكيفيات النفسانية الراسخة والمستحكمة التي تحصل بالمران والتكرار والتعود.

وإذا كان أبو حامد الغزالي قد اقتصر في «المُنقذ من الضلال» على بيان الغاية

المتوخاة من علم الكلام بقوله: «وإنما المقصودُ منه حفظُ عقيدةِ أهلِ السنّةِ . . . وحرصُها عن تشويشِ أهلِ البدعة» فإن أبا الفتح الشهرستاني نحا في كتابه «المِلل والنحل» منحىً توليفياً يقوم على تصنيفِ فِرَقِ المتكلمين تصنيفاً موضوعياً يَنبني على المسائلِ التي اختلفت فيها مقالاتُ علماءِ الكلامِ جُملةً، فَرَتَّبها على أربعِ قواعد: (1) الصفاتِ والتوحيدِ فيها، (2) القَدَرِ والعدلِ فيه. (3) الوَعْدِ والوَعيدِ، والأسماءِ والأحكامِ. (4) السمعِ والعقلِ والإمامةِ.

أما أبو محمد ابن حزم فقد نحا في كتابِ «الفِصل» إلى تبيانِ الفِرَقِ المخالفةِ للإسلامِ من الفلاسفة وغيرهم مع الإشارةِ إلى رؤوسِ المسائلِ التي خالفوا فيها عقيدةَ الإسلامِ؛ ومدائزِ كلامِهِ في ذلك على مقالاتٍ تترجَّح بين إبطالِ الحقائق أو إثباتها، وقَدَمِ العالمِ أو حدوثه، وإثباتِ الصانعِ المدبِّرِ أو نفيهِ، وإبطالِ النبوةِ أو إثباتها مع الإقرارِ بكلِّ النبواتِ أو إنكارِ بعضها. وقد تَحَدَّثُ في هذه المقالاتِ آراءٌ هي مُنتَجَةٌ من هذه الرؤوسِ مُركَّبةٌ منها.

وأما عبدُ القاهر الاسفرائيني فقد استَخْلَص في كتابِ «الفَرَقِ بين الفِرَقِ» جملةً من الأصولِ التي اتفق عليها جمهورُ أهلِ السنّةِ كإثباتِ الحقائق والعلومِ، وإدراكِ المحسوساتِ بالحواسِّ الخمسِ، وأنَّ الخبرَ المتواترَ طريقُ العلمِ الضروريِّ بصحةِ ما تواترَ عنه الخبرُ، وأنَّ اللهَ تعالى كلَّفَ العبادَ معرفته، وأمرهم بها وبمعرفةِ رسوله وكتابه، والعملِ بما يدلُّ عليه الكتابُ والسنّة، وأنَّ كلَّ ما هو غيرُ الله - تعالى - وغيرُ صفاته الأزليةِ مخلوقٌ مصنوعٌ، وأنَّ صانعه ليس بمخلوقٍ ولا مصنوعٍ، وأنَّ كلَّ عَرَضٍ حادثٍ في مَحَلِّه، وأنَّ العَرَضَ لا يقومُ بنفسه، وأنَّ الحوادثَ كلّها لا بدَّ لها من مُحدثٍ صانعٍ وأنَّ صانعَ العالمِ خالقُ الأجسامِ والأعراضِ، وأنَّ مقدوراتِ الله لا تَفنى، وأنَّ إرادته - تعالى - مشيئةٌ واختيارُهُ، وأنَّ الإنسانَ يَصيخُ منه اكتسابُ الحركةِ والسكونِ والإرادةِ والقولِ والعملِ والفكرِ وما يَجري مجرى هذه الأعراضِ، وأنه لا يَصيخُ منه اكتسابُ الألوانِ والطعومِ والروائحِ والإدراكاتِ، وأنَّ الهدايةِ من الله - تعالى على وَجهين: أحدهما من جهةِ

إبانة الحقِّ والدعاء إليه ونَصَبِ الأدلَّةِ عليه . . . والوجهُ الثاني من جهة أن هدايةَ الله - سبحانه - لعباده خَلَقَ الاهتداء في قلوبهم . . . والهدايةُ الأولى من الله شاملةٌ لجميعِ المكلفين، والهدايةُ الثانية من خاصَّةِ المهتدين؛ والإضلالُ من الله - تعالى - عند أهلِ السَّنة على مَعْنَى خَلَقِ الضَّلالِ في قلوبِ أهلِ الضلالِ .

هذه خلاصةُ ما ذكره الاسفرائيني في الأصولِ المَتَّقِ عليها بين جمهورِ أهلِ السَّنة . ولا بدُّ من الإشارةِ هنا إلى أصلٍ غريبٍ أقحمه مؤلَّفُ (الفَرْقِ بين الفِرَقِ) وجعله من الأصولِ وهو إجماعُهم على وقوفِ الأرضِ وسكونها، وأن حَرَكَتَها إنما تكون بعارِضٍ يَغْرِضُ لها من زَلْزَلَةٍ ونحوها . . . إلى آخر ما قاله؛ ومن البَيِّنِ الواضحِ أن هذه المسألة لا دَخَلَ لها في علمِ الكلام؛ والحركةُ والسكون كلاهما من تدبيرِ الله تعالى، وكَوْنُ الأرضِ ساكنةً أو تدور لا ينقصُ من الإيمانِ بوحدايةِ الخالقِ وأزليته وانفراذه بالصُّنْعِ؛ وكيفما كان الحالُ فإنَّ هذا الموضوعَ إنما هو من اختصاصِ علماءِ الهيئةِ الراصدينِ للفلكِ، يَنْظُرُونَ فيه بحَسَبِ ما وَصَلَتْ إليه العلومُ في عصرِهِم وزمانِهِم، ويبقى البابُ مفتوحاً أمامِ العلماءِ لمواصلةِ البَحْثِ والاستقصاءِ، من غيرِ أن يعوقَهُم عن ذلك كلامٌ لا يقومُ عليه دليلٌ من عقلٍ أو شَرْع . وقد أثبتنا في هذه الجوامع قولاً وَرَدَ في شرحِ الشريفِ الجرجاني لكتابِ «المواقفِ» يُخْبِرُ بأنَّ الأرضَ مُتَحَرِّكةً . والجُرجاني - كما هو معروف - من علماءِ الأصولِ، وله معرفةٌ واسعةٌ بعلمِ الفلكِ، والخلاصةُ أن العالمَ الإسلاميَّ قد أنجبَ العددَ العديداً من كبارِ علماءِ الفلكِ والرياضيين الذين ساهموا في تقدُّمِ العلمِ العالمي، ومَن يدري، فربما يكون بعضهم قد ثَبَتَ لديهم بالدليلِ أو بالمشاهدةِ أن الأرضَ تدورُ حولَ نفسها وحولَ الشمسِ، فأحجمَ عن التصريحِ به حَذْراً من نقمةِ مَنْ ظنَّ - بغيرِ علمٍ - أن الأرضَ ثابتةٌ، فيُصِيبُهُ من المِحْنِ ما أصابَ جاليليو الذي أعلن قديماً أنَّ الأرضَ تدور، وحوكم من جَزَاءِ قولِهِ هذه، واسْتُتِيبَ فتاب عن «الخطيئةِ» لِيُنْفَذَ نَفْسَهُ من هلاكِ مُحَقِّقٍ، ومع ذلك فإنَّ الأرضَ بقيت تدور في دماغِهِ .

ثالثاً - علماء الحقيقة

تُطلق هذه التسمية في العادة على الصوفية الذين يلتزمون بأدابٍ مُعيّنة ورياضياتٍ روحيةٍ مخصوصة، ولهم حَظٌّ من التأمل والتفكير في آيات الخالق يُريدون بذلك اختراق حُجُب الحقيقة الكونية والكشف عن أسرارها بلغةٍ خاصةٍ ومصطلحاتٍ معلومة عندهم، ورموزٍ وإشاراتٍ يتداولونها فيما بينهم، ويظنون أنهم يملكون مغالقتها ومفاتيحها من حيث ينظرون إلى الموجودات بعين الباطن، ويتلصسون طريق الخلاص بالانقطاع إلى العبادة وإيثار الخلوة والزهد في الدنيا. وعلماء الحقيقة الذين يعيننا أمرهم هنا هم أولئك الذين لهم جولاتٌ فكريةٌ وتجلياتٌ روحيةٌ في مسائل التوحيد والإبداع والخلق وتقلب أحوال الدنيا ومآل الموجودات من غير ابتعادٍ عن نهج الشريعة؛ وأما المتصوفة من زمرة الدراويش وأتباع الطرق، وحُفَاطِ الأوراد، والضاربيين في بيداء الكرامات والمكاشفات، والمولعين بالشطح والجذب، فهؤلاء جميعاً خارجون عن نطاق اهتمامنا الذي يُنصب على الفكر الصوفي المودع في المؤلفات المعتمدة التي وصلت إلينا وأمكنا الاطلاع عليها.

ذكر التهاوني في «كشاف مصطلحات الفنون» أن التصوف هو تصفية القلب عن مُوافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة دعاوي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله - تعالى - على الحقيقة، واتباع رسوله - ﷺ - في الشريعة.

ولما كان أبو حامد الغزالي قد خاض تجربة أمكته من الموازنة بين مُختلف المعارف وتقدير مبالغ قيمتها وفعلها في خلاص الإنسان واستقرار طمأنينته النفسية، فإن هذه التجربة التي توغل فيها حجة الإسلام بفكره وقلبه وأحاسيسه قادتُه إلى غايةٍ كشف عنها في (المنقذ من الضلال) بقوله: «وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع

القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله - تعالى - وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق»، فهذا هو المسلك الذي أوله علمٌ ووسطه عملٌ وآخره موهبةٌ من الله .

لقد كان الغزالي متمكناً من علوم الشريعة، أصولاً وفروعاً، وكان له مع ذلك نظرٌ في علوم الأوائل مكنه من فحص آراء الفلاسفة ونقدها معتمداً على قواعد المنطق الذي وضعه أرسطو ونشره أتباعه ومناصروه ثم انصرف إلى التصوف، علماً ومعاناة؛ ويحق لنا أن نسأل هنا عن منزلة علم الحقيقة من علوم الشريعة؟ ومزجنا في الجواب على هذا السؤال هو أحد أبرز المؤلفين في علم التصوف، ألا وهو أبو نصر السراج الطوسي، صاحب كتاب (اللمع).

يُقسّم الطوسي علوم الشريعة إلى أربعة أقسام هي: (1) علم الرواية والآثار والأخبار. (2) علم الدراية (الفقه والأحكام). (3) علم القياس والنظر والاحتجاج على المخالفين (الأصول). (4) علم الحقائق والمنازلات - أي التصوف - وهو عنده أعلاها وأشرؤها؛ والعلوم المذكورة يمكن - في نظر الطوسي - أن توجد كلها في أهل الحقائق ولا يمكن أن يوجد علم الحقائق في هؤلاء إلا ما شاء الله، يعني الفقهاء ورواة الحديث والأصوليين الذين يؤاخذهم الطوسي بالنزوع إلى إنكار علوم أهل الحقائق مع أن هؤلاء لا يُنكرون علوم غيرهم.

لقد كان الطوسي حريصاً على أن يجعل أصحاب الحديث والفقهاء والصوفية في رتبة واحدة ومنزلة متساوية لأنهم جميعاً أولوا العلم وورثه الأنبياء؛ وجملة علوم الدين عنده لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله، أو خبر عن رسول الله، أو حكمة مستنبطة خَطَرَتْ على قلب ولي من أولياء الله؛ والعلم مقرون بالعمل، والعمل مقرون بالإخلاص، والإخلاص أن يريد العبد بعلمه وعمله وجه الله تعالى. ولا أحد من هؤلاء العلماء يبلغ إلى كمال يحوي جميع العلوم والأحوال، وكل واحد فمقامه حيث وقفه الله - تعالى - ومحلّه حيث حبسه الله .

لقد بذل الطوسي جهداً فكرياً لغرضٍ مقصودٍ عنده، وهو وضع علم الحقائق في مكانه المناسب بين علوم الشريعة الأخرى، فكانت هذه ميزة كتابه (اللمع) الذي يُعدُّ من عيون المؤلفات في بابه.

هذا، وقد عُنينا كذلك بإيراد جملةٍ من أقاويل الصوفية وتأويلاتهم التي يختصُّ بها مذهبهم وينبني عليها سلوكهم كالمحبة والوجد والتجلي والحال والمقام والحرية والإحسان والغيبة والحضور والجمع والتفريق والشطح، مع إشاراتهم المتصلة بحقائق الوجود كالأحدية والأزل والأبد والقدم والعماء والحق المبين وما إلى ذلك.

وربما يجد القارئ في عبارات الصوفية غموضاً يعسر معه فهم أغراضهم واستيعاب معانيهم ما لم يُطل النظر فيها، على أننا انتقينا من أقوالهم وإشاراتهم أقربها إلى الوضوح، ورجعنا في ذلك إلى أشهر كتبهم كاللمع للطوسي، وكشف المحجوب للهجويري، ورسالة القشيري وإحياء علوم الدين للغزالي، وكتاب التعرف للكلاباذي، واصطلاحات الصوفية للقاشاني مع ما ورد من ذلك في كليات أبي البقاء وكشاف التهانوي. وتعمدنا تنحية مؤلفات صوفية أخرى، لا بسبب ما يحوم حولها من شبهات فحسب، بل لانغلاق عباراتها وغموض معانيها أيضاً.

رابعاً - الفلاسفة

عرّف الخوارزمي الكاتب الفلسفة بأنها «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح»، فهي بذلك معرفة وسلوك، تنحو إلى البحث في الموجودات لمعرفة ماهيتها وعلاقتها وأسبابها، وتُمهّد السبيل إلى اكتساب مكارم الأخلاق الموصلة إلى السعادة.

والموجود - على قول المقدسي في كتابه (البدء والتاريخ) - ما ثبت علماً أو حساً أو وهماً، وهو معنى الشيء.

والوجود - الذي هو موضوع الفلسفة المفضل - ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1 - قِسم يَبْحَثُ في الوجود المطلق وَيَشْمَلُ مسائلَ الإبداعِ والخَلْقِ والتكوين، والتدبير، والأزل والأبد، والقِدَم، والحدثان.

2 - وقِسم يَبْحَثُ في الوجود المحسوس والمعقول، ويَدْخُلُ فيه الموجودات المدركة بالحواسِّ والمعلومة بالاستدلال، وهو يَشْمَلُ كلَّ ما أبدعه الصانعُ كالعالم والأجرام السماوية والآثار العلوية وعناصر الطبيعة الحية والنامية والجامدة، وما يتعلّق بذلك من كونٍ وفساد، وجواهرٍ وأعراض، ومادّةٍ وصورة، وحركةٍ وسكون، وزمانٍ ومكان، وخلاءٍ وملاء، وثباتٍ وتحوّل.

3 - وقِسم ثالث يَبْحَثُ في علائق الوجود كالعلم والنفس والعقل والتدبير المدني، وطبائع العمران، وأحوال الاجتماع الإنسانيّ، وما يعترى ظواهر الطبيعة من فعلٍ وانفعالٍ وما يطرأ عليها من تحولات.

وكثيرٌ من المواضيع المندرجة في الأقسام الثلاثة المذكورة يشترك في بحثها الفلاسفة والمتكلمون، وهي ما تزال محلّ نظيرٍ ودراسة في عصرنا هذا مع ما تفتّحه العلوم النظرية والتجريبية من آفاقٍ يُساعد اقتحامها على فهم ما يمكن فهمه من حقائق الوجود والكشف عن بعض أسراره، وذلك أنّ إحساس الإنسان بوجود ذاته يَنزِعُ به إلى تأمّل الموجودات المحيطة به، والمؤثرة في سعيه وتقلبات أحواله.

شغلت مسائل الوجود بال المفكرين والفلاسفة منذ أقدم العصور، واستأثرت باهتمامهم، لا بدافع ما يشعُر به الإنسان المتفكّر من ميلٍ فطريّ إلى معرفة أسرار الوجود وحقائق الكون فحسب، بل أيضاً من أجل طلب الطمأنينة النفسية التي يَظُنُّ أنها تحصلُ بمعرفة الأشياء الغامضة.

ومسائل الوجود - كما نعرف - لا تَنحصر، فهي تبدأ بأصغر ذرة تكمن في أحشاء المادة وتتسع لتشمل أضخم الأجرام الفلكية حجماً، مع ما يحويه العالم من أسباب الحياة وعوامل الفناء، وما يحكمه من قوانين الحركة والسكون، والسرعة

والْبُطء، والضوء والظلام، والظهور والخفاء وغير ذلك من مسائل يتواتر النظر فيها، ويتجدد فحصها، وتتشعب طرق بحثها كلما تقدمت العلوم واتسعت آفاقها.

هل الوجود نظامٌ تحكمه حتمية صارمة تضبط أحواله وترتب شؤونَه ترتيباً سببياً يربط ماضيه بحاضره وحاضره بمستقبله، أم أن ما يجري في الكون إنما هو - كما يزعم قومٌ - من فعل البخت والاتفاق؟ وهل الموجودات الطبيعية تسير سيرها وتعمل عملها وفق ضوابط مغفولة يسهر عليها مُدبِّر حكيمٌ وَيَقْدُرُ مبادئها وغاياتها، أم أنها تتخبط في فوضى وتدافع كما تفعل أمواج البحر الهائج، كل موجة تصطم بالأخرى وتضيق في خضمها؟

هذه أمثلةٌ من الأسئلة التي شغلت أذهان مفكري الإسلام وتَفَحَّصوها وحاولوا الجواب عليها من مُنطلق الإيمان بوجود الصانع المدبِّر وتَفَرُّده بإيجاد الموجودات، وهم من أجل ذلك عملوا على التوفيق بين مقتضيات الشريعة وأحكام العقل، فكان هذا المجهود التوفيقي ميزتهم وثمره تأملاتهم وجولاتهم في مجالات الحكمة والنظر التأملي.

وفيما يلي عرضٌ مختصرٌ لبعض ما اخترناه من أقاويل حكماء الإسلام في المسائل الفلسفية الجوهرية.

إبطال زعم القائلين بالمصادفة

هذه مسألةٌ عادت إلى بساط البحث في زماننا هذا، وهي من الأمور التي لا ينقضي فيها الأخذ والرد، يخوض فيها الفلاسفة والعلماء التجريبيون على حدٍّ سواء، فَمِنْ قائلٍ بمبدأ الحتمية في انتظام أحوال الكائنات وتسلسل حركاتها وارتباط أسبابها بمسبباتها، ومن مؤيدٍ لمقولة المصادفة في نشوء المادة وتقلبات أحوالها وتفاعل عناصرها في خضم بحرٍ من الفوضى والانظام.

فكيف نظر المفكرون المسلمون إلى مسائل الوجود وأحواله؟ عالج ابن سينا في (كتاب الشفاء) مقولة البخت والاتفاق وذهب إلى إبطال مزاعم قائلها، ومنهم

ديمقراطيس الإغريقي الذي يتصدّر طائفة قَدَمَتِ البخت - من وجهه - على الأسباب الطبيعية، فجعلت كون العالم بالبخت، وزعمت أن مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولفقدانها الخلاء، وأنها غير متناهية بالعدد، ومبثوثة في خلاء غير مُتناهي القدر. . . . وأنها دائمة الحركة في الخلاء، فيتفق أن يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منها عالم، وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد، مرتبة في خلاء غير مُتناه، ومع ذلك يرى ديمقراطيس أن الأمور الجزئية - مثل الحيوانات والنباتات - كائنة عن علة لا بحسب الاتفاق.

عمد ابن سينا إلى بيان فساد هذا الرأي فذكر أن الاتفاق غاية عَرَضية لأمر طبيعي أو إرادي أو لأمر قسري؛ والقسري ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فإنه لا يستمر قسر على قسر إلى غير النهاية فتكون الطبيعة والإرادة ذاتها من الاتفاق، ويكون السبب الأول للعالم طبيعة أو إرادة.

واستخلص أبو الوليد ابن رشد في (الكشف عن مناهج الأدلة) دليلين ينفيان مقولة البخت والاتفاق، أولهما دليلُ العناية، والثاني دليلُ الاختراع. فالأولُ يَنبني على أن جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان، وأن هذه الموافقة هي ضرورة من قِبَلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مُريدٍ، إذ ليس يُمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. وأما دليلُ الاختراع فيدخل فيه وجود الحيوان كُله، ووجود النبات، ووجود السماوات، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حقَّ معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليَقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. . . . وكذلك من تتبَّع معنى الحكمة في وجود موجود، أعني معرفة السبب الذي من أجله خُلِق والغاية المقصودة به - كان وقوفه على دليلِ العناية أتم.

إنَّ الموجودات كلها متناهية، وهي صادرة عن صانع مُبدعٍ أفاض الموجودات وأعطى كلَّ موجودٍ منها حظه من الوجود، وهو قديمٌ أزليٌّ لا أولَ له ولا آخر، وكلَّ ما عداه من الكائنات مُحدَثٌ يسري عليه قانونُ الكون والفساد؛

والأسباب والمسببات قائمة يرتبط بعضها ببعض، ولا مكان للمصادفة والاتفاق في عالم المخلوقات وفي جريان أمور الكون، بل كلُّ شيء ناشيء عن تدبيرٍ وحكمةٍ ونظام. فهذه هي المبادئ التي اتفق عليها جمهور المتكلمين والفلاسفة كالفارابي وابن سينا والباقلاني ومسكويه والغزالي وابن رشد وابن السيد البطلوسي وفخر الدين الرازي. وقد اخترنا من أقوالهم جملةً توضح رأيهم في مسألة الوجود والموجودات، ومنها رأيُّ عرضه ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) يلقت فيه النظر إلى ما يغلب على أوهام الناس من أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحسُّ بجوهره ففرض وجوده مُحالٌ، وأن ما لا يتخصَّصُ بمكانٍ أو وضعٍ بذاته - كالجسم - أو بسبب ما هو فيه - كأحوال الجسم - فلا حظُّ له من الوجود.

ويقول ابن سينا في معرض إبطال هذا الظن: إنه لو كان كلُّ موجودٍ بحيث يدخل في الوهم والحسُّ لكان الحسُّ والوهم يُدخلان في الحسِّ والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم - يدخل في الوهم. وفي هذا الصدد يذكر أبو حامد الغزالي في (مقياس العلم) أن الموجودات تنقسم إلى محسوسة تُدرَكُ بالحواسِّ، ومعلومةٌ يُستدلُّ عليها بآثارها ولا تُدرِكها الحواسُّ ولا تنالها؛ ومثالها الحواسُّ نفسها، فإنَّ معنى أيِّ واحدةٍ منها هي القوة المُدرِكةُ التي لا تُحسُّ بحاسةٍ ولا يُدرِكها الخيالُ، وكذلك القدرة والعلم والإرادة، بل والخوف والخجل والعشق والغضب وسائر هذه الصفات، نعرفها من غيرنا معرفةً يقينيةً بنوع من الاستدلال لا يتعلَّق شيءٌ من الحواسِّ بها. إنَّ العالمَ هو المظهر المحسوس للوجود، له مادةٌ وصورةٌ، ولأنه - كما يقول مسكويه في (مقالة النفس والعقل) - جسمٌ طبيعيٌّ فهو لا محالةٌ مُتحرِّكٌ أو ساكنٌ عن حركةٍ، لأنَّ الطبيعةَ هي مبدأ الحركة والسكون، فالحركة والسكون لازمان للجسم الطبيعي وهو لا يخلو منهما. ولما نظرنا في ذاتِ جِزْمٍ من العالم وما يشتمل عليه وجدناه ذا مادَّةٍ وصورةٍ، وهذا حالُ كلِّ جسمٍ في أن له موضوعاً، وهو الحامل، وصورةً، وهي المحمول - أعني الأبعاد - ليس يخلو كلُّ جِزْمٍ من ذلك، فذاتُ العالمِ الكبير له محمولٌ وموضوعٌ، أعني بالحامل: الشيء الذي يوجد

فيه الطول والعرض والعمق، وأعني بالمحمول: الطول والعرض والعمق، ويتبع ذلك لا محالة الشكل، وهو محمول، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة. بل إن جرم العالم هو الحامل والمحمول، لأن مجموع هذه هو المسمى جرمًا وجسمًا، ولأنه طبيعي فله حركة وزمان ومدة، وكل واحد من هذه يوجب له التركيب، فهو إذن مركب، وكل مركب له بسائط، وبسائطه متقدمة له بالطبع، فليس جسم العالم الكبير بأزلي لأن ما لم يزل هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحو من أنحاء التقدم ولا سبب البتة.

ويقول الباقلاني في (الإنصاف): إن العالم مُحدث، لا ينفك علويته وسفليته من أن يكون جسمًا مؤلفًا أو جوهرًا مُفردًا، أو عرضًا محمولًا، وهو مُحدث بأسره؛ وطريق العلم بحدوث أجسامه وحدوث أعراضه والدليل على ثبوت أعراضه تحرك الجسم بعد سكونه، وتفريقه بعد اجتماعه، وتغيير حالاته، وانتقال صفاته. فلو كان متحركًا لنفسه ومتغيرًا لذاته لوجب تحركه في حال سكونه وتغييره واستحالة في حال اعتداله، وفي بطلان ذلك دليل على إثبات حركته وسكونه وألوانه وأكوانه وغير ذلك من صفاته، لأنه إذا لم يكن كذلك لنفسه وجب أن يكون لمعنى ما تغير عن حاله واستحال عن وصفه. والدليل على حدوث هذه الأعراض ما هي عليه من التنافي والتضاد... والدليل على حدوث الأجسام أنها لم تسبق الحوادث ولم تخل منها.

والكون والفساد ملازمان للأجسام المُحدثة كلها، وفي ذلك يقول الفارابي في إحدى رسائله الفلسفية: كل ما كان له كونٌ فله - لا محالة - فسادٌ، والعالم بكليته مُتكوّنٌ فاسدٌ، وكونه وفساده في زمان؛ وأجزاء العالم مُتكوّنةٌ فاسدةٌ، وكونها وفسادها في زمان، والله - تبارك وتعالى - هو الذي أوجدها، وهو الواحد الحق، مُبدع الكل، لا كون له ولا فساد.

والعوالم - كما يراها ابن خلدون - ثلاثة: عالمُ الحسن، ونعتبره بمداركِ الحسن الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك وعالمُ النفس الإنسانية الذي نُدرِكُه

بالفكر، وعالم الأرواح والملائكة، وفيه ذواتٌ مُدرِكَةٌ لوجودِ آثارِها فينا مع ما بيننا وبينها من المغايرة.

وأما ابنُ طفيل فقد تصوّر في (حيّ بن يقظان) وجودَ عالمين اثنين، الأولِ عالمٌ محسوسٌ تجتمع فيه المُتناقضات وتتقابل الأضداد، وعالمٌ إلهي لا يُنطقُ فيه بلفظٍ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهُمُ فيه شيءٌ على خلافِ الحقيقة، لا يَعْرِفه إلا من شاهده، ولا تُثبِتُ حقيقته إلا عند من حصَلَ فيه.

النفس

مسألة النفس كانت وما تزال من المسائل العويصة الغامضة التي يتبارى في كشفِ حقيقتها علماء الشريعة والصوفيون والفلاسفة والعلماء الطبيعيون على حدِّ سواء، كل من زاوية نظره.

وقد تابع الفلاسفة المسلمون أرسطو في تعريفه للنفس بأنها كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقوة.

عرض أبو الوليد ابنُ رشد لهذه المسألة الدقيقة فبين في (تلخيص كتاب النفس) لأرسطو أنّ النفسَ ليست بمادّةٍ للجسم الطبيعيّ، بل هي صورته، ولأنّ الصورَ الطبيعية هي كمالٌ أولٌ للأجسام التي هي صورٌ لها، فالواجبُ ما قيل في حدِّ النفس أنها استكمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ، وإنما قيل أولٌ تحفظاً من الاستكمالِ الأخيرة التي هي في الأفعالِ والانفعالات.

وكان الخوارزميُّ الكاتبُ قد عرّف النفسَ في (مفاتيح العلوم) فقال: هي القوةُ التي بها يكونُ جسمُ الحيّ حياً، وإنما يُستدلُّ على إثباتها بما يظهر من الأفاعيل عن جسم الحيّ عند تصوّره بها. وهذا التعريفُ ربّما يوحي بأنّ النفسَ والروحَ شيءٌ واحد. وهو يُخالف قولاً نقله أبو حيان التوحيدي في (المقاسبات) ونسبه إلى أبي الفتح النوشجاني، ومؤداهُ أنّ النفسَ والروحَ - على خلافِ ما تظنُّه العامةُ - مختلفان من حيث إنّ النفسَ جوهرٌ قائمٌ بنفسه لا حاجةَ بها إلى ما تقوم

به، بينما الروح محتاجة إلى موادّ البدن وآلاته، وبها توجد وتصحّح، وهي تبطل ببطان البدن، وهي قوة مُنبَتة في الجسم، وبها قوامه في الحسّ والحركة والسكون... ومادّتها من جميع ما وافقها من ضروب النبات وغير النبات، وهي تابعة في الأصل لخواصّ المُركّبات.

وفي (كشف المحجوب) لأبي الحسن الهجويري - أحد أقطاب الفكر الصوفيّ - إشارة إلى أنّ النفس تُستعمل بمعاني مُتضادّة، فهي عند طائفة بمعنى الروح، وعند فريقٍ بمعنى المُروءة، وعند قومٍ بمعنى الجسد، وعند جماعةٍ بمعنى الدم؛ وهي في حقيقتها عند آخرين منبع الشرّ وقاعدة السوء. وتقول طائفةٌ إنها عينٌ مودعةٌ في القالب كالروح، وتقول طائفةٌ أخرى إنها صفةٌ للقالب مثل الحياة، وهم متفقون على أنها السبب في ظهور الأخلاق الدنيئة والأفعال المذمومة.

يقول ابنُ خلدون في (المقدمة) إن هذه النفس الإنسانية غائبةٌ عن العيان وآثارها ظاهرةٌ في البدن، فكأنه وجميعُ أجزائه - مجتمعةٌ ومفترقةٌ - آلاتٌ للنفس ولقواها. وجمهورُ الفلاسفة جعلوا للنفس قُوى تُصدّر عنها الأفعال والانفعالات، واختلفوا في تسمية هذه القُوى وأقسامها. وفي هذا الصّدّد يُشير أبو الحسن العامري في (الأمَد على الأبد) إلى وجودِ نفسين تتنظمان سائر القوى وهما: النفس الناطقة المُنتظمة لقُوَى الفعل والعرفان، والنفس الحسية، وتأديتها للفعل إما أن يقع بحسب هيجان الشهوة أو بحسب فوران الغضب.

وأما النفسُ الناطقةُ - كما يشرح ابنُ سينا في (كتاب النجاة) - فتتقسم إلى قوّة عاملةٍ وقوّة عالميّة، وكلُّ واحدةٍ من القوتين تُسمّى عقلاً باشتراك الاسم، فالعاملةُ هي مبدأ مُحركٌ لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصّة بالروية على مقتضى آراء اصطلاحية تحضّبها، وأما القوّة النظريةُ فمن شأنها أن تنطبّع بالصور الكليّة المُجرّدة عن المادة.

ولما كان مسكويه قد حصّر في (تهذيب الأخلاق) قُوَى النفس في ثلاث: ناطقةٍ وشهويةٍ وغضبيةٍ فإنه ذهب في (الهوامل والشوامل) إلى أنّ النفس في الحقيقة

واحدة، وإنما يظهر أثرها بحسب قبول القابل، وإنما قيل إنها ثلاث لأن من شأن الشيء الذي يبدأ أثره ضعيفاً ثم يقوى غاية القوة أن ينقسم ثلاثة أقسام، أعني الابتداء، والتوسط، والنهاية.

ورتب ابن خلدون النفوس البشرية على ثلاثة أصناف: (1) صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة الواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصويرية والتصديقية التي للفكر في البدن... وهذا هو - في الأغلب - نطاق الإدراك البشري الجسماني، وإليه تنتهي مدارك العلماء. (2) وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يقتصر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري... وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم الدنية والمعارف الربانية. وصنف ثالث مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة - جسمانياتها وروحانياتها - إلى الملائكة في الأفق الأعلى ليصير في لمحاة من اللّمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملائكة في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللّمحة، وهؤلاء هم الأنبياء.

وواضح أن هذا التصنيف الذي رتبته صاحب (المقدمة) إنما هو محاولة لترتيب الاستعدادات البشرية واختلاف القدرة العقلية والنفسية والروحية لكل صنف من الأصناف المذكورة، وهو بذلك قليل الفائدة في بيان حقيقة النفس التي قيل إنها جوهر قائم بذاته.

وفي (الهوامل والشوامل) يؤكد مسكويه أن النفس أعلى من الزمان، وأن أفعالها غير متعلقة بشيء من الزمان ولا محتاجة إليه، إذ الزمان تابع للحركة، والحركة خاصّة بالطبيعة، وإذا كان ذلك كذلك، فالأشياء كلها حاضرة في النفس سواء الماضي أو المستقبل منها، فهي تراها بعين واحدة.

أما فخر الدين الرازي فقد بحث مسألة النفس في كتابه (النفس والروح)

و(المطالب العالية) بحثاً مستفيضاً وناقش مختلف الآراء التي قيلت فيها؛ وجملةُ كلامه في ذلك: أنَّ النفسَ واحدةٌ، ومتى كانت واحدةً وَجِبَ أن تكونَ مغايرةً لهذا البدنِ ولكلِّ واحدٍ من أجزائه، ولا بدُّ من الاعترافِ بشيءٍ واحدٍ يكون موصوفاً بجميع أنواع الإدراكِ لجميع أنواع المُدْرَكَاتِ، ويكون هو المباشرُ لتلك الأفعالِ، ومتى كان الأمرُ كذلك، وَجِبَ أن تكونَ النفسُ غيرَ جسمٍ وغيرَ جسماني، وهذا الدليلُ إنما يَتَمُّ بتقرير مُقَدِّماتٍ ثلاث: أولها أن الموصوفَ بجميع الإدراكاتِ شيءٌ واحد. وثانيهما أن ذلك الشيء - كما أنه هو الموصوفُ بجميع الإدراكاتِ - فكذلك هو الفاعلُ لجميع الأفعال. وثالثهما، أنه لَمَّا كَانَ الأمرُ كذلك وَجِبَ أن يقال: النفسُ ليست جسمًا ولا حالةً في الجسم.

ويَعْرِضُ الرازي في أمرِ النفسِ فكرةً يراها بديهية، فيقول: أَعْرِفُ الأشياءَ للإنسانِ نفسَهُ، والدليلُ عليه أن عِلْمَهُ بغيره يَتَوَقَّفُ على عِلْمِهِ بِنَفْسِهِ، فَإِنِّي إِذَا قَلْتُ في شيءٍ من الأشياءِ: إِنِّي أَعْرِفُهُ، فهذا حُكْمٌ على نفسي بكونها عارفةً بذلك الشيء، وكلُّ تصديقٍ فهو مسبوقةً بتصورِ الطرفين، يُنتِجُ أَنِّي كلما حكمتُ على نفسي بأنِّي أَعْرِفُ شيئاً من الأشياءِ، فإن معرفة نفسي سابقةً على مَعْرِفَةِ ذلك الحُكْمِ، فثَبِتَ أَنَّ عِلْمِي بنفسي سابقٌ على علمي بكلِّ ما يُغَايِرُنِي، وَإِذَا ثَبِتَ هذا ظهر أَنَّ عِلْمِي بنفسي أظهرٌ من علمي بكلِّ ما سِوَاهَا.

ويقول الرازي أيضاً: إن النفسَ الإنسانيةَ شيءٌ واحد، فهي المُبْصِرَةُ والسامعةُ والشائئةُ والذائقةُ واللامسةُ، وهي بعينها الموصوفةُ بالتخيُّلِ والفِكْرِ والذِّكْرِ وتديبيرِ البدنِ وإصلاحه.

* * *

وحاصلُ الكلامِ أنَّ النفسَ من أسرارِ الوجودِ ومن عجائبِ خَلْقِ الله، وهي من الأمور التي تَتَوَهَّمُها ونَعْرِفُ لوازِمَها ونشاهد بصيصاً من أفعالِها وأثارِها، ونَجْهَلُ مع ذلك حقيقتها وماهيتها، نُدْرِكُ أنها متترنةٌ بالحياة في هذه الدنيا، كما نُسَلِّمُ بأنها تبقى بعدَ فناءِ الجسدِ سابحةً في ملكوتِ الله.

والنفسُ حاملةٌ ومحمولةٌ، شاملةٌ ومشمولةٌ فهي من العقلِ بمنزلةِ الضوء من الشمسِ، ومن القالبِ الجسمانيِّ بمنزلةِ الصورةِ المُتخيَّلة من المادةِ المَحسوسة، نَشعر بدبيبها وتَوَهَّم فعلها ولا تلمسها حواسنا، ولا تبلغ غايتها مداركنا، فهي كما قال ابن سينا:

سَجَعْتُ، وَقَدْ كُثِفَ الْغَطَاءُ فَأَبْصَرْتُ مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالْعَيُونِ الْهُجَّعِ
وهي التي قَطَعَ الزمانُ طريقها حتَّى لَقَدْ غَرُبَتْ بِغَيْرِ الْمَطْلَعِ
فكَأَنَّهَا بَزَقَتْ تَأَلَّقَ بِالْجِمَى ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعَ

العَقْلُ

والعقلُ أيضاً من مُقَوِّماتِ الحياةِ الإنسانيةِ، لا يكاد يُحيط به حَدٌّ ولا تَعْرِيفٌ إلا ما كان من آلاته وأحواله ومظاهرِ فِعْله وتَجَلِّيَّاته.

يقول الفارابي في (التنبيه على سبيلِ السعادة): اسمُ العقلِ قد يَقَع على إدراكِ الإنسانِ الشيءِ بِذِهْنِهِ، وقد يَقَع على الشيءِ الذي يكونُ به إدراكُ الإنسانِ، والأمرُ الذي به يكونُ إدراكُ الإنسانِ - ويُسمَّى العقل - قد جرت العادة عند القدماء أن يُسمَّوه النُّطقِ.

والعقلُ - كما في (الإحياء) للغزالي - اسمٌ يُطلَق بالاشتراك على أربعةِ معانٍ: الأول، الوصفُ الذي يفارقُ الإنسانُ به الحيوانَ، وهو الذي استعدَّ به لقبولِ العلومِ النظريةِ وتدبيرِ الصناعاتِ الخفيةِ. والثاني العلومُ التي تَخْرُجُ إلى الوجودِ في ذاتِ الطفلِ المُمَيِّزِ بِجَوَازِ الجائزاتِ واستحالةِ المُستحيلات. والثالث، علومٌ تُستفادُ من التجاربِ بمجاري الأحوالِ. والرابع، أن تنتهي قوةُ تلك الغريزةِ إلى أن يَعْرِفَ عواقبَ الأمورِ وَيَقْمَعَ الشهوةَ الداعيةَ إلى اللذةِ العاجلةِ. والظاهر أن الغزالي لا يقصد بهذا الكلام جوهر العقلِ فحسب بل أفعال العقلِ كذلك.

يقول المَقْدِسي في (البدء والتاريخ): العقلُ قوةٌ إلهيةٌ مُميِّزةٌ بينَ الحقِّ والباطلِ، والحسَنِ والقبيحِ، وأمُّ العلومِ، وباعثُ الخطراتِ الفاضلةِ وقابلُ اليقينِ.

وفي (أعلام النبوة) لأبي الحسن الماوردي أَنَّ العقلَ هو ما أفادَ العِلْمَ بموجباته؛ وقيل: بل هو قوة التمييز بين الحقِّ والباطلِ، وقيل هو العلمُ بِحَقَائِقِ الأمورِ التي لا يوصل إليها إلا بالاستدلالِ والنَّظَرُ، وهو ضَرْبان: غريزي يتعلَّق به التكليفُ ويلزم به التعبُّدُ، ومكتسبٌ يُؤدِّي إلى صحَّةِ الاجتهادِ وقوةِ النَّظَرِ، ويمتنع أن يتجرَّدَ المكتسبُ عن الغريزي.

وفي (الذريعة) للزَّاغب الأصفهاني: أن العقلَ أولُ جوهرٍ أوجده الله - تعالى - وشرفه... ولو كان - على ما توهمه قومٌ أنه عَرَضٌ - لما صحَّ أن يكونَ أولُ مخلوقٍ، لأنه مُحالٌ وجودُ شيءٍ من الأعراضِ المتهَيِّئةُ لقبولِ العِلْمِ، ووجوده في الطفلِ كوجود النَّخلِ في النواةِ والسُّنبلةِ في الحَبَّةِ. وأما العقلُ المستفادُ فهو الذي تتقوى به تلك القوةُ، وهو ضَرْبان: ضَرْبٌ يَحْصُلُ للإنسانِ حالاً فحالاً بلا اختيارٍ منه، وضَرْبٌ باختيارٍ منه؛ وحصوله بعد اجتهادٍ في تحصيله.

وقسموا العقلَ أيضاً إلى قسمين: نظري وعملي. وفي ذلك يقول ابن باجة في إحدى رسائله الفلسفية: العقلُ عِلْمٌ ماهياتِ الموجوداتِ، والموجوداتُ قِسمان: (1) موجوداتٌ نَعْقِلُها بالبحثِ والنَّظَرِ ولا نقدر على إيجادِ المَوْجودِ منها، فهذا هو مجالُ العقلِ النَّظريِّ، (2) وموجوداتٌ صناعيةٌ يَقْدِرُ الإنسانُ على إيجادِها، وكَمالُه أن يَعْقِلُها ويوجدها، وفي هذا يتمثل العقلُ العمليُّ، وهذه المَوْجوداتُ الصناعية إنما توجد بأعضاءِ بدنِ الإنسانِ ووفقَ إرادته بتحرُّكٍ داخليٍّ أو بتحريكٍ من الخارجِ.

وألقى ابنُ خلدونِ نظرةً فاحصةً على الفكرِ الذي يُدرك به الإنسانُ ما هو خارجٌ عن ذاته ووراءَ حِسِّه بقوى جُعِلت له في بطون دماغه يَتَنَزَّعُ بها صُورَ المحسوساتِ، وَيَجُولُ بذهنه فيها فَيَجْرُدُ منها صُوراً أُخرى؛ وفي هذا الصِّدَدُ يَقَرَّرُ صاحب (المُقَدِّمة) أَنَّ الفكرَ هو التصرُّفُ في تلك الصورِ وراءَ الحسِّ وجولانُ الذهنِ فيها بالانتزاعِ والتركيبِ. والفكرُ على مراتبِ ثلاث: مرَّتبةٌ يَعْقِلُ فيها الإنسانُ الأمورَ المرَّتبةَ في الخارجِ ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، وهذا الفكرُ أكثرُه تصوراتٌ، وهو العقلُ التَّمييزيُّ؛ ومرَّتبةٌ يفيدُ بها الفكرُ الآراءَ والآدابَ في معاملةِ أبناءِ جنسه

وسياستهم، وأكثرها تصديقاتٌ تَحْصَلُ بالتَّجْرِبَةِ شيئاً فشيئاً إلى أن تَتِمَّ الفائدةُ منها، وهذا هو العَقْلُ التَّجْرِبِيُّ، ومرتبَةٌ ثالثة، وهي الفِكرُ الذي يُفِيدُ العلمَ أو الظنَّ بمطلوبٍ وراءَ الحِجْسِ لا يتعلَّقُ به عملٌ، وهذا هو العَقْلُ النَّظْرِيُّ، وغايةُ إفادته تَصَوُّرُ الوجودِ على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعِلَلِهِ، فيكْمُلُ الفِكرُ بذلك في حقيقته وَيَصِيرُ عَقْلاً مَحْضاً ونفساً مُدْرِكَةً، وهو معنى الحقيقةِ الإنسانيةِ.

والفِكرُ يُدْرِكُ الترتيبَ بينَ الحوادثِ بالطَّبعِ أو بالوضعِ، فإذا قَصَدَ إيجادَ شيءٍ من الأشياءِ، فلاجَلِ الترتيبِ بينَ الحوادثِ لا بدُّ من التفتُّنِ بسببِهِ أو عِلَّتِهِ أو شَرْطِهِ، وهي على الجُمْلَةِ مبادئُهُ، إذ لا يوجدُ إلا ثانياً عنها... وعلى قَدْرِ حصولِ الأسبابِ والمسبباتِ في الفِكرِ مُرتَبَةً تكونُ إنسانيةً؛ فمن الناسِ من تتوالى له السببِيَّةُ في مَرَّتَيْنِ أو ثلاثِ، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من يَتَهَيَّأُ إلى خمسِ أو ستِ، فتكونُ إنسانيةً أعلى.

العلمُ

العلمُ من لوازمِ العَقْلِ، وله طُرُقٌ تُوصِلُ إليه كالفِكرِ والتخيُّلِ والحواسِّ الظاهرةِ، فهذا هو علمُ البَشَرِ، وأما علمُ الله فمطلقٌ شاملٌ يُحيطُ بالموجوداتِ الظاهرةِ والخفيةِ. يقولُ أبو بكرِ الباقلاني في (الإنصاف): حَدُّ العِلْمِ أنه معرفةُ المعلومِ على ما هو عليه، فكلُّ علمٍ مَعْرِفَةٌ، وكلُّ مَعْرِفَةٍ علمٌ. وعلمُ الله - سبحانه - هو صفتهُ لذاته، وليس بعلمٍ ضرورةً ولا استدلالٍ، وعلمُ الخَلْقِ قسمان: الأولُ علمٌ اضطراريٌّ يُلْزَمُ أَنْفُسَ الخَلْقِ لزوماً لا يَمْكَنُهُمْ دَفْعُهُ والشكُّ في معلومه، نحو العلمِ بما أدركته الحواسُّ وما ابتدء في النفسِ من الضروراتِ. والثاني العلمُ النَّظْرِيُّ وهو ما احتيج في أصوله إلى الفِكرِ والرويةِ، وكان طريقه النظرُ والحجَّةُ، ومن حُكْمِهِ جوازُ الرجوعِ عنه والشكُّ في مُتعلِّقِهِ.

وللمقدسي في (البدء والتاريخ) مثلُ هذا القولِ مع زيارةِ تدقيقِ في اللَّفْظِ والمعنى؛ وفحواه أنَّ العلمَ اعتقادُ الشيءِ على ما هو عليه، إن كان محسوساً فبالحِجْسِ، وإن كان معقولاً فبالعقلِ، والحِجْسُ والعقلُ أصلُ ما تَرَدُّ إليه العلومُ كُلُّها،

فما قضيًا بإثباته ثبّت، وما قضيًا بنفيه انتفى .

وفي (الهوامل والشوامل) لمسكويه أنّ العِلْمَ هو إدراكِ النفسِ صُورَ الموجوداتِ على حقائقها .

وفي (معيار العلم) لأبي حامد الغزالي أنّ العلمَ قسمان: أحدهما علمٌ بذواتِ الأشياءِ ويُسمّى تصوُّراً، والثاني علمٌ بنسبةِ الذواتِ بعضها إلى بعضِ بسَلْبٍ أو إيجابٍ، ويُسمّى تصديقاً. والوصولُ إلى التصديقِ بالحُجَّةِ، والوصولُ إلى التصوُّرِ التامِّ بالحدِّ .

ولابن سينا في (كتابِ النجاة) قولٌ جامعٌ في تفسيرِ معنى التصوُّرِ والتصديقِ، حيث يقول: كلُّ معرفةٍ وعلمٍ فإما تصوُّرٌ وإما تصديقٌ . والتصوُّرُ هو العلمُ الأولُ، ويكتسبُ بالحدِّ وما يجري مجراه، مثل تصوُّرنا ماهيةَ الإنسانِ . والتصديقُ إنما يُكتسبُ بالقياسِ أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكلِّ مبدأً .

وفي (منطقِ المشرقيين) لابن سينا أيضاً تقسيمٌ للعلومِ باعتبارِ ما يعترى أحكامها من ثبوتٍ أو تغَيُّرٍ بمرورِ الزمانِ، يقول: العلومُ كثيرةٌ والشهواتُ لها مختلفَةٌ، ولكنها تنقسمُ أولاً ما تنقسمُ إلى قسمين: (1) علومٌ لا يمكنُ أن تجري أحكامها الدهرَ كله، بل في طائفةٍ من الزمانِ، ثم تسقط بعدها أو تكون مغفولاً عن الحاجةِ إليها بأعيانها بَرْهَةً من الدهرِ ثم يَدَلُّ عليها من بعد، (2) علومٌ متساويةٌ النَّسَبِ إلى جميعِ أجزاءِ الدهرِ، وهذه أولى العلومِ بأن تُسمّى حِكْمَةً .

وأما ابنُ خلدون فإنه يُرتّبُ العلومَ على صنفين:

(1) العلومِ الحِكْمِيَّةِ الفلسفيةِ، وهذا الصنفُ عنده طبعيٌّ للإنسانِ يَهْتَدِي إليه بفكره .

(2) العلومِ النقليةِ الوضعيةِ، وهي كلّها مُسْتَنَدَةٌ إلى الخَبَرِ عن الواضِعِ الشرعيِّ، ولا مجال فيها للعقلِ إلا في إلحاقِ الفروعِ من مسائلها بالأصولِ .

ويرى ابنُ خلدون أنّ العلومَ العَقْلِيَّةَ طبعيةً للإنسانِ من حيث إنه ذو فِكرٍ،

وهي عَزِيْرٌ مَخْتَصَّةٌ بِمِلَّةٍ، بل يوجد النظر فيها لأهلِ المِلَلِ كلِّهم، وَيَسْتَوُونَ فِي مدارِكها ومباحِثها، وهي موجودةٌ فِي النواعِ الإنسانيِّ منذ كان عُمرانُ الخليفة .

وفي إشارة إلى الفَرْقِ فِي المَعْنى بين العِلْمِ والمعرفة يَقولُ الراغبُ الأصفهاني فِي (الذريعة): المعرفةُ قد تقالُ فيما يُدْرِكُ آثاره وإن لم يُدْرِكْ ذاته، والعلم لا يكاد يقال إلا فيما يُدْرِكُ ذاته، ولهذا يُقالُ: فلانٌ يَعْرِفُ اللهَ - تعالى - ولا يقالُ: يَعْلَمُ اللهَ - عزَّ وجلَّ - لَمَّا كانت معرفته ليست إلا بمعرفة آثاره دونَ معرفة ذاته . والعلمُ أصلُهُ أن يقالَ فيما يُعْرَفُ وجودُهُ وجنسُهُ وكيفيَّتُهُ وعِلَّتُهُ، والمعرفة تقالُ فيما يُتَوَصَّلُ إليه بتفكيرٍ وتَدْبِيرٍ، والعلمُ قد يقالُ فِي ذلك وفي غيره؛ ويضادُّ العرفانَ: الإنكارُ، والعلمَ: الجَهْلُ .

والعلم اليقينيُّ - كما رَسَمه الغزالي فِي (المُنقذ من الضلال) - هو الذي ينكشف فِي المعلوم انكشافاً لا يَبْقَى معه رَيْب، ولا يُقارنُه إمكانُ الغَلْطِ والوَهْم، ولا يَتَسع القلبُ لتقدير ذلك، بل الأمانُ من الخطأ يَنْبغِي أن يكونَ مقارناً لليقيني .

والحكمةُ ذِرْوَةُ العلم، وقد قلنا فيها ما يَنْبغِي أن يقال فِي موضعٍ آخرَ من هذا المدخل التحليلي، ونُضيف هنا قولاً لأبي نصر الفارابي فِي (السياسة المدنية) مؤداهُ أن الحكمة هي أن يَعْقِلَ الإنسانُ أَفضَلَ الأشياءِ بأفضَلِ عِلْمٍ .

وفي (التعليقات) لابن سينا: أنَّ الحكمةَ معرفةُ الوجودِ الواجب، وهو الأول، ولا يَعْرِفُهُ عقلٌ كما يَعْرِفُ هو ذاته، فالحكيمُ بالحقيقة هو الأول، والحكمةُ عند الحكماء تَقَعُ على العلم التام . والعلمُ التامُّ فِي بابِ التصورات أن يكون التصوُّرُ بالحدِّ، وفي باب التصديق أن يَعْلَمَ الشيءَ بأسبابه إن كان له سبب .

الحِسُّ والحَواسُّ

الحِسُّ هو القوةُ المُدْرِكةُ النفسانية، والحواسُّ هي آلاتُ العلم والإدراك، منها ظاهرة، وهي البصرُ والسمعُ والذوقُ والشمُّ واللمسُ؛ ومنها باطنةٌ كالحسِّ المُشْتَرَكِ والخيالِ والوهم، وهي فِي الحقيقة من علائقِ العقلِ ومشمولاته كالبدهاةِ والحَدْسِ .

يقول مسكويه في (الفوز الأصغر): وكما أن كلَّ حسٍّ من الحواسِّ الخمس يختصَّ بنوعٍ من المحسوس فيقبل آثاره ثم يُميِّز بين أشخاصه، فكذلك الحسُّ الجامع المشترك يقبل الآثار من الحواسِّ كلها ثم يُميِّز بينها، إلا أن الفرق بينهما هو أن الحواسِّ الخمس إنما تقبل الصور بأن يحصل فيها آثار الجزئيات من المحسوس شيئاً بعد شيء، وأما الحسُّ المشترك فإنه يقبل الصور من الحواسِّ دفعةً واحدةً من غير أن يتأثر منها بما يحصل فيه من الصور، لأنه في نفسه صورة، والصورة لا تقبل الصور على طريق التأثير، بل على طريق آخر وبنحو أعلى وأشرف؛ ولذلك يُدرك الجميع بلا زمانٍ ولا تجزئةٍ ولا انقسام، ولا تختلط الصور هناك ولا تتزاحم كما تتزاحم الأجسام.

والحواسُّ - على قول المقدسي في (البدء والتاريخ) - طُرُقٌ وآلاتٌ مهيأةٌ لقبول التأثيرات كما وضعها الله - عزَّ وجلَّ - فإذا باشرت الحاسة المحسوس أثرت فيه بقدر قبوله، وقيلت منه بقدر تأثيره فبدرت به النفس وأدته إلى القلب واستقرت فيه، ثم تنازعت أنواع العلم من الفهم والوهم والظنَّ والمعرفة، وبحث عنه العقل وميزه، فما حققه صار يقيناً، وما نفاه صار باطلاً.

ونقل التهانوي في (الكشاف) أن الحسَّ المشترك - عند الحكماء - هو القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواسِّ الظاهرة، ويسمى باليونانية فَنطاسيا - أي لوح النفس فالحواسُّ كالجواسيس لها، ولهذا تُسمى حساً مشتركاً، فتطالع النفس - بواسطة الارتسام فيها - تلك الصور... أو تُدرك هذه القوة تلك الصور.

والإدراك إنما هو للنفس - كما في (التعليقات) لابن سينا، وهو إحساسٌ بالشيء المحسوس والانفعال عنه. وفي (التمهيد) للباقلاني أن العلم بالمعلوم إذا كان ضرورةً يقع من ستة طُرُق: الحواسِّ الخمس، والضرب السادس منها ضرورةً تختلج في النفس ابتداءً من غير أن تكون موجودةً ببعض هذه الحواسِّ كعلم الإنسان بنفسه.

والحدس هو تمثّل المبادئ المُرتَّبة في النَّفس دُفعةً من غير قصدٍ واختيار، سواء كان بعد طلبٍ أو بلا طلب، فيحصل المطلوب - كما في (الكشاف) للتهانوي - الذي يُضيف أنّ الحدس في المشهور عُرِّفَ بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلوب بحيث كان حصولهما معاً.

والخيال - على قول ابن خلدون في (المقدمة) - قوةٌ تمثّل الشيء المحسوس في النفس كما هو مُجرّد عن الموادّ الخارجة فقط.

ونقل التهانوي عن الحكماء إنّ الخيال يُطلق على إحدى الحواسّ الباطنة، وهو قوةٌ تحفظ الصورة المُرتسمة في الحسّ المشترك إذا غابت تلك الصور عن الحواسّ الظاهرة.

الحركة

الحركة من طبيعة الوجود، وهي من الأمور التي يقع في تعريفها وتصورها اختلافٌ كثير. زعم الفارابي في إحدى رسائله الفلسفية أنّ ليس للحركة حدٌّ لأنها من الأسماء المُشكّكة، إذ هي مقولةٌ على الثقل والاستحالة والكون والفساد، ولكن رَسَمَها أن يقال: إنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل. ويقول ابن سينا في بيان ذلك: الحركة تقال على تبدل حالٍ قارة في الجسم، يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقةً لحالٍ لا محالة، ويجب أن تكون تلك الحال تقبّل التفتّص والتزيّد... وكل حركة توجد في الجسم فإنما توجد لعلّةٍ مُحرّكة.

وذكر التهانوي في (الكشاف) أنّ الحركة - عند المتكلّمين لا تُطلق إلا على الثقل، أي الانتقال من مكانٍ إلى مكان، وهي الحركة الأينية. وأما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة؛ والراجح عند المتأخّرين منهم ما قاله أرسطو من أنّ الحركة كمالٌ أولٌ لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة؛ وبيان ذلك أنّ الجسم إذا كان في مكانٍ وأمكن حصوله في مكانٍ آخر فله هناك إمكانان: إمكان الحصول في

المكان الثاني، وإمكان التوجُّه إليه، فكلُّ مِنَ التوجُّه إلى المكان الثاني والحصول فيه كمال، إلا أنَّ التوجُّه متقدِّمٌ على الحصولِ لا محالَّة، فوجب أن يكون الحصولُ بالقوة ما دام التوجُّه بالفعل.

وحدُّ السكونِ لُبُّثٌ واستقرار؛ ومنهم من أنكر السكونَ وقال إنه ليس بشيءٍ، وقومٌ آخرون قالوا إنه لا حركة في العالم وأن كلَّ ذلك سكون! وقد تكفَّل أبو محمد بن حزم بالردِّ على هؤلاء في (كتاب الفصل) واحتجَّ بأنَّ السكونَ إنما هو إقامةٌ في المكانِ، وأن الحركةَ نقلٌ عن ذلك المكان وزوالٌ عنه... فواجبٌ أن يكون لهذين المعنيين المتغايرين لكلِّ واحدٍ منهما اسمٌ غيرُ اسمِ الآخر كما هما مُتغايران. وأما قولهم: إن كلَّ حركةٍ فهي سكونٌ في المكانِ فليس كذلك، لأن السكونَ إقامةٌ لا نُقْلَةٌ، فإذا وُجِدَتْ نُقْلَةٌ متصلةٌ لا إقامةٌ فيها فهي غيرُ الإقامة التي لا نُقْلَةٌ فيها.

والحركاتُ الثَّقَلِيَّة عند ابنِ حزم ضربان: حركةٌ اختياريةٌ هي فعل النفوسِ الحَيَّة... وهي التي تكون إلى جهاتٍ شتى على غير رُتْبَةٍ معلومةِ الأوقات، وحركةٌ ضروريةٌ تنقسم إلى قسمين: فهي إما طبيعية وإما قسرية، فالطبيعيةُ هي حركةٌ كلِّ شيءٍ غير حَيٍّ بما بناه الله عليه كحركةِ الماء إلى وسط المركز وكحركةِ الأرض والأفلاك والكواكبِ دوراً؛ وأما القسريةُ فهي الحركةُ الكائنةُ ممن ظهَّرت منه عن غير قَصْدٍ منه إلينا.

الزمان والمكان

هما من توابع الحركة، فالزمان لا يُتَوَهَّمُ خارجَ حركةِ الفلكِ فهي التي تُضَبِّطُ مقاديره، وتُحدِّدُ أبعاده، وتؤسِّمُ له في الوَهْمِ وجوداً، والمكانُ هو الحَيِّزُ الذي تتمكَّنُ فيه الأجسامُ وتفارقُه بالحركة.

وقد لَخَّصَ الشريفُ الجرجاني في (شرح المواقف) اختلافَ المذاهبِ في تعيين حقيقةِ الزمانِ؛ فمنهم من قال إنه جوهرٌ لا عَرَضٌ، مُجَرَّدٌ عن المادَّةِ لا مقارنٌ

لها، لا يقبل العدم لذاته؛ وقيل إنه الفلك الأعظم لأنه محيط بكلّ الأجسام المتحركة؛ وقيل إنه حركة الفلك الأعظم، لأنها كالزمان غير قارة. وقال أرسطو: إنه مقدار حركة الفلك الأعظم لأنه متفاوت بالزيادة والنقصان، فهو كمية متصلة يتلاقى أجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة. وهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركاً بدون الزمان؛ وهي الحركة، ويمتنع انقطاعها وإلا لانقطع الزمان أيضاً، فيلزم عدمه بعد وجوده، وهو مُحال. . . فيكون الزمان مقداراً لحركة مستديرة، لأن الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهي الأبعاد.

وذهب الأشاعرة إلى أن الزمان مُتَجَدِّدٌ معلومٌ يُقَدَّرُ به مُتَجَدِّدٌ مُبْهَمٌ إزالةً لإبهامه.

وتوسّع فخر الدين الرازي في بحث حقيقة الزمان، وناقش مُختلف الآراء في ذلك؛ وخلاصة كلامه كما ورد في (المطالب العالية):

- أن الزمان لا يوجد إلا بتعاقب أجزائه وتلاحق أقسامه، فإذا فني منه جزء فالجزء الذي يتحدث بعده إما أن يكون واجب الوجود لذاته، وإما أن لا يكون؛ والأول باطل، لأن واجب الوجود لذاته هو الذي لا تكون ماهيته قابلة للعدم. . .

- أن فاعل الزمان متقدم على وجود الزمان، وذلك التقدّم ليس بالزمان وإلا لزم أن يكون الزمان موجوداً حال عدمه، وذلك مُحال.

- أن أجزاء الزمان متشابهة، فلو كان جزء منها علة للثاني لزم كون الثاني علة للأول، ولزم كون واحدٍ منهما علة لنفسه لما ثبت أن الأشياء المتساوية في الماهية يجب أن يكون حُكْمُها في اللوازم متساوياً.

- أن الحركة مُفْتَرَّةٌ في تقرُّرها وتحققها إلى الزمان، لأن الحركة عبارة عن حدوث أمرٍ بعد أن كان بخلافه، وهذه البعدية إشارة إلى الزمان، ولو كان وجود الزمان مُفْتَبِراً إلى تقرُّر الحركة لزم افتقار كل واحدٍ منهما إلى الآخر، وهو دور، والدور مُحال.

- أن صريح العقل حاكمٌ بأنه يُمكن قسمةُ الزمانِ إلى سنين، وقسمةُ السنين إلى الشهور، وقسمةُ الشهورِ إلى الأيام، وقسمةُ الأيام إلى الساعات؛ ويُعلم بالضرورة أن الساعةَ جزءٌ من اليوم الذي هو جزءٌ من الشهر الذي هو جزءٌ من السنة التي هي جزءٌ من المُدَّة. والعلمُ بحصول هذه التقديراتِ وأن بعضها أقلُّ من بعض أو أكثرٌ من بعض، علمٌ ضروريٌّ. . . ولما ثبت أن العلم بوجودِ المُدَّةِ والزمانِ علمٌ بديهيٌّ أوَّلِي، نقول: هذه المدة لا يجوز أن تكونَ عبارةً عن حركةِ الفلكِ ولا عبارةً عن صفةٍ من صفاتِ شيءٍ من حركاتِ الفلكِ.

- أنه لا تأثير للحركة في وجودِ المُدَّةِ والزمان، إنما تأثيرُ الحركة في تقديرِهما وتَحديدِهما. إن الزمانَ والحركةَ يُقدَّرُ كلُّ واحدٍ منهما بالآخر؛ وذلك لأن الزمانَ ظرفٌ والحركةَ مَظروفٌ، ويجوز تقديرُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر.

- إن الأقربَ عندنا في المُدَّةِ والزمانِ هو مذهبُ أفلاطون، وهو أنه موجودٌ قائمٌ بنفسه مستقلٌ بذاته، فإن اعتَبَرنا نسبةَ ذاته إلى ذواتِ الموجوداتِ القائمةِ المُتَبَرِّئة من التغيُّرِ سَمَّيناهُ السَّرمَد، وإن اعتَبَرنا نسبةَ ذاته إلى ما قبل حصولِ الحركاتِ والتغيُّراتِ فذلك هو الدهرُ الداهرُ، وإن اعتَبَرنا نسبةَ ذاته إلى كونِ المتغيِّراتِ مُقارِنَةً له حاصلةٌ معه فذاك هو الزمان.

- إنه لا بدُّ من الاعترافِ بوجودِ شيءٍ يكون حاضراً في الحال؛ والماضي والمستقبلُ كلاهما عَدَمٌ مَحْضٍ، فلو كان الحاضرُ أيضاً عدماً محضاً لما تَقَرَّرَ الحصولُ والوجودُ أصلاً، فكان هذا قولاً بأنه لا وجودَ لشيءٍ من الأشياء. وإنه لا شك في حصولِ أمورٍ يَحْكُمُ العقلُ عليها بكونِها ماضيةً وبكونِها مُستقبلةً؛ والمعقولُ من الماضي هو الذي كان حاضراً ثم مضى، والمعقولُ من المستقبل هو الذي يُتَوَقَّعُ حضوره لكن لم يَحْضُر، فلو كان حضوره ممتنعاً لكانت صيرورته - ماضياً ومستقبلاً - ممتنعةً أيضاً، ولَمَّا لم يكن كذلك عَلِمنا أنه لا بدُّ من الاعترافِ بالحالِ الحاضر.

وبخصوص هذه النقطة الأخيرة التي يُقرّر فيها الرازي وجود الزمن الحاضر، ينبغي الإشارة إلى أن أبا محمد ابن حزم تناول هذه المسألة بالبحث في رسالته (التقريب لحد المنطق) حيث قرّر أن الزمان المقيم - أي الحاضر - هو أول الأزمنة كلّها لأنه قبل أن يوجد مُقيماً لم يكن موجوداً البتة ولا كان شيئاً أصلاً، وما ليس شيئاً فإنما هو عَدَمٌ، فلا وَجْه للكلام فيه . . . ثم لما وُجدَ كان ذلك أول مراتبه في الحقيقة ثم انقضى وصار ماضياً، وصحّ الكلام فيه لأنه قد كان - حقاً - موجوداً؛ إن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقةً وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لما انتقل عن رتبة كونه مقيماً عَدَمٌ وبطلَ وتلاشى. والمستقبل إنما يوجد ويصحّ ويثبت ويصير حقيقةً وشيئاً إذا صار مُقيماً، وأما قبل ذلك فليس شيئاً، وإنما هو عَدَمٌ وباطلٌ . . . إن الزمان لا يثبت وإنما هو مُنْقَضٌ أبداً، شيئاً بعد شيء، والزمان المقيم هو الآن.

أما أبو حامد الغزالي فقد ذهب في (تهافت الفلاسفة) إلى أن البعد الزمني تابع للحركة، وهو امتداد لها كما أن البعد المكاني تابع للجسم، وهو امتداد لأقطاره، وكما أن قيام الدليل على تناهي هذه الأقطار يمنع من إثبات بعد مكاني وراءه، فإن قيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمني وراءه وإن كان الوهم مُشَبَّهًا بخياله وتقديره، لا يبرح عن ذلك. ولا فرق عند الغزالي بين البعد الزمني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة إلى قبل وبعد. وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى فوق وتحت.

وفي (تهافت التهافت) يعترف ابن رشد بأن تلازم الحركة والزمان صحيح، وأن الزمان هو شيء يفعلُه الذهن في الحركة، ولكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان، لأنه ليس يمنع وجود الزمان إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة، وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة. وأما توهم القبليّة والبعدية في الحركة المُحدثة فشيء موجود في جوهرها، فإنه ليس يُمكن أن يكون حركة مُحدثة إلا في زمان . . . وكذلك لا يمكن أن يتصوّر زمان له

طَرَفٌ ليس هو نهايةَ لزمانٍ آحر، إذ كان حَدَّ الآن: أنه الشيءُ الذي هو نهايةٌ للماضي ومبدأً للمستقبل، لأن الآن هو الحاضر؛ والحاضرُ هو وسطٌ، ضرورةً، بين الماضي والمستقبل؛ وتَصَوُّرُ حاضرٍ ليس قبله ماضٍ هو مُحال. وواضحٌ أن هذا الرأي الذي أعلنه ابنُ رشد عن حقيقةِ الزمانِ الحاضرِ يُخالف ما ذَهَبَ إليه ابنُ حزم من أن الزمانَ الحاضرَ هو أولُ الأزمنةِ كُلِّها، الماضي منها والمستقبل.

هذا ويذكر ابن رشد في (تهافت التهافت) أيضاً أن الوجودَ نوعان: أحدهما في طبيعة الحركة - وهذا لا يَنفَكُ عن الزمان - والآخر ليس في طبيعة الحركة، وهذا أزلي وليس يَتَّصِفُ بالزمان. أما الذي في طبيعة الحركة فموجودٌ معلومٌ بالحسِّ والعقل، وأما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغيُّر فقد قام البرهان على وجوده عند كلِّ من يَعترف بأنَّ كلَّ مُتَحَرِّكٍ له مُتَحَرِّكٌ، وكل مفعولٍ له فاعل، وأن الأسبابَ المُتَحَرِّكةَ بعضها بعضاً لا تَمُرُّ إلى غير نهاية بل تنتهي إلى سببٍ أول غير مُتَحَرِّكٍ أصلاً، وقام البرهان أيضاً على أن الذي ليس في طبيعة الحركة هو العلةُ في الموجود الذي في طبيعة الحركة، وقام أيضاً البرهانُ على أن الموجودَ الذي في طبيعة الحركة ليس يَنفَكُ عن الزمان، وأن الموجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس يَلْحَقُه الزمانُ أصلاً؛ وإذا كان ذلك كذلك فَتَقَدَّمُ أَحَدُ المَوْجُودين على الآخر - أعني الذي ليس يَلْحَقُه الزمان - ليس تقدماً زمانياً ولا تَقَدَّمُ العلةُ على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المُتَحَرِّك مثل تقدّم الشخص على ظله.

مزلق الفلسفة

ألقي ابنُ خلدون نظرةً على بعض آراء الفلاسفة ومذهبهم في تصوُّر الوجود وتعليل مكوّناته كزعمهم أن الوجودَ كلّه - الحِسِّي منه وما وراء الحِسِّي - تُدرِكُ ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظارِ الفكرية والأقيسة العقلية، وأنَّ تصحيح العقائد الإيمانية إنما هو من قِبَلِ النظر لا من جهةِ السمع، وحاصل مداركهم في الوجود على الجُمْلَةِ أنهم عَثَرُوا أولاً على الجسمِ السّفليِّ بِحُكْمِ الشهود والحسِّ، ثم تَرَفَّى إدراكهم قليلاً فَشَعَرُوا بوجودِ النفسِ مِنْ قِبَلِ الحركة والحسِّ بالحيوانات،

ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كالإنسان... وزعموا أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو، مع تهذيب النفس وتخلُّقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى.

وتصدى ابنُ خلدون لنقدِ جملةٍ من أقاويلِ الفلاسفةِ في الإلهيات والعلم الطبيعيّ وشكك في براهينهم التي يدعون بها مزاعمهم في الموجودات الجسمانية والموجودات التي وراء الحس - وهي الروحانيات - التي لا يمكن التوصل إليها ولا البرهان، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكنٌ فيما هو مُدركٌ لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نُجرّد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس الذي بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهانٌ عليها ولا مدركٌ لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنيننا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكلِّ أحدٍ، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمرٌ غامضٌ لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية، وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى، يعني الظن.

وشكك ابنُ خلدون أيضاً فيما زعموه من أن السعادة تحصل بإدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين، وأن الإنسان مستقيلٌ بتهذيب نفسه وإصلاحها.

والخلاصة أن ابنَ خلدون لم يجد في الفلسفة من فائدةٍ إلا ثمرةً واحدةً منها، وهي شحذُ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والاتقان هو - في

نظره - كما شرطوه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكّمية من الطبيعيات والرياضيات وما بعدها... لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصحّ ما عَلِمناه من قوانين الأنظار.

بوادر فكرية تلفت النظر

يَتَضَمَّن هذا الكتابُ نصوصاً فلسفيةً تحتوي على أفكارٍ ونظرياتٍ رائدة تتجلى فيها سلامة التفكير، وبعْدُ النظر، والرغبةُ في ارتياد آفاقٍ بعيدة من أجل فهم الوجودِ ومُحاولة تفسيره؛ وقدّمنا فيما سبق جُملةً من تلك الأفكارِ والنظرياتِ التي يجدها القارئُ مُفَصَّلةً في قسم النصوص.

وأحبُّ أن أشير هنا، بصفةٍ خاصة، إلى التصوّراتِ التي ارتسمت في فكر أحمد بن محمد مسكويه وبعض من سبقه عن مراتب الموجوداتِ في سُلّم التطور وآفاقه، وهي تصوراتٌ لا تخلو من طرافةٍ وجِدّة، وَرَدّت في كتابه (تهذيب الأخلاق) ثم تناولها من بعده أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون ونقلها من رحابِ التفكير التأملي إلى مجالِ الفحص النظري.

يذهب مسكويه إلى أنّ الأجسامَ الطبيعيةَ كلّها تشترك في الحدّ الذي يعمّها ثم تتفاضل بقبولِ الآثارِ الشريفةِ والصُّور التي تحدّث فيها، وعلى قدر قبولِ الأجسامِ الطبيعيةِ لهذه الآثارِ يكون التطوّر والانتقالُ من أفضى إلى آخر على ترتيبٍ مُحكَمٍ يَنْتَظَم به الاتّصال بين مستوياتِ الجَمادِ والنّباتِ والحيوانِ حتى ينتهي الأمرُ إلى أفضى الإنسانِ الذي يقبلُ التأديبَ، ويصيرُ بقبوله الأدبِ ذا فضيلةٍ يَتميّزُ بها عن سائرِ الحيواناتِ الأخرى، وهي فضيلةٌ قوامُها العقلُ والتميّزُ والُتُّطقُ، فإذا أدركَ هذه المرتبةَ تحرّكَ إلى المعارفِ واشتاق إلى العلوم، وحَدَّثت له قُوى وملكاتٌ ومواهبٌ من الله - عزّ وجل - يَقتدر بها على الترقّي في هذه المَرْتبة أيضاً.

وتناول ابن خلدون هذه الفكرة وتأمّلها ثم أفرغها في قالبٍ جديدٍ يُوضّح منحها وفخاها .

بدأ صاحبُ (المقدّمة) بالكلام على عالم العناصر المُشاهدة واستعدادِ كلّ واحدٍ منها إلى أن يستحيلَ إلى ما يليه صاعداً وهابطاً، ثم وجه أنظارنا إلى عالم التكوين وكيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئةٍ بديعةٍ من التدرّج: فأخِرُ أفقِ المعادن مُتصلٌ بأولِ أفقِ النبات . . . وآخر أفقِ النبات مُتصلٌ بأولِ أفقِ الحيوان الذي يتّسع ويُنهي في تدرّج التكوين إلى الإنسانِ صاحبِ الفكرِ والروية، ترتفع إليه من عالمِ القِرْدَةِ الذي اجتمع فيه الحِسُّ والإدراكُ ولم يَنْتهِ إلى الرّويّةِ والفكرِ بالفعل . ومعنى الاتصال في هذه المُكوّنات أن آخِرَ كلّ أفقٍ مستعدٌّ بالاستعدادِ القريب لأن يصير أولَ أفقٍ الذي بعده .

أليست هذه الأفكارُ بادِرةً سابقةً لنظرية تطوّر الأنواع قبل أن تدخل إلى مجالِ الاختبارِ والتّجريبِ في القرن التاسع عشر وما تلاه؟

خامساً - علماء السياسات والنّظم والأخلاق

كان العلمُ المدنيّ - وهو تدبيرُ المنزل والمدينة والدولة - فرعاً من فروع الفلسفة، يُعنى بالأخلاق والسياسة والتربية المدنية بوجه عام .

والعلمُ المدنيّ - كما يقول الفارابي في (إحصاء العلوم) - يَفحص عن أصنافِ الأفعالِ والسُننِ الإرادية وعن المَلَكاتِ والأخلاقِ والسجايا والشيمِ التي عنها تكون تلك الأفعالُ والسُننُ، وعن الغاياتِ التي لأجلها تُفعل، وهذا العلمُ قسمان: قسمٌ نظريٌّ يَبْحث في تعريفِ السعادةِ وإحصاءِ الأفعالِ الإرادية الكُلّية، وقسمٌ عمليٌّ يَشتمل على وجهِ ترتيبِ الشيمِ والسيرِ الفاضلةِ في المُدنِ والأُمم .

ولما كانت مكارمُ الأخلاقِ من الدعائم التي تقومُ عليها المعاملاتُ المدنيةُ في شريعةِ الإسلام وتعملُ العباداتُ على تثبيتها في النفوس، فإنّ العلماءَ والحكماءَ

أولوها عنايةً خاصةً ففصّلوا مُجمَلها، وأجالوا فيها النّظر؛ فمنهم من اقتصر على استنباطِ القوانين الخُلقية من أصولِ الشريعةِ وبيانِ الفضائلِ التي من شأنها أن تنفع الناس - أفراداً وجماعات - في دنياهم وأن تمهّدَ لهم سُبلَ الرضا والنجاة في الآخرة؛ ومنهم من تَوَسَّعَ في ذلك بتقليبِ النظر في آراء الفلاسفة والحكماء في الأخلاقِ والسلوكِ محاولين التوفيقَ بينها وبينَ ما وَرَدَ في أصولِ الشريعة؛ وذلك من مُنْطَلَقِ اقتناعهم بأن القِيَمَ الإنسانيّةَ واحدةً في جوهرها وإن اختلفت المناهج والعتادُ والعقائد.

وأبرز ممثلٍ للطائفةِ الأولى هو القاضي أبو الحسن الماوردي وأبو محمد ابن حزم الأندلسي، وهما مع ذلك قد تأثرا إلى حدِّ ما بآراء الفلاسفة ومناهجهم. وأما الطائفةُ الثانيةُ فيُمثّلها، على الخصوص، الراغبُ الأصفهاني، وأبو الحسن العامري، ومسكويه، والغزالي. وأنفرد ابن خلدون من بين هؤلاء بمنهجه الاجتماعي وحرصه على ربطِ الأخلاقِ بتطوُّرِ العمرانِ البشريِّ وتغيُّرِ أحوالِ الاجتماع والاقتصادِ والسياسة، وما يعترى الحضارة من تقلباتٍ وصعودٍ وهبوط.

وقد أثبتنا في هذا الكتاب لهؤلاء ولغيرهم، نصوصاً يظهر فيها ما بذله الكثيرُ منهم من جهودٍ ومحاولاتٍ من أجل التوفيقِ بين المنهجِ الخُلقي الإسلاميِّ ومذاهبِ الفلاسفة والحكماء، وسنعرض فيما بعد ملاحظاتٍ تَنصَّبُ بالخصوصِ على الفكرِ السياسي الإسلامي.

وتجدرُ الإشارةُ في هذا الباب إلى ما انفرد به العلماء والحكماء المسلمون من اهتمامٍ خاصٍ بالآدابِ المهنية التي يُسميها الغربيون بالديونتولوجيا، فقد رتّبوا للمِهَنِ العلميّةِ والعمليةِ طائفةً من الآدابِ والأخلاقياتِ التي ينبغي مراعاتُها في التعليمِ والتعلُّمِ، والانتفاعِ بالكُتُبِ، والتعاملِ معها، وفي مزاولَةِ الطبِّ والعلاجِ، هذا فضلاً عن النظراتِ الصائبة التي ألقاها بعضهم على شؤونِ التربية والتعليمِ وتهذيبِ الصّبيّةِ وما شابه ذلك.

سادساً - علماء الطبيعيات والرياضيات

أسهم علماء الطبيعيات والرياضيات والفلك والجغرافيا والاجتماع والأجناس إسهاماً يَبِيناً في تنظيم هذه العلوم وتطويرها بالدراسة والبحث والاختبار والتطبيق، وبذلك بعثوا فيها الحياةَ في وقتٍ كانت حضارةُ اليونان قد آلت إلى الاضمحلال ولم يَبْقَ منها سوى رسومٍ وألغازٍ مُدَوّنة فيما خَلَفُوهُ من كتبٍ بقيت مبعثرةً في الخزاناتِ هنا وهناك إلى أن امتدّت إليها يد الإحياء، ترجمةً وتفسيراً وتعليقاً، في عنفوانِ الحضارةِ الإسلامية.

ولم يترك العلماء والدارسون المسلمون ميداناً من ميادين العلوم إلا وكان لهم فيه جولاتٌ واستطلاعاتٌ اتّسمت في الغالب بالتمحيص والتدقيق. وقد انتقينا شذراتٍ من أبحاث هؤلاء العلماء ونظرياتهم يَبِينُ منها مَنهجهم وأسلوبهم في معالجة المسائل العلمية. والنصوص التي اخترناها تشتمل على منتخباتٍ من كتاب المناظر لابن الهيثم في علم البصريات، وبعض مؤلفات البيروني في الرياضيات والفلك وعادات الأمم، وكتاب «التصريف» للزهرائي، و«الكليات» لابن رشد، و«شرح كتاب التشريح» لابن النفيس الذي يَكشف فيه عن سِرِّ الدورة الدموية الصغرى، وكتاب «المهذب في أمراض العين» لابن النفيس أيضاً، وكتاب «أحسن التقاسيم» للمقدسي ونصّ من (شرح المواقف) للشريف الجرجاني في سبب تكوّن الجبال وحركة الأرض، وغير ذلك من النصوص التي ظهر لنا أنّها تتوافر على شروطِ النظر العلميّ. وهي على كلّ حال بمثابة نماذجٍ تُعطي صورةً عن اهتمامات العلماء واتجاهات أبحاثهم التي تضمّنها آلافُ المُصنّفات، وتُرجم معظمها إلى اللغات الأوروبية، وكان لها أثرٌ في تطوير العلم العالمي وفي انبثاق ما يسمى بعصر النهضة في أوروبا.

سابعاً - علماء اللغة وفنّها

نظراً لأهمية التراثِ الضخم الذي خَلَفَهُ علماء اللغة بجميع فروعها ومناحيها

رأينا أن نضيف بعضاً من الآراء والإشارات في مجال علم اللغة، ومن ذلك ما تَبَّه إليه الفارابي وبَسَطَه في (كتاب الحروف) عن أصل اللغة وتَدْرُجها من الإشارة إلى التصويتِ والعبارة عن المحسوساتِ، ثم إلى حدوثِ الحروفِ والألفاظ من طريقِ المواضعة والاصطلاح عند كلِّ جماعة إنسانية . ومن ذلك أيضاً ما قرَّره ابنُ خلدون في (المقدمة) من أن اللغاتِ كلَّها مَلَكَاتٌ شبيهةٌ بالصناعة، إذ هي مَلَكَات في اللسانِ للعبارة عن المعاني؛ وجودُها وقصورُها بحسب تمام المَلَكَة أو نُقصانها، لا بالنظر إلى المفرداتِ، وإنما هو بالنظرِ إلى التراكيب .

ومن قبيل ذلك أيضاً رأيُّ لابنِ جنِّي وَرَدَ في (الخصائص) عن أصلِ اللغة، وهل هي إلهامٌ أم اصطلاح؟ وَبَحْثُ لأبي هلال العسكري في فروق اللغة يُشير فيه إلى أن كلَّ اسمين يَجريان على معنى من المعاني وعينٍ من الأعيان في لغةٍ واحدة، فإن كلَّ واحدٍ منها يقتضي خلافاً ما يَقْتَضِيهِ الآخر، وإلا لكان الثاني فضلاً لا يُحتاج إليه، وأنَّ اللفظ الواحد لا يجوز أن يَدُلَّ على معنيين كما لا يجوز أن يكون اللفظان يدلّان على معنى واحد لأن في ذلك تكثيراً للغة بما لا فائدة فيه .

نظرة نقدية على سبيل وصل الماضي بالحاضر

الفلسفة والحكمة

درَج عددٌ من مفكّري الإسلام على تسمية الفلسفة بالحكمة، وهذا إمّا من بابِ إطلاقِ الجُزءِ على الكلِّ، وإمّا تحرّزاً من نقمة خصومِ الفلسفة الذين كانوا يجدون في هذه الصناعة تحدياً للعقيدة الدينية وإفساداً لها في نظرهم. فلفظُ «الحكمة» لم يكن من شأنه أن يثيرَ في النفوسِ المخاوفَ التي قد يوحى بها لفظُ «الفلسفة»؛ فالحكمة مطلبُ العقلاءِ وحليتهم وضالتهم في كلِّ الشعوبِ والأممِ، وقد مَجَّدتها الشرائعُ ووقَّرتها المَدَنياتُ. وأما الفلسفةُ فاختراعُ يوناني، لفظاً ومنهجاً وترتيباً، وأصلها في لغة الإغريق «فيلوسوفيا»، ومعناها مَحَبَّةُ الحكمة، وهو اصطلاحٌ لفظي لا يقوم مقامَ الحدِّ؛ ومَحَبَّةُ الشيءِ لا تستلزم النظرَ المرتكزَ على التحليلِ والاستقراءِ والقياسِ، فهذه مهمّةُ المعارفِ العقلية، وأما المَحَبَّةُ فهي إنما تَطمح إلى نيلِ المُشْتَهَى بالحسِّ والمشاعرِ لا بالإدراكِ المنطقي.

إن الفلسفةَ نشاطٌ عقليٌّ يَنحو إلى البحثِ في الموجوداتِ بذاتها ويُحاولُ معرفةَ ماهيتها وأوايلها وعلاقةَ بعضها ببعض. وغرضُ الفلسفةِ الكشفُ عن حقائقِ الوجودِ وفَهْمُ عللها وأسبابها، وإثارةُ الأسئلةِ في سبيلِ ذلك دون انقطاع، فهي تبدأ بالانبهارِ أمام آياتِ الإبداعِ المتجدِّدِ وتنتهي إلى التدبُّرِ بعد استخلاصِ النتائجِ من المُقَدِّماتِ وفحصِ المحسوساتِ والمعقولاتِ، ولا عبرةَ بعد ذلك بما يُؤدِّي إليه البحثُ والنظرُ من غاياتٍ، إذ المنشودُ هي الحقيقةُ التي لا يمكن أن تكون إلا

نسبية، وفي بعض الأحيان ذاتية، إذ الحقيقة المطلقة علمها عند الحق المطلق الذي هو صانع الوجود ومدبر أمره. ولأجل ذلك تعددت المذاهب الفلسفية وتباينت مناهج البحث والنظر.

وقد كانت الفلسفة في مناهجها القديم عبارة عن علوم نظرية وعملية متكاملة يُسند بعضها بعضاً ويُتوسَّلُ بها - في آخر المطاف - إلى اكتساب الحكمة المتمثلة في الكمال العقلي والخُلُقِيّ المُفْضِي إلى الانسجام التام مع العالم المَحْسُوسِ والمعقول. أما في عصرنا هذا فقد تَيَسَّمَت الفلسفة بعد أن فارقت العلوم الفلكية والرياضية والطبيعية، واستقلت بنفسها، وتباهت بمناهجها التجريبية ونتائجها الإيجابية في كثير من الميادين.

يتبين مما أسلفناه أنَّ الحكمة بمعناها الأصيل هي غاية كلِّ نظرٍ عقلي، بل هي ثمرة الفلسفة بوجه من الوجوه.

يقول الراغب الأصفهاني: «الحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات»⁽¹⁾، فهي أنت ترى كيف يربط الأصفهاني الحكمة بالحق والعلم والعقل مع صواب الحكم وسداد الفعل.

أما ديكارت، صاحب الشك المنهجي، فقد قصر الحكمة على حصول المعرفة بحسب استطاع الإنسان حيث قال: الحكمة هي «المعرفة التامة بجميع الأشياء التي يُمكن أن يَعْرِفها الإنسان إمَّا لتصريف أمور عيشه والمحافظة على صحته أو للابتكار في جميع الفنون»⁽²⁾. فالحكمة بهذا المعنى يقتصر أمرها على صاحبها ولا يتعدى فعلها إلى الغير إلا بقدر ضئيل يترتب على ما قد يجنيه الغير مما يبتكره الحكيم في الصناعات والفنون إن هو ابتكر شيئاً.

(1) الأصفهاني في «الدرية» ص 126

(2) انظر: A. Lalande; Vocabulaire technique et critique de la philosophie; PUF. 13e édition : (Paris, 1980) p.941.

فكلام الراغب الأصفهاني على هذا أجمع وأشمل . وربما كان الأمر في ذلك راجعاً إلى اختلاف معنى اللفظين العربي واللاتيني، فالحكمة في لغة العرب مشتركة الجذر مع لفظي الحُكْم والإحكام، والألفاظ الثلاثة تُشير جميعاً إلى العقل وتصدر عنه وتَرِن بميزانه وتُفيد من تجاربه، ويتعدى فعلها إلى الغير من أجل النفع والإفادة بالحق والصواب .

أما اللفظ اللاتيني Sapientia فمعناه الأصلي المعرفة .

والمعرفة - في اللغة العربية وفي غيرها من اللغات - اسمٌ مشترك يكتنفه غموضٌ ما، ومعناه العامُّ تحصيلُ ما ينفع ويفيد من علمٍ وصناعةٍ وحِيلٍ وتجاربٍ، ومعناه الخاصُّ تمييزُ الأشياء والتحقُّق من كلِّ شيء بذاته وصفاته كعرفة الطريق ومعرفة الخير ومعرفة الصديق . هذا والمعرفة العلمية هي غير المعرفة الصوفية، فالأولى مكانها العقل وطريقها التجربة ودليلها البرهان، والثانية مكانها القلب وطريقها المجاهدة . والمعرفة منها غريزيةٌ تستوي فيها حظوظُ الناس، ومنها مكتسبةٌ تنمو وتزداد بإدامة التَّنظُر وتشغيل الفكر وتدريب العقل .

ونعود إلى الحكمة بمعناها اللغوي الأصيل لنقول: إنها قديمة قِدَم الإنسان العاقل، وإنما تجري عليها سُنن التطور تبعاً لتعاقب العصور واختلاف الشعوب في التقاليد وأنماط الحضارة ومفاهيم القيم المثلى ومعايير الأخلاق وطرائق الاجتماع الإنساني .

وأما الحكمة بمعنى الفلسفة فقد انتظم أمرها في بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بقرون⁽¹⁾، فهناك وُضعت لها الأصولُ ورُتبت القواعدُ وجُربت المناهج

(1) بدأ نوعٌ من التفكير الفلسفي يظهر في بلاد اليونان في القرن السادس قبل ميلاد المسيح بظهور ثلاثة رجال من أهل ملطية هم: طاليس وأنكسمندروس وأنكسيمنيس الذين اتجهوا إلى التَّنظُر في الكون نظراً يعتمد - إلى حدِّ ما - على العقل، فقد ذهب طاليس إلى أن الماء هو أصل الموجودات . ومع ذلك لم يتخلص هؤلاء الفلاسفة الملطيون الثلاثة - كليةً - من تأثير الأقاويل الأسطورية .

حتى صارت نظاماً معرفياً متراصاً يتباحث حوله الشيوخ والطلاب من عشاق الحكمة على اختلاف مشاربهم في النظر ومنازعتهم في المطارحة والجدل ومراتبهم من الاستدلال والمقارعة بالبرهان أو بمجرّد التمويه السوفسطائي أو الفصاحة الخطابية، وكل ذلك مع ما تُحدثه تقلبات البيئة الاجتماعية والسياسية والعسكرية من تأثير على اتجاهات الفكر.

وقدماء اليونانيين الذين هم أساتذة العالم في الفلسفة المنهجية بلا منازع، لم يكونوا بمعزل عن تأثير شعوبٍ أخرى سبقتهم إلى النظر في آيات الكون بمنهج مختلف فتوافرت لها مبادئ علوم وأصول معارف من فلك ورياضيات وطب وحكمة وتدبير ممالك، فأفاد منها اليونانيون بعد أن عرفوها وطوّروا منهاج البحث فيها بتغليب العقل والتزام المنطق بعد مرحلة سادت بينهم فيها الخرافات والأساطير التي تألفت منها أدبٌ غنائي وملحمي ومسرحي غزير.

وقد يتجاهل بعض مؤرخي الحضارة والفكر في هذا العصر أثر شعوبٍ أخرى في يقظة اليونان المبكرة، وإلى هؤلاء يوجّه اللوم مؤرخ العلوم جورج سارتون بقوله: «فمن سذاجة الأطفال أن نفترض أنّ العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإنّ «المعجزة» اليونانية سبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم. فالعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعاً، وكفانا سوءاً أننا أخفينا الأصول الشرقية التي لم يكن التقدّم الهليني مستطاعاً بدونها»⁽¹⁾.

ومثل هذا يُمكن أن يقال عن انبثاق النهضة الأوروبية في إيطاليا وانتقالها بعد ذلك إلى ألمانيا وفرنسا وهولندا مبشرة بدعوة تُبرز قيمة الإنسان في بعث الحضارات ودفع حركة الفكر والعلم إلى الأمام بعيداً عن جمود المدرسين الكهنوتيين الذين طالما عرقلوا تقدّم كل نشاط عقلي في أوروبا العصور الوسطى.

(1) g.Sarton جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة ليف من الأساتذة، دار المعارف (القاهرة 1957) ص 20-21.

وهذه النهضة الأوروبية التي مهّدت الطريقَ للثورة العلمية لم تنبثق من عين الظلام أو من هوة الفراغ، بل إنها كانت في كثير من جوانبها امتداداً لنهضة علمية وفكرية سبقت إلى الظهور في بلاد الإسلام وارتكزت بدورها على تراثٍ من سَلَفٍ من أهل اليونان والهند وفارس، وعَمِلت على توضيح غامضه وتوسيع ضيقه وإكمال نقصه من غير أن تنتكّر للينابيع الأولى التي استقت منها. وبذلك فإن البُعدَ الروحي والإنساني والعقلي الذي ميّز الفكرَ الفلسفيَّ الإسلامي لم يلبث أن صار جزءاً من تراثِ أوروبا - حسب عبارة (آلان دي ليبيرا) - الذي يضيف في كتابه التفكير في العصر الوسيط): أن هذا البعد يتألف من فكرتين: أولاهما البحث عن الحقيقة بحثاً شمولياً تشارك فيه أطرافٌ متعددة، والثانية الصيرورةُ الفكرية والخُلُقِيَّة للإنسان، ففلاسفة الإسلام قد أولوا كاملَ العناية لمسألتين: أولاهما التوفيق بين فكرِ أفلاطون وأرسطو، والثانية التوفيقُ بين تعاليم الأنبياء ودروس الفلسفة الإغريقية. وأما التأثيرُ المباشرُ الأولُ الذي أخذته الفكرُ الإسلامي في أوروبا العصور الوسطى فيتمثلُ - حسب قول دي ليبيرا - في التّهم في المعرفة والاهتمام الموسوعي المتعدّد المعارف الذي لا تقف دونه الحدودُ ولا يعوقه اختلافُ اللّغات والأجناس والمذاهب؛ وأما التأثير الثاني - وهو مرتبطُ بالأول - فيتجلّى في النظر إلى التوجّه الإنسانيّ نظرةً خُلُقِيَّة وعَقَلِيَّة؛ وبذلك فإنّ فلاسفة أوروبا العصور الوسطى مدينون للفارابي وابن رشد بالفكرة المبنية على اعتبارِ نشاطِ الفكرِ مواكباً للنموّ الرّوحي في الكائن، وهي أطروحة جديدة أعطت النشاطَ الفكري بعداً مزدوجاً يتألف من الفعل والتأمل⁽¹⁾.

والتي ينبغي استنتاجه من هذه الأفكار التي عرضها دي ليبيرا - وهو من الدارسين المختصين بتاريخ العصور الوسطى - أن الفكرَ الإنسانيّ هو بمثابة نهرٍ مناسبٍ مُتعدّد الروافد، فكما أن الفلسفة والعلوم العقلية الإسلامية كانت امتداداً لجهود حُكَماء الإغريق وغيرهم، فإنّ النّهضة الأوروبية هي امتدادٌ لمُنجزات الفكر

Alain de Libera; Penser au moyen Age. Seuil (Paris 1991) pp.139-142.

(1)

الإسلامي الذي هَضَمَ تراثَ من سبقوه وأضفى عليه طابعاً مميزاً خَلاقاً، فالامتداد لا يعني هنا مُجَرَّدَ مَدَّةٍ قنطرةِ العبورِ ورَسْمَ خَطِّ النقلِ من نقطةٍ إلى أخرى، بل إنه حركةٌ متفاعلةٌ وفاعلةٌ يَعمَدُ عليها بِنِيانُ الحضارةِ والثقافةِ الإنسانيةِ .

الأخلاقُ سلوكٌ ومعرفةٌ

الأخلاقُ اسمٌ جامعٌ يُطلَقُ في لغةِ العربِ على الفضائلِ والردائلِ وكلِّ ما يصدر عن الإنسان في محيطه الاجتماعي من خيرٍ أو شرٍّ، من حَسَنِ أو قبيحٍ .

وقد أدّى تواترُ النظرِ في سلوكِ الإنسانِ وطبيعتهِ وأفعالهِ الإراديةِ والعفويةِ وتعاملِهِ مع الآخرين إلى نشوءِ عِلْمِ الأخلاقِ وفلسفةِ الأخلاقِ . فالعلمُ يُعنى أكثرَ شيءٍ بوضفِ أخلاقِ الذاتِ مُحاولاً تصنيفها وتمييزَ المحمود منها والمذمومِ وبيانَ أصنافها وأثرها بحسبِ الأعرافِ المُتواضِعِ عليها في مجتمعٍ ما وعصرٍ ما . أما فلسفةُ الأخلاقِ فإنها تذهب إلى ما هو أبعدُ من ذلك من حيث إنها تُعنى ببحثِ العِللِ والأسبابِ التي من أجلها يُعدُّ هذا الخُلُقُ جميلاً أو قبيحاً مع محاولةٍ تفسيرِ ظواهرِ السلوكِ البشريِّ في شتى أوضاعِهِ وتوجُّهاته، وذلك باستقراءِ النفسِ الإنسانيةِ جُهدَ المستطاعِ والكشفِ عن خباياها ومعرفةِ تفاعلِ قواها المختلفةِ التي حَصَرَها الأقدمون في ثلاثٍ: القوةِ الشهويةِ، والقوةِ الغضبيةِ، والقوةِ النُّطقيةِ، وهو ما يُمكن تلخيصه بلغةِ عصرنا في هذه الكلماتِ؛ تنازُعُ العقلِ والغرائزِ وما يترتَّبُ عليه من نتائجٍ سلبيةٍ أو إيجابيةٍ تطبع سلوكَ الفردِ وأخلاقِ المجتمعِ في عصرٍ من العصورِ .

عُني حكماءُ الإسلامِ بمسألةِ الأخلاقِ وكان مَدَدَهُم في ذلك روحُ الشريعةِ أولاً، ثم ما تأدَّى إليهم من التراثِ اليونانيِ ومن حكمةِ الفُرسِ والهندِ، مع مراعاةِ أحوالِ عصرِهِم وتَقَلُّباتِهِ الاجتماعيةِ والسياسيةِ والاقتصاديةِ .

وقد كان على هؤلاء الحكماءِ والدارسين أن يخوضوا في أبحاثِهِم المُتعلِّقةِ بعِلْمِ الأخلاقِ تَجربةً مُثيرةً فرضتها محاولةُ التوفيقِ بين مختلفِ تلكِ العناصرِ، وذلك أن النظامَ الخُلُقِيَّ الإسلاميَّ يَبْنِي في أساسِهِ على الوازعِ الدينيِ أي صوتِ الوجدانِ الذي يُوجِّهُ صاحِبَهُ ويُرَاقِبُ سلوكَهُ مع خالِقِهِ ومع نفسه وتجاهِ مُجتمَعِهِ

وَفَقاً لِتعاليمِ التَّوْحِيدِ وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وَهُمَا يَقومانِ عَلَى دَعَامَتَيْنِ رَئِيسِيَّتَيْنِ: الإِيمَانِ وَالإِسْتِقَامَةَ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِمَا مِنْ اعتقادٍ وَفعلٍ واحْتِسابِ الأَجْرِ والثَّوابِ. وَالإِيمَانُ وَالإِسْتِقَامَةُ إِنما يَتَمَّانِ بِالتَّزَامِ نَهْجِ التَّوْحِيدِ المُطْلَقِ مَعَ جُمْلَةٍ مِنَ الفِضائِلِ العَمَلِيَّةِ وَالإِيجابِيَّةِ الَّتِي يَعودُ نَفْعُها عَلَى صَاحِبِها وَعَلَى أَفرادِ الجَماعَةِ كُلِّها، وَمِنْ هذِهِ الفِضائِلِ: مِراعَةُ الحَقِّ وَالبِرِّ وَالعدْلِ وَالأَمَانَةَ وَالنَّصِيحَةَ وَالصِّدْقَ فِي القَوْلِ وَالعَمَلِ وَالإِحْسانَ وَالبَذْلَ فِي سَبيلِ الصَّالِحِ العامِّ؛ وَجَماعُ ذَلِكَ كُلِّهِ التَّقوى الَّتِي هِيَ قِوامُ الوَازِعِ الدِّينِيِّ وَمِقياسُ المِفاضِلَةِ بَينَ النَّاسِ.

وَالأَخلاقُ الفاضِلَةُ لا تُلتَمَسُ - حَسَبَ المِفهومِ الإِسلامِيِّ - لِذاتِها فَقط، أَيْ لِأَجْلِ نَيْلِ السَّعادَةِ فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ، بَلْ تُطلَبُ أَيْضاً بِحُكْمِ الواجِبِ مِنْ حَيْثُ تُرْتَبُ بِها مِصلِحَةُ الجَماعَةِ وَيَتوقَّفُ عَلَیْها تَعاوُنُ أَفرادِها وَاسْتِقرارُ أحوالِها.

أَمَّا حُكَماءُ اليُونانِ، وَلا سِما سقراطُ وَأفلاطونُ وَأرسطو، فِيزهَبونَ - عَلَى وَجْهِ الإِجمالِ - إِلى أَنَّ المِعرِفَةَ هِيَ أُمُّ الفِضيلَةِ، وَهِيَ الطَّرِيقُ إِليها، وَأَنَّ الفِضائِلَ يُمكنُ اكتسابُها مِنْ طَرِيقِ المِيرانِ وَمُغالِبَةِ الغرائِزِ وإِعمالِ الفِكرِ، وَأَنَّ الفِضيلَةَ هِيَ مِبدأُ الكِمالِ المُوصِّلِ إِلى السَّعادَةِ وَالخَيْرِ الأَسْمَى، وَالرِّذيلَةَ هِيَ مِبدأُ النِّقصانِ، وَأَنَّ الحِكمَةَ هِيَ جَماعُ الفِضائِلِ كُلِّها مِنْ شِجاعةٍ وَعِفَّةٍ وَعَدْلٍ، عَلَى أَنَّ لا يَقعُ فِيها إِفراطٌ وَلا تَفرِيطٌ، إِذِ الزِّيادةُ أَوْ النِّقصانُ فِي كُلِّ فِضيلَةٍ يَجعلُها تَنقلبُ إِلى رِذيلَةٍ؛ وَالسَّعادَةُ الَّتِي هِيَ ثَمَرَةُ الفِضائِلِ إِنما تُطلَبُ لِذاتِها وَلِما يَحْضُلُ عَنها مِنْ لَدَّةٍ وَمِعرِفَةٍ وَخَيْرٍ.

وَقد أَخَذَ جَلَّ حُكَماءُ الإِسلامِ بِما تَقَدَّمَ مِنْ أَفكارِ، وَبَرَعَ كَثيرٌ مِنْهُمُ فِي التَّوفيقِ بَينَها وَبَينَ النِّظامِ الخُلُقِيِّ الإِسلامِيِّ كَما يَتَبَيَّنُ مِنَ النِّصوصِ المِختارَةِ الَّتِي نَعرِضُها فِي هَذا الكِتابِ.

تَعرِيفُ الأَخلاقِ

الرَّأيُ المِتنَقُّ عَلَیْهِ بَينَ الحُكَماءِ هُوَ أَنَّ الخُلُقَ حالٌ لِلنِّفسِ دَاعيَةٌ لَها إِلى أَفعالِها مِنْ غَيرِ فِكرٍ وَلا رَويَةٍ؛ وَقد يُفْهَمُ مِنْ هَذا القَوْلِ أَنَّ الخُلُقَ طَبِيعَةٌ راسِخَةٌ فِي

النفس، خاضعة لمزاج الإنسان ونابعة من فطرته الأولى يصدر عنها بصفة عفوية بحيث يصعب أو يمتنع تغييرها، مع أن المذهب الإسلامي العام يقول بإمكان تغيير الأخلاق المدمومة واكتساب الفضائل بالتعلم والممارسة.

ويبدو أنه لا بد لنا هنا من التمييز بين لفظ «الخلق» - بصيغة الأفراد - و«الأخلاق» بصيغة الجمع. فالخلق طبيعة أولى ملازمة للنفس يُفطر عليها الإنسان ويصدر عنها كل فرد في أفعاله. أما «الأخلاق» فهي جملة قواعد السلوك المُتعارف عليها في محيط إنساني مُعين وامتداد زمني محدود، وهذه القواعد تُفترض أن يتكيف معها الجميع بقدر الوُسع لضرورة انتظام أحوال الاجتماع الإنساني وجريانها على نسقٍ مقبول، وهذا النسق هو الأصل في القوانين والأعراف والمواضعات الإنسانية. ومن هنا يتضح لنا ما ذهب إليه الحكماء من أن الأخلاق منها ما هو طبيعي متأصل في فطرة الإنسان، ومنها ما هو مكتسب وقابل للتغيير بالعود وتكرار الفعل وملازمة تهذيب النفس وحملها على اقتناء ما يتعارف عليه الناس من فضائل ومحامد. ويشبه أن يكون هذا الفهم قريباً من الرأي القائل بنسبية الأخلاق وقبولها للتغيير واختلافها باختلاف الأمم والحضارات والعصور.

ومع ذلك هل يمكن الجزم بوجود قيم خلقية ثابتة يُجمع عليها الناس على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم من غير أن يتغير النظر إليها بسبب تقلبات أحوال العُمران البشري وتعاقب الأزمان وما يطرأ عليها من تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية، ومكتشفات علمية وتكنولوجية؟.

ليس الجواب على هذا السؤال بالأمر الهين، فنحن إذ نُسلم بحصول الاتفاق بين الشعوب التي لها نصيب من المعرفة والحضارة على اعتبار الحكمة والحق والعدل والخير قيماً خلقية وإنسانية ثابتة يطمح إليها الناس ويُمجّدونها حتى ولو لم يكونوا ملتزمين بها في حياتهم الخاصة والعامة، فإننا نجد مع ذلك اختلافاً ما في تفسير هذه القيم سواء في مجال النظر الفكري أو في ميدان التطبيق العملي، وذلك بحكم تأثير العقائد الدينية والتقاليد الاجتماعية وظروف المعاش ومستوى المعارف

وما إلى ذلك . وكم كان ول ديورانت على حقّ حينما قال : «المُجتمع لا يقوم على المُثل العليا بل على طبيعة الإنسان، أمّا مُثله العليا فهي أشبه بمحاولةٍ لإخفاء طبيعته عن نفسه وعن العالم»⁽¹⁾ .

على أننا إذا نظرنا - مثلاً - إلى النظام الخلقِي الذي أقامته الشريعةُ على أُسس الإيمان والاستقامة وما يبنى عليها من توحيدٍ وعدلٍ وإحسانٍ وأمانةٍ وصدقٍ وصبرٍ وعفةٍ وبذلٍ فإنه يصعب على الباحث أن يتصوّر إمكانَ قبولٍ أيّ تغييرٍ أو تبديلٍ في هذه الدعائم الخُلُقِيّة، مهما تغيّرت الأزماتُ والأماكن لأنها واردةٌ في أصولِ الشريعة، مع العلم بأن طابعَ الثباتِ هذا إنما يبقى قائماً من الناحية النظرية عند أكثرِ الناس، أما من جهة الممارسة والفعل فإنّ تغيّرَ العاداتِ الحضاريةِ وغلبةَ الأهواءِ والشهواتِ على طبائعِ البشرِ يُحدثان بمرورِ الزّمنِ أثراً لا يُنكرُ بحيث يصير النظامُ الخلقِيّ المرسومُ مُجرّداً مُثلاً ساميةً وقيمٍ معنويةٍ لا مكانَ لها في حيزِ التطبيقِ، ومن هنا ينبغي التفريقُ بين المبادئِ الخُلُقِيّةِ والمعنويةِ المقبولة، نظرياً، وبين مظاهرِ السلوكِ المسايرةِ لسنة التطوّرِ والتغيّرِ التي تُهيمن على سيرِ التاريخِ، مع أنّ الإنسانَ هو الإنسانُ بما جُبلَ عليه، وما هو مركزوز في طبعه ومزاجه من خيرٍ أو شرٍّ، ومن هنا نلاحظ أنّ الأصلَ الاشتقاقيّ لكلمةِ الأخلاقِ في اللّغاتِ الأوروبية: morale, Moers, ترجع كلّها إلى مدلولِ العاداتِ، والعاداتُ محمولةٌ على التغيّرِ ولا بدّ.

* * *

سنرى في النصوص الواردة في هذا الكتاب أن جِلّةَ العلماء المسلمين قد بحثوا مسألةَ الأخلاقِ وقوانينها بحثاً مستفيضاً يتسم أحياناً بالطابع الوصفيّ التقريري أو بالتوجّه الوعظي، ولكنه لا يخلو من روحِ النقدِ والتحليلِ والغوصِ في أعماقِ النفسِ مع فهمٍ لطبيعةِ الإنسانِ واعتبارٍ للعواملِ الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ وسائرِ مظاهرِ العمرانِ البشريّ.

(1) ول ديورانت Wil Durant «مباهج الفلسفة» ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ج 2، ص

لقد كان همُّ حكماء الإسلام فيما عانَوْه من النظرِ والبحثِ في مسائلِ الأخلاقِ مُنصَبًا على التوفيقِ - بقدر الإمكان - بين نَهجِ الشريعةِ ومذاهبِ الفَلْسَفَةِ، وقد اتَّفَق رأيهم - جُملةً - على أنَّ الفضائلَ لا تُطَلَّبُ لذاتها فَحَسْبُ بل لما تُؤدِّي إليه من انتظامِ أمورِ الجَماعَةِ واستقامةِ أحوالِها، فالفضائلُ جميلةٌ ومُحَبَّبةٌ، ولكنها أيضاً واجبةٌ في حَقِّ الفردِ والجماعةِ، وثمرتها نيلُ الخيراتِ والسَّعادةِ في الدنيا والآخرة: فخيرُ الدنيا طمأنينةُ النفسِ واستقرارُ الأحوالِ العامةِ لمصلحةِ الجَميعِ، وخيرُ الآخرةِ حصولُ الثوابِ والخلودُ في دارالتَّعيمِ.

السياسةُ تديرُ ورعايةً وإصلاحاً

بالرغم مما قد يوحي به الأصلُ الاشتقائيُّ لكلمةِ السياسةِ من معاني الترويضِ والتأديبِ بالقَهْرِ والإكراهِ، فإنَّ المَعْنَى المتعارَفَ عليه - حينما يَتعلَّقُ الأمرُ بالإنسانِ لا بالدوابِّ - هو التديبُ والإصلاحُ، فالسياسةُ - إذن - هي فنُّ الحُكْمِ وصناعةُ تديرِ شؤونِ الدولةِ. وقد سَمَّاهَا ابنُ خلدونِ على وجهِ العمومِ بالسياسةِ المدنيَّةِ وعَرَّفَهَا بقوله: «هي تديرُ المنزلَ أو المدينةَ بما يَجِبُ بمقتضى الأخلاقِ والحكمةِ لِئُحْمَلَ الجمهورُ على منهاجِ يكونُ فيه حفظُ النوعِ وبقاؤه»⁽¹⁾ ورُسِّمَتِ السياسةُ - على ما نقله التهانوي - «بأنها القانونُ الموضوعُ لرعايةِ الآدابِ والمصالحِ وانتظامِ الأحوالِ... وتُقَالُ أيضاً على تديرِ المَعاشِ بإصلاحِ أحوالِ جماعةٍ مخصوصةٍ على سَنَنِ العَدْلِ والاستقامة»⁽²⁾.

وقد ارتَبَطَتِ السياسةُ المدنيَّةُ في تصوُّرِ أوائلِ الفلاسفةِ بالحِكمةِ واستقامةِ الأخلاقِ؛ واللفظُ اللاتينيُّ الشائعُ Politica أصلُه من Polis التي تعني بلُغَةِ الإغريقِ «المدينة»، وكأنهم يَعتنُون به تديرِ المدينةِ والدولةِ.

وقد أشارَ ابنُ خلدونِ إلى أنواعِ من السياساتِ وفقاً لمفاهيمِ عصرِه؛ فمنها ما

(1) ابن خلدون؛ «المقدمة»، 414:1.

(2) كشف مُصطلحاتِ الفنون، 171:3 - 172.

سَمَاهُ بِالسِّيَاسَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَهِيَ الَّتِي تَجْرِي عَلَى آدَابِ خُلُقِيَّةٍ وَقَوَانِينٍ فِي الْاجْتِمَاعِ طَبِيعِيَّةٍ، وَهِيَ عِنْدَهُ ذَاتُ اتِّجَاهَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ: إِمَّا أَنْ تَقُومَ عَلَى قَاعِدَةِ التَّوَازُنِ بِحَيْثُ يُؤْخَذُ فِيهَا بِرِعَايَةِ الْمَصَالِحِ الْعُمُومِيَّةِ وَمَصَالِحِ السُّلْطَةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى السَّوَاءِ، وَإِمَّا أَنْ يَتَّقْتَصِرَ الْأَمْرُ فِيهَا عَلَى مِرَاعَاةِ مَصْلَحَةِ صَاحِبِ السُّلْطَانِ وَحَدَهُ لِيَسْتَقِيمَ لَهُ الْأَمْرُ وَلَوْ بِالْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ. وَأَمَّا السِّيَاسَةُ الْفَاضِلَةُ كَمَا رَسَمَهَا أَفْلَاطُونُ وَالْفَارَابِيُّ فَهِيَ فِي نَظْرِ ابْنِ خَلْدُونَ بَعِيدَةٌ الْوُقُوعِ، وَكَلَامُ الْفَلَّاسِفَةِ فِيهَا إِنَّمَا هُوَ عَلَى جِهَةِ الْقَرَضِ وَالْتَقْدِيرِ. وَأَمَّا السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ فَإِنَّهَا تَقُومُ فِي مَبْدئِهَا عَلَى مَا تَقْتَضِيهِ الشَّرِيعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ بِحَسَبِ الطَّاقَةِ، وَهِيَ لَا تَسْلَمُ مَعَ ذَلِكَ مِنْ هَوَى الْمَتَغَلِّبِينَ مِنْ ذَوِي السُّلْطَانِ كَمَا تَشْهَدُ وَقَائِعُ التَّارِيخِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الدُّوَلِ وَالْمَمَالِكِ. وَيُؤَيِّزُ ابْنُ خَلْدُونَ بِكَثِيرٍ مِنَ الْإِضْرَارِ أَهْمِيَّةَ الْعَصْبِيَّةِ وَالشُّوَكَةِ (أَيِ الْقُوَّةِ الْعَسْكَرِيَّةِ) فِي قِيَامِ الدُّوَلِ وَاسْتِقْرَارِ سِيَاسَةِ الْحُكْمِ مَهْمَا كَانَ نَوْعُ هَذِهِ السِّيَاسَةِ.

وَقَدْ اخْتَصَّ الْفُقَهَاءُ بِيَانِ أَصُولِ السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ بِحَسَبِ مَا اقْتَضَاهُ نَظَرُهُمْ وَاجْتِهَادُهُمْ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ وَاسْتِنْبَاطِ الْأَدْلَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ مَعَ مِرَاعَاةِ أَحْوَالِ زَمَانِهِمُ السِّيَاسَةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْاِقْتِصَادِيَّةِ. وَأَشْهُرُ مِنْ أَلْفٍ فِي هَذَا الْفَنِّ الْقَاضِي أَبُو الْحَسَنِ الْمَاورِدِيُّ الْبَصْرِيُّ صَاحِبُ كِتَابِ «الْأَحْكَامِ السُّلْطَانِيَّةِ» الَّذِي يُعَدُّ أَوْسَعَ الْمَرَاجِعِ فِي كُلِّ مَا يَخْتَصُّ بِنُظْمِ الدَّوَلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَقَدْ حَصَرَ الْمَاورِدِيُّ قَوَاعِدَ السِّيَاسَةِ فِي أَرْبَعَةِ أُمُورٍ فَصَّلَهَا فِي كِتَابِهِ «تَسْهِيلَ النَّظَرِ وَتَعْجِيلَ الظَّفَرِ» وَهِيَ:

- (1) عِمَارَةُ الْأَرْضِ.
- (2) حِرَاسَةُ الرِّعِيَّةِ.
- (3) تَدْبِيرُ الْجُنْدِ.
- (4) تَقْدِيرُ الْأَمْوَالِ دَخْلًا وَخَرْجًا مَعَ رُجْحَانِ الْفَائِضِ عَلَى الْعِجْزِ فِي الْمَوَازِنَةِ.

وَسَرَى بِيَانُ ذَلِكَ بِشَيْءٍ مِنَ التَّوَشُّعِ فِي النُّصُوصِ الَّتِي اخْتَرْنَاهَا وَهِيَ تَتَضَمَّنُ مُخْتَلِفَ آرَاءِ الْعُلَمَاءِ وَالْحُكَمَاءِ فِي أُمُورِ تَدْبِيرِ الدَّوَلِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ أَحْوَالِ

الاجتماع الإنسانيّ وشؤون المال والاقتصاد والصناعات وسائر ضروب المعاش .
وسنقتصر فيما يلي على إبداء بعض الملاحظات على نُظم الحُكم والسياسة في
العالم الإسلامي القديم وموقف السلف منها .

وأول ما يعين لنا من ذلك هو أن جهود الفقهاء والحكماء المسلمين اقتصرت
أو كادت تقتصر في الغالب على تقرير طائفة من المبادئ الخلقية العامة المستمدة
من الشرع والعقل كالعدل والمساواة والشورى والأمانة في الولايات والأموال مع
إبراز قيمة هذه المبادئ والحث على مراعاتها والعمل بها من غير أن يؤسسوا عليها
نظرية سياسية متكاملة أو يستنبطوا منها نسقاً فكرياً متماسكاً ينحو إلى اقتراح بناء
يؤفر القدر الضروري من أدوات المراقبة والتنفيذ كي يكتمل بها مفهوم الدولة
وتبين فيها حقوق كل طرف وواجباته بصورة تكفل بلورة تلك المبادئ العامة
وإخراجها من القوة إلى الفعل فلا تبقى مجرد قيم جميلة يتغنى بها الناس ويتطلعون
إليها وتتداولها الأهواء تفسيراً وتأويلاً من غير أن تقوم على حفظها ودعّمها
وحراستها مؤسسات ثابتة وضوابط مقررة يلتزم بها الحكام والمحكومون على
السواء وتتّظم بها علاقاتهم .

وبسبب هذا الخلل بقي مبدأ الشورى - مثلاً - ضرباً من الفضائل الاختيارية
بعيداً من أن يصير قاعدة حيّة من قواعد الحُكم والسياسة المُلزِمة للجميع، وهكذا
فلم يكّد ينصرم عصر الخلفاء الراشدين الذي وُضعت فيه أسس الدولة المدنيّة على
هذي النظام الخُلقيّ الإسلامي العام بفضل اجتهاد الخلفاء في الأمور الدنيوية
والدينيّة وحرصهم على بلورة هذا النظام ودعّمه بما دعت إليه الحاجة في زمانهم
من أدوات المراقبة والتنفيذ كتأسيس بيت المال وتدوين الدواوين وتنظيم الجيش
وإنشاء الحسبة وضبط اختصاصات القضاة والولاة، أقول لم يكّد ينصرم هذا العصر
حتى بدأت تلوح في الأفق مظاهر الاستبداد والتغلب والقهر المؤدية إلى اشتعال
الفتن وضياح المصالح؛ وبسبب ذلك اكتنف الغموض مفهوم الدولة نفسها، فهو
تارة يُراد به البيت الحاكم، وأحياناً يلبس بالدعاوي المُبهمّة المُستندة على

الطائفية وتنازع الأهواء والفرق من غير سند شرعي أو عقلي، وبذلك بقيت المبادئ الخلقية التي سنّها الإسلام في مجال الحكم ورعاية الحقوق موضوعاً للتأويلات التعسفية ومبرراً للممارسات الفردية من غير أن يتهيأ لبلورة تلك المبادئ بناءً تدعّمه مؤسسات ثابتة وقابلة للتطور والنمو تُجسّد مفهوم الدولة والحكم وتُعيّن اختصاص السلطان العمومية وعلاقتها بالرعية، وتُبيّن الحقوق والواجبات وفقاً لمبادئ العدل والمساواة والشورى والأمانة والنزاهة وما يتعلّق بها من تقديم المصلحة العامة، وسدّ ذرائع الفساد، وحفظ الضروريات، واحترام كرامة الإنسان، وغير ذلك من الأصول التي وُردت في الشريعة مُجمّلة وترك أمر تفصيلها للناس من باب التوسعة عليهم ولكونهم أدرى بشؤون دنياهم ولجريان سنة التغيير والتطوّر على أزمانهم وأماكن اجتماعهم.

وإذا كان العلماء والحكماء المسلمون قد بدّلوا جهوداً فكرية محمودة في ميدان التعريف بالقيم والمزايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يتوقّر عليها القانون الخلقى الإسلامى المُجمّل في أصول الشريعة، فإنهم لم يولّوا إلاّ قدراً ضئيلاً من العناية لبحث المسائل الجوهرية والشكلية المتعلقة بنظم الحكم والسياسة في الاتجاه الذي يُتيح قيام الدولة العادلة على أسس موضوعية تكفل لها الاستمرار والتوازن والفاعلية من طريق ضبط الحقوق والواجبات وتوضيح العلاقات بين الحاكمين والمحكومين؛ وكم ضاعت من الجهود الفكرية في خصومات العلماء وأصحاب النظر في مسائل كلامية لا تُحجّ حقاً ولا تُبطل باطلاً ولا تُفيد جمهور الأمة في نيل حق أو أداء واجب، هذا إن لم نقل إن خلافات المتكلمين ومجادلاتهم العقيمة قد ولّدت الفرقة، وأدّت إلى الفتنة. أما الفلاسفة فإنّ منهم من آثر سلوك الطريق السهل الذي لا يؤدي إلى غاية تنفع الناس في معاشهم وصرعهم اليومي، فمنهم من توغّل في أدغال ما وراء الطبيعة ومتاهات المنطق، ومنهم من تحصّن داخل أسوار المُدن الخيالية الفاضلة متنكراً للواقع الإنساني الذي يتمثّل فيه الخير والشر، والعدل والظلم، والإحسان والإساءة،

والفضيلة والرذيلة، ويتطلب من النظر العقلي ما يُعالج هذا الواقع ويقيم للاجتماع الإنساني بنياناً من الأفكار العملية والضوابط السياسية والمناهج الخلقية ينتظم بها أمرُ الناس في حياتهم وسعيهم وفي علاقات بعضهم ببعض.

وإذا كان ابن خلدون في نقده التاريخي وتحليله لطبائع العمران البشري قد وضع يده على كثير من محاسن الحكم ومساوئه في الدول الإسلامية، إلا أنه لم يستخلص من ذلك نتائج فكرية يمكن أن يبنى عليها منهاج الحكم الصالح والدولة العادلة التي تحفظ فيها حقوق الناس وتبين واجباتهم الفردية والجماعية من غير شطط ولا إسراف، والمثال على ذلك أن ابن خلدون حينما تطرق إلى بيان أسباب خراب العمران ذكر من بينها الظلم ورسم له - كما سرى - صورة مخيفة ذات أبعاد وتأثيرات سياسية واجتماعية واقتصادية بالغة الخطورة يؤدي تفاخسها إلى تقويض أركان الدولة وفساد المجتمع، غير أنه لم يرتب على تحليله المنطقي نتائج تفضي إلى تجنب هذا الانحراف بطريقة عملية ومستمرة تحكمها ضوابط محددة وربما كان هذا النقص في حق ابن خلدون وأصرايه من مفكري الإسلام راجعاً إلى الخشية من بطش ذوي السلطان والمستبدين بالحكم في زمانهم.

ولا شك أن هذه الثغرة في بِنْيَانِ الفكر السياسي قد ألفت بظلالها الثقيلة على الدول الإسلامية عبر العصور والدول والأزمان بحيث يُمكنُ عدّها من الأسباب التي أدت إلى تدهور هذه الدول وانحطاطها ووقوعها تحت وطأة الحكم الاستعماري الغربي وما أدى إليه من احتكاك المسلمين بغيرهم على صعيد الفكر والعادات والمفاهيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وما نتج عن هذا الاحتكاك من صراع ما يزال قائماً إلى اليوم بين دعاة التجديد والعلمانية وأنصار الأصالة الإسلامية بكل ما يروج حول هذا الصراع من مضاربات ومماريات لا تكاد تُفيد في تقويم أنظمة الحكم وضبط المناهج السياسية وتوجيهها في الطرين الصحيح.

فأنصار الديمقراطية السياسية على النمط الغربي قلما ينتبهون إلى العوامل الزمانية والمكانية وما أدت إليه من تطور الفكر السياسي في دول الغرب التي قطعت

منذ عصر النهضة مراحل تاريخية تدرجت من الإقرار بقيمة الإنسان وعمّله الحاسم في تقدّم الحضارة والفكر، إلى الإصلاح الديني، ثم إلى الثورة العلمية ومنها إلى الثورة الصناعية وصولاً إلى الإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي دعا إليها ومهد لها رجال الفكر من الفلاسفة وعلماء السياسة والقانون وغيرهم قبل ترجمتها إلى دساتير وقوانين وضوابط .

أما دعاة الأصالة الإسلامية فإنّ من بينهم من لا يكاد يتجاوز نطاق الأفكار المكرورة والأقوال المعادة التي لا تُفيد إلا قليلاً في بناء فكرٍ سياسيٍّ مُتجددٍ يقوم على أساس القيم الخلقية الإسلامية المُجمّلة في الكتاب والسنة مع مراعاة واقع المُجتمعات الإسلامية وطبيعة التغيّرات المادية والمعنوية التي يعرّفها عصرنا هذا وتجرى على وتيرة سريعة تُؤثر أبلغ التأثير في سلوك الناس ومعاشهم وتطبع علاقات الدول والأمم والشعوب بطابع الحيرة والتحدّي والصراع في ميادين التنافس العسكري والعلمي والتكنولوجي والإعلامي في عالمٍ تتدهور فيه قوانين الأخلاق القديمة باستمرار، ويتجه المعمورُ قُدماً إلى فقدان الحدّ الضروري من تكافؤ القوى فضلاً عن اختلال التوازن المادي والمعنوي الذي يُلحق بالغ الأضرار بالنفس الإنسانية إذ يحرمها من الطمأنينة ويسلبها عزيمة النظر بتفاؤلٍ إلى مستقبل الحضارة، ويُغرقها في المادية الهمجية التي لا حدود لها ولا هدف إلا إشباع الشهوات .

وعلى ضوء ما تقدّم يُمكن القول إن دول العالم الإسلامي التي قطعت أشواطاً لا يُستهان بها في ميادين التقدّم العلمي تبقى مطالبةً بالتفكير الجاد والعمل الرصين من أجل مواصلة السير في طريق التقدّم الكمي والنوعي الذي من شأنه أن يعينها على التخلص من العادات الفكرية السيئة وأن يؤهلها للمساهمة في إعادة التوازن المادي والروحي لحضارة الإنسان، على أن يسبق ذلك إصلاح أنظمة الحكم وقوانين التدبير السياسي في الاتجاه الذي يحفظ كرامة الإنسان، ويشعره بقيمته، وينزع منه الخوف والوجل والتردد والحيرة، لتنطق قُدراته العقلية ومشاعره

النفسية فيطمئن قلبه بالإيمان الصحيح ويتحرر ذهنه وفكره من سلطان التقليد الأعمى، فإنه لا إيمان بدون تثبت، ولا تثبت بدون ميزان العقل، وليس للعقل من حدود إلا ما يزسّمه العقل منها، فهو يقف بنفسه حيث ينبغي له أن يقف من غير إكراه خارجي، وهو يتعطل إذا أُزغم على السكون فتتعطل معه الإرادة، وكلما فُقدت الإرادة فسَد العمل وخاب السعي وضاعت الحياة.

الحكمة مطلب إنساني .

إن حاجة الإنسان إلى الحكمة نابعة من حاجته إلى الاجتماع والتعاون لتنظيم المعاش وتقسيم العمل. وقد لا يبدو هذا القول من البديهيات إذا نحن افترضنا أن الإنسان فردي بالطبع عدواني بالغريزة، وأن ميله إلى الاجتماع إنما تمليه الضرورة والحاجة، فإن كل فرد من أفراد البشر لو أمكنه مطاوعة طبعه ومسايرة غرائزه والاستغناء بما تحت يده لاختار أن يعيش وحده بعيداً عن بني جنسه حتى ولو جمعه وإياهم صعيداً واحداً، ولكن لما كان الإنسان حيواناً ناطقاً - أي عاقلاً مميزاً - اضطر إلى الاجتماع ومال إلى التعاون، أي أنه رضي بقهر غرائزه العدوانية ليحصل في مقابل هذا التنازل على مزايا مادية ومعنوية تنفعه ولا تضره غيره. ولما كان الرضا التام بهذا التبادل المنفعي ممتنعاً، وكانت عوامل القوة والضعف من الأمور الطبيعية الملازمة للاجتماع الإنساني بحيث تتدخل في تصريف مصير الأفراد والجماعات، فقد تعين بالضرورة أن يقوم بين الناس من أنفسهم ميزان معنوي يفصل بين الحق والباطل، ويثبت إلى الخطأ والصواب، ويؤشد إلى القصد والاعتدال من غير أن يكون فصله وخطابه وإرشاده ملزماً - أي قاهراً - في كل الأحوال، هذا الميزان هو الذي يُسميه الناس بالحكمة.

فالحكمة إمام عاقل يملك سلطاناً معنوياً يسري فعله على الناس ببطء شديد. ومع أن هذا الإمام العاقل يفتقر إلى سلطة التنفيذ السريع والهيمنة الشاملة على عقول الناس فإنه يقف في كل عصر وزمان وراء الشرائع والقوانين والمواضعات الخلقية والأعراف الاجتماعية يُغذيها بوضوحه، ويوجهها بمعارفه، ويضفي عليها

صفة الإلزام والقبول العام تحت نظر الدولة والسلطان .

كانت الحكمة في مختلف العصور تسري بين الناس في مجتمعاتهم محمولةً على أجنحة الشعر والحكايات والأساطير والأمثال السائرة المستمدة من التجارب والمليئة بالعبير، ثم ارتقت الحكمة إلى أفق التفكير المنهجي فنشأت الفلسفة بمدارسها المتعددة ومذاهبها المختلفة .

زعم أفلاطون أن الدهشة هي أصل الفلسفة، وزعم أرسطو أن التعجب هو الذي دفع الناس إلى التفلسف، وهما قولان إنما يراد بهما تبسيط الأمور، فإن الدهشة والتعجب إنما يكونان إيجابيان حينما يدفعان إلى التفكير الذي يثير في الذهن أسئلة لا مناص من البحث لها عن أجوبة، والأجوبة نفسها تنقلب إلى أسئلة . . . وهكذا إلى ما لا نهاية. والمعرفة الفلسفية كلها معتمدة على هذا التداخل والتسلسل في طرح الأسئلة ومحاولة الجواب عنها: ما هو الوجود، المحسوس منه والمعقول؟ لماذا وجدت الأشياء ولم تبق في فضاء العدم، وماذا كان قبل وجودها؟ ثم ما هو العدم؟ والطبيعة ما هي، وما الزمان وما المكان؟ وعلى هذا يمكن أن يقال أيضاً إن أصل الفلسفة هو خوف الإنسان من المجهول والتطلع بالتالي إلى معرفته .

عشرات الأسئلة تتراحم وتتداخل وتؤدي كلها إلى السؤال الأهم، السؤال اللغز: من هو الإنسان، هذا الذي يرى الأشياء من حوله فتصيبه الدهشة، ويحيرته التعجب ويزعجه الخوف وتُضنيه الأسئلة فلا يكاد ينكشف له حجاب الحقيقة المطلقة. وحينما يُثار السؤال عن ماهية الإنسان نفسه فإن طُرُق البحث تتشعب وتتقاطع حتى لا تكاد تُؤدِّي إلى غاية معلومة يستقرّ عندها اليقين، فمن محاولة معرفة المادة والروح، والعقل والنفس، والجوهر والعرض، والبدئية والحدس، وأثر الحواس الباطنية والظاهرة في حصول العلم بالأشياء، إلى النظر في حقيقة الأخلاق والسلوك وأصول القوانين الاجتماعية ومدى موافقتها للطبيعة والعقل أو مخالفتها لهما، وما يترتب على ذلك من أخذ ورد، وشكّ ويقين، واطمئنانٍ وحيرة .

حقاً «إنَّ حيرةَ الإنسان وإحساسه بالضياع يدفعانه إلى السؤال عن نفسه»، هذا ما قاله كارل ياسبرز، الذي يروى «أنَّ الدهشة هي النزوعُ إلى المعرفة» ويقول: «حينما تعتريني الدهشةُ يستيقظ وعيي بجهلي فأجدُّ في السعي لأعلم، لا من أجل إرضاء بعض المطالب العادية، بل لأعلم فقط»⁽¹⁾.

فالفلسفةُ، إذن، تنشأ من الرغبة العارمة في معرفة الأشياء الغامضة، ومسائل المعرفة لا نهاية لها، واليقينُ المطلق فيها مُتَعَدِّر، والأشياء التي يُتوصَّلُ فيها إلى نوع من اليقين تَدْخُلُ غالباً في مجال العلم التجريبي كالفيزياء والرياضيات وما إليها، هذا إذا لم يكن اليقينُ نوراً روحانياً ماثولاً في قلوب مطمئنة بالإيمان.

وأما الحكمةُ فهي استقرارُ المعرفة المكتسبة في القلب، واطمئنانُ العقل إلى صواب أحكامه، والرضا بقيمة ما يُعلم، والتسليمُ بامتناع اليقين فيما يُجهَلُ، والتصرُّفُ وَفْقَ ذلك مع النفس ومع الغير. يقول هواتهيد: «إنَّ الحكمةَ هي الطريقُ الخاصُّ الذي تحضُّلُ به المعرفةُ، فهي متَّصلةٌ بطريقة تحصيل المعرفة ووجه استخدام تلك المعرفة لإضافة مزيد من القيمة لتجارينا المباشرة، فهذه السيطرة على المعرفة هي الحكمةُ، وهي أعظمُ حرية صميمة متاحة لبني الإنسان»⁽²⁾.

هل الإنسان هو محور الكون؟

لم يكن بروتاغورس، الفيلسوف الإغريقي، بعيداً عن الصواب فيما زعمه من أن «الإنسان مقياسُ كلِّ شيء»، وسواءً كان مقصوده بهذا القول تقريراً نسبية الكائن الإنساني بالإضافة إلى المُدرَكات الحسّية الأخرى، أو كان يريد تأكيداً ما زعمه من أن كلَّ المعارف إنما يحضُّلُ عليها النَّاسُ بالإدراك الحسّي الذي يتغيَّر باختلاف الأفراد، فإننا إذا أدخلنا على عبارته الشائعة، تعديلاً طفيفاً لأمكن - مبدئياً - قبولها واستصوابها، كأن نقول: «الإنسانُ قد يتخيَّلُ أنه مقياسُ كلِّ شيء». كيف ذلك؟

(1) Karl Jaspers; Introduction à la philosophie. Plon, (Paris, 1990).

(2) نورث هواتهيد، «أهداف التربية»، ترجمة نظمي لوقا (بيروت 1958) ص 37 - 38.

إنه لا شيء يمنع إنساناً - أيّ إنسان - من أن يظنّ بينه وبين نفسه أن المطرَ الذي يَنْزِلُ من السماء إنّما يَنْزِلُ من أجلنا نحن البشر لما فيه من نفع لنا، وأنّ الصحو متى كان موافقاً لمطالبنا العادية فهو إنّما يَجِيءُ استجابةً لرغبتنا وإرضاءً لحاجتنا.

ونحن نرى أكثرَ الناس يُؤمنون بالحظّ والبخت، يتفاءلون بأشياء ويتشاءمون من أخرى، وكلُّ واحدٍ منهم يمدّ بصره ويده إلى ما حوله ليأخذ بالقوة أو بالحيلة ما يَظُنُّ أنه خُلِقَ من أجله، وهو لذلك يقيس الأشياء كلّها بمقياس «الأنا»، هذا الهاجس القويّ الكامن في كلّ نفس بشرية يُشعرها بوجودها ويُحدّد نسبتها إلى بقية الموجودات المُدرّكة بالحسّ؛ وقديماً قال الشاعر:

وتحسب أنك جرّمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ
ويمكن عدّ هذا الكلام من لغو الشعراء أو من شطحات الصوفية، إلا أنه مع ذلك يتضمّن إشارةً إلى هذا «الأنا» المهيمن على حركات النفس الإنسانية وسكّانيتها، ولذلك فإنّ كلّ رهطٍ من الناس يظنّ أن كلّ شيء خُلِقَ من أجله هو، فإن فاتته نفعٌ أو رزقٌ أو خاتته القوة أو الحيلة في تناول ما يقع عليه بصره راح يلعن حظّه العائر وربما لعن الآخرين.

وهذا أبو الوليد ابن رشد يُقدّم في معرض مناقشته لآراء المتكلمين دليلين على وجود الخالق هما: دليل العناية، ودليل الاختراع. وجملته كلامه في ذلك: أنّ جميع الموجودات التي ههنا موافقةٌ لوجود الإنسان، وأنّ هذه الموافقة ضرورةٌ من قبيلِ فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريدٍ، إذ ليس يمكن أن تكونَ هذه الموافقة بالاتفاق - أي بالمصادفة - . فأما كونها موافقةً لوجود الإنسان فيحصل اليقينُ بذلك باعتبارِ موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثيرٍ من الحيوان له، والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار،

وبالجُملة الأرض والماء والنار والهواء⁽¹⁾.

إنَّ كلَّ إنسانٍ إنسان لا تكتمل عنده صورةُ نفسه إلَّا حينما يُنظر في مرآةٍ غيره من بني جنسه، وهو لا يَنفك يقيس وجودَ ذاته بالمحسوسات التي يُدركها والمعقولات التي تنهياً في عقله من طريقِ التَّصوُّر والتصديق، وهو من أجل ذلك يُعدُّ حيواناً ناطقاً مستعداً بالطبع والضرورة للاجتماع الإنساني.

ونحن إذا تصوّرنا مخلوقاً بشرياً يعيش وحيداً في أرضٍ خالية من البشر ليس فيها إلَّا العُشبُ والشجرُ والماء، فإنَّ هذا الإنسانَ المتوحِّد سوف ينهمك أولَ أمره في السعي لمعرفة النسبة التي بينه وبين ما يُحيط به من عشبٍ وشجرٍ وماء، وما يعلوه من سماءٍ ويُشاهده من شمسٍ وقمرٍ ونجومٍ، وما يُباغته من آثارٍ علويةٍ كالسحابِ والمطرِ والبرقِ والرَّعدِ وما إلى ذلك، لأنَّه غيرُ مُحتاجٍ في بادئِ أمره إلى شيءٍ أكثرَ من حِفْظِ بقائه بالانقضاء من عوادي الطبيعة والإفادَةِ منها، وهو لذلك يَنشغلُ بتحديدِ مكانه بين الموجودات التي تُدركها حواسُّه ليقرَّرَ مبلغَ حاجته إليها أو استغنائها عنها، أي أنه يُقيمُ من نفسه مقياساً للأشياء التي تُحيطُ به ويتوقَّفُ عليها بقاءه وانتشاره في الأرض التي يعيشُ عليها. وهو لذلك لا يكادُ يَهتمُّ في المبدأ بصورته الخارجية ولا بشيءٍ من خصائصه الجسدية ومُميّزاته النفسية والعقلية ما دام متوحِّداً، لأنَّ معرفةَ هذه الأشياءِ الذاتية يصعبُ أن تُدرَكَ على الوجهِ الصحيحِ إلَّا من خلالِ النَّظَرِ في مرآةٍ إنسانٍ آخر، ومن هنا يُمكنُ القولُ إنَّ الإنسانَ المتوحِّدَ لا يُتصوَّرُ في حقِّه اهتمامٌ أو نظرٌ في مبادئ الأخلاقِ وقواعد السلوكِ التي هي من مواضعِ الاجتماعِ البشري، أما الإنسانَ المتوحِّدَ - على افتراضِ وجوده - فإنه إنما يَصُدُّرُ عن طبعه وغرائزه.

ولنتفرضُ أنَّ هذا الإنسانَ المتوحِّدَ قد داهمته في مرحلة البلوغ دواعي الغريزة الطبيعية، ووجدَ نفسه فجأةً أمامَ امرأةٍ من بني الإنسانِ، فإنه سوف يُحسُّ -

(1) الكشف عن مناهج الأدلة، ص 65 - 66.

ضرورة - بِمِثْلِ إليها واستثناسِ بوجُودها، وهي سَوَف تُبَادِلُهُ نَفْسَ المِثْلِ والإحساسِ، فيَنظُرُ كُلُّ منهما في مرآةِ الآخرِ بدافعِ الرغبةِ في معرفةِ النَّسْبَةِ التي يَينهما في الصُّورةِ وتفاصيلِ الأعضاءِ، وفي كَيفِيَةِ السَّعيِ والفعلِ والانفعالِ وإدراكِ الأشياءِ الخارجيةِ، وبذلك، وبما يحدثُ بينهما من اتصالِ فطري، يصيرُ كُلُّ واحدٍ منهما مقياساً للآخر.

وهكذا كلِّما تكاثرت النسلُ وتعاقبت الخلفُ وزالت أسبابُ التوحيدِ ووحشته كان ذلك أدعى إلى التثامِ الاجتماعِ الإنسانيِ وما يترتبُ عليه من مواضعٍ وأعرافٍ وقوانينٍ تكفلُ سيطرةَ الأقوياءِ وخضوعَ الأضعفينِ داخلَ نظامٍ يحكمه التسلسلُ في بناءِ الأسرةِ والقبيلةِ والطبقاتِ الاجتماعيةِ في المُدنِ، وهو نظامٌ راسخٌ قد تتغيَّرُ مظاهرُه وأوضاعُه بمرورِ الزَّمنِ، لكن روحَه وآثارَه تَبقى مهيمنةً على المجتمعاتِ الإنسانيةِ مَهْما تقدَّمت في ميادينِ المعارفِ والعلومِ والصناعاتِ والحضارةِ بوجهٍ عامٍ.

وخلاصةُ القولِ إنَّ الإنسانَ في حالتي التوحيدِ والاجتماعِ ما يَنفُكُ يجعلُ من نفسه مقياساً وهمياً للموجوداتِ التي تُدركها حواسُّه، فهو يعرفُ نفسه ويعرفُ غيرهَ بإنعامِ النظرِ في مرآةِ أشباهه، ويُقيمُ معهم ومن خلالهم عالماً من التصوراتِ والتَّصديقاتِ يَبنِي عليها معارفَه وعقائدهِ ومعاشه وعلاقاتِه الإنسانيةِ، ويُكيِّفُ تَبعاً لذلك نظرتهِ إلى النواميسِ الطبيعيةِ والظواهرِ الناشئةِ عن عالمِ الكونِ والفسادِ من أجلِ إخضاعِها لأغراضه وحاجاته الحيويةِ.

فالأفلاكُ في نَظَرِ الإنسانِ وفي شعوره الباطنِ إنَّما تتحرَّكُ وتظهرُ للعَينِ وتغيبُ عنها من أجلِ ضَبطِ الوقتِ وقياسِ الزَّمانِ وتعيينِ الفصولِ للزَّرعِ والستفْرِ واللباسِ والغذاءِ والعبادةِ وغيرها. والظواهرِ الطبيعيةِ من سحابٍ ومطرٍ ومَدٍّ وجَزْرِ وحرارةٍ وبرودةٍ هي أيضاً مُسَخَّرَةٌ للإنسانِ شأنُها في ذلك شأنُ الهواءِ والحيواناتِ والنباتاتِ ومنابعِ المياهِ والأحجارِ والمعادنِ، وكذلك الكائناتُ الإنسانيةُ مُسَخَّرَةٌ بعضُها للبعضِ الآخرِ وَفَقاً للنظامِ المُسيطرِ على كوكبنا الأرضي؛ وعلى هذا

الاعتقاد بالتسخير والتماس المنفعة بالقوة أو بالحيلة تدور عجلة العلوم والتدابير الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، وعليها ترتكز الحضارات والثقافات وتُبنى القوانين لضبط العلاقات الإنسانية وتعيين الحدود بين الأفراد والجماعات في سائر الأمور المتصلة بما يُعرف عادةً بالحقوق والواجبات. وتحمل الشريعة الإلهية مسؤولية التوجيه في هذه السبيل بهدف تحقيق التوازن بين مطالب المادة ودواعي الروح.

وحتى حينما يُسلّم الإنسان - مُضطراً - بالحقائق الظاهرة التي تحُصل بفضل العلم التجريبي، فإن العادة الفكرية الغالبة على بني الإنسان لا تتغير في شعوره الباطن. والمثال على ذلك أن القولَ بمركزية الكرة الأرضية ودوران الأفلاك حولها قد انتهى وباد منذ عصر كوبرنيكوس وغاليليو، ومع ذلك فإنّ الإنسان ما زال يُغالبه إحساسٌ باطنٌ وظنٌّ غالب بأنّ الأرض هي قطب الكون، بوجه من الوجوه، وأن الكواكب الأخرى تتصرّف بين يديّ الأرض وتُخدمها بالضوء والحرارة وتعيّن المواقيت والأزمان؛ وما ذلك إلا لأنّ الأرض هي مسكن الإنسان، والإنسان هو وحده العاقل الناطق من بين سائر الموجودات، فهو الذي يزُصد حركات النجوم، ويُرسِلُ المراكب عبر الفضاء الخارجي، ويرقُب ميلاد الأفلاك وموتها، ويقيس المسافات بينها ويقدر بالحساب والهندسة أحجامها وبُعْد بعضها عن بعض، فلماذا يا ترى لا تكون الأرض هي مركز العالم المفروض برغم الحسابات الرياضية والفلكية التي ابتدعها الإنسان وبنى عليها معارفه وكثيراً من أمور معاشه؟ وسيبقى الأمر كذلك إلى أن يثبت وجود كائنات عاقلة في كواكب أخرى تفوق علومها وحضارتها علوم الإنسان وحضارته!

إذا كان صحيحاً أن الناس يولدون أحراراً فإنّ حرياتهم لا تدوم أكثر من اللحظة التي يُفارقون فيها أرحام أمهاتهم، إذ سرعان ما ينفص علىهم سلطان العادات والتقاليد والأعراف وهيمنة الدولة وسطوة البيئة الطبيعية والجغرافية وغير ذلك مما يُكبّلهم بالأغلال منذ طفولتهم الأولى، فيسهل انقيادهم لهذا الوهم الكبير

الذي يدفعهم - متى عَقِلُوا - إلى الاعتقادِ الباطنِ بأنَّ الإنسانَ هو مقياسُ كلِّ شيءٍ في الوجودِ من غيرِ اهتمامٍ منهم بمعرفةِ حقيقةِ الإنسانيةِ وماهيتها ومصيرها. ومن هنا يَحْتَدِمُ الصِّراعُ من أجلِ البقاءِ والتفوقِ وَجَلْبِ المنافعِ وإرضاءِ الغرائزِ ونيلِ المكاسبِ في دنيا يَحْكُمُهَا مَنطِقُ القُوَّةِ، وتَنعَدِمُ فيها رُوحُ المساواةِ الطبيعيَّةِ، وتَفْتَقِرُ إلى تكافؤِ الحظوظِ في الخِلْقَةِ والعَقْلِ والقُدرةِ على السَّعيِ والكَسْبِ وما إلى ذلك.

إنَّ الإنسانَ من نِتاجِ الطبيعةِ، وهو أيضاً من نِتاجِ التاريخ - هذا ما يزعمه كارل ياسبرز -⁽¹⁾ وهو يَقصِدُ أنَّ الإنسانَ كائنٌ من جملةِ الكائناتِ الحيَّةِ الأخرى التي كُتِبَ لها على غيرِ اختيارٍ منها أن تَدبَّ في الأرضِ وتسعى إلى حينٍ في سبيلِ المُحافظةِ على النوعِ. وأنَّ الإنسانَ في الوقتِ نفسه عاملٌ رئيسٌ في صُنْعِ الأحداثِ وتَسلسُلِها وتكليفها باستمرارٍ مع ظروفِ الزَّمانِ والمكانِ تكييفاً يُوافقُ حاجاتِهِ ومطالبَهُ التي تتجدَّدُ في شكلها ومَظهرِها الخارجِيّ ولا تتغيَّرُ في رُوحِها وجوهرِها؛ ويمكنُ أن يُضَافَ إلى ما قاله ياسبرز أن الإنسانَ هو أيضاً ثمرةُ العاداتِ والقوانينِ الخُلقيَّةِ السائدةِ في بيئتهِ ومُجتمعِهِ، وأنَّ «الطبيعةَ» لا تحكُمُ نفسها بنفسها بل تعملُ بقدرةِ قادرٍ يدبرُ شؤونَ الكونِ ويحفظُ سنته وموازينه ونظامه.

وقد ذهب فرنسيس فوكاياما - وهو مفكِّرٌ أمريكيٌّ معاصرٌ - إلى أنَّ التاريخَ قد وَقَفَ وانتهى إلى غايتهِ، وهو بطبيعةِ الحالِ لا يَقصِدُ بالتاريخِ تسلسلَ الوقائعِ وتفاعَلَ الأحداثِ في سياقِ الزَّمانِ والمكانِ، فهذا مما لا سبيلَ إلى وقوفهِ إلاَّ بقاءِ الدنيا، ولكنه يُشيرُ إلى تدهورِ القيمِ الفكريَّةِ والخُلقيَّةِ وسقوطِ الإيديولوجياتِ الاستبداديةِ - ولا سيما الماركسية - وعَجْزِها عن إسعادِ الإنسانِ وما قد يترتبُ عن ذلك - في نظرِ فوكوياما - من وقوفِ التاريخِ عند شطِّ الديمقراطيةِ الليبراليةِ باعتبارها الشكلِ النهائيِّ لكلِّ حكومةٍ إنسانيةٍ؛ ولكن الأمرُ ليس بهذهِ البساطةِ، فإنه إذا كانت الشيوعيةُ قد أعلنتِ إفلاسَها وتَهَيَّأتِ للوقوعِ النهائيِّ في هاويةِ التاريخِ،

(1) ك. ياسبرز المصدر السابق، ص 65.

فإن الليبرالية المُنبئية على التنافس الفوضوي في مجال الإنتاج والاستهلاك بدأت بدورها تُسرّع الخطأ نحو غايتها الحتمية التي هي التداعي والسقوط إن هي أصرت على المضي في نهجها المادي المُسرف، ولا عبرة بما يُشاهد كل يوم من مظاهر القوة والبدخ والزينة ما دامت أسباب الأزمة النفسية والفكرية قائمة، وعلامات التردّي الخُلقي والاجتماعي بادية للعيان كتفكك الأسرة، وتخلخل القيم الروحية، وتهافت مراكز السيطرة والنفوذ، والعُلُوّ في العُدوان المنظم على البيئة الطبيعية، والتنافس الأهوج في توفير وسائل التدمير والإتلاف من أسلحة ومُخدرات ومبيدات كيميائية وبيولوجية وغير ذلك مما يقود الإنسان - كرهاً وطوعاً - إلى الخضوع لقوى غامضة تسعى لسلبه ما تبقى من وجدانه الحرّ، وكل ذلك باسم الديمقراطية وحقوق الإنسان ومُتطلبات التقدّم الحتمي. وقد مال فوكوياما إلى تجاهل هذه الحقائق مواصلاً تفاؤله بالديمقراطية الليبرالية التي يرى فيها النهج الأمثل المؤدّي بالبشرية إلى إثبات وجودها، وهيئات هَيْهات!

إنّ الإنسان في الديمقراطيات الليبرالية وفي غيرها يتعاضد إحساسه بفقدان السعادة واطمئنان الضمير، فهو يخشى من الفقر إذ استغنى، ويسأّم من الرفاهية إذا نالها، ويستصغر الكبير من أمور الحياة ويستعظم الصغير منها فتبرّز طبيعته العُدوانية، ويقوى ميله إلى العُنف والتشدّد ويُعاوذه الحنين إلى العصبية العرقيّة، وتتضاءل ثقته بنفسه وبغيره، وهو بذلك يفقد كرامته الإنسانية فتضعف بفقدانها قدرته على استيعاب الحقوق المَسطورة في المواثيق والقوانين، لأنّ الكرامة تنبع من ذات الإنسان فتطبع أخلاقه وتوجّه سلوكه وتجعله أقدر على التمسك بحقوقه الطبيعية وأداء واجباته الإنسانية وهو مرتاح النفس مطمئن الضمير.

وهكذا فإنّ التاريخ بالرغم من تتابع وقائعه وتواصل أحداثه يبدو عاجزاً عن ملاحقة التقدّم العلمي والتكنولوجي المُذهل، وعن تحليل ما يترتب على هذا التقدّم من تحوّل عام في التفكير والأخلاق والسلوك بفعل وسائل الاتصال وضغوطها المادية والمعنوية وتوجّهاتها الاستبدادية والتفعية بحيث يضع على أي

مؤرخ أن يُرتب أفكاره أو يستوعب ما يحتاج إليه من معلومات ومُعطيات يعجز عنها الحاسوب نفسه مهما عظمت قدرته على الخزن والتجميع والترتيب والتحليل، وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن نعطيه لما سماه فوكوياما بنهاية التاريخ.

لقد كانت الحرية عند عددٍ من الحكماء المرموقين شديدة الارتباط بقيمة الإنسان الخلقية والفكرية، إذ كانت تعني التخلص من سلطان المادة والانفلات من سيطرة الغرائز الحيوانية بصورة تتيح للإنسان القدر الضروري من طمأنينة النفس والانسجام مع العالم الخارجي من أجل مساهمة أفضل في عمارة الأرض والمحافظة على سلامتها وحسن تدبير شؤونها بالعدل والتصفّة والحكمة. كان هذا هو المثل الأعلى في تصوّر الحرية، فأين نحن من ذلك في هذا العصر، وما هو موقفنا من أنفسنا ومن العالم المحيط بنا؟ هذا هو السؤال الذي ينبغي أن يشغل تفكير من بقي من الحكماء والفلاسفة المهتمين بالإنسان وبمصير حضارته التي لا يتصوّر بقاءها واستمرارها بغير تلك الحرية المثلى وما تقتضيه من عدلٍ راسخ وإيمانٍ واثق بقيمة الإنسان وجدارته بحمل الأمانة والاضطلاع بأعبائها في أمور الدين والدنيا، أي ما يكفل تكامل العقل والوجدان، وتوازُن مطالب المادة ومزايا الروح، وتعاون العلم والحكمة على قيادة شؤون الحياة. وليس يُهمُّ بعد ذلك أن يتصور الإنسان فيما بينه وبين نفسه أنه قطب الحركة في هذا العالم الأرضي، أو أنه جزءٌ منبثق من الطبيعة ومتمم لها لحكمة أرادها صانع الوجود، أو أنه مُجرّد وهم عابر، وأن الأشياء المحسوسة المحيطة به لا وجود لها خارج تخيله وتصوراته. المهم أن الإنسان موجود، وشعوره بوجوده قائم لا يريم، وأن العالم من حوله موجود أيضاً بوجه من الوجوه.

ومما لا شك فيه أننا في حاجة دائمة إلى إعادة قراءة التراث الفكري الذي خلّفه السلف بأن نلقي عليه نظرة نقدية فاحصة تسائر مستجدات عصرنا ومشاكله ومتطلباته، فإن من الأفكار الحكيمية ما لا تبلى جدّته، وخصوصاً ما يتعلّق منها بالإنسان وأحواله ومصيره العاجل والآجل.

إنَّ الفكرَ الفلسفي كان له في السابق تأثيرٌ عميقٌ في تطوُّر النظريات العلمية، وقد لَخَصَ أحدَ المفكرين المُعاصرين مناحي هذا التأثير في ثلاثة أشياء:

أولها: أن الفكرَ العلميَّ لم يكن قطَّ منفصلاً تماماً عن الفكر الفلسفي.

الثاني: أن الثورات العلمية الكبرى كانت دائماً تحدث من جزاء التغيُّرات الحادثة في المفاهيم الفلسفية.

والثالث: أن الفكرَ العلمي - ولا سيما في مجال علم الطبيعة - لا يَنمو في الفراغ بل يَتَمُّ دائماً داخل إطارٍ من الأفكار والمبادئ الأساسية والمُسلِّمات البديهية التي تُعدُّ عادةً من صميم الفلسفة⁽¹⁾.

والإنسانية في هذا العصر المضطرب أحوجُّ ما تكون إلى إحياء الصِّلات القديمة بين الفكر العلمي والفلسفة، شريطة أن تُخْرَجَ هذه من قوقعة «المفاهيم» الغامضة والنظريات العقيمة لِتُواجه واقعَ الإنسان ووضعه الحاضر، وما يعتريه من حيرةٍ وقلقٍ في مواجهة حضارةٍ علمية وتكنولوجية يزدادُ استحكامها، وتتنوع ضغوطها، وتوشك أن تُغيِّرَ وجهَ الأرض بتقويضِ الركنِ الأخيرِ الباقي من أركانِ التوازن بين الإنسان ونفسه، وبينه وبين بيئته الطبيعية وعالمه الحيوي.

ومع الاعترافِ بأنَّ التثامَ حَبَلِ التفاهم بين الفكرِ الفلسفيِّ المتَّسِمِ بالحكمة وبين العلوم التجريبية وآفاقها التطبيقية لن يَجْعَلَ من الدنيا جنةً يعُمُّها الحقُّ والعدْلُ والخيرُ، فإن هذا الالتئامَ - إنَّ تمَّ - سوف يُساعدُ البشرَ - لا محالةً - على استعادةِ قَدْرِ من الثقة بأنفسهم وبمستقبلِ حضارتهم فيَنظرون إلى الأمورِ نظرةً مَنْ يَرى أن ما هو مُحتمَلٌ خيرٌ مما هو حقيقي، علماً بأنَّ في هذا النظرِ من التفاؤلِ بقَدْرِ ما فيه من النَّشأوم، لكنَّ الأمرَ المُهمَّ هو أن لا ينطفئ ما بقي من بصيصِ الأملِ في قلبِ الإنسان، وأن لا تَنسَدَ في وجهه جميعُ شعابِ التَّمَنِّي.

Alexandre Koyré, Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Gallimard (Paris 1971) (1) p. 256.

ومن المسائل التي تستدعي مزيداً من النظر والبحث في أفق الفكر الفلسفي المعاصر:
- القدرة الإنسانية وحدودها في ميدان المعرفة العلمية والمستجدات التكنولوجيا، لا لوقف تيار التقدم بل للحد من غلوائه وانحرافاته، والتخفيف من آثاره السلبية على السلوك الخُلقي الأمثل للإنسان وعلى علاقات الشعوب والأمم بعضها ببعض.

- تجديد النظر في طبيعة العلاقة بين العلم والإيمان⁽¹⁾.

- تعامل الإنسان مع محيطه الحيوي والطبيعي على ضوء التقدم العلمي والتكنولوجي الزاحف.

- التحوّلات الطارئة على مفاهيم القوة والسلطة والنفوذ في دول العالم، ومصير الإيديولوجيات وأثر ذلك في حريات الإنسان وحقوقه الطبيعية والمدنية⁽²⁾، ومواقفه من الصدمة التي تُحدثها المعارف العلمية بلا انقطاع.

وهذه المسائل - كما ترى - مرتبطة بعضها ببعض، وللعلم التجريبي فيها حظٌّ من نظرٍ، إلا أن حظوظ النظر الفلسفي فيها أكبر وأوسع، إذ موضوعها الإنسان وحضارته ومصيره القريب والبعيد.

وقبل أن أختِم هذه الخواطر أودُّ أن أعود إلى صاحب كتاب «نهاية التاريخ» لأنقل فقراتٍ مُعبّرة من بابه الخامس الذي يحمل عنوان «آخر إنسان» يقول فوكوياما:

لقد صار من أصعب الأمور على سكان المجتمعات الديمقراطية أن يقيموا

(1) صدر في هذا الموضوع كتاب Dieu et la science - «الله والعلم» وهو محاوره بين الفيلسوف الفرنسي المُعَمَّر Jean Guitton والعالمان الطبيعيان Grichka et Igor (Grasset. Paris 1991). Pogdanov.

(2) من المؤلفات التي تستحق التنويه في هذا الباب كتاب Alvin Toffler المُسمّى Powershift، صدرت ترجمته الفرنسية Les nouveaux pouvoirs عن دار Fayard، (باريس 1991).

حساباً جاداً للمشاكل ذات المحتوى الخُلقي في الحياة العامة، لأن الأخلاق تقتضي التمييز بين الأقبح والأفضل، والقبيح والحسن، وهو ما يظهر أنه ينتهك المبدأ الديمقراطي الذي يقوم على التسامح. ومن أجل هذه العلة فإن «آخر إنسان» إنما يهتم بصحته وسلامته الذاتيتين، لأنهما - على الأقل - واقعان لا جدالَ فيهما. ففي أميركا، اليوم، قد يكون خارجاً عن اللياقة أن يتقدم رجلٌ نحو صديقٍ له متزوج يراه برفقة خليته له في مطعم فيُسَنع عليه علانيةً وأمام الملا لكونه يخون زوجته. فالناس الذين يُقدّمون على مثل هذا الفعل يُعدّون في نظر الآخرين أخلاقين تُعساء مُجردين عن أية صفة تُجيز لهم أن يُملأوا على الناس التهج الذي يجب أن يتبعوه في معيشتهم. على أن إنساناً كهذا يُمكنه أن ينهض من مكانه ويطلب من الآخر أن يكف عن التدخين. وبعبارة أخرى نحن نشعر بأنه من حقنا أن نُملّي على الآخرين دروساً متى تعلق الأمر بصحتهم البدنية، وأنه ليس لنا ذلك إذا كان الأمر متعلقاً بصحتهم الخُلقية. إن الأميركيين إنما يستبد بهم الانشغال بصحة بدنهم - أي بطعامهم وشرابهم، وبالتمرينات التي يزاولونها، وبمظهرهم الخارجي - حتى إن ذلك صار بمنزلة وسواسٍ أعظم مما كان يعترى أسلافهم تجاه المسائل الخُلقية»⁽¹⁾.

فهل نعدُّ هذا «الوسواس» من مبادئ التسامح ومن مزايا «الديمقراطية الليبرالية» التي يُبشرنا فوكوياما بوقوف عجلة التاريخ عندها، أم أن الإنسان كان منذ أن برأه الله - وما يزال مُركباً من جسد وروح، وأن الجسد قوامه الطعام والشراب والهواء والحركة ومُتطلبات حفظ النوع، وأن الروح قوامها العقل والأخلاق والحكمة وحسن التدبير، وأن الاعتدال في الاستجابة لمطالب الجسد وتوجهات الروح هو طريق السلامة والعافية؟ وإلا فكيف يحافظ المرء على صحة بدنه إذا انقاد انقياداً أعمى لشهوته ونزواته بلا وازع ولا رادع يردّنه إلى العقل وصحة التمييز؟

(1) Fikuyama, Francis, La fin de l'histoire et le dernier homme. Flamarion (Paris, 1992) p. 345.

The End of the History and the last Man.

وعنوان الكتاب في أصله الإنجليزي :

كلمة حول تقويم التراث الفكري

إن مصادر التراث الإسلامي في العلوم والفلسفة والآداب والفنون لمن الأمور التي يضعب حصرها وانتقاء الصالح فالأصلح منها، لا من حيث الموضوع فقط بل من جهة أصالة القيم الفكرية والمعرفية الماثورة فيها، ومدى أثرها في تقدم المعارف.

ومع الاعتراف بأهمية الكثير مما نُشير في العقود الماضية من مصنّفات مخطوطة، وبما بذله الباحثون والدارسون، المسلمون وغير المسلمين، من جهود حميدة في تحقيقها وتوثيقها والتعريف بها وبأصحابها وإبراز مكانتها في سياق المعرفة والحضارة، فإنه ما يزال لدينا الكثير من الشكوك والأوهام التي لا بد من تبديدها وإزالتها بالدرس والتحليل والترتيب كي تتمهد أما منا السبل المؤدية إلى الكشف عن الحقيقة الموضوعية والنوعية لمصادر التراث الفكري الإسلامي بقصد تعيين أصولها وفروعها، والتأكد من الينابيع التي استقت منها، ومعرفة الأثر الذي أحدثته، حقيقة، في النشاط الثقافي بالعالم الإسلامي فضلاً عن تأثيرها في التراث الإنساني العام، وهذه القضية الأخيرة يُشاركنا في الاهتمام بها الدارسون من خارج العالم الإسلامي، من مستشرقين وغيرهم من الباحثين في تاريخ العلوم والحضارة. وهناك مسألتان ينبغي أن نتوسّع في توضيحهما وإزالة كثير من الالتباس المحيط بهما.

الأولى: ما هو حظ النقل والاقْتباس والتلخيص في التراث العلمي والفلسفي الذي خلّفه السلف، وما هو نصيب الابتكار والإضافة والتجديد في هذا التراث؟

المسألة الثانية: ما هو مَبْلَغُ تأثيرِ الحضارة الإسلامية في تقدُّمِ المعارفِ الإنسانيةِ سواء في ميادين الرياضيات والفلك والطبيعات والكيمياء وعلوم الجغرافيا، أو في مجال العمارة والتجارة ونُظُمِ التعليم والإدارة والمِلاحَةِ وغير ذلك من مظاهر الحضارة ومُقَوِّماتها.

ولا شكَّ في أنّ استقصاءَ البحث في هاتين المسألتين يتطلَّبُ القيامَ بمَسحٍ شاملٍ للآثارِ العلمية والثقافية الإسلامية المكتوبة باللغة العربية وباللغات الأخرى السائدة في العالم الإسلامي، كالفارسية والتركية، كما يتطلَّبُ القيامَ بدراساتٍ ميدانية وأبحاثٍ مقارَنة تشملُ فنونَ العمارة والموسيقى والأدب والصناعة والفلاحة والتنظيم الإداري والمِلاحَةِ البحرية وغير ذلك من الفنون والمعارف التي يُحتملُ أنها تسرَّبت إلى أقطار أوروبا من طريق المُسلمين منذ العصرِ الوسيط؛ وفي هذا الصدد يقتضي الحالُ الرجوعَ إلى المصادر الأوروبية المُختَصَّة بهذه الميادين، فضلاً عن المؤلفاتِ الصادرة في أوروبا بأقلام علماء متخصصين في تاريخ العلوم والفنون والحضارة.

وأما بخصوص التراثِ العلميِّ الذي وصلَ إلينا جزءٌ منه مخطوطاً فينبغي استقصاءُ مصادره وتصنيفُها في مرحلةٍ أولى تصنيفاً موضوعياً يُنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية: (1) الآثار النقلية. (2) الآثار المترجمة من اليونانية والسريانية خاصة. (3) الآثار الإسلامية الأصيلة في الفلسفة والطب والفلك والرياضيات والفنون المختلفة.

وينبغي مع ذلك جردُ المؤلفاتِ الإسلامية التي تمَّ نقلُها إلى اللغات الأوروبية، ولا سيما اللاتينية، منذ القرنِ العاشرِ الميلادي إلى عصرنا هذا، بما في ذلك المؤلفاتُ التي نُقلت إلى اللاتينية وانتَحَلها المترجمون ولم يُشيروا فيها إلى مؤلِّفها الأصلي.

ولا تخفى أهمية هذا العملِ التصنيفي والمنهجي في تصحيح تاريخ العلم والحضارة وإبراز المساهمة الإسلامية في تطوُّره وتسلسل حلقاته بصورة موضوعية

تتكشف معها الحقائق بعيداً عن الادّعاء والمبالغة وكلّ ما يُوقِعُ في الخطأ والمغالطة .

ويَجْدُرُ التنبيةُ في هذا المقام إلى أن مثلَ هذا العملِ لا يُقدَّرُ على النهوضِ به إنسانٌ واحدٌ بمفرده، بل لا بدّ من أن تتضافر حوله جهودُ جماعةٍ من العلماء والباحثين من مختلفِ التخصّصات، وربما يكون من الأفضلِ أن يتمّ ذلك بإشراف مؤسسةٍ علميةٍ تملك الوسائلَ الماديةَ والمعنويةَ والتقنيةَ المحتاجَ إليها في مثلِ هذه المشاريع التي من شأنها أن تحفّزَ على تنشيطِ روحِ البحثِ العلميِّ بأساليبِ عصرنا هذا ومقاييسه وأدواته، لأنّ العلمَ كأجيالِ الناس، يَحْتَاجُ باستمرارٍ إلى التطوير والتجديد، يَدْفَعُ السابقُ منه اللاحقَ كي لا يُصابَ بالجُمودِ والموتِ البطيء .

أعود إلى مسألةِ إحياءِ التُّراثِ العلميِّ الإسلاميِّ وبيانِ مكانته وقيمتِهِ الفكريةِ والخُلُقِيَّةِ في سياقِ الحضارةِ الإنسانيةِ فأنقلُ هنا على سبيلِ المثالِ فقط فقرةً وردت في كتابِ صَدْرٍ حديثاً في فرنسا يتضمّنُ عناصرَ من تاريخِ العِلْمِ شارك في تأليفه مجموعةٌ من العلماء المتخصّصين من غيرِ المستشرقين . تقول هذه الفقرةُ الواردةُ في الفصلِ الخاصِّ بالعلوم في الديار الإسلامية قديماً .

«إنّ المؤلفاتِ العربيّةِ التي نُقلت إلى اللغاتِ الأوروبية - وبالخصوص إلى اللاتينية - لم تقتصر على النقلِ بل فيها شرحٌ وتكميلٌ، وفيها أيضاً أبحاثٌ جديدة تختلِفُ كلّ الاختلافِ عن المعارفِ الإغريقية، ثمّ إن مؤلفاتِ الدارسين المسلمين رَوَّجَتِ معارفَ أخرى اقتبست من الشرق، ومن الهندِ خاصّةً؛ وهؤلاء الدارسون لم يَقْضُوا جهودَهُم على مُجَرَّدِ النَّقْلِ، بل إنهم أَدْخَلُوا تعديلاتٍ وتحسيناتٍ على ما أخذوه عن غيرهم، مستمدّين من منابعِ حضارتهم الخاصّةِ ما مَكَّنهم من الابتكارِ والإبداع . وهكذا فإنّ المعارفَ التي نقلها المسلمون إلى الغربِ الأوروبي لها هُويُّتها الخاصّةُ التي تَسْمُ بأعمقِ صفاتِ الأصالةِ إذا هي قيسَتْ بالأصولِ اليونانيةِ والهنديةِ»⁽¹⁾ .

Paul Benoit et François Micheau; «Elements d'Histoire des Sciences» pp.151-175; (1) Bordas (Paris 1989).

إن المسألة التي تُشير إليها هذه الفقرة كثيراً ما أثارت جدلاً وخلافاً بين المستشرقين ومؤرخي العلوم خاصة، فإنّ منهم من يُنكر أصالة العلوم الإسلامية المنقولة إلى اللغات الأوروبية، ويَعُدّها نقلًا محضاً عن اليونان، ومنهم من يُقرُّ بأصالة كثير من المؤلفات الإسلامية ويأتي بالأدلة على ذلك. وفي رأيي أن هذه المسألة يجب أن تحظى باهتمام أكبر من الدارسين المسلمين المعاصرين العارفين بالتراث العلمي والفكري الإسلامي ومطائه، والمتخصصين في مختلف ميادين العلوم والآداب والفنون وشؤون العمران بمفهومها العصري ومناهجها الجديدة.

إن القارئ الذي يُسعه الوقت والرغبة في الاطلاع على بعض من أفكار علماء السلف ونظرياتهم وآرائهم ومجالات اهتمامهم، سيجد في هذا الكتاب طائفة من النصوص يشهد الله أنني لم أدخِر وسعاً في انتقائها وترتيبها وربط بعضها ببعض. وسيرى القارئ كذلك أن جلة علماء السلف لم يدخروا وسعاً في البحث عن الحقيقة الإنسانية والعلمية، والوقوف على بعض أسرار الكون، فكانت لهم في ذلك جولات موفقة قربتهم من الحكمة الخالدة التي يلتقي في رحابها ويتطلع إليها أبناء البشرية جميعاً، على أنه لا أحد يملك الحقيقة كلها مهما بلغ من العلم ونال من التوفيق؛ فالعلم الكامل والحكمة المطلقة إنما هما للخالق تعالى.

لقد أعن أبو علي ابن سينا منذ أزيد من ألف سنة أن «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قُدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقوِّمة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته». وصدق الشيخ الرئيس، فنحن في هذا العصر - عصر الذرة والفضاء والتوابع الصناعية - نعرف بعض قوانين الظواهر التي نُعايشها أو نشاهد آثارها فينا وفي الكون الشاسع، ولكننا نجهل حقائقها الخفية فتزداد رغبة في المضي إلى الأمام.

محمد العربي الخطّابي

- 1 -

الوجود والكائنات

«ينبغي ألا نستحي من استحسانِ الحقِّ واقتفاء الحق من أين
أتى، من الأجناسِ القاصية عَنَّا والأممِ المباينة لنا، فإنه لا
شيء أولى بطلبِ الحقِّ من الحق»

أبو إسحاق الكندي

الموجوداتُ العقلية والحسية

إنّ قداماء اليونانيين قبّل ظهور الحكمة فيهم بالسبعة المُسمّين أساطين الحكمة... كانوا على مثل مقالة الهند، وكان فيهم من يرى أن الأشياء كلّها شيءٌ واحد، ثم من قائلٍ في ذلك بالكُمون⁽¹⁾، ومن قائلٍ بالقوة، وأنّ الإنسان - مثلاً - لم يتفضّل عن الحجر والجمادِ إلّا بالقربِ من العلة الأولى بالرُتبة، وإلّا فهو هو؛ ومنهم من كان يرى الوجودَ الحقيقيّ للعلة الأولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقرٌ في الوجودِ إلى غيره فوجوده كالخيالِ غيرُ حقّ، والحقُّ هو الواحدُ الأوّل فقط، وهذا رأي السوفية، وهم الحكماء...

وكذلك ذهبوا إلى أنّ الموجودَ شيءٌ واحدٌ، وأنّ العلة الأولى تتراءى فيه بصُورٍ مختلفةٍ، وتحلُّ قوتها في أبعاضه بأحوالٍ متباينة توجب التغيّر مع الاتحاد، وكان فيهم من يقول: إن المُنصرِف بكُلّيته إلى العلة الأولى متشبّهًا بها على غاية إمكانه يتحدّ بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق، وهذه آراءٌ يذهب إليها الصوفية لتشابه الموضوع.

وكانوا يرون في الأنفس والأرواح أنها قائمةٌ بذواتها قبل التجسّد بالأبدان، معدودةٌ مُجنّدةٌ تتعارف وتتناكر، وأنها تكتسب في الأجساد بالخيرورة ما يحصل لها بعد مفارقة الأبدان الاقترار على تصاريف العالم، ولذلك سمّوها آلهة، وبنّوا الهياكل بأسمائها، وقربوا القرابين.

البيروني في (تحقيق ما للهند من مقولة) ص 27 - 28

(1) عنى الكُمون: استتار الشيء عن الحس.

الموجودات: قديمٌ ومُحدَث

الموجودات منها: قديمٌ لم يَزَلْ - وهو الله تعالى وصفات ذاته التي لم يَزَلْ موصوفاً بها ولا يَزَال كذلك - وقولهم: «أقدم، وقديم» موضوعٌ للمبالغة في الوصفِ بالتقدم، وكذلك أَعْلَمٌ وعليم، وأَسْمَعُ وسميع.

والقسمُ الثاني: مُحدَثٌ لوجوده أولٌ، ومعنى المُحدَث ما لم يكن ثمَّ كان، مأخوذاً ذلك من قولهم: حَدَثَ بفلانٍ حادثٌ من مَرَضٍ أو صُدَاعٍ، وأَحَدَتْ بِدَعَةٍ في الدين، وأَحَدَتْ رُوشناً [أي شُرْفَةً]، وأحدت في العَرَصَةِ بناءً، أي فعلٌ ما لم يكن من قَبْلُ موجوداً.

الباقلاني في (الإنصاف) ص 16.

الموجودات ثلاثة أصناف

الموجودُ إما أن يكون موجوداً لا أولَ له ولا آخرَ له، وهو الخالقُ - تعالى وتقدس - أو موجوداً له أولٌ وله آخر - وهو الدنيا - أو موجوداً له أولٌ ولا آخرَ له، وهي الأرواحُ البَشَرِيَّةُ والدارُ الآخرة، وأما الرابع، وهو الذي لا أولَ له وله آخر، فهذا مُمتنعٌ في الوجودِ لأن ما ثَبَّتَ قِدَمَهُ امتنع عَدَمُهُ.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح)

هل الموجودُ هو المَحسوس

اعلمَ أنه قد يَغْلِبُ على أوهامِ الناسِ أنَّ الموجودَ هو المَحسوس، وأن ما لا يناله الجِسْمُ بجوهره فَفَرُضُ وجوده مُحالٌ، وأن ما لا يَتَخَصَّصُ بِمَكَانٍ أو وَضِعٍ بذاته كالجسمِ أو بسببِ ما هو فيه كأحوالِ الجِسْمِ، فلا حَظَّ له من الوجود.

وأنتِ يَتَأَتَى لك أن تتأمَّلَ نفسَ المَحسوسِ فتعلمَ منه بطلانَ قولِ هؤلاء، لأنَّك ومَن يستحقُّ أن يُخاطَبَ تعلمان أنَّ هذِهِ المَحسوساتِ قد يَقَعُ عليها اسمٌ

واحد، لا على سبيل الاشتراك فإنكما لا تشكآن في أن وقوعه على زيد وعمرو
بمعنى واحد موجود، فذلك المعنى الموجود لا يخلو: إما أن يكون بحيث يناله
الحس أو لا يكون، فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من
المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب، وإن كان محسوساً فله لا محالة
وضع، وأين، ومقدار معين، وكيف معين لا يتأتى أن يحس، بل ولا أن يتخيل إلا
كذلك، فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه
الأحوال، وإذا كان كذلك لم يكن مُلائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً
على كثيرين مختلفين في تلك الحال.

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، - بل من حيث حقيقته الأصلية
التي تختلف فيها الكثرة - غير محسوس، بل معقول صرّف. وكذلك الحال في كل
كُلّي.

ولعلّ قائلًا منهم يقول: إن الإنسان - مثلاً - إنما هو إنسان من حيث له
أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك، ومن حيث هو كذلك فهو محسوس،
فُنَبِّهه ونقول: إن الحال في كل عضو كُلي مما ذكرته أو تركته كالحال في الإنسان
نفسه.

إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم
يدخلان في الحس والوهم، وكان العقل - الذي هو الحكم في الحق - يدخل في
الوهم.

ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب
والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم، وهي من علائق الأمور
المحسوسة، فما ظنك بموجوداتٍ إن كانت خارجة الذات عن درجات
المحسوسات وعلائقها.

ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) 3: 435 - 440

الوجود الخارجي

عبارة عن كون الشيء في الأعيان .

الوجود الذهني

عبارة عن كون الشيء في الأذهان .

الوجود الأصيل على نحوين :

أحدهما: الحصول في الخارج عن الذهن مطلقاً، والآخر: الحصول بالذات لا بالصورة، وذلك الحصول أعمُّ من الأول لأنه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذهن .

والوجود المطلق: هو الكون وهو مُفَرَّدٌ ليس له جنسٌ ولا فصلٌ، يشمل جميع الموجودات اتفاقاً، فيشترك بين الواجب وغيره، بخلاف الماهية، لأن في شمولها لجميع الموجودات خلافاً، فإن عند البعض ليس للواجب ماهيةً غير وجوده، بل هو موجودٌ بوجودٍ هو عينُ ذاته - كما هو رأي المُحَقِّقين من الصوفية والحكماء - أو مقتضى ذاته بحيث يمتنع انفكاكهما كما هو رأي المتكلمين . ومعنى كونه موجوداً كونه معلوماً ومشعوراً به، أو كونه في نفسه ثابتاً متحققاً وبينهما فرقٌ من حيث إنَّ كونه معلوم الحصول في الأعيان يتوقف على كونه حاصلًا في الأعيان، ولا ينعكس، إذ لا يمتنع في العقل كونه حاصلًا في نفسه مع أنه لا يكون معلوماً لأحد .

أبو البقاء الكفوي في (الكليات) 225 - 226

مراتب الوجود

... مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث: أعلاها الموجود بالذات بوجودٍ هو عينُ ذاته، فالانفكاك وتصوره كلاهما مُحال . وأوسطها الموجود بالذات بوجودٍ غيره، فالانفكاك مُحالٌ دون تصوّره . وأدناها الموجود بالغير فيمكن الانفكاك والتصوّر أيضاً .

المصدر السابق، ص 926

طُرُقُ الْعِلْمِ بِالْمَوْجُودَاتِ

المَوْجُودَاتُ مَنْقَسِمَةٌ إِلَى: مَحْسُوسَةٍ، وَإِلَى مَعْلُومَةٍ بِالِاسْتِدْلَالِ لَا تُبَاشِرُ ذَاتَهُ
بشياءٍ مِنَ الْحَوَاسِّ.

فَالْمَحْسُوسَاتُ: هِيَ الْمُدْرَكَاتُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ، كَالْأَلْوَانِ، وَيَتَّبِعُهَا مَعْرِفَةُ
الْأَشْكَالِ وَالْمَقَادِيرِ، وَذَلِكَ بِحَاسَّةِ الْبَصْرِ، وَكَالْأَصْوَاتِ بِالسَّمْعِ، وَكَالطَّعُومِ
بِالدُّوقِ، وَالرَّوَائِحِ بِالشَّمِّ، وَالخُشُونَةِ وَالْمَلَاسَةِ وَاللِّينِ وَالصَّلَابَةِ وَالْبُرُودَةَ وَالْحَرَارَةَ
وَالرُّطُوبَةَ وَالْيَبُوسَةَ بِحَاسَّةِ اللَّمَسِ. فَهَذِهِ الْأُمُورُ وَلَوْ أَحَقُّهَا تُبَاشِرُ بِالْحِسِّ، أَي تَتَعَلَّقُ
بِهَا الْقُوَّةُ الْمُدْرِكَةُ مِنَ الْحَوَاسِّ فِي ذَاتِهَا.

وَمِنْهَا مَا يُعْلَمُ وَجُودُهُ وَيُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِآثَارِهِ وَلَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسِّ الْخَمْسُ...
وَلَا تَنَالُهُ. وَمِثَالُهُ هَذِهِ الْحَوَاسِّ نَفْسُهَا، فَإِنَّ مَعْنَى أَيِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا هِيَ الْقُوَّةُ
الْمُدْرِكَةُ، وَالْقُوَّةُ الْمُدْرِكَةُ لَا تُحَسُّ بِحَاسَّةٍ مِنَ الْحَوَاسِّ، وَلَا يُدْرِكُهَا الْخِيَالُ أَيْضاً.

وَكَذَلِكَ الْقُدْرَةُ وَالْعِلْمُ وَالْإِرَادَةُ، بَلِ الْخَوْفُ وَالخَجَلُ وَالعِشْقُ وَالغَضَبُ
وَسَائِرُ هَذِهِ الصِّفَاتِ، نَعْرِفُهَا مِنْ غَيْرِنَا مَعْرِفَةً يَقِينَةً بِنَوْعٍ مِنَ الْاسْتِدْلَالِ، لَا يَتَعَلَّقُ
شَيْءٌ مِنْ حَوَاسِّنَا بِهَا.

الغزالي في (معيان العلم) ص 89-90

حَدُّ الْمَوْجُودِ مَا ثَبِتَ عِلْمًا أَوْ حِسًّا أَوْ وَهْمًا، وَهُوَ مَعْنَى الشَّيْءِ.

المقدسي في (البدء والتاريخ) 1-43

وَحِدَانِيَةُ الْبَارِيءِ وَقَدَمُهُ

إِنَّ الْبِرْهَانَ قَدْ قَامَ عَلَى أَنَّ الْبَارِيءَ الْأَوَّلَ الْوَاحِدَ هُوَ - عَزَّ اسْمُهُ - مُتَقَدِّمٌ
الْوَجُودِ عَلَى كُلِّ مَعْقُولٍ وَمَحْسُوسٍ، وَأَنَّهُ أَوَّلٌ بِالْحَقِيقَةِ، أَي لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ يَتَقَدَّمُهُ
عَلَى سَبِيلِ عِلَّةٍ وَلَا سَبَبٍ وَلَا غَيْرِهِمَا. وَمَا لَيْسَ لَهُ عِلَّةٌ تَتَقَدَّمُهُ فَوْجُودَهُ أَبَدًا، وَمَا
وَجُودُهُ أَبَدًا فَهُوَ وَاجِبُ الْوَجُودِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَهُوَ لَمْ يَزَلْ، وَمَا لَمْ يَزَلْ فَلَيْسَ لَهُ

علّة، فليس بمتركّبٍ ولا مُتَكَثِّرٍ، لأنه لو كان مركّباً وكان مُترَكِّباً لكان قد تقدّمه شيءٌ - أعني بسائطه وآحاده، وقد قلنا إنه أولٌ لم يتقدّمه شيءٌ، فإذن ليس بمركّبٍ ولا مُتَكَثِّرٍ.

والأوصافُ التي يُثبتها له من يُثبتها ليس تخلو من أن تكون قديمةً معه، أو مُحدثةً بعده.

ولو كانت قديمةً معه، موجودةً بوجوده لكان هناك كثرةٌ، ولو كانت كثرةً لكانت - لا محالة - مُترَكِّبةً من آحاد. ولو كانت الآحادُ متقدّمةً أو الوحيدةً - سيما التي تركّبت منها الآحاد - والكثرةُ متقدّمةً لم يكن أولاً، وقد قلنا إنه أولٌ.

ولو كانت أوصافه بعده لكان خالياً منها فيما لم يزل، وخلصت به الوحدة، وإنما حدث له ما حدث عن سببٍ وعلّة - تعالى الله وجلّ عما يقول المُبطلون - وقد قلنا إنه لا سبب له ولا علّة.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 279 - 280

ترتيبُ الموجودات عن السبب الأول

إن الباري تعالى - وهو الذي يُسمّونه السبب الأول والعلّة الأولى، وعلّة العِللِ - لَمَّا كان هو الذي أفاضَ الموجوداتِ وأعطى كلَّ موجودٍ منها قسطه من الوجود، ولم يَجُز في الحكمة أن تكون كلّها في مرتبةٍ واحدة، صار بعضها أرفع من بعض، وبعضها أخصّ من بعض وصار وجودُ أقربها مرتبةً منه وساطةً لوجود أبعدها، فلا يوجد أبعدها منه إلا بوجود أقربها منه وتوسُّطه.

ولستُ أريد بذكرِ القُربِ والبُعدِ إثباتَ مكانٍ، لأن الباري - عزّ وجل - لا يوصف بالمكان ولا بالزمان، وكذلك كُلُّ معقولٍ لا مادّة له، وإنما أريدُ بذكرِ القُربِ والبُعدِ مراتبها في الوجود.

وأقرب ما يُمثّلُ به وجودُ الموجوداتِ عنه - تعالى - وجودُ الأعدادِ عن

الواحد، وإن كان البارئ تعالى لا يجوز أن يُشَبَّه بشيء، وكذلك صفاته وأفعاله، ولكنه على جهة التقريب، فكما أن الثلاثة لا توجد عن الواحد إلا بتوسط وجود الاثنين، كذلك الأربعة لا توجد إلا بتوسط وجود الثلاثة والاثنين، ولا توجد الخمسة إلا بتوسط وجود الأربعة والثلاثة والاثنين، وكذلك سائر الأعداد.

ولهذا صار وجود كل واحد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد علة لوجود جميعها . . .

. . . إن البارئ تعالى له المرتبة الأولى من الوجود، وهو متوحد بوجوده لا يشركه في وجوده شيء، وكما لا يشركه في شيء من صفاته.

وأول موجود أو جدّه وأبدعه - تعالى - الموجودات التي يُسمونها الثواني، ويُسمونها العقول المُجردة عن المادة، وهي تسعة على عدد الآحاد التسعة، ترتب في الوجود عنه كمراتب الأعداد: أول وثان، وثالث، إلى التاسع الذي هو نهايتها، كما صار التاسع من العدد نهاية الآحاد.

ابن السيد البطليوسي في (الحدائق) ص 33-38

الموجود الأول:

هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص، إما واحداً وإما أكثر من واحد، وأما الأول فهو خلو من أنحاء كلها، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، ولا يمكن أن يكون وجوده أفضل ولا أقدم من وجوده، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاءه، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب، ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه عدم أصلاً. والعدم والصد لا يكونان إلا فيما دون فلك القمر، والعدم هو لا وجود ما شأنه أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه، فلهذا فهو أزلي، دائم الوجود بجوهه وذاته من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهه كافٍ في بقاءه ودوام

وجوده . . وهو مُبَيِّنٌ بَجَوْهَرِهِ لِكُلِّ ما سِوَاهُ، ولا يُمكن أن يكون الوجودُ الذي له لشيءٍ آخَرَ سِوَاهُ .

وأيضاً فإنه لا يُمكن أن يكونَ له ضدُّ، وذلك يَتَبَيَّنُ إذا عُرِفَ معنَى الضدِّ، فإن الضدَّ مُبَيِّنٌ للشيءِ، فلا يُمكن أن يكونَ ضدُّ الشيءِ هو الشيءِ أصلاً، ولكن ليس كلُّ مُبَيِّنٍ هو الضدِّ، ولا كلُّ ما لم يُمكن أن يكون هو الشيءُ هو الضدِّ، لكنَّ كلُّ ما كان مع ذلك معانيداً شأنه أن يُبْطِلَ كلُّ واحدٍ منهما الآخرَ ويُفسِدَهُ إذا اجتمعا، ويكون شأن كلِّ واحدٍ منهما أنه أن يوجدَ حيث الآخرُ موجودٌ يُعَدَمُ الآخرَ . . .

فإنَّ وجودَه الذي به يَنحازُ عما سِوَاهُ من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاتِه موجود، فلذلك يكون انحيازُه عما سِوَاهُ تَوَحُّدُه في ذاته، وإنَّ أحدَ معاني الوحدةِ هو الوجودُ الخاصُّ الذي به يَنحازُ كلُّ موجودٍ عَمَّا سِوَاهُ . . .
الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 37-43

الأدلة على وجود الصانع

الطريقُ التي نَبَّهَ الكِتَابُ العزیزُ عليها ودعا الكُلَّ من بابها - إذا اسْتَقْرَى الكِتَابُ العزیز - وُجِدَت تنحصر في جنسين: أحدهما طريقُ الوقوفِ على العنايةِ بالإنسانِ وَخَلَقَ جميعَ الموجوداتِ من أجلها، ولُنُسِمَ هذه دليلَ العنايةِ. والطريقةُ الثانيةُ ما يظهر من اختراعِ جواهرِ الأشياءِ المَوجوداتِ مثل اختراعِ الحياةِ في الجَمادِ، والإدراكاتِ الحِسِّيَّةِ والعقلِ، ولُنُسِمَ هذه دليلَ الاختراعِ.

فأما الطريقةُ الأولى فَتَنبِيهِ على أصليْن، أحدهما: أنَّ جميعَ الموجوداتِ التي ههنا مُوافقةٌ لوجودِ الإنسانِ، والأصلُ الثاني أنَّ هذه الموافقةُ هي ضرورةٌ من قِبَلِ فاعلٍ قاصِدٍ لذلك مُريدٍ، إذ ليس يُمكن أن تكون هذه الموافقةُ بالاتفاقِ.

فأما كونُها مُوافقةٌ لوجودِ الإنسانِ فَيَحْصُلُ اليقينُ بذلك باعتبارِ مُوافقةِ اللَّيْلِ

والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضاً وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له، والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده، وبالجملة فمعرفة ذلك - أعني منافع الموجودات - داخله في هذا الجنس، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السموات. وهذه الطريقة تنبني على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة - وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (الحج - 73) - فإننا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فتعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومُنعماً بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومُسخره لنا، والمُسخر المأمور مُخترع من قبل غيره ضرورة. وأما الأصل الثاني فهو أن كل مُخترع فله مُخترع، فيصح من هذين الأصليين أن للموجود فاعلاً مُخترعاً له، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المُخترعات. ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «أَو لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (الأعراف 185). وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود - أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به - كان وقوفه على دليل العناية أتم، فهذان الدليلان هما دليلاً الشرع.

ابن رشد في (الكشف عن مناهج الأدلة) ص 65 - 67 ضمن (فلسفة ابن رشد).

الوحدة والكثرة والتنوع

ثم إنه بعد ذلك أخذ [أي حيّ بن يقظان] في مآخذ آخر من النظر، فتصّفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد، من الحيوانات على اختلاف أنواعها، والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب، والماء والبخار والثلج والبرد، والدخان واللهيب والجمر، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة، وحركات متّفة ومتضادة، وأنعم النظر في ذلك والتبّت، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة، فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرّد به بعضها عن بعض، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر، وينتشر له الوجود انتشاراً لا يضبط.

وكانت تتكثر عنده أيضاً ذاته، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه، وأن كلّ واحد منها مُنفردٌ بفعلٍ وصفة تخصّه، وكان ينظر كلّ عضوٍ منها فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جداً، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كلّ شيء. ثم كان يرجع إلى نظري آخر من طريق ثانٍ فيرى أعضائه، وإن كانت كثيرة، فهي متصلة كلّها بعضها ببعض لا انفصال بينها بوجه، فهي في حكم الواحد، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني الذي انتهى إليه نظره أولاً وأن ذلك الروح واحد في ذاته، وهو حقيقة الذات، وسائر الأعضاء كلّها كالآلات، فكانت تتحدّ عنده ذاته بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان فيرى كلّ شخصٍ منها واحداً بهذا النوع من النظر، ثم كان ينظر إلى نوع منها كالطّباء والخيل والحُمُر وأصناف الطير صنفاً صنفاً، فكان يرى أشخاص كلّ نوع يُشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع، ولا يرى بينها اختلافاً إلا في أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتّفتت فيه. وكان يحكم بأنّ الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، وأنه لو أمكن أن

يُجْمَعُ جميعُ الذي افترقَ في تلك القلوبِ منه ويُجْعَلُ في وعاءٍ واحدٍ، لكان كلُّه شيئاً واحداً بمنزلةِ ماءٍ واحدٍ أو شرابٍ واحدٍ يفترقَ على أوانٍ كثيرةٍ ثم يُجْمَعُ بعد ذلك، فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيءٌ واحدٍ، إنما عرَضَ له التَّكثُّرُ بوجهٍ ما، فكان يرى النوعَ كلُّه بهذا النظرِ واحداً، ويجعل كثرةَ أشخاصه بمنزلةِ كثرةِ أعضاءِ الشَّخصِ الواحدِ التي لم تكن كثرةً في الحقيقة.

ثم كان يُخَصِّرُ أنواعَ الحيوانِ كلِّها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تُحسُّ وتغتذي وتتحرَّكُ بالإرادةِ إلى أي جهةٍ شاءت. وكان قد عَلِمَ أنَّ هذه الأفعالَ هي أخصُّ أفعالِ الروحِ الحيواني، وأن سائرَ الأشياءِ التي تختلف بها بعدَ هذا الاتفاقِ ليست شديدةَ الاختصاصِ بالروحِ الحيواني، فظهر له بالتأملِ أنَّ الروحَ الحيوانيَّ الذي لجميعِ جنسِ الحيوانِ واحدٌ بالحقيقة، وإن كان فيه اختلافٌ يسيرٌ اختصَّ به نوعٌ دون نوعٍ... فكان يرى جنسَ الحيوانِ كلُّه واحداً بهذا النوعِ من النظرِ.

ثم كان يرجع إلى أنواعِ النباتِ على اختلافها فيرى كلَّ نوعٍ منها تُشبهُ أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصانِ والورقِ والزَّهرِ والثَّمَرِ والأفعالِ، فكان يقيسها بالحيوانِ ويَعْلَمُ أنَّ لها شيئاً واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلةِ الروحِ للحيوانِ، وأنها بذلك الشيءِ واحدٌ، وكذلك كان ينظر إلى جنسِ النباتِ كلِّه فيحكِّمُ باتِّحادِهِ بحسبِ ما يراه من اتفاقِ فعله في أنه يتغذى وينمو.

ثم كان يجمع في نفسه جنسَ الحيوانِ وِجنسَ النباتِ فيراهما جميعاً مُتَّفِقَيْنِ في الاغتذاءِ والنموِّ، إلَّا أنَّ النباتَ يزيد على الحيوانِ، بفضْلِ الحسِّ والإدراكِ والتحرُّكِ، وربما ظهر في النباتِ شيءٌ شبيه به مثل تحوُّلِ وجوه الزهر إلى جهةِ الشمسِ، وتحرُّكِ عروقه إلى جهةِ الغِذاءِ وأشباه ذلك، فظهر بهذا التأملِ أنَّ النباتَ والحيوانَ شيءٌ واحدٌ بسببِ شيءٍ واحدٍ مُشتركٍ بينهما، هو في أحدهما أتمُّ وأكمل، وفي الآخرِ قد عاقه عائقٌ ما، وأن ذلك بمنزلةِ ماءٍ واحدٍ قُسمَ بقسمين أحدهما جامدٌ والآخر سِيالٌ، فيتحد عنده النباتُ والحيوانُ.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تُحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهب، فيرى أنها أجسامٌ مُقدِّرٌ لها طولٌ وعرضٌ وعمقٌ وأنها لا تختلف، إلا أن بعضها ذو لونٍ وبعضها لا لونَ له، وبعضها حارٌّ وبعضها باردٌ، والباردُ يصير حاراً، وكان يرى الماء يصير بخاراً والبخار ماءً، والأشياء المحترقة تصيرُ جمرًا ورماداً ولهبياً ودخاناً؛ والدخانُ إذا وافقَ في صعوده قُبّةَ حجرٍ انعقد فيه وصارَ بمنزلة سائر الأشياء الأرضية، فيظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيءٌ واحدٌ في الحقيقة، وإن لَحِقَّتْها الكثرةُ بوجهٍ ما فذلك مثلما لَحِقَّتْ الكثرةُ للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان فيرى أنه جسمٌ ما، مثل هذه الأجسام، له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، وهو إما حارٌّ وإما باردٌ، كواحدٍ من هذه الأجسام التي لا تُحس ولا تتغذى، وإنما خالفها بأفعالها التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتيةً وإنما تسري إليه من شيءٍ آخر...

ثم إنه تأمّل جميع الأجسام حَيِّها وجمادِها، وهي التي هي عنده تارةً شيءٌ واحدٌ، وتارةً كثيرةٌ كثرةً لا نهاية لها، فرأى أن كلَّ واحدٍ منها لا يخلو من أحدٍ أمرين: إمّا أن يتحرك إلى جهة العلو، مثل الدخان واللهيب والهواء إذا حصل تحت الماء، وإمّا أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة، وهي جهة السفلى مثل الماء، وأجزاء الأرض، وأجزاء الحيوان والنبات، وأن كلَّ جسمٍ من هذه الأجسام لن يعرَى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانعٌ يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يُصادف وجه الأرض صلباً فلا يمكن أن يخرقه، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر، ولذلك إذا رفعتَه وجدته يتحامل عليك بميله إلى جهة السفلى طالباً النزول...

ونظر هل يجد جسماً يعرَى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقتٍ ما، فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه، وإنما طلب ذلك لأنه طمع أن

يَجِدُهُ فِيرَى طَبِيعَةَ الْجِسْمِ مِنْ حَيْثُ هُوَ جِسْمٌ دُونَ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهِ وَصَفٌ مِنَ الْأَوْصَافِ
الَّتِي هِيَ مَنشَأُ التَّكثُّرِ.

فلما أعياه ذلك ونظرَ إلى الأجسامِ التي هي أقلُّ الأجسامِ حَمَلًا للأوصافِ
فلم يَرَهَا تَعْرِى عن أحدِ هذين الوَصفين بوجه، وهما اللذان يُعَبَّرُ عَنْهُمَا بِالثَّقَلِ
وَالخِفَّةِ، فنظر إلى الثَّقَلِ والخِفَّةِ هل هما للجِسْمِ من حيث هو جِسْمٌ أو هما لمعنى
زائدٍ على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائدٍ على الجسمية لأنهما لو كانا للجِسْمِ
من حيث هو جِسْمٌ لما وُجِدَ جِسْمٌ إِلَّا وهما له، ونحن نَجِدُ الثَّقِيلَ لا توجد فيه
الخِفَّةُ، والخَفِيفَ لا يوجد فيه الثَّقَلُ، وهما لا مَحَالَةَ جِسْمَانِ ولكلِّ واحدٍ منهما
معنى منفردٌ به عن الآخر، زائدٌ على جِسميته، وذلك المعنى الذي به غَايِرَ كُلِّ
واحدٍ منهما الآخرَ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه.

فتبين له أن حقيقة كلِّ واحدٍ من الثَّقِيلِ والخَفِيفِ مُرَكَّبَةٌ من معنيين: أحدهما
ما يقع فيه الاشتراكُ منهما جميعاً، وهو معنى الجسمية، والآخر ما تنفرد به حقيقةُ
كلِّ واحدٍ منهما على الآخر، وهما إمَّا الثَّقَلُ في أحدهما وإمَّا الخِفَّةُ في الآخر
المقترنان بمعنى الجسمية، أي المعنى الذي يُحَرِّكُ أَحَدَهُمَا عُلُوًّا وَالْآخَرَ سَفَلًا.

ابن طفيل في (حي بن يقظان) ص 148-156

أصناف الموجودات

الموجوداتُ ثلاثة أقسام:

- (1) أجسامٌ، وهي أحْسُهَا.
- (2) وعقولٌ فعَالَةٌ، وهي أشرفُها لبراءتها عن المادَةِ وعلاقةِ المادَةِ، حتى إنها
لا تُحَرِّكُ المَادَةَ أيضاً إِلَّا بالشوق.
- (3) وأوسطها النفوسُ، وهي تَنفَعِلُ من العقلِ، وتَفَعَّلُ في الأجسامِ، وهي
واسطة.

وَيَعْنُونَ بِالْمَلَائِكَةِ السَّمَاوِيَّةِ: نَفُوسَ الْأَفْلَاقِ، فَإِنَّهَا حَيَّةٌ عِنْدَهُمْ.

الغزالي في (معيان العلم) ص 291

أقسام الموجودات

المخلوقات على أربعة أقسام:

الأول: الذي له عقلٌ وحكمة، وليس له طبيعةٌ ولا شهوة، وهم الملائكة...

الثاني: الذي ليس له عقلٌ ولا حكمة، وله طبيعةٌ وشهوة، وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان.

الثالث: الذي ليس له عقلٌ ولا حكمةٌ ولا طبيعةٌ ولا شهوة، وهي الجمادات والنبات⁽¹⁾.

الرابع: وهو الذي يكون له عقلٌ وحكمة، ويكون له طبيعةٌ وشهوةٌ وذلك هو الإنسان.

ولما ثبت في المعارف الحكيمية أن واجب الوجود عامُّ الفيض على الممكنات، اقتضى عمومُ فيضه إدخالَ هذا القسم في الوجود، فلهذا قال تعالى: «إني جاعلٌ في الأرض خليفة».

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 3-4.

أقسام الوجود عند المنطقيين

وهي عشرة أنواع في أنفسها، ثم يكون أمرها في النفس - أعني العلم بها -

(1) أن يقال ليس للنبات طبيعةٌ فهذا محل نظر، فإن من طبيعة النبات النمو والإزهار والتنوع والإخصاب وما إلى ذلك، بل إن للجمادات أيضاً طبيعة تتجلى في تركيبها وما يطرأ عليها من تغيرات.

أيضاً عشرة متباينة، فإن العِلْمَ معناه مثلاً مطابقٌ للمَعْلُومِ الصورةِ والنقشِ الذي هو مثلاً للشيء. فيكون لها عشرُ عبارات، إذ الألفاظُ تابعةٌ للأثارِ الثابتةِ في النفسِ المطابقةِ للأشياءِ الخارجة، وتلك الألفاظُ هي: الجَوْهر، والكمُّ، والكيفُ، والمُضَاف، والأينُّ، ومتى، والوَضْع، وله (المِلْك) وأن يَفْعَل وأن يَنْفَعَل⁽¹⁾.

فهذه العباراتُ أوردها المنطقيون.

الغزالي في (معيار العلم) ص 312-313.

مراتبُ الوجود ورتبةُ الألفاظِ منها

اعلم أن المراتبَ فيما نَقِصده أربعةٌ، واللفظُ في الرُّتبةِ الثالثة، فإنَّ للشيءِ وجوداً في الأعيانِ، ثم في الأذهانِ، ثم في الألفاظِ، ثم في الكتابةِ.

فالكتابةُ دالةٌ على اللفظِ، واللفظُ دالٌّ على المَعْنَى الذي في النَّفْسِ، والذي في النفسِ هو مثالُ المَوْجُودِ في الأعيانِ. فما لم يكن للشيءِ ثبوتٌ في نفسه لم يَرْتَسِم في النفسِ مثاله، ومهما ارتسم في النفسِ مثاله فهو العِلْمُ به، إذ لا معنى للعِلْمِ إلاّ مثالٌ يَحْصُلُ في النَّفْسِ مطابقٌ لما هو مثالٌ له في الحِسِّ، وهو المَعْلُوم. وما لم يظهر هذا الأثرُ في النفسِ لا يَنْتَظِم لفظٌ يُدَلُّ به على ذلك الأثر. وما لم يَنْتَظِم اللفظُ الذي تُرْتَبُّ فيه الأصواتُ والحروفُ لا ترسم كتابةً للدلالة عليه.

والوجود في الأعيانِ والأذهانِ لا يَخْتَلِفُ بالبلادِ والأممِ، بخلافِ الألفاظِ والكتابةِ فإنهما دالتان بالوضعِ والاصطلاحِ.

الغزالي في (معيار العلم) ص 75-76.

مبادئ الموجودات

إن المبدأ الأول في وجود الشيء هو ثباتُ ذاته - أعني هُوَيْتَهُ التي يَبْحَثُ عنها

(1) هذه الألفاظ التي عدّها الغزالي هي المسماة عند المنطقيين بالمقولات العشر.

بَهْلٌ، فإذا شكَّ إنسانٌ في هُويَةِ الشيءِ - أي في وجودِ ذاته - لم يَبْحَثْ عن شيءٍ آخرٍ من أمرِهِ.

فإذا زال عنه الشكُّ في وجوده وأُثِّبَتْ له ذاتاً وهُويَةً جازَ بعدَ ذلك أن يُبْحَثَ عن المبدأِ الثاني من وجوده، وهو صورتهُ - أعني نوعه الذي قَوَّمه وصار به هو ما هو، وهذا هو البحثُ بما، لأن ما هي بَحْثٌ عن النوعِ والصورةِ المُقَوَّمةِ.

فإذا حَصَلَ الإنسانُ في الشيءِ المحجوبِ عنه هذين، وهما الوجودُ أعني الصورةِ المُقَوَّمةِ التي بَحَثَ عنها بما - جازَ أن يَبْحَثَ عن الشيءِ الذي يُمَيِّزُهُ من غيره - أعني الفَصْلَ، وهذا هو المبدأُ الثالثُ، لأن الذي يُمَيِّزُهُ من غيره هو الذي يُبْحَثُ عنه بأيِّ، (أعني الفَصْلَ الذاتي له).

فإذا حَصَلَ من الشيءِ المبحوثِ عنه هذه المبادئَ الثلاثةَ لم يبقَ في أمرِهِ ما يَغْتَرِضُهُ شكٌّ، وصَحَّ العِلْمُ به إلّا حالٌ كما له والشيءُ الذي من أجله وُجِدَ، وهذه العِلَّةُ الأخيرةُ التي تُسمى الكَماليةِ هي أشرفُ العِلَلِ، وأرسطوطاليس هو أول من نَبَّهَ عليها واستخرجها، وذلك أن العِلَلَ الثلاثَ هي كُلُّها خَوادِمٌ وأسبابٌ لهذه العِلَّةِ الأخيرةِ، وكأنها كُلُّها إنما وُجِدَتْ لها ولأجلها، وهذه التي يُبْحَثُ عنها بِلِمٍ.

فإذا عَرَفَ لِمَ وُجِدَ وما فَرَضَهُ الأخير - أعني الذي وُجِدَ من أجله - انقطعَ البحثُ، وحَصَلَ العِلْمُ التامُّ بالشيءِ، وزالت الشكوكُ كُلُّها في أمرِهِ، ولم يبقَ وَجْهٌ تَشَوِّقُهُ النفسُ بالرَّؤيةِ فيه والشوقِ إلى معرفتهِ، لأن الإحاطةَ بِجميعِ عِلَلِهِ ومبادئه واقعةٌ حاصلةٌ، وليسَ للشكِّ وَجْهٌ يَتَطَرَّقُ إليه، فلذلك صارت البُحُوثُ أربعةً لا أقلَّ ولا أكثرَ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 342-343.

الموجوداتُ المُدْرَكَةُ بالبصرِ وَغَيْرُهَا

الموجوداتُ منقسمةٌ إلى ما لا نَعْرِفُ أصلَها ولا يُمكننا النظرُ فيها، فكم من

موجودٍ لا نَعْلَمُهُ . . . وإلى ما نَعْرِفُ جُمَلَتِهَا ولا نَعْرِفُ تَفْصِيلَهَا، وهي منقسمةٌ إلى ما لا يُدْرِكُ بالبصرِ كالعرشِ والكُرْسِيِّ والملائكةِ والجنِّ والشياطينِ وغيرِها، فمُحَالٌ النظرُ فيها، ولا يُمكن أن يقالَ فيها إلا ما صحَّ بالنصوصِ والأخبارِ والآثارِ.

وأما المُدْرَكَاتُ بالبصرِ كالسماواتِ والأرضِ وما بينهما. فالسماواتُ مشاهدةٌ بكواكبها وشمسها وقمرها ودوراتها، والأرضُ مشاهدةٌ بما فيها من جبالها وبحارها وأنهارها ومعادِنها ونباتها وحيوانها، وما بين السماء والأرضِ - وهو الجَوْ - مُدْرَكٌ بغيومها وأمطارها وثلوجها ورعودها وبروقها وصواعقها وشهبها وعواصفِ أرياحها، فهذه هي أجناسُ المشاهداتِ من السماواتِ والأرضِ وما بينهما، وكلُّ جنسٍ منها يَنقسمُ إلى أنواعٍ، وكلُّ نوعٍ يَنقسمُ إلى أصنافٍ، وكلُّ صنفٍ يَنقسمُ إلى أقسامٍ، ولا نهايةَ لاستيعابِ ذلك. وانقسامُها في اختلافِ صفاتها وهيئاتها ومعانيها الظاهرةِ والباطنةِ.

وفي جميع ذلك مجالُ البصرِ فلا تَتَحَرَّكُ ذرَّةٌ في السماواتِ والأرضِ إلا وفي تَحَرُّكها حِكْمَةٌ أو حِكْمَتانِ أو عشرة أو ألف، وكلُّ ذلك دليلٌ على وحدانيةِ الخالقِ وكبريائه وعظمتهِ.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 42-43.

صفة الموجودات

إنَّ الموجودَ إمَّا أن يكونَ مُتَحَيِّزاً، وإمَّا أن يكونَ حالاً في المتحيزِ، وإمَّا أن لا يكونَ متحيزاً ولا حالاً في المتحيزِ.

أما المُتَحَيِّزُ فإمَّا أن يكونَ قابلاً للقسمَةِ، وهو الجسمُ، وإمَّا أن لا يكونَ، وهو الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ عند من يقول بإثباته.

وأما الحالُ في المُتَحَيِّزِ فهو الأعراضُ القائمةُ بالأجسامِ والجواهرِ.

وأما القسمُ الثالثُ من أقسامِ الموجوداتِ، وهو المَوْجُود الذي لا يكون

متحيزاً ولا حالاً في المتحيز فقد ثبت بالدلائل اليقينية أن الله - سبحانه - كذلك، وهل حصل في الممكنات موجودٌ هذا شأنه أم لا؟ فالحكماء أثبتوه والمتكلمون أنكروه، وليس مع المتكلمين دليلٌ يدلُّ على فسادِ هذا القسم، ودليلهم على حدوثِ العالم إنما يتناول المتحيزات والأعراض القائمة بها، ولا يتناول هذا القسم الثالث، فعلى هذا دعواهم أن كلَّ ما سوى الله مُحدثٌ، إنما يتمُّ إما بإبطالِ هذا القسم الثالث أو بذكرِ دليلٍ على حدوثِ هذا القسم الثالث بتقديرِ ثبوته، ولَمَّا لم يذكروا شيئاً في هذين المقامين بقيَ كلامُهم غيرَ تامٍّ في المقصود.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 4:12-9.

ترابطُ الموجودات

لسنا نَشْكُ في أن كلَّ شيءٍ يوجد فاعلاً فهو أشرفُ من الشيء الذي ليس يَصْلُحُ لتأديةِ شيءٍ من الأفعالِ أصلاً، وأن كلَّ شيءٍ وُجِدَ عالِماً فهو أشرفُ من الشيء الذي ليس يَصْلُحُ لإبرازِ شيءٍ من الأفعالِ بل هو مستعدُّ لمُجَرِّدِ الانفعال - أعني أن يكون بجوهريته محلاً للأعراض - وبمثله لن يَصْلَحَ لأن يَعْلَمَ شيئاً بذاته، لكنه مستعدُّ لأن تتحد به قوة العرفان، كما هو مستعدُّ لأن تتحد به قوة الفعل.

فإذن لا يجوز أن يُحكَمَ بأن ذاتَ الجسمِ أشرفُ الموجودات، أو أن يُحكَمَ لشيءٍ من الأجسامِ بالتقدُّم في الشرف، بل [يُشرف] بواسطة معنى آخرٍ مُتَّحدٍ به، إما الطبيعة وإما النفس وإما العقل. فقد ظهر إذن أنه لو وُجِدَ شيءٌ من الموجودات فاعلاً ما وقد انفرد في قوامه عن الجسم، فهو لا محالة أشرفُ من ذاتِ الجسم.

وليس يُشَكُّ أن الطبيعة، وإن كانت فعالة، فلا قوام لها إلا بالجسم، إذ هي في الحقيقة حليّةٌ جسمانية. وأن النفس قد تكون نُطْقِيَّةٌ؛ ثم الحسيّة ليست تُبرِّزُ أفعالها ولا تُصيب معارفها إلا بالأعضاء الجسمانية التي أُعدَّت لها بالقوى الطبيعية، فهي إذن حليّةٌ للجسم الطبيعي، وكلُّ ما هو حليّةُ الشيء فقوامه متعلِّقٌ به، وذو القوام بذاته أشرف مما لا قوام له إلا بغيره.

وأما النفسُ النُّطْقِيَّةُ فهي عَلامَةٌ فعَّالَةٌ معاً، وقد توجد في الجسمِ المُتَحَلِّيِّ بالنفسِ الحسِّيَّةِ، فهي إذن إن لم تكن صالحةً لأن تقوم بذاتها، فالمُتَحَلِّيُّ بها أشرفُ ذاتاً منها، وإن كانت صالحةً لأن تقوم بذاتها فهي أشرفُ ذاتاً من المُتَحَلِّيِّ بها، وإن كانت صالحةً لأن تنفرد عنه في القوامِ فبالْحَرِيِّ أن نَشْهَدَ لها بالشرفِ عليه .

وإذا عُلِمَ أن الجِئِلَّةَ الإنسيَّةَ مشاركةٌ للحيواناتِ كُلِّها في الجسمية وفي الطبيعية وفي قوى النفسِ الحسِّيَّةِ، ثم تنفصل عنها بالنفسِ النُّطْقِيَّةِ، فهي إذن توصف بالإنسانية إلا بهذه .

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) 87-89 .

مراتبُ المَوْجُوداتِ في آفاقِ التطوُّرِ (1)

إن الأجسامَ الطبيعيةَ كُلِّها تَشْتَرِكُ في الحدِّ الذي يَعْمُها ثم تتفاضلُ بِقَبُولِ الآثَارِ الشَّرِيفَةِ والصُّورِ التي تَحْدُثُ فيها، فإنَّ الجمادَ منها إذا قَبِلَ صورةً مقبولةً عند الناس صار بها أفضلَ من الطينةِ الأولى التي لا تَقْبَلُ تلك الصورةَ، فإذا بَلَغَ إلى أن يَقْبَلُ صورةَ النَّباتِ صارَ بزيادةِ هذه الصورةِ أَفْضَلَ من الجمادِ . وتلك الزيادةُ هي الاعتداءُ والنموُّ والامتدادُ في الأقطارِ، واجتذاب ما يُوافقه من الأرضِ والماءِ . . .

وهذه الحالُ الزائدةُ في النباتِ التي شَرُفَ بها على الجمادِ تتفاضلُ وذلك أن بَعْضَها يُفَارِقُ الجمادَ مفارقةً يسيرةً كالمرجانِ وأشباهه، ثم يَتَدَرَّجُ فيها فَيَحْصُلُ له من هذه الزيادةِ شيءٌ بَعْدَ شيءٍ، فبعضُها يَنْبُتُ من غيرِ زرعٍ ولا بَدْرٍ، ولا يَحْفَظُ

(1) لا تخفى أهمية هذا النص الذي يعرض فيه مسكويه نظرية التطور والارتقاء من منظورٍ فلسفي، وقد استفاد ابن خلدون من الآراء التي عرضها السابقون ومنهم مسكويه، وأدخل عليها تعديلاتٍ لا تخلو من أهمية كما سنرى بعد حين. وقد رأى بعض الباحثين في هذه الآراء بوادرَ فكريةٍ سابقةٍ لنظرية داروين (أنظر ما ذكره: علي عبد الواحد وافي في تعليقاته وتقديمه لمقدمة ابن خلدون، الجزء الأول، ص 217 - 220. وانظر مدخل الترجمة الفرنسية التي أنجزها فانسان مونتي (Discours sur l'histoire universelle, Tome I p.XXXIII)

نوعه بالثمر والبزور، ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس، فلذلك هو في أفق الجمادات وقريب الحال منها. ثم تزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى تظهر فيه قوة الإثمار وحفظ النوع بالبزور الذي يخلف به مثله، فتصير هذه الحال زائدة فيه ومميّزة له عن حال ما قبله.

ثم تقوى هذه الفضيلة فيه حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الأول، ولا يزال يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أفقه ويصير في أفق الحيوان، وهي كرام الشجر كالزيتون والزمان والكزوم وأصناف الفواكه، إلا أنها بعد مختلطة القوى، أعني أن قوتَي ذكورها وإناثها مختلطتان غير متميزتين، فهي تحمّل وتولد المثل ولم تبلغ غاية أفقها الذي يتصل بأفق الحيوان. ثم تزداد وتمعن في هذا الأفق إلى أن تصير في أفق الحيوان فلا تحتل زيادة، وذلك أنها إن قبلت زيادة يسيرة صارت حيواناً وخرجت عن أفق النبات، فحينئذ تميز قواها ويحصل فيها ذكورة وإناث وتقبل من فضائل الحيوان أموراً تتميز بها عن سائر النبات والشجر، كالنخل الذي طالع أفق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها، ولم يبق بينه وبين الحيوان إلا مرتبة واحدة وهي الانقلاص من الأرض والسعي إلى الغذاء... فإذا تحرك النبات وانقلع من أفقه وسعى إلى غذائه ولم يتقيد في موضعه إلى أن يصير إليه غذاؤه، وكوّنت له آلات أخر يتناول بها حاجاته التي تكملها، فقد صار حيواناً.

وهذه آلات تتزايد في الحيوان من أول أفقه وتتفاضل فيه، فيشرف بعضها على بعض كما كان ذلك في النبات، فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والأذى، فيلتد بوصوله إلى منافعها ويتألم بوصول مضاره إليه، ثم يقبل إلهام الله - عز وجل - إياه فيهدي إلى مصالحه ويطلبها، وإلى أضرارها فيهرب منها. وما كان من الحيوان في أول أفق النبات فإنه لا يتزوج ولا يخلف المثل بل يتولد فقط كالديدان والذباب وأصناف الحشرات الخسيسة، ثم يتزايد فيها

قَبُولُ الْفَضِيلَةِ كَمَا كَانَ ذَلِكَ فِي النَّبَاتِ سِوَاهُ، ثُمَّ تَحَدَّثُ فِيهِ قُوَّةُ الْغَضَبِ الَّتِي تَنْهَضُ بِهَا إِلَى دَفْعِ مَا يُؤْذِيهَا، فَتُعْطَى مِنَ السَّلَاحِ بِحَسَبِ قُوَّتِهَا وَمَا تُطَبِّقُ اسْتِعْمَالَهُ . . .

ونعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول: إنَّ ما اهتدى منها إلى الازدواج وطلبِ النسلِ وحِفظِ الوالدِ وتزويته والإشفاقِ عليه بالكنِّ والعُشِّ والكناسِ - كما نُشاهدُه فيما يلدُ ويبيضُ - وتغذيته إما باللبنِ وإما بنقلِ الغداءِ إليه، فإنه أفضلُ مما لا يَهْتَدِي إلى شيءٍ منها. ثم لا تزال هذه الأحوالُ تتزايدُ في الحيوانِ حتى يَتَرَبَّعُ مِنَ أَفْقِ الْإِنْسَانِ، فحينئذٍ يَقْبَلُ التَّأْدِيبَ، وَيَصِيرُ بِقَبُولِهِ الْأَدَبَ ذَا فَضِيلَةٍ يَتَمَيَّزُ بِهَا مِنْ سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ الْأُخْرَى. يَمُتَّزِدُ هَذِهِ الْفَضِيلَةَ فِي الْحَيَوَانَاتِ حَتَّى تُشْرَفَ بِهَا ضُرُوبُ الشَّرَفِ كَالْفَرَسِ الْمُؤَدَّبِ وَالْبَازِي الْمُعَلَّمِ، ثُمَّ تَصِيرُ مِنْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ إِلَى مَرْتَبَةِ الْحَيَوَانِ الَّذِي يُحَاكِي الْإِنْسَانَ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ، وَيَشَبَّهُهُ بِهِ مِنْ غَيْرِ تَعْلِيمٍ كَالْقِرْدَةِ وَمَا أَشْبَهَهَا، وَيَبْلُغُ مِنْ ذِكَائِهَا أَنْ تَكْتَفِي فِي التَّأْدِيبِ بِأَنْ تَرَى الْإِنْسَانَ يَعْمَلُ عَمَلًا فَتَعْمَلُ مِثْلَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُخَوِّجَ الْإِنْسَانَ إِلَى تَعَبٍ بِهَا وَرِيَاضَةٍ لَهَا.

وهذه غايةُ أفقِ الحيوانِ التي إن تجاوزها وقبل زيادةً يسيرةً خرج بها عن أفقه، وصار في أفقِ الإنسانِ الذي يَقْبَلُ الْعَقْلَ وَالتَّمْيِزَ وَالتُّطْقَ وَالْآلَاتِ الَّتِي تَسْتَعْمَلُهَا وَالصُّورَ الَّتِي تُلَاثِمُهَا، فَإِذَا بَلَغَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةَ تَحَرَّكَ إِلَى الْمَعَارِفِ وَاشْتَقَّ إِلَى الْعُلُومِ، وَحَدَّثَتْ لَهُ قُوَى وَمَلَكَاتٌ وَمَوَاهِبٌ مِنَ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى التَّرَقِّي فِي هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ كَمَا كَانَ ذَلِكَ فِي الْمَرَاتِبِ الْأُخْرَى الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

دائرة الوجود

وأولُ هذه المراتبِ مِنَ الْأَفْقِ الْإِنْسَانِيِّ الْمُتَّصِلِ بِأَخْرِ ذَلِكَ الْأَفْقِ الْحَيَوَانِيِّ: مَرَاتِبُ النَّاسِ الَّذِينَ يَسْكُنُونَ فِي أَقْصَايِ الْمَعْمُورَةِ مِنَ الشَّمَالِ وَالجَنُوبِ كَأَوَاخِرِ التُّرْكِ مِنْ بِلَادِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَأَوَاخِرِ الزَّنْجِ وَأَشْبَاهِهِمْ مِنَ الْأُمَّمِ الَّتِي لَا تَتَمَيَّزُ عَنِ الْقُرُودِ إِلَّا بِمَرْتَبَةِ سِيرَةٍ، ثُمَّ تَتَزَايَدُ فِيهِمْ قُوَّةُ التَّمْيِزِ وَالْفَهْمِ إِلَى أَنْ يَصِيرُوا إِلَى أَوْسَطِ الْأَقَالِيمِ فَتَحَدَّثُ فِيهِمُ الذِّكَاؤُ وَسُرْعَةُ الْفَهْمِ وَقَبُولُ الْفَضَائِلِ. وَإِلَى هَذَا

المَوْضِعِ يَنْتَهِي فَعَلُ الطَّبِيعَةِ الَّتِي وَكَّلَهَا اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِالْمَوْجُودَاتِ الْمَحْسُوسَةِ، ثُمَّ يَسْتَعِدُّ بِهَذَا الْقَبُولِ لِاِكْتِسَابِ الْفَضَائِلِ وَاقْتِنَاءِ الْآدَابِ بِالْإِرَادَةِ وَالسَّعْيِ وَالْاجْتِهَادِ... حَتَّى يَصِلَ إِلَى آخِرِ أَفْقِهِ. فَإِذَا صَارَ إِلَى آخِرِ أَفْقِهِ اتَّصَلَ بِأُولِ أَفْقِ الْمَلَائِكَةِ، وَهَذَا أَعْلَى مَرْتَبَةِ الْإِنْسَانِ، وَعِنْدَهَا تَتَّخِذُ الْمَوْجُودَاتُ وَيَتَّصِلُ أُولُهَا بِآخِرِهَا وَآخِرُهَا بِأُولِهَا، وَهُوَ الَّذِي يُسَمَّى دَائِرَةَ الْوُجُودِ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 68-69.

الترتيب والاتصال في الوجود

إِنَّا نَشَاهِدُ هَذَا الْعَالَمَ بِمَا فِيهِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا عَلَى هَيَاةٍ مِنَ التَّرْتِيبِ وَالْإِحْكَامِ، وَرَبِطِ الْأَسْبَابِ بِالْمُسَبَّبَاتِ، وَاتِّصَالِ الْأَكْوَانِ بِالْأَكْوَانِ، وَاسْتِحَالَةِ بَعْضِ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى بَعْضٍ، لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ فِي ذَلِكَ وَلَا تَنْتَهِي غَايَاتُهُ. وَأَبْدَأُ مِنْ ذَلِكَ بِالْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ الْجُمْثَانِيِّ، وَأَوَّلًا عَالَمِ الْعُنَاصِرِ الْمُشَاهِدَةِ كَيْفَ تَدْرُجُ صَاعِدًا مِنَ الْأَرْضِ إِلَى الْمَاءِ ثُمَّ إِلَى النَّارِ مُتَّصِلًا بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُسْتَعِدٌّ إِلَى أَنْ يَسْتَحِيلَ إِلَى مَا يَلِيهِ صَاعِدًا وَهَابِطًا، وَيَسْتَحِيلُ بَعْضُ الْأَوْقَاتِ، وَالصَّاعِدُ مِنْهَا أَلْفُفٌ مِمَّا قَبْلَهُ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى عَالَمِ الْأَفْلَاكِ، وَهُوَ أَلْفُفٌ مِنَ الْكُلِّ عَلَى طَبَقَاتٍ اتَّصَلَ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ عَلَى هَيَاةٍ لَا يُدْرِكُ الْحَسُّ مِنْهَا إِلَّا الْحَرَكَاتِ فَقَطْ، وَبِهَا يَهْتَدِي بَعْضُهُمْ إِلَى مَعْرِفَةِ مَقَادِيرِهَا وَأَوْضَاعِهَا وَمَا بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ وَجُودِ الذُّوَاتِ الَّتِي لَهَا هَذِهِ الْأَثَارُ فِيهَا.

ثُمَّ انظُرْ إِلَى عَالَمِ التَّكْوِينِ كَيْفَ ابْتَدَأَ مِنَ الْمَعَادِنِ ثُمَّ النَّبَاتِ ثُمَّ الْحَيَوَانَ عَلَى هَيَاةٍ بَدِيعَةٍ مِنَ التَّدْرِيجِ: آخِرُ أَفْقِ الْمَعَادِنِ مُتَّصِلٌ بِأُولِ أَفْقِ النَّبَاتِ مِثْلَ الْحَشَائِشِ وَمَا لَا يَدْرُ لَهُ، وَآخِرُ أَفْقِ النَّبَاتِ - مِثْلَ النَّخْلِ وَالكَرْمِ - مُتَّصِلٌ بِأُولِ أَفْقِ الْحَيَوَانَ - مِثْلَ الْحِلْزُونِ وَالصَّدَفِ - وَلَمْ يَوْجَدْ لِهَمَا إِلَّا قُوَّةَ اللَّمَسِ فَقَطْ.

وَمَعْنَى الْاِتِّصَالِ فِي هَذِهِ الْمَكُونَاتِ أَنْ آخِرَ كُلِّ أَفْقٍ مُسْتَعِدٌّ بِالِاسْتِعْدَادِ الْقَرِيبِ لِأَنْ يَصِيرَ أُولَ أَفْقِ الَّذِي بَعْدَهُ.

وَأَسَّعَ عَالَمَ الْحَيَوَانَ، وانتهى في تدرّيج التَّكْوِينِ إِلَى الْإِنْسَانِ صَاحِبِ الْفِكْرِ وَالرَّوِيَّةِ، تَرْتَفَعُ إِلَيْهِ مِنْ عَالَمِ الْقِرْدَةِ الَّذِي اجْتَمَعَ فِيهِ الْحِسُّ وَالْإِدْرَاكُ وَلَمْ يَنْتَهَ إِلَى الرَّوِيَّةِ وَالْفِكْرِ بِالْفِعْلِ، وَكَانَ ذَلِكَ أَوَّلَ أَفْقٍ مِنَ الْإِنْسَانِ بَعْدَهُ، وَهَذَا غَايَةُ شَهْوَدِنَا.

ثُمَّ إِنَّا نَجِدُ فِي الْعَوَالِمِ عَلَى اخْتِلَافِهَا آثَاراً مُتَنَوِّعَةً: فِي عَالَمِ الْحِسِّ آثَارٌ مِنْ حَرَكَاتِ الْأَفْلَاكِ وَالْعُنَاصِرِ، وَفِي عَالَمِ التَّكْوِينِ آثَارٌ مِنْ حَرَكَةِ النَّمُوِّ وَالْإِدْرَاكِ، تَشْهَدُ كُلُّهَا بِأَنَّ لَهَا مُؤَثَّرًا مُبَايِنًا لِلْأَجْسَامِ، فَهُوَ رُوحَانِيٌّ وَيَتَّصِلُ بِالْمُكَوِّنَاتِ لَوْجُودِ اتِّصَالِ هَذَا الْعَالَمِ فِي وُجُودِهَا، وَذَلِكَ هُوَ النَّفْسُ الْمُدْرِكَةُ وَالْمُحَرِّكَةُ، وَلَا بُدَّ فَوْقَهَا مِنْ وَجُودِ آخَرَ يُعْطِيهَا قُوَى الْإِدْرَاكِ وَالْحَرَكَةِ، وَيَتَّصِلُ بِهَا أَيْضًا، وَيَكُونُ ذَاتَهُ إِدْرَاكًا صِرْفًا وَتَعْقُلًا مَحْضًا، وَهُوَ عَالَمُ الْمَلَائِكَةِ، فَوَجِبَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ اسْتِعْدَادٌ لِلانْسِلَاحِ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ إِلَى الْمَلَكِيَّةِ [أَي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ] لِتَصِيرَ بِالْفِعْلِ مِنْ جِنْسِ الْمَلَائِكَةِ وَقَتًا مِنَ الْأَوْقَاتِ فِي لَمَحَةٍ مِنَ اللَّمَّحَاتِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ تَكْمُلَ ذَاتُهَا الرُّوحَانِيَّةُ بِالْفِعْلِ... وَيَكُونُ لَهَا اتِّصَالٌ بِالْأَفْقِ الَّذِي بَعْدَهَا، شَأْنُ الْمَوْجُودَاتِ الْمَرْتَبَةِ كَمَا قَدَّمْنَاهُ، فَلَهَا فِي الْإِتِّصَالِ جِهَتَا الْعُلُوِّ وَالسُّفْلِ، فَهِيَ مُتَّصِلَةٌ بِالْبَدَنِ مِنْ أَسْفَلِ مِنْهَا وَمَكْتَسِبَةٌ بِهِ الْمَدَارِكَ الْحَسِيَّةَ الَّتِي تَسْتَعِدُّ بِهَا لِلْحَصُولِ عَلَى التَّعْقُلِ بِالْفِعْلِ، وَمُتَّصِلَةٌ مِنْ جِهَةِ الْأَعْلَى مِنْهَا بِالْأَفْقِ الْمَلَائِكَةِ وَمَكْتَسِبَةٌ بِهِ الْمَدَارِكَ الْعِلْمِيَّةَ وَالغَيْبِيَّةَ، فَإِنَّ عَالَمَ الْحَوَادِثِ مَوْجُودٌ فِي تَعَقُّلاتِهِمْ مِنْ غَيْرِ زَمَانٍ، وَهَذَا مَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ التَّرْتِيبِ الْمُحَكَّمِ فِي الْوُجُودِ بِاتِّصَالِ ذَوَاتِهِ وَقَوَاهُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ⁽¹⁾.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:508-512.

حَدُّ الْإِبْدَاعِ وَالْخَلْقِ وَالْإِحْدَاثِ

الْإِبْدَاعُ هُوَ إِيجَادُ الشَّيْءِ دُفْعَةً، لَا عَنَ وَجُودٍ وَلَا تَرْتِيبٍ، وَلَا عَنَ نَقْصٍ إِلَى

(1) مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ ابْنَ خَلْدُونَ قَدْ اسْتَمَدَّ فَحْوَى كَلَامِهِ فِي هَذَا النَّصِّ مِنْ مَسْكُوبِيهِ فِي «تَهْذِيبِ الْأَخْلَاقِ» الَّذِي اسْتَخْرَجْنَا مِنْهُ جُمْلَةً مِمَّا قَالَهُ مَسْكُوبِيهِ فِي مَسْأَلَةِ الْإِتِّصَالِ وَالنُّطُورِ وَالانْتِقَالِ مِنْ أَفْقٍ إِلَى أَفْقٍ.

كمالٍ، وليس ذلك إلا للباري تعالى، وإن كانت العرب تستعمل الإبداع فيمن يخفر
بئراً في مكان لم يخفر فيه من قبل.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 295.

الإبداع اسم مشترك

هو اسمٌ مُشترَكٌ لمفهومين، أحدهما: تأسيسُ الشيء لا عن مادةٍ ولا بواسطة
شيء. والمفهوم الثاني: أن يكون للشيء وجودٌ مُطلقٌ عن سببٍ بلا مُتوسِّطٍ، وله
في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أُفقد الذي له في ذاته إفقاداً تاماً. وبهذا المفهوم
العقلُ الأولُ مُبدِعٌ في كلِّ حالٍ لأنه ليس وجودُهُ من ذاته، فله من ذاته العدم، وقد
أُفقد ذلك إفقاداً تاماً.

وَحَدُّ الخَلْقِ: هو اسمٌ مُشترَكٌ، فقد يقال خَلَقَ لإفادَةِ وجودِ كيف كان، وقد
يُقال خَلَقَ لإفادَةِ وجودِ حاصلٍ عن مادةٍ وصورةٍ كيف كان. وقد يقال خَلَقَ لهذا
المعنى الثاني، لكن بطريقِ الاختراع من غير سَبَقِ مادةٍ فيها قوَّةٌ وجوده وإمكانه.

وَحَدُّ الإحداثِ: هو اسمٌ مُشترَكٌ يُطلقُ على وَجْهين، أحدهما: زمنيّ،
ومعنى الإحداثِ الزمنيّ: الإيجادُ للشيءِ بَعْدَ أن لَمْ يكن له وجودٌ في زمانٍ سابقٍ.
ومعنى الإحداثِ الغيرِ الزمنيّ، هو إفادَةُ الشيءِ وجوداً، وذلك الشيءُ ليس له في
ذاته ذلك الوجودُ، لا بحسبِ زمانٍ دونَ زمانٍ بل بحسبِ كلِّ زمانٍ.

الغزالي في (معيار العلم) ص 294-295.

الإبداع عند الحكماء

الإبداع (في اللغة): إحداثُ شيءٍ على غيرِ مثالٍ سَبَقِ.

(وفي اصطلاح الحكماء): إيجادُ شيءٍ غيرِ مسبوقي بالعدم، ويُقابله الصُّنْعُ،
وهو إيجادُ شيءٍ مسبوقي بالعدم. . .

قال الشيخ ابن سينا في (الإشارات): «الإبداع هو أن يكون من الشيء وجودٌ لغيره متعلّق به فقط دون مُتوسّط من مادّة أو آله أو زمان، وما يتقدّمه عدَمُ زماناً لم يَسْتغن عن متوسّط» .

وقال شارحه: [فخر الدين الرازي] هذا تنبيهٌ على أنّ كلّ مسبوقٍ بَعْدَم فهو مَسْبُوقٌ بزمانٍ ومادّة، والغرضُ منه عكسُ نقيضه، وهو أن كلّ ما لم يكن مَسْبُوقاً بمادّةٍ وزمانٍ فلم يكن مَسْبُوقاً بَعْدَم، وتبيّن من إضافة تفسير الإبداع إليه أنّ الإبداع هو أن يكون من الشيء وجودٌ لغيره من غير أن يسبقه عدَمٌ سبقاً زمانياً، وعند هذا يظهر أنّ الضنّع والإبداع يتقابلان على ما استعملهما الشيخ (ابن سينا).

ثم الإبداع أعلى مرتبةً من التكوين والإحداث، فإن التكوين هو أن يكون من الشيء وجودٌ مادّيّ، والإحداث أن يكون من الشيء وجودٌ زمنيّ، وكلّ واحدٍ منهما يُقابلُ الإبداع من وجه؛ والإبداع أقدمُ منهما لأنّ المادّة لا يمكن أن تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادّةٍ أُخرى وزمانٍ آخر، فإذن التكوين والإحداث مترتبان على الإبداع، وهو أقربُ منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبةً منهما، وليس في هذا البيان موضعُ خطأ كما وُهم.

وقال السيد السند: «الإبداع في الاصطلاح إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بغير مادة» .

التهانوي في (الكشاف) 1: 193 .

حقيقة التكوين

والتكوين من صفات المعاني، لأن الله - تعالى - وصف ذاته في كلامه الأزليّ بأنه خالقٌ، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العُدول إلى المجاز من غير تعدُّر الحقيقة، هذا عند المأتريدية، فعلى هذا، المُكوّن مفعولٌ وأنه حادثٌ

بإحداثِ اللهِ لوقتِ وجوده .

ولا يلزمُ العبثُ في أزليةِ الإخبارِ لأنَّ إخبارَ اللهِ واجبُ البقاءِ فيبقى إلى وجودِ المُخاطَبينَ ، بخلافِ كلامِ العبادِ فإنه عَرَضٌ لا بقاءَ له .

وقال المحققون من المتكلمين: إنَّ الصفةَ المسمَّاةَ بالتكوينِ والتَّخْلِيقِ لو كانت مُؤَثَّرَةً في وقوعِ المخلوقِ فذلك التأثيرُ فيه إمَّا على سبيلِ الصَّحَّةِ - وهو المُسمَّى عندنا بالقدرةِ، فالخلافُ لفظيٌّ - أو على سبيلِ اللِّزومِ والوجوبِ - وهو قولُ الفلاسفةِ، ونقيضُ القولِ لكونه قادراً - بل التكوينِ من الإضافاتِ والاعتباراتِ العقليةِ، مثل كونه - تعالى - قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ومعه وبعده ومذكوراً بألسنتنا، ومعبوداً لنا، ومُخَيِّباً ومميتاً ونحو ذلك .

والحاصلُ في الأزلِ هو مبدأُ التَّخْلِيقِ والتَّرْزِيقِ والإحياءِ والإماتَةِ ونحوها .
فالتكوينُ عندهم عَيْنُ المُكوِّنِ، فيكون الإيجابُ عَيْنَ الواجبِ، والحكمُ عَيْنَ المحكومِ، والإحداثُ عَيْنَ المُحدِثِ، ولا دليلَ على كونه صفةً أُخرى سوى القدرةِ والإرادةِ .

وهذا الخلافُ بين الأشاعرةِ والماتريديةِ مبنيٌّ على الخِلافِ في أنَّ الاسمَ هل هو مشتركٌ بين الدالِّ والمدلولِ - كما هو عند جمهورِ الماتريديةِ - أو لا - كما هو عند الأشعريِّ وجمهورِ أصحابِهِ . وثمرَةُ الخلافِ تَظْهَرُ في أنَّ مدلولَ جميعِ الأسماءِ الإلهيةِ من الصفاتِ السلبيةِ والإضافياتِ، والصفاتِ الثبوتيةِ والمتشابهاتِ ثابتٌ الإِتِّصافِ في الأزلِ وفيما لا يَزَالُ عندنا، فيكون من قبيلِ إطلاقِ المُشْتَقِّ على الشيءِ من غيرِ أن يكونَ الاشتقاقِ وصفاً قائماً بذاته تعالى .

وأما عند جمهورِ الأشاعرةِ فمدلولُ الاسمِ المشتقِّ من صفةٍ أزليةٍ - كالقادرِ والعالمِ - أَزْلِيٌّ، ومدلولُ الاسمِ المشتقِّ من الفعلِ ليس بأزليٍّ سواءً كان مشتقاً من فعلِهِ - تعالى - كالخالقِ والرازقِ - لَعَدَمِ أزليةِ صفاتِ الأفعالِ عندهم، أو كان مشتقاً من فعلٍ غيرِهِ كالمعبودِ والمشكورِ، فالقسمانِ ليسا بأزليينِ عندهم، فعلى هذا يكون

من قبيل إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل .

وفي (التعديل): «صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشؤها، فالصفات قديمة والأفعال حادثه». «والماتريديه لما أثبتوا التكوين سوى القدرة غايروا بين أثريهما، فأثر القدرة صحة وجود المقدور من القادر، وأثر التكوين هو الوجود بالفعل .

والدليل على أن التكوين غير المكوّن قوله - تعالى -: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة/ 47). حيث أخبر عن تكوينه بقوله: «كُنْ»، وعن المكوّن بقوله: «فَيَكُونُ». أبو البقاء الكفوي في (الكليات) ص 256-257.

تكوّن العالم بين البخت والإتفاق

وأما القدماء فقد كانوا اختلفوا في أمر البخت والاتفاق: ففرقة أنكرت أن يكون للبخت مدخل في العِلل، بل أنكرت أن يكون لهما معنى في الوجود البتة، وقالت: إنه من المحال أن نجد للأشياء أسباباً موجبة ونشاهدها فتعدل عنها ونعزلها عن أن تكون عللاً ورتاد لها عللاً مجهولة من البخت والاتفاق...

فهؤلاء طائفة، وقد قام بإزائهم طائفة أخرى عظموا أمر البخت جداً وتشعبوا فرقاً فقال قائل منهم: إن البخت سبب إلهي مستور يرتفع عن أن تدركه العقول، حتى إن بعض من يرى رأي هذا القائل أحل البخت محل الشيء الذي يتقرب إليه وإلى الله - تعالى - بعبادته...

وفرقة قدّمت البخت - من وجه - على الأسباب الطبيعية، فجعلت كون العالم بالبخت وهذا ديمقراطيس وشيعته، فإنهم يرون أن مبادئ الكل هي أجرام صغار لا تتجزأ لصلابتها ولعدمها الخلاء، وأنها غير متناهية بالعدد، ومبثوثة في خلاء غير متناهي القدر، وأن جوهرها في طباعه متشاكل وبأكشالها مختلف، وأنها دائمة الحركة في الخلاء، فيتفق أن يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة فيكون منه عالم، وأن في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد، مرتبة في خلاء

غير مُتناهٍ، ومع ذلك فيرى أنَّ الأمورَ الجُزئية - مثلَ الحَيواناتِ والنباتاتِ كافيةٌ⁽¹⁾ لا بحسبِ الاتفاقِ.

وفرقةٌ أخرى لم تُقدِّم على أن تجعلَ العالمَ بكُلِّيته كائناً بالاتفاقِ، ولكنها جعلت الكائناتِ متكونةً عن المبادئِ الاسطوقسية بالاتفاقِ، فما اتَّفَق أن كان هيئةُ اجتماعه على نمطٍ يصلحُ للبقاءِ والنسلِ بَقِي ونَسَل، وما اتَّفَق أن لم يَكُن كذلك لم يَنسل، وأنه قد كان في ابتداءِ النشوءِ ربَّما تتولَّد حيواناتٌ ختِلطةُ الأعضاء من أنواعٍ مختلفةٍ، وكان يكون حينئذ حيوانٌ نصفه أُيِّلٌ ونصفه عَنزٌ، وأنَّ أعضاءَ الحَيوانِ ليست هي على ما هي عليه من المقاديرِ والخَلقِ والكيفياتِ . . .

ابن سينا في (الشفاء - الطبيعيات) 1:60-62.

نقد رأي ديمقراطيس في البَحْتِ

وأما ديمقراطيس الذي يجعلُ تَكوُّنَ العالمِ بالاتفاقِ، ويرى أن الكائناتِ تكون بالبطبيعة، فمما يَكشِفُ فسادَ رأيه هو أن نُبيِّن له ماهيةَ الاتفاقِ وأنه غايةٌ عَرَضيةٌ لأمرٍ طبيعيٍّ أو إراديٍّ أو لأمرٍ قَسريٍّ. والقَسريُّ يَنْتهي إلى طبيعَةٍ أو إرادةٍ فإنه سيظهرُ أنه لا يَسْتَمِرُّ قَسْرٌ على قسرٍ إلى غيرِ النهايةِ فتكون الطبيعةُ والإرادةُ ذاتهما أقدمَ من الاتفاقِ، ويكون السببُ الأولُ للعالمِ طبيعَةً أو إرادةً. على أن الأجرامَ التي يقول بها ويراها صُلْبَةً ويراها متَّفِقةً الجواهرِ مختلفةً بالأشكالِ، ويراها متحرِّكةً بذاتها في الخلاءِ إذا اجتمعت وتماسَّت، ولا قوةَ عندهُ ولا صورةَ إلا الشكلُ فقط، فإن اجتماعها ومقتضى أشكالها لا يُلصِقُ بعضها ببعض، بل يَجوز لها الانفصالُ واستمرارُ حَرَكتها التي لها بذاتها، فيَجِب لذاتها أن تتحرَّك فتتفصل ولا يَبقى لها الاتصالُ، ولو كانَ ذلك لما وُجِدَت السماءُ مستمرةً الوجودِ على هيئةٍ واحدةٍ في أرسادٍ متتابعةٍ بينَ طرفيَّ زمانٍ طويلٍ.

ابن سينا في (الشفاء - الطبيعيات) 1:68.

(1) هكذا في المطبوع، ولعل الصواب أن يكون: «كائنة».

أقسام الكائنات

إن العالم بما فيه من الأجسام على ثلاثة أنحاء: مُتَّفِقٌ، ومُخْتَلِفٌ، ومُتضادٌ، وكلُّها في جُمْلَةِ القَوْلِ جَمادٌ ونامٌ، وكأَنَّ حَقِيقَةَ القَوْلِ في الأجسام من هذه القِسْمَةِ أنْ يُقالَ: نامٌ وغيرُ نامٍ، ولو أنَّ الحُكَماءَ وَضَعُوا لِكُلِّ ما لَيسَ بِنامٍ اسماً، كما وَضَعُوا لِلنامي اسماً، لا تَبْعُنَا أَثَرَهُم، وإنما نَنْتَهِي إلى حيثِ انْتَهَوْا. وما أَكْثَرَ ما تَكونُ دَلالَةُ قَوْلِهِم جَمادٍ كدَلالَةِ قَوْلِهِم مَوَاتٍ، وقد يَفترقان في مواضِعَ بَعْضَ الافتراقِ. وإذا أُخْرِجَتِ مِنَ العالَمِ الأفلَاقُ والبُرُوجُ والنجومُ والشَمسُ والقَمَرُ، وَجَدْنِها غيرَ ناميةٍ، ولم تَجدْهُم يُسَمُّونَ شيئاً منها بِجمادٍ ولا مَوَاتٍ، وليسَ لأنْها تَتَحَرَّكُ مِنَ تِلْقاءِ أَنْفُسِها لَمْ تُسَمَّ مَوَاتاً ولا جَماداً.

وناسٌ يَجْعَلونَها مُدَبِّرَةً، وناسٌ غيرَ مُدَبِّرَةٍ، وَيَجْعَلونَها مُسَخَّرَةً وَغَيْرَ مُسَخَّرَةٍ، وَيَجْعَلونَها أَحياءَ مِنَ الحَيوانِ، إِذْ كانَ الحَيوانُ إِنما يَحْيى بِأَحْيائِها لَه، وبِما تُعْطِيه وتُعْبِرُه، وإِنما هَذا مِنْهُم رَأْيٌ، والأَممُ في هَذا كَلَّهُ على خِلافِهِم، ونَحنُ في هَذا المَوضِعِ إِنما نُعَبِّرُ عَن لَغَتِنَا، وليسَ في لَغَتِنَا إِلا ما ذَكَرناهُ.

والناسُ يُسَمُّونَ الأَرْضَ جَماداً، وَربَّما يَجْعَلونَها مَوَاتاً إِذا كانَتْ لَمْ تُنْبِتْ قَديماً، وهِيَ مَوَاتٌ الأَرْضِ... وَهم لا يَجْعَلونَ المَاءَ والتَّارَ والهَواءَ جَماداً ولا مَوَاتاً، ولا يُسَمُّونَها حَيواناً ما دامت كَذلكَ وإِن كانَتْ لا تُضَافُ إِلى النَماءِ والحَسِّ. والأَرْضُ هِيَ أَحَدُ الأركانِ الأربَعَةِ التي هِيَ المَاءُ والأَرْضُ والهَواءُ والنارُ؛ والاسمان لا يَتَعاوَرانِ عِندَهُم إِلا الأَرْضُ.

الجاحظ في (كتاب الحيوان) 1: 26-27

البقاء والفاء

البقاء هو وجود الشيء وكونه ثابتاً قائماً مُدَّةَ زمانٍ ما، فإذ هو قائمٌ كذلك فهو صفةٌ موجودةٌ في الباقي، محمولةٌ فيه، قائمةٌ به، موجودةٌ بوجوده، فانيةٌ بفنائته.

وأما الفناء فهو عَدَمُ الشيءِ وبطلانُه جُملةً، وليس هو شيئاً أصلاً. والفناء المذكورُ ليس موجوداً في شيءٍ - البتة - من الجواهر، وإنما هو عَدَمُ العَرَضِ فقط كحُمْرَةِ الخَجَلِ إذا ذهبت، عُبِّرَ عن المَعْنَى المُرادِ بالإخبارِ عن ذهابها بلفظة الفناء، وكالغضبِ يَفْنَى وَيَعْقُبُهُ رِضَى وما أشبه ذلك.

ابن حزم في (الفصل) 5:153

الكون والفساد

الكون في الحقيقة هو تركيبٌ ما، أو هو شبيهٌ بالتركيب. والفسادُ هو انحلالٌ ما، أو شبيهٌ بالانحلال، وإن قيلَ مكانَ التركيبِ والانحلال: الاجتماعُ والافتراقُ جازَ ذلك أيضاً.

وكلُّ ما كان تركيبه من أجزاء أكثرَ كان زمانُ تركيبه أطول، وكذلك ما كان انحلاله بأجزاء أكثرَ كان انحلاله في زمانٍ أطول، وكلُّ ما كان من هذين ذَا أجزاء أقلَ كان زمانه في التركيبِ والانحلالِ أقصر.

وأقلُّ ما يقع عليه التركيبُ والانحلالُ شيئان، لأنَّ الشيءَ الواحدَ لا تركيبَ فيه ولا انحلال، ولا يجوز التركيبُ والانحلالُ إلا في الزمانِ، وللزمانِ بَدءٌ، وبَدءُهُ هو الآنُ المَحْضُ، وبَدءُ الشيءِ غيرُ الشيءِ.

والتركيبُ والتحليلُ الذي يَحْدُثُ بشيئين فقط إنما يكون في الآنِ المَحْضِ، والذي يكون لأشياءَ أَكْثَرَ من اثنين إنما يكون في زمان، وطولُ ذلك الزمانِ وقِصرُهُ يكون بحسَبِ كثرةِ تلك الأشياءِ وَقِلَّتِهَا.

وأجزاء العالمِ مثل الحيوانِ والنباتِ وغير ذلك إنما هي مرَكَّبَةٌ من أشياءَ أَكْثَرَ من اثنين، فَكَوْنُهَا - وكذلك فَسادُهَا - لأجلِ الكثرةِ التي في أجزائها وبسائطها في زمان.

وكلُّ العالمِ إنما هو مَرَكَّبٌ في الحقيقة من بَسِيطين وهما: المادَّةُ والصورةُ

المختصتين، فكونه كان دُفَعَةً بلا زمانٍ على ما بيناه، وكذلك يكون فساده بلا زمان.

وَمِنَ الْبَيِّنِ أَنَّ كُلَّ مَا كَانَ لَهُ كَوْنٌ فَلَهُ لَا مَحَالَةَ فِسَادٌ، فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْعَالَمَ بِكُلِّيَّتِهِ مُتَكَوِّنٌ فَاسِدٌ، وَكَوْنُهُ وَفْسَادُهُ لَا فِي زَمَانٍ، وَأَجْزَاءُ الْعَالَمِ مُتَكَوِّنَةٌ فَاسِدَةٌ، وَكَوْنُهَا وَفْسَادُهَا فِي زَمَانٍ، وَاللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - هُوَ الَّذِي أَوْجَدَهَا، وَهُوَ الْوَاحِدُ الْحَقُّ، مُبْدِعُ الْكُلِّ لَا كَوْنُ لَهُ وَلَا فِسَادٌ.

الفارابي في (رسالتان فلسفتان - جوابات) ص 84-85

تَعْرِيفُ الْعَالَمِ

والعالم عبارة عن مخلوقات الله . . . والفلاسفة يقولون: إنه عالمان: علويّ وسفليّ. وعلماء الأصول يقولون: كل ما هو موجود من العرش إلى الترى عالم⁽¹⁾.

وفي الجملة: العالم هو اجتماع المختلفات.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 630

العالم الإلهي

فالعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال، والتحيُّز والمغايرة، والاتفاق والاختلاف، فما ظنك بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه.

ابن طفيل في (حي بن يقظان) ص 209

(1) المقصود بالعالم هنا الكون الذي يُطلق عليه Universe في اللغات الأوربية (Univers بالفرنسية وUniverso بالاسبانية).

مَنْشَأُ الْعَالَمِ

وأما مسألة قِدَمِ الْعَالَمِ أو حدودِهِ فَإِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِيهَا عِنْدِي بَيْنَ الْمُتَكَلِّمِينَ مِنَ الْأَشْعَرِيَّةِ وَبَيْنَ الْحُكَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ يَكَادُ أَنْ يَكُونَ رَاجِعاً لِلْاِخْتِلَافِ فِي التَّسْمِيَةِ، وَبِخَاصَّةٍ عِنْدَ بَعْضِ الْقُدَمَاءِ .

وذلك أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ هَاهُنَا ثَلَاثَةٌ أَصْنَافٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، طَرَفَانِ، وَوَاسِطَةٌ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ . فَاتَّفَقُوا فِي تَسْمِيَةِ الطَّرَفَيْنِ، وَاِخْتَلَفُوا فِي الْوَاسِطَةِ . فَأَمَّا الطَّرْفُ الْوَاحِدُ فَهُوَ مَوْجُودٌ وُجِدَ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ، وَعَنْ شَيْءٍ، أَعْنِي عَنْ سَبَبٍ فَاعِلٍ وَمِنْ مَادَّةٍ، وَالزَّمَانُ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ، أَعْنِي عَلَى وَجُودِهِ . وَهَذِهِ هِيَ حَالُ الْأَجْسَامِ الَّتِي يُدْرِكُ تَكْوُنُهَا بِالْحِسِّ، مِثْلُ تَكْوُنِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَالْأَرْضِ وَالْحَيَوَانَ وَالنَّبَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ . فَهَذَا الصَّنْفُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْقُدَمَاءِ وَالْأَشْعَرِيِّينَ عَلَى تَسْمِيَتِهَا مُحَدَّثَةً .

وأما الطَّرْفُ الْمَقَابِلُ لِهَذَا فَهُوَ: مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ وَلَا عَنْ شَيْءٍ وَلَا تَقَدَّمَ زَمَانٌ . وَهَذَا أَيْضاً اتَّفَقَ الْجَمِيعُ مِنَ الْفِرْقَتَيْنِ عَلَى تَسْمِيَتِهِ قَدِيماً، وَهَذَا الْمَوْجُودُ مُدْرِكٌ بِالْبُرْهَانِ - وَهُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - الَّذِي هُوَ فَاعِلُ الْكُلِّ، وَمَوْجِدُهُ، وَالْحَافِظُ لَهُ، سَبْحَانَهُ تَعَالَى قَدْرَهُ .

وأما الصَّنْفُ مِنَ الْمَوْجُودِ الَّذِي بَيْنَ هَذَيْنِ الطَّرَفَيْنِ فَهُوَ: مَوْجُودٌ لَمْ يَكُنْ مِنْ شَيْءٍ وَلَا تَقَدَّمَ زَمَانٌ، وَلَكِنَّهُ مَوْجُودٌ عَنْ شَيْءٍ - أَعْنِي فَاعِلٌ - وَهَذَا هُوَ الْعَالَمُ بِأَسْرِهِ .

وَالْكُلُّ مِنْهُمْ مَتَّفِقٌ عَلَى وَجُودِ هَذِهِ الصِّفَاتِ الثَّلَاثِ لِلْعَالَمِ، فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمِينَ يُسَلِّمُونَ أَنَّ الزَّمَانَ غَيْرٌ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ أَوْ يَلْزَمُهُمْ ذَلِكَ، إِذِ الزَّمَانُ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ مُقَابِلٌ لِلْحَرَكَاتِ وَالْأَجْسَامِ، وَهُمْ أَيْضاً مُتَّفِقُونَ مَعَ الْقُدَمَاءِ عَلَى أَنَّ الزَّمَانَ الْمُسْتَقْبَلَ غَيْرٌ مُتَنَاهٍ، وَكَذَلِكَ الْمَوْجُودُ الْمُسْتَقْبَلُ، وَإِنَّمَا يَخْتَلِفُونَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي وَالْوَجُودِ الْمَاضِي، فَالْمُتَكَلِّمُونَ يَرَوْنَ أَنَّهُ مُتَنَاهٍ، وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ أَفْلَاطُونِ وَشَبِيعَتِهِ؛ وَأَرَسَطُو

وفرقته يرون أنه غير مُتناهٍ كالحال في المستقبل.

فهذا الوجودُ الآخرُ الأمرُ فيه بَيِّنٌ أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الوجودِ الكائِنِ الحَقِيقِيِّ، وَمِنَ الوجودِ القديمِ، فَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ القديمِ عَلَى مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ المُحَدَّثِ سَمَّاهُ قَدِيمًا، وَمَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ مَا فِيهِ مِنْ شَبَهِ المُحَدَّثِ سَمَّاهُ مُحَدَّثًا. وَهُوَ فِي الحَقِيقَةِ لَيْسَ مُحَدَّثًا حَقِيقِيًّا وَلَا قَدِيمًا حَقِيقِيًّا، فَإِنَّ المُحَدَّثَ الحَقِيقِيَّ فَاسِدٌ ضَرُورَةً، وَالقَدِيمَ الحَقِيقِيَّ لَيْسَ لَهُ عِلَّةٌ.

ومَنهم من سَمَّاهُ مُحَدَّثًا أَوْلِيًّا، وَهُوَ أَفلاطونُ وشِيعَتُهُ لكونِ الزمانِ مُتناهِيًّا عِنْدَهُم مِنَ المَاضِي.

فالمذاهبُ فِي العالَمِ لَيْسَتْ تَتَبَاعَدُ حَتَّى يُكْفَرَ بِعَظْمِهَا وَلَا يُكْفَرُ، فَإِنَّ الآراءَ الَّتِي شَأْنُهَا هَذَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ فِي الغَايَةِ مِنَ التَّبَاعُدِ، أَعْنِي أَنْ تَكُونَ مُتقَابِلَةً - كَمَا ظَنَّ المَتَكَلِّمُونَ فِي هَذِهِ المَسْأَلَةِ، أَعْنِي أَنَّ اسْمَ القَدَمِ والحُدُوثِ فِي العالَمِ بِأَسْرِهِ هُوَ مِنَ المَتقَابِلَةِ - وَقَدْ تَبَيَّنَ مِنْ قَوْلِنَا أَنَّ الأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وهذا كُلُّهُ، مَعَ أَنَّ هَذِهِ الآراءَ فِي العالَمِ لَيْسَتْ عَلَى ظاهِرِ الشَّرْعِ، فَإِنَّ ظاهِرَ الشَّرْعِ إِذَا تُصَفِّحَ ظَهَرَ مِنَ الآيَاتِ الوارِدَةِ فِي الإِنبَاءِ عَنِ إِيجادِ العالَمِ أَنَّ صَورَتَهُ مُحَدَّثَةٌ بِالحَقِيقَةِ، وَأَنَّ نَفْسَ الوجودِ والزمانِ مُسْتَمِرٌّ مِنَ الطَّرْفَيْنِ - أَعْنِي غَيْرَ مُنْقَطِعٍ - وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ - تَعَالَى - ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ﴾ (هُود 7) يَقْتَضِي بِظَاهِرِهِ أَنَّ وَجُودًا قَبْلَ هَذَا الوجودِ - وَهُوَ العَرْشُ وَالْمَاءُ - وَزَمَانًا قَبْلَ هَذَا الزمانِ - أَعْنِي المُقْتَرِنَ بِصُورَةِ هَذَا الوجودِ الَّذِي هُوَ عَدَدُ حَرَكَةِ الفَلَكِ - وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إِبْرَاهِيمَ 48) يَقْتَضِي أَيْضًا بِظَاهِرِهِ أَنَّ وَجُودًا ثَانِيًا بَعْدَ هَذَا الوجودِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فُصِّلَتْ 11) يَقْتَضِي بِظَاهِرِهِ أَنَّ السَّمَوَاتِ خَلَقَتْ مِنْ شَيْءٍ.

والمَتَكَلِّمُونَ لَيْسُوا فِي قَوْلِهِمْ، أَيْضًا، فِي العالَمِ عَلَى ظاهِرِ الشَّرْعِ، بَلْ مُتَأَوَّلُونَ، فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي الشَّرْعِ أَنَّ اللَّهَ كَانَ مَوْجُودًا مَعَ العَدَمِ المَحْضِ، وَلَا يَوْجَدُ

هذا فيه - نصاً - أبداً. فكيف يُتصوّر في تأويل المتكلّمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟

ابن رشد في (فصل المقال) ص 40-43

العالم مُحدَثٌ

إنّ العالمَ مُحدَثٌ . . . لا يَنفَكُ عُلُوِيَّهٖ وَسُفْلِيَّهٖ من أن يكون جسماً مُؤلَّفاً، أو جَوْهراً منفرداً، أو عَرَضاً مَحْمُولاً. وهو مُحدَثٌ بِأَسْرِهِ، وطريقُ العلمِ بحدوثِ أجسامِهٖ وحدوثِ أَعْرَاضِهٖ والدليلُ على ثبوتِ أَعْرَاضِهٖ: تَحَرُّكُ الجِسْمِ بَعْدَ سكونِهٖ، وَتَفَرُّقُهٗ بَعْدَ اجتماعِهٖ، وَتَغْيِيرُ حالاتِهٖ، وانتقالُ صفاتِهٖ. فلو كان متحركاً لِنَفْسِهٖ وممتغيّراً لذاتِهٖ لَوَجِبَ تَزَكُّهٖ في حالِ سكونِهٖ وَتَغْيِيرُهٗ واستحاليّتهٖ في حالِ اعتداله؛ وفي بطلانِ ذلك دليلٌ على إثباتِ حَرَكَتِهٖ وسكونِهٖ وألوانِهٖ وأكوانِهٖ وغيرِ ذلك من صفاتِهٖ، لأنّه إذا لم يَكُنْ كذلك لِنَفْسِهٖ وَجِبَ أن يكون لمعنى ما تَغَيَّرَ عن حالِهٖ واستحالَ عن وَصْفِهٖ.

والدليلُ على حدوثِ هذه الأَعْرَاضِ ما هي عليه من التنافي والتضادِّ، فلو كانت قديمةً كلّها لكانت لم تزل موجودةً، ولا تزال كذلك، وَلَوَجِبَ متى كانت الحركةُ في الجسمِ أن يكونَ السكونُ فيه، وذلك يوجب كَوْنَهٗ متحركاً في حالِ سكونِهٖ، وميَّناً في حالِ حياتِهٖ، وفي بطلانِ ذلك دليلٌ على طروقِ السكونِ بَعْدَ أن لم يَكُنْ، وبطلانِ الحركةِ عندَ مَجِيءِ السكونِ؛ والطارىءُ بَعْدَ عَدَمِهٖ، والمعدومُ بَعْدَ وُجودِهٖ مُحدَثٌ باتِّفاقٍ، لأنَّ القديمَ لا يُحدَثُ ولا يُعَدَمُ ولا يَبْطُلُ.

والدليلُ على حدوثِ الأجسامِ أنّها لم تَسْبِقِ الحوادثَ ولم تَخْلُ منها، لأنّنا باضطرارٍ نَعْلَمُ أنّ الجسمَ لا يَنفَكُ من الألوانِ ومعاني الألوانِ من الاجتماعِ والافتراقِ، وما لا يَنفَكُ من المُحدَثاتِ ولم تَسْبِقْهٖ كان مُحدَثاً، ولأنّه إذا لم يَسْبِقْهٖ كان موجوداً معه في وَقْتِهٖ أو بَعْدَهٖ، وأيُّ ذلك وُجِدَ وَجِبَ القضاءُ على حدوثِهٖ وأنّه معدومٌ قيل وجودُه.

الباقلاني في (الإنصاف) ص 17-18

العالم جسمٌ طبيعي متحركٌ وليس بأزلي

إن العلة الأولى بالإطلاق هي ما لا علة له تتقدمه بنحوٍ من أنحاء التقدّم، ولذلك تكون أولى بالإطلاق، ولو جاز أن يتقدمه شيءٌ لكان المتقدّم له أولى باسم الأول. فإذن الأول بالحقيقة هو ما لا يتقدمه شيءٌ بوجوده ولا سبب، وكل ما لا يتقدمه شيءٌ فليس لوجوده علة، لأن العلة تتقدم بالطبع المعلول، وكل ما ليس له علةٌ ولا يتقدمه سببٌ هو موجود أبداً، أعني أنه لم يزل، لأن الأزلي الذي لم يزل هو الذي ليس له قبل ولا يتقدمه شيءٌ. وما كان كذلك فليس قوامه بغيره ولا وجوده بشيءٍ من العِلل الأربعة، أعني المادّة والصورة، والفاعل، والذي من أجله كان.

فالشّيء الذي لم يزل لا مادّة له ولا صورة ولا فاعل، ولم يكن أيضاً لأجل شيءٍ آخر، وإذا كانت العِلل هي هذه الأربعة لا غير - وقد حكينا أنّ الشيء الذي لم يزل لا علة له - فليس له شيءٌ من هذه الأربعة.

ولما نظرنا في ذات جِزْم من العالم وما يشتمل عليه وجدناه ذا مادّةٍ وصورة، وهذا حال كل جسمٍ في أن له موضوعاً وهو الحامل، وصورةٌ وهي المحمول، أعني الأبعاد. وليس يخلو كل جِزْم من ذلك، فذات العالم الكبير - إذن له محمولٌ وموضوعٌ، أعني بالحامل: الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق، وأعني بالمحمول: الطول والعرض والعمق، ويتبع ذلك - لا محالة - الشكل، وهو محمولٌ، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجِزْم بالضرورة.

ولأن العالم جسمٌ طبيعيٌّ فهو لا محالة متحركٌ أو ساكنٌ عن حركة، لأن الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون، فالحركة والسكون لازمان للجسم الطبيعي، وهو لا يخلو منهما؛ وإنما قلتُ إنه في زمانٍ، لأن الزمان والحركة لا يسبق أحدهما الآخر، لما هو مُبين في أصول الفلسفة، والجِزْم لا يسبق الحركة لأنه طبيعيٌّ، والجسم لا يخلو من حركةٍ طبيعية، والحركة لا تخلو من الزمان.

فقد تبين من هذه الأشياء أن لجزم العالم حاملاً ومحمولاً، أعني الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق، وهي الأبعاد. بل أقول إن جزم العالم هو الحامل والمحمول، لأن مجموع هذه هو المسمى جزئاً وجسماً، ولأنه طبيعيّ فله حركة وزمان ومدة، وكل واحد من هذه يوجب له التركيب، فهو - إذن - مركّب، وكل مركّب فله بسائط، وبسائطه متقدمة له بالطبع، فليس جسم العالم الكبير بأزلي، لأننا قد بينّا أن ما لم يزل هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحو من أنحاء التقدّم ولا سبب البتة، وإلا لزم أن يكون ذلك المتقدّم على ذلك النحو هو الأول بالإطلاق، إذ الأول بالإطلاق هو الذي نعني بقولنا الأزلي، وقد بان تبيان ذلك أن الشيء الذي لم يزل لا يجوز أن يكون مركباً ولا متكرراً بنحو من أنحاء الكثرة، لأن الكثرة مترتبة من آحاد.

مسكويه في (مقالة في النفس والعقل) ضمن كتاب
دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب) لعبد
الرحمن بدوي، ص 77-78

للعالم مُحدثٌ

إن للعالم مُحدثاً أحدثه، والدليل على ذلك، وجود الحوادث مُتقدّمةً ومُتأخرة مع صحّة تأخّر المتقدّم وتقدّم المُتأخّر، ولا يجوز أن يكون ما تقدّم منها وتأخّر مُتقدّماً ومُتأخراً لنفسه، لأنه ليس التقدّم بصحة تقدّمه أولى من التأخّر بصحة تأخّره، فوجب أن يدلّ على فاعلٍ فعّله، وصرفه في الوجود على إرادته، وجعله مقصوراً على مشيئته يُقدّم منها ما شاء ويُؤخّر ما شاء.

ويدلّ على علمنا بتعلّق الفعلِ بالفاعلِ في كونه فعلاً كتعلّق الفاعلِ في كونه فاعلاً بالفعل، فإنّ تعلّق الكتابة والصناعة بالكاتب والصانع كتعلّق الكاتب في كونه كاتباً بالكتابة، فلو جاز وجود فعلٍ لا من فاعلٍ وكتابةٍ لا من كاتبٍ، وصورةٍ وبنيّةٍ مُحدثّةٍ لا من مُصوّرٍ، لجاز وجود كاتبٍ لا كتابةً له، وصانعٍ لا صنعةً له، فلما

استحاح ذلك وَجِبَ أَنْ يَكُونَ اقْتِضَاءُ الْفِعْلِ لِلْفَاعِلِ وَدَلَالَتُهُ عَلَيْهِ كَاقْتِضَاءِ الْفَاعِلِ فِي كَوْنِهِ فَاعِلاً لَوْجُودِ الْفِعْلِ وَحَصُولِهِ مِنْهُ .

ومن صفات هذا الصانع - تعالى - أنه موجودٌ قديمٌ، واحدٌ، أحدٌ، حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، مريدٌ، متكلمٌ، سميعٌ، بصيرٌ، باقٍ «ليس كمثله شيءٌ»، وهو السميعُ البصيرُ». الباقلائي في (الإنصاف) ص 18

العوالم الثلاثة

إِنَّا نَشْهَدُ فِي أَنْفُسِنَا بِالْوُجُودِ الصَّحِيحِ وَجُودَ ثَلَاثَةِ عَوَالِمٍ: أُولَاهَا عَالَمُ الْحِسِّ، وَنَعْتَبِرُهُ بِمَدَارِكِ الْحِسِّ الَّذِي شَارَكْنَا فِيهِ الْحَيَوَانَاتُ بِالْإِدْرَاكِ؛ ثُمَّ نَعْتَبِرُ الْفِكْرَ الَّذِي اخْتَصَرَ بِهِ الْبَشَرُ فَتَعَلَّمَ عَنْهُ وَجُودَ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا بِمَا بَيْنَ جَنْبَيْنَا مِنْ مَدَارِكِهَا الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي هِيَ فَوْقَ مَدَارِكِ الْحِسِّ، فَزَاهَا عَالَمًا آخَرَ فَوْقَ عَالَمِ الْحِسِّ. ثُمَّ نَسْتَدِلُّ عَلَى عَالَمِ ثَالِثٍ فَوْقَنَا لِمَا نَجِدُ فِيْنَا مِنْ آثَارِهِ الَّتِي تُتْلَقُ فِي أَفْئِدَتِنَا كَالْإِرَادَاتِ وَالْوَجْهَاتِ نَحْوَ الْحَرَكَاتِ الْفِعْلِيَّةِ، فَتَعَلَّمَ أَنَّ هُنَاكَ فَاعِلاً يَعْشُنَا عَلَيْهَا مِنْ عَالَمٍ فَوْقَ عَالَمِنَا، وَهُوَ عَالَمُ الْأَرْوَاحِ وَالْمَلَائِكَةِ، وَفِيهِ ذَوَاتٌ مُدْرِكَةٌ لَوْجُودِ آثَارِهَا فِيْنَا مَعَ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَهَا مِنَ الْمَغَايِرَةِ. وَرُبَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الْأَعْلَى الرُّوحَانِيِّ وَذَوَاتِهِ بِالرُّؤْيَا وَمَا نَجِدُ فِي النَّوْمِ وَيُتْلَقُ إِلَيْنَا فِيهِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي نَحْنُ فِي غَفْلَةٍ عَنْهَا فِي الْيَقِظَةِ، وَتَطَابِقُ الْوَاقِعِ فِي الصَّحِيحَةِ مِنْهَا، فَتَعَلَّمَ أَنَّهَا حَقٌّ وَمِنْ عَالَمِ الْحَقِّ. وَأَمَّا أَضْغَاثُ الْأَحْلَامِ فَصُورٌ خَيَالِيَّةٌ يَخْزِنُهَا الْإِدْرَاكُ فِي الْبَاطِنِ، وَيَجُولُ فِيهَا الْفِكْرُ بَعْدَ الْغَيْبَةِ عَنِ الْحِسِّ. وَلَا نَجِدُ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الرُّوحَانِيِّ بَرَهَانًا أَوْضَحَ مِنْ هَذَا، فَتَعَلَّمَهُ كَذَلِكَ عَلَى الْجُمْلَةِ وَلَا نُدْرِكُ لَهُ تَفْصِيلاً؛ وَمَا يَزَعُمُهُ الْحُكَمَاءُ الْإِلَاهِيُونَ فِي تَفْصِيلِ ذَوَاتِهِ وَتَرْتِيبِهَا الْمُسَمَّاةِ عِنْدَهُمْ بِالْعُقُولِ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ بَيِّنِيًّا لِاخْتِلَالِ شَرْطِ الْبُرْهَانِ النَّظَرِيِّ فِيهِ، كَمَا هُوَ مُقَرَّرٌ فِي كَلَامِهِمْ فِي الْمَنْطِقِ، لِأَنَّ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ تَكُونَ قَضَايَاهُ أَوْلِيَّةً ذَاتِيَّةً، وَهَذِهِ الذَوَاتُ الرُّوحَانِيَّةُ مَجْهُولَةٌ الذَاتِيَّاتِ، فَلَا سَبِيلَ لِلْبُرْهَانِ فِيهَا، وَلَا يَبْقَى لَنَا مُدْرِكٌ فِي تَفْصِيلِ هَذِهِ الْعَوَالِمِ إِلَّا مَا نَقْتَسِمُهُ مِنْ

الشرعيات التي يُوضّحها الإيمان وَيَحْكُمها، وأَعَقَدُ هذه العوالم في مُدْرَكنا عالمُ البَشَر، لأنه وجدانيٌّ مشهودٌ في مداركنا الجِسمانية والروحانية، وَيَشْتَرِك في عالمِ الحسِّ مع الحيواناتِ، وفي عالمِ العَقْل والأرواحِ مع الملائكةِ الذين ذواتهم من جنسِ ذواته، وهي ذواتٌ مُجَرَّدَةٌ عن الجِسمانية والمادّة، وعقلٌ صِرْفٌ يَتَّجِدُ فيه العَقْلُ والعَاقِلُ والمَعْقُولُ، وكأنّه ذاتٌ حَقِيقَتُها الإدراكُ والعقلُ، فعلومهم حاصِلَةٌ دائماً مطابِقةٌ بالطَّبَعِ لمَعْلوماتِهِمْ لا يَقَعُ فيها خَلَلٌ البَتَّة. وَعِلْمُ البَشَر هو حصولُ صورةِ المعلومِ في ذواتِهِمْ بَعْدَ ألا تَكُونُ حاصِلَةً، فهو كُلُّهُ مَكْتَسَبٌ.

