بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 18 يوليو 2017

الأخلاق باعتبارها علاجًا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة

حسن تفروت
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ندّعي - في هذا القول - أنّ الدّرس الأخلاقيّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة اهتمّ، إضافة إلى انشغاله بالمواضيع الأخلاقيّة النّظريّة: كالسّعادة والفضيلة والعدالة، ...إلخ، بمفهوم العلاج الأخلاقيّ، لذا؛ فإن غرضنا من هذا المقال هو النّظر إلى «الأخلاق باعتبارها علاجًا» مع اعتماد صيغة التّخصيص بحصرها في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ.

أما اختيار هذا الموضوع فمبناه على تصريح الكثير من النّظار في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بمنطوق اللّفظ وبصيغة الدّلالة، أنّ من مهامّ النّاظر في مجال «تهذيب الأخلاق»: هو علاج النّفس إن كانت صحّتها غائبة، وحفظ صحّتها إن كانت حاضرة، وتتنوّع الشّواهد الّتي تبيّن أنّ الدّرس الأخلاقيّ العربيّ الإسلاميّ، اهتمّ بالنّظر إلى «الأخلاق باعتبارها علاجًا»، أو بما يوصف بـ «طب الأخلاق»[1]، هذا التّوجه أُشير إليه بألفاظ متباينة في رسمها وحدها، ومتقاربة في معانيها، فنجد في الإرث العربيّ الإسلاميّ تداولًا لحدود لغويّة متنوّعة، منها: مداواة النّفوس وشفاء أمراض النّفس، وتهذيب الأخلاق، وردّ الهمّ، ودفع الأحزان، وطرح الخلق الذّميم، وعلاج أمراض القلوب، ...إلخ، يتعلّق الأمر - إذن - بمداواة النّفوس وإصلاح الأخلاق السّيئة، وتشخيص أدواء الأخلاق الفاسدة ومداواتها، هذه الأخلاق السّيئة الّتي توصف بأنها السّموم القاتلة والأمراض المهلكة والرّذائل الواضحة، ولمّا كانت الأخلاق الخبيثة هي أمراض القلوب وأسقام النّفوس، وجب أن يكون النّظر الكلّيّ في تهذيب الأخلاق: هو تحديد ورصد هذه الأمراض الأخلاقيّة، وتبيان كيفيّة مداواتها، فتكون غاية القول في الأخلاق: هو ذكر الأمراض الّتي تلحق نفس الإنسان، وعلاجها، وذكر الأسباب والعلل الّتي تولّدها وتحدِثها، قد يكون العلاج - طبعًا - بطرد الهمّ الّذي هو المطلوب للنّفس، الّذي اتّفق جميع أنواع الإنسان - الجاهل منهم والعالم والصّالح والطّالح على السّعي إليه - أو قمع الهوى وردعه ومخالفة ما تدعو إليه الطّباع، وتمرين النّفس على ذلك وتدريجها إليه، أو تخليص الإنسان من الحزن، ومن كلّ ألم نفسانيّ ناتج عن فقد أشياء محبوبة، أو عن عدم تحقّق رغبات مقصودة، أو بضبط قوانين العلاج لأمراض القلوب للتّحرر من الأخلاق الفاسدة والخبيثة، وتحقيق الأخلاق الحسنة والجميلة، أمّا ممارسة هذا العلاج؛ فتقتضي أن يخصّص لكلّ داء أخلاقيّ، ولكلّ واحدة من الشّقاوات المرضيّة علاج خاصّ، بغرض مداواة أسقام النّفس حتّى تعود إليها صحّتها المتمثّلة في أخلاق الفضيلة.

وإذا كانت ألسنة الجمهور وبعض النّظار في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، قد اعتادت تداول مفهوم الأخلاق بصيغة الإطلاق؛ فإنّ هذا الإعمال لا يستقيم إلا بإضافة صفة تمنح للفظ الأخلاق منزلة الموصوف، فيقال الأخلاق الحسنة والأخلاق الرّديئة، الأخلاق الجميلة والأخلاق القبيحة، ...إلخ، فالأخلاق لفظ مجمل الدّلالة، يرتبط بقيم فرديّة وجماعيّة، كما أنّ معانيه تحدِّدها جدليّة الصّراع بين الخير والشّر، وبين الحسن والقبيح، ...إلخ، ويمكن أن يترتّب عن ذلك صنفين من الأخلاق: مكارم الأخلاق الّتي تتدرج على سلّم

1- محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقيّ العربيّ: دراسة تحليليّة نقديّة لنظم القيم في الثّقافة العربيّة**، الطّبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، مارس، 2001م، ص 291.

الخير والفضيلة، والأخلاق الرّديئة الّتي تصنّف ضمن عائلة الشّر والرّذيلة، وكلّ زمرة من الأخلاق تؤثّر، سلبًا أو إيجابًا، في تفاعل العلاقات الإنسانيّة ضمن الجماعة البشريّة.

هذا الحصر اللّفظيّ هو الّذي يمنح لمفهوم الأخلاق إمكانيّة الوجود، أو على الأقلّ، إمكانيّة التّداول المشروع، فكلّ استحضار لمفهوم الأخلاق يستوجب إقامة هذا التّمييز والفصل بين أخلاقِ السّلب وأخلاق الإيجاب، ومعلوم أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة عرفت هذا التّقليد، فلا نجد موطنًا للفظ الأخلاق خارج هذا التّقسيم، وكيفما كانت مرجعيّة تأسيس خطاب حول الأخلاق، إلّا وكان الغرض منه رسم الحدّ الفاصل بين أخلاق الشّر وعوارضها، وبين الأخلاق الجليلة وثمراتها.

وإذا كان الفكر الغربيّ قد عرف أشكالًا من التّنظير لطبّ الأخلاق، وكان هذا الدّرس قد حظي باهتمام فلاسفة كبار، في الفترة الحديثة والمعاصرة[2]، فإنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ عرف - هو الآخر - تقعيدًا لهذا النّزعة الطّبيّة للأخلاق، لكنّ هذا النّظر الأخلاقيّ لم يعرف نفس الإعمال، ولم ينل نفس الحظّ من الاهتمام، ونعتقد أنّ ذلك راجع للاعتبارات الآتية:

- **الخلط بين المرض الأخلاقيّ والمرض النّفسيّ:** رغم أنّ الحضارة العربيّة عرفت لفظ العلاج في مجال الأخلاق، الّذي عُبِّر عنه بصيغ لغويّة متعدّدة؛ كإطراح المرض، أو دفع الهمّ، أو علاج أمراض القلوب، ...، فإنّ الفترة المعاصرة، عرفت إهمال هذا العرف اللّغويّ بسبب الخلط بين العلاج الأخلاقيّ والعلاج النّفسيّ، فنجد اليوم مجموعة من الأمراض الأخلاقيّة تفهم على أنّها أمراض نفسيّة؛ بل نجد من يتكلّم عن علم النّفس الإسلاميّ[3]، والحال أنّ ثمّة فرق واضح وجليّ بين دلالة المفهومين؛ فالعرب المسلمون عرفوا الأمراض النّفسية، كالوسواس السّوداويّ والملنخوليا، واجتهدوا في محاولة علاجها[4]، ولم يعدّوا التّكافؤ - أبدًا - قائمًا بين المرض النّفسيّ والمرض الأخلاقي. فالمرض النّفسيّ؛ هو عرض من عوارض بعض الأمراض الأخلاقيّة فقط، ولا يمكن خلق التّطابق الدّلاليّ بينهما، ولا تخفى علينا محاولة ابن سينا في هذه الاتّجاه[5].

2- نشير إلى أن موضوع علاقة الأخلاق بالمرض والعلاج، قد نال حظًا كبيرًا من النّظر الفلسفيّ في العصر الحديث والمعاصر، ومن ذلك نذكر:

- René Descartes, *Traité des passions de l'âme*, Henry Le Gras, Paris, 1649

- Baruch Spinoza, *Ethique*, quatrième partie, traduction Armand Guérinot, édition Ivrea 1993, Paris

- Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction Michel Foucault, livre III: De la faculté de désirer, Des passions, § 80 et 81 (1798).

- Friedrich Nietzsche, *la généalogie de la morale*, troisième dissertation/ traduction Patrick wolting les classiques de la philosophie, le livre de poche, 2000

3- محمد عثمان نجاتي، **مدخل إلى علم النفس الإسلاميّ**، الطّبعة الأولى، دار الشروق، 2001م.

4- Ezzedine Sghaier, *La mélancolie d'après les sources arabes Ou comment appréhender la pensée médicale*. La revue de tehiran. N 109. décembre 2014

5- نذكر اهتمام ابن سينا بما يعرف اليوم في علم النّفس المرضيّ بـ (انفصام الشّخصيّة)، ومثالها: علاجه الشّخص الّذي يعيش الوسواس، ويعتقد أنّه بقرة.

- **عدم التّمييز بين معنى طبّ الأخلاق والأخلاقيّات الطّبية:** علاج الأخلاق الفاسدة يخالف مدلول أخلاقيّات الطّبّ، أو آداب الطّبّ المعروفة في ممارسة التّطبيب والتّمريض، الّتي هي نظر أخلاقيّ يبحث أشكال تعامل الأطباء وتفاعلهم مع زملائهم، ومع غيرهم من العاملين في الحقل الصّحيّ، أو مع المرضى وذويهم[6]، وهذا التّخصّص؛ هو من أخلاقيّات المهنة، الأخلاقيّات المتعارف عليها طبيًا في ممارسة مهنة التّطبيب، وهي أخلاقيّات وقيم اكتسبتها وتبنيها الهيئات الطّبية على مدار تاريخ الطّبّ، واستنادًا إلى القيم الدينيّة والفلسفيّة والأخلاقيّة، الّتي تدعمها - غالبًا - مجموعة من القوانين واللّوائح المنظّمة للعمل الطّبّيّ، علمًا أن الحضارة العربية الإسلاميّة عرفت تأليفًا في مجال أخلاقيّات الطّبّ، كما هو الشّأن عند أبي بكر الرّازي.

- **مشكل التّرجمة وسوء تأويل دلالة المرض الأخلاقيّ:** تسبّبت ترجمة بعض الأعمال الغربيّة في مجال الأخلاق في سوء فهم المرض الأخلاقيّ؛ فترجمة لفظ (passion) بـ (انفعال)[7]، ومنه «انفعالات النّفس» لديكارت الشّاهد على هذا الادّعاء؛ فالّذي يقصده ديكارت: هو «الهوى والأهواء»، وهذا هو اللّفظ المألوف والمتداول في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، سواء في مجال الأخلاق وعلاقتها بأمراض النّفس وأمراض القلوب، أو في مصادر الفكر الإسلاميّ، خاصّة، القرآن والحديث[8].

- **استبداد خطاب المواعظ بالدّرس الأخلاقيّ المعاصر:** يلاحظ المتتبّع للشّأن الأخلاقيّ في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة المعاصرة، أنّ الخطاب الأخلاقيّ السّائد والمهيمن، يستمدّ مراجعه وشواهده من الدّين الإسلاميّ، وفقًا لتأويلات مخصوصة، حسب نوازع الفرق الدّينيّة واتّجاهاتها، هذا الخطاب: يعدّ وصفات جاهزة تُطبّق في صيغ لغويّة وعبارات الأمر والنّهي، وتكرّر ما جاء عند بعض السّلف؛ بل إنّ هذا الخطاب يخضع - أحيانًا - لنوع من التّبسيط قد يصل إلى حدّ الابتذال، علمًا أنّ «المتكلّمين في إصلاح الأخلاق»، الّذين يروجون هذا الخطاب، وجدوا جمهورًا عريضًا يستهلك - اليوم - جرعات وصفاتهم «العلاجيّة» دون التّعمّق في الأسباب المرضيّة الحقيقيّة للأخلاق[9].

- **طغيان طابع التّعميم في تناول «طبّ الأخلاق»:** إذا كان محمّد عابد الجابري قد لاحظ أنّ هذه «النّزعة الطّبيّة في الأخلاق»، أو ما ينعته بـ «طبّ الأخلاق» لم تنل حظّها من الدّرس الأخلاقيّ المعاصر، وأنّ بعضها

6- أخلاقيّات الطّبّ، ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة. https//ar.wikipedia.org/wiki

7- رنيه ديكارت، انفعالات النّفس، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، الطّبعة الأولى، بيروت، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع، 1993م.

- كتب المترجم مقالًا يدافع فيه عن اختياره للفظ «انفعالات»، وكأنّه أحسّ بمشكل التّرجمة، نشر المقال تحت عنوان: «التّرجمة وجدليّة الخوف والاستقبال» في المجلة الإلكترونيّة، «الأوان» بتاريخ 17 مايو 2008م. alawan.org

8- تتعدّد مواقع لفظ «الهوى» في القرآن الكريم، مثلًا، نجد قوله تعالى: {ولا تَتَّبع الهوى فَيضلّك عن سبيل اللّه}، وقوله: {أفرأيتَ من اتّخَذ إلهه هواه وأضلّه اللّه على علم}.

9- تروّج في سوق الكتابة العربيّة، في السّنوات الأخيرة، منشورات تدّعي إصلاح الأخلاق، وتنشر تحت عناوين مخصوصة، مثل: «لا تغضب، لا تحزن، لا تخف، كيف تكون سعيدًا، ...إلخ»، هذه المنشورات تجد إقبالًا لدى القارئ، حتّى المتعلّم، بفضل الوسائل التّكنولوجيّة الحديثة ووسائل الإعلام والاتّصال، علمًا أن مضامين هذه المنشورات لا تخضع للنّقد.

