جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
للحصول على شهادة دكتوراه في العلوم
تخصص: فلسفة
الموسومة بـــ:

الرغبة وإستعمال المتع في الفكر الفلسفي العربي الوسيط

الكندي أنموذجا

إعداد الطالبة: **إشراف:**

رزاق كريمة **أ.د: عبد اللاوي عبد الله**

أعضاء اللجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
شهرزاد دراس	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
عبد الله عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران 2
بلبولة مصطفى	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة الشلف
عيساني أمحمد	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تيسمسلت
ثابت قسول	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس

الموسم الجامعي
2020/2019

الإهداء

إلى من علمتني أن الحياة شيئان...راحة بين يديها وجنة تحت قدميها

أمي رحمها الله ، إلى والدي الكريم أطال الله في عمره ..إن القلم لا يفي حقكما مهما كتب

ولا يسعني سوى قول "رب ارحمهما كما ربياني صغيرا "..

كلمة شكر وعرفان

بداية أتوجه بكامل الاحترام والشكر والتقدير إلى الأستاذ المشرف عبد اللاوي عبد الله على ما بذله معي من وقت وجهد ونصح ..إلى جانب تقديري الكبير للأساتذة المناقشين الذين كلفوا أنفسهم عناء قراءة ومناقشة هذا العمل ...فلتتقبلوا جميعا خالص شكري وامتناني ..

مـــقـــدمـــة

يلاحظ المرء في قراءته لتاريخ الفلسفة ذلك التأكيد على تأثير الفلسفة اليونانية على الفلسفة العربية الإسلامية من لدن الفريقين، ونعني الغربيين وبعض العرب[1]، و إن كان مثل هذا الطرح قد حسم فيه لصالح أو ضد هذه الفكرة فإن الأمر الذي يمكن أن يشد الانتباه في مثل هذه المعالجات أن بعض الدراسات التي عالجت الموضوع خاصة المعاصرة منها أولت اهتماما لدراسة جوانب مهمة في هذا التأثير كالحضور الأفلاطوني أو الأرسطي بل حتى الذري[2]، ولكن رغم أهميتها هذه إلا أنها لم تشير إلى حضور المدارس ما بعد الأرسطية[3]، في فكرنا الفلسفي العربي –الإسلامي رغم ما لها من أهمية خاصة في الفلسفة المعاصرة، ولعل الانتباه الذي أولته الفلسفة المعاصرة خاصة لمباحث كالأخلاق والجمال وارتباطهما بمفهوم التواصل الاجتماعي[4]، يؤكد أهمية هذه الفلسفات في تحريك، وتفعيل وتنمية الفعل الفلسفي.

[1]. حسين مروه، "النزعات المادية"، طيب تيزيني" مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط،"أدونيس" الثابت والمتحول"، على سامي النشار، "مناهج البحث عند مفكري الإسلام"، ديبور" تاريخ الفلسفة في الإسلام"، وكذلك هنري كوربان، كلود كهان، وارنست رينان.

[2]. أنظر مثلا حسين مروه، "النزعات المادية"، طيب تيزيني. "مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط".

[3]. ونقصد الأبيقورية، الرواقية، الشكاك، الكلبية.

[4]. أنظر تلك العودة عند مجموعة من الفلاسفة المعاصرين، هبرماس في المصلحة والمنفعة دولوز في ضد أوديب أو ألف طبق جورج بتاي، تشارل تايلور، رورتي والفليسوف الألماني الشاب بيتر زلوتزديك في نقد العقل الكلبي صدر سنة1982.

في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط نصوص عدة فيها ما هو لفلاسفة يقعون ضمن التصنيفات المتفق عليها ونعني بذلك أبي حامد الغزالي[5]، إخوان الصفا[6]، ابن خلدون[7] وغيرهم ما يشد الانتباه إلى مثل هذه المعالجة العميقة من خارج دائرة المعاملات الفقهية لمفهوم الرغبة واللذة (أنظر الفصول المذكورة ضمن الإحالة رقم 7)، وتمشيا مع نفس التوجه، ونعني به الفكر الفلسفي العربي الإسلامي، نجد نصوصا أخرى كما هو الحال مع كليلة ودمنة، المقامات للحريري، ألف ليلة وليلة، البخلاء كتاب الحيوان للجاحظ، رسالة الرازي في الطب الروحاني ،مؤلف ابن قيم الجوزية والتي هي طافحة بنوع من التردد بين علوم مختلفة لدرجة طغت عليها نزعة الجمع والتاريخ واندست في ثناياه بعض الآراء النقدية حينا آخر حيث جاء الانشغال بالمتعة التي تدير الحدث الفلسفي خفيا غامضا مرة ومعلنا مرة أخرى والذي لا يمنح نفسه للقراءة العادية المتعجلة بل يتطلب نوعا من الحفر الأركيولوجي للوقوف على تلك الأصالة العربية–الإسلامية النابعة من الاستعمالات الممكنة لفعل المتعة الإبداعية. فإذا نظرنا إلى الكتابات الفلسفية التي جاءت مرفقة ومتزامنة أحيانا مع نصوص مجاورة يمكننا أن نلاحظ أن التردد السابق يتحول إلى اكتشاف لحشود من الرؤى متغايرة إلى حد التماهي هذا ما يخبر عنه المستوى الأولى من القراءة غير أن هذا الشعور سرعان

---

[5]. أنظر، مثلا ج2 كتاب آداب الأكل، كتاب آداب النكاح، كتاب الألفة والأخوة والصحبة والمعاشرة، وفي ج3 كتاب رياضة النفس، وكتاب كسر الشهوة، وكتاب ذم البخل وذم حب المال، وفي ج4 كتاب المحبة والشوق وج 5 كتاب عوارف المعارف بدء من الباب الثاني والثلاثون.

[6]. أنظر مثلا مج 1 الرسالة 7 في الصنائع العلمية والغرض منها الفصل 1،2،3،4 ومج 2 الرسالة 10 الفصل 4 وكذلك مج3 الرسالة السادسة في ماهية العشق، والرسالة 16 في خاصية اللذات وفي حكمة الحياة والموت وماهيتها.

[7]. أنظر، ج1، الفصل الرابع رقم 10.11.12.13. الجزء 2 الفصل الخامس رقم32.

ما يزداد رسوخا حينما نقاربها في رؤية متكاملة حيث يتضح لنا الأمر بأنها نصوص مملوءة بالحركة وليست نصوصا مواتا.

إذا افترضنا أن البعض منها وإن كان منقولا للثقافة العربية–الإسلامية كما هو الحال مع كليلة ودمنة فإن الحاجة إلى مثل هذا النقل تعبر بلا شك على رغبة تنم على فعل المتعة والذي ينبع بدوره من فعل الرغبة كممارسة إبداعية ، فالرغبة إبداع حيث يمكننا أنة نجد ذلك في الفكر الصوفي الإسلامي من خلال مفاهيم كالتجلى، والتأنيس، وجنة الوراثة، وجنة الذات، والذوق، والحب ونجد مثل هذا كذلك في ذلك التجول الذي يجريه جيل دولوز على مفهوم الرغبة حينما ينقله من التصور الفرويدي ليجعل منه فعلا للإبداع كانتصار لرغبة ما.(أنظر جيل دولوز كتابه ضد أوديب باللغة الفرنسية).

حيث أن المتتبع لتاريخ الفلسفة يجد أن الرغبة قد أخذت حيزا من اهتمام التفكير الفلسفي إذ يمكننا الإشارة هنا على الأقل لستة أقطاب من تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة وهم: ديكارت، سبينوزا، شوبنهاور، نيتشه، فرويد، فوكو، ودلووز الذين قدموا تصورا حول الرغبة إما في صيغة انفعالات وأهواء أو ممن تناول الرغبة كإبداع.

لقد سعينا من خلال هذا العمل للتفكير في فلسفة الكندي بوصفها تأسيسا لعملية التفلسف ذاتها وتأريخا لبداية الفعل الفلسفي داخل الفكر العربي الإسلامي، لذا يتنزل هذا العمل في إطار معين أي حدود القرن التاسع ميلادي الذي عاش فيه الكندي[8]، ... من خلال الكشف عن الكيفية التي عالج بها هذا الأخير مسألة الرغبة في حدود استلهامه

[8]. الكندي الفيلسوف الأول وهو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، نسبته إلى قبيلة كندة وهو فيلسوف العرب والإسلام ولد بالكوفة سنة 170هـ انتقل إلى البصرة أين تلقى علومه تم على بغداد في مرحلة لاحقة أين إتصل بنوادي الثقافة العلمية والفلسفية فأحاط بهما عاش في جو فكري يموج بالتقافات المتنوعة والفلسفات المختلفة فإتجه وجهة خاصة في العلوم الطبية والرياضية والفلكية والفلسفية حتى ذاع صيته وإرتفع ذكره .وكان ذا حظوة عظيمة لدى المأمون ومن خاصته فإنتخبه المأمون ليعرض عليه ما يترجم من كتب الحكمة، وقد صنف في شتى العلوم من المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والموسيقى والنجوم والطب... وتضاربت الآراء حول تاريخ وفاته غير أن أقربها للصواب أنه توفي في أواخر سنة 252هـ...لمزيد من التوسيع أنظر محمدى كاظم الطريحي، **الكندي فيلسوف العرب الأول حياته وسيرته**، آراءه وفلسفته رسالته في دفع الأحزان، ط2، دمشق 2009. ... كذلك أنظر حسام محي الدين الألوسي، **فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه**، ط1، دار الطليعة بيروت، 1985م.

للفلسفة اليونانية باعتبارها رافدا تاريخيا ومعرفيا، والثقافة العربية الإسلامية باعتبارها موطنا فلسفيا له.

ولذلك سيبنى تقديمنا من خلال دعامتين أساسيتين أو حدين معرفيين: الحد اليوناني من جهة تقليده له، ومن جهة أصالته، لذا كان لزاما علينا أن نبحث في الرغبة من منظور ما اعتاد تاريخ الفلسفة تقسيمه: الرغبات الحسية، والرغبات العقلية تمشيا مع الإطار المعرفي لفلسفة الكندي، على أن نبين في مرحلة ثانية الإضافة النوعية للكندي في تناوله لمسألة الرغبة.

لن نبالغ إذا صنفنا الرغبة من أهم وأعمق المشكلات التي عرفتها الفلسفة ليس فقط الفلسفة الكلاسيكية بل وحتى المعاصرة، والحديثة لأن ماهيتها تحمل الكثير من التساؤلات.

فبقدر ما تصورنا الرغبة كحاجة إلى التملك بما يحمله ذلك من عناء مصحوب بمرارة النقص أو الحرمان،...تظهر الرغبة رغبة واعية ولا واعية، محدودة ولا محدودة، واحدة ومتعددة، متناهية ولا متناهية، تحمل في ذاتها إثباتا ونفيا، ألما وسعادة تغيرا وثباتا مشبعة كما لا يمكن أن تشبع بشكل لا يبقي وراءه أي رغبة تلكم هي لعبة الرغبة وذلك ما يجعل منها إبداعا متدفقا. فهي لا تتوقف وتولد من جديد وتتحول من موضوع لأخر.. فبين من اعتبرها نقصا وبين من جعلها رديفة للذة والمتعة وبين من رآها إنعكاسا لجانب لا شعوري واعي وبين من حاول تقنينها ضمن خطاب ينفلت مفهوم الرغبة ويتماهى داخل أنساق

مختلفة، غير أن طرحا كمثل الذي صاغه سبينوزا حديثا، أو دولوز معاصرا، أعطي الرغبة قيمة إيجابية تعكس جوهر الإنسان وتعبر عن ذاته وإبداعاته.

وهذا ما قد يعطي للوهلة الأولى دلالة مغايرة لمجال الإشكالية المراد معالجتها هنا، ونعني أن مفهوم الرغبة هنا يبتعد عن المفهوم الذي صاغه سيغموند فرويد ذو الدلالة الجنسية، ولا حتى تلك الممارسات التي تتحدث عنها الأبيقورية بل أنه ينزع نحو مفهوم الإبداع الذي يسوقه جيل دولوز في كتاباته مرة ونحو مفهوم الممارسة أو الفعل الذي نجده مغلفا بمفهوم الاستعمالL'usage أو الاستعمالات les usages داخل النصوص العربية كما هو الحال في الفصل الذي يخصه أبي حامد الغزالي لرياضة النفس، وكذا كسر الشهوة في كتاب إحياء علوم الدين، والفصل الذي يخصصه أخوان الصفا في المجلد3 الرسالة السادسة في ماهية العشق، والرسالة 16 في خاصية اللذات وفي حكمة الحياة والموت وماهيتها من كتاب الرسائل.

فقد اشتغل الفكر العربي الإسلامي الوسيط على العموم، والفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة خصوصا على مسألة الرغبة في علاقتها باستعمال المتع، اللذات، في حقول متعددة يمكن أن نذكر منها:

أولا: في الشعر حيث نجد أغراض الغزل والمدح قد احتلت بابا واسعا من وصف للحب بصوريته العفيف والماجن تعبيرا عن لذات الحياة من مأكل مشرب، وزينة، وحب، كما أن المدح كان مخصوصا لغرض توجيه الخطاب لشخص غالبا ما كان المقصود به الملك أو

الحاكم، ولكن ذلك لم يمنع الشاعر بأن يصف داخل القصيدة الواحدة بعض من مزايا الملك، كوصف المأكل والمشرب أو المعمار بصورته الماثلة وبمبالغة أحيانا سمحت بها الأساليب الشعرية العربية حيث يظهر ذلك بقوة في أشعار المتنبي، ولقيط بن يعمر، وبرز بكثير في الفترة العباسية شعر الخمريات الذي أشتهر به أبا نواس.

كل ذلك يصور ضمن خطاب الشعرية العربية جمالية بلاغية لغوية يمكن أن تكون طريقا لفهم الرغبة في علاقتها باستعمال المتع في تلك اللحظة المهمة من تاريخ الفكر العربي الوسيط.

ثانيا: أما في مجال الفكري أو الآداب العربية فيمكن أن نعثر على العديد من النصوص المتميزة التي ذهبت لطرح مسألة استعمال المتع بكفيتين مختلفتين:

أولا: اعتنت الأولى منها بوصف المسائل المتعلقة بالجنس خصوصا كمجال للمتع، بمعني اللذات، يمكن أن نذكر في هذا الباب من الكتب التي ألفت في هذا المجال: كتاب في الجماع وآلاته لجلال الدين السيوطي، كتاب رجوع الشيخ إلى صباه في القوة على الباه لأبن كمال باشا، كتاب بلاغات النساء لأبي الفضل أحمد بن أبي طاهر المعروف بابن طيفور، كتاب النكاح للشيخ عبد الله الموصلي الحنفي، و وحتي باب من إحياء علوم الدين لإمام أبي حامد الغزالي يحمل عنوان القول في شهوة الفرج، وكتاب في المجون والسخف للأصبهاني. كل هذه المؤلفات إن كانت وصفا مبالغا فيه أو فقها يقنن القول في الجنس تعبر داخل الآداب العربية عن معرفة عالمة بقضايا الجنس التي لم تكون بعيدة عن الخطاب التداولي

العربي الوسيط، وهذا ما أراد تبيناه مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين ممن أعادوا التفكير في تمثل الجنس في نصوص الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة من أمثال عبد الكبير الخطيبي، فتحي بن سلامة، ونور الدين الزاهي.

ثانيا: اعتنت المجموعة الثانية بمتع مختلفة عن الأولى كما هو الحال مع كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، وكتاب البخلاء للجاحظ، وكتاب ألف ليلة وليلة، وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي. والمقامات بمختلف مؤلفيها. حيث يلاحظ على الصنف الثاني أنه توسع للاشتعال على قضايا مهمة كان جزء منها يعتني بخطاب للمتعة في رؤية فلسفية شملت السلوك مرة، واللغة مرة أخري.

يدل كل هذا على أن جزء مهم داخل الخطاب الفكري العربي الإسلامي الوسيط لم يكن ليركز مفهوم المتع على اللذات الحسية بل تعدي الأمر ذلك لأساليب تعبير مغايرة لما يمكن أن يفهم على أساس أنه بذور لتفكير أخلاقي كلما جري الحديث عن إشكالية الرغبة والمتع.

وبما أنه "ليس هناك من شرف تستحقه الحقيقة ولا سمو يظفر به المفهوم إلا في إرتباطه بالحياة وبالتحفيز الذي يباشرانه من أجل العيش على نحو جميل، أي على نحو ممتع ولذيذ "على حد قول الكباص. كانت رسالة الكندي في طرد الأحزان وهي موضوع بحثنا ترصد تقنيات للعناية بالذات الإنسانية تهدف إلى تجنب الأحزان ومعالجة الأسقام، كما

تساهم في تفكيك النظرة المتشائمة لترسم بذلك سبلا لتحصيل السعادة وبناء نظرة متفائلة من خلال الأمل والطموح.

لقد تعودت الفلسفة في عمومها تعريف الإنسان بالحيوان عاقل والناطق وحتى المائت ولكن يبدو أن لهذا الإنسان ميزة أخرى قد لا تقل أهمية عن سابقاتها وهي، أنه كائن هش وإن بدا بخلاف ذلك فهو أكثر الكائنات عرضة للعطب والضرر نفسيا كان أم جسديا، لذا تتدرج رسالة الكندي في هذا الإطار القائم على الحكمة العلاجية الموجهة التي تسعى لطلب الشفاء من خلال طلب الحق مع العمل به بما يقتضيه ذلك من ربط بين تحصيل العلم والشفاء بالفضيلة.

إن محاولة الكندي تمثلت في تشخيص الداء الذي يلحق الإنسان وما يسببه من أذى وحزن يعصف بهدوئه واستقراره وهو في كل ذلك يسعى لتحقيق غاية عقلية هي في جوهرها تأسيس نحو تدبير الذات وهي حيازة السعادة .

ولذلك فإن الجزء الثاني من إشكالية موضوع عملنا فإنه يفترض إثبات أن الحزن في تصور الكندي متعة ولكنها سلبية لذا انبرى تحقيقا للرغبة العقلية بطرد الرغبات الحسية التي تدفع للحزن، والتي هي في حقيقة الأمر تعبير عن اللذة الحسية. بمعنى أن الكندي كان يدعو من الناحية الفردية أو الاجتماعية الأمة الإسلامية لتبني الفلسفة كحب للمعرفة من منظور عربي إسلامي محض بمثل ما كانت الفلسفة اليونانية تريد أن تجعل من الفلسفة

رغبة في حب الحكمة/ المعرفة فكان الفيلسوف محبا للحكمة، وذلك تمشيا مع تعريفة للفلسفة من حيث أنها موت للشهوات.

1-موقع البحث من الدراسات السابقة

تعتبر هذه الإشكالية مواصلة وامتداد لمذكرة الماجستير والتي حملت عنوان مفهوم الصداقة عند أبي حيان التوحيدي والتي نوقشت ضمن مشروع الفلسفة والتواصل. وهي مسبوقة ببحثين إطلعت عليهما قدم الأول كمذكرة ماجستير بجامعة وهران بعنوان إشكالية الجسد والمقدس في الفكر الديني الاسلامي-قراءة في إبن قيم الجوزية- من تقديم أ. والباحث المستاري الجيلالي تحت إشراف الأستاذ الدكتور عبد اللاوي محمد. والثاني حول مفهوم الإنسان في الفلسفة الرواقية من طرف الأستاذة بوحلال نادية من جامعة قسنطينة تحت إشراف أ.د بغورة الزواوي. كما شد إنتباهي أثناء إنجاز مذكرة الماجستير عملين العمل الأول هو الذي قام به مشال فوكو في مؤلفين ونعي بهما **تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي**، **وتاريخ الجنسانية** خاصة الجزء الثاني والثالث ، وكتاب الأستاذ عبد الفتاح كيليطو **أبو العلاء المعرى أو متاهات القول**، ..إن هذه الأعمال مع أخرى ساعدتني في محاولة تصور مثل هذا الموضوع الذي آمل أن أوفق في معالجته.

2 -الإشكالية:

من خلال هذا الملمح الذي ظهر داخل المجال التداولي العربي الإسلامي الوسيط الذي تتنزل فيه الإشكالية الأساسية لموضوع الرسالة نتساءل عن أوجه وصور حضور

الفلسفة الرواقية والأبيقورية كمرجعية داخل الفلسفة العربية- الإسلامية الوسيطية من خلال رسالة الكندي الحيلة في طرد الأحزان التي اعتمدناها كأنموذج؟ كيف يمكن قراءة الحزن وأبعاده عند الكندي، سيما إذا كان التفكير في الحزن هو بحث عن السعادة بماهي موضوع الرغبة؟ كيف يمكن الكشف عن جوانب الإبداع من خلال وسائل طرد الهم باعتبارها شكلا من أشكال العناية بالذات؟ وإذا إنطلقنا من فرضية أن الكندي قد نظر للحزن كمتعة أين تتجلى إستعمالات المتع عند الكندي؟؟ وهل كان معالجته لهذا الأمر معالجة عربية- إسلامية صرفة أم هي امتداد لتأثيرات سابقة؟.

ولأجل بلوغ وضبط أهداف الإجابة على الإشكال الذي يمكننا أن نعده مركزي ومثير للجدل داخل فترة معينة من تاريخنا الفكري العربي لأننا نفترض بأن سبب طرح الكندي للمسألة الأخلاقية في صلب التفكير الفلسفي يمكن أن يعود إلى غموض الواقع، خصوصا الفترة التي عايشها، فترة المأمون والمعتصم، وتشابك العلاقات بين الأفراد والمجموعات، وكذا الأخطار التي كانت تستهدف حلم تكوين الدولة أو الأمة، وتنامي العنف وكثرت الانقسامات والنزاعات داخل الدولة العباسية وغياب الحلول للتغلب على ذلك.

حيث كان من واجب الكندي مثلما سيكون الأمر كذلك مع الفارابي لاحقا البحث عن طرق وسبل لسعادة ممكنة، ولم يخص الكندي كما هو واضح من مؤلفاته السعادة بعنوان منفرد بل أن اشتغاله على الحزن يمكننا أن نستشف منه تلك المعالجة الفلسفية لموضوع بلوغ السعادة من حيث أنها الأمل في الفرح والأمل في الحياة. كما أن تحقق ذلك يكون من خلال

تهذيب النفس وتطهيرها مع ضمان بقائها بعيدة عن مصادر الشهوات "بإخضاع قوتي الشهوة والغضب للنفس العاقلة". أي سيطرة العقل على الجانب الغريزي والغضبي للنفس...ما كان اهتمام الكندي بالنفس وتهذيبها هو في جوهره اهتمام بالأخلاق بشكل من الأشكال.

ولبلوغ ذلك، ارتأينا أن نقسم الرسالة إلى مقدمة، وثلاثة فصول وخاتمة حيث:

الفصل الأول: الذي جاء بعنوان: **الفلسفة وتاريخية الرغبة** والذي تناولنا فيه الكيفية التي تطور بها التفكير حول الرغبة، وقد ضم ثلاث مباحث، **المبحث الأول:** بعنوان في ماهية الرغبة: السياق والدلالات والذي عرضنا من خلاله مفهوم الرغبة والفرق بينها وبين الحاجة وبين اللذة وكيف تطور مفهوم الرغبة من معنى النقص إلى مبدأ إنتاج وإبداع، أما **المبحث الثاني:** والذي جاء بعنوان **تاريخية الرغبة في الفكر اليوناني،** تناولنا فيه الرغبة عند كل من أفلاطون في محاورة المأدبة والجمهورية وفيدروس، وأرسطو من خلال كتابه الأخلاق إلى نقيوماخوس. حيث يظهر من خلال النموذجين أن تناول مسألة الحب عند أفلاطون كان الغرض منها الكشف عن ارتباط فكرة الجمال بالرغبة بينما عند أرسطو ارتبط ذلك بتناوله للفضيلة خاصة في فكرة الاعتدال أو الوسط. وصولا إلى التصور الذي حملته المدارس المتأخرة ونعني بذلك الرواقية والأبيقورية لمفهوم الرغبة، أما **المبحث الثالث:** فقد جاء بعنوان: **الرغبة في الفكر الفلسفي الحديث** والذي تناولنا فيه الرغبة من خلال فلسفة سبينوزا على الخصوص لما لها من أهمية في بناء تصور مختلف عن الفلسفة الأخلاقية مختلف عن ذلك الذي تناوله ديكارت وخص به الانفعالات، إضافة إلى وجهة نظر شوبنهاور وهي لا تقل

أهمية سيما تناوله لفكرة الإرادة كتعبير عن جوهر الوجود الإنساني، إنها الشيء في ذاته الذي لا يفنى ... وحتى إن وصفها بالعمياء غير أنها تبقى دائما إرادة الحياة .

أما **الفصل الثاني** فقد جاء بعنوان: **مكانة الرغبة داخل الفكر العربي الوسيط:** والذي جاء أيضا مقسما إلى ثلاث مباحث: **المبحث الأول** بعنوان :**الرغبة بين التأطير الفقهي والتنظير الفلسفي:** وتناولنا فيه الرغبة كتعبير عن الحب من خلال نموذجين هما ابن حزم، ابن قيم الجوزية يعكس كل منهما خطابا دينيا فقهيا يحاول أن يشرعن الرغبة ضمن حدود وأطر الدين والشرع الإسلامي، ثم تناولنا من خلال نموذج الفارابي الطرح الفلسفي للرغبة لما لها من أهمية بارزة في تناول مفهوم السعادة. أما **المبحث الثاني** فقد جاء بعنوان **الرغبة بين مسالك الفناء الصوفي والإبداع الشعري:** وتناولنا فيه الجانب الإبداعي للرغبة داخل الخطاب الصوفي من خلال ما لجئو إليه من وتأويل، لغة ، ورمز وحب وتجلي وفناء في الذات الإلهية. زيادة على الكشف عن آلية جديدة ونظام جديد من القول الشعري يتجاوز الإطار الذي وضعه النحويون كاشفين عن ممارسة لغوية جديدة فيها من التجديد الذي نقرأه على مستوى تجديد الألفاظ والإهتمام بالبلاغة والصور البيانية، كما فيها من المجازفة فيها التي خلخلت تلك العلاقة الطردية القائمة بين الدال والمدلول وذاك مكمن الإبداع داخل ما إصطلح عليه بالشعرية العربية. أما **المبحث الثالث** فجاء بعنوان **السعادة وموضوع الرغبة:** تناولنا فيه السعادة من وجهة نظر الكندي باعتبارها غاية في ذاتها وكيف تساعد الفضيلة الخلقية والعقلية في إدراكها، ليصل في الأخير إلى أن منطلق أن الفضيلة هي توافق مع

نظام الطبيعة والذي هو في جوهره توافق مع نظام العقل فإن العاقل لا يرغب فيما يعجز عن بلوغه، فمن الحكمة أن لا يعلق المرء سعادته ويرهنا بتحقيق غايات مستحيلة.