والذاتُ التي تَحْصُلُ فيها صُورُ المَعْلوماتِ - وهي النفسُ - مادَّةٌ هَيولانية تَلْبَسُ صُورَ الوجودِ بصورِ المَعْلوماتِ الحاصِلَةِ فيها شيئاً فشيئاً حتى تستكَمَلُ وَيَصِحُّ وجودُها بالموتِ في مادّتها وصورتها، فالمطلوباتُ فيها مُتَرَدِّدَةٌ بينِ النفي والإثباتِ دائماً بطلبِ أَحَدِهِما بِالوَسَطِ الرابِطِ بينِ الطرفين، فإذا حَصَلَ وصار معلوماً افتقر إلى بيانِ المُطابِقةِ، وربّما أوضَحها البرهانُ الصناعيُّ، لكن من وراءِ الحجابِ وليس كالمُعَايِنَةِ التي في علومِ الملائكةِ، وقد يَنكشِفُ ذلكِ الحجابُ فَيَصيرُ إلى المُطابِقةِ بالعيانِ الإدراكيِّ؛ فقد تَبَيَّنَ أن البَشَرَ جاهِلٌ بالطَّبَعِ للتردُّدِ الذي في عِلْمِهِ، وعالِمٌ بالكَسْبِ والصناعتِ لِتَحْصِيلِهِ المطلوبِ بِفِكرِهِ بالشُّروطِ الصناعتية .

وكشف الحجابِ الذي أَشَرْنَا إليه إنما هو بالرياضةِ بالأدْكارِ التي أَفضَلُها صلاةٌ تَنْهَى عن الفحشاءِ والمُنْكَرِ، وبالتنزهِ عن المُتَنابِذاتِ المُهِمَّةِ، ورَأْسُها الصومُ، وبالوجهةِ إلى اللهِ بِجَمِيعِ قُواه.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 979-981

أمورُ العالمِ

أمور العالمِ وأحوالُه نوعان: أَحَدُهُما أمورٌ لها أسبابٌ عنها تَخْدُثُ وبها تَوجَدُ كالحِراةِ عن النارِ وعن الشمسِ، تَوجَدُ للأجسامِ المَجاوِرَةِ والمَحاذيةِ لهما، وكذلك سائِرُ ما أَشْبَهَهُما. والنوعُ الآخرُ أمورٌ اتِّفَاقيةٌ ليست لها أسبابٌ معلومةٌ

كموت إنسانٍ أو حياته عند طلوع الشمسِ أو عند غروبها.

فكل أمرٍ له سببٌ معلوم فإنه مُعَدُّ لَأَن يُعْلَمَ وَيُضْبَطَ وَيُوقَفَ عليه، وكل أمرٍ هو من الأمورِ الاتِّفَاقِيَّةِ فإنه لا سبيلَ إلى أن يُعْلَمَ وَيُضْبَطَ وَيُوقَفَ عليه البتَّةَ بجهةٍ من الجهاتِ؛ والأجرامُ العُلُويَّةُ عِلَلٌ وأسبابٌ لتلك وليست بعِلَلٍ وأسبابٍ لهذه.

لو لم يكن في العالمِ أمورٌ اتِّفَاقِيَّةٌ ليست لها أسبابٌ مَعْلُومَةٌ لارتَفَعَ الخوفُ والرجاءُ، وإذا ارتفعا لم يوجَدَ في الأمورِ الإنسانيَّةِ نظامُ البتَّةِ لا في الشرعياتِ ولا في السياسياتِ، لأنه لولا الخوفُ والرجاءُ لما اكتَسَبَ أحدٌ شيئاً لَعَدِه ولما أطاعَ مرؤوسٌ رئيسه ولما عُنيَ رئيسٌ بمرؤوسه ولما أَحَسَنَ أحدٌ إلى غيره ولما أطيعَ الله ولما قُدِّمَ معروفٌ، إذ الذي يَعْلَمُ أن جميعَ ما هو كائنٌ في غِدِّ لا محالَّةَ على ما سيكونُ ثمَّ سعى سعيًّا فهو عابثٌ أحمقٌ يَتَكَلَّفُ ما يَعْلَمُ أنه لا ينتفعُ به.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان - مقالة في أحكام النجوم) ص 50-51

المخلوق

المخلوق كلُّ ما هو غيرُ الله - سبحانه وتعالى - وهو إما أن يكون قائماً بالذاتِ أو قائماً بالغيرِ. والقائمُ بالذاتِ إما أن يكون مُتَّحِيزاً أو لم يكن، فإن كان مُتَّحِيزاً فهو الجسمُ وإن لم يكن فهو الجَوْهَرُ الروحاني، وهو إما أن يكون متعلِّقاً بالأجسامِ تَعَلَّقَ التدبير - وهو النفسُ - أو لا يكون وهو أن يكون سليماً عن الشهوة والغضبِ - وهو المَلَكُ - أو لا يكون - وهو الجِرُّ القائمُ بالغيرِ.

فإن كان قائماً بالمتَّحِيزاتِ فهو الأعراضُ الجسمانية، وإن كان قائماً بالمفارقاتِ فهو الأعراضُ الروحانية كالعلمِ والقُدرة.

والأعراضُ الجسمانية إما أن يلزم من صدقها حصولُ صدقِ النسبةِ أو صدقِ قبولِ النسبة، أو لا هذا ولا ذلك، فإن كان الأولُ، فالنسبةُ إما حصولٌ في المكانِ، وهو الأين، أو في الزمانِ، وهو الشيءُ، أو نسبةٌ متكرِّرةٌ وهو الإضافة، أو تأثيرٌ

الشيء في الشيء وهو الفعل، أو تأثر الشيء عن الشيء وهو الانفعال. وكون الشيء مُحيطاً بالشيء يَجِب أن يَنْتقل المحيطُ بانتقالِ المُحاطِ به، وهو المِلْك، أو هيئةٌ حاصلةٌ بمجموعِ الجسمِ بسببِ حصولِ النَّسبِ بينِ أجزاءِ بَعْضِها إلى بعضِ وبيْنَ أجزائه والأُمورِ الخارجِيةِ، وهو الوَضْع، وإن كان يَلْزَمُ من حصولِها صدقُ قَبولِ النَّسبةِ فهو إمَّا أن يكونَ بحيثُ لا يَخْصُلُ بينِ أجزائه حدودٌ مُشتركة، وهو العَدَد، أو يَخْصُل، وهو المِقْدَار. وإن كان لا يَلْزَمُ من حصولِها صدقُ قَبولِ النَّسبةِ، فإمَّا أن يكونَ مشروطاً بالحياةِ أو لم يكن، فإن كان فإمَّا أن يتوقَّفَ على الشهوةِ وهو التَّحريك، أو لا يتوقَّفَ وهو الإدراك، ثم الإدراكُ إمَّا إدراكُ الكَلِّيَّاتِ وهو العُلومِ والظَّنونِ والجَهالاتِ، أو إدراكُ الجُزئِياتِ وهو الحواسِّ الخَمْسِ، وإن لم يَكُنْ مشروطاً بالحياةِ فهو الأَعراضُ المحسوسةُ بالحواسِّ الخَمْسِ.

أما المحسوساتُ بالقوةِ الباصرةِ فكالأضواءِ والألوانِ، وأما المحسوساتُ بالقوةِ الشامَّةِ فكالطيبِ والتَّنِّينِ، وأما المحسوساتُ بالقوةِ السامِعةِ فالأصواتُ والحروفُ، وأما المحسوساتُ بالقوةِ اللامسةِ فكالحرارةِ والبُرودةِ، والرطوبةِ واليبوسةِ، والثَّقَلِ والخِفَّةِ، والصلابةِ واللِّينِ، والخشونةِ والملاسةِ. فهذه جُملةُ أقسامِ المُمكناتِ.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 36-47

الحياةُ نَماءٌ وإحساس

الحياةُ - بحسبِ اللغةِ - عبارةٌ عن قوَّةِ مزاجيةِ تَقْتَضِي الحِسَّ والحركةَ، وفي حقِّ الله - تعالى - لا بدُّ من المصيرِ إلى المعنى المجازي المناسبِ له، وهو البَقَاءُ.

وأما الذي ذَكَرَه المتكلمونَ بقولهم: «الحيُّ هو الذي يَصْحُحُ أن يَعْلَمَ وَيَقْدِرَ» فمعناه الاصطلاحي: الحادثُ، وليست صفةً حقيقيَّةً عارِيَّةً عن النَّسبةِ والإضافةِ في حقِّ الله - تعالى - إلا صفةُ الحياةِ وغيرها من الصفاتِ - وإن كانت حقيقيَّةً - كالعلمِ والقُدرةِ، إلا أنَّها يَلْزَمُها لوازمٌ من بابِ النَّسبِ والإضافاتِ كتعلُّقِ العلمِ بالمعلومِ والقُدرةِ بإيجادِ المقدورِ.

معاني الحياة

والحياة تُستعمل على أوجه: للقوة النامية الموجودة في النبات والحيوان. والقوة الحساسة، - وبها سُمِّيَ الحيوانُ حيواناً - والقوة العاملة العاقلة... والبنية المخصوصة ليست شرطاً للحياة، بل يجوز أن يجعلها الله في جزء لا يتجزأ، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة.

والحيوانُ أبلغ من الحياة، لما في بناء فَعْلان من الحركة والاضطراب اللازم للحياة. والحيوانُ في الجنة، والحياةُ في الدنيا.

أبو البقاء الكفوي في (الكليات) ص 406-407

الحركة

الحركةُ خروج ما هو بالقوة إلى الفعل

ليس للحركة حدٌ لأنها من الأسماء المُشكَّكة إذ هي مقولةٌ على الثقل والاستحالة والكون والفساد، ولكن رَسَمها أن يقال: إنها خروجٌ ما هو بالقوة إلى الفعل.

الفارابي (رسالتان فلسفتان - جوابات) ص 95-96

الحركة تقال على تبدل حالٍ قارةٍ في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاهٍ نحو شيء، والوصولُ بها إليه هو بالقوة لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقةً لحالٍ لا محالة، ويجب أن تكون تلك الحالُ تقبل التفتُّص والتزُّيد، لأنَّ ما خُرجَ عنه يسيراً يسيراً على سبيل اتجاهٍ نحو شيء فهو باقٍ ما لم ينفُص الخروجُ عنه البتة جملةً وإلا فالخروجُ عنه يكون دُفعةً، وكلُّ ما كان كذلك فيما أن يتشابه الحالُ فيه في أي وقتٍ من الخروجِ عنه فُرضَ أو لا يتشابه، لكن لا يجوز أن يتشابه، لأنه لو تشابه لما كان عنه خروجُ البتة.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 145

الحركة كمالاً أولً بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت: هو خروجٌ من القوة إلى الفعل، لا في آن واحد. وكلُّ تَغْيِيرٍ عندهم يُسَمَّى حَرَكَةً. وأما حركةُ الكلِّ فهي حَرَكَةُ الجِزْمِ الأَقْصَى على الوَسْطِ مشتملةً على جميع الحركاتِ التي على الوسطِ وأسرع منها.

الغزالي في (معيان العلم) ص 303

الحركةُ هي، (في العُرف العام): التَّقلُّ من مكانٍ إلى مكانٍ... وهذا هو الحَرَكَةُ الأَيْنِيَّةُ المسمَّاةُ بالتَّقْلَةُ، قال صاحب (الأطول): «لا تُتَلَقُّ الحَرَكَةُ عند المتكلمين إلا على هذه الحَرَكَةِ الأَيْنِيَّةِ، وهي المُتبادِرَةُ في استعمالاتِ أهلِ اللُغة. وقد تُتَلَقُّ عند أهلِ اللُغة على الوَضعية دون الكَمِّيَّة والكَيْفِيَّة»... ويؤيد الإطلاقيين ما وقع في (شرح الصحائف) من «أنَّ الحَرَكَةَ في العُرف العام: انتقالُ الجِسمِ من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، أو انتقالُ أجزائه كما في حركة الرِّحَى».

وعند الصوفية: الحَرَكَةُ السلوكُ في سبيلِ الله - تعالى - كذا في (لطائف اللغات).

ثم المتكلمون عَرَفُوا الحَرَكَةَ بِحُصولِ جَوْهَرٍ في مكانٍ بَعْدَ حصوله في مكانٍ آخر، أي مَجْموعِ الحُصولين، لا الحُصولُ في الحَيِّزِ الثاني المُفِيدُ بكونه بَعْدَ الحُصولِ في الحَيِّزِ الأول، وإن كان مُتبادِراً من ظاهرِ التَّعريف، ولذا قيل: الحَرَكَةُ كَوْنانٍ في آئِنٍ في مكانين، والسكونُ كَوْنانٍ في آئِنٍ في مكانٍ واحد.

وأما الحكماءُ فقد اختلفوا في تعريفِ الحَرَكَةِ، فقال بعضُ القدماء: هي خروجُ ما بالقوةِ إلى الفِعلِ على التَّدرِيجِ... لكن المتأخِّرين عَدَلُوا عن ذلك، لأن التَّدرِيجَ هو وقوعُ الشَّيءِ في زمانٍ بَعْدَ زمانٍ فيَقعُ الزمانُ في تَعريفه، والزمانُ مُفَسَّرٌ بأنَّه مقدارُ الحَرَكَةِ فيَلزَمُ الدَّورُ، وكذا الحالُ في اللادُفْعَة، وكذا مَعْنَى: يسيراً يسيراً، فقالوا: الحَرَكَةُ كمالٌ أولٌ لما هو بالقوةِ من جهة ما هو بالقوة، وهكذا قال أرسطو. وتوضيحه أن الجسمَ إذا كان في مكانٍ - مثلاً - وأمكنَ حصوله في مكانٍ

آخَرَ فله هناك إمكانان: إمكانُ الحصولِ في المكانِ الثاني، وإمكان التوجُّه إليه، وكلّ ما هو ممكنُ الحصول له فإنه إذا حصل كان كمالاً له، فكلُّ من التوجُّه إلى المكانِ الثاني والحصولِ فيه كمالٌ، إلا أنّ التوجُّهَ مُتقدِّمٌ على الحصولِ لا مَحالة، فوَجِبَ أن يكون الحصولُ بالقوّةِ ما دامَ التوجُّهُ بالفعل، فالتوجُّه كمالٌ أوّلٌ للجسم الذي يَجِبُ أن يكونَ بالقوّةِ في كماله الثاني الذي هو الحُصول.

التهانوي في (الكشاف) 93-91:2

الحركةُ والسكون

حدُّ الحركة: زوالٌ وانتقال، وهي ضروب: فمنها الحركةُ الذاتيةُ والمكانية. وقد قيل: الحَرَكَةُ اختلافٌ وتَغْيِير.

وحدّ السكون: لُبُّ واستقرارٌ، وزَعَم بعضهم أنّ السكونَ ليسَ بشيء.

المقدسي في (البدء والتاريخ) 43:1

الحركةُ والمتحرك

إنّا لا نَعْقِلُ ماهيةَ الحركةِ إلا إذا عَقَلْنَا كَوْنَ المُتَحَرِّكِ حاصلاً في حَيِّزٍ بعدَ أن كانَ حاصلاً في حَيِّزٍ آخَرَ، ولذلك فإنَّ جميعَ العُقلاء لا يفهمون من الحركةِ إلا الانتقالَ من حَيِّزٍ إلى حَيِّزٍ آخَرَ فيكون الحصولُ في الحَيِّزِ الثاني واقِعاً بعد الحصولِ في الحَيِّزِ الأوّل، وهذه البَعْدِيَّةُ ليست إلا البَعْدِيَّةُ الزمانية، فثبت أنه لا يُمكن تَعَقُّلُ ماهيةِ الحركةِ إلا بعد تَعَقُّلِ ماهيةِ المُدَّةِ والزمان، وأما تَعَقُّلُ المُدَّةِ والزمان فإنه غَيَّبَ عن تَعَقُّلِ ماهيةِ الحَرَكَةِ بدليلِ أنا لو فَرضنا أن الله تعالى أَعَدَمَ الفلكَ وأَعَدَمَ الكواكبَ وأَعَدَمَ كلَّ الحَرَكَاتِ، ففي هذه الحالةِ لم يَقْدِرْ عَقْلُنَا وفكرنا أن يَحْكُمَ ببطلانِ المُدَّةِ، بل حَكَمَتِ الفِطْرَةُ الأَصْلِيَّةُ بأنه لا بدَّ وأن يكون وقتُ الإعدامِ مغايراً لوقتِ الوجود.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 30:5

اختلافُ الأقوالِ في الحركة والسكون

ذهبت طائفةٌ إلى أنه لا حركةٌ في العالم، وأنَّ كلَّ ذلك سُكون، واحتجوا بأن قالوا: وَجَدْنَا الشَّيْءَ سَاكِنًا فِي الْمَكَانِ الْأَوَّلِ سَاكِنًا فِي الْمَكَانِ الثَّانِي، وَهَكَذَا أَبَدًا فَعَلِمْنَا أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ سُكُونٌ . . .

فَأَمَّا مَنْ قَالَ بِتَنَفُّي الْحَرَكَةِ وَأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ سُكُونٌ فَقَوْلُهُمْ يَنْطَلِقُ بِأَنَّنا قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ السُّكُونَ إِنَّمَا هُوَ إِقَامَةٌ فِي الْمَكَانِ، وَأَنَّ الْحَرَكَةَ نَقْلَةٌ عَنِ ذَلِكَ الْمَكَانِ وَزَوَالٌ عَنْهُ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الزَّوَالَ عَنِ الشَّيْءِ هُوَ غَيْرُ الْإِقَامَةِ فِيهِ، فَإِذَا الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَوَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ لَهُذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ الْمُتَغَايِرَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا اسْمٌ غَيْرُ اسْمِ الْآخَرِ كَمَا هُمَا مُتَغَايِرَانِ، فَاتَّبَقَ فِي اللَّغَةِ أَنْ يُسَمَّى أَحَدُهُمَا حَرَكَةً وَيُسَمَّى الْآخَرُ سُكُونًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُمْ: إِنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ سُكُونٌ فِي الْمَكَانِ الثَّانِي فَلَيْسَ كَذَلِكَ، لِأَنَّ السُّكُونَ إِقَامَةٌ لَا نَقْلَةٌ، فَإِذَا وُجِدَتْ نَقْلَةٌ مُتَّصِلَةٌ لَا إِقَامَةٌ فِيهَا فَهِيَ غَيْرُ الْإِقَامَةِ الَّتِي لَا نَقْلَةَ فِيهَا؛ وَنَوْعٌ آخَرٌ لَهُ أَيْضًا أَشْخَاصُهُ غَيْرُ أَشْخَاصِ النَّوْعِ الْآخَرِ، وَبَيِّقِينَ نَدْرِي أَنَّ الشَّيْءَ الْمُتَحَرِّكَ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ فَإِنَّهُ - وَإِنْ جَاوَزَ كُلَّ مَكَانٍ يَمُرُّ عَلَيْهِ - فَإِنَّهُ غَيْرُ وَاقِفٍ وَلَا مَقِيمٍ، هَذَا لَا شَكَّ فِيهِ، يُعْرَفُ ذَلِكَ بِضَرُورَةِ الْحَسَنِ، فَصَحَّ أَنَّ الْحَرَكَةَ مَعْنَى، وَأَنَّ السُّكُونَ مَعْنَى آخَرَ.

وَالْحَرَكَاتُ النَّقْلِيَّةُ الْمَكَانِيَّةُ تَنْقَسِمُ قَسْمَيْنِ لَا ثَالِثَ لَهُمَا، إِمَّا حَرَكَةٌ ضَرُورِيَّةٌ وَإِمَّا اخْتِيَارِيَّةٌ. فَالْاِخْتِيَارِيَّةُ هِيَ فِعْلُ النَّفْسِ الْحَيَّةِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَالْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَسَائِرِ الْحَيَوَانَ كُلِّهِ، وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ إِلَى جِهَاتٍ شَتَّى عَلَى غَيْرِ رُتْبَةٍ مَعْلُومَةٍ الْأَوْقَاتِ، وَكَذَلِكَ السُّكُونُ الْاِخْتِيَارِيُّ.

وَالْحَرَكَةُ الضَّرُورِيَّةُ تَنْقَسِمُ قَسْمَيْنِ لَا ثَالِثَ لَهُمَا، إِمَّا طَبِيعِيَّةٌ وَإِمَّا قَسْرِيَّةٌ. وَالْاِضْطِرَارِيَّةُ هِيَ الْحَرَكَةُ الْكَائِنَةُ مِمَّنْ ظَهَرَتْ مِنْهُ عَنِ غَيْرِ قَصْدٍ مِنْهُ إِلَيْنَا.

وَأَمَّا الطَّبِيعِيَّةُ فَهِيَ حَرَكَةٌ كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ حَيٍّ بِمَا بَنَاهُ اللَّهُ عَلَيْهِ كَحَرَكَةِ الْمَاءِ إِلَى وَسْطِ الْمَرْكَزِ، وَكَحَرَكَةِ الْأَرْضِ كَذَلِكَ، وَكَحَرَكَةِ الْهَوَاءِ وَالنَّارِ إِلَى مَوَاضِعِهِمَا،

وحركة الأفلاك والكواكب دوراً، وكمحركة عروق الجسد النوايض. والسكون الطبيعي هو سكون كل ما ذكرنا في عنصره.

وأما القسرية فهي حركة كل شيء دخل عليه ما يُحيل حركته - عن طبيعته أو عن اختياره - إلى غيرها، كتحريك المرء قهراً، وتحريك الماء علواً، والحجر كذلك، وكتحريك النار سفلاً والهواء كذلك، وكتصعيد الهواء الماء... والسكون القسري هو توقيف الشيء في غير عنصره أو توقيف المختار كرهاً.

ابن حزم في (الفصل) ص 175-179

المحرك هو المُسكن

حَضَرْتُ أبا سليمان يوماً فقبل له: إذا كان للأشياء مُحَرِّكٌ أَوْلٌ، فَلِمَ لا يكون لها مُسَكِّنٌ أَوْلٌ، لَأَنَّ الأَشْيَاءَ تَسْكُنُ تَارَةً وَتَتَحَرِّكُ تَارَةً أُخْرَى؟ فَقَالَ: الأَشْيَاءُ تَتَحَرِّكُ - كما قلت - وَتَسْكُنُ، وَمَعْنَى تَسْكُنُ أَنَّهَا لا تَتَحَرِّكُ، فَمُحَرِّكُهَا فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ مُسَكِّنُهَا: لِأَنَّهُ إِليهِ تَتَحَرِّكُ إِذَا تَحَرَّكَتْ، وَبِهِ تَسْكُنُ إِذَا سَكَنْتْ، وَلَوْ سَكَنْتَ لِغَيْرِهِ لَتَحَرَّكَتَ بِغَيْرِهِ، وَلَوْ احْتَاجْتَ فِي التَّحْرِيكِ إِلى مُحَرِّكِ وَفِي التَّسْكِينِ إِلى مُسَكِّنٍ غَيْرِهِ لَكَانَتْ إِمَّا تَأَلَّفُ السَّكُونَ مِنْ جِهَةِ المُسَكِّنِ أَوْ تَأَلَّفَ الْحَرَكَةَ مِنْ جِهَةِ المُحَرِّكِ، فَكَانَتْ تَسْتَمِرُّ عَلَى الْحَرَكَةِ أَوْ عَلَى السَّكُونِ، أَوْ كَانَ المُسَكِّنُ لا يُحَلِّيها تَتَحَرِّكُ بِالمُحَرِّكِ، أَوْ كَانَ المُحَرِّكُ لا يَدْعُها تَسْكُنُ بِالمُسَكِّنِ، وَالوَحْدَةُ الَّتِي تَكَرَّرَ الإِيْمَاءُ إِليها... تَأْبَى الوَصْفَ وَتَمْتَنِعُ مِنْ هَذِهِ الْقِسْمَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ المُحَرِّكَ هُوَ المُسَكِّنُ، وَالمُسَكِّنُ هُوَ المُحَرِّكُ لا لِانْقِسَامِ الوَاحِدِ الأَوَّلِ بَيْنَ حَالَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، وَلَكِنْ لِانْقِسَامِ المَوْجُودَاتِ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا الانْفِعَالُ بِالْحَرَكَةِ مَرَّةً وَبِالسَّكُونِ مَرَّةً... .

ثم قال: وعلى أن الأشياء بنظر آخر تنقسم انقساماً آخر، وذلك أن منها ما سكونه طبيعة له، ومنها ما حركته طبيعة له، ومنها ما هو مهياً للسكون في وقتٍ وللتحريك في وقتٍ فلا يتحرك في وقت السكون ولا يسكن في وقت الحركة، فلو أن مجموع هذا الباب راجع إلى واحدٍ متى تحرك شيءٍ فإليه يتحرك، ومتى سكن

شيء ففيه يسكن، ومتى لزم شيء نهجاً واحداً فله يلزم لكان الخلل يدخل، والنظام يزول، والفساد يقع، فإن ظن من لا إدراك له ولا معقول عنده أن الخلل والفساد قد وقعا بما نشاهد من تعيير الأمور، وتصرف الدهور، وتلف الأنفس، وزوال النظم، وتقص المراتب، واعتراض الآفات والعلل فليعلم أن هذا ليس من قبيل ما كنا فيه، وذلك أن كل من أوجب الحركة العلوية بالفعل أوجب الحركة السفلية بالانفعال.

أبو حيان التوحيدي في (المقابسات) ص 349

حركة الأجرام السماوية

ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ هي الأجرام السماوية، ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد، هي المحركة للأجرام السماوية، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها، والمحبّة فيها، والامتثال لأمرها إياها بالحركة، والفهم عنها، وأنها إنما خلقت من أجل الحركة، وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للمواد وأنها ليست بأجسام، لم يبق وجه به يحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة، ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذاتها وتعقل مبادئها المحركة لها على جهة الأمر لها.

ولما تفرز أنه لا فرق بين العلم والمعلوم، إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة - وذلك في (كتاب النفس) - فإذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها.

وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد من قبيل أنها التي أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب، وأن كل ما يُفيد حركة دائمة بهذه الصفة فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم، وأن الجسم المساوي إنما استفاد البقاء من قبيل المفارقات، وصح عندهم أن هذه المبادئ

المفارقة وجودها مرتبطةً بمبدأٍ أوّلٍ فيها، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظامٌ موجود... وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصّها مما صحّ عندهم أنّ الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنّه أمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات، وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض... كما قال سبحانه: «وأوحى في كلّ سماءٍ أمرها».

وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً ناطقاً.

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعرضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم، وإنما الذي عندهم أنّ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما قال سبحانه: «وما ميتا إلا له مقام معلوم»، وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض، وجميعها عن المبدأ الأول، وأنّه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط.

ابن رشد في (تهافت التهافت) ص 184-186

السكون

السكون عدم الحركة: هو من صفات الأجسام، فقال المتكلمون: هو أمرٌ وجوديٌّ مضافٌ للحركة، وفُسر بالحصول في المكان مطلقاً. وقيل: هو الحصول في المكان أكثر من زمانٍ واحدٍ، وبعبارة أخرى الكون في الحيز المسبوق بكونٍ آخر في ذلك الحيز، فهو من مقولة الأين.

وقالت الحكماء: السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك... والمقصود ما من شأنه الحركة بالنظر إلى ذاته في وقت عدم حركته.

وفي شرح (التجريد): السكون مقابلٌ للحركة، فيقع في المقولات الأربع (الآين والكم والكيف والوضع)، وقال أيضاً: السكون الطبيعي مستندٌ إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة الطبيعية فإنها مستندة إلى الطبيعة بشرط مقارنة أمرٍ غير طبيعي؛ ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصةً ولا يتصوران في السكون. التهانوي في (الكشاف) 4:49-51

الزمانُ والمكان

الزمان واختلاف المذاهب فيه

الزمان (في اللغة): الوقتُ قليلاً كان أو كثيراً.

(وفي العُزْفِ): خُصِّصَ بستّةِ أشهر. وفي (المحيط): أجمَعَ أهلُ اللغَةِ على أنّ الزَّمانَ من شهرين إلى ستّةِ أشهر.

وفي حقيقة الزَّمانِ مذاهبٌ؛ قال بعضُ قدماءِ الفلاسفة: إنه جوهرٌ مُجرَّدٌ عن المادّة لا جسمٌ مُقارِنٌ لها، لا يَقْبَلُ العَدَمَ لذاته فيكون واجباً بالذات، إذ لو عُدِمَ لكان عَدَمُهُ بعد وجوده بَعْدِيَّةً لا يُجامِعُ فيها البَعْدُ القَبْلَ، وذلك هو البَعْدِيَّةُ بالزمان، فمع عَدَمِ الزمانِ زمانٌ فيكون مُحالاً لذاته فيكون واجباً (أي فيكون عَدَمُهُ مُحالاً لذاته فيكون وجوده واجباً).

ثم إن حَصَلتِ الحركةُ فيه ووُجِدَت لأجزائها نسبةٌ إليه يُسمّى زماناً، وإن لم توجد الحركةُ فيه يُسمّى دَهرًا. . .

وقال بعضُ الحكماء: إنه الفَلَكُ الأعظمُ لأنه مُحيطٌ بكلِّ الأجسامِ المُتحرِّكةِ المحتاجةِ إلى مقارَنَةِ الزمانِ، كما أن الزمانَ مُحيطٌ بها أيضاً، وهذا استدلالٌ بموجِبَتَيْنِ من الشكْلِ الثاني فلا يُنتِجُ كما تقرّر، على أن الإحاطةَ المذكورةَ مختلفةٌ المعنى فلا يَتَّجِدُ الوسطُ أيضاً.

وقيل: إنه حركةُ الفَلَكِ الأعظمِ، لأنها غيرُ قارّةٍ كما أن الزمانَ غيرُ قارٌّ أيضاً،

وهذا الاستدلال أيضاً من جنس ما قبله .

وقال أرسطو: إنه مقدارُ حَرَكَةِ الفَلَكِ الأعظم، وهو المشهور فيما بينهم، وذلك لأنَّ الزمانَ متفاوتٌ زيادةً ونقصاناً، فهو كمٌّ، وليس كمّاً مُنْفَصِلاً لامتناع الجوهرِ الفَرْد، فلا يكون مُرَكَّباً من آناتٍ متتالية، فهو كمٌّ متَّصلاً إلا أنه غيرُ قارٍّ، فهو مقدارٌ لهيئةٍ غيرِ قارّة - وهي الحَرَكَة - ويَمْتَنِع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الأول، فتكون الحركةُ مستديرةً لأن المستقيمة مُنْقَطِعَةٌ لتناهي الأبعادِ ووجوبِ سكونٍ بين كلِّ حركتين، وهي الحركةُ الفلكيةُ يُقَدَّرُ به كلُّ الحركاتِ سَرِيعها وبطيئها، وليس ذلك إلا حَرَكَةُ الفَلَكِ الأعظم، فهو مقدارٌ لها... .

وقال المتكلمون: الزمانُ أمرٌ اعتباريٌّ موهومٌ ليس موجوداً إذ لا وجودَ للماضي والمستقبل، ووجودُ الحاضرِ يَسْتَلْزِم وجودَ الجزء، مع أن الحكماء لا يقولون بوجودِ الحاضر، فلا وجودَ للزمان أضلاً، ولأنَّ تَقَدَّمَ أجزائه بعضها على بعضٍ ليس إلا بالزمانِ فيَتَسَلَّسَل، ولأنه لو وُجِدَ لامتنعَ عَدَمُهُ بَعْدَمِهِ لِكَوْنِهِ زمانياً فيلزم وجوبه مع ترُّكُّبه .

وعرَّفَه الأشاعرةُ بأنه مُتَجَدِّدٌ مَعْلُومٌ يُقَدَّرُ به مُتَجَدِّدٌ مُبْهَمٌ لإزالة إبهامه، كما يقال: آتيك عندَ طلوعِ الشمس، فإنَّ طلوعَ الشمسِ معلومٌ ومجيئه موهومٌ، فالزمانُ غيرُ مُتَعَيَّن .

وقال الإمام [فخر الدين] الرازي في (المباحث المُشرقية): إن الزمانَ كالحركة له مَعَيَّان: أحدهما أمرٌ موجودٌ في الخارجِ غيرُ مُنْقَسِم، هو مطابقٌ للحركةِ بِمَعْنَى الكونِ في الوَسَط، أي كونه بين المبدئِ والمُنْتَهَى . وثانيهما أمرٌ مُتَوَهَّم لا وجودَ له في الخارج، فإنه كما أنَّ الحركةَ بِمَعْنَى التوسُّطِ تَفْعَل الحركةَ بِمَعْنَى القَطْعِ [سُمِّيَ به لكونه حاصلاً بسببِ قَطْعِ المُتَحَرِّكةِ المسافةَ من غيرِ سكون] كذلك هذا الأمرُ الذي هو مطابقٌ لها وغيرُ منْقَسِمٍ مثلها يَفْعَلُ بسيلانه أمراً مُمْتَدَّاً وَهَمِياً هو مقدارُ الحركةِ الوَهْمِيَّة، فالموجودُ في الخارجِ من الزمانِ هو الذي يُسَمَّى بِالْإِنِّ السَّيَالِ .

التهانوي في (الكشاف) 3:120-122

الزمان على رأي أفلاطون وأرسطو

حَدُّ الزمانِ حَرَكَةُ الفَلَكِ ومدى ما بين الأفعال، هذا قولُ المُسلمين .

وَحِكْمِيَّ عن أفلاطون أنه يرى الزمانَ كوناً في الوَهْم، وَحَكِيَّ أرسطو طاليس في كتابِ السَّماعِ الطبيعي أن جميعَ القدماء كانوا يقولون بِسَرْمَدِيَةِ الزمانِ إلا رجلاً واحداً (يعني أفلاطون)، وَرَوَى عنه أفلوطرخس أنه قال: جوهرُ الزمانِ هو حركةُ السماءِ هذا .

وبعضهم يقول: إن الزمانَ ليسَ بشيء .

المَقْدِسِي في (البدء والتاريخ) 41:1

الزمان تَعاقِبٌ وتلاحُق

إن الزمانَ أمرٌ لا يوجد إلا بتعاقبِ أجزائه وتلاحُقِ أقسامه، فإذا فَنِيَ منه جزءٌ فالجزءُ الذي يَحْدُثُ بعده إما أن يكون واجبَ الوجودِ لذاته، وإما أن لا يكون، والأولُ باطلٌ، لأنَّ واجبَ الوجودِ لذاته هو الذي لا تكون ماهيته قابلةً للعدَم، وهذا الجزءُ الذي حَدَثَ الآنَ بعدَ أن كانَ معدوماً كان قابلاً للعدَمِ فَيَمْتَنعُ كونه واجبَ الوجودِ لذاته، وإذا بَطَلَ هذا وَجَبَ أن يكون مُمَكِنَ الوجودِ لذاته، وكلُّ ما كان كذلك فإنه لا يَلْزَمُ من فرضِ عَدَمِهِ من حيث هو مُحالٌ، فَلتَفَرِّضْ أن الجزءَ الأولَ من الزمانِ فَنِيَ وَلَمْ يَحْدُثْ عَقِبَهُ جزءٌ آخَرُ من الزمانِ، فهناك حَصَلَ العَدَمُ بعد الوجودِ، وليست تلك البَعْدِيَّةُ بِالزَّمانِ، لأنَّا فَرَضْنَا عَدَمَ الزمانِ مُطلقاً، فههنا حَصَلَتِ القَبْلِيَّةُ والبَعْدِيَّةُ من غيرِ اعتبارِ الزَّمانِ، فإذا عُقِلَ ذلك فَلْيَعْقَلْ أيضاً حصولُ القَبْلِيَّةِ والبَعْدِيَّةِ بين وجودِ الحادثِ وبين عَدَمِهِ لا بالزمانِ أيضاً .

لا شك أن الزمانَ عبارةٌ عن أقسامٍ مُتلاحِقَةٍ وأجزاءٍ متعاقِبةٍ، فنقول: كلُّ واحدٍ من تلك الأجزاء قد حَدَثَ بعد عَدَمِهِ، وكلُّ ما كان كذلك فهو مُمَكِنٌ لذاته . .

إن مجموعَ الزمانِ مُمَكِنٌ لذاته، وكلُّ مُمَكِنٍ لذاته فهو مُؤَثَّرٌ، فلمجموعِ

الزمان مؤثّر، وذلك المؤثّر إما مُوجِبٌ أو مُختار، والأول باطلٌ وإلا لدام المعلولُ بدوام ذاتِ العِلَّةِ فكان يلزم أن يكون الزمانُ موجوداً، مستقرّاً الذاتِ، مُبرِّءاً عن التبدُّل والتلاحق، وكلّ ما كان كذلك فهو ليس بزمانٍ، ينتج: أنه لو كان المؤثّر في وجود الزمان موجِباً بالذات لزم أن لا يكون الزمانُ زماناً، وذلك مُحال. فَيُثَبِتُ أَنَّ المؤثّر في الزمانِ فاعلٌ مختارٌ، والفاعلُ المُختار لا بدّ وأن يتقدّم على فعله، ينتج: أن فاعِلَ الزمانِ مُتقدِّمٌ على وجودِ الزمانِ، وذلك التقدُّم ليس بالزمان وإلا لزم أن يكون الزمانُ موجوداً حالَ عَدَمِهِ، وذلك مُحال

إن أجزاء الزمان متشابهة، فلو كان جزءٌ منها عِلَّةً للثاني، لزم كونُ الثاني عِلَّةً للأول، ولزم كونُ كلِّ واحدٍ منهما عِلَّةً لنفسه لما ثَبَتَ أَنَّ الأشياءَ المُتساوية في الماهية يَجِبُ أن يكون حُكْمُها في اللوازم مُتساوياً.

إن العِلَّةَ واجبةً الحصولِ عند حصولِ المعلولِ، فلو كان الجزء الأول من الزمانِ عِلَّةً للجزء الثاني منه لزم حصولُهما معاً، فحينئذ لا يكون الزمانُ زماناً، هذا حُكْمٌ.

صريحُ العقلِ حاكمٌ بأنّ كلّ أمرين يُشير العقلُ إليهما فيما أن يكون أحدهما سابقاً على الآخر أو معه أو بعده، أما أن يكون خارجاً عن الأقسام الثلاثة فهذا غير معقولٍ . . . فَيُثَبِتُ أَنَّ حصولَ القَبْلِيَّةِ والمَعِيَّةِ والبَعْدِيَّةِ لا يفتقر البتّة إلى الزمان . . .

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 4:15-18

الزمان والحركة

إنّ الزمان لو كان موجوداً لكان إما أن يكون من لواحقِ الحركة وإما أن لا يكون كذلك، والقسمان باطلان فكان القول بوجوده باطلاً. وإنما قلنا: إنه يمتنع أن يكون من لواحقِ الحركة لوجهين:

الأول: كان الله تعالى في الأزلي موجوداً، وكان عَدَمُ هذا الشيء الذي حَدَثَ

في هذا اليوم حاصلًا في الأزل، فقولنا: كان، إشارةً إلى الزمان، فهنا قد حصلَ الزمانُ مع أنه لا حركةَ ولا تَغْيِرَ، لأنَّ وجودَ الله - تعالى - مُنْتَزَعٌ عن الحركةِ والتغيُّرِ . . .

والثاني: هو أنَّ الحركةَ مفتقرةٌ في تَقَرُّرِها وتحقُّقِها إلى الزمانِ، لأنَّ الحركةَ عبارةٌ عن حدوثِ أمرٍ بعد أن كانَ بخلافه، وهذه البَعْدِيَّةُ إشارةٌ إلى الزمانِ، فَثَبَّتْ أَنَّ الحَرَكَةَ مفتقرةٌ في تحقُّقِها إلى وجودِ الزَّمانِ، ولو كانَ وجودُ الزمانِ مُفْتَقِرًا إلى تَقَرُّرِ الحركةِ لَزِمَ افتقارُ كلِّ واحدٍ منهما إلى الآخرِ، وهو دَوْرٌ، والدَوْرُ مُحالٌ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:17-18

الزمان بين إنكار وجوده وإثباته

للناس في الزمان قولان، الأول: قولٌ من أنكر وجوده، والثاني: قولٌ من أثبت وجوده.

أما المنكرون لوجوده فقالوا: الموجوداتُ على قِسْمين، منها ما يكون بقاءُها بسببِ أفرادِها وتتالي آحادِها ويُعَيَّرُ كَوْنُها متعاقبةً متتاليةً أن كلَّ واحدٍ منها وُجِدَ بعد العَدَمِ، ثم عُدِمَ بعد الوجودِ وهذا المفهومُ لا يقتضي إثباتَ موجودٍ زائدٍ على تلك الموجوداتِ والعدَماتِ، ومنها ما يكون بقاءُها بمعنى كَوْنِها سَستِمرةً دائمةً بأعيانِها، وهذا المفهومُ أيضاً لا يقتضي إثباتَ موجودٍ زائدٍ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:9

إن المُثَبِّتِينَ لِلْمُدَّةِ فَرِيقَانِ: مِنْهُمْ مَنْ يَدَّعِي أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُودِهِ عِلْمٌ بَدِيهِيٌّ ضَرُورِيٌّ غَنِيٌّ عَنِ الْبَيَانِ وَالْبِرْهَانِ، وَمِنْهُمْ مَنْ حَاوَلَ إِثْبَاتَهُ بِالْبَيِّنَةِ وَالْبِرْهَانِ. أَمَّا الْفَرِيقُ الْأَوَّلُ فَمِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَا الرَّازِيُّ وَقَوْمٌ آخَرُونَ.

المصدر المتقدم 5:21

قسمة الزمان

إن صريحَ العقلِ حاكمٌ بأنه يُمكن قسمةُ الزمانِ إلى السنين، وقسمةُ السنين إلى الشهور، وقسمةُ الشهورِ إلى الأيام، وقسمةُ الأيام إلى الساعات، ويَعْلَم بالضرورة أن الساعةَ جزءٌ من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء من السنة التي هي جزءٌ من المُدَّة.

والعلمُ بحصولِ هذه التقديراتِ بعضها أقلُّ من بعض، أو أكثرُ من بعض علمٌ ضروري.

ومن المعلوم بالضرورة أن المحكومَ عليه بقَبولِ هذه التقسيمات مغايرٌ للسوادِ والبياضِ والحَجَرِ والمُثلث، وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيانِ امتنعَ كونه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان، فثبت أن العلمَ بوجودِ الزمانِ والمُدَّةِ علمٌ بديهي.

إن كلَّ أحدٍ يَعْلَم بأن هذه المُدَّة قصيرةٌ وأن تلك المُدَّة طويلةٌ، فإنه يقال: بقي إلى وقتِ الظَّهرِ زمانٌ طويل، ثم يُقال بعد ذلك: إنه لم يَبْقَ من تلك المُدَّة إلا القليل. والعلمُ بحصولِ هذه الأحوالِ علمٌ بديهيٌّ، ومتى كان العلمُ بصفةِ الشيءِ بديهيّاً كان العلمُ بأصلِ وجوده أولى أن يكونَ بديهيّاً، فثبت أن العلمَ بوجودِ المُدَّةِ والزمانِ علمٌ بديهي . . .

إننا قد نحكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً، ويكون علمنا بهذه المَعِيَّة في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضرورياً، وقد نقول في حركتين أُخريين: إن إحداهما ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قَبْلَها أو بَعْدَها، وعلمنا بهذا التقدُّمِ والتأخُّرِ علمٌ ضروريٌّ، ثم لا نَعْقِل من هذه المَعِيَّة إلا أنهما حَصَلَا في زمانٍ واحدٍ، ولا نَعْقِل من هذا التقدُّمِ والتأخُّرِ إلا أن أحدهما في الزمانِ السابقِ على زمانِ حدوثِ هذا المتأخَّر، وكلّ ذلك يدلُّ على أن العلمَ بوجودِ المُدَّةِ والزمانِ علمٌ بديهي . . .

ولما ثبت أن العلمَ بوجودِ المُدَّةِ والزمانِ علمٌ بديهيٌّ أَوْلَى، نقول: هذه المُدَّة

لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك، ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:24-26

أقوال في ماهية الزمان

الذي ذهب إليه أرسطو طاليس وارتضاه المُعْتَبَرُونَ من أتباعه كأبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا: أنه مقدار حركة الفلك الأعظم.

وقال الشيخ أبو البركات البغدادي، صاحب (المعتبر): إنه مقدار امتداد الوجود.

وقال قوم آخرون: إنه عبارة عن نفس حركة الفلك الأعظم.

وقال آخرون: إنه لا معنى للزمان إلا مُجَرَّدُ التوقيت . . .

وقال آخرون: كما أن النقطة تفعل بحركتها الخط فكذا الآن يفعل بحركته الزمان، وكما أن النقطة إذا فعلت بحركتها الخط كانت واصلةً لأحد قسمي ذلك الخط بالقسم الثاني، وإذا وقفت تلك النقطة كانت فاصلةً لذلك الخط وقاطعةً له، فكذا الآن إذا فعل بحركته الزمان كان آناً واصلاً، وإذا فُرِضَ حدوؤه في الزمان المتصل كان آناً فاصلاً.

وقالت طائفة عظيمة من قُدماء الحكماء: الزمان جوهرٌ أزليٌّ واجبُ الوجود لذاته ولا تعلُّق له في ذاته ولا في وجوده لا بالفلك ولا بالحركة، وإنما الفلك بحركته يُقَدَّرُ أجزاءه كما أن البنجانة⁽¹⁾ تُقَدَّرُ بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار. ثم قالوا: هذا الجوهر القائم بالنفس إن حصل فيه شيء من الحركات ويُقَدَّرُ امتداداً دوامه بسبب تلك الحركات سُمِّيَ زماناً، وأما إن خَلِيَ عن مقارنة الحركات ولم يحصل فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالدهر والأزل والسرمد.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:51-52

(1) البنجانة والمنجانة آلة لقياس الزمان، وما زال العوام في المغرب يسمون الساعة بالمجانة.

الزمان غني عن الحركة

بيننا أن الزمان موجودٌ غنيٌّ في ذاته وفي وجوده عن الحركة، بل هو حاصلٌ، سواء حَصَلَت الحركة أم لا . على هذا التقدير نقول: إنه لا تأثيرٌ للحركة في وجود المدة والزمان، إنما تأثيرُ الحركة في تقديرهما وتحديدتهما، كما أن البنكانات [البنجانات] وسائر الآلات قد تُقدَّر مدةُ اليوم بالأجزاء والأبعاض، ثم إن البنكان لا تأثيرٌ له في تكوينِ اليوم وإيجاده، وإنما تأثيرُه في تقديرِ أجزائه وأبعاضه، فكذلك ههنا حركةُ الفلكِ لا تأثيرٌ لها في إيجادِ المدة وإنما تأثيرُها في تقديرِ المدة، وإنما تقدَّرت المدةُ بالحركة الفلكية لا بسائر الحركات لأنها أسرعُ الحركات وأبعدها عن الاختلافات، فلا جرمُ جعلت هذه الحركة مُقدَّرةً للمدة . . .

إن الزمان والحركة يُقدَّر كلُّ واحدٍ منهما بالآخر . . . وذلك لأن الزمان ظرفٌ والحركة مَظروفٌ، ويجوز تقديرُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر . . .

من الناس من جعلَ المدةَ اسماً لجوهرٍ هذا الموجود، وأما الزمان فإنه جعله اسماً للمدة المتقدِّرة بالحركة . . .

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:103-104

الزمان والمكان

وأما الزمان والمكان فإنَّ الكلامَ فيهما كثيرٌ قد خاضَ فيه الأوائل، وجادل فيه أصحابُ الكلامِ الإسلاميون، وهو أظهرٌ من أن يُنشَفَ الريقُ ويُضَرَعَ فيه الحَدَّ، ولا سيما وقد أحكَمَ القولَ فيه الحكيمُ (أرسطو) وناقضُ أصحابِ الآراءِ فيهما وبينَ فسادِ المذاهبِ القديمة، وذكر رأيي نفسه ورأيي أستاذه (أفلاطون) في كتابِ «السماع الطبيعي» وكلُّ شيءٍ وُجِدَ لهذا الحكيمِ فيه كلامٌ فقد شَفَى وكَفَى، وقد فسَّرَ كلامه فضلاءُ أصحابِ المُفسِّرين، ونُقِلَ إلى العربية، وهو موجود.

وأنا أذكرُ نصَّ المذاهبِ لما تقتضيه مسألتك في عرضِ المسألة الأولى،

وأترك الاحتجاج لأنه مسطور . . .

أما الزمان فهو مُدَّةٌ تَعُدُّها حركاتُ الفلك . وأما المكانُ فهو السَّطْحُ الذي يحوز المَحَوِيَّ والحاوي .

وأما الفَرْقُ الذي سألتَه بين الوقتِ والزَّمانِ، والدهرِ والحينِ، فإنَّ الوقتَ قَدَرٌ من الزمانِ مفروضٌ مُمَيَّزٌ من جملمته، مشارٌّ إليه بعينه، وكذلك الحينُ هو مُدَّةٌ أطولُ من الوقتِ وأفسَحُ وأبعد، وإنما تَقْتَرِنُ هاتان اللفظتان بما يُمَيِّزُهُما ويُفَصِّلُهُما من جُمْلَةِ الزمانِ الذي هو كلُّ لهُما، فيقال وَقْتُ كذا وحين كذا فَيُنسَبُ إلى حالٍ أو شَخْصٍ أو ما أشبه ذلك .

فإذا أريدَ بهما الإبهامُ لا الإفهامُ قيل : كان كذا أو يكون كذا في حينٍ أو وَقْتٍ فَيَعْلَمُ السامِعُ أن المتكلمَ لم يُؤَيِّزْ تعيينَ الوقتِ والحينِ، وهما لا مَحالَةَ مَعَيَّنَانِ مُحَصَّلَانِ .

فأما الدهرُ فليسَ من الزمانِ ولا الحينِ ولا الوقتِ في شيءٍ، ولكنه أخصَّ بالأشياء التي ليست في زمانٍ ولا مُقَدَّرَةٌ بحركاتِ الفلكِ، لأنها على رُتْبَةٍ من الأمورِ الطبيعيةِ، فأقول : نسبةُ الزمانِ إلى الأمورِ الطبيعيةِ كنسبةِ الدهرِ إلى الأمورِ غيرِ الطبيعيةِ أعني ما هو فوق الطبيعة .

وهذه المواضعُ - أبقاك الله - إذا نَظَرَ فيها الإنسانُ وعَرَفَهَا حَقَّ معرفتها تنبَّه على حكمةِ بارئها ومُبدئها، وصارت أسباباً مُحْكَمَةً ودواعي قوِيَّةً إلى التوحيد .

وراء هذه المواضعِ سرائرٌ ودقائقٌ لا يَبْلُغُها العقلُ الإنسانيُّ ولم يَطْمَعِ في إدراكها أحدٌ قطَّ، وهناك يَحْسُنُ الاعترافُ بالضعفِ البشريِّ والعجزِ الإنسانيِّ .

فأما هذه المواضعُ التي تكلمنا فيها فهي مواضعُ الشُّكْرِ له والتحدُّثِ بنعمته والتعجُّبِ من حكمته والاستدلالِ بها على وجوده وقدرته وفِيضِهِ بالخير على بَرِيَّتِهِ، ومَسْأَلَتِهِ الزيادةَ منها والحرصَ على نيلِ أمثالها بالنظرِ والفحصِ، وإدامةِ الرغبةِ إلى واهبها ومُنيلها بإفاضةِ أشباهها وأشكالها مما هو موضوعٌ للبشرِ ومُيسَّرٌ لهم، وهُم مندوبون له مَبْعوثون عليه، بل أقول : إنه مأخوذٌ على الإنسانِ الكاملِ بالعقلِ ألا

يَقْعُدُ عَنِ السَّعْيِ وَالطَّلَبِ لِتَكْمِيلِ نَفْسِهِ بِالْمَعَارِفِ، وَلَا يَنْبِي وَلَا يَقْتَرِ مَدَّةَ عَمْرِهِ عَنِ الزَّادِيَّاتِ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي بِهَا يَصِيرُ مِنْ حِزْبِ اللَّهِ الْغَالِبِينَ وَأَوْلِيَاءَهُ الْفَائِزِينَ الْآمِنِينَ الَّذِينَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 30-32

الفرقُ بين الزمانِ والدَّهرِ والسرمدِ

ذكر الشيخُ الرئيسُ في أكثرِ كُتُبِهِ أن اعتبارَ أحوالِ التغيراتِ مع المتغيراتِ هو الزمانُ، واعتبارَ أحوالِ الأشياءِ الثابتةِ مع الأشياءِ المتغيرةِ هو الدَّهرُ، واعتبارَ أحوالِ الأشياءِ الثابتةِ هو السَّرْمَدُ.

وقال الشيخُ في كتاب (عيون الحكمة): «الدَّهْرُ في ذاته من السَّرْمَدِ، وهو بالقياسِ إلى الزمانِ دَهْرٌ»، وأقول: معناه أن الدَّهْرَ في ذاته شيءٌ ثابتٌ غيرٌ مُتَغَيِّرٍ، إلا أنه إذا نُسِبَ إلى الزمانِ الذي هو موجودٌ مُتَغَيِّرٌ في ذاته سُمِّيَ دَهْرًا، وهذا تصريحٌ بأن الدَّهْرَ ثابتٌ في نفسه وذاته، إلا أنه مع كونه كذلك فإنه يقتضي حصولَ هذه النسبِ المتغيرةِ . . .

إن الأقربَ عندنا في المُدَّةِ والزمانِ هو مذهبُ أفلاطون، وهو أنه موجودٌ قائمٌ بنفسه مستقلٌّ بذاته، فإن اعتبرنا نسبةً ذاته إلى ذواتِ الموجوداتِ القائمةِ المُبْرَأَةِ من التغيرِ سَمَّيناهُ بالسَّرْمَدِ، وإن اعتبرنا نسبةً ذاته إلى ما قبلَ حصولِ الحركاتِ والتغيراتِ فذلك هو الدَّهْرُ الداهرُ، وإن اعتبرنا نسبةً ذاته إلى كَوْنِ المتغيراتِ مُقارَنَةً له، حاصلةً معه فذاك هو الزمانُ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 89:5-91

الآنُ وموقعه من الزمانِ

إنه لا بدَّ من الاعترافِ بوجودِ شيءٍ يكون حاضراً في الحال، ويَدُلُّ عليه وجوهٌ:

الأول: أن الماضي والمستقبل كل واحد منهما عَدَمٌ مَحْضٌ فلو كان الحاضر أيضاً عَدَمًا مَحْضًا لما تَقَرَّرَ الحصولُ والوجودُ أصلاً فكان هذا قولاً بأنه لا وجودَ لشيءٍ من الأشياء، ولا حصولَ لأمرٍ من الأمور، وذلك جَهَالَةٌ.

الثاني: أنه لا شكَّ في حصولِ أمورٍ يَحْكُمُ الْعَقْلُ عليها بكونها ماضيةً وبكونها مُسْتَقْبَلَةٌ، والمعقولُ من الماضي هو الذي كان حاضراً ثم مَضَى، والمعقولُ من المستقبل هو الذي يُتَوَقَّعُ حضوره لكن لم يَحْضُرْ، فلو كان حضوره ممتنعاً لكانت صيرورته - ماضياً ومُستقبلاً أيضاً ممتنعةً، ولَمَّا لم يَكُنْ كذلك عَلِمْنَا أنه لا بدَّ من الاعترافِ بالحالِ الحاضرِ.

الثالث: أنه لا نزاعَ في أننا نشاهدُ أشياءَ مشاهدةً حَقِيقَةً ونجد من أنفسنا آلاماً ولذاتٍ، فهذا الذي نُشاهده إنما نُشاهده في الحالِ، لأنَّ الذي مَضَى ولم يَبْقَ تَمْتَنِعُ مُشَاهَدَتُهُ، والذي هو مستقبلٌ ولم يَحْضُرْ تَمْتَنِعُ أيضاً مشاهدته، فعلمنا أن هذه الوجودانياتِ والمُشاهداتِ إنما حَصَلَتْ في الحالِ، لا في الماضي ولا في المستقبلِ.

واعلم أن القولَ بأنه لا بدَّ من الاعترافِ بكونِ الحالِ الحاضرِ موجوداً، أظهرُ وأجلى من أن يُفْتَقَرَ فيه إلى بيانٍ وبرهانٍ، وإنما ذكرنا هذه الوجوهَ مبالغةً في البيانِ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5:83-84

الأبد

الأبدُ دوامُ الوجودِ في المُستقبلِ كَمَا أَنَّ الأزلَ دوامُ الوجودِ في الماضي، على ما في (شرح المطالع، ص 102)

وفي (الإنسان الكامل 1:103) «اعلم أن أْبَدَهُ - تعالى - عينُ أزلِهِ، وأزَلَهُ عينُ أْبَدِهِ، لأنه عبارةٌ عن انقطاعِ الطرفين الإضافيين عنه لِيَتَفَرَّدَ بالبقاء لذاتِهِ، فَسُمِّيَ

تَعَقَّلُ الإِضَافَةَ الأَزَلِيَّةَ عَنْهُ وَوَجُودَهُ قَبْلَ تَعَقُّلِ الأَوَّلِيَّةِ أَزْلاً، وَسُمِّيَ انْقِطَاعُ الإِضَافَةِ الأَخِيرَةِ عَنْهُ وَبِقَاوُهُ بَعْدَ تَعَقُّلِ الأَخِيرَةِ أِبْدَاً. وَالْأَزْلُ وَالْأَبَدُ اللهُ تَعَالَى صِفَتَانِ أَظْهَرَتْهُمَا الإِضَافَةُ الزَّمَانِيَّةُ لِتَعَقُّلِ وَجُوبِ وَجُودِهِ، وَإِلَّا فَلَا أَزْلَ وَلَا أَبَدَ؛ كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»

التهانوي في (الكشاف) 90:1

الأزل

الأزل دوامُ الوجودِ في الماضي، كما أنَّ الأبدَ دوامُهُ في المستقبلِ على ما مرَّ.

وفي (شرح الطوالع): «هو ماهيةٌ تقتضي اللامسبوقيةً بالغيرِ، وهذا معنى ما قيل: الأزلُ نفي الأُوليةِ».

وقيل: هو استمرارُ الوجودِ في أزمنةٍ مُقدَّرةٍ غيرِ مُتناهيةٍ في جانبِ الماضي. وقال أهلُ التصوِّف: الأعيانُ الثابتةُ وبعْضُ الأرواحِ المُجَرَّدَةِ أزليةٌ، والفرقُ بين أزليةِها وأزليةِ المُبدِعِ أنَّ أزليةَ المُبدِعِ - تعالى - نَعَتْ سَلْبِي بِنْفِي الأُوليةِ، بمعنى افتتاحِ الوجودِ عَنِ العَدَمِ لأنه عَيْنُ الوجودِ. وأزليةُ الأعيانِ والأرواحِ دوامُ وجودِها مع دوامِ مُبدِعِها مع افتتاحِ الوجودِ عَنِ العَدَمِ لكونه من غيرها. والأزلي: ما لا يكون مسبوقاً بالعَدَمِ.

التهانوي في (الكشاف) 122:1

الأزلُ والأبَدُ

الأزلُ هو الدهرُ المتقدمُ الذي لا أولَ له. وأما الأبدُ فهو الدهرُ المتأخِّرُ الذي لا آخرَ له.

وههنا بَحْثٌ وهو أنَّ مُسَمَّى الأزلِ هل له تَحَقُّقٌ ووجودٌ أم لا.

أما الأول فهو باطلٌ، لأنَّ كلَّ وقتٍ يكون موجوداً في نفسه فله تَعَيُّنٌ وامتيازٌ
عَمَّا عَدَاهُ، وكلَّ ما كان كذلك فهو مُتَأَخَّرٌ عَمَّا قَبْلَهُ وِمتقدِّمٌ على ما بَعْدَهُ، وكلَّ ما
كان كذلك فهو ضدُّ الأزلِ ولا يَصْدُقُ عليه كونه أزلِياً.

وأما الثاني فهو أيضاً مُشْكِلٌ، لأنَّ مُسَمَى الأزلِ إذا لم يَكُنْ له في نفسه تَحَقُّقٌ
فذلك مُحَالٌ، لأنه لا بدَّ من الاعترافِ بِتَحْقِيقِ اللاأوليةِ إما في وجودِ العالَمِ أو في عَدَمِهِ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 106-105:5

الدهر

هو الزمانُ الطويلُ الأمدُ الممدودُ، وألف سنة - كما في القاموس - وقال
الراغب: إنه اسمٌ لمُدَّةِ العالَمِ من مبدئِ وجودِهِ إلى انقضائه يُعَبَّرُ به عن كلِّ مُدَّةٍ
كثيرةٍ، بخلاف الزمانِ فإنه يَقَعُ على المُدَّةِ القليلةِ والكثيرةِ.

التهانوي في (الكشاف) 274:2

الدهر والسرمد

هما اسمان لجوهرٍ هذا الشيءِ حالَ كونه خالياً من مقارنَةِ الحادثاتِ
والتغيُّراتِ، فصار المفهومُ منها كالمُضَادِّ للمفهومِ من الزمانِ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 105:5

المُدَّة

قد ذكرنا أنها في ذاتها وفي جَوهرها موجودٌ باقٍ دائمٌ مستمرٌّ، إلا أنَّ شعورَ
العقلِ بها إنما يَحْضُلُ بسببِ توالي الآناتِ الحاضرةِ وتعاقُبِها، فهذا التعاقُبُ
والتوالي يشبه كأن بعضها مُدَدٌ للبعثِ في الوجودِ، أو يقال كأنَّ الزمانَ يَمْتَدُّ بسببِ
تعاقُبِها وتواليها، فلهذا السببِ سُمِّيتِ بالمدَّةِ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 103:5

النهار

هو مدة طلوع الشمس، والليل هو مدة غروبها. ولما ثبت أن الشمس طالعة أبداً على أحد نصفي الأرض وغاربة عن النصف الثاني منها أبداً، إلا أن أحوال طلوعها وغروبها إلى نصفي الأرض مختلفة بسبب كون الأرض كُرّة - كان نهار كل موضع من الأرض غير نهار الموضع الآخر، وليل كل موضع غير ليل الموضع الآخر.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 105:5

الوقت

هو الجزء المفرد الذي عُرِفَ امتيازُه عن غيره بسبب حدوثِ حادثٍ مُعيّنٍ معلوم الوقوع، كقولك: آتتك وقت طلوع هلال شوال، فالمدة اسمٌ لذاتِ هذا الشيء، والزمانُ اسمٌ له بشرطِ صيرورته مقداراً بالحركة، والوقت اسمٌ له بشرطِ أن يصيرَ جزءً مُعيّنٍ فيه مُعرّفاً لحدوثِ حادثٍ معلوم الوقوع.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 105-104:5

المكان والخلاء والفضاء

حدّ المكان ما اعتمدَ عليه الجسمُ أو أحاط به أو حلّه العَرَض، وهذا ما أَرادَه أرسطوطاليس حيث قال: المكانُ نهايةُ المُختَوِي الذي يُماسُّ ما يَخْتَوِي عليه.

واختلفوا في الخلاء والفضاء، فقال قوم: العالمُ لا خلاء فيه، وإن الهواءَ جسمٌ منتَشِرٌ بسيط، ويُمْتَحَنُ بِالآلَةِ التي هي على هيئة الرُّطَل في أسفلها نَقَبٌ، فإذا شُدَّ أعلاها لم يَخْرُجِ الماءُ من أسفلها، وإذا فُتِحَ سال، فَعُقِلَ أن الماءَ دَفَعَهُ دافعٌ وهو الهواءُ الداخِلُ في الكوز.

وقال آخرون: لا تَخْلُو الأجسامُ من خلاء، وهي الفُرَجُ بينَ الأجزاء، واستدلوا بالماء الذي يُصَبُّ على الأرض فيغوصُ فيها.

وَفَرَّقَ قَوْمٌ بَيْنَ الْفَضَاءِ وَالْخَلَاءِ فَقَالُوا: الْخَلَاءُ هُوَ الْفَرَاغُ مِنَ الْجِسْمِ،
وَالْفَضَاءُ هُوَ الْمَحْتَوِي عَلَى الْخَلَاءِ بِلَا نِهَائَةٍ .

وَيَزَعِمُ قَوْمٌ أَنَّ الْخَلَاءَ وَالْفَضَاءَ شَيْءٌ وَاحِدٌ .

المَقْدِسِي فِي (الْبَدءِ وَالتَّارِيخِ) 1:42

حَقِيقَةُ الْمَكَانِ

نَشَاهِدُ أَنَّ الْجِسْمَ يَنْتَقِلُ وَيَتَحَرَّكُ وَنَعْلَمُ بِالْبَدِيهِيَّةِ أَنَّهُ يَنْتَقِلُ مِنْ جِهَةٍ إِلَى جِهَةٍ،
وَمِنْ جَانِبٍ إِلَى جَانِبٍ . وَالنَّاسُ يُسَمُّونَ الْمُنتَقِلَ عَنْهُ وَالْمُنْتَقِلَ إِلَيْهِ تَارَةً بِالْحَيِّزِ،
وَتَارَةً بِالْجِهَةِ، وَتَارَةً بِالْمُحَاذَاةِ، وَتَارَةً بِالْجَنْبِ وَبِالْجَانِبِ وَتَارَةً بِالْمَكَانِ .

وَبِالْجُمْلَةِ فَمَكَانُ الشَّيْءِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ الشَّيْءُ وَيُفَارِقُهُ بِالْحَرَكَةِ وَلَا يَسَعُهُ
مَعَهُ غَيْرُهُ وَتَتَوَارَدُ الْمُتَحَرِّكَاتُ عَلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ، فَهَذَا الْقَدْرُ أَمْرٌ مَعْلُومٌ
بِالضَّرُورَةِ، ثُمَّ نَقُولُ: إِنَّ هَذَا الشَّيْءَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَمْرًا يَنْقُذُ فِيهِ ذَاتُ الْجِسْمِ وَيَسْرِي
فِيهِ، وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ، بَلْ يَكُونُ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْجِسْمِ الْحَاوِي
الْمُمَاسِّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْجِسْمِ الْمَخْوِيِّ .

وَالأَوَّلُ هُوَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمَكَانَ هُوَ الْبُعْدُ وَالْفَضَاءُ - وَهُوَ مَذْهَبُ أَفْلَاطُونِ وَأَكْثَرِ
العُقَلَاءِ - وَالثَّانِي هُوَ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمَكَانَ هُوَ السَّطْحُ الْحَاوِي؛ فَالْمَذْهَبُ الْمُحْصَلُ
الْمَعْقُولُ فِي الْمَكَانِ وَالْحَيِّزِ لَيْسَ إِلَّا هَذَانِ الْقَوْلَانِ .

فَالْقَائِلُونَ بِأَنَّ الْمَكَانَ هُوَ الْبُعْدُ وَالْفَضَاءُ تَارَةً يُسَمُّونَهُ بِالْهَيُولِيِّ وَتَارَةً يُسَمُّونَهُ
بِالصُّورَةِ، وَإِنَّمَا سَمَّوهُ بِالْهَيُولِيِّ مِنْ حَيْثُ إِنَّ خَاصِيَةَ الْهَيُولِيِّ أَنْ تَكُونَ ذَاتَهُ بَاقِيَةً
وَتَكُونَ ذَاتَهَا مَوْرَدًا لِلأَحْوَالِ الْمُتَعَاقِبَةِ وَالصِّفَاتِ الْمُتَلَحِّقَةِ . وَهَهُنَا هَذَا الْفَضَاءُ أَمْرٌ
وَاقِفٌ لَا يَتَغَيَّرُ وَلَا يَتَبَدَّلُ الْبَتَّةَ، ثُمَّ إِنَّهُ تَتَوَارَدُ عَلَيْهِ الأَجْسَامُ، وَهَذَا الْفَضَاءُ يَقْبَلُهَا،
فَكَانَ هَذَا الْفَضَاءُ مُشَابِهًا لِلْهَيُولِيِّ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، فَلَا جَرَمَ سَمَّوْا هَذَا الْفَضَاءَ
بِالْهَيُولِيِّ بِحَسَبِ هَذَا التَّأْوِيلِ، وَإِنَّمَا سَمَّوهُ بِالصُّورَةِ لِأَنَّ الْجَوْهَرَ الْجِسْمَانِيَّ إِنَّمَا

امتاز عن الجواهر المُجَرَّدة العقلية لأجل كونه قابلاً لهذه الأبعاد الثلاثة، فهذه الأبعاد الثلاثة هي كالجزء الصوري لماهية الجسم. فلَمَّا كان هذا الفضاء عبارة عن هذه الأبعاد المُجَرَّدة الواقعة سَمَّوه بالصورة، بحسب هذا التأويل. فهذا هو التفسير الصحيح لما نُقِلَ عن أفلاطون أنه كان تارة يقول: المكان هو الهولي، وتارة يقول: المكان هو الصورة.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 5: 111-112

المكانُ جِزْمٌ والخلاء باطل

والمكان لا يكون البتة إلا جِزْماً، لا يجوز غير ذلك. وإنما تركب المكان من جِزْمٍ أضيف إلى جِزْمٍ، بمعنى أنه لاقي أحد سطوح المكان أحد سطوح المتمكن أو بعضها أو جميعها على حسب تمكّن المتمكن من المكان.

والمتمكن مع المكان ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون المتمكن متشكلاً بشكل المكان الذي هو فيه، وذلك مثل كل شيء مائع الأجزاء أو منشورها، في كل شيء جامد الأجزاء أو مجموعها كالماء في الخابية فإنه يتشكل بشكل الخابية حتى لو تَمَثَّلَتْ قائماً لرأيتَه في صفة الخابية نفسها، وترى ذلك عياناً إذا جمد الماء فيها بعد ميعانه وانكسرت الخابية، وكالبُرِّ والدقيق في الإناء المُرْبَع أو المثلث أو غير ذلك من الأشكال، فإنك ترى كل ذلك أيضاً متشكلاً بشكل إنائه أو البيت الذي هو فيه . . .

والقسم الثاني أن يكون المكان متشكلاً بشكل المتمكن فيه، وذلك معكوس القسم الذي ذكرنا قبل . . . ويمثّل ذلك بجِزْمٍ بيضة أو عودٍ أدخلته في ماء فَجَمُد الماء حواله بعد أن كان مائعاً، فإنك تجده متشكلاً بشكل ما هو فيه أو مُتَصَوِّراً بصورته وهيئته، وكذلك كون الحجر في الدقيق أو البُرِّ فإن مكانه متشكلاً بشكله.

والهواء جِزْمٌ من الأجرام ذو جهاتٍ ست، قابلٌ للمتضادات من الحرّ والبرد والرطوبة واليُس، إلا أنه لما لم يكن ملوناً لم تقع عليه حاسة البصر فلم يُر. وأنت

تعلم أنه جِزْمٌ بحركتك يَدُكَ أو المِزْوَحَةَ أو إذا عدا بكَ فَرَسٌ سَرِيعٌ فَإِنَّكَ تَجِدُ جِرْمًا مُلَاقِيًا لَكَ تُحِشُّهُ حِسًّا قَوِيًّا لَا يُنْكَرُهُ إِلَّا جَاهِلٌ سَخِيفٌ أو معاند. وكونُ الأجرامِ فيه مُتَمَكِّنَةٌ وهو مكانٌ لها ككونِ الحيوانِ المائيِ في الماءِ متى انتقلَ جِزْمٌ من الأجرامِ التي في الهواءِ أو الماءِ من المكانِ الذي كان فيه إلى مكانٍ آخر انتقلَ ما كان في مكانه الذي صار إليه من الهواءِ ومن الماءِ إلى المكانِ الذي خَرَجَ عنه، والخلاءُ باطلٌ وتفسيرُهُ مكانٌ لا مُتَمَكِّنَ فيه، إذ المكانُ والمتمكِّنُ من بابِ الإضافة، فلا يكون متمكِّنٌ إلا في مكان، ولا مكانٌ إلا لمتمكِّنٍ ضرورةً.

ابن حزم في (التقريب لِحَدِّ المنطق)، ضمن رسائل ابن حزم، 4: 167-168

— 2 —

الإنسانُ والعُمران

«إنَّ عقولَ الأمم تتوافى على طريقة واحدة ولا تختلف باختلاف البقاع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يردّها رادّ على الدهور والأحقاب»

مسكويه في كتاب (الحكمة الخالدة)

الإنسان : ماهيته وكيفية تركيبه

الإنسان مُرَكَّبٌ من جسمٍ مُدْرِكُهُ البصرُ ونفسٍ مُدْرِكُهَا البصيرة، وإليهما أشار بقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر 29)، فالإشارة بالروح إلى النفس، وإضافته - تعالى - الروح إليه تشريفاً له، وعُني به النفسُ المذكورةُ في قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (الأنعام 93)، ووجودُ النفسِ في الإنسانِ لا يحتاج أن يُدَلَّ عليه لوضوح أمره بل يَتَّبِعُه الجاحدُ لها والغافلُ عنها بأنها هي التي بحصولها في الجسمِ تَحْصِلُ الحياةَ والحركةَ والحِسَّ والعِلْمُ والرأْيُ والتَّمييزُ، ويكون الجسمُ مَتَصَرِّفاً بها وحاملاً ومُسْتَحْسِناً ومستطاباً مُجِبّاً، وَيَقْطَعُهَا عَدَمُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ فَيَصِيرُ جِيفَةً مَحْتَاجاً إِلَى عُدَّةٍ تَحْمِلُهَا، وَهِيَ مَحَلُّ الْأَعْرَاضِ؛ وَالرُّوحَانِيَّةُ كَالْجِسْمِ فِي كَوْنِهِ مَحَلًّا لِلْأَعْرَاضِ الْجِسْمَانِيَّةِ.

وقد حَتَّ اللهُ تَعَالَى عَلَى تَدْبِيرِ النَّفْسِ وَالتَّفَكُّرِ فِيهَا، وَجَعَلَ مَعْرِفَتَهَا مَقْرُونَةً بِمَعْرِفَتِهِ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ، أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات 20-21)، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فُصِّلَتْ 53) . . . وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ أَعْرَفُكُمْ بِنَفْسِهِ».

وقال الحكماءُ قد رَكَّبَ اللهُ تَعَالَى الْإِنْسَانَ تَرْكِيباً مَحْسُوساً مَعْقُولاً عَلَى هَيَاةِ الْعَالَمِ وَأَوْجَدَ فِيهِ شَبَهَ كُلِّ مَوْجُودٍ فِي الْعَالَمِ حَتَّى قِيلَ: الْإِنْسَانُ هُوَ عَالَمٌ صَغِيرٌ وَمُخْتَصِرٌ لِلْعَالَمِ الْكَبِيرِ، وَذَلِكَ لِيَدُلَّ بِهِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْعَالَمِ فَيَتَوَصَّلَ بِهِمَا إِلَى مَعْرِفَةِ صَانِعِهِمَا، فغَايَةُ مَعْرِفَةِ الْإِنْسَانِ لِبَارئِهِ - تَعَالَى - أَنْ يَعْرِفَ الْعَالَمَ فَيَعْلَمَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ

وَأَنَّ لَهُ مَوْجِداً لَيْسَ مِثْلَهُ، تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 19-21

الإنسان عالمٌ صغير

إنَّ الإنسانَ مجموعٌ مرَكَّبٌ من النفسِ والبدنِ، وأنه أشرفُ الحيواناتِ وخُلَاصَةُ المخلوقاتِ، رَكَّبَهُ اللهُ - تعالى - في أحسنِ صورةٍ، روحاً وبدناً، وخصَّه بالتُّطقِ والعقلِ، سراً وعلناً، وزَيَّنَ ظاهرَه بالحواسِّ... وباطنه بالقوى... وهياً للنفسِ الناطقةِ الدماغَ وأسكنه أعلى محلٍّ وأوفقَ رتبةً، وزَيَّنَهُ بالفِكْرِ والذِّكْرِ والحِفْظِ، وسلَّطَ عليه الجواهرَ العقليةَ لتكونَ النفسُ أميرَه، والعقلُ وزيرَه، والقوى جنودَه، والجِسْمُ المُشترَكُ مُريدَه، والأعضاءُ خَدَمَتَه، والبدنُ محلٌّ مملكتِه، والحواسُّ يسافرون في جميعِ الأوقاتِ في عالمهم، ويَلْتَقِطونَ الأخبارَ المُوافقةَ والمُخالِفةَ، ويَعرضونها على الجِسْمِ المُشترَكِ الذي هو واسطةٌ بينَ النفسِ والحواسِّ على بابِ المدينةِ، وهو يَعرِضُها على القوةِ العقليةِ لِتُختارَ ما يُوافقُ وتُطرحَ ما يُخالفُ.

فَمِنَ هَذَا الوجهِ: الإنسانُ عالمٌ صغيرٌ، ومن حيثِ إنه يتغذى وينمو - قالوا: نبات، ومن حيثِ إنه يُجسِّسُ ويتحرَّكُ - قالوا: حيوان، ومن حيثِ إنه يَعلمُ حقائقَ الأشياءِ - قالوا: مَلَكٌ، فصارَ مَجْمَعاً لهذه المَعاني.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 339-340

الإنسانُ عالمٌ بذاته

إنَّ الإنسانَ حالٌ ما يكون شديدَ الاهتمامِ بالشَّيءِ يقول: قُلْتُ كَذَا وفَعَلْتُ كَذَا، وهو في هذه الحالةِ عالمٌ بذاته، غافلٌ عن جميعِ أعضائه الظاهرةِ والباطنةِ، والمَعْلومِ في هذه الحالةِ هو النَّفْسُ...

المصدر المتقدم، ص 340

فضلُ الإنسانِ على سائرِ الحيوانِ

للإنسانِ فضلٌ على الحيواناتِ كُلِّها في نَفْسِه وجسمِه .

أما فَضْلُه في نفسه فبالقوَّة المُفكِّرة التي بها العقلُ والعلمُ والحكمةُ والتدبيرُ والرأيُ؛ فإنَّ البهائمَ - وإن كانَ كُلُّها يُحسُّ ويَعْضُّها يَتَخَيَّلُ - فليس لها فكرةٌ ولا رَويَّةٌ ولا استنباطُ المجهولِ بالمعلومِ ولا تَعْرِفُ عِلَلَ الأشياءِ ولا أسبابَها، وليس في قُوَّتها تَعَلُّمُ الصناعاتِ الفكريةِ، وإنما يَتَعَلَّمُ بعضها بعضَ الصناعاتِ المُتَخَيِّلَةِ، فأقواها في ذلك الفيلُ والقِرْدُ .

وأما فَضْلُه في جسمه فباليدِ العاملةِ واللسانِ الناطقِ وانتصابِ القامةِ الدالِّ على استيلائه على كلِّ ما أُوجِدَ في هذا العالمِ، وقد نَبَّه اللهُ - تعالى - على ذلك بقوله: ﴿لقد خلقنا الإنسانَ في أحسنِ تقويمٍ﴾ (التين 4) وقوله: ﴿وصوَّرَكُم فأحسنِ صُورَكُم﴾ (غافر، 64) ولم يَعْني الصورةَ التَّخْطِيطِيَّةَ فقط، بل عناها والصورةَ المعقولةَ؛ ولتشرِيفه - تعالى - إياه بذلك، قال: ﴿ولقد كَرَّمنا بني آدمَ وحَمَلناهم في البرِّ والبحرِ، ورَزَقناهم من الطَّيِّباتِ وَفَضَّلناهم على كثيرٍ مِمَّنْ خَلَقنا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء، 70) .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 25-26

والإنسانُ - وإن كان بكونه إنساناً أَفْضَلَ موجودٍ - فذلك بشرطِ أن يُراعِيَ ما به صارَ إنساناً، وهو العِلْمُ الحَقُّ والعَمَلُ المُتَحَكِّمُ، فَيَقْدِرُ وجودَ ذلك المَعْنَى فيه يَفْضُلُ، ولهذا قيل: «الناسُ أبناءُ ما يُحسِنون» أي ما يَعْرِفون ويعملون من العلومِ والأعمالِ الحَسنةِ يقال: أَحَسَنَ فلانٌ، إذا عَلمَ وَعَمِلَ حسناً .

فأما الإنسانُ من حَيْثُ ما يَتَغَدَّى وَيَنْسَلُ فنباتٌ، ومن حيثُ ما يُحسُّ وَيَتَحَرَّكُ فحيوانٌ، ومن حيثُ الصورةُ التَّخْطِيطِيَّةُ فكصورةُ جدارٍ، وأما فضيلتهُ فبالنُّطقِ وقُوَّاه ومُقْتضاه .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 27-28

الإنسان الكامل

فأما تفصيلُ أوصافِ الإنسان التامِ فهو أن يكونَ مُتَّفَقِدًا لجميعِ أخلاقه، مُتَّقِظًا لجميعِ معاييه، مُتَحَرِّزًا من دخولِ نَقْصٍ عليه، مستعملاً لكلِ فضيلة، ومُجتهداً في بلوغِ الغاية، عاشقاً لَصَنَعَةِ الكمالِ، مُسْتَلِذًا لمجالسِ الأَخلاقِ، مُتَنَقِّصًا لمذمومِ العاداتِ، مَعْنِيًا بِتَهْذِيبِ نَفْسِهِ، غيرَ مُسْتَكْبِرٍ لما يَقتنيه من الفضائلِ، ومُستعظماً لليسيرِ من الرذائلِ، مستصغراً للرتبةِ العليا، مستحقرّاً للغايةِ القُصوى، يرى التمامَ دونَ مَحَلِّه، والكمالَ أقلَّ من أوصافه.

فأما الطريقةُ التي تُوصِّلهُ إلى الإتمامِ وتَحْفَظُ عليه الكمالَ فهي أن يَصْرِفَ عنايةً إلى النظرِ في العلومِ الحقيقيةِ، وَيَجْعَلُ غرضَه الإحاطةَ بماهياتِ الأمورِ المَوْجُودةِ وكشفَ عِلَلِها وأسبابِها وتَفْقُدهُ غاياتِها، ولا يَقْفُ عندَ غايةٍ من عِلَّةٍ إلا ورَمَى بِطَرْفِهِ إلى فوقِ الغايةِ، وَيَجْعَلُ شعارَه لَيْلَهُ ونهارَه قِراءةَ كُتُبِ الأَخلاقِ وتَصْفُحِ كُتُبِ السِّيَرِ والسياساتِ، ويأخذُ نَفْسَه باستعمالِ ما أَمَرَ أَهْلُ الفَضْلِ باستعماله وأشارِ المُتَقَدِّمُونَ من الحكماءِ باعْتِيادِه، وَيَشْدُو أيضاً طَرْفًا من أدبِ اللسانِ والبلاغةِ، ويتحلَّى بشيءٍ من الفصاحةِ والحُطابةِ، وَيَعْتَشِي أبدأً مجالسَ أَهْلِ العِلْمِ والعِفَّةِ . . . هذا إن كانَ رَعِيَّةً وسوقَةً، فإن كانَ مَلِكًا أو رَئِيساً فينبغي عليه أن يجعلَ مُشاوِرِيه وحاشيتَه كُلَّ من كانَ معروفًا بالسريةِ والسِّدادِ، موصوفًا بالأدبِ والوقارِ، مُتَخَصِّصًا بالعلمِ والحكمةِ، متَحَقِّقًا بالفَهمِ والفِطنةِ، وَيَقْرَبَ مجالسَ أَهْلِ العِلْمِ وَيَنسُطِّطَهُمْ وَيُكثِرُ مجالستَهُم والأُنسَ بِهِمْ، وَيَجْعَلُ تَفَرُّجَه وتفكُّهه بمذاكرتهم في العلمِ وفنونه، وسياسةِ المُلْكِ ورسومِه، وأخبارِ الحكماءِ وأخلاقِهِم . . .

وينبغي للإنسان التامِ أيضاً أن يجعلَ لشهواتِه ولذاتِه قانوناً راتباً يَقْصِدُ فيه الاعتدالَ، ويتجنبُ السَّرْفَ والإفراطَ، وَيَعْتَمِدُ من الشهواتِ واللذاتِ المعتدلةِ ما كان من الوجوهِ المرتضاهِ المُستَحْسَنَةِ . . .

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عدي وهي ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم) لعبد الرحمن بدوي، ص 137-138

الفطرة الإنسانية

للإنسان - بما هو إنسان - أفعالٌ وهممٌ وسجايا وشيمٌ قبل ورودِ الشَّرْعِ، وله بدايةٌ في رأيه، وأوائلٌ في عقله لا يحتاج فيها إلى الشَّرْعِ، بل إنما تأتيه الشريعةُ بتأكيدٍ ما عنده، والتنبهٍ عليه، فتثير ما هو كامنٌ فيه، وموجودٌ في فطرته قد أخذه الله - تعالى - عليه، وسَطَّره فيه من بدءِ الخَلْقِ. فكلٌّ من له غريزةٌ من العقلِ ونصيبٌ من الإنسانية فيه حركةٌ إلى الفضائل، وشوقٌ إلى المحاسن لا لشيءٍ آخرَ أكثرَ من الفضائلِ والمحاسنِ التي يفتضيها العقلُ، وتوجبها الإنسانية، وإن اقترنَ بذلك في بعضِ الأوقاتِ مَحَبَّةُ الشكرِ، وطلبُ السُّمعةِ، والتماسُ أمورٍ أُخرِ.

ولولا أن مَحَبَّةَ الشكرِ وما يتبعه أيضاً جميلاً وفضيلةً لما رُغِبَ فيه، ولولا أن الخالقَ - تعالى - واحدٌ لما تساوت هذه الحالُ بالناسِ، ولا استجاب أحدٌ لِمَنْ دعا إليها وحضَّ عليها إذا لم يجذِّ في نفسه شاهداً لها ومُصدِّقاً بها.

ولعمري، إن هذا أوضح دليلٍ على توحيدِ الله، تعالى ذِكْرُه وتقدّس اسمه.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 192

الجَوْهَرُ الإنسي

وإذا كانَ قِوامُ الجَوْهَرِ الإنسيِّ مُعلِّقاً بانتظامه للقالبِ والروحِ، ثم كانت النفسُ سَمائِيَّةَ السَّنخِ⁽¹⁾ ولهذا ما تشناق - عند صفوتها بالحكمة الحقيقية والأعمالِ الصالحة - إلى العالمِ العلويِّ، وكان القلبُ أَرْضِيَّ السَّنخِ ولهذا ما يشناق - عند تكذُّره بالجهالةِ المَغْوِيَّةِ والأعمالِ السيئة - إلى العالمِ السفليِّ، فإذا نَجِبَ علينا أن نلتزم ما هو خيرٌ مُطلقٌ لِتُصْلِحَ به النفسَ لما هو مَشوقُها ونَحْتَرِّزُ مما هو شرٌّ مُطلقٌ لئلا يَنجذبَ به القالبُ إلى ما هو مَشوقُه، وأن نعلَمَ أن التزامنا للحالةِ الثانيةِ هو المَدَلَّةُ الأبديةُ.

(1) يقصد بالسَّنخِ : الطبيعة.

إن النفس إليها الطَّلْبَةُ، والبدن بمنزلة المَطِيَّة، وقائدها نحو الخير رفيعُ
الهدى، وعسلها الإمعانُ بالعزم الصحيح نحو الغاية، وأفتها استدبارها الجِهَةَ من
أجل التَّنَوُّنِ في الهَيْئَةِ، وسبب أفتها الميلُ إلى الراحة واللذَّة، ونُجَحُّها استخلاصُ
الجَوْهرِ من شوائب التُّورَةِ، وفضيلتها أن تُوافقَ العقلَ والحكمةَ، وتُخالفَ الهَوَى
والشهوةَ، وشيئها أن تصدأ بالسَّهْوِ والغفلةِ فلا تُمَيِّزُ بين الخمولِ والرَّفعةِ، ومفتتحُ
عملها جنُّعُ الهَيْمَةِ على تفوية العريسةِ، وغاية كمالها أن تَطَّلِعَ على الخيرِ بعينِ
البصيرةِ. وتسام غرضها الغورُ بالسعادة في الدنيا والآخرة.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الأبدية) لمسكويه، ص 358

الجماعات وأنواعها

الإنسان من الأنواع التي لا يُمكن أن يَتِمَّ لها الضروريُّ من أمورِها ولا تنال
الأفضلَ من أحوالها إلا باجتماعِ جماعاتٍ منها كثيرةً في مَسْكَنِ واحدٍ.
والجماعاتُ الإنسانيةُ منها عَظْمَى ومنها وُسطَى ومنها صُغْرَى..

والجماعة العظمية هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتعاون، والوسطى هي الأمة، والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة.

فالمدينة هي أول مراتب الكمالات. وأما الاجتماعات في القرى والمحالّ والسكك والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة، وهذه منها ما هو أنقص جدّاً، وهو الاجتماع المنزلي، وهو جزء للاجتماع في السكّة؛ والاجتماع في السكّة هو جزء للاجتماع في المحلّة، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني.

والاجتماعات في المحالّ والاجتماعات في القرى كلتاها لأجل المدينة، غير أن الفرق بينهما أن المحالّ أجزاء للمدينة والقرى خادمة للمدينة.

والجماعة المدنية هي جزء للأمة، والأمة تنقسم مُدناً.

والجماعة الإنسانية على الإطلاق تنقسم أمماً.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 69-70

احتياجُ الناس بعضهم لبعض

كلُّ واحدٍ من الناس مَفْطُورٌ على أنه محتاجٌ في قِوامِهِ وفي أن يبلغَ أفضلَ كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يُمكنه أن يقوم بها كلّها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كلُّ واحدٍ منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكلُّ واحدٍ من كلِّ واحدٍ بهذه الحال، فلذلك لا يُمكن أن يكون الإنسانُ ينالُ الكمالَ - الذي لأجله جُعِلَت الفطرةُ الطبيعية - إلاّ باجتماعِ جماعةٍ كثيرة متعاونين يقوم كلُّ واحدٍ لكلِّ واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه في قِوامِهِ، فيجتمعُ مما يقومُ به جملةُ الجماعةِ لكلِّ واحدٍ جميعُ ما يحتاج إليه في قِوامِهِ وفي أن يبلغَ الكمالَ، ولهذا كَثُرَتْ أشخاصُ الإنسانِ فحصلوا في المعمورة من الأرضِ فَحَدَّثَتْ منها الاجتماعاتُ الإنسانيةُ. فمنها الكاملة، ومنها غيرُ الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمي، ووسطي، وصغرى.

فالعظمى اجتماعاتُ الجماعاتِ كُلِّها في المعمورة، والوسطى اجتماعُ أمةٍ في

جزء من المعمورة، والصُّغرى اجتماعُ أهلِ مدينةٍ في جزء من مَسْكِنِ أمة. وغيرُ
الكاملة اجتماعُ أهلِ القريةِ واجتماعُ أهلِ المَحَلَّةِ، ثم اجتماعُ في سِكَّةٍ، ثم اجتماعُ
في منزل.

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 117 - 118

الإنسان مدني بالطبع

أي هو محتاجٌ إلى مدينةٍ فيها خَلَقَ كثيرٌ لِتَمِّمَ له السعادةُ الإنسانية. فكلُّ
إنسانٍ، بالطبع وبالضرورة، يَحْتَاجُ إلى غيره، فهو لذلك مُضْطَرٌّ إلى مصافاةِ الناسِ
ومُعاشرتهم العِشْرَةَ الجميلةَ وَمَحَبَّةَهم المحبَّةَ الصادقةَ لأنهم يُكَمِّلون ذاته وَيُتَمِّمون
إنسانيته، وهو أيضاً يفعل بهم مثل ذلك.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 29

حاجةُ الإنسان إلى التعاون بالاجتماع

إن الإنسان الواحد لا يَقْدِرُ أن يعيشَ وحده إلاَّ عيشاً نكدأً، لأنه محتاجٌ إلى
طيب العيش من إحكام صنائع شتى، ولا يُمكن الإنسان الواحد أن يبلغها كلها،
لأن العمرَ قصيرٌ والصنائعُ كثيرةٌ، فمن أجل هذا اجتمع في كلِّ مدينة أو قرية أناسٌ
كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً.

وقد أوجبت الحكمةُ الإلهيةُ والعنايةُ الربانيةُ بأن يشتغل جماعةٌ منهم بإحكام
الصنائع، وجماعةٌ في التجارات، وجماعةٌ بإحكام البنيان، وجماعةٌ بتدبير
السياسات، وجماعةٌ بإحكام العلوم وتعليمها، وجماعةٌ بالخدمة للجميع والسعي
في حوائجهم، لأنَّ مَثَلَهُمْ في ذلك كمثل إخوةٍ من أبٍ واحدٍ في منزلٍ واحدٍ،
متعاونين في أمرٍ معيشتهم، كلُّ منهم في وجه منها.

فأما ما اصطلحوا عليه من الكيلِ والوزنِ والثمنِ والأجرة، فإن ذلك حكمةٌ
وسياسةٌ ليكونَ حَتّاً لهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم، حتى

يَسْتَحَقُّ كُلُّ إِنْسَانٍ مِنَ الْأَجْرَةِ بِحَسَبِ اجْتِهَادِهِ فِي الْعَمَلِ وَنَشَاطِهِ فِي الصَّنَائِعِ .

رسائل إخوان الصفا، 1: 99-100

الاجتماع والتعاون

ولما كانت هذه الخيرات كثيرةً ومَلَكَائِهَا التي في النفسِ كثيرةً، ولم يكن في طاقةِ الإنسانِ الواحدِ القيامُ بجميعِها، وَجَبَ أَنْ يَقومَ بِجميعِها جماعةٌ كثيرةٌ منهم، ولذلك وَجَبَ أَنْ تكونَ أشخاصُ الناسِ كثيرةً وَأَنْ يَجْتَمِعُوا في زمانٍ واحدٍ على تحصيلِ هذه السعاداتِ المُشتركةِ لِيَكْمُلَ كُلُّ واحدٍ منهم بِمعاونةِ الباقين له، فتكون الخيراتُ مُشتركةً والسعادةُ فَوْضَى بَيْنَهُمْ فيتوزَّعونَها حتى يَقومَ كُلُّ واحدٍ بِجزءٍ منها ويتمُّ للجميعِ، بِمعاونةِ الجميعِ، الكمالُ الإنسي، وَتَحْصَلُ لَهُمُ السعاداتُ التي شرحناها في (كتاب الترتيب)، ولأجلِ ذلكِ وَجَبَ أَنْ يُحِبَّ النَّاسُ بَعْضُهُمْ بَعْضاً، لأنَّ كُلَّ واحدٍ يَرى كمالَ نفسِهِ عندَ الآخرِ، ولولا ذلكِ ما تَمَّتْ لهذا سعادةٍ، فيكون - إذن - كُلُّ واحدٍ بِمنزلةِ عضوٍ من أعضاءِ البدنِ، وقوامِ الإنسانِ بِتمامِ أعضاءِ بدنِهِ .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 14-15

التعاون والمدنية

قد تَبَيَّنَ أَنَّ الإنسانَ لَا تَتَمُّ لَهُ الحِياةُ بِالتَّفَرُّدِ لِحاجتِهِ إلى المَعاوناتِ الكَثيرةِ مما يُعِدُّ لَهُ الأَغذيةَ المَوافِقَةَ، والأدويةَ، والكِسوةَ، والمَنزَلَ، والكَرْنَ وغيرَ ذلكِ من سائرِ الأسبابِ التي بَعْضُها ضروريةٌ في المَعيشةِ، وِبَعْضُها نافعةٌ في تَحسينِ العيشِ وتفضيلِهِ حتَّى يَكُونَ لذيذاً أو جَميلاً أو فاضلاً .

ولما كان التعاونُ واجباً بالضرورةِ، والاجتماعُ الكَثيرُ طَبيعياً في بقاءِ الواحدِ، وَجَبَ لذلكِ أَنْ يَتَمَدَّنَ النَّاسُ، أي يَجتمعوا ويتوزَّعوا الأَعمالَ والمِهَنَ لِيَتَمَّ مِنْ الجَميعِ هذا الشَّيْءُ المَطلوبُ، أعني البقاءَ والحياةَ على أَفضلِ ما يَمكُنُ .

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 346-347

التَفَرُّدُ يُبْطِلُ الْإِنْسَانِيَّةَ

إن اجتماع [الناس] بعضهم مع بعض أمرٌ ضروري لتعلُّق بعضهم ببعض، ولهذا لَمَّا سَمِعَ عُمَرُ - رضي الله تعالى عنه - قائلاً يقول: اللهم أغنني عن الناس! قال: يا رجل، أراك تسأل الموت، قل: اللهم أغنني عن شرار الناس، فالناس لا يستغني بعضهم عن بعض.

وقيل: التَفَرُّدُ مكروهٌ إلا لثلاثة: سلطانٍ لإنشاء تدير المملكة، وحكيم لاستنباط الحكمة، ومتنسكٍ

لمناجاة ربِّ العِزَّة، فإن التَفَرُّدُ يُبْطِلُ الْإِنْسَانِيَّةَ ولا يُظْهِرُ من صاحبه فضيلة.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 258

احتياج الناس بعضهم إلى بعض

اعلم أنه لما صَعُبَ على كلِّ أحدٍ أن يَحْضِلَ لنفسه أدنى ما يحتاج إليه إلا بمعاونة عِدَّةِ رجال له - فَلُقِّمَ طعام لو عددنا تَعَبَ مُحْضِلِهَا من الزَّرَاعِ والطَّحَّانِ والخَبَّازِ وَصُنَّاعِ آتِهَا لَصَعُبَ حَصْرُهُ - احتاج الناس أن يَجْتَمِعُوا فرقةً فيتظاهروا، ولأجل ذلك قيل: الإنسانُ مدنيٌّ بالطبع، أي لا يُمكنه التَفَرُّدُ عن الجماعةِ بعيشه، بل يفتقر بعضهم إلى بعض في مصالح الدين والدنيا.

لما احتاج الناسُ بعضهم إلى بعض سَخَّرَ اللهُ كلَّ واحدٍ من كافتهم لصناعة ما يتعاطاها، وجعل بين طبائعهم وصناعاتِ حَفِيَّةً، وأتفاقاتِ سماويةً، يُؤثِّرُ الواحدُ بعدَ الواحدِ حرفةً من الحِرَفِ يَنْشُرُ صَدْرَهُ بملاستها، وتُطِيعُهُ قُوَاهُ لمزاولتها، فإذا جُعِلَ إليه صناعةٌ أخرى فرِبا وَجِدَ متبَلِّداً أو متبرِّماً بها، وقد سَخَّرَهُمُ اللهُ - تعالى - لذلك لئلا يَخْتَارُوا بأجمعهم صناعةً واحدةً فَتَبْطُلُ الأَقْوَامُ والمعاونات؛ ولولا ذلك لما اختاروا من الأشياءِ إلا أحسنها، ومن البلادِ إلا أطيبها، ومن الصناعاتِ إلا أنظفها، ولتَنَاجَزُوا على ذلك، ولكنَّ اللهُ - تعالى - بحكمته جعلَ كلاً منهم مُجْبِراً في صورة مُخَيَّرٍ، فالناس إما راضٍ بصنعوا لا يريد

عنها جَوَلاً كالحائك الذي يَرْضَى بصنعتة وَيَعِيب الحَجَامَ، والحَجَامُ الذي يَرْضَى بصنعتة وَيَعِيب الحائك، وبهذا انتظم أمرهم كما قال تعالى: ﴿فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبْراً، كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ (المؤمنون، 53)، وإما كارهة لها يكابدها مع كراهيته إياها كأنه لا يجد لها بدلاً، وعلى هذا دلَّ قوله عليه الصلاة والسلام: «كُلُّ مُيسَّرٍ لما خُلِقَ له»، بل صرَّح - تعالى - بقوله: ﴿نحن قَسَمْنَا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا﴾ (الزخرف، 32).

فالتباين والتفرُّق والاختلاف في نَحْوِ هذا الموضع سببُ الالتئام والاجتماع والاتفاق كاختلاف صُورِ الكتابة وتباينها وتفرُّقها التي لولاها لما حَصَلَ لها نظام.

حصولُ الفقر وخَوْفُهُ المُتَتِجَانِ للحزبِ هما الباعثان على الجِدِّ واحتمالِ الكَدِّ، ومنفعةِ الناس، إما باختيارٍ وإما باضطرارٍ، ولهذا قيل: «رُبَّ سَاعٍ لِقَاعِدٍ»، وهو أَنَّ الناسَ لو كُفِيَ كُلُّ واحدٍ أَمْرُهُ لأَدَّى ذلك إلى فسادِ العالمِ من حيث إنه لم يكن أحدٌ يتولَّى لغيره مهنةً يَعِجِزُ عن القيامِ بمصالحِ نفسه كُلِّها فيؤدِّي ذلك إلى فقْرِ جميعِهِم.

وقد قيل: قيامُ العالمِ بالفقرِ أكبرُ من قيامه بالدينِ، لأنَّ الصناعاتِ القائمةَ بالغِنَى ثلاث: المُلْكُ، والتَّجَارَةُ، والكتابةُ، وسائرُها قائمٌ بالفقرِ، فلو لم يكن الفقرُ وخَوْفُهُ فمن كان يتولَّى الحياكةَ والحِجامةَ والدِّبَاغَةَ والكِنَاسَةَ؟ ومن كان يَنْقُلُ الميرةَ والملابسَ من الشرقِ إلى الغربِ ومن الجنوبِ إلى الشمالِ؟
الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 262-265

ضرورة الاجتماع الإنساني

... وَيُعَبَّرُ الحكماءُ عن هذا بقولهم: «الإنسانُ مَدَنِيٌّ بالطبع»، أي لا بُدَّ له من الاجتماعِ الذي هو المَدَنِيَّةُ في اصطلاحهم، وهو معنى العُمران. وبيانه أن الله - سبحانه - خلق الإنسانَ ورَجَّبه على صورةٍ لا يَصِحُّ حياؤها وبقاؤها إلاَّ بالغِذاءِ، وهدهاه إلى التماسه بفِطْرَتِهِ وبما رَجَّبَ فيه من القُدرةِ على تحصيلِهِ، إلاَّ أن قدرةً

الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بما دة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه، وهو قوت يوم من الحنطة - مثلاً - فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعدة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه يأكله حباً من غير علاج، فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه: من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعدة وصناعات كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قذرة الواحد، فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قذر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قذر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه... وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:421

حاجة الناس في اجتماعهم إلى السلطان

ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم به فلا بد من وازع يردع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم العلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك، وقد

تبيّن لك بهذا أنه خاصّة للإنسانٍ طبيعيّةٌ ولا بدّ لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العُجم - على ما ذكره الحكماء - كما في النحل والجراد لما استُقرىء فيها من الحُكم والانتقاد والاتباع لرئيسٍ من أشخاصها مُتميّزٍ عنها في خُلُقهِ وجُثمانهِ، إلّا أن ذلك موجودٌ لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة: «أعطى كلّ شيءٍ خُلُقَهُ ثم هَدَى».

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يُحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي وأنها خاصّةٌ طبيعيّةٌ للإنسان، فيَقَرُّون هذا البرهان إلى غايته وأنه لا بدّ للبشر من الحُكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحُكم يكون بشرع مفروضٍ من عند الله يأتي به واحدٌ من البشر، وأنه لا بدّ أن يكون متميّزاً عنهم بما يودّع الله فيه من خواصّ هدايته ليَقع التسليمُ له، والقَبولُ منه، حتى يتمّ الحُكمُ فيهم وعليهم من غير إنكارٍ ولا تزييف.

وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجودُ وحياةُ البشر قد تَمَّ من دون ذلك بما يفرضه الحاكمُ بنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادّته. فأهلُ الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب⁽¹⁾، فإنهم أكثرُ أهلِ العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدُول والآثارُ فضلاً عن الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المُنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشرِ فوضى دون وازعٍ لهم البتّة، فإنه يمتنع. وبهذا يتبين لك غلطُهم في وجوبِ النبوات وأنه ليس بعقلي وإنما مُدركُهُ الشرعُ كما هو مذهبُ السلفِ من الأمة.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 422-423

(1) يُقصد بالمجوس عامة عبدة النار. بما في ذلك شعوب أوروبا الشمالية الذين أطلق عليهم مؤرخو الأندلس اسم المجوس عقب هجومهم على الأندلس مع أنهم لم يكونوا يعبدون النار بل يضرمونها ويتحلّقون حولها. والمجوس بالتخصيص هم أهل فارس القدماء..

قولٌ في اختلاف الناس

سَمِعْتُ أَبَا إِسْحَاقَ الصَّابِيَّ الْكَاتِبَ يَقُولُ لِأَبِي الْخَطَّابِ الصَّابِيِّ:

اعْلَمْ أَنَّ الْمَذَاهِبَ وَالْمَقَالَاتِ وَالنَّحْلَ وَالْآرَاءَ وَجَمِيعَ مَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهِ وَعَلَيْهِ، كَدَائِرَةِ فِي الْعَقْلِ، فَمَتَى فُرِضَ فِيهَا قَوْلٌ وَجُعِلَ مَبْدَأً لِلْأَقْوَالِ انْتَهَى مِنْهُ إِلَى آخِرٍ مَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ، فَلَيْسَ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا وَقَدْ قِيلَ أَوْ يُقَالَ، وَلَيْسَ مِنْ فِعْلٍ إِلَّا وَقَدْ فَعَلَ أَوْ سَبَعَلَ، وَلَيْسَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ أَوْ يُعَلَّمُ، وَهَكَذَا فِي الظَّنِّ وَالرَّأْيِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

أبو حيان التَّوْحِيدِي فِي (المقابسات) ص 92

معنى التفاوت بين الناس

فَأَمَّا قَوْلُهُمْ: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَفَاوَتُوا فَإِنْ تَسَاوَوْا هَلَكُوا» فَإِنَّهُمْ لَمْ يَذْهَبُوا فِيهِ إِلَى التَّفَاوُتِ فِي الْعَدْلِ الَّذِي يُسَاوِي بَيْنَهُمْ فِي التَّعَايُشِ، وَإِنَّمَا ذَهَبُوا فِيهِ إِلَى الْأُمُورِ الَّتِي يَتَمُّ بِهَا التَّمَدُّنُ وَالْاجْتِمَاعُ.

وَقِيلَ: إِنَّ الْإِنْسَانَ مَدْنِيٌّ بِالطَّبَعِ، فَإِذَا تَسَاوَى النَّاسُ فِي الْاسْتِغْنَاءِ هَلَكْتَ الْمَدْنِيَّةُ وَبَطَلَ الْاجْتِمَاعُ.

وَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ اخْتِلَافَ النَّاسِ فِي الْأَعْمَالِ وَإِنْفِرَادَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ بِعَمَلٍ هُوَ الَّذِي يُحْدِثُ نِظَامَ الْكُلِّ وَيُتِمُّ الْمَدْنِيَّةَ، وَمِثَالُ ذَلِكَ الْكِتَابَةُ الَّتِي كُتِبَتْهَا تَتَمُّ بِاخْتِلَافِ الْحُرُوفِ فِي هَيَاتِهَا وَأَشْكَالِهَا وَأَوْضَاعِ بَعْضِهَا عِنْدَ بَعْضٍ، فَإِنَّ هَذَا الْاِخْتِلَافَ هُوَ الَّذِي يَقُومُ ذَاتَ الْكِتَابَةِ الَّتِي هِيَ كَلِيَّةٌ، وَلَوْ اسْتَوَتْ الْحُرُوفُ لَبَطَلَتِ الْكِتَابَةُ.

مِسْكُوبِي فِي (الهوامل والشوامل) ص 87-88

التفاوت بين الفئات الاجتماعية

... فَقَدْ عَلِمَ دَوْرُ الْعُقُولِ أَنَّ النَّاسَ لَوْ كَانُوا جَمِيعاً مَلُوكاً لَتَفَانُوا عَنِ

آخَرَهُمْ، وَلَوْ كَانُوا كُلُّهُمْ سَوْقَةً لَهَلَكُوا عَيَانًا بِأَسْرِهِمْ، كَمَا أَنَّهُمْ لَوِ اسْتَوَوْا فِي الْغِنَى لَمَا مَهَّنَ أَحَدٌ لِأَحَدٍ وَلَا رَفَدَ حَمِيمٌ حَمِيمًا، وَلَوْ اسْتَوَوْا فِي الْفَقْرِ لَمَاتُوا ضُرًّا، وَهَلَكُوا بؤْسًا.

فَلَمَا كَانَ التَّحَاسُدُ مِنْ أَطْبَاعِهِمْ، وَالتَّبَاهِي مِنْ سَوَسِهِمْ وَفِي أَصْلِ جَوْهَرِهِمْ، كَانَ اخْتِلَافُ أَقْدَارِهِمْ وَتَفَاوُثُ أَحْوَالِهِمْ سَبَبَ بَقَائِهِمْ وَعِلَّةَ لِقْنَانِهِمْ، فَذُو الْمَالِ الْغُفْلُ مِنَ الْعَقْلِ، الْمُعْطَلُ مِنَ الْأَدَبِ، الْمُذْرِكُ حِظَّهُ مِنَ الدُّنْيَا بِأَهْوَنِ سَعْيٍ، إِذَا تَأَمَّلَ حَالَ الْعَاقِلِ الْمَحْرُومِ، وَأَكْدَارَ الْحَوَلِ الْقَلْبِ ظَنًّا، بَلْ أَيْقَنَ، أَنَّ الْمَالَ الَّذِي وَجَدَهُ [خَيْرٌ] مِنَ الْعَقْلِ الَّذِي عَدِمَهُ، وَذُو الْأَدَبِ الْمُعْدَمِ إِذَا تَفَقَّدَ حَالَ الْمُثْرِيِّ الْجَاهِلِ، لَمْ يَشْكُ فِي أَنَّهُ فَضِّلَ عَلَيْهِ وَقُدِّمَ دُونَهُ، وَذُو الصَّنَاعَةِ الَّتِي تَعُودُ عَلَيْهِ بِمَا يُمَسِّكُ رَمَقَهُ، لَا يَغْنِيظُ ذَا السُّلْطَانَ الْعَرِيضِ، وَلَا ذَا الْمُلْكِ الْمَدِيدِ، وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ دَلَائِلِ الْحِكْمَةِ، وَشَوَاهِدِ لَطْفِ التَّدْبِيرِ، وَأَمَارَاتِ الرَّحْمَةِ وَالرَّأْفَةِ.

ابن سينا في رسالة (السياسة المدنية)، من كتاب (المذهب

التربوي عند ابن سينا) ص 233-234

الأمة

الْأُمَّة تُنْطَلَقُ عَلَى الْجَمَاعَةِ مِنْ أَيِّ جِنْسٍ، وَلِهَذَا قَالُوا: الْأُمَّةُ جَمْعٌ لَهُمْ جَامِعٌ مِنْ دِينٍ أَوْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ. وَتُنْطَلَقُ تَارَةً عَلَى كُلِّ مَنْ بُعِثَ إِلَيْهِمْ نَبِيٌّ، وَيَسْتَبْدَأُ أُمَّةَ الدَّعْوَةِ، وَأُخْرَى عَلَى الْمُؤْمِنِينَ بِهِ، وَهِيَ أُمَّةُ الْإِجَابَةِ. . .

التهانوي في (الكشاف) 1:131

تمايز الأمم

وَالْأُمَّةُ تَتَمَيَّزُ عَنِ الْأُمَّةِ بِشَيْئَيْنِ طَبِيعِيَيْنِ: بِالْخَلْقِ الطَّبِيعِيِّ وَالشَّمِيمِ الطَّبِيعِيِّ، وَبِشَيْءٍ ثَالِثٍ وَضْعِيٍّ وَهُوَ مَدْخَلُ مَا فِي الْأَشْيَاءِ الطَّبِيعِيَّةِ، وَهُوَ اللِّسَانُ، أَعْنِي اللَّغَةَ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الْعِبَارَةُ.

فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار.

والسبب الطبيعي الأول في اختلاف الأمم في هذه الأمور أشياء: أحدها اختلاف أجزاء الأجسام السماوية التي تُسامتهم من الكرة الأولى، ثم من كرة الكواكب الثابتة، ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض وما يعرض لها من القرب والبعد. ويتبع ذلك اختلاف أجزاء الأرض التي هي مساكن الأمم، فإن هذا الاختلاف إنما يتبع من أول الأمر اختلاف ما يُسامتها من أجزاء الكرة الأولى، ثم اختلاف ما يُسامتها من الكواكب الثابتة، ثم اختلاف أوضاع الأكر المائلة.

ويتبع اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البُخارات التي تتصاعد من الأرض، وكلُّ بخارٍ حادثٍ من أرضٍ فإنه يكون مُشاكلاً لتلك الأرض. ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قِبَلِ أَنَّ في كلِّ بلدٍ إنما تتكوّن من البُخارات التي تحت أرضٍ ذلك البلد. وهواء كلِّ بلدٍ مختلطٌ بالبخار الذي يتصاعد إليه من الأرض... ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم.

ويتبع اختلاف أغذيتها اختلاف المواد والزرع التي منها يتكوّن الناس الذين يخلّفون الماضين. ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية، وأيضاً فإن اختلاف ما يُسامت رؤوسهم من أجزاء السماء يكون أيضاً سبباً لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التي ذكرت. وكذلك اختلاف الهواء أيضاً يكون سبباً لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التي ذكرت.

ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجاتٍ مختلفةً تختلف بها خلق الأمم وشيمهم.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 70-71

ضروب اختلاف الأمم والأجناس

من الناس من قَسَمَ أهلَ العالمِ بحسبِ الأقاليمِ السبعة، وأعطى كلَّ إقليمٍ حَظَّهُ من اختلافِ الطبائعِ والأنفسِ التي تَدُلُّ عليها الألوانُ والألْسُنُ.

ومنهم مَنْ قَسَمَهُم بحسبِ الأقطارِ الأربعةِ التي هي: الشرقُ والغربُ والجنوبُ والشمال، ووَقَّرَ على كلِّ قُطْرٍ حَظَّهُ من اختلافِ الطبائعِ وتَبَائِنِ الشرائعِ⁽¹⁾.

ومنهم من قَسَمَهُم بحسبِ الأممِ فقال: كبارُ الأممِ أربعةٌ: العربُ والعجمُ والرومُ والهند، ثم زاوج بينَ أُمَّةٍ وأُمَّةٍ، فذكر أنَّ العربَ والهندَ يتقاربان على مذهبٍ واحدٍ، وأكثرُ مَيْلَهُم إلى تقريرِ خواصِّ الأشياءِ، والحُكْمُ بأحكامِ الماهياتِ والحَقائِقِ، واستعمالِ الأمورِ الروحانيةِ؛ والرومُ والعجمُ يتقاربان على مذهبٍ واحدٍ، وأكثرُ مَيْلَهُم إلى تقريرِ طبائعِ الأشياءِ والحُكْمُ بأحكامِ الكيفياتِ والكمِّياتِ، واستعمالِ الأمورِ الجسمانيةِ.

ومنهم من قَسَمَهُم بحسبِ الآراءِ والمذاهبِ... وهم منقسمون بالقسمَةِ الصحيحةِ الأولى إلى أهلِ الدياناتِ والمللِ، وأهلِ الأهواءِ والتَّحَلِّ؛ فأربابُ الدياناتِ مطلقاً مثل المَجوسِ واليهودِ والنصارى والمسلمين. وأهلِ الأهواءِ والآراءِ مثل الفلاسفةِ والدَّهريَّةِ والصابئةِ وَعَبَدَةِ الكواكبِ والأوثانِ والبراهمةِ.

ويَفترق كل منهم فِرَقاً، فأهلُ الأهواءِ ليست تَنْضبط مقالاتُهُم في عددٍ معلومٍ، وأهلُ الدياناتِ قد انحصرت مذاهبُهُم بحُكْمِ الخبرِ الواردِ فيها، فافترقت المَجوسُ على سبعين فرقةً، واليهودُ على إحدى وسبعين فرقةً، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقةً، والمسلمون على ثلاثٍ وسبعين فرقةً.

الشهرستاني في (الملل والنحل) ص 2-1

(1) يُلاحظ هنا أن ما يقوله الشهرستاني يفسر كلام الفارابي الوارد في النص السابق الذي يشوبه بعض الغموض، وتأثير الفلسفة اليونانية فيه ظاهر.

الأمم السبع القديمة

إن جميعَ الناسِ في مشارقِ الأرضِ ومغاربِها وجنوبِها وشمالِها - وإن كانوا نوعاً واحداً - فإنهم يَمْتَرِزون بثلاثةِ أشياء: الأخلاقِ والصُّورِ واللغاتِ .

وزعم من عُيِّيَ بأخبارِ الأممِ وبَحَثَ في سِيَرِ الأجيالِ، وقَحَصَ عن طبقاتِ القرونِ، أن الناسَ كانوا في سالفِ الدهورِ وقبلَ تَشَعُّبِ القبائلِ وافتراقِ اللغاتِ سبعَ أممٍ .

فالأمّةُ الأولى: الفُرسُ، وكانت مساكنها في وسط المعمور... .

والأمّةُ الثانية: الكلدانيون، وهم السريانيون والبابليون، وكانوا شعوباً منهم الكريانيون والآشوريون والأرمنيون والجرامقة - وهم أهل الموصلي - والتبّط - وهم أهلُ سوادِ العراقِ . وكانت بلادُهم في وسطِ المعمور أيضاً وهي: العراقُ والجزيرةُ التي بين دجلةَ والفراتِ المعروفةُ بديارِ ربيعة، ومصرُ، والشامُ، وجزيرةُ العربِ اليومَ التي هي الحجازُ، ونَجْدُ، وتهامةُ، والغورُ، واليمنُ كُلُّها ما بين زبيدِ وصنعاءِ، وعدنَ، والعروضِ، والشَّحْرُ، وحَضْرَمَوْتِ، وعُمانَ، وغير ذلك من بلادِ العربِ، كانت البلادُ كُلُّها مملكةً واحدةً، ملكُها واحدٌ، ولسانُها واحدٌ سرياني، وهو اللسانُ القديم... .

والأمّةُ الثالثة: اليونانيون والرومُ والإفرنجةُ والجلالقةُ وبرجانُ وصقالبةُ والروسُ والبلغرُ واللارُ وغيرهم من الأممِ... . كانت مملكتُهم واحدةً ولغَتُهُم واحدةً .

والأمّةُ الرابعة: القِبْطُ، وهم أهلُ مصرِ، وأهلُ الجنوبِ - وهم أصنافُ السُّودانِ من الحبشةِ والنوبةِ والزنجِ وغيرهم -، وأهلُ المغربِ - وهم البرابرُ ومن اتَّصَلَ بهم، إلى بحرِ أفيانِسِ المغربي المحيطِ - لغَتُهُم واحدةً ومَلِكُهُم واحدٌ .

والأمّةُ الخامسة: أجناسُ التُّركِ... .

والإمّةُ السادسةُ: الهِنْدُ والسُّنْدُ ومن اتَّصَلَ بهم... .

والأمة السابعة: الصين ومن اتصل بهم من سكان بلاد عامور بن باعث بن نوح.

فهذه الأمم السبع كانت مُحيطَةً بجميع البشر، وكانوا جميعاً صابئةً يَعْبُدُونَ الأصنامَ تمثيلاً بالجواهر العُلوية والأشخاصِ الفَلَكِيَّةِ من الكواكبِ السبعة وغيرها، ثم افترقت هذه الأممُ السَّبْعُ وتَشَعَّبَت لغاتهم وتباينت أديانهم.

قال صاعد: وَجَدْنَا هذه الأممَ على كثرة فِرَقِهِمْ وَتَخَالَفِ مَذَاهِبِهِمْ طَبَقَتَيْنِ: فطَبَقَةٌ عُنِيَتْ بِالْعِلْمِ فَظَهَرَتْ مِنْهَا ضُرُوبُ الْعُلُومِ، وَصَدَرَتْ عَنْهَا فَنُونَ الْمَعَارِفِ، وَطَبَقَةٌ لَمْ تُعْنِ بِالْعِلْمِ عِنَايَةً يُسْتَحَقُّ مِنْهَا اسْمُهُ وَتُعَدُّ بِهَا مِنْ أَهْلِهِ، فَلَمْ يُنْقَلْ عَنْهَا فَائِدَةٌ حَكْمَةٌ وَلَا دُوِّنَتْ لَهَا نَتِيجَةٌ فِكْرَةٌ.

فأما الطبقة التي عُنِيَتْ بِالْعُلُومِ فَثَمَانِي أُمَمٌ: الْهِنْدُ وَالْفَرَسُ وَالْكَلْدَانِيُّونَ وَالْيُونَانِيُّونَ وَالرُّومُ وَأَهْلُ مِصْرَ وَالْعَرَبُ وَالْعِبْرَانِيُّونَ.

وأما الطبقة التي لَمْ تُعْنِ بِالْعُلُومِ فَهِيَ بَقِيَّةُ الْأُمَمِ بَعْدَ مَنْ ذَكَرْنَا كَالصِّينِ، وَيَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَالتُّرْكَ... وَالخَزْر... وَاللَّارَ وَالصَّقَالِبَةَ وَالْبَلْغَرَ وَالرُّوسَ... وَالْبَرَابِرَ، وَأَصْنَافِ السُّودَانِ مِنَ الْحَبَشَةِ وَالنُّوبَةِ وَالزَّنْجِ وَغَانَةَ وَغَيْرِهِمْ.

القاضي صاعد في (طبقات الأمم) ص 33-40

تَبَدُّلُ الْأَحْوَالِ فِي الْأُمَمِ

وَمِنَ الْعَلَطِ الْخَفِيِّ فِي التَّارِيخِ الذَّهْوُ عَنْ تَبَدُّلِ الْأَحْوَالِ فِي الْأُمَمِ وَالْأَجْيَالِ بِتَبَدُّلِ الْأَعْصَارِ وَمُرُورِ الْأَيَّامِ، وَهُوَ دَائٌ دَوِيٌّ شَدِيدُ الْخَفَاءِ، إِذْ لَا يَقَعُ إِلَّا بَعْدَ أَحْقَابٍ مَتَطَاوَلَةٍ فَلَا يَكَادُ يَنْفُطَنُ لَهُ إِلَّا الْآحَادُ مِنْ أَهْلِ الْخَلِيقَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ أَحْوَالَ الْعَالَمِ وَالْأُمَمِ وَعَوَائِدَهُمْ وَنِحْلَهُمْ لَا تَدُومُ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِنْهَاجٍ مُسْتَقَرٍّ، إِنَّمَا هُوَ اخْتِلَافٌ عَلَى الْأَيَّامِ وَالْأَزْمَنَةِ، وَاتْتِقَالٌ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ.

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق

والأقطارِ والأزمنةِ والدُّولِ ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ (غافر، 84).

والسببُ الشائعُ في تبدُّلِ الأحوالِ والعوائدِ أنَّ عوائدَ كلِّ جيلٍ تابعةٌ لعوائدِ سُلطانهِ كما يُقالُ في الأمثالِ الحكيميةِ: «الناسُ على دينِ المَلِكِ»، وأهلُ المُلِكِ والسلطانِ إذا استولوا على الدولةِ والأمرِ فلا بُدَّ وأن يفزعوا إلى عوائدِ مَنْ قَبَلَهُمْ ويأخذوا الكثيرَ منها ولا يَخلُفوا عوائدَ جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائدِ الدولةِ بعضُ المخالفةِ لعوائدِ الجيلِ الأولِ، فإذا جاءت دولةٌ أُخرى من بعدهم ومَرَّجت من عوائدهم وعوائدِها خالفت أيضاً بعضَ الشَّيْءِ، وكانت للأولى أشدَّ مُخالفةً، ثم لا يزال التدرُّجُ في المخالفةِ حتى يَنتهِيَ إلى المباينةِ بالجملةِ، فما دامت الأممُ والأجيالُ تتعاقبُ في المُلِكِ والسلطانِ لا تزال المخالفةُ في العوائدِ والأحوالِ واقعةً.

والقياسُ والمحاكاةُ للإنسانِ طبيعةٌ معروفةٌ، من الغَلَطِ غيرُ مأمونةٍ، تُخرجه من الدهولِ والغفلةِ عن قَصْدِهِ وتَعَوُّجَ به عن مرامهِ، فربما يَسمع السامعُ كثيراً من أخبارِ الماضينِ ولا يَتَفَتَّنُ لما وقع من تَغْيِيرِ الأحوالِ وانقلابها، فيَجريها لأولِ وهلةٍ على ما عَرَفَ وَيَقِيسُها بما شَهِدَ، وقد يكون الفرقُ بينهما كثيراً، فيقع في مهوأةٍ من الغَلَطِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 399-401

اقتداء الغالب بالمغلوب من الأمم

إن المغلوبَ مولعٌ أبداً بالاقتداءِ بالغالبِ في شعارهِ وزَيِّهِ ونِخْلَتِهِ وسائرِ أحوالِهِ وعوائدِهِ، والسببُ في ذلك أنَّ النفسَ أبداً تعتقدُ الكمالَ فيمن غلبها وانقادت إليه، إمَّا لِنَظَرِهِ بالكمالِ بما وَقَرَ عندها من تَعْظِيمِهِ، أو لما تُغالطُ به من أنَّ انقيادها ليس لَعَلْبٍ طبعيٍّ إنما هو لكمالِ الغالبِ، فإذا غالطت بذلك واتَّصل لها حَصَلُ اعتقاداً فانحلت جميعَ مذاهبِ الغالبِ وتَشَبَّهت به، وذلك هو الاقتداءُ، أو لما تراه - والله أعلم - من أنَّ عَلَبَ الغالبِ لها ليس بعصبيَّةٍ ولا قوةَ بأسٍ، وإنما هو

بما انتحلّه من العوائدِ والمذاهبِ، تُغالط أيضاً بذلك عن الغلبِ، وهذا راجعٌ للأولِ، ولذلك ترى المغلوبَ يتشبهه أبدأً بالغالبِ في ملبسه ومزكبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائرِ أحواله .

ابن خلدون في (المقدمة) 2:450

الأمةُ إذا غلبتِ أسرعَ إليها الفناء

إن الأمةُ إذا غلبتِ وصارت في ملكٍ غيرها أسرعَ إليها الفناء، والسبب في ذلك - والله أعلم - ما يحصل في النفوسِ من التكاثرِ إذا ملِك أمرُها عليها وصارت بالاستعبادِ آلةً لسواها وعالةً عليهم، فيَقْصُر الأملُ وَيَضْعُف التناسلُ؛ والاعتمادُ إنما هو عن جِدَّة الأملِ وما يحدثُ عنه من النشاطِ في القوى الحيوانية، فإذا ذهب الأملُ بالتكاسلِ وذهب ما يدعو إليه من الأحوالِ وكانت العصبيةُ ذاهبةً بالغلبِ الحاصلِ عليهم تناقصَ عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومسايعهم، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم الغلب من شوكتهم فأصبحوا مُغْلَبين لكل مُتَغَلِّبٍ وطُعْمَةٍ لكلِّ آكلٍ، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من المُلْك أو لم يحصلوا.

وفيه - والله أعلم - سرٌّ آخر، وهو أنَّ الإنسانَ رئيسٌ بطبعه بمقتضى الاستخلافِ الذي خُلِق له، والرئيسُ إذا غلبَ على رياسته وكُبح عن غاية عِزِّه تكاسلَ حتى عن شِيعِ بطنه ورِيِّ كَبده، وهذا موجودٌ في أخلاق الأناسي، ولقد يُقال مثله في الحيواناتِ المُفترسةِ وأنها لا تُسافد إذا كانت في مَلَكَةِ الآدميين، فلا يَرال هذا القبيلُ المملوكُ عليه أمره في تناقصِ واضمحلالِ إلى أن يأخذهم الفناء، والبقاء لله.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:451-452

انتظام أحوال الناس

إن ما به تَصْلُحُ الدنيا حتى تصيرَ أحوالها منتظمةً وأمورها مُنتظمةً سِتَّةُ أشياء في قواعدها وإن تَفَرَّعت، وهي: دينٌ مُتَّبِع، وسلطانٌ قاهر، وعدلٌ شامل، وأمنٌ

عام، وخصبٌ دائم، وأملٌ فسيح.

فأما القاعدة الأولى وهي الدينُ المتَّبَعُ، فلأنه يَصْرِفُ النفوسَ عن شهواتِها، وَيُعْطِفُ القلوبَ عن إرادتها حتى يصيرَ قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيقاً على النفوسِ في خَلَوَاتِها، نَصوحاً لها في مُلِمَاتِها.

وأما القاعدةُ الثانية، فهي سلطانُ قاهرٍ تتألفُ برهبتِه الأهواءُ المُختلفةُ، وتَجتمعُ بهيبتهِ القلوبُ المتفرِّقةُ، وتَنكفُ بسطوته الأيدي المتغالبَةُ، وتَنقِمِعُ من خَوْفه النفوسُ المتعاديةُ، لأنَّ في طباعِ الناسِ من حُبِّ المغالبةِ والمنافسةِ على ما آثروه، والقهرِ لمن عاندوه ما لا يَنفكُونُ عنه إلا بمانعٍ قوي . . .

وأما القاعدةُ الثالثةُ فهي عدلٌ شاملٌ يدعو إلى الألفةِ ويبيحُ على الطاعة، وتَعمرُ به البلاد، وتَنمو به الأموال، ويكثرُ معه النسلُ، ويأمنُ به السلطان.

وليس شيءٌ أسرعَ في خرابِ الأرض، ولا أفسدَ لضمائرِ الخلقِ من الجور، لأنه ليس يقفُ عند حدِّ، ولا يَنْتهي إلى غاية، ولكلِّ جُزءٍ منه قسطٌ من الفسادِ حتى يستكمل.

وأما القاعدةُ الرابعة، فهي أَمْنٌ عامٌ تَطْمئنُ إليه النفوسُ، وتنتشرُ فيه الهِمَمُ، ويسكنُ فيه البريء، ويأمنُ به الضَّعيفُ، فليس لخائفٍ راحةٌ، ولا لحاذِرٍ طمأنينة . . .

وأما القاعدةُ الخامسة، فهي خِصْبٌ دائرٌ تتسعُ النفوسُ به في الأحوال، ويشتركُ فيه ذُوو الإكثارِ والإملا، فيَقِلُّ في الناسِ الحسدُ، وينتفي عنهم تباغضُ العَدَمِ، وتتسعُ النفوسُ في التوسُّعِ، وتكثرُ المؤاساةُ والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاحِ الدُّنيا وانتظامِ أحوالها، ولأنَّ الخِصْبَ يؤولُ إلى الغِنَى، والغِنَى يورثُ الأمانةَ والسخاء . . .

وإذا كان الخِصْبُ يُخَدِّثُ من أسبابِ الصلاحِ ما وَصَفْتُ، كان الجَدْبُ يُخَدِّثُ من أسبابِ الفسادِ ما ضادَّها، وكما أن صلاحَ الخِصْبِ عامٌّ فكذلك فسادُ

الجذبِ عام، وما عمَّ به الصلَاحُ إن وُجِدَ عمَّ به الفسادُ إن فُتِدَ، فأرى أن يكون من قواعدِ الصلَاحِ، ودواعي الاستقامة .

والخصب يكون من وجهين: خصب في المكاسب، وخصب في المواد، فأما خصبُ المكاسبِ فقد يتفرَّع من خصبِ المواد، وهو من نتائج الأمنِ المُقْتَرِنِ بها، وأما خصبُ الموادِ فقد يتفرَّع عن أسبابِ إلهية، وهو من نتائج العدلِ المُقْتَرِنِ بها .

وأما القاعدةُ السادسة، فهي أملٌ فسيحٌ يبعث على اقتناء ما يقصُرُ العُمُرُ عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يُؤْمَلُ في دَرَكَه بحياضِ أربابه، ولولا أن الثاني يزتفق بما أنشأه الأولُ حتى يصير به مستغنياً لافتقر أهلُ كلِّ عصرٍ إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازلِ السُّكنى وأراضي الحَرث، وفي ذلك مِنَ الإعوازِ وتَعَدُّرِ الإمكان ما لا خفاء به، فلذلك ما أرفق اللهُ تعالى خَلَقَه من اتساع الآمالِ ما عمَّر به الدنيا فتمَّ صلاحُها، وصارت تنتقل بعمرانها إلى قَرْنٍ بعد قرن، فَيُتَمُّ الثاني ما أبقاه الأولُ من عمارتها، ويُرْمُ الثالثُ ما أحدثه الثاني من شعثها لتكون أحوالها على الأعصارِ ملتزمةً، وأمورها على مَمَرِّ الدهورِ منتظمةً، ولو قصُرت الآمالُ ما تجاوز الواحدُ حاجةَ يومه، ولا تعدى ضرورةَ وقته، ولكانت تنتقل إلى مَنْ بعده خراباً، لا يجد فيها بلُغَةً، ولا يدرك منها حاجة، ثم تنتقل إلى مَنْ بَعْدَه بأسوأ من ذلك حالاً حتى لا ينمي بها نبتٌ، ولا يُمكنُ فيها لُبُّثٌ. وقد روي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «الأمَلُ رحمةٌ من الله لأمتي، ولولاه ما غرس غارسٌ شجراً، ولا أُرْضعت أُمَّ ولداً» .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 111-122

البدو أقرب إلى الفطرة الأولى من الحَضَرِ

إن أهلَ البدوِ أقربُ إلى الخيرِ من أهلِ الحَضَرِ، وسببه أن النفسَ إذا كانت على الفِطْرَةِ الأولى كانت مُتَهَيِّئَةً لقبول ما يردُّ عليها وينطبع فيها من خيرٍ أو شرٍّ . . . فصاحبُ الخيرِ إذا سَبَقَتْ إلى نفسه عوائدُ الخيرِ وحصلت لها ملكته بعدد عن السر

وَصَعِبَ عَلَيْهِ طَرِيقُهُ، وَكَذَا صَاحِبُ الشَّرِّ إِذَا سَبَقَتْ إِلَيْهِ أَيْضاً عَوَائِدُهُ.

وَأَهْلُ الْحَضَرِ لكَثْرَةِ مَا يُعَانُونَ مِنْ فَنُونِ الْمَلَأْدِ وَعَوَائِدِ التَّرَفِ وَالْإِقْبَالِ عَلَى الدُّنْيَا وَالْعُكُوفِ عَلَى شَهَوَاتِهِمْ مِنْهَا، قَدْ تَلَوَّثَتْ أَنْفُسُهُمْ بِكَثِيرٍ مِنْ مَذْمُومَاتِ الْخُلُقِ وَالشَّرِّ، وَبَعُدَتْ عَلَيْهِمْ طُرُقُ الْخَيْرِ وَمَسَالِكُهُ بِقَدْرِ مَا حَصَلَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى لَقَدْ ذَهَبَتْ عَنْهُمْ مَذَاهِبُ الْجِسْمَةِ فِي أَحْوَالِهِمْ . . .

وَأَهْلُ الْبَدْوِ - وَإِنْ كَانُوا مُقْبِلِينَ عَلَى الدُّنْيَا مِثْلَهُمْ - إِلَّا أَنَّهُ فِي الْمَقْدَارِ الضَّرُورِيِّ، لَا فِي التَّرَفِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْ أَسْبَابِ الشَّهَوَاتِ وَاللَّذَاتِ وَدَوَاعِيهَا، فَعَوَائِدُهُمْ فِي مَعَامِلَاتِهِمْ عَلَى نِسْبَتِهَا، وَمَا يَحْصُلُ فِيهِمْ مِنْ مَذَاهِبِ السُّوءِ وَمَذْمُومَاتِ الْخُلُقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَهْلِ الْحَضَرِ أَقَلُّ بِكَثِيرٍ، فَهَمَّ أَقْرَبُ إِلَى الْفِطْرَةِ الْأُولَى وَأَبْعَدُ عَمَّا يَنْطَبِعُ فِي النَّفْسِ مِنْ سُوءِ الْمَلَكَاتِ بِكَثْرَةِ الْعَوَائِدِ الْمَذْمُومَةِ وَقُبْحِهَا، فَيَسْهُلُ عَلَيْهِمْ عَنِ عِلَاجِ الْحَضَرِ، وَهُوَ ظَاهِرٌ. وَقَدْ يَتَوَضَّحُ فِيمَا بَعْدَ أَنْ الْحَضْرَةَ هِيَ نِهَآيَةُ الْعِمْرَانِ وَخُرُوجُهُ إِلَى الْفَسَادِ، وَنِهَآيَةُ الشَّرِّ وَالْبُعْدُ عَنِ الْخَيْرِ، فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ أَهْلَ الْبَدْوِ أَقْرَبُ إِلَى الْخَيْرِ مِنْ أَهْلِ الْحَضَرِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:414-415

سيطرة المدن على البوادي

إن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار. وقد تقدّم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو، وإنما توجد لديهم في مواطنهم. أمور الفلح، وموادها معدومة ومُعظّمها الصنائع، فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخباط وحَدَادِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ مِمَّا يُقِيمُ لَهُمْ ضَرُورِيَّاتِ مَعَاشِهِمْ فِي الْفَلْحِ وَغَيْرِهِ. وكذا الدنانير والدرهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعضاؤها من مُغَلِّ الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته ألباناً وأوباراً وأشعاراً وإهاباً مما يحتاج إليه أهل الأمصار فيعوضونهم عنه بالدنانير والدرهم، إلا أن حاجتهم إلى الأمصار في

الضروريّ وحاجة أهل الأمصار إليهم في الحاجي والكمالي، فهم محتاجون إلى الأمصار بطبيعة وجودهم. فما داموا في البادية ولم يَخْضُلْ لهم مُلْكٌ ولا استيلاءٌ على الأمصارِ فهم محتاجون إلى أهلها ويتصَرَّفون في مصالحهم وطاعتهم متى دَعَوْهم إلى ذلك وطالبوهم به، وإن كان في المِضِرِّ مُلْكٌ فلا بدّ فيه من رياسةٍ ونوعٍ استبدادٍ من بعضِ أهله على الباقيين وإلاّ انتقضَ عُمرانُهُ. وذلك الرئيسُ يَحْمِلُهُم على طاعته والسعي في مصالحه، إمّا طوعاً ببذل المالِ لهم، ثم يَبْذُلْ لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات في مِضْرِهِ فيستقيم عُمرانهم، وإمّا كُرْهاً إن تَمَّت قُدْرته على ذلك ولو بالتفريقِ بينهم حتّى يَخْضُلْ له جانبٌ منهم يُغالب به الباقيين، فيَضْطَرُّ الباقيون إلى طاعته بما يتوقَّعون لذلك من فسادِ عُمرانهم، وربّما لا يَسْعُهُم مفارقةُ تلك النواحي إلى جهاتٍ أخرى، لأنّ كلّ الجهاتِ معمورٌ بالبدوِّ الذين غلبوا عليها ومنعوها من غيرهم، فلا يَجِدُ هؤلاءُ مَلْجئاً إلى طاعةِ المِصرِ. فهم بالضرورة مغلوبون لأهل الأمصار.

ابن خلدون (المقدمة) 2:459-460

المدنية

قَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْإِنْسَانَ مَدْنِيٌّ بِالطَّبِيعِ وَأَنَّهُ لَا يَعِيشُ مُتَوَحِّدًا كَمَا تَعِيشُ الطَّيْرُ وَالْوَحْشُ، لِأَنَّ تِلْكَ مَكْتَفِيَةٌ بِمَا خُلِقَ لَهَا مِنَ الرِّيشِ وَالْهَيْدَايَةِ إِلَى مَصَالِحِهَا وَأَقْوَاتِهَا، وَالْإِنْسَانُ عَارٍ لَا طَاقَةَ بِهِ وَلَا هِدَايَةَ إِلَى قُوَّتِهِ وَمَصْلَحَتِهِ إِلَّا بِالْإِجْتِمَاعِ وَالتَّعَاوُنِ، وَهَذَا الْإِجْتِمَاعُ وَالتَّعَاوُنُ هُوَ الْمَدْنِيَّةُ.

ثم إنَّ الْمَدْنِيَّةَ لَهَا حَالٌ تُسَمَّى بِالْأَوَّلَى عِمَارَةً وَبِالإِضَافَةِ إِلَى الْأَوَّلَى خِرَابًا. فَأَمَّا حَالٌ عِمَارَتِهَا فَإِنَّمَا يَتَمُّ بِكَثْرَةِ الْأَعْوَانِ وَانْتِشَارِ الْعَدْلِ بَيْنَهُمْ بِقُوَّةِ السُّلْطَانِ الَّذِي يُنْظِمُ أَحْوَالَهَا وَيَحْفَظُ مَرَاتِبَهَا وَيَرْفَعُ الْغَوَائِلَ عَنْهُمْ، وَأَعْنِي بِكَثْرَةِ الْأَعْوَانِ تَعَاوُنَ

الأيدي واليَّاتِ بالأعمالِ الكثيرةِ التي بَعْضُها ضروريةٌ في قِوامِ العَيْشِ، وبعْضُها نافعةٌ في حُسْنِ الحالِ في العيشِ، وبعْضُها نافعةٌ في تزيينِ العَيْشِ، فإن اجتماعَ هذه هي العمارةُ.

فَأما إن فاتَ المَدَنِيَّةَ واحدةٌ من هذه الثلاثِ فإنها خرابٌ، وإن فاتَها اثنتانِ - أعني حُسْنَ الحالِ والزينةَ جميعاً - فهي غايةٌ في الخرابِ، وذلكَ أنَّ الأشياءَ الضروريةَ في قِوامِ العَيْشِ إنما يَتَبَلَّغُ بها الزهَادُ الذين لا يَعمُرُونَ الدنيا، وليسوا في عَدَدِ العُمَّارِ.

وعمارَةُ الدنيا التامةُ وقوامُها بثلاثةِ أشياء هي كالأجناسِ العاليةِ ثم تنقسم إلى أنواعٍ كثيرةٍ.

وأحدُ الأشياءِ الثلاثة: إثارةُ الأرضِ وفلاحتها بالزُّرعِ والغرسِ، والقيامُ عليها بما يُضْلِحُها، ويُسْتَعَدُّ لما يُرادُ منها، أعني الآلاتِ المستخرجةَ من المعادنِ كالْحِجَارَةِ والحديدِ المستعملةِ في إثارةِ الحَزْثِ والطَّخْنِ وإساحةِ الماءِ على وجهِ الأرضِ من العيونِ والأنهارِ والقنَّاءِ والدوالي وغيرِ ذلكِ.

والثاني آلاتُ الجُنْدِ والأسلحةُ.. وللجندِ أيضاً صُنَاعٌ وأصحابُ حِرْفٍ، فهُمْ يَعِدُّونَ لهم الخيلَ بالرياضةِ، والجُنْدَ للوقايةِ، وسائرَ الأسلحةِ للدفعِ والذَّبِّ.

والثالثُ الجَلْبُ والتَّجهيزُ الذي يَتِمُّ بنقلِ ما يَعِزُّ في أرضٍ إلى أرضٍ، وما يَكُونُ في بَحْرِ إلى بَرِّ.

وهذه الأحوالُ الثلاثةُ زينٌ وجمالٌ يزيدُ في حَسَنِ أحوالِها، ولها أصحابٌ يَخْتَصُّونَ بجزءٍ جزءٍ من أقسامِ الأحوالِ الثلاثةِ التي ذَكَرناها.

ويُنْبَغِي أن تَعْلَمَ أنَّ العَيْشَ غيرَ جَوَدَةِ العَيْشِ وحُسْنِ الحالِ في العيشِ، لِتَعْلَمَ أنَّ العمارةَ متعلِّقةٌ بجَوَدَةِ العَيْشِ وحُسْنِ حالِهِ (1).

(1) يتبين من كلام مسكويه في هذا النص أنه أول من تنبه - كما يظهر - إلى أهمية جودة العيش =

وقد عُرف أنّ هذه الأمور لا تَتِمُّ إلاّ بالمُخاطراتِ الكثيرةِ وركوبِ الأهوالِ
واختِمَالِ المَشَاقِّ والتعرُّضِ للمَخَافِ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 250-251

المدينة الضرورية ومدينة التذالة

فالمدينةُ الضروريةُ والاجتماعُ الضروريُّ هو الذي به يكونُ التعاونُ على
اكتسابِ ما هو ضروريُّ في قوامِ الأبدانِ وإحرازه، ووجوهُ مكاسبِ هذه الأشياءِ
كثيرةٌ مثلُ الفلاحةِ والرعايةِ والصيدِ واللصوصيةِ وغيرِ ذلك. والصيدُ
واللصوصيةُ كلُّ واحدٍ منهما إما مُخاتلةٌ وإما مُجاهرةٌ؛ وقد يكونُ من المُدنِ
الضروريةِ ما يَجتمعُ فيها جميعُ الصنائعِ التي يُستفادُ بها الضروريُّ، ومنها ما
تكونُ المكاسبُ للضروريِّ فيها بصناعةٍ واحدةٍ مثلُ الفلاحةِ وحدها أو واحدةٍ
أخرى غيرِ تلك. وأفضلُ هؤلاءِ عندهم أجودهم احتيالاً وتديباً وتأتياً فيما يصلُ
به إلى الضروريِّ من الوجوهِ التي بها مكاسبُ أهلِ المدينة. ورئيسُ هؤلاءِ هو
الذي له حُسْنُ تدبيرٍ وجودةٌ احتياليٌّ في أن يَسْتَعْمِلَهُم فيما ينالون به الأشياءِ
الضروريةَ، وحُسْنُ تدبيرٍ في حِفْظِها عليهم أو الذي يَبْدُلُ لهم هذه الأشياءِ من
عندِ نَفْسِهِ.

ومدينةُ التذالَةِ واجتماعُ أهلِ التذالَةِ هو الذي به يتعاونُ على نيلِ الثروةِ
واليسارِ والاستكثارِ من اقتناءِ الصُّرورياتِ وما قام مقامها من الدِّزْهِمِ والدينارِ،
وجَمْعِها فوقَ مقدارِ الحاجةِ إليها لا لشيءٍ سوى مَحَبَّةِ اليسارِ فَقَطْ والشحِّ عليها،
وأن لا يُنْفِقَ منها إلاّ في الضروريِّ مما به قوامُ الأبدانِ، وذلك إما من جميعِ وجوهِ
المكاسبِ وإما من الوجوهِ التي تتأتى في ذلك البلدِ.

= وحسن حاله في اكتمالِ المَدنيةِ واستقرارِ العمرانِ، وهذا ما يسميه المفكرون في زماننا هذا:
La qualité de la vie، وقد أنشئت لهذا الغرضِ وزاراتٍ مختصةً به في بعض دول الغربِ.

وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالا في بلوغ اليسار، ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دائما.

واليسار يُنال من جميع الجهات التي منها يُمكن أن يُنال الضروري وهي: الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإرادية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 88-89

المدينة الفاضلة

فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

والمدينة الفاضلة تُشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية - وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المراتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا تزأس أصلا، وكذلك المدينة أجزاؤها

مختلفة الفِطْرَة، متفاضلة الهَيَّات، وفيها إنسانٌ هو رئيسٌ، وأخرٌ تقرب مراتبها من الرئيس .

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 117-118

رئيس المدينة الفاضلة

ورئيسُ المدينةِ الفاضلةِ ليس يُمكنُ أن يكونَ أيُّ إنسانٍ اتَّفَقَ، لأنَّ الرِّئاسةَ إنما تكونُ بشيئين: أحدهما أن يكونَ بالفِطْرَة والطَّبَعِ مُعدَّاً لها، والثاني بالهَيَّاءِ والمَلَكَةِ الإرادية . . .

فهذا هو الرئيسُ الذي لا يَزأسُه إنسانٌ آخرُ أصلاً، وهو الإمام، وهو الرئيسُ الأولُ للمدينةِ الفاضلةِ، وهو رئيسُ الأُمَّةِ الفاضلةِ، ورئيسُ المعمورةِ من الأرضِ كُلِّها، ولا يُمكنُ أن تصيرَ هذه الحالُ إلَّا لِمَن اجتمعتَ فيه بالطبعِ اثنتا عشرةَ خصلةً قد فُطِرَ عليها:

- 1 - أن يكون تامِّ الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها .
- 2 - أن يكون بالطبع جيدَ الفهم والتصوُّرِ لكلِّ ما يُقال له، فيلقاه بفَهْمِه على ما يقصده القائلُ وعلى حَسَبِ الأمرِ في نفسه .
- 3 - أن يكونَ جيدَ الفِطْنَةِ، ذكياً إذا رأى الشيءَ بأدنى دليلٍ فَطِنَ له على الجهة التي دَلَّ عليها الدليلُ .
- 4 - أن يكونَ حَسَنَ العبارةِ يُواتيه لسانُه على إبانةِ كلِّ ما يُضمِره إبانةً تامةً .
- 5 - أن يكونَ مُحبباً للتعليمِ والاستفادةِ، منقاداً له، سهلاً القَبولِ، لا يُؤلمه تَعَبُ التعليمِ، ولا يُؤذيه الكدُّ الذي يُنال منه .
- 6 - أن يكونَ غيرَ شرِّه على المأكولِ والمشروبِ والمنكوحِ، متجنباً بالطبع

لَلْعِبِّ ، مُبْغِضاً لِلذَّاتِ الْكَائِنَةِ عَنْ هَذِهِ .

- 7 - أن يكون مُجِبّاً لِلصَّدَقِ وَأَهْلِهِ ، مُبْغِضاً لِلْكَذِبِ وَأَهْلِهِ .
- 8 - أن يكونَ كَبِيرَ النَّفْسِ ، مُجِبّاً لِلْكَرَامَةِ ، تَكْبُرُ نَفْسُهُ بِالطَّبَعِ عَنْ كُلِّ مَا يَشِينُ مِنَ الْأُمُورِ ، وَتَسْمُو نَفْسُهُ بِالطَّبَعِ إِلَى الْأَرْفَعِ مِنْهَا .
- 9 - أن يكونَ الدَّرْهَمُ وَالذِّينَارُ وَسَائِرُ أَعْرَاضِ الدُّنْيَا هَيْئَةً عِنْدَهُ .
- 10 - أن يكونَ بِالطَّبَعِ مُجِبّاً لِلْعَدْلِ وَأَهْلِهِ ، مُبْغِضاً لِلجَوْرِ وَالظُّلْمِ وَأَهْلِهِمَا ، يُعْطِي النَّصْفَ مِنْ أَهْلِهِ وَمَنْ غَيْرِهِ وَيَحْتُّ عَلَيْهِ ، وَيُؤْتِي مَنْ حَلَّ بِهِ الجَوْرُ مَوَاتِيّاً لِكُلِّ مَا يَرَاهُ حَسَناً وَجَمِيلاً .
- 11 - أن يكونَ عَدْلًا غَيْرَ صَعْبِ القِيَادِ وَلَا جَمُوحاً وَلَا لَجُوجاً إِذَا دُعِيَ إِلَى الْعَدْلِ ، بَلْ صَعْبِ القِيَادِ إِذَا دُعِيَ إِلَى الجَوْرِ وَإِلَى القَبِيحِ .
- 12 - أن يكونَ قَوِيَّ الْعَزِيمَةِ عَلَى الشَّيْءِ الَّذِي يَرَى أَنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ ، جَسُوراً عَلَيْهِ ، مِقْدَاماً غَيْرَ خَائِفٍ وَلَا ضَعِيفِ النَّفْسِ .

وَاجْتِمَاعُ هَذِهِ كُلُّهَا فِي إِنْسَانٍ وَاحِدٍ عَسِرٌ . . . وَإِنْ اتَّفَقَ أَنْ لَا يَوْجَدَ مِثْلَهُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ أُخِذَتِ الشَّرَائِعُ وَالسُّنَنُ الَّتِي شَرَعَهَا هَذَا الرَّئِيسُ وَأَمْثَالُهُ - إِنْ كَانُوا تَوَالَوْا فِي الْمَدِينَةِ - فَبُنِّيَتْ ؛ وَيَكُونُ [فِي] الرَّئِيسِ الثَّانِي الَّذِي يُخْلَفُ الْأَوَّلَ سَتُّ شَرَائِطَ :

- 1 - أن يكونَ حَكِيماً .
- 2 - أن يكونَ عَالِماً حَافِظاً لِلشَّرَائِعِ وَالسُّنَنِ وَالسِّيَرِ الَّتِي دَبَّرَهَا الْأَوْلُونَ لِلْمَدِينَةِ ، مُحْتَدِياً بِأَفْعَالِهِ كُلُّهَا . .
- 3 - أن يكونَ لَهُ جُودَةٌ اسْتِنْبَاطِ فِيهَا لَا يُخْفَظُ عَنِ السَّلَفِ فِيهِ شَرِيعَةٌ ، وَيَكُونُ فِيهَا يَسْتَنْبَهُ مِنْ ذَلِكَ مُحْتَدِياً حَذْوِ الْأُئِمَّةِ الْأَوَّلِينَ .
- 4 - أن يكونَ لَهُ جُودَةٌ رَوِيَّةٌ وَقُوَّةٌ اسْتِنْبَاطِ لِمَا سَبِيلُهُ أَنْ يُعْرِفَ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ الْحَاضِرَةِ مِنَ الْأُمُورِ وَالْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ مِمَّا لَيْسَ سَبِيلُهَا أَنْ يَسِيرَ فِيهِ الْأَوْلُونَ ، وَيَكُونُ مُتَحَرِّياً بِمَا يَسْتَنْبَهُ مِنْ ذَلِكَ صِلَاحَ حَالِ الْمَدِينَةِ .

ز - أن يكون له جودة إرشادٍ بالقولِ إلى شرائع الأولين وإلى التي استتبت بَعْدَهُم مما احتذى فيه حَذْوَهُم .

6 - أن يكون له جودةٌ ثابتةٌ ببدنه في مباشرة أعمالِ الحَرْبِ، وذلك أن يكون معه الصناعةُ الحربيةُ الخادمةُ والرئيسيةُ .

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 122-130

ترتيب المدينة

فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْقَصْدُ الْأَوَّلُ لِلسَّانِ⁽¹⁾ فِي وَضْعِ السُّنَنِ وَتَرْتِيبِ الْمَدِينَةِ عَلَى أَجْزَاءِ ثَلَاثَةٍ: الْمُدَبَّرُونَ، وَالصَّنَاعُ، وَالْحَفَظَةُ، وَأَنْ يُرْتَبَ فِي كُلِّ جَنْسٍ مِنْهُمْ رِئِيسًا يَتَرْتَبُ تَحْتَهُ رُؤَسَاءُ يَلُونَهُ، يَتَرْتَبُ عَنْهُمْ رُؤَسَاءُ يَلُونَهُمْ إِلَى أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى أَفْنَاءِ النَّاسِ، فَلَا يَكُونُ فِي الْمَدِينَةِ إِنْسَانٌ مُعْطَلٌ لَيْسَ لَهُ مَقَامٌ مَحْدُودٌ، بَلْ يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَنْفَعَةٌ فِي الْمَدِينَةِ، وَأَنْ تُحَرِّمَ الْبَطَالَةَ وَالتَّعَطُّلَ، وَأَنْ لَا يُجْعَلَ لِأَحَدٍ سَبِيلًا إِلَى أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْ غَيْرِهِ الْحِظُّ الَّذِي لَا بَدَّ مِنْهُ لِلْإِنْسَانِ، وَتَكُونَ جَنْبَتُهُ مَعَاوَاةً لَيْسَ يَلْزِمُهَا كُلْفَةٌ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ يَجِبُ أَنْ يَزِدَّعَهُمْ كُلَّ الرَّدْعِ، فَإِنْ لَمْ يَرْتَدَّعُوا نَفَاهِمَ مِنَ الْأَرْضِ، فَإِنْ كَانَ السَّبَبُ فِي ذَلِكَ مَرَضًا أَوْ آفَةً أَفْرَدَ لَهُمْ مَوْضِعًا يَكُونُ فِيهِ أَمْثَالُهُمْ، وَيَكُونُ عَلَيْهِمْ قِيَمٌ .

ويجب أن يكون في المدينة وجهٌ مالٍ مشترك، بعضه من حقوقٍ تُفرض على الأرباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والتناج، وبعضه يُفرض عقوبةً، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة، وهو الغنائم، ويكون ذلك عدّةً لمصالحٍ مشتركةٍ، وإزاحةً لِعِلَّةِ الْحَفَظَةِ الَّذِينَ لَا يَشْتَغِلُونَ بِصِنَاعَةٍ، وَنَفَقَةً عَلَى الَّذِينَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْكَسْبِ بِأَمْرٍ وَزَمَانَاتٍ . . .

وكما أنه يجب أن تُحَرِّمَ البطالة، كذلك يجب أن تُحَرِّمَ الصناعات التي يقع فيها انتقالاتُ الأملاكِ والمنافعِ من غير مصالحٍ تكون بإزائها، وذلك مثل القمار،

(1) يقصد بالسان واضح السنن والتراتب الإدارية والأنظمة، وهو المُشْرِع .

فإنَّ المُقَامِر يأخذ من غير أن يُعْطِي منفعة البتة . . .

وَتُحَرِّم أيضاً الحِرْفُ التي تُغني الناسَ عن تَعَلُّم الصناعاتِ الداخليَّة في الشَّرْكَة، مثل المراباة، فإنها طلبُ زيادةِ كسبٍ من غيرِ حرفةٍ تُحصِّله وإن كانت بإزاء منفعة .

وَتُحَرِّم أيضاً الأفعالُ التي إن وَقَع فيها ترخيصٌ أدَّى إلى ضدِّ ما عليه بناءُ أمرِ المدينة مثل الزنا الذي يدعو إلى الاستغناء عن أفضل أركانِ المدينة، وهو التزوُّج . . .

ابن سينا في (الشفاء - الإلهيات) 1: 447-448

المَعاش

حقيقة المعاش

اعْلَم أنَّ المعاشَ هو عبارةٌ عن ابتغاءِ الرِّزْقِ والسَّعي في تحصيله، وهو مَفْعَلٌ من العيش، كأنه لما كان العَيْشُ - هو الحياةُ - لا يَحْصُلُ إلَّا بهذه جُعِلت موضعاً له على طريقِ المبالغة. ثم إنَّ تحصيلَ الرِّزْقِ وكَسْبِهِ إمَّا أن يكون بأخذه من الغيرِ وانتزاعه بالاعتدالِ عليه على قانونٍ متعارفٍ، ويُسمَّى مَغْرَماً وجبائية، وإمَّا أن يكون من الحيوانِ الوَحْشي باقتناصه وأخذه بِرَمِيهِ من البرِّ أو البحر، ويُسمَّى اصطيداً، وإمَّا أن يكونَ من الحَيَّوانِ الداجنِ باستخراج فضوله المُنصرفِ بينَ الناسِ في منافعهم كاللبنِ من الأنعامِ والحرييرِ من دُوْدِهِ والعسلِ من نَحْلِهِ، أو يكون من النَّباتِ في الرِّزْقِ والشجرِ بالقيامِ عليه وإعداده لاستخراجه ثُمَّرَتِهِ، ويُسمَّى هذا كُلُّهُ فَلْحاً، وإمَّا أن يكونَ الكَسْبُ من الأعمالِ الإنسانيَّة، إمَّا في موادِّ مُعيَنة وتُسمَّى الصنائع من كتابةٍ ونجارةٍ وخياطةٍ وحيآكةٍ وفروسيةٍ وأمثال ذلك، أو في موادِّ غيرِ مُعيَنة وهي جميعُ الامتهاناتِ والتصرفاتِ، وإمَّا أن يكون الكَسْبُ من البضائعِ وإعدادها للأغراضِ، إمَّا بالتقلُّبِ بها في البلادِ، أو احتكارها وارتقَابِ حِوَالَةِ الأسواقِ فيها، ويُسمَّى هذا تجارةً.

فهذه وجوه المَعاشِ وأصنافه، وهي معنَى ما ذَكَرَه المحقِّقون من أهل الأدبِ والحِكْمَة كالحريري وغيره، فإنهم قالوا: المَعاشُ إمارةٌ وتجارةٌ وفِلاحةٌ وصناعةٌ.

فأما الإمارةُ فليست بمَذْهَبٍ طبيعيٍّ للمَعاشِ... وأما الفِلاحةُ والصناعةُ والتجارةُ فهي وجوهٌ طبيعيةٌ للمَعاشِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:893-899

الخِدمة

إن الخِدمة ليست من المَعاشِ الطبيعي. اعْلَمَ أَنَّ السلطانَ لا بدُّ له من اتِّخاذِ الخِدمةِ في سائرِ أبوابِ الإمارةِ والمُلْكِ الذي هو سبيلُه، من الجنديِّ والشرطيِّ والكاَتِبِ، ويستكفي في كلِّ بابٍ بمن يَعلمُ غِناءَه فيه، ويتكفَّلُ بأرزاقهم من بيتِ ماله. وهذا كلُّهُ مُنْدرِجٌ في الإمارةِ ومعاشِها، إذ كلُّهم يَنْسَجِبُ عليه حكمُ الإمارةِ، والمَلِكُ الأعظمُ هو يَنْبوعُ جدارِهم. وأما ما دون ذلك من الخِدمةِ فسببُها أَنَّ أكثرَ المُتَرَفِّينَ يَتَرَفَّعُ عن مباشرةِ حاجاتِهِ أو يكونُ عاجزاً عنها لما رَبَّيَ عليه من خُلُقِ التَّنعمِ والتَّرفِ، فَيَتَّخِذُ من يتولَّى ذلك له، وَيُقَطِّعُه عليه أجراً من ماله. وهذه الحالةُ غيرُ محمودةٍ بحسبِ الرجوليةِ الطبيعيةِ للإنسانِ، إذ الثقةُ بكلِّ أَحَدٍ عَجْزٌ، ولأنها تَزِيدُ في الوظائفِ والخَرْجِ، وتَدُلُّ على العَجْزِ والخَنَثِ اللذين يَنْبَغِي في مذهبِ الرجوليةِ التَّنزُّهَ عنهما. إلاَّ أن العوائدَ تَقْلِبُ طباعَ الإنسانِ إلى مألوفها، فهو ابنُ عوائده لا ابنُ نَسَبِهِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:600

المعاشِ وعمارة الأرض

وأما عمارةُ الأرضِ والقيامُ بما فيه تَرْجِيئةُ حياةِ الناسِ وصِلاحُ معاشِهم، فالإنسانُ الواحدُ من حَيْثُ لم يُكْفَ أمرَ معاشِهِ، بانفراده، من مأكله ومَلْبَسِهِ

وَمَسْكَنَهُ، وليس له سبيلٌ إلى ثباته في الدنيا إلا بما يسُدُّ جوعه وَيَسْتُرُ عورته وَيَقِيه من الحرِّ والبردِ، لم يكن له بدٌّ من تحصيلِ ذلك من الوجهِ المُباحِ له، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ وَإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ (طه، 119) ومتى كان سعيُ العبدِ في ذلك على الوجه الذي يَجِبُ وكما يَجِبُ يكون سَعْيُهُ عبادةً وجهاداً في سبيلِ الله - تعالى - كما قال عليه السلام: «مَنْ طَلَبَ الرِّزْقَ عَلَىٰ مَا يُسُنُّ فَهُوَ فِي جِهَادٍ».

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 35

طبائع البشر في المعاش

اعلم أن الله - جل ثناؤه - خلق خلقه، ثم طَبَعَهُمْ على حُبِّ اجترارِ المنافع، ودفعِ المضارِّ، وبُغْضِ ما كان بخلافِ ذلك، هذا فيهم طبعٌ مرگبٌ، وجِبِينَةٌ مفطورةٌ، لا خلافٌ بين الخلقِ فيه، موجودٌ في الإنسِ والحيوانِ، لم يدعِ غيره مُدْعٍ من الأولين والآخِرِينَ، ويقدر زيادةً ذلك ونقصانه تزييدِ المَحَبَّةِ والبُغْضَاءِ، فنُقْصَانُهُ كزيادته تَمِيلُ الطَّبِيعَةُ معهما كَمَيْلِ كِفْتَيْ المِيزَانِ، قَلَّ ذلك أو كَثُرَ.

وهاتان جُمْلَتَانِ داخلٌ فيهما جميعُ مَحَابِّ العبادِ ومكاريهم؛ والنفسُ في طبعها حُبُّ الراحةِ والدَّعةِ، والازديادِ والعُلُوِّ، والعزِّ والغَلْبَةِ، والاستطرافِ والتَّنَوُّقِ، وجميعِ ما تستلذُّ الحواسُّ من المناظرِ الحَسَنَةِ، والروائحِ العَبْقَةِ، والطعومِ الطيبةِ، والأصواتِ المونقةِ، والملامسِ اللذيذةِ. ومما كراهيته في طباعهم أصدادُ ما وَصَفْتُ لك وخلافه.

فهذه الخلالُ التي تَجْمَعُهَا خَلَّتَانِ غرائرُ في الفِطْرِ، وكوامنُ في الطبعِ، جِبِلَّةٌ ثابتةٌ، وشيمةٌ مخلوقةٌ، على أنها في بعضٍ أكثرُ منها في بعضٍ، ولا يَعْلَمُ قَدْرَ القَلَّةِ فِيهِ والكَثْرَةِ إِلَّا الذي دَبَّرَهُمْ.

الجاحظ في «رسالة المعاش والمعاد» ضمن «رسائل الجاحظ» ص 102-103

الرزق

وأما الرزقُ فهو وصولُ حاجاتِ الحيِّ إليه بما هو حيٌّ، وههنا أشياء تُوصَلُ إلى هذه الحاجاتِ، وهي عوضٌ منها ونائبةٌ عنها، أعني ما يُتعامَلُ عليه، فَجُعِلت كأنها هي، وسُمِّيت أيضاً أرزاقاً لما أُدبَ إليها، والأصلُ الأول، قال الله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ (مريم، 62).

ولما كانت أسبابُ الوصولِ إلى الحاجاتِ كثيرةً، فمنها قريبٌ ومنها بعيد، ومنها طبيعيٌّ وغيرٌ طبيعي، وغيرُ الطبيعيِّ منها اتِّفاقٌ ومنها غيرُ اتِّفاقٍ؛ وَعَلَطَ الناسُ ضرورياً من العَلَطِ: منها أنهم راموا أن يجعلوا الأسبابَ الكثيرةَ سبباً واحداً، ومنها أنهم راموا في الأسبابِ البعيدةِ القُرْبَ، فَلَمَّا خَفِيَ عنهم ذلك ولم يجدوه حيث طلبوه لَحِقَتْهم الحيرةُ، وَبَقَدِرَ جهلهم بالسببِ عَرَضَ لهم التعجُّبُ من الأمرِ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 102

الرزق في رأي المتكلمين

(عند الأشاعرة): ما ساقه الله - تعالى - إلى الحيوانِ فانتفع به بالتغذي أو غيره، مُباحاً كان أو حراماً. . .

(وعند المعتزلة): هو الحلال، فَفَسَّرُوهُ بمملوكٍ يَأْكُلُهُ المالك، والمقصودُ بالمملوك: المَجْعولُ مَلِكاً بمعنى الإذنِ في التصرفِ الشرعي.

وفي (خلاصة السلوك) قال أهل الحقيقة: الرزقُ ما قَسِمَ للعبد من صنوفِ ما يَحْتَاجُ إليه مطعوماً ومشروباً وملبوساً.

التهانوي في (الكشاف) 3: 69-70

الرزق والكسب

إن الإنسانَ مفتقرٌ بالطبعِ إلى ما يَقْوَتُهُ وَيَمَوِّنُهُ في حالاتِهِ وأطوارِهِ من لَدُنْ

نشوته إلى أشده إلى كبره ﴿والله الغني وأنتم الفقراء﴾ (محمد/ 38)، والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتنن به عليه في غير ما آية من كتابه . . . وكثير من شواهد. ويد الإنسان مبسوط على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر متشيرة، فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد امتنع عن الآخر إلا بعوض.

فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب ليُنْفِق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعراض عنها، قال تعالى: ﴿فابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ (العنكبوت 17)، وقد يحصل له ذلك بغير سعي كالمطر المصليح للزراعة وأمثاله، إلا أنها إنما تكون مهينة، ولا بد من سعيها معها، فتكون له تلك المكاسب معاشاً إن كانت بمقدار الضرورة والحاجة، ورياشاً ومتموئلاً إن زادت على ذلك.

ثم إن ذلك الحاصل أو المُقْتَنَى إن عادت منفعته على العبد وحصلت له ثمرته من إنفاقه في مصالحه وحاجاته سُمِّيَ ذلك رزقاً. . . وإن لم ينتفع به في شيء من مصالحه ولا حاجاته فلا يُسَمَّى بالنسبة إلى المالك رزقاً، والمتملك منه حينئذ بسعي العبد وقدرته يُسَمَّى كسباً، وهذا مثل التراث فإنه يُسَمَّى بالنسبة إلى الهالك كسباً ولا يُسَمَّى رزقاً، إذ لم يحصل به منتفع، وبالنسبة إلى الوارثين متى انتفعوا به يُسَمَّى رزقاً. هذا حقيقة مُسَمَّى الرزق عند أهل السنة.

ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلا بد في الرزق من سعي وعمَلٍ ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه . . . والسعي إليه إنما يكون بإقذار الله تعالى عليه وإلهامه، فالكل من عند الله، فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتموول، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهراً، وإن كان مُقْتَنَى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه وإلا لم يقع به انتفاع.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 893-896

الكسب والاكْتساب

الكَسْبُ ما يَتَحَرَّاهُ الإنسانُ مما فيه اجتلابُ نَفْعٍ وتحصيلُ حَظٍّ ككسبِ المالِ؛ وقد يُسْتَعْمَلُ فيما يُظَنُّ الإنسانُ أنه يَجْلِبُ منفعةً ثم اسْتُجْلِبَ به مضرةٌ.

والكسبُ يقال فيما أَخَذَهُ لِنَفْسِهِ ولغيره، ولهذا قد يتعدى إلى مفعولين، فيقال: كَسَبْتُ فلاناً كذا.

والاكْتساب لا يقال إلا فيما اسْتَفَدْتَهُ لِنَفْسِكَ، فكلُّ اكْتسابٍ كَسْبٌ وليس كلُّ كَسْبٍ اكْتساباً.

الراغب الأصفهاني في «معجم مفردات ألفاظ القرآن» ص 447-448

الرزق عطاءً ونصيب

الرزقُ يقال للعطاءِ الجاري تارةً، دنيوياً كان أو أخروياً، وللنصيبِ تارةً، ولما يَصِلُ إلى الجَوْفِ وَيُتَغَذَّى به تارةً. يقال أعطى السلطانُ رزقَ الجُنْدِ، ورزقْتُ عِلماً. قال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا مما رَزَقناكم من قَبْلِ أن يَأْتِي أَحَدَكُمُ الموتُ﴾ (المنافقون، 10) أي مِنَ المالِ والجاهِ والعِلمِ، وكذلك قوله: ﴿ومما رزقناهم يُنْفِقون﴾. (البقرة، 3).

الراغب الأصفهاني في «معجم مفردات ألفاظ القرآن»، ص 199

الربح ثمرَةُ العمل

الربحُ: الزيادةُ الحاصلةُ في المبايعة، ثم يَتَجَوَّزُ به في كلِّ ما يعود من ثَمرةِ عَمَلٍ. ويُنسَبُ الربحُ تارةً إلى صاحِبِ السُّلعةِ وتارةً إلى السُّلعةِ نَفْسِها.

الراغب الأصفهاني في «معجم مفردات ألفاظ القرآن» ص 190

التكسب

التكسبُ في الدنيا - وإن كان معدوداً من المباحات - لكنّه واجبٌ من وجه،

وذلك إذ لم يُمكنُ الإنسانَ الاستقلالُ بالعبادةِ إلّا بإزالةِ ضرورياتِ حياته، فإزالتها واجبة، لأنَّ كلَّ ما لا يتمُّ الواجبُ إلّا به فواجبٌ كوجوبه، وإذا لم يكن إلى إزالةِ ضرورياته سبيلاً إلّا بأخذِ تعبٍ من الناسِ فلا بدّ - إذن - أن يُعوضهم تعباً له وإلّا كان ظالماً.

فَمَنْ تَوَسَّعَ فِي تَنَاوُلِ عَمَلٍ غَيْرِهِ فِي مَأْكَلِهِ وَمَلْبَسِهِ وَمَسْكَنِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَلَا بَدَّ أَنْ يَعْمَلَ عَمَلًا بِقَدْرِ مَا يَتَنَاوَلُهُ مِنْهُمْ، وَإِلَّا كَانَ ظَالِمًا لَهُمْ قَصْدُوا إِفَادَتَهُ أَوْ لَمْ يَقْصُدُوا، فَمَنْ رَضِيَ بِقَلِيلٍ مِنْ عَمَلِهِمْ فَلَمْ يَتَنَاوَلْ مِنْ دَنِيَاهُمْ إِلَّا قَلِيلًا يَرْضَى بِقَلِيلِ عَمَلٍ، وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «مَنْ رَضِيَ بِقَلِيلِ الرِّزْقِ رَضِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِقَلِيلِ الْعَمَلِ»، وَمَنْ أَخَذَ مِنْهُمْ الْمَنَافِعَ وَلَمْ يُعْطِهِمْ نَفْعًا فَإِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِاللَّهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى، وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة/2). وَلَمْ يَدْخُلْ فِي عَمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة/71).

ولهذا ذمَّ مَنْ يَدْعِي التَّصَوُّفَ فَيَتَعَطَّلُ عَنِ الْمَكْسَبِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عِلْمٌ يُؤَخِّذُ عَنْهُ وَلَا عَمَلٌ صَالِحٌ فِي الدِّينِ يُقْتَدَى بِهِ، بَلْ يَجْعَلُ لَهُ هِمَّةً عَارِيَةً بَطْنَهُ وَفَرْجَهُ، فَإِنَّهُ يَأْخُذُ مَنَافِعَ النَّاسِ وَيُضَيِّقُ عَلَيْهِمْ مَعَايِشَهُمْ وَلَا يَرُدُّ إِلَيْهِمْ نَفْعًا، فَلَا طَائِلَ فِي مِثْلِهِمْ إِلَّا أَنْ يُكْدِرُوا الْمَاءَ وَيُغْلُوا الْأَسْعَارَ، وَلِهَذَا الشَّانِ كَانَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - إِذَا نَظَرَ إِلَى ذِي سِيْمَاءَ سَأَلَ: أَلَمْ حَرْفَةٌ؟ فَإِذَا قِيلَ: لَا، سَقَطَ مِنْ عَيْنِهِ، وَاسْتَحْسَنَ النَّبِيُّ - ﷺ - مِنْ وَفْدِ عَبْدِ قَيْسٍ لَمَّا سَأَلَهُمْ: مَا الْمَرْوَةُ؟ فَقَالُوا: الْعِقَّةُ وَالْحِرْقَةُ.

من تَعَطَّلَ وَتَبَطَّلَ انْسَلَخَ مِنَ الْإِنْسَانِيَّةِ، بَلْ مِنَ الْحَيَوَانِيَّةِ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 266-268

موارد المادّة والكسب

قال تعالى: «وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين» قال عكرمة: قدّر في كلّ بلدةٍ منها ما لم يجعله في الأخرى ليعيش بعضهم من بعضٍ بالتجارة من

بَلَدٍ إِلَى بَلَدٍ. وَقَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ: قَدَّرَ أَرْزَاقَ أَهْلِهَا سِوَاءَ، لِلسَّائِلِينَ الزِّيَادَةَ فِي أَرْزَاقِهِمْ، ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لَهُمْ، مَعَ مَا هَدَاهُمْ إِلَيْهِ مِنْ مَكَاسِبِهِمْ وَأَرْشَدَهُمْ إِلَيْهِ مِنْ مَعَايِشِهِمْ، دِينًا يَكُونُ عَلَيْهِمْ حَكْمًا وَشَرْعًا يَكُونُ لَهُمْ قِيَمًا لِيَصِلُوا إِلَى مَوَادِّهِمْ بِتَقْدِيرِهِ وَيَطْلُبُوا أَسْبَابَ مَكَاسِبِهِمْ بِتَدْبِيرِهِ حَتَّى لَا يَنْفَرِدُوا بِإِرَادَتِهِمْ فَيَتَغَالَبُوا وَتَسْتَوْلِيَ عَلَيْهِمْ أَهْوَاؤُهُمْ فَيَتَقَاطِعُوا. قَالَ اللَّهُ - تَعَالَى - ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (المؤمنون/71). قَالَ الْمَفْسَّرُونَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ: هُوَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ، فَلِذَلِكَ لَمْ يَجْعَلِ الْمَوَادَّ مَطْلُوبَةً بِالْإِلَهَامِ حَتَّى يَجْعَلَ الْعَقْلَ هَادِيًا إِلَيْهَا وَالدِّينَ قَاضِيًا عَلَيْهَا لِتَتِمَّ السَّعَادَةُ وَتَعَمَّ الْمَصْلَحَةُ، ثُمَّ إِنَّهُ جَلَّتْ قُدْرَتُهُ جَعَلَ سَدًّا حَاجَتِهِمْ وَتَوَصَّلَهُمْ إِلَى مَنَافِعِهِمْ مِنْ وَجْهَيْنِ: مَادَّةٍ وَكَسْبٍ.

فَأَمَّا الْمَادَّةُ فَهِيَ حَادِثَةٌ عَنِ اقْتِنَاءِ أَصُولٍ نَامِيَّةٍ بَدَوَاتِهَا وَهِيَ شَيْثَانٌ: نَبِئْتُ نَامٍ وَحَيَوَانٌ مَتَنَاسِلٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ (النجم/48)، قَالَ أَبُو صَالِحٍ: أَغْنَى خَلَقَهُ بِالْمَالِ، وَأَقْنَى: جَعَلَ لَهُمْ قُنْيَةً، وَهِيَ أَصُولُ الْأَمْوَالِ.

وَأَمَّا الْكَسْبُ فَيَكُونُ بِالْأَفْعَالِ الْمُوصِلَةِ إِلَى الْمَادَّةِ وَالتَّصَرُّفِ الْمُؤَدِّي إِلَى الْحَاجَةِ، وَذَلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا تَقَلُّبٌ فِي تِجَارَةٍ، وَالثَّانِي تَصَرُّفٌ فِي صِنَاعَةٍ، وَهَذَا هُمَا فَرْعٌ لَوَجْهِي الْمَادَّةِ فَصَارَتْ أَسْبَابُ الْمَوَادِّ الْمَأْلُوفَةِ وَجِهَاتِ الْمَكَاسِبِ الْمَعْرُوفَةِ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ: نَمَاءُ زِرَاعَةٍ، وَنِتَاجُ حَيَوَانٍ، وَرِبْحُ تِجَارَةٍ، وَكَسْبُ صِنَاعَةٍ. . . وَإِذْ تَقَرَّرَتْ أَسْبَابُ الْمَوَادِّ بِمَا ذَكَرْنَاهُ فَسَنَصِفُ حَالَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِقَوْلٍ مُوجِزٍ.

أَمَّا الْأَوَّلُ مِنْ أَسْبَابِهَا وَهِيَ الزِّرَاعَةُ، فَهِيَ مَادَّةُ أَهْلِ الْحَضَرِ وَسُكَّانِ الْأَمْصَارِ وَالْمُدُنِ، وَالاسْتِمْدَادُ بِهَا أَعَمُّ نَفْعًا، وَأَوْفَى فَرْعًا.

وَأَمَّا الثَّانِي مِنْ أَسْبَابِهَا وَهُوَ نِتَاجُ الْحَيَوَانِ، فَهُوَ مَادَّةُ أَهْلِ الْفَلَوَاتِ وَسُكَّانِ الْخِيَامِ، لِأَنَّهُمْ لَمَّا لَمْ تَسْتَقَرَّ بِهِمْ دَارٌ، وَلَمْ تَضُمَّهُمْ أَمْصَارٌ، افْتَقَرُوا إِلَى الْأَمْوَالِ الْمُنْتَقَلَةِ مَعَهُمْ وَمَا لَا يَنْقَطِعُ نِمَاؤُهُ بِالظَّنْعِ وَالرَّحْلَةِ فَاقْتَنُوا الْحَيَوَانَ لِأَنَّهُ يَسْتَقِيلُ فِي الثَّقَلَةِ بِنَفْسِهِ، وَيَسْتَعْنِي عَنِ الْعُلُوفَةِ بِرَعِيهِ، ثُمَّ هُوَ مَرْكُوبٌ وَمَحْلُوبٌ، فَكَانَ اقْتِنَاؤُهُ

على أهل الخيام أيسر لقلّة مَوْنَتِه، وتسهيل الكُلْفَة به، وكانت جدواه عليهم أكثر لوفور نَسْله واقتنيات رِسْله إلهاماً من الله لخلّقه في تعديل المصالح فيهم، وإرشاداً لعباده في قَسَمِ المنافع بينهم.

وأما الثالثُ من أسبابها وهي التجارة، فهي فرعٌ لمادّتي الزّرع والتّاج... وهي نوعان: تَقْلُبٌ في الحَضَرِ من غير نُقْلَة ولا سفر، وهذا تَرَبُّصٌ واحتكار، وقد رَغِبَ عنه ذُوو الأقدار، وزهد فيه ذُوو الأخطار. والثاني تَقْلُبٌ بالمالِ بالأسفار، ونَقْلُه إلى الأمصار، فهذا أليقُ بأهلِ المروءة، وأعمُّ جَدوى ومنفعة، غير أنه أكثرُ خَطراً وأعظمَ غَرراً.

أما الرابعُ من أسبابها وهي الصناعة فقد يتعلّق بما مضى من الأسبابِ الثلاثة، وتنقسم أقسامها ثلاثة: صناعةٌ فكريّ، وصناعةٌ عمليّ وصناعةٌ مُشتركةٌ بين فكريّ وعمل، لأنّ الناس آلاتٌ للصّناعة، فأشرفهم نفساً مُتَّهِيَةٌ لأشرفها جنساً، كما أن أدلّهم نفساً مُتَّهِيَةٌ لأرذلها جنساً، لأنّ الطّبعَ يَبِعث على ما يلائمه، ويدعو إلى ما يُجانسه.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 179-182

أحوال الإنسان في الكسب

وإذ قد وَضَحَ القولُ في أسبابِ الموائِدِ وَجِهاتِ الكَسْبِ فليس يخلو حالُ الإنسانِ فيها من ثلاثة أمور:

أحدها أن يَطْلُبَ منها قَدْرَ كفايته ويَلْتَمِسَ وَفَقَ حاجتِه، من غير أن يتعدّى إلى زيادةٍ عليها، أو يَقْتَصِرَ على نقصانٍ منها، فهذا أَحْمَدُ أحوالِ الطالبين، وأعدلُ مراتبِ المقتصدين.

والأمر الثاني أن يَقْصِرَ عن طلبِ كفايته، ويزيدَ في التماسِ مادّته، وهذا التقصيرُ قد يكون على ثلاثة أوجه: فيكون تارةً كسلاً، وتارةً تَوَكُّلاً، وتارةً زُهْداً

وَتَقْتُمًا، فَإِنْ كَانَ تَقْصِيرُهُ بِكَسَلٍ فَقَدْ حُرِّمَ ثَرْوَةُ النِّشَاطِ وَمَرَحِ الاغْتِبَاطِ، فَلَنْ يُغْدَمَ أَنْ يَكُونَ كَلًّا قَصِيًّا. . . . وَإِذَا كَانَ تَقْصِيرُهُ لِتَوَكُّلٍ، فَذَلِكَ عَجْزٌ قَدْ أَعْدَرَ بِهِ نَفْسَهُ، وَتَرَكَ حَزْمَ قَدْ غَيَّرَ اسْمَهُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا أَمَرَ بِالتَّوَكُّلِ عِنْدَ انْقِطَاعِ الْحِيلِ وَالتَّسْلِيمِ إِلَى الْقَضَاءِ بَعْدَ الْإِعْوَازِ. . . . وَإِنْ كَانَ تَقْصِيرُهُ لَزَهْدٍ وَتَقَنُّعٍ فَهَذِهِ حَالٌ مِنْ عُلْمٍ بِمُحَاسَبَةِ نَفْسِهِ بِتَبَعَاتِ الْغِنَى وَالثَّرْوَةِ، وَخَافَ عَلَيْهَا بَوَائِقَ الْهَوَى وَالْقُدْرَةَ فَآثَرَ الْفَقْرَ عَلَى الْغِنَى. . . .

وَأَمَّا الْأَمْرُ الثَّلَاثُ فَهُوَ أَنْ لَا يَقْنَعَ بِالْكَفَايَةِ، وَيَطْلُبُ الزِّيَادَةَ وَالكَثْرَةَ، فَقَدْ يَدْعُو إِلَى ذَلِكَ أَرْبَعَةٌ أَسْبَابٌ: أَحَدُهَا مَنَازَعَةُ الشَّهَوَاتِ الَّتِي لَا تُنَالُ إِلَّا بِزِيَادَةِ الْمَالِ وَكَثْرَةِ الْمَادَةِ، وَالسَّبَبُ الثَّانِي أَنْ يَطْلُبَ الزِّيَادَةَ وَيَلْتَمَسَ الْكَثْرَةَ لِيَصْرِفَهَا فِي وَجْهِ الْخَيْرِ. . . . فَهَذَا أَعْدَر. . . . وَالسَّبَبُ الثَّلَاثُ أَنْ يَطْلُبَ الزِّيَادَةَ وَيَقْتَنِي الْأَمْوَالَ لِيَدَّخِرَهَا لَوْلَدِهِ، وَيُخْلِفَهَا لَوَرَثَتِهِ مَعَ شِدَّةِ ضَنْئِهِ عَلَى نَفْسِهِ، وَكَفَّهُ عَنِ صَرْفِ ذَلِكَ فِي حَقِّهِ، إِشْفَاقًا عَلَيْهِمْ مِنْ كَدْحِ الطَّلَبِ وَسَوْءِ الْمُتَقَلِّبِ، وَهَذَا شَقِيٌّ يَجْمَعُهَا مَأْخُودٌ بِوِزْرِهَا قَدْ اسْتَحَقَّ اللُّومَ مِنْ وَجْهِهِ لَا تَخْفَى عَلَى ذِي لُبٍّ، مِنْهَا سَوْءُ ظَنِّهِ بِخَالِقِهِ أَنَّهُ لَا يَرْزُقُهُمْ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ. . . . وَالسَّبَبُ الرَّابِعُ أَنْ يَجْمَعَ الْمَالَ وَيَطْلُبَ الْمَكَائِرَةَ اسْتِحْلَاءً لِحَمْعِهِ، وَشَغَفًا بِاحْتِجَانِهِ، فَهَذَا أَسْوَأُ النَّاسِ حَالًا فِيهِ، وَأَشَدُّهُمْ حِرْمَانًا لَهُ، قَدْ تَوَجَّهَتْ إِلَيْهِ سَائِرُ الْمَلَاوِمِ حَتَّى صَارَ وَبِالْأَعْلَى عَلَيْهِ. . . .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 183-187

التجارة

إِنَّ التَّجَارَةَ مَحَاوَلَةُ الْكَسْبِ بِتَنْمِيَةِ الْمَالِ بِشِرَاءِ السَّلْعِ بِالرُّخْصِ وَبَيْعِهَا بِالْغَلَاءِ أَيًّا مَا كَانَتْ السَّلْعَةُ مِنْ دَقِيقٍ أَوْ زَرْعٍ أَوْ حَيَوَانٍ أَوْ قُمَاشٍ، وَذَلِكَ الْقَدْرُ النَّامِي يُسَمَّى رِبْحًا. فَالْمُحَاوِلُ لِذَلِكَ الرِّبْحِ إِذَا أَنْ يَخْتَرِنَ السَّلْعَةَ وَيَتَحَيَّنَ بِهَا حِوَالَةَ الْأَسْوَاقِ مِنَ الرُّخْصِ إِلَى الْغَلَاءِ فَيَعْظُمُ رِبْحُهُ، وَإِنَّمَا بَأَنْ يَنْتَلِهُ إِلَى بَلَدٍ آخَرَ تَنَفَّقَ فِيهِ تِلْكَ السَّلْعَةُ أَكْثَرَ مِنْ بَلَدِهِ الَّذِي اشْتَرَاهَا فِيهِ فَيَعْظُمُ رِبْحُهُ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:915

الصناعات

الصناعة علمٌ وعملٌ

هي ضربان: علميٌ وعمليٌ، فالعلميُّ ما يُستغنى فيه عن الاستعانة بالجوارح من اليد أو الرجل كالمعارف الإلهية والحساب، والعملِيُّ ما يُستعان فيه بالجوارح، وهو ضربان: الأول ينقضي بانقضاء حركة الصانع كالرقص، والثاني شيءٌ يبقى له أثرٌ معقولٌ لا محسوس - كالتب - وضربٌ محسوس كالكتابة.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 297

تقاسيم الصناعات

الصناعة ثلاثة أضرب: إما أصولٌ لا قوامَ للعالم بدونها، وهي أربعة أشياء: الحياكة والزراعة والبناء والسياسة، وإما مُرَشَّحةٌ لكلِّ واحدٍ من ذلك وخادمةٌ كالحدادة للزراعة، والحلاجة والغزلة للحياكة، وإما ثمرةٌ لكلِّ واحدٍ من ذلك ومَرْتَبَةٌ له كالطحانة والخبازة للزراعة، والقِصارة للحياكة، ومثل ذلك بالإضافة إلى العالم مثل أجزاء الشخص إلى الشخص سواء بسواء.

وأشرف أصولِ الصناعات: السياسة، وهي أربعة أضرب:

الأول: سياسةُ الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -، وحُكْمُهُم على الخاصَّة والعامة، ظاهرهم باطنهم.

والثاني: الولاة، وحكْمُهُم على ظاهرِ الخاصَّة والعامة دون باطنهم.

والثالث: الحكماء، وحكْمُهُم على باطنِ الخواص.

والرابع: الوعظُ والفقهاء، وحكْمُهُم على باطنِ العامة.

وأشرفُ هذه السياساتِ الأربع بعد النبوة: إفادةُ العلم وتهديبُ الناسِ به وبيانُ ذلك.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 270-271

نظرية الصنائع

إن الصناعة هي مَلَكَةٌ في أمرٍ عمليّ فكريّ، ويكونه عملياً هو جسمانيّ محسوس، والأحوالُ الجِسمانيةُ المحسوسةُ فنقلُها بالِمباشرةِ أزعَبُ لها وأكمل، لأنَّ المباشرةَ في الأحوالِ الجِسمانيةِ المحسوسةِ أتمُّ فائدةً، والمَلَكةُ صفةٌ راسخةٌ تَخْصُلُ عن استعمالِ ذلكِ الفِعلِ وتكرُّره مرةً بعد أخرى حتّى ترسخ صورته، وعلى نسبةِ الأصلِ تكون المَلَكةُ، وتقلُّ المُعَاينةُ أوعبُ وأتمُّ من نقلِ العَبرِ والعلم، فالمَلَكةُ الحاصلةُ عنه أكملُ وأرسخُ من المَلَكةِ الحاصلةِ عن العَبرِ، وعلى قدرِ جُودةِ التعلّمِ ومَلَكةِ المُعلّمِ يكون حِدْقُ المُتعلّمِ في الصناعة وحصولُ ملكته.

ثم إن الصنائعَ منها البسيطُ ومنها المَرَكَبُ، والبسيطُ هو الذي يَخْتَصِرُ بالضروريات، والمركَّبُ هو الذي يكون للكَماليات، والمتقدِّمُ منها في التعلّمِ هو البسيطُ لبساطتهِ أولاً، ولأنه مُخْتَصِرٌ بالضروريّ الذي تتوفّر الدواعي على نقله فيكون سابقاً في التعلّمِ، ويكون تعليمه لذلك ناقصاً، ولا يزال الفكرُ يُخْرِجُ أصنافها، ومُرَكَّباتها من القُوّةِ إلى الفِعلِ بالاستنباطِ شيئاً فشيئاً على التدرّجِ حتى تكْمُلُ، ولا يَخْصُلُ ذلك دُفْعَةً وإنما يَحْصُلُ في أزمانٍ وأجيالٍ، إذ خروجُ الأشياءِ من القوةِ إلى الفِعلِ لا يكون دُفْعَةً لا سيما في الأمور الصناعية، فلا بدّ له إذن من زمانٍ، ولهذا تَجِدُ الصنائعَ في الأمصارِ الصغيرةِ ناقصةً، ولا يوجد منها إلّا البسيطُ، فإذا تزايدت حضارتُها ودعت أمورُ الترفِ فيها إلى استعمالِ الصنائعِ خَرَجَتْ من القوةِ إلى الفِعلِ.

وتنقسم الصنائعُ أيضاً إلى ما يَخْتَصِرُ بأمرِ المَعاشِ، ضرورياً كان أو غيرِ ضروري، وإلى ما يَخْتَصِرُ بالأفكارِ - التي هي خاصيةُ الإنسان من العلوم والصنائع - وبالسياسة، ومن الأولِ الحِياكةُ والحِجارةُ والتَّجَارَةُ والحِدادَةُ وأمثالُها، ومن الثاني الوراقَةُ، وهي معاناةُ الكُتُبِ بالانتساخ والتَّجْلِيدِ، والغِناءُ، والشعرُ، وتعلّمُ العِلْمِ، وأمثالُ ذلك؛ ومن الثالثِ الجنديةُ وأمثالُها.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 923-924

أمهاتُ الصناعات

إن الصناعات في النوع الإنساني كثيرةٌ لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشدُّ عن الحَضْر ولا يأخذها العَدُّ، إلاَّ أنَّ منها ما هو ضروريٌّ في العمران أو شريفٌ بالموضوع فنخصُّها بالذكر ونترك ما سواها.

فأما الضروريُّ فالفلاحةُ والبناءُ والخياطةُ والتجارةُ والحياكةُ .

وأما الشريفةُ بالموضوع فكالتوليدُ والكتابةُ والوراقةُ والغناءُ والطبُ . فأما التوليدُ فإنها [صناعة] ضروريةٌ في العمران وعامةُ البلوى إذ بها تحصل حياةُ المولِدِ وتتمُّ غالباً، وموضوعها مع ذلك المولودون وأمَّهاتهم، وأما الطبُّ فهو حفظُ الصحةِ للإنسان ودفعُ المرضِ عنه، ويتفرع عن علمِ الطبيعة، وموضوعه مع ذلك بَدَنُ الإنسان، وأما الكتابةُ وما يتبعها من الوراقةُ فهي حافظةٌ على الإنسان حاجتهِ ومقيدةٌ لها عن النسيان، ومُبَلَّغةٌ ضمائرَ النفسِ إلى البعيد والغائب، ومُخلِّدةٌ نتائجِ الأفكارِ والعلومِ في الضُحُف، ورافعةٌ رُتَبَ الوجودِ للمعاني . وأما الغناءُ فهو نَسَبُ الأصواتِ ومُظهِرُ جمالِها للأسماع . وكلُّ هذه الصناعاتِ الثلاثِ دافعٌ إلى مخالطةِ الملوكِ الأعاضِمِ في خلواتهم ومجالسِ أنسهم، فلها بذلك شرفٌ ليس لغيرها، وما سوى ذلك من الصناعاتِ فتابعةٌ ومُمتَهنةٌ في الغالب . وقد يَختلِفُ ذلك باختلافِ الأغراضِ والدواعي .

ابن خلدون في (المقدمة) 3:931

تفاوتُ الناسِ في الاستعدادِ للصناعاتِ

إن الله - تعالى - فرَّقَ هِمَمَ الناسِ للصناعاتِ المُتفاوتةِ ويسَّرَ كلاً لِمَا خُلِقَ له، وجعلَ آلتهم الفكريةَ والبدنيةَ مستعدةً لها، فجعلَ لِمَن قَيَّضه لمراعاةِ العلمِ والمُحافظةِ على الدينِ قلباً صافيةً، وعقولاً بالمعارفِ لائقةً، وأمزجةً لطيفةً، وأبداناً لينةً مستصلحةً . ومن قَيَّضه لمراعاةِ المِهَنِ الدُّنيويةِ والمُحافظةِ عليها كالزراعةِ والبناءِ جعلَ لهم قلباً قاسيةً وعقولاً كزَّةً وأمزجةً غليظةً وأبداناً خَشينةً،

وكما أنه مُحالٌ أن يَصْلِحَ السَّمْعُ للرؤية والبصرُ للسَّمْعِ كذلك مُحالٌ أن يكون من خُلِقَ للمِهْنَةِ يَصْلِحُ للحِكْمَةِ، وقد جَعَلَ - تعالى - كلَّ جنسٍ من الفريقين نوعين: رَفِيعاً ووضيعاً⁽¹⁾.

فالرفيعُ من تَحَرَّى الحِذْقَ في صناعته، وأقبلَ على عمله، وطلبَ مرضاةَ ربه بقدرِ وُسْعِهِ، وأدى الأمانةَ بقدرِ جهده، ولم يَشْتَغَلْ عن عبادةِ الله تعالى.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 265-266

الدُّرْبَةُ في الصَّنَاعَاتِ

إن الصناعاتِ لا يُكْتَفَى فيها بالعلمِ المُتَقَدِّمِ والمعرفةِ السابقةِ بها حتَّى يُضَافَ إلى ذلك العملُ الدائمُ والارتياضُ الكثيرُ، وإلا لم يكن الإنسانُ ماهراً، والصانعُ هو الماهرُ بصناعته، ومَثَلُ ذلك الكتابةُ، فإنَّ العالمَ بأصولها وإن كان سابقَ العلمِ غزيرَ المعرفةِ، إذا أَخَذَ العلمَ ولم تكنْ له دُرْبَةٌ انقطعَ فيها، ولم يَنْفَعَهُ جميعُ ما تَقَدَّمَ من عِلْمِهِ بها، وكذلك حالُ الخِياطةِ والبناءِ، وبالجملةِ كلُّ صناعةٍ مهنيةٍ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 272-273

تفاضل الناس في مراتب الصناعات والعلوم

والناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسبِ تفاضلِ مراتبِ أجناسِ الصناعاتِ والعلوم التي أُعِدُّوا بالطبع نحوها. ثم الذين هم مُعَدَّون بالطبع نحو جنسٍ ما يتفاضلون بحسبِ تفاضلِ أجزاءِ ذلك الجنسِ... ثم الذين هم مُعَدَّون بالطبع

(1) من الواضح أن الراغب الأصفهاني قد غاب عنه تأثير العوامل الاجتماعية والاقتصادية والبيئية في دفع الأفراد إلى امتهان صناعة أو مهنة. وليس صحيحاً أن اختيار المهنة يخضع بصفة حتمية لاستعداد الفرد العقلي والبدني، وإن كان لهذا الاستعداد دخل ما في ذلك؛ ثم إن الفلاح أو الحداد أو النجار لم يختر كل واحد منهم مهنته بسبب كزازة عقله وخشونة بدنه، والحقيقة أن تقسيم العمل في المجتمعات الإنسانية مسألة معقدة متداخل فيها عوامل شتى لا ترجع إلى إرادة الفرد وحده.

لجنسٍ ما أو لِجُزءٍ من ذلك الجنسِ يتفاضلون أيضاً بحَسَبِ كمالِ الاستعدادِ ونَقْصِهِ . ثم أهلُ الطبائعِ المُتساويةِ يتفاضلون بعدَ ذلك بتفاضلِهِم في تأديبِهِم بالأشياء التي هم نَحوها مُعَدّون ، والمتأدّبون منهم على التساوي يتفاضلون بتفاضلِهِم في الاستنباط ، فإن الذي له قُدرةٌ على الاستنباطِ في جنسٍ ما رئيسٌ مَنْ ليس له قُدرةٌ على استنباطِ ما في ذلك الجنسِ ، ومن له قُدرةٌ على استنباطِ أشياءٍ أكثرَ رئيسٌ على مَنْ إنما له القُدرةُ على استنباطِ أشياءٍ أقلّ . ثم هؤلاء يتفاضلون بتفاضلِ قُواهرم المُستفادةِ من التأدّبِ وعلى جُودةِ الإرشادِ والتعليمِ أو رداءته فإنّ الذي له قُدرةٌ على جُودةِ الإرشادِ والتّعليمِ هو رئيسٌ من ليس له في ذلك الجنسِ قوّةٌ على الاستنباطِ . وأيضاً فإنّ ذوي الطبائعِ الذين هم أنقصُ من ذوي الطبائعِ الفائقةِ في جنسٍ ما متى تأدّبوا بذلك الجنسِ فهم أفضلُ ممّن لم يتأدّب بشيءٍ من أهلِ الطبائعِ الفائقةِ . والذين تأدّبوا بأفضل ما في ذلك الجنسِ رؤساءٌ على الذين تأدّبوا بأخسّ ما في ذلك الجنسِ .

فمن كان فائقَ الطّبعِ في جنسٍ ما فتأدّب بكلِّ ما أُعدّ له بالطبعِ فليس إنّما هو رئيسٌ على من لم يكن في ذلك الجنسِ فائقَ الطبعِ فقط بل وعلى من كان في ذلك الجنسِ فائقَ الطّبعِ ولم يتأدّب أو تأدّب بشيءٍ يسيرٍ مما في ذلك الجنسِ .

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 77

الفلاحة

هذه الصناعةُ ثمرتها اتّخاذُ الأقواتِ والحبوبِ بالقيامِ على إثارةِ الأرضِ لها وازدراعها وعلاجِ نباتِها وتعهّده بالسّقي والتّنميةِ إلى بلوغِ غايتهِ ، ثم حِصادِ سُنبلهِ واستخراجِ حَبّه من غلافه ، وإحكامِ الأعمالِ لذلك ، وتحصيلِ أسبابه ودواعيه . وهي أقدمُ الصناعاتِ لِمَا أنها مُحصّلةٌ للقوتِ المُكَمَّلِ لحياةِ الإنسانِ غالباً .

ابن خلدون في (المقدمة) 3:932

صناعة البناء

هذه الصناعة أولُ صنائع العُمران الحَضْرِي وأقدمُها، وهي معرفةُ العمل في اتخاذ البيوت والمنازلِ للسكنِّ والمأوى للأبدانِ في المُدن، وذلك أنَّ الإنسانَ لِمَا جُيِّلَ عليه من الفِكر في عواقِبِ أحواله لا بدَّ له أن يُفكِّر فيما يَدفع عنه الأذى من الحرِّ والبرِّدِ كاتخاذِ البيوتِ المُكْتَنَفَةِ بالسقفِ والحيطان من سائرِ جهاتها. والبشرُ مُخْتَلِفٌ في هذه الجِيلةِ الفكرية، فمنهم المعتدلون فيها يتَّخذون ذلك باعتدالٍ . . . وأما أهلُ البدو فَيَبْغِدُونَ عن اتخاذِ ذلك لقصور أفكارِهِم عن إدراكِ الصنائعِ البشرية فيبادرون للخيران والكهوفِ المُعَدَّة من غيرِ علاج.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:932

المال

الحاجةُ إلى المالِ ضَروريةٌ في العَيْش، وهو نافعٌ في إظهارِ الحِكْمَةِ والفضيلةِ، وَمَنْ اكتسبه مِنْ وَجْهِه صَعِبَ عليه، وذلك أنَّ المكاسبَ الجميلةَ قليلةٌ، ووجوهها يسيرةٌ عند الرجلِ العادلِ الحُرِّ، وأما غيرُ العادلِ الحرِّ فليس يُبالي كيف اكتسبه وَمِنْ أَيْنَ وَصَلَ إليه، ولأجلِ ذلك يوجدُ كثيرٌ من الأحرارِ والفضلاءِ ناقصي الحِظِّ منه، ويوجدون أيضاً ذامنين للَبْخَتِ شاكِين منه. فأما أضدادُهم فلأجلِ أنهم يَكْسِبُونَ المالَ من وجوه الخياناتِ ولا يُبالون كيف وَصَلُوا إليه، فإنَّهم يوجدون أبداً وافري الحُظوظِ منه، واسعي الثِّققاتِ، شاكرين لبُخوتهم، والعامَّةُ يَغِيظُونهم ويَحْسُدُونهم، إلاَّ أنَّ العاقلَ إذا رأى نفسه وهو بريءٌ من المَدَمَاتِ، نَقِيَّ العِرْضِ من السَّوآتِ لم يَتَدَنَّسْ بالقبيحِ من المكاسبِ، ولم يَتَطَرَّقْ إليه بخيانةٍ ولا سَرْقَةٍ ولا ظُلْمٍ لمن هو دونه أو مثله، وَتَجَنَّبَ فيه وجوه العارِ والفضائحِ كالقيادةِ والخِداعِ وترويجِ السَّلْعِ القبيحةِ على الملوكِ، واستنزالهم عن أموالهم بالخِداعِ والمَكْر، ومساعدتهم على الفواحشِ وتحسينِ القبائحِ بما يُوافق هواهم وما يَجْرِي مجرى

ذلك من السَّعَايَةِ والنَّمِيمَةِ والغِيْبَةِ وضروبِ الفَسَادِ التي يَرْتَكِبُهَا طَلَابُ المَالِ من غيرِ وَجْهِه بِضروبِ المغَابِنَاتِ ووجوهِ الظُّلْمِ - يُسَرُّ بِنَفْسِهِ وَيَعْتَاضُ من المَالِ الرَّاحَةَ والمَخْمَدَةَ، فلا يُلومُ البَخْتَ ولا يُبغِضُ الدولَ، ولا يَحْسُدُ أصحابَ الأموالِ المكتسبة من غيرِ وجوهها الجميلة .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 111

المالُ والقُنِيَات

المالُ إذا اعتُبرَ بكونه أحدَ أسبابِ قِوَامِ الحَيَاةِ الدُّنْيَوِيَّةِ فهو عَظِيمُ الخَطَرِ . . . وإذا اعتُبرَ بسائرِ القُنِيَاتِ فهو صَغِيرُ الخَطَرِ، إذ القُنِيَاتُ ثلاث: نَفْسِيَّةٌ، وَبَدَنِيَّةٌ، وَخَارِجَةٌ؛ والخَارِجَةُ أَدْوَنُهَا، وَأَدْوَنُ الخَارِجَانِ: النَاضِ، لِأَنَّهُ خَادِمٌ غَيْرُ مَخْدُومٍ، وَسَائِرُ القُنِيَاتِ خَادِمٌ من وَجْهِه وَمَخْدُومٌ من وَجْهِه، لِأَنَّ النَفْسَ يَخْدُمُهَا البَدَنُ، وَالبَدَنُ يَخْدُمُهَا المَأْكُلُ وَالمَلْبَسُ، وَهُمَا يَخْدُمُهُمَا المَالُ.

فالمال من حَقِّه أن يكون خادماً لغيره من القُنِيَاتِ وأن لا يكون شيء من القُنِيَاتِ خادماً له، وإن كان كثير من الناس - لِجَهْلِهِمْ - يَجْعَلُونَ جَاهَهُمْ وَأَبْدَانَهُمْ وَنَفُوسَهُمْ خَدَمًا للمالِ وعبيداً.

وَاعْلَمْ أَنَّ النَاضِ - الَّذِي هُوَ العَيْنُ وَالمُورِقُ - حَجَرٌ جَعَلَهُ اللهُ - سُبْحَانَهُ - سَبَبًا لِلتَّعَامِلِ بِهِ . . . وَخَادِمًا.

* * *

قد تَقَدَّمَ أَنَّ المَالِ من الخَيْرَاتِ المُتَوَسِّطَةِ لِأَنَّهُ كَمَا قَدْ يَكُونُ سَبَبًا لِلشَّرِّ وَيَكُونُ سَبَبًا لِلخَيْرِ .

والمالُ يَحْضُلُ من وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: بِسَبَبِ مَنْسُوبٍ إِلَى الجَدِّ المَخْضِيِّ وَالبَخْتِ الصَّرْفِيِّ من غَيْرِ اِكْتِسَابِ من صَاحِبِهِ كَمَنْ وَرَثَ مَالًا أو وَجَدَ كَنْزًا . . . وَالثَّانِي أَنَّ يَكْتَسِبُهُ الإِنْسَانُ كَمَنْ يَشْتَغِلُ بِتِجَارَةٍ أو صِنَاعَةٍ فَيَدْخِرُ مِنْهَا مَالًا، وَهَذَا

الضرب لا يُستغنى فيه عن الجَدِّ . . . فَحَظُّ الْجَدِّ أَكْثَرُ مِنْ حَظِّ الْكَدِّ بِخِلَافِ الْأَخْلَاقِ
وَالْأَعْمَالِ الْأُخْرَوِيَّةِ الَّتِي حَظُّ الْكَدِّ فِيهَا أَكْثَرُ .

الحكمةُ تقتضي أن يكون العاقلُ الحكيمُ في أكثرِ الأحوالِ مُقْبَلًا، وذلك أنه لا
يَأْخُذُ الْمَالَ إِلَّا كَمَا يَجِبُ، مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَجِبُ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَجِبُ، ثُمَّ إِذَا
أَخَذَهُ وَتَنَاوَلَهُ لَمْ يَدَّخِرْهُ عَنْ مَكْرَمَةٍ .

إن الله - تعالى - أوجدَ أعراضَ الدنيا بُلْغَةً فاعْتَدَّهَا النَّاسُ عُدَّةً، وَصَيَّرَ الدُّنْيَا
مُرْتَحَلًا وَمَمَرًا فَصَيَّرَهَا مَوْطِنًا وَمَقَرًّا إِلَّا قَلِيلًا أَنْزَلَهَا حَيْثُ أَنْزَلَهَا اللَّهُ - تعالى -
وَهُمُ الَّذِينَ وَصَفَهُمْ - تعالى بقوله: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ (سبأ، 13) .

وأعراضُ الدنيا - من وَجْهٍ - عاريةٌ في أيدي النَّاسِ مُسْتَرَدَّةٌ، - مِنْ وَجْهِ -
مِنْحَةً مُنِحَهَا الْإِنْسَانُ لِيَتَنَفَّعَ مَدَّةً بَدَرَهَا وَيَتَنَفَّعَ بِهَا غَيْرُهُ - مِنْ جِهَةٍ - وَدِيْعَةً فِي يَدِهِ .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 274-80

وظيفةُ المالِ

المالُ خُلِقَ لِحِكْمَةٍ وَمَقْصُودٍ، وَهُوَ صِلَاخُهُ لِحَاجَاتِ الْخَلْقِ، وَيُمْكِنُ إِمْسَاكُهُ
عَنِ الصَّرْفِ إِلَى مَا خُلِقَ لِلصَّرْفِ إِلَيْهِ، وَيُمْكِنُ بَدْلُهُ بِالصَّرْفِ إِلَى مَا لَا يَخْسُنُ
الصَّرْفُ إِلَيْهِ، وَيُمْكِنُ التَّصَرُّفُ فِيهِ بِالْعَدْلِ، وَهُوَ أَنْ يُحْفَظَ حَيْثُ يَجِبُ الْحِفْظُ
وَيُبَدَلَ حَيْثُ يَجِبُ الْبَدْلُ، فَالْإِمْسَاكُ حَيْثُ يَجِبُ الْبَدْلُ بُخْلٌ، وَالْبَدْلُ حَيْثُ
يَجِبُ الْإِمْسَاكُ تَبْذِيرٌ، وَبَيْنَهُمَا وَسْطٌ، وَهُوَ الْمَحْمُودُ .

الغزالي في (الإحياء) 3:178

رأيٌ شرعي في المالِ

من الأماناتِ الأموالُ كما قال - تعالى - في الديون: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ
فَلْيُؤَدِّ الَّذِي ائْتَمَرَ بِأَمَانَتِهِ، وَلْيَسْتَقِرَّ اللَّهُ رِيبَهُ﴾ (البقرة 283) .

ويَدْخُلُ فِي هَذَا الْقِسْمِ الْأَعْيَانُ، وَالذِّيُونُ الْخَاصَّةُ وَالْعَامَّةُ، مِثْلَ رَدِّ الْوَدَائِعِ، وَمَالِ الشَّرِيكِ، وَالْمُوَكَّلِ، وَالْمُضَارِبِ⁽¹⁾، وَمَالِ الْمَوْلَى مِنَ الْيَتِيمِ، وَأَهْلِ الْوَقْفِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ وَفَاءُ الذِّيُونِ مِنْ أَثْمَانِ الْمَبِيعَاتِ، وَبَدْلُ الْقَرْضِ، وَصَدَاقَاتُ النِّسَاءِ، وَأَجُورُ الْمَنَافِعِ وَنَحْوِ ذَلِكَ.

وَإِذَا كَانَ اللَّهُ قَدْ أُوجِبَ آدَاءُ الْأَمَانَاتِ الَّتِي قُبِضَتْ بِحَقِّ فَيْئِهِ تَنْبِيهُ عَلَى وَجوبِ آدَاءِ الْعَضْبِ وَالسَّرِقَةِ وَالْخِيَانَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْمَظَالِمِ، وَكَذَلِكَ آدَاءُ الْعَارِيَةِ.

وَهَذَا الْقِسْمُ يَتَنَاوَلُ الْوَلَاةَ وَالرَّعِيَةَ، فَعَلَى كُلِّ مِنْهُمَا أَنْ يُؤَدِّيَ إِلَى الْآخِرِ مَا يَجِبُ آدَاؤُهُ إِلَيْهِ، فَعَلَى ذِي السُّلْطَانِ وَنُؤَابِهِ فِي الْعَطَاءِ أَنْ يُؤْتُوا كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ، وَعَلَى جُبَاةِ الْأَمْوَالِ - كَأَهْلِ الذِّيُونِ - أَنْ يُؤَدُّوا إِلَى ذِي السُّلْطَانِ مَا يَجِبُ إِيْتَاؤُهُ إِلَيْهِ، وَكَذَلِكَ عَلَى الرَّعِيَةِ الَّذِينَ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْحَقُوقُ، وَلَيْسَ لِلرَّعِيَةِ أَنْ يَطْلُبُوا مِنْ وِلَاةِ الْأَمْوَالِ مَا لَا يَسْتَحِقُّونَهُ... وَلَا لَهُمْ أَنْ يَمْنَعُوا السُّلْطَانَ مَا يَجِبُ دَفْعُهُ إِلَيْهِ مِنَ الْحَقُوقِ وَإِنْ كَانَ ظَالِمًا، كَمَا أَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ - لَمَّا ذَكَرَ جَوْرَ الْوَلَاةِ: «أُدُّوا إِلَيْهِمُ الَّذِي لَهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ»، فِي الصَّحِيحِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - عَنِ النَّبِيِّ ﷺ - قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ وَيَكْثُرُونَ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: أَوْفُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، ثُمَّ أَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ».

وَلَيْسَ لَوَلَاةِ الْأُمُورِ أَنْ يَفْسِمُوهَا بِحَسَبِ أَهْوَائِهِمْ كَمَا يَفْسِمُ الْمَالِكُ مِلْكَهُ، فَإِنَّمَا هُمْ أَمْنَاءُ وَنُؤَابُ وَوَكَلَاءُ لَيْسُوا مُلَاكًا، كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنِّي وَاللَّهِ لَا أُعْطِي أَحَدًا وَلَا أَمْنَعُ أَحَدًا، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ، أَضْعُ حَيْثُ أَمْرَتْ» رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ.

فَهَذَا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ قَدْ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَيْسَ الْمَنْعُ وَالْعَطَاءُ بِإِرَادَتِهِ وَاخْتِيَارِهِ

(1) الْمُضَارِبُ مِنَ الْمَضَارِبَةِ، وَهِيَ الْقِرَاضُ: عَقْدُ شَرِكَةٍ فِي الرِّبْحِ بِمَالٍ مِنْ رَجُلٍ وَعَمَلٍ مِنْ آخَرَ.

كما يفعل ذلك المالك الذي أبيع له التصرف في ماله، وكما يفعل ذلك الملوک الذين يُعطون مَنْ أَحَبُّوا وَيَمْنَعُونَ مَنْ أَبْغَضُوا، وإنما هو عبدُ الله يُقسِمُ المالَ بأمرِهِ فَيَضَعُهُ حَيْثُ أَمَرَهُ اللهُ تَعَالَى. وهكذا قال رجلٌ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَوْ وَسَّعْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ فِي النَّفَقَةِ مِنْ مَالِ اللَّهِ تَعَالَى؟ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: أَتَدْرِي مَا مَثَلِي وَمَثَلُ هَؤُلَاءِ كَمَا مَثَلُ قَوْمٍ كَانُوا فِي سَفَرٍ فَجَمَعُوا مِنْهُمْ مَالًا وَسَلَّمُوهُ إِلَى وَاحِدٍ يُنْفِقُهُ عَلَيْهِمْ، فَهَلْ يَجِلُّ لَذَلِكَ الرَّجُلِ أَنْ يَسْتَأْثِرَ عَنْهُمْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ؟».

وَحُمِلَ مَرَّةً إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مَالٌ عَظِيمٌ مِنْ حُمْسٍ فَقَالَ: «إِنْ قَوْمًا أَدَّوْا الْأَمَانَةَ فِي هَذَا لِأَمْنَاءٍ» فَقَالَ لَهُ بَعْضُ الْحَاضِرِينَ: إِنَّكَ أَدَيْتَ الْأَمَانَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَأَدِّوْا إِلَيْكَ الْأَمَانَةَ، وَلَوْ رَتَعْتَ رَتَعُوا».

وَيَنْبَغِي أَنْ يُعْرَفَ أَنَّ أَوْلِي الْأَمْرِ كَالسُّوقِ، مَا نَفَقَ فِيهِ جُلِبَ إِلَيْهِ، هَكَذَا قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَإِنْ نَفَقَ فِيهِ الصَّدَقُ وَالْبِرُّ وَالْعَدْلُ وَالْأَمَانَةُ جُلِبَ إِلَيْهِ ذَلِكَ.

وَالَّذِي عَلَى وَجْهِ الْأَمْرِ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالَ مِنْ جِلِّهِ، وَيَضَعُهُ فِي حَقِّهِ، وَلَا يَمْنَعَهُ مِنْ مَسْتَحِقِّهِ.

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

تَنْمِيَةُ الْأَمْوَالِ

«وَدَعْ عَنْكَ شَرَّهَ نَفْسِكَ، وَلِتَكُنْ ذَخَائِرُكَ وَكَنْوَزُكَ الَّتِي تَدَّخِرُ وَتَكْتَنُرُ الْبِرَّ وَالتَّقْوَى، وَاسْتِصْلَاحَ الرِّعِيَّةِ، وَعِمَارَةَ بِلَادِهِمْ، وَالتَّفَقُّدَ لِأَمْوَالِهِمْ، وَالْحِفْظَ لِذِمَائِهِمْ، وَالْإِغَاثَةَ لِمَلْهُوفِهِمْ».

وَاعْلَمْ أَنَّ الْأَمْوَالَ إِذَا اُكْتُنِبَتْ وَأُدْجِرَتْ فِي الْخَزَائِنِ لَا تَنْمُو، وَإِذَا كَانَتْ فِي صِلَاحِ الرِّعِيَّةِ وَإِعْطَاءِ حَقُوقِهِمْ وَكَفِّ الْأَذْيَةِ عَنْهُمْ نَمَتْ وَزَكَتْ، وَصَلَحَتْ بِهَا الْعَامَّةُ، وَتَرْتَبَتْ بِهَا الْوِلَايَةُ، وَطَابَ بِهَا الزَّمَانُ، وَاعْتَقِدَ فِيهَا الْعُرَى وَالْمَنْفَعَةُ. فَلْيَكُنْ

كنز خزائنيك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله، ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم، وأوف من ذلك حصصهم، وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم، فإنك إذا فعلت ذلك قوت النعمة لك، واستوجبت المزيد من الله تعالى، وكنت بذلك على جباية أموال رعيتك وخراجك أقدر، وكان الجميع لما شملهم من عدلك وإحسانك أسلس لطاعتك . . . وإنما يبقى من المال ما أنفق في سبيل الله وفي سبيل حقه» .

من كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولّاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما؛ نقلها ابن خلدون بنصها في (المقدمة) 2:712-725

المال من دواعي الجاه

كما أن ملك الذهب والفضة يفيد القدرة على تحصيل الأغراض إلا أن الجاه أحب من المال عند ذوي الهمة العلية، فإن لملك القلوب ترجيحاً على ملك الأموال من ثلاثة أوجه:

أحدها أن التوصل بالجاه إلى المال أيسر من التوصل بالمال إلى الجاه . . .

والثاني هو أن الأرواح من جنس عالم الملائكة، والذهب والفضة من الجمادات؛ والتفاوت بين جوهر الملائكة وبين جوهر الجمادات كثير، والأشرف أولى بالمحبة من الأخس، فلا جرم [أن] كان الجاه أحب من المال .

الثالث: ليس الذي يحتاج الإنسان إليه من المال بخاصة نفسه قليلاً كالمأكل والملبس، وإنما يحتاج الإنسان إلى المال الكثير ليتوصل به إلى أن يصير مخدوماً لغيره، وإن كان غير خادم له، والمخدومية عبارة عن التفرد بصفات الجلال والعزة، وهو محبوب لذاته، فالجاه يوجب حصول هذا التفرد بلا واسطة، والمال يوجبه بواسطة، فذلك الأول أحب .

إن ملك القلوب ينمو ويتزايد بذاته، فإن القلوب إذا دُعيت لشخص

واعتقدت كما له بعلم أو عمل أو وضحت الألسنة بالثناء عليه، وكل من سمع ذلك الثناء اعتقد أيضاً فيه، فثبت أن الجاه ينمو بذاته، وأما المال فإنه لا ينمو ولا يتزايد بذاته فكان الأول أحب.

ومن الناس من قال إن الجاه إنما يُراد ليكون صنواً للمال، فإن من لا جاه له لا يمكنه حفظ ماله عن الهلاك، والتابع أخس من المتبوع، فهذا الإنسان يكون المال عنده أثر من الجاه، إلا أن الطبيعة البهيمية تكون غالباً على هذا الإنسان، لأن المال من جنس المحسوسات، والجاه من جنس المجردات، فكل من كانت البهيمية أغلب عليه كان حُب المال عنده أثر، وكل من كانت الروحانية عليه أغلب كان الجاه عنده أثر.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 127-130

إن الجاه معناه التفرّد بالحكم والاستيلاء والاستعلاء، ومعلوم أنه إن حصل لك هذا المعنى بقي كل من سواك محروماً منه، والحرمان مما يكون مطلوباً مكرواً بالذات.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 142-143

العلاقة بين الجاه والمال

إن الجاه والمال هما ركنا الدنيا، ومعنى المال: ملك الأعيان المتفَع بها، ومعنى الجاه ملك القلوب المطلوب تعظيمها وطاعتها.

وكما أن الغني هو الذي يملك الدراهم والدنانير، أي يقدر عليهما ليتوصل بهما إلى الأغراض والمقاصد وقضاء الشهوات وسائر حُظوظ النفس، فكذلك ذو الجاه هو الذي يملك قلوب الناس، أي يقدر على أن يتصرف فيها ليستعمل بواسطتها أربابها في أغراضه ومآربه. وكما أنه يكتسب الأموال بأنواع من الحرف والصناعات، فكذلك يكتسب قلوب الخلق بأنواع من المعاملات ولا تصير القلوب مسخرة إلا بالمعارف والاعتقادات، فكل من اعتقد القلب فيه وصفاً من أوصاف

الكمالِ انقياد له وتَسَخَّرَ له بِحَسَبِ قُوَّةِ اعْتِقَادِ الْقَلْبِ وَبِحَسَبِ دَرَجَةِ ذَلِكَ الْكَمَالِ عنده، وليس يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ الْوَصْفُ كَمَالاً فِي نَفْسِهِ، بَلْ يَكْفِي أَنْ يَكُونَ كَمَالاً عنده وفي اعتقاده، وقد يَعْتَقِدُ مَا لَيْسَ كَمَالاً كَمَالاً وَيُذْعِنُ قَلْبُهُ لِلْمَوْصُوفِ بِهِ انْقِياداً ضرورياً بِحَسَبِ اعْتِقَادِهِ، فَإِنَّ انْقِيادَ الْقَلْبِ حَالٌ لِلْقَلْبِ، وَأَحْوَالُ الْقُلُوبِ تَابِعَةٌ لاعتقادات القلوبِ وعلومها وتَحَيَّلَاتِهَا.

وكما أن مُجِبَّ الْمَالِ يَطْلُبُ مِنْكَ الْأَرْقَاءَ وَالْعَبِيدِ فَطَالِبُ الْجَاهِ يَطْلُبُ أَنْ يَسْتَرْقِيَ الْأَحْرَارَ وَيَسْتَعْبِدَهُمْ وَيَمْلِكَ رِقَابَهُمْ بِمِلْكِ قُلُوبِهِمْ، بَلِ الرَّقُّ الَّذِي يَطْلُبُ صَاحِبُ الْجَاهِ أَعْظَمُ لِأَنَّ الْمَالِكَ يَمْلِكُ الْعَبْدَ قَهْرًا، وَالْعَبْدُ مُتَأَبِّطٌ بِطَبْعِهِ، وَلَوْ تَخَلَّى وَرَأْيَهُ انْسَلَّ عَنِ الطَّاعَةِ، وَصَاحِبُ الْجَاهِ يَطْلُبُ الطَّاعَةَ طَوْعًا وَيَبْغِي أَنْ تَكُونَ لَهُ الْأَحْرَارُ عِبِيدًا بِالطَّبِيعِ وَالطَّرِيعِ مَعَ الْفَرَحِ بِالْعِبُودِيَّةِ وَالطَّاعَةِ لَهُ، فَمَا يَطْلُبُهُ فَوْقَ مَا يَطْلُبُهُ مَالِكُ الرَّقِّ بِكَثِيرٍ.

فإذن معنى الجاهِ قيامُ المنزلة في قلوبِ الناسِ، أي اعتقادُ القلوبِ لِنَعْتِ مَنْ نُعُوتِ الْكَمَالِ فِيهِ، فَبِقَدْرِ مَا يَعْتَقِدُونَ مِنْ كَمَالِهِ تُذْعِنُ لَهُ قُلُوبُهُمْ، وَبِقَدْرِ إِذْعَانِ الْقُلُوبِ تَكُونُ قُدْرَتُهُ عَلَى الْقُلُوبِ، وَبِقَدْرِ قُدْرَتِهِ عَلَى الْقُلُوبِ يَكُونُ فَرْحُهُ وَحُبُّهُ لِلجَاهِ.

الغزالي في (الإحياء) 3:192

المال والجاه والسلطة

إِنَّ الْحَضْرِيَّ إِذَا عَظُمَ تَمَوُّلُهُ، وَكَثُرَ لِلْعَقَارِ وَالضِّيَاعِ تَأْكُلُهُ، وَأَصْبَحَ أَغْنَى أَهْلِ الْمِصْرِ، وَرَمَقَتْهُ الْعِيُونَ بِذَلِكَ، وَانْفَسَحَتْ أَحْوَالُهُ فِي التَّرَفِ وَالْعَوَائِدِ، زَاحَمَ عَلَيْهَا الْأَمْرَاءَ، وَغَضُّوا بِهِ. وَلَمَّا فِي طَبَاعِ الْبَشَرِ مِنَ الْعُدْوَانِ، تَمَتَّدَ أَعْيُنُهُمْ إِلَى تَمَلُّكِ مَا بِيَدِهِ وَيُنَافِسُونَهُ فِيهِ، وَيَتَحَيَّلُونَ عَلَى ذَلِكَ بِكُلِّ مُمْكِنٍ، حَتَّى يُحْصِلُوهُ فِي رِبْقَةِ حُكْمِ سُلْطَانِيٍّ وَسَبَبٍ مِنَ الْمَوْأَخِذَةِ ظَاهِرٍ يُنْتَزَعُ بِهِ مَالُهُ. وَأَكْثَرُ الْأَحْكَامِ السُّلْطَانِيَّةِ جَائِزَةٌ فِي الْغَالِبِ، إِذِ الْعَدْلُ الْمَحْضُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْخِلَافَةِ الشَّرْعِيَّةِ، وَهِيَ قَلِيلَةٌ اللَّبْثِ،

قال عليه السلام: «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة، ثم تعود مُلكاً عضوضاً»، فلا بدَّ حينئذٍ لصاحبِ المالِ والثروةِ الشهيرةِ في العُمرانِ من حاميةٍ تزدود عنه وجاهٍ يَنسَجِبُ عليه من ذي قرابةٍ للمَلِكِ أو خالصةٍ له أو عَصَبِيَّةٍ يتحاماها السلطانُ، لِيَسْتَظِلَّ بِظِلِّهَا، وَيَرْتَفِعَ فِي أَمْنِهَا مِنْ طَوَارِقِ التَّعَدِّيِّ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ ذَلِكَ أَصْبَحَ نَهْباً بوجوهِ التَّحِيَّلَاتِ وَأَسْبَابِ الحُكَّامِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:871

الجاهُ مفيدٌ للمال

وذلك أَنَا نَجِدُ صاحبَ المالِ والحُظوةِ في جميعِ أصنافِ المَعاشِ أَكثَرَ يَساراً وثروةً من فاقِدِ الجاهِ، والسببُ في ذلك أَن صاحبَ الجاهِ مَخدومٌ بالأعمالِ يُتَقَرَّبُ بها إِلَيْهِ فِي سبيلِ التزَلُّفِ والحاجةِ إِلَى جَاهِهِ، فالناسُ مُعِينُونَ لَهُ بأعمالِهِمْ فِي جميعِ حاجاتِهِ مِنْ ضروريِّ أو حاجيِّ أو كمالِي، فَتَحْضُلُ قِيَمُ تلكِ الأعمالِ كُلِّها مِنْ كَسْبِهِ، وَجميعُ ما شأنُهُ أَنْ تُبَدَّلَ فِيهِ الأَعْواضُ مِنَ العَمَلِ يُسْتَعْمَلُ فِيها الناسُ مِنْ غيرِ عَوضٍ فَتَتَوَقَّرُ قِيَمُ تلكِ الأعمالِ عَلَيْهِ، فهو بَيْنَ قِيَمِ للأعمالِ يَكْتَسِبُها وَقِيَمِ أُخْرَى تَدْعُوهُ الضَّرورةُ إِلَى إِخراجِها فَتَتَوَقَّرُ عَلَيْهِ. والأعمالُ لصاحبِ الجاهِ كَثِيرٌ فَتَفِيدُ الغِنى لأقربِ وقتٍ، ويزدادُ مع الأيامِ يَساراً وثروةً، ولهذا المَعنى كانتِ الإمارةُ أَحَدَ أسبابِ المَعاشِ . . .

وفاقدُ الجاهِ بالكُلِّيَّةِ - ولو كانَ صاحبَ مالٍ فلا يكونُ يَسارُهُ إِلَّا بِمقدارِ مالِهِ وَعلى نِسْبَةِ سَعْيِهِ، وهؤلاءِ همُ أَكثَرُ التجارِ، ولهذا تَجِدُ أَهْلَ الجاهِ مِنْهُمُ يَكُونُونَ أيسَرَ بِكثيرٍ.

ومما يَشْهَدُ لذلكِ أَنَا نَجِدُ كَثيراً مِنَ الفقهاءِ وَأَهْلِ الدينِ والعبادةِ إِذا اشْتَهَرُوا حَسَنَ الظنِّ بِهِمْ، واعتَقَدَ الجمهورُ معاملَةَ اللهِ فِي إِزْفادِهِمْ، فَأَخْلَصَ الناسُ فِي إعانتِهِمْ على أحوالِ دنيائِهِمُ والاعتمالِ فِي مَصالِحِهِمْ، أسرعتِ إِلَيْهِمُ الثروةُ وَأَصْبَحُوا مياسيرَ مِنْ غيرِ مالٍ مُقْتَنَى إِلَّا ما يَحْضُلُ لَهُمْ مِنْ قِيَمِ الأعمالِ التي وَقَعَتْ

المعونة بها من الناس لهم، رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن وفي البدو، يسعى لهم الناس في الفلح والتجر، وكلُّ قاعدٌ بمنزله لا يبرح مكانه، فينمو ماله ويعظم كسبه ويتأكل الغنى من غير سعي.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:907-908

النقود المتداولة في التعامل

اعلم أن الناص [أي النقود المتداولة] أحد أسباب ما به قوام الحياة الدنيوية، ومتى توهمناه مرتفعاً تسر على الناس توجيه معاشهم، وقد تقدم أن الناس يحتاج بعضهم إلى بعض ولا يمكنهم التعايش ما لم يتظاهروا ويتولّى كل واحد منهم عملاً يصير به معيناً للآخر موسياً له. ولما كان كل من واسب غيره من حقه أن يقابل بقدر موساته فيض الله - سبحانه - لهم الناص علامة منه - جل ثناؤه - ليدفعه الإنسان إلى من يوليه نفعاً فيحمله إلى من عنده مبتغاه فيأخذ منه بقدر عمله، ثم إذا جاء ذلك الآخر بتلك العلامة أو مثلها إلى الأول وطلب منه مبتغى هو عنده دفعه إليه لينتظم أمرهم، ولهذا قيل: الدرهم حاكم صامت، وعدل ساكت، وخاتم من الله نافذ... ولما كان ذلك حاكماً عظماً الله - تعالى - وعيد من احتبسه ومنع الناس عن التعامل به، فقال: «والذين يكتزون الذهب والفضة...» (التوبة/ 34)، وذلك أنه يصير باحتباسه إياهما كمن حبس حاكمين للناس بهما تمشى أمور معاشهم.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة)، ص 273

الدينار وقيمة العمل

ولأن الناس هم مدنيون بالطبع، ولا يتيم لهم عيش إلا بالتعاون، فبعضهم يجب أن يأخذ بعضاً ويأخذ بعضهم من بعض ويعطي بعضهم بعضاً، فهم يطلبون المكافأة على المناسبة، فإذا أخذ الإسكاف من التجار عمله وأعطاه عمله فهو المعاوضة إذا كان العملاق متساويين. ولكن ليس يمنع مانع أن يكون عمل الواحد

خيراً من عَمَلِ الآخِرِ فَيَكُونُ الدَيْنَارُ هُوَ الْمُقَوِّمُ وَالْمُسَاوِي بَيْنَهُمَا، فَالدَيْنَارُ هُوَ عَدْلٌ وَمُتَوَسِّطٌ إِلَّا أَنَّهُ سَاكِتٌ، وَالإِنْسَانُ النَّاطِقُ هُوَ الَّذِي يَسْتَعْمَلُهُ وَيُقَوِّمُ بِهِ جَمِيعَ الْأُمُورِ الَّتِي تَكُونُ بِالْمَعَامَلَاتِ حَتَّى تَجْرِي عَلَى اسْتِقَامَةٍ وَنِظَامٍ وَمُنَاسِبَةٍ صَحِيحَةٍ عَادِلَةٍ، وَلِذَلِكَ يُسْتَعَانُ بِالْحَاكِمِ - الَّذِي هُوَ عَدْلٌ نَاطِقٌ - إِذَا لَمْ يَسْتَقِمِ الْأَمْرُ بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ بِالدَيْنَارِ الَّذِي هُوَ عَدْلٌ سَاكِتٌ .

وأرسطوطاليس يقول: إن الدينارَ ناموسٌ عادلٌ - ومعنى الناموس في لغته: السياسةُ والتدبيرُ وما أشبه ذلك، فهو يقول في كتابه المعروف بنيقوماخيا: إن الناموسَ الأكبرَ هو من عند الله - تبارك وتعالى - والحاكمُ ناموسٌ ثانٍ من قبَله، والدینارُ ناموسٌ ثالث، فناموسُ الله تعالى قُدْوَةُ النَوَامِيسِ - يَعْنِي الشَّرِيعَةَ - وَالْحَاكِمُ الثَّانِي مُقْتَدٍ بِهِ، وَالدَيْنَارُ مُقْتَدٍ ثَالِثٍ « وَإِنَّمَا قُوَّمَتِ الْأَشْيَاءُ الْمُخْتَلِفَةُ بِالْإِثْمَانِ الْمُخْتَلِفَةِ لِتَصِحَّ الْمَشَارِكَاتُ وَالْمَعَامَلَاتُ، وَيَتَبَيَّنَ وَجْهُ الْأَخْذِ وَالْإِعْطَاءِ، فَالدَيْنَارُ هُوَ الَّذِي يُسَاوِي بَيْنَ الْمُخْتَلِفَاتِ وَيَزِيدُ فِي شَيْءٍ وَيَنْقُصُ مِنْ شَيْءٍ آخَرَ حَتَّى يَخْصُلَ بَيْنَهُمَا الْإِعْتِدَالُ، فَتَسْتَوِي الْمُعَامَلَةُ بَيْنَ الْفَلَّاحِ وَالنَّجَّارِ - مِثْلًا - وَهُوَ الْعَدْلُ الْمَدْنِي، وَبِالْعَدْلِ الْمَدْنِيِّ عُمِّرَتِ الْمُدُنُ، وَبِالْجَوْرِ الْمَدْنِيِّ خُرِبَتِ الْمَدَنُ .

وليس يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ عَمَلٌ يَسِيرٌ يَسَاوِي عَمَلًا كَثِيرًا، وَمِثَالُ ذَلِكَ: أَنْ الْمُهَنْدِسَ يَنْظُرُ نَظْرًا قَلِيلًا وَيَعْمَلُ عَمَلًا يَسِيرًا، وَيَسَاوِي نَظْرَهُ هَذَا عَمَلًا كَثِيرًا مِنْ أَقْوَامٍ يَكْدُونُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَيَعْمَلُونَ بِمَا يَرْسُمُهُ .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 115-116

النقودُ المضرورية

... وَمِنْ بَيْنِ الْأَشْيَاءِ الْمَعْدِنِيَّةِ الْجَوَاهِرُ الَّتِي تَذُوبُ بِالنَّارِ وَتَجْمَدُ بِالْهَوَاءِ، وَمِنْ بَيْنِ هَذِهِ: الذَّهَبُ وَخَدَهُ، فَإِنَّهُ أَبْقَاهَا وَأَعْرَظَهَا وَأَحْفَظَهَا لَصُورَتِهِ، وَأَسْلَمَهَا عَلَى النَّارِ وَالْهَوَاءِ وَالْمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ سَلِيمٌ عَلَى الْكَسْرِ وَالْقَطْعِ وَالرَّضِّ، يُعِيدُ صُورَةَ نَفْسِهِ بِالذُّوبِ، وَيَحْفَظُهَا مِنْ جَمِيعِ عَوَارِضِ الْفَسَادِ زَمَانًا طَوِيلًا جِدًّا،

فَجُعِلَ مُقَوِّمًا لِلصَّنَائِعِ، وَعَلَامَةً لِهَذَا الْقِيَمِ [يقصد السلطان]، ثم احتيط عليه بأن طُبِعَ بِخَاتَمِهِ وَعَلَامَاتِهِ، كُلُّ ذَلِكَ خَوْفًا مِنْ تَوْصُلِ الْأَشْرَارِ إِلَيْهِ مِمَّنْ يَزْتَفِقُ مِنْ عَمَلِ غَيْرِهِ وَلَا يُزْفِقُ غَيْرَهُ، فَإِنَّ هَذَا الْفِعْلَ هُوَ الظُّلْمُ الَّذِي يَرْتَفِعُ بِهِ التَّعَاوُنُ وَيَزُولُ مَعَهُ النِّظَامُ، وَيَبْطُلُ بِسَبَبِهِ الْاجْتِمَاعُ وَالتَّعَايِشُ.

ثم لَمَّا وُجِدَ هَذَا الْجَوْهَرُ الَّذِي جَمَعَ هَذِهِ الْفَضَائِلَ، وَاحْتِيطَ عَلَيْهِ ضُرُوبَ الْاِحْتِيَاطَاتِ مِنْ أَنْ يَصِلَ إِلَى غَيْرِ مُسْتَحِقِّهِ، عَرَضَ فِيهِ عَارِضٌ آخَرَ، وَهُوَ أَنَّ الَّذِي عَاوَنَ النَّاسَ بِمُعَاوَنَةٍ اسْتَحَقَّ بِهَا شَيْئًا مِنْهُ رَبِّمَا احتاج إلى مُعَاوَنَةٍ يَسِيرَةٍ لَا تَسَاوِي تَعَبَهُ الْأَوَّلَ، وَلَا تَقْرُبُ مِنْهُ، مِثَالُ ذَلِكَ أَنَّهُ رَبَّمَا تَعَبَ الْإِنْسَانُ أَيَّامًا لِيُحْصَلَ لغيره عَمَلُ الرَّحَى بِمَوْوَنَةٍ وَكُلْفَةٍ وَحِكْمَةٍ بَلِيغَةٍ، فَإِذَا أُعْطِيَ مِنْ هَذَا الْجَوْهَرِ قِيَمَةً عَمَلِهِ ثُمَّ احتاج إلى بَقْلِ أَوْ خِلَالٍ أَوْ عَرَضٍ يَسِيرٍ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُعْطِيَهُ شَيْئًا مِنَ الْجَوْهَرِ الَّذِي عِنْدَهُ، وَلَا أَقَلَّ الْقَلِيلِ مِنْهُ، لِأَنَّ الْجُزْءَ الْيَسِيرَ جَدًّا مِنْهُ أَكْثَرُ قِيَمَةً مِنَ الْعَمَلِ الَّذِي يَلْتَمِسُهُ مِنْ غَيْرِهِ، فَاحتيج لذلك إلى جَوْهَرٍ آخَرَ تَكُونُ فَضَائِلُهُ أَنْقَصَ مِنَ الذَّهَبِ لِيَصِيرَ خَلِيفَةً لَهُ يَعْمَلُ عَمَلَهُ، وَإِنْ كَانَ دُونَهُ، فَلَمْ يُوجَدْ مَا يَجْمَعُ تِلْكَ الْفَضَائِلَ الَّتِي حَكَيْنَاهَا فِي الذَّهَبِ شَيْءٌ غَيْرُ الْفِضَّةِ، فَجُعِلَتْ نَائِبَةً عَنْهُ، ثُمَّ جُعِلَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الذَّهَبِ يُسَاوِي عَشْرَةَ أَضْعَافِهِ مِنَ الْفِضَّةِ، لِأَنَّ الْعَشْرَةَ نَهَايَةُ الْآحَادِ، فَوَجِبَ لِذَلِكَ أَنْ تَكُونَ قِيَمَةُ الْوَاحِدِ مِنْ ذَلِكَ الْجَوْهَرِ عَشْرَةَ أَمْثَالِهِ مِنْ هَذَا الْجَوْهَرِ.

فَأَمَّا التَّفَاوُتُ الَّذِي وَقَعَ بَيْنَ صَرْفِ الدِّينَارِ وَالذَّرْهَمِ - أَعْنِي أَنَّهُ صَارَ مِنْهُ الْوَاحِدُ بِخَمْسَةِ عَشَرَ دِرْهَمًا وَنَحْوَهَا - فَإِنَّمَا ذَلِكَ لِأَجْلِ التَّفَاوُتِ فِي الْوَزْنِ بَيْنَ الْمِثْقَالِ وَالذَّرْهَمِ، ثُمَّ لِأَجْلِ الْعِشِّ الَّذِي يَكُونُ فِي أَحَدِهِمَا. وَالْأَمْرُ مَحْفُوظٌ مَعَ ذَلِكَ فِي أَنَّ الْوَاحِدَ مِنَ الذَّهَبِ بِإِزَاءِ عَشْرَةِ مِنَ الْفِضَّةِ إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا غَيْرَ مَشْوَبٍ وَلَا مَعْشُوشٍ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص: 348-349

النقود قيمةٌ وذخيرةٌ وفنيةٌ

... إن الله - تعالى - خَلَقَ الْحَجَرَيْنِ الْمَعْدِنَيْنِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ قيمةً لكلِّ مُتَمَوِّلٍ، وهما الذخيرةُ والقُنيةُ لأهلِ العالِمِ في الغالبِ، وإن أقتنى سواهما في بعضِ الأحيانِ فإنما هو لقصدِ تحصيلهما بما يقعُ في غيرهما من جِوَالَةِ الأسواقِ التي هما عنها بَمَعزِلٍ، فهما أصلُ المكاسبِ والقُنيةِ والذخيرةِ.

وإذا تَقَرَّرَ هذا كُلُّه فاعلَمَ أن ما يُفيدُه الإنسانُ ويقتنيه من المُتَمَوِّلَاتِ إن كان من الصناعاتِ فالمفادُ المُقتنى منه قيمةٌ عَمَلِهِ⁽¹⁾، وهو القصدُ بالقُنيةِ، إذ ليس هناك إلاَّ العملُ وليس بمقصودٍ بنفسه للقنيةِ. وقد يكون مع الصناعاتِ في بَعْضِها غيرُها مثل النجارةِ والحِياكةِ معهما الخَشَبُ والغَزَلُ، إلاَّ أنَّ العملَ فيهما أكثرُ فقيمتُهُ أكثرُ. وإن كان من غيرِ الصناعاتِ فلا بُدَّ في قيمةِ ذلكِ المفادِ والقُنيةِ من دخولِ قيمةِ العَمَلِ الذي حَصَلَتْ به، إذ لولا العملُ لم تَحْصُلْ قُنِيَّتُها.

وقد تكون ملاحظةُ العَمَلِ ظاهرةً في الكثيرِ منها فتَجَعَلُ له حصَّةً من القيمةِ عَظُمَتْ أو صَغُرَتْ، وقد تُخْفَى ملاحظةُ العَمَلِ كما في أسعارِ الأقواتِ بين الناسِ، فإنَّ اعتبارَ الأعمالِ والتفقاتِ فيها مُلاحَظَةٌ في أسعارِ الحبوبِ كما قَدَمناه، لكنه خَفِيٌّ في الأقطارِ التي علاجُ الفَلَحِ فيها ومَوَوتُّه يَسِيرَةٌ فلا يَشْعُرُ به إلاَّ القليلُ من أهلِ الفَلَحِ؛ فقد تَبَيَّنَ أنَّ المُعاداتِ والمُكتسباتِ، كُلُّها أو أكثرُها، إنما هي قيمُ الأعمالِ الإنسانيةِ.

واعلَمَ أنه إذا فُقِدَتِ الأعمالُ أو قَلَّتْ بانتقاصِ العمرانِ تَأَذَّنَ اللهُ بِرَفْعِ الكَسْبِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 896-897

(1) انظر ما تقدّم من كلام ابن خلدون في باب الظلم (حرف الظاء) حيث أشار إلى أن المجهود الذي يبذله العامل يُساوي قيمةً نقديةً. ولمسكويه - كما رأينا - كلام في هذا المعنى سبق به ابن خلدون مع اختلافٍ بينهما في النظر والتحليل. وللراغب الأصفهاني أقوال في هذا المعنى كما تقدم.

السَّكَّةُ

وأما السَّكَّةُ فهي النظرُ في النقودِ المُتعامَلِ بها بينَ الناسِ وحفظُها مما يُدَاخِلُها من الغِشِّ أو النقصِ إن كان يُتعامَلُ بها عدداً أو ما يتعلَّقُ بذلك ويُوصَلُ إليه من جَمِيعِ الاعتباراتِ، ثم في وضعِ علامةِ السُّلطانِ على تلكِ النقودِ بالاستِجادةِ والخُلوصِ برَسْمِ تلكِ العلامةِ فيها من خاتَمِ حديدٍ اتُّخِذَ لذلكِ ونُقِشَ فيه نقوشٌ خاصَّةٌ به، فيُوضَعُ على الدينارِ، بعد أن يُقَدَّرَ ويُضْرَبَ عليه بالمِطرقةِ حتى تُرَسَمَ فيه تلكِ النقوشُ وتكونَ علامةً على جودتِه بحَسَبِ الغايةِ التي وَقَفَ عندها السُّبُكُ والتَّخْلِيفُ في مُتعارَفِ أهلِ القُطرِ ومذاهبِ الدَّولةِ الحاكمةِ، فإنَّ السُّبُكُ والتَّخْلِيفُ في النقودِ لا يَتَفَ عندَ غايةٍ، وإنما تُرْجَعُ غايَتُهُ إلى الاجتهادِ، فإذا وَقَفَ أهلُ أَقْصَى أو قُطْرٍ على غايةٍ من التَّخْلِيفِ وَقَفُوا عندها وَسَمَوْها إماماً وعِياراً يَعْتَبِرُونَ به نقودَهُم وَيَنْتَقِدُونها بِمُماثِلتِه، فإنَّ نَقْصَ عن ذلكِ كانَ زَيْفاً.

والنظرُ في ذلكِ كُلِّه لصاحبِ هذهِ الوظيفةِ، وهي دينيةٌ بهذا الاعتبارِ، فتُنْدرَجُ تحتِ الخِلافةِ، وقد كانت تُنْدرَجُ في عمومِ ولايةِ القاضي ثم أُفْرِدت لهذا العَهْدِ كما وَقَع في الحِسابَةِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:577

النقود الشرعية

... إن الدينارَ والدرهمَ مُختَلِفا السَّكَّةِ في المقدارِ والمَوازِينِ بِالآفاقِ والأمصارِ وسائرِ الأعمالِ. والشرعُ قد تَعَرَّضَ لذكْرِهِما وَعَلَّقَ كثيراً من الأحكامِ بهما في الزكاةِ والأنكحةِ والحدودِ وغيرها، فلا بدَّ لهما عنده من حقيقَةٍ ومقدارٍ مُعَيَّنِ في تقديرِ تجريِ عليهما أحكامُهُ دونِ غيرِ الشرعيِّ منهما.

فاعْلَمَ أنَّ الإجماعَ مُتَعَقِّدٌ، منذ صَدَرَ الإسلامُ وَعَهْدِ الصَّحابةِ والتابعينِ، أن الدرهمَ الشرعيَّ هو الذي تَرُنُّ العَشْرَةُ منه سبعةَ مثاقيلِ من الذهبِ، والأوقيةُ منه أربعينِ دِراماً، وهو على هذا سَبْعَةُ أعشارِ الدينارِ.

ووزنُ المِثقالِ من الذهبِ اثنتانِ وسَبعونَ حَبَّةً من الشَّعيرِ، فالدرهمُ، الذي هو سبعةُ أعشارِه، خَمسونَ حَبَّةً وخُمُسا حَبَّةً. وهذه المقاديرُ كُلُّها ثابتةٌ بالإجماع. فإنَّ الدرهمَ الجاهليَّ كان بينهم على أنواعٍ أجودها الطَّبْرِي، وهو أربعة دَوانِق، والبَغْلِي، وهو ثمانية دَوانِق، فجعلوا الشرعيَّ بينهما، وهو ستَّة دَوانِق، فكانوا يوجبون الزكاةَ في مائةِ درهمٍ بَعْلِيَّةٍ ومائةِ طَبْرِيَّةٍ خمسةَ دراهمٍ وسطاً.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:641

— 3 —

التربية والتعليم

«فإنَّ الصَّبِيَّ بِجَوْهَرِهِ خُلِقَ قَابِلًا لِلْخَيْرِ وَالشَّرِّ جَمِيعًا، وَإِنَّمَا
أَبْوَاهُ يَمِيلَانِ بِهِ إِلَى أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ»
أبو حامد الغزالي في (الإحياء)

تربيةُ الولد

إنَّ مِنْ حَقِّ الولدِ على والديه تَحْسِينَ تَسْمِيَتِهِ، ثُمَّ اخْتِيَارَ ظَنَرِهِ كِي لَا تَكُونَ حَمَقَاءَ وَلَا وَرَهَاءَ [أَي خرقاء] وَلَا ذَاتَ عَاهِيَةٍ، فَإِنَّ اللَّبْنَ يُعَدِي كَمَا قِيلَ . فَإِذَا قُطِمَ الصَّبِيُّ عَنِ الرِّضَاعِ بَدِيءَ بِنَادِيهِ وَرِيَاضَةِ أَخْلَاقِهِ قَبْلَ أَنْ تَهْجَمَ عَلَيْهِ الْأَخْلَاقُ اللَّئِيمَةُ وَتَفَاجِئَهُ الشَّيْمُ الذَّمِيمَةُ، فَإِنَّ الصَّبِيَّ تَبَادُرَ إِلَيْهِ مَسَاوِيءُ الْأَخْلَاقِ، وَتَنَثَالُ عَلَيْهِ الْمَصَائِبُ الْخَبِيثَةُ، فَمَا تَمَكَّنَ مِنْ ذَلِكَ غَلَبَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَسْتَطِعْ لَهُ مَفَارِقَةٌ وَلَا عَنْهُ نَزْوَعًا.

فينبغي - لِعُنْمِ الصَّبِيِّ - أَنْ يُجَنَّبَهُ مَقَابِحَ الْأَخْلَاقِ، وَيُنَكَّبَ عَنْهُ مَعَايِبَ الْعَادَاتِ، بِالرَّغِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، وَالْإِيْنَاسِ وَالْإِيْحَاشِ، وَالْإِعْرَاضِ وَالْإِقْبَالِ، وَبِالْحَمْدِ مَرَّةً وَبِالتَّوْبِيخِ أُخْرَى مَا كَانَ كَافِيًا. فَإِنْ أَحْتَاجَ إِلَى الْاسْتِعَانَةِ بِالْيَدِ فَلَا يُخْجَمُ عَنْهُ. وَلِيَكُنْ أَوَّلُ الضَّرْبِ مَوْجِعًا - كَمَا أَشَارَ بِهِ الْحَكَمَاءُ قَبْلَ - بَعْدَ الْإِرْهَابِ الشَّدِيدِ... فَإِنَّ الضَّرْبَةَ الْأُولَى، إِذَا كَانَتْ مَوْجِعَةً، سَاءَ ظَنُّ الصَّبِيِّ بِمَا بَعْدَهَا، وَاشْتَدَّ مِنْهَا خَوْفُهُ، وَإِذَا كَانَتْ الْأُولَى خَفِيفَةً غَيْرَ مُؤَلِّمَةٍ حَسُنَ ظَنُّهُ بِالْبَاقِي فَلَمْ يَخْفَلْ بِهِ (1).

ابن سينا في (رسالة المدنية) من كتاب (المذهب التربوي عند ابن سينا) ص 252

(1) للغزالي وابن خلدون رأي يخالف ما ذهب إليه ابن سينا في مسألة ضرب الصبيان لتأديبهم؛ يرى ابن خلدون أن هذه الطريقة تفسد أخلاق الأطفال وتضر بالمجتمع لأنها تحمل على الكذب والخبث (أنظر النصوص الواردة في هذا الفصل وما بعده).

العناية بتربية الأطفال

ومن الواجب أن يُعنى بإصلاح أخلاق الأطفال لارتباط صلاح الجسد بصلاح النفس، فيجتنب لهم مظان الغضب والخوف والغم حتى لا يلجئوا إلى إيقاع ذلك أو وقوعه بمعاملتهم في كل وقت بما يلائم الوقت، فيقرب من شيء ويحجب عن شيء، ويُغري بشيء ويُسلي عن غيره.

ومن الصواب أن يُجَمَّ [الطفل] بعد النوم شيئاً سيراً ثم يُخلى بينه وبين اللعب، ثم يُطعم سيراً ويُترك بعده للعب أطول، ثم يُستجَم ويُغذى، ويقل من شرب الماء على الطعام.

ويُدفع بعد ست سنين أو سبع إلى المكتب، ويُدرج على قهره من غير مغالبة عنيفة ولا إكراه إلى أن يأنس به، وإلى هذا يُنقَصُ إجمامه ويزاد تعبه شيئاً فشيئاً قبل الطعام، ثم يُفسح له في الماء البارد اليسير إلى زمن الرعرة، وإذا بلغ حد البلوغ تناوله التدبير المقرّر.

أو عبد الله ابن الخطيب في (الوصول) نصوص واردة في كتاب

(الطب والأطباء في الأندلس) 2:235

الصواب في تأديب الصبيان

ويُحَبَّذ أن يؤخذ الأطفال بالأدب منذ الصغر، لأن الصغير أسلس قيادة وأحسن مواتاة وقبولاً. فإن قال لنا قائل: نجد من الصبيان من يقبل الأدب قبولاً سهلاً، ونجد منهم من لا يقبل ذلك، وكذلك قد نجد من الصبيان من لا يستجيب، ونجد منهم من هو كثير الحياء، ونجد منهم من يُعنى بما يُعلّمه ويتعلّمه بحرص واجتهاد، ونجد من هو يملّ التعليم ويُغضه... فنقول لقائل هذه المقالة: أمّا ما ذكرت من طبائع الصبيان واختلافهم، وقولك: أفترى الأدب ينقل الطبع المذوم إلى الطبع المحمود؟ فلعمري إنه كذلك، وإنما أوتيت صاحب الطبع المذوم من قبل الإهمال في الصبيان وتركه ما يعتاد مما تميل إليه طبيعته فيما هي مذومة، أو

يَعْتادُ أَشْيَاءَ مَذْمُومَةً أَيْضاً لَعَلَّهَا لَيْسَتْ فِي غَرِيزَتِهِ، فَإِنَّ أُخِذَ فِي الْأَدَبِ بَعْدَ عَلَبَةِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ عَسَرَ انْتِقَالُهُ وَلَمْ يَسْتَطِعْ مَفَارِقَةَ مَا اعْتَادَهُ فِي الصَّبَا . . . فَمَنْ عَوَّدَ ابْنَهُ الْأَدَبَ وَالْأَفْعَالَ الْحَمِيدَةَ وَالْمَذَاهِبَ الْجَمِيلَةَ فِي الصَّبْرِ حَازَ بِذَلِكَ الْفَضِيلَةَ وَنَالَ الْمَحَبَّةَ وَالْكَرَامَةَ، وَبَلَغَ غَايَةَ السَّعَادَةِ، وَمَنْ تَرَكَ فَعَلَ ذَلِكَ وَتَخَلَّى عَنِ الْعَنَايَةِ بِهِ أَذَاهُ ذَلِكَ إِلَى عَظِيمِ النِّقْصِ وَالْحَسَاسَةِ، وَلَعَلَّهُ يَعْرِفُ فَضِيلَةَ ذَلِكَ فِي وَقْتٍ لَا يُمَكِّنُهُ تَلَاْفِيهِ وَاسْتِدْرَاكُ مَا فَاتَهُ مِنْهُ، فَتَحْصُلُ لَهُ النَّدَامَةُ الَّتِي هِيَ ثَمَرَةُ الْخَطَأِ؛ وَذَلِكَ أَنَّا قَدْ نَرَى مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّ مَذَاهِبَهُ رَدِيئَةٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ الطَّرِيقُ الْمَحْمُودُ، وَيَعْسُرُ عَلَيْهِ النِّزْوُوعُ إِلَيْهِ لِتَقَدُّمِ الْعَادَةِ الْمَعْتَادَةِ فِيهِمْ، وَإِنْ حَمَلُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى بَعْضِ تِلْكَ الْحَالَاتِ تَصَنُّعاً وَحَيَاءً مِنَ النَّاسِ فِي الظَّاهِرِ لَمْ يَعْدَمُوا - إِذَا خُلُّوا - أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى الْمَذَاهِبِ الْمَتَمَكِّنَةِ فِي غَرَائِزِهِمْ، وَإِنَّمَا أَسْأَلُ الْعَادَةَ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِلَى الْعَادَةِ أَمِيلٌ وَعَلَيْهَا أَحْرَصُ وَبِهَا أَشَدُّ تَمَسَّكاً . . . فَلِمَوْجِعِ الْعَادَةِ هَذَا الْمَوْجِعِ وَجِبَ أَنْ يُؤَدَّبَ الْأَطْفَالُ وَيُعَوَّدُوا بِالْأَشْيَاءِ الْجَمِيلَةِ وَتَرْبِيَّتِهِمْ تَرْبِيَّةً فَاضِلَةً لِيَكُونُوا - إِنْ قَبِلَتْ طَبَائِعُهُمْ مَنْفَعَةَ التَّأْدِيبِ وَالتَّعَاهُدِ - أَخْيَاراً فَضْلَاءً، فَإِنْ أَمَكْنَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الصَّبِيَّانِ مَنْ لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ لَمْ يَلْزَمْنَا نَحْنَ التَّوَانِي وَإِغْفَالُ مَا يَجِبُ فِي تَأْدِيبِهِمْ فَتَزْجَعُ عَلَيَّ أَنْفُسُنَا بِاللُّومِ . . . وَقَدْ عَلِمْنَا أَنَّ صَغِيرَ الْخَطِيئِ فِي أَوَائِلِ الْأَشْيَاءِ وَأَصُولِهَا لَيْسَ بِسِيرِ الصَّرْرِ فِي الْعَاقِبَةِ، كَذَلِكَ الْعَاقِبَةُ فِي الصَّوَابِ كَأَنَّ الْأَشْيَاءَ لَتُنْبِيءُ عَلَى الْأَصُولِ . . .

إِنَّ الصَّوَابَ أَنْ يُؤَدَّبَ الصَّبِيُّ، فَإِنْ كَانَتْ طَبِيعَتُهُ طَبِيعَةً مِنْ لَيْسَ بِأَدِيبٍ وَلَا لَيْسَ فُهِمًا يُبَيِّنُ لِلْمَعْتَرِضِ طَرِيقَ الصَّوَابِ. فَأَمَّا إِنْ كَانَ الصَّبِيُّ طَبِيعَتُهُ جَيِّدَةً - أَعْنِي أَنْ يَكُونَ مَطْبُوعاً عَلَى الْحَيَاءِ وَحُبِّ الْكَرَامَةِ وَالْأُلْفَةِ، مُحِبّاً لِلصَّدَقِ، فَإِنْ تَأْدِيبُهُ يَكُونُ سَهْلاً، وَذَلِكَ أَنَّ الْمَدْحَ وَالذَّمَّ يَبْلُغَانِ مِنْهُ عِنْدَ الْإِحْسَانِ أَوْ الْإِسَاءَةِ مَا لَا تَبْلُغُهُ الْعُقُوبَةُ مِنْ غَيْرِهِ، فَإِنْ كَانَ الصَّبِيُّ قَلِيلاً الْحَيَاءِ مُسْتَخْفِياً لِلْكَرَامَةِ قَلِيلاً الْأُلْفَةِ، مُجِبّاً لِلْكَذِبِ، عَسَرَ تَأْدِيباً، وَلَا بَدَّ لِمَنْ كَانَ كَذَلِكَ مِنْ تَخْوِيفٍ عِنْدَ الْإِسَاءَةِ، ثُمَّ يُحَقِّقُ ذَلِكَ بِالضَّرْبِ إِذَا لَمْ يَنْجِعِ التَّخْوِيفُ.

ابن الجزار في (سياسة الصبيان) ص 113-116

الزجر في التأديب

ولا ينبغي أن يُحمَل الطفل في الزجر والتأديب قبل سبع سنين، فإذا أكملها فلا بأس بأن يُدخَلَ المسجد، ويوصى مؤدِّبُه أن لا يُعَنَّف عليه، فإنَّ ذلك يُكسِر نشاطه ويمنع من حسن نشره حتى يبلغ عشر سنين، فلا بأس بالزجر المعتدل في التأديب والتعليم، وليكن هذا تدبيره إلى كمال أربع عشرة سنة.

أبو عبد الله ابن خلدون في (الأغذية وحفظ الصحة)، نصوص واردة في كتاب (الطب والأطباء في الأندلس) 23:2

رياضة الصبيان وطريقة تربيتهم

إن الطريق في رياضة الصبيان من أهم الأمور وأوكدها، والصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نُقش، ومائل إلى كل ما يُمال به إليه... وصيانته بأن يؤدِّبه [والده] ويُهدِّبه، ويُعلِّمه محاسن الأخلاق ويحفظه من القراء السوء، ولا يُعوِّده التنعُّم، ولا يُحبِّب إليه الزينة وأسباب الرفاهية فيضيع عمره في طليها إذا كبر فيهلك هلاك الأبد، بل ينبغي أن يراقبه من أول أمره فلا يستعمل في حضائنه وإرضاعه إلا امرأة سالحة مُتدينة تأكل الحلال... ومهما رأى فيه مخايل التمييز فينبغي أن يُحسن مراقبته، وأول ذلك ظهور أوائل الحياء، فإنه إذا كان يحتمس ويستحي ويترك بعض الأفعال فليس ذلك إلا لإشراق نور العقل عليه حتى يرى بعض الأشياء قبيحاً ومخالفاً لبعض فصار يستحي من شيء دون شيء، وهذه هدية من الله - تعالى - إليه وبشارة تدل على اعتدال الأخلاق وصفاء القلب، وهو مُبشِّر بكمال العقل عند البلوغ.

فالصبي المُستحي لا ينبغي أن يُهمَل بل يُستعان على تأديبه بحيائه وتمييزه.

وأول ما يغلب عليه من الصفات شره الطعام فينبغي أن يؤدِّب فيه...

وَيُحْفَظُ الصَّبِيُّ عَنِ الصَّبِيَّانِ الَّذِينَ عُوِّدُوا التَّنْعَمَ وَالرَّفَاهِيَةَ وَلُبْسَ الثِّيَابِ الْفَاخِرَةِ . . .
وإنما يُحْفَظُ عن جميع ذلك بحسبِ التَّأديبِ، ثم يُشغَلُ في المَكْتَبِ فَيَتَعَلَّمُ الْقُرْآنَ
وَأَحَادِيثَ الْأَخْيَارِ وَحِكَايَاتِ الْأَبْرَارِ وَأَحْوَالَهُمْ لِيَتَغْرَسَ فِي نَفْسِهِ حُبَّ الصَّالِحِينَ،
وَيُحْفَظُ مِنَ الْأَشْعَارِ الَّتِي فِيهَا ذِكْرُ الْعِشْقِ وَأَهْلِهِ، وَيُحْفَظُ مِنْ مَخَالَطَةِ الْأَدْبَاءِ الَّذِينَ
يَزْعَمُونَ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الظَّرْفِ وَرِقَّةِ الطَّبْعِ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَغْرِسُ فِي قُلُوبِ الصَّبِيَّانِ بِذَرِّ
الْفَسَادِ.

ثم مهما ظهر من الصبيِّ خُلُقٌ جَمِيلٌ وفعلٌ محمودٌ فينبغي أن يُكْرَمَ عليه
ويجَازَى بما يَفْرَحُ به، ويُمدَّحُ بين أظهرِ الناسِ، فإن خالف ذلك في بعض الأحوالِ
مرَّةً واحدةً فينبغي أن يتغافل عنه، ولا يَهْتِكُ سِتْرَهُ ولا يُكاشِفُه، ولا يُظْهِرُ له أنه
يَتَصَوَّرُ أن يتجاسرَ أحدٌ على مثله، ولا سيما إذا سَتَرَهُ الصَّبِيُّ واجْتَهَدَ في إخفائه،
فإنَّ إظهارَ ذلك عليه ربَّما يُفِيدُه جَسَارَةً حَتَّى لا يبالي بالمكاشفة، فعند ذلك إن عاد
ثانياً فينبغي أن يعاتبَ سراً. . . ولا تُكثِرُ القولَ عليه بالعتابِ في كلِّ حينٍ فإنه يهون
عليه سماعُ الملامةِ وركوبُ القبائحِ وَيَسْقُطُ وَقَعُ الْكَلَامِ مِنْ قَلْبِهِ.

ويُنْبَغِي أن يُمْنَعَ عن النومِ نهاراً فإنه يُورثُ الكسلَ ولا يُمْنَعُ منه ليلاً، ولكن
يُمْنَعُ الفُرْشَ الوطيئةَ حَتَّى تتصلَّبَ أعضاؤه ولا يَسْمَنُ بدنُه. فلا يَضْبِرُ عن التَّنْعَمِ بل
يُعَوِّدُ الخشونةَ في المَفْرَشِ والمَلْبَسِ والمَطْعَمِ.

وينبغي أن يُمْنَعَ من كلِّ ما يفعله في خَفِيَّةٍ فإنه لا يُخْفِيهِ إِلَّا وهو يَعْتَقِدُ أنه
قَبِيحٌ.

ويُعَوِّدُ في بعضِ النهارِ المشيَ والحركةَ والرياضةَ حَتَّى لا يَغْلِبَ عليه الكسلُ،
ويُعَوِّدُ أن يكشفَ أطرافَه.

ويُمْنَعُ من أن يفتخرَ على أقرانه بشيءٍ مما يملكه والداه أو بشيءٍ من مطاعمه
وملابسه أو لَوْحٍ ودَوَاةٍ، بل يُعَوِّدُ التواضعَ والإكرامَ لكلِّ من عاشره والتلطُّفَ في
الكلامِ معهم. ويُمنعُ أن يأخذَ من الصبيانِ بِدَالَةِ حِشْمَةٍ إن كان من أولادِ
المُحْتَشِمِينَ، بل يُعَلِّمُ أَنَّ الرِّفْعَةَ في الإعطاءِ لا في الأخذِ، وأن الأخذَ لُؤْمٌ وَخِسَّةٌ

ودناءة، وإن كان من أولادِ الفقراءِ فَيَعْلَمُ أن الطمعَ والأخذَ مَهَانَةٌ وذِلَّةٌ...
وبالجملة يُقَبِّحُ إلى الصبيانِ حبُّ الذهبِ والفضةِ والطمعُ فيهما...

وينبغي أن يُعوِّدَ أولاً يَبْصُقَ في مَجْلِسِهِ ولا يَمْتَحِطَ ولا يَتَنَاءَبَ بحضرةٍ غيره،
ولا يَسْتَدْبِرَ غيره، وألاً يَضَعُ رِجْلًا على رِجْلِ، ولا يَضَعُ كَفَّهُ تحت ذَقْنِهِ، ولا يَعْمِدُ
رَأْسَهُ بساعده، فإن ذلك دليلُ الكسلِ. ويُعَلِّمُ كيفيةَ الجلوسِ، ويُمنعُ كثرةَ الكلامِ،
ويُمنعُ اليمينَ رأساً، صادقاً كان أو كَذَاباً حتى لا يَعتادَ ذلك في الصَّغَرِ.

ويُمنعُ أن يَتَنَدَّىءَ بالكلامِ ويُعوِّدُ ألا يتكلمَ إلا جواباً ويُقدِّرُ السؤالَ، وأن
يُحَسِّنَ الاستماعَ مهما تكلمَ غيره ممن هو أكبرُ منه سنّاً، وأن يقومَ لمن فوقه ويُوَسِّعَ
له المكانَ.

وأصلُ تَأْدِيبِ الصبيانِ الحفظُ من قُرْناءِ السوءِ.

ويُنَبِّغِي أن يُؤدِّنَ له بَعْدَ الانصرافِ من الكُتَّابِ أن يَلْعَبَ لعباً جميلاً يَسْتريحُ
إليه من تَعَبِ المِكتَبِ... فإنَّ مَنَعَ الصبيِّ من اللعِبِ وإرهاقَهُ في التعلُّمِ دائماً يُعْمِتُ
قَلْبَهُ وَيُبْطِلُ ذِكاؤه، وَيُنَغِّصُ عليه العيشَ حتى يطلبَ الحيلةَ في الخلاصِ منه...

ويُنَبِّغِي أن يُعَلِّمَ طاعةَ والديه ومُعلِّمِهِ ومُؤدِّبِهِ وكلَّ من هو أكبرُ منه سنّاً من
قريبٍ وأجنبيٍّ، وأن يَنْظُرَ إليهم بعينِ الجلالةِ والتَّعْظِيمِ، وأن يَتْرِكَ اللعِبَ بين
أيديهم.

ومهما بلغ من التمييزِ فينبغي ألا يُسامَحَ في تركِ الطَّهارةِ والصلاةِ، ويُؤمَرُ
بالصومِ في بعضِ أيامِ رمضان... ويُعَلِّمُ كلَّ ما يَحْتَاجُ إليه من حدودِ الشرعِ،
ويُخَوِّفُ من السرقةِ وأكلِ الحَرَامِ، ومن الخيانةِ والكذبِ والفحشِ...

فأوائلُ الأمورِ هي التي يُنَبِّغِي أن تُراعى، فإن الصبيَّ بجوهره حُلُقٌ قابلاً للخيرِ
والشرِّ جميعاً وإنما أبواه يَميلان به إلى أحدِ الجانبين.

الغزالي في (الإحياء) 3:53-54

تأديبُ الصبي في المكتب

ينبغي أن يكون مؤدّبُ الصبيّ عاقلاً ذا دينٍ، بصيراً برياضة الأخلاق، حاذقاً بتخريج الصبيان، وقوراً ورزينا، بعيداً عن الخفة والسُخف، قليل التبدّل والاسترسال بحضرة الصبيّ، غَيْرَ كَزٍّ ولا جامد... .

وينبغي أن يكون مع الصبيّ في مكتبه صبيّةً من أولادِ الجِلّة، حسنة آدابهم، مرضيةً عاداتهم. فإن الصبيّ عن الصبيّ ألقن، وهو عنه أخذٌ وبه آتس.

وانفرادُ الصبيّ الواحدِ بالمؤدّبِ أجلبُ الأشياءِ لضجَرهما. فإذا راوح المؤدّبُ بين الصبيّ والصبيّ كانَ ذلك أنفى للسامة، وأبقى للنشاط، وأحرصَ للصبيّ على التعلّم والتخرّج، فإنه يُباهي الصبيانَ مرّةً، ويغبطهم مرّةً، ويأنفُ من القصورِ عن شأوهم مرّةً، ثم يحدث الصبيان، والمحادثَةُ تفيد انشراحَ العقل، وتُحلُّ مُتَعَدِّ الفهم، لأنّ كلّ واحدٍ من أولئك إنما يتحدّث بأعذب ما رأى وأغرب ما سمع، فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجّب منه، والتعجّبُ منه سبباً لحفظه وداعياً إلى التحدّث به، ثم إنهم يترافقون ويتعارضون الزيارةً ويتكلمون... كلُّ ذلك من أسبابِ المبارة والمباهاة والمساجلة والمحاكاة، وفي ذلك تهذيبٌ لأخلاقهم، وتحريكٌ لهممهم، وتمرينٌ لعاداتهم.