بقي «في مجال شرود»[10]، فإنّ الفصل الّذي خصّصه للموضوع، في كتابه «العقل الأخلاقيّ العربيّ» بقي في حدود تقديم المادّة الأوليّة الخامّ؛ حيث أنّ الفصل تضمّن تلخيصًا لبعض الكتب والرّسائل حول الموضوع، وهذا أمر طبيعيّ مادام الجابري يقصد تقريب هذا التّراث الشّبه منسيّ للقارئ وتبسيطه، خاصّة، القارئ غير المتخصّص، وإذا اعترفنا بفضل الجابري في هذا العمل، فإنّ ما يلاحظ عليه: هو القراءة الانتقائيّة في تعامله مع «طبّ الأخلاق»، فقد عمد الجابريّ في نقده للتّحقيب التّاريخيّ إلى الفكر الأخلاقيّ العربيّ الإسلاميّ، كما روّج له ماجد فخري، إلى ربط الغزالي بالموروث اليونانيّ، بقوله: «أمّا أن يكون الغزاليّ في كتابه «ميزان العمل»، ينتمي إلى الموروث اليوناني فهذا ما لا جدال حوله»[11]، لكنّ الجابري، في تناوله لطبّ الأخلاق، أو ما يسمّيه «النّزعة العلميّة» أو «النّزعة الطّبّيّة في الأخلاق»، يقصي الغزالي من هذا التّوجّه، والحال أنّ كتابي الغزالي «ميزان العمل»، وجزء من «إحياء علوم الدّين»، خُصّصَا لعلاج أدواء الأهواء وأمراض القلوب، وكتابه معروف بـ «كتاب رياضة النّفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب».

تجاوزًا لهذه الاعتبارات، يتحدّد مقصدنا من هذا النّظر، وفرضيّة هذا العمل، فغرضنا هو تحليل هذا الإرث الأخلاقيّ، والكشف عن بعض جوانبه المغمورة، علمًا أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة عرفت محاولات متعدّدة لتأسيس أخلاق علاجيّة، تروم درء الأخلاق الفاسدة، أو ما يعرف بالخلق الذّميم، أو أخلاق الرّذيلة، وتطول لائحة ما صدق هذه الأمراض الأخلاقيّة، فنجد مثلًا: الغضب والعجب والحزن والخوف والتّهور والتّكبّر والحقد ...إلخ، علمًا أنّ الأخلاق العلاجيّة الّتي نقصدها، تخالف بعض أنواع العلاج الّتي تتخفّى خلف الدّين، أو تلبس رداء التّمثّل المبتذل للتّدين، أو الأخلاق الّتي تربط العلاج بعالم الغائب، عالم المتعالي، عالم الأمر والنّهي والوعد والوعيد، فعلاج الأخلاق الّذي نقصده: هو علاج يحتكم إلى العقل والتّعقل، إلى الحجاج والإقناع، العلاج الّذي يرتبط بإرادة الإنسان وقدرته على اتخاذ القرار المناسب للتّحرر من الأمراض الأخلاقيّة، الفرديّة والجماعيّة.

وننطلق في تناولنا لفرضيّة هذا العمل من التّساؤلات الآتية:

كيف يمكن للأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة أن تكون علاجًا؟ وما هو موضوع «طبّ الأخلاق» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة ومنهجه؟ وكيف تحدّد الأدواء الأخلاقيّة وأسبابها؟ وما هو الدّور الّذي يمكن أن يلعبه «طبيب الأخلاق» في هذا العلاج؟ وكيف يتميّز هذا العلاج الأخلاقيّ عن باقي الوصفات العلاجيّة الأخرى؟ وما راهنيّة «الأخلاق باعتبارها علاجًا» للإنسان العربيّ المسلم في مجتمع اليوم؟

هذه الإشكاليّات يمكن أن ترشدنا إلى مطلوب هذه الورقة، وبالفعل، فأهميّة العلاج في الدّرس الأخلاقيّ عامّة، والدّرس الأخلاقيّ العربيّ خاصّة، تتجلّى في اهتمام كثير من النّظار في الحضارة العربيّة الإسلاميّة

10- الجابري، المرجع السّابق، ص 339.

11- الجابري، مرجع سابق، ص 13.

بالوظيفة العلاجيّة للأخلاق، ومحاولتهم الابتعاد عن العلاج المؤسَّس على التّعاليم المتعالية وخطاب المواعظ، والدّارس لهذه الأخلاق يجد محاولات عقليّة وتنويريّة لتأسيس علاج الأخلاق، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر[12]:

- «الحيلة في دفع الأحزان وتحصيل الفرح والسّرور» عند الكندي (185هـ - 252 هـ)؛ الّذي يرى أنّ الحزن هو ألمّ نفسانيّ سببه فقد محبوب أو فوت مطلوب، وأنّ الثّبات والدّوام هو للأمور العقليّة وحدها[13].

- «الطّبّ الرّوحانيّ» عند أبي بكر محمد بن زكرياء الرّازي (250 - 320 هـ)؛ الّذي يدعو إلى فضل العقل ومدحه، وقمع الهوى وردعه، ودفع العجب والحسد، وطرح الضّار من الغضب[14].

- «مداواة النّفوس» عند ابن حزم (384 هـ - 456 هـ)؛ الّذي يؤكّد أنّ جميع الأمراض الأخلاقيّة الّتي تصيب الإنسان، ترجع إلى سبب واحد: هو «الهمّ» باعتباره المحرِّك للإنسان الطّالب للّذة؛ بل إنّ ردّ الهمّ هو القاسم المشترك بين كلّ النّاس[15].

- «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» لابن مسكويه (المتوفَّى سنة 421 هـ)؛ الّذي يصرِّح بمنطوق اللّفظ في خاتمة مؤلَّفه: أنّ من مهامّ الفيلسوف تشخيص أمراض النّفس، والعمل على علاجها وشفائها؛ حيث يفترض فيه - كمعالج للأخلاق - أن يتصفّح أجناس الأمراض وأنواعها وأشخاصها، فيداوي نفسه منها، ويعالجها بمقابلاتها[16].

- أبو حامد الغزالي (450هـ - 505هـ)؛ الّذي يؤكّد في كتابيه «إحياء علوم الدّين» و«ميزان العمل»، أنّ الغرض من تهذيب الأخلاق: هو تشخيص «أمراض القلوب»، والبحث عن طرق معالجتها، لتصبح أخلاقًا جميلة[17].

12- معلوم أنّ ثمّة نماذج أخرى، منها:

- ابن قيّم الجوزيّة، وابن تيميّة، وابن سنان، والجاحظ، والخوارزمي، والماوردي، ...إلخ.

13- حول ملخّص الرّسالة، انظر: الجابري، مرجع سابق، ص 293.

14- أبو بكر الرّازي، **الطّبّ الرّوحانيّ**، تقديم وتحقيق: عبد اللّطيف العبد، مكتبة النّهضة المصريّة، 1978.

15- أحمد بن حزم، **الأخلاق والسّير، في مداواة النّفوس**، الطّبعة الأولى، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، 1978م.

16- أحمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، بدون تاريخ.

17- أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل**، حققه وقدّم له: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطّبعة الأولى، 1964م.

- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، الكتاب الثاني من ربع المهلكات: **رياضة النّفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب**، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.

● «تهذيب الأخلاق» عند أبي عثمان الجاحظ [18] (159 هـ - 255 هـ)؛ الّذي سعى إلى فهم الأخلاق من منظور الطّبيب الّذي يشخّص المرض ويعيّن الدّواء، الطّبيب الّذي يسعى إلى المحافظة على الصّحّة وإزالة المرض، وتحديد طريق في الحياة، يضمن أعلى درجة من الصّحّة - الجسميّة والنّفسيّة - للإنسان[19].

تشهد هذه النّماذج بأنّ موضوع علاقة الأخلاق بالعلاج متوطِّن في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ[20]، وهذا دليل على أهميّة العلاج في مجال الأخلاق، ليس في الحضارة العربيّة الإسلاميّة فقط؛ بل في الدّرس الأخلاقيّ، قديمه وحديثه، عامّة[21].

وردًّا على كلّ اعتراض مفترض على دعوانا، المتضمّنة في عنوان هذا النّظر، نشير إلى أن لفظ «علاج» متداول برسمه في المجال التّداوليّ العربيّ الإسلاميّ: كعلاج الخلق القبيح، أو بحدود لفظيّة تنوب عنه في المعنى: كدفع الغمّ، أو ردّ الهمّ، أو طرح الحزن، أو مداواة النّفوس، ...إلخ، والمقصود بالعلاج - في هذا المقام - هو: جلب المعافاة، كما نصّ على ذلك لسان العرب[22]، فالمعالج في مجال الطّبّ: هو المداوي، كما يعالج الطّبيب جريحًا أو عليلًا أو دابّةً، علمًا أنّ كلّ علاج وكلّ دواء، سواء تعلّق بالجسد أو بالنّفس، يصنّف على سلّم تدرجيّ؛ إمّا علاجًا عنيفًا أو مخفّفًا، عاديًّا أو فعّالًا، سلبيًّا أو إيجابيًّا، ...إلخ[23].

تناولنا لفرضيّة موضوعنا وإشكالنا سيكون بالتّدرّج، عبر تفصيل القول في المحاور الآتية:

- «الأخلاق باعتبارها علاجًا» صناعة وعلم عمليّ.

- منهج الأخلاق العلاجيّة.

- علاج الأخلاق محكوم بالعقل والشّرع.

- الوسطيّة والاعتدال شرطا العلاج الأخلاقيّ.

- علاج الأخلاق يتحدَّد بالجماعة والمجتمع.

18- أبو عثمان الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، حققه: أبو حذيفة إبراهيم بن محمّد، الطّبعة الأولى، دار الصّحابة للتّراث، طنطا، 1989م.

19- يطرح هذا المؤلف مسألة الانتساب إلى صاحبه، فهناك من ينسبه إلى الجاحظ، وهناك من ينسبه إلى يحيى بن عدي، أمّا الجابريّ فنسبه إلى ابن الهيثم، انظر: الجابري، مرجع سابق، ص 315.

20- نستند ونركز، في تناولنا لفرضيّة هذا العمل، على أبي بكر الرّازي وأبي إسحاق الكندي وأحمد بن مسكويه وأبي حامد الغزالي، دون الآخرين، ومردّ ذلك: إلى وجود سجال حول صحّة نسب بعض المؤلّفات إلى أصاحبها، كما هو الشّأن بابن الهيثم والجاحظ، وإمّا لكون نظرها إلى أصحابها أحاديّ الجانب، ويعتمد الشّواهد الدّينيّة دون غيرها.

21- نذكر أعمال: أبيقور (Epicure)، وسينيكا (sénéque)، وبوتيوس (Boece)، وأورليوس (Aurèle)، وديكارت، ونيتشه.

22- ابن منظور، مادّة (عالج)، **لسان العرب**، دار صادر للطّباعة والنّشر، بيروت.

23- Remède de grand-mère, remède de bonne femme, reède de cheval, remède fort..

- الأهواء تتحكّم في أدواء الأخلاق.

- أجناس أدواء الأمراض الأخلاقيّة.

- خصائص علاج الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

- راهنيّة «الأخلاق باعتبارها علاجًا».

وسعيًا إلى توضيح مقتضيات عناصر هذه الفرضيّة وتبيانها، ننعطف على تفصيل القول في بعض مقتضيات كلّ محور.

1 - «الأخلاق باعتبارها علاجًا» صناعة وعلم عمليّ:

لمّا كان الغرض من «الأخلاق باعتبارها علاجًا»: هو إصابة الخُلُق الشّريف، الخُلُق المشرِّف؛ أي تحصيل الخلق الحسن الّذي تكون فيه أفعالنا جميلة؛ حيث إنّ الإنسان إذا نقصت أفعاله وقصرت عمّا خُلق من أجله، وكانت أفعاله التي تصدر عنه وعن رؤيته غير كاملة، كان الأحرى أن يحطّ عن مرتبة الإنسانيّة إلى مرتبة البهيمية[24]؛ وتحقيق هذا القصد يقتضي أن تكون هذه الأخلاق صناعة لها مبادئ وأصول تُبنى عليها وتتحقّق بها، ومن جملة مبادئ هذه الصّناعة، نذكر:

- **مبدأ الأفضليّة:** هذه الصّناعة هي أفضل كلّ الصّناعات؛ لأنّ صناعة الأخلاق، وصناعة تهذيب الأخلاق - تحديدًا - تُعنى بتجويد أفعال الإنسان بحسب ما هو إنسان؛ فعلاج الأخلاق هو الّذي يغير الأخلاق القبيحة إلى أخرى أحسن وأفضل، وهو الّذي يحقّق جودة الأخلاق.

- **مبدأ التّشريف:** صناعة تهذيب الأخلاق أو «الأخلاق باعتبارها علاجًا»: هي صناعة شريفة يعوَّل عليها في تحقيق السّعادة واكتساب الفضائل، وينتظر منها أن تدفع الأمراض الأخلاقيّة وتطرحها بعيدًا عن نفس الإنسان، لهذا؛ «وجب أن تكون الصّناعة الّتي تعنى بتجويد أفعال الإنسان حتّى تصدر عنه أفعال تامّة كاملة، حسب جوهره ورفعه عن رتبة الأخسّ الّتي يستحقّ بها المقت من الله والقرار في العذاب الأليم، أشرف الصّناعات كلّها وأكرمها»[25].

- **مبدأ الأولويّة:** هذه الصّناعة ترقى إلى مرتبة العلم العمليّ؛ فهي صناعة أولى من باقي الصّناعات، بما فيها صناعة طبّ الأبدان، لأنّها تهتمّ، إضافة إلى الحياة الفانية، بالحياة الباقية؛ فهي تعنى بضبط قوانين علاج

24- ابن مسكويه، ص 8.

25- نفسه، ص 44.

أمراض القلوب، هذه الأمراض الّتي تتعلّق بالحياة الباقية؛ فصناعة تهذيب الأخلاق: علم رفيع وسرّ عجيب وكنز عظيم[26]، علم عمليّ يسعى إلى الإفادة في الدّنيا والآخرة، في الآجل والعاجل، في السّعادة الدّنيويّة والأخرويّة، ولما كانت الصّناعات: كالطّبّ والحساب، دون العلوم لأنّها تخصّ الدّنيا فقط، وكان العلم العمليّ هو ما يوصل إلى الآخرة، وجب أن تكون الأخلاق العلاجيّة علمًا عمليًا يفيد في الآجل كما في العاجل[27]، لهذا تسمّى هذه الأخلاق: علم طريق الآخرة، وعلم صفات القلب، وأخلاق الأبرار، وكأنّ علم الأخلاق هو تكييف النّفس وردّها إلى ما رسمته الشّريعة.