أما <u>الفصل الثالث</u> فجاء بعنوان: **<u>الرغبة وإستعمالات المتع عند الكندي:</u>**

وقد تناولنا فيه الكيفية التي تم فيها استعمال المتع عند الكندي، وهو فصل ارتأينا أن نضع فيه فلسفة الكندي في سياق الطب الفلسفي مستفيدين كثيرا من الخطاطة العامة لكتاب سينيوزا في الأخلاق والذي يقوم على تقسيم رياضي للقضايا الفلسفية: قضية، برهان، حاشية.

وتمشيا مع التقسيم الذي ذكره الأستاذ حسام الدين الألوسي في مؤلفه حول الكندي ارتأينا من الأفضل تحين التقسيم نفسه إلى مدارك أخري تتوافق وخطاطة العلاج الذي يقترحه الكندي لمسألة دفع الأحزان، ولذلك تم تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث: **<u>المبحث الأول</u>**: بعنوان: **<u>في استعمال المتع</u>**، يطرح الكندي من خلال رسالته في الحيلة في دفع الأحزان مجموعة من التدابير وقد حاولنا أن نجعل منها تقنيات لتدبر وتثقيف الذات، علما أن استعمال المتع من حيث أنه تدبر للذات تقنية في فهم ذاتها بنفسها هو بالأساس سؤال سقراطي لذا جاء هذا المبحث محاولة لفهم تصور الكندي في ضوء تأسيس فعلي لفلسفة أخلاقية يكون غرضها الخفي تأسيس لمبحث الذات في الفلسفة العربية الإسلامية.

المبحث الثاني: في تعريف الحزن وأنواعه: تحدثنا فيه عن الحزن ودلالته اللغوية والفلسفية وكيف فهمه الكندي ورأى فيه نوعا من الاضطراب الذي يفقد النفس توازنها، محددا أسبابه وطرق تفاديه.

أما **المبحث الثالث** فجاء بعنوان: **تقنيات التعامل مع الأحزان**، ورصدنا فيه آليات التعامل مع الأحزان، منهجيا يماثل الشكل الذي تناول سبينوزا به المسألة الأخلاقية: توصيف ونعي به تشخيص للداء، داء الحزن، وتقنية أو الحيلة في ذلك، وهو بمثابة الدواء الذي يقترحه الكندي لدفع الحزن.

3-المنهج: يحاول الموضوع المقترح أن يعالج مثل هذه الأسئلة على ضوء المنهج التاريخي التحليلي الذي تم توزيعه حسب مقتضيات العمل، ففي الفصل الأول غلب على العمل المنهج التاريخي لأن الضرورة المنهجية كانت تقتضي تتبع تاريخية الرغبة بينما في الفصلين الثاني والثالث فقد كان للتحليل الفلسفي قسط الأوفر لما له من أهمية في الكشف عن فلسفة الرغبة عند الكندي. كما حاولنا الإستلهام من المنهج الأركيولوجي الفوكوي لما له من أهمية في دراسة الجذور التاريخية والفلسفية مستفيدا من ذلك العمل الذي قام به في تاريخ الجنسانية ومن منطلق تحليل الممارسات الخطابية تأتي الاستعانة بمفهوم دولوز حول الرغبة-الإبداع. مع التنويه أن الأمر لا يتعلق بجنيالوجيا فوكو بقدر ما حاولنا استلهام الهيكل العام للضرورة التي اقتضتها دراسة الرسالة وتحليلها.

4-<u>الصعوبات</u>: لا شك أن أي عمل علمي قد تصادفه صعوبات ربما لسعة الموضوع أو لظروف تتعلق بالمصادر والمراجع، ولكن بالنسبة للموضوع المطروح، وكل المصادر متوفرة في المكتبات الموجودة بالجامعة أو مكتبات أخرى. فإن الصعوبة التي واجهتنا في إعداد هذا العمل وقد أخذت منا بعض الوقت منها ما يتعلق أولا بشساعة الموضوع وتعدد اتجاهاته لذا كان من الضروري حصره في نموذج واضح ،وقد تم تحديده في شخصية الكندي وبالضبط في رسالة في الحيلة لدفع الأحزان وتم ذلك بناءا على مجموعة ملاحظات وجهنا إليها الأستاذ عبد العزيز العيادي من الجامعة التونسية، وهو مشكور في ذلك، يضاف إلى ذلك طبيعة الرسالة ذاتها ،لغة ودراسة وتحليلا سيما أنه لم تكن هناك دراسات وافية سبق أن تناولت الرسالة بل جاءت في أغلبها تتناول الحديث عن الحزن في سياق الحديث عن فلسفة الكندي عموما، يبقي مشكلا آخر والذي شكل صعوبة هي محاولة الاستلهام بالمنهج الفوكوي في تتبع مسار ومحطات الرغبة داخل النص الفلسفي والنصوص المجاورة،هذه الصعوبات التي ما كان بإمكاني تجاوزها إلا بفضل توجيهات الأستاذ المشرف .

6- أفاق البحث:

البحث يرسم له أفق تناول تاريخ الفلسفة العربية- الإسلامية كفلسفة للتعدد وللانفتاح بحيث يحاول أن يجيب في خاتمته عن تلك الرؤى التي حاولت أن تقلل مرة وتنقص مرات أخرى من دور الفلسفة العربية-الإسلامية في تاريخ الفلسفة كتلك الرؤية التي نجدها عند إدموند هوسرل في أزمة العلوم الأوربية أو حتى عند هيجل قبله في محاضراته حول تاريخ

الفلسفة. فقد كانت فلسفة الكندي تأسيسا للوعي الفلسفي ولعملية التفلسف ذاتها واستطاعت فلسفته أن تكون نواة للعديد من المواضيع والإشكالات التي طرحتها وتناولتها الفلسفة العربية الإسلامية لاحقا هذا أولا ،أما ثانيا فلقد كان اشتعال الفلاسفة العرب عموما والكندي على سؤال فعل تحقق السعادة مبني على وضع فلسفة لإرادة الرغبة، إرادة الوجود خارج السياق الكلامي، نسبة لعلم الكلام، وخارج سؤال الدين. ولذلك فإن فلسفة الكندي في الأخلاق، أو الفضيلة تتميز من حيث أنها نابعة من السياق العربي الإسلامي الوسيط أنها تعد بمثابة إمكانية ليست بالمستحيلة في طرح سؤال جودة الحياة... وهي بمثابة محاولة للكشف عن رؤية اجتماعية للتساكن الاجتماعي كان يتصورها الكندي من خلال زرع فلسفة للأمل والعيش السوي.

الفصل الأول: في تاريخية الرغبة

المبحث الأول: في ماهية الرغبة: السياق والدلالة

المبحث الثاني: الرغبة في الفكر اليوناني

المبحث الثالث: الرغبة في الفكر الغربي الحديث

المبحث الأول: في ماهية الرغبة السياق والدلالات

نقر أن الرغبة من أعوص المشكلات التي واجهها الفكر الفلسفي ليس بسبب ما تحمله من لبس وتناقض فحسب ,بل لأنها جزء من ماهية الإنسان ومع ذلك لم يلقى التفكير في الرغبة بوصفها مشكلا معرفيا أو فلسفيا نصيبه أو حقه من الاهتمام، فحتى " كانط الذي انشغل بالإنسان في عمله النقدي لم يثر الرغبة كمشكل سابق أو لاحق على أسئلة المعرفة والعمل والذوق"[9]، تعرف الرغبة بأنها ميل تجاه موضوع معين، أو حاجة يسعى المرء لتلبيتها وهي أيضا ما نأمل تحقيقه، ولأننا في الغالب نجد أنفسنا عاجزين عن تبرير رغبتنا لشيء معين دون غيره بشكل موضوعي فإن الرغبة لا تخضع لأي اعتبارات فكرية أو عقلية، ولو قدر لنا أن الوصول إلى قانون عام يحكم رغباتنا ويفسر أحوالها وكيفية نشوئها وتطورها فلن يكون مستحيلا عندئذ أن تنعدم الرغبة ويتوقف شعور المرء بها، "فمن ذا الذي يريد أن يكون اختياره بناءا على قاعدة؟... وما الإنسان بلا رغبات وبلا إرادة وبلا اختيار؟"[10]، وهذا سيجعلنا نقول أنه إذا كانت الرغبة ميلا فهي ميل نفسي وعاطفي بالدرجة الأولى.

نتفق أن للجميع رغبات وهي ليست واحدة أو متشابهة وهذا يعني أنهم في سعيهم لإشباع الرغبات ستختلف سبلهم وهذا الاختلاف سيجعل الرغبة موضوعا غير قابل للإشباع، ناهيك على أن ليس كل مرغوب فيه جائز ومقبول بالضرورة وهذا ما سيفتح المجال للتفكير

---

[9]. محمد بهاوي، الرغبة، **نصوص فلسفية مختارة ومترجمة**، ج9، إفريقيا الشرق، المغرب،2013م، ص5.

[10]. دوستويفسكي، **مذكرات من العالم السفلي**، ترجمة زغلول فهمي، دار الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت، ص47.

في قيمة الرغبة ذاتها لكن بداية كيف نفهم الرغبة؟ وكيف تتحدد؟ وما طبيعة الشيء الذي نرغب فيه؟ وبأي معنى تكون الرغبة ماهية الوجود الإنساني والحيواني؟ وما الفرق بينها وبين الحاجة؟ وهل الحاجة والنقص والفقد هو الدافع الأساسي للرغبة؟.

لطالما ربطت الرغبة بالإبهام والغموض وظل هذا المفهوم على بساطته عميقا وعلى غموضه واضحا وجليا ،يحاول أن يكشف عن ذلك "ذلك الجانب الهش والعابر من وجودنا وهو الجانب الشخصي من كياننا... إلى... روح العصر الذي يشكلنا إنه المحك الذي نطرح عليه حدود حريتنا ونساءل من خلاله انتماءنا للتاريخ ونستعيد عبره شهوتنا الدائمة في الحياة"[11]، يسعى المرء صوب ما يعتقده نافعا وهذا السعي تحركه الحاجة باعتبارها ما ينقص المرء، كما أن الأمر لا يتعلق باختلاف الرغبات وتنوعها بحسب الأفراد فحسب، بل هي تعمل على تحديد طبيعتهم فالفرد يتحدد من خلال رغبته، وتفهم الحاجة لغويا بمعنى النقص والعوز فهي حاجة لشيء ما، وعادة ما تحصر فيما يعرف بالضروريات التي من شأنها حفظ الذات من الأكل والشراب والسكن والزواج وقد جاء في قاموس لالاند أنها "حالة كائن بالنسبة إلى ما يكون ضروريا له ولأي غاية كانت إن داخلية أو خارجية"[12]، وهو يدرج تحت ما أسماه بالغائية الداخلية كل الضروريات التي يستقيم بها الوجود الإنساني، تسعى الحاجة إذن لحفظ الوجود وبقاء النوع والحاجة هي قاسم مشترك بين الكائنات الحية أي إنسانا أم حيوانا حتى وإن بدت حاجات الإنسان متشابكة ومعقدة بعض الشيء لأن الأمر غير متوقف على

[11] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، رؤية فلسفية، إفريقيا الشرق، 2014م، ص68.

[12] . اندري لالاند، **موسوعة الفلاسفة**، تعريب خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه أحمد عويدات، ط2، المجلد الأول، منشورات عويدات باريس،2001م، ص133_A G .

الحاجات البيولوجية بل يتعداه إلى حاجات نفسية واجتماعية، وحتى إذا اشترك الحيوان والإنسان في خضوعهما لنظام الحاجة إلا أن الإنسان يختلف معه في الكيفية التي يلبي بها حاجاته، وعليه يدخل في مفهوم الحاجة كل ما هو ضروري لحفظ وجود الكائن الحي في حين الرغبة هي ميل النفس تجاه ما يحقق لذتها ومتعتها، وهي لا تتمتع بصفة الضرورة كالحاجة أي أن بقاء واستمرار النوع الإنساني لا يتطلب إشباع المرء لرغباته بالضرورة ومع ذلك يعمل جاهدا على إشباعها... ويبدو الإنسان يرغب في أكثر مما يحتاج، وهذا ما سيحقق نقلة نوعية من الحاجة إلى الرغبة، فإذا كانت الحاجة هي ضرورة فإن الرغبة هي تجاوز لما هو ضروري إلى ما هو متفرد ومتميز ونوعي... فالمجال التداولي أو الاستعمالاتي لا يبدو ثابتا، إذ "تفتح الرغبة بذلك في صميم الكيان الإنساني انقساما ما بين نظامين هما نظام الحاجة الذي نسميه بالجسم ونظام الرغبة الذي نسميه بالجسد... .

استحوذت التقنية على النظام الأول فالحاجة أضحت قابلة للحساب، قابلة حتى للتسويق... بل أصبح بالإمكان الإمساك بها وتوجهيها ليس بإملاء من إرادة إلهية وإنما بتحكم مادي في منطقها... بل وأكثر من ذلك لم تعد الحاجة دافع الإنسان لتغيير العالم عبر العمل بل أضحت هي مجال تغيير الإنسان ذاته عبر التحكم في حاجاته"[13].

إن هذه النقلة من نظام الحاجة إلى نظام الرغبة ستتطلب ميزة أساسية ومهمة في السلوك الإنساني وهي الوعي، الذي يعمل على تقريب الذات الراغبة وموضوع رغبتها، باعتبارها نوع واع. يتجلى ذلك في المجهود الذي يبذله الإنسان في سعيه لحياة ممتعة، من

[13]. عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص23.

خلال خلق شيء جديد أو موضوع جديد وفي هذا تحديد واضح بين الرغبة كإنتاج وبين الحاجة كنقص وهذا ما يميز الإنسان عن الحيوان الذي لا يبدع ولا يبتكر ويظل خاضعا لمبدأ الضرورة والحتمية "دعونا نتأمل عدد صنوف الطعام التي ابتكرها البشر... محركهم في ذلك الرغبة في اللذة وليس في سد النقص هل الشوكولا ابتكرت لسد النقص الناتج عن الجوع أممن أجل المتعة... إن الإنسان تجاوز في مفهوم اللباس مفهوم الرداء الذي يحميه من تقلبات الطقس أو ليخفي تفاصيله الحميمية بل حوله إلى تأويل جمالي للجسد من خلال مفهوم الأناقة... إننا نختار ملابسنا ونتفنن في ابتكار أشكال مدهشة لها لأننا لا نرى فيها فقط حجابا وإنما موضوعا ممتعا أي إنها قيمة جمالية... أي أن الجسد نظام الرغبة هو مجال تحررنا الفعلي"[14].

لقد حدد الفكر اليوناني الرغبة بين منطقين منطق النقص والحاجة من جهة ومنطق الإشباع من جهة ثانية، فتكون الحاجة سببا لها والإشباع باعتباره لذة هو غاية الرغبة إذا سلمنا بذلك ستكون الرغبة وسيلة لبلوغ غاية. متناسين في الوقت ذاته أن "الرغبة تتلاشى وتسحق في الكائن البشري عندما يتم اعتبارها أداة لذة أو أوالية للبقاء"[15].

لذا يبدو لنا هنا سؤال الرغبة سؤال ذو قيمة قد لا تقل عن سؤال ما الفلسفة؟ أو ما الحقيقة؟ لأن سؤال الرغبة هو سؤال الجسد، سؤال الانفعال، سؤال المتعة، سؤال الإرادة إنه سؤال الأخلاقي من صلب وجودنا بشكل عام. ثم إننا إذا جردنا الإنسان من الشهوة والرغبة

[14]. المرجع نفسه، ص103.

[15] . Dadoun Roger,**Cent Fleures pour Wilhelm Reich**,Payot,1975.P

والمتعة واللذة نكون قد جردناه من ماهيته وجوهره الإنساني لأن هذه النزعات هي ما تشكل إنسانيته، فكيف تم فهم وتصور الرغبة؟.

بالعودة إلى نقطة البدء التي أشرنا فيها أن الرغبة هي ميل واع أو هي "نزعة تلقائية واعية تهدف إلى غاية معلومة أو متخيلة، وهي شوق و تشوق كون الشيء مرغوبا فيه، أو حالة من الناحية النفسية[5] وجب بناء على ذلك القول أن الميل هو" نزوع عفوي أو واع يتجه به الكائن الحي للقيام بفعل من الأفعال فإذا اتجه لتلبية متطلبات الجسد سمي حاجة وإذا ارتبط بالوعي سمي رغبة.

تشير كلمة رغبة في أصلها اللاتيني" Desiderium "

إلى حالة الأسف الناجمة عن افتقاد موضوع ما، أو حالة النزوع التلقائية والواعية إلى الموضوع الذي نتمثله"[16]، وبناءا على ذلك تظهر الرغبة كشيء مفقود نسعى لاكتسابه أو امتلاكه، وهي تسعى لإشباع حقيقي وليس مؤقت أو زائف وهذا ما يميزها عن الحاجة التي تزول في حالة الإشباع فتظهر مرتبطة بالظروف المادية أو البيولوجية وحتى الاجتماعية عكس السعادة بما هي موضوع الرغبة فهي غير خاضعة للظروف والقيود الخارجية أو النفسية فهي متحررة من متطلبات حاجاتنا اليومية "لذلك كانت أفضل الأماكن تلك التي نرغب فيها في شيء ما وليس التي نحصل فيها على كل ما نرغب فيه"[17].

[16] . محمد أيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل إلى قراءة دولوز غوتاري**، دار توبقال للنشر، ط1، ص21.

[17].Clément Rosset, **Principes de sagasse et de folie**, Minuit.Paris,1991,P71

والواقع أن ربط الرغبة بالفقد والنقص والحرمان الذي سيعرف انتشارا واسعا سيما مع مدرسة التحليل النفسي ليس بالأمر الجديد أو المستحدث، فمع أفلاطون وبالتحديد في نص المأدبة نجد نفس النظرة للرغبة التي تتأسس على "الفصل الفعلي بين الذات الراغب وبين الموضوع المرغوب فيه... وذلك وفق تقسيمات ثنائية تسير بالرغبة في خط تصاعدي نحو الوجود العلوي، ذلك الوجود المفارق الذي يظل فوق إدراك البشر وفوق إمكاناتهم"[18].

يفهم أفلاطون الرغبة كعوز ونقص فنحن لا نرغب إلا فيما ينقصنا. فتكون الرغبة هي تعبير عن نقص. والمرغوب فيه باعتباره موضوعا للرغبة هو ضروري لقيامها، فلا وجود لرغبة دون موضوع غير أن "حضور هذا الموضوع هو حضور في الغياب إذ من الضروري أن ننزع إلى ما لا نملكه ـ بل وحتى ـ .... في قمة إحساسنا بتملك الشيء ينتابنا الخوف من فقدانه..."[19]، في كتاب الجمهورية وبالتحديد في الباب التاسع يشير أفلاطون إلى أن الرغبة ميزة طبيعية وفطرية في الإنسان مقسما بذلك الرغبات إلى قسمان رغبات حسية ورغبات عقلية، لذا وجب على العقل أن يقتلع الرغبات الغير ضرورية أو على الأقل التقليل منها، وهذا النوع من الرغبات يحول بين العقل والحقيقة ويعرقل عملية بحته أو بلوغها، وحتى إن بدت الرغبة وكأنها تسير في الاتجاه المعاكس إلا أنها تبقي على ما يشكل ماهيتها باعتبارها ميلا تجاه ما ينقصها، وحتى الحب الذي ينشد الكمال هو في شوق للإتحاد بنصفه المبتور لأنه يملك ما ينقصه ومهما كان نوع الحب حبا فاضلا أو جسديا فإن هذا لا يغير من طبيعة

[18] . محمد أيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل إلى قراءة دولوز غوتاري**، مرجع سابق، ص23.

[19] . المرجع نفسه، ص23.

الرغبة باعتبارها نقصا. معنى ذلك أن الشوق يصدر عن الرغبة، والرغبة مصدرها الحاجة والحاجة نقص يستدعي إشباعا، والشوق يحركه الغياب أو البعد عن المرغوب فيه، كذلك لا يمكن الاشتياق لما هو مجهول أو ما لم تتحدد ملامحه بعد "إذ لا شوق مع الجهل التام بما يمكنه أن يكون موضوع اشتياق"[20]، ويؤكد أفلاطون أن الرغبة تسعى لامتلاك ما تفقد، إنها تتجه نحو ذلك الغائب المفقود، وهي تستلزم خيالا واسعا ومنفتحا يجعل الراغب يلاحظ ويتأمل صاغرا موضوع رغبته، شيء لم يعرفه ولكنه يجسد بطريقة ما الفقد والنقص وزيادة على فطرية الرغبة في الإنسان وعلى أنها نوعان عقلية.

وحسية، كما أشرنا سابقا سيعطي أفلاطون للعقل ميزة ترتيب الرغبات وتحديد أسبقيتها مع القدرة على التحكم في الرغبات الحسية التي ترتبط بالجانب المادي والبدني، ولما كانت الحقيقة هي موضوع الرغبة فإن أفلاطون سيفضل الرغبات العقلية، إن هذه المفاضلة التي يقيمها بينهما والتي هي في جوهرها توجيه لمسار الرغبة ومآلها القيمي وتأكيد على أن "الفلسفة تبقى مركزة على ما هو عقلي وهي تخير الإنسان بين أن يكون من أهل الفضائل عقليا أو من أهل الرذائل نفسيا"[21].

وفي الغالب تظهر الرغبة شديدة الالتصاق بالمتعة فنجد كل ما يرغب فيه الإنسان يعزز عنصر المتعة عند هذا الأخير، والتي تزول بمجرد تحقق الرغبة الأمر الذي سيدفعه

[20]. ناصيف نصار، **الذات والحضور ـ بحث في مبادئ الوجود التاريخي**، ط1، دار الطباعة بيروت،2008م، ص280.

[21] . إبراهيم محمود، **النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر**، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع،2007م، ص41.

للبحث عن رغبات جديدة، لذا يصعب علينا تصور الرغبة في انعدام اللذة، و"بقدر ما تصبح المتعة مستحيلة أو بعيدة المنال,فإن الحياة تكف أن تكون مطلوبة لذاتها"[22].

تبرز الرغبة مرتبطة ومتداخلة مع اللذة وإن كان هذا التداخل لا ينفي اختلافهما فإذا كانت الرغبة ميل أو نزوع واعي تجاه شيء ما فإن اللذة هي شعور النفس بالراحة والرضا لنيلها مرادها وهي بذلك أحدى "الكيفيات الأساسية في الحياة النفسية الإنسانية وبقابلها الألم، وإذا تعلقت اللذة بالإدراك عقلي أو متخيل دون الانفعال الجسمي الملائم كان بأحرى أن تسمى سرورا أو بهجة أو ما شبه ذلك[23]، والألم يأتي في مقابل اللذة فلا يمكن تصور فكرة اللذة بمعزل عن فكرة الألم، ولما كانت اللذة في جوهرها انفعال فلا يمكن عزل الحياة الانفعالية عن إحساساتنا وإدراكاتنا وما يبرر ذلك هو شعورنا بالرضا والارتياح تجاه شيء معين ونشعر بالانزعاج تجاه أمور أخرى قد تصادفنا في خضم حياتنا اليومية، مع استخدامنا إلى كل الأساليب التي تزيد من شعوره باللذة وتجنبه الشعور بالألم أو تقلل منه.

وقد جاء في كتاب النجاة لابن سينا أن اللذة هي إدراك الملائم ولذة كل قوة حصول كمالها، ونفس المعنى نجده عند الغزالي إذ يذكر في مقاصد الفلاسفة أن اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضي طبعها، وهي نوعان لذة شهوانية ناقصة تزول بزوال سببها ولذة ثابتة وذاتية وهي خاصة بالإنسان فقط ويسميها الغزالي باللذة الفاعلة، وبناء عليه كانت السعادة في نظره ألذ الأشياء وأفضلها وأجودها، فلما كان الحرمان هو الذي يوقظ الرغبة ويحفز الإرادة ويوّلد الفعل فإن

[22] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص41، أنظر كذلك، ص42.

[23] . د. عبد المنعم حنفي، **معجم الشامل الفلسفي**، مكتبة مدبولي، ط3، قاهرة2000م، ص607.

افتقاد السعادة هو الذي يدفع إلى التفكير فيها بحكم أنها المطلب الأقصى والغاية التي تقف دونها الغايات، ومن قبلهما هاهو أرسطو يرى أن اللذة تكون مصاحبة لجل رغباتنا "فإذا سلمنا أن اللذة هي حركة للنفس من نوع معين، فإنها رجوع تام ومحسوس إلى الحالة الطبيعية، وأن الألم ضد هذا... يترتب عن ذلك بالضرورة أن الميل إلى الحالة الطبيعية يكون في غالب الأحوال أكثر لذة.... وما نرغب فيه بفطرتنا يكون لذيذا لأن الرغبة في حقيقتها دافعة إلى اللذة"[24]، وبناءا على ذلك تكون السعادة حسبه هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعة، وهاهو أبيقور من بعده يرى أن الناس ينشدون في حياتهم اللذة بدافع فطري لا أثر فيه للتفكير أو للتربية مبينا أن الفضيلة تستمد قيمتها من اللذات التي تقترن بها، لذا ستكون اللذة عنده هي الأساس الوحيد للقيمة الأخلاقية، ومع المدرسة القورينائية اللذة ستكون الغاية القصوى للحياة ومقياس كل عمل أخلاقي فهي الخير الأعظم ومقياس لكل القيم، حديثا وبالتحديد مع هيجل ظلت الرغبة هي شوق ونزوع نحو الكمال أو الاكتمال أو الاكتفاء تسعى الرغبة إلى بسط سيطرتها على العالم الخارجي وربما محاولة التحكم به في مرحلة لاحقة، وما يلاحظ على الرغبة بالمفهوم الهيجلي أنها رغبة لانهائية ومستحيلة الإشباع، فالوعي يبدأ في إدراك ذاته أولا على أنها رغبة ويبدأ في الانفصال بالآخرين من خلال هذه الرغبة سواء رغبة جنسية في الآخر أو رغبة في الآخر بهدف نيل الاعتراف منه في جدل الاعتراف المتبادل"[25]، وهذا يعني أن الوعي الإنساني هو وعي راغب يبدأ من

[24] . أرسطو، **الخطابة**، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق2008م، ص62.

[25] . وليام العوطة، **الرغبة والسياسة في فلسفة جيل دولوز**، د.ط، لبنان2017م، ص13.