ابن سينا في (رسالة السياسة المدنية) من كتاب (المنهج التربوي عند ابن سينا) ص 253-254

وجه الصواب في تعليم العلوم

اعلم أن تلقين العلوم للمتعلّمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدرّج شيئاً فشيئاً، وقليلًا قليلًا، يُلقَى عليه أولاً مسائلٌ من كلّ بابٍ من الفنّ هي أصولُ ذلك الباب، ويُقرَّب له في شرحها على سبيل الإجمال، ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يردُّ عليه حتّى يتّهي إلى آخر الفنّ، وعند ذلك يحصل له ملكةٌ في ذلك العلم، إلا أنّها جزئيةٌ وضعيفةٌ، وغايتها أنها هيأته لفهم الفنّ وتحصيل مسائله. ثم يَزجج به إلى الفنّ ثانيةً فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان، ويخرجُ عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من

الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته . ثم يرجع به - وقد شدا - فلا يتترك عويصاً ولا مبهماً ولا مُغلقاً إلا وضحّه وفتح له مُقفلّه، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته . هذا وجه التعليم المُفيد، وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات، وقد يحصل للبعض في أقلّ من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه .

ابن خلدون في (المقدمة) 4:1233

الشدة على المتعلمين مُضِرَّةٌ بهم

وذلك أن إرهافَ الحدّ في التّعليم مُضِرٌّ بالمتعلّم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء المَلَكَة . ومن كان مَرَبَاه بالعسْف والقَهْر من المتعلّمين أو الممالِك أو الخَدَم سطا به القَهْر، وضيّق على النَّفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحُيِل على الكذب والخُبث، وهو التظاهرُ بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقَهْر عليه، وعَلّمه المكرّ والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادةً وخُلُقاً، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدّن، وهي الحَمِيَّة والمدافعة عن نفسه ومَنزله، وصار عيالاً له على غيره في ذلك، بل وكَسَلت النفس عن اكتساب الفضائل والخُلُق الجميل، فانقبضت عن غايّتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد في أسفل السافلين .

وهكذا وَقَعَ لكلّ أمةٍ حصلت في قَبْضة القهرِ ونالَ منها العسْف، واعتَبَرَهُ في كلّ من يُملِك أمره عليه ولا تكون المَلَكَة الكافلة له رفيقةً به، وتَجِدُ ذلك فيهم استقراءً . وانظُرْهُ في اليهود وما حَصَلَ بذلك فيهم من خُلُقِ السوء، حتى إنهم يوصفون في كلّ أَقْفٍ وعَصِرٍ بالخرَج، ومعناه في الاصطلاح المشهور التخابُّ والكيد .

ابن خلدون في (المقدمة) 4:1243-1244 •

تَعَدُّدُ التَّأْلِيفِ وَآثَرُهُ عَلَى التَّعْلِيمِ

اعلم أنه مما أضرَّ بالناس في تحصيلِ العِلْمِ والوقوفِ على غايته كثرةُ التَّأْلِيفِ واختلافُ الاصطلاحاتِ في التَّعْلِيمِ، وتعدُّدُ طُرُقِهَا، ثم مطالبةُ المتعلِّمِ والتلميذِ باستحضارِ ذَلِكَ، وحينئذٍ يُسَلِّمُ له منصبُ التَّحْصِيلِ، فيحتاج المتعلِّمُ إلى حِفْظِهَا كُلِّهَا أو أَكْثَرِهَا ومراعاةِ طُرُقِهَا، ولا يفي عُمرُه بما كُتِبَ في صناعةٍ واحدةٍ إذا تَجَرَّدَ لها، فيقع القصورُ - ولا بدَّ - دون رتبةِ التَّحْصِيلِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 4:1230

التَّعْلِيمِ وَطُرُقُ العِلْمِ وَمَصَادِرُهُ

من أنفع طُرُقِ العِلْمِ المُوَصَّلَةُ إلى غايةِ التَّحَقُّقِ به، أَخَذَهُ عن أهله المتحقِّقين به على الكمالِ والتَّمامِ، وذلك أَنَّ الله خَلَقَ الإنسانَ لا يَعْلَمُ شيئاً، ثم عَلَّمَهُ وَبَصَّرَهُ وهداه طُرُقَ مَصْلَحَتِهِ في الحياةِ الدُّنْيَا، غيرَ أَنَّ ما عَلَّمَهُ من ذلك على ضربين: ضرب منها ضروريٌّ داخلٌ عليه من غيرِ عِلْمٍ، من أين ولا كيف، بل هو مغرورٌ فيه من أصلِ الخِلْقَةِ كالتَّقامَةِ التَّدْيِيِّ وَمَصَّبِهِ له عند خروجه من البطنِ إلى الدُّنْيَا - هذا من المحسوسات - وكعلمه بوجوده، وَأَنَّ النقيضين لا يجتمعان - من جُملةِ المعقولات - وضرب منها بواسطةِ التَّعْلِيمِ، شَعَرَ بذلك أو لا، كوجوهِ التَّصرفاتِ الضَّروريةِ، نحو محاكاةِ الأصواتِ، والتَّطْقِيقِ بالكلماتِ، ومعرفةِ أسماءِ الأشياءِ في المحسوسات، وكالعلومِ النَّظريَّةِ التي للعقلِ في تحصيلها مجالٌ ونظرٌ في المعقولاتِ.

وكلامنا من ذلك فيما يفتقر إلى نظيرٍ وتَبَصُّرٍ، فلا بدَّ من مُعَلِّمٍ فيها، وإن كان الناسُ قد اختلفوا:

هل يُمكنُ حصولُ العِلْمِ دونَ مُعَلِّمٍ أم لا؟ فالإمكانُ مُسَلَّمٌ، ولكن الواقعُ في مجاري العاداتِ أن لا بدَّ من المُعَلِّمِ، وهو المَتَّفِقُ عليه في الجُملةِ وإن اختلفوا في بعضِ التفاصيلِ . . . واتَّفَقَ الناسُ على ذلك في الوقوعِ وجريانِ العادةِ به كافي في أنه لا بدَّ منه.

وقد قالوا: إنَّ العلمَ كان في صدور الرجالِ ثمَّ انتقلَ إلى الكُتُبِ، وصارت مفاتحه بأيدي الرجال. وهذا الكلامُ يَقْضِي بأنَّ لا بدَّ في تحصيله من الرجالِ، إذ ليس وراء هاتين المَرتبتين مرمى عندهم. وأصلُ هذا في الصحيح: «إنَّ الله لا يَقْبِضُ العِلْمَ انتزاعاً يَنْتزعه من النَّاسِ، ولكن يَقْبِضُه بقبضِ العلماء...» فإذا كان كذلك فالرجالُ هم مفاتحُه بلا شك.

أبو إسحاق الشاطبي في (الموافقات) 1:92-92

مراتب تعليم العلوم

فالواجبُ على من ساس صغارَ ولدانه وغيرهم أن يبدأ منذُ أولِ اشتدادهم وفهيمهم ما يُخاطَبون به وقوَّتهم على رَجْعِ الجواب - وذلك يكون في خمسِ سنين أو نحوها من مولد الصبي - فَيَسْلِمُهُم إلى مُؤَدِّبٍ في تعليم الخَطِّ وتأليفِ الكلمات من الحروف، فإذا دَرَبَ العُلام في ذلك دَرَسَ وقَرَأ.

والحدُّ الذي لا يَنْبغي أن يقتصر المُعَلِّمُ على أقلِّ منه أن يكون الخَطُّ قائمَ الحروف. بيِّناً، صحيحَ التأليفِ الذي هو الهجاء، فإنَّ الخَطَّ إن لم يكن هكذا لم يُقرأ إلا بتعبٍ شديد. وأما التزيُّد في حُسْنِ الخَطِّ فليس هو فضيلةٌ بل لعلَّه داعيةٌ إلى التعلُّق بالسلطان...

وحدِّتُ تعلُّمَ القراءةِ أن يَمَهَّرَ في القراءةِ لِكُلِّ كتابٍ يخرج من يده بلغته التي يخاطبُ بها صُفْعُهُ وَيَنْفُذُ فيه، وَيَحْفَظُ مع ذلك القرآن...

فإذا نَفَذَ في الكتابةِ والقراءة - كما ذكرنا - فَلْيَنْتَقِلْ إلى علمِ النحو واللغة معاً...

وإن كان مع ما ذكرنا روايةً شيءٍ من الشعرِ فلا يَكُنْ إلا من الأشعارِ التي فيها الحِكْمُ والخير...

فإذا بَلَغَ المرءُ من النحو واللغة إلى الحدِّ الذي ذكرنا فَلْيَنْتَقِلْ إلى علمِ العدد،

فَلْيُحْكِمِ الضَّرْبَ وَالْقَسَمَ وَالْجَمْعَ وَالطَّرْحَ وَالتَّسْمِيَةَ، وَلْيَأْخُذْ طَرَفًا مِنَ الْمَسَاحَةِ،
وَلْيُشْرِفِ عَلَى الْأَرْتِمَاطِيْقِي - وَهُوَ عِلْمٌ طَبِيعِيَّةُ الْعَدَدِ - وَلْيَقْرَأْ كِتَابَ أَفْلَيْدِسِ قِرَاءَةً
مُنْفَعَةً لَهُ، وَاقْبِ عَلَى أَغْرَاضِهِ، عَارِفٍ بِمَعَانِيهِ، فَإِنَّهُ عِلْمٌ رَفِيعٌ بِهِ يُتَوَصَّلُ إِلَى مَعْرِفَةِ
نِصْبَةِ الْأَرْضِ وَمَسَاحَتِهَا وَتَرْكِيْبِ الْأَفْلَاقِ وَدَوْرَانِهَا وَمَرَكَزِهَا وَأَبْعَادِهَا، وَالْوَقُوفِ
عَلَى بَرَاهِينِ كُلِّ ذَلِكَ، وَعَلَى دَوْرَانِ الْكَوَاكِبِ وَقَطْعِهَا فِي الْبُرُوجِ، فَهَذَا عِلْمٌ رَفِيعٌ
جَدًّا يَقِفُ بِهِ الْمَرْءُ عَلَى حَقِيقَةِ تَنَاهِي جِزْمِ الْعَالَمِ وَعَلَى آثَارِ صَنْعَةِ الْبَارِي فِي الْعَالَمِ . .

فَإِذَا بَلَغَ الْإِنْسَانُ حَيْثُ ذَكَرْنَا أُخَذَ فِي النَّظْرِ فِي حُدُودِ الْمَنْطِقِ وَعِلْمِ الْأَجْنَاسِ
وَالْأَنْوَاعِ وَالْأَسْمَاءِ الْمُفْرَدَةِ وَالْقَضَايَا وَالْمَقْدَّمَاتِ وَالْقِرَائِنِ وَالنَّتَائِجِ، لِيَعْرِفَ الْمَرْءُ مَا
الْبِرْهَانُ وَمَا الشُّعْبُ، وَكَيْفَ التَّحْقُظُ مِمَّا يُظَنُّ أَنَّهُ بَرَهَانٌ وَلَيْسَ بِبِرْهَانٍ، فَهَذَا الْعِلْمُ
يَقِفُ عَلَى الْحَقَائِقِ كُلِّهَا وَيُمَيِّزُهَا مِنَ الْأَبَاطِيلِ تَمَيِّزًا لَا يَبْقَى مَعَهُ رَيْبٌ .

وَيَنْظُرُ فِي الطَّبِيعِيَّاتِ وَعَوَارِضِ الْجَوِّ وَتَرْكِيْبِ الْعُنَاصِرِ، وَفِي الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ
وَالْمَعَادِنِ، وَيَقْرَأُ كِتَابَ التَّشْرِيحِ لِيَقْفَ عَلَى مُخَكَّمِ الصَّنْعَةِ وَتَأْثِيرِ الصَّنَاعِ وَتَأْلِيفِ
الْأَعْضَاءِ، وَاخْتِيَارِ الْمُدَبَّرِ وَحِكْمَتِهِ وَقُدْرَتِهِ .

فَإِذَا أَحْكَمَ ذَلِكَ فِي خِلَالِ ابْتِدَائِهِ بِالنَّظْرِ فِي الْعُلُومِ فَلَا يَكُنْ مِنْهُ إِغْفَالٌ
لِمَطَالَعَةِ أَخْبَارِ الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَالْخَالِفَةِ، وَقِرَاءَةِ التَّوَارِيخِ الْقَدِيمَةِ وَالْحَدِيثَةِ لِيَقْفَ مِنْ
ذَلِكَ عَلَى فَنَاءِ الْمَمَالِكِ الْمَذْكُورَةِ، وَخَرَابِ الْبِلَادِ الْمَعْمُورَةِ، وَدُثُورِ الْمَدَائِنِ
الْمَشْهُورَةِ الَّتِي طَالَمَا حُصِّنَتْ وَأُحْكِمَتْ مَبَانِيهَا، وَذَهَابِ مَنْ كَانَ فِيهَا وَانْقِطَاعِهِمْ،
وَتَقَلُّبِ الدُّنْيَا بِأَهْلِهَا، وَذَهَابِ الْمُلُوكِ الَّذِينَ قَتَلُوا النُّفُوسَ وَظَلَمُوا النَّاسَ، وَاسْتَكْثَرُوا
مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْجِيُوشِ وَالْعَدَدِ لِيَسْتَدِيمُوهَا لَهُمْ وَلِأَعْقَابِهِمْ فَمَا دَامَتْ لَهُمْ .

فَإِذَا أَحْكَمَ مَا ذَكَرْنَا فَأُولَى الْأَشْيَاءِ بِهِ مَعْرِفَةُ مَا لَهُ خَرَجَ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ، وَمَا
إِلَيْهِ يَزْجَعُ إِذَا خَرَجَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ⁽¹⁾ . . . فَيَلْزِمُ الْمَرْءُ أَنْ يَنْظُرَ - إِذَا أَحْكَمَ مَا ذَكَرْنَا -

(1) يتعرض ابنُ حزم في هذه الفقرة وما يليها إلى ما ينبغي أن يهتم به الطالب من مسائل علم
الكلام والتوحيد .

أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا: هل العالم مُحدَثٌ أو لم يزل، فإذا حصل له أنه مُحدَثٌ - وذلك قائمٌ في إحصاء العدد لأزمانه وعدد أشخاصه وأنواعه - نظر هل له مُحدَثٌ أو لا مُحدَثٌ له، فإذا حصل له أنه مُحدَثٌ لم يزل - وهذا قائمٌ من باب الفضائل من حدود المنطق - نظر هل المُحدَث واحدٌ أو أكثر من واحد، فإذا حصل له أنه واحدٌ - وهذا قائمٌ من باب الإحصاء المذكور في التدد - نظر هل النبوة ممكنةٌ أو واجبةٌ أو ممتنعة، فإذا حصل لها أنها ممكنةٌ بالقوة بما يوجبها أن المُحدَث للعالم مختارٌ لا يعجز عن شيء، ثم إذا حصل له أنه قد وُجدت بالأخبار الضرورية، نظر في النبوات التي افتقرت عليها المِلل، فإذا حصل له أن كل ما ثبتت به نبوةٌ واحدٍ منهم فواجب أن تثبت بمثله نبوةٌ من نُقل عنه مثل الذي نُقل عن غيره منهم، وقف عند ذلك، وسلم الأمر إلى من صحت له البراهين بنبوته، وأنه عن الله - عز وجل - يتكلم وعن عهوده يُخبر . . .

فإن اشتغل مُعقلٌ عن علم الشريعة بعلم غيره، فقد أساء النظر وظلم نفسه، إذ آثر الأدنى والأقل منفعة على الأعلى والأعظم منفعة . . .

وعلم الشريعة ينقسم أقساماً أربعة: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام.

ابن حزم في (رسالة مراتب العلوم) ضمن رسائل ابن حزم، 4: 65-79

الحُكْمُ وَالسِّيَاسَةُ وَالِدَوْلَةُ

«إنَّ غايةَ العُمرانِ هي الحضارةُ والترفُ وإنَّه إذا بلغَ غايته انقلبَ إلى الفسادِ وأخذَ في الهَرَمِ كالأعمارِ الطبيعيةِ للحيواناتِ؛ بل نقولُ إنَّ الأخلاقَ الحاصلةَ من الحضارةِ والترفِ هي عينُ الفسادِ»

ابن خلدون في (المقدمة)

الرِّيَاسَة

. . . الرياسة ضربان :

رياسة تُمَكِّنُ الأفعالَ والسُّننَ والمَلَكاتِ الإراديةَ التي شأنها أن يُنالَ بها ما هو في الحقيقة سعادةٌ، وهي الرياسةُ الفاضلةُ، والمُدُنُ والأُمَمُ المنقادةُ لهذه الرياسة هي المُدُنُ والأُمَمُ الفاضلةُ.

ورياسةٌ تُمَكِّنُ في المُدُنِ الأفعالَ والشِّيمَ التي تُنالَ بها ما هي مظنونةٌ أنها سعاداتٌ من غيرِ أن تكون كذلك، وهي الرياسةُ الجاهليةُ.

وتنقسم هذه الرياسةُ أقساماً كثيرةً، ويُسمَّى كلُّ واحدٍ منها بالعرض الذي يقصده ويؤمُّه، ويكون على عددِ الأشياءِ التي هي الغاياتُ والأغراضُ التي لها تُلتَمَسُ هذه الرياسةُ، فإن كانت تَلْتَمِسُ اليسارَ سُمِّيتَ رياسةَ الخِسةِ، وإن كانت الكرامةُ سُمِّيتَ رياسةَ الكرامةِ، وإن كانت بغيرِ هاتين سُمِّيتَ باسمِ غايتها تلك.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 125-126

الدُّوْلَةُ بمعنى التداول

فأما الدُّوْلَةُ فَمِنْ قولك دالَ الشيءُ بين القومِ وتداولوه بينهم إذا اعتوروه بالمعاطاةِ، قال الله تعالى: ﴿كي لا يكون دُولَةٌ بين الأغنياءِ منكم﴾ (الحَشْرُ، 7) أي ليتعاوَرَه الكلُّ ولا يَخْصُصُ قوماً دون قومٍ.

وهي لفظَةٌ مُختَصَّةٌ بالأُمورِ الدنيويةِ المحبوبةِ لا سيما العَلْبَةِ، وأسبابُها أيضاً كثيرةٌ: فمنها بعيدٌ ومنها قريبٌ، ومنها طبعيٌّ ومنها غيرُ طبعيٍّ، وغيرُ الطبعي

مُنْقَسَمٌ إِلَى الْإِرَادِيِّ وَالْإِتْفَاقِيِّ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ أَيْضاً يَنْقَسِمُ وَتَبَعْدُ عِلَلُهُ وَتَقَرُّبُ وَتَخْتَلَطُ، وَيَتَرَكَّبُ ضُرُوبَ التَّرَاكِبِ، فَإِذَا فَقَدَ الْجُمْهُورُ وَجُودَ سَبَبِهِ عَرَضَ لَهُمْ فِيهِ مِنَ الْحَيْرَةِ وَالتَّعَجُّبِ مَا عَرَضَ فِي الرِّزْقِ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 102

الدَّوْلَةُ سَوْقٌ عَامَةٌ

الدولة والسلطان سوقٌ للعالم تُجَلَّبُ إِلَيْهِ بَضَائِعُ الْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَتُلْتَمَسُ فِيهِ ضَوَالُّ الْحِكْمِ، وَتُخَدَى رِكَائِبُ الرِّوَايَاتِ وَالْأَخْبَارِ، وَمَا نَفَقَ فِيهَا نَفَقَ عِنْدَ الْكَافَةِ، فَإِنْ تَنَزَّهَتِ الدَّوْلَةُ عَنِ التَّعَسُّفِ وَالْمَيْلِ وَالْأَفْنِ وَالسَّفْسَفَةِ، وَسَلَكَتِ النَّهْجَ الْأَمَمَ وَلَمْ تَجْزُ عَنِ قَصْدِ السَّبِيلِ نَفَقَ فِي سَوْقِهَا الْإِبْرِيْزُ الْخَالِصُ وَاللُّجَيْنُ الْمُصَفَّى، وَإِنْ ذَهَبَتْ مَعَ الْأَغْرَاضِ وَالْحُقُودِ، وَمَاجَتْ بِسَمَاسِرَةِ الْبَغْيِ وَالْبَاطِلِ، نَفَقَ الْبَهْرَجُ وَالزَّائِفُ. وَالنَّاقِذُ الْبَصِيرُ قِسْطَاسٌ نَظَرَهُ، وَمِيزَانٌ بَحِثَهُ وَمُلْتَمَسَهُ.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:389-390

قِيَامُ الدَّوْلِ وَسُقُوطُهَا

إِنْ كَلَّ دَوْلَةٌ لَهَا حِصَّةٌ مِنَ الْمَمَالِكِ وَالْأَوْطَانِ لَا تَزِيدُ عَلَيْهَا، وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنْ عَصَابَةَ الدَّوْلَةِ وَقَوْمَهَا الْقَائِمِينَ بِهَا الْمُتَمَهِّدِينَ لَهَا لَا بَدَّ مِنْ تَوْزِيْعِهِمْ حِصَصاً عَلَى الْمَمَالِكِ وَالثُّغُورِ الَّتِي تَصِيرُ إِلَيْهِمْ وَيَسْتَوْلُونَ عَلَيْهَا لِحِمَايَتِهَا مِنَ الْعَدُوِّ، وَإِمضَاءِ أَحْكَامِ الدَّوْلَةِ فِيهَا مِنْ جِبَايَةِ وَرَدْعٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ. فَإِذَا تَوَرَّعَتِ الْعَصَائِبُ كُلُّهَا عَلَى الثُّغُورِ وَالْمَمَالِكِ فَلَا بَدَّ مِنْ نَفَادِ عَدَدِهَا، وَقَدْ بَلَغَتِ الْمَمَالِكُ حَيْثُ تَذُ إِلَى حَدِّ يَكُونُ ثَغُوراً لِلدَّوْلَةِ وَتُخَمَّأَ لوطِنِهَا وَنِطَاقاً لِمَرْكَزِ مُلْكِهَا، فَإِنْ تَكَلَّفَتِ الدَّوْلَةُ بَعْدَ ذَلِكَ زِيَادَةً عَلَى مَا بِيَدِهَا بَقِيَ دُونَ حَامِيَةٍ وَكَانَ مَوْضِعاً لَانْتِهَازِ الْفُرْصَةِ مِنَ الْعَدُوِّ الْمُجَاوِرِ، وَيَعُودُ وَبِأَلِّ ذَلِكَ عَلَى الدَّوْلَةِ بِمَا يَكُونُ فِيهِ مِنَ التَّجَاسُرِ وَخَرْقِ سِيَاحِ الْهَيْبَةِ.

وما كانت العصابة موفورة ولم يَنْفَدَ عَدْدُهَا فِي تَوْزِيعِ الْحِصَصِ عَلَى الثُّغُورِ
وَالنَّوَاهِي بَقِيَّ فِي الدَّوْلَةِ قُوَّةً عَلَى تَنَاوُلِ مَا وَرَاءَ الْغَايَةِ حَتَّى يَنْفَسَخَ نِطَاقُهَا إِلَى
غَايَتِهِ. وَالْعِلَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ فِي ذَلِكَ هِيَ قُوَّةُ الْعَصَبِيَّةِ مِنْ سَائِرِ الْقُوَى الطَّبِيعِيَّةِ، وَكُلُّ قُوَّةٍ
يَصْدُرُ عَنْهَا فِعْلٌ مِنَ الْأَفْعَالِ فَشَأْنُهَا ذَلِكَ فِي فِعْلِهَا.

وَالدَّوْلَةُ فِي مَرْكَزِهَا أَشَدُّ مِمَّا يَكُونُ فِي الطَّرْفِ وَالنِّطَاقِ، وَإِذَا انْتَهتْ إِلَى
النِّطَاقِ الَّذِي هُوَ الْغَايَةُ عَجَزَتْ وَأَقْصَرَتْ عَمَّا وَرَاءَهُ... ثُمَّ إِذَا أَدْرَكَهَا الْهَرَمُ
وَالضَّعْفُ فَإِنَّمَا تَأْخُذُ فِي التَّنَاقُصِ مِنْ جِهَةِ الْأَطْرَافِ، وَلَا يَزَالُ الْمَرْكَزُ مَحْفُوظًا إِلَى
أَنْ يَتَأَذَّنَ اللَّهُ بِانْقِرَاضِ الْأَمْرِ جُمْلَةً فَحِينْتِذِ يَكُونُ انْقِرَاضُ الْمَرْكَزِ، وَإِذَا غَلِبَ عَلَى
الدَّوْلَةِ مِنْ مَرْكَزِهَا فَلَا يَنْفَعُهَا بَقَاءُ الْأَطْرَافِ وَالنِّطَاقِ بَلْ تَضْمَحَلُّ لَوَقْتِهَا، فَإِنَّ الْمَرْكَزَ
كَالْقَلْبِ الَّذِي تَنْبَعثُ مِنْهُ الرُّوحُ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:472-473

الدولة وأهل العصبية

إِنَّ عِظَمَ الدَّوْلَةِ وَاتِّسَاعَ نِطَاقِهَا وَطَوْلَ أَمْدِهَا عَلَى نِسْبَةِ الْقَائِمِينَ بِهَا فِي الْقِلَّةِ
وَالكَثْرَةِ، وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْمُلْكَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْعَصَبِيَّةِ، وَأَهْلُ الْعَصَبِيَّةِ هُمُ
الْحَامِيَةُ الَّذِينَ يَنْزِلُونَ بِمَمَالِكِ الدَّوْلَةِ وَأَقْطَارِهَا، وَيَنْقَسِمُونَ عَلَيْهَا، فَمَا كَانَ مِنْ
الدَّوْلَةِ الْعَامَّةِ قَبِيلُهَا وَأَهْلُ عِصَابَتِهَا أَكْثَرَ كَانَتْ أَقْوَى وَأَكْثَرَ مَمَالِكَ وَأَوْطَانًا، وَكَانَ
مُلْكُهَا أَوْسَعَ لِذَلِكَ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:474

الدولة إزاء اختلاف الآراء والأهواء

إِنَّ الْأَوْطَانَ الْكَثِيرَةَ الْقَبَائِلِ وَالْعِصَابِ قَلَّ أَنْ تَسْتَحْكَمَ فِيهَا دَوْلَةٌ، وَالسَّبَبُ
فِي ذَلِكَ اخْتِلَافُ الْآرَاءِ وَالْأَهْوَاءِ، وَأَنَّ وَرَاءَ كُلِّ رَأْيٍ مِنْهَا وَهْوَى عَصَبِيَّةٌ تُمَانِعُ

دونها، فيكثرُ الانتقاضُ على الدولة والخروجُ عليها في كلِّ وقت وإن كانت ذات عَصَبِيَّة، لأنَّ كلَّ عَصَبِيَّة مَمَّن تحت يدها تَطُنُّ في نفسها مَنَعَةً وَقُوَّة.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:476

الانفراد بالحكم في الدولة

إنَّ من طبيعة المُلكِ الانفرادَ بالمجد، وذلك أنَّ المُلكَ كما قدَّمناه إنما هو بالعَصَبِيَّة، والعَصَبِيَّةُ متألِّفةٌ من عَصَبِيَّاتٍ كثيرةٍ تكون واحدةٌ منها أقوى من الأخرى كُلِّها فتَغلبُها وتَسْتولي عليها حتى تُصَيِّرُها جميعاً في ضِمْنِها، وبذلك يكون الاجتماعُ والغلبُ على الناسِ والدُّولِ... وتلك العَصَبِيَّةُ الكبرى إنما تكونُ لقومِ أهلِ بيتٍ ورياسةٍ فيهم، ولا بدُّ أن يكون واحدٌ منهم رئيساً لهم غالباً عليهم فيتعيَّن رئيساً للعَصَبِيَّاتِ كُلِّها لِغَلَبِ مَنبِتِهِ لجميَعِها. وإذا تَعَيَّن له فَمِنَ الطَبِيعَةِ الحيوانِيَّةِ خُلُقُ الكِبَرِ والأَنَفَةِ، فَيَأْتَفُ حينئذٍ من المساهمةِ والمشاركةِ في استِباعِهم والتحكُّمِ فيهم، ويَجِيءُ خُلُقُ التَأَلُّهِ الذي في طباعِ البَشَرِ مع ما تقتضيه السياسةُ من انفرادِ الحاكمِ لفسادِ الكلِّ بإخلافِ الحكامِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:479-480

أثر الترف في الدولة

إن من طبيعة المُلكِ الترف، وذلك أنَّ الأُمَّةَ إذا تغلَّبت ومَلَكت ما بأيدي أهلِ المُلكِ قَبْلَها كَثُرَ رِياشُها ونِعْمَتُها فَتَكْثُرُ عوائِدُهم، وَيَتَجَاوِزُونَ ضَرُورَاتِ العيشِ وخشونتهِ إلى نوافلهِ ورِقَّتِهِ وزينتهِ، وَيَذْهَبُونَ إلى اتِّباعِ مَنْ قَبْلَهُمْ في عوائِدِهِمْ وأحوالِهِمْ، وتَصِيرُ لتلك النوافلِ عوائِدُ ضَرُورِيَّةٍ في تحصيلِها، وَيَنْزِعُونَ مع ذلك إلى رِقَّةِ الأحوالِ في المطاعمِ والملابسِ والفُرُشِ والآيَةِ، ويتفاخرون في ذلك ويُفَاخِرُونَ فيه غَيْرَهُمْ من الأممِ... وينبغي خَلْفُهُمْ في ذلك سَلَفُهُمْ إلى آخرِ الدولة، وعلى قَدْرِ مُلكِهِمْ يكون حَظُّهُمْ من ذلك، وتَرَفُّهُمْ فيه...

ابن خلدون في (المقدمة) 2:480-481

عوامل تضعضع الدولة

إن من طبيعة المُلْك الدعة والسكون، وذلك أن الدولة لا يَحْصِل لها المُلْك إلا بالمُطالِبة، والمُطالِبة غايَتها الغلبُ والمُلْك، وإذا حَصَلت الغاية انقضى السَّعي إليها . . . فإذا حَصَلَ المُلْك أقصروا عن المتاعِب التي كانوا يتكَلَّفونها في طَلْبِهِ، وآثروا الراحةَ والسكونَ والدَّعةَ، ورجعوا إلى تحصيل ثمراتِ المُلْك من المباني والمساكنِ والملابسِ، فينبون القصورَ، ويُجرون المياهَ، ويغرسون الرياضَ، ويستمتعون بأحوالِ الدنيا، ويؤثرون الراحةَ على المتاعِب، ويتأنقون في أحوالِ الملابسِ والمطاعمِ والآنيةِ والفُرُش ما استطاعوا، ويألفون ذلك، ويورثونه مَنْ بَعْدَهُمْ من أجيالهم. ولا يزال ذلك يتزايدُ فيهم إلى أن يتأذن اللهُ بأمره، وهو خير الحاكمين.

ابن خلدون في (المقدمة) 481-482

هيئة الدولة والأمن في المدن والبوادي

إنَّ الله - سبحانه - رَكَّب في طبائعِ البشرِ الخيرَ والشَّرَّ، كما قال - تعالى - ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد، 10) وقال ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس، 8)، والشَّرُّ أَقْرَبُ الخِلالِ إليه إذا أُهْمِلَ في مرعى عوائده ولم يَهْدُبْهُ الاقتداءُ بالدين، وعلى ذلك الجَمُّ الغفيرُ إلا من وَفَّقَه اللهُ.

وَمِنْ أخلاقِ البَشَرِ فيهم الظُّلْمُ والعدوانُ بعضٌ على بعضٍ، فَمَنْ امتدَّت عيْنُه إلى متاعِ أخيه امتدَّت يَدُه إلى أخذه إلا أن يَصُدَّه وازع.

فأما المَدُن والأمصاُرُ فعدوانُ بَعْضِهِمْ على بعضٍ تَدْفَعُهُ الحُكَّامُ والدولةُ بما قَبَضُوا على أيدي مَنْ تَحْتَهُمْ من الكافيةِ أن يمتدَّ بَعْضُهُمْ على بعضٍ أو يَعدو عليه، فإنهم مَكْبُوحُونَ بِحَكْمَةِ القَهْرِ والسلطانِ عن التظالمِ إلا إذا كان من الحاكمِ نَفْسِهِ. وأما العدوانُ من الذي خارجَ المدينة فيدفعه سياجُ الأسوارِ عند الغفلةِ أو الغرَّةِ لَيْلًا أو العجزِ عن المقاومةِ نهاراً، أو يدفعه ذيادةُ الحاميةِ من أعوانِ الدولةِ عند الاستعدادِ والمقاومةِ.

وأما أحياءُ البدوِ فَيَزَعُ بَعْضُهُمْ عن بعضِ مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوسِ الكافةِ لهم من الوقارِ والتجلَّةِ . وأما حِلُّهم فإنما يَدُودُ عنها مِنْ خارجِ حاميةِ الحَيِّ من أنجادهم وفَتَيانهم المعروفين بالشجاعةِ فيهم ، ولا يَصُدِّقُ دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عَصَبِيَّةً وأهلَ نَسَبٍ واحدٍ ، لأنهم بذلك تَشْتَدُّ شوكتهم ويُخْشَى جانبهم ، إذ نُعْرَةُ كُلِّ أَحَدٍ على نَسَبِهِ وَعَصَبِيَّتِهِ أَهَمُّ ، وما جَعَلَ اللهُ في قلوبِ عباده من الشفقةِ والتُّعْرَةِ على ذَوِي أرحامهم وقُرَبائهم موجودةٌ في الطباعِ البشريةِ ، وبها يكونُ التعاضدُ والتناصرُ ، وتَعْظُمُ رهبةُ العدوِّ لهم .

وأما المتفردون في أنسابهم فَقَلَّ أن تُصِيبَ أحداً منهم نُعْرَةٌ على صاحبه ، فإذا أَظْلَمَ العجُوُّ بالشرِّ يومَ الحَرْبِ تَسَلَّلَ كُلُّ واحدٍ منهم يبغي النجاةَ لنفسه خيفةً واستيحاشاً من التخاذلِ ، فلا يَتَدَرُونَ من أَجْلِ ذلك على سُكْنِيِّ القَفْرِ لِمَا أَنَّهُمْ حينئذٍ طُعْمَةٌ لمن يَلْتَمُهُم من الأممِ سواهم .

وإذا تَبَيَّنَ ذلك في السُّكْنِيِّ التي تَحْتَاجُ للموافقةِ والحِمايةِ فَمِثْلُهُ يَبَيِّنُ لك في كُلِّ أمرٍ يُحْمَلُ الناسُ عليه من نُبوَةٍ أو إقامَةِ مُلْكٍ أو دعوةٍ ، إذ بلوغُ الغرضِ من ذلك كُلُّهُ إنما يَتِمُّ بالقتالِ عليه لما في طبائعِ البشرِ من الاستعصاءِ ، ولا بدَّ في القتالِ من العَصَبِيَّةِ كما ذكرناه آنفاً .

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 422-423

العصبية تكون في الالتحام بالنسب

إنَّ العصبيةَ إنما تكون في الالتحامِ بالنسبِ أو ما في معناه ، وذلك أنَّ صِلَةَ الرَّحِمِ طَبِيعِيٌّ في البشرِ إلا في الأقلِّ ، ومن صِلَتِهَا التُّعْرَةُ على ذَوِي القُرْبَى وأهلِ الأرحامِ أن ينالهم ضَيْمٌ أو تُصِيبَهُمْ هَلَكَةٌ . فإنَّ القريبَ يَجِدُ في نفسه غضاضةً من ظَلَمِ قريبه أو العداةِ عليه ، ويودُّ لو يَحُولُ بينه وبين ما يَصِلُهُ من المعاطِبِ والمهالكِ ، نَزْعَةٌ طَبِيعِيَّةٌ في البشرِ مُذْ كانوا . فإذا كان النَّسَبُ المُتَوَاصِلُ بين

المتناصرين قريباً جداً بحيث يَحْضِلُ به الاتِّحَادُ والاتِّحَامُ كانت الوُضْلَةُ ظاهرةً، فاستدعت ذلك بِمُجَرَّدِهَا ووضوحِهَا. وإذا بَعُدَ النَّسَبُ بعضَ الشيءِ فربما تُنَوِّسِي بعضُهَا وَيَبْقَى منها شُهْرَةٌ فَتُحْمَلُ على الثُّصْرَةِ لذوي نَسَبِهِ بالأمرِ المشهورِ منه فراراً من الغضاضةِ التي يَتَوَهَّمُهَا في نفسه مَنْ ظَلِمَ مَنْ هو منسوبٌ إليه بوجهه، ومن هذا البابِ الوِلاءِ والجِلْفِ إذ نُعْرَةُ كُلِّ أَحَدٍ على أَهْلِ وِلائِهِ وَجِلْفُهُ لِلْأَنْفَةِ التي تَلْحَقُ النفسَ من اهْتِضَامِ جَارِهَا أو قَرِيبِهَا أو نَسِيبِهَا بوجهِ مَنْ وَجوهَ النَّسَبِ، وَذَلِكَ لِأَجْلِ اللَّحْمَةِ الحاصِلَةِ من الوِلاءِ مثلَ لُحْمَةِ النَّسَبِ أو قَرِيباً منها، ومن هذا تَفْهَمُ معنى قوله - ﷺ -: «تَعَلَّمُوا من أنسابِكُمْ ما تَصِلُونَ به أَرْحَامِكُمْ» بمعنى أن النَّسَبَ إنما فائِدَتُهُ هذا الاتِّحَامُ الذي يوجِبُ صِلَةَ الأَرْحَامِ حتى تَقَعَ المَنَاصِرَةُ والثُّعْرَةُ، وما فَوْقَ ذلكِ مُسْتَعْنَى عنه، إذ النَّسَبُ أمرٌ وَهْمِيٌّ لا حَقِيقَةَ له، وَنَفْعُهُ إنما هو في هذه الوُضْلَةِ والاتِّحَامِ، فإذا كان ظاهراً واضِحاً حَمَلَ النَفوسَ على طَبِيعَتِهَا من الثُّعْرَةِ كما قُلْنَا، وإذا كان إنما يُسْتَفَادُ من الخَبْرِ البَعِيدِ ضَعْفَ فيه الوَهْمُ وَذَهَبَتْ فائِدَتُهُ وصار الشَّغْلُ به مَجَاناً ومن أَعْمَالِ اللّهُوِ المَنْهِيِّ عنه.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:424-425

غاية العصبية المُلْك

إنَّ الغَايَةَ التي تَجْرِي إليها العصبيةُ هي المُلْكُ، وذلك أنا قد قَدَّمْنَا أنَّ العصبيةَ بها تكونُ الحمايَةُ والمدافعةُ والمطالبةُ وَكُلُّ أمرٍ يُجْتَمَعُ عليه، وَقَدَّمْنَا أنَّ الأدميينَ بالطبيعةِ الإنسانيَّةِ يَحْتَاجُونَ في كُلِّ اجتماعٍ إلى وازعٍ وحاكمٍ يَزِعُ بعضَهم عن بعضٍ، فلا بدَّ أن يكونَ مُتَغَلِّباً عليهم بتلك العصبيةِ؛ وإلَّا لم تَتِمَّ قُدْرَتُهُ على ذلك، وهذا التَغَلُّبُ هو المُلْكُ، وهو أمرٌ زائدٌ على الرياسةِ، لأنَّ الرياسةَ إنما هي سُودْدٌ وصاحبُها مَتَبَوِّعٌ، وليس له عليهم قَهْرٌ في أحكامِهِ، وأما المُلْكُ فهو التَغَلُّبُ والحُكْمُ بالقهرِ.

وصاحبُ العصبيةِ إذا بَلَغَ إلى رُتْبَةٍ طلب ما فوقها، فإذا بَلَغَ رُتْبَةَ السُّودِّ

والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً، فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت... وأنها إذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:439-440

الرياسة على أهل العصبية

إنَّ الرياسة على أهل العصبية لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية... فلا بدَّ في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأنَّ كلَّ عصبية منهم إذا أحسَّت بغلب عصبية الرئيس لهم أقرَّوا بالإذعان والاتباع، والساقط في نسبهم بالجملة لا تكون له عصبية فيهم بالنسب، إنما هو مُلصقٌ لزيق، وغاية التعصُّب له بالولاء والحلف، وذلك لا يوجب له غلباً عليهم البتة... والرياسة على القوم إنما تكون مُتناقلة في منبت واحد تعين له الغلب بالعصبية... والرياسة لا بدَّ أن تكون موروثاً عن مُستحقِّها لما قلناه من التغلب بالعصبية. وقد يشرف كثير من الرؤساء على القبائل والعصائب إلى أنساب يلهجون بها، إما لخصوصية فضيلة كانت في أهل ذلك النسب من شجاعة أو كرم أو ذكر كيف اتفق، فينزعون إلى ذلك النسب، ويتوزعون بالدعوى في شعوبه، ولا يعلمون ما يُوقعون فيه أنفسهم من القُدح في رياستهم والطعن في شرفهم، وهذا كثير في الناس لهذا العهد.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:429

استغناء الدول عن العصبية

إذا استقرَّت الدولة وتمهَّدت قد تستغني عن العصبية. والسبب في ذلك أن الدولة العامة في أولها يَضْعُب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قويَّة من الغلب، للغرابة وأنَّ الناس لم يألَفوا مُلكها ولا اعتادوه.

فإذا استقرت الرياسةُ في أهلِ النَّصَابِ المخصوصِ بالْمُلْكِ في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقابِ كثيرين ودولٍ متعاقبة نَسِيتِ النفوسُ شأنَ الأُولِيَّةِ، واستحكمت لأهلِ ذلك النَّصَابِ صبغةُ الرياسةِ، وَرَسَخَ في العقائدِ دينُ الانقيادِ لهم والتسليمِ، وقاتَلَ الناسُ معهم على أمرِهِم قتالَهُم على العقائدِ الإيمانيةِ، فلم يَحْتَاجُوا حينئذٍ في أمرِهِم إلى كبيرِ عِصَابَةٍ، بل كأنَّ طاعتَهَا كتابٌ من الله لا يُبَدَّلُ ولا يُعْلَمُ خلافُهُ، ولأمرٍ ما يوضَعُ الكلامُ في الإمامةِ آخرَ الكلامِ على العقائدِ الإيمانيةِ، كأنَّهُ من جُملةِ عُقُودِهَا. ويكون استظهارُهُم حينئذٍ على سلطانِهِم ودولتِهِم المخصوصةِ إمَّا بالعوالي والمُصْطَنَعِينَ الذين نَشَتُوا في ظِلِّ العَصَبِيَّةِ وغيرها، وإمَّا بالعصائبِ الخارجين عن نَسَبِهَا الداخليين في ولايَتِهَا.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:462

كيف يتطرق الهَرَمُ إلى الدولة

إذا استحكمت طبيعة المُلْكِ من الانفرادِ بالمَجْدِ وحصولِ التَّرَفِ والدَّعَةِ أَقْبَلَتِ الدولةُ على الهَرَمِ، وبيانه من وجوه:

الأول أنها تقتضي الانفرادَ بالمَجْدِ كما قلناه. وما كان المجدُ مُشْتَرَكاً بَيْنَ العِصَابَةِ، وكان سَعِيهِمُ له واحداً، كانت هِمَمُهُم في التغلُّبِ على الغيرِ والذَّبِّ عن الحوزةِ أَسْوَةً في طموحِها وقوةِ شكايمِها، ومَرامِهِم إلى العِزِّ جميعاً، وهم يَسْتَطِيعُونَ الموتَ في بناءِ مَجْدِهِم ويؤثرون الهَلَكَةَ على فسادهِ. وإذا انفرد الواحدُ منهم بالمَجْدِ قَرَعَ عَصَبِيَّتَهُم، وَكَبِحَ من أَعْتَتَهُم، واستأثر بالأموالِ دونَهُم، فتكاسلوا عن الغزوِ، وَقَسِلَ رِيحُهُم وَرَزَّتُمُوا المَذَلَّةَ والاستعبادَ، ثم رَبِيَّ الجِيلُ الثاني منهم على ذلك، يَحْسِبُونَ ما ينالُهُم من العطاءِ أجراً من السلطانِ لَهُم على الحمايةِ والمَعُونَةِ، ولا يَجْرِي في عقولِهِم سِوَاهِ. وَقَلَّ أن يَسْتَأْجِرَ أَحَدٌ نَفْسَهُ على الموتِ، فيصير ذلكَ وَهناً في الدولةِ، وَخَضَداً من الشوكَةِ، وتُقْبِلُ به على مناحي الضَّعْفِ والهَرَمِ لفسادِ العَصَبِيَّةِ بذهابِ البأسِ من أهلِها.

الوجه الثاني أن طبيعة المُلْك تقتضي التَّرفَ كما قَدَّمناه، فَتَكْثُرُ عَوَائِدُهُمْ وتزيد نفقاتُهُمْ على أَعْطِيَاتِهِمْ، ولا يَفِي دَخْلُهُمْ بِخَرْجِهِمْ؛ فالفَقِيرُ منهم يَهْلِكُ، والمُتَرَفُّ يَسْتَعْرِقُ عَطَاءَهُ بِتَرْفِهِ، ثم يزداد ذلك في أجيالهم المُتَأَخِّرَةِ إلى أَنْ يَقْصُرَ العطاءُ كُلُّهُ عن التَّرفِ وَعَوَائِدِهِ، وَتَمَسَّهُم الحَاجةُ، وَتُطالِبُهُم ملوكُهُم بِخَصْرِ نفقاتِهِم في الغَزْوِ والحروبِ، فلا يَجِدُونَ وليجَةَ عنها، فَيُوقِعُونَ بهم العقوباتِ، وَيَتَزَعُونَ ما في أيدي الكثيرِ منهم يَسْتَأْثِرُونَ به عليهم، أو يُؤْثِرُونَ به أبناءَهُم وصنائِعَ دَوْلَتِهِمْ، فيضعفونهم لذلك عن إقامة أحوالِهِم، وَيَضْعُفُ صاحبُ الدولة بِضعفِهِمْ. وأيضاً إذا كَثُرَ التَّرفُ في الدولةِ وصار عَطَاؤُهُم مُقْصِراً عن حاجاتِهِم ونفقاتِهِم احتاج صاحبُ الدولةِ الذي هو السلطان إلى الزيادةِ في أَعْطِيَاتِهِمْ حتى يَسُدَّ خَلْلَهُم وَيُزِيحَ عِلْلَهُم. والجبايةُ مقدارها معلومٌ، ولا تزيد ولا تَنْقُصُ، وإن زادت بما يُسْتَحَدَثُ من المُكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً، فإذا وُزِعَت الجبايةُ على الأَعْطِيَاتِ، وقد حَدَّثت فيها الزيادةُ لكلِّ واحدٍ بما حَدَثَ من تَرْفِهِمْ وكَثْرَةِ نفقاتِهِمْ، نَقَصَ عَدَدُ الحاميةِ حينئذٍ عَمَّا كان قبلَ زيادةِ الأَعْطِيَاتِ..

ثم يَعْظُمُ الترفُ وتكثُرُ مقاديرُ الأَعْطِيَاتِ لذلك فَيَنْقُصُ عددُ الحاميةِ حينئذٍ؛ وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العَسْكَرُ إلى أَقَلِّ الأعدادِ، فتضعفُ الجِمايةُ لذلك، وتَسْقُطُ قوَّةُ الدولةِ وَيَتَجاسرُ عليها من يُجاورها من الدولِ أو مَنْ هو تحت يديها من القبائلِ والعصائبِ، وَيَأْذَنُ اللهُ فيها بالفناءِ الذي كَتَبَهُ على خَلِيقَتِهِ.

وأيضاً فالترفُ مُفْسِدٌ لِلخُلُقِ بما يَخْصُلُ في النفسِ من ألوانِ الشَّرِّ والسفسفةِ وعوائدها... فَتَذْهَبُ منهم خِلالَ الخَيْرِ التي كانت علامةً على المُلْكِ ودليلاً عليه... وتأخذُ الدولةُ مبادئَ العَطَبِ، وتَضَعُضِعُ أحوالُها، وتَنْزِلُ بها أمراضُ مُزمنةٌ من الهَرَمِ إلى أن يُقْضَى عليها.

الوجه الثالث أن طبيعة المُلْكِ تقتضي الدَّعَةَ كما ذكرناه، وإذا اتَّخَذُوا الدَّعَةَ والراحةَ مألَفاً وخُلُقاً صار لهم ذلك طبيعةً وجِيلةً، شأنُ العوائِدِ كُلِّها وإِلا فَبَتَرَبَّى أجيالُها الحادِثَةُ في غِضارَةِ العيشِ ومِهَادِ التَّرفِ والدَّعَةِ، وَيَنْقَلِبُ خُلُقُ التَّوَحُّشِ،

وَيَسُون عَوَائِدَ الْبِدَاوَةِ الَّتِي كَانَ بِهَا الْمُلْكُ، مِنْ شِدَّةِ الْبَأْسِ، وَتَعَوَّدِ الْاِفْتِرَاسِ وَرُكُوبِ الْبَيْدَاءِ وَهَدَايَةِ الْقَفْرِ، فَلَا يُفَرِّقُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ السُّوقَةِ مِنَ الْحَضَرِ إِلَّا فِي الثَّقَافَةِ وَالشَّارَةِ، فَتَضَعُفُ حِمَايَتُهُمْ، وَيَذْهَبُ بِأَسْهُمِهِمْ، وَتَنْخَضِدُ شَوْكَتُهُمْ، وَيَعُودُ وَبِالْذَلِكَ عَلَى الدَّوْلَةِ بِمَا تُلْبَسُ بِهِ مِنْ ثِيَابِ الْهَرَمِ.

ثم لا يزالون يتكلمون بعوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقية الحاشية في جميع أحوالهم، ويتغمسون فيها، وهم في ذلك يتعدون عن البداوة والخشونة، ويتسلخون عنها شيئاً فشيئاً، ويتسبون خلق البسالة التي كانت بها الحماية والمدافعة حتى يعودوا عيالاً على حامية أخرى إن كانت لهم.

وربما يحدث في الدولة - إذا طرقتها هذا الهرم بالترف والراحة - أن يتخير صاحب الدولة أنصاراً وشيعة من غير جلدتهم ممن تعودت الخشونة فيتخذهم جنداً يكون أضر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشطف، ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:482-484

الدين وقيام الدول

إن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة المملك أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق، وذلك لأن المملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصية واتفاق الأهواء على المطالبة. وجمع القلوب وتأييدها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتُ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا آَلَفْتُ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ (الأنفال، 63)، وسرّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورقت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس، وقيل الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:466

قوة الدولة بالدعوة الدينية

إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أضلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عدها. والسبب في ذلك ما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مُستمتون عليه، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لثبوت الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويُعاجلهم الفناء بما فيهم من الترف والذل.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:467

أعمار الدول

إن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص.

إن العمر الطبيعي للأشخاص - على ما زعم الأطباء والمُنجمون - مائة وعشرون سنة، وهي سنو القمر الكبرى عند المُنجّمين. ويختلف العمر في كلّ جيل بحسب القِرانات، فيزيد عن هذا وينقص منه، فتكون أعمار بعض أهل القِرانات مائة تامّة، وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القِرانات عند التّأظرين فيها. وأعمار هذه المِلّة ما بين الستين إلى السبعين، كما في الحديث، ولا يزيد على العمر الطبيعي، الذي هو مائة وعشرون، إلا في الصّور النادرة وعلى الأوضاع الغريبة . . .

وأما أعمار الدول أيضاً، وإن كانت تختلف بحسب القِرانات، إلا أنّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوَسَط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النّمُو والنّشو إلى غايته، قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ (الأحقاف/ 15)، ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل.

وإنما قلنا إن عُمَرَ الدولة لا يَعدو في الغالبِ على ثلاثةِ أجيالٍ، لأنَّ الجيلَ الأولَ لم يَزالوا على خُلُقِ البَداوةِ وخُشونَتِها وتَوَحُّشِها من شَظفِ العيشِ والبَسالةِ والافتراسِ والاشترَاكِ في المَجدِ، فلا تزالُ بذلكِ سَورةُ العَصبيةِ محفوظةً فيهم، فَحَدُّهم مُرَهَفٌ وجانبُهم مَرهُوبٌ، والناسُ لَهُم مَعلوبونٌ.

والجيلُ الثاني تَحَوَّلَ حالُهُم بالمُلْكِ والتَّرفِ من البَداوةِ إلى الحضارةِ، ومن الشَّظفِ إلى التَّرفِ والخِصْبِ، ومن الاشتراكِ في المَجدِ إلى انفرادِ الواحدِ به وكَسَلِ الباقينَ عن السَّعيِ فيه، وَمِنْ عِزِّ الاستِطالةِ إلى ذُلِّ الاستِكانةِ، فَتَنكسرُ سَورةُ العَصبيةِ بعضَ الشيءِ، وتُؤنَّسُ منهم المَهانةُ والخِضوعُ، وَيَبقى لَهُم الكثيرُ من ذلكِ بما أَدركوا الجيلَ الأولَ وياشروا أحوالَهُم وشاهدوا من اعتزازِهِم وَسَعِيهِم إلى المَجدِ ومَرامِهِم في المَدافعةِ والحِمايةِ، فلا يَسعُهُم تَرَكُّ ذلكِ بالكلِّيةِ، وإن ذَهَبَ منهم ما ذَهَبَ، وَيكونونَ على رجاءٍ من مَراجعةِ الأحوالِ التي كانتَ للجيلِ الأولِ، أو على ظَنٍّ من وجُودِها فيهم.

وأما الجيلُ الثالثُ فَيَنسَوْنَ عَهْدَ البَداوةِ والخُشونةِ كَأَنَّهُم لَمْ تُكُنْ، وَيَفقدونَ حلاوةَ العِزِّ والعَصبيةِ بما هم فيه من مَلَكةِ القَهْرِ، وَيَبتلُغُ فيهم التَّرفُ غايَتَهُ بما تَفتَنُوهُ من النعيمِ وَعَضارةِ العيشِ، فيصيرونَ عيالاً على الدولةِ ومن جُملةِ النَّساءِ والوِلدانِ المُحتاجينَ للمَدافعةِ عنهم، وَتَسقُطُ العَصبيةُ بالجُملةِ، وَيَنسَوْنَ الحِمايةَ والمَدافعةَ والمُطالبةَ، وَيُلَبِّسُونَ على الناسِ في الشَّارةِ والزيِّ وركوبِ الحَربِ وحُسنِ الثَّقافةِ يُموهونَ بها، وهم في الأكثرِ أَجَبُّ من النِّسوانِ على ظهورها. فإذا جاءَ المُطالبُ لَهُم لَمْ يُقاوموا مَدافعتَهُ فيحتاجُ صاحبُ الدولةِ، حينئذٍ، إلى الاستِظهارِ بسواهم من أهلِ النَّجدةِ، وَيَسْتَكثِرُ بالموالي، وَيَضطنِعُ مَنْ يُغني عن الدولةِ بعضَ الغناءِ حَتَّى يَتَأذَنَ اللهُ بانقراضِها، فَتَذهبُ الدولةُ بما حَمَلَتْ.

وهذه الأجيالُ الثلاثةُ عُمُرُها مائةٌ وعشرونَ سنةً على ما مرَّ، ولا تَعلو الدولُ في الغالبِ هذا العُمُرَ بتقريبِ قَبْلِهِ أو بَعْدِهِ، إِلَّا إنَّ عَرَضَ لها عارضٌ آخِرٌ من فُقْدانِ

المَطالِب، فيكون الهَرَمُ حاصلًا مُستولياً والطالِبُ لم يَحْضَرها ولو قد جاء المَطالِبُ
لما وَجَد مدافِعاً.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:485-487

انتقالُ الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلم أن هذه الأطوارَ طبيعيةً للدول، فإنَّ الغلبَ الذي يكون به المُلْكُ إنما هو بالعصبيةِ وبما يتبعها من شِدَّةِ البأسِ وتَعوُّدِ الافتراسِ، ولا يكون ذلك - غالباً - إلا مع البداوة، فَطَوُرُ الدولة من أولها بداوة؛ ثم إذا حَصَلَ المُلْكُ تبعه الرِّفَةُ واتَّسَعُ الأحوالِ، والحضارةُ إنما هي تَفَنُّنٌ في التَّرْفِ وإحكامِ الصنائعِ المُستَعْمَلَةِ في وجوهه ومذاهبه من المطابخِ والملابسِ والمباني والقُرُشِ... وسائرِ عوائدِ المَنزَلِ وأحواله، فلكلِّ واحدٍ منها صنائعٌ في استجداته والتأنيقِ فيه تَخْتَصُّ به ويتلو بعضها بعضاً، وتَتَكَثَّرُ باختلافِ ما تَنزِعُ إليه النفوسُ من الشهواتِ والمَلَاذِّ والتَنُّعِ بأحوالِ التَّرْفِ، وما تَتَلَوَّنُ به من العوائدِ، فصار طَوُرُ الحضارةِ في المُلْكِ يتبع طَوَرَ البداوةِ ضرورةً، لضرورةِ تَبعيةِ الرِّفَةِ للمُلْكِ.

وأهلُ الدولِ أبدأ يُقَلِّدون في طَوْرِ الحضارةِ وأحوالها للدولةِ السابقةِ قبلهم، فأحوالهم يُشاهدون، ومنهم في الغالبِ يأخذون... تنتقل الحضارةُ من الدولِ السالفةِ إلى الدولِ الخالفةِ، فانتقلت حضارةُ الفُرُسِ للعربِ، بني أُمِيَّةَ وبني العباسِ، وانتقلت حضارةُ بني أُمِيَّةَ بالأندلسِ إلى ملوكِ المغربِ من المُوَحِّدين وزناته لهذا العهدِ، وانتقلت حضارةُ بني العباسِ إلى الدَّيْلَمِ ثم إلى التُّركِ ثم إلى السلجوقيةِ ثم إلى التُّركِ المماليكِ بمصرَ والتَّترِ بالعراقينِ. وعلى قَدْرِ عِظَمِ الدولةِ يكون شأنها في الحضارةِ، إذ أمورُ الحضارةِ من تَوابعِ التَّرْفِ، والتَّرْفُ من تَوابعِ الثروةِ والتَّنُّعِ، والثروةُ والنعمَةُ من تَوابعِ المُلْكِ ومقدارِ ما يَسْتولِي عليه أهلُ الدولةِ. فعلى نسبةِ المُلْكِ يَكُونُ ذلك كُلُّهُ. فاعْتَبِرْهُ وتأَمَّلْهُ تَجِدْهُ صحيحاً في العُمرانِ. واللهِ وارثُ الأرضِ ومَن عليها، وهو خيرُ الوارثينِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:488-492

فعلُ التَّرف في الدولة

إن التَّرفَ يَزِيدُ الدَّولَةَ في أولها قوَّةً إلى قوتها، والسببُ في ذلك أن القبيلَ إذا حَصَلَ لهم المُلْكُ والتَّرفُ كَثُرَ التَّناسُلُ والوَلَدُ والعمومية، فَكَثُرَتِ العِصَابَةُ، واستكثروا أيضاً من الموالى والصَّنائعِ، ورَبِيَتْ أجيالُهم في جوِّ ذلك النعيمِ والرِّفِّهِ، فازدادوا بهم عدداً إلى عَدَدِهِم وقُوَّةً إلى قُوَّتِهِم بسببِ كثرةِ العِصَابِ حينئذٍ بكثرةِ العَدَدِ، فإذا ذَهَبَ الجيلُ الأوَّلُ والثاني وأَخَذَتِ الدَّولَةُ في الهَرَمِ لم تَسْتَقِلْ أولئك الصَّنائعُ والموالى بأنفسهم في تأسيسِ الدولةِ وتمهيدِ مُلْكِها، لأنهم ليس لهم من الأمرِ شيءٌ، إنما كانوا عِيالاً على أهلِها ومَعونَةً لها، فإذا ذَهَبَ الأَصْلُ لم يَسْتَقِلْ الفرعُ بالرسوخِ فيذهب ويتلاشى، ولا تَبقى الدَّولَةُ على حَالِها من القوةِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:492

أطوارُ الدولة واختلاف أحوالها

اعلم أن الدولة تَنقَلُ في أطوارٍ مختلفةٍ وحالاتٍ مُتَّجِدَةٍ، ويكتسب القائمون بها في كلِّ طورٍ خُلُقاً من أحوالِ ذلك الطورِ لا يكون مثله في الطورِ الآخرِ، لأن الخُلُقَ تابعٌ بالطَّبَعِ لمزاجِ الحالِ الذي هو فيه. وحالاتُ الدولةِ وأطوارُها لا تَعَدُو في الغالبِ خمسةَ أطوارٍ:

الطورِ الأوَّلِ: طَوْرُ الظَّفَرِ بالبُغْيَةِ وَعَلَبِ المُدافِعِ والمُمانعِ، والاستيلاءِ على المُلْكِ وانتزاعِهِ من أيديِ الدَّولَةِ السالفةِ قَبْلَها، فيكونُ صاحبُ الدولةِ في هذا الطورِ أَسوَّةَ قَوْمِهِ في اكتسابِ المَجْدِ، وجبايةِ المالِ، والمدافعةِ عن الحَوْزَةِ، والحِمايةِ، لا يَتَفَرَّدُ دونَهم بشيءٍ، لأن ذلك هو مُقتضى العَصِيَّةِ التي وقع بها العَلَبُ وهي لم تَزَلْ بعدُ بحالِها.

الطورِ الثاني: طَوْرُ الاستبداكِ على قومه، والانفرادِ دونَهم بالمُلْكِ وكَبْحِهِم عن التَّطاولِ للمُساهمةِ والمشاركةِ. ويكونُ صاحبُ الدولةِ في هذا الطورِ مَعْنياً باصطناعِ الرجالِ واتِّخاِذِ الموالى والصَّنائعِ، والاستكثارِ من ذلك لِجَدْعِ أنوفِ أهلِ

عَصِيَّتِهِ وَعَشِيرَتَهُ الْمُقَاسِمِينَ لَهُ فِي نَسَبِهِ، الضَّارِبِينَ فِي الْمُلْكِ بِمِثْلِ سَهْمِهِ، فَقَدْ يُدَافِعُهُمْ عَنِ الْأَمْرِ وَيَصُدُّهُمْ عَنِ مَوَارِدِهِ، وَيُرَدُّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ أَنْ يَخْلُصُوا إِلَيْهِ، حَتَّى يُقَيَّرَ الْأَمْرَ فِي نَصَابِهِ، وَيُفْرَدَ أَهْلَ بَيْتِهِ بِمَا يَبْنِي مِنْ مَجْدِهِ، فَيَعَانِي مِنْ مُدَافِعَتِهِمْ وَمُغَالَبَتِهِمْ مِثْلَ مَا عَانَاهُ الْأَوْلُونَ فِي طَلَبِ الْأَمْرِ وَأَشَدَّ، لِأَنَّ الْأَوْلِينَ دَافَعُوا الْأَجَانِبَ فَكَانَ ظُهُرًاؤُهُمْ عَلَى مُدَافِعَتِهِمْ أَهْلَ الْعَصِيَّةِ بِأَجْمَعِهِمْ، وَهَذَا يُدَافِعُ الْأَقْرَبَ لَا يُظَاهِرُهُ عَلَى مُدَافِعَتِهِمْ إِلَّا الْأَقْلُ مِنَ الْأَبَاعِدِ فَيَزَكَّبُ صَعْبًا مِنَ الْأَمْرِ.

الطور الثالث: طورُ الفراغِ والدَّعةِ لتحصيلِ ثمراتِ المُلْكِ مما تَنَزَعُ طَبَاعُ الْبَشَرِ إِلَيْهِ مِنْ تَحْصِيلِ الْمَالِ وَتَخْلِيدِ الْأَثَارِ وَبُعْدِ الصَّيْتِ، فَيَسْتَفْرغُ وَوُسْعَهُ فِي الْجَبَايَةِ وَضَبْطِ الدَّخْلِ وَالخُرُوجِ، وَإِحْصَاءِ التَّفَقَاتِ، وَالْقَصْدِ فِيهَا، وَتَشْيِيدِ الْمَبَانِي الْحَافِلَةِ وَالْمَصَانِعِ الْعَظِيمَةِ وَالْأَمْصَارِ الْمَتَّسِعَةِ وَالْهَيْكَلِ الْمُرْتَفِعَةِ، وَإِجَازَةِ الْوُفُودِ مِنْ أَشْرَافِ الْأُمَمِ وَوُجُوهِ الْقَبَائِلِ، وَبَثِّ الْمَعْرُوفِ فِي أَهْلِهِ، هَذَا مَعَ التَّوَسُّعِ عَلَى صَنَائِعِهِ وَحَاشِيَّتِهِ فِي أَحْوَالِهِمْ بِالْمَالِ وَالجَاهِ، وَاعْتِرَاضِ جُنُودِهِ وَإِذْرَارِ أَرْزَاقِهِمْ وَإِنصَافِهِمْ فِي أُعْطِيَاتِهِمْ لِكُلِّ هَلَالٍ حَتَّى يَظْهَرَ أَثَرُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي مَلَاسِهِمْ وَشِيكَّتِهِمْ وَشَارَاتِهِمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ، فَيُبَاهِي بِهِمُ الدُّوَلِ الْمَسَالِمَةَ، وَيُرْهَبُ الدُّوَلِ الْمُحَارِبَةَ. وَهَذَا الطُّورُ آخِرُ أَطْوَارِ الْإِسْتِبْدَادِ مِنْ أَصْحَابِ الدُّوَلَةِ، لِأَنَّهُمْ فِي هَذِهِ الْأَطْوَارِ كَلَّهَا مُسْتَقْلُونَ بِأَرَائِهِمْ، بَانُونَ لِعَزْمِهِمْ، مَوْضُحُونَ الطَّرِيقَ لِمَنْ بَعْدَهُمْ.

الطور الرابع: طورُ القَنُوعِ وَالْمُسَالِمَةِ، وَيَكُونُ صَاحِبُ الدُّوَلَةِ فِي هَذَا قَانِعًا بِمَا بَتَّى أَوَّلُوهُ، سَلْمًا لِأَنْظَارِهِ مِنَ الْمُلُوكِ وَأَقْتَالِهِ، مُقَلِّدًا لِلْمَاضِيينَ مِنْ سَلْفِهِ فَيَسْبَعُ آثَارَهُمْ حَذْوَ النَّعْلِ بِالنَّعْلِ، وَيَقْتَفِي طُرُقَهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَاجِجِ الْاِقْتِدَاءِ، وَيَرَى أَنْ فِي الْخُرُوجِ عَنِ تَقْلِيدِهِمْ فَسَادَ أَمْرِهِ، وَأَنَّهُمْ أَبْصَرُوا بِمَا بَتُّوا مِنْ مَجْدِهِ.

الطور الخامس: طورُ الإسْرَافِ وَالتَّبْذِيرِ، وَيَكُونُ صَاحِبُ الدُّوَلَةِ فِي هَذَا الطُّورِ مُتْلِفًا لِمَا جَمَعَ أَوَّلُوهُ فِي سَبِيلِ الشَّهَوَاتِ وَالْمَلَاذِّ وَالكَرَمِ عَلَى بَطَانَتِهِ وَفِي مَجَالِسِهِ، وَاصْطِنَاعِ أَخْدَانِ السُّوءِ وَخَضْرَاءِ الدَّمَنِ، وَتَقْلِيدِهِمْ عَظِيمَاتِ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَسْتَقْلُونَ بِحَمْلِهَا، وَلَا يَعْرِفُونَ مَا يَأْتُونَ وَيَذَرُونَ مِنْهَا، مُسْتَفْسِدًا لِكِبَارِ الْأَوْلِيَاءِ

من قومه وصنائع سلفه حتى يضطغوا عليه، ويتخاذلوا عن نصرته، مُضَيِّعاً من جُنده بما أنفق من أعطياتهم في شهواته، وَحَجَبَ عنهم وَجْهَ مباشرته وتَفَقُّده، فيكون مُخَرَّباً لما كان سلفه يُؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون. وفي هذا الطور تَخْصُلُ في الدولة طبيعة الهَرَم، ويستولي عليها المَرَضُ المُزْمِن الذي لا تكاد تَخْلُص منه، ولا يكون لها معه بُرءٌ إلى أن تنقرض.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:493-496

الهَرَمُ طَبِيعِيٌّ فِي الدَّوْلَةِ

... وإذا كان الهَرَمُ طَبِيعِيًّا فِي الدَّوْلَةِ كان حدوُّه بمثابة حَدُوثِ الأُمُورِ الطَبِيعِيَّةِ، كما يَحْدُثُ الهَرَمُ فِي المِزَاجِ الحَيَوَانِي. والهَرَمُ من الأَمْرَاضِ المُزْمِنَةِ التي لا يُمَكِّن دَوَائِهَا ولا ارتفَاعُهَا لما أنه طَبِيعِيٌّ، والأُمُورُ الطَبِيعِيَّةُ لا تَتَبَدَّلُ. وقد يَتَنَبَّه كثيرٌ من أهلِ الدَّوْلِ مِمَّنْ له يَقْظَةٌ فِي السِّيَاسَةِ فيرى ما نَزَلَ بدولتهم من عَوَارِضِ الهَرَمِ، وَيَظُنُّ أنه مِمكِنُ الارتفاعِ، فيأخذ نَفْسَهُ بتلافي الدولة وإصلاح مِزَاجِهَا عن ذلك الهَرَمِ، وَيَحْسِبُهُ أنه لِحَقِّهَا بتقْصِيرٍ مِّنْ قَبْلِهِ من أهلِ الدولة وَعَقْلَتِيهِمْ، وليس كذلك، فإنها أُمُورٌ طَبِيعِيَّةٌ للدَّوْلَةِ، والعَوَائِدُ هي المانعةُ له من تَلَافِهَا...

وربما يَحْدُثُ عند آخِرِ الدَّوْلَةِ قُوَّةٌ توهمُ أن الهَرَمَ قد ارتفع عنها ويومضُ دُبَالُهَا إِيْمَاضَةَ الحُمُودِ، كما يَقَعُ فِي الدُّبَالِ المَشْتَعِلِ فإنه عندمقاربة انطفائه يومضُ إِيْمَاضَةَ توهم أنها اشتعالٌ، وهي انطفاء.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:692-693

كَيْفَ يَطْرُقُ الخَلَلُ للدَّوْلَةِ

إن مَبْتَنِي المُلْكِ على أساسين لا بدّ منهما: فالأولُ الشوكَةُ والعصبِيَّةُ المَعْبَرُ عنه بالجند، والثاني، المَالُ الذي هو قِوَامُ أولئك الجُنْدِ وإقامة ما يحتاج إليه المُلْكَ

من الأحوال . والحَلُّ إذا طَرَقَ الدَّوْلَةَ طَرَقَهَا فِي هَدْيِنِ الْأَسَاسِيْنَ .

ابن خلدون في (المقدمة) 693:2

تَجَدُّدُ الدَّوْلَةِ كَيْفَ يَقَعُ

إِنْ نَشَأَ الدَّوْلُ وَبَدَايَتَهَا إِذَا أَخَذَتِ الدَّوْلَةُ الْمُسْتَقْرَّةُ فِي الْهَرَمِ وَالْإِنْقِاصِ
يَكُونُ نَوْعَيْنِ: إِمَّا بِأَنْ يَسْتَبِدَّ وِلَاةُ الْأَعْمَالِ فِي الدَّوْلَةِ [بِالْجِهَاتِ] الْقَاصِيَةِ عِنْدَمَا
يَتَقَلَّصَ ظِلُّهَا عَنْهُمْ، فَتَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ دَوْلَةٌ يَسْتَجِدُّهَا لِقَوْمِهِ وَمَا يَسْتَقَرُّ فِي
نِصَابِهِ، يَرِثُهُ عَنْهُ أَبْنَاؤُهُ أَوْ مَوَالِيهِ... وَالنَّوْعُ الثَّانِي بِأَنْ يَخْرُجَ عَلَى الدَّوْلَةِ خَارِجٌ
مِمَّنْ يُجَاوِرُهَا مِنَ الْأُمَمِ وَالْقَبَائِلِ، إِمَّا بِدَعْوَةٍ يَحْمِلُ النَّاسَ عَلَيْهَا... أَوْ يَكُونُ
صَاحِبَ شَوْكَةٍ وَعَصَبِيَّةٍ، كَبِيرًا فِي قَوْمِهِ وَقَدْ اسْتَفْحَلَ أَمْرُهُ فَيَسْمُو بِهِمُ إِلَى الْمُلْكِ
وَقَدْ حَدَّثُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ بِمَا حَصَلَ لَهُمْ مِنَ الْإِعْتِزَازِ عَلَى الدَّوْلَةِ الْمُسْتَقْرَّةِ .

ابن خلدون في (المقدمة) 703-702:2

آثَارُ الدَّوْلَةِ

إِنْ آثَارَ الدَّوْلَةِ كُلِّهَا عَلَى نِسْبَةِ قُوَّتِهَا فِي أَصْلِهَا، وَالسَّبَبُ فِي ذَلِكَ أَنَّ الْآثَارَ
إِنَّمَا تَحْدُثُ عَنِ الْقُوَّةِ الَّتِي بِهَا كَانَتْ أَوْلَى، وَعَلَى قَدْرِهَا يَكُونُ الْأَثَرُ. فَمِنْ ذَلِكَ
مِبَانِي الدَّوْلَةِ وَهِيَ الْكُلُّ الْعَظِيمَةُ، فَإِنَّمَا تَكُونُ عَلَى نِسْبَةِ قُوَّةِ الدَّوْلَةِ فِي أَصْلِهَا، لِأَنَّهَا
لَا تَتِمُّ إِلَّا بِكثْرَةِ الْفَعَلَةِ وَاجْتِمَاعِ الْأَيْدِي عَلَى الْعَمَلِ وَالتَّعَاوُنِ فِيهِ. فَإِذَا كَانَتِ الدَّوْلَةُ
عَظِيمَةً فَسِيحَةً الْجَوَانِبِ كَثِيرَةً الْمَمَالِكِ وَالرَّعَايَا، كَانَ الْفَعَلَةُ كَثِيرِينَ جَدًّا وَحُشِرُوا
مِنْ آفَاقِ الدَّوْلَةِ وَأَقْطَارِهَا، فَتَمَّ الْعَمَلُ عَلَى أَعْظَمِ هَيَاكِلِهِ .

ابن خلدون في (المقدمة) 496:2

الإمامة

وجوبها بالعقل أو بالشرع

الإمامة موضوعةٌ لخِلافةِ التُّبُوَّةِ في حِراسَةِ الدِّينِ وسياسةِ الدُّنْيَا؛ وَعَقْدُهَا لِمَنْ يَقومُ بِهَا في الأُمَّةِ واجبٌ... واختلِفَ في وجوبها هل وَجِبَتِ بالعقلِ أو بالشرعِ، فقالت طائفة: وَجِبَتِ بالعقلِ لِمَا في طَباعِ العُقلاءِ مِنَ التَّسليمِ لِزَعيمِ يَمنعُهُم من التَّظالمِ وَيُفصِّلُ بينهم في التَّنازُعِ والتَّخاصُّمِ، ولولا الوُلاةُ لكانوا فوضى مُهْمَلينَ وَهَمَجاً مُضاعينَ... وقالت طائفةٌ أُخرى: بَلْ وَجِبَتِ بالشرعِ دونَ العقلِ، لأنَّ الإمامَ يَقومُ بِأُمورٍ شرعيةٍ قد كان مُجَوِّزاً في العقلِ أن لا يَرِدَ التَّعَبُّدُ بِهَا، فلم يكن العقلُ موجِباً لَهَا، وإنما أوجبَ العقلُ أن يَمنعَ كُلَّ واحدٍ نَفْسَهُ من العُقلاءِ عن التَّظالمِ والتَّقاطعِ، ويأخُذَ بِمقتضى العَدْلِ في التَّنَاصُفِ والتَّواصلِ فيَتَدَبَّرَ بعقله لا بعقلِ غَيرِهِ، ولكن جاءَ الشرعُ بِتفويضِ الأُمورِ إلى وَليِّهِ في الدِّينِ، قال اللهُ - عزَّ وجلَّ - ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء 59). ففرض علينا طاعةَ أولي الأُمْرِ فينا، وهم الأئمةُ المتأمِّرونَ علينا. وروي هشامُ بنُ عُرْوَةَ، عن أبي صالحٍ عن أبي هريرة: «سَيَلِيكُم بَعْدِي وُلاةٌ فَيَلِيكُم البُرِّ بِرِّهِ وَيَلِيكُم الفاجِرُ بِفُجورِهِ، فاسمعوا لَهُم وأطيعوا في كُلِّ ما وافقَ الحَقَّ، فإن أَحسَنُوا فَلِكُمْ وَلَهُم، وإن أساءوا فَلِكُمْ وَعَلَيْكُم». (مجمع الزوائد 218/5).

فإذا ثَبَتَ وجوبُ الإمامةِ ففرضُها على الكفايةِ كالجِهَادِ وطلبِ العلمِ، فإذا قامَ بِهَا من هو من أَهلِها ففرضُها على الكفايةِ، وإن لم يَقمُ بِهَا أحدٌ خَرَجَ من الناسِ فَرِيقان: أَحَدُهُما أَهلُ الاختيارِ حتى يَخْتاروا إماماً للأُمَّةِ، والثاني أَهلُ الإمامةِ حتى يَنْتصبَ أَحَدُهُم للإمامةِ، وليس على من عدا هذينَ الفَريقينَ من الأُمَّةِ في تأخيرِ الإمامةِ حَرَجٌ ولا مَأثمٌ.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 3-4

الإمامة والخلافة والمُلْك

لما كانت حقيقة المُلْك أنه الاجتماعُ الضروريُّ للبشر، ومقتضاه التغلُّب والقهرُ اللذان هما من آثارِ الغَضَبِ والحيوانية، كانت أحكامُ صاحبه في الغالب جائرةً عن الحقِّ، مُجْحِفَةً بمن تحت يده من الخلق في أحوالِ دنياهم لِحَمَلِهِ إياهم، في الغالب، على ما ليس في طَوْقِهِم من أغراضه وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصدِ من الخَلْفِ والسَلْفِ منهم، فَتَعَسَّرَ طاعتهُ لذلك، وتجيء العصبيةُ المُفضيةُ إلى الهَرْجِ والقتل، فوجب أن يُزَجَّع في ذلك إلى قوانينٍ سياسيةٍ مفروضةٍ يُسَلِّمها الكافَّةُ وَيَتقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفُرْس وغيرهم من الأمم، وإذا خَلَّت الدولة من مثلِ هذه السياسةِ لم يَسْتَبِبْ أمرها، ولا يتم استيلاؤها، ﴿سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ (الأحزاب 33).

فإذا كانت هذه القوانينُ مفروضةً من العقلاء وأكابرِ الدولة وبُصَرَائِهَا كانت سياسةً عقليةً، وإذا كانت مفروضةً من الله بِشَارِعٍ يُقَرِّرُهَا وَيُسَرِّعُهَا كانت سياسةً دينيةً نافعةً في الحياةِ الدنيا وفي الآخرة، وذلك أَنَّ الخَلْقَ ليس المقصودُ بهم دنياهم فقط، فإنها كُلُّهَا عبثٌ وباطلٌ إذ غايَتُها الموتُ والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ (المؤمنون 105)، فالمقصودُ بهم إنما هو دينُهُم المُفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (الشورى 53)، فجاءت الشرائعُ بِحَمَلِهِمْ على ذلك في جميعِ أحوالهم من عبادةٍ ومعاملةٍ حتَّى في المُلْكِ الذي هو طبيعيٌّ للاجتماعِ الإنساني، فَأَجْرَتْه على منهاجِ الدينِ ليكون الكلُّ محوطاً بنظرِ الشارع؛ فما كان منه بمقتضى القهرِ والتغلُّبِ وإهمالِ القوَّةِ العصبيةِ في مرعاها فُجورٌ وعدوانٌ ومذمومٌ عنده كما هو مقتضى الحكمةِ السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسةِ وأحكامها فمذمومٌ أيضاً، لأنه نَظَرٌ بغيرِ نورِ الله ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور 40)، لأنَّ الشارعَ أعلَمُ بمصالحِ الكافَّةِ فيما هو مُغَيَّبٌ عنهم من أمورِ آخرتهم؛ وأعمالُ البشرِ كُلُّهَا عائدةٌ عليهم في معادهم، من مُلْكٍ أو غيره، قال - ﷺ - «إنما هي أعمالكم تُردُّ عليكم».

وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا﴾ (الروم 7)، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم من الخلفاء.

فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماماً، فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة في أتباعه والافتدائه به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى. وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة - بإطلاق - وخليفة رسول الله.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:516-519

تعريف الإمامة

(في اللغة): إمامة الصلاة . . .

(وعند المتكلمين): هي خلافة الرسول عليه السلام في إمامة الدين وحفظ حوزة الإسلام بحيث يجب أتباعه على كافة الأمة، والذي هو خليفته يُسمى إماماً . . .

وهذا التعريف أولى من قولهم: الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين لشخص من الأشخاص .

التهانوي في (الكشاف) 1:132

انعقاد الإمامة

والإمامة تَنعقد من وجهين: أحدهما باختيارِ أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ، والثاني بعَهْدِ الإمام من قَبْلِ.

فأما انعقادها باختيارِ أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ فقد اختلف العلماءُ في عددٍ من تَنعقد به الإمامةُ، فهم على مذاهبٍ شتى، فقالت طائفةٌ: لا تَنعقد إلا بجمهورِ أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ في كلِّ بلدٍ ليكون الرضاءُ به عامًا والتسليمُ لإمامته إجماعاً... وقالت طائفةٌ أخرى: أقلُّ من تَنعقد به منهم الإمامةُ خمسةٌ يَجْتَمعون على عقديها أو يعقدُها أحدُهم برضاءِ الأربعة... وهذا قولُ أكثرِ الفقهاءِ، والمتكلمين من أهلِ البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة: تَنعقد بثلاثةٍ منهم بتولاها أحدُهم برضى الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهِدَيْن... وقالت طائفةٌ أخرى: تَنعقد بواحد...

فإذا اجتمع أهلُ العقدِ والحَلِّ للاختيار تصفَّحوا أحوالَ أهلِ الإمامة الموجودةِ فيهم شروطها فقدموا للبيعةِ منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يُسرِع الناسُ إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تَعَيَّن لهم من بين الجماعةِ من أَداهم الاجتهادُ إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، فلزم كافةُ الأمةِ الدخولُ في بيعته والانقيادُ لطاعته، وإن امتنع عن الإمامة ولم يُجب إليها لم يُجبر عليها لأنها عَقْدٌ مرضاةٍ واختيارٍ لا يدخله إكراهٌ ولا إجبار، وعُدلَ عنه إلى مَنْ سواه من مستحقيها فبويع عليها، فلو تكافأ في شروطِ الإمامةِ اثنانِ قَدَّم لها اختياراً أسَّههما فبويع عليها، وإن لم تكن زيادةُ السنِّ مع كمالِ البلوغِ شرطاً، فإن بويع أصغرهما سنّاً جاز، ولو كان أحدهما أعلمَ والآخرُ أشجعَ روعي في الاختيارِ ما يوجبُه حُكْمُ الوقتِ... فإن وَقَفَ الاختيارُ على واحدٍ من اثنين فتنازعاها فقد قال بعضُ الفقهاءِ: يكون قَدْحاً لمنهما ويُعَدَلُ إلى غيرهما. والذي عليه جمهورُ العلماءِ والفقهاءِ أن التنازعَ فيها لا يكون قَدْحاً مانعاً، وليس طلبُ الإمامة مكرهاً...

واختلف أهلُ العلمِ في ثبوتِ إمامته وانعقادِ ولايته بغيرِ عقدٍ ولا اختيارِ،

فذهب بعضُ فقهاء العراق إلى ثبوت ولايته وانعقاد إمامته وحمل الأمة على طاعته وإن لم يعقدوها أهل الاختيار، لأنَّ مقصودَ الاختيار تمييزُ المولى، وقد تميز هذا بصفته؛ وذهب جمهورُ الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامته لا تنعقد إلا بالرضى والاختيار لكن يلزم أهل الاختيار عقدُ الإمامة له فإن توقفوا أئموا لأن الإمامة عقدٌ لا يتمُّ إلا بعاقده . . .

وإذا عُقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز للأمة إمامان في وقتٍ واحدٍ وإن شدَّ قومٌ فجوزوه . . . واختلف الفقهاء في الإمام منهما . . . والصحيح في ذلك، وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعةً وعقدًا . . . فإذا تعيَّن السابقُ منهما استقرت له الإمامة، وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته، وإن عُقدت الإمامة لهما في حالٍ واحدٍ لم يسبق بها أحدهما فسُدَّ العقدان واستئنف لأحدهما أو لغيرهما . . . فإن تنازعاها وادعى كلُّ واحدٍ منهما أنه الأسبق لم تُسمع دعواه ولم يخلف عليها، لأنه لا يختصُّ بالحقِّ فيها، وإنما هو حقُّ المسلمين جميعاً . . .

وأما انعقادُ الإمامة بعهدٍ من قبلة فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاقُ على صحته . . . فإذا أراد الإمام أن يعهد بهما فعليه أن يجتهد رأيه في الأحقَّ بها والأقوم بشروطها، فإذا تعيَّن له الاجتهادُ في واحدٍ نظر فيه، فإن لم يكن ولدًا ولا والدًا جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشير فيه أحدًا من أهل الاختيار.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 6-12

أهل الإمامة

وأما أهل الإمامة فالشروطُ المعتبرة فيهم سبعةٌ. أحدها: العدالةُ على شروطها الجامعة. والثاني العِلْمُ المؤدِّي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث سلامةُ الحواسن من السمع والبصر واللسان ليصحَّ معها مباشرة ما يُدركُ

بها. والرابع: سلامة الأعضاء من نقصٍ يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس الرأي المُفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والتجدة المؤدية إلى حماية البيضة [البلاد] وجهاد العدو. والسابع: النسب، وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الاجماع عليه، ولا اعتباراً بضرار [ابن عمرو الغطفاني، من قضاة المعتزلة] حين شدَّ وجوزَه في جميع الناس.

المارودي في (الأحكام السلطانية) ص 5

شروط الإمامة

وأما شروطُ هذا المنصبِ فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مما يُؤثّر في الرأي والعمل، واختلاف في شرط خامس، وهو النسب القرشي.

إلا أنه لما ضعفت أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم، وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا بذلك عن حمل الخلافة، وتغلّبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية.

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 522-523

أهل الاختيار

فأما أهل الاختيار فالشروطُ المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها: العدالة الجامعة لشروطها، والثاني: العلم الذي يتوصّل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها. والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وتدبير المصالح أقوم وأعرّف.

وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدّم بها

عليه وإنما صارَ من يَحْضُرُ ببلدِ الإمام متولياً لعقد الإمامة - عُرفاً لا شرعاً - لسبوقِ عِلْمِهِم بموته، ولأنَّ من يَصْلِحُ للخلافة في الأغلبِ موجودون في بلده.

المارودي في (الأحكام السلطانية) ص 4-5

معرفةُ الإمام بعد انعقاد البيعة له

فإذا استقرَّت الخلافةُ لِمَن تَقَلَّدَها - إما بعهدٍ أو اختيارٍ - لَزِمَ كَافَّةُ الأُمَّةِ أن يعرفوا إفضاءَ الخلافةِ إلى مُسْتَحِقِّهَا بصفاته، ولا يَلْزَمُ أن يَعْرِفُوهُ بعينه واسمِهِ إلاَّ أهلُ الاختيارِ الذين تقومُ بهم الحُجَّةُ وبيعتهم تَنعقدُ الخلافةَ.

والذي عليه جُمهورُ الناسِ أنَّ معرفةَ الإمام تَلْزِمُ الكَافَّةَ على الجملة دون التفصيل، وليس على كلِّ أحدٍ أن يَعْرِفَهُ بعينه واسمِهِ إلاَّ النوازلُ التي تُخَوِّجُ إليه... ولو لَزِمَ كلُّ واحدٍ من الأُمَّةِ أن يَعْرِفَ الإمام بعينه واسمِهِ للزمت الهجرةُ إليه، ولما جاز تَخَلُّفُ الأَبَاعِدِ، ولأَفْضَى ذلك إلى خُلُوقِ الأوطان، ولصار من العُرفِ خارجاً وبالفَسَادِ عائداً. وإذا لَزِمَتْ معرفته على التفصيل الذي ذكرناه فعلى كَافَّةِ الأُمَّةِ تَفْوِيضُ الأمورِ العامةِ إليه من غيرِ افْتِيَاتٍ عليه ولا معارضةٍ له ليقوم بما وُكِّلَ إليه من وجوهِ المصالحِ وتُدبِيرِ الأعمالِ.

المارودي في (الأحكام السلطانية) ص 21-22

الإمامة: قهريَّةٌ واختيارية

الإمامة ضَرْبان: اختيارية، وقهريَّة.

أما الاختياريةُ فلاهليتها عَشْرُ شروطٍ، وهي: أن يكونَ الإمامَ ذَكَراً، حُرّاً، بالغاً، عاقلاً، مُسْلِماً، عدلاً، شجاعاً، فُرْشياً، عالماً، كافياً لما يتولاه من سياسةِ الأُمَّةِ ومصالحها. فمتى عُقدت البيعةُ لمن هذه صفته - ولم يكن ثَمَّةَ إمامٍ غيره - انعقدت بيعته وإمامته، ولَزِمَتْ في غيرِ معصيةِ الله طاعته.

وتنعد الإمامة الاختيارية بطريقتين، والقهرية بطريق ثالث.

الطريق الأول في الاختيارية: بيعة أهل العَقْد والحَل من الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يَتَيَسَّر حضورهم ببلد الإمام عند البيعة... ولا يُشترَط في أهل البيعة عددٌ مخصوصٌ، بل من تَيَسَّر حضوره عند عَقْدِهَا، ولا تَتَوَقَّفُ صِحَّتُهَا على مبايعة أهل الأمصار، بل متى بَلَغَهُم لَزِمَهُم الموافقة إذا كان المعقود له أهلاً لها.

الطريق الثاني: استخلاف الإمام الذي قَبَلَهُ... فإن جَعَلَ الإمام بَعْدَهُ شورى في جماعة صحَّ أيضاً، وَيَتَّفِقُونَ على واحدٍ منهم... ولو عُهِدَ بالإمامة إلى فلانٍ وبعده إلى فلان صحَّ أيضاً، وكانت الخلافة بعده على ما رَتَّبَهُ.

ويُشترَطُ في الخليفة المُستخَلَفِ والمُستخَلَفِ بعده أن يكونا قد جَمَعَا شروطَ الإمامة، وأن يَقْبَلَ وليُّ العهد ذلك بعد العهد وقبل موت المُستخَلَفِ له، فإن رَدَّهُ لم تَنعقد البيعة.

وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية، فهو قهرُ صاحبِ الشوكة، فإذا خلا الوقتُ عن إمام فَتَصَدَّى لها من هو أهلها، وقَهَرَ الناسَ بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلافٍ انعقدت ببيعته، ولَزِمَتْ طاعته لِيَتَنظَمَ شملُ المسلمين وتَجتمعَ كلمتهم. ولا يَقْدَحُ في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحدٍ ثم قام آخَرُ فَقَهَرَ الأولَ بشوكته وجنوده انعزل الأولُ وصار الثاني إماماً، لِمَا قَدَّمناه من مصلحة المسلمين وجَمَعِ كلمتهم.

ولا يجوز عَقْدُ الإمامة لاثنتين، لا في بلدٍ واحدٍ ولا في بلدين، ولا في إقليمٍ واحدٍ ولا في إقليمين، فإن عَقِدَ لاثنتين في وقتٍ واحدٍ بطلت البيعة وتُسْتَأْنَفُ لأحدهما أو لغيرهما، وإن كانا في وقتين مع بقاء الأول فالبيعة الثانية باطلة حيث كانت. وإن جُهِلَ السابق منهما استؤنفت البيعة لأحدهما أو لغيرهما.

وصفة البيعة أن يُقال: «بايعناك راضين على إقامة العدل والقيام بفروض الإمامة على كتاب الله وسنة رسوله، ﷺ».

ابن جماعة في (تخريج الأحكام) ص 51-57

واجباتُ الإمام

والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء:

أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرّة وما أجمع عليه سلف الأمة . . .

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعمّ النصفّة، فلا يتعدّى ظالم ولا يضعف مظلوم.

والثالث: حماية البيضة، والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعاش ويتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

والرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتُحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك.

والخامس: تحصين الثغور بالعدّة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بعزّة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً.

والسادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يُسلم أو يدخل في الذمّة ليقيم بحقّ الله - تعالى - في إظهاره على الدين كلّ.

والسابع: جباية الفياء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصّاً واجتهاداً من غير حيف ولا عسف.

والثامن: تقدير العطايا وما يُستحقّ في بيت المال من غير سرف، ولا تقشير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

والتاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفرض إليهم من الأعمال

ويَكَلِّهُ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَمْوَالِ، لَتَكُونَ الْأَعْمَالُ بِالْكَفَاةِ مَضْبُوطَةً، وَالْأَمْوَالُ بِالْأَمْنَاءِ
مَحْفُوظَةً.

العاشر: أن يُبَاشِرَ بِنَفْسِهِ مُشَارَفَةَ الْأُمُورِ وَتَصَفُّحَ الْأَحْوَالِ لِيُنْهَضَ بِسِيَاسَةِ
الْأُمَّةِ وَحِرَاسَةِ الْمِلَّةِ، وَلَا يُعَوِّلُ عَلَى التَّفْوِيضِ تَشَاغُلًا بِلِذَّةِ أَوْ عِبَادَةِ، فَقَدْ يَخُونُ
الْأَمِينُ وَيَعْتَشُّ النَّاصِحُ . . .

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 22-23

واجبات الأمة نحو الإمام

وَإِذَا قَامَ الْإِمَامُ بِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ حَقُوقِ الْأُمَّةِ فَقَدْ آدَى حَقَّ اللَّهِ - تَعَالَى - فِيهَا
لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ، وَجَبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ: الطَّاعَةُ وَالتُّضَرُّهُ مَا لَمْ يَتَّغَيَّرْ حَالُهُ، وَالَّذِي
يَتَّغَيَّرُ بِهِ حَالُهُ فَيُخْرِجُ بِهِ عَنِ الْإِمَامَةِ شَيْئَانِ، أَحَدُهُمَا: جَرْحٌ فِي عِدَالَتِهِ. وَالثَّانِي:
نَقْصٌ فِي بَدَنِهِ.

فَأَمَّا الْجَرْحُ فِي عِدَالَتِهِ - وَهُوَ الْفِسْقُ - فَهُوَ عَلَى ضَرْبَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا تَابِعَ فِيهِ
الشَّهْوَةَ. وَالثَّانِي: مَا تَعَلَّقَ فِيهِ بِشُبُهَةٍ. فَأَمَّا الْأَوَّلُ مِنْهُمَا فَمُتَعَلِّقٌ بِأَفْعَالِ الْجَوَارِحِ،
وَهُوَ ارْتِكَابُهُ لِلْمَحْظُورَاتِ وَإِقْدَامُهُ عَلَى الْمُتَنَكَّرَاتِ تَحْكِيمًا لِلشَّهْوَةِ وَانْقِيَادًا لِلهَوَى،
فَهَذَا فِسْقٌ يَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ وَمِنْ اسْتِدَامَتِهَا، فَإِذَا طَرَأَ عَلَى مَنْ انْعَقَدَتْ إِمَامَتُهُ
خَرَجَ مِنْهَا، فَلَوْ عَادَ إِلَى الْعِدَالَةِ لَمْ يَعُدْ إِلَى الْإِمَامَةِ إِلَّا بِعَقْدٍ جَدِيدٍ. وَأَمَّا الثَّانِي
مِنْهُمَا فَمُتَعَلِّقٌ بِالْإِعْتِقَادِ الْمَتَأَوَّلِ بِشُبُهَةٍ تَعْتَرِضُ فَيَتَأَوَّلُ لَهَا خِلَافَ الْحَقِّ، فَقَدْ اِخْتَلَفَ
الْعُلَمَاءُ فِيهَا. فَذَهَبَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ إِلَى أَنَّهَا تَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ وَمِنْ اسْتِدَامَتِهَا. . .
وَقَالَ كَثِيرٌ مِنَ عُلَمَاءِ الْبَصْرَةِ: إِنَّهُ لَا يَمْنَعُ مِنَ انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ وَلَا يَخْرِجُ بِهِ مِنْهَا كَمَا لَا
يَمْنَعُ مِنَ وِلَايَةِ الْقَضَاءِ وَجَوَازِ الشَّهَادَةِ.

وَأَمَّا مَا طَرَأَ عَلَى بَدَنِهِ مِنْ نَقْصٍ فَيَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ، أَحَدُهُمَا: نَقْصُ
الْحَوَاسِّ، وَالثَّانِي: نَقْصُ الْأَعْضَاءِ، وَالثَّلَاثُ: نَقْصُ التَّصَرُّفِ.

فأما نَقْصُ الحواسِ فينقسم ثلاثة أقسام: قسمٌ يَمْنَعُ من الإمامة، وقسم لا يمنع منها، وقسم مختلفٌ فيه. فأما القسمُ المانعُ منها فشيئان، أحدهما: زوالُ العقل. والثاني ذهابُ البصر... وأما القسمُ الثاني من الحواسِ التي لا يؤثر فقُدُّها في الإمامة فشيئان أحدهما الخَشَمُ في الأنف الذي لا يُدْرِكُ به شَمُّ الروائح. والثاني فقدُ الذوقِ الذي لا يَفَرِّقُ به بين الطعوم فلا يُؤَثِّرُ هذا في عَقْدِ الإمامة. وأما القسم الثالث من الحواسِ المختلفِ فيها فشيئان: الصَّمَمُ والخَرَسُ فيمنعان من ابتداء عقد الإمامة... واختلِفَ في الخروجِ بهما من الإمامة، فقالت طائفةٌ: يَخْرُجُ بهما منها كما يَخْرُجُ بذهابِ البصر لتأثيرهما في التدبير والعمل. وقال آخرون لا يَخْرُجُ بهما من الإمامة لقيام الإشارة مقامهما فلم يَخْرُجُ منها إلا بنقص كامل، وقال آخرون: إن كان يُحْسِنُ الكتابةَ لم يَخْرُجُ بهما من الإمامة، وإن كان لا يُحْسِنُها خَرَجَ من الإمامة بهما، لأن الكتابةَ مفهومةٌ والإشارةَ موهومةٌ. والأول من المذاهب أصح...

وأما فقُدُّ الأعضاء فينقسم إلى أربعة أقسام: أحدهما لا يمنع من صحة الإمامة في عَقْدِ ولا استدامة، وهو ما لا يؤثر فقُدُّه في رأيٍ ولا عملٍ ولا نهوض، ولا يَشِينُ في المنظر... والقسمُ الثاني ما يَمْنَعُ من عَقْدِ الإمامة ومَنَعِ استدامتها، وهو ما يَمْنَعُ من العمل... والقسم الثالث ما يَمْنَعُ من عَقْدِ الإمامة، واختلِفَ في مَنَعِهِ من استدامتها، وهو ما ذَهَبَ به بعض العمل أو فقُدَّ به بعض النهوض... والقسم الرابع ما لا يَمْنَعُ من استدامة الإمامة، واختلِفَ في منعه من ابتداء عقدها، وهو ما شانَ وقَبَّحَ ولم يُؤَثِّرِ في عَمَلٍ ولا في نهضة...

وأما نقصُ التصرفِ فضربان: حِجْرٌ وقَهْرٌ. فأما الحِجْرُ فهو أن يَسْتَوْلِي عليه من أعوانه من يستبدُّ بتنفيذِ الأمورِ من غيرِ تظاهرٍ بمعصيةٍ ولا مُجاهرةٍ بمشقةٍ، فلا يَمْنَعُ ذلك من إمامته ولا يَقْدَحُ في صِحَّةِ ولايته، ولكن يُنْظَرُ في أفعال من استولى على أمره، فإن كانت جاريةً على أحكامِ الدين ومقتضى العدلِ جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاءً لأحكامها... وإن كانت أفعاله خارجةً عن حكم الدين ومقتضى العدلِ لم يَجْزِ.

وأما القهْرُ فهو أن يصير مأسوراً في يدِ عدُوِّ قاهرٍ لا يقدر على الخلاص منه فَيَمْنَعُ ذلك من عَقْدِ الإمامةِ له لِعَجْزِهِ عن النظر في أمور المسلمين، وسواء كان العَدُوُّ مُشْرِكاً أو مسلماً باغياً. وللأمةِ فُسْحَةٌ في اختيارٍ من عَداه من ذوي القُدرة. وإن أُسِرَ بعدَ أن عَقِدَتْ له الإمامةُ فعلى كافةِ الأمةِ استِنْقَاذُهُ لما أوجبته الإمامةُ من نُصْرته، وهو على إمامته ما كان مَرْجُوَّ الخَلاصِ مأمولَ الفكاكِ إما بقتالٍ أو نداءٍ، فإن وقع الإيأسُ منه لم يَخْلُ حالٌ من أسره من أن يكونوا مشركين أو بُغَاةً مسلمين، فإن كان في أسْرِ المشركين خرج من الإمامة لليأسِ من خلاصه، واستأنَفَ أهلُ الاختيارِ بيعةَ غيره على الإمامة، فإن عَهِدَ بالإمامة في حالِ أسره نُظِرَ في عَهْدِهِ، فإن كان بعدَ الإيأسِ من خَلاصِهِ كان عَهْدُهُ باطلاً لأنه عَهِدَ بعد خروجه من الإمامة... وإن عَهِدَ قبل الإيأسِ من خلاصه وقت هو فيه مَرْجُوُّ الخلاصِ صَحَّ عَهْدُهُ لبقاء إمامته، واستَقَرَّتْ إمامةُ وليِّ عَهْدِهِ بالإيأسِ من خلاصه لزوالِ إمامته، فلو خُلِّصَ من أسره بعد عَهْدِهِ نُظِرَ في خلاصه، فإن كان بعدَ الإيأسِ منه لم يَعُدْ إلى إمامته لخروجه منها بالإيأسِ واستَقَرَّتْ في وليِّ عَهْدِهِ، وإن خُلِّصَ قبل الإيأسِ فهو على إمامته ويكون العَهْدُ في وليِّ العَهْدِ ثابتاً وإن لم يصير إماماً.

وإن كان مأسوراً مع بُغَاةِ المسلمين، فإن كان مَرْجُوَّ الخَلاصِ فهو على إمامته، وإن لم يُزَجَّ خَلاصُهُ لم يَخْلُ حالُ البُغَاةِ من أحدٍ أمرين: إما أن يكونوا قد نَصَبُوا لأنفسهم إماماً أو لم يَنصِبُوا. فإن كانوا فوضى لا إمامَ لهم فالإمامُ المأسورُ في أيديهم على إمامته، لأنَّ بيعته لهم لازمة... وعلى أهلِ الاختيارِ أن يستنبوا عنه ناظراً يَخْلُقُهُ إن لم يَقْدِرِ على الاستنابة، فإن قَدَرَ عليها كان أحقَّ باختيارٍ من يستنبيه منهم، فإن خَلَعَ المأسورُ نفسه أو مات لم يصِرَ المُستنابِ إماماً لأنه نيابةٌ عن موجودٍ فزالت بَقْدِهِ... وإن كان أهلُ البُغْيِ قد نصبوا لأنفسهم إماماً دخلوا في بيعته وانقادوا لطاعته، فالإمامُ المأسورُ في أيديهم خارجٌ من الإمامة بالإيأسِ من خَلاصِهِ، لأنهم قد انحازوا بدارٍ تَفَرَّدَ حُكْمُهَا عن الجماعةِ وخرجوا بها عن الطاعةِ

فلم يَبْقَ لأهلِ العدلِ بهم نُصرةٌ ولا للمأسورِ معهم قُدرةٌ. وعلى أهلِ الاختيارِ في دارِ العدلِ أن يَعتقدوا الإمامةَ لمن ارتَضَوْا لها، فإن خُلصَ المأسورُ لم يَعدْ إلى الإمامةِ لخروجه منها.

المارودي في (الأحكام السلطانية) ص 24-29

الخطُّ المندرجة تحت الإمامة

إن الخطُّ الدينيَّةَ الشرعيَّةَ من الصلاةِ والفتيا والقضاءِ والجهادِ والحسبةِ كلُّها مُندرجةٌ تحت الإمامةِ الكبرى التي هي الخلافةُ، فكأنها الإمامُ الكبيرُ والأصلُ الجامعُ، وهذه كلُّها متفرعةٌ عنها وداخلَةٌ فيها لعمومِ نَظَرِ الخِلافةِ وتَصَرُّفِها في سائرِ أحوالِ المِلَّةِ الدينيَّةِ والدنيويَّةِ، وتَنفِيذِ أحكامِ الشرعِ فيها على العمومِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:565

الإمام العادل

هو الحاكمُ بالسوية... يَخْلُفُ صاحبَ الشريعةِ في حِفْظِ المساواةِ فهو لا يُعطي ذاته من الخيراتِ أكثرَ مما يُعطي غيرهَ، ولذلك قيل في الخبر: «إن الخلافةَ تُطهرُ الإنسان».

قال [أرسطوطاليس]: فأما العامةُ فإنها تُؤَهَّلُ لمرتبةِ الإمامةِ - التي هي الخلافةُ العامةُ - من كان شريفاً في حَسَبِهِ ونَسَبِهِ، وبعضُهم يُؤَهَّلُ لذلك من كان كثيرَ المالِ، فأما العقلاءُ فإنهم يُؤهلون لذلك من كان حكيماً فاضلاً، فإن الحِكْمَةَ والفضيلةَ هي التي تُعطي الرياساتِ والسياداتِ الحقيقيةَ، وهي التي رتبت الثاني والأول في مرتبتهما وفضيلتهما.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 117-118

الخروج على الإمام

إذا طرأ على الإمام أو السلطان ما يُوجب فسقه فالأصح أنه لا ينزل عن الإمامة بذلك لما فيه من اضطراب الأحوال، بخلاف القاضي إذا طرأ عليه الفسق فالأصح أنه ينزل.

وإذا خرج على الإمام طائفة من المسلمين فرامت خلعته أو منعتة حقاً عليها له، سألهم ما ينعمون، فإذا ذكروا شبهة أزالها أو علة أزاها، فإن أصروا على مشاققته وعظمتهم، وخوفهم بقتاله لهم، فإن أصروا على المشاققة قاتلهم، لقوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ (الحجرات 9)، ولا يقاتلهم بما يعم كالمنجنيق والنار إلا للضرورة، ولا يتبع في الحرب مدبرهم، ولا يدقق [أي لا يجهز] على جريحهم، ولا يسي حريمهم ولا يغنم أموالهم، لأن المقصود دفعهم عن الباطل، ورجوعهم إلى الحق. ولا يضمن أهل العدل ما أتلوه عليهم في الحرب من نفس ومال: ومن أسر من رجالهم حبس إلى انقضاء حربهم ثم يترك ويؤخذ عليه العهد أنه لا يعود إلى ذلك.

ابن جماعة في (تحرير الأحكام) ص 72-73

بماذا يصح عقد الإمامة؟

... فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه:

أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميِّت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته، وسواءً فعل ذلك في صحته أو في مرضه أو عند موته إذ لا نص ولا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه...

والوجه الثاني، إن مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، ففرض على أتباعه الانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته...

والوجه الثالث أن يُصَيَّرَ الإمامُ عند وفاته اختيارَ خليفةٍ للمسلمين إلى رجلٍ ثقةٍ أو إلى أكثرَ من واحدٍ كما فعل عمر - رضي الله عنه - عند موته، وليس عندنا في هذا الوجه إلاّ التسليمُ لما أجمع عليه المسلمون حينئذ، ولا يجوز التردّد في الاختيارِ أكثرَ من ثلاثِ ليالٍ للثابتِ عن رسول الله - ﷺ - من قوله: «من بات ليلةً ليس في عنقه بيعةٌ [مات ميتة جاهلية]».

فإن مات الإمامُ ولم يعهدْ إلى إنسانٍ بعينه فوثبَ رجلٌ يصلحُ للإمامة فبايعه واحداً فأكثر، ثم قام آخر يُنازعه ولو بطرفة عين بعده، فالحقُّ حقُّ الأول، وسواء كان الثاني أفضلَ منه أو مثله أو دونه . . .

فلو قام اثنان فصاعداً معاً في وقتٍ واحدٍ أو يتس من معرفة أيّهما سبقت بيعته نُظِرَ أفضلُهما وأسْوُسُهما فالحقُّ له، ووجب نزع الآخر.

ومن البرِّ تقليدُ الأسوسِ . . . لأن الغرضَ من الإمامة حسنُ السياسة، والقوةُ على القيامِ بالأمور، فإن استويا في الفضلِ والسياسة أُقِرَّ بينهما أو نُظِرَ في غيرهما.

ابن حزم في (الفصل) 5:16-18

صفةُ الإمامِ العادل

كتب عُمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - لِمَا وَلِيَ الخِلافةَ إلى الحَسَن بن أبي الحَسَن البصري أن يَكْتَبَ إليه بصفةِ الإمامِ العادلِ فكتب إليه الحَسَنُ رحمه الله: «اعلم يا أمير المؤمنين أن الله جعل الإمامَ العادلَ قِوامَ كلِّ مائلٍ، وقَصْدَ كلِّ جائرٍ، وصلاحَ كلِّ فاسدٍ، وقوةَ كلِّ ضعيفٍ، ونَصْفَةَ كلِّ مظلومٍ، ومَفْزَعَ كلِّ ملهوفٍ.

والإمامُ العادلُ، يا أمير المؤمنين، كالراعي الشفيقِ على إبله، الرفيقِ بها، الذي يَرْتاد لها أطيَبَ المرعى، ويَنذودها عن مراتعِ الهلكةِ، ويَحميها من السَّبَاعِ، ويُبَكِّئها من أذى الحرِّ والقرِّ.

والإمامُ العادل، يا أميرَ المؤمنين، كالأبِ الحاني على وُلده، يسعى لهم صغاراً، ويُعلِّمهم كباراً، يكتسب لهم في حياته، ويَدخُرُ لهم بعدَ مماته.

والإمامُ العادل، يا أميرَ المؤمنين، كالأمِّ الشفيقةِ البرّةِ الرفيقةِ بولدها، حملته كُرْهاً ووضعته كُرْهاً ورَبَّته طفلاً، تسهر بسهره وتَسْكُنُ بسكونه، تُرضعه تارةً وتَقْطِئُه أخرى، وتَفْرَحُ بعافيته وتَعْتَمُ بشكايته.

والإمامُ العادلُ، يا أميرَ المؤمنين، وَصِيُّ اليتامى، وخازِنُ المساكين، يُرَبِّي صغيرهم ويَمون كبيرهم.

والإمامُ العَدْلُ، يا أميرَ المؤمنين، كالقلب بين الجوارح، تَصْلُحُ الجوارحُ بصلاحه، وتَفْسُدُ بفساده.

والإمامُ العَدْلُ، يا أميرَ المؤمنين، هو القائمُ بين الله وبين عباده، يسمع كلامَ الله ويُسمِعهم، وَيَنْظُرُ إلى الله ويُريهم، وينقاد إلى الله ويقودهم.

فلا تُكُنْ، يا أميرَ المؤمنين فيما مَلَكَكَ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - كعبدٍ ائتمنه سيِّدُه واستَحفظه ماله وعياله فبدَّدَ المالَ وشَرَّدَ العِيالَ فأفقرَ أهله وفرَّقَ ماله.

واعلم، يا أميرَ المؤمنين، أَنَّ الله أنزلَ الحدودَ لِيُزَجَرَ بها عن الخبائثِ والفواحشِ، فكيف إذا أتاها من يَليها؟ وأنَّ الله أنزلَ القصاصَ حياةً لعباده، فكيف إذا قتلهم من يَقْتَصُّ لَهم؟ واذكُرْ، يا أميرَ المؤمنين، الموتَ وما بَعْدَه، وقِلَّةَ أشياعك عنده، وأنصارِكَ عليه، فَتَزَوَّدْ له ولِما بَعْدَه من الفزعِ الأكبرِ.

واعلم، يا أميرَ المؤمنين، أَنَّ لك منزلاً غيرَ منزلك الذي أنت فيه، يَطولُ فيه نَواؤُك، ويُفارقك أَحِبَّاءُك، يُسَلِّمونك في قَعْرِه فريداً وحيداً؛ فَتَزَوَّدْ له ما يَصْحَبُكَ «يَوْمَ يَفِرُّ المرءُ من أخيه وأُمَّه وأبيه وصاحبتِه وبنيه».

واذكُرْ، يا أميرَ المؤمنين «إذا بُعِثَ ما في القبورِ، وحُصِّلَ ما في الصُّدورِ» فالأسرارَ ظاهرةً، والكتابَ «لا يُغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً إلاَّ أحصاها».

فالآن، يا أمير المؤمنين، وأنت في مهل، قبل حلول الأجل وانقطاع الأمل، لا تحكّم في عباد الله بحكّم الجاهلين، ولا تسلك بهم سبيل الظالمين، ولا تسلّط المستكبرين على المُستضعفين فإنهم لا يرقّبون في مؤمنٍ إلاً ولا ذمّة، فتبوء بأوزارك وأوزارٍ مع أوزارك، وتحمل أثقالك وأثقالاً مع أثقالك. ولا يغرّنك الذين يتنعمون بما فيه بُؤسك، ويأكلون الطيبات في دنياهم بإذهاب طيباتك في آخرتك. ولا تنظرنّ إلى قدرتك اليوم ولكن انظرّي إلى قدرتك غداً وأنت مأسورٌ في حبال الموت، وموقوفٌ بين يدي الله - تعالى - في مَجْمَعٍ من الملائكة والنبیین والمرسلين وقد «عنتِ الوجوه للحَيِّ القيوم».

إني، يا أمير المؤمنين، وإن لم أبلغ بعظمتي ما بلغه أولوا النُهي من قبلي، فلم ألك شفقةً ونصحاً، فأنزّل كتابي إليك كمداوي حبيبهِ يسقيه الأدوية الكريهة لما يزجو له في ذلك من العافية والصحة. والصلامُ عليك يا أمير المؤمنين، ورحمةُ الله وبركاته.

ابن عبد ربه في (العقد الفريد) 1: 25-26

المُلْكُ والسُّلْطَانُ

المِهْنَةُ المَلَكِيَّةُ حَسَبَ العِلْمِ المَدَنِيِّ

إن المدينةَ الفاضلةَ إنما تدومُ فاضلةً ولا تستحيلُ متى كان ملوكُها يتوالون في الأزمانِ على شرائطٍ واحدةٍ بأعيانها حتى يكون التالي الذي يخلف المُتقدّمَ على الأحوالِ والشرائطِ التي كان عليها المُتقدّمُ، وأن يكون تواليهم من غير انقطاعٍ ولا انفصال، ويعرف كيف ينبغي أن يعملَ حتى لا يدخل توالي الملوك انقطاع.

ويبين [العِلْمُ المَدَنِيُّ] أيّ الشرائطِ والأحوالِ الطبيعيةِ ينبغي أن تُتفقَدَ في أولادِ الملوكِ وفي غيرهم حتى يُوهَل بها - من توجَدُ فيه - للمُلْكِ بعد الذي هو اليومَ مَلِكٌ، ويبيّن كيف ينبغي أن يُنشأ من وُجِدَت فيه تلك الشرائطُ الطبيعيةُ وبماذا

يَنْبَغِي أَنْ يُؤَدَّبَ حَتَّى تَحْضُلَ لَهُ الْمَهْنَةُ الْمَلِكِيَّةُ وَيَصِيرَ مَلِكًا تَامًا، وَيُبَيِّنُ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ الَّذِينَ رِيَّاسَتُهُمْ جَاهِلِيَّةٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونُوا مَلُوكًا أَصْلًا، وَأَنَّهُمْ لَا يَحْتَاجُونَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَحْوَالِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ وَتَدَابِيرِهِمْ إِلَى الْفَلْسَفَةِ - لَا النَّظْرِيَّةَ وَلَا الْعَمَلِيَّةَ - بَلْ يُمَكِّنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَنْ يَصِيرَ إِلَى غَرَضِهِ فِي الْمَدِينَةِ وَالْأُمَّةِ الَّتِي تَحْتَ رِيَّاسَتِهِ بِالْقُوَّةِ التَّجْرِبِيَّةِ الَّتِي تَحْضُلُ لَهُ بِمَزَاوِلَةِ جِنْسِ الْأَفْعَالِ الَّتِي يَنَالُ بِهَا مَقْصُودَهُ وَيَصِلُ بِهَا إِلَى غَرَضِهِ مِنْ الْخَيْرَاتِ مَتَى اتَّفَقَتْ لَهُ قُوَّةٌ قَرِيحَةٌ حَثِيثَةٌ جَيِّدَةٌ التَّائِي لَاسْتِنْبَاطِ مَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي الْأَفْعَالِ الَّتِي يَنَالُ بِهَا الْخَيْرَ الَّذِي هُوَ مَقْصُودُهُ مِنْ لَذَّةٍ أَوْ كِرَامَةٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، وَانْضَافَ إِلَى ذَلِكَ جُودَةَ الْإِتْسَاءِ بَمَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْمُلُوكِ الَّذِينَ كَانَ مَقْصُدُهُمْ مَقْصَدَهُ.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 129-130

حَقِيقَةُ الْمَلِكِ وَالْمُلْكِ

فَأَمَّا مَلِكُ الشَّيْءِ فَهُوَ التَّفَرُّدُ بِنَفَاذِ الْحُكْمِ فِيهِ، وَهَذَا قَدْ يَكُونُ بِالطَّبِيعَةِ وَالشَّرِيعَةِ وَبِالِإِصْلَاحِ.

فَأَمَّا بِالطَّبِيعَةِ فَمَلِكُ الْإِنْسَانِ لِأَعْضَائِهِ وَآلَاتِهِ الطَّبِيعِيَّةِ وَحَرَكَاتِهِ الَّتِي يَصْرِفُهَا عَلَى إِرَادَتِهِ. وَأَمَّا بِالشَّرِيعَةِ فَمَثَلُ مَلِكِ الرِّقِّ بِالسَّبْيِ لِمَنْ خَالَفَ الشَّرِيعَةَ. وَأَمَّا بِالِإِصْلَاحِ فَمَثَلُ الْمَفَاوِضَاتِ الَّتِي تَقَعُ بَيْنَ الْمُتَعَامِلِينَ.

وَأَمَّا الْمُلْكُ (بِضَمِّ الْمِيمِ) فَهُوَ الْمَلِكُ (بِكْسَرِهَا) إِلَّا أَنَّهُ أَكْثَرُ عَمُومًا وَأَظْهَرَ اسْتِيْلَاءً، وَهُوَ مَعَ قَهْرٍ؛ وَنَفُوذُ الْأَمْرِ فِيهِ عَلَى طَرِيقِ عَمُومِ الْمَصْلُحَةِ بِالشَّفِيقَةِ، فَإِذَا كَانَ بِحَسَبِ الشَّرْعِ وَالْقِيَامِ بِقَوَانِينِهِ وَإِنْفَاذِ أَحْكَامِهِ وَحَمَلِ النَّاسِ عَلَيْهِ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا وَرَغْبَةً وَرَهْبَةً، وَنَظْرًا لَهُمْ كَافَّةً بِلَا هَوَى وَلَا عَصِيْبِيَّةٍ فَهُوَ الْمُلْكُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي يَسْتَحِقُّ هَذَا الْأِسْمَ وَيَسْتَوْجِبُهُ بِحَسَبِ مَعْنَاهُ؛ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بِحَسَبِ الشَّرْعِ وَشُرُوطِهِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا فَهُوَ غَلْبَةٌ وَالرَّجُلُ مُتَغَلَّبٌ، وَلَا يَجِبُ أَنْ يُسَمَّى مَلِكًا، وَلَا صِنَاعَتُهُ مَلِكِيَّةً، وَلَا نَفُوذُ أَمْرِهِ بِحَسَبِ الْمُلْكِ.

مسكويه في (الهُوَامِلُ وَالشُّوَامِلُ) ص 107-108

التأم المهنة الملكية

إن المهنة الملكية تلتزم بقوتين: إحداهما القوة على القوانين الكلية، والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاوله الأعمال المدنية وبمزاوله الأفعال في الآحاد والأشخاص في المدن الجزئية والخنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة على مثال ما عليه الطب.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 126

المُلْك

إنَّ المُلْك هو صناعةٌ مَقْوَمَةٌ للمَدنية، حاملةٌ للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتهم بالإيثار وبالإكراه، وحافظةٌ لمراتب الناس ومعايشهم لتَجْرِي على أفضل ما يُمكن أن تَجْرِي عليه.

وإذا كانت هذه الصناعة في هذه الرتبة من العلو فينبغي أن يكون صاحبها مُقْتَنياً للفضائل كلها في نفسه، فإنَّ مَنْ لم يُقَوِّمْ نفسه لم يُقَوِّمْ غيره، فإذا تَهَدَّب في نفسه بحصول الفضائل له أمكن أن يُهَدَّب غيره.

وحصول فضائل النفس يكون أولاً بالعبقة التي هي تقويم القوة الشهوية حتى لا تُتَنَازَع إلى ما لا يَنْبَغِي، وتكون حركتها إلى ما يجب، وكما يجب، وعلى الحال التي تجب.

وثانياً تقويم القوة الغضبية حتى تعتدل هذه القوة أيضاً في حركتها فيستعملها كما يَنْبَغِي وعلى ما يَنْبَغِي، وفي الحال التي تنبغي، ويُعَدَّلها في طلب الكرامة واحتمال الأذى والصبر على الهوان بوجه وجه، والنزاع إلى الكرامة على القدر الذي يَنْبَغِي وعلى الشرائط التي وُصِفَتْ في كُتُب الأخلاق.

وإذا اعتدلت هاتان القوتان في الإنسان فكانت حركتهما على ما يجب مُعتدلة من غير إفراط ولا تقصير حصلت له العدالة التي هي ثمرة الفضائل كلها.

وبحصول هذه الفضائل تقوى النفس الناطقة، وتستمز للإنسان الصورة
الكمالية التي يستحق بها أن يكون سائسَ مدينةٍ أو مديرَ بلد.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 333-331

قوامُ المدنِ بالملكِ

كما أن قوامَ البدنِ بالطبيعة، وقوامَ الطبيعة بالنفس، وقوامَ النفس بالعقل،
كذلك قوامُ المدنِ بالملك، وقوامُ الملكِ بالشرعية، وقوامُ الشرعية بالحكمة لأنها
تصدر عن الحكيم العليم.

فمتى ظهرت الفاحشة في المدينة فارقتها الحكمة، ومتى فارقتها الحكمة
خُذِلَت الشرعية، ومتى خُذِلَت الشرعية زالت زينة الملك، ومتى زالت زينة الملك
حطت الفتنة أعلامَ المروءة، وعثرت بذوي النعم عواثرُ النعم.

وقوة فكرِ الملكِ أبلغ في حراسة الملك من قوة الجند، والجهل في مبادئ
الأمر يضر في عاقبتها وفي كل ما يتبعه، والجهل في أواخره يقتصر في مضرته على
الشيء المجهول.

مسكويه في (الحكمة الخالدة) ص 317

حاجةُ الملكِ إلى الناسِ

الملك محتاج من الناس إلى كثير، وهم محتاجون منه إلى واحد، ولذلك
وجب أن يوازنَ جلْمه أخطامهم ويوازي فهمه أفهامهم وأن يعمهم بعدله، ويشملهم
بأمنه، ويصونهم ببأسه، ويصلح خاصته، فبصلاحهم يصلح عامته.

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية) 11 أ. (مخطوط الخزانة الحسية)

السلطان ضروري في نظام الدنيا

وأما . . . أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطانٍ مُطاعٍ فتشهد له مشاهدة أوقاتِ الفتنِ بموتِ السلاطينِ والأئمة، وأن ذلك لو دام ولم يُتدارك بنصبِ سلطانٍ آخرٍ مطاعٍ دام الهرجُ وعمَّ السيفُ وشملَ القحطُ وهلكتِ المواشي وبطلتِ الصناعاتُ، وكان كلُّ من علبَ سلبَ، ولم يتفرغْ للعبادةِ والعلمِ إن بقي حياً، والأكثرُون يهلكون تحتِ ظلالِ السيوفِ، ولهذا قيل: الدينُ والسلطانُ توأمان، ولهذا قيل: الدينُ أَسُّ والسلطانُ حارسٌ، ولا ما أَسَّ له فمهذوم، وما لا حارسَ له فضائع.

وعلى الجملة لا يتمارى العاقلُ في أن الخلقُ على اختلافِ طبقاتهم وما هم عليه من تشئتِ الأهواءِ وتباينِ الآراءِ لو خُلوا وشأنهم ولم يكن لهم رأيٌ مطاعٌ يجمع شتاتهم لهلكوا عن آخرهم، وهذا داءٌ لا علاج له إلا بسلطانٍ قاهرٍ مطاعٍ يجمع شتاتِ الآراءِ، فبان أن السلطانَ ضروريٌّ في نظامِ الدنيا، ونظامِ الدنيا ضروريٌّ في نظامِ الدينِ، ونظامِ الدينِ ضروريٌّ في الفوزِ بسعادةِ الآخرة، وهو مقصودُ الأنبياءِ قطعاً، فكان وجوبُ الإمامِ من ضرورياتِ الشُّرعِ الذي لا سبيلَ إلى تركه.

أبو حامد الغزالي في (الاقتصاد في الاعتقاد) ص 99

الزهد غير لائق بالملوك

الزهدُ هو قلةُ الرغبةِ في الأموالِ والأعراضِ والادخارِ والقنيةِ، وإيثارُ القناعةِ بما يُقيم الرَّمقَ، والاستخفافُ بالدنيا ولدَّاتها، وقلةُ الاكتراثِ بالمراتبِ العاليةِ، واستصغارُ الملوكِ وممالكهم وأربابِ الأموالِ وأموالهم.

وهذا الخلقُ مستحسنٌ جداً، ولكن من رؤساءِ الدينِ والعلماءِ والخطابِ والواعظينِ ومن رَغِبَ من الناسِ في المعادِ والبقاءِ بعد الموتِ. وأما الملوكُ والعظماءُ فإن ذلك غيرُ مستحسنٍ منهم ولا لائقٍ بهم، لأن المَلِكَ إذا أظهرَ الزهدَ

فقد ناقض، لأن مُلْكَه لا يَبِيحُ إِلَّا باحتشاد الأموال والأعراضِ وادخارها لِيَذَبَ بها عن المُلْكِ، ويصونَ بها حوزته، وَيَتَقَدَّدَ بها رعيته، وذلك مضادُّ للرُّهد، فإن تَرَكَ الادخار بَطَلَ مُلْكُه، فصار معدوداً في جملة النَّقْصِ من الملوكِ الحائدين عن طريق السياسة.

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عدي، وهي ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم) لعبد الرحمن بدوي، ص 128

المُلْكُ : حقيقته أصنافه

المُلْكُ مَنْصِبٌ طَبِيعِيٌّ لِلإِنْسَانِ، لَأَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ البَشَرَ لا يُمكن حِيَاثَتَهُم وإلاَّ باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دَعَتِ الضَّرُورَةُ إِلَى المُعَامَلَةِ واقتضاء الحاجاتِ، ومَدَّ كُلُّ واحدٍ منهم يَدَه إِلَى حاجته يأخذها من صاحبه، لِمَا فِي الطَّبِيعَةِ الحيوانية من الظُّلمِ والعُدوانِ بعضهم على بعض، ويُمَانِعُه الآخرُ عنها بمقتضى الغَضَبِ والأنفة، ومُقتضى القُوَّةِ البشرية في ذلك، فيقع التنازعُ المُفْضِي إِلَى المِقاتلة، وهي تُؤدِّي إِلَى الهَرَجِ وسَفْكِ الدماءِ وإذْهابِ النفوسِ، المُفْضِي ذلك إلى انقطاع النَّوعِ، وهو مما خَصَّه الباري - سبحانه - بالمحافظة، واستحالَ بقاؤهم فوضى دون حاكمٍ يَزِعُ بَعْضَهُم عن بعض، واحتاجوا من أجلِ ذَلِكَ إِلَى الوازعِ، وهو الحاكمُ عليهم، وهو بمقتضى الطَّبِيعَةِ البَشَرِيَّةِ المَلِكُ القاهرُ المَتَحَكِّمُ. ولا بدَّ في ذلك من العَصِيَّةِ . . .

وهذا المُلْكُ كما تراه منصبٌ شَرِيفٌ تتوجَّه نحوه المُطالباتُ وَيَحْتَاجُ إِلَى المدافعاتِ، ولا يَتِمُّ شيءٌ من ذلك إِلَّا بالعَصَبِيَّاتِ كما مرَّ. والعصبياتُ مُتفاوتَةٌ، وكلُّ عَصَبِيَّةٍ فلها تَحَكُّمٌ وتَغَلُّبٌ على من يليها من قومها وعشيرتها. وليس المُلْكُ لكلِّ عَصَبِيَّةٍ، وإنما المُلْكُ على الحقيقة لمن يَسْتَعِيدُ الرعيَةَ وَيُجَبِّي الأموالَ وَيَبْعَثُ البعوثَ وَيَحْمِي الثغورَ، ولا تكون فوق يده يَدٌ قاهرةٌ. . . فمن قَصرت به عصبته عن بعضها مثل حماية الثغورِ أو جباية الأموالِ أو بَعَثِ البعوثِ فهو مُلْكٌ ناقصٌ لم

تَبَيَّنَ حَقِيقَتُهُ . . . ومن قَصرت به عَصَبِيَّتُهُ أيضاً عن الاستعلاء على جميع العصبِيَّاتِ، والضَّرْبِ على سائر الأيدي، وكان فوقه حُكْمٌ غيرُهُ، فهو أيضاً ملكٌ ناقصٌ لم تتمَّ حَقِيقَتُهُ، وهؤلاء مثل أمراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تَجَمَّعَهم دولةٌ واحدةٌ، وكثيراً ما يوجد هذا في الدولةِ المُتَّسِعَةِ النُّطاقِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 514-513:2

تأسيسُ الملك

إن قواعدَ المُلْكِ مُسْتَقَرَّةٌ على أمرين: تأسيسُ وسياسة.

فأما تأسيسُ المُلْكِ فيكون في تَثْبِيتِ أوائله ومبادئه، وإرساءِ قواعده ومبانيه، وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيسُ دين، وتأسيسُ قوة، وتأسيسُ مالٍ وثروة.

فأما القسم الأول - وهو تأسيسُ الدين - فهو أثبتُّها قاعدةً، وأدومُّها مُدَّةً، وأخلصُّها طاعةً، وليس يَخْلُو انتقالُ المُلْكِ به من ثلاثة أسباب، أحدها: أن يَخْرُجَ المَلِكُ من منصبِ الدين حتى يتولَّى عليه غيرُ أهله، ويَظْهَرُ منه خلافُ عَقْدِهِ، فَتَنَفَّرَ منه النفوسُ إذا لان، وتُعاندُه إن خَشِنَ، تَعَصِيهِ القلوبُ وإن أطاعته الأجسادُ، فيتطلَّبُ الناسُ للخلاصِ منه أسباباً، ويفتحون للوثوبِ عليه أبواباً يَسْتَهْلِكُونَ فيها بَدَلَ النفوسِ والأموالِ حِفْظاً لدينهم، فيصيرُ مُلْكُهُ عَرْضَةً للطالب، وحرِيمُهُ غَنِيمةً للسالب. والسببُ الثاني أن يكونَ المَلِكُ مَمَّنَ استهانَ بالدينِ وهَوَّنَ أهله، فأهملَ أحكامه وطَمَسَ أعلامه حتى لا تُؤدِّي فروضه وتُوفِي حقوقه، إمَّا لضعفِ عَزْمِهِ في الدين، وإمَّا لانهماكِهِ في اللذاتِ، فيرى الناسُ أنَّ الدينَ أقومٌ ولِحقوقه وفروضه ألزم، فيصيرُ دينه مدخولاً ومُلْكُهُ محلولاً. والسببُ الثالث أن يكونَ المَلِكُ مَمَّنَ قد أخذتْ بِدَعَةٍ في الدينِ شَنِعَةً واختار فيه أقوالاً بِشَعَةٍ يُفْضِي استمرارها إلى تبديله، ويؤوِّلُ إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوسُ الناسِ بغيرِ دينٍ قد صَحَّ لهم مُعْتَقَدُهُ، واستقرَّت في القلوبِ أصوله وقواعده، فيصيرُ دينه مرفوضاً، وملْكُهُ منقوضاً.

فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة، ونهض إلى طلبِ المُلكِ مَنْ يقوم
بُنصرة الدين ويدفعُ تبدلَ المبتدعين، ويجري فيهم على السَّنَنِ المستقيمِ أذعنت
النفوسُ لطاعته، واشتدَّت في مؤازرته ونُصرتَه . . .

وأما القسمُ الثاني - وهو تأسيسُ المُلكِ على القوة - فهو أن يُحلَّ نظامُ المُلكِ
إمَّا بالإهمالِ والعجزِ وإمَّا بالظلمِ والجورِ، فينتدبَ لطلبِ المُلكِ أولوا القوة،
ويتوثَّبَ عليه ذوو القدرة، إمَّا طعمًا في المُلكِ حين يَضْعُفُ، وإمَّا دفعًا للظلمِ حين
استمرَّ. وهذا إنما يَتِمُّ لجيشٍ قد اجتمعت فيه ثلاثٌ خِلالَ: كثرةُ العدد، وظهورُ
الشجاعة، وتفويضُ الأمرِ إلى مُقدِّمِ عليهم إمَّا لنسبِ وأبوة، وإمَّا لفضلِ رأيِ
وشجاعة، فإذا توثَّبوا على المُلكِ بالكثرة، واستولوا عليه بالقوة كان مُلكَ قَهْرٍ، فإن
عدلوا مع الرعية وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صارَ مُلكٌ تفويضِ وطاعةِ قَرَسًا
وثبتت، وإن جاروا وعسفوا فهي جولةٌ توثَّبُ، ودولةٌ تغلبُ، ويبيدها الظلمُ ويُرِيها
البغيُّ، بعد أن تهلك بهم الرعايا وتُخرب بهم البلاد.

وأما القسمُ الثالثُ فهو تأسيسُ المالِ والثروة، فهو أن يكثرَ المالُ في قومه،
فيُخِدتَ لهم بعلوِّ الهمةِ طمعًا في المُلكِ، وقلَّ أن يكونَ هذا الأمرُ إلا فيمن له
بالسلطنةِ اختلاطٌ، وبأعوانِ المَلِكِ امتزاجٌ، فيبعثُ مطامعَ الراغبين فيه على طاعته،
وتسليمِ الأمرِ إلى زعامته. وبعيدٌ أن يتمَّ ذلك إلا عند ضِعْفِ المَلِكِ ووهائه، وفسادِ
أعوانه وزعمائه. . . فإذا انتقل به المُلكُ كان أوهى الأسبابِ قاعدةً وأقصرها مدَّةً،
لأنَّ المالَ يُفدُّ مطامعَ طالبيه، ويذهب باقتراحِ الراغبين فيه. وقد قيل: «مَنْ وَدَّكَ
لأمرٍ وُلِّيَ مع انقضائه». فإن اقترن بسببٍ يقتضي ثبوتَ المُلكِ ثبتت، وإلا فهو
وشيكُ الزوالِ، سريعُ الانتقالِ.

واعلم أنَّ الدولةَ تبتدئُ بخشونةِ الطَّبَاعِ وشِدَّةِ البَطْشِ لِتُسْرِعَ النفوسُ إلى بذلِ
الطاعةِ، ثم تتوسَّطُ باللينِ والاستقامةِ لاستقرارِ المُلكِ وحصولِ الدَّعةِ، ثم تُختمُ
بانتشارِ الجورِ وشِدَّةِ الضُّعْفِ لانتقاضِ الأمرِ وقِلَّةِ الحزمِ. وبحسبِ هذه الأحوالِ
الثلاثةِ يكونُ ملوكُها في الآراءِ والطباعِ.

وكما تُبْتَدَأُ الدَّوْلَةُ بالقُوَّةِ وتُخْتَمُ بالضعف، كذلك تُبْتَدَأُ بالوفاء وتُخْتَمُ بالعدو، لأنَّ الوفاء مُشَيَّدٌ والعدو مُشَرَّدٌ.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 152-157

المُلْكُ والدَّوْلَةُ العامَّة

إنَّ المُلْكَ والدَّوْلَةَ العامَّةَ إنما يَحْصِلانِ بالقبيلِ والعصبية، وذلك أَنَّا قَرَرنا . . . أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من التُّعْرَةُ والتدابير [أي التحاضُّ على القتال] واستِماتة كلِّ واحدٍ منهم دون صاحبه.

ثم إن المُلْكَ منصبٌ شَرِيفٌ ملذوذٌ يَشْتَمِلُ على جميع الخيراتِ الدنيوية والشهواتِ البدنية والملاذِّ النفسانية فيقع فيه التنافس غالباً، وَقَلَّ أَنْ يُسَلِّمَهُ أَحَدٌ لصاحبه إلا إذا غُلِبَ عليه، فتقع المنازعة وتُفْضَى إلى الحَرْبِ والقتالِ والمُغالبة، وشيءٌ منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفاً.

وهذا الأمر بعيدٌ عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهدَ تمهيدِ الدولة منذُ أولها وطالَ أمدُ مَرَبَاهُم في الحَضارة وتعاقُبِهِم فيها جيلاً بعدَ جيل، فلا يَعْرِفون ما فَعَلَ اللهُ أولَ الدولة، إنما يُدركون أصحابَ الدولة وقد استحكمت صبغتهم، ووقع التسليمُ لهم والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم.

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 461-462

الدينُ والمُلْكُ

إنَّ الدينَ والمُلْكَ توأمان لا قوامَ لأحدهما إلا بصاحبه لأنَّ الدينَ أُسٌّ، والمُلْكُ حارسٌ، ولا بدُّ للمُلْكَ من أُسِّه ولا بدُّ للأُسِّ من حارسه، لأنَّ ما لا حارسَ له ضائعٌ، وما لا أُسَّ له مُنْهَدِمٌ.

فالسعيدُ من وَقَى الدينَ بِمُلْكِهِ ولم يُوقِ المَلِكُ بدينه، وَأَخَيَّ السَّنةَ بِعَدْلِهِ ولم يُمَتِّها بِجَوْرِهِ، وَحَرَسَ الرِّعيَةَ بِتَدْبِيرِهِ ولم يُضِعْها بِتَدْمِيرِهِ، لِيَكُونَ لِقَوَاعِدِ مُلْكِهِ مُوْطِدًا، وَلِأَسَاسِ دَوْلَتِهِ مُشِيدًا، وَلِأَمْرِ اللَّهِ فِي بِلَادِهِ مُمْتَثِلًا، فَلَنْ يُعْجِزَ اللَّهَ اسْتِقَامَةُ الدِّينِ عَنِ سِيَاسَةِ الْمُلْكِ وَتَدْبِيرِ الرَّعَايَا.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 149-151

المُلْكُ وَالْخِلاَفَةُ

اغْلَمْ أَنَّ الْمُلْكَ غَايَةٌ طَبِيعِيَّةٌ لِلْعَصَبِيَّةِ، لَيْسَ وَقُوعُهُ عَنْهَا بِاخْتِيَارٍ إِنَّمَا هُوَ بِضَرُورَةِ الْوُجُودِ وَتَرْتِيبِهِ... وَأَنَّ الشَّرَائِعَ وَالِدِيَانَاتِ وَكُلَّ أَمْرٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ الْجُمْهُورُ فَلَا بَدَّ فِيهِ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ... فَالْعَصَبِيَّةُ ضَرُورِيَّةٌ لِلْمِلَّةِ وَبِوُجُودِهَا يَتِمُّ أَمْرُ اللَّهِ مِنْهَا، وَفِي الصَّحِيحِ: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ».

ثم وجدنا الشارعَ قد ذَمَّ العَصَبِيَّةَ وَنَدَبَ إِلَى اطْرَاحِهَا وَتَرْكِهَا فَقَالَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «إِنَّ اللَّهَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَفَخَّرَهَا بِالْأَبَاءِ؛ أَنْتُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تَرَابٍ» [عُبِّيَّةٌ: نَخْوَةٌ وَفَخْرٌ]، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ (الحجرات/ 13). وَوَجَدْنَاهُ أَيْضًا قَدْ ذَمَّ الْمُلْكَ وَأَهْلَهُ وَنَعَى عَلَى أَهْلِهِ أَحْوَالَهُمْ مِنَ الْاسْتِمْتَاعِ بِالْخِلَافِ. وَالْإِسْرَافِ فِي غَيْرِ الْقَضْدِ وَالتَّنَكُّبِ عَنِ صِرَاطِ اللَّهِ، وَإِنَّمَا حَضَّ عَلَى الْأَلْفَةِ فِي الدِّينِ وَحَدَّرَ مِنَ الْخِلَافِ وَالْفُرْقَةِ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الدُّنْيَا كُلَّهَا وَأَحْوَالُهَا عِنْدَ الشَّارِعِ مَطِيَّةٌ لِلْآخِرَةِ، وَمَنْ فَقَدَ الْمَطِيَّةَ فَقَدَ الْوُصُولَ. وَلَيْسَ مُرَادُهُ فِيهَا يَنْهَى عَنْهُ أَوْ يَذُمَّهُ مِنْ أَعْمَالِ الْبَشَرِ أَوْ يَنْدُبُ إِلَى تَرْكِهِ - إِهْمَالُهُ بِالْكُلِّيَّةِ أَوْ اقْتِلَاعُهُ مِنْ أَصْلِهِ، وَتَعْطِيلُ الْقَوَى الَّتِي يَنْشَأُ عَلَيْهَا بِالْكُلِّيَّةِ، إِنَّمَا قَضْدُهُ تَصْرِيْفُهَا فِي أَغْرَاضِ الْحَقِّ جِهْدَ الْاسْتِطَاعَةِ حَتَّى تَنْصِيرَ الْمَقَاصِدُ كُلَّهَا حَقًّا وَتَتَّحِدَ الْوَجْهَةَ... .

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 538-539

ذو السلطان يبدأ بسياسة نفسه وتقويمها

[يلزم] ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتي من الأفعال أجملها، فيسوس الرعية بعد رياضته، ويُقوّمهم بعد استقامته . . . فإذا بدأ بسياسة نفسه كان على سياسة غيره أقدر، وإذا أهمل مراعاة نفسه كان بإهمال غيره أجدر، فبعيدٌ أن يتخذ الصلاح عمن ليس فيه صلاح.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 46-47

المَلِكُ والرعية

والقائمُ بحفظِ هذه السنّةِ وغيرها من وظائفِ الشّرعِ حتى لا تزولَ عن أوضاعها هو الإمام، وصناعتُهُ هي صناعةُ المَلِكِ؛ والأوائلُ لا يُسمّونَ بالمَلِكِ إلا من حَرَصَ الدينَ وقام بحفظِ مراتبه وأوامره ونواهيه، فأما من أَعْرَضَ عن ذلك فَيُسمّونه مُتَعَلِّباً ولا يُؤهلونه لاسمِ المَلِكِ؛ وذلك أن الدينَ هو وَضْعُ إلهي يسوق الناسَ باختيارهم إلى السعادةِ القُصوى، والمَلِكُ هو حارسُ هذا الوضعِ الإلهي حافظٌ على الناسِ ما أخذوا به.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 141

نسبة المَلِكِ إلى الرعية

ويجب أن تكونَ نسبةُ المَلِكِ إلى رعيته نسبةً أبويةً، ونسبةُ رعيته إليه نسبةً بنويةً، ونسبةُ الرعيةِ بعضهم إلى بعض نسبةً أخويةً حتى تكونَ السياساتُ [الرياسات] محفوظةً على شرائطها الصحيحة، وذلك أن مراعاةَ المَلِكِ لرعيته هي مراعاةُ الأبِ لأولاده، ومعاملتهم إياهم تلك المعاملة . . . وعنايته برعيته يجب أن تكونَ مثلَ عنايةِ الأبِ بأولاده، شفقةً وتحنّناً وتعهّداً وتَعَطُّفاً خلافةً لصاحبِ الشريعة - ﷺ - بل لمُشرّعِ الشريعة - تعالى ذكره - في الرأفةِ والرحمةِ وطلبِ

المصالح لهم ودَفَعِ المكاره عنهم وحَفِظِ النَّظَامَ فيهم، وبالْجُمْلَةِ في كلِّ ما يَجْلِبُ
الخيرَ ويَمْنَعُ الشرَّ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 146

من علامات المُلْك

إنَّ من علاماتِ المُلْكِ التَّنَافَسَ في الخِلالِ الحَمِيدَةِ وبالعكس. لما كان
المُلْكُ طَبِيعِيًّا لِلإِنْسَانِ لما فيه من طَبِيعَةِ الاجْتِمَاعِ - كما قُلْنَا - وكان الإِنْسَانُ أَقْرَبَ
إِلَى خِلالِ الخَيْرِ من خِلالِ الشرِّ بأصلِ فِطْرَتِهِ وَقُوَّتِهِ النَّاظِقَةِ العاقِلَةِ، لأنَّ الشرَّ إِنَّمَا
جاءه من قِبَلِ القُوَى الحيوانِيَّةِ التي فيه، وأما من حَيْثُ هو إِنْسَانٌ فهو إِلَى الخَيْرِ
وخلالِهِ أَقْرَبَ، والمُلْكُ والسياسةُ إِنَّمَا كانا له من حَيْثُ هو إِنْسَانٌ، لأنها خاصَّةٌ
لِلإِنْسَانِ لا لِلحيوانِ، فإذا خِلالُ الخَيْرِ فيه هي التي تُنَاسِبُ السياسةَ والمُلْكَ، إذ
الخَيْرُ هو المَناسِبُ للسياسة. وقد ذكرنا أن المَجْدَ له أَصْلٌ يَنْبَنِي عليه وتتحقُّقُ به
حقيقَتُهُ، وهو العصبِيَّةُ والعَشِيرُ، وفَرَعٌ يُتَمُّ وجودَهُ وَيُكْمِلُهُ وهو الخِلالُ.

وإذا كان المُلْكُ غايةً للعصبِيَّةِ فهو غايةً لِفروعِها ومُتَمِّماتِها، وهي الخِلالُ،
لأن وجودَهُ دون مُتَمِّماتِهِ كوجودِ شخصٍ مقطوعِ الأَعْضاءِ أو ظهوره عرياناً بين
الناسِ.

وإذا كان وجودُ العصبِيَّةِ فقط من غيرِ انتحالِ الخِلالِ الحَمِيدَةِ نَقْصاً في أَهلِ
البيوتِ والأحسابِ، فما ظَنُّكَ بأهلِ المُلْكِ الذي هو غايةً لكلِّ مَجْدٍ ونهايةً لكلِّ
حَسَبٍ.

وأيضاً فالسياسةُ والمُلْكُ هي كِفَالَةُ لِلخَلْقِ وخِلافةُ اللَّهِ في العبادِ لتنفيذِ أَحكامِهِ
فيهم؛ وأحكامُ اللَّهِ في خَلْقِهِ وعبادِهِ إِنَّمَا هي بالخَيْرِ ومُراعاةِ المَصالِحِ كما تَشْهَدُ به
الشرائعُ؛ وأحكامُ البَشَرِ إِنَّمَا هي من الجَهْلِ والشيطانِ بِخِلافِ قُدْرَةِ اللَّهِ - سبحانه -
وقُدْرِهِ، فإنه فاعِلٌ للخَيْرِ والشرِّ معاً ومُقَدِّرُهُما إذ لا فاعِلٌ سِوَاهُ. فمن حَصَلَتْ له

العصبية الكفيلة بالقدرة وأونسنت منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق، ووجدت فيه الصلاحية لذلك.

وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبني، فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمعن ووجدت له العصبية. فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله... علمنا أن هذه خلقت السياسة قد حصلت لديهم، واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم... وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم...

ابن خلدون في (المقدمة) 2:444-446

البيعة

اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يُعاهد أميره على أنه يُسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا يُنازعه في شيء من ذلك، ويُطيعه فيما يُكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه... ومنه أيمان البيعة: كان الخلفاء يستحلون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك، فسُمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة، وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب.

وأما البيعة المشهورة لهذا العهد فهي تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل، أُطلق عليها اسم البيعة - التي هي العهد على الطاعة مجازاً لما كان هذا الخضوع في التحية؛ والتزام الآداب من لوازم الطاعة وتوابعها، وغلب فيها حتى صارت حقيقة عرقية واستغني بها عن مصافحة أيدي الناس التي هي الحقيقة في الأصل.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:548-550

حاجة السلطان إلى الأعوان

اعلم أن السلطانَ في نفسه ضعيفٌ يَحْمِلُ أمراً ثَقِيلاً، فلا بدَّ له من الاستعانةِ بأبناءِ جِنْسِه، وإذا كان يَسْتَعِينُ بهم في ضرورةِ معاشِه وسائرِ مَهِنِه فما ظَنُّكَ بسياسةِ نَوْعِه ومَنْ استرعاه اللهُ من خَلْقِه وعباده . وهو محتاجٌ إلى حماية الكافةِ من عدُوِّهم بالمدافعةِ عنهم، وإلى كَفِّ عدوانِ بعضهم على بعضٍ في أنفسهم بِإمضاءِ الأحكامِ الوازعةِ فيهم، وكَفِّ العدوانِ عليهم في أموالهم بِإصلاحِ سَابِلَتِهِم، وإلى حَمَلِهِم على مصالِحِهِم وما تَعَمُّهُم به البُلُوْى في معاشِهِم ومعاملاتِهِم من تَفَقُّدِ المعاشِ والمكاييلِ والمَوازِينِ حَذْراً من التطفيفِ، وإلى النَّظْرِ في السَّكَّةِ بِحِفْظِ النقودِ التي يَتعاملون بها من الغشِّ، وإلى سياستِهِم بما يُريده منهم من الانقيادِ له والرضا بِمقاصِدِهِ منهم وانفِرادِهِ بِالْمَجْدِ دونَهُم، فيتَحَمَّلُ من ذلك فوقَ الغايةِ من مُعانةِ القلوبِ . . .

ثم إن الاستعانةَ إذا كانت بأولي القُرْبَى من أهلِ النَّسَبِ أو التربيةِ أو الاصطناعِ القديمِ للدولة كانت أكملَ، لما يَقَعُ في ذلك من مجانسةِ خُلُقِهِم لَخُلُقِه، فتتمُّ المشاركةُ في الاستعانةِ . . . وهو إما أن يَسْتَعِينُ في ذلك بسيفِه أو قَلَمِه أو رأيه أو معارفِه أو بِحِجَابِه عن الناسِ أن يَزْدحموا عليه فيشغلوه عن النظرِ في مُهِمَّاتِهِم، أو يَدْفَعُ النظرَ في المُلْكِ كُلِّهِ، وَيُعَوِّلُ على كفايته في ذلك واضطلاعه، فلذلك قد توجد في رجلٍ واحدٍ وقد تَفَتَّرَقَ في أشخاصٍ .

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 601-602

الوظائف السلطانية

اعلم أن الوظائفَ السلطانيةَ في هذه المِلَّةِ الإسلاميةِ مندرجةٌ تحت الخِلافةِ لاشتمالِ مَنْصِبِ الخِلافةِ على الدينِ والدنيا . . . فالأحكامُ الشرعيةُ متعلِّقةٌ بِجَمِيعِها وموجودةٌ لكلِّ واحدٍ منها في سائرِ وجوهها لعمومِ تَعَلُّقِ الحُكْمِ الشرعيِّ بِجَمِيعِ أفعالِ العبادِ .

والفقيه يُنظر في مرتبة المُلك والسلطان وشروطِ تَقْلِيدِهَا استبداداً على الخلافة، وهو معنى السُّلطان، أو تعويضاً منها، وهو معنى الوزارة عندهم، وفي نظره في الأحكام والأموالِ وسائرِ السياساتِ مطلقاً أو مقيداً، أو في موجباتِ العزل إن عَرَضَتْ، وغير ذلك من معاني المُلك والسلطان، وكذا في سائرِ الوظائفِ التي تحت الملك والسلطان من وزارةٍ أو جبايةٍ أو ولايةٍ. لا بدّ للفقيه من النظر في جميع ذلك لما قدّمناه من انسحابِ حُكْمِ الخلافةِ الشرعية في المِلّةِ الإسلامية على رتبة المُلك والسلطان، إلا أنّ كلامنا في وظائفِ المُلك والسلطان ورُتْبَتِهِ إنما هو بمقتضى طبيعة العُمران ووجودِ البَشَر لا بما يَخُصُّهَا من أحكامِ الشرع.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:602-603

الظلم مُضِرٌّ بِالْمَلِكِ وَمُفْسِدٌ لَهُ فِي الْأَكْثَرِ

اعلم أنّ مصلحةَ الرعية في السلطانٍ لئست في ذاته وجسْمِهِ مِنْ حُسْنِ شَكْلِهِ أو مَلَاحَةِ وَجْهِهِ أو عِظَمِ جُثْمَانِهِ أو اتساعِ عَمَلِهِ أو جَوْدَةِ خَطِّهِ أو ثِقَابِ ذَهْنِهِ، وإنما مَصْلِحَتُهُمْ فِيهِ مِنْ حَيْثُ إِضَافَتُهُ إِلَيْهِمْ، فَإِنَّ الْمُلْكَ وَالسُّلْطَانَ مِنَ الْأُمُورِ الْإِضَافِيَةِ، وَهِيَ نِسْبَةٌ بَيْنَ مُتَنَسِبِينَ.

فحقيقةُ السلطانِ أنه المالكُ للرعية القائمُ في أمورِهِمْ عَلَيْهِمْ، فالسلطانُ مَنْ لَهُ رَعِيَةٌ، وَالرَعِيَةُ مَنْ لَهَا سُلْطَانٌ، وَالصِّفَةُ الَّتِي لَهُ مِنْ حَيْثُ إِضَافَتُهُ لَهُمْ هِيَ الَّتِي تُسَمَّى الْمَلَكَةَ⁽¹⁾، وَهِيَ كَوْنُهُ يَمْلِكُهُمْ. فَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْمَلَكَةُ وَتَوَابَعُهَا مِنَ الْجَوْدَةِ بِمَكَانٍ حَصَلَ الْمَقْصُودُ مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى أْتَمِّ الْوُجُوهِ، فَإِنَّهَا إِنْ كَانَتْ جَمِيلَةً صَالِحَةً كَانَتْ ذَلِكَ مَصْلِحَةً لَهُمْ، وَإِنْ كَانَتْ سَيِّئَةً مَتَعَسِّفَةً كَانَتْ ذَلِكَ ضَرَرًا عَلَيْهِمْ وَإِهْلَاكًا لَهُمْ.

(1) استعمل ابن خلدون الملكة هنا بمعنى الحُكْمِ والسلطان، أي ما يقابل كلمة pouvoir في اللغة الفرنسية.

ويعود حُسْنُ الْمَلَكَةِ إِلَى الرَفَقِ، فَإِنَّ الْمَلِكَ إِذَا كَانَ قَاهِرًا، بَاطِشًا بِالْعُقُوبَاتِ، مُنْقَبًا عَنِ عَوْرَاتِ النَّاسِ وَتَعْدِيدِ ذُنُوبِهِمْ، شَمَلَهُمُ الْخَوْفُ وَالذُّلُّ، وَلَا ذُوا مِنْهُ بِالْكَذِبِ وَالْمَكْرِ وَالخَدِيعَةِ فَتَخَلَّقُوا بِهَا، فَفَسَدَتِ الْحِمَايَةُ بِفَسَادِ النِّيَّاتِ، وَرَبَّمَا أَجْمَعُوا عَلَى قَتْلِهِ لِذَلِكَ فَتَفْسَدَ الدَّوْلَةُ وَيُخْرَبَ السِّيَاحُ مِنْ أَصْلِهِ بِالْعَجْزِ عَنِ الْحِمَايَةِ، وَإِذَا كَانَ رَفِيقًا بِهِمْ، مَتَجَاوَزًا عَنِ سَيِّئَاتِهِمْ اسْتَنَامُوا إِلَيْهِ، وَلَا ذُوا بِهِ، وَأَشْرَبُوا مَحَبَّتَهُ وَاسْتَمَاتُوا دُونَهُ فِي مُحَارَبَةِ أَعْدَائِهِ فَاسْتَقَامَ الْأَمْرُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ.

وَأَمَّا تَوَابِعُ حُسْنِ الْمَلَكَةِ فَهِيَ النَّعْمَةُ عَلَيْهِمْ، وَالْمَدَافَعَةُ عَنْهُمْ؛ فَالْمَدَافَعَةُ بِهَا تَتَمُّ حَقِيقَةُ الْمُلْكِ، وَأَمَّا النَّعْمَةُ عَلَيْهِمْ وَالْإِحْسَانُ لَهُمْ فَمِنْ جُمْلَةِ الرَّفَقِ بِهِمْ، وَالنَّظَرِ لَهُمْ فِي مَعَاشِهِمْ، وَهِيَ أَصْلٌ كَبِيرٌ فِي التَّحَبُّبِ إِلَى الرَّعِيَةِ.

وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَلَّمَا تَكُونُ مَلَكَةُ الرَّفَقِ فَيَمُنُّ بِهَا شَدِيدَ الذِّكَاةِ مِنَ النَّاسِ، وَأَكْثَرُ مَا يُوْجَدُ الرَّفَقُ فِي الْغُفْلِ وَالْمُتَغَفِّلِ. وَأَمَّا مَا يَكُونُ فِي الْيَقِظِ أَنَّهُ يُكَلِّفُ الرَّعِيَةَ فَوْقَ طَاقَتِهِمْ لِنَفُوذِ نَظَرِهِ فِيمَا وَرَاءَ مَدَارِكِهِمْ وَأَطْلَاعِهِ عَلَى عَوَاقِبِ الْأُمُورِ فِي مَبَادِيهَا بِالْمَعِيَةِ فَيَهْلِكُونَ. . . وَمِنْ هَذَا الْبَابِ اشْتَرَطَ الشَّارِعُ فِي الْحَاكِمِ قَلَّةَ الْإِفْرَاطِ فِي الذِّكَاةِ؛ وَمَأْخُذُهُ مِنْ قِصَّةِ زِيَادِ بْنِ أَبِي سَفْيَانَ لَمَّا عَزَلَهُ عُمَرُ عَنِ الْعِرَاقِ، وَقَالَ: «لِمَ عَزَلْتَنِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَلْعَجْزُ أَوْ لَخِيَانَةٌ؟» فَقَالَ عُمَرُ: «لَمْ أَعَزْلِكَ لِوَاحِدَةٍ مِنْهَا، وَلَكِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أُحْمَلَ عَقْلُكَ عَلَى النَّاسِ».

وَتَقَرَّرَ مِنْ هَذَا أَنَّ الْكَيْسَ وَالذِّكَاةَ عَيْبٌ فِي صَاحِبِ السِّيَاسَةِ، لِأَنَّهُ إِفْرَاطٌ فِي الْفِكْرِ، كَمَا أَنَّ الْبِلَادَةَ إِفْرَاطٌ فِي الْجُمُودِ، وَالطَّرْفَانَ مَذْمُومَانِ مِنْ كُلِّ صِفَةِ إِنْسَانِيَّةٍ، وَالْمَحْمُودُ هُوَ التَّوَشُّطُ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 514-516

الملوك إذا جاروا وأسرفوا

إنَّ الْمُلُوكَ مَتَا هُمْ أَشَدُّ النَّاسِ فِقْرًا لِكثْرَةِ حَاجَاتِهِمْ إِلَى الْأَشْيَاءِ، وَلَقَدْ صَدَّقَ

أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - في خطبته حيث قال: «أشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك» ثم وصفهم فقال: «إن من الملوك من إذا ملك زهده الله فيما في يده ورغبه فيما في يد غيره، وانتقصه شطر أجله وأشرب قلبه الإسفاق، فهو يخسده على القليل، ويتسخط الكثير، ويسأم الرخاء، وتنقطع عنه لذة البهائم، لا يستعمل العبرة، ولا يسكن إلى الثقة، فهو كالدرهم القيسي والسراب الخادع، جدل الظاهر، حزين الباطن، فإذا وجبت نفسه ونصب عمره وضحا [ومجي] ظلّه، حاسبه الله تعالى فأشدّ حسابه، وأقلّ عفوّه [إلا من آمن بالله وحكم بكتابه وسنته نبيه] ألا إن الفقراء هم المرحومون!»⁽¹⁾.

فهذه صفة الملك إذا تمكّن من ملكه لا يُغادر منه شيئاً، ولقد سمعت أعظم من شاهدت من الملوك يستعيد هذا الكلام ثم يستعير لموافقته ما في قلبه، وصدقته عن حاله وصورته.

ولعل من يرى ظاهر الملوك من الأسيرة والفرش والزينة والأثاث ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين محشودين بين أيديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم، يروعه ذلك فيظن أنهم مسرورون بما يراه لهم؛ لا - والذي خلقتهم وكفانا شغلهم - إنهم لفي هذه الأحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم، مشغولون بالأفكار التي تغتورهم وتعترهم فيما حكيناه من ضروراتهم، وقد جربنا ذلك في اليسير مما ملكناه فدلنا على الكثير مما وصفناه، ولعل بعض من يصل إلى الملك والسلطان يلتد في المبدأ مدة يسيرة جداً بمقدار ما يتمكن منه وتفتح عينه فيه، ولكنه بعد ذلك يصير جميع ما ملكه كالشيء الطبيعي له، لا يلتد ولا يفكر فيه، ويمد عينه إلى ما لا يملكه، فلو ملك الدنيا بحذافيرها لتمنى أخرى أو ترقّت همته إلى البقاء الأبدى والمملك الحقيقي، حتى تتبرم بجميع ما وصل إليه وبلغته

(1) ورد نصّ هذ الخطبة كاملاً في «البيان والتبيين» للجاحظ (الجزء الثاني، ص 43 - 44)، والعبارة الموضوعية بين معقوفين في آخر الخطبة ساقطة في «الهوامل والشوامل» مع أن الكلام لا يتم بدونها.

قدرته، وذلك أن حِفْظَ الدنيا صعبٌ جداً لِمَا في طبيعتها من الانحلالِ والتلاشي ولما يُضطرُّ المَلِكُ إليه من الأمورِ التي وَصفناها والأموالِ الجَمَّةِ المصروفةِ إلى الجندِ المرتبطينِ والخَدَمِ المستوفقينِ والذخائرِ والكنوزِ المُعدَّةِ للآفاتِ والحوادثِ التي لا يُؤمَّنُ طُرُوقُها.

فهذه حالُ طلابِ النَّعَمِ الخارجةِ عَنَّا، فأما تلكِ النَّعَمُ التي هي في ذواتنا فإنها موجودةٌ عندنا وفينا، وهي غيرُ مفارقةٍ لنا لأنها موهبةُ اللهِ الخالقِ - جلَّ وعلا - وقد أمرنا باستثمارها والترقي فيها، فإذا قَبِلنا أمره أثمرت لنا نعماً بعدنعمٍ ورَقِينَا درجةً فوق درجة حتى تُؤدِّبنا إلى النعيمِ الأبدي... وهو المُلْكُ الحَقِيقِي الذي لا يزول والغبطةُ الأبديةُ الصافيةُ التي لا تحول، فمن أَحْسَرَ صفقةً وأظهرُ سَقَطَةً مِمَّنْ أضاعَ جواهرَ نَفْسِهِ باقيةً عنده وموجودَةً له وطلبَ أعراضاً خَسِيسَةً فانيةً ليست عنده ولا موجودةً له؟ فإن اتَّفَقَ أن يَجِدَها لم تَبَقْ له ولم تُتْرَكْ عليه، وذلك أنها تُنْقَلُ عنه أو يُنْقَلُ عنها لا محالة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 181-183

أعوان الملك

وَلْيَعْلَمَ المَلِكُ أنه لا استقامةَ له ولرعيتهِ إلا بتهديبِ أعوانِهِ وحاشيته، لأنه لا يَقْدِرُ على مباشرةِ الأمورِ بنفسه، وإنما يَسْتَنِيْبُ فيها الكُفَاةَ من أصحابِهِ، لأنَّ سياساتِ الملوكِ مقصورةٌ في مباشرتهم لها على أمرين، أحدهما: تدييرُ أمورِ الجُمهورِ بأرائهم، والثاني: استنابةُ الكُفَاةِ في تنفيذها على أوامره، وما سوى ذلك فالأعوانُ هم كُفَلَاءُ مباشرتها، وزعماءُ القيامِ بأعوامها.

وأصلُ ما يَبْنِي عليه قاعدةُ أمرِهِ في اختيارِ أعوانِهِ وكُفَاتِهِ: أن يَخْتَبِرَ أهلَ مملكته، وَيَسْبِرُ جميعَ حاشيته بتصفُّحِ عقولهم وآرائهم، ومعرفةِ هِمَمِهِم وأخلاقِهِم حتى يَعْرِفَ به باطنَ سرائرِهِم وما يُلائمُ كامنَ شِيمِهِم، فإنه سَيَجِدُ طِبَاعَهُم مختلفةً، وهِمَمَهُم متباينةً، ومِنْهُمْ متفاضلةً... فَيَصْرِفُ كُلَّ واحدٍ منهم فيما طُبِعَ عليه من

خُلِقَ وتكاملت فيه الآلة، وتَخَصَّصت به من هِمَّة، فهي أحوالٌ ثلاث يَجِبُ اعتبارُها في كلِّ مُسْتَكْفٍ وهي: الخُلُق والكفايةُ والهِمَّة، فلا يُعْطى أحدهم منزلةً لا يَسْتَحِقُّها لنقصٍ أو خَلَل، ولا يَسْتَكْفِيه أمرٌ ولايته ولا يَنْهَضُ بها لعجزٍ أو فَشل، فإنهم آثُ المُلْك، فإذا اِخْتَلتْ كانَ تأثيرُها مُخْتَلًا وفِعْلُها مُعْتَلًا.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 192-194

طبقاتُ الأعوان

وبالمَلِكِ أشدُّ الحاجةِ إلى أن يَتَفَقَّدَ أربعَ طبقاتٍ لا يَسْتغْنِي عن تَفَقُّدِ أحوالِهِم بنفسه، لأنَّهم عمادُ مملكتهِ وقواعدُ دولته، لَيْسَتْ كَفِيهِم وهو على ثِقَةٍ من سَدَادِهِم وأمانَتِهِم، وَيَسْتَعْمَلُهُم بعدَ عِلْمِهِ بكفائَتِهِم وشهامَتِهِم.

فالطبقة الأولى: الوزراءُ لأنَّهم خلفاؤُهُ في سلطانه وسُفراؤُهُ في أعوانه وشُرَكَائِهِ في تَدْبِيرِهِ وأَمْنائِهِ على أسرارِهِ، ثم لهم مزيةُ الاستيلاءِ والتفويضِ، لأنَّ على ألسِنَتِهِم تَظْهَرُ أقوالُهُ، وعلى أيديهِم تَصُدَّرُ أفعاله، فإذا باشروا الأُمُورَ عادَ عليه خَيْرُها وشَرُّها، وكانَ له نفعُها وضُرُّها، وبقي عليه صَفُوهَا وكَدْرُها...

والطبقة الثانية: القضاةُ والحكَّامُ الذين هم موازينُ العَدْلِ، وتفويضُ الحُكْمِ إليهِم...

والطبقة الثالثة: أمراءُ الأجنادِ الذين هم أركانُ دَوْلتهِ وحماءُ مملكتهِ والذابون عن حريمِ رَعِيتهِ والمالكونَ أَعِنَّةَ أجنادِهِ والعاطفونَ بِهِم على صِدْقِ نُصْرَتِهِ ومُوالاته، فإن استقامت له هذه الطبقةُ استقامَ له جميعُ أعوانِهِ...

والطبقة الرابعةُ: عُمَّالُ الخراجِ الذين هم جُباةُ الأموالِ وعُمَّارُ الأعمالِ والوسائطُ بينه وبين رَعِيتهِ، فإن نَصَحوه في أمواله وَعَدَلُوا في أعمالِهِ تَوَفَّرَتْ خزائِنُهُ بَسَعَةِ الدَّخْلِ وَعَمَّرَتْ بلادَهُ بِبَسْطِ العَدْلِ...

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 202-206

حال الملوك والرؤساء مع جلسائهم

ومما زاد في فساد حال الملوك والرؤساء ما أُتِيحَ لهم من قُرْناءِ السوءِ وقُبُصِ لهم من جُلَساءِ الشرِّ، والذين لو أنهم لَمَّا خاسُوا بِعَهْدِهِمْ وراغُوا في صُحْبَتِهِمْ وَغَشَوْهُمْ في عِشْرَتِهِمْ بِتَرْكِهِمْ صِدْقَهُمْ عن أنفُسِهِمْ، وتَنبِيهِهِمْ عن عَوْرَاتِهِمْ، لَم يَعْشَوْهُمْ بالثناءِ الكاذبِ، ولم يُغْرَوْهُمْ بالتقْرِيطِ الباطلِ، ولم يَسْتَدْرِجُوهُمْ باستِصَابَةِ أخطائِهِمْ لكانوا أخفَّ ذنوباً، وإن كانوا غيرَ خارجين عن لُؤْمِ العِشْرَةِ ودَناءِ الصُّحْبَةِ.

ولعلَّ أَحَدَهُمْ - إذا تَنَوَّعَ في إقامةِ عُذْرِهِ وتَنَطَّعَ في تخفيفِ جُزْمِهِ - قال: إنما نَدَعُ نُصَحَهُمْ في أنفُسِهِمْ، وصَرَفَهُمْ عن أحوالِهِمْ إِشْفاقاً مِنْ حَمِيَّتِهِمْ، وحَدَرًا مِنْ أَنْفَتِهِمْ، وخوفًا مِنْ استِثقالِهِمْ النصيحةَ، فإنَّ لِلنُّصَحِ لَدَعَا كَلْدَعِ النارِ، وحرًا كَحَرَ السَّنَنِ.

ابن سينا في (رسالة السياسة المدنية) من كتاب (المذهب

التربوي عند ابن سينا) ص 242-243

السياسة

موضوع السياسة وغايتها

السياسة هي التدبير المؤدي إلى مصلحة ما يُقصدُ حِفْظُهُ على صورته الفاضلة.

والمَلِكُ في سلطانه مُحْتَاجٌ إلى التَّدبيرِ، والتَّدبيرُ لا يكون إلا بالعلم والقُدرة اللذين يُتَفَدَّانِ ذلك التدبير.

وبالسياسة يَنْهَيَا عمارَةَ البلادِ وحمايةً مَنْ فيها من العباد

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية)، مخطوطة الخزانة الحسينية بالرباط، ص 5-أ

السياسة: حقيقتها وغايتها

مصدر ساس الوالي الرعية، أي أمرهم ونهاهم . . .

والسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجّي في الدنيا والآخرة . . .

وَرُسِمَتِ السِّيَاسَةُ بِأَنَّهَا الْقَانُونُ الْمَوْضُوعُ لِرِعَايَةِ الْأَدَابِ وَالْمَصَالِحِ وَانْتِظَامِ الْأَحْوَالِ . . . وَتُقَالُ أَيْضاً عَلَى تَدْبِيرِ الْمَعَاشِ بِإِصْلَاحِ أَحْوَالِ جَمَاعَةٍ مَخْصُوصَةٍ عَلَى سَنَنِ الْعَدْلِ وَالِاسْتِقَامَةِ، وَتُسَمَّى سِيَاسَةً مَدْنِيَّةً.

تعريف السياسة المدنية

هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حقه النوع وبقاؤه.

ابن خلدون في (المقدمة) 1:414

السياسة علم

والسياسة نوعان: النوع الأول سياسة عادلة تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنَ الظَّالِمِ الْفَاجِرِ، فَهِيَ مِنَ الشَّرِيعَةِ، عِلْمُهَا مِنْ عِلْمِهَا وَجَهْلُهَا مِنْ جَهْلِهَا.

والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية، وتُسمى بالحكمة السياسية، وعلم السياسة، وسياسة الملوك، والحكمة المدنية.

وهو علمٌ تُعَلَّمُ مِنْهُ أَنْوَاعُ الرِّيَاسَاتِ وَالسِّيَاسَاتِ وَالاجْتِمَاعَاتِ الْمَدْنِيَّةِ وَأَحْوَالِهَا، وَمَوْضُوعُهُ الْمَرَاتِبُ الْمَدْنِيَّةُ وَأَحْكَامُهَا، وَالاجْتِمَاعَاتُ الْفَاضِلَةُ وَالرَدِيئَةُ، وَوَجْهُ اسْتِبْقَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا، وَعِلَّةُ زَوَالِهِ وَوَجْهُ انْتِقَالِهِ، وَأَمْرُ الرِّعْيَةِ وَعِمَارَةُ الْمُدُنِ.

التهانوي في (الكشاف) 2:171-172

السياسةُ العقليةُ

... ثم إن السياسةَ العقليةَ... تكون على وَجْهين: أحدهما يُرعى فيها المصالحُ على العمومِ ومصالحُ السلطانِ في استقامةِ مُلكِهِ على الخصوص... الوجهُ الثاني أن يُرعى فيها مصلحةُ السلطانِ وكيفَ يَسْتَقِيمُ له المُلْكُ مع القَهْرِ والاستِطالةِ، وتكونُ المصالحُ العامَّةُ في هذه تَبَعاً، وهذه هي السياسةُ التي يُحْمَلُ عليها أهلُ الاجتماعِ التي لسائرِ الملوكِ في العالمِ من مُسْلِمْ وكافرٍ، إلا أن ملوكَ المسلمين يَجْرُونَ منها على ما تَقْتَضِيهِ الشريعةُ الإسلامية بِحَسَبِ جِهْدِهِمْ، فقوانينُها إذن مجتمعةٌ من أحكامٍ شرعيةٍ وآدابٍ خُلُقِيَّةٍ وقوانينٍ في الاجتماعِ طَبِيعِيَّةٍ، وأشياءٌ من مراعاةِ الشُّوْكَةِ والعَصَبِيَّةِ ضَرُورِيَّةٍ؛ والافتداءُ فيها بالشرعِ أولاً، ثم بالحكماءِ في آدابِهِم والملوكِ في سِيَرِهِمْ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:712

السياسةُ المَدَنِيَّةُ عند الحكماءِ

وما تَسْمَعُهُ من السياسةِ المدنيةِ فليس من هذا الباب [أي من باب الاجتماعِ البَشَرِي المَسْتَنَدِ إما إلى الشرعِ وإما إلى السياسةِ العقليةِ]، وإنما معناه عندَ الحكماءِ ما يَجِبُ أن يكونَ عليه كُلُّ واحدٍ من أهلِ ذلكِ المجتمعِ في نفسه وخُلُقِهِ حتَّى يَسْتَعْنُوا عَنِ الحُكَّامِ رَأْساً، وَيُسَمُّونَ المجتمعَ الذي يَحْضُلُ فيه ما يُسَمَّى من ذلكِ بالمدينةِ الفاضلةِ؛ والقوانينُ المراعاةُ في ذلكِ بالسياسةِ المدنيةِ، وليس مرادُهم السياسةُ التي يُحْمَلُ عليها أهلُ الاجتماعِ بالمصالحِ العامةِ، فإن هذه غيرُ تلكِ. وهذه المدينةُ الفاضلةُ عندهم نادرةٌ أو بعيدةُ الوقوعِ، وإنما يتكَلَّمُونَ عليها على جهةِ الفَرَضِ والتقديرِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2:711-712

السياسة الشرعية

قال ابن عقيل في (الفنون): جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: «إذا ما وافق الشرع»، أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة.

ابن قيم الجوزية في (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص 15

السياسة بين الإمامة والتغلب

السياسة صنفان، وأغراضها اثنان، ولوازمها حالتان.

فأحد صنفَي السياسة هو الإمامة، وغرضها تكميل الخليفة، ولازمها نيل السعادة.

وأما الصنف الآخر فالتغلب، وغرضه استعباد الخليفة، ولازمها الشقاء والمدممة.

ومتى ألزم السائس نفسه التمسك بالشرعية وجعل رعيته أصدقاء له، فبالحق الواجب يملأ مدينته بالخيرات العامة كالسكون والسلامة والتوَادُّ والأمانة والعدل والعفاف. ومتى جعل نفسه عبداً لشهوته، وجعل رعيته حوَّلاً فبالحق الواجب يملأ مدينته بالشور العامية كالغدر والخيانة والعسف والرعونة والتمسخر والسخافات.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 357-358

قوام السياسة العادلة

وأصل ما بُني عليه السياسة العادلة في سيرة الرعية - بعد حراسة الدين

وَتَخْيِيرِ الْأَعْوَانِ - أَرْبَعَةٌ: الرِّغْبَةُ، وَالرَّهْبَةُ، وَالْإِنْصَافُ، وَالْإِنْصَافُ.

فَأَمَّا الرِّغْبَةُ فَتَدْعُو إِلَى التَّالْفِ وَحُسْنِ الطَّاعَةِ، وَتَبْعُثُ عَلَى الْإِشْفَاقِ وَيَذَلُّ
النَّصِيحَةَ، وَذَلِكَ مِنْ أَقْوَى الْأَسْبَابِ فِي حِرَاسَةِ الْمَمْلَكَةِ . . .

وَأَمَّا الرِّهْبَةُ فَتَمْنَعُ خِلَافَ ذَوِي الْعِنَادِ، وَتَحْسُمُ سَعْيَ أَهْلِ الْفَسَادِ حَذَرًا مِنْ
السُّطُورِ، وَإِشْفَاقًا مِنَ الْمُؤَاخَذَةِ، وَذَلِكَ أَقْوَى الْأَسْبَابِ فِي تَهْذِيبِ الْمَمْلَكَةِ . . .

وَأَمَّا الْإِنْصَافُ، فَهُوَ عَادِلٌ يَفْصِلُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، يَسْتَقِيمُ بِهِ حَالُ الرِّعْيَةِ
وَتَنْتَضِمُ بِهِ أُمُورُ الْمَمْلَكَةِ، فَلَا ثَبَاتَ لِدَوْلَةٍ لَا يَتَنَاصَفُ أَهْلُهَا، وَيَغْلِبُ جَوْرُهَا عَلَى
عَدْلِهَا، فَإِنَّ الثُّدْرَةَ مِنَ الْجَوْرِ تُؤَثِّرُ، فَكَيْفَ بِهِ إِذَا كَثُرَ . . .

وَأَمَّا الْإِنْصَافُ فَهُوَ اسْتِيفَاءُ الْحَقُوقِ الْوَاجِبَةِ، وَاسْتِخْرَاجُهَا بِالْأَيْدِي الْعَادِلَةِ،
فَإِنَّ فِيهِ قِيَامَ الْمُلْكِ، وَتَوْفِيرَ أَمْوَالِهِ، وَظَهْوَرَ عِزَّهُ، وَتَشْيِيدَ قَوَاعِدِهِ. وَلَيْسَ فِي
الْعَدْلِ تَرْكُ مَالٍ مِنْ وَجْهِهِ، وَلَا أَخْذُهُ مِنْ غَيْرِ وَجْهِهِ، بَلْ كَلَا الْأَمْرَيْنِ عَدْلٌ لَا
اسْتِقَامَةَ لِلْمُلْكِ إِلَّا بِهِمَا.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 181-187

وَالْمُلْكَ يُسَاسُ بِثَلَاثَةِ أُمُورٍ: أَحَدُهَا بِالْقُوَّةِ فِي حِرَاسَتِهِ وَحِفَاظِهِ. وَالثَّانِي
بِالرَّأْيِ فِي تَدْبِيرِهِ وَانْتِظَامِهِ. وَالثَّالِثُ بِالمَكِيدَةِ فِي قَلِّ أَعْدَائِهِ. فَتَكُونُ الْقُوَّةُ مَخْتَصَّةً
بِالعَقْلِ، وَالرَّأْيُ مَخْتَصَّاً بِالتَّدْبِيرِ، وَهُمَا عَلَى الْعَمُومِ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَالْأَعْمَالِ.

فَأَمَّا المَكِيدَةُ فَمَخْتَصَّةٌ بِقَلِّ الْأَعْدَاءِ، فَإِنَّ مِنْ ضَعْفِ كَيْدِهِ قَوِيَّ عَدُوِّهِ، وَهَذَا
أَصْلٌ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ مَدَارُ السِّيَاسَةِ وَيُحْمَلُ عَلَيْهِ تَدْبِيرُ الْمَلِكِ.

وَلِلْمُلْكِ ثَلَاثَةُ أَحْوَالٍ: فَالْحَالُ الْأَوَّلِي تَثْبِيتُ قَوَاعِدِهِ. وَالحَالُ الثَّانِيَةِ تَدْبِيرِ
رَعِيَّتِهِ. وَالحَالُ الثَّالِثَةِ اسْتِقَامَةُ أَعْوَانِهِ.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 222

قواعدُ سياسةِ المُلكِ في السُّلمِ والحَرْبِ

المَلِكُ الفاضلُ يَتَبَيَّنُ في ما يُنْهَى إليه من الأخبارِ، ويُسرِعُ إلى الاستماعِ، ويُنْطَىءُ عن التصديقِ إلا بواضحِ البرهانِ، فإنَّ أصحابَ الأخبارِ فيهم المُنْطَلَةُ إمَّا لِشِرَّةِ نَفْسِهِ أو لِلحَسَدِ والمنافسةِ والحِقْدِ الذي يوجب السُّعايَةَ والإغراءَ بالباطلِ، حتَّى لا يَقَعَ في بابِ المعاقبةِ جَوْرًا في الحُكْمِ.

المَلِكُ الفاضلُ يُعَمِّرُ مدائنَهُ ويُحصِّنُها ويُحسِّنُها، ويأخذُ أهلَ المدينةِ بعمارةِ مساكنها وتَنظيفِ شوارعها.

السُّلطانُ الحازمُ يَتَفَقَّدُ الطُّرُقَ والمسالكَ في جميعِ ممالكه، ويؤمِّنُ السالِكينَ فيها والمُتَرَدِّدينَ بها، ويَشْمَلُهُم بَعْدَهُ حتَّى تَتَسَّعَ المكاسِبُ وَيَكْثُرَ الإِجْلَابُ والمنافعُ بمدينته.

السُّلطانُ يُوكِّلُ بأبوابِ المدينةِ حَفَظَةً يَتَفَقَّدُونَ من يَدْخُلُها أو يَخْرُجُ منها بغيرِ إذنه، فإنَّ حالَ المَلِكِ في مدينته مشاكِلَةٌ لحالِ رَبِّ المنزلِ في منزله.

السُّلطانُ الفاضلُ لا يَنْقُضُ سُنَّةَ صالِحَةٍ عَمِلَ بها الصالِحونَ قبلَهُ اجتمعتَ عليها الألفَةُ وصَلَّحَتْ بها العامةُ.

السُّلطانُ الفاضلُ يُكْرِمُ أهلَ الوفاءِ وَيُقَرِّبُهُم منه وَيُثِقُ بِهِم. والوفاءُ هو الصُّبرُ على ما يَبْتَدُلُهُ الإنسانُ من نَفْسِهِ وإن كان مُجْحِفاً به، وليس يُعَدُّ وفياً من لم يَلْحَقْهُ بوفائه أذيةٌ، ومن عُرِفَ بالوفاءِ قُبِلَ قولُهُ؛ وانتفاعُ الملوكِ بالوفاءِ أكثرُ، وحاجتُهُم إليه أشدُّ، فإنه متى عُرِفَ منهم قَلَّةُ الوفاءِ لم يُوثِقَ بمواعيدهم، فإذا لم يوثِقَ بمواعيدهم لم يَتَمَّ أغراضُهُم، ولم تَسْكُنْ إليهم جندُهُم وأَعوانُهُم.

المَلِكُ الحازمُ من لا يَخْتَلِفُ حُكْمُهُ على رعيتهِ.

المَلِكُ الفاضلُ يُجالِسُ العلماءَ وَيُعاشِرُ ذَوِي الرأْيِ والحِجْجا ليأخذَ من فضائلِهِم... وله أن يستشيرَ ولا يَأْنفُ من الاستشارةِ فإنه ليس يريدُ الرأْيَ للمفاخرةِ وإنما يُريدُهُ للانتفاعَ به... والمستشارُ يكونُ صحيحَ العَقْلِ، مُهَدَّبَ

الرأي، ولا يستشير قصيرَ الهمة في الأمورِ العالية، ولا الجبانَ في الإقدام، ولا البخيلَ في السّماحة.

السلطانُ الفاضلُ إذا جَدَّدَ اللهُ تعالى له فتحاً أو نعمةً ومَسَّرَ استقبلها بالتواضع لله - عزَّ وجلَّ - كما كان من أخلاق سيدنا محمد - ﷺ - يوم فتح مكة . . . دخلها وهو على ناقته .

السلطانُ الحازمُ إذا أتاه رسوله بكتابٍ أو رسالةٍ من ملك، وفيه أمرٌ يُنكره فلا يُحدث فيه شيئاً حتى يكتبَ إليه مع رسولٍ آخرَ يحكي له كتابه الأولَ حرفاً حرفاً، فإن الرسولَ ربّما حَرَّفَ وحَرَّضَ من أرسله وأغراه بمن أُرسِلَ إليه لتقصيرِ كان منه في حَقِّه .

ولا تُقرأُ كُتُبُ الملوك على رؤوسِ الملأ، ولا يُجادلُ رُسُلُ الملوك، فإنه إن ألزمهم الحجَّةَ لم يكن له في ذلك فخر .

السلطانُ يجعل عطاءَ الجنديِّ بقدرِ كفايته، وهي النَّظَرُ إلى من يعوله من الذريةِ والمماليكِ والخيلِ والظَّهر، والنَّظَرُ في غلاءِ السعرِ ورُخصه .

والسلطانُ يُنزلُ الجندَ ثلاثَ منازلٍ: الأولى من تَأَمَّلَ منه إخطاراً بنفسه في المحاربة عن دولته، وضبطاً لِمَن تحت يده من رجاله، وحُسن سيره في من تَقَلَّدَ أمره من رعيته، وصبراً على مُطاولة من مارسه من الخوارج على سلطانه، وهذه أعلى المنازل . الثانية من كانت مَحَبَّتُهُ للسلطان أزيدَ من نَجَدته، ورأيه أقوى من بطشه، وحيلته تتجاوز إقدامه . الثالثة من حَسَنَ انقياده لِمَن قُدِّمَ عليه في السرايا والبعوث، وكان صَبْرُهُ على ما عراه أكثرَ من اعتداده بما فعَّله .

والسلطانُ القادرُ لا يستعملُ من الجندِ من اعتاد الترفُّه والراحة والتلذُّذ في المَطْعَمِ والمَشْرَبِ والسَّماعِ ولُبْسِ اللباسِ، فإن هذه السيرة تُعزِّي من جميع ما يُحتاج إليه من الشجاعةِ وشِدَّةِ الإقدام، والصبرِ على الشقاءِ في البعث .

والسلطانُ الحازمُ يتفقَّدُ جُنْدَه فَيَبُرُ ضعيفهم لِيَقْوِيَ أمره، وَيَجْبُرُ فقيرهم لِيَشُدَّ

ساعده، فإذا فَرَضَ فلا يُفَرِّضُ لمن لا حَمِيَّةَ عنده، فإنَّ الناسَ إنما يقاتِلون على الحَمِيَّةِ والأَنَفَةِ . . . ويَمْنَعهم من ظلم الرعية والتعدي عليهم.

سببُ فسادِ الجُنْدِ أربعةُ أشياء: الأول أن يُسْتَعْمَلوا بالاتِّفاقِ لا بالاختيار والانتخاب، فإنَّ أَخَذَ الاتِّفاقِ يَجْمَعُ الشَّجَاعَ والجَبَانَ، والناصحَ والغاشَّ، والكافي والعاجز. الثاني أن يتجاوزَ المَلِكُ حَدَّ الانتقامِ على من تحقَّقَ ذنبُه وظهرت خيانتُه. والثالث إهمالُ المكافأةِ بالجميلِ لمن ظهرت شجاعته وعُرِفَتْ نصيحته وخدمته. والرابع إهمالُ تَقْضِيهِمْ وقتَ الحربِ في كُرَاعِهِمْ وسلاحهم.

السلطانُ الحازِمُ إذا عَرَضَ جنده أمرَ بتفقُّدِ دوابِّهم وسلاحهم، فإنَّ وَجَدَ خَللاً أَخَذَ به صاحبه، ويطلبه بجودةِ السلاحِ وقراءةِ الدوابِّ، ويأخذهم بالرمي والتعهدِ لأدواتِ الحربِ، ويَعْرِضُهم في السفرِ في كلِّ شهرٍ، وفي المَقَامِ في كلِّ فصلٍ.

ويُجْرِي السلطانُ الرزقَ على وَلَدِ الشهيدِ في الحَرْبِ وعلى الجرحى . . .

والسلطانُ يأخذ الجُنْدَ دائماً بالرياضةِ، كلَّ فريقٍ ما يَصْلِحُ له من السلاحِ، ويعاقبُ الجُنْدِي الذي [يَتَخَلَّى] عن دوابه أو سلاحه بغيرِ إِذْنِ قائده.

ابن أبي حجة في (رعاية الرعية) مخطوطة الخزانة الحسينية بالرباط

سياسة المدن

يجب على مُدبِّرِ المُدُنِ أن [يسوق] يشوِّقَ كلَّ إنسانٍ نحو سعادته التي تَخْصُهُ ثم يُقَسِّمُ عنايةً بالناسِ ونظره لهم بقسمين: أحدهما في تسديدِ الناسِ وتقويمهم بالعلوم الفكرية، والآخر في تسديدهم نحو الصناعاتِ والأعمالِ الحسية، وإذا سَدَّدهم نحو السَّعادةِ الفكرية بدأ بهم من الغايةِ الأخيرةِ على طريقِ التحليلِ، ووقفَ بهم عند القُوَى التي ذكرناها. وإذا سَدَّدهم نحو السَّعادةِ بدأ بهم مِنْ عند هذه القُوَى وانتهى بهم إلى تِلْكَ الغايةِ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 72

السياسة ضربان

إن الخلافة تُستحقّ بالسياسة، وذلك بتحري مكارم الشريعة .

والسياسة ضربان: أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبكده وما يختص به، والثاني سياسة غيره، من دونه وأهل بلده. ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه .

السائس يجري من المسوس مجرى ذي الظل من الظل، ومحال أن يعوجّ ذو الظل ويستقيم ظلّه .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 32-33

قواعد سياسة الملك

وأما سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره فتشتمل على أربع قواعد وهي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال .

فأما القاعدة الأولى، وهي عمارة البلدان، فالبلاد نوعان: مزارع وأمصار. فأما المزارع، فهي أصول المواد التي يقوم بها أود الملك، وتنظم بها أحوال الرعايا، فصلاحها خصب وثراء، وفاسدتها جذب وخلاء، وهي الكنوز المدخورة، والأموال المستمدة، وأي بلد كثر ثمائه ومزارعه استقل بخيره، وفاض على غيره فصارت الأموال إليه تجلب، والأقوات منه تطلب، وهو بالصد إن قلت أو اختلت. فلزم مدبر الملك فيها ثلاثة حقوق، أحدها القيام بمصالح المياه التي هو عليها أقدر ولها أفهر حتى تدر فلا تنقطع، وتعم فلا تمتنع، ويشترك فيها القريب والبعيد... والحق الثاني عليه: أن يخميهم من تخطف الأيدي لهم، ويكف الأذى عنهم، فإنهم مطامع أولي السلاطة، ومأكلة ذوي القوة، ليأمنوا في مزارعهم ولا يتشاغلوا بالذب عن أنفسهم، ولا يكون لهم غير الزراعة عملاً، لأن لكل صنعة أهلاً، فيستكثروا من العمارة ويتسعوا في الزراعة، فيكونوا عوناً وعواناً لمن

عداهم. قال النبي عليه السلام: «التمسوا الرزقَ في خبايا الأرض: الزرع» (رواه الدارقطني والبيهقي عن عائشة - رضي الله عنها - انظر «كشف الغطاء 1: 203 رقم 529).

والحقُّ الثالثُ عليه: تقديرُ ما يُؤخذ منهم بحُكمِ الشرعِ وقضيةِ العدلِ حتى لا ينالهم في قدرها حيفٌ ولا يُلحقهم في أخذها عسفٌ، فإنهم لا يصلون إلى إنصافه إلا بعدله، لتُدعِنَ نفوسُهم ببذلِ الحقِّ منها طوعاً، ويكونَ لهم في تحقيقِ الكُلفِ عنهم فضلاً، فإن الزمانَ باتساعهم خصبُ، والمُلْكُ باستقامةِ أمورهم مُلتئم. فإن حيفَ عليهم في القدر، أو عسفَ بهم في الأخذِ انعكس الصِّلاحُ إلى ضده، فدانوا وأدانوا، وصارت ولايةٌ قَهْرٍ تخرج من سيرة العدلِ والإنصافِ . . .

وأما الأمصارُ فهي الأوطان الجامعة، والمقصودُ بها خمسةُ أمور، أحدها: أن يستوطنها أهلها طلباً للسكون والدعة. والثاني: حفظُ الأموال فيها من استهلاكِ وإضاعة. والثالث: صيانةُ الحريمِ والحُرْمِ من انتهاكِ ومدلة. والرابع: التماسُ ما تدعو إليه الحاجةُ من متاعٍ وصناعة. والخامس: التعرُّضُ للكسبِ وطلبُ المادة. فإن عُدِمَ فيها أحدُ هذه الأمورِ الخمسة، فليست من مواطن الاستقرار، وهي منزِلُ قيعه ودمار.

وحظُّ السلطانِ في عمارةِ البلدان والأوطانِ أوفى من حظِّ رعيته، لأنه أصلُهم فروعه، ومتبوعُهم أتباعه. والذي يُعتَبَرُ في إنشائها ستةُ شروط، أحدها: سعةُ المياهِ المُستعذبة. والثاني: إمكانُ الميرةِ المُستمدَّة. والثالث: اعتدالُ المكانِ الموافقِ لصحةِ الهواءِ والترية. والرابع: قُربُه مما تدعو الحاجةُ إليه من المَراعِي والأحطاب. والخامس: تَحْصِينُ منازلِه من الأعداءِ والرُّعَا. والسادس أن يُحيطَ به سوادُ يُعينُ أهلَه بموادِّه، فإذا تكاملت هذه الشروط الستة في إنشاءِ مِصرٍ استحكمت قواعدُ تأسيسه، ولم يزل إلا بقضاءِ محتومٍ وأجلٍ معلوم.

ثم على مُنْشِئِ المِصرِ في حقوقِ ساكنيه ثمانيةُ شروط، أحدها: أن يسوق إليه ماء السارية إن بَعُدَتْ أطرافه، إمَّا في أنهارٍ جارِيَةٍ، أو حِيَاضٍ سائِلَةٍ لِيَسْهُلَ

الوقوفُ إليه من غيرِ تَعَسُّفٍ. والثاني، تقديرُ طُرُقِهِ وشوارِعِهِ حتى تتناسبَ ولا تضيقَ بأهلها فيستَضِرَّ المارُّ بها. والثالثُ أن يَبْنِي جامعاً للصَّلواتِ في وسطه لِيَقْرُبَ على جميعِ أهلِهِ، ويُعَيِّمَ شوارِعَهُ بمساجده. والرابعُ: أن يُقَدِّرَ أسواقَهُ بحسبِ كفايته وفي مواضعِ حاجته. والخامسُ: أن يُمَيِّزَ خِطَطَ أَهْلِهِ وقبائلَ ساكنيه، ولا يَجْمَعُ بين أصدادٍ متنافرين، ولا بينَ أجناسٍ مختلفين. والسادسُ: إن أرادَ المَلِكُ أن يستوطنَهُ سَكَنَ منه في أفسحِ أطرافِهِ، وأطافَ به جميعَ خواصِّهِ ومن يَكْفِيهِ من أمرِ أجناده. وفَرَّقَ باقيهِم في بقيةِ أطرافِهِ لِيَكْفُوهُ من جميعِ جهاتِهِ، وخصَّ أَهْلَهُ بالعدلِ، وجعلَ وسطَهُ بعوامَ أَهْلِهِ ليكونوا مكنوفينَ بهم، وليَقِلَّ ركبُهُ فيهِم حتى لا يَلِينَ في أعينِهِم. والسابعُ: أن يحوطَهُم بسورٍ إن تاحموا عَدُوًّا، أو خافوا اغتياًلاً حتى لا يَدْخُلَ عليهم إلا مَنْ أرادوه، ولا يَخْرُجَ عنهم إلا من عَرَفوه، لأنه دائِرٌ لساكنيه وحِرْزٌ لمُستوطنيه. والثامنُ أن يَنْقُلَ إليه من أعمالِ أهلِ العلومِ والصنائِعِ ما يَحْتَاجُ أَهْلَهُ إليه حتى يكتفوا بهم، وَيَسْتَعْنُوا عن غيرِهِم. فإذا قامَ مُنْشِئُهُ بهذه الشروطِ الثمانيةِ فيه فَقَدْ أَدَّى حَقَّ مُستوطنيه ولم يَبْقَ لهم عليه إلا أن يَسِيرَ فيهِم بالسيرةِ الحُسنى وَيَنْقُلَ أَجْزَالَهُم بالطريقةِ المُثلى، وقد صارَ من أكملِ الأمصارِ وطناً وأَعْدَلِهَا مَسْكناً.

والأمصارُ نوعانُ: مصرُ مزارعٍ وسوادٍ، ومصرُ فُرْصَةٍ وتجارةٍ. فأما مصرُ المزارعِ والسوادِ فهو أثْبَتُ المِصْرَيْنِ أَهْلاً وأحْسَنُهُما حالاً وأولاهما استيطاناً لوجودِ موادِّهِ فيه، واقتناءِ أصولِهِما منه. ومن شَرَطَهُ أن يكونَ في وَسَطِ سوادِهِ، وبينَ جميعِ أطرافِهِ، حتى تَعْتَدِلَ موادُّهُ منها، وتتساوى طُرُقُهُ إليها، وهو موفورُ العِمارةِ ما كان سوادُهُ عامراً. فإذا نالَ أَهْلَهُ فيه حَيْفٌ فَرَقَهُم الحَيْفُ في سوادِهِ فأصابوا عيشاً، ودافعوا من زمانِ الحيفِ وقتاً، وإن جارَ السوادُ على أَهْلِهِ كان لهم في المِصْرِ أَمْنٌ ومَلادٌ، ويكونُ كُلُّ واحدٍ منهما لِلآخِرِ مَعاداً. وأما مصرُ الفُرْصَةِ والتَّجَارَةِ فهو من كمالِ الإقليمِ، وزينةُ المَلِكِ لأنه مقصودٌ بِتَحْفِيفِ البلادِ وطُرْفِ الأقاليمِ، فلا يُعوزُ فيه مَطْلُوبٌ ولا يَنْقَطِعُ عنه مَجْلُوبٌ. والمُعْتَبَرُ فيه ثلاثةُ شروطٍ:

أحدها أن يتوسَّط أمصارَ الريفِ ويقرَّبَ من بلادِ المتاجر، فلا يبتعد على طاليه، ولا يسبقُ على قاصديه. والثاني: أن يكونَ على جادَّةٍ تسهُلُ مسالكُها ويُمكنُ نقلُ الأثقالِ فيها، إمَّا في نَهْرٍ أو على ظَهْرٍ، فإن تَوَعَّرت مسالكُه وأجْدبت مفاوزُه عدَلَ الناسُ عنه إلَّا لضرورة. والثالث أن يكونَ مأمونَ السُّبُلِ لأهلِ الطَّرقات، خفيفَ الكُلْفِ. قليلَ الأثقالِ، فإنه ليس يأتيه إلَّا جالبٌ مجتازٌ يطلبُ من البلادِ أجداهُ، فإن تَوَعَّرَ هُجِرَ. وهذا أكثرُ البلَدِينِ طالباً وأنشُرهما في الأقاليمِ ذكراً. وهو مُعدُّ لمطالبِ الملوكِ لا لموادِّهم، فإن استمدَّوه وتَحَيَّفوه بالمُكوسِ والأعشارِ نفروا عنه، وإن وَجَدوا سِواه صارَ لأهلِ الضروراتِ دونَ الاختيارِ، ولا دوامَ لأوطانِ الإضرارِ، ولا يبتعدُ أن يندرسَ فيلحقَ المضطرَّ بالمختارِ، وإن لم يستدرِكه سلطانهُ بتخفيفِ وإنصافِ، لأنَّ أمواله أموالٌ تجاريَّةٌ مُثقلَةٌ، لا يسقُّ عليهم تحويلُها، فهم يستوطنون من البلادِ أعدلَها ويقصِّدون من المتاجرِ والمُعاملاتِ أسهلَها، فإن نَبأهم وطنٌ فكلُّ البلادِ لهم وطن.

وأما القاعدةُ الثانية، [وهي حراسةُ الرعية]، فلائهم - لأماناتِ الله التي استودعه حِفْظُها واسترعاها القيامَ بها - لا يتقدِّرون على الدَّفْعِ عن أنفُسِهِم إلَّا بسلطانه، ولا يصلون إلى العَدْلِ والتناصُفِ إلَّا بإحسانه، وهو منهم بمنزلةِ وليِّ اليتيمِ المندوبِ لكفالتِه والقيِّمِ بمصالحه، يُلزِمُه - بحكم الاسترعاء والأمانة - أن يُقوِّمَ زَلَّه ويُصلِحَ خَلَّه، ويحفظَ أمواله، ويؤمِّرَ موادَّه، كذلك مكانه من رعيته في الذبِّ عنهم، والتَّظَرِّ لهم، والقيامِ بمصالحهم، فإن النفعَ بصلاحِ أحوالهم عائدٌ عليه، والضَّرَرُ، [بفسادها] مُتَعَدِّ إليه، فلن توجد استقامةٌ مِلْكٍ فَسدت فيه أحوالُ الرعايا.

والذي يُلزِمُ الملكَ في حُقوقِ الاسترعاء عليهم عشرةُ أشياء، أحدها: تمكينُ الرعية من استيطانِ مساكنهم وادعين. والثاني: التَّخْلِيَةُ بينهم وبين مساكنهم آمنين. والثالث: كَفُّ الأذى والأيدي الغالبيةِ عنهم. والرابع: استِعْمالُ العَدْلِ والتَّصَفَّةِ معهم، والخامس: فصلُ الخِصامِ بينَ المتنازعين منهم. والسادس: حَمَلُهُم على

موجبِ الشرع في عباداتهم ومُعاملاتهم. والسابع: إقامة حدودِ الله - تعالى - وحقوقه فيهم. والثامن: أَمْنُ سُئِلِهِمْ ومَسْأَلِهِمْ. والتاسع: القيامُ بمصالحهم في حفظِ مياهم وقناطرهم. العاشر: تَقْدِيرُهُم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دينٍ وعَمَلٍ وكَسْبٍ وصيانة.

فإذا قام فيهم بهذه الحقوقِ فهي السياسةُ العادلةُ والسيرةُ الفاضلةُ التي تُسْتَخْلَصُ بها طاعةُ الرعية، وَيُنْتَظَمُ بها صلاحُ المَمْلَكَةِ. وإذا أُخْلِلَ بها كانَ وإياهم على ضِدِّها.

وأما القاعدةُ الثالثة - وهي تديبُ الجُنْدِ، فلأنَّ بهم مَلَكٌ حَتَّى قَهَرَ، واستولى حَتَّى قَدَرَ، فإن صلحوا كانت قوتهم له، وإن فسدوا صارت قوتهم عليه... وتديبهم الذي يحفظُ عليه طاعتهم، ويستخلص به نُصْرَتَهُمْ يكون بأربعة شروط... أحدها: تقويمهم بالأدبِ الذي يحفظ عليه وُفُورَ نَجْدَتِهِمْ وكَمَالِ تجنيدهم لِيُضِلِّحَهُمْ بذلك لأنفسهم ثم لنفسه ثم لِرِعِيَتِهِ. فأما صلاحهم لأنفسهم فيكون بثلاثة أشياء، أحدها: معطاءُ ما يَحْتَاجُ إليه أجنادُ الملوكِ من الارتياضِ بالركوبِ والخِبرَةِ بالحروبِ، لأنها صناعةٌ تَجْمَعُ بين علمٍ وعَمَلٍ. والثاني: اختصاصهم بالجنديَّةِ واقتصارهم عليها حتى لا يَنقَطِعُوا عنها بكسبِ سواها فيصيروا مُقَصِّرِينَ فيها. والثالث: أن يَقْفُوا في اللذاتِ على اعتدالٍ مُبَاحٍ لا يَنقَطِعُونَ إليها فتلهمهم ولا يُمَنَعُونَ منها فتغريهم. وأما صلاحهم لنفسه فيكون بثلاثة أشياء، أحدها: أن تستقرَّ مَحَبَّتُهُ في نفوسهم حتى يَنصَحُوهُ، والثاني: أن تَعْظُمَ هَيْبَتُهُ في قلوبهم حتى يُطِيعُوهُ. والثالث: أن يَعْتَقِدُوا أَنَّ صلاحَ مُلْكِهِ عائدٌ عليهم وفساده مُتَعَدِّ عليهم. وأما صلاحهم لرعيته فيكون بثلاثة أشياء، أحدها: أن يَكْفَ نَفْسَهُ عن أذاهم، والثاني: أن يَذَبَ عنهم من أرادهم. والثالث أن يكون عوناً لهم على منافعهم. فإذا صحَّ له حَمْلُهُمْ على هذا التأديب كانوا أصلحَ جنديٍّ لأُسْعِدِ ملك.

والشَّرْطُ الثاني أن يُرْتَبُوا على حسبِ عَنَائِهِمْ في الحروبِ، وذَبَّهِمْ عن المُلْكِ

ومُسارعتهم إلى الطاعة حتى يَعلموا أن سعيهم مشكورٌ ونُصحهم مذخور، يتقدمون به ويتجاوزون عليه . . .

والشرط الثالث أن يقوم بكفائتهم حتى لا يحتاجوا، فإن الحاجة تدعوهم إلى خصلةٍ من ثلاث لا خيرٍ في واحدةٍ منهن: إما أن يتسلطوا على أموال الرعية، وإما أن يعدلوا إلى من يقوم لهم بالإكفاء، وإما أن يشتغلوا بمكسب فيوهنوا، وإذا احتيج إليهم لم يُغنوا . . .

والشرط الرابع أن لا تنطوي عنه أخبارهم ولا تخفى عليه آثامهم، وهم رعاةٌ دُولته وحماةٌ رعيته . . .

وأصعبُ ما يُعانيه المُدبّر للدولة سياسةُ الجند، لأنَّ بهم يَقهر حتى يسوس، وإذا عجز بفسادهم صار مقهوراً، وإن ساسهم بحزمه حتى انقادوا كان لهم بالقوة سلطاناً، وكانوا له بالطاعة أعواناً. وقد قيل: من علامات الدولة قلةُ الغفلة .

وأما القاعدةُ الرابعة - وهي تقديرُ الأموال - فلأنها الموادُ التي يستقيم المُلْكُ بوفورها ويختل بقصورها. وتقديرُها على الملوك مُستصعب، لأنهم يرون - بفضل القدرة - بلوغ كلِّ غرض، ودرك كلِّ مطلوب، فإن وصلوا إليه بالأسهل الألف الألف وإلا توصلوا بالأصعب الأعنف، وإن استباحوه شرعاً وإلا ارتكبوا محذوره وكابدوا معسوره. فإن أقاموا بفضل الحزم على السياسة العادلة حتى وقفت بهم القدرة على تقدير الأموال أن يُعتبر بما استدام حصوله ويسهل وصوله، ولم يحتج معه إلى التماس مُعذِرٍ وارتياحٍ مُتَعَدِّرٍ، اعتدلت ممالكهم، وتعدلت مطالبهم، فلم يعجزوا عن حقٍّ ولم يتعدوا إلى باطل، وكان الظافرُ بهذه الحال منهم هو الملك السعيد، ورعيته به أسعد الرعايا، وكان المقصّرُ فيها على ضدها . . .

وإن كان تقديرُ الأموال قاعدةً، فتقديرها معتبرٌ من وجهين، أحدهما: تقديرُ دخلها، وذلك مُقدَّرٌ من أحدِ وجهين: إما بشرح ورد النص في تقديره فلا يجوز أن يخالف، وإما باجتهادِ ولاة العَدِّ فيما أداهم الاجتهادُ إلى وضعه وتقديره، ولا يسوغ

أن يُنْقَضَ، وإذا رُدَّتْ إلى القوانينِ المُستَقَرَّةِ أُنْمِرَتْ بِالْعَدْلِ وَكَانَ إِضْعَافُهَا بِالْجَوْرِ مَمْحُوقًا. والثاني: تَقْدِيرُ خَرْجِهَا، وَذَلِكَ مُقَدَّرٌ مِنْ وَجْهَيْنِ، أَحَدُهُمَا: بِالْحَاجَةِ فِيمَا كَانَتْ أَسْبَابُهُ لَازِمَةً أَوْ مُبَاحَةً، وَالثَّانِي بِالْمُكْنَةِ حَتَّى لَا يُعْجِزَ مِنْهَا دَخْلُ، وَلَا يُتَكَلَّفُ مَعَهَا عَسْفٌ.

ثم لا يخلو حال الدَّخْلِ إِذَا قُوِيَ بِالْخَرْجِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ:

(1) أَنْ يُفْضَلَ الدَّخْلُ عَنِ الْخَرْجِ، فَهُوَ الْمُلْكُ السَّلِيمُ وَالتَّقْدِيرُ الْمُسْتَقِيمُ لِيَكُونَ فَاضِلُ الدَّخْلِ مُعَدًّا لَوَجْهِ النَوَائِبِ وَمُسْتَحْدَثَاتِ الْعَوَارِضِ . . .

(2) أَنْ يُقْضَى الدَّخْلُ عَنِ الْخَرْجِ، فَهُوَ الْمُلْكُ الْمُعْتَلِّ وَالتَّدْبِيرُ الْمُخْتَلِّ، لِأَنَّ السُّلْطَانَ - بِفَضْلِ الْقُدْرَةِ - يَتَوَصَّلُ إِلَى كِفَايَتِهِ كَيْفَ قَدَّرَ، فَيَتَأَوَّلُ مَا وَجَبَ، وَيُطَالِبُ بِمَا لَا يَجِبُ، وَتَدْعُو الْحَاجَةُ إِلَى الْعُدُولِ عَنِ لَوَازِمِ الشَّرْعِ وَقَوَانِينِ السِّيَاسَةِ إِلَى حَرْفٍ يَصِلُ بِهِ إِلَى حَاجَتِهِ وَيُظْفِرُ بِإِرَادَتِهِ، فَيَهْلِكُ مَعَهُ الرِّعَايَا، وَيَنْبَسِطُ عَلَيْهِ الْأَجْنَادُ، وَتَدْعُوهُمْ الْحَاجَةُ إِلَى مِثْلِ مَا دَعَتْهُ فَلَا يُمَكِّنُ قَبْضَهُمْ عَنِ التَّسَلُّطِ وَقَدْ تَسَلَّطَ، وَلَا مَنَعَهُمْ مِنَ الْفَسَادِ وَقَدْ أَفْسَدَ . . .

(3) أَنْ يَتَكَافَأَ الدَّخْلُ وَالْخَرْجُ حَتَّى يَغْتَدِلَ، وَلَا يُفْضَلُ وَلَا يُقْضَى، فَيَكُونُ الْمُلْكُ فِي زَمَانِ السَّلْمِ مُسْتَقْبَلًا، وَفِي زَمَانِ الْفِتُونِ وَالْحَوَادِثِ مُخْتَلًّا، فَيَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الزَّمَانَيْنِ حُكْمُهُ، . . . فَإِنْ سَاعَدَهُ الْقَضَاءُ بِدَوَامِ السَّلْمِ كَانَ عَلَى دَعْتِهِ وَاسْتِقَامَتِهِ، وَإِنْ تَحَرَّكَتْ بِهِ النَوَائِبُ كَدَّهُ الْاجْتِهَادُ وَثَلَمَةُ الْأَعْوَانِ فَيَجْعَلُ الْمَلِكُ ذَخِيرَةً نَوَائِبِهِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْأَحْوَالِ الْإِحْسَانِ إِلَى رِعِيَتِهِ، وَتَحْكِيمِ الْعَدْلِ فِي سِيَاسَتِهِ، لِيَكُونَ بِالرِّعَايَةِ مُسْتَكْتَرًا وَبِالْعَدْلِ مُسْتَمْرًا⁽¹⁾.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 158-180

(1) لخص الماوردي في هذا الفصل مسؤوليات الدولة في الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعمرائية والعسكرية، ولكنه لم يتفطن إلى أن هذه الأعباء الجسم لا يمكن أن يتحملها فرد واحد مطلق اليد في كل الأمور، وأن الوفاء بها على طريق العدل يتطلب توافر مؤسسات ثابتة يعهد إليها بالرقابة والوقوف على سلامة التنظيم والتنفيذ وسن الضوابط والقوانين.

اختلالُ سياسةِ المَلِكِ

وأشدُّ ما يُمنَى به المَلِكُ في سياسةِ مُلكِه شيئان: أحدهما: أن يَفْسُدَ عليه الزمان. والثاني: أن يَتَغَيَّرَ عليه الأعوان.

فأما فسادُ الزمانِ فنوعان: نوعٌ حَدَثَ عن أسبابِ إلهية، ونوعٌ حَدَثَ عن عوارضٍ بشرية. فأما الحادثُ عن الأسبابِ الإلهية فيَجِبُ أن يُقابِلها الملكُ بأمرين: أحدهما إصلاحُ سَريرته وسرائرِ رعيته، فقد رُوِيَ عن النبيِّ عليه السلام أنه قال: «إذا جارت الوُلاة قَحَطَت السماء». والثاني أن يَنْتَظِمَ لها إذا طَرَقَتْ، ويتلَطَّفَ في تلاقيها إذا هَجَمَتْ حتى تَنْجَلِي عنه وهو سليمٌ من لَفحِها مُعانٌ في شِدَّتِها. . .

وأما الحادثُ عن العوارضِ البشرية من أفعالِ العبادِ فهي التي يُساسُ فسادُها بِالْحَزْمِ حتى تَنْحَسِمَ، وبالاجتهادِ حتى تَنْتَظِمَ، فليس يَنْشَأُ الفسادُ إلا عن أسبابٍ خارجةٍ عن العَدَلِ والاقتصادِ، ولا تَنْحَسِمُ إلا بحسَمِ أسبابِها. . .

وأما تَغَيَّرُ الأعوانِ فنوعان: أحدهما أن يكونَ لفسادِ تَعَدَّى إليهم. والثاني أن يكونَ لفسادِ حَدَثَ منهم. . .

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 214-218

الْحَرْبُ

أسبابُ الحربِ وأنواعُها

إن الحروبَ وأنواعَ المقاتلةِ لم تَزَلْ واقعةً في الخِيقَةِ منذ بَرَأها اللهُ. وأصلُها إرادةُ انتقامِ بعضِ البَشَرِ من بعضٍ، وَيَتَعَصَّبُ لكلِّ منهما أهلٌ عَصبيته، فإذا تدامروا لذلك وتواقفت الطائفتان، إحداهما تَطْلُبُ الانتقامَ، والأخرى تُدافع، كانت الحروبُ، وهو أمرٌ طبيعيٌّ في البَشَرِ لا تَخْلُو عنه أُمَّةٌ ولا جيلٌ.

وسببُ هذا الانتقامِ في الأكثرِ: إما غيرَةٌ ومنافسةٌ، وإما عُدوانٌ، وإما غضبٌ لله ولدينه، وإما عَضْبٌ للمَلِكِ وسَعْيٌ في تمهيده. فالأولُ أكثرُ ما يَجري بين القبائلِ

المتجاورة والعشائر المتناظرة. والثاني - وهو العدوان - أكثر ما يكون من الأمم الوَحْشِيَّة الساكنين بالقفر كالعرب والتُّرك والتركماني والأكراد وأشباههم، لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم فيما بأيدي غيرهم... ولا بُغْيَةَ لهم فيما وراء ذلك من رُتْبَةٍ ولا مُلْكٍ، وإنما هَمُّهُمْ ونُصْبُ أعينهم غَلْبُ الناسِ على ما في أيديهم. والثالث هو المُسَمَّى في الشريعة بالجهاد والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليهما والمانعين لطاعتها. فهذه أربعة أصنافٍ من الحروب: الصنفان الأولان منها حروبٌ بَعِيٌّ وفتنة، والصنفان الأخيران حروبٌ جهادٍ وَعَدْلٌ.

وصفة الحروب الواقعة بين الخليفة منذ أول وجودهم على نوعين: نوع بالزحف صفوفاً، ونوع بالكرّ والفرّ. أما الذي بالزحف فهو قتال العجم كلهم على تعاقب أجيالهم. وأما الذي بالكرّ والفرّ فهو قتال العرب والبربر من أهل المغرب. وقاتل الزحف أوثق وأشدُّ من قتال الكرّ والفرّ، وذلك لأنَّ قتال الزحف تُرتَّبُ فيه الصفوفُ وتُسَوَّى كما تُسَوَّى القِداحُ أو صفوفُ الصلاة ويمشون بصفوفهم إلى العدو قُدماً، فلذلك تكون أثبت عند المصارع وأصدق في القتال وأرهَبَ للعدوِّ، لأنه كالحائطِ المُمتدِّ والقَصْرِ المشيد لا يُطَمَعُ في إزالته، وفي التنزيل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بِنْيَانٌ مَرْصُوعٌ﴾ (الصف/4)، أي يَشُدُّ بعضهم بعضاً بالثبات. وفي الحديث الكريم: «المؤمنُ للمؤمن كالبنيانِ يَشُدُّ بعضُهُ بعضاً» ومن هنا يظهر لك حكمةُ إيجاب الثباتِ وتحريمِ التولِّي في الزحف، فإن المقصودَ من الصفِّ في القتال حِفْظُ النظام...

وأما قتال الكرّ والفرّ فليس فيه من الشدَّةِ والأمن من الهزيمة ما في قتال الزحف، إلا أنهم قد يتخذون وراءهم في القتال مصافاً ثابتاً يلجأون إليه في الكرّ والفرّ، ويقوم لهم مقام قتال الزحف.

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 653-654

فنّ الحرب

المُحاربةُ على قسمين: قسم في البرِّ وقسم في البحر. فالجماعةُ التي تجتمع للحرب في البرِّ منها مقاتلٌ ومنها غيرُ مقاتلٍ إلاّ أنها تنفع المقاتل كالأطباء والباعة والغلمان... ومن يقاتلُ على نوعين: رُكبانٍ ورجالة، والرُكبانُ على نحوين: أصحاب الخيل وأصحاب الفيلة، والرجالة منهم التامُّ السلاح ومنهم الناقصُ السلاح، ومنهم الحاسير. وأصحابُ الخيلِ على ضربين: الأول أهل الحماسة والشجاعة والدُربة في القتالِ والمعرفة، ويوجد فيهم الشفقةُ على السلطانِ بأن يكون لهم حظٌّ موفورٌ من نعمته فهم يُحامون عنها، وتكون كلمتهم على النُصرة مجتمعةً ليس فيهم تحاسدٌ ولا بينهم خلافٌ يدعوهم إلى التخاذل. فإذا اجتمع أصحابُ الخيلِ على الصفةِ المُختارة أنزلهم منزلةَ الثقة بهم وأكثرَ مفاوضتهم ومشاورتهم في الحرب، وتكتمَ صوابَ الرأي عن صاحبه حتى لا يُداخله عُجب... .

إذا احتاج السلطانُ إلى مزاحفةِ العدوِّ صرَفَ العناية إلى اختيارِ مكانٍ يصلحُ للقتالِ من أرضٍ مُستويةٍ واسعةِ الرُقعةِ يكون فيها للجيلِ مجالٌ، ويتحرى أن يعلو موضعهُ موضعَ العدوِّ عند المزاحفة إن تيسر له ذلك... ويتحرى أن يحولَ بين العدوِّ وبين الماءِ ويمنعهم وُروده... .

الملك الحازم يُعدُّ لنفسه الطريقَ الذي يحتاج إلى الأخذِ عليه إن اضطرَّ إلى التوليةِ والفرار... فالسلطانُ الحازمُ يوكلُ بالموضعِ الذي يخافه حَفَظَةً تحفظه قبل اشتغاله بالحرب لئلاً يجده مسدوداً عنه ومأخوذاً عليه وقت الحاجة إلى سلوكه... .

الملكُ الحازمُ يفحصُ عن أخبارِ الممالك التي تتاخمُه حتى لا يذهب عنه من ذلك شيءٌ، ويعتُ العيونَ والجواسيس... ويعلم الملكُ أن لعدوه في عسكره عيوناً راصدةً وجواسيسَ كامنةً... فيأمر بإعدادِ المراسدِ لهم، وإن ظفر بواحدٍ منهم أظهر عقوبته ليكسر ذلك من جواسيسهم ويكفهم عن طلبِ الأخبارِ من معاذنها... .

السلطان إذا قَرَّب من العدوَّ يَعْرِض عليه الصُّلْحَ فَإِن في ذلك ما أسقط عنه البَغْيي... وَيَحْذَر من الكُفْمَاء، وَيُقَدِّمَ أَمَامَ عَسْكَرِه في مسيرتهم ووقت زحفهم جماعةً يَكْشِفون ما يَجْتَازون به من الشُّعَابِ والأودِيَةِ لِيلاً يَكْمُن فيها مَنْ يُوقِع بالعسكِرِ في أوله أو وَسَطِه أو آخِرِه فيضطرب جميعه... ويأمر بإعدادِ رجالٍ يُسَهِّلون الطُّرُقَ... ويأمرُ بِاتِّخَاذِ مَنْ يَحْرُسُ العسكِرَ من البِيَاتِ، فإنه لا يَرِدُ على العسكِرِ شيءٌ أشدَّ منه...

ومن عاداتِ أولي العزم من الملوك استعمالُ المكايِدِ في حروبها... أي ملكٍ كانت ثغوره بحريةً فهو محتاجٌ إلى عسكِرِ البحرِ كاحتياجه إلى عسكِرِ البرِ، فالسلطانُ الحازمُ يصرف إليه عنايةً ويوفر له حظاً من اهتمامه... ابن أبي حجة في (رعاية الرعية) مخطوطة الخزانة الحسينية

المُشَاوَرَة

معنى المشاورة

هي استنباطُ المرءِ رأيٍ غَيْرِه فيما يَعْرِض له من الأمورِ المُشْكَلَاتِ، ويكونُ ذلك في الجِهَةِ التي يَتَرَدَّدُ المرءُ فيها بين فِعْلِهَا [وتَرْكِهَا]. فالرأيُ الواحِدُ كَالسَّحِيلِ، والرأيانِ كَالخَيْطَيْنِ، والثلاثةُ صِرَازٌ لا يُنْقَضُ.

لكنَّ اعتبارَ مَنْ تَجَوَّزَ مَشَوْرَتَه صَعْبٌ جداً، فإنه يُحْتَاج أن يكونَ صديقاً مُجَرَّباً، حازِماً، ناصِحاً، رابطَ الجأشِ، غيرَ مُعْجَبٍ بنفسه، ولا مُتَكَوِّنٍ في رأيه، ولا كاذبٍ في مقاله، فمن كَذَبَ لسانه كَذَبَ رأيه، وَيَجِبُ أن يكونَ فارغَ البالِ في وقتٍ ما يُسْتَشَار فيه، فقد أَحْسَنَ بَشَّار في قوله:

وما كلُّ ذي لُبِّ بمؤتيك نُصْحَه وما كلُّ مُؤْتٍ نُصْحَه بليِّبِ
ولكن إذا ما استجمعا عند واحدٍ فحقَّ له من طاعةٍ بنصيبِ

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 192-193

المشورة من السلطان

وَيَبْغِي لِلْمَلِكِ أَنْ لَا يُمْضِيَ الْأُمُورَ الْمَسْتَبْهَمَةَ بِهَاجِسِ رَأْيِهِ، وَلَا يُتَّقَدَ عَزَائِمَهُ الْمُحْتَمَلَةَ بِبِدَاهَةِ فِكْرِهِ تَحَرُّزاً مِنْ إِفْشَاءِ سِرِّهِ، وَأَنْفَقَةً مِنَ الْإِسْتِعَانَةِ بِغَيْرِهِ، حَتَّى يُشَاوِرَ ذَوِي الْأَحْلَامِ وَالنُّهْيِ، وَيَسْتَطْلِعَ بِرَأْيِ ذَوِي الْأَمَانَةِ وَالتَّقَى مِمَّنْ حَنَكَنَهُمُ التَّجَارِبُ فَارْتَاضُوا بِهَا، وَعَرَفُوا مَوَارِدَ الْأُمُورِ وَحَقَائِقَ مَصَادِرِهَا، فَإِنَّهُ رَبَّمَا كَانَ اسْتِبْدَادُهُ بِرَأْيِهِ أَضَرَّ عَلَيْهِ مِنْ إِذَاعَةِ سِرِّهِ، وَلَيْسَ كُلُّ الْأُمُورِ أَسْرَاراً مَكْتُومَةً، وَلَا الْأَسْرَارُ الْمَكْتُومَةُ بِمَشَاوِرَةِ النَّصَحَاءِ فَاشِيَةً مَعْلُومَةً. قَالَ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - «مَا سَعِدَ أَحَدٌ بِرَأْيِهِ وَلَا شَقِيَ عَنْ مَشُورَةٍ».

وَيَعْتَمِدُ عَلَى اسْتِشَارَةِ مَنْ كَانَ صَلَاحُهُ مَوْصُولاً بِصَلَاحِهِ إِذَا كَانَ عَرِيّاً مِنَ الْهَوَى، فَالْهَوَى مَخْدَعَةُ الْأَلْبَابِ وَمُضَلَّةُ الصَّوَابِ، وَالْعِدَاوَةُ تَصُدُّ عَنِ النَّصِيحِ وَالْإِنْصَافِ، وَتَبْعَثُ عَلَى الْغِيْشِ وَالْإِجْحَافِ، وَلَا يَصْحُحُ مَعَ أَحَدٍ هَذِينَ رَأْيٌ لِمُشِيرٍ وَلَا يَخْلُصُ فِيهِمَا . . .

وَإِذَا ظَفَرَ بِالرَّأْيِ مِمَّنْ لَا يَرَاهُ لِلْمَشُورَةِ أَهْلاً أَخْفَاهُ حَتَّى لَا يَتَخَطَى عَلَيْهِ غَيْرُ أَهْلِهِ، وَلَمْ يَسْتَنْكِفْ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ . . .

وَلَيْسَ عَلَيْهِ إِذَا عَمِلَ بِالرَّأْيِ أَنْ يَعْزِيهِ إِلَى قَائِلِهِ وَيُنْسِبَهُ إِلَى صَاحِبِهِ . . .

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 99-102

أهل المشورة

إِنَّ مِنَ الْحَزْمِ لِكُلِّ ذِي لُبٍّ أَلَّا يُبْرِمَ أَمْرًا، وَلَا يُمْضِيَ عَزْماً إِلَّا بِمَشُورَةِ ذِي الرَّأْيِ النَّاصِحِ، وَمَطَالَعَةِ ذِي الْعَقْلِ الرَّاجِحِ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِالْمَشُورَةِ نَبِيِّهِ - ﷺ -

مع ما تَكَفَّلَ به من إرشاده، ووَعَدَ به من تَأْيِيدِهِ، فقال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران/ 159) قال قتادة: أَمَرَهُ بِمُشَاوَرَتِهِمْ تَأْلُفًا لَهُمْ، وَتَطْيِيبًا لَأَنْفُسِهِمْ، وقال الضحَّاك: أَمَرَهُ بِمُشَاوَرَتِهِمْ لِمَا عَلِمَ فِيهَا مِنَ الْفَضْلِ، وقال الحَسَنُ البَصْرِيُّ رحمه الله تعالى: أَمَرُهُ بِمُشَاوَرَتِهِمْ لِيَسْتَنْزِلَ بِهِ الْمُسْلِمُونَ، وَيَتَّبِعَهُ فِيهَا الْمُؤْمِنُونَ وَإِنْ كَانَ عَنْ مَشُورَتِهِمْ غَنِيًّا.

فإذا عَزَمَ على المشاورة ارتاد لها مِنْ أَهْلِهَا من قد استكملت فيه خمسٌ خِصَال: عقلٌ كامل مع تَجْرِبَةٍ سالفَةٍ... أن يكونَ ذا دينٍ وتُقَى.. وأن يكونَ ناصحاً ودوداً، فإنَّ التُّصَحَّحَ والمودَّةَ يُصَدِّقَانِ الفِكرَةَ، ويُمَخِّضَانِ الرَّأْيَ..: أن يكونَ سليمَ الفكرِ من همٍّ قاطعٍ، وعَمٍّ شاعِلٍ، فإنَّ من عارضت فِكرَهُ شوائِبُ الهُموم لا يَسْلَمُ له رأي، ولا يَسْتَقِيمُ له خاطرٌ..: ألاَّ يَكُونَ له في الأمرِ المُسْتَشَار فيه غرضٌ يُتَابِعُه، ولا هوى يُسَاعِدُه فإنَّ الأغراضَ جاذِبَةً، والهوى صَادِّ، والرأي إذا عَارَضَه الهوى وجاذبته الأغراضُ فَسَدَ.

الولايات

أنواع الولايات

وإذا تَمَهَّدَ ما وَصَفْنَاهُ من أحكامِ الإمامةِ وعُمومِ نَظَرِهَا في مصالحِ المِلَّةِ وتَدْبِيرِ الأُمَّةِ، فإذا اسْتَقَرَّ عَقْدُهَا للإمامِ انقسم ما صَدَرَ عنه من ولاياتِ خُلَفَائِهِ أربعةَ أقسام:

فالقسم الأول: من تكون ولايته عامةً في الأعمالِ العامة، وهم الوزراء، لأنهم يُسْتَنَابُونَ في جميعِ الأمور من غير تخصيص.

والقسم الثاني: من تكون ولايته عامةً في أعمالٍ خاصَّةٍ وهم أمراءِ الأقاليمِ والبلدان، لأنَّ النَظَرَ فيما خُصُّوا به من الأعمالِ عامٌّ في جميعِ الأمور.

والقسم الثالث: من تكون ولايته خاصةً في الأعمالِ العامة، وهم كقاضي

القضاة، و نقيب الجيوش و حامي الثغور، و مستوفي الخراج، و جابي الصدقات، لأن كل واحد منهم مقصور على نظر خاص في جميع الأعمال.

و القسّم الرابع: من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة وهم كقاضي بلد أو إقليم، أو مستوفي خراجه، أو جابي صدقاته، أو حامي ثغره، أو نقيب جنده، لأن كل واحد منهم خاص بالنظر مخصوص العمل. ولكل واحد من هؤلاء الولاية شروط تنعقد بها ولايته ويصح معها نعظّمه.

الماوردي في (الأحكام السلطانية) ص 29

الولاية للأصلح

يجب على ولي الأمر أن يُولى على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل، قال النبي - ﷺ -: «مَنْ وَلى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئاً فَوَلَّى رَجُلًا وَهُوَ يَجِدُ مِنْهُ أَصْلَحَ لِلْمُسْلِمِينَ مِنْهُ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»، وفي رواية: «مَنْ وَلى رَجُلًا عَمَلًا عَلَى عِصَابَةٍ وَهُوَ يَجِدُ فِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَخَانَ رَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ» رواه الحاكم في صحيحه؛ وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر، روي ذلك عنه، وقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - «مَنْ وَلى مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئاً فَوَلَّى رَجُلًا لِمَوَدَّةٍ أَوْ قَرَابَةٍ بَيْنَهُمَا فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمِينَ» وهذا واجب عليه البحث عن المستحقين للولايات من نوابه على الأمصار من الأمراء الذين هم نواب ذوي السلطان والقضاء ومن أمراء الأجناد ومقدمي العساكر الصغار والكبار وولاية الأموال من الوزراء والكتّاب والشادين والسعاة على الخراج والصدقات وغير ذلك من الأموال التي للمسلمين.

وعلى كل واحد من هؤلاء أن يستنيب ويستعمل أصلح من يجده، وينتهي ذلك إلى أئمة الصلاة والمؤدّنين والمقرّئين والمعلمين وأمراء الحج والبريد والعيون الذين هم خزّان الأموال وحراس الحصون والحدادين الذين هم البوابون على

الحُصون والمدائن، ونُقباء العساكر... وعُرفاء القبائل والأسواق، ورؤساء القرى الذين هم الدّهاقين.

فيجب على من وليّ شيئاً من أمر المسلمين من هؤلاء وغيرهم أن يستعمل فيما تحت يده في كلّ موضع أصلح من يقدر عليها، ولا يُقدّم الرجل لكونه طلب الولاية أو سبق في الطلب، بل ذلك سبب المنع، فإن في الصحيحين عن النبي - ﷺ - أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولايةً فقال: «إنا لا نؤتي أمرنا هذا من طلبه»، وقال لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة، فإنك إن أُعطيتها من غير مسألة أعنت عليها، وإن أُعطيتها عن مسألة وكُلت إليها» أخرجاه في الصحيحين.

فإن عدل عن الأحقّ الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما أو ولاء عتاقه أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة أو غير ذلك من الأسباب، أو لضغن في قلبه على الأحقّ، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين». ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

معرفة الأصلح

وأهم ما في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنما يتم بمعرفة مقصود الولاية ومعرفة طريق المقصود، فإذا عرفت المقاصد والوسائل تمّ الأمر، فلهذا لما غلب على أكثر الملوك قصد الدنيا دون الدين قدّموا في ولايتهم من يعينهم على تلك المقاصد، وكان من يطلب رئاسة نفسه يؤثر تقديم من يُقيم رئاسته.

ولما بعث النبي - ﷺ - معاذاً إلى اليمن قال: «يا معاذ، إن أهم أمرك عندي الصلاة»، وكذلك كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يكتب إلى عمّاله: «إن أهمّ أموركم عندي الصلاة، فمن حافظ عليها وحفظها حفظ دينه، ومن ضيعها كان لما سواها من عمّله أشدّ إضاعة»، وذلك لأنّ النبي - ﷺ - قال: «الصلاة عماد

الدين» فإذا أقام المُتَوَلَّى عمادَ الدين فالصلاةُ تنهى عن الفحشاءِ والمُنكَرِ، وهي التي تُعين الناسَ على ما سواها من الطاعاتِ.»

فلَمَّا تَغَيَّرَتِ الرعيَةُ من وَجْهِهِ، والرُّعَاةُ من وَجْهِهِ تناقَضَتِ الأمورُ، فإذا اجْتَهَدَ الراعي في إصلاحِ دينهم ودُنْيَاهم بحَسَبِ الإمكانِ كان من أَفْضَلِ أَهْلِ زَمَانِهِ، وكان من أَفْضَلِ المُجَاهِدِينَ في سَبِيلِ اللَّهِ، فقد رُوِيَ: «يَوْمٌ من إمامٍ عادِلٍ أَفْضَلُ من عبادَةِ سِتِّينَ سَنَةً» وفي مُسْنَدِ الإِمامِ أَحْمَدَ، عن النَّبِيِّ - ﷺ - أنه قال: «أَحَبُّ الخَلْقِ إلى اللَّهِ إمامٌ عادِلٌ وَأَبْغَضُهُمْ إليه إمامٌ جائِرٌ.»

فالمقصودُ أن يكون الدينُ كُلُّهُ لله، وأن تكونَ كلمةُ اللَّهِ هي العليا، وكلمةُ اللَّهِ اسمٌ جامعٌ لكلماتِهِ التي تَضَمَّنَهَا كتابُهُ، وهكذا قال - تعالى - ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. (الحديد/ 25).

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

حاجة الحاكم إلى استطلاع أحوال النفس

والحاكم إذا لم يكن فقيهَ النَّفْسِ في الأماراتِ ودلائلِ الحالِ ومعرفةِ شواهدِهِ، وفي القرائنِ الحاليةِ والمقاليةِ كفقهِهِ في جزئياتِ وكلياتِ الأحكامِ، أضاعَ حقوقاً كثيرةً على أصحابِها، وحكَمَ بما يَعْلَمُ الناسُ بطلانَهُ ولا يَشْكُونُ فيه، اعتماداً منه على نوعِ ظاهرٍ لم يَلْتَمِثْ إلى باطنِهِ وقرائنِ أحوالِهِ.

فههنا نوعان من الفقيهِ لا بُدَّ للحاكمِ منهما: فقه في أحكامِ الحوادثِ الكليةِ، وفقه في نفسِ الواقعِ وأحوالِ الناسِ يُمَيِّزُ به بين الصادقِ والكاذبِ، والمُحِقِّ والمُبْطِلِ، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقعَ حكمَهُ من الواجبِ، ولا يجعل الواجبَ مخالفاً للواقعِ.

ومن له ذوقٌ في الشريعةِ وأطلاعٌ على كمالاتها وتَضَمُّنُها لغايةِ مصالحِ العبادِ في المَعاشِ والمَعادِ، ومَجِيئُها بغايةِ العدلِ الذي يَفْصِلُ بين الخلاقِ، وأنه لا عدلَ

فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح - تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معه إلى سياسة غيرها البتة. فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تُحرّمها، وسياسة عادلة تُخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها.

ابن قيم الجوزية في (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص 5

— 5 —

في الأخلاق والقيم وآداب السلوك والمعاملات

إنَّ الأخلاقَ الحاصلةَ من الحضارةِ هي عينُ الفسادِ.
ابن خلدون (المقدمة)

الأخلاق

حقيقة الخلق واختلاف الرأي في ذلك

الخلق حالٌ للنفسِ داعيةٌ لها إلى أفعالها من غيرِ فكرٍ ولا روية، وهذه الحالُ تنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعياً ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يُحرّكه أدنى شيء نحو الغضب ويهيجُ من أقلِّ سبب، وكالإنسان الذي يَجْبُن من أيسر شيء كالذي يَفْرَع من أدنى صوتٍ يَطْرُقُ سمعه أو يرتاعُ من خبرٍ يسمعه، وكالذي يضحك ضحكاً مُفْرِطاً من أدنى شيء يُعجبه، وكالذي يَغْتَم وَيَحْزَن من أيسر شيء يناله، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالرؤية والفكر ثم يستمرُّ عليه أولاً فاولاً حتى يصير ملكةً وخلقاً.

ولهذا اختلف القُدماء في الخلق، فقال بعضهم: الخلق خاصٌّ بالنفسِ غيرِ الناطقة، وقال بعضهم: قد يكون للنفسِ الناطقة فيهِ حظٌّ. ثم اختلف الناسُ أيضاً اختلافاً ثانياً فقال بعضهم: من كان له خُلقٌ طبيعياً لم يَنْتَقِلْ عنه، وقال آخرون: ليس شيءٌ من الأخلاق طبيعياً للإنسان، ولا هو غيرُ طبيعياً له، وذلك أنا مطبوعون على قبوله، وإنما يَنْتَقِلُ بالتأديب إما سريعاً وإما بطيئاً. وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره، ولأننا نُشاهده عياناً، ولأنَّ الرأي الأول يُؤدي إلى إبطالِ قوة التمييز والعقل، وإلى رفضِ السياساتِ كُلِّها وتركِ الناسِ همجاً مُهمَلين، وإلى تركِ الأحداثِ والصبيانِ على ما يَتَّفِقُ أن يكونوا عليه بغيرِ سياسةٍ ولا تعليم. وهذا ظاهرُ الشناعة جداً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 31-32

الخُلُقُ هِیَاةٌ وَفَعْلٌ

وأما الخُلُقُ، ففي الأصل كَالخُلُقِ، كقولهم الشَّرَبُ والشَّرْبُ، والصَّرْمُ والصَّرْمُ، لكنَّ الخُلُقُ يُقال في القوى المُدْرَكَةِ بالبصيرة، والخُلُقُ في الهيئاتِ والأشكالِ والصورةِ المُدْرَكَةِ بالبصر، وجُعِل الخُلُقُ تارةً اسماً للقوة الغريزية... وتارةً يُجعل اسماً للحالةِ المُكْتَسَبَةِ التي يَصِير بها الإنسانُ خَلِيقاً أَنْ يَفْعَلَ شيئاً دون شيء، كمن هو خَلِيقٌ بِالغَضَبِ لِجِدَّةِ مزاجه، ولهذا حُصِّنَ كُلُّ حيوانٍ بِخُلُقٍ في أصلِ خِلْقَتِهِ، كالشَّجَاعَةِ لِلأسدِ والنُّجْبِ لِلأرنبِ والمَكْرِ لِلثعلبِ.

ويُجعل الخُلُقُ تارةً من الخَلِاقَةِ، وهي المِلاَسَةُ، فكأنه اسمٌ لما مَرَّنَ عليه الإنسانُ من قُوَاهِ بالعادة؛ وقد رُوِيَ: «أَفْضَلُ الأَفْعَالِ الخُلُقُ الحَسَنُ»، فَجُعِل الخُلُقُ مَرَّةً لِلهِيَاةِ الموجودةِ في النفسِ التي يَصْدُرُ عنها الفَعْلُ بلا فِكْرٍ، وجُعِل مَرَّةً اسماً لِلفِعْلِ الصَادِرِ عنه باسمه، وعلى ذلك اسمُ أنواعها نحو: العَقَّةُ، والعدالةُ، والشَّجَاعَةُ، فإن ذلك يُقال لِلهِيَاةِ وللْفِعْلِ جميعاً، وربما سُمِّي الهِيَاةُ باسمِ الفَعْلِ الصَادِرِ عنها باسمِ كَالسَّخَاءِ والجودِ، فإن السَّخَاءَ اسمٌ لِلهِيَاةِ التي عليها الإنسانُ، والجودِ اسمٌ لِلْفِعْلِ الصَادِرِ عَنهَا، وإن كان قد يُسَمَّى كُلُّ واحدٍ باسمِ الآخرِ.

اختلفَ الناسُ في الخُلُقِ فقال بعضهم: هو من جنسِ الخِلْقَةِ ولا يستطيعُ أحدٌ تَغْيِيرَ ما جُعِلَ عليه، إن خيراً وإن شراً...، وقال بعضهم: يُمكن تَغْيِيرُ ذلك، واستدلَّ بما رُوِيَ: «حَسَّنُوا أخلاقكم» فلو لم يَكُنْ لِمَا أُمِرَ به... ولأنَّ اللهَ - تعالى - خلقَ الأشياءَ على ضربين: أحدهما بالفَعْلِ ولم يجعل للعبدِ فيه عَمَلًا كَالسَّمَاءِ والأرضِ والهِيَاةِ والشَّكْلِ، والثاني خَلَقَهُ خِلْقَةً ما وجَعَلَ فيه قُوَّةَ تَرْشَحِ الإنسانِ لإكماله وتَغْيِيرِ حالِهِ وإن لم تَرْشَحْهُ لتَغْيِيرِ ذاتِهِ، كَالنَّوَى الذي جَعَلَ فيه قُوَّةَ النُّخْلِ، وسَهَّلَ لِلإنسانِ سبيلاً إلى أن يجعله - بعونِ اللهِ تعالى - نَخْلاً، وأن يُفْسِدَهُ إفساداً... والخُلُقُ من الإنسانِ يَجْرِي هذا المَجْرَى في أنه لا سَبِيلَ لِلإنسانِ إلى تَغْيِيرِ القُوَّةِ إلى أن تصيرَ سَجِيَّةً، وجعل له سبيلاً إلى إِسْلَاسِهَا.

لكنَّ الناسَ في غرائزِهِمِ مُخْتَلِفُونَ، فبعضُهُم جُبلُوا جِبَلَةً سَريعةَ القَبولِ،

وبعضهم جُبلوا جِبَلَةً بطيئةَ القبول، وبعضهم في الوسط، وكلُّ لا يَنفَكُ من أثرِ قبولٍ وإن قَلَّ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 51-49

أخلاق الذات وأفعال الإرادة

الأخلاقُ غرائزٌ كامنةٌ تظهرُ بالاختيار، وتُفَهَّرُ بالاضطرار، وللنفس أخلاقٌ تَحْدُثُ عنها بالطبع، ولها أفعالٌ تَصُدِّرُ عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تَنفَكُ النفسُ منهما: أخلاقُ الذات، وأفعالُ الإرادة.

فأما أخلاقُ الذات فهي من نفايِحِ الفطرة، وسُمِّيتْ أخلاقاً لأنها تصير كالخَلْقَةِ.

والإنسانُ مطبوعٌ على أخلاقٍ قلَّما حُمِدَ جميعُها أو ذُمَّ سائرُها، وإنما الغالبُ أن بعضها محمودٌ وبعضها مذمومٌ لاختلافِ ما امتزج من غرائزه، ومُضادَّةِ ما تنافر من نحائزه، فتَعَدَّرَ لهذا التعليلِ أن يَسْتَكْمِلَ فضائلَ الأخلاقِ طبعاً وغيرةً، ولَزِمَ لأجله أن تتخلَّلَها رذائلُ الأخلاقِ طبعاً وغيرةً، فصارت الأخلاقُ غيرَ مُنْفَكَّةٍ في جِبَلَةِ الطبعِ وغيرةِ الفِطْرَةِ، من فضائلٍ محمودَةٍ، ورذائلٍ مذمومةٍ . . .

وإذا استقرَّتْ الأخلاقُ على هذه القاعدةِ، فالفاضلُ من غَلَبَتْ فضائلُه رذائلُه، فَقَدَرَ بوفورِ الفضائلِ على قَهْرِ الرذائلِ، فَسَلِمَ من شَيْنِ النقصِ، وَسَعِدَ بفضيلةِ التخصيصِ.

واختلِفَ في الأخلاقِ، هل هي عائدةٌ إلى الفضائلِ والرذائلِ أو إلى النفسِ التي تَصَدِّرُ عنها الفضائلُ والرذائلُ لظهورِ الأخلاقِ بهما؟

وذهب بعضهم إلى أنها عائدةٌ إلى الذاتِ التي حدوثُ النفسِ عنها.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 5-7

الأخلاق مكتسبة

إن الأخلاق كلها، الجميل منها والقيح - هي مكتسبة، ويمكن الإنسان، متى لم يكن له خلقٌ حاصلٌ، أن يُحصّل لنفسه خلقاً، ومتى صادف أيضاً نفسه في شيء ما على خلقٍ، إما جميل أو قبيح، أن ينتقل بإرادته إلى ضدّ ذلك الخلق، والذي به يكتسب الإنسان الخلق أو ينقل نفسه عن خلقٍ صادفها عليه هو الاعتياد، وأعني بالاعتياد تكرير فعل الشيء الواحد مراراً كثيرةً، زماناً طويلاً في أوقات متقاربة.

الفارابي في (التنبيه على سبيل السعادة) ص 55-56

الأخلاق ليست طبيعية

وأما قولك: هل الجود والبخل طبيعيان أم مكسوبان؟ فإن الأخلاق بأجمعها ليست طبيعية، ولو كانت كذلك لما عالجتها، ولا أمرنا بإصلاحها، ولا طمعنا في نقلها وإزالتها إذا كانت قبيحة، ولكانت بمنزلة الحرارة والإضاءة في النار، وبمنزلة الثقل والارجحان في الأرض، فإن أحداً لا يروم هذه الطبائع ولا إزالتها ونقلها، ولكننا نقول إنها - وإن لم تكن طبيعية - فإنها بسوء العادة أو بحسنها تصير قريبة من الطبيعة في صعوبة العلاج وإزالة الصورة من النفس.

ولسنا نسميها خلقاً إلا بعد أن تصير هيئةً للنفس يصدرُ أبداً عنها فعلٌ واحدٌ بلا روية، فأما قبل ذلك فلا تُسمى خلقاً، ولا يقال: فلانٌ بخيلٌ ولا جوادٌ إلا إذا كان ذلك دأبه، فأما الطفل والناشيء فقد يكون مستعداً بمزاجٍ خاصٍ له نحو قبولِ خلقٍ بعينه لكنه يُؤدّب ويُعوّد الأفعال الجميلة لتصير صورةً لنفسه وهيئةً لها يصدر عنها - أبداً - ذلك الفعل المحمود، كما يكون مستعداً لقبولِ مرضٍ بعينه فيعالج بالأغذية والأدوية إلى أن يُنقل من ذلك الاستعداد إلى ضدّه بتبديل المزاج إلى أن يصحّ ولا يقبل ذلك المرض.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 119-120

اختلاف الأخلاق ومزاج البدن

الإنسان في جيلته مركَّب البدن من أمشاج متضادَّة لا تجتمع إلا بقهرِ قاهر،
والنفسُ في أكثرِ أحوالها تابعةٌ لمزاجِ البدن فتتلوّن لذلك وتختلف أخلاقها.

البيروني في (كتاب الجماهر) ص 6-7

الخُلُقُ والخَلْقُ

الخُلُقُ والخَلْقُ عبارتان مستعملتان معاً، يقال: فلانٌ حسنُ الخُلُقِ والخَلْقِ،
أي حسنُ الباطنِ والظاهر، فيراد بالخَلْقِ الصورةُ الظاهرةُ، ويُراد بالخُلُقِ الصورةُ
الباطنة، وذلك لأنَّ الإنسانَ مُركَّب من جسدٍ مُدركٍ بالبصر، ومن روحٍ ونفسٍ مُدركٍ
بالبصيرة، ولكلٍّ واحدٍ منهما هيئةٌ وصورةٌ ما، قبيحةٌ أو جميلة.

فالنفسُ المُدركةُ بالبصيرة أعظمُ قدرًا من الجسدِ المُدركِ بالبصر. . .

فالخُلُقُ عبارةٌ عن هيئةٍ في النفسِ راسخةٍ، عنها تصدر الأفعالُ بسهولةٍ ويُسرٍ
من غيرِ حاجةٍ إلى فكرٍ ورويةٍ، فإن كانت الهيئةُ بحيث تصدر عنها الأفعالُ الجميلةُ
المحمودةُ - عقلاً وشرعاً - سُميت تلك الهيئةُ خُلُقاً حسناً، وإن كان الصادرُ عنها
الأفعالُ القبيحةُ سُميت الهيئةُ - التي هي المصدرُ - خُلُقاً سيئاً.

وإنما قلنا إنها هيئةٌ راسخةٌ لأنَّ من يصدر منه بذلُ المالِ على الندورِ لحاجةٍ
عارضيةٍ لا يُقال خُلُقُه السخاءُ ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوتَ رسوخٍ، وإنما
اشتربنا أن تصدر منه الأفعالُ بسهولةٍ من غيرِ رويةٍ لأنَّ من تكلفَ بذلَ المالِ أو
السكوتَ عند الغضبِ بجهدٍ ورويةٍ لا يُقال خُلُقُه السخاءُ والحلمُ.

الغزالي في (الإحياء) 3:39

الخُلُقُ فضيلةٌ ورذيلةٌ

الخُلُقُ (في اللغة): العادةُ والطبيعةُ والدينُ والمروءةُ؛ والجمع: الأخلاق.

(وفي عُرِف العلماء): مَلَكَةٌ تَصْدُرُ بِهَا عَنِ النَّفْسِ الْأَفْعَالُ بِسَهُولَةٍ مِنْ غَيْرِ تَقَدُّمِ فِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ وَتَكْلُفٍ، فَغَيْرُ الرَّاسِخِ مِنْ صِفَاتِ النَّفْسِ - كغَضَبِ الْحَلِيمِ - لَا يَكُونُ خُلُقًا، وَكَذَا الرَّاسِخُ الَّذِي يَكُونُ مَبْدَأً لِلْأَفْعَالِ النَّفْسِيَّةِ بَعْسِيرٍ وَتَأْمُلُ، كَالْبَخِيلِ إِذَا حَاوَلَ الْكَرَمَ، وَالكَرِيمِ إِذَا قَصَدَ بِإِعْطَائِهِ الشُّهُرَةَ، وَكَذَا مَا تَكُونُ نَسْبَتُهُ إِلَى الْفِعْلِ وَالتَّرَكُّ عَلَى السَّوَاءِ كَالْقُدْرَةِ . . .

ثم الخُلُقُ ينقسم إلى فضيلةٍ هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلةٍ هي مبدأ لما هو نُقصان، وغيرهما، وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما.

التهانوي في (الكشاف) 227-228

الخُلُقُ والتخلُّقُ والفرقُ بينهما

إن التخلُّقَ معه استثقلاً واكتساباً، ويحتاج إلى بعثٍ وتنشيطٍ من خارج، والخُلُقُ معه استخفافٌ وارتياحٌ ولا يحتاج إلى بعثٍ من خارج.

والتخلُّقُ والتشبهُ بالأفاضل ضربان: ضربٌ محمود، وذلك ما كان على سبيلِ الارتياضِ والتدريبِ، ويتخَرَّاهُ صاحبه سرّاً وجهرّاً على الوجهِ الذي ينبغي، وبالمقدارِ الذي ينبغي، وضربٌ مذمومٌ، وذلك ما كان على سبيلِ المُراءاةِ ولا يتحرى صاحبه إلا حيث يقصدُ أن يُذكرَ به، ويُسمّى ذلك رياءً وتصنعاً وتشيعاً، ولن ينفك صاحبه من اضطرابٍ يدلُّ على تشيُّعه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 56

السَّجِيَّةُ

اسمٌ لما سَجِيَ عليه الإنسانُ، من قولهم: عَيْنٌ سَاجِيَةٌ، أي فاترةٌ خِلْقَةً.

وأكثر ما يُستعمل لفظُ الطَّبَعِ والشيمَةِ والسجِيَةِ فيما لا يُمكن تغييره.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 49

السجايَا والشَّيْم

أما السجايَا فقد اختلفَ في الفرقِ بينها وبين الأخلاقِ على وجهين: أحدهما: أن السجايَا ما لم يُظهِرِ الطَّبَائِعَ، والأخلاقَ ما أظْهَرَتْهَا، فكانت قبلَ ظهورها سجايَا، وصارت بعدَ ظهورها أخلاقاً، والوجه الثاني: أن السجايَا ما لم يَتَغَيَّرَ لطبعٍ ولا تطبُّعٍ، والأخلاقَ ما يجوز أن يَتَغَيَّرَ بطبعٍ وتطبُّعٍ.

وزعم بعضُ علماء الطبِّ أن السجايَا والأخلاقَ تابعةٌ لمزاجِ البدنِ في أحوالِ الطباعِ بالزيادةِ والنقصانِ، تزيدُ بزيادتها وتُنقصُ بنقصانها، فزعموا أن الغضبَ يُسرِعُ بكثرةِ المرَّةِ الصفراءِ ويضعِفُ بقلَّتِها، وتكثرُ الحرارةُ والقحَّةُ والشجاعةُ مع وُفورِ الدمِ، وتقلُّ لقلَّتِها، ويكثرُ الخُبثُ والدهاءُ والمكرُ لغلبةِ المرَّةِ، ويقلُّ إن قلَّتْ، ويكثرُ الحِلْمُ والأناةُ لغلبةِ البلغمِ، ويقلُّ إن قلَّ. فإذا اعتدلتِ فيه هذه الأمزجةُ اعتدلتِ أخلاقُه، فكانت فضائلُ، وإن تجاوزت الاعتدالَ إلى زيادةٍ أو نقصانٍ خَرَجَتْ عن الفضائلِ إلى الرذائلِ في الزيادةِ والنقصانِ.

والذي عليه المتديّنون أن الله - تعالى - ركبها في النفوس وطبعها في الفطرِ بحسبِ إرادته على ما قدره من أحوالِ عبادته، وجعل اختلافَ الأخلاقِ كاختلافِ الخلقِ والصُّورِ التي لها علّةٌ غيرُ إراديةٍ.

وأما الشَّيْمُ فكالسجايَا في قول الأكثرين، وكالأخلاقِ في قول الأقلين. والفرقُ بينَ الغرائزِ والنحائزِ، أن الغرائزَ ما امتزجَ بالطبعِ، والنحائزُ ما ظهر بالقوةِ.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 32-33

الشيمة

اسمٌ للحالة التي عليها الغريزةُ، اعتباراً بالشامةِ التي في أصلِ الخِلقةِ. الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 49

الطَّبَع

أصله من طَبَعَ السيفَ، وهو اتَّخَذُ الصُّورَةَ المَخْصُوصَةَ فِي الحَدِيدِ، وَكَذَلِكَ الطَّبِيعَةُ وَالضَّرْبِيَّةُ عِتْبَاراً بِضَرْبِ الدَّرَاهِمِ، وَالنَّحِيئَةُ عِتْبَاراً بِالنَّحْتِ، وَالنَّجْرُ عِتْبَاراً بِنَجْرِ الخَشَبِ، وَالغَرِيْزَةُ عِتْبَاراً بِمَا عُرِّزَ عَلَيْهِ، كُلُّ ذَلِكَ اسْمٌ لِلقُوَّةِ الَّتِي لَا سَبِيلَ إِلَى تَغْيِيرِهَا.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 49

الطبيع والتطبيع في الأخلاق

وَاخْتَلَفَ فِي أَفْضَلِهِمَا ذَاتاً، فَفَضَّلَ بَعْضُ الحُكَمَاءِ أخْلَاقَ الطَّبَعِ الغَرِيْزِيِّ عَلَى أخْلَاقِ التَطْبِيعِ المُكْتَسَبِ، لِقُوَّةِ الغَرِيْزِيِّ وَضعْفِ المُكْتَسَبِ.

وَفَضَّلَ آخَرُونَ أخْلَاقَ التَطْبِيعِ المُكْتَسَبِ عَلَى أخْلَاقِ الطَّبَعِ الغَرِيْزِيِّ، لِأَنَّهَا قَاهِرَةٌ لِأَضْدَادِهَا بِالانتِقَالِ إِلَى مَا ضَادَّهَا.

وَقَالَ آخَرُونَ: كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَحْتَاجٌ إِلَى الْآخَرَ، لِأَنَّ الأخْلَاقَ لَا تَنْفَكُ مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ الرُّوحِ وَالجَسَدِ، وَكَمَا لَا يُطَهَّرُ الرُّوحَ إِلَّا الجَسَدُ، وَلَا يَنْهَضُ الجَسَدُ إِلَّا بِحَرَكَةِ الرُّوحِ، كَذَلِكَ الغَرِيْزَةُ وَالْاِكْتِسَابُ مُتَقَابِلَانِ فِي الفِعْلِ وَمُتَشَارِكَانِ فِي الفِضَائِلِ، فَتَسَاوَيَا فِي الطَّبَعِ وَالغَرِيْزَةِ...

وَفَرَّقَ بَعْضُ أَهْلِ اللُّغَةِ بَيْنَهُمَا فِي الاسْمِ، فَقَالَ: الطَّبِيعُ هُوَ الخَتْمُ، وَالتَطْبِيعُ هُوَ الخُلُقُ.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 10-11

الأخلاقُ الحاصلةُ من الحضارة والترف

... إِنْ غَايَةَ العُمُرَانِ هِيَ الحَضَارَةُ وَالتَّرْفُ، وَأَنَّهُ إِذَا بَلَغَ غَايَتَهُ انْقَلَبَ إِلَى الفَسَادِ وَأَخَذَ فِي الهَرَمِ كَالْأَعْمَارِ الطَّبِيعِيَّةِ لِلْحَيَوَانَاتِ.

بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد، لأنَّ الإنسان إنما هو إنسانٌ باقتداره على جلبِ منافعِهِ ودَفْعِ مضارِّهِ واستقامةِ خُلُقِهِ للسعي في ذلك. والحَضْرِيُّ لا يَقْدِرُ على مباشرة حاجاتِهِ، إما عجزاً لِمَا حَصَلَ له من الدَّعَةِ، أو ترفُحاً لِمَا حَصَلَ له من المَرْبَى في النعيم والتَّرفِ، وكِلا الأمرين ذميمٌ، وكذلك لا يَقْدِرُ على دفع المضارِّ بما فَعَد من خُلُقِ البأس بالتَّرفِ والمَرْبَى في قَهْرِ التَّأدُّب والتعليم، فهو لذلك عِيالٌ على الحامية التي تُدافع عنه. ثم هو فاسدٌ أيضاً في دينه غالباً بما أفسدت منه العوائد وطاعتها وما تَلَوَّت به النفس في مَلَكَاتِهَا كما قررناه، إلا في الأقلِّ النادر. وإذا فَسَدَ الإنسانُ في قدرته ثم في أخلاقِهِ ودينه فقد فَسَدَت إنسانيته وصارَ مِسْحاً على الحقيقة. وبهذا الاعتبار كان الذين يَتَقَرَّبون في جِنْدِ السلطان إلى البداوة والخشونة آنفَ من الذين يربون على الحضارة وخلقها، وهذا موجودٌ في كلِّ دولة.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:880

قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة

إن بعضَ من عَلَبَت البطالةُ عليه استتقلَّ المُجاهدةَ والرياضةَ والاشتغالَ بتزكية النفسِ وتهذيبِ الأخلاقِ... فزعم أن الأخلاقَ لا يُتَصَوَّرُ تغييرُها، فإن الطباعَ لا تتغير، واستدلَّ فيه بأمرين: أحدهما أن الخُلُقَ هو صورةُ الباطنِ كما أن الخُلُقَ هو صورةُ الظاهر، فالخِلْقَةُ الظاهرةُ لا يُقْدَرُ على تغييرها... فكذلك القُبْحُ الباطنُ يَجري هذا المَجْرَى. والثاني أنهم قالوا: حُسْنُ الخُلُقِ يَمُتُّع الشهوةَ والغضبَ، وقد جَرَّبنا ذلك بطولِ المُجاهدةِ وعَرَفنا أن ذلك من مُقتضى المِزاجِ والطَّبَعِ، فإنه قط لا يَنْقَطِعُ عن الآدميِّ، فاشتغاله به تَضْيِيعُ زمانٍ بغيرِ فائدة...

فنقول: لو كانت الأخلاقُ لا تَقْبَلُ التغييرَ لَبَطَلت الوصايا والمواعظُ والتأديبات، ولما قال رسول الله - ﷺ -: «حَسَّنُوا أخلاقَهُمْ». وكيف يُنكَرُ هذا في حَقِّ الآدميِّ وتغييرِ خُلُقِ البهيمةِ مُمكنٌ إذ يُنْقَلُ البازي من الاستيحاشِ إلى الأُنسِ

والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجراح إلى السلاسة والانقياد، وكل ذلك تغيير للأخلاق.

والقول الكاشف الغطاء عن ذلك أن نقول: الموجودات منقسمة إلى ما لا مدخل للآدمي واختياره في أصله وتفصيله، كالسماء والكواكب، بل وأعضاء البدن داخلاً وخارجاً وسائر أجناس الحيوانات، وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقع الفراغ من وجوده وكماله، وإلى ما وجد وجوداً ناقصاً وجعل فيه قوة لقبول الكمال بعد أن وجد شزطه، وشزطه قد يرتبط باختيار العبد، فإن النواة ليست بتفاح ولا نخل، إلا أنها خلقت خلقة يمكن أن تصير نخلة إذا انضاف التربة إليها. . . فإذا صارت النواة متأثرة بالاختيار حتى تقبل بعض الأحوال دون بعض فكذلك الغضب والشهوة لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلاً، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه، وقد أمرنا بذلك، وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا إلى الله تعالى.

نعم، الجبال مختلفة، بعضها سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول، ولاختلافهما سببان: أحدهما قوة الغريزة في أصل الجبل وامتداده مدة الوجود، فإن قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة في الإنسان، ولكن أصعبها أمراً وأعصاها على التغيير قوة الشهوة فإنها أقدم وجوداً. . . والسبب الثاني، أن الخلق قد يتأكد بكثرة العمل بمقتضاه والطاعة له وبعقاده كونه حسناً ومرضياً، والناس فيه على أربع مراتب: الأولى وهو الإنسان المغفل الذي لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقيح بل بقي كما فطر عليه خالياً عن جميع الاعتقادات، . . فهذا سريع القبول للعلاج جداً. . . والثانية أن يكون قد عرف قبح القبيح ولكنه لم يتعود العمل الصالح، بل زين له سوء عمله فتعاطاه انقياداً لشهوته وإعراضاً عن صواب رأيه. . . ولكن علم تقصيره في عمله، فأمره أصعب من الأول. . . والثالثة أن يعتقد في الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة وأنها حق وجمال، وترى عليها، فهذا تكاد تمتنع معالجته ولا يُرجى صلاحه إلا على الندور، وذلك

لِتَضَاعَفِ أسبابِ الضلال . والرابعة أن يكون مع الشهوة على الرأي الفاسدِ وتربيته على العمل به، يرى الفضيلة في كثرة الشرِّ واستهلاكِ النفوسِ ويباهي به وَيَظُنُّ أن ذلك يرفعُ قدره، وهذا هو أصعبُ المراتب . . . والأول من هؤلاء جاهلٌ فقط، والثاني جاهلٌ وضالٌ، والثالثُ جاهلٌ وضالٌ وفاسقٌ، والرابع جاهلٌ وضالٌ وفاسقٌ وشَريرٌ .

وأما . . . قولهم إن الآدميَّ ما دام حياً فلا يَنْتَظِعُ عنه الشهوةُ والغضبُ وحُبُّ الدنيا وسائرُ هذه الأخلاق، فهذا غَلَطٌ وقع لطائفةٌ ظَنُّوا أن المقصودَ من المُجاهدةِ قَطْعُ هذه الصفاتِ بالكليةِ ومَحْوُها، وهيئات، فإن الشهوةَ حُلِقَتْ لفائدة، وهي ضرورةٌ في الجبلة . . . ولو انعدم الغضبُ بالكليةِ لم يَدْفَعِ الإنسانُ عن نفسه ما يُهْلِكُه، ولَهْلَكَ . . . وليس المطلوبُ إمطاةُ ذلك بالكليةِ، بل المطلوبُ رَدُّها إلى الاعتدالِ الذي هو وَسَطٌ بين الإفراطِ والتفريط . . . وبالجملة أن يكون المطلوبُ في نفسه قوياً، ومع قوته منقاداً للعقل .

الغزالي في (الإحياء) 3:40-41

كمالُ حُسْنِ الخلقِ وأركانُه

وكما أن حُسْنَ الصورةِ الظاهرةِ مطلقاً لا يَتِمُّ بحُسْنِ العينينِ دون الأنفِ والفمِ والحدِّ، بل لا بدَّ من حُسْنِ الجميعِ لِيَتِمَّ حُسْنُ الظاهرِ، فكذلك في الباطنِ أربعةُ أركانٍ لا بدَّ من الحُسْنِ في جميعها حتى يَتِمَّ حُسْنُ الخُلُقِ، فإذا استوت الأركانُ الأربعةُ واعتدلت وتناسبت حصلَ حُسْنُ الخُلُقِ، وهي: قوةُ العلم، وقوةُ الغضب، وقوةُ الشهوة، وقوةُ العَدلِ بين هذه القوى الثلاث .

أما قوةُ العلمِ فَحُسْنُها وصلاحتُها نبي أن تصيرَ بحيث يسهلُ بها دَرَكُ الفرقِ بين الصِدقِ والكذبِ في الأقوال، وبينَ الحقِّ والباطلِ في الاعتقادات، وبينَ الجميلِ والقبیحِ في الأفعال، فإذا صَلُحت هذه القوةُ حصلَ منها ثمرَةُ الحكمة، والحكمةُ رأسُ الأخلاقِ الحسنة . . .

وأما قوة الغضب فحسُنُها في أن يصير انقباضُها وانسائها على حدٍّ ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسُنُها وصلاحُها في أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعني إشارة العقل والشرع.

وأما قوة العدل فضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع، فالعقل مثاله مثال الناصح المُشير، وقوة العدل هي القدرة، ومثالها مثال المُنفذ المُمضي لإشارة العقل، والغضب هو الذي تُنفذُ فيه الإشارة، ومثالها مثال كلب الصيد فإنه يحتاج إلى أن يؤدَّب حتى يكون استرساله وتوقُّعه بحسب الإشارة لا بحسب هيجان شهوة النفس، والشهوة مثالها مثال الفرس الذي يُركب في طلب الصيد، فإنه تارة يكون مُروّضاً مُؤدَّباً وتارة يكون جموحاً. . .

فمن استوت فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقاً، ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك المعنى خاصة. . . وحسن القوة الغضبية واعتدالها يُعبّر عنه بالشجاعة، وحسن قوة الشهوة واعتدالها يُعبّر عنه بالعفة، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تُسمّى تهوراً، وإن مالت إلى الضعف والنقصان تُسمّى جُبناً وخوراً، وإن مالت الشهوة إلى طرف الزيادة تُسمّى شرهاً، وإن مالت إلى النقصان تُسمّى جموداً؛ والمحمود هو الوسط والفضيلة، والطرفان رذيلتان مذمومتان.

والعدل إذا فات فليس له طرفاً زيادةً ونقصانٍ بل له ضدٌّ واحدٌ ومقابلٌ، وهو الجور.

وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال في الأغراض الفاسدة خُبثاً وجريرة، ويُسمى تفریطها بلهاً، والوسط هو الذي يختصّ باسم الحكمة، فإذا نُمّهات الأخلاق وأصولها أربعة: الحكمة والشجاعة والعفة، والعدل.

الغزالي في (الإحياء) 3: 39-40

الناس مطبوعون على الأخلاق الدنيئة

إن الخُلُق هو حالٌ للنفسِ بها يفعل الإنسانُ أفعاله بلا رَويةٍ ولا اختيار، والخُلُق قد يكون في بعضِ الناسِ غريزةً وطبعاً، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد كالسخاء، فإنه قد يوجد في كثيرٍ من الناس من غير رياضةٍ ولا تعلم، وكالشجاعة والجِلْم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة. وكثيرٌ من الناس ليس يوجد فيهم ذلك، فمنهم من يصير إليه بالرياضة، ومنهم من يبقى على عادته ويَجري على سيرته .

فأما الأخلاق المذمومة فإنها موجودةٌ في أكثرِ الناسِ كالبخل والتجسس والخرق والفجور والظلم والتشؤر، فإن هذه العادات غالبيةٌ على أكثرِ الناس، مالكةٌ لهم، بل قلما يوجد في الناس من يخلو من خُلُقٍ مكروه، ويسلّم من جميع العيوب، ولكنهم يتفاضلون في ذلك، وكذلك في الأخلاق المحمودة قد يختلفُ الناسُ ويتفاضلون، إلا أنَّ المجبولين على الأخلاق الجميلة قليلون جداً والمُتصنِّعين أيضاً لها. أما المجبولون على الأخلاق السيئة فأكثرُ الناس، لأنَّ الغالبَ على طبيعةِ الإنسان الشرُّ، وذلك أن الإنسانَ إذا استرسل مع طَبْعِهِ، ولم يستعملِ الذِّكْرَ ولا التمييزَ ولا حسنَ الحِفظِ كان الغالبُ عليه أخلاقُ البهائم، لأنَّ الإنسانَ إنما يتمييزُ عن البهائم بالفِكرِ والتمييزِ فإذا لم يستعملِهما كان مشاركاً للبهائم في عاداتها. . . فالناسُ مطبوعون على الأخلاقِ الرديئةِ منقادون للشهواتِ الدنيئةِ، ولذلك وقعَ الافتقارُ إلى الشرائعِ والسُننِ والسياساتِ المحمودة.

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عدي، ضمن كتاب (دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم) ص 108-109

الطريق إلى تهذيب الأخلاق

إن الاعتدالَ في الأخلاقِ هو صحَّةُ النَّفسِ، والميلُ عن الاعتدالِ سُقْمٌ ومَرَضٌ . . .
مثالُ النفسِ في علاجها بمحوِ الرذائلِ والأخلاقِ الرديئةِ عنها، وجلبِ

الفضائل والأخلاق الجميلة إليها مثالُ البدنِ في علاجه بِمَحْوِ الْعِلْلِ عنه وَكَسْبِ
الصحة له وَجَلْبِهَا إليه .

وكما أن الغالبَ على أصلِ المزاجِ الاعتدالُ . . . فكَذَلِكَ كُلُّ مولودٍ يولد
معتدلاً صحیحَ الفطرة، وإنما أبواه يُهَوِّدانه أو يُنَصِّرانه أو يُمَجِّسانه، أي بالاعتیاد
والتعليم تُكْتَسَبُ الرذائل، وكما أنَّ البدنَ في الابتداءِ لا يُخْلَقُ كاملاً وإنما يكمل
ويَقْوَى بالنشوءِ والتربيةِ بالغذاء، فكذلك النفسُ تُخْلَقُ ناقصةً قابلةً للكمال، وإنما
تَكْمُلُ بالتربيةِ وتهذيبِ الأخلاقِ والتغذيةِ بالعلم، وكما أنَّ البدنَ إن كان صحیحاً
فشأنُ الطبيبِ تمهيدُ القانونِ الحافظِ للصحة، وإن كان مريضاً فشأنه جَلْبُ الصحةِ
إليه، فكذلك النفسُ منك إن كانت زكيةً طاهرةً مُهَدَّبَةً فينبغي أن تَسْعَى لحفظها
وَجَلْبِ مزيدِ قوَّةٍ إليها واكتسابِ زيادةِ صفاتها، وإن كانت عديمةَ الكمالِ والصفاءِ
فَيَنْبَغِي أن تَسْعَى لجلبِ ذلكِ إليها . . . وكما أنه لا بدَّ من احتمالِ مرارةِ الدواءِ
وَشِدَّةِ الصبرِ عن المُشَهَّياتِ لمُعَالَجَةِ الأبدانِ المَرِيضَةِ فكذلك لا بدَّ من احتمالِ
مرارةِ المُجَاهِدَةِ والصَّبْرِ لمداواةِ مرضِ القلبِ .

الغزالي في (الإحياء) 3:46-45

فلسفة الأخلاق

وأما [الفلسفة] الخُلُقِيَّةُ فجميعُ كلامهم فيها يَرْجِعُ إلى حَصْرِ صفاتِ النفسِ
وأخلاقِها، وَذِكْرِ أجناسِها وأنواعِها وكيفيةِ مُعالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من
كلامِ الصوفية، وهم المُتَأَلِّهون المَواظِبُونَ على ذكرِ الله - تعالى - وعلى مخالفةِ
الهُوى وسلوكِ الطريقِ إلى الله - تعالى - بالإعراضِ عن ملاذِّ الدنيا .

وقد انكشفَ لهم في مجاهدتهم من أخلاقِ النَّفسِ وعيوبها وآفاتِ أعمالِها ما
صَرَّحُوا بها، فأخذها الفلاسفةُ ومزجوها بكلامهم، تَوَسُّلاً بِالْتَجَمُّلِ بها إلى ترويحِ
باطلهم . ولقد كان في عَصْرِهِمْ، بل في كُلِّ عَصْرٍ، جماعةٌ من المتألهيين لا يُخْلِى
اللهُ العالمَ عنهم، فإنَّهُمْ أوتادُ الأرضِ، ببركاتهم تنزلُ الرحمةُ على أهلِ الأرضِ . . .

وكانوا في سالف الأزمنة، على ما نطق به القرآن، فتولّد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حقّ القابل، وآفة في حقّ الرادّ.