- مبدأ الضّرورة: يعدّ العلاج الأخلاقيّ صناعة ضروريّة وواجبة؛ إذ «لمّا كان إصلاح أخلاق النّفس هو تمرين النّفس على قمع الهوى، بكونه أوّل فضل النّاس على البهائم؛ فإنّ ذمّ الهوى وردعه **واجب** في كلّ رأي، وعند كلّ عاقل، وفي كلّ دين»[28]، وإذا كان العلماء والحكماء يتّفقون في أنّ لا طريق إلى سعادة الآخرة، إلّا بنهي النّفس عن الهوى ومخالفة الشّهوات؛ فإنّ الإيمان بهذا واجب؛ بل إنّ «طبّ الأخلاق» يجب على كلّ عاقل وعلى كلّ ذي لبٍّ تعلّمه؛ إذ «لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام، لو أهملت تراكمت وترادفت العلل وتظاهرت، فيحتاج العبد إلى تأنّق في معرفة علمها وأسبابها، ثمّ إلى تشمير في علاجها وإصلاحها، فمعالجتها»[29].

- مبدأ الإجمال: يقتضي ذكر مبادئ صناعة العلاج الأخلاقيّ سلك طريق الإجمال والإشارة بالقول الوجيز؛ فـ «ما يجب على المؤلِّف، في مجال تهذيب الأخلاق: هو أن يذكر جمل هذه الأوساط وقوانينها، حسب ما يليق بالصّناعة، لا على ما يجب على كلّ شخص، فإنّ هذا غير ممكن، فإنّ النّجّار والصّائغ وجميع أرباب الصّناعات، إنّما يحصل في نفوسهم قوانين وأصول، فيعرف النّجّار صورة الباب والسّرير، والصّائغ صورة الخاتم والتّاج، على الإطلاق، أمّا أشخاص ما قام في نفسه؛ إنما يستخرجها بتلك القوانين، ولا يمكنه تعرُّف الأشخاص لأنّها بلا نهاية»[30]، لهذا؛ فصناعة تهذيب الأخلاق تعتمد - في حدّ المرض الأخلاقيّ - على بيان حقيقته لا عوارضه؛ أي تحديد اللّوازم الذّاتيّة لا اللّوازم العرضيّة، فحول بيان حقيقة حسن الخلق يؤكّد الغزالي، مثلًا: «أنّ النّاس قد تكلّموا في حقيقة حسن الخلق، وأنّه ما هو، لكن ما تعرّضوا لحقيقته، إنّما تعرّضوا لثمراته، ثمّ لم يستوعبوا جميع ثمراته؛ بل ذكر كلّ واحد من ثمراته ما خطر له وما كان حاضرًا في ذهنه، ولم يصرفوا العناية إلى ذكر حدّه وحقيقته المحيطة بجميع ثمراته على التّفصيل والاستيعاب»[31].

26- يعبّر ابن حزم عن هذا المعنى، بقوله: «فلمّا استقرّ في نفسي هذا العلم الرّفيع، وانكشف لي هذا السّرّ العجيب، وأنار الله تعالى فكري بهذا الكنز العظيم، بحثت عن سبيل موصلة إلى الحقيقة وإلى طرد الهمّ الّذي هو المطلوب للنّفس». انظر: ابن حزم، مرجع سابق، ص 14.

27- زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، كلمات عربيّة للترجمة والنّشر، القاهرة، 2012م، ص 278.

28- الرّازي، مرجع سابق، ص 49.

29- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ص 929.

30- ابن مسكويه، نفس المرجع، ص 31.

31- الغزالي، مرجع سابق، ص 934.

وهذا الموقف يذكّرنا بما عُرف بالكليّات بـ (طبّ الأبدان)؛ حيث نجد الفرق قائمًا بين الطّبيب الّذي يؤسّس كليّات صناعته، وبين الطّبيب «الكناشي» الّذي يتخصّص في تدوين الجزئيّات الطّبيّة في مدوّناته، وكرّاساته، ووصفاته الجاهزة؛ فالطّبيب - بالمعنى الحقيقيّ الواسع - هو العارف بأصول مهنة الطّبّ، تشخيصًا للأمراض وأنواع الأسقام مع ضبطه لأسباب العلاج والمداواة السّليمة، وبين «صاحب الكنانيش»؛ الّذي هو متفرّغ للجزئيّات؛ لأنّه يسلك «الطّريق الكناشي» في عمله؛ أي يعرف الأمراض ويسرد أدويتها؛ فهو يغرف من لائحة الوصفات الطّبيّة الّتي تخصّ هذا المرض أو ذاك، وهي لائحة معدّة سلفًا، إنّه ينقل من كنانيش الأطباء الوصفات الجزئيّة.

نستفيد هذا التّدقيق من قول ابن رشد: «وبالجملة، من تحصّل له ما كتبناه من الأقاويل الكلّية، أمكنه أن يقف على الصّواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش في تفسير العلاج والتّركيب»، علمًا أنّ نسبة هذا «الطّريق الكلّيّ» إلى الطّريق الكناشيّ، في مجال الطّبّ كنسبة علم الأصول إلى علم الفروع[32].

- مبدأ البرهان: تهذيب الأخلاق هي صناعة برهانيّة؛ فهي تتحصّن بالبرهان، وتسعى إلى التّرقّي إلى مصافّ العلم البرهانيّ، لهذا؛ يمكن عدّ الأخلاق الّتي تنظر في الفرق بين ما يريه العقل وبين ما يريه الهوى، بابًا عظيمًا من أبواب صناعة البرهان[33]؛ بل إنّ طب الأخلاق: هو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النّفوس، لئلّا تقصر على ما أريد لها، وهذا يذكّرنا بموقف ابن رشد الّذي عمل على جعل الفلسفة، تظهر في الموجودات حسب ما تقتضيه صناعة البرهان[34].

- مبدأ التّجريب: صناعة الأخلاق العلاجيّة ذات طابع تجريبيّ، أو استقرئت عناصرها من التّجربة الشّخصيّة، هذا ما نجده - مثلًا - عند ابن حزم الّذي خصّص مؤلّفه حول مداواة النّفوس لعلاج نفسه في المقام الأوّل، ثمّ ليستفيد من ذلك من يريد استخدام العلاج نفسه، يقول: «كانت فيّ عيوب؛ فلم أزل بالرّياضة واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم والأفاضل من الحكماء المتأخّرين والمتقدّمين في الأخلاق وفي آداب النّفس أعاني مداواتها ... فلم أزل أداوي ذلك حتّى وقفت عند ترك إظهار الغضب جملة بالكلام والفعل والتّخبّط»[35]، ويفيد هذا الكلام في أنّ النّاظر في إصلاح الأخلاق، ملزم أن يعمل بما يقوله، هذا ما تشهد عليه بعض التّجارب - كما هو الشّأن عند الرّازي - الّذي يقول: «أمّا حالتي في مطعمي ومشربي ولهوي، فقد يعلم من يكثر مشاهدة ذلك مني أنّي لم أتعدّ إلى الإفراط، وكذلك في سائر أحوالي، ممّا يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية»[36]، وحول الفرق بين القول والعمل في مجال الأخلاق؛ ينتقد

32- سالم يافوت، مدخل لقراءة كتاب «الكليّات في الطّبّ» لابن رشد، مقال منشور على الموقع الإلكترونيّ: www.attarikhalarabi.ma/Html/adad11partie13.htm

33- أبو بكر الرازي، مرجع سابق، ص 114.

34- طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثّقافيّ العربيّ، الطّبعة الثانية، 2000م، ص 61.

35- ابن حزم، ص 33.

36- أبو بكر الرّازي، رسائل فلسفيّة، كتاب السيرة الفلسفيّة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطّبعة الخامسة، 1982، ص 3.

الغزالي حال الغافل الخائف من الموت، الّذي يقول ما لا يفعل، فالغافل «لا ينظر ويتدبّر في أحوال نفسه، ولكن لا يتذكّر إلّا إذا رأى جنازة، فيقول بلسانه: (إنّا لله وإنّا إليه راجعون)، ولا يرجع إلى الله عزّ وجلّ بأفعاله إلّا بأقواله، فيكون كاذبًا في أقواله تحقيقًا»[37]، ومثل هذا التّوجّه في التّفكير، عرفته بعض الفلسفات المعاصرة - كما هو شأن صاحب «جينالوجيا الأخلاق»، الفيلسوف نيشه، الّذي جعل من مرضه ومن رغبته في أن يكون معافى فلسفته الخاصّة[38].

2 - منهج الأخلاق العلاجيّة:

لمّا كان لكلّ صناعة منهجها؛ فإن تحديد مهمّة «طبيب الأخلاق» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وطرق تشخيصه للأمراض الأخلاقيّة وعوارضها، ومسالك علاجها، تُعالج انطلاقًا من صورة طبيب البدن، وبذلك يُستند إلى قياس التّمثيل[39]، للقيام بهذه المهمّة؛ فعلاج الأخلاق القبيحة الّتي هي أمراض وأدواء النّفس، يكون قياسًا على ما يقوم به أطباء الأبدان، فكما أنّ «حذّاق الأطباء لا يقدمون على علاج مرض جسمانيّ إلّا بعد أن يعرفوه، ويعرفوا السّبب والعلّة فيه، ثمّ يرومون بأضداده من العلاجات، ويبتدؤن من الحمية والأدوية اللّطيفة، إلى أن ينتهوا في بعضها إلى استعمال الأغذية الكريهة والأدوية البشعة، وفي بعضها إلى القطع بالحديد والكيّ بالنّار»، فكذلك الطّبيب المعالج للأخلاق المريضة، ينبغي أن يتشبّه بطبيب البدن؛ فطبّ الأخلاق، ومنه «الطّبّ الرّوحانيّ»، يبدو «قرينًا للطّبّ الجسمانيّ» ليس على صعيد العنوان وحسب؛ بل على صعيد النّموذج الإبستمولوجيّ، يتجلى هذا على صعيد الوظيفة: الطّبّ الجسمانيّ يعالج الجسم العليل، والأخلاق - هنا - موجّهة إلى معالجة النّفس المريضة[40]، فحال «الطّبّ الرّوحانيّ» الخاصّ بعلاج الأخلاق الفاسدة الّذي يهدف إلى زم الهوى وعلاج النّفس من عللها، يعدّ قرينًا لكتاب المنصوريّ في الطّبّ الجسمانيّ، وعديلًا له[41].

لمّا كان الغرض من علاج الأخلاق الفاسدة: هو النّظر الكلّيّ في تهذيب الأخلاق وتمهيد منهاجها، فيمكن «جعل علاج البدن مثالًا له، ليقرب إلى الأفهام دركه، فكما أنّ الاعتدال في مزاج البدن هو صحّة له، والميل عن الاعتدال مرض فيه، يصحّ اتّخاذ البدن مثالًا للنّفس في علاجها، بمحو الرّذائل والأخلاق الرّديئة عنها، وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها[42].

37- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص 293.

38- فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، الطّبعة الأولى، ص 60.

39- يقصد بقياس التّمثيل الذّاق؛ الفرع- بالأصل- لاشتراكهما في العلّة أو مناط الحكم، بناء على علاقة الشّبَه.

40- الجابري، مرجع سابق، ص 294.

41- الرازي، مرجع سابق، ص 33

42- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ص 943.

وسيرًا على نفس التّقسيم الّذي نجده في طب الأبدان، يقسّم علاج المرض الأخلاقيّ المتعلّق بالنّفس إلى صنفين: علاج وقائيّ يهدف إلى حفظ الصّحّة، وعلاج يقصد ردّ الصّحّة إلى النّفس بإخراج المرض منها؛ أي العلاج الّذي يلعب دور الوسيط، والّذي يعيد الصّحّة إلى النّفس في حالة مرضها أو فقدانها لتوازنها، و«لمّا كان طبّ الأبدان ينقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين؛ أحدهما حفظ الصّحّة إذا كانت حاضرة، والآخر: ردّها إليها إذا كانت غائبة، وجب أن نقسّم طبّ النّفوس هذه القسمة بعينها، فنردّها إذا كانت غائبة، ونتقدّم في حفظ صحّتها إذا كانت حاضرة»[43].

وكما هو الشّأن بالنّسبة إلى الممارسة في طبّ الأبدان، يتطلّب ردّ الصّحّة إلى النّفس إذا لم تكن حاضرة، التّشخيص الصّحيح للأمراض بكونه مدخلًا للعلاج الصّحيح، ولهذا؛ فإنّ هذا النّوع من العلاج ينطلق من معرفة أجناس الأمراض الغالبة على النّفس، ثمّ مداواتها.

وكما أنّ العلّة المغيّرة لاعتدال البدن والموجبة للمرض، لا تعالج إلّا بضدّها، فإن كانت من حرارة فبالبرودة، وإن كانت من برودة فبالحرارة، فكذلك الرّذيلة الّتي هي مرض القلب، يكون علاجها بضدّها، وكما أنّه لا بدّ من الاحتمال لمرارة الدّواء وشدّة الصّبر على المشتهيات لعلاج الأبدان المريضة، فكذلك لا بدّ من احتمال مرارة المجاهدة والصّبر لمداواة مرض القلب[44].

3 - علاج الأخلاق محكوم بالعقل والشّرع:

«إنّما العقل أساس فوقه الأخلاق سور..... فحلّي العقل بالعلم وإلّا فهو بور»[45].