الذات باتجاه الخارج ليعود إلى الذات من جديد... وفي هذه العملية تحاول الذات التعرف على ذاتها في الأشياء ومن خلالها... هذه الأشياء التي تتجسد أمامها كمواضيع ومبهمة... كما أن وعي الذات بذاتها يكون بفعل الاعتراف الذي يحاول انتزاعه من الآخر... فالاعتراف ليس منحة معطاة بل هو محل نزاع بين الذوات مادامت كل ذات ترغب في رغبة الآخر، فالرغبة تعي معناها وحقيقتها من خلال رغبة الآخر، فهي "لا تتوقف عن تفعيل حقيقتها المعاشة في كيفية إقامة سلسلة من العلاقات مع المقروء أو مع الآخر بطرق شتى وإلا لتوقفت الحياة"[26]، لقد رأى هيجل أن الوعي والرغبة متلازمان "فلكي يكون هناك وعي بالذات ينبغي أن تكون هناك رغبة ولكي تكون هناك رغبة ينبغي أن يكون هناك وعي بالذات وبالتالي فالرغبة والوعي بالذات ما هو إلا شيء واحد"[27]... وذاك بخلاف ما سيعرف لدى أنصار التحليل النفسي الذين سيركزون على العنصر اللاواعي... فإذا كانت الرغبة ميل واع تجاه موضوع معين فإن الذات الإنسانية لا تتحكم في جميع ميولاتها ورغباتها إذ هناك ميولات تنفلت من سيطرة الوعي والإرادة، ميولات ورغبات نجهل دوافعها، والواقع هذا ما رأى فيه سبينوزا شيئا من الصواب جعله يقر بأننا نجهل الأسباب الحقيقية التي تقف وراء رغباتنا وأن هذا الجهل هو في الواقع جهل للنفس ولأحوالها ولحقيقة دوافعها.

بحث سبينوزا في الطبيعة الإنسانية ليؤكد لنا أن الرغبة جوهر الإنسان وأن هذا الأخير كائن الرغبة، لقد كان تصور سبينوزا لأصل ماهية الإنسان نقدا مباشرا للتصور

[26]. إبراهيم محمود، **النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص32.

[27] -Kojeve, Alexandre, **Introduction a la lecture de hegel** ;3eme éditions;1997-P169

الديكارتي الذي نظر للنفس على أساس أنها مالكة لإرادة حرة وسيطرة تامة على الأهواء، فالإنسان حسبه هو من يقود النفس ويضع قوانينها وليس تابعا لها ،لذا سيقر سبينوزا بأن الطبيعة المادية هي تشبه الطبيعة الإنسانية من حيث خضوعها للقوانين، والنفس هي آلة روحية تماما كالجسد فالنفس ليست شيئا متعاليا ومتحكم بل هي وجه آخر للجسد، إذا سلمنا بالمنطق الميكانيكي للأهواء لسبينوزا والذي يقول أن "كل شيء بما هو في ذاته سيظل محاولا أن يستمر داخل حياته"[28]، وعليه فإن الشهوة المحددة لجوهرنا وماهيتنا هي في جوهرها جهد للإستمرار في الوجود وهو ما يسميه بالكوناتوس، فالإنسان هو جزء من الطبيعة ويخضع لقوانينها كجميع الموجودات التي تسعى للبقاء والاستمرار في الوجود... ومادام الأمر هكذا فإن الكل خاضع لحتمية صارمة وأن ما نظنه إرادة هو في الأصل رغبة مجهولة الدوافع والأسباب... لتكون بذلك الإرادة مجرد وهم، ولما كان الإنسان يجهل الأسباب والآليات المتحكمة فيه كان عرضة لما يسميه بالانفعال السلبي إذ من الصعب على المرء أن يسيطر على انفعالاته، أو هزمها لكن يقول سبينوزا أن بمقدوره أن يوجهها في المسار الصحيح من خلال الفكر والعقل ،فالعقل قوة بمقدورها إدراك الكيفية التي تعمل بها ومن خلالها قوانين الطبيعة وهذا فقط ما من شأنه أن يمنح الإنسان نوعا من الهدوء والسكينة، إن الكوناتوس هو أيضا جهد من أجل التحرر من استبعاد الانفعالات وعبودية الإنسان لأهوائه وشهواته وكلما زادت معرفة الإنسان بالأسباب التي تدفعه للانفعال زادت قدرته على السيطرة والتحكم من منطلق أن المعرفة تحرر.

[28] -chaque chose, autant qu'il est en elle,s'efforce de préserver dans son être- **Ethique, 3,proposition 6**.

هذا ويضيف سبينوزا أن لا شيء يقع خارجنا أو خارج أجسادنا لأن جهدنا وقدرتنا كامنة في ذواتنا وفي عمق أجسادنا، وهذا ما جعله ينتقد النظرة الدونية للجسد، إذ يذكر في كتاب الأخلاق "أن فكرة تنفي وجود أجسادنا، لا يمكنها أن توجد في عقلنا بل لن تتحقق إلا ضده" وبما أن "كل جميل مرغوب فإن قيمة الأشياء ستظهر من خلال الرغبة، التي تحركنا والشهوة التي تجعلنا نختبر الوجود من خلال المتعة من منطلق أن كائن الحداثة هو ذاك الذي يعي جيدا أن زمن سعادته هو حاضره معقل تحقق رغبته"[29].

يصل سبينوزا إلى أن الرغبة طاقة لابد من صقلها فهو على طول كتابه الأخلاق راميا إلى توضيح معالم الإنسان الحكيم أو لنقل السيد الذي يعرف كيف يعد قواه وينسق مابين أحاسيسه وعواطفه إحرازا لكينونة أرقى ونيلا لوجود أمتع"[30]، وما كان الإنسان كائنا راغبا إلا لأنه يدرك كيف ومتى وبأي وسيلة يفرح من جهة وكيف يبتعد عن الحزن من جهة ثانية، يفهم الكوناتوس أيضا على أنه جهد وسعي للسعادة والفرح وتوق إلى الكمال. فاتحا أمام المرء مجالا وأفقا للتحرر مادام الفرح هو"، وهو انفعال تزداد به قدرة الجسم على الفعل أو تساعد أي انتقال الإنسان من كمال أقل إلى كمال أعظم"[31].

ينتج عن هذا أن الرغبة باعتبارها ماهية الإنسان أو الجسد لابد لها من متعة لأن هذا التمتع هو ما يجعل الحياة أو الوجود جدير بأن يعاش، وعلى هذا النحو لن تغدو الرغبة

---

[29] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص69.

[30]. حسن أوزال، **في العلاقة مابين المعرفة والرغبة، مقال منشور على الموقع الإلكتروني الأوان** . www.ahawan.org

[31]. سبينوزا باروخ، **الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، ط1، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،2009م، ص212.

نقصا بقدر ما تغدو قوة نحيا بها على نحو ممتع...، ومع ذلك لم تخرج نظرة شوبنهاور للرغبة عن الإطار الكلاسيكي الذي أدرجها تحت بند النقص والحاجة... لقد أمن شوبنهاور أن "في حالة عدم إشباع في كل مكان وهي دائما في صراع ولعل ذلك ما يبقيها دائما في حالة ألم... إنها ذلك الجهد الدائم الذي لا يعرف غاية ولا راحة... لهذا يصير الإنسان والحيوان بالطبيعة وبالضرورة فريسة للألم، لكن ما أن تفتقد الإرادة إلى الموضوع، وما أن يسرق إشباع عابر منها كل دافع إلى الرغبة حتى يقع الإنسان والحيوان في فراغ مخيف وفي القلق... وهكذا تنتقل الحياة مثل عداد الساعة يمينا وشمالا من الألم إلى القلق... وعموما إن الألم والقلق هما العنصران المؤسسان للحياة"[32]، غير أن الحياة ليست وجودا تعيسا والألم ليس غاية الوجود الإنساني بل الإنسان في صميمه يدرك أن الألم والحزن وحتى اليأس هي حالات مؤقتة وإن طالت إنه يرى فيها الاستثناء وليس القاعدة مادام الدافع داخله وهو الأصل يحركه باتجاه السعادة والمتعة وهذا ما يجعل العيش ممكنا والوجود مرغوبا فيه، ويمنحنا الإحساس بالحياة كحدث ممتع"[33].

وعلى الرغم من محاولات فهم الرغبة في سياق مختلف إلا أن هذه المحاولات لم تغير الشيء الكثير في جوهرها وظلت الرغبة هي "علاقة بالموضوع الذي ينقصنا وكأن جميع رغباتنا ما هي "إلا ركض وراء حواء التي انتزعت من ضلوعنا"[34].

---

[32]. A.Schopenhauer, **Le monde comme volonté et comme représentation**,1884.Trad par A.Burdeau…revue par R.Roos.Ed PUF.Paris ;1996.pp323.325

[33] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص38.

[34] - Roland Jaccard.**freud** in : **que sais je**-PUF, 1983-P 20

هذا ما تجسد مع مدرسة التحليل النفسي التي ستقر مفهوم اللاشعور كحقيقة وواقعة نفسية "هذه الحقيقة التي تلغي المفعول المطمئن للكوجيتو الديكارتي... ويقوم جوهر اللاشعور في انقطاعات الزمن فعمله الأساس هو الكبت، أي إبقاء الدوافع التي يبدو أنها تولد نقيض اللذة في منطقة لامشعورة... والتي تسعى إلى إفراغ محتوياتها بواسطة تجليات الرغبة"[35]. فالرغبة الفعلية والحقيقية هي رغبة لاواعية وجنسية... تمارس ضغطا مستمرا ومتواصلا ولا يمكن التعبير عنها إلا من خلال النسيان، الأحلام وحتى زلات اللسان أو النكتة، أو الأسطورة كونها لا تخضع لمنطق الوعي وسلطة الإرادة، فهناك فائض من الرغبة لا يمكن أن يعبر عنه بالكلام، وأن هذه الرغبة لا يمكن إزالتها أو إشباعها"، فتضمن إزاحة مستمرة للطاقة من موضوع لآخر... ويصبح التحليل بحثا عن حقيقة رغبات الذات وليس علاجا للعوارض"[36]. ستختلف الرغبة عن الحاجات البيولوجية فالحاجة تزول بفعل الإشباع أما الرغبة فهي حسية غير قابلة للإشباع وهي تلعب دورا مهما في إبقاء جذوة اللاشعور متقدة، أن الذات ليست حرة وسيدة لأفعالها أو متحكمة في رغباتها وأنه يمكن لأفعالها أن تكون أسيرة رغبة دفينة في أعماق النفس لم تشبع، أي أن أفعالنا في الحقيقة ما هي سوى تحقيق لرغبة دفينة ومكبوتة "فالرغبة الشعورية لا يمكنها أن تصبح عاملا مهيجا إلا إذا

[35] . كاترين كليمان، **التحليل النفسي**، تعريب محمد سبيلا، وحسن أحجيج، منشورات الزمن 2000م، ص25.

[36] . وليام العوطة، **الرغبة والسياسة في فلسفة جيل دولوز**، مرجع سابق، ص14.

نجحت في إيقاظ رغبة مكبوتة تتقوى عبرها وهذه الرغبة المكبوتة يجب أن تجد أصولها بالضرورة في الطفولة المبكرة"[37].

والواقع أن أقطاب التحليل النفسي من سيجموند فرويد وميلاني كلاين، إلى لاكان على تنوع إسهاماتهم إلا أن عمق دلالة الرغبة عندهم بقي واحدا ولابد أن يتم كبته وإسكاته وأن تبقى حالة لاشعورية وجعل اللاشعور "العلبة التي تضم أفكارنا هو العلبة التي تضم أفكارنا، هو العلبة التي تحوي رغباتنا"[38].

فلم يعد بالإمكان تفسير الرغبة خارج المثلث الأوديبي الذي يقدم لنا مفهوما جاهزا ومسبقا للاشعور جاعلا من حياتنا النفسية مشهدا متكررا... لا يتوقف عن إنتاج "العلاقة المنتهية ـ اللانهائية"[39]، تلك العلاقة ثلاثية الأقطاب **أب، أم، أنا**. إنها عودة متكررة للعائلة، عودة لأوديب، عودة للجنس عودة لمصدر خطيئتنا... عودة إلى الجذور في الوقت الذي كانت ملامح الجذمور تتكشف وعلى مسافة غير بعيدة.

دافع ميشال فوكو بقوة على ما تضمنه كتاب دولوز وغوتاري من تصورات وإن كان قد صرح أنه نسمة هواء فلسفية قوية إلا أن هذا الأمر لم يلغي اختلافهما الفلسفي حول ماهية الرغبة ولن نجانب الصواب إذا قلنا أنهما كانا على طرفي نقيض ففي الوقت الذي اعتبر فيه دولوز اللذة عدما... وتعطيلا لمسار الرغبة وصيرورتها في عبارته الشهيرة "لا

---

[37] . محمد آيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل لقراءة دولوز وغوتاري**، مرجع سابق، ص26.

[38]. نقلا عن محمد آيت حنا **الرغبة والفلسفة مدخل لقراءة دولوز وغوتاري**، ص28

Guillaume Ollendroff , **Gille Delleuse et félix Guattari, la machine a gazouiller**

[39]. المرجع نفسه، ص27.

أحتمل كلمة لذة... فالرغبة امتلاء وليست نقصا، الرغبة مسار... وحدث"[40]، هذا في الوقت الذي ظلت الرغبة مع فوكو نقصا ينشد دائما غاية ما، وكمالا ما يتكل فوكو عن الذات كرغبة من خلال طرح قراءة جديدة لعلاقة المرء بجسده ورغباته عامة وفي كيفية إشباعها هذا ما نقرأه في كتابه تاريخ الجنسانية –2– إستعمال المتع ـ حينما يصرح أن القصد لم يكن "القيام بالتأريخ للتصورات المتتابعة، للرغبة للشبق أو الليبيدو ولكنني أعني تحليل الممارسات التي أتي الأفراد بواسطتها إلى شد إنتباههم إلى أنفسهم كذوات للرغبة مقيمين بينهم وبين أنفسهم علاقة معينة تسمح لهم بأن يكتشفوا في الرغبة حقيقة وجودهم"[41]، فمع فوكو لم يعد السؤال هو ما يعرفه المرء أو ما يقدر عليه بقدر ما أصبح عن كيفية بناء وصنع الذات من خلال ابتكار أساليب جديدة يصطلح عليها ب: تقنيات إدارة الذات لمقومة كل أشكال القمع والتحرر واستحداث قطيعة مع تصور وفهم سابق للذات ومحاولة خلق أو إعادة إنتاج الذات باعتبارها إبداعا فنيا داخل ما أسماه بفن الوجود.

يلاحظ فوكو أنه رغم تعدد أشكال الخطاب المرتبطة بالجنس وغيره من الرغبات في العصر الحديث، إلا أن هذا التنوع ليس في جوهره تحريرا للرغبة أو تجاوزا لحديث الرغبة كطابو بقدر ما كان "يعكس محاولة لإقحام الرغبة داخل نظام الخطاب، لجعل كل الرغبة خطابا"[42]، لم يرفض فوكو التصور الفرويدي للرغبة في مطلقيته ولكن سيعمل على فحص والحفر في فرضية أن الجنس سبب كل شيء، وأن الإنسان وليد جنس قسري. مما سيدفعه

[40] .Gille Delleuze, **Dialogues avec claire parnet**, Paris .Flammarion,2eme Ed.1996, coll.champs, p136

[41] . ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية–2– إستعمال المتع**، ترجمة محمد هشام، إفريقيا الشرق، 2004م، ص7.

[42] M.Foucault, **histoire de la sexualité**, **La volonté de savoir,** Ed gallimard,1976, P35

لإبطال الفرضية القمعية التي ضلت مسيطرة ومتحكمة في مسألة الجنسانية تحت بند الممنوع وانتهاك الممنوع في محاولة لوضع الجنس في خطاب ليصبح ما كان يعرف باسم آليات السلطة هو في جوهره محاولة لفهم التسلط وعقلنتة أيضا، ولتكون الجنسانية هي محاولتنا لفهم ذواتنا، أو حقيقة ذواتنا بتعبير فوكو. "وربما كان التفسير الوحيد لهذا المسلك الفوكوي هو أنه نظر من زاوية الجنسانية إلى ما حوله وكيفية ورود الجنس في الخطاب أو في بنية المعرفة بصورة عامة حيث لا يمكن تفهم أي شيء إلا من خلاله ولهذا كان العنوان إرادة المعرفة عنوان الجزء الأول لثالوثه المعروف وهو تاريخ الجنسانية وكأن إرادة المعرفة هي إرادة الجنس طالما أن الجنس هو سبب كل شيء: أن يعرف المرء الجنس في تاريخه وكيفية تحولاته وتحوراته وتغيراته حتى ينكشف سر التاريخ وكما كان شأنه مع أفلاطون وأرسطو بوصفهما شاهدين على تاريخ مفعّل على معرفة فلسفية بقيت طويلا ولازالت تمارس تأثيرها في مجالات فكرية مختلفة وكأن قاعدة :لتعرف كل شيء، فتش عن الجنس هي المطبقة هنا ... ولا بأس أن يذكر كل ذلك بالدين والسلطة والجنس والموقف من الثالوث المتداخل مع بعضه بعضا إثر ذلك"[43].

يرجع ميشال فوكو مقياس ومبدأ الرغبة في المجتمع أي في مبادئ وآليات السلطة دون أن ينفي علاقتها مع الذات وهذا ما يؤكده كتاب تاريخ الجنسانية –1– في إرادة المعرفة وكيف يمكن للمرء أن يوجه سلوكه وسط الآخرين إن لم يكن قادر على توجيه نفسه في انفعالاتها وأهواءها وأحوالها الخاصة فإن تقنيات ممارسة اللذات إنما تتمثل وجه الذات نحو

[43]. إبراهيم محمود، **النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص441.

الذات في الوقت نفسه الذي يشغل فيه الذات عينها نوعا من الاتصال مع العالم الخارجي. لتصبح حياة الفرد وفي جميع جوانبها خاضعة وبشكل كلي لجميع آليات الضبط، بما في ذلك حياة الفرد الخاصة لتكون الجنسانية في الأخير وبمفهومها الحداثي ليست حصيلة قمع أو منع بل هي موضوع السلطة وهدف أدواتها وإجراءاتها، فالجنس حسب فوكو هو أداة في يد السلطة: وهذه الأخير تتكاثف مع الجنس لإخضاعنا ومراقبتنا والتحكم فينا، فالجنس كقوة لا تتحكم في الجسد فحسب بل في طاقته وشعوره وسخطه ورضاه. لذا كان مركز الإشكال عند فوكو دائما هو تحرير الفرد من رغبته.

رفع سبينوزا شعار الرغبة ماهية الإنسان "وحدد الإنسان في جوهره كرغبة في الوجود ورفعت فلسفات النصف الثاني من القرن العشرين تحديا كبيرا من أجل تحرير الرغبة وتحويلها من مجرد طاقة يحكمها قانون النقص إلى شكل من امتلاء الحاضر الذي ينشده الكائن الحداثي"[44].

إن فلسفة دولوز هي في الواقع سير على نهج سبينوزا الذي لم يرى فيها نقصا يبحث عن إشباع حقيقي كان أم وهميا بل فهمها ككوناتوس وهو جوهر كل كائن وهو الطرح الذي سيتبناه دولوز بشكل صريح لاحقا رافضا "أي فكرة تسجن الرغبة من أجل الإشباع أو في ردة الفعل الميكانيكية، معتبرا أنها ما يمكن أن يوجد دوما في سيرورة إثباتية لا هدف لها سوى الحفاظ على حضور ما يمكن لها أن تكونه"[45].

---

[44]. André Compte Sponville, **petit traité des grandes vertus**, PUF,1995, P385

[45]. Delassus, Eric–**souffrance et jouissance dans la philosophie de spinoza**- déc2011-paris-France sur le site électronique htt,// hal-rchives-ouvertes.fr/hal-00701250

مع دولوز ستكون الرغبة والفكر أمرا واحدا ،وإن بدت محاولات عديدة للفصل بينهما بدءا بالحقبة اليونانية حينما تم وصف الرغبة بالنقص والحاجة ،ثم محاولة ربط الرغبة بما يمكن إشباعه من لذة وما ينتج عنها من اختبار لفعل المتعة، زيادة على اعتبار الرغبة شيء حتمي وهذا ما اعتبره دولوز مؤامرة على الرغبة ذاتها. "فأفضل طريقة للحيلولة دونما اعتبار الرغبة فكرا ورفض كونها صيرورة هي بالطبع وصل الرغبة بالنقص وتلكم هي أول لعنة أصابت الرغبة، إنها أول لعنة مسيحية كلفت الرغبة ثمنا باهضا وبدأت مع الإغريق، أما ثاني لعنة فهي النظر إلى الرغبة من حيث هي ما يمكن إشباعه بفضل اللذة واعتبار أن الرغبة بالتالي، في ارتباطها بالمتعة قابلة لأن تقال ولأن يعبر عنها، في حين أن ثالث لعنة إنما تقوم على أساس النظر إلى الرغبة من حيث هي حتمية طبيعية أو عفوية، هكذا تنشأ حلقة غريبة من قبيل رغبة – لذة – متعة، هي مرة أخرى أسلوب جهنمي لتصفية الحساب مع الرغبة"[46]. لم تعد الرغبة مع دولوز حرمانا بل أصبحت عاكسة لحيوية وتدفق يظهر ذلك في كتابه مع فليكس غتاري ضد اوديب والذي أسس من خلاله فكرا جديدا للرغبة، باحثين من خلاله عن مركز الثقل داخلها وهو عملية وقوة الإبداع، فالرغبة لم تعد نقصا بل هي محرك الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني بشكل عام. كما لم تعد الرغبة تعبيرا على الاندفاع الجنسي وتطلعا لمختلف اللذات بل هي آلة منتجة. لقد كان هدف دولوز وغوتاري في الأساس يكمن في تخليص الرغبة من بداهة ربطها بالنقص تلك البداهة التي حشد التحليل

[46]. حسن أوزال، **مقال أوديب الفكر وسؤال الرغبة عند دولوز**، مقال منشور على موقع الأوان بتاريخ 8 ديسمبر 2013 . org-www.alawan

النفسي كل إمكاناته بهدف إذكائها وجعلها مسلمة لا مجال لمناقشتها من أجل ذلك يقترح دولوز غوتاري مفهوما أكثر إيجابية للرغبة ،مفهوما يعتبر الرغبة إنتاجا لا نقصا"[47].

عمل دولوز وغتاري على الرد على التحليل النفسي لتصور الرغبة الذي ربطها بالحاجة والنقص والعوز الغير قابل للإشباع مركزا على جانبها اللاواعي الذي يعمل على خلق خيالات لاواعية، مواضيع خيالية ولا شعورية لا تنتج ولا تفرز سوى الوهم الناتج عن العجز عن إشباع الرغبة. كما لم تعد الرغبة غيابا ميتافيزيقيا بل هي حضور في واقع الإنسان الاجتماعي والثقافي والحاجة هي شكل من أشكال تمظهر الرغبة. فالرغبة ليست فقد بل هي نشاط إنساني... فالإنتاج في جميع ميادينه اجتماعيا أو اقتصاديا أو ثقافيا أو تقنيا هو إنتاج للرغبة وذلك من خلال "التنسيق بين مجموعة من آلات تستطيع أن تفجر شيئا ما، أن تخلق شيئا ما أن تغير كل نسيج المجتمع من أجل ذلك يجب صنع اللاشعور"[48]، لذا كان لابد من ربط كل من الرغبة واللاشعور بالإنتاج، وليس المقصود بالإنتاج "تلك الأشياء اللاواقعية كتلك التي يتحدث عنها التحليل النفسي... حلم، أسطورة... إن الرغبة تنتج أشياء حقيقية وواقعية بالمعنى الفيزيائي للكلمة"[49]، لذا كان من الضروري إعادة النظر في مفهوم اللاشعور بالمعنى الفرويدي فهو ليس معطى جاهز ومحدد مسبقا... بل هو شيء يصنع...

[47].Delleuze /Guattari, **L'anti- Oedipes.capitalisme et schizophrénie**, Ed Cérés-1995-P 35

[48]. محمد آيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل لقراءة دولوز وغوتاري**، مرجع سابق، ص47.

[49]. كاترين كليمان، **التحليل النفسي**، مرجع سابق، ص27.

شيء نصنعه نحن من خلال ما نتوفر عليه من إمكانات ومواد "إنه ينتج الرغبة فاللاشعور آلة رغبة آلة تنتج الرغبة عبر صنعها ترتيبات معينة مع آلات أخرى"[50].

إن فضاء اللاشعور أوسع وأعم من ميدان التحليل النفسي، لذا كان لابد من تحرير اللاشعور" ففكرة مثل فكرة أوديب لن تعمل إلا على تشويه اللاشعور وليس في وسعها التعبير عن الحقيقة"[51].

إن الرغبة عند دولوز هي قوة مبدعة للقيم ومنتجة ذات طابع ثوري، إن الرغبة عنده تعانق الحياة والقيم إنها إبداع جذري وحكمة، فالرغبة والجسد قوى إيجابية وقدرات تتيح لنا بلوغ الفرح بما هي إنتاج واختراع يقوم بعيدا عن الموت والشعور بالإثم، وقوة لانهائية وحكمة لا تنحل إلى اللذة. فاللذة عند دولوز "فكرة فاسدة ويكفينا حسبه استحضار نصوص فرويد حيث يتحدث عن الرغبة – اللذة معتبرا الرغبة قبل أي شيء آخر طاقة لا تحتمل طاقة مزعجة ينبغي التخلص منها ما أمكن عبر الإنفاق، وهذا الإنفاق الذي هو اللذة عينها هو ما به نلوذ بالراحة ونستعيد السكينة والطمأنينة أي حالة الأتراكسيا، إلى أن تتولد فينا الرغبة من جديد فنكون بحاجة إلى إنفاق"[52]، وعليه فإن فهمنا الخاطئ للرغبة والذي يخضع الرغبة لقانون النقص هو نفسه الذي يخضع الرغبة لقانون اللذة، إن ربط الرغبة باللذة التي تتطلب إشباعا هو ما يجعلنا نتخيل أن هناك نقصا ما يطال الرغبة. ولم يعد السؤال مع دولوز: ما

---

[50] . Guillaume Ollendroff – **Gille Delleuse et félix Guattari – la machine a gazouiller-** P.P7

نقلا عن محمد أيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل لقراءة دولوز وغوتاري**، ص11.

[51]. المرجع نفسه، ص ص 46-47

[52]. حسين أوزال، **مقال أوديب الفكر وسؤال الرغبة عند دولوز**، سبق ذكره.