أما الآفة التي في حقّ الرادّ فعظيمة، إذ ظنّت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مُدَوَّنًا في كُتُبهم، وممزوجاً بباطلهم يَنْبُغي أن يُهَجَرَ ولا يُذَكَر، بل يُنكَر على كلِّ من يذكره، إذ لم يسمعه أولاً إلاّ منهم، فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل، لأنّ قائله مُبطلٌ . . . وهذه عادةٌ ضعفاء العقول، يعرفون الحقّ بالرجال، لا الرجال بالحقّ.

والآفة الثانية، آفة القبول، فإن من نظّر في كتبهم كإخوان الصفا وغيره فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكّم النبوية والكلمات الصوفية، ربما استحسنتها وقبلها وحسّن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به، لحسن ظنّ حصل فيما رآه واستحسنه، وذلك نوع استدراج إلى الباطل.

ولأجل هذه الآفة يجب الرّجُز عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغرر والخطر. وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزالق الشطوط يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 83-86

صناعة الأخلاق

الأخلاق صناعة . . . تُعنى بتجويد أفعال الإنسان بما هو إنسان

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 36

علم الأخلاق

هو علمُ السلوك . . . وهو من أنواع الحكمة العملية، ويسمّى تهذيب الأخلاق، والحكمة الخلقية أيضاً.

التهانوي في (الكشاف) 2: 230

الفضائل والرذائل

حقيقة الفضائل

الفضائل تَوْسُطُ مَحْمُودِ بَيْنَ رَذِيلَتَيْنِ مَذْمُومَتَيْنِ، مِنْ نَقْصَانٍ يَكُونُ تَقْصِيرًا أَوْ زِيَادَةٍ تَكُونُ سَرَفًا، فَيَكُونُ فِسَادٌ كُلُّ فَضِيلَةٍ مِنْ طَرَفَيْهَا.

فَالْعَقْلُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الدَّهَاءِ وَالغَبَاءِ. وَالْحِكْمَةُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الشَّرِّ وَالجَهَالَةِ. وَالسَّخَاءُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ التَّقْتِيرِ وَالتَّبَذِيرِ. وَالشَّجَاعَةُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الْجُبْنِ وَالتَّهَوُّرِ. وَالْحَيَاءُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الْفَحْصَةِ وَالْحَصْرِ. وَالْوَقَارُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الْهُزْءِ وَالسَّخَافَةِ. وَالسَّكِينَةُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الشُّخْطِ وَضُعْفِ الغَضَبِ. وَالْحِلْمُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ إِفْرَاطِ الغَضَبِ وَمَهَانَةِ النَفْسِ. وَالْعِفَّةُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الشَّرِّهِ وَضُعْفِ الشَّهْوَةِ. وَالغَيْرَةُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الحَسَدِ وَسُوءِ العَادَةِ. وَالظَّرْفُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الخَلَاعَةِ وَالفَدَامَةِ. وَالمَوَدَّةُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الخِلَابَةِ [الخديعة باللسان] وَحُسْنِ الخُلُقِ. وَالتَّوَاضُعُ وَاسْطَةٌ بَيْنَ الكِبَرِ وَدَنَاءَةِ النَفْسِ.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 17-18

مبادئ الفضائل

وللفضائل مبادئ هي أوائل وأواخر. وأول الفضائل العقل، وآخرها العدل، لأن العقل أصل الفضائل، فحدوثها عنه وتدبيرها به، فلذلك كان أولها. والعدل نتيجة الفضائل، لأنها مُقَدَّرَةٌ به، فلذلك صار آخرها. وهما قرينان مُؤْتَلِفَانِ، وما ائْتَلَفَ أمران إلا كان أَحَدُهُمَا محتاجاً إلى الآخر اضطراراً، وما سواهما من الفضائل واسطة بين العقل والعدل، يَخْتَصُّ العقل بتدبيرهما والعدل بتقديرهما، فيكون العقل مُدَبَّرًا والعدل مُقَدَّرًا، وليس تنفك الفضائل بواحد منهما وإنما تنفك بالنفس المطبقة لهما، فإن كانت النفس زكية صافية تهيأت للفضائل فعملت بها، وإن كانت خبيثة تهيأت للرذائل فعَلَّتْ إليها، وصار ما وافقها منها سهلاً عليها في سرعة انفعاله بحكم المناسبة، وما خالفها صعباً عليها في تأخر

انفعاله بحُكم المُناقرة، لأن موافقة الأشكالِ مَركوزة في الطباع . . .

قال بعضُ الحكماء المتقدِّمين: إن قواعد الأخلاقِ الفاضلة أربع يتفرَّع عنها ما عداها من الفضائل، وهي: التميُّز، والنَّجدة، والعِفَّة، والعدْل، ويتفرَّع عن أضدادها الكثيرُ من الرذائل.

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 12-13

الفضائلُ أوساطٌ وأطرافُها رذائل

أما الحكمةُ فهي وَسَطٌ بين السَّقَمِ والبَلَه، وأعني بالسفه هنا استعمالَ القوةِ الفكرية فيما لا يَنبغي وكما لا يَنبغي، وسمَّاه القوم: العَجْرَبَة، وأعني بالبَلَه تعطيلَ هذه القوةِ وأطرافِها. وليس يَنبغي أن يُفهم أنَّ البَلَه هنا نقصانُ الخِلقة، بل تعطيلُ هذه القوةِ بالإرادة. وأما الذكاءُ فهو وَسَطٌ بين الخُبثِ والبلادة، فإنَّ أحدَ طرفي كلِّ وَسَطٍ هو إفراطٌ والآخَرُ تَفريطٌ . . . فالخُبثُ والدهاءُ والجِيلُ الرديئةُ هي كُلُّها إلى جانبِ الزيادةِ فيما يَنبغي أن يكونَ الذكاءُ فيه. وأما البلادةُ والبَلَهُ والعَجْرُ عن إدراكِ المعارفِ فهي كُلُّها إلى جانبِ التقصانِ من الذكاء. وأما الذُّكْرُ فهو وَسَطٌ بين النسيانِ الذي يكونُ بإهمالِ ما يَنبغي أن يُحفظَ وبين العنايةِ بما لا يَنبغي أن يُحفظَ . . .

وأما العِفَّةُ فهي وَسَطٌ بين رذيلتين، وهما الشَّرُّ وخمودُ الشهوة، وأعني بالشَّرِّ الانهماكُ في اللذاتِ والخروجُ فيها عما يَنبغي، وأعني بخمودِ الشهوةِ السكونَ عن الحركةِ التي تَسْلُكُ نحوَ اللذةِ الجميلةِ التي يَحْتَاجُ إليها البدنُ في ضروراته، وهي ما تُرَخِّصُ فيه الشريعةُ والعقلُ . . .

وأما الشجاعةُ فهي وَسَطٌ بين رذيلتين إحداهما الجُبْنُ والأخرى التهوُّرُ، وأما الجُبْنُ فهو الحَوَفُ مما لا يَنبغي أن يُخَافَ منه، وأما التهوُّرُ فهو الإقدامُ على ما لا يَنبغي أن يُقدَّمُ عليه.

وأما السخاء فهو وسط بين رذيلتين، إحداهما السرف والتبذير، والأخرى
البخل والتقتير. وأما التبذير فهو بذل ما لا ينبغي لمن لا يستحق، وأما التقتير فهو
منع ما ينبغي عمن يستحق.

وأما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام. أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة
المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي، وأما الانظلام فهو الاستخذاء
والاستحائه في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي، ولذلك يكون أبدأ للجائر
أموال كثيرة لأنه يتوصل إليها من حيث لا يجب، ووجه التوصل إليها كثيرة. وأما
المنظلم فقتياته وأمواله يسيرة لأنه يتركها من حيث يجب. وأما العادل فهو في
الوسط لأنه يقتني الأموال من حيث يجب، ويتركها من حيث لا يجب.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 26-28

أجناس الفضائل وأضدادها

فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها، وكان شوقها
إلى المعارف الصحيحة لا المظنونية معارف وهي بالحقيقة جهالات، حدثت عنها
فضيلة العلم وتتبعها الحكمة.

ومتى كانت حركة النفس السبعية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تُسبطه لها،
فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى أكثر مما ينبغي لها، حدثت عنها فضيلة الحلم
وتتبعها فضيلة الشجاعة.

ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة
هي كمالها وتمامها، وهي فضيلة العدالة، فلذلك أجمع الحكماء أن أجناس
الفضائل أربعة، وهي: الحكمة والعفة، والشجاعة، والعدالة.

وأضداد هذه الفضائل الأربع من الرذائل أيضاً أربع، وهي: الجهل،
والشر، والجبن، والجور، وتحت كل واحد من هذه الأجناس أنواع كثيرة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 16-17

رُتَبِ الْفَضَائِلِ عَلَى رَأْيِ أَرِسْطُو

«أولُ رُتَبِ الْفَضَائِلِ تُسَمَّى سَعَادَةً، وَهِيَ أَنْ يَصْرِفَ الْإِنْسَانُ إِرَادَتَهُ وَمَحَاوَلَاتِهِ إِلَى مَصَالِحِهِ فِي الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ وَالْأُمُورِ الْمَحْسُوسَةِ مِنْ أُمُورِ النَّفْسِ وَالْبَدَنِ وَمَا كَانَ مِنَ الْأَحْوَالِ مَتَّصِلًا بِهِمَا وَمُشَارِكًا لِهَئِمَّتِهِمَا مِنَ الْأُمُورِ النَّفْسَانِيَّةِ، وَيَكُونُ تَصْرِفُهُ فِي الْأَحْوَالِ الْمَحْسُوسَةِ تَصْرِفًا لَا يَخْرُجُ بِهِ عَنِ الْإِعْتِدَالِ الْمُلَائِمِ لِأَحْوَالِهِ الْحَسَنِيَّةِ، وَهَذِهِ حَالٌ قَدْ يَتَلَبَّسُ فِيهَا الْإِنْسَانُ بِالْأَهْوَاءِ وَالشَّهَوَاتِ إِلَّا أَنْ ذَلِكَ بِقَدْرِ مُعْتَدِلٍ غَيْرِ مُفْرَطٍ، وَهُوَ إِلَى مَا يَنْبَغِي أَقْرَبُ مِنْهُ إِلَى مَا لَا يُسَيِّغُهُ.

وَآخِرُ الْمَرَاتِبِ فِي الْفَضِيلَةِ أَنْ تَكُونَ أَعْمَالُ الْإِنْسَانِ كُلُّهَا أَعْمَالًا إِلَهِيَّةً، وَهَذِهِ الْأَعْمَالُ هِيَ خَيْرٌ مَخْضٍ، وَالْفِعْلُ إِذَا كَانَ خَيْرًا مَخْضًا فَلَيْسَ يَفْعَلُهُ فَاعِلُهُ مِنْ أَجْلِ شَيْءٍ آخَرَ غَيْرِ الْفِعْلِ نَفْسِهِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْخَيْرَ الْمَخْضَ هُوَ غَايَةٌ مَتَوَخَّأَةٌ لِدَاتِهَا. . . . فَهَذِهِ الْحَالُ هِيَ آخِرُ رُتَبِ الْفَضَائِلِ الَّتِي يَتَقَبَّلُ فِيهَا الْإِنْسَانُ أَعْمَالَ الْمَبْدِئِ الْأَوَّلِ خَالِقِ الْكُلِّ عَزَّ وَجَلَّ، أَعْنِي أَنْ يَكُونَ فِيمَا يَفْعَلُهُ لَا يَطْلُبُ بِهِ حِطًّا وَلَا مُجَازَاةً وَلَا عَوْضًا وَلَا زِيَادَةً لَكِنْ يَكُونُ فَعْلُهُ بَعِينَهُ هُوَ غَرَضُهُ».

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 86-88

الفضائل النفسية

جميعُ الفضائلِ النفسيةِ ضربان: نظريّ وعملي، وكلُّ ضَرْبٍ مِنْهُمَا يَحْصُلُ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا بَشْرِيٌّ يُحْتَاجُ فِيهِ إِلَى زَمَانٍ وَتَدْرُبٍ وَمُمَارَسَةٍ، وَيَتَقَوَّى الْإِنْسَانُ فِيهِ دَرَجَةً فَدَرَجَةً، وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ مَنْ يَكْفِيهِ أَدْنَى مُدَارَسَةٍ، وَفِيهِمْ مَنْ يَحْتَاجُ إِلَى زِيَادَةِ مُمَارَسَةٍ، وَذَلِكَ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الطَّبَائِعِ وَالذِّكَاةِ وَالْبِلَادَةِ. وَالثَّانِي يَحْصُلُ بِفَضْلِ إِلَهِي نَحْوُ أَنْ يُولَدَ إِنْسَانٌ فَيَصِيرَ مِنْ غَيْرِ تَعَلُّمٍ مِنَ الْبَشَرِ عَالِمًا كَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَيَحْيَى بْنَ زَكَرِيَّا - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ حَصَلَ لَهُمْ مِنَ الْمَعَارِفِ مِنْ غَيْرِ مُمَارَسَةٍ مَا لَمْ يَحْصُلْ لِلْحَكَمَاءِ، وَقَدْ ذَكَرَ بَعْضُ الْحَكَمَاءِ أَنَّ ذَلِكَ يَحْصُلُ لِغَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ أَيْضًا فِي الْعَنِيَّةِ.

فكلُّ ما كان يتدرب فقد يكون بالطبع كصبيٍّ يوجد صادق اللهجة سخياً وجريئاً، وآخر على عكس ذلك، وقد يكون بالتعلم وبالعادة.

فمن صار فاضلاً طبعاً وعادةً وتعلماً فهو كاملُ الفضيلة، ومن كان رذلاً بثلاثتها فهو كاملُ الرذيلة.

إن الفضيلة الكاملة والسعادة الحقيقية هي الخيرات الأخروية، وأما ما عداها فتسميته بذلك إما لكونه معاوناً في بلوغ ذلك أو نافعاً فيه، وكلُّ ما أعان على خير وسعادة فهو خيرٌ وسعادة.

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 57-61

أمهات الفضائل

أمهات الفضائل النفسية - وإن كُنَّ أربعمائة - فلها بناتٌ هن أمهات لفضائلٍ أُخرى، وبيان ذلك أن العقل متى تقوى تولد من حُسن نظره جودة الفكر وجودة الذكر، ومن حُسن فعله الفطنة وجزالة الرأي، وتولد من اجتماع أربعمائة جودة الفهم وجودة الحفظ، والشجاعة متى تقوت تولد منها الجود في حال النعمة والصبر في حال المحنة، والصبر يُزيل الجزع ويورث الشهامة المختصة بالرجولية، والعفة إذا تقوت ولدت القناعة، والقناعة تمنع عن الطمع في مالٍ غيره فولدت الأمانة؛ والعدالة إذا تقوت تولد الرحمة، والرحمة هي الإشفاق من أن يفوت ذا حقَّ حقه، فهي تولد الحلم، والحلم يقتضي العفو.

فالإنسانية والكرمُ يجمعان هذه الفضائل، وذلك أن الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، ويقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها. . . وما يختص به لفظ الإنسانية فهو الأخلاق والأفعال المَحمودة، فأما المذمومات من الأفعال فتشارك الإنسان فيها البهائم والشياطين.

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 72-73

تلازم الفضائل النفسية

العقل والعفة والشجاعة والجود والعدالة وسائر الفضائل تتلازم، فإنَّ العقل إذا أشرق عقلُ صاحبه عن الإقدام على ما يُورثه مَدَمَّةً وَيَحْمِلُهُ على الإقدام على المخاوف التي تُورثه المَحَمَدَة وعلى أن يُتَمَمَ تَفَضُّلًا ما في يده لمن يَحْتَاج إليه وأن يَبْدُلَ لكلِّ ذي حقِّ حقَّه، وذلك هو العفة والشجاعة والجود والعدالة.

وكذا إذا كان عَدْلًا يَحْمِلُهُ عَدْلُهُ على تركِ تناولِ ما لا يَجُوزُ تناوُلُهُ، وأن لا يُخَجِّمَ عما يَلْزِمُهُ الإقدامُ عليه، وأن لا يَبْتَخِلَ بِفَضْلِ ما في يده، وإذا كان شجاعاً لا تَقْهَرُهُ شهوتُهُ على تناولِ ما لا يَجُوزُ تناوُلُهُ وعلى ظُلْمِ غيره ولا يَخَافُ الفقرَ قَبِيحًا.

وَجُعِلَتِ العِفَّةُ جوداً فقيلاً: «الجودُ جودان: جودٌ بما في يدك، وجودٌ عمّا في يد غيرك، وهو أعظمهما.

وهذه الفضائل إذا حَصَلَتْ حَصَلَ بها الإنسانية والحريَّة والكرم، وعَنْهَا يَتَأَصَّلُ الإسلامُ والإيمانُ والتقوى والإخلاص.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 80

منفعة العلم في استعمال الفضائل

مَنْعَةُ العِلْمِ في استعمالِ الفضائلِ عظيمةٌ وهو أنه يُعَلِّمُ حُسْنَ الفضائلِ فَيَأْتِيها ولو في التُّدْرَةِ، وَيُعَلِّمُ قُبْحَ الرذائلِ فَيَجْتَنِبُها ولو في التُّدْرَةِ، وَيَسْتَمِعُ الثناءَ الحسنَ فَيَرْغَبُ في مثله والثناءَ الرديءَ فَيَنْفِرُ منه، فعلى هذه المُقَدِّماتِ وَجِبَ أن يكونَ للمعلمِ حِصَّةٌ في كلِّ فضيلة، وللجهلِ حِصَّةٌ في كلِّ رذيلة، ولا يَأْتِي الفضيلةَ مِمَّنْ لم يَتَعَلَّمِ العِلْمَ إلا صَافِي الطَّبَعِ جَدًّا فَاضِلُ التركيبِ، وهذه منزلةٌ حُصِّصَ بها النبيونَ عليهم السلامُ والصلاة، لأن الله - تعالى - عَلَّمَهُم الخَيْرَ كُلَّهُ دون أن يَتَعَلَّمُوهُ من الناس.

وقد رأيت من غمارِ العامّة مَنْ يَتَحَرَى مِنَ الاعتدالِ وحميدِ الأخلاقِ إلى ما لا يَتَقَدَّمُهُ فِيهِ حَكِيمٌ عَالِمٌ رَائِضٌ لِنَفْسِهِ، ولكنه قليلٌ جدًّا.

ورأيتُ مِمَّنْ طالَعَ العلومَ وَعَرَفَ عهودَ الأنبياءِ - عليهم السلام - ووصايا الحكماءِ، وهو لا يَتَقَدَّمُهُ فِي حُبِّهِ السيرةَ وفسادِ العلانيةِ والسريرةِ شِرَارُ الخَلْقِ، وهذا كثيرٌ جدًّا، فعلمتُ أنهما مواهبٌ وحرمانٌ من الله تعالى .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 24

أصولُ الفضائلِ والرذائلِ

أصولُ الفضائلِ أربعةٌ عنها تتركبُ كلُّ فضيلةٍ، وهي العَدْلُ، والفَهْمُ، والتَّجْدَةُ، والجُودُ.

وأصولُ الرذائلِ كلُّها أربعةٌ، عنها تتركبُ كلُّ رذيلةٍ، وهي أصدادُ التي ذكرنا وهي: الجُورُ، والجَهِلُ، والجُبُنُ، والشُّحُّ.

الأمانةُ والعِفَّةُ نوعانِ من أنواعِ العَدْلِ والجُودِ.

التَّزَاهَةُ فِي النَفْسِ فضيلةٌ ترَكَّبَتْ مِنَ التَّجْدَةِ والجُودِ، وكذلك الصَّبْرُ.

الحِلْمُ نوعٌ مُفْرَدٌ من أنواعِ التَّجْدَةِ.

القناعةُ فضيلةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنَ الجُودِ والعَدْلِ.

الحرصُ مُتَوَلَّدٌ عَنِ الطَّمَعِ، والطَّمَعُ متولَّدٌ عَنِ الحَسَدِ، والحسدُ مُتَوَلَّدٌ عَنِ

الرغبةِ، والرغبةُ مُتَوَلَّدَةٌ عَنِ الجُورِ والشُّحِّ والجَهِلِ.

ويتولَّدُ مِنَ الحِرْصِ رذائلٌ عظيمةٌ منها: الذُّلُّ والسَّرْقَةُ والغَضَبُ والزنا والقَتْلُ

والعِشْقُ والهَمُّ بالفقرِ.

والمسألةُ لما بأيدي الناسِ تتولَّدُ فيما بين الحِرْصِ والطَّمَعِ، وإنما فَرَّقْنَا بَيْنَ

الحرصِ والطَّمَعِ لأنَّ الحِرْصَ هو إظهارُ ما اسْتَكَنَّ فِي النَفْسِ مِنَ الطَّمَعِ.

المُدَارَاةُ فَضِيلَةٌ مُتَرَكِّبَةٌ مِنَ الْجِلْمِ وَالصَّبْرِ .

الصَّدَقُ مُرَكَّبٌ مِنَ الْعَدْلِ وَالنَّجْدَةِ .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 57-58

الفضائل الجسمية

قد اشتهر قومٌ بذلك فقالوا: كفى بالمرء أن يكون صحيحَ البدنِ بريئاً من الأمراضِ الشاغلةِ عن تحزِّيِ الفضائلِ العقليةِ؛ وليس الأمرُ كذلك، فالبدنُ للنفسِ بمنزلةِ الآلةِ للصانعِ والسفينةِ للربَّانِ اللذين بهما صار صانعاً وربَّاناً.

وجميعُ أجزاءِ البدنِ بالقولِ المُجَمَّلِ أربعة: العظامُ التي تجري للبدنِ كالألواحِ للسفينةِ، والعَصَبُ الذي يجري مَجْرَى الرِّبَاطِ الذي شُدَّ به الألواحُ، واللحمُ الذي يجري له مَجْرَى الحَشْوِ للرباطاتِ، والجِلْدُ الذي يجري مَجْرَى الغِشاءِ لجميعِها، فإذا اعتَدَلَتْ هذه الأربعةُ بأن يَعتَدَلَ فيها الأربَعُ القوى وهي: الجاذبَةُ، والماسِكةُ، والهاضِمةُ، والدافِعةُ، سُمِّي ذلك: الصِّحَّةُ: ولولا صِحَّةُ البدنِ لما حَصَلَ الانتِفاعُ.

وأما القوَّةُ فهي جَوْدَةٌ تَركِيبِ هذه الأركانِ الأربعةِ وهي: العظامُ والعَصَبُ واللحمُ والجِلْدُ وما يتبعُها، وبها يَصْلُحُ البدنُ للسعيِ والتصرُّفِ في أمورِ الدنيا والآخرةِ.

وأما الجمالُ فنوعان: أحدهما امتدادُ القامةِ الذي يكون عن اعتدالِ الحرارةِ الغريزيةِ، فإن الحرارةَ إن حَصَلَتْ رَفَعَتْ أجزاءَ الجسمِ إلى العُلُوِّ كالنباتِ إذا نَجَمَ، كلما كان أطلبَ للعُلُوِّ في مَنبَتِهِ كان أشرفَ في جنسه، والثاني... أن يكون ممدوداً قَوِيَّ العَصَبِ طَوِيلَ الأطرافِ مُمتدِّها، رَحْبَ الذراعِ، غيرَ مُثَقَّلٍ بالشحمِ واللحمِ. ولا نَعْنِي بالجمالِ ههنا ما يتعلَّقُ به شهوةُ الرجالِ والنساءِ... وإنما نَعْنِي به الهيئةَ التي لا تَنبُو الطباغُ عن النَّظَرِ إليها، وهو أدلُّ شيءٍ على فضيلةِ النفسِ، لأنَّ نورَها إذا أُشْرِقَ تَأدَّى إلى البدنِ إشراقَها.

وكلُّ شخصٍ فله حُكْمَان: أحدهما من قِبَلِ جسمِهِ، وهو مَنْظَرُهُ، والآخرُ من قِبَلِ نَفْسِهِ، وهو مَخْبَرُهُ، وكثيراً ما يتلازمان.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 69-71

الفضائل والتعاون

فضيلةُ الفلّاحين هو التَّعاونُ بالأعمال، وفضيلةُ التجارِ هو التعاونُ بالأموالِ، وفضيلةُ الملوكِ هو التعاونُ بالآراءِ السياسية، وفضيلةُ الإلهيين هو التعاونُ بالحكمِ الحقيقية، ثم هم جميعاً يتعاونون على عِمارةِ المُدُنِ بالخيراتِ والفضائلِ.

وكما أن اللواءَ لا يأخذه إلا مَنْ قَوِيَ عليه، والغذاءَ لا يُؤخَذُ منه إلا بِقَدْرِ ما يمكن هَضْمُهُ - كذا أيضاً لا يُنصَّبُ للرياسةِ إلاّ الناهضُ بأعبائها، وهو الأَكْمَلُ في الفضائلِ الخمس، أعني العِفَّةَ والنَّجدةَ والحريةَ والعدالةَ والحكمةَ.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 364

الردائل خروجٌ عن الوسط

فَلْيُعْلَمَ أَنَّ لكلَّ فضيلةٍ طَرَفَيْنِ مَحْدودين يُمكن الإشارةُ إليهما، وأوساطاً بَيْنَهُما كثيرةٌ لا نهايةَ لها ولا يُمكن الإشارةُ إليها، إلاّ أَنَّ الوَسَطَ الحقيقيَّ هو واحدٌ، وهو الذي سَمَّيناهُ فضيلةً. ثم لِيُعْلَمَ أننا بحَسَبِ هذا البيانِ نَجْعَلُ أجناسَ الشُّرورِ والردائلِ ثمانيةً لأنها صِغفُ الفضائلِ الأربعِ التي تقدّمَ شَرْحُها، وهي هذه:

التَهوُّرُ والجُبُنُ طرفانِ للوَسَطِ الذي هو الشَّجاعةُ.

والشَّرُّ والخمودُ طرفانِ للوَسَطِ الذي هو العِفَّةُ.

والجورُ والمهانةُ - أعني الظُّلمُ والانظلامُ - طرفانِ للوَسَطِ الذي هو العَدالةُ.

فهذه أجناسُ الأمراضِ التي تُقابلُ الفضائلَ التي هي صِحَّةُ النفسِ، وتحت هذه الأجناسِ أنواعٌ لا نهايةَ لها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 192-193

مبادئ الرذائل وغاياتها

وللرذائل مبادئ هي أوائل، وغايات هي أواخر، فأول الرذائل الحمق، وآخرها الجهل. وفي الفَرْق بينهما وجهان: أحدهما أن الأحمق هو الذي يتصوّر الممتنع بصورة الممكن، والجاهل هو الذي لا يعرف الممتنع من الممكن. والوجه الثاني أن الأحمق هو الذي يعرف الصواب ولا يعمل به، والجاهل هو الذي لا يعرف الصواب، ولو عرفه لعمل به . . .

وللجاهل حالتان: الحال الأولى: أن يجهل، ويعلم أنه يجهل، وهذا يجوز أن يسترشد فيعلم ما جهل إن أمدَّ بحميمة باعثة وأعينَ بنفسٍ قابلة . . . والحال الثانية: أن يجهل، ويجهل أنه يجهل، فهو أسوأهما حالاً، وأقبحهما خصالاً، لأنه إذا جهل جهله صار جهلين متشاكلين في الصور، مختلفين في الأثر، أحدهما سالبٌ لهدايته، والآخر جالبٌ لغوايته، فطاح بالأول في سكراته، ومرح بالآخر في هفواته، فلم يختر له فاقة، ولم تزج له إفاقة، وقد قال جالينوس: «الجهل بالجهل جهلٌ مرَّكبٌ».

الماوردي في (تسهيل النظر) ص 13-15

الخير

الخير منه مُطلقٌ ومُقَيّدٌ

من الخيرات ما هو مُطلقٌ كالْحِكْمَةِ وَالصِّدْقِ وَالْعَدَالَةِ وَالجُّودِ، ومن الخيرات ما هو مُقَيّدٌ - فهي متى استعملت استعمالاً حميداً وُصِفَتْ بِالخَيْرِ وَالرَّحْمَةِ، ومتى استعملت استعمالاً ذمياً وُصِفَتْ بِالشَّرِّ - كالشُّرَّةِ وَالرِّيَاسَةِ وَالجَمَالِ وَالقُوَّةِ، فإنها متى رُوِعَتْ على موجبِ الشَّرْعِ الإلهي نَزَلَتْ بِالإِضَافَةِ إِلَى الأَنْفُسِ التُّطْقِيَّةِ مِنْزَلَةَ الأَجْنَحَةِ المُرَقَّيَّةِ لَهَا إِلَى مَعْدِنِ الكِرَامَةِ، ومتى لم تُرَاعَ على موجبِهِ صَارَ الأَمْرُ بِالضِدِّ. وسببه أنها ليست بمطلوبة لذواتها لكنها تُطلب لأن تصيرَ معاوناً لنا على حُسْنِ خِلَافَةِ اللهِ - جَلَّ جلاله - في عمارة هذا العالم.

وكما أن التأليف اللَّخْني هو الْمُزَيِّن للأصواتِ النَّغْمِيَّة، كذا الشَّرْعُ الإلهي هو الكاسِبُ لهذه المعاني تمامَ الرتبة ووصفَ الخَيْرِورة.

وإذا تَقَرَّرَ هذا فمن الواجبِ أن تَعْلَمَ أن جوهرَ النَّفسِ - وإن كان منتظماً للقوى الْمُفْتَنَّةِ نحوَ قُوَّةِ الفِكْرِ وقُوَّةِ العقلِ، فإن انتظامه لها ليس بِمُشاكِلٍ لانتظام البدنِ ليد والرَّجُلِ والعُنُقِ والرَّأسِ، ولا أيضاً بِمُشاكِلٍ لانتظام الأجزاء الأرضية والأجزاء الهوائية والأجزاء المائية والأجزاء النارية، فإن كلَّ واحدٍ من المنظوماتِ البدنيةِ قد يُفارقُ غَيْرَه وَيَعْرِضُ له الانفكاكُ عنه، وأعني بهذا أن جانبَ اليمينِ من الجوهرِ الجسماني يكون متباعداً لجانبِ اليسارِ منه، والعَضُو الذي هو يَدُه يكون مخالفاً للعَضُو الذي هو رِجْلُه. وليست الحالُ في القوى النفسانيةِ كذلك، فإن الجوهرَ الروحانيَّ لن يكون ذا بُعْدٍ ممتدُّ ولا بذِي أجزاءٍ مباينة، لكنه يكون في حقيقةِ الوحدانيةِ بحيث يوجد كلُّ واحدٍ من قُوَّاه صالحاً لأن يوصفَ بصوابه كالنَّيْسِ والحَرارةِ والنارِ، فإن القوى الرائيةِ منها قد توصفَ بأنها مُفَكَّرَةٌ وعاقلةٌ، والقوةُ العَقْلِيَّةُ منها قد توصفَ بأنها مُرْتَبِيَّةٌ ومُفَكَّرَةٌ.

ولا عَجَبَ أن توجَدَ المعاني المتباينةُ الذاتِ قد بلغت من فرطِ الأتِّحادِ إلى الحَدِّ الذي يصير كلُّ واحدٍ منها سارياً في جَميعها، فإن اللونَ والطَّعمَ والرائحةَ - وإن كانت مختلفة الحَقائِقِ - فإن عامَّتْها قد تُرَى في التَّفاحَةِ الواحدةِ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 113-114

الخير والسعادة

إن الخَيْرَ - على ما حدَّه [أرسطوطاليس] واستحسنه من آراء المتقدمين - هو المقصودُ من الكلِّ، وهو الغايةُ الأخيرة. وقد يُسمَّى الشيءُ النافعُ في هذه الغايةِ خَيْراً.

فأما السعادةُ فهي الخَيْرُ بالإضافة إلى صاحبها، وهي كمالٌ له. فالسعادةُ -

إذن - خَيْرُهَا، وقد تكون سعادةُ الإنسانِ غيرَ سعادةِ الفَرَسِ، وسعادةُ كلِّ شيءٍ في تمامه وكمالهِ الذي يَخُصُّهُ .

فأما الخير الذي يَقصده الكلُّ بالشوقِ فهي طبيعةٌ تُقصد، ولها ذاتٌ، وهو الخَيْرُ العامُّ للناسِ من حَيْثُ هُم ناسٌ، فهم بأجمعهم مشتركون فيها .

فأما السعادةُ فهي خَيْرٌ ما لواحدٍ واحدٍ من الناسِ، فهي إذن بالإضافة، وليس لها ذاتٌ بَعينه، وهي تختلفُ بالإضافةِ إلى قاصديها، فلذلك يكونُ الخَيْرُ المَطْلُقُ غيرَ مختلفٍ فيه .

وقد يُظنُّ أنَّ السعادةَ تكونُ لغيرِ الناطقين، فإن كان ذلك فإنما هي استعداداتٌ فيها لِقَبولِ تماماتها وكمالاتها من غيرِ قَصْدٍ ولا رَوِيَّةٍ، فتلك الاستعداداتُ هي الشوقُ أو ما يَجري مَجري الشوقِ من الناطقين بإرادة .

فأما ما يأتي للحيواناتِ في مآكلها ومشاربها وراحاتها فَيَبْغِي أن يُسَمَّى بَخْتاً أو اتفاقاً، ولا يُؤهلُ لاسمِ السعادةِ كما يُسَمَّى في الإنسانِ أيضاً . وإنما استُحْسِنَ ذلك الحدُّ الذي ذكرناه للخيرِ المطلق .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 75-76

أقسام الخير

الخَيْرُ - على ما قَسَمه أرسطوطاليس وحكاه عنه فرفوروس وغيره - قال:
الخيراتُ منها ما هي شريفةٌ ومنها ما هي ممدوحة، ومنها ما هي بالقوة كذلك،
ومنها ما هي نافعةٌ فيها .

فالشريفةُ منها هي التي شَرَفُها من ذاتها وتَجْعَلُ من اقتنائها أيضاً شريفاً، وهي
الحكمة والعقل .

والممدوحة منها مثل الفضائلِ والأفعالِ الجميلةِ الإرادية .

والتي هي بالقوة هي مثل التَّهَيُّءِ والاستعدادِ لنيلِ الأشياءِ التي تقدَّمت .

والنافعة هي جميع الأشياء التي تُطلب، لا لذاتها، بل لِيَتَوَصَّلَ بها إلى الخيرات .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 76-77

تقسيم آخر للخير

وقد قُسمت الخيرات... فقول: الخيرات ثلاثة: مؤثرة لذاتها، ومؤثرة لغيرها، ومؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها:

فالمؤثرة لذاتها: السعادة الأخروية والنفسية .

والمؤثرة لغيرها: الدراهمُ والدنانير، فإننا لو تَصَوَّرنا ارتفاعَ الضروراتِ التي تُستدفعُ بها لكانت هي والحَضْبَاءُ سواء .

والمؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها: كصحة الجسم، فمعلومٌ أن الرجلَ وإن أزيلتَ للمشي فالإنسانُ يريد أن يكون صحيحَ الرجلِ وإن استغنى عن المشي .

ويقال أيضاً: الخيراتُ ثلاث: نافعٌ وجميلٌ ولذيذٌ، والشور ثلاث: ضارٌّ وقبيحٌ ومؤلمٌ، وكلُّ واحدٍ من ذلك ضربان: أحدهما مُطلقٌ وهو الذي يجمع الأوصافَ الثلاثة في الخيرِ كالِحِكْمَةِ، فإنها نافعةٌ وجميلةٌ ولذيذةٌ، وفي الشرِّ كالجهلِ فإنه ضارٌّ وقبيحٌ ومؤلمٌ، والثاني مُقيّدٌ، وهو الذي جَمَعَ شيئاً من أوصافِ الخيراتِ وشيئاً من أوصافِ الشرورِ، فَرُبَّ نافعٍ مؤلمٍ كَجَدَعٍ قَصرِ أنفه، فإنه وإن نفعه في إدراكِ الثأرِ فقد آذاه. ورُبَّ نافعٍ قبيحٍ كالحمقِ فإنه وإن نفع من حيث ما قيل: استراح من لا عقلَ له، فهو حدٌّ قبيحٌ؛ ورُبَّ نافعٍ من وجهٍ ضارٍّ من وجه، كمن في سفينةٍ فخاف الغرقَ فألقى متاعه في الماءِ فحلَّصت السفينةُ. وكلُّ ما نفعه ولدته وجماله أطولُ مُدَّةً وأعمَرُ عائدةً فهو أفضلُ .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 62-63

تَشَعُّبُ طُرُقِ الْخَيْرَاتِ

الخيراتُ منها ما هي غاياتٌ ومنها ما ليست بغاياتٍ، والغاياتُ منها ما هي تامّةٌ ومنها ما هي غيرُ تامّةٍ، فالتّي هي تامّةٌ كالسعادة، وذلك أنا إذا وصلنا إليها لم نَحْتَجِ أن نستزيدَ إليها شيئاً آخر، والتي هي غيرُ تامّةٍ فكالصحة واليسار من قبيلِ أنا إذا وصلنا إليها احتجنا أن نستزيدَ فنقتني أشياءً أُخر، وأما التي ليست بغاياتٍ البتّة فيمنزلة العلاج والتعلّم والرياضة.

وعلى جهةٍ أُخرى: الخيراتُ منها ما هو مؤثّرٌ لأجلِ ذاته ومنها ما هو مؤثّرٌ لأجلِ غيره، ومنها ما هو مؤثّرٌ للأميرين جميعاً، ومنها ما هو خارجٌ عنهما.

وعلى جهةٍ أُخرى: الخيراتُ منها ما هو خيرٌ على الإطلاق ومنها ما هو خيرٌ عندَ الضرورة والانتفاقاتِ التي تتفق لبعضِ الناس وفي وقتٍ دونَ وقتٍ، وأيضاً منها ما هو خيرٌ لجميعِ الناسِ ومن جميعِ الوجوه وفي جميعِ الأوقاتِ، ومنها ما ليس بخيرٍ لجميعِ الناسِ ولا من جميعِ الوجوه.

وعلى جهةٍ أُخرى: الخيراتُ منها ما هو في الجواهر، ومنها ما هو في الكميّة ومنها ما هو في الكيفيّة وفي سائرِ المقولات، فمنها كالقوى والمَلَكاتِ، ومنها كالأحوالِ، ومنها كالأفعالِ، ومنها كالغاياتِ، ومنها كالموادِّ، ومنها كالألاتِ.

ووجودُ الخيراتِ في المقولاتِ كلّها يكون على هذا المِثالِ: أما في الجواهر - أعني ما ليس بعرضٍ - فالله - تبارك وتعالى - هو الخيرُ الأولُ، فإنَّ جميعَ الأشياءِ تتحرّكُ نحوه بالشوقِ إليه، ولأنَّ تنالَ الخيراتِ الإلهيةَ من البقاء والسرمدية والتمام منه.

وأما في الكميّة فالعددُ المعتدلُ والمقدارُ المعتدلُ.

وأما في الكيفيّة فكاللذاتِ.

وأما في الإضافة فكالصدقاتِ والرياساتِ.

وأما في الأَيْنِ والمَتَى فكالْمَكَانِ المَعْتَدِلِ والزَمَانِ الأَنِيقِ المُبْهَجِ .
وأما في الوَضْعِ فكالقُعُودِ والاضْطِجَاعِ والائْتِكَاءِ المَوَافِقِ .
وأما في المَلَكَةِ فكالأَمْوَالِ والمَنَافِعِ .
وأما في الانْفِعَالِ فكالسَّمَاعِ الطَّيِّبِ وسائِرِ المَحْسُوسَاتِ المُؤَثَّرَةِ .
وأما في الفِعْلِ فمِثْلُ نفاذِ الأَمْرِ ورواجِ الفِعْلِ .
وعلى جِهَةِ أُخْرَى الخِيارِ مِنْهَا مَعْقُولَاتٌ وَمِنْهَا مَحْسُوسَاتٌ .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 77-78

بواعثِ فِعْلِ الخَيْرِ

البواعثُ على تَحَرِّيِ الخِيارِ الدِنْيَوِيَّةِ ثلاثٌ: أَدْنَاهَا التَّرغِيبُ والتَّرهِيبُ مِمَّنْ يُرْجَى نَفْعُهُ وَيُخْشَى ضَرُّهُ .

والثاني: رِجاءُ الحَمْدِ وَخَوْفُ الذَّمِّ مِمَّنْ يُعْتَدُّ بِحَمْدِهِ وَذَمِّهِ .

والثالثُ تَحَرِّيِ الخَيْرِ وَطَلْبُ الفِضِيلَةِ .

فالأوَّلَى من مَقْتَضَى الشَّهْوَةِ، وَذَلِكَ من فِعْلِ العَامَّةِ، والثانية من مَقْتَضَى الحَيَاءِ، وَهِيَ من فِعْلِ السُّلْطَانِ وَكِبَارِ أبناءِ الدُّنْيَا، والثالثة من مُقْتَضَى العَقْلِ وَذَلِكَ من فِعْلِ الحُكَمَاءِ .

ولهذه المَنَازِلِ الثلاثُ قِيلَ: «خَيْرٌ ما أُعْطِيَ الإنسانَ عَقْلٌ يَرُدُّعُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فحِياءً يَمْنَعُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فخَوْفٌ يَقْمَعُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فمالٌ يَسْتُرُهُ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فصاعقةٌ تُحْرِقُهُ تُرِيحُ مِنْهُ العِبَادَ والبِلادَ» .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 81

الخَيْرِ الْمَحْضِ

قيل: الحكماء ربّما يُطلقون الخَيْرَ على الوجود، والشرّ على العَدَم، وربّما يُطلقون الخَيْرَ على حصولِ كمالِ الشيء، والشرّ على عَدَمِ حصوله. قالوا: الوجودُ خيرٌ مَحْضٌ والعَدَمُ شرٌّ مَحْضٌ، فإنَّ أرادوا بالخَيْرِ في هذا القولِ الوجودَ يكون معنى ذلك الوجودَ وُجوداً مَحْضاً فيخلو عن الفائدة، وإنَّ أرادوا به حصولَ الكمالِ فلا يشتمل الوجودَ الواجبَ لقيامه بذاته سواء أريد بالكمالِ صفةً تناسب ما حَصَلَ له ويليقُ به أو صفةً كمالٍ مقابلةً لصفةِ نُقصانٍ، فظهر أن قولهم المذكورَ ليس بصحيحٍ على الإطلاق. وقيل: لم يُريدوا بذلك تصويرَ معنى الخَيْرِ والشرِّ...

والقوم ذهبوا إلى أنَّ ما يُطلقون عليه الخَيْرَ قسماً: خيرٌ بالذات وخبيرٌ بالعرض، وكذا الشرِّ...

والأحسن ما قال بعضُ الصوفية: إنَّ الوجودَ خيرٌ مَحْضٌ وبالذات لكونه مستنداً إلى العزيزِ الحكيم، والعَدَمُ شرٌّ مَحْضٌ وبالذات لعدم استناده إليه...

التهانوي في (الكشاف) 2:193

السَّعَادَةُ

السَّعَادَةُ خَيْرٌ مُطْلَقٌ

السَّعَادَةُ هِيَ الْخَيْرُ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَكُلُّ مَا يَنْفَعُ أَنْ تُبَلَّغَ بِهِ السَّعَادَةُ وَتُنَالَ بِهِ فَهُوَ أَيْضاً خَيْرٌ، لَا لِأَجْلِ ذَاتِهِ، لَكِنْ لِأَجْلِ نَفْعِهِ فِي السَّعَادَةِ، وَكُلُّ مَا عَاقَ عَنْ السَّعَادَةِ بِوَجْهِ مَا فَهُوَ الشَّرُّ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

وَالْخَيْرُ النَّافِعُ فِي بَلُوغِ السَّعَادَةِ قَدْ يَكُونُ شَيْئاً مِمَّا هُوَ مَوْجُودٌ بِالطَّبْعِ، وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ بِإِرَادَةٍ، وَالشَّرُّ الَّذِي يَعْوَقُ عَنِ السَّعَادَةِ قَدْ يَكُونُ شَيْئاً مِمَّا يَوْجَدُ بِالطَّبْعِ وَقَدْ يَكُونُ بِإِرَادَةٍ. وَمَا هُوَ مِنْهُ بِالطَّبْعِ فَإِنَّمَا تُعْطِيهِ الْأَجْسَامُ السَّمَاوِيَّةُ، وَلَكِنْ لَا عَن قَصْدٍ مِنْهَا لِمَعَاوَنَةِ الْعَقْلِ الْفَعَّالِ عَلَى غَرَضِهِ وَلَا قَصْداً لِمَعَانَدَتِهِ... لَكِنْ فِي جَوْهَرِ

الأجسام السماوية أن تُعطي كل ما في طبائع المادة أن تقبله غير محتفظة في ذلك لا بما نفع في غرض العقل الفعال ولا بما ضرر، فلذلك لا يمتنع أن يكون في جملة ما يَخْضَلُ عن الأجسام السماوية أحياناً الملائم في غرض العقل الفعال وأحياناً المضاد.

وأما الخير الإرادي والشر الإرادي - وهما الجميل والقيح - فإنهما يحدثان عن الإنسان خاصة.

الفارابي في (السياسة المدنية) 72-73

السعادة كمال

فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، وهي كمال له، فالسعادة - إذن - خير ما... وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه...

والسعادة هي خير ما لواحد واحد من الناس، فهي إذن بالإضافة وليس لها ذات بعينه - كما للخير - وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها، فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه...

إن السعادة هي أفضل الخيرات، ولكننا نحتاج في هذا التمام - الذي هو الغاية القصوى - إلى سعادتين أخرى، وهي التي في البدن والتي خارج البدن.

وأرسطو طاليس يقول: «إنه يعسر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة، مثل اتساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت» قال: «ولهذا ما احتاجت الحكمة إلى صناعة الملك في إظهار شرفها...».

فأما أقسام السعادة - على مذهب هذا الحكيم - فهي خمسة: أحدها في صحة البدن ولطف الحواس... والثاني في الثروة والأعوان وأشباههما... والثالث أن تحسن أحوالته في الناس ويُشرّ ذكره بين أهل الفضل... والرابع أن يكون مُنجحاً في الأمور... والخامس أن يكون جيّد الرأي، صحيح الفكر، سليم

الاعتقادات، بريئاً من الخطأ والزلل، جيداً المشورة في الآراء . . .

وأما الحكماء قبل هذا الرجل مثل فيثاغورس، وسقراط، وأفلاطون وأشباههم، فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها، ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس . . . التي هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرّة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وأشباههما، وأما الفقر والخمول وسقوط الجاه وسائر الأشياء الخارجة عنا فليست عندهم بقادحة في السعادة البتّة.

وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين، فإنهم جعلوا البدن جزءاً من الإنسان ولم يجعلوه آلةً فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم تقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن، أيضاً، أعني الأشياء التي تكون بالبخت والجد. والمحققون من الفلاسفة يحفرون أمر البخت وكل ما يكون به ومعه، ولا يؤهلون تلك الأشياء لاسم السعادة، لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغير، وهي أشرف الأمور وأكرمها وأرفعها، فلا يجعلون لأحسن الأشياء - وهو الذي يتغير ولا يثبت، ولا يتحصل برؤية ولا فكر ولا يتأتى له بعقل ولا فضيلة - فيها نصيباً. ولهذا النظر اختلف القدماء في السعادة العظمى فظن قوم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقتها البدن والطبيعات كلها، وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أن السعادة العظمى هي في النفس وحدها، وسَمَوْا الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن، ولذلك حكموا أنها ما دامت في البدن متصلة بالطبيعة وكدرها، ونجاسات البدن وضروراته، وحاجات الإنسان به، وافتقاراته إلى الأشياء الكثيرة، فليست سعيدة على الإطلاق . . . ويجب، على رأي هؤلاء، أن يكون الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته.

وأما الفرقة الأخرى فإنها قالت: إنه من القبيح الشنيع أن يُظن أن الإنسان ما

دام حياً يعمل الأعمال الصالحة ويعتقد الآراء الصحيحة ويسعى في تحصيل الفضائل كلها [لنفسه] أولاً ثم لأبناء جنسه، ويخلف رب العزة - تقدس ذكره - في خلقه بهذه الأفعال المرضية فهو شقي ناقص حتى إذا مات وعُدم هذه الأشياء صار سعيداً تام السعادة.

وأرسطو طالس يتحقق بهذا الرأي، وذلك أنه تكلم في السعادة الإنسانية، والإنسان هو المركب عنده من بدن ونفس، ولذلك حدّ الإنسان بالناطق المائت وبالناطق الماشي برجلين المنتصب القامة وما أشبه ذلك، وهذه الفرقة التي رئيسها أرسطو طالس رأت أنّ السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها، ولمّا رأى الحكيم ذلك وأنّ الناس مختلفون في هذه السعادة الإنسانية وأنها قد أشككت عليهم إشكالاً شديداً، احتاج أن يتعب في الإبانة عنها وإطالة الكلام فيها، وذلك أنّ الفقير يرى أنّ السعادة العظمى في الثروة واليسار، والمريض يرى أنها في الصحة والسلامة، والدليل يرى أنها في الجاه والسلطان، والخليع يرى أنها في التمكن من الشهوات كلها على اختلافها، والعاشق يرى أنها في الظفر بالمعشوق، والفاضل يرى أنها في إفاضة المعروف على المستحقين، والفيلسوف يرى أن هذه كلها إذا كانت مرتبة بحسب تقسيط العقل [العدل] - أعني عند الحاجة وفي الوقت الذي يجب وكما يجب [وعند من يجب] - فهي سعادات كلها، وما كان منها يراه لشيء آخر فذلك الشيء أحق باسم السعادة.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 75-82

السعادة مطلوبة لذاتها

السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البرينة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً إلا أنّ

رُبَّتْهَا تكون دون رتبة العَقلِ الفَعَالِ، وإنما تَبْلُغُ ذلك بأفعالٍ ما إرادية، بعضها أفعالٌ فكريةٌ وبعضُها أفعالٌ بدنية، وليست بأية أفعالٍ اتَّفقت، بل بأفعالٍ ما، محدودةٌ مُقدَّرةٌ تحْصُلُ عن هَيَاتٍ ما ومَلَكاتٍ ما مُقدَّرةٌ محدودةٌ، وذلك أن من الأفعالِ الإرادية ما يعوق عن السعادة.

والسعادةُ هي الخَيْرُ المَطْلُوبُ لذاتِهِ، وليست تُطلَبُ أصلاً ولا في وقتٍ من الأوقات لِيُنَالَ بها شيءٌ آخر، وليس وراءها شيءٌ آخر يُمكن أن يناله الإنسانُ أعظمَ منها.

والأفعالُ الإرادية التي تَنفَعُ في بلوغِ السعادةِ هي الأفعالُ الجميلةُ، والهَيَاتُ والمَلَكاتُ التي تَصُدُرُ عنها هذه الأفعالُ هي الفضائلُ، وهذه خيراتٌ هي، لا لأجلِ ذواتِها بل إنما هي خيراتٌ لأجلِ السعادةِ، والأفعالُ التي تعوق عن السعادةِ هي الشرورُ، وهي الأفعالُ القبيحةُ، والهَيَاتُ والمَلَكاتُ التي عنها تكونُ هذه الأفعالُ هي النقائصُ والردائلُ والخسائسُ.

الفارابي في (أهل المدينة الفاضلة) ص 105-106

الاتفاقُ والاختيارُ في نيلِ السعادةِ

إن الأفعالَ الجميلةَ قد يُمكن أن توجدَ للإنسانِ باتفاقٍ أو بِأَن يُحْمَلَ عليها من غيرِ أن يكونَ فِعْلُها طوعاً واختياراً.

والسعادةُ ليست تُنالُ بالأفعالِ الجميلةِ متى كانت عن الإنسانِ بهذه الحال، لكن أن يكونَ له وقد فَعَلَهَا طوعاً وباختياره، ولا أيضاً إذا فَعَلَهَا طوعاً في بعضِ الأشياءِ وفي بعضِ الأزمانِ، بل أن يَخْتارَ الجميلَ في كلِّ ما يَفْعَلُهُ وفي زمانِ حياتِهِ بأسرِهِ. وهذه الشرائطُ بأعيانِها يَجِبُ أن تكونَ في عوارضِ النَّفسِ الجميلةِ، وأيضاً جودةُ التمييزِ ربما وُجِدَتْ للإنسانِ باتفاقٍ، فإنه ربّما يَحْصُلُ للإنسانِ اعتقادٌ حقٌّ لا بقصدٍ ولا بصناعة.

والسعادة ليست تُنال بجودة التمييز ما لم تكن بقصدٍ وبصناعةٍ ومن حيث يشعر الإنسان بما يُميّز كيف يُميّز. وقد يُمكن للإنسان من حيث يشعر بها لكن في أشياء يسيرة وفي بعض الأزمان، ولا بهذا المقدار من جودة التمييز تُنال السعادة، لكن إنما تُنال متى كانت جودة التمييز للإنسان وهو بحيث يشعر بما يُميّز كيف يُميّز، وفي كل حين من زمان حياته. والشقاوة تُلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه بضد هذه التي قيلت.

الفارابي في (التنبيه على سبيل السعادة) ص 51-52

السعادة التوفيقية

هي الهداية والرشد والتسديد والتأييد، فيجب أن يُعلم أن لا سبيل لأحدٍ إلى شيء من الفضائل إلا بهداية الله تعالى ورحمته، فهو مبدأ الخيرات ومُنْتهاها كما قال تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه، 50)، ثم خاطب فقال: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا، وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ (النور، 21)، وقال النبي ﷺ - ما منكم من أحدٍ يدخل الجنة إلا برحمة الله تعالى - أي بهدايته - قيل: ولا أنت يا رسول الله، قال: «ولا أنا إلا أن يتغمّدني الله برحمته».

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 76-77

السعادة العظمى

اعلم أن السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع - تعالى - بما له من صفات الكمال والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال في النشأة الأولى والآخرة [بالجملة معرفة المبدأ والمعاد].

والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين: الأول، طريقة أهل النظر والاستدلال، وسالكوها إن اتبعوا ملّة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فهم

المتكلمون، وإلا فهم المشائون... والثاني طريقة أهل الرياضة والمجاهدات.

التهانوي في (الكشاف) 133:2

الإحسان

الإحسان الذاتي والعرضي

وأما الرجل الخَيْرُ الفاضلُ فإن سيرته جيدةٌ محبوبةٌ، فهو يُحِبُّ ذاته وأفعاله، ويُسرُّ بنفسه ويُسرُّ به أيضاً غيره، ويختارُ كلُّ إنسانٍ مواصلته ومصادقته، فهو صديقٌ نفسه، والناسُ أصدقاؤه وليس يُضادّه إلاّ الشريرُ فقط.

ويعرض لمن هذه سيرته أن يُحسِنَ إلى غيره بقصدٍ وبغير قصد، وذلك أنّ أفعاله لذيدةٌ محبوبةٌ، واللذيدُ المحبوبُ مختارٌ فيكثر المُقبلون عليه والمُحتفون به والآخذون عنه، وهذا هو الإحسانُ الذاتي الذي يبقى ولا ينقطع، ويتردّد على الأيام ولا ينتقص. فأما الإحسانُ العَرَضِيُّ الذي ليس بخلقِيٍّ ولا هو سيرةٌ لصاحبه فإنه ينقطع ويلحقُ فيه اللوم؛ والمحبةُ التي تعرض منه تلحقُ بالمحبات اللوامة، ولذلك يوصى صاحبه بتربيته فيقال له: تربية الصنّعة أصعبُ من ابتدائها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 152

ضروبٌ من الفضائل والرذائل والطبائع

الاعتدال في مطالب الجسم والعقل

أما طلبُ الدنيا فضروريٌّ للإنسان... فإن وجوده بأحدِ جُزأيه [الجسم والنفس] طبيعيٌّ، ولا بدُّ من إقامة هذا الجزء بما دتّه لأنه سيالٌ دائمٌ التحلّل، ولا بد من تعويضٍ ما يتحلّل منه. ولم يته العلمُ عن هذا المقدار، وإنما نهى عن الزيادة على قدر الحاجة، إذ كانت الزيادة مذمومةً من جهات: أحدها أنها تؤدي إلى تفاوت الجسم الذي سعيها لحفظ اعتداله. والثاني أنها تعوقنا عمّا هو أخصُّ بنا من

حيث نحن ناس، أعني الجزء الآخر الذي هو فضيلة.

فَمَنْ طَلَبَ بِالْعِلْمِ مِنَ الدُّنْيَا قَدَرَ الْحَاجَةَ فِي حِفْظِ الصِّحَّةِ عَلَى الْجَسَدِ فَهُوَ مُصِيبٌ تَابِعٌ لِمَا يَزُسُّمُهُ الْعَقْلُ، وَمَنْ طَلَبَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُوَ مُفْرِطٌ مُسْرِفٌ.

وموضع الاعتدال من الطلب هو الصَّعب، وهو الذي ينبغي أن يُلقَى فيه أهلُ الحكمة والعمل، وتُقرأ له كتب الأخلاق، ليُعرف الاعتدال فيلزم، ويُعرف الإفراط فيُحذر.

إنَّ الإنسانَ - كما ذكرناه - هو مركَّبٌ من هاتين القوتين لا قوامَ له إلاَّ بهما، فيجبُ أن يكون سعيه نحوَ الطبيعيِّ منهما والعقليِّ معاً.

أما السعيُّ الطبيعيُّ فغايةُ الإنسانِ فيه حفظُ الصِّحَّةِ على بدنه، والاعتدالُ على مزاجِ طباعه لِتصدُرَ الأفعالَ عنه تامةً غيرَ ناقصةٍ . . .

وأما سعيه العقليُّ فغايته فيه أيضاً حفظُ الصِّحَّةِ على النفسِ لأنها ذاتُ قُوَى، ولها أمراضٌ بتزويدِ هذه القوى بعضها على بعض؛ وحفظُ الاعتدالِ هو طِبُّها، والاستكثارُ من معلوماتها هو قُوَّتُها وسببُ بقائها السرمديِّ وسعادتها الأزلية.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 34-46

الافْتِخَارُ

الفخرُ هو المباهاةُ بالأشياءِ الخارجةِ عَنَّا، ومن باهى بما هو خارجٌ عنه فقد باهى بما لا يملكه، وكيف يَمْلِكُ ما هو مُعرَّضٌ للآفاتِ والزوالِ في كلِّ ساعةٍ ولحظةٍ، ولسنا على ثقةٍ منه في شيءٍ من الأوقات، وأصبحُ الأمثالُ وأصدقُها فيه ما قاله الله - عزَّ وجلَّ - ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ . . .﴾ إلى قوله: ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ (الكهف 32-42-45) وقال تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاصْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ، وَكَانَ اللَّهُ

على كلِّ شيءٍ مُقْتَدِرًا ﴿ (الكهف 45)، وفي القرآن من هذه الأمثال شيءٌ كثير، وكذلك في الأخبار المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام.

وأما المُفْتَخِرُ بِنَسَبِهِ فَأَكْثَرُ مَا يَدَّعِيهِ - إذا كان صادقاً - أن أباه كان فاضلاً، فلو حَصَرَ ذلك الفاضلُ، وقال إن الفضلَ الذي تدَّعيه لي أنا مستبَدُّ به دونك، فما الذي عندك منه مما ليس عند غيرك لأفحَمَهُ وَأَسَكَّتَهُ. وقد رُوِيَ عن رسولِ الله - ﷺ - في هذا المعنى أخبارٌ كثيرةٌ صحيحةٌ منها أنه قال: «لا تأتوني بأنسابكم وأتوني بأعمالكم». أو ما هذا معناه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 186-197

الإلفُ

الإلفُ هو تكررُ الصورةِ الواحدةِ على النفسِ أو على الطبيعة مراراً كثيرة.

فأما النفسُ فإنما تتكررُ عليها صُورُ الأشياءِ إما من الحسِّ. وإما من العقل، فأما ما يأتيها من الحسِّ فإنها تَحْزُنُهُ في شبيهه بالخزانة لها - أعني موضعَ الذِّكْرِ - وتكون الصورةُ كالغريبةِ حينئذٍ، فإذا تَكَرَّرَ مَرَّاتٍ شيءٌ واحدٌ وصورةٌ واحدةٌ زالت الغربةُ وحادتِ الأنسُ وصارت الصورةُ والقابلُ لها كالشيءِ الواحد، فإذا أعادت النفسُ النَّظَرَ في الخزانة التي ضَرَبْنَاها مثلاً وَجَدَتِ الصورةَ الثانيةَ فَعَرَفَتْهَا بعد أنسٍ، وهو الإلفُ. وهذا الإلفُ يَحْدُثُ عن كلِّ مَحْسُوسٍ بالنظرِ وغيره من الآلات.

فأما ما تأخذه من العقل فإنها تُرَكَّبُ منه قياساتٍ، وتنتج منها صوراً تكون أيضاً غريبةً ثم بعد التكرُّرِ تَنْطَبِعُ فيقع لها الأنسُ؛ إلا أنه في هذا الموضع لا يُسَمَّى إلفاً ولكن عِلْماً وَمَلَكَةً، ولهذا يُحْتَاجُ في العلوم إلى كثرةِ الدَّرْسِ، لأنه في أولِ الأمرِ يَحْصُلُ منه الشيءُ الذي يُسَمَّى حالاً، وهو كالرسم، ثم بعد ذلك بالتكرُّرِ يَصِيرُ قِنِيَّةً وَمَلَكَةً، وَيَحْدُثُ الاتحَادُ الذي ذكرناه.

فأما الطبيعةُ فلأنها أبداً مقتضيةٌ أثرَ النفسِ ومُتَشَبِّهَةٌ بها، إذ كانت كالظِّلِّ للنفسِ

الحادث منها، فهي تجري مجراها في الأشياء الطبيعية، ولذلك إذا عوّد الإنسان طبعه شيئاً حدثت منه صورة كالطبيعة، ولهذا قيل: العادة طبع ثانٍ.

وإذا تصفحت الأمور التي تُعتاد فتصير طبيعةً وجَدَّتْهَا كَثِيرَةً وَاضِحَةً أَبْيَنَ وَأَظْهَرَ مِنَ الْإِلْفِ الَّذِي فِي النَّفْسِ كَمَنْ يُعَوِّدُ نَفْسَهُ الْفُضْدَ وَالْبَوْلَ وَالْبِرَازَ وَغَيْرَهَا فِي أَوْقَاتٍ بَعِينَهَا، وَكَذَلِكَ الْهَضْمُ فِي الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَسَائِرِ مَا تُنْسَبُ أَفْعَالُهَا إِلَى الطَّبِيعَةِ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 110-112

الابتلاء بالمصائب

أشدُّ الأشياءِ على الناسِ: الخوفُ والهمُّ والمرَضُ والفقرُ، وأشدُّها كلاًها إيلاًماً للنفسِ الهمُّ للفقيرِ من المحبوبِ وتوقُّعِ المكروهِ، ثم المرضُ، ثم الخوفُ، ثم الفقرُ.

ودليلُ ذلك أن الفقرَ يُستعجَلُ ليطرَدَ به الخوفُ، فيبذلُ المرءُ مالهَ كلَّهَ ليأمنَ. والخوفُ والفقرُ يُستعجلانَ ليطرَدَ بهما ألمُ المرضِ فيغترَّرَ الإنسانُ في طلبِ الصحةِ ويبذلُ مالهَ فيها إذا أشفقَ من الموتِ، ويؤدُّ عندَ تيقُّنه به لو بدَّلَ مالهَ كلَّهَ ويسلمُ ويُفوقُ. والخوفُ يُستسهلُ ليطرَدَ به الهمُّ فيغترَّرُ المرءُ بنفسه ليطرَدَ عنها الهمُّ. وأشدُّ الأمراضِ كلاًها ألاماً وجعٌ مُلَازِمٌ في عضوٍ ما بعينه.

وأما النفوسُ الكريمةُ فالذلُّ عندها أشدُّ من كلِّ ما ذكرنا، وهو أسهلُّ المخوفاتِ عندَ ذوي النفوسِ اللثيمةِ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير)

الأمَلُ ولواحقه

فأما الفرقُ بينَ الأمَلِ والرجاءِ والأمنيةِ فظاهراً، وذاك أن الأمَلِ والرجاءِ يعلِّقانَ بالأمورِ الاختياريةِ وبالأشياءِ التي لها هذا المعنى.

فأما الأمانة فقد تتعلّق بما لا اختيار له ولا روية، فإنه ليس يمنع مانع من تمنّي المحال والأشياء التي لا تميّز فيها ولا لها.

والأمل أخصّ بالمختار، والرجاء كأنه مشترك، وقد يرجو الإنسان المطر والخضب، وليس يأمل إلا من له قدرّة وروية.

وأما المئى فهو - كما علمت - شائع في الكل، ذاهب كل مذهب، فقد يتمنى الإنسان أن يطير أو يصير كوكباً أو يضعّد إلى الفلك فيشاهد أحواله. وليس يرجو هذا أو يأمله. ثم قد يرجو المطر، وليس يأمل إلا منزل القطر ومُنشئ الغيث. فهذه فروق واضحة.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 234

الإنفاق

الإنفاق ضربان: مَحْمُودٌ ومَذْمُومٌ. فالمحمود منه ما يُكسبُ صاحبه العدالة، وهو بذل ما أُوجبت الشريعة بذله كالصدقة المفروضة والإنفاق على العيال، ومنه ما يُكسبُ صاحبه أجراً، وهو الإنفاق على من ألزمت الشريعة الإنفاق عليه، ومنه ما يُكسبُ الحرّية، وهو بذل ما ندبت الشريعة إلى بذله، فهذا يُكسب من الناس شكراً ومن ولي النعمة أجراً.

والمذموم ضربان: إفراطٌ، وهو التبذير والإسراف، وتفريط، وهو التقدير والإمساك، وكلاهما يُراعى فيه الكميّة والكيفيّة، فالتبذير من جهة الكميّة: أن يُعطي أكثر مما يَحتمله حاله، ومن حيث الكيفيّة: أن يَضعه في غير موضعه. والاعتبار في الكيفيّة أكثر منه بالكميّة، فربّ مُنفقٍ درهماً من ألفٍ هو في إنفاقه مُسرفٌ وبذله مُفسدٌ ظالم... وربّ مُنفقٍ ألفاً لا يملك غيرها هو فيه مقتصدٌ وبذله محمود.

ومن جهة الكيفيّة أن يمنع من حيث ما يجب ويُنفق حيث لا يجب، والتبذير

عند الناسٍ أحمداً لأنه جودٌ لكنه أكثر مما يجب .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 289-290

البُخْلُ حَدُّ البُخْلِ

قال قائلون: حَدُّ البُخْلِ مَنْعُ الواجب، فكلُّ من أَدَى ما يَجِبُ عليه فليس ببخيل، وهذا غيرُ كافٍ... وقال قائلون: البَخِيلُ هو الذي يَسْتَصْعِبُ العَطِيَّةَ، وهو أيضاً قاصر... .

بل نقول: المال خُلِقَ لِحِكْمَةٍ ومَقْصُودٍ، وهو صلاحُه لحاجاتِ الخَلْقِ، ويُمكن إمساكُه عن الصَّرْفِ إلى ما خُلِقَ لِلصَّرْفِ إليه، ويُمكن بَدْلُه بالصَّرْفِ إلى ما لا يَحْسُنُ الصَّرْفُ إليه، ويُمكن التَصَرُّفُ فيه بالعدل، وهو أن يُحْفَظَ حيث يَجِبُ الحِفظُ ويُنْذَلُ حيث يَجِبُ البَدْلُ، فالإمساكُ حيثُ يَجِبُ البَدْلُ بَخْلٌ، والبَدْلُ حيثُ يَجِبُ الإمساكُ تَبْذِيرٌ، وبينهما وسطٌ، وهو المَحْمُودُ، وَيَنْبَغِي أن يكون السخاءُ والجودَ عبارةً عنه .

الغزالي في (الإحياء) 3:178

حقيقة البخل

المالُ مُعَدُّ لأن يُصْرَفَ في المُهِمَّاتِ، فالإمساكُ حيثُ يَجِبُ البَدْلُ بَخْلٌ، والبَدْلُ حيثُ يَجِبُ الإمساكُ تَبْذِيرٌ، والتوسطُ بينهما هو المحمود، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء، 29)، وقال: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يُسْرِفُوا ولم يُقْتِرُوا وكان بين ذلك قواماً﴾ (الفرقان، 67).

فحاصل الكلام أن الذي يَجِبُ بَدْلُه إذا لم يَبْدُلْهُ فهو البُخْلُ، ثم الذي يَجِبُ بَدْلُه قسماً: واجبُ الشرعِ وواجبُ المروءة، فمن مَنَعَ واحداً فهو بخيلٌ، إلا أنه

الذي يَمْنَعُ واجبَ الشرع فهو أَبْخَلُ، كمانع الزكاةِ ومانعِ أهلهِ وعياله الثَّقَفَةَ. وأما واجبُ المروءةِ فهو مَنَعُ الْبِرِّ.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 124

من هو البخيل

البخيل هو الذي يَمْنَعُ الْحَقَّ من مُسْتَحِقِّهِ على ما يَنْبَغِي وفي الوقت الذي يَنْبَغِي وكما يَنْبَغِي، فإذا مَنَعَ الْبَخِيلُ الْحَقَّ على الْوَجْهِ التي ذَكَرْتُ صار ظالماً، وإذا أَحَسَّ بهذه الرذيلة من نفسه وَجَبَ أَنْ يَضْرِبَ على الْمُتَظَلِّمِينَ وهم الذَّامُونَ، لأنه من الْبَيِّنِ أَنْ الْبَخِيلَ إذا ذَمَّ الذَّامَ فَإِنَّمَا يُذَكِّرُهُ مَوَاقِعَ ظُلْمِهِ وإِخْرَاجَ الْحَقِّ الذي عليه على غير الْوَجْهِ التي تَنْبَغِي.

ولكن لما كانت لغة العرب وعاداتها مشهورة في وضع الجود موضع السرف والتبذير حتى إذا كان الإنسان في غاية منهما كان عندهم أشد استحقاقاً لاسم الجود خفي عليهم موضع الفضيلة ومكان المدح.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 50-51

التواضع

التواضع مُسْتَقٌ من الضَّعَّةِ، وهو رضا النفسِ بمنزلةِ دُونَ ما يَسْتَحِقُّهُ فَضْلُهُ ومنزلته.

وَالْكِبْرُ: وَضَعُ نَفْسِهِ فَوْقَ قَدْرِهِ.

والفرق بين التواضع والخشوع: أن التواضع يُقال فيما بين رفيع ووضيع، وأيضاً فالتواضع يُعْتَبَرُ بِالْأَخْلَاقِ وَالْأَفْعَالِ الظاهرة والباطنة، والخشوع يُقال باعتبار أفعال الجوارح.

وَالْحَيْلَاءُ أَنْ يَظُنَّ فِي نَفْسِهِ مَا لَيْسَ فِيهَا.

وأما العِزَّةُ: فالترُّفُّعُ بالنفسِ عما يُلحِقُه غَضاضَةٌ، والعِزَّةُ منزلةٌ شريفةٌ، وهي نتيجةٌ معرفةُ الإنسانِ بقدرِ نفسه وإكرامِها عن الضراعةِ للأعراضِ الدنيويةِ، كما أن الكِبَرُ نتيجةٌ جهلِ الإنسانِ بقدرِ نفسه وإنزالِها فوقَ منزلتها.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 196-199

الجُبْنُ

توابع الجبن ولواحقه

الجُبْنُ يَتَّبِعُه إهانةُ النفسِ وسوءُ العيشِ وطَمَعُ طبقاتِ الأندال وغيرِهم من الأهلِ والأولادِ وسائرِ المعاملين، وقِلَّةُ الثباتِ والصبرِ في المواطنِ التي يَجِبُ فيها الثباتُ، وهما أيضاً سببُ الكسلِ ومَحَبَّةِ الراحةِ اللذين هما سببا كلِّ رذيلةٍ.

ومن لواحقِ الجُبْنِ: الاستخذاءُ لكلِّ أحدٍ، والرضى بكلِّ رذيلةٍ وضميمٍ، والدخولُ تحت كلِّ فضيحةٍ في النفسِ والأهلِ والمالِ، وسماعُ كلِّ قبيحةٍ وفاحشةٍ من الشَّتْمِ والقَذْفِ، واحتمالُ كلِّ ظلمٍ من كُلِّ مُعاملٍ، وقِلَّةُ الأنْفَةِ مما يأنفُ منه الناسُ الأحرارُ. وعلاجُ هذه الأسبابِ واللواحقِ يكونُ بأضدادها، وذلك بأن تَوْقَطَ النفسُ التي تَمْرُضُ هذا المرضَ بالهَزِّ والتحريكِ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 205-206

الخَوْفُ

الخوف: أسبابه المادية والمعنوية

إن الخوفَ يَعْرضُ من تَوَقُّعِ مكروهٍ وانتظارِ مَخْذُورٍ، والتوقُّعُ والانتظارُ إنما يكونان للحَوادِثِ في الزمانِ المُسْتَقْبَلِ، وهذه الحوادثُ ربّما كانت عظيمةً، وربّما كانت يَسِيرَةً وربّما كانت ضروريةً، وربّما كانت مُمَكِّنَةً. والأُمُورُ المُمَكِّنَةُ ربّما كُنَّا نَحْنُ أسبابُها، وربّما كان غَيْرُنَا سَبَبُها، وجميعُ هذه الأقسامِ لا ينبغي للعاقلِ أنْ يَخَافَ منها.

أما الأمورُ المُمكنةُ فهي، بالجملة، مُتَرَجِّحةٌ بين أن تكون وبين أن لا تكون وليس يَجِبُ أن يُصمَّمَ على أنها تكون، فَيَسْتَشْعِرُ الخوفَ منها وَيَتَعَجَّلُ مَكْرُوهَ التَّأَلُّمِ بها وهي بَعْدُ لم تَقَعْ، ولعلَّها لا تَقَعُ، وقد أحسن الشاعر في قوله:

وقل للفرّادِ - إن نَزَى بك نَزْوَةٌ من الرِّوعِ - أفرِّخْ أكثرَ الرِّوعِ باطله
فهذه حالٌ ما كان منها عن سَبَبٍ من خارجٍ . . . وما كان كذلك فالخوفُ من مَكْرُوهه يَجِبُ أن يكونَ على قَدَرِ حُدُوثِهِ، وإنما يَحْسُنُ العيشُ وتَطْيِبُ الحِياةُ بِالظَّنِّ الجميلِ والأملِ القويِّ وتَرْكِ الفِكرِ في كلِّ ما يُمكن أن لا يَقَعُ من المكاره، وأما ما كان سببُهُ سُوءَ اختيارِنَا وجنائِنَا على أنفسِنَا فينبغي أن نَحْتَرِزَ منه بتركِ الذنوبِ والجنائياتِ التي نَخافُ عواقِبَها ولا نُقدِّمُ على أمرٍ لا نَأْمَنُ غائِلَتَهُ . . .

وأما الأمورُ الضروريةُ كالهَرَمِ وتوابعِهِ، فعلاجُ الخوفِ منه أن تَعَلَّمَ أن الإنسانَ إذا أَحَبَّ طولَ الحِياةِ فقد أَحَبَّ لا مَحالَةَ الهَرَمَ واستشعرَهُ استشعارَ ما لا بدَّ منه .

ومع الهَرَمِ يُحَدِّثُ نقصانُ الحرارةِ الغريزيةِ والرُّطوبةِ الأصليةِ التابعةِ لها، وَعَلَبَةٌ ضِدِّيَهُما من البَرْدِ واليُبْسِ، وضعفُ الأعضاءِ الأصليةِ كُلِّها، وَيَتَّبِعُ ذلك قِلَّةُ الحركةِ وبُطْلانُ النشاطِ وَضَعْفُ آلياتِ الهَضْمِ، وسقوطُ آلياتِ الطَّخَنِ، ونقصانُ القوى المُدبِّرةِ للحياةِ، أعني القوةَ الجاذبةَ والدافعةَ والمُمسِكةَ والغاذيةَ وسائرَ ما يَتَّبِعُها من موادِّ الحِياةِ. وليست الأمراضُ والآلامُ شيئاً غيرَ هذه الأشياءِ. ثم يَتَّبِعُ ذلك موتُ الأَجْبَاءِ وَقَدُّ الأَعزَّةِ، والمستشعِرُ لها الملتزمُ لشرائطها في مبدإِ كونه لا يَخافُ منها، بل يَنْتَظَرُها وَيَرْجُوها وَيُدْعَى بها وَيَرْغَبُ إلى الله تعالى فيها عند الصلواتِ وفي المساجدِ والمشاهدِ.

الخوفُ من الموتِ

إن الخَوْفَ من الموتِ ليس يَعْرضُ إلا لمن لا يَدْرِي ما الموتُ على الحقيقةِ أو لا يَعْلَمُ إلى أين تَصِيرُ نفسُهُ، أو لأنه يَظُنُّ أن بَدَنَهُ إذا انحَلَّ وبَطَلَ تركيبُهُ فقد انحَلَّ ذاتُهُ وبَطَلَتْ نفسُهُ بَطْلانَ عَدَمِ ودُثورِ، وأن العالمَ سيبقى بعده موجوداً وليس هو بموجودٍ فيه كما يَظُنُّه مَنْ يَجْهَلُ بقاءَ النفسِ وكيفيةَ المَعادِ، أو لأنه يَظُنُّ أن

للموت أَلماً عظيماً غيرَ أَلَمِ الأمراضِ التي رِيماً تَقَدَّمَته وأَدَّتْ إليه وكانت سَبَبَ حُلُولِهِ، أو لأنه يَعتَقِدُ عَقوبَةَ تَحُلُّ بِه بعدَ الموتِ، أو لأنه مَتَحَيَّرٌ لا يَدْرِي على أَيِّ شيءٍ يُقَدِّمُ بعدَ الموتِ، أو لأنه يَأْسَفُ على ما يُخَلِّفُهُ من المَالِ والقُنِيَاتِ .

وهذه كُلُّهَا ظَنُونٌ باطِلَةٌ لا حَقِيقَةٌ لَهَا: أما من جَهَلَ الموتَ ولم يَدْرِ ما هو على الحَقِيقَةِ فإنَّا نُبَيِّنُ له أن الموتَ ليس بشيءٍ أَكثَرَ من تَرْكِ النفسِ استعمالَ آلياتِها - وهي الأَعْضاءُ التي يُسَمَّى مجموعُها بدنًا - كما يَتْرُكُ الصانعُ استعمالَ آليتهِ، وأنَّ النَّفْسَ جوهرٌ غيرُ جِسْمانيٍّ وليست عَرَضاً، وأنها غيرُ قابِلَةٍ للفسادِ . . . فإن الجَوْهَرَ لا يَفْتَنِي من حيث هو جوهرٌ ولا تَبْطُلُ ذاتُهُ، وإنما تَبْطُلُ الأَعراضُ والنَّسَبُ والإضافاتُ التي يَبْنِيه وبينَ الأَجْسامِ بأضدادِها، فأما الجَوْهَرُ فلا ضِدَّ له، وكلُّ شيءٍ يَفْسُدُ فإنما فَسَادُهُ من ضِدِّه، وقد يُمَكِّنُكَ أن تَفْفَ على ذَلِكَ بسهولةٍ من أوائلِ المَنْطِقِ قَبْلَ أن تَصِلَ إلى براهينه .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 206-209

الخوف الصوفيُّ

الخوفُ مَعْنَى مُتَعَلِّقُهُ في المَسْتَقْبَلِ لأنه إنَّما يُخَافُ أن يَحُلَّ بِه مَكْرُوهٌ أو يَفُوتَهُ محبوبٌ، ولا يكونُ هذا إلاَّ لشيءٍ يَحْصُلُ في المُسْتَقْبَلِ، فأما ما يكونُ في الحَالِ مَوْجُوداً فالخوفُ لا يَتَعَلَّقُ به . . .

سَمِعْتُ الأَسْتاذَ أبا عليِّ الدِّقَاقِ، رحمه الله، يقولُ: الخوفُ على مَرَاتِبٍ: الخوفِ، والخَشْيَةِ، والهِيبَةِ .

فالخوفُ من شَرِّطِ الإيْمَانِ، . . . قال اللهُ تَعَالَى: ﴿وَخَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران، 175) .

والخَشْيَةُ من شرطِ العِلْمِ، قال اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر، 28) .

والهَيْبَةُ من شرطِ المعرفة، قال الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران، 28).

القشيري في (الرسالة) 1: 342-343

إظهارُ الخوفِ وإبطانُهُ

... إظهارُ الجَزَعِ عند حلولِ المصائبِ مذمومٌ لأنه عَجَزَ مظهرُهُ عن مَلِكِ نفسه فأظهرَ أمراً لا فائدةَ فيه، بل هو مذمومٌ في الشريعةِ وقاطعٌ عما يُلزم من الأعمالِ وعن التأهُبِ لما يُتَوَقَّع حلولُهُ مما لَعَلَّهُ أَسْنَعُ من الأمرِ الواقعِ الذي عنه حَدَثَ الجَزَعِ.

فلما كان إظهارُ الجَزَعِ مذموماً كان ضدهُ محموداً، وهو إظهارُ الصَّبْرِ لأنه مَلِكُ النفسِ، وإطْرَاحُ لما لا فائدةَ فيه، وإقبالٌ على ما يعودُ ويُتَنَفَّعُ به في الحالِ وفي المُسْتَأَنَفِ.

وأما استبطانُ الصبرِ فمذمومٌ لأنه ضعفٌ في الجِسِّ وقَسوَةٌ في النفسِ وقِلَّةٌ رحمةٍ... فَصَحَّ بهذا أن الاعتدالَ هو أن يكون المرءُ جَزوعاً النفسِ صَبور الجسدِ بمعنى أن لا يَظْهَرَ في وجهه ولا في جوارحه شيءٌ من دلائلِ الجزعِ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 83-84

الجنون وما إليه

الجنون هو عارضٌ يَغْمُرُ العقلَ، والحُمُقُ: قِلَّةُ التَّنَبُّهِ لطريقِ الحقِّ، وكلاهما يَكُونُ تارةً خِلْقَةً وتارةً عارضاً.

إن المجنونَ يكونُ غَرَضُهُ الذي يُريدُه ويرومُه فاسداً، وسلوكُه إليه خَطأً، وبهذا يُعْرَفُ المجنونُ إذا رُئِيَ بإرادته قبلَ سلوكه إلى مُرادِه.

والأحمقُ لا يُعْرَفُ بِمُرادِه بل بسلوكه، ولهذا متى صَحَّتْ إرادةُ المجنونِ صحَّ

فعله حتى تتعجب كثيراً من فلتات صوابه، والأحمق لا يكاد يُصيب في شيء من مسالكه .

وأما البكّة فقلّة التنبّه في الأمور، ويُضادّه الكيس .

وأما الرقيع فالذي يلصقُ بقلبه كلُّ مُحالٍ كأنه لصقٌ بذلك .

والأزعن: الذي يأتي بما يخرج عن الصواب، تشبيهاً برعنِ الجبل، وهو الخيدُ منه .

والأحمق: الناقصُ العقل .

والغمارة: قلّة التجربة في الأمور العملية مع تخيّلٍ سليم، وقد يكون الإنسان غمراً في شيء غير غمّرٍ في غيره .

والخرق: يقال في الجاهل بالأمور العملية، وذلك بأن يفعل أكثر مما يجب أو أقلّ على غير النظام المحمود . . . ويُضادّه الحدق .

والبغي: ارتكابُ الهوى وتركُّ ما يقتضيه الحقُّ والعقل .

والضلال: أن يقصدَ لاعتقادِ الحقِّ أو قولِ الصديقِ أو فعلِ الجميل، فظنَّ - لسوء تصوُّره - فيما كان باطلاً أنه حقٌّ فاعتقده، أو في ما كان كذباً أنه صدقٌ فقاله، أو في ما كان قبيحاً أنه جميلٌ ففعله .

والجهلُ عامٌّ في ذلك كله .

والخبثُ: استعمالُ الدهاء في الأمور الدنيويةِ صغيرها وكبيرها، والجريزةُ مثله، لكن يقالُ فيما يقتضي الأمور الدينية .

والدهاءُ يقال في الأمور العظام إذا أدرك غايتها .

والكُفرُ عنادُ الإنسان للحقِّ على سبيل التكذيب لا بيقين .

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 134-132

الجَهْلُ

الجَهْلُ على رأي المتكلمين

الجهل (في اللغة): عَدَمُ العِلْمِ وَعَدَمُ العَرَفَةِ .

(وعند المتكلمين): يُطْلَقُ بالاشتراكِ على مَعْنَيْنِ: الأولُ الجَهْلُ البسيطُ، وهو عَدَمُ العِلْمِ عَمَّا من شأنه أن يكون عالماً، فلا يكون ضدّاً للعلم، بل متقابلاً معه تقابلَ العَدَمِ والمَلَكَةِ، وَيَقْرُبُ منه السهْوُ والغَفْلَةُ والذهولُ. قال الأَمَدِيُّ: إنَّ الذهولَ والغفلةَ والنسيانَ عباراتٌ مُخْتَلِفَةٌ، لكنَّ يَقْرُبُ أن تكون معانيها مُتَّحِدَةً، وكُلُّها معنَادَةٌ للعلم بمعنى أنه يَسْتَحِيلُ اجتماعُها معه... والجَهْلُ البسيطُ يَمْتَنِعُ اجتماعُهُ مع العِلْمِ لذَاتَيْهِمَا فيكون ضدّاً له، وإن لم يكن صفةً إثباتاً...

والثاني: الجَهْلُ المَرَكَّبُ، وهو عبارةٌ عن اعتقادٍ جازمٍ غيرٍ مطابقٍ سواءً كان مُسْتَنَدًا إلى شُبْهَةٍ أو تقليدٍ، فليس الثباتُ معتبراً في الجَهْلِ المَرَكَّبِ... وإنما سُمِّيَ مُرَكَّباً لأنه يَعْتَقِدُ الشيءَ على خلاف ما هو عليه.

التهانوي في (الكشاف) 1:362

منازل الناس في الجهل

الإنسانُ في الجهلِ على أربعةِ منازل:

الأول: من لا يعتقد اعتقاداً لا صالحاً ولا طالحاً، والأمرُ في إرشاده سهلٌ إذا كان طَيِّعاً، فإنه كَلَوِّحٌ أبيضٌ لم يَشْغَلْهُ نَقْشٌ، وكأرضٍ بيضاءٍ لم يُلْقَ فيها بِذُرٌّ. ويقال له - باعتبارِ العلمِ النَّظْرِيِّ - عَقْلٌ، وباعتبارِ العلمِ العمليِّ - عَمْرٌ، ويقال له سليم الصدر.

والثاني: مُعْتَقِدٌ لرأيٍ فاسدٍ، لكنّه لم يَنْشَأْ عليه ولم يَتَرَبَّ فيه، فاستنزأه عنه سهلٌ، وإن كان أصعبَ من الأول، فإنه كَلَوِّحٌ يحتاج إلى حَذْفٍ وكتابة، وكأرضٍ تحتاج إلى قَلْعٍ وزراعة، ويقال له: غاوٍ... وضالٌّ.

والثالث: معتقداً لرأيٍ فاسدٍ قَدَّرَ أنه قد تراءت له صحته فَرَكَنَ إليه بجهله
وضَعْفِ بصيرته، فهو مَنْ وَصَفَهُ اللهُ تعالى بقوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصَّمُّ
الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ﴾ (الأنفال / 22) [فهذا] لا سبيل إلى تنبيهه وتهذيبه.

والرابع: معتقداً اعتقاداً فاسداً عَرَفَ فسادَه وتمكَّن من معرفته لكنَّه اكتسب
ذنيةً لرأسه وكُرسياً لرياسته فهو يُحامي عليها فيُجادل بالباطل لِيَدْحَضَ به الحقَّ،
ويذمُّ أهل العلم لِيَجْرَّ إلى نفسه الحقَّ، فهذا يقال له فاسقٌ ومُنافقٌ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 131-132

الجُودُ

الجود بذلُ الفضل

حدُّ الجود وغايته أن تَبْدُلَ الفضلَ كلَّه في وجوه البرِّ، وأفضلُ ذلك في الجارِ
المُحتاج، وذي الرِّجَمِ الفقير، وذي النعمةِ الذاهبة، والأحضرُ [والأخصَّ] فاقَةً؛
ومنعُ الفضلِ من هذه الوجوه داخلٌ في البُخل، وعلى قَدَرِ التقصيرِ والتوشعِ في
ذلك يكون المَدْحُ والذمُّ، وما وُضِعَ في غيرِ هذه الوجوه فهو تَبْذِيرٌ، وهو مذمومٌ.

وما بَدَّلْتَ من قُوَّتِكَ لِمَنْ هو أَمْسُّ حاجةً منك فهو فضلٌ وإيثارٌ، وهو خيرٌ
من الجُودِ، وما مُنِعَ من هذا فهو لا حَمْدٌ لا ذمُّ، وهو انتصافٌ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 29-30

الجود فضيلةٌ وَسَطٌ

وقد تَبَيَّنَ في كُتُبِ الأخلاقِ أن الجودَ . . . فضيلةٌ وَسَطٌ بين طرفين مذمومين
أحدهما تقصيرٌ والآخِرُ غُلُوٌّ، فأما جانبُ التقصيرِ من الجودِ فهو الذي يُسَمَّى
البُخلَ، وهو مذمومٌ، وأما الجانبُ الذي يَلِي الغُلُوَّ فهو الذي يُسَمَّى الشَّرَفَ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 51-52

أقوال في الجود

قيل: الجودُ عطاءٌ بلا مَنْ وإسعافٌ من غيرِ رَوِيَّةٍ؛ وقيل: الجودُ عطاءٌ من غيرِ مسألةٍ على رَوِيَّةِ التقليل، وقيل: الجودُ السرورُ بالسائلِ والفرحُ بالعطاء لما أمكن، وقيل: الجودُ عطاءٌ على رَوِيَّةِ أَنَّ المَالَ لله تعالى، والعبْدُ لله عزَّ وجلَّ فَيُعْطِي عَبْدَ الله مَالَ الله على غيرِ رَوِيَّةِ الْفَقْر، وقيل من أعطى البعضَ وأبقى البعضَ فهو صاحبُ سَخَاء، ومن بَدَلَ الأَكْثَرَ وأبقى لنفسه شيئاً فهو صاحبُ جود، ومن قاسى الضَّرَّ وآثَرَ غَيْرَهُ بالبُلْغَةِ فهو صاحبُ إيثَار، ومن لم يَبْذُلْ شيئاً فهو صاحبُ بخل.

وجملة هذه الكلمات غيرُ محيطةٍ بحقيقةِ الجود والبُخل / انظر البخل).

الغزالي في (الإحياء) 3:178

الجواد

فأما الجوادُ فدرجتهُ أعلى من درجةِ السخيِّ، وذلك أن حقيقةَ الجود هي إفادةُ ما يَنْبَغِي لا لِعَوْضٍ، . . . إلَّا أَنْ عَدَمَ طَلَبِ الْعَوْضِ بالكُلِّيَّةِ لا يُتَّصَرُّ إلَّا من الله تعالى، أما الآدميُّ فإنه لا يَبْذُلُ الشَّيْءَ إلَّا لغرضٍ، إما لثوابِ الآخرةِ أو اكتسابِ الفضيلةِ النفسانيةِ المُسمَّاةِ بالجودِ، وبتطهيرِ النفسِ عن رذيلةِ البُخْلِ سُمِّيَ جواداً، أما إذا كان الباعثُ على البذلِ هو الخوفُ من هَجْوِ الشعراءِ أو من مَلَامَةِ الخَلْقِ، أو ما يَتَوَقَّعُهُ من نفعٍ يَصِلُ إليه من المُنْعَمِ عليه، فذلك ليس بجودٍ، لأنه إنما أتى بهذا الفعلِ على سبيلِ الضَّرورةِ.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 126

الِحِرْصُ

الِحِرْصُ والبُخْلُ

الِحِرْصُ هو السعيُّ التامُّ في تحصيلِ المَالِ عندَ عَدَمِهِ أو عندَ قِلَّتِهِ.

والبُخْلُ هو السعيُّ التامُّ في إِمْسَاكِه عندَ وجوده، فَحُبُّ المَالِ حاصلٌ في

الأمرين، إلا أن حُبَّ الجَمْعِ والتحصيلِ هو الحِرْصُ، وحُبُّ الإبقاءِ هو البُخْلُ.
لحُبِّ المالِ سببان: أحدهما أنَّ المالَ سببُ القُدرةِ، والقُدرةُ كمالٌ،
والكمالُ محبوبٌ لذاته، والمُفضي إلى المحبوبِ محبوبٌ، فالمالُ محبوبٌ.
والثاني أنَّ المالَ يفتضي دَفْعَ الحاجة، ودَفْعُ الحاجةِ مطلوبٌ، والمُفضي إلى
المطلوبِ مطلوبٌ، والفرقُ بين هذين الوجهين ظاهرٌ، فإنَّ الشَّيخَ المريضَ المُشْرِفَ
على الموتِ إذا كانت معه أموالٌ عظيمةٌ خارجةٌ عن حَضْرِهِ، فإذا أُخْبِرَ في هذه
الحالةِ أنه سُرِقَ مالهُ أو أُغْيِرَ عليه فإنه يَتَأدَّى بذلك مع علمه بأنه لا فائدةَ له فيه،
وليس هذا التأدِّي لاحتياجهِ إليه لأنه عالمٌ بأنه يموتُ غداً، فدلَّ ذلك أنه إنما تأدَّى
لأنه بخيلٌ لأنه زالت قُدْرَتُهُ بسببِ القَدْرِ الذي زال من ماله، وزوالُ القُدرةِ زوالُ
الكمالِ، وزوالُ الكمالِ نقصٌ مبعوضٌ لذاته.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 113

الحَزْمُ

حقيقة الحزم

حَدُّ الحزمِ معرفةُ الصديقِ من العدوِّ، وغايةُ الحُزْقِ والضعفِ جَهْلُ العدوِّ من
الصديقِ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 79

الحُزْنُ

أسبابُ الحزنِ

إن الحزنَ ألمٌ نفسانيٌّ يعرضُ لفقدِ المحبوباتِ وقوَّتِ المطلوباتِ. فإذاً قد
تبيَّنتُ أيضاً أسبابَ الحُزْنِ مما قد قيل، إذ هو عارضٌ لفقدِ محبوبٍ أو لِقوَّتِ
مطلوبٍ. فإذاً قد ينبغي أن نبحثَ هل يُمكنُ أن يعرَى من هذه الأسبابِ أحدٌ، فإنه

ليس بممكن أن ينال أحدٌ جميعَ مطلوبياته، ولا أن يسلمَ من فقدِ جميعِ محبوباته، لأنَّ الثباتَ والدوامَ معدومٌ في عالمِ الكونِ والفساد الذي نحن فيه، وإنما الثباتُ والدوامُ موجودان اضطراراً في عالمِ العقلِ الذي هو ممكنٌ لنا مشاهدته.

فإنَّ أحببنا أن لا نَفقدَ محبوباتنا وألاً تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالمَ العقليَّ ونُصيِّرَ محبوباتنا وقُنِيَاتنا وإرادتنا منه، فإننا إن فعلنا ذلك أمنا أن يغضبنا قُنِيَاتنا أحدٌ أو يملكها علينا يدٌ، وأن نُعَدَمَ ما أحببنا منه، إذ لا تنالها الآفاتُ ولا يُلحقها المماتُ ولا تفوتنا الطلِّبةُ، إذ المَطالِبُ العقليةُ يُلحق بعضها بعضاً، واقفةٌ غيرُ متحركةٍ ولا زائلةٍ، فهي مُدْرَكَةٌ غيرُ فائتةٍ. فأما القُنِيَةُ الحِسِيَّةُ والمحبوباتُ الحِسِيَّةُ والطلِّباتُ الحِسِيَّةُ فإنها موقوفاتٌ لكلِّ أحدٍ، ومبتذلٌ لكلِّ يدٍ لا يمكنُ تحصينها، ولا يُؤمَنُ فسادها وزوالها وتبدُّلها.

الكِنْدِي فِي (رسالة الحيلة لدفع الأحزان) من (رسائل فلسفية) تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. ص 6-7

سبب الحُزن

الحُزنُ ألمٌ نَفْسانيٌّ يَعْرِضُ لِفَقْدِ مَحْبُوبٍ أو قُوْتِ مَطْلُوبٍ، وسببُه الحرصُ على القُنِيَاتِ الجِسْمَانِيَّةِ والشَّرَّةِ إلى الشَهَوَاتِ البدنية والحَسْرَةُ على ما يَفْقده أو يَفوته منها، وإنما يَحْزَنُ وَيَجْزَعُ على فَقْدِ محبوباته وقُوْتِ مطلوباته مَن يَظُنُّ أن ما يَحْصُلُ له من محبوباتِ الدنيا يَجوزُ أن يَبقى وَيَبْتُ عندَه، وأن جميعَ ما يَطلبُه من مَفقودَاتِها لا بَدَّ أن يَحْصُلَ له وَيَصيِّرَ فِي مَلِكِهِ. فإذا أنصفَ نَفْسَه وَعَلِمَ أن جميعَ ما فِي عالمِ الكونِ والفسادِ غيرُ ثابتٍ ولا باقٍ، وإنما الثابِتُ الباقي هو ما يكونُ فِي عالمِ العقلِ، لم يَطْمَعِ فِي المُحَالِ ولم يَطلبُه، وإذا لم يَطْمَعِ فِيهِ لم يَحْزَنُ لِفَقْدِ ما يَهواه ولا لِقُوْتِ ما يَتَمَنَاهُ فِي هذا العالمِ، فَصَرَفَ سَعْيَهُ إلى المَطْلُوباتِ الصَّافِيَةِ واقتصرَ بِهَمَّتِهِ على طَلْبِ المَحْبُوباتِ الباقيةِ، وأعرضَ عَمَّا ليسَ فِي طَبِيعِهِ أن يَبْتُ وَيَبقى. وإذا حَصَلَ له منها شيءٌ بادَرَ إلى وَضْعِهِ فِي مَوْضِعِهِ، وَأَخَذَ مِنْهُ مَقْدَارَ

الحاجة إلى دفع الآلام التي أحصيناها من الجوع والعُزِّي والضرورات التي تُشبهها، وترك الادخار والاستكثار والتماس المباهاة والافتخار ولم يُحدِّث نفسه بالمكاثرة بها والتمني لها. فإذا فارقتَه لَمْ يَأْسَفْ عليها ولم يُبالِ بها، فإنَّ مَنْ فَعَلَ ذلك أَمِنَ فَلَمْ يَجْزَعْ وَفَرِحَ فلم يَحْزَنْ وَسَعِدَ فلم يَشْقَ. ومن لم يقبل هذه الوصية ولم يعالج نفسه بهذا العلاج لم يزل في جَزَعٍ دائمٍ وحُزْنٍ غيرٍ مُتَّقَصٍّ . . .

قال الكِنْدِي في (كتاب دفع الأحزان): «مما يدلُّك دَلالةٌ واضحةٌ أن الحزنَ شيءٌ يَجْلِبُهُ الإنسانُ وَيَضَعُهُ وضِعاً وليس هو من الأشياء الطبيعية: أن من فَقَدَ مِلْكَاً أو طلبَ أمراً فلم يَجِدْهُ وَلَجَحَهُ حُزْنٌ، ثم نظر في حُزْنِهِ ذلك نظراً حكيماً، وعَرَفَ أن أسبابَ حُزْنِهِ هي أسبابٌ غيرُ ضرورية، وأنَّ كثيراً من الناس ليس لهم ذلك المِلْكُ وهم غيرُ محزونين بل فَرِحون مغتبطون عَليمَ علماً لا ريب في أنَّ الحزنَ ليس بضروريٍّ ولا طبعيٍّ، وأن من حَزِنَ من الناس وجَلَبَ لنفسه هذا العارضَ فهو لا مَحالةٌ سَيَسْلُو ويعودُ إلى حالِهِ الطبيعيِّ. فقد شاهدنا قوماً فقدوا من الأولادِ والأَعِزَّةِ والأصدقاءِ والأَجِبَّةِ ما اشتدَّ حُزْنُهُمْ عليه ثم لا يلبثون أن يعودوا إلى حالةِ المَبْسَرَةِ والضَّحِكِ والغِبْطَةِ، وَيَصِيرُوا إلى حالٍ من لَمْ يَحْزَنَ قط.»

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 217-220

الحَسَدُ

الحَسَدُ انفعالٌ رديءٌ

إن الحَسَدَ هو عَمٌّ يَلْحَقُ الإنسانَ بسببِ خَيْرٍ نالَ مُسْتَحِقَّهُ، ثم يَتَّبِعُ هذا الانفعالَ الرديءَ أفعالٌ أُخْرُ رديئةٌ، فمنها أن يَتَمَنَّى زوالَ ذلك الخَيْرِ عن المُسْتَحِقِّ، ويَتَّبِعُ هذا التمنيُّ أن يَسْعَى فيه بضروبِ الفسادِ فيتأدَّى إلى شرورٍ كثيرة.

فَمَنْ عَرَضَ له عارضُ الحَسَدِ الذي حدَّدناه فهو شَرِيرٌ، والشَّرِيرُ لا يكونُ فاضلاً، ولكن لَمَّا كان هذا العَمُّ قد يَعْرِضُ للإنسانِ على وجوهٍ أُخْرَ غيرِ مذمومةٍ غَلَطَ فيه الناسُ فَسَمَّوْهُ بِاسْمِ الحسدِ، ومِثَالُ ذلك أن الفاضلَ قد يَغْتَمُّ بالخيرِ إذا ناله

غيرُ مُسْتَحِقَّهٖ، لأنه يُؤثِرُ أن تَقَعَ الأشياءُ مَوَاقِعَهَا، ولأنَّ الخَيْرَ إذا حَصَلَ عند الشَّرِّيرِ استعمله في الشَّرِّ إن كان مما يُستعمل، أو لَمْ يَنْتَفِعْ به بَثَّةً.

وربما اغْتَمَّ الفاضِلُ لِنَفْسِهِ إذا لم يُصِيبْ من الخَيْرِ ما أصابه غيرُهُ إذا كان مُسْتَحِقًّا مِثْلَهُ، وإنما لم أُسَمَّ هذا حَسَدًا لأنَّ غَمَّهُ لم يكن بالخَيْرِ الذي أصابَ غَيْرَهُ، بل لأنه حُرِمَ مِثْلَهُ، وإذا آثَرَ لِنَفْسِهِ ما يَجِدُهُ لغيرِهِ لم يكن قبيحاً بل يجب لكلِّ أحدٍ إذا رأى خيراً عند غيرِهِ أن يَتِمَّنَاهُ أيضاً لِنَفْسِهِ، لأنَّ هذا الغَمَّ لا يَتَّبِعُهُ أن يتمنى زوالَ الخَيْرِ عن مُسْتَحِقَّهٖ.

وقد فَرَّقَتْ العربُ بين هذين فَسَمَّوْا أَحَدَهُمَا حَسَادًا وَالْآخَرَ غَاطِبًا.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 71-72

حَقِيقَةُ الحَسَدِ

وحَقِيقَةُ الحَسَدِ شِدَّةُ الأَسَى على الخيراتِ تكون للناسِ الأفاضلِ، وهو غيرُ المنافسةِ، وربما غَلَطَ قومٌ فَظَنُّوا أن المنافسةَ في الخَيْرِ هي الحَسَدُ، وليس الأمرُ على ما ظَنُّوا، لأنَّ المنافسةَ طَلِبُ التشبُّهِ بالأفاضلِ من غيرِ إدخالِ ضَرَرٍ عليهم، والحَسَدُ مصروفٌ إلى الضَّررِ، لأنَّ غايتهُ أن يُعَدِمَ الأفاضلَ فَضْلَهُم من غيرِ أن يَصِيرَ الفضلُ له، فهذا الفرقُ بين المنافسةِ والحَسَدِ، فالمنافسةُ - إذن - فضيلةٌ لأنها داعيةٌ إلى اكتسابِ الفَضائلِ والاقْتداءِ بأخيارِ الأفاضلِ.

واعلم أنَّ دواعي الحَسَدِ ثلاثةٌ: أَحَدُها بُغْضُ المحسودِ فَيَأْسَى عليه بفضيلةٍ تَظْهَرُ أو مَتَّبَعَةٍ تُشْكِرُ . . . والثاني أن يَظْهَرَ من المحسودِ فضلٌ يَعْجِزُ عنه فَيَكْرَهُ تَقَدُّمَهُ فيه، واختصاصه به . . . والثالث أن يكون في الحاسدِ شُحٌّ بالفَضائلِ ويُخَلُّ بالنَّعَمِ، وليست إليه فَيَمْنَعُ منها، ولا بيده فَيَدْفَعُ عنها لأنَّها مواهبٌ قد مَنَحَها اللهُ مَنْ شاء، فَيَسْخَطُ على اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - في قضاائه، وَيَحْسُدُ على ما مَنَحَ من عَطائِهِ . . . وهذا النوعُ من الحسدِ أَعْمَقُها وأخْبَثُها، إذ ليس لصاحِبِهِ راحةٌ، ولا لِرِضاهِ غايةٌ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 232-233

الحسد والغبطة

الحسد: تَمَنِّي زوالِ نعمةٍ مُسْتَحَقَّةٍ من غير أن يكون طالباً ذلك لنفسه .

قال النبي - ﷺ: «المؤمن يَغِيظُ والمنافق يَحْسُدُ» فَحَمِدِ الْغِيبَةَ .

فإن قيل: ما وجه قول النبي - ﷺ: «لا حسد إلا في اثنتين، رجل آتاه الله مالاً فَجَعَلَهُ في حَقِّ، ورجل آتاه الله حكمةً فهو يَقْضِي بها» قيل: عُنيَ بالحسد ههنا: الغبطة، وقد تُسمَى بالحسد من حيث إنهما الغم الذي يَنال الإنسان من خيرٍ يَناله غيره ولا يَناله هو .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 239-240

لا حسد إلا على نعمة

إنه لا حسد إلا على نعمة، فإذا أَنْعَمَ اللهُ على أخيك بنعمةٍ فلك فيها حالتان: إحداهما أن تَكْرَهُ تلك النعمة وتُحِبُّ زوالها، وهذه الحالة تُسمَى حَسْداً، فالحسدُ حَذُّ كراهةِ النُّعْمَةِ وحبُّ زوالها عن المُنْعَمِ عليه . الحالة الثانية أن لا تُحِبُّ زوالها ولا تَكْرَهُ وجودها ودوامها ولكن تَشْتَهِي لنفسك مثلها، وهذه تُسمَى غِيبَةً وقد تُخْتَصَّنُ بِاسْمِ المُنَافَسَةِ، وقد تُسمَى المُنَافَسَةُ حَسْداً والحسدُ مُنَافَسَةٌ، ويوضَعُ أحدُ اللفظين موضعَ الآخر، ولا حِجْرَ في الأسماء بعد فهم المعاني .

الغزالي في (الإحياء) 3:130

الحَقُّ

الحقُّ مطابقة الواقع للاعقاد

الحَقُّ (في اللغة): الثابتُ، واللائقُ، والصحيحُ، والمستقيمُ، والواجبُ، والعملُ الذي يَخْدُثُ حتماً، والصدقُ، واسمٌ من أسماءِ الله - تعالى - وِصْدُقُ القولِ، والوفاءُ بالوعد . وهو عند الصوفية: عبارةٌ عن الوجودِ المُطْلَقِ، يَعْنِي الغيرَ

المُقَيَّد بأيِّ قيد... فالحقُّ عندهم إِذْنٌ هو ذاتُ الله . (وفي العُرف): هو مطابِقةُ الواقعِ للاعتقاد، كما أن الصِّدْقَ: مطابِقةُ الاعتقادِ للواقع... قال المُحَقِّقُ التفتازاني في (شرح العقائد): الحقُّ هو الحُكْمُ المطابِقُ للواقع، يُطْلَقُ على العقائدِ والأديانِ والمذاهبِ باعتبارِ اشتغالِها على ذلك، ويُقَابِلُ الباطلَ . وأما الصِّدْقُ فقد شاع في الأقوالِ خاصَّةً، ويقابله الكذب .

وتحقيقه ما ذكره السيد السند في (حاشية شرح المطالع) من أن الحقَّ والصدقَ متشاركان في المَوْرِدِ إذ قد يوصف بكلُّ منهما القولُ المطابِقُ والعَقْدُ المطابِقُ للواقع، والفرقُ بينهما أن المطابِقةَ بين الشئين تقتضي نِسْبَةَ كُلِّ منهما إلى الآخرِ بالمطابِقة... فإن نُسبَ الواقعُ إلى الاعتقادِ كان الواقعُ مطابِقاً (بكسر الباء) والاعتقادُ مطابِقاً (بفتحها)، فهذه المطابِقةُ القائمةُ بالاعتقادِ تُسَمَّى حقًّا بالمعنى المَصْدَرِي، ويقال: هذا اعتقادٌ حقٌّ على أنه صِفةٌ مُشَبَّهَةٌ... وإن نُسبَ الاعتقادُ إلى الواقعِ كان الاعتقادُ مطابِقاً (بكسر الباء) والواقعُ مطابِقاً (بفتحها)، فهذه المُطابِقةُ القائمةُ بالاعتقادِ تُسَمَّى صِدْقاً، ويقال: هذا اعتقادٌ صِدْقٍ، أي صادق، وإنما سُمِّيَتْ بذلك تمييزاً لها عن أختها .

التهانوي في (الكشاف) 2: 80-81

الحِلْمُ

الحلم والعفو

الحِلْمُ: إمساكُ النفسِ عن هيجانِ الغضب، والتَحَلُّمُ: إمساكها عن قضاءِ الوَطْرِ منه إذا هاج .

ولما كان الحِلْمُ عن تأثيرِ العقلِ وغيرِ مُنْفَكٍّ عنه صار يُعْتَبَرُ به عن كلِّ عقلٍ ظَهَرَ فعلاً، كقوله - عَزَّ وَجَلَّ - في ذمِّ الكفارِ على سبيلِ التعجُّبِ منهم: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا﴾ (الطور 32) .

ولن يَتِمَّ حِلْمُ الْإِنْسَانِ إِلَّا بِإِمْسَاكِ الْجَوَارِحِ كُلِّهَا: اليَدِ عَنِ الْبَطْشِ، وَاللِّسَانِ عَنِ الْفُحْشِ، وَالْعَيْنِ عَنِ فِضُولَاتِ النَّظَرِ. وَأَقْرَبُ لَفْظٍ يُسْتَعْمَلُ فِي ضِدِّ الْحِلْمِ: التَّدَمَّرُ.

وأما الْعَفْوُ وَالصَّفْحُ فهما صورتا الْحِلْمِ ومُخْرِجَاهُ إِلَى الْوُجُودِ. فَالْعَفْوُ تَرْكُ الْمُؤَاخَذَةِ بِالذَّنْبِ، وَالصَّفْحُ تَرْكُ التَّشْرِيبِ، وَهُوَ مَحْمُودٌ إِذَا كَانَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجِبُ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 233-234

الْحِلْمُ وَكَظْمُ الْغَيْظِ

الْحِلْمُ أَفْضَلُ مِنْ كَظْمِ الْغَيْظِ، لِأَنَّ كَظْمَ الْغَيْظِ عِبَارَةٌ عَنِ التَّحَلُّمِ - أَي تَكَلُّفِ الْحِلْمِ - وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى كَظْمِ الْغَيْظِ إِلَّا مَنْ هَاجَ غَيْظُهُ وَيَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى مُجَاهَدَةٍ شَدِيدَةٍ، وَلَكِنْ إِذَا تَعَوَّدَ ذَلِكَ مُدَّةً صَارَ ذَلِكَ عِتِيَادًا فَلَا يَهِيجُ الْغَيْظَ، وَإِنْ هَاجَ فَلَا يَكُونُ فِي كَظْمِهِ تَعَبٌ، وَهُوَ الْحِلْمُ الطَّبِيعِيُّ، وَهُوَ دَلَالَةٌ كِمَالِ الْعَقْلِ وَاسْتِيْلَانِهِ وَانْكَسَارِ قُوَّةِ الْغَضَبِ وَخُضُوعِهَا لِلْعَقْلِ.

الغزالي في (الإحياء) 3:121

الْحُمُقُ

الْحُمُقُ وَالرَّعُونَةُ

الْأَحْمَقُ فِي الْأَصْلِ: مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَفِي اصْطِلَاحِ الْأَطْبَاءِ: هُوَ نَقْصَانٌ فِي الْفِكْرِ فِي الْأَشْيَاءِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِحَسَنِ التَّدْبِيرِ فِي الْمَنْزِلِ وَالْمَدِينَةِ، وَجُودَةِ الْمَعَاشِ، وَمُخَالَطَةِ النَّاسِ، وَالْمَعَامَلَةِ مَعَهُمْ لَا فِي الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ وَلَا فِي الْعُلُومِ الْعَمَلِيَّةِ، مِثْلَ عِلْمِيَّ الطَّبِّ وَالْهَنْدَسَةِ فَإِنَّ ضَعْفَ الْفِكْرِ فِيهِمَا لَا يُسَمَّى حُمَقًا، بَلْ بِلَادَةً، فَإِنْ كَانَ هَذَا ذَاتِيًّا فِي أَصْلِ الْخِلْقَةِ وَالْجِبِلَّةِ فَلَا عِلَاجَ لَهُ.

والرعونة مرادفةً للحمق. وفي (الأقسرائي): الرعونة هي نقصان الذنر،
والحمق بطلانه.

التهانوي في (الكشاف) 2:90

الحمية

الحمية هي قوة الغضب متى تحركت تحرك دم القلب فتولد منه ثلاثة أحوال،
وذلك لأنها إما تتحرك على من فوقه أو على من دونه أو على نظيره. فإن كان ذلك
على من فوقه ممن يظن أنه لا سبيل له إلى الانتقام منه تولد منه انقباض الدم،
وذلك هو الجزع.

وإن كان على من دونه ممن يظن أن له سبيلاً إلى الانتقام منه تولد منه
انقباض الدم، وتردده بين الانقباض والانبساط، وذلك هو الحقد، ولكون الغضب
والغم بالذات واحداً واختلافهما بالإضافة سئل ابن عباس - رضي الله تعالى عنه -
فقال: مخرجهما واحدٌ واللفظ مختلف، فمن نازع قادراً عليه أظهره غضباً، ومن
نازع من لا يقوى عليه كتمه حزناً.

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 217

الحياء

حقيقة الحياء

الحياء انقباض النفس عن القبائح، وهو من خصائص الإنسان، وأقل ما
يظهر من قوة الفهم في الصبيان، وجعله الله - سبحانه - في الإنسان ليرتدع به عما
تنزع إليه الشهوة من القبائح، فلا يكون كالبيهمة. وهو مركب من جبن وعفة،
ولذلك يكون المستحي فاسقاً ولا يكون الفاسق مستحيماً، والمستحي شجاعاً -
لتنافي اجتماع الجبن والشجاعة.

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 187

الحياء إحساس النفس بالقبيح

أما الحياء الذي أَحْبَبْتَ أَنْ نَبْدَأَ بِهِ فَحَقِيقَتُهُ انْحِصَارُ نَفْسٍ مَخَافَةَ فِعْلِ قَبِيحٍ يَصْدُرُ عَنْهَا، وَهُوَ خُلُقٌ مَرْضِيٌّ فِي الْأَحْدَاثِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ نَفْسَهُ قَدْ شَعُرَتْ بِالشَّيْءِ الْقَبِيحِ، وَأَشْفَقَتْ مِنْ مُوَاقَعَتِهِ، وَكَرِهَتْ ظَهْوَرَهُ مِنْهُ فَعَرَّضَ لِنَفْسِهِ هَذَا الْعَارِضَ.

وإحساس النفس بالأفعال القبيحة ونفورها عنها دليلٌ على كَرَمِ جَوْهَرِهَا، وَمُطْمَعٌ فِي اسْتِصْلَاحِهَا جَدًّا.

قال صاحبُ الكتابِ فِي تَدْبِيرِ الْمَنْزِلِ: «ليس يوجَدُ فِي الصَّبِيِّ فِرَاسَةً أَصَحَّ وَدَلِيلًا أَصْدَقُ لِمَنْ آثَرَ أَنْ يَعْرِفَ نَجَابَتَهُ وَفَلَاحَهُ وَقَبُولَهُ الْأَدَبَ مِنَ الْحَيَاءِ».

فأما المشايخُ فلا يَجِبُ أَنْ يَعْرِضَ لَهُمْ هَذَا الْعَارِضُ، لِأَنَّهُ لَا يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يَخْذَرُوا وَقَوْعَ فِعْلِ قَبِيحٍ مِنْهُمْ لِمَا سَبَقَ مِنْ عِلْمِهِمْ وَدُرْبَتِهِمْ وَمَعْرِفَتِهِمْ بِمَوَاضِعِ الْقَبِيحِ وَالْحَسَنِ، وَلِأَنَّ نَفْسَهُمْ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ قَدْ تَهَدَّبَتْ وَأَمِنَتْ وَقَوْعَ شَيْءٍ قَبِيحٍ مِنْهُمْ، فَلِذَلِكَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَعْرِضَ لَهُمْ الْحَيَاءُ. وَقَدْ بَيَّنَّ الْحَكِيمُ [أَرِسْطُو] هَذَا فِي كِتَابِ (الْأَخْلَاقِ).

فأما قَوْلُهُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ» فَكَلَامٌ فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَالصَّحَّةِ وَالصَّدْقِ، وَكَيْفَ لَا يَكُونُ شُعْبَةً مِنْهُ وَإِنَّمَا الْإِيمَانُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - وَالْمُصَدِّقُ بِهِ مُصَدِّقٌ بِصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ الَّتِي هِيَ مِنَ الْحُسْنِ فِي غَايَةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِيهَا وَفِي دَرَجَتِهَا شَيْءٌ مِنَ الْمُسْتَحْسَنَاتِ، لِأَنَّهَا سَبَبُ حُسْنِ كُلِّ حَسَنِ، وَهِيَ الَّتِي تَفِيضُ بِالْحُسْنِ عَلَى غَيْرِهَا، إِذْ كَانَتْ مَعْدِنَهُ وَمَبْدَأَهُ، وَإِنَّمَا نَالَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا الْحُسْنَ وَالْجَمَالَ وَالْبَهَاءَ مِنْهَا وَبِهَا، وَكَذَلِكَ جَمِيعُ أَوْامِرِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَشَرَائِعِهِ وَمَوْجِبَاتِ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ رَسُولُهُ الْأَوَّلُ وَوَكِيلُهُ - عِنْدَ جَمِيعِ خَلْقِهِ - الْأَقْدَمِ.

وَمَنْ عَرَفَ الْحُسْنَ عَرَفَ ضِدَّهُ لَا مَحَالَةَ، وَمَنْ عَرَفَ ضِدَّهُ حَذَرَ وَأَشْفَقَ مِنْهُ

فَعَرَضَ لَهُ الْحَيَاءُ الَّذِي حَزَّرَنَاهُ وَلَحَّصْنَاهُ .

وصديقك⁽¹⁾ أبو عثمان يقول: «الحياء لباسٌ سابغٌ، وحجابٌ واقٍ، وسِتْرٌ من المَسَاوِيءِ، أخو العَفَافِ، وحليفُ الدينِ، ومصاحبٌ بالتصنُّعِ ورقيبٌ من العِصْمَةِ، وعينٌ كالثَّمةِ، يذود عن الفسادِ، ويُنهي عن الفحشاءِ والأدناسِ» .

وإنما حَكَيْتَ لَكَ أَلْفَاظَهُ لَشَعْفِكَ بِهِ وَحُسْنِ قَبُولِكَ كُلِّ مَا يُشِيرُ إِلَيْهِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ .

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 41-43

الحياءُ نوعان: نفساني وإيماني

الحياءُ . . . انكسارٌ وتَعَيُّرٌ يَعْتَرِي الْإِنْسَانَ مِنْ تَخَوُّفٍ مَا يُعَابُ بِهِ أَوْ يُذَمُّ، عَلَى مَا قَالَ الرَّمَخْشَرِيُّ . . . (وفي الشرع): عبارةٌ عن خُلُقٍ بَاعَثَ عَلَى تَرْكِ الْقَبِيحِ . . . وفي رسالةِ السيدِ الجرجاني⁽²⁾: «الحياءُ انقباضُ النَّفْسِ مِنْ شَيْءٍ وَتَرْكُهُ حَذْرًا عَنِ اللَّوْمِ فِيهِ، وَهُوَ نَوْعَانِ: نَفْسَانِيٌّ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَهُ اللَّهُ - تَعَالَى - فِي النَّفُوسِ كُلِّهَا كَالْحَيَاءِ عَنِ كَشْفِ الْعَوْرَةِ وَالْجَمَاعِ بَيْنَ النَّاسِ، وَإِيمَانِيٌّ وَهُوَ أَنْ يَمْتَنِعَ الْمُؤْمِنُ مِنْ فِعْلِ الْمَعَاصِي خَوْفًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى» .

التهانوي في (الكشاف) 2:168

شُعَبُ الْحَيَاءِ

إِنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ مَعَانٍ كَامِنَةٌ تَعْرِفُ بِسِمَاتٍ دَالَّةٍ . . . فسيمَةُ الْخَيْرِ الدَّعَةُ وَالْحَيَاءُ، وَسِمَةُ الشَّرِّ الْقِحَّةُ وَالْبَدَاءُ، وَكُفَى بِالْحَيَاءِ خَيْرًا أَنْ يَكُونَ عَلَى الْخَيْرِ دَلِيلًا، وَكُفَى بِالْقِحَّةِ وَالْبَدَاءِ شَرًّا أَنْ يَكُونَ إِلَى الشَّرِّ سَبِيلًا . . .

(1) المخاطب هنا هو أبو حيان التوحيدي الذي كان شديد الإعجاب بالجاحظ .
(2) الكلام الذي نقله التهانوي وارد في كتاب «التعريفات» لعلي بن محمد الشريف الجرجاني . ص 100، (طبعة فلوجل) .

وليس لِمَنْ سُلِبَ الحياءَ صاڈٌ عن قبيح، ولا زاجرٌ عن محذور، فهو يُقدِّم
على ما يَشاء ويأتي ما يهوى . . .

واعلم أن الحياءَ في الإنسان قد يكون من ثلاثة أوجه: أَحدها حياؤه من الله -
تعالى - والثاني حياؤه من الناس، والثالث حياؤه من نفسه .

فأما حياؤه من الله - تعالى - فيكون بامثالِ أوامره، والكفِّ عن زواجه . . .

وأما حياؤه من الناس فيكون بكفِّ الأذى وترك المُجاهرة بالقبيح . . . وهذا
النوعُ من الحياءِ قد يكون من كمالِ المروءة وحبِّ الشَّاء .

وأما حياؤه من نفسه فيكون بالعِقة وصيانة الخَلوات . . . وهذا النوعُ من
الحياءِ قد يكون من فضيلةِ النَّفس وحُسنِ السريرة، فمتى كَمُل حياءُ الإنسان من
وجوهِ الثلاثة فقد كَمُلَت فيه أسبابُ الخَيْر، وانتفت عنه أسبابُ الشَّر .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 211-214

الخَجَلُ

الخَجَلُ حيرةُ النفس

وأما الخجلُ فحيرةُ النفسِ لِفِرْطِ الحياءِ، ويُحمَد في النساءِ والصبيان، ويُذَمُّ -
باتفاقٍ - في الرجال . والوَاقحة مدمومةٌ بكلِّ إنسان، إذ هي انسلاخٌ من الإنسانية،
وحقيقتُها لَجاجُ النفسِ في تعاطي القبيح .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 188

الرَّجاءُ

حقيقةُ الرجاء

الرجاءُ (في اللغة): الطمَعُ . . . وجاء أيضاً بمعنى الخوفِ لقوله - تعالى -:
﴿ما لكم لا تَرجونَ لله وقاراً﴾ نوح 13 .

(وعند أهل السلوك): عبارة عن إسكان القلب بحسن الوعد.

وقيل: الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود.

وقيل: هو توقع الخير ممن بيده الخير.

فاسم الرجاء إنما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع أسبابه الداخلة تحت اختيار العبد.

والفرق بينه وبين الأمل أن الأمل يُطلق في مرضي، والرجاء في غير مرضي... فالأمل أخص من الرجاء لأنه مخصوص برجاء محمود.

التهانوي في (الكشاف) 84:3

الرجاء والتمني

الرجاء تعلق القلب بمحبوب سيحصل في المستقبل، وكما أن الخوف يقع في مستقبل الزمان، فكذلك الرجاء يُحصل لما يُؤمل في الاستقبال. وبالرجاء عيش القلوب واستقلالها.

والفرق بين الرجاء والتمني أن التمني يورث صاحبه الكسل ولا يسلك [به] طريق الجهد والجِدِّ، وبعبكسه صاحب الرجاء، فالرجاء محمود، والتمني ملول.

القشيري في (الرسالة) 356:1

الرجاء من مقامات السالكين

إن الرجاء من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين، وإنما يُسمى الوصف مقاماً إذا ثبت وأقام، وإنما يُسمى حالاً إذا كان عارضاً سريع الزوال...

والرجاء أيضاً يتيم من حال وعلم وعمل، فالعلم سبب يُتمر الحال، والحال يقتضي العمل، وكأن الرجاء اسم للحال من جملة الثلاثة، وبيانه أن كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم إلى موجود في الحال وإلى موجود

فيما مضى وإلى مُنتظرٍ في الاستقبال .

فإذا خَطَرَ ببالك موجودٌ فيما مضى سُمِّيَ ذِكْرًا أو تَدَكُّرًا، وإن كان ما خَطَرَ بقلبك موجوداً في الحالِ سُمِّيَ وَجْداً وَذَوْقاً وإدراكاً، وإنما سُمِّيَ وَجْداً لأنها حالةٌ تَجِدُها من نفسك، وإن كان قد خَطَرَ ببالك وجودُ شيءٍ في الاستقبالِ وَعَلَبَ ذلك على قَلْبِكَ سُمِّيَ انتظاراً وَتَوَقُّعاً، فإن كان المنتظرُ مكروهاً حصل منه أَلَمٌ في القلبِ سُمِّيَ خَوْفاً وإشفاقاً، وإن كان محبوباً حصل من انتظاره وَتَعَلَّقَ القَلْبُ به وإخطارِ وجوده بالبالِ لَذَّةٌ في القلبِ وارتياحٌ سُمِّيَ ذلك الارتياحُ رجاءً .

فالرجاءُ هو ارتياحُ القلبِ لانتظارِ ما هو محبوبٌ عنده، ولكن ذلك المحبوبُ المُتَوَقَّعُ لا بد أن يكون له سَبَبٌ، فإن كان انتظاره لأجلِ حُصولِ أكثرِ أسبابه فاسمُ الرجاءِ عليه صادقٌ، وإن كان ذلك انتظاراً مع انخِرامِ أسبابه واضطرابها فاسمُ الغُرورِ والحُمقِ عليه أَصْدَقُ من اسمِ الرجاءِ، وإن لم تكن الأسبابُ معلومةَ الوجودِ ولا معلومةَ الانتفاءِ فاسمُ التمنيِّ أَصْدَقُ على انتظاره لأنه انتظارٌ من غيرِ سببِ .

الغزالي في (الإحياء) 4:104

الرَّحْمَةُ

الرحمة (لغة): رِقَّةُ القلبِ وانعطافٌ يَتَقَضَى التَفَضُّلَ والإحسان، وهي من الكيفياتِ التابعة للمزاج . . .

وذكر بعضُ المُحَقِّقِينَ أنَّ الرحمةَ من صفاتِ الذاتِ، وهي إرادةُ إيصالِ الخَيْرِ ودَفْعِ الشَّرِّ. فالباري - سبحانه - رَحِمَنٌ رَحِيمٌ لأنَّ إرادته أزليةٌ، ومعنى ذلك أنه - تعالى - أرادَ في الأزلِ أن يُنْعِمَ على عبيده المؤمنين فيما لا يزال .

وقال آخرون: هي من صفاتِ الفِعْلِ، وهي إيصالُ الخَيْرِ ودَفْعُ الشَّرِّ، ونِسْبَتُها إليه - سبحانه - عبارةٌ عن عَطَاءِ الله - تعالى - العبدَ ما لا يَسْتَحِقُّه من المثوبةِ ودَفْعِ ما يَسْتَوْجِبُه من العقوبةِ، وقيل: هي تَرْكُ عقوبةِ مَنْ يَسْتَحِقُّ العقوبةَ .

وذكر الإمام الرازي في (مفاتيح الغيب) أن الرحمة لا تكون إلا لله - تعالى - لأنَّ الجُودَ هو إفادة ما يَنْبَغِي لا لِيُغْرِضَ ولا لِيَعْوِضَ، وكلُّ أحدٍ غيرِ الله إنما يُعْطِي لِيَأْخُذَ عَوْضًا، إلا أن العِوضَ أقسامٌ: منه جسمانيٌّ ومنه رُوحانيٌّ . . .
 التهانوي في (الكشاف) 3:78-79

الرَّفْقُ

الرفق محمودٌ، ويُضادُّه العنْفُ والحِدَّةُ، والعنفُ نتيجةُ الغضبِ والفظاظة، والرفقُ واللينُ نتيجةُ حُسْنِ الخُلُقِ والسلامةِ.

وقد يكون سببُ الحِدَّةِ: الغضبُ، وقد يكون سببها شدةُ الحِرْصِ واستيلاؤه بحيث يُدهش عن التفكُّرِ ويَمْنَعُ من التثبُّتِ. فالرفق في الأمور ثمرةٌ لا يثمرها إلا حُسْنُ الخُلُقِ، ولا يَحْسُنُ الخُلُقُ إلا بضبطِ قوة الغضبِ وقوة الشهوةِ وحفظهما على حدِّ الاعتدالِ.
 الغزالي في (الإحياء) 3:127

الرِّيَاءُ

حقيقة الرياء

الرياء مشتقٌّ من الرُّؤْيَةِ، والشُّمْعَةُ مشتقٌّ من السَّماعِ. وإنما الرياءُ أصلُهُ طَلَبُ المَنْزِلَةِ في قلوبِ الناسِ بإيرائهم خصالَ الخَيْرِ، إلا أنَّ الجاهَ والمنزلةَ تُطَلَّبُ في القلبِ بأعمالٍ سوى العباداتِ وتُطَلَّبُ بالعباداتِ، واسمُ الرياءِ مَخْصُوصٌ، بِحُكْمِ العادةِ، بطلبِ المنزلةِ في القلوبِ بالعباداتِ وإظهارها. فَحَدَّ الرِّياءُ هو إرادةُ العِبَادِ بطاعةِ الله، فالْمُرَائِي هو العابِدُ، والمُرَائِي هو الناسُ المَطْلُوبُ رُؤْيَتِهِم بطلبِ المَنْزِلَةِ في قلوبِهِم، والمُرَائِي به هو الخِصالُ التي قَصِدُ المُرَائِي إظهارها، والرياءُ هو قَصْدُهُ إظهارَ ذلك، والمُرَائِي به كثيرٌ وتجمعه خمسةُ أقسامٍ، وهي مجامع ما يَتَرَيَّنُ به العبدُ للناسِ، وهو: البَدَنُ، والزِّيُّ، والقَوْلُ، والعملُ، والأَتْباعُ والأشياءُ الخارجةُ. وكذلك أهلُ الدنيا يُراوون بهذه الأسبابِ الخمسةِ؛ إلا أنَّ طَلَبَ الجاهِ

وقَصَدَ الرِّياءَ بأعمالٍ ليست من جُملةِ الطاعاتِ أهونُ من الرِّياءِ بالطاعاتِ .

الغزالي في (الإحياء) 205-206

حدُّ الرِّياءِ

الرِّياءُ مُشْتَقٌّ من الرُّؤية، والسُّمعةُ مُشْتَقَّةٌ من السَّماعِ، وحدّه: إظهارُ خَصْلَةٍ من الخِصالِ التي يَعْتَقِدُ الحاضرون فيها أنها من الخِصالِ الفاضلةِ لغرضٍ أن يَعْتَقِدُوا فيه كونه موصوفاً بتلك الفضيلة مع كونه - في نفسه - عارياً عنها.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 159

الرِّياءُ في الأعمالِ والعباداتِ

الرِّياءُ هو فعلٌ لا تدخل فيه النيةُ الخالصةُ ولا يُحيطُ به الإخلاصُ .

والرِّياءُ يُطَلَّقُ على الأعمالِ والعباداتِ الظاهرةِ والباطنةِ التي يُرَاعَى فيها الخَلْقُ وَيُنْتَعَدُ بها عن الحقِّ . (وهذا في اصطلاح السالكين).

التهانوي في (الكشاف) 3:102

السَّخَاءُ

حدُّ السَّخَاءِ: بذلُ ما يُحْتَاجُ إليه عند الحاجة، وأن يوصلَ إلى مُسْتَحِقِّهِ بقَدْرِ الطاقة، وتدبيرُ ذلك مُسْتَضْعَبٌ، ولعلَّ بعضَ من يُحِبُّ أن يُنْسَبَ إلى الكرمِ يُنْكِرُ حدَّ السَّخَاءِ، وَيَجْعَلُ تَقْدِيرَ العَطِيَةِ فيه نوعاً من البُخلِ، وأنَّ الجودَ بذلُ الموجودِ، وهذا تَكَلُّفٌ يُفْضِي إلى الجهلِ بحدودِ الفضائلِ، ولو كانَ الجودُ بذلَ الموجودِ لما كانَ للسَّرْفِ مَوْضِعٌ، ولا للتبذيرِ مَوْقِعٌ، وقد وَرَدَ الكتابُ بَدْمَهُما، وجاءتِ السُّنَّةُ بالنَّهْيِ عنهما، وإذا كانَ السَّخَاءُ محدوداً، فَمَنْ وَقَفَ على حدِّه سُمِّيَ كريماً، وكانَ للحمْدِ مُسْتَحِقّاً، ومن قَصَرَ عنه كانَ بَخِيلاً، وكانَ للذمِّ مُسْتَوْجِباً.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 157

والبذل على وجهين: أحدهما ما ابتدأ به الإنسان من غير سؤال، والثاني ما كان على طلبٍ وسؤال. فأما المُبتدئُ به فهو أطبعهما سخاءً وأشرفهما عطاءً.

المصدر المتقدم، ص 160

السخاء وما تحته من فضائل

وأما السخاءُ فهو التوسُّطُ في الإعطاء، وهو أن يُنفقَ الأموالَ فيما ينبغي على مقدارٍ ما ينبغي وعلى ما ينبغي . . .

والفضائل التي تحت السخاء هي: الكرمُ والإيثارُ، والتُّبُّلُ، والمواساةُ، والسماحةُ، والمُسامحةُ.

أما الكرم فهو إنفاق المالِ الكثيرِ بسهولةٍ من النفس في الأمورِ الجليلةِ القَدْرِ الكثيرةِ النَّفْعِ كما ينبغي.

وأما الإيثار فهو فضيلةٌ للنفس بها يَكْفُ الإنسان عن بعضِ حاجاته التي تَخُصُّه حتى يَبْذُلَ لمن يَسْتَحِقُّه.

وأما التُّبُّلُ فهو سرورُ النفسِ بالأفعالِ العظامِ وابتهاجُها بلزوم هذه السيرة.

وأما المواساةُ فهي معاونةُ الأصدقاءِ والمُسْتَحِقِّينَ ومشاركتهم في الأموالِ والأقوات.

وأما السماحةُ فهي بذلُ بعضِ ما لا يَجِبُ.

وأما المُسامحةُ فهي تركُ بعضِ ما يَجِبُ؛ والجميعُ يكون بالإرادة والاختيار.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 20-22

الفرقُ بينَ السخاءِ والجودِ

السخاءُ: هياةٌ للإنسانِ داعيةٌ إلى بذلِ القُنِيَاتِ، حَصَلَ معه البذلُ أم لم يَحْصَلْ، ويُقابله الشُّحُّ.

والجود: بذلُ المُقتنى، ويقابله البُخلُ، وهذا هو الأصلُ وإن كان كلُّ واحدٍ منهما - [أي السخاءُ والجود] - يُستعملُ في موضع الآخر، ويدلُّك على هذا الفرقِ أنهم جعلوا الفاعلَ من السخاءِ والبُخلِ على بناءِ الأفعالِ الغريزية، فقالوا: شحيحٌ وسَخِيحٌ، وقالوا جوادٌ وباخل، وأما قولهم بخيلٌ فمصرفٌ عن لفظِ الفاعلِ للمبالغةِ كقولهم راحمٌ ورحيمٌ، ولكونِ السخاءِ غريزةً لم يوصفَ البارئُ تعالى به .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 291

السُّخْفُ

حدَّ السخفُ هو العملُ والقولُ بما لا يُحتاجُ إليه في دينٍ ولا دنيا ولا حميدٍ خُلِّقَ مما ليس معصيةً ولا طاعةً ولا عوناً عليهما، ولا فضيلةً ولا رذيلةً مؤذيةً، ولكنه من هَذَرِ القولِ وفُضولِ العملِ، فعلى قَدْرِ الاستكثارِ من هذين الأمرين أو التقليلِ منهما يَسْتَحِقُّ المرءُ اسمَ السُّخْفِ .

وقد يَسُخَفُ المرءُ في قَصَبَةٍ وَيَعْقِلُ في أخرى وَيَحْمُقُ في ثالثة .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) 55-56

السَّرْفُ

السَّرْفُ والتبذير

قد يَفْتَرِقُ معناهما، فالسَّرْفُ هو الجَهْلُ بمقاديرِ الحقوقِ، والتبذيرُ هو الجَهْلُ بمواقعِ الحقوقِ، وكلاهما مذمومٌ، وذمُّ التبذيرِ أعظمٌ، لأنَّ المُسْرِفَ يُخْطِئُ في الزيادةِ والمُبَدِّرُ يُخْطِئُ في الجَهْلِ، ومَنْ جَهَلَ مواقعَ الحقوقِ ومقاديرَها بماله وأخطأها فهو كَمَنْ جَهَلَ بفعاله فَتَعَدَّأها، وكما أَنَّهُ بتبذيره قد يَضَعُ الشيءَ في غيرِ موضِعِهِ فهكذا قد يَعدِّلُ عن موضِعِهِ لأنَّ المالَ أَقلُّ من أن يوضَعَ في كلِّ موضِعٍ، من حقٍّ وغيرِ حقٍّ .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 159

السُرور

السُرورُ: انشراحُ الصدرِ بِلَذَّةٍ فيها طمأنينةُ الصدرِ عاجلاً وِاجلاً، وذلك في الحقيقة لا يكون إلا إذا لم يُخَفَّ زواله، ولا يكون إلا في القُنِيَاتِ الأخروية، ولذلك قيل: لا سرورَ في دنيا على الحقيقة.

والفرحُ: انشراحُ الصدرِ بِلَذَّةٍ عاجلةٍ غيرِ آجلةٍ، وذلك في اللذاتِ البدنيةِ الدنيوية، ولهذا قال - عزَّ وجلَّ: ﴿لَكِي لَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (الحديد، 23).

والفرحُ يدعو إلى النشاطِ، والتشاطُ إلى المَرَحِ، والمَرَحُ إلى الأَشْرِ، والأَشْرُ مُقَدِّمَةُ البَطْرِ، وأكثر ما يَحْدُثُ ذلك في الأحداثِ والصبيانِ بقدرِ ما يَغْلِبُ عليهم من الغَفَلَةِ.

وقد يُسَمَّى الفرحُ سروراً والسُرورُ فرحاً، لكن على نَظَرٍ من لا يَغْتَبِرُ الحقائقَ وَيَتَصَوَّرُ أحدهما بصورةِ الآخرِ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 231-230

الشَّجَاعَةُ

الشَّجَاعَةُ وَالْفَضَائِلُ الَّتِي تَحْتِهَا

وأما الشَّجَاعَةُ فهي فَضِيلَةُ النَفْسِ الغَضَبِيَّةِ، وتَظْهَرُ في الإنسانِ بِحَسَبِ انقيادِها للنفسِ الناطقةِ واستعمالِ ما يُوجِبُهُ الرَّأْيُ في الأُمُورِ الهائلةِ، أعني أن لا يُخَافُ من الأُمُورِ المُفْزِعَةِ إذا كان فَعْلُها جَمِيلاً والصَّبْرُ عليها محموداً.

والفضائلُ التي تَحْتِ الشَّجَاعَةِ هي: كِبَرُ النَفْسِ، والتَّجَدُّ، وَعِظَمُ الهِمَّةِ، والثَّبَاتُ، والصَّبْرُ، والجِلْمُ، وَعَدَمُ الطَّيْشِ، والشَّهَامَةُ، واحْتِمَالُ الكَدِّ.

والفرقُ بين هذا الصَّبْرِ والصَبْرِ الذي في العِفَّةِ أنَّ هذا يكون في الأُمُورِ الهائلةِ، وذلك يكون في الشهواتِ الهائجةِ.

أما كِبَرُ النفس فهو الاستهانةُ باليسير، والافتدازُ على حملِ المكارِه والهُوانِ،
وصاحبُه أبدأ يُوهَّل نفسه للأُمورِ العِظامِ مع استحقاقِه لها.

وأما التَّجَدُّدُ فهي ثِقَةُ النفسِ عندِ المَخاوفِ حتَّى لا يُخامِرَها جَزَعٌ.

وأما عِظْمُ الهِمَّةِ فهي فضيلةٌ للنفسِ تُحتمِلُ بها سعادةُ الجَدِّ وُضدُها، حتَّى
الشدائدُ التي تكون عند الموت.

وأما الثباتُ فهو فضيلةٌ للنفسِ تَقوى بها على احتمالِ الآلامِ ومقاومتِها وفي
الأهوالِ خاصَّةً.

وأما الحِلْمُ فهو فضيلةٌ للنفسِ تُكسِبُها الطمأنينةَ فلا تكون شَغِبَةً ولا يُحَرِّكُها
العُضْبُ بسهولةٍ وسرعةٍ.

وأما السكونُ - الذي نعني به عَدَمُ الطيشِ - فهو إمَّا عند الخصوماتِ وإمَّا في
الحروبِ الذي يُدبُّ بها عن الحريمِ أو عن الشريعة، وهي قُوَّةٌ للنفسِ تَعَسُرُ حركَتُها
في هذه الأحوالِ لشدَّتِها.

وأما الشَّهامةُ فهي الحرصُ على الأعمالِ العِظامِ تَوَقُّعاً للأحداثِ الجميلةِ.

وأما احتمالُ الكدِّ فهو قُوَّةٌ للنفسِ تَسْتَعْمِلُ آلاتِ البدنِ في الأمورِ الحِسِّيَّةِ
بالتمرينِ وحُسنِ العادةِ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18-22

الشجاعة توشط بين طرفين

فأما الشَّجاعةُ فهي استعمالُ قُوَّةِ العُضْبِ بقَدْر ما يَنبغي، وفي الوقت الذي
يَنبغي، وفيما يَنبغي، وعلى الحالِ التي تَنبغي. وهي خُلُقٌ يَصْدُرُ عنه هذا الفعلُ
على ما يَحُدُّه العقلُ، وهي حالٌ واسطةٌ بين طرفين مذمومين. أحدهما زيادةُ
بالإفراط، والأخرى زيادةُ بالتفريط.

فأما من جانب الزيادة فأن تُستعمل بأكثر مما ينبغي في سائر شرائطها فتسمى تهوراً.

وأما من جانب النقصان فأن تُستعمل بأقل مما ينبغي في سائر شرائطها فتسمى جُبناً.

والشجاعة لفظة مدح كالجود والعفة وما جرى مجراهما، وأول ما يظهر منها أثرها في الإنسان نفسه إذا قَمَعَت شهواته فاستعمل منها قَدَرٌ ما يَحُدُّه العقل بسائر شرائطها، ثم يظهر أثرها في غيره إذا قَصَدَه آخَرٌ بَضِيمٍ أو ظَلَمَ فإنه يَدْفَعُه عن نفسه بالشروط المذكورة من غير إفراط ولا تفريط.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 97-98

الشجاعة وقوة الغضب

ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل في إقدامها وإحجامها.

الغزالي في (الإحياء) 3:40

تولُّدُ الشجاعة

إن اعتُبرت [الشجاعة] من النفس فهي صرامة القلب على الأهوال، وربط الجأش في المخاوف، وإن اعتُبرت بالفعل فالإقدام على موضع الفُرْصَة، وهي فضيلة بين التهؤُر والجُبْن، وتولُّدُها من الغَضْب والفرع إذا كانا متوسِّطين، فإن الغضب قد يكون مُفْرِطاً كمن يَحْتَدِم سريعاً من أشياء صغيرة، وقد يكون مُفَرِّطاً كمن لا يَغْضِب على حُرْمِهِ . . . وقد يكون متوسطاً على ما يجب في وقت ما يجب ويقدر ما يجب.

وكذلك الفرع يكون مُفْرِطاً فيتولَّد منه الجُبْن والهَلَع، ومُفَرِّطاً فيتولَّد منه الوَقاحة والعمارة كمن لا يفرغ من شتم أبيه وتضييع حُرْمِهِ وأصدقائه، وقد يكون

متوسطاً كما يجب ويقدر ما يجب لكونهما - أعني الغضبَ والفرعَ - على حالتين :
محمودة ومذمومة - صاراً يُحمدان تارةً ويُذمّان تارةً .

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 219-220

الشجاعةُ الفعلية والمعنوية

حدّ الشجاعةِ بذلّ النفسِ للموتِ عن الدين والحريم، وعن الجار المضطهد،
وعن المستجير المظلوم وعن الهزيمة ظلماً في المال والعرض وسائر سبيل الحق،
سواء قلّ من يعارض أو كثر .

والتقصيرُ عما ذكرنا جُبْنٌ وخَوْرٌ، وبدلّها في عرض الدنيا تهوُّرٌ وحُمقٌ،
وأحمقٌ من ذلك من بدلّها في المنع عن الحقوق والواجبات قبلك أو قبلك غيرك،
وأحمقٌ من هؤلاء كلّهم قومٌ شاهدتُهُم لا يدرون فيما يبذلون أنفسهم، فتارةً يُقاتلون
زيداً عن عمرو، وتارةً يُقاتلون عمراً عن زيد، ولعلّ ذلك يكون في يومٍ واحدٍ
فيتعرّضون للمهلك بلا معنى، فينقلبون إلى النار أو يفرّون إلى العار، وقد أنذَرَ
بهؤلاء رسولُ الله - ﷺ - في قوله : «يأتي على الناس زمانٌ لا يدري القاتلُ فيم قتلٌ
ولا المقتولُ فيم قتلٌ» [الحديث في الموطأ والترمذي والنسائي].

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 30

الشُّرور

الشُّرورُ والخَيْرَاتُ الإنسانية

القوى والمَلَكَاتُ والأفعالُ الإرادية التي إذا حصَلت في الإنسان عاقت عن
حصولِ الغرضِ المقصودِ بوجودِ الإنسان في العالم هي الشُّرورُ الإنسانية .

والقوى والمَلَكَاتُ والأفعالُ التي إذا حصَلت في الإنسان كان إنساناً لحصولِ
الغرضِ المقصودِ بوجودِ الإنسان في العالم هي الخيراتُ الإنسانية . فهذا حدُّ الخَيْرِ
والشرِّ الإنسانيين .

وَحَدَّ أرسطوطاليس إياهما في كتابِ الخَطابةِ فقال: الخَيْرُ هو الذي يُؤثِّرُ لأجلِ ذاتِهِ، وأنه هو الذي يُؤثِّرُ غَيْرَهُ لأجلِهِ، وأنه هو الذي يَتَشَوَّقُ الكُلُّ من ذَوِي الفَهْمِ والحِجْسِ، والشُّرُّ حَدَّهُ عكس ذلك .

الفارابي (رسالتان فلسفيتان - جوابات) ص 106

الشكّ

حقيقة الشكّ

هو تجويزُ أمرين لا مزيةَ لأحدهما على الآخر. وقيل: الشكُّ اعتدالُ النقيضين عندَ الإنسانِ وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتَيْن مُتساويتَيْن عنده في النقيضين أو لِعَدَمِ الأمانةِ فيهما .

والشكُّ ضَرْبٌ من الجَهْلِ وأخصُّ منه، لأنَّ الجَهْلَ قد يكون عَدَمَ العلمِ بالنقيضين رأساً، فكلُّ شَكِّ جَهْلٍ، ولا عكس .

التهانوي في (الكشاف) 158:4

الشُّكْرُ

الشُّكْرُ وضرابه

الشكر، تَصَوُّرُ المُنْعَمِ عليه النعمة وإظهارها . . . ويضادُّه الكفر .

والشكر على ثلاثة أَضْرُبٍ: شكرٌ بالقلبِ وهو تَصَوُّرُ النعمة، وشكرٌ باللسانِ وهو الثناء على المُنْعَمِ، وشكرٌ بسائرِ الجوارح، وهو مكافأته بقدر استحقاقه .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 179-180

الشكر من مقامات السالكين

الشكر من جملة مقامات السالكين، وهو أيضاً يَنْتَظَمُ من علمٍ وحالٍ وعملٍ، فالعلمُ هو الأضَلُّ فيورثُ الحالَ والحالُ يورثُ العَمَلَ .

فأما العلمُ فهو معرفةُ النعمةِ من المُنعمِ، والحالُ هو الفرحُ الحاصلُ بإنعامِهِ، والعملُ هو القيامُ بما هو مقصودُ المُنعمِ ومحبوهُ، ويتعلّقُ ذلكُ العملُ بالقلبِ وبالجوارحِ وباللسانِ.

الغزالي في (الإحياء) 4:59

معاني الشكر

الشكر (لغةً): هو الحمد.

(وعُرفاً): هو فعلٌ يُشعِرُ بتعظيمِ المُنعمِ بسببِ كونه مُنعمًا، وذلكُ الفعلُ إما فعلُ القلبِ - أعني الاعتقادَ بأنّصافه بصفاتِ الكمالِ والجلالِ - أو فعلُ اللسانِ - أعني ذكرَ ما يدلُّ عليه - أو فعلُ الجوارحِ، وهو الإتيانُ بأفعالٍ دالّةٍ على ذلكُ، وهذا سُكْرُ العبدِ لله تعالى.

وُسُكْرُ اللهِ للعبدِ أن يُثنيَ على العبدِ بقبولِ طاعته، ويُثنيَ عليه بمُقابلته، ويُكرّمه بين عبادِهِ.

والشكر (عُرفاً): صرّفُ العبدِ جميعَ ما أنعمَ اللهُ عليه به من السمعِ والبصرِ وغيرهما إلى ما خُلِقَ له وأعطاه لأجله كَصَرْفِهِ النَّظَرَ وإلى مطالعةِ مصنوعاته، والسمعُ إلى تَلْقِي ما يُنبئُ عن مَرْضاتِهِ واجتنابِ مَنهياتِهِ . . .

وُسُكْرُ أَهْلِ الكَمالِ أَكثَرُ ما يكونُ في المصائبِ والبلايا لأنّهم يَرِضُونَ بالهَمومِ والأحزانِ، وهناك قومٌ لا يدرون شيئاً عن الغمِّ والبُهجة، فهم مُبرّءون من الغمِّ والبُهجة والمِحنةِ والراحةِ.

ثم الفرقُ بين الشكرِ والحمدِ اللغويين أنَّ الحمدَ أعمُّ منه باعتبارِ المُتعلّقِ فإنَّ مُتعلّقَهُ النعمةُ وغيرها ومُتعلّقُ الشكرِ النعمةُ فقط، والشكرُ أعمُّ من الحمدِ باعتبارِ المَورِدِ، فإنَّ مَورِدَ الشكرِ اللسانُ والجَنانُ والأركانُ، وموردُ الحمدِ هو اللسانُ فقط .

التهانوي في (الكشاف) 4:112

الشَّهْوَةُ

قَمْعُ الشَّهْوَةِ

أَصْعَبُ هَذِهِ الْقُوَى الثَّلَاثُ [أَيُّ قُوَّةِ الْفِكْرِ، وَقُوَّةِ الشَّهْوَةِ، وَقُوَّةِ الْحَمِيَّةِ] مَدَاوِةُ قَمْعِ الشَّهْوَةِ لِأَنَّهَا أَقْدَمُ الْقُوَى وَجُوداً فِي الْإِنْسَانِ، وَأَشَدُّهَا بِهِ تَشَبُّهًا وَأَكْثَرُهَا مِنْهُ تَمَكُّنًا، فَإِنَّهَا تَوْلَدُ مَعَهُ وَتَوْجَدُ فِيهِ وَفِي الْحَيَوَانِ الَّذِي هُوَ جِنْسُهُ، بَلْ فِي النَّبَاتِ الَّذِي هُوَ جِنْسُ جِنْسِهِ، ثُمَّ يَوْجَدُ فِيهِ قُوَّةُ الْحَمِيَّةِ، ثُمَّ آخِرًا تَوْجَدُ فِيهِ قُوَّةُ الْفِكْرِ وَالتُّطْقِ وَالتَّمْيِيزِ، وَلَا يَصِيرُ الْإِنْسَانُ خَارِجًا مِنْ جُمْلَةِ الْبَهَائِمِ وَأَسْرِ الْهَوَى إِلَّا بِإِمَانَةِ الشَّهْوَةِ الْبَهِيمِيَّةِ وَلَوْ بَقَهْرَهَا وَقَمْعِهَا إِنْ لَمْ يُمَكِّنْهُ إِمَاتَتُهُ إِيَّاهَا، فَهِيَ الَّتِي تُضِرُّهُ وَتَغْرُهُ وَتَضْرِبُهُ عَنِ طَرِيقِ الْآخِرَةِ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 52

الشُّوقُ

الشُّوقُ عِنْدَ أَهْلِ السُّلُوكِ

هُوَ هَيَجَانُ الْقَلْبِ عِنْدَ ذِكْرِ الْمَحْبُوبِ. وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الرِّيَاضَةِ: الشُّوقُ فِي قَلْبِ الْمُحِبِّ كَالْفَتِيلَةِ فِي الْمِصْبَاحِ، وَالْعِشْقُ كَالذُّهْنِ فِي النَّارِ.

التهانوي في (الكشاف) 4:145

الصَّبَاحَةُ

أَنْوَاعُ صَبَاحَةِ الصُّوَرِ

الْحَلَاوَةُ: رِقَّةُ الْمَحَاسِنِ وَطُفُفُ الْحَرَكَاتِ وَخِفَّةُ الْإِشَارَاتِ وَقَبُولُ النَّفْسِ لِأَعْرَاضِ الصُّورَةِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ هُنَالِكَ صِفَاتٌ ظَاهِرَةٌ.

الْقَوَامُ: جَمَالُ كُلِّ صِفَةٍ عَلَى جِدَّتِهَا، وَرُبَّ جَمِيلِ الصِّفَاتِ عَلَى انْفِرَادِ كُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا بَارِدُ الطَّلَعَةِ غَيْرُ مَلِيحٍ وَلَا حَسَنٍ وَلَا رَائِعٍ وَلَا حُلُوٍّ.

الروعة: بهاء الأعضاء الظاهرة، وهي أيضاً الفراهة والعثق.

الحُسن: هو شيء ليس له في اللغة اسم يُعبّر به غيره، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق كل من رآه، وهو بُرْدٌ مَكْسُوفٌ على الوجه، وإشراقٌ يَسْتَمِيلُ القلوبَ نَحْوَهُ، فَتَجْتَمِعُ الآراءُ على استحسانه وإن لم تكن هنالك صفات جميلة، فكل من رآه راقه واستحسّنه وقبله، حتى إذا تأملت الصفات أفراداً لم ترَ طائلاً، وكأنه شيء في نفس المرئي يَجِدُه نفسُ الرائي، وهذه أجلُّ مراتبِ الصِّباحة، ثم تَخْتَلِفُ الأهواءُ بعدها، فمن مُفْضِلٍ للروعة، ومن مُفْضِلٍ للحلاوة؛ وما وجدنا أحداً قطُّ يُفْضِلُ القوامَ المنفرد.

الملاحظة: اجتماع شيء بشيء مما ذكرناه.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 53

الصَّبْرُ

الصبر ضربان: جسمي ونفسي.

فالجسمي: هو تَحْمَلُ المَشَاقِّ بِقَدْرِ القُوَّةِ البدنية، ونهايته معلومة، وأكثرها لذوي الجُسومِ الخَشِنَةِ، وليس ذلك لفضيلة تامة، وذلك في الفِعْلِ كالمَشْيِ ودَفْعِ الحَجَرِ، وفي الانفعالِ كالصَّبْرِ على المَرَضِ واحتمالِ الصَّرْفِ والقَطْعِ.

والنفسي، وبه تَعَلَّقُ الفضيلة، وذلك ضربان: صبرٌ عن تناول مُشْتَهَى، ويقال له العِفَّة، وصبرٌ على تَحْمَلِ مكروهٍ أو محبوبٍ... فإذا كان ذلك في نزولٍ مصيبية فإنه مما استعدّ به اسمُ الصبر، ويضادُّه الجَرَعُ والهَلَعُ والحُزْنُ، وإن كان في احتمالِ غِنَى فقد سُمِّيَ صَبَطَ النفسِ ويضادُّه الدَّقْعُ والبَطْرُ، وإن كان في محاربةِ سُمِّيَ شجاعاً ويضادُّه الجُبْنُ، وإن كان في إمساكِ النَّفْسِ عن قضاءِ وَطْرِ الغضبِ سُمِّيَ حِلْماً، ويضادُّه التَّدَنُّرُ، وإن كان في نائبةٍ مُضْجِرَةٍ سُمِّيَ سَعَةً الصدرِ، ويضادُّه صَبِيحٌ

الصدر والضجر والتبرُّم، وإن كان في كلام في الضمير سُمِّيَ كتمان السر، ويُضادّه الإفشاء، وإن كان في الإمساك عن فضولات العيش سُمِّيَ قناعةً ورُهداً، وهذا يُضادّه الحرص والشَّره.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 218-219

الصَّبْر من منازل السالكين

الصَّبْرُ مقامٌ من مقاماتِ الدِّينِ وَمَنْزِلٌ من منازلِ السالكين، وجميعُ مقاماتِ الدين إنما تَنْتَظِمُ من ثلاثةِ أمورٍ: معارف، وأحوال، وأعمال. فالمعارفُ هي الأصولُ، وهي تُورثُ الأحوالَ، والأحوالُ تُثمرُ الأعمالَ، فالمعارفُ كالأشجار، والأحوالُ كالأغصان، والأعمالُ كالثمار، وهذا مُطَرِّدٌ في جميعِ منازلِ السالكين إلى الله تعالى.

واسمُ الإيمانِ تارةٌ يَخْتَصُّ بالمعارفِ وتارةٌ يُطَلَقُ على الكلِّ... وكذلك الصَّبْرُ لا يَمِيحُ إلا بِمَعْرِفَةٍ سابقةٍ وبحالةٍ قائمةٍ.

فالصَّبْرُ على التحقيقِ عبارةٌ عنها، والعملُ هو كالثمرةِ يَصْدُرُ عنها، ولا يُعْرَفُ هذا إلا بِمَعْرِفَةٍ كيفيةِ الترتيبِ بين الملائكةِ والإنسِ والبهائم، فإنَّ الصَّبْرَ خاصيةُ الإنسِ... أما الإنسانُ فإنه خُلِقَ في ابتداءِ الصِّبا ناقصاً مثلَ البهيمةِ، ولم يُخْلَقْ فيه إلا شَهْوَةُ الغِذاءِ الذي هو مُحتَاجٌ إليه، ثم تَظْهَرُ فيه شَهْوَةُ اللِعبِ والزِينَةِ، ثم شَهْوَةُ النِّكاحِ على الترتيبِ، وليس له قوَّةُ الصبرِ البتَّةِ، إذ الصبرُ عبارةٌ عن ثباتِ جُنْدٍ في مقابلةِ جُنْدٍ آخر قام القتالُ بينهما لتضادِّ مُقتضياتهما ومطالبهما، وليس في الصبْرِ إلا جُنْدُ الهوى كما في البهائم، ولكنَّ الله تعالى، بفضلِهِ وسَعَةِ جُودِهِ، أَكْرَمَ بني آدمَ ورفعَ درجتَهُم عن درجةِ البهائمِ فَوَكَّلَ به عند كمالِ شخصِهِ لِمُقارِبَةِ البُلُوغِ مَلَكين أحدهما يَهْدِيهِ والآخَرَ يُقْوِيهِ فَتَمَيَّزَ بمَعونَةِ المَلَكينِ عن البهائمِ، واختَصَّ بصفَتين: إحداهما معرفةُ الله تعالى ومعرفةُ رسوله، ومعرفةُ المصالحِ المتعلِّقةِ بالعواقبِ وكلِّ ذلك حاصلٌ من المَلِكِ الذي إليه الهدايةُ والتعريفُ، فالبهيمةُ لا معرفةَ لها ولا

هداية إلى مصلحة العواقب بل إلى مقتضى شهواتها في الحال فقط، فلذلك لا تطلب إلا اللذيذ، وأما الدواء النافع - مع كونه مضرًا في الحال - فلا تطلبه ولا تعرفه فصار الإنسان بنور الهداية يعرف أن أتباع الشهوات له مغبات مكروهة في العاقبة، ولكن لم تكن هذه الهداية كافية ما لم تكن له قدرة على ترك ما هو مضر... فوكل الله تعالى به ملكاً آخر يسدده ويؤيده ويقويه بجنود لم تروها، وأمّر هذا الجند بقتال جند الشهوة، فتارة يضعف هذا الجند وتارية يقوى، وذلك بحسب إمداد الله تعالى عبده بالتأييد؛ كما أن نور الهداية أيضاً يختلف في الخلق اختلافاً لا ينحصر. فلنسم هذه الصفة التي بها فارق الإنسان البهائم في قمع الشهوات وقهرها باعثاً دينياً، ولنسم مطالبة الشهوات بمقتضياتها باعث الهوى، ولیفهم أن القتال قائم بين باعث الدين و باعث الهوى، والحرب بينهما سجال، ومعرفة هذا القتال قلب العبد، ومدد باعث الدين من الملائكة الناصرين لِحزب الله - تعالى - ومدد باعث الشهوة من الشياطين الناصرين لأعداء الله تعالى، فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة، فإن ثبت حتى قهره واستمر على مخالفة الشهوة فقد نصر حزب الله، والتحق بالصابرين... فإن ترك الأفعال المشتهة عملاً يُنمره حال يُسمى بالصبر، وهو ثابت باعث الدين الذي هو في مقابلة باعث الشهوة، وثبات باعث الدين حال تُثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضادتها لأسباب السعادات في الدنيا والآخرة.

الغزالي في (الإحياء) 4:45-46

الصبر وأقسامه

الصبر على ستة أقسام، وهو في كل قسم منها محمود.

فأول أقسامه وأولها: الصبر على امتثال ما أمر الله تعالى به والانتهاز عما نهى عنه، لأن به تخلص الطاعة، وبخلوص الطاعة يصح الدين، وتؤدي الفروض، ويُستحق الثواب... .

والقسم الثاني: الصبرُ على ما تقتضيه أوقاته من رزِيَّةٍ قد أهدَّه الحزنُ عليها أو
حادثةٍ قد أكدَّه الهمُّ بها، فإنَّ الصبرَ عليها يُعقبُه الراحةَ منها، ويُكسِبُه المثوبةَ
عنها. . .

والقسم الثالث: الصبرُ على ما فات إدراكه من رغبةٍ مَرْجُوةٍ، وأعوَزَ نيلُه من
مَسْرَوةٍ مأمولة، فإنَّ الصَّبرَ عنها يُعقبُ السُّلُوَّ منها، والأسفُ بعدَ البأسِ حُزْقٌ. . .

والقسم الرابع: الصَّبرُ فيما يخشى حدوثه من رهبةٍ يخافها أو يخذر حلُّوله
من نكبةٍ يخشاها، فلا يتعجل همَّ ما لم يأت، فإنَّ أكثرَ الهمومِ كاذبة، وإنَّ الأغلبَ
من الخوفِ مدفوع. . .

والقسم الخامس: الصبرُ فيما يتوقَّعه من رغبةٍ يَرْجوها، وينتظر من نعمَةٍ
يأملها، فإنه إن أدهشته التوقُّعُ لها، وأذهله التطلُّعُ إليها، انسَدَّتْ عليه سُبُلُ
المَطالِبِ، واستفَرَّه تسويلُ المطامع، فكان أبعَدَ لرجائه، وأعظمَ لبلائه. . .

والقسم السادس: الصَّبرُ على ما نزلَ به من مكروه، أو حلَّ من أمرٍ مخوف،
فبالصبرِ في هذا تفتح وجوه الآراء، وتُسْتَدْفَعُ مكايِدُ الأعداء، فإنَّ من قلَّ صبرُه
عزَبَ رأْيُه، واشتدَّ جَزَعُه، فصار صريعَ همومه، وفريسةَ غمومه. . .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 249-251

الصَّبرُ عند الصَّدمة الأولى

قال رسولُ الله - ﷺ - «إنَّ الصبرَ عندَ الصَّدمةِ الأولى» (حديث متفقٌ
عليه).

ثم الصَّبرُ على أقسام: صَبْرٌ على ما هو كَسْبٌ للعبد، وصبرٌ على ما ليس
بكسبٍ له.

فالصبرُ على المكتسبِ على قسمين: صبر على ما أمر الله - تعالى - به،
وصبر على ما نهى عنه.

وأما الصبر على ما ليس بمكتسب للعبد فصبره على مقاساة ما يتصل به من حُكم الله فيما يناله فيه مشقة .

القشيري في (الرسالة) 1:453-454

الصبر والتصبر

الصبرُ بمعنى تحمُّلِ المكاره، قال السالكون: التصبرُ هو حَمْلُ النفسِ على المكاره وتجرُّعِ المرارة. . . والصبرُ هو تركُ الشكوى إلى غيرِ الله . وقال سهل [أبو محمد سهل بن عبد الله التستري]: الصبرُ انتظارُ الفرجِ من الله، وهو أفضلُ الخِدمة وأعلاها .

التهانوي في (الكشاف) 4:220

الصبر على الجفاء

الصبرُ على الجفاءِ ينقسم ثلاثة أقسام: فصبرِ عَمَّنْ يَقْدِرُ عَلَيْكَ وَلَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ، وَصَبْرُ عَمَّنْ تَقْدِرُ عَلَيْهِ وَلَا يَقْدِرُ عَلَيْكَ. فالأولُ ذلٌّ ومهانةٌ وليس من الفضائل، والرأيُ لِمَنْ خَشِيَ مَا هُوَ أَشَدُّ مِمَّا يَصْبِرُ عَلَيْهِ الْمَشَارَكَةُ وَالْمُبَاعَدَةُ. والثاني فضلٌ وبرزٌ، وهو الحِلْمُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَهُوَ الَّذِي يُوَصَّفُ بِهِ الْفُضْلَاءُ. والثالثُ ينقسم قسمين: إمَّا أَنْ يَكُونَ الْجِفَاءُ مِمَّنْ لَمْ يَقَعْ مِنْهُ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْغَلْطَةِ وَالْوَهْلَةِ، وَيَعْلَمُ قُبْحَ مَا أَتَى بِهِ وَيَنْدَمُ عَلَيْهِ، فَالصَّبْرُ عَلَيْهِ فَضْلٌ وَفَرْصٌ، وَهُوَ حِلْمٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ لَا يَذَرِي مَقْدَارَ نَفْسِهِ وَيَظُنُّ أَنَّ لَهَا حَقًّا يَسْتَطِيلُ بِهِ، فَلَا يَنْدَمُ عَلَى مَا سَلَفَ مِنْهُ، فَالصَّبْرُ عَلَيْهِ ذُلٌّ لِلصَّابِرِ وَإِفْسَادٌ لِلْمَضْبُورِ عَلَيْهِ، لِأَنَّهُ يَزِيدُ اسْتِثْرَاءً، وَالْمُقَارَضَةُ لَهُ سُخْفٌ، وَالصَّوَابُ إِعْلَامُهُ بِأَنَّهُ كَانَ مُمْكِنًا أَنْ يَنْتَصِرَ مِنْهُ، وَأَنَّهُ إِنَّمَا تَرَكَ ذَلِكَ اسْتِرْذَالًا لَهُ فَقَطْ، وَصِيَانَةً عَنْ مِرَاجَعَتِهِ، وَلَا يُزَادُ عَلَى ذَلِكَ. وَأَمَّا جِفَاءُ السَّفَلَةِ فَلَيْسَ جَوَابُهُ إِلَّا التَّكَالُ وَخَدَهُ.

ابن حزم في (السير والأخلاق) ص، 25 - 26

الصَّدَاقَةُ

حقيقةُ الصداقةِ وأنواعها

الصداقةُ نوعٌ من المَحَبَّةِ إلا أنها أخصُّ منها، وهي المودَّةُ بعينها، وليس يُمكن أن تقع بين جماعةٍ كثيرين كما تقع المحبَّةُ .

فالصداقةُ بين الأحداثِ ومن كان في مثل طباعهم إنما تحدث لأجل اللذة، فهم يتصادقون سريعاً ويتقاطعون سريعاً، وربما اتَّفَقَ ذلك بينهم في الزمانِ اليسيرِ مراراً كثيرةً، وربما بقيت بقدرِ ثقتهم ببقاء اللذة ومعاودتها حالاً بعد حال، فإذا انقطعت هذه الثقةُ بمعاودتها انقطعت الصداقةُ للوقت وفي الحال .

والصداقةُ من المشايخِ ومن كان في مثل طباعهم إنما تقع لمكانِ المنفعة، فهم يتصادقون بسببها، فإذا كانت المنافعُ مشتركةً بينهم - وهي في الأكثر طويلاً المُدَّة - كانت صداقتهم باقيةً، فحين تنقطع علاقةُ المنفعةِ المشتركةِ بينهم وينقطع رجاؤهم منها تنقطع مودَّاتهم .

والصداقةُ بين الأخيارِ تكون لأجلِ الخَيْرِ، وسببها هو الخَيْرُ، ولما كان الخَيْرُ شيئاً ثابتاً غيرَ مُتغيِّرِ الذاتِ صارت مودَّاتُ أصحابه باقيةً غيرَ مُتغيِّرةٍ .

وأيضاً فلَمَّا كان الإنسانُ مركَّباً من طبائعٍ متضادةٍ صار مِثْلُ كُلِّ واحدةٍ منها يُخالف ميلَ الأخرى، واللذةُ التي تُوافق إحداها تُخالف لذةَ الأخرى التي تُضادها، فلا تخلُص له لذةٌ غيرُ مشوبةٍ بأذى، ولما كان فيه أيضاً جوهرٌ آخرٌ بسيطٌ إلهيٌّ غيرُ مخالطٍ لشيءٍ من الطبائعِ الأخرى صارت له لذةٌ غيرُ مشابهةٍ لشيءٍ من تلك اللذات، وذلك أنها بسيطةٌ أيضاً. والمحبَّةُ التي سببها هذه اللذةُ هي التي تُفِرُّ حتى تصيرَ عشقاً تاماً خالصاً شبيهاً بالوَلِه، وهي المَحَبَّةُ الإلهيةُ الموصوفةُ التي يدَّعيها بعضُ المتألِّهين . وهي التي يقول فيها أرسطوطاليس حكايةً عن ابرقليطس: «إن الأشياءَ المختلفةَ لا تتشاكل ولا يكون منها تأليفٌ جيد، وأما الأشياءُ المتشاكلَةُ - وهي التي يُسرُّ بعضها ببعض، ويشتاق بعضها إلى بعض فأقول: إن الجواهرَ

البسيطة إذا تشاكَت واشتاقَ بعضها إلى بَعْضٍ تَأَلَّفَتْ، وإذا تَأَلَّفَتْ صارت شيئاً واحداً لا غَيْرِيَّةَ بينها إذ الغَيْرِيَّةُ إنما تَحْدُثُ من جِهَةِ الهَيُولِي، فأما الأشياءُ ذواتُ الهَيُولِي - وهي الأجرام - فإنها وإن اشتاقتُ بنوعٍ من الشوقِ إلى التألُّفِ، فإنها لا تَتَّحِدُ ولا يُمَكِّنُ ذلكَ فيها، وذلكَ أنها تَلْتَقِي بنهاياتِها وسطوحِها دونَ ذواتِها، وهذا الالتقاءُ سريعُ الانفصالِ إذ كان التَّأخُّدُ فيه ممتنعاً، وإنما تَتَأَخَّدُ بنحوِ استطاعتِها، أعني ملاقةِ سُطوحِها».

فإذن الجَوْهَرُ الإلهي الذي في الإنسانِ إذا صفا من كُدورته التي حَصَلَتْ فيه من ملابسةِ الطبيعة، ولم تَجْذِبْهُ أنواعُ الشهواتِ وأصنافُ مَحَبَّاتِ الكراماتِ اشتاقَ إلى شَبِّهِه ورَأَى بعينِ عقله الخيرَ الأوَّلَ المحضَ الذي لا تشوبُه مادَّةٌ فأسرعَ إليه، وحينئذُ يفيضُ نورُ ذلكَ الخيرِ الأوَّلِ عليه فَيَلْتَدُّ به لَذَّةٌ لا تُشَبِّهُها لَذَّةٌ، وَيَصِيرُ إلى معنى الاتِّحادِ الذي وصفناه، استَعْمَلَ الطبيعةَ البدنيةَ أم لم يَسْتَعْمَلْها، إلاَّ أنه بعدَ مفارقتِه الطبيعةَ بالكُلِّيَّةِ أحقُّ بهذهِ المَرْتَبَةِ العاليةِ لأنه ليس يَصِفُو الصفاءَ التامَّ إلاَّ بعدَ [مفارقتِه] الحياةَ الدنيويةَ.

ومن فضائلِ هذهِ المَحَبَّةِ الإلهيةِ أنها لا تَقْبَلُ النقصانَ ولا تَقْدَحُ فيها السَّعَايَةُ ولا يَعْزِرُضُ عليها المَلِكُ ولا تكونُ إلاَّ بَيْنَ الأخيارِ فقط.

فأما المَحَبَّاتُ التي تكونُ بسببِ المنفعةِ واللذَّةِ فقد تكونُ بينَ الأشرارِ وبينَ الأخيارِ، إلاَّ أنها تنقضي وتحلُّلُ مع تَقْضِي المنافعِ واللذائذِ، لأنها عَرَضِيَّةٌ. وكثيراً ما تَحْدُثُ بالاجتماعاتِ في المواضعِ الغريبةِ إلاَّ أنها تزولُ بزوالِ المواضعِ كالسفينةِ وما جَرَى مَجْرَاهَا.

والسببُ في هذهِ المَحَبَّةِ الأُنْسُ، وذلكَ أنَّ الإنسانَ آنَسَ بالطبعِ وليس بوَحْشِيٍّ ولا نَفُورٍ، ومنه اشتقَّ اسمُ الإنسانِ في اللغةِ العربيةِ، وقد تبينَ ذلكَ في صناعةِ النحوِ، وليس كما قال الشاعر:

سُمِّيَتْ إنساناً لأنك ناسٍ.

فإن هذا الشاعر ظنَّ أن الإنسان مُسْتَوْقٌ من النَّسيان، وهو غلطٌ منه.

وينبغي أن يُعْلَمَ أن هذا الأُنْسَ الطَّبِيعِيَّ في الإنسان هو الذي يَنْبَغِي أن نَحْرُصَ عليه ونَكْتَسِبَهُ مع أبناءِ جِنْسِنَا حتى لا يَقُوتَنَا بِجُهدِنَا واستِطاعتِنَا، فإنه مَبْدَأُ المَحَبَّاتِ كُلِّهَا.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 137-140

أسباب الصداقة

سببُ الصداقاتِ بَيْنَ الناسِ يَنْقَسِمُ أولاً إلى قسَمينِ عالِيين، وهما أسبابُ الذاتيِّ والعَرَضِيِّ، ثم يَنْقَسِمُ كُلُّ واحدٍ منهما إلى أقسامٍ، ويَحَسَبُ أقسامُ المَوَدَّاتِ تَنْقَسِمُ أيضاً أسبابُ العداواتِ، وإذا عُرِفَ أحدُ المتقابلينِ عُرِفَ مُقابلُهُ الآخرُ، لأنَّ أقسامَهُ كأقسامِهِ.

أما السببُ الذاتيُّ من أسبابِ التَّصافِي فهو السببُ الذي لا يَسْتَحِيلُ، وَيَبْقَى ببقاءِ الشَّخصينِ، وهو نسبةٌ بَيْنَ الجَوْهَرَيْنِ إما في المزاجِ الخاصِّ للعناصرِ، وإمَّا من النَّفسِ والطَّبِيعَةِ.

فأما المزاجُ فقد يوجدُ بَيْنَ الإنسانينِ وَبَيْنَ البهيمتينِ، فَإِنَّ تَشاكُلَ الأَمْزِجَةِ يُؤَلِّفُ وَيَجْذِبُ أَحَدَ المُتَشاكِلينِ بِها إلى الآخرِ من غيرِ قَصْدٍ ولا رَوِيَّةٍ ولا اِخْتِيارِ، كما تَجِدُ ذلكَ في كثيرٍ من أنواعِ البهائمِ والطَّيْرِ والحَشَرَاتِ.

وكذلك تَجِدُ بَيْنَ الأَمْزِجَةِ المتباعدةِ عداواتٍ ومُنافراتٍ من غيرِ قَصْدٍ ولا رَوِيَّةٍ ولا اِخْتِيارِ، وإذا تَصَفَّحْتَ ذلكَ وَجَدْتَهُ أَكثَرَ مِنْ أن يُحْصى.

وإن ارتقيتَ من الأَمْزِجَةِ إلى البَسائِطِ من الأمورِ وَجَدْتَ هذا مستمرّاً أيضاً فيها - أعني المشاكلةَ والمَحَبَّةَ، والمنافرةَ والعداوةَ - فَإِنَّ بَيْنَ الماءِ والنارِ من المنافرةِ والمُعاداةِ، وهَرَبِ كُلِّ واحدٍ منهما من صاحِبِهِ لِيَبْعُدَ عَنْهُ، ثم مِثْلُ كُلِّ واحدٍ

منهما إلى جنسه وطلبه لشكله ليتصل به - أمر لا خفاء به على أحد.
فإن انضاف إلى ذلك مزاج مناسب بتأليف موافق ظهر السبب وقوي كما
يوجد بين حجر المغناطيس والحديد، وبين حجري الخل، أعني محب الخل
وباغض الخل، وفي الحيوان من هذا المعنى شيء كثير بين لا يحتاج إلى تعديده
وإطالة الجواب بذكره.

وإذا كان اتفاق الجسمين يوجب المودة بالجواهر وبالمزاج الخاص فكأن
بالحريري أن يوجبها اتفاق النفس إذا كان بينهما مناسبة ومشاكلة.
وأما الأسباب العرضية فهي كثيرة، وبعضها أقوى من بعض.

فأحد أسباب المودة العرضية العادة والإلف، والثاني الأمر النافع أو المظنون
به التمتع، والثالث اللذة، والرابع الأمل، والخامس الصناعات والأعراض،
والسادس المذاهب والآراء، والسابع العصبية. ثم طول مكث أحد هذه الأسباب
وقصره علة طول المودات وقصرها.

وهذه الأقسام محصورة تحت قوى النفس البهيمية والغضبية والناطقة، فما
كان منها عن نسبة ومشاكلة بين النفس النامية والبهيمية كان منه أسباب المودة
للذئذ أو النافع، وما كان منها بسبب مشاكلة بين النفس الغضبية كان منه أسباب
المودة للغلبة كالاجتماع للصيد والحرب وسائر العصبية التي تكون فيها قوة
العصب، وما كان منها عن نسبة ومشاكلة في النفس الناطقة كان منه المودة التي
للدين والآراء، وهذه تتركب وتنفرد، فكلما تتركت وكثرت الأسباب قويت
المودة، وكلما تفردت ضعفت المودة، ويكون زمان المكث بحسب ذلك أيضاً.

وأقوى الأسباب المفردة العرضية ما كان عن النفس الناطقة، ويتلوه ما كان
عن النفس الغضبية.

وجميعها يزول بزوال أسبابها، وليس منها شيء ثابت لا يزول إلا الجوهري
الذاتي إما نفساً وإما طبيعة.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 131-133

الصدقة والنصيحة

حَدَّثَ الصَّدَاقَةَ الَّذِي يَدُورُ عَلَى طَرَفِي مَحْدُودِهِ هُوَ أَنْ يَكُونَ الْمَرْءُ يَسُوءُهُ مَا سَاءَ الْآخَرَ، وَيَسْرُهُ مَا سَرَّهُ، فَمَا سَفَلَ عَنْ هَذَا فَلَيْسَ صَدِيقًا، وَمَنْ حَمَلَ هَذِهِ الصِّفَةَ فَهُوَ صَدِيقٌ .

وقد يكون المرءُ صديقاً لِمَنْ ليس صديقَه، وإنما الذي يدخل في بابِ الإضافة فهو المُصَادَقَةُ، فهذا يقتضي فعلاً من فاعلين، إذ قد يُحِبُّ الْإِنْسَانُ مَنْ يُبْغِضُهُ، وَأَكْثَرُ ذَلِكَ فِي الْآبَاءِ مَعَ الْإِبْنَاءِ، وَفِي الْإِخْوَةِ مَعَ إِخْوَتِهِمْ، وَبَيْنَ الْأَزْوَاجِ، وَفِي مَنْ صَارَتْ مَحَبَّتُهُ عِشْقًا .

وليس كلُّ صديقٍ ناصحاً، لكن كلَّ ناصحٍ صديقٌ فيما نصح فيه .

وَحَدَّثَ النَّصِيحَةَ هُوَ أَنْ يَسُوءَ الْمَرْءَ مَا ضَرَّ الْآخَرَ، سَاءَ ذَلِكَ الْآخَرَ أَمْ سَرَّهُ، وَأَنْ يَسْرُهُ مَا نَفَعَهُ سَرَّ الْآخَرَ أَمْ سَاءَهُ، فَهَذَا شَرْطٌ فِي النَّصِيحَةِ زَائِدٌ عَلَى شُرُوطِ الصَّدَاقَةِ .

وأقصى غاياتِ الصَّدَاقَةِ الَّتِي لَا مَزِيدَ عَلَيْهَا مِنْ شَارِكِكَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ تَوْجِبُ ذَلِكَ، وَأَثَرُكَ عَلَى مَنْ سِوَاكَ .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 39

الصدقة من مراتب المَحَبَّة

الصدقة (عند أهل السلوك): استواءُ الْقَلْبِ فِي الْوَفَاءِ وَالْجَفَاءِ، وَالْمَنْعِ وَالْعَطَاءِ، وَهِيَ مِنْ مَرَاتِبِ الْمَحَبَّةِ .

التهانوي في (الكشاف) 4:259

الحاجة إلى الصديق

... أرسطوطاليس يقول: «إِنَّ الْإِنْسَانَ مُحْتَاجٌ إِلَى الصَّدِيقِ عِنْدَ حَسَنِ الْحَالِ

وعند سوء الحال . . . وذلك أنه عند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند
 حُسْنِ الحَالِ يحتاج إلى المؤانسة وإلى مَنْ يُحْسِنُ إليه، ولعمري إن المَلِكَ العَظِيمَ
 يحتاج إلى مَنْ يَضْطَنعُهُ وَيَضْعُ إحسانه عنده، كما أن الفقير من الناس يحتاج إلى
 صديقٍ يَضْطَنعه وَيَضْعُ عنده المعروف» قال: «ومن أجل فضيلة الصداقة يُشارك
 الناس بعضهم بعضاً ويتعاشرون عشرةً جميلةً ويجتمعون في الرياضات والصيْدِ
 والدعوات».

وأما سقراطيس فإنه قال بهذه الألفاظ: «إني لأكثرُ التَعَجُّبِ مِن مَنْ يُعَلِّمُ أولادَه
 أخبارَ الملوكِ ووقائعَ بعضهم ببعضٍ وذكُرَ الحُرُوبِ والضغائنِ وَمَنْ انتقمَ أو وثبَ
 على صاحبه، ولا يَخطُرُ بباله أمرُ المودَّةِ وأحاديثُ الألفَةِ وما يَحْصُلُ من الخيراتِ
 العامةِ لِجَمِيعِ الناسِ بالمَحَبَّةِ والأُنْسِ، فإنه لا يَسْتَطِيعُ أحدٌ من الناسِ أن يعيشَ بغيرِ
 المودَّةِ وإن مالت إليه الدنيا بِجَمِيعِ رغائبها، فإن ظنَّ أحدٌ أن أمرَ المودَّةِ صغيرٌ،
 فالصغيرُ من ظنِّ ذلك، وإن قَدَّرَ أنه موجودٌ يَسِيرُ الخَطْبِ يُدْرِكُ بالهُوينا فما أصعبه
 وما أَعَسَرَ وجودَ صداقةٍ يوثقُ بها عند البَلْوى . . . فطوبى لمن أُوتِيَ هذه النعمةَ
 العظيمةَ وهو خِلْوٌ من السلطان، وأعظمُ طوبى لمن أُوتِيَ في سلطان، ذلك أن مَنْ
 باشرَ أمورَ الرعيةِ وأرادَ أن يَعْرِفَ أحوالهم، وَيَنْظُرَ في أمورهم حَقَّ النظرِ، لن يَكْفِيه
 أذنان ولا عَينان ولا قَلْبٌ واحدٌ، فإن وَجَدَ إخواناً ذوي ثِقَةٍ وَجَدَ بهم عيوناً وأذناً
 وقلوباً كأنها بأجمَعها له، فَقَرَّبَتْ عليه أطرافه وأطَّلَعَتْ من أدنى أمره على أَقْصاه،
 ورَأَى الغائبَ بصورةِ الشاهدِ، فأَتَى توجد هذه الفضيلةُ إلا عند الصديقِ الصَّدوقِ،
 وكيف يُطَمَعُ فيها عند غيرِ الرفيقِ الشفيقِ؟».

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 156-157

مصاهرةُ الصديقِ ومبايعته

لا تُصَاهِرْ إلى صديقٍ ولا تُبَايِعْهُ، فما رَأينا هذين العَمَلينِ إلا سبباً للقطيعةِ
 وإن ظنَّ أهلُ الجَهْلِ أنَّ فيهما تأكيداً للصَّلَةِ، وليس كذلك، لأنَّ هذين العَقْدَينِ

داعيان كل واحد إلى طلب حظ نفسه، والمؤثرون على أنفسهم قليل جداً، فإذا اجتمع طلب كل امرئ حظ نفسه وقعت المنازعة، ومع وقوعها فساد المودة.

وأسلم المصاهرة مغبة مصاهرة الأهلين بعضهم بعضاً، لأن القرابة تقتضي الصبر - وإن كرهوه - لأنهم مضطرون إلى ما لا انفكاك لهم منه من الاجتماع في النسب الذي توجب الطبيعة لكل أحد الذب عنه والحماية له.

ابن حزم في (السير والأخلاق) ص 46

الصِّدْقُ

هو ضد الكذب... وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر... فصدق المتكلم مطابقة خبره لواقع، وكذبه عدمها، وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع، وكذبه عدمها.

والصدق عند أهل السلوك: هو استواء السر والعلانية، وذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهراً وباطناً، سراً وعلانيةً.

التهانوي في (الكشاف) 4: 255-258

الصدق والكذب

أصلهما في القول، ولا يكونان بالقصد الأول من القول إلا في الخبر دون غيره من أصناف الكلام، فأما بالعرض فقد يدخلان في أنواع الكلام من الاستفهام والأمر والدعاء، وذلك أن قول القائل: أزيد في الدار؟ في ضمنه إخبار بكونه جاهلاً بحال زيد، وكذلك إذا قال: واسني، في ضمنه أنه محتاج إلى الموساة، وإذا قال: لا تؤذني، في ضمنه أنه يؤذيه.

وكلاهما - أي الصدق والكذب - يُستعمل في الاعتقاد أيضاً كقولهم: صدق

ظنُّه واعتقاده، وكذِّبا، ويُستعملان أيضاً في أعمالِ الجوارحِ نحو: صدَّقوهم القتال
وكذَّبوهم .

وحدُّ الصدقِ التامِ هو مطابقتُ القولِ الضميرِ والمُخبرِ عنه معاً، ومتى انخرم
شرطُ من ذلك لم يكن صدقاً، بل إما أن يوصفَ بالصدقِ والكذبِ، أو تارةً يوصفَ
بالصدقِ وتارةً يوصفَ بالكذبِ على نظرينِ مختلفينِ .

والصدقُ أحدُ أركانِ بقاءِ العالمِ حتى لو تُوهَّم ارتفاعةُ لما صحَّ نظامُه
وبقاؤه... والاختصاصُ بالكذبِ انسلاخُ من الإنسانية، فخصوصيةُ الإنسان:
النُّطقُ، فَمَنْ عُرِفَ بالكذبِ لم يُعتمدَ نطقُه ومن لم يُعتمدَ نطقُه لم يَنفَع .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 172-173

مواضعُ الصدقِ وجهائُه

إن لفظَ الصدقِ يُستعملُ في ستَّةِ معانٍ: صدقٍ في القولِ، وصدقٍ في النيةِ
والإرادة، وصدقٍ في العزمِ، وصدقٍ في الوفاءِ بالعزمِ، وصدقٍ في العملِ، وصدقٍ
في تحقيقِ مقاماتِ الدينِ كُلِّها . فمن أتصفَ بالصدقِ في جميعِ ذلك فهو صدِّيقٌ،
لأنه مبالغةٌ في الصدقِ .

الغزالي في (الإحياء) 4:277

الصَّلاحُ

معنى الصَّلاح

هو سلوكٌ طريقِ الهدى . وقيل : هو استقامةُ الحالِ على ما يدعو إليه العقلُ
والشرعُ . والصالحُ : القائمُ بما عليه من حقوقِ الله تعالى . كذا في (كليات أبي
البقاء) .

التهانوي في (الكشاف) 4:217

صلاح حال الإنسان

وأما ما يَصْلُحُ به حالُ الإنسانِ في الدنيا فثلاثةُ أشياء، وهي قواعدُ أمرِهِ، ونظامُ حالِهِ، وهي: نفسٌ مُطِيعَةٌ إلى رُشْدِهَا، منتهيةٌ عن غَيِّهَا: وألْفَةٌ جامعةٌ تَنْعَطِفُ القُلُوبَ عَلَيْهَا، وَيَنْدَفِعُ المَكْرُوهُ بِهَا؛ ومادَّةٌ كافيَةٌ تَسْكُنُ نفسُ الإنسانِ إليها، وَيَسْتَقِيمُ أَوْدُهُ بِهَا.

فأما القاعدةُ الأولى التي هي نفسٌ مطيعةٌ، فلأنَّها إذا أطاعته مَلَكَهَا، وإذا عَصَتْهُ مَلَكَتْهُ ولم يَمْلِكْهَا، وَمَنْ لم يَمْلِكْ نفسَهُ فهو بِأَنْ لا يَمْلِكْ غيرها أخرى... وطاعةُ نفسِهِ تكون من وَجْهين: أحدهما نُصْحٌ، والثاني انقيادٌ. فأما النَّصْحُ فهو أَنْ يَنْظُرَ إلى الأمورِ بحقائقها، فيرى الرُّشْدَ رُشْداً وَيَسْتَحْسِنَهُ، ويرى العَيَّ غَيًّا وَيَسْتَقْبِحُهُ، وهذا يكون من صدقِ النفسِ إذا سَلِمَتْ من دواعي الهوى.

وأما القاعدةُ الثانية التي هي الألفةُ الجامعةُ، فلأنَّ الإنسانَ مقصودٌ بالأذية، مَحْسُودٌ بالنِّعمة، فإذا لم يكن أَلِفاً مألُوفاً تَحَطَّطَتْهُ أيدي حاسديه، وتَحَكَّمَتْ فيه أهواءُ أعاديهِ، فلم تَسَلِّمْ له نِعمةٌ، ولم تَصِفْ له مُدَّةٌ. فإذا كان أَلِفاً مألُوفاً انتصرَ بالألفةِ على أعاديهِ، وامتنع من حاسديه، فَسَلِمَتْ نعمتهُ منهم، وَصَفَتْ مُدَّتُهُ عنهم، وإن كان صَفُو الزمانِ عُسْراً، وَسَلَّمَهُ خطراً.

وأسباب الألفة خمسة: الدين، والتَّسَبُّبُ، والمصاهرةُ، والمودةُ، والبرُّ.

فأما القاعدةُ الثالثة فهي المادَّةُ الكافية، لأنَّ حاجةَ الإنسانِ لازمةٌ لا يَغْرَى منها بَشَرٌ، قال تعالى: ﴿وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعامَ وما كانوا خالدين﴾ (الأنبياء، 8) فإنَّ عُدِمَ المادَّةُ التي هي قِوامُ نفسِهِ لم تَدَمْ له حياةٌ، ولم يَسْتَقِمَ له دينٌ، وإذا تَعَدَّرَ شيءٌ منها عليه، لَحِقَهُ من الوَهْنِ في نفسِهِ والاختلالُ في دنياه بقدرِ ما تَعَدَّرَ من المادَّةِ عليه، لأنَّ الشيءَ القائمَ بغيرِهِ يَكْمَلُ بكمالِهِ وَيَخْتَلُّ باختلالِهِ، ثم لما كانت الموادُّ مطلوبةً لحاجةِ الكافيةِ إليها أعوزت بغيرِ طَلَبٍ، وعُدِمَتْ لغيرِ سببٍ، وأسبابُ المادَّةِ مختلفةٌ، وجهاتُ المكاسبِ متشعبةٌ ليكون اختلافُ أسبابِها

عَلَّةُ الاِتِّلَافِ بِهَا، وَتَشَعَّبُ جِهَاتُهَا تَوْسِعَةً لِطَلَّابِهَا كَيْلَا يَجْتَمِعُوا عَلَى سَبَبٍ وَاحِدٍ فَلَا يَلْتَمِسُونَ، أَوْ يَشْتَرِكُوا فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَا يَكْتَفُونَ، ثُمَّ هَدَاهُمْ [اللَّهُ] إِلَيْهَا بِعَقُولِهِمْ وَأَرْشَادِهِمْ إِلَيْهَا بِطِبَاعِهِمْ حَتَّى لَا يَتَكَلَّفُوا اِتِّلَافَهُمْ فِي الْمَعَاشِ الْمَخْتَلِفَةِ فَيَعْجِزُوا وَلَا يُعَاوَنُوا بِتَقْدِيرِ مَوَادِّهِمْ بِالْمَكَاسِبِ الْمُتَشَعَّبَةِ فَيَخْتَلُوا، حِكْمَةٌ مِنْهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَطَّلَعَ بِهَا عَلَى عَوَاقِبِ الْأُمُورِ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 123-179

صلاح الدنيا

إن صلاح الدنيا مختبرٌ من وجهين: أولهما ما ينتظم به أمورٌ جُمِلَتْهَا، والثاني ما يضلُّح به حالٌ كلِّ واحدٍ من أهلها، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه، لأنَّ من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يُعَدَمَ أن يتعدى إليه فسادها ويُقدح فيه اختلالها، لأنه منها يستمدُّ، ولها يستعدُّ، ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجدْ لصلاحها لذَّةً، ولا لاستقامتها أثراً، لأنَّ الإنسانَ دنيا نفسه، فليس يرى الصلاحَ إلا إذا صلحت له، ولا يجدُ الفسادَ إلا إذا فسدت عليه، لأنه نفسُه أخصُّ، وحاله أَمَسُّ، فصار نظرُهُ إلى ما يَخْضُه مَصْرُوفاً، وفكرُهُ على ما يَمَسُّه مَوْقُوفاً.

إن الدنيا لم تكن قطُّ لجميعِ أهلها مُسْعِدَةً، ولا عن كافةِ ذويها مُعْرِضَةً، لأنَّ إِعْرَاضَهَا عن جميعهم عَطَبٌ، وإِسْعَادُهَا لِكَاثِمِهِمْ فسادٌ، لا اتِّلَافَهُمْ بِالِاخْتِلَافِ والتباينِ، واتِّفَاقِهِمْ بِالْمُسَاعَدَةِ والتعاونِ، فإذا تَسَاوَى حينئذٍ جميعُهُمْ لم يجدْ أحدهم إلى الاستعانةِ بغيره سبيلاً، وبهم من الحاجةِ والعجزِ ما وصفنا، فيذهبوا ضيعةً، ويهلكوا عجزاً، وأما إذا تباينوا واختلَفوا صاروا مؤتلفين بالمعونة، متواصلين بالحاجة، لأنَّ ذا الحاجةِ وَصُولٌ، والمحتاجُ إليه مَوْصُولٌ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 109-110

الصَّوَابُ

يُسْتَعْمَلُ [الصَّوَابُ] تارةً بمعنى الأُولَى في مقابلة غير اللائق، وتارةً بمعنى الحَقِّ في مقابلة الخَطَأِ.

والصَّوَابُ (لغةً): السَّدَادُ، (واصطلاحاً) هو الأمرُ الثابتُ الذي لا يَسُوغُ إنكاره.

والفرقُ بين الصَّوَابِ والصِّدْقِ والحَقِّ أن الصَّوَابَ هو الأمرُ الثابتُ في نفسِ الأمرِ الذي لا يَسُوغُ إنكاره، والصِّدْقُ هو الذي يَكُونُ ما في الذَّهْنِ مُطابِقاً لما في الخارجِ، والحَقُّ هو الذي يَكُونُ ما في الخارجِ مُطابِقاً لما في الذَّهْنِ. كذا في (الجرجاني - التعريفات 59).

التَّهَانُوي في (الكَشَّاف) 203:4

الصَّيِّمُ

وأما الصَّيِّمُ فهو تكليفُ احتمالِ الظُّلمِ؛ والغَضَبُ إنما يَعْرضُ أَنْفَةً منه وشهوةٌ للانتقام... فَيَبْغِي أن لا تَسْرَعَ إلى الانتقام عند صَيِّم يَلْحَقُنَا حتى نَنْظُرَ فيه، ونَحْذَرَ أن لا يعودَ علينا الانتقامُ بضررٍ أعظمَ من احتمالِ ذلك الصَّيِّمِ، وهذا النظرُ والحَذَرُ هو استشارةُ العَقْلِ، وهو الحِلْمُ بعينه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 199-200

طهارةُ النفسِ

إن طهارةُ النفسِ (تَتِمُّ) بإصلاحِ القُوَى الثلاثِ؛ وإصلاحِ (القوةِ) المُفَكِّرةِ بالتعلُّمِ حتَّى يتميَّزَ بين الحقِّ والباطلِ في الاعتقادِ، وبين الصدقِ والكذبِ في المقالِ، وبين الجميلِ والقبیحِ في الفِعالِ؛ وإصلاحِ (قوةِ) الشهوةِ بالعِفَّةِ حتَّى تَسَلِّسَ بالجوْدِ والمُواساةِ المحمودَةِ بقَدْرِ الطاقةِ؛ وإصلاحِ (قوةِ) الحَمِيَةِ بإسلاستها حتَّى يَحْصُلَ التَّحَلُّمُ، وهو كَفَّ النفسِ عن قضاءِ وَطَرِ الغَضَبِ، وَتَحْصُلَ الشَّجَاعَةِ،

وهي كَفَّ النفسِ عن الخوفِ وعن الحرصِ المذمومين؛ وبإصلاحِ القُوى الثلاثِ يَحْصُلُ للنفسِ العِدَالَةُ والإِحْسَانُ. وهذه جِماعُ المكارِمِ من طهارةِ النفسِ وحُسْنِ الخُلُقِ المَمْدُوحِ بقوله - عليه الصلاة والسلام -: «أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ أَخْلَاقًا وَأَلْطَفَهُمْ بِأَهْلِهِ». وقيل: جِماعُ المكارِمِ في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات، 15)، وذلك أنه بالإيمانِ يَحْصُلُ العِلْمُ والحِكْمَةُ وذلك بإصلاحِ الفِكرَةِ، وبالمُجاهدةِ بالأموالِ والأنفُسِ تَحْصُلُ العِفَّةُ والجودُ اللذان هما تابعان لإصلاحِ الشهوةِ، والشجاعةُ والجِلمُ اللذان هما تابعان لإصلاحِ الحَمِيَّةِ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 47-48

الظَرْفُ

الظَرْفُ اسم لحالة تَجْمَعُ عَامَّةُ الفضائلِ النفسيةِ والبدنيةِ والخارجيةِ، تشبيهاً بالظَرْفِ الذي هو الوِعَاءُ... ولكونه واقِعاً على ذلك قيل لمن حَصَلَ له عِلْمٌ وشجاعةٌ: ظريفٌ، ولمن حَسَنَ لِبَاسِهِ وَأَثَاثُهُ ورياشُهُ ظريفٌ، فالظَرْفُ أعمُّ من الحرية والكرم.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 75

الظُّلْمُ

الظُّلْمُ انحرافٌ عن العدلِ، ولَمَّا احتيجَ في فَهْمِهِ إلى فَهْمِ العَدْلِ أفردنا له كَلاماً سَنَقَفُ عليه مُلَخَّصاً مشروحاً. وهو [- أي الظلم -] في معنى الجَوْرِ الذي هو مصدرٌ جازٌ يَجُورُ، إلا أن الجَوْرَ يُسْتَعْمَلُ في الطريقِ وغيره إذا عُدِلَ فيه عن

السَّمْتِ، والظُّلْمُ أخصُّ بمقابلةِ العَدْلِ الذي يكون في المُعاملات، فالعَدْلُ من الاعتدال، وهو التَّقْسِيطُ بالسَّوِيَّةِ، وهذه السَّوِيَّةُ من المُساواةِ بَيْنَ الأشياءِ الكثيرةِ، والمساواةُ هي التي تُوجَدُ الكثرةُ وتُعطِيها الوجودَ وتَحْفَظُ عليها النظامَ.

وبالعدلِ والمساواةِ تشيع المَحَبَّةُ بين الناسِ وتَأْتِلِفُ نياتَهُم وتُعَمِّرُ مدَنَهُم وتتمُّ معاملتَهُم وتقومُ سُننُهُم.

فأما قولُ الشاعرِ: «والظُّلْمُ من خُلِقِ النفوسِ» فمعنى شِعْرِي لا يَحْتَمِلُ من التَّقَدُّ إلاً قَدَرٌ ما يليقُ بصناعةِ الشعرِ، ولو حَمَلْنَا معانيَ الشعرِ على تصحيحِ الفلسفةِ وتَنقيحِ المنطوقِ لقلَّ سَليمُهُ وانتَهَكَ حريمُهُ، وكنا مع ذلك ظالمين له بأكثر مما ظلمَ الشاعرُ النفوسَ التي زَعَمَ أَنَّ الظُّلْمَ في خُلُقِها، على أَنَّا لو ذَهَبْنَا نَحْتِجُ له ونُخَرِّجُ تأويلَهُ لوجدنا مذهباً وأصَبْنَا مَسْلكاً، ولكنَّ هذه الأجابةُ مَبْنِيَةٌ على تحقيقاتِ مُغالطةِ الشعراءِ ومذاهبِهِم وعاداتِهِم في صناعتِهِم.

ثم أقول: إن الظُّلْمَ الذي ذكرنا حقيقته يَجْرِي مَجْرَى غيرِهِ من سائرِ الأفعالِ، فإنَّ صَدَرَ عن هِياةِ نفسانيةٍ من غيرِ فِكْرٍ ولا رَويَةٍ سُمِّيَ خُلُقاً وكان صاحِبُهُ ظُلوماً، وهذه سبيلُ غيرِهِ من الأفعالِ المنسوبةِ إلى الخُلُقِ، لأنها صادرةٌ عن هِياتِ ومَلَكاتِ من غيرِ رَويَةٍ.

فأما إذا ظهرَ الفعلُ بعدَ فِكْرٍ ورَويَةٍ فليس عن خُلُقٍ، مذموماً كان أو معدوماً، وإذا لم يَكُنْ عن خُلُقٍ فكيف يَكُونُ عن خُلُقٍ، وإنما يَسْتَمِرُّ الفاعلُ على فعلٍ ما برَويَةٍ منه فتَحَدَّثَ من تلك الرويةِ الدائمةِ هِياةً تَصْدُرُ عنها الأفعالُ من بَعْدُ بلا رَويَةٍ فَتَسْمَى تلكَ الهِياةُ خُلُقاً.

فأما الشيءُ الصادرُ عن هذه الهِياةِ فإنه إن كان عملاً باقِيَ الهِياةِ والأثرِ سُمِّيَ صناعةً واشتُقُّ من ذلك العملِ اسمٌ يَدُلُّ على المَلَكَةِ التي صدرَ عنها كالنَجارِ والحَدَّادِ والصائغِ والكاتبِ، فإن هذه الأعمالَ إذا صَدَرَتْ من أصحابِها بلا رَويَةٍ سُمُّوا بهذه الأسماءِ ووَصِفوا بهذه الصفاتِ.

فَأَمَّا إِنْ تَكَلَّفَ إِنْسَانٌ اسْتِعْمَالَ آلَةِ النَّجَارَةِ وَالْحِدَادَةِ وَالكِتَابَةِ وَالصِّيَاغَةِ فَأَظْهَرَ
فِعْلاً يَسِيرًا بَرُوءِيَّةً وَفِكْرًا فَعَلَى سَبِيلِ حِكَايَةِ وَتَكَلُّفٍ، فَإِنَّ أَحَدًا لَا يُسَمِّي هَذَا نَجَّارًا
وَلَا كَاتِبًا، وَلِذَلِكَ لَمْ يُسَمَّ مِنْ عَمَلِ بَيْتَاءَ وَيَتِيمِينَ شَاعِرًا، وَلَا مِنْ خَاطَبٍ بِسَلْكِ أَوْ
سِلْكِ خِيَاطًا.

وعلى هذه السبيل جرت أمور الأخلاق والأفعال الصادرة عنها، لأن الأخلاق
هيات للنفوس تصدُر عنها أفعالها بلا روية ولا فكر.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 84-86

قول آخر في الظلم

أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 28

الظلم ترك الحق

الظلم هو الانحراف عن العدالة، ولذلك حُدَّ بأنه وَضِعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ
مَوْضِعِهِ الْمَخْصُوصِ.

إنَّ العَدَالَةَ تَجْرِي مَجْرَى التَّقْطِعةِ مِنَ الدَّائِرَةِ، فَتَجَاوُزُهَا مِنْ جِهَةِ الإِفْرَاطِ [هُوَ]
العُدْوَانُ وَالطَّغْيَانُ... وَالانْحِرَافُ عَنْهَا فِي بَعْضِ جَوَانِبِهَا جَوْرٌ، وَالظُّلْمُ أَعَمُّ
الْأَسْمَاءِ.

ولَمَّا كَانَ الظُّلْمُ تَرْكُ الحَقِّ الجَارِي مَجْرَى التَّقْطِعةِ مِنَ الدَّائِرَةِ صَارَ العَدْلُ عَنْهَا
إِمَّا بَعِيدًا أَوْ قَرِيبًا، فَمَنْ كَانَ عَنْهُ أْبَعَدَ كَانَ رَجوعُهُ إِلَيْهِ أَصْعَبَ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 247

الظُّلم وعواقبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية

إن الظُّلم مُؤذِنٌ بخرابِ العمران . اعلم أن العدوانَ على الناس في أموالهم ذاهبٌ بأموالهم في تحصيلها واكتسابها لما يَرَوْنَهُ حينئذٍ من أن غايتها ومصيرها انتهاؤها من أيديهم . وإذا ذهبت أموالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك ، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب . فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القمود عن الكسب كذلك لذهابها بالأمالِ جُملةً بدخوله من جميع أبوابها ، وإن كان الاعتداء سيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبه .

والعُمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمالِ وسعي الناس في المصالح والمكاسبِ ذاهبين وجائين ، فإذا قعدَ الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسبِ كسدت أسواقُ العمرانِ وانتقضت الأحوالُ وابتدعَ الناس في الآفاقِ من غير تلك الإيالةِ في طلبِ الرزقِ فيما خرَجَ عن نطاقها ، فَنَحَفَ ساكنُ القطرِ ، ونَحَلَتْ دياره ، وخربت أمصاره ، واختلَّ باختلاله حالُ الدولةِ والسُلطانِ لِمَا أَنهأ صورته للعمرانِ تفسد بفسادِ مادتها ضرورةً . . .

ولا تحسبن الظُّلمَ إنما هو أخذُ المالِ أو الملكِ من مالكه من غيرِ عَوَضٍ ولا سببٍ كما هو المشهور ، بل الظُّلمُ أعمُّ من ذلك ، وكلُّ من أخذَ ملكَ أحدٍ أو غصبه في عمله أو طالبه بغيرِ حقٍّ أو فرَضَ عليه حقاً لم يفرِضه الشرعُ فقد ظلمه ، فجبابة الأموالِ بغيرِ حقِّها ظلمةٌ ، والمُعْتَدُونَ عليها ظلمةٌ ، والمنتهبون لها ظلمةٌ ، والمانعون لحقوقِ الناسِ ظلمةٌ ، وغُصَابُ الأملاكِ على العمومِ ظلمةٌ ، ووبالُ ذلك كله عائدٌ على الدولةِ بخرابِ العمرانِ الذي هو مادتها لإذهايه الآمالِ من أهله .

واعلم أن هذه هي الحكمةُ المقصودةُ للشارعِ في تحريمِ الظُّلمِ ، وهو ما ينشأ عنه من فسادِ العمرانِ وخرابه ، وذلك مُؤذِنٌ بانقطاعِ النوعِ البشريِ .

ومن أشدَّ الظُّلَمَاتِ وأعظمِها في إفسادِ العمرانِ تكليفُ الأعمالِ وتسخيرُ الرعايا بغيرِ حقٍّ . وذلك أن الأعمالَ من قبيلِ المُتممولاتِ . . . لأن الرزقَ والكسبَ

إنما هو قِيمُ أعمالِ أهلِ العمرانِ، فإنَّ مساعيهم وأعمالهم كلها مُتَمَوَّلَاتٌ ومكاسبٌ لهم، بل لا مكاسبَ لهم سواها، فإنَّ الرعيَةَ المعتمَلين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمادهم ذلك⁽¹⁾، فإذا كُفِّوا العملَ في غير شأنهم وأتخذوا سُخْرِيًا في معاشهم بَطَلَ كسبهم، واغتصبوا قيمةَ عملهم ذلك، وهو مُتَمَوَّلهم، فدخل عليهم الضررُ، وذهبَ لهم حظُّ كبيرٌ من معاشهم، بل هو معاشهم بالجملة. وإن تَكَرَّرَ ذلك عليهم أفسدَهم آمالهم في العمارة وقعدوا عن السعيِّ فيها جملةً فأدى ذلك إلى انتقاصِ العُمرانِ وتخريبه.

وأعظم من ذلك في الظُّلمِ وإفسادِ العُمرانِ والدولة: التسلُّطُ على أموالِ الناسِ بشراءِ ما يَبِينُ أيديهم بأبخسِ الأثمانِ، ثم فَرَضُ البَضَائِعِ عليهم بأرفعِ الأثمانِ على وَجْهِ الغُصْبِ والإكراهِ في الشُّراءِ والبيِّعِ، وربما تُفَرَضُ عليهم تلك الأثمانُ على التراخي والتأجيلِ فيتعلَّلون في تلك الخسارة التي تلحقهم بما تُحَدِّثُهم المطاعمُ من جَبْرِ ذلك بجوالةِ الأسواقِ في تلك البَضَائِعِ التي فُرِضت عليهم بالغلاءِ إلى بيِّعها بأبخسِ الأثمانِ، وتعود خسارةُ ما بين الصفتين على رؤوس أموالهم. وقد يَعْمُ ذلك أصنافَ التجارِ المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاقِ في البضائعِ، وسائرِ السوقِ وأهلِ الدكاكينِ في المآكلِ والفواكهِ، وأهلِ الصنائعِ فيما يُتَّخَذُ من الآلاتِ والمواعينِ، فتشمل الخسارةُ سائرَ الأصنافِ والطبقاتِ، وتتوالى على الساعاتِ، وتُجْحِفُ برؤوسِ الأموالِ، ولا يجدون عنها وليجةً إلا القعودَ عن الأسواقِ لذهابِ رؤوسِ الأموالِ في جَبْرِها بالأرباحِ، ويتثاقلِ الواردون من الآفاقِ لشراءِ البضائعِ وبيِّعها من أجلِ ذلك، فتكسَدُ الأسواقُ ويَبْطُلُ معاشُ الرعايا، لأنَّ عامته من البيعِ والشراءِ؛ وإذا كانتِ الأسواقُ عَطْلًا منها بَطَلَ معاشهم، وتَنقُصُ جبايةُ السلطانِ أو تُفسدُ، لأنَّ مُعْظَمها من أواسطِ الدولةِ، وما بعدها إنما هو من المُكوسِ على

(1) بسط ابن خلدون في كلامه هذا نظريةً كان سَبَاقاً إليها، حيث اعتبر عمل الفرد وكده بمثابة قيمة تعويضية يبنني عليها متموله، وهي نظرية أخذ بها ماركس وأصحابه. والظاهر أن ابن خلدون قد أخذ هذه الفكرة عن مسكويه بعد وضعها في إطارها المناسب.

البياعات كما قَدَمناه، ويؤول ذلك إلى تلاشي الدولة وفسادِ عمرانِ المدينة، ويتطرق هذا الخللُ على التدرّيج ولا يُشعرُ به.

هذا ما كان بأمثالِ هذه الذرائع والأسبابِ إلى أخذِ الأموال، وأما أخذُها مجاناً، والعدوانُ على الناسِ في أموالهم وحُرْمِهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يُفضي إلى الخللِ والفسادِ دُفعةً، وتنتقضُ الدولةُ سريعاً بما ينشأ عنه من الهزج المُفضي إلى الانتقاض.

ومن أجلِ هذه المفسدِ حَظَرَ الشرعُ ذلك كله وشرَعَ المُكايَسَةَ في البيعِ والشراء، وحَظَرَ أكلَ أموالِ الناسِ بالباطلِ سداً لأبوابِ المفسدِ المُفضيةِ إلى انتقاضِ العمرانِ بالهزجِ أو بطلانِ المعاش.

واعلم أن الداعي لذلك إنما هو حاجةُ الدولة والسلطانِ إلى الإكثارِ من المالِ بما يعرضُ لهم من الترفِ في الأحوال، فتكثرُ نفقاتُهم ويعظمُ الخرجُ ولا يفي به الدّخلُ على القوانينِ المُعتادة، فيستحدثون ألقاباً ووجوهاً يُوسعون بها الجبايةَ ليفي لهم الدّخلُ بالخرجِ. ثم لا يزال الترفُ يزيد، والخرجُ بسببه يكثرُ، والحاجةُ إلى أموالِ الناسِ تشتدُّ، ونطاقُ الدولةِ بذلك يزيدُ إلى أن تنمحي دائرتها ويذهبَ رسمُها ويغلبها طالِبُها، والله أعلم.

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 679-686

الانظلام

وأما الانظلام فهو الاستخذاءُ والاستحانةُ في المُقتنياتِ لمن لا ينبغي، ولذلك يكونُ أبدأً للجائرِ أموالٌ كثيرةٌ لأنه يتوصّلُ إليها من حيث لا يجب، ووجوهُ التوصلِ إليها كثيرةٌ. وأما المُنظلمُ فُقُنِيائُهُ وأموالُهُ يسيرةٌ لأنه يتركها من حيث يجب. وأما العادلُ فهو في الوسطِ لأنه يقتني الأموالَ من حيث يجب، ويتركها من حيث لا يجب.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18

قولٌ آخر في الانظلام

الانظلام... التزام الظلم، وهو من حيث الكمية ثلاثة أضرب: انظلام في المال، وهو الاستخذاء للظالم في أخذ ماله، وانظلام في الكرامة، وهو الاستخذاء في بئس منزلة من التعظيم، وانظلام في النفس وهو استخذاء لمن يؤمّله، وكل واحد يكون محموداً ومذموماً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 245-246

العادةُ

وأما العادةُ فاسمٌ لِتَكَرُّرِ الفعلِ أو الانفعال، مِنْ عادَ يَعُودُ، وبها يَكْمُلُ الخُلُقُ، وليس للعادة فعلٌ إلاّ تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل، وأما حدوثُ السجّية إلى خلاف ما خُلِقَتْ له فَمَحَالٌ، فالسجّيةُ فعلُ الخالق - عزّ وجلّ - والعادةُ فعلُ المخلوق، ولا يُبْطَلُ فعلُ المخلوقِ فعلَ الخالق، لكن ربما تَقْوَى العادةُ قوّةً مُحْكَمَةً حتى تُعَدَّ سَجّيةً، وبهذا النظر قيل: «العادةُ طبيعةٌ ثانية».

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 50

العُجْبُ

أما العُجْبُ فحقيقته - إذا حَدَدناه - أنه ظنُّ كاذبٌ بالنفسِ في استحقاقِ مرتبةٍ غيرِ مُستَحِقَّةٍ لها. وحقيقٌ على من عَرَفَ نفسه أن يَعْرِفَ كثرةَ العيوبِ والنقائص التي تَعْتَوِرُها، وأن الفضلَ مقسومٌ بين البشرِ وليس يَكْمُلُ الواحدُ منهم إلاّ بفضائلٍ غيره، وكلُّ من كانت فضيلته عند غيره فواجبٌ عليه أن لا يُعَجِبُ بنفسه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 196

العُجْبُ والتيه

العُجْبُ ظنُّ الإنسانِ بنفسه استحقاقَ منزلةٍ هو غيرُ مُستَحِقِّ لها، ولهذا قال

أعرابيٌّ لرجلٍ مُعجَبٍ بنفسه: يَسُرُّني أن أكون عند الناسِ مثلكَ عند نفسك، وأكونَ في نفسي مثلكَ عند الناسِ .

والمُعجَبُ أعمى عن مساوئِ نفسه فيراها محاسنَ فيبديها .

وأصلُ الإعجابِ من حُبِّ الإنسانِ نفسه، وقد قال - ﷺ - «حُبُّك الشيءَ يُعمي ويُصمُّ» ومن عميَّ وصمَّ تَعَدَّرت عليه معرفةُ عيوبه .

والتيهُ قريبٌ من العُجْب، لكنَّ المُعجَبَ يُصدِّقُ نفسه فيما يظنُّ بها وهماً .
والتياهُ يُصدِّقُها قطعاً كأنه مُتَحَيِّرٌ في تيه .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 201

الدالِمُ لا يَلْحَقُه العُجْب

أما العالمُ المستَحِقُّ لهذه السِّمةِ فليس يَلْحَقُه العُجْبُ ولا يَبْلَى بهذه الآفة، وكيف يَبْلَى بها وهو يَعْرِفُ سببها وأنها مرضٌ سببه مكاذبةُ النفس . وذلك أن حقيقةَ العُجْبِ هي ظنُّ الإنسانِ بنفسه من الفضلِ ما ليس فيه، وظنُّه هذا كاذبٌ، ثم يَسْتَشْعِرُه حتى يُصدِّقَ به .

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 40

العُجْبُ أصلٌ ذو فروع

وَالعُجْبُ أصلٌ يَتَفَرَّعُ عنه التيهُ والزهُوُّ والكِبَرُ والتَّخَوُّةُ والتعالي، وهذه أسماءٌ واقعةٌ على معانٍ متقاربة، ولذلك صَعِبَ الفَرْقُ بينها على أكثر الناسِ، فقد يكونُ العُجْبُ لفضيلةٍ في المُعجَبِ ظاهرةً، فَمِنْ مُعجَبٍ بعلمه فيكفههُ وَيَتَعَلَّقُ على الناسِ، ومن مُعجَبٍ بعمَله فيترَفَّعُ وَيَتَعَالَى، ومن مُعجَبٍ برأيه فيزهو على غيره، ومن مُعجَبٍ بنفسه فيتِيه، ومن مُعجَبٍ بجاهه وعلوِّ حاله فيتكَبَّرُ وَيَتَنَحَى .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 72

العُجْبُ استِعْظَامُ النِّعْمَةِ

إن العُجْبَ إنما يكون بوصفٍ هو كمالٌ لا محالة، وللعالمِ في كمالِ نفسه في علمٍ وعَمَلٍ ومالٍ وغيره حالتان: إحداهما أن يكون خائفاً على زواله ومُشْفِقاً على تَكْذُرِهِ أو سَلْبِهِ من أصله، فهذا ليس بمُعْجَبٍ، والأخرى أن لا يكون خائفاً من زواله لكن يكون فَرِحاً به من حيثُ إنه نعمةٌ من الله - تعالى - عليه لا من حيث إضافة إلى نفسه، وهذا أيضاً ليس بمُعْجَبٍ. وله حالةٌ ثالثة هي العُجْبُ، وهي أن يكونَ غيرَ خائفٍ عليه بل يكون فَرِحاً به، مُطمئناً إليه، ويكون فَرِحَ به من حيث إنه كمالٌ ونعمةٌ وخَيْرٌ ورفعة، لا من حيث إنه عَظِيمةٌ من الله - تعالى - ونعمةٌ منه، فيكون فرحاً به من حيث إنه صفته ومنسوبٌ إليه بأنه له لا من حيث إنه منسوبٌ إلى الله - تعالى - بأنه منه، فمهما غَلَبَ على قلبه أنه نعمةٌ من الله مَهْمَا سَلَبَهَا عنه زال العُجْبُ بذلك عن نفسه.

فإذن العُجْبُ هو استِعْظَامُ النِّعْمَةِ والركونُ إليها مع نسيانِ إضافتها إلى المُنْعِمِ. فإن انضافَ إلى ذلك أن غَلَبَ على نفسه أن له عند الله حَقّاً وأنه منه بمكانٍ حتى يتوقَّع بعمله كرامةً في الدنيا، واستبَعَدَ أنه يَجْرِي عليه مكروهٌ استبعاداً يَزِيدُ على استبعاده ما يَجْرِي على الفُسَّاقِ سُمِّيَ هذا إذلالاً بالعمل فكأنه يرى لنفسه على الله دالَّةً.

الغزالي في (الإحياء) 258-259

العَدْلُ قيمة إنسانية ومطلب اجتماعي

العدالة المطلقة

إصابة درجات الاعتدال - أعني صورة العدالة المطلقة - تحصل للإنسان بثلاث غايات وهي: تزكية النفس، ورياضة البدن، وتدبير المُلْكِ. فأما تزكية النفس فمُعَلِّقةٌ بالعِفَّةِ والتَّجْدَةِ والحِكْمَةِ والعدالة.

وأما رياضة البدن فمعلّقة بالجلادة والصبر والنظافة والزينة .
وأما تديير المُلْك فمعلّق بأدبِ الاقتناء وأدبِ التّثمير وأدبِ الإنفاق .
وقد يقال إن ههنا غاية رابعة، وهي معاشرَةُ الإخوان، ومدارُها على الطلاقة
والاحتمالِ والطَّرْف والإكرام .
أبو الحسن العامري في (الحكمة الأبدية) لمسكويه، ص 359

حدُّ العدالة

أَنْ تُعْطِيَ مِنْ نَفْسِكَ الْوَاجِبَ وَتَأْخُذَهُ، وَحَدُّ الْجَوْرِ أَنْ تَأْخُذَهُ وَلَا تُعْطِيهِ،
وَحَدُّ الْكِرْمِ، أَنْ تُعْطِيَ مِنْ نَفْسِكَ الْحَقَّ طَائِعاً وَتَتَجَافَى عَنْ حَقِّكَ لِغَيْرِكَ قَادِراً، وَهُوَ
فَضْلٌ أَيْضاً .

وكلُّ جودٍ كرمٌ وفضلٌ، وليس كلُّ كرمٍ وفضلٍ جوداً، فالفضلُ أعمُّ والجودُ
أخصُّ، إذ الجِلْمُ فضلٌ وليس جوداً والفضلُ فَرَضٌ زدت عليه نافلة .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 31

العدلُ حصنٌ يلجأ إليه كلُّ خائفٍ، وذلك أنّك ترى الظالمَ إذا رأى من يُريد
ظلمه دعا إلى العدلِ وأنكرَ الظلمَ حينئذٍ ودّمته، ولا ترى أحداً يذمُّ العدلَ، فمن كان
العدلُ في طبعه فهو ساكنٌ في ذلك الحصنِ الحصينِ .

المصدر المتقدم، ص 77

العدالة والمساواة

العدالةُ لفظٌ يقتضي ذكرَ المساواة، ولا يُستعملُ إلاّ باعتبارِ الإضافة، وهي
في التعارف - إذا اعتبرت بالقوة - هيأةٌ في الإنسان يطْلُبُ بها المساواة - وإذا
اعتبرت بالفعل - فهي القِسْطُ القائمُ على الاستواء، وإذا وُصف اللهُ - تعالى - بالعدلِ
فليس يُرادُ به الهيأةُ وإنما يُرادُ به أن أفعاله واقعةٌ على نهاية الانتظام .

والإنسان في تَحَرِّي فعلِ العدالة يكون تامَّ الفضيلة إذا حَصَلَ مع فعلِهِ هيئة مُتَنَزِّهٍ لتعاطيه .

وقد يقع فعلُ العدالة من الإنسان ولا يكون ممدوحاً به نحو أن يُقْسِطَ مراعاةً أو توَصَّلاً إلى نفعِ دنيوي أو خَوْفِ عقوبة السلطان .

والجورُ: الخروجُ من وَسْطِ زيادةٍ أو نُقصانٍ، ولذلك صار الجورُ والخطأ - بالإضافة إلى العدلِ والصوابِ - من حَيِّزٍ ما لا نهايةَ له، والعدلُ والصوابُ من حَيِّزٍ المُتَنَاهِي .

العدلُ ضَرَبان: عدلٌ مُطلقٌ يَقْتَضِي العقلُ حُسْنَهُ ولا يكون منسوخاً في شيءٍ من الأزمنة ولا يوصَفُ بالجورِ في حالٍ، وذلك جَذْبُ الإحسانِ إلى من أحسنَ إليك وكَفُّ الأذيةِ عَمَّن كَفَّ أذاه عنك. وعدلٌ مفيدٌ يُعْرَفُ كونه عدلاً بالشرع، ويُمكن أن يكون منسوخاً في بعضِ الأزمنة، وذلك مقابلةُ السوءِ بمثله كأحوالِ القصاصِ . . . وهذا النحوُ يَصِحُّ أن يوصَفَ - على المجاز في بعض الأحوال - بالجورِ، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (الشورى، 40).

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 241-243

العدالة فضيلةُ الإنصافِ

فالعدالةُ فضيلةٌ يَتَنَصَّفُ بها الإنسانُ من نَفْسِهِ ومن غيرِهِ من غير أن يُعْطِيَ نَفْسَهُ من المنافعِ أكثرَ وغيرِهِ أَقَلَّ، فأما في الضارِّ فبالعكس، وهو أن لا يُعْطِيَ نَفْسَهُ أَقَلَّ وغيرِهِ أكثرَ، لكن يَسْتَعْمِلُ المساواةَ التي هي تَنَاسُبُ ما بين الأشياءِ، ومن هذا المعنى اشتقَّ اسمُهُ، أعني العدلُ. وأما الجائرُ فإنه يَطْلُبُ لنفسه الزيادةَ من المنافعِ ولغيرِهِ النقصانَ منها، فأما في الأشياءِ الضارَّةِ فإنه يَطْلُبُ لنفسه النقصانَ ولغيرِهِ الزيادةَ منها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 28

العدالة: معناها من اشتقاق اسمها

واشتقاق هذا الاسم يدلُّك على معناه. وذلك أن العدلَ في الأحمال، والاعتدالَ في الأثقال؛ والعدلُ في الأفعالِ مُشتقٌّ من معنى المساواة، وهي أشرفُ النَّسبِ المذكورة في صناعةِ الموسيقى وغيرها، ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع، وإنما هي وحدةٌ في معناها أو ظلٌّ للوحدة، فإذا لم نجد المساواة - التي هي المثلُّ بالحقيقة - في الكثرة عدلنا إلى النسبِ المذكورة التي تنحلُّ إليها وتعودُ إلى حقيقتها.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 113

العدالة والفضائل التي تحتها

فأما العدالةُ فهي فضيلةٌ للنفسِ تَحُدُّ لها من اجتماعِ هذه الفضائلِ التي عددناها [وهي الحكمةُ والعِفَّةُ والشجاعةُ]، وذلك عند مسالمةِ هذه القوى بعضها لبعض واستسلامِها للقوةِ المُمَيِّزة حتى لا تتغالب ولا تتحرَّك نحوَ مطلوباتها على سؤمِ طباعها، وتَحُدُّ للإنسان بها هيئةٌ يختارُ بها أبدأً الإنصافَ من نفسه على نفسه أولاً، ثم الإنصافَ والانتصافَ من غيره وله.

والفضائلُ التي تَحْتُ العدالة هي: الصداقةُ، والألفةُ، وصلةُ الرَّحِمِ، والمُكافأةُ، وحُسْنُ الشَّرْكَةِ، وحُسْنُ القِضَاءِ، والتوَدُّدُ، والعِبَادَةُ، وتركُ الحِقْدِ، ومكافأةُ الشرِّ بالخَيْرِ، واستعمالُ اللُّطْفِ، وركوبُ المروءةِ في جميعِ الأحوالِ، وتركُ المعاداةِ، وتركُ الحكايةِ عَمَّنْ ليس بَعْدِلٍ مرضِيَّ البحثِ عن سيرةٍ من يُحْكِي عنه العدلُ، وتركُ لفظيةِ واحدةٍ لا خَيْرَ فيها لمُسلمٍ فضلاً عن حكايةِ توجبُ حَدّاً أو قَدْفاً أو قتلاً أو قطعاً، وتركُ السكونِ إلى قولِ سِفْلَةِ الناسِ وسَقْطِهِمْ، وتركُ قولِ من يُكْذِبُ بينَ الناسِ ظاهراً وباطناً أو يُلْجِفُ في مسألةٍ أو يُلْجِحُ بالسؤالِ، فإنَّ هؤلاءِ يُرضيهم الشيءُ اليسيرُ فيقولون لأجله حسناً ويُسْخِطُهُمْ إذا مُنِعوا اليسيرَ فيقولون لأجله قبيحاً، وتركُ الشَّرِّه في كَسْبِ الحلالِ، وتركُ ركوبِ الدناءةِ في الكَسْبِ

لأجل العيال، والرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه عند كل قول يتلَفَّظُ به أو لَحَظِ يَلْحَظُهُ أو خَطَرَةٍ في أعدائه وأصدقائه، وتركُ اليمينِ بالله وبشيءٍ من أسمائه وصفاته رأساً.

وليس بعدلٍ من لم يُكْرِمِ زوجته وأهلها المتصلين بها وأهل المعرفة الباطنة به؛ وخيرُ الناسِ خيرُهُم لأهلِهِ وعشيرته المتصلين به من أخٍ أو وليٍّ أو مُتَّصِلٍ بأخٍ أو وليٍّ، أو قريبٍ أو نسيبٍ أو شريكٍ أو جارٍ أو صديقٍ أو حبيبٍ.

ومن أَحَبَّ المالَ حُباً مُفْرطاً لم يُؤَهَّلْ لهذه المرتبة، فإنَّ حِرْصَه على جَمْعِ المالِ يَصُدُّه عن استعمالِ الرَّأفَةِ وامتناعِ الحقِّ وبَدَلِ ما يجب، وَيَضْطَرُّه إلى الخيانةِ والكذبِ والاختلاقِ والرُّورِ وَمَنَعِ الواجبِ والاستقصاءِ واستجلابِ الدائِقِ والحَبَّةِ والذَّرَّةِ لبيعِ الدينِ والمروءة.

وأما الصَّدَاقَةُ فهي مَحَبَّةٌ صادقةٌ يَهْتَمُّ معها بجميعِ أسبابِ الصديق، وإيثارٍ فِعْلِ الخيراتِ التي يُمكنُ فعلُها به.

وأما الأُلْفَةُ فهي اتِّفَاقُ الآراءِ والاعتقادات، وتَحَدُّثُ عن التواصُلِ فَيُعْتَقَدُ معها التضاْفُرُ على تدبيرِ العيش.

وأما صلَةُ الرَّحِمِ فهي مشاركةٌ ذوي اللُّحْمَةِ في الخيراتِ التي تكون في الدنيا.

وأما المكافأةُ فهي مقابلةُ الإحسانِ بمثله أو بزيادةٍ عليه.

وأما حُسْنُ الشَّرِكَةِ فهو الأَخْذُ والإعطاءُ في المعاملاتِ على الاعتدالِ الموافقِ للجميع.

وأما حُسْنُ القِضَاءِ فهو مجازاةٌ بغيرِ نَدَمٍ ولا مَنٍّ.

وأما التَوَدُّدُ فهو طَلَبُ مَوَدَّاتِ الأكفَاءِ وأهلِ الفُضْلِ بحسنِ اللقاءِ وبالأعمالِ التي تَسْتَدْعِي المَحَبَّةَ منهم.

وأما العبادةُ فهي تَعْظِيمُ اللهِ تعالى وتمجيدُه وطاعته وإكرامُ أوليائه من الملائكةِ والأنبياءِ والأئمةِ والعملُ بما توجِبُه الشريعة، وتَقْوَى اللهُ - تعالى - تُكْمَلُ هذه الأشياءُ وتَتَمُّمُهَا.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18-24

تقسيمُ العدالة

إن أرسطوطاليس قَسَمَ العدالةَ إلى ثلاثةِ أقسام: أحدها ما يقوم به الناسُ لربِّ العالمين، وهو أن يَجْرِيَ الإنسان فيما بينه وبين الخالق - عزَّ وجلَّ - على ما يَنْبَغِي وبحسبِ ما يَجِبُ عليه من حَقِّه ويقدر طاقته، والثاني ما يقومُ به بعضُ الناسِ لبعضٍ من أداءِ الحقوقِ وتعظيمِ الرؤساءِ وتأديةِ الأماناتِ والنَّصَفَةِ في المعاملات، والثالث ما يقومون به من حقوقِ أسلافهم مثل أداءِ الديون عنهم وإنفاذِ وصاياهم وما أشبه ذلك.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 119

مواضع العدالة

إن العدالةَ الخارجةَ عنا موجودةٌ في ثلاثةِ مواضع: أحدها في قِسْمَةِ الأموالِ والكراماتِ، والثاني في قِسْمَةِ المُعاملاتِ الإراديةِ كالبيعِ والشراءِ والمُعاضاتِ، والثالث في قِسْمَةِ الأشياءِ التي وقع فيها ظُلمٌ وتَعَدُّ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 114

العدالة والحرية

. . . إن العَدَالَةَ والحَرِيَّةَ يشتركان في بابِ المُعاملاتِ والأخذِ والإعطاءِ، إلَّا أنَّ العَدَالَةَ تقع في اكتسابِ المالِ . . . والحَرِيَّةَ تقع في إنفاقِ المالِ . . . ومن شأنِ من يكتسبُ أن يأخذ، فهو بالمُتَّفَعِلِ أَشْبَهُ، ومن شأنِ المُتَّقِرِ أن يُعْطِيَ، فهو بالفاعلِ أَشْبَهُ، فلهذه العِلَّةِ تكون مَحَبَّةُ الناسِ للحُرِّ أَشَدَّ من مَحَبَّتِهِم للعادلِ. إلَّا أنَّ

نظام العالم بالعدالة أكثر منه بالحرية، وخاصةً الفضيلة هي في فعل الخير لا في ترك الشر، وخاصةً محبة الناس وحمدهم في بذل المعروف لا في جمع المال، فالحر لا يُكرم المال ولا يجمعه لذاته بل ليصرفه في وجوه التي يكتسب بها المحبات والمحامد.

ومن خاصة الحر أن لا يكون كثير المال لأنه منفاق، ويكون أيضاً فقيراً لأنه كسوب من حيث ينبغي، وهو غير متكاسل عن الكسب البتة لأنه بالمال يصل إلى فضيلة الحرية، ولذلك لا يضيع المال ولا يستعمل فيه التبذير، ولا - أيضاً - يشح به ولا يستعمل التقدير، فكل حر عادل وليس كل عادل حراً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 126-127

أثر العدل والجور في الأخلاق والمعاملات الاجتماعية

إن معاناة أهل الحضرة للأحكام مُفسدة للبأس فيهم ذاهبة «بالمَنعة منهم، وذلك أنه ليس كلُّ أحدٍ مالكٌ أمرٍ نفسه، إذ الرؤساء والأمراء المالكون لأمر الناس قليلٌ بالنسبة إلى غيرهم، فمن الغالب أن يكون الإنسان في ملكة غيره ولا بد، فإن كانت الملكة رفيقةً وعادلةً لا يُعاني منها حُكْمٌ ولا منَعٌ وصدٌّ كان من تحت يديها مُدلين [أي واثقين] بما في أنفسهم من شجاعةٍ أو جبن، واثقين بعدم الوانع حتى صار لهم الإدلالُ جيلةً لا يعرفون سواها.

وأما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حيثند من سورة بأسهم، وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة . . .

وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمُذهبةً للبأس بالكلية، لأن وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يُكسبه المذلة التي تكسر من سورة بأسه بلا شك .

وأما إذا كانت الأحكام تأديبيةً وتعليميةً وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك

بعض الشيء لِمَرْبَاهِ عَلَى الْمَخَافَةِ وَالانْقِيَادِ، فَلَا يَكُونُ مُدِلًّا بِبَأْسِهِ. وَلِهَذَا نَجِدُ
الْمَتَوَحِّشِينَ مِنَ الْعَرَبِ وَأَهْلَ الْبَدْوِ أَشَدَّ بَأْسًا مِمَّنْ تَأْخُذُهُ الْأَحْكَامُ، وَنَجِدُ أَيْضًا
الَّذِينَ يُعَانُونَ الْأَحْكَامَ وَمَلَكَتْهَا مِنْ لَدُنْ مَرْبَاهِمُ فِي التَّأْدِيبِ وَالتَّعْلِيمِ فِي الصَّنَائِعِ
وَالْعُلُومِ وَالدِّيَانَاتِ يُنْقِصُ ذَلِكَ مِنْ بَأْسِهِمْ كَثِيرًا، وَلَا يَكَادُونَ يَدْفَعُونَ عَنْ أَنْفُسِهِمْ
عَادِيَةً بُوْجِيهِ مِنَ الْوَجْهِ. وَهَذَا شَأْنُ طَلِبَةِ الْعِلْمِ الْمَتَحِلِّينَ لِلْقِرَاءَةِ وَالْأَخْذِ عَنِ
الْمَشَايخِ وَالْأُئِمَّةِ الْمُمَارِسِينَ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّأْدِيبِ فِي مَجَالِسِ الْوَقَارِ وَالْهَيْئَةِ، فِيهِمْ هَذِهِ
الْأَحْوَالُ، وَذَهَابُهَا بِالْمَنْعَةِ وَالْبَأْسِ.

فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ الْأَحْكَامَ السُّلْطَانِيَّةَ وَالتَّعْلِيمِيَّةَ مُفْسِدَةٌ لِلْبَأْسِ لِأَنَّ الْوِازِعَ فِيهَا
أَجْنَبِيٌّ، وَأَمَّا الشَّرْعِيَّةُ فَغَيْرُ مُفْسِدَةٍ لِأَنَّ الْوِازِعَ فِيهَا ذَاتِيٌّ، وَلِهَذَا كَانَتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ
السُّلْطَانِيَّةَ وَالتَّعْلِيمِيَّةَ مِمَّا تُؤَثِّرُ فِي أَهْلِ الْحَوَاضِرِ فِي ضَعْفِ نَفْسِهِمْ وَخَضْدِ الشُّوْكَةِ
مِنْهُمْ بِمَعَانَاتِهِمْ فِي وِلْدَانِهِمْ وَكَهُولِهِمْ؛ وَالْبَدْوُ بِمَعَزَلٍ عَنِ هَذِهِ الْمَنْزِلَةِ لِبُعْدِهِمْ عَنِ
أَحْكَامِ السُّلْطَانِ وَالتَّعْلِيمِ وَالْآدَابِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 2: 419-421

الْعَدَالَةُ تُطَلِّبُ لِدَاتِهَا

الْعَادِلُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الَّذِي يَعْدِلُ قُوَاهُ وَأَفْعَالَهُ وَأَحْوَالَهُ كُلَّهَا حَتَّى لَا يَزِيدَ
بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ، ثُمَّ يَرُومُ ذَلِكَ فِيمَا هُوَ خَارِجٌ عَنْهُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ وَالْكَرَامَاتِ،
وَيَقْصِدُ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ فَضِيلَةَ الْعَدَالَةِ نَفْسَهَا لَا غَرَضًا آخَرَ سِوَاهَا، وَإِنَّمَا يَتِمُّ لَهُ ذَلِكَ
إِذَا كَانَتْ لَهُ هَيَأَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ أَدْبِيَّةٌ تَصُدِّرُ عَنْهَا أَفْعَالَهُ كُلَّهَا بِحَسَبِهَا. وَلَمَّا كَانَتْ الْعَدَالَةُ
تَوَسَّطًا بَيْنَ أَطْرَافٍ، وَهَيَأَةٌ يُقْتَدَرُ بِهَا عَلَى رَدِّ الزَّائِدِ وَالنَّاقِصِ إِلَيْهِ صَارَتْ أَتَمَّ
الْفَضَائِلِ وَأَشْبَهَهَا بِالْوَحْدَةِ، وَأَعْنِي بِذَلِكَ، أَنَّ الْوَحْدَةَ هِيَ الَّتِي لَهَا الشَّرْفُ الْأَعْلَى
وَالرُّتْبَةُ الْأَفْصَى، وَكُلُّ كَثْرَةٍ لَا يَضْبِطُهَا مَعْنَى يُوَحِّدُهَا فَلَا قِوَامَ لَهَا وَلَا ثَبَاتَ.
وَالزِّيَادَةُ وَالنَّقْصَانُ وَالْكَثْرَةُ وَالْقِلَّةُ هِيَ الَّتِي تُفْسِدُ الْأَشْيَاءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهَا مَنَاسِبَةٌ
تَحْفَظُ عَلَيْهَا الْعَدَالَاتَ بُوْجِيهِ مَا. فَالاعتدالُ هُوَ الَّذِي يَرُدُّ إِلَيْهَا ظِلَّ الْوَحْدَةِ وَمَعْنَاهَا،

وهو الذي يُلبسها شرف الوحدة، ويُزيلُ عنها رذيلة الكثرة والتفاوتِ والاضطراب... .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 112

قول شرعي في العادلة

فَمِنَ الْعَدْلِ مَا هُوَ ظَاهِرٌ يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ بِعَقْلِهِ كَوَجُوبِ تَسْلِيمِ الثَّمَنِ عَلَى الْمُشْتَرِي، وَتَسْلِيمِ الْمَبِيعِ عَلَى الْبَائِعِ لِلْمُشْتَرِي، وَتَحْرِيمِ تَطْفِيفِ الْمِكْيَالِ وَالْمِيزَانِ، وَوَجُوبِ الصَّدَقِ وَالْبَيَانِ، وَتَحْرِيمِ الْكُذْبِ وَالْخِيَانَةِ وَالْغِشِّ، وَأَنَّ جَزَاءَ الْقَرْضِ الْوَفَاءُ وَالْحَمْدُ.

ومنه ما هو خفيُّ جاءت به الشرائعُ أو شريعتنا أهلَ الإسلام، فإن عامة ما نهى عنه الكتابُ والسنةُ من المعاملات يعود إلى تحقيق العدلِ والنهي عن الظلمِ دِقَّةً وَجَلَّةً . .

وَمِنْ ذَلِكَ مَا قَدْ يُنَازَعُ فِيهِ الْمُسْلِمُونَ لِحَفَائِهِ وَاشْتِبَاهِهِ، فَقَدْ يَرَى هَذَا الْعَقْدَ وَالْقَبْضَ صَحِيحاً عَدْلًا وَإِنْ كَانَ غَيْرُهُ يَرَى فِيهِ جَوْرًا يُوْجِبُ الْفَسَادَ.

ابن تيمية في (السياسة الشرعية)

العَدَاوَةُ

الْعَدُوُّ هُوَ الَّذِي يَتَحَرَّى اغْتِيَالَ الْآخَرِ وَيُضَادُّهُ فِيمَا يُؤَدِّي إِلَى ضَرَرِهِ.

والعداوة ضربان: باطنٌ لا يُدْرِكُ بِالْحَاسَّةِ، وظاهرٌ يُدْرِكُ بِالْحَاسَّةِ.

فالباطن اثنان: أحدهما: الشيطان، وهو أصلُ كلِّه عدو، والثاني: الهوى المُعَبَّرُ عَنْهُ بِالنَّفْسِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف 53)... . وكذلك الغضب إذا كان فوق ما يجب.

وأما الظاهرُ من الأعداء فالإنسان... . ومنه عدوُّ مُضْطَغِنٌ للعداوة قاصدٌ إلى

الإضرارِ إما مجاهرةً وإما مساترةً، ومنه عدوٌّ خاصُّ العداوة، وذلك إما بسببِ
الفضيلة أو الرذيلة... وإما بسببِ نفعِ دُنْيوي كالتجادُبِ في رياسةٍ ومالٍ وجاه،
وإما بسببِ لُحمةٍ ومُجاورةٍ مُورثةٍ للحسد... ومنه عدُوٌّ غيرُ مُضطَعِنٍ بالعداوة
ولكن يُؤدى حاله بالإنسانِ إلى أن يقع بسببه في مثل ما يقع من كيدِ عدُوّه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 259-261

العِشْقُ

وأما العِشْقُ فهو إفراطٌ في المَحَبَّةِ وهو أخصُّ من المَوَدَّةِ، وذلك أنه لا يُمكنُ
أن يقع إلا بين اثنين فقط، ولا يقع في النافع ولا في المَرْكَبِ من النافع وغيره،
وإنما يقع لمُحِبِّ اللذةِ بإفراطٍ ولمُحِبِّ الخَيْرِ بإفراطٍ، واحدهما مذموم والآخر
محمود.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق)

سرُّ العِشْقِ

وزعم بعضُ المتفلسفين أن الله - جلَّ ثناؤه - خَلَقَ كُلَّ رُوحٍ مُدَوَّرَةَ الشَّكْلِ
على هيئةِ الكُرَّةِ ثم قَطَعَهَا أيضاً فجعلَ في كُلِّ جَسَدٍ نِصْفاً، وكلُّ جَسَدٍ لِقِي الجَسَدِ
الذي فيه النِّصْفُ الذي قُطِعَ من النِّصْفِ الذي مَعَهُ كان بينهما عِشْقٌ للمناسبةِ القَدِيمَةِ.

أبو بكر ابن داود في (كتاب الزهرة) 1:15

العِفَّةُ

حَقِيقَةُ العِفَّةِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي تَحْتِهَا

أما العِفَّةُ فهي فضيلةُ الجُزءِ الشَّهْوانِي، وظهورُ هذه الفضيلةِ في الإنسانِ يكون
بأن يَصْرِفَ شَهْوانِيَهُ بِحَسَبِ الرَّأْيِ، أعني أن يوافقَ التَّمييزَ الصَّحِيحَ حَتَّى لا يَنْقَادَ

لها، وَيَصِيرَ بِذَلِكَ حَرًّا غَيْرَ مُتَعَبِّدٍ لشيءٍ من شهواته .

والفضائلُ التي تحت العِقَّة هي: الحياءُ، والدَّعَّة، والصَّبْر، والسَّخَاءُ،
والحُرِّيَّة، والقناعةُ، والدِّمَانَةُ، والانتظامُ، وحُسْنُ الهَدْيِ، والمسالمةُ، والوقارُ،
والوَرَعُ .

أما الحياءُ فهو انحصارُ النفسِ خوفَ إتيانِ القبائحِ، والحَذْرُ من الذمِّ والسبِّ
الصادقِ .

وأما الدَّعَّة فَسُكُونُ النفسِ عند حركةِ الشَّهواتِ .

وأما الصَّبْرُ فهو مقاومةُ النفسِ الهوى ليلًا تنقادَ لقبائحِ اللذاتِ .

وأما السَّخَاءُ فهو التوسُّطُ في الإِعطَاءِ، وهو أَنْ يُنْفَقَ الأموالُ فيما يَنْبَغِي
بمقدارِ ما يَنْبَغِي وعلى ما يَنْبَغِي .

وأما الحُرِّيَّةُ فهي فضيلةٌ للنفسِ بها يَكْتَسِبُ المَالَ من وجهه، ويُعْطِيهِ في
وجهه، وَيَمْتَنِعُ من اكتسابِ المالِ من غيرِ وجهه .

وأما القناعةُ فهي التساهلُ في المأكَلِ والمشاربِ والزينةِ .

وأما الدِّمَانَةُ فهي حسنُ انقيادِ النفسِ لما يَجْمَلُ وتَسْرُعُهَا إلى الجميلِ .

وأما الانتظامُ فهو حالٌ للنفسِ تقودها إلى حسنِ تقديرِ الأمورِ وترتيبِها كما
يَنْبَغِي .

وأما حسنُ الهَدْيِ فهو مَحَبَّةُ تكميلِ النَّفسِ بالزينةِ الحَسَنَةِ .

وأما المُسالمةُ فهي موادعةٌ تحصلُ للنفسِ عن مَلَكَةٍ لا اضطرابَ فيها .

وأما الوَقَارُ فهو سُكُونُ النفسِ وثباتُها عند الحركاتِ التي تكونُ في المطالبِ .

وأما الوَرَعُ فهو لُزومُ الأعمالِ الجميلةِ التي فيها كمالُ النفسِ .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 21-18

قول آخر في العفة

العفة هي ضبط النفس عن الملاذ الحيوانية، وهي الحالة المتوسطة بين إفراط هو الشره، وبين تفريط هو جمود الشهوة، [والعفة] أسُّ الفضائل من القناعة والرَّهد وغنى النفس والسخاء، وعدمها يُغطي على جميع المحاسن، ويُعزّي عن لبوس المحامد. ومن اتَّسم بِسِمَةِ العِفَّة مَهَّدَتْ له مَحَجَّةً ما سواها من الفضائل، وسَهَّلَتْ له سبيلَ الوصولِ إلى المحاسن. وَأُسْهُا يَتَعَلَّقُ بضبطِ القلبِ عن الشهواتِ البدنية وعن اعتقادِ ما يكون جالباً للبُغْيِ والعُدوانِ، وتماؤها يتعلَّقُ بحفظِ الجوارحِ. الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ث 211-212

العفة غرض البصر والجوارح

حَدَّ العِفَّة أن تَغُضَّ بَصْرَكَ وَجَمِيعَ جَوَارِحِكَ عَنِ الأَجْسَامِ التي لا تَحِلُّ لَكَ، فما عدا هذا فهو عَهْرٌ، وما نَقَصَ حَتَّى يُمَسِكَ عَمَّا أَحَلَّ اللهُ - تعالى - فهو ضَعْفٌ وَعَجْزٌ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 30-31

العفة بين العقل والشرع

وَنَعْنِي بِالْعِفَّةِ تَأْدِيبَ قُوَّةِ الشَّهْوَةِ بِتَأْدِيبِ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ.

الغزالي في (الإحياء) 3-40

العفو

معنى العفو أن يَسْتَحِقَّ حَقًّا فَيَسْقُطُ وَيُبْرِيءَ عَنْهُ مِنْ قِصَاصٍ أَوْ غَرَامَةٍ، وَهُوَ غَيْرُ الْجِلْمِ وَكَظْمِ الْغَيْظِ. قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف/ 199).

الغزالي في (الإحياء) 3:125

العقل والحُمق

حدّ العقل استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحدّ ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل.

وقد نصّ الله - تعالى - في غير موضع من كتابه على أنّ من عصاه لا يعقل، قال تعالى حاكياً عن قوم: ﴿وقالوا لو كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾، (الملك، 10) ثم قال - تعالى - مُصدّقاً لهم: ﴿فاعترفوا بذنبيهم، فسحقاً لأصحاب السَّعِيرِ﴾ (الملك، 11).

وحدّ الحُمق استعمال المعاصي والردائل. وأما التعدي وقذف الحجارة والتخليط في القول فإنما هو جنونٌ ومرارٌ هائج. وأما الحُمق فهو ضدّ العقل، وهو ما بيّنا آنفاً، ولا واسطة بين العقل والحُمق إلاّ الشُّخف.

وضدّ الجنون: تمييزُ الأشياء، ووجودُ القوة على التصرف في المعارف والصناعات، وهذا الذي يُسمّيه الأوائلُ التُّطُق، ولا واسطة بينهما.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 55-56

الغدُر

وأما الغدُر فوجوهه كثيرة، أعني أنه يُستعمل في المال وفي الجاه وفي الحرّم وفي المودّة، وهو على كثرة وجوهه مذمومٌ بكلّ لسانٍ ومعيّبٌ عند كلّ أحد، يُنفر السامع من ذكره ولا يعترف به إنسان وإن قلّ حظّه من الإنسانية؛ وليس يوجد إلاّ في جنسٍ من أجناس العبيد يتوقّاهم الناسُ ويأنفُ منهم سائرُ أجناس العبيد، ذلك أنّ الوفاء - الذي هو ضدّه - موجودٌ في جنس الروم والحَبَشَة والنوبة، وقد شاهدنا من حُسنِ وفاءٍ كثيرٍ من العبيد ما لم نُشاهده في كثيرٍ من المُتسمين بالأحرار.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 199

الغُرُورُ

الغُرُورُ عبارةٌ عن بعضِ أنواعِ الجهلِ، إذ الجهلُ هو أن يَعتَقِدَ الشيءَ ويراه على خلافِ ما هو به، والغُرُورُ هو جهلٌ، إلا أن كلَّ جهلٍ ليس بغُرُورٍ بل يَستَدعي الغِرَّ ومغروراً فيه مخصوصاً ومغروراً به - وهو الذي يَغُرُّه - فمهما كان المجهولُ المعتقدُ شيئاً يوافقُ الهوى وكان السببُ الموجِبُ للجهلِ شُبُهَةً ومُخَيَّلَةً فاسدةً يَظُنُّ أنها دليلٌ ولا تكونُ دليلاً سُمِّيَ الجهلُ الحاصلُ به غروراً.

فالغرورُ هو سكونُ النفسِ إلى ما يُوافقُ الهوى ويميلُ إليه الطبعُ عن شُبُهَةٍ وخُدعةٍ من الشيطان. فمن اعتقدَ أنه على خيرٍ إما في العاجلِ أو في الآجلِ عن شُبُهَةٍ فاسدةٍ فهو مغرور. وأكثرُ الناسِ يظنونُ بأنفسهم الخيرَ وهُمُ مُخطئون فيه، فأكثرُ الناسِ إذن مغرورون وإن اختلفتِ أصنافُ غرورِهِم واختلفتِ درجاتُهُم حتى كان غرورُ بعضهم أظَهَرُ وأشدُّ من بعض، وأظهرُها وأشدُّها غرورُ الكفارِ وغرورُ العُصاةِ والفُسَّاقِ.

الغزالي في (الإحياء) 3:265

الغَضَبُ

والغضبُ بالحقيقة هو حركةٌ للنفسِ يُخَدِّثُ بها غليانَ دَمِ القلبِ شهوةً الانتقامِ، فإذا كانت هذه الحركةُ عَنِيفَةً أَجَّجَتِ نَارَ الغضبِ وأضرمتها، فاحتدَّ غليانُ دمِ القلبِ وامتلأتِ الشرايينُ والدماعُ دخاناً مُظْلِماً مضطرباً يَسُوءُ منه حالُ العقلِ ويَضَعُفُ فعلُهُ، ويصيرُ مِثْلُ الإنسانِ عند ذلك - على ما حَكَّته الحُكَمَاءُ - مِثْلَ كهفٍ مَليءٍ حريقاً وأضرمِ ناراً فاختنق فيه اللهبُ والدخانُ وعلا منه الأَجيجُ والصوتُ المُسمَى وَحْيِ النارِ فيَضَعُبُ علاجُهُ ويتعَدَّرُ إطفاءُهُ ويصيرُ كلُّ ما تُدنيه منه للإطفاءِ سبباً لزيادته ومادَّةً لِقُوته.

فلذلك يَغْمَى الإنسانُ عن الرشدِ وَيُصَمُّ عن الموعظة بل تصيرُ المواعظُ في تلك الحالِ سبباً للزيادة في الغَضَبِ ومادةً للهيِّبِ والتأجُّجِ، ولا يُزجى له في تلك الحالِ حيلة . وإنما يتفاوت الناسُ في ذلك بحَسَبِ المزاجِ . . . وهذا في مبدأِ أمرِهِ وعُنْفوانِ حركةِ الغضبِ به، فأما إذا احتدمَ فيكادُ الحالُ يتقاربُ فيه . وتَصَوَّرُ ذلك من الحَطَبِ اليابسِ والرطبِ وتمثَّلُ مبدأَ اشتعالِ النارِ بسرعةٍ وشِدَّةٍ من الكبريتِ والتَّنْفُطِ، ثم انْحَدَرَ منهما إلى الأدهانِ المُتوسطة التي تنتهي إلى الاحتكاكِ، فإن الاحتكاكِ وإن كان ضعيفاً في توليدِ النَّارِ فربما قَوِيَ حَتَّى تلتهبَ منه الأجمَةُ العظيمةُ والغَيظةُ الأسيبةُ المُلتفةُ .

وأما الأسبابُ المَوْلدةُ للغَضَبِ فهي العُجْبُ، والافتخارُ، والمِرَاءُ، واللجاجُ، والمزاحُ، والتهيهُ، والاستهزاءُ، والغدرُ، والضَّيْمُ، وطلبُ الأمورِ التي فيها عِزَّةٌ [لذة] ويتنافس فيها الناسُ ويتحاسدون عليها؛ وشهوةُ الانتقامِ غايةً لجميعها لأنها بأجمَعها تنتهي إليه، ومن لواحقه الندامةُ وتوقُّعُ المجازاةِ بالعقابِ عاجلاً أو آجلاً، وتَغْيِيرُ المزاجِ وتَعْجُلُ الألمِ؛ وذلك أنَّ الغضبَ جنونٌ ساعةٌ، وربما أَدَّى إلى التَّلَفِ باختناقِ حرارةِ القلبِ فيه، وربما كان سبباً لأمراضٍ صعبةٍ مُؤدِّيةٍ إلى التَّلَفِ، ثم من لواحقه مَقْتُ الأصدقاءِ وشماتةُ الأعداءِ واستهزاءُ الحُسادِ والأرذالِ من الناسِ .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 193-195

الغَضَبُ واختلافُ الناسِ فيه

الغَضَبُ بمنزلة نارٍ ما يشتعل، والناسُ يَخْتَلِفون فيه، فبعضُهم كالحلَقَاءِ سريعِ الوُقودِ سريعِ الخُمودِ، وبعضُهم كالغَضَى بطيءِ الخُمودِ بطيءِ الوُقودِ، وبعضُهم سريعِ الوُقودِ بطيءِ الخُمودِ، وبعضُهم بعكسِ ذلك، وهو أحمدهم ما لم يكن مُفْضِياً به إلى زوالِ حَمِيتهِ وفقدانِ غيرتهِ .

واختلافُهم تارةً يكون بحسبِ الأمزجة . . . وتارةً يكون باختلافِ العادة في

الناس من تَعَوُّدِ السكونِ والهدوءِ - وهو المُعَبَّرُ عنه بالدَّلُولِ والهَيِّنِ واللِّينِ، ومنهم من تَعَوَّدَ الانزعاجَ والطيشَ فَيَحْتَدُّ بأدنى ما يَطْرُقُه .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 236

الغضبُ ودرجاتُ الناس فيه

قوةُ الغَضَبِ مَحَلُّها القلبُ، ومعناها غليانُ دم القلبِ بطلبِ الانتقامِ، وإنما تتوهَّج هذه القوةُ عند نُورانها إلى دَفْعِ المؤذياتِ قبلَ وقوعها، إلى التَشْفِيِ والانتقامِ بعد وقوعها. والانتقامُ قوتُ هذه القوةِ وشهوتُها وفيه لَذَّتُها، ولا تَسْكُنُ إلَّا به، ثم إن النَّاسَ في هذه القوةِ على درجاتٍ ثلاثٍ في أولِ الفِطْرَةِ من التفریطِ والإفراطِ والاعتدالِ .

أما التفریطُ فَيَفْقَدُ هذه القوةَ أو ضعِفَها، وذلك مذمومٌ، وهو الذي يقال فيه إنه لا حَمِيَّةَ له .

وأما الإفراطُ فَهُوَ أن تَغْلِبَ هذه الصفةُ حتَّى تَخْرُجَ عن سياسةِ العقلِ والدينِ وطاعتهِ ولا يَبْقَى للمرءِ معها بصيرةٌ ونظرٌ وفكرةٌ ولا اختيارٌ، بل يصير في صورة المَضْطَرِّ، وسببُ غَلَبَتِهِ أمورٌ غريزيةٌ وأمورٌ اعتياديةٌ، فَرَبُّ إنسانٍ هو بالفطرة مستعدٌّ لسرعةِ الغَضَبِ . . . وأما الأسبابُ الاعتياديةُ فهو أن يخالطَ قومًا يتشجَّعون بتشفي الغيظِ وطاعةِ الغَضَبِ ويُسمُّون ذلك شجاعةً ورجوليةً . . . وإنما المحمودُ غَضَبُ يَنْتَظِرُ إشارةَ العقلِ والدينِ فينبعث حيثُ تَجِبُ الحَمِيَّةُ وَيَنْطَفِئُ حيثُ يَحْسُنُ الحِلْمُ . وحِفْظُهُ على حدِّ الاعتدالِ هو الاستقامةُ التي كَلَّفَ اللهُ بها عبادهُ، وهو الوَسَطُ .

الغزالي في (الإحياء) 3: 115-116

الْغَفْلَةُ

من عجائب الأخلاقِ أَنَّ الغفلةَ مذمومةٌ وَأَنَّ استعمالها محمودٌ، وإنما ذلك لأنَّ مَنْ هو مطبوعٌ على الغفلةِ يَسْتَعْمِلُها في غيرِ موضعها وفي حيثَ يَجِبُ التحفظُ وهو مُغَيَّبٌ عن فهمِ الحقيقةِ فَدَخَلَتْ تحت الجهلِ قَدْ مَثَّ لذلك .

وأما الْمُتَيْقِظُ الطَّيِّعُ فإنه لا يَضَعُ الغفلةَ إلا في موضعها الذي يُدَمُّ فيه البحثُ والتقصِّي .

والتغافلُ فهمٌ للحقيقةِ وإضرابٌ عن الطيشِ واستعمالٌ للجلمِ وتسكينٌ للمكروه، فلذلك حُمِدَتْ حالةُ التغافلِ وَدُمَّتْ الغفلةُ .

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 83

الْغِنَى وَالْفَقْرُ

مذاهبُ الناسِ فيهما

اختلفَ الناسُ في تفضيلِ الغِنَى والفقْرِ مع اتِّفاقهم على أن ما أُخْرِجَ من الفقرِ مكروه، وما أُبْطِرَ من الغِنَى مذموم، فذهب قومٌ إلى تفضيلِ الغِنَى على الفقرِ، لأنَّ الغِنَى مُقْتَدِرٌ، والفقيرُ عاجزٌ، والقدرةُ أفضلُ من العجزِ، وهذا مذهبٌ من غَلَبَ عليه حُبُّ النَّباهةِ. وذهب آخرون إلى تفضيلِ الفقرِ على الغِنَى، لأنَّ الفقيرَ تاركٌ، والغِنَى مُلَابِسٌ، وتَرَكَ الدنيا أفضلُ من ملابتها، وهذا مذهبٌ من غَلَبَ عليه حُبُّ السلامة .

وذهب آخرون إلى تفضيلِ التوسطِ بين الأمرين بأن يَخْرُجَ عن حدِّ الفقرِ إلى أدنى مراتبِ الغِنَى ليَصِلَ إلى فضيلةِ الأمرين، وَيَسَلَّمَ من مَدَمَّةِ الحالِّين، وهذا مذهبٌ من يرى تفضيلَ الاعتدالِ، وَأَنَّ خيارَ الأمورِ أوسطُها .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 189

الغِيْبَةُ

الغِيْبَةُ: أَنْ يَذْكُرَ الْإِنْسَانُ غَيْرَهُ بِمَا فِيهِ مِنْ عَيْبٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخَوِّجَ إِلَى ذِكْرِهِ.
الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 182

حَدُّ الْغِيْبَةِ

الغِيْبَةُ أَنْ تَذْكُرَ أَخَاكَ بِمَا يَكْرَهُهُ لَوْ بَلَغَهُ سِوَاءَ ذِكْرَتِهِ بِتَقْصِي فِي بَدَنِهِ أَوْ نَسَبِهِ أَوْ فِي خُلُقِهِ أَوْ فِي فِعْلِهِ أَوْ فِي قَوْلِهِ أَوْ فِي دِينِهِ أَوْ فِي دُنْيَاهُ، حَتَّى فِي ثَوْبِهِ وَدَارِهِ وَدَابَّتِهِ.

الغزالي في (الإحياء) 3:100

الغَيْرَةُ

الغَيْرَةُ: ثورانُ الغَضَبِ حِمَايَةً عَلَى إِكْرَامِ الْحُرْمِ؛ وَأَكْثَرُ مَا يِرَاعَى فِي الْحُرْمِ وَالنِّسَاءِ.

وجعلَ اللهُ - سبحانه - هذه القوةَ في الإنسانِ سبباً لصيانةِ الماءِ وحفظاً للأُنسابِ... وقد يُستعملُ ذلك في صيانةِ كلِّ ما يَلْزَمُ الإنسانَ صيانتُهُ في السياساتِ الثلاثِ التي هي: سياسةُ الرجلِ نَفْسَهُ، وسياسةُ منزلهِ وأهلهِ، وسياسةُ مدينته وضِيعتهِ.

وقيل: الغيرةُ الذُّبُّ عن كلِّ ضَعِيفٍ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 238

الغيرة بين النجدة والعدل

الغيرة حُلُقٌ فَاضِلٌ مُتَرَكِّبٌ مِنَ النَّجْدَةِ وَالْعَدْلِ لِأَنَّ مَنْ عَدَلَ كَرِهَ أَنْ يَتَعَدَّى إِلَى حُرْمَةِ غَيْرِهِ وَأَنْ يَتَعَدَّى غَيْرُهُ إِلَى حُرْمَتِهِ.

ومن كانت النجدة له طبعاً حَدَثت فيه عِزَّةٌ، وَمِنَ الْعِزَّةِ تَحْدُثُ الْأَنْفَةُ مِنَ الْاهْتِضَامِ.

أخبرني بعض من صَحِبناه في الدَّهْرِ عن نفسه أنه ما عَرَفَ الْغِيْرَةَ قَطُّ حَتَّى ابْتُلِيَ بِالْمَحَبَّةِ فغَارَ، وكان هذا الْمُخْبِرُ فاسدَ الطَّبِيعِ خبيثَ التَّرْكِيبِ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَهْمِ وَالْجُودِ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 51

الْفَزَعُ

الْفَزَعُ وَالْجَزَعُ أَحْوَانٌ، لَكِنَّ الْفَزَعَ مَا يَعْتَرِي الْإِنْسَانَ مِنَ الشَّيْءِ الْخَفِيفِ، وَالْجَزَعَ مَا يَعْتَرِي مِنَ الشَّيْءِ الْمُؤْلَمِ.

وَالْفَزَعُ لَفْظٌ عَامٌّ سِوَاهُ كَانَ عَارِضاً عَنْ أَمَارَةٍ أَوْ دَلَالَةٍ، وَمَتَى كَانَ عَنْ شَيْءٍ يَضُرُّ فَهُوَ الْفَرَقُّ وَالذُّعْرُ، وَمَتَى كَانَ الْخَوْفُ مَحْبُوباً فَهُوَ الْإِسْفَاقُ.

وَالْخَوْفُ: تَوْقُّعٌ مَكْرُوهٍ عَنْ أَمَارَةٍ.

وَالْحَشْيَةُ: خَوْفٌ يَشُوبُهُ تَعْظِيمُ الْمَخْشِيِّ مِنْهُ مَعَ الْمَعْرِفَةِ بِهِ.

وَالْوَجَلُ: اسْتِشْعَارٌ عَنْ خَطَرٍ غَيْرِ ظَاهِرٍ لَيْسَ لَهُ أَمَانٌ.

وَالهَيْبَةُ: رَهْبَةٌ جَالِبَةٌ لِلْخُضُوعِ عَنْ اسْتِشْعَارِ تَعْظِيمِ.

وهذه الأشياءُ قد تُدْمَمُ بِاعْتِبَارِ الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ، وَتُحْمَدُ بِاعْتِبَارِ الْأُمُورِ الْآخِرَوِيَّةِ.

وَالْخَوْفُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَ يُشَارُ بِهِ إِلَى مَا يَخْطُرُ فِي الْبَالِ مِنَ الرُّغْبِ، كَاسْتِشْعَارِ الْإِنْسَانِ الرُّغْبَ مِنَ الْأَسَدِ، وَإِنَّمَا يُشَارُ بِهِ إِلَى مَا يَقْتَضِيهِ الْخَوْفُ، وَهُوَ الْكَفُّ عَنِ الْمَعَاصِي.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 221-223

القنَاعَة

القنَاعَة: الرضا بما دون الكفاية، والرُّهْدُ: الاقتصارُ على الزَّهيد، أي القليل، وهما يتقاربان، لكنَّ القنَاعَة تُقالُ اعتباراً برضا النفس، والزهد يُقالُ اعتباراً بالمتناول لحظَّ النفس، وكلُّ زُهدٍ حَصَلَ لا عن قنَاعَة فهو تزهُدٌ لا زُهد.

قال بعضُ الصوفية: «القنَاعَة أولُ الرُّهد» تنيهاً على أن الإنسانَ يحتاج أولاً إلى قَمْعِ نفسه والتخصُّصِ بالقنَاعَة لِيَسْهُلَ تعاطي الرُّهد.

واعلم أن الزَّاهدَ ليس مَنْ تَرَكَ المكاسبَ في شيء - كما توهمه قومٌ أفرطوا حتى قربوا من مذهب المانوية والبراهمة والرهابنة - فإنَّ ذلك يُؤدي إلى خرابِ العالم، وإلى مُضادَّة الله - عزَّ وجلَّ - فيما قَدَّر ودَبَّر.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 214-215

القنَاعَة قِصْدٌ وَاِعْتِدَالٌ

... فإنَّ من عالجِ الجوعَ والعَطشَ - اللذين هما مَرَضَانِ وَأَلْمَانِ حَادِثَانِ - لا يَنْبَغِي له أن يَقْصِدَ لَذَّةَ البدنِ بل صِحَّتَه، فإنه سيلتدُّ لا مَحَالَةَ، فإنَّ طلبَ العلاجِ اللَّذَّةَ لا الصِّحَّةَ لم تَحْضُلْ له الصِّحَّةُ ولم تَبْقَ له اللَّذَّةُ، فأما من لم يُزْرَقِ الكفايةَ واحتاجَ إلى السعيِ والاضطرابِ في تحصيلها فيَجِبُ أن لا يتجاوزَ القِصْدَ وَقَدَرَ حاجتِه منها إلى ما يُضْطَرُّ معه إلى السعيِ الحثيثِ والحرصِ الشديدِ والتعريضِ لقبيحِ المكاسبِ وضُروبِ المَهالكِ والمَعاطبِ، بل يُجْمَلُ في طلبِها إجمالَ العارفِ بخَساسَتِها وأنه يُضْطَرُّ إليها لنقصانِه فيطلبُ منها ما يَطْلُبُ سائرُ الحيواناتِ في ضُروراتِها...

ويَنْبَغِي لحافظِ الصِّحَّةِ على نفسه أن لا يُحَرِّكَ قُوَّتَه الشهوانيةَ وقُوَّتَه الغَضبيةَ بتدكُّرٍ ما أصابَ منهما موجداً لذته بل يتركهما حتى يتحرَّكا بأنفسهما، وذلك أن

الإنسان ربّما تَدَكَّر لَدَاتِهِ فِي إِصَابَةِ الشَّهَوَاتِ وَطَبِيبِهَا، وَمَرَاتِبِ كِرَامَتِهِ مِنَ السُّلْطَانِ وَغَيْرِهَا فَاشْتَأَقَ إِلَيْهَا، وَإِذَا اشْتَأَقَ إِلَيْهَا تَحَرَّكَ نَحْوَهَا فَقَدْ جَعَلَهَا غَرَضاً لَهُ فَيُضْطَرُّ إِلَى اسْتِعْمَالِ الرُّؤْيَةِ وَاسْتِخْدَامِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ فِيهَا لِتُدَبِّرَ لَهُ الْوَصُولَ إِلَيْهَا.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 183-185

الكِبْرُ

إِنَّ الْكِبْرَ يَنْقَسِمُ إِلَى بَاطِنٍ وَظَاهِرٍ. فَالْبَاطِنُ هُوَ خُلُقٌ فِي النَّفْسِ، وَالظَّاهِرُ أَعْمَالٌ تَصْدُرُ عَنِ الْجَوَارِحِ، وَاسْمُ الْكِبْرِ بِالْخُلُقِ الْبَاطِنِ أَحَقُّ، وَأَمَّا الْأَعْمَالُ فَإِنَّهَا ثَمَرَاتٌ لِدَلِكِ الْخُلُقِ، وَخُلُقُ الْكِبْرِ مُوجِبٌ لِلْأَعْمَالِ، وَلِدَلِكِ إِنْ ظَهَرَ عَلَى الْجَوَارِحِ يُقَالُ تَكَبَّرَ، فَإِذَا لَمْ يَظْهَرِ يُقَالُ فِي نَفْسِهِ كِبْرٌ، فَالْأَصْلُ هُوَ الْخُلُقُ الَّذِي فِي النَّفْسِ، وَهُوَ الْاسْتِرَاخُ وَالرُّكُونُ إِلَى رُؤْيَةِ النَّفْسِ فَوْقَ الْمُتَكَبِّرِ عَلَيْهِ، فَإِنَّ الْكِبْرَ يَسْتَدْعِي مُتَكَبِّراً عَلَيْهِ وَمُتَكَبِّراً بِهِ، وَبِهِ يَنْفَصِلُ الْكِبْرُ عَنِ الْعُجْبِ... فَإِنَّ الْعُجْبَ لَا يَسْتَدْعِي غَيْرَ الْمُعْجَبِ، بَلْ لَوْ لَمْ يُخْلَقِ الْإِنْسَانُ إِلَّا وَخَدَهُ تُصَوَّرَ أَنْ يَكُونَ مُعْجَباً، وَلَا يُنْصَوَّرُ أَنْ يَكُونَ مُتَكَبِّراً إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعَ غَيْرِهِ وَهُوَ يَرَى نَفْسَهُ فَوْقَ ذَلِكَ الْغَيْرِ فِي صِفَاتِ الْكَمَالِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ مُتَكَبِّراً. وَلَا يَكْفِي أَنْ يَسْتَعْظِمَ نَفْسَهُ لِيَكُونَ مُتَكَبِّراً، فَإِنَّهُ قَدْ يَسْتَعْظِمُ نَفْسَهُ وَلَكِنَّهُ يَرَى غَيْرَهُ أَعْظَمَ مِنْ نَفْسِهِ أَوْ مِثْلَ نَفْسِهِ فَلَا يَتَكَبَّرُ عَلَيْهِ؛ وَلَا يَكْفِي أَنْ يَسْتَحْقِرَ غَيْرَهُ فَإِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ لَوْ رَأَى نَفْسَهُ أَحَقَرَ لَمْ يَتَكَبَّرْ وَلَوْ رَأَى غَيْرَهُ مِثْلَ نَفْسِهِ لَمْ يَتَكَبَّرْ، بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَرَى لِنَفْسِهِ مَرْتَبَةً وَلِغَيْرِهِ مَرْتَبَةً ثُمَّ يَرَى مَرْتَبَةَ نَفْسِهِ فَوْقَ مَرْتَبَةِ غَيْرِهِ؛ فَعِنْدَ هَذِهِ الْاِعْتِقَادَاتِ الثَّلَاثَةِ يَخْضَلُ فِيهِ خُلُقُ الْكِبْرِ، لَا أَنَّ هَذِهِ الرُّؤْيَةَ تَبْغِي الْكِبْرَ بَلْ هَذِهِ الرُّؤْيَةُ وَهَذِهِ الْعَقِيدَةُ تَنْفُخُ فِيهِ فَيَخْضَلُ فِي قَلْبِهِ اِعْتِدَادٌ وَهَزَّةٌ وَفَرْحٌ وَرُكُونٌ إِلَى مَا اِعْتَقَدَهُ، وَعَزٌّ فِي نَفْسِهِ بِسَبَبِ ذَلِكَ، فَتِلْكَ الْعِزَّةُ وَالْهَزَّةُ وَالرُّكُونُ إِلَى الْعَقِيدَةِ هُوَ خُلُقُ الْكِبْرِ...

فَالْكِبْرُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَالَةِ الْحَاصِلَةِ فِي النَّفْسِ مِنْ هَذِهِ الْاِعْتِقَادَاتِ، وَتُسَمَّى

أَيْضاً عِزَّةً وَتَعْظَمًا. . . ثُمَّ هَذِهِ الْعِزَّةُ تَقْتَضِي أَعْمَالاً فِي الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ هِيَ ثَمَرَاتٌ،
وَيُسَمَّى ذَلِكَ تَكْبَرًا. . . فَهَذَا هُوَ الْكِبَرُ، وَأَفْنُهُ عَظِيمَةٌ وَغَائِلَتُهُ هَائِلَةٌ، وَفِيهَا يَهْلِكُ
الْخَوَاصُّ مِنَ الْخَلْقِ، وَقَلَّمَا يَنْفِكُ عَنْهُ الْعِبَادُ وَالرُّهَادُ وَالْعُلَمَاءُ فَضْلاً عَنْ عَوَامِ الْخَلْقِ.

الغزالي في (الإحياء) 3:239

الْكِبَرُ وَالتَّرْفَعُ

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذَا الْكِبَرَ وَالتَّرْفَعُ مِنَ الْأَخْلَاقِ الْمَذْمُومَةِ إِنَّمَا يَخْضُلُ مِنْ تَوَهُّمِ
الْكَمَالِ، وَأَنَّ النَّاسَ يَحْتَاجُونَ إِلَى بِضَاعَتِهِ مِنْ عِلْمٍ أَوْ صِنَاعَةٍ كَالْعَالِمِ الْمُتَبَحَّرِ فِي
عِلْمِهِ، أَوِ الْكَاتِبِ الْمُجِيدِ فِي كِتَابَتِهِ، أَوِ الشَّاعِرِ الْبَلِيغِ فِي شِعْرِهِ. وَكُلُّ مُحْسِنٍ فِي
صِنَاعَتِهِ يَتَوَهُّمُ أَنَّ النَّاسَ مُحْتَاجُونَ لِمَا بِيَدِهِ، فَيَخْذُلُ لَهُ تَرْفَعٌ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ، وَكَذَا
يَتَوَهُّمُ أَهْلُ الْأَنْسَابِ مِمَّنْ كَانَ فِي آبَائِهِ مَلِكٌ أَوْ عَالِمٌ مَشْهُورٌ أَوْ كَامِلٌ فِي طَوْرٍ،
يَعْتَبِرُونَ بِمَا رَأَوْهُ أَوْ سَمِعُوهُ مِنْ حَالِ آبَائِهِمْ فِي الْمَدِينَةِ، وَيَتَوَهُّمُونَ أَنَّهُمْ اسْتَحَقُّوا
مِثْلَ ذَلِكَ بِقَرَابَتِهِمْ إِلَيْهِمْ وَوِرَاثَتِهِمْ عَنْهُمْ، فَهَمُّ مُتَمَسِّكُونَ فِي الْحَاضِرِ بِالْأَمْرِ
الْمَعْدُومِ. وَكَذَلِكَ أَهْلُ الْحِيلَةِ وَالْبَصْرِ وَالتَّجَارِبِ بِالْأُمُورِ قَدْ يَتَوَهُّمُ بَعْضُهُمْ كَمَالاً
فِي نَفْسِهِ بِذَلِكَ وَاحْتِيَاجاً إِلَيْهِ.

وَتَجِدُ هَؤُلَاءِ الْأَصْنَافَ كُلَّهُمْ مَتَرَفِّعِينَ لَا يَخْضَعُونَ لِصَاحِبِ الْجَاهِ وَلَا يَتَمَلَّقُونَ
لِمَنْ هُوَ أَعْلَى مِنْهُمْ، وَيَسْتَصْغِرُونَ مَنْ سِوَاهُمْ لِاعْتِقَادِهِمُ الْفَضْلَ عَلَى النَّاسِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3:911

كُتْمَانُ السَّرِّ

مِنْ طَبَعِ الْإِنْسَانِ مَحَبَّةُ الْإِثْبَارِ وَالِاسْتِخْبَارِ. . . فَعَسُرَ عَلَى الْإِنْسَانِ الْكُتْمَانُ
لِإِثَارِ هَذِهِ الشَّهْوَةِ وَالانْقِيَادِ لِهَذِهِ الطَّبِيعَةِ، وَكَانَتْ مَزَاوِلَةُ الْجِبَالِ الرَّاسِيَاتِ عَنْ
قَوَاعِدِهَا أَسْهَلَ مِنْ مُجَادَبَةِ الطَّبَائِعِ، فَاعْتَرَاهُ الْكَرْبُ لِكُتْمَانِ السَّرِّ وَعَشِيَهُ لِذَلِكَ سَقَمٌ

وَكَمَدٌ يُحْسِنُ لَهُ فِي سُودَاءِ قَلْبِهِ بِمَثَلِ دَبِيبِ النَّمْلِ وَحِكْمَةِ الْجَرَبِ وَمِثْلِ لَسَعِ الدَّبْرِ
وَعِزِّ الْأَشَافِيِّ عَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِ مَقَادِيرِ الْحُلُومِ وَالرِّزَانَةِ وَالخِفَّةِ، فَإِذَا بَاحَ بِسِرِّهِ
فَكَأَنَّهُ نَشِطٌ مِنْ عِقَالٍ، وَلِذَلِكَ قِيلَ: «الْصَّدْرُ إِذَا نَفَثَ بَرُؤًا» مِثْلًا مُضْرُوبًا لِهَذِهِ
الْحَالِ.

وَمَا يُؤَكِّدُ هَذَا الْمَعْنَى فِي كَرَبِ الْكُتْمَانِ وَصُعُوبَتِهِ عَلَى الْعُقْلَاءِ فَضْلًا عَنْ
غَيْرِهِمْ، مَا رَوَاهُ عَنْ بَعْضِ فُقَهَائِهِمْ أَنَّهُ كَانَ يَحْمَلُ أَخْبَارًا مُسْتَوْرَةً لَا يَحْتَمِلُهَا الْعَوَامُّ
فَضَاقَ صَدْرُهُ بِهَا، فَكَانَ يَبْرُزُ إِلَى الْبَرَارِيِّ فَيَحْتَفِرُ بِهَا حُفْرَةً يُوَدِّعُهَا دَنَاءً ثُمَّ يَنْكَبُ
عَلَى ذَلِكَ الدَّنِّ فَيَحَدِّثُهُ بِمَا سَمِعَ فَيَرُوحُ عَنْ قَلْبِهِ وَيَرَى أَنَّهُ قَدْ نَقَلَ سِرَّهُ مِنْ وَعَاءٍ إِلَى
وِعَاءٍ.

وَكَانَ الْأَعْمَشُ سَيِّءَ الْخُلُقِ غَلِقًا، وَكَانَ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ يُضْجِرُونَهُ
وَيَسُومُونَهُ نَشْرًا مَا يَجِبُ طَيْبُهُ عَنْهُمْ وَتَكَرَّرَ مَا يُحَدِّثُهُمْ بِهِ، وَيَتَعَتَّنُونَهُ فَيَخْلِفُ لَهُمْ لَا
يُحَدِّثُهُمْ الشَّهْرَ وَالْأَكْثَرَ وَالْأَقْلَّ فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ ضَاقَ صَدْرُهُ بِمَا فِيهِ، وَتَطَلَّعَتِ الْأَخْبَارُ
إِلَى الْخُرُوجِ مِنْهُ، فَيُقْبَلُ عَلَى شَاةٍ كَانَتْ لَهُ فِي مَنْزِلِهِ فَيَحَدِّثُهَا بِالْأَخْبَارِ وَالْفِقْهِ حَتَّى
كَانَ بَعْضُ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ يَقُولُ: لَيْتَ أَنِّي كُنْتُ شَاةَ الْأَعْمَشِ.

الجاحظ في كتاب كتمان السرِّ

والنصّ وارد في هامش كتاب (الهوامل والشومل) ص 17-18

رأيي فلسفي في كتمان السرِّ

قَدْ تَبَيَّنَ فِي الْمُبَاحِثِ الْفَلَسْفِيَةِ أَنَّ لِلنَّفْسِ قُوَّتَيْنِ إِحْدَاهُمَا مُعْطِيَةٌ وَالْأُخْرَى
أَخِذَةٌ، فَهِيَ بِالْقُوَّةِ الْآخِذَةِ تَسْتَشِيبُ الْمَعَارِفَ، وَتَسْتَأْتِقُ إِلَى تَعَرُّفِ الْأَخْبَارِ، وَبِهَا
يُوجَدُ الصِّيَانُ أَوْلَى نَشْوَتِهِمْ مُحِبِّينَ لِسَمَاعِ الْخُرَافَاتِ، فَإِذَا تَكَلَّهَلُوا أَحَبُّوا مَعْرِفَةَ
الْحَقَائِقِ، وَهَذِهِ الْقُوَّةُ هِيَ انْفِعَالٌ وَشَوْقٌ إِلَى الْكَمَالِ الَّذِي يَنْخَصُّ النَّفْسَ.
وَهِيَ بِالْقُوَّةِ الْمُعْطِيَةِ تُفِيضُ عَلَى غَيْرِهَا مَا عِنْدَهَا مِنَ الْمَعَارِفِ وَتُفِيدُهُ الْعُلُومَ
الْحَاصِلَةَ لَهَا، وَهَذِهِ الْقُوَّةُ لَيْسَتْ انْفِعَالًا بَلْ فَاعِلَةٌ.

وهاتان القوتان موجودتان للنفس بالذات لا بالعرض. فكل إنسانٍ يخرصُ بإحدى قوته على الفعل، وهو الإعلام، وبالأخرى على الانفعال، وهو الاستعلام.

ولما كان ذلك كذلك لم يُمكنُ أن يفعل المُنفعل، ولا أن يفعلَ الفاعلُ، لأنهما جميعاً للنفس بالذات، فقد ظهرَ السببُ الداعي إلى إخراجِ السرِّ، وهو أن النفسَ لما كانت واحدةً واشتقات بإحدى قوتَيْها إلى الاستعلام، واشتاتت بالأخرى إلى الإعلام لم يَنكتمِ سرٌّ بئته. وهذا هو تدييرُ إلهي عَجيب، ومن أجله نُقلت الأخبارُ القديمة، وحفظت قصصُ الأمم، وعُني المُتقدمون بتدوين ذلك وحرصَ المتأخرون على نقله وقراءته. ولذلك ضربَ الحكماءُ فيه المثل، وجزموا عليه القول، وقطعوا به الحكم وقالوا: لا يَنكتمُ سرٌّ وإنما يتقدم ظهوره أو يتأخر، وتقول العامة: أي شيء يَنكتم؟ ثم تقول في الجواب: ما لا يكون.

فحقيقٌ على صاحبِ السرِّ أن لا يستودعه إلا القادرَ على نفسه والقاهرَ لنزواتها عند حركاتها وشهواتها، بل المجاهدَ لها المعتادَ عند الجهادِ غلبها وقهرها، وإنما يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذي هو أفضل موهبة الله تعالى وأكبر نعمة له على العبد، وبه فضل الإنسان على سائر الحيوان.

ولولا هذا الجوهرُ الكريمُ الذي هو مُسيطرٌ على النفسِ ومُشرفٌ عليها لكان الإنسانُ كسائرِ الحيواناتِ غيرِ الناطقة في ظهورِ قوى النفسِ منه مُرسلةً من غيرِ رقيبٍ، ومُهملَةٌ بغيرِ رعية، ولكنه بهذا الجوهرِ النفيسِ في جهادِ النفسِ عظيم.

ومعنى قولي هذا أن الإنسانَ دائماً في جهادِ النفسِ بقوة عقله، لأنه محتاجٌ إلى رذعها به، وإلى ضبطها ومنعها من شهواتها الرذية حتى لا يُصيبَ منها إلا بمقدارٍ ما يُطلقه العقلُ ويَحُدُّه لها، وما يرسمه ويبيحه إياها.

ومن لم يَقم بهذا الجهادِ دائماً مُدَّة عُمره فليس مِمَّن له حظٌّ في الإنسانية، بل هو خَلِيعٌ كالبهيمة المُهملَّة التي لا رقيب عليها من العقل، وإذا انحطَّ الإنسانُ عن رُتبته العالية إلى رتبة ما هو أدنى منه فقد خسرَ نفسه ورَضِي لها بأخسر المنازل،

هذا مع كُفْره نعمة الله ورَّده الموهبة التي لا أَجَلَ منها، وكرهيته جِوازَ باريه ونفوره من قُربه .

فانفعالاتُ النَّفسِ وأفعالها بِحَسَبِ قُوَّتِهَا كثيرةٌ، وهي الشهواتُ الموجودةُ في الناسِ، وليس يَنخلو منها البَشَرُ، ولكنَّها فيهم بالأكثرِ والأقلِّ، فمُجاهدةُ العقلاءِ لها مختلفةٌ، والجُهَّالُ هم المسترسلون فيها غيرُ المُجاهدين لها .

وإخراجُ السرِّ من جُملةِ هذه الشهواتِ وهو مُتعلِّقٌ بالإخبارِ والإعطاءِ، وإذا كان لِحِفْظِ السرِّ هذا المَوْقعُ من المُجاهدةِ للنفسِ لأنها تَحْرِصُ في إظهاره على أمرٍ ذاتيٍّ لها، وإنما يَمَمَعها العقلُ وَيَمْنَعُها، فَأَخْلِقُ به أن يكون صعباً شديداً جاريّاً مَجْرَى غيره من شهواتِ النفسِ التي يَقَعُ الجهادُ فيها .

وربما وُجِدَتْ إحدى هاتين القوتين في بعضِ الناسِ أقوى والأخرى أضعفَ، فإنَّ من الناسِ من يَحْرِصُ على الحديثِ، ومنهم من يَحْرِصُ على الاستماعِ، ومنهم الضَّنينُ بالعلمِ، ومنهم السَّمُحُ به، ومنهم الحَرِيصُ على التعلُّمِ والاستفادةِ، ومنهم الكَسْلانُ عنه، وعلى هذا يوجَدُ بعضهم أحرصَ على إخراجِ السرِّ، وبعضهم أثبتَ وأحسنَ تماسكاً .

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 15-18

كتمان السرِّ من الوفاء

السرُّ ضربان: أحدهما ما يُلقَى إلى الإنسانِ من حديثٍ يُسْتَكْتَمُ، وذلك إمَّا لفظاً، كقولك لغيرك: اكنتم ما أقول لك، وإمَّا حالاً، وهو أن يَحْرَى القائلُ حالَ انفرادِهِ فيما يورده أو يَخْفِضُ صوته أو يُخْفِيه عن مُجالِسه، ولهذا قيل: «إذا حَدَّثَكَ الإنسانُ بحديثٍ فالتفتْ فهو أمانة» والثاني أن يكونَ حديثاً في نفسك مما تَسْتَجِجُ إشاعته، أو شيئاً تُريدُ فِعْلَهُ .

وكتمانُ النوعِ الأولِ من الوفاءِ، وهو أَحْصَى بعامةِ الناسِ، والثاني من الحَزْمِ

والاحتياط، وهو أخصُّ بالملوك وأصحابِ السِّيَاسات .
وإذاعةُ السرِّ من قِلَّةِ الصَّبْرِ وَضَيْقِ الصدر، ويوصَفُ به ضَعْفَةُ الرجالِ والنِّساءِ
والصَّبِيان .

والسببُ في أنه يَضْعُبُ كتمانُ السرِّ هو أنَّ للإنسانِ قوتين: آخذةٌ ومُعْطيةٌ،
وكلتاها مما تتشَوَّفُ إلى الفعلِ المُختَصِّ بها .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 194-195

بين الكتمان والإفشاء

إنَّ كتمانَ الأسرارِ من أقوى أسبابِ النجاحِ وأدومِ الأمورِ لأحوالِ الصِّلاحِ،
رُوي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «استعينوا على الحاجاتِ بالكتمان، فإنَّ كلَّ ذي
نعمةٍ محسودٌ» .

وفي الاسترسالِ بإبداءِ السرِّ دلائل على ثلاثِ أحوالِ مذمومة، إحداها: ضيقُ
الصدرِ وقِلَّةُ الصَّبْرِ حتى إنه لم يَتَسَّعَ لِسِرِّ . . . والثانية: الغفلةُ عن تحذِرِ العقلاءِ
والسهو عن يقظةِ الأذكاءِ . . . والثالثة من ارتكبه من العزْرِ واستعمله من الخطرِ .

الماوردي في (أدب الدنيا والدنيا) ص 266-267

الكرامةُ

ليست الكرامةُ الحقيقيةُ من علائقِ المَدْحِ، فإنَّ الصبِيَّ قد يَمْدَحُ، ولا من
علائقِ العَطِيَّةِ، فإنَّ الكَلْبَ قد يُعْطَى، ولا من علائقِ التَخاضُعِ، فإنَّ الفاتكَ قد
يُتَخاضعُ له، ولا من علائقِ الزينةِ، فإنَّ المرأةَ قد تَتَزِينُ - لكنها متعلِّقةٌ بحيَاةِ ما
يُقْتَنَى به الشرفُ الأبدي، وهو الحِكْمَةُ والعدالةُ .

فأما الثروةُ والرياسةُ فمتى روعيتا على موجبِ الشريعةِ نزلتا منزلةَ الأجنبيَّةِ
المُرْقِيَّةِ بالنفسِ إلى الكرامةِ الحقيقيةِ، وهي الحِكْمَةُ والعدالةُ، فإذا الفائزُ بهما

الكاسبُ لِذَاتِهِ رتبةٌ عاليةٌ لا تُفارقه أبداً، وليس البدنُ المُكْرَمُ أيضاً هو الجميلُ ولا الصحيحُ ولا القويُّ، لكنه المستعملُ لجماله وصِحَّته وقُوَّته على ما يُفِيده الأُمَّةُ والسلامةُ، وهو مقتضى الشريعة .

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 360

الكَرَمُ

وأما الكرم فاسمٌ لجماعة الأخلاق والأفعال المحمودة إذا ظَهَرَت بالفعل، والحريةُ مثله، لكن يُقال ذلك فيمن لا تستعبده المَطامِعُ والأغراضُ الدنيوية . . . وليس كلُّ حريةٍ كَرَمًا.

وأيضاً فالحريةُ تتعلّق بالتلَطُّفِ عن الأخذ، وأكثرُ الكَرَمِ يتعلّق بالإنفاقِ أكثر .
ويُضادُّ الكَرَمُ: اللُّؤْمُ؛ والحريةُ: العبودية .

وكما أن الكَرَمَ أعمُّ من الجُودِ فاللُّؤْمُ أعمُّ من البُخلِ، ولا يدخل في الحرية والكَرَمُ النَّساءُ، فإنَّهنَّ مُستخدِمات بل مستعبدات!!؟؟

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 74

الكمالُ

كيف يُستفاد الكمال

إن الكمالَ الطبيعيَّ قد يَستفِيده الإنسانُ بالقهرِ والضرورة، فأما الكمالُ النَّطْقِيُّ فليس يَستفِيده إلا باستحاکمِ الذُّبَّةِ بالأفعالِ الإرادية، بل يَعْلَمُ أنَّ الأفعالَ الإراديةَ المؤدِّيَّةَ إلى هذا الكمالِ أكثرُها يوجد على سبيلِ الإلْجاءِ [أي الاضطرار]، ويُشْبِهُهُ أن يكون الإلْجاءُ حَالاً مُتوسِّطَةً بين الطوعِ والضرورة، فإنَّ الإنسانَ - وإن كان مُختصّاً بالاختيار، فاخْتِيارُهُ ليس بِمُتوجِّهٍ أبداً نحوَ الصلاحِ والصحَّةِ، بل يفتنُّ

إلى طَرَفَيِ الصَّحَّةِ وَالْفَسَادِ، وَأَعْنِي بِهَذَا أَنَّهُ يَجْرِي ذَلِكَ مِنْهُ لَطَلِبِ اللَّذَّةِ أَوْ الرَّاحَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِنْجِذَابِ إِلَيْهِ بِالشَّهْوَةِ، حَسَبَ مَا يَجْرِي ذَلِكَ لِفَائِدَةِ نَطْقِيَّةٍ وَعَلَى سَبِيلِ الْحَمْلِ عَلَيْهِ بِالْغَلْبَةِ، إِلَّا أَنَّ أَحَدَهُمَا مُسْتَدْعَى إِلَيْهِ طَبْعاً، وَالْآخَرُ مُسْتَدْعَى إِلَيْهِ عَقْلاً.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 368-369

كَمَالُ الْبَدَنِ وَكَمَالُ الْعَقْلِ

إِنَّ الطَّبْعَ، لِأَجْلِ مَحَبَّتِهِ لِلذَّيْدِ يَسُوقُ الْبَدْنَ عَنِ النَّقْصِ الْعَارِضِ إِلَى كَمَالِهِ الْأَخْصَصِ بِهِ، وَكَمَالِ الْبَدَنِ الصَّحَّةَ وَالْقُوَّةَ.

وَالْعَقْلُ، لِأَجْلِ مَحَبَّتِهِ لِلْفَضِيلَةِ، يَسُوقُ النَّفْسَ عَنِ النَّقْصِ الْعَارِضِ لَهَا إِلَى كَمَالِهَا الْأَخْصَصِ بِهَا، وَكَمَالِ النَّفْسِ الْحِكْمَةَ وَالْفَضِيلَةَ.

وَمَحَبَّةُ الطَّبْعِ لِلذَّيْدِ يَكُونُ قَوِيًّا جَدًّا، وَلَيْسَ لِلْإِلْفِ وَالْعَادَةِ فِي تَقْوِيَّتِهِ كَبِيرُ مَعُونَةٍ. فَأَمَّا مَحَبَّةُ الْعَقْلِ لِلْجَمِيلِ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَدَائِهِ ضَعِيفًا جَدًّا، إِلَّا أَنَّ لِلْإِلْفِ وَالْعَادَةِ فِي تَقْوِيَّتِهِ مَعُونَةً عَظِيمَةً مُفْرِطَةً.

وَالذَّيْدُ مَتَى كَانَ قَبِيحًا ثُمَّ عَشِقَهُ الطَّبْعُ بِالْإِفْرَاطِ وَاسْتَحْوَذَ عَلَى الْعَقْلِ بِالْغَلْبَةِ عَمِيَّتِ النَّفْسُ عَنْ قُبْحِهِ وَتَصَوَّرَتْهُ بِصُورَةِ الْحُسْنِ.

وَالْجَمِيلُ مَتَى كَانَ مُؤْلَمًا ثُمَّ عَشِقَهُ الْعَقْلُ بِالْإِفْرَاطِ وَاسْتَحْوَذَ عَلَى الطَّبْعِ بِالْغَلْبَةِ، صَارَ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ. وَمَتَى اتَّفَقَ لِلشَّيْءِ الْوَاحِدِ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ كَمَالُ أَحَدِهِمَا وَعَرَّضَ لَهُ نَقْصُ الْآخَرِ فَهَنَّاكَ يَفْتَقِرُ إِلَى الْقُوَّةِ التَّدْبِيرِيَّةِ وَالشَّرِيعَةِ الْإِلَهِيَّةِ.

وَمِنْ أَمَارَاتِ السَّعَادَةِ أَنْ يَكُونَ سُرُورُ الْإِنْسَانِ بِمَا أُنْعِمَ عَلَيْهِ بِهِ مِنَ الْعَقْلِ الصَّرِيحِ وَالرَّأْيِ الصَّحِيحِ، وَأَكْرَمَ بِهِ مِنَ الثَّقَةِ بِمَنْ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ - جَلَّ جَلَالُهُ - وَوُقُوفُ لَهُ مِنَ التَّمْيِيزِ وَالتَّمْيِيزِ لِلْحِكْمِ الْخَالِصَةِ، وَأَيْدٍ بِهِ مِنَ الاسْتِعْلَاءِ بِرُوحَانِيَّتِهِ عَلَى عَالَمِي الْعُلُوِّ وَالسُّفْلِ، وَالْإِحَاطَةِ بِمَا فِيهِمَا مِنَ التَّدْبِيرِ الْإِلَهِيِّ وَالنِّظَامِ الْحِكْمِيِّ، وَمَا

أوتيهِ من الغبطةِ بسياحةِ عقله فيهما وجَوْلانِ نفسه في زَهْرَاتِهما، شاغلاً له عن الالتذاذِ بالذهبِ والفضةِ والمِسْكِ والعنبرِ والبستانِ والغلمانِ، بل تصير هذه الأشياءُ كلُّها وَتِحةً [أي ضئيلة] في عَيْنِهِ، حقيرةٌ في نَفْسِهِ، فَحِينَئِذٍ يَسْتَعِدُّ جَوْهَرَهُ لِصُحْبَةِ أفاضلِ الروحانيينِ ووُضلةِ المقربينِ.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 352-353

كمالُ الإنسانِ في خُلُقِهِ

إن كمالَ الإنسانِ في خَلْقِهِ هو كمالُ الخُلُقِ، والحالُ في الأفعالِ التي بها يَحْضُلُ كمالُ الإنسانِ في خُلُقِهِ كالحالِ في التي بها يَحْضُلُ كمالُ الإنسانِ في بدنه، وكمالُ الإنسانِ في بَدَنِهِ هو الصِّحَّةُ.

فكما أنَّ الصِّحَّةَ متى كانت حاصلةً فينبغي أن تُحْفَظَ، ومتى لم تكن فينبغي أن تُكْتَسَبَ، وكما أنَّ الأمورَ التي بها تَحْضُلُ الصِّحَّةُ إنما تَحْضُلُ بها متى كانت بحالِ تَوَسُّطٍ، فإنَّ الطعامَ متى كان متوسطاً حَصَلَتْ به القوَّةُ، والتَّعبُ متى كان متوسطاً حَصَلَتْ به القوَّةُ، كذلك الأفعالُ متى كانت متوسطةً حَصَلْ الخُلُقُ الجميلُ،... ومتى زالت الأفعالُ عن الاعتدالِ واعتيدت لم يَكُنْ عنها خُلُقٌ جميلٌ، وزوالُها عن الاعتدالِ المتوسِّطِ هو إما إلى الزيادةِ على ما يَنْبَغِي أو النقصانِ عما يَنْبَغِي.

الفارابي في (التنبيه على سبيل السعادة) ص 57-58

طريقانِ إلى الكمالِ الإنسانيِّ

فالكمالُ الخاصُّ بالإنسانِ كمالانِ، وذلك لأنَّ له قُوَّتَيْنِ: إحداهما العاملة والأخرى العاملة، فلذلك يَشْتاقُ بإحدى القُوَّتَيْنِ إلى المعارفِ والعلومِ، ويَشْتاقُ بالأخرى إلى نَظْمِ الأمورِ وتَرتيبِها.

وهذان الكمالانِ هما اللذانِ نَصَّ عليهما الفلاسفةُ فقالوا: الفلسفةُ تنقسمُ إلى

الجُزءَ النظري والجُزءَ العملي، فإذا أكْمَل الإنسانُ الجُزءَ النظريَّ والجُزءَ العمليَّ فقد سَعِدَ السعادةَ التامةَ .

أما كمالُهُ الأولُ بإحدى قُوَّتيهِ - أعني العالمَةَ وهي التي يَشْتاقُ بها إلى العلم - فهوَ أن يصيرَ في العلمِ بحيث يَصْدُقُ نَظْرُهُ وتَصِحُّ بصيرتُهُ وتستقيمُ رَويَّتُهُ، فلا يَغْلَطُ في اعتقادٍ ولا يَشْكُ في حقيقة، وَيَنْتَهِي في العلمِ بأمورِ الموجوداتِ على الترتيبِ إلى العِلْمِ الإلهي الذي هو آخرُ مرتبةِ العلوم، وَيَتَّقُ به وَيَسْكُنُ إليه وَيَطْمئنُّ قلبُهُ وتَذْهَبَ حَيْرَتُهُ، وَيَنجلي له المطلوبُ الأخيرُ حتى يَتَّجِدَ به .

وأما الكمالُ الثاني الذي يَكُونُ بالقُوَّةِ الأخرى - أعني القُوَّةَ العاملة - وهو الكمالُ الخُلُقِي، ومبدؤُهُ من ترتيبِ قُواه وأفعالهِ الخاصةِ بها حتى لا تتغالبَ وحتى تتسالمَ هذه القُوى فيه، وتَصُدِّرُ أفعاله، بِحَسَبِ قُوَّتيهِ المُمَيَّزَةِ، منتظمةً مُرتَّبَةً كما يَنْبَغِي، وَيَنْتَهِي إلى التدبيرِ المَدني الذي تُرتَّبُ فيه الأفعالُ والقُوى بين الناسِ حتى تَنْتَظِمَ ذلك الانتظامَ وَيَسْعُدُوا سعادةً مُشتركةً كما لو كان ذلك في الشخصِ الواحدِ .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 39-40

التُّطُقُ والكمالُ الإنسي

ولَمَّا كان التُّطُقُ يَنْقَسِمُ قسَمين - وذلك أَنَّ المعانيَ التُّطُقِيَّةَ هي كذلك، أعني أنها تَنْقَسِمُ إلى المَوْجوداتِ التي لا يُمكنُ وجودُ أوائلها بنوعِ آخر، وهي المعاني الضروريةُ كالمساويةِ للشيءِ الواحدِ مُتساوية، وإلى الموجوداتِ التي لا يَمْتَنِعُ وجودُ أوائلها بنوعِ آخر، وهي المعاني المُمكِناتِ كاحتسابِ المالِ المَوْهومِ حُصوله من صناعاتٍ مُختلفةٍ ثم كان العملُ واقعاً في هذا القِسْمِ حسبما كان العِلْمُ واقعاً في ذلك القِسْمِ، وكان الكمالُ الإنسيُّ مُتعلِّقاً بمجموعهما - فكذا صارت السعادةُ، التي هي الكمالُ المُطلَقُ، أيضاً منقسمةً قسَمين: أَحَدَهُما غايةُ التُّطُقِ العمليِّ، وهو الكمالُ الإنسي، وتُسَمَّى سعادةً دنيا؛ وَحَدُّها: فِعْلٌ للنفسِ بفضيلةٍ كاملةٍ خُلُقِيَّةِ، والأخرى غايةُ التُّطُقِ النظريِّ، وهو الكمالُ الروحاني، ويُسَمَّى سعادةً قُصوى؛

وَحَدَّثَهَا: فعلٌ للنفسِ بفضيلةٍ كاملةٍ حِكْمِيَّةٍ.

وبالكمالِ الإنسانيّ - وهو الأول - يُسمّى الرجلُ متَعَقِّلاً ظريفاً، وبالكمالِ الروحانيّ - وهو الثاني - يُسمّى الرجلُ عاقِلاً حكيماً. غيرَ أنّ العَمَلَ لا يَشْرُفُ إِلَّا بِعِلْمٍ ما، غيرَ أنّ عِلْمَهُ قد يَقَعُ من جهةِ التسليمِ بِالآراءِ المحمودَةِ أولاً، وبالتجاربِ والاختباراتِ ثانياً.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 369

الكمالُ واللذاتُ الحسية

وقَد ظَنَّ قومٌ أنّ كمالَ الإنسانِ وغايتهُ هما في اللذاتِ الحسيّةِ وأنها هي الخَيْرُ المطلوبُ والسعادةُ القُضوي، وظنّوا أنّ جميعَ قُواه الأخرِ إنما رُكِبَتْ فيه من أجلِ هذه اللذاتِ والتوصُّلِ إليها، وأنّ النفسَ الشريفةَ التي سَمَّيناها ناطقةً إنما وُهِبَتْ له لِيُرْتَبَ بها الأفعالَ ويُمَيِّزَها، ثم يُوجِّهها نحوَ هذه اللذاتِ لتكونَ الغايةَ الأخيرةَ هي حصولها له على النهايةِ والغايةِ. وظنّوا أيضاً أنّ قُوى النَّفسِ الناطقةِ - أعني الذِّكْرَ والحِفْظَ والرّويّةَ - كلّها تُرادُ لتلك الغايةِ . . . ولأجلِ هذه الظنونِ التي وَقَعَتْ لهم جعلوا النفسَ المُميّزةَ الشريفةَ كالعَبْدِ المُمتَهَنِّ وكالأجيرِ المُستَعْمَلِ في خدمةِ النفسِ الأخرى الشّهويةِ لِتَخدمَها في المأكَلِ والمشارِبِ والمناكحِ، وتُرْتَبِها وتُعَدِّها إعداداً كاملاً موافقاً. وهذا هو رأيُ الجمهورِ من العامةِ الرّعايا وجُهاَلِ الناسِ السُّقَّاطِ.

وقد تَعَجَّبَ جالينوس⁽¹⁾ في كتابه الذي سَمَّاه بأخلاقِ النفسِ وكَثُرَ استجهالُهُ للقومِ الذين هَذِهِ مَزَّتْهُمْ من العَقْلِ.

وإذا كانتِ القُوى ثلاثاً - كما قلنا - فَأَدَوْنُها النفسُ البهيميةُ، وأوَسَطُها النَّفسُ

(1) جالينوس حكيماً وطبيباً يوناني عاش في القرن الثاني الميلادي. وقد ترجمت كتبه الطبية إلى اللغة العربية في عهد بني العباس. وله كتاب في الأخلاق ترجمه حبش بن الأعسم (أنظر طبقات الأطباء لابن جليل، ص 41 - 50).

السَّبْعِيَّةُ، وأشرفُها النَّفْسُ الناطقةُ، والإنسانُ إنما صارَ إنساناً بأفضلِ هذه النفوسِ - أعني الناطقةَ - وبها شاركَ الملائكةَ وبها باينَ البهائمِ. فأشرفُ الناسِ من كانَ حَظَّهُ من هذه النفسِ أكثرَ وانصرافَهُ إليها أتمَّ وأوفَرَ، ومن غَلَبَتْ عليه إحدى النَّفْسَيْنِ الأخرَيَيْنِ انحطَّ عن مرتبةِ الإنسانيةِ بحسبِ غَلَبَةِ تلكِ النَّفْسِ عليه.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 42-46

الكمالُ الحقيقي

الكمالُ الحقيقي هو العِلْمُ والحُرِّيَّةُ. أما العلمُ فما ذَكَرناه من معرفةِ الله تعالى، وأما الحُرِّيَّةُ فالخِلاصُ من أسْرِ الشهواتِ وغمومِ الدنيا والاستيلاءِ عليها بالقَهْرِ.

الغزالي في (الإحياء) 3:196

الطُّمُوحُ إلى القُدرةِ والكمالِ

ولما كانَ لا نهايةَ لمراتبِ العلمِ والقُدرةِ فكذلك لا نهايةَ لمراتبِ حُبِّ الإنسانِ لِهَذَيْنِ الأمرينِ، ولا نهايةَ للخَوْضِ في تحصيلِ هذينِ المطلوبينِ؛ لكنه يَمْتَنِعُ أن يَحْضَلَ للإنسانِ علومٌ لا نهايةَ لها وقُدرةٌ على مَقَدوراتٍ لا نهايةَ لها، بل العلومُ الحاصلةُ للأرواحِ البشرية - وإن كُثُرَتْ - فهي مُتناهية.

فِحِزْصُ الإنسانِ على طَلَبِ المالِ ليس إلا أنه يُريدُ تحصيلَ القُدرةِ على الجماداتِ، وِحِزْصُهُ على طَلَبِ الجاهِ ليس إلا أنه يُريدُ تحصيلَ القُدرةِ على أرواحِ العقلاء، وِحِزْصُهُ على منازعةِ الأشكالِ ومُصارعةِ الأبطالِ ليس إلا لأنه يريدُ أن يكونَ قادراً ويَكْرَهُ أن يكونَ مقدوراً، كلُّ ذلك راجعٌ إلى أصلِ القُدرةِ التي هي صفةُ الكمالِ.

ولو أنَّ الإنسانَ صارَ نافذَ الحُكْمِ على بلدةٍ واحدةٍ دَعَتَهُ نفسُهُ إلى أن يصيرَ نافذَ الحُكْمِ في الإقليمِ، ولو وَجَدَ ذلك دَعَتَهُ نفسُهُ إلى أن يصيرَ نافذَ الحُكْمِ في

الأقاليم والبحار والجبال، بل ربّما دَعَتَهُ نفسه إلى التعلّقِ بأجرامِ الأفلاك والكواكب⁽¹⁾، بل قد لا يَتَقَصِدُ ذلك لِعِلَّةٍ تَعَدُّرِ هذه القدرةِ عليه، فامتِناعُ الإنسانِ عن هذا الطَلَبِ يكون لقيامِ المانعِ لا لعدَمِ المُقْتَضَى.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 22-23

اللذّة

حقيقة اللذّة وأنواعها

اللذّة: إدراكُ المُشْتَهَى؛ والشّهوَةُ: انبعاثُ النفسِ لِنيلِ ما تَشوْفُه، وهي ثلاثة: لذّةٌ عَقْلِيَّةٌ، وهي التي يَخْتَصُّ الإنسانُ بها كَلذّةِ العِلْمِ والحِكْمَةِ.

ولذّةٌ بَدَنِيَّةٌ: يُشَارِكُ فيها [الإنسانُ] جميعَ الحيواناتِ كَلذّةِ المَأْكَلِ والمَشْرَبِ والمَنْكَحِ.

وأشرفُها وأقلُّها وجوداً اللذّةُ العَقْلِيَّةُ، فشرَفُها أنها لا تُمَلُّ . . . وأدنى اللذاتِ منزلةً وأكثرُها وجوداً اللذّةُ البَدَنِيَّةُ، فكلُّ إنسانٍ يَتَشوْفُها وكلُّ حيوانٍ، لكنها تُمَلُّ تارةً وتُرَادُ تارةً، وهي، من وجوه، مُداوأةٌ من آلامٍ، ومن وجوه، هي آلامٌ.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 203

لذّة الحكمة

أحسُّ اللذاتِ بالطلبِ الألدِّ منها، وليس يَعْرِفُها إلا من ذاقَ جميعَها، ومن ذاقَ جميعَها فقد ذاقَ لا مَحالَةَ لذّةَ الحِكْمَةِ، وليس يذوقُها غيرُ مُحِبِّ الحِكْمَةِ، فَإِذَنْ الفائزُ بهذه اللذّةِ قد تَطَعَّمَ جميعَ اللذاتِ بفضلِ التجربةِ وأَيَّقَنَ أن لذاتِ البَدَنِ مُؤَدِّيَةٌ إلى الأحزانِ، لا سيما عندَ العَلَطِ بالإفراطِ أو التفریطِ.

(1) صدق الرازي فيما ضربه من أمثله على طموح الإنسان الذي بلغ به الحال في عصرنا هذا إلى التعلق بأجرام الأفلاك والكواكب وسعيه لارتباد الفضاء.

وَلَذَّةُ التَّرَاسِ جَالِبَةٌ لِلتَّحَاسِدِ وَبِغَضَةِ الْأَقْرَانِ، وَلَا سِيماً عِنْدَ تَعَدُّرِ الْعَلْبَةِ
 وَوُقُوعِ الْأَمْرِ بِالضَّدِّ فَإِنَّهَا تَجْلِبُ الشَّمَاتَةَ، وَرُغْمَ الْأَصْدِقَاءِ، فَأَمَّا لَذَّةُ الْحِكْمَةِ فَهِيَ
 صَافِيَةٌ حَقِيقِيَّةٌ مُسْتَتَبِعَةٌ لِسَائِرِ اللَّذَاتِ، بَلْ هِيَ بِأَجْمَعِهَا لِهَذِهِ اللَّذَّةِ كَالظِّلِّ مِنْ
 الشَّخْصِ. وَهَذِهِ اللَّذَّةُ الْوَاحِدَةُ هِيَ اللَّذَّةُ الْخَالِصَةُ الْخَاصَّةُ بِجَوْهَرِ الْإِنْسَانِ بِمَا هُوَ
 إِنْسَانٌ، وَأَعْنِي بِهَذَا أَنَّ اللَّذَاتِ الْأُخْرَى وَاصِلَةٌ إِلَيْهِ لَا بِمَا هُوَ إِنْسَانٌ، بَلْ بِمَا هُوَ
 حَيَوَانٌ، وَكُلُّ لَذَّةٍ لَمْ يَكُنْ خُلُوصُهَا لَهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ إِنْسَانٌ فَلَيْسَ يُعَدُّ الْعَمْرُ
 الْمَصْرُوفُ إِلَيْهَا عُمراً مُخْتاراً بِذَاتِهِ بَلْ هُوَ مُخْتَارٌ لِغَيْرِهِ، وَمَنْ قَطَعَ عُمْرَهُ عَنْ ذَاتِ
 نَفْسِهِ فَقَدْ مَاتَ هِمَّتُهُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَخَلَّصَتْ عَيْشَتُهُ لِلْخَاصَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 370

اللذاتُ الحسّية

كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ سَبَباً لِحَصُولِ السَّعَادَةِ وَالْكَامَلِ فَكُلَّمَا كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ أَكْثَرَ
 حَصُولاً كَانَتِ السَّعَادَةُ وَالْكَامَلُ أَكْثَرَ حَصُولاً، فَلَوْ كَانَ قَضَاءُ شَهْوَةِ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ
 سَبَباً لِكَمَالِ حَالِ الْإِنْسَانِ وَسَعَادَتِهِ لَكَانَ الْإِنْسَانُ كُلَّمَا أَكْثَرَ الْإِسْتِغَالَ بِقَضَاءِ الشَّهَوَاتِ
 الْبَطْنِيَّةِ وَالْفَرْجِيَّةِ كَانَ أَكْثَرَ إِنْسَانِيَّةً وَأَعْلَى دَرَجَةٍ، لَكِنِ التَّالِي بَاطِلٌ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا
 أَكَلَ بِقَدْرِ الْحَاجَةِ، فَإِنْ زَادَ عَلَى ذَلِكَ كَانَ مُضْراً وَعُدَّ عَلَيْهِ ذَلِكَ مِنَ الدَّنَاءَةِ
 وَالتَّهْمَةِ، وَكَذَا الْقَوْلُ فِي جَمِيعِ اللَّذَاتِ الْبَدْنِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ثَبَّتَ أَنَّ
 الْإِسْتِغَالَ بِقَضَاءِ الشَّهَوَاتِ لَيْسَ مِنَ السَّعَادَاتِ وَالْكَامَلَاتِ، بَلْ مِنْ دَفْعِ الْحَاجَاتِ.

إِنَّ الْإِنْسَانَ يُشَارِكُهُ فِي لَذَّةِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ جَمِيعُ الْحَيَوَانَاتِ حَتَّى الْخَسِيسِ
 مِنْهَا، فَلَوْ كَانَتِ هِيَ السَّعَادَةُ وَالْكَامَلُ لَوَجِبَ أَنْ لَا يَكُونُ لِلْإِنْسَانِ فَضِيلَةٌ فِي ذَلِكَ
 عَلَى الْحَيَوَانَاتِ.

إِنَّ الْحَيَوَانَاتِ الْخَسِيسَةَ مَشَارِكَةٌ لِلْإِنْسَانِ فِي هَذِهِ اللَّذَاتِ الْحَسِيَّةِ الْبَدْنِيَّةِ، إِلَّا
 أَنَّ الْإِنْسَانَ تَنْتَقِضُ عَلَيْهِ هَذِهِ اللَّذَاتُ بِسَبَبِ حَصُولِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، فَإِنَّ الْعَاقِلَ إِذَا
 تَأَمَّلَ فِي الْمَاضِي، فَذَلِكَ الْمَاضِي إِنْ كَانَ لَذِيذاً طَيِّباً تَأَلَّمَ قَلْبُهُ بِسَبَبِ قُوَّاتِهِ، وَإِنْ

كان منافياً مؤذياً تألم قلبه بسبب تذُّرِه، وإن تألم في الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلًا بل تطمخ نفسه إلى الزيادة عليها، وإن تأمل المستقبل لم يعرف أنّ حاله في المستقبل كيف يكون فيستولى عليه الخوف الشديد.

ولما ثبت أنّ هذه اللذات الجسمانية لا حاصل لها إلا دفع الآم، فنقول: سعادة الإنسان ليست عبارة عن دفع الآلام لأن هذا المعنى كان حاصلًا عند عدمه، فثبت أنّ السعادة الحقيقية للإنسان أمرٌ مغايرٌ لهذه الأحوال.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 89-91

مقاومة اللذات البدنية

إذا كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذات البدنية... وإنما يلتمس منها بالمقدار الذي يضطر إليه، وبالحري أن يُبعد الاهتمام للرياسة أو للمال، وخصوصاً إذا أُولع باستغزير العلوم، أيقن أنه متى حاول ذلك لزمه أن يُجرّد له الرؤية والفكر، وأن يُصيّر النفس التُّطقية مابينة للجسد ولما يتعاطاه الجسد، فهو إذن يتكلف التبرؤ من الملاذ البدنية كلها، علماً منه بأنها شاغلة عن مطلوبه وعاقبة عن تحصيل غرضه، فهو إذن يكون مُتجرّداً في مساعيه لتنجية النفس المضيئة عن البدن المُظلم بغاية ما أمكنه واقتدر عليه، مؤملاً به الترقّي إلى العالم النوراني الأبدى. فهو إذن لا يكره الموت عند حضوره، وينال الأمانة عن روعاته ابتغاء لما بعده من مثوباته، وارتقائه إلى ما يُؤمله من رفيع حالاته، فهو إذن يكون ذا نجدة بحقه، وذا عفة بصدقه، وذا فضيلة بكماله، وذا أمن في سربه.

فإذن الفائز بالحكمة الحقيقية، والمرتاح بالعبادة الخالصة، هو الموصوف بالفضيلة المطلقة، فإذن كل من لم يكن حكيماً متعبداً فإن إطلاق وصف الفضيلة عليه لن يكون إلا بمنزلة الظل والخيال.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 96-97

اللذَّةُ والألم

اللذاتُ كلُّها إنما تُحصَلُ للمُلتذِّ بعد آلامٍ تَلَحُّقُه، لأنَّ اللذَّةَ هي راحةٌ من ألمٍ، وأنَّ كلَّ لذَّةٍ حِسِّيةٍ إنما هي خلاصٌ من ألمٍ أو أذى في غير هذا الموضع.

إن اللذَّةَ تُنقسم قسمين: أحدهما لذَّةٌ انفعاليَّةٌ والآخر لذَّةٌ فعليةٌ أي فاعلة.

فأما اللذَّةُ الانفعاليَّةُ فهي شبيهةٌ بلذَّةِ الإناث، واللذَّةُ الفاعلةُ تُشبهُ لذَّةَ الذكور. ولذلك صارت اللذَّةُ الانفعاليَّةُ هي التي تُشاركنا فيها الحيواناتُ التي ليست بناطقة. وذلك أنها مُقتَرنةٌ بالشهواتِ ومَحَبَّةُ الانتقام، وهي انفعالاتُ النفسين البهيميتين. وأما اللذَّةُ الأخرى فهي الفاعلةُ وهي التي يَخْتَصُّ بها الحيوانُ الناطقُ، ولأنها غيرُ هَيولانيَّةٍ ولا مُنفعَلِةٍ انفعالاتِها صارت لذَّةً تامَّةً وتلك ناقصة، وهذه ذاتيةٌ وتلك عَرَضِيَّةٌ. وأعني بالذاتيةِ والعَرَضِيَّةِ أنَّ اللذاتِ الحسِّيةِ المُقتَرنةِ بالشهواتِ تزول سريعاً وتنفِضي وشيكاً بأن تُتقلَّبَ ذواتها فتَصيرَ غيرَ لذاتٍ، بل تصيرُ آلاماً أو مكروهةً شنيعةً مُستقبحةً، وهذه أضدادُ اللذَّةِ ومقابلاتُها. فأما اللذَّةُ الذاتيةُ فإنها لا تصيرُ في وقتٍ آخرَ غيرَ لذيدةٍ ولا تنتقل عن حالتها بل هي ثابتةٌ أبداً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 100-101

ماهية المَحَبَّةِ وترتيبُ ضروبِها

المَحَبَّةُ ميلُ النفوسِ إلى ما تراه أو تظنُّه خيراً، وذلك ضربان: أحدهما طبيعيٌّ، وذلك في الإنسانِ والحيوان. والثاني اختياريٌّ، وذلك يَخْتَصُّ به الإنسان، فأما أن يكون بين الحيوانين فالقُفَّةُ. وهذا الثاني أربعةٌ أُضْرِبُ:

الأول للشهوة، وأكثرُ ما يكون ذلك بين الأحداث، والثاني للمنفعة من جهةٍ ما يكون بين التُّجَّارِ وأربابِ الصناعاتِ المهنية، والثالث ما يكون مُركَّباً من ضربين، كمن يُحِبُّ آخرَ للنفعِ وذلك يُجِبُّه للشهوة، والرابع للفضيلة كَمَحَبَّةِ المتعلِّمِ للعالمِ، وهذه المَحَبَّةُ باقيةٌ على مرور الأوقات.

وأما الضروبُ الأخرُ فقد تطول مدتها أو تقصر بحسب دوام أسبابها.

والصداقةُ أخصُّ من المحبة، وقلما تقع بين جماعة.

وأما العشقُ فمحبَّةٌ بإفراطٍ، وذلك إما بحسب اللذة فيكون مذموماً، أو بحسب الفضيلة فيكون محموداً، ولا يكون للنفع، فإن النافع يُراد لغيره، والفضيلة واللذة يرادان لأنفسهما.

أحد أسباب نظام أمور الناس: المحبة ثم العدالة، فلو تحابب الناس وتعاملوا بالمحبة لاستغنوا عن العدالة، فقد قيل: العدالة خليفة المحبة تستعمل حيث لا توجد المحبة، ولذلك عظم الله المنة بإيقاع المحبة بين أهل الملة فقال: «لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ» (الأنفال 63)، وقال: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مريم/ 96) أي محبة للقلوب تنبهاً على أن ذلك أجلب للعقائد، وهو أفضل من المهابة، فإن المهابة تنفر والمحبة تؤلف، قيل: طاعة المحبة أفضل من طاعة الرهبة، لأن طاعة المحبة من داخل وطاعة الرهبة من خارج تزول بزوال سببها. وكل قوم إذا تحابوا تواصلوا، وإذا تواصلوا تعاونوا، وإذا تعاونوا عملوا، وإذا عملوا عمروا.

ولفضل وقوع المحبة شرعاً شرع الله اجتماع أهل الملة الواحدة في مساجدهم خمس مرات لإقامة صلاتهم، واجتماعهم في بلد كل أسبوع مرة في الجامع، واجتماع أهل البلدان النائية في العمر مرة بمكة، كل ذلك ليتأكد باجتماعهم الأئس، وليقع بسبب ذلك الود.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 252-254

أسباب المحبة وأنواعها

المحبة أنواع وأسبابها تكون بعدد أنواعها، فأحد أنواعها ما يتعقد سريعاً ويتحلل سريعاً، والثاني ما يتعقد سريعاً ويتحلل بطيئاً، والثالث ما يتعقد بطيئاً ويتحلل

سريعاً، والرابع ما يَنعقد بطيئاً وَيَنحَلّ بطيئاً، وإنما انقسمت إلى هذه الأنواع فقط لأنّ مقاصد الناس في مطالبتهم وسيرهم ثلاثة ويتركّب بينها رابعٌ وهي اللذة، والخير، والمنافع والمتركّب منها.

فأما المَحَبَّة التي يكون سببها اللذة فهي التي تنعقد سريعاً وتَنحَلُّ سريعاً، وذلك أنّ اللذة سريعة التغيُّر . . .

وأما المَحَبَّة التي سببها الخيرُ فهي التي تَنعقد سريعاً وتَنحَلُّ بطيئاً.

وأما المَحَبَّة التي سببها المنافعُ فهي التي تَنعقدُ بطيئاً وتَنحَلُّ سريعاً.

وأما التي تتركّب من هذه [الثلاثة] إذا كان فيها الخيرُ فإنها تنعقد بطيئاً وتَنحَلُّ بطيئاً.

وهذه المَحَبَّات كلها تَحْدُثُ بينَ الناسِ خاصَّةً لأنها تكون بإرادةٍ ورويةٍ ويكون فيها مُجازاةً ومكافأةً.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 135-136

أنواع المَحَبَّات

المَحَبَّةُ إما عَرَضِيَّةٌ وإما ذاتية، والعَرَضِيَّةُ تكون بالأضداد، والذاتية تكون بالشبيه، وليست المَحَبَّةُ الذاتيةُ إلا للنفسِ الناطقة، وذلك أنها تُحِبُّ من يكون على مِثْلِ حالِها، فإن حالَ النفسِ الناطقةِ العمليةِ مَحَبَّةُ الفاضلِ والأفضلِ والنافعِ والأنفعِ وأنها تُحِبُّ من يكون على مِثْلِ حالِها وتُبَغِضُ من كان على خلافِ حالِها.

وحال النفسِ الناطقةِ النظريةِ مَحَبَّةُ الحقِّ والصدقِ وأنها تُحِبُّ من كان على مِثْلِ حالِها وتُبَغِضُ من كان على خلافِ حالِها. وأما النفسِ الشهوانيةُ فإنها لا تُحِبُّ من يُحِبُّ اللذةَ ولكن من يَنفَعُها في اللذة. والنفسِ العُضْويةُ لا تحبُّ من يحبُّ الغَلَبَةَ، لكن من يَنفَعُها في الغَلَبَةَ . . .

قال أرسطوطاليس: المَحَبَّةُ الذاتيةُ هي التامَّةُ لأنها قد جَمَعَت في ذاتها جميعَ

ما يكون للمَحَبَّاتِ كُلِّها لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما خَيْرٌ لصاحبه بنوعٍ مبسوطٍ، وكلٌّ واحدٍ منهما لذيذٌ لصاحبه ونافعٌ لصاحبه . . .

قال: والمحبَّة العَرَضِيَّة هي التي يُحِبُّ [صاحبها] الشيءَ لا لذاته لكن لشيءٍ آخرَ كمحبَّتينا للنافعِ واللذيذِ . . . وهذه قلَّما يقع فيها التكافؤُ بالنوعِ والمقدارِ، بل أكثرُها تكون مختلفةً، وذلك بأن يُحِبُّ أحدهما الآخرَ لشيءٍ، ويكون ذلك بحبِّ صاحبه لشيءٍ آخر. قال: ومن أجلِ المَحَبَّاتِ العَرَضِيَّة قيل بأن المحبَّة إنما تكون من الأضدادِ كمحبَّة الفقيرِ للغنيِّ والغنيِّ للفقيرِ، والعاشقِ للمعشوقِ والعالمِ للمتعلِّمِ.

أبو الحسن العامري في (السعادة والإسعادة) ص 203-208

ماهية الحبِّ

الحبُّ . . . أولُهُ هَزَلٌ وآخِرُهُ جِدٌّ، دَقَّتْ معانيه لِجَلالَتها عن أن توصَفَ، فلا تُدرِكُ حقيقتُها إلاَّ بالمُعاناةِ وليس بِمُنكَرٍ في الدِّبَانَةِ ولا بِمَحظورٍ في الشريعةِ، إذ القلوبُ بيدَ الله عزَّ وجلَّ . . .

وقد اختلفَ الناسُ في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أَذْهَبُ إليه أنه اتِّصالٌ بينَ أجزاءِ النفوسِ المَقْسومةِ في هذه الخَلِيقَةِ في أصلِ عُنصرِها الرفيعِ، لا على ما حكاه مُحَمَّدُ بن داود [الأصبهاني الظاهري] - رحمه الله - عن بعضِ أهلِ الفلسفة: «الأرواحُ أَكْرَمُ مقسومةٌ»، لكن على سبيلِ مناسبةِ قواها في عالمِها العُلويِّ، ومجاورتِها في هيئةِ تركيبِها.

وقد عَلِمنا أنَّ سِرَّ التمازِجِ والتبايُنِ في المَخْلوقاتِ إنما هو الاتِّصالُ والانفصالُ، والشكلُ دَافِئاً يَسْتدعي شِكلَهُ، والمِثْلُ إلى مِثْلِهِ ساكِنٌ، وللمُجانسةِ عملٌ مَحسوسٌ وتأثيرٌ مشاهدٌ، والتنافُرُ في الأضدادِ، والمُوافقةُ في الأندادِ، والنزاعُ فيما تشابهَ موجودٌ فيما بيننا، فكيفِ بالنفْسِ، وعالمُها العالمُ الصافي الخفيفُ، وجوهرُها الجوهرُ الصَّعَادُ المُعتدِلُ، وسنخُها المُهيأُ لقبولِ الاتِّفاقِ والميلِ والتَّوقِ

والانحراف والشهوة والتفاريح - كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان، فيسكن إليها؛ والله عز وجل يقول: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ (الأعراف، 189) فجعل علة السكون أنها منه، ولو كان علة الحب حُسن الصورة الجسدية لوجب ألا يُستحسن الأنقص في الصورة... ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يُساعده ولا يوافقُه، فعلمنا أنه شيء في ذات النفس.

وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب، وتلك تفتى بفناء سببها، فمن ذلك لأمر ولّى مع انقضائه...

ومما يؤكّد هذا القول أننا علمنا أن المحبة ضروب، فأفضلها محبة المتحابين في الله عز وجل، إما لاجتهاد في العمل، وإما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب، وإما لفضل علم يُمنّحه الإنسان، ومحبة القرابة، ومحبة الألفة في الاشتراك في المطالب، ومحبة التصاحب والمعرفة، ومحبة البرّ يصعّهُ المرء عند أخيه، ومحبة الطمع في جاه المحبوب، ومحبة المتحابين لسرّ يجتمعان عليه يلزمهما سنّهُ، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر، ومحبة العشق التي لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس.

فكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء عّللها، وزائدة بزيادتها، وناقصة بقصانها، متأكّدة بدنوّها، فاترة ببعدها، حاشا محبة العشق الصحيح المتمكّن من النفس فهي التي لا فناء لها إلا بالموت، وإنك لتجد الإنسان السالي بزعمه، وذا السنّ المتناهية إذا ذكّرتُه تدكّرتُ وارتاح وصبا واعتاد الطرب واهتاج له الحنين.

ولا يعرض في شيء من هذه الأجناس المذكورة من شغل البال والحُبيل والوسواس وتبدّل الغرائز المرگبة، واستحالة السجيا المطبوعة، والتحول والزفير وسائر دلائل الشّجا، ما يعرض في العشق، فصحّ بذلك أنه استحسان روحاني وامتزاج نفساني.

ابن حزم في (طوق الحمامة) ضمن (رسائل ابن حزم الأندلسي) 1: 90-96

اختلاف المَحَبَّة باختلاف الأَغراض

المَحَبَّة كُلُّهَا جنسٌ واحد، ورَسْمُهَا أنها الرِّغْبَةُ في المَحْبُوبِ وكراهةٌ مُنَافَرَتِهِ والرِّغْبَةُ في المَقَارَضَةِ منه بالمَحَبَّةِ .

وإنما قَدَّرَ النَّاسُ أنها تَخْتَلِفُ من أَجْلِ اختلافِ الأَغراضِ فيها، وإنما اِخْتَلَفَتِ الأَغراضُ من أَجْلِ اختلافِ الأَطْماعِ وتزايدها وضعفها وانحسامها، فتكون المَحَبَّةُ لله - عزَّ وجلَّ - وَفِيَّةً، وللإتِّفاقِ على بعضِ المطالبِ، وللأبِ والابنِ، والقَرَابَةِ، والصَّدِيقِ، والسُّلطانِ، ولذاتِ الفِراشِ، والمُحْسِنِ، والمَأْمُولِ، وللمعشوقِ، فهذا كُلُّهُ جنسٌ واحدٌ اِخْتَلَفَتِ أنواعُهُ - كما وصفتُ لك - على قَدْرِ الطَّمَعِ فيما يُنالُ من المَحْبُوبِ، فلذلك اِخْتَلَفَتِ وجوهُ المَحَبَّةِ .

وقد رأينا مَنْ ماتَ أسفاً على وَلَدِهِ كما يَمُوتُ العاشقُ أسفاً على مَعشوقِهِ، وبَلَّغْنَا عَمَّنْ شَهَقَ من خِوْفِ اللهِ - تعالى - ومَحَبَّتِهِ فماتَ .

وَنَجِدُ المِرَّةَ يَغَارُ على سُلطانِهِ وعلى صَدِيقِهِ كما يَغَارُ على ذاتِ فِراشِهِ وكما يَغَارُ العاشقُ على مَعشوقِهِ .

فأدنى أطماعِ المَحَبَّةِ مِمَّنْ تُحِبُّ الحُظُوَّةُ منه والرِّفْعَةُ لديه والرُّلْفَةُ عنده إذا لم تَطْمَعِ في أَكْثَرِ، وهذه غايةُ أطماعِ المُحِبِّينَ لله تعالى .

ثم يزيِدُ الطَّمَعُ في المُجالِسةِ ثم في المُحادِثَةِ والمُؤازرةِ، وهذه أطماعُ المِرَّةِ في سُلطانِهِ وصَدِيقِهِ وذوِي رَجِمِهِ .

وأقصى أطماعِ المُحِبِّ مِمَّنْ يُحِبُّ المَخالِطَةَ بالأَعْضاءِ إذا رجا ذلك، ولذلك نَجِدُ المُحِبَّ المُفْرَطَ المَحَبَّةِ في ذاتِ فِراشِهِ يَرِغَبُ في جِماعِها على هِياتِ شَتَّى في أَمَاكِنَ مُخْتَلِفَةٍ لَيْسَتْ كَثَرَتُ من الاتِّصالِ؛ وَيَدْخُلُ في هذا البابِ المُلامِسةُ بالجَسَدِ والتقبيلِ، وقد يَقَعُ بعضُ هذا الطَّمَعِ في الأبِ في وَلَدِهِ فيتعدى إلى التقبيلِ والتعنيقِ .

وكلُّ ما ذكرنا إنما هو على قَدْرِ الطَّمَعِ، فإذا انْحَسَمَ الطَّمَعُ عن شيءٍ ما لبعضِ الأسبابِ المُوجِبَةِ له مالتِ النفسُ إلى ما تَطَمَّعَ فيه.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 48-47

دَرَجُ المَحَبَّةِ خمسةٌ: أولُها الاستِحسانُ، وهو أن يَتَمَثَّلَ الناظرُ صورةَ المنظورِ إليه حسنةً أو يَسْتَحْسِنَ أخلاقَه، وهذا يدخلُ في بابِ التصادُقِ، ثم الإعجابُ، وهو رغبةُ الناظرِ في المنظورِ إليه وفي قُرْبِهِ، ثم الأُلْفَةُ، وهي الوَحْشَةُ إليه متى غابَ، ثم الكَلْفُ، وهو غَلَبَةُ شُغْلِ الباليِ به، وهذا النوعُ يُسَمَّى في بابِ الغَزَلِ بالعِشْقِ، ثم الشَّغْفُ، وهو امتناعُ النومِ والأكلِ والشُّربِ إلَّا اليسيرِ من ذلك، وربما أدى ذلك إلى المَرَضِ أو إلى التَّوَسُّوسِ أو إلى الموتِ، وليس وراءَ هذا منزلةٌ في تناهي المَحَبَّةِ أصلاً.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 52-51

الإفراطُ في مَحَبَّةِ النفسِ.

حصولُ المَحَبَّةِ عِلَّةٌ مَبْدَأُ الحِكْمَةِ، فإنَّ كلَّ إنسانٍ، لِفَرَطِ مَحَبَّتِهِ لنفسِهِ، يَغْلُطُ فيها فيَحْسِبُها أكملَ مما هي عليه فيؤدِّيهِ ذلك إلى الجَهْلِ، والجَهْلُ يُتَلَفُ النفسَ ولا يَزَحُمُ صاحبَه.

وفي لَذَّةِ الحِكْمَةِ مَجامِعُ المَدْحِ، ولهذا يَحْرِصُ على إفاضتها، وفي لَذَّةِ الشَّهْوَةِ مَجامِعُ الذَّمِّ، ولهذا يَحْرِصُ على كِتْمَانِها. والمُؤَثِّرُ للحِكْمَةِ لا يَخْضَعُ لجاهٍ وإن جَلَّ، ولا لِلذَّةِ وإن قَوِيَتْ، فإنها أثَرٌ من آثارِ كِبْرِياءِ اللهِ، ولا كِبَرٌ فوق كِبْرِيائِهِ.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الأبدية) لمسكويه، ص 363

المحبة انجذاب

المحبةُ ميلُ الجميلِ إلى الجمالِ بدلالةِ المشاهدةِ كما ورد: «إن الله جميلٌ يُحِبُّ الجمالَ» وذلك لأنَّ كلَّ شيءٍ يَنجذبُ إلى أصلِهِ وجنِسِهِ ويَتَرَفَّعُ إلى أنْسِهِ

وَوَضَلَهُ ، فَاَنْجَذَابُ الْمُحِبِّ إِلَى جَمَالِ الْمَحْبُوبِ لَيْسَ إِلَّا لِجَمَالِهِ فِيهِ .
 فَالْجَمَالُ الْحَقِيقِيُّ صِفَةٌ أَزَلِيَّةٌ لِلَّهِ - تَعَالَى - شَاهِدَةٌ فِي ذَاتِهِ أَزَلًا مَشَاهِدَةٌ عَلَيْهِ ،
 فَأَرَادَ أَنْ يَرَاهُ فِي صَيغَتِهِ مَشَاهِدَةٌ عَيْنِيَّةٌ فَخَلَقَ الْعَالَمَ كَمَرَاةٍ شَاهِدٍ فِيهَا عَيْنَ جَمَالِهِ
 عِيَانًا ، وَإِلَيْهِ أَشَارَ - ﷺ - بِقَوْلِهِ : « كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ
 الْخَلْقَ » .

التهانوي في (الكشاف) 2:3

المحبة الأصلية

المحبة الأصلية هي محبة الذات عينها لذاتها لا باعتبار أمر زائد، لأنها أصل
 جميع أنواع المحبات، وكل ما بين اثنين فهي إما لمناسبة في ذاتية ما، أو لاتحاد
 في وصف أو مرتبة أو حال أو فعل.

القاشاني في (اصطلاحات الصوفية) ص 53

دواعي المحبة

الداعي قد يُراد به الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل، فذلك قائم بالمحبت،
 وقد يراد به السبب الذي لأجله وُجِدَت المحبة وتعلقت به، وذلك قائم
 بالمحبوب، ونحن نريد بالداعي مجموع الأمرين، وهو ما قام بالمحبوب من
 الصفات التي تدعو إلى محبته، وما قام بالمحبت من الشعور بها، والموافقة التي
 بين المحبت والمحبوب، وهي الرابطة بينهما، وتسمى بين المخلوق والمخلوق
 مناسبة وملاءمة.

فها هنا أمور: وَصَفُ الْمَحْبُوبِ وَجَمَالُهُ، وَشَعُورُ الْمُحِبِّ بِهِ، وَالْمُنَاسِبَةُ -
 وَهِيَ الْعِلَاقَةُ وَالْمَلَاءَمَةُ الَّتِي بَيْنَ الْمُحِبِّ وَالْمَحْبُوبِ، فَمَتَى قَوِيَّتِ الثَّلَاثَةُ وَكَمَلَتْ
 قَوِيَّتِ الْمُحِبَّةُ وَاسْتَحْكَمَتْ، وَنَقْصَانِ الْمُحِبَّةِ وَضَعْفُهَا بِحَسَبِ ضَعْفِ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ أَوْ
 نَقْصِهَا، فَمَتَى كَانَ الْمَحْبُوبُ فِي غَايَةِ الْجَمَالِ، وَشَعُورُ الْمُحِبِّ بِجَمَالِهِ أَتَمَّ شَعُورًا،

والمناسبة التي بين الروحين قويةً فذاك الحبُّ اللازمُ الدائم، وقد يكون الجمالُ في نفسه ناقصاً، لكن هو في عينِ المُحبِّ، كاملٌ فتكون قوَّةُ محبَّته بحسبِ ذلك الجمالِ عنده، فإنَّ حُبَّكَ للشيءِ يُعمي ويُصمِّم، فلا يرى المحبُّ أحداً أحسنَ من محبوبه . . . ولا ريب أنَّ المحبوبَ أحلى في عينِ مُحبِّه وأكبر في صدره من غيره .
وقد يكون الجمالُ موقراً لكنَّه ناقصُ الشعورِ به فتضعُف محبَّته لذلك، فلو كُشِفَ له عن حقيقته لَأَسَرَ قلبه . . .

وهذه المناسبة نوعان: أصليةٌ من أصلِ الخِلقة، وعارضةٌ بسببِ المجاورةِ أو الاشتراكِ في أمرٍ من الأمور، فإنَّ من ناسبَ قَصدُك قَصدَه حصلَ التوافقُ بين روحك وروحه، فإذا اختلفَ القصدُ زال التوافق. فأما التناسبُ الأصلي فهو اتفاقُ أخلاقٍ، وتشاكلُ أرواحٍ، وشوقُ كلِّ نفسٍ إلى مُشاكلها، فإنَّ شَبهَ الشيءِ ينجذب إليه بالطبع فتكون الروحان متشاكلتين في أصلِ الخِلقة فتتجذب كلُّ منهما إلى الأخرى بالطبع، وقد لا يقع الانجذابُ والميلُ بالخاصية، وهذا لا يُعَلَّلُ ولا يُعرَفُ سببُه . . . وهذا الذي حَمَلَ بعضَ الناسِ على أن قال: إنَّ العشقَ لا يقفُ على الحسنِ والجمالِ ولا يلزم من عدمه عَدَمُه، وإنَّما هو تشاكلُ النفوسِ وتمازُجها في الطَّباعِ المخلوقة.

ابن قيم الجوزية في (روضة المحبين) ص 66-68

حُبُّ الإنسانِية

يَنبَغِي لِـمُحِبِّ الكَمالِ . . . أن يُعوِّدَ نفسَه مَحَبَّةَ الناسِ والتوَدُّدَ إليهم، والتحنُّنَ عليهم، والرُّؤفَةَ منهم، والرَّحمةَ لهم، فإنَّ الناسَ قَبيلٌ واحدٌ، مُتناسبون، تَجَمَّعهم الإنسانِية، وتَحَلُّهم قوَّةٌ إلهية هي في جميعهم وفي كلِّ واحدٍ منهم، وهي النَّفْسُ العاقلة. وبهذه النفسِ صارَ الإنسانُ إنساناً، وهيَ أشرفُ جُزءِ الإنسانِ اللذنين هما النَّفْسُ والجَسَدُ.

والإنسانُ بالحقيقة هو النفسُ العاقلة، وهي جَوْهرٌ واحدٌ في جميعِ الناسِ،

والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، وبالأشخاص كثير. وإذا كانت نفوسهم واحدة - والموودة إنما تكون بالنفس - فواجب أن يكونوا كلهم متحابين متوادين، وذلك في الناس طبيعة لو لم تقدّمهم النفس الغضبية، فإنّ هذه تُحب لصاحبها التّراس فتعود صاحبها الكره والإعجاب والتسلط على المستضعف واستصغار الفقير، وحسد الغني وذي الفضل، فتشعب من أجل هذه الأشياء العداوات وتتأكد بينهم البغضاء، فإذا ضيّب الإنسان نفسه الغضبية وانقاد لنفسه العاقلة، صار الناس كلهم أجباباً.

من (مقالة في الأخلاق) منسوبة لابن الهيثم وليحيى بن عدي، وهي ضمن كتاب دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم، لعبد الرحمن بدوي، ص 141

مَحَبَّةُ الْخَالِقِ

فأما المَحَبَّةُ التي لا تشوبها الانفعالات ولا تَطْرَأُ عليها الآفات - وهي مَحَبَّةُ الْعَبْدِ لِخَالِقِهِ عَزَّ وَجَلَّ - فهي إِنَّمَا تَخْلُصُ لِلْعَالَمِ الرَّبَّانِيِّ وَحْدَهُ خَاصَّةً وَلَا سَبِيلَ لِغَيْرِهِ إِلَيْهَا إِلَّا بِالْذُّعْوَى الْكَاذِبَةِ، وَكَيْفَ يَجِدُ الْإِنْسَانُ السَّبِيلَ إِلَى مَحَبَّةٍ مِنْ لَا يَعْرِفُهُ، وَلَا يَعْرِفُ ضُرُوبَ إِنْعَامِهِ الدَّارَةَ عَلَيْهِ، وَلَا وُجُوهَ إِحْسَانِهِ الْمُتَّصِلَةَ بِهِ فِي بَدَنِهِ وَنَفْسِهِ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَتَّصِرَ فِي نَفْسِهِ صَنَمًا وَيُظَنِّهُ الْخَالِقَ - تَعَالَى عَمَّا يُظَنُّهُ الْمَبْطُلُونَ - فَيُحِبُّهُ وَيَعْبُدُهُ، فَإِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (يوسف / 106).

وَلَعَمْرِي إِنَّا نَرَى الْعَامَّةَ تَدَّعِي الْمَعْرِفَةَ وَالْمَحَبَّةَ، وَهُمْ يَتَصَوَّرُونَ شَخْصًا وَشَبَّحًا، فَتَكُونُ عِبَادَتُهُمْ إِيَّاهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَهَذَا هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ. وَمُدَّعُو هَذِهِ الْمَحَبَّةِ كَثِيرُونَ جِدًّا وَالْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ قَلِيلُونَ جِدًّا بَلْ هُمْ أَقَلُّ مِنَ الْقَلِيلِ.

وهذه المَحَبَّةُ - لَا مَحَالَةَ - تَتَّصِلُ بِهَا الطَّاعَةُ وَالتَّعْظِيمُ، وَيَتَلَوَّاهَا وَيَقْرُبُ مِنْهَا مَحَبَّةُ الْوَالِدَيْنِ وَإِكْرَامُهُمَا وَطَاعَتُهُمَا، وَلَيْسَ يَرْتَقِي إِلَى مَرْتَبَتِهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَحَبَّاتِ الْأُخْرَى إِلَّا مَحَبَّةُ الْحُكَمَاءِ عِنْدَ تَلَامِيذِهِمْ فَإِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْمَحَبَّةِ الْأُولَى وَالْمَحَبَّةِ الثَّانِيَةِ.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 147-148

الهوى

الهوى وأحوال الإنسان معه

وللإنسان مع هواه ثلاثة أحوال: الأولى أن يغلبه الهوى فيملكه كما قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الجاثية/ 23) والثانية أن يغلبه فيقهره مرة ويقهره مرة أخرى، وإياه قصد لمدح المجاهدين وعناؤه النبي - عليه السلام - بقوله: «جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم»، والثالثة أن يغلب هواه كثير من الأنبياء وبعض صفوة الأولياء، وهذا المعنى قصد بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات/ 40)، وقصد النبي - عليه السلام - بقوله: «ما من أحدٍ إلَّا وله شيطان، وإن الله قد أعانني على شيطاني حتى ملكته» فإن الشيطان يتسلط على الإنسان بحسب وجود الهوى فيه.

من شأن العقل أن يرى ويختار أبدأ الأفضل والأصلح في العواقب وإن كان على النفس في المبدئ مؤونة ومشقة؛ والهوى على الضد من ذلك فإنه يؤثر من يدفع به المؤذي في الوقت وإن كان يُعقب مضرّة من غير نظرٍ منه في العواقب. وأيضاً فإنّ العقل يُري صاحبه ما له وما عليه، والهوى يُريه ما له دون ما عليه، ويُعمي عليه ما يعقبه من المكروه.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 43-44

الهوى والشهوة

فأما فرق ما بين الهوى والشهوة - مع اجتماعهما في العلة والمعلول واتفاقهما في الدلالة والمدلول - فهو أنّ الهوى مُختصُّ بالآراء والاعتقادات، والشهوة مُختصةٌ بنيل المُستلذات، فصارت الشهوة من نتائج الهوى، وهي أخصُّ، والهوى أصلٌ، وهو أعمّ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 21-22

الْوَفَاءُ

الوفاء والغدر

الوفاءُ أخو الصِّدْقِ والعدْلِ، والغَدْرُ أخو الكَذِبِ والجَوْرِ، وذلك أنَّ الوفاءَ صِدْقٌ باللِّسَانِ والفعلِ معاً، والغَدْرُ كَذِبٌ بهما، وفيه مع الكذب نَقْضُ العَهْدِ.

والوفاءُ يَخْتَصُّ بالإنسانِ، فمن فَقَدَه فقد انسَلَخَ من الإنسانية، كالصِّدْقِ.

وجعل اللهُ - سبحانه - العَهْدَ من الإيمانِ وصَيَّرَه قَوَاماً لأُمُورِ الناسِ، فالناسُ مُضْطَرَّونَ إلى التعاونِ، ولا يَتِمُّ تعاونُهُم إلاَّ بمراعاةِ العَهْدِ والوفاءِ، ولولا ذلك لتنافرت القلوبُ وارتفعت المعاشِشُ، ولذلك عَظَّمَ اللهُ - تعالى - أمرَه فقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ (البقرة/40)، وقال - تعالى -: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ (النحل/91).

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 191

أَدَبُ السُّلُوكِ المِهْنِيِّ والمُعَامَلَاتِ

معنى الأدب

يُطَلَقُ الأَدَبُ على العلمِ والتَّهْذِيبِ، وحميدِ الخِصَالِ وجميلِها، والسِّدَادِ، وحُسنِ السِّيرَةِ كما في (كشاف اللُّغات).

وهو، في اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، يَتَعَلَّقُ بعلومِ اللُّغَةِ وما يَتَّصِلُ بالفِصاحَةِ والبلاغَةِ.

وفي (بحر الجواهر): «الأدبُ حُسنُ الأحوالِ في القايِمِ والقعودِ، وحُسنُ الأخلاقِ، والخِصَالُ الحميدةِ.

وقيل: الأدبُ عند أهلِ الشَّرْعِ: الوَرَعُ، وعند أهلِ الحِكْمَةِ: صيانةُ النَّفْسِ.

وقال أهلُ التَّحْقِيقِ: الأدبُ الخُرُوجُ من صِدْقِ الاختيارِ، والتَضَرُّعُ على بساطِ

الافتقارِ.

التهانوي في (الكشاف) 1:80-79

أدب النفس

إن أول ما ينبغي أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة: سياسة نفسه، إذ كانت نفسه أقرب الأشياء إليه وأكرمها لديه، وأولاها بعنايته، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يعي بما فوقها من سياسة المضر.

ومن أوائل ما يلزم من رام سياسة نفسه أن يعلم أن له عقلاً هو السائس، ونفساً أمارة بالسوء، كثيرة المعايب، جمة المساوىء في طبيعتها وأصل خلقها، هي المسوسة، وأن يعلم أن كل من رام إصلاح فاسد لزمه أن يعرف جميع فساد ذلك الفاسد معرفة مستقصاة حتى لا يغادر منه شيئاً، ثم يأخذ إصلاحه، وإلا كان ما يصلحه غير حريز ولا وثيق، كذلك من رام سياسة نفسه ورياضتها وإصلاح فاسدها لم يجز له أن يتبدى في ذلك حتى يعرف جميع مساوىء نفسه معرفة محيطية، فإنه إن أغفل بعض تلك المساوىء وهو يرى أنه قد عمها كان كمن يذمل ظاهر الكلام، وباطنه مشتمل على الداء، وكما أن الداء إن قوي على الإهمال وطول الترك نقض الاندمال وقذف الجلد حتى يبدو لعين الناظر؛ كذلك العيب الواحد من معايب النفس إذا أغفل عنه كامناً، حتى إذا لاح له وجه ظهور طلع مكتمه آمن ما كان الإنسان له.

ولما كانت معرفة الإنسان نفسه غير موثوق بها، لما في طباع الناس من الغباوة عن مساوئه وكثرة مسامحته نفسه، ولأن عقله غير سالم عن مازجة الهوى إياه عند نظره في أحوال نفسه، كان غير مستغن في البحث عن أحواله والفحص عن مساوئه ومحاسنه عن معونة الأخ اللبيب الواد الذي يكون منه بمنزلة المرأة فكريه حسن أحواله حسناً، وسيئها سيئاً.

ابن سينا في رسالة (السياسة المدنية) من كتاب (المذهب

التربوي عند ابن سينا) ص 240-241

وينبغي للإنسان أن يُعدّ لنفسه ثواباً وعقاباً، ويسوسها به، فإذا حسنت طاعتها وسلس انقيادها لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل، فإذا أتت بخُلُقٍ كريم

أو مَنقَبَة شريفة أثابها بإكثارِ حَمْدِها، وجَلَبَ السرورَ لها، بِتَمَكِينِها من بعضِ لَدَاتِها. وإذا ساءت طاعتُها وامتنع انقيادُها وجمحت فلم يَسَلَسْ عِنائُها وآثرت الرذائلَ على الفضائلِ وأتت بِخُلُقٍ لئيمٍ أو فعلٍ ذميمٍ، عاقبها بإكثارِ ذَمِّها ولومِها، وجَلَبَ عليها شدةَ الندامةِ، ومنعها لَدَّتِها حتى تَلينَ له.

ابن سينا في المصدر المتقدم، ص 245

وجوه التأديب

إن النفسَ مجبولةٌ على شِيَمٍ مُهْمَلَةٍ وأخلاقٍ مُرْسَلَةٍ لا يَسْتَغْنِي محمودُها عن التأديبِ، ولا يُكْتَفَى بِالْمَرَضِيِّ منها عن التهذيبِ، لأنَّ لِمحمودِها أصداداً مقابلةً يُسَعِدُها هوىُّ مُطاعٍ، وشهوةٌ غالبَةٌ، فإنَّ أَغفلَ تَأديبِها تفويضاً إلى العقلِ، أو تَوَكَّلَا على أن تنقادَ إلى الأحسنِ بالطَّبَعِ، أَعَدَمه التفويضُ دَرَكَ المجتهدين، وأعقبه التَوَكُّلُ نَدَمَ الخائبين، فصار من الأدبِ عاطلاً، وفي صورةِ الجهلِ داخلاً، لأنَّ الأدبَ مكتسبٌ بالتَّجربةِ أو مستحسنٌ بالعادةِ، ولكلُّ قومٍ مُواضِعَةٌ؛ وكلُّ ذلك لا يُنالُ بتوقيفِ العقلِ ولا بالانقيادِ للطَّبَعِ حتَّى يُكْتَسَبَ بالتَّجربةِ والمعاناةِ، ويُستفادَ بالدُّربةِ والمُعاطاةِ، ثم يكون العقلُ عليه قِيَمًا، وزَكِيُّ الطَّبَعِ إليه مُسَلِّمًا، ولو كان العقلُ مُغْنِيًا عن الأدبِ لكان أنبياءُ الله تعالى عن أدبه مستغنين، وبعقولهم مكتفين، وقد رُوِيَ عن النبيِّ - ﷺ - أنه قال: «بُعِثْتُ لِأَتُمِّمَ مكارِمَ الأخلاقِ».

والتأديب يَلْزَم من وجهين: أحدهما ما لَزِمَ الوالدَ لولده في صِغَرِه، والثاني ما لَزِمَ الإنسانَ في نفسِه عند نشأته وكِبَرِه.

فأما التَّأديبُ اللازمُ للأبِ فهو أن يأخذَ ولده بمبادئِ الآدابِ ليأنسَ بها ويتشأَ عليها فيسهلَ عليه قبولُها عند الكِبَرِ لاستثناسه بمبادئها في الصِّغَرِ، لأنَّ نشأةَ الصغيرِ على الشيءِ تجعله متطبعًا به . . .

وأما الأدبُ اللازمُ للإنسان عند نشأته وكِبَرِه فأدبان: أدبُ مواضِعَةٍ واصطلاح، وأدبُ رياضةٍ واستصلاح.

فأما أدبُ المواضعة والاصطلاح فيؤخذ تقليداً على ما استقرَّ عليه اصطلاح العقلاء، وأتفق عليه استيحاءُ الأدباء، وليس لاصطلاحهم على وضعه تعليلٌ مستنبطٌ ولا لاتفاقهم على استحسانه دليلٌ موجب، كاتفاقهم على مواضعات الخطاب، واتفاقهم على هيآت اللباس... وقد كان جائزاً في العقل أن يوضع ذلك على غير ما اتفقوا عليه فيرونه حسناً ويرون ما سواه قبيحاً، فصار هذا مشاركاً لما وجبَ بالعقل من حيث توجهُ الذم على تاركه، ومخالفاً له من حيث إنه كان جائزاً في العقل أن يوضع على خلافه.

وأما أدبُ الرياضة والاستصلاح فهو ما كان محمولاً على حالٍ لا يجوز في العقل أن يكون بخلافها، ولا أن تختلف العقلاء في صلاحها وفسادها، وما كان كذلك فتعليه بالعقل مستنبطٌ، ووضوح صحته بالدليل مرتبطٌ، وللنفس ما يأتي من ذلك شاهدٌ، اللهم الله - تعالى - إرشاداً لها، قال الله تعالى: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾ (سورة الشمس، 8).

فأول مقدمات أدب الرياضة والاستصلاح، أن لا يسبق إلى حسن الظن بنفسه فيخفى عنه مذمومٌ شيمه ومساوىء أخلاقه.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 197-200

أدبُ الصداقة

يجب عليك متى حصل لك صديقٌ أن تُكثِرَ مراعاته وتبالغ في تفضله، ولا تستهين باليسير من حقه عند مهمٍّ يعرض له أو حادثٍ يحدث به؛ فأما في أوقات الرخاء فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب، وأن تظهر له في عينك وحركتك وبشاشتك وارتياحك عند مشاهدته إياك ما يزداد به في كل يوم وكل حال ثقةً بمودتك وسكوناً إلى غيبتك... ثم ينبغي أن تفعل مثل ذلك بمن تعلم أنه يؤثره ويؤثره من صديقٍ أو ولدٍ أو تابعٍ أو حاشية، وتثني عليهم من غير إسراف يخرج بك إلى الملقى... وإنما يتم لك ذلك إذا توخيت الصدق في كل ما تثني به عليه...

واعلم أن مشاركة الصديق في السراء - إذا كنتَ فيها - وإن كانت واجبةً عليك . . . فإن مشاركته في الضراء إذا لحقته أوجب، وموقعها عنده أعظم، فانظر عند ذلك إن أصابته نكبةٌ أو لحقته مصيبةٌ أو عثر به الدهر، كيف تكون مواساتك له بنفسك ومالك، وكيف يظهر له تفقُّدك ومراعاتك، ولا تنتظرن به أن يسألك تصريحاً أو تعريضاً، بل اطلع على قلبه واسبق إلى ما في نفسه، وشاركه في مَضْضٍ ما لحقه ليخفف عنه، وإن بلغت مرتبةً من السلطان والغنى فاعمس إخوانك فيها من غير امتنانٍ ولا تطاول، وإن رأيت من بعضهم نبوءاً عنك أو نقصاناً مما عهدته فداخله زيادةٌ مداخليةٌ واختلِطَ به واجتذبه إليك، فإنك إن أنفت من ذلك أو تداخلك شيءٌ من الكبر والصِّلف عليهم انتقض حبلُ المودةِ وانتكثت قوته .

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 160-162

أدبُ الكلام

إن للكلام آداباً إن أغفلها المُتكلِّمُ أذهب رونقَ كلامه وطَمَسَ بهجةَ بيانه، ولهى الناسَ عن محاسنِ فضله بمساوىءٍ أدبه . . .

فمن آدابه ألا يتجاوز في مدحٍ ولا يُسرف في ذم، وإن كانت النزاهة عن الذم كرمًا والتجاوز في المدح مَلَقًا يصدر عن مهانة، فالسرف في الذم انتقامٌ يصدر عن شرٍّ، وكلاهما شينٌ وإن سلِمَ من الكذب . . .

ومن آدابه ألا تبعته الرغبة والرغبة على الاسترسال في وعدٍ أو وعيدٍ يعجز عنهما ولا يقدر على الوفاء بهما . . .

ومن آدابه أنه إن قال قولاً حَقَّقه بفعله، وإذا تكلم بكلام صدقه بعمله، فإن إرسالَ القولِ اختيارٌ والعملَ به اضطرارٌ، ولأن يفعل ما لم يقل أجملُ من أن يقول ما لم يفعل .

ومن آدابه أن يراعي مخارجَ كلامه بحسبِ مقاصده وأغراضه، فإن كان ترغيباً

قَرَنَهُ بِاللِّينِ وَاللُّطْفِ ، وَإِنْ كَانَ تَرْهِيباً خَلَطَهُ بِالْخَشْيَةِ وَالْعُنْفِ .

ومن آدابه ألا يرفع بكلامه صوتاً مُسْتَكْرَهاً ولا ينزعج له انزعاجاً مستهجنًا،
وليُكفَّ عن حركة تكون طيشاً، وعن حركة تكون عيًّا، فإنَّ نَقْصَ الطيشِ أكثرُ من
فضلِ البلاغة .

ومن آدابه أن يتجافى هُجَرَ القولِ ومُسْتَقْبَحِ الكلامِ، وليُعدِلَ إلى الكناية عما
يُستقبَحُ صريحه، ويُسْتَهْجَنُ فصيحُه، ليلبغ الغرضَ ولسانه نِزَةً وأدبه مَصونٌ . . .
ومن آدابه أن يجتنبَ أمثالَ العامة الغوغاء، ويتخصَّصَ بأمثالِ العلماءِ
الأدباء، فإنَّ لكلِّ صِنْفٍ من الناسِ أمثالاً تشاكلهم فلا تجدُ لساقطٍ إلا مَثَلًا ساقطاً،
وتشبيهاً مستقبِحاً . . .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 243-246

أدب التعلّم

حقُّ المُتَرَشِّحِ لَتَعَلَّمَ الحَقائِقِ أَنْ يراعيَ ثلاثةَ أحوالٍ :

الأول: أن يُطَهِّرَ نفسه من رديء الأخلاق .

الثاني: أن يُقَلِّلَ من الأشغالِ الدنيوية ليتوفَّرَ فراغُه على العلومِ الحقيقية .

الثالث: أن لا يتكَبَّرَ على مُعلِّمه ولا على العلمِ . . . ومتى لم يكن المُتعلِّمُ
من مُعلِّمه كأرضٍ دَمِيثةٍ نالت مطراً غزيراً فتلقَّاه بالقبولِ لم يَنفَعِ به .

ومن حقِّ المتعلِّمِ إذا وَجِدَ مُعلِّماً ناصحاً أن يَأتمِرَ له ولا يَتَأَمَّرَ عليه، ولا
يُراذِّه فيما ليس بصددِ تعلِّمه .

وحقُّ من هو بصددِ تعلِّمِ عِلْمٍ من العلومِ أن لا يُصغِيَ إلى الاختلافاتِ
المشكِّكةِ والشُّبُهَةِ الملبِسةِ ما لم يتهدَّبَ في قوانينِ ما هو بصدده لئلا تتولَّدَ له شُبُهَةٌ
تَصْرِفه عن التوجُّهِ فيؤدِّي ذلك به إلى الارتداد .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 149-151

أدب مجالس العلم

إذا حَضَرْتَ مجلسَ علمٍ فلا يكنْ حُضُورَكَ إلا حضورَ مُستزِيدٍ علماً وأجراً لا حضورَ مُستغْنٍ بما عندكَ طالبٍ عَثْرَةٌ تُشْنَعُهَا أو غريبةٌ تُشيعُهَا، فهذه أفعالُ الأردالِ الذين لا يُفلحون في العلم أبداً.

فإذا حَضَرْتَهَا كما ذكرنا فالتزِمْ أحدَ ثلاثةِ أوجهٍ لا رابعَ لها وهي: إمّا أن تسكُتَ سكوتَ الجُهالِ فتَحْصُلَ على أجرِ النيةِ في المشاهدةِ وعلى الثناءِ عليك بقلةِ الفضولِ وعلى كرمِ المُجالسةِ ومودّةِ من تُجالِسُ، فإن لم تفعلْ فاسألْ سؤالَ المتعلِّمِ فتَحْصُلَ على هذه الأربعةِ محاسنَ وعلى خامسةٍ، وهي استزادةُ العلمِ.

وصفةُ سؤالِ المتعلِّمِ هو أن يسألَ عما لا يدري لا عما يدري، فإنَّ السؤالَ عما تدريه سُخْفٌ وقلةُ عقلٍ وشغلٌ لكلامك وقَطْعٌ لزمانك بما لا فائدةَ فيه لا لك ولا لغيرك، وربما أدى إلى اكتسابِ العداواتِ، وهو يُعَدُّ عينَ الفضولِ . . .

فإن أجابك الذي سألتَ بما فيه كفايةً لك فاقطعْ الكلامَ، فإن لم يُجِبْكَ بما فيه كفايةً أو أجابك بما لم تفهم فقلْ له: «لم أفهم» واستزده، فإن لم يزدك بياناً وسكت أو أعاد عليك الكلامَ الأولَ ولا مزيداً فأمسكْ عنه وإلا حصلتَ على الشرِّ والعداوةِ ولم تحصلِ على ما تريده من الزيادةِ.

والوجهُ الثالثُ أن تُراجعَ مراجعةَ العالمِ؛ وصفةُ ذلك أن تعارضَ جوابه بما ينقُضُه نقضاً بيّناً، فإن لم يكن ذلك عندك ولم يكن عندك إلا تكرارُ قولك أو المعارضةُ بما لا يراه خصمُك معارضةً، فأمسكْ لأنك لا تحصل بتكرارِ ذلك على أجرٍ زائدٍ ولا تعلِّمُ، بل على الغيظِ لك ولخصمك والعداوةِ التي ربما أدت إلى المَصْرَبَاتِ .

وإياك وسؤالُ المُعْتَتِ ومراجعةُ المُكابِرِ الذي يطلب الغلبةَ بغيرِ علمٍ، فهما خُلُقاً سوءٌ دليلان على قلةِ الدينِ وكثرةِ الفضولِ وضعفِ العقلِ وقوةِ السخفِ.

ابن حزم في (الأخلاق والسير) ص 89-90

أركان أدب التعلّم

أما المُتعلِّمُ فآدابه ووظائفه الظاهرة كثيرةٌ، ولكن تَنْظِمُ تفاريقها عشرٌ جُمِلَ:

1 - تقديمُ طهارة النفس على رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف، إذ العلمُ عبادة القلب وصلاة السرِّ وقربةً الباطنِ إلى الله تعالى . . .

2 - أن يُقلِّلَ علائقه من الاشتغال بالدنيا ويبتعدَ عن الأهلِ والوطن . . .

3 - أن لا يتكبَّرَ على العلم ولا يتأمَّرَ على المُعلِّم، بل يُلقِي إليه زمامَ أمره بالكُلِّيَّةِ في كلِّ تفصيل، ويُذعنُ لنصيحتِهِ إذعانَ المريضِ الجاهلِ للطبيبِ المُشفِقِ الحاذق . . .

4 - أن يَحْتَرِزَ الخائضُ في العلم - في مبدأ الأمر - عن الإصغاء إلى اختلافِ الناسِ سواءً كان ما خاض فيه من علومِ الدنيا أو من علومِ الآخرة، فإن ذلك يُذهِبُ عقله ويُحَيِّرُ ذهنه ويُفَتِّرُ رأيه ويؤنسُه عن الإدراك والاطلاع، بل ينبغي أن يُتَقَنَّ أولاً الطريقةَ الحميدةَ الواحدةَ المَرْضِيَّةَ عند أستاذه ثم بعد ذلك يُصغي إلى المذاهبِ والشُّبهِ . . .

5 - أن لا يَدَعُ طالبُ العلمِ فتناً من العلومِ المحمودة ولا نوعاً من أنواعه إلاّ وَيَنْظُرُ فيه نظراً يَطَّلِعُ به على مَقْصِدِهِ وغايَتِهِ، ثم إن ساعده العمرُ طلب التبحُّرِ فيه وإلاّ اشتغل بالأهمّ منه . . .

6 - أن لا يخوض في فنٍّ من فنون العلم دُفَعَةً، بل يراعى الترتيبَ ويبتدئُ بالأهمّ، فإن العمر إذا كان لا يتَّسعُ لجميع العلوم غالباً، فالحزمُ أن يأخذَ من كلِّ شيءٍ أحسنَه . . .

7 - أن لا يخوض في فنٍّ حتى يَسْتَوْفِيَ الفنَّ الذي قبله، فإن العلومَ مرتبةٌ ترتيباً ضرورياً وبَعْضُها طريقٌ إلى بعض . . .

8 - أن يعرف السببَ الذي به يُدْرِكُ أشرفُ العلوم، وأن ذلك يراد به شيان:

أحدهما شرفُ الثمرة، والثاني وثاقَةُ الدليلِ وقُوَّتُهُ، وذلك كعلم الدين وعِلْمِ الطب، فإن ثمرَةَ أحدهما الحياةُ الأبديةُ، وثمرَةَ الآخرِ الحياةُ الفانية، فيكون علمُ الدين أشرفَ؛ ومثل علم الحسابِ وعلم النجوم، فإنَّ علمَ الحسابِ أشرفُ لوثاقَةِ أدلَّتِهِ وقُوَّتِهَا، وإن نُسِبَ الحسابُ إلى الطبِّ كان الطبُّ أشرفَ باعتبارِ ثمرته والحسابُ أشرفَ باعتبارِ أدلَّتِهِ، وملاحظةُ الثمرةِ أولى.

9 - أن يكونَ قصدُ المتعلِّمِ في الحالِ تحليةً باطنيةً وتجميلهً بالفضيلة، وفي المآلِ القربَ من الله سبحانه والترقيَ إلى جِوارِ الملائكةِ الأعلى من الملائكةِ والمقرَّبين.

10 - أن يَعْلَمَ نسبةَ العلومِ إلى المقصدِ كما يؤثرُ الرفيعَ القريبَ على البعيد، والمهمَّ على غيره، ومعنى المهمِّ ما يُهْمُك، وما يُهْمُك إلا شأنك في الدنيا والآخرة.

الغزالي في (الإحياء) 36-40

أدب التعليم والمعلمين

حَقُّ المُعَلِّمِ أن يُجْرِيَ مُتَعَلِّمِهِ منه مجرى بَنِيهِ، فإنه في الحقيقة أشرفُ من الأبوين. وقد نَبَّهَ - ﷺ - على ذلك بقوله: «إنما أنا لكم مثل الوالدِ الأعْلَمُكُمْ» فحقُّ مُعَلِّمِ الفضيلة أن يَتَّقِدِيَّ بالنبِيِّ - ﷺ - إذ هو في إرشادِ الناسِ خليفَتُهُ فَيُشْفِقُ عليهم إشفاقَهُ ويتحنَّنُ عليهم تَحَنُّنُهُ.

وأبْيُّ عَالِمٍ لم يكن له من يُفِيدُهُ العِلْمَ صارَ كعاقِرٍ لا نسلَ له فيموت ذِكْرُهُ بموته، ومتى استفيدَ علمُه كان في الدنيا موجوداً وإن عُدِمَ شَخْصُهُ.

وحقُّ العَالِمِ أن يَصْرِفَ من يريدُ إرشادَهُ من الرذيلةِ إلى الفضيلةِ بلطفِ المقالِ وتعريضِ في الخطاب، والتعريضُ أبلغُ من التصريحِ لوجوه:

أحدها: أن النفسَ الفاضلةَ - لميلها إلى استنباطِ المعاني - تميلُ إلى التعريضِ شغفاً باستخراجِ معناه بالفكر.

والثاني: أن التعريض لا تُنتَهَك به سجوفُ الهيبة، ولا يرتفع به سترُ الحشمة.

والثالث: أن ليس للتصريح إلا وجهٌ واحدٌ وللتعريض وجه، فمن هذا الوجه يكون أبلغ، ومن هذا الوجه حذفُ أجوبةٍ كثيرة من الشروط المقتضية للثواب والعقاب.

والرابع: إنَّ للتعريض عباراتٍ مختلفةً فيمكن إيرادُه على وجوهٍ مختلفة، والتصريحُ ليس له إلا عبارةٌ واحدةٌ فلا يُمكن إيرادُه إلا على وجه واحد.

والخامس: إنَّ صريحَ النهي داعٍ إلى الإغراء، ولذلك قيل «اللومُ إغراء»: دَعِ اللومَ إن اللومَ يُغري، وإنما رادَ صلاحاً من يلوم فأفسداً ومن حقَّ المُعلِّم مع من يُفيده العلم أن يقتديَ بالنبِيِّ - ﷺ - فيما علَّمه اللهُ تعالى حيث قال: ﴿قُلْ لا أَسألكم عليه أجرأ﴾ (الشورى، 23)، فلا يطمع في فائدةٍ من جهةٍ مَنْ يُفيده علماً ثواباً لما يوليه، وليعلم أنَّ من باع علماً بعرضٍ دُنويٍّ فقد ضادَّ اللهُ - تعالى - في حُكمه، وذلك أن اللهُ - تعالى - جعلَ المالَ خادماً للطعام، والملابسَ خادمةً للبدن، وجعلَ البدنَ خادماً للنفس، وجعلَ النفسَ خادمةً للعلم، فالعلمُ مخدومٌ غيرُ خادم، فمن جعلَ العلمَ ذريعةً إلى اكتسابِ المالِ فقد جعل ما هو مخدومٌ خادماً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 152-154

ومن آداب العلماء

أن لا يبخلوا بتعليم ما يُحسنون ولا يمتنعوا من إفادة ما يعلمون . . .

وينبغي أن يكون للعالمِ فِراسةٌ يتوسَّم بها المتعلِّم ليُعرف مبلغَ طاقته، وقدَّر استحقاقه، ليُعطيَه ما يتحمَّلهُ بذكائه أو يضعُفُ عنه ببلادته، فإنه أروحُ للعالم وأنجحُ للمتعلِّم.

وإذا كان العالمُ في توشُّمِ المتعلِّمين بهذه الصفة، وكان بقدرِ استحقاقِهِم خبيراً لم يَضِغْ له عَناءٌ، ولم يَخْبِ على يديه صاحبٌ، وإن لم يتوسَّمهم وخَفِيَتْ عليه أحوالُهُم ومَبْلُغُ استحقاقِهِم كانوا وإياه في عَناءٍ مُكَدِّ وتَعَبٍ غيرِ مُجْدٍ، لأنه لا يُعَدَمُ أن يكون فيهم ذكِيٌّ محتاجٌ إلى الزيادة، وبليدٌ يكتفي بالقليل فيَضْجِرَ الذكِيُّ منه وَيَعْجَزُ البليدُ عنه . . .

ومن آدابِهِم أن يَقصدوا وجهَ الله بتعليم مَنْ عَلَّموا، ويطلبوا ثوابه بإرشادٍ من أَرشدوا من غير أن يعتاضوا عليه عَوَضاً . . .

ومن آدابِهِم نُصْحُ مَنْ عَلَّموه، والرفقُ بِهِم، وتسهيلُ السبيلِ عَلَيْهِم، وبذلُ المجهودِ في رِفْدِهِم ومعونتِهِم . . .

ومن آدابِهِم أن لا يُعْتَنُوا متعلماً، ولا يُحَقِّروا ناشئاً، ولا يَسْتَغصروا مبتدئاً، فإن ذلك أَدْعَى إِلَيْهِم، وأعطف عَلَيْهِم . . .

ومن آدابِهِم ألا يَمْنَعُوا طالباً ولا يُنْفِرُوا راغباً، ولا يؤيسوا متعلماً، لما في ذلك من قَطْعِ الرغبةِ فِيهِم، والرُّهْدِ فيما لديهم، واستمرارُ ذلك مُفْضٍ إلى انقراضِ العلمِ بانقراضِهِم .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 64-69

ومن أدبِ المُعَلِّمِ

1 - الشفقةُ على المتعلمين وأن يَجْري بِهِم مجرى بَنِيهِ . . .

2 - أن يقتديَ بصاحبِ الشرع - صلواتُ الله عليه وسلامه - فلا يَطْلُبُ على إفادةِ العلمِ أجراً ولا يَقصدُ به جزاءً ولا سُكوراً، بل يُعَلِّمُ لوجهِ الله - تعالى - وطلباً للتعَرُّبِ إليه ولا يَرى لنفسه مِنَّةً عَلَيْهِم . . .

3 - أن لا يدَعِ مَنْ نُصِحَ المتعلِّمُ شيئاً، وذلك بأن يَمْنَعَهُ من التصدِّي لرتبته قبل استحقاقها، والتشاغلِ بعلمِ خَفِيِّ قبل الفراغِ من الجليِّ . . .

4 - أن يُزجر المتعلّم عن سوء الأخلاقِ بطريق التعريضِ ما أمكن ولا يُصرّح ،
وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التّصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجُرأة
على الهجوم بالخلافِ ويُهيج الحرصَ على الإضرار . . .

5 - إن المتكفّل ببعض العلوم ينبغي أن لا يُقبّح في نفس المتعلّم العلوم التي
وراءه كمعلّم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه ، ومعلّم الفقه عادته تقبيح علم
الحديث والتفسير . . .

6 - أن يقتصر بالمتعلّم على قدر فهمه فلا يُلقِي إليهما لا يبلغه عقله فينفره أو
يخبط عليه عقله . . .

7 - إن المتعلّم القاصر ينبغي أن يُلقَى إليه الجليّ اللائق به ، ولا يُذكر له أن
وراء هذا تدقيقاً وهو يدخره عنه ، فإن ذلك يُفتّر رغبته في الجليّ ، ويُشوّش عليه
قلبه ، ويوهّم إليه البخل به عنه ، إذ يظنّ كلُّ أحدٍ أنه أهلٌ لكلِّ علمٍ دقيق ، فما من
أحدٍ إلّا وهو راضٍ عن الله - سبحانه - في كمالِ عقله ، وأشدّهم حماقةً وأضعفهم
عقلاً هو أفرحهم بكمالِ عقله .

8 - أن يكون المعلّمُ عاملاً بعلمه فلا يُكذّب قوله فعله ، لأن العلم يُدرَك
بالبصائر ، والعمل يُدرَك بالأبصار . . .

الغزالي في (الإحياء) 1: 44-42

أدب الكتاب ، اقتناء ونسخاً واستعمالاً

وفيه عددٌ من المسائل في الأدب مع الكُتُب التي هي آلة العلم وما يتعلّق
بتصحيحها وضبطها ووضعها وعمَلها وشرائها وعاريتها ونسخها وغير ذلك :

1 - ينبغي لطالب العلم أن يعتنيّ بتحصيلِ الكُتُب المحتاج إليها في العلوم
النافعة ما أمكنه شراءً أو إجارةً أو عاريةً ، لأنها آلةٌ تحصيلِ العلم . ولا يجعل
تحصيلها وجمعها وكثرتها حظّه من العلم ونصيبه من الفهم . . .

2 - يُسْتَحَبُّ إِعَارَةُ الْكُتُبِ لِمَنْ لَا ضَرَرَ عَلَيْهِ فِيهَا مِنْ لَا ضَرَرَ مِنْهُ بِهَا . . .
وإذا استعار كتاباً فلا يُطَيء به من غير حاجة، وإذا طلبه المالكُ فَيُحْرَمُ عَلَيْهِ حَبْسُهُ
ويصير غاصباً له . . .

3 - لَا يَجُوزُ أَنْ يُصْلِحَ كِتَابٌ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ . قلت: وهذا مَحَلُّهُ فِي
غَيْرِ الْقُرْآنِ، فَإِنْ كَانَ مَغْلُوطاً أَوْ مَلْحُوناً فَلْيُصْلِحْهُ . غَايَةُ مَا فِي هَذَا الْبَابِ، إِنْ لَمْ
يَكُنْ خَطُّهُ مَنَاسِباً فَلْيَأْمُرْ مَنْ يَكْتُبُ ذَلِكَ بِخَطِّ حَسَنِ . . .

4 - إِذَا نَسَخَ شَيْئاً مِنْ كُتُبِ الْعِلْمِ الشَّرْعِيَّةِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى طَهَارَةٍ،
مُسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةِ، طَاهِرَ الْبَدَنِ وَالثِيَابِ وَالْحَبِيرِ وَالْوَرَقِ . . .

5 - لَا يَهْتَمُّ الْمُشْتَغِلُ بِالْمَبَالِغَةِ فِي حُسْنِ الْخَطِّ، وَإِنَّمَا يَهْتَمُّ بِصِحَّتِهِ
وَتَصْحِيحِهِ، وَيَجْتَنِبُ التَّعْلِيْقَ جَدّاً - وَهُوَ خَلْطُ الْحُرُوفِ الَّتِي يَنْبَغِي تَفْرِقُوتُهَا -
وَالْمَشَقَّ - وَهُوَ سُرْعَةُ الْكِتَابَةِ مَعَ بَعْثَةِ الْحُرُوفِ . . .

6 - كَرِهُوا فِي الْكِتَابَةِ فَصَلَ مِضَافِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُ كَعَبْدِ اللَّهِ أَوْ عَبْدِ
الرَّحْمَنِ أَوْ رَسُولِ اللَّهِ، فَلَا يُكْتَبُ «عبد» أَوْ «رسول» فِي آخِرِ السَّطْرِ . . .

7 - عَلَيْهِ مَقَابِلَةُ كِتَابِهِ بِأَصْلِ صَحِيحٍ مَوْثُوقٍ بِهِ . . .

8 - يَنْبَغِي أَنْ يُكْتَبَ عَلَى مَا صَحَّحَهُ وَضَبَّطَهُ فِي الْكِتَابِ وَهُوَ فِي مَحَلِّ شَكٍّ
عِنْدَ مَطَالَعَتِهِ أَوْ تَطَرُّقِ احْتِمَالٍ: «صَحَّ» صَغِيرَةً، وَيَكْتَبُ فَوْقَ مَا وَقَعَ فِي التَّصْنِيفِ
أَوْ فِي النَّسْخِ «كَذَا» صَغِيرَةً، أَوْ «هَكَذَا رَأَيْتَهُ» وَيَكْتَبُ فِي الْحَاشِيَةِ «صَوَابُهُ كَذَا» إِنْ
كَانَ يَتَحَقَّقُهُ، أَوْ «لَعَلَّهُ كَذَا» إِنْ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ كَذَلِكَ، أَوْ يَكْتَبُ عَلَى مَا أُشْكِلَ
عَلَيْهِ وَلَمْ يَظْهَرْ لَهُ وَجْهُهُ ضَبَّةً - وَهِيَ صُورَةٌ رَأْسِ صَادٍ مَهْمَلَةٍ مُخْتَصِرَةٌ مِنْ صَحَّ،
هَكَذَا «ص»، فَإِنْ صَحَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَتَحَقَّقَهُ فَيَصْلِحُهَا بِحَاءٍ فَتَبْقَى «صَح» . . .

9 - إِذَا وَقَعَ فِي الْكِتَابِ زِيَادَةٌ أَوْ كُتِبَ فِيهِ شَيْءٌ عَلَى غَيْرِ وَجْهِهِ تَخَيَّرَ فِيهِ بَيْنَ
ثَلَاثَةِ أُمُورٍ: الْأَوَّلُ الْكَشَطُ، وَهُوَ سَلْخُ الْوَرَقِ بِسَكِّينٍ وَنَحْوِهَا، وَيُعْبَرُ عَنْهُ بِالْبَشْرِ
وَبِالْحَكِّ . . . الثَّانِي، الْمَخْوُ، وَهُوَ الْإِزَالَةُ بِغَيْرِ سَلْخٍ إِنْ أَمَكْنَ، وَهُوَ أَوْلَى مِنْ

الكَشْطُ . . . الثالث الضَّرْب عليه، وهو أجود من الكَشْط والمحو، لا سيما في كتب الحديث . . .

10- يَنْبَغِي أَنْ يَفْصَلَ بَيْنَ كُلِّ كَلَامَيْنِ أَوْ حَدِيثَيْنِ بِدَائِرَةٍ، أَوْ قَلَمٍ غَلِيظٍ، وَلَا يَصِلُ الْكِتَابَةَ كُلَّهَا عَلَى طَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَا فِيهِ مِنْ عُسْرِ اسْتِخْرَاجِ الْمَقْصُودِ، وَرَجَّحُوا الدَّائِرَةَ عَلَى غَيْرِهَا . . .

وصورتها هكذا «0» .

عبد الباسط العلموي في (المعيد في أدب المفيد والمستفيد) ص 130-139، والنص منقول من كتاب «تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم» لبدر الدين ابن جماعة الكنايني، ص 163-186

أدب الطبيب

أَنْ يَكُونَ الطَّبِيبُ خَالِصَ النِّيَّةِ فِي عَمَلِهِ لِلَّهِ تَعَالَى، حَتَّى يَكُونَ عَمَلُهُ مِنْ أَعْظَمِ الْعِبَادَاتِ لَا يُرِيدُ عَلَيْهِ عِوَضاً مِنَ الدُّنْيَا، وَأَنْ يَكُونَ قَصْدُهُ امْتِنَالِ السَّنَةِ الْمُطَهَّرَةِ فِي التَّنْطِيبِ وَكَشْفِ الْكُرْبِ عَنِ إِخْوَانِهِ الْمُسْلِمِينَ وَمُشَارِكَتِهِمْ فِي مَصَائِبِهِمْ وَالنَّوَازِلِ الَّتِي تَنْزِلُ بِهِمْ كَمَا يَنْوِي الشَّفَقَةَ عَلَيْهِمْ .

أما عند مباشرته لمريضه فيتعين عليه أن يُؤَنِّسَهُ بِشَاشَةٍ وَطَلَاقَةٍ وَجِهٍ وَيُهَوِّنَ عَلَيْهِ مَا هُوَ فِيهِ مِنَ الْمَرَضِ اقْتِدَاءً بِالسَّنَةِ الْمُطَهَّرَةِ . وَيَنْبَغِي لِلطَّبِيبِ أَنْ يَكُونَ أَمِيناً عَلَى أَسْرَارِ الْمَرَضِيِّ فَلَا يُطْلِعُ [عَلَيْهَا أَحَدًا] إِلَّا إِذَا عَلِمَ أَنَّ الْمَرِيضَ لَمْ يَأْذَنْ لَهُ فِي ذَلِكَ إِلَّا بِقَصْدِ اسْتِجْلَابِ خَوَاطِرِ الْإِخْوَانِ أَوْ مَنْ يَتَبَرَّكُ بِدَعَائِهِ . وَيَنْبَغِي أَلَّا يَقْعُدَ مَعَ الطَّبِيبِ غَيْرٌ مَنْ هُوَ مُبَاشِرٌ لِلْمَرِيضِ وَعَالِمٌ بِحَالِ مَرَضِهِ بِشَرَطِ أَنْ لَا يَسْتَحِجِي الْمَرِيضُ أَنْ يَذْكَرَ مَرَضَهُ بِحَضْرَتِهِ .

وَمِنْ أَكْدٍ مَا عَلَى الطَّبِيبِ حِينَ جُلُوسِهِ عِنْدَ الْمَرِيضِ أَنْ يَتَأْتِيَ عَلَيْهِ بَعْدَ سْؤَالِهِ حَتَّى يُخْبِرَهُ الْمَرِيضُ بِحَالِهِ - وَيَعِيدُ عَلَيْهِ السُّؤَالَ، لِأَنَّ الْمَرِيضَ رُبَّمَا تَعَدَّرَ عَلَيْهِ

الإخبار بحاله لجهله به أو تأثره بقوة ألمه . ، فيتعين على الطبيب أن يسمع كلام المريض إلى آخره، فلعل آخره ينقض أوله أو بعضه، ولربما يغلط المريض في ذكر حاله أو يعجز عن التعبير عنه، فإذا تآتى الطبيب وأعاد عليه السؤال برفق أمين من الغلط، فإن الغلط في هذا خطر، لأن أصل الطب والمقصود منه هو معرفة المريض، فإذا عرفت سلّمته مداواته غالباً.

ويتعين على الطبيب إن كان لا يعرف المريض أو كان غير عارف بدوائه أن لا يكتب شيئاً من الأدوية لما في ذلك من إضاعة للمال .

وينبغي للطبيب أن لا يقتصر على سؤال المريض وخذ بل يسأل من يخدم المريض، إذ ربما يعرف عن المريض أكثر مما يعرفه هو .

وينبغي للطبيب أن يعرف حال المريض في حال صحته في مزاجه ومزاجه وإقليمه وما اعتاده من الأطعمة والأدوية سواء بالسؤال من المريض أو ممن يلوذ به، وإذا تعدر عليه ذلك فليَسأل عن والدي المريض ويطلبه بمقتضى حالهما . وأكد ما على الطبيب النظر في القارورة، لأنها أبين من كل ما مر ذكره، فالماء إذا دخل جوف المريض تغير إلى حالة المريض الذي يشكو منه، فيعرف الطبيب إذ ذاك العلة أو يقرب فيها من اليقين .

وينبغي للطبيب أن يشهيه المريض في الأغذية ثم ينتظر بعد ذلك، فإن رأى في ذلك منفعة أو عدم ضرر حالاً أو مآلاً وسع له فيه، وإن انعدم النفع والضرر فالأولى المسامحة في ذلك لحصول الراحة للمريض بذلك .

وإن رأى فيه الضرر تلتف في منعه واعدأ إياه به تطيباً لنفسه ولئلا ينزعج فيزيد مرضه، فالتلطف بالمريض والاشفاق عليه هو الأصل الذي يرجع إليه لقوله «الله الطبيب، بل أنت رجُل رقيق» .

وينبغي للطبيب أن ينظر في حال المريض فإن كان ذا مال أعطاه من الأدوية ما يليق بحاله، وإن كان فقيراً أعطاه ما تصل إليه قدرته من غير كلفة ولا مسقة .

وإن أعطاه أحدٌ منهم شيئاً أخذَه، ويكون بِنِيَّةِ الاستعانةِ به على ما هو بصدده، ويكون على حَدِّ سَوَاءٍ مَنْ أعطاه ومن لَمْ يُعْطِه، والذي لا يُعْطيه أعظمُ منزلةً عنده لأنه كان لله تعالى وانتفتت عنه حظوظُ النفس .

ويَنبَغِي للطبيبِ أن يكون الناسُ عنده على أصنافٍ، فصنْفٌ يأخذُ منه، وصنْفٌ لا يأخذُ منه، وصنْفٌ إذا وَصَفَ لهم شيئاً من الأدويةِ أعطى لهم ما يُنْفِقونه فيه .

فالصَّنْفُ الأولُ مَنْ له سَعَةٌ في دنياه، والصنْفُ الثاني العلماءُ والصُّلحاءُ المستورون في حالِ دنياهم فلا يأخذُ منهم شيئاً إلا أن يكون محتاجاً؛ والصنْفُ الثالثُ الفقراءُ الذين لا يَقْدرون على كفايتهم في حالِ الصِّحَّةِ فهؤلاء يُعْطِيهم ثمنَ ما يَصِفُّه لهم إن كان في سَعَةٍ .

أبو عَبْدِ اللَّهِ العَبْدِيُّ فِي (المدخل) 4:141-143



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها: الحبيب اللسي

شارع الصوراتي (المعاري) - الحمراء ، بناية الأسود

تلفون: 009611-350331 / خليوي: 009613-638535 Cellulaire:

فاكس: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 329 / 2000 / 6 / 1998

النتضيد : كومبيو تايب - بيروت

الطباعة : مطبعة منيمنة الحديثة - بيروت

محمد العزبي الخطابي

موسوعة

الآثار الفكرية العزبي الإسلامية

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

الجزء الثاني



دار الفرب الإسلامي



موسوعة
التراث الفكري العربي الإسلامي

محمد العربي الخطّابي

موسوعة

التراث الفكري العربي الإسلامي

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

الجزء الثاني



دار الفارابي الإسلامي

© دَارُ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ

الطبعة الأولى : 1998

دار الغرب الإسلامي

ص . ب . 5787-113 بيروت

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار الكتاب أو تخزينه في نطاق إستعادة المعلومات أو نقله بأي شكل كان أو بواسطة وسائل إلكترونية أو كهروستاتية ، أو أشرطة ممغنطة ، أو وسائل ميكانيكية ، أو الاستنساخ الفوتوغرافي ، أو التسجيل وغيره دون إذن خطي من الناشر .



نظرات في النفس والعقل

«القلب مستعدٌّ لأنْ تنجلي فيه حقيقةُ الحق في الأشياء كُلِّها» .
أبو حامد الغزالي في (الإحياء)

النَّفْسُ

تعريف النفس

النَّفْسُ، بالجملة، كمالٌ أَوَّلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقُوَّةِ⁽¹⁾.

ابن سينا في (كتاب النَّجاة) ص 137

النفس ليست بمادّة

إنَّ النفسَ صورةٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ، وذلك أنه إذا كان كلُّ جسمٍ مركّباً من مادّةٍ وصورةٍ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو النَّفسُ والبدنُ، وكان ظاهراً من أمرِ النَّفس أنها ليست بمادّةٍ للجسمِ الطبيعيِّ فَبَيَّنَّ أنها صورةٌ. ولأنَّ الصُّورَ الطبيعيَّةَ هي كمالٌ أَوَّلٌ للأجسام التي هي صُورٌ لها، فالواجبُ ما قيل في حدِّ النفس أنها استكمالٌ أَوَّلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ، وإنَّما قيل أول تحفظاً من الاستكمالاتِ الأخيرة التي هي في الأفعال والانفعالات، فإنَّ مثلَ هذه الاستكمالاتِ تابعةٌ للاستكمالاتِ الأَوَّلِ، إذ كانت صادرةً عنها. إلّا أن هذا الحدُّ لما كان - فيما يظهر - أنه يُقال بتشكيكٍ على جميعِ قُوى النفس، وذلك أن قولنا في الغاذية أنها استكمالٌ، غيرٌ معنى قولنا ذلك في الحساسة والمُتخيِّلة. وأخرى ما قيل ذلك باشتراكٍ على القوى الناطقة، وكذلك سائر أجزاء الحدِّ، لم يكن كفاية في تعريفِ جوهرٍ كلِّ جزءٍ من أجزائها من هذا الحدِّ على التمام حتى يُعرَف ما هو الاستكمالُ الموجودُ في النفسِ الغاذية وفي واحدٍ واحدٍ منها.

ابن رشد في (تلخيص كتاب النفس) ص 18 - 19

(1) يُنسَبُ هذا التعريفُ إلى أرسطوطاليس.

النفس اسمٌ مشترك

وأما النفسُ فهي عندهم اسمٌ مشتركٌ يقع على معنى يشترك فيه الإنسانُ والحيوانُ والنباتُ، وعلى معنى آخرَ يشترك فيه الإنسانُ والملائكةُ السماوية عندهم: فحد النفس - بالمعنى الأول عندهم - أنه كمالُ جسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقوة.

وحدَّ النفس - بالمعنى الآخر - أنه جوهرٌ غيرُ جسمٍ، هو كمالٌ أولٌ للجسم، مُحَرَّكٌ له بالاختيارِ عن مبدأٍ نُطْقِيٍّ - أي عَقْلِيٍّ - بالفعل أو بالقوة. فالذي بالقوة هو فضل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فضلٌ أو خاصَّةٌ للنفس المَلَكِيَّة.

وشرح الحدَّ الأولِ أنَّ حَبَّةَ البَدْرِ إذا طُرِحَتْ في الأرضِ فاستعدَّت للنمُو والاعتدَاء فقد تَغَيَّرت على ما كان عليه قبل طَرْحه في الأرض، وذلك بحدوث صفةٍ فيه لو لم تكن لما استعدَّ لقبولها من واهبِ الصُّورِ، وهو الله تعالى... فتلك الصفةُ كمالٌ له... وهذا يشترك فيه البَدْرُ والتُّفَّةُ للحيوان والإنسان...

فالنفسُ صورةٌ بالقياسِ إلى المادَّة الممتزجة إذ هي مُنطَبعةٌ في المادَّة، وهي قوةٌ بالقياسِ إلى فعلها، وكمالٌ بالقياسِ إلى النوعِ النباتيِّ والحيوانيِّ. ودلالةُ الكمالِ أتمُّ من دلالةِ القوة والصورة...

وأما نفسُ الإنسانِ والأفلاكِ فليست منطبعةٌ في الجسمِ ولكنها كمالٌ للجسمِ على معنى أنَّ الجسمَ يتحرَّكُ به عن اختيارٍ عقليٍّ، أما الأفلاكُ فعلى الدوامِ بالفعل، وأما الإنسانُ فقد يكون بالقوة تحريكه.

الغزالي في (معيان العلم) ص 290 - 291

معاني النفس

وهو أيضاً اسمٌ مشتركٌ بين معانٍ، ويتعلَّقُ بغرضنا منه معنيان:

أحدهما: أنه يُراد به المعنى الجامعُ لقوة الغضبِ والشهوةِ في الإنسان... وهذا الاستعمالُ هو الغالبُ على أهلِ التَّصوُّفِ، لأنهم يريدون بالنفسِ الأصلَ

الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون لا بدّ من مُجاهدة النفس وكسرها،
وإليه الإشارة بقوله - عليه السلام - : «أَعَدَى عَدُوّكَ نَفْسُكَ التي بين جَنَيْبِكَ» .

المعنى الثاني: هي اللطيفة... التي هي للإنسان بالحقيقة، وهي نفسُ
الإنسان وذاته، ولكنها توصف بأوصافٍ مختلفةٍ بحسبِ اختلافِ أحوالها، فإذا
سَكَنت تحت الأمر وزايلها الاضطرابُ بسببِ معارضةِ الشهواتِ سُمِّيَت النفسُ
المُطمئنة... وإذا لم يَتَمَّ سكونها ولكنها صارت مدافعةً للنفسِ الشهوانيةِ ومُعْتَرِضةً
عليها سُمِّيَت النفسُ اللّوامة... وإن تَرَكَت الاعتراضَ وأذَعَت وأطاعت لمقتضى
الشهواتِ ودواعي الشيطانِ سُمِّيَت النفسُ الأمارة بالسوء. وقد يجوز أن يقال:
المرادُ بالأمارة بالسوء هي النفسُ بالمعنى الأول، فإذاً النفسُ بالمعنى الأولِ
مذمومةٌ غايةَ الذمِّ، وبالمعنى الثاني محمودَةٌ لأنها نفسُ الإنسان، أي ذاته وحقيقته
العامة بالله - تعالى - وسائر المعلومات.

الغزالي في (الإحياء) 3: 3 - 4

النفسُ المفردة والكُلِّيَّةُ والعامةُ

النفسُ هي القوةُ التي بها [يكون] جِسْمُ الحَيِّ حياً، فإنما يُسْتَدَلُّ على إثباتها
بما يظهر من الأفاعيل عن جِسْمِ الحَيِّ عند تصوّره بها.

النفسُ الكلية في مثلِ الإنسان الكُلِّي الذي هو نوعٌ كزيدٍ وعمرو؛ وجميعُ
أشخاصِ الناسِ كذلك.

النفسُ العامة: هي التي تَعُمُّ نَفْسَ زيدٍ وعمرو وكلِّ شخصٍ من أشخاصِ
الحيوان، ولا وجودَ لها إلاّ بالوهم كما لا وجودَ للإنسانِ الكُلِّي إلاّ بالوهم،
وكذلك العقلُ الكلي.

وأما أن تكون النفسُ نفساً كُليَّةً لها وجودٌ بالذات - كما يقوله كثير من
المتفلسفة - فلا.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 81 - 82

أجناس النفس

وهذه النفسُ يَظهرُ بالحِسِّ من أفعالِها أنَّ أجناسَها خمسةٌ:

أولُها: في التقدُّمِ بالزمانِ - وهو التقدُّمُ الهَيولاني - النفسُ النَّباتيةُ، ثم الحسَّاسةُ ثم المُتخَيِّلةُ، ثم الناطقةُ، ثم التَّروعيَّةُ، وهي كالملاحقِ لهاتينِ القوتينِ، أعني المُتخَيِّلةَ والحسَّاسةَ، وأنَّ الحسَّاسةَ خمسةُ قُوى: قوَّةُ البصرِ، وقوَّةُ السَّمعِ، وقوَّةُ الشَّمِّ، وقوَّةُ الذوقِ، وقوَّةُ اللَّمسِ.

ابن رشد في (تلخيص كتاب النفس) ص 19

النفس بنظرٍ صوفي

نفسُ الشيءِ في اللِّغة: وجودُه، وعند القومِ ليس المرادُ من إطلاقِ لفظِ النفسِ الوجودَ ولا القالبَ الموضوعَ، إنَّما أرادوا بالنفسِ ما كان معلولاً من أوصافِ العَبْدِ ومذموماً من أخلاقِهِ وأفعاله.

ثم إنَّ المَعْلوماتِ من أوصافِ العَبْدِ على ضَرَبينِ: أحدهما: ما يكونُ كسباً له كَمعاصيه ومُخالفاتِهِ، والثاني: أخلاقُه الدنيئةُ، فهي في أنفُسها مذمومةٌ، فإذا عالَجها العَبْدُ ونازَلها تَنَتَفَى عنه بالمجاهدةِ تلكَ الأخلاقُ على مُسْتَمَرِّ المادَّة؟ [المُدَّة].

القُشَيْرِي في (الرسالة) 1: 270

حقيقة النفس في اللغة والاصطلاح

اعلَمَ أنَّ النفسَ من وُجْهة اللِّغَةِ هي وجودُ الشيءِ وحقيقَتُهُ وذاتُهُ، وهي - فيما جَرَّت عليه عاداتُ الناسِ وعباراتهم - تَحْتَمِلُ معاني كثيرةً تختلف عن بعضها البعض، وتُسْتَعْمَلُ بمعاني متضادَّة: فالنفسُ عند طائفةٍ بمعنى الروحِ، وعند فريقٍ

بمعنى المروءة، وعند قوم بمعنى الجسد، وعند جماعة بمعنى الدم.

أما مرادُ مُحَقِّقِي هذه الطائفةِ من هذا اللفظِ فليس شيئاً من هذا كُلِّهِ، وهُمْ مُتَّفِقُونَ على أنها في حقيقتها مَنبَعُ الشَّرِّ وقاعدةُ السَّوِّءِ.

وتقول طائفةٌ إنها عَيْنُ مودعةٍ في القالبِ كالروح، وتقول طائفةٌ أخرى إنها صفةٌ للقالبِ مثل الحياة، وهم متفقون على أنها السببُ في ظهورِ الأخلاقِ الدنيئةِ والأفعالِ المذمومةِ، وهذه على قسمين: أحدهما: المعاصي، والآخر: أخلاقُ السَّوِّءِ مثل: الكِبْرُ، والحسدُ، والبُخْلُ، والغضبُ، والحقدُ وما يُشبهه هذا من المعاني المذمومةِ في الشرعِ والعقلِ، ويمكن دفعُ هذه الأوصافِ عن النفسِ بالرياضةِ مثلما تُدْفَعُ المَعْصِيَةُ بالتوبةِ، لأنَّ المَعْاصِي من أوصافِ الظَّاهِرِ، وهذه الأخلاقُ من أوصافِ الباطنِ، وما يَظْهَرُ في الباطنِ من الأوصافِ الدنيئةِ يَتَطَهَّرُ بالأوصافِ السَّيِّئةِ الظاهرةِ. وما يَظْهَرُ على الظاهرِ يَتَطَهَّرُ بالأوصافِ الحميدةِ الباطنةِ.

والنفسُ والروحُ كلتاها من اللطائفِ المودعةِ في القالبِ . . . ولكنَّ إحداهما مَحَلُّ الخَيْرِ والأخرى مَحَلُّ الشَّرِّ كالعين: فهي مَحَلُّ البصرِ، والأذن: مَحَلُّ السَّمْعِ، والحَلْقُ محل الذوقِ، وغير هذا من الأعيانِ والأوصافِ المودعةِ في قالبِ الآدميِ.

الهَجَوِيْرِي فِي (كشْفِ المَحْجُوبِ) ص 427

قوى النفس

وقد تَبَيَّنَ للناظِرِ في أمرِ هذه النَّفْسِ وقُوَّاهَا أنها تُنْقَسِمُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ، أعني القوةَ التي بها يكونُ الفِكْرُ والتمييزُ والنظَرُ في حقائقِ الأمورِ، والقوةَ التي بها يكونُ الغَضَبُ والتَّجْدَةُ والإقْدَامُ على الأهوالِ والشوقُ إلى التسلُّطِ والتَّرفُّعِ وضروبُ الكراماتِ، والقوةَ التي بها تكونُ الشهوةُ وطلبُ الغِذاءِ والشوقُ إلى المِلاذِّ التي في المأكِلِ والمَشَارِبِ والمناكحِ وضروبِ اللذاتِ الحسيةِ. وهذه الثلاثةُ متباينةٌ، ويُعْلَمُ ذلك من أنَّ بعضَها إذا قَوِيَ أَضَرَّ بالآخرِ، وربَّما أبطلَ أحدهما فعلَ الآخرِ.

وهذه ربما جُعِلت نفوساً وربما جُعِلت قُوى لنفسٍ واحدة. . . وأنت تكتفي في تعلم الأخلاقِ بأنها قُوى ثلاثٌ متباينةٌ، تقوى إحداها وتضعف بحسب المزاج أو العادة أو التأديب.

فالقوة الناطقة هي تُسمى المَلَكِيَّة، وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغُ. والقوة الشهوية هي التي تُسمى البهيمية، وآلتها التي تستعملها من البدن الكبِد. والقوة الغضبية هي التي تُسمى السَّبِجِيَّة، وآلتها التي تستعملها من البدن القَلْب.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 15 - 16

قول آخر في قوى النفس

ثم إن هذه النفسَ الإنسانيَّةَ غائبةٌ عن العيان وأثارها ظاهرةٌ في البدن، فكأنه وجميع أجزائه - مجتمعةً ومفترقةً - آلاتٌ للنفس ولقواها. أما الفاعلةُ فالبطش باليد والمشي بالرجل والكلام باللسان والحركة الكليَّة بالبدن متدافعاً. وأما المُدركة، وإن كانت قُوى الإدراك مرتبةً ومرتقيةً إلى القوة العليا وهي المُفكرة التي يُعبر عنها بالناطق، فقُوى الحسِّ الظاهرِ بآلاته في البصر والسمع وسائرهما ترتقي إلى الباطن، وأوله الحسُّ المُشترك، وهو قوةٌ تُدرك المحسوسات مُبصرةً وملموسةً وغيرها في حالةٍ واحدة، وبذلك فارقت قوة الحسِّ الظاهر، لأن المحسوسات لا تُزدحم عليها في الوقت الواحد، ثم يُؤديه الحسُّ المُشترك إلى الخيال، وهي قُوةٌ تُمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو، مُجرداً عن المواد الخارجة فقط، وآلة هاتين القوتين [الحسُّ المُشترك والخيال] في تصريفهما: البطنُ الأولُ من الدماغ، مُقدِّمهٌ للأولى، ومُؤخِّرهٌ للثانية.

ثم يرتقي الخيالُ إلى الواهمة والحافظة، فالواهمة لإدراك المعاني المُتعلِّقة بالشخصيات كعداوة زيد، وصدقة عمرو، ورَحمة الأب، وافتراس الذئب؛ والحافظة لإيداع المُدركات كلها مُتخيَّلةً وغير مُتخيَّلةً، وهي لها كالحزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها، وآلة هاتين القوتين في تصريفهما: البطنُ المؤخَّر من الدماغ،

أَوْلُهُ لِلأُولَى، وَمُؤَخَّرُهُ لِلأُخْرَى؛ ثُمَّ تَرْتَقِي جَمِيعُهَا إِلَى قُوَّةِ الفِكْرِ، وَآلَتُهُ البَطْنُ الأَوْسَطُ مِنَ الدِّمَاغِ، وَهِيَ القُوَّةُ الَّتِي تَقَعُ بِهَا حَرَكَةُ الرُّؤْيَا (كَذَا فِي الأَصْلِ، وَالمَقْصُودُ الرُّؤْيَا) وَالتَّوَجُّهُ نَحْوَ التَّعَقُّلِ، فَتُحَرِّكُ النَفْسُ بِهَا دَائِمًا لَمَّا رُكِبَ فِيهَا مِنَ النُّزُوعِ لِلتَّخَلُّصِ مِنْ دَرْكِ القُوَّةِ وَالأَسْتِعْدَادِ الِذِي لِلبَشَرِيَّةِ، وَتَخْرُجُ إِلَى الفِعْلِ فِي تَعَلُّقِهَا مِثْشَبَةً بِالمَلَأِ الأَعْلَى الرُّوحَانِي، وَتَصِيرُ أَوَّلَ مَرَاتِبِ الرُّوحَانِيَّاتِ فِي إدْرَاكِهَا بِغَيْرِ الآلَاتِ الجِسْمَانِيَّةِ، فَهِيَ مُتَّحَرِّكَةٌ دَائِمَةٌ وَمُتَّوَجِّهَةٌ نَحْوَ ذَلِكَ، وَقَدْ تَنَسَّلَخَ بِالكُلِّيَّةِ مِنَ البَشَرِيَّةِ وَرُوحَانِيَّتِهَا إِلَى المَلَكِيَّةِ مِنَ الأَفْوَى الأَعْلَى مِنْ غَيْرِ اكْتِسَابِ بَلْ بِمَا جَعَلَ اللّهُ فِيهَا مِنَ الجِبِلَّةِ وَالفِطْرَةِ الأُولَى فِي ذَلِكَ.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 512 - 514

النَّفْسُ النَّاظِقَةُ وَالنَّفْسُ الحِسِّيَّةُ

لَمَّا كَانَتِ النَّفْسُ التَّنَطُّقِيَّةُ مُنْتَظِمَةً لِقُوَّتِي الفِعْلِ وَالعِرْفَانِ - وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ النَّفْسَ الحِسِّيَّةَ لَيْسَتْ تَفُوزُ بِالعِرْفَانِ - فَلَا عَجَبَ أَنَّ يَظُنُّ الإِنْسَانُ أَنَّهَا تَكُونُ كَافِيَةً فِي تَكْمِلَةِ الإِنْسَانِيَّةِ وَلَمْ يُحْتَجَّ بِمَعَهَا إِلَى النَّفْسِ الأُخْرَى، فَنَحْنُ إِذْ ذَاكَ جُدْرَاءُ بِأَنَّ نُزِيلَ هَذَا الظَّنَّ بِإِبْضَاحِ وَجْهِ الفِرْقَانِ بَيْنَهُمَا فَنَقُولُ:

أَمَّا النَّفْسُ الحِسِّيَّةُ فَإِنَّ تَأْدِيَّتَهَا لِلْفِعْلِ إِمَّا أَنْ يَقَعَ بِحَسَبِ هَيْجَانِ الشَّهْوَةِ، وَإِمَّا أَنْ يَقَعَ بِحَسَبِ فُورَانِ الغَضَبِ، وَبِهَيْجَانِ الشَّهْوَةِ يَتَحَرَّكُ الحَيَوَانُ إِلَى اسْتِزَادَةِ مَا يَنْتَقِصُ مِنْ بَدَنِهِ، وَبِفُورَانِ الغَضَبِ يَتَحَرَّكُ الحَيَوَانُ إِلَى دَفْعِ مَا يَضُرُّ بَدَنَهُ، وَكِلَا الفِعْلَيْنِ يُؤَدِّيهِمَا الحَيَوَانُ بِحَسَبِ شَوْقِهِ.

فَأَمَّا إِصَابَتُهَا العِرْفَانَ فِيمَا أَنْ يَقَعَ بِآلَةِ بَدَنِيَّةِ، كَالِإِدْرَاكِ الحِسِّيِّ، وَإِمَّا أَنْ يَقَعَ بِغَيْرِ آلَةٍ بَدَنِيَّةِ، كَالتَّخِيلِ بِالْوَهْمِ. وَبِالآلَةِ البَدَنِيَّةِ يُمَيِّزُ الإِنْسَانُ بَيْنَ الأَشْيَاءِ الحَاضِرَةِ، وَبِغَيْرِ الآلَةِ البَدَنِيَّةِ يُمَيِّزُ الإِنْسَانُ بَيْنَ الأَشْيَاءِ الغَائِبَةِ. وَكِلَا التَّمْيِيزَيْنِ يَفُوزُ بِهِمَا الإِنْسَانُ بِحَسَبِ الانْفِعَالِ الإِدْرَاكِيِّ.

فَأَمَّا النَّفْسُ التَّنَطُّقِيَّةُ فَإِنَّ تَأْدِيَّتَهَا لِلْفِعْلِ لَنْ يَقَعَ إِلاَّ بِحَسَبِ الإِخْتِيَارِ لِلْمَعَانِي

الأفضل بالرؤية الصادقة، وإصابتها العرفان لن يقع إلا بحسب الاستنباط من المعقولات البديهية بالفكر الصحيح. فإن النفس الحسية، وإن وجدت منتظمة لقوتَي الفعل والعرفان، فإن القوتين تتباينان. والدليل عليه أن هيجان الشهوة متعلق بالكبد، وفوران الغضب متعلق بالقلب، وإصابة التمييز متعلق بأجزاء الدماغ، ثم كمالها للفعل والعرفان لن يقع إلا بحسب المُحرِّك لها من خارج، أعني المحسوسات والمشوقات.

فأما النفس النطقية فليست تستغزر المعرفة إلا بحسب الاستغزار للمعرفة، فقوتا الفعل والعرفان فيها، إذن، تَبْدِيَانِ كَمَا لِيَهُمَا بِمَجْرَدِ ذَاتِيَهُمَا، لا بِمُحَرِّكِ مِنْ خَارِجٍ، ثم هما ليسا يتباينان.

فقد ظهر أن النفس الناطقة تكون مستغنية في تأدية فعلها وتحقيق عِرفانها عن الاستعانة بشيء من المعاني الجسدانية، وأما النفس الحسية فتكون مفتقرة فيهما إلى المعاني الخارجة، فبالْحَرِيِّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الْمُسْتَغْنِي فِي تَحْصِيلِ أَعْمَالِهِ وَتَقْرِيرِ مَعَالِمِهِ عَنْ كَافَّةِ الْمَعَانِي الْجَسَدَانِيَّةِ صَالِحاً لِأَنَّ يَاقُومُ بِذَاتِهِ، وَلا كَذَلِكَ الْمَفْتَقَرُ إِلَيْهَا.

وبهذا يُعْلَمُ أَنَّ اقْتِبَاسَ الْحِكْمَةِ، وَإِنْ كَانَ مُجَدِّياً فِي اسْتِصْلَاحِ النَّفْسِ الْحَسِيَّةِ، فَإِنْ جَدَّوَاهُ فِيهِ يَكُونُ عَرْضِيّاً، لِأَنَّ الْقَصْدَ الْأَوَّلَ مِنْ مُقْتَبِسِهَا يَكُونُ مَتَّجِهاً إِلَى اسْتِصْلَاحِ الْقُوَّةِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِتَصْيِيرِ أَعْمَالِهِ مَوْدَاةً بِحَسَبِ الْفَضِيلَةِ، وَمَعَارِفُهُ مَعْتَقَدَةً بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ فَيَسْلَمُ عَنِ الْآثِمِينَ وَالتَّقْلِيدِ، إِلَّا أَنَّهُ يَتَعَاطَى مَعَ ذَلِكَ تَأْدِيبَ الشَّهْوَةِ وَالْغَضَبِ لِيُدْعِنَ لِلْعَقْلِ فِي الْهَوَى وَالْمُنِيَّةِ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 89 - 91

النفس بإطلاقٍ وتقييد

وأما النفسُ فعبارةٌ عن كمالٍ أولٍ لكلِّ جسمٍ طبيعيٍّ من شأنه أن يفعل أفعال الحياة. وهذا رَسْمُ النَّفْسِ عَلَى وَجْهِ تَشْتَرِكٍ فِيهِ النَّفْسُ الْفَلَائِكِيَّةُ وَالنَّبَاتِيَّةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ

والإنسانية إن قلنا إن ما لكل واحد من الأفلاك من الحركة لا تتم إلا بمعاضدة غيره من الأفلاك له وإلا فالأنفس الفلكية خارجة عنه، وإذ ذاك فإن قيّدت الرسم المذكور بالنمو والتغذية والولادة كان رسماً للنفس النباتية، وإن قيّدت بالإدراك والحركة كان رسماً للنفس الحيوانية، وإن قيّدت بالنظرية والعملية كان رسماً للنفس الإنسانية.

وأما الحياة فعبارة عن مبدأ في النوع، وهو مصدر الأفعال المختلفة.

سيف الدين الأمدى في (كتاب المبين) ص 94 - 95

النفس مُحرّكة لذاتها

إن الحكماء لما لاحظوا النفس من حيث كانت مُتممة للبدن مُحيية له قالوا: هي حياة، ولم يريدوا بذلك أنها الجالبة للحياة، لأن هذا شيء قد وضح بطلانه، وإنما أرادوا بذلك أنها الجالبة للحياة إلى البدن فهي أَوْلَى بالحياة منه. ولما لاحظوها في نفسها من غير نسبة لها إلى البدن قالوا: هي مُحرّكة ذاتها، وقد أطلق عليها أفلاطن أنها حركة، وذلك أنه في كتاب (النوميس) قال: إن الذي حرك ذاته فجوهره حركة، وينبغي أن ننظر إلى هذه الحركة التي للنفس، فإنا قد قلنا إن النفس جوهرٌ وليست بجسم، والحركات التي كنا أحصيناها - أعني الست - هي حركات الجسم، وليس يليقُ شيءٌ منها بهذا الجوهر، فنقول: إن هذه الحركة هي حركة الرؤية، وهي جولان النفس الموجود لها دائماً، فإنك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الأحوال، وهذه الحركة لَمَّا لم تكن جسمانية لم تكن مكانية، ولما لم تكن مكانية لم تكن خارجة عن ذات النفس، ولذلك قال أفلاطن: جوهر النفس هو الحركة وهذه الحركة هي حياة النفس، ولما كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية، فمن أمكنه أن يلحظ هذه الحركة على أنها ثابتة في ذواتها وغير داخلية تحت الزمان، وأنها مُحرّكة لذاتها فقد لاحظ جوهر النفس، وأعني بقولي تحت الزمان أن أنواع الحركة الطبيعية كلّها داخلية تحت الزمان، وما كان في زمانٍ لم يصح وجوده

إلا في الماضي منه أو المستقبل؛ والماضي من الزمان قد تَقَضَّى وذهب، والمستقبل منه لم يأت بَعْد، فالزمان لا وجود له إلا في التكوّن، والحركات الطبيعية لا وجود لها إلا في التكوّن، ولذلك قال أفلاطن في كتاب (طيماوس) على لسانِ السائل: ما الشيءُ الكائنُ ولا وجودَ له؟ وما الشيءُ الموجود ولا كَوْن له؟ عَنَى بالكائن الذي لا وجودَ له الحركاتِ المكانية والزمانية، لأنه لم يُؤْهَله لاسم الوجود، إذ كان مقدارُ وجوده إنما هو في الآنِ، والآنُ يجري من الزمان مَجْرَى النقطَةِ من الخَطِّ، وما كان قسطُهُ من الوجود لا يَثْبِت للماضي ولا للمستقبل، وإنما هو بحَسَب الآنِ فليس يَسْتَحِقَّ اسْمَ الوجود، بل قال هو أبداً في التكوّن.

وأما الوجودُ الذي لا كَوْن له فالأشياءُ التي هي فوق الزمان، لأنَّ ما كانَ فوقَ الزمانِ فهو أيضاً فوقَ الحركةِ الطبيعية، وما كان فوقَ الحركةِ الطبيعية فهو أيضاً فوق الطبيعة، وما كان وجودُهُ كذلك لم يَدْخُل تحت الماضي ولا المستقبل، بل وجودُهُ أشبه بالذَّهر، أعني السرمدية والبقاء.

ونعود فنقول: إن حركة النفس التي شرحنا من أمرها ما شرحنا هي على نحوين، أحدهما: نَحْو العقل، والآخر: نحو الهَيُولَى. فإذا تحَرَّكَتْ نَحْوَ العَقْلِ استنارت به واستفادت منه، وإذا تحَرَّكَتْ نحو الهَيُولَى أفادتْها وأنارتها. ولَمَّا كانت الحركةُ ذاتيةً للنفسِ قلنا إنها تحَرَّكَتْ نحو الهَيُولَى، فأما الهَيُولَى فإنها لا تتحرَّك ولا الحركة من شأنها، وهاتان الحركتان للنفسِ هما حركة واحدة بحَسَب اعتبارها بما تتحرَّك النفس إليه، وهي بالجهة الأولى تَسْتَفِيد، وبالجهة الأخرى تُفِيد. وهذه الحركة هي التي يُسَمِّيها الحكيم بَدْرَ الباري - تعالى - لأنه يُسَمَّى الكلمة التي في الأشياء بدوراً بَدْرَها الباري - تعالى - فيها، وهي التي يُسميها أفلاطن مثلاً، وقد تبيَّن أنها حياة النفسِ وذات النفس، وفي شأنها قيل: كلُّ حياة حركة، وليس كلُّ حركة حياة، فالنفسُ حياةٌ وليس كلُّ حياةٍ نفساً.

مسكويه في (الفوز الأصغر) ص 84 - 86

المَلَكَةُ من الكيفيات النفسانية

فإذا كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها - أي مُستَحْكِمَةً فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يَعْسُرُ زوالها سُمِّيَتْ مَلَكَةً. . . وإن لم تكن راسخةً فيه سُمِّيَتْ حالاً لقبولها التغيُّرَ والزوالَ بسهولة. والاختلافُ بينهما بعارضٍ مفارقٍ لا بِفَضْلِ، فإنَّ الحالَ بعينها تصيرُ ملكةً بالتدرُّج. ألا ترى أن الكيفية النفسانية الواحدة بالشَّخص، كالكتابة - مثلاً - تكون في ابتداء حصولها حالاً، وإذا ثبتت زماناً واستحكمت صارت هي بعينها مَلَكَةً، كما أنَّ الشخصَ الواحدَ قد كان صبيّاً ثم يصيرُ رجلاً، قالوا: فكلُّ مَلِكِهِ فإنها قبلَ استحكامها كانت حالاً، وليس كلُّ حالٍ يصيرُ مَلَكَةً.

وأنت تعلم أن الكيفية النفسانية قد تتواردُ أفرادُ منها على موضوعها بأن يزول عنه فردٌ وَيَعْقُبُهُ فردٌ آخر في تفاوتٍ بذلك حالُ الموضوع في تمكُّنِ الكيفية فيه حتى يَنْتَهِيَ الأمرُ إلى فردٍ إذا حَصَلَ فيه كان متمكناً راسخاً، فهذا الفردُ ملكةٌ لم يكن حالاً بشخصه بل بتوَعه، وهي - أي الكيفيات النفسانية - أيضاً كالكيفيات المحسوسة أنواعٌ خَمْسَةٌ كثيرةُ المباحثِ [وهي الحياة، والعلم، والإرادة، والقُدرة، وبقية الكيفيات النفسانية كاللذة والألم، والصحة والمرض].

الشريف الجرجاني في (شرح المواقف) ص 270

الأفعال والمَلَكَةُ

نسبةُ الأفعالِ الجَمِيلَةِ إلى وجودِ المَلَكَةِ الفاضلةِ كِنِسْبَةِ التأمُّلاتِ والأفكارِ إلى وجودِ اليقينِ، فكما أنَّ التأمُّلاتِ والأفكارَ لا توجَدُ اليقينَ بل تُعَدُّ النفسَ لقبولِ اليقينِ، فكذلك الأفعالُ الحَسَنَةُ تُعَدُّ النفسَ لقبولِ المَلَكَةِ الفاضلةِ من عندِ واهبِ الصُّورِ.

ابن سينا في (التعليقات) ص 37

النفس الناطقة والعقل

وأما النفسُ الناطقةُ الإنسانيةُ فتنقسم قواها . . . إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكلُّ واحدةٍ من القوتين تُسمى عقلاً باشتراكِ الاسم.

فالعاملة قوةٌ هي مَبْدَأُ مُحَرِّكٌ لبدنِ الإنسانِ إلى الأفعالِ الجُزئيةِ الخاصَّةِ بالرؤيةِ على مقتضى آراءٍ تَخُصُّها اصطلاحيةً، ولها اعتبارٌ بالقياسِ إلى القوةِ الحيوانيةِ التُّروعيةِ، واعتبارٌ بالقياسِ إلى القوةِ الحيوانيةِ المُتَخَيِّلةِ والمُتَوَهِّمةِ، واعتبارٌ بالقياسِ إلى نفسِها؛ وقياسُها إلى القوةِ الحيوانيةِ النزوعيةِ أنْ تَحْدُثَ فيها هيئاتٌ تَخُصُّ الإنسانَ تنهياً بها لسرعةِ فعلٍ وانفعالٍ مثل الخَجَلِ والحياءِ والضَّحِكِ والبكاءِ وما أشبه ذلك؛ وقياسُها إلى القوةِ الحيوانيةِ المُتَخَيِّلةِ والمُتَوَهِّمةِ هو أن تستعملها في استنباطِ التدابيرِ في الأمورِ الكائنةِ والفاصلةِ، واستنباطِ الصناعاتِ الإنسانيةِ؛ وقياسُها إلى نفسِها أنْ فيما بينها وبين العقلِ النظريِ تتولَّدُ الآراءُ الذائعةُ المشهورةُ مثل أنْ الكَذِبُ قبيحٌ والظلمُ قبيحٌ وما أشبه ذلك من المُقَدِّماتِ البينيةِ الانفصالِ عن العقليةِ المَحْضَةِ في كُتُبِ المنطقِ.

وهذه القوةُ هي التي يَجِبُ أن تتسلَّطَ على سائرِ قُوى البدنِ على حَسَبِ ما توجهه أحكامُ القوةِ الأخرى التي نذكرها حتى لا تَنفَعِلَ عندها البتَّةُ، بل تَنفَعِلَ هي عنها وتكون مَقْمُوعَةً دونها لِئَلَّا يَحْدُثَ فيها عن البدنِ هيئاتٌ انقياديةٌ مستفادَةٌ من الأمورِ الطبيعيةِ، وهي التي تُسَمَّى أخلاقاً رذيلةً

وأما القوةُ النظريةُ فهي قوةٌ من شأنها أن تَنطَبِعَ بالصُورِ الكليةِ المُجَرَّدةِ عن المادَّةِ، فإن كانت مُجَرَّدةً بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تُصَيِّرُها مجردةً بتجريدها إياها حتَّى لا يَبْقَى فيها من علائقِ المادَّةِ شيءٌ . . . وهذه القوةُ النظريةُ لها إلى هذه الصورِ نَسَبٌ، وذلك لأنَّ الشيءَ الذي من شأنه أن يقبلَ شيئاً قد يكونُ بالقوةِ قابلاً له، وقد يكونُ بالفعلِ.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 202 - 204

أفعالُ النفسِ الناطقة

النفسُ التُّطقيّةُ في الإنسانِ تكونُ مختصّةً بثلاثةِ أصنافٍ من الأفاعيلِ الشريفة: صنّفٍ منها تُؤدّيهِ بمشاركةِ البدنِ، وهو الإعرابُ عن الضميرِ، وصنّفٍ منها تُؤدّيهِ بقوةِ الفكرِ، وهو تأليفُ المُقدّماتِ لاستغزيرِ النتائجِ، وصنّفٍ منها تُؤدّيهِ بقوةِ الرأيِ، وهو إثارةُ أفضلِ ما في طرفي الإمكانِ. وبهذا يُعلَمُ أن ذاتها وإن وُصِفَت بالوحدانيةِ فهي من جهةِ قواها مُتكرّرةٌ، وأن أعمَّ قواها هي قوةُ الإعرابِ عن الضميرِ، وأن أشرفَ قواها هي قوةُ الإيثارةِ الأفضَلِ لما في طرفي الإمكانِ. وبهذه القوةِ تصيرُ مُدبّرةً للأنفسِ الناقصةِ، ومفيدةً عليها العِلْمَ والحكمةَ، ومستخرجةً لها بالتدرّجِ إلى شرفِ الفضيلةِ. وغايتها في الرفعةِ هي درجةُ النبوةِ، ومتى سَعِدَت بها وأقامت عليها سُمّيت حينئذٍ روحاً مُقدّسةً، وتصيرُ معصومةً عن الذمائمِ المُرديةِ . . .

إن النفسَ التُّطقيّةَ، بقُنّياتها الأبديةِ وصُورها العقليةِ أشبهُ شيءٍ بالمعنى الإلهي وأصلحُ شيءٍ للبقاءِ الأبديِ، وإن انتقاضَ البدنُ وانحلاله ليس بموجِبٍ فسادها وتلاشيها.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 100 - 102

رأي الحكماء في النفسِ الناطقة

نقل محمد بن زكريا عن القدماء - لا سيما أفلاطون - أن جميعَ النفوسِ الإنسانيةِ متساويةٌ في الجَوهَرِ والماهيةِ، إلا أنها لأجلِ الآلاتِ المختلفةِ تَخْتَلِفُ أفعالُها، ولأجلِ هذا المذهبِ جَوّزوا التناسخَ على النفوسِ.

أما الشيخُ أبو علي بن سينا فإنه نَقَلَ عن أرسطوطاليس وأتباعه أن النفوسَ البشريةَ نوعٌ مخالفٌ بالماهيةِ والحقيقةِ لِنفوسِ سائرِ الحيواناتِ، إلا أنَّ للنفوسِ

البشرية ماهيةً واحدةً نوعيةً، وإنما يُخالفُ بعضها بعضاً بالذكاءِ والبلادةِ والعِفَّةِ والفجورِ وسائرِ الأخلاقِ بِسَبَبِ اختلافِ الأمزجةِ البدنيةِ، وهذا هو الذي بَصَرَهُ الشيخُ أبو علي.

وذهب جماعةٌ من قدماءِ الحكماءِ وجماعةٌ من المتأخرين أنَّ النفوسَ الناطقةَ البشريةَ جنسٌ لا يدخُلُ تحتهِ أنواعٌ، وقد يكون بعضها يخالفُ البعضَ في الماهيةِ الذاتيةِ والطبيعيةِ الحقيقيةِ، فيكون بعضها خيراً لذاتهِ وبعضها شريراً لذاتهِ. ثم إن القائلين بهذا القولِ تردّدوا في أنه هل حَصَلَ في الوجودِ نفسانِ متساويتانِ في تمامِ الماهيةِ لا الحقيقةِ أو لم يوجد ذلك بل تكون كلُّ نفسٍ بأنَّ نوعها لم يحصلُ إلا في شخصها شخصٌ واحدٌ؟.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 85

النفوس الناطقةُ مُختلفةٌ بالماهيةِ

والذي يدلُّ على أنَّ النفوسَ الناطقةَ قد تكون مختلفةً بالماهيةِ والحقيقةِ هو أنَّا نرى الإنسانَ قد يكون مجبولاً على الشرِّ والندالةِ، ولو أنَّ ذلك الإنسانَ يحْمِلُ من المجاهداتِ ما لا يمكن الزيادةُ عليه لم يتغير أصلًا عن طبيعةِ الإيذاء، بل قد يصير بسببِ المُجاهدةِ أو بسببِ الزواجِ أن يترك تلك الأفعالَ فلا يُقدِّم عليها، فأما لو تُركَ بنفسه مع مقتضى أصلِ حيلتها فإنها تميلُ إلى ذلك الشرِّ، وأيضاً ربما انتقلَ مزاجه من الحرارةِ إلى البرودةِ ومن الرطوبةِ إلى اليبوسةِ وبالعكس، ويكون مقتضى أصلِ خلقتهِ ما فيه ولا يتغير.

وأيضاً قد يكون الإنسانُ بخيلاً بمقتضى أصلِ الفِطْرةِ، ثم إنه لو صار مَلِكُ الأرضِ ومَلِكُ خزائنِ الدنيا فإنه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخلُ، وقد يكون جواداً بمقتضى أصلِ الفِطْرةِ فلو صار مع ذلك أفقرَ الخلقِ ثم وَجَدَ قليلاً من المالِ فإنه لا يزول عن جَوْهرِ فِطْرتهِ ذلك الجود.

فلما رأينا هذه الأحوالَ الأصليةَ لا تنتقلُ ولا تبدلُ الأمزجةُ - ولا باختلافِ

المُعلِّمين - عَلِمْنَا أَنَّهَا مِنْ لَوَازِمِ الْمَاهِيَةِ الْأَصْلِيَّةِ .

فَأَمَّا إِذَا رَأَيْنَا إِنْسَانَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فِي الْجُودِ وَالْبَخْلِ وَالسَّرْفَةِ وَالْقُوَّةِ وَغَيْرِهَا مِنْ الصِّفَاتِ ، فَهَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى تَسَاوِيِ التَّفْسِينِ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَةِ لِمَا ثَبَّتَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ لَا يَمْتَنِعُ اشْتِرَاكُهَا فِي اللَّوَازِمِ الْكَثِيرَةِ ، فَعَلَى هَذَا لَا يُمَكِّنُنَا الْقَطْعُ بِتَمَاطُلِ شَيْءٍ مِنَ النُّفُوسِ بَلْ يَبْقَى الْإِحْتِمَالُ فِي أَصْلِ الْكُلِّ .

احْتَجَّ مَنْ قَالَ بِتَمَاطُلِ النُّفُوسِ الْبَشَرِيَّةِ فِي الْمَاهِيَةِ بِأَنَّ قَالَ : لَا شَكَّ أَنَّهَا مُتَسَاوِيَةٌ فِي كَوْنِهَا نَفُوسًا نَاطِقَةً ، فَلَوْ اخْتَلَفَتْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي أَمْرِ آخَرَ دَارَ بِهَا لَكَانَ مَا بِهِ الْمُشَارَكَةُ غَيْرَ مَا بِهِ الْمُمَايِزَةُ فَيَلْزَمُ وَقُوعُ التَّرْكِيبِ فِي ذَاتِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ النُّفُوسِ .

وَكُلُّ مُرَكَّبٍ فَإِنَّهُ جِسْمٌ ، فَالنَّفْسُ النَّاطِقَةُ جِسْمٌ ، وَهَذَا خُلْفٌ .

* * *

أَمَّا قَوْلُهُ كُلِّ مُرَكَّبٍ جِسْمٌ فَهُوَ مِمَّا لَمْ يَثْبِتْ بِالْبُرْهَانِ ، وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى قَوْلِنَا : إِنَّ الْحُكَمَاءَ قَالُوا : الْجَوْهَرُ جِنْسٌ يَدْخُلُ تَحْتَهُ أَقْسَامٌ خَمْسَةٌ : الْعَقْلُ ، وَالنَّفْسُ ، وَالْجِسْمُ ، وَالصُّورَةُ ، وَالْهَيُولَى ، فَنَقُولُ : الْعَقْلُ يَشَارِكُ الْجِسْمَ فِي الطَّبِيعِيَّةِ الْجِنْسِيَّةِ الْجَوْهَرِيَّةِ وَيُخَالِفُهُ فِي خُصُوصِ كَوْنِهِ عَقْلًا ، فَيَكُونُ الْعَقْلُ الْمُجَرَّدُ مُرَكَّبًا وَمُشْتَرَكًا فِي مَاهِيَّتِهِ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ ، فَكَذَا هَهُنَا .

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 76 - 78

النفس الناطقة وصناعة الكتابة

. . . إن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وإن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات من المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية وتستكمل حيثئذ وجودها، فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً.

والصنائعُ أبداً يَحْصَلُ عِنا وَعِنا مَلَكَتْها قانُونٌ عِلْمِيٌّ مَسْتَفادٌ مِنْ تِلْكَ المَلَكَةِ .
 فلهذا كانت الحُنْكَةُ فِي التَّجْرِبَةِ تُفِيدُ عَقْلاً، وَالمَلَكاتُ الصِّناعِيَّةُ تُفِيدُ عَقْلاً،
 وَالحِضارَةُ الكامِلَةُ تُفِيدُ عَقْلاً، لِأَنَّها مُجْتَمَعَةٌ مِنْ صِنائِعٍ فِي شَأْنِ تَدْبِيرِ المَنْزِلِ،
 وَمعاشِرَةِ أبناءِ الجِنْسِ، وَتَحْصِيلِ الأَدابِ فِي مُخالطَتِهِمْ، ثُمَّ القِيامِ بِأُمُورِ الدِّينِ
 وَاعتبارِ آدابِها وَشِرائِطِها، وَهذه كُلُّها قَوانِينٌ تَنْتَظِمُ عِلْوماً فَيَحْصُلُ مِنْها زِيادةُ عَقْلِ .

وَالكِتابَةُ مِنْ بَيْنِ الصِّنائِعِ أَكْثَرُ إِفاذَةٍ لِذلك لِأَنَّها تَشْتَمِلُ عَلى العِلْمِ وَالأنْظارِ
 بِخِلافِ الصِّنائِعِ، وَبِيانُهُ أَنَّ فِي الكِتابَةِ انْتِقالاً مِنَ الحِروفِ الخَطِيَّةِ إِلى الكَلِماتِ
 اللَّفْظِيَّةِ فِي الخِيارِ، وَمِنِ الكَلِماتِ اللَّفْظِيَّةِ فِي الخِيارِ إِلى المَعانِي الَّتِي فِي النَفْسِ،
 وَذلك دائِماً، فَيَحْصُلُ لَها مَلَكَةُ الانْتِقالِ مِنَ الأَدِلَّةِ إِلى المَدلولاتِ، وَهُوَ مَعْنى
 النَظْرِ العَقْلِيِّ الَّذِي يُكْسِبُ العِلْمَ المَجْهُولَةَ، فَيُكْسِبُ بِذلك مَلَكَةً مِنَ التَّعَقُّلِ تَكُونُ
 زِيادةً عَقْلِ، وَيحْصُلُ بِه قوَّةٌ فِطْنَةٌ وَكَيْسٌ فِي الأُمُورِ لِما تَعَوَّدَ مِنْ ذلكِ الانْتِقالِ . . .
 وَيَلْحَقُ بِذلكِ الحِسابُ . فَإِنَّ صِناعَةَ الحِسابِ نَوْعٌ مِنْ تَصَرُّفِ العَدِيدِ بِالضَّمِّ وَالتَّفْرِيقِ،
 يُحْتَاجُ فِيهِ إِلى اسْتِدْلالٍ كَثِيرٍ فَيَبْقَى مُتَعَوِّداً لِلاِسْتِدْلالِ وَالنَظْرِ، وَهُوَ مَعْنى العَقْلِ .

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 971 - 972

النَّفْسُ النِّزَوِعيَّةُ

وَالنَّفْسُ النِّزَوِعيَّةُ إِما أَنْ تَكُونَ جِنْساً لِثَلاتِ قُوَى، وَهِيَ:

النِّزَوِعيَّةُ بِالخِيارِ، وَبِها تَكُونُ التَّرْبِيَةُ لِالأولادِ، وَالتَّحَرُّكُ إِلى أَشْخاصِ
 الأَمَكانِ، وَالإِلفُ وَالعِشْقُ وَما يَجْري مِجْراهُ .

وَالنَّفْسُ النِّزَوِعيَّةُ بِالنَّفْسِ المُتَوَسِّطَةِ، وَبِها يُشْتاقُ العِذاءُ وَالدُّثارُ، وَجَمِيعُ
 الصِّنائِعِ داخِلَةٌ فِي هِذهِ، وَها تانِ مُشْتَرِكَتانِ لِلحِياوانِ .

وَمنْها النِّزَوِعيَّةُ الَّتِي تُشْعِرُ بِالطُّنْقِ، وَبِها يَكُونُ التَّعْلِيمُ وَالتَّعَلُّمُ، وَهِذهِ يَخْتَصُّ
 بِها الإِنسانُ فَقطُ .

وإما أن يقال على هذه الثلاث بتقديم وتأخير .

ويبين أن كل حيوانٍ فله النفسُ النزوعيةُ المتوسطةُ وبها يشْتاق . وقد يوجد من الحيوان ما ليس له شوقُ الخيالية .

وشوقُ النزوعيةِ المُتوسطةِ متقدِّمٌ بالطبعِ للنزوعيةِ الخيالية . وظاهرٌ أن كلَّ إنسانٍ على المَجْرى الطبيعيِّ فله هاتانِ القوتانِ متقدِّمتانِ على النزوعيةِ الناطقةِ بالطبعِ .

ابن باجة في (رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة) ص 108 - 109

النفس جاهلة بذاتها

الأفعالُ الإراديةُ الموجودةُ من بَدَنِ الحيوانِ لا تَصُدِّرُ عنه إلا مع وجودِ الحياةِ فيه، ومُجاورةِ الحَيِّ إياه؛ وقد زعموا أن النفسَ بالِفِعْلِ جاهلةٌ بذاتها وبما تحتها من المادّة، تَوَاقَةُ إلى الإحاطة بما لا تُعْرِفُ، ظانّةٌ أن لا قوامَ لها إلا بالمادّة، فتشتاقُ إلى الخيرِ الذي هو البقاءُ، وترومُ الاطِّلاعَ على ما هو منها مستورٌ فتنبعثُ للاتِّحادِ بها. لكن الكثيفَ واللطيفَ إذا كانا على أقصى أُفُقٍ صِفَتَيْهِمَا امتنع تقارُبُهُمَا وامتزاجُهُمَا إلا بالوسائِلِ التي تُناسِبُهُمَا كتوسُّطِ الهواءِ فيما بين النارِ والماءِ المُتضادَّيْنِ بِكِلْتَا الكَيْفِيَّتَيْنِ، فإنه يُناسِبُ كُلَّ واحدٍ منهما بإحدى الكَيْفِيَّتَيْنِ فَيُمْكِنُهُ بها من مخالطته .

ولا تبايُنُ أشدَّ بَعْداً مما بين الجسمِ واللأجسمِ، ولذلك لن تبلغِ النفسُ مرامها، كما هي، إلا بأمثالِ تلك الوسائِلِ .

البيروني في (تحقيق ما للهند من مقولة) ص 35

تركيب الإنسان من نفس وبدن

إن الإنسانَ لَمَّا كان مركَّباً من نفسٍ وجسدٍ، واسمُ الإنسانيةِ واقعٌ على هَذَيْنِ

الشيئين معاً، وأشرفُ جُزْأَيِ الإنسانِ النفسُ التي هي مَعْدِنُ كُلِّ فَضِيلَةٍ، وبها وبعينها يَرى الحقُّ والباطلُ في الاعتقاد، والخيرَ والشرَّ في الأفعال، والحسَنَ والقبيحَ في الأخلاق، والصدقَ والكذبَ في الأقاويل.

وأما جُزْؤُهُ الآخِرُ الذي هو الجِسْمُ وخواصُّه وتوابعُه فهو أَرْدَلُ جُزْأِيهِ وَأَخْسَهُمَا، وذلك أنه مُرَكَّبٌ من طبائعَ مختلفةٍ مُتَعَادِيَةٍ، ووجودُه في الكونِ دائماً لا لُبَّثَ له طرفةَ عينٍ، بل هو مُتَبَدِّلٌ سَيَّالٌ، ولهذا سُمِّيَ عالمُه السوفسطائي.

فإذا كان الإنسانُ مُرَكَّباً من هذين الجُزْأَيْنِ وممزوجاً من هاتين القوتين، وكان أشرفُ جُزْأِيهِ ما ذكرناه - وهو النفسُ التي ليس وجودُها في كونٍ ولا هي مُتَرَكِّبَةٌ من أجزاءٍ متعاديةٍ متضادةٍ، بل هي جوهرٌ بسيطٌ بالإضافة إلى الجِسْمِ، وهي قوةٌ إلهيةٌ غنيةٌ بذاتها - وجب أن يكون شُغْلُ الإنسانِ بهذا الجُزْءِ أفضلَ من شُغْلِهِ بالجزءِ الآخرِ لأنَّ هذا باقٍ وذلك فانٍ، وهذا جوهرٌ واحدٌ، وذلك جواهر متضادةٍ، وهذا له وجودٌ سَرْمَدِيٌّ، وذلك لا وجود له إلا في الكونِ الذي لا ثباتَ له.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 27 - 28

النفس والجسم

إن الإنسانَ مُرَكَّبٌ من نفسٍ وجسدٍ، واسمُ الإنسانيةِ واقعٌ على هذين الشيئينِ معاً، وأشرفُ جُزْأَيِ الإنسانِ النفسُ التي هي مَعْدِنُ كُلِّ فَضِيلَةٍ، وبها وبعينها يَرى الحقُّ والباطلُ في الاعتقاد، والخيرَ والشرَّ في الأفعالِ، والحسَنَ والقبيحَ في الأخلاق، والصدقَ والكذبَ في الأقوال. وأما جُزْؤُهُ الآخِرُ الذي هو الجِسْمُ وخواصُّه وتوابعه فهو أَرْدَلُ جُزْأِيهِ وَأَخْسَهُمَا، وذلك أنه مُرَكَّبٌ من طبائعَ مختلفةٍ مُتَعَادِيَةٍ، ووجودُه في الكونِ دائماً لا لُبَّثَ له طرفةَ عينٍ، بل هو مُتَبَدِّلٌ سَيَّالٌ، ولهذا سُمِّيَ عالمُه السوفسطائي.

فإذا كان الإنسانُ مُرَكَّباً من هذين الجُزْأَيْنِ وممزوجاً من هاتين القوتين، وكان

أشرفُ جزأيه ما ذكرناه - وهو النفسُ التي ليس وجودُها في كونٍ، ولا هي مُترَكِّبةٌ من أجزاءٍ متعديةٍ متضادةٍ، بل هي جوهرٌ بسيطٌ بالإضافة إلى الجسم، وهي قوةٌ إلهيةٌ غنيةٌ بذاتها - وَجَبَ أن يكونَ شُغْلُ الإنسانِ بهذا الجزءِ أفضلَ من شُغله بالجزءِ الآخرِ، لأن هذا باقٍ وذاك فانٍ، وهذا جوهرٌ واحدٌ، وذاك جواهرٌ متضادةٌ، وهذا له وجودٌ سَرْمديٌّ، وذاك لا وجودَ له إلا في الكونِ الذي لا ثباتَ له .

إن الإنسانَ إذا أحسنَ بهذه الفضائلِ ليرتقي بها إلى درجاتِ الإلهيين، ويُقِلَّ العنايةَ بما يعوق عنها .

فأما حرصُ الناسِ . . . وكَلْبُهُم على الدنيا بركوبِ البرِّ والبحرِ لأجلِ المَلَادِ الخسيسةِ، فلأنَّ الجزءَ الذي فينا معاشرَ البَشَرِ من الجسمِ الطبيعيِ أقوى من الجزءِ الآخرِ [أي قُوَى النفسِ]، وعَرَضَ لنا من تجاذبِ هاتين القُوَتين ما يَعْرضُ لكلِّ مرَكِّبٍ من قُوَى مختلفةٍ فيكونُ الأقوى أبداً أظهرَ أثراً، فلأجلِ ذلكِ انجذبنا إلى هذا الجزءِ مع علمنا بفضيلةِ الجزءِ الآخرِ .

ونحن وإن عَلِمنا أن هذا كما حَكِيناه وتيقنا هذا المذهبَ تيقناً لا ريبَ فيه، فإنَّا في جهادِ دائمٍ، فربما غَلَبَ علينا هذا الجزءُ، وربما ملنا إلى الجزءِ الآخرِ بحسبِ العنايةِ، وسأضربُ في ذلكِ مثلاً من العيانِ والحسِّ، وهو أن المريضَ والناقِةَ والخارجَ عن مزاجِ الاعتدالِ قد تيقنَ أنه بالِحَمِيَّةِ وتَرَكَ الشَّهواتِ يعودُ إلى الصِّحَّةِ والاعتدالِ الطبيعيِّ، وهو مع ذلكِ لا يمتنعُ من كثيرٍ من شهواته لِشِدَّةِ مجاذبتها له وغلبتها على صحيحِ عقله وثاقبِ فكره ونصيحةِ طبيبه، حتى إذا فَرَّغَ من مِواقعةِ تلكِ الشهوةِ أحسَّ بالألمِ نَدِمَ ندامةً يَظُنُّ معها ألا يُعاودُ أبداً، ثم لا يَلْبَثُ أن تهيجَ به شهوةٌ أخرى أو هي بعينها، وهو في ذلكِ يَعِظُ نفسَه ويُديمُ تذكيرها بالألمِ، ويُسَوِّقها إلى الصِّحَّةِ ولا يَنْفَعُه ويَظُّ ولا تذكيرٌ للعلةِ التي ذكرناها قبلُ من شِدَّةِ مجاذبةِ الشهوةِ الحاضرةِ، حتى ينالَ شهوتهَ ثانياً، ثم هذه حالٌ مستمرةٌ ما دام مريضاً .

وكذلك هو أيضاً في حالِ الصِّحَّةِ يتناولُ من الشهواتِ ما يَعْلَمُ أنه يَخْرُجُ عن

مِزَاجِ الْعَدَالَةِ، وَلَا يَأْمَنُ هَجُومَ الْأَمْرَاضِ عَلَيْهِ، فَيَحْمِلُهُ سُوءَ التَّحْفُظِ وَشِدَّةَ
مُجَادَبَةِ الطَّبِيعَةِ إِلَى مُخَالَفَةِ التَّمْيِيزِ، وَمُشَارَكَةِ الْبَهَائِمِ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 27 - 29

اتِّصَالُ النَّفْسِ بِالْبَدَنِ

إِنَّ اتِّصَالَ النَّفْسِ بِالْبَدَنِ وَوُجُودَهَا فِيهِ أَلْفَاظٌ مُتَّسِعَةٌ فِيهَا، وَالْأَوْلَى أَنْ يُقَالَ:
ظَهُورُ أَثَرِ النَّفْسِ فِي الْبَدَنِ عَلَى قَدْرِ اسْتِعْدَادِ الْبَدَنِ وَقَبُولِهِ إِيَّاهُ. وَإِنَّمَا تَحَرُّزُنَا مِنْ
تِلْكَ الْأَلْفَاظِ لِأَنَّهَا تُؤْهِمُ أَنْ لَهَا اتِّصَالًا عَرَضِيًّا أَوْ جِسْمِيًّا، وَكَلَا هَذَيْنِ غَيْرُ مُطْلَقٍ
عَلَى النَّفْسِ.

وَالْأَشْبَهُ إِذَا عَبَّرْنَا عَنْ هَذَا الْمَعْنَى أَنْ نَقُولَ: إِنَّ النَّفْسَ جَوْهَرًا بَسِيطًا إِذَا حَضَرَ
مِزَاجٌ مُسْتَعَدٌّ لِأَنَّ يَقْبَلُ لَهُ أَثْرًا كَانَ ظَهُورُ ذَلِكَ الْأَثَرِ عَلَى حَسَبِ ذَلِكَ الْاسْتِعْدَادِ،
لِتَسَلَّمَ بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ مِنْ ظَنٍّ مَنْ زَعَمَ أَنَّ النَّفْسَ تَتَقَلَّبُ وَتَفْعَلُ أَفْعَالَهَا عَلَى سَبِيلِ
الْقَصْدِ وَالِاخْتِيَارِ، أَعْنِي أَنَّهَا تَفْعَلُ فِي حَالٍ وَتَمْنَعُ فِي أُخْرَى، فَإِنَّ هَذَا يَجْلِبُ كَثِيرًا
مِنَ الشُّكُوكِ الَّتِي لَا تَلِيقُ بِخِصَائِصِ النَّفْسِ وَأَفْعَالِهَا.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 350

النَّفْسُ وَاحِدَةٌ

النَّفْسُ فِي الْحَقِيقَةِ وَاحِدَةٌ، وَإِنَّمَا يَظْهَرُ أَثَرُهَا... بِحَسَبِ قَبُولِ الْقَابِلِ، إِنَّمَا
قِيلَ إِنَّهَا ثَلَاثٌ لِأَنَّ مِنْ شَأْنِ الشَّيْءِ الَّذِي يَبْدَأُ أَثْرَهُ ضَعِيفًا م يَقْوَى غَايَةَ الْقُوَّةِ أَنْ
يَنْقَسِمَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ - أَعْنِي الْإِبْتِدَاءَ وَالتَّوَسُّطَ وَالنِّهَايَةَ، وَلَمَّا كَانَ مَبْدَأُ أَثَرِ النَّفْسِ فِي
النَّبَاتِ، أَعْنِي أَنَّهُ يَظْهَرُ فِيهِ مَعْنَى يَقْبَلُ الْغِذَاءَ الْمُوَافِقَ، وَيَنْقُضُ الْفَضْلَةَ وَمَا لَيْسَ
بِمُوَافِقٍ، وَيَحْفَظُ صَوْرَتَهُ بِالنَّوْعِ، سُمِّيَ هَذَا الطَّرْفُ الْأَوَّلُ نَفْسًا نَبَاتِيَّةً.

ثُمَّ لَمَّا قَوِيَ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى صَارَ يَنْتَقِلُ الْمُتَنَفِّسُ لِتَنَاوُلِ غِذَائِهِ، وَصَارَتْ لَهُ
حَوَاسٌّ وَإِرَادَةٌ سُمِّيَتْ هَذِهِ الْمَرْتَبَةُ: الْمُتَوَسُّطَةُ وَالْحَيَوَانِيَّةُ.

ولما قَوِيَ هذا الأثر حتى صار - مع هذه الأحوال - يَرتَبي ويُفَكِّر وَيَسْتَعْمَل التَّمييزَ بِتَقْدِيمِ المُقَدِّمَاتِ وَاسْتِنْتِاجِ النَتَائِجِ، ثُمَّ يَعْمَلُ أَعْمَالَهُ بِحَسَبِهَا سُمِّي نَاطِقاً وَعَاقِلاً، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.

ولكلِّ واحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ المَرَاتِبِ، لَوْ قُسِّمَتْ، مَرَاتِبٌ كَثِيرَةٌ، إِلَّا أَنَّ الأَوَّلَى فِي كُلِّ مَا جَرَى هَذَا المَجْرَى أَنَّ يُقَسَّمُ إِلَى: المَبْدِئِ وَالمَبْدِئِ وَالمَبْدِئِ وَالمَبْدِئِ، كَمَا فُعِلَ ذَلِكَ بِقُوَى الطَّبِيعَةِ، فَإِنَّ الحَرَارَةَ وَالبُرُودَةَ وَمَا جَرَى مَجْرَاهُمَا إِنَّمَا تُقَسَّمُ إِلَى ثَلَاثِ مَرَاتِبٍ، أَعْنَى الإِبْتِدَاءَ وَالمَبْدِئِ وَالمَبْدِئِ.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 356 - 357

أصناف النفس البشرية

والنفوس البشرية على ثلاثة أصناف:

صنّف عاجزٍ بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني، فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسّية والخيالية وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاصّ يستفيدون به العلوم التصويرية والتصديقية التي للفكر في البدن، وكلّها خيالي منحصر نطاقه، إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها، وإن فسّد ما بعدها. وهذا هو في الأغلب نطاق الإدراك البشري الجسماني، وإليه تنتهي مدارك العلماء، وفيه ترسخ أقدامهم.

وصنّف متوجّه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرّح في فضاء المشاهدات الباطنية، وهي وجدان كلّها لا نطاق لها من مبدئها ولا مُنتهاها. وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربّانية، وهي الحاصلة بعد الموت

لأهل السعادة في البرزخ .

وصنفٍ مفطورٍ على الانسلاخ من البشرية جُملةً، جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصيرَ في لمحّة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويخصّل له شهودُ الملائكة الأعلى في أفقهم وسماعُ الكلام النفساني والخطابِ الإلهي في تاءِ اللَّمحةِ، وهؤلاء: الأنبياءُ، صلواتُ الله وسلامه عليهم، جعلَ الله لهم الانسلاخَ من البشرية في تلك اللَّمحةِ، وهي حالةُ الوحي، فطرةً فطرهم اللهُ عليها، وجيلةً صَوَّروهم فيها، ونزَّههم عن موانع البدنِ وعوائقه ما داموا مُلايسين لها بالبشرية بما رُكِّبَ في غرائزهم من القصد والاستقامة التي يُحاذون بها تلك الوجهة . . .

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 514 - 515

روحانية النفس التُّطقية

إن الروحَ الحسّية، وإن كانت أحدىّ الذاتِ، فإنها لسَريانها في جميعِ البدنِ تتجزأ بحسبِ اختلافِ أمزجةِ الأعضاء المُحسّنة، ولهذا ما يفتنُّ إدراكها للمحسوساتِ المختلفة. وأما النفسُ التُّطقيةُ فلأنها روحانيةُ السُّنخِ، وليست تَفعلُ بالآلةِ فلن يَعرِضَ لها التَّجَرُّؤُ، وإن كانت مُفْتَنَّةَ القُوى، على أن لقواها المُفْتَنَّةَ صورةً أحدىّ وهي القوةُ العاقلةُ التي بها تَقْتَدِرُ على استثباتِ صُورِ الموجوداتِ، وبها يصيرُ الإنسانُ عالماً على حَدِّته، أعني أنه يَسْتَحِقُّ الوصفَ بأنه عالمٌ صغيرٌ إلّا بالعقل، وبه يصيرُ مدركاً لحقائقِ المعاني المتباعدةِ بمثل إدراكه لحقائقِ المعاني المتقاربةِ، إمّا بالأدلةِ، وإمّا بالفِراسةِ، وإمّا بالرُّؤيةِ الصادقةِ. بل بهذا يوجدُ عشقُ الإنسانِ الكاملِ للحُسنِ الباطنِ أشدَّ من عشقِ الإنسانِ الناقصِ للحُسنِ الظاهرِ. . . . وبالحريّ أن يكون كذلك، فإن من غَلَبَ عليه سلطانُ الحِسِّ تشوّقُ إلى الحُسنِ الظاهرِ، وكلُّ من غَلَبَ عليه سلطانُ العَقْلِ تشوّقُ إلى الحُسنِ الباطنِ، وسببُهُ أن الحُسنَ الظاهرَ طبعيٌّ، والحسنَ الباطنَ روحانيٌّ.

فإذْناً النفسُ التُّطْقِيَّةُ متى تَرَكْتَ الاختِيَارَ الحميدَ في مَشَوَقَاتِهَا، وَأَشْرَكَتِ
الرُوحَ الحِسِّيَّةَ معها في البَحْثِ عن حَقَائِقِ مَطْلُوبَاتِهَا صَارَتْ مُعَرَّضَةً لِلسَّدْرِ
والْحَيْرَةِ، بل صَارَتْ كَأَنَّهَا هَيْمَى أَوْ سَكْرَى، لِأَنَّهَا تَصِيرُ تَابِعَةً لِلتَّأثيرَاتِ الفلكيَّةِ في
أَمْزِجَةِ الأَعْضَاءِ البَدَنِيَّةِ.

فَأَمَّا إِذَا اسْتَخْلَصْتَ العَقِيدَةَ، وَاسْتَمسَكَتِ بِالعُبُودِيَّةِ، وَلازِمْتَ الِابْتِهَالِ إِلَى
رَبِّ العِزَّةِ، فَوَقَرْتَ عَلَيْهَا المَعَادِنَ الإِلَهِيَّةَ وَالمَوَادَّ المَلَكِيَّةَ، فَإِنَّ الشَّيْءَ النَقِيَّ لَنْ
يَلِيْقَ إِلَّا بِالمَعْدَنِ النَقِيِّ، وَالمَعْنَى الأَبَدِيِّ لَنْ يَأْلَفَ إِلَّا الجُوهَرَ الأَبَدِيَّ.

وَإِذَا كَانَ هَذَا غَيْرَ مَشْكُوكٍ فِيهِ ثَمَّ أَيْقَنَّا أَنَّ مَوْتَ الإِنسَانِ لَيْسَ لَهُ حَقِيقَةٌ
غَيْرَ فِرَاقِ النَّفْسِ لِلقَالِبِ، فِإلْحَرِيَّ أَنْ تَكُونَ عِلَامَةً كَمَالِهَا فِي الفِضِيلَةِ أَنْ
تَكُونَ مُسْتَحِجَّةً لَهُ غَيْرَ مُعْتَمَّةً لوروده، وَمَهْمَا اغْتَمَّتْ لَهُ دَلٌّ ذَلِكَ عَلَى نَقْصَانِ
ذَاتِهَا.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 102 - 104

النفسُ أعلى من الزمان

قَدْ صَحَّ وَثَبَتْ مِنَ المَبَاحِثِ الفِلسَفيَّةِ أَنَّ النَّفْسَ أَعْلَى مِنَ الزَّمَانِ، وَأَنَّ أفعالَهَا
غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِشَيْءٍ مِنَ الزَّمَانِ، وَلا مَحْتَاجَةٌ إِلَيْهِ، إِذِ الزَّمَانُ تَابِعٌ لِلحَرَكَةِ، وَالحَرَكَةُ
خَاصَّةٌ بِالطَّبِيعَةِ، وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَالأَشْيَاءُ كُلُّهَا حَاضِرَةٌ فِي النَّفْسِ سِوَاءِ
المَاضِي وَالمُسْتَقْبَلِ مِنْهَا، فَهِيَ تَرَاهَا بَعِينٍ وَاحِدَةً. وَالنَّوْمُ إِنَّمَا هُوَ تَعطِيلُ النَّفْسِ
بَعْضَ آلياتِها إِجْمَاماً لَهَا - أَعْنِي بِالأَلَاتِ الحَوَاسِّ - وَهِيَ إِذَا عَطَلَتْ هَذِهِ الحَوَاسِّ
بَيَّيْتُ لَهَا أفعالاً أُخَرَ ذاتِيَّةً خَاصَّةً بِهَا مِنَ الحَرَكَةِ الَّتِي تُسَمَّى رُؤْيَةً وَجولاناً نَفْسَانِيّاً.
وَهَذِهِ الحَرَكَةُ الَّتِي لَهَا فِي ذَاتِهَا تَكُونُ لَهَا بِحَسَبِ حَالِئِن: إِمَّا إلهياً - وَهُوَ نَظَرُهَا فِي
أَفْقِهَا الأَعْلَى - وَإِمَّا طَبِيعِيّاً - وَهُوَ نَظَرُهَا فِي أَفْقِهَا الأَدْنَى.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 125

النفس والأنا

إِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ هَا هُنَا شَيْئاً يُشِيرُ إِلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ مِنَّا بِقَوْلِهِ: «أَنَا»،
وبالحقيقة أَعْرَفُ الْمَعَارِفِ وَأَظْهَرُ الظَّاهِرَاتِ هُوَ مَا يُشِيرُ إِلَيْهِ كُلُّ أَحَدٍ بِقَوْلِهِ: أَنَا⁽¹⁾.

إِلَّا أَنَّ الْعُقَلَاءَ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ الشَّيْءِ مَا هُوَ؟ وَضَبَطُ الْمَذَاهِبِ فِيهِ أَنْ يُقَالَ:
إِنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ جِسْماً، أَوْ عَرَضاً سَارِياً فِي الْجِسْمِ، أَوْ لَا جِسْماً وَلَا عَرَضاً سَارِياً
فِي الْجِسْمِ.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 7: 35

أَعْرَفُ الْأَشْيَاءِ لِلْإِنْسَانِ نَفْسُهُ، وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنْ عِلْمَهُ بغيرِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى عِلْمِهِ
بِنَفْسِهِ، فَإِنِّي إِذَا قُلْتُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ: إِنِّي أَعْرَفُهُ، فَهَذَا حُكْمٌ عَلَى نَفْسِي
بكونها عارفةً بذلك الشيء، وكلُّ تَصْدِيقٍ فَهُوَ مَسْبُوقٌ بِتَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ، يَنْتِجُ أَنِّي
كَلَّمَا حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِي بِأَنِّي أَعْرَفُ شَيْئاً مِنَ الْأَشْيَاءِ، فَإِنَّ مَعْرِفَةَ نَفْسِي بِنَفْسِي
سَابِقَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ ذَلِكَ الْحُكْمِ، فَتَبَّتْ أَنَّ عِلْمِي بِنَفْسِي سَابِقٌ عَلَى عِلْمِي بِكُلِّ مَا
يُغَايِرُنِي. وَإِذَا تَبَّتْ هَذَا ظَهَرَ أَنَّ عِلْمِي بِنَفْسِي أَظْهَرُ مِنْ عِلْمِي بِكُلِّ مَا سِوَاهَا.

المصدر المتقدم، 7: 38 - 39

إِنَّ هَذَا الْجَسَدَ أَجْزَاؤُهُ وَاقِعَةٌ فِي التَّبَدُّلِ، وَالْمَشَارُ إِلَيْهِ لِكُلِّ أَحَدٍ بِقَوْلِهِ: أَنَا
غَيْرُ وَاقِعٍ فِي التَّبَدُّلِ، يَنْتِجُ أَنَّ هَذَا الْجَسَدَ لَيْسَ هُوَ الشَّيْءُ الْمَشَارُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ: أَنَا.

المصدر المتقدم، 7: 101

إِنَّ نَفْسَ كُلِّ وَاحِدٍ شَيْءٌ وَاحِدٌ، وَمَتَى كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ امْتَنَعَ كَوْنُهُ جِسْماً. . .

(1) إِنَّ إِنْعَامَ النَّظَرِ فِي هَذَا الْقَوْلِ يُوَدِّي بِنَا إِلَى فَهْمٍ أَفْضَلَ لِمَقُولَةِ دِيكَارْتِ: «أَنَا أَفْكَرُ إِذْنِ فَأَنَا
مَوْجُودٌ»، وَذَلِكَ أَنَّ إِحْسَاسَ الْفَرْدِ بِنَفْسِهِ مِنْ طَرِيقِ التَّفَكِيرِ - الَّذِي هُوَ طَلِبُ الْمَعْرِفَةِ - يُوَدِّي
بِهِ إِلَى إِثْبَاتِ وَجُودِهِ الذَّاتِيِّ مِنْ بَيْنِ الْمَوْجُودَاتِ الْأُخْرَى، وَهَذَا مَا يُوَكِّدُهُ الرَّازِيُّ فِي
الْمَقْتَطَعَاتِ التَّالِيَةِ مِنْ هَذَا الْبَابِ.

إِنَّ أَعْرَفَ الْمَعَارِفِ وَأَظْهَرَ الظَّاهِرَاتِ عِلْمٌ كُلُّ أَحَدٍ بِأَنَّهُ مُوجُودٌ، وَعِلْمُهُ بِأَنَّهُ وَاحِدٌ.

المصدر المتقدم، 7: 118

لَا بَدَّ مِنَ الاعْتِرَافِ بِوُجُودِ شَيْءٍ وَاحِدٍ يَكُونُ مَوْصُوفًا بِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الْإِدْرَاكِ لِجَمِيعِ أَنْوَاعِ الْمُدْرَكَاتِ، وَيَكُونُ هُوَ الْمُبَاشِرُ لِتِلْكَ الْأَفْعَالِ، وَمَتَى كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، وَجَبَ أَنْ تَكُونَ النَّفْسُ غَيْرَ جِسْمٍ وَغَيْرَ جِسْمَانِي، وَهَذَا الدَّلِيلُ إِنَّمَا يَتِمُّ بِتَقْرِيرِ مُقَدِّمَاتٍ ثَلَاثَةٍ:

أولها: إِنَّ الْمَوْصُوفَ بِجَمِيعِ الْإِدْرَاكَاتِ شَيْءٌ وَاحِدٌ.

وثانيها: إِنَّ ذَلِكَ الشَّيْءَ - كَمَا أَنَّهُ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِجَمِيعِ الْإِدْرَاكَاتِ - فَكَذَلِكَ هُوَ الْفَاعِلُ لِجَمِيعِ الْأَفْعَالِ.

وثالثها: إِنَّهُ لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يُقَالَ: النَّفْسُ لَيْسَتْ جِسْمًا وَلَا حَالَةً فِي الْجِسْمِ.

المصدر المتقدم، 7: 113

إِنَّ عِلْمَ كُلِّ وَاحِدٍ بِنَفْسِهِ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ، وَهُوَ سَابِقٌ عَلَى جَمِيعِ الْعُلُومِ بِدَلِيلِ أَنِّي كَلَّمَا عَلِمْتُ أَوْ اعْتَقَدْتُ شَيْئًا فَإِنِّي أَعْلَمُ كَوْنِي عَالِمًا بِذَلِكَ الشَّيْءِ أَوْ مَعْتَقِدًا لَهُ، وَعِلْمِي بِنَفْسِي سَابِقٌ عَلَى عِلْمِي بِكَوْنِي عَالِمًا بِذَلِكَ الشَّيْءِ أَوْ مَعْتَقِدًا لَهُ... فَإِذَا كَانَ الْمُشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِي: «أَنَا» عِبَارَةً عَنِ ذَلِكَ الْجِسْمِ الْمَوْجُودِ فِي ذَلِكَ الْجِسْمِ الْمَوْجُودِ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ الْمُعَيَّنِ مِنَ الْبَدَنِ، وَكَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ بَعِينَهُ مَوْصُوفًا بِجُمْلَةِ هَذِهِ الصِّفَاتِ وَهِيَ: السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالذَّوْقُ وَالشَّمُّ وَاللَّمْسُ وَالتَّخْيِيلُ وَالتَّفَكُّرُ وَالتَّذَكُّرُ وَالتَّعْقُلُ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَلَّمَا عَلِمَ كَوْنَهُ مَوْصُوفًا بِصِفَةٍ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ فَقَدْ عَلِمَ نَفْسَهُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ الْعَالِمُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمَخْصُورُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ فَحِينَئِذٍ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ ذَلِكَ الْعَالِمَ الْمَوْصُوفَ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ هُوَ الشَّيْءُ الْمَوْجُودُ فِي ذَلِكَ الْمَوْضِعِ، فَوَجَبَ أَنْ نَعْلَمَ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الشَّيْءَ الْمَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِي: أَنَا هُوَ الشَّيْءُ الْمُخْتَصُّ بِذَلِكَ الْمَوْضِعِ، وَلَمَّا لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ كَذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّهُ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ

الشيء الموصوف بهذه الصفات جسماً حاصلًا في موضع مُعَيَّن من هذا البدن . . .
 . . . إني إذا عَلِمْتُ شيئاً فإني أَحْكُمُ على نفسي بكوني عالماً بذلك المعلوم،
 والحُكْمُ بشيءٍ على شيءٍ مسبوqُ بَتَصَوُّرِ الطَّرْفَيْنِ، وهذا يقتضي أن علمي بذاتي كان
 سابقاً على علمي بذلك الشيء حتى حَكَمْتُ على نفسي بكونها عالمةً بذلك المعلوم .
 المصدر المتقدم، 7: 117 - 118

النفس واحدة ومغايرة للبدن

النفسُ واحدة، ومتى كانت واحدةً وَجَبَ أن تكونَ مغايرةً لهذا البدنِ ولكلِّ
 واحدٍ من أجزائه، أما المقدمة الأولى - وهو قولنا: «إنَّ النفسَ واحدةً»، فنحن ههنا
 بينَ مقامين، تارةً ندَّعي العلمَ البديهي، وتارةً نُقيم البرهانَ على صحَّةِ هذا المقام .

أما الأول - وهو ادَّعاءُ البديهية، فنقول: المرادُ من النفسِ ما إليه يُشيرُ كلُّ
 أحدٍ إلى ذاته المخصوصة، بقوله: «أنا»، وكلُّ واحدٍ يَعْلَمُ بالضرورة - إذا أشار إلى
 ذاته المخصوصة بقوله: «أنا» فإنَّ ذلك المشار، إليه واحدٌ غيرُ مُتعدِّد. وأما المقامُ
 الثاني - وهو مقامُ الاستدلال، والذي يَدُلُّ على توجُّهِ النَّفسِ وجُوهٌ: الأول: أنَّ
 الغضبَ عند بقاءه يَحْدُثُ عنه محاولةٌ دَفْعِ المُنَافِي، وطلبُ الملائمِ مشروطٌ
 بالشعور بكونِ الشيءِ ملائماً ومُنَافياً. . . الحجَّةُ الثانية: أنا إذا فرَضنا جَوْهرين
 مستقلَّين يكون كلُّ واحدٍ منهما يَسْتَقِيلُ بفعله الخاصِّ امتنعَ أن يكون اشتغالُ أحدهما
 بفعله الخاصِّ به. الحجَّةُ الثالثة: أنا إذا أدركنا شيئاً فقد يكونُ الإدراكُ سبباً لحصولِ
 الشهوة، وقد يصير سبباً لحصولِ الغضبِ، فلو كان الجَوْهر المُدْرِكُ مغايراً للذي
 يَغْضَبُ والذي يَشْتَهِي فحين أدركَ صاحبُ الإدراكِ لم يكن ولا خَبِرَ عند صاحبِ
 الشهوة ولا عندَ صاحبِ الغضبِ فوجب ألا يترتَّبَ على هذا الإدراكِ إلا حصولُ
 الشهوة، وهو حصولُ الغضبِ، وحيث حَصَلَ هذا الترتيبُ عَلِمنا أنَّ صاحبَ
 الإدراكِ بعينه هو صاحبُ الشهوة، وهو أيضاً صاحبُ الغضبِ .

الحجَّةُ الرابعة: حقيقةُ الحيوانِ أنه جِسْمٌ دونَ نفسٍ حَسَّاسةٍ مُتَحَرِّكةٍ بالإرادة،

فالنفس لا يُمكن أن تتحرَّك بالإرادة إلا عند حصولِ الداعي، ولا معنى للداعي إلا الشعورُ بخيرٍ يرغب في تحصيله أو شرٍّ يرغب في دفعه، فهذا يقتضي أن يكون المتحرَّك بالإرادة هو بعينه الحاسن بالخير والشرُّ والمؤذي والمُضِرّ.

فثبت بما ذكرنا أن النفسَ الإنسانيَّةَ شيءٌ واحد، وثبت أن تلك النفسَ هي المُبصرةُ والسامعةُ والشامَّةُ والذائقةُ واللامسة، وهي الموصوفةُ بعينها بالتخيُّل والفكر والتذكُّر وتدبير البدن وإصلاحه.

* * *

وأيضاً فإننا نعلم بالضرورة أن الرائي للمرئيات: «أنا»، وإني لما رأيتها عرفتُها، ولما عرفتُها فقد اشتهيتها، ولما اشتهيتها طلبتها وحركت الأعضاء إلى القرب منها، ونعلم أيضاً بالضرورة أن الموصوف بهذه الرؤية وبهذا العلم وبهذه الشهوة وبهذا التحريك شيءٌ واحد لا أشياء كثيرة.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 27 - 31

المراد من النفس ما يُشير إليه كلُّ أحدٍ إلى ذاته المخصوصة بقوله: «أنا» وكلُّ واحدٍ يعلم بالضرورة، إذا أشار إلى ذاته المخصوصة بقوله: «أنا» فإن ذلك المشار إليه واحدٌ غيرٌ مُتعدّد . . .

* * *

إن النفسَ الإنسانيَّةَ شيءٌ واحد . . . فالنفسُ الإنسانيَّةُ هي المُبصرةُ والسامعةُ والشامَّةُ والذائقةُ واللامسة، وهي الموصوفةُ بعينها بالتخيُّل والفكر والتذكُّر وتدبير البدن وإصلاحه.

* * *

إننا نعلم بالضرورة أننا إذا أبصرنا شيئاً عرفناه، وإذا عرفناه اشتهيناه أو كرهناه، فإذا اشتهيناه حرَّكنا أبداننا إلى القرب منه، فلا بد من القطع أن المُبصرَ لذلك الشيء

والعارف به والمشتهي له والمُحرَّك إلى التقرُّب منه، واحداً، إذ لو كان المُبصِرُ شيئاً والعارفُ شيئاً ثانياً، والمشتهي شيئاً ثالثاً، والمُحرَّك رابعاً لكان الذي أَبصَرَ لم يعرف، والذي عَرَفَ لم يَشْتَهه، والذي اشْتَهَى لم يَتَحَرَّك، لكن من المعلوم أن إِبصارَ شيءٍ لا يَقْتضي كَوْنَ شيءٍ عالماً ولا يَقْتضي كَوْنَ شيءٍ آخرَ شبيهاً له.

* * *

لو كان الذي يُشير إليه الإنسانُ بقوله: «أنا» موجوداً مُتَحَيِّزاً لا يتبع أن يُشير إلى نفسه بقوله: «أنا» وَيَعْلَمُ المُتَحَيِّزُ، لكن التالي كاذبٌ، فالمقدَّم كاذبٌ.

بيان الشَّرْطِيَّةِ أنه لو كانَ المشارُ إليه بقوله: «أنا» مُتَحَيِّزاً مخصوصاً لكان المُتَحَيِّزُ أحدَ جُزْئِي الماهية؛ وَيَمْتَنِعُ حصولُ العلمِ بِالماهيةِ إلاَّ عندَ العِلْمِ بكونه مُتَحَيِّزاً. وأما بيانُ كَذِبِ التالي فلأنَّ الإنسانَ عندَ اهتمامه بِمُهَمِّ من المُهَمَّاتِ قد يقول: تفكَّرت وعَقَلْتُ وفَهَمْتُ، ومع هذه الحالةِ قد يكون عالماً بذاته المخصوصة مع أنه قد يكون غافلاً من استحضارِ ماهيةِ التَحَيُّزِ والحَجْمِ، وذلك يفيدُ صحَّةَ ما قلنا.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 27 - 29 - 34 - 35

كمالُ النفسِ الناطقةِ

إن كمالَ النفسِ الناطقةِ في أن تَعْرِفَ الحَقَّ لذاته والخَيْرَ لأجلِ العملِ به، لكنَّ عملَ الخَيْرِ مشروطٌ أيضاً بنورِ العِرفانِ، فأهمُّ المُهَمَّاتِ للنفسِ اكتسابُ العِرفانِ، إلاَّ أنها خُلِقَتْ في مبدأ الأمرِ خاليةً عن معرفةِ أكثرِ الأشياءِ، لكنها أُعْطِيَتْ الحواسَّ الظاهرةَ والباطنةَ، حتى إنَّ النفسَ إذا أَحَسَّتْ بواسطةِ هذه الحواسِّ بالمحسوساتِ تَنَبَّهَتْ لمشاركاتِ بينها وبين مَبائِناتِ فَتَميِزُ عندَ جَوْهرِ النفسِ عَمَّا به اشترَكَ الأشياءُ وَعَمَّا به امتيازُها، وحينئذٍ يَحْصُلُ في النفسِ تلكَ الصورةُ المُجَرَّدةُ.

ثم إن تلكَ الصورةَ على قسَمين: منها ما يَكُونُ مُجَرَّدُ تَصَوُّراتِها موجِباً جَزْمَ الذهنِ بِإِسنادِ بعضها إلى بعضٍ بالنَّفْيِ والإثباتِ، ومنها ما لا يكون كذلك، والأوَّلُ

من البديهيات، ولا بد من الاعتراف بوجودها، إذ لو لم يكن لها وجودٌ لافتقرَ جُزْمُ
الذهن في كلِّ قضيةٍ إلى الاستعانةِ بغيرها فيلزمُ إما الدَّورُ وإما التسلسُّلُ. والقسم
الثاني، وهو الذي لا يكون مُجرَّدَ تصوُّرها موجِباً جزمَ الذهنِ فيها بالنفي والإثبات،
وهي العلومُ المكتسبةُ النظريةُ، فثبت أنه لولا هذه الحواسُّ لما تمكَّنت النفسُ من
تحصيلِ المعارفِ البديهيةِ ولا النظريةِ، ولذلك قيل: من فقد حساً فقد فقد علماً.

فهذا بيانُ معرفةِ الحواسِّ في تكميلِ جوهرِ النفس، وأما معونتها في تكميلِ
جوهرِ البدنِ... فهذه الحواسُّ لها معونةٌ في أن يَخْصَلَ للإنسانِ وقوفٌ على ما
يَنْفَعُه وَيَضُرُّه، فحينئذٍ يشتغل بجلبِ المنافعِ ودَفْعِ المضارِّ.

... النفسُ إنما دَخَلت في هذا العالمِ الجِسْماني لتكتسب العلمَ النافعَ
والعملَ الصالحَ، وكلُّ آلةِ النفسِ في هذا الاكتسابِ هو هذا البدنُ، وما لم تكن
الآلةُ صالحةً بقدرِ المُكتسبِ على الاكتسابِ فثبت أن الاشتغالَ بإصلاحِ مهماتِ
البدنِ سَعْيٌ في إصلاحِ مهماتِ النفسِ.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 79 - 80

النفس لا تكمل بمجرّد العلم

على أنه لو قُدِّرَ أن النفسَ تكْمُلُ بمجرّدِ العلم - كما زعموه - [يعني الفلاسفة
كابن سينا وأضرابه] مع أنه قولٌ باطلٌ، فإنَّ النفسَ لها قوتان: قوةٌ علميةٌ نظريةٌ،
وقوةٌ إراديةٌ علميةٌ، فلا بدُّ لها من كمالِ القوتين بمعرفةِ الله وعبادته. وعبادته تَجْمَعُ
مَحَبَّتَهُ والذَّلَّ له، فلا تكْمُلُ نفسٌ قطُّ إلا بعبادةِ اللَّهِ وَخَدَه لا شريك له، والعبادةُ
تَجْمَعُ مَعْرِفَتَهُ وَمَحَبَّتَهُ والعبوديةَ له، وبهذا بعثَ اللَّهُ الرُّسُلَ، وأنزلَ الكُتُبَ الإلهيةَ،
كلَّها تدعو إلى عبادةِ اللَّهِ وَخَدَه لا شريك له.

وهؤلاء يجعلون العباداتِ التي أمرت بها الرُّسُلُ مقصودها إصلاحَ أخلاقِ النفسِ
لَتَسْتَعِدَّ للعلمِ الذي زَعَمُوا أنه كمالُ النفسِ، أو مقصودها إصلاحُ المَنزَلِ والمَدِينَةِ،
وهو «الحِكْمَةُ العملية»، فيجعلون العباداتِ وسائلَ مَخْضَةَ إلى ما يدعونه من العلمِ،
ولهذا يَرَوْنَ ذلك ساقطاً عَمَّنْ حَصَلَ المقصودُ، كما تفعل الملاحدةُ الإسماعيليةُ، ومن

دَخَلَ فِي الْإِلْحَادِ أَوْ بَعْضِهِ ، وَانْتَسَبَ إِلَى الصُّوفِيَّةِ أَوْ الْمُتَكَلِّمِينَ أَوْ الشَّيْعَةَ أَوْ غَيْرِهِمْ .
ابن تيمية في (الرد على المنطقيين) ص 144 - 145

الْقَلْبُ مُتَعَلِّقٌ بِجَوْهَرِ النَّفْسِ

مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ وَأَصْحَابِ الْمَكَاشِفَاتِ أَنَّ الْقَلْبَ هُوَ الرَّئِيسُ الْمُطَّلَقُ لِسَائِرِ الْأَعْضَاءِ ، وَأَنَّ النَّفْسَ مُتَعَلِّقَةً بِهِ أَوْلَى ، وَبِوَاسِطَةِ ذَلِكَ التَّعَلُّقِ تَصِيرُ مُتَعَلِّقَةً بِسَائِرِ الْأَعْضَاءِ ، وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ أَرِسْطُو وَأَتْبَاعِهِ مِنْ عِدَّةِ الْحُكَمَاءِ ، وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِ نَفُوسٍ ثَلَاثَةٍ :

1 — النَّفْسِ الشَّهْوَانِيَّةِ ، وَتَعَلَّقَهَا أَوْلَى بِالْكَبِدِ .

2 — وَالنَّفْسِ الْعَضَبِيَّةِ ، وَتَعَلَّقَهَا أَوْلَى بِالْقَلْبِ .

3 — وَالنَّفْسِ النَّاطِقَةِ الْحَكِيمَةِ ، وَتَعَلَّقَهَا أَوْلَى بِالدَّمَاعِ وَهَذَا مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَطْبَاءِ كَجَالِينُوسَ وَأَتْبَاعِهِ .

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 51

نَفُوسٌ عَجِيبَةٌ التَّأثيرَاتِ

ذَهَبَ أَهْلُ الْحَقِّ إِلَى أَنَّ النَّفُوسَ مُخْتَلِفَةً بِحَسَبِ جَوَاهِرِهَا ، فَمِنْهَا نَفُوسٌ عَلَوَانِيَّةٌ نُورَانِيَّةٌ لَهَا شَعُورٌ بِعَالَمِ الْأَرْوَاحِ فَتَسْتَفِيدُ بِالْفَيْضِ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ أَمْوَرًا عَجِيبَةً ، وَمِنْهَا نَفُوسٌ كَثِيفَةٌ كَثِيرَةٌ مَشْغُوفَةٌ بِالْجِسْمَانِيَّةِ لَا حَظَّ لَهَا مِنْ عَالَمِ الْأَرْوَاحِ .

وَذَهَبَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ إِلَى أَنَّ النَّفُوسَ النَّاطِقَةَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ ، وَتَحْتَ كُلِّ نَوْعٍ أَفْرَادٌ لَا يُخَالِفُ بَعْضُهَا بَعْضًا إِلَّا بِالْعَدَدِ ، وَكُلُّ نَوْعٍ مِنْهَا كَالْوَلَدِ لِرُوحٍ مِنَ الْأَرْوَاحِ السَّمَاوِيَّةِ . . . وَيَزْعَمُونَ أَنَّهُ يَتَوَلَّى إِصْلَاحَ تِلْكَ النَّفُوسِ تَارَةً بِالْمَنَامَاتِ ، وَتَارَةً بِالْإِلَهَامَاتِ ، وَتَارَةً بِالتَّقَاتِ فِي الرُّوعِ .

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 343

الروح

الروح على رأي أهل السنة

الأرواحُ مُخْتَلَفٌ فيها عند أهلِ التَّحْقِيقِ من أهلِ السُّنَّةِ، فمنهم من يقول: إنها الحياةُ، ومنهم من يقول: إنها أعيانٌ مودَّعةٌ في هذه القوالبِ [أي الأجسام].

أجرى الله العادةَ بخلقِ الحياةِ في القالبِ ما دامت الأرواحُ في الأبدانِ، فالإنسانُ حيٌّ بالحياةِ، ولكنَّ الأرواحَ مودَّعةٌ في القوالبِ، ولها تَرَقُّ في حالِ النومِ، ومفارقةٌ للبدنِ ثم رجوعٌ إليه.

والإنسانُ هو الروحُ والجسدُ. لأنَّ اللهَ - سبحانه وتعالى - سَخَّرَ هذه الجُملةَ بعضها لبعضٍ؛ والحشرُ يكونُ للجُملةِ، والمُثاب والمُعاقبُ الجُملةُ [أي الروح والجسد].

والأرواحُ مخلوقةٌ، ومن قال بقدَمِها فهو مُخطئٌ خطأً عظيماً، والأخبارُ تدلُّ على أنها أعيانٌ لطيفةٌ.

القشيري في (الرسالة) 1: 272

الروح عند أهل التصوف

إن الروحَ عينٌ لا وَصْفٌ، لأنها ما دامت موصولةً بالقالبِ - على مجرى العادة - فإنَّ اللهَ - تعالى - يَخْلُقُ الحياةَ في ذلك القالبِ. وحياةُ الأدميِّ صِفَةٌ، وهو حيٌّ بها، أما الروحُ فَمُودَّعةٌ في الجسدِ، ويجوز أن تنفصلَ عن الأدميِّ ويظلَّ حياً بالحياةِ كما في حالِ النومِ، فهي تذهبُ وتبقى الحياةُ، ولكن لا يجوز في حالِ ذهابها أن يبقى العِلْمُ والعقلُ.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 502 - 503

الروح على رأي الحكماء

الأرواحُ عند الفلاسفة هي ثلاث: الروحُ الطبيعية وهي في الحيوانِ في الكبد... وتنبعث في العروقِ غيرِ الصواربِ إلى جميعِ البدنِ، والروحُ الحيوانية، هي للحيوانِ الناطقِ وغيرِ الناطقِ، وهي في القلبِ وتنبعث منه في الشرايين - وهي العروقُ الصَّواربُ - إلى أعضاءِ البدنِ، والروحُ النَّفسانية، وهي في الدِّماغِ تَنبَعثُ منه إلى أعضاءِ البدنِ في الأعصابِ؛ والنفْسُ للإنسانِ دونَ غيرِهِ من الحيوانِ.

الروحُ الطبيعية تُسمَّى النفسُ النباتيةُ والناميةُ والشهوانيةُ؛ والروحُ الحيوانيةُ تُسمَّى الغَضَبيةُ.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 83 - 84

للروح معانيان

وهو أيضاً يُطلق - فيما يتعلَّقُ بجنسِ غرضنا - لمعنيين: أحدهما: جسمٌ لطيفٌ منبَعثٌ تجويفُ القلبِ الجِسْماني فينتشرُ بواسطةِ العروقِ الصواربِ (الشرايين) إلى سائرِ أجزاءِ البدنِ؛ وجريانُهُ في البدنِ، وفيضانُ أنوارِ الحياةِ والحسِّ والبصرِ والسمعِ والشَّمِّ منها على أغصانها يُضاهي فيضانَ النورِ من السُّراجِ الذي يُدار في زوايا البيتِ، فإنه لا يَتَّهِي إلى جزءٍ من البيتِ إلا وَيَسْتَنيرُ به؛ والحياةُ مثالُها النورُ الحاصلُ في الحيطانِ، والروحُ مثالُها السراجُ، وسريانُ الروحِ وحركتُهُ في الباطنِ مثالُ حركةِ السراجِ في جوانبِ البيتِ بتحركِ مُحَرِّكِه. والأطباءُ إذا أطلقوا لفظَ الروحِ أرادوا به هذا المعنى، وهو بُخارٌ لطيفٌ أنصَجَتُهُ حرارةُ القلبِ... فأما غَرَضُ أطباءِ الدينِ المُعالِجينِ للقلبِ حتى يَنساقَ إلى جِوارِ رَبِّ العالمينِ فليس يَتَّعَلقُ بِشَرَحِ هذه الروحِ أصلاً.

المعنى الثاني: هو اللطيفةُ العالمَةُ المُدْرِكَةُ من الإنسانِ، وهو الذي شَرَحناه في أحدِ معاني القلبِ، وهو الذي أرادَهُ اللهُ - تعالى - بقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء/ 85].

الغزالي في (الإحياء) 3:3

اختلاف الأقوال في الروح

اختلفت الأقوال في الروح، فقال كثير من أرباب علم المعاني وعلم الباطن والْمُتَكَلِّمِينَ: لا نَعْلَمُ حَقِيقَتَهُ ولا يَصْحُحُ وصفُهُ وهو مما جَهِلَ العِبَادُ بعلمِهِ مع التيقُّنِ بوجوده . . .

وفي (بحر الجواهر): «الروح عند الأطباء جوهرٌ لطيفٌ يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الأيسر منه . . .» .

وقال ابنُ العربي: «إنهم اختلفوا في النفس والروح . فقليل: هما شيءٌ واحدٌ، وقيل: هما مُتغايران . وقد يُعَبَّرُ عن النفس بالروح وبالعكس، وهو الحق» .

والقائلون بتَجَرُّدِ الروح يقولون: الروحُ جوهرٌ مُجَرَّدٌ مُتَعَلِّقٌ بِالْبَدَنِ تَعَلُّقَ التدبير والتصرف .

ومذهب أهل السنّة والجماعة أن الروح والعقل من الأعيان وليسا بعرضين كما ظنَّته المُعتزلة وغيرهم، وأنهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبیحة .

وفي الاصطلاحات الصوفية: الروح . . . هي اللطيفة الإنسانية المُجَرَّدة .

التهانوي في (الكشاف) 3: 18 - 27

الروح غير النفس

قيل للنوشجاني [أبو الفتح]: فما الروح؟ قال: قوةٌ مُنَبَّئةٌ في الجسم، بها قوامه في الحس والحركة والسكون والطمأنينة، ومبدؤها من ائتلاف الأسطقات، ومادتها من جميع ما لاءمها ووافقها من ضروب النبات وغير النبات، وهي تابعة في الأصل لخواص المركبات .

وقد ظنَّت العامة وكثير من أشباه الخاصة أن النفس هي الروح، وأنه لا فرق بينهما إلا في اللفظ والتسمية، وهذا ظنٌّ مردودٌ، لأن النفس جوهرٌ قائمٌ بنفسه لا

حاجة بها إلى ما تقومُ به، وما هكذا الروحُ، لأنها محتاجةٌ إلى موادِّ البدنِ وآلاتِهِ،
وبها توجدُ وتصحُّ، وهي تبطلُ ببطلانِ البدنِ .

أبو حيان التوحيدي في (المقاسبات) ص 373

الحَيَاةُ

الحياةُ معروفةٌ: ضدَّ الموتِ، والحَيُّ معروفٌ . . . ومفهومُهُ بديهيٌّ، فإنه من
الكيفياتِ المَحسوسة .

وقال ابن سينا: «ما هيأتُ المحسوساتِ غنيةً عن التَّعريفِ، واختلفَ في
رسومها، فقليل: هي قوةٌ تتبعُ الاعتدالَ النوعيَّ ويفيضُ منها سائرُ القُوى الحيوانية،
ومعنى الاعتدالِ النوعيِّ: أن كلَّ نوعٍ من أنواعِ المُركَّباتِ العُنْصُرية له مزاجٌ
مَخْصوص هو أصلحُ الأمزجةِ بالنسبةِ إليه. فالحياةُ في كلِّ نوعٍ من أنواعِ الحيواناتِ
تابعةٌ لذلكِ المزاجِ المُسمَّى بالاعتدالِ النوعيِّ، ومعنى الفيضانِ أنه إذا حصلَ في
مركَّبٍ عُنْصُريٍّ اعتدالٌ نوعيٌّ فاضتِ عليه من المَبْدِئِ الأولِ قوةُ الحياةِ، ثم انبعثت
منها قوةٌ أُخرى، أعني الحواسَّ الظاهرةَ والباطنةَ، والقُوى المُحرَّكةَ إلى جَلْبِ
المنافعِ ودَفْعِ المضارِّ، كل ذلك بتقديرِ العزيزِ العليمِ، فهي تابعةٌ للمزاجِ النوعيِّ
ومتبوعةٌ لما عداها» .

وقد تُرسمُ الحياةُ بأنها قوةٌ تقتضي الحِسَّ والحركةَ الإراديةَ مشروطةً باعتدالِ
المزاجِ، واستدلَّ الحكيمُ على مغايرةِ الحياةِ لقُوتَي الحِسِّ والحركةِ، فقال ابنُ
سينا: «هي غيرُ قوةِ الحِسِّ والحركةِ وغيرُ قوةِ التغذيةِ، فإنها توجدُ في العضو
المفلوجِ إذ هي الحافظةُ للأجزاءِ عن الانفكاكِ، وليست له قوةُ الحِسِّ والحركةِ . . .» .

التهانوي في (الكشاف) 2: 169

الروحِ الحِسِّيَّةِ وقواها المختلفة

إن الروحَ الحِسِّيَّةَ، وإن كانت أحديةً الذاتِ، فإنها على الحقيقةِ ذاتُ قُوى

مختلفة وهي: قوة الإحساس، وقوة التشوق، وقوة التحرك بالاختيار، وقوة التخيل بالوهم. وليس أن فعل الإحساس وفعل التحرك بالاختيار أن يصدُر عنها إلا بالأعضاء المُعدَّة لها كالسمع والبصر، وكاليد والرجل. وأما فعل التشوق وفعل التخيل فمتعلِّقٌ منها بذاتها المُجرَّد، إلا أن الشوق يكون لا مُحالَةً تبعاً للتخيل، فإن ما نتخيَّله لا نتشوق إليه أصلاً، أو يكون الأمر بالعكس، فإننا متى اشتقنا إلى شيء تخيلناه لا مُحالَةً، إلا أن قوة الشوق عملية وقوة التخيل علمية.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 115

الرُّؤْيَا

حَقِيقَةُ الرُّؤْيَا

وأما الرُّؤْيَا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لَمحةً من صُورِ الواقعات، فإنَّها عندما تكون روحانية تكون صُورُ الواقعات فيها مَوْجُودَةً بالفعل كما هو شأنُ الذواتِ الرُّوحانيةِ كُلِّها، وتصيرُ روحانيةً بأن تَتَجَرَّدَ عن الموادِّ الجسمانية والمداركِ البدنية. وقد يَقَعُ لها ذلك لَمحةً بسبب النوم... فتقتبس بها عِلْمٌ ما تَتَشَوَّقُ إليه من الأمورِ المُسْتَقْبَلَةِ وتعود به إلى مداركها، فإن كان ذلك الاقتباسُ ضعيفاً وغيرَ جَلِيٍّ بالمحاكاة والمِثَالِ في الخيالِ لِتَخَلُّطِهِ فيحتاج من هذه المحاكاةِ إلى التعبير. وقد يكون الاقتباسُ قوياً يُسْتغنى فيه عن المحاكاةِ فلا يحتاج إلى تعبيرٍ لَخُلُوصِهِ من المِثَالِ والخيالِ.

والسببُ في وقوعِ هذه اللَّمحةِ للنفس أنها ذاتٌ روحانيةٌ بالقوةِ مُسْتَكْمَلَةٌ بالبدنِ ومداركه (ولا بدَّ من تَخَلُّصِهَا من البدنِ ومداركه) حتى تصيرَ ذاتها تعقلاً محضاً وَيَكْمُلَ وجودُها بالفعل فتكونُ حينئذٍ ذاتاً روحانيةً مُدْرِكَةً بغيرِ شيءٍ من الآلاتِ البدنية.

ابن خلدون (في المقدمة) 1: 521 - 522

الرؤيا والفرق بين الحُلم والواقع

الرؤيا: الحُلم وكلُّ ما يُرى في المنام.

ويقول في (مجمع السلوك): الفرقُ بين الحُلم والواقع على وجهين: الأول: عن طريقِ الصورة. والثاني: عن طريقِ المعنى. فالواقعُ عن طريقِ الصورة هو أن يراه الإنسانُ بين الحُلم واليقظة أو أن يكونَ كلُّه في اليقظة. والواقعُ عن طريقِ المعنى هو أن يَجِيءَ بعيداً عن حجابِ الخيالِ ويكونَ غيبياً صِرْفاً كالروحِ في مقامِ التجرُّدِ الذي تكونُ فيه مُجَرَّدَةً عن الأوصافِ البشريةِ وتصيرُ مُدْرِكَةً، ويكونُ هذا الواقعُ روحانياً مطلقاً، وأحياناً يصيرُ نَظْرُ الروحِ مؤيِّداً بالنورِ لأنَّ المؤمنَ يَنظُرُ بنورِ الله.

أما الحُلمُ فيكونُ باختفاءِ عَمَلِ الحواسِّ نهائياً وَعَلَبَةِ الخيالِ على العملِ، ثم يَجِيءُ شيءٌ في نَظْرِ الخيالِ في أثناءِ تَعَطُّلِ الحواسِّ، ويكونُ على نوعين: أحدهما: أضغاثُ أحلامٍ، وهو الحُلمُ الذي تُدْرِكُهُ النفسُ بواسطةِ الخيالِ، والوساوسِ الشيطانيةِ، والهواجسِ النفسانيةِ... ويقومُ الخيالُ بتنظيمها وترتيبها، وهذه الأشياءُ لا تعبیرُ لها.

والثاني: الحُلمُ الحَسَنُ، وهو الذي يسمونه الرؤيا الصالحة.

التهانوي في (الكشاف) 3: 89

العَقْلُ

العقل على رأي أرسطو

إن رَأْيَ أرسطاطاليس في العقلِ هو أنَّ العقلَ على أنواعٍ أربَعَةٍ: الأول منها: العقلُ الذي بالفعلِ أولاً.

والثاني: العقلُ الذي بالقُوَّةِ، وهو للنفسِ.

والثالث: العقلُ الذي خَرَجَ في النفسِ من القُوَّةِ إلى الفعلِ.

والرابع: العَقْلُ الذي نُسَمِّيهِ البَيَّانِي.

وهو يُمَثِّلُ العَقْلَ بالحِسِّ، لقربِ الحِسِّ وعمومه له أَجْمَعُ. فإنه يقول: إنَّ الصورةَ صورتان، أما إحدى الصورتَيْنِ فالهَيُولَانِيَّةُ، وهي الواقعةُ تحتِ الحِسِّ، وأما الأخرى فالتِي لَيْسَتْ بذاتِ هَيُولَى، وهي الواقعةُ تحتِ العَقْلِ، وهي نوعِيَّةُ الأشياءِ وما فوقها.

فالصورةُ التِي فِي الهَيُولَى هي التِي بالفعلِ محسوسةٌ، لأنها لو لم تكن بالفعلِ محسوسةً لَمْ تَقَعْ تحتِ الحِسِّ، فإذا أفادتها النفسُ فهي في النفسِ، وإنما تُفِيدُهَا النفسُ لأنها في النفسِ بالقُوَّةِ، فإذا باشرتها النفسُ صارت في النفسِ بالفعلِ، وليس تَصِيرُ في النفسِ كالشيءِ في الوعاءِ ولا كالتَّمثالِ في الجِسمِ، لأنَّ النفسَ ليست بجِسمٍ ولا مُتَجَزَّئَةً، فهي في النفسِ، والنفسُ شيءٌ واحدٌ لا غَيْرِ، ولا غَيْرِيَّةٌ لغيريةِ المَحْمُولاتِ.

وكذلك أيضاً القُوَّةُ الحاسَّةُ ليست هي بشيءٍ غيرِ النفسِ ولا هي في النفسِ كالعُضْوِ في الجِسمِ، بل هي النفسُ وهي الحاسُّ لغيرٍ أو غَيْرِيَّةٌ، فإذاً المحسوسُ في النفسِ هو الحاسُّ.

فأما الهَيُولِي فَإِنَّ مَحْسوسَهَا غيرُ النفسِ الحاسَّةِ، فإذاً - من جِهَةِ الهَيُولَى - المحسوس ليس هو الحاسُّ...

... النفسُ إذا باشرتِ العَقْلَ - أعني الصورةَ التِي لا هَيُولَى لها ولا فَنطاسِيّاً - اتَّحَدَتِ بالنفسِ، أعني أنها كانت موجودةً في النفسِ بالفعلِ، وقد كانت قبلَ ذلك لا موجودةً فيها بالفعلِ بل بالقُوَّةِ. فهذه الصورةُ التِي لا هَيُولَى لها ولا فَنطاسِيّاً هي العَقْلُ المستفادُ للنفسِ من العَقْلِ الأوَّلِ الذي هو نوعِيَّةُ الأشياءِ التِي هي بالفعلِ أبدأً. وإنما صار مفيداً والنفسُ مستفيدةً لأنَّ النفسَ بالقُوَّةِ عاقلةٌ، والعَقْلُ الأوَّلُ بالفعلِ.

الكِنْدِي فِي رسالة له فِي العَقْلِ ضمن (رسائل فلسفية) تحقيق د.

عبد الرحمن بدوي، ص 1

العقلُ والنُّطق

فاسمُ العقلِ قد يَقَعُ على إدراكِ الإنسانِ الشيءَ بذهنه، وقد يَقَعُ على الشيءِ الذي يكونُ به إدراكُ الإنسانِ. والأمرُ الذي به يكونُ إدراكُ الإنسانِ - الذي يُسَمَّى العقلَ - قد جَرَّتْ العادةُ عندَ القُدَماءِ أن يُسَمَّوه النُّطقَ، واسمُ النُّطقِ قد يَقَعُ على النَّظْمِ والعِبارةِ باللسانِ - وعلى هذا المعنى يَدُلُّ اسمُ النُّطقِ عندَ الجمهورِ، وهو المشهورُ في معنى هذا الاسمِ - وأما القُدَماءُ من أهلِ هذا العلمِ فإنَّ هذا الاسمَ يَقَعُ عندهم على المَعْنِيِّينَ جميعاً. والإنسانُ قد يَصُدِّقُ عليه أنَّه ناطقٌ بالمَعْنِيِّينَ جميعاً، أعني من طريقِ أنَّه يُعَبَّرُ، وأنَّ له الشيءَ الذي به يُدْرِكُ ما يَقْصِدُ تَعَرُّفَه .

ولما كانت هذه الصناعةُ تفيدهُ النُّطقَ كماله سُمِّيتِ صناعةُ المنطقيِّ، والذي به يُدْرِكُ الإنسانُ مطلوبه قد يُسَمَّى أيضاً الجُزءَ الناطقَ من النَّفسِ، فصناعةُ المَنطِقِ هي التي بها يَنالُ الجُزءُ الناطقُ كماله .

الفارابي في (التنبيه على سبيلِ السعادة) ص 79

تحقيقُ القولِ في معانيِ العقلِ

العقل اسمٌ يُطلقُ بالاشتراكِ على أربعةِ معانٍ:

... فالأولُ: لوصفِ الذي يفارقُ الإنسانَ به سائرُ البهائمِ، وهو الذي استَعَدَّ به لقبولِ العلومِ النَّظريَّةِ وتدبيرِ الصناعاتِ الخَفِيَّةِ الفكريةِ، وهو الذي أَرادَه الحارثُ ابنُ أسدِ المُحاسبيِّ حيث قال في حَدِّ العقلِ: «إنه غَرِيْزَةٌ يَتَهَيَّأُ بها إدراكُ العلومِ النَّظريَّةِ، وكأنه نورٌ يُقَدِّفُ في القَلْبِ، به يَسْتَعِدُّ لِإِدْرَاكِ الأشياءِ»... وكما أنَّ الحَيَاةَ غَرِيْزَةٌ بها يَتَهَيَّأُ الجِسْمُ للحركاتِ الاختياريةِ والإدراكاتِ الحِسِّيَّةِ فكذلك العقلُ غَرِيْزَةٌ بها تَتَهَيَّأُ بعضُ الحيواناتِ للعلومِ النظريةِ .

الثاني: هي العلومُ التي تَخْرُجُ إلى الوجودِ في ذاتِ الطِّفلِ المُمَيَّزِ بِجَوَازِ

الجائزات واستحالة المُستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.

الثالث: علومٌ تُستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنه عاقلٌ في العادة.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويتمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سُمي صاحبها عاقلاً. من حيث إن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا يحكم الشهوة العاجلة.

الغزالي في (الإحياء) 1: 64

تفاوت النفوس في العقل

إن التفاوت يتطرق إلى الأقسام الأربعة سوى القسم الثاني، وهو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المُستحيلات... وأما الأقسام الثلاثة فالتفاوت يتطرق إليها.

أما القسم الرابع - وهو استيلاء القوة على قمع الشهوات - فلا يخفى تفاوت الناس فيه، بل لا يخفى تفاوت أحوال الشخص الواحد فيه، وهذا التفاوت يكون تارة لتفاوت الشهوة إذ قد يقدر العاقل على ترك بعض الشهوات دون بعض... وقد تكون نسبة التفاوت في العلم المعرف لغائلة تلك الشهوة.

الغزالي في (الأحياء) 1: 65 - 66

العقل قد يُطلق ويُراد به العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محلّه القلب، والثاني أنه قد يُطلق ويُراد به المُدرك للعلوم فيكون هو القلب - أعني تلك اللطيفة - ونحن نعلم أن كل عالمٍ فله في نفسه وجودٌ هو أصل قائم بنفسه، والعلم صفةٌ حالةٌ، والصفة غيرُ الموصوف.

والعقلُ قد يُطلَق ويُراد به صفةُ العالمِ، وقد يُطلَق ويُراد به محلُّ الإدراك،
أعني المُدرِك.

الغزالي في (الأحياء) 3: 4

أقوالٌ في العقلِ

العقلُ قوةٌ إلهيةٌ مُميّزةٌ بينَ الحقِّ والباطلِ والحسنِ والقيحِ، وأُمُّ العلومِ
وباعثُ الخطراتِ الفاضلةِ وقابلُ اليقينِ... وقد أَكثرتِ الفلاسفةُ الاختلافَ في
ذِكْرِهِ وَوَصْفِهِ.

قال أرسطوطاليس في كتاب البرهان: «إنَّ العقلَ هو القوةُ التي بها يَقْدِرُ
الإنسانُ على الفِكرَةِ والتمييزِ، وبها يَلْتَقِطُ المُقدِّماتِ من الأشياءِ الجُزئيةِ يُؤَلِّفُ منها
القياساتِ». وقال في كتاب الأخلاق: «إنَّ العقلَ هو ما يَحْصُلُ في الإنسانِ بطريقِ
الاعتيادِ من أنواعِ الفضائلِ حتَّى يصيرَ له ذلك خُلُقاً ومَلَكَةً متمكِّنةً في النفسِ». وقال في كتاب النفسِ بخلاف هذا، وقَسَمَ العقلَ إلى ثلاثةِ أقسامٍ: العقلِ
الهيولاني، والعقلِ الفَعَالِ والعقلِ المُستفادِ، وقَسَرَهُ الإسكندر فقال: إنَّ العقلَ
الهيولانيَّ هو ما يوجدُ في شخصِ الإنسانِ من إمكانِ التهيؤِ لتأثيرِ العقلِ الفَعَالِ،
وإنَّ العقلَ المُستفادِ هو المُصَوَّرُ؛ والعقلَ الهيولانيَّ بمنزلةِ العُنصرِ، وأنَّ العقلَ
الفَعَالِ هو المُخْرِجُ للعقلِ المُستفادِ إلى الوجودِ بالفعلِ.

وَزَعَمَ بعضهم أنَّ العقلَ هو النَّفسُ، وبعضُهم يقول: هو الباري - جلَّ
جلاله - مع تخليطِ كثيرٍ منهم في هذا البابِ.

ومما توارثناه عن الأسلافِ قَوْلُهُم: العقلُ مَوْلودٌ والأدبُ مستفادٌ؛ وإنما
سَمَّاهُ بعضهم باسمِ أفعالِهِ فلا يُضايِقُهُ بعد أن أتى المعنى المطلوبُ منه...

ولا يَخْتَلِفُ قولُ القُدَماءِ في أنَّ العقلَ الهيولانيَّ أضفى جوهرَ النفسِ، وحِسَّهُ

فوقَ حَسَنِ النَّفْسِ، وَرُتَبَتَهُ أَعْلَى رُتَبِ الْجَوَاهِرِ وَدُونَ رُتَبَةِ الْبَارِي - جَلَّ جَلَالُهُ - وَهُوَ أَقْرَبُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ .

المَقْدِسِي فِي (الْبَدءِ وَالتَّارِيخِ) 1: 23 - 25

العقل بالمعنى الذي يُريده المتكلمون

. هو الذي ذَكَرَهُ أرسطوطاليس فِي (كتاب البرهان) وَفَرَّقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعِلْمِ . وَمَعْنَى هَذَا الْعَقْلِ هُوَ التَّصَوُّرَاتُ وَالتَّصَدِيقَاتُ الْحَاصِلَةُ لِلنَّفْسِ بِالْفِطْرَةِ، وَالْعِلْمُ مَا يَخْصُلُ لِلنَّفْسِ بِالْاِكْتِسَابِ، فَفَرَّقُوا بَيْنَ الْمُكْتَسَبِ وَالْفِطْرِيِّ فَيُسَمَّى أَحَدُهُمَا عَقْلاً وَالْآخَرُ عِلْماً، وَهُوَ اصْطِلَاحٌ مَخْصُصٌ . وَهَذَا الْمَعْنَى هُوَ الَّذِي حَدَّدَ الْمُتَكَلِّمُونَ الْعِلْلَ بِهِ، إِذْ قَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرِ الْبَاقِلَانِي فِي حَدِّ الْعَقْلِ: «إِنَّهُ عِلْمٌ ضَرُورِيٌّ بِجَوَازِ الْجَائِزَاتِ وَاسْتِحَالَةِ الْمُسْتَحِيلَاتِ، كَالْعِلْمِ بِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا، وَاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ فِي مَكَائِنَ .

وَأَمَّا سَائِرُ الْعُقُولِ فَذَكَرَهَا الْفَلَسَفَةُ فِي (كِتَابِ النَّفْسِ) .

الغزالي فِي (مَعْيَارِ الْعِلْمِ) ص 287

العقلُ قُوَّةُ التَّمْيِيزِ

وَالْعَقْلُ هُوَ مَا أَفَادَ الْعِلْمَ بِمَوْجِبَاتِهِ، وَقِيلَ: بَلْ هُوَ قُوَّةُ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَقِيلَ: هُوَ الْعِلْمُ بِخَفِيَّاتِ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَوْصَلُ إِلَيْهَا إِلَّا بِالِاسْتِدْلَالِ وَالتَّنْظُرِ، وَهُوَ ضَرْبَانِ: غَرِيزِيٌّ هُوَ أَصْلٌ، وَمُكْتَسَبٌ هُوَ فَرْعٌ .

فَأَمَّا الْغَرِيزِيُّ فَهُوَ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِهِ التَّكْلِيفُ وَيَلْزَمُ بِهِ التَّعَبُّدُ .

وَأَمَّا الْمُكْتَسَبُ فَهُوَ الَّذِي يُؤَدِّي إِلَى صِحَّةِ الْاجْتِهَادِ وَقُوَّةِ التَّنْظُرِ، وَيَمْتَنَعُ أَنْ يَتَجَرَّدَ الْمُكْتَسَبُ عَنِ الْغَرِيزِيِّ، وَلَا يَمْتَنَعُ أَنْ يَتَجَرَّدَ الْغَرِيزِيُّ عَنِ الْمُكْتَسَبِ، لِأَنَّ الْغَرِيزِيَّ أَصْلٌ يَصِحُّ قِيَامُهُ بِذَاتِهِ، وَالْمُكْتَسَبُ فَرْعٌ لَا يَصِحُّ قِيَامُهُ إِلَّا بِأَصْلِهِ .

ومن الناس من امتنع من تسمية المُكْتَسَبِ عقلاً لأنه من نتائجه، ولا اعتباراً
بالتزاع في التسمية إذا كان المعنى مسلماً.

الماوردي في (أعلام النبوة) ص 7 - 8

العقلُ جوهرٌ

العقلُ أولُ جوهرٍ أوجده الله - تعالى - وشرفه بدلالة ما روي عن النبي - عليه
الصلاة والسلام - أنه قال: «أول ما خلق الله - تعالى - العقل، فقال له: أقبِلْ،
فأقبِلْ، ثم قال له: أدبِرْ، فأدبِرْ، ثم قال: وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقاً أكرمَ عليّ
منك، بك آخذُ، وبك أعطي، وبك أُثيب، وبك أعاقب»⁽¹⁾.

ولو كان (العقل) - على ما توهمه قومٌ - أنه عرضٌ لما صحّ أن يكون أولَ
مخلوقٍ، لأنه مُحالٌ وجودُ شيءٍ من الأعراض بل وجود جوهرٍ يحمله.

وبالعقل صار الإنسان خليفة الله - عزّ وجل - ولو تُوهّم مرتفعاً لارتفعت
الفضائلُ عن العالم، فضلاً عن الإنسان.

وإلى العقل أشار بقوله - تعالى -: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ
كَمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ [النور، 35].

ويقال العقلُ على ضربين: أحدهما: بغير إضافة، وهو المذكور بأنه أولُ
مخلوق، والثاني: بالإضافة إلى أحدِ الناس، فيقال: عقلُ فلان، وهو من الأول
بمترلة الضوء من الشمس.

العقلُ عقْلان: غريزي، وهو القوةُ المُتَهَيِّةُ لقبولِ العلم، ووجوده في الطفلِ
كوجودِ النخلِ في التّوارةِ والسَّنْبُلَةِ في الحَبَّةِ؛ ومستفادٌ، وهو الذي تتقوى به تلك
القوةُ. وهذا المستفادُ ضربان: ضربٌ يَحْصُلُ للإنسانِ حالاً فحالاً بلا اختيارٍ منه،
فلا يَعْرِفُ كيف حَصَلَ ومن أين حَصَلَ. وضربٌ باختيارٍ منه فيَعْرِفُ كيف حَصَلَ

(1) شكك العلماء في صحة ورود هذا الخبر عن رسول الله ﷺ.

ومن أين حَصَلَ، وحصوله بعد اجتهاده في تحصيله .

قال قومٌ: العقلُ مُبَدَّعٌ، وقال قومٌ: هو مُكْتَسَبٌ، وكلا القولين صحيحٌ من وَجْهٍ ووجه .

والعقلُ الغريزيُّ للنفسِ بمنزلةِ البَصْرِ للجسدِ، والمستفادُ لها بمنزلةِ النُّورِ .
وكما أنَّ البدنَ متى لم يَكُنْ له بَصَرٌ فهو أعمى، كذلك النفسُ متى لم يَكُنْ لها بصيرةٌ - أي عقلٌ غريزي - فهي عمياء . وكما أنَّ البَصَرَ متى لم يَكُنْ له نورٌ من الجَوِّ لم يَجِدْ بَصْرَهُ كذلك العقلُ إذا لم يَكُنْ له نورٌ من العلمِ مُستفادٌ لم يَجِدْ بصيرته، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نوراَ فَمَا لَهُ مِنْ نورٍ﴾ [النور/40] .

وقد جُعِلَ للعقلِ نظرٌ وإدراكٌ ورؤيةٌ وإبصارٌ، وجُعِلَ له أصدادٌ من العمى وغيره .

العقلُ المكتسبُ ضربان، أحدهما: التجارِبُ الدنيويةُ والمعارفُ المكتسبةُ، والثاني: العلومُ الأخرويةُ والمعارفُ الإلهيةُ .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 92 - 96

العقلُ جوهرٌ وعَرَضٌ

وأما العقلُ فقد يُطلق على أحدِ شَيْئَيْنِ، واحدٍ منهما جوهرٌ والثاني أعراض .
أما العقلُ الجوهريُّ فعبارَةٌ عن ماهيةٍ مُجَرَّدةٍ عن المادَّةِ وعلائقِ المادَّةِ . وأما العقولُ العَرَضيةُ فمنها العقلُ النَّظريُّ والعقلُ العَمليُّ، وهما ما وقعت الإشارةُ إليه في خواصِّ النفسِ الإنسانيةِ .

ومنها العقلُ الهَيولِيُّ، وهو عبارةٌ عن القوةِ النظريةِ حالةَ عَدَمِ حصولِ الآلةِ التي يتِمُّ بها التوصلُ إلى الإدراكِ كقوةِ الطفلِ بالنسبةِ إلى معرفةِ الأشكالِ الهَنْدَسيةِ ونحوها، وقد تُسمَّى هذه القوةُ من هذا الوجهِ القوةَ المُطلقةِ .

ومنها العقلُ بالمَلَكَةِ، وهو عبارةٌ عن القوةِ النظريةِ حالةَ حصولِ آلةِ التوصلِ

إلى الإدراك، لكن بالفكرة والرؤية كحال الصبي العارف ببساط الحروف والدواة والقلم، والمفتقر حالة الكتابة إلى الفكرة والرؤية، وقد يُسمى هذا العقل العقل بالقوة الممكّنة.

ومنها العقل بالفعل، وهو عبارة عن القوة النظرية التي احتوت على حصول المدركات غير مفتقرة حال تحصيلها إلى فكرة وروية كحال السالك في الكتابة ونحوها. ومنها العقل القدسي، وهو عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيل المدركات من غير تعليم وتعلم كحال النبي. ومنها العقل المستفاد، وهو عبارة عن القوة النظرية حالة كونها عالمة ومدركة كحال الإنسان عند كتابته.

وقد يُطلق العقل على ما حصله الإنسان بالتجارب، - ويسمى العقل التجريبي - وعلى صحة الفطرة الأولى، وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان في أفعاله وأحواله.

سيف الدين الأمدى في (كتاب المبين) ص 104 - 109

العقل اسم عام

العقل اسم عام لما يكون بالقوة أو بالفعل ولما كان غريزياً وما كان مكتسباً. وهو في اللغة: قيد البعير لثلاثين، وسُمي هذا الجوهر به تشبيهاً على عاداتهم في استعارة أسماء المحسوسات للمعقولات.

والثهي، في الأصل، جمع نهي... وجعل اسماً للعقل الذي انتهى من المحسوسات إلى معرفة ما فيه من المعقولات.

والحجر، أصله من الحجر، أي المنع، وهو اسم لما يلزمه الإنسان من حظر الشرع والدخول في أحكامه، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿هل في ذلك قسم لذي حجر﴾ [الفجر/5].

وسُمِّي حَجِي من حَجَاهُ أَي قَطَعَهُ، ومنه الأَحْجِيَّةُ، فكأنه سُمِّي بذلك لكونه قاطعاً للإنسانِ عما يَقْبَحُ.

وأما اللُّبُّ، فهو الذي قد خَلَصَ من عوارضِ الشُّبهِ وتَرَسَّخَ لاستفادة الحقائقِ من دون الفَزَعِ إلى الحَواسِّ.

وسُمِّي العقلُ قلباً، وذلك أنه لَمَّا كَانَ القلبُ مَبْدَأُ تأثيرِ الروحانياتِ والفضائلِ سُمِّي به.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 97 - 99

العقلُ اسمٌ مشترك

وأما العَقْلُ فهو اسمٌ مشتركٌ تُطلقه الجماهيرُ والفلاسفةُ والمتكلمون على وجوهٍ مُختلفةٍ لمعانٍ مختلفةٍ. والمُشْتَرِكُ لا يكون له حَدٌّ جامعٌ.

أما الجماهيرُ فيُطلقونه على ثلاثة أوجهٍ؛ الأولُ: يراد به صِحَّةُ الفِطْرَةِ الأولى في الناسِ، فيقال لمن صَحَّتْ فِطْرَتُهُ الأولى عاقلٌ، فيكون حَدُّهُ: أنه قوةٌ بها يَجُوزُ التمييزُ بين الأمورِ القَبِيحَةِ والحَسَنَةِ. الثاني: يُراد به ما يكتسبه الإنسانُ بالتجاربِ من الأحكامِ الكُلِّيَّةِ، فيكون حَدُّهُ: أنه معانٍ مجتمعةٌ في الذهنِ تكونُ مُقَدِّماتٍ تُسْتَنْبِطُ بها المصالحُ والأغراضُ. الثالث: معنَى آخرٍ يَرِجِعُ إلى وقارِ الإنسانِ وهَيْئَتِهِ، ويكون حَدُّهُ: أنه هَيْئَةٌ مَحْمُودَةٌ للإنسانِ في حركاتِهِ وسكناتِهِ وهَيْئَاتِهِ وكلامِهِ واختيارِهِ. ولهذا الاشتراكِ يَتَنَازَعُ الناسُ في تسميةِ الشخصِ الواحدِ عاقلاً...

وأما الفلاسفةُ فاسمُ العَقْلِ عندهم مُشْتَرِكٌ يَدُلُّ على ثمانية معانٍ مختلفةٍ: العقلُ الذي يُريدُه المتكلمون، والعقلُ العمليُّ، والعقلُ بالِمَلَكَةِ، والعقلُ المستفاد، والعقلُ النظريُّ، والعقلُ الهيولاني والعقلُ بالفِعْلِ، والعقلُ الفَعَّالُ.

الغزالي في (معيار العلم) ص 286 - 287

العقل غريزي ومكتسب

إن لكل فضيلة أَسَاء، ولكل أدب ينبوعاً، وأُسُّ الفضائل وينبوعُ الآداب هو العقل الذي جعله الله - تعالى - للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مُدبّرةً بأحكامه، وألف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدِهم، وجعل ما تعبدهم به قسامين: قسماً ووجب بالعقل فوَّكده الشرع، وقسماً جاز في العقل فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً.

واعلم أن بالعقل تُعرَفُ حقائق الأمور، ويُفضَّلُ بين الحسناتِ والسيئاتِ، وقد ينقسم قسامين: غريزي، ومكتسب.

فالغريزي هو العقل الحقيقي، وله حدّ يتعلّق به التكليف، لا يُجاوزه إلى زيادة، ولا يقصُر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الجيوان، فإذا تمّ في الإنسان سُمِّيَ عاقلاً، وخرج به إلى حدّ الكمال... واختلّف الناس فيه وفي صِفته على مذاهب شتى، فقال قومٌ هو جوهرٌ لطيفٌ يُفصلُ به بين حقائق الأمور. ومن قال بهذا القولِ اختلفوا في محلّه، فقالت طائفة منهم: محلّه الدماغ، لأن الدماغ محلّ الحسّ، وقالت طائفةٌ أخرى منهم: محلّه القلب، لأن القلب معدن الحياة ومادّة الحواس. وهذا القول في العقل بأنّه جوهرٌ لطيفٌ فاسدٌ من وجهين: أحدهما: أنّ الجواهر متماثلة، فلا يصحّ أن يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها، ولو أوجب سائرها ما يوجبها بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله. والثاني: أنّ الجوهر يصحّ قيامه بذاته، فلو كان العقل جوهرًا لجاز أن يكون عقلٌ بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسمٌ بغير عقل، فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهرًا.

وقال آخرون: العقل هو المُدرِك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى. وهذا القول وإن كان أقرب ممّا قبله فبعيدٌ من الصواب من وجه واحد، هو أنّ الإدراك من صفات الحيّ، والعقل عرضٌ يستحيل ذلك منه كما يستحيل أن

يكون مُتَلَدِّدًا أو أَلِمًا أو مُشْتَهِيًا.

وقال آخرون من المتكلمين: العقل هو جملة علوم ضرورية، وهذا الحد غير محصور لِمَا تَضَمَّنَهُ من الإجمالِ وتناوله من الاحتمال، والحد إنما هو بيان المحدود بما ينفي عنه الإجمال والاحتمال.

وقال آخرون - وهو القول الصحيح -: إِنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْمُدْرَكَاتِ الضَّرُورِيَّةِ، وَذَلِكَ نَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا: مَا وَقَعَ عَنْ دَرْكِ الْحَوَاسِّ، وَالثَّانِي: مَا كَانَ مُبْتَدَأً فِي النَّفْسِ، فَأَمَّا مَا كَانَ واقِعاً عَنْ دَرْكِ الْحَوَاسِّ فَمِثْلُ الْمَرْتَبَاتِ الْمُدْرَكَةِ بِالْبَصَرِ، وَالْأَصْوَاتِ الْمُدْرَكَةِ بِالسَّمْعِ، وَالطَّعُومِ الْمُدْرَكَةِ بِالذَّوْقِ، وَالرَّوَائِحِ الْمُدْرَكَةِ بِالشَّمِّ، وَالْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَةِ بِاللَّمْسِ. فَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ مَمَّنْ لَوْ أَدْرَكَ بِحَوَاسِّهِ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ، لَعَلِمَ، ثَبَتَ لَهُ هَذَا النَّوْعُ مِنَ الْعِلْمِ لِأَنَّهُ خَرُجَهُ فِي حَالِ تَغْمِيضِ عَيْنَيْهِ مِنْ أَنْ يُدْرِكَ بِهِمَا وَيَعْلَمَ لَا يُخْرَجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ كَامِلَ الْعَقْلِ مِنْ حَيْثُ عِلْمٌ مِنْ حَالِهِ أَنَّهُ لَوْ أَدْرَكَ لَعَلِمَ. وَأَمَّا مَا كَانَ مُبْتَدَأً فِي النَّفْسِ فَكَالْعِلْمِ بِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَخْلُو مِنْ وَجُودٍ أَوْ عَدَمٍ، وَأَنَّ الْمَوْجُودَ لَا يَخْلُو مِنْ حَدُوثٍ أَوْ قَدَمٍ وَأَنَّ مِنَ الْمُحَالِ اجْتِمَاعَ الضَّدِّيْنِ، وَأَنَّ الْوَاحِدَ أَقْلٌ مِنَ الْاِثْنَيْنِ، وَهَذَا النَّوْعُ مِنَ الْعِلْمِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَنْتَفِي عَنْ الْعَاقِلِ مَعَ سَلَامَةِ حَالِهِ وَكَمَالِ عَقْلِهِ، فَإِذَا صَارَ عَالِمًا بِالْمُدْرَكَاتِ الضَّرُورِيَّةِ مِنْ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ فَهُوَ كَامِلُ الْعَقْلِ.

وأما العقل المكتسب فهو نتيجة العقل الغريزي، وهو نهاية المعرفة، وصحة السياسة، وإصابة الفكرة، وليس لهذا حد، لأنه ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل. ونماؤه يكون بأحد وجهين: إما بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى ولا صاّد من شهوة كالذي يخلص لذوي الأسنان من الحنكة وصحة الرؤية بكثرة التجارب وممارسة الأمور... وأما الوجه الثاني فقد يكون بفرط الذكاء، وحسن الفطنة، وذلك جودة الحدس في زمان غير مهمل للحدس، فإذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتها نمو العقل المكتسب.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 5 - 8

توابع العقل

الذكاء: المضاء في الأمر وسرعة القَطْع بالحق، وأصله من دَكَت النارُ ودَكَت الريحُ . . . ودَكَي الرجلُ: تمّ فيه قُوّة الذكاء .

الذَّهن: قريبٌ من الذِّكاء لكن يُقال في إدراكٍ ما وقع فيه التنازع .

الْفطنة: سرعة إدراكٍ ما يُقصد إشكاله، ولهذا يكثر في استنباط الأحاجي والرموز .

الفَهْم: مقدّمة للعقل، فمن لا يعرف معنى الشيء فهماً لم يتحقَّقه عقلاً، وقد يُسمّى الفهمُ عقلاً، وإن كانت مرتبته دون مرتبة العقل، فقوة الفهم أن يُدرك الأشياء الجزئية، والعقل يُدرك كلياتها، ومعنى ذلك أن العقل يعترف أنّ العدالة حسنة والظلم قبيح، والفهم يُبين فيميّز كلّ واحدٍ من الفعل هل هو عدلٌ أو ظلم . وقد يوصف بالفهم من لا يوصف بالعقل كالحاذق في لعب الشطرنج، وكل من يوصف بالعقل فإنه يوصف بالفهم .

الخطر: حركة الفهم نحو الشيء، يقال: خطر الشيء ببالي ولم يقل خطر بالي بالشيء .

الوَهْم: انقياد النفس لقبول أثرٍ ما يرد عليها، والفرق بينه وبين الخاطر أن الخاطر يُقال فيما لا تقبله النفس . والوَهْم لا يقال إلا فيما تقبله النفس .

الخيال: فنحو الوهم، لكن لا يقال فيما لا له اعتبار بما يكون من جهة الحاسة، وفيما له صورة ما، ومنه سُمّي الطيف الوارد من جهة المحبوب خيالاً؛ والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة، والطيف لا يقال إلا فيما يكون حال النوم، ولهذا يُنسب إلى الخيال لما كان ذلك من جانبه .

البديهة: معرفةٌ ثاقبةٌ تجيء بلا فكرٍ ولا قصد، فالبديهة في المعرفة كالبديع في الفعل .

الرؤية: ما كان من المعرفة بعدَ فِكْرٍ كثير، وهو من روي.

الكَيْسُ: هو القدرة على جَوْدَة استنباط ما هو أصلح في بلوغ الخير.

الخَبْرُ: المعرفة المتوصّل إليها من قولهم: خَبَرْتُهُ أي أصبْتُ خَبْرَهُ.

الظن: إصابة المطلوب بضربٍ من الأمانة، ولَمَّا كانت الأماراتُ مترددةً بين يقينٍ وشكٍّ فتقرب تارةً من طَرَفِ الشكِّ صار يُفسَّر أهلُ اللغة بها، فمتى رُئِيَ إلى طَرَفِ اليقين أقرَّب استعمل إنَّ المُنْقَلَة والمُخَفَّفة منها، نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ [البقرة/46]، وقوله: ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُ وَقَعَ بِهِمْ﴾ [الأعراف/171]، ومتى رُئِيَ إلى طَرَفِ الشكِّ أقرَّب استعمل معه أن التي للمعدومين من الفعل نحو: ظَنَنْتُ أَنْ تَخْرُجَ وَأَنْ خَرَجْتَ.

وإنما استعمل الظنُّ بمعنى العلم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ لأمرين: أحدهما: تنيية (إلى) أنَّ علمَ أكثرِ الناس في الدنيا بالإضافة إلى علمه به في الآخرة كالظنُّ في جنُب العلم. والثاني: أنَّ العلمَ الحَقِيقِيَّ في الدنيا لا يكاد يَحْصُلُ إلا للثَّابِتِينَ والصدِّيقِينَ المَعْنِيين بقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ ثُمَّ لَمْ يُزَازِبُوا﴾.

والظنُّ متى كان عن أمانةٍ قويَّة فإنه يُمدَّح، ومتى كان عن تخمينٍ لم يُعْتَمَدَ دَمَّ به كما قال تعالى: ﴿إِنْ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات/12].

وأما الفراسة فالاستدلالُ بهيئة الإنسانِ وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله وردائله . . . وقد نَبَّه الله - تعالى - على صدقها بقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر/75]، وقوله: ﴿تَعْرِفَهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ [البقرة/273].

(والفراسةُ) ضربان: ضربٌ يَحْصُلُ للإنسان عن خاطرٍ لا يَعْرِفُ سببه، وذلك ضَرْبٌ من الإلهام، بل ضَرْبٌ من الوحي . . . والضربُ الثاني من الفراسة يكون بصناعةٍ مُتَعَلِّمة، وهي معرفة ما بين الألوانِ والأشكالِ، وما بين الأمزجة والأخلاقِ والأفعالِ الطبيعية، ومن عَرَفَ ذلك كانَ ذا فَهْمٍ ثاقِبٍ بالفراسة.

والفِرَاسَةُ ضَرَبٌ مِنَ الظَّنِّ، وَسُئِلَ بَعْضُ مُحَصِّلَةِ الصُّوفِيَّةِ عَنِ الفَّرْقِ بَيْنَهُمَا
فَقَالَ: «الظَّنُّ يَتَقَلَّبُ القَلْبَ، وَالْفِرَاسَةُ بِنُورِ الرَّبِّ».

الزَّكَانَةُ: ضَرَبٌ مِنَ الفِرَاسَةِ، وَهِيَ مَعْرِفَةٌ فَعَلٌ بِاطْنٍ بِفَعْلِ ظَاهِرٍ بِضَرْبٍ مِنَ
التَّوَهُّمِ.

القيافة: ضَرَبٌ مِنَ الزَّكَانَةِ لَكِنَّهَا أَدَقُّ، وَهِيَ ضَرْبَانِ: أَحَدُهُمَا: بِتَتَّعِ أثرِ الأقدامِ
والاستدلالِ بِهِ عَلَى السَّالِكِينَ. وَالثَّانِي: الاستدلالُ بِهَيْئَةِ الإنسانِ وَشَكْلِهِ عَلَى نِسْبَتِهِ،
وَحُصِّنَ بِالْقِيَاةِ مِنَ العَرَبِ بنو مدلج، وَقِيلَ: إنَّ ذَلِكَ بِمُنَاسِبَةٍ طَبِيعِيَّةٍ لَا بِتَعَلُّمٍ.

الرَّأْيُ: إِجَالَةُ الخَاطِرِ فِي رُؤْيَا مَا يُرِيدُهُ، وَقَدْ يُقَالُ لِلْقَضِيَّةِ الَّتِي تَثْبُتُ عَنِ
الرَّأْيِ: رَأْيٌ.

وَالرَّأْيُ لِلْفِكْرَةِ كَالآلَةِ لِلصَّانِعِ الَّتِي لَا يَسْتَغْنِي عَنْهَا، وَيَكُونُ فِي الأُمُورِ
المُمكنةِ دُونَ الوَاجِبَةِ وَالمُمتَنِعَةِ لِيَكُونَ مِنْ جَمَلَةِ المُمكناتِ فِيمَا يَكُونُ إلَيْنَا،
فَالطَّبِيبُ لَا يُجِيلُ رَأْيَهُ فِي نَفْسِ البُرِّءِ، بَلْ يَكُونُ فِي كَيْفِيَّةِ الوَصُولِ إلَيْهِ.

الدُّكْرُ: وَجُودُ الشَّيْءِ فِي القَلْبِ أَوْ فِي اللِّسَانِ، وَذَلِكَ أَنَّ الشَّيْءَ لَهُ أَزْبِجُ
وَجُودَاتٍ، وَجُودٌ فِي ذَاتِهِ، وَوَجُودُهُ فِي قَلْبِ الإنسانِ، وَوَجُودُهُ فِي لَفْظِهِ، وَوَجُودُهُ
فِي كِتَابَتِهِ.

فَوَجُودُهُ فِي ذَاتِهِ سَبَبٌ لَوَجُودِهِ فِي قَلْبِهِ، وَوَجُودُهُ فِي قَلْبِهِ سَبَبٌ لَوَجُودِهِ فِي
نُطْقِهِ وَفِي كِتَابَتِهِ، وَيُقَالُ لِلوَجُودَيْنِ - أَيِ الوَجُودِ فِي القَلْبِ وَوَجُودِ فِي اللِّسَانِ -
الدُّكْرَ. وَلَا اعتدَادَ بِدُكْرِ اللِّسَانِ مَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ عَنِ ذِكْرِ فِي القَلْبِ، بَلْ لَا يَكُونُ
ذَلِكَ شَيْئاً.

وَالذِّكْرُ بِالقَلْبِ ضَرْبَانِ، أَحَدُهُمَا: استعادةُ مَا قَدْ اسْتَثْبَتَهُ القَلْبُ فَاَمْحَى عَنْهُ
نَسِياناً أَوْ غَفْلَةً، وَهَذَا فِي الحَقِيقَةِ هُوَ التَّدْكُرُ. وَالثَّانِي: ثَبَاتُ وَجُودِ الشَّيْءِ فِي
القَلْبِ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ وَلَا غَفْلَةٍ.

وَذَكَرَ اللَّهُ عَلَى نَحْوِ (الضَرْبِ) الْأَوَّلِ غَيْرُ مَرْتَضَى عِنْدَ الْأَوْلِيَاءِ، وَإِنَّمَا يُحْمَدُ إِذَا كَانَ عَلَى النَّحْوِ الثَّانِي.

الحفظ: المواظبة على مراعاة الشيء وقلة الغفلة عنه . . . ويقال لثبات صورة الشيء في القلب: الحفظ، ويقال للقوة الحافظة أيضاً حفظ . . . والناس مُتفاوتون فيه بحسب أمتجتهم .

البلاغة: إجادة اختيار الألفاظ والإصابة في تأليفها وقدرها ومعناها، وتحرّي الصدق فيها .

الفصاحة: اشتقاقها من فصح اللبّن، أي خلص، وهي الإصابة في اللفظ في الائتلاف دون اعتبار الصدق وصواب المعنى . فكلّ كلام جزل اللفظ حسن التركيب فموصوف بالفصاحة صدقاً أو كذباً . فالبلاغة ترجع إلى اللفظ والمعنى، والفصاحة إلى اللفظ دون المعنى .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 105 - 116

العقل العملي والقوة النظرية

وأما العقل العمليّ فقوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات لأجل غاية مَظنونّة أو معلومة .

وهذه قوة محرّكة، وليست من جنس العلوم، وإنما سُميت عقلية لأنها مؤتمرة للعقل، مطيعة لإشاراته بالطبع، فكم من عاقل يعرف أنه مُستَضَرّ باتِّباع شهواته ولكنه يَعْجز عن المُخالفة للشهوة لا لقصور في عقله النظري بل لفتور هذه القوة التي سُميت العقل العملي . وإنما تقوى هذه القوة بالرياضة والمُجاهدة والمواظبة على مخالفة الشهوات .

ثم للقوة النظرية أربعة أحوال:

الأولى: أن لا يكون لها شيء من المعلوماتِ حاصلةً، وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مُجَرَّدُ الاستعداد، فيُسمَّى هذا عقلاً هيولانياً.

الثانية: أن ينتهي الصبيُّ إلى حدِّ التمييزِ فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، فإنه مهتماً عُرضَ عليه الضرورياتُ وَجَدَ نفسه مُصَدِّقاً بها، لا كالصبي الذي هو ابنٌ مهْدٍ، وهذا يُسمَّى العَقْلُ بالملَكَة.

الثالثة: أن تكونَ المعقولاتُ النظريةُ حاصلةً في ذهنه، ولكنه غافلٌ عنها، ولكن متى شاء أخضرها بالفعل، ويُسمَّى هذا عقلاً بالفعل.

الرابعة: وهو أن تكونَ تلكَ المعلوماتِ حاضرةً في ذهنه، وهو يُطالِعها ويلبِس التأملَ فيها، وهو العِلْمُ الموجودُ بالفعلِ الحاضر. ويُسمَّى العَقْلُ المستفاد. الغزالي في (معيان العلم) ص 288

العَقْلُ النظرِيُّ والعملي

لَمَّا كان العَقْلُ علمَ ماهياتِ الموجوداتِ، والموجوداتُ قسمان: موجوداتٌ نَعَقِلُها ولا نَقْدِرُ على إيجادِ المَوْجُودِ منها، فينقسم العَقْلُ قسَمين: أَحَدُ القِسمين عَقْلٌ نظريٌّ يَعْقِلُ الإنسانُ ببحثه ونظَرِه موجوداتٍ لا قدرةَ له على إيجادها البتَّة، لكنَّها تَحْصَلُ معقولةً له. . . والقسم الثاني: أَنَّ الإنسانَ يَعْقِلُ الموجوداتِ الصنَاعِيَّةَ التي له قدرةٌ على إيجادها، وهذا هو للإنسانِ العَقْلُ العَمَلِيُّ، وَكَمالُه أن يَعْقِلُها وَيُوجِدُها؛ وَبَيِّنُ أَنَّ وجودَها يوجد بإرادةِ الإنسانِ، وإنما توجَدُ بأعضاءِ بدنِ الإنسانِ، إما بأن تَتَحَرَّكُ الأعضاءُ دونَ آلاتٍ من خارج، وإما بأن تَتَحَرَّكُ الأعضاءُ فَتَتَحَرَّكُ آلاتٍ من خارج، فَتَتَحَرَّكُ الأعضاءُ إذ تَمَّ وجودُ المَصْنُوعاتِ الصنَاعِيَّةِ التي تكونُ بإرادةِ الإنسانِ.

ابن باجة في (رسائل فلسفية) ص 170 - 171

العقلُ والقوةُ المُتَخَيِّلةُ

إن العقلَ يأخذ من القوةِ المُتَخَيِّلةِ معلوماتٍ هي المَعقولاتُ . . . وإِنَّهُ يُعْطِي القوةَ المُتَخَيِّلةَ معلوماتٍ أُخَرَ يَبْسُطُهَا فِيهَا: إما معلوماتٍ اسْتَبْطَهَا الْعَقْلُ وَبَسَطَهَا فِي المُتَخَيِّلةِ، مما يَقْدِرُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَصْنَعَهُ بِإِرَادَتِهِ مِنْ آرَاءِ خُلُقِيَّةٍ وَصِنَاعِيَّةٍ، وَإِذَا أَنْ يُعْطِيَ الْعَقْلُ الْقُوَّةَ الْمُتَخَيِّلةَ مَعْلُومَاتٍ يَبْسُطُهَا فِيهَا مِنْ حَوَادِثَ جَرَّتْ فِي الْعَالَمِ يُوجِدُهَا فِيهَا قَبْلَ حَدُوثِهَا، أَوْ مَا حَدَّثَتْ وَلَمْ تَحْضُرْ فِي الْقُوَّةِ الْمُتَخَيِّلةِ عَنْ حَاسَّةٍ، بَلْ عَنِ الْعَقْلِ الَّذِي يَخْدُمُهَا؛ مِنْهَا مَا يَكُونُ بِالرُّؤْيَا الصَّادِقَةِ؛ وَالْعَجَبُ الْعَجِيبُ فِيهَا مَا يَكُونُ بِالْوَحْيِ أَوْ بِضُرُوبِ الْكَهَانَاتِ.

وَيَبِينُ أَنْ مَا يُعْطِيهِ الْعَقْلُ الْإِنْسَانِيَّ لِلتَّخَيُّلِ لَيْسَ هُوَ مِنْهُ وَلَا يَضَعُهُ هُوَ فِيهِ، بَلْ يَفْعَلُ هَذَا الْفِعْلَ فِيهِ فَاعِلٌ عِلْمُهُ قَبْلُ، قَادِرٌ عَلَى إِيجَادِهِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، هُوَ سَبَبُ وَجُودِهِ، وَمُحَرِّكُ الْأَجْرَامِ الْفَاعِلَةُ بِإِرَادَتِهِ إِلَى أَنْ تَفْعَلَ مَا يُرِيدُهُ فِي الْأَجْرَامِ الْمُتَفَعِّلَةِ، كَمَا أَنَّهُ لَمَّا أَرَادَ أَنْ نَعْلَمَ مَا يُحْدِثُهُ فِي الْعَالَمِ أَفْضَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ عِلْمَ ذَلِكَ، وَمِنْ مَلَائِكَتِهِ يَفِيضُ ذَلِكَ الْعِلْمُ عَلَى عُقُولِ الْإِنْسَانِ، فَيُدْرِكُهُ إِنْشَانٌ بِحَسَبِ مَا وَهَبَ مِنَ الْإِسْتِعْدَادِ لِقَبُولِهِ.

ابن باجة في (رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة) ص 154 - 155

العقلُ الغريزي حُجَّةُ إلهية

إن العلومَ الحقيقيةَ، التي هي أبديةٌ باليقين . . . لن تُصيرُ مُسْتَبْتَةً بِالْحَسَنِ الْبَدَنِيِّ الَّذِي هُوَ مُعَرَّضٌ لِلْغَلْطِ وَالسَّهْوِ، لَكِنَّمَا تُصِيرُ مُقْتَنَةً بِالْعَقْلِ الْغَرِيزِيِّ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ إلهيةٌ، وَقَدْ أُقِيمَ لِلنَّفْسِ مَقَامَ الْقُوَّةِ الْمُبْصِرَةِ لِلْعَيْنِ الْجَسَدَانِيَّةِ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 92

حُكْمُ الْعَقْلِ

إن الأشياءَ بِالإِضَافَةِ إِلَى الْعَقْلِ تَفْتَنُ إِلَى أَقْسَامِ ثَلَاثَةٍ:

أحدهما: الموجب بالعقل.

والثاني: المُجَوِّزُ في العقل.

والثالث: المدفوع عند العقل.

وكلّ ما أوجبه العَقْلُ فمُلْتَزَمٌ مقبول، وكلّ ما دفعه العَقْلُ فمُطْرَحٌ مردود،
وكلّ ما جَوَّزه العَقْلُ فحُكْمُهُ موقوفٌ إلى أن يوجد له في المعقولات ما يستدعيه
إلى نفسه إما إيجاباً وإما إسقاطاً.

أبو الحسن العامري في (الإعلام بمناقب الإسلام) ص 103

العقلُ المُستفاد

وَحدّ العقلِ المُستفاد أنه ماهيةٌ مجردةٌ عن المادّة مرتسمةٌ في النفسِ على
سبيل الحصولِ من خارج.

الغزالي في (معيان العلم) ص 289

العقلُ المكتسب

واختلّف الناسُ في العقلِ المكتسب إذا تنهى وزاد، هل يكون فضيلةً أم لا؟
فقال قوم: لا يكون فضيلةً لأن الفضائلَ هيئاتٌ مُتوسّطةٌ بين فضيلتين ناقصتين، كما
أنّ الحَيَرَ مُتوسّطٌ بين رذيلتين، فما جاوز التوسّطَ خرّج عن حدّ الفضيلة، قالوا:
لأنّ زيادةَ العقلِ تُفضي بصاحبها إلى الدهاء والمكر، وذلك مذموم.