يفيد هذا القول الشّعري لابن حزم في توضيح أنّ الضّابط في الأخلاق الجميلة هو العقل، فهو الّذي يؤسّسها، وحتّى التّمييز بين الرّديء والجميل من الأخلاق، يكون بمقتضى العقل، واعتبار إصلاح الأخلاق مبنيّ على العقل، ويستلزم أنّ كلّ قوى النّفس إذا «ساسها العقل انتظمت، وزال عنها سوء النّظام الّذي يحدث من الكثرة، ومن الإدمان على الملذّات، والإفراط في الشّهوات»[46]، ولمّا كان العقل هو الّذي يميّز الإنسان من البهائم، «وجب أن نزمّ أنفسنا عن اللّذات الحسيّة المسبِّبة للأخلاق الرّديئة بزمام العقل، فالله أعطانا العقل وحبانا به، لننال ونبلغ به من المنافع - العاجلة والآجلة - غاية ما في جوهرِ مِثلنا نيْله وبلوغه، وهو من أعظم نِعم الله علينا وأنفع الأشياء لنا وأجدّها علينا، وبه وصلنا إلى معرفة البارئ عز وجل الّذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا»[47]، وكما أنّ للحسّ لذّة عرضيّة، على حدة، فكذلك للعقل لذّة ذاتيّة على حدة؛ لأنّ

43- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 175.
44- الغزالي، مرجع سابق، ص 943.
45- ابن حزم، مرجع سابق، ص 85.
46- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 136.
47- الرّازي، مرجع سابق، ص 35.

لذّة العقل لذّة ذاتيّة، ولذّة الحسّ عرضيّة[48]، لذا؛ فإنّ السّعيد تكون لذّته ذاتيّة لا عرضيّة، وعقليّة لا حسيّة، وفعليّة لا انفعاليّة، وإلهيّة لا بهيميّة، ولهذا تعدّ مداواة النّفوس باب العقل والرّاحة كلها[49].

وجب إذن أن ننظر بعين العقل البريء من الهوى إلى أفعالنا وأخلاقنا. والمقصود بحد العقل، في مجال إصلاح الأخلاق، استعمال الطّاعات والفضائل، وهذا الحدّ ينطوي على اجتناب المعاصي والرّذائل، كما أنّ إحكام أمر الدّنيا - بما يصاحبها من معصية ورذيلة - ليس عقلًا، فالعاقل: هو من ميّز عيوب نفسه فغالبها وسعى إلى قمعها، والأحمق هو الّذي يجهل عيوب نفسه، إمّا لقلّة علمه وتمييزه وضعف فكرته، أو لأنّه يقدّر أنّ عيوبه خصال، وهذا أشدّ عيب في الإنسان[50].

إنّ العقل يرى ويختار ويؤثر الشّيء الأفضل والأرجح والأصلح عند العواقب، وإن كان على النّفس منه - في أوائله - شدّة وصعوبة؛ فالعقل يبيّن لصاحبه ما له وما عليه، أمّا الهوى؛ فإنه بالضدّ من هذا المعنى؛ ذلك أنّه يختار أبدًا، ويؤثر ما يدفع به الشّيء المؤذي؛ أي يختار اللّذة الّتي تعقبها المضرّة، من غير نظرٍ فيما يأتي من بعد، ولا رويّة فيه، فالهوى يسبّب الشّقاء والتّعاسة لاحقًا، لأنّه يرى دائمًا ما له، ويعمى عمّا عليه[51].

ورغم ما للعقل من الفضائل؛ فإنّه لوحده غير كافٍ في تهذيب الأخلاق وإصلاح النّفس، فلا بدّ من الشّرع؛ فالشّرع يتمّم العقل ويتكامل معه، وإذا كنّا ننزع الأخلاق الرّديئة عن النّفس بالعقل، وكان الخلق الحسن: هو الأفعال الجميلة المحمودة، عقلًا وشرعًا، الّتي تصدر عن النّفس؛ فبالشّرع نبني جميع وجوه التّلطُّف لإصلاح ما ردي، فمثلًا؛ «حسن قوّة الغضب في أن يصير انقباضها وانبساطها على حدّ ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشّهوة يكمن حسنها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة، أعني؛ إشارة العقل والشّرع، أمّا قوّة العدل: فهي ضبط الشّهوة والغضب تحت إشارة العقل والشّرع؛ فالعقل، مثل؛ النّاصح المشير، وقوّة العدل هي القدرة، ومثالها؛ المنفّذ الممضي لإشارة العقل، والغضب: هو ما تنفذّ فيه الإشارة، ومثاله؛ كلب الصّيد الّذي يحتاج إلى أن يؤدّب حتى يكون استرساله وتوقّفه حسب الإشارة، لا حسب هيجان شهوة النّفس»[52].

تصدر الأخلاق الجميلة كلّها - إذن - عن اعتدال قوّة العقل؛ فبقوّة العقل يحصل حسن التّدبير وجودة الذّهن وثقابة الرّأي، وإصابة الظّن، والتفطّن لدقائق الأعمال وخفايا آفات النّفوس، والشّرع هو المكمّل للعقل للقيام بهذه المهمة، «فحسن الخلق يرجع إلى اعتدال قوّة العقل وكمال الحكمة، واعتدال قوّة الغضب والشّهوة

48- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 99.
49- ابن حزم، نفس المرجع، ص 17.
50- ابن حزم، نفس المرجع، ص 66.
51- الرّازي، مرجع سابق، ص 39.
52- الغزالي، مرجع سابق، ص 934.

وكونها مطيعة للعقل والشّرع معًا، وهذا الاعتدال يحصل بجود إلهيّ وكمال فطري؛ حيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل، حسن الخلق»[53].

4 - الوسطيّة والاعتدال شرطا العلاج الأخلاقيّ:

عرف مجال إصلاح الأخلاق عامّة إعمال مفهومين أساسين، هما: الاعتدال أو الوسطيّة (mesure)، والإدمان (addiction)، إمّا بالزّيادة والإسراف، أو بالتّفريط والنّقصان، وكلا الطّرفين هو خروج عن المقدار؛ فالدّيانة البوذيّة الّتي سعت إلى إصلاح الأخلاق استخدمت مفهوم «عبور النّار la traversée de feu" دليلًا على الوسطيّة، كما أنّ نقد الأخلاق الغربيّة كان وفق هذا التّقسيم؛ فالفيلسوف الألمانيّ نيتشه ركّز في نقده لأخلاق العبيد على التّقابل بين «ديونيزوس»، إله اللّذة والغريزة، الدّال على الإفراط في الشّهوة، وبين «أبولون»؛ إله الصّرامة والضّبط[54] ورمز النّظام والاعتدال، أو رمز العقل، وخلافًا للفهم الشّائع حول الدّيونزوسيّة، لا يرى نيتشه - في هذه الأخيرة - مجرد إطلاق جنونيّ للأهواء، مجرّد شهوة وإشباع غريزيّ، ولكن يعدّها علاجًا ملائمًا للعصر الّذي تهاوت فيه كل أشكال المتعالي، إذا كانت الدّيونوزسية الخالصة هي الانتشاء، الهيجان، إطلاق العنان لكل الغرائز الأساسية، لكل الأهواء الباطنية، لكل ما يأتي من الأعماق ومن اللّاوعي، فإنّ نيتشه يعطي للمفهوم بعدًا آخر يمكن أن نسمّيه بالدّيونوزسية المندمجة[55]، وإذا كانت الأبولونيّة ترمز إلى الوضوح، إلى النّظام والى الشّكل المكتمِل، فإنّ الدّيونوزسيّة، بانتسابها إلى كلّ ما هو مظلِم، إلى كلّ ما هو باطنيّ، تتّصف باللّاشكل، بالفوضى وبالإفراط.

داخل هذا السّياق تتدخل الأخلاق العلاجيّة، عند نيتشه؛ حيث تسعى إلى التّحكم في التّخمة، في الإفراط، فالعلاج سيكون هو نوع من تحرير الغرائز بإشارة العقل، فالدّينوزسيّة كعلاج تعني أنّه بإمكان الإنسان الّذي يعاني من مرض وضعف الإرادة، الوصول إلى نوع من التّوازنات داخل الإفراط والتّخمة، فالطّريقة الدّيونوزسيّة ليست طريقًا تأمليّة، كما هو شأن الفلسفات المجرّدة، ولا طريقًا وسطيّة - كما هو أمر الاعتدال البوذيّ - الدّيونوزسية المندمجة علاج يسعى إلى خلق نوع من الاتّحاد الأخويّ بين «ديونيزوس» و«أبولون»؛ لأنّ الفكرة الأساسيّة لنيتشه ليست هي العودة للشّكل، للهيجان وإطلاق العنان لكلّ الغرائز الأساسيّة، ولكلّ الأهواء؛ إنّما هي خلق صيغة تركيبيّة بين الشّكل واللّاشكل، بين الهوى والعقل؛ فيكون الهدف من هذا العلاج الأخلاقيّ هو دمج كلّ ما هو متناقض ومتباين؛ أي دمج الكلّ دون تفجير وحدته، فالوحدة الأصيلة هي خلق إمكانيّة بقاء التّنوع خلافًا لصيغة اللّاشكل الّتي تحلّ هذه الوحدة، فالتّحكم في الذّات داخل الإفراط هي الصّيغة التّركيبيّة لهذا التّنوّع.

53- أبو حامد الغزالي، نفسه، ص 940.

54- Dionysos (Baccus) - Apollon.

55- Yannis CONSTANTINIS (23/01 «*Le dionysiaque comme remède*», I.R.E.M.A ; Séminaire de recherche des 23 e t 24 janvier 2004: L'éthique dans la clinique des addictions. www.irema.net/content/les-séminaires

وبنفس الطّريقة الّتي حظي بها مفهوم الاعتدال والوسطيّة بالاهتمام في مجال إصلاح الأخلاق عامّة، نشير إلى أن موضوع الاعتدال الأخلاقيّ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة شكّل أصلًا يغيّر الأخلاق القبيحة، وتحصيل الخلق الكريم، فأطراف الوسط في الأخلاق هي رذائل وشرور، والوسط هو الفضيلة الّتي هي محمودة، خلافًا للإفراط والتّفريط الّذين يمثّلان طرفين كلاهما مذموم، والمعلوم أنّ «الزّيادة والنّقصان والكثرة والقلّة: هي الّتي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال بوجه ما، فالاعتدال: هو الّذي يردّ إليها ظلّ الوحدة ومعناها، والوسط: هو الّذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتّفاوت، والاضطراب الّذي لا يحَدّ ولا يضبط بالمساواة الّتي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات، واشتقاق اسم المساواة يدلّنا على معناه، وذلك أنّ العدل في الأحمال، والاعتدال في الأثقال، والعدالة في الأفعال، مشتقّة من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النّسب المذكورة»[56]، لهذا يكون المطلوب في الأخلاق الجميلة: هو الوسط دون الطّرفين؛ بل إنّ الاعتدال في الأخلاق هو صحّة النّفس، والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها، بنفس الطّريقة الّتي يكون بها الاعتدال في مزاج البدن هو صحّة له، والميل عن الاعتدال مرض فيه، وللتّمثيل على الاعتدال الأخلاقيّ، نجد عدّة أمثلة في الإرث العربيّ الإسلاميّ، منها:

- الحكمة: هي وسط بين السّفه والبله.

- الذّكاء: هو وسط بين الخبث والبلادة.

- الذّكر: هو وسط بين النّسيان الّذي يكون بإهمال ما ينبغي أن يحفظ، والعناية بما لا ينبغي أن يحفظ.

- التّعقّل أو حسن التّصوّر: هو وسط بين الذّهاب بالنّظر في الشّيء الموضوع إلى أكثر ممّا هو عليه، وبين القصور بالنّظر فيه عمّا هو عليه.

- جودة الذّهن وقوّته: هو وسط بين الإفراط في التّأمّل في ما لزم من المقدّم حتّى يخرج منه إلى غيره، وبين التّفريط فيه حتى يقصر عنه.

- العفّة: هي وسط بين رذيلتين؛ الشّره وخمود الشّهوة.

- السّخاء، خلق محمود شرعًا: هو وسط بين طرفي التّبذير والتّقتير.

- الحياء: وسط بين رذيلتين؛ الوقاحة والخَرَق.

- الشّجاعة: وسط بين رذيلتين؛ الجبن والتّهور.

56- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 117.

يتبيّن - إذن - أنّ كلّ خلق له طرفان وواسطة؛ فطرفه الّذي يميل إلى الزّيادة يسمّى إفراطًا، وطرفه الّذي يميل إلى النّقصان يسمّى تفريطًا، والوسط يسمى اعتدالًا، وهو: الصّحّة والأخلاق الجميلة، أخلاق الفضيلة، والطّرفان هما المرض، هما الخلق الذّميم، وكلّ ما يترتّب عن الرّذيلة؛ لأنّ المرض الأخلاقيّ هو خروج عن المقدار، وخرق لقانون الوسطيّة والاعتدال.

5 - علاج الأخلاق يتحدّد بالجماعة والمجتمع:

تتحدّد الأخلاق المرضيّة والرّديئة، وضدّها من الأخلاق الصّحّية، والحسنة داخل الجماعة وبين النّاس فمن داخل الجماعة والمجتمع تكتسب الأخلاق الكريمة، أو يكتسب سوء الخلق، فمجالس أهل الشّرّ، والمجون - مثلًا - تفسد الخلق، ومجالسة أهل الفضل تكسب حسن الخلق، فـ «من طلب الفضائل لم يساير إلّا أهلها، ولم يرافق في تلك الطّريق إلّا أكرم صديق من أهل المواساة، والبرّ والصّدق، وكرم العشيرة، والصّبر، والوفاء، والأمانة، والحلم، وصفاء الضّمائر، وصحّة المودّة، ومن طلب الجاه والمال واللّذات، لم يساير إلّا أمثال الكلاب الكلبة والثّعالب الخلبة»[57]، ويمكن رصد تعلّق علاج الأخلاق بالعيش بين النّاس في الأوجه الآتية:

- لمّا كان المقصود بعلاج الأخلاق الفاسدة: هو تحقيق السّعادة؛ فإنّ هذه السّعادة لا تهمّ الفرد منعزلًا؛ بل هي سعادة مشتركة، وليس في طاقة الإنسان الواحد تحقيقها، لأنّه لن يتمكّن من القيام بجميع الخيرات الإنسانيّة، لذلك؛ «وجب أن تكون أشخاص النّاس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد لتحصيل هذه السّعادات المشتركة، لتكميل كلّ واحد منهم بمعاونة الباقين له، فتكون الخيرات مشتركة، والسّعادة مفروضة بينهم، فيتوزعونها حتّى يقوم كلّ واحد منهم بجزء منها، ويتمّ للجميع بمعاونة الجميع الكمال الإنسيّ»[58].