الرغبة؟؟ بل كيف يشتغل هذا الذي يسمى رغبة؟ كيف تشتغل الآلات الراغبة"؟... وكيف تواجه نظامها بالآلات الإجتماعية؟؟[53].

لقد عمل التحليل النفسي على تهميش دور المجتمع في عملية خلق وإنتاج الرغبة، حاصرا بذلك أفق الرغبة داخل الأسرة، مما جعل فكرة العائلة ذاتها..."تبدو مثيرة للشفقة... – وليس مطلوبا من أفرادها– الحديث والحكي عن طفولتهم وذكرياتهم من أجل الوصول إلى حقيقة يعرفونها مسبقا ،حقيقة أوديب"[54]، وعليه وجب التفكير بعيدا عن الحلول الجاهزة بعيدا عن العائلة وبعيدا عن المثلث الأوديبي، أي أن نفكر ونعبر بطريقة حرة تمكننا من التعرف على ذواتنا كآلات راغبة، والأهم أن الرغبة لا تكتسي طابعا فرديا "بل هي تنسيق فردي ضمن نسيج كلي، ضمن سياق جماعي... ولكي تتحقق الرغبة هي بحاجة إلى أرض صالحة تنجز عليها تدفقاتها وتنسيقاتها، ولكي يتحرك المجتمع لابد له من رغبة تتدفق فوقه... فالإنتاج الرغبوي ما هو إلا الإنتاج المجتمعي"[55]، فإذا كان المجتمع يوفر شروطا ومحيطا يسمح للرغبة بأن تكون وتتحقق من خلاله فأكيد أن هذه الرغبة ستعطي لهذا المجتمع دفعا إلى الأمام'، مع دولوز لم تعد الرغبة نقصا ولا لذة ولا متعة كما لم تعد تشير إلى نزوع أسري كما صورها الطب العقلي ،لقد أضحت مفهوما ثوريا في كل جوانبه، ورغم محاولة أنظمة السلطة تغييبها أو القضاء عليها من خلال هدم تنسيقاتها، كما يتبين في نظام الجنسانية، الذي جعلها رغبة غير منتجة، وفي أقصى حالاتها رغبة جنسية مرادفة للحرمان،

---

[53].Gille Deleuse .et Félix Gauttari.**L'anti- Oedipes.capitalisme et schizophrénie** –Ibid-P127

[54] . محمد آيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل لقراءة دولوز وغوتاري**، مرجع سابق، ص48.

[55]. المرجع نفسه، ص ص67–68.

الذي كلما زاد معه الإستهلاك وانفتحت بذلك الأسواق أمام زيادة الطلب، وفي هذا تباين واضح بين من يعتبر الرغبة آلة منتجة وبين من يعتبرها مجرد ثقب نحاول عبثا ملئه وسده، "إن الرغبة من حيث هي توليف وتركيب على حد تعبير دولوز سرعان ما تثور فتظهر في تنسيقات مباغتة وغير منتظرة وتقترن بسيولات غير مألوفة، سيولات تمكنها من الانفلات من أجهزة الرقابة وأنظمة السوق ومجتمع الاستهلاك"[56]، فنجد أنفسنا أمام حشود من المستهلكين ولكن من نوع خاص، سيتعلق الأمر بخلق أنماط مختلفة فبدل "النهمين نجد فاقدي الشهية وبدل المتزوجين نصادف أنصار العزوبية وبدل المستقرين نصادف الرحل... كل واحد من هؤلاء يحقق كسرا ويرسم سياسة ـ ففقدان الشهية يؤكد دولوزـ: سياسة جريئة إنه يفيد الانفلات من قوانين الاستهلاك حتى لا يكون المرء ذاته موضوع استهلاك"[57].

[56]. حسن أوزال، **في العلاقة ما بين المعرفة والرغبة**، سبق ذكره

[57]. جيل دولوز. كلير بارني، **حوارات** . ترجمة عبد الحي أرزقاذ أحمد علميـ إفريقيا الشرق 1999م، ص ص 139-140

المبحث الثاني: الرغبة في الفكر اليوناني

هل تتعارض الرغبة مع العقل، هل يتعارض الحب مع الفلسفة هل تتعارض العاطفة مع التأمل العقلي أم أن التعارض يزول ويضمحل مادام الفلاسفة ينتهون إلى نفس العشق ويهيمون به وهو الحكمة...؟

لقد تصور الفلاسفة الحب والرغبة بطرق مختلفة وكلهم قد لامس ذلك العشق أو الهوس اللانهائي لما يعرف بالفلسفة فلم تكن الفلسفة سوى عشقا للحكمة، إذ لم يكن شعور الحب حالة شاذة يُشد بها التأمل الفلسفي فقد كان الفيلسوف محبا للحكمة باحثا عنها وراغبا فيها ومنجذبا نحوها باستمرار وربما لأن امتلاكها كان يعني فناءها بشكل من الأشكال فيكفي لطالبها إن لم يكن يعلم أنه حكيم فإنه يعرف على الأقل أنه عاشق للحكمة.

يقوم أفلاطون، كما تؤكده مصادر الفلسفة اليونانية، في محاورة الجمهورية أو في محاورة فيدون le Phèdre، وفي مينون Menon، وتيماوس Timée بتناول مشكلة الرغبة من خلال تصوره للفضيلة، وهي مسألة كانت عالقة في تاريخ الفلسفة اليونانية منذ سقراط الذي انحصر جزء مهم من فلسفته إن لم يكن كلها في تعلم الفضيلة وفي نقد تصورها عند السفسطائيين.

فنجده في محاورة مينون يهتم بمفهوم الفضيلة فيرى أنها علم وبعكسها فإن الرذيلة جهل ويضيف أفلاطون أن الفضيلة هي استعداد فطري لا يكتسب بالتعلم أو التدريس فهي لا تقبل التدريس ولا التعليم فهي لا تقبل شيئا جديدا لم يكن له وجود في النفس من قبل وعليه فإن الفضيلة علم يستدعي البحث في ماهيته وشروطه مع تبيان أن العلم هو ببساطة

تذكر النفس لمعارفها السابقة التي اكتسبتها في حياتها الأولى قبل هبوطها إلى العالم الأرضي.

وبذلك يرى أفلاطون أن النفس جوهر مستقل عن الجسد وأشرف منه وعندما يقارب بينهما يرى أن الجسد أكبر شاغل للنفس يحول بينها وبين فعل التأمل أي الحكمة من خلال ربطها بما هو مادي فالنفس حسبه "تأتي إلى العالم الحسي نقية طاهرة ولكنها تشقى بالجسم لأنه مصدر الشرور والرذائل ولهذا يجب على الإنسان أن يكون سلوكه فاضلا لكي تصلح النفس وعلى الإنسان أن يتشبه بالله ما استطاع إلى ذلك سبيلا لأننا إذا كنا نطلب الفضيلة ونسعى إلى الخير فعلينا أن نطرق السبيل المؤدي إلى المعرفة بالله ونتشبه به حتى تعود النفس وتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول"[58]، وضمن هذا الإطار سيتحدد السلوك الاجتماعي والأخلاقي للنفس ويضبط، فالأفعال الخيرة تسمو بالنفس للعالم العقلي ولا تتهيأ النفس لذلك إلا من خلال نظام سياسي كفيل بتحقيق السعادة لها وسبيلها في ذلك الحكمة والفضيلة.

... وانطلاقا من ذلك سيحدد أفلاطون ثلاث قوى للنفس قوة عقلية هي مصدر الحكمة وقوة غضبية مصدرها القلب وقوة شهوانية مصدرها البطن وهي منبع اللذات الحسية وتقابل هذه القوى ثلاث فضائل: "الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق والعفة فضيلة القوة

[58]. ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام**، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر1982م، ص45.

الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرا ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم"[59].

لقد كانت نظرة أفلاطون للفضيلة مناقضة لنظرة الفلسفة السفسطائية التي كانت تسعى لأن تجعل من اللذة مركز الفضيلة، ولذلك فإن التفكير في الفضيلة من حيث هي علم دفع بأفلاطون لشرح أنواع النفس.

يذكر أفلاطون في الكتاب التاسع والعاشر من الجمهورية ما نصه"... ما دام للنفس ثلاثة أجزاء، فهناك ثلاث لذات لناظر كلا منها، وكذلك ثلاثة أنواع من الرغبات ومن مبادئ السلوك (...) لقد اعترفنا كما قلت من قبل، بوجود جزء يكتسب الإنسان به المعرفة، وجزء آخر يستأثر به، أما الثالث، فإن صوره تبلغ من التباين حدا لا نستطيع معه أن نهتدي له اسم واحد خاص به. ولكنا أشرنا إليه بأهم وأبرز ما فيه، فأسميناه بالجزء الشهوى.(...) أما الجزء الغضبي، فقد قلنا عنه إنه يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والهرة بكل قواه(...) وأما الجزء الذي نكتسب به المعرفة، فمن الواضح للجميع أنه يميل دائما وبكليته إلى الوصول إلى الحقيقة كما هي، وأنه أزهد الأجزاء الثلاثة في المال والتمجيد"[60].

---

[59]. ناجي التكريتي، مرجع سابق، ص60، وهو نفس التقسيم الذي سيتبعه الكندي في حديثه عن النفس حينما رأى {...} معتبرا أن الفضيلة تنبع من التوازن الكائن بين قوى النفس وذلك بسيطرة قوة العقل على قوتي الغضب والشهوة، فسعادة النفس لا تكون إلا بالحياة الفاضلة وهذه الأخيرة لا يمكن بلوغها إلا بالفضيلة العقلية لأنه متى سيطرت القوى الحسية، قوة الشهوة والغضب، على النفس فسدت وانقادت نحو الرذيلة وفعل الرذيلة يقود إلى الشقاء.

[60]. أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، الكتاب السابع، دارسة وترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر ص478.

في تاريخ الفلسفة اليونانية لا يمكن الحديث عن الحب دون ذكر محاورة المأدبة لأفلاطون[61]، ففيها يرقى الحب ليكون مبدأ عاما يتحكم في النشاط الإنساني بل هو بحث وراء الحقيقة والجمال بعيدا عن الرغبة الحسية وهو أيضا كذلك بحث الفيلسوف عن الحقيقة.

فمن خلال المأدبة يرى أرستوفان Aristophane أن الحب ينشد الاكتمال والناس حسبه ثلاث أصناف: الذكر والأنثى والخنثى، وقد كان لهذه المخلوقات من الكبر والقوة والغرور ما دفعها لتتجرأ على الآلهة محاولة الارتقاء للسماء ومهاجمتها. ففكر زيوس Zeus في معاقبتهم دون أن يؤدي ذلك إلى زوال الجنس البشري وانقراضه فما كان منه إلا أن شطر كل مخلوق نصفين متساويين فيصبح أضعف مما كان، ولهذا كلما التقى النصف الأول بالثاني تعانقا وكأنهما يحاولان العودة إلى كائن واحد[62].

وعليه فإن تجربة الحب حسبه هي محاولة لإعادة توحيد الكائن الإنساني الذي تم تقسيمه فيما مضي عقابا له من قبل الآلهة حتى يتم إضعافه، لأنه كان يهاجمها نظرا لما يتمتع به من قوة عجيبة خارقة وتحليه بشجاعة قوية.

هكذا كان الحب حسبه يعني الرغبة في الاكتمال بذلك النصف المبتور واستعادته إنها رغبة قد لا تتحقق كلية بالإشباع الحسي ولذلك يحاول أن يعطيها شيئا من الحب الافلاطوني الذي ينشد الجمال المطلق الذي تتوق إليه الروح قبل اتصالها بالجسد.

---

[61]. محاورة المأدبة Le Banquet وضعت سنة 385 ق.م، أهم الشخوص فيها هم: أبولدرس، أرستديموس، سقراط أجاثون، فيدرورس، بوزنياس، أريكسماخوس، أرستوفانز، القبيادس، أنظر الترجمة العربية د.وليم الميري، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، 1970م.

[62]. أنظر، أفلاطون، **المأدبة**، وليم الميري، دار المعارف،1970م، الفقرات 189c-189d-189e-190a-190b-190c، ص ص43-46

من خلال محاورة المأدبة يصف أفلاطون الحب مبينا كيف يرتقي درجة بدرجة حتى يبلغ ذروته وغايته فيتجرد من كل نزعة حسية/ جنسية ليغدو حبا عقليا بامتياز، وهذا ما ينقله سقراط عن ديوتيما Diotime " أن الحب جسر يصل العالم الحسي الفاني بالعالم العقلي الخالد وتصور هذه الحقيقة بأسطورة تقول أن الحب مخلوق ذو طبيعة وسط بين الآلهة والبشر وجاءته هذه الطبيعة المشتركة من مولده فأمه الفقر فهو لذلك يحيا دائما في عوز وحاجة ولكنه ورث عن أبيه الغنى. الجرأة والقدرة عن البحث عن محبوبه وهو فيلسوف أو محب للحكمة لأن الحكمة جميلة وهو يعشق كل جميل"[63].

ولما كان قدر البشر الانشطار كان الحب مداواة للطبيعة الإنسانية الكل يبحث عن نصفه إنها محاولة التخلص من عقاب زيوس الأبدي "... كون النقص جوهريا في الإنسان هو ما يحدد جدلية العلاقة بالآخر إننا نحتاج إلى الآخر لأنه يملك ما ينقصنا فالآلهة حين قسمت البشر إناثا وذكورا وقد كانوا من قبل جسدا واحدا وزرعت في كل واحد من الجنسين شوقا دائما إلى استعادة اللحظة الأولى لهذا فهو بحث دائم عن نصفه الآخر كي ينصهرا معا مدفوعين برغبتهما"[64].

يحاول أفلاطون في حديثه عن الحب وعلاقته بالرغبة أن يبرر ما ينتج عنها من حاجة وعجز وغياب وفقدان فيذكر أنه" في ليلة مولد أفروديت أقيمت وليمة بتلك المناسبة ـ وكان من بين الحضور ـ إله الغنى وجاءت بنيا أو الفقر ووقفت على الباب عسى أن تنال

[63]. أفلاطون، **المأدبة**، مرجع سابق، ص16.

[64]. محمد آيت حنا، **الرغبة والفلسفة**، مرجع سابق، ص23.

شيئا من خيرات الوليمة فسكر الغنى وغلبه النعاس فنام وفكرت بنيا في تخفيف بعض ما تعانيه من فقر وبؤس وضيق بأن تحمل طفلا من الغنى فاجتمعت معه وحملت بالحب فالحب حمل به في مولد أفروديت فتولد فيه شوق عارم للجمال ولجمال أفروديت خاصة فأصبح تابعها وخادمها"[65]، وهكذا كان الآيروس Eros هو إله الحب والرغبة والجنس والخصوبة على نوعين "أيروس أرضي يرتبط بحب الأجساد والشهوات الفانية وأيروس ينزع إلى المثل والفضائل الخالدة وسواء تعلق الأمر بالحب الفاضل أو الحب الشهواني فإن الرغبة ما تنفك تدور في فلك النقص فالحب هو بالضرورة حب شيء ما"[66]، وعلى هذا النحو فقط نفهم كيف شرع للكائن المبتور نصفه التعاطي مع رغباته وعواطفه وكيف قدر له البحث عن نصفه الضائع بشكل عبثي، "إن هذا التصور يربط من ناحية أولى الرغبة بالنقص باعتبارها طاقة تروم إستعادة الوحدة الأصلية المفقودة وينظر من ناحية ثانية إلى الحب كبحث يسعى إلى العثور عن شيء لا يمكن العثور عليه واقعيا، لكن الأكيد أن الأفلاطونية إن كانت لا ترى في الرغبة إلا نقصا ومطاردة للكمال فذلك ليس إلا لأنها تروم نزع الطابع المادي عنها وهو الطابع الذي بموجبه تضحى ثراء وغنى يقتضي الإنفاق"[67].

وفي علاقة الحب بالحكمة يطرح سقراط على لسان ديوتيما تحليلا رائعا حينما يقول في ما معناه أنه لا يمكننا القول أن الإله محب للحكمة أو راغب فيها بشكل لأن الإله حكيم ويمكن لهذا الوصف أن ينطبق على الإنسان الحكيم إن وجد، ولا يصدق هذا على الجاهل

[65]. أفلاطون، **المأدبة**، مرجع سابق، ص 60

[66]. أنظر، الترجمة ضمن كتاب، **الرغبة والفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص22.

[67]. حسن أوزال، **مقال في العلاقة مابين المعرفة والرغبة**، سبق ذكرة.

لأنه جاهل بحقيقة الخير والجمال راض عن نفسه وحاله فلا يشعر بالنقص ومادام الأمر كذلك لن يطلب ما لا ينقصه. الأمر الذي يوصله إلى أن محب الحكمة والراغب بها ليس بحكيم ولا جاهل بل هو في منزلة بين المنزلتين إذ يقول ما نصه "لا يوصفون بالحكمة ولا يوصفون بالجهل والحب من بينهم، فالحكمة شيء جميل والحب هو حب الجميل فالحب إذن هو حب الحكمة ومن ثم هو وسط بين الحكمة والجهل وهذا مترتب على مولده فأبوه حكيم حاذق وأمه جاهلة عاجزة"[68].

إننا حين نرغب سوف لن نرغب فيما نملكه ونحوز عليه بل نطمع فيما هو بعيد عن أيدينا فمن الطبيعي أن ننزع إلى ما لا نملكه وحتى "في حال تملك الموضوع فإن قانون الرغبة المرتبط بالنقص لا يصبح في حكم الملغى. إذ أننا في قمة إحساسنا بتملك الشيء ينتابنا الخوف من فقدانه وهكذا {تحتفظ الرغبة} بنزوعها الدائم نحو ما ينقصها... هذا النقص الذي يصل ذروته حين يصرح أفلاطون بأن الحب نفسه يشعر بالنقص وينزع إلى تحقيق كماله"[69]. يوضح أفلاطون أن الرغبة والعاطفة والعقل موجودة في الإنسان ولكن بدرجات متفاوتة فالفئة التي تسيطر عليها الرغبة هي فئة تأخذها الحياة المادية ورغبة التملك، أما الفئة التي تسيطر عليها العاطفة فهي فئة الجنود وفخرها السلطة لا التملك، وأما الفئة التي لا تجد سرورها إلا بالثقافة والعلم فهي فئة الفلاسفة التي لا تتطلع إلى التملك أو النصر، وتلجأ إلى المعرفة، وتنسى نفسها في هدوء فكري باحثة عن الحقيقة وهي فئة ذوي الحكمة

[68]. أفلاطون، **المأدبة**، مرجع سبق ذكره، ص61.

[69]. أنظر، الترجمة ضمن كتاب، **الرغبة والفلسفة**، مرجع سابق، ص ص22-23.

وتمثل القلة الحاكمة ولذلك كانت الرغبة هي رغبة في الحقيقة، وهي شوق المرء واندفاعه نحو تحصيل المعرفة والخير والجمال الذي يبدأ بحب الإنسان لكل ما هو جميل وسموه ورقيه من حب الأشياء الحسية إلى حب الأشياء المعنوية متجاوزا قيود الجسد وراغبا في النشوة الروحية الدائمة وعليه فإشباع هذه الرغبة يقتضي استبعادا كليا للجسد باعتباره موطنا للخسة ومصدرا للأوهام والشرور وبما أن الرغبات الحسية هي رغبات دنيئة فإن الرغبة في الحقيقة هي الرغبة في الخير المطلق، لذا سيرفع أفلاطون شعار مفاده أن غاية الحياة هي الفضيلة أو الخير وأن السعادة الحقة الذي يكمن في التمسك بالفضيلة ولا مناص من الإصغاء إلى صوت العقل باعتباره مصدرا للحكمة ،فلا شيء يعادل الفضيلة. ولعل خلاصة ما وصل أفلاطون في كتابه الجمهورية هو أن البحث عن القيمة يجب أن يبتعد عن الحواس ولذات البدن حيث يقتضي ذلك طريقة عقلية في الحياة لأن "الفضائل في مجملها هي بمثابة جدل في حركة إذا ما عبرنا عن ذلك، ففضيلة الفرد في المدينة تتمثل في ظهور واحد للخير لأنها بمثابة تطابق متناغم وحقيقي لما هو في الحس"[70]. من هنا كانت الفضيلة الإنسانية هي فضيلة النفس وليست فضيلة الجسد.

غير أن أرسطو سيخرج أرسطو، كما هو معروف في تاريخ الفلسفة، عن الخط الأفلاطوني ليتناول الرغبة من خلال الفضيلة باعتبارها وسط معتدل ومقسما الفضائل إلى

[70] J. Chanteur. **Platon, le désir et la cité**, ed Sirey, Paris 1980. PP230-231.

نوعين فضيلة عقلية وفضيلة أخلاقية[71]. مميزا قي الوقت ذاته مابين نوعين من الفضائل فضائل فكرية وفضائل خلقية "فمن الفضائل الفكرية: الحكمة والفهم والعقل وهي تكتسب بالتدريب والتعليم وما يقتضيه ذلك من جهد ووقت ومن الفضائل الخلقية: الحرية والعفة وهي التي تكون بالعادة والتعود فهي لا ليست فطرية فينا ولكننا مطبوعين على قبولها فنحن لا نولد عادلين بل نصير عادلين إذا قمنا بما يوجب ذلك وكذلك الحال مع العفة والرحمة والشجاعة ومجمل الفضائل الخلقية التي تكون بالممارسة والتدريب وتقوى فينا بالتكرار وهذا معنى قوله "ليست فينا بفعل الطبع وحده وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ثم إن العادة لتنميها وتتمها فينا"[72].

هكذا كانت الفضيلة استعدادا خلقيا مكتسبا وثابتا يتولد فيه الفعل الفاضل وليست استعدادا فطريا أو طبيعيا بل يكون اكتسابها عن طريق الإرادة والمران والتعود، وإذا ما تم اكتسابها فإن مزاولتها تقترن عندئذ بالمتعة لأن المرء المكتسب لها لا يجد صعوبة في مزاولتها وعلى ذلك فإن الفصلية لا تكون إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة ومن يجد في مزاولتها مشقة أو عناد كان ذلك دليلا على عدم استعداده لها، فالفضيلة "في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا رجل خير

[71]. يقول أرسطو:"...، فمن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية، والأخرى فضائل أخلاقية، فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هي فضائل عقلية"" أنظر أرسطو، **الأخلاق إلى نقيوماخوس**، ج1، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر 1924م، ص225.

[72]. أرسطو، نفسه، ص226.

والفضل لها في انه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به"[73]، وأعلي مراتب الفضيلة عنده هي فضيلة التأمل النظري لأنها تسمو على مرتبة العلم بالكليات بعكس بقية الفضائل التي تتعلق بأمور جزئية تتوقف على ظروف متعددة.

لكن هل من السهولة بمكان أن يكون المرء فاضلا؟ أكيد لا يجيب أرسطو لتعذر إيجاد الوسط في كل الأمور والأشياء "فالفضيلة هي وسط بين رذيلتين خسيستين إحداهما بالزيادة والأخرى بالنقصان... وليس كل فعل يقبل الوسط فالغضب وإعطاء المال وإنفاقه سهل يقدر عليه كل أحد، فأما فعل ذلك بمن ينبغي وبمقدار ما ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي فليس يقدر عليه كل أحد ولا هو بأمر سهل وهذا هو الفعل الجيد النادر المحمود الجميل"[74]، فالسلوك السليم يقتضي ممارسة الفضيلة كما يجب وفي الوقت الذي يجب... وإذا تعذر علينا إيجاد الوسط فل نسعى للاقتراب من التوسط قدر الإمكان "فإذا عرض أن نعمل الشر بحسب اللذة والألم اللذين يعرضان لنا وجب أن نجذب أنفسنا إلى الضد فنبتعد عن الخطأ ونقترب من المتوسط"[75].

يحاول أرسطو من خلال ذلك أن يكون واقعيا في اقترابه من التجربة الإنسانية إذ يري أن كل فعل يقوم به المرء لابد أن يكون من وراءه هدف أو خير ما، فهو يبتعد عن كونه فعلا عبثيا إنه يخضع دائما لغايات معينة ولما كانت الخيرات مختلفة ومتعددة أصبح من الضروري البحث عن الخير الأقصى والاسمي الذي يكون غاية في ذاته، بما أن "جميع

[73]. المرجع نفسه، ص244 .

[74]. المرجع نفسه، ص245.

[75]. ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص87.

أفعالنا ومقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب فيه"[76]، فإن الغاية الكبرى التي تحرك جل أفعالنا وهي السعادة... لذا سيتكلم أرسطو عن الرغبة بإعتبارها... لقد آمن أرسطو أن اللذة هي نتاج العمل الإنساني إذ يشعر المرء باللذة عند إنجازه عمل ما ولما كانت الأعمال مختلفة ومتفاوتة إما خيرا أو شرا وجب التمييز بين اللذات فهناك لذات حقيقية وأخري مزيفة أو فاسدة.

ولما كان التأمل العقلي هو أسمي وأكمل الأعمال الإنسانية كانت اللذة العقلية أشرف أنواع اللذات وهي سبيله نحو إدراك الخير الأقصى والسعادة، فالفضيلة حسب أرسطو هي "التي تبنى بالوسائل المادية أكثر من الوسائل العقلية إنما هي فضيلة أدنى من مرتبة الإنسان ومادام الإنسان يسعى في حياته إلى بلوغ السعادة الإلهية فإنه لا يمكن أن يحققها إلا بفعل الإدراك الأبدي المبني على فعل التأمل"[77]، لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت إرادته على أن يستعمل عقله دوما أحسن ما وسعه من إستعمال وأن يتوخى في أفعاله ما يراه أحسن الأشياء هو حكيم حقا بقدر ما تؤهله له طبيعته"[78].

ومن هنا سيقوم مفهوم النفس عند أرسطو على أساس فهمه لمعنى الفضيلة المقرون بمفهوم السعادة حيث يذكر في كتاب الأخلاق النيقوماخية أن "الفضيلة والسعادة تتحققان بالتناسب والمساواة على أسهل ما يكون[79]، سيحدد أرسطو ماهية السعادة في اللذة ولكنه لا

---

[76]. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط5، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر1966م، ص185.

[77]. أرسطو . **الأخلاق إلى نيقوماخوس** . ج 2 . مرجع سبق ذكره، ص 297

[78]. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ترجمة عثمان أمين، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1960م، ص38.

[79]. أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، مرجع سبق ذكره، ص51.