واعلم أنّ العقلَ المكتسب لا يَنفَكُ عن العقلِ الغريزي، لأنه نتيجةٌ منه، وقد يَنفَكُ
العقلُ الغريزي عن العقلِ المكتسب، فيكون صاحبه مسلوبَ الفضائل، موفور الرذائل.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 12 - 14

العقلُ النظري

هو قوّةٌ للنفسِ تقبلُ ماهياتِ الأمورِ الكلّية من جهةٍ ما هي كلىة، وهي احترازُ

عن الحسن الذي لا يقبل إلا الأمور الجزئية، وكذا الخيال. وكأن هذا هو المراد بصحة الفطرة الأصلية عند الجماهير كما سبق.

الغزالي في (معيان العلم) ص 287 - 288

العقل بالفعل

وحدّ العقل بالفعل أنّه استكمالٌ للنفسِ بصُورٍ ما، أي صور معقولة، حتى متى شاء عقلها أو أخضرها بالفعل.

الغزالي في (معيان العلم) ص 289

العقل بالملكة

وحدّ العقل بالملكة أنّه استكمالُ العقلِ الهَيولاني حتى يصير بالقوة القريبة من العقل.

الغزالي في (معيان العلم) ص 288

عقل الكلّ

وأما عقل الكلّ فيطلق على معنيين: أحدهما - وهو الأوفق لللفظ - أن يُراد بالكلّ جملة العالم، فعقل الكلّ على هذا المعنى، بمعنى شرح اسمه، أنه جملة الذوات المُجرّدة عن المادّة من جميع الجهات التي لا تتحرّك لا بالذات ولا بالعرض ولا تُحرّك إلا بالشوق. وآخر رتبة هذه الجملة هي العقلُ الفَعَالُ المُخْرِجُ للنفسِ الإنسانية في العلوم العقلية من القوة إلى الفعل، وهذه الجملة هي مبادئ الكلّ بعد المبدأ الأول.

والمبدأ الأول: هو مُبدِعُ الكلّ.

وأما الكلّ، بالمعنى الثاني، فهو الجزم الأقصى، أعني الفلك التاسع الذي يدور في اليوم والليلّة فيتحرك كلُّ ما هو حشوه من السماوات كلّها، فيقال لجزمه:

جِزْمُ الكَلِّ، ولحَرَكَتِهِ: حَرَكَةُ الكَلِّ، وهو أعظمُ المَخْلوقات، وهو المرادُ بالعَرْشِ عندهم.

فعقلُ الكَلِّ بهذا المَعنى هو جوهرٌ مُجَرَّدٌ عن المادة من كلِّ الجهات، وهو المُحَرَّكُ لحركةِ الكَلِّ على سبيلِ التشويقِ لِنَفْسِهِ، ووجودُهُ أولٌ وجودٍ مستفادٍ عن الأول، وَيَزعمون أنه المرادُ بقوله عليه الصلاة والسلام: «أولُ ما خَلَقَ اللهُ العَقْلَ، فقال له أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ» (الحديث إلى آخره).

الغزالي في (معيان العلم) ص 292

العقل التجريبي

إنك تسمع في كتب الحكماء قولهم: «إنَّ الإنسان هو مدني بالطبع، يذكرونه في إثباتِ النبوات، وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كنايةٌ عن الاجتماعِ البشري، ومعنى هذا القول أنه لا يمكن حياةَ المُنفردِ من البشر، ولا يَتِمُّ وجودُهُ إلا مع أبناءِ جنسه، وذلك لِمَا هو عليه من العَجْزِ عن استكمالِ وجودِهِ وحياتِهِ، فهو مُحتَاجٌ إلى المُعاونةِ في جميعِ حاجاتِهِ أبدأً بطَبْعِهِ، وتلك المُعاونة لا بدَّ فيها من المُفاوضةِ أولاً، ثم المُشاركةِ وما بَعْدَها. وربما تُفْضي المُعاونةُ عند اتِّحادِ الأعراضِ إلى المُنازعةِ والمُشاجرةِ، فتنشأُ المَنافرةُ والمُؤالفةُ والصدَاقَةُ والعداوةُ ويؤول [الأمر] إلى الحربِ والسلمِ بين الأممِ والقبائلِ، وليس ذلك على أيِّ وجهٍ اتَّفَقَ كما بيَّنَ الهَمَلُ من الحيواناتِ، بل للبشرِ - بما جَعَلَ اللهُ فيهم من انتظامِ الأفعالِ وترتيبِها بالفكرِ - جعله مُنتظماً فيهم، ويَسَّرَهُم لإيقاعِهِ على وجودِهِ سياسيَّةٍ وقوانينِ حِكْمِيَّةٍ يُنكَبون فيها عن المَفسدِ إلى المَصلِحِ، وعن القبيحِ إلى الحَسَنِ، بعد أن يُمَيِّزوا القبائِحَ والمَفسدَةَ بما ينشأُ عن الفعلِ من ذلك عن تجربةٍ صحيحةٍ وعوائدٍ معروفةٍ بينهم فيفارقون الهَمَلُ من الحيوان، وتَظْهَرُ عليهم نتيجةُ الفِكرِ في انتظامِ الأفعالِ، ويُعْدها عن المَفسدِ.

هذه المعاني التي يَحْصُلُ بها ذلك لا تَبْعدُ عن الحِسِّ كلِّ البُعْدِ، ولا يَتعمَّقُ

فيها الناظر، بل كلها تُدرك بالتجربة، وربما تُستفاد لأنها معانٍ جزئيةٌ تتعلقُ بالمحسوسات، وصدقها وكذبها يظهر قريباً في الواقع، فيستفيدُ طالبها حصولَ العِلْمِ بها من ذلك، ويستفيد كلُّ واحدٍ من البشرِ القَدَرِ الذي يُسرُّ له فيها، مقتنباً له بالتَّجربةِ بين الواقعِ في مُعاملةِ أبناءِ جنسه، حتى يتَّعِنَ له ما يَجِبُ ويتَّبغِي فعلاً وتزكاً، وتَحْصُلَ في مِلاَبَسَتِهِ المَلَكَةَ في مُعاملةِ أبناءِ جنسه. ومن تتَّع ذلك سائرَ عُمرِهِ حَصَلَ له العُثُورُ على كلِّ قَضِيَّةٍ قَضِيَّةٍ، ولا بدَّ، بما تَسَعُهُ التَّجربةُ من الزمنِ.

وقد يُسَهِّلُ اللّهُ على كثيرٍ من البَشَرِ تحصيلَ ذلك في أَقْرَبِ مُدَّةٍ من زمنِ التَّجربةِ إذا قَلَدَ الآبَاءَ والمَشِيخَةَ والأَكَابِرَ وَلَقِنَ عَنْهُمْ ووعى تعليمهم، فيستغني عن طولِ المُعَانَاةِ في تتبُّعِ الوقائعِ واقتناصِ هذا المعنى من بينها. وَمَنْ فَقَدَ العِلْمَ في ذلك والتقليدَ فيه أو أُعْرِضَ عن حَسَنِ اسْتِمَاعِهِ واتباعه طال عَنَاؤُهُ في التَّادِيبِ بذلك، فيجري في غيرِ مألوفٍ، ويُذَرِكُها على غيرِ نِسْبَةٍ، فتوجدُ آدَابُهُ ومُعامَلَاتُهُ سيئةَ الأَوْضَاعِ، باديةَ الخَلَلِ، ويُفْسِدُ حالَهُ في مُعَايشِهِ بينِ أبناءِ جنسه، وهذا مَعْنَى القَوْلِ المشهورِ: «مَنْ لَمْ يُؤدِّبْهُ والداهُ أدَّبَهُ الزمانُ»، أي من لَمْ يُلَقِّنِ الآدَابَ في مُعاملةِ البَشَرِ من والديه - وفي معناها المَشِيخَةَ والأَكَابِرَ - ويتعلَّمُ ذلك منهم، رَجَعَ إلى تَعَلُّمِهِ بالطَّبَعِ من الوقائعِ على توالي الأيامِ، فيكونُ الزمانُ مُعَلِّمَهُ ومُؤدِّبَهُ لضرورةِ ذلك بضرورةِ المُعَاوَنَةِ التي في طَبْعِهِ، وهذا هو العَقْلُ التَّجْرِبِيُّ، وهو يَحْصُلُ بعدَ العَقْلِ التَّمييزِيِّ الذي تَفَعُّ به الأفعالُ... وبَعْدَ هذَيْنِ مرتبَةً العَقْلِ النَّظْرِيِّ الذي تَكْفَّلَ بتفسيره أهلُ العلومِ... ﴿وجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ والأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ، قَلِيلاً ما تَشْكُرُونَ﴾. (السجدة/9).

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 978 - 979

العقلُ المرشِدُ

وإذا كان البدنُ مُفتقراً في مصالحه إلى تأثيرِ الطَّبِيعَةِ وكانت الطَّبِيعَةُ مُفتقرةً في تَأْدِيَةِ أفعالها إلى تَدْبِيرِ النَّفْسِ، وكانت النَّفْسُ مُفتقرةً في اختياريها إلى إرشادِ العَقْلِ،

ولم يَكُنْ فوقَ العَقْلِ فاتِحٌ إلا الهِداية الإلهية، فبالْحَرِي أن يكون المستعينُ بصريحِ العَقْلِ في كافةِ المصارفِ مشهوداً له بغبطةِ الاكتفاءِ بمولاه، وأن يكون التابعُ لشهوةِ البدنِ، المُنقادُ لدواعي الطبيعةِ، والمُؤاتي لهوى النفسِ، إذا لم يكن مُستمسِكاً بموجبِ العَقْلِ، بعيداً من مولاه، ناقصاً في رُتبته، فإذن لا خَيْرورةَ لمن لَزِمَ الأوائِلَ الكثيرةَ ولم يَتَرَقَّ بعقله إلى الحَقِّ الأولِ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 82 أورده في بيان مذهب أنباز قليس وآراء حكماء اليونان فيه.

العقل والرُّسل هاديان

لله - عزَّ وجلَّ - رسولان إلى خلائقِه، أحدهما: من الباطنِ وهو العَقْل. والثاني: من الظاهرِ وهو الرسولُ. ولا سبيل لأحدٍ إلى الانتفاعِ بالرسولِ الظاهرِ ما لم يَتَقَدِّمه الانتفاعُ بالباطنِ؛ فالباطنُ يَعْرِفُ صِحَّةَ دعوى الظاهرِ، ولولاه لَمَا كان تَلَزَمَ الحِجَّةَ، ولهذا أحال الله مَنْ يُشَكِّكُ في وَحْدانيته وصِحَّةِ نبوةِ أنبيائه على العَقْلِ، وأمر أن يَفْرَغَ إليه في معرفةِ صِحَّتِها، فالعقل قائدُ والدينِ مُسَدِّدٌ، ولو لم يكن العَقْلُ لم يكن الدينُ باقياً، ولو لم يَكُنْ الدين لأصبحَ العَقْلُ حائراً، واجتماعُهما - كما قال تعالى -: ﴿نورٌ على نور﴾ [النور/ 35].

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 124

العقل والشرع

قوله - (أي الغزالي) -: «إِنَّ كُلَّ ما قَصَرَتْ عن إدراكه العقولُ الإنسانيةُ فواجبٌ أن نَرَجِعَ فيه إلى الشرعِ» حَقٌّ، وذلك أن العلمَ المُتَلَقَّى مِنْ قِبَلِ الوحيِ إنما جاء مُتَمِّماً لعلومِ العَقْلِ، أعني أن كُلَّ ما عَجَزَ عنه العَقْلُ أفادَه اللهُ - تعالى - الإنسانَ من قِبَلِ الوحيِ.

ابن رشد في (تهافت التهافت) ص 255

الضعف العقلي

إما ذاتي وإما عرضي، فالذاتي هو ما يكون في الإنسان الفتي الذي لا تجارب معه إما لصغر سنه وإما لغباوة طبعه، والعرضي هو ما يكون للإنسان عندما تغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة، أو غضب مفرط، أو حزن، أو خوف، أو طرب، أو ما أشبه ذلك.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان - جوابات) ص 59

العقلُ الفَعَّالُ

ماهيته:

العقلُ الفَعَّالُ هو القوةُ الإلهية التي يَهْتَدِي بها كلُّ شيءٍ في العالمِ العُلُويِّ والسُّفلي من الأفلاكِ والكواكبِ والجمادِ والحيوانِ غيرِ الناطقِ والإنسانِ لاجتلابِ مصلحته وما به قوامه وبقاؤه على قدر ما تنهيا له وعلى حسب الإمكان.

وهذه القوةُ التي في الأشياءِ التي في العالمِ الطبيعي تُسمَّى الطَّبِيعَة.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 81

فعلُ العقلِ الفَعَّالِ

والعقلُ الفَعَّالُ فعلُه العنايةُ بالحيوانِ الناطقِ والتماسُ تبليغه أقصى مراتبِ الكمالِ الذي للإنسانِ أَنْ يَبْلُغَه، وهو السعادةُ القُصوى، وذلك أن يصيرَ الإنسانُ في مرتبةِ العقلِ الفَعَّالِ، وإنما يكون ذلك بأن يَحْضُلَ مفارقاً للأجسامِ، غيرَ محتاجٍ في قوامه إلى شيءٍ آخرَ مما هو دونَه من جسمٍ أو مادّةٍ أو عَرَضٍ، وأن يَبْقَى على ذلك الكمالِ دائماً.

والعقلُ الفَعَّالُ ذاته واحدةٌ أيضاً، ولكنَّ رُتْبَتَه تحوُّرٌ أيضاً ما تَخَلَّصَ من الحيوانِ الناطقِ وفاز بالسعادةِ؛ والعقلُ الفَعَّالُ هو الذي يَنْبَغِي أن يُقالَ إنه الروحُ

الأمِينُ وروحُ القُدسِ، ويُسمَى بأشباهِ هَذينِ من الأسماءِ، ورُتِبَتُهُ تُسمَى المَلَكوتِ
وأشباهَ ذلكِ من الأسماءِ.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 32

ومنزلةُ العَقْلِ الفَعَالِ من الإنسانِ منزلةُ الشمسِ من البَصَرِ، فكما أنَّ الشمسَ
تُعطي البَصَرَ الضُّوءَ فيصيرُ البَصَرُ بالضوءِ الذي استفادَه من الشمسِ مُبْصِراً بالفعلِ
بعدَ أن كان مُبْصِراً بالقوةِ، وبذلكِ الضوءِ يُبصرُ الشمسَ نَفْسَها التي هي السببُ في
أنَّ أبْصَرَ بالفعلِ، وبالضوءِ أيضاً تصيرُ الألوانُ التي هي مَرْتِبَةٌ بالقوةِ مَرْتِبَةً بالفعلِ،
ويصيرُ البَصَرُ الذي هو بالقُوَّةِ بَصِراً بالفعلِ، كذلكِ العَقْلُ الفَعَالُ يُفيدُ الإنسانَ شيئاً
يَرُسِّمُه في قُوَّتِه الناطقةِ، منزلةُ ذلكِ الشيءِ من النفسِ الناطقةِ منزلةُ الضوءِ من
البَصَرِ. فبذلكِ الشيءِ تَعَقِّلُ النفسُ الناطقةُ العَقْلَ الفَعَالِ، وبه تصيرُ الأشياءُ التي هي
معقولةٌ بالقُوَّةِ معقولةٌ بالفعلِ، وبه يصيرُ الإنسانَ الذي هو عَقْلٌ بالقوةِ عَقْلاً بالفعلِ
والكمالِ إلى أن يصيرَ في قُرْبِ من رُتْبَةِ العَقْلِ الفَعَالِ، فيصيرُ عَقْلاً بذاته بعدَ أن لم
يَكُنْ كذلكِ، ومعقولاً بذاته بعدَ أن لم يَكُنْ كذلكِ، ويصيرُ إلهياً بعدَ أن كان
هَيولانياً. فهذا هو فعلُ العَقْلِ الفَعَالِ، ولهذا سُمِّيَ العَقْلُ الفَعَالُ.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 35 - 34

والعَقْلُ الفَعَالُ هو فيما يُعطيهِ الإنسانَ على مثالِ ما عليه الأجسامُ السماويةُ،
فإنه يُعطي الإنسانَ أولاً قُوَّةً ومَبْدَأً به يَسعى أو به يَقدرُ الإنسانَ على أن يَسعى من
تلقاءِ نَفْسِه إلى سائرِ ما يَبقى عليه من الكمالاتِ. وذلكِ المَبْدَأُ هو العلومُ الأولى
والمعقولاتُ الأوَّلُ التي تَحْصُلُ في الجُزءِ الناطقِ من النَّفْسِ، وإنما يُعطيهِ تلكَ
المعارفَ والمعقولاتِ بعدَ أن يَتَقَدَّمُ في الإنسانِ وَيَحْصُلُ فيه أولاً الجُزءُ الحاسُّ من
النفسِ والجُزءُ التُّرُوعِيُّ الذي به يكونُ الشوقُ والكرَاهَةُ التابعانِ للحاسِّ؛ وآلاتُ
هَذينِ من أجزاءِ البَدَنِ، فيَهْدِينِ تَحْصُلُ الإرادةُ.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 71 - 72

العقلُ الفَعَالُ ماهيةٌ مُجَرَّدَةٌ عن المادّة

والمراد بالعقلِ الفَعَالِ كلُّ ماهيةٍ مُجَرَّدَةٍ عن المادّةِ أصلاً.

فَحَدُّ العَقْلِ الفَعَالِ؛ أمّا من جهة ما هو عَقْلٌ: أنّه جَوْهَرٌ صُورِيٌّ، ذاته ماهيةٌ مُجَرَّدَةٌ في ذاتها - لا بتجريدِ غيرها لها - عن المادّةِ وعن علائقِ المادّةِ، بل هي ماهيةٌ كُليّةٌ موجودةٌ. فأما من جهة ما هو فَعَالٌ؛ فإنه جَوْهَرٌ بالصّفةِ المذكورة من شأنه أن يُخْرِجَ العَقْلَ الهَيولانيَّ من القوّةِ إلى الفعلِ بإشرافِهِ عليه. وليس المرادُ بالجَوْهَرِ المُتَحَيِّزِ - كما يُريدُهُ المتكلّمون - بل هو قائمٌ بنفسه لا في مَوْضوعٍ. والصوريُّ احترازٌ عن الجِسْمِ وما في المَوادِّ. وقولُهُم لا بتجريدِ غيره احترازٌ عن المعقولاتِ المُرتَسِمَةِ في النَفْسِ من أشخاصِ المادياتِ، فإنها مُجَرَّدَةٌ بتجريدِ العَقْلِ إياها لا بتجريدها في ذاتها.

والعَقْلُ الفَعَالُ: المُخْرِجُ لنفوسِ الأدميين في العلومِ من القوّةِ إلى الفعلِ، نسبتُهُ إلى المعقولاتِ والقوّةِ العاقلةِ نسبةً الشمسِ إلى المُبْصِرَاتِ والقوّةِ الباصِرةِ، إذ بها يُخْرِجُ الإبصارُ من القوّةِ إلى الفعلِ.

وقد يُسَمَّونَ هذه العقولَ: الملائكةَ؛ وفي وجودِ جوهرٍ على هذا الوجه يُخالفُهُم المتكلّمون، إذ لا وجودَ لقائمٍ بنفسه ليسَ بِمُتَحَيِّزٍ عندهم إلا اللهُ وَحْدَهُ، والملائكةُ أجسامٌ لطيفةٌ مُتَحَيِّزَةٌ عندَ أَكْثَرِهِم.

الغزالي في (معيان العلم) ص 289

العقلُ الفَعَالُ والإدراكُ العلمي

والعَقْلُ الفَعَالُ عندهم عبارةٌ عن أولِ رُتْبَةٍ يَنكَشِفُ عنها الحسُّ من رُتَبِ الرُّوحانياتِ، ويَحْمِلونَ الاتّصالَ بالعقلِ الفَعَالِ على الإدراكِ العلمي، وقد رأيتُ فساده، وإنما يعني أرسطو وأصحابُهُ بذلك الاتّصالَ والإدراكَ إدراكِ النفسِ الذي لها من ذاتها ويغيرِ واسطةً، وهو لا يحصلُ إلا بكشفِ حجابِ الحسِّ.

ابن خلدون في (المقدمة) 4: 1205

الإدراك

معنى الإدراك

الإدراك (في اللغة): اللقاء والوصول.

(وعند الحكماء) مرادفٌ للعلمِ بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل، أعمّ من أن يكون ذلك الشيء مجرداً أو مادياً، جزئياً أو كلياً، حاضراً أو غائباً، حاصلاً في ذات المُدرك أو في آلتِه.

والإدراك بهذا المعنى يتناول أقساماً أربعة وهي: الإحساس، والتخيّل، والتوهم، والتعقل، ومنهم من يخصّ الإدراك بالإحساس، وحينئذ يكون أخصّ من العلم، بالمعنى المذكور وقِسماً منه.

التهانوي في (الكشاف) 2: 28

الإدراك إحساسٌ بالشيء المحسوس

الإدراك إنما هو للنفس، وليس إلاّ الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال عنه. والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهيةً فيكون الشيء غير محسوسٍ ولا مُدرك، فالنفس تُدرك الصور المحسوسة بالحواسّ وتُدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة، إذ تستفيد معقولةً تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها وإلا لم يكن معقولها. وليس للإنسان أن يُدرك معقولة الأشياء من دون وساطة محسوسيتها، وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة.

ابن سينا في (التعليقات) ص 23

طُرُقُ الإدراك

يَقَعُ العِلْمُ بالمعلوم إذا كان ضرورةً من ستّةِ طُرُقٍ: فمنها الحواسُّ الخمسُ وهي: حاسةُ البصر، وحاسةُ السمع، وحاسةُ الذوق، وحاسةُ الشم، وحاسةُ اللمس... وقصّدتنا بذكرِ الحاسّةِ ها هنا الإدراكُ الموجودُ بالحواسِّ لا الأجسامِ المؤتلفة على الصورة التي ما حصل عليها من الأجسامِ سَمِيناهُ عِيناً وأنفأً وفماً ويداً. فكلُّ علمٍ حَصَلَ عند إدراكِ حاسّةٍ من هذه الحواسِّ فهو علمٌ ضرورةٌ يَلْزَمُ النفسَ لزوماً لا يُمكن معه الشكُّ في المُدْرِكِ ولا الارتبابُ به.

والضربُ السادسُ منها ضرورةٌ تُخْتَرَعُ في النفس ابتداءً من غير أن تكون موجودةً ببعض هذه الحواسِّ كعلمِ الإنسانِ بنفسه وما يجده فيها من الصحةِ والسَّقَمِ واللذّةِ والألمِ والغَمِّ والفرحِ والقُدرةِ والعجزِ والإرادةِ والكراهةِ والإدراكِ والعَمَةِ وغير ذلك مما يَحْدُثُ في النفس مما يُدْرِكُهُ الحيُّ إذا وُجِدَ به.

الباقلاني في (التمهيد) ص 36 - 37

التصديق والتصوير

التَّصْدِيقُ (في اللغة): نسبةُ الصِّدْقِ بالقلبِ أو اللسانِ إلى القائلِ... والفَرْقُ بينه وبين المَعْرِفَةِ أنّ ضِدّه: الإنكارُ والتكذيب، وضدّ المعرفة: النكارةُ والجَهالةُ، وإليه أشار الإمام الغزالي - رحمه الله - حيث فسَّرَ التصديقَ بالتسليم، فإنه لا يكون مع الإنكارِ والاستكبار، بخلافِ العِلْمِ والمعرفة.

(وعند المتكلمين والمنطقيين): يُطْلَقُ على قِسْمٍ من العلمِ المقابلِ للتصوُّرِ، ويُسمّيه البعضُ بالعلمِ أيضاً. قالوا: العِلْمُ إن خَلا عن الحُكْمِ فَتَصَوُّرٌ وإلا فَتَصْدِيقٌ... وكذا معناهما - على مذهبِ الحكماءِ الأقدمين - فإنَّ التَّصْدِيقَ عندهم هو نفسُ الحُكْمِ المُفسَّرِ بإدراكِ أن النسبةَ واقعةٌ أو ليست واقعةً.

التهانوي في (الكشاف) 4: 260 - 261

التصوُّر بالعقل

هو أن يُحَسَّ الإنسان شيئاً من الأمور التي هي خارج النفس، ويُعَمَلُ العقلُ في صورة ذلك الشيء وَيَتَصَوَّرُهُ في نفسه، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابِقاً لما يَتَصَوَّرُهُ الإنسانُ في نفسه، إذ العقلُ أَلَطَفُ الأشياءِ، فما يَتَصَوَّرُهُ فيه هو إذن أَلَطَفُ الصُّوَرِ.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان - جوابات) ص 103

كيف يُكْتَسَبُ التَّصَوُّرُ والتَّصَدِيقُ

كُلُّ معرفةٍ وعلمٍ فإما تَصَوُّرٌ وإما تَصَدِيقٌ. والتَّصَوُّرُ هو العلمُ الأوَّلُ، وَيُكْتَسَبُ بِالْحَدِّ وما يَجْرِي مجراه مثل تَصَوُّرِنَا ماهيةَ الإنسانِ. والتَّصَدِيقُ إنما يُكْتَسَبُ بِالْقِيَاسِ أو ما يَجْرِي مجراه مثل تَصَدِيقِنَا بأنَّ للكلِّ مَبْدَأً.

فالحَدُّ والقِيَاسُ آتَانِ بهما تُكْتَسَبُ المَعْلُومَاتُ التي تكونُ مَجْهُولَةً فتصيرُ معلومةً بِالرَّوِيَّةِ، وكُلُّ واحدٍ منهما، منه ما هو حَقِيقِيٌّ ومنه ما هو دُونَ الحَقِيقِيِّ ولكنَّهُ نَافِعٌ مَنفَعَةً ما بِحَسَبِهِ، ومنه ما هو باطلٌ مُشَبَّهٌ بالحَقِيقِيِّ.

والفِطْرَةُ الإنسانيَّةُ - في الأَكْثَرِ - غيرُ كَافِيَّةٍ في التَّمْيِيزِ بين هذه الأصنافِ، ولولا ذلك لما وَقَعَ بين العقلاءِ اخْتِلافٌ ولا وَقَعَ لواحدٍ منهم في رأيه تناقضٌ. وكُلُّ واحدٍ من القياسِ والحَدِّ فإنه معمولٌ ومُؤَلَّفٌ من معانٍ معقولةٍ بتأليفٍ محدودٍ، فيكونُ لكلِّ واحدٍ منهما مادَّةٌ منها أَلْفٌ وصورةٌ بها يَتِمُّ التَّأليفُ.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 43

التَّصَوُّرُ والتَّصَدِيقُ حَدٌّ وقِيَاسٌ

كُلُّ علمٍ فإنه إما تَصَوُّرٌ وإما تَصَدِيقٌ، وربما كان تَصَوُّرٌ بلا تَصَدِيقٍ مثل من يَتَصَوَّرُ قولَ القائلِ: إنَّ الخلاءَ موجودٌ، ولا يَصَدِّقُ به، ومثل من يَتَصَوَّرُ معنى

الإنسانِ وليس له فيه ولا في شيءٍ من المُفرداتِ تصديقٌ ولا تكذيبٌ .

وكلُّ تصديقٍ وتصوُّرٍ فإِما مكتسَّبٌ ببحثٍ ما، وإِما واقعٌ ابتداءً، والذي يُكْتَسَبُ به التصديقُ هو القياسُ وما يُشْبِهُه . . . والذي يُكْتَسَبُ به التصوُّرُ فهو الحدُّ وما يُشْبِهُه

وللقياسِ أجزاءٌ مصدِّقٌ بها ومُتصوِّرةٌ، وللحدِّ أجزاءٌ مُتصوِّرةٌ، وليس يذهب ذلك إلى غيرِ نهايةٍ حتى تكونَ تلكَ الأجزاءُ إنما يَحْضُلُ العلمُ بها بالاكتسابِ من أجزاءٍ أُخرى، هذا شأنُها إلى غيرِ النهايةِ، ولكن الأمورَ تَنْتَهِى إلى مُصدِّقاتِ بها ومُتصوِّراتِ بلا واسطة، ولنُعَدَّ المصدِّقَ بها بلا واسطة .

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 79

الإلهام الإلهامُ والتَّعَلُّمُ

إن العلومَ التي ليست ضروريةً، وإنما تَحْضُلُ في القلبِ في بعضِ الأحوالِ، تَخْتَلِفُ الحالُ في حصولها، فتارةً تَهْجُمُ على القلبِ كأنه أَلْقِيَ فيه من حيث لا يَدْرِي، وتارةً تُكْتَسَبُ بطريقِ الاستدلالِ والتَّعَلُّمِ .

فالذي يَحْضُلُ لا بطريقِ الاستدلالِ وحيلةِ الدليلِ يُسَمَّى إلهاماً، والذي يَحْضُلُ بالاستدلالِ يُسَمَّى اعتباراً واستيصاراً، ثم الواقعُ في القلبِ بغيرِ حيلةٍ وتَّعَلُّمٍ واجتهادٍ من العبدِ يَنْقَسِمُ إلى ما لا يَدْرِي العبدُ أنه كيف حَصَلَ له، ومن أين حَصَلَ، وإلى ما يَطَّلِعُ معه على السببِ الذي منه استفادَ ذلك العلمُ، وهو مشاهدةُ المَلَكِ الملقى في القلبِ، والأولُ يُسَمَّى إلهاماً ونَفْثاً في الرُّوعِ، والثاني يُسَمَّى وحياً، وتَخْتَصُّ به الأنبياءُ، والأولُ يَخْتَصُّ به الأولياءُ والأصفياءُ، والذي قَبَلَهُ - وهو المُكْتَسَبُ بطريقِ الاستدلالِ - يَخْتَصُّ به العلماءُ .

وحقيقةُ القولِ فيه أنَّ القلبَ مستعدٌّ لأنَّ تَنْجَلِيَّيَ فيه حقيقةُ الحقِّ في الأشياءِ

كلها، وإنما حيلَ بينه وبينها بالأسباب الخمسة التي سبقَ ذكرها، فهي كالحجابِ المُسدَلِ الحائلِ بينَ مِرآةِ القلبِ وبين اللوحِ المحفوظِ الذي هو مَنقوشٌ بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة. وتَجَلَّى حقائقِ العلومِ من مِرآةِ اللوحِ في مِرآةِ القلبِ يُضاهي انطباعَ صورةٍ من مِرآةٍ في مِرآةٍ تُقابِلها، والحجابِ بين المِرآَتَيْنِ تارةً يُزال باليدِ وأخرى بهبوبِ الرياحِ تُحرِّكُه، وكذلك قد تَهَبُّ رياحُ الألفاظِ وتَنكشِفُ الحُجُبُ عن أعينِ القلوبِ فيَنجلي فيها بعضُ ما هو مسطورٌ في اللوحِ المَحفوظِ . . .

الغزالي في (الأحياء) 3: 14 - 15

الفِكرُ

قُدراتِ الفكرِ الإنساني

إنَّ الله - سبحانه وتعالى - مَيَّزَ البَشَرَ عن سائرِ الحَيواناتِ بالفِكرِ الذي جَعَلَه مبدأً كَمالِه ونهايةً فَضِلِه على الكائناتِ وشَرَفِه. وذلك أنَّ الإدراكَ - وهو شعورُ المُدرِكِ في ذاته بما هو خارجٌ عن ذاته - هو خاصٌّ بالحيوانِ فَقَطْ من بين سائرِ الكائناتِ والموجوداتِ. فالحيواناتُ تُشعرُ بما هو خارجٌ عن ذاتها بما رَكَّبَ اللهُ فيها من الحواسِّ الظاهرة: السمعِ والبصرِ والشَّمِّ والذوقِ واللمسِ؛ ويزيد الإنسانُ من بَيْنها أنه يُدركُ الخارجَ عن ذاتِه بالفِكرِ الذي وراءَ حِسِّه، وذلك بِقُوَى جُعِلتْ له في بطونِ دماغِه يَتَنزَعُ بها صُورَ المَحسوساتِ، وَيَجولُ بذهنِه فيها فيَجَرِّدُ منها صُوراً أخرى. والفِكرُ هو التَّصَرُّفُ في تلكِ الصُّورِ وراءَ الحسِّ وجولانِ الذهنِ فيها بالانتزاعِ والتَّركيبِ، وهو مَعنى الأفتدَّةِ في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُم السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْتِدَةَ﴾ [الملك/23] والأفتدَّةُ جَمْعُ فَوادٍ وهو هُنَا الفِكرُ، وهو على مراتب:

الأولى: تَعَقُّلُ الأمورِ المُرتَّبةِ في الخارجِ تَرتيباً طَبيعياً أو وَضعياً لِيَقصِدَ إيقاعَها بقدرته. وهذا الفكرُ أَكثَرُه تَصَوُّراتٌ، وهو العَقْلُ التَّمييزي الذي يُحَصِّلُ

منافعه ومعاشه ويذفع مضارّه.

الثانية: الفكرُ الذي يُفيد الآراءَ والآدابَ في معاملةِ أبناءِ جنسه وسياسَتِهِمْ، وأكثرُها تصديقاتٌ تحضّلُ بالتجربةِ شيئاً شيناً إلى أن تَتِمَّ الفائدةُ منها، وهذا هو المُسمّى بالعقلِ التجريبيّ.

الثالثة: الفكرُ الذي يُفيد العلمَ أو الظنَّ بمطلوبٍ وراءَ الحسنِ لا يتعلّقُ به عمَلٌ، فهذا هو العقلُ النظريّ، وهو تصوّراتٌ وتصديقاتٌ تنتظم انتظاماً خاصاً على شروطٍ خاصة، فتُفيدُ معلوماً آخرَ من جنسها في التصوُّر أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيدُ علوماً آخرَ كذلك. وغايةُ إفادتهِ تصوُّرُ الوجودِ على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعِلَّله، فيكملُ الفكرُ بذلك في حقيقتهِ ويصيرُ عقلاً مَحْضاً ونفساً مُدْرِكَةً، وهو معنى الحقيقةِ الإنسانية.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 974 - 976

عالمُ الحوادثِ الفعليةِ إنما يتمُّ بالفكرِ

إن عالمَ الكائناتِ يشتملُ على ذواتٍ مَحْضَةٍ كالعناصرِ وآثارها، والمُكُوناتِ الثلاثةِ عنها التي هي المَعْدِن والنباتُ والحيوانُ، - وهذه كلها متعلّقاتُ القدرةِ الإلهيةِ - وعلى أفعالٍ صادرةٍ عن الحيواناتِ واقعةٍ بمَقْصودها متعلّقةٌ بالقدرةِ التي جعلَ الله لها عليها؛ فمنها مُنْتَظِمٌ مرْتَبٌ - وهي الأفعالُ البشرية - ومنها غيرُ منتظمٍ ولا مرْتَبٌ - وهي أفعالُ الحيواناتِ غيرِ البشر، وذلك (أن) الفكرَ يُدْرِكُ الترتيبَ بين الحوادثِ بالطَّبعِ أو بالوَضْعِ، فإذا قَصَدَ إيجادَ شيءٍ من الأشياءِ، فلاجلِ الترتيبِ بين الحوادثِ لا بدّ من التفطُّنِ بسببه أو عِلَّتهِ أو شَرْطه، وهي على الجُملةِ مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكنُ إيقاعُ المُتَقَدِّمِ مُتَأخراً، ولا المُتَأخِرِ مُتَقَدِّماً.

وذلك المبدأُ قد يكون له مبدأً آخرُ من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخراً عنها، وقد يرتقى ذلك أو ينتهي، فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرْتَبَين أو ثلاث أو أزيد، وشرَعَ في العملِ الذي يوجد به ذلك الشيءُ بدأً بالمبدأِ الأخيرِ الذي انتهى

إليه الفِكر، فكان أولَ عمله، ثم تابع ما بَعده إلى آخِرِ المُسَبِّبات التي كانت أولَ فِكرته .

مثلاً لو فَكَّر في إيجادِ سَقْفٍ يُكِنُّهُ انتقل بذهنه إلى الحائِطِ الذي يَدَعُمُهُ، ثم إلى الأساسِ الذي يَقِفُ عليه الحائِطُ، فهو آخِرُ الفِكرِ . ثم يبدأ العملَ بالأساسِ ثم بالحائِطِ ثم بالسَقْفِ، وهو آخِرُ العملِ . وهذا مَعنى قولهم: «أولُ العَمَلِ آخِرُ الفِكرة، وأولُ الفِكرة آخِرُ العَمَلِ» فلا يَتِمُّ فعلُ الإنسانِ في الخارجِ إلا بالفِكرِ في هذه المَرَتَباتِ لِتَوَقُّفِ بَعْضِها على بعضٍ، ثم يَشْرَعُ في فعلها .

وأولُ هذا الفِكرِ هو المُسَبِّبُ الأخير، وهو آخِرُها في العَمَلِ؛ وأولُها في العملِ هو المُسَبِّبُ الأولُ وهو آخِرُها في الفِكرِ، ولأجل العُثورِ على هذا الترتيبِ يَحْصُلُ الانتظامُ في الأفعالِ البشرية .

وأما الأفعالُ الحَيوانيةُ لغيرِ البشرِ فليس فيها انتظامٌ لَعَدَمِ الفِكرِ الذي يَعْتَرِهُ به الفاعلُ على الترتيبِ فيما يَفْعَلُ، إذ الحيواناتُ إنما تُدْرِكُ بالحواسِّ، ومُدْرَكَاتُها متفرِّقةٌ خَلِيَّةٌ من الرِبطِ لأنه لا يكون إلا بالفِكرِ .

ولما كانت الحواسُّ المَعْتَبَرَةُ في عالمِ الكائناتِ هي المُنتظمة، وغيرُ المنتظمةِ إنما هي تَبِعٌ لها، اندرجت حينئذٍ أفعالُ الحيواناتِ فيها، فكانت مُسَخَّرَةً للبشرِ، واستولت أفعالُ البشرِ على عالمِ الحوادثِ بما فيه، فكان كُلُّه في طاعته وتسخيرِه، وهذا مَعنى الاستخلافِ المُشارِ إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة/30] .

فهذا الفِكرُ هو الخاصَّةُ البشريةُ التي تَمَيَّزَ بها البشرُ عن غيره من الحيوانِ، وعلى قَدَرِ حصولِ الأسبابِ والمُسَبِّباتِ في الفِكرِ مُرْتَبَةً تكون إنسانيةً، فَمِنَ الناسِ من تتوالى له السَّبَبيةُ في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يَتَجَاوِزُها، ومنهم من يَتَهَيَّأُ إلى خمسٍ أو ست فتكون إنسانيةً أعلى .

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 976 - 977

الفكر بنظرة صوفية

معنى الفكر هو إحضارُ مَعْرِفَتَيْنِ في القلبِ لِيُسْتَثْمَرَ منهما معرفةٌ ثالثة؛ ومثاله: أن مَنْ مَالَ إلى العاجلةِ وآثَرَ الحياةَ الدنيا وأرادَ أن يَعْرِفَ أَنَّ الآخرةَ أَوْلَى بالإيثارِ من العاجلةِ، فله طريقان: أحدهما أن يَسْمَعَ مِنْ غيرِهِ أن الآخرةَ أَوْلَى بالإيثارِ من الدنيا فَيَقْلُدَهُ وَيُصَدِّقُهُ من غيرِ بصيرةٍ بحقيقةِ الأمرِ، فَيَمِيلُ بِعَمَلِهِ إلى إيثارِ الآخرةِ اعتماداً على مُجَرَّدِ قوله، وهذا يُسَمَّى تقليداً ولا يُسَمَّى معرفةً.

والطريقُ الثاني أن يَعْرِفَ أَنَّ الأَبْقَى أَوْلَى بالإيثارِ، ثم يَعْرِفَ أَنَّ الآخرةَ أَبْقَى فَيَحْصِلُ له من هاتينِ المَعْرِفَتَيْنِ معرفةٌ ثالثة، وهو أَنَّ الآخرةَ أَوْلَى بالإيثارِ، ولا يُمكنُ تَحَقُّقُ المَعْرِفَةِ بأنَّ الآخرةَ أَوْلَى بالإيثارِ إلا بالمَعْرِفَتَيْنِ السابقتينِ، فإحضارُ المَعْرِفَتَيْنِ السابقتينِ في القلبِ للتَوْضُّلِ به إلى المَعْرِفَةِ الثالثةِ يُسَمَّى تَفَكُّراً، واعتباراً وتذكُّراً ونظراً وتأملًا وتدبُّراً.

الغزالي في (الإحياء) 4: 306

الصناعةُ المشتركةُ بين الفكر والعمل

الصناعةُ قد تنقسم قسمين: أحدهما: أن تكون صناعةُ الفكرِ أَغْلَبَ، والعملُ تَبَعاً كالكتابةِ. والثاني: أن تكون صناعةُ العملِ أَغْلَبَ، والفكرُ تَبَعاً كالبناءِ؛ وأعلاهما رُتْبَةً ما كانت صناعةُ الفكرِ أَغْلَبَ عليها والعملُ تَبَعاً لها.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 183

الفكرة والعبرة

سُئِلَ بعضُ الحكماءِ عن الفكرةِ والعبرةِ فقال: الفكرةُ أَنْ تَجْعَلَ الغائبَ حاضراً، والعبرةُ أَنْ تَجْعَلَ الحاضرَ غائباً.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 113

صناعة الفكر

أشرفُ الصناعات صناعةُ الفكر، وأرذلُها صناعةُ العملِ، لأنَّ العملَ نتيجةُ الفكرِ، وهوَ مُدَبَّرُه.

فأما صناعةُ الفكرِ فقد تنقسمُ قسمين:

أحدهما: ما وقف على التدبيراتِ الصادرةِ عن نتائجِ الآراءِ الصحيحةِ كسياسةِ الناسِ وتَدبيرِ البلادِ.

والثاني: ما أدَّت إلى المَعْلوماتِ الحادثةِ عن الأفكارِ النظريةِ.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 182

الفرق بين الفِكرَة والحَدْس

أما الفِكرَة فهي حركةٌ ما للنفسِ في المعاني مستعينة بالتخيُّلِ في أكثرِ الأمرِ، يُطلَبُ بها الحدُّ الأوسطُ أو ما يجري مجراه مما يُصار به إلى العِلْمِ بالمجهولِ حالةَ الفُقدانِ، استعراضاً للمخزونِ في الباطنِ أو ما يجري مجراه، فربّما تأدَّت إلى المطلوبِ، وربما أثبتته.

وأما الحدسُ فهو أن يَتمثَّل الحدُّ الأوسطُ في الذهنِ دُفعةً، إما عقيب طلبِ وشوقٍ من غيرِ حركةٍ، وإما من غيرِ اشتياقٍ وحركةٍ، ويتمثل معه ما هو وَسَطٌ له، أو في حُكمه . . .

ألستَ تعلمُ أن للحدسِ وجوداً وأن للناسِ فيه مراتبٌ، وفي الفِكرَة؟ فمنهم غَيبِيٌّ لا يعود عليه الفكرُ بِرِأدَةٍ، ومنهم من له فطانةٌ إلى حدِّ ما، ويستمتع بالفِكرِ، ومنهم من هو أثقفُ من ذلك وله إصابةٌ في المعقولاتِ بالحدسِ.

وتلك الثقافةُ غيرُ متشابهةٍ في الجميعِ، بل ربّما قلَّت وربما كَثُرَت، وكما أنك تجد جانبَ النقْصانِ متتهياً إلى عديمِ الحدسِ فأيقن أن الجانبِ الذي يلي الزيادةَ يُمكن انتهاؤه إلى غنى - في أكثرِ أحواله - عن التعلُّمِ والفِكرَة.

ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) 2: 368 - 370

البداهة

البداهة هي المعرفةُ الحاصلةُ ابتداءً في النفسِ لا بسببِ الفكرِ، كعلمك بأنَّ الواحد نصفُ الاثنین. والبداهةُ في المَعْرِفة كالبدیهي في العَقْل. والبدیهيُّ أخصُّ من الضروري، لأنَّه ما لا يتوقَّف حصولُه على نَظَرٍ وكسبٍ سواءٍ احتاج لشيءٍ آخَرَ من نحوِ حَدْسٍ أو تجرِبةٍ أو لا، كتصوُّر الحرارة والبرودة، والتصديقِ بأنَّ النَّفْيَ والإثباتَ لا يجتمعان ولا يرتفقان.

والأولیاتُ هي البديهيات بعينها، سُمِّيت بها لأنَّ الدَّهْنَ يُلْحَقُ محمولَ القضيةِ بموضوعها أولاً، لا بتوسُّطِ شيءٍ آخَرَ؛ وأما الذي يكون بتوسُّطِ شيءٍ آخَرَ فذاك المتوسِّطُ هو المحمولُ أولاً.

أبو البقاء الكفوي في (الكليات) ص 248

أقوالٌ في معاني العلم والمعرفة والحكمة

«والحسُّ والعقلُ أصلُ ما ترد إليه العلومُ كلُّها، فما قضيا بإثباته
نُبِّتَ، وما قضيا بنفيه انتفى، هذا إذا كانا سليمين من الآفات».

المقدسي في (البدء والتاريخ)

العِلْمُ حَدُّ العِلْمِ وَأَقْسَامُهُ

حَدَّ العِلْمِ أَنَّهُ مَعْرِفَةُ المَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، فَكُلُّ عِلْمٍ مَعْرِفَةٌ وَكُلُّ مَعْرِفَةٍ عِلْمٌ . . .

العلوم تَنَقَسِمُ قِسْمَيْنِ: قِسْمٍ مِنْهُمَا: عِلْمُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَهُوَ صِفَتُهُ لِذَاتِهِ، وَليْسَ بِعِلْمٍ ضَرْوَرِيَّةٍ وَلَا اسْتِدْلَالٍ . . .

وَالْقِسْمُ الْآخَرُ: عِلْمُ الْخَلْقِ، وَهُوَ يَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ: فَقِسْمٌ مِنْهُ: عِلْمٌ اضْطِرَارِيٌّ، وَالْآخَرُ، عِلْمٌ نَظَرِيٌّ وَاسْتِدْلَالِيٌّ. فَالضَّرُورِيُّ مَا لَزِمَ أَنْفُسَ الْخَلْقِ لِرُومًا لَا يُمَكِّنُهُمْ دَفْعُهُ وَالشُّكُّ فِي مَعْلُومِهِ، نَحْوُ الْعِلْمِ بِمَا أَدْرَكَتْهُ الْحَوَاسُّ الْخَمْسُ وَمَا ابْتَدَى فِي النَفْسِ مِنَ الضَّرُورَاتِ. وَالنَّظَرِيُّ مِنْهُمَا: مَا احْتِيجُ فِي حَصُولِهِ إِلَى الْفِكْرِ وَالرَّوِيَّةِ، وَكَانَ طَرِيقُهُ النَّظَرَ وَالْحُجَّةَ. وَمِنْ حُكْمِهِ جَوَازُ الرَّجُوعِ عَنْهُ وَالشُّكُّ فِي مُتَعَلِّقِهِ.

وَجَمِيعُ الْعُلُومِ الضَّرُورِيَّةِ تَقَعُ لِلْخَلْقِ مِنْ سِتَّةِ طُرُقٍ، فَمِنْهَا: دَرْكُ الْحَوَاسِّ الْخَمْسِ . . . وَكُلُّ مُدْرِكٍ بِحَاسَّةٍ مِنْ هَذِهِ الْحَوَاسِّ مِنْ جِسْمٍ، وَلَوْنٍ، وَكُوْنٍ، وَكَلَامٍ، وَصَوْتٍ، وَرَائِحَةٍ، وَطَعْمٍ، وَحَرَارَةٍ، وَبُرُودَةٍ، وَلِينٍ، وَخَشُونَةٍ، وَصَلَابَةٍ، وَرَخَاوَةٍ، فَالْعِلْمُ بِهِ يَقَعُ ضَرْوَرَةً. وَالطَّرِيقُ السَّادِسُ: هُوَ الْعِلْمُ الْمُبْتَدَأُ فِي النَفْسِ لَا دَرْكٌ بِبَعْضِ الْحَوَاسِّ، وَذَلِكَ نَحْوُ عِلْمِ الْإِنْسَانِ بِوُجُودِ نَفْسِهِ وَمَا يَحْدُثُ فِيهَا وَيَنْطَوِي عَلَيْهَا مِنَ اللَّذَّةِ، وَالْأَلْمِ، وَالغَمِّ، وَالْفَرَحِ، وَالقُدْرَةِ، وَالعَجْزِ، وَالصَّحَّةِ، وَالسَّقَمِ، وَالْعِلْمُ بِأَنَّ الضَّدَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ، وَأَنَّ الْأَجْسَامَ لَا تَخْلُو مِنَ الْاجْتِمَاعِ وَالْإِفْتِرَاقِ، وَكُلُّ مَعْلُومٍ بِأَوَائِلِ الْعُقُولِ، وَالْعِلْمُ بِأَنَّ الثَّمَرَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ شَجَرٍ أَوْ

نخل ، وأن اللبّن لا يكون إلا من صِرْع ، وكلّ ما هو مُقتضى العادات .

وكلّ ما عدا هذه العلوم - وهو علم استدلال - لا يَحْصُلُ إلا عن استئنافِ الذِّكْر والنظَرِ وتَفَكُّرٍ بالنظَرِ والعقل . فمن جملة هذه الضروراتِ العلمُ بالضروراتِ الواقعةِ بأوائلِ العقولِ ، ومقتضى العاداتِ التي لا تُشاركُ ذوي العقولِ في علمها البهائمُ والأطفالُ والمُنْتَقِصُونَ ، نحو العلمِ الواقعِ بالبديةِ ، ومُتَضَمِّنٌ كثيرٍ من العاداتِ ، ونحو العلمِ بأنّ الاثنين أكثرُ من الواحدِ ، وأنّ الضدّين لا يجتمعانِ ، وأمثالِ ذلك من موجبِ العاداتِ وبدائِهِ العقولِ التي لا يَخَصُّ بعلمها العاقلون .

الباقلاني في (الإنصاف) 13 - 15

العلم بالحسّ وبالعقل

العلمُ اعتقاد الشيء على ما هو به ، إن كان محسوساً فبالحسّ ، وإن كان معقولاً فبالعقلِ ، والحسّ والعقل أصلُ ما تردُّ إليه العلومُ كلّها ، فما قضيا بإثباته ثبّت ، وما قضيا بنفيه انتفى ؛ هذا إذا كانا سليمين من الآفاتِ بريئين من العاهاتِ وعوارضِ النقصِ ، غسيلين من عشقِ عادةِ الإلْفِ والنشوءِ ، لا يكاد يقع حينئذ في محسوسه ومعقوله اختلافٌ إلا من مخالِفٍ أو معانِدٍ ، لأنهما على ضرورةٍ لا يَعرِضُ للحاسّ شكٌّ في هيئةِ المحسوسِ وصورتهِ ، ولا يَقدرُ المُضطرُّ ببديةِ عقله أن لا يعلمَ ما يَعلمُه وَيَتَقَنَّنُه ولا يُصَدِّقُ من يدّعي خلافه ، ولو كان مضطراً في دعواه كما اضطرَّ في حواسّه لما ظَهَرَ من أحدٍ خلافٌ ولا احتيجَ إلى كَسْرِ قوله والكشفِ عن غوارِ كلامه .

المقدسي في (البدء والتاريخ) 1: 19

العلمُ اضطراراً واكتساباً

العلم على ضربين : علمُ اضطرارٍ وعلمُ اكتساب .

فأما علمُ الاضطرار فهو ما أدرك بدهاةِ العقولِ ، وهو نوعان : حسّ ظاهر ، وخبرٌ متواتر ؛ وعلمُ الحسّ متأخراً عن العقلِ ، وعلمُ الخبرِ متقدّمٌ عليه ، ولا يَتَفَتَّرُ

علمُ الاضطرارِ إلى نظريّ واستدلالٍ لإدراكه ببديهية العقل، ويشترك فيه الخاصّةُ والعامّةُ، ولا يتوجّه إليه جحدٌ ولا تحسُّنُ المطالبةُ فيه بدليلٍ لأنه غايةٌ لتناهي النظر.

وأما علمُ الاكتسابِ فطريقُهُ النظر والاستدلالُ لأنه غيرُ مُدرِكٍ ببديهية العقل، فصَحَّ أن يتوجّه إليه الاعتراضُ فيه بطلبِ الدليلِ عليه، فلذلك لم يتوصَّلْ إليه إلا بالنظر والاستدلال، وهو على ضربين: أحدهما: ما كان من قضايا العقول، والثاني: ما كان من أحكامِ السمع. فأما قضايا العقول فضربان: أحدهما: ما عُلم استدلالاً بضرورة العقل، والثاني: ما عُلم استدلالاً بدليلِ العقل. فأما المعلومُ بضرورة العقل فهو ما لا يجوز أن يكونَ على خلافٍ ما هو به كالتوحيد، فيوجب العلمَ الضروريّ، وإن كان عن استدلالٍ للوصولِ إليه بضرورة العقل، وأما المعلومُ بضرورة العقل فهو ما يجوز أن يكونَ على خلافٍ ما هو به.

الماوردي في (أعلام النبوة) ص 5 - 6

العلمُ تصوُّرِ النفسِ بصورةِ المعلومِ

العلم هو إدراكُ النفسِ صُورَ الموجوداتِ على حقائقها، ولما قال بعضُ الأوائل: إن النَّفسَ مكانٌ للصورةِ استحسنه أفلاطون وصوّب قائلُهُ، لأنَّ النفسَ إذا اشتاقت إلى العلم الذي هو غايتها نقلت صورةَ المعلومِ إلى ذاتها حتّى تكونَ الصُّورةُ التي تُحصِّلُها مطابقةً لصورةِ المَنقولِ منه، لا يُفضَّلُ عليها ولا يَنقُصُ منها، وهو حينئذ علمٌ محضٌ، وإن كانت الصورةُ المنقولةُ إلى النفسِ غيرَ مطابقةٍ للمنقولِ فليس بعلم.

وهذه الصورةُ كلّما كَثُرَت عند النفسِ قَوِيَت على استثباتِ غيرها؛ والنفسُ في هذا المعنى كالمناصبِ للجسد، وذلك أن الجسدَ إذا حصَلت فيه صورةٌ ضَعُفَ عن قبولِ صورةٍ غيرها إلا بأن تَنَمَّحِيَ الصورةُ الأولى منه أو تترَكَّبُ الصورةُ الأولى والثانيةُ الواردةُ فتختلِطُ الصورتان ولا تَحصلان ولا إحداهما على التمام، وليس النفسُ كذلك.

ولما كانت نفس الإنسان هيولانية مشتاقة إلى الكلام الموضوع لها بأن يُتصوّر بصورة الموجودات كلّها - أعني الأمور الكليّة دون الجزئية - وكانت قوية على ذلك، وكانت صورة الموجودات فيها غير مُضيفة بعضها مكان بعض بل هي بالضدّ من الأجسام في أنّها كلّما استتبّت صورة في ذاتها قويت على استثبات أخرى، وخلّصت الصوّر كلّها بعضها من بعض، وذلك بلا نهاية - كان الإنسان محتاجاً إلى تعلّم العلم أي إلى استثبات صوّر الموجودات وتخصيلها عنده.

فأما الجهل فاسمٌ لعدَم هذه الصوّر والمعلومات؛ ونحن في اقتناء هذه الصوّر محتاجون إلى تكلفٍ واحتمالٍ مشقّةٍ وتعبٍ إلى أن نحصل لنا، فأما عدَمها فليس مما يُتكلفُ ويُتجسّم، بل النفس عاديةٌ لذلك. ومثّل ذلك من المحسوس صورةً لوح لا كتابةً فيه، وإثبات الكتابة، وصوّر الحروف يكون بتكلفٍ، فأما تزكّه بحاله فلا كلفةً فيه إلا على مذهب من يرى صوّر الأشياء موجودةً للنفس بالذات، وإنما عرض لها النسيان وأنّ العلم تذكّرٌ وإزالةٌ لآفة النسيان عن النفس.

ولو كان الأمر كذلك لكان جواب المسألة بحسب هذا المذهب بيناً في أنّ التعب بإزالة آفة واجبٌ وتزكّه مأووفاً لا تعب فيه، ولكن هذا مذهب غير مرغوب فيه؛ والشغل به في هذا الموضع فضلٌ لأنه ليس من المسألة في شيء وإن كان الكلام قد جرّ إليه، ولكننا ندل على موضعه فليؤخذ من هناك، وهو كُتب النفس.

فقد تبين أنّ العلم تصوّر النفس بصورة المعلوم؛ والتصوّر تفعلٌ من الصورة، والجهل هو عدَم الصورة، فكيف يُستعمل التفعل من الصورة في عدم الصورة؟ هذا مُحال.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 52 - 54

العلم إدراكٌ وتَصَوُّرٌ

وإذا بان أن العلم إدراكٌ وتَصَوُّرٌ فقد بان أنهما انفعالٌ، لأن الصُّورَ إنما تكونُ موجودةً إما مجردةً عَقْلِيَّةً وإما ماديةً حسيَّةً، وإذا أدركتَها النَّفْسُ فإنما تَنقُلُها إلى ذاتها نقلاً لتتطبع تلك الصُّورُ فيها، وإذا انطبعت فيها تَصَوَّرت بها، وهذا مستمرٌّ في المحسوس والمَعقول، وإذا بان هذا فقد بان أنه من بابِ المُضَافِ لأن الإدراكَ يَقَعُ بالْمُنْفَعِلِ من الفاعل، وكذلك التَّصَوُّرُ.

والأشياء التي من بابِ المُضَافِ لا سبيلَ إلى وجودها منفردةً ولا إلى تحصيلِ ذواتها مُعَرَّاةً من كلِّ شائبة... لأنها لا عينَ لها ثابتةً في النفسِ ماثلةً بين يدي العقلِ إلا من حيث هي مضافةٌ؛ فالمعلومُ إذن يتقدَّم العلمُ تقدُّماً ذاتياً، وكذلك المحسوسُ يتقدَّم الحاسَّ بالذات.

والفرق بين التقدُّمِ الذاتي، والتقدُّمِ العَرَضِيِّ والزمانِيِّ بَيْنَ في غيرِ هذا الموضِعِ وإن كانا معاً بالزمانِ ثم تَنزَعُ النفسُ صُورَها وتَسْتَشْبِهُها في ذاتها.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 137 - 138

العلمُ تَصَوُّرٌ وتَصَدِيقٌ

العلم قسمان: أحدهما: علمُ بذواتِ الأشياءِ ويُسمَى تَصَوُّراً.

والثاني: علمٌ بنسبةِ الذواتِ بَعْضِها إلى بعضٍ بِسَلْبٍ أو إيجاب، ويُسمَى تَصَدِيقاً. وإن الوصولَ إلى التَّصَدِيقِ بِالْحُجَّةِ، والوصولَ إلى التَّصَوُّرِ التَّامِّ بِالْحَدِّ، فإنَّ الأشياءَ الموجودةَ تنقسم إلى أعيانٍ شَخْصِيَّةٍ كَزَيْدٍ، ومَكَّةَ، وهذه الشجرة، وإلى أمورٍ كُليَّةٍ كالإنسانِ والتلبُّدِ والشَّجَرِ والبُرِّ والخَمْرِ.

الغزالي في (معيار العلم) ص 265

العلمُ اليقينيّ

هو الذي يَنكشِف في المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يُقارنه إمكانُ الغلطِ والوَهْم، ولا يتَّسع القلبُ لتقديرِ ذلك، بل الأمانُ من الخطأِ يَنبغي أن يكونَ مقارناً لليقينِ مقارنةً لو تَحَدَى بإظهارِ بطلانه - مثلاً - مَنْ يَقلِبُ الحَجَرَ ذهباً والعصا ثعباناً، لم يُورث ذلك شكّاً وإنكاراً. فإني إذا عَلِمْتُ أَنَّ العَشْرَةَ أَكْثَرُ مِنَ الثَّلَاثَةِ، فلو قال لي قائل: لا، بل الثَّلَاثَةُ أَكْثَرُ مِنَ العَشْرَةَ بدليل أني أَقْلِبُ هذه العصا ثعباناً، وَقَلَبْتُهَا، وشاهدتُ ذلك منه، لم أَشْكُ بسببه في معرفتي، ولم يَحْصُلَ فيّ منه إلا التَعَجُّبُ من كَيْفِيَّةِ قدرته عليه، وأما الشكُّ فيما عَلِمْتُهُ فلا .

ثم عَلِمْتُ أَنَّ كُلَّ مَا لَا أَعْلَمُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَلَا أَتَيْقِنُهُ هَذَا النُّوعَ مِنَ الْيَقِينِ، فَهُوَ عِلْمٌ لَا ثِقَةَ بِهِ وَلَا أَمَانَ مَعَهُ، وَكُلُّ عِلْمٍ لَا أَمَانَ مَعَهُ فَلَيْسَ بِعِلْمٍ يَقِينِيّ .

الغزالي في (المتقذ من الضلال) ص 61

كَمِيَّةُ الْعُلُومِ وَمَرَاتِبُهَا

إن اسمَ العلمِ قد يُطْلَقُ فِي الْجُمْلَةِ عَلَى الْفَهْمِ وَالْوَهْمِ وَالذَّهْنِ وَالْفِطْنَةِ وَالْيَقِينِ وَالخَطَرَةَ وَالْمَعْرِفَةَ، وَكُلُّ مَا يَحْصُلُ مِنْهُ إِدْرَاكُ شَيْءٍ - ظَاهِراً أَوْ بَاطِناً - بِبَدِيهَةِ عَقْلٍ أَوْ مُبَاشَرَةِ حَاسَّةٍ أَوْ اسْتِعْمَالِ آلَةٍ كَالِاسْتِدْلَالِ وَالْفِكْرَةِ وَالْبَحْثِ وَالتَّمْيِيزِ وَالْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ، لِأَنَّ هَذِهِ الْخِصَالَ كُلَّهَا آلَاتُ إِدْرَاكِ وَطُرُقٌ لِلتَّوَصُّلِ إِلَيْهِ . . .

فَأَوَّلُ الْعِلْمِ الْخَطَرَةُ الصَّادِقَةُ، وَهُوَ كَالْبَدِيهَةِ - مثلاً - بل بَدْوُهُ الْبَدِيهَةُ وَأَخْرَهُ الْيَقِينِ، وَهُوَ اسْتِقْرَارُ الْحَقِّ وَانْتِفَاءُ الشَّكِّ وَالشُّبْهَةِ عَنْهُ . . .

العلم اليقيني: الذي يُحِيطُ بِالْأَشْيَاءِ عَلَى وَجْهِهَا وَيُدْرِكُهَا بِكُنْهَاتِهَا .

والمعرفة إدراكٌ أَثْنِيَّةُ الشَّيْءِ وَذَاتِهِ . . . وَالْفَرْقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعِلْمِ أَنَّ الْعِلْمَ: الْإِحَاطَةُ بِذَاتِ الشَّيْءِ عَيْنَهُ وَخَدَهُ، وَالْمَعْرِفَةُ إِدْرَاكُ ذَاتِهِ وَثَبَاتِهِ وَإِنْ لَمْ يُدْرَكْ حَدُّهُ وَحَقِيقَتُهُ . فَالعلمُ أَعْمٌ وَأَبْلَغُ لِأَنَّ كُلَّ مَعْلُومٍ مَعْرُوفٌ، وَلَيْسَ كُلُّ مَعْرُوفٍ مَعْلُوماً .

والوهم اعتقادُ صورةٍ شيءٍ مَحسوسٍ أو مَظنونٍ وإن كان منفيًا وجوده في الظاهر، لأنَّ قوَّةَ الوهم في انبساطها تَضَعُف، فلذلك تَرى ما لا تراه العيون، وكذلك العينُ إذا امتدَّت قوَّةَ بَصَرِها وبعُدَّت مسافةُ المرئيِّ عنها رَأَتْه على خلافِ ما هو به من الصَّغرِ والعِظَمِ والصُّورةِ واللَوْنِ وَغَيْرِ ذلك من الهَيئاتِ وما خلا عن الهَيئاتِ والصفاتِ والحدودِ كُلِّها فلا يَمسُّها الوهمُ ولا يَتَصَوَّرُ في النفسِ .

والفهمُ: هو المعرفةُ؛ وقوَّةُ الذهنِ قَريبَةٌ من قوَّةِ العقلِ، غير أن الذهنَ والفهمَ تَطْبُعُ .

والفطنةُ قَريبَةٌ المَعْنَى من الذَّهنِ .

وأما الأسبابُ التي يُتَوَصَّلُ بها إلى ما خَفِيَ من العلمِ فالفكرة، وهي البحثُ عَن علَّةِ الشيءِ وَحدَه بالرأيِ والرؤية .

والاستنباطُ: انتزاعُ ما في طَيِّ المَعقولِ والمَحسوسِ والاستدلالِ والاجتهادِ

فهذه جُملةُ أصولِ العلمِ؛ وطُرُقُها؛ ومَحصولُها راجعٌ إلى ثلاثة أصنافٍ: إلى المَعقولِ بديهةً، والمَحسوسِ ضرورةً، لأنَّ ما يُدْرِكُ بهما بلا واسطةٍ ومَقدماتٍ، والثالثُ: المُستَدَلُّ عليه المُستَبَطُّ بالبحثِ والأمارَةِ، فهذه يَقعُ فيها الاختلافُ والاضطرابُ لخروجِه عن حَيِّزِ الحاسَّةِ والبديهةِ، وتفاوتِ قُوَى المُستدلينِ والتأظيرِ وتفاوتِ آرائهم وعقولهم .

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 1: 20 - 23

درجاتُ العلوم

إن الأشياءَ كُلِّها في العقولِ على ثلاثة أَصْرُبٍ: واجبٍ وسالبٍ وممكن .
فالواجبُ في العقلِ بِنَفْسِ العقلِ، واستدلَّاهُ كعلمنا بأنَّ البناءَ يَقْتَضِي بانيًا، والكتابَ يَقْتَضِي كاتبًا، ولا بدَّ لكلِّ صنعةٍ من صانع .

والسالبُ: الممتنع المستحيلُ في العقل بنفسِ العقل، واستدلّاهُ هو أن يوجدَ كتابٌ بغيرِ كاتب، وصنعةٌ من غيرِ صانع، فإن هذا لا يوجبُه العقلُ ولا يتصوّرُه الوهم، ولا يستقرُّ عليه الطبع.

والممكن: الجائزُ الموهومُ في العقلِ بنفسِ العقلِ، كما حُكيَ عن القرونِ السالفةِ والبلدانِ النائيةِ، وما يُذكرُ أنه سيكونُ بعد، فإن ذلك مما يجوزُ في العقلِ أنه كذلك، ويجوزُ أنه ليس كذلك، لأنه لا يدلُّ خاطرٌ على تحقيقِ شيءٍ من ذلك إلا ويجوزُ أن يدلُّ خاطرٌ على إبطالِه لدخوله في حدِّ الجوازِ والإمكانِ، فلما تكافأتِ الأدلّةُ به قَصَرَ على حدِّ الوقوفِ، فلا شيءَ إلا وهو معقولٌ معلومٌ أو معروفٌ أو موهومٌ أو محسوسٌ.

المقدسي في (البدء والتاريخ) 1: 28 - 29

تقسيمُ العلوم بحسبِ غاياتها

إنَّ العلومَ كثيرةٌ، والشهواتُ لها مختلفَةٌ، ولكنها تنقسمُ أولَ ما تنقسمُ إلى قسمينِ:

1 - علوم لا يُمكن أن تجري أحكامها الدَّهرَ كُلَّهُ بل في طائفة من الزمان، ثم تَسْقُطُ بعدها، أو تكونُ مغفولاً عن الحاجة إليها بأعيانها برهةً من الدَّهرِ ثمَّ يُدُلُّ عليها من بعد.

2 - وعلوم متساوية النَّسبِ إلى جميعِ أجزاءِ الدَّهرِ، وهذه العلومُ أولى العلوم بأن تُسمَى حكمةً، وهذه منها أصولٌ، ومنها توابع وفروع، وغرضُنا هنا هو الأصول، وهذه التي سَمَّيناها توابع وفروعاً فهي كالطبِّ والفلاحةِ وعلومِ جُزئية تُنسبُ إلى التنجيمِ وصنائعٍ أُخرى لا حاجة بنا إلى ذكرها.

وتنقسم العلوم الأصلية أيضاً إلى قسمين، فإنَّ العلمَ لا يخلو إما أن يُنتَفَعَ به في أمورِ العالمِ الموجودةِ وما هو قَبْلَ العالمِ، ولا يكونُ قُصارى طالبِه أن يتعلَّمَه

حتى يصير آلة لعقله يتوّصلُ بها إلى علومٍ هي علومُ أمورِ العالمِ وما قبله، وإما أن يُتَنَفَّعَ به من حيث يصيرُ آلةً لطالبه فيما يرومُ تحصيله من العلمِ بالأمورِ الموجودةِ في العالمِ وقبله .

والعلم الذي يُطلب ليكون آلةً قد جرت العادةُ في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يُسمَى علمَ المنطق، ولعلّ له عند قومٍ آخرين اسماً آخر . . .

وإنما يكون هذا العلمُ آلةً في سائر العلوم لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاجُ إليها كل من يقتنص المجهولَ من المعلومِ باستعمالِ للمعلومِ على نحوٍ وجهتهُ يكون ذلك النحوُ وتلك الجهةُ مؤدياً بالباحث إلى الإحاطةِ بالمجهولِ فيكون هذا العلمُ مشيراً إلى جميع الأنحاءِ والجهاتِ التي تنقل الذهنَ من المعلومِ إلى المجهولِ، وكذلك يكونُ مشيراً إلى جميع الأنحاءِ والجهاتِ التي تنقل الذهنَ من المعلومِ إلى المجهولِ . وكذلك يكونُ مشيراً إلى جميع الأنحاءِ والجهاتِ التي تُضِلّ الذهنَ وتُوهمه استقامةَ مأخذِ نحوِ المطلوبِ من المجهولِ ولا يكون كذلك .

وأما القسمُ الآخرُ فهو ينقسم أيضاً أولَ ما ينقسم قسمين : لأنه إما أن تكون الغايةُ في العلمِ تزكيةَ النفسِ مما يَحْصُلُ لها من صورةِ المَعْلُومِ فقط وإما أن تكون الغايةُ ليس ذلك فقط، بل وأن يُعْمَلَ الشيءُ الذي انْتُقِشت صورتهُ في النفسِ . فيكون الأولُ تتعاطى به الموجوداتُ، لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا لنَعْرِفَ أَصُوبَ وجوهِ وقوعها منّا وصدورها عنّا ووجودها فينا . والثاني يُلْتَفَتُ فيه لفتَ موجوداتٍ هي أفعالنا وأحوالنا لنَعْرِفَ أَصُوبَ وجوهِ وقوعها منّا وصدورها عنا ووجودها فينا .

والمشهودُ من أهل الزمان أنهم يُسَمُّونَ الأولَ علماً نظرياً، لأن غايته القُصوى نظر، ويُسَمُّونَ الثاني منهما عملياً لأنَّ غايته عمل .

ابن سينا في (منطق المشركين) ص 23 - 25

العلم والمعرفة وما قاربها

العلم إدراك الشيء بحقيقته، وهو ضربان، أحدهما: حصول صور المعلومات في النفس. والثاني: حُكْم النفس على الشيء بوجود شيء له هو موجود، أو نفي شيء عنه هو غير موجود له، نحو الحكم على زيد بأنه خارج أو ليس طائراً. فالأول هو الذي قد يُسمّى في الشرع وفي كلام الحكماء العقل المستفاد، وفي النحو: المعرفة، ويتعدى إلى مفعول واحد، والثاني هو الذي يُسمّى العلم ويتعدى إلى مفعولين... ولا يجوز الاقتصار على أحدهما.

والفرق بين العلم البسيط - أعني المتعدّي إلى مفعول واحد - وبين المعرفة، هو أنّ المعرفة قد تُقال فيما يُدرك آثاره وإن لم يُدرك ذاته، والعلم لا يكاد يُقال إلا فيما يُدرك ذاته، ولهذا يقال: فلان يَعْرِفُ اللَّهَ تعالى، ولا يُقال: يَعْلَمُ اللَّهَ - عز وجل - لما كانت معرفته ليست إلا بمعرفة آثاره دون معرفة ذاته.

والعلم أصله أن يقال فيما يُعرف وجوده وجنسه وكيفيته وعلته... والمعرفة تُقال فيما يُتوصّل إليه بتفكير وتدبّر، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره، ويُضادّ العرفان: الإنكار؛ والعلم: الجهل.

وأما الدراية فالمعرفة المُدركة بضرب من الحيل، وهو تقديم المقدمة، وإزالة الخاطر، واستعمال الرؤية.

الراغب الأصفهاني في (الدرية) ص 102 - 103

أصناف العلوم البشرية

إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه. والأول هي العلوم الحِكْمِيَّة الفلسفية، وهي التي يُمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنها

براهينها ووجوه تعليمها حتى يَقْفَه نظره وَيَحْتَهُ على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فِكْر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجالَ فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، لأنَّ الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تَندرج تحت الثقل الكليّ بمُجرد وُضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجهٍ قياسيٍّ، إلا أن هذا القياسَ يَتفرع عن الخبر بِبُوتِ الحُكْم في الأصل، وهو نقلِيّ، فَرَجَعَ هذا القياسُ إلى النقلِ لتَفَرُّعه عنه.

وأصلُ هذه العلومِ النقليةِ كلها هي الشرعياتُ من الكتابِ والسنةِ التي هي مشروعةٌ لنا من الله ورسوله، وما يتعلَّقُ بذلك من العلوم التي تُهيئُها للإفادة. ثم يَسْتتبع ذلك علومُ اللسانِ العربيِّ الذي هو لسانُ المِلَّةِ وبه نزل القرآن.

وأصناف هذه العلومِ النقليةِ كثيرةٌ، لأنَّ المُكَلَّفَ يَجِبُ عليه أن يَعْرِفَ أحكامَ الله تعالى المفروضةَ عليه وعلى أبناءِ جنسه، وهي مأخوذةٌ من الكتابِ والسنةِ أو بالإجماع أو بالإلحاق.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 991 - 992

العلوم العقلية وأصنافها

وأما العلومُ العقليةُ التي هي طبيعيةٌ للإنسانِ من حيث إنه ذو فِكْرٍ، فهي غيرُ مختَصَّةٍ بِمِلَّةٍ، بل يوجد النظرُ فيها لأهلِ المِلَلِ كلِّهم، ويستون في مدارِكها ومباحثها، وهي موجودةٌ في النوعِ الإنساني منذ كان عُمرانُ الخليفة، وتُسَمَّى هذه العلومُ علومَ الفلسفة والحكمة، وهي مشتملةٌ على أربعة علوم:

الأول: علمُ المَنطِق، وهو علمٌ يَعصمُ الذهنَ عن الخطأ في اقتناصِ المطالبِ المجهولةِ من الأمورِ الحاصلةِ المَعْلومة، وفائدته تَمييزُ الخطأ من الصواب فيما يَلْتَمسه الناظرُ في المَوجوداتِ وعوارضها ليقفَ على تحقيقِ الحقِّ في الكائناتِ بِمُنْتَهَى فِكْرِهِ. ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوساتِ من الأجسامِ العُنْصوريةِ والمُكوَّنةِ عنها من المَعْدنِ والنباتِ والحيوانِ والأجسامِ الفلكيةِ والحركاتِ الطبيعيةِ

والتقس التي تنبعث عنها الحركات وغير ذلك، ويُسمى هذا الفنُ بالعلم الطبيعي، وهو الثاني منها. وإما أن يكون النظرُ في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات، ويُسمونه العلم الإلهي، وهو الثالث منها. والعلم الرابع، وهو الناظرُ في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم، أوّلها: الهندسة، وهو النظرُ في المقادير على الإطلاق، إما المُنفصلة من حيث كونها معدودة، أو المتصلة. وهي إما ذو بُعد واحد، وهو الخط، أو ذو بُعدين، وهو السطح، أو ذو أبعاد ثلاثة، وهو الجسم التعليمي، يُنظر في هذه المقادير وما يُعرض لها إما من حيث ذاتها أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض، وثانيهما: علم الأرتماطيق، وهو معرفة ما يُعرض للكَم المُنفصل الذي هو العدد، ويُؤخذ له من الخواصّ والعوارض اللاّحقة. وثالثها: علم الموسيقى، وهو معرفة نِسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد، وثمّرتُه معرفة تلاحين الغناء. ورابعها: علم الهيئة، وهو تعيين الأشكال للأفلاك وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من السيارة، والقيام على معرفة ذلك من قبيل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها.

فهذه أصول العلوم الفلسفية، وهي سبعة: المنطق وهو المقدم منها، وبعده التعاليم (فالأرتماطيقى أولاً، ثم الهندسة، ثم الهيئة، ثم الموسيقى)، ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. ولكل واحد منها فروع تتفرّع عنه، فمن فروع الطبيعيات: الطب، ومن فروع علم العدد: علم الحساب والفرائض والمعاملات، ومن فروع الهيئة: الأزياج، وهي قوانين لحسابات حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها؛ ومن فروع النظر في النجوم: علم الأحكام النجومية.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 1085 - 1086

علم الله وعلم الخلق

العلم علمان: أحدهما: علم الله - تعالى - والآخر: علم الخلق، وعلم العبد

يتلاشى في جَنبِ علمِ اللَّهِ تعالى، لأنَّ علمَه صفتُه وقائِمٌ به ولا نهاية لأوصافه. وعِلْمُنَا صِفَتُنَا وقائِمٌ بنا، وأوصافُنَا مُنتَهيةٌ لقوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ [الإسراء/ 85].

وفي الجملة العلمُ من صفاتِ المَدْح؛ وَحَدُّهُ: الإحاطةُ بالمعلومِ وتَبَيُّنُ المعلومِ، وأفضلُ حدوده هو أنَّ العلمَ صفةٌ يصيرُ الحيُّ بها عالماً.

وعلمُ الله هو علمٌ يَعْلَمُ به جملةُ الموجوداتِ والمعدوماتِ، ولا مشاركةٌ للخلْق معه، وهو غيرُ مُتَجَزِيءٍ وغيرُ منفصلٍ عنه، والدليل على علمه ترتيبُ فعلِه، لأنَّ الفعلَ المُخَكَّمِ يَقْتَضِي عِلْمَ الفاعلِ، فعلمُه لاحقٌ بالأسرارِ ومحيطٌ بالظواهرِ.

أما علمُ العَبْدِ فينبغي أن يكونَ في أمورِ الله تعالى ومَعْرِفَتِهِ، وعلمُ الوقتِ وما يُفِيدُ بموجِبِهِ ظاهراً وباطناً فريضةً على العبدِ، وهو على قسمين:

أحدهما: الأصول، والآخر: الفروع. فظاهرُ الأصولِ: قولُ الشهادةِ، وباطنُ الأصولِ: تَحْقِيقُ المعرفةِ. وظاهرُ الفروعِ: ممارسةُ المُعاملةِ، وباطنُ الفروعِ: تصحيحُ النِّيَّةِ. وقيامُ كلِّ هذينِ بدونِ الآخرِ مُحال.

الهجويري في (كشف المحجوب) 205 - 207

ضروب العلم عند السالكين

يقول محمد بنُ الفضلِ البَلْخِي - رحمه الله -: «العلومُ ثلاثة: علمٌ بالله، وعلمٌ من الله، وعلمٌ مع الله.

فالعلمُ بالله هو علمُ المَعْرِفةِ الذي عَرَفَهُ به جميعُ أوليائه، ولو لم يكن تعريفُه وتَعَرُّفُهُ لَمَا عَرَفُوهُ، لأنَّ كلَّ أسبابِ الاكْتِسَابِ المُطْلَقِ منقطعَةٌ عن الحقِّ تعالى، ولا يصيرُ عِلْمُ العبدِ علَّةً لمعرفةِ الحقِّ، لأنَّ علَّةَ معرفتِهِ - تعالى وتقدَّس - إنما هي أيضاً هدايته وإعلامه.

والعلم من الله هو علمُ الشريعةِ، وهو أمرٌ وتكليفٌ منه لنا.

والعلمُ مع الله هو علمُ مقاماتِ طريقِ الحقِّ، وبيانُ درجاتِ الأولياءِ .
فالمعرفةُ، إذن، لا تصحّ بدونِ قبولِ الشريعةِ، وممارسةِ الشريعةِ لا تستقيم
بغيرِ إظهارِ المقاماتِ .

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 210 - 211

العلم القديم

وإلى هذا كلّه فقد نرى أنّ أبا حامد (الغزالي) قد غلّط على الحكماء المشائين
فيما نُسب إليهم من أنّهم يقولون إنه - تقدّس وتعالى - لا يعلمُ الجزئياتِ أصلاً، بل
يرون أنّه - تعالى - يعلمُها بعلمٍ غيرِ مجانسٍ لعلمنا بها، وذلك أنّ علمنا بها معلولٌ
للمعلوم به، فهو مُحدّثٌ بحدوثه، ومتغيّرٌ بتغيّره، وعلمُ الله - سبحانه - بالوجودِ
على مُقابلِ هذا، فإنّه علّةٌ للمعلومِ الذي هو المَوجود، فَمَنْ شَبَّهَ العِلْمينِ أَحَدَهُمَا
بالآخر فقد جعل ذواتِ المتقابلاتِ وخواصّها واحدةً، وذلك غايةُ الجهلِ .

فاسمُ العلمِ - إذا قبلَ على العلمِ المُحدّثِ والعلمِ القديمِ - فهو مَقولٌ باشتراكِ
الاسمِ المَنخُصِ، كما يقالُ كثيرٌ من الأسماءِ على المتقابلاتِ مثل: العَجَلُ، المَقولُ
على العَظيمِ والصَغيرِ، والصَريمِ، المَقولُ على الضوءِ والظُلْمَةِ . ولهذا ليس ها هنا
حدٌّ يَشملُ العِلْمينِ جميعاً كما توهمه المتكلّمون من أهلِ زماننا .

ابن رشد في (فصل المقال) ص 38 - 39

علوم الأنبياء

إنّا نجدُ هذا الصَّنَفَ من البَشَرِ تَعَتِريهم حالةُ إلهيةٍ خارجةٍ عن منازعِ البَشَرِ
وأحوالِهِم، فَتَغَلِبُ الوجهةُ الرَبّانيةُ فيهم على البَشَريّةِ في القُوَى الإدراكيةِ والنزوعيةِ
من الشهوةِ والغضبِ وسائرِ الأحوالِ البدنيةِ، فَتَجِدُهُم مُتَنَزِّهينَ عَنِ الأحوالِ البَشَريّةِ
إلا في الضروراتِ منها، مُقبِلينَ على الأحوالِ الرَبّانيةِ من العبادةِ والذِكْرِ لِلَّهِ لِمَا

تقتضي معرفتهم به، مُخبرين عنه بما يوحي إليهم في تلك الحالة من هداية الأمة على طريقة واحدة وسننٍ معهودٍ منهم لا يتبدل فيهم كأنه جيلةٌ فطرهم الله عليها

فوجب من ذلك كله أن يكون للنفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحّة من اللّمحات، ثم تُراجع بشريتها وقد تلقت في عالم الملكية ما كُلفت بتبليغه إلى أبناء جنسها من البشر. وهذا هو معنى الوحي وخطاب الملائكة؛ والأنبياء كلهم مفظورون عليه كأنه جيلةٌ لهم، ويعالجون في ذلك الانسلاخ من الشدة والغطيظ ما هو معروف عنهم، وعلمهم في تلك الحالة علمٌ شهادةً وعيانٍ لا يلحقه الخطأ والزلل، ولا يقع فيه الغلط والوهم، بل المطابقة فيه ذاتيةٌ لزوال حجاب الغيب وحصول الشهادة الواضحة عند مفارقة هذه الحالة إلى البشرية.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 981 - 983

مدارك العلم

مدارك العلم ثلاثة: الإحساس والخبر والنظر.

أما الإحساس فيكون من جهة الحواس، وهي عشر، خمسٌ ظاهرةٌ وهي: البصر والسمع والشم والذوق واللمس؛ وخمسٌ باطنةٌ وهي: الحس المشترك والخيال والوهمية والحافظة والمفكرة.

وزعم الحكماء أن البصر قوةٌ في ملتقى العضلتين الممدودتين إلى العين يُدرِكُ بها الألوان والأضواء ونحو ذلك.

والسمع قوةٌ في عصبِ باطنِ الصّماخِ يُدرِكُ بها الأصوات.

والشمّ قوةٌ في زائدتيّ مُقدّمِ الدّماغِ يُدرِكُ بها الروائح.

والذوقُ قوةٌ مُنبئةٌ في العصبِ المفروشِ على جرم اللسانِ يُدرِكُ بها الطعوم.

واللمسُ قوةٌ ساريةٌ في البدنِ تُدركُ بها الحرارةُ والبرودةُ والملاسةُ
والخشونةُ .

والحسُّ المشتركُ قوةٌ في البطنِ المُقدِّمِ من الدماغِ تجتمعُ فيها صُورُ
المحسوساتِ عند تأديها عن الحواسِّ المذكورةُ .

والخيالُ قوةٌ تحفظُ ما يغيبُ عن الحسِّ المُشتركِ من الصورِ .

والوهميةُ قوةٌ تُدركُ بها المعاني الجزئية كالعداوةِ في زيدٍ لعمرو، والصدقةُ
فيه .

والحافظةُ قوةٌ تحفظُ أحكامَ الوهمِ وتُسمَّى عند استرجاعها ذاكرةً . . .

والمُفكِّرةُ قوةٌ تتصرَّفُ في المعاني بالتركيبِ والتفصيلِ .

ومذهبُ أهلِ الحقِّ أنَّ ذلكَ كلَّهُ إدراكٌ يخلقه اللهُ تعالى متى شاء ويخصه عادةً
بأي محلٍّ شاء، ولو شاء لجعله في محلٍّ آخر، لأنَّ الكلَّ مُمكنٌ؛ والفاعلُ تعالى
مختار، ولا تأثيرَ لقوةٍ ولا مزاجٍ، ولا توقُّفَ على بيِّنةٍ مخصوصةٍ .

وأما الخبرُ فهو ما له نسبةٌ في الخارجِ بدونه، فإن طابقتها إثباتاً ونقياً فهو
صِدْقٌ وإلَّا فكذبٌ، ولا واسطةٌ بينهما عندنا، وهو إما متواترٌ، وهو خبرٌ جَمعَ من
الناسِ يمتنعُ عادةً تواطؤُهُم على الكذبِ في أمرٍ محسوسٍ، ويُفيدُ العِلْمَ
الضروريَّ . . . وإما مستفيضٌ، وهو الشائخُ دون الأول، وإما آحادٌ، وهو ما سيوى
ذلك، ولا يُفيدان القطعَ بذاتهما لكن بمعونةِ القرائنِ؛ والعملُ بهما في الأحكامِ
الفرعيةِ مُتعيَّنٌ .

وأما النظرُ - وهو المقصودُ بالذاتِ من هذا الفصل - وقد عرّفوه بتعريفاتٍ،
وإنما يتّضحُ معناه بأن تعلّمَ أنَّ للنفسِ تشوّفاً إلى المعقولاتِ كما للعَيْنِ تشوّفاً إلى
المَرئياتِ، فإذا وَقَعَتِ النفسُ على معنى فإن انكشف لها ضرورةٌ أو ثبتَ حكمه
ضرورةً لكونه وجدانياً أو تجريبياً أو نحو ذلك . . . استقلّت بتحصيله ولم تحتجِ

إلى مُحصّل، وإن لم يكن من ذلك احتاجت إلى مُحصّل، وإن لم يكن من ذلك احتاجت إلى مُحصّل له إما كاشف له، وبه يَحصل التصوّر، وإما مُثبت له ليَحصل اليقين به أو الظنّ، وبه يَحصل التصديق.

فقد علمت أن للنفسِ أولاً حركةً إلى المطلوبِ في التصوُّري أو التصديقي يَقع بها الشعورُ به من وجه، إذ لو لم تَشعُر به أصلاً ما طلبته، وثانياً حركةً إلى ما يُحصّله ويكَمّل الشعور. وليس كلُّ شيءٍ يَقع به التحصيل، بل لا بدّ - على مذهبِ أربابِ التعاليم، وهو المستعمل - أن تَبحث النفسُ حتى تَقع على ما يناسبُ بخصوصه، ثم ليس يَحصلُ كيفما اتَّفَق، بل لا بدّ من هيئةٍ مخصوصة كترتيبِ الجنسِ والفصلِ في الأول، وترتيبِ المُقدّماتِ في الثاني بما يَحْتَاجُ كلُّ من ذلك من الشروطِ والكيفياتِ، ثم عند ذلك تَقع للنفسِ حركةٌ ثالثةٌ إلى المطلوب، وذلك حصوله المُعتَبَر. فتارةً يقال: النظرُ هو مجموعُ الحَرَكَتينِ المذكورتين، وتارةً يُقتَصَرُ على البعضِ أو اللازم فيقال: هو حركةُ النفسِ إلى المطالب، أو حركةُ النفسِ إلى المبادئ، أو ترتيبُ أمورٍ معلومةٍ للتأدي إلى مجهول.

أبو علي اليوسي في (القانون)، الفصل الخامس (طبعة فاس الحجرية)

فضيلة العلوم والصناعات

فضيلةُ العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرفِ الموضوع، وإما باستقصاءِ البراهين، وإما بعِظَمِ الجَدوى الذي فيه سواءً كان ذلك مُنتظراً أو مُحتَضراً.

أما ما يُفضّل على غيره لعِظَمِ الجَدوى الذي فيه كالعلوم الشرعية والصناعاتِ المحتاجِ إليها في زمانٍ زمانٍ وعند قومٍ قوم.

وأما ما يُفضّل على غيره لاستقصاءِ البراهين فيه فكالهندسة.

وأما ما يُفضّل على غيره بشرفِ موضوعه فكعلم الثجوم.

وقد تَجَمَّعَ هذه الثلاثةُ كلَّها أو الاثنانِ منها في علمٍ واحدٍ كالعلمِ الإلهي .
الفارابي (رسالتان فلسفيتان - مقالة في أحكام النجوم) ص 48

تفاضل العلوم

فضيلةُ العلمِ تُعرَفُ بشيئين: أحدهما: بشرفِ ثَمَرَتِهِ، والآخر: بوثاقَةِ دلالتِهِ، وذلك كَشَرَفِ علمِ الدينِ على علمِ الطبِّ، فإن ثَمَرَ علمِ الدينِ الوصولُ إلى الحياةِ الأبديةِ، وثمرَةُ علمِ الطبِّ الوصولُ إلى الحياةِ الدنيويةِ؛ وعلمِ الدينِ أصولُهُ مأخوذةٌ عن الوحي، والطبُّ أكثرُ أصوله من التجارب.

ورُبَّ علمٍ يوفي على غَيره بأحدِ الوجهين، وذلك الغيرُ يوفي عليه بالوجه الآخر، كالطبِّ مع الحسابِ، فللطبِّ شَرَفُ الثمرةِ إذ هو يُفيدُ صحَّةَ البدنِ، وللحسابِ وثاقَةُ دلالةٍ إذ كان العلمُ به ضرورياً غيرَ مُفْتَقِرٍ إلى التجربة.

وليس يجب أن يُحكَمَ بفسادِ علمٍ لخطأٍ وقع من أربابه كصنيعِ العامةِ إذا وجدوا من أخطأ في مسألةٍ حكموا على صناعته بالفسادِ، وإذا رأوا من أصاب في مسألةٍ حكَموا على صناعته بالصحةِ، وذلك عادتهم في الطبِّ والتنجيمِ فيحكمون على الصناعاتِ بالصنائع.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 142 - 143

طُرُق العلوم

الطُّرُقُ التي يُستفادُ منها العلومُ أربعةٌ أُضربُ:
الأول: المستفادُ من بديهةِ العقلِ ومُصادمةِ الحسِّ، وذلك لكلِّ من لم يكن مفقودَ الآلةِ، وإن اختلفت أحوالهم في ذلك.

الثاني: المستفادُ من جهةِ النَّظَرِ إما بمقدِّماتٍ عقليةٍ أو بمقدِّماتٍ محسوسة.

الثالث: المستفادُ من خبرِ الناسِ إما بسماعٍ من أفواههم أو بالقراءة في

كُتِبَهُمْ . ولا يكون الخبرُ علماً إلا ما كانت المَظِنَّةُ عن مُخْبِرِهِ مُرْتَفِعَةً .

الرابع: ما كان عن الوحيِّ إما بلسانِ مَلَكٍ مرئيٍّ . . . وإما بسماعِ كلامٍ من غيرِ مُصادفةِ عينٍ . . . وإما بالَمَنَامِ .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 141 - 142

الشروط التي يتوفّر بها علم الطالب

وأما الشروط التي يتوفّر بها علمُ الطالبِ، ويُنْتَهِي معها كمالُ الراغبِ - مع ما يلاحظُ به من التّوفيقِ، ويَمُدُّ به من المعونة - فتسعةُ شروطٍ:

الأول: العقل الذي يُدْرِكُ به حقائقَ الأمور .

والثاني: الفِطنة التي يَتَصَوَّرُ بها غوامضَ العلوم .

والثالث: الذكاء الذي يَسْتَقِرُّ به حفظُ ما تَصَوَّرَهُ، وفَهْمُ ما عَلِمَهُ .

والرابع: الشهوةُ التي يَدُومُ بها الطَّلَبُ، ولا يُسْرِعُ إليها المَلَلُ .

والخامس: الاكتفاءُ بمادَّةٍ تُغْنِيهِ عن كُلفِ الطَّلَبِ .

والسادس: الفراغُ الذي يكون معه التوقُّرُ، ويحصلُ به الاستكثارُ .

والسابع: عَدَمُ القواطعِ المُذهِلةِ من همومٍ وأشغالٍ وأمراضٍ .

والثامن: طولُ العمرِ، واتِّساعُ المُدَّةِ لِيُنْتَهِيَ بالاستكثارِ إلى مراتبِ الكمالِ .

والتاسع: الظَّفَرُ بعالمٍ سَمَحَ بعلمه، مُتَأَنِّئاً في تعليمه .

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 53

علم الاجتماع الإنساني

لَمَّا كان الإنسانُ متميِّزاً عن سائرِ الحيواناتِ بخواصِّ اختصاصٍ بها، فمنها لعلومُ والصناعاتُ التي هي نتيجةُ الفكرِ الذي تَمَيَّزَ به عن الحيواناتِ، وشَرُفَ بوصفه على المخلوقاتِ، ومنها الحاجةُ إلى الحُكْمِ الوازعِ والسلطانِ القاهرِ، إذ لا يُمكن رجوعُهُ دونَ ذلك (ولا يُشْبِهُه في ذلك) من بين الحيواناتِ كلّها إلا ما يقالُ عن

التحلّ والجراد، وهذه وإن كان لها مثلُ ذلك فبطريقي إلهامي لا بفكرٍ وروية، ومنها السعيُّ في المعاشِ والاعتمادُ في تحصيله من وجوهه واكتسابِ أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقارِ إلى الغِذاءِ في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسِه وطلبه، قال - تعالى -: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾، ومنها العُمران، وهو التساكنُ والتنازلُ في مصرٍ أو محلَّةٍ للأنسِ بالعشيرِ واقتضاءِ الحاجاتِ لما في طباعِهِم من التعاونِ على المعاشِ، ومن هذا العُمرانِ ما يكون حَضْرِيًّا، وهو الذي بالأمصارِ والقرى والمدنِ والمدائنِ للاعتصامِ بها والتحصُّنِ بجُدْرانها، وله في كلِّ هذه الأحوالِ أمورٌ تُعرِّضُ من حيث الاجتماعُ عروضاَ ذاتياً له، فلا جَرَمَ انحصَرَ الكلامُ في هذا الكتابِ في ستة فصول:

- الأول: في العمرانِ البشريِّ على الجملة وأصنافِه وقسطه من الأرض.
- والثاني: في العمرانِ البدوي وذكْرِ القبائلِ والأُمَمِ الوحشية.
- والثالث: في الدولِ والخلافةِ والمُلْكِ وذكْرِ المراتبِ السلطانية.
- والرابع: في العمرانِ الحضري والبلدانِ والأمصار.
- والخامس: في الصنائعِ والمَعاشِ والكسبِ ووجوهه.
- والسادس: في العلومِ واكتسابها وتعلمها.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 418 - 419

المَعْرِفَةُ

المعارف واختلافُ الآراءِ في حقيقتها:

قال الله تعالى في مُحْكَمِ كتابِه: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر/ 17 - 18]، ورُوي عن النبيِّ - ﷺ - أنه قال: «العِلْمُ كثيرٌ، فخذوا من كلِّ شَيْءٍ أَحْسَنَهُ». وحُكيَ عن الإمامِ الأجلِّ عليِّ - رضي الله عنه - أنه قال: «قيمةُ كلِّ امرئٍ ما يُحْسِنُهُ، والمرءُ عدوٌّ لِمَا جَهِلَهُ».

ثم وَجَدْنَا طبقاتِ الناسِ يفترقون في أبوابِ المعارفِ إلى فِرَقٍ أربعٍ: منهم

من يَعْتَقِدُ أَنَّ لِلْمُدْرَكِ الْحِسِّيِّ حَقِيقَةً وَلَيْسَ لِلْمُتَصَوِّرِ الْعَقْلِيِّ حَقِيقَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ
يَعْتَقِدُ أَنَّ لِلْمُتَصَوِّرِ الْعَقْلِيِّ حَقِيقَةً وَلَيْسَ لِلْمُدْرَكِ الْحِسِّيِّ حَقِيقَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْفِي
الْحَقِيقَةَ رَأْسًا لِلْحِسِّيَّاتِ وَالْعَقْلِيَّاتِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُثَبِّتُ الْحَقِيقَةَ لِلصَّنْفَيْنِ جَمِيعًا.

وَلَيْسَ يُشَكُّ أَنَّ الْمَعَانِيَّ الْحِسِّيَّةَ مَمْتَنِعٌ إِدْرَاكُهَا بِالْعُقُولِ الصَّرِيحَةِ، وَلَوْ أَنَّهَا
كَانَتْ تُدْرَكُ بِهَا لَكَانَتْ الْقُوَى الْحِسِّيَّةُ فَضْلًا لَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ. وَأَنَّ الْمَعَانِيَّ الْعَقْلِيَّةَ
مَمْتَنِعٌ إِدْرَاكُهَا بِالْقُوَى الْحِسِّيَّةِ، وَلَوْ أَنَّهَا كَانَتْ تُدْرَكُ بِهَا لَكَانَتْ الْعُقُولُ الصَّرِيحَةُ
فَضْلًا لَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ، وَأَنَّ الصَّنْفَيْنِ مَعًا لَوْ كَانَا مُتَّفِئِينَ مَعًا لَكَانَتْ الْحَوَاسُّ كُلُّهَا
وَالْعُقُولُ بِأَسْرِهَا لَغَوَا وَعَبَثًا - فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ الْمُوَافَقَةَ لِلْحَقِّ مِنْ هَذِهِ الْفِرْقِ الْأَرْبَعِ هِيَ
الْمَعْرِفَةُ بِالْحَقَائِقِ لِلصَّنْفَيْنِ جَمِيعًا، أَعْنِي الْحِسِّيَّةَ وَالْعَقْلِيَّةَ.

ثُمَّ التُّفَاهُ لِكَافَّةِ الْحَقَائِقِ - أَعْنِي الْحِسِّيَّةَ وَالْعَقْلِيَّةَ - هُمْ الْأَبْعُدُونَ مِنَ الْفِرْقَةِ
الْمُحَقِّقَةِ، وَهُوَ الْمُنْسُوبُونَ إِلَى الْعِنَادِ وَالسَّفْسَطَةِ، وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ السَّبَبُ لِبُلُوَاهِمِ
بِهَذِهِ الْجَهَالَةِ وَالْعَلَّةُ الْمَوْجِعَةُ لَهُمْ فِي هَذِهِ النَّقِيصَةِ هِيَ كَثْرَةُ اخْتِلَافَاتِ الْجَدَلِيِّينَ فِيمَا
يَخُوضُونَ فِيهِ مِنَ الْمَعَانِيِ النَّظَرِيَّةِ، وَكَثْرَةُ اخْتِلَافِ الْمُحَدِّثِينَ فِيمَا يَزَوِّنُهُ مِنْ
الْمَعَانِيِ الْمَسْمُوعَةِ، أَعْنِي أَنَّهُمْ لَمَّا صَادَفُوا الْكَثِيرَ مِنْ قَضَايَا الْفَرِيقَيْنِ مُتَضَادَّةً فِي
فَحْوَاهَا وَمُتَنَافِيَّةً فِي مَعْنَاهَا، ثُمَّ لَمْ تَكُنْ لَهُمْ قُوَّةٌ عَلَى سَبْرِهَا وَامْتِحَانِهَا وَالْفَرْقِ بَيْنَ
صَحِيحِهَا وَسَقِيمِهَا، حَكَمُوا عَلَى عَامَّتِهَا بِالتَّنَادُفِ وَوَسَمَوْهَا بِصِفَةِ التَّنَاقُضِ، فَصَارَ
أَوَّلُ قَبُولِهِمْ لِأَقْوَالِ نُفَاتِهِمْ مُؤَدِيَةً لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَى التَّكْذِيبِ لِعَامَّتِهِمْ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 59 - 60

معرفة الذات

لَيْسَ يَكُونُ الْمَرْءُ عَارِفًا بِذَاتِهِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يَنْحَقِّقَ مَبْدَأَهُ وَيَتَحَقَّقَ مِنْتَهَاهُ وَيَتَحَقَّقَ
الْوَاسِطَةَ بَيْنَهُمَا.

فَأَمَّا التَّحَقُّقُ لِذَاتِهِ، بِحَسَبِ الْمَبْدَأِ، فَيَتَعَلَّقُ بِتَعَرُّفِ أَرْبَعَةِ مَعَانٍ، وَهُوَ أَنْ يَعْلَمَ
مَاذَا هُوَ، وَمَنْ جَاءَ بِهِ، وَمِمَّاذَا جَاءَ بِهِ، وَكَيْفَ كَانَ مَجِيئَهُ؟.

وأما التحقُّق لذاته، بحسب المنتهى فيتعلَّق بأربعة معانٍ وهي: أن يَعْلَم لماذا هو، وكيف السبيلُ إليه، وما الذي يَحْتَاج إليه في التوجُّه نحوه، وما الذي يَعوقه عنه وعن بلوغه؟.

فأما التحقُّق لذاته بحسبِ الوسطة بينَ مبدئه ومُنتهاه فيتعلَّق بأربعة معانٍ، وهي: أن يَعْلَم مرتبةَ شَخْصِهِ من الجوهر الإنسيِّ ماذا هي، وأن قِسْطه من خاصِّ مرتبته أيُّ قِسْط هو، وهل هو على الزيادة فيها أو على النقصانِ منها، وثابَّت عليها أو مُتَرَجِّح فيها.

وإنَّ الإنسان متى عَلِمَ أنَّ الشيءَ مما يَجِبُ أن يَعْلَمَهُ وليس يَعْلَمُهُ، فقد صار المغفولُ عنه محروساً عليه.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 351

المعرفة صِحَّةُ العلم بالله

فالتاس من علماء وفقهاء وغيرهم سَمَّوا صحَّةَ العلم بالله: المَعْرِفة.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 509

المَعْلُومَاتُ

إنَّ المَعْلُومَاتِ على ضربين: معدوم وموجود لا ثالثَ لهما ولا واسطةَ بينهما. فالمَعْدُوم: هو المُتَنَقِّي الذي ليس بشيء... والمَوْجُودُ: هو الشيءُ الكائنُ الثابت... .

وقولُ أهلِ اللغة: عَلِمْتُ شيئاً، ورأيتُ شيئاً، وسمعتُ شيئاً، إشارةٌ إلى كائني موجود، وقولُهُم: ليس بشيء، هو واقعٌ على نَفْيِ مَعْدُوم، ولو كان المَعْدُومُ شيئاً كان القولُ ليس بشيء نفيّاً لا يقع أبداً إلا كذباً، وذلك باطلٌ بالاتفاق.

الباقلاني في (الإنصاف) ص 15 - 16

أنواع المعلومات

المعلوم ثلاثة أنواع: نوعٌ يتعلّق باللفظ، ونوعٌ يتعلّق باللفظ والمعنى، ونوعٌ يتعلّق بالمعنى دون اللفظ.

أما المتعلّق باللفظ فهو ما يُقصدُ به تحصيلُ الألفاظِ بوسائط المعاني، وذلك ضربان، أحدهما: حُكْمُ ذوات الألفاظ، وهو علمُ اللغة. والثاني: حُكْمُ لواحق الألفاظ، وهو شيان: شيءٌ يشتركُ فيه النّظْمُ والنثر، وهو علمُ الاشتقاقِ وعلمُ النّحو وعلمُ التّصريف، وشيءٌ يختصُّ به النّظْمُ، وهو علمُ العروض، وعلمُ القوافي.

وأما النوعُ المتعلّق باللفظ والمعنى فخمسةٌ أضرب: علم البراهين، وعلم الجدَل، وعلم الخطابة، وعلم البلاغة، وعلم الشعر.

وأما النوعُ المتعلّق بالمعنى، فضربان: علميٌّ وعمليٌّ. فالعلميُّ ما قُصدَ به أن يُعلّمَ فقط، وهو معرفةُ الباري - تعالى - ومعرفةُ النبوّة، ومعرفةُ الملائكة، ومعرفةُ يوم القيامة، ومعرفةُ العقل، ومعرفةُ النفس، ومعرفةُ مبادئ الأمور، ومعرفةُ الأزكان، ومعرفةُ الآثارِ العلويةِ من الفلكِ والنّيرينِ والنّجوم، ومعرفةُ طبائعِ الثّبات - ويقال له علم الفلاحة - ومعرفةُ طبائعِ الحيوانات، ومعرفةُ طبائعِ الإنسان، ويقال له علمُ الطبّ.

وأما العمليُّ فهو ما يجبُ أن يُعلّمَ ثم يُعمَلُ به فيسمى تارةً الشّنن والسياسات، وتارةً الشريعة، وتارةً أحكام الشرع ومكارمه، وذلك حُكْمُ العبادات، وحُكْمُ المعاملات، وحُكْمُ المطاعم، وحُكْمُ المناكح، وحُكْمُ المزاجر.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 140 - 141

الحِكْمَةُ الحِكْمَةُ عِلْمٌ تَامٌّ

فإنَّ الحكمة هُوَ أَنْ يَعْقِلَ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ بِأَفْضَلِ عِلْمٍ، وبِمَا يَعْقِلُ مِنْ ذَاتِهِ وَيَعْلَمُهَا يَعْلَمُ أَفْضَلَ الْأَشْيَاءِ وَأَفْضَلَ عِلْمٍ، والعِلْمُ الْأَفْضَلُ هُوَ الْعِلْمُ التَّامُّ الَّذِي لَا يَزُولُ لِمَا هُوَ دَائِمٌ لَا يَزُولُ، فَلِذَلِكَ هُوَ حَكِيمٌ لَا بِحِكْمَةٍ اسْتِفَادَهَا بِعِلْمِ شَيْءٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنْ ذَاتِهِ، بَلْ فِي ذَاتِهِ كِفَايَةٌ أَنْ يَصِيرَ حَكِيمًا بِأَنْ يَعْلَمَهَا.

والجمالُ والبهاءُ والزينةُ في كلِّ موجودٍ هُوَ أَنْ يُوَجَدَ وَجُودَهُ الْأَفْضَلَ وَيَبْلُغَ اسْتِكْمَالَهُ الْأَخِيرَ.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 45 - 46

الحِكْمَةُ بِقِسْمَيْهَا

الحكمةُ صناعةٌ نظريَّةٌ يَسْتَفِيدُ مِنْهَا الْإِنْسَانُ تَحْصِيلَ مَا عَلَيْهِ الْوُجُودُ كُلُّهُ فِي نَفْسِهِ، وَمَا عَلَيْهِ الْوَاجِبُ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُكْسِبَهُ فِعْلُهُ، لِتَشْرُفَ بِذَلِكَ نَفْسُهُ وَتُسْتَكْمَلَ وَتَصِيرَ عَالِمًا مَعْقُولًا مُضَاهِيًا لِلْعَالَمِ الْمَوْجُودِ، وَتَسْتَعِدَّ لِلْسَعَادَةِ الْقُضُوي بِالْآخِرَةِ، وَذَلِكَ بِحَسَبِ الطَّاقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

(و) الحكمةُ تَنَقَسِمُ إِلَى: قِسْمٍ نَظْرِيٍّ مُجَرَّدٍ، وَقِسْمٍ عَمَلِيٍّ.

والقسمُ النظريُّ هُوَ الَّذِي الْغَايَةُ فِيهِ حُصُولُ الْإِعْتِقَادِ الْيَقِينِيِّ بِحَالِ الْمَوْجُودَاتِ الَّتِي لَا يَتَعَلَّقُ وَجُودُهَا بِفِعْلِ الْإِنْسَانِ، وَيَكُونُ الْمَقْصُودُ إِنَّمَا هُوَ حُصُولُ رَأْيٍ فَقَطْ، مِثْلَ عِلْمِ التَّوْحِيدِ، وَعِلْمِ الْهَيْئَةِ.

والقسمُ الْعَمَلِيُّ، وَهُوَ الَّذِي لَيْسَ الْغَايَةُ فِيهِ حُصُولُ الْإِعْتِقَادِ الْيَقِينِيِّ بِالْمَوْجُودَاتِ، بَلْ رُبَّمَا يَكُونُ الْمَقْصُودُ فِيهِ حُصُولُ (شَيْءٍ) بِكَسْبِ الْإِنْسَانِ لِيَكْتَسِبَ مَا هُوَ الْخَيْرُ مِنْهُ، فَلَا يَكُونُ الْمَقْصُودُ حُصُولَ رَأْيٍ فَقَطْ، بَلْ حُصُولَ رَأْيٍ لِأَجْلِ عَمَلٍ.

فغاية النظرِيّ هو الحقّ، وغاية العمَلِيّ هو الخير.

ابن سينا في رسالة (أقسام العلوم العقلية) من كتاب (المذهب التربوي عند ابن سينا) ص

262 - 261

الحكمة معرفة الوجود

الحكمة: معرفة الوجود الواجب وهو الأول، ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام. والعلم التام في باب التصورات أن يكون التصور بالحدّ، وفي باب التصديق أن يُعلم الشيء بأسبابه إن كان له سبب.

ابن سينا في (التعليقات) ص 20

الحكمة وما تحتها

هي فضيلة النفس الناطقة المميّزة، وهي أن تعلم الموجودات كلّها من حيث هي موجودة، وإن شئت قل أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية. ويؤثر عملها بذلك أن تعرف المفعولات أيها يجب أن يفعل وأيها يجب أن لا يفعل.

أما الأقسام التي تحت الحكمة، فهي هذه: الذكاء، الذكّر، التعقل، سرعة الفهم وقوّته، صفاء الذهن، سهولة التعلم، وبهذه الأشياء يكون حُسن الاستعداد للحكمة...

أما الذكاء فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس.

وأما الذكّر فهو ثبات صورة ما يخلّصه العقل أو الوهم من الأمور.

وأما التعقل فهو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعية بقدر ما هي عليه.

وأما صفاء الذهن فهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب.

وأما جودة الفهم وقوته فهو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم.
وأما سهولة التعلم فهي قوة للعقل وحدة في الفهم بها تُدرك الأمور النظرية.
مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18 - 19

الحكمة علم وعمل

وأما الحكمة فاسم لكل علم حسن وعمل صالح، وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري، وفي العمل أكثر استعمالاً منه في العلم، وإن كان العمل لا يكون مُحكماً من دون العالم به.

والحكمة من الله - تعالى عز وجل - إظهار الفضائل المعقولة والمحسوسة،
ومن العباد معرفة ذلك بقدر طاقة البشر.

وقد حُدثت الحكمة بألفاظ مختلفة على نظرات مختلفة فقيل:
هي معرفة الأشياء الموجودة بحقائقها، يعني كليات الأشياء، فأما جزئياتها
فلا سبيل للبشر إلى الإحاطة بها، وقيل: هي إماتة الشهوات على ما يجب. وقيل:
هي الاقتداء بالخالق في السياسة بقدر طاقة البشر، وذلك أن يجتهد في أن يُنزّه
علمه عن الجهل وعدله عن الظلم، وجوده عن البخل، وحلمه عن السّفه.

ونسبة العلوم إلى الحكمة، من وجه، كنسبة الأعضاء إلى البدن في كونها
أبغاضاً له، ومن وجه، كنسبة المرؤوسين إلى الرئيس في كونها مستولية عليها،
ومن وجه، كنسبة الأولاد إلى الأم في كونها مُولدة لهم، وهي في تعارف الشرع
اسم للعلوم العقلية، أي المُدرّكة بالعقل.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 104

الحكمة القولية والفعالية

الحكمة قولية وفعالية. أما الحكمة القولية - وهي العقلية أيضاً - فهي كل ما

يَعْقِلُه العاقلُ بالحدِّ وما يَجْرِي مَجْرَاهُ مثل الرِّسْمِ، والبُرْهَانِ وما يَجْرِي مَجْرَاهُ مثل الاستقراءِ، فيُعَبَّرُ عنه بهما. وأما الحكمةُ الفعليةُ فكلُّ ما يَفْعَلُه الحكيمُ لغايةِ كماليةِ.

فالأوَّلُ الأزلِيّ لَمَّا كان هو الغايةُ والكمالُ، فلا يَفْعَلُ فعلاً لغايةِ دون ذاته، وإلا فيكون الغايةُ والكمالُ هو الحاملُ، والأوَّلُ محمولُ، وذلكُ مُحالٌ، فالحكمةُ في فِعْلِه وَقَعَتْ تبعاً لكمالِ ذاته، وذلك هو الكمالُ المُطلَقُ في الحكمةِ، وفي فعلِ غيره من المُتوسِّطاتِ وَقَعَتْ مقصوداً للكمالِ المطلوبِ، وكذلك في أفعالنا . . .

قالت الفلاسفةُ: ولَمَّا كانت السعادةُ هي المطلوبةُ لذاتها، وإنما يَكْدَحُ الإنسانُ لِتَيْلِهَا والوصولِ إليها، وهي لا تُتَنالُ إلا بالحكمةِ، فالحكمةُ تُطلَبُ إما لِيعْمَلَ بها وإما لِتُعَلَّمَ فقط.

ثم منهم من قدَّم العَمَلِيَّ على العِلْمِيِّ، ومنهم من أُخِّرَ . . . فالقسمُ العَمَلِيُّ هو عملُ الخَيْرِ، والقِسْمُ العِلْمِيُّ هو عِلْمُ الحَقِّ. قالوا: وهذان القسمانِ مما يوصلُ إليه بالعقلِ الكاملِ، والرأيِ الراجحِ، غير أن الاستعانةَ في القِسْمِ العَمَلِيِّ منه بغيرهِ أكثر.

الشهرستاني في (المِللِ والتَّحَلِّ) ص 151

الحكمةُ حالةٌ للنفسِ

ونعني بالحكمةِ حالةً للنَّفْسِ بها تُذْرِكُ الصوابَ من الخطأِ في جميعِ الأفعالِ الاختياريةِ.

الغزالي في (الإحياء) 3: 40

الحكمةُ في الأصلِ والاصطلاحِ

في الأصلِ: هي إتقانُ الفعلِ والقَوْلِ وإحكامُها. وفي اصطلاحِ العُلَماءِ تُطلقُ

على معانٍ: منها علمُ الحِكْمَةِ . . . ومنها معرفةُ الحقِّ لذاتهِ والخيرِ لأجلِ العملِ به ، وهو التكاليفُ الشرعية . . . ويقرَّب منه ما ذكَّرَ أهلُ السلوكِ من أنَّ الحِكْمَةَ معرفةُ آفاتِ النفسِ والشيطانِ والرياضاتِ . . . والحكمةُ بهذا المعنى أخصُّ من علمِ الحِكْمَةِ لأنها من أنواعه كما لا يخفى . ومنها هيئةٌ للقوةِ العقليةِ العِلْمِيَّةِ مُتَوَسِّطَةٌ بينِ الجَزْبَةِ - وهي هيئةٌ تصدرُ بها الأفعالُ بالمَكْرِ والحيلةِ من غيرِ إنصافٍ - وبينِ البلاهةِ - وهي الحُتْمُ - والحكمةُ بهذا المعنى أحدُ أجزاءِ العَدَالَةِ المَقَابِلَةِ لِلجَوْرِ . . . وظنُّ البعضِ أنها هي الحِكْمَةُ العِلْمِيَّةِ، وهذا باطلٌ، إذ هي مَلَكَةٌ تصدرُ عنها أفعالٌ مُتَوَسِّطَةٌ بينِ الجَزْبَةِ والغَاوَةِ .

والحكمةُ العِلْمِيَّةُ هي العِلْمُ بالأُمُورِ المَخْصُوصَةِ، والفَرْقُ بينِ المَلَكَةِ والعِلْمِ ظاهرٌ، وكذا هي مغايرةٌ لعِلْمِ الحِكْمَةِ إذ هي العِلْمُ بالأشياءِ مُطلقاً سواءً كانت مُسْتَنَدَةً إلى قدرتنا أو لا؟ (كذا في شرح المواقف 2: 118). ومنها الحُجَّةُ القَطْعِيَّةُ المُفِيدَةُ للاعتقادِ دونِ الظنِّ والإقناعِ الكاملِ. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة/269]. وقال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ﴾ [النحل/125].

وحاصل هذا أنَّ الحِكْمَةَ تُطَلَّقُ على البُرْهَانِ أيضاً.

التهانوي في (الكشاف) 2: 132

أقسامُ الحِكْمَةِ العَمَلِيَّةِ

الحِكْمَةُ العَمَلِيَّةُ ثلاثةُ أقسامٍ: لأنها إما علمٌ بمصالحِ شَخْصٍ بانفراده، ويُسَمَّى تَهْذِيبَ الأخلاقِ، وعِلْمَ الأخلاقِ، والحكمةُ الخُلُقِيَّةُ؛ وفائدتها تَهْذِيبُ الأخلاقِ، أي تَنْفِيحُ الطَّبَائِعِ بأن تُعَلَّمَ الفَضَائِلُ وكيفيةُ اقْتِنَائِهَا لِتَرْكُوبِهَا بالنفسِ، وأن تُعَلَّمَ الرذائلُ وكيفيةُ تَوَقُّفِهَا لِتَطْهَرِ عنها النفسُ، وإما علمٌ بمصالحِ جماعةٍ مُتَشَارِكَةٍ في المَنْزِلِ . . . ويُسَمَّى تَدْبِيرَ المَنْزِلِ . . . والحكمةُ المَنْزِلِيَّةُ، وفائدتها أن تُعَلَّمَ المَشَارَكَةَ التي يَنْبَغِي أن تكونَ بينِ أهلِ مَنْزِلٍ واحدٍ لِتُنْتَظِمَ بها المَصْلَحَةَ المَنْزِلِيَّةَ .

... وإما علمٌ بمصالحِ جماعةٍ مُتشارِكَةٍ في المدينة ويُسمّى السياسةَ المدنية... ويُسمّى علمُ السياسة، والحكمةُ السياسية، والحكمةُ المدنية، وسياسةُ الملِك، وفائدتها أن تُعلِّمَ كيفيةَ المشاركةِ التي يَبينُ أشخاصُ الناسِ لِيَتعاونوا على مصالحِ الأبدان، ومصالحِ بقاءِ نوعِ الإنسان.

التهانوي في (الكشاف) 1: 54

أقسامُ الحكمةِ النظرية

والحكمةُ النظريةُ أيضاً ثلاثةُ أقسامٍ، لأنها إما علمٌ بأحوالِ ما لا يفتقرُ في الوجودِ الخارجيّ والتعقُّلِ - أي الإدراك - والوجودِ الذهني إلى المادّة كالإله، ويُسمّى بالإلهي، إذ مسائلها منسوبةٌ إلى الإله... وإما علمٌ بأحوالِ ما يفتقرُ إليها في الوجودِ الخارجيّ دونَ التعقُّلِ كالكرة، ويُسمّى بالعلمِ الأوسط... وبالرياضي... وبالتعليمي... وإما علمٌ بأحوالِ ما يفتقرُ إليها في الوجودِ الخارجيّ والتعقُّلِ كالإنسانِ ويُسمّى بالعلمِ الأدنى... وبالطبيعيّ لأنه يُبحثُ فيه عن الجسمِ من حيثُ اشتماله على الطبيعة.

والحَصْرُ في الأقسامِ الثلاثةِ استقرائيٌّ إذ لم يَجِدوا موجوداً في الأعيانِ يكون مفتقراً إلى المادّةِ في التعقُّلِ دونَ الوجودِ الخارجيّ فلا يكون العلمُ بأحواله من الحكمة. ومبادئُ هذه الأقسامِ مستفادةٌ من أربابِ الشريعةِ على سبيلِ التنبيه، ويُتصرّفُ على تحصيلها بالكمالِ بالقوةِ العقليةِ على سبيلِ الحُجّةِ.

التهانوي في (الكشاف) 1: 55 - 56

علمُ الحكمة

هو علمٌ باحثٌ عن أحوالِ أعيانِ المَوجوداتِ على ما هي عليه في نفسِ الأمرِ بقَدْرِ الطاقةِ البَشَريّةِ...

ثم إنه لا ضير في كون الحكمة أعلى العلوم الدينية... إذ التحقيق أن الكلام والفقه من الحكمة. قال المحقق التفتازاني: إن الحكمة هي الشرائع، وهذا لا ينافي ما ذكروا من أن السالكين بطريق أهل النظر والاستدلالات، وطريقة أهل الرياضة والمجاهدات - إن أتبعوا ملة فهم المتكلمون والصوفيون، وإلا فهم الحكماء المشائون والإشراقيون، إذ لا يلزم منه أن لا يكون المتكلم والصوفي حكيمًا، بل غاية ما لزم منه أن لا يكون حكيمًا مشائياً وإشراقياً.

* * *

إن الحكمة علمٌ مُتَعَلِّقٌ بجميع أحوال الموجودات العينية المُكَمَّلَةِ للنفس، بحسب ما يُمكن، أو بَعْضِهَا المُعْتَدَّ به تصوُّرياً أو تصديقياً محتاجاً إلى التنبيه، أو نظرياً على وجه تكون الموجودات وأحوالها على ذلك الوجه الواقع، لا بالوضع والاعتبار، بقدر الطاقة البشرية من أوساط الناس.

التهانوي في (الكشاف) 1: 49 - 51

ومنهم من فسّر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة إلى الفعل بحسب القوانين - أي النظرية والعملية، ولا حاجة إلى التقييد بالخارج من القوة إلى الفعل، لأنه معتبرٌ في الكمال.

ومنهم من فسرها بما يكون تكماً للنفس الناطقة كمالاً مُعْتَدَّاً به، وقيل: هي خروج النفس إلى كمالها المُمكن في جانبي العلم والعمل. أما في جانب العلم فبأن تكون مُتَصَوِّرةً للموجودات كما هي، ومُصَدِّقةً بالقضايا كما هي، وأما في جانب العمل فبأن تُحْضِلَ لها المَلَكَةُ التامة على الأفعال المُتَوَسِّطَةِ بَيْنَ الإفراط والتفريط.

ويُقَرَّبُ من التعريف الأخير... ما وقع في (شرح حكمة العين) [ص 4] من أن الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يُعْمَلَ من الأعمال، وما ينبغي لتصير كاملة مُضاهية للعلم

العلوي، وتستعدّد بذلك للسعادة القصوى الأخروية بحسب الطاقة البشرية .
والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلّها على قدر ما يُمكن
للإنسان أن يقفَ عليه ويعمَل بمقتضاه ليفوزَ بسعادة الدارين .
التهانوي في (الكشاف) 1: 52 - 53

الرد على مزاعم خصوم علم الحكمة

إن العلوم الحكيمية قد طعنَ عليها قومٌ من الحشوية، وزعموا أنها مُضادةٌ
للعلوم الدينية، وأن من مالَ إليها وعُنِيَ بدراسيتها فقد خسر الدنيا والآخرة .
قالوا: وليست هي إلا ألفاظاً هائلةً، وألقاباً مُزخرفةً زُيّتَ بمعانٍ مُلققةً
لينخدعَ بها الجاهلُ الغرّ، ويولعَ بها المتطرفُ العُمُرُ . وليس الأمرُ كذلك، بل توجد
أصولها وفروعها عقائدَ موافقةً للعقلِ الصريحِ ومُؤَيّدةً بالبرهانِ الصحيحِ حسب ما
توجد العلومُ المِليّةُ . ومعلومٌ أنّ الذي حقّقه البرهانُ وأوجبه العقلُ لن يكونَ بينه
وبين ما يوجبُه الدينُ الحقُّ مُدافعةً ولا عناداً .

على أنّ من ضبَط العلومَ الحكيميةَ فقد استسعد من يقينه بمراقفِ ثلاثةٍ:
أحدها: الأُنسُ باستكمالِ الفضيلةِ الإنسانيةِ باستيلائه على حقائقِ
الموجوداتِ والتمكّن من التصرفِ عليها .

والثاني: الخلوصُ إلى مواقعِ الحكمةِ فيما أنشأهُ الصانعُ - جلّ جلاله - من
أصنافِ الخليفة، والتحقّقُ لعِلَلِها ومعلولاتِها وما تتصلُّ به من النظامِ العجيبِ
والرّصفِ الأنيقِ .

والثالث: الارتياضُ في مطلبِ البرهانِ على الدعاوي المسموعة، والسلامةُ
من وصمةِ التقليدِ للمذاهبِ الواهية .

أبو الحسن العامري في (الإعلام بمناقب الإسلام) ص 86 - 87

الفلسفة معناها وأقسامها

الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا، وتفسيرها: مَحَبَّةُ الْحِكْمِ فلما عُرِّبَتْ قِيلَ فَيْلسُوفٌ ثُمَّ اشْتَقَّتْ الْفَلْسَفَةُ مِنْهُ .

ومعنى الفلسفة علمُ حقائقِ الأشياءِ والعملُ بما هو أصلح، وتَنَقَّسَ قَسْمِي أَحَدُهُمَا: الْجُزْءَ النَّظْرِيَّ، وَالْآخَرَ: الْجُزْءَ الْعَمَلِيَّ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ الْمَنْطِقَ جُ ثَلَاثًا غَيْرَ هَذَيْنِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ جُزْءًا مِنْ أَجْزَاءِ الْعِلْمِ النَّظْرِيِّ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ الْفَلْسَفَةَ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ جُزْءًا مِنْهَا وَآلَةً لَهَا .

وَيَنْتَقَسِمُ الْجُزْءُ النَّظْرِيُّ ثَلَاثَةً أَقْسَامًا، وَذَلِكَ أَنَّ مِنْهُ مَا الْفَحْصُ فِيهِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَهَا عُنْصُرٌ وَمَادَّةٌ، وَيُسَمَّى عِلْمَ الطَّبِيعَةِ، وَمِنْهُ مَا الْفَحْصُ فِيهِ عَمَّا هُوَ خَارِجٌ عَنِ الْعُنْصُرِ وَالْمَادَّةِ، وَيُسَمَّى عِلْمَ الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ، وَيُسَمَّى بِالْيُونَانِيَّةِ ثَاوُلُوجِيَا، وَمِنْهُ لَيْسَ الْفَحْصُ فِيهِ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَهَا مَادَّةٌ لَكِنْ عَنِ الْأَشْيَاءِ مَوْجُودَةٍ فِي الْمَادَّةِ مِثْلَ الْمَقَامَاتِ وَالْأَشْكَالِ وَالْحَرَكَاتِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ (كَالرِّيَاضِيَّاتِ) .

وَأَمَّا الْفَلْسَفَةُ الْعَمَلِيَّةُ فَهِيَ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامًا: أَحَدُهَا: تَدْبِيرُ الرَّجُلِ نَفْسَهُ أَوْ وَاحِدًا خَاصًّا وَيُسَمَّى عِلْمَ الْأَخْلَاقِ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي: تَدْبِيرُ الْخَاصَّةِ، وَيُسَمَّى تَدْبِيرَ الْمَنْزِلِ وَالْقِسْمُ الثَّلَاثُ: تَدْبِيرُ الْعَامَّةِ، وَهُوَ سِيَاسَةُ الْمَدِينَةِ وَالْأُمَّةِ وَالْمُلْكَ .

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 79 -

الفيلسوف

مَنْ بَرَعَ فِي عِلْمِ التَّقَادِيرِ يُوَصَّفُ بِأَنَّهُ مُهَنْدِسٌ، وَمَنْ تَمَهَّرَ فِي عِلْمِ الطَّبِّ يُوَصَّفُ بِأَنَّهُ طَبِيعِيٌّ، وَمَنْ حَذَقَ فِي قَوَانِينِ الْمَنْطِقِ يُوَصَّفُ بِأَنَّهُ مَنْطِقِيٌّ، ثُمَّ إِذَا جَزَّ بَيْنَ هَذِهِ الْأَبْوَابِ الثَّلَاثَةِ وَاقْتَدَرَ بِهَا عَلَى تَحْقِيقِ الْمَعَانِي الْإِلَهِيَّةِ قِيلَ إِنَّهُ فَيْلسُوفٌ .
أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص

فلاسفة اليونان

وفلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقةً، وأجل أهل العلم منزلةً لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية، والمعارف الطبيعية والإلهية، والسياسات المنزلية والمدنية.

وأعظم هؤلاء الفلاسفة قدراً عند اليونانيين خمسة: فأولهم زماناً بندقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ثم أفلاطون ثم أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، هؤلاء الخمسة هم المجمع على استحقاقهم اسم الحكمة عند اليونانيين.

القاضي صاعد في (طبقات الأمم) ص 72

أصناف الفلاسفة

اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

الصنف الأول: الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من التطفة، والتطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة.

والصنف الثاني: الطبيعيون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله - تعالى - وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها؛ ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبينة الحيوان، لا سيما بنية الإنسان. إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم، لاعتدال المزاج، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة

العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فتتعدم، ثم إذا انعدمت فلا يُعقل إعادة المعدوم - كما زعموا - فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فَجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يَبْقَ عندهم للطاعة ثوابٌ، ولا للمعصية عقابٌ، فانحلَّ عنهم اللجامُ وانهمكوا في الشهواتِ انهماك الأنعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصلَ الإيمان هو الإيمانُ باللهِ واليومِ الآخرِ وهؤلاء جحدوا اليومَ الآخرَ، وإن آمنوا باللهِ وصفاته.

الصفحة الثالث: الإلهيون: وهم المتأخرون، منهم سقراط، وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطوطاليس، وأرسطوطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب العلوم، وحرر لهم ما لم يكن مُحَرَّراً من قبل، وأنصح لهم ما كان فيجاً من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأوّلين من الدهرية والطبيعية وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم... ثم ردّ أرسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين ردّاً لم يقصُر فيه، حتى تبرأ من جميعهم، إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كُفْرِهِم وبيدعتهم بقايا لم يُوفّق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطوطاليس من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرَّجُلَيْنِ، وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخييطٍ وتخلييطٍ يشوش فيه قلب المُطالع حتى لا يفهم، وما لا يفهم كيف يردّ أو يقبل؟ ومجموع ما صحّ عندنا من فلسفة أرسطوطاليس، بحسب نقل هذين الرَّجُلَيْنِ، ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) 73 - 75

عرض لرؤوس الفلسفة عند أرسطو خاصة

إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله - الحسني منه وما وراء الحسني - تُدرَك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة

العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبيل النظر لا من جهة السَّمْع، فإنها بعضٌ من مدارك العقل. وهؤلاء يُسمَّون فلاسفة (جمع فيلسوف) وهو باللسان اليوناني مُحبّ الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشتمّوا له وحوّموا على إصابته الغرض منه. ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيجرد منها أولاً صوراً منطقية على جميع الأشخاص كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طينٍ أو شمع. وهذه المُجَرَّدَةُ من المحسوسات تُسمّى المعقولات الأوائل. ثم تُجَرَّدُ من تلك المعاني الكلّية إذا كانت مشتركة مع معانٍ أخرى وقد تميّزت عنها في الذهن، فتُجَرَّدُ منها معانٍ أخرى، وهي التي اشتركت بها، ثم تُجَرَّدُ ثانياً إن شاركها غيرها، وثالثاً إلى أن ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلّية المُنطِيقَة على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريدٌ بعد هذا، وهي الأجناسُ العالية.

وهذه المُجَرَّدَاتُ كلّها من غير المحسوسات هي من حيث تأليف بعضها مع بعضٍ لتحصيل العلوم منها تُسمّى المعقولات الثواني. فإذا نظر الفكر في هذه المعقولات المُجَرَّدَة وطلّب تصوّر الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونقي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني ليحصل تصوّر الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً إذا كان ذلك بقانونٍ صحيح كما مرّ. وصنّف التصديق الذي هو تلك الإضافة والحكم مُتَقَدِّمٌ عندهم على صنّف التصوّر في النهاية، والتصوّر متقدّم عليه في البداية والتعليم، لأن التصوّر التام عندهم هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له؛ وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدّم التصوّر وتوقّف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام. وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو. ثم يزعمون أنّ السعادة في إدراك الموجودات كلّها ما في الحسن وما وراء الحسن بهذا النظر وتلك البراهين.

وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه - وهو الذي قرّعوا عليه قضايا أنظارهم أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس،

ثم تَرَقَّى إدراكهم قليلاً فَشَعَرُوا بوجودِ النفس من قِبَلِ الحركةِ والحسِّ بالحيواناتِ، ثم أَحَسُّوا من قُوَى النفسِ بسُلطانِ العقلِ. ووقف إدراكهم فَقَضُوا على الجسمِ العالِي السَّمَاوِي بنحوٍ من القضاءِ على أمرِ الذاتِ الإنسانيَّةِ، ووجِبَ عناهم أن يكونَ للفلكِ نفسٌ وعقلٌ كما للإنسانِ. ثم أَنهَوْا ذلكَ نهايةً عَدَدِ الآحادِ وهي العَشْرُ، تِسْعُ مُفَصَّلَةٌ، ذواتها جُمَلٌ، وواحدٌ أولٌ مُفْرَدٌ وهو العَاشِرُ. وَيَزْعَمُونَ أَنَّ السعادةَ في إدراكِ الوجودِ على هذا النحوِ من القضاءِ مع تهذيبِ النفسِ وتَخَلُّقِها بالفضائلِ، وأن ذلكَ ممكنٌ للإنسانِ ولو لم يَرِدْ شرعٌ لتمييزه بين الفضيلةِ والرذيلةِ من الأفعالِ بمُقْتَضَى عَقْلِهِ ونَظَرِهِ، وميَلِهِ إلى المَحْمُودِ منها، واجتنابهِ للمذمومِ بفطرته، وأن ذلكَ إذا حَصَلَ للنفسِ حَصَلَتْ لها البهجةُ واللذَّةُ، وأن الجهلَ بذلك هو الشقاءُ السَرْمَدِي. وهذا عندهم هو مَعْنَى النعيمِ والعذابِ في الآخرةِ... إلى خَبِطَ لهم في تفاصيلِ ذلكَ معروفٍ من كلماتِهِم.

وإمامُ هذه المذاهبِ الذي حَصَلَ مسائلها ودَوَّنَ علمها وَسَطَّرَ حِجَاغَهَا فيما بَلَّغْنَا في هذه الأحقابِ هو أرسطو المَقْدُونِي من أهلِ مقدونية من بلادِ الرومِ من تلاميذِ أفلاطونِ، وهو مُعَلِّمُ الإسكندرِ، ويسمونه: المُعَلِّمُ الأولِ على الإطلاقِ، يَعْنُونَ مُعَلِّمَ صناعةِ المنطقِ، إذ لم تكن قَبْلَهُ مُهَدَّبَةٌ، وهو أولُ مَنْ رَتَّبَ قانونها واستوفى مسائلها وأحسنَ بَسْطَها. ولقد أَحْسَنَ في ذلكَ القانونِ ما شاءَ لو تَكَفَّلَ له بِقَضْدِهِم في الإلهياتِ. ثم كانَ مِنْ بَعْدِهِ في الإسلامِ من أَخَذَ بتلكَ المذاهبِ وَأَتَّبَعَ فيما رَأَيْه حَذْوَ النَعْلِ بالنعلِ إلا في القليلِ. وذلكَ أَنَّ كُتُبَ أولئكِ المُتَقَدِّمِينَ لَمَّا تَرَجَّمَهَا الخلفاءُ من بني العباسِ من اللسانِ اليونانيِ إلى اللسانِ العربيِّ تَصَفَّحَهَا كثيرٌ من أهلِ المِلَّةِ، وَأَخَذَ من مذاهبِهِم من أَضَلَّهُ اللَّهُ من مُتَنَحِّلِي العلومِ، وجادلوا عنها، واختلَفوا في مسائلَ مِنْ تَفَارِيحِها. وكانَ من أشهرِهِم أبو نصرِ الفارابيِّ في المائةِ الرابعةِ لعهدِ سيفِ الدولة، وأبو عليِّ بنِ سينا في المائةِ الخامسةِ لعهدِ نظامِ المُلْكِ من بني بُرُوَيْه بأصْبِهَانَ وغيرِهِما.

ابن خلدون في (المقدمة) 4: 1199 - 1202

الرموز والألغاز في كُتُبِ الفلسفة

وليست كُتُبُهُم المصنَّفةُ في هذه الأبواب (يعني كتب أفلاطون وأرسطو وغيرهما في العِلْمِ الإلهي) بحيث يوقف [عليها] من غير فاتِحٍ يفتَحُها، فإنها مَحْشُوءَةٌ بالرموزِ والألغاز، وإنما كانوا يتعمَّدون ذلك لِمَعَانٍ ثلاثة: أحدها: الكراهةُ لثلا يَغُوصَ على أسرارِ الحكمةِ أحدٌ مِمَّنْ ليس لها بأهلٍ، فتصيرُ عُدَّةً له على اكتسابِ ضروبٍ من الشَّرارةِ، والثاني: أن لا يتوانى العاشقُ لها في بَدَلِ العنايةِ لاقتنائها، وإن لَحِقَتْهُ المَشَقَّةُ في تحصيلها، ويستصعبُها الكسلانُ لغموضها وئزريها، والثالث: تشحيدُ الطَّبَعِ باستكدادِ الفِكرِ لثلا يَجَنَحَ المتعلِّمُ إلى طيبِ الدَّعَةِ وَرَوِّحِ النَّفْسِ، ويُقبلُ بجهدِهِ على تفهِّمِ ما يَنفَرُ عنه الطَّبَعُ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 85 - 86

أغاليطُ الفلاسفةِ في الإلهيات

وأما الإلهياتُ ففيها أكثرُ أغاليطِهِم (يعني الفلاسفة)، فما قَدَرُوا على الوفاءِ بالبرهانِ على ما شَرَطُوهُ في المنطق، ولذلك كَثُرَ الاختلافُ بَيْنَهُم فيها، ولقد قَرَّبَ مذهبُ أرسطوطاليس فيها من مذاهبِ الإسلاميين - على ما نقله الفارابي وابنُ سينا - ولكن مجموعَ ما غَلَطُوا فيه يَزْجَعُ إلى عشرين أصلاً يَجِبُ تكفيرُهُم في ثلاثةٍ منها وتبديعُهُم في ثلاثةٍ عَشَرَ. وإبطالُ مذهبِهِم في هذه المسائلِ العشرين صَنَّفْنَا كتابَ (التَهافتِ). أما المسائلُ الثلاثُ فقد خالفوا فيها كافةَ الإسلاميين وذلك في قولهم: - إنَّ الأجسادَ لا تحشر، وإنما المَثابُ والمُعاقبُ هي الأرواحُ المُجَرَّدة. (والمثوبات) والعقوباتُ روحانيةٌ لا جسمانية، ولقد صَدَقُوا في إثباتِ الروحانية، فإنها ثابتةٌ أيضاً، ولكن كَذَبُوا في إنكارِ الجسمانية، وكَفَرُوا بالشريعةِ فيما نَطَقُوا به. ومن ذلك قولُهُم: إنَّ اللهَ تعالى يَعْلَمُ الكُلِّيَّاتِ دونَ الجُزئياتِ، وهذا أيضاً كَفْرٌ صريح، بل الحقُّ أَنَّهُ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ/ 3].

— ومن ذلك قولهم بقدّم العالم وأزليته، فلم يذهب أحدٌ من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من تفهيم الصفات، وقولهم إنه عالمٌ بالذات لا يعلم زائد (على الذات) وما يجري مجراه، فمذهبهم فيها قريبٌ من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 80 - 81

نقد مسائل من الفلسفة اليونانية

واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطلٌ بجميع وجوهه.

فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقّي إلى الواجب فهو قصورٌ عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك «ويخلق ما لا تعلمون». وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المُقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المُعرضين عن النقل والعقل، المعتمدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مُدّعاتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرةٌ وغيرُ وافيةٍ بالعرض. أما ما كان منها في الموجودات الجِسْمانية - ويُسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تُستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غيرُ يقيني، لأن تلك أحكامٌ ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية مُتَشَخَّصة بموادها. ولعلّ في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحسن من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟ وربما يكون تصرّف الذهن أيضاً من المعقولات الأُول المطابقة للشخصيات بالصُور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات. إذ المعقولات الأُول أقرب

إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الأعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه، فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها.

وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسن وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلّم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مُدرَك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد، منها ماهيات أخرى، بحجاب الحسن بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها، ولا مُدرَك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها⁽¹⁾، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليها.

وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مُقدّمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية، وقال كبيرهم أفلاطون: إن الإلهيات لا يُوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نخصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفيها الظن الذي كان أولاً. فأبي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحسن من الموجودات. وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم. وأما قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين، فقول مُزيّف مردود. وتفسيره أن الإنسان مرّكب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمُدرك فيها

(1) علّق الدكتور زكي نجيب محمود على هذه الفقرة من كلام ابن خلدون، فقال: «إن قوله النافذ هذا هو قطب الرحي في فلسفة «كانت»، وهو أساس الفلسفة الوضعية كلها؛ ونريد بهذا أن نؤكد أن وجهة النظر التي أخذ بها ابن خلدون في هذا الموضوع هي فلسفة وليست هي مما يبطل الفلسفة ويعلن فسادها» انظر موقف ابن خلدون من الفلسفة في كتاب «من زوايا فلسفية» ص 149 (دار الشروق، بيروت 1979).

واحد، وهو الجزء الروحاني يُدرك تارةً مداركً روحانيةً وتارةً مداركً جسمانيةً، إلا أن المدارك الروحانية يُدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس. وكلُّ مُدركٍ فله ابتهاجٌ بما يُدركه، يبتهج بما يُبصره من الضوء وبما يسمعه من الأصوات. فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذواتها بغير واسطة يكون أشدَّ وألذ. فالنفسُ الروحانيةُ إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذواتها بغير واسطة حَصَلَ لها ابتهاجٌ ولذَّة لا يُعبَّر عنها، وهذا الإدراك لا يَحْصَلُ بنظيرٍ ولا علمٍ، وإنما يَحْصَلُ بكشفِ حجابِ الحسِّ ونسيانِ المداركِ الجسمانيةِ بالجملة. والمتصوفة كثيراً ما يُعَنون بحصولِ هذا الإدراكِ للنفس بحصولِ هذه البهجة، فيحاولون بالرياضةِ إماتةَ القوى الجسمانيةِ ومداركها، حتى الفكر من الدماغ ليَحْصَلَ للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوالِ الشواغِبِ والموانع الجسمانية، فيَحْصَلُ لهم بهجةٌ ولذَّة لا يُعبَّر عنها. وهذا الذي زعموه بتقديرِ صحَّته مُسَلَّمٌ لهم، وهو مع ذلك غيرُ وافٍ بمقصودهم.

فأما قَوْلُهُم إن البراهين والأدلة العقلية مُحْصَلَةٌ لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنه فباطلٌ كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملةِ المداركِ الجسمانية لأنها بالقوى الدماغية من الخيالِ والفكرِ والذِّكرِ، ونحن نقول إن أولَ شيءٍ نُعنى به في تحصيلِ هذا الإدراكِ إماتةُ هذه القوى الدماغية كلها، لأنها منازعةٌ له قاذحةٌ فيه. وتجد الماهرَ منهم عاكفاً على كتابِ «الشفاء» و«الإشارات» و«النجاة» وتلاخيصِ ابنِ رشدٍ للنصِّ من تأليفِ أرسطو وغيرهم، يُعبِّرُ أوراقها ويتوثقُ من براهينها، ويلتمس هذا القسطَ من السعادةِ فيها، ولا يعلم أنه يستكثرُ بذلك من الموانعِ عنها. ومستندُهُم في ذلك ما يَنقلونه عن أرسطو والفارابي وابنِ سينا أن من حَصَلَ له إدراكُ العقلِ الفَعَالِ واتَّصَلَ به في حياته فقد حَصَلَ حَظُّه من هذه السعادة. والعقلُ الفَعَالُ عندهم عبارةٌ عن أولِ رُتَبَةِ ينكشف عنها الحسُّ من رُتَبِ الروحانيات، ويَحْمِلون الاتصالَ بالعقل على الإدراكِ العلمي، وقد رأيتُ فساده. وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصالَ والإدراكِ إدراكِ النفسِ الذي لها من ذاتها وبغيرِ

واسطة، وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس.

وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً لأننا إنما تبين لنا بما قرره أن وراء الحس مدركاً آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية، ولا بد، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة.

وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدّمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيننا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهيم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك، وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعام الإدراك في الموجودات كلها إذ لم تنحصر، وأنه يبتهج بذلك النحو من الإدراك ابتهاجاً شديداً كما يبتهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بإدراك جميع الموجودات أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون/36].

وأما قولهم إن الإنسان مستقلٌ بتهذيب نفسه وإصلاحها بملازمة المَحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها، لأن الرذائل عاقبة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها. وقد بيننا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط، الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. وقد تنبه لذلك زعيمهم

أبو علي بن سينا فقال في كتاب «المبدأ والمعاد» ما معناه: إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس، لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة، وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان، لأنه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية، فليُنظر فيها ولنرجع في أحواله إليها.

فهذا العلم كما رأيت غير وافٍ بمقاصدهم التي حوّموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها. وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شخذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الأحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكيمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم. ومضارها ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جُهدَه من معاطبها وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقهِ. ولا يُكَيِّنُ أحدٌ عليها وهو خلو من علوم الملة، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها. والله الموقِّ للصواب وللحق والهادي إليه ﴿وما كُنَّا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾.

ابن خلدون في (المقدمة) 4: 1202 - 1207

طُرُقُ تحصيلِ العلمِ الإلهي

اعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إليه من وجهين:
أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال.

والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمُجاهدة.

أما الطريق الأول: وهو طريق الحكماء الإلهيين، فهو الاستدلال بأحوال المُمكنات على إثبات موجود واجب الوجود لذاته، وذلك لأنه لَمَا ثَبَتَ أن هذه الموجودات المحسوسات ممكنة ومُحدثة، وثَبَتَ أن المُمكن محتاج إلى المُرجح، وثبت أن المُحدث محتاج إلى المُحدث، وثبت أن التَّسْلُسُ والدَّوْرُ مُحالان، فحينئذ يجب انتهاء هذه الموجودات إلى موجودٍ قديمٍ أزلي واجب الوجود لذاته.

واعلم أن الطريق الثاني، وهو طريق أصحاب الرياضة، فهو طريقٌ عجيبٌ أكيدٌ قاهر، فإنَّ الإنسان إذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكرٍ غير الله وداوم بلسانٍ جسده ولسانٍ روحه على ذكر الله، وَقَعَ في قلبه نورٌ وَضوءٌ، وحالة قاهرة، وقوةٌ عالية، وَيَنجَلِي لِجَوْهَرِ النَفْسِ أنواراً عاليةً عُلويةً وأسراراً إلهيةً، وهي مقاماتٌ - ما لم يصل الإنسان إليها - لا يُمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 1: 53 - 55

الفِرَاسَة

الفِرَاسَة

صناعةٌ تتصَيّدُ الأخلاقَ والأفعالَ التي بحَسَبِ الأخلاقِ من الأمزجة والهيئاتِ الطبيعية والحركاتِ التي تَتَّبِعُهَا، وهي صناعةٌ صحيحةٌ، قويةٌ الأصول، وثيقةٌ المُقدِّمات، ويحتاج صاحبها ومُتَعاطِيها أن يَتَدَرَّبَ في ثلاثةِ أصولٍ لها حتى يُحْكِمَهَا ثم يَحْكُمَ بِهَا فإنه حينئذٍ لا يُخْطِئُ ولا يَغْلَطُ، والأصولُ الثلاثة هي هذه: أما أحدها فالطبائعُ الأربعةُ أنفسُها، والثاني الأمزجةُ وما يتبعها ويقتضئها. والثالثُ الهيئاتُ والأشكالُ والحركاتُ التابعةُ للأخلاق.

فإن المراد من هذه الصناعة تَقْدِمةُ المعرفة بأخلاقِ الناسِ لِيُلابِسَهُم على

بصيرة.

والفِرَاسَةُ قد تكون في الخيلِ والكلابِ وسائرِ الحيواناتِ التي يَنْتَفِعُ بها الناسُ . وقد تكون في الجماداتِ أيضاً كفِرَاسَةِ السِوْفِ والسَّحَابِ وغيرهما، إلاَّ أنَّ العنايةَ التامةَ إنما وَقَعَتْ بفِرَاسَةِ الإنسانِ خاصةً لكثرة الانتفاع به .

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 167

حدود المعرفة

الوقوفُ على حقائقِ الأشياءِ ليس في قُدرةِ البَشَرِ، ونحن لا نَعْرِفُ من الأشياءِ إلاَّ الخواصَّ واللّوازمَ والأعراضَ، ولا نعرف الفصولَ المقومَةَ لكلِّ واحدٍ منها الدالَّةَ على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواصَّ وأعراضَ، فإننا لا نعرف حقيقةَ الأولِ ولا العقلِ ولا النَّفسِ ولا الفلكِ . . . والنارِ والهواءِ والماءِ والأرضِ، ولا نعرف أيضاً حقائقَ الأعراضِ؛ ومثالُ ذلك أننا لا نَعْرِفُ حقيقةَ الجوهرِ، بل إنَّما عرفنا شيئاً له هذه الخاصيةُ، وهو أنه الموجودُ لا في موضوع، وهذا ليس حقيقته، ولا نَعْرِفُ حقيقةَ الجِسمِ بل نعرف سبباً له هذه الخواصَّ، وهي: الطولُ والعرضُ والعُمقُ، ولا نعرف حقيقةَ الحيوانِ، بل إنَّما نعرف سبباً له خاصيةُ الإدراكِ والفعلِ، فإنَّ المُدرِكَ والفعَّالَ ليس هو حقيقةُ الحيوانِ بلُ خاصةً أو لازم، والفصلُ الحقيقيُّ لا نُدركه، ولذلك يَقَعُ الخلافُ في ماهياتِ الأشياءِ، لأنَّ كلَّ واحدٍ أدرك لازماً غيرَ ما أدركه الآخرُ فَحَكَمَ بمقتضى ذلك اللازم، ونحن إنَّما نُنْثِبُ شيئاً ما مخصوصاً عَرَفْنَا أَنَّهُ مخصوصٌ من خاصَّةٍ له أو خواصَّ ثم عرفنا لذلك الشيءِ خواصَّ أُخرى بواسطة ما عرفناه أولاً، ثم توصلنا إلى معرفةِ إنَّيتها كالأمرِ في النَّفسِ والمكانِ وغيرهما مما أثبتنا إنَّياتها لا من ذواتها بلُ من نِسْبِ لها إلى أشياء عرفناها، أو من عارضٍ لها أو لازم.

ابن سينا في (التعليقات) ص 34 - 35

أقوال ونظريات رائدة في الشريعة والآداب والعلوم ومناهج البحث

«فقد اتفقت الأمة - بل سائر المِلَل - على أن الشريعة
وُضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين،
والنفس، والنسل، والمال، والعقل؛ وعلمها عند الأمة
كالضروري».

أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»

مقاصد الشريعة ومكارمها

قصد الشارع في وضع الشريعة

تكاليفُ الشريعة تَرْجِعُ إلى حفظِ مقاصدِها في الخَلْقِ، وهذه المقاصدُ لا تعدو ثلاثةَ أقسامٍ: أحدها: أن تكونَ ضروريةً، والثاني: أن تكونَ حاجيةً، والثالث: أن تكونَ تحسينيةً.

فأما الضروريةُ فمعناها أنها لا بدُّ منها في قيامِ مصالحِ الدين والدنيا بحيث إذا فُقدتْ لم تجرِ مصالحُ الدنيا على استقامةٍ، بل على فسَادٍ وتَهَارُجٍ وفَوْتِ حَيَاةٍ، وفي الأخرى فوْتُ النجاةِ والنعيمِ، والرجوعُ بالخُسرانِ المبينِ.

والحفظُ لها يكونُ بأمرين: أحدهما: ما يُقيمُ أركانها ويثبتُ قواعدها، وذلك عبارةٌ عن مراعاتها من جانبِ الوجودِ. والثاني: ما يَدْرَأُ عنها الاختلالَ الواقعَ أو المُتَوَقَّعَ فيها، وذلك عبارةٌ عن مراعاتها من جانبِ العَدَمِ. فأصولُ العباداتِ راجعةٌ إلى حفظِ الدينِ من جانبِ الوجودِ كالإيمانِ والتُّطْقِ بالشهادةِ، والصلاةِ، والزكاةِ، والصيامِ والحجِّ وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعةٌ إلى حفظِ النفسِ والعقلِ من جانبِ الوجودِ أيضاً كتناولِ المأكولاتِ والمشروباتِ والملبوساتِ والمسكوناتِ، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ راجعةٌ إلى حفظِ النَّسْلِ والمالِ من جانبِ الوجودِ، وإلى حفظِ النفسِ والعقلِ أيضاً، لكن بواسطة العاداتِ. والجناياتُ - ويجمعها الأمرُ بالمعروفِ والنهي عن المنكر - ترجعُ إلى حفظِ الجميعِ من جانبِ العَدَمِ. . . والمعاملاتُ ما كان راجعاً إلى مصلحةِ الإنسانِ مع غيره، كانتقالِ الأملاكِ بِعَوَضٍ أو بغيرِ عَوَضٍ، بالعقدِ على الرِّقَابِ أو المنافعِ أو الأَبْضَاعِ. والجناياتُ ما كان

عائداً على ما تقدّم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرك ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص والذيات للنفس، والحدّ للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال. . . .

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة.

وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرَج والمشقة اللاحقة بقوت المطلوب، فإذا لم تُراع دَخَلَ على المكلفين، على الجملة، الحرَج والمشقة، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات والعبادات والمعاملات والجنائيات.

وأما التَّحسيناتُ فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتَجَنُّب الأحوال المُدَنِّساتِ التي تَأْتِيهَا العقولُ الراجحات؛ ويجمع ذلك قِسْمُ مكارم الأخلاق.

أبو إسحاق الشاطبي في (الموافقات) 2: 8 - 12

الضروريات الخمس في الشريعة

فقد اتفقت الأمة - بل سائر الملل - على أن الشريعة وُضِعَت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل مُعَيَّن، ولا شهد لنا أصل مُعَيَّن يمتاز برجوعها إليه، بل عَلِمَت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء مُعَيَّن لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك، لأن كل واحدٍ منها بانفراده ظَنِّيٌّ، ولأنه - كما لا يتعين في التواتر المعنوي أو غيره أن يكون المفيد للعلم خيرٌ واحدٍ دون سائر الأخبار - كذلك لا يتعين هنا، لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن

كان الظنُّ يَخْتَلَفُ باختلافِ أحوالِ الناقلين وأحوالِ دلالاتِ المَنقولاتِ وأحوالِ الناظرين في قُوَّةِ الإدراكِ وَضَعْفِهِ، وكثرةِ البَحْثِ وَقِلَّتِهِ إلى غيرِ ذلك . . .

وينبني على هذه المُقَدِّمة معنى آخَرَ، وهو أن كلَّ أصلٍ شرعيٍّ لم يَشْهَدْ له نصٌّ مُعَيَّنٌ، وكان ملائماً لتَصَرُّفَاتِ الشَّرعِ ومأخوذاً معناه من أدلِّته فهو صحيحٌ يُبْنَى عليه ويُرْجَعُ إليه، إذ كان ذلك الأصلُ قد صارَ بمجموعِ أدلِّته مقطوعاً به، لأنَّ الأدلَّةَ لا يلزم أن تَدُلَّ على القطعِ بالحُكْمِ بانفرادِها دون انضمامِ غيرها إليها - كما تقدَّم، لأن ذلك كالمُتَعَدِّرِ.

أبو إسحاق الشاطبي في (الموافقات) 1: 38 - 39

أصولُ الشريعة

من العلم ما هو من صُلْبِ العِلْمِ، ومنه ما هو مُلْحَ العِلْمِ، لا من صُلْبِهِ، ومنه ما ليس من صُلْبِهِ ولا مُلْحِهِ، فهذه أقسامٌ ثلاثة:

القسم الأول: هو الأصلُ والمعتمدُ والذي عليه مدارُ الطلبِ، وإليه تنتهي مقاصدُ الراسخين وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصلٍ قطعيٍّ.

والشريعةُ المباركةُ المحمديةُ مُنَزَّلَةٌ على هذا الوجهِ، ولذلك كانت محفوظةً في أصولِها وفروعِها كما قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ﴾ [يوسف/12]، لأنها ترجع إلى حفظِ المقاصدِ التي بها يكونُ صلاحُ الدارينِ، وهي الضرورياتِ، والحاجياتِ، والتحسيناتِ، وما هو مُكَمِّلٌ لها ومُتَمِّمٌ لأطرافِها، وهي أصولُ الشريعةِ، وقد قام البُرْهانُ القطعيُّ على اعتبارِها، وسائرُ الفروعِ مستندةٌ إليها، فلا إشكالَ في أنها علمٌ أصلٍ راسخٍ الأساسِ، ثابتِ الأركانِ.

هذا، وإن كانت وَضْعِيَّةٌ لا عقليةً، فالوَضْعِيَّاتُ قد تُجاري العَقْلِيَّاتِ في إفادةِ العِلْمِ القطعيِّ، وعلمُ الشريعةِ من جُمَلِتها، إذ العلمُ بها مستفادٌ من الاستقراءِ العامِّ الناظمِ لأشْآتِ أفرادِها حتى تصيرَ في العقلِ مجموعةً في كلياتٍ مُطَرِّدَةٍ عامَّةٍ ثابتَةٍ، غيرِ زائلةٍ ولا مُتَبَدِّلَةٍ، وحاكمةٍ غيرِ مَحْكُومٍ عليها، وهذه خواصُّ الكلياتِ العقليةِ،

وأيضاً فإنَّ الكُلِّيَّاتِ العقلية مَقْتَبَسَةٌ من الوجود، وهو أمرٌ وَضَعِيٌّ لا عَقْلِيٌّ، فاستوت مع الكُلِّيَّاتِ الشرعية بهذا الاعتبارِ وارتفع الفرقُ بينهما . . .

والقسمُ الثاني: وهو المَعْدود في مُلْحِ العلمِ لا في صُلْبِهِ، ما لم يكن قَطْعِيًّا ولا راجعاً إلى أصلٍ قَطْعِيٍّ، بل إلى ظَنِّيٍّ، أو كان راجعاً إلى قَطْعِيٍّ إلا أَنَّهُ تَخَلَّفَ عنه خاصَّةٌ من تلك الخواصِّ، أو أكثرُ من خاصَّةٍ واحدة، فهو مُخْتَلٍ ومما يستفَرُّ العَقْلَ بباديءِ الرأْيِ والنظَرِ الأوَّلِ من غير أن يكونَ فيه إخلالٌ بأصلِهِ ولا بمعنى غيرِهِ، فإذا كان هكذا صَحَّ أن يُعَدَّ في هذا القسم . . .

والقسم الثالث: وهو ما ليس من الصُّلْبِ ولا من المُلْحِ، ما لم يَزْجِعَ إلى أصلٍ قَطْعِيٍّ أو ظَنِّيٍّ، وإنما شأنُهُ أن يَكْرَرَ على أصلِهِ أو على غيرِهِ بالإبطالِ مما صَحَّ كونه من العلومِ المعتبرة والقواعدِ المَرْجوعِ إليها في الأعمالِ والاعتقادات، أو كان مُنْهَضاً إلى إبطالِ الحَقِّ وإحقاقِ الباطلِ على الجُمْلَةِ، فهذا ليس بعلم، لأنه يَزْجِعُ على أصلِهِ بالإبطالِ، فهو غيرُ ثابتٍ ولا حاكمٍ ولا مطرِدٍ أيضاً، ولا هو من مُلْحِهِ، لأن المُلْحَ هي التي تستحسِنُها العقولُ، وتستملِكُها النفوسُ، إذ ليس يَضْحَكُهَا مُنْفَرِّقٌ، ولا هي مما تُعادي العلومَ لأنها ذاتُ أصلٍ مَبْنِيٍّ عليه في الجُمْلَةِ، بخلاف هذا القِسْمِ فإنه ليس فيه شيءٌ من ذلك.

المصدر المتقدم، 1: 77 - 75

أقسامُ علومِ الشريعة

وعلومِ الشريعة على أربعة أقسام:

فالقسمُ الأوَّلُ: منها علمُ الروايةِ والآثارِ والأخبارِ، وهو العلمُ الذي يَنْقُلُهُ الثَّقَاتُ عن الثَّقَاتِ .

والقسمُ الثاني: علمُ الدرايةِ، وهو علمُ الفقهِ والأحكامِ، وهو العلمُ المتداولُ بين العلماءِ والفقهاءِ .

والقسم الثالث: علم القياس والتَّظَرُّ والاحتجاج على المخالفين، وهو علمُ الجَدَل وإثباتِ الحُجَّةِ على أهلِ البِدَعِ والضلالةِ نُصرةً للدين.

والقسم الرابع: هو أعلاها وأشرفها، وهو علم الحقائق والمنازلات، وعلمُ المعاملة والمجاهدات، والإخلاص في الطاعات، والتوجُّه إلى الله - عزَّ وجل - من جميع الجهات، والانقطاع إليه في جميع الأوقات، وصحة القُصودِ والإرادات، وتصفية السرائر من الآفات، والاكتفاء بخالق السماوات، وإماتة النفوس بالمُخالفات، والصدق في منازل الأحوال والمقامات، وحسن الأدب بين يدي اللِّهِ في السرِّ والعلانية في الخطوات، والاكتفاء بأخذِ البُلُغَةِ عند غَلَبَةِ الفاقات، والإعراض عن الدنيا وترك ما فيها طلباً للرَّفعةِ في الدَّرجات، والوصول إلى الكرامات.

فَمَنْ غَلَطَ فِي عِلْمِ الرِّوَايَةِ غَلَطاً لَمْ يَسْأَلْ عَنْ غَلَطِهِ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الدِّرَايَةِ. وَمَنْ غَلَطَ فِي شَيْءٍ مِنْ عِلْمِ الْقِيَاسِ وَالتَّظَرُّ فَلَا يَسْأَلُ عَنْ غَلَطِهِ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ عِلْمِ الرِّوَايَةِ وَالدِّرَايَةِ، وَكَذَلِكَ مَنْ غَلَطَ فِي شَيْءٍ مِنْ عِلْمِ الْحَقَائِقِ وَالأَحْوَالِ فَلَا يَسْأَلُ عَنْ غَلَطِهِ إِلا عَالِماً مِنْهُمْ كَامِلاً فِي مَعْنَاهُ.

وَيُمْكِنُ أَنْ تَوْجَدَ هَذِهِ الْعُلُومُ كُلُّهَا فِي أَهْلِ الْحَقَائِقِ، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يَوْجَدَ عِلْمُ الْحَقَائِقِ فِي هَؤُلَاءِ إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ، لِأَنَّ عِلْمَ الْحَقَائِقِ ثَمَرَةُ الْعُلُومِ كُلِّهَا، وَنَهَايَةُ جَمِيعِ الْعُلُومِ، وَغَايَةُ جَمِيعِ الْعُلُومِ إِلَى عِلْمِ الْحَقَائِقِ، فَإِذَا انْتَهَى إِلَيْهَا وَقَعَ فِي بَحْرِ لَا غَايَةَ لَهُ، وَهُوَ عِلْمُ الْقُلُوبِ، وَعِلْمُ الْمَعَارِفِ، وَعِلْمُ الأَسْرَارِ، وَعِلْمُ الْبَاطِنِ، وَعِلْمُ التَّصَوُّفِ، وَعِلْمُ الأَحْوَالِ، وَعِلْمُ الْمَعَامَلَاتِ، أَيُّ ذَلِكَ شِئَتْ فَمَعْنَاهُ وَاحِدٌ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ [الكهف/109].

أَلَا تَرَى أَنَّ هَؤُلَاءِ لَا يُنْكِرُونَ شَيْئاً مِنْ عُلُومِهِمْ وَهُمْ يُنْكِرُونَ عُلُومَ هَؤُلَاءِ إِلا مَا شَاءَ اللَّهُ؟ وَكُلُّ صِنْفٍ مِنْ هَؤُلَاءِ إِذَا تَبَخَّرَ فِي عِلْمِهِ فَصَارَ مُتَقِناً فِي فَهْمِهِ فَهُوَ السَّيِّدُ لِأَصْحَابِهِ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ فِيمَا يُشْكِلُ عَلَيْهِمْ، فَإِذَا اجْتَمَعَتْ هَذِهِ الأَقْسَامُ

الأربعة في واحد فهو الإمام الكامل، وهو القطب والحجة والداعي إلى المنهج
والمحجة .

أبو نصر الطوسي في (اللمع) ص 456 - 458

مناهج الشريعة

إن فرائض الدين وجميع شرائع المسلمين وسائر المكلفين على ثلاثة أقسام:
فقسم منها يلزم جميع الأعيان وكل من بلغ الحلم، وهو الإيمان بالله - عز
وجل - والتصديق له ولرسله وكتبه وما جاء من عنده، والعبادات على كل مكلف
بعينه . . .

والقسم الثاني: واجب على العلماء دون العامة، وهو القيام بالفتيا في أحكام
الدين، والاجتهاد والبحث عن طرق الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام، وهذا
فرض على الكفاية دون الأعيان . . . وكذلك القول في حفظ جميع القرآن وما تُنفذ
به الأحكام من سنن الرسول عليه السلام، وغسل الميت ومواراته والصلاة عليه،
والجهاد ودفع العدو، وحماية البيضة، وما جرى مجرى ذلك مما هو فرض على
الكفاية . . .

والقسم الثالث: من الواجبات من فرائض السلطان دون سائر الرعية نحو
إقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وقبض الصدقات، وتولية الأمراء والقضاة
والشعاع، والفصل بين المتخاصمين؛ وهذا وما يتصل به من فرائض الإمام وخلفائه
على هذه الأعمال دون سائر الرعية والعوام .

الباقلاني في (الإنصاف) ص 21 - 22

من الشريعة النظر في آيات الله

إن أول ما فرض الله - عز وجل - على جميع العباد النظر في آياته، والاعتبار
بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معروف

باضطرارٍ ولا مشاهدً بالحواسِ، وإنما يُعَلِّمُ وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة.

والثاني: من فرائض الله - عز وجل - على جميع العباد: الإيمان به والإقرارُ بكتبه ورُسُلُه وما جاء من عنده، والتصديقُ بجميع ذلك بالقلبِ والإقرارُ به باللسان.

والإيمانُ بالله - عز وجل - هو التصديقُ بالقلبِ بأنه اللهُ الواحدُ الفردُ الصَّمَدُ القديمُ الخالقُ العليمُ الذي ﴿ليس كمثله شيء﴾.

الباقلاني في (الإنصاف) ص 22

أصنافُ الناسِ في الشريعة

الناسُ في الشريعةِ على ثلاثة أصنافٍ:

صنفٍ ليس هو من أهلِ التأويلِ أصلاً، وهم الخطَّابيون الذين هم الجُمهورُ الغالبُ، وذلك أنه ليسَ يوجدُ أحدٌ سليمٌ العقلِ يَعْرِى من هذا النوعِ من التصديق.

وصنفٍ هو من أهلِ التأويلِ الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

وصنفٍ هو من أهلِ التأويلِ اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعةَ الحكمة.

وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصْرَحَ به لأهلِ الجدَل، فضلاً عن الجُمهور، ومتى صُرِّحَ بشيءٍ من هذه التأويلاتِ لِمَن هو مِن غيرِ أهلِها، وبخاصةِ التأويلاتِ البرهانيةِ لِيُعَدَّها عن المعارفِ المُشتركةِ، أَفْضَى ذلك بالمُصْرَحِ له والمُصْرَحِ إلى الكُفْرِ؛ والسببُ في ذلك أنَّ مقصوده إبطالُ الظاهر، وإثباتُ المؤوَّل، فإذا بَطَلَ الظاهرُ عند مَنْ هو من أهلِ الظاهرِ، ولم يثبتِ المؤوَّلُ عنده، أذاه ذلك إلى الكُفْرِ، إن كان في أصولِ الشريعة.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 58

وَمِنْ قِيلِ التَّأْوِيلَاتِ وَالظَّنُّ بِأَنَّهَا يَجِبُ أَنْ يُصْرَحَ بِهَا فِي الشَّرْعِ لِلْجَمِيعِ نَشَأَتْ
فِرْقُ الْإِسْلَامِ حَتَّى كَفَرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَبَدَعَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَبِخَاصَّةِ الْفَاسِدَةِ مِنْهَا:
فَأَوْلَتْ الْمُعْتَزِلَةَ آيَاتٍ كَثِيرَةً وَأَحَادِيثَ كَثِيرَةً، وَصَرَّحُوا بِتَأْوِيلِهِمْ لِلْجُمْهُورِ، وَكَذَلِكَ
فَعَلَّتِ الْأَشْعَرِيَّةُ - وَإِنْ كَانَتْ أَقَلَّ تَأْوِيلًا - فَأَوْقَعُوا النَّاسَ مِنْ قِيلِ ذَلِكَ فِي شَنَانٍ
وَتَبَاغُضٍ وَحُرُوبٍ، وَمَزَقُوا الشَّرْعَ، وَفَرَّقُوا النَّاسَ كُلَّ التَّفْرِيقِ.

المصدر المتقدم، ص 62 - 63

الشريعة وطُرقُ التصديق

وَإِذَا تَقَرَّرَ هَذَا كُلُّهُ، وَكُنَّا نَعْتَقِدُ - مَعَشَرَ الْمُسْلِمِينَ - أَنَّ شَرِيعَتَنَا هَذِهِ الْإِلَهِيَّةُ
حَقٌّ، وَأَنَّهَا الَّتِي نَبَّهَتْ عَلَيَّ هَذِهِ السَّعَادَةُ وَدَعَتِ إِلَيْهَا - الَّتِي هِيَ الْمَعْرِفَةُ بِاللَّهِ عَزَّ
وَجَلَّ وَبِمَخْلُوقَاتِهِ - فَإِنَّ ذَلِكَ مُتَقَرَّرٌ عِنْدَ كُلِّ مُسْلِمٍ مِنَ الطَّرِيقِ الَّذِي اقْتَضَتْهُ جِبِلَّتُهُ
وَطَبِيعَتُهُ مِنَ التَّصْدِيقِ، وَذَلِكَ أَنَّ طِبَاعَ النَّاسِ مُتَفَاضِلَةٌ فِي التَّصْدِيقِ، فَمِنْهُمْ مَنْ
يُصَدِّقُ بِالْبُرْهَانِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْأَقَاوِيلِ الْجَدَلِيَّةِ تَصْدِيقَ صَاحِبِ الْبُرْهَانِ
بِالْبُرْهَانِ، إِذْ لَيْسَ فِي طِبَاعِهِ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُصَدِّقُ بِالْأَقَاوِيلِ الْخَطَائِبِيَّةِ
كَتَصْدِيقِ صَاحِبِ الْبُرْهَانِ بِالْأَقَاوِيلِ الْبِرْهَانِيَّةِ.

وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ شَرِيعَتُنَا هَذِهِ الْإِلَهِيَّةُ، قَدْ دَعَتِ النَّاسَ مِنْ هَذِهِ الطُّرُقِ
الثَّلَاثِ، عَمَّ التَّصْدِيقُ بِهَا كُلَّ إِنْسَانٍ إِلَّا مَنْ جَحَدَهَا عِنَادًا بِلِسَانِهِ، أَوْ لَمْ تَتَقَرَّرْ عِنْدَهُ
طُرُقُ الدُّعَاءِ فِيهَا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لِإِغْفَالِهِ ذَلِكَ مِنْ نَفْسِهِ.

وَلِذَلِكَ خُصَّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - بِالْبَعْثِ إِلَى الْأَخْمَرِ وَالْأَسْوَدِ
لِتَضْمِينِ شَرِيعَتِهِ طُرُقَ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَذَلِكَ صَرِيحٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَدْعُ إِلَى
سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾
[النحل / 125].

ابن رشد في (فصل المقال) ص 30 - 31

الاتصال بين الشريعة والحكمة

وإذا كانت هذه الشريعة حَقًّا، وداعيةً إلى النظرِ المؤدِّي إلى معرفةِ الحقِّ، فإنَّنا - معشرَ المسلمين - نعلم، على القطع، أنَّه لا يُؤدِّي النظرُ البرهانيُّ إلى مخالفةٍ ما وَرَدَ به الشرعُ، فإنَّ الحقَّ لا يُضادُّ الحقَّ، بل يُوافقه ويَشهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإنَّ أدَى النظرِ البرهانيِّ إلى نَحْوِ ما من المعرفةِ بمَوْجُودٍ ما، فلا يَخْلُو ذلك الموجودُ أن يكونَ قد سَكَتَ عنه الشرعُ أو عَرَّفَ به.

فإن كان قد سَكَتَ عنه فلا تَعَارُضَ هنالك، وهو بمنزلةِ ما سَكَتَ عنه من الأحكامِ فاستنَبَطها الفقيهُ بالقياسِ الشرعيِّ.

وإن كانت الشريعةُ نَطَقَتْ به، فلا يَخْلُو ظاهرُ النُطقِ أن يكونَ موافقاً لما أدَّى إليه البرهانُ فيه أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قولَ هنالك، وإن كان مخالفاً طُلِبَ هنالك تأويلُهُ.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 31 - 32

مقصودُ الشرع

إن مقصودَ الشرعِ إنما هو تعليمُ العِلْمِ الحَقِّ والعملِ الحَقِّ.

والعلمُ الحَقُّ هو مَعْرِفَةُ اللَّهِ - تبارك وتعالى - وسائرِ المَوْجُوداتِ على ما هي عليه، وبخاصَّةِ الشريفةِ منها، ومَعْرِفَةُ السعادةِ الأخرويةِ والشقاءِ الأخرويِّ.

والعملُ الحَقُّ هو امتثالُ الأفعالِ التي تُفيدُ السعادةَ، وتَجَنُّبُ الأفعالِ التي تُفيدُ الشقاءَ. والمَعْرِفَةُ بهذه الأفعالِ هي التي تُسمَّى العلمَ العمليِّ، وهذه تَنقسمُ قسمين:

أحدهما: أفعالٌ ظاهرةٌ بَدنية، والعلمُ بهذه هو الذي يُسمَّى الفقه.

والقسم الثاني: أفعالٌ نَفْسانيةٌ، مثل الشكرِ والصبرِ وغير ذلك من الأخلاقِ

التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلمُ بهذه هو الذي يُسمّى الرُّهد وعلوم الآخرة، وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه. ولما كان الناسُ قد أُضربوا عن هذا الجنس، وخاضوا في الجنسِ الثاني، وكان هذا الجنسُ أمْلَكَ بالتقوى التي هي سببُ السعادة، سَمَى كتابَه (إحياء علوم الدين).

ابن رشد في (فصل المقال) ص 54 - 55

حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ

الإيمانُ في الحقيقة هو الاعتقادُ الصادقُ اليقينيّ، ومَحَلُّهُ من القُوى التمييزية: القوةُ العاقلة.

والكُفْرُ في الحقيقة هو الاعتقادُ الكاذبُ الظنيّ، ومَحَلُّهُ من القُوى التمييزية: القوةُ المتخيلة.

فأما التقوى فهو التدرُّبُ في تأدية الأعمالِ لوجه الله تعالى مع الاعتقادِ اليقينيّ، ومَحَلُّهُ من القُوى العملية: القوةُ المدبّرة.

وأما الفُسوقُ فهو التدرُّبُ في تأدية الأعمالِ لا لوجه الله تعالى مع الاعتقادِ الظنيّ، ومَحَلُّهُ من القُوى العملية: القوةُ المشوقة، فإن كان مُتَّقِيً على الإطلاق فهو لا مَحَالَةَ مؤمن، وليس كلُّ مؤمنٍ فهو مُتَّقِيً على الإطلاق.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 158

* * *

الإيمان هو إذعانُ النفس للحقّ على سبيلِ التصديق لا اليقين، ومتى صار مَلَكَه للنفسِ فإنه سيؤديه إلى العملِ بما يوافقُ الحقّ.

وَمَنْ حَرَصَ عَلَى مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ وَتَرَكَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَكَأَنَّهُ تَكَلَّفَ مَا لَمْ يُخْلَقْ لَهُ وَأَسْقَطَ مَا خُلِقَ لَهُ. وَالْفَطْنُ الْكَيْسُ مَنْ اسْتَفْرَغَ أَيَّامَهُ لِتَأْدِيَةِ مَا خُلِقَ لَهُ. وَالْمَغْبُوطُ

من كُفِيَ الاهتمام بما يشغله عن الخير المطلق .

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه ص 365

الإيمان اسمٌ للشريعة الإسلامية

الإيمان هو الإذعانُ إلى الحقِّ على سبيلِ التصديقِ له واليقين . . . هذا أصلُ الإيمان، لكن صار اسماً لشريعة سيدنا محمد - ﷺ - وصَحَّحَ أن يُطْلَقَ على مَنْ يُظْهِرُ ذلك وإن لم يَتَخَصَّصْ به اعتقاداً .

والشريعةُ واردةٌ أن يُطْلَقَ اسمُ الإيمانِ على مَنْ يُظْهِرُ ذلك من نفسه من غيرِ فَحْصٍ عن قائله، ولا يُتَحَاشَى إطلاقُ ذلك عليه ما لم يَظْهِرْ منه ما يُنافي الإيمانَ، بخلافِ ما ادَّعَتْه المعتزلةُ بأنه لا يَصِحُّ إطلاقُ المؤمنِ على الإنسانِ ما لم يُخْتَبَرِ في الأصولِ الخمسةِ ويُوَقَّفَ منه على حقيقة ما عنده .

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 126 - 127

الإيمان تصديقٌ و يقين

الإيمانُ هو التصديقُ، وكلُّ تصديقٍ بالقلبِ فهو عِلْمٌ، وإذا قَوِيَ سُمِّيَ يقيناً، ولكنَّ أبوابَ اليقينِ كثيرةٌ، ونحن إنما نَحْتَاجُ منها إلى ما نَبَنِي عليه التوكُّلُ، وهو التَّوْحِيدُ الذي يُتَرَجِّمُه قولك: «لا إلهَ إلا اللهُ وحده لا شريك له»، والإيمانُ بالقدرةِ الذي يُتَرَجِّمُه عنها قولك: «له المُلْكُ» والإيمانُ بالجودِ والحِكمةِ الذي يَدُلُّ عليه قولك: «وَلَهُ الحمد» .

فَمَنْ قال: لا إلهَ إلا اللهُ وحده لا شريك له، له المُلْكُ وله الحمد وهو على كلِّ شيءٍ قدير، تَمَّ له الإيمانُ الذي هو أصلُ التوكُّلِ، أعني أن يصيرَ معنى هذا القولِ وَصْفاً لازماً لقلبه غالباً عليه، فأما التَّوْحِيدُ فهو الأصلُ .

الغزالي في (الإحياء) 4: 173

درجات الإيمان

إن للإيمان دَرَجَاتٍ شَتَّى، أُولَاهَا: الخوفُ، ثم الرجاءُ، ثم اليقينُ، ثم الحُبُّ، ثم الاتصالُ، ثم الاتحادُ.

وللفكرِ درجاتٌ شَتَّى: أُولَاهَا: الزَّيغُ، ثم الرَّيْنُ، ثم الغِشاوَةُ، ثم الطَّيْحُ، ثم الغِلافُ، ثم القُفْلُ.

وللقبولِ درجاتٌ شَتَّى: أُولَاهَا: الارتضاءُ، ثم التقريبُ، ثم الاجتباءُ، ثم الاصطفاءُ، ثم الاستخلاصُ، ثم الرَّفْعُ بالإجلالِ.

وللردِّ درجاتٌ شَتَّى: أُولَاهَا: الحَطُّ، ثم القَطْعُ، ثم الإبعادُ، ثم الطَّرْدُ، ثم الخَسْأَةُ، ثم الطَّرْحُ بالإهلاكِ.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 365

* * *

السُّنَّةُ هي ثلاثة أَضْرِبٍ: أحدها: القولُ، والثاني: الفعلُ، والثالث: الإقرارُ.

فالقولُ ما رُوِيَ عنه - ﷺ - أنه قال .

والفعل ما رُوِيَ عنه - ﷺ - أنه فَعَلَ .

والإقرار ما رُوِيَ عنه - ﷺ - أنه أَقَرَّ عليه قومَه ولم يُنْكِرْه عليهم .

ثم من الأخبارِ: خَبَرُ التواترِ، وهو ما رواه جماعةٌ من الصحابة، وقد اتَّفَقَ عامَّةُ الفقهاءِ على قبوله . ومنها ما هو خَبَرُ الواحدِ، وهو ما يرويه الرَّجُلُ الواحدُ من الصحابة، وأكثرُ الفقهاءِ يقولون بقبوله على شرائطِ .

ومن الحديثِ ما هو مُتَّصِلٌ، وهو الذي يُسْنَدُهُ إلى النبيِّ - ﷺ - واحدٌ عن آخرٍ من غيرِ أن يَنْقَطِعَ . والمُرْسَلُ والمُنْقَطِعُ: ما يرويه أحدُ التابعين الذين لم يروا النبيَّ - ﷺ - مثل الحسنِ البصري، وابنِ سيرين، وسعيد بن المُسيَّب، ويقول: قال

النبي ﷺ - من غير أن يذكر مَنْ حَدَّثَهُ به عنه . وقد قبله كثير من العلماء وزينه بعضهم .

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 6 - 7

أصحابُ الحديث :

فأمَّا أصحابُ الحديث فإنهم تعلقوا بظاهرِ حديثِ رسولِ الله - ﷺ - وقالوا : هذا أساسُ الدين ، لأنَّ الله - تعالى - يقول : ﴿وما آتاكم الرسولُ فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [الحشر/7] فلما خوطبوا في ذلك جَؤلوا البلادَ ، وطلبوا زُواةَ الحديث فلزموهم حتى نقلوا عنهم أخبارَ رسولِ الله - ﷺ - وجمعوا ما رُوي عن الصحابةِ والتابعين ، وضبطوا ما وصلَ إليهم من سِيرِهِم وآثارِهِم ومذاهبِهِم واختلافِهِم في أحكامِهِم وأقوالِهِم وأفعالِهِم وأخلاقِهِم وأحوالِهِم ، وصحَّحوا رواياتِهِم بسمعِ الأذن وحفظِ القلبِ والضبطِ من أصولِ الثقاتِ عن الثقاتِ العُدولِ عن العُدولِ ، فاتقنوا ذلك ، وعرفوا أماكنَ الرُواةِ في النقلِ والضبطِ ، ودونوا أسماءَهُم وكُنَاهم وموالِدَهُم ، ووفاتَهُم ، وأرَّخوا ذلك حتى عرفوا أنَّ كلَّ رجلٍ من هؤلاء كَمَ من حديثِ رواه ، وعمَّن رواه وعمَّن نُقلَ إليه ، ومن أخطأ منهم في النقلِ ومن غلَطَ منهم في زيادةِ حرفٍ أو نقصانٍ لفظةً ، ومن تعمَّدَ منهم في ذلك ، ومن سُمِحَ له بغلطةٍ أو هفوةٍ ، حتى عرفوا أسماءَ المتَّهمين منهم بالكذبِ على رسولِ الله - ﷺ - وعرفوا مَنْ تصحَّحَ عنه الروايةُ ومن لا تصحَّحَ ، ومن انفردَ منهم بحديثٍ لا يرويه غيره أو انفردَ بلفظةٍ ليست عند غيره ، فحفظوا أنَّ كلَّ حديثٍ من ذلك كَمَ من نفسٍ رواه وما العلةُ في ناقله حتى جمعوا الأبوابَ ، وبوَّبوا السُّننَ ، وميَّزوا ما يدخُلُ في الصحيح ، وما يُختلَفُ في صحَّته ، وما كان في روايته رجُلٌ ضعيفٌ ، ووقفوا على روايةِ المُقلِّين والمُكثرين ، وفهموا أحاديثَ أئمةِ الأمصارِ وطبقاتِ الرواةِ ، التابعِ والمتبوعِ ، والكبيرِ من الصغيرِ ، وأحاطَ علمُهُم بعِللِ اختلافِ الرواةِ ، وزياداتِهِم ونقصانِهِم ، وأماكنِهِم في روايةِ السُّننِ والآثارِ ، إذ كان ذلك أساسَ الدين .

وهم في ذلك متفاضلون حتى يستحقَّ أحدُهم بزيادةِ علمه وإتقانه وحفظه قبولَ الشهادة على العلماء في العدلِ والتَّجريحِ، والرَّدِّ والقَبولِ، وتكونَ شهادته مقبولةً على رسولِ الله - ﷺ - فيما قال وفَعَلَ وأمر ونهى، ونَدَبَ ودعا، قال الله - تعالى - : ﴿وكذلك جعلناكم أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي عُدولاً - ﴿لتكونوا شهداءَ على الناسِ ويكونَ الرسولُ عليكم شهداءً﴾ [البقرة/143]، يقال: إنَّهم أصحابُ الحديثِ يَشهدونَ على رسولِ الله - ﷺ - وعلى الصحابةِ والتَّابعينِ فيما قالوا وفعلوا ويكونَ الرسولُ عليهم شهداءً فيما شهدوا عليه من أفعاله وأقواله وأحواله وأخلاقه . . .

ولأصحابِ الحديثِ في معاني علومهم ورسومهم مصنِّقاتٌ، ولهم أئمةٌ مشهورون كلُّ منهم قد أجمع أهلُ عصره على إمامته لفضلِ علمه وزيادةِ عقله وفهمه ودينه وأمانته .

أبو نصر الطوسي في (اللُّمع) ص 24 - 25

الاجتهاد

هو إمعانُ الفكرة والاستقصاءُ في البَحْثِ عن وجهِ الحَقِّ الذي لا يُصاب بالبديهة ولا بالحسِّ، لكن بالطلبِ والاستدلالِ، وهو مُقدِّمةُ القياسِ، وكأنَّ القياسَ القضاءَ بالشيءِ على التمثيلِ، والاجتهادَ طلبُ وجهِ ذلك القضاءِ من أصحِّ وجوهه، والتَّحَرُّزُ من وقوعِ الغَلَطِ فيه، لأنَّ القياسَ من غيرِ اجتهادٍ كالقولِ بالظنِّ من غيرِ استدلالِ .

المَقْدِسِي في (البدء والتاريخ) 1: 34 - 35

الاجتهاد وشروطه

وأما (الاجتهادُ) في اصطلاحِ الأصوليين فمخصوصٌ باستفراغِ الوُسْعِ في طلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكامِ الشرعيةِ على وجهِ يُحَسُّ من النفسِ العجزُ عن المزيدِ فيه . . .

وأما المجتهدُ فكلُّ من اتَّصَفَ بصفة الاجتهاد، وله شرطان:

الشرطُ الأول: أن يَعْلَمَ وجودَ الربِّ - تعالى - وما يَجِبُ له من الصفاتِ وَيَسْتَحِقُّهُ من الكمالات، وأنه واجبُ الوجودِ لذاته، حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، مُريدٌ، مُتَكَلِّمٌ، حتَّى يُتَصَوَّرَ منه التكليفُ، وأن يكون مصدِّقاً بالرسول وما جاء به من الشرع المنقولِ بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرة ليكون فيما يُسِنده إليه من الأقوال والأحكام مُحَقِّقاً، ولا يُشْتَرَطُ أن يكونَ عارفاً بدقائقِ علم الكلام، متبَخِّراً فيه كالمشاهير من المتكلمين، بل أن يكون عارفاً بما يتوقَّفُ عليه الإيمان مما ذكرناه، ولا يُشْتَرَطُ أن يكون مُسْتَنَدَ علمه في ذلك الدليلُ المُفْضَلُ بحيث يكون قادراً على تقريره وتحريره ودَفْعِ الشُّبُهَةِ عنه، كالجاري من عادة الفحول من أهلِ الأصول، بل أن يكون عالماً بأدلة هذه الأمورِ من جهة الجُمْلَةِ لا من جهة التفصيل.

والشَّرْطُ الثاني: أن يكون عالماً عارفاً بمداركِ الأحكام الشرعية وأقسامِها وطُرُقِ إثباتها ووجوه دَلالاتِها على مدلولاتها، واختلافِ مراتبها، والشروطِ المعتبرة فيها، على ما بيَّناه، وأن يَعْرِفَ جهاتِ ترجيحها عند تعارضها، وكيفية استثمارِ الأحكامِ منها، قادراً على تحريرها وتقريرها، والانفصالِ عن الاعتراضات الواردة عليها.

وإنما يَتَمُّ ذلك بأن يكونَ عارفاً بالزُواةِ وطُرُقِ الجَرَحِ والتَّعْدِيلِ، والصحيحِ والسقيم، كأحمد بن حنبلٍ وَيَحْيَى بنِ مَعِينٍ، وأن يكونَ عارفاً بأسبابِ النزولِ، والناسخِ والمنسوخِ في النصوصِ الأحكامية، عالماً باللغَةِ والنحو... قد حَصَلَ من ذلك على ما يَعْرِفُ به أوضاعَ العَرَبِ والجاري من عاداتهم في المخاطبات، بحيث يُمَيِّزُ بين دَلالاتِ الألفاظِ من المُطابِقَةِ والتضمينِ والالتزام، والمُفْرَدِ والمركَّبِ، والكُلِّيِّ منها والجُزئِيِّ، والحقيقةِ والمجازِ، والتواطؤِ والاشتراكِ، والترادفِ والتبايُنِ، والنَّصِّ والظاهرِ، والعامِّ والخاصِّ، والمُطلَقِ والمُقَيَّدِ، والمنطوقِ والمفهومِ، والاقْتِضَاءِ والإشارة، والتنبيهِ والإيماء، ونحو ذلك مما

فصلناه ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله .

وذلك كله أيضاً إنما يُشترطُ في حقِّ المُجتهدِ المُطلقِ المتصدّي للحُكمِ
والفتوى في جميع المسائل فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلّق بتلك المسألة .

سيف الدين الآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام) 4: 218 - 220

القول في تصويب المجتهدين

اعلم - وفقك الله - أن ما يجري فيه كلام العلماء ينقسم إلى المسائل القطعية
وإلى المسائل الاجتهادية العارية عن أدلة القطع .

فأما المسائل القطعية فتتنقسم إلى العقلية والسمعية، فأما العقلية فهي التي
تنصب فيها أدلة القطع على الاستقلال وتُفصي إلى المطلب من غير افتقار إلى تقرير
الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد، نحو إثبات حدّث العالم وإثبات المُحدّث
وقدّمه وصفاته، وتبيين تنزيهه عما يلزم فيه مضاهاة الحوادث وإثبات القدر وإثبات
جواز الرؤية وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق قَدَم الإرادة إلى غير ذلك من
الأصول . وأما الشرعية (السمعية) فكلُّ مسألة تنطوي على حُكم من أحكام التكليف
مدلول عليها بدلالة قاطعة من نصّ أو إجماع .

وقد اختلفت عبارات أصحابنا إذ سُئلوا عن تحديد مسائل الأصول، فذكر
القاضي [أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني] عبارات في مصنفاته فقال في بعضها:
«حدّ الأصل ما لا يجوز التعبد فيه إلا بأمر واحد» فيندرج تحت هذا الحدّ مسائل
الاعتقاد ويُخرَج عنه مسائل الشرع أجمع، فطعنها ومُجتهدها . وقال مرّة أخرى:
«حدّ الأصل ما يصحّ من الناظر العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود الشرع» .
وزيّن في هذا الكتاب⁽¹⁾ ما ذكره في كتبه وقال: «لا ينبغي أن نُحدّ بهذه وأمثالها
أصول الدين إذ يدخل عليها وجوب معرفة الباري ومعرفة صفاته ووجوب معرفة

(1) يقصد كتاب «التقريب» للباقلاني الذي اختصره الجويني، ونقل منه هذا الفصل .

النبوة، فوجوب معرفة هذه الأصول من أصول الدين فلا سبيل إلى إلحاق هذا القبيل بمسائل الفروع مع علمنا بأن الوجود لا يثبت إلا شرعاً، فبطل من هذا الوجه حصر مسائل الأصول في العقليات، ولذلك يجوز تقدير نسخ وجوب المعرفة عندنا، فكل ما ثبت أصله بالشرع يجوز فيه تقدير النسخ».

فالحذّ الصحيح الذي عوّل عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: «كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع ويكون معتقداً خلافها جاهلاً فهي من الأصول، سواء استندت إلى العقليات أم لم تستند إليها».

فإن قال قائل: فالقطعيات التي يتكلم فيها أرباب الكلام ويقع الاستقلال بذواتها في العقائد تُعدّ من الأصول، ولا يتحقق فيها تحريم الخلاف قلنا: إن كانت مُناطة بقاعدة من قواعد الدين - وإن كانت من الدقائق - يحرم الخلاف فيها، وإن كانت لا تتعلق بشيء من القواعد فلا تُعدّ من أصول الدين، وإنما اعتبارنا بأصول الدين.

فإذا عرفت ما هو الأصل فلا تقل فيما هذا سبيله إن كان مجتهداً مُصيباً، بل المصيب فيها واحدٌ ومن عداه جاهلٌ مُخطيء، وهذا ما صار إليه كافة الأصوليين إلا عبيد الله بن الحسن العنبري فإنه ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في الأصول كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع. ثم اختلفت الروايات عنه فقال في أشهر الروايتين: «أنا أصوب كل مجتهد في الذين تجمعهم الملة، وأما الكفرة فلا يُصوّبون». وغلا بعض الرواة عنه فصوّب الكافة من المجتهدين دون الراكنين إلى الدعة والمعرضين عن أمر الاجتهاد... فهذا بيان أحد القسمين، وهو مسائل الأصول.

فأما مسائل الفروع فنذكر حدها أولاً، وأصح ما يقال فيها أن نقول: كل حكم في أفعال المكلفين لم يثم عليه دلالة عقل ولا ورد في حكمه المختلف فيه دلالة سمعية قاطعة فهو من الفروع، وإذا اختلف فيه العلماء في مباينة اجتهادهم فما حكمهم في التصويب والتخطئة؟

فأما نفاة القياس فقد قَطَعُوا بأنَّ المصيبَ واحدٌ وَعَيْتُوهُ، وزعموا أن من أخطأ الحقَّ المُعَيَّنَ فهو مَأْثُومٌ مَأْزُورٌ، ولم يَقُلْ بهذا المذهب من القائسين إلا الأصمَّ [أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي] وبِشْر المريسي الحنفي [أبو عبد الرحمن]، فإنهما زعما أن المصيبَ واحدٌ والمطلوبَ واحد، ومن تعداه مَأْثُومٌ.

وصار كافة العلماء إلى نفي الإثم والحرَج في مسائل الفروع. واختلفوا بعد ذلك في التصويب.

أبو المعالي الجويني في (كتاب الاجتهاد) ص 23 - 29

الاجتهاد في الأمور النظرية والعملية

وإذا كان من شرط التَّكْلِيفِ الاختيارُ، فالْمُصَدِّقُ بِالْخَطَا مِنْ قِبَلِ شُبُهَةِ عَرَضَتْ لَهُ - إذا كان من أهل العلم - مَعْدُورٌ، ولذلك قال - عليه السلام -: «إذا اجتهد الحاكم فأصابَ فله أجران، وإذا أخطأ فله أجرٌ»، وأيُّ حاكمٍ أعظم من الذي يَحْكُمُ عَلَى الوجودِ بآته كذا أو ليسَ بكذا؟.

وهؤلاء الحُكَّامُ هم العلماء الذين خَصَّهم اللهُ بالتأويل، وهذا الخطأ المَصْفُوحُ عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يَقَعُ من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كَلَّفَهُمُ الشَّرْعُ النَّظْرَ فِيهَا. وأما الخطأ الذي يَقَعُ من غير هذا الصَّنَفِ من الناس فهو إثمٌ مَحْضٌ، وسواء أكانَ الخطأ في الأمور النظرية أو العَمَلِيَّةِ.

فكما أن الحاكمَ الجاهلَ بالسُّنَّةِ إذا أخطأ في الحُكْمِ لم يكن مَعْدُوراً، كذلك الحاكمُ على المَوْجُودَاتِ إذا لم توجد فيه شروطُ الحُكْمِ فليس بمَعْدُورٍ، بل هو إما آثِمٌ وإما كافرٌ.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 44

الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين

(في اللغة): استفراغُ الوُسْعِ في تحصيلِ أمرٍ من الأمور مُستتَزِمٌ للكُفَّةِ
والمَشَقَّةِ . . .

(وفي اصطلاح الأصوليين): استفراغُ الفقيهِ الوُسْعَ لتحصيلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ
شرعي، والمُسْتَفْرَغُ وُسْعَهُ في ذلك التحصيل يُسَمَّى مجتهداً (بكسر الهاء)، والحكم
الظنِّيُّ الشرعيُّ الذي عليه دليلٌ يُسَمَّى مُجتهداً فيه (بفتح الهاء).

التهانوي في (الكشاف) 1: 280

الإجماع

وأما الإجماعُ فهو اتِّفاقُ الصحابةِ من المُهاجرين والأنصارِ وكذلك اتِّفاقُ
العلماءِ في الأمصارِ في كلِّ عصرٍ دون غيرهم من العامةِ .

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 7

الإجماع (في اللغة): هو العَزْمُ، يقال: أجمَع فلانٌ على كذا، أي عَزَمَ، وهو
الاتِّفاقُ، يقال: أجمَع القومُ على كذا، أي اتَّفَقوا .

(وفي اصطلاحِ الأصوليين): هو اتِّفاقٌ خاصٌّ، وهو اتِّفاقُ المُجتهدين من أُمَّةِ
محمد - ﷺ - في عصرٍ على حُكْمٍ شرعي .

التهانوي في (الكشاف) 1: 339 - 340

الاستحسان قياسٌ حَفِيٌّ

وأما الاستحسانُ فهو ما تفرَّد به أبو حنيفةٌ وأصحابه، ولذلك سُمِّوا أصحابَ
الرأي . . . وقيل: الاستحسانُ هو قياسٌ، لكنه حَفِيٌّ غيرُ جَلِيٍّ .

الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 8

الاستحسان في اصطلاح الأصوليين

هو (في اللغة) عَدُّ الشَّيْءِ حَسَنًا. واختَلَفَت عباراتُ الأصوليين في تفسيره وفي كونه دليلاً، فقال الحَنَفِيُّ والحَنَابِلَةُ بكونه دليلاً وأنكره غيرُهم حتى قال الشافعي: «من استَحَسَن فقد شَرَعَ» قيل معناه: أن من أثبت حكماً بأنه مُسْتَحَسَنٌ عنده من غير دليل فهو الشارِعُ لذلك الحُكْمُ . . .

وأما من جهة المعنى فقد قيل: هو دليلٌ يَنقُذُ في نفس المُجْتَهِدِ يَعْسُرُ عليه التعبيرُ عنه، فإن أريدَ بالانقِذاحِ الثبوتُ فلا نزاع في أنه يَجِبُ العملُ به، ولا أثرٌ لعجزه عن التعبير عنه، وإن أريد به أنه وَقَعَ له شكٌ فلا نزاع في بطلانِ العملِ به .

وقيل: هو العُدولُ عن قياسٍ إلى قياسٍ أقوى منه، وهذا مما لا نزاعَ في قبوله. . . وقيل: هو العُدولُ إلى خلافِ الظنِّ للدليلِ أقوى، ولا نزاعَ في قبوله أيضاً.

التهانوي في (الكشاف) 2: 157 - 159

الاستصلاح: هو ما تفرد به مالك بن أنس وأصحابه، ومثاله ما أجاز به من تعامل الصيارفة وتبائعهم الورق بالورق والعين بالعين بزيادة ونقصان، وإن كان ذلك محظوراً على غيرهم لما فيه من الصلاح للعامة.

الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 8

علم الكلام

صناعة الكلام مَلَكةٌ يَفْتَدِرُ بها الإنسانُ على نُصْرَةِ الآراءِ والأفعالِ المحدودةِ التي صَرَّحَ بها واضعُ المِلَّةِ، وتزييفِ كلِّ ما خالفها بالأقوالِ .

وهذه الصناعة تُنقسمُ جزئين أيضاً: جُزءٌ في الآراءِ وجزءٌ في الأفعالِ . وهي غيرُ الفقه، لأنَّ الفقيهَ يأخذُ الآراءَ والأفعالَ التي صَرَّحَ بها واضعُ المِلَّةِ مُسَلِّمَةً ويجعلها أصولاً فيستنبطُ منها الأشياءَ اللازمةَ عنها . والمتكلمُ يَنْصُرُ الأشياءَ التي

يَسْتَعْمَلُهَا الْفَقِيهُ أَصُولًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنْهَا أَشْيَاءَ أُخْرَى، فَإِذَا اتَّفَقَ أَنْ يَكُونَ لِإِنْسَانٍ مَا قُدْرَةٌ عَلَى الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فَهُوَ فَقِيهُ مُتَكَلِّمٌ، فَتَكُونُ نُصْرَتُهُ لَهَا بِمَا هُوَ مُتَكَلِّمٌ، وَاسْتِنْبَاطُهُ عَنْهَا بِمَا هُوَ فَقِيهُ.

وَأَمَّا الْوَجُوهُ وَالْآرَاءُ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ تُنْصَرَ بِهَا الْمِلَّةُ، فَإِنَّ قَوْمًا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ يَرُونَ أَنْ يَنْصُرُوا الْمِلَّةَ بِأَنْ يَقُولُوا: إِنَّ آرَاءَ الْمِلَّةِ وَكُلُّ مَا فِيهَا مِنَ الْأَوْضَاعِ لَيْسَ سَبِيلُهَا أَنْ تُمْتَحَنَ بِالْآرَاءِ وَالرَّوِيَّةِ وَالْعُقُولِ الْإِنْسِيَّةِ، لِأَنَّهَا أَرْفَعُ رُتَبَةً مِنْهَا إِذْ كَانَتْ مَأْخُودَةً عَنْ وَحْيِ إِلَهِي، وَلِأَنَّ فِيهَا أَسْرَارًا إِلَهِيَّةً تَضَعُفُ عَنْ إِدْرَاكِهَا الْعُقُولُ الْإِنْسِيَّةُ وَلَا تَبْلُغُهَا.

وَقَوْمٌ آخَرُونَ يَرُونَ أَنْ يَنْصُرُوا الْمِلَّةَ بِأَنْ يَنْصِبُوا لَهَا أَوْلًا جَمِيعَ مَا صَرَّحَ بِهِ وَاضِعُ الْمِلَّةِ بِالْأَلْفَافِ الَّتِي بِهَا عَبَّرَ عَنْهَا ثُمَّ يَتَّبِعُونَ الْمَحْسُوسَاتِ وَالْمَشْهُورَاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ، فَمَا وَجَدُوا مِنْهَا أَوْ مِنَ اللُّوَاظِمِ عَنْهَا - وَإِنْ بَعُدَ - شَاهِدًا لشيءٍ لِمَا فِي الْمِلَّةِ نَصَرُوا بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءَ، وَمَا وَجَدُوا مِنْهَا مُنَاقِضًا لشيءٍ مِمَّا فِي الْمِلَّةِ وَأَمَكْنَهُمْ أَنْ يَتَأَوَّلُوا اللَّفْظَ الَّذِي بِهِ عَبَّرَ عَنْهُ وَاضِعُ الْمِلَّةِ عَلَى وَجْهِ مُوَافِقٍ لِذَلِكَ الْمُنَاقِضِ وَلَوْ تَأْوِيلًا بَعِيدًا تَأَوَّلُوهُ عَلَيْهِ، وَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْهُمْ ذَلِكَ وَأَمَكْنُ بِأَنْ يُزَيِّفَ الْمُنَاقِضُ أَوْ يَحْمِلُوهُ عَلَى وَجْهِ يُوَافِقُ مَا فِي الْمِلَّةِ فَعَلُوهُ، فَإِنَّ تَضَادَّتِ الْمَشْهُورَاتُ وَالْمَحْسُوسَاتُ فِي الشَّهَادَةِ - مِثْلَ أَنْ تَكُونَ الْمَحْسُوسَاتُ أَوْ اللُّوَاظِمُ عَنْهَا تَوْجِبُ شَيْئًا، وَالْمَشْهُورَاتُ أَوْ اللُّوَاظِمُ عَنْهَا تَوْجِبُ ضِدَّ ذَلِكَ - نَظَرُوا إِلَى أَقْوَاهُمَا شَهَادَةً لِمَا فِي الْمِلَّةِ فَأَخَذُوهُ وَأَطْرَحُوا الْآخَرَ وَزَيَّفُوهُ.

فَإِنْ لَمْ يُمَكِّنْ أَنْ تُحْمَلَ لَفْظَةُ الْمِلَّةِ عَلَى مَا يُوَافِقُ أَحَدَ هَذِهِ وَلَا أَنْ يُحْمَلَ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ عَلَى مَا يُوَافِقُ الْمِلَّةَ وَلَمْ يُمَكِّنْ أَنْ يُطْرَحَ وَلَا أَنْ يُزَيِّفَ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ وَلَا مِنَ الْمَشْهُورَاتِ وَلَا مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الَّتِي تُضَادُّ شَيْئًا مِنْهَا رَأَوْا حَيْثُنَا أَنْ يَنْصَرَ ذَلِكَ الشَّيْءُ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّهُ حَقٌّ لِأَنَّهُ أَخْبَرَ بِهِ مَنْ لَا يَجُوزُ قَدْ كَذَّبَ أَوْ غَلَطَ. وَيَقُولُ هَؤُلَاءُ فِي هَذَا الْجِزْءِ مِنَ الْمِلَّةِ مَا قَالَهُ أَوْلَئِكَ الْأَوْلُونَ فِي جَمِيعِهَا.

وَقَوْمٌ مِنْ هَؤُلَاءِ رَأَوْا أَنْ يَنْصُرُوا أَمْثَالَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ - يَعْنِي الَّتِي يُخَيَّلُ فِيهَا أَنَّهَا

شِنَعَةٌ بَأَن يَتَّبِعُوا سَائِرَ الْمِلَلِ فَيَلْتَقِطُوا الْأَشْيَاءَ الشَّنِيعَةَ الَّتِي فِيهَا، فَإِذَا أَرَادَ الْوَاحِدُ مِنْ أَهْلِ تِلْكَ الْمِلَلِ تَقْبِيحَ شَيْءٍ مِمَّا فِي مِلَّةِ هَؤُلَاءِ تَلَقَّاهُ هَؤُلَاءِ بِمَا فِي مِلَّةِ أَوْلَئِكَ مِنَ الْأَشْيَاءِ الشَّنِيعَةِ فَدَفَعُوهُ بِذَلِكَ عَنْ مِلَّتِهِمْ.

وآخرون منهم لما رأوا أن الأقاويل التي يأتون بها في نُصْرَةِ أمثالِ هذه الأشياء ليست فيها كفايةٌ في أن تصحَّ بها تلك الأشياءُ صحَّةً تامَّةً حتى يكونَ سكوتُ خَصْمِهِمْ عَنْهُمْ لَصِحَّتِهَا عنده لا لعجزٍ عن مُقاومتهم فيها بالقولِ اضطرُّوا عند ذلك إلى أن يستعملوا معه الأشياءَ التي تُلْجِئُهُ إلى أن يسكت عن مقاومتهم إما خجلاً وحصراً أو خوفاً من مكروهٍ يناله .

وآخرون لَمَّا كانت مِلَّتُهُمْ عند أنفسهم صحيحةً لا يشكُّون في صِحَّتِهَا رأوا أن ينصروها عند غيرهم ويُحَسِّنُوهَا وَيُزِيلُوا الشُّبُهَةَ مِنْهَا وَيُدْفَعُوا خِصْمَهُمْ عَنْهَا بِأَيِّ شَيْءٍ اتَّفَقَ، وَلَمْ يُبَالُوا أَنْ يَسْتَعْمِلُوا الْكِذْبَ وَالْمِغَالِطَةَ وَالْبُهْتَّ وَالْمَكَابِرَةَ، لِأَنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ مِنْ يُخَالِفِ مِلَّتَهُمْ أَحَدَ رَجُلَيْنِ: إِمَّا عَدُوًّا، وَالْكَذِبُ وَالْمِغَالِطَةُ جَائِزٌ أَنْ يُسْتَعْمَلَا فِي دَفْعِهِ وَفِي غَلْبَتِهِ كَمَا يَكُونُ ذَلِكَ فِي الْجِهَادِ وَالْحَرْبِ، وَإِمَّا لَيْسَ بَعْدُوًّا وَلَكِنْ جَهْلَ حَظِّ نَفْسِهِ مِنْ هَذِهِ الْمِلَّةِ لضعفِ عقلِهِ وَتَمْيِيزِهِ، وَجَائِزٌ أَنْ يُحْمَلَ الْإِنْسَانُ عَلَى حَظِّ نَفْسِهِ بِالْكَذِبِ وَالْمِغَالِطَةِ، كَمَا يُفْعَلُ ذَلِكَ بِالنِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 131 - 138

فِرْقُ الْمُتَكَلِّمِينَ

الفِرْقُ فِي الْإِسْلَامِ وَقَوَاعِدُ ضَبْطِهَا

إن لأصحابِ المقالاتِ طُرُقاً فِي تَعْدِيدِ الْفِرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ، لَا عَلَى قَانُونٍ مُسْتَنَدٍ إِلَى أَصْلِ وَنَصٍّ، وَلَا عَلَى قَاعِدَةٍ مُخْبِرَةٍ عَنِ الْوُجُودِ، فَمَا وَجَدْتُ مُصَنِّفِينَ مِنْهُمْ مُتَّفِقِينَ عَلَى مِنْهَاجٍ وَاحِدٍ فِي تَعْدِيدِ الْفِرْقِ.

ومن المعلوم الذي لا مرأى فيه أن ليس كلُّ من تَمَيَّزَ عَنْ غَيْرِهِ بِمَقَالَةٍ مَا فِي

مسألة ما، عُدَّ صاحبُ مقالة، وإلا فَتَكَادُ تَخْرُجُ المقالاتُ عن حَدِّ الحَصْرِ والعَدِّ، ويكون من انْفَرَدَ بمسألةٍ في أحكامِ الجواهرِ - مثلاً - معدوداً في عِدَادِ أصحابِ المقالاتِ، فلا بدَّ إِذْنٍ من ضابطٍ في مسائلٍ هي أصولٌ وقواعدٌ يكون الاختلافُ فيها اختلافاً يُعْتَبَرُ مقالةً، ويُعَدُّ صاحبُه صاحبَ مقالةً.

وما وَجَدْتُ لأحدٍ من أربابِ المقالاتِ عنايةً بتقريرِ هذا الضابطِ، إلا أنهم استرسلوا في إيرادِ مذاهبِ الأمةِ كيف اتَّفَقَ، وعلى الوجه الذي وُجِدَ، لا على قانونٍ مستقرٍّ، وأصلٌ مُستَمَرٍّ، فاجْتَهَدْتُ على ما تيسَّرَ من التقديرِ وتَقَدَّرَ من التيسيرِ حتى حَصَرْتُها في أربعِ قواعدٍ هي الأصولُ الكبارُ:

القاعدةُ الأولى: الصفاتُ والتوحيدُ فيها، وهي تشتمل على مسائلِ الصفاتِ الأزلية، إثباتاً عند جماعةٍ ونفيًا عند جماعة، وبيانِ صفاتِ الذاتِ وصفاتِ الفعلِ، وما يَجِبُ لله - تعالى - وما يَجُوزُ عليه وما يستحيل، وفيها الخلافُ بين الأشعريةِ والكراميةِ والمُجَسِّمةِ والمُعْتَزلةِ.

القاعدةُ الثانية: القَدَرُ والعدلُ فيه، وهي تشتمل على مسائلِ القضاءِ والقَدَرِ، والجَبَرِ والكَسْبِ، وإرادةِ الخيرِ والشرِّ، والمقدورِ والمعلومِ، إثباتاً عند جماعةٍ ونفيًا عند جماعة، وفيها الخلافُ بين القَدَرِيَّةِ والتَّجَارِيَّةِ والجَبَرِيَّةِ والأشعريةِ والكراميةِ.

القاعدةُ الثالثة: الوَعْدُ والوَعِيدُ، والأسماءُ والأحكامُ، وهي تشتمل على مسائلِ الإيمانِ والتوبةِ والوعيدِ والإرجاءِ والتكفيرِ والتضليلِ، إثباتاً على وَجْهِه عند جماعة، ونفيًا عند جماعة، وفيها الخلافُ بين المُرْجِئَةِ، والوَعِيدِيَّةِ، والمُعْتَزلةِ، والأشعريةِ، والكراميةِ.

القاعدةُ الرابعة: السَّمْعُ والعَقْلُ والرسالةُ والإمامةُ، وهي تشتمل على مسائلِ التحسينِ والتَّجْبِيحِ، والصَّلاحِ والأصلحِ، واللطفِ، والعِصْمَةِ في التُّبُوَّةِ، وشرائطِ الإمامةِ، نَصَباً عند جماعةٍ وإجماعاً عند جماعة، وكيفيةِ انتقالِها على مَذْهَبٍ من قال بالنصِّ، وكيفيةِ إثباتِها على مَذْهَبٍ من قال بالإجماعِ. والخلافُ فيها بين الشيعةِ،

والخوارج، والمُعْتَزَلِة، والكَرَامِيَّة، والأشعريَّة . . .

فإِذَا تَعَيَّنَتِ الْمَسَائِلُ الَّتِي هِيَ قَوَاعِدُ الْخِلَافِ تَبَيَّنَتِ أَقْسَامُ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ
وَانْحَصَرَتْ كِبَارُهَا فِي أَرْبَعٍ بَعْدَ أَنْ تَدَاخَلَ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ، (وهي): الْقَدَرِيَّةُ،
وَالصَّفَاتِيَّةُ، وَالخَوَارِجُ وَالشَّيْعَةُ، ثُمَّ يَتَرَكَّبُ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ وَيَتَشَعَّبُ عَنْ كُلِّ فِرْقَةٍ
أَصْنَافٌ فَتَصِلُ إِلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً.

الشهرستاني في (المِلَلِ وَالنُّحُلِ) ص 2 - 3

الْفِرْقُ الْمُخَالَفَةُ لِدِينِ الْإِسْلَامِ

رؤوسُ الْفِرَقِ الْمُخَالَفَةِ لِدِينِ الْإِسْلَامِ سِتٌّ، ثُمَّ تَنْفَرِقُ كُلُّ فِرْقَةٍ مِنْ هَذِهِ الْفِرَقِ
السِّتِّ عَلَى فِرْقٍ . . . فَالْفِرْقُ السِّتُّ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا عَلَى مَرَاتِبِهَا فِي الْبُعْدِ عَنَّا:
أُولَاهَا: مُبْطِلُو الْحَقَائِقِ، وَهُمْ الَّذِينَ يُسَمِّيهِمُ الْمُتَكَلِّمُونَ السُّوْفِسْطَائِيَّةَ.

وثانيتها: الْقَائِلُونَ بِإِثْبَاتِ الْحَقَائِقِ، إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّ الْعَالَمَ لَمْ يَزَلْ، وَأَنَّهُ
لَا مُحَدِّثٌ لَهُ وَلَا مُدَبِّرٌ.

وثالثتها: الْقَائِلُونَ بِإِثْبَاتِ الْحَقَائِقِ، وَأَنَّ الْعَالَمَ لَمْ يَزَلْ وَأَنَّ لَهُ مُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ،
وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ هُوَ مُحَدِّثٌ، وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ لَهُ مُدَبِّرِينَ لَمْ يَزَلُوا، وَأَنَّهُمْ أَكْثَرُ مِنْ
وَاحِدٍ، وَاخْتَلَفُوا فِي عَدَدِهِمْ.

وخامستها: الْقَائِلُونَ بِإِثْبَاتِ الْحَقَائِقِ، وَأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدِّثٌ، وَأَنَّ لَهُ خَالِقًا
وَاحِدًا لَمْ يَزَلْ، وَأَبْطَلُوا النُّبُوتَ كُلَّهَا.

وسادستها: الْقَائِلُونَ بِإِثْبَاتِ الْحَقَائِقِ، وَأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدِّثٌ، وَأَنَّ لَهُ خَالِقًا
وَاحِدًا لَمْ يَزَلْ، وَأَثَبُوا النُّبُوتَ، إِلَّا أَنَّهُمْ خَالَفُوا فِي بَعْضِهَا فَأَقْرَأُوا بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ
- عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَأَنْكَرُوا بَعْضَهُمْ.

وَقَدْ تَحَدَّثْتُ فِي خِلَالِ هَذِهِ الْأَقْوَالِ آرَاءَ هِيَ مُنْتَجَةٌ مِنْ هَذِهِ الرُّؤُوسِ وَمُرَكَّبَةٌ مِنْهَا.

ابن حزم في (الفِصَلِ) 1: 36 - 37

الأصول التي اجتمع عليها المتكلمون من أهل السنة

[اتفق جمهور أهل السنة من المتكلمين على أصول منها]:

1 — إثبات الحقائق والعلوم، فقد أجمعوا على إثبات العلوم معاني قائمة بالعلماء، وقالوا بتضليل نفاة العلم وسائر الأعراض، وبتضليل السوفسطائية الذين ينفون العلم وينفون حقائق الأشياء كلها . . .

2 — وقال أهل السنة: إن علوم الناس وعلوم سائر الحيوانات ثلاثة أنواع: علمٌ بديهي، وعلم حسي، وعلم استدلاي . . .

3 — وقالوا إن الحواس التي يدرك بها المحسوسات خمس . . . وقالوا إن الإدراكات الواقعة من جهة هذه الحواس معاني قائمة بالآلات التي تسمى حواس .

4 — وقالوا: إن الخبر المتواتر طريق العلم الضروري بصحة ما تواتر عنه الخبر، إذا كان المخبر عنه مما يُشاهد ويُدرك بالحس؛ والضرورة كالعلم بصحة وجود ما تواتر الخبر فيه من البلدان التي لم تدخلها السامع مع المخبر عنها، وكعلمنا بوجود الأنبياء والملوك الذين كانوا قبلنا. فأما صحة دعاوي الأنبياء في النبوة فمعلوم لنا بالحجج النظرية .

وقالوا: إن الأخبار التي يلزمنا العمل بها ثلاثة أنواع: تواتر، وآحاد، ومُتوسط بينهما مستفيض .

فالخبر المتواتر الذي يستحيل التواطؤ على وضعه يوجب العلم الضروري بصحة مخبره، وبهذا النوع من الأخبار علمنا البلدان التي لم ندخلها، وبها عرفنا الملوك والأنبياء والقرون الذين قبلنا، وبه يعرف الإنسان والدينه اللذين هو منسوب إليهما .

وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة في العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم . . . وبهذا النوع من العلم أثبت الفقهاء أكثر فروع الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات وسائر أبواب الحلال والحرام .

وأما الخَبْرُ المستفيض المتوسِّط بين التواترِ والآحادِ فإنه يُشارك التواترَ في إيجابِهِ للعلمِ والعملِ، ويُفارقة من حيث إن العلمَ الواقعَ عنه يكونَ علماً مكتسباً نظرياً، والعلْمُ عن التواترِ يكونَ ضرورياً غيرَ مكتسبٍ.

وهذا النوعُ من الخَبْرِ على أقسامٍ منها: أخبارُ الأنبياءِ في أنفسهم، وكذلك خَبْرٌ من أخْبَرِ النبيِّ عن صدِّقه يكونُ العلمُ بصدِّقه مكتسباً، ومنها الخَبْرُ المُتَشَرُّ من بعضِ الناسِ، إذا أخْبَرَ به بحضرةِ قومٍ لا يصحُّ منهم التواطؤُ على الكذبِ، وأدعى عليهم وقوعَ ما أخْبَرَ عنه بحضرتهم، فإذا لم يُنْكِرْ عليه أحدٌ منهم عَلِمْنَا صدِّقه فيه... ومنها: أخبارُ مستفيضةٌ بين أئمَّةِ الحديثِ والفقهِ، وهم مُجمِعون على صحتِّها...

5 - واتفق أهلُ السنَّةِ على أنَّ اللهَ تعالى كَلَّفَ العبادَ معرفته، وأمرهم بها، وأنه أمرهم بمعرفةِ رَسولِهِ وكتابه، والعملِ بما يَدُلُّ عليه الكتابُ والسنَّةُ.

6 - واتفقوا على أنَّ العالمَ كلُّ شيءٍ هو غيرُ الله عزَّ وجلَّ، وأنَّ كلَّ ما هو غيرُ الله تعالى وغيرُ صفاتِهِ الأزليَّةِ مخلوقٌ مصنوع، وعلى أنَّ صانعه ليس بمخلوقٍ ولا مصنوع، ولا هو من جنسِ العالمِ ولا من جنسِ شيءٍ من أجزاءِ العالمِ، وأجمعوا على أنَّ أجزاءِ العالمِ قسمان: جواهرٌ وأعراضٌ على خلافِ قولِ نفاةِ الأعراضِ في نفيها الأعراضِ.

وأجمعوا على أنَّ كلَّ جَوْهرٍ جزءٌ لا يَتَجَزَأُ...

9 - واتفق أهلُ السنَّةِ على اختلافِ أجناسِ الأعراضِ... واتفقوا على حدوثِ الأعراضِ في الأجسام... واتفقوا على أنَّ كلَّ عَرَضٍ حادثٌ في مَحَلٍّ، وأنَّ العَرَضَ لا يقومُ بنفسه... واتفقوا على أنَّ الأجسامَ لا تخلو ولم تَخُلْ قطُّ من الأعراضِ المتعاقبةِ عليها، وكَفَرُوا من قال من أصحابِ الهَيُولَى: إنَّ الهَيُولَى كانت في الأزلِ خاليةً من الأعراضِ، ثم حَدَثَ فيها الأعراضُ حتى صارت على صورةِ العالمِ...

10 - وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون بعارضٍ يعرض لها من زلزلةٍ ونحوها... وأجمعوا على أن الأرض متناهية الأطراف من الجهات كلها، وكذلك السماء متناهية الأقطار من الجهات الست... وأجمعوا على أن السموات سبع طبقات، خلاف قول من زعم من الفلاسفة والمنجمين أنها تسع؛ وأجمعوا أنها ليست بكرية تدور حول الأرض...

وأجمعوا أيضاً على جواز الفناء على العالم كله من طريق القدرة والإمكان... وأجازوا أيضاً فناء بعض الأجسام دون بعض...

11 - وقالوا إن الحوادث كلها لا بد لها من مُحدثٍ صانع... وقالوا إن صانع العالم خالق الأجسام والأعراض... وقالوا: إن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعياناً، ولا جواهر ولا أعراضاً... وقالوا إن صانع العالم قديم لم يزل موجوداً... وقالوا بنفي النهاية والحد عن صانع العالم... وأجمعوا على استحالة وصفه بالصورة والأعضاء... وأجمعوا على أنه لا يحويه مكان، ولا يجري عليه زمان... وأجمعوا على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات عنه، وعلى نفي الحركة والسكون عنه... وأجمعوا أن صانع العالم واحد.

12 - وأجمع أهل السنة على أن مقدرات الله تعالى لا تفنى... وأن علم الله تعالى واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها من غير حس ولا بديهة ولا استدلالٍ عليه... وأجمعوا على أن سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات، وأن الله تعالى لم يزل راثياً لنفسه، وسامعاً لكلام نفسه...

13 - وأجمع أهل السنة على أن إرادة الله تعالى مشيئة واختياره وعلى أن إرادته للشيء كراهة لعدمه... وأجمعوا على أن كلام الله - عز وجل - صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا مُحدث ولا حادث...

14 - وقالوا... إن الله - سبحانه - خالق الأجسام والأعراض، خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد، ولا خالق غير الله...

15 - وأجمع أهل السنة على إبطال قول أصحاب التولد في دعواهم أن الإنسان قد يفعل في نفسه شيئاً يتولد منه فعل في غيره .

16 - وأجمعوا على أن الإنسان يصح منه اكتساب الحركة والسكون والإرادة والقول والعلم والفكر وما يجري معجى هذه الأعراض التي ذكرناها، وعلى أنه لا يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والزوايح والإدراكات . . .

17 - وقال أهل السنة: إن الهداية من الله تعالى على وجهين: أحدهما: من جهة إبانة الحق والدعاء إليه، ونصب الأدلة عليه، وعلى هذا الوجه يصح إضافة الهداية إلى الرسل وإلى كل داع إلى دين الله - عز وجل - والوجه الثاني: من جهة أن هداية الله - سبحانه - لعباده خلق الاهتداء في قلوبهم . . . والهداية الأولى من الله شاملة لجميع المكلفين، والهداية الثانية من خاصة المهتدين .

والإضلال من الله - تعالى - عند أهل السنة على معنى خلق الضلال في قلوب أهل الضلال .

تلخيص عن الإسفرائيني في (الفرق بين الفرق) ص 324 - 340

أصول القضاء وقواعده

من عبد الله عمّر أمير المؤمنين، إلى عبد الله بن قيس، (أبي موسى الأشعري).

سلام عليك، أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له .

أس بين الناس في مجلسك ووجهك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا يياس ضعيف من عدلك .

البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين الناس، إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً .

ولا يَمْتَعَنَّك قضاء قضيتَه بالأمسِ فراجعت فيه نَفْسَكَ وَهُدَيْتَ لِرُشْدِكَ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْحَقِّ. فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يُبْطَلُهُ شَيْءٌ⁽¹⁾. وَاغْلَمَ أَنْ مَرَاجِعَةَ الْحَقِّ خَيْرٌ مِنَ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ.

الْفَهْمَ الْفَهْمَ فِيمَا يَتَلَجَّلَجُ فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ قِرَآنٌ وَلَا سُنَّةٌ. وَاعْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالْأَمْثَالَ، ثُمَّ قِسْ الْأُمُورَ بَعْدَ ذَلِكَ، ثُمَّ اعْمُدْ لِأَحْبَبِهَا إِلَى اللَّهِ وَأَشْبَهْهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى.

اجْعَلْ لِمَنْ أَدْعَى حَقًّا غَائِبًا أَمْدًا يَنْتَهِي إِلَيْهِ. فَإِنْ أَحْضَرَ بَيِّنَةً أَخَذَ بِحَقِّهِ، وَإِلَّا اسْتَحَلَّلْتَ عَلَيْهِ الْقَضَاءَ.

وَالْمُسْلِمُونَ عَدُولٌ فِي الشَّهَادَةِ إِلَّا مَجْلُودًا فِي حَدٍّ، أَوْ مُجْرَبًا عَلَيْهِ شَهَادَةً زُورًا، أَوْ ظَنِينًا فِي وِلَاءٍ أَوْ قَرَابَةٍ.

إِنَّ اللَّهَ تَوَلَّى مِنْكُمْ السَّرَائِرَ، وَدَرَأَ عَنْكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ.

وَإِيَّاكَ وَالْقَلْقَ وَالضَّجْرَ وَالتَّأْدِيَّ بِالْخُصُومِ فِي مَوَاطِنِ الْحَقِّ الَّتِي يُوجِبُ اللَّهُ بِهَا الْأَجْرَ وَيُحْسِنُ الدُّخْرَ، فَإِنَّهُ مِنْ صَلَحَتِ سِرِّرْتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ، أَصْلَحَ اللَّهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّاسِ، وَمَنْ تَزَيَّنَ لِلدُّنْيَا بِغَيْرِ مَا يَعْلَمُ اللَّهُ مِنْهُ شَانَهُ اللَّهُ.

عمر بن الخطاب، أمير المؤمنين (وردت هذه الرسالة في عدة مصادر كعيون الأخبار لابن قتيبة، والبيان والتبيين للجاحظ. والأحكام السلطانية للماوردي، ونقلها محمد حميد الله في (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة)

حقيقة التوبة

حقيقة التوبة في لغة العرب: الرجوع، يقال: تاب، أي رجع.

فالتوبة: الرجوع عما كان مذموماً في الشرع إلى ما هو محمود فيه.

(1) وفي رواية: «فإن الحق قديم».

فأرباب الأصول من أهل السنة قالوا: شرطُ التوبة - حتى تصح - ثلاثة أشياء: الندم على ما عمل من المخالفات، وترك الزلة في الحال، والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي. فهذه الأركان لا بد منها حتى تصح توبته.

القشيري في (الرسالة) 1: 276

شروط التوبة

للتوبة شروط، فرضاً ونقلاً، ففرضها ترك الذنب مع عدم العود إليه. ونقلها التأسف لما سلف من الذنب والاستغفار له، وترك بعض المباحات مقابل لما فات من العصيان.

واعلم أن للمذنب التائب - إذا تاب توبةً نصوحاً - فضيلة على من لم يذنب من ثلاثة أوجه: الأول: لأنه جرب العيوب والذنوب... فيكون أهدى إلى الاحتراز. والثاني: أن المذنب التائب محتشم قد غلب الخوف على قلبه فيأتي مولاه خزياناً منكسراً، ومن لم يذنب ربما يُعجب بنفسه، ويذلّ بفعله. والثالث: أن التائب حلب الدهر بشطريه خيره وشره، حلوه ومره، فهو أرفق بالمذنبين، وأوفق لهم وأصلح للرياسة ممن يظن أن الذنب خارج عن الطبيعة الإنسانية، فيعجب بنفسه ويؤذي غيره.

الراغب الأصبهاني في (الذريعة) ص 232 - 233

أركان التوبة

التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلاثة أمور مرتبة: علم وحال وفعل... والأول موجب للثاني، والثاني موجب للثالث إيجاباً اقتضاه أطراد سنة الله في الملك والملكوت.

أما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاباً بين العبد وبين كل

محبوب، فإذا عَرَفَ ذلك معرفةً مُحَقَّقةً بيقينٍ غالبٍ على قلبه ثار من هذه المعرفة تألَّم القلب بسبب فَوَاتِ المحبوب... . فإن كان فوائته بفعله تأسَّف على الفعلِ المُفَوَّتِ فيسمى تألَّمه بسببِ فعلِهِ المُفَوَّتِ لمحَبوبِهِ نَدَمًا، فإذا غلبَ هذا الأَلَمُ على القلبِ واستولى انبعثَ من هذا الأَلَمِ في القلبِ حالةٌ أُخرى تُسَمَّى إرادةً وَقَصْدًا إلى فعلٍ له تَعَلُّقٌ بالحالِ وبالماضي وبالاستقبال. أما تَعَلُّقه بالحالِ فبالتَّزَكُّ للذنبِ الذي كان ملابسًا، وأما بالاستقبالِ فبالعزمِ على تَزَكُّ الذنبِ المُفَوَّتِ للمحبوبِ إلى آخرِ العُمُر، وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالجبر والقضاء إن كان قابلاً للجبر.

فالعَلَمُ هو الأول، وهو مَطْلَعُ هذه الخيراتِ - وأعني بهذا العلم: الإيمان واليقين... . فالعلمُ والنَدَمُ والقصدُ المتعلِّقُ بالتَّزَكُّ في الحالِ والاستقبالِ، والتلافي للماضي ثلاثةٌ معانٍ مُرتَبَةٌ في الحصولِ فيُطَلَّقُ اسمُ التوبة على مجموعها. وكثيراً ما يُطَلَّقُ اسمُ التوبة على معنى النَدَمِ وحده.

الغزالي في (الإحياء) 4: 3

التوبة في رأي أهل السنة ومخالفهم

التوبة (في اللغة): الرجوع.

(وفي الشرع): الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها...

ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة أموراً ثلاثة: رد المظالم، وأن لا يُعاوَدَ ذلك الذنب، وأن يستديم الندم، وهي عند أهل السنة غير واجبة في صحة التوبة.

أما رد المظالم فواجبٌ برأسه لا مدخُلُ له في الندم على ذنبٍ آخر، وأما أن لا يُعاوَدَ فلأنَّ الشخصَ قد يندم على الأمرِ زماناً ثم يبدو له، والله تعالى مُقَلِّبُ القلوبِ من حالٍ إلى حال، وغايته أنه إذا ارتكَبَ ذلك الذنبَ مرَّةً أُخرى وَجَبَ عليه توبةٌ أُخرى، وأما استدامةُ الندمِ فلأنَّ فيه من الحَرَجِ المُنْهِيِّ عنه في الدين.

قال أهل السُّنَّة: شروطُ التوبةِ ثلاثة: تركُ المعصية في الحال، وقصدُ تركها في الاستقبال، والتَّدْم على فعلها في الماضي.

التهانوي في (الكشاف) 1: 232 - 233

المُذنب بين الإصرار والاعتذار

المُذنبُ إذا عوتِب أو خافَ العُنفَ لا يَنفِكُ عن وَجْهين: إما أن يكون مُصِرّاً أو مُعتذراً.

فأما المُصِرُّ فقد يُستَحسَن في بعضِ الأحوالِ التجافي عنه، وأما المُعتذِرُ فهو المُظهِر لما يَمحو به الذنب.

وجمیعُ المعاذيرِ لا تنفِكُ عن ثلاثة أوجه: إما أن يقول: لم أَفْعَلْ، أو يقول: فعلتُ لأجلِ كذا، فبَيِّن ما يُخرِجه عن كونه ذنباً، أو يقول: فعلتُ ولا أعود. فمن أنكَرَ وأنبأ عن كذبِ ما نُسِبَ إليه فقد برئتِ ساحته، وإن فَعَلَ وجَحَدَ فقد يُعَدُّ التغابي كرمًا. . . ومن أقرَّ فقد استوجب العفوَ لحسنِ ظنِّه بك.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 231 - 232

في الفكر الصّوفي

علم التصوف

هذا العلمُ من علومِ الشريعةِ الحادثةِ في المِلَّة. وأصلُهُ أنّ طريقةَ هؤلاء القومِ لم تَزَلْ عند سَلَفِ الأُمَّة وكبارِها من الصحابةِ والتابعين ومن بَعَدَهم طريقةَ الحقِّ والهداية، وأصلُها العُكوفُ على العبادة، والانقطاعُ إلى الله تعالى، والإعراضُ عن زُخُرفِ الدنيا وزينتها، والزهدُ فيما يُقْبَلُ عليه الجُمهورُ من لَذَّةٍ ومالٍ وجاهٍ، والانفراءُ عن الخَلْقِ في الخَلْوَةِ للعبادة. وكان ذلك عامّاً في الصحابةِ والسَلَفِ، فلما فشا الإقبالُ على الدنيا في القرنِ الثاني وما بَعَدَهِ وجَنَحَ الناسُ إلى مخالطةِ

الدنيا اُخْتَصَّ الْمُقْبَلُونَ عَلَى الْعِبَادَةِ بِاسْمِ الصُّوفِيَّةِ وَالْمُتَّصِفَةِ. وَقَالَ الْقُشَيْرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «وَلَا يَشْهَدُ لِهَذَا الْاسْمِ اشْتِقَاقٌ مِنْ جِهَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَلَا قِيَاسٌ، وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَقَبٌ؛ وَمَنْ قَالَ اشْتِقَاقَهُ مِنَ الصِّفَاءِ أَوْ مِنَ الصِّفَةِ فَبَعِيدٌ مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ اللَّغْوِيِّ» قَالَ: «وكَذَلِكَ مِنَ الصُّوفِ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَخْتَصُّوا بِلُبْسِهِ».

قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مُخْتَصِّونَ بِلُبْسِهِ لِمَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ مُخَالَفَةِ النَّاسِ فِي لُبْسِ فَاحِرِ الثِّيَابِ إِلَى لُبْسِ الصُّوفِ.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 1063

طريقة الصوفية

أَفْبَلْتُ بِهَمَّتِي عَلَى طَرِيقِ الصُّوفِيَّةِ، وَعَلِمْتُ أَنَّ طَرِيقَتَهُمْ إِنَّمَا تَتِمُّ بِعَمَلٍ وَعَمَلٍ، وَكَانَ حَاصِلُ عُلُومِهِمْ قَطَعَ عَقَبَاتِ النَّفْسِ وَالتَّنَزُّةَ عَنْ أَخْلَاقِهَا الْمَذْمُومَةِ وَصِفَاتِهَا الْخَبِيثَةِ، حَتَّى يُتَوَصَّلَ بِهَا إِلَى تَخْلِيَةِ الْقَلْبِ عَنِ غَيْرِ اللَّهِ - تَعَالَى - وَتَخْلِيَتِهِ بِذِكْرِ اللَّهِ.

وَكَانَ الْعِلْمُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنَ الْعَمَلِ، فَابْتَدَأْتُ بِتَحْصِيلِ عِلْمِهِمْ مِنْ مَطَالَعَةِ كُتُبِهِمْ مِثْلَ (قَوَاتِ الْقُلُوبِ) لِأَبِي طَالِبِ الْمَكِّي - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَكُتُبِ الْحَارِثِ الْمُحَاسِبِيِّ، وَالْمَتَفَرِّقَاتِ الْمَأْثُورَةِ عَنِ الْجُنَيْدِ وَالتَّشَلْبِي وَأَبِي يَزِيدِ الْبَسْطَامِيِّ - قَدَسَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ - وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْمَشَايِخِ، حَتَّى أَطَّلَعْتُ عَلَى كُنْهِ مَقَاصِدِهِمُ الْعِلْمِيَّةِ. وَحَصَّلْتُ مَا يُمَكِّنُ أَنْ يُحَصَّلَ مِنْ طَرِيقَتِهِمُ بِالْتَعَلُّمِ وَالسَّمَاعِ، فَظَهَرَ لِي أَنَّ أَحْصَى خَوَاصَّهُمْ مَا لَا يُمَكِّنُ الْوَصُولَ إِلَيْهِ بِالْتَعَلُّمِ، بَلْ بِالذُّوقِ وَالْحَالِ وَتَبَدُّلِ الصِّفَاتِ . . .

وَكَانَ قَدْ ظَهَرَ عِنْدِي أَنَّهُ لَا مَطْمَعُ فِي سَعَادَةِ الْآخِرَةِ إِلَّا بِالتَّقْوَى وَكَفِّ النَّفْسِ عَنِ الْهَوَى، وَأَنَّ رَأْسَ ذَلِكَ كُلَّهُ قَطْعُ عِلَاقَةِ الْقَلْبِ عَنِ الدُّنْيَا بِالتَّجَافِي عَنِ دَارِ الْغُرُورِ وَالْإِنَابَةِ إِلَى دَارِ الْخُلُودِ وَالْإِقْبَالِ بِكُنْهِ الْهَمَّةِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَأَنَّ ذَلِكَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْإِعْرَاضِ عَنِ الْجَاهِ وَالْمَالِ، وَالْهَرَبِ مِنَ الشَّوَاغِلِ وَالْعَلَاتِقِ.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 99 - 100

منزلة التصوّف من علوم الشريعة

إن الله - تبارك وتعالى - أحكم أساس الدين، وأزال الشبهة عن قلوب المؤمنين بما أمرهم به من الاعتصام بكتابه، والتمسك بما وصل إليهم من خطابه إذ يقول - جلّ جلاله -: ﴿واعتصموا بحبلِ الله جميعاً ولا تفرّقوا﴾ [آل عمران/ 105] وقال - عزّ وجلّ -: ﴿وتعاونوا على البرِّ والتقوى﴾ [المائدة/ 2]، ثم ذكر الله - تعالى - أفضل المؤمنين درجةً وأعلامهم في الدين رتبةً فذكرهم بعد ملائكتهم وشهيدهم على شهادتهم له بالوحدانية بعدما بدأ بنفسه وثنى بملائكته، فقال - عزّ وجلّ -: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط﴾ [آل عمران/ 18]، ورؤي عن النبي - ﷺ - أنه قال: «العلماء ورثة الأنبياء».

وعندي - والله أعلم - أنّ أولي العلم القائمين بالقسط - الذين هم ورثة الأنبياء - هم المعتصمون بكتاب الله - تعالى - المجتهدون في متابعة رسول الله - ﷺ - المقتدون بالصحابة والتابعين، السالكون سبيل أوليائه المتقين وعباده الصالحين. هم ثلاثة أصناف: أصحاب الحديث، والفقهاء، والصوفية، فهؤلاء هم الأصناف الثلاثة من أولي العلم القائمين بالقسط الذين هم ورثة الأنبياء، وكذلك أنواع العلوم كثيرة: فعلم الدين من ذلك ثلاثة علوم: علم القرآن، وعلم الشنن والبيان. وعلم حقائق الإيمان، وهي العلوم المتداولة بين هؤلاء الأصناف الثلاثة؛ وجملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله - عزّ وجلّ - أو خبر عن رسول الله - ﷺ - أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولي من أولياء الله تعالى.

وأصل ذلك حديث الإيمان حيث سأل جبريل - عليه السلام - النبي - ﷺ - عن أصول ثلاثة: عن الإسلام، والإيمان، والإحسان الظاهر والباطن وهو قول النبي - ﷺ -: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، وصدقه على ذلك جبريل. والعلم مقرون بالعمل، والعمل مقرون بالإخلاص، والإخلاص أن يريد العبد بعلمه وعمّله وجه الله تعالى؛ وهؤلاء الأصناف الثلاثة

في العلم والعمل مُتفاوتون، وفي مقاصدهم ودرجاتهم متفاضلون، وقد ذكر الله - تعالى - تفاضلهم ودرجاتهم فقال - عز وجل -: ﴿والذين أوتوا العلم درجات﴾ [المجادلة/11]، وقال: ﴿ولكلُّ درجاتٍ مما عملوا﴾ [الأحقاف/19]، وقال النبي - ﷺ -: «الناسُ أكفاء متساوون كأسنانِ المُشَطِّ، لا فضلَ لأحدٍ على أحدٍ إلاَّ بالعلم والتُّقى».

فكلُّ من أُشِكِّلَ عليه أصلٌ من أصولِ الدين وفروعه وحقوقه وحقائقه وحدوده وأحكامه ظاهراً وباطناً فلا بدَّ له من الرجوع إلى هؤلاء الأصنافِ الثلاثة: أصحابِ الحديث، والفقهاء، والصوفية، وكلُّ صنفٍ من هؤلاء مُترسِّمٌ بنوع من العلم والحقيقة والحال، ولكلِّ صنفٍ منهم في معناه عِلْمٌ وعملٌ ومقامٌ ومقالٌ وفهْمٌ ومكانٌ وفقهٌ وبيان، عِلْمُهُ مَنْ عِلْمِهِ، وَجِهَلُهُ مِنْ جِهَلِهِ، ولا يبلغ أحدٌ إلى كمالٍ يحوي جميعَ العلومِ والأعمالِ والأحوالِ، وكلُّ واحدٍ فمقامه حيثُ وَفَّقَهُ اللهُ - تعالى - ومحلُّه حيثُ حَبَسَهُ اللهُ - عز وجل -.

أبو نصر الطوسي في (اللمع) ص 21 - 23

أَدَبُ الصَّوْفِيَّةِ

ثم إن طبقاتِ الصوفية أيضاً اتَّفَقوا مع الفقهاء وأصحابِ الحديث في معتقداتهم وقَبِلوا علومهم، ولم يُخالِفوهم في معانيهم ورُسومهم إذا كان ذلك مجاناً للبدعِ وأتباعِ الهوى، ومنوطاً بالأسوةِ والاعتداءِ، وشاركوهم بالقَبولِ والموافقةِ في جميعِ علومهم.

ومن لم يبلُغ من الصوفية مراتبَ الفقهاء وأصحابِ الحديث في الدرايةِ والفهمِ، ولم يُحِطْ بما أحاطوا به علماً فإنهم راجعون إليهم في الوقتِ الذي يُشكِّلُ عليهم حُكْمٌ من الأحكامِ الشرعيةِ أو حدٌّ من حدودِ الدين، فإذا اجتمعوا فهم في جملتهم فيما اجتمعوا عليه، وإذا اختلفوا فاستحبَّ الصوفية في مذهبهم الأخذُ بالأحسنِ والأولى والأتم احتياطاً للدين، وتعظيماً لما أمر الله به

عباده، واجتناباً لما نهاهم الله عنه .

وليس من مذهبهم النزولُ على الرُّخصِ، وطلبُ التأويلاتِ، والميلُ إلى الترفُّه والسَّعاتِ، وركوبُ الشُّبهاتِ، لأن ذلك تهاونٌ بالدين وتخلُّفٌ عن الاحتياطِ، وإنما مذهبهم التمسُّكُ بالأوْلى والأتمِّ في أمرِ الدين . . .

ثم إنَّهم من بعد ذلك ارتقوا إلى درجاتٍ عالية، وتعلَّقوا بأحوالٍ شريفة ومنازلٍ رفيعةٍ من أنواعِ العباداتِ، وحقائقِ الطاعاتِ والأخلاقِ الجميلة، ولهم في معاني ذلك تخصيصٌ لغيرهم من العلماءِ والفقهاءِ وأصحابِ الحديثِ . . .

فأولُ شيءٍ من التَّخصيصاتِ للصوفيةِ وما تفرَّدوا به عن جملةِ هؤلاء الذين ذكرتُهم - من بعد أداءِ الفرائضِ واجتنابِ المحارمِ - تركُّ ما لا يعينهم، وقطعُ كلِّ علاقةٍ تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم، إذ ليس لهم مطلوبٌ ولا مقصودٌ غيرَ الله - تبارك وتعالى - ثم لهم آدابٌ وأحوالٌ شتى، فمن ذلك: القناعةُ بقليلِ الدنيا عن كثيرها والاكْتفاءُ بالقوتِ الذي لا بدَّ منه، والاقْتصارُ على ما لا بدَّ منه من مهنةِ الدُّنيا من الملبوسِ والمفروشِ والمأكولِ وغير ذلك . . .

وتركُّ العُلُوِّ والتورُّعِ، وبذلُّ الجاهِ، والشفقةُ على الخلقِ، والتواضعُ للصغيرِ والكبيرِ، والإيثارُ في وقتِ الحاجةِ، وحسنُ الظنِّ باللهِ، والإخلاصُ في المسابقةِ إلى الطاعاتِ، والمُسارعةُ إلى الخيراتِ، والتوجُّهُ إلى اللَّهِ تعالى، والانقطاعُ إليه، والعكوفُ على بلائه، والرضا عن قضائه، والصبرُ على دوامِ المجاهدةِ ومخالفةِ الهوى، ومجانبةُ حظوظِ النفسِ، والمخالفةُ لها . . .

ثم إنَّ من آدابهم وشمائلهم أيضاً مراعاةُ الأسرارِ، ومراقبةُ المَلِكِ الجبَّارِ، ومداومةُ المحافظةِ على القلوبِ بنفيِ الخواطرِ المذمومةِ ومساكنةِ الأفكارِ الشاغلةِ التي لا يعلمها غيرُ الله - عزَّ وجلَّ - حتى يعبدوا الله - تعالى - بقلوبٍ حاضرة، وهمومٍ جامعة، ونياتٍ صادقةٍ، وقُصودٍ خالصةٍ، لأنَّ الله - عزَّ وجلَّ - لا يقبلُ من عباده، من أعمالهم، إلّا ما كان لوجهه خالصاً . . .

وللصوفية أيضاً تخصيصٌ من طبقات أهل العلم باستعمال آيات من كتاب الله - تعالى - متلوّة، وأخبارٍ عن رسول الله - ﷺ - مزوّية ما نسختها آيةٌ وما رفع حكمها خبرٌ ولا أثرٌ، يدعو ذلك إلى مكارم الأخلاق، ويبحث عن معالي الأحوال وفضائل الأعمال، ويُنْبِئُ عن مقاماتٍ عالية في الدين، ومنازل رفيعةٍ حُصِنَ بذلك طائفةٌ من المؤمنين، وتعلّق بذلك جماعةٌ من الصحابة والتابعين، ذلك آدابٌ من آداب الرسول - ﷺ - وخلقٌ من أخلاقه . . .

ومن أعظم التعم التي اختصّوا بها دوامُ المراقبة، وهي التحقق بمقام الإحسان.

وللصوفية أيضاً تخصيصٌ في معرفة الحرص والأمل ودقائقهما، ومعرفة النفس وأماراتها وخواطرها، ودقائق الرياء والشهوة الخفية والشرك الخفي، وكيف الخلاص من ذلك، وكيف وجه الإنابة إلى الله - عزّ وجلّ - وصدق الالتجاء، ودوام الافتقار والتسليم والتفويض . . .

وللصوفية أيضاً مستنبطاتٌ في علومٍ مُشكّلةٍ على فهوم الفقهاء والعلماء لأن ذلك لطائفٌ مودعةٌ في إشاراتٍ لهم تخفى في العبارة من دقّتها ولطافتها، وذلك في معنى العوارض والعوائق والعلائق والحُجُبِ وخبايا السرِّ ومقامات الإخلاص وأحوال المعارف وحقائق العبودية ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المُحدَثِ إذا قورنَ بالقديم، وفناء رؤية الأعواض وبقاء رؤية المُعطى، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرّقات وفناء رؤية القصد ببقاء رؤية المقصود، وترك الاعتراض، والهجوم على سبيلٍ مُنظّمة، وعبورٍ مفاوِزٍ مُهلِكة.

فالصوفيةٌ مخصوصون من أولي العلم القائمين بالقسط بحلّ هذه العقدي، والوقوف على المُشكّل من ذلك، والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة، والهجوم عليها ببذل المُتهج حتى خيروا عن طمعها وذوقها ونقصانها وزياداتها، ويطالبوا من يدّعي حالاً منها بدلائلها، ويتكلموا في صحيحها وسقيمها، وهذا أكثر من أن يتها

لأحد أن يذكرَ قليله، إذ لا سبيلَ إلى كثيره.

وجميعُ ذلك موجودٌ علمُه في كتابه - عز وجل - وفي أخبارِ رسول الله - ﷺ - مفهومٌ عند أهله، ولا يُنكره العلماءُ إذا استبحثوا عن ذلك، وإنما أنكرَ علمَ التصوفِ جماعةٌ من المترسِّمين بعلمِ الظاهرِ لأنهم لم يعرفوا من كتاب الله - تعالى - ولا من أخبارِ رسول الله - ﷺ - إلا ما كان في الأحكامِ الظاهرةِ وما يصلحُ للاحتجاجِ على المخالفين؛ والناسُ في زماننا هذا إلى مثلِ ذلك أميلُ لأنه أقربُ إلى طلبِ الرياسةِ واتخاذِ الجاهِ عند العامةِ والوصولِ إلى الدنيا.

أبو نصر الطوسي في (اللمع) ص 28 - 33

مصطلحات الصوفية

الحرية

والحريةُ إشارةٌ إلى نهايةِ التحقُّقِ بالعبوديةِ لله تعالى، وهو أن لا يملكَ شيءٌ من المُكوِّناتِ وغيرها، فتكون حُرّاً إذا كنتَ لله عبداً؛ قال بشرٍ لِسَريِّ - رحمهما الله - فيما حُكيَ عنه أنه قال: إنَّ اللّهَ - تعالى - خَلَقَكَ حُرّاً فَكُنْ كما خَلَقَكَ، لا تُرائي أَهْلَكَ في الحَضَرِ ولا رَفَقَتَكَ في السَفرِ، اعْمَلْ لله ودَعْ الناسَ عنكَ.

قال الجُنيد - رحمه الله -: آخرُ مقامِ العارِفِ الحُرِّيَّةَ.

وقال بعضهم: لا يكون العبدُ عبداً حقاً ويكون لِمَا سِوى اللّهِ مُسْتَرَقاً.

أبو نصر الطوسي في (اللمع) ص 450

الحقّ المبين

والحقُّ هو الله - عز وجل - قال الله - عز وجل -: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللّهَ هو

الحقُّ المبين﴾ [النور/25].

والحقوقُ معناه الأحوالُ والمقاماتُ والمعارفُ والإراداتُ والقُصودُ

والمعاملاتُ والعباداتُ.

قال الطيالسي الرازي رحمه الله: إذا ظَهَرَتِ الحَقُوقُ غَابَتِ الحُظُوظُ، وإذا
ظهرت الحُظُوظُ غابت الحَقُوقُ، ومعنى الحظوظِ: حظوظُ النفس؛ والبشريةُ لا
تجتمع مع الحَقُوقِ لأنهما ضدَّان لا يجتمعان.
والتحقيقُ تكلفُ العبدِ لاستدعاءِ الحقيقةِ جُهدَه وطاقته.

أبو نصر الطوسي في (اللمع) ص 413

الحقيقة عند الصوفية

قال المولوي عبد الرحمن الجامي في (شرح الفصوص) في الفص الأول:
إنَّ الحَقائِقَ عند الصوفية ثلاثة:

الأولى: حَقِيقَةٌ مُطْلَقَةٌ فَعَّالَةٌ وَاحِدَةٌ عَالِيَةٌ وَاجِبَةٌ وَجُودُهَا بِذَاتِهَا، وَهِيَ حَقِيقَةٌ
الله سبحانه.

والثانية: حَقِيقَةٌ مُقَيَّدَةٌ مُنْفَعَلَةٌ سَافِلَةٌ قَابِلَةٌ لِلوُجُودِ مِنَ الحَقِيقَةِ الوَاجِبَةِ بِالفَيْضِ
والتَّجَلِّي، وَهِيَ حَقِيقَةُ العَالَمِ.

والثالثة: حَقِيقَةٌ أَحَدِيَّةٌ جَامِعَةٌ بَيْنَ الإِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيدِ وَالفِعْلِ وَالانْفِعَالِ وَالتَّأثيرِ
والتَّأثيرِ، فَهِيَ مُطْلَقَةٌ مِنْ وَجِهٍ مُقَيَّدَةٌ مِنْ آخَرَ، فَعَّالَةٌ مِنْ جِهَةٍ مُنْفَعَلَةٌ مِنْ أُخْرَى.
وهذه الحَقِيقَةُ أَحَدِيَّةٌ جَمَعَ الحَقِيقَتَيْنِ، وَلِهَا مَرْتَبَةٌ الأُولَى وَالأَخْرَى، وَذَلِكَ لِأَنَّ
الحَقِيقَةَ الفَعَّالَةَ المُطْلَقَةَ فِي مُقَابَلَةِ الحَقِيقَةِ المُنْفَعَلَةِ المُقَيَّدَةِ وَكُلٌّ مُتَفَرِّقَةٌ، فَلَا بَدَّ
لِهَا مِنْ أَصْلٍ هُمَا فِيهِ وَاحِدٌ، وَهُوَ فِيهِمَا مُتَعَدِّدٌ مُفَصَّلٌ. وَظَاهِرِيَّةٌ هَذِهِ الحَقِيقَةُ هِيَ
المُسَمَّاةُ بِالطَّبِيعَةِ الكُلِّيَّةِ الفَعَّالَةِ مِنْ وَجِهٍ وَالمُنْفَعَلَةُ مِنْ آخَرَ فَإِنَّهَا تَتَأَثَّرُ مِنَ الأَسْمَاءِ
الإِلَهِيَّةِ وَتُؤَثِّرُ فِي مُؤَدَّاهَا، وَكُلٌّ وَاحِدٌ مِنْ هَذِهِ الحَقائِقِ الثَّلَاثِ حَقِيقَةُ الحَقائِقِ الَّتِي
تَحْتَهَا.

التهانوي في (الكشاف) 2: 86

الحقيقة الشرعية

قال الأصوليون: الحقيقة الشرعية واقعة - خلافاً للقاضي أبي بكر⁽¹⁾ - وهي اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له في عُرْفِ الشرع، أي وَضَعَهُ الشارِعُ لِمَعْنَى بحيث يدل عليه بلا قرينة، سواءً كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي، فيكون منقولاً أو لا، فيكون موضوعاً مُبتدأً.

الدنيا والآخرة

دنياك وآخرتك عبارة عن حالتين من أحوال قلبك، فالقريبُ الداني منها يسمّى دنيا، وهو كلُّ ما قَبَلَ الموت، والمُتْرَاحِي المتأخّر يسمّى آخرة، وهو ما بعد الموت. فكلُّ مالِكٍ فيه حظٌّ ونصيبٌ وعَرَضٌ وشهوةٌ ولذّةٌ عاجلِ الحالِ قَبْلَ الوفاةِ فهِيَ الدُّنْيَا فِي حَقِّكَ، إِلَّا أَنَّ جَمِيعَ مَالِكَ إِلَيْهِ مِيلٌ وَفِيهِ نَصِيبٌ وَحِظٌّ فَلَيْسَ بِمَذْمُومٍ، وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: مَا يَصْحَبُكَ فِي الْآخِرَةِ وَتَبْقَى مَعَكَ ثَمَرَتُهُ بَعْدَ الْمَوْتِ، وَهُوَ شَيْئَانِ: الْعِلْمُ وَالْعَمَلُ فَقَطْ، وَأَعْنِي بِالْعِلْمِ الْعِلْمَ بِاللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَمَلَكَوَتِ أَرْضِهِ وَسَمَائِهِ، وَالْعِلْمَ بِشَرِيعَةِ نَبِيِّهِ، وَأَعْنِي بِالْعَمَلِ الْعِبَادَةَ الْخَالِصَةَ لَوَجْهِ اللَّهِ تَعَالَى. الْقِسْمُ الثَّانِي: وَهُوَ الْمُقَابِلُ لَهُ عَلَى الطَّرْفِ الْأَقْصَى كُلِّ مَا فِيهِ حِظٌّ عَاجِلٌ وَلَا ثَمَرَةٌ لَهُ فِي الْآخِرَةِ أَصْلًا، كَالْتَلَذُّذِ بِالْمَعَاصِي كُلِّهَا وَالتَّنَعُّمِ بِالْمَبَاحَاتِ الزَّائِدَةِ عَلَى قَدْرِ الْحَاجَاتِ وَالضَّرُورَاتِ الدَّاخِلَةِ فِي جُمْلَةِ الرَّفَاهِيَةِ وَالرُّعُونَاتِ... فَحِظُّ الْعَبْدِ مِنْ هَذَا كُلِّهِ هِيَ الدُّنْيَا الْمَذْمُومَةُ. الْقِسْمُ الثَّلَاثُ: وَهُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ، كُلٌّ حِظٌّ فِي الْعَاجِلِ مُعَيَّنٌ عَلَى أَعْمَالِ الْآخِرَةِ كَقَدْرِ الْقُوَّةِ مِنَ الطَّعَامِ وَالْقَمِيصِ الْوَاحِدِ الْحَشِينِ وَكُلِّ مَا لَا بَدَّ مِنْهُ لِيَتَأْتِيَ لِلْإِنْسَانِ الْبَقَاءَ وَالصِّحَّةَ الَّتِي بِهَا يَتَوَصَّلُ إِلَى الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَهَذَا لَيْسَ مِنَ الدُّنْيَا كَالْقِسْمِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَوَسِيلَةٌ إِلَيْهِ.

(1) يعني القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلائي المتوفى عام 403هـ/1012م، وهو من أعلام علماء الكلام.

اعلم أن الدنيا عبارة عن أعيانٍ موجودةٍ، وللإنسان فيها حظٌّ، وله في إصلاحها شغلٌ، فهذه ثلاثة أمورٍ قد يُظنُّ أن الدنيا عبارة عن أحادها وليس كذلك .

الغزالي في (الإحياء) 3: 151 - 152

الذوقُ عند أهل التصوف

يُعبّرون بذلك عما يجدونه من ثمراتِ التجلّي ونتائجِ الكُشوفاتِ وبوّادِهِ الوارداتِ؛ وأولُ ذلك الذوقُ، ثمّ الشربُ، ثمّ الرّيُّ.

فصفاءُ معاملاتهم يوجبُ لهم ذوقَ المعاني، ووفاءُ منازلهم يوجبُ لهم الشربَ، ودوامُ مواصلاتهم يقتضي لهم الرّيَّ.

فصاحبُ الذوقِ مُتساكِرٌ، وصاحبُ الشربِ سَكْرانٌ، وصاحبُ الرّيِّ صاحٍ .
ومن قوِي حُبُّه تَسَرَّمَدَ شُرْبُهُ، فإذا دامت به تلك الصفةُ لم يُورثه الشربُ سُكْرًا، فكان صاحباً بالحقِّ، فانياً عن كلِّ حظٍّ لم يتأثّر بما يردُّ عليه ولا يتغيّر عما هو به .

ومن صفا سيرُهُ لم يتكدر عليه الشربُ، ومن صار الشرابُ له غذاءً لم يضبر عنه، ولم يبقَ بدونه .

القشيري في (الرسالة) 1: 239

رياضة المتصوِّفة

وأما المتصوِّفة فرياضتهم دينيةٌ . . . وإنما يقصدون جمعَ الهمة والإقبالَ على الله بالكليّة ليحصل لهم أذواقُ أهل العرفان والتوحيد، ويزيدون في رياضتهم إلى الجمع والجوع التغذيةيّة بالذكر، فبها تتمّ وجهتهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نشأت النفسُ على الذكرياتِ كانت أقربَ إلى العرفانِ بالله، وإذا عرّيت عن الذكرِ كانت شيطانيةً .

وحصول ما يَحْضُلُ من معرفة الغيب والتصرف لهؤلاء المتصوفة إنما هو بالعرض، ولا يكون مقصوداً من أول الأمر، لأنه إذا قُصِدَ ذلك كانت الوجهة فيه لغير الله، وإنما هي لقصد التصرف والاطلاع على الغيب، وأخسِرُ بها صفقةً، فإنها في الحقيقة شِرْكٌ؛ قال بعضهم: «من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني»، فهم يقصدون بوجهتهم المعبود لا لشيء سواه. وإذا حصلَ في أثناء ذلك ما يَحْضُلُ فبالعرض وغير مقصود لهم، وكثيرٌ منهم يفرّ منه إذا عرض له ولا يحفل به، وإنما يريد الله لذاته لا لغيره. . . . ويُسمّون ما يقع لهم من الغيب والحديث على الخواطر فحسبهم، وقد ذهب إلى إنكاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وأبو محمد بن أبي زيد المالكي. . . فرأوا من التباس المعجزة؛ والمُعَوَّل عليه عند المتكلمين حصول التفرقة بالتحدي، فهو كافٍ.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 532 - 533

زُهْدُ الْعَارِفِ

الزهد عند غير العارِفِ معاملةٌ ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا الآخرة، وعند العارِفِ تنزُّهٌ ما عما يشغل سِرِّه عن الحقِّ، وتكَبُّرٌ على كلِّ شيءٍ غيرِ الحقِّ.

والعبادة عند غير العارِفِ معاملةٌ ما كأنه يعملُ في الدنيا لأجرٍ يأخذها في الآخرة هي الأجرُ والثواب، وعند العارِفِ رياضةٌ ما لهِمِّه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيِّلة ليَجُرَّها بالتعويدِ عن جانبِ الغرورِ إلى جانبِ الحقِّ، فتصيرُ مسالمةً للسرِّ الباطنِ، حينما يستجلي الحقَّ لا تنازعه فيخلصَ السرُّ إلى الشروقِ الساطعِ، ويصيرُ ذلك ملكةً مستقرةً، كلما شاء السرُّ اطلع إلى نورِ الحقِّ غيرِ مُزاحِمٍ من الهِمِّمِ، بل مع تشييعٍ منها له، فيكون بكليته منخرطاً في سلكِ القُدُسِ.

ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) 3: 801 - 802

شرح القول السابق

. . . أراد أن يُنبّه على غرضِ العارِفِ وغيرِ العارِفِ من الزَّهْدِ والعبادة لِيتمايز العقلان بحَسَبِهِ، فذكر أن الزَّهْدَ والعبادةَ من غيرِ العارِفِ معاملتان: فإن الزَّاهِدَ غيرَ العارِفِ يَجْرِي مجرى تاجرٍ يَشْتَرِي متاعاً بمتاعٍ والعايدَ غَيْرَ العارِفِ يَجْرِي مجرى أجيرٍ يعمل عملاً لأخذ أجره، فالفعلان مختلفان، لكن الغرضَ واحد.

وأما العارِفُ فزُهِدُهُ في الحالةِ التي يكون فيها متوجهاً إلى الحقِّ، مُعْرِضاً عما سواه، تَنْزُهُ عما يَشْغله عن الحقِّ إيثاراً لما قَصَدَهُ، وفي الحالة التي يكون فيها مُلتفتاً عن الحقِّ إلى ما سواه يَكْبِرُ على كلِّ شيءٍ غيرِ الحقِّ احتقاراً لما دونه.

وأما عبادتُهُ فارتياضٌ لهِمَمِهِ التي هي مبادئُ إرادته وعزَماته الشهوانية والغضبية وغيرهما، ولقوى نفسه الخيالية والوهمية لِيَجْرُها عن الميلِ إلى العالمِ الجسمانيِّ والاشتغالِ به إلى العالمِ الحقيقيِّ، مُشَبِّعة إياها عند توجُّهه إلى ذلك العالمِ، ولتصير تلك القوى مُعَوَّدةً لذلك التشيع فلا تُنازع العقلَ ولا تزاحمُ السرَّ حالةَ المشاهدة، فيَخْلُصُ العقلُ إلى ذلك العالمِ.

نصير الدين الطوسي، على هامش (الإشارات والتنبيهات) 3: 801 - 802

معنى السكينة

السكينة: ما يَجِدُهُ القلبُ من الطمأنينة عند تَنْزُلِ الغيبِ، وهي نورٌ في القلبِ يَسْكُنُ إلى شاهدٍ وَيَطْمئنُ، وهي مبادئُ عينِ اليقين.

الجرجاني في (التعريفات) ص 53

السلوك

السلوك (عند السالكين): عبارة عن تهذيبِ الأخلاقِ استعداداً للوصول - أي السلوك - بأن يُطَهَّرُ العبدُ نفسه عن الأخلاقِ الذميمةِ مثل حُبِّ الدنيا والجاهِ، ومثل

الحقدِ والحسدِ والكِبْرِ والبُخلِ والعُجبِ والكذبِ والغِيبةِ والحرصِ والظلمِ ونحوها من المعاصي، ويتَّصف بالأخلاق الحميدة مثل العلمِ والحلمِ والحياءِ والرضا والعدالةِ ونحوها.

أن أهل التصوُّف يريدون ثلاثة أشياء: الجذبة والسلوك والعُروج. فالجذبة يُسمونها الشدة، لأن جذبةً من جذبات الله توازي عمل الثقلين. والسلوك يُسمونه السعي لأن السالك يسير في طريق الله حتى يبلغ المقصود. والعُروج يُسمونه العطاء، لأن الحق - سبحانه - إذا وهب عبداً جذبته فاتجه بقلبه إلى الله وتجرّد عن جميع العلائق دفعةً واحدةً ووصل إلى مرتبة العشق، فإنه يُسمى مجذوباً إذا بقي في هذه المرتبة، وإذا رجّع ثانية وأطلع على حقيقة نفسه وسلك طريق الله يُسمونه المجذوب السالك، وإذا سلك الطريق الأول وأتمه ثم وصلته جذبة الحق يُسمونه السالك المجذوب، وإذا سلك الطريق ولم تصله جذبة الحق يُسمونه السالك.

التهانوي في (الكشاف) 4: 29 - 30

علم السلوك

هو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات.

التهانوي في (الكشاف) 4: 31

السمع والبصر

إنَّ السمعَ والبصرَ كالأخوين يخدم كلُّ واحدٍ منهما صاحبه في إدراكه، فقد ينوب السمعُ عن البصرِ في إبلاغ القلبِ بما يأخذه عن اللفظِ فيذكر في ساعة ما لا يُدركه البصرُ في بُرْهة، وينوب البصرُ عن السمعِ في إبلاغ القلبِ بمطالعة الكتبِ ما لا يُدركه السمعُ في مُدّة، سيما إذا كان المُخاطب ناقص العبارة، أو غير مُثبّت في الكلام، أو دقّ المعنى وعمّض.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 23 - 24

الصَّبا حسب تأويل بعض أهل التصوف

الصَّبا (في تذكرة الأولياء): الصَّبا نسيمٌ يَهْبُ من تحتِ العرشِ ويأتي في وقتِ الصُّبحِ، وهو نسيمٌ لطيفٌ ملائمٌ، له رائحةٌ طيبةٌ تَتَفَتَّحُ منه الورودُ، ويُفضي إليه العاشقون بأسرارهم.

التهانوي في (الكشاف) 4: 287

الصحو والسكر

فالصحوُ: رجوعٌ إلى الإحساسِ بعد الغيبةِ.

والسكرُ: غيبةٌ بوارِدٍ قويِّ. والسكرُ زيادةٌ على الغيبةِ من وَجِهٍ، وذلك أن صاحبَ السكرِ قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مُستوفى في حالِ سُكره (بأن كان فيه بقيةٌ إدراكٍ)، وقد يَسْقُطُ إخطارُ الأشياءِ عن قلبه في حالِ سُكره - وتلك حالُ المُتسكِرِ الذي لم يَسْتَوْفِهِ الوارِدُ فيكون للإحساسِ فيه مساعٌ، وقد يَقْوَى سُكره حتى يَزِيدَ على الغيبةِ، فربّما يكون صاحبُ السكرِ أشدَّ غيبةً من صاحبِ الغيبةِ إذا قَوِيَ سُكره، وربّما يكون صاحبُ الغيبةِ أتمَّ في الغيبةِ من صاحبِ السكرِ إذا كان متسكراً غيرَ مُستوفٍ.

والغيبةُ قد تكون للعبادِ بما يَغْلِبُ على قلوبهم من موجبِ الرغبةِ والرهبَةِ ومقتضياتِ الخوفِ والرجاءِ.

والسكر لا يكون إلا لأصحابِ المواجيدِ.

القُشَيْرِي في (الرسالة) 1 - 236

الفناء والبقاء

أشارَ القومُ بالفناءِ إلى سقوطِ الأوصافِ المذمومةِ، وأشاروا بالبقاءِ إلى قيامِ الأوصافِ المَحْمودةِ به.

وإذا كان العبدُ لا يخلو من أحدِ هذين القسمين ، فَمَن المعلوم أَنَّهُ إذا لم يَكُنْ أحدُ القسمين كان القسمُ الآخرُ لا مَحَالَةَ ، فَمَن فَنِي عن أوصافه المذمومة ظَهَرَتْ عليه الصفاتُ المحمودة ، ومن غَلَبَتْ عليه الخِصالُ المذمومةُ اسْتَرَّتْ عنه الصفاتُ المحمودة .

واعلم أَن الذي يَتَّصِفُ به العَبْدُ أفعالٌ وأخلاقٌ وأحوال .

فالأفعالُ تَصَرُّفَاتُهُ باختياره ، والأخلاقُ جِبِلَّةٌ فيه ، ولكن تتغير بِمُعالجته على مُسْتَمَرِّ العادة ، والأحوالُ تَرِدُ على العبدِ على وجهِ الابتداءِ لكنْ صفاؤها بَعْدَ زكاءِ الأعمال ، فهي كالأخلاقِ من هذا الوجه ، لأنَّ العبدَ إذا نازل الأخلاقَ بقلبه فَيَنفِي بجهده سَنَسافها مَنَّ اللَّهُ عليه بِتَحْسِينِ أخلاقه ، فكذلك إذا واطبَ على تزكيةِ أعماله يَبْذُلُ وَسْعَهُ مَنَّ اللهُ عليه بِتَصْفِيَةِ أحواله بل بِتَوْفِيَةِ أحواله .

القُشَيْرِيُّ فِي (الرسالة) 1: 228

الفناء عن النفس

وما زال [حي بن يقظان] يطلب الفناء عن نفسه ، والإخلاصَ في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك ، وغابت عن ذِكْرِهِ وَفِكْرِهِ السمواتُ والأرضُ وما بيْنَهُما ، وجميعُ الصُّورِ الروحانيةِ والقُوى الجِسْمانيةِ ، وجميعُ القُوى المَفارِقَةِ للموادِّ ، والتي هي الذواتُ العارفةُ بالموجودِ الحَقِّ ، وغابَتْ ذاتُه في جُمْلَةِ تلكَ الذواتِ ، وتلاشى الكَلِّ واضْمَحَلَّ وصارَ هَبَاءً مَثُوراً ولم يَبْقَ إلا الواحدُ الحَقُّ الموجودُ الثابتُ الوجودِ ، وهو يَقُولُ بقوله ليس مَعْنَى زائداً عن ذاته : «لِمَن المُلْكُ اليوم؟ لِلَّهِ الواحدِ القَهَّارِ» فَفَهَمَ كلامه وَسَمِعَ نِدائَه ، ولم يَمْنَعَهُ عن فَهْمِهِ كونه لا يَعْرِفُ الكلامَ ولا يتكَلَّمُ .

واستغرقَ في حالته هذه وشاهد ما لا عَيْنٌ رَأَتْ ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ ، ولا خَطَرَ على قلبِ بَشَرٍ .

فلا تُعَلِّقْ قَلْبَكَ بوصفِ أمرٍ لم يَخْطُرْ على قلبِ بشرٍ، فإنَّ كثيراً من الأمور التي تَخْطُرُ على قلوبِ البشرِ قد يَتَعَدَّرُ وصفُها، فكيف بأمرٍ لا سبيلَ إلى خطوره على القلبِ، ولا هو من عالمه ولا من طوره؟.

ولست أعني بالقلبِ جسمَ القلبِ ولا الروحَ التي في تجويفه بل أعني صورةَ تلك الروحِ الفائضة بقواها على بدنِ الإنسان، فإنَّ كُلَّ واحدٍ من هذه الثلاثة قد يُقال له قلبٌ، ولكن لا سبيلَ لخطور ذلك الأمرِ على واحدٍ من هذه الثلاثة، ولا يتأتَّى التعبيرُ إلا عما خَطَرَ عليها.

ومن رامَ التعبيرَ عن تلك الحالِ فقد رام مستحيلاً، وهو بمنزلة من يُريد أن يذوقَ الألوانَ من حيث هي ألوان، ويطلبُ أن يكونَ السوادُ حُلواً أو حامضاً.

ابن طُفَيْلٍ في (حَيِّ بن يقظان) ص 205 - 206

حقيقة الكشف

والكشف بيانٌ ما يَسْتَتِرُ على الفهم فيُكشَفُ عنه للبعدِ كأنه رأيُّ العين؛ قال أبو محمد الجَوَيْري: «من لم يعمل فيما بينه وبين الله - تعالى - بالتقوى والمراقبة لم يَصِلْ إلى الكشف والمشاهدة، وقال التوري - رحمه الله -: مكاشفاتُ العيونِ بالأبصار، ومكاشفاتُ القلوبِ بالاتصال».