- تقتضي الأخلاق الحسنة وتوجب على الأفراد داخل الجماعة، أن يسود الحبّ بين الناس، وأن يحبُّوا بعضهم، «ولولا ذلك لما اكتمت للفرد سعادته، فيكون - إذن - كلّ واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن، وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه»[59].

- تضمر الأخلاق الجميلة معاني التّسامح مع الغير، والمحبّة للآخر والتّعاطف معه، خلافًا للخلق الذّميم الّذي يخفي أخلاق التّعصّب ونبذ الغير؛ فالتّواضع والحكمة تقوّيان أخلاق التّفاهم بين النّاس، والعجب والتّكبر وكلّ أخلاق الشّر تخلق الحرب والاقتتال بين النّاس، لهذا توجب الأخلاق الحسنة كظم الغيظ والعفو عن النّاس، كما دعا الله إلى ذلك، فإذا لزم الإنسان العدل والعفّة وأقلّ من مماحكة النّاس ومجاذبتهم، سلم منهم

57- ابن حزم، مرجع سابق، ص 24.

58- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 21.

59- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 23.

على الأمر الأكثر، وإذا ضمّ إلى ذلك الإفضال عليهم والنّصح والرّحمة أوتي منهم المحبّة[60]، والأخلاق الحسنة تقتضي أن يحبّ المرء لغيره ما يحبّ لنفسه، ويكره لغيره ما يكره لنفسه، وهذا هو المقصود بردع النّفس عن الهوى وعن الغضب والشّهوة، ففي هذه العمليّة احترام للغير، وهذه هي الفضيلة عينها.

- تشهد السّيرة الّتي سار عليها أهل الفكر والحكمة وأفاضل النّاس بأهميّة الخلق الحسن وقيمته، فمكارم الأخلاق تتحقّق بالعدل، والأخذ على النّاس بالفضل واستشعار العفّة والرّحمة والنّصح للكلّ، والاجتهاد في نفع الكلّ، إلّا من بدأ منهم بالجور والظّلم، وسعى إلى إفساد السّياسة، وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعبث والفساد.

- تقتضي السّعادة الإنسانيّة المشتركة العيش في المدينة، وهذا يوجب على الفرد أن يتحلّى بالأخلاق الحميدة، ومعاشرة النّاس المعاشرة الجميلة، ومحبّتهم المحبّة الصّادقة، لأنّهم يكمّلون ذاته ويتمّمون إنسانيّته، لهذا؛ فأخلاق الزّهد والانعزال لا تفيد في اكتساب مكارم الأخلاق؛ إذ لمّا كان الإنسان مدنيّ بطبعه، فهو يحتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتكتمل سعادته الإنسانيّة، وكلّ إنسان يحتاج إلى غيره من بني الإنسان حتّى يتحقّق له العيش المشترك، وإذا كان الاجتماع البشريّ ضروريًا، وكانت الأخلاق، السّلبيّة والإيجابيّة، تتأثر بالمجتمع وتنعكس عليه؛ فمن غير المعقول أن يؤثر الإنسان العاقل العارف بنفسه التّفرد والتّخلي عن النّاس، أمّا «القوم الّذين رؤوا الفضيلة في الزّهد وترك مخالطة النّاس، وتفرّدوا عنهم؛ إمّا بملازمة المغارات في الجبال، وإمّا ببناء الصّوامع في المفاوز، أو بالسّياحة في البلدان، فلا يحصل لهم شيء من الفضائل الإنسانيّة، ذلك أنّ من لم يخالط النّاس ولم يساكنهم في المدن، لا تظهر فيه العفّة ولا النّجدة ولا السّخاء ولا العدالة؛ بل تصير قواه وملكاته الّتي ركّبت فيه باطلة، لأنّها لا تتوجّه لا إلى خير ولا إلى شرّ، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصّة بها، صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من النّاس، لذلك يظنّون ويظنّ بهم أنّهم أعفّاء وهم ليسوا بإعفاء، وأنّهم عدول وهم ليسوا بعدول، كذلك في سائر الفضائل: أعني أنّه إذا لم يظهر منهم أضداد هذه الّتي هي شرور، ظنّ بهم النّاس أنهم أفاضل، وليست الفضائل إعدامًا؛ بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة النّاس ومساكنتهم، وفي المعاملات وضروب الاجتماعات، ونحن نعلّم ونتعلّم الفضائل الإنسانيّة الّتي نساكن بها النّاس ونخالطهم»[61].

- لمّا كانت الأخلاق تتعلّق بالمدينة، فلا بدّ من احترام قانون المدينة، أو ما يعرف بالشّريعة، لأنّها هي الّتي تبيّن الفصل بين الخلق الذميم وحسن الخلق؛ فالشّريعة هي الّتي ترسم للإنسان الخلق الّذي ييسّر له العيش بين النّاس ومعهم.

60- أبو بكر الرّازي، الطّبّ الرّوحاني، ص 119.

61- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 34.

- أخلاق الشّر وأخلاق الخير تنعكس على الغير، على أعضاء الجماعة، سلبًا أو إيجابًا، فالشّرير: هو من جار على نفسه، ثمّ على أصدقائه وعشيرته، ثمّ على النّاس والحيوانات كافّة، كما أنّ الوقار ووضع الكلام موضعه، والتّوسط في تدبير المعيشة ومسايرة النّاس بالمسالمة: هي الأخلاق الّتي تسمّى الرّزانة، وهي ضدّ السّخف، فالإنسان مطالَب بأن يحسن خلقه للنّاس، كما قال صلّى الله عليه وسلّم: {إِنَّكُمْ لا تَسَعُونَ النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَسَعُهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ الْوَجْهِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ}.

يتبيّن - إذن - أنّ أخلاق الصّحّة وأخلاق المرض تتأسّسان داخل الجماعة، في علاقة مع الغير، كما أنّ الأخلاق الجميلة تضمر قيم الخير والتّسامح والتّراحم، وكلّ القيم الإيجابيّة الّتي تضمن السّلم والأمان للنّاس، عكس الأخلاق القبيحة الّتي تولّد القيم السّلبيّة، فتنعكس سلبًا على المجتمع، في وحدته وتماسكه وتراحم أعضائه.

6 - الأهواء هي المتحكّمة في أدواء الأخلاق:

غلب على بعض دارسي تهذيب الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة التّركيز على موضوع استعارة نظّار الأخلاق القدامى لبعض المفاهيم والتّصوّرات من اليونان، خاصّة، في تقسيم قوى النّفس[62]، وإذا كنّا لا نجادل في صواب هذه الفرضيّة؛ فإنّنا نعتقد أنّ تطوير الإرث الأخلاقيّ العربيّ الإسلاميّ، يمكن أن يستند إلى مفهوم آخر، يتعلّق الأمر بمفهومَي؛ الهوى والأهواء، صحيح أنّ نظّار الأخلاق القدامى أشاروا إلى جهاز المفاهيم المتوارث عن اليونان، إمّا بالتّصريح أو التّلميح، فأبو بكر الرّازي يعترف بأنّه استمدّ تقسيم النّفس من أفلاطون، هذا ما جاء في قوله: «إنّ أفلاطون - شيخ الفلاسفة وعظيمهم - يرى أنّ الإنسان ثلاث أنفس؛ يسمّى إحداها: النّفس النّاطقة والإلهيّة، والأخرى: يسمّيها النّفس الغضبيّة والحيوانيّة، والأخرى: النّفس النّباتيّة والنّامية والشّهوانيّة»[63]، ولا يختلف الأمر عند ابن حزم الّذي يستخدم نفس الألفاظ، وهذا ما نفهمه من قوله: «وقد تبيّن للنّاظر في أمر هذه النّفس وقواها: أنّها تنقسم إلى ثلاثة، أعني القوّة الّتي يكوّن بها الفكر والتّمييز والنّظر في حقائق الأمور، والقوّة الّتي بها يكون الغضب والنّجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط والترفع وضروب الكرامات، والقوّة الّتي تكوّن بها الشّهوة وطلب الغذاء والشّوق إلى الملذّات الّتي في المآكل والمشارب والمناكح»[64]، وحتّى عند أبي حامد الغزالي، نشتمّ رائحة هذا المعجم المتعلّق بالنّفس، فنجد النّفس الغضبيّة والشّهوانيّة والنّفس النّاطقة[65]، لكنّنا نعتقد أنّ الجمود على مستوى هذا

62- خصّص محمّد عابد الجابري فصلًا لهذا الموضوع، أسماه: النّزعة العلميّة؛ 1. طبّ الأخلاق، ومستشفى لتهذيبها. انظر كتاب «العقل الأخلاقيّ العربيّ»، الصّفحة 291.

63- الرّازي، مرجع سابق، ص 45.

64- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 17.

65- خصّص الغزالي بابًا لبيان ارتباط قوى النّفس بعضها ببعض، انظر: أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص 209.

التّقاطع لا يفيد في تطوير الدّرس الأخلاقيّ، خاصّة، ما يتعلّق بأمراض النّفس وعلاجها، لهذا يبدو لنا أنّ مفهوم «الهوى» يمكن أن يحقّق هذا المطلب.

ويمكن إرجاع سبب اختيار مفهوم «الهوى» - بدل التّقسيم التّقليديّ للنّفس - إلى الاعتبارات الآتية:

- يعدّ مفهوم (الهوى passion) من المفاهيم الرّحّالة الّتي تتجوّل في فلسفات الأخلاق؛ بل إنّ النّظر في القضايا والمسائل الّتي يولّدها المفهوم، حظيَ بنصيب وافِر من الدّرس الأخلاقيّ الغربيّ، الحديث والمعاصر؛ فخصّص ديكارت[66] كتابه (traité des passions de l'âme)؛ الّذي يعود لآخر حياته للبحث عن العلاجات الّتي تخصّ أهواء النّفس، وهكذا نجد توارد مفهوم العلاج في عدّة مواقع داخل هذا المؤلّف؛ فهو يميّز بين العلاج البسيط والعلاج العامّ وأفضل علاج؛ فالفضيلة عند ديكارت: هي أعظم علاج ضد أهواء النّفس، يقول في مؤلّفه «انفعالات النّفس»: «فمن عاش دون أيّ توبيخ على الإطلاق من ضميره؛ فإنّه يتلقّى - بالمقابل - رضا على درجة من القوّة تجعله سعيدًا».

وكانط - هو الآخر - تناول مفهوم الهوى كمرض أخلاقيّ ناتج عن الميل والغريزة الدّاخليّة لتملّك موضوع، حتّى ولو يتمّ بعد إدراكه[67]، كما أنّ نيتشه عالج مفهوم الهوى باعتباره الغريزة الطّبيعيّة الّتي تسبّب المعاناة والألم، ولذلك؛ نجدّه ينتقد استغلال الطّبيب الكاهن للهوى بخلق المثل الزّهديّة الّتي تتضمّنها وصفات التّطبيب الكهنوتيّ[68].

- كثرة تداول لفظ «الهوى» في المرجعيّة الإسلاميّة؛ فنجد من الآيات القرآنيّة ما يتضمّن هذا اللّفظ، من ذلك - مثلًا - قوله تعالى: **(وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى) [سورة النّازعات: الآية 40 - 41]**، وقوله: **(أَفرأَيتَ من اتَّخَذ إلهه هواه وأَضلَّه اللَّه على علم) [سورة «الجاثية: الآية 23]**، ويقصد بالهوى: ميل النّفس إلى الشّهوات والملذّات من غير احتكام للشّرع والعقل السّليم، أمّا مدلول الهوى في اللّغة فيفيد - غالبًا - معنى مذموم؛ حيث يشير إلى معنى السّقوط، فهوى النّفس هو الّذي يهوي بصاحبه، لهذا يعدّ الهوى من الآفات والأمراض الّتي تعرض على القلب فتحرفه عن فطرته السّليمة، لذلك حرص الإسلام على مقاومة الهوى وعدم اتّباعه، لما له من عواقب على صاحبه؛ لأنّ الهوى إذا تمكّن من قلب امرئ يفسده بالشّهوات والملذّات، فالإفراط في إشباع الهوى: هو المسبّب لفساد الخلق.

66- René Descartes.: Traité des passions de l'âme, Henry Le Gras, Paris, 1649.

67- Emmanuel Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique, traduction Michel. Foucault, livre III: De la faculté de désirer, Des passions, paragraphe: 80 et 81 (1798).

68- Médication sacerdotale.

- ألفة تداول لفظ «الهوى» في «طبّ الأخلاق» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة؛ فكلّ الأمراض الأخلاقيّة ترجع إلى انفلات الهوى وعدم القدرة على التّحكم فيه[69]، ويمكن رصد وجوه تولّد المرض الأخلاقيّ عن الهوى في الأمثلة الآتية:

- إنّ الطّبع الغضبيّ والطّبع الشّهوانيّ كليهما واقع تحت موجب الهوى.

- إنّ النّفس النّاطقة ترفع الإنسان عن مرتبة البهيمية، وتميّزه عن البهائم والحشرات والسّباع.

- جلّ عوارض النّفس الرّديئة لازم عمّا يدعو إليه الهوى، وتحمل عليه الشّهوات.