يقصد باللذة اللذات والرغبات الحسية فاللذة حسب هي اللذة "الناتجة عن تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته"[80]، وكانت اللذة بذلك لذة ثبات وسكون وليست تلك اللذة المتغيرة بشكل دائم ومستمر "إنها حالة سكون مطلق كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء"[81]، وهذا أقرب إلى ما سيعرف مع أبيقور بحالة الأتركسيا أو الخلو من الألم أو الانفعال... وبذلك ستختلف وجهة نظر أرسطو للذة عن سابقيه سيما أفلاطون... غير أنه من المهم الإشارة إلى أن مفهوم اللذة الذي يطرحه أرسطو يستحيل أن يتحقق على الوجه الذي يقصده لذلك سنجده مترددا بين موقفين فمرة يحاول أن يطرح مفهوما للذة أقرب للخير الأفلاطوني في شكله المتعالي... ومرة يقترب من المحسوس أو اللذة الحسية ليستقر على أن اللذة هي تحقيق الكمال الممكن بالنسبة إلى الإنسان، أو كمال الفعل الإنساني وهذا دال كذلك على الفضيلة بما هي تصور للفعل الملائم، بعدما كانت معرفة مع سقراط .

يميز أرسطو بين الإرادة بما هي انعكاس لرغبة عاقلة وبين رغبة لا عاقلة وهي الشهوة بناءا على ذلك سيكون هناك نوعان من الفضائل فضائل حسية مصدرها الشهوة ولا تخضع للعقل وإن كان في إمكانها الانصياع لأوامره، وفضائل نظرية عقلية متعلقة بالحكمة والتأمل.

[80] . عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلاسفة**، ج1، من إ إلى س، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص122.

[81]. المرجع نفسه، ص122.

ويتناول أرسطو مفهوم الفضيلة على أساس أنها الخير الأسمى الذي يسعى إليه الإنسان وهي نوع "من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط فمثلا فضيلة الشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور وتفريط هو الجبن... والكرم أو السخاء هو وسط بين إفراط التهور وتفريط الجبن... إلخ"[82]، كما أن الفضيلة عنده ليست فطرية في الإنسان بل هي مكتسبة يدركها المرء من خلال تدريب النفس وتعليمها مع الحرص على التعود والتكرار حيث يقول ما نصه "لا توجد واحدة من الفضائل الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع[83]، فالإنسان لا يولد فاضلا ولا يكون كذلك بالصدفة بل بالتدريب والممارسة والتربية. هذا ويؤكد أرسطو أن الحياة الأفضل ليست هي الفضيلة بل الفضيلة هي بمثابة وسيلة لبلوغ حياة أفضل، فالحياة "السعيدة هي التي لا يعوقها عائق عن ممارسة الفضيلة وأن الفضيلة هي اعتدال وأن الحياة الفضلى هي ضرورة الحياة المعتدلة الموسومة بذلك الاعتدال الذي يستطيع كل إنسان أن يحصله"[84]، إن الفضيلة ليست هي المعايير الكلية التي نادى بها أفلاطون بل المعايير الجزئية والفضائل ليست أساسا فضيلة واحدة بل جزئيات، وكل فضيلة تتميز عن الأخرى ولذا اعتبر أرسطو" الفضيلة في ذاتها غير كافية للحياة الأفضل بل تملك الماديات تعطي للفرد حرية ووجود وفي الصداقة وجد أرسطو أهم هذه الماديات والأشياء الخارجية الدنيوية للسعادة"[85].

---

[82]. المرجع نفسه، ص123.

[83]. أنظر، مقدمة المترجم، أرسطو، **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ج1، مرجع سابق، ص74.

[84]. المرجع نفسه، ص244.

[85]. نوال الصراف الصايغ، **المرجع في الفكر الفلسفي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1983م، ص91.

ولما كانت الرغبة الجامحة للتمتع تجعلنا نبتعد عن الصواب فتجرنا إلى الخطأ فإنه من المهم حسب أرسطو أن يعرف "المرء على ما ينبغي وتبعا للأشياء وتبعا للأشخاص وتبعا للعلة وأن يعرف أن يلتزم المقدار الحق هذا هو الوسط هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة"[86]، ومع ذلك لم يرفض ارسطو المتعة بشكل عام بل حددها في درجات فهناك متع دنيا وأخرى عليا وأن أعلى أنواع المتع المتعة الفكرية لما فيها من استمرارية واكتفاء دائم، وهو ما يتضح في قوله "وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن للمرء أن يحياها"[87]، ومن المهم لفت الانتباه إلى أن السعادة لن تكون واقعة منعزلة بقدر ما هي تعبير عن حالة وجودية إنسانية تعكس اختيارا وموقفا وجوديا معينا... ولأن الشعور بالذات المتجاوبة مع الشعور بالآخرين هو ما يؤكد اجتماعية الإنسانى لذا سيتكلم أرسطو عن الصداقة باعتبارها شكل من أشكال الحب وخيرا مشتركا في نفس الوقت فيشير إلى ثلاثة أنواع للصداقة، صداقة المنفعة واللذة والفضيلة، والصداقة الفعلية هي صداقة الفضيلة التي تتأسس على الخير لذاته والجمال لذاته أولا وللأصدقاء ثانيا. مادام الإنسان كائن اجتماعي لا يمكن أن يعيش بمفرده فإن هذا "الحب يتجلى من خلال ما يتقاسمونه من خيرات ومنافع وآمال وآلام لأن كل شيء بينهم مشاع ومباح وهذه المحبة المتولدة عن الصداقة هي عربون الوفاق الاجتماعي"[88].

---

[86]. المرجع نفسه، ص247.

[87]. المرجع نفسه، ص352.

[88]. جورج كتورة، **السياسة عند أرسطو**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان1987م، ص21.

إذا ارتبط فهمنا للسعادة بهذا التصور فستبقى الرغبة ما يسعى إليه الإنسان محاولا الوصول إليها وسبيله في ذلك التأمل باعتباره نشاط العقل الأكمل والأمتع "وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته قيمة رفيعة لا تتناهى وإني ألخص هذا بأن أقول أن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل"[89]، من الواضح إذن أن التصورات السابقة والتي تمثلها كل من سقراط، أفلاطون وأرسطو لم تكن هي نفسها التي ستظهر لدي بعض المذاهب والمدارس اليونانية المتأخرة كما هو الحال عند الأبيقوريين والرواقيين والذين أخذت لديهم مسألة السعادة من خلال المتعة حيزا كبيرا ضمن فلسفتهم... والواقع أن هذا الاختلاف والتباين له ما يبرره فقد كان نتيجة سلسلة من التحولات أهمها تفكك وحدة المدن الإغريقية وفقدانها لاستقلالها مما أثر بشكل كبير في شكل وتركيب العلاقات داخل المدينة مزعزعا بذلك تلك الثنائية التي لطالما جمعت بين الإنسان والمواطن وبين المواطن والمدينة وحتى بين السياسي والحكيم "فلحظة انسحاق الهيكل التقليدي للمدينة الإغريقية أمام إمبراطورية لا تخضع قراراتها لا لنقد ولا لمداولات رعاياها سينعزل الفيلسوف إما داخل النظرية وإما داخل الوعظ الأخلاقي بما أن السياسة التي هي الشكل الأرقى للممارسة أصبحت بيد سيد غريب"[90]، فإذا كان أرسطو قد أكد في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس على الربط بين الأخلاق والسياسة فإنه مع الرواقية والأبيقورية ستتفكك هذه العلاقة وتنفصل لتعلن عن ميلاد

[89] . المرجع نفسه، ص358.

[90] . عبد العزيز العيادي، **إبتيقا الموت والسعادة**، ط1، صامد للنشر والتوزيع2005م، ص155.

ذات تبحث عن فردانيتها واستقلاليتها وحريتها وكمالها في ذاتها وباطنها ليصبح بذلك الهم الإيتيقي "هو البحث عن تمكين كل فرد من سعادته الباطنية حتى وإن كان في ظروف غير ملائمة"[91].

جاءت الفلسفة الرواقية[92] والتي كانت معاصرة للمدرسة الأبيقورية بفهم وطرح مغاير يتلخص في أن هدف الحياة الوصول إلى السعادة، الأمر الذي يتطلب تلاؤما للأفعال مع ما توحي به الطبيعة وفق الشعار الشهير "عش وفق الطبيعة"، فالسلوك الملائم أو الصحيح هو ما يشكل جوهر السعادة الإنسانية... فالحكيم يسعى إلى أن تتطابق سلوكاته مع قوانين الطبيعة حتى لا يمني ننفسه برغبات وغايات مستحيلة يولد فقدانها ألما وقلقا واضطرابا مما يبعد المرء عن الفضيلة باعتبارها توافقا مع قانون الطبيعة أي مع العقل لذ اعتبر الرواقيون تحقيق سعادة الإنسان وتنظيم حياته "لا يكون إلا بالسيطرة على ذاته وعواطفه ومشاعره فكل الأشياء تخضع لقوانين الطبيعة التي يتبعها الإنسان بوعي عقلي منطقي يؤدي به إلى تنظيم حياته"[93]، ومن المهم أن نملك من الوعي ما يؤهلنا لفهم ما يحيط بنا من أحداث فنقف على حقيقتها وندرك أبعادها فلا تخدعنا التصورات الزائفة وهذا ما يجعلنا لن نجزع بما يحيط بنا من أحداث وفي هذا يقول مارك اوريل: "يجب أن تعيش ما بقي من حياتك في وفاق مع

[91]- Pierre Aubenque, **Les philosophies hellénistiques, in histoire de la philosophie, 1 la philosophie païenne, du VII siècle avant J-C –au III Siècle après J-C** - Hachette paris 1972-PP190-191

[92]– لقد كانت المدرسة الرواقية من أشد معارضي المدرسة الأبيقورية فحسبهم يستحيل أن يكون المرء سعيدا إن هو جعل من المتعة خيره الأسمى ..ولكن يمكن القول أن هذا القول فيه إجحاف كبير في حق الفلسفة الأبيقورية... فإذا كانت الرواقية تسعى إلى استئصال الهوى من خلال مجاهدة النفس وصولا إلى حالة اللامبالاة فإن الأبيقورية سعت على سكينة النفس وطمأنيتها من خلال القضاء على باعث الاضطراب... وهما على اختلاف منهجهما يشتركان في الغاية .

[93] ـ نوال الصراف الصايغ، **المرجع في الفكر الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص104.

الطبيعة وكأنك قد مت وكأن الحياة ليس لها أن تتجاوز هذه اللحظة – الراهنة – فخذ دون كبر وفارق دون أسف"[94].

مثل هذا التصور جعل الرواقية تضع هدفها محاربة كل المتع والرغبات لأنها تقف ضد الطبيعة، هذا ويرى الرواقيون أن الحاجة والمعاناة لا تنشأ بشكل مباشر وبالضرورة عن عدم الامتلاك وإنما الرغبة في الامتلاك هي بذلك الشرط الضروري الذي وحده يجعل عدم الامتلاك حرمانا يولد الألم[95]، فهي لذلك تناظر أفلاطون في الدعوة إلى أن يكون مصدر الفضيلة العقل. فالفضيلة حسبهم "علاوة على كونها داخلية ومباطنة استعدادا ثابتا ومتوافقا مع ذاته وإنما على هذا الثبات وهذا التطابق الدائم مع العقل أطلق زينون السيتيومي اسم الحصافة أو الحكمة وإن تكن ثمة فضائل أخرى فما هي في نظره إلا وجوه من الفضيلة الأساسية فالشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله والعفة هي الحكمة في اختيار الأشياء والعدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق"[96]، كما أمنت الرواقية أن الخير يكمن في استقامة الإرادة وأن الشر رذيلة فالأمر يتعلق بالفضائل والرذائل وكل ما ليس فضيلة أو رذيلة فهو عندهم على الحياد "فالمرض والموت والفقر والعبودية ليست شرورا بل هي كيانات حيادية: الحكيم سعيد بداهة حتى وإن كان يعاني والشرير شقي دائما بما أنه يفرض على ذاته العقوبة الوحيدة التي تستحقها نفسه وهي الرذيلة"[97].

---

[94] Marc Aurel – **Pensées** –cité par georges pascal in les textes de la philosophie- bords- Paris 1965- P64

[95]. شوبنهاور، **العالم إرادة وتمثلا**، تر سعيد توفيق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002، ص177.

[96]. اميل بريهيه، **تاريخ الفلسفة اليونانية، ج2**، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1982م، ص79.

[97]. Pierre Aubenque- **Les philosophies hellénistiques** - op.cit. –P 202

يتبين لنا مع الرواقية كيف سيصبح العمل هو الغرض من الفلسفة وليس التأمل مثلما كان الأمر مع أفلاطون وأرسطو وهذه سمة الفكر الرواقي إذ لم يعد التأمل هو الفضيلة العليا التي ينبغي على المرء أن يتحلى بها بل أن الفلسفة حسبهم هي ممارسة الفضيلة فحسب سنكا "الفلسفة منهج مستقيم في الحياة وعلم يعدنا لأن نحيا على الفضيلة"[98]، فالفضيلة هي الخير الأسمى والأوحد الذي يطلب لذاته ولا تقاس بما تجلب لذات أو تحقق من منافع إنها غاية في ذاتها لذا اعتبرت محور السعادة. هذا وتعتبر مسألة السعادة إشكالية مهمة داخل الأخلاق الرواقية فهي السبيل للهروب من الشرور والهموم والأحزان والأمراض التي تكدر صفو الحياة الإنسانية، وقد حاول الرواقيين تحليل وتشخيص أسباب هذا الاضطراب الذي يصيب الإنسان فرأوا أن مكمن الاضطراب عائد لسببين "أولهما شعوره بنقص ما في ما يعتبره من دواعي الشرف والنبل والثاني هو توقان النفس إلى أمور لا يقدر لها التحقق ويتركز فن السعادة إزاء هذين الباعثين للاضطراب"[99]، فالحكيم وبلغة ديوجين اللايرسي:"لا يعرف الألم لأن الألم انقباض أخرق للنفس وحده الحكيم حر أما الأشرار فعبيد"[100].

لم تكن الفلسفة الأخلاقية الرواقية تحاول البحث عن التوازن والاعتدال بقدر ما كانت تهدف للقضاء على الأهواء والشهوات وانتزاعها من النفس بشكل يدخلها في حالة من اللامبالاة أو اللاإحساس وليس المقصود بذلك تخدير الذات أو تغييبها بل هي حالة يصل

---

[98] . يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط4، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1958م، ص224.

[99] ـ كروسون أندرية، **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، القاهرة البابي الحلبي، 1952م، ص78.

[100].Diogéne Laerce-**Dix livres sur les vies et sentences des philosophes illustres**-VII-Cité par J.Lebrun.les stoiciens-PUF- Paris – 1985 – 1er – edition – 1957- P P113-114

إليها الإنسان من خلال مجاهدته لنفسه فيرتفع بكامل إرادته فوق مستوى الألم "حيث ما عاد في نفسه مكان إلا لما هو معقول وهو لا يعرف لا الخوف ولا الندم ولا الحزن ولا الحلول الوسطى ولذلك تكون سعادته كاملة ودائمة"[101]، لقد كانت غاية الأخلاق الرواقية هي بلوغ السعادة وذاك حال كل الفضلاء غير أن ميزة أصحاب الرواق أنهم بحثوا عن السعادة في الهدوء والسكينة والسلام الباطني وسبيلهم في ذلك الفضيلة فجوهر الأخلاق الرواقية يقوم على قدرة العقل على التدبر وتخليص المرء من شتى أنواع الشقاء التي غزت حياته... فمتى كان الإنسان على وفاق مع العقل الذي يفهم ويتأمل ويعاين ما حوله من أشياء لا متناهية يستحيل أن يعاني من الألم أو القلق "والمعاناة الشديدة التي تنشأ من تيار عاصف من الرغبة والبغض عبر اللحظات والأحداث الآنية التي قد تنطوي عليها السنوات القليلة من حياة قصيرة وعابرة ولا يقين فيها إلى حد كبير"[102]، فالحياة مليئة بالصعاب والتناقضات وحتى المتاعب التي لا بد أن يسعى المرء لتجاوزها من خلال من خلا الفهم السليم والصائب لحقيقة الشيء وفقا لعبارة أنتيستينس: " **إما أن نسعى إلى بلوغ الفهم أو إلى حبل المشنقة**". وبخلاف الرواقية ترى أعلت الفلسفة الأبيقورية[103]، من شأن اللذة ورأت أن الخير يكمن في

---

[101]. عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص159.

[102]. شوبنهاور، **العالم إرادة وتمثلا**، مرجع سابق، ص177، (الذي يري بأن الأخلاق الرواقية منظورا إليها في مجملها، تعد في الحقيقة محاولة بالغة الأهمية وجديرة بالاحترام في استعمال العقل، الذي هو مزية الإنسان التي حبي بها، لأجل هدف مهم ومفيد، أعني السمو بالإنسان فوق المعاناة والألآم التي تتعرض لها حياة كل موجود بشري، أنظر كذلك، ص181.

[103]. مدرسة تنسب إلى مؤسسها **أبيقور**: فيلسوف يوناني 341ق م،280/281 ق م، من أبرز شخصيات العصور القديمة ومن أقوى مفكريها لا تتوفر لنا معلومات عن تفاصيل حياته عدا إنشائه لـ"الحديقة" سنة 306ق م، ...انظر، جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة، الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون**، ط3، دار الطليعة بيروت، 2006م.

تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم وهذا أمر ظاهر بالبداهة ولا يحتاج إلى برهان فيكفي تأمل الحياة التي نعيشها سنجد أن أقصى غاياتنا فيها تجنب الألم وهذا الأخير يعني تحصيل اللذة وذلك هو لب الأخلاق الأبيقورية يقول أبيقور ما نصه" عندما أقول إن اللذة هي غاية الحياة لا أقصد بذلك ملذات الذين لا يستطيعون كبح شهواتهم ولا اللذة الجسدية كما يدعي الذين لا يعرفون مذهبي أو لا يفهمونه! إنما أعني باللذة عدم الألم الجسدي والاضطراب النفسي"[104]، أي أن شعور المتعة يبقى . حسبه . معيار ما يجب تجنبه أو اختياره. فالفضيلة هي بمثابة عنصر أساسي لضمان هدوء النفس وراحة البال بما تحققه من بساطة واعتدال وسر سعادة المرء في أن لا يكون تحت رحمة ما لا يستطيع السيطرة عليه.

فإذا كانت السعادة تقوم على الفضيلة والفضيلة تقوم على العقل فإن هذا الأخير يوجه سلوكنا بما يتماشى مع محدودية قدرتنا والنقص الذي بداخلنا "فيعلمنا أن لا نرغب إلا فيما نقدر عليه وأن ننفر مما لا يتماشى مع الفضيلة لتكون سعادته سكينة لا يفسدها أسف على ما فات ولا يكدرها انتظار لما سيأتي"[105].

ولما كان هدف أبيقور هو التخلص من الألم واستبعاده هو وكل أشكاله من خوف واضطراب وقلق وكآبة وحزن ليحل الفرح والاطمئنان محل كل ذلك كانت اللذة حسبه هي بداية الحياة السعيدة ونهايتها فهي التي وجدنا أنها الخير الأساسي والملائم لطبيعتنا وعليها نرتكز في معرفة ما ينبغي اختياره وما ينبغي تفاديه "وإليها نرجع في نهاية الأمر عندما

[104]. حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، تحقيق عادل خوري، ط1، مكتبة ناشرون2002م، ص98.

[105]. عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة** ، مرجع سابق، ص158.

نستخدم الإحساس كقاعدة في تقدير كل خير يصادفنا... {ونحن} لا نسعى وراء كل لذة فهناك حالات نترك فيها عددا من اللذات إذا كان لنا فيها ضرر ونفضل عددا من اللذات إذا كان لنا فيها ضرر ونفضل عددا من الآلام على اللذات إذا كان ينتج لنا عن الآلام التي عايناها أمدا طويلا ولذة أعلى"[106]، وعلى ضوء ذلك تكون اللذات عنده قسمان "لذات الجسد ولذات النفس من أماني وإطمئنان، وراحة بال وهذه أفضل من الأولى وهي بدورها تقسم إلى قسمين: لذات متحركة ولذات ساكنة مثل الأولى المتعة ومثل الثانية عدم الألم وهي وحدها تقودنا إلى السعادة"[107]، وفي ذلك تأكيد لمعنى وحرية ممارسة الإنسان لوجوده الفردي، للتخلص من الاستلاب الشعوذي والخرافي. فالمتعة الحقيقية التي يبحث عنها الأبيقوري هي المتعة في السكينة والتي شرطها انتهاء اللاتوازن وبالتالي القضاء على الألم"[108]، إن التوازن والإعتدال هو ما يحقق المتعة ووجود الألم دليل على اللاتوازن وإذا كانت اللذة حسية بالأصل فإن العقل يدعمها حتى لا يخالطها ألم"[109].

إن التمييز بين المتع الذي يريد أن يعقده أبيقور يستلزم نوعا من الاختيار لأنه ليست كل المتع جديرة بالاختيار فالمرء يسعى دوما للابتعاد عن الألم وكثيرا ما تدفع به المتعة إلى الهلاك فيصبح سجين تلك العادة، ولهذا دعت الأبيقورية إلى ضرورة ضبط النفس مع الحفاظ على استقلاليتها "لأن في تعود الذات على العادات البعيدة عن الآلام والباهظة الثمن

---

[106] .Epicure**:.doctrine et maximes**.coll.lesprit et la main Ed Hermann.paris .1965.PP77.80

[107]. حنا الفاخوري، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، مرجع سابق، ص98.

[108]. أنظر عبد العزيز العيادي، **إبتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص162.

[109] .Pierre Aubenque-**Les philosophies hellénistiques** -op.cit-PP206-208.

ضبطا وفي نفس الوقت تحررا وفي ذلك احترام للذات ومن لا يعيش محترما لا يعيش سعيدا"[110].

والمرء في المذهب الأبيقوري أشبه ما يكون بالزاهد لا تغريه كماليات الحياة لأنه إذا زاد حب المرء لهذه الأمور وتعلق بها ازداد همه وألمه وشقاءه إذا تعذر عليه تحصيلها. ولذلك يقول أبيقور: "وإنه لخير عظيم في نظرنا أن يعرف المرء كيف يكفي نفسه بنفسه ولا يعني هذا أنه يجب أن نعيش بالقليل ولكن أن نعرف إذا لم نكن نملك الكثير كيف نرضى بالقليل... إن كل ما هو طبيعي يسهل الحصول عليه وكل ما هو عبث عسير المنال إن في أبسط الأطعمة من المتعة ما نجده في أفخم المأكولات إذا مازال كل ألم سببته الحاجة فنحن نجد في خبز الشعير والماء لذة عظيمة إذا ما أحسسنا بالحاجة إليهما"[111].

من أجل ذلك فرق أبيقور بين اللذة الحسية والعقلية وأشاد بأسبقية وأفضلية الأولى عن الثانية معتبرا اللذائذ الحسية مؤقتة وزائلة وهي لا تذكر مقارنة بلذة العقل والعلم باعتبارها لذة باقية تقي النفس حوادث الدهر مانحة بذلك إطمئنانا واستقرارا لها. هكذا هي الحياة التي ينشدها صاحب الحديقة بعيدة عن الألم البدني حافلة بالاطمئنان النفسي..."؛ حياة خالية من كل تألم والتي تشيع فيها الطمأنينة السلبية... حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة"[112].

---

[110]. نوال الصراف الصايغ، **المرجع في الفكر الفلسفي**، مرجع سبق ذكره، ص110.

[111] . Epicure. **Doctrine et maximes**,op.cit, PP.77.80

[112]. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلاسفة**، موسوعة الفلاسفة، ج1، من إ إلى س، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، مرجع سابق، ص88.

وجد أبيقور ضالته في المتعة العقلية باعتبارها دائمة وليست حبيسة الراهن كمتع الجسد فكما سعادة الإنسان تختلف عن سعادة الحيوان كذلك تختلف سعادة العاقل عن سعادة الجاهل ولسنا مطالبين بالبحث عن أسهل لذة أو أكبر لذة بل أشرف لذة... هذا ويضيف ابيقور أن العقل لا يقف عند لحظة زمنية معينة إذ بإمكانه أن يعود وأن يتطلع للمستقبل متجاوزا الحاضر وربما هذا ما يجعله قادرا على تخطي الحزن والقلق وهو ما يظهر في قوله "إذا قلنا بأن اللذة هي هدفنا الأخير فنحن لا نعني بذلك لذة الفساد ولا اللذات التي ترتبط بالتمتع المادي كما يقول ذلك أناس يجهلون مذهبنا أو يخالفونه أو يؤولونه تأويلا سيئا. إن اللذة التي نقصدها تتميز بعدم الآلام الجسمية والاضطرابات النفسية"[113]، وإجمالا كانت المتعة هي الخير والهدف الأسمى التي تنشدها الفلسفة الأبيقورية وإن كان قول المتعة لا يشير إلى مدلوله الحسي من فسق ومجون كما وضح أبيقور بقدر "ما هو تأكيد على فردية وحسية المتعة المتعينة في مواجهة ضروب التعالي سواء كان بينا أو متخفيا"[114].

لم يقف تأثير أبيقور عند أسورا حديقته بل امتد لفترات بعيدة وفي حقب زمنية مختلفة وصولا إلى سبينوزا الذي ذهب في تحليلة للطبيعة البشرية إلى أن الحقد يمنع المرء من التمتع باللذات بما يحمله من عدائية ناتجة عن اعتقاد خاطئ "فقط من كان حاسدا يمتعه عجزي وهمي ولا أحد غير هذا الحاسد يعتبرها قوة... وعلى العكس من ذلك بقدر ما تكون

[113] . Epicure:.**doctrine et maximes**.-op.cit -.P80

[114].عبد العزيز العيادي . **إبتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص163.

فرحتنا أكبر وبقدر ما تكون ضرورية مشاركتنا فيما هو ألوهي لذلك يكون من الحكمة استعمال الأشياء والتمتع بها على قدر ما نستطيع"[115].

الواقع أن أبيقور لم يحد عن الصواب حينما جعل كل أفعالنا الخيرة متجهة نحو غاية واحدة هي المتعة، وهذه المتعة المتجسدة في البهجة والسرور لا يمكن تحققها ما لم نسر في الفضيلة من منطلق أن جوهر الفضيلة هي معرفة حقيقية للخير والسعادة هي سرور النفس بهذا الخير.