أبو نصر الطوسي في (اللمع) ص 422

سرُّ الكشف

فمن ظنَّ أن الكَشْفَ موقوفٌ على الأدلَّةِ المُحَرَّرة فقد ضَيَّقَ رحمةَ الله - تعالى - الواسعة؛ ولما سُئِلَ رسولُ الله - ﷺ - عن الشَّرْحِ ومعناه في قوله - تعالى -: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام/125]، قال: «هو نورٌ يَقْدِفُه اللهُ تعالى في القلب»، فقيل: وما علامته؟ فقال: «التَّجَافِي عَنْ دَارِ

الغرور، والإنابة إلى دارِ الخلود» [أخرجه ابن جرير وعبد الرزاق وابن أبي حاتم، وساقه ابن كثير بأسانيد في تفسيره، 3: 349]. وهو الذي قال - ﷺ - فيه: «إن الله تعالى خَلَقَ الخَلْقَ في ظُلْمَةٍ ثم رَشَّ عليهم من نُورِهِ» [مسند الإمام أحمد، عن ابن عمر] فمن ذلك النورِ يَنْبَغِي أن يُطَلَّبَ الكَشْفُ؛ وذلك النورُ ينبجس من الجودِ الإلهيِّ في بعضِ الأحيان، وَيَجِبُ التَّزُّدُّ له، كما قال عليه السلام: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ في أَيامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ، أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» [رواه الطبراني عن محمد بن مسلمة، وذكره السيوطي في الفتح الكبير مع بعض اختلافٍ في اللفظ].

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 65

المقام

المقام ما يَتَحَقَّقُ به العبدُ بمنازلته من الآداب مما يُتَوَصَّلُ إليه بنوعِ تَصَرُّفٍ وَيَتَحَقَّقُ به بضربِ تَطَلُّبٍ ومقاساةٍ تَكْلُفٍ.

فمقامٌ كلُّ أحدٍ موضعُ إقامته عند ذلك وما هو مشتغلٌ بالرياضة له. وشَرْطُهُ أَلَّا يَزْتَقِيَ من مقامٍ إلى مقامٍ آخرٍ ما لم يَسْتَوْفِ أحكامَ ذلك المقام، فَإِنَّ من لا قَنَاعَةَ له لا يَصِحُّ له التوكلُ ومن لا تَوَكَّلَ له لا يَصِحُّ له التسليم، وكذلك من لا تَوْبَةَ له لا يَصِحُّ له الإنابة، ومن لا وَرَعَ له لا يَصِحُّ له الرُّهْدُ.

والمَقَامُ هو الإقامةُ كالمُدخِلِ بمعنى الإدخالِ والمَمْرُجِ بمعنى الإخراجِ، ولا يَصِحُّ لأحدٍ مُنَازَلَةُ مقامٍ إِلَّا بشهودِ إقامةِ الله تعالى إياه بذلك المقام ليَصِحَّ بناءُ أمرِهِ على قاعدةٍ صحيحةٍ.

القُشَيْرِيُّ في (الرسالة) 1: 204

الهوى

إِنَّ الهَوَى عند جماعةٍ عبارةٌ عن أوصافِ النَّفْسِ، وعند أخرى عبارةٌ عن إرادةِ الطَّبَعِ المُتَصَرِّفِ والمُدَبِّرِ للنفسِ، كالعقلِ مِنَ الروحِ، وكلُّ رُوحٍ لا تكونُ في بَنِيهَا

قوة من العقل تكون ناقصة، وكلُّ نفسٍ لا تكون لها قوةٌ من الهوى تكون ناقصةً، فنقص الروح: نقصُ القُربةِ، ونقصُ النفس: عينُ القُربةِ. وللعبد دائماً دعوةٌ من العقلِ وأخرى من الهوى، فمن يتَّبِعْ دعوةَ العقلِ يصلُ إلى الإيمان والتوحيد، ومن يتَّبِعْ دعوةَ الهوى يصلُ إلى الضلالة والكفران، فالهوى حجابُ الواصلين، ومزكَّبُ المرئدين، ومحلُّ أعراضِ الطالبين، والعبد مأمورٌ بمخالفته ومنهيه عن ركوبه... كما قال الله تعالى: ﴿وأما من خالف مقامَ رَبِّه ونهى النفسَ عن الهوى﴾ [النازعات/40]. وقال النبي - عليه السلام -: «أخوف ما أخافُ على أمتي اتباعُ الهوى وطولُ الأمل» [شرح الجامع الصغير 1: 21].

والأهواء جملةٌ على قسمين، الأول: هوى اللذة والشهوة، والثاني: هوى جاهِ الخلق والرياسة.

الهَجُورِي فِي (كشَفِ المَحْجُوبِ) ص 438

الهَيْبَةُ وَالْأُنْسُ

هما فوق القَبْضِ والبَسْطِ، فكما أن القَبْضَ فوق رُتْبَةِ الخوفِ، والبَسْطَ فوق منزلةِ الرجاءِ، فالهَيْبَةُ أعلى من القَبْضِ، والأُنْسُ أتمُّ من البَسْطِ.

وحقُّ الهَيْبَةِ الغَيْبَةُ، وكلُّ هائبٍ غائبٍ، ثم الهائبون يتفاوتون في الهَيْبَةِ على حَسَبِ تباينهم في الغيبةِ، فمنهم [من تطول غيبته]، ومنهم [من تقصر على حَسَبِ هَيْبته].

وحقُّ الأُنْسِ صَخَوٌ بِحَقِّ، فكلُّ مُسْتَأْنِسٍ صاحٍ ثم يتباينون حسب تباينهم في الشربِ: ولهذا قالوا: أدنى محلِّ الأُنْسِ أنه لو طَرِحَ في لَطَى لم يَتَكَدَّرَ عليه أُنْسُهُ.

القُشَيْرِي فِي (الرسالة) 1: 213

الواجب والمُمتنع والمُمكن

إنَّ الكلامَ على الواجبِ والمُمتنعِ والمُمكنِ قد استقصاه أصحابُ المنطقِ،
وبلَّغَ صاحبُ المنطقِ فيه الغايةَ، والذي يليقُ بهذا الموضوعِ هو أن يقالَ:
إنَّ الواجبَ من الأمورِ هو الذي يَصْدُقُ فيه الإيجابُ ويَكْذِبُ فيه السَّلْبُ أبداً.
والمُمتنعُ ما يَكْذِبُ فيه الإيجابُ ويَصْدُقُ فيه السَّلْبُ أبداً.
والمُمكنُ ما يَصْدُقُ فيه الإيجابُ أحياناً ويَكْذِبُ فيه أحياناً، ويَكْذِبُ فيه
السَّلْبُ أحياناً ويَصْدُقُ فيه أحياناً.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 292

السَّوَادُ

ما يَرِدُ على القلوبِ من الخواطرِ المَحْمُودَةِ ممَّا لا يكونُ بتَعَمُّدِ العَبْدِ؛
وكذلك ما لا يكونُ من قبيلِ الخواطرِ فهو أيضاً وارِداً، ثم قد يكونُ وارِداً من الحَقِّ
ووارِداً من العِلْمِ.

فالوارداتُ أَعَمُّ من الخواطرِ، لأنَّ الخواطرَ تَخْتَصُّ بنوعِ الخِطَابِ أو ما
يَتَضَمَّنُ معناه.

والوارداتُ تكونُ وارِداً سروراً، ووارِداً حُزْناً، ووارِداً قَبْضاً، ووارِداً بَسْطاً إلى
غير ذلك من المعاني.

القُشَيْرِيُّ في (الرسالة) 1: 267

الكشفُ رَفْعُ الحِجَابِ

الكَشْفُ عند أهلِ السُّلُوكِ هو المكاشفةُ؛ ويُطْلَقُونَ المُكاشِفَةَ على رَفْعِ

الحجاب الذي يكون بين الروح الجسماني والذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة، وقد يُطلق المكاشفة على المشاهدة أيضاً.

التهانوي في (الكشف) ص 1254

الكشف وخداع الحواس

إن الغيب المدعى الاطلاع عليه - وهو ما لا يعلمه عامة الناس - قسمان: قسم متقرّر في نفسه، وللعقول وصولاً إليه، وقد يُدركه بعض العقول دون بعض، وذلك كصفات الله - تعالى - وأسمائه، وحكمته في أرضه وسّمائه، وأحكام المعاد وغير ذلك، وكذا كل علم مُستنبط في الأصول والفروع... فهذا اطلاع صحيح، ولكن لا يُسمّى في الاصطلاح كشفاً، نعم هو الكشف الصحيح النافع...

وقسم [آخر] مرجعه الموهبة، لكن لا مجال فيه للعقول، ويكون إما بلا تقدّم سبب يُناسبه كحال مجانب، لم يجر له سلوك، وحال نائم كذلك، وإما مع تقدّم سبب من رياضة وتصفية أو طلب، مثلاً، ثم هذا القسم إما أن يكون مناماً أو يُشبه المنام بوجود غيبية أو يقظة.

أما المنام فيكون إما بمشاهدة الأمر على ما هو عليه، وهي الرؤيا المستغنية عن التعبير، وإما بمشاهدة مثاله - وهي الرؤيا التي تُعبّر - وإما بسماع خطاب أو آية أو قراءتها ونحو ذلك...

وأما الغيبة فإن يشاهد فيها شيء أيضاً أو مثاله أو يُسمع الخطاب أو نحو ذلك، وكون المشاهدة حينئذ بالعين الباصرة أو بعين القلب أمرٌ محتمل...

وأما اليقظة فبأن يرى الشيء بعينه إن كان مما يرى أو مثاله، أو يراه بقلبه إما بأن يتجلّى له كرؤية البصر أو يخطر فيه أنه كذا أو يُحدّث به، وقد يرى الشيء مكتوباً في اللوح المحفوظ أو في الصحف المستنسخة، يقظة أو غيبية أو مناماً، أو مكتوباً على صفحة جدار أو على جبين السائل أو غير ذلك، وقد يفهم ذلك من

صوتٍ يَسْمَعُه، أو فعلٍ أو حالٍ يراه لغيره أو لنفسه . . فهذا النوعُ كُلُّهُ هو الذي يُراد بالكشفِ والمكاشفة في عُرْفِ الناس، وقد يختصُّ ذلك بالقسم الثاني والثالث فقط . ولَمَّا كان أمراً معشوقاً للإنسان، وذلك من وجهين: أحدهما من حيث كونه علماً، والعلمُ هو غِذاء الروح، وكلَّمَا كان أغربَ كان أشهَى وأعجب، وثانيهما من حيث كونه غيباً والعلم به من أوصافِ الربوبية، والعبْدُ مرتاح إلى ذلك كارتياحه إلى القُدرة والعُلُو، فكان للناس وُلوعٌ بذلك وتَشوُّفٌ إليه لِمَا ذكرنا، وتَشوُّفٌ إلى من يَظهر عليه شيءٌ منه لاستلذاذِ الغرائبِ واستعظامِ العجائب، واستنجاحِ المآرب، حتى إنَّ العامةَ مُطَبِّقون على جَعْلِ ذلك آيةً لثبوت ولايةِ الوليِّ من غيرِ تعريجٍ على المستقيم منه والسقيم، وكذا صاحبه في نفسه، فنشأ من ذلك كُلُّه لعوامُ المتوجِّهين شَغَفٌ به وحِرْصٌ عليه لأول قدم، فكثُرَت فيه الدَعوى، وعَمَّتِ البلوى، والتبست السُّبُلُ بالمنهاج . . . فرأينا أن ننبِّه على وجودِ الغلط في الأوجه السالفة بقدر ما حَضَرَ في الفكر ليتأتى للإنسان التحرُّزُ من مغالطةِ نفسه ومغالطةِ غيره له . . . فنقول:

أما ما يكون من جهةِ المنام فيمكن فيه الغَلَطُ من جهاتٍ منها: ألا يَضْبُطَ أمورَ نفسه، فإنَّ أمورَ النومِ قلَّما تنضبط، فيتوهَّم أنه رأى صورةَ الشيء أو المثلَّ الدالَّ عليه أو خوطب به أو نحو ذلك، ومنها أن يرى صورته لكونها حاضرةً في خياله، فإنَّ مَنْ أَكْثَرَ تصوُّرَ الشيء لِشَغَفِهِ به أو لاستغرابه أو للخوف منه أو عليه ربَّما تخيَّله بذلك السبب . . . ومنها أن يرى مثلاً فيعبِّره بذلك ويخطيء في العبارة ويبيِّن على الخطأ، وقد لا يذكر المنامَ بل يقتصر على تفسيرها على زعمه إمَّا حُسْنُ ظنِّه بنفسه أنَّ الأمر هو كذلك، وإمَّا إيهاماً للناس أنه إنَّما أُخْبِرَ عن مشاهدة لا عن منامٍ لِيَعَدَّ من الأولياءِ أهلِ الكشف، فإنَّ المناماتِ لا تختصُّ بهؤلاء، بل تقعُ لسائر الناسِ حتى الكفَّرة . . . ومنها أن يسمع خطاباً في منامه ولا يدري ممَّن سَمِعَه فيبيِّن عليه ظناً منه أنه من الله - تعالى - أو من ثقةٍ من عباده، وإنَّما هو من شيطانٍ يَلْعَبُ به . . .

. . . وأما ما يرجع إلى حالِ الغيبة فيمكن أيضاً أن يقع فيها الخطأ بتلاعب الخيالِ أو تلاعب الشيطانِ ترائياً وإلقاءً، وقد تكون غيبته بوارِدِ ربَّاني أو شيطاني . . .

وأما ما يكون في اليقظة فيمكن فيه أيضاً الغلط في رؤية البصر بأن يكون المرئي خيالاً لا حاصل له كما يقع ذلك للمحموم وصاحب الميّد وراكب البحر ونحوهم، وفي رؤية القلب كذلك وفي الخاطر بأن يكون شيطانياً أو مجرد حديث نفس أو قوة رجاء وظنّ أو نحو ذلك.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ الواجب على الإنسان في حق نفسه أن لا يفتّر وأن يتّهم رأيه، وفي حق غيره أن لا يتخذ لكلّ مُبطلٍ ولا يُسيء الظنّ بكلّ مسلم...
أبو علي اليوسي في (المحاضرات) 1: 279 - 285

الكمال كما يراه الصوفية

للحقّ - سبحانه - كما لان: أحدهما: الكمال الذاتي، وهو عبارة عن ظهوره - تعالى - على نفسه لنفسه بلا اعتبار الغير والغيرية، والعناء المطلق لازم لهذا الكمال الذاتي. وثانيهما: الكمال الأسمائي، وهو عبارة عن ظهوره - تعالى - على نفسه وشهود ذاته في التعيّنات الخارجية إلى العالم وما فيه. وهذا الشهود يكون شهوداً عيانياً عينياً وجودياً كشهود المُجمل في المُفصل، والواحد في الكثير. وهذا الكمال من حيث التحقق والظهور موقوف على وجود العالم على وجه التفصيل.

التهانوي في (الكشاف) ص 1265

الوَجْد

معنى الوجد وأثاره

قال أبو سعيد الأعرابي: «الوجد ما يكون عند ذكر مُزعج، أو خوفٍ مُثقل، أو توبيخ على زلّة، أو محادثة بلطيفة، أو إشارة إلى فائدة، أو شوق إلى غائب، أو أسف على فائت، أو ندّم على ماضٍ، أو استجلاب إلى حال، أو داعٍ إلى واجب،

أو مناجاةٍ بسِّرٍ، وهي مقابلةُ الظاهرِ بالظاهر، والباطنِ بالباطن، والغيبِ بالغيب، والسرِّ بالسرِّ، واستخراجُ ما لك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه فيكتب لك بعد كونه منك، فيثبت لك قدمٌ بلا قدم، وذكركُ بلا ذكر، إذ كان هو المبتدئ بالتَّعَمِّ، والمتولِّي لها، ومُلهمُ الشكر عليها، والمضيفُ إليك كَسَبَها، فيثبت لك بها درجةٌ عاجلةٌ، وإليه يرجع الأمرُ كلُّه، فهذا، جملةٌ، ظاهر علم الوجود.

وقال أبو سعيد - رحمه الله -: الوجدُ مباشرةٌ روح ومطالعةٌ مزيد، لا يُضَبِّرُ عن قليله ولا يُقَدِّرُ على كثيره، التخيل منه متداركٌ، والاستحاثُ منه إليه متواترٌ، فلذلك يَقَعُ اللَّهْفُ، وربما كان دون التَّلَفِ.

فأما البكاءُ والشهيقُ فليقربه ما يزداد، إذ كان لم يُعْرِفْ قبلَ وروده. ولا أُنَسَ به مع سرعةِ تقضيه مع وقوعه حتى كأنهما جميعاً معاً، فلم يَتَمَّ الاستبشارُ بوروده حتى لَحِقَ الأَسْفُ على تقضيه، والرَّعدةُ والغَشِيَّةُ وزوالُ الأعضاء والغَلْبَةُ على العقلِ فليعظِّمِ قَدْرَ الواردِ وقوةَ سطوته، وكذلك كلُّ واردٍ مُستغربٍ أو مُفزعٍ مهولٍ ففي سرعةِ وروده مَعَ سرعةِ تقضيه حكمةٌ بالغةٌ ونعمةٌ ظاهرة، ولولا أنه أمسك أوليائه وألقى على كلِّ قلبٍ من ذلك ما أطاقه لطاشت عقولُهم ودُهلت نفوسهم، ولكن لا حالٌ معلومةٌ ومناهلٌ مورودة، وذلك لا يدوم لحظةً أو طرفةً عينٍ، رفقاً منه بأوليائه حتى يُنسيهم فيما أراد كما يريد.

الوجد في الدنيا فليس بكشف، ولكن مشاهدةً قلبٍ وتوهُّمٌ حقٌّ وظنٌّ يقينٍ، فيُشاهد من رُوحِ اليقين وصفاءِ الذِّكْرِ لأنه مُنتَبِهٌ، فإذا أفاق من غمرته فَقَدَ ما وَجَدَ، وبقي عليه علمُه فتمتَّعَ بذلك روحه مع ما زيد من اليقين بالمكاشفة، وهذا من العبد على حَسَبِ قُرْبِهِ وبُعده، وعلى ما يُشْهده من ذلك خالقه.

أبو نصر الطوسي في «اللمع» ص 385 - 386
مختصر من «كتاب الوجد» لأبي سعيد الأعرابي

وقال أبو سعيد أحمد بن بشر بن زياد الأعرابي رحمه الله :

«أول الوجد رَفْعُ الحجاب، ومشاهدةُ الرقيب، وحضورُ الفَهم، وملاحظةُ الغيب، ومحادثَةُ السرِّ، وإيناس المفقود، وهو فناؤك أنت من حيث أنت.

«الوجد أولُ درجاتِ الخصوص، وهو ميراثُ التصديقِ بالغيب، فلَمَّا ذاقوها وسَطَعَ في قلوبهم نورُها زال عنهم كلُّ شكٍ وريب.»

وقال أيضاً: «الذي يَحْجُبُ عن الوجدِ رؤيةَ آثارِ النفسِ والتعلُّقُ بالعلائقِ والأسبابِ، لأنَّ النفسَ محجوبةٌ بأسبابها، فإذا انقطعت الأسبابُ وخُلصَ الذِّكْرُ وصحح القلبُ ورَقَّ وصفنا، ونَجَّعت فيه الموعظةُ والذِّكْرُ، وحلَّ من المناجاة في محلِّ غريب، وخوطبَ وسمِعَ الخطابَ بأذنِ واعيةٍ وقلبٍ شاهدٍ وسرِّ ظاهرٍ، فشهد ما كان منه خافياً، فذلك هو الوجدُ لأنه وَجَدَ ما كان عنده عَدَمًا معدوماً.

المصدر المتقدم، ص 376

أقوال أخرى في الوجد

الوجدُ مصادفةُ الباطنِ من الله - تعالى - وإرداءُ يورث فيه حزناً أو سروراً أو يُغيِّره عن هيئته ويُغيِّبه عن أوصافه بشهود الحق.

قال الجنيد - رحمه الله -: «الوجدُ انقطاعُ الأوصافِ عند سَمَةِ الذاتِ بالسرور»...

والوجدُ لا يكون إلا لأهلِ البداياتِ لأنه يَرِدُ عَقِبَ الفَقْدِ، فمن لا فَقَدَ له فلا وَجَدَ له، والواجدُ صاحبُ التلوينِ يَجِدُ تارةً بغيبةِ صفاتِ النفسِ، ويُفَقِدُ أخرى بوجودها... فالوَجْدُ صفةٌ قائمةٌ بالواحدِ، والوجودُ صفةٌ قائمةٌ بالوجودِ يدوم ببقائه كما قال ذو النون:

«الوجودُ بالموجودِ قائم، والوجدانُ بالواجدِ قائم، ومع قيام الوجدِ بالواجدِ لا يراه الواجدُ قائماً إلا بالموجودِ وإلا لم يَكُنْ وَجداً حيث فَقَدَ وجودَ الحق -

تعالى - بوجوده، ولهذا قال الشيخ الشبلي - رحمه الله - إذا ظننتُ أنني فقدتُ فحينئذ وجدتُ، وإذا حسبتُ أنني وجدت فقد فقدتُ».

واعلم أن مثار الوجد تارة يكون سماع خطاب المحبوب وتارة يكون شهود جماله لمن لم يستقر حال سماعه وشهوده، فإذا استقر صار وجدّه وجوداً ووجوده شهوداً، وشهوده مؤبداً وسماعه سرمداً، ولا ينزعج بمفاجأة حال الشهود والسماع.

ومن أرباب الشهود وأصحاب الوجود من يزُف في السماع، لا لأنه يجد مفقوداً فيعجل للسرور أو يفقد موجوداً فيضطرب للحزن بل لأن فطرته تشمل على أصول مختلفة وقوى متنوعة متنازعة، ينجذب روحه إلى علو ونفسه إلى سفلى، ويستتبع كل منهما القلب إلى جهته فيتردد بين الداعيين له، ويدعوه هذا إلى جهة وهذا إلى أخرى، فهذا الرقص ليس بنقص... وإنما النقص لراقص يطرب الوجد بعد الفقد ويستريح بالوجد لا بالموجود في الوجد، ومن شهد في وجده الموجود غاب بوجود الموجود عن وجدّه وصار وجدّه وجوداً كما قال الجنيد - رحمه الله -: «قد كان يطربني وجدني فأفقدني عن رؤية الوجد من في الوجود موجود».

والوجد خشوع الروح عند مطالعة سرّ الحق، وقيل: الوجد اضطراب الفؤاد من خوف الفراق.

وقال أهل الحقيقة: الوجد عجز الروح عن احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر.

قال الأعرابي [أبو سعيد]: الوجد رفع الحجاب عن القلب ثم مشاهدة الحق وملاحظة الغيب».

التهانوي في «الكشاف» ص 1454 - 1455

الوجدان

الوجدان عند الصوفية: هو مصادفة الحق - تعالى - . . . وأما في اصطلاح غيرهم فالمشهور أنه النفس وقواها الباطنة، وقيل: القوى الباطنة.

والوجداني: على القول المشهور - هو ما يجده كلُّ أحدٍ من نفسه عقلياً صرفاً كان كأحوالٍ نفسه، أو مُدرَكاً بواسطة قوة باطنية، وعلى القول الغير المشهور: هو ما يُدرك بالقوى الباطنة . . .

إن الوجدانيات هي التي نَجِدُهَا إمَّا بنفوسنا كعلمنا بوجودِ ذواتنا وبأفعالِ ذواتنا، أو بآلاتها الباطنة كعلمنا بخوفنا وشهوتنا وِعَضْبنا ولذتنا، وهي وإن كانت من أقسام العلوم الضرورية لكنها قليلة النَّفَع في العلوم لأنها لا تقوم حُجَّةً على الغير، فإن ذلك الغير ربّما لم يَجِدْ من باطنه ما وجدناه؛ أمَّا إذا ثبت الاشتراك في أسبابها فهي حُجَّةٌ على الغير كعلمنا بوجودِ ذواتنا، ولذا يُستدلُّ بالوجدانِ في بعضِ المطالبِ، لكنّه قليل.

التهانوي في «الكشاف» ص 1455

التواجد

التواجدُ استدعاءُ الوجودِ تكلُّفاً بضربِ اختيارٍ، وليس لصاحبه كمالُ الوجودِ، لأن بابَ التفاعلِ، أكثرُهُ لإظهارِ صفةٍ ليست موجودةً كالتغافلِ، والتجاهلِ، وقد أنكره قومٌ لما فيه من التكلُّفِ والتصعُّعِ، وأجازه قومٌ لِمَن يقصدُ به تحصيلَ الوجودِ، والأصل فيه قوله - ﷺ: «إن لم تَبْكُوا فتَبَاكُوا» أراد به التباكي مِمَّن هو مُستعدُّ للبكاء لا تباكي الغافلِ اللّاهي.

الجرجاني في «التعريفات» ص 73

الوقت حادثٌ متوهم

حقيقة الوقت عند أهل التحقيق: حادثٌ متوهمٌ علَّق حصوله على حادثٍ متحققٍ، فالحادثُ المتحققُ وقتٌ للحادثِ المتوهمِ، تقول: آتيتُ رأسَ الشهرِ، فالإتيانُ متوهمٌ، ورأسُ الشهرِ حادثٌ متحققٌ، فرأسُ الشهرِ وقتُ الإتيانِ.

سمعتُ الأستاذَ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول: «الوقتُ ما أنتَ فيه، إن كنتَ بالدنيا فوقتكَ الدنيا، وإن كنتَ بالعُقبى فوقتكَ العُقبى، وإن كنتَ بالسرورِ فوقتكَ السرورِ، وإن كنتَ بالحُزنِ فوقتكَ الحُزنِ». يريد بهذا أن الوقتَ ما كان هو الغالب على الإنسان.

وقد يَعْنُونَ بالوقت ما هو فيه من الزمان، فإن قوماً قالوا: الوقتُ ما بينَ الزمانين، يعني الماضي والمستقبل⁽¹⁾.

ويقولون: الصوفي ابنُ وقته، يُريدون بذلك أنه مشغولٌ بما هو أولى به من العباداتِ في الحال، قائمٌ بما هو مطلوبٌ به في الحين.

القشيري في «الرسالة» 201:1

الوَلَايَة

أما الوَلَايَة (بفتح الواو) فهي في حقيقة اللغَةِ بمعنى النُّصْرَة، والوَلَايَة (بكسر الواو) فهي الإِمَارَة، وكلتاها مَصْدَرٌ «وَلِيٌّ»، ولما كان هكذا وَجِبَ أن تكونَ الكلمتان مثل دَلَالَة ودِلَالَة.

والوَلَايَة أيضاً الرُّبُوبِيَّة، ومن ذلك أن الله - تعالى - قال: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ [الكهف/44]. . . والوَلَايَة أيضاً بمعنى المَمَحَبَة.

أما وَلِيٌّ فجائزٌ أن تكونَ «فَعِيلٌ» بمعنى «مفعولٌ» كما قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ

(1) راجع النصوص الواردة في باب الزمان (حرف الزاي) من هذه الجوامع، ففيها جملة أقوالِ الحكماء والعلماء في هذا الشأن.

يَتَوَلَّى الصالحين ﴿ [الأعراف/196] لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَدَعُ عَبْدَهُ لِأَفْعَالِهِ وَأَوْصَافِهِ، وَيَحْفَظُهُ فِي كَتَفِ حِفْظِهِ، وَجَائِزٌ أَنْ تَكُونَ «فَعِيلٌ» بِمَعْنَى الْمَبَالِغَةِ فِي الْفَاعِلِ، لِأَنَّ الْعَبْدَ يَتَوَلَّى طَاعَتَهُ، وَيُدَاوِمُ عَلَى رِعَايَةِ حَقُوقِهِ، وَيَعْرِضُ عَنْ غَيْرِهِ، فَهَذَا مَرِيدٌ وَذَلِكَ مُرَادٌ، وَجَمِيعُ هَذِهِ الْمَعَانِي جَائِزَةٌ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْعَبْدِ، وَمِنَ الْعَبْدِ إِلَى الْحَقِّ، لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى نَاصِرَ أَحِبَّائِهِ، إِذْ أَنَّهُ - تَعَالَى - وَعَدَّ أَحِبَّاءَهُ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ وَقَالَ: ﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة/214] وَقَالَ أَيْضاً: ﴿وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ﴾ [محمد/11] - أَي لَا نَاصِرَ لَهُمْ. . . . وَيَجُوزُ أَنْ يَخْصِمَهُمْ «يَعْنِي أَحِبَّاءَهُ» بِالْمَحَبَّةِ وَيَحْفَظَهُمْ مِنْ مَحَلِّ الْعَدَاوَةِ، كَمَا قَالَ: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ».

ويجوز أيضاً أن يمنح واحداً الولاية بإقامته على طاعته، ويحفظه في حفظه وعِصْمَتِهِ لِيُقِيمَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَيَتَجَبَّبَ مُخَالَفَتَهُ. . . .

الهجويري في «كشف المحجوب» ص 444

الولاية اسم مشترك

وأما الولاية فاسمٌ مشترك، وتَصَرَّفَهُ بِحَسَبِ تَصَرُّفِ اسْمِ الْمَوْلَى، أَعْنِي أَنَّهُ يَكُونُ مِنْ فَوْقٍ وَيَكُونُ مِنْ أَسْفَلٍ، إِلَّا أَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيهِمَا أَنَّهُمَا حَالٌ تَوْجِبُ اخْتِصَاصاً وَتَحَقُّقاً يَدْعُو الْأَعْلَى إِلَى الْحُتُوِّ وَالشَّفَقَةِ، وَالْأَسْفَلَ إِلَى النَّصِيحَةِ وَالطَّاعَةِ.

وَإِذَا أُخِذَ هَذَا الْاسْمُ بِحَسَبِ الشَّرِيعَةِ وَأَنَّهُ لَفْظٌ شَرْعِيٌّ حُدِّدَ بِقَدْرِ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْمَشَارِإِ إِلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ مَا ذَكَرْنَاهُ.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 107

الأبد

الأبد والأبدية: نعتٌ من نعوتِ الله تعالى، والفرق بين الأزلية والأبدية أن الأزلية لا بداية لها ولا أولية، والأبدية لا نهاية لها ولا آخيرية. . . .

وسُئِلَ الْوَاسِطِيَّ عَنِ الْأَبَدِ فَقَالَ: «إِشَارَةٌ إِلَى تَزَكٍّ انْقِطَاعٍ فِي الْعَدَدِ وَمَحْوٍ

الأوقاتِ في السرمِد» وقال آخر: «الأزلُ والقِدَمُ والأبَدُ غيرُ مرتفعَةٍ في حقيقةِ الأَحَدِيَةِ لأنها عباراتٌ وإشاراتٌ تُعرِّفُ بذلك خَلْقَهُ لِحَلْقِهِ». وحُكِيَ عن الشُّبلي - رحمه الله - أنه قال: «سبحان من كان ولا مكانَ ولا زمانَ، ولا أوانَ ولا دهرَ ولا أبَدَ ولا أزلَ، ولا أولَ ولا آخِرَ، وهو في حالٍ ما أحدث الأشياءَ غيرُ مشغولٍ عنهم ولا مستعينٍ بهم، عدلٌ في جميع ما حكَمَ عليهم». وقال عمرو بن عثمان المَكِّي - رحمه الله -: «سبحان الصَّمَد، القديم في أزلَ، لم يَزَلْ في سَرَمِدِ الأبَدِ».

أبو نصر الطوسي في «اللمع» ص 441

الأزل

والأزلُ معناه في معنى القِدَمِ، لأن القديمَ يُسمَّى به غيرُ البارئِ، ويقال: شيءٌ أقدمُ من شيءٍ؛ والأزلُ والأزليةُ لله - تعالى - ولا يتسمَّى بالأزلِ شيءٌ غيرُ الله - عزَّ وجلَّ جلاله.

والأزلُ اسمٌ من أسماءِ الأُولِيَةِ، فهو الله الأوَّلُ القديمُ الذي لم يَزَلْ ولا يزالَ، والأزليةُ صفةٌ من صفاته.

قال بعضُ المتقدمين: الحَقُّ فيما لم يَزَلْ كَهَوِّ فيما لا يزالَ، فقومٌ استحسنوا هذه المقالةَ لنفْيِ التغييرِ عن الحَقِّ، لأنه بجميعِ أسمائه وفِعَالِهِ لم يَزَلْ، وقومٌ قالوا: يلزمُ القائلُ لهذا، القولُ بِقِدَمِ الأشياءِ، وفرَّقوا بين أسماءِ الفِعْلِ وأسماءِ الذاتِ، وصفاتِ الفِعْلِ وصفاتِ الذاتِ، والله أعلم.

أبو نصر الطوسي في «اللمع» ص 440 - 441

التجلي

هو تأثيرُ أنوارِ الحَقِّ بحكمِ الإقبالِ على قلوبِ المُقبلين الجديدين بأن يروا الحَقَّ بقلوبهم، والفرقُ بين هذه الرؤيَةِ ورؤيَةِ العيانِ هي أن المتجَلِّي إذا أراد يَرَى

وإذا أراد لا يرى، أو يرى وقتاً ولا يرى آخر. أما أهل العيان في الجنة فإنهم إذا أرادوا ألا يروا فإنهم لا يستطيعون ألا يروا لأن السُّتْرَ يجوز على التجلي، ولا يجوز الحجاب على الرؤية.

الهجويري في «كشف المحجوب» ص 633

التجلي وأحواله

قال سَهْل: «التجلي على ثلاثة أحوال: تجلي ذات - وهي المكاشفة - وتجلي صفات الذات - وهي موضع النور - وتجلي حكم الذات - وهي الآخرة وما فيها» معنى قوله - تجلي ذات - وهي المكاشفة كُشوفُ القلب في الدنيا كقول عبد الله بن عمر: «كنا نراعي الله في ذلك المكان» يعني في الطواف. وقال النبي ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه...»، وكشوفُ العيان في الآخرة. ومعنى قوله: «تجلي صفات الذات» - وهي موضع النور - هو أن تتجلي له قدرته عليه فلا يخاف غيره، وكفايته له فلا يرجو سواه. وتجلي حكم الذات يكون في الآخرة» فريق في الجنة وفريق في السعير».

الكلاباذي في «كتاب التعرف» ص 121

الجمع والاتصال

والجمع في السنة المتصوفين: هو اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق - سبحانه - فمتى شاهد غيره فما جمع. والفرقة شهود لمن شاهد بالمباينة. فقوله: ﴿أَمَّا بِاللَّهِ﴾ [آل عمران/ 84] جمع. وكلُّ جمع بلا تفرقة زندقة. وكلُّ تفرقة بلا جمع تعطيل. قال الجنيد: «القرب بالوجد جمع. وغيبته في البشرية تفرقة».

أبو البقاء الكفوي في «الكليات» ص 338

الكون والفساد

وأما الكونُ فعبارةٌ عن خروج شيءٍ من العدمِ إلى الوجودِ دفعةً واحدةً في ظرفِ زمانٍ، لا يسيراً يسيراً.

وأما الفسادُ فعبارةٌ عن خروجِ شيءٍ من الوجودِ إلى العدمِ دفعةً واحدةً، لا يسيراً يسيراً.

سيف الدين الآمدي في «كتاب المُبين» ص 93

الكون عند الصوفية

والكونُ اسمٌ مُجَمَّلٌ لجميعِ ما كَوَّنَهُ المُكوِّنُ بين الكافرِ والنونِ.

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 432

والكونُ والبونُ معناهما في علمِ التوحيدِ ما قال الجُنيدُ - رحمه الله - في جوابِ مسألةِ التوحيدِ يَصِفُ الموحِّدين فقال: كانوا بلا كونٍ وبانوا بلا بَوْنٍ، معناه أنّ الموحِّدين يكونون في الأشياءِ كأنهم لا يكونون، ويبينون عن الأشياءِ كأنهم لا يبينون، لأنّ كونهم في الأشياءِ بأشخاصهم وبونهم عن الأشياءِ بأسرارهم. فهذا معنى الكونِ والبونِ، قال:

لقد تاه في تيه التوحُّدِ وحده وغاب بعزُّ منك حين طلبته
ظَهَرَتْ لِمَنْ أثبتته بعد بَوْنِهِ فكان بلا كونٍ كأنك كُنْتَهُ

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 432 - 433

المَقام بين الإقامة والانتقال

والمقامُ: هو الذي يقوم بالعبدِ في الأوقاتِ مثل مقامِ الصَّابرينِ والمتوكِّلينِ، وهو مقامُ العبدِ بظاهره وباطنه في هذه المعاملاتِ والمجاهداتِ والإراداتِ، فمتى أقام العبدُ في شيءٍ منه على التمامِ فهوَ مقامه حتى ينتقلَ منها إلى مقامٍ آخرِ.

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 411

المقام من تركيب الجبلة

المقام عبارة عن إقامة الطلب على أداء حقوق المطلوب بشدة وصحة نيته، ولكل واحد من مُريدي الحقّ مقامٌ كان السبب لهم في ابتداء الطلب، ومهما يُصَبّ الطالبُ من كلِّ مقامٍ ويَمَرُّ بكلِّ منها فإنه يَسْتَقِرُّ في أحدها لأنّ القامات والإرادات من تركيب الجبلة لا المَسَلَك والمعاملة كما أخبرنا الله في قوله المقدّس - عزّ من قائل: ﴿وما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصفات/ 164] فكان مقام آدم التوبة، ومقام نوح الزهد، ومقام إبراهيم التسليم، ومقام موسى الإنابة، ومقام داود الحزن، ومقام عيسى الرجاء، ومقام يحيى الخوف، ومقام محمد الذكر، صلوات الله عليهم أجمعين .
الهجويري في «كشف المحجوب» ص 616

المعرفة على الحقيقة

وقال أحمد بن عطاء، رحمه الله: «المعرفة معرفتان: معرفة حقّ ومعرفة حقيقة، فمعرفة الحقّ معرفة وحدانيته على ما أبرَزَ للخلق من الأسمي والصفات . ومعرفة الحقيقة على أن لا سبيل إليها لامتناع الصّمدية وتحقيق الربوبية لقوله - عزّ وجلّ -: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه/ 110].

قال أبو نصر - رحمه الله -: معنى قوله: «لا سبيل إليها» يعني المعرفة على الحقيقة، لأنّ الله - تعالى - أبرَزَ لخلقهِ من أسمائه وصفاته ما عَلِمَ أنّهم يُطيقونه، ذلك لأنّ حقيقة معرفته لا يُطيقها الخلق، ولا ذرّة منها، لأنّ الكون بما فيه يتلاشى عند ذرّة من أول بادٍ يبدو من بوادي سطوات عظمته، فمن يطيق معرفة من يكون هذا صفة من صفاته؟ فلذلك قال القائل: ما عرفه غيره ولا أحبّه سواه، لأنّ الصّمدية ممتنعة عن الإحاطة والإدراك، قال الله - عزّ وجلّ -: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة/ 255]. وقد حُكي في هذا المعنى عن أبي بكر الصّديق - رضي الله عنه - أنه قال: «سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلاّ بالعجز عن معرفته» .

أبو نصر الطوسي في «اللمع» ص 56 - 57

الْحَدَّث

والْحَدَّثُ اسمٌ لما لم يكن فكان. قال بعضهم: إذا أرادَ اللهُ - تعالى - تَنْبِيَهَ العامةِ أحدث في العالم آيةً من آياته، وإذا أراد تَنْبِيَهَ الخَاصَّةِ أزال عن قلوبهم ذكرى حَدَثِ الأشياءِ.

أبو نصر الطوسي في «اللمع» ص 448

الأبدال

الأبدال لفظٌ مشتركٌ، تارةً يُطلقونه على الجماعةِ الذين بَدَّلوا الصفاتِ الذميمةَ بصفاتٍ حميدةٍ، وتارةً يُطلقونه على عددٍ مُعَيَّنٍ يبلغ أربعين عند البعض ويشتركون في صفةٍ خاصةٍ، وسبعةً عند البعض الآخر.

ومن الأبدال اثنان يُعرَفان بالإمامين، وهما وزيران للقطبِ الذي هو في مرتبةٍ أخرى. والأبدال السبعةُ يُسمَّون كذلك لأنهم حين يَغيبُ واحدٌ منهم يَخْلُفه في مكانه الذي يليه في المرتبة. ويذهب البعضُ إلى أنَّ سببَ تسميتهم بالأبدال هو أنَّ الحقَّ - سبحانه وتعالى - قد أعطاهم قوةً يذهبون بها إلى المكانِ الذي يقصِدونه، وإذا أرادوا الأمرُ ما أن تَحُلُّ صورتهم في مكانٍ قد لا يَلْبَثُ أن يتهيأ في صورتهم شخصٌ آخرٌ يَحُلُّ بدلاً منهم في ذلك المكان، ومثلُ هذا الشخصِ ليس من الأبدال؛ وكثيرٌ من الأولياء على هذا النَّحو.

التهانوي في «الكشاف» 210:1

الإحسان

الإحسان هو فعلٌ (المرء) ما يَنْفَعُ غيره بحيث يصيرُ الغيرُ حسناً به، كإطعام الجائع، أو يصيرُ الفاعلُ به حسناً بنفسه. . . والإحسان أعمُّ من الإنعام.

أبو البقاء الكفوي في «الكليات» ص 53

والإحسانُ هو أن يُعْطِيَ أكثرَ مما عليه ويأخذَ أقلَّ مما له ، فالإحسانُ زائدٌ على العدلِ ، فتحزِّي العدلِ واجبٌ ، وتحزِّي الإحسانِ نَدْبٌ وتطوُّعٌ .

المصدر المتقدم، ص 640

الإحسان والرحمةُ والإنعام

الرحمةُ والإحسان متغايران ، ولا يلزم من وجودِ أحدهما وجودُ الآخر ، لأنَّ الرحمةَ قد توجدُ وافرةً في حقِّ من لا يَتَمَكَّن من الإحسان كالوالدة العاجزة ونحوها ، وقد يوجد الإحسان في من لا رحمةَ له في طبيعه كالمَلِكِ القاسي ، فإنه قد يُحسِن إلى بعض أعدائه لمصلحةٍ مُلْكِهِ .

والإنعامُ إيصالُ الإحسانِ إلى سواك بشرطٍ أن يكون ناطقاً ، فلا يقال : أنعمَ فلانٌ على فرسه .

المصدر المتقدم، ص 665

الإحسان في مفهوم الصوفية

الإحسان هو التحقُّق بالعبودية على مشاهدةِ حضرةِ الربوبية بنور البصيرة ، أي رؤيةِ الحقِّ موصوفاً بصفاته بعين صفاته ، فهو يراه تعيُّناً يقيناً ولا يراه حقيقةً ، ولهذا قال عليه السلام : « . . . أن تعبدَ الله كأنك تراه . . . » لأنه يراه وراء حُجُبِ صفاته بتعيُّن صفاته ، فلا يرى الحقَّ (الحقيقي) بالحقيقةِ لأنه - تعالى - هو الرائي وَصَفَهُ بوصفه ، وهو دون مقامِ المشاهدة في مقامِ الروح .

القاشاني في «اصطلاحات الصوفية» ص 27

في اللُّغَةُ

اللغةُ مَلَكَةٌ صناعية

إن اللغاتِ كُلِّها مَلَكاتٌ شبيهةٌ بالصَّناعة ، إذ هي مَلَكاتٌ في اللسانِ للعبارةِ

عن المعاني، وَجُودُتُهَا وَقُصُورُهَا بِحَسَبِ تَمَامِ الْمَلَكَةِ أَوْ نُقْصَانِهَا، وَلَيْسَ ذَلِكَ
بِالنَّظَرِ إِلَى الْمُفْرَدَاتِ وَإِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى التَّرَاكِبِ. فَإِذَا حَصَلَتِ الْمَلَكَةُ التَّامَّةُ فِي
تَرْكِيبِ الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ لِلتَّعْبِيرِ بِهَا عَنِ الْمَعْنَى الْمَقْصُودَةِ وَمِرَاعَاةِ التَّأْلِيفِ الَّذِي
يُطَبِّقُ الْكَلَامَ عَلَى مُقْتَضَى الْحَالِ، بَلَغَ الْمُتَكَلِّمُ حَيْثُذِ الْغَايَةَ مِنْ إِفَادَةِ مَقْصُودِهِ
لِلسَّامِعِ، وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْبَلَاغَةِ.

وَالْمَلَكَاتُ لَا تَحْضُلُ إِلَّا بِتَكَرُّرِ الْأَفْعَالِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ يَقَعُ أَوَّلًا وَتَعُودُ مِنْهُ
لِلذَّاتِ صِفَةً، ثُمَّ يَتَكَرَّرُ فَتَكُونُ حَالًا، وَمَعْنَى الْحَالِ أَنَّهَا صِفَةٌ غَيْرُ رَاسِخَةٌ، ثُمَّ يَزِيدُ
التَّكَرُّرُ فَتَكُونُ مَلَكَةً، أَي صِفَةً رَاسِخَةً.

ابن خلدون في «المقدمة» 4: 1268 - 1269

أصل اللغة

إذا احتاج [الإنسان] أَنْ يُعَرِّفَ غَيْرَهُ مَا فِي ضَمِيرِهِ أَوْ مَقْصُودِهِ بِضَمِيرِهِ
اسْتَعْمَلَ الْإِشَارَةَ أَوَّلًا فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَا كَانَ يُرِيدُ مِمَّنْ يَلْتَمِسُ تَفْهِيمَهُ، إِذَا كَانَ مَنْ
يَلْتَمِسُ تَفْهِيمَهُ بَحِيثٌ يُبْصِرُ إِشَارَتَهُ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَ بَعْدَ ذَلِكَ التَّصْوِيتَ؛ وَأَوَّلُ
التَّصْوِيتِ: النِّدَاءُ، فَإِنَّهُ بِهَذَا يَلْتَمِسُ تَفْهِيمَهُ أَنَّهُ هُوَ الْمَقْصُودُ بِالتَّفْهِيمِ لَا سِوَاهُ،
وَذَلِكَ حِينَمَا يَقْتَصِرُ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَا فِي ضَمِيرِهِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى الْمَحْسُوسَاتِ، ثُمَّ
مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ يَسْتَعْمِلُ تَصْوِيتَاتٍ مُخْتَلِفَةً يَدُلُّ بِوَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِمَّا
يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْإِشَارَةِ إِلَيْهِ وَإِلَى مَحْسُوسَاتِهِ، فَيَجْعَلُ لِكُلِّ مِشَارٍ إِلَيْهِ مَحْدُودَ تَصْوِيتٍ مَا
مَحْدُودًا، وَلَا يَسْتَعْمِلُ ذَلِكَ التَّصْوِيتَ فِي غَيْرِهِ...

وهكذا تَحَدَّثُ أَوَّلًا حُرُوفُ تِلْكَ الْأُمَّةِ وَالْفَاظُهَا الْكَائِنَةُ عَنِ تِلْكَ الْحُرُوفِ،
وَيَكُونُ ذَلِكَ أَوَّلًا مِمَّنْ اتَّفَقَ مِنْهُمْ، فَيَتَّفِقُونَ أَنْ يَسْتَعْمِلَ الْوَاحِدُ تَصْوِيتًا أَوْ لَفْظَةً دَالَّةً
عَلَى شَيْءٍ مَا عِنْدَمَا يُخَاطَبُ غَيْرَهُ، فَيَحْفَظُ السَّامِعُ ذَلِكَ فَيَسْتَعْمِلُ السَّامِعُ ذَلِكَ بِعَيْنِهِ
عِنْدَمَا يُخَاطَبُ الْمُنْشِئُ الْأَوَّلُ لِتِلْكَ اللَّفْظَةِ، وَيَكُونُ السَّامِعُ الْأَوَّلُ قَدْ احْتَدَى بِذَلِكَ
فَيَقَعُ بِهِ، فَيَكُونَانِ قَدْ اضْطَلَحَا وَتَوَاطَّأَا عَلَى تِلْكَ اللَّفْظَةِ، فَيُخَاطَبَانِ بِهَا غَيْرَهُمَا إِلَى

أن تَشِيحَ عند جماعة، ثم كَلَّمَا حَدَّثَ في ضميرِ إنسانٍ منهم شيءٌ احتاج أن يُفهِمَهُ غيرَه مِمَّن يُجاوِزُه اختراعَ تصويماً فِدَلَّ صاحبه عليه، وَسَمِعَهُ منه، فَيَحْفَظُ كُلُّ واحدٍ منهما ذلك، وجعله تصويماً دالاً على ذلك الشيءِ.»

الفارابي في «كتاب الحُرُوف» ضمن دراسة للدكتور عَدنان محمد سلمان في مجلة «المورد»، المجلد الثامن عشر، العدد الأول 1409 - 1989، ص 115

اللغة تنشأ وتكتمل بالتدرج

ويكون ذلك أولاً لِمَا [عَرَفَهُ الناس] بباديء الرأي المُشْتَرَك، وما يُحَسُّ من الأمور التي هي محسوساتٌ من الأمور النظرية مثل: السماء والكواكب والأرض وما فيها، ثم لِمَا استنبطوه عنه، ثم من بعد ذلك للأفعالِ الكائنة عن قُوَاهِم التي هي لهم بالفطرة، ثم للملكاتِ الحاصلة عن اعتياد تلك الأفعالِ من أخلاقٍ وصنائع، وللأفعالِ الكائنة عنها بعد أن حَصَلَت ملكاتٌ عن اعتيادهم، ثم من بعد ذلك لما تَخَصَّل لهم معرفته بالتجربة، أولاً أولاً، ولِمَا يُسْتَنْبَطُ عما حَصَلَت معرفته بالتجربة من الأمور المُشْتَرَكَةِ لهم أجمعين، ثم من بعد ذلك للأشياء التي تَخَصُّ صناعةً صناعةً، إلى أن يُوْتَى على ما تَحْتَاج إليه تلك الأمة.

المصدر المتقدم، ص 114

أصلُ اللغة إلهامٌ هي أم اصطلاح؟

هذا موضعٌ مُخَوِّجٌ إلى فضلِ تأمُّلٍ، غيرَ أن أكثرَ أهلِ النظرِ على أن أصلَ اللغة إنما هو تواضعٌ واصطلاح، لا وَحْيٌ وتوقيف. إلا أن أبا علي - رحمه الله - قال لي يوماً: هي من عند الله، واختج بقوله - سبحانه -: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، وهذا لا يتناول مَوْضِعَ الخلاف، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويله: أَقْدَرَ آدمَ على أن واضعَ عليها، وهذا المعنى من عند الله - سبحانه - لا مَحَالَةَ، فإذا كان

مُحْتَمَلًا غَيْرَ مُسْتَنَكِرٍ سَقَطَ الاستدلال به . . .

ثم لِنَعُدْ فَلِنَقُلْ فِي الاعتلالِ لِمَنْ قَالَ بِأَنَّ اللُّغَةَ لَا تَكُونُ وَحِيًّا، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ أَصْلَ اللُّغَةِ لَا بَدَّ فِيهِ مِنَ الْمَوَاضِعِ، قَالُوا: وَذَلِكَ كَأَن يَجْتَمِعَ حَكِيمَانِ أَوْ ثَلَاثَةٌ فَمَاعِدًا فَيَحْتَاجُوا إِلَى الْإِبَانَةِ عَنِ الْأَشْيَاءِ الْمَعْلُومَاتِ لِيَمْتَازَ عَنْ غَيْرِهِ وَلِيُعْنِيَ بِذِكْرِهِ عَنِ إِحْضَارِهِ إِلَى مِرَاةِ الْعَيْنِ فَيَكُونُ ذَلِكَ أَقْرَبَ وَأَخْفَى وَأَسْهَلَ مِنْ تَكَلُّفِ إِحْضَارِهِ لِبَلُوغِ الْغَرَضِ فِي إِبَانَةِ حَالِهِ، بَلْ قَدْ يُحْتَاجُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْوَالِ إِلَى ذِكْرِ مَا لَا يُمَكِّنُ إِحْضَارَهُ، وَلَا إِذْنَؤُهُ، كَالْفَانِي، وَحَالِ اجْتِمَاعِ الضَّدِّينَ عَلَى الْمَحَلِّ الْوَاحِدِ، كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ لَوْ جَازَ. وَغَيْرِ هَذَا مِمَّا هُوَ جَارٍ فِي الْإِسْتِحَالَةِ وَالْبُعْدِ مَجْرَاهُ؟ فَكَأَنَّهُمْ جَاؤُوا إِلَى وَاحِدٍ مِنْ بَنِي آدَمَ فَأَوَمُّوا إِلَيْهِ، وَقَالُوا: إِنْسَانُ إِنْسَانٍ فَآتَى وَقَتِ سَمِعَ هَذَا اللَّفْظَ عَلِمَ أَنَّ الْمَرَادَ بِهِ هَذَا الضَّرْبُ مِنَ الْمَخْلُوقِ، وَإِنْ أَرَادُوا سِمَةَ عَيْنِهِ أَوْ يَدِهِ أَشَارُوا إِلَى ذَلِكَ فَقَالُوا: يَدٌ، عَيْنٌ، رَأْسٌ، قَدَمٌ، أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، فَمَتَى سُمِعَتِ اللَّفْظَةُ مِنْ هَذَا عُرِفَ مَعْنَاهَا، وَهَلُمَّ جَرًّا فِيمَا سِوَى هَذَا مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالْأَفْعَالِ وَالْحُرُوفِ، ثُمَّ لَكَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ تُنْقَلَ هَذِهِ الْمَوَاضِعُ إِلَى غَيْرِهَا. . . وَكَذَلِكَ لَوْ بُدِّتِ اللُّغَةُ الْفَارْسِيَّةُ فَوَقَعَتِ الْمَوَاضِعُ عَلَيْهَا لَجَازَ أَنْ تُنْقَلَ وَيُوَلَّدَ مِنْهَا لُغَاتٌ كَثِيرَةٌ مِنَ الرُّومِيَّةِ وَالزَّنَجِيَّةِ وَغَيْرِهِمَا. وَعَلَى هَذَا مَا نَشَاهِدُهُ الْآنَ مِنْ اخْتِرَاعَاتِ الصُّنَّاعِ لآلَاتِ صِنَائِعِهِمْ مِنَ الْأَسْمَاءِ كَالنَّجَارِ وَالصَّائِغِ وَالْحَائِكِ وَالْبَيَّاتِ، وَكَذَلِكَ الْمَلَّاحِ.

قالوا: ولكن لا بدَّ لأولها من أن يكون متواضعاً بالمشاهدة والإيماء. قالوا: والقديمُ سبحانه لا يجوز أن يوصفَ بأن يواضعَ أحداً من عباده على شيء، إذ قد تَبَّتْ أَنَّ الْمَوَاضِعَ لَا بَدَّ مَعَهَا مِنْ إِيْمَاءٍ وَإِشَارَةٍ بِالْجَارِحَةِ نَحْوِ الْمُؤَمِّإِ إِلَيْهِ، وَالْمَشَارِ نَحْوَهُ؟ وَالْقَدِيمُ - سَبْحَانَهُ - لَا جَارِحَةَ لَهُ فَيَصْحُحُ الْإِيْمَاءُ وَالْإِشَارَةُ بِهَا مِنْهُ، فَبَطَلَ عِنْدَهُمْ أَنْ تَصِحَّ الْمَوَاضِعُ عَلَى اللُّغَةِ مِنْهُ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ. . .

وذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدويِّ الرِّيحِ، وَحَنِينِ الرِّعْدِ، وَخَرِيرِ الْمَاءِ، وَشَحِيحِ الْحَمَارِ، وَنَبِيْقِ الْغُرَابِ،

وصهيلِ الفرس، ونزيبِ الظبي ونحو ذلك، ثم وُلدَت اللغاتُ عن ذلك فيما بعد، وهذا عندي وَجْهٌ صالحٌ ومذهبٌ مُتَقَبَّلٌ.

ابنُ جِنِّي في «الخصائص» 40:1 - 46

الفروق في اللغة

الشاهدُ على أنَّ اختلافَ العباراتِ والأسماءِ يوجبُ اختلافَ المعاني أنَّ الاسمَ كلمةٌ تدلُّ على معنى دلالةَ الإشارةِ، وإذا أُشيرَ إلى الشيءِ مرَّةً واحدةً فَعَرِفَ، فالإشارةُ إليه ثانيةٌ وثالثةٌ غيرُ مُفيدةٍ؛ وواضحُ اللغةِ حكيمٌ لا يأتي فيها بما لا يُفيد، فإن أُشيرَ منه في الثاني والثالثِ إلى خلافِ ما أُشيرَ إليه في الأولِ كان ذلك صواباً، فهذا يدلُّ على أن كلَّ اسمين يَجْرِيان على معنى من المعاني وعينٍ من الأعيانِ في لغةٍ واحدةٍ فإن كلَّ واحدٍ منهما يَقتضي خِلافَ ما يَقتضيه الآخرُ وإلا لكان الثاني فَضلاً لا يُحتاجُ إليه.

وإلى هذا ذهبَ المُحقِّقون من العلماءِ وإليه أشارَ المُبرِّدُ في تفسيرِ قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة/48] قال: «فَعَطَفَ شِرْعَةً على مِنْهَاجٍ لأنَّ الشِّرْعَةَ لأوَّلِ الشيءِ والمِنْهَاجَ لِمُعْظَمِهِ ومُتَّسِعِهِ». واستشهدَ على ذلك بقولهم: شَرَعَ فلانٌ في كذا، إذا ابتدأه، وأنهجَ البلى في الثوبِ إذا اتَّسَعَ فيه. قال: «ويُعْطَفُ الشيءُ على الشيءِ وإن كانا يَرجعان إلى شيءٍ واحدٍ إذا كان في أحدهما خِلافٌ للآخر».

وقال بعضُ النحويين: لا يجوز أن يدلَّ اللفظُ الواحدُ على معنيين مُختلفين حتى تُضافَ علامةٌ لكلِّ واحدٍ منهما، فإن لم يكن فيه لذلك علامةٌ أُشْكِلَ وألْبِسَ على المُخاطَبِ، وليس من الحكمة وضعُ الأدلَّةِ المُشكِّلةِ إلا أن يَدْفَعَ إلى ذلك ضرورةٌ أو علةٌ، ولا يجيء في الكلام غير ذلك إلا ما شدَّ وقَلَّ.

وكما لا يجوز أن يدلَّ اللفظُ الواحدُ على معنيين فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظانِ يدلَّان على معنى واحدٍ لأنَّ في ذلك تكثيراً للغةٍ بما لا فائدةَ فيه . . .

وقال المحققون من أهل العربية: لا يجوز أن تختلف الحركتان في الكلمتين ومعناهما واحدًا. قالوا: فإذا كان الرجلُ عُدَّةً للشيء قيل فيه مَفْعَلٌ مثل: مِرْحَمٌ ومِخْرَبٌ، وإذا كان قوياً على الفِعْلِ قيل فعولٌ مثل صَبُورٌ وشُكُورٌ، وإذا فَعَلَ الفِعْلَ وقتاً بعد وقت قيل: فَعَالَ مثل عَلَامٌ وصَبَّارٌ، وإذا كان لذلك عادةً له قيل: مِفْعَالٌ مثل مِعْوَانٌ ومِعْطَاءٌ ومِهْدَاءٌ.

ومن لا يتحقق المعاني يَظُنُّ أن ذلك كله يُفيد المبالغة فقط، وليس الأمرُ كذلك، بل هي - مع إفادتها المبالغة - تُفيد المعاني التي ذكرناها. وكذلك قولنا: فَعَلْتُ يُفيد خِلافَ ما يُفيد أَفَعَلْتُ في جميع الكلام إلا ما كان من ذلك لُغَتَيْنِ، فقولك: سَقَيْتُ الرَّجُلَ، يُفيد أنك أعطيته ما يَشْرِبُهُ أو صَبَبْتَ ذلك في حَلْقِهِ، وَأَسْقَيْتُهُ يُفيد أنك جعلت له سقياً أو حظاً من الماء. وقولك: شَرَقْتُ الشَّمْسُ يُفيد خِلافَ غَرَبَتْ، وأَشْرَقْتُ يُفيد أنها صارت ذات إشراق.

وإذا كان اختلاف الحركات يوجب اختلاف المعاني فاختلاف المعاني أنفُسُها أَوْلَى أن يكون كذلك، ولهذا المعنى أيضاً قال المحققون من أهل العربية: إن حروفَ الجَرِّ لا تتعاقب، حتى قال ابن دَرَسْتَوَيْه: في جواز تعاقبها إبطالُ حقيقة اللغَةِ وإفسادُ الحِكْمَةِ فيها والقولُ بخِلافِ ما يوجِبُهُ العَقْلُ والقياسُ. قال أبو هلال: وذلك أنها إذا تعاقبت خَرَجَتْ عن حقائقها ووقَع كُلُّ واحدٍ منها بمعنى الآخر فأوجب ذلك أن يكون لفظانِ مختلفانِ لهما معنى واحد...

فأما ما يُعرف به الفرقُ بين هذه المعاني... فأشياءٌ كثيرةٌ منها: اختلافُ ما يُستعملُ عليه اللفظان اللذان يُراد الفرقُ بين معنييهما، ومنها اعتبارُ صفاتِ المَعْنِيَيْنِ اللذين يُطلَبُ الفرقُ بينهما، ومنها اعتبارُ ما يؤولُ إليه المَعْنِيَانِ، ومنها اعتبارُ الحُرُوفِ التي تَعَدَّى بها الأفعال، ومنها اعتبارُ النقيض، ومنها اعتبارُ الاشتقاق، ومنها ما يوجِبُهُ صيغةُ اللفظِ من الفرقِ بينه وبين ما يُقاربه، ومنها اعتبارُ حقيقة اللفظين أو أحدهما في أصل اللغَةِ.

أبو هلال العسكري في «الفروق في اللغة» ص 13 - 17

السبب في وضع الألفاظ

وقال الإمام فخر الدين وأتباعه: السبب في وضع الألفاظ أن الإنسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لا بد من التعاون، ولا تعاون إلا بالتعارف⁽¹⁾، ولا تعارف إلا بأسباب، كحركات، أو إشارات، أو نقوش، أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد، وأيسرها وأقيدها، وأعتمها الألفاظ، أما أنها أيسر فلأن الحروف كصفات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارج بالتنفس الضروري، الممدود من قبل الطبيعة، دون تكلف اختياري، وأما أنها أفيد فلأنها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها. وأما أنها أعتمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش، كذات الله تعالى والعلوم، أو إليه إشارة كالغائبات، ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ. فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأتم صارت موضوعاً بإزاء المعاني.

السيوطي في «المزهر» 1:38

دلالة الألفاظ

الألفاظ التي يُنطق بها هي دالة أولاً على المعاني التي في النفس، والحروف التي تُكتب هي دالة أولاً على هذه الألفاظ، فكما أن الخطوط التي تُكتب ليست واحدة بعينها عند جميع الأمم فكذلك الألفاظ التي تدل عليها الحروف ليست واحدة عند جميع الأمم، وهذا موجودٌ وظاهرٌ من اختلاف اللغات والخطوط.

فأما المعاني التي يُدلُّ عليها بتلك الألفاظ - وهي المعقولات التي في النفس - فهي واحدة عند الجميع كما أن الموجودات خارج النفس - التي المعقولات مثالات لها - هي أيضاً واحدة عند الجميع وغير مختلفة.

وكما أن هذه المعقولات إذا أُخذت مُتصورة مُفردة لم تتصف بصدق ولا

(1) ربما يكون الرازي هو أول من تنبه إلى أن اللغة وسيلة من وسائل الاتصال بين الناس، وهذا مذهب علماء اللسانيات المعاصرين؛ وليست اللغة مجرد ألفاظ وأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، كما ذهب ابن جني وأضرابه.

كذب، وإذا رُكِّبَتْ بعضُها إلى بعضٍ اتَّصَفَتْ حينئذٍ بالصدق والكذب، كذلك الألفاظُ إذا أُخِذَتْ دالَّةً على معانٍ مُفردةٍ لم تتَّصف بصدقٍ ولا كذب، وإذا كانت تدلُّ على معانٍ مُركَّبةٍ اتَّصفت بالصدق والكذب، فالألفاظُ في هذا المعنى بإزاء المعاني، مثال ذلك قولنا: سوادٌ وبياضٌ إذا تصورناه لم يتَّصف بصدقٍ ولا كذب، وإذا قلنا يوجد أولاً يوجد، حينئذٍ يُمكن أن يُصدَّق أو يُكذَّب. فالصدق والكذب إنما يكون مع الإيجابِ والسلبِ، والإيجابُ والسلبُ إنما يكون مع المُركَّبِ.

ابن طمْلوس في «المدخل» 1: 77 - 78

نسبة الألفاظ إلى المعاني

اعلم أن الألفاظَ من المعاني على أربعة منازل: المُشتركة، والمتواطئة، والمتراذفة، والمتزايلة.

أما المُشتركة: فهي اللفظُ الواحدُ الذي يُطلق على موجوداتٍ مُختلفة بالحدِّ والحقيقة إطلاقاً متساوياً، كالعينِ تُطلق على العينِ الباصرة، ويُنْبوعِ الماءِ وقُرْصِ الشمسِ، وهذه مختلفة الحدودِ والحقائق.

وأما المتواطئة: فهي التي تدلُّ على أعيانٍ متعدِّدةٍ بمعنى واحدٍ مشتركٍ بينهما كدلالة اسم الإنسانِ على زيدٍ وعمرو، ودلالة اسم الحيوانِ على الإنسانِ والفرسِ والطيرِ لأنها مُشاركةٌ في معنى الحيوانية. والاسمُ بإزاء ذلك المعنى المُشترك المتواطئِ بخلافِ العينِ على الباصرةِ ويُنْبوعِ الماءِ.

وأما المترادفة: فهي الأسماءُ المختلفةُ الدالَّةُ على معنى يندرج تحت حدِّ واحدٍ كالخمرِ والراحِ والعُقارِ، فإن المسمَّى بهذه يجمعه حدُّ واحدٍ وهو المائعُ والمُسكِرُ المعتَصِرُ من العنبِ؛ والأسماءُ مترادفةٌ عليه.

وأما المتزايلة: فهي الأسماءُ المتباينةُ التي ليس بينها شيءٌ من هذه النَّسبِ كالفرسِ، والذهبِ، والثيابِ، فإنها ألفاظٌ مختلفة تدلُّ على معانٍ مختلفة بالحدِّ والحقيقة.

والمُشْتَرِكُ يَنْبَغِي أَنْ يُجْتَنَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَخَاطَبَاتِ فَضْلاً عَنِ الْبَرَاهِينِ،
وَأَمَّا الْمَتَوَاطِئَةُ فَتُسْتَعْمَلُ فِي الْجَمِيعِ لَا سِيَّمَا الْبَرَاهِينِ .

الغزالي في «معيار العلم» ص 81

الألفاظُ الإسلامية

قال ابنُ فارس في «فقه اللغة» . . . كانت العربُ في جاهليتها على إزثٍ من
إزثِ آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائهم وقرابينهم ، فلما جاء الله - تعالى - بالإسلام
حالت أحوالٌ ونُسِخَتْ ديانات، وأبْطِلَتْ أمورٌ، ونُقِلَتْ من اللُّغة الفَاطُ من مواضعَ
إلى مواضعٍ أُخَر بزياداتٍ زيدت، وشرائعٌ شُرِعت، وشرائطٌ شُرِطت، فَعَقِيَ الآخِرُ
الأولَ، فكان مما جاء في الإسلام ذكرُ المؤمنِ والمُسلمِ، والكافرِ والمنافقِ .

وإنَّ العربَ إنما عَرَفَتْ المؤمنَ من الأمان والإيمان، وهو التصديقُ، ثم
زادت الشريعةُ شرائطَ وأوصافاً بها سُمِّيَ المؤمنُ بالإطلاقِ مؤمناً، وكذلك الإسلامُ
والمُسلمُ، إنما عَرَفَتْ منه إسلامَ الشيءِ، ثم جاء في الشرع من أوصافِهِ ما جاء،
وكذلك كانت لا تَعْرِفُ من الكُفْرِ إلا الْغِطَاءَ وَالسُّتْرَ، فأما الْمُنَافِقُ فاسمٌ جاء به
الإسلامُ لقومٍ أبطنوا غير ما أظهروا، وكان الأصلُ من نفاقِ الْيَزْبُوعِ، ولم يَعْرِفُوا في
الفسقِ إلا قَوْلَهُمْ: فَسَقَتِ الرُّطْبَةُ إِذَا خَرَجَتْ مِنْ قَشْرِهَا، وجاء الشرعُ بأنَّ الْفِسْقَ
الإفحاشُ في الخروجِ عن طاعةِ الله تعالى .

ومما جاء في الشرع: الصلاةُ، وأصله في لُغَتِهِم الدُّعَاءُ . . . وكذلك الصيامُ
أصله عندهم الإمساكُ، ثم زادت الشريعةُ النيةَ، وحظرت الأكلَ والمباشرةَ وغيرَهُما
من شرائعِ الصوم . . .

والوجهُ في هذا إذا سئِلَ الإنسانُ عنه أن يقول: فيه اسمانِ لغويٌّ وشرعيٌّ،
ويُذَكَّرُ ما كانت العربُ تَعْرِفُهُ ثُمَّ جاء الإسلامُ به، وكذلك سائرُ العلومِ كالنحوِ
والعروضِ والشعرِ، كل ذلك له اسمان: لغويٌّ وصناعيٌّ .

وقال في باب آخر: «قد كانت حَدَّثَتْ في صدرِ الإسلامِ أسماء، وذلك قولهم لمن أدرك الإسلام من أهلِ الجاهلية: مُخَضَّرَمٌ، فأخبرنا أبو الحسين أحمد بن محمد، مولى بني هاشم، قال: حَدَّثَنَا محمد بن عباس الخشكي عن اسماعيل بن أبي عبيد الله، قال: المُخَضَّرَمُونَ من الشعراء من قال الشعرَ في الجاهلية ثم أدرك الإسلام...»

وتأويلُ المُخَضَّرَمِ من خَضَّرَمْتُ الشَّيْءَ أَي قَطَعْتُهُ... فَسُمِّيَ هُوَ لَاءَ مُخَضَّرَمِينَ كأنهم قطعوا عن الكُفْرِ إلى الإسلام، ومُمْكِنٌ أن يكونَ ذلكَ لأنَّ رُتَبَهُمْ في الشعرِ نَقَصَتْ، لأنَّ حَالَ الشعرِ تَطَامَنَتْ في الإسلام... وهذا عندنا هو الوجه...»

وقال ابنُ برهانٍ في كتابه «في الأصول»: «اختلف العلماء في الأسماء، هل نُقِلَتْ من اللغة إلى الشرع؟ فَذَهَبَ الفقهاءُ، والمعتزلةُ إلى أن من الأسماء ما نُقِلَ كالصوم، والصلاة، والزكاة، والحجّ.

وقال القاضي أبو بكر: الأسماءُ باقيةٌ على وَضْعِهَا اللغويِّ غيرُ منقولة.

قال ابنُ برهانٍ: والقولُ الأولُ هو الصحيح، وهو أن رسولَ الله - ﷺ - نقلها من اللغة إلى الشرع، ولا تَخْرُجُ بهذا التَّحْقِيلِ عن أحدٍ قِسْمِي كَلامِ العَرَبِ وهو المجاز، وكذلك كلُّ ما اسْتَحْدَثَهُ أهلُ العلومِ والصناعاتِ من الأسماء.

السيوطي في «المزهر» 1: 294 - 299

الاسم عند المناطقة

هو اللَّفْظُ الدالُّ بتواطؤٍ على معنى مُجَرَّدٍ من الزمانِ من غير أن يكونَ الجزءَ من أجزائه يَدُلُّ بالذاتِ، بل إن دَلَّ فَالْبِعْرَضِ، ونَعْنِي بالتواطؤ: الوَضْعُ والاصطلاح. وقولنا: «معنى مُجَرَّدٍ من الزمان» لأنَّ الكلمةَ - وهي الفعلُ - تَدُلُّ على معنى مُقْتَرِنٍ بزمان.

والاسم قد يكون مُحصلاً وقد يكون غير مُحصّل، ومثال المُحصّل: حيوانٌ وإنسانٌ وعالمٌ وجاهلٌ، وبالجملة أسماء المَلَكات، وغيرُ المُحصّل هذه الأسماء بأعيانها إذا قرُنَ بها حَزْفُ السَّلْبِ فقيل: لا حيوان ولا إنسان... .

والاسمُ قد يكون مُصَرِّفاً وقد يكون غير مُصَرِّف، وذلك أن الاسم - كما تقولُ الثُّحاة - إنه يستحقّ في أولِ الوَضْعِ شيئاً ما، فإنَّ نَحْوِيَّ العربِ قد يقولُ إنه يَسْتَحِقُّ الرفعُ أو أنه يَسْتَحِقُّ في أولِ أمره أن يكون مُبتدأً ثم بعد ذلك يَطْرَأُ عليه أنه يستعمل استعمالاً آخر مثل أن يُنْصَبَ أو يُجْعَلَ مُضافاً أو ما جرى مَجْرَى هذه مما يَتَصَرَّفُ فيه، فإذا كان على ما يَسْتَحِقُّه في أولِ الوَضْعِ قيلَ له غيرُ مُصَرِّف، وإذا نُقِلَ عن ذلك قيلَ له مُصَرِّف، وعلامةُ غيرِ المُصَرِّف أنك إذا أضفت إليه كان أو وَجَدَدَ أو صارَ أو ما جرى مجرى هذه كان من الجميع قَضِيَّةً، وإذا أُضيفت هذه إلى الاسمِ المُتَصَرِّفِ لم يَكُنْ منها قَضِيَّةً.

والاسمُ غيرُ المُصَرِّفِ يُسمى المُستقيم، والمُصَرِّفِ يُسمى المائل.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 78 - 79

الاسمُ والصفة

حدُّ الاسمِ ما دلَّ على المُسمَّى بالتمييزِ من جنسه. والصفةُ كالاسمِ في بعضِ الأحوال، إلا أن خاصيةَ حدِّها الإخبارُ عمّا في الشيءِ كالعلمِ في العالمِ.

وقد يُفَرِّقُ قومٌ بين الوَصفِ، والصفةِ فيجعلون الصفةَ ما هو ملازمٌ للموصوفِ، والوصفَ قولُ الوَاصِفِ ذلك.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 43

الأسماءُ المتباينة

هي الأسماءُ التي ألفاظها مختلفةٌ ومعنى كلِّ واحدٍ من تلك الألفاظِ حدُّه غيرُ

حَدَّ الآخَرَ، وذلك مثل الشمسِ والقمرِ والإنسانِ والثورِ والليلِ وما أشبه هذه، فإن هذه ألفاظٌ مُتغايرة تدلُّ على معانٍ متغايرة.

ابن طملوس في «المدخل» 42:1

الأسماء المترادفة

هي الأسماءُ المختلفةُ الألفاظِ وتَدُلُّ تلك الألفاظُ المختلفةُ على معنى واحدٍ مثل السيفِ والصَّمصامِ، فإن اللفظَ مختلفٌ فيهما والمعنى واحد، وكذلك الخمرُ والعُقارُ والصَّهباءُ فإنها ألفاظٌ مختلفة تدلُّ على معنى واحد.

ابن طملوس في (المدخل) 43:1

الأسماء المتواطئة

هي التي لَفَّظُها واحدٌ والمعنى الذي يدلُّ عليه ذلك اللفظُ واحدٌ أيضاً، والمعنى الذي يدلُّ عليه ذلك اللفظُ في كلِّ واحدٍ مما يُقال فيه حَدُّه واحدٌ أيضاً، وذلك مثال لفظِ الإنسانِ أو الحيوانِ، فإننا نقول إن زيدا إنسانٌ وعمراً إنسان، والمعنى الذي به نقول في عمرو إنه إنسانٌ أيضاً، وهو الحيوانُ الناطق، وكذلك الحيوانُ إذا قيلَ على الإنسانِ والفرسِ فإن حَدَّ الحيوانِ الذي يُقال على الإنسانِ هو بعينه حَدَّ الحيوانِ الذي يُقال على الفرسِ، وهو جسمٌ مُتَعَدِّ حساس.

ابن طملوس في «المدخل» 42:1

الأسماء المشتركة

هي التي لَفَّظُها واحدٌ والمعاني التي يدلُّ عليها بذلك اللفظُ كلُّ واحدٍ منها حَدُّه بحسبِ دلالة ذلك الاسمِ غيرُ حَدِّ الآخَرَ، ومثال ذلك: العَيْنُ، فإنه يُقال على العضوِ الباصِرِ وعلى عينِ الماءِ، وَحَدُّ العُضُوِّ الباصِرِ وحقائقته غيرُ حَدِّ الماءِ

وحقيقته، وكذلك لفظُ الإنسان إذا قيلَ على الحيوانِ الناطقِ وعلى المصوّرِ من الحجر .

ابن طملوس في «المدخل» 42:1

الأسماء المشتقة

هي الأسماءُ المُعَيَّرَةُ عن وضعها الأولِ الدالَّةُ بذلك التغييرِ على المعنى الأولِ وعلى الموضوعِ لذلك المعنى، مثالُ ذلك: الشجاع والفصيح والضارب، فإن الشُّجاع إنما هو من الشجاعة، والشُّجاعَةُ هي الوَضْعُ الأوَّلُ فَعَيَّرَ هذا الوَضْعُ وُضُرِفَ واستعمل منه شجاعٌ ودلَّ بهذا التغييرِ على الشجاعةِ وعلى موضوعِ الشجاعة، وكذلك اعتبارُ الفصيح والضارب وما أشبه هذه.

ابن طملوس في «المدخل» 43:1

مآخذ الترجمة ومصاعبها

إن التَّرجمانَ لا يُؤدِّي أبداً ما قال الحكيمُ على خصائصِ معانيه، وحقائقِ مذهبِهِ، ودقائقِ اختصاراته، وخفياتِ حدودِهِ، ولا يَقْدِرُ أن يُوفِيها حقوقَها، ويؤدِّي الأمانةَ فيها، ويقومَ بما يلزم الوكيلَ ويجب على الجريِّ، وكيف يَقْدِرُ على أدائها وتَسليمِ معانيها، والإخبارِ عنها على حَقِّها وصدقها، إلا أن يكونَ في العلمِ بمعانيها واستعمالِ تصاريفِ ألفاظها وتأويلاتِ مخارجها مثلَ مؤلِّفِ الكتابِ وواضعِهِ . . .

ولا بدُّ للتَّرجمانِ من أن يكونَ بيانه في نفسِ التَّرجمةِ في وَزْنِ علمِهِ في نفسِ المعرفة، ويتبغى أن يكونَ أَعْلَمَ الناسِ باللغةِ المنقولةِ والمنقولِ إليها حتى يكونَ فيهما سواءً وغايةً. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلمَ بلسانينِ عَلِمنا أنه قد أَدْخَلَ الضمِّمَ عليهما، لأن كلَّ واحدةٍ من اللغتين تَجْذِبُ الأخرى، وتأخذُ منها وتَعْتَرِضُ عليها، وكيف يكونُ تَمَكُّنُ اللسانِ منهما مجتمعتينِ فيه كَتَمَكُّنِهِ إذا انفرد بالواحدة، وإنما له

قوة واحدة، فإن تكلم بلغوة واحدة استغرقت تلك القوة عليها، وكذلك إن تكلم بأكثر من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمة لجميع اللغات، وكلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق، والعلماء به أقل، كان أشد على المترجم، وأجدد أن يُخطيء فيه، ولن تجد البتة مترجماً يفني بواحد من هؤلاء العلماء.

الجاحظ في «كتاب الحيوان» 1: 75 - 76

المُعَرَّبُ اللَّفْظِيُّ وَمَذَاهِبُ الْعَرَبِ فِي اسْتِعْمَالِهِ

اعلم أنهم كثيراً ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية إذا استعملوها فَيَبْدَلُونَ الحروفَ التي ليست من حروفهم إلى أقربها مَخْرَجاً، وربما أبدلوا ما بعد مَخْرَجِهِ أيضاً، والإبدالُ لازمٌ لئلا يُدْخِلُوا في كلامهم ما ليس من حروفهم.

وربما غيروا البناء من الكلام الفارسي إلى أبنية العرب، وهذا التغيير يكون بإبدالِ حَرْفٍ من حَرْفٍ، أو زيادةِ حَرْفٍ أو نقصانِ حَرْفٍ، أو إبدالِ حَرْكَةٍ بحَرْكَةٍ، أو إسكانِ مُتَحَرِّكٍ أو تحريكِ ساكنٍ، وربما تركوا الحَرْفَ على حالِهِ لَمْ يُغَيِّرُوهُ.

فمما غَيَّرُوهُ من الحُرُوفِ ما كان بَيْنَ الجيمِ والكافِ، وربما جعلوه جيماً، وربما جعلوه كافاً، وربما جعلوه قافاً لقُرْبِ الكافِ من القافِ. قالوا: كُريج، وبعضهم يقول: قُريق. قال أبو عمرو: سَمِعْتُ الأصمعي يقول: هو مَوْضِعٌ يقال له كُزْبَك، قال: يريدون كُزْبَج.

وأبدلوا الحرفَ الذي بين الباءِ والفاءِ فاءً، وربما أبدلوه باءً. قالوا: فالوذ، وفرند، وقال بعضهم: برند.

وأبدلوا السينَ من الشينِ، فقالوا للصَّحراء: دست، وهي بالفارسية دشت، وقالوا: سراويل وإسمعيل، وأصلها شروال وأشماويل، وذلك لقرب السينِ من الشينِ في الهَمْسِ.

ومما تركوه على حاله فلم يُغَيِّرُوهُ: خراسان وخرم وكُزْكُم.

وكان الفراء يقول: يُبْنَى الاسمُ الفارسيُّ أيُّ بناءٍ كان إذا لم يَخْرُجْ على أُبْنِيَةِ العَرَبِ .

ما يُعْرَفُ مِنَ الْمُعَرَّبِ بِائْتِلافِ الحُرُوفِ

لم تَجتمع الجيمُ والقافُ في كلمةٍ عَرَبِيَّةٍ، فمتى جاءتا في كلمةٍ فاعْلَمَ أنها مُعَرَّبَةٌ، من ذلك: جَلَوْبَى وَجَرَنْدَقُ وَالجَوْقُ وَالقَبْجُ . . .

ولا يَجتمعُ الصادُ والجيمُ في كلمةٍ عَرَبِيَّةٍ. من ذلك: الجِصَّ والصَّنْجَةَ والصَّولِجانَ .

وليس في أصولِ أُبْنِيَةِ العَرَبِ اسمٌ فيه نونٌ بعدها راءٌ، فإذا مرَّ بِكَ ذلك فاعْلَمَ أنَّ ذلك الاسمَ مُعَرَّبٌ، نحو: نَزَجِسَ وَنَزَسَ وَنَوَزَجَ . . .

وليس في كلامهم زايٌّ بعد دالٍ إلَّا دخيلٌ؛ من ذلك: الهِنْدازُ والمُهَنْدِزُ، وأبْدَلُوا الزايَّ سيناَ فقالوا: المُهَنْدِسُ .

ولَمْ يَخْكِ أَحَدٌ مِنَ الثَّقَاتِ كلمةً عَرَبِيَّةً مَبْنِيَّةً مِنْ بَاءٍ وَسِينٍ وَتاءٍ، فإذا جاء ذلك في كلمةٍ فهو دخيلٌ .

الجواليقي في كتاب «المعرب» ص 94 - 100

اللغة وفقه اللغة

إنَّ اللغةَ محتاجةٌ إلى عِلْمين: أحدهما في بيان مدلولاتِ الألفاظِ العَرَبِيَّةِ . الثاني في بيان أوصافِها في المُصْطَلَحِ من كون اللفظِ - مثلاً - في دلالته حقيقَةً أو مجازاً، مُنفرداً أو مُشترِكاً أو مرادفاً لغيره، ونحو ذلك .

وقد تصدَّى اللغويون للمعنى الأول، ولم يَهْتَبِلُوا - فيما علمنا - بهذا الثاني، وهو مُهمٌّ، ولا شكَّ أنه معلوم من الأول عند أرباب الفن . . . فلا بدَّ من التعرُّضِ

لأعيان الألفاظ اللغوية حتى يُعرَفَ في كلِّ لفظٍ لفظٍ ما هو، وهو فقه اللغة⁽¹⁾.

الحسن اليوسي في «قانون العلوم»، الطبعة الحجرية الفاسية، ص 3

اللفظ المفرد في المنطق

هو الصوت الدالّ بتواطؤٍ على معنى مُفردٍ ولا يدلُّ الجزء منه على معنى، مثال ذلك: إنسان، وقرس، وحيّ وجماد، وهذا بخلاف اللفظ المركّب فإنّ جزءه يدلُّ على معنى كما تدلُّ جُمَلته أيضاً، وهذا مثل: صديق زيد، وساكن الدار، فإن صديق يدلُّ على معنى، وزيد يدلُّ على معنى، والمركّب منها يدلُّ على معنى، وكذلك ساكن الدار.

وقد يجيء الاسم مُركباً ويراد به الإفراد ويَجري مجراه مثل إنسان، تُسمّيه بعبد الملك أو امرئ القيس يجريان مَجْرَى زيد وعمرو.

اللفظ المفرد

إذا لم يُرَدّ بهما ما يُراد بالأسماء المضافة إلى أسماء أخرى مثله صديق زيد ومؤثر الحكمة، وإنما قيل فيه إنه يدلُّ بتواطؤ من قيل أنّ كثيراً من أصوات الحيوانات تدلُّ على معنى لكن دلالتها إنما هي بالطبع لا بتواطؤ ويُفهم عنها أيضاً ذلك المعنى بالطبع لا بتواطؤ.

ابن طمّوس في «المدخل» 32:1

(1) من المؤلفات التي عُنيت بهذا الموضوع: «كتاب الفروق في اللغة» لأبي هلال الحسن العسكري (بعد 390 هـ / 1005 م) وقد قدمنا في هذا الباب فصلاً منه تناول فيها المؤلف مسألة الأسماء المترادفة والمشاركة. ولا بد من الإشارة هنا إلى كتاب «أدب الكاتب» لأبي محمد ابن قتيبة (276 هـ / 889 م) وكتاب «فقه اللغة» لأبي منصور الثعالبي (429 هـ / 1038 م).

علم الألفاظ المفردة

يحتوي على علم ما تدلُّ عليه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالَّة على أجناس الأشياء وأنواعها وحفظها وروايتها كلَّها، الخاصُّ بذلك اللسان والدَّخيل فيه والغريب عنه والمشهور عند جميعهم .

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 59

علم قوانين الألفاظ المفردة

يُفَصِّحُ أولاً في الحروفِ المُعْجِمة عن عَدَدِها ومن أين يُخْرَجُ كلُّ واحدٍ منها في آتِ التصويِّتِ عن المُصَوِّتِ منها وِعَمَّا يَتَرَكَّبُ منها في ذلك اللسانِ وِعَمَّا لا يَتَرَكَّبُ، وعن أقلِّ ما يَتَرَكَّبُ منها حتى يَحْدُثَ عنها لَفْظَةٌ دالَّةٌ، وكم أكثر ما يَتَرَكَّبُ، وعن الحروفِ الثابِتَةِ التي لا تَبْدَلُ في بِنْيَةِ اللَّفْظِ عند لَوَاحِقِ الألفاظِ من ثننية وجمع وتذكير وتأنيث واشتقاقٍ وغيَر ذلك، وعن الحروفِ التي يَكُونُ بها تَغَايُرُ الألفاظِ عندَ اللَوَاحِقِ، وعن الحُرُوفِ التي تَنَدِغُمُ عندما تتلاقى .

ثم من بعد هذا يُعْطِي قَوَانِينِ أمثلة الألفاظِ المفردة ويُمَيِّزُ بين المِثَالَاتِ الأُولِ التي ليست هي مُشْتَقَّةٌ من شيءٍ وبين ما هي مُشْتَقَّةٌ، ويُعْطِي أمثلة أصنافِ الألفاظِ المُشْتَقَّةِ، ويُمَيِّزُ المِثَالَاتِ الأُولِ بين ما هي منها مَصَادِرُ، وهي التي منها يُعْمَلُ الكَلِمُ، وبين ما ليس منها بِمَصْدَرٍ وكَيْفَ تُغَيَّرُ المَصَادِرُ حَتَّى تَصِيرَ كَلِمًا، ويُعْطِي أصنافَ أمثلةِ الكَلِمِ وكَيْفَ يُعَدَّلُ بالكَلِمِ حَتَّى تَصِيرَ أَمْرًا أو نَهْيًا، وما جَانَسَ ذلك في أصنافِ كَمِّيَّتِها وهي: الثَّلَاثِيَّةُ والرُّبَاعِيَّةُ وما هو أَكْثَرُ منها، والمُضَاعَفُ منها وغيَر المُضَاعَفِ، وفي كَيْفِيَّتِها وهي: الصَّحِيحُ منها والمُعْتَلُّ، ويُعْرَفُ كيف يَكُونُ ذلك عند التذكير والتأنيث والثننية والجمع، وفي وجوه الكَلِمِ وفي أزمانها جميعاً .

والوجوه هي أنا وأنت وذاك وهو .

ثم يَفحص عن الألفاظ التي عَسَرَ التَّنطقُ بها أوَّلَ ما وُضِعَتْ فَعُيِّرَتْ حتى سَهَّلَ التَّنطقُ بها.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 60 - 61

علم الألفاظِ المركَّبةِ

هو علمُ الأقاويل التي تُصادَفُ مركَّبةً عند كلِّ أُمَّةٍ، وهي التي صَنَعَهَا حُطْبَاءُهُمْ وشُعْرَاءُهُمْ ونَطَقَ بها بُلْغَاءُهُمْ وفُصْحَاءُهُمْ المشهورون عندهم، وروايتها وحِفْظُهَا، طَوَالاً كانت أو قِصاراً، موزونةً كانت أو غيرَ موزونة.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 59 - 60

وعلمُ قوانينِ الألفاظِ المركَّبةِ ضربان :

أحدهما يُعطي قوانينَ أطرافِ الأسماءِ والكَلِمِ عندما تُرَكَّبُ أو تُرْتَبُ، والثاني يُعطي قوانينَ في أحوالِ التَّركيبِ والترتيبِ نفسِه كيف هي في ذلك اللسان، وعلمُ قوانينِ الأطرافِ المخصوصِ بعلمِ النحو.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 61 - 62

معنى القول (في المنطق)

هو لفظٌ دالٌّ، الواحدُ من أجزائه يَدُلُّ على مَعْنَى مفرد، وذلك مثل قولنا: الإنسانُ حَيوانٌ، فإنَّ لفظَ الإنسانِ الذي هو أحدُ جُزئِي هذا القولِ يَدُلُّ على مَعْنَى مُفْرَدٍ، وكذلك لفظُ الحَيوانِ.

وأجزاء القولِ إنما تَدُلُّ بتَوَاطُؤِ، وكذلك القولُ نَفْسُهُ إنما يَدُلُّ أيضاً بتَوَاطُؤِ وليس شيءٌ منها يَدُلُّ بالطَّبَعِ.

والقولُ منه تامٌّ ومنه غيرُ تامٍّ، والتامُّ منه الجازمُ ومنه غيرُ الجازمِ، وغيرُ الجازمِ مثل الأمرِ والتَّهْيِ والتَّداءِ.

والقول الجازم هو الذي يتَّصف بالصدق أو الكذب، وهو صنفان: بسيط ومركَّب. فالبسيط ما رُكِّب من محمولٍ واحدٍ وموضوعٍ واحدٍ، وهو يتقسم إلى الإيجابِ والسلبِ؛ وغيرُ البسيط ما رُكِّب من أكثر من موضوعٍ واحدٍ وأكثر من محمولٍ واحدٍ، والقضيةُ الحَمَلِيَّةُ إنما تكون واحدةً إذا كان الموضوعُ فيها والمحمولُ واحداً، وتكون كثيرةً إذا كان الموضوعُ فيها أكثر من واحدٍ أو المحمولُ أو كلاهما، والموضوعُ والمحمولُ إنما يكون كلُّ واحدٍ منهما واحداً بالمعنى لا باللفظ.

الكلمة

الكلمةُ [في المنطق] هي الفعلُ عند الثُّعاة، وهي لفظٌ دالٌّ على معنى، وعلى الزمان المُحصَّل المُقتَرِنَ بذلك المعنى من غير أن يكون الجزء منها أيضاً يدلُّ بالذات، والزمانُ المُحصَّلُ هو المُحدَّد بالماضي والحاضر والمستقبل.

وخاصةُ الكلمة أنها تكون أبداً خبراً لا مُخبراً عنها، ومحمولاً لا موضوعاً، ولذلك تدلُّ أبداً على معنى من شأنه أن يُحصَّل على غيره، ولذلك قيل إنها تدلُّ - مع ما تدلُّ - على موضوعٍ معناها. وهي إما أن تكون بذاتها خبراً وإما أن تكون رابطة للخبر بالمخبر عنه مثل: زيدٌ وُجِدَ صحيحاً وُوجدَ عالماً. والكلمةُ أيضاً منها مُحصَّلةٌ، ومنها غيرُ مُحصَّلةٍ وهي شبيهةٌ في هذا بالاسم، وهذا النوعُ من الكلمة غيرُ موجودٍ في لسانِ العرب، وأما الاسمُ غيرُ المُحصَّل فقد يُستعمل فيه نادراً.

والكلمةُ منها المُصرفةُ ومنها غيرُ المُصرفة - وهي التي تقال عليها الكلمةُ بإطلاق - والكلمةُ غيرُ المُصرفة هي التي تدلُّ على الزمانِ الحاضر، والمصرفةُ هي التي تدلُّ على الماضي وعلى المستقبل.

والكلمةُ تشبه الاسمَ في أنه يُفهم من كلِّ واحدٍ منهما معنى يُمكن تصوُّره وَحَدَهُ بذاتِهِ وَيَقْنَعُ به السامع.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 79 - 80

الكتابة

الخط والكتابة من عداد الصنائع الإنسانية. وهو رسوم وأشكال حَرْفِيَّةٌ تَدُلُّ على الكلمات المسموعة الدَّالَّةُ على ما في النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية. وهو صناعة شريفة، إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يُمَيِّزُ بها عن الحيوان. وأيضاً فهي تُطَلِّعُ على ما في الضمائر وتتأدَّى بها الأغراضُ إلى البلد البعيد، فتُقَضِّى الحاجاتُ، وقد دُفِعَت معونة المباشرة لها، ويُطَلَّعُ بها على العلوم والمعارفِ وصُحِفِ الأولين وما كتبه من علومهم وأخبارهم، فهي شريفةٌ بهذه الوجوه والمنافع.

وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتَّعليم، وعلى قدر الاجتماع وال عمران والتناهي في الكمالات والطلب لذلك تكون جودة الخط في المدينة، إذ هو من جملة الصنائع... ونجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عمرائها عن الحدِّ أبلغ وأحسن وأسهل طريقاً، لاستحكام الصناعة فيها كما يُحَكِّي لنا عن مصر لهذا العهد وأن بها مُعلِّمين منتصبين لتعليم الخط يُلقون على المتعلِّم قوانين وأحكاماً في وضع كلِّ حَرْفٍ، ويزيدون إلى ذلك المباشرة بتعليم وضعه فتعتضدُ لديه رتبة العلم والحس في التعلُّم، وتأتي ملكته على أتم الوجود، إنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال.

وليس الشأن في تعليم الخط بالأندلس والمغرب كذلك في تعلُّم كلِّ حَرْفٍ بانفراده على قوانين يُلقِيها المعلِّم للمتعلم، وإنما يتعلَّم بمحاكاة الخط في كتابة الكلمات جملةً، ويكون ذلك من المتعلِّم ومطالعة المعلِّم له إلى أن تحصل له الإجابة، وتتمكَّن في بنائه الملكة فيسمى مُجيداً.

ابن خلدون في «المقدمة» 3: 949 - 950

أدب الكاتب وشروط المتأدب

... وليست كُتُبنا هذه لِمَنْ لم يتعلَّق من الإنسانية إلا بالجسم ومن الكتابة
إلا بالاسم، ولم يتقدّم من الأداة إلا بالقلم والدّواة، ولكنها لِمَنْ شدا شيئاً من
الإعراب فعرفَ الصّدْرَ والمصدر، والحالَ والظرف، وشيئاً من التصاريفِ والأبنية،
وانقلابِ الياء عن الواو، والألفِ عن الياءِ وأشباه ذلك.

ولا بدّ له - مع كُتُبنا هذه - من النظر في الأشكالِ [الهندسية] لمساحة
الأرضين حتى يعرف المثلث القائم الزاوية، والمثلث الحادّ، والمثلث المُتفرِّج،
ومساقط الأحجار، والمربّعات المختلفة، والقسيّ والمدورات، والعمودين،
ويمتحن معرفته بالعمل في الأرضين لا في الدفاتر، فإنّ المُخبّر ليس كالمُعابن.
وكانت العجمُ تقول: من لم يكن عالماً بإجراء المياه، وحفر فُرُصِ المشارب،
ورذم المهأوي، ومجاري الأيام في الزيادة والنقص، ودورانِ الشمس ومطالع
النجوم، وحالِ القمر في استهلاله وأفعاله، ووزن الموازين، وذرع المثلث والمرّج
والمختلف الزوايا، ونصب القناطر والجسور والدوالي والنواعير على المياه،
وحالِ أدوات الصنّاع، ودقائق الحساب - كان ناقصاً في حالِ كتابته.

ولا بدّ له - مع ذلك - من النظر في جُمَلِ الفقه ومعرفة أصوله...

ولا بدّ له - مع ذلك - من دراسة أخبارِ الناس وتَحَقُّطِ عيونِ الحديث ليدخلها
في تضاعيفِ سطورهِ متمثلاً إذا كتب، ويصل بها كلامه إذا حاور.

ومدارُ الأمرِ على القُطب، وهو العقلُ وجودةُ الفريضة، فإنّ القليلَ معهما -
ياذن الله - كافٍ، والكثيرَ مع غيرِهما مُقَصِّر.

ونحن نستحبُّ لِمَنْ قَبِلَ عَنَّا وائْتَمَّ بِكُتُبنا أن يُؤدّب نفسه قبلَ أن يُؤدّب لسانه،
ويُهدّب أخلاقه قبلَ أن يُهدّب ألفاظه، ويصونَ مُرُوئته عن دناءة الغيبة، وصناعتَه عن
شَيْنِ الكذب، ويُجانِب - قبل مجانبته اللحنَ وحطْلَ القولِ - شنيعَ الكلامِ ورَفْتَ المَرَحِ.

ابن قتيبة في «أدب الكاتب» ص 9 - 11

الطبُّ والصيدلة تصنيف القوى عند الأطباء

القوى ثلاثة: نفسانيةٌ وابتدأؤها من الدماغ، وحيوانيةٌ وابتدأؤها من القلب، وطبيعية وابتدأؤها من الكبد.

وأصنافُ القوى النفسانية ثلاثة: المدبَّرة، وهي السياسية، والمُحرَّكة بإرادة، والحساسة.

وبالقوة المدبَّرة يكون التخيلُ والفكرُ والذكرُ وأما القوة المحرَّكة بإرادة فتُحرِّكُ العَضَلُ بالعَصَبِ فتتحركُ بها الأعضاء بإرادة، وذلك أنه لا يكون مَشِيٌّ ولا بَطْشٌ ولا تقليبٌ نظيرَ ولا شيءٍ من حركاتِ الأعضاء الإرادية إلا بعَضَلٍ فيه عصبٌ يُحرِّكُ ذلك العضو.

وجنس القوى المحرَّكة بإرادة واحدة، وهو جنسُ القوى النافذة من الدماغ والثُّخاع في العَصَبِ إلى العَضَلِ المُحرَّكِ لأعضاءِ الحركة الإرادية، غيرَ أن أنواعها تختلف بحسبِ الأعضاء المحرَّكة، فتُسمَّى حركةُ اليد بَطْشاً وحركةُ الرَّجْلِ مشياً وهكذا.

وأصنافُ القوى الحساسة خمسة: اللمسُ والبصرُ والسمعُ والشمُّ والذوقُ، وألطف الحواسِّ البصر.

وأصناف القوى الحيوانية اثنان: فاعلةٌ ومنفعلة. فالفاعلة هي التي يكون بها انبساطُ التَّبَضُّ والعُروقِ الضوَّارِبِ [الشرايين] وانقباضُها: والمنفعلة هي القوة التي يكون بها العَضَبُ والأنفَةُ والمنازعةُ والغَلَبَةُ؛ والقوى الطبيعيةُ إما خادمةٌ أو مَخدومةٌ، وأصنافها ستة: المُولدَةُ والغاذيةُ والهاضمةُ والجاذبةُ والماسكةُ والدافعةُ.

أبو القاسم الزهراوي في «التصريف» من المقالة الأولى.

مخطوطة الخزانة الحسينية رقم 134

القوى وموضعها من الدماغ

أما القوة المتخيَّلة والمفكَّرة والذاكرة والحافظة فإنها، وإن لم تكن آيةً، فلها مواضعٌ خاصَّةٌ بالدماغِ فيما يظهرُ من فعله .

أما القوة المتخيَّلة ففي البطنِ المقدَّم من الدماغ، وهذه القوة هي التي تحفظ ضمَّ الشيء بعد غيبوبته عن الحسِّ .

وأما القوة المفكَّرة فظهورها يكون في البطنِ الأوسط من الدماغ، وهذه القوة تزومُ المجهولَ حتى يُستنبط، ولذلك لا توجد هذه القوة إلا للإنسان .

وأما القوة الذاكرة والحافظة فموضعها مؤخرُ الدماغ، ولا فرق بين الذاكرة والحافظة، إلا أنَّ الذَّكر هو حفظٌ منقطعٌ؛ والفرق بين الذاكرة أو الحافظة والمتخيَّلة أنَّ المتخيَّلة تُحضِرُ صنوَ المحسوس⁽¹⁾ بعد غيبة المحسوسات، ولذلك لم تكن حساً، والقوة الحافظة إنما تحفظُ معنى ذلك الصَّنو، وكذلك الذاكرة إنما تتذكَّر ذلك المعنى الذي للصَّنو، ومنها يظهرُ أنها أكثر روحانية من المتخيَّلة .

ابن رشد في «الكليات» نصوص واردة في كتاب «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية» 405:1

المالينخوليا

أسباب هذه العلة

والمالينخوليا إما أن تكون أسبابها نفسية وإما أن تكون بدنية .

فالأَسبابُ النفسية تنشأ من طولِ الفكرِ والاعتبارِ والفحصِ عن الأمورِ الغامضة، وكثرةِ دراسةِ كُتُبِ الفلسفةِ واستخراجِ النتائجِ البرهانيةِ أو طولِ التُّسكِ

(1) صنو المحسوس: يعني مثيله وصورته. وقد ورد في الأصولِ المخطوطة: صنم، وهو تصحيف ولا شك .

والعبادة مع الخوف من الله - عز وجل - والفرح من أليم عذابه، وشدة الشوق إليه حتى يعتري المبتلى بذلك ما يعتري العاشق من القلق والحزن على فقد محبوب أو فوت مطلوب أو ذهاب شيء لا عوض منه، كمن تكلم ولده أو مات حبيبه أو تلف ماله، ونحو ذلك من الأسباب.

أما الأسباب البدنية التي تُوقِع هذا الداء فالإدمان على الأغذية المُفسدة للدم، أو طول العُصب، والسفر، والمكوث للشمس، أو إدمان الصوم والتشفيء والسهر، أو من كثرة الطعام والشراب والإغراق فيهما، أو ترك تنقية البدن وترك الضروريات الست وهي: الحركة والسكون والنوم واليقظة والأكل والشراب، والاستفراغ والامتلاء والهواء المحيط بها، والأحداث النفسانية.

والأغراض التي تعترى المُصابين بالمالينخوليا: الحزن الدائم والكآبة، والفرح من غير سبب، وحديث النفس، والفكرة الدائمة، والإطراق، وتحليل أشياء مهولة لا معنى لها، والفرح من الموت، وضجر النفس، حتى إن بعضهم يكثر ضحكهم، وبعضهم يكثر بكاءه، وبعضهم يكثر كلامه، وبعضهم يُحب الصمت والخلو والهروب من الناس. ومنهم من يُحب الإنسان، ومنهم من يُحس بأشياء في جسمه لا حقيقة لها، كأن تتراءى له صور شنيعة مفزعة أو أشخاص سود يريدون قتله.

وقد رأيت منهم إنساناً أخبرني أنه إذا التفت عن يساره رأى ما يُشبه البرق وشعاع الشمس يلمع حيناً بعد حين، ومنهم من يرى بين يديه أصحاب الملاهي بالأبواق والمعازف والطنابير يرقصون يضحكونه مرة ويُفزعونه أخرى، ومنهم من يتوهم أن ليس له رأس أو ليس له جسم، ومنهم من يتوهم أن جسمه من فخار فهو إذا مشى تحفظ من الناس والحيطان أن ينكسر.

وقد رأيت منهم إنساناً يظن أن ليس هو بالحقيقة، فهو يلتفت إلى نفسه أحياناً ويُنكرها، ومنهم من يسمع في أذنه خريز الماء وطنيناً لا ينقطع ليل نهار، ومنهم من يفسد شمه أو ذوقه أو يبطل حسه، ومنهم من يُحس أن جسمه حشن.

وقد رأيتُ منهم إنساناً يُخَيَّلُ إليه أنّ الشُّرَطَ يأخذونه من مقعده فيحملونه إلى السلطانِ ثم يُضْرَبُ بالسياطِ ويُعَذَّبُ . . . ثم يُكَبَّلُ ويُلقَى به في الحَبْسِ ثم يُشْفَعُ فيه ثم يَنْطَلِقُ، ومنهم من يظنُّ أنّ في بطنه حَيَّةٌ تنهشُ أمعاءه - وقد رأيتُ منهم إنساناً عالجتُه من ظَنِّه الكاذِبِ فَبَرِيءٌ - ومنهم من يظنُّ أنّ السماءَ يَعِيا اللهُ عن إمساكها فيُرْسِلُها على خَلْقِه، فهو متوقِّعٌ ذلك، ويرْفَعُ يديه إلى السماءِ لِيَمْسِكُها، ومنهم من يدّعي علمَ الغيبِ . . . ومنهم من يرى أشياءً لا يُخْبِرُ بها البتَّةَ - وقد رأيتُ منهم إنساناً سألتُه عَمَّا يَرَى فقال: لستُ أخبرك به البتَّةَ ولو قُطِعَتْ إزباً إزباً أو نُشِرَتْ، وكان يَرَى أنّ الإخبارَ به أمرٌ عظيمٌ - ومنهم من يَحْرِصُ على العلاجِ وَيَبْذُلُ فيه مالَه ثم إذا رأى حقيقته امتنع من ذلك .

وقد تختلفُ هذه الأعراضُ بحسبِ اختلافِ الصناعاتِ، فإنّ منهم - مثلاً - من كانت صَنعته الغناءَ فهو في أكثرِ حالاته يُغْتَي، ومثل هذا لا يُخصى ولا يُبَلِّغ مداه⁽¹⁾ .

أبو القاسم الزهراوي في «التصريف» المقالة الثانية - مخطوطة
الخرزانة الحسينية بالرباط، عدد 134

الصرع

مُقدِّمات الصرع وأعراضه

يُسَمَّى باليونانية إبليسيا، ومعناه: أخذُ الحواسِّ. والصرعُ قد يكون قوياً صعباً، وقد يكون ضعيفاً سهلاً .

والصرعُ أكثرُ ما يَحْدُثُ للأطفالِ ثم للمُراهقين والشبابِ، وقلما يَعْرِضُ للمُكْتَهَلِينَ والمشايعِ .

(1) المالينخوليا لفظ يوناني يقابله في العربية: السوداء، وهي حالة مَرَضِيَّة يعرض لصاحبها حزنٌ عميقٌ واكتئابٌ وغمٌّ فيصيبه التشاؤمُ ويؤثِّرُ الانعزال والخلوة .

ومقدمات الصرع: حزنٌ لغيرِ علّةٍ، وتيه العقلِ، ونسيانٌ لما قَرُبَ مع تَبَلُّدِ
وأحلامٍ رديئةٍ وصداعٍ وامتلاءٍ وكابوسٍ - إذا عَرَضَ متواتراً - واصفرارِ الوجه
واضطرابِ اللسانِ، وربما عَضَّ العليلُ على لسانِهِ .

وأعراضه السقوطُ المُفاجيءُ وزوالُ العقلِ وفقدانُ الحِسِّ وبطلانُ الحركةِ،
وظهورُ الرَبِيدِ على الفمِ، وفسادُ القوى النفسانيةِ المدبَّرةِ الثلاثِ: التخيلِ والفكرِ
والذِّكْرِ، مع التمدُّدِ وتشُّجِ البدنِ كلِّه، وربما عَرَضَ لبعضِهِم سيلانُ المنيِّ وخروجُ
البرازِ والبولِ من غيرِ إرادةٍ. ومنهم من إذا أَحَسَّ بالصَّرْعِ هَرَبَ عن الناسِ واستتر
عنهم حتى يُفِيقَ، ومنهم من لا يُحِسُّ به حتى يَقَعَ بَعْتَةً فَإِن كان بقربِ نهرٍ أو بئرٍ
سَقَطَ فيها .

ومن علاماتِ الصَّرْعِ بياضُ اللونِ وتَرَهُّلِ الجسمِ، وأن يكونَ المصروعُ ساكناً
لا يصيحُ ولا يَفْلُقُ .

أبو القاسم الزهراوي في «التصريف» المقالة الثانية، مخطوطة
الخزانة الحسينية عدد 134

الدُّبَيْلَةُ

معناها الطَّبِّي

الدُّبَيْلَةُ وَرَمٌ يحتوي على رطوباتٍ حَرِيْفَةٍ مختلفةِ الأنواعِ تَحْدُثُ في باطنِ
البدنِ كالمعدةِ والأحشاءِ والكُلَى والمثانةِ ونحوها من الأعضاء، وفي ظاهرِ
الجسمِ؛ ويُسمَّى العَرَبُ الدُّبَيْلَةَ حُجْرًا، أي من خروجِ الفَضْلِ من باطنِ العَضْوِ إلى
خارجِ .

وتكون الدُّبَيْلَةُ على صَرَبَيْنِ: إما أن تكونَ من وَرَمِ حارٍّ قد تقادَمَ مثل الوَرَمِ
الفِلْغَمُونِيِّ أو وَرَمِ الحُمرةِ أو التَّمَلَةِ ونحوهما من الأورامِ الحارَّةِ؛ والنوعُ الثاني يكونُ
من تَجَمُّعِ رطوبةٍ في عَضْوٍ من الأعضاء، من غيرِ أن يكونَ قد تقدَّم هناك ورمٌ حارٌّ .

وأَنواعُ الفضول التي تحويها الدُّبيلاتُ كثيرةٌ مختلفةٌ تظهر عندما تُبَطُّ؛ فمنها ما هو شبيهٌ بالحمأة أو بدم جامدٍ مُنعقدٍ، أو شبيهٌ ببياضِ البيضِ أو بحسوَ الحنطةِ أو الطينِ أو دُرديِّ الخمرِ أو عَكَرِ الرِّيتِ .

وبعضُ الدُّبيلاتِ يحوي رطوباتٍ متجمِّدةً كالحجارة أو العظام أو ما يُشبه الشعرَ المُتلبَّدَ ونحوَ ذلك . وتكون الرطوباتُ التي تجري في بعضها شديدةً التَّنِنِ، وبعضها غير مُتَّينٍ أو هو قليلُ التَّنِنِ .

أبو القاسم الزهراوي في كتاب «التصريف» من المقالة الثانية،

من مخطوطة الخزانة الحسنية، عدد 134

الطب النفسي

ولمَّا كانت النفسُ قوَّةً إلهيةً غيرَ جسمانية، وكانت مع ذلك مستعملةً لمزاجٍ خاصٍّ ومربوطةً به رباطاً طبيعياً إلهياً لا يفارقُ أحدهما صاحبه إلاَّ بمشيئة الخالق - عزَّ وجلَّ - وَجِبَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ أَحَدَهُمَا مُتَعَلِّقٌ بِصَاحِبِهِ مُتَغَيِّرٌ بِتَغْيِيرِهِ فَيَصْبِحُ بِصِحَّتِهِ وَيَمْرَضُ بِمَرَضِهِ، ونحن نرى ذلك مشاهدةً وعياناً، بما يظهر لنا من أفعالها، وذلك أنا كما نرى المريضَ من جهةٍ بكدنه - لا سيما إن كان سببُ مَرَضِهِ أَحَدَ الْجُزْئَيْنِ الشريفيين - أعني الدماغَ والقلْبَ - يَتَغَيَّرُ عَقْلُهُ وَتَمْرَضُ نَفْسُهُ حَتَّى يُنْكَرَ ذَهْنُهُ وَفِكْرُهُ وَتَحْيَلُهُ وَسَائِرُ قُوَى نَفْسِهِ الشريفةِ، وَيُحَسُّ هُوَ أَيْضاً مِنْ نَفْسِهِ بِذَلِكَ .

كذلك أيضاً نرى المريضَ من جهةٍ نَفْسِهِ، إمَّا بِالغضبِ وإمَّا بِالْحُزْنِ وإمَّا بِالْعِشْقِ وإمَّا بِالشَّهَوَاتِ الهائجةِ به، تَتَغَيَّرُ صُورُهُ بِكَدْنِهِ حَتَّى يَضْطَرُّ وَيَرْتَعِدُ وَيَضْفَرُّ وَيَحْمَرُّ وَيَهْزُلُ أَوْ يَسْمَنُ وَيَلْحَقَهُ ضَرْبُ التَّغْيِيرِ المُشَاهِدَةِ بِالْحَسَنِ . فيجب لذلك أن نَتَفَقَّدَ مَبْدَأَ الأَمْرَاضِ إِذَا كَانَ مِنْ نَفْسِنَا، فَإِنْ كَانَ مَبْدَأُهَا مِنْ ذَاتِهَا كَالْفِكْرِ فِي الأَشْيَاءِ الرديئةِ وإِجَالَةِ الرَّأْيِ فِيهَا، وَكَاسْتِشْعَارِ الخَوْفِ - والخوفُ مِنَ الأُمُورِ العارضةِ أَوْ المُتَرَقِّبَةِ - وَالشَّهَوَاتِ الهائجةِ، فَصَدْنَا عَلاَجَهَا بِمَا يُخْصُّهَا . وَإِنْ كَانَ

مبدؤها من المزاج أو من الحواس كالخور الذي مبدؤه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية، وكالعشق الذي مبدؤه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا أيضاً علاجه بما يخص هذه.

وأيضاً لما كان طبُّ الأبدان يُنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: أحدهما حفظ صحته إذا كانت حاضرة، والآخر ردها إليها إذا كانت غائبة وجب أن يُنقسم طبُّ النفوس هذه القسمة بعينها فنردها إذا كانت غائبة ونتقدم في حفظ صحته إذا كانت حاضرة.

مسكويه في «تهذيب الأخلاق» ص 175 - 177

الوقاية من أمراض النفس

إذا كانت النفس خيرةً فاضلةً تُحب نيل الفضائل وتحرص على إصابتها وتشتاق إلى العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة، فيجب على صاحبها أن يعاشر من يجانسه ويطلب من يشاكله ولا يأنس بغيرهم ولا يجالس سواهم، ويحذر كلَّ الحذر من معاشرة أهل الشرِّ والتقص من المُجان والمُجاهرين بإصابة اللذات القبيحة وركوب الفواحش، المُفتخرين بها المنهمكين فيها، ولا يُصغي إلى أخبارهم مستطياً، ولا يروي أشعارهم مُستحسناً، ولا يحضر مجالسهم مبهجاً، وذلك أن حضور مجلس واحد من مجالسهم وسماع خبر واحد من أخبارهم يعلّق من وضره ووسخه بالنفس ما لا يُغسل عنها إلا بالزمان الطويل والعلاجات والعلاقات الصعبة، وربما كان سبباً لفساد الفاضل المحتك وغواية العالم المُستبصر حتى يصير فتنةً لهما فضلاً عن الحدّث الناشيء والمتعلّم المسترشد.

والعلة في ذلك أنّ مَحَبَّة اللذات البدنية والراحات الجسمية طبيعة للإنسان لأجل النقائص التي فيه، فنحن بالجيلة الأولى والفطرة السابقة إلينا نميل إليها ونحرص عليها، وإنما نرّم أنفسنا بزمام العقل حتى نفق عندما يرسم لنا ونقتصر

على المقدارِ الضروريِّ منها . . .

. . . ولا بد في ذلك من المزاج المستعذب والحديث المُستطابِ والمفاكهة المَحبوبة وإصابة اللذّة التي تُطيقها [تُطَلِّقها] الشريعة ويُقدِّرها العقلُ حتى لا نتجاوزها إلى الإسرافِ فيها ولا نقصر عنها تهاوناً بها، ذلك أنّ الخروجَ إلى أحدِ الطرفين إن كان إلى جانبِ الزيادة سُمِّيَ مُجوناً وفسقاً وخلاعةً وما أشبهها من أسماءِ الدّم، وإن كان إلى جانبِ النقصانِ سُمِّيَ فدامةً وعبوساً وشكاسةً وما أشبهها من أسماءِ الدّم أيضاً، والمتوسّطُ بينهما هو الظريف الذي يوصفُ بالهشاشة والطلاقة وحُسن العِشرة . . .

ومما يُؤخذُ به من يَحْفَظُ صحّةَ نفسه أن يلتزمَ وظيفةً من الجُزءِ النظريِّ والعملِ لا يسوغُ له الإخلالُ بها البتّة لتَجري النفسُ مَجرى الرياضة التي تُلتزمُ في حفظِ صحّةِ البدن، فإنّ الأطباءَ يُعظّمون أمرَ الرياضة في حفظِ صحّةِ البدن؛ وأطبّاءَ النفوسِ أشدُّ تعظيماً لها في حفظِ صحّةِ النفس، وذلك أنّ النفسَ متى تعطلت من النّظر، وعُدمت الفكرَ والغوصَ على المعاني تبلّدت وتبلّّثت وانقطعت عنها مادّة كلِّ خير، وإذا ألفت الكسلَ وتبرّمت بالرّوية واختارت العطلة قُرّب هلاكها لأنّ في عطلتها هذه انسلاخاً من صورتها الخاصّة بها ورجوعاً منها إلى رتبة البهائم، وهذا هو الانتكاسُ في الخُلُقِ نعوذُ بالله منه .

وإذا تَعَوَّدَ الحَدِثُ الناشيءُ من مبدإ كونه الارتياضَ بالأُمورِ الفكرية ولازمَ التعاليمِ الأربعة أَلَفَ الصّدقَ، واحتملَ ثقلَ الروية والنّظر، وأنسَ بالحقِّ، ونبأ طبعه عن الباطلِ وسَمِعَهُ عن الكذب، فإذا بلغ أشدّه وانتقل إلى مطالعة الحكمة استمرّ طبعه فيها وتشرّب ما يُستودع منها، ولا يَرِدُ عليه أمرٌ غريب ولا يحتاج إلى كثيرٍ تعبٍ في فهمِ غوامضها واستخراجِ دفائنها فيصِلُ إلى سعادته التي ذكرناها سريعاً .

وإن كان حافظُ هذه الصّحة قد تَوَحَّدَ في العِلْمِ وبرَع فلا يَحْمِلُنَّه العُجْبُ بما عنده على تَزْكُ الأزدِياد، فإنّ العِلْمَ لا نهايةَ له، وفوق كلِّ ذي عِلْمٍ عليم، ولا يتكاسَلَنَّ عن مُعاودة ما عِلِمَهُ وأتقنهُ على سبيلِ الدّرس له فإنّ النسيانَ آفةُ العِلْمِ،

وَلْيَتَذَكَّرْ قَوْلَ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ - رحمه الله -: «أَقْدَعُوا هَذِهِ النُّفُوسَ فَإِنَّهَا طُلَعَةٌ، وَحَادِثُهَا فَإِنَّهَا سَرِيعَةُ الدَّثُورِ».

مسكويه في «تهذيب الأخلاق» ص 177 - 179

الرياضة رياضة البدن والنفس

الحركة نوعان: جسدية ونفسانية. وكيفية الحركة أن يُسْتَنْبَطَ لكلِّ عضوٍ ما يَخْصُه من الرياضة، فللعين - مثلاً - تغميضها وفتحها وتدميغها بالأكحالِ وفتحها في الماءِ العذب، وللأذن استماعُ الأصوات، وللأنفِ شَمُّ الأشياءِ المُفْتَحَّة والامتخاطُ، وللرأسِ المَشْطُ، ولللسانِ الكلامُ والقراءة، وللصوتِ والصدرِ والرئةِ وقصبيتها الصَّياخُ والتصويثُ، وللضُّلْبِ القيامُ والقعود، والركوعُ والسجود، وللأوراكِ والأفخاذِ والقدمينِ المشي، وللذراعين واليدين تناولُ الأشياءِ وجذبها.

والرياضة العائمة للبدن هي الحركة الكلية والنقلة المخصوصُ بها الحيوان، وأما الرياضة المعتدلة فتكثيرُ الروحِ الطبيعي [أي تُنشِطُ الدورة الدموية] وتُنقي البدن من الفضولِ وتُتمِّيه وتُصلِّبُ الأعضاء وتُحفظُ الصحة وتُقوي الهضم.

وحدُّ الرياضة القوية أن يَعْلُو النَّفْسَ وَيَنْدَى البدنُ بالعرقِ، ومن هذه يُفهمُ حدُّ الرياضة المعتدلة والقليلة، ولا يُمكن أن تُضَبَطَ بشيءٍ لاختلافها في حَقِّ كلِّ إنسان.

وأعدَلُ الحركةِ الجسدية المشي الرفيقُ وركوبُ الخيلِ ومصارعةُ الجوّاري.

وأما حركاتُ النفسِ فكالسُرورِ والهَمُّ والغضبُ والخوفُ والحسدُ والحبُّ. فأما السُرورُ فإنه يُقوي النَّفْسَ ويُخَصِّبُ البدنَ وتَدبُّ فيه الحرارةُ الغريزيةُ ديبياً خفيفاً، وأما الهَمُّ فيُضعِفُ النفسَ والجسدَ ويَهْدِمُه... وأما الحبُّ فيرَقُّ النفسَ

وَيُكْسِبُهَا ذِلَّةً وَسُكُونًا، وَيُولَدُ الْفِكْرَةَ، فَإِنْ زَادَ كَانَ عَشْقًا يُنْذِرُ بِالْمَالِيْنِخَوْلِيَا.

وَمَنْ لَا حَرَكَةَ لِنَفْسِهِ فَهُوَ أَشْبَهُ بِالْبَهَائِمِ مِنْهُ بِالْإِنْسَانِ، بَلْ أَشْبَهَ بِالثَبَاتِ.

وَيَنْبَغِي أَنْ نَسْتَعْمَلَ الرِّيَاضَةَ قَبْلَ الطَّعَامِ وَبَعْدَ خُرُوجِ فَضَلَاتِ الْجَسَدِ . . . وَلَا يَنْبَغِي أَنْ تُسْتَعْمَلَ الرِّيَاضَةُ عَلَى ضَعْفٍ وَجُوعٍ مُفْرِطٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُضْعِفُ الْبَدْنَ وَيَبْرُدُ الْحَرَارَةَ الطَّبِيعِيَّةَ فَيَعْقِبُ ضَرَرًا.

أبو عبدالله ابن خَلصون في «الأغذية وحفظ الصحة». نصوص

واردة في كتاب «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية» 19:2

النَّوْمُ

النَّوْمُ: هُوَ سُكُونُ الْحَوَاسِّ وَانصِرَافُهَا عَنِ الْأَشْيَاءِ إِلَى دَاخِلِ الْبَدَنِ، فَذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الظَّاهِرَةِ بِأَنْفُسِهَا، وَلِذَلِكَ تَمُرُّ بِهَا فِي تِلْكَ الْحَالِ الْمَحْسُوسَاتُ قُلَا تُحِسُّهَا، وَأَيْضًا فَقَدْ يَظْهَرُ ذَلِكَ ظَهْرًا أَبْيَنَ فَيَمْنِ يَنَامُ مَفْتُوحَ الْعَيْنِ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَتْ هُنَاكَ الْقُوَّةُ الْمُبْصِرَةُ لَمَا مَرَّ بِهِ شَيْءٌ مَا إِلَّا رَأَاهُ، وَلَيْسَ هَذَا الْعَارِضُ يَعْرِضُ لَنَا فِي وَقْتِ النَّوْمِ فَقَطْ، بَلْ قَدْ يَعْرِضُ عِنْدَمَا يُفَكِّرُ الْإِنْسَانُ فِي شَيْءٍ مَا، وَلِذَلِكَ كَثِيرًا مَا تَمُرُّ بِنَا فِي تِلْكَ الْحَالِ مَحْسُوسَاتٌ كَثِيرَةٌ لَا نُحِسُّهَا.

وَإِذَا كَانَ جَنْسُ النَّوْمِ إِنَّمَا هُوَ انصِرَافُ الْحَوَاسِّ إِلَى بَاطِنِ الْبَدَنِ، وَكَانَتْ الْحَوَاسِّ إِنَّمَا يُمَكِّنُ فِيهَا الْحَرَكَةَ بِحَرَكَةِ الْجَسْمِ الَّذِي هُوَ الْهَيُولَى الْخَاصَّةُ بِهَا، وَكَانَ هَذَا الْجَسْمُ قَدْ تَبَيَّنَ مِنْ أَمْرِهِ أَنَّهُ الْحَازُّ الْغَرِيزِيُّ، فَالنَّوْمُ إِذَنْ - ضَرُورَةٌ - يَكُونُ بِانصِرَافِ الْحَازِّ الْغَرِيزِيِّ إِلَى قَعْرِ الْبَدَنِ، وَقَدْ يَشْهَدُ لِهَذَا أَنَّ ظَاهَرَ الْبَدَنِ يَبْرُدُ عِنْدَ النَّوْمِ.

ابن رشد في «الكليات» نصوص واردة في كتاب «الطب والأطباء

في الأندلس الإسلامية» 407:1

الصيدنة

الصَّيْدَنَةُ أَعْرَفُ مِنَ الصَّيْدَلَةِ، وَالصَّيْدَلَانِي أَعْرَفُ مِنَ الصَّيْدِنَانِي، وَهُوَ الْمُخْتَرَفُ بِجَمْعِ الْأَدْوِيَةِ عَلَى أَحْمَدِ صُورِهَا، وَاخْتِيَارِ الْأَجُودِ مِنْ أَنْوَاعِهَا مَفْرَدَةً وَمَرْكَبَةً عَلَى أَفْضَلِ التَّرَاكِيِبِ الَّتِي خَلَفَهَا لَهُ مُبَرِّزُو أَهْلِ الطَّبِّ، وَهَذِهِ أَوْلَى مَرَاتِبِ صِنَاعَةِ الطَّبِّ، إِذِ التَّرْقِي فِيهَا مِنْ سُفْلِهَا إِلَى الْعُلْيَا، وَرَبَّمَا لَمْ تَعُدَّ فِي جُمْلَةِ مَرَامِيهِ فَاغْفِرْتِ بِنَفْسِهَا كَانْفِرَادٍ كُتِبَ اللَّغَةُ عَنْ صِنَاعَةِ التَّرْؤُسْلِ، وَالْعَرُوضِ عَنِ الشَّعْرِ وَالْمُنْطَقِ عَنِ الْفَلْسَفَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا آلَةٌ لَهَا لَا مِنْهَا.

وَالدَّرَجَةُ الْعُلْيَا مِنَ الطَّبِّ - وَهِيَ الْإِحَاطَةُ بِالطَّبِيعِيَّاتِ - مَقْتَرِنَةٌ الْأَصُولِ بِمَا فِيهَا مِنْ بَرَاهِينٍ، فَإِذَا سُلِكَ مِنْهَا طَرِيقُ التَّحْلِيلِ اسْتَنَارَتْ طُرُقُ سَائِرِهَا إِلَى أَنْ تَبْلُغَ الصَّيْدَنَةُ، وَأَنْ تَرْقَى مِنْ هَذِهِ، كَانَ ظِلَامُ التَّقْلِيدِ فِيهَا غَالِبًا، وَخَاصَّةً فِي هَذِهِ السَّنِينَ، فَإِنَّ التَّقْلِيدَ فِيهَا وَالْأَخْذَ بِالسَّمَاعِ أَغْلَبَ؛ وَالتَّقَدُّمُ فِيهَا حَاصِلٌ بِنَلْمَذَةِ الْمَهْرَةِ ثُمَّ بِدَوَامِ الْمُزَاوَلَةِ لِتَنْطَبِعَ صُورُ الْأَدْوِيَةِ وَهِيَائِهَا وَأَحْوَالُهَا فِي طِبَاعِهِ فَلَا يَتَخَيَّرُ فِي تَمْيِيزِ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ، وَتَوَرُّثُهُ كَثْرَةُ الْمَشَاهِدَةِ مَزِيَّةَ الْحَفِظِ فِي الْمُعَايِنَةِ، إِذِ التَّعْوِيلِ عَلَيْهِ فِي جَمِيعِ الصَّنَائِعِ . . .

الَّذِي فِي أَوَّلِ اسْمِ الصَّيْدَنَةِ وَالصَّيْدِنَانِي سَمَةٌ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّهُ مُعَرَّبُ الْجِيمِ . . . وَلِهَذَا لَا اسْتُنْكِرُ مِنْ حَمَزَةِ الْأَصْبَهَانِي قَوْلَهُ فِي الصَّيْدِنَانِي إِنَّهُ مُعَرَّبُ جَنْدِنَانِي، وَذَلِكَ أَنْ وَلَوْعَ الْهِنْدِ بِالصَّنْدَلِ يَفُوقُ وَلَوْعُهُمْ بِسَائِرِ أَهْضَامِ الْعِطْرِ وَأَفْوَاهِ الطَّيْبِ، وَيُسَمُّونَهُ جَنْدِنَ وَجَنْدَلًا.

البيروني في «الصيدنة» ص 1 - 3

الصيدنة هي معرفة العقاقير المفردة بأجناسها وأنواعها وصورها المختارة لها، وخالط المركبات من الأدوية بكنهه نسخها المدونة أو بحسب ما يريد المريد المتمعن المصلح، فإن الذي يعلوها في الرتبة هو معرفة قوى الأدوية المفردة وخواصها.

المصدر المتقدم، ص 9

الأدوية والعقاقير

الأدوية منها مفردة ومركبة، ومفرداتها تُسمى عقاقير، جمع عقار، وخاصة إذا كان نباتاً، وأصله من السريانية، فإن الأرومة والجُرثومة تسمى فيها عقاراً، ثم سُمي به في الكتُب أصل النبات وقُرْعُه، وأُدخل فيه أيضاً ما ليس بنباتٍ، كما تُسمى العطور أهضاماً، جَمَع هِضْمَةً، وأفواهاً.

وجميع ما يُتناوَلُ بقصدٍ أو بجهلٍ فمُنْقَسِمٌ في أولِ الأمرِ إلى أطمعةٍ وسُمومٍ تتوسَّطُها الأدوية، فالأغذية متكيفةٌ من القوى الفاعلة والمُنفعلة بأولى درجاتها الأربع، فقوي البدن المعتدل على إحالتها إلى نفسها بالهضم التام والاستمرار المُبدل ما انحَلَّ منه بها، ولهذا صار البدن مؤثراً فيها أولاً ثم متأثراً منها بالصلاح.

وأما السُمومُ فإنها تكثفت من تلك القوى بأقصى درجاتها - وهي الرابعة - فعرمت واستولت على البدن وأحالتته إحالة مُمِرضة أو مُميتة بحسبِ وُضفها من عرض الدرجة، ولهذا صارت مؤثرة في الأبدانِ ومتأثرة لا محالة منها أخيراً إن كان قد بقي في الأبدانِ حياةٌ وقوةٌ تقاومها بها ولم يُسابقها إليها فعلها بتلفٍ وحيٍّ أو ضَعْفٍ رديءٍ وبِئسَ.

والأدوية واقعةٌ في البين لأنها بالإضافة إلى الأغذية مُفسدةٌ، وإلى السُمومِ مُصلحةٌ لا يُظهِرُ فعلها إلا تديبُ الطبيبِ الحاذق، ولهذا توسَّطَ بينها وبين الأغذية ما سَمَّوه غذاءً دوائياً، وبينها وبين السُمومِ ما سَمَّوه دواءً سُمياً، واعتمدها الأطباء بعد إصلاح قواها والاحتياطِ لدفع غوائلها حتى تم الانتفاع بها، وكان ميلهم إلى الأغذية الدوائية أكثر منه إلى الأدوية السُمية إلا عند الاضطرار.

البيروني في «الصيدنة» ص 7

تشريح العين

العين مركبة من سبع طبقاتٍ وثلاثِ ركوباتٍ، فأولها مما يلي القحف طبقة

غشائية تنشأ من الغشاء الغليظ من أغشية الدماغ وتسمى هذه الطبقة المشيمة، ثم يلي هذه طبقة شبيهة بالشبكة تنشأ من نفس العَصَبَة الخارجة من الدماغ، ثم في وسط هذا الغشاء جسمٌ لينٌ رطبٌ يُسمى الرطوبة الزجاجية؛ وفي وسط هذا الجسم جسمٌ كروي إلا أن فيه أدنى تفرطحٍ شبيه بالجليد في صفائه يسمى الرطوبة الجليدية، وهذا الجسمُ مُعوّمٌ في الرطوبة الزجاجية إلى النصف، ثم يلي النصف الآخر الذي لجهة الهواء من الرطوبة الجليدية جسمٌ شبيهٌ بَسَّجِ العنكبوت في غاية الصقالة والصفاء تُسمى الطبقة العنكبوتية، ثم في هذه إلى خارج رطوبة في لونٍ بياض البيض تسمى الرطوبة البيضية. ويعلو هذه الرطوبة إلى خارج جسم رقيق مُخملٌ الداخل حيث يلي البيضة أملسُ الخارج ويختلف لونه في الأبدان، فربما كان شديد السوادٍ وربما كان دون ذلك، وربما كان أزرق، وفي وسطه حيث يحاذي الجليدية ثقبٌ يتسع ويضيق في حالٍ دون حال بمقدار حاجة الجليدية إلى الضوء فيه، فيضيق عند الضوء الجديد ويتسع في الظلمة، وهذا الثقب هو المسمى حَدَقَة، وهذا الغشاء يُسمى الطبقة العنبية، ويلي هذه الطبقة مغشياً لها جسمٌ كثيفٌ صلبٌ شبيهٌ بصفيحة رقيقة من قرنٍ أبيض ويُسمى القرنية، وهي تتلون بلونٍ الطبقة التي تحتها؛ ويعلو هذا الجسمُ جسمٌ أبيض اللون صلبٌ يُسمى الملتحِم إلا أنه لا يُعطي منه موضع سوادٍ العين، وهذا هو بياض العين، ونباتُه من الجلد الذي يلي القحف من خارج، ونباتُ القرنية من الطبقة الصلبة، ونباتُ العنبية من المشيمة، ونبات العنكبوتية من الشبكية.

ابن رُشد في «الكليات» من كتاب الطب والأطباء في الأندلس

الإسلامية 1: 367 - 368

القلبُ والشرابين

وإذ قد تبيّن أن القوة الغاذية الرئيسية في القلب، وكان يظهر بالتشريح أنه ولا عضوٌ واحدٌ في البدن إلا وتتصل به شرايين، فالقلبُ إذن يُفيد سائر الأعضاء قوةً

التَّغذِّي لا الكبد [كما كان يعتقد جالينوس ومن تبعه في ذلك]، وإلا كانت تلك الشرايين عبثاً، مع أنّ الكبد ليس يظهر فيها روحٌ بالتحريح، يُنفذُ منها في الأورادِ إلى سائرِ البدن، بل ما في الأورادِ من الدم هو دمٌ غيرٌ نضجٍ، وإنما مَطِيئةُ الرّوحِ الدّمِ الشراييني... فالقلبُ لَمَّا كانَ رئيسَ هذه الأعضاء جُعِلَ مكانه المكانَ الأوسط... إذ كان يُراد أن تكونَ نسبته إلى جميع ما يُدبّره بالسّواء، وأيضاً فليمكانِ الوقاية، ولذلك جُعِلَ له غِشاءٌ كثيفٌ يُحيطُ به، ووُثِقَ رِباطُه، وأما من جهة التغذية فإنه يتغذى من العِرْقِ الواصلِ بينه وبين الكبد، والأغشية التي على هذه الفوهة من القلبِ إنما جُعِلَت تَنفِثَ إلى داخلِ لمكانِ دخولِ الدمِ إليه، ثم تَنسَدُ بعدُ انسداداً مُحكماً، وأما الفوهة التي في هذا الجانِبِ - وهي فوهة العِرْقِ الذي يتّصل من هذا التجويف بالرئة - فإنه يُظنُّ أنّ بهذا العرقِ تتغذى الرئة، إذ كان ليس يتّصل بها أورادٌ؛ والأغشية التي على هذه الفوهة إنما جُعِلَت أيضاً تَنفِثَ إلى خارجٍ ولا تَنفِثَ إلى داخلٍ بخلافِ الأغشية التي على الفوهة الأخرى لمكانِ خروجِ الدمِ منها إلى الرئة، وأما إحدى الفوهتين التي في البُطْنِ الأيسرِ - وهي فوهة الشريان العظيم [الأبهر أو الأورطي] فإنه جُعِلَت فيه تلك الأغشية الثلاثة تَنفِثَ من داخلٍ إلى خارجٍ لكي يَخرجَ منها الدّمُ إلى الشرايينِ ثم لا يَعود، والفوهة الأخرى التي في هذا الجانِبِ هي فوهة الشريان الذي يتّصلُ بالرئة، ومن هذا الشريان يكون تنفسه، ولذلك جُعِلَت تلك الأغشية تَنفِثَ من خارجٍ إلى داخلٍ.

ابن رشد في «الكليات» - انظر كتاب الطب والأطباء في الأندلس

الإسلامية» 1: 343 - 344

القولُ الكاشفُ عن سِرِّ الدورة الدموية

إن هذا العِرْقَ (أي الشريان الأكبر كما سَمَّاه ابن سينا) شبيهة بالأوردة وشبيهة بالشريان.

أما شَبهُهُ بالأوردة فلائنه من طبقة واحدة، وأنَّ جِزْمَهُ سَخيفٌ، وأنَّه على قوامٍ

يَنْفِذُ فِيهِ الدَّمُ لِعِذَاءِ عُضْوٍ، وَأَمَّا شَبَهُهُ بِالشَّرَائِينَ فَلِأَنَّهُ يَنْبِضُ وَيَنْبِتُ - عَلَى قَوْلِهِمْ - مِنْ الْقَلْبِ، وَيَنْفِذُ فِيهِ هَوَاءَ التَّنْفُّسِ، وَلَمَّا كَانَ نَبْضُ الْعُرُوقِ مِنْ خَوَاصِّ الشَّرَائِينَ لَا جَرَمَ، كَانَ إِحْقَاقُ هَذَا الْعِرْقِ بِالشَّرَائِينَ أَوْلَى، وَلِذَلِكَ سُمِّيَ شَرِيَانًا وَرِيدًا لَا وَرِيدًا شَرِيَانِيًّا.

ونقول: إن العروق التي تنبت في الرئة تُخالف جميع عروق البدن، وذلك لأنه في جميع الأعضاء يكون للعرق الضارب طبقتان، ولغير الضارب طبقة واحدة، والضارب مُسْتَحْصِفٌ، وغير الضارب سَخِيفٌ.

وعروق الرئة بالعكس من هذا، واختلفوا في سبب ذلك فقال أسقليبيدس: إن ذلك لأن شرايين الرئة شديدة الحركة كثيرتها جداً فَتَهْزَلُ، وذلك لأنها تَبْضُ بنفسها وتَبْسُطُ وتَنْقَبِضُ تبعاً لانبساط الرئة وانقباضها، والحركة المُفْرِطَةُ تَهْزَلُ. وأما أوردتها فإنها تتحرك تبعاً لحركة الرئة فقط.

والحركة المعتدلة مُسَمَّنَةٌ مُغْلَظَةٌ لِلجِزْمِ، وأما باقي الأعضاء فإن الشرايين إنما تتحرك بنفسها فقط، فتكون حركتها متوسطة فَتَحْصِفُ وَتَغْلُظُ. والأوردة ساكنة دائماً، وذلك مُهْزَلٌ مُذْبِلٌ للأعضاء، وقد أفسد هذا جالينوس بأمرين:

أحدهما: أنه لو كان كذلك لكان الاختلاف إنما هو بزيادة الغلظ وقلته لا بعدد الطبقات.

وثانيهما: أنه لو كان كذلك لكانت هذه العروق قبل عروض هذه الحركة متساوية في الرئة وغيرها، وذلك كما في الأجنة، فإن رئاتهم لم تكن بعد تتحركت، ومع ذلك فإن عروقها تُخالف عروق سائر الأعضاء.

والذي ذهب إليه جالينوس أن سبب ذلك هو أن شرايين الرئة الحاجة إليها جَذِبُ الهَوَاءِ إِلَى الْقَلْبِ وَدَفْعُ فَضُولِهِ، فَيُحْتَاجُ أَنْ تَكُونَ سَهْلَةً لِإِجَابَةِ لِمَتَابَعَةِ الرِّئَةِ فِي انبساطها وانقباضها، ولا كذلك الأوردة، فإن المقصود منها تنفيذ الغذاء، وذلك ما يَضُرُّ فِيهِ الْحَرَكَةُ، فَلِذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ أَبْعَدَ عَنْ قَبُولِ مِتَابَعَةِ الرِّئَةِ فِي الْحَرَكَةِ.

والذي نقوله نحن الآن - والله أعلم - أن القلب لَمَّا كان من أفعاله توليدُ الروح، وهي إنما تكون من دمٍ رقيقٍ جداً، شديد المخالطة بجِرمِ الهواءِ فلا بدَّ أن يُجعل في القلبِ دمٌ رقيقٌ جداً وهواءٌ ليُمكن أن يَحْدُثَ الروحُ من الجِزْمِ المُختلط منها وذلك حيث تولد الروحُ، وهو التَّجْوِيفُ الأيسر من تجويفِ القلبِ .

ولا بدَّ في قلبِ الإنسانِ ونَحْوِه مما له رئةٌ من تجويفٍ آخر يتلطف فيه الدمُ ليصلحَ لمخالطةِ الهواءِ، فإنَّ الهواءَ لو خلط بالدمِ وهو على غِلْظِه لم يكن من جُمْلتهما جسمٌ متشابهُ الأجزاء، وهذا التجويفُ هو التجويفُ الأيمن من تجويفي القلبِ، وإذا لُطِفَ الدمُ في هذا التجويفِ فلا بدَّ من نُفُوذِه إلى التجويفِ الأيسر حيث يتولَّدُ الروحُ، ولكن ليس بينهما مَنَقَذٌ، فإنَّ جِزْمَ القلبِ هناك مُصَمِّتٌ ليس فيه مَنَقَذٌ ظاهر - كما ظنَّه جماعة - ولا مَنَقَذٌ غيرُ ظاهرٍ يصلح لنفوذه هذا الدم - كما ظنَّه جالينوس - فإنَّ مَسَامَ القلبِ هناك مُسْتَحْصِفَةٌ وجِرمُه غليظٌ، فلا بدَّ أن يكون هذا الدمُ إذا لُطِفَ نَقَذَ في الوريدِ الشرياني إلى الرئةِ لِيُنْبَتَ في جِزْمِها ويخالط الهواءَ ويتصفَّى الطَّفُ ما فيه وَيَنقُذَ إلى الشريانِ الوريدي لِيُوصَلَه إلى التجويفِ الأيسر من تجويفي القلبِ وقد خالطَ الهواءَ وصَلحَ لأن تتولَّدَ منه الروحُ، وما يَبْقَى منه الروحُ أقلُّ لطافةً تستعمله الرئةُ في غذائها. ولذلك جُعِلَ الوريدُ الشرياني شديد الاستحفافِ ذا طبقتين ليكون ما يَنقُذُ من مسامه شديد الرقة، وجُعِلَ الشريانُ الوريدي سخيلاً ذا طبقةٍ واحدة لِيَسْهَلَ قَبُولُه لما يَخْرُجُ من ذلك الوريدِ، ولذلك جُعِلَ بَيْنَ هذين العِزْقَيْنِ منافذٌ مَحْسُوسَةٌ .

قوله (أي ابن سينا): «أولُّ ما يَنْبَتُ من التجويفِ الأيسر شريانان» المراد بهذا أن هذين الشريانيين هما أول شرايينِ البدنِ كلِّه، إلا أن هذا التجويفَ يَنْبَتُ منه أشياءٌ منها هذان الشريانان... وإنما كان نباتُ هذين من التجويفِ الأيسر لأن الشريانَ المطلقَ منهما يَنقُذُ فيه الروحُ إلى الأعضاء الأخرِ وإنما يُمكن ذلك بأن يكونَ تجوفُه مبتدئاً من التجويفِ الذي يَتِمُّ فيه تَكْوُنُ الروحِ، وهو التجويفُ الأيسر من تجويفي القلبِ .

وأما الشريانُ الوريدي فلأنه عندهم لأجلِ نفوذِ الروحِ إلى الرئة وأخذِ الهواءِ منها، وعندنا أنه كذلك، ولكنَّ الهواءَ الذي يأخذه من الرئة لا بدَّ وأن يكونَ مخالطاً للدم مخالطةً تصلح معها لأن يتكوّن منهما الروح .

واعلم أن نباتَ هذين الشريانين ليس من التجويف الأيسر بل من الجِزْم الذي بين بطنَي القلب، لكنهما مع ذلك مائلان إلى التجويفِ الأيسر حتى يكون تجويفُهما متصلًا بذلك التجويفِ مؤزَّباً، كأنَّ النافذَ من ذلك التجويفِ مُنحرفاً إلى اليمين قليلاً حتى يُدخل في تجويفهما، ومعنى كونهما نابتَيْن من هناك لا أنهما ناشتانٍ من هناك كما ينشأ النباتُ من الأرض - كما يقولون - بل إنهما متصلان بذلك الموضع كاتصال النبات، وكذلك قولنا في العصب ونحوه إنه يَنْبُت من موضع كذا من النَّخاع أو من الدماغ إنما نريدُ بذلك هذا المعنى لا كما هو المشهورُ بين الأطباء . . .

قوله: «واتصال الدم الذي يَغذو الرئة إلى الرئة من القلب» هذا هو الرأي المشهور، وهو عندنا باطلٌ، فإنَّ غذاءَ الرئة لا يصل إليها من هذا الشريانِ لأنه لا يرتفع إليها من التجويف الأيسر من تجويفِ القلب، إذ الدم الذي في هذا التجويف إنما يأتي إليه من الرئة، لا أن الرئة تأخذه منه . فأما نفوذُ الدم من القلب إلى الرئة فهو في الوريد الشرياني . . .

ابن النَّفيس في «شرح تشريح القانون لابن سينا» ص 292 - 294

تعريف الوباء وأعراضه وعدواه

وَلْتَرَسِمُهُ بِأَنَّهُ مَرَضٌ عَامٌّ لِلنَّاسِ، قَتَالَ غَالِبًا عَنِ سَبَبِ مُشْتَرَكٍ . . .

[وهو] حُمى خبيثةٌ دائمة . . . مُهْلِكَةٌ فِي الْغَالِبِ، يَتَّبَعُهَا كَرْبٌ وَعَرَقٌ غَيْرُ عَامٍّ لَا يُعْقَبُ رَاحَةً وَلَا تَرْتَفِعُ عَقِبَهُ حَرَارَةٌ، وَقَدْ يَوْجَدُ لَهَا فَتَوْرٌ فِي الْيَوْمِ الثَّانِي وَاضْطِرَابٌ فِي عَامَّةِ الْأَوْقَاتِ ثُمَّ تَتَزَايِدُ مِنْ بَعْدِ، وَقَدْ يَتَّبَعُهَا تَشْنُجٌ وَبَرْدٌ فِي

الأطراف، وقيءٍ مَرَارِيٍّ سَمَجٍ متوافر، وعطشٌ، واختلافٌ [أي إسهال] سَمَجٍ على ألوان، أو ثقلٌ في الصّدر، وضيقٌ في النّفس، ونفثٌ دمٍ أو نَحْسٍ في أحدِ الجانبين أو تحتِ أحدِ النّهدين مع التهابٍ وعَطَشٍ شديدٍ وسعالٍ، وسوادٍ في اللسانِ أو تورّمٍ في الحلقِ واختناقٍ مع امتناعِ الابتلاعِ أو عُسرِهِ أو وَجَعٍ في الرّأس، أو سَدَرٍ ودُوَارٍ وغثيانٍ وانطلاقِ فُضُولٍ سَمَجِيَّةٍ، وقد تتداخل بعضُ هذه الأعراض، وقد يكون ذلك مع نُتوءِ عُقَدٍ وطواعينَ تحت الإبطِ أو في الأُزْبِيَّتَيْنِ أو خَلْفِ الأذُنَيْنِ أو فيما يلي هذه المواضعِ بوجعٍ متقدّمٍ في الموضعِ أو دونه، وقد تَحَدَّثَ قروحٌ سودّ في مواضعٍ من الجسدِ، وأكثرُ ذلك في الظهرِ والعنقِ، وقد تَحَدَّثَ في الأطرافِ . . .

ابن خاتمة في «تحصيل غرض القاصد - انظر كتاب الطب

والأطباء في الأندلس الإسلامية» 2: 162 - 164

عدوى وباء الطاعون

الظاهر الذي لا خفاء به ولا غطاء عليه أنّ هذا الداء يَسْرِي شَرُّهُ وَيَتَعَدَى شُرُّهُ، شَهَدَتْ بِذَلِكَ العَادَةُ، وَأَحْكَمَتْهُ التَّجْرِبَةُ، فَمَا مِنْ صَحِيحٍ يَلْبَسُ مَرِيضاً وَيُطِيلُ مَلَابَسَتَهُ . . . إِلَّا وَيَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ إِذَاتِهِ وَيُصِيبُهُ مِثْلُ مَرَضِهِ . . .

ولا شيء أعظمُ تَغْيِيراً واستحالةً إلى التَعَفُّنِ والفسادِ من الأَبْخَرَةِ التي تَنْفَصِلُ عن المَرْضَى الَّذِينَ نَزَلَ بِهِمْ هَذَا الدَّاءُ، ولا سيما مَنْ خَرَجَ مِنْهُمْ مَعَ أَنْفَاسِهِمْ عِنْدَ اسْتِحْكَامِ التَّعَفُّنِ والفسادِ فِي أَبْدَانِهِمْ وَأَرْوَاحِهِمْ . . . فَإِنَّهَا تَكُونُ أَبْخَرَةً رَدِيئَةً مَتَعَفَّنَةً سُمِّيَّةً لَا يَسْتَنْشِقُهَا أَحَدٌ مِمَّنْ يَلْبَسُهُمْ وَيُدَاوِمُ عَلَى ذَلِكَ إِلَّا أَثَرَتْ فِيهِ وَأَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ المَرَضِ عَلَى قَدْرِ كَمَالِ اسْتِعْدَادِهِ وسُرْعَةِ انْفِعَالِهِ، فَرَبَّ شَخْصٍ كَامِلِ الاسْتِعْدَادِ أَثَرَتْ فِيهِ عَلَى بَطْءٍ بِمَقْدَارِ مَا فِي طَبِيعَتِهِ مِنْ سُرْعَةِ الانْفِعَالِ أَوْ قُوَّةِ المُدَافَعَةِ، وَعَلَى حَسَبِ مَا يَتَنَاوَلُهُ مِنْ غِذَاءٍ مُوَافِقٍ أَوْ مُخَالِفٍ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ المُرَجَّحَاتِ، وَرَبَّ شَخْصٍ عَرِيٍّ عَنِ الاسْتِعْدَادِ بِالجُمْلَةِ لَا تَأْثِيرَ لَهَا فِيهِ، وَذَلِكَ نَادِرٌ مَعَ دَوَامِ المَلَابَسَةِ وَطَوْلِ المَسَاكِنَةِ عَلَى مَا أَعْطَتْهُ التَّجْرِبَةُ وَجَلَاهُ التَّأَمُّلُ والاعتبار.

وكما أَنَّ الضَّرَرَ يَحْصُلُ مِنْ تَلَقِّي أَنفَاسِهِمْ فَكَذَلِكَ يَحْصُلُ مِنَ الْأَبْخَرَةِ الْمُتَّصِعَّةِ مِنْ أَبْدَانِهِمْ، وَإِنْ كَانَتْ دُونَ تِلْكَ فِي التَّأثيرِ، وَكَذَلِكَ مِنْ انْتِقَالِ مَلَابِسِهِمْ وَفَرَشِهِمْ الَّتِي تَقَلَّبُوا فِيهَا مِنْ مَرَضِهِمْ إِذَا اسْتَعْمَلَ ذَلِكَ عَنْ شَعَارٍ فِيمَا يَلِي الْأَجْسَادَ أَوْ دُوومَ عَلَى اسْتِنشَاقِهِ، كُلُّ ذَلِكَ يَشْهَدُ لَهُ الْعِلْمُ وَالتَّجْرِبَةُ.

وقد شَهِدَتْ أَهْلَ سَوفِ الحَلَقِ بِالمَرِيَةِ الَّذِينَ كَانُوا يَبْتَاعُونَ بِهَا مَلابِسَ المَوتَى وَفَرَشَهُمْ مَاتَ أَكثَرُهُمْ وَلَمْ يَسَلِّمْ مِنْهُمْ وَلَا مِنَ الَّذِينَ خَلَفُوهُمْ إِلَى الآنَ إِلَّا الْأَقْلَ، وَغَيْرُهُمْ مِنْ أَربابِ الْأَسواقِ حَالِهِمْ كحَالِ سائِرِ النَّاسِ.

وَاطَّلَعْتُ مِنْ حَالِ البُلدانِ الَّتِي حَرَصَ أَهْلُها عَلَى أَنْ لَا يَدْخُلَ إِلَيْهِمْ أَحَدٌ مِنَ بِلادِ الوَباءِ، وَحَافِظُوا عَلَى ذَلِكَ اسْتَضْعَبُوا السَّلَامَةَ زَمَاناً حَتَّى غَلِبُوا عَلَى ذَلِكَ.

وَأَعْجَبَ ما جَلَّاهُ التَّأْمُلُ وَالاعتِبَارُ عَلَى طُولِ التَّجْرِبَةِ أَنَّ الَّذِي يَلابِسُ مَرِيضاً مِمَّنْ نَزَلَ بِهِ هَذَا الحادِثُ فَإِنَّهُ يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ مِثْلُ ذَلِكَ المَرَضِ بَعِينَهُ وَتَظْهَرُ عَلَيْهِ أَعْرَاضُهُ بَعِينِها، فَإِنْ كانَ يَنْفُثُ الدَّمَ نَفَثَ هُوَ الدَّمَ، أَوْ كانَ بِهِ ذَبْحَةٌ حَدَثَ لَهُ ذَبْحَةٌ كَذَلِكَ، أَوْ بَرَزَتْ لَهُ طَواعِينٌ فِي مَواضِعٍ مِنْ مَغابِنِ جَسَدِهِ بَرَزَ لَهُ فِي ذَلِكَ المَواضِعِ بَعِينَهُ مِثْلُها. . .

وعلى هذا الأسلوب جرت أحوال الناس ببلدنا في غالب الأمر، وقد يقع الاختلاف، لكن الأكثر ما ذكرت لك.

ابن خاتمة في «تحصيل غرض القاصد» - انظر كتاب الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية، 2: 179 - 180

معاملة الطبيب للمريض

ثلاثة أرباع العلاج في حفظ قوة المريض ليلاً تسقط قبل المنتهى. فعده بما يشتهي إذا خفت هبوطها إذا لم يكن في ذلك كبير مضرّة، وطيب نفسه بكل ما ترجو أن تدخل عليه منه الراحة والسرور والفرح، وعده بالفرج المعجل، وهون

عليه المرض، ورم إثبات ذلك في نفسه، واضرب له الأمثال بأن تقول له: «إن فلاناً تخلص من مرضه الذي كان أعظم من مرضك...»

إن من أبلغ الأشياء فيما يحتاج إليه في علاج الأمراض - بعد المعرفة الكاملة بالصناعة - حُسن مساءلة العليل، وأبلغ من ذلك لزوم الطيب العليل وملاحظة أحواله، وذلك أنه ليس كل عليل يُحسن أن يُعبر عن نفسه، وربما كان بالعلة من الغموض ما لا يتهيأ لعليل، وإن كان عاقلاً للعبارة عنه.

إن كثرة التخليط في العلوم قبل إحكام علم واحد مُفسدة للنفس ومُبلدة للفكر.

خذوا في التجربة ومزاولة المرضى وعلاج العوام، وتواضعوا ولا تأخذكم القوة والكبرياء في التفتيش والامتحان للأمراض القبيحة عن الاستماع لشكاية الفقراء وأهل المسكنة، وأدخلوا الراحة عليهم، وخففوا من أوصابهم بقدر الطاقة مع تجديد النية لهم ابتغاء أجر الله العظيم.

أبو القاسم الزهراوي في كتاب «التصريف»، المقالة الأولى،

مخطوطة الخزانة الحسينية بالرباط، عدد 134

الرياضيات

موضوع العلوم الرياضية

أما (العلوم) الرياضية فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم حياة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية، نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها، وقد تولدت منها آفتان:

إحداهما: أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقه البرهان كهذا العلم، ثم يكون قد سمع من كُفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع

ما تداوَلته الألسنة، فيَكْفُر بالتقليدِ المَحْض، ويقول لو كان الدينُ حقاً لَمَا اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم...

الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظنَّ أن الدينَ ينبغي أن يَنْحَصَرَ بإنكارِ كلِّ علمٍ مَنْسُوبٍ إليهم، فأنكر جميعَ علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكَرَ قولهم في الكسوفِ والخسوفِ، وزعم أن ما قالوه على خلافِ الشرعِ فلما فَرَعَ ذلك سَمِعَ من عَرَفَ ذلك بالبرهانِ القاطعِ لم يَشْكُ في برهانه، ولكن اعتقدَ أن الإسلامَ مَبْنِيٌّ على الجهلِ وإنكارِ البرهانِ القاطعِ فازداد للفلسفةِ حباً وللإسلامِ بُغْضاً، وقد عَظُمَ على الدينِ جنايةٌ من ظنَّ أن الإسلامَ يُنصَرُ بإنكارِ هذه العلوم.

الغزالي في «المنقذ من الضلال» 76 - 77

صورةُ العَدَدِ

إنَّ الزوجَ والفردَ صورتان ثابتتان في نفس الإنسان، ولن يوصفَ العَدَدُ الواحدِ بمجموعِهما، وذلك لخاصيةٍ تنافيهما بالذاتِ، وليس يُشَكُّ أن شطراً من العددِ يكون له الاشتراكُ في صورةِ الزوجِ، والشرطِ الآخرِ يكون له الاشتراكُ في صورةِ الفردِ.

وقد ذكرنا أن لكلِّ واحدٍ من الأعدادِ المفروضةِ صورةً مختصةً به لا يَشْرِكُه فيها شيءٌ من الأعدادِ الأخرى، فإذا كلُّ عَدَدٍ قُرِضَ فإنه يكون مُجْتَلِباً صورتين: إحداهما المختصةُ به كالثلاثيةِ والرباعيةِ، والثانيةِ المُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُ وبينَ غَيْرِهِ كالزوجيةِ والفرديةِ.

فقد ظهر أن ذاتَ الفردِ ليس هو الثلاثةُ أو الخمسةُ، بل هو معنى لا يَصِحُّ وُجُودُ واحدٍ منها إلا وهو مُجْتَلِبٌ له اجتلاباً ضرورياً.

وكما أن الفرديةَ لن تقبلَ الزوجيةَ إذ هي في ذاتها متنافيةٌ لها، كذا الثلاثيةَ لن

تقبل الزوجية، إذ هي مُجتلبة للفردية باضطرارها .

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 127

الوَاحِدَةُ وَالكَثْرَةُ فِي الْعَدَدِ

الألفاظُ تدلُّ على المعاني، والمعاني هي المُسمَّيات، والألفاظُ هي الأسماء، وأعمّ الألفاظِ والأسماء قولنا «الشيء»، والشيءُ إما أن يكونَ واحداً أو أكثرَ من واحد. فالواحدُ يُقال على الوجهين، إما بالحقيقة وإما بالمجاز.

فالواحد بالحقيقة هو الشيءُ الذي لا جُزءَ له البتَّة ولا يَنقسم، وكل ما لا يَنقسم فهو واحدٌ من تلك الجِهَة التي بها لا يَنقسم، وإن شئت قلت: الواحدُ ما ليس فيه غَيْرُه بما هو واحد.

وأما الواحدُ بالمجاز فهو كلُّ جُمْلَةٍ يُقال لها واحد كما يقال عَشْرَةٌ واحِدَةٌ، ومائةٌ واحِدَةٌ، وألفٌ واحد. والواحدُ واحدٌ بالوَاحِدَةِ كما أن الأسودَ أسودٌ بالسَّوَادِ، والوَاحِدَةُ صفةٌ للواحد كما أن السَّوَادَ صفةٌ للأسود.

وأما الكثرةُ فهو جُمْلَةٌ لآحاد، وأوَّلُ الكثرةِ الاثنان ثم الثلاثة ثم الأربعة ثم الخمسة، وما زاد على ذلك بالغاً ما بَلَغ.

والكثرة نوعان: إما عَدَد، وإما مَعْدود، والفَرْقُ بينهما أن العَدَدَ إنما هو كَمِيَّةٌ صُورُ الأشياءِ في نَفْسِ العَادِّ. وأما المعدوداتُ فهي الأشياءُ نَفْسُهَا، وأما الحسابُ فهو جَمْعُ العَدَدِ وتَفْرِيقُهُ.

والعَدَدُ نوعان: صحيحٌ وكُسور، والواحدُ الذي قَبْلَ الإِثْنَيْنِ هو أصلُ العَدَدِ ومَبْدَأُهُ، ومنه يَنشأ العَدَدُ كُلُّهُ، صَحِيحُهُ وكُسورُهُ، وإِلَيْهِ يَنحَلُ راجِعاً. أما نشوءُ الصَّحِيحِ فبالتزايُد، وأما الكُسور فبالتَجَرُّؤُ . . .

رسائل إخوان الصفا، 1: 49 - 50

خواصُّ العدد

ما مِنْ عَدَدٍ إِلَّا وَلَهُ خَاصِيَّةٌ أَوْ عِدَّةٌ خَوَاصِّنٌ، وَمَعْنَى الْخَاصِيَّةِ أَنَّهَا الصِّفَةُ الْمَخْصُوصَةُ لِلْمَوْصُوفِ الَّذِي لَا يَشْرُكُهُ فِيهَا غَيْرُهُ. فَخَاصِيَّةُ الْوَاحِدِ أَنَّهُ أَصْلُ الْعَدَدِ وَمَنْشَأُهُ . . . وَهُوَ يَعُدُّ الْعَدَدَ كُلَّهُ: الْأَزْوَاجَ وَالْأَفْرَادَ جَمِيعًا، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الْإِثْنَيْنِ أَنَّهُ أَوَّلُ الْعَدَدِ مُطْلَقًا، وَهُوَ يَعُدُّ نِصْفَ الْعَدَدِ: الْأَزْوَاجَ دُونَ الْأَفْرَادِ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الثَّلَاثَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدِ الْأَفْرَادِ، وَهِيَ تَعُدُّ ثُلُثَ الْأَعْدَادِ: تَارَةً الْأَفْرَادَ وَتَارَةً الْأَزْوَاجِ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ مَجْدُورٍ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الْخَمْسَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ دَائِرٍ، وَيُقَالُ كُرِّيٌّ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ السِّتَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ تَامٍّ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ السَّبْعَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ كَامِلٍ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الثَّمَانِيَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ مُكَعَّبٍ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الثَّلَاثَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ فَرْدٍ مَجْدُورٍ، وَأَنَّهَا آخِرُ مَرْتَبَةِ الْآحَادِ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الْعَشْرَةِ أَنَّهُ أَوَّلُ مَرْتَبَةِ الْعَشْرَاتِ. وَمِنْ خَاصِيَّةِ الْأَحَدِ عَشَرَ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ أَصَمٍّ، وَمِنْ خَاصِيَّةِ الْإِثْنَيْنِ عَشَرَ أَنَّهُ أَوَّلُ عَدَدٍ زَائِدٍ.

وَبِالْجُمْلَةِ إِنَّ مِنْ خَاصِيَّةِ كُلِّ عَدَدٍ أَنَّهُ نِصْفُ حَاشِيَّتَيْهِ مَجْمُوعَتَيْنِ، وَإِذَا جُمِعَتِ حَاشِيَّتَاهُ تَكُونَانِ مِثْلَهُ مَرَّتَيْنِ؛ وَمِثَالُ ذَلِكَ: خَمْسَةٌ، فَإِنْ إِحْدَى حَاشِيَّتَيْهِمَا أَرْبَعَةٌ، وَالْأُخْرَى سِتَّةٌ، وَمَجْمُوعُهُمَا عَشْرَةٌ، وَخَمْسَةٌ نِصْفُهَا. وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ يَوْجَدُ سَائِرُ الْأَعْدَادِ إِذَا اعْتُبِرَ.

رسائل إخوان الصفا، 1: 56 - 57

الأعداد المتحابَّة

وَاعْلَمَ . . . بِأَنَّ الْعَدَدَ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يَنْقَسِمُ قَسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا يُقَالُ لَهُ أَعْدَادٌ مُتَحَابَّةٌ، وَهِيَ كُلُّ عَدَدَيْنِ أَحَدُهُمَا زَائِدٌ وَالْآخَرُ نَاقِصٌ، وَإِذَا جُمِعَتِ أَجْزَاءُ الْعَدَدِ الزَائِدِ كَانَتْ مَسَاوِيَةً لِجُمْلَةِ الْعَدَدِ النَاقِصِ، وَإِذَا جُمِعَتِ أَجْزَاءُ الْعَدَدِ النَاقِصِ كَانَتْ مَسَاوِيَةً لِجُمْلَةِ الْعَدَدِ الزَائِدِ. مِثَالُ ذَلِكَ: مِائَتَانِ وَعِشْرُونَ، وَهُوَ عَدَدٌ زَائِدٌ، وَمِائَتَانِ

وأربعةً وثمانون، وهو عددٌ ناقص، فإذا جُمِعَت أجزاء مائتين وعشرين كانت مساويةً لمائتين وأربعة وثمانين، وإذا جُمِعَت أجزاء هذا العدد يكون جُمَلَتها مائتين وعشرين. فهذه الأعدادُ وأمثالها تُسمَى متحابَّةً، وهي قليلةُ الوجود، وهذه صورتها:

عدد زائد	220	مُخْرَج رِيعِ الخُمْسِ	20	عددٌ ناقص	284
نِصفه	110	مُخْرَج نِصفِ الخُمْسِ	10	نصفه	142
رُبْعُهُ	55	مُخْرَج الخُمْسِ	5	رُبْعُه	71
خُمْسُهُ	44	مُخْرَج الرُّبْعِ	4	مُخْرَج الرُّبْعِ	4
نِصفُ الخُمْسِ	22	مُخْرَج النِّصْفِ	2	مُخْرَجُ النِّصْفِ	2
رُبْعُ الخُمْسِ	11	جُزْؤُهُ	1	جُزْؤُهُ	1
جُمَلَتُهُ	284			جُمَلَتُهُ	220

واغْلَمَ . . . بأنَّ من خاصيةِ العددِ أَنَّهُ يَقْبَلُ التَّضْعِيفَ والزيادةَ بلا نهاية، ويكون ذلك على خَمْسَةِ أنواعٍ: فمنها على النَّظْمِ الطَّبِيعِيِّ. مثل هذا بالغاً ما بلغ: 1 2 3 4 5 6.. ومنها على نَظْمِ الأزواجِ بالغاً ما بلغ مثل هذا: 2 4 6 8 10 12 14... ومنها على نَظْمِ الأفرادِ بالغاً ما بلغ مثل هذا: 1 3 5 7 9 11... ومنها بالطَّرْحِ كيفما اتَّفَقَ كما يوجد في سائرِ الحساب، ومنها بالضَّرْبِ.

رسائل إخوان الصفا، 1: 65 - 66

فلسفة العدد

الواحدُ يَتَسَمَّى بالوحدة، وهو الكاملُ الذي لا يزدادُ ولا يتناقص، ولا يَتَغَيَّرُ بالجُملة، من حالٍ بضربٍ أو قِسْمَةٍ، وهو بالقُوَّةِ جميعُ الأعداد، وفيه جميعُ لواحقها.

وهذه أيضاً حالُ الواحدِ المُضْطَلَحِ عليه في المَعْدودات وهو واقفٌ فيما بين الأعدادِ الحاصلةِ من تراكيبه، ومن الأجزاء المتصاغرةِ دونه، كالوسطِ المُعتدلِ لا

يتغيّر بضربٍ في مثله كَتَغَيَّرِ الأعداد، فإنها تزداد بالضربِ وتتناقص بالقِسْمَةِ، لا كَتَغَيَّرِ الأجزاء فإنها تتناقص بالضربِ وتزداد بالقِسْمَةِ، والواحد على حاله فيما بينهما.

الواحدُ الحَقِيقِي غيرُ مُتَجَزِيءٍ، وإنما الواحدُ المُستعملُ في المحسوساتِ واحدٌ بالاصطلاح، سواءً كان وازناً أو كائناً أو ذارعاً أو مُقَدَّراً موهوماً، فمُحالٌ أن يقبلَ الواحدُ الحَقِيقِي تجزئةً أو أن يتكثَّرَ بالقِسْمَةِ.

فأما الواحدُ المُصطَلَح على وَحدانيته فإنه قُسمَ في صناعةِ التَّنْجِيمِ (علم الفلك) بستين جزءاً أدقَّ من الأول، وهي عندهم الدرَجُ، وسَمَّوها لذلك دقائقَ - وذلك جَرِي على العادة في قِسْمَةِ الدرهم بستين فلساً، والجريب بستين عشيراً - ثم قَسَمُوا تلك الدقائق بستين ثانية، والثانية بستين ثلثة، والثالثة بستين رابعة، وعلى ذلك ما بعدها من الخوامِس والسوادِس والسوابِع والثوامِن والعواشر، وما وراء ذلك من سيماتِ الأعدادِ المِوالِيَةِ غيرُ متناهيةٍ بالطبع إلا إذا أَحَبَّ الحاسبُ الوقوفَ عند بعضها.

العَدَدُ هو جماعةٌ مُرَكَّبَةٌ من آحاد، ولذلك أُخْرِجَ الواحدُ من جُمْلَتِها فلم يُسَمَّ عدداً.

والأعدادُ الطَبِيعِيَّةُ هي الناشئةُ من عندِ الواحدِ، المتزايدةُ بواحد، وتُسمى أيضاً مُتِوالِيَةً مثل: 1، 2، 3، 4، 5...

والزَّوْجُ هو العددُ المنقَسِمُ بقسمين متماثلين - أعني نصفين - وأوَّلُ الأزواجِ هو الاثنان، وتكون الأزواجُ المُتِوالِيَةُ: 2، 4، 6، 8، 10.

والفَرْدُ هو العددُ الذي لا يَنقَسِمُ بنصفين إلا بِذِكْرِ نصفٍ معه، وأوَّلُ الأفرادِ هو الثلاثة، وتكون الأفرادُ المُتِوالِيَةُ: 3، 5، 7، 9، 11.

وزَوْجُ الزَّوْجِ هو الذي يَنقَسِمُ بنصفين ونصفه بنصفين، وكذلك دائماً إلى أن يَنْتَهِيَ إلى الواحدِ.

وزوج الفرد هو الذي يقبل التنصيف مرة واحدة ولا ينتهي إلى الواحد، مثل العشرة .

وزوج الزوج والفرد هو الذي يقبل التنصيف أكثر من مرة ولا ينتهي إلى الواحد، وذلك مثل الإثني عشر .

وفرد الفرد هو الذي يعدّه عدد فرد بعده فرد، وذلك مثل التسعة، فإن الثلاثة تعدّها ثلاث مرّات، ومثل الخمسة عشر تعدّها ثلاث مرّات . . .

والعدد الأول هو الذي لا يعدّه غير الواحد ولا يكون له غير الجزء المُسمّى له، مثل الخمسة فلا يعدّها عدد غير الواحد خمس مرّات ويكون سميّاً لها - أعني خمسة - وليس لها جزء غير الخمس، وكالسبعة، والواحد سبعمائة لها ولا يعدّها غيره، ولذلك لا جزء لها سوى السبعمائة .

والعدد المتمم هو ما يجتمع من تضعيف جذر مربع بجذر مربع آخر، لأن مجموع هذين المربعين يتمّ بضعف المتمم مربعاً ثالثاً جذره مجموع جذري المربعين، ومثاله: أن أربعة مربّع جذره اثنان، والتسعة مربّع جذره ثلاثة، فإذا ضوعفت الاثنان بالثلاثة اجتمع ستة وهو المتمم لأن ضِعْفَهُ - وهو اثنا عشر من مجموع المربعين وهو ثلاثة عشر يكون خمسة وعشرين، وهو مربّع جذره خمسة - مجموع الجذرين .

والأعداد المتحابّة هي كلُّ عددين يكون مجموع أجزاء أحدهما مساوياً للآخر، ويكون دائماً أحدهما زائداً والآخر ناقصاً، مثل 220 - وهو عدد زائد له من الأجزاء نصف وهو 110، وربّع هو 55، وخمس وهو 44، وعشر هو 22، ونصف عشر وهو 11، وجزء من مائة وعشرة وهو 2، وجزء من 55 وهو 4، وجزء من 44 وهو 5، وجزء من اثنين وعشرين هو 10، وجزء من أحد عشر هو 20، وجزء من مائتين وعشرين وهو 1؛ ومجموع هذه الأجزاء 284، وذلك هو العدد الآخر الناقص لأن له نصفاً هو 142، وربّعاً هو 71، وجزءاً من مائة واثنين

وأربعين هو 2 وجزءاً من أحد وسبعين هو 4، وجزءاً من مائتين وأربعة وثمانين هو واحد؛ ومجموع هذه الأجزاء 220، فهذان العددان إذن مُتحابَّان .

البيروني في «كتاب التفهيم» من مخطوطة الخزانة الحسينية

علم العدد ومعرفة النفس

واعلم... أنه إنما قَدَّم الحكماء النظر في علم العدَد قبلَ النظر في سائر العلوم الرياضية، لأن هذا العلمَ مركزُ في كلِّ نفسٍ بالقوة، وإنما يحتاج الإنسان إلى التأملِ بالقوة الفكرية حَسَب من غير أن يأخذَ لها مثالاً من علمٍ آخر، بل منه يُؤخذ المثلُ على كلِّ معلوم... .

وذلك أن العاقلَ الذهين إذا نظَرَ في علم العدَد وتفكَّر في كَمِيَّة أجناسه وتقاسيم أنواعه وخواصِّ تلك الأنواع، عِلِمَ أنها كلها أعراضٌ، وجودها وقوامها بالنفس، فالنفسُ إذن جَوْهر، لأن العَرَض لا يكون له قوامٌ إلا بالجَوْهر ولا يوجد إلا فيه .

رسائل إخوان الصفا، 1:75

الهندسة والحكمة

وأنت لو تحقَّقت ماهية الهندسة، وأنها معرفةٌ نسبة الأجناس الواقعة تحت الكَمِيَّة بعضها إلى بعض، وإنما هي التي يُتوصَّلُ بها لمعرفةٍ مقدارِ كلِّ ما نحتاج إليه من مزروع ومكيل وموزون ما بين مركز العالم وبين أقصى محسوسٍ عنه، وعَرَفْتَ أن بها تُعقَلُ الصُّورُ مُجرَّدةً عن المواد، ويُتصوَّرُ حقيقة البرهانِ تصوُّرَ انطباعٍ حتى لا يذهب على القِيَم بها ما يذهب على كثيرٍ من المُحصِّلين في المنطق مهما لَزِمَ مسلكَ صناعته، ثم نرتقي بوساطة التدربِ بها من المعالم الطبيعية إلى المعالم الإلهية التي تمتنعُ لغموضِ معانيها وصعوبةِ مأخذها ودقَّةِ طرائقها وجلالةِ أمرها،

وَبُعْدِ تَصَوُّرِهَا عَنْ أَنْ يَنْقَادَ لِكُلِّ أَحَدٍ أَوْ يُدْرِكَهَا مِنْ عَدَلٍ عَنْ سَنَنِ الْبِرْهَانِ لَمَّا عَدَلْتَنِي عَنْ ذَلِكَ .

البيروني في «استخراج الأوتار في الدائرة» ص 32 .

الغرض من الهندسة الحسية والعقلية

إنَّ النَّظَرَ فِي الْهَنْدَسَةِ الْحَسِيَّةِ يُوَدِّي إِلَى الْجِدْقِ فِي الصَّنَائِعِ الْعَمَلِيَّةِ كُلِّهَا، وَالنَّظَرَ فِي الْهَنْدَسَةِ الْعَقْلِيَّةِ يُوَدِّي إِلَى الْجِدْقِ فِي الصَّنَائِعِ الْعِلْمِيَّةِ، لِأَنَّ هَذَا الْعِلْمَ [أَيَّ الْهَنْدَسَةِ] هُوَ أَحَدُ الْأَبْوَابِ الَّتِي تُؤَدِّي إِلَى مَعْرِفَةِ جَوْهَرِ النَّفْسِ الَّتِي هِيَ جِذْرُ الْعُلُومِ، وَعُنْصُرُ الْحِكْمَةِ، وَأَصْلُ الصَّنَائِعِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ جَمِيعاً، أَعْنِي مَعْرِفَةَ جَوْهَرِ النَّفْسِ .

رسائل إخوان الصفا، 1:101

حقيقة الأبعاد في الهندسة العقلية

إنَّ كَثِيراً مِنَ الْمُهَنْدِسِينَ وَالنَّاظِرِينَ فِي الْعُلُومِ يَظُنُّونَ أَنَّ لِهَذِهِ الْأَبْعَادِ الثَّلَاثَةَ - أَعْنِي الطَّوْلَ وَالْعَرْضَ وَالْعُمُقَ - وَجُوداً بِنَاتِهَا وَقَوَامِهَا، وَلَا يَدْرُونَ أَنَّ ذَلِكَ الْوُجُودَ إِنَّمَا هُوَ فِي جَوْهَرِ الْجِسْمِ أَوْ فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ، وَهِيَ لَهَا كَالْهَيْوَلَى، وَهِيَ فِيهَا كَالصُّورَةِ إِذَا انْتَزَعَتْهَا الْقُوَّةُ الْمَفْكَّرَةُ مِنَ الْمَحْسُوسَاتِ . وَلَوْ عَلِمُوا أَنَّ الْعَرْضَ الْأَقْصَى مِنَ النَّظْرِ فِي الْعُلُومِ الرِّيَاضِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ أَنَّ تَرْتَاضَ أَنْفُسِ الْمُتَعَلِّمِينَ بِأَنْ يَأْخُذُوا صُورَ الْمَحْسُوسَاتِ مِنْ طَرِيقِ الْقُوَى الْحَسَّاسَةِ، وَتَصَوَّرَهَا فِي ذَاتِهَا بِالْقُوَّةِ الْمَفْكُرَةِ، حَتَّى إِذَا غَابَتِ الْمَحْسُوسَاتُ عَنْ مَشَاهِدَةِ الْحَوَاسِ لَهَا بَقِيَتْ تِلْكَ الرَّسُومُ الَّتِي أَدَّتْهَا الْقُوَى الْحَسَّاسَةُ إِلَى الْقُوَّةِ الْمُتَخَيِّلَةِ، وَالْمُتَخَيِّلَةُ إِلَى الْقُوَّةِ الْمُفْكَّرَةِ، وَالْمَفْكَّرَةُ أَدَّتْ إِلَى الْقُوَّةِ الْحَافِظَةِ مُصَوَّرَةً فِي جَوْهَرِ النَّفْسِ، فَاسْتغْنَتْ عِنْدَ ذَلِكَ النَّفْسُ عَنْ اسْتِخْدَامِهَا الْقُوَى الْحَسَّاسَةَ فِي إِدْرَاكِ الْمَعْلُومَاتِ عِنْدَ نَظَرِهَا إِلَى ذَاتِهَا، وَوَجَدَتْ صُورَ الْمَعْلُومَاتِ كُلِّهَا فِي جَوْهَرِهَا، فَعِنْدَ ذَلِكَ اسْتغْنَتْ عَنِ الْجِسْمِ .

رسائل إخوان الصفا، 1:103 - 104 .

مبادئ الجبر

وإني لما نظرت فيما يحتاج إليه الناس من الحساب وجدت جميع ذلك عدداً، ووجدت جميع الأعداد إنما تَرَكَّبَتْ من الواحد، والواحد داخل في جميع الأعداد، ووجدت جميع ما يُلفظُ به من الأعداد ما جاوز الواحد إلى العشرة يُخْرَج مَخْرَجَ الواحدِ ثم تُتَنَّى العشرة وتُثَلَّثُ كما فُعِلَ بالواحد فتكون منها العشرون والثلاثون إلى تمام المائة. ثم تُثَنَّى المائة وتُثَلَّثُ كما فُعِلَ بالواحد وبالعشرة إلى الألف، ثم كذلك تردّد الألف عند كلِّ عقْدٍ إلى غاية المُدْرِكِ من العدد، ووجدت الأعداد التي يُحتَاج إليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب وهي: جذور وأموال وعدد مُفْرَدٌ لا يُنسب إلى جذر ولا إلى مال. فالجذر منها كلُّ شيء مَضْرُوبٍ في نفسه من الواحد وما فَوْقَه من الأعداد ما دونه من الكُسُور. والمال كلُّ ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه. والعدد المُفْرَدُ كل مَلْفُوظٍ به من العدد بلا نسبة إلى جذر ولا إلى مال. فمن هذه الضروب الثلاثة ما يَعدَّلُ بعضها بعضاً وهو كقولك: أموالٌ تعدل جذوراً، وأموالٌ تعدل عدداً. وجذورٌ تعدل عدداً.

فأما الأموال التي تعدل الجذور فمثل قولك: مالٌ يعدل خمسة أجزاره، فِجْذَرُ المَالِ خمسةٌ والمال خمسةٌ وعشرون، وهو مثلُ خَمْسَةِ أَجْزَارِهِ. وكقولك: ثُلُثُ مَالٍ يَعدِّلُ أربعةَ أَجْزَارٍ فالمالُ كلُّهُ يَعدِّلُ اثني عشر جذراً وهو مائةٌ وأربعةٌ وأربعون، وجذره اثني عشر. ومثل قولك: خمسةُ أموالٍ تعدل عَشْرَةَ أَجْزَارٍ فالمالُ الواحدُ يَعدِّلُ جذرين وجذرُ المالِ اثنان، والمالُ أَرْبَعَةٌ؛ وكذلك ما كَثُرَ من الأموالِ أو قَلَّ يُرَدُّ إلى مالٍ واحد. وكذلك يُفْعَلُ بما عادَ لها من الأجزاء يُرَدُّ إلى مثلٍ ما يُرَدُّ إليه المال.

وأما الأموال التي تعدل العدد فمثل قولك: مالٌ يعدل تسعةً، فهو المالُ وجذره ثلاثة؛ وكقولك: خمسةُ أموالٍ تعدل ثمانين، فالمالُ الواحدُ حُمُسُ الثمانين وهو ستةٌ عَشْرٌ؛ وكقولك: نصفُ مالٍ يعدل ثمانية عشر فالمالُ يَعدِّلُ ستةً وثلاثين،

وجذره ستة؛ وكذلك جميع الأموال زائدها وناقصها تُردّ إلى مالٍ واحدٍ، وإن كانت أقلّ من مالٍ زيد عليها حتى تُكَمَّلَ مالاً تاماً، وكذلك يُفَعَّلُ بما عاَدَلَهَا من الأعداد.

وأما الجذورُ التي تُعَدَّلُ عدداً فكقولك: جذرٌ يَعِدِلُ ثلاثةً من العدد، فالجذرُ ثلاثةٌ والمال الذي يكون منه تسعةٌ؛ وكقولك: أربعةٌ أَجْدَارٌ تُعَدِّلُ عشرين، فالجذرُ الواحدُ يَعِدِلُ خمسةً والمال الذي يكون منه خمسةٌ وعشرون؛ وكقولك: نصفُ جذرٍ يَعِدِلُ عشرةً، فالجذرُ يَعِدِلُ عشرين والمال الذي يكون منه أربعمائة. ووجدت هذه الضروبَ الثلاثة، التي هي الجذورُ والأموالُ والعَدَدُ، تَقْتَرِنُ فيكون منها ثلاثةٌ أَجْناسٍ مَقْتَرِنَةٌ وهي أموالٌ وجُذورٌ تُعَدِّلُ عدداً. وأموالٌ وَعَدَدٌ تُعَدِّلُ جذوراً. وجذورٌ وَعَدَدٌ تُعَدِّلُ أموالاً.

الخوارزمي في «كتاب الجبر والمقابلة» ص 16 - 18

حقيقة الجبر

إذا كانت أشياء مُختلفةُ الأجناسِ متعادلةٌ قامت مقامَ المتوازنة في كَفَّتِي الميزان قد استوى لسانه واعتدل عموده.

وظاهرٌ أنّك إذا رفعت شيئاً من أحدِ الأجناسِ وَجَبَ رَفْعُ مثله في الجنسِ والقَدْرُ من الكَفَّةِ الأخرى ليبقى الاعتدالُ والحالُ على هَيَأْتِهِ. وكذلك إذا وضعت شيئاً في أحدها وَجَبَ وَضْعُ مثله في الأخرى، فلذلك إذا حَصَلَ مقاديرُ معادلةٍ لمقاديرٍ أُخرى وكان في إحدى الجَنَبَتَيْنِ استثناءٌ ونقصانٌ وَجَبَ جَبْرُهُ بإزالته، ثم لَزِمَ منه زيادةٌ مثله على الجَنَبَةِ الأخرى. وهذا هو الجبر.

مثاله: أن يكون في إحدى الجَنَبَتَيْنِ مائةُ درهمٍ إلا أربعةَ عشرَ ديناراً، وفي الأخرى ثلاثةَ عشرَ إستانرٍ جديدٍ إلا اثني عشرَ درهماً، وهما متعادلان، فالجبرُ في ذلك أن يُتَمَّمَ المائةُ درهمٍ بإسقاطِ الاستثناءِ الذي هو أربعةَ عشرَ ديناراً، ونزيدها على الجَنَبَةِ الأخرى فيصير فيها ثلاثةَ عشرَ إستانرَ حديدٍ وأربعةَ عشرَ ديناراً إلا اثني

عشر درهماً، ثم تُكْمَلُ أيضاً هذه الجنبَةُ بإسقاطِ الاستثناء الذي هو اثنا عشر درهماً وتزيدها على الجنبَةِ الأخرى فيُحصَلُ بعد الجبرِ مائةٌ واثنا عشر درهماً تُعَدُّ ثلاثة عشرَ إسطار حديد وأربعة عشرَ ديناراً.

حقيقة المُقابلة

وأما المُقابلةُ بعد الفراغِ من الجبرِ فهو أن تنظرَ إلى المُتجانساتِ في الجنبَتين فُتَسْقَطُ من إحداهما الأقلُّ ومن الأخرى ما يُساويه؛ مثاله: أن يكونَ في إحدى الجنبَتين مائةٌ واثنا عشرَ درهماً متعادلين فتكون المُجانسةُ فيما ذكرنا الدراهمَ لأن في كلِّ واحدةٍ من الجنبَتين مقداراً منها، والأقلُّ اثنا عشر، فنُلْقِيه، ومن الأخرى مثله فيبقى مائةٌ درهمٌ تُعَدُّ ثلاثة عشرَ إسطار حديد.

المفردات المتعادلة

مدارُ صناعةِ الجَبْرِ على ثلاثة أركان:

أحدهما: عددٌ مُطْلَقٌ غيرُ مضاف.

والثاني: عددٌ مُضَافٌ هو جِذْرُ المال.

والثالث: عددٌ مُضَافٌ هو مالُ الجِذْرِ، ويَقَعُ بينهما ثلاثةُ ازدواجات:

أولها: جذرٌ تعدل عدداً، ومعناه - أي مالُ جِذْرِهِ أو عِدَّةٌ من جذوره - كذا عدداً.

والثاني: أموالٌ تُعَدُّ عدداً، ومعناه - أي مالٌ وأموالٌ - هو كذا عدداً.

والثالث: أموالٌ تعدل جذوراً، ومعناه - أي مالٌ وأموالٌ - تساوي جِذْرَ أحدهما أو جذوره.

البيروني في كتاب «التفهيم»، مخطوطة الخزانة الحسينية.

العلوم الطبيعية حقيقةُ الإبصار في علم المناظر

(إنَّ البَحْثَ عن كيفية إحساس البَصَر) مع غموضه وصُعوبة الطريق إلى معرفة حقيقته - مُرَكَّبٌ من العلوم الطبيعية والعلوم التَّعليمية (أي الرياضية).

أما تَعَلُّقه بالعلم الطبيعي فلأنَّ الإبصارَ أحدَ الحواسِّ، والحواسُّ من الأمورِ الطبيعية. وأما تَعَلُّقه بالعلوم التَّعليمية فلأنَّ البَصَرَ يُدْرِكُ الشَّكْلَ والوَضْعَ والعِظَمَ والحَرَكَةَ والسُّكُونَ، وله مع ذلك تَخَصُّصٌ بالسُّمُوتِ المُسْتَقِيمَةِ، والبحثُ عن هذه المعاني إنما يكون بالعلوم التَّعليمية. . .

وقد بَحَثَ المُتَحَقِّقُونَ بعلم الطبيعة عن حقيقة هذا المعنى بحَسَبِ صناعتِهِمْ. . . فاستقرَّت آراءُ المُحَصِّلِينَ منهم على أَنَّ الإبصارَ إنما يكونُ من صورةٍ تَرِدُ مِنَ المُبْصِرِ إلى البَصَرِ، منها يُدْرِكُ البَصْرُ صورةَ المُبْصِرِ.

فأما أصحابُ التَّعاليمِ فإنَّهم عُنُوا بهذا العلمِ أَكْثَرَ من عنايةِ غَيْرِهِمْ. . . إلا أَنَّهُم على اختلافِ طبقاتِهِمْ وتباعدِ أزمانِهِمْ وتَفَرُّقِ آرائِهِمْ متَّفِقُونَ، بالجملة، على أَنَّ الإبصارَ إنما يكونُ بشعاعٍ يَخْرُجُ مِنَ البَصَرِ إلى المُبْصِرِ، وبه يُدْرِكُ البَصْرُ صورةَ المُبْصِرِ، وأنَّ هذا الشعاعَ يَمْتَدُّ على سُمُوتٍ خطوطٍ مُستقيمةٍ أطرافُها مجتمعةٌ عندَ مركزِ البَصَرِ، وأنَّ كلَّ شعاعٍ يُدْرِكُ به مُبْصِرٌ مِنَ المُبْصِرَاتِ فَشَكْلُ جَمَلَتِهِ شَكْلُ مخروطٍ رأسُهُ مركزُ البَصَرِ وقاعدتهُ سطحُ المُبْصِرِ، وهذان المعنيان - أعني رأيَ أصحابِ الطبيعةِ ورأيَ أصحابِ التَّعاليمِ - متضادان متباعدان إذا أُخِذا على ظاهرهما.

ابنُ الهيثم في «كتاب المناظر» ص 59 - 60

إنَّ إشراقَ جميعِ الأضواءِ إنما هو على سُمُوتِ خطوطٍ مُستقيمةٍ فقط، وإنَّ كلَّ نقطةٍ من جِسْمٍ مُضيءٍ - ذاتياً كان الضوءُ أو عرضياً - فإنَّ الضوءَ الذي فيها يُشْرِقُ منه ضوءٌ على كلِّ خطٍّ مُستقيمٍ يَبْصُرُ أَنْ يَتَوَهَّمَ ممتداً منها في الجسمِ المُشْرِفِ

المتَّصِلِ بها، فيلزم من ذلك أن يكون الضوء يُشْرِقُ من كلِّ نقطةٍ من كلِّ جسمٍ مضيءٍ في الجسمِ المُشْفِطِ المتَّصِلِ بها إشراقاً كُريئاً - أعني على حَظٍّ مستقيم - يصحُّ أن يمتدَّ من تلك النقطة في الجسمِ المُشْفِطِ . ويلزم أن يكون الجسمُ المُشْفِطُ - هواءً كان أو غيره - إذا أضاء بضوء ما - أيّ ضوء كان - فإنَّ الضوءَ الذي فيه هو ضوءٌ يُشْرِفُ عليه من كلِّ نقطةٍ من الضوء الذي منه أضاء ذلك الجسمُ المُشْفِطُ على كلِّ سَمْتٍ مُستقيمٍ يمتدُّ من تلك النقطة في ذلك الجسمِ . فعلى هذه الصفة يكون إشراقُ جميعِ الأضواء من جميعِ الأجسامِ المُضيئة .

المصدر المتقدم، ص 111

إن كلَّ جسمٍ مُضيءٍ، بأيّ ضوء كان، فإنَّ الضوءَ الذي فيه يصدُرُ منه ضوءٌ إلى كلِّ جهةٍ تقابله، فإذا قابلَ البَصْرُ مُبَصِّراً من المُبَصَّرات وكان المُبَصَّرُ مضيئاً بأيّ ضوء كان، فإنَّ الضوءَ الذي في المُبَصَّرِ يردُّ منه ضوءٌ إلى سَطْحِ البَصْرِ . . . (و) إن من خاصَّةِ الضوء أن يُؤثِّرُ في البَصْرِ وإنَّ من طبيعة البصر أن يَنفَعَلَ بالضوء . فأخْلِقُ بأن يكون إحساسُ البَصْرِ بالضوء الذي في المُبَصَّرِ إنما هو من الضوء الذي يردُّ منه إلى البصر .

. . . إن كلَّ جسمٍ مُتَلَوِّنٍ مُضيءٍ بأيّ ضوء كان فإن صورةَ اللونِ الذي في ذلك الجسمِ تَصْحَبُ أبداً الضوءَ الذي يصدُرُ عنه إلى كلِّ جهةٍ تقابِلُ ذلك الجسمِ، ويكون الضوءُ وصورةُ اللونِ أبداً معاً . . . وإذا كان الضوءُ واللونُ يردان معاً إلى سطحِ البَصْرِ، وكان البصرُ يُحسُّ بالضوءَ الذي في المُبَصَّرِ من الضوء الذي يردُّ إليه من المُبَصَّرِ، فأخْلِقُ بأن يكون إحساسُ البَصْرِ باللونِ الذي في المُبَصَّرِ أيضاً إنما هو من صورةَ اللونِ التي تَرُدُّ عليه من الضوء .

وأيضاً فإنَّ صورةَ اللونِ تكون أبداً ممتزجةً بصورةِ الضَّوءِ، وغيرَ مُتميِّزة عنها، فليس يُحسُّ البصرُ بالضوءِ إلا مُلتبِساً باللون . فأخْلِقُ بأن يكون إحساسُ البصرِ بلونِ المُبَصَّرِ والضوء الذي فيه إنما هو من الصورةِ المُمتزجةِ من الضوء واللونِ الذي يردُّ إليه من سطحِ المُبَصَّرِ .

وأيضاً فإن طبقات البصر المسامطة لوسط مُقدّم البصر مُشَفَّةٌ مُتَماسِةٌ، والأولى منها - وهي القرنية - مماسَّةٌ للهواء الذي فيه تَرِدُ الصورةُ، ومن خاصّة الضوء أن يَنفُذَ في كلِّ جِسْمٍ مُشِفِّ، وكذلك خاصّة اللون أن تَنفُذَ صورته التي تَصْحَبُ الضوءَ في الجِسْمِ المُشِفِّ، ولذلك تمتدّ في الهواء المشفّ كامتدادِ الضوء، ومن طبيعة الأجسام المُشَفَّةُ أن تقبلَ صورةَ الأضواء والألوان وتُؤدِّيها إلى الجهةِ المقابلةِ لها، فالصورةُ التي تَرِدُ من المُبْصِرِ إلى سطحِ البصرِ تَنفُذُ في شفيفِ طبقاتِ البصرِ من الثقبِ الذي في مقدّم العينية، فهي تَصِلُ إلى الرطوبة الجليدية وتَنفُذُ أيضاً منها بحسبِ شفيفها. فأخلق بأن تكون صبغاتُ البصرِ إنما كانت مُشَفَّةٌ لتَنفُذَ فيها صُورُ الأضواء والألوان التي تَرِدُ إليها.

فَلنُحَرِّزَ الآنَ ما تَأَلَّفَ من جميعِ ذلك فنقول: إن البصرَ يُحسَّ بالضوء، واللونِ الذي في سَطْحِ المُبْصِرِ وتَنفُذُ في شفيفِ طبقاتِ البصرِ... وهذا المعنى هو الذي استقرَّ عليه رأيُ أصحابِ الطبيعةِ في كيفية الإبصار.

فنقول الآن إن كيفية الإبصار لا تَصِحُّ أن تكونَ بهذه الصفةِ فقط، لأن هذه الصفة تَنقُضُ وتَبْطُلُ إذا لم يَنضَفْ إليها غيرُها، وذلك أن كلَّ جِسْمٍ مُتَلَوِّنٍ مضيءٍ، فإن ضوءه ولونه تمتدُّ صورتُهُما في الهواءِ المُشِفِّ المتصلِ به إلى جميعِ الجهاتِ المقابلةِ له. وقد يُقابلُ البصرَ في الوقتِ الواحدِ مُبْصِرَاتٌ كثيرةٌ مُختلِفةُ الألوانِ، كلُّ واحدٍ منها بينه وبين البصرِ سموتٌ مستقيمةٌ في الهواءِ المتصلِ المتوسطِ بينه وبينها. وإذا كان المُبْصِرُ المقابلُ تَرِدُ صورةُ الضوء واللونِ اللذين فيه إلى سطحِ البصرِ فكلُّ واحدٍ من المُبْصِرَاتِ التي تقابلُ البصرَ في وقتٍ واحدٍ تَرِدُ صورةُ ضوئه ولونه في ذلك الوقتِ إلى سَطْحِ البصرِ. وإذا كانت الصورةُ تمتدُّ من المُبْصِرِ إلى كلِّ جهةٍ تُقابلُه، وكانت إنما تَصِلُ إلى البصرِ من أجلِ مقابلته، فإن الصورةَ التي تَصِلُ من المُبْصِرِ إلى البصرِ تَصِلُ إلى جميعِ سَطْحِ البصرِ.

وإذا كان ذلك كذلك فإنَّ البصرَ إذا قابلَ مُبْصِراً من المُبْصِرَاتِ ووصلت صورةُ لونه وضوئه إلى سطحِ البصرِ، وحضِرَ في الوقتِ مُبْصِرَاتٌ أُخَرُ، مُختلِفةُ

الألوانِ مقابلَةً للبصر، فإنَّ كلَّ واحدٍ من تلك المُبصرات قد وَرَدَتْ صورةً ضَوْئَهُ ولونه إلى سطحِ البصر، وتكون صورةً كلِّ واحدٍ من جميع تلك المُبصراتِ في وقتٍ واحدٍ ألوانٌ كثيرةٌ مختلفةٌ وأضواءٌ كثيرةٌ مختلفةٌ كلِّ واحدٍ منها قد مَلَأَ سطحَ البصر، فَتَحْصُلُ في سطحِ البصرِ صورةٌ ممتزجةٌ من ألوانٍ مُختلفةٍ وأضواءٍ مختلفة.

فإن أَحَسَّ البَصْرُ بتلك الصورة الممتزجة فهو يُحسُّ بلونٍ مخالفٍ لِلْوَنِ كلِّ واحدٍ من تلك المُبصرات. وإن أَحَسَّ بواحدةٍ من تلك الصورة ولم يُحسَّ بالباقية أدركَ واحداً من المُبصرات ولم يُدركِ الباقية، وهو يُدركُ جميعَ تلك المُبصرات في وقتٍ واحدٍ ويُدركها مُتمَيِّزةً. وإن لَمْ يُحسَّ بواحدةٍ من تلك الصُّورِ فليس يُحسُّ بشيءٍ من المُبصراتِ المُقَابِلَةِ، لكنَّهُ يُحسُّ بجمعِها.

وأيضاً فإنَّ المُبَصَّرَ الواحدَ قد تكونُ فيه ألوانٌ مختلفةٌ وتخطيطٌ وترتيبٌ، وكلُّ جُزءٍ من أجزائه يَصْدُرُ منه الضوءُ واللونُ اللذان في جميعِ السُّموتِ المُستقيمةِ التي يَصِحُّ أن تمتدَّ في الهواءِ المتَّصِلِ به . . .

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» ص 137 - 139

إحساسُ البصرِ بالضوء

إن البصرَ إنما يُحسُّ بالضوءِ واللونِ اللذين في سطحِ المُبَصَّرِ من صورةِ الضوءِ واللونِ اللذين في سطحِ المُبَصَّرِ التي تمتدُّ من المُبَصَّرِ إلى البصرِ في الجسمِ المُشفِّ المتوسِّطِ بين البصرِ والمُبَصَّرِ، وإن البصرَ ليس يُدركُ شيئاً من الصورِ التي تَرِدُ إليه من سموتِ الخطوطِ المستقيمةِ التي تُتَوَهَّمُ ممتدَّةً بين المُبَصَّرِ وبين مركزِ البصرِ فقط التي هي أعمدةٌ على جميعِ سطوحِ طبقاتِ البصر. . .

وهذا هو كيفيةُ ازبصارِ الجملة، لأنَّ البصرَ ليس يُدركُ من المُبَصَّرِ بمجردِ الحِسِّ (لا الضوءَ واللونَ اللذين في المُبَصَّرِ فقط، فأما باقي المعاني التي يُدركها

البصرُ من المبصر - كالشكلِ والوضعِ والعِظْمِ والحركةِ وما أشبه ذلك فليس يُدركها البصرُ بمجرد الحسِّ، وإنما يُدركها بقياسِ وأماراتٍ.

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» ص 159 - 160

قابليةُ المُبصِّراتِ للتغيُّرِ

وجميعُ المُبصِّراتِ التي في عالمِ الكونِ والفسادِ قابلةٌ للتغيُّرِ في ألوانها وفي أشكالها وفي أعظامها وفي هيئاتها وفي ملاستها وخشونتها وفي ترتيب أجزائها وفي كثيرٍ من المعاني الجزئية التي تكون فيها، لأنَّ طبيعتها مستحيلةٌ متغيِّرةٌ، ولأنها مع ذلك مُهيَّأةٌ للانفعالِ بما يعرض فيها من خارج، فالتغيُّرُ طبيعيٌّ لها، والتغيُّرُ الذي يصحُّ أن يُدركه البصرُ ممكنٌ في جميعها وإن كان فيها ما ليس يُمكن أن يظهرَ للبصرِ تغيُّره في الاستحالة، فليس بشيءٍ منها ليس يُمكن أن يعرض له من خارج تغيُّرٍ يصحُّ أن يظهرَ للبصرِ، فليس شيءٌ من المُبصِّراتِ التي في عالمِ الكونِ والفسادِ ليس يُمكن أن يقبلَ تغيُّراً يظهرَ للبصرِ.

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» ص 336:1

الإبصارُ بالبديهةِ وبالتأمُّلِ

الإبصارُ يكونُ على وجهين: إبصارٌ بالبديهةِ وإبصارٌ بالتأمُّلِ. والإبصارُ بالبديهةِ يُدركُ من المُبصِّرِ المعاني الظاهرةَ فقط، وليس يتحقَّقُ بالبديهةِ صورةُ المُبصِّرِ.

والإبصارُ بالبديهةِ يكونُ بمجردِ البديهةِ، وقد يكونُ بالبديهةِ مع تقدُّمِ المعرفةِ. والإبصارُ بمجردِ البديهةِ هو إبصارُ المُبصِّراتِ التي لا يعرفها البصرُ في حالٍ ملاحظتها ولا يتأمَّلها مع ذلك في الحالِ.

والإبصارُ بالبديهةِ مع تقدُّمِ المعرفةِ هو إبصارُ المُبصِّراتِ التي تقدَّمتِ معرفةُ

البَصْرِ بِهَا إِذَا عَرَفَهَا البَصْرُ فِي حَالِ ملاحظتها ولم يَسْتَأْنَفْ مع ذلك تَأْمُلُهَا، وعلى كلا الحالين ليس يُدْرِكُ بالبديهة حقيقة المُبْصِرِ، تَقَدَّمت معرفته بالمُبْصِرِ أو لم تتقدّم معرفته به .

والإبصار بالتأمل يكون على وَجْهَيْنِ: إبصارٌ بِمُجَرَّدِ التأمّل، وإبصارٌ بالتأمّل مع تقدّم المعرفة .

والإبصارُ الذي يكون بِمُجَرَّدِ التأمّل هو إبصارُ المَبْصِرَاتِ التي لم يُدْرِكْهَا البَصْرُ من قبل، أو ليس يُدْرِكُ إدراكه لها إذا تَأْمَلَهَا في حالِ إدراكها .

والإبصارُ بالتأمل مع تقدّم المعرفة هو إبصارُ جميع المَبْصِرَاتِ التي قد أدْرَكْهَا البَصْرُ من قَبْلِ وهو ذاكِرٌ لإبصارها إذا استَأْنَفْ مع معرفتها تَأْمُلُهَا واستقراء المعاني التي فيها . وهذا الإبصارُ ينقسم قسمين :

أحدهما: هو الإبصار المألوف للمبصرات المألوفة، وهذا القسم يكون بالأمارات التي تُدْرِكُ باليسير من التأمّل واستقراء بعض المعاني التي في المُبْصِرِ مع تقدّم المعرفة، ويكون هذا الإبصارُ في أكثرِ الأحوال في زمانٍ غيرِ محسوس، وليس يكون ما يُدْرِكُ على هذه الصّفة إدراكاً في غاية التحقيق .

والقسمُ الثاني: هو الذي يكون بغاية التأمل واستقراء جميع المعاني التي في المُبْصِرِ في حال إدراك المُبْصِرِ مع تقدّم المعرفة بذلك المُبْصِرِ، ويكون في الأكثر في زمانٍ محسوس، ويختلف زمانه بحسب المعاني التي تكون في المُبْصِرِ . والإبصارُ الذي بهذه الصّفة هو الذي تُدْرِكُ به المَبْصِرَاتُ المألوفة إدراكاً في غاية التحقيق .

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» 1: 337 - 338

شروط الرؤية بالعين

جميع ما يرى بالعين فإنما يتحقّق رؤيته عند اجتماع شرائط ثمانية :

أحدها: سلامة القوة والروح والالات (يعني الأعصاب وآلات الإبصار) . . .

وثانيهما: أن يكون ما تُقصدُ رؤيته بحيث يُمكن ذلك فيه، وذلك بأن يكون مُلوناً مضيئاً بذاته أو مستنيراً بغيره .

وثالثهما: أن يكون على وضع مخصوصٍ من الحاسة، وذلك بأن يكون محاذياً لها أو محاذياً لصقيلٍ يُحاذيها كما يرى الشيء في المرآة . . .

ورابعها: أن يتوسَّط بين الحَدَقَةِ والمرئي جسمٌ شفافٌ كالهواء والماء فذلك ما يكون في داخل المُقلَّة أو في داخل العصب التَّوري، فإنه لا يرى .

وخامسها: أن لا يكون بين الحَدَقَةِ والمرئي حجابٌ يَمْنَعُ الرؤية . . .

وسادسها: أن لا يكون المرئيُّ بغاية القربِ من الحَدَقَةِ حتَّى يماسها أو يَقْرُب جداً منها، ولذلك لا نرى الأجسام التي تُلاقِي العين .

وسابعها: أن لا يكون المرئيُّ بغاية البُعد عن الحَدَقَةِ، ويختلف ذلك باختلافِ المرئي، فالكواكبُ تُرى وإن كانت بعيدةً جداً، وذلك لأجلِ إفراطِ عَظْمِها . . .

وثامنها: أن لا يكون المرئيُّ صغيراً جداً، وهذا الصَّغُرُ قد يَبْلُغُ إلى غاية لا يمكن معها الرؤية - وإن قَرُب - كما في صغار الهباء . . .

ابن النفيس في «المهذب» ص 83 - 84

رأي الرياضيين والطبيين في إدراك المُبصَّرات

للفلاسفة في إدراك المُبصَّرات رأيان:

أحدهما: رأيُ الرياضيين وأكثر الأطباء، وهو أن يكون بشعاعٍ يَخْرُجُ من العين ويلاقِي المَبصَّر .

وثانيهما: رأي أكثر الطبيعيين، وأنه يكون بوصولِ شَبَحِ المرئي إلى العين . . . فمنهم من يقول إن وصولَ هذا الشبَحِ على هيئةٍ مخروطينِ قاعدتُهما

المُبْصِرَ وزاويتُهما في الرطوبة الجليدية، وموقعُ الشَّبَحِ عند هُؤلاءِ هو في سطحِ هذه الرطوبة . . . ومنهم من يجعل موقعه في الطبقة العَنَكَبوتية ثم بعد ذلك يَكْتَفِ بِتَأْدِي ذلك إلى القوة الباصرة.

وأما الحَقُّ في هذا الذي لا محجة فيه فهو أن الشَّبَحَ يَقَعُ على الروح الذي في داخلِ المُقْلَةِ ثم يَتَقَلُّه ذلك الروحُ من كلِّ واحدةٍ من المُقْلَتَيْنِ في العَصَبِ النَّوْرِيِّ إلى أمامِ القوةِ الباصرة، وهناك يَتَّحِدُ الشَّبَحَانِ شَبْحاً واحداً بانطباقِ أحدهما على الآخر فتَدْرِكُهُ القوةُ الباصرة، ثم يَنْتَقِلُ إلى داخلِ البَطْنِ المَقْدَمِ من الدِّمَاغِ فَيَبْقَى هناك محفوظاً، فكلَّ وقتٍ تَلْحَظُ النفسُ ذلك الشَّبَحَ تَتَخِيلُ ذلك المَرْئِي .

ابن النفيس في «المهذب» ص 86 - 88

حقيقة الصوت

الصوت ماهيةٌ بديهيةٌ لأنه من الكيفيات المَحْسُوسَةِ، وقد اشْتَبَهَ عند البعض ماهيته بسببه القريبِ أو البعيدِ، فقيل: الصوتُ هو تَمَوُّجُ الهَوَاءِ، وقيل: هو قَلْعٌ أو قَرَعٌ.

والحَقُّ أَنَّ ماهيته ليست ما ذُكِرَ، بل سَبَبُ الصوتِ القريبِ التَّمَوُّجُ، وليس التَّمَوُّجُ حَرَكَةً انتقاليةً من هواءٍ واحدٍ بعينه بل هو صَدْمٌ بعد صَدْمٍ، وسكونٌ بعد سكونٍ، فهو حالةٌ شهبيةٌ بِتَمَوُّجِ المَاءِ في الحوضِ إِذَا أُلْقِيَ حَجَرٌ فِي وَسَطِهِ، وإنما كان التَّمَوُّجُ سبباً قريباً، لأنه متى حَصَلَ التَّمَوُّجُ المَذْكُورُ حَصَلَ الصوتُ، وإذا انتفى انتفى، فإننا نَجِدُ الصوتَ مستمراً باستمرارِ تَمَوُّجِ الهَوَاءِ الخارجِ من الحَلَقِ والآلاتِ الصناعيةِ ومُنْقَطِعاً بانقطاعه، وكذا الحالُ في طنينِ الطُّسْتِ، فإنه إِذَا سَكَنَ انقطع لانقطاعِ تَمَوُّجِ الهَوَاءِ حينئذٍ.

وسبب التَّمَوُّجِ قَلْعٌ عنيفٌ، أي تفريق شديد، أو شَرِّعٌ عنيفٌ، أي إهساس

شديد، إذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع أو المقلوع إلى الجنبتين بعنف وينقاد له - أي لذلك الهواء المنفلت - ما يجاوره من الهواء إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء .

ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تمؤجه بالقرع أو القلع يحملها الهواء إلى الصمّاخ فيسمع الصوت لوصوله إلى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك الصوت، يعني الإحساس بالصوت يتوقف على أن يصل الهواء الحامل له إلى الصمّاخ .

التهانوي في «الكشاف» 4:204 - 205

الصورة والمادة

والصورة هي في الجسم الجوهر الجسماني مثل شكل السرير في السرير، والمادة مثل خشب السرير. فالصورة هي التي بها يصير الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل، والمادة هي التي بها يكون جوهرًا بالقوة، فإن السرير هو سريرًا بالقوة من جهة ما هو خشب، ويصير سريرًا بالفعل متى حصل شكله في الخشب .

والصورة قوامها بالمادة، والمادة موضوعة لحمل الصور، فإن الصور ليس لها قوام بذاتها وهي محتاجة إلى أن تكون موجودة في موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصور فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا في موضوع ما، جعلت المادة موضوعة لتحمل الصور، فلذلك متى لم توجد الصور كان وجود المادة باطلاً؛ وليس في الموجودات الطبيعية شيء باطل. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى خلواً من صورة ما، فالمادة مبدأً وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط، وليست هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجودٌ وحدها بغير صورة. والمادة والصورة كلٌ واحدٍ منهما يُسمى بالطبيعة، إلا أن أحدهما بهذا الاسم هو الصورة. مثال ذلك البصر،

فإنه جَوْهَرٌ وجِسْمُ العَيْنِ مادَّتُهُ، والقوَّةُ التي بها يُبْصَرُ هي صورتهُ، وباجتماعهما يكون البصرُ بصرًا بالفعل. وكذلك سائرُ الأجسامِ الطبيعيةِ.

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 36 - 37

الصورة في عُرف الحكماء

تُطلَقُ على معانٍ: منها كَيْفِيَّةٌ تَحْصُلُ في العِقلِ هي آلَةُ ومِرآةٌ لِمِشَاهِدَةِ ذِي الصُّورَةِ، وهي الشَّبْحُ والمِثَالُ الشَّبِيهُ بِالمُتَخَيَّلِ في المِرآةِ. ومنها ما يَتَمَيَّزُ بِهِ الشَّيْءُ مطلقاً سواء كان في الخارج - ويُسمَّى صورةً خارجيةً - أو في الذَّهْنِ - ويُسمَّى صورةً ذهنيةً. ومنها الصُّورَةُ الذَّهْنِيَّةُ، أي المَعْلُومُ المَتَمَيِّزُ في الذَّهْنِ، وحاصِلُهُ المَاهِيَةُ المَوْجُودَةُ بِوَجُودِ ظَنِّيٍّ أو ذِهْنِيٍّ... ومنها ما بِهِ يَحْصُلُ الشَّيْءُ بِالفِعْلِ كَالهَيَاةِ الحاصِلَةُ لِلسَّرِيرِ بِسَبَبِ اجْتِمَاعِ الخَشَبَاتِ، ومقَابِلُهُ المَادَّةُ، بِمعنى ما بِهِ الشَّيْءُ بِالقُوَّةِ كقِطْعَاتِ السَّرِيرِ.

التهانوي في «الكشاف» 228:4 - 230

الطاقة

فأما الطاقَةُ فهي وفاءُ القُوَّةِ بِالمَحْمُولِ عَلَيْهَا، وهي مُسْتَعْمَلَةٌ في الحيوانِ وفي قُوَّتِهِ خَاصَّةً، وفي الأثقالِ الجِسْمَانِيَّةِ.

وقد تُسْتَعْمَلُ أيضاً في الأثقالِ النَّفْسَانِيَّةِ - تَشْبِيهاً واستِعَارَةً - فيُقَالُ: فلانٌ يُطَبِّقُ حَمْلَ مائةٍ مِنَّا، أي في قُوَّتِهِ وفاءً بهذا الثَّقَلِ إِذَا حَمَلَهُ، ويقالُ: فلانٌ يُطَبِّقُ الكلامَ، ولا يطبِّقُ النظرَ ولا الغَمَّ ولا السرورَ، فإنَّ اسْتُعْمَلَ في غيرِ الحيوانِ فَعَلَى المَجَازِ البَعِيدِ.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 96

الطبع

الطبع هو كلُّ هيئةٍ يُستكمل بها نوعٌ من الأنواع، فعِليةٌ كانت أو انفعاليةً، وكأنَّها أعمُّ من الطبيعة .

وقد يكون الشيءُ عن الطبيعة وليس بالطَّبعِ مثل الأصْبُعِ الزائد . . .

ولعموم الطَّبعِ للفعلِ والانفعالِ كان أعمُّ من الطبيعة التي هي مَبْدَأُ فعلي .

الغزالي في «معيار العلم» ص 299

الطبيعة

الطبيعة هي القوةُ المُدبَّرةُ لكلِّ شيءٍ مما في العالمِ الطبيعي، والعالمِ الطبيعيُّ ما تَحْتَ فَلِكِ القَمَرِ إلى مَرَكزِ الأرضِ .

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 82

الطبيعةُ والعلومُ الإلهيةُ

فأما مَنْ تَدَرَّب في المعاني الطبيعيةِ ثم حَظِيَ بالعلومِ الإلهيةِ فإنه يَسْتَعِين بأصولِ الطبائعِ على تقريرِ المعاني الإلهيةِ، وَيَدَّعي أنها كَلِّها أعلامٌ دالَّةٌ لذوي الألبابِ على المعاني العَقْلِيَّةِ التي القُوَّةُ المُتَخَيِّلَةُ صالحةٌ لأن تَتَفَرَّد بذاتها لِضَرْبٍ من التَّمييزِ، فهي، إذن، كأنَّها صورةٌ للروحِ الحِسِّيَّةِ ومادَّةٌ للنفسِ التُّطْقِيَّةِ، فكأنَّها روحانيةٌ من جهةٍ وجسمانيةٌ من جهةٍ .

ثم هي من فرط اللطافةِ بحيث توجد على الدوامِ قابِلةً من النفسِ النطقيةِ آثارَ صُورِها العقليةِ، ومن الروحِ الحِسِّيَّةِ آثارَ مُدْرَكَاتِها الجُزئيةِ، بل قابِلةً من اختلافِ الأشكالِ الفَلَكِيَّةِ آثاراً مُفْتَنَةً، ومن صنوفِ الحِكمِ الإلهيةِ آثاراً مُفْتَنَةً، وذلك بحسبِ صفاتها ودَرَنِها تُعْرَض لها الانفعالاتُ المُتعاقة، وبحسبِ اتِّحادِها تُعْرَض للقوةِ الشوقيةِ

انبعاثاتٍ داعية، وبحسب دواعيها تُعرض للقوة المُحرَّكة سِياقةً البَدن إلى المَدَعَو. فإذَن، الأسبابُ المُوَلَّدةُ للحركاتِ الحيوانية هي الانفعالاتُ المُوَلَّدة من الأشكالِ الفَلَكِيَّة، إما في القوةِ الشَّوقية بوساطةِ القوةِ الخيالية، وإما في القوةِ الخيالية بوساطةِ القوةِ الشَّوقية، وإما في كليهما بحسب اتحادهما، أعني إذا كانت الحركاتُ طوعية؛ ثم النفسُ التُّطيقية تصير مُدبِّرةً لها ومستوليةً عليها.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 116 - 117

الطبيعات

وأما (علم) الطبيعاتِ فهو بَحْثٌ عن عالمِ السمواتِ وكواكبِها وما تحتها من الأجسامِ المُفَرَّدةِ كالماءِ والهواءِ، والترابِ والنارِ، وعن الأجسامِ المُركَّبةِ كالحيوانِ والنباتِ والمعادنِ وعن أسبابِ تَغْيِيرِها واستحالتها وامتزاجها. وكذلك يُضاهي بحثَ الطبِّ عن جسمِ الإنسانِ وأعضائه الرئيسيةِ والخادمة، وأسبابِ استحالةِ مزاجه.

وكما ليس من شرطِ الدينِ إنكارُ علمِ الطبِّ فليس من شَرَطِه أيضاً إنكارُ ذلك العلمِ إلا في مسائلٍ مُعينةٍ ذكرناها في كتاب (تهافت الفلاسفة)، وما عداها مما يَجِبُ المُخالفةُ فيها، فعند التأملِ يَتَبَيَّنُ أنها مُندرجةٌ تحتها؛ وأصلُ جُمَلتها أن تَعَلَّمَ أن الطبيعةَ مُسَخَّرَةٌ لله تَعَالَى، لا تَعْمَلُ بنفسها، بل هي مُستعملةٌ من جِهَةِ فاطِرِها؛ والشمسُ والقمرُ والنجومُ والطبائعُ مُسَخَّرَاتٌ بأمره لا فَعَلَ لشيءٍ منها بذاته عن ذاته.

الغزالي في «المنقذ من الضلال» ص 79 - 80

الفلك

موضوع علم الفلك وبراينه

وَشَرَفُ كُلِّ عِلْمٍ إِذَا بَشَّرَفَ مَوْضُوعَهُ وَإِذَا بَوَثَّقَهُ بِرَاهِينِهِ وَإِذَا بَهَمَا مَعاً، لِذَلِكَ شَرَّفَ عِلْمُ الْهَيْئَةِ.

أما موضوعه فإنه من أعجب صنَعِ اللهُ - تعالى - وأعظم خلقه وأحكم فعله .
وأما براهينه فهندسية وحسابية قطعية . وفائدة هذا العلم عظيمة لمن نظر في الآيات
السماوية والحركات الفلكية ، فإن للفكر فيها مجالاً واسعاً ، ودليلاً على وجود
الصانع - سبحانه وتعالى - قاطعاً .

ولا بد في هذا العلم من تقديم تصوّرات وإنشاء مقدمات تكون مادة للبرهان
أو مقربة للمطلوب إلى الأذهان .

مفهوم العالم والفلك

وينبغي أن يفهم من قولهم العالم : إنه إشارة إلى ما حواه السطح الظاهر من
الفلك الأعلى الذي لا كوكب فيه يرى ، ويسمى بالفلك الأطلس لذلك ، وهو
المتحرك الحركة السريعة اليومية ، المحرك بجميع ما فيه من الأثيريات الحركة
السريعة اليومية .

والفلك اسم يطلق على الجسم المستدير وعلى سطح الكرة وسطح الدائرة
وعلى محيطها ، تشبيهاً بفلكة المغزل في الأصل ، وفي العرف على السماويات
خاصةً .

فالعالم - إذن - يقال على جملة مؤلفة من أشياء مختلفة تنقسم أولاً إلى ثقيل
وخفيف ، وما ليس بثقيل ولا خفيف ، وشكله شكل كرة .

والكرة جسم مستدير يحيط به سطح واحد مستدير في داخله نقطة كل
الخطوط المستقيمة المخرجة منها إلى ذلك السطح متساوية . ويقال لتلك النقطة
مركز الكرة ، ففي كرة العالم نقطة هي مركز العالم .

ويقال للسطح المحيط بالعالم محدّد الجهات ، إذ به وبمركزه تحدّدت جهتنا
السفل والعلو ، وهما الجهتان الثابتان اللتان لا تبدلان ، وباقي الجهات تتقلب
وتتبدل ، فهذه هي الجهات على التحقيق ، فالعلو منها هو المحيط ، والسفل هو

المركز . فأعلى العُلُوُّ هو هذا السَّطْحُ - أعني المُحدَّد - وما يليه يُسمَّى فوقاً وعالياً، وأسفلُ السافلين هو مركزه، وما يليه يُسمَّى تحتاً وأسفل، وليس بعد هذا السطح عُلُوٌّ ولا بَعْدَ مركزه سَفَلٌ، فلهذا سُمِّي - مُحدَّدَ الجهات .

وأما الجهاتُ الباقية فَتَحَدُثُ مضافةً كقولنا: أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وهي المُتَبَدِّلَةُ المُتَغَيِّرَةُ .

والأجسام المألثة لمُحدِّدِ العالمِ مختلفةٌ، فمنها بسائطٌ محيطٌ ببعضها ببعض، ومنها مرَكِّباتٌ من البسائط . فمن البسائطِ الثَّقِيلُ والخفيف المطلقان، وما بينهما ثَقِيلٌ وخفيفٌ مضافان، وهي العناصرُ الأربعة، ومن هذه العناصر تكون المرَكِّبات .

وأما الذي ليس بثَقِيلٍ ولا خفيفٍ - وهو الأثيرُ - فينقسم إلى قسمين: أفلاك، وهي أجرامُ السماوات، وهي مُشَقَّةٌ في الغاية من الشَّفِيفِ لا تَحْجُبُ ما وراءها، يَنْقُذُهَا الشَّعَاعُ ولا ينعكس عنها، وإلى أجرام كوكبية غير مُشَقَّةٍ تَحْجُبُ ما وراءها، وتُقْبَلُ الشَّعَاعُ، وَيَنعكس عنها فلا يَنْقُذُهَا . وتُسمَّى هذه الجُمْلَةُ خامساً، بمعنى أنها غيرُ تلك الأربعة، وتُدعى بالأثير، وبالعالمِ العُلُوي وبالسماويات .

فأما الأجسامُ العنصريةُ فالجسمُ الثَّقِيلُ منها يَتَحَرَّكُ بِثِقَلِهِ نحوَ مركزِ العالم، ولَمَّا كان الثَّقَلُ هو العلةُ في طلبِ المركز فما هو أكثرُ ثِقَلًا يكون أشدَّ طلباً مما هو أخفُّ منه . وأشدُّها ثِقَلًا يقال له ثَقِيلٌ مُطلقٌ، والذي دونه في الثَّقَلِ يقال له ثَقِيلٌ مُضاف .

فالثَّقِيلُ المُطلق يكون موضعه الطبيعيُّ له مركزَ العالم، وكلُّ جُزءٍ من أجزاء هذا الثَّقِيلِ يَطْلُبُ أن يكونَ المركزُ في وسطه فتتدافعُ الأجزاءُ بِثِقَلِهَا فتتراكمُ حولَ المركزِ بحيث يَنْطبقُ ثَقْلُ جُمْلَتِهَا على مركزِ العالم، فهي تَطْلُبُ هذا المركزَ طبعاً - أعني بما فيها من الثَّقَلِ - ولا تَبعدُ عنه إلا قسراً . ولو فرضنا أن هذا العنصرَ قُسرَ فأزِيلَ من مكانه وتمكَّنَ فيه غيرُه ثم زال عنه ذلك القاسرُ لتحَرَّكَ إليه ودفع ذلك الغيرَ، واحتوى على المركزِ وصارَ ذلك الغيرُ على ظاهره لكونه أثقلَ مما سواه من

البسائط . وهو جسمٌ كُرِّيٌّ يقال له الترابُ والأرضُ، وهو باردٌ يابسٌ، كثيفٌ، كَمِدٌ، وشكلُه بجملته كُرَّة .

مؤيد الدين العُرْضي في «كتاب الهيئة» ص 27 - 31

الأفلاك متناهية

الأفلاكُ كلُّها متناهية، وليس وراءها جَوْهَرٌ ولا شيءٌ ولا خَلَاءٌ ولا مَلَأٌ، والدليلُ على ذلك أنها موجودةٌ بالفعل، وكلُّ ما هو موجودٌ بالفعل فهو مُتْنَاهٍ، ولو لم يكن متناهياً لكان موجوداً بالقُوَّة .

فهذه الأجرامُ كلُّها موجودةٌ بالفعل لا تَحْتَمِلُ زيادةً واستكمالاً، وحُكِيَّ عن أفلاطون أنه كان يَمْتَحِنُ عقولَ تلامذته فيقول: لو كان الموجودُ غيرَ متناهٍ وَجَبَ أَنْ يكون بالقُوَّة لا بالفعل .

الفارابي «رسالتان فلسفيتان - جوابات» ص 107 - 108

الأفلاكُ أجسام لا امتدادَ وراءها

فَعَلِمَ (حَيُّ بْنُ يَفْظَانَ) أَنَّ السَّمَاءَ وما فيها من الكواكبِ أجسامٌ لأنها ممتدَّةٌ في الأقطارِ الثلاثة: الطولِ والعَرْضِ والعُمقِ لا يَنْفَكُ شيءٌ منها عن هذه الصفةِ، وكلُّ ما لا يَنْفَكُ عن هذه الصفةِ فهو جسمٌ .

ثم تَفَكَّرَ هل هي مُمتدَّةٌ إلى غيرِ نهايةٍ، وذاهبةٌ أبداً في الطولِ والعَرْضِ والعُمقِ إلى غيرِ نهايةٍ أو هي مُتْنَاهِيَةٌ محدودةٌ بحدودٍ تَنْقَطِعُ عندها ولا يُمَكِّنُ أَنْ يكون وراءها شيءٌ من الامتدادِ، فَتَحَيَّرَ بعد ذلك بعضَ حَيْرَةٍ، ثم إنه بقوة فِطْرَتِهِ وذكاءِ خاطرِهِ رأى أَنَّ جسماً لا نهايةَ له أمرٌ باطلٌ، وشيءٌ لا يُمكن، ومعنى لا يُعْقَلُ، وتَقَوَّى هذا الحكمُ عنده بحُجَجٍ كثيرةٍ سَنَحَتْ له بينه وبين نفسه، وذلك أنه قال: أما هذا الجسمُ السماويُّ فهو مُتْنَاهٍ من الجِهةِ التي تليني والناحيةِ التي وَقَعَ عليها جِسْمِي، فهذا لا أشكُّ فيه لأنِّي أدركه ببصري، وأما الجِهةُ التي تُقَابِلُ هذه

الجهة - وهي التي يداخلني فيها الشك - فإني أيضاً أعلم أنه من المُحالِ أن تمتدَّ إلى غير نهاية، لأنِّي إن تَخَيَّلْتُ أنَّ خَطَّينِ اثْنين يَبْتَدِئانِ من هذه الجهة المتناهية وَيَمُرَّانِ في سُمْكِ الجِسمِ إلى غيرِ نهايةٍ حَسَبَ امتدادِ الجِسمِ، ثم تَخَيَّلْتُ أنَّ أَحَدَ هَذينِ الخَطَّينِ قُطِعَ منه جزءٌ كبيرٌ من ناحيةِ طَرَفِهِ المُتَناهِي، ثُمَّ أُخِذَ ما بَقِيَ منه شيءٌ وَأُطْبِقَ الخَطُّ المَقْطُوعُ منه على الخَطِّ الذي لَمْ يُقَطَّعْ منه شيءٌ، وذهبَ الذَّهَبُ كذلك معهما إلى الجهة التي يُقالُ إنها غيرُ متناهية فإما أن نَجِدَ الخَطَّينِ أبدأً يَمْتَدَّانِ إلى غيرِ نهايةٍ ولا يَنْقُصُ أَحَدُهُما عن الآخرِ، فيكونُ الذي قُطِعَ منه جزءٌ مساوياً للذي لَمْ يُقَطَّعْ منه شيءٌ، وهو مُحالٌ، كما أن الكُلَّ مِثْلُ الجزءِ مُحالٌ، وإمَّا أن لا يَمْتَدَّ الناقِصُ معه أبدأً، بل يَنْقَطِعُ دونَ مَذْهَبِهِ وَيَقِفُ عن الامتدادِ معه فيكونُ متناهياً، فإذا رُدَّ عليه القَدْرُ الذي قُطِعَ منه أولاً، وقد كان متناهياً، صارَ كُلُّهُ أيضاً مُتَناهياً، وحينئذٍ لا يَنْقُصُ عن الخَطِّ الأَخرِ الذي لَمْ يُقَطَّعْ منه شيءٌ، ولا يُفْضَلُ عليه فيكونُ إذن مثله، وهو متناهٍ، فذلك أيضاً متناهٍ.

فالجِسمُ الذي تُفَرِّضُ فيه هذه الخطوطُ متناهٍ، فإذا فرضنا أن جِسمًا عَيرَ متناهٍ فقد فَرَضنا باطلاً ومُحالاً.

ابن طفيل في «حَيِّ بن يقظان» ص 166 - 168

مقادير الأرض بالفراسخ

إن أريدَ المسافاتُ المشهورةُ فَقَطَّرُها بالفراسخ ألفان ومائة وثلاثة وستون فرسخاً وثُلثًا فَرَسَخٍ: ودَوَّرُها بالفراسخ سِتَّةَ آلافٍ وثمانمائة فرسخ.

وعلى هذا يكون مسافةُ سَطْحِها الخَارجِ أربعةَ عشرَ ألفاً وسبعمائة وسبعة وعشرين فرسخاً ورُبُعَ فرسخ.

ومساحةُ جِسمِها مائةٌ وستةٌ وستون ألفَ ألفٍ وسبعمائة وأربعةٌ وأربعون ألفاً ومائتان واثنتان وأربعون فرسخاً وخُمُسا فَرَسَخٍ.

وإذا كان ذلك كذلك ثم ضُربَ بُعدُ كُلِّ كوكبٍ في فراسخِ نصفِ قَطْرِ الأرضِ، وقَطْرُ كُلِّ كوكبٍ في فراسخِ قَطْرِ الأرضِ، وجِزْمُ كُلِّ كوكبٍ في تكسيرِ الأرضِ^(١) صارت كلها بالفراسخ معلومةً . . .

الاختلافُ في تقديرِ قَطْرِ الأرضِ ومساحتها

لَمَّا لم تَكُنْ تَحْضُلُ الحَقِيقَةُ مِمَّا تُرْجِمَ مِنَ الكُتُبِ إِلَى اللِّسَانِ العَرَبِيِّ، أَمَرَ [الخليفةُ العباسي] المأمون بن الرشيد باعتبارِ ذلك، فتولاه جماعةٌ من العلماءِ، وقَيَّدَ في بَرِيَةِ سَنجَارِ، ووجدوا حِصَّةَ الدَّرَجَةِ الواحِدَةِ مِنَ الأَمِيالِ سِتَّةً وخَمْسِينَ مِيالاً وثُلُثِي مِيلِ، وَضَرَبُوا ذلكَ في ثلاثمائة وستين فاجتمع عشرون ألفاً وأربعمائة، وذلك أَمِيالُ دَوْرِ الأرضِ فِي الدَائِرَةِ العُظْمَى، والأَمِيالُ أثلَاثُ الفَرَاسخِ، وكُلُّ مِيلِ فهو مُشْتَمِلٌ عَلَى أربعةِ أَلْفِ ذِرَاعِ يُسَمَّى بالعَرَاقِ بِالذِرَاعِ السَّوَاءِ وهو أربعةٌ وَعَشْرُونَ أَصْبَعاً. وقد اعتُبرتْ آنذاك بِأَرْضِ الهِنْدِ فلم يُخَالَفْهُ بِشَيْءٍ بَعِيَانَهُ.

البيروني في «التفهيم»، مخطوطة الخزانة الحسينية، عدد 2833.

مساحة الأرض وقطرها

إِذَا عَلِمَ مَقْدَارُ ما يَجِبُ لِلدَّرَجَةِ الواحِدَةِ مِنَ دَوْرِ الفَلَكِ مِنَ اسْتِدَارَةِ الأرضِ بِالْأَمِيالِ أَوْ الفَرَاسخِ أَوْ غَيْرِ ذلكَ، فَإِنَّ ذلكَ المَقْدَارَ هو الَّذِي يُضْرَبُ فِي دَوْرِ الفَلَكِ الَّذِي هو ثلاثمائة وستون درجة، فيكون ما اجتمع من ذلك هو دَوْرُ الأرضِ، فإذا قُسِمَ ذلكَ المَجْتَمِعُ - الَّذِي هو دَوْرُ الأرضِ - عَلَى ثَلَاثَةِ وَسْبَعِ خَرَجَ قَطْرُ الأرضِ. فإذا ضُرِبَ قَطْرُ الأرضِ فِي دَوْرِهَا خَرَجَ تَكْسِيرُ مَسَاحَةِ بَسِيطِ جَمِيعِ الأرضِ.

قال أبو العباس أحمد الفرغاني في «جوامع مجاري النجوم وأصول الحركات» (الفصل الثامن):

«إِنَّا قد بَيَّنَّا فيما تَقَدَّمَ أَنَّ مَرَكِزَ كُرَّةِ الأرضِ هو مَرَكِزُ كُرَّةِ السَّمَاءِ فَيَجِبُ أَنْ

تكون استدارتها موازية لاستدارة السماء، فإذا سرنا في الأرض في جهتي الجنوب والشمال على خط نصف النهار زيد في ارتفاع القطب الشمالي على الأفق، ونقص منه بمقدار سيرنا في الأرض، فنقول إننا نجد بذلك حصة الدرجة الواحدة من دور الفلك تكون من استدارة الأرض ستة وخمسين ميلاً وثلاثي ميل بالميل الذي هو أربعة آلاف ذراع بالذراع السواء على ما امتحن في أيام المأمون واجتمع على قياسه عدة من العلماء؛ فإذا ضربنا حصة الدرجة الواحدة في دور الفلك - الذي هو ثلاثمائة وستون درجة - كان ما يجتمع من ذلك دور الأرض وهو عشرون ألف ميل وأربعمائة ميل، فإذا قسم دور الأرض وهو ستة آلاف وخمسمائة ميل بالتقريب، وإذا ضربنا القطر في الدور كان ما يجتمع من ذلك مساحة بسيط جميع الأرض مكسراً هو مائة ألف ميل واثان وثلاثون ألف [ألف] ميل وستمائة ألف ميل بالتقريب بالمقدار الذي هو ميل في ميل، فتكون مساحة ربع جميع الأرض المسكون مكسرة بهذه الأميال ثلاثة وثلاثين ألف ميل ومائة وخمسين ألف ميل».

الطريق إلى تقدير مساحة الأرض والأجرام السماوية

وذلك بالميل الذي هو ثلاثة آلاف ذراع، كل ذراع منها أربعة وعشرون أصبعاً، كل أصبع منها ثمان شعيرات ملصق بطون بعضها إلى بعض.

ولما كان قد تبين لمن تقدمنا أن السائر على الدائرة من الأرض الموازية لدائرة نصف النهار كلما استقبل بسيره قطب العالم الظاهر، فسار نحوه في أرض مستوية الاستدارة نحواً من ستة وستين ميلاً وثلاثي ميل، ازداد له ارتفاع القطب المقصود درجة واحدة، وإن استدبره بسيره فسار على الدائرة المذكورة الأميال المذكورة انحط له ارتفاع ذلك القطب درجة واحدة.

ولما كان ارتفاع القطب إنما هو قوس من دائرة نصف النهار تنفصل فيما بين الأفق الحقيقي [الخفي] والقطب، وليس يلحق هذا الارتفاع شيء من اختلاف المنظر، وذلك لصغر قدر الأرض عند كرة المعدل، فيكون الخطان الخارجان من

مركز العالم إلى سمت رأس الراصدين في وقتي رصده قد فصلاً من دائرة نصف النهار التي على الأرض فيما بين مقامي الراصد على طرفي المسافة التي هي سو ميلاً وثلاثاً ميل قوساً شبيهة بالقوس التي زادها أحد الارتفاعين على الآخر. فكل جزء من دائرة عظيمة في كرة السماء يوازيه جزء من دائرة عظيمة في الأرض لأن مركزيهما واحد مشترك.

وإنه كلما سار سائر هذا القدر من الأميال مرة بعد أخرى ارتفع له القطب على النسبة المذكورة درجة بعد أخرى حتى إنه لو سار سائر ستة آلاف ميل - مثلاً - لارتفع له القطب تسعين جزءاً وحصل لكل جزء من هذا الربع ستة وستون ميلاً وثلاثاً ميل.

فإذا ضربنا أميال الدرجة الواحدة في ثلاثمائة وستين - التي هي جملة الدور وهو يحصل به - لحصل لنا محيط الدائرة المحيطة بالأرض من الأميال فيكون 24.000، فإذا ضربناها في سبعة وقسمنا الخارج على اثنين وعشرين خرج لنا قطر الأرض بهذه الأميال 7636 كب.

وحكى ابن الهيثم عن المهندسين في زمانه أن دور الأرض اثنان وعشرون ألف ميل، كل ميل أربعة آلاف ذراع بذراع اليد، وهذا الذراع غير الذراع الأول، وبينهما خلاف كثير يعسر تحقيقه عن امتحان برصد السائرين.

ولما بين أرشميدس أن مساحة الدائرة من ضرب نصف قطرها في نصف محيطها، وبين أيضاً أن سطح الكرة مساوٍ لأربعة أمثال أعظم دائرة تقع فيها، فيكون ضرب جمع قطر الأرض في أعظم دائرة تقع في كرتها مساوياً لجميع مساحة سطحها، فتكون مساحة جميع سطح الأرض بمربعات الميل المذكور 272.800.183، وتكون مساحة سطح أعظم دائرة في كرة الأرض 45.818.200 وضرب ثلثي قطر الكرة وهو في مثلنا هذا 5090 نـد - في مساحة سطح أعظم دوائرها مساوٍ لمساحة جزمها، فيكون جزم الأرض بما به مكعب الميل واحداً 874.233.255.

ويمكن بمثل هذا الطريق استخراج مساحة كل واحد من الأجرام السماوية... بأن تضرب عدد أمثال ما في ذلك الجرم من كرة الأرض في هذا العدد فيخرج عدد ما فيها من أمثال مكعب الميل.

مؤيد الدين العرّضي في «علم الهيئة» ص 337 - 339

الأرض كوكب متحرك

... وقيل إنها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب إلى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها الجمهور، والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير، وإنما تتخيل بسبب حركة الأرض إذ يتبدل الوضع من الفلك بالقياس إلينا دون أجزاء الأرض، إذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها، فإننا على جزء معين منها، فإذا تحركت من الغرب إلى الشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مخفية عنا بحدية الأرض، وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك أن الأرض ساكنة في مكانها، والمتحرك هو الفلك، فيكون متحركاً من المشرق إلى المغرب، بل ليس ثمة فلك أطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي، وذلك كراكب السفينة فإنه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع أجزائها منه ويرى الشط متحركاً مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن أنه ساكن في مكانه، أي ليس متحركاً أصلاً لا بالذات ولا بالعرض.

الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» ص 405

المقاييس

مقاييس الأطوال المستعملة قديماً في علم الهيئة

الذراع المأمونية: فيها شبران، والشبر نصف ذراع، والذراع اثنا عشر أصبعاً، وذلك ثلاث قبضات على ما حُدَّ للخليفة المأمون العباسي.

ففي الذراع المأمونية - إذن - سَكُّ قَبْضَاتٍ وذلك أربعةٌ وعشرون أصبعاً،
وقَدْرُ الأَصْبَعِ الواحدِ سَكُّ حَبَاتٍ من شعيرٍ مُصْطَقَاتٍ، وقدر حَبَّةِ الشعيرِ الواحدِ
سَكُّ شعراتٍ من ذَنَبِ البِرْدُونِ ملصقٍ بعضها ببعض.

الذراع الرشاشية: ذراع وربع ذراع من الذراع المأمونية، وفيها سبعُ قبضات
ونصف قَبْضة وثلاثون أصبعاً.

الذراع الهاشمية: وهي ذراعٌ وثلاثُ ذراعٍ من الذراع المأمونية، وفيها ثمان
قبضاتٍ واثنان وثلاثون أصبعاً.

فإذا حُمِلَ على الذراع المأمونية رُبْعُها كانت الذراعُ الرشاشية، إذا نَقَصَ من
الذراع الرشاشية خُمُسُها بقيت الذراعُ المأمونية، وإذا حُمِلَ على المأمونية ثُلُثُها
كانت الذراع الهاشمية، وإذا نَقَصَ من الذراع الهاشمية رُبْعُها بقيت الذراع
المأمونية.

ثم إنَّ الذراع منها ذراعُ الميل - وهي التي يَكْتالُ بها الناسُ في ساحةِ الثيابِ
وغير ذلك مما عدا الأرضين - ومنها الذراع الهاشمية - وهي المصطلحُ عليها في
تكسير الأرضين، وهي ذراعٌ مُثَبِّتَةٌ في ساريةٍ بمصر لقياسِ ارتفاعِ النيلِ موجدوةٌ
هنالك من عهدِ عُمَرَ بنِ الخطاب، رضي الله عنه.

وشُهِرَ بالأندلس [الذراعُ] الرشاشية، وإنَّما سُمِّيَتْ بذلك لأنَّ محمد بنَ الفَرَجِ
القَسَّامَ المعروف بالرشاش جَلَبَها إلى الأندلس في قياسِ قاسه على تلك الذراعِ
الهاشمية وأثبتَ قياسها في ساريةٍ بجامعِ قُرطبة... فسُمِّيَتْ باسمه، وجرى كَتْبُ
العقودِ عليها بقُرطبة وغيرها. وهذه الذراع هي الواحد الخَطِي⁽¹⁾ في مساحةِ
الأرضين.

والبريد: أربعة فراسخ.

(1) المقصود بالواحد الخطي خطٌ مستقيمٌ جُعِلَ مقياساً مُوحداً للخطوط في الأندلس وغيرها،
وكانها وحدة للقياسِ مصطلح عليها.

والفرسخ: ثلاثة أمال.

والميل: ثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة ذراع، كما قال أبو عمر يوسف بن عبد

البر.

أبو العباس الماوسي في «شرح روضة الأزهار» مخطوطة الخزانة الحسنية رقم 4367

الجبال

كيف تكوّنت الجبال

قالوا في سبب تكوّن الجبال: إنّ الحرّ الشديد يعقد الطين اللّزج حجراً. . . ثم يتوالي السيول الحادثة من الأمطار وتواتر الرياح العواصف تتحفر الأجزاء الرخوة فيظهر الحَجْرُ قليلاً قليلاً بتزايد الانحفار من جوانبه شيئاً فشيئاً حتى يصير جبلاً شامخاً.

قال الإمام الرازي [فخر الدين الخطيب]: الأشبه أنّ هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتَحَجَّرَ بعد الانكشاف، وحصل الشّهوق بحفر السيول والرياح، ولذلك كثرت فيها الجبال.

ومما يؤكد هذا الظنّ أنا نجد في كثير من الأحجار إذا كسرناها أجزاء الحيوانات المائية كالأصداف والحيتان.

الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» ص 408

الكرة الأرضية

فأما الأرض فإنها كالكرة موضوعة جوف الفلك كالمُحّة جوف البيضة، والنسيم حول الأرض، وهو جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك؛ وبنيّة الخلق على الأرض أنّ النسيم جاذب لما في أيديهم من الخفة، والأرض جاذبة لما في أيديهم من الثقل، لأنّ الأرض بمنزلة الحَجْر الذي يجذب الحديد.

وَمَثَلُوا الْفَلَكَ بِخَرَاطٍ يُدِيرُ شَيْئاً مُجَوِّفاً وَسَطَهُ جَوْزَةٌ، فَإِذَا أَدَارَ ذَلِكَ الشَّيْءَ وَقَفَتِ الْجَوْزَةُ وَسَطَهُ؛ وَالْأَرْضُ مَقْسُومَةٌ بِنَصْفَيْنِ بَيْنَهُمَا خَطُّ الْإِسْتَوَاءِ، وَهُوَ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ، وَهَذَا طَوْلُ الْأَرْضِ، وَهُوَ أَكْبَرُ خَطِّ فِي كُرَةِ الْأَرْضِ، كَمَا أَنَّ مِنْطَقَةَ الْبُرُوجِ أَكْبَرُ خَطِّ فِي الْفَلَكَ، وَعَرْضُ الْأَرْضِ مِنَ الْقُطْبِ الْجَنُوبِيِّ الَّذِي يَدُورُ حَوْلَهُ سُهَيْلٌ إِلَى الشَّمَالِ الَّذِي يَدُورُ حَوْلَهُ بَنَاتٌ نَعْمَشُ.

فَاسْتِدَارَةُ الْأَرْضِ مَوْضِعَ خَطِّ الْإِسْتَوَاءِ بِثَلَاثِمِائَةٍ وَسِتُونَ دَرَجَةً، وَالدَّرَجَةُ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ فَرَسَخاً، فَيَكُونُ ذَلِكَ تِسْعَةَ آلَافٍ فَرَسَخٍ.

وَبَيْنَ خَطِّ الْإِسْتَوَاءِ وَكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقُطْبَيْنِ تِسْعُونَ دَرَجَةً، وَاسْتِدَارَتُهَا عَرْضاً مِثْلُ ذَلِكَ، لِأَنَّ الْعِمَارَةَ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعٌ وَعِشْرُونَ دَرَجَةً، ثُمَّ الْبَاقِي قَدْ عَمَّرَهُ مِثْلُ الْبَحْرِ، فَالْخَلْقُ عَلَى الرِّبْعِ الشَّمَالِيِّ مِنَ الْأَرْضِ، وَالْجَنُوبِيِّ خَرَابٌ، وَالنَّصْفُ الَّذِي تَحْتُنَا لَا سَاكِنَ فِيهِ، وَالرَّبْعَانِ الظَّاهِرَانِ هُمَا الْأَرْبَعَةُ عَشَرَ إِقْلِيماً الَّتِي ذَكَرْنَا.

المَقْدِسِيُّ فِي «أَحْسَنِ التَّقَاسِيمِ» ص 90

فِي الْجُغْرَافِيَّةِ وَالتَّارِيخِ

مَمْلَكَةُ الْإِسْلَامِ فِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ الْهَجْرِيِّ (العَاشِرِ الْمِيلَادِيِّ)

اعْلَمُ أَنَّ مَمْلَكَةَ الْإِسْلَامِ - حَرَسَهَا اللَّهُ تَعَالَى - لَيْسَتْ بِمُسْتَوِيَّةٍ فَيُمْكِنُ أَنْ تَوْصَفَ بِتَرْبِيعٍ أَوْ طَوْلٍ وَعَرْضٍ، وَإِنَّمَا هِيَ مُنَشَّعَةٌ، يَعْرِفُ ذَلِكَ مَنْ تَأَمَّلَ مَطَالِعَ الشَّمْسِ وَمَغَارِبَهَا، وَدَوَّخَ الْبُلْدَانَ وَعَرَفَ الْمَسَالِكَ، وَمَسَّحَ الْأَقَالِيمَ بِالْفَرَاسِيخِ؛ وَسَنَجْتَهُدُ فِي تَقْرِيْبِ الْوَصْفِ وَتَصْوِيرِهِ لِدَوِي الْعُقُولِ وَالْأَفْهَامِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

الشَّمْسُ تَعْرُبُ فِي حَافَةِ بَلَدِ الْمَغْرِبِ، وَيَزُونَهَا تَنْزُلُ فِي الْبَحْرِ الْمُحِيطِ، وَكَذَلِكَ أَهْلُ الشَّامِ يَزُونَهَا تَغِيْبُ فِي بَحْرِ الرُّومِ. وَإِقْلِيمُ مِصْرَ يَأْخُذُ مِنَ الْبَحْرِ الرُّومِيِّ طَوَّالاً إِلَى بَلَدِ الثُّوبَةِ، وَيَقَعُ بَيْنَ بَحْرِ الْقُلُزْمِ وَتَخُومِ الْمَغْرِبِ، وَيَمْتَدُّ الْمَغْرِبُ مِنْ تَخُومِ مِصْرَ إِلَى الْبَحْرِ الْمُحِيطِ مِثْلَ الشَّرِيطَةِ، يَضْغُطُهُ مِنْ قِبَلِ الشَّمَالِ بَحْرُ الرُّومِ،

وَمِنْ قِبَلِ الْجَنُوبِ بُلْدَانُ السُّودَانِ .

وَيَمْتَدُّ إِقْلِيمُ الشَّامِ مِنْ تُخُومِ مِصْرَ نَحْوِ الشَّمَالِ إِلَى بِلْدِ الرُّومِ ، فَيَقَعُ بَيْنَ بَحْرِ الرُّومِ وَبَادِيَةِ الْعَرَبِ ، وَتَتَّصِلُ الْبَادِيَةُ وَبَعْضُ الشَّامِ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ . وَيَدُورُ عَلَى الْجَزِيرَةِ بَحْرُ الصِّينِ إِلَى عَبَّادَانَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ ، وَيَتَّصِلُ أَرْضُ الْعِرَاقِ بِالْبَادِيَةِ وَبَعْضِ الْجَزِيرَةِ ، وَيَتَّصِلُ بِتُخُومِ الْعِرَاقِ الشَّمَالِيَةِ إِقْلِيمُ أَقُورَ فَيَمْتَدُّ إِلَى بَحْرِ الرُّومِ وَقَدْ تَقَوَّسَ عَلَيْهِ الْفُرَاتُ مِنْ نَحْوِ الْعَرَبِ ، وَوَقَعَ خَلْفَ الْفُرَاتِ بَقِيَّةُ الْبَادِيَةِ وَطَرَفٌ مِنَ الشَّامِ ، فَهَذِهِ أَقَالِيمُ الْعَرَبِ .

وَوَقَعَتِ خُوَزِسْتَانَ وَالْجِبَالَ عَلَى تُخُومِ الْعِرَاقِ الشَّرْقِيَّةِ وَطَائِفَةٍ مِنَ الْجِبَالِ ، وَإِقْلِيمُ الرَّحَابِ عَلَى تُخُومِ أَقُورِ الشَّرْقِيَّةِ ، وَوَقَعَتِ فَارَسُ وَكِرْمَانَ وَالسُّنْدَ خَلْفَ خُوَزِسْتَانَ عَلَى صَفِّ وَاحِدٍ ، الْبَحْرُ جَنُوبِيَّهَا ، وَالْمَفَازَةُ وَخِرَاسَانَ شَمَالِيَّهَا ، وَتَاخَمَتِ السُّنْدَ وَخِرَاسَانَ مِنْ قِبَلِ الشَّرْقِ بِلْدَانُ الْكُفْرِ ، وَتَاخَمَتِ الرَّحَابُ بِلْدَانَ الرُّومِ مِنْ قِبَلِ الْعَرَبِ وَالشَّمَالِ ، وَوَقَعَ إِقْلِيمُ الدَّيْلَمِ بَيْنَ الرَّحَابِ وَالْجِبَالِ وَالْمَفَازَةَ وَخِرَاسَانَ ، فَهَذِهِ مَمْلَكَةُ الْإِسْلَامِ قَدَّ بَرَّهَا .

المقدسي في «أحسن التقاسيم» ص 91 - 92

التاريخ

العُمران البشري وتمييز الأخبار حقها من باطلها

وأما الإخبارُ عن الواقعاتِ فلا بُدَّ في صِدْقِهَا وَصِحَّتِهَا مِنْ اعْتِبَارِ الْمُطَابَقَةِ ، فَلِذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يُنظَرَ فِي إِمكَانِ وَقُوعِهِ ، وَصَارَ فِيهَا ذَلِكَ أَهَمَّ مِنَ التَّعْدِيلِ وَمَقَدِّمًا عَلَيْهِ . . .

وإذا كان ذلك (كذلك) فالقانونُ في تمييزِ الحقِّ من الباطلِ في الأخبارِ

بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعته، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به وما لا يُمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه.

وكأن هذا علمٌ مستقلٌ بنفسه، فإنه ذو موضوع - وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني - وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.

واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مُستحدث الصنعة، غريب التزعة، غزير الفائدة، أُعير عليه بالبحث وأدى إليه العوص... . وكأنه علمٌ مُستنبطُ النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منجاء لأحد من الخليقة... . ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سنّاً بكره وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنجاءه، فتوفيق من الله، وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسأله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء.

ابن خلدون في «المقدمة» 1: 412 - 418

التأريخ وحوادث الأزمان والعصور

والتأريخُ مُدَّةٌ معلومةٌ تُعدُّ من لدن أول سنة ماضية كان فيها مبعث نبي وبرهان، أو قيام ملكٍ مُسلطٍ عظيم الشأن، أو هلاك أمة بطوفانٍ عامٍ مُخربٍ أو زلزلةٍ وحسبٍ مُبيدٍ، أو وباءٍ مُهلكٍ، أو قحطٍ مُستأصلٍ، أو انتقال دولةٍ وتبدُّلٍ ملّةٍ، أو حادثةٍ عظيمةٍ من الآيات السماوية والعلامات المشهورة الأرضية التي لا تحدث إلا في دهور متطاولةٍ وأزمنةٍ مُتراخيةٍ، تُعرف بها الأوقات المُحدّدة، فلا غنى عنها في جميع الأحوال الدنيوية والدينية.

ولكل واحد من الأمم المتفرقة في الأقاليم تأريخ على حدة تعدّه من أزمته ملوكهم أو أنبيائهم أو دولهم أو بسبب من الأسباب التي قدّم ذكرها، وتستخرج بها ما يحتاج إليه في المعاملات ومعرفة الأوقات، وتنفرد به دون غيره.

وأول الأوائل القديمة وأشهرها عندنا هو كون مبدأ البشر. ولأهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس وأصنافهم في كفيته وسياقة التأريخ من لدنه من الخلاف ما لا يجوز مثله في التواريخ. وكل ما يتعلق ببداية الخلق وأحوال القرون السالفة فهو مختلط بتزويرات وأساطير لبعد العهد به، وامتداد الزمان بيننا وبينه، وعجز المعتني به عن حفظه وضبطه. وقد قال تعالى: ﴿ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم﴾ [التوبة/70]، فالأولى أن لا نقبل من قولهم في مثله إلا ما يشهد به كتاب معتمد على صحته أو خبر مشفوع به بشرائط الثقة في الظن الأغلب.

فإذا نظرنا في هذا التأريخ، أولاً، وجدنا فيه بين هؤلاء الأمم اختلافاً غير يسير، وهو أن الفرس والمجوس زعموا أنّ عمّر العالم اثنتا عشرة ألف سنة على عدد البروج والشهور، وأن زرادشت صاحب شريعتهم، زعم أن الماضي منها إلى وقت ظهوره ثلاثة آلاف سنة مكبوسة بالأرباع، إذ كان تولّى حسابها ونقصان ما كان لزمها من جهة الأرباع حتى انكبست وصحّت، وبين ظهوره وأول تأريخ الإسكندر مائتان وثمان وخمسون سنة، فيكون الماضي من أول العالم إلى الإسكندر ثلاثة آلاف ومائتين وثمان وخمسين سنة. ولكننا إذا حسبنا من أول «كيومرت» - وهو عندهم الإنسان الأول - وجمعنا مدة كل ملك بعده، فإنّ الملك مُتَّسِقٌ فيهم غير منقطع عنهم، بلغ المُجْتَمِعُ من ذلك العدد إلى الإسكندر ثلاثة آلاف وثلاثمائة وأربعة وخمسين، فليس يتفق التفصيل مع الجملة.

واختلفت الفرس والروم مع ذلك فيما بعد الإسكندر، وذلك أنّ ما بينه وبين أول ملك «يزدجرد» تسع مائة واثنتان وأربعون سنة ومائتان وسبعة وخمسون يوماً، فإذا نقصنا من ذلك ملك «بني ساسان» إلى أول ملك يزدجرد - على قولهم - وهي

أربع مائة وخمسة عشرة سنة بالتقريب، بقيَ خمس مائة وثمان وعشرون سنة، وهي ما ملَّك الإسكندر وملوك الطوائف، فإذا جمعنا مُدَّة كلِّ واحدٍ من الأشكانية - على ما أثبتوه - بلَّغ مائتين وثمانين سنة . . . وطائفةٌ من الفُرسِ زَعمت أن الثلاثة آلاف الماضية المذكورة إنما هي من لَدُن خَلقِ «كيومرت»، فإنه مضى قَبْلَهُ مُدَّة ستَّة آلاف سنة، والفَلَكُ فيها واقفٌ غيرُ متحرِّكٍ، والطبائع غَيْرُ مستحيلة، والأمهاتُ غير متمارِجة، والكونُ والفسادُ غيرُ موجودٍ فيها، والأرضُ غيرُ عامِرة، فلما حُرِّكَ حَدَثَ الإنسانُ الأولُ في مُعدَّلِ النهار، شِقُّ منه بالطول من جهة الشمال وشِقُّ من جهة الجنوب، وتَوَلَّدَ الحيوان، وتوالد وتناسل الإنس فكثُرُوا وامتزجت أجزاء العناصرِ للكونِ والفساد، وانتظمَ العالم .

ولليهودِ مع النَّصارى في ذلك أعظمُ الخلافِ لأنَّ اليهودَ تزعمُ أن الماضي من لَدُن آدمَ إلى الإسكندرِ ثلاثة آلاف وأربع مائة وثمانٍ وأربعون سنة . والنَّصارى يزعمون أنه خمسة آلاف ومائة وثمانون سنة، ويدَّعون على اليهودِ أنهم ونقصوها ليقعَ خروجُ عيسى - عليه السلام - في الألفِ الرابعِ وسَطَ السبعة آلاف التي هي مقدارُ مُدَّةِ العالمِ عندهم فيخالف الوقتَ الذي سبقت البشارة من الأنبياءِ بعد موسى - عليه السلام - بولادته فيه من العذراء البتول في آخر الزمان، وكلُّ واحدٍ من الفريقين مُعْتَمِدٌ في احتجاجه على تأويلاتٍ قد استخرَجها بحسابِ الجُمَلِ . . .

وكل ما ذكرنا ليس كلُّ واحدٍ من الفريقين إلا مُدَّعياً في هذا المعنى دعاوي لا يستشهد على صحتها إلا بتأويلاتٍ مستنبطةٍ من حسابِ الجُمَلِ، وتمويهاةٍ ركيكةٍ لو قَصِدَ المتأملُ لها إثباتٌ غيرُها بها ونَفَى ما أورده بأمثالها لم يَضَعُ عليه مَرَامها . . .

البيروني في «الآثار الباقية» ص 13 - 17

الأسسُ التي يَنبني عليها التاريخ

التاريخُ فنٌّ . . . يُوقِننا على أحوالِ الماضين من الأممِ في أخلاقِهِم والأنبياءِ في سِيَرِهِم والملوكِ في دُولِهِم وسياسَتِهِم حتى تَتِمَّ فائدةُ الاقتداءِ في ذلك - لِمَنْ

يُرومه - في أحوال الدين والدنيا .

والتاريخ محتاجٌ إلى مأخذٍ متعدّدةٍ ومعارفٍ مُتنوّعةٍ وحسنِ نظرٍ وتنبُّهٍ يُفضيان بصاحبيهما إلى الحقِّ ويُنبِّهان به عن المزلّاتِ والمغالطِ، لأنّ الأخبار إذا اعتُمِدَ فيها على مُجرّدِ النقلِ ولا قيسَ الغائبِ منها بالشاهد، والحاضرُ بالذاهبِ فربّما لم يُؤمّنَ فيها من العُثورِ ومزلةِ القَدَمِ والحَيِّدِ عن الصّدقِ .

ابن خلدون في «المقدمة» 1:362

عُدَّةُ المُؤرِّخِ ولوازمِ عَمَلِهِ

فإذا يَحتاجُ صاحبُ هذا الفنِّ إلى العلمِ بقواعدِ السياسةِ وطبائعِ المَوجوداتِ واختلافِ الأممِ والبقاعِ والأعصارِ في السِّيرِ والأخلاقِ والعوائِدِ والنَّحلِ والمذاهبِ وسائرِ الأحوالِ، والإحاطةِ بالحاضرِ من ذلك ومماثَلَةٍ ما بينه وبين الغائبِ من الوفاقِ أو بؤنِ ما بينهما من الخلافِ، وتعليلِ المُتَّفِقِ منها والمُخْتَلَفِ، والقيامِ على أصولِ الدولِ والمَلَلِ ومبادئِ ظهورِها وأسبابِ حذوئها ودواعي كَوْنِها، وأحوالِ القائمين بها وأخبارِهم حتّى يكونَ مستوعِباً لأسبابِ كلِّ حادثٍ، واقفاً على أصولِ كلِّ خَبَرٍ، وحينئذٍ يَعرِضُ خَبَرَ المنقولِ على ما عنده من القواعدِ والأصولِ، فإنّ وافقها وجرى على مُقتضاها كان، وإلا زَيَّفَهُ واستَغْنَى عنه .

ابن خلدون في «المقدمة» 1:398 - 399

حَقِيقَةُ التَّارِيخِ والعمران

... حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَرٌ عَنِ الاجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ الْعَالَمِ، وَمَا يَعرِضُ لَطَبِيعَةِ ذَلِكَ الْعُمْرَانِ مِنَ الْأَحْوَالِ مِثْلَ التَّوَحُّشِ وَالتَّائُسِ وَالعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغْلِبَاتِ لِلبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنِ ذَلِكَ مِنَ الْمُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَهِجُهُ الْبَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِنَ الْكَسْبِ وَالْمَعَاشِ

والعلوم والصناعات وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة الأحوال.

ابن خلدون في «المقدمة» 1:409

التاريخ العام

إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسن للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره، وقد كان الناس يُفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب (مروج الذهب)، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهد - في عصر الثلاثين والثلاثمائة - غرباً وشرقاً، وذكر نحلهم وعوائدهم، ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه. ثم جاء البكري [أبو عبيد] من بعده ففعل مثل ذلك في (المسالك والممالك) خاصة دون غيرها من الأحوال، لأن الأمم والأجيال لعهد لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير.

ابن خلدون في «المقدمة» 1:405

في الموسيقى والغناء

معنى الموسيقى

الموسيقى: تأليف الألحان، واللفظة يونانية، وسمي المطرب ومؤلف الألحان: الموسيقور والموسيقار.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 136

وأما علم الموسيقى فإنه يشتمل بالجملة على تعرف أصناف الألحان، وعلى ما منه تؤلف، وعلى ما له ألقت، وكيف تؤلف، وبأي أحوال يجب أن تكون حتى يصير فعلها أنفذ وأبلغ.

والذي يُعرَف بهذا الاسم: أحدهما علمُ الموسيقى العملية، والثاني علم الموسيقى النظرية .

فالموسيقى العمليّة هي التي شأنها أن توجد أصنافَ الألحانِ محسوسةً في الآلات التي لها أُعدت، إمّا بالطبع وإمّا بالصناعة، والآلةُ الطبيعيّة هي الحُنجرَةُ واللّهأةُ وما فيها، ثم الأنفُ، والصناعة مثل المزامير والعيدان وغيرها .

وصاحب الموسيقى العملية إنما يتصوّر النَّغمَ والألحانَ وجميعَ لواحيها على أنها في الآلاتِ التي منها تعودُ إيجادها .

والموسيقى النظرية تُعطي علمها وهي معقولة، وتُعطي أسبابَ كلِّ ما تأتلف منه الألحان، لا على أنها في مادة، بل على الإطلاق، وعلى أنها مُتَزَعَةٌ من كلِّ آلةٍ وكلِّ مادة، وتأخذها على أنها مسموعةٌ على العموم، ومن أيِّ آلةٍ اتَّفَقَتْ، ومن أيِّ جسمٍ اتَّفَقَ .

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 105 - 106

علم الموسيقى النظري

يُنقسم علمُ الموسيقى النظريّ إلى أجزاءٍ عظمى خمسة :

أولها: القولُ في المبادئ والأوائل التي شأنها أن تُستعملَ في استخراج ما في هذا العلم . . .

والثاني: القولُ في أصولِ هذه الصناعة، وهو القولُ في استخراج النَّغم، وكم عددها، وكيف هي، وكم أصنافها، وتبيينِ نِسَبِ بعضها إلى بعض والبراهين على جميع ذلك . . .

والثالث: القولُ في مطابقة ما تبيّن في الأصولِ بالأقاويل والبراهين على أصنافِ آلات الصناعة . . .

والرابع: القولُ في أصنافِ الإيقاعاتِ الطبيعية التي هي أوزانُ النَّغمِ .

والخامس: في تأليفِ الألحانِ في الجُملة، ثم تأليفِ الألحانِ الكاملة، وهي الموضوعَةُ في الأَواويلِ الشُّغريةِ المؤلَّفةِ على ترتيبٍ وانتظامٍ، وكيفيةِ صنعَتِها بحسبِ غرضٍ من أغراضِ الألحانِ .

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 106 - 107

الموسيقى حديث النفس

قال الفلاسفة: الموسيقى حكمةٌ عَجَزَتِ النفسُ عن إظهارِها في الألفاظِ المرگبةِ فأظْهَرَتْها في الأصواتِ البسيطةِ، فلَمَّا أدركتها عَشِيقَتْها، فاسمعوا من النفسِ حديثَها .

وقال أفلاطون: الموسيقى معشوقُ النفسِ، وهو منها، فلا ينبغي أن يُمنَعَ العاشقُ من المعشوقِ .

وقال أيضاً: الموسيقى يَسْتَدْرَجُ أبناءَ الفلسفةِ إلى عالمِ العقلِ، لأنَّ ظاهرَه لهُوَ الحواسِّ، وباطنه لهُوَ الحقُّ، يعني أن الموسيقى تُحدِثُ في النفسِ الفاضلةِ بالفعلِ ما كان عندها بالقوةِ، وهو كالصِّقالِ للشوبِ .

مجهول في «كتاب الشجرة ذات الأكمام» ص 25

موضوع علم الموسيقى

إن موضوعَ علمِ الموسيقى: الأنغامُ والإيقاعُ المسمّى ضرباً، والموسيقىُ يسألُ عن أحوالِها التي تُعْرَضُ لها من اشتراكاتِ كلِّ نغمٍ مع غيره، ويُعَدُّه عن الآخرِ من المتلائمِ منه والمُتَنافِرِ، الحادِّ والثَقيلِ، والطبيعيِّ وغيرِ الطبيعيِّ، وغير ذلك من اختلافِ الإيقاعِ بهذه التسميةِ وما أشبهها .

وأما اشتقاقُ لفظِ الموسيقى فإنها كلمةٌ يونانيةٌ، ومعناها عِلْمُ الألحانِ،

وسَمَّاهُ المتأخرون الغناء، لأنَّ النفسَ تَسْتَغني به عن غيره.

وأما اللحنُ فهو ما رُكِّبَ من نغماتٍ ورُتِّبَ ترتيباً موزوناً مقروناً ببيتٍ من الشعرِ وبما يُوافقُه.

المصدر المتقدم، ص 26

فعل النَّعْم الصحيح في النفس

زعم أهلُ الطبِّ أنَّ الصوتَ الحَسَنَ والنَّعْمَ الصحيحَ يجري في الجسمِ ويسري في العروقِ فيصفو له الدَّمُ وتنقاد له النفسُ ويرتاحُ له القلبُ، وتَهْتزُّ له الجوارحُ، وتَخَفُّ الحركاتُ؛ والدليل على ذلك أنه ينبغي لأمِّ الطفلِ ألا تُنمِّهَ على إثرِ البكاءِ حتَّى تُزَقِّصَه وتُغَنِّي له وتُطْرِبَه، ثم تُنمِّهَ على الصوتِ الشجيِّ خوفاً من انقباضِ الروحِ الروحاني، وتولِّدُ سوءَ الأخلاقِ . . .

المصدر المتقدم، ص 27

ماهية النغم المطلق

أما ماهية النَّعْمِ المُطْلَقِ فقد قال الفلاسفة: صوتٌ بقِيَ من النُّطْقِ ولم يُقدَّر اللسانُ على استخراجِه فاستخرجته الطبيعةُ بالألحانِ على الترتيبِ لا على التقطيعِ، فلما ظَهَرَ عَشِيقَتُهُ النَّفْسُ، وَحَنَّتْ إليه الروحُ وارتاحت له الجوارحُ.

وأما حَدُّ النغم فهو صوتٌ يظهر باصطكاكِ الأجرامِ [أي الأجسام التي يَحْدُثُ بها النغم]، يوصف بالحِدَّةِ والثقلِ، وذلك الصوت مَخْرُجُه خاصَّةً من الرتةِ إلى العَصَلات التي بين الأضلاع. وهي كهياةِ الزقاقِ واسعةُ الأسافلِ ضَيِّقةُ الأطرافِ، يَخْرُجُ الرِيحُ من تلك الرؤوسِ الدِّقاقِ القصبِ، فيتغير على قَدْرِ تدرِيجِ القَصَبِ حتَّى يصيرَ إلى الفضاءِ الصغيرِ الذي على رأسِ القَصَبِ، فتُخْرِجُ الرِيحَ حتَّى يَقْرَعَ الأداةُ المصوتةُ والمُلْفِظَةُ، فإذا قُرِعَتِ الأداةُ المصوتةُ فتحَ الإنسانُ فاه فخرجت حركةُ

مبسوطةٌ مرسلةٌ كالصوتِ المجهول، والمُصوتةُ والمُلفظةُ على الإنسانِ من أعضاء
يَعْسُرُ [شرحها].

المصدر المتقدم، ص 33

فعل الموسيقى

وفعلُ الموسيقى بَيِّنُ ليس في الناس فقط، بل في سائرِ الحيوانِ فإن للرعاةِ
أصواتاً يستعملونها عند تسريحهم وفي وقت جَمْعهم لما يَزَعُونَهُ من الإبلِ والغنمِ
والخيل، ولكلِّ واحدٍ منهم أصواتٌ قد عَرَفْتها وميَزَتْها.

ومن نَظَر في الأمورِ الكليَّةِ والجزئيةِ عِلْمَ أن العالمَ كلَّهُ قد رُكِبَ على تأليفِ
كتابِ الموسيقى . . .

الحسن بن أحمد الكاتب في «كمال أدب الغناء» ص 24

صناعة الغناء

هذه الصناعةُ هي تلحينُ الأشعارِ الموزونةِ بتقطيعِ الأصواتِ على نِسَبٍ
منتظمةٍ معروفةٍ يُوقَع على كلِّ صوتٍ منها توقيماً عند قطعه فيكون نَغْمَةً، ثم تُؤَلَّفُ
تلك النَغْمُ بعضها إلى بعضٍ على نِسَبٍ مُتعارفةٍ فَيَلِدُ سماعُها لأجلِ ذلك التناسبِ،
وما يَحدث عنه من الكيفيةِ في تلك الأصواتِ، ولذلك أنه تَبَيَّنَ في عِلْمِ الموسيقى
أنَّ الأصواتِ تتناسبُ فيكون صوت، نصف صوت، وربع آخر، وخمس آخر،
وجزء من أحد عشر من آخر. واختلافُ هذه النَسَبِ عند تأديتها إلى السمعِ يُخْرِجُها
من البساطةِ إلى التركيبِ، وليس كلُّ تركيبٍ منها ملذوداً عند السماعِ، بل للملذوذِ
تراكيبُ خاصَّةٌ هي التي حَصَرها أهلُ عِلْمِ الموسيقى . . . وقد يُساوِقُ ذلك التلحينُ
في النغماتِ الغنائيةِ بتقطيعِ أصواتِ أخرى من الجَماداتِ إمَّا بالقَرْعِ أو بالنَّقْخِ في
الآلاتِ تُتَخَذُ لذلك فَتْرَى لها لَذَّةٌ عن السَّماعِ: فمنها لهذا العهدِ أصنافٌ، منها ما

يُسَمَّونه بالشَّبَابَة . . . ومن جنسِ هذه الآلة المِزمار الذي يُسَمَّى الزلامي . . . ومن أحسن آلاتِ الزمر لهذا العهد البوق . . . ومنها آلاتُ الأوتار، وهي جوفاءٌ كلها . . . وقد يكون القَرعُ في الطسوت بالقُضبان أو في الأعوادِ بَعْضُها ببعض على توقيعٍ متناسبٍ يَحْدُثُ عنه التذاذُ بالمسموع .