- قوّة الشّهوة والغضب والتّكبر موجودة في الإنسان، ولكنّ أصعبها أمرًا وأعصاها على التّغيّر: قوّة الشّهوة؛ فالهوى ممثّلا في قوّة الشّهوة الّتي هي أقدم وجودًا، تتولّد عنه أغلب الأخلاق القبيحة؛ فعن الشّهوات، يتولّد «الغضب الّذي هو كالجند لحماية الشّهوات، ثمّ مهما أحبّ الإنسان شهوة البطن والفرج، وأنس بهما أحبّ الدّنيا، ولم يتمكّن منها إلّا بالمال والجاه، وإذا طلب المال والجاه، حدث فيه الكبر والعجب والرّياسة، وإذا ظهر ذلك لم تسمح نفسه بترك الدّنيا رأسًا، وتمسك من الدّين ما فيه الرّياسة وغلب عليه الغرور»[70].

- إذا تمكّنت الشّهوة من الإنسان وملكته وانقاد لها، كان بالبهائم أشبه منه بالنّاس؛ لأنّ أغراضه ومطلوباته وهمّته تصير أبدًا مصروفة إلى الشّهوات واللّذّات فقط، وهذه هي عادة البهائم.

- لذّة العقل أفضل من اللّذّات الحسيّة؛ فلذّة «العاقل بتميّزه، ولذّة العالم بعلمه، ولذّة الحكيم بحكمته، ولذّة المجتهد لله - عزّ وجلّ - باجتهاده، أعظم من لذّة الآكل بأكله، والشّارب بشربه، والواطيء بوطئه، والكاسب بكسبه، واللّاعب بلعبه»[71].

- إنّ الهوى والطّباع يدعوان - دائمًا - إلى اتّباع اللّذّات الحاضرة وإيثارها، من غير فكر ولا رويّة في عاقبة، ويحثّان على ذلك الاتّباع ويعجلان إليه، وإن كان جالبًا للألم من بعد، ومانعًا من اللّذّة أضعاف ما يقدّم منها؛ فالإدمان على الملذّات، يسقط الالتذاذ بها، ويفقد حلاوة اللّذّة، ويجعلها بمنزلة الشّيء الاضطراريّ في الحياة، واللّذّات منها ما يتّبع المحسوس؛ منظورًا أو مشمومًا أو مأكول، ومنها ما يتّبع المفهوم، مثل: الرّئاسة والتّسلط والغلبة والعلم، واللّذّات منها عاجلة ومنها آجلة[72].

69- خصّص أبو حامد الغزالي بعض أبواب مؤلّفه «ميزان العمل» للنّظر في الهوى والشهوة وصراعهما مع العقل، فنجد- مثلا: باب في «بيان مراتب النّفس في مجاهدة الهوى» و«الفرق بين إشارة الهوى والعقل» وباب في «بيان الطّريق الجمليّ في تغيّر الأخلاق ومعالجة الهوى».

70- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدّين، ص 962.

71- ابن حزم، مرجع سابق، ص 13.

72- الجابري، مرجع سابق، ص 348.

7 - أجناس أدواء الأمراض الأخلاقيّة:

لمّا كان المرض الأخلاقيّ: هو خروج عن الاعتدال، وميل إلى الهوى، بالزّيادة أو النّقصان، فإنّ الأمراض الأخلاقيّة أجناس، ولكلّ جنس أنواع كثيرة، ولكلّ نوع أشخاصه، ولكلّ شخص مظاهر وعوارض وثمرات، فأمّا أشخاص أنواع الأمراض الأخلاقيّة؛ فهي بلا نهاية، وهي أمراض نفسانيّة تحدث منها أمراض كثيرة؛ كالخوف والحزن، والغضب، وأنواع العشق الشّهوانيّ، وضروب من سوء الخلق؛ بل إنّ الأمراض الأخلاقيّة تتداخل فيما بينها، ويولّد بعضها بعضًا، والمرض الأخلاقيّ ليس منعزلًا؛ بل يترابط مع أمراض أخلاقيّة أخرى، ويترتّب عن المرض الواحد أمراض أخرى، وقدماء نظّار الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة يتّفقون في ذكرهم وتصنيفهم لأجناس الأمراض الأخلاقيّة، وإن اختلفوا في ترتيب الأنواع والأشخاص وإلحاقها بأجناسها، ومن أمثلة أجناس الأمراض الأخلاقيّة عندهم، نذكر:

ـ الغضب: يعدّ هذا الخلق الذّميم خروجًا عن الاعتدال وعن المقدار؛ فإذا مالت قوّة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزّيادة، تسمّى: تهوّرا، وإن مالت إلى الضّعف والنّقصان، تسمّى: جبنًا وخورّا، أمّا سرعة الغضب وحدّته فتسمّى: الاستشاطة، وهي ضدّ بطء الغضب وبلادته؛ الّذي يسمّى الإنفراك، واعتدال وحسن قوّة الغضب يعبّر عنه بالشّجاعة، والغضب مرض أخلاقيّ إذا أفرط وجاوز حدّه حتى يفقَد معه العقل، وتكون عاقبته أشدّ وأكثر منها في المغضوب عليه، وليس بين من فقد الفكر والرّويّة في حال غضبه وبين المجنون فرق كبير، فسرعة الغضب والتّهور والإقدام على القبائح مذمومة؛ لأنّ الغاضب يجلب من الألم إلى نفسه، أكثر ممّا نال به من المغضوب عليه.

الغضب غول العقل[73]، والإفراط فيه عيب أخلاقيّ ذميم، فلا بدّ للعاقل من علاجه، هذا ما عبّر عنه ابن حزم في قوله: "فمنها، الأمراض الأخلاقيّة، كلف في الرّضاء، وإفراط في الغضب، فلم أزل أداوي ذلك حتّى وقفت عند ترك إظهار الغضب جملة بالكلام والفعل والتّخبط»[74].

ويتّفق نظّار طبّ الأخلاق في الحضارة العربية الإسلاميّة في أنّ الغصب يتولّد عن أصلين:

ـ الأصل الفيزيولوجيّ: إنّ الغضب معناه: غليان دم القلب؛ فهو تردّد الدّم بين انقباض وانبساط، ويختلف به لون الوجه فيحمرّ ويصفرّ ويضطّرب، وبالجملة؛ قوّة الغضب محلّها القلب، ومعناه حركة الدّم وغليانه، و«الغضب ـ في الحقيقة ـ هو: حركة للنّفس يحدث بها غليان دم القلب شهوة للانتقام، فإذا كانت هذه الحركة

73- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص 210.

74- ابن حزم، مرجع سابق، ص 33.

عنيفة أجّجت نار الغضب وأضرمتها، فاحتدّ غليان دم القلب، وامتلأت الشّرايين والدّماغ دخانًا مظلمًا مضطّربًا يسوء منه حال العقل ويضعف فعله»[75].

الأصل الاجتماعيّ المكتسب: إذا لم يكن السّبب هو المزاج؛ فالغضب يحصل بالاعتياد، فمن يعاشر جماعة يباهون بالغضب والطّباع السّبعيّة، انطبع ذلك فيه، ومن خالط أهل الهدوء والوقار أثّرت العادة فيه أيضًا؛ فالتّنشئة الاجتماعيّة لها علاقة في الغضب المرضيّ؛ فهي ترسّخ الخلق القبيح في النّفس بالاعتياد، عن طريق العادة الّتي تكتسب مع أعضاء الجماعة.

أمّا الأسباب المولِّدة للغضب فكثيرة، منها: العجب والافتخار، والمِراء واللّجاج، والمزاح والتّيه، والاستهزاء، والغدر، والضّيم، وطلب الأمور الّتي فيها لذّة، والأمور الّتي يتنافس فيها النّاس ويتحاسدون عليها، وكيفما كانت أنواع الغضب ومظاهره؛ فإنّ الضّابط فيه: هو الضّغينة والحقد؛ فشهوة الانتقام غاية لجميع أنواع الغضب؛ لأنّها - بأجمعها - تنتهي إليه.

- العجب:

يعدّ العجب داءًا من أدواء النّفس، عظيم الأذى لها؛ فهو الدّاء القبيح الّذي يولّد استخفاف النّاس بصاحبه، أمّا سببه؛ فراجع إلى الخروج عن المقدار، فهو ناتج عن جهل الإنسان بمقدار نفسه، وظنّه أنّها على رتبة عالية من غير أن تكون كذلك، ولمّا كان الإنسان محبًّا لنفسه؛ فإنه يتجاوز مقدار هذا الحقّ، فتتولّد عنده الزّيادة في الاستحسان، والنّقصان في الاستقباح، بمعنى؛ أنّ استحسانه للحسن يكون فوق حقّه، واستقباحه للقبيح يكون دون حقّه، وكلّما أحسّ الإنسان بهذه الزّيادة في الاستحسان، والنّقصان في الاستقباح، تظهر عنده الرّغبة في المدح، لهذا يكون العجب في حقيقته ظنّ كاذب بالنّفس في استحقاق مرتبة غير مستحقّة لها[76].

والعجب يولّد الكبر، فعن الزّيادة فيه يترتّب البذخ والاستشاطة والتكبّر، كما أنّ النّقصان والتّفريط في مقدار العجب تنتج عنه المهانة والذّلّة، والجزع، والخساسة، وصغر النّفس، والانقباض عن تناول الحقّ الواجب، فميل العجب إلى الإفراط أو التّفريط يحصل منه الحرص، والشّره، والوقاحة، والخبث، والتّبذير، والتّقتير، والرّياء، والهتكة، والمجانة، والعبث، والملق، والحسد، والشّماتة، والتّذلّل للأغنياء، ...إلخ، لهذا يذمّ مرض العجب في خروجه عن المقدار، ومن عيوب العجب: أنّه يجعل صاحبه غير قادر على التّطوّر والتّقدّم والاستزادة، لاعتقاده في كمال حسنه، «لأنّ المعجَب بنفسه لا يروم التّزيّد ولا الاقتناء والاقتباس من غيره، في الباب الّذي يعجب فيه بنفسه»[77]، والعجب أصل يتفرّع عنه: التّيه والكبر والنّخوة والتّعالي، وهذه

75- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 194.

76- ابن حزم، مرجع سابق، ص 66.

77- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 195.

أسماء واقعة على معان متقاربة، ولذلك صعب الفرق بينها على أكثر الناس، ومن مساوئ العجب وثمراته: نبذ الغير واحتقاره، ثمّ الشّتات والفرقة والتّباغض بين الإخوان...

- مرض الخوف:

يتحوّل الخوف، وهو من أشد الأشياء إيلامًا للنّاس والنّفس، إلى مرض أخلاقيّ بالزّيادة فيه؛ أي الخوف، ممّا لا ينبغي أن يخاف منه، فالخوف العاديّ أمر طبيعيّ في النّفس، لكنّه يصبح عرضًا مرضيًّا عندما نخاف من أشياء يفترض أن لا تخيفنا، يتعلّق الأمر بالخوف الشّديد؛ أي الخوف في غير موضعه.

وتتباين مظاهر الخوف؛ فقد يكون خوفًا من عقوبة سلطان، أو من سقوط جاه، أو خوفًا من فقر، أو من الأمور العارضة والمترقّبة، والشّهوات الهائجة، أو ما شابه ذلك، والخوف المطلق يعرض من توقّع مكروه وانتظار محذور، وأعظم ما يلحق الإنسان من الخوف: هو الخوف من الموت[78]، وهذا الخوف عامّ، وهو - مع عمومه - أشدّ وأبلغ من جميع المخاوف.

وتعود أسباب الخوف المرضيّ من الموت إلى الظّنون الكاذبة، وإلى الجهل بحقيقة الموت؛ فالخوف من الموت ليس يعرض إلّا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنّه يظنّ أنّ بدنه إذا تحلّل وبطل تركيبه، فقد تحلّلت ذاته وبطلت نفسه، أو لأنّه يظنّ أنّ للموت ألمًا عظيمًا غير ألم الأمراض الّتي ربما تقدّمته وأدّت إليه وكانت سبب حلوله، أو لأنّه يعتقد عقوبة تحلّ به بعد الموت، أو لأنّه متحيّر لا يدري على أيّ شيء يقدم بعد الموت، أو لأنّه يأسف على ما يخلّفه من المال والمقتنيات، وهذه كلّها ظنون باطلة لا حقيقة لها»[79].

- مرض الحُزْن:

عرّف الكندي الحُزن - الّذي يضادّ السّرور - أنّه: ألم نفسانيّ ناتج عن فقد أشياء محبوبة أو عن عدم تحقّق رغبات مقصودة، وسببه حرص الإنسان على اللّذّات الحسيّة، والشّره إلى الشّهوات البدنيّة، والحسرة على ما يفقده أو يفوته منها، ومرض الحزن ناتج عن الجهل، وعن عدم معرفة حقيقة الأشياء؛ فلا يحزن ويجزع على فقد محبوباته وفوت مطلوباته إلّا الجاهل، من يظنّ أنّ ما يحصل له من محبوبات الدّنيا يجوز أن يبقى ويثبت عنده، أو أنّ جميع ما يطلبه من مفقوداتها لا بدّ أن يحصل له ويصير في ملكه، وهذا وهمٌ وظنّ كاذب؛ فجميع ما في عالم الكون والفساد غير ثابت ولا باق[80].

78- أبو بكر الرّازي، الطبّ الرّوحانيّ، ص 120.

79- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 205.

80- محمّد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفيّة، دار الفكر العربيّ، 1950م.

ففقد الأشياء المحبوبة مسألة طبيعيّة؛ لأنّ مكوّنات عالم الكون والفساد، بما فيه من أشياء حسيّة معرّضة إلى الفساد وليست بمأمن من الضّياع والتّغيّر، لهذا؛ ليس كلّ ما يريده الإنسان يمكنه طلبه أو الاحتفاظ به[81]؛ فالإنسان لا يستطيع أن يحصل على كلّ ما يرغب فيه، وكلّ ما ظنّ الإنسان أنّه تملّكه فعقباه حزن؛ إمّا بذهاب المملوك عن الإنسان، أو بذهاب الإنسان عن المملوك، «وذلك أنّه لا يعدم في كلّ حال فوت مطلوب أو فقد محبوب، وهذا لازم لعالمنا هذا، لأنّه عالم الكون والفساد، ومن طمع في الكائن الفاسد أن لا يكون ولا يفسد؛ فقد طمع في المحال، ولم يزل خائبًا، والخائب محزرون أبدًا، والمحزون شقيّ ..»[82].