[115]. باروخ سبينوزا، **الأخـلاق**، مرجع سابق، الكتاب الرابع القضية 45 وحاشيتها

المبحث الثالث: الرغبة في الفكر الغربي الحديث

تعكس فلسفة سبينوزا لحظة مهمة في تاريخ الفكر الفلسفي الأخلاقي ولن نبالغ إذا رأينا فيها ربطا أو ترابطا بين الفلسفة الأخلاقية اليونانية ونظيرتها الإسلامية من جهة وبين التصورات الأخلاقية المعاصرة من جهة ثانية سيما تلك التي اشتغلت على مسألة السعادة وعلى الكيفية التي يصير بها الوجود سعيدا باعتباره "تعبيرا عن حالات وأوضاع الإنسان فردا وجماعة مع ما يفترضه ذلك من بحث في ذاتية وموضوعية السعادة في تجربتها الصميمة والمزيفة في أسبابها ومكوناتها كما في الاختلاف بين الفردي والجماعي في تجربتها وتحصيلها"[116]. ولن نزايد على السعادة إذا قلنا أنها من يعطي للوجود معناه وأن من عمل بأسباب السعادة وأدرك الوجود السعيد عاش في لذة ومتعة دائمتين.

يقول سبينوزا في إصلاح العقل: "بعد أن علمتني التجربة أن كل ما يحدث في الحياة العادية عبث وباطل، ورأيت أن الأشياء التي كنت أخشاها وكانت تخشاني ليس فيها خير أو شر إلا بمقدار ما يتأثر بها العقل، اعتزمت أخيرا أن أبحث عما إذا كان هنالك شيء يصح أن يكون خيرا بحق... هل أستطيع أن أكشف أو أبلغ المقدرة على التمتع بالسعادة السامية الدائمة الأبدية...؟ ... إن العقل لا يظفر بسعادته التي لا يشوبها الألم إلا إن توجه بحبه نحو شيء خالد غير محدود... إن الخير الأسمى هو معرفة الإتحاد بين العقل وسائر

[116]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص176.

الطبيعة كلها... وكلما ازداد العقل علما ازداد فهما لقواه ونظام الطبيعة... فإذا تمكن من ذلك ـ ازداد تمكنا من تحرير نفسه مما لا فائدة وتلك هي سبيل السعادة"[117].

وبذلك سيتأسس تصور السعادة لدى سبينوزا على فعل الاقتدار أو على ذلك الجهد المبذول لمقاومة كل أشكال الضعف والوهن الكسل والجبن لتكون رغبة في الوجود رغبة في الحياة بما تزرعه من ابتهاج وسرور ينتج ضرورة من التقيد بالعقل والالتزام بقوانينه فالعقل حسبه لا يطالب بشيء مضاد للطبيعة "لذلك سيقف سبيبنوزا موقفا مناهضا للوهم وكل أشكاله على تعددها واختلافها فإذا كان "العزم وعدم الحاجة إلى الحقد والغضب والكراهية والكبر واحتقار الآخر" هو تعبير عن جوهر الحياة العقلية بحسب ما جاء في القضية 73 وحاشيتها من الباب الرابع من كتاب الأخلاق فُإن "أساس كل فضيلة هو الجهد المبذول في محافظة المرء على وجوده وأن السعادة تتمثل في محافظة المرء على الوجود وعلى العمل وعلى استمراره .

يرى اسبينوزا أن معظم من كتب عن الإنفعالات[118] تناولها وكأنها جزء خارج عن الطبيعة الإنسانية وغير خاضع لقوانين الطبيعة العامة معتقدين "أن الإنسان يخل بنظام الطبيعة أكثر مما ينساق وأن له سلطانا مطلقا على أفعاله الخاصة ولا يخضع إلا لنفسه"[119].

---

[117]. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، د.ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355هـ-1936م، ص ص 144-145

[118]. يعرف اسبينوزا الانفعالات على أنها تأثرات الجسم التي بها تزداد قوة فعله أو تنقص وتعاون أو تعاق وكذلك أفكار هذه التأثرات... وعندما نكون علة تامة لبعض هذه الانفعالات فإن ما أعنيه آنذاك بالانفعال هو الفعل وأعني به في الحالات الأخرى الهوى أنظر كتاب باروخ سبينوزا، **الأخلاق**، مرجع سابق، ص147.

[119]. المرجع نفسه، ص145.

فيبحثون من وراء الانفعالات عن أسباب الضعف والعجز ولا يركزون على مكمن القوة من وراءها لذلك تتباين مواقفهم منها بين من "يبكونها ويهزؤون بها ويمقتونها أو في الغالب يحقدون عليها ويعد من صنف الآلهة ذلك الذي يقدر على لوم النفس البشرية العاجزة بأكثر فصاحة وبراعة"[120]، إن الأفكار الخاطئة أو الغير مناسبة التي تقع في النفس هي التي يقف وراء الانفعالات وهذا معنى قوله " وتتولد انفعالاتها عن الأفكار غير التامة فحسب"[121].

وعليه فالإنسان ينفعل عندما يكون محكوما لا متحكما، أي خاضع لعوامل خارجية مفارقة لقوانين طبيعته، تقيده وتجعله عاجزا، إذ تحد من قوته، فيتقهقر–le conatus– إلى الضعف، وتبدو العلل الخارجية أكثر قوة واقتدارا منه، يقول سبينوزا "القوة التي بها يظل المرء مستمرا في الوجود إنما هي قوة محدودة تتجاوزها قوة الأسباب الخارجية بصورة لا محدودة"[122]، انطلاقا من هذا سيتناول سبينوزا مسألتين مهمتين وهما مسألة التمييز بين الفعل والانفعال من جهة ووجوب تصنيف الأهواء les passions في خانة "الأفكار غير المناسبة"، من منطلق أن الانفعالات أو الأهواء حسبه "لا تتعلق بالنفس إلا باعتبارها متضمنة لشيء ينطوي على النفي –negation–"[123].

---

[120]. المرجع نفسه، ص145 *انتقد اسبينوزا موقف ديكارت من الإنفعالات معتبرا أن الأهم في دراسة الانفعالات هو تحديد قوتها مع ضبط آليات النفس وميكانيزماتها للتحكم فيها .فديكارت حسب رأي اسبينوزا حاول أن يفسر الانفعالات بعللها الأولى وأن يبين في الوقت نفسه بأي وجه يمكن أن يكون للنفس سلطان مطلق على الانفعالات بيد أنه لم يبين سوى توغل فكره العظيم... أنظر كتاب :سبينوزا، **الأخلاق**، مرجع سابق، ص146.

[121]. المرجع نفسه، ص154.

[122]. المرجع نفسه، ص237.

[123]. المرجع نفسه، ص155.

ميز سبينوزا الانفعالات عن الأفعال، معتبرا أن الفعل يستدعي حضور الفاعل كعلة فاعلة يتوقف عليها حدوث الفعل ذاته، فالذات هي علة محايثة يصدر منها الفعل أما في حالة الانفعال فإن الذات تستحيل إلى أداة تتحكم فيها عوامل خارجة عنها، وهي بذلك تحركها حسب قانونها ومشيئتها فتكون بذلك الذات مجرد. ولما كان بإمكان الذات أن تدرك وتفهم حقيقة أحوالها النفسية وأن تتعرف على الأسباب والعلل الخارجية التي تدفعها إلى هذا الانفعال أو ذاك، فإنها إذا قادرة على التحكم فيها والانتقال من الانفعال إلى الفعل بواسطة المعرفة. فلم يكن تساؤل سبينوزا "عما يكونه الشيء بقدر ما كان تساؤله عن إمكانات الشيء وقدراته وما يستطيعه وما يقدر عليه، فما يميز المرء هو قدرته، وهذا القدر من القوة يسميه سبينوزا بالكوناتوس والذي لا يشمل ميكانيكا الأهواء والعواطف، بل يشمل أيضا الطبيعة الفيزيائية. "فالرغبة تطال كل الكائنات وتحدد مجراها وتشترط اختياراتها وكذا أذواقها بواسطة لعبة من القوى الأشد تناقضا"[124]، مما يعني أن للانفعالات أسبابا تعيننا على معرفتها وإدراكها بوضوح وبذلك تكون "انفعالات الكره والغضب والحسد إذا ما اعتبرت في ذاتها تسير وفقا لنفس الضرورة ونفس الفضيلة الطبيعية التي تسير عليها الأشياء الجزئية الأخرى"[125]. فإذا كانت النفس تعي ذاتها حتما بواسطة أفكار انفعالات الجسم فهي تعي ذلك الجهد من منطلق أن القوة أو الجهد الذي يسعى هذا الشيء من خلاله إلى الاستمرار في وجوده إنما هو لا يعدو إلا أن يكون ماهية الشيء الموجودة والفعلية بحسب ما جاء في القضية السابعة

[124] ـ حسن أوزال، مقال **في العلاقة مابين المعرفة والرغبة**، سبق ذكره.

[125] . سبينوزا، **الأخلاق**، مرجع سابق، ص146.

من الباب الثالث ,ليبين بدقة عمل النفس في علاقاتها بالجهد المبذول إزاء الانفعالات من أجل البقاء ولذلك فإن الرغبة تشكل جوهر الإنسان لأنه يسعي دوما بواسطة الكوناتوس Conatus لبلوغها. فبحسب ما جاء في القضية 59 من الباب الثالث أن " فجميع الانفعالات التي تتعلق بالنفس من حيث هي فاعلة لا وجود لانفعال واحد يتأصل في الفرح والرغبة"، وعليه فإن الرغبة أو الفرح أو الحزن هي أصل جميع انفعالاتنا، والمقصود بالحزن هو ذلك الشيء الذي ينقصنا أو على الأقل يعطل قوة تفكيرنا كما جاء في القضية 11 وحاشيتها من الباب الثالث.

إن المعرفة العقلية وحدها كفيلة بأن تساعد الذات على كسب وتحصيل أفكار صحيحة وحقيقية عن ذاتها وعن الموضوعات الأخرى، وهذا ما يساعد النفس على إدراك ماهية الأشياء وتبين حقيقتها الموضوعية بعيدا عن الدوافع الشخصية التي توقع الفرد في شباك الخيال والوهم. هكذا يرى سبينوزا "أن لا شيء مما يحدث في الطبيعة يمكن أن ينسب إلى عيب كامن فيها إذ الطبيعة هي على الدوام وفضيلتها وقدرتها على الفعل واحدة وهي ذاتها في كل مكان أي أن قوانين الطبيعة وقواعدها التي تحدث بمقتضاها الأشياء وتنتقل من شكل إلى آخر هي نفسها دائما وفي كل مكان، وتبعا لذلك ينبغي أن يكون المنهج السليم لمعرفة طبيعة الأشياء مهما كانت هذه الأشياء نفس المنهج أعني منهجا ينطلق من قوانين الطبيعة وقواعدها الكلية"[126]. فإذا أدرك المرء هذا الأمر مليا فحتما سيجعل الرغبة في المعرفة تسمو على كل الرغبات والأهواء الأخرى، ويحول جهده نحو التأمل والتفكير، وطبعا

[126]. المرجع نفسه، ص146.

كلما تضاعف هذا الجهد تتسع دائرة معارفه ويصبح أكثر قدرة على إدراك ما يدور بداخله، وأكثر تمييزا بين الخطأ والصواب "يتكلم سبينوزا بدل الخير عن النافع وبدل الشر عن الضار... النافع هو ما يسمح بازدياد قوتنا على الفعل وهو لذلك الفرح عينه، أما الضار فهو ما يعمل على التنقيص منها وهو بذلك حزن"[127].

دعا سبينوزا إلى "ضرورة التهيؤ الباطني للنفس بصورة أو بأخرى حتى تنظر للأشياء بوضوح وتميز للأشياء الجزئية أي بواسطة المعرفة الحدسية أو المعرفة من النوع الثالث وكلما تمكنت النفس من إدراك أشياء أكثر بهذه الطريقة كان جزؤها الذي يظل باقيا جزءا أعظم وبالتالي كان جزؤها الذي لا يتأثر بالانفعالات المناقضة لطبيعتها أي بالانفعالات السيئة جزءا أعظم"[128]، ولما كان الجسد ينفعل بدرجات تختلف من حيث القوة والشدة وجب عليه أن يحيط بحقيقة هذه الانفعالات وان يعرف عللها وأسبابها وهذا ما سيجعل سبينوزا يحصر الانفعالات في ثلاث هي "" الرغبة، الحزن والفرح[129].

---

[127]. حسن أوزال، **مقال في العلاقة مابين المعرفة والرغبة**، سبق ذكره.

[128]. سبينوزا، **الأخلاق**، مرجع سابق، ص346.

[129]– الرغبة وهي "**الشهوة الواعية بذاتها وإنها عين ماهية الإنسان بوصفها مدفوعة إلى القيام بالأشياء الصالحة لحفظها**" (النسخة الفرنسية)، ص196، أو هي "**الجهد الذي يبذله الإنسان سعيا إلى الاستمرار في وجوده**"، ص ص 248-247

– الحزن: "**وهو انفعال تضعف به قدرة الجسم على الفعل أو تعاق أي انتقال الإنسان من كمال أعظم إلى كمال أقل** "**النسخة الفرنسية، ص212**.

الفرح: "**وهو انفعال تزداد به قدرة الجسم على الفعل أو تساعد أي انتقال الإنسان من كمال أقل إلى كمال أعظم**"، ص 212.

ويضيف أن الفرح والحزن ليسا مجرد انفعالين فحسب بل هما يميزان الوجود الفعلي للجسد وقدرته واستعداده "فالرغبة الناجمة عن الفرح يساعدها أو ينميها الفرح ذاته وعلى العكس فإن الرغبة الناجمة عن الحزن يضعفها أو يعوقها انفعال الحزن ذاته"، أنظر: سبينوزا، **الأخلاق**، القضية 13 وحاشية القضية 11، مرجع سابق.

ولذلك فإن ميزة الجسد تكمن في قدرته على التأثر والتأثير في الأشياء، لتصبح حقيقة الجسد هي سعيه لحفظ بقاءه واستمراره والبحث عن كل ما يقوي قدرته وينميها بحسب ما يتماشى مع قوانين الطبيعة وطبيعته الخاصة، وعليه كلما فهم ووعى المرء دوافع وأسباب انفعالاته كلما أصبح أكثر قدرة وقوة على التحكم والسيطرة عليها.

ومادام الإنسان تحركه رغبة داخلية فليس له حسبه إرادة حرة مادام البقاء وحفظه يتحدد وفقا للغريزة والغريزة وفقا للرغبة وهذه الأخيرة تؤطر عملية الفكر والعمل أيضا وهذا معنى قوله: "قد يتوهم الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم وشهواتهم ولكنهم يجهلون الأسباب التي تدفعهم أن يرغبوا ويشتهوا"[130]، تماما كالحجر الذي يسقط على الأرض ولو كانت هناك إمكانية سؤاله لأجاب أنه اختار السقوط، كذلك نحن نعتقد أننا أحرار في الوقت الذي تحكمنا فيه علل نجهل طبيعتها، وهذا ما يجعلنا أسرى لأهوائنا وانفعالاتنا، نتخبط بشكل عشوائي، فتجد النفس متقلبة بين الحزن والفرح وهي تجهل الأسباب الحقيقية الكامنة وراء ذلك، فنجدها تحب موضوعا وتكره آخر وقد تجتمع حالة الحب والكره في موضوع واحد، مما يثبث أن أفكار النفس تتقلب وتتغير بحسب تغير وتقلب الموضوعات الخارجية، هذه الأخيرة التي تذوب فيها الذات لدرجة الإستيلاب بتعبير هيغل.

لذلك أمن سبينوزا أن الإرادة هي في الأصل رغبة أو غريزة لحفظ البقاء فمهما اختلفت الأفعال وتنوعت فهي في مجملها تنبع من الرغبة وتهدف للحفاظ على بقاء الفرد وهذا معنى قول سبينوزا: "كل شيء يحاول أن يبقى على وجوده وليس هذا المجهود لحفظ

[130]. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص159.

بقاءه إلا جوهر حقيقته فإن القوة التي يستطيع بها الشيء أن يبقى هي لب وجوده وجوهره وكل غريزة هي خطة هذبتها الطبيعة لكي تكون سبيلا لبقاء الفرد..."[131]. يعرف سبينوزا الرغبة على أنها "الشهوةٌ مصحوبة بوعي ذاتها"[132]، يرتبط هذا التعريف للرغبة، والذي أتي للبرهان على ما ورد في القضية التاسعة(9) في تحليله لماهية عمل للنفس من أجل الوجود حيث يقول "تسعي النفس، من حيث أن لديها أفكارا واضحة متميزة، وأيضا من حيث أن لديها أفكارا مختلطة، إلى الاستمرار في وجودها لمدة غير محددة، وهي تعي سعيها ذاك"[133]، يرتبط بما ورد في القضايا: الثالثة (3) والسابعة (7) والثامنة(8) من الباب الثالث والقضية الثالثة والعشرون(23) من الباب الثاني كما يشير إلى ذلك في برهان القضية التاسعة (9)[134]، يظهر مع سبينوزا مفهوم الرغبة في الوجود أو ما يعرف ب: الكوناتوس[135]Conatus، حيث تصبح رغبة المرء تكمن في كل أفعاله وانفعالاته وشهواته، ولما كان الجميل هو

---

[131]. المرجع نفسه، ص158.

[132]. باروخ سبينوزا، **الأخلاق**، الباب الثالث القضية 9 الحاشية، (إذا تعلق هذا الجهد بالنفس وحدها سمي إرادة وإذا تعلق بالنفس والجسد معا سمي شهوة، فالشهوة إذن ليست غير ماهية الإنسان بالذات، التي ينتج عنها بالضرورة ما يساعد على حفظها ويتحتم على الإنسان القيام به. ثم لأنه لا يوجد أي فرق بين الشهوة والرغبة عدا أن الرغبة تتعلق عموما بالإنسان من حيث أنه يعي شهواته، ولذلك يمكن تعريفها كما يلي: "**الرغبة هي الشهوة مصحوبة بوعي ذاتها**"، (سبينوزا كتاب الأخلاق، حاشية القضية 9).

[133]. المرجع نفسه، الباب الثالث القضية9 .

[134]. برهان القضية 9 (تتألف ماهية النفس من أفكار تامة وأخرى غير تامة (مثلما بينا في القضية 3)، وبالتالي (القضية 7) فهي تبذل جهدا من أجل الاستمرار في وجودها من حيث أن لديها هذه الأفكار أو تلك، وذلك (القضية 8) لمدة غير محددة. ولما كانت النفس من جهة أخرى (القضية 23، الباب2) تعي ذاتها حتما بواسطة أفكار انفعالات الجسم، فهي (القضية 7) تعي جهدها ذاك).

– القضية 3 (تتولد أفعال النفس عن الأفكار التامة فحسب، وتتولد انفعالاتها عن الأفكار غير التامة فحسب).

– القضية 7 (لا يعدو أن يكون الجهد Conatus الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية).

–القضية 8 (لا ينطوي الجهد الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه على أي زمن محدود، وإنما على زمن غير محدود).

–القضية 23 الباب 2(إن معرفة النفس لذاتها لا تتم إلا من خلال ما تدركه من أفكار تأثيرات الجسم).

[135]. وهو ما يصطلح على ذلك الجهد أو تلك القوة المبذولة لضمان بقاءه وتحقيق استمراريته.

موضوع رغبتنا فإن الرغبة هي ما تحدد قيمة الأشياء وهي من يحكم بخيرها أو شرها. فكل ما نعتبره خيرا هو في الواقع ما نحبه ونفضله وعلى عكس ذلك كان الشر ما ننفر منه.

ولما كان هم الإنسان البقاء والاستمرار في الوجود وما يستلزم من بذل جهد وقدرة وطاقة "فحقيقة الإنسان أولا وقبل كل شيء سعي إلى الاستمرار في الوجود"[136]، وما يتولد عن ذلك من علاقات معقدة بينه وبين الآخر وبين المحيط أو حتى بين موضوع رغبته. إنه جهد مستمر للإثبات والمقاومة فإن الوجود عامة والوجود الإنساني بشكل خاص وجود قوامه الكوناتوس من هنا كان الإنسان" كائن بسيط كائن رغبة ووعي إنه وحدة راغبة وليس كوجيطو أو حيوان عاقل"[137]، وعليه فإن ماهية الإنسان، عند سبينوزا، متمثلة في الرغبة التي هي مصدر معاناته كونه في أغلب الحالات يكون جاهلا للأسباب والآليات التي تحكمه لأنه إذا تعارض فعل الإنسان واصطدم بقوانين الطبيعة التي تحكمه يتولد لديه نوع من الانفعال السلبي على شاكلة الغضب أو الحزن أو القلق أو التشاؤم ولا يمكن للإنسان أن يهزم هذه الانفعالات، ولكن بمقدوره توجيهها باستخدام العقل"، إن مشروع الإنسان يبدأ بعد الوجود، متمثلا في الجهد الذي يبذله من أجل الاستمرار في الوجود، "الماهية الفاعلة" كما يصفه جيل دولوز، والتي على أساسها يصف فلسفة سبينوزا بالعملية، وعليه الكوناتوس ليس ميل أو رغبة في الانتقال إلى الوجود، لأن الإنسان باعتباره "حال" ليس ممكن الوجود، بل إنه موجود بالفعل ولا ينقصه شيء. كما لا يفعل بدافع النقص، وهو لا يتحرك بهذه الكيفية

[136]. المرجع نفسه، الباب الثالث، القضية7، مرجع سابق، ص156.

[137]. فاطمة حداد، الشامخ، **الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سبينوزا**، ترجمة جلال الدين سعيد، مراجعة صالح مصباح، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث،2017م، ص56.

السلبية إلا حين يقارن نفسه بغيره من الأحوال، إذ يترتب عن ذلك أن يتوهم "نفسه ناقص"، ويضرب سبينوزا مثالا بالضرير الذي إذا ما قابل نفسه بشخص آخر يبصر، فإنه يظن نفسه أقل منه. ومن ثم فإن الطبيعة لا تحمل أي شكل من أشكال السلبية والنقص، والعجز، في ذاتها لأنها وُجِدَتْ على أكمل صورة هي صورتها ذاتها، إنها كذلك ولا يمكن تغييرها أو التأثير في نظامها وقوانينها. لذا "ليس الكمال والنقص في الواقع غير أنماط فكرية"[138]، ولهذا السبب نرى أنه من اللحظة التي يوجد فيها المرء، تتملكه الرغبة في الحفاظ على الوجود والاستمرارية. إن الإنسان لا يكترث لفكرة الموت ولا يعيش ليتحسر أو يندم أو يأمل في مستقبل قد يكون وقد لا يكون، بل إن الرغبة في الاستمرارية تصبح أقوى من أن تضعفها فكرة الموت أو تحزنها. ومن خلال هذا المشروع، مشروع الحياة، تتعزز روابط الفرد بحاضره ومستجداته، وبالأشياء الراهنة التي تؤثر فيه وتحفزه على العمل والفعل. إذ يسعى إلى أن يعي رغباته وأهوائه من الداخل ويتحرر بذلك من تأثير الموضوعات الخارجية. وطبعا لن يتحقق ذلك إلا إذا تمكن من الوصول إلى تكوين أفكار صحيحة عن هذه الموضوعات وتصحح ما صنعته التجربة من أوهام وتخيلات ذاتية.

إن الرغبة في الحياة، التي يقدمها سبينوزا كحق طبيعي لأنها تمثل ماهية الإنسان، تتضمن الاعتراف بالقوة والقدرة: فالشخص لا يحمل في طبيعته ما ينقص عزيمته، والضرورة لا تعني إطلاقا التبعية إلا في حالة ما لم يسعى المرء إلى المحافظة على الحق في الحياة والاستمرارية أي فهم الوسط الذي يتواجد فيه وطبيعة العلاقة بينه وبين الذوات الأخرى.

[138] . باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، مرجع سابق، ص231.

وكلما اجتهد في تقليص المناسبات التي يوجد فيها متأثرا غير مؤثر، حبيس الحظ، إزدادت فاعليته وتأكد وجوده ميدانيا وعمليا. لذا كان فهم الأحداث مع البحث عن أسبابها يقلل بشكل ما من حجم الانفعال، ومتى أحاط الإنسان بالأسباب استطاع أن يتحرر من قيوده وينعم بالهدوء ويحافظ على كينونته.

لا تختلف الطبيعة الإنسانية، مع سبينوزا، عن غيرها من الكائنات الطبيعية الأخرى باعتبارها جميعا تخضع لقوانين طبيعية صارمة وعليه فما ينطبق على البنية الفيزيولوجية ينطبق كذلك على البنية النفسية لما تحتويه من مشاعر وأهواء وانفعالات ورغبات والكوناتوس الذي يمثل الدافع الحيوي وإرادة الحياة هو المبدأ الأساسي الذي يتحكم في الكائنات الحية. "فالحكمة إذن هي في إيجاد التعاون والنظام بين الأهواء المتضاربة والشهوات المتنافرة"[139].

ولا يتحقق ذلك إلا إذا صار الفرد قادرا على إدراك طبيعة ذاته وطبيعة الأشياء الخارجية من حوله الأمر الذي ينتج عنه عملية الفهم وما يتبعها من توافق مع نظام الطبيعة العام لذلك.

يمكننا أن نعود في تاريخ الفلسفة للتصور الذي صاغه سبينوزا، وأعني التطابق الحاصل بين الشهوة والرغبة. حيث يقول: "إن الرغبة هي الشهوة مع وعيها بذاتها وإن الشهوة من جهتها هي ماهية الإنسان عينها من حيث كونها مجبرة على القيام بما يصلح لحفظها ولكني قد أثرت الانتباه أيضا إلى كوني لا أسلم بأي فرق بين شهوة الإنسان والرغبة...

[139]. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص173.

{ويواصل قائلا} ولكني عملت على تعريفها بكيفية تجعلها تفيد في الوقت نفسه جميع مساعي الطبيعة الإنسانية التي نشير إليها بإسم الشهوة أو الإرادة أو الرغبة أو النزوة"[140]، أي أن الرغبة هي سبب وعلة أفعال الإنسان ومجهوداته، وهي متغيرة بحسب الإنسان فهي شهوة مصحوبة بالوعي، شهوة واعية بذاتها تكون من ماهية الإنسان، إنها في الواقع تعبير عن النقص الذي يسعى الإنسان إلى استكماله وبذلك لا يكون ثمة فرق بين الشهوة والرغبة، إلا أن الرغبة تتعلق بالإنسان بشكل عام في حين أن الشهوة ذات طابع حيواني أي لا يصاحبها وعي أما الرغبة فهي شهوة مرتبطة بحكم وتصور إنها تحت سلطة العقل.