ابن خلدون في «المقدمة» 3: 964 - 965

الحِذْقُ في صناعةِ الغناء وتعلُّمها

ليس صناعةُ الغناء من الصناعات التي إذا طَلَبها الإنسانُ أمكنه معرفتها، وإن عُنِيَ بها معلِّمٌ حاذقٌ في تفهيمه إياها أو كَثُرَ استماعُه له من المتقدمين فيها، لأنها تَحْتَاج إلى قوَّة في النفس وطَبْعٍ سَلِسٍ القِيادِ فيها، وسرعةٍ لِقنٍ بما يَمُرُّ منها، ولطفٍ تحصيلٍ لغامضِ أجزائها ونِسَبِ مقاديرها في أوضاعِ نَعْمِها وشدودها، وأزمنةٍ إيقاعِها، وليس يُغني التَّعليمُ فيها دون الطَّبْعِ، ولا الطَّبْعُ دون التَّعليمِ، فإذا اجتمعت لمن رامها طبيعةٌ محمودَةٌ، وقوَّةٌ قابِلَةٌ، ومعلِّمٌ حاذقٌ، ومِيرانٌ دائمٌ، وفراغٌ متَّصلٌ، وشهوَةٌ تامَّةٌ، فَقَلَّ ما يكدي، نَقَصَ نَقَصَ من هذه الأسبابِ شيءٌ دخل عليه من النقصِ بِقَدْرِهِ، وإذا اجتمعت في المُغَنِّي هذه الخصالُ من الحِذْقِ والإحسانِ، واجتمع للسامعِ مثل ذلك من الفَهمِ كان الطربُ تاماً، وَيَخُلُصُ المسموعُ إلى الروحِ فتَظْهَرُ حينئذٍ الأريحيةُ وتبدو قُوَى النفسِ المُمَيَّزَةُ فتتشكُّلُ بأشكالِ المعرفة، وتَلْبَسُ خِلَعُ التصرُّفِ مع الغناء، وتَجري في ميدانِ السرورِ العِلْمِي، وتَأْنِفُ من الرذائلِ حِمِيَّةً، وتستَجلبُ الفضائلَ تَرْفَعاً إليها وتَشْرَفُأ بها.

أحمد بن الطيب السرخسي في «كمال أدب الغناء» ص 21.

سَبَبُ اللذَّةِ الناشئة عن الغناء

إن اللذَّةَ . . . هي إدراكُ المُلائمِ؛ والمحسوسُ إنما تُدْرِكُ منه كيفيةٌ، فإذا كانت مناسبةً للمُدْرِكِ وملائمةً كانت ملذوذةً، وإذا كانت منافيةً له منافرةً كانت مؤلمةً.

فالملائم من الطعوم ما ناسبت كَيْفِيَّتُهُ حَاسَّةَ الذوقِ في مِزاجِها، وكذا الملائمُ من الملموسات، وفي الروائح ما ناسبَ مِزاجَ الروحِ القلبي البُخاري لأنه المُدرِكُ وإليه تُؤدِّيهِ الحاسة. ولهذا كانت الرياحينُ والأزهارُ العِطْريّاتِ أحسنَ رائحةً وأشدَّ مُلاءمةً للروحِ لِعَلَبَةِ الحرارةِ فيها التي هي مِزاجُ الروحِ القلبي.

وأما المرئياتُ والمسموعاتُ فالملائمُ فيها تناسُبُ الأوضاعِ في أشكالِها وكِيفِيَّاتِها، فهو أنسبُ عندَ النفسِ وأشدُّ ملاءمةً لها؛ فإذا كان المرئيُّ متناسباً في أشكالِهِ وتَخاطِيطِهِ التي له بِحَسَبِ مادَّةِ بحيث لا يَخْرُجُ عَمَّا تَقْتَضِيهِ مادَّتُهُ الخاصَّةُ من كمالِ المُناسبةِ والوَضِيعِ، وذلك هو معنى الجَمالِ والحُسْنِ في كلِّ مُدرِك، كان ذلك حينئذٍ مناسباً للنفسِ المُدرِكةِ، فتلتذُّ بِإِدْرَاكِ مَلائِمِها، ولهذا تَجِدُ العاشقينَ المُستَهترينَ في المَحَبَّةِ يُعَبِّرونَ عن غايةِ مَحَبَّتِهِمْ وَعِشْقِهِمْ بِامتِزاجِ أرواحِهِمْ بِروحِ المَحْبُوبِ، وفي هذا سرٌّ تفهَمه إن كنتَ من أهلِهِ، وهو اتِّحادُ المَبْدِئِ وأن كلَّ ما سِوَاكَ إذا نَظَرْتَهُ وتَأَمَّلْتَهُ رأيتَ بينَكَ وبينَهُ اتِّحاداً في البِدايَةِ، يَشْهَدُ لَكَ بِهِ اتِّحادُ كما في الكونِ. ومعناه من وَجْهِ آخَرَ أن الوجودَ يُشْرِكُ بينَ الموجوداتِ - كما تقوله الحكماءُ - فَتَوَدُّ أن تَمْتَرِجَ بما شَهِدْتَ فِيهِ الكَمالَ لِتَتَّحِدَ بِهِ، بل ترومُ النفسُ حينئذٍ الخَروجَ من الوَهْمِ إلى الحَقِيقَةِ التي هي اتِّحادُ المَبْدِئِ والكونِ.

ولما كان أنسبُ الأشياءِ إلى الإنسانِ وأقربُها إلى أن يُدرِكَ الكَمالَ في تناسِبِ موضوعِها هو شَكْلُهُ الإنسانيُّ فكان إدراكُهُ للجَمالِ والحُسْنِ في تَخاطِيطِهِ وأصواتِهِ من المَدَارِكِ التي هي أقربُ إلى فِطْرَتِهِ، قِيلَ هَجَّ كُلُّ إنسانٍ بالحُسْنِ من المرئيِّ أو المسموعِ بِمَقْتَضَى الفِطْرَةِ.

والحُسْنُ في المسموعِ أن تكونَ الأصواتُ متناسبةً لا متنافرةً، وذلك أن الأصواتِ لها كِيفِيَّاتٌ من الهَمْسِ والجَهْرِ والرِخاوةِ والشِدَّةِ والقَلْقَلَةِ والضَغِيطِ وغيرِ ذلك، والتناسِبُ فيها هو الذي يوجبُ لها الحُسْنَ. فأولاً أن لا يَخْرُجَ من الصوتِ إلى ضِدِّهِ دَفْعَةً بل بِتَدْرِيجٍ، ثم يُرْجِعُ ذلك، وهكذا إلى المثلِ، بل لا بدَّ من تَوسِيطِ

المُغاير بين الصوتين، وتأمّل هذا من افتتاح أهل اللسان التراكيب من الحروف المتنافرة أو المتقاربة المَخارج، فإنه من بابه.

وثانياً: تناسبها في الأجزاء... فيخرج من الصوت إلى نصفه أو ثلثه أو جزء من كذا منه، على حسب ما يكون التنقل مناسباً على ما حصره أهل الصناعة. فإذا كانت الأصوات على تناسب في الكفيات - كما ذكره أهل الصناعة - كانت ملائمةً ملذوذة. ومن هذا التناسب ما يكون بسيطاً ويكون الكثير من الناس مطبوعاً عليه لا يحتاجون فيه إلى تعليم ولا صناعة كما نجد المطبوعين على الموازين الشعرية وتوقيع الرقص وأمثال ذلك. وتُسمّى العامة هذه القابلية بالمِضمار... ومن هذا التناسب ما يحدث بالتركيب، وليس كلُّ الناس يستوي في معرفته ولا كلُّ الطباع توافق صاحبها في العمل به إذا عُلِم، وهذا هو التلحين الذي يتكفّل به علمُ الموسيقى.

ابن خلدون في «المقدمة» 3: 965 - 967

تأثير الموسيقى والغناء في النفس

إنّ النفس عند سماع النغم والأصوات يُدرکها الفرح والطرب بلا شك، فيصيب مزاج الروح نشوةً يُستسهلُ بها الصعب... وهذا موجودٌ حتى في الحيوانات العُجم بانفعال الإبل بالحداء، والخيل بالصفير والصريخ كما عُلِمَت، ويزيد ذلك تأثيراً إذا كانت الأصوات متناسبةً كما في الغناء، وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى. ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية، فيحرّكون نفوس الشجعان بضربهم إلى الاستماتة. ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنّى أمام الموكب بالشعر ويُطرب فتجيش همم الأبطال بما فيها، ويُسارعون إلى مجال الحرب، ويتبعث كلُّ قِرن إلى قِرنه، وكذلك زناته من أمم المغرب: يتقدّم الشاعر عندهم أمام الصفوف ويتغنّى فيحرك بغنائه الجبال الرواسي، ويبعث على الاستماتة من لا يُظنُّ بها، ويُسمّى ذلك الغناء تاصوكايت.

وأصله كله فَرَحٌ يحدث في النفس فتنبعث عنه الشجاعة كما تنبعث عن نشوة الخمر
بما حدث عنها من الفرح. والله أعلم.

ابن خلدون في «المقدمة» 2:635

الطَّرَب

ليس دليلُ الفهم في السامع أن يَطْرِبَ أو يَتَطَارِبَ، بل ربما كان سرعة
الطَّرَب أدلَّ على جهل السامع بما يسمع، وقلة معرفته، يُبين لك ذلك من أنك ترى
من لا يُحْسِنُ الغناء ولا الشعرَ ولا النحوَ ولا العروض إذا سَمِعَ شيئاً من الغناء -
وإن كان في غاية الخروج والتفوق والخطأ بعد أن يقال إنه غناء - فهو يَطْرِبَ عليه،
وإذا سَمِعَ ذلك الغناء من تَبَصَّرَ النَّحْوَ ولا تَبَصَّرَ الغناء نقص من طربه بمقدار ما فيه
من لحن الغناء، وإذا سَمِعَ ذلك الغناء بعينه من تَبَصَّرَ الشعرَ والنحوَ، والعروضَ
والغناء لم يَطْرِبَ أصلاً. فأقلُّ الناسِ علماً بالغناء أسرعهم طرباً على كلِّ مسموع،
وأكثرُ الناسِ علماً به وأشدُّهم تقدماً في معرفته أبعدهم طرباً عليه وأقلُّهم رضى بما
يَسْمَع منه. وهذه القوة في الإنسان قوة شريفة وأخلاق بها أن تكون معدومة في كثير
من الناس، وإنما تُخصَّص الإنسان التام التمييز.

إننا نحتاج في تمام إدراك شرف هذه الصناعة إلى قوة حسِّ السمع وقوة
التمييز، فإن الذي يُطْرِب البهائم وجاهل الناس من حسن الأصوات هو يَطْرِبَ عليه
الناسُ أيضاً، والذي يُطْرِب علماء الناس من تمييز حُسن التأليف وهندام النظام،
ومعرفة الخروج، والمتباين والمتنافر، هو لهم دون جاهل الناس والبهائم . . .

أحمد بن الطيب السرخسي في «كمال أدب الغناء» ص 19 - 20

معاني الألحان

من الناس من يسمع لحناً قليلاً النغم والسُدو سهل المتناول فيسترذله،

وَيَسْمَعُ لِحْنًا كَثِيرَ النَّعْمِ عَسِرَ الْمُتَنَاوَلَ فَيَسْتَجِيدُهُ، وَيُظَنُّ أَنَّهُمَا أَلْفَا قَصْدًا لِكثْرَةِ النَّعْمِ وَقِلَّتِهَا، وَقَدْ تَبَقَى عَلَيْهِ زِيَادَةٌ يَجِبُ أَنْ يَفْطَنَ لَهَا وَيَبْحَثَ عَنْهَا، إِذْ كَانَ فِي الْأَلْحَانِ أَشْيَاءَ ظَاهِرَةً وَأَشْيَاءَ غَامِضَةً.

فالظاهرة مثل الشدة واللين، والثقل والخفة، والحلاوة والفجاجة، والحرارة والبرودة.

والأشياء الغامضة تجري في تضاعيف ذلك على وجوه، فمنها جودة التأليف، وصحة القسمة، وحسن الوضع، وهو المشاكلة بين الأشعار وبين الألحان، وهذا أصعب ما فيها.

وأغمض من ذلك كله معرفة معاني الألحان، فإن كثيراً من الألحان لا معنى لها، ومنها ما له معنى بمنزلة البيت من الشعر، فإنه قد يكون حسن النظم جزل اللفظ صحيح الوزن وليس فيه معنى، وبغير فائدة أخرى.

فمعنى اللحن هو عرض المُلحن فيه، الذي يقصده مثل ما يقصد الشاعر غرضاً من الأغراض ومعنى من المعاني، فربما أصابه وبلغ الغاية فيه، وربما أخطأه، وربما قصر فيه أو قاربه، فيجب أن تتعرف تلك الأغراض في الألحان والنغم والأصوات أنفسها، فإنها تحتاج إلى أن تحاكي كما يحاكي كلام المتكلم في سائر أحواله وأوقاته . . .

ولسائر الحيوانات تصويبات يفهم عنها كما يفهم اللفظ، ألا ترى أن صورة لفظ المسرور تخالف صورة لفظ المحزون، وصورة لفظ الغضبان تخالف صورة لفظ الراضي . . . وصورة لفظ البطل المقاتل تخالف صورة لفظ الجبان . . . وصورة لفظ المتدلل تخالف صورة لفظ المتوسل . . .

وأكثر هذه الألحان إنما قصد به حكاية الأحوال والأزمان لتقوم فيها معاني بمنزلة الشعر، كما تقدم، فإنه يحتاج بعد إحصائه إلى المعاني . . .

الحسن بن أحمد الكاتب في «كمال أدب الغناء» ص 25 - 26

خواصّ الألحان وأصنافها

الألحانُ بالجملة صِنْفان: صنفٌ أَلْفٌ ليلحقَ الحواسَّ منه لذَّةٌ فقط من غيرِ أنْ يوقع في النفس شيئاً آخر، ومنها ما أَلَّفَ لِيُفيدَ النفسَ مع اللذَّةِ شيئاً آخرَ من تَحَيُّلاتٍ وانفعالاتٍ، ويكون بها محاكياتُ أمورٍ أُخر.

والصنفُ الأوَّلُ أقلُّ غَناءً، والثاني هو النافعُ منهما، وهو الأَلحانُ الكاملة . .

والألحانُ الكاملة ثلاثة أصنافٍ: منها الأَلحانُ المُقويةُ، ومنها المُليِّنة، ومنها الأَلحانُ المُعدِّلةُ، وقد تُسمى الاستقرارية كأنها تُكسِبُ النفسَ استقراراً وهُدوياً، وقد تُسمى أيضاً الحافظة، وهي تُبقي النفسَ على حالٍ من الاعتدالِ وتَحفظُها ولا تَميلُ بها إلى جهةٍ غيره.

ليس تكْمُلُ معونةُ الأَلحانِ على تَتَميمِ المقصودِ فيها بصحَّةِ معنى الأشعارِ، وجودةُ وتألِفِ النَّعَمِ الحادَّةِ والثقيلةِ دون أن تَقترنَ بها حالاتٌ أُخرٌ للنَّعَمِ تصيرُ بها الأَلحانُ أكْمَلُ وأفضَلُ، وتكونُ أُخرى أن تُعينَ على بلوغِ المقصوداتِ في اللذَّةِ والمَنفعةِ. وهذه الأحوالُ أربعة: فمنها ما يُفيدُ السامِعَ لذادةً وأتقَ مسموعٍ ويُكسِبُ اللَّحْنَ بهاءً وزينةً، ومنها ما يوقع في النفسَ تَحَيُّلاتٍ، على ما يجري في صناعةِ الشعرِ، ومنها ما يُكسِبُ انفعالاتِ النفسِ، مثلَ الرضى والسُّخْطِ والغَضَبِ والرحمةِ والقساوةِ والحزنِ والأسفِ وما جانسَ ذلك، والرابعُ هو الذي يُكسِبُ جودةَ الفَهمِ بما تدلُّ عليه الأقاويلُ التي قُرنتَ حروفُها بنعَمِ الأَلحانِ.

الفارابي في «كمال أدب الغناء» ص 35 - 36

أفعال الأَلحان

واللحنُ هو شيءٌ آخرٌ زائدٌ في معنى الشعرِ وبهائه، والأحسنُ فيه أن يكونَ مطابقاً لما رُكِّبَ عليه مُقوياً له، فإن كثيراً من الأَلحانِ قد تضع كثيراً من الأشعارِ وتنقصُ من بهائها، وقد تُحسِّنُ كثيراً منها وتزيدُ في بهائه وتُغطي عيوبه . . . فإذا

سَمِعْتَ اللّحْنَ فِي مَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي، مِنْ ذِكْرِ شَجَاعَةٍ أَوْ كُرِّهِ أَوْ غَيْرِهِ، وَقَوِيَّ تَخْيُّلِكَ لِذَلِكَ وَلِمَنْ قِيلَ فَصِرْتَ كَأَنَّكَ هُوَ بِقُوَّةِ التَّصَوُّرِ لَهُ، فَأَثَرَ حَيْثُذَ وَقَعَلَ فِعْلُهُ .

وكذلك يجري الأمر في الترغيب والسؤال والغضب وغيره، فأئى إنسانٍ وقر في نفسه منه شيءٌ وجاء مطابقاً لمعناه موافقاً لشعره حرك السامع وأظهر منه ما يُشاكل ذلك النوع .

الحسن بن أحمد الكاتب في «كمال أدب الغناء» ص 27

أحوال النغم

والحالات الموجودة في النغم صنفان: كمياتها وكيفياتها.

فأما كيفيات النغم فهي ما يُنسب فيها إلى اللذة وإلى الكراهة وإلى الصفاء والشعث والصلابة واللين والتعمومة والشدة.

فأما كمياتها فمعرفة الحادة والثقيلة وقدرها في الخفة والثقل.

وأسباب الحدة والثقل في النغم الإنسانية هي أسباب الخفة والثقل المسموعة في المزامير، لأنّ الحلو كأنها مزامير طبيعية، والمزامير كأنها حلوق صناعية.

الفارابي في «كمال أدب الغناء» ص 41

- 9 -

مسائل
في الفلسفة والمنطق
ومقتضيات المنهج

«إن الحقَّ لا يُضادُّ الحقَّ بل يوافقُهُ ويشهد له»
ابن رشد في (فضلُ المقال)

الإحساسُ

الإحساس هو قسمٌ من الإدراك، وهو إدراكُ الشيء الموجود في المادةِ الحاضرة عند المُدركِ مكنوفةً لهيئاتٍ مخصوصةٍ من الأين والكيف والكمّ والوضع وغيرها، فلا بد من ثلاثة أشياء: حضورِ المادة، واكتنافِ الهيئات، وكونِ المُدركِ جُزئياً. . .

والحاصل أنّ الإحساسَ إدراكُ الشيء بالحواسّ الظاهرة على ما يدلّ عليه الشروطُ المذكورة. . .

إن الحكماء قسموا الإدراكَ - على ما أشار إليه شارح (التجريد) إلى أربعة أقسام:

الإحساس، وهو ما عرفت.

والتخيّل، وهو إدراك الشيء مع تلك الهيئات المذكورة في حال غيبيته بعد حضوره. . .

والتوهّم، وهو إدراك معانٍ جزئية متعلّقة بالمحسوسات.

والتعقل، وهو إدراك المُجرّد عنها، كُلياً كان أو جزئياً. (وهذا القسم هو المُسمّى بالعلم، فيكون أنحصّ مطلقاً من الإدراك بهذا المعنى، فالإدراك بهذا المعنى يُفارق العلمَ مفارقةً الجنسِ النوع). . .

التهانوي في «الكشاف» 50:2 - 51

الاختلاف

معنى الاختلاف لغةً واصطلاحاً

الاختلاف (لغةً): ضد الاتفاق. قال بعضُ العلماء: إنَّ الاختلافَ يستعملُ في قولِ بُيِّ على دليل، والخلاف فيما لا دليلَ عليه... ويُؤَيِّده ما في غاية التحقيقِ منه أن القولَ المرجوحَ في مقابلةِ الراجحِ يقال له خلاف، لا اختلاف، وعلى هذا قال المولوي عصام الدين في (حاشية الفوائد الضيائية): المرادُ بالخلافِ عَدَمُ اجتماعِ المُخالفين وتأخُرُ المُخالف، والمرادُ بالاختلافِ كونِ المخالفين معاصرين مُتَنازعين. والحاصلُ منه ثبوتُ الضعفِ في جانبِ المُخالفِ في الخلاف، فإنه كمخالفةِ الإجماع، وعدمِ ضعفِ جانبِ في الاختلاف لأنه ليس فيه خلافٌ كما تقرّر.

التهانوي في «الكشاف» 2:220

اختلاف الناس في الأديان والمذاهب

جميعُ الاختلافِ بين أهلِ الأديانِ والمذاهبِ على أربعةِ مراتب:

الأولى: الاختلاف بين أهلِ الأديانِ النبوية وبين الخارجين عنها من الشنوية والذهرية، وذلك في حدوثِ العالم، وفي الصانع - عز وجل - وفي التوحيد.

والثانية: الخلاف بين أهلِ النبوة بعضهم بعضاً، وذلك في الأنبياء، كاختلاف المسلمين والتصارى واليهود.

والثالثة: الخلاف المختصّ في أهلِ الدين الواحد بعضهم بعضاً في الأصولِ التي يقع فيها التبديع والتفجير والاختلاف في كثيرٍ من صفاتِ الله - عز وجل - وفي القدر، وكاختلاف المُجسِّمة.

والرابعة: الاختلاف المختصّ بأهلِ المقالات في فروع المسائل كاختلاف الحنّفية والشافعية.

فالاختلافُ الأولُ يَجري مجرىَ متناقِضين في مَسَلَكَيْهِمَا كَأخذِ طريقِ الشرقِ
وَأخذِ طريقِ الغربِ، وَأخذِ ناحيةِ الجنوبِ وَأخذِ ناحيةِ الشمالِ.

والاختلافُ الثاني يَجري مجرىَ أَخذِ نَحْوِ الشرقِ وَأخذِ يَمِينِهِ أو شِمَالِهِ،
فهو - وإن كانَ أَقربَ منَ الأولِ فليسَ يَخْرُجُ أَحدهما عن أن يكونَ ضالاً بعيداً.

والثالثُ يَجري مجرىَ أَخذَيْنِ وَجْهَةً واحِدَةً، لكنَّ أَحدهما سالكُ
المَنْهَجِ والثاني تاركُ له، وهذا التاركُ للمَنْهَجِ ربما يَبْلُغُ وإن كانتِ الطريقُ تُطْلَقُ
عليه.

والرابعُ جارٍ مَجْرَى جماعَةٍ سلكوا مِنْهَجاً واحِداً لكن أخذ كلَّ واحدٍ شُعْبَةً غيرَ
شُعْبَةٍ الأخرى، وهذا هو الاختلافُ المَحْمُودُ بقوله - ﷺ - «الاختلافُ في هذه الأمة
رحمة».

الراغب الأصفهاني في «الدرية» ص 168 - 170

الإِرَادَةُ

الإِرَادَةُ (في اللغة): نزوعُ النفسِ وَميلُها إلى الفعلِ بحيثِ يَحْمِلُها عليه،
والتزوعُ: الاشتياقُ؛ والميلُ: المَحَبَّةُ والقصدُ...

وتُقَالُ أيضاً للقوةِ التي هي مبدأُ التزوعِ، وهي الصفةُ القائمةُ بالحيوانِ التي
هي مبدأُ الميلِ إلى أَحَدِ طرفَيْ المقدورِ.

وقال المتكلمون: إنها صفةٌ تقتضي رُجْحانَ أَحَدِ طرفي الجائزِ على [الطرفِ]
الأخرِ، لا في الوقوعِ بل في الإيقاعِ.

وقال في (شرح المواقف) [2: 87]: «الإرادة من الكيفيات النفسانية...».

التهانوي في «الكشاف» 32:3 - 33

الاستحالة

الاستحالة أن يَخْلَع الشيء صورته ويلبس صورةً أخرى مثل الطعام الذي يصيرُ دماً في الكبد (انظر الإحالة).

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 84

الاستحالة حركةً كيفية

الاستحالة (عند الحكماء): هي الحركة الكيفية، وهي الانتقال من كيفية إلى كيفية أخرى تدريجياً. . . ومن الناس من أنكر الاستحالة، فالحارُّ عنده لا يصير بارداً والبارد لا يصير حاراً، وزعم أن ذلك الانتقال كُموّن واستتارٌ لأجزاء كانت متصفةً بالصفة الأخرى كالحرارة، وهما موجودان في ذلك الجسم دائماً، إلا أن ما يبرز منها - أي من تلك الأجزاء - يُحسُّ بها وبكيفيتها، وما كُمن لا يُحسُّ بها وبكيفيتها.

فأصحاب الكُموّن والبروز زعموا أن الأجسام لا يوجد فيها ما هو بسيطٌ صرْفٌ، بل كل جسمٍ فإنه محيطٌ من جميع الطبائع المختلفة، لكنه يُسمّى باسم الغالب الظاهر، فإذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه يبرز ذلك المغلوب من الكُموّن ويُحاول مقاومة الغالب حتى يظهر، وتوسلوا بذلك إلى إنكار الاستحالة وإنكار الكون والفساد.

التهانوي في «الكشاف» 2: 127 - 128

الاستقراء

الاستقراء هو حُكْمٌ على كُلِّي لوجود ذلك الحُكْم في جُزئيات ذلك الكلّي، إما كلّها - وهو الاستقراء التام - وإما أكثرها - وهو الاستقراء المشهور - فكأنه يُحكّم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر، ومثاله: إن كان حيوانٌ

طويل العمر فهو قليل المرارة، لأن كل حيوان طويل العمر فهو مثل إنسان أو فرس أو ثور، والإنسان والفرس والثور.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 93

الاستقراء أقوى من التمثيل

الاستقراء هو أن تتصفح جزئيات كثيرة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به، ومثاله في العقليات أن يقول قائل: فاعل العالم جسم، فيقال له: لم؟ فيقول: لأن كل فاعل جسم، فيقال له: لم؟ فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبتاء، وإسكاف ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسماً، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكمت على كل فاعل به.

وهذا الضرب من الاستدلال غير متفح به في هذا المطلوب، فإننا نقول: هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسماً فقد عرفت المطلوب قبل أن تتصفح الإسكاف والبتاء، ونحوهما، فاشتغالك به اشتغال بما لا يعينك. وإن لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت بأن كل فاعل جسم؟ وقد تصفحت بعض الفاعلين، ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحاً لا يشد عنه شيء، وعند ذلك يكون المطلوب أحد أجزاء المتصفح فلا يعرف بمقدمة تبنى على التصفح، وإن قال: لم أتصفح الجميع، ولكن الأكثر، قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الكل جسماً إلا واحداً؟ وإذا احتُمِل ذلك لم يخلص اليقين به، ولكن يخلص الظن، ولذلك يكتفى به في الفقهيات في أول النظر، بل يكتفى بالتمثيل على ما سيأتي، وهو حكم من جزئي واحد على جزئي آخر.

والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كلي على جزئي، وهو الصحيح اللازم، وهو القياس الصحيح الذي قدمناه. وإما حكم من جزئي واحد على جزئي

واحدٍ كاعتبارِ الغائبِ بالشاهدِ، وهو التمثيلُ وسيأتي. وإما حُكْمٌ من جُزْئِيَّاتٍ كثيرةٍ على جزئِيٍّ واحدٍ، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل.

الغزالي في «معيار العلم» ص 160 - 161

الاستثناس

الاستثناس يقع بالتجانس... ألا ترى الأبيكم... كيف يسكن إلى أخرس مثله إذا وجد، وكيف يُقبلُ عليه بكُلِّه كمن وجد إنساناً يفهم لغته فيما بين قوم لا يفهمون لغته عنه، قال الله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وجعل منها زوجها ليسكن إليها﴾ [الأعراف/189] فإذا انضافَ إلى ذلك أمنُ الشرِّ فهو الغنيمةُ الباردةُ التي يتضاعف بها الأُنس، ويَزول النَّقارُ، وإن حَصَلَ في البين نفعٌ عائدٌ على أحدهما أو كليهما فذلك أقصى الغاياتِ في ائتلافِ الأهواءِ المؤدِّي عند التكاثر إلى التعاونِ المُفضي بهم إلى الاجتماعِ: قُرِي ومُدناً وديساكر.

البيروني في «كتاب الجماهر» ص 6

الأولياتُ

هي قضايا ومقدماتُ تَحُدُّثُ في الإنسان من جهة قُوته العقلية من غير سببٍ يوجب التصديقَ بها إلا ذواتها، والمعنى الجاعلُ لها قضيةً هو القوةُ المُفكِّرةُ الجامعةُ بين البسائط على سبيل إيجابٍ أو سلب، فإذا حَدَّثت البسائط من المعاني بمعونة النحسِّ والخيالِ أو بوجهٍ آخر في الإنسان ثم أَلْفَتْها المُفكِّرةُ الجامعةُ وجب أن يُصدَّقَ بها الذهنُ ابتداءً بلا علَّةٍ أخرى ومن غير أن يشعر أن: هذا ممَّا استُفيد في الحال، بل يظنُّ الإنسانُ أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرةُ الوهيميةُ تستدعي إليها... ومثال ذلك أن الكَلَّ أعظمُ من الجزء، وهذا غيرُ مستفادٍ من حسِّ ولا استقراءٍ ولا شيءٍ آخر، نعم، قد يُمكن أن يفيد الحسُّ تصوراً للكَلِّ وللأعظمِ، وللجزءِ، وأما التصديقُ بهذه القضيةِ فهو من جِبِلِّته. وما كان من

الوهميات صادقاً على ما أوضحنا فهو في هذه الجملة .

واعلم أنّ الحسّ إنما يُدركُ الجزئياتِ الشخصيةً، والدُّكْرُ والخيالُ إنما يحفظان ما يُؤدّيه الحسُّ على شخصيته، أما الخيال فيحفظ الصورة، وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ منه . وإذا تكرر الحسُّ كان دُكْرًا، وإذا تكرر الدُّكْرُ كان تَجْرِبَةً .

البُرْهان

البُرْهان قياسٌ مؤلّف من يقينياتٍ لإنتاج يقيني .

واليقينيات إما الأُوليات وما جُمع معها، وإما التجريبيات وإما المتواترات، وإما المَحسوسات، وقد فهمناها .

وأما الذائعاتُ والمقبولات والمظنونات فخارجةٌ عن هذه الجملة .

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 102 - 103

حقيقة البرهان

البرهانُ بالجملة: هو قياسٌ يقينيٌّ يُفيد عِلْمَ الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجودٌ إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، وإذا كان القياسُ البرهانيُّ هو الذي من شأنه أن يُفيد هذا العلم الذي هو العلم الحقيقي - كما قلنا - فبيّن أنه يجب أن تكون مقدمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحدّ أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة، وأن تكون علةً للنتيجة بالوجهين جميعاً - أعني علةً لعلمنا بالنتيجة، وعلةً لوجود ذلك الشيء المُنتج نفسه . وإذا كانت علةً للشيء المُنتج نفسه فقد يجب فيها أن تكون مناسبة للأمر الذي يتبيّن بها، فإن هذه هي حال العلة من المعلوم .

ابن رشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 38 - 39

قول آخر في البرهان

البرهان بيان الحجة وإيضاحها - على ما قال الخليل - وقد يُطلق على الحجة نفسها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء. وأهل الميزان يَحْضُونَهُ بِحُجَّةٍ مُقَدِّمَاتُهَا يَقِينَةٌ . . .

ثم البرهان الميزاني إما برهان لِمَ وَيُسَمَّى بُرْهَانًا لِمَيًّا، وإما برهان إنَّ، وَيُسَمَّى بُرْهَانًا إِنِّيًّا، واستدلالياً أيضاً.

التهانوي في «الكشاف» 1: 216 - 217

البرهان والاستقراء

فأما البرهان فإنه يكون من المُقَدِّمَاتِ الكُلِّيَّةِ، وأما الاستقراء فإنما يكون من الأمور الجزئية. والمُقَدِّمَاتُ الكُلِّيَّةُ لا طريق لنا إلى العلم بها إلا بالاستقراء.

ابن رشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 102

البرهان الحقيقي

اعلم أن البرهان الحقيقي ما يُفيد اليقينَ الضروريَّ الدائمَ الأبدِيَّ الذي يستحيل تغييره، كعلمك بأنَّ العالمَ حادثٌ وأن له صانعاً، وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد، إذ يستحيل أن يحضُرنا زمانٌ نحكم فيه على العالم بالقدم أو على الصانع بالنفي.

فأما الأشياءُ المُتغيِّرةُ التي ليس فيها يقينٌ دائمٌ فهي جميعُ الجزئيات التي في العالمِ الأرضي، وأقربها إلى الثباتِ الجبالُ. وإذا قلت: هذا الجبلُ ارتفاعه كذا، وكلُّ جبلٍ ارتفاعه كذا فهو كذا، فأنتج: هذا ارتفاعه كذا، لم يكن الحاصلُ علماً أبدياً، لأنَّ المُقَدِّمَةَ الصُّغرى ليس اليقينُ فيها دائماً، إذ ارتفاعُ الجبلِ يُتصوَّرُ تَغْيِيرَهُ، وكذا عُمقُ البحارِ ومواضعُ الجزائرِ، فهذه أمورٌ لا تبقى.

الغزالي في «معيار العلم» ص 255

مَبْدَأُ البرهان

ومبدأ البرهان الذي هو . . . مقدّمةٌ غيرُ ذاتِ وَسَطٍ، ينقسم إلى قسمين: فأحدهما: ما لم يكن سبيلٌ إلى بُرْهانه في تلك الصناعة ولا كان معروفاً عن المُتعلِّم، وهذا يُسمّى أصلاً موضوعاً. والقسم الثاني ما كان معروفاً بنفسه عند المُتعلِّم، وهذا هو الذي يُسمّى العلوم المُتعارفة.

ابن رشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 41

أركانُ البراهين

ما يلتزم به أمرُ البراهين ثلاثةٌ: مبادئ، وموضوعات، ومسائل. فالموضوعات نَعني بها ما يُبْرَهَن فيها، والمسائل ما يُبْرَهَن عليها، والمبادئ ما يُبْرَهَن بها، والمراد بالمبادئ: المقدمات.

وأما الموضوعات فهي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب أعراضها الذاتية، ولكلِّ علمٍ موضوعٌ، فموضوع الهندسة: المقدار، وموضوع الحساب: العدّد، وموضوع العلم المُلقَّب بالطبيعي: جسمُ العالم من جهة ما يتحرّك ويسكن . . . وموضوع المنطق: تمييز المعقولات وتلخيص المعاني.

وأما المسائل فهي القضايا الخاصة بكلِّ علمٍ التي تطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها: إما النقي وإما الإثبات . . .

الغزالي في «معيار العلم» ص 250 - 251

البصيرة

البصيرة هي قوةٌ للقلب منوّرة بنور القدس تُرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صورة الأشياء وظواهرها. وهي القوة التي يُسميها الحكماء العاقلة النظرية، وأما إذا تنورت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيُسميها الحكيم القوة القدسية.

التهانوي في «الكشاف» 1:175

البُعدُ

البُعدُ: ضدُّ القُربِ. وهو عند الصوفية عبارةٌ عن بعدِ العبدِ عن المُكاشفة والمشاهدة... .

(وفي عُرف العلماء): هو امتدادٌ بين الشيئين لا أقصرَ منه، أي لا يوجد بينهما أقصرُ من ذلك الامتدادِ سواءً وُجدَ مساوياً لذلك الامتدادِ - كما في بعد المَرَكز من المحيط - أو زائداً عليه في غيره... .

ثم البُعدُ (عند المتكلمين): امتدادٌ موهومٌ، لا شيءٌ مَحْضٌ، فهو عندهم امتدادٌ موهومٌ مفروضٌ في الجسمِ أو في نفسه، صالحٌ لأن يشغله الجسمُ، ويُنتَبَقُ عليه بُعدُه الموهومُ، ويُسمَى خلاءً أيضاً.

وعند الحكماء: (البُعدُ) امتدادٌ موجود. وعند القائلين منهم بالخلاءِ نوعان، فإنهم إن قالوا: إذا حَلَّ الامتدادُ الموجودُ في مادّةٍ فَجِسْمٌ تعليميٌّ، وإن لم يَحُلَّ فَخَلَاءٌ، أي امتدادٌ مجرّدٌ عن المادّةِ قائمٌ بنفسه، ويُسمَى بالبُعدِ المفطورِ والفراغِ المفطورِ.

وبالجملة: البُعدُ عندهم إما قائمٌ بجِسْمٍ، وهو عَرَضٌ، وإما بنفسه وهو جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ.

التهانوي في «الكشاف» 1:164.

التَّأليفُ

... إن الناسَ حَصَرُوا مقاصدَ التَّأليفِ التي يَتَّبِعِي اعتمادُها وإلغاءُ ما سواها، فَعَدَّوْها سَبْعَةَ:

أولها: استنباطُ العِلْمِ بمَوْضوعه وتَقْسِيمُ أبوابِه وفُصولِه وتَتَبُّعُ مسائله أو

استنباطُ مسائلٍ ومباحثٍ تُعْرَضُ للعالمِ المُحَقِّقِ وَيُحْرِصُ على إِيصَالِهَا لِغَيْرِهِ لِتَعْمُ
الْمَنْفَعَةُ بِهِ . . .

وثانيها: أن يقفَ على كلامِ الأولين وتواليهم فيجِدُهَا مُسْتَغْلِقَةً على الأفهامِ،
ويُفْتَحِ اللهُ له في فهمِهَا فيُحْرِصُ على إِبَانَةِ ذلك لِغَيْرِهِ مِمَّا عَسَاهُ يَسْتَغْلِقُ عَلَيْهِ .

وثالثها: أن يَعْتَرِ المتأخِرَ على غَلَطٍ أو خَطَأٍ في كلامِ المُتَقَدِّمِينَ مِمَّنْ اشْتَهَرَ
فَضْلُهُ وَبَعْدَ في الإِفَادَةِ صِيئَتِهِ، وَيَسْتَوْثِقُ من ذلك بِالْبُرْهَانِ الواضِحِ الَّذِي لا مَدْخَلَ
لِلشَكِّ فِيهِ، وَيُحْرِصُ على إِيصَالِ ذلك لِمَنْ بَعْدَهُ . . .

ورابعها: أن يَكُونَ الفَرْقُ الواحدُ قد نَقَضَتْ مِنْهُ مسائلُ أو فصولٌ بحسبِ
انقسامِ موضوعه، فيَقْصِدُ المُطَّلِعُ على ذلك أن يَتِمَّ ما نَقَصَ من تلكِ المسائلِ . . .

وخامسها: أن تكونَ مسائلُ العِلْمِ قد وَقَعَتْ غَيْرَ مُرْتَبِيَةٍ في أبوابِهَا ولا
مُنْتَظِمَةٍ، فيَقْصِدُ المُطَّلِعُ على ذلك أن يُرْتَبِهَا وَيُهْدِبُهَا وَيَجْعَلُ كُلَّ مَسْأَلَةٍ في
بَابِهَا . . .

وسادسها: أن تكونَ مسائلُ العِلْمِ مُفَرَّقَةً في أبوابِهَا من علومٍ أُخْرَى فيَتَّبِعُ
بَعْضُ الفضلاءِ إلى موضوعِ ذلك الفَرْقِ وَجَمِيعِ مسائلِهَا، فيَفْعَلُ ذلك، وَيُظْهِرُ به فَرْقٌ
يُنْتَظِمُهُ في جَمَلَةِ العلومِ الَّتِي يَنْتَحِلُهَا البَشَرُ بِأفكارِهِمْ، كما وَقَعَ في عِلْمِ البَيَانِ .

وسابعها: أن يكونَ الشَيءُ من التَّوَالِيفِ الَّتِي هِيَ أَمْهَاتٌ لِلْفَنُونِ مُطَوَّلًا مُسَهَّبًا
فيَقْصِدُ بالتَّأْلِيفِ تَلْخِيسَ ذلك بِالِاخْتِصَارِ وَالِإِيجازِ .

ابن خلدون في «المقدمة» 4: 1227 - 1229

التَّأْوِيلُ

القَوْلُ في حَقِيقَةِ التَّأْوِيلِ

ومعنى التَّأْوِيلِ: هو إِخْرَاجُ دَلَالَةِ اللَّفْظِ مِنَ الدَّلَالَةِ الحَقِيقِيَّةِ إِلَى الدَّلَالَةِ
المَجَازِيَّةِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخِلَّ ذلك بِعَادَةِ لِسَانِ العَرَبِ في التَّجَوُّزِ مِنْ تَسْمِيَةِ الشَيءِ

بشبيبه أو بسببه أو لاجحه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي .

وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية فكَم بالحري أن يفعل ذلك صاحب علم البرهان . فإن الفقيه إنما عنده قياس ظني ، والعارف عنده قياس يقيني .

ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول .

بل نقول : إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتصفح سائر أجزائه ، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد ، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمّل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول ، والحنابلة تحمّل ذلك على ظاهره .

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق .

والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما ، وإلى هذا المعنى وردت الإشارة بقوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات ﴾ إلى قوله : ﴿ والراسخون في العلم ﴾ [آل عمران / 7] .

فإن قال قائل : إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها ، فهل يجوز أن يؤدي البرهان

إلى تأويل ما أجمعوا على ظاهره أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟

قلنا: أما لو ثبت الإجماع بطريق لم يصح، وإن كان الإجماع فيها ظنياً فقد يصح، ولذلك قال أبو حامد (الغزالي) وأبو المعالي (الجويني) وغيرهما من أئمة النظر إنه لا يُقَطَّع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء.

وقد يدل على أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في العمليات، أنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن يُنقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يُكتم عن أحد، وأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة.

وأما وكثير من الصدر الأول قد نُقل عنهم أنهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به، ولا يُقدر على فهمه، مثل ما روي عن البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «حدّثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذّب الله ورسوله؟» ومثل ما روي من ذلك عن جماعة من السلف.

فكيف يمكن أن يتصوّر إجماع منقول إلينا عن مسألة من المسائل النظرية ونحن نعلم قطعاً أنه لا يخلو من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بتحقيقها جميع الناس، وذلك بخلاف ما عرض في العمليات فإن الناس كلهم يرون إفشاءها لجميع الناس على السواء، ويكتفى بحصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة فلا يُنقل إلينا فيها خلاف، فإن هذا كافٍ في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العمليات.

ابن رشد في «فصل المقال» ص 32 - 36

التجربةُ

التجربة: (لغة): الاختبار.

والتجربياتُ والمُجَرَّبَاتُ في اصطلاح العلماء: هي القضايا التي يَحْتَاجُ العَقْلُ في جَزْمِ الحُكْمِ بها إلى واسطةٍ تَكَرَّرِ المُشَاهَدَةُ.

وفي (شرح الإشارات): «التجربةُ قد تكون كَلِيَّةً، وذلك عندما يكون بتَكَرُّرِ الوقوعِ بحيث لا يُحْتَمَلُ معه اللا وقوع، وقد تكون أَكْثَرِيَّةً وذلك عندما يكون يَتَرَجُّحُ طَرَفُ الوقوعِ مع تَجَوُّزِ اللاوقوع».

وحاصلُ التَّعْرِيفِ أن المُجَرَّبَاتِ - مُطْلَقاً - هي القضايا التي يَحْكُمُ بها العَقْلُ لإحساساتٍ كَثِيرَةٍ مُتَكَرِّرَةٍ من غير علاقةٍ عَقْلِيَّةٍ لَكِنِ مع الاقترانِ بقياسٍ خَفِيٍّ لا يَشْعُرُ به صاحبُ الحُكْمِ مع حصولِ ذلك القياسِ من تَكَرُّرِ المُشَاهَدَةِ.

التهانوي في «الكشاف» 1:269

الانتفاعُ بالتجربة

التجاربُ إنما يُنتَفَعُ بها في الأمورِ المُمَكِّنَةِ على الأكثرِ، فأما المُمَكِّنَةُ في الثُدرةِ والمُمَكِّنَةُ على التساوي فإنه لا منفعةٌ للتَّجْرِبَةِ فيها، وكذلك الرُّوِيَةُ وأخذُ التَّأْهِبِ، والاستعدادُ إنما يُنتَفَعُ بها في المُمَكِّنِ على الأكثرِ لا غيره.

وأما الضرورياتُ والمُتَمَتِّعَاتِ فظاهرٌ من أمرها أن الرُّوِيَةَ والاستعدادَ والتَّأْهِبِ والتَّجْرِبَةَ لا تُسْتَعْمَلُ فيهما، وكل من قصد لذلك فهو غيرُ صحيحِ العَقْلِ.

وأما الحَزْمُ فقد يُنتَفَعُ به في الأمورِ المُمَكِّنَةِ في الثُدرةِ والتي على التساوي.

قد يُظَنُّ بالأفعالِ والآثارِ الطَبِيعِيَّةِ أنها ضروريةٌ كالإحراقِ في النارِ والترطيبِ في الماءِ والتبريدِ في الثلجِ، وليس الأمرُ كذلك، لكنها مُمَكِّنَةٌ على الأكثرِ لأجل أن الفعلَ إنما يَحْصُلُ باجتماعِ مَعْنِيَيْنِ: أحدهما: تَهَيُّؤُ الفاعِلِ للتأثيرِ، والآخر تهَيُّؤُ

الْمُنْفَعِلِ لِلْقَبُولِ، فحيثما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعلٌ ولا أثرُ البتّة . . .
وكلّما كان التهيؤُ في الفاعلِ والقابلِ جميعاً أتمّ كان الفعلُ أكملَ، ولولا ما يعرض
من التمتع في المنفعلِ لكانت الأفعالُ والآثارُ الطبيعيةً ضروريةً.

لما كانت الأمورُ الممكنةُ مجهولةً سُمِّيَ كلُّ مجهولٍ مُمكنًا، وليس الأمرُ
كذلك، إذ العكسُ في هذه القضية غيرُ صحيحٍ على المساواة، لكنه على جهة
الخصوص والعموم، فإنَّ كلَّ ممكنٍ مجهولٌ وليس كلُّ مجهولٍ مُمكنًا.

ولأجل الظنِّ السابقِ إلى الوهمِ أنَّ المجهولَ مُمكنٌ صار الممكنُ يقال
بَنَحْوَيْنِ: أحدهما ما هو ممكنٌ في ذاته، والآخر ما هو ممكنٌ بالإضافة إلى مَنْ
يَجْهَلُهُ، وصار هذا المعنى سبباً لِغَلَطِ عَظِيمٍ وتخليطٍ مُضِرٍّ حتى إن أكثرَ الناسِ لا
يُمَيِّزُونَ بين الممكنِ والمجهولِ، ولا يعرفون طبيعةَ المُمكنِ.

الفارابي «رسالتان فلسفتان - مقالة في أحكام النجوم» ص 52 - 53

التَّجْرُدُ

التَّجْرُدُ: (في اللغة): الخُلُودُ.

(وعند الحكماءِ والمتكلمين): عبارةٌ عن كونِ الشيءِ بحيث لا يكون مادّةً
ولا مُقارِنًا للمادّةِ مقارِنَةً الصورةِ والأعراضِ.

والمُجَرَّدُ هو المُمكن الذي لا يكون مُتَحَيِّزًا ولا حالاً في المُتَحَيِّزِ، ويُسمّى
مُفَارِقًا أيضاً.

التهانوي في «الكشاف»: 1: 277

التَّجَرُّدُ

التَّجَرُّدُ ضربان: ضربٌ تعليميٌّ - أي وَهْمِيٌّ - ولا نهايةَ له، لأنه يُمكنُ أن
يُنَوِّهَهُمْ أصغرُ من كلِّ صغيرٍ يُتَوَهَّمُ. وضربٌ طبيعيٌّ - أي مادي - وله نهاية، لأنَّ

الْمُتَجَزِّئِءِ مِنَ الْأَجْسَامِ يَتَنَاهَى بِالْفِعْلِ إِلَى صَغِيرٍ هُوَ أَصْغَرُ شَيْءٍ فِي الطَّبَعِ، وَهُوَ مَا لَطَّفَ عَنِ إِدْرَاكِ حِسِّ إِيَّاهِ، هَذَا عَلَى مَا تَقُولُهُ الْفَلَّاسِفَةُ، وَأَمَّا عَلَى مَا تَقُولُهُ الْمَعْتَزَلَةُ... فَإِنَّ الْأَجْسَامَ مُؤَلَّفَةٌ مِنْ أَجْزَاءٍ، وَهِيَ الْجَوَاهِرُ عِنْدَهُمْ.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

التَّحَرِّيُّ

التَّحَرِّيُّ (لغة): الطَّلَبُ... .

(وفي الشريعة): طَلَبُ الشَّيْءِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عِنْدَ تَعَدُّرِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِهِ، وَهُوَ غَيْرُ الشُّكِّ وَالظَّنِّ، فَالشُّكُّ أَنْ يَسْتَوِيَ طَرَفَا الْعِلْمِ وَالْجَهْلِ، وَالظَّنُّ تَرْجُّحُ أَحَدِهِمَا مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، وَالتَّحَرِّيُّ تَرْجُّحُ أَحَدِهِمَا مِنْ دَلِيلٍ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى طَرَفِ الْعِلْمِ وَإِنْ كَانَ لَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَا يُوَجِّبُ حَقِيقَةَ الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ.

التهانوي في «الكشاف» 2:167

التَّحَقُّقُ وَالتَّحْقِيقُ

التَّحَقُّقُ

هُوَ عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ مُرَادِفٌ لِلثُّبُوتِ وَالْكُونِ وَالْوُجُودِ، وَعِنْدَ الْمَعْتَزَلَةِ مُرَادِفٌ لِلثُّبُوتِ وَأَعَمُّ مِنَ الْكُونِ وَالْوُجُودِ... . ثُمَّ التَّحَقُّقُ قِسْمَانِ: أَصْلِيٌّ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ التَّحَقُّقُ حَاصِلًا فِي نَفْسِهِ قَائِمًا بِهِ، وَإِمَّا تَبْعِيٌّ، وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ حَاصِلًا لَهُ بَلْ لَمَّا تَعَلَّقَ بِهِ عَلَى قِيَاسِ الْحَرَكَةِ الذَّاتِيَّةِ وَالتَّبَعِيَّةِ.

التهانوي في «الكشاف» 2:89

التَّحْقِيقُ

هُوَ فِي عَرَفِ أَهْلِ الْعِلْمِ إِثْبَاتُ الْمَسْأَلَةِ بِالِدَلِيلِ، كَمَا أَنَّ التَّدْقِيقَ إِثْبَاتُ الدَّلِيلِ

بالدليل . . . وعند الصوفية: هو ظهور الحق في صور الأسماء الإلهية . . . وعند
القراء: هو إعطاء كل حرف حقه.

التهانوي في «الكشاف» 89:2

التدبير

التدبير: ترتيب الأفعال

لفظة التدبير، في لسان العرب، تُقال على معانٍ كثيرةٍ قد أحصاها أهلُ
لسانهم؛ وأشهرُ دلالاتها، بالجملة، على ترتيبِ أفعالٍ نحوَ غايةٍ مقصودة، فلذلك
لا يُطلقوها على مَنْ فَعَلَ فِعْلاً واحداً يقصد به غايةً ما، فإنَّ من اعتقد في ذلك
الفعلِ أنه واحدٌ لم يُطلق عليه (اسم) التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثيرٌ وأخذه من
حيث هو ذو ترتيبٍ سُمِّيَ ذلك الترتيبُ تدبيراً؛ ولذلك يُطلقون على الإله أنه مُدبِّرُ
العالم، وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، ولفظة التدبير دلالتها على ما
بالقوة أكثرُ وأشهر.

وبيِّن أن الترتيب إذا كان في أمورٍ بالقوة فإنما يكون ذلك بالفكر، فإن هذا
مُختصٌّ بالفكر ولا يُمكن أن يوجد إلا فيه، ولذلك لا يُمكن أن يوجد إلا للإنسان
فقط، وما يُقال عليه المُدبِّر فإنما هو للتشبيه به، فالتدبير مَقولٌ بتقديم وتأخير، وقد
يقال التدبيرُ على إيجادِ هذا الترتيب على جهةٍ ما هو مُتكوّن، وهو في أفعالِ
الإنسان أكثرُ وأظهر، وفي أفعالِ الحيوان غيرِ الناطقِ أقلُّ ذلك.

وإذا قيل التدبيرُ على هذا النحو فقد يُقال بعمومٍ وخصوص، فإذا قيل بعموم
قيلَ في كلِّ أفعالِ الإنسان كيف كانت، فذلك يقال في المِهَنِ ويُقال في القُوى، إلا
أنه في القُوى أكثرُ وأشهر، ولذلك يُقال في ترتيبِ الأمورِ الحربيةِ ولا يكادُ يُقال في
صناعةِ السكافةِ والحياكة، وإذا قيل على هذا فقد يُقال أيضاً بعمومٍ آخرَ وخصوص،
وإذا قيل بعمومٍ قيلَ في كلِّ الأفعالِ التي تشتملُ عليها الصنائعُ التي تُسمَّى
بالقُوى . . . وإذا قيل بخصوصٍ قيلَ على تدبيرِ المُدُن. وما يُقال عليه التدبيرُ يتقدم

بَعْضُهُ بَعْضاً بِالشَّرْفِ وَالْكَمَالِ . وَأَشْرَفُ الْأُمُورِ الَّتِي يُقَالُ عَلَيْهَا التَّدْبِيرُ : تَدْبِيرُ الْمُدُنِ وَتَدْبِيرُ الْمَنْزِلِ . . . فَأَمَّا تَدْبِيرُ الْحَرْبِ وَسَائِرِ ذَلِكَ فَهِيَ أَجْزَاءٌ لِهَذَيْنِ التَّوَعِينِ .

فَأَمَّا تَدْبِيرُ الْإِلَهِ لِلْعَالَمِ فَإِنَّمَا هُوَ تَدْبِيرٌ بِوَجْهِ آخَرَ بَعِيدِ النَّسَبَةِ عَنْ أَقْرَبِ الْمَعَانِي تَشْبُهًا بِهِ ، وَهَذَا هُوَ التَّدْبِيرُ الْمُطْلَقُ ، وَهُوَ أَشْرَفُهَا . . .

ابن باجة في «تدبير المتوحد» ص 39 - 40

التَّعَجُّبُ

التَّعَجُّبُ حَيْرَةٌ تَعْرِضُ لِلْإِنْسَانِ عِنْدَ جَهْلِ السَّبَبِ ، فَكَلَّمَا كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِأَسْبَابِ الْمَوْجُودَاتِ أَقَلَّ كَانَتِ الْمَجْهُولَاتُ أَكْثَرَ وَالتَّعَجُّبُ بِحَسَبِهَا أَشَدَّ ، وَبِالضِّدِّ إِذَا كَانَتِ الْمَعْرِفَةُ بِأَسْبَابِ الْمَوْجُودَاتِ أَكْثَرَ كَانَتِ الْمَجْهُولَاتُ أَقَلَّ ، وَلِذَلِكَ قَالَ قَوْمٌ : كُلُّ شَيْءٍ عَجَبٌ ، وَقَالَ قَوْمٌ : لَا عَجَبٌ مِنْ شَيْءٍ .

فَإِنْ كَانَتِ الطَّائِفَةُ الْأُولَى اعْتَرَفُوا بِالْجَهْلِ الْعَامِ ، وَزَعَمُوا أَنَّهُمْ يَجْهَلُونَ أَسْبَابَ الْأُمُورِ ، فَالطَّائِفَةُ الثَّانِيَةُ ادَّعَتْ لِنَفْسِهَا مَزِيَّةً عَظِيمَةً لِأَنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهُمْ يَعْرِفُونَ أَسْبَابَ الْأُمُورِ .

إِنَّ التَّعَجُّبَ لَيْسَ بِشَيْءٍ لَهُ طَبِيعَةٌ ، وَلَا وَجُودَ لَهُ مِنْ خَارِجٍ ، وَإِنَّمَا هُوَ - كَمَا ذَكَرْنَا - حَيْرَةٌ النَّفْسِ عِنْدَ جَهْلِهَا السَّبَبِ .

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 58

التَّمْيِيزُ

التَّمْيِيزُ عِنْدَ الْمُنْطَقِيِّينَ

وَأَمَّا التَّمْيِيزُ فَهُوَ الْحُكْمُ عَلَى شَيْءٍ مُعَيَّنٍ لَوْجُودِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي شَيْءٍ آخَرَ مُعَيَّنٍ أَوْ أَشْيَاءٍ أُخَرَ مُعَيَّنَةٍ ، عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ كُلِّيٌّ عَلَى الْمَعْنَى الْمُتَشَابِهَةِ فِيهِ ، فَيَكُونُ الْمَحْكُومُ عَلَيْهِ هُوَ الْمَطْلُوبُ ، وَالْمَنْقُولُ مِنْهُ هُوَ الْمَثَلُ ، وَالْمَعْنَى الْمُتَشَابِهَةُ

فيه هو الجامع، والحُكْم هو المَحْكوم به على المطلوبِ المَنقول من المثال. مثاله: إِنَّ العالَمَ مُحَدَّثٌ لِأَنَّهُ جِسْمٌ مُؤَلَّفٌ يُشَابِهُ البِناءَ، والبِناءُ مُحَدَّثٌ: فَالعالَمُ مُحَدَّثٌ، فَهنا هُنا عَالَمٌ وَبِناءٌ وَجِسْمِيَّةٌ وَمُحَدَّثٌ.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 193

معنى التمثيل

وهو الذي تُسَمِّيهِ الفُقهاءُ قِياساً، ويُسَمِّيهِ المتكلِّمونَ رَدَّ الغائبِ إلى الشاهد. ومعناه: أن يوجَدَ حُكْمٌ في جُزئيٍّ مُعيَّنٍ واحدٍ فيُنقَلُ حُكْمُهُ إلى جُزئيٍّ آخَرَ يُشَابِهُهُ بوجهٍ ما، ومثاله في العقليات أن نقول: السماءُ حادِثٌ لِأَنَّهُ جِسْمٌ، قِياساً على النباتِ والحيوانِ وهذه الأجسامُ التي يُشاهدُ حدوثُها، وهذا غيرُ سديدٍ ما لم يُمكنَ أن يُبيِّنَ أَنَّ النباتَ كانَ حادِثاً، لِأَنَّهُ جِسْمٌ وَأَنَّ جِسْمِيَّتَهُ هِيَ الحدُّ الأوسطُ للحدوثِ. فإذا ثَبَتَ ذلكَ فقد عَرَفْتَ أَنَّ الحيوانَ حادِثٌ لِأَنَّ الجِسْمَ حادِثٌ، فهو حُكْمٌ كُلِّيٌّ، وَيُنْتَظَمُ مِنْهُ قِياسٌ على هِياةِ الشِكلِ الأوَّلِ وهو: أَنَّ السماءَ جِسْمٌ، وكلُّ جِسْمٍ حادِثٌ، فَيَنْتُجُ أَنَّ السماءَ حادِثٌ فيكونَ نَقْلُ الحُكْمِ مِنْ كُلِّيٍّ إلى جُزئيٍّ داخِلاً تحتَه، وهو صحيحٌ.

الغزالي في «معيار العلم» ص 165 - 166

التَّوْحِيدُ

إنه من المَتَّفِقِ عليه بين أهلِ السُنَّةِ والجماعةِ وأهلِ التَّحقيقِ والمعرفةِ أَنَّ للإيمانِ أصلاً وفرعاً، فأصلُه: التَّصديقُ بِالقَلْبِ، وفَرَعُه: مراعاةُ الأمرِ. والعربُ عادةً يُسَمِّونَ فرعَ الشيءِ - على وَجْهِ الاستعارةِ - باسمِ الأصلِ مثلما يُسَمِّونَ نورَ الشمسِ في جميعِ اللغاتِ بالشمسِ. وبهذا المَعنى يُسَمِّي فریقُ الطاعةِ إيماناً، لأنَّ العبدَ لا يَصيرُ آمناً من العقوبةِ إلا بها. والتَّصديقُ المُجَرَّدُ لا يقتضي الأمنَ ما لم

يُؤَدُّ العبدُ أحكامَ الأمر، فكلُّ من تكون طاعته أوفرَ يكون أمنه من العقوبة أكثر، ولما صارَ ذلكَ علةً للأمنِ بالتصديقِ والقولِ سَمَوْهُ إيماناً.

فالإيمانُ من وَجِه الحقيقة، بلا خلافٍ بين الأمة، هو المعرفةُ والإقراءُ والعملُ، وكلُّ من يَعْرِفُ اللهَ يَعْرِفُهُ بوصفٍ من الأوصاف، وأخصُّ أوصافه على ثلاثة أقسام: بعضٌ يتعلَّقُ بالجمال، وبعضٌ يتعلَّقُ بالجلال، وبعضٌ يتعلَّقُ بالكمال.

الهِجويري في «كشف المحجوب» ص 528

التَّوْفِيقُ

حقيقته

حقيقةُ التَّوْفِيقِ هي موافقةُ تأييدِ الله لِفِعْلِ العبدِ في أعمالِ الصوابِ، والكتابِ والسُّنةِ ناطقان على وجودِ صحَّةِ التَّوْفِيقِ، والأمةُ مُجْتَمعة على ذلك باستثناء طائفةٍ من المُعتزلة والقَدَرية يقولون إن لفظَ التوفيقِ خالٍ من كلِّ المعاني.

وقد قال فريقٌ من مشايخ الصوفية: إنَّ التوفيقَ هو القُدرةُ على الطاعة عند الاستعمال، فحين يكون العبدُ مطيعاً لله يكون له من الله المَزِيدُ أيضاً، وتكون قُوَّتُهُ أكثرَ ممَّا كانت عليه من قَبْلُ وفي جملةِ الحالاتِ من بَعْدُ، ذلك أنَّ ما يكون من سكونِ العَبْدِ وحركاته جُمْلَةً هو فعلُ الله - تعالى - وَخَلْقُهُ، فَيَسْمُونَ تلكَ القوةَ التي يُطِيعُ بها العَبْدُ بالتَّوْفِيقِ.

الهِجويري في «كشف المحجوب» ص 195 - 197

حاجةُ الإنسانِ إلى التَّوْفِيقِ

التَّوْفِيقُ موافقةُ إرادةِ الإنسانِ وَفِعْلِهِ قضاءَ الله - تعالى - وَقَدَرِهِ، وإن كان في الأصلِ موضوعاً على وَجِهٍ يَصِحُّ استعمالُهُ في السعادةِ والشقاوةِ فقد صارَ متعارفاً في السعادةِ فقط.

والتوفيق ممّا لا يَسْتَعْنِي الإنسانُ عنه في كلِّ حال .

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 76

التوفيقُ والاتِّفاقُ والبَحْثُ والحِظُّ

فأما التوفيقُ والاتِّفاقُ والمُوافقةُ والوفاقُ . . . (فهي ألفاظٌ متقاربةٌ المعاني، وهي مشتقةٌ من الوَفَقِ، وهي من ألفاظِ الإضافة، لأنها لا تَقَعُ إلا بين شيئين أو بين أشياء . ويقال هذا وَفُقَ هذا، أي لِفَقَهُ وطَبَقَهُ ومُلائمَهُ، ويُستعملُ في كلِّ مُتَلَاثِمِينَ من جسمين وحُلُقَيْنِ وغيرهما . . .

فإذا اجتمعَ شيئانِ أو أشياءٌ على ملاءمةٍ بينهما بسببِ إراديٍّ مجهولٍ، وكان منهما موافقةٌ لإرادةِ إنسانٍ ما، كان اتِّفاقاً له، ولا بد أن يكون فيه قسطٌ من الإرادة، ونصيبٌ من القصد والاختيار، فإن لم يكن للإرادةِ فيه نصيبٌ، وإنما وَقَعَ بسببِ طبيعيٍّ مجهولٍ، وكان فيه أمرٌ نافعٌ للإنسانِ كان بَحْثاً له .

ولما كانت الأمورُ بعضها يَتِمُّ بأسبابٍ طبيعيةٍ، وبعضها بأسبابٍ إراديةٍ، وبعضها يتركَّبُ فيكون تمامه بأسبابٍ طبيعيةٍ وأسبابٍ إراديةٍ، وكلٌّ واحدٍ منهما يَتِمُّ منه أمرٌ واحدٌ محبوبٌ أو مكروهٌ، وإن اختلفت أسبابه بحسبِ إنسانٍ ونحوٍ غرضٍ غَرَضٍ، خولفَ بين أسمائها لِيُتَدَلَّ بها على اختلافِ أسبابها .

وما كان من الأمورِ له سببٌ إراديٌّ بعيدٌ أو قريبٌ إلا أنه مجهولٌ ثم عَرَضَ له أن يكون نافعاً لإنسانٍ موافقاً لغرضٍ له وإرادةٍ سُمِّيَ اتِّفاقاً .

ولا يُسْتَقَرُّ للإنسانِ اسمٌ من هذين إلا بَعْدَ أن يَتَكَرَّرَ له أمرٌ، أعني أنه إنما يُسَمَّى مبخوتاً إذا عَرَضَ له مرّاتٍ كثيرةٌ أن تَحْدُثَ أفعالٌ طبيعيةٌ لأسبابٍ لها مَجْهولةٌ فَتَتِمُّ بها أغراضٌ مطلوبةٌ محبوبةٌ .

وأيضاً فإنما يُسَمَّى مُوَفَّقاً إذا عَرَضَ له مرّاتٍ كثيرةٌ أن تَقَعَ أفعالٌ إراديةٌ لأسبابٍ لها مَجْهولةٌ فَتَتِمُّ بها أغراضٌ جميلةٌ محبوبةٌ .

ولما كانت أسباب الحركات الإرادية إنما تكون من خواطر وعوارض للنفس ليست بإرادة، إذ لو كانت عن إرادة لوجب من ذلك وجود إرادات لا نهاية لها - وهذا مُحال - كانت هذه الخواطر والعوارض التي هي آثار وأفعال منسوبة إلى فاعل، وقد قلنا إن فاعلها غير الإنسان، فهي إذن فعلٌ غيرُه لا محالة، فإن كانت مؤديةً إلى خيراتٍ ومنافع كانت منسوبةً إلى الله - تعالى - وهو التوفيقُ (تفعيل من الوفق)، وهذا التوفيقُ ربّما فعله الله - تعالى - بالعبد من غير مسألة، وربّما كان بعد مسألة وتضرُّع، إلا أن الناسَ كافةً يرغبون إلى الله - تعالى - فيها، ويسألونه إياها دائماً في كلِّ زمان، فإذا سنحت هذه العوارض والخواطر للنفس فزعت إلى حركاتٍ يتمُّ بها وبغيرها أمرٌ واحدٌ مختارٌ لإنسانٍ ما نحوَ غرضٍ جيِّدٍ له، كان توفيقاً وكان الرجلُ مؤفقاً.

فأما الجَدُّ فكأنه اسمٌ شاملٌ لهذين المعنيين جميعاً، لأن الإنسان إن وُفقَ ويُخِتَ فهو مَجْدود، وإن انفرد أيضاً بأحدهما فهو مَجْدود أيضاً.

وأما الحَظُّ فهو القَسْمُ والتَّصِيبُ، ولما كان لكلِّ إنسانٍ نصيبٌ من السعادةِ وقِسْطٌ من الخيرِ مَقْسومٌ له من الفَلَكِ بحسبِ مَوْلده كان ما يُصِيبه من ذلك مَنسوباً إلى الحَظِّ.

فأما المَحْدود فهو المَمْنوع، واشتقاقه من الحَدِّ وهو المَنع، ويُقال للبوَابِ حَدَاداً من هذا، وكأنَّ المَحْدود ممنوعٌ مما يُصِيب غيرَه من الخير.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 103 - 106

الجَدَلُ

حقيقته

الجَدَلُ (في اللُّغة): الخِصَامُ واللُّجاجة.

(وعند المنطقيين): هو القياسُ المؤلَّف من مُقدِّماتٍ مشهُورةٍ أو مُسلِّمَةٍ،

وصاحبُ هذا القياسِ يُسمَى جَدَلِيًّا ومُجَادِلًا.

أعني أنّ الجَدَلَ قِياسٌ مُفيدٌ لتصديقٍ لا يُعْتَبَرُ فيه الحَقِيقَةُ وِعدْمُها... مُرَكَّبٌ من مَقَدِّماتٍ مشهُورَةٍ لا يُعْتَبَرُ فيها اليَقِينُ، وإن كانت يَقِينِيَّةً، بل تُطابِقُ جَمِيعَ الآراءِ كحُسْنِ الإِحسانِ إلى الآبِاءِ، أو أَكثَرها كوَحدةِ الإِلهِ، أو بَعْضِها المُعِينِ كاستِحالةِ التَسلسُلِ من حيث هي كذَلك، فإن المشهُوراتِ يَجوزُ أن تكونَ يَقِينِيَّةً، بل أوَلِيَّةً، لكن بَجهتَينِ مُختلفَتَينِ أو مُرَكَّبٌ من مُقَدِّماتٍ مُسَلِّمَةٍ إما وَخَدَها أو مع المشهُوراتِ، وهي - أي المُسَلِّماتِ - قَضايا تُؤخَذُ من الخَصْمِ مُسَلِّمَةً، أو تكونُ مُسَلِّمَةً فيما بين الخِصومِ، فَبَنى عليها كُلُّ واحدٍ منهما الكلامَ في دَفْعِ الآخرِ، حَقًّا كانت أو باطلاً، مشهُورَةٌ كانت أو غيرَ مشهُورَةٍ...

ويُمكن أن يُقال إن هذا التَعرِيفَ ليس لِمُطلَقِ الجَدَلِ، بل للجَدَلِ الذي هو من الصناعاتِ الخَمسِ التي هي من أقسامِ القِياسِ.

التهانوي في «الكشاف» 1:345

الجُزءُ

الجُزءُ (في اللُغة): القِطْعُ.

(وفي اصطلاح العلماء) يُطلَقُ على معانٍ، منها ما يَتَرَكَّبُ منه ومن غيرِه شيءٌ سواءً كان موجوداً في الخارجِ أو في العَقلِ كالأجناسِ والفِصولِ، فإنَّهما من الأجزاءِ العَقَلِيَّةِ، إلا أن المُتَكَلِّمَ لا يُسمَى الجُزءَ الأعمُّ المَحمولَ ولا المُساوي للمَحمولِ جُزءاً بل وصفاً نفسياً على ما في (العَضدي).

التفتازاني «العَضدي وحواشيه» 2:347

ومن الأجزاءِ الخارجيةِ ما يُسمَى جُزءاً شائعاً كالثَلْثُ والرُّبْعُ. ومنها ما يُعَبَّرُ به عن الكلِّ كالروحِ والرأسِ والوَجْهِ والرَّقَبَةِ من الإنسان... ومنها الجُزءُ الذي لا يَتَجَزَأُ المسمى بالجَوهَرِ الفَرْدِ، وعُرِّفَ بأنَّه جَوهَرٌ ذو وَضْعٍ لا يَقْبَلُ

القسمة أصلاً، لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرداً، أثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء.

التهانوي في «الكشاف» 1: 264 - 265.

الجِزَافُ

الجِزَافُ معناه الأخذُ بكثرةٍ من غيرِ تقديرٍ، وقد يُطلقُ بحسبِ اصطلاحِ الحكماءِ، على فعلٍ يكون مبدؤه شوقاً تخيُّلياً من غيرِ أن يقتضيه فكرٌ كالرياضة، أو طبيعياً كالتنفس، أو مزاجاً كحركاتِ المرضى، أو عادةً كاللعبِ باللّحية - مثلاً - وهو باعتبارٍ من الفاعل، كما أنّ العَبَثَ يكون باعتبارٍ من الغاية.

التهانوي في «الكشاف» 1: 243

الجِسْمُ

حدّ الجسم أن يكون طويلاً عريضاً عميقاً مؤلفاً مركباً من أجزاء وأعضاء، شاغلاً للمكان، حاملاً للأعراض، ولا يوجد البتّة خالياً منها أو من بعضها.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 38

الجِسْمُ اسْمٌ مُشْتَرِكٌ

قد يُطلقُ (الجسم) على المُسمّى به حيث إنه متصلٌ محدودٌ ممسوخٌ في أبعادٍ ثلاثة بالقوة، أعني أنه ممسوخٌ بالقوة وإن لم يكن بالفعل.

وقد يُقالُ جسماً لصورةٍ يُمكن أن يعرّض فيها أبعادٌ كيف نُسبت، طولاً وعرضاً وعمقاً، ذاتِ حدودٍ مُتعيّنة.

ويُقالُ جسمٌ لجوهرٍ مؤلّفٍ من هيولى وصورة.

الغزالي في «معيار العلم» ص 299 - 300

الجسم عند الحكماء

يُطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين: أحدهما ما يُسمى جسماً طبيعياً لكونه يَبْحَثُ عنه في العلم الطبيعي، وعُرِّفَ بأنه جَوْهَرٌ يُمَكِّنُ أن يُفْرَضَ فيه أبعاداً ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. وإنما اعتُبر في حَذِّه الفَرْضُ دون الوجود لأن الأبعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربّما لم تكن موجودةً فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط... وإن كانت موجودةً فيه بالفعل كما في المكعب مثلاً.

وثانيهما ما يُسمى جسماً تعليمياً، إذ يُبْحَثُ عنه في العلوم التعليمية - [أي الرياضية]... وعُرِّفَوه بأنه كَمٌّ قابلٌ للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة. التهانوي في «الكشاف» 1: 366 - 368

البسيط والمركب من الأجسام

الأجسام منها بسيطة ومنها مركبة، فأما المركبة فثبتت بالمُشاهدة، وأما البسيطة فثبتت بتوسط المركبة، لأن كل مركب فإنما يتركب عن بسائط، وللأجسام كلها أحياءٌ ضرورية، وهي التي تتباين بها الأجسام في الجهات بأوضاعها، ولبعضها أمكنة وهي الأجسام التي تحيط بها أجسامٌ أخرى.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 171

الجسم التعليمي

هو المتوهم الذي يُقام في الوهم ويتصوّرُ تصوّراً فقط (مثل المثلث والمكعب والدائرة في الهندسة).

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الجسم الطبيعي

هو المَتَمَكِّنُ المُمَانِجِ المَقَاوِمِ والقَائِمُ بالفعلِ في وقته ذلك كهذا الحائِطِ وهذا الجَبَلِ وذلك الإنسان.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الجسم الهندسي والمعاني الإلهية

فَتَوَهَّمِ السَطْحَ الذي هو مُعَرَّضٌ للملاقاةِ والمُمَاسَّةِ، مُتَحَمِّلٌ للتشكيلِ والصورةِ، مستَعِدٌّ للتفصيلِ والتَّحْدِيدِ، متعلِّقٌ بالحدِّ الحاصرِ له، مُتَوَسِّطٌ بين المِقْدَارِ الأوَّلِ والمِقْدَارِ الأخيرِ - أعني الطولَ والعُمُقَ - وإليه يَنْتَهِي المِقْدَارُ القَائِمُ بذاتِهِ، وهو الجِسْمُ.

وإن شئت أن تقفَ على الجودِ التامِّ والعنايةِ العاليةِ والقِسْمَةِ البالغةِ - أعني العَطِيَّةَ المقسومةَ على قَدْرِ الاستحقاقِ - والنَّظَرِ الدالِّ على القِسْطِ والنَّصْفَةِ، والحكمةِ القائمةِ مقامَ العِلْمِ لحصولِ الأشياءِ على مراتبها، والسياسةِ الفاضلةِ الغيرِ الموصولةِ إلى الإحاطةِ بِكُنْهَها، فَتَوَهَّمِ الجِسْمَ، فإن تَمَّتْ المقاديرُ إليه تنتهي. وقد حُصِّنَ كُلُّ جوهرٍ منه على المِقْدَارِ الصالحِ له، وهو قائمٌ بذاتِهِ، وَعِلَّةٌ لقوامِ ما يصيرُ مُدْرَكاً به، ولن يُتَوَصَّلَ إلى الإحاطةِ بعُمُقِهِ ولا يُحَسَّنَ إلا الأعراضُ القائمةُ (به). فهذا هو طريقةُ المهندِسِ في إيرادِ الأمثلةِ لتقريرِ المعاني الإلهيةِ.

فإذن الأسبابُ المُوَلَّدَةُ للحركاتِ الحيوانيةِ هي الانفعالاتُ المُوَلَّدَةُ من الأشكالِ الفلكيةِ، إما في القوةِ الشوقيةِ بوساطةِ القُوَى الخياليةِ، وإما في القوةِ الخياليةِ بوساطةِ القُوَى الشوقيةِ، وإما في كليهما بحَسَبِ اتِّحَادِهِما، أعني إذا كانت الحركاتُ طوعيةً، ثم النَّفْسُ تصيرُ مُدْبِرَةً لها ومستوليةً عليها.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 116 - 117

الجمالُ

الجمالُ (في اللغة) بمعنى الحُسْنِ وحسنِ الصورةِ والسيرة .

(وفي بحر الجواهر): «الجمالُ يُطلقُ على معنيين: أحدهما: الجمالُ الذي يُعرفه كلُّ الجُمهور، مثل صفاء اللونِ ولين الملمس وغير ذلك ممّا يُمكن أن يُكتسب، وهو على قسمين: ذاتيٌّ ومُمكنِ الاكتساب. وثانيهما: الجمالُ الحقيقيّ، وهو أن يكون كلُّ عُضْوٍ من الأعضاء على أفضل ما يتبغى أن يكون عليه من الهيئات والمِزاج» .

والجمال (في اصطلاح الصوفية): عبارةٌ عن إلهام الغيب الذي يردُّ على قلبِ السالك، ويُرَدُّ أيضاً بمعنى إظهارِ كمالِ المَعْشوقِ من العِشْقِ وطَلَبِ العاشق .

وفي (شرح القصيدة الفارضية): الجمالُ صفةٌ أزليّةٌ لله - تعالى - شاهدةٌ في ذاته أولاً مشاهدةً علمية، فأرادَ أن يراه في صنعه مشاهدةً عينية فخلق العالمَ كمرآةٍ شاهدَةٍ فيه عينَ جماله عياناً.

التهانوي في «الكشاف» 1: 348

الجوهر

الجوهر: يقال جوهر لذاتٍ كل شيء كالإنسان أو كالبياض، فيقال جوهر البياض وذاته .

ويُقال جَوْهَرٌ لِكُلِّ مَوْجُودٍ، وذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذاتٍ آخر تُقارنُها حتّى يكون بالفعل، وهو معنى قولهم: الجوهرُ قائمٌ بنفسه .

ويُقال جَوْهَرٌ لما كان بهذه الصِّفةِ وكان من شأنه أن يقبَل الأضدادَ بتعاقبها عليه .

ويقال جَوْهَرٌ لِكُلِّ ذاتٍ وجوده ليس في موضوع، وعليه اصطلاحُ الفلاسفة القدماء . . .

والمبدأ الأول جَوْهر بالمعاني كلها إلا بالوجه الثالث، وهو تعاقب الأضداد؛
نعم قد يُتَحاشى عن إطلاق لفظ الجَوْهر عليه تأديباً من حيث الشَّرْع.

الغزالي في «معيار العلم» ص 300 - 301

الجَوْهر والجُزء

وَحدَّ الجَوْهرِ حدًّا بعينه لأنَّه جِسْم، ولأنَّ ما خلا عن حدودِ الجِسْم والعَرَضِ
والجُزءِ لَمْ يَضْبِطْهُ الوَهْم، ولا يَتَصَوَّرُ في الظنِّ - الذي هو أضعفُ أجزاءِ العلوم -
وَدَخَلَ في خَبَرِ الامتناعِ.

وقد يُسَمَّى الجَوْهرُ: الطينة، والمادَّة، والهَيولى، والجزء، والعُنْصُر،
والاسطقس.

واختلَفَ الناسُ في الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ من الأجسام، فقال كثيرٌ من الناس:
إنه لا يزال مُجَزَّأً حتَّى يصيرَ في الصَّغَرِ إلى حَيْثُ لا يجوزُ أن يَتَجَزَّأَ، ولا يكون له
ثُلُثٌ ولا رُبْعٌ ولا نصفٌ. قالوا: ولولا ذلك لما كان للأجسام تناء، ولما كان شيءٌ
أكبرَ من شيءٍ ولا أصغرَ منه، ولما جازَ لقائلٍ أن يقول: إن الله قادرٌ على أن يَرَفَعَ
من الجسمِ كلَّ اجتماعٍ خَلَقَهُ فيه.

وقال ابنُ بشارِ النِّظَامِ وهِشامُ ابنُ الحَكَمِ: إنه يتجزأُ تَجَزُّءاً بلا نهاية، ولم
يَتَهَيَّأْ بالفعلِ فإنَّه موهوم.

وقال الحسين النِّجَارُ: الجُزءُ يَتَجَزَّأُ حتَّى يعودَ إلى جزءٍ لا يَقْبَلُهُ الوَهْمُ فَيَبْطُلُ
حَيْثُ.

واختلفوا في جوازِ الرُّؤيةِ عليه وحلولِ الأعراضِ فيه من اللونِ والحركةِ
والسكونِ وغيرِ ذلك فأجازَه قومٌ ونفاه آخرون.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 39 - 41

الجوهر يُطَلَّقُ على معانٍ

منها: الموجودُ القائمُ بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العَرَضُ بمعنى ما ليس كذلك. ومنها الحقيقةُ والذات... ويقابله العَرَضُ بمعنى الخارج من الحقيقة... ومنها ما هو من أقسامِ المَوْجُودِ المُمْكِنِ، فهو عند المتكلمين لا يكون إلا حادثاً، إذ كلُّ ممكنٍ حادثٌ عندهم، وأما عندَ الحُكَمَاءِ فقد يكون قديماً كالجوهرِ المُجَرَّدِ، وقد يكون حادثاً كالجَوهَرِ المادِّيِّ، وعندِ كِلا الفريقين لا يجوز إطلاقه بهذا المعنى على الله - تعالى - بناءً على أنه قسمٌ من المُمْكِنِ.

التهانوي في «الكشاف» 1: 288 - 289

والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ.

المصدر المتقدم، 1: 293

الحَدْسُ

الحَدْسُ (في عُرفِ العلماء): هو تَمَثُّلُ المَبَادِيءِ المَرْتَبَةِ في النفسِ دَفْعَةً من غيرِ قَصْدٍ واختيارٍ، سواء كان بَعْدَ طَلَبٍ أو لا، فَيَحْضُلُ المَطْلُوبُ، وهو مأخوذاً من الحَدْسِ بمعنى السُرْعَةِ في السيرِ، ولذا عُرِفَ في المشهورِ بِسُرْعَةِ الانتقالِ من المَبَادِيءِ إلى المَطْلُوبِ بحيث كان حصولُها معاً، وفيه تسامحٌ إذ لا حركةَ في الحَدْسِ، ولذا يقابلُ الفِكرَ كما يجيء، والسُرْعَةُ لا تَوْصِفُ إلا بِالْحَرَكَةِ فَكَأَنَّهُمْ شَبَّهُوا عَدَمَ التَدْرُجِ بِالانتقالِ بِسُرْعَةِ الحَرَكَةِ، وعَبَّرُوا عنه بها.

التهانوي في «الكشاف» 2: 42 - 43.

الجِسْمُ

قَبُولُ التَّأثيراتِ بِالجِسْمِ

إن الحواسَّ طُرُقٌ وآلاتٌ مُهَيَّأَةٌ لِقَبُولِ التَّأثيراتِ كما وَضَعَهَا اللهُ - عزَّ وجلَّ -

فإذا باشرت الحاسة المحسوس أثرت فيه بقدر قبوله وقبّلت منه بقدر تأثيره فبدرت به النفس وأدّته إلى القلب واستقرّ فيه ثم تنازعت أنواع العلم من الفهم والوهم والظنّ والمعرفة، وبحث عنه العقل وميّزه، فما حقّقه صار يقيناً وما نفاه صار باطلاً.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1:27

إدراكات الحواس

فأما الحواس فلكل واحد منها إدراك مخصوص، فللحس عشرة إدراكات الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللين والخشونة، والصلابة، والرخاوة، والثقل والخفة.

وللذوق سبع: الحلاوة، والمرارة، والملوحة، والحموضة، والحراة، والعفونة والتفة.

وللشم اثنان: الطيب، والتتن.

وللسمع اثنان: الصوت الخفيف، والصوت الثقيل.

وللبصر أحد عشر: النور، والظلمة، واللون، والجسم وسطحه وشكله ووضع ورفعه وأبعاده وحركته وسكناته وأعداده.

فأدون هذه الإدراكات: اللمس، ثم الذوق، ثم الشم، فالنفس لا تكاد تستعين بها إلا فيما يعود نفعها إلى صلاح الجسم.

وأرفع الإدراكات: العقل ثم الفكر، ثم التخيل، ثم الحس، إلا أن العقل والفكر يدركان الأشياء الروحانية.

فأما السمع والبصر فمتوسطان لأنهما يخدمان النفس والجسم، وخدمتهما للنفس أكثر ويدركان الأشياء الجسمية.

والتخيل متوسط بين العقل والفكر وبين السمع والبصر. فيأخذ تارة من السمع والبصر ويسلمها إلى العقل والفكر وذلك في حال اليقظة، ويأخذ تارة من العقل

وَيُسَلِّمُهُ إِلَى السَّمْعِ وَالْبَصْرِ وَذَلِكَ فِي حَالِ النُّوْمِ .

ولما كان مبدأ تأثير هذه القوى من الدماغ قِيْلَ مَسْكَنُ الْفِكْرِ وَسَطُ الدِّمَاغِ ،
ومسكنُ الخيالِ مُقَدَّمُهُ ، ومسكنُ الحِفظِ والذِّكْرِ مُؤَخَّرُهُ .

ولما كان قِوَامُ الدِّمَاغِ - بل قِوَامُ الجِسمِ كُلِّهِ - من القلب الذي منه منشأ
الحرارة الغريزية، صار في كلام الناس يُعَبَّرُ عن هذه القوى تارةً بالدماغ فيقال:
لفلان دماغ، إذا قَوِيَتْ منه هذه القوى المُدْرِكَةُ، وفلانٌ خالي الدماغ إذا ضَعُفَتْ فيه
هذه القُوى، ويُعَبَّرُ عنها تارةً بالقلب... وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ
لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق/37].

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 21 - 22

الحواسُّ الباطنة

وأما الحواسُّ الباطنةُ فقال الحكماءُ: المفهوم إما كلي أو جزئي . والجزئي
إما صُور - وهي المحسوسةُ بإحدى الحواسِّ الظاهرة - وإما معانٍ - وهي الأمورُ
الجُزئية المُتَشَرِّعة من الصورِ المحسوسة، ولكل واحدٍ من الأقسامِ الثلاثِ مُدْرِكٌ
وحافظٌ . فمُدْرِكُ الكُلِّيِّ وما في حُكْمِهِ الجُزئياتُ المُجْرَدَةُ عن العوارض الماديةِ هو
العقلُ وحافظُه المبدأ الفَيَاضُ، ومُدْرِكُ الصُّورِ هو الحسُّ المُشْتَرِكُ وحافظُها:
الخيالُ، ومُدْرِكُ المعاني هو الوَهْمُ وحافظُها الذاكرة، ولا بدَّ من قوةٍ أُخرى مُتَصَرِّفةٍ
سُمِّيَتْ مُفَكِّرَةً ومُتَخَيِّلَةً . وبهذه الأمور السبعة تَنْتَظِمُ أحوال الإدراكاتِ كُلِّها .

التهانوي في «الكشاف» 2:45

من أخطاءِ الحواس

فأما وجوهُ الخطأِ من الحواسِّ فكثيرةٌ جدًّا: من ذلك خطأ العَيْنِ في الشْيءِ
المُبْصَرِ من قَرِيبٍ ومن بَعِيدٍ . أما حَطُّوْها من البَعِيدِ فَبِرُؤْيَيْتِها الشَّمْسَ صَغِيرَةً

مقدارها (أي قطرها) عَرَضُ قَدَمٍ، وهي مثلُ الأرضِ كُلِّها مائةٌ وَنَيْفًا وستين مرةً، فَيَشْهَدُ بذلكِ العَقْلُ فَيُقْبَلُ منه، وَيَشْهَدُ بذلكِ الحِسُّ فلا يُقْبَلُ منه. وأما حَطُّوْها من القُرْبِ فبمنزلة ما نرى ضوءَ الشمسِ إذا وَقَعَ علينا من نُقْطِ مَرْبَعَةٍ صِغارٍ كَخَلَلِ البَواري (أي الحُصْرِ البَرْدِيَّةِ) التي يُسْتَدَلُّ بها، فَإِنَّا نَرَى الضَّوْءَ الواقعَ منها مستديرًا، وإنما يَصِلُ من نُقْطِ مَرْبَعَةٍ مستطيلةٍ نحن نَعْلَمُ أَنَّهُ ليس كما نراه.

وَتُخْطِيءُ العَيْنُ في حَرَكَةِ القَمَرِ والسحابِ والسفينةِ والشاطيءِ. وتُخْطِيءُ في الأشياءِ المُسَطَّرَةِ والمُتَساوِيَةِ، كالأساطينِ والنَّخْلِ والشجرِ. وتُخْطِيءُ في النُّقْطَةِ إذا كانت على شيءٍ يتحرَّكُ على الاستدارة حتى تراها كالحلقةِ والطَّوقِ، وتُخْطِيءُ في الأشياءِ المُبْصِرَةِ في الماءِ، فترى بعضَ الأشياءِ أكبرَ من مقدارِهِ. وبعضَ الأشياءِ مكسورًا وهي صحيحة، وبعضها مُعوجَّةٌ وهي مستقيمة، وبعضها منكوسةٌ وهي مُنتصِبةٌ.

وبالجملة فهي ترى الأشياءَ كُلِّها بقدرِ الزاويةِ التي هي رأسُ مَخْرُوطٍ، قاعدتهُ الشيءُ المُبْصِرُ بينهما رأسُه المَخْرُوطُ المُسْتَدَقُّ الذي عند البَصَرِ، وهي الزاوية، فإن كانت هذه الزاويةُ كبيرةً كان المُبْصِرُ كبيرًا، وإن كانت صغيرةً كان صغيرًا، فَيَخْتَلِفُ المُبْصِرُ بحسبِ اختلافِهِ، وهذا استخراجُ العَقْلِ، لأن هذا المَخْرُوطَ ليس بمَحْسوسٍ، والعَقْلُ هو شبيهٌ بوساطةِ المادَّةِ.

مسكوية في «مقالة في النَّفسِ والعَقْلِ» ضمن كتاب «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب» لعبد الرحمن بدوي. ص 61 - 62

الحاسُّ العام

هو قوة في النفس تُؤدِّي إليها الحواسُّ ما تُحِسُّه فيتقبَّلُهُ. (انظر الحس المشترك)

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الحسُّ المُشترك

وهو قوةٌ تُدركُ المَحسوساتِ مُبصرةً ومسموعةً وملموسةً وغيرها في حالةٍ واحدة، وبذلك فارقت قوةَ الحسِّ الظاهرِ، لأنَّ المحسوساتِ لا تزدحم عليها في الوقتِ الواحدِ.

ابن خلدون في «المقدمة» 1:513

تحقيقُ القولِ في الحسِّ المشتركِ

هو عند الحُكماء، القوةُ التي ترسم فيها صورُ الجُزئيات المحسوسةِ بالحواسِّ الظاهرة، ويُسمّى باليونانية فنطاسيا - أي لوحُ النفس - فالحواسُّ كالجواسيس لها، ولهذا تُسمّى حساً مُشترَكَاً فتُطالع النفسُ - بواسطة الارتسام فيها - تلكَ الصُّورَ، عند المحققين، أو تُدرك هذه القوةُ تلكَ الصُّورَ، عند بعض، ومَحَلُّ هذه القوةِ التَّجويفُ الأوَّلُ من التجاويفِ الثلاثة التي في الدماغ، وذكروا لإثباتها وجوهاً منها: أن القطرةَ النازلةَ نراها خطأً مستقيماً، والشعلةُ التي تداوُّ بسرعةٍ شديدةٍ نراها كالدائرة، وليس في الخارجِ خطأً ودائرةً عنهما إنما يكونان كذلك في الحسِّ وليس في الباصرة لأنها إنما تُدرك الشيءَ حيث هو، فهو لارتسامها في قوةٍ أخرى سوى الباصرة تُرسم فيها صورةُ القطرِ والشعلة وتبقى قليلاً على وجه تتصل الارتسامات البصريَّة المتتالية بعضها ببعض فيشاهدُ خطأً ودائرة، ومنها: أنه لولا أن فينا قوةً مُدركةً للمحسوساتِ كلِّها لما أمكننا أن نحكم بأنَّ هذا الملموسَ هو هذا المُلمون أو ليس هذا المُلمون، فإن الحاكمَ لا بد أن يخضُرهُ الطرفان حتى يُمكنه ملاحظة النسبةِ بينهما وليس شيءٌ من القوى الظاهرة كذلك ولا العقل، لأنه لا يُدركُ الماديات.

التهانوي في «الكشاف» 2: 46 - 47

الحِسِّي والعَقَلِي

لسنا نَشْكُ أَنْ الْأَشْيَاءَ الْمُسْتَشْتَبَهَةَ عِنْدَ الْأَنْفَسِ الْبَشَرِيَّةِ تَوْجِدُ مَنْقَسِمَةً قِسْمِينَ: مِنْهَا مَا هُوَ حَسِّيٌّ وَمِنْهَا مَا هُوَ عَقَلِيٌّ، وَأَعْنِي بِالْحِسِّيَّاتِ مَا يَكُونُ اسْتِبْهَاتُهُ بِأَحَدِ الْمَشَاعِرِ الْخَمْسَةِ الَّتِي هِيَ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْمَذَاقُ وَالشَّمُّ وَاللَّمْسُ، وَأَعْنِي بِالْعَقَلِيَّاتِ مَا لَا يُسْتَعَانُ فِي اسْتِبْهَاتِهِ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَعْضَاءِ الْبَدَنِيَّةِ كَمَعْرِفَةِ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، وَالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ، وَالْجَمَالِ وَالْقَبِيحِ، وَالتَّشَاكُلِ وَالتَّضَادِّ، وَالْعَدَالَةِ وَالْجَوْرِ، وَالْفَضِيلَةَ وَالرَّذِيلَةَ، وَالْوُجُودَ وَالْعَدَمَ، وَالْعِلْمَ وَالْجَهْلَ.

ثُمَّ نَعْلَمُ أَيْضاً أَنَّ النَّفْسَ النَّطْقِيَّةَ تَتَصَوَّرُ الْمُدْرَكَاتِ الْحَسِيَّةَ، وَنَحْكُمُ عَلَيْهَا بِأَنَّهَا جُزْئِيَّاتٌ مُنْقَضِيَّةٌ وَأَعْرَاضٌ مُسْتَحِيلَةٌ، فَهِيَ، إِذْ نَ تَصْلُحُ بِسَوْسَهَا لِاسْتِبْهَاتِ الصَّنْفَيْنِ مَعاً: أَمَا الصُّورُ الْعَقَلِيَّةُ فَيَقُوَّتُهَا الرُّوحَانِيَّةُ، وَأَمَا الْمُدْرَكَاتِ الْحَسِيَّةُ فَبِوَسَايَةِ الْمَشَاعِرِ الْخَمْسَةِ، ثُمَّ تَوْقِنُ أَيْضاً أَنَّ أَحَدَ الصَّنْفَيْنِ كَلْبِيٌّ وَجَوْيِيٌّ أَبَدِيٌّ. وَالصَّنْفُ الْآخَرُ جَزْئِيٌّ إِمْكَانِيٌّ زَمَنِيٌّ. وَأَمَا الرُّوحُ الْحَسِيَّةُ فَلَنْ تَتَصَوَّرَ الْمَعَانِي الْعَقَلِيَّةَ وَلَنْ تَصْلُحَ لِلتَّفَرُّقِ بَيْنَ الصَّنْفَيْنِ.

فَقَدْ ظَهَرَ، إِذْ نَ، أَنَّ مَحَلَّ الصُّورِ الْعَقَلِيَّةِ لَوْ كَانَ ذَاتَ الْقَالِبِ الْجَسَدَانِيَّ لِحْصَلِ الْعَرَفَانِ بِهَا جُزْئِيًّا لَا كَلْبِيًّا، وَمُسْتَحِيلًا لَا أَبَدِيًّا، فَمَحَلُّهَا، إِذْ نَ، هُوَ الْجَوْهَرُ الْآخَرُ، وَإِذَا لَمْ يَوْجَدْ فِي الْإِنْسَانِ جَوْهَرٌ سِوَاهُ إِلَّا النَّفْسُ النَّطْقِيَّةُ، فَهِيَ، إِذْ نَ وَإِنْ وُجِدَتْ مُتَّحِدَةً بِالْقَالِبِ فَلَيْسَ سَبِيلُهَا سَبِيلَ الْأَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالْأَجْسَامِ، لَكِنَّهَا جَوْهَرٌ ذُو قُوَّةٍ ذَاتِيَّةٍ وَمُسْتَعِدَّةٌ لِقَبُولِ الْأَعْرَاضِ الْمُفْتَنَّةِ وَصَالِحَةٌ لِتَأْدِيَةِ الْأَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ، وَمُنْسَاقَةٌ إِلَى كِمَالٍ عَلَى حِدَةٍ، وَكَلِمَا كَانَتْ أَقَلَّ اشْتِغَالًا بِالْبَدَنِ كَانَتْ أَقْوَى عَلَى اسْتِبْهَاتِ هَذَا الصَّنْفِ مِنَ الصُّورِ. فَاتَّحَادُهَا، إِذْ نَ بِالْقَالِبِ، قَرِيبُ الشَّبِيهِ مِنَ اتَّحَادِ الزَّيْتِ بِالزَّيْتُونَةِ وَاتَّحَادِ الْمَاوَرِدِ بِجِزْمِ الْوَزْدَةِ، وَاتَّحَادِ النَّارِ بِالْحَدِيدَةِ الْمُحْمَاةِ.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 109 - 110

ما يختصُّ به الحس المشترك

وكما أن كلَّ حسٍّ من الحواسِّ يَخْتَصُّ بنوع من المحسوس فيقبلُ آثاره ثم يُمَيِّزُ بين أشخاصه، فكذلك الحسُّ الجامعُ المشتركُ يقبلُ الآثارَ من الحواسِّ كلّها ثم يُمَيِّزُ بينهما، إلاَّ أنَّ الفرقَ بينهما هو أن الحواسِّ الخمسَ إنما تقبلُ الصُّورَ بأن يَحْصَلَ فيها آثارُ الجزئياتِ من المحسوس شيئاً بعد شيء، وأما الحسُّ المشتركُ فإنه يقبلُ الصُّورَ من الحواسِّ دفعةً واحدةً من غير أن يتأثرَ منها بما يَحْصَلُ فيه من الصور، لأنه في نفسه صورةٌ، والصورةُ لا تقبلُ الصورَ على طريقِ التأثير، بل على طريقِ آخرٍ وينحُو أعلى وأشرف، ولذلك يُدركُ الجميعَ بلا زمانٍ ولا تجزئةٍ ولا انقسام، ولا تَخْتَلِطُ الصورُ هناك ولا تتزاحم كما تتزاحم الأجسام.

وترتقي هذه القوى إلى قوة تُسَمَّى المتخيَّلة - وربما ظُنَّ أنها واحدة - وهذه القوةُ يظهرُ فعلُها بجزءٍ من الدماغِ المقدم، ثم ترتقي إلى قوةٍ أخرى للنفسِ تسمى حافظه، وهي كالخزانة التي تُحَفَظُ فيها الأشياءُ الكثيرة لتستحضر منها ما تحتاج إليه إذا امتدَّ الزمانُ بها، وهذه القوةُ يظهرُ فعلُها في الجزءِ المؤخَّر من الدماغ.

وهناك قوةٌ أخرى للنفس، وهي قوة الفكرِ تقع بها حركةُ الرويَّةِ والتوجُّه نحو العقل، ويختصُّ بهذه القوةُ الإنسانُ دون سائرِ الحيوان، ويظهرُ فعلُها في البطنِ الأوسط من بطون الدماغ، وليس للحيواناتِ الباقية هذا الجزءُ من الدماغ، وإنما لها تلك القوتان في ذئتك الجزئين فقط، ولذلك لا رويَّةٌ لها، فإذا جُعِلت تلك الصورةُ في هذه القوةِ حتى تقبلها وتنظرَ فيها ارتقت إلى أفقِ الإنسان، وفي هذه المرتبةِ تَظْهَرُ الإنسانيَّةُ، وعلى قدر هذه الحركةِ واستقامتها وصِحَّةِ نظريِّها وتميزها تكون مرتبةُ الإنسان.

مسكويه في «الفوز الأصغر» ص 124 - 126

الحُسْنُ فلسفة الحسن

إن الحُسْنَ هو صورةٌ تابعةٌ لاعتدالِ المزاجِ وصحةِ مناسباتِ من الأعضاء بعضِها إلى بعضٍ في الشكلِ واللونِ وسائرِ الهيئاتِ .

وهذه حالٌ لا يَتَّفِقُ اجتماعُ جميعِ أجزائها على الصِّحَّةِ، ولذلك لا تَقْوَى الطبيعةُ نفسُها على اتِّخاذها في الهَيُولِي على الكمالِ، لأنَّ الأسبابَ لا تُساعدُ عليها، أعني أنَّه لا يَتَّفِقُ في الهَيُولِي والأشكالِ والصورةِ والمزاجِ أن تَقْبَلَ الصورةَ الأخيرةَ على غايةِ الصِّحَّةِ .

فإذا كانت الطبيعةُ تَعَجِزُ عن إيجادِ هذا الاعتدالِ وهذه المناسبةِ الصَّحيحةِ التي يَتَّبِعُها الحُسْنُ التامُ، فَكَمَ بالَحَرِيِّ يكونُ الوَهْمُ أعجزَ عنه، وإنما الوَهْمُ تابعٌ للحسنِ، والحسنُ تابعٌ للمزاجِ، والمزاجُ تابعٌ أثرٌ من آثارِ الطبيعةِ؛ ومثالُ ذلك أن الأوتارَ الكثيرةَ إنما يُطلَبُ بها وبكثرةِ الدَّسَاتينِ عليها أن تَخْرُجَ من بينها نَغْمَةٌ مقبولةٌ، وتلك النَغْمَةُ إنما يُتَوَصَّلُ إليها بجميعِ الآلَةِ وأجزائها من الأوتارِ والدساتينِ بالقَرَعَاتِ المُختلفةِ، فالنَغْمَةُ وإن كانت واحدةً فإنها تَتِمُّ بمساعدةِ جميعِ تلكِ الأجزاءِ . فإذا خان واحدٌ منها خَرَجَتِ النغمةُ كريمةً، إما بعيدةً من القبولِ وإما قريبةً على قَدْرِ عَجْزِ الأسبابِ وقصورِ بعضِها (انظر الجمال) .

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 242

معاني الحسن

الحُسْنُ يُطلقُ (في عَرَفَ العلماء) على ثلاثةِ معانٍ . . . الأولُ كونُ الشيءِ ملائماً للطَّبَعِ، وُضِدَهُ القَبِيحُ بمعنى كونهِ منافراً له . . . وَفَسَّرَهَا البعضُ بموافقةِ الغَرَضِ ومُخالفتِهِ، فما وافقَ الغَرَضَ حَسَنٌ وما خالفَهُ قَبِيحٌ وما ليس كذلك فليس حَسَنًا ولا قَبِيحًا؛ وقد يُعَبَّرُ عنهما باشتمالِهِ على المَصْلِحَةِ والمَفْسَدَةِ، فما فيه

مُضْلِحَةٌ حَسَنٌ وما فيه مُفْسِدَةٌ قَبِيحٌ، وما ليس كذلك فليس حَسَنًا ولا قَبِيحًا.
 والثاني كون الشيءِ صفةً كمالٍ، وضدّه القُبْحُ، وهو كونه صفةً نقصانٍ، فما
 يكون صفةً كمالٍ كالعلم حَسَنٌ، وما يكون صفةً نُقصانٍ كالجهلِ قَبِيحٌ.
 والثالث كون الشيءِ مُتَعَلِّقَ المَدْحِ وضدّه القُبْحُ بمعنى كونه متعلِّقَ الذمِّ، فما
 تَعَلَّقَ به المَدْحُ يُسَمَّى حَسَنًا، وما تَعَلَّقَ به الذمُّ يُسَمَّى قَبِيحًا، وما لا يتعلَّقُ به شيءٌ
 منهما فهو خارجٌ عنهما.
 التهانوي في «الكشاف» 2: 148 - 149.

الحِفْظُ

الحِفْظُ والفَهْمُ

الفهْمُ أفضلُ من الحِفْظِ، وذلك أن الحِفْظَ فعلُهُ إنما يكون في الألفاظِ
 وأكثر، وذلك في الجزئياتِ والأشخاصِ، وهذه أمورٌ لا تكاد تتناهى ولا هي
 تُجدي وتُغني لا بأشخاصها ولا بأنواعها، والساعي فيما يتناهى كباطلِ السَّعيِ.
 والفَهْمُ فعلُهُ في المعاني والكلياتِ والقوانينِ، وهذه أمورٌ محدودةٌ مُتناهيةٌ
 وواحدةٌ للجميعِ، والذي يَسْعَى في هذه الأمورِ لا يخلو من جَدوى.
 وأيضاً فإنَّ فَعَلَ الإنسانِ الخاصَّ به القياسُ والتَّديبُ والسياساتُ والنظرُ في
 العواقبِ، فإذا كان مُعَوَّلُ الإنسانِ فيما يُجرِّبه وَيَعْرِضُ له على جزئياتِ حَفِظَها لا
 يَأْمَنُ الغَلَطَ والضلالَ، إذ الأمورُ بأشخاصها لا يُشبه بعضها بعضاً بجميعِ الجهاتِ،
 ولعلَّ الذي يَعْرِضُ له لا يكون من جِنْسِ ما حَفِظَ، وإذا كان مُعَوَّلُهُ على الأصولِ
 والكلياتِ وعَرَضَ له أمرٌ من الأمورِ أمكنه أن يَرْجِعَ بفَهْمِهِ إلى الأصولِ فَيَقِيسَ هذا
 بهذا. فقد تَبَيَّنَ أن الفَهْمَ أفضلُ من الحِفْظِ.

الفارابي «رسالتان فلسفيتان - جوابات» ص 83

الْحَقُّ

الطُّرُقُ الَّتِي يُدْرِكُ بِهَا الْحَقُّ

- إن طُرُقَ الْمَبَايِنِ عَنِ الْأَدَلَّةِ الَّتِي يُدْرِكُ بِهَا الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ خَمْسَةٌ أَوْجَهُ :
- 1 - كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ .
 - 2 - سُنَّةُ رَسُولِهِ ﷺ .
 - 3 - إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ .
 - 4 - مَا اسْتُخْرِجَ مِنْ هَذِهِ النُّصُوصِ وَبُيِّنَ عَلَيْهَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَالْاجْتِهَادِ .
 - 5 - حُجَجُ الْعَقْلِ .

الباقلاني في «الإنصاف» ص 19 - 20

الْخَبَرُ

الْصِدْقُ وَالْكَذِبُ فِي الْخَبَرِ

إِنَّمَا صَدَقَ قَوْلُ الْقَائِلِ: «لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْعِيَانِ» لِأَنَّ الْعِيَانَ هُوَ إِدْرَاكُ عَيْنِ النَّازِلِ عَيْنَ الْمَنْظُورِ إِلَيْهِ فِي زَمَانٍ وَوُجُودِهِ فِي مَكَانٍ حَصُولِهِ، وَلَوْلَا لَوَاحِقُ آفَاتٍ بِالْخَبَرِ لَكَانَتْ فَضِيلَتُهُ تَبِينُ عَلَى الْعِيَانِ وَالنَّظَرِ لِقُصُورِهَا عَلَى الْمَوْجُودِ الَّذِي لَا يَتَعَدَّى أَنْاتِ الزَّمَانِ وَتَنَاوُلِ الْخَبَرِ إِتْيَانَهَا وَمَا قَبْلَهَا مِنْ مَاضِي الْأَزْمَنَةِ وَبَعْدَهَا مِنْ مُقْتَبَلِهَا حَتَّى يَعْغَمَ الْخَبَرُ لِذَلِكَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ مَعًا. وَالْكِتَابَةُ نَوْعٌ مِنْ أَنْوَاعِهِ (أَيِ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَبَرِ) يَكَادُ أَنْ يَكُونَ أَشْرَفَ مِنْ غَيْرِهِ، فَمِنْ أَيْنَ لَنَا الْعِلْمُ بِأَخْبَارِ الْأُمَّمِ لَوْلَا خَوَالِدُ آثَارِ الْقَلَمِ؟.

ثُمَّ إِنَّ الْخَبَرَ عَنِ الشَّيْءِ الْمُمْكِنِ الْوُجُودِ، فِي الْعَادَةِ الْجَارِيَةِ، يُقَابِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ عَلَى صُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَكِلَاهُمَا لِاحْتِقَانِ بِهِ مِنْ جِهَةِ الْمُخْبِرِينَ لِتَفَاوُتِ الْهَمَمِ وَغَلَبَةِ الْهَرَشِ وَالْتِرَاعِ عَلَى الْأُمَّمِ. فَمِنْ مُخْبِرٍ عَنِ أَمْرِ كَذِبٍ يَقْصِدُ فِيهِ نَفْسَهُ فَيُعْظَمُ

به جنسه، لأنها تحته أو يقصدها فيزري بخلاف جنسه لفوزه فيه بإرادته. ومعلوم أن كلا هذين من دواعي الشهوة والغضب المذمومين، ومن مخبر عن كذب في طبقة يحبهم لشكر أو يئخضهم لنكر، وهو مقارب للأول، فإن الباعث على فعله من دواعي المحبة والغلبة. ومن مخبر عنه متقرباً إلى خير بدناءة الطبع، أو متقياً لشراً من فشل أو فرع. ومن مخبر عنه طباعاً كأنه محمولٌ عليه غير متمكنٍ من غيره، وذلك من دواعي الشرارة وخُبثِ مخابيء الطبيعة. ومن مخبر عنه جهلاً، وهو المقلد للمخبرين، وإن كثروا جملةً أو تواتروا فرقةً بعد فرقة، فهو وهمٌ وسائطٌ فيما بين السامع وبين المتعمد الأول، فإذا أسقطوا عن البين بقي ذلك الأول أحد من عددناه من المتخترصين.

والمجانِبُ للكذب المُتمسِّكُ بالصدقِ هو المَحمودُ الممدوح عن الكاذب فضلاً عن غيره . . .

البيروني في «تحقيق ما للهند من مقولة» ص 13 - 14

الْخَلَاءُ

الخلاء عند القائلين به هو المكان المطلق الذي لا يُنسب إلى مُتمكِّن فيه، وعند أكثر الفلاسفة أنه لا خلاء في العالم ولا خارج العالم.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الْخَلَاءُ امْتِدَادٌ وَبُعْدٌ

هو - عند المتكلمين - امتدادٌ موهومٌ مفروضٌ في الجسم أو في نفسه، صالحٌ لأن يشغله الجسم، ويُطبق عليه بُعدُه الموهوم، ويُسمى أيضاً بالمكان، والبعد الموهوم، والفراغ الموهوم، وحاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل.

وقيل: الخلاء أخص من المكان، فإن المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار

حصولِ الجسمِ فيه، والخلاءُ هو الفراغُ الموهومُ مع اعتبار أن لا يَحْصُلُ فيه جسمٌ . . . وحاصلُهُ المكانُ الخالي عن الشاغل .

وعند بعض الحكماء: هو البُعْدُ المُجَرَّدُ الموجودُ في الخارجِ القائمُ بنفسه سواء كان مشغولاً ببُعْدٍ جسميٍّ أو لم يكن .

التهانوي في «الكشاف» 2: 243 - 244

الدَّلَالَةُ

الدَّلَالَةُ (بِالْفَتْحِ)

هي - على ما اصطَلَحَ عليه أهلُ الميزان⁽¹⁾ والأصولِ والعربية والمُنَاطرة - أن يكونَ الشيءُ بحالَةٍ يَلْزَمُ من العِلْمِ به العِلْمُ بشيءٍ آخَرَ . . . والشيءُ الأوَّلُ يُسَمَّى دَالًّا، والمطلوبُ بالشيئين ما يَحُمُّ اللفظُ وغيره .

ودلالةُ النصِّ عند الأصوليين هي دلالةُ اللَّفْظِ على الحُكْمِ في شيءٍ يوجد فيه مَعْنَى يُفْهَمُ لغةً من اللفظِ أَنَّ الحُكْمَ في المنطوقِ لأجل ذلك المَعْنَى . . . ويُسَمَّى بِفَحْوَى الخِطَابِ .

التهانوي في «الكشاف» 2: 284 - 291

الدليلُ في اللغة والاصطلاح

الدليل (لغة): المُرْشِدُ، وهو الناصبُ والذاكرُ وما به الإرشادُ، فيقال: الدليلُ على الصانعِ هو الصانعُ لأنه نَصَبَ العالمَ دليلاً على نفسه، أو العالمِ (بكسر اللام) لأنه الذي يَدُكِّرُ للمستدلين كَوْنَ العالمِ دليلاً على الصانعِ، أو العالمِ (بفتح اللام) لأنه الذي به الإرشاد .

والدليل عند الميزانيين منقسمٌ إلى القياسِ والاستقراءِ والتمثيلِ، لأن الدليلَ

(1) أهل الميزان: المشتغلون بعلم المنطق .

لا يخلو إما أن يكونَ على طريقِ الانتقالِ من الكُلِّيِّ إلى الكُلِّيِّ أو إلى الجُزئيِّ فيسَمَّى برهاناً أو قياساً، أو من الجُزئيِّ إلى الكُلِّيِّ فيسَمَّى استقراءً، أو من الجُزئيِّ إلى الجُزئيِّ فيسَمَّى تَمثيلاً.

التهانوي في «الكشاف» 2: 292 - 293

الدليل عند المناطقة

الدليلُ في هذا الموضع قياسٌ إضماريٌّ حدّه الأوسطُ شيءٌ واحد، إذا وُجِدَ للأصغر تبعه وجودُ شيءٍ آخرٍ للأصغر دائماً كيف كان ذلك التَّبَع، ويكون على نظام الشكلِ الأولِ لو صُرِّحَ بمُقَدِّمَتَيْهِ. ومثاله قولك: هذه المرأةُ ذاتُ لَبَنِ، وكلُّ ذاتِ لَبَنِ قد وُلِدَتْ، فهي إذن قد وُلِدَتْ.

وربما سُمِّيَ هذا القياسُ نفسه دليلاً، وربما سُمِّيَ به الحدُّ الأوسط.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 94.

معنى الدليل عند المتكلمين

الدليلُ هو ما أمكن أن يُتوصَلَ بصحيحِ النظرِ فيه إلى معرفة ما لا يُعْلَمُ باضطراره، وهو على ثلاثة أضرب: عقليٌّ له تعلقٌ بمدلوله، نحو دلالة الفعلِ على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته نحو: حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته، وسمعيٌّ شرعيٌّ دالٌّ من طريقِ النُّطقِ بعد المواضعة، ومن جهة معنى مُستخرجٍ من النطق، ولُغويٌّ دالٌّ من جهة المُواطأةِ والمُواضعةِ على معاني الكلامِ ودلالاتِ الأسماءِ والصفاتِ وسائرِ الألفاظِ، وقد لَحِقَ بهذا الباب: دلالَةُ الكتاباتِ والرموزِ والإشاراتِ والعقودِ الدالَّةِ على مقاديرِ الأعدادِ؛ وكلُّ ما لا يَدُلُّ إلا بالمواطأةِ والاتفاقِ.

والدالُّ هو ناصبُ الدليلِ، فالمدلول: هو ما نُصِبَ له الدليلُ، والمستدِلُّ: الناظرُ في الدليلِ، واستدلَّ له نظره في الدليلِ وطلَّبه به عِلْمٌ ما غاب عنه.

الباقلاني في «الإنصاف» ص 15

الدليلُ معلومٌ بالعقل

والأدلة ما أوصلت إلى العلمِ بالمدلولِ عليه: والدليلُ معلومٌ بالعقلِ والمدلولُ عليه معلومٌ بالدليلِ، فيكون العقلُ مُوصلاً إلى الدليلِ وليس بدليل، لأنَّ العقلَ أصلُ كلِّ معلومٍ من دليلٍ ومدلولٍ عليه، ولذلك سُمِّيَ أمَّ العلمِ فصار العقلُ مُستديلاً وإن لم يكن دليلاً، والعلمُ الحادثُ عنه ما تَمَيَّز به الحقُّ من الباطلِ والصحيحُ من الفاسدِ والممكنُ من الممتنعِ، وهو على ضربين: علم اضطرارٍ وعلم اكتساب. الماوردي في «أعلام النبوة» ص 5

الدليل قد يُدلُّ على فسادِ الشيء

الدليلُ ما دلَّ على المطلوبِ ونَبَّه على المقصودِ كائناً ما كان من جميعِ المعاني التي يُتَوَصَّلُ بها إلى المدلولِ عليه.

وقد يُدلُّ الدليلُ على فسادِ الشيء كما يُدلُّ على صحِّته، فإذا دلَّ على صحِّته شيءٌ فهو دليلٌ على فسادِ شيءٍ، والدليلُ على فسادِ الشيءِ فهو دليلٌ على صحِّته ضِدُّه . . . وكلُّ ما هَدَى إلى شيءٍ فهو دليلٌ عليه.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 30 - 31

الفرقُ بين الدليلِ والعلَّةِ

إن الدليلَ ما هَدَى إلى الشيءِ وأشارَ إليه، والعلَّةُ: ما أوجبه وأوجده، ويوصلُ إلي الشيءِ بدليله لا بعلة، لأنَّ علته أيضاً مما يوصلُ إليه وتُعَلَّم بدليل . . . وقد يزول الدليلُ ولا يزول عينه، ومتى زالت العلةُ زالت العين. وتختلف الأدلةُ على العين الواحدة ولا تختلف العلةُ، ومُحالٌ وجودُ ما يَفوت الحواسَّ والبدائةُ بغيرِ دليل، وغيرُ محالٍ وجودُ ما لا علةَ له.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 35

إن من الدليل ما يوافق المدلولَ عليه بوجهٍ أو وجوهٍ كثيرةٍ كرؤيتنا بعضَ الجسمِ، والبعضُ يَدُلُّ على الكلِّ، متصلاً كان أو منفصلاً، ومنها ما لا يوافقُ المدلولَ عليه بوجهٍ من الوجوهِ وسببٍ من الأسبابِ، كالصَّوتِ يَدُلُّ على المُصَوِّتِ ولا يُشبهُهُ، والفعلُ يَدُلُّ على الفاعلِ ولا يُشبهُهُ، والدخانُ يَدُلُّ على النارِ ولا يُشبهُها.

ويُلزَمُ مَنْ يَزْعُمُ أَنَّ الدليلَ لا بدَّ أن يوافقَ المدلولَ عليه بجهةٍ من جهاتِهِ وإن خالفَهُ في أكثرها، فأما إذا لم يكن بينهما مناسبةٌ أرتفع التعلُّقُ، وإذا سقطَ تعلُّقُ الدليلِ بالمدلولِ عليه بَطُلَ أن يكونَ دليلاً (إذ) لا شيءٌ في الغائبِ إلا جسمٌ أو عَرَضٌ لأنه لا يُرى في الشاهدِ غيرُ حَدَثٍ، وأن يُنكَرَ ما في العالمِ الأعلى لأنَّ ما في العالمِ الأسفلِ مخالفتٌ له فلا يكونَ دليلاً عليه؛ فإن زعمَ زاعمٌ أنه كذلك لا شيءٌ في جسمٍ أو عَرَضٍ أو حَدَثٍ غيرَ أنه مخالفتٌ لما في الشاهدِ - طولِبَ بالفرقِ، لأنَّ المخالفةَ تقطعُ التعلُّقَ والاشتباةَ وألزمَ معارضةً من عارضه بأن لا شيءٌ في الغائبِ إلا وهو حادثٌ ولا في الشاهدِ إلا غيرُ حادثٍ.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 36

السَّبَبُ

السبب (في اللغة): الحَبْلُ.

(وفي العُرْفِ العام): هو كلُّ شيءٍ يُتَوَسَّلُ به إلى مَطْلُوبٍ.

(وفي الشريعة): عبارةٌ عما يكونُ طريقاً للوصولِ إلى الحُكْمِ غيرَ مُؤَثِّرٍ فيه.

(وعند الحكماء): هو ما يَحْتَاجُ إليه الشيءُ إما في ماهيته أو في وجوده،

وذلك الشيءُ يُسَمَّى مُسَبِّباً، وتُرَادِفُه العِلَّةُ (ويُسَمَّى بالمبدئِ أيضاً).

التهانوي في «الكشاف» 3: 127

السبب والعلّة

. . . السببُ هو الأمرُ الداعي إلى الفعلِ، ولأجله يُفعلُ الفاعلُ، فأما العِلَّةُ فهي الفاعلةُ بعينِها، ولذلك صارَ السَّببُ أشدَّ اختصاصاً بالأشياءِ العَرَضِيَّةِ، وصارت العِلَّةُ أشدَّ اختصاصاً بالأُمورِ الجوهريةِ.

والحكماؤُ قد أطلقوا لفظَ العِلَّةِ على الباري - تقدّس اسمه - وعلى العَقْلِ والنَّفْسِ والطبيعةِ حتّى قالوا: العِلَّةُ الأولى والعِلَّةُ الثانيةُ والثالثةُ والرابعةُ، وقالوا أيضاً: العِلَّةُ القريبةُ والعِلَّةُ البعيدةُ في أشياءٍ تبيّنُها من كتبهم.

وعلى أن هذه المسألة - بجهةٍ من الجهات - تنحلّ إلى المسألةِ الأولى وتعود إليها، لأنه لا يجوز أن توجدَ في المتباينةِ أسماؤها بضربٍ من الاعتبارِ، وفي المترادفةِ أسماؤها بضربٍ آخرٍ من الاعتبارِ.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 30

العَرَضُ

حدُّ العَرَضِ أن لا يقومَ بنفسِه وألا يوجدَ إلا في جِسْمٍ .
وقد زعم قومٌ أن لا عَرَضَ في العالمِ وأنَّ الأشياءَ كلّها أعراضٌ مُجْتَمِعَةٌ ومُتَفَرِّقَةٌ .

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 39

العَرَضُ اسمٌ مُشْتَرَكٌ

العَرَضُ اسمٌ مُشْتَرَكٌ، فيقال لكلِّ موجودٍ في مَحَلِّ عَرَضٍ . ويقال عَرَضٌ لكلِّ موجودٍ في مَوْضوعٍ .

ويقال عَرَضٌ للمعنى الكلِّيِّ المُفْرَدِ المحمولِ على كثيرين حَمَلًا غير مُقَوِّمٍ .

ويقال عَرَضٌ لكلِّ معنى موجودٍ للشيءِ خارجٍ عن طَبْعِهِ .

ويقال عَرَضٌ لكلِّ مَعْنَى يُحْمَلُ على الشيءِ لأجل وجودِهِ في آخَرَ يُفَارِقُهُ .

ويقال عَرَضٌ لكلِّ مَعْنَى وجودُهُ في أولِ الأمرِ لا يكون .

فالصورةُ عَرَضٌ بالمعنى الأولِ فقط، وهو الذي يَعْنِيهِ المتكلمُ إذا ما قَابَلَهُ بالجوهر . والأبيضُ، أي الشيءُ ذو البياضِ . . . ليس هو عَرَضًا بالوجه الأول والثاني، وهو عَرَضٌ بالوجه الثالث . . . وحركةُ الحَجَرِ إلى أسفلٍ عَرَضٌ بالوجه الأول والثاني والثالث، وليس عَرَضًا بالوجه الرابع والخامس والسادس، بل حركتهُ إلى فَوْقَ عَرَضٌ بجميعِ هذه الوجوه . وحركةُ القاعدِ في السفينةِ عَرَضٌ بالوجه السادس والرابع .

الغزالي في «معيار العلم» ص 301 - 302

العَرَضُ عند المنطقيين

هو الكلِّيُّ المفْرَدُ الذي ليس بجنسٍ ولا نوعٍ ولا فصلٍ ولا خاصَّة، وهو قد يوجَدُ لأكثرَ من نوعٍ واحدٍ مثل الأسودِ والأبيضِ والقائمِ والقاعدِ والمُتَحَرِّكِ والساكِنِ، وقد لا يوجَدُ لأكثرَ من واحدٍ كالبيعِ والشراءِ والكتابةِ فإنه لا يوجَدُ إلا في الإنسانِ، وقد يوجَدُ لبعضِ النوعِ فقط ولا يوجَدُ في كُلِّه مثل الرُّرْقَةِ في العينِ والسوادِ في الزَّنجِ، وقد يوجَدُ بعضُهُ ملازمًا لما هو موجودٌ له مثل السوادِ في القارِّ والفرطسة في الأنفِ، وقد يوجَدُ مفارقًا مثل القيامِ والقعودِ .

والعَرَضُ أبعدُ الكلِّياتِ الخمسةِ من أن يَتَمَيَّزَ به الشيءُ ولا سيما ما كان منه

مفارقاً وموجوداً لأكثر من نوعٍ واحدٍ مثل المتحرك والساكن والأسود والأبيض فإنه لا يَخُصُّ موضوعاً واحداً.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 39

إثباتُ الأعراضِ

والأعراض هي التي لا يَصِحُّ بقاؤها، وهي التي تَعْرِضُ في الجواهر والأجسام، وتَبْطُلُ في ثاني حالٍ وجودها. . .

والدليل على إثباتِ الأعراضِ تَحَرُّكُ الجسمِ بعد سكونه، وسكونه بعد حركته، ولا بدّ أن يكونَ ذلك كذلك لنفسه أو لعلّة، فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونه، وفي صحّة سكونه بعدَ تحركه دليلٌ على أنه متحركٌ لعلّة هي الحركة.

وهذا الدليل هو الدليلُ على إثباتِ الألوانِ والطعومِ والأرايحِ والتأليفِ والحياةِ والموتِ والعلمِ والجهلِ والقدرةِ والعجزِ وغير ذلك من ضروبها، ويدلُّ على ذلك أن الجسمَ لا يخلو من أن يكونَ مُتَحَرِّكاً لنفسه أو لمعنى؛ ويستحيل أن يكونَ متحركاً لنفسه، لأن ذلك لو كان كذلك لوجب أن لا يوجد من جنسه في ذلك الوقتِ إلا ما كان متحركاً. ألا ترى أن السوادَ إذا كان سواداً لنفسه لم يَجُزْ أن يوجد من جنسه ما ليس بسواد. وفي العلمِ بأنه قد يوجد من جنسِ الجواهرِ والأجسامِ المتحركة ما ليس بمُتَحَرِّكٍ دليلٌ على أن المتحركَ فيها ليس بمتحركٍ لنفسه وأنه للحركة كان متحركاً.

الباقلاني في «التهيد» ص 42

العَرَضِي

هو الأمرُ الذي لا يَنْبني منه ذات الشيء ولا يتبعها على أنها سَبَبٌ له. فالذاتي هنا قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 4.

العلة

العلة هي السبب الموجب، والعلة ضربان: عقلية وشرعية.
فالعقلية الموجبة بذاتها غير سابقة لمعلولاتها كحركة المتحرك وسكون الساكن.
والشرعية التي تطرأ على الشيء فتغير حكمه ويكون مقدماً لها معلولاً بعلة قبلها.
وشرط صحة العلة جريانها في معلولها، فمتى تقاعست عن الاضطراد تهاقت ذلك.
المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 31 - 32

علام تطلق العلة

العلة تُطلق على أربعة معانٍ:
الأول: ما منه بذاته الحركة، وهو السبب في وجود الشيء كالنجار للكُرسي، والأب للصبي.
الثاني: المادة وما لا بدّ من وجوده لوجود الشيء مثل الخشب للكُرسي.
والثالث: الصورة، وهي تمام كل شيء، وقد تُسمى علة صورة، كصورة السرير من السرير، وصورة البيت للبيت.
الرابع: الغاية الباعثة أولاً، المطلوب وجودها آخرًا كالكن للبيت، والصّلوح للجلوس من السرير.
واعلم أنّ كلّ واحدٍ من هذه يقع حدوداً وسطى في البراهين، إذ يمكن أن يُذكر كلّ واحدٍ في جوابٍ لِم.
الغزالي في «معيار العلم» ص 258

العلة والمعلول

حدّ العلة عندهم أنّها كلّ ذاتٍ وجودٌ ذاتٍ آخرٍ إنما هو بالفعل من وجود هذا الفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل.

وأما المَعْلُولُ: فهو كلّ ذاتٍ وجوده بالفعل من وجود غيره، ووجود ذلك الغير ليس من وجوده.

ومعنى قولنا: من وجوده غير معنى قولنا: مع وجوده، فإنّ معنى قولنا: من وجوده هو أن يكون الذاتُ باعتبارِ نفسها مُمكنةَ الوجود، وإنما يجب وجودها بالفعل، لا من ذاتها بل لأنّ ذاتاً أخرى موجودةً بالفعل يلزم عنها وجوب هذه الذات، ويكون لها في نفسها الإمكان المخصّص، ولها في نفسها، بشرط العلة، الامتناع، وأما قولنا: مع وجوده فهو أن يكون كلّ واحدٍ من الذاتين، إذا فرض موجوداً، لزم أن يُعلَمَ أنّ الآخر موجودٌ، وإذا فرض مرفوعاً لزم أنّ الآخر مرفوع.

والعلة والمعلول معاً بمعنى هذين اللزومين، وإن كان بين وجهي اللزومين اختلافٌ، لأن أحدهما - وهو المعلول - إذا فرض موجوداً لزم أن يكون الآخر قد كان موجوداً حتى وجود هذا. وأما الآخر - وهو العلة - فإذا فرض موجوداً لزم أن يتبع وجوده وجود المعلول، وإذا كان المعلول مرفوعاً لزم أن يحكم أنّ العلة كانت أولاً مرفوعةً حتى رُفِعَ هذا، لا أنّ رَفَعَ المعلول أوجب رَفَعَ العلة؛ وأما العلة فإذا رفَعناها وجب رَفَعَ المعلول بإيجاب رَفَعَ العلة.

الغزالي في «معيار العلم» ص 293 - 294

العِللُ والأسباب

العِللُ والأسباب إما أن تكون قريبةً وإما أن تكون بعيدةً، فالقريبة معلومةٌ مُدرَكةٌ مضبوطةٌ على أكثرِ الأمور، وذلك مثل حمي الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. والبعيدة قد يتفق أن تصير معلومةً مُدرَكةً مضبوطةً، وقد تكون مجهولة.

فالمضبوطة المُدرَكَةُ منها كالقمرِ يَمْتَلِئُ ضوءاً وُسامتَ بَحْرًا فَيَمْتَدُّ فَيَسْقِي
الأرضَ فَيَنْبُثُ الكُلَّ فَيَرْتَعِيهِ الحيوانُ فَيَسْمَنُ فَيَرْبِحُ عليها الإنسانُ فَيَسْتغْنِي، وكذلك
ما أشبهها.

ولا يُسْتَنَكَّرُ أن يَخْدُثَ في العالمِ أمورٌ لها أسبابٌ بَعِيدَةٌ جداً فلا تُضَبِّطُ
لِبُعْدِهَا، فَيُظَنُّ بتلكِ الأمورِ أنها اتفَاقِيَةٌ وأنها من حَيَزِ المُمَكِّنِ المَجْهُولِ، مثل أن
تُسامِتَ الشمسُ بعضَ الأماكنِ النديَّةِ فَيَرْتَفِعَ عنها بخاراتٌ كثيرةٌ فينَعْقَدُ منها
سحَابٌ، وتُطَطَّرُ عنها أمطارٌ وتَكْرُبُ بها أهويةٌ فتتَعَفَّنُ بها أبدانٌ فتَغْطِبُ فَيَرِثُهُم
أقوامٌ فَيَسْتغْنون. غير أن الذي يَزْعَمُ أنه قد يوجَدُ سَبِيلٌ إلى معرفةِ وَقْتِ استغْناءِ
هؤلاءِ القومِ ومقدارِهِ وجَهَّتِهِ من غيرِ اقتفاءِ السبيلِ الذي ذَكَرْتُ مثل فَالٍ أو عِيافَةٍ أو
استخراجِ حسابٍ أو مناسبةٍ بينِ أجسامٍ أو أعراضٍ، فهو مُدْعٍ ما لا يُدْعِنُ له عَقْلٌ
صحيحٌ البتَّة.

الفارابي «رسالتان فلسفيتان - مقالة في أحكام النجوم» ص 57 - 58

الفِعْلُ

الفِعْلُ لَفْظٌ عامٌّ يقال لِمَا كان بإِجَادَةٍ أو غَيْرِهَا، بعِلْمٍ أو غَيْرِهِ، بقَصْدٍ أو
غَيْرِهِ، ولِمَا كانَ مِنَ الإنسانِ والحيوانِ والجَماداتِ.

وأما العَمَلُ فيقال لِمَا كانَ مِنَ الحيوانِ دونَ ما كانَ مِنَ الجَماداتِ ويقصدُ
وعِلْمٍ دونَ غَيْرِهِ.

وأما الصُّنْعُ فإنه يكونُ مِنَ الإنسانِ دونَ سائرِ الحيوانِ، ولا يقال إلا لِمَا كانَ
بِإِجَادَةٍ، ولهذا يقال للحاذِقِ المُجِيدِ وللحاذِقَةِ المُجِيدَةِ؛ صنِيعٌ وصَناعٌ؛ والصُّنْعُ قد
يكونُ بغيرِ فِكْرٍ لَشَرَفِ فاعلِهِ، والفِعْلُ قد يكونُ بلا فِكْرٍ لِنَقْصِ فاعلِهِ.

والصُّنْعُ أَحْصَى المَعانِي الثلاثةَ، والفِعْلُ أعمُّها، والعَمَلُ أوسطُها، فكلُّ صُنْعٍ

عَمَلٌ وليس كلَّ عَمَلٍ صنْعاً، وكلَّ عَمَلٍ فعلٌ وليس كلَّ فعلٍ عملاً .
الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 296 - 297

ضروب الأفعال

الأفعال ضربان: إلهي وإنساني، فالإلهي أربعة أضرب: إبداع، وتكوين، وتربية، وإحالة. وجميع ذلك يُسمى خَلْقاً من حيث كان وجود كل واحد بمقدار. والخلق في الأصل: التقدير المستقيم.

والفعل الإنساني ثلاثة أضرب: نفساني فقط، وهو الأفكار والعلوم وما يُنسب إلى أفعال القلوب، وبدني، وهو الحركات التي يفعلها الإنسان ببدنه كالمشي والقيام والعود، وصناعي، وهو ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن والنفس كالجرف والصناعات.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 295 - 296

الفاعل علمه في غاية التمام

إنَّ الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ما صدرَ عن ما صدرَ منه وما صدرَ من ذلك الصادرِ إلى آخرِ ما صدرَ، فإن كان الأولُ في غاية العلم فيجب أن يكون عالماً بكلِّ ما صدرَ عنه بوساطة أو بغير وساطة، وليس يلزم عنه أن يكونَ علمه من جنسِ علمنا، لأنَّ علمنا ناقصٌ ومُتأخِّرٌ عن المعلوم.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 440

أسبابُ الفعل

أكثر الأسباب التي يحتاجُ الفعلُ إليها في وجوده، عشرة: فإنه يحتاج إلى فاعلٍ يصدرُ عنه الفعلُ كالنجار، وإلى عنصرٍ يعملُ فيه، وإلى عملٍ كالنَّجْر، وإلى

زمانٍ ومكانٍ يَعْمَلُ فيهما، وإلى آلةٍ يَعْمَلُ بها كالمِنْجَرِ والمِنْحَتِ، وإلى غَرَضٍ قَرِيبٍ كاتِّخَاذِ البابِ، وإلى غَرَضٍ بَعِيدٍ كتحصينِ البَيْتِ به، وإلى مِثَالٍ يَعْمَلُ عليه ويقتدي به، وإلى مُرْشِدٍ يُرْشِدُهُ.

وكلُّ قَدٍ يُنْسَبُ إليه الفِعْلُ فيقال: أعطاني زيدٌ إذا باشرَ الإِعْطاءَ، وأعطاني اللهُ لَمَّا كانَ هو المُمَيِّسِرُ له، وربَّما جَمَعَ بين السَّبَبِ البَعِيدِ والقَرِيبِ فيقول: أعطاني اللهُ وزيد.

واعلَمَ أنَّ من أجلِ هذا الذي قَدَّمنا قال قوم من المُحَصِّلِينَ: لا شيءٌ من الأفعالِ فاعلهُ واحدٌ في الحقيقةِ إلا اللهُ - عز وجل - فإنَّ فِعْلَهُ يستغني عن الزمانِ والمكانِ والمادَّةِ، ومِثَالٍ يَحْتَدِيهِ، ومَن عداه من الفاعلين لا بدُّ له من كلِّ ذلك أو بَعْضِهِ، ولهذا لا يَصِحُّ أن ينسب الإبداعُ إلى غيره - تعالى - لا حقيقةً ولا مجازاً، ويَصِحُّ أن يُنسبَ فِعْلُ اللهِ - تعالى - إلى كلِّ ما تقدَّم ذِكرُهُ.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 301 - 303

مراتبُ الأفعالِ الحيوانيةِ

مراتبُ الأفعالِ الحيوانيةِ ثلاثةٌ: أوَّلُها الافتقارية، وهي كمرتبَةِ الفَرُخِ في التربية والصَبِيِّ في التلقين؛ ثم الاستغنائية، وهي كمرتبَةِ الطائرِ إذا نَهَضَ من عَشُّه والصَبِيِّ بعد التلقين من مُعَلِّمِهِ، ثم الجُودية، وهي كمرتبَةِ المُربِّي لفراخِهِ والمُرْشِدِ للغيرِ إلى مضالِحِهِ.

فالمرتبَةُ الأولى قَريبةُ الحالِ من الطبيعية؛ والمرتبَةُ الثانيةُ قَريبةُ الحالِ من الإلجائية؛ والمرتبَةُ الثالثةُ هي الاختياريةُ المُطلَقةُ.

وإذا عرف هذا في الأفعالِ الإنسيَّةِ عُلِمَ أنَّ المرتبَةَ الافتقاريةَ ليست بمُسْتَصْلِحَةٍ للشَّيءِ، بل هي مُضْطَرَّةٌ إلى مَنْ يُصْلِحُ ذاتَ المَطبوعِ عليها؛ وأما المرتبَةُ الاستغنائيةُ فهي مصلحةٌ للواحدِ الفردِ من المطبوعات؛ وأما المرتبَةُ الجُوديةُ فهي المُسْتَصْلِحَةُ للكثيرِ.

وإن كان الاستصلاح للواحدِ الفريدِ من الناسِ فاضلاً محموداً فاستصلاحُ
العَدَدِ الكثيرِ أفضلُ .

أبو الحسنِ العامري في «الحكمة الأبدية» لمسكويه، ص 354

الأفعالُ الإرادية وغيرُ الإرادية

الفعل الذي يظهر من غيرِ الله - تعالى - إما تسخيرِيٌّ وإما غيرُ تسخيرِي .

فالتسخيريُّ يظهر لا بقصدٍ مِمَّنْ يظهر منه، وقد يكون ذلك من الجمادِ
والحيوان، وهو نوعان: نوعٌ بتسخيرِ الله - تعالى - كإحراقِ النارِ وتبريدِ الثلجِ،
وضربُ بتسخيرِ البَشَرِ كطحنِ الرَّحَى .

وأما غيرُ التسخيريِّ فضربان: ضربٌ يكون من فاعله مبدأُ الإرادةِ وهو ثلاثة:
الأولُ بحسبِ التميزِ كمن تناولَ الخيرَ دون الشرِّ مؤثراً له، والثاني بحسبِ الغضبِ
كمن يبَطِّشُ بمن يَفْدر عليه، والثالثُ بحسبِ الشهوةِ كمن تناولَ ما اشتهاه؛ والذي
لا يكون منه مبدأُ الإرادةِ ولا مُنتهاها كَمَن رمى غرضاً فأصابَ رجلاً. وضربٌ يكون
منه مبدأُ الإرادةِ لا مُنتهاها كمن حَصَلَ في سفينةٍ فخافَ الغَرَقَ فكُلِّفَ أن يُلْقِي متاعه
في الماءِ لِيَتَخَلَّصَ .

والأفعالُ من الجماداتِ تَقَعُ بالتسخيرِ فقط، ومن الحيواناتِ تَقَعُ بالتسخيرِ
وبالنزاعِ الذي تقتضيه القوةُ الشَّهويةُ؛ ومن بعضِ الحيواناتِ تَقَعُ بهما وبالغَلَبَةِ التي
تقتضيها القوةُ الغضبيةُ؛ ومنَ الإنسانِ تكونُ بكلِّ ذلك وبالْفِكْرَةِ التي تقتضيها القوةُ
العاقلةُ .

الراغب الأصفهاني في «الدرية» ص 298

الأفعالُ ضربان: ضربٌ إراديٌّ وضربٌ غيرُ إرادي .

والإرادي ضربان: ضربٌ عن رَوِيَّةٍ وضربٌ لا عن رَوِيَّةٍ، والذي عن روية

ضربان: أحدهما الذي عن رَوِيَّة تُظَنُّ في غاية الشَّرَف، وهو ما يكون بِحَسَبِ النفسِ الناطقة، ويُسمَّى الاختيار، وهو طلبُ ما هو خيرٌ له وَيَسْتَحِقُّ أبدأً به الحَمْدَ إذا كان على الحقيقة اختياراً؛ والثاني عن رَوِيَّة فيما ليس هو في غاية الشَّرَف، وذلك إما بِحَسَبِ القوةِ الغضبية - وهو دَفْعُ ما يَضُرُّه - وإما بِحَسَبِ القوةِ الشَّهوية، وكلٌّ واحدٍ منهما إذا كان بقَدْر ما يوجِبُه العقلُ يَسْتَحِقُّ به الحمد، وإذا كان زائداً أو ناقصاً يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ.

والإرادي الذي عن غير رَوِيَّة واختيارِ ضربان: أحدهما ما يَفعله في نفسه، والثاني ما يَفعله بغيره، وكلُّ ضربٍ نَفْعٌ وَضُرٌّ، فما قَصَدَ به نَفْعَ نفسه فقد يَسْتَحِقُّ به الحمدَ والشكرَ معاً، وما قَصَدَ به ضُرَّ نفسه فقد يَسْتَحِقُّ به الذَّمَّ والعَتَبَ عليه.

وغير الإرادي ثلاثة أضرب: الأول يكون قسرياً ومَبْدُؤُهُ من خارج ولا يكون من أربابه معونةً بوجهٍ كمن رَفَعَتْه رِيحٌ فسقطَ على آنيةٍ فكسرها، والثاني أن يكون الجائياً كمن أكرهه سلطانٌ على «عَلِّ ما...» والثالث: الخَطَأُ، وهو ما يكون مَبْدُؤُهُ من صاحبه.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 299

الأفعال الإنسانية الاختيارية

الأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما تكون باختيار، فكلُّ فعلٍ إنسانيٍّ فهو فِعْلٌ باختيار، وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة على رَوِيَّة.

وأما الإلهاماتُ والإلقاءُ في الرُّوع - وبالجملة - والانفعالاتُ العقلية - إن جاز أن يكون في العقلِ انفعالٌ يُشاركُ الإنسانَ - فإن الإنسانَ مُخْتَصٌّ بها.

وإنما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية، فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال،

والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كأن يهرب من مفرع، فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية.

ابن باجة في «تدبير المتوحد» ص 50 - 51.

القانون

القوانين في كل صناعة أقاويل كُلية - أي جامعة - يَنحصر في كل واحد منها أشياء كثيرة مما تشتمل عليه تلك الصناعة وحدها حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصناعة أو على أكثرها. وتكون مُعدّة إما ليُحاطَ بها ما هو من تلك الصناعة لئلا يدخلَ فيها ما ليس منها أو يَشُدَّ عنها ما هو منها، وإما ليُمتَحَنَ بها ما لا يؤمن أن يكون قد غلَطَ فيه غلط، وإما ليسهلَ بها تعلُّمَ ما تحتوي عليه الصناعة وحفظها.

والأشياء المفردة الكثيرة إنما تصير صنائع أو في صنائع بأن تُحصَرَ في قوانين تُحصَلُ في نفس الإنسان على ترتيب معلوم وذلك مثل الكتابة والطب والفلاحة والعمارة وغيرها من الصنائع عملية كانت أو نظرية.

وكل قول كان قانوناً في صناعة ما فإنه مُعدّ - بما هو قانون - لأحد ما ذكرنا أو لجميعه، فلذلك كان القدماء يُسمون كل آلة عُمِلت لامتحان ما عسى أن يكون الحسن قد غلَطَ فيه من كميّة جسم أو كميّته أو غير ذلك - مثل الشاقول والبزكار والمسطرة والموازين - قوانين، ويُسمون أيضاً جوامع الحساب وجداول النجوم قوانين، والكتب التي جُعِلت تذاكير الكتب الطويلة قوانين إذا كانت أشياء قليلة العدد تُحصَرُ أشياء كثيرة ويكون تعلُّمنا لها وحفظنا إياها، وهي قليلة العدد، قد علّمنا أشياء كثيرة العدد.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 57 - 58

القُدرة

حدود قدرة الإنسان

أما تحصيلُ القدرة على التصرّف في أفقِ الأسفل، وهو العالمِ الجسمانيّ، فهو وإن كان كاملاً إلا أنه يلزمه أمرٌ محذور، وهو أنّ قدرة النفس على التصرّف في العالمِ الجسمانيّ مشروطٌ ببقاءِ تعلقِ النفسِ بالجسدِ، ثم هذا التعلُّقُ مُنقَطِعٌ، وعند انقطاعه تزولُ تلك القُدرة بزوالِ المَعشوقِ بعد طولِ الإلْفِ به زوالاً لا يُمكنه تحصيله يوجبُ البلاءَ العظيمَ والشوقَ المُعلِّقَ المُهلكَ، فلأجلِ الحذرِ عن الوقوعِ في المحذورِ صار هذا المطلوبُ مرغوباً عنه.

وأما اشتغالُ النفسِ بطلبِ كمالِ العلمِ فهو لذّةٌ في الحالِ وسعادةٌ في الاستقبالِ، وذلك لأنّ تصرّفَ النفسِ في العالمِ الجسمانيّ مشروطٌ بتعلُّقِ النفسِ بالبدنِ.

أما قبولُ النفسِ للجلايا القُدسية والمعارفِ الإلهيةِ فغيرُ موقوفٍ على تعلقِ النفسِ بالبدنِ، بل هذا التعلُّقُ كالعائقِ عن حصولِ كمالِها، فإذا انقطعَ هذا التعلُّقُ أشرقت تلك الجلايا الإلهيةُ، فثبت - بما ذكرناه - أنّ التوجّهَ إلى الأفقِ الأعلى لطالبِ قبولِ الجلايا الإلهيةِ يوجبُ الكمالَ في الحالِ والاستقبالِ.

فخر الدين الرازي في «كتاب النفس والروح» ص 25

القُوّة

أما القُوّة فاسمٌ مُشترِكٌ يقال على القُوّة التي هي في مُقابَلَةِ الفعلِ، وهذا اسمٌ خاصٌ يَستعمله الحكماءُ حَسَبَ، ولا يَعْرِفه الجمهورُ، ومعناه أنه الشَيءُ المُمكنُ أن يَظْهَرَ فيصيرَ موجوداً بالفعلِ فيقال: الجزؤُ مُبْصِرٌ بالقُوّةِ، والإنسانُ كاتبٌ بالقُوّةِ، وإن لم يكن في الوقتِ كذلك.

ويقال على القوة التي يُشار بها إلى معانٍ موجودةٍ للنفس كقوة الإبصار والإدراك والفكر والتميز والغضب وما أشبهها.

ويقال على المعنى الذي في الحديد وأشباهه من الصلابة والامتناع على التثني والكسر.

ويقال أيضاً على البطش والجلد الذي يختصّ الحيوان.

وقد أصبتُ حدّاً يعمّ أكثر هذه الأسماء ويخصّ مسألتك، وهو أن القوة حالٌ لذي القوة تظهر عندما هي قوة عليه.

فأما ما شرّح هذا الحدّ بحسب ما يختصّ الحيوان فهو اعتدالٌ في الأعصاب بين الرطوبة واليوسة، وذلك أن العصب إذا أفرط في الرطوبة استرخى عند العمل فيسمى مُستعمله ضعيفاً، وإذا أفرط في اليوسة انبتر وانقطع أو خشي عليه ذلك وألم عند العمل فكان مستعمله أيضاً ضعيفاً.

وليس يُطلق اسمُ القوة إلا بالإضافة وعلى حسب موضوع ذي القوة، فقد يقال: رجلٌ قويٌّ وجملٌ ضعيفٌ كما يقال: نملةٌ قوية وفيلٌ ضعيفٌ.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 95 - 96

القوة الإلهية

إن العقل وإن صلح لتدبير عامّة ما تخته من الموهومات الحسّية وإمساك كافيّة ما فوّقه من المعقولات البديهية، فإنه ليس يصلح لهما إلا بالقوة الإلهية المُستعلية عليه.

وكما أن الطبيعة محيطةٌ بالأجسام إحاطة التدبير لها، والعقل محيطةٌ بالنفس إحاطة الهداية لها، كذا الأوّل الحقّ محيطةٌ بالأشياء كلّها إحاطة التقدير لها، فإذن الجسمُ بجِليته طائعٌ للطبيعة، والطبيعةُ بجِليتها طائعةٌ للنفس، والنفسُ بجِليتها طائعةٌ للعقل، والعقلُ بجِليته طائعٌ للبارئ تعالى.

وبهذا يُعَلِّمُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ مُبْدَعَاتِ الْعَالَمِ - وَإِنْ كَانَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى خَاصِّ غَرَضِهِ كَامِلًا لَهُ - فَإِنَّهُ فِي جِبَلَّتِهِ مَقْهُورٌ نَاقِصٌ الذَاتِ، وَأَنَّ الْكَمَالَ الْمُطْلَقَ لِلْأَحَدِ الْحَقِّ، بَلْ بِهَذَا يُعَلِّمُ أَنَّ الْمَوْجُودَاتِ الْعَالَمِيَّةَ مُرْتَبِطَةٌ بِبَعْضِهَا بِبَعْضٍ، وَأَنَّ الْقُوَّةَ الْإِلَهِيَّةَ سَارِيَّةٌ فِيهَا كُلِّهَا، وَأَنَّ مَوْجِدَ ذَوَاتِهَا لَيْسَ بِجَسْمٍ وَلَا طَبِيعَةٍ وَلَا نَفْسٍ وَلَا عَقْلٍ، لَكِنَّهُ - جَلَّ جَلَالُهُ - مُتَقَدِّمٌ لَهَا بِالْوُجُودِ الْأَوَّلِيِّ.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 87

القوى التي للحيوان الناطق

للحيوانِ الناطقِ خَمْسُ قُوَى هِيَ: الْقُوَّةُ النَّاطِقَةُ، وَالْقُوَّةُ النَّزْوَعِيَّةُ، وَالْقُوَّةُ الْجَمِيلَةُ، وَالْقُوَّةُ الْحَسَّاسَةُ.

فَالْقُوَّةُ النَّاطِقَةُ هِيَ الَّتِي بِهَا يَحْوِزُ الْإِنْسَانُ الْعِلْمَ وَالصَّنَاعَاتِ، وَبِهَا يُمَيِّزُ بَيْنَ الْجَمِيلِ وَالْقَبِيحِ مِنَ الْأَفْعَالِ وَالْأَخْلَاقِ، وَبِهَا يُرَوِّي فِيهَا يَنْبَغِي أَنْ يَفْعَلَ أَوْ لَا يَفْعَلَ، وَيُذَكِّرُ بِهَا مَعَ هَذِهِ النَّافِعِ وَالضَّارِّ وَالْمِلْدِّ وَالْمُؤْذِي.

وَالْقُوَّةُ النَّاطِقَةُ مِنْهَا نَظَرِيَّةٌ وَمِنْهَا عَمَلِيَّةٌ، وَالْعَمَلِيَّةُ مِنْهَا مِهْنِيَّةٌ وَمِنْهَا مُرَوِّيَّةٌ، فَالنَّظَرِيَّةُ هِيَ الَّتِي بِهَا يَحْوِزُ الْإِنْسَانُ عِلْمًا مَا لَيْسَ شَأْنُهُ أَنْ يَعْمَلَ إِنْسَانًا أَصْلًا، وَالْعَمَلِيَّةُ هِيَ الَّتِي بِهَا يَعْرِفُ مَا شَأْنُهُ أَنْ يَعْمَلَ الْإِنْسَانُ بِإِرَادَتِهِ، وَالْمِهْنِيَّةُ مِنْهَا هِيَ الَّتِي بِهَا تُحَازُ الصَّنَاعَاتُ وَالْمِهَنُ، وَالْمُرَوِّيَّةُ هِيَ الَّتِي يَكُونُ بِهَا الْفِكْرُ وَالرَّوِيَّةُ فِي شَيْءٍ شَيْءٍ مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُعْمَلَ أَوْ لَا يُعْمَلَ.

وَالْقُوَّةُ النَّزْوَعِيَّةُ هِيَ الَّتِي بِهَا يَكُونُ النَّزْوَعُ الْإِنْسَانِيُّ بِأَنْ يَطْلُبَ الشَّيْءَ أَوْ يَهْرَبَ مِنْهُ وَيَشْتَاقَهُ أَوْ يَكْرَهُهُ أَوْ يُؤْثِرُهُ أَوْ يَتَجَنَّبَهُ، وَبِهَا يَكُونُ الْبَغْضَةُ وَالْمَحَبَّةُ وَالصَّدَاقَةُ وَالْعِدَاوَةُ وَالْخَوْفُ وَالْأَمْنُ وَالْعَضْبُ وَالرَّضَى وَالْقَسْوَةُ وَالرَّحْمَةُ وَسَائِرُ عَوَارِضِ النَّفْسِ.

وَالْقُوَّةُ الْمُتَخَيِّلَةُ هِيَ الَّتِي تَحْفَظُ رَسُومَ الْمَحْسُوسَاتِ بَعْدَ غَيْبَتِهَا عَنِ الْحَسِّ

وَتُرَكَّبُ بعضها إلى بعضٍ وَتَفْصَلُ بعضها عن بعضٍ في اليقظة والنوم تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضها صادقٌ وبعضها كاذبٌ، ولها مع ذلك إدراكُ النَّافعِ والضارِّ، واللذيدِ والمؤذي دون الجميلِ والقبيحِ من الأفعال والأخلاق.

والقوة الحساسةُ هي التي تُدرِكُ المحسوساتِ بالحواسِّ الخمسِ المعروفةِ عند الجميع، وتُدركُ المُلذَّ والمؤذي ولا تُميِّزُ الضارَّ والنافعَ ولا الجميلَ والقبيحَ.

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 32 - 33

قوى الإنسان على ما يظهر من تأثيرها

قد جعل - الله تعالى - للإنسانِ قُوى يُدُلُّ على وجودها فيه ما يظهر من تأثيراتها، (وهي):

قوة الغداء: وبها النشوء والتربية والولادة.

قوة الحسن: وبها الإحساسُ واللذة والألم.

قوة التخيل: وبها تصوُّرُ أعيانِ الأشياءِ بعد غيوبتها عن الحس.

قوة النزوع: وبها يكون الطلبُ للمُوافقِ، والهَرَبُ من المُخالفِ، والرضى، والغَضَبُ، والإيثارُ، والكراهة.

قوة التفكير: وبها يكون التُّطقُ، والعقلُ، والحكمةُ، والرَّؤيةُ، والتدبيرُ، والمهنةُ، والرأيُ، والمشورة.

فأما القوى المدركة منها فخمسة: الحواسِّ الخمسُ، والخيالُ، والفكرُ، والعقلُ، والحفظُ.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 21

قوى النفس الإنسانية وأطوار حُدوثها

فإذا حَدَثَ الإنسان فأوَّلُ ما يَحْدُثُ فيه القوَّةُ التي بها يتغذَّى - وهي القوَّةُ الغاذيَّةُ - ثم من بعد ذلك القوَّةُ التي بها يُحسُّ الملموسَ مثلَ الحرارةِ والبرودةِ وسائرِها التي بها يُحسُّ الطعومَ، والتي بها يُحسُّ الروائحَ، والتي بها يحسُّ الأصواتَ، والتي بها يُحسُّ الألوانَ والمُبَصَّراتِ كُلَّها مثلَ الشعاعاتِ. ويَحْدُثُ مع الحواسِ بها نزوعٌ إلى ما يُحسُّه فيشتاقُه أو يكرهه. ثم يَحْدُثُ فيه بعدَ ذلك قوَّةٌ أخرى يَحْفَظُ بها ما ارتسم في نفسِه من المحسوساتِ بعدَ غَيِّبِهَا عن مشاهدةِ الحواسِّ لها، وهذه هي القوَّةُ المُتَخَيِّلَةُ، فهذه تُرَكِّبُ المحسوساتِ بعضَها إلى بعضِ، وتَفْصِلُ بعضَها عن بعضِ تركيباتٍ وتفصيلاتٍ مختلفةً، بعضها كاذبةٌ وبعضها صادقةٌ، وَيَقْتَرِنُ بها نزوعٌ نحو ما يَتَخَيَّلُه، ثم من بعد ذلك يَحْدُثُ فيه القوَّةُ الناطقةُ التي بها يُمكنُ أن يَعْقِلَ المَعْقُولاتِ، وبها يُمَيِّزُ بين الجميلِ والقبيحِ، وبها يَحْوزُ الصناعاتِ والعلومَ؛ وَيَقْتَرِنُ بها أيضاً نزوعٌ نحو ما يَعْقِلُه.

الفارابي في «أهل المدينة الفاضلة» ص 87

القوة التمييزية

القوة التمييزية كلما كانت أوفى قسطاً من التمييز وأتقى من الدَّرَنِ والشَّوْبِ كانت أسلَسَ قياداً للعقل. ومهما لَحِقَها الشرورُ فإنَّ نسبتَها إلى العقلِ تصيرُ مضاهيةً لنسبةِ الأعضاءِ المفلوجةِ إلى البدنِ القويِّ، فكما أنها متى حُرِّكَتِ نحوَ اليمينِ تَحْرُكَتِ نحوَ الشمالِ لِمَا عَرَضَ لها من الآفةِ الجِسْمانيةِ، كذا حالُ الشَّرهِ والمَظْلومِ والمتهوِّرِ والجبانِ في تحريكِ هذه القوى منهم على خلافِ ما يُوجِبُه العقلُ، بل لا خلافَ بين المُنْحرِكينِ والحركتينِ إلا أن أحدهما يحسُّ والآخرَ لا يحسُّ.

أبو الحسن العامري في «الحكمة الأبدية» لمسكويه، ص 364

القوة الحساسة

والْحَسَّاسَةُ بَيْنَ أَمْرِهَا، وَهِيَ الَّتِي تُدْرِكُ الْمَحْسُوسَاتِ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ الْمَعْرُوفَةِ عِنْدَ الْجَمِيعِ، وَتُدْرِكُ الْمَلِدَّ وَالْمُؤَذِي، وَلَا تُمَيِّزُ الضَّارَّ وَالنَّافِعَ، وَلَا الْجَمِيلَ وَالْقَبِيحَ.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 33

فِعْلُ الْقُوَّةِ الشَّهْوِيَّةِ وَالغَضَبِيَّةِ

فِعْلُ الْقُوَّةِ الشَّهْوِيَّةِ رُبَّمَا يَقَعُ مِنَ الْإِنْسَانِ بِحَسَبِ جَذْبِ الْمُشْتَهَى إِلَى نَفْسِهِ، وَرُبَّمَا يَقَعُ بِحَسَبِ الْإِنْجَذَابِ إِلَى مُشْتَهَاهُ تَطَلُّباً لِمَخْصَصَةِ الْإِتْحَادِ.

وَفِعْلُ الْقُوَّةِ الْغَضَبِيَّةِ رُبَّمَا يَقَعُ بِحَسَبِ دَفْعِ الْمُؤَلِّمِ عَنِ نَفْسِهِ، وَرُبَّمَا يَقَعُ بِحَسَبِ الْإِنْدِفَاعِ عَنِ مُؤَلِّمِهِ تَطَلُّباً لِمَخْصَصَةِ النُّفُورِ وَالْبُعْدِ.

وَمَتَى أَفْرَطَتِ الْقُوَّةُ الشَّهْوِيَّةُ فِي جَذْبِ الشَّيْءِ عَرَضَ مِنْهُ الْإِضْرَازُ بِالْغَيْرِ، وَيَكُونُ رَدْعُهَا بِتَخْيِيلِ قُوَّةِ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ أَشْهَى إِلَيْهَا مِنْهُ أَوْ بِتَخْيِيلِ لِحَاقِ مُؤَذٍ يُكَدِّرُ ذَاتَهَا.

وَمَتَى أَفْرَطَتِ الْقُوَّةُ الْغَضَبِيَّةُ فِي دَفْعِ الشَّيْءِ عَرَضَ مِنْهُ الْإِضْرَازُ بِالْغَيْرِ، وَيَكُونُ رَدْعُهَا إِذَا بَتَخْيِيلِ مُؤَذٍ أَخْرَ أَشَدَّ إِيْلَاماً مِنْهُ، وَإِذَا بَفُوتِ مُشْتَهَى يُسْهَلُ بِلَوَاهَا.

كَمَا أَنَّ الْعَقْلَ الصَّرِيحَ لَا يَسْكُنُ إِلَى عِرْفَانِ الْمَبْدِ الْقَرِيبِ مِنَ الشَّيْءِ دُونَ أَنْ يَعْرِفَ الْمَبْدَ الْأَوَّلَ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَمَا بَيْنَ الْمَبْدِ وَبَيْنَ الْوَسْطِ، كَذَا أَيْضاً النَّفْسُ الْقَوِيْمَةُ لَا تَهْدَأُ فِي عِرْفَانِ الْعَرَضِ الْقَرِيبِ مِنَ الشَّيْءِ حَتَّى تَعْرِفَ الْعَرَضَ الْبَعِيدَ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَمَا بَيْنَ الْغَرَضَيْنِ مِنَ الْوَسَائِطِ، وَحَسْبُ الْإِنْسَانِ مِنْ كَمَالِ ذَاتِهِ أَنْ يُلَاحِظَ السَّعَادَةَ الْمَطْلُوقَةَ وَيُؤَثِّرَهَا وَيَتَحَرَّى الْقَصْدَ لَهَا، وَيَكُونُ صَادِقَ الرِّغْبَةِ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي أَنْ يَجْعَلَهُ مِنَ الْفَائِزِينَ بِهَا.

أبو الحسن العامري في «الحكمة الأبدية» لمسكويه ص 359

القوة المتخيلة

القوة المتخيلة الموجودة في الإنسان بالفعل هي القوة التي يجدها الإنسان في نفسه يزسم فيها رسوم المحسوسات، ويتصوّرُها، ويُحضّرُ الإنسان فيها رسوماً من المحسوسات مُتخيلةً بعد غيبتها عن الحواس، فيرى الإنسان فيها صفةً زيدٍ وعمرو، وصفةً داره ودابته وغير ذلك من المحسوسات المشار إليها. ويكون هذا الفعل من القوة المُتخيلة في اليقظة والنوم.

وهي التي تُركّب صوراً من المُتخيلات لم يُحسّ بها، بعضها صادقةٌ مثل تخيلنا زيداً في وضع كذا أو صفة كذا إذا كان كذلك؛ وبعضها كاذبةٌ إذا تخيلنا زيداً بصفة كذا أو في موضع كذا وليس هو كذلك، ومثل تخيلنا عنزاً برأس أيلٍ أو برأس فرسٍ أو غير ذلك من الأمور المُتخيلة الكاذبة.

ابن باجة في «رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة» ص 160 - 161

القوى المدركة الظاهرة والباطنة

أما القوى المدركة فهي إما القوى المدركة الظاهرة وهي الحواس الخمس، وإما القوى المدركة الباطنة، وهي عندهم خمس، وطريق الضبط أن نقول: هذه القوى الباطنة إما مدركة وإما مُتصرفة.

أما المدركة فإما أن تكون مدركة لصور المحسوسات، وهي القوى التي تجتمع فيها صور الحواس الخمس - وهي المُسمّاة عندهم بالحس المشترك - وإما أن تكون مدركة للمعاني الجزئية التي لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمة بالمحسوسات... وهذه القوة هي المُسمّاة بالوهم، ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزنة، فـخزنة الحس المشترك هو الخيال، وخزنة الوهم هي الحافظة.

وأما المُتصرفة فهي القوة التي تتصرف في هذه الصور الجزئية والمعاني

الجزئية بالتركيب تارةً وبالتحليل أُخرى، وهي المسماة بالقوة المُفكِّرة، فهذه هي الحواس الخمس الباطنة.

وأما النفس الإنسانية فقالوا: لها قوتان: نظريةٌ وعملية. وأما النظريةُ فهي القوة التي باعتبارها يَسْتَعِدُّ جَوْهر النفس لِقَبول الصُّور الكُلِّية المُجَرَّدة، وأما العَمَلِية فهي القوة التي باعتبارها يَسْتَعِدُّ جَوْهرُ النفس لتدبيرِ هذا البَدَن، والقيام بإصلاح مُهَمَّاته.

واعلم أن الفلاسفة فَرَعُوا هذه الأقوالَ على القُوَى فأسندوا كلَّ فعلٍ على حِدَةٍ إلى قُوَّةٍ على حِدَةٍ ثُمَّ رَعَمُوا أَنَّ بَعْضَها قُوَّةٌ جَسْمَانِية، وبَعْضَها قُوَى رُوحَانِية؛ أما نَحْنُ فقد أثَبْنَا في جَمَلَةٍ كُتِبْنَا أَنَّ جَمِيعَ هذه الإدراكاتِ لَجَوْهرِ النفسِ وجميعِ هذه الأفعالِ لَجَوْهرِ النفسِ، وكلَّ عَضْوٍ من أَعْضاءِ البَدَنِ فهو آلَةُ النَّفسِ بِحَسَبِ فَعْلِ خَاصٍّ من أفعالِها.

فآلَةُ النَّفسِ في الإبصارِ هي العَيْنِ، وفي السَّماعِ هي الأذُن، وفي التُّطْق هو اللسان.

فَخَرَّ الدين الرازي في «كتاب النفس والروح» ص 77 - 78

القوة الناطقة

هي التي بها يَحوز الإنسانُ العِلْمَ والصناعاتِ، وبها يُمَيِّزُ الجميلَ والقبيحَ من الأفعالِ والأخلاقِ، وبها يُرَوِّى فيما يَنْبَغِي أن يفعلَ أو لا يفعلَ، ويُدركُ بها - مع هذه - النافعَ والضارَّ، والمُليدَّ والمؤذي.

والناطقةُ منها نظريةٌ ومنها عملية، والعمليةُ منها مِهْنِيَّةٌ ومنها مَرْوِيَّةٌ.

فالنظريةُ هي التي بها يَحوز الإنسانُ عِلْمَ ما ليس شأنُه أن يَعلمه إنسانٌ أصلاً.

والعمليةُ هي التي بها يَعْرِفُ ما شأنُه أن يَعمله الإنسانُ بإرادته.

والمهنية منها هي التي تُحاز الصناعاتُ والمِهَن .

والمُرَوِّية: هي التي يكون بها الفكرُ والرَّوِيَّةُ في شيءٍ مما ينبغي أن يُعْمَلَ أو لا يُعْمَلَ .

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 32 - 33

النطق والقوة الناطقة

. . . إنا نجدُ في أنفسنا ما نتميّز به ونفضّلُ عن سائرِ الحيوان المتغذّي الحسّاس، فإنّ الإنسانَ يجد في نفسه معلوماتٍ تحتوي على مميّز الجميلِ والقبيح، والنافع والضارّ، يحوزها ويميّزها، ويجد في نفسه أموراً يرى صدقها لا شكّ فيه، وأموراً هي كذبٌ لا يجوز في الوجود، كلُّ هذه المعلوماتِ يجدها الإنسان في نفسه .
وهذه المعاني المعلومةُ في النفس تُسمّى نطقاً، وما يوجد في الإنسان يُسمّى ناطقاً .

والنُطقُ يقال على القوّة الناطقة بالقوّة التي شأنها أن توجد فيها هذه المعلومات، لأنّ الإنسان يوجد وليس فيه هذه القوّة، ثم يقبلها فتكون فيه بعد أن لم تكن . . . ويقال أيضاً نطقٌ على هذه المعلومات إذ كانت بالفعل موجودةً بالقوّة التي شأنها أن تقبلها، ويقال نطقٌ على الألفاظ حين نُعبّر بها عن هذه المعلومات الحاصلةً بالفعل .

وهذه المعلوماتُ الحاصلةُ بالقوّة الناطقة بالفعل متى أُخذت بالإضافة إلى الأشياء المأخوذة عنها سُمّيت علماً، لأنها علمٌ بها، وهي التي عرفتُها، ومتى أُخذت من حيث أدركتها قوّةً توصف بها وتُحمل على موضوعاتها المأخوذة عنها سُمّيت معقولاتٍ، ومتى أُخذت من حيث أدركتها القوّة الناطقة وكَمَلت بها وخرّجت بها من القوّة إلى الفعلِ سُمّيت عقلاً .

ابن باجه في «رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجه» ص 161 - 162

القوة النزوعية

هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاؤه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه، وبها يكون الغضة والمحبة، والصدقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة، وسائر عوارض النفس. الفارابي في «السياسة المدنية» ص 33.

القياس

القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزماً عنها - بذاتها لا بالعرض - قول آخر غيرهما اضطراراً، ومعنى لزماً أنه يحصل التصديق به، ويستفاد لازماً للتصديق بتلك المقدمات وشكلها حتى إن كان بيناً بنفسه وعمل عليه قياس من مقدمات مثله في البيان لم يكن ذلك قياساً حقيقياً.

والقياس الكامل هو الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيناً عن وضعه، فلا يحتاج إلى أن يبين أن ذلك لازم عنه، والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء ولكن لا يكون بيناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه، بل إذا أريد أن يبين ذلك يبين بشيء آخر لكنه غير خارج من جملة ما قيل، بل إما نقيض ما قيل أو عكسه أو تعيين شيء منه وافترضه.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 69

أقوال في القياس

القياس رد الشيء إلى نظيره بالعلّة المشاركة، ويقال: القياس معرفة المجهول بالمعروف، وقيل: كل ما علم بالاستدلال من غير بديهية ولا حاسة فهو قياس، وقيل: القياس: التقدير.

وهذه الأقوال قريبة المعاني كأنها في مشكاة واحدة.

وقد أجاز بعضُ القائسين القياسَ على الاسمِ كما أجازوه على المعنى .
والقياسُ الصحيحُ : الذي يوافقُ المقيسَ عليه من جميعِ معانيه أو أكثرها، ويُسمى
القياسُ البرهانيّ لدخوله في حيزِ علومِ الإمكان.

المقدسِي في «البدء والتاريخ» 1: 33 - 34

القياسُ عند الفُقهَاء

وأما القياسُ، فقد قال به جمهورُ العلماءِ غير داود بن علي الأصفهاني ومن تبعه .
والقياسُ نوعان: قياسُ علةً، وقياسُ شبهةٍ . فقياسُ العلةِ أن تجمعَ المقيسَ
والمقيسَ به علةً، وقياسُ الشبهةِ أن لا تجمعَ المقيسَ والمقيسَ به علةً، ولكن يُقاسَ
به على طريقِ التشبيهِ؛ وكثيرٌ من الفُقهَاء لا يُفرِّقون بينهما .

الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص، 6 - 7

وطرد العلة هو أن تُجعلَ مُطرِدَةً في جميعِ ملولاتها .

القياسُ وأجزاؤه

هو القول الذي شأنه أن يُصحَّح رأياً كان قولاً مركزاً في النفسِ أو خارجاً
بالصوت .

والأقويلُ القياسيُّ مركوزةٌ في النفسِ أو خارجةٌ بالصوت، فهي مُؤَلَّفة، أما
المركوزة في النفسِ فَمِنْ معقولاتٍ كثيرةٍ مرتبطةٍ مُرتبةً على تصحيحِ شيءٍ واحدٍ،
والخارجةٌ بالصوتِ فَمِنْ ألفاظٍ كثيرةٍ مرتبطةٍ مُرتبةً تدلُّ على تلك المعقولاتِ
وتساويها فتصيرُ باقترانها إليها مترادفةً ومتعاونةً على تصحيحِ شيءٍ عند السامع .

وأقلُّ الأقاويلِ الخارجةِ هي مركبةٌ من لفظين لفظين، وأقلُّ الأقاويلِ
المركوزةِ في النفسِ المُركبةِ فَمِنْ معقولين مفردين، وهذه هي الأقاويلُ البسيطة .

والأقاولُ القياسيةُ إنما تُؤلَّفُ عن الأقاويلِ البسيطةِ فتصيرُ أقاويلَ مُركَّبةً، وأقلُّ الأقاويلِ المركَّبةِ ما كان مركَّباً عن قولين بسيطين، وأكثرها غيرُ محدود. فكلُّ قولٍ قياسيٍّ فأجزاؤه العظمى هي الأقاويلُ البسيطةُ وأجزاؤه الصُّغرى - وهي أجزاءٌ أجزاءه - هي المفردات من المعقولاتِ والألفاظِ الدالة عليها. ابن طملوس في «المدخل» 1: 26 - 27

أنواع القياس

القياسُ أحدُ أنواعِ الحُججِ. والحُجَّةُ هي التي يُؤتى بها في إثباتِ ما تمسُّ الحاجةُ إلى إثباته من العلومِ التصديقية، وهي ثلاثة أقسام: قياسٌ، واستقراءٌ، وتمثيلٌ.

والقياسُ أربعةُ أنواعٍ: حَمَلِيٌّ وشرطيٌّ متَّصِلٌ، وشرطيٌّ منفصلٌ، وقياسٌ خلف. ولنسم جميع أصنافِ الحجة.

وحدَّ القياسِ: أنه قولٌ مؤلَّفٌ إذا سلِّمَ ما أُورِدَ فيه من القضايا لزم عنه لذاته قولٌ آخرٌ اضطراراً. وإذا أُورِدَت القضايا في الحجةِ سُمِّيت عند ذلك مقدمات، وتُسمَّى قضايا قبل الوضْع، كما أن القولَ اللازمَ عنه يُسمَّى قبل اللزومِ مطلوباً ويغدو اللزومُ نتيجة.

الغزالي في «معيار العلم» ص 131

طُرُقُ القياس

والقياسُ إن كانت مادَّته يَقينيةً فهو البرهانُ خاصةً، وإن كانت مُسلَّمةً فهو الجدلي، وإن كانت مشهورةً فهو الخطابيُّ، وإن كانت مُخَيَّلةً فهو الشعريُّ، وإن كانت مُموَّهةً فهو السوفسطائيُّ، ولهذا قد يتداخلُ البرهانيُّ والخطابيُّ والجدليُّ. وبعضُ الناسِ يجعلُ الخطابيُّ هو الظنيُّ، وبعضهم يجعله الإقناعي، ولهم

اصطلاحاتٌ أُخِرَ بعضها موافقٌ لاصطلاحِ المُعَلِّمِ الأوَّلِ أرسطو، وبعضُها مخالِفٌ له، فإنَّ كثيراً من المصنِّفِين فيه خرجوا في كثيرٍ منه على طريقةِ مُعَلِّمِهِم الأوَّلِ.

ابن تيمية في «الرد على المنطقيين» ص 5

مادَّةُ القياس

ومادَّته هي العلومُ، لكن لا كلُّ علمٍ، بل العلمُ التصديقيُّ دون العلمِ التصوُّريِّ، وإنما العلمُ التصوُّريُّ مادَّةُ الحَدِّ، والعلمُ التصديقيُّ هو العلمُ بنسبةِ ذواتِ الحقائقِ بعضها إلى بعضٍ بالإيجابِ أو بالسلبِ، ولا كلُّ تصديقٍ، بل التصديقُ الصادقُ في نفسه، ولا كلُّ صادقٍ، بل الصادقُ اليقينيُّ، فَرَبَّ صادقٍ في نفسه عند الله وليس يقيناً عند الناظر، فلا يَصْلُحُ أن يكونَ عنده مادَّةً للقياسِ الذي يُطلَبُ به استنتاجُ اليقينِ، ولا كلُّ يقينيِّ بل اليقينيُّ الكلِّيُّ، أعني أنه يكون كذلك في كل حال.

ومهما قلنا: موادُّ القياسِ هي المقدماتُ كان ذلك مَجازاً من وجه، إذا المُقدِّمة عبارةٌ عن نطقٍ باللسانِ يشتمل على محمولٍ وموضوع. ومادَّةُ القياسِ هي العلمُ الذي لَفَظُ المحمولِ والموضوعِ دالَّانِ عليه، لا اللفظُ، بل الموضوع والمحمولُ هي العلومُ الثابتةُ في النفسِ دون الألفاظِ، ولكن لا يُمكن التفهيمُ إلا باللفظِ والمادَّةِ، والحقيقةُ هي التي تنتهي إليه في الدرجةِ الرابعة بعد ثلاثة قشور:

القشر الأول: هو الصورةُ المرقومةُ بالكتابة.

والثاني: هو النُّطقُ، فإنه الأصواتُ المُرتَّبةُ التي هي مدلولُ الكتابةِ ودالُّ على الحديثِ الذي في النفسِ.

الثالث: هو حديثُ النفسِ الذي هو عِلْمٌ بترتيبِ الحروفِ ونَظْمِ الكلامِ، إما منطوقاً به وإما مكتوباً.

والرابع: وهو اللُّبابُ، هو العلمُ القائمُ بالنفسِ الذي حقيقتهُ تَرَجُّعُ إلى

انتقاشِ النَّفسِ بمثالِ مطابقٍ للمعلوم .

فهذه العلوم هي مادّة القياسِ ، وعُسُرُ تجريدها في النفسِ دونَ نَظْمِ الألفاظِ بحديثِ النفسِ لا ينبغي أن يُخَيَّلَ إليك الاتِّحادَ بين العلم والحديثِ ، فإنَّ الكاتبَ أيضاً قد يَضْعَبُ عليه تصوُّرَ مَعْنَى إلا أن يتمثَّلَ له رقومُ الكتابةِ الدالَّةُ على الشيءِ ، حتَّى إذا تَفَكَّرَ في الجِدَارِ تَصَوَّرَ عنده لَفْظَ الجِدَارِ مكتوباً ، ولكن لَمَّا كان العلمُ بالجِدَارِ غيرَ موقوفٍ على معرفةِ أصلِ الكتابةِ فلم يُشكَّلَ عليه أن هذا مقارِنٌ لازمٌ للعلمِ لا عَيْنُهُ .

وكذلك يَتَصَوَّرُ إنساناً يُعَلِّمُ علوماً كثيرةً ، وهو لا يَعْرِفُ اللغاتِ ، فلا يكون في نفسه حديثُ نَفْسٍ ، أعني اشتغالاً بترتيبِ الألفاظِ .

الغزالي في «معيار العلم» ص 182 - 183

الْكَمَالُ

الكمالاتُ الحقيقيةُ والوهمية

أعلَمُ أَنَّ الكَمَالَ إمَّا يُعْتَبَرُ في الذاتِ أو في الصفاتِ أو في الأفعالِ .

أما الكَمَالُ في الذاتِ فهو من وَجْهين :

الأول: أن يكونَ واجبَ الوجودِ لذاته لا يتعلَّقُ وجودُهُ بغيره أصلاً . . . ولو افتَقَرَ في شيءٍ من صفاته إلى غيره لَزِمَ منه كونه مفتقراً في ذاته إلى غيره .

والثاني: أن يكونَ منفرداً بذاته ولذاته في ذلك الكَمَالِ دون المساواةِ في الكَمَالِ ، لأن المساواةَ توجبُ النقصانَ ، لكنَّ فيضانَ الكَمالاتِ عنه لا يُوجبُ النقصانَ البتَّةَ ، لأنَّ كلَّ كَمَالٍ حَصَلَ للمعلولِ فهو في الحقيقةِ حاصلٌ للعلَّةِ ، فأشراقُ نورِ الشمسِ في جميعِ الآفاقِ لا يوجبُ نقصاناً في الشمسِ بل هو الدليلُ على غايةِ كَمالِها .

وأما كمالُ الصفات فهو في العلم والقدرة، وأما كمالُ العلم فهو الله تعالى . . .

والمعلوماتُ قسمان: متغيراً، وأزلياً. أما المتغيرات فيلزم من تغيرها تغيّر العلم بها. . . أما المعلوماتُ الباقيةُ فالعلمُ يكون باقياً كالعلم بالماهيات المُجرّدة. فثبت أنّ كمالَ العلم ليس إلا بسبب هذه الاعتبارات. فكلُّ علمٍ حصل للعبد موصوفاً بهذه الصفات كان ذلك العلمُ كمالاً للعبد. . . وأقول: إن الغزالي - رحمة الله عليه - بيّن أنّ كمالَ الذات لا يَحْصُلُ إلا عند التفرد والوحدانية . . . ثم قال: أما القدرةُ فليس للعبد فيها كمالٌ حقيقي، بل للعبد علمٌ حقيقي، وإنما القدرة الحقيقية لله تعالى، وما يحدث من الأشياء عقب إرادته وقدرته فهو حادثةٌ بإحداث الله تعالى إياها.

فخر الدين الرازي في «كتاب النفس والروح» ص 131 - 133

المادّة والصورة

وكلُّ واحدٍ من هذه [أي من الأجسام الطبيعية] قوامه من شيئين: أحدهما منزلته منزلةُ خَشَبِ السرير، والآخر منزلته منزلةُ خِلْقَةِ السرير.

فما منزلته منزلة الخَشَبِ هو المادّة والهَيُولي، وما منزلته منزلة خِلْقَةِ السرير فهو الصورةُ والهَيأةُ . . . فالمادّة موضوعةٌ ليكون بها قِوامُ الصورة، والصورةُ لا يمكن أن يكون لها قِوامٌ ووجودٌ بغير المادّة، فالمادّة وجودها لأجل الصورة، ولو لم تكن صورةً ما موجودة ما كانت المادّة. والصورة وجودها لا لتوجد بها المادّة بل ليَحْصَلَ الجَوْهَرُ المتَجَسِّمُ جوهرًا بالفعل، فإن كلَّ نوعٍ إنّما يَحْصُلُ موجوداً بالفعل وبأكمله وجوديةً إذا حَصَلَت صورته، وما دامت مادّته موجودةً دون صورته فإنه إنّما هو ذلك النوعُ بالقوة، فإنَّ خَشَبَ السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سريرٌ بالقوة، وإنما يصير سريراً بالفعل إذا حَصَلَت صورته في مادته . . .

وَصُورُ هَذِهِ الْأَجْسَامِ مُتضَادَّةٌ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يُمَكِّنُ أَنْ يُوْجَدَ وَأَنْ لَا يُوْجَدَ، وَمَادَّةٌ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا قَابِلَةٌ لِصُورَتِهِ وَلِضِدِّهَا وَمُمْكِنَةٌ أَنْ تُوْجَدَ فِيهَا صُورَةُ الشَّيْءِ وَأَنْ لَا تُوْجَدَ، بَلْ يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً فِي غَيْرِ تِلْكَ الصُّورَةِ.

الفارابي في «أهل المدينة الفاضلة» ص 64 - 67

الماهية

اعلم أن قول القائل في الشيء: ما هو؟ طلبٌ لماهية الشيء، ومن عرف الماهية وذكرها فقد أجاب. والماهية إنما تتحقق بمجموع الذاتيات المقومة للشيء، فينبغي أن يذكر المَجِيبُ جميعَ الذاتياتِ المقومةِ للشيء حتى يكون مجيباً. وذلك بِذِكْرِ حَدِّهِ. فلو تَرَكَ بعضَ الذاتياتِ لم يَتَمَّ جوابُهُ. فإذا أشار إلى خَمْرِ وقال: ما هو؟ فقولك: شراب، ليس بجوابٍ مطابق. أنك أخللت ببعض الذاتياتِ وأتيتَ بما هو أعمّ، بل ينبغي أن تذكر المُسَكَّرَ. وإذا أشار إلى إنسانٍ وقال: ما هو؟ فنقول: إنه إنسانٌ، فإن قال: ما هو الإنسان؟ فجوابك أنه حيوانٌ ناطقٌ مائت، وهو تمامُ حَدِّهِ.

والمقصود أنه يَجِبُ أَنْ تَذْكُرَ مَا يَعْثُهُ وَغَيْرَهُ، وَمَا يَخُصُّهُ، لِأَنَّ الشَّيْءَ هُوَ بِاجْتِمَاعِ ذَلِكَ. وَبِهِ تَحْصُلُ ذَاتُهُ.

الغزالي في «معيار العلم» ص 103.

المَبْدَأُ

المبدأ اسمُ ظرفٍ مِنَ الْبَدْءِ. وَهُوَ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ يُطْلَقُ عَلَى السَّبَبِ... .
وفي بعض حواشي (التجريد): المبدأ يشتمل على المادةِ وسائرِ الأسبابِ
الصَّوْرِيَّةِ وَاللِّغَائِيَّةِ وَالشَّرَائِطِ... .

ويُطلق عند الصوفية على الأسماء الكلية الكونية .

والمبادئ: جَمْع مَبْدَأ، وفي اصطلاح العلماء تُطلق على ما تتوقف عليه مسائل العِلْم، وعلى الأسباب . . .

والمبادئ العالية هي العقول والنفوس السماوية .

والمبدأ الفياض هو الله تعالى . وعن بعض الحكماء: إنه العقل الأول على ما في (بخر الجواهر). والمستفاد مما ذكره في مباحث العقول أنه العقل العاشر المُسمّى بالعقل الفعّال .

التهانوي في «الكشاف» 1: 151

المبدأ الأول

وهذه القضية القائلة: إن الواحد لا يصدُر عنه إلا واحد، هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنون الفحص البرهاني، فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وأن الواحد يجب أن لا يصدُر عنه إلا واحد. فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد أن بطل عندهم الرأي الأقدم من هذا، وهو أن المبادئ الأول اثنان: أحدهما للخير، والآخر للشر، وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة، ورأوا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الأضداد هي الخير والشر، فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .

فلما تأمل القدماء الموجودات، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة، وهو النظام الموجود في العالم، كالنظام الموجود في العسكر من قيل قائد العسكر، والنظام الموجود في المدين من قيل مدبّر المدين، اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة، وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ . . . واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود أن الشر حادث بالعرض

مثل العقوبات التي يضعها مُدَبِّروا المُدِنِ الفاضلون، فإنها شُرُورٌ وُضِعَتْ من أجلِ الخير لا على القصد الأول، وذلك أنَّ ههنا من الخيراتِ خيراتٌ ليس يُمكن أن توجدَ إلا أن يشوبها شرٌّ كالحال في وجودِ الإنسانِ الذي هو مرَّكَّبٌ من نفسٍ ناطقة ونفسٍ بهيمية، فكأنَّ الحِكْمَةَ اقتضت عندهم أن يوجدَ الخيرُ الكثيرُ وإن كان يشوبه شرٌّ يسير، لأن وجودَ الخيرِ الكثيرِ مع الشرِّ اليسيرِ أثرٌ من عَدَمِ الخيرِ الكثيرِ لمكانِ الشرِّ اليسيرِ.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 176 - 177

المَحَبَّة

اعلمَ أنَّ العلماءَ اختلفوا في معناها، فقول: المَحَبَّةُ ترادفُ الإرادةَ بمعنى الميل، فمَحَبَّةُ الله للعبادِ إرادةٌ كرامتهم وثوابهم على التأييد، ومَحَبَّةُ العبادِ له - تعالى - إرادةٌ طاعته.

وقيل: مَحَبَّتُنَا لله تعالى كيفيةٌ روحانيةٌ مترتبةٌ على تصوُّرِ الكمالِ المُطلقِ الذي فيه على الاستمرارِ ومقتضيةٌ للتوجُّه التامَّ إلى حضرةِ القُدُسِ بلا فتورٍ وفرار. وأما مَحَبَّتُنَا لغيره - تعالى - فكيفيةٌ مترتبةٌ على تَخَيُّلِ كمالٍ فيه من لذَّةٍ أو منفعةٍ أو مُشاكلَةٍ تَخَيُّلاً مستمراً، كمَحَبَّةِ العاشقِ لمعشوقه، والمُنعمِ عليه لمُنعمِهِ، والوالدِ لولده، والصديقِ لصديقه؛ هكذا في «شرح المواقف» و «شرح الطوابع» في مَبْحَثِ القُدرة.

وفي (شرح القصيدة الفارضية): المحبة ميل الجميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة... وذلك لأن كل شيء ينجذب إلى أصله وجنسه وينزع إلى أنسه ووصله...

التهانوي في (الكشاف) 2: 1 - 3

المُعْجَزَاتُ المعجزات لا قول للفلاسفة فيها

أما الكلامُ في المعجزاتِ فليس فيه للقُدماءِ من الفلاسفةِ قولٌ، لأنَّ هذه كانتْ عندهم من الأشياءِ التي لا يجب أن يُتعرَّضَ للفحصِ عنها وتُجعل مسائل، فإنها مباديءُ الشرائعِ، والفاحصُ عنها والمُشكِّكُ فيها يحتاج إلى عقوبةٍ مثل من يفحص عن سائرِ مباديءِ الشرائعِ العامَّةِ مثل: هل الله موجود؟ وهل السعادةُ موجودة؟ وهل الفضائلُ موجودة؟ وأنه لا يشكُّ في وجودها، وأنَّ كيفيةَ وجودها هو أمرٌ إلهيٌّ مُعْجَزٌ عن إدراكِ العقولِ الإنسانيَّةِ؛ والعلَّةُ في ذلك أن هذه هي مباديءُ الأعمالِ التي يكون بها الإنسانُ فاضلاً، ولا سبيلَ إلى حصولِ العُلْمِ إلا بعدَ حصولِ الفضيلةِ، فوجبَ أن لا يُتعرَّضَ للفحصِ عن المباديءِ التي توجبُ الفضيلةَ قبل حصولِ الفضيلةِ.

وإذا كانت الصنائعُ العلمية لا تتمُّ إلا بأوضاعٍ ومُصادراتٍ يتسلَّمها المعلمُ أولاً، فأخرى أن يكون ذلك في الأمورِ العمليةِ.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 514 - 515

المُقَدِّمَةُ

المُقَدِّمَةُ أحدُ جُزْئِي القولِ الجازِمِ إمَّا الموجِبِ وإمَّا السالِبِ. وقد تُحدِّدُ بأنها قولٌ حُكِمَ فيه بشيءٍ على شيءٍ وأُخْبِرَ فيه بشيءٍ عن شيءٍ، وهذه منها موجِبَةٌ ومنها سالِبَةٌ.

وأما المُقَدِّمَةُ الجَدَلِيَّةُ فهي المُقَدِّمَةُ التي تُسَلَّمُ بالسؤالِ أيَّ جزءٍ من النقيضِ اتَّفَقَ أن يُسَلَّمَهُ المُجِيبُ، كان ذلك الذي سَلَّمَهُ هو الصادقُ أو غيرُ الصادقِ.

وأما المُقَدِّمَةُ البرهانيةُ فهي الصادقةُ من أحدِ جُزْأِي النقيضِ. وأما الحُكْمُ فهو بأيِّ جزءٍ اتَّفَقَ من المتقابلينِ بالإيجابِ والسَّلْبِ. وأما النقيضُ فهو المقابلُ الذي ليس بينه وسط.

ابن رُشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 40 - 41

المقدمة الأولية

يُقال لها أولية من وجهين، أحدهما من جهة أن التصديقَ بها حاصلٌ في أولِ العقل، مثل: إن الكلَّ أعظمُ من الجزء. والثاني من جهة أن الإيجابَ فيها أو السلبَ لا يقال على ما هو أعمُّ من الموضوع قولاً كلياً. أما الإيجابُ فمثلُ قولك: إنَّ كلَّ مُثلثٍ فزواياه مساويةٌ لقائمتين، فإن هذا لا يُحمَلُ على ما هو أعمُّ من المثلثِ حملاً كلياً كالشكل، وأما ما هو أخصُّ من المثلثِ مثل مُتساوي الساقين فقد يَبْطُلُ ويَبْقَى ما هو أعمُّ منه كالمثلثِ ولا يَبْطُلُ كونُ الزوايا مثلَ قائمتين. وإذا بَطُلَ المثلثُ لم يَبْقَ لِمَا هو أعمُّ من المثلثِ - كالشكل - هذا المعنى، فإذا ما بقي المثلثُ محمولاً على شيءٍ وُجِدَ هذا المعنى في ذلك الشيءِ سواءَ بَقِيَ ما هو أخصُّ منه أو لم يَبْقَ. فإذا ارتفع المثلثُ المحمولُ على شيءٍ ارتفع هذا المعنى عن ذلك الشيءِ وإن بَقِيَ له ما هو أعمُّ من المثلثِ. والأولى قد يكون أعمُّ كالجنس، وقد يكون مُساوياً ولا يكون أخصُّ.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 105

المُقَدِّمات اليقينية

المُقَدِّماتُ تَنقسم إلى يقينياتٍ صادقةٍ واجبةٍ القبول، وإلى غيرها.

والقسم الأول، باعتبار المُدرك، أربعةُ أصناف:

الصف الأول: الأولياتُ العقليةُ المَحضةُ، وهي قضايا تَحْدث في الإنسان من جهة قُوَّته العقلية المجردة من غير معنى زائدٍ عليها يوجبُ التصديقَ بها، ولكن ذوات البسائط إذا حَصَلت في الذهن إما لِمَعونة الحِسِّ أو الخيالِ، أو وجهٍ آخر، وجَعَلتْها القوةُ المفكرةُ قضيةً بأن نَسبت أحدها إلى الآخرِ بسلبٍ أو إيجابٍ صدقَ بها الذهنُ اضطراراً من غير أن يشعر بأنه من أين استفادَ هذا التصديقَ، بل يقدرُ كأنه كان عالماً به على الدوام، كقولنا: إن الاثنين أكثرُ من الواحد. . .

الصنف الثاني: المحسوسات، كقولنا: القمرٌ مستديرٌ، والشمسُ منيرةٌ... فإنَّ العقلَ المُجَرَّدَ إذا لم يَقْتَرِنَ بالحواسِّ لم يَقْضِ بهذه القضايا، وإنما أَدْرَكَهَا بواسطة الحواسِّ، وهذه أولياتٌ حِسِّيَّة. ومن هذا القبيلِ عَلِمْنَا بأنَّ لنا فِكْرًا، وخوفًا، وغضبًا، وشهوةً، وإدراكًا، وإحساسًا، فإن ذلك انكشفَ للنفسِ أيضاً بمساعدة قُوَى باطنية، فكأنه يَقَعُ مُتَأَخِّرًا عن القضايا التي صَدَّقَ بها العقلُ من غير حاجةٍ إلى قُوَّةٍ أُخرى سوى العقلِ.

الصنف الثالث: المُجَرَّبَات، وهي أمورٌ وَقَعَ التصديقُ بها من الحِسِّ بمعاونةِ قياسٍ خَفِيٍّ كَحُكْمِنَا بأنَّ الضربَ مؤلِمٌ للحيوان... والنارُ مُحْرِقَةٌ...

ومن قبيل المُجَرَّبَات: الحعدسيات، وهي قضايا مَبْدَأُ الحكمِ بها حَدْسٌ من النفسِ يَقَعُ لصفاءِ الذهنِ وقوته وتوليه الشهادةَ لأُمُورٍ فَتُدْعِنُ النفسُ لِقَبُولِهِ والتصديقِ له بحيث لا يقدر على التشكيك فيه.

الصنف الرابع: القضايا التي عُرِفَتْ لا بِنَفْسِهَا بل بوسَطِ، ولكن يُعْزَبُ عن الذهنِ أوساطُهَا، بل مهما أَخْضَرَ جُزْئِي المَطْلُوبِ حَضَرَ التَّصْديْقُ به لحضور الوَسْطِ معه كقولنا: الاثنان ثُلُثُ الستة، فإن هذا معلومٌ بوسط، وهو أن كلَّ منقسمٍ ثلاثةَ أقسامٍ متساويةٍ فأحدُ الأقسامِ ثُلُثٌ.

الغزالي في «معيار العلم» ص 186 - 192

المنطق

المنطق مشتق من النطق، وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلاثة معان: أحدها القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمّا في الضمير. والثاني: القولُ المركوز في النفس، وهو المَعْقولاتُ التي تَدُلُّ عليها الألفاظُ، والثالث القوَّةُ النفسانيةُ المَفْطُورَةُ في الإنسانِ التي بها يُمَيِّزُ التَمَيِّزَ الخاصَّ بالإنسانِ دون ما سواه من الحيوان، وهي التي بها يُحَصِّلُ الإنسانُ المَعْقولاتِ والعلومَ

والصنائع، وبها تكون الرؤية، وبها يُمَيِّزُ بين الجميل والقبيح من الأفعال، وهي توجد لكلِّ إنسانٍ حتى في الأطفالِ، لكنَّها نَزْرَةٌ لم تَبْلُغْ بعد أن تَفْعَلَ فِعْلَهَا كقوة رَجُلِ الطِّفْلِ على المَشْيِ، وكالنارِ الیسيرة للضوءِ التي لا تَبْلُغُ أن تُحْرِقَ الجذعَ، وفي المجانين والسكران كالعینِ الحَوْلَاءِ، وفي النائِمِ كالعینِ المُغْمَضَةِ، وفي المُغْمَى عليه كالعینِ التي عليها غِشاوَةٌ من بخارٍ أو غيره.

فهذا العلمُ لما كان يُعْطَى قَوَانِينِ في النُّطْقِ الخَارِجِ، وقَوَانِينِ في النُّطْقِ الداخلي، وَيُقَوِّمُ بما يُعْطِيهِ من القَوَانِينِ في الأَمْرينِ النُّطْقِ الثالثِ الذي هو لِلإنسانِ بِالْفِطْرَةِ وَيُسَدِّدُهُ حَتَّى لا يَفْعَلَ فِعْلَهُ في الأَمْرينِ إِلَّا على أَصَوْبٍ ما يَكُونُ وَأَتَمَّهُ وَأَفْضَلُهُ سُمِّيَ بِاسْمِ مُشْتَقٍّ مِنَ النُّطْقِ الذي يَقَالُ على الأَنْحاءِ الثلاثةِ.

ابن طمْلوس في «المدخل» 1: 22

غرض صناعة المنطق

صناعة المنطق غَرَضُهَا ومغزاها الذي تَقْصِدُهُ إِنَّمَا هو معرفة القياسِ على اختلافِ أنواعِهِ، ومَعْرِفَةُ الحَدِّ . . . والقياسِ والحَدُّ كلاهما قولٌ مُؤَلَّفٌ، والمؤَلَّفُ يَنْحَلُّ إلى المُفْرَدِ، واللفظُ المُفْرَدُ أَعْرَفُ عِنْدَنَا.

ابن طمْلوس في «المدخل» بتصرف؛ 1: 31

موضوعات المنطق

هي المعقولاتُ من حيث تَدُلُّ عليها الألفاظُ، والألفاظُ من حيث هي دلالةٌ على المَعْقولاتِ، وَيُسَمَّونَ المَعْقولاتِ القَوْلَ والنُّطْقَ الداخليَ والمَرْكُوزَ في النفسِ والذي يُعْبَرُ بِهِ عنها القَوْلُ والنُّطْقُ الخَارِجُ بالصوتِ والذي يُصَحِّحُ بِهِ الإنسانُ الرَّأْيَ عندَ نَفْسِهِ هو القَوْلُ المَرْكُوزُ في النفسِ، والذي يُصَحِّحُهُ عندَ غيره هو القَوْلُ الخَارِجُ بالصوتِ.

والمنطقُ يُشارك النحوَ بعضَ المُشاركةِ بما يُعطي من قوانينِ الألفاظ، ويُفارقُه في أنَّ علمَ النحوِ إنّما يُعطي قوانينَ تَحْصُرُ ألفاظَ أمةٍ ما، وَعِلْمُ المنطقِ إنّما يُعطي قوانينَ مُشتركةً تُعمِّمُ ألفاظَ الأممِ كُلِّها، فإنَّ الألفاظَ أحوالٌ تشترك فيها أحوالُ جميعِ الأممِ مثل أنَّ الألفاظَ منها مُفردةٌ ومنها مرَّكبةٌ، والمرَّكَّب اسمٌ وكَلِمَة وأداة، وأنَّ منها ما هي موزونةٌ وغير موزونةٌ وأشباه ذلك .

ابن طملوس عن الفارابي «المدخل» 1: 20 - 21

علم المنطق: قانونٌ لتمييز الصَّحيح من الفاسد

وهو قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدودِ المُعرَّفة للماهيات، والحجج المُفيدة للتصديقات، وذلك أنَّ الأصلَ في الإدراكِ إنّما هو المحسوساتُ بالحواسِّ الخمس، وجميعُ الحيواناتِ مُشتركةٌ في هذا الإدراكِ من الناطقِ وغيره، وإنَّما يَتميِّزُ الإنسانُ عنها بإدراكِ الكلياتِ وهي مُجرَّدةٌ من المحسوسات، وذلك بأنَّ يَحْصُلُ في الخيالِ من الأشخاصِ المُتَّفِقةِ صورةٌ منطبقةٌ على جميعِ تلكِ الأشخاصِ المحسوسة، وهي الكلِّيَّة، ثم يَنْظُرُ الذهنُ بين تلكِ الأشخاصِ المُتَّفِقةِ وأشخاصِ أخرى تُوافقها في بعضٍ فيَحْصُلُ له صورةٌ تَنطبقُ أيضاً عليها باعتبارِ ما اتَّفَقا فيه، ولا يزالُ يَرتقي في التجريدِ إلى الكلِّ الذي لا يَجِدُ كلياً آخرَ معه يُوافقُه، فيكونُ لأجلِ ذلكِ بسيطاً، وهذا مثل ما يُجرِّدُ من أشخاصِ الإنسانِ صورةَ النوعِ المُنطبقةِ عليها، ثم يَنْظُرُ بينه وبين الحيوانِ ويُجرِّدُ صورةَ الجنسِ المُنطبقةِ عليهما، ثم بينهما وبين النباتِ إلى أن يَنْتهِيَ إلى الجنسِ العالِي، وهو الجوهرُ، فلا يَجِدُ كلياً يُوافقُه في شيءٍ فيقفُ العقلُ هنالك عن التجريدِ. ثم إنّ الإنسانَ لَمَّا خَلَقَ اللهُ له الفكرَ الذي به يُدركُ العلومَ والصنائعَ، وكان العلمُ إمَّا تَصَوُّراً للماهياتِ، ويُعنى به إدراكُ ساذجٍ من غيرِ حُكْمٍ معه، وإمَّا بأنَّ تُجمَعُ تلكِ الكلياتُ بعضُها إلى بعضٍ على جهةِ التاليفِ فَتَحْصُلُ صورةٌ في الذهنِ كَلِيَّةٌ مُنطبقةٌ على أفرادِ في الخارجِ فتكونُ تلكِ الصورةُ الذهنيةُ مفيدةً لمعرفةِ ماهيةِ تلكِ الأشخاصِ، وإمَّا بأنَّ يَحْكُمَ بأمرٍ على أمرٍ

فِيئْتَبَتْ لَهُ وَيَكُونُ ذَلِكَ تَصْدِيقًا، وَغَايَتُهُ فِي الْحَقِيقَةِ رَاجِعَةٌ إِلَى التَّصَوُّرِ، لِأَنَّ فَائِدَةَ ذَلِكَ إِذَا حَصَلَ إِنَّمَا هِيَ مَعْرِفَةُ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي هِيَ مُقْتَضَى الْعِلْمِ. وَهَذَا السَّعْيُ مِنَ الْفِكْرِ قَدْ يَكُونُ بِطَرِيقٍ صَحِيحٍ وَقَدْ يَكُونُ بِطَرِيقٍ فَاسِدٍ، فَاقْتَضَى ذَلِكَ تَمْيِيزَ الطَّرِيقِ الَّذِي يَسْعَى بِهِ الْفِكْرُ فِي تَحْصِيلِ الْمَطَالِبِ الْعِلْمِيَّةِ لِتَمْيِيزِ فِيهَا الصَّحِيحِ مِنَ الْفَاسِدِ، فَكَانَ ذَلِكَ قَانُونِ الْمَنْطِقِ.

ابن خلدون في «المقدمة» 3: 1102 - 1103

الْمَنْطِقُ وَالْمَقَاصِدُ الدِّينِيَّةُ

وَأَمَّا الْمَنْطِقِيَّاتُ فَلَا يَتَعَلَّقُ شَيْءٌ مِنْهَا بِالدِّينِ نَفِيًّا وَإِبَاتًا، بَلْ هِيَ النَّظَرُ فِي طُرُقِ الْأَدَلَّةِ وَالْمَقَاسِيصِ، وَشُرُوطِ مُقَدِّمَاتِ الْبُرْهَانِ، وَكَيْفِيَّاتِ تَرْكِيبِهَا، وَشُرُوطِ الْحَدِّ الصَّحِيحِ وَكَيْفِيَّةِ تَرْتِيبِهِ، وَأَنَّ الْعِلْمَ إِمَّا تَصَوُّرٌ وَسَبِيلٌ مَعْرِفَتِهِ الْحَدُّ، وَإِمَّا تَصْدِيقٌ وَسَبِيلٌ مَعْرِفَتِهِ الْبُرْهَانُ، وَلَيْسَ فِي هَذَا مَا يَنْبَغِي أَنْ يُنْكَرَ، بَلْ هُوَ مِنْ جَنْسِ مَا ذَكَرَهُ الْمُتَكَلِّمُونَ وَأَهْلُ النَّظَرِ فِي الْأَدَلَّةِ، وَإِنَّمَا يُفَارِقُونَهُم بِالْعِبَارَاتِ وَالِاصْطِلَاحَاتِ، وَبِزِيَادَةِ الْاسْتِقْصَاءِ فِي التَّعْرِيفَاتِ وَالتَّشْعِيبَاتِ . . .

نَعَمْ لَهُمْ نَوْعٌ مِنَ الظُّلْمِ فِي هَذَا الْعِلْمِ [أي المنطق]، وَهُوَ أَنَّهُمْ يَجْمَعُونَ لِلْبُرْهَانِ شُرُوطًا يُعْلَمُ أَنَّهَا تَوَرَّثُ الْيَقِينَ لَا مَحَالَةَ، لَكِنَّهُمْ عِنْدَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى الْمَقَاصِدِ الدِّينِيَّةِ مَا أَمَكْنَهُم الْوَفَاءُ بِتِلْكَ الشُّرُوطِ، بَلْ تَسَاهَلُوا غَايَةَ التَّسَاهُلِ، وَرَبَّمَا يَنْظُرُ فِي الْمَنْطِقِ أَيْضًا مَنْ يَسْتَحْسِنُهُ وَيَرَاهُ وَاضِحًا، فَيَظُنُّ أَنَّ مَا يُنْقَلُ عَنْهُمْ مِنَ الْكُفْرِيَّاتِ مُؤَيَّدٌ بِمِثْلِ تِلْكَ الْبُرَاهِينِ، فَيَسْتَعْجَلُ بِالْكَفْرِ قَبْلَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى الْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ.

الغزالي في «المنقذ من الضلال» ص 78 - 79.

مَسْأَلَةُ الزَّمَانِ فِي رَأْيِ الْحُكَمَاءِ وَعُلَمَاءِ الشَّرِيعَةِ

فِي تَعْيِينِ حَقِيقَةِ الزَّمَانِ مَذَاهِبُ

فِي الزَّمَانِ - بِاعْتِبَارِ تَعْيِينِ حَقِيقَتِهِ - مَذَاهِبُ خَمْسَةٌ، أَحَدُهَا: قَالَ بَعْضُ قَدَمَاءِ

الفلاسفة: إنه - أي الزمان - جوهرٌ لا عَرَضٌ؛ مُجرَّدٌ عن المادَّة، لا مقارِنٌ لها، لا يقبل العَدَمَ لذاته، فيكون واجباً بالذات... ثم إنَّ حَصَلَتِ الحركةُ فيه ووُجِدَتِ لأجزائه نسبةٌ إليه سُمِّيَ زماناً، وإن لم يوجد الحركةُ فيه سُمِّيَ دهرأ... .

وثاني المذاهب في حَقِيقَةِ الزمانِ أنَّه الفلَكُ الأعظمُ لأنه مُحِيطٌ بالكلِّ، أي بكلِّ الأجسامِ المُتَحَرِّكةِ المحتاجةِ إلى مقارَنَةِ الزمانِ، كما أن الزمانَ مُحِيطٌ بها أيضاً.. .

وثالثها: أنه حركةُ الفلَكِ الأعظمِ، لأنها غيرُ قارة، كما أن الزمانَ غيرُ قارٍ أيضاً... .

ورابعها: وهو المشهور فيما بين القومِ، ما ذهب إليه أرسطو من أنه مقدارٌ حركةِ الفلَكِ الأعظمِ، واحتجَّ أرسطو على ذلك بأنَّه - أي الزمان - متفاوتٌ بالزيادة والنقصانِ، فهو كمٌّ لما مرَّ من أن المساواةَ والمفاوتةَ من خواصِّه، وقد ثبتَ بالبُرهانِ امتناعُ الجزء الذي لا يتجزأ وترَكُّبِ الجسمِ منه، فلا يكون الزمانُ مركَّباً من آناتٍ متتاليةٍ وإلا ترَكَّبَ الجسمُ من الأجزاء التي لا تتجزأ، فلا يكون الزمانُ كمّاً منفصلاً لاستلزامه ترَكُّبه من الآناتِ المتتاليةِ التي هي الوَحَداتُ، بل يكون كمّاً متصلاً، فهو مقدارٌ، أي كميَّةٌ متصلةٌ يتلاقى أجزاءها على حدودٍ مفروضةٍ مشتركةٍ، وليس مقدارٌ الأمرِ قاراً يَجتمعُ أجزاءه وإلا كان الزمانَ قاراً مثله، لأن مقدارَ القارِّ قارٌ بالضرورة، لكن الزمانَ يستحيل أن يكون قاراً، وإلا كان الحوادثُ المتعاقبةُ مجتمعةً معاً، فهو مقدارٌ لهيئةٌ غيرُ قارةٍ للجسمِ المتحرِّكِ الذي لا يُتصوَّرُ وجودُه متحرِّكاً بدونَ الزمانِ، وهي الحركةُ، ويمتنعُ انقطاعُها... . وإلا لانقطعَ الزمانُ أيضاً، فيلزمُ عدْمُه بعد وجوده، وهو مُحالٌ... . فيكون الزمانُ مقداراً لحركةٍ مُستديرةٍ، لأنَّ الحركةَ المستقيمةَ تنقطعُ لا محالةً لتناهي الأبعاد... .

وقد علمت أن أسرعَ الحركاتِ الموجودةِ هي الحركةُ اليوميةُ التي هي حركةُ الفلَكِ الأعظمِ؛ فالزمنُ مقدارُ الحركةِ اليوميةِ فيتقدَّرُ به تلك الحركةُ أولاً وبالذاتِ، وسائرُ الحركاتِ، ثانياً وبالعرَضِ... .

ويُبتَلُّ كَوْنُ الزمانِ موجوداً مقداراً للحركة - على ما ذهب إليه أرسطو -
 وجهان، الأول: لو وُجِدَ الزمان على أنه مقدارُ الحركة . . . لكان مقداراً للوجود
 المُطلق، أي أن يَكُون مقداراً لكلِّ موجودٍ حتى للواجب - تبارك وتعالى - والتالي
 باطلٌ. أما الملازمةُ فلائنا - كما نعلم بالضرورة - أن من الحركاتِ ما هو موجودٌ
 الآن مع الحوادثِ وكان موجوداً قبلها فيما مضى، وسيوجد، أي سيقى موجوداً
 بعدها فيما يُستقبل، ولو جاز إنكارُ أحدهما جاز إنكارُ الآخر أيضاً، وهو باطلٌ
 قطعاً، فوجب الاعترافُ بهما معاً . . .

والوجهُ الثاني: أن الحركة - كما مرَّ - يقال للكونِ في الوسط، أعني ما بين
 المبدئِ والمنتهى وهو أي الكونُ، في الوسطِ أمرٌ مستمرٌّ من المبدئِ إلى المنتهى، ولو
 كان الزمانُ مقدارَه فكان ثابتاً مثله فلا يكون مقداراً غيرَ قارٍ . . .

وخامس المذاهب في حَقِيقَةِ الزمان مذهبُ الأشاعرة، وهو أنه متجددٌ معلومٌ
 يُقدَّر به متجددٌ مُبهمٌ إزالةً لإبهامه، وقد يتعكس التقديرُ بين المتجددات فيقدَّر تارةً
 هذا بذاك، وأخرى ذاك بهذا، وإنما يتعكس بحسب ما هو متصوَّرٌ ومعلومٌ
 للمخاطب. فإذا قيل - مثلاً -: «متى جاء زيدٌ؟» يُقال: «عند طلوع الشمس» إن كان
 المخاطب - الذي هو السائلُ - مستحضرًا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرًا
 لمجيء زيد كما دلَّ عليه سؤاله، ثم إذا قال غيره: «متى طلعت الشمس؟» يقال:
 «حين جاء زيد» لمن كان مستحضرًا لمجيء زيد دون طلوعها الذي سأل عنه . . .
 وأن الزمان متجددٌ معلوم يُقدَّر به متجددٌ مُبهمٌ اختلف الزمان بالنسبة إلى الأقوام،
 فيقدَّر كلُّ واحدٍ منهم المبهم بما هو معلومٌ عنده.

الشريف الجرجاني في «شرح الموافف» ص 216 - 219

أقسامُ الزمان

والزمانُ يَنقَسِمُ ثلاثةَ أقسام: أحدها مقيمٌ - وهو الذي يُسميه النحويون فعلٌ

الحال، ثم ماضٍ، ثم أتى - وهو الذي يُسميه النحويون الفعل المستقبل .

وقد أكثروا في الخوض في أيها قبل، وإنما ذلك للجهل بطبائع الأشياء وحقائقها، وهذا أمرٌ بَيِّنٌ وهو أن الحال - وهو الزمانُ المقيمُ - أولُها كلها، لأن الفعلَ حركةٌ أو سكونٌ يَقَعان في مُدَّة، فإذا كان زمانُ الفعلِ أولاً لغيره من الأزمانِ فالفعلُ الذي فيه أولٌ لغيره من الأفعالِ ضرورةً .

والزمانُ المُقيمُ أولُ الأزمنةِ كلها لأنه قبلَ أن يوجدَ مقيماً لم يكن موجوداً البتَّة ولا كان شيئاً أصلاً، وما ليس شيئاً فإنما هو عَدَمٌ، فلا وجه للكلام فيه بأكثر من أنه عَدَمٌ ولا شيء، ثم لَمَّا وُجِدَ كان ذلك أولَ مراتبه في الحقيقة ثم انقضى وصار ماضياً وصَحَّ الكلامُ فيه لأنه قد كان - حقاً - موجوداً . وإنما غَلَطَ من غَلَطَ في هذا الباب لوجهين: أحدهما أنه راعى حالَ نفسه، فلما وَجَدَ نفسه مستقبلاً للأمور قبل كونها، وللزمانِ قبل حُلُولِهِ وقَبْلَ مُضِيِّ كُلِّ ذلك قَدَّرَ أن الزمانَ المستقبلَ قبلَ المقيمِ وقبل الماضِي، وهذا غلطٌ فاحشٌ وجَهْلٌ شديدٌ لأنه موافقٌ لنا من حيث لا يفهم .

ألا ترى أنه إنما جَعَلَ الأولَ في الرتبة كونه مستقبلاً لما لم يأتِ، وهذا هو الزمانُ المقيمُ على الحقيقة، وفعلُهُ لذلك هو فعلُ الحالِ لا غيرُهُ، وهو الذي قلنا فيه إنه أولُ الأزمنةِ والمُقدِّم من الأفعال، ثم جاء ذلك الزمانُ المستقبلُ والفعلُ المنتظرُ معه بعد ذلك . والماضي أشدَّ تحقُّقاً من المستقبلِ لأنَّ الماضي قد كان موجوداً ومعنى صحيحاً يَحْسُنُ الإخبارُ عنه وتقع الكَمِيَّةُ عليه والكَيْفِيَّةُ، والمستقبلُ بخلاف ذلك كلُّه .

واعلم أن الموجودَ من هذه الأزمنةِ هو المقيمُ وَخَدَهُ، والموجودَ من الأفعالِ هو المسمى حالاً الذي هو في الزمانِ المقيمِ، لأن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقةً وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لَمَّا انتقل عن رتبة كونه مُقيماً عَدِمَ وبَطَلَ وتلاشى .

والمستقبل إنما يوجد ويصعُ وَيُثَبَّتُ ويصيرُ حقيقةً وشيئاً إذا صار مُقيماً، وأما قبل ذلك فليس شيئاً، وإنما هو عَدَمٌ وباطل . . .

والوجه الثاني: أن الذي لم يُحَقِّقِ النظرَ لما لم يَقْدِرِ على إمساك الزمانِ وقتين تَفَلَّتْ عليه ضبطُ الزمانِ المقيمِ ولم يَكُنْ يتحققُ ذلك لِحِسِّه، فليعلم أن الزمانَ لا يَثْبِتُ وإنما هو مُنْقَضٌ أبداً، شيئاً بعد شيء؛ والزمانُ المقيم هو الآن، فإن قولك «الآن» هو فصلٌ موجودٌ أبداً بين الزمانِ الماضي والزمانِ الآتي، والآن هو الموجودُ في الحقيقة من الزمانِ أبداً، وما قبل الآن فماضٍ وما بعد الآن فمُستقبلٌ، إلا أن العبارة في اللغة العربية عن الزمانِ المُقيمِ والزمانِ المُستقبلِ بلفظ واحد، وهو في اللغة الأعجمية بصيغتين مختلفتين وذلك أوضح في البيان والإفهام، إلا أن في اللغة العربية إذا أردت تخلصَ المستقبلِ مَحْضاً وَرَفَعَ الإشكالي عنه أَدْخَلْتَ عليه السينَ أو سَوَّفَ فقلت: سيكون أو سَوَفَ يكون، فَآتَى المُستقبلُ مجرداً مُخَلَّصاً. . . والزمانُ مرَكَّبٌ من جِزْمٍ ومن كيفية في سكونه أو حركته، ومن عدد أجزاء سكونه أو أجزاء حَرَكَاتِهِ، فلذلك لم يكن رأساً مع الأربع المقولات المتدمات⁽¹⁾.

ابن حزم في «التقريب لحد المنطق» ضمن رسائل ابن حزم، 4: 165 - 167

الزمانُ والدهرُ المطلق

أملى عليَّ أبو سليمان (محمد بن طاهر السجستاني المنطقي) فقال:

الدهرُ هو إشارةٌ إلى امتداد وجود ذاتٍ من الدوات، وهو يَنقسم قسمين: أحدهما مُطلقٌ، والآخر بشرطٍ من قِبَلِ أن الذاتِ إما أن تكونَ موجودةً وجوداً إطلاقياً بالحقيقة من غير أن تقتريَ ببدايةٍ ونهايةٍ وإما أن تكونَ متناهيةً.

(1) يقصد: الجوهر والكمية والكيفية والإضافة، المعدودة كلها من المقولات العشر في المنطق.

فالدهرُ إذا فُهِمَ منه امتدادُ وجودِ ذاتٍ لا ابتداءَ لها ولا انتهاءَ فهو الدهرُ المُطلق، وإذا فُهِمَ منه امتدادُ وجودِ ذاتٍ ذي نهاية يكون الدهرُ الذي بالإضافة والشرطِ، مثالُ ذلك: أنا نقول إن فلاناً دَهَرَه كان يفعل كذا وكذا... وأما المثالُ على الأولِ بالأطلاق فهو الذي يرجع منه إلى الذاتِ التي هي أقدمُ الذواتِ وأتمُّها وأمدُّها إلى غيرِ نهايةٍ ومن غيرِ بدايةٍ، والزمانُ هو عددُ حركةِ الفلكِ المَشْرِقيِّ بالتقديم والتأخير.

قال: ومن الناس من قال: إنه مُدَّةٌ تُعَدُّها الحركةُ، وهذا الحَدُّ يوهِمُ أن الحركاتِ كالمكيالِ للمعنى المفهومِ من اسمِ الدهرِ، وليس هذا معنى الدهرِ على الحقيقة، فوجودُه إنما هو في عَدَدِ الحركة، ومعدودُه ليس هو الدهرُ، وإنما هو الحركةُ.

فالأشياء الحادثة على ضربين: منها ما هو جارٍ مع الدهرِ ويتعلَّقُ في وجودِه بالذاتِ الأولى، وتلك لا يلزمها التناهي والقَبْلُ والبَعْدُ التي من قِبَلِ الزمانِ، بل التي من قِبَلِ المعنى الذي يتعلَّقُ بالتصوُّرِ والإضافةِ إلى وجودِ الذاتِ الأولى. والضربُ الثاني الحادثُ في الزمانِ، وهذا محصورٌ بين طرفين: بقَبْلٍ وبعْدٍ، وإذا حُقِّقَ النظرُ فيه رَجَعَ إلى فعلٍ وانفعالٍ، وبالجمله إلى حركاتٍ من الحركاتِ، إما كونٌ وإما فسادٌ وإما نُقْلَةٌ وإما استحالةٌ وإما نُموٌّ وإما اضمحلالٌ من غيرِ أن يتعلَّقَ بذاتٍ من الذواتِ.

أبو حيان التوحيدي في «المقابسات» ص 243 - 245

الزمان غير ذي وَضْع

وذكر الأوائل أيضاً قسماً آخر لأنواع الكَمِّيَّة... وهي أنها تنقسمُ قسمين: أحدهما لِذِي وَضْع، والآخر لِغَيْرِ ذِي وَضْع. تفسير ذلك أن قوله: «ذو وَضْع» عبارة عَمَّا ثَبَّتَ أجزاؤه، وقوله: «ما ليس ذا وَضْع» إنما هي عبارة عما لا ثَبَّتَ أجزاؤه.

فالذي تَبَيَّنَتْ أجزاؤه هو الجِزْمُ والسَّطْحُ والخَطُّ والمكان، لأن أجزاء كلِّ واحدٍ من هذه ثابتةٌ مع مرورِ العَدَدِ عليها، فإنَّك كلِّما ذَرَعْتَ المكانَ أو الجِزْمَ كان ما ذَرَعْتَ منها باقياً ثابتاً مع ما يُسْتَأْنَفُ ذرعه من باقيه، والخَطُّ والسَّطْحُ معدودُ الذَّرْعِ من عَدَدِكَ ذَرَعِ الجِزْمِ الحاملِ لهما.

وأما الذي هو غيرُ ذي وضعٍ فهو الزمان والعَدَدُ والقَوْلُ، فإنَّك إذا قلتَ أمسٍ أو عَدَدْتَ ساعاتِ يومِكِ وَجَدْتَ كلَّ ما تَعُدُّ من ذلك فانياً ماضياً غيرَ ثابتٍ ولا باقٍ، وهكذا تَقْضَى الأوَّلُ فالأوَّلُ من الزمان، وكلُّ ما تَقْضَى منه فهو فانٍ معدومٌ بخلافِ ما ذكرنا قبلُ من بقاءِ أجزاءِ الجِزْمِ.

ونجد أجزاءَ الزمانِ التي لم تأتِ بعدُ معدومةً بخلافِ جميعِ أجزاءِ الجِزْمِ وما طواه العَدَدُ معه من سطوحه وخطوطه. وأما ما أنتَ فيه من الزمانِ فلا يَثْبُتُ ثباتاً تَقْدِرُ على إقراره وإمساكه بوجهٍ من الوجوه، لكنَّه يَثْبُتُ ثم يَنْقُضِي بلا مُهْلَةٍ، وهكذا أبداً، وكذلك أجزاءُ القولِ إذا تكلمتَ من حروفه ونغمه ومعانيه، فإنَّ كلَّ ما تَكَلَّمْتَ به من ذلك فَقَدْ فَنِيَ وَعُدِمَ، وما لم تتكلمَ به من ذلك فمعدومٌ لم يَخُذْ بعدُ، والذي أنتَ فيه من كلِّ ذلك فلا قُدْرَةَ لك على إثباته ولا إمساكه ولا إقراره أصلاً بوجهٍ من الوجوه، لكن يَنْقُضِي أولاً فأولاً بلا مُهْلَةٍ.

ابن حزم في «التقريب لحدِّ المنطق» ضمن رسائل ابن حزم، 4: 151.

البعد الزماني

... كما أن البعدَ المكانيَّ تابعٌ لجسمٍ فالبعدُ الزمانيُّ تابعٌ للحركة، فإنه امتدادُ الحركةِ كما أن ذلك امتداداً لأقطارِ الجسمِ، وكما أن قيامَ الدليلِ على تناهي أقطارِ الجسمِ مَنَعَ من إثباتِ بعْدِ مكانيٍّ وراءه، فقيامُ الدليلِ على تناهي الحركةِ من طرفيه يَمْنَعُ من تقديرِ بعْدِ زمانيٍّ وراءه، وإن كان الوهمُ مُتَشَبِّهاً بخياله وتقديره ولا يَرَعُوي عنه، ولا فرق بين البعدِ الزمانيِّ الذي تنقسم العبارةُ عنه - عند الإضافة -

إلى فوق وتحت، فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق إلا خيالاً وهمياً كما في الفوق، وهذا لازمٌ فليُتأمل، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلافاً ولا ملاءً.

أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ص 112

تلازم الحركة والزمان

... إن تلازم الحركة والزمان صحيح، وإن الزمان هو شيء يفعلُه الذهن في الحركة، لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان، لأنه ليس يمتنع وجود الزمان إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة، وأما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة، فإنه ليس ههنا إلا موجودات: موجود يقبل الحركة، وموجود ليس يقبل الحركة، وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه إلا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً، فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وُجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة، وذلك مستحيل.

وإنما كان ذلك كذلك لأن الحركة هي في شيء، ضرورة، فإن كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالأشياء القابلة هي في زمان، ضرورة، لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحوّل العدم وجوداً، ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم، ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الأضداد.

... وأما توهم القبليّة والبعدية في الحركة المُحدثة فشيء موجود في جوهرها، فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان، أعني أن يفضل الزمان على ابتدائها، وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر، إذ كان حدّ الآن: أنه الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل،

لأن الآن هو الحاضر، والحاضر هو وسط، ضرورة، بين الماضي والمستقبل،
وتصوّر حاضرٍ ليس قبله ماضٍ هو مُحال... .

وبرهان أن كلَّ حركةٍ مُحدثةٍ قبلها زمان: أن كلَّ حادثٍ لا بدَّ أن يكونَ
معدوماً وليس يُمْكِن أن يكونَ في الآن الذي يَصْدُقُ عليه أنه حادثٌ معدوماً، فبقي
أن يَصْدُقَ عليه أنه معدومٌ في أيِّ آخرٍ غيرِ الآن الذي يَصْدُقُ عليه فيه أنه وُجِدَ، وبين
كلَّ آئينِ زمانٍ، لأنه لا يلي أنّ أنا كما لا يلي نقطةً نقطةً، وقد تبيّن ذلك في العلوم.
فإذن قبلَ الآن الذي حَدثت فيه الحركةُ زمانٌ، ضرورةً، لأنه متى تصوّرنا
آئينَ في الوجودِ حَدثَ بينهما زمانٌ ولا بدَّ.

فالفوق لا يُشبهُ القَبْلَ - كما قيل في هذا القول - ولا الآن يُشبهُ النقطةَ، ولا
الكَمَّ ذُو الوضعِ يُشبهُ الذي لا وَضِعَ له. فالذي يُجَوِّزُ وجودَ أيِّ ليس بحاضرٍ أو
حاضرٍ ليس قبله ماضٍ فهو يَرِفَعُ الزمانَ والآنَ بوضعه آناً بهذه الصفةِ، ثم يَضَعُ زماناً
ليس له مبدأً، فهذا الوضعُ يُبْطِلُ نفسَه، ولذلك ليس يَصِحُّ أن يُنسَبَ وجودُ القَبْلِيَّةِ
في كلِّ حادثٍ إلى الوَهْمِ لأنَّ الذي يَرِفَعُ القَبْلِيَّةَ يَزْفَعُ المُحَدَّثَ... .

وأيضاً ليس يَتَّبِعُ الزمانُ الحركةَ على ما تَتَّبِعُ النهايةُ العِظَمَ، لأنَّ النهايةَ تَتَّبِعُ
العِظَمَ من قِبَلِ أنها موجودةٌ فيه كما يوجد العَرَضُ في موضوعه المتشخِّصُ بشخصه
والمشارِ إليه بالإشارةِ إلى موضوعه وكونه موجوداً في المكانِ الذي فيه موضوعه،
وليس الأمرُ كذلك في لزومِ الزمانِ عن الحركةِ، بل لزومُ الزمانِ عن الحركةِ أشبهُ
شيءٍ بلزومِ العَدَدِ عن المعدودِ، أعني أنه كما لا يَتَّعِنُ العَدَدُ بتعيّنِ المعدودِ ولا
يَتَكَثَّرُ بتكثُّره كذلك الأمرُ في الزمانِ مع الحركاتِ، ولذلك كان الزمانُ واحداً لكلِّ
حركةٍ ومُتَحَرِّكٍ، وموجوداً في كلِّ مكانٍ حتى لو توهمنا قوماً حُسِبوا منذ الصُّبَا في
مَغَارَةٍ من الأرضِ لكانوا نَقَطَةً أن هؤلاء يُدْرِكُونَ الزمانَ وإن لم يُدْرِكُوا شيئاً من
الحركاتِ المحسوساتِ التي في العالمِ، ولذلك ما يَرى أرسطو أن وجودَ الحركاتِ
في الزمانِ هي أشبهُ شيءٍ بوجودِ المعدوداتِ في العَدَدِ، وذلك أن العَدَدَ لا يَتَكَثَّرُ
بتكثُّرِ المعدوداتِ، ولا يَتَّعِنُ له مَوْضِعٌ بتعيّنِ مواضعِ المعدوداتِ، ويَرى أن لذلك

كانت خاصّته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحرّكة من جهة ما هي متحرّكة كما يُقدَّر العددُ أعيانها، ولذلك يقول أرسطو في حدّ الزمان أنّه عدّد الحركة بالمتّقدم والمتأخّر الذي فيها . . .

. . . ولو حدّث الزمان بوجود حركةٍ مُشارٍ إليها - أي حركةٍ كانت - لكان الزمان إنما يُدرك مع تلك الحركة، فهذا يُفهم لك أن طبيعة الزمان أبعدُ شيءٍ من طبيعة العِظَم.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 74 - 80

ليس قبل الزمان زمان أصلاً

الزمان حادثٌ ومخلوق، ليس قبله زمانٌ أصلاً، ومعنى قولنا: «إن الله متقدّم على العالم والزمان» أنه - سبحانه - كان ولا عالم (ولا زمان)، ثم كان ومعه عالم (وزمان)⁽¹⁾. ومفهوم قولنا: «كان ولا عالم» وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط، ومفهوم قولنا: «كان ومعه عالم» وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدّم انفرادَه بالوجود فقط، والعالم كشخصٍ واحد.

ولو قلنا: كان الله ولا عيسى - مثلاً - ثم كان وعيسى معه لم يتضمّن اللفظُ إلا وجودَ ذاتٍ وعدَمَ ذاتٍ، ثم وجودَ ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقديرُ شيءٍ ثالث. وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيءٍ ثالث، وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام.

أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ص 110 - 111

تعليقُ ابنِ رشد على كلام الغزالي

وهذا قولٌ مغالطٌ خبيث، فإنه قد قام البرهانُ أنّ هنا نوعين من الوجود:

(1) الكلمات المحصورة بين معقوفين واردة في طبعة بويج من كتاب «تهافت التهافت».

أحدهما في طبيعة الحركة، وهذا لا يَنفُكُ عن الزمان، والآخر ليس في طبيعة الحركة، وهذا أزلِّي وليس يَتَّصف بالزمان.

أما الذي في طبيعة الحركة فموجودٌ معلومٌ بالحسِّ والعقل، وأما الذي ليس في طبيعة الحركة ولا التغيُّر فقد قام البرهانُ على وجوده عند كل من يَعرِف بأن كلَّ مُتَحَرِّكٍ له مُحَرِّكٌ، وكلَّ مفعولٍ له فاعلٌ، وأن الأسبابَ المُحَرِّكة بعضها بعضاً لا تُمُرُّ إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير مُتَحَرِّكٍ أصلاً، وقام البرهانُ أيضاً على أن الذي ليس في طبيعة الحركة هو العِلَّةُ في الموجود الذي في طبيعة الحركة. وقام أيضاً البرهانُ على أن الموجودَ الذي في طبيعة الحركة ليس يَنفُكُ عن الزمان، وأن الموجودَ الذي ليس في طبيعة الحركة ليس يَلْحَقُه الزمان أصلاً، وإذا كان ذلك كذلك فتقدَّم أحدِ الموجودين على الآخر - أعني الذي ليس يَلْحَقُه الزمان - ليس تقدِّماً زمانياً ولا تقدِّمَ العِلَّةِ على المعلولِ اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرِّك مثل تقدُّم الشخص على ظلِّه، ولذلك كلُّ من شبَّه تقدُّم الموجود الغير متحرِّك على المتحرِّك بتقدُّم الموجودين المتحرِّكين أحدهما على الثاني فقد أخطأ، وذلك أن كلَّ موجودين من هذا الجنس هو الذي إذا اعتُبر أحدهما بالثاني صدَّق عليه أنه إما أن يكون معاً وإما متقدِّماً عليه بالزمان أو متأخراً عنه، والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخِّرة من أهل الإسلام لِقِلَّةِ تحصيلهم لمذهب القدماء.

فإذن تقدُّم أحدِ الموجودين على الآخر هو تقدُّم الوجود الذي هو ليس بمتغيِّر ولا في زمان على الوجود المتغيِّر الذي في الزمان، وهو نوع آخر من التقدم، وإذا كان ذلك كذلك فلا يَصْدُق على الوجودين لا أنهما معاً ولا أن أحدهما متقدِّم على الآخر. فقول أبي حامد أن تقدُّم الباري - سبحانه - على العالم ليس تقدُّماً زمانياً، صحيحٌ، لكن ليس يُفهِمُ تأخُّر العالم عن العِلَّة، لأن التأخُّر يقابل التقدم، والمتقابلان هما في جنسٍ واحدٍ ضرورةً، على ما تبيَّن في العلوم.

فإذا كان التقدم ليس زمانياً فالتأخُّر ليس زمانياً، ويَلِي ذلك أيضاً الشكُّ المتقدِّم، وهو: كيف يتأخَّر المعلولُ عن العِلَّة التي استوفت شروطَ الفعل.

وأما الفلاسفةُ فَلَمَّا وَضَعُوا المَوْجُودَ المتحرِّكَ ليس لِكُلِّيَّتِهِ مَبْدَأً لم يَلْزِمَهُم هذا الشكُّ، وأمکنهم أن يُعْطُوا جِهَةً صَدُورِ المَوْجُودَاتِ الحَادِثَةِ عن مَوْجُودٍ قَدِيمٍ . ومن حجتهم في أن المَوْجُودَ المتحرِّكَ ليس له مَبْدَأٌ ولا حَادِثٌ لِكُلِّيَّتِهِ أنه متى وُضِعَ حَادِثًا وُضِعَ مَوْجُودًا قَبْلَ أن يَوجَدَ فإن الحَادِثَ حَرَكَةً، والحَرَكَةُ ضَرُورَةٌ، في متحرِّكٍ سِوَاءٍ، وُضِعَتِ الحَرَكَةُ في زَمَانٍ أو في الآنِ . وأيضاً فإن كَلَّ حَادِثٍ فهو مُمَكِّنُ الحَادِثِ قَبْلَ أن يَحْدُثَ، وإن كان المتكلمون يُنَازِعُونَ في هذا الأَصْلِ . . . والإمكانُ لَاحِقٌ ضَرُورِيٌّ من لَوَاحِقِ المَوْجُودِ المتحرِّكِ فَيَلْزَمُ، ضَرُورَةً، إن وُضِعَ حَادِثًا أن يَكُونَ مَوْجُودًا، قَبْلَ أن يَوجَدَ، وهذا كُلُّهُ كَلَامٌ جَدَلِيٌّ في هذا المَوْضِعِ، وَلَكِنه أَقْنَعُ من كَلَامِ القَوْمِ .

ابنُ رَشْدٍ في «تَهَافُتِ التَهَافَاتِ» ص 66 - 69 .

مصادر النصوص

- الأمدي، أبو الحسن علي (551 - 631هـ)
- الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة المعارف، القاهرة 1332/1914.
ابن أبي حجة، يوسف (كان حياً عام 615 هـ/1218 م).
- رعاية الرعية، مخطوطة محفوظة بالخزانة الحسينية بالقصر الملكي في
الرباط، رقم 6795.
إخوان الصفا:
- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر ودار بيروت (بيروت
1376 هـ/1957 م).
الإسفرائيني، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (429 هـ/1037 م).
- الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة محمد علي
صبيح (القاهرة؟).
ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى التجيبي المعروف بابن الصائغ (533 هـ/
1138 م).
- تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر (بيروت 1398 هـ/
1978 م).
- رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر
المغربية بالدار البيضاء، ودار الثقافة (بيروت 1983).
الباقلائي: أبو بكر بن الطيب (403 هـ/1012 م).

- الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي (القاهرة 1382 هـ / 1963 م).
- التمهيد، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي (القاهرة 1366 هـ / 1947 م).
- بدوي، عبد الرحمن.
- رسائل فلسفية للكِندي والفارابي وابن باجة وابن عَدِي (تحقيق وتقديم) دار الأندلس (بيروت 1400 هـ / 1980 م).
- دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1981).
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (400 هـ / 1051 م).
- تحقيق ما للهند من مقولة، عالم الكتب (بيروت 1403 هـ / 1983 م) الطبعة الثانية.
- الآثار الباقية عن القرون الخالية، مكتبة المثنى (بغداد) مصورة عن طبعة ساخاو (ليبتيسيح 1923).
- كتاب الصيدنة، تحقيق الحكيم محمد سعيد، ود. رانا إحسان مؤسسة همدود الوطنية (كراتشي 1973 م).
- استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها، الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة 1965).
- التفهيم في صناعة التنجيم، مخطوطة الخزانة الحسينية بالرباط، رقم 8773، 3466.
- الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الكتب، الطبعة الثالثة (بيروت 14 هـ / 1984 م).
- التهانوي، محمد علي الفاروقي (حوالي 1158 هـ / 1745 م).
- كَشَفُ مصطلحات الفنون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر (القاهرة 1382 هـ / 1963 م).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحَرَاني (727 هـ / 1326 م).
- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، كتاب الهلال (القاهرة
1401 هـ / 1981 م).

- الردّ على المنطيين، تقديم سليمان الندوي، المطبعة القيمة (بمباي، الهند
1368 هـ).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255 هـ / 868 م).
- كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي،
(القاهرة 1384 هـ / 1964 م).

رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة
1384 هـ / 1964 م).

الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد الشريف الحسيني (816 هـ /
1413 م).

- كتاب التعريفات، تحقيق غ. فلوجل، صورة منه صادرة عن مكتبة لبنان
(بيروت 1969).

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن ابراهيم (733 هـ / 1332 م).
- تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد
رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية (قطر 1405 هـ / 1985 م).

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (392 هـ / 1001 م).
الخصائص، تحقيق محمد علي لنجار، دار الهدى (بيروت) الطبعة الثانية،
بدون تاريخ.

الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد (540 هـ / 1145 م).
- المُعَرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق د. ف.

عبدالرحيم، دار القلم (دمشق 1410 هـ / 1990 م).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله، إمام الحرمين (478 هـ).
- كتاب الاجتهاد، تحقيق د. عبد الحميد أبو نزد، دار القلم، بيروت
(1408 هـ / 1987 م).

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (456 هـ / 1063 م).
- طوق الحمامة في الألفة والألف، ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د.
إحسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1401 هـ / 1980 م)
الجزء الأول.

- كتاب الأخلاق والسير، تحقيق ندى توميش. اللجنة الدولية لترجمة
الروائع (بيروت 1961).

- الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق د. محمد ابراهيم نصر، ود.
عبدالرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ (الرياض 1402 هـ / 1982 م).
- رسالة مراتب العلوم.
- التقريب لحد المنطق.

ابن خاتمة الأنصاري، أبو جعفر أحمد بن علي (770 هـ / 1368 م).
- تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، ضمن كتاب «الطب
والأطباء في الأندلس الإسلامية» تحقيق محمد العربي الخطابي، دار الغرب
الإسلامي (بيروت 1988).

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808 هـ / 1406 م).
- المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي (القاهرة
1370 هـ / 1958 م).

الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب (387 هـ /
997 م).

- مفاتيح العلوم، الطباعة المنيرية (القاهرة 1342).
- الخوارزمي، محمد بن موسى (235 هـ / 850 م).
- كتاب الجبر والمقابلة، تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد (القاهرة 1939).
- الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (286 هـ / 901)
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (606 هـ / 1209 م).
- كتاب النفس والروح، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية (إسلام آباد 1388 هـ / 1968 م).
- المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي (بيروت 1407 هـ / 1987 م).
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (402 هـ / 1011 م).
- الدررعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية (بيروت 1400 هـ / 1980 م).
- معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي (بيروت 1392 هـ / 1972 م).
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (595 هـ / 1198 م).
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1981) الطبعة الثانية.
- تهافت التهافت، نشره موريس بويج، دار المشرق، (بيروت 1987) الطبعة الثانية.
- الكشف عن مناهج الأدلة، ضمن كتاب «فلسفة ابن رشد» المكتبة المحمودية التجارية (1353 هـ / 1935 م)، أعادت تصويرها دار العلم للملايين بيروت.

- تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. محمود قاسم؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1982).
- كتاب السماع الطبيعي (الجوامع الفلسفية) تحقيق جوزيف بويج، المعهد العربي الأسباني للثقافة (مدريد 1983).
- تلخيص كتاب النفس، تحقيق سالبادور غومث نوغاليس، المعهد العربي الأسباني للثقافة (مدريد 1985).
- كتاب الكلّيات، ضمن كتاب «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية» تحقيق محمد العربي الخطابي. دار الغرب الإسلامي (بيروت 1988).
- الزهراوي، أبو القاسم خلف بن عباس (400 هـ/ 1009 م).
- التصريف لمن عجز عن التأليف، مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم 134.
- السراج الطوسي، أبو نصر.
- كتاب اللمع، تحقيق د. عبدالحليم محمود طه باقي سرور؛ دار الكتب الحديثة، بمصر ومكتبة المثنى ببغداد (1380 هـ/ 1960 م).
- ابن السّيد، أبو محمد عبدالله بن محمد البطلّيوسي (561 هـ/ 1165 م).
- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر (دمشق 1408 هـ/ 1988 م).
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله (428 هـ/ 1037 م).
- كتاب النّجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1405 هـ/ 1985 م).
- التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1973).
- منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، دار الحدائق (بيروت 1982).
- الإشارة والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا؛ دار المعارف، القاهرة 1957.

- رسائل مختلفة، منشورة في كتاب «المذهب التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية» تأليف وتحقيق د. عبد الأمير ز. شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب (بيروت 1988).

السيوطي، جلال الدين أبو زيد عبد الرحمن بن أبي بكر (911 هـ/ 1505 م).

- المٌزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي. دار إحياء الكتب العربية (القاهرة 1378 هـ/ 1958 م).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم (790 هـ/ 1388 م).
- الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دَرّاز، وضبط محمد عبدالله دَرّاز، دار المعرفة، بيروت، طبعة مصورة بلا تاريخ.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (548 هـ/ 1153 م).
- المِلَل والنُّحَل، مؤسسة ناصر للثقافة (بيروت 1981).

ابن صاعد، أبو القاسم صاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي (462 هـ/ 1070 م).

- طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة (بيروت 1985).
ابن طُقَيْل، أبو بكر محمد بن عبدالملك القيسي (581 ع/ 1185 م).
- حيّ بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1394 هـ/ 1974 م).

ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد (620 هـ/ 1223 م).
- المدخل إلى صناعة المنطق (الجزء الأول) وقف على طبعه ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي (مدريد 1916).

العامري النيسابوري، أبو الحسن محمد بن يوسف (381 هـ/ 992 م).

- الأمد على الأبد، حَقَّقَه وقدم له E.K. Rowson، منشورات معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك جيل، مونريال، كندا. دار الكِندي (بيروت 1979).

- الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي (القاهرة 1387 هـ / 1967 م).

- السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة (القاهرة 1411 هـ / 1991 م).

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي (328 هـ / 939 م).

- العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان. المكتبة التجارية الكبرى؛ القاهرة (1359 هـ / 1940 م).

العُرْضي، مؤيد بن بريك العامري (664 هـ / 1266 م).

- تاريخ علم الهيئة، تحقيق د. جورج صليبا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (400 هـ / 1009 م).

- الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1393 هـ / 1973 م).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505 هـ / 1111 م).

- إحياء علوم الدين، المطبعة العامرة الشرقية (مصر 1326).

- معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (القاهرة 1960)

الطبعة الثانية.

- تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (القاهرة

1972) الطبعة الخامسة.

- المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا، ود. كامل عياد، مطبعة

جامعة دمشق، (دمشق 1379 هـ / 1960 م). الطبعة السادسة.

- الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان (339 هـ / 950 م).
 - كتاب السياسة المدنية الملقَّب بمبادئ الموجودات، تحقيق د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية (بيروت 1964).
 - التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل (بيروت 1405 هـ / 1985 م).
 - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (بيروت 1973) الطبعة الثالثة.
 - إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة 1967).
 - رسالتان فلسفيتان، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل (بيروت 1407 هـ / 1987 م).
 - التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل (بيروت 1408 هـ / 1988 م).
 القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق (القرن الثامن الهجري)
 - اصطلاحات الصوفية.
 القزويني، زكريا بن محمد. ()
 - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1973).
 القُشَيْرِي، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري (465 هـ / 1073 م).
 - الرسالة القُشَيْرِيَّة، تحقيق د. عبد الحلیم محمود، ومحمد بن الشريف. دار الكتب الحديثة (القاهرة 1972).
 ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (751 هـ / 1350 م).

- الطُّرق الحكيمية في السياسة الشرعية، قدم له محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر (بيروت؟).
- الكاتب، الحسن بن أحمد بن علي.
- كمال أدب الغناء، تحقيق غطاس عبدالملك خشبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة 1975).
- الكلاباذي، أبو بكر محمد.
- التعرف لمذهب أهل التصوُّف، تحقيق محمود أمين النواوي، (الطبعة الثالثة) المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1412 هـ / 1992).
- الكندي، يعقوب بن إسحاق (في حدود 252 هـ / 866 م).
- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة 1950).
- الماواسي، أبو العباس.
- شرح روضة الأزهار، مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم 4327.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري (450 هـ / 1058 م).
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة (الكويت 1409 هـ / 1989 م).
- تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق محمد هلال السرحان، دار النهضة العربية (بيروت 1401 هـ / 1981 م).
- أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية (بيروت 1407 هـ / 1987 م).
- أعلام النبوة، دار الكتب العلمية (بيروت 1393 هـ / 1973 م).
- مشكويه، أبو علي أحمد بن محمد الخازن (421 هـ / 1030 م).
- تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، الجامعة الأميركية (بيروت 1966).

- الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة 1952).

- الهوامل والشوامل (بالاشتراك مع أبي حيان التوحيدي)، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة 1370 هـ/ 1951 م).

- الفوز الأصغر، تحقيق د. صالح عزيمة مع ترجمة فرنسية لروجي أرناالديز، الدار العربية للكتاب (تونس 198).

المقدسي، محمد بن أحمد (390 هـ/ 999 م).

- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نصوص اختارها وقدمها غازي طليعات ضمن سلسلة «المختار من التراث العربي»، منشورات وزارة الثقافة (دمشق 1980).

المقدسي، مُطَهَّر بن طاهر (507 هـ/ 1113 م).

- البدء والتاريخ، اعتنى بنشره كلمان هوار. إرنست لارو (باريس 1916).

مؤلف مجهول:

- الشجرة ذات الأكام الحاوية لأصول الأنغام، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة ود. إيزيس فتح الله. الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1983).

ابن النفيس، أبو الحسن علاء الدين بن أحمد القرشي (687 هـ/ 1288 م).

- شرح تشريح القانون، تحقيق د. سلمان قطاية، الهيئة المصرية العامة

للكتاب (القاهرة 1407 هـ/ 1988 م).

- المهذب في الكحل المجرب، تحقيق د. محمد ظافر الوفايي ود. محمد

رواس قلعجي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الدار البيضاء

1408 هـ/ 1988 م).

الهَجَوِي، أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي (465 هـ/ 1072 م).

- كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية (بيروت 1980).

ابن الهيثم، أبو علي الحسن البصري (430 هـ / 1039 م).
- كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت 1983).

- رسائل منسوبة إلى ابن الهيثم ضمن كتاب «رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي» تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس (بيروت 1980).

اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود (1102 هـ / 1691 م).
- قانون العلوم، المطبعة الحجرية (فاس 1310).

مراجع عامة

أبو ريان، محمد علي.
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية (بيروت 1976).
الأعسم، د. عبد الأمير.
- المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1989).

بدوي، عبد الرحمن.
- الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1984).
دي بور، ت. ج. T.J. De Boer.
- تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده.
لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة 1357 هـ / 1938 م).
صليبا، جميل.

- تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني (بيروت 1973)، الطبعة الثالثة.
- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني (بيروت 1971).
- عبد الرازق، علي.
- الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة 1925).
- عبد الرازق، مصطفى.
- تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، (القاهرة 1363 هـ / 1944 م).
- غلاب، محمد.
- المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة 1966).
- الفاخوري، حنا و خليل الجر.
- تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة أ. بدران وشركاه (بيروت 1963).
- فخري، ماجد.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمه إلى العربية د. كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية (بيروت 1974).
- الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدم لها د. ماجد فخري.
- فروخ، عمر.
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين (1981 ط 3).
- كحالة، عمر رضا.
- الفلسفة الإسلامية وملحقاتها، مطبعة الحجاز (دمشق 1394 هـ / 1974 م).
- كوربان، هنري.
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، مكتبة الفكر

الجامعي، منشورات عويدات (بيروت - باريس 197)، الطبعة الثانية.

مجمع اللغة العربية.

- المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية (القاهرة
1399 هـ / 1979 م).

مرحباً، محمد عبد الرحمن.

- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات (بيروت -
باريس 1981) الطبعة الثانية.

النشار، علي سامي.

- نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة
1954).

اليازجي، كمال، وأنطون غطاس كرم.

- أعلام الفلسفة العربية، دار المكشوف (بيروت 1968) الطبعة الثالثة.

يوسف موسى، محمد.

- القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر (القاهرة 1966).

- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار
المعارف بمصر (القاهرة 1959).

Covbin: Henri.

- Histoire de la philosophie Islamique (Paris 1964).

Gruz: Hernandez, M.

- Filosofia Hispano - Musulamna, (Madrid 1957).

De Libera: Alain.

- Penser au Moyen Age, Seuil (Paris 1991).

Jaspers: Karl,

- Introduction à la philosophie, Plon (Paris 1990).

Fukuyama:

- Francis, the End of History and the last Mar. The Free Press (New York, 1992).

- **Koyré: Alexandre.**

Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Gallimard (Paris 1971).

Lalande: A.

A. Vocabulaire technique et critique de la philpsphie. PUF. 13^e édition (Paris, 1980).

Nicholson: R.

- MYstics of Islam. (London 1941).

- Studies in Islamic Mysticism, (Cambridge, 1921).

Quadri, G.

- La Philosophie arabe dans L'Europe Médiéval (Paris 1947).

Sharif, M.M.

- History of Muslim Phylosophy (Wiesbaden, 1962).

Watt, W.M.

- Islamic Philosophy and Theology, (Edinburgh, 19620).

الفهارس

- 1 - فهرس آيات القرآن الكريم
- 2 - فهرس الأحاديث النبوية
- 3 - فهرس الشعر
- 4 - مجمل فهرس الأبواب والفصول

فهرس آيات القرآن الكريم

رقم الآية	الصفحة
سورة البقرة	
3 - ومما رزقناهم يُنْفِقُونَ	107 - 183
30 - إني جاعلٌ في الأرض خليفة	536
40 - وأوفوا بعهدي	450
46 - الذين يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ	517
143 - وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً	602
214 - أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ	647
255 - وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ	651
269 - وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا	540
273 - تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ	517
283 - فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا	195
سورة آل عمران	
7 - هو الذي أنزل عليك الكتاب	758
18 - شهد الله أنه لا إله إلا هو	622
28 - ويُحذِرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ	351
84 - آمنا بالله	649

- 105 - واعتصموا بحبل الله جميعاً 622
- 159 - وشاروهم في الأمر 622 - 298
- 175 - وخافون إن كنتم مؤمنين 350

سورة النساء

- 59 - يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله 243

سورة المائدة

- 2 - وتعاونوا على البرِّ والتَّقوى 622 - 184
- 48 - لِكُلِّ جعلنا منكم شِرْعَةً ومنهاجاً 657

سورة الأنعام

- 93 - أخرجوا أَنفُسَكُم 147

سورة الأعراف

- 43 - وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله 584
- 171 - وظننوا أنه واقعٌ بهم 517
- 185 - أو لَمَ ينظروا في ملكوتِ السمواتِ والأرضه 89
- 196 - وهو يتولَّى الصالحين 647 - 646
- 199 - خُذِ العَفوَ 415

سورة الأنفال

- 22 - إنَّ شَرَّ الدوابِّ عند الله 354
- 63 - لو أنفقت ما في الأرض جميعاً 235

سورة التوبة

- 34 - والذين يكتنزون الذهب والفضة 202
71 - والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض 184

سورة هود

- 7 - وهو الذي خَلَقَ السمواتِ والأرضَ في سِتَّةِ أيامٍ 113

سورة يوسف

- 106 - وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مُشركون 448

سورة إبراهيم

- 48 - يَوْمَ تُبَدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرضِ والسموات 113

سورة الحجر

- 29 - إني خالق بشرأ من طين 147
75 - إن في ذلك لآياتٍ للمتوسِّمين 517

سورة النحل

- 91 - وأوفوا بعهد الله 450
125 - أدعُ إلى سبيلِ رَبِّكَ بالحكمة 596 - 570

سورة الإسراء

- 70 - ولقد كَرَّمْنَا بني آدمَ 149
85 - وما أوتيتُم من العلمِ إلا قليلاً 555
85 - قلِ الروحُ من أمرِ رَبِّي 500

سورة الكهف

- 45 - واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء 342
44 - هنالك الولاية لله الحق 646
109 - قل لو كان البحر مداداً 593

سورة مريم

- 62 - ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً 181

سورة طه

- 110 - ولا يحيطون به علماً 651
119 - إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى 180

سورة الأنبياء

- 8 - وما جعلناهم جسداً 393

سورة الحج

- 73 - إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً 89

سورة المؤمنون

- 36 - هيهات هيهات لما تُوعدون 583
53 - فتقطعوا أمرهم بينهم زُبراً 157
71 - ولو اتَّبِعَ الحقُّ أهواءَهُم 185
105 - أفحسبُتُمْ أَنَا خلقناكُمْ عبثاً 244

سورة النور

- 25 - ويعلمون أن الله هو الحق المبين 626

- 35 - نورٌ على نور 526
- 35 - الله نورُ السمواتِ والأرض 510
- 40 - ومَنْ لم يجعل الله له نوراً 244- 511

سورة العنكبوت

- 17 - فابتغوا عند الله الرزقَ 182

سورة السجدة

- 9 - وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة 525

سورة الأحزاب

- 33 - سنة الله في الذين خلوا من قبل 244

سورة سبأ

- 3 - لا يعزب عنه مثقالُ ذرة في السموات ولا في الأرض 579
- 13 - وقليلٌ من عبادي الشكور 195

سورة فاطر

- 28 - إنما يخشى الله من عباده العلماء 350

سورة الصافات

- 164 - وما من إله إلا له مقامٌ معلوم 651

سورة الزمر

- 17 - فبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ 562

سورة غافر

- 64 - وَصَوِّرْكُمْ فَأَحْسِن صُورَكُمْ 49

سورة فُصِّلَت

- 113 ثم استوى إلى السماء 11
147 سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ 53

سورة الشورى

- 459 قل لا أسألكم عليه أجراً 23
244 صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض 53

سورة الزخرف

- 157 نحن قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ 32

سورة الجاثية

- 449 أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ 23

سورة الأحقاف

- 623 ولكلِّ درجاتٍ مما عملوا 19

سورة محمد

- 647 وأنَّ الكافرين لا مولى لهم 11
182 والله الغني وأنتم الفقراء 38

سورة الحجرات

- 256 فقاتلوا التي تبغي ؟
517 إن بعض الظنِّ إثم 12
268 إن أكرمكم عند الله أتقاكم 13
396 إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله 15

سورة الذاريات

20 - 21 - وفي الأرض آياتٌ للمؤمنين 147

سورة الطور

32 - أم تأمرهم أخلاهم بهذا 361

سورة النجم

48 - وأنه هو أغنى وأقنى 185

سورة الحديد

25 - لقد أرسلنا رُسُلنا بالبينات 301

سورة الحشر

7 - كي لا يكون دولةً بين الأغنياء 225

7 - وما آتاكم الرسولُ فخذوه 601

سورة الصف

4 - إن الله يُحبُّ الذين يُقاتلون في سبيله 294

سورة المنافقون

10 - وأنفقوا مما رزقناكم 183

سورة المُلْك

10 - وقالوا لو كُنَّا نسمع أو نَعقل 416

23 - وجعل لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدة 534

سورة النازعات

40 - وأما من خافَ مقامَ رَبِّه 637 - 449

سورة الفجر

5 - هل في ذلك قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ 512

سورة البلد

9 - وهديناه النَّجْدِينَ 229

سورة الشمس

8 - فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا 453

سورة التين

4 - لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ 149

سورة المجادلة

11 - وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ 623

فهرس الأحاديث النبوية

- 301 - أَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ
- 196 - أَذْوَا إِلَيْهِمُ الَّذِي لَهُمْ
- 147 - أَعْرَفُكُمْ بِرَبِّهِ
- 287 - التَّمَسُّوا الرِّزْقَ فِي خَبَايَا الْأَرْضِ
- 169 - الْأَمَلُ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ
- 300 - إِنَّا لَا نُوَلِّي أَمْرًا هَذَا مِنْ طَلَبِهِ
- 383 - إِنْ الصَّبْرَ عِنْدَ الصَّدْمَةِ الْأُولَى
- 645 - إِنْ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكُوا
- 636 - إِنْ اللَّهُ تَعَالَى خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ
- 196 - إِنِّي وَاللَّهِ لَا أُعْطِي أَحَدًا
- 510 - أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ
- 452 - بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ
- 231 - تَعَلَّمُوا مِنْ أُنْسَابِكُمْ مَا تَصِلُونَ بِهِ أَرْحَامَكُمْ
- 403 - حُبِّكَ الشَّيْءَ
- 313 - حَسِّنُوا أَخْلَاقَكُمْ
- 201 - الْخِلَافَةُ مِنْ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً
- 300 - الصَّلَاةُ عِمَادُ الدِّينِ
- 562 - الْعِلْمُ كَثِيرٌ
- 196 - كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْوِسُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ

- 622 - العلماءُ وورثَةُ الأنبياءِ
- 343 - لا تَأْتُونِي بِأَسَابِكُمْ
- 360 - لا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ
- 184 - مَنْ رَضِيَ بِقَلِيلِ الرِّزْقِ
- 257 - من بات ليلةً
- 180 - من طلب الرزقَ على ما يُسَنُّ
- 360 - المؤمنُ يَغِيظُ
- 635 - هو نورٌ يَقْذِفُهُ اللهُ تعالى في القَلْبِ
- 376 - يَأْتِي على الناسِ زَمَانٌ
- 300 - يا مُعَاذُ، إنَّ أَمْرِي عِنْدِي الصلاةُ
- 301 - يومٌ من إمامِ عادِلٍ
- 623 - الناسُ أكفأُ متساوونَ

فهرس الشعر

296	وما كُلُّ مُؤْتٍ نَصَحَهِ بَلِيْبِ
650	وغاب بعزّ منك حين طلبته
64	وفيك انطوى العالمُ الأَكْبَرُ
28	ما ليس يُدرك بالعيون الهُجَع

مُجَمَّلُ فِهْرَسِ الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ

- 5 - كلمة تقديم
- 9 - عرضٌ وتقريبٌ لرؤوس المسائل
- 46 - نظرة نقدية على سبيل وصلِ الماضي بالحاضر
- 74 - كلمةٌ حول تقويم التراث

1 - الوجودُ والكائنات

- 82 - الموجودات العقلية والحسية: 81 - الموجودات قديم وحديث: 82
- الموجودات ثلاثة أصناف: 82 - هل الموجود هو المحسوس: 82 - مراتب الوجود: 84 - طرق العلم بالموجودات: 85 - وحدانية الباري وقدمه: 85
- ترتيب الموجودات عن السبب الأول: 86 - الموجود الأول: 87 - الأدلة على وجود الصانع: 88 - الوحدة والكثرة والتنوع: 90 - أصناف الموجودات: 93 - أقسام الموجودات: 94 - مراتب الوجود ورتبة الألفاظ منها: 95 - مبادئ الموجودات: 95 - الموجودات المُدْرَكَة بالبصر: 96
- صفة الموجودات: 97 - ترابط الموجودات: 98 - مراتب الموجودات في آفاق التطور: 99 - الترتيب والاتصال في الوجود: 102 - حد الإبداع والخلق والإحداث: 103 - الإبداع عند الحكماء: 104 - حقيقة التكوين: 105
- تكوّن العالم بين البختِ والاتفاق: 107 - نقد رأي ديمقراطيس في البخت: 108
- أقسام الكائنات: 109 - البقاء والفناء: 109 - الكون والفساد: 110
- تعريف العالم: 111 - العالم الإلهي: 111 - منشأ العالم: 112 - العالم مُحدَث: 114 - العالم جسم طبيعيّ متحرك: 115 - للعالم مُحدَث: 116

- العوالم الثلاثة: 117 - أمور العالم: 118 - المخلوق: 119 - الحياة نماء وإحساس: 120 - معاني الحياة: 121 - الحركة: 121 - الحركة والسكون: 123 - الحركة والمتحرك: 123 - اختلاف الأقوال في الحركة والسكون: 124 - المحرك هو المسكن: 125 - حركة الأجرام السماوية: 126 - السكون: 127 - الزمان والمكان: 128 - الزمان تعاقب وتلاحق: 130 - الزمان والحركة: 131 - الزمان بين إنكار وجوده وإثباته: 132 - قسمة الزمان: 133 - أقوال في ماهية الزمان: 134 - الزمان غني عن الحركة: 135 - الفرق بين الزمان والدهر والسرمد: 137 - الآن وموقعه من الزمان: 137 - الأبد والأزل: 138 - المكان والخلاء والفضاء: 141 - حقيقة المكان: 142 - المكان جرم والخلاء باطل: 143 .

2 - الإنسان والعُمران 145

- الإنسان: ماهيته وكيفية تركيبه: 147 - الإنسان عالم صغير: 148 - فضل الإنسان على سائر الحيوان: 149 - الإنسان الكامل: 150 - الفطرة الإنسانية: 151 - الجوهر الإنسي: 151 - الجماعات وأنواعها: 152 - اجتماع الناس بعضهم ببعض: 153 - الإنسان مدني بالطبع: 154 - حاجة الإنسان إلى التعاون: 154 - الاجتماع والتعاون: 155 - التعاون والمدنية: 155 - التفرد يبطل الإنسانية: 156 - احتياج الناس بعضهم إلى بعض: 156 - ضرورة الاجتماع الإنساني: 157 - حاجة الناس إلى السلطان: 158 - قول في اختلاف الناس: 160 - معنى التفاوت بين الناس: 160 - الأمة: 161 - انتظام أحوال الناس: 167 - البدو أقرب إلى الفطرة الأولى: 169 - سيطرة المدن على البوادي: 170 - المدنية: 171 - المدينة الفاضلة: 174 - ترتيب المدينة: 177 - المعاش: 178 - موارد المادة والكسب: 184 - التجارة: 187 - الصناعات: 188 - الفلاحة: 122 - صناعة البناء: 193 - المال: 193 - النقود المتداولة: 202 .

3 - التربية والتعليم 202

- تربية الولد: 211 - العناية بتربية الأطفال: 212 - رياضة الصبيان وطريقة

تربيتهم: 214 - تعدد التأليف وأثره على التعليم: 219 - مراتب تعليم العلوم: 220.

4 - الحكم والسياسة والدولة 223

- الرياسة: 225 - الدُّولة بمعنى التداول: 225 - قيام الدول وسقوطها: 226
- العصبية تكون في الالتحام بالنسب: 230 - غاية العصبية الملك: 231
- الإمامة: 43 - الإمامة والخلافة والمُلك: 244 - واجبات الإمام: 251
- واجبات الأمة نحو الإمام: 252 - الإمام العادل: 255 - المُلك والسلطان:
259 - تأسيس الملك: 265 - الدين والمُلك: 267 - الملك والخلافة: 268
- البيعة: 271 - الوظائف السلطانية: 272 - الظلم مُضَرّ بالمُلك: 273
- أعوان الملك: 276 - السياسة: موضوعها وغايتها: 278 - السياسة العقلية:
280 - السياسة المدنية عند الحكماء: 280 - السياسة الشرعية: 281 - قواعد
سياسة الملك في السلم والحرب: 283 - قواعد سياسة الملك: 286
- الحرب: أسبابها وأنواعها: 293 - المشاورة: 296 - الولايات وأنواعها:
298 - الولاية للأصلح: 299 - حاجة الحاكم إلى استطلاع أحوال النَّفس:
301.

5 - في الأخلاق والقيم وآداب السلوك والمعاملات 303

- الأخلاق: حقيقتها واختلاف الرأي فيها: 305 - السجايا والشيم: 311
- الطبع والتطبع: 312 - قبول الأخلاق للتغيير بطريق الرياضة: 313 - الناس
مطبوعون على الأخلاق الدنيئة: 317 - فلسفة الأخلاق: 318 - الفضائل
والرذائل: 320 - حقيقة الفضائل: 320 - أصول الفضائل والرذائل: 326
- الفضائل الجسمية: 327 - الرذائل خروج عن الوسط: 328 - الخَيْر: 329
- الخير والسعادة: 330 - السعادة: 335 - ضروب من الفضائل والرذائل
والطبائع: 341 - الكمال: 430 - اللذة: حقيقتها وأنواعها: 436 - ماهية
المحبة: 429 - حب الإنسانية: 447 - محبة الخالق: 448 - أدب السلوك
المهني والمعاملات: 450 - معنى الأدب: 450 - أدب النَّفس: 451 - وجوه

التأديب: 452 - أدبُ الصداقة: 453 - أدبُ الكلام: 454 - أدبُ التعلم:
455 - أدبُ مجالس العلم: 456 - أركان أدب التعلم: 457 - أدبُ التعليم
والمعلمين: 458 - من آداب العلماء: 459 - ومن أدب المعلم: 460 - أدب
الكتاب: 461 - أدب الطيب: 463.

6 - نظراتٌ في النفس والعقل 467

- النفس، ماهيتها ومعانيها: 470 - قوى النفس: 473 - النفس محرّكة لذاتها:
477 - الملكة من الكيفيات النفسانية: 479 - النفس الناطقة والعقل: 480
- أفعال النفس الناطقة: 481 - النفس الناطقة وصناعة الكتابة: 483 - النفس
النزوعية: 484 - النفس جاهلة بذاتها: 485 - تركيب الإنسان من نفس وبدن:
485 - النفس واحدة: 488 - أصناف النفس البشرية: 489 - روحانية النفس
الناطقية: 490 - النفس أعلى من الزمان: 491 - النفس والأنا: 492 - كمال
النفس الناطقة: 496 - القلب متعلق بجوهر النفس: 498 - نفوس عجيبة
التأثيرات: 498 - الروح، ماهيتها ومعانيها: 499 - الحياة: 502 - الرؤيا:
503 - العقل: 504 - تفاوت النفوس في العقل: 507 - العقل جوهر: 510
- العقل غريزي ومكتسب: 514 - توابع العقل: 516 - العقل العملي والقوة
النظرية: 519 - العقل التجريبي: 524 - العقل الفعال: 527 - الإدراك:
530 - التصديق والتصوير: 531 - الإلهام: 533 - الفكر: 534 - الفرق بين
الفكرة والحُدس: 538 - البداهة: 539.

7 - أقوال في معاني العلم والمعرفة والحكمة 541

- العلم، حدّه وأقسامه: 543 - العلم اضطراب واكتساب: 544 - العلم تصور
النفس بصورة المعلوم: 545 - العلم إدراك وتصور: 547 - العلم اليقيني:
548 - كمية العلوم ومراتبها: 548 - درجات العلوم: 549 - تقسيم العلوم
بحسب غاياتها: 550 - العلم والمعرفة وما قاربها: 552 - أصناف العلوم
البشرية: 552 - علم الله وعلم الخلق: 554 - ظروف العلم عند السالكين:
550 - العلم القديم: 556 - علوم الأنبياء: 556 - مدارك العلم: 557

- فضيلة العلوم والصناعات: 559 - طرق العلوم: 560 - الشروط التي يتوفر بها علم الطالب: 561 - المعرفة: 562 - معرفة الذات: 563 - المعلومات: 564 - الحكمة: 566 - الحكمة علمٌ وعمل: 568 - أقسام الحكمة: 570 - الرد على مزاعم خصوم علم الحكمة: 573 - الفلسفة: 574 - أصناف الفلاسفة: 575 - عرضٌ لرؤوس الفلسفة: 576 - أغاليط الفلاسفة في الإلهيات: 579 - نقد مسائل من الفلسفة اليونانية: 580 - طرق تحصيل العلم الإلهي: 584 - الفراسة: 585 - حدود المعرفة: 586.

8 - أقوالٌ ونظريات رائدة

587 في الشريعة والآداب والعلوم ومناهج البحث

- مقاصد الشريعة ومكارمها: 589 - الضروريات الخمس في الشريعة: 590 - أصول الشريعة: 591 - أقسام علوم الشريعة: 592 - مناهج الشريعة: 594 - أصناف الناس في الشريعة: 595 - الشريعة وطرق التصديق: 596 - مقصود الشرع: 597 - حقيقة الإيمان: 598 - أصحاب الحديث: 601 - الاجتهاد: 602 - الإجماع: 607 - الاستحسان: 607 - علم الكلام: 608 - فرق المتكلمين: 610 - الفرق المخالفة لدين الإسلام: 612 - الأصول التي اجتمع عليها المتكلمون من أهل السنة: 613 - أصول القضاء: 616 - التوبة: 617 - في الفكر الصوفي (علم التصوف): 620 - منزلة التصوف من علوم الشريعة: 622 - أدب الصوفية: 623 - مصطلحات الصوفية: 626 - في اللغة (اللغة ملكة صناعية): 653 - أصل اللغة: 654 - الفروق في اللغة: 657 - السبب في وضع الألفاظ: 659 - دلالة الألفاظ: 659 - نسبة الألفاظ إلى المعاني: 660 - الألفاظ الإسلامية: 661 - الاسم عند المناطق: 662 - مأخذ الترجمة ومصاعبها: 665 - الْمُعَرَّبُ اللفظي ومذاهب العرب في استعماله: 666 - اللغة وفقه اللغة: 667 - علم قوانين الألفاظ المفردة: 669 - علم الألفاظ المركبة: 670 - معنى القول: 670 - الكلمة: 671 - الكتابة: 672 - أدب الكاتب وشروط المتأدب - الطب والصيدلة: 674 - تصنيف القوي عند الأطباء: 674 - المالبينغوليا: 675 - الصرع: 677 - الدُّبَيْلَة: 678 - الطب النفسي: 679 - الوقاية من أمراض النفس: 680 - الرياضة: 682 - النوم:

683 - الصيدنة: 684 - القلب والشرابين: 686 - القول الكاشف عن سير
الدورة الدموية: 687 - الوباء: 690 - عدوى وباء الطاعون: 691 - معاملة
الطبيب للمريض: 692 - الرياضيات، موضوع العلوم الرياضية: 693 - صورة
العدد: 694 - فلسفة العدد: 697 - الهندسة والحكمة: 700 - حقيقة الأبعاد
في الهندسة العقلية: 701 - مبادئ الجبر: 702 - حقيقة المقابلة: 704
- المفردات المتعادلة: 704 - العلوم الطبيعية؛ حقيقة الإبصار في علم
المناظر: 705 - إحساس البصر بالضوء: 708 - قابلية المبصرات للتغير:
709 - شروط الرؤية بالعين: 710 - رأي الرياضيين والطبيعيين في إدراك
المبصرات: 711 - حقيقة الصوت: 712 - الصورة والمادة: 713 - الطاقة:
714 - الطبع: 715 - الطبيعة: 715 - الفلك: 716 - مفهوم العالم والفلك:
717 - الأفلاك متناهية: 719 - الأفلاك أجسام لا امتداد وراءها: 719
- مقادير الأرض بالفراسخ: 720 - الاختلاف في تقدير قطر الأرض
ومساحتها: 721 - الطريق إلى تقدير مساحة الأرض والأجرام السماوية: 722
- الأرض كوكب متحرك: 724 - المقاييس: 724 - كيف تكونت الجبال:
726 - الكرة الأرضية: 726 - مملكة الإسلام في القرن الرابع الهجري: 727
- العمران البشري وتمييز الأخبار: 728 - التاريخ وحوادث الأزمان: 729
- الأسس التي يبنى عليها التاريخ 731 - في الموسيقى والغناء: 733.

9 - مسائل في الفلسفة والمنطق ومقتضيات المنهج 745

- الإحساس: 747 - الاختلاف: 748 - الإرادة: 749 - الاستحالة: 750
- الاستقراء: 750 - الاستثناس: 752 - الأوليات: 752 - البرهان: 753
- البصيرة: 755 - البعد: 756 - التأليف: 756 - التأويل: 757 - التجربة
- التجرد: 761 - التجزؤ: 761 - التحري: 762 - التحقق والتحقيق: 762
- التدبير: 763 - التعجب: 764 - التمثيل عند المنطقيين: 764 - التوحيد:
765 - التوفيق: 766 - الجدَل: 768 - الجزء: 769 - الجِزاف: 770
- الجسم: 770 - الجمال: 773 - الجوهر والجزء: 774 - الحِلس: 775
- الحس: 775 - الحس المشترك: 779 - الحُسن: 782 - الحفظ: 783
- الحق: 784 - الخبر: 784 - الخلاء: 785 - الدلالة: 786 - الدليل: 786

- السبب: 789 - العَرَض: 790 - العلة: 793 - الفعل: 795 - القانون:
800 - القدرة: 801 - القوة: 801 - قوى النفس الإنسانية: 805 - القوة
التمييزية: 805 - فعل القوة الشهوية والغضبية: 806 - القوة المتخيلة: 807
- القوى المدركة: 807 - القوة الناطقة: 808 - القوى النزوعية: 810
- القياس: 810 - الكمال: 814 - المادة والصورة: 815 - الماهية: 816
- المحبة: 818 - المعجزات: 819 - المقدمة: 819 - المنطق: 821 - مسألة
الزمان على رأي الحكماء وعلماء الشريعة: 824.

837 مَصَادِر النصوص
853 الفهارس



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها: الحبيب المصي

شارع الصرراني (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود

تلفون: 009611-350331 / خليوي: 009613-638535 Cellulaire:

فاكس: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان

DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 329 / 2000 / 6 / 1998

التنضيد : كومبيو تايب - بيروت

الطباعة : مطبعة منيمنة الحديثة - بيروت