هذه أجناس بعض الأمراض الأخلاقيّة وأنواعها، وكلّ جنس يتداخل مع جنس آخر ويترتّب عليه، ويولّد أنواعًا أخرى، وقد حدّد نظّار الأخلاق في الحضارة العربية الإسلاميّة علاجًا لكلّ مرض أخلاقيّ ولكلّ خلق ذميم، ويمكن إيجاز بعض خصائص هذا العلاج الأخلاقيّ في الملاحظات الآتية:

8 - خصائص علاج الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة:

قبل تحديد بعض مميّزات العلاج العربيّ الإسلاميّ للأخلاق، نشير إلى أن علاج أدواء أهواء النّفس ليس محصورًا فقط في الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة؛ فتاريخ الفكر الإنسانيّ - ومنه الفكر الغربيّ - عرف محاولات متعدّدة اهتمّت بنفس الموضوع؛ فالأبيقورية تناولت ما يعرف بـ «thérapie de l’âme»، وحصرت مهمّة الفيلسوف في إخراج المرض من النّفس، وإعادة الطّمأنينة إليها (ataraxie)، وإذا كانت الأبيقوريّة ترجع أسباب مرض النّفس إلى "الرّأي الفارغ" أو «الكلام الفارغ»[83]، فإنّ طمأنينة النّفس تحصل بوصفة «العلاج الرّباعيّ»: لا خوف من الآلهة، لا خوف من الموت، يمكن تجاوز الألم، والسّعادة يمكن تحصيلها، فالعلاج يكون بالتّحرّر من القول الفارغ، من كلّ قول أو حكم يفتقر إلى مفاهيم أوّليّة، كلّ حكم غير مؤسّس على إحالات تتعلّق بالوجود الذّهنيّ أو العينيّ؛ أي المفاهيم المفتقرة إلى مرجع.

لا يختلف هذا التّوجه الأخلاقيّ عند الرّواقية، ورسائل العزاء عند سينيكا لها غاية علاجيّة؛ فهي تهدف إلى مواساة الشّخص المنكوب، والتّقليل من معاناته، ومن وطأة الفاجعة عليه، هذه المهمّة تُنجز بتحويل مسبّبات الألم إلى وسائل لتجاوزه؛ أي تحويل لحظات الحزن إلى فرح، هذا ما يتطلّب الانغماس والغطس في عمق الحزن عوض الهروب والتّخفّي في تلك اللّحظات[84].

81- Van Riet Simone, Joie et bonheur dans le traité d’al-Kindi sur l’art de combattre la tristesse. *In:* Revue Phil - sophique de Louvain. Troisième série, tome 61, n°69, 1963, P p. 13-23.

82- يستحضر ابن مسكويه مضمون رسالة الكندي في دفع الأحزان، انظر: ابن مسكويه، ص 212.

83- EPICURE. *Lettres, maxims, sentences* (trad. Jean-François Balaudé), Paris, Le livre de poche, 1994.

84- Follon Jacques. André-Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l’âme*. Études de philosophie hell - nistique. Préface de Pierre Hadot. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 92, *n°4,* 1994. pp. 588-592.

وهذا العزاء الأخلاقيّ - بطابعه العلاجيّ - الّذي عرف إقبالًا في العصر الرّومانيّ، يخالف العزاء الدّينيّ؛ فإذا كانت العامّة تواجه الكوارث بالبكاء والحزن، فإنّ هذا العلاج يمنح الإنسان القدرة وإرادة التّجاوز، فالعلاج العزائيّ معناه: أن نفهم ما يقع - أوّلًا - لتتجاوز المشكل بعد ذلك.

وشهدت الفترة الحديثة اهتمامًا بعلاج الأخلاق، فديكارت خصّص مؤلّفًا لتشخيص أهواء النّفس ومداواة أدوائها، ولخّص علاجه العامّ في الفضيلة الّتي عدّها أعظم علاج لكلّ إفراط في الأهواء، ومن بين أنواع هذا العلاج العامّ، يذكر ديكارت: التّروّي والتّبصّر، المهارة في تصحيح عيوب الحالة الطّبيعيّة للفرد، تجنّب التّهور واعتماد الحيطة والحذر لحظة الغضب[85].

أمّا الفترة المعاصرة؛ فقد عرفت نقدًا للأخلاق المرضيّة، الأخلاق الّتي هيمن فيها الكاهن على مجال علاج ضعف الإرادة، وهذا ما دفع نيتشه إلى هدم الأوثان الأخلاقيّة؛ فضربات مطرقته كانت تقصد هدم الأخلاق الّتي خلقها «التّطبيب الكهنوتيّ»؛ فنيتشه الّذي يردّ مرض الإنسان إلى الغريزة، إلى ضعف الإرادة وعجز الإنسان على التّحكم في غرائزه وأهواءه، يرى أنّ حماة هذا التّطبيب - من كهنة وقساوسة - يسبّبون بعلاجهم المزيد من المرض، ويجعلون الإنسان المريض أكثر مرضًا، فالكاهن الطّبيب «يجلب معه البلسم والعلاج؛ حيث يجرح قبل أن يقوم بالعلاج كطبيب، فيسمّم الجرح في نفس الوقت الّذي يهدّئ فيه الألم النّاتج عن ذلك الجرح، إنّه يتقن هذا العمل، هذا السّاحر والمروّض للسباع الّذي يصير كلّ من يغالطه من الأصحّاء مريضًا»[86]، لهذا؛ يقترح نيتشه صيغة جديدة، سمتها الأساسيّة: هي رفض قمع الغرائز، وهي نوع من إرادة الحفاظ على التّنوّع الدّاخليّ بين الغريزة والعقل، وبين الهوى والنّظام، فلا يصحّ أن نرفض هذا التّنوع أو نقمعه أو نكبته، لكن أن نعطي له قاعدة وشكلًا، وهذا ما تحقّقه الإرادة، إرادة العقول الحرّة، فيكون الهدف من العلاج النّيتشويّ للأخلاق، المضادّ لعلاج الكهنة وأنصاف الفلاسفة، هو: دمج كلّ ما هو متناقض ومتباين؛ أي دمج الكلّ دون تفجير وحدته، فالوحدة الأصيلة: هي خلق إمكانيّة بقاء التّنوّع خلافًا لصيغة اللّاشكل الّتي تحلّ هذه الوحدة.

لا يحيد العلاج العربيّ الإسلاميّ للأخلاق عن مجهودات فلاسفة الأخلاق عامّة؛ فنظّار الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة حاولوا تأسيس صناعة تداوي أسقام النّفوس، لكن لا ينبغي أن نفهم من هذا العلاج معنى القضاء الكلّيّ على أهواء النّفس، وصحيح أنّ الألفاظ الدّالة على العلاج: كردّ الهمّ، وقمع الشّهوة، وردع الهوى، وطرح الحزن، ...إلخ، يمكن أن تولّد هذا الاعتقاد، لكن لا يصحّ أن نفهم أنّ معاني تلك الألفاظ تفيد انتزاع المرض جذريًا، فعلاج الأدواء الأخلاقيّة معناه - فقط - منعها من تجاوز المقدار بالزّيادة والنّقصان؛ فالأهواء والشّهوات وما تولّده من الملذّات لا يمكن الاستغناء عنها مطلقًا؛ ففيها ما هو ضروريّ:

85- René Descartes.: *Traité des passions de l'âme*, Henry Le Gras, Paris, 1649, p 143.

86- Friedrich Nietzsche: *la généalogie de la morale*, troisième dissertation/ traduction Patrick wolting les class - ques de la philosophie, le livre de poche, 2000, p p 17- 24.

كشهوات البطن والفرج وكلّ ما يحافظ على بقاء النّوع؛ فبالنسبة - مثلًا - إلى الغضب والشّهوة: «لو أردنا قمعهما وقهرهما بالكلّيّة حتّى لا يبقى لهما أثر، لم نقدر عليه أصلًا، ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرّياضة والمجاهدة قدرنا عليه»[87]. لذلك؛ وجب تعديل الهوى وعقلنته حتّى لا يضرّ بالفرد لذاته أو في علاقته مع الغير؛ فلا عيب في «إصابة اللّذّة الّتي تطيقها الشّريعة، ويقدّرها العقل، لكن لا يتجاوزها إلى الإسراف فيها، ولا يقصر عنها تهاونًا بها، ذلك أنّ الخروج إلى أحد الطّرفين؛ إن كان إلى جانب الزّيادة، سمّي: مجونًا وفسقًا وخلاعةً وما أشبهها من أسماء الذّمّ، وإن كان إلى جانب النّقصان، سمّي: فدامة وعبوسًا وشكاسة وما أشبهها من أسماء الذّمّ أيضًا، والمتوسّط بينهما: هو الظّريف الّذي يوصف بالهشاشة والطّلاقة وحسن العشرة، ويعرض من الصّعوبة في وجود هذا الوسط، ما يعرض في سائر الفضائل الخُلقية»[88]، وإذا كان يحقّ للعاقل أن يردع ويقمع الأهواء، خاصّة، الشّهوة والغضب، فإنّ ذلك معناه أن لا يطلقهما إلّا بعد التّثبّت والنّظر فيما يعقبانه، ثمّ يتبع الأَرجح؛ لئلّا يألم من حيث ظنّ أنّه يلتذّ، ويحسر من حيث ظنّ أنّه يربح، فليس المطلوب هو اجتثاث الهوى بالكلّيّة؛ بل المطلوب ردّه إلى الاعتدال الّذي هو وسط بين الإفراط والتّفريط، فالمطلوب - مثلًا - في صفة الغضب: حسن الحميّة، وذلك بأن يخلو من التّهوّر والجبن جميعًا، وبالجملة؛ أن يكون الإنسان في نفسه قويًا، ومع قوّته منقادًا للعقل؛ فلا ينبغي ذمّ الهوى مطلقًا، ولا مدحه مطلقًا؛ إنّما يذمّ المفرط من النّوعين، وهو ما زاد عن جلب المنافع ودفع المضارّ.

لا يتعلّق الأمر - كما يفهم بعض النّاس وبعض أصحاب المواعظ الأخلاقيّة في علاج الأخلاق - بقمع الغضب وإماطته بالكلّيّة، وقمع الشّهوة وإماطتها بصفة نهائيّة، فالمقصود بالعلاج: هو ضبطهما وتأديبهما، وردّهما إلى الاعتدال والمقدار.

وهذا العلاج الأخلاقيّ لا يمكن أن يستقيم دون إرادة الشّخص المريض، وهذا ما نسمّيه: قابليّة العلاج، وهذه القابليّة تفيد في أنّ علاج النّفس المريضة وخلقها الذّميم يتطلّب من صاحبها أن لا يكون في منزلة الميؤوس من شفائه، وهذا معناه: أنّ العلاج الأخلاقيّ يفترض أن يكون عند المصاب بمرض أخلاقيّ استعدادًا للعلاج، وهذا أول شرط يتّفق فيه نظّار هذه الأخلاق، وهو ما يسمّونه «ضرورة معرفة الإنسان عيوب نفسه»، فيجب على الشّخص أن يطلب عيوب نفسه باستقصاء شديد، وبسلك طرق محدّدة: كالاعتماد على صديق يبيّن للشّخص عيوبه، أو أن يستفيد من انتقادات عدوّ له، ولمّا كان الإنسان لا يخلو من عيب، مع اختلاف في الدّرجة؛ فإنّ العاقل: هو من ميّز عيوب نفسه فغالبها وسعى في قمعها، والأحمق: هو الّذي يجهل عيوب نفسه؛ إمّا لقلّة علمه وتمييزه وضعف فكرته، أو لأنّه يقدّر أنّ عيوبه خصال، وهذا أشدّ عيب على الأرض[89]. فأوّل العلاج يتطلّب من الإنسان أن يستبين ما فيه من المعايب والضّرائب الذّميمة، ومتى لم يستبين ذلك فيعرفه، لم يقلع عنه؛ إذ إنّه لا يشعر به، فضلًا عن أنّه يستقبحه،

87- أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص 947.

88- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 177.

89- ابن حزم، مرجع سابق، ص 66.

ويعمل في الإقلاع عنه[90]؛ فالمريض الّذي تنعدم عنده القابليّة للعلاج يشبه الوحش غير القابل للتّرويض؛ فـ «لا سبيل إلى رياضة سباع البهائم الوحشيّة الّتي لا تقبل التّأديب - كذلك - لا سبيل إلى رياضة من نشأ على هذه الطّريقة، واعتادها، وأمعن قليلًا في السّنّ، اللّهم إلّا أن يكون في جميع أحواله عالمًا بقبح سيرته، عائبًا على نفسه، عازمًا على الإقلاع والإنابة؛ فإنّ مثل هذا الإنسان هو من يُرجى له النّزوع عن أخلاقه بالتّدريج، والرّجوع إلى الطّريقة المثلى»[91].

كلّ هذا يفيد في إثبات أنّ علاج الأخلاق المريضة مسألة غير مستحيلة، وأنّ تغيير الخلق ممكن، بشرط وجود الإرادة والقابليّة للعلاج، ووفق طريق مخصوص يتمّ بسياسة النّفس وتربيتها، بتمرينها على الخلق الكريم، ورياضتها بجعل النّفس العاقلة تعدل الهوى؛ أي النّفس الشّهوانيّة والغضبيّة. لكن يجب أن يكون هذا التّهذيب بالتّدرج، فالأمر يتعلّق بتقويم وإصلاح النّفس، هذا الإصلاح الّذي يتمّ بالانطلاق من التّربية، وكما هو الشّأن في طبّ الأبدان، ينبغي لطبيب الأخلاق أن يعرف درجة المرض، ويخصّص له العلاج المناسب - كما وكيفا - وهذا ما يعرف بالتّدرّج في العلاج.