ولقد جاء في القضية 7 من الباب الثالث لا يعدو أن يكون الجهد conatus الذي يبذله كل شيء من أجل الاستمرار في كيانه غير ماهية ذلك الشيء الفعلية "...أي أن الكوناتوس يمثل عمل الإنسان وجهده في أن يوجد وأن أن يستمر في الوجود وفي إثرائه مع المحافظة عليه بما يحمل من الإقبال على الحياة فإذا "كانت المحافظة على الحياة فضيلة فإنها سعادة أيضا لأن التعاسة ناتجة دوما عن الجبن والتخاذل والضعف وعن الشعور المرهق للمرء بأنه لا يوجد بقواه الذاتية... فمن يتأمل ذاته يجد فيها الشعور بالجليل الذي يشعره باقتداره الحقيقي على الفعل"[141]. وهذا الجهد المبذول من قبل النفس هو الذي يجعل الرغبة المرجوة تختلف عن الشهوة رغم ما لعملية الاشتهاء في Appétit من دور في تحريك الإرادة باعتبارها كوناتوس ولذلك يؤكد سبينوزا على أن "الرغبة في العيش السعيد أو حسن

[140]. أنظر، سبينوزا، **الأخلاق**، الباب الثالث القضية 9 وحاشيتها، مرجع سابق.

[141]. عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص178.

السلوك هي عين ماهية الإنسان إنها الجهد الذي يبذله كل شخص لحفظ كيانه... فالسعي إلى حفظ الكيان هو المصدر الأول والوحيد للفضيلة إذ لا يمكن تصور أي مبدأ آخر سابق عليه كما لا يمكن بدونه تصور أي فضيلة"[142]. وهذا ما يؤكده في حاشية القضية 18 من الكتاب الرابع لما يقول أن "أساس كل فضيلة هو الجهد المبذول في محافظة المرء على وجوده وأن السعادة تتمثل في المحافظة على الوجود والعمل واستمراره... وأن الفضيلة المرغوب فيها لذاتها وليس ثمة ما هو أثمن منها "وعليه كان على المرء أن ينمي قدراته ويثريها وأن يخضع لأوامر العقل في كل ما يخص شأنه وحياته ووجوده... وهذا ما تؤكده القضية 12 من الباب الثالث التي تقول أن "النفس تسعى بقدر ما تستطيع إلى تخيل ما ينمي قدرة الجسم على الفعل أو يساعدها" فالنفس تنفر وتبتعد من كل ما من شأنه أن يحبطها ويضعف من عزيمتها وينقص من أدائها وقدرتها على الفعل والعمل بحسب ما جاء في لازمة برهان القضية 13 من الباب الثالث. وعليه فإن سعي المرء من خلال الفكر والعقل إلى تنظيم سلوكاته وأفعاله المضطربة هو في جوهره تنظيم لرغباته وميولاته وحتى شهواته وفقا لما يمليه عليه عقله فإذا آمنا مع سبينوزا أن لا فضيلة إلا العقل فإن سمو الإنسان ورفعته ينبع من تحكمه في غرائزه.

وعليه فإن الرغبة بما هي نزوع واعي بذاته بحسب ما جاء في القضية التاسعة من الكتاب الثالث لا تعني الاندفاع والتهور أو ميل جارف عشوائي أو حتى عبثي بقدر ما تشير إلى نزوع أو شوق تؤطره الإرادة المتوازنة فتكون "الرغبة هي الشوق الذي يحدده ويوجهه

[142]. باروخ سبينوزا، **الأخلاق**، مرجع سابق، ص ص251.253.

تدبر ما تنزع إليه الإرادة... فالرغبة كإرادة متروية تمكن في نفس الآن من كسر الثبات والسكون والدعة وتفتح أفقا للمغايرة واللاتماثل بما فيها من مخاطرة"[143]. ركزت فلسفة سبينوزا على هدف واحد هو كيف يمكن لنا بلوغ السعادة لذلك جاءت أفكاره مهتمة بالنفس وسلامتها وتبيان السبل لكيفية وصولها للسعادة باعتبارها خيرا أعظم لذلك لن نحيد عن الصواب إذا قلنا أن فلسفته تعكس دعوة صريحة للفرح والغبطة والابتهاج "باعتبار أن الطرح الأخلاقي لقضية الفرح والسعادة في كتاب علم الأخلاق لا يخرج عن نطاق التساؤل الآتي: كيف أضمن لنفسي أكبر عدد من انفعالات الفرح وأقل عدد من انفعالات الحزن"[144]، لذلك لم يكن الإنسان الحكيم في فلسفة سبينوزا ليس بطلا ارستقراطيا كالذي تصوره ارسطو وليس ذلك الإنسان الأعلى كما تكلم عنه نيتشه لكنه ببساطة أكثر ألفة وهدوءا واتزانا عقليا.[145]

لقد كان تصور سبينوزا ردا على فلسفة ديكارت في الانفعالات، وفاتحة للفلسفة الحديثة بأن تجعل من سؤال الرغبة والانفعالات محور التفكير الفلسفي، وهو ما سيظهر جليا لاحقا عند شوبنهاور Arthur Schopenhauer، الذي ارتبط مفهوم الرغبة لديه بمفهوم الإرادة من أجل التغلب على الحرمان والحاجة. فالإرادة كما فهمها شوبنهاور: "هي إرادة الحياة التي تعبر عن نفسها كاندفاع أعمى لا عاقل نحو الحياة فالإرادة تعني أن نريد... أن نرغب...

---

[143]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص185.

[144]. اسبينوزا، **الأخلاق**، مقدمة المترجم، ص17.

[145]. ول ديوارنت، **قصة الفلسفة**، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف بيروت، 1761م، ص88.

ومن ثم فالإرادة هي الرغبات والاندفاعات والميول من كل نوع وهي تمتد فيما وراء الحياة الواعية لتشمل أيضا الحياة اللاواعية والطبيعة اللاعضوية"[146].

إن التصور العام لفلسفة شوبنهاور سيبني من خلال كتبه العالم كإرادة أي سيقوم على مبدأين: "العالم ما نتصور، والعالم إرادة"[147]، بناء عليه من رصد وجهين للفرد تمثلا وإرادة فتكون نظرتنا إليه من الخارج تمثلا وتصورا ونظرتنا إليه من الداخل إرادة وهي نظرة يمكن لكل فرد أن ينظرها إلى نفسه وأن يشعر بها في باطنه، وبالمجمل كان العالم ظاهر وباطن فإذا تأملناه في ظاهره كان تمثلا وإذا نظرنا في باطنه كان إرادة.

يرى شوبنهاور أن جميع تصوراتنا تخضع لعلة واحدة يسميها مبدأ السبب الكافي كما أن جل تمثلاتنا وتصوراتنا يمكن إحالتها إلى أربع أنواع "التأثيرات الناجمة عن الحواس، والحدوس المتعلقة بالزمان والمكان والمفاهيم المتعلقة بالذهن والمنطق والمشيئات المتعلقة بالفعل والإرادة"[148]، وعن الكيفية التي يتحقق بها مبدأ السبب الكافي من خلال هذه المعرفة ؟ يرى شوبنهاور أنه يتحقق في هيئة دوافع للفعل، إن الدافع للفعل أو الباعث عليه هو تجسيد لإرادتنا التي تتمظهر من خلال أجسادنا هو في الواقع ما يشكل جوهرنا وجوهر ذاتنا وهو ما يسمى بالإرادة، لم تعد الإرادة مع شوبنهاور حاملة للمعنى المتعارف عليه بل حملت معنى مغايرا تماما لما هو متعارف عليه فلم تعد الإرادة رغبة عاقلة تدفع المرء قدما نحو التطور والإنجاز والإبداع... بقدر ما أضحت الإرادة تعبيرا عن الجانب الشهواني الغريزي واللاواعي

[146]. شوبنهاور، **العالم كإرادة وتمثل**، مرجع سابق، ص11.

[147]. ناصيف نصار، **الذات والحضور**، مرجع سابق، ص138.

[148]. المرجع نفسه، ص139.

الذي يحرك الإنسان ويتحكم فيه فهي "تظهر في كل قوة عمياء من قوى الطبيعة مثلما تظهر في كل فعل مدروس من أفعال الإنسان"[149]، ولما كان الأمر كذلك كانت النزاعات والصراعات بين البشر على اعتبار أن الكل خاضع لسيطرة هذه الإرادة فهي من تتحكم في تصرفات البشر وليس العقل ثم إن "غياب كل هدف والانطلاق بلا حدود إنما هو أمر ينتمي إلى الطبيعة البشرية الجوهرية للإرادة ذاتها التي هي كفاح لا ينتهي"[150]. فإذا تأمل الإنسان ذاته أي وقف على حقيقة وجوده الباطني أدرك أن هذا الوجود متوقف على أمر واحد هو الإرادة وهي تتجسد في كل الظواهر الطبيعية والإنسانية.

فنحن "لا نعرف الشيء في ذاته إلا من هذه الناحية من الوجود فالشيء في ذاته الذي هو كياننا الجسدي ينكشف لنا بشعورنا المباشر به كما هو في ذاته إنه في جوهره وماهيته إرادة"[151]. يسميها شوبنهاور إرادة الحياة وعليها يتأسس الوجود الفعلي والحقيقي للوجود ويدرج تحتها جميع الأفعال المقصودة وغير المقصودة والغرائز والميولات والأهواء وحتى العادات لذلك يصدق عليها وصفه لها "**بإندفاع أعمى** "وهذا يعني" أنها في مسيرتها لا تسترشد بالعقل"[152]، إن الإرادة هي إرادة الحياة في كليتها وفي عموميتها وإلى أقصى درجاتها وهذا الدافع القوي موجود عند جميع الكائنات الحية دون استثناء "فنرى حتى البذرة الجافة تحتفظ

[149] . شوبنهاور، **العالم كإرادة وتمثل**، مرجع سابق، ص209.

[150] . المرجع نفسه، ص285.

[151] . ناصيف نصار، **الذات والحضور**، مرجع سابق، ص139.

[152] . وفيق غريزي، **شوبنهاور وفلسفة التشاؤم**، ط1، الفارابي بيروت لبنان، 2008م، ص110.

بقوة الحياة الكامنة ثلاثة آلاف سنة وحالما تجد الظروف ملائمة فإنها تنمو لتصبح نباتا"[153]. يواصل شوبنهاور في تبيان ماهية الإرادة وسواء بنيت تحليلاته على أسس معرفية أو وجودية إلا أنها في مجملها تسعى لاعتبار الإرادة مبدأ لجميع الأفعال والموجودات. كما أن حقيقة كل كائن . حسبه . تقوم على جهد و"...أن مبدأ كل إرادة حاجة ونقص فالأمر شبيه بعطش لا يروى"[(154)]، ولعل هذا ما قصده هيدغر في قوله إن "الرغبة توثر لا يمكنه الوصول إلى هيئة ثابتة بما أن الرغبة تريد أن تبقى دائما رغبة"[155]. وبهذا المعنى تكون مسألة ضبط ماهية الرغبة والتحكم فيها أمرا في غاية الصعوبة فهي لا تشبع كما لا يمكن تحديدها "فهي انفصال عن الذات وتمركز فيها في نفس الآن[156]، وربما كان هذا سبب شقاء الإنسان فباعتباره كائنا راغبا فهو يرغب كثيرا وأحيانا بطريقة خاطئة لذا فهو في وصفه للرغبة وعلاقتها بالحاجة يركز على القول: "وإنها لإرادة جائعة ومن هنا ينشأ النقص والخوف والمعاناة"[157]، لذا كان الأنسب والأجدر للمرء أن يرغب فيما له القدرة على امتلاكه لا أن ينزع إلى ما يتجاوز إمكاناته وقدراته، وهذا لا يعني "أن الإرادة في حالة الإنسان تصبح عاقلة لأن عقل السواد الأعظم من الناس يكون تابعا للإرادة وفي خدمتها فنحن لا نريد شيئا لأننا وجدنا أسبابا له وإنما نجد أسبابا له لأننا نريده . فلكي تقنع شخصا . يجب أن يخاطب

---

[153]. المرجع نفسه، ص115.

[154] .A. Schopenhauer**. Le monde comme volonté et comme représentation** .Trad. A. Burdeau .PUF .1844 .PP 323.325

[155] . M.Heiddegger.Schelling.le traité de 1809.trad Francois coustine. Gallimard.Paris 1977.pp216-217

[156] .M.Heiddegger.Schelling.Ibid. p216–

[157] . شوبنهاور، **العالم كإرادة وتمثل**، مرجع سابق، ص271.

رغباته أي يخاطب إرادته"[158]. إن كل رغبة هي تعبير عن نقص وحاجة ما مما يعني تعبيرا عن شكل من أشكال عدم الرضا أي ألم ناتج عن عدم إشباع معين كون الرغبة في حركية مستمرة، وعدم ثباتها أو تماثلها هو ما يجعل من موضوعها موضوعا بعيد المنال أو صعب التحصيل "فلا يوجد إشباع دائم للرغبة فكل إشباع ما هو إلا بداية لرغبة من جديد. وهذا ما نشاهده في مختلف: "المساعي والرغبات البشرية التي ترفع من روحنا المعنوية من خلال الأمل الواهم بأن تحققها هو دائما الهدف النهائي للمشيئة ولكن بمجرد بلوغ هذه المساعي والرغبات فإنها لا تصبح بادية على نفس النحو الذي كانت عليه"[159].

إننا نرى الرغبة في حالة عدم إشباع في كل مكان... وهي دائما في صراع ولعل ذلك ما يبقيها دائما في حالة ألم فلا نهاية للجهد ولا نهاية للألم كذلك"[160]... ومن مفارقات الرغبة أنها تفرض قانونها حينما تبقي "على لعبة الانتقال المستمر من الرغبة إلى الإشباع ومن الإشباع إلى رغبة جديدة وهو الانتقال الذي إذا ما سار بسرعة سميناه سعادة وإذا ما سار ببطء سميناه حزنا"[161]، والأهم في كل ذلك أن نرغب في شيء ما ونكافح من أجله حتى نضمن بقاءه .

لقد أمنت الفلسفة الإغريقية بفكرة مهمة هي أن الرجل الحكيم لا يبحث ولا يفتش عن السعادة لكنه يسعى للتحرر من الألم والحزن والهم ولقد كان لهذه الأخيرة معنى عميق تجلى

---

[158] . المرجع نفسه، مقدمة المترجم، ص11.

[159] . المرجع نفسه، ص286.

[160] .A. Schopenhauer. **le monde comme volonté et comme représentation** .op.cit.,PP 323. 325.

[161] شوبنهاور، **العالم كإرادة وتمثل**، مرجع سابق، ص286.

بشكل واضح في فلسفة شوبنهاور الذي رأى أن الحياة حافلة بالهموم والحاجة وهذه حقيقة تسلب الإنسان الراحة والسلام الداخلي وتجعله في مواجهة دائمة مع الألم فما نكاد نزيل هما حتى نكون قد عبدنا الطريق لغيره... فإذا كان العالم "في حقيقته إرادة فلابد أن يكون مليئا بالألم والعذاب فالإرادة تعني الرغبة وفي إشباع رغبة يطل من ورائها عشرات الرغبات التي تطلب إشباعها وتحقيقها ومادمنا خاضعين لتجمع الرغبات وأمالها ومخاوفها الدائمة فلن نبلغ السعادة الدائمة أو السلام إطلاقا... فلا شيء يقتل المثل الأعلى أكثر من بلوغه وتحقيقه".[162]

والإرادة هي رغبة ملتبسة وجهد مستمر لا يقف عند أي غاية فإذا اعترض سبيلها مانع ما كان الشقاء وكانت السعادة إذا أدركت مسعاها حتى وإن كانت هذه السعادة مؤقتة وليست دائمة على شكل رغباتنا محكومة بالنقص والحاجة ومادام الأمر كذلك كانت السعادة في ماهيتها وجوهرها أمرا سلبيا كونها تنتج من إرضاء الحاجات أو نفيا لآلام... فكان الألم شرطا أساسيا للسعادة. "فالشقاء يزداد حدة وشدة تبعا للارتفاع في سلم الكائنات حتى يصل إلى أعلى درجاته عند الفرد العبقري وكلما نفذ الإنسان إلى أعماق الوجود أدرك أن ماهيته الأصلية هي الشقاء"[163]. وهذا ما يبرر مقولة شوبنهاور: "ثمة خطأ متأصل وحيد ألا وهو أننا نعيش كي نكون سعداء وطالما أننا نصر على هذا الخطأ المتأصل سيبدو العالم مليئا

[162]. ويل ديوارنت، **قصة الفلسفة**، مرجع سابق، ص72.

[163]. وفيق غريزي، **شوبنهاور وفلسفة التشاؤم**، ص93.

بالتناقضات". ولما كان الوجود سقوطا مستمرا في الموت كان الحديث عن إرادة الحياة هو حديث عن الموت و"عن عجز الإنسان العادي عن التوفيق بين نفسه وبين الموت"[164].

تظهر إرادة الحياة في مواجهة دائمة مع عدوها الأزلي وهو الموت فحقيقة الموت لم تزدنا سوى تعلقا هذا التعلق الذي علق عليه شوبنهاور قائلا: "أن القليل من التأمل كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشيء من الحب والاستمرار"[165]، تقوم جدلية الموت والحياة على صراع أبدي لا يحسم لصالح طرف بشكل مطلق "فالحياة تأكل بعضها ونفسها وكل موجود على الكرة الأرضية جمادا كان أم نباتا أم إنسانا فهو عالق في هذا الالتهام الدائم والشهوة الدائمة إلى افتراس الآخرين كي يبقى على قيد الحياة [166]. فالإرادة باعتبارها جوهر الحياة هي باقية ومستمرة ولا تتوقف عن الحضور لأن الزوال والفناء يصيب العالم الخارجي العرضي الموضوعي أو ما اصطلح عليه عالم الامتثال وهذا يعني أن: "الموت لا يصيب باستمرار إرادة الحياة وإنما يتعلق بمظاهرها العرضية الزائلة كي يجددها باستمرار"[167]، فتبدو الأشياء على اختلافها كلا واحدا فهي في جوهرها وحدة "ولكي نفهم بوضوح أن الفرد ليس سوى ظاهرة لا الشيء في ذاته وأن نرى في التغيير الدائم للمادة ثباتا دائم الشكل فهذا جوهر

[164] . المرجع نفسه، ص119.

[165]. المرجع نفسه، ص121.

[166]. المرجع نفسه، ص ص118- 119.

[167]. المرجع نفسه، ص ص123-124.

الفلسفة... ويستمر شعار التاريخ الأشياء ذاتها وإنها في أشكال متغيرة وكلما تغيرت الأشكال بقيت كما هي"[168].

إن الإرادة الكلية هي حقيقة الحياة ذاتها وجوهر الوجود نفسه وهذا معنى إرادة الحياة فإذا كانت الحياة مليئة الرغبات والميولات والاندفاعات وأسمى المشاعر في أسمى درجاتها فهي في عمقها اجتراع مستمر للألم ومعاناة، وعلى هذه الخلفية التشاؤمية قامت فلسفة شوبنهاور التي تحاول التخلص والتحرر من الألم من خلال التخلص من إرادة الحياة.

ثم إنه من منظور شوبنهاور نخطئ إذا ظننا أن العقل هو المحرك للإنسان فوراء العقل إرادة شعورية ولا شعورية كاسحة تجرف العقل في طريقها، هذه الإرادة الكاسحة تسخر العقل وغيره من الأدوات لخدمتها وهي جوهر الإنسان بل قد تكون جوهر الجماد ولعلها وهذا أكيد الشيء في ذاته"[169]... ولكن هل من الممكن التخلص من تبعات هذه الإرادة؟ وهنا سيتكلم عن الإبداع الفني وكيف يمكن للعقل من خلاله أن يتجاوز الإرادة ,كما سيركز على الزهد بوصفه قاهرا للرغبة ولما كانت الإرادة هي سبب معاناة الإنسان وشقاءه كان اندفاعه نحو الفن بشكل حماسي يساعده على تجاوز الأمور والمشاغل الحياتية التي تؤرقه وتزيد من فجوة معاناته مانحا إياه وقتا مستقطعا أشبه ما يكون براحة قصيرة في هذه الحياة. فالإنسان يستقرا الجمال ويستشعر ما في الفن من لذة والأهم أنه يعيش هذه اللحظة بوصفها لحظة إبداع وتفوقا أي أن العمل الفني لديه القدرة على تهدئة الإرادة وإسكاتها من خلال تجربة

[168]. أحمد عوض، **أضواء على شوبنهاور**، الدار العربية القاهرة، 1960م، ص ص112-123.

[169]. وفيق غريزي، **شوبنهاور وفلسفة التشاؤم**، مرجع سابق، ص106.

جمالية تجعلها أكثر تحررا ولعل هذا "المجهود الفني الحقيقي الذي يبذل في هذا الصدد هو ابتكار أسلوب جمالي لممارسة هذه الحياة لجعل تجربة العبور والتناهي فضاء خاطفا وأبديا للمتعة"[170]، وبذلك تسعى فلسفته إلى تحرر الفرد ومن ثم خلاصه والذي يكون من خلال مسألتين الأولى تكمن في تأمل الإنسان للعالم وللحياة بشكل عام تأملا يستبعد المادة ويعلو عليها وسبيله في ذلك الفن أو الإبداع الفني والمسألة الثانية هي تقوم على الزهد الذي يقمع الإرادة.

مهم أن نشيد بقوة الطرح الذي يقدمه شوبنهاور وأهميته من خلال القول يالإرادة الكلية المطلقة وكيف جعل منها مبدأ تسير بموجبه كل الموجودات في العالم، غير أن هذا الطرح فيه من الجرأة والأصالة بقدر ما فيه من المخاطرة لماذا؟؟ لقد جعل شوبنهاور من الإرادة مبدأ عاما أو قابلا للتعميم لأننا نرى أن الإرادة في العالم الإنساني غير الإرادة في العالم الطبيعي أو ما " يمكن أن يشبهها من بعيد في عالم الطبيعة على ما يراه شوبنهاور مثل قوة النمو في النبات أو قوة الجذب في بعض المعادن وليس من الصواب نظريا توسيع مفهوم الإرادة حتى يصبح شاملا جميع عناصر الحياة من حاجات ونزعات وانجذابات وغرائز وميول... ـ ففي ـ شعورنا ندرك أن الإرادة غير الشهوة وغير النزعة مثلا، كما ندرك أن الإرادة على تفاعل مع العقل ومع سائر قوى الفكر"[171]. وحتى إن بدت الحياة مرادفة للحزن والتعب والعذاب وكل أنواع الأسى فهذا ليس إقرارا بأن السبيل الوحيد أمامها هو القضاء على

[170] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص72.

[171] ـ ناصيف نصار، **الذات والحضور**، مرجع سابق، ص142.

ذاتها وتقريض عناصر وجودها بل على العكس إن هذه الإرادة باعتبارها إرادة حياة ليست عاجزة بل في مقدورها على العمل على تجنب مظاهر البؤس والشقاء تلك وأن الأمر متوقف على مدى تهيؤ الذات واستعدادها لاستخدام العقل في فهم الحياة وتحديد الغاية منها. وهذا ما سيجعل من الإرادة اندفاع واعي وليس اندفاع أعمي لأن الإرادة لت تنير حياة الإنسان فحسب بل تسيرها وتقودها إنها صانعة للحياة مما يفسر سر التفاعل المستمر بين الإرادة والعقل. ولأن معاناة الإنسان تتوقف فقط عندما نتحرر من حكم الإرادة أي عندما نتوقف عن الرغبة ولما كان مبدأ الحياة في ذاته ليس شرا أو سوءا بقدر ما كان الخلل في أسلوب الحياة وكيفيته على حد تعبير ميشال أنفراي ليس شرا أن نحيا لكن أكبر الشرور هو أن نحي على نحو سيء"[172] فإنه من المهم الكشف عن الرغبة "التي تجعل الأخلاق تجد نموذجها في الفن ... ـ لتكون ـ في هذه الحالة استطيقا تسمح للحياة بأن تكون محكا ممتعا للوجود"[173]. وفي الأخير حتى وإن طبعت هذه الفلسفة بالتشاؤم، فإننا نراها فلسفة حياة ,مادامت قد تكلمت عن ما يحرك النفس الإنسانية كثيرا ونعني بذلك الرغبات والأهواء والآلام وكيف أن الإرادة تمثل جانبا لا واعيا يخفي وراءه دلالات أفعالنا وحتى أقوالنا كاشفا بذلك النقاب عن: "ذلك الإنسان المعقد ذو الأوجه المتعددة والوجود الطيع الذي يعد في حالة عوز دائم ومعرضا لصدمات وأضرار لا تحصى . فكان عليه أن يستتير بمعرفة مزدوجة كيما يكون قادرا على البقاء"[174].

---

[172] .Onfray-**l'art de jouir**-Grasset-1991-P136

[173]. عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص70.

[174] . شوبنهاور، **العالم كإرادة وتمثل**، مرجع سابق، ص267.

ومادامت صورة الجمال والفن هي في جوهرها صراع العقل مع الإرادة فإن الزهد هو لحظة انتصار العقل على الإرادة. فالإنسان ذلك الكائن المحكوم بإرادته والذي لا ينفك من محاولة تجاوزها بقوة العقل في سبيل تحقيق نوع من الاكتفاء يحرر الذات الإنسانية ويخلصها من معاناة الشهوة والرغبة والألم والغيرة والحسد... وغيرها من الأسقام والآلام التي تجعل الحياة متشائمة بامتياز.

الفصل الثاني: مكانة الرغبة في الفكر العربي الإسلامي

المبحث الأول: الرغبة بين مسالك الفناء الصوفي والإبداع الشعري

المبحث الثاني: الرغبة بين التأطير الفقهي والتنظير الفلسفي

المبحث الثالث: السعادة موضوع الرغبة عند الكندي

المبحث الأول: الرغبة بين مسالك الفناء الصوفي والإبداع الشعري

لم ينشأ التصوف دفعة واحدة بل على مراحل انتقل فيها من صور الزهد والنسك إلى حالات ومقامات تعنى بالتأمل والبحث العقلي مؤسسا بذلك لتصوف قائم على دعائم فلسفية ... تصوف فلسفي في مقابل تصوف سني[175]، كما استطاع المتصوفة أن يحضوا بمكانة مهمة داخل الفكري العربي والإسلامي ممثلين بذلك اتجاها جديدا في قلب الحياة الفكرية والاجتماعية، مما أكسب الخطاب الصوفي سلطة معرفية قوية.. فقد إستطاع الوصول إلى درجة من القول، مكنته من منافسة سلطان الشريعة على عقول المسلمين".[176]

لذلك حاولنا الوقوف أمام طبيعة هذا الخطاب وما الذي يميزه عن غيره من الخطابات المجاورة؟ وإذا كان التصوف في جوهره محبة وعشق ورغبة كيف تتحدد فيه العلاقة بين الذات والذات الإلهية بناءا على ذلك؟ والأهم كيف أبدع الصوفي من خلال الرغبة في الكشف عن العلاقة بين الوجود والوجود المفارق؟؟.