وإذا كان «المتكلّمون في إصلاح الأخلاق» وأصحاب المواعظ الأخلاقيّة يعتمدون الطّريق الكناشي في ما يعدّونه علاجًا للأخلاق، بالاستناد إلى تأويل مخصوص للشّواهد الدّينيّة الّتي تتخفّى خلف خطابات الأمر والنّهي، الوعد والوعيد، فإنّ الأخلاق العلاجيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة تعتمد الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النّفوس، لئلّا تقصر عما أريد لها، يتعلّق الأمر بالتّأسيس لصناعة شريفة وعمليّة، صناعة إقناعيّة لإصلاح أسقام النّفوس، ولهذا؛ نجد هذا التّأسيس يستند إلى أنواع من الحجج، نذكر من أمثلتها:

- حجّة الشّاهد: تتمثّل في كون النّاظر في علاج الأخلاق، يقدّم مواقفه بالاستناد إلى تجربته الشّخصيّة حول فاعليّة الدّواء ونجاعته، بمعنى؛ أنّ المقاربة العلاجيّة للمرض الأخلاقيّ تستقرأ من حالة النّاظر في الأخلاق، هذا ما نقف عليه مع ابن حزم الّذي حاول بناء مداواته لأدواء النّفس انطلاقًا من تجربته مع الأمراض الأخلاقيّة، يقول: «هذا شيء طال اختباري إيّاه، ولم أجد قط على طول التّجربة سواه»[92].

- حجّة النّموذج: تقتضي الاعتماد على شخصيّات تاريخيّة معروفة، ذات سلطة معرفيّة مع استحضار أقوالها وأحكامها حول الموضوع، كلّ ذلك بغرض الإقناع، وعند المؤسّسين لعلاج الأخلاق نجد استحضارًا لأعلام فلسفيّة، كما هو الشّأن بالنّسبة إلى أبي بكر الرّازي أو ابن مسكويه، أو نصادف الاعتماد على أدلّة دينيّة (آيات قرآنيّة وأحاديث)، أو توظيف أقوال لبعض الصّحابة كما هو الشّأن عند أبي حامد الغزالي.

90- أبو بكر الرازي، مرجع سابق، ص 51.

91- ابن مسكويه، مرجع سابق، ص 71.

92- ابن حزم، مرجع سابق، ص 30.

- حجّة المثال: تظهر باستعارة أمثلة واقعيّة لأخلاق النّاس، يتّضح ذلك في ذكر بعض الحالات: كالغضب والحسد، وبيان مثال النّفس مع القوى المتنازعة، فيمثّل الإنسان في بدنه بالوالي في مدينته ومملكته»[93].

- حجّة العلم: هي الّتي تعتمد الاهتداء بمقتضيات العلم: كتوظيف مفهوم الأمزجة والاستقساء، وتفسير آفات العشق، خاصّة، الإسراف في الجماع، أو الغضب وأسبابه الفيزيولوجيّة، أو شرب الخمر وآثاره الصّحيّة على الخلق وعلى النّفس وعلى الجسد، وكلّ ذلك بطريق التّفسير الطّبّيّ الفيزيولوجيّ.

- حجج حواريّة: إنّ الأسلوب الّذي تبنّاه نظّار الأخلاق العلاجيّة، يعتمد الحوار طريقًا إقناعيًّا يهدف إلى تفنيد بعض التّصوّرات والتّمثّلات السّائدة حول الموضوع، فنجد - مثلًا - صيغًا متنوّعة منها: إن قالوا: ... قلنا، أو أسلوب تبيان الغلط في اعتقادات الّذين يدافعون عن الهوى، وعن العشق وعن العجب؛ حيث يتمّ استحضار ادّعاءاتهم وإبطالها بعد ذلك، أو استخدام بعض الأدوات الشّبه منطقيّة: كأساليب القياس، مثلًا: لو ... لو، إذا كان ... فإنّ.

9 - على سبيل الختم: «الأخلاق باعتبارها علاجًا» وسؤال الرّاهنيّة:

يبدو أنّ موضوع «الأخلاق باعتبارها علاجًا» في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، يستلزم التّساؤل عن راهنيّته وأوانه، عن جدواه وفائدته للمجتمع العربيّ الإسلاميّ، سواء تعلّق الأمر بالفرد لذاته، أو في علاقاته مع الغير، سواء كان هذا الغير منتم لجماعته أو خارجًا عنها، سواء كان الغير قريبًا وشبيهًا، أو دخيلًا وغريبًا.

يمكننا أن ندلّل على أنّ موضوع «الأخلاق باعتبارها علاجًا» له راهنيّته اليوم، وأنّ الحاجة إليه تعدّ ضروريّة، بالشّواهد الآتية:

- إذا صحّ أنّ سؤال الأخلاق عامّة، وسؤال الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة خاصّة، هو: سؤال آنيّ ومستعجل، لما له من علاقة مع المجتمع العربيّ المعاصر، وكان موضوع «الأخلاق باعتبارها علاجًا» جزءًا من هذا السّؤال الكبير؛ فإنّ الكشف عن بعض جوانبه المغمورة سيمكّن من المساهمة في فهم الواقع الأخلاقيّ الرّاهن داخل المجتمعات العربيّة الإسلاميّة.

- لمّا كان السّؤال وسيلة للنّقد، فإنّ سؤال الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، هو مدخل لنقد الأخلاق، وإذا صحّ أنّ «المكتبة العربيّة تخلو من كتاب أو دراسة في نقد العقل الأخلاقيّ العربيّ، أو في تحليل نظم القيم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة تحليلًا موضوعيًّا نقديًّا»[94]، فإنّ موضوع «طبّ الأخلاق»

93- أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص 207.

94- الجابري، مرجع سابق، ص 8.

يمكن أن يعدّ لبنة في بناء هذا الدّرس النّقديّ للأخلاق، الدّرس الّذي لا ينجلي عالمه إلّا بالسّؤال النّقديّ عن الأخلاق.

- خلافا لمن يدّعي أنّ المسلمين، في درسهم للأخلاق، «اكتفوا بما جاء به الإسلام من نظام أخلاقيّ، شرّع فيه أمورًا من قبيل؛ الصّدق والعمل، وأمر باتّباعهما، وجعل عكسهما، من كذب وظلم، رذائل وحذّر من ارتكابهما، وأنّ من بحث من العرب في الأخلاق لم يكن نظره علميًا، ذلك أنّ الغالب على مثل هؤلاء: هو أخذ الأخلاق من الدّين دون الشّعور بالحاجة إلى البحث العلميّ في أساس الخير والشّر»[95]، يتبين من هذه الورقة البحثيّة أنّ «الأخلاق باعتبارها علاجًا» تفنّد هذا الادّعاء، فعلاج الأخلاق يعدّ صناعة لها موضوعها ومناهجها، كما لها مبادئ تتأسّس عليها، ولها خصائصها الّتي تميّزها من باقي الصّناعات؛ فطبّ الأخلاق يتجاوز الجمود على الشّواهد النّقليّة المستوحاة من الشّرع، إلى البحث عن شواهد عقليّة تقنع الإنسان بضرورة علاج نفسه من الخلق القبيح.

- تعدّ «الأخلاق باعتبارها علاجًا» أو النّزعة الطّبّيّة في الأخلاق في الحضارة العربيّة الإسلاميّة نزعة إنسانيّة، و«طبّ الأخلاق» ضروريّ فعلًا للتّخلّص من القيم الكسرويّة، القيم الّتي يخلو قاموسها من «المحبّة» و« التّحنّن»[96].

- إنّ المفاهيم الرّحّالة في «الأخلاق باعتبارها علاجًا» كما أسّسها بعض القدماء في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، لها أهميّتها في الفكر الأخلاقيّ المعاصر؛ فالهوى واللّذّة والشّهوة والغضب..، تشكّل مفاهيم أساسيّة في الدّرس الأخلاقيّ المعاصر، ومازال السّجال حولها قائمًا، ورغم تغيّر أسماء بعض المفاهيم، وتحويل دراستها إلى مجال العلوم الإنسانيّة: كالعنف والضّغينة والغريزة الجنسيّة والإشباع ...، فإنّ هذه المفاهيم الّتي تعدّ أمراضًا نفسيّة أو مجتمعيّة، تجد أصولها في الدّرس الأخلاقيّ العربيّ الإسلاميّ، ورغم تغيّر المصطلحات، وتغيّر شكل بنيتها، فإنّ البنية تبقى هي نفسها؛ فالمجتمع يعاني من الغضب والعنف، ومن الكبر والحسد والتّعصّب ...، وهي أمراض أخلاقيّة ملازمة للإنسان على امتداد تاريخه.

- «الأخلاق باعتبارها علاجًا» لها أهميّتها المجتمعيّة؛ فهي تركّز على البعدين - المرضيّ والعلاجيّ - للأخلاق في علاقتها مع الجماعة، الأخلاق المتعلّقة بالنّاس وبالعيش بين النّاس؛ بل إنّ هذه الأخلاق تنظر إلى الإنسان في بعده الكونيّ، فالمرض الأخلاقيّ لا يتعلّق بالإنسان العربيّ المسلم وحده؛ بل بالنّاس عامّة.

- تبعًا للأصل الاجتماعيّ في علاج الأخلاق، تتجلّى بعض الجوانب الإيجابيّة لهذه النّزعة الطّبّيّة للأخلاق في شجب الزّهد والمبالغة فيه، والإلحاح على اعتماد الاعتدال في كلّ شئ؛ فالخلق الفاضل ليس

95- الجابري، مرجع سابق، ص 8.

96- نفسه، ص 344.

هو خلق الزّاهد المعذّب لجسده؛ بل هو خلق من يعطي لجسده وشهواته حقّها دون إفراط ولا تفريط، بالتّالي؛ فالتّفاضل يكون في الاعتدال.

- لمّا كان المجتمع العربيّ الإسلاميّ المعاصر يعاني أزمات أخلاقيّة، أزمات سببها الأمراض الأخلاقيّة، فإنّ "الأخلاق باعتبارها علاجًا"، كما أسّست في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، يمكنها أن تساهم في الإجابة عن بعض التّساؤلات المتعلّقة بهذه الأزمة؛ بل يمكنها أن تقدّم حلولًا لعلاج بعض الأمراض الأخلاقيّة الّتي أصبحت اليوم حكرًا على أصحاب المواعظ الأخلاقيّة.

- خلافًا لخطاب المواعظ الأخلاقيّة، وخطاب «المتكلّمين في إصلاح الأخلاق»، أصحاب «الطّريق الكناشي» في النّظر الأخلاقيّ، نعتقد أنّ إحياء النّزعة الطّبيّة في الأخلاق يمكن أن يفتح أفقًا جديدة في الدّرس الأخلاقيّ المعاصر، ويقدّم طرقًا متقدّمة وجديدة في تناول الأمراض الأخلاقيّة وعلاجها.

لهذا نعتقد أن إعادة طرح سؤال الأخلاق عامّة، وسؤال علاج الأخلاق خاصّة، أصبح سؤالًا راهنًا، ويعوّل عليه في تجاوز خطاب الأوامر والنّواهي الأخلاقيّة، وتجديد النّظر الأخلاقيّ العربيّ وفق مقاربات نقديّة، وكلّ هذا يتطلب مجهودات ومبادرات تعيد إلى هذا الدّرس مكانته، وتبعثه من رماده.

المراجع العربيّة:

- ابن حزم أحمد، **الأخلاق والسّير في مداواة النّفوس**، الطّبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978م.

- ابن مسكويه أحمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة، بدون تاريخ.

- أبو ريدة محمّد عبد الهادي، **رسائل الكندي الفلسفيّة**، دار الفكر العربيّ، 1950م.

- الجابري محمّد عابد، **العقل الأخلاقيّ العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الأولى، مارس 2001.

- ديكارت رينيه، **انفعالات النّفس**، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، دار المنتخب العربيّ للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، الطّبعة الأولى، 1993م.

- الرازي أبو بكر، **الطّبّ الرّوحانيّ**، تقديم وتحقيق: عبد اللّطيف العبد، مكتبة النّهضة المصريّة، 1978م.

- الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدّين**، الكتاب الثّاني من ربع المهلكات: **رياضة النّفس وتهذيب الأخلاق ومعالجة أمراض القلب**، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2005م.

- الغزالي أبو حامد، **ميزان العمل**، حقّقه وقدّم له: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطّبعة الأولى، 1964م.

- نجاتي محمّد عثمان، **مدخل إلى علم النّفس الإسلاميّ**، دار الشّروق، مصر، الطّبعة الأولى، 2001م.

- مبارك زكي، **الأخلاق عند الغزالي**، كلمات عربيّة للتّرجمة والنّشر، القاهرة، 2012م.

المراجع الأجنبيّة:

- Descartes, René, Traité des passions de l'âme, Henry Le Gras, Paris, 1649

- EPICURE, Lettres, maxims, sentences (trad. Jean - François Balaudé), Paris, Le livre de poche, 1994.

- Kant, Emmanuel, Anthropologie du point de vue pragmatique, traduction Michel Foucault, livre III: De la faculté de désirer, Des passions, § 80 et 81 (1798).

- Nietzsche, Friedrich, la généalogie de la morale, troisième dissertation/ traduction Patrick wolting les classiques de la philosophie, le livre de poche, 2000.

- Sghaier, Ezzedine, La mélancolie d'après les sources arabes Ou comment appréhender la pensée médicale. La revue de tehiran. N 109. décembre 2014

- Spinoza, Baruch, Ethique, quatrième partie, traduction Armand Guérinot, édition Ivrea 1993, Paris.

- Van, Riet Simone. Joie et bonheur dans le traité d'al - Kindi sur l'art de combattre la tristesse. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 61, n°69, 1963.

- Voelke Follon, Jacques. André - Jean Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*. Préface de Pierre Hadot. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 92, n°4, 1994.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017