يفهم التصوف كزهد في كماليات الحياة والترفع عنها وهو أقرب وأشبه لحالة من التقشف يخضع فيها الجسد للنفس أو الروح، فالروح تقوى كلما ضعف الجانب الشهواني والغريزي وقلت متطلباته أو انعدمت... وذلك لا يتم إلا بمعرفة الحق تعالى من هنا كان

---

[175]. في ذلك أنظر إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، منهج وتطبيقه،ج2، ط2، سميركو للطباعة والنشر1983، ص ص68-69... كذلك عن بداية الحركات الزهدية أنظر: د.ارثور سعدييف، وذ.توفيق سلوم، **في الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف**، ط1، دار الفارابي بيروت لبنان، 2000م، ص ص 277.278.280

[176]. عبد المجيد الصغير، **إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين،18-19**، ج1، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1994م، ص11.

أحق الناس بالرضا عن الله سبحانه هم العارفين به ودائما عن طبيعة التصوف فهو "سلوك وشعور سلوك يتجنب الشهوات والملذات ويرمي إلى طهارة الجسم وصفاء النفس وشعور بالغبطة والسعادة إذا ما وصل المريد إلى تلك الطهارة وهذا الصفاء... وهو عمل وتأمل، عمل يقوم على المجاهدة والمجالدة... وتأمل يؤثر الخلوة والوحدة... ويجاوز عالم الظاهر إلى عالم الباطن وهو أخيرا فقد ووجد: فقد للعاجل ووجد للآجل"[177]، وهو حالات ومقامات يصعدها المتصوف أو المريد درجة بدرجة مفتاحها تطهير النفس والارتقاء بها حتى تكون أقرب إلى الله فيفنى في الذات الإلهية وتتكشف له الحجب... لذلك كان العارفون بالله "فانون على أنفسهم لا قوام لهم بذاتهم فهم يتحركون بحركة الله وينطقون عن الله بما يجري على ألسنتهم وينظرون بنور الله في أبصارهم"[178].

استطاع محي الدين ابن عربي أن يقدم لنا من خلال ما ترك من مؤلفات صورة جامعة عن التصوف الإسلامي وعن الكيفية التي تدرج بها وتطور[179]، ويشبه الطريق الصوفي أو المريد بالسفر... تتخلله أحوال ومقامات ويختلف الحال عن المقام في أن الحال يقتضي جهدا ومجالدة وصبرا عكس المقام الذي هو أشبه بالهبة الإلهية لا دخل فيها لإرادة المريد وصولا إلى الاتصال بالذات الإلهية والإتحاد بها والفناء وتلك هي غاية طريق

---

[177]. إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص68.

[178] . فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تحقيق محمد أديب الجاور، ج1، ص135، وعن إمكانية هذا الإتحاد يستشهد المتصوفة بجملة من الأحاديث على غرار"...كنت سمعه وبصره" وقوله عز وجل في سورة المائدة الآية54 "ف سوف يأتي الله بوم يحبهم ويحبونه"، وقوله في سورة المجادلة الآية7"، وما يكون من نجوى ثلاثة إلا وهو رابعهم"وغيرها من الآيات التي تصب في هذا المعنى .

[179] . إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق**، مرجع سابق، ص137.

الصوفي "ولكن الفناء ليس إلا وجها من عملية مزدوجة دياليكتيكية فحينما يتلاشى المرء في الإله بتخليه عن كل ماهو عابر ومؤقت إنما يشارك في الذات الإلهية الخالدة في الوجود الحق، الوجود السرمدي في المطلق وهو ما يدعوه الصوفية بالبقاء فيكون الفناء بقاء والبقاء فناء"[180].

والقارئ لإبن عربي يرى بوضوح مزجه للشعر والفلسفة جامعا بذلك بين الرمز والجمال الشعري من جهة والمعاني والتأويلات الفلسفية من جهة ثانية مما يجعنا نستشعر ذلك الحس الجمالي في أشعاره التي لا تخلو في جوهرها من الدلالات الفلسفية المجردة ويتضح ذلك جليا تلك الثنائيات التي تحفل بها فلسفة ابن عربي والتي يخال القارئ في أول الأمر أنها ثنائيات قائمة على الضد والنقيض والتنافر غير أن حقيقة الأمر هي بخلاف ما تظهر عليه فمدام الوجود يتجلى في أشكال وصور مختلفة فإن هذه الثنائيات تلتقي وتنسجم وتتفاعل بشكل حركي متواصل يصبح فيه الواحد كثرة والحار باردا والنسبي مطلقا والذكر أنثى والأنثى ذكرا وحتى الأديان على اختلافها تكون دينا واحدا وقد لخص ابن عربي ذلك فقال:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحـــبي *** إن لم يكن دينه إلى ديني دان
لقد صار قلبي قابلا كل صـــورة *** فمرعى لغزلان ودير لرهبـــان
وبيت لأوثان وكعبة طائـــــــف *** وألواح توراة ومصحف قــرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه *** فالحب ديني وإيمـــــــاني [181]

[180] . د.ارثور سعدييف، ود.توفيق سلوم، **في الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف**، ط1، دار الفارابي بيروت لبنان، 2000، ص282.

[181]- ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1381هـ/1961م،ص ص43-44.

يرى ابن عربي أن الإنسان قد فطر على حب الكمال وهدا المسعى لا يتحقق إلا بالتوحد والاندماج بالذات الإلهية، ولما كانت غاية المتصوف هي معرفة الذات الإلهية كان العشق سبيله لذلك فالحب الصوفي إذن في جوهره رحلة لمعرفة الله عن طريق العشق وبوصول المريد إلى مرحلة الاندماج الانصهار مع الذات الإلهية يغدوان ذاتا واحدا لا عاشقا ومعشوق أو عابدا ومعبود، وبذلك سيصل الإنسان إلى مرحلة تنعدم فيها رغباته ليغدو زاهدا لا يطلب سوى وصال خالقه الأمر الذي يمنحه سلاما داخليا يمكنه من تجاوز معاناته وقلقه اليومي الذي تحركه رغباته وشهواته الدنيوية. فمتى تعلق المرء بأمر ما سيسعى جاهدا لتحقيقه وبذلك سيدخل في دوامة الرغبات التي لا تنتهي وإذا عجز صار أكثر قلقا وحزنا ... من هنا كان المتصوفة يحتكمون إلى العقل ويحكمونه في أمورهم وتعاملهم مع هذه الدنيا الفانية الزائلة ورأوا في العبادة والابتعاد عن الهوى والرغبات الدنيوية المختلفة شفاء للنفس من أمراضها وأسقامها وحتى أوهامها. "فعرضوا لأحوال النفس ومقاماتها فتحدثوا عن الشوق والمحبة وعن الحضور والعينية .عن الخوف والرجاء عن الفناء والبقاء"[182].

وعلى مستوى اللغة الصوفية فقد استطاع الخطاب الصوفي امتلاك لغة مغايرة للغة الخطاب الفقهي وحتى للغة الخطاب الفلسفي فمادام الأمر يتعلق بالظاهر والباطن فإن باب التأويل والرمز مفتوح على مصرعيه، وقد تفنن ابن عربي وأبدع في ذلك وجاءت لغته في مجملها مبنية على الرمز والإشارة والاستعارة مما صعب إدراكها على العامة من الناس

[182]. أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، الصفحات 175/169/73/70/14/13.

وجعل حتى الخاصة منهم يتحفظون عليها. كما كان الحال مع ديوانه ترجمان الأشواق مما ألزمه على كتابة بيانه التوضيحي في مقدمة الديوان "لكشف الغطاء عن الرقائق واللطائف المعبر عنها بألفاظ تلتصق بالحسيات والماديات وما على القارئ إلا أن يحسن الظن بشاعرها، وأن يصرف الخاطر عن ظاهرها، فحسب الألفاظ الحسية أنها "ترجمان للأشواق والمواجيد الروحية"[183]. لقد أبدع المتصوفة من خلال الرغبة خطابا خاصا بهم بعيدا عن الخطاب الشعري والخطاب الفقهي من خلال ابتكار لغة خاصة لم تحاكي الوجود بقدر ما حاولت تجاوزه من خلال ضبط علاقة الذات الإنسانية بالذات المفارقة ونعني بها الذات الإلهية، ذلك ما نلمسه في ابتكار المتصوفة للغة ومصطلحات جديدة كالتجلي والحلول والفناء والإشراق وغيرها من المصطلحات التي تعذر على الإنسان العامي إدراك معانيها وغاب عن الفقهاء دلالة عمقها لذلك قوبلت إما بالرفض وإما بالكفر.

لقد كان التصوف حسب ابن عربي تأكيدا لإرادة تحقق العقل وكماله، كيف لا وهو في جوهره رحلة للبحث عن الفتوحات الربانية... رحلة تبحث عن سبل الوصول إلى الذات الإلهية وحتى العودة من حضرتها وهذا ما يبينه ابن عربي بالقول: "فأول ما أبينه وفقك الله: كيفية السلوك ثم كيفية الوصل والوقوف بين يديه والجلوس في بساط مشاهدته وما يقوله لك ثم الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به وإليه والاستهلاك فيه وهو مقام دون الرجوع"[184].

---

[183]. محي الدين ابن عربي، **ترجمان الأشواق**، مرجع سابق، ص11 .

[184]. محي الدين ابن عربي، **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود**، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986م، ص10.

وبذلك سيحمل التصوف معاني السفر الروحي من عالم الكائنات الدنيوية إلى عالم الربوبية أو عالم الأنوار الإلهية فهو توجه بالقلب إلى الله والسير في طريقه "إنه السير بالله عن الله لتكميل خلق الله"[185]، وحتى على المستوى الإنساني فإن الإنسان كائن مسافر بإمتياز "خروجه إلى الوجود سفر نموه الجسدي سفر جريان دمه في العروق سفر حركة أنفاسه سفر كلامه دائم السفر... ثم إن موت الإنسان سفر... ثم في ظل كل هذه الأسفار تختزل الأسفار المشروعة للإنسان أو المكلف بها في ثلاثة أسفار...: سفر من عند الله وسفر إليه وسفر فيه، أهمها التي فيها السفر رباني أو يكون فيها المرء مسافرا به كما هو حال الأنبياء والأولياء المجتابين المصطافين الذين عن الحزن والخوف فروا..."[186].

نقرأ في الحب الصوفي تجربة ذوقية متميزة ومنفردة يستحيل تكرارها وحالة وجدانية خاصة لا يفهمها إلا من مارسها، وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد ساد في الفهم الصوفي أن الحب يعني أن تكون إلها... وقد عكست النصوص الشعرية الصوفية هذا التداخل والاندماج بطريقة إبداعية على سبيل المثال ما حملته هذه الأبيات من معاني يخال إلينا أنها لعاشق يشكو عشقه وحنينه لفراق حبيبه وهو في الواقع يهيم حبا بالذات الإلهية:

أحن بأطراف النهار صبابة *** وفي الليل يدعوني الهوى فأجيب

وأيامنا تفنى وشوقي زائد *** وكأن زمان الشوق ليس يغيب

---

[185] . عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق صالح حمدان، ط1، 1410ه/1990م، ص407.

[186]. محي الدين ابن عربي، **الإسفار عن نتائج الأسفار**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367ه/ 1948م، ص ص9.4 .

وصولا إلى قوله :

فإن شئت وأصلني وإن شئت لا تصل *** فلست أرى قلبي لغيرك يصلح[187]، وفي الحب[188]، وبالحب ستتحد الذات بموضوعها ليغدوا كلا موحدا وبذلك سيصبح الحب مبدأ كونيا وصورة لاندماج الإنسان والله وحلول اللاهوت في الناسوت كما كان الأمر مع الحلاج في قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا *** نحن روحان حللنا بدنا

نحن مذ كنا على عهد الهوى*** تضرب الأمثال للناس بنا

فإذا أبصرتني أبصرته *** وإذا أبصرته أبصرتنا [189]

والمحبة هي الأخرى أحوال ودرجات "الحال الأول من المحبة محبة العامة والحال الثاني يتولد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته وهو حب الصادقيين والمحققين وشرطهما... هتك الأشياء وكشف الأسرار... أما الثالث فهو محبة الًصديقين والعارفين تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى لهم فكذلك أحبوه بلا علة"[190].

---

[187]. عبد العزيز عز الدين السيروان، **الصوفيون وأرباب الأحوال**، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، 1995، ص77.

[188]. وتاريخيا تعتبر رابعة العدوية أول من أسست لفكرة الحب الإلهي في تاريخ الفكر الصوفي الإسلامي بشكل عام ومن أعذب ما نظمت في نجوى وحب الإله قولها: أحبك حبين حب الهوى *** وحبا لأنك أهل لذاك

فأما الذي هو حب الهوى *** فشغلي بذكرك عمن سواك

وأما الذي أنت أهل له *** ولكن لك الحمد في ذا وذاك

فلا الحمد في ذا وذاك لي *** فكشفك للحجب حتى أراك

*. للمزيد أنظر عبد الرحمن بدوي، شهيدة **العشق الإلهي، رابعة العدوية**، القاهرة، ص ص 23.123.151.

[189]. **ديوان الحلاج**، نشر كمال ومصطفى الشيبي.. بغداد، 1974م، الأبيات 482-284.

[190]. منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية**، منشورات عكاظ الرباط، المغرب، ط1، 1988م، ص364.

ولا يسعنا المقام لذكر ما لقاه الحلاج من خصومة لقوله بالحلول وإن أقر في مرحلة لاحقة بالحلول المطلق أي أن الله يتجلى في صورة كل الكائنات ولم يكن القصد هو حلوله في شخص بعينه من البشر "فالحق تعالى عن الأين والمكان وتفرد عن الوقت والزمان وتنزه عن القلب والجنان واحتجب عن الكشف والبيان وتقدم عن إدراك العيون وعما تحيط به أوهام الظنون"[191]، ودائما عن معنى المحبة يقول ابن عربي "إن الحب سببه الجمال وهو له لأن الجمال محبوب لذاته والله جميل يحب الجمال"[192]، والحب كحالة وجدانية لا ينفصل عن الجمال ويرتوي بالمشاهدة واتخذ الصوفية من المرأة موضوعا له ورمزا دالا عليه فلم ينظر لها باعتبارها "محلا للشهوة بذاتها بل هي رمز لذلك الجمال الشامل وطريق موصل إلى الحق إن جاز التعبير فإن بثها حبه وأشواقه فإنما هو في الحقيقة يعبر من خلالها إلى ما رمز إليه إلى الحق تعالى فالجمال المقيد المحسوس باب مفتوح على الجمال المطلق يعبر منه من لا يقف على الرمز"[193]، ثم إن الإله والجمال وإن كان ساريا في الأمور كلها فإن تجليه في بعضها أشد من الآخر "وشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله "[194]، والإله هذا..هو الموضوع الأخير الحقيقي للحب "فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب"[195].

---

[191]. د. ارثور سعدييف، وذ.توفيق سلوم، **في الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف**، مرجع سابق، ص

[192]. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، دار الفكر، د.ت، 4 مجلدات، مج2، ص325.

[193]. سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1401هـ/1981م، ص305.

[194]. ابن العربي، **فصوص الحكم**، حققه وعلق عليه أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1400هـ/1980م، ص 217

[195].ابن العربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحي، ج2، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1974م، ص326.

كذلك الحب عند ابن عربي درجات ورتب والحب الإنساني والذي نعني به حب الرجل للمرأة يدرج ضمنيا داخل الحب الإلهي لذلك كان الحب والحنين والاشتياق مقام إلهي بالدرجة الأولى وعلى هذا النحو كان حب المرأة لدى الصوفية بشكل عام وابن عربي على وجه الخصوص درجة من درجات الارتقاء نحو الحب الإلهي. وكان الحديث عن الحب هو حديث عن المرأة "وفي الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين الحق والخلق تمهيدا لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة"[196].

فحب المرأة لابد أن يكون شاهدا على حب الله ودالا عليه "فالعارف يفنى في الحق ويتوحد به، ومن لم يصل إلى هذا الطور فلن يحصد سوى الشكوى والاغتراب"، هذا وقد ثمن الباحث هشام علوي هدا الرأي لما رأى "أن المرأة عند المتصوف معبر للتسامي... والتواصل مع جسد المرأة عبر النكاح اختبار للوصول إلى تجربة الفناء في الذات الإلهية، فتغدو المرأة موضوعا استعماليا، يطلبه السالك من أجل العبور إلى موضوع القيمة الحقيقي: الله. ووصله بها (النكاح) هو ذروة عشقه لها الذي يعادل رمزيا، حنينه الأبدي للتوحد بالجسد السرمدي والفناء في حضرة الألوهية"[197]، لذلك من المهم أن لا نقرأ حديث ابن عربي عن المرأة خارج السياق الذي طرحه فيه وهو تأكيد على وحدة الوجود الذي يستمد دلائلها من القرآن والسنة.

---

[196]. حسين صديق، **مفهوم المرأة في فكر ابن عربي**، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 80. 10-11-2003 – نقلا عن الموقع الإلكتروني: www.awu-dam.org/trath /80/trath004.htm //httpp .

[197]. هشام العلوي، **الجسد بين الشرق والغرب**، نماذج وتصورات، منشورات الجيب، مطبعة النجاح الجديدة 2004م، ص35.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام مادام الحديث عن المرأة حديثا عن الرغبة والحب أن هناك من قرأ في الحب الصوفي محاولة للخروج "بصورة المرأة من التصورات الفقهية والشعرية والايروتيكية الجنسية التي كانت متداولة في الثقافة العربية والإسلامية قديما والتي اختزلت صورة المرأة إلى مبدأ ثابت هو النهم الجنسي، وحاولت انطلاقا من ذلك تطويق الجسد الأنثوي بالأخلاق والقيم التي تقيده أكثر مما تعطيه إمكانية الحياة"[198].

فأغلب النصوص الصوفية قدمت صورة للمرأة مغايرة لتلك الصورة النمطية والسلبية التي لمسناها لدى شعراء الغزل الذين يتغنون بالمرأة كوسيلة للمتعة وإشباع الرغبة الجنسية. "فلم تعد المرأة جسدا يخضع لمعادلة الرغبة والمتعة بل مبدأ للحياة الإنسانية. فهي بلغة جلال الدين الرومي قبس من النور الإلهي، إنها ليست ذلك الكائن الذي تتعطش إليه الرغبة الجنسية وتتخذه كموضوع لها"[199].

أقر ابن عربي أن المحبة أو الحب هي أصل الوجود وما كمال الوجود واكتماله إلا لتعلقه بالله وحبه وحتى على مستوى الكمال الشخصي يستحيل أن يتحقق دون محبة الحق تعالى وكثيرا ما قرنت المحبة بحديث الرسول ص "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه ..وما يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها..."[200].

---

[198]. منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)**، مرجع سابق، 1988م، ص430.

[199] . المرجع نفسه، ص440.

[200]. محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا، **باب التواضع**، ج5، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1987م، ص2384.

لم يكن الحب عند ابن عربي مرتبة واحدة بل أنواع ثلاث حب طبيعي وروحاني وإلهي وبعكس الحب الطبيعي والروحاني اللذان يتعلقان بموضوع واحد محدد ومعزول عن غيره فإن الحب الإلهي حسب ابن عربي "جامع لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان لذلك كان الحب الطبيعي والحب الروحاني مجرد مرتبتين جزئيتين للحب الإلهي الجامع لدى الإنسان فيما هو صورة للإلوهية يحب كل مظاهرها وبما هو صورة للعالم يحب كل مراتبه وبما هو عنصر من عناصر الطبيعة سيتوجه حبه أيضا إلى كل موضوعاتها وعناصرها"[201].

الحب الإلهي يقتضي حب الله لذاته ويتجلى في شكلين "شوق ـ حنين ـ الإله إلى العالم الحق إلى الخلق وشوق العالم إلى الإله أو الخلق إلى الحق... وهذا الشوق أو الحنين هو في الوقت ذاته حنين الكل إلى أجزائه أي رغبة الذات الإلهية الوجود المتجلي في صور الموجودات للعودة إلى نفسه... فهو بذلك يحب نفسه من خلالنا ومن خلال الأشياء عامة"[202]، ثم إن حنين الحق إلى المخلوقات يتجلى أيضا في صورة نزوع الذات الإلهية للظهور على مسرح الوجود الملموس... وما يدل على ذلك استشهاد ابن عربي "كنت كنزا مخفيا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق"... ومن قوله :

فعن الحب صدرنا *** وعلى الحب جبلنا

فلذا جبناه قصدا *** ولهذا قد قبلنا

[201].خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال للنشر2004م، ص388.

[202]. د.ارثور سعدييف، وذ.توفيق سلوم، **في الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف**، مرجع سابق، ص326.

ولقد اعتبرت المرأة داخل الفكر الصوفي مظهرا من مظاهر التجلي الإلهي سيما عند ابن عربي ولشدة اهتمامه به سعى إلى تأنيث كل شيء محبوب معبرا عن ذلك بقوله "وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى"[203]، فحب المرأة إذن هو جزء لا يتجزأ من نظرة المتصوفة لجمال الكون باعتبارها أجمل المخلوقات ولولا ذلك ما استطاعت أن تعكس مظهرا للتجلي فهي حسب ابن عربي: "محل أجمل الأسماء الإلهية والكائن الجامع بين الانفعال والفعل وإن الكائن الأنثوي هو صورة الألوهية الخلاقة"[204].

وعليه فإن الجمال الإلهي متجلي في كل الكون بدءا من جمال وتناسق المظاهر الطبيعية وصولا إلى جمال الكائنات الحية من هذا المنطلق كانت المرأة تجسيدا لهذا الجمال وسرا من أسراره .وكذلك كذلك للمحبة سكرات لا يستقيم الحب في انعدامها. ولقد صور المتصوفة مصارع العشاق وأحوالهم واستلهموا حكاياتهم جاعلين منها جسرا للحب الإلهي على هذا الأساس كان الحب صنفان حسبهم حب إلهي وهو صفة وصف الله بها نفسه فهو مقام إلهي يعزى إليه خلق العالم وإيجاده وحب بشري إنساني غايته وصال المحب لمحبوبه والاتصال به. "وشراب المحبة مزج الأوصاف بالأوصاف فمنهم من يسكر بشهود الكأس ولم يذق بعد شيئا"[205]، ومن ذلك قول الشاعر:

---

[203]. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، مرجع سابق، ص466.

[204].Abderrahman Tlili – **L'amour mystique et la femme chez les soufis**-P41

[205] . الكمشخاوني، **جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم**، دار الطباعة الأزهرية القاهرة1331هـ، ص35.

فما مل ساقيها وما مل شاربها *** عقار لحاظ كأسه يسكر اللبا

يطوف بها طرف من السحر فاتر*** على جسم نور ضوؤه يخطف القلب

يقول بلفظ يخجل الصب حسنه *** تجاورت يا مشغوف في حالك الحبا

فسكرك من لحظي هو الوجد كله *** وصحوك من لفظي يبيح لك الشربا [206]

ويمكن اعتبار العشق الصوفي نوع خالص من أنواع الطرق على الباب ومن أدمن الطرق على الباب أوشك على أن يفتح له ومن فتح له فقد وصل ومن وصل اتصل، وتلك غاية الحب الصوفي ثم إن تجربة الحب والعشق الصوفيين هي تجربة فقد وفناء في الآن ذاته لأن العاشق مغيب والمغيب هو الفاني عن نفسه المتصل بغيره".

يعزي ابن عربي مسألة الخلق والظهور إلى فكرة التجلي[207]، وهو مصطلح له أهمية كبيرة ليس فقط في تأويلات أبن عربي بل في الخطاب الصوفي بشكل عام وهو "يعني الظهور بالأسماء الإلهية يكون لكل عارف على قدر مرتبته والفرد الجامع هو المحيط بجميع ذلك والعارف يرى في نفسه أن ليس ثم غيره يتجلى بتلك الأسماء والصفات إلا هو... وكل عارف يرى الوجود داخلا تحت مشيئته موجودا بقدرته حيا بحياته على كل قدر مرتبته إلا

[206]. عبد العزيز عز الدين السيروان، **الصوفيون وأرباب الأحوال**، مرجع سابق، ص218.

[207]. من المهم الإشارة إلى وجود ثلاث عناصر أساسية في تفسير الوجود ككل وتبيان مراتبه عند ابن عربي العنصر الأول هو مفهوم التجلي الأسمائي والعنصر الثاني مفهوم التجلي في النفس الإلهي والعنصر الثالث فهو مفهوم النكاح... وفي هذا أنظر نصر حامد أبو زيد **هكذا تكلم ابن عربي**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، الفصل الخامس من الصفحة 201 إلى الصفحة 237.

الفرد الجامع فله جميع المراتب وله الاستيلاء على جميع المراتب وله الذوق من جميع المراتب وله الإحاطة الشاملة في جميع المراتب وله المنع والعطاء في جميع المراتب"[208].

ويستثمر ابن عربي فكرة الحب أو المحبة في توضيح طبيعة العلاقة بين الذات الإلهية وباقي المخلوقات سيما علاقة الرجل بالمرأة وهذا ما يصطلح عليه ابن عربي بالأعيان الثابثة يبني ابن عربي تصوره على حديث انتشر بين أتباع الصوفية بكل خاص وهو: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني، وحسب مفهوم التجلي يرى ابن عربي أن العالم صدر حروفا "في النفس الإلهي حين أرادت الذات الإلهية أن ترى نفسها في صورة غير ذاتها"[209]، "ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعنى الحرفي لكلمة **أحببت** ويفسرها بالعشق الذي يسبب ضيقا في النفس فيحاول العاشق التنفيس عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق التنفس العميق"[210]... ـ فالله أحب أن يعرف فخلق العالم وما فيه من موجودات وأحبه بعد أن كان العالم وما فيه عدما" وعلى هذا المستوى المعبر عن " **نفس**" الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته التي هي صورة الذات منعكسة في الخارج"[211].

ثم تسعى بعد ذلك الموجودات للرجوع والعودة إليه حبا فيه وشوقا له: "فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضا لأن

---

[208] ـ أيمن حمدي، **قاموس المصطلحات الصوفية**، دار قباء للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص ص 50-51

[209]. نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، مرجع سابق، ص213.

[210]. المرجع نفسه، ص213.

[211]. ابن عربي **الفتوحات المكية**، ج2، مرجع سابق، ص420.

الحق دائم الخلق يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور والخلق دائم الفناء يدفعه ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل"[212]، هذا ويعطي ابن عربي تصورا دائريا للوجود يسهل من خلاله انبعاث الكثرة عن الواحد من دون تناقض من جهة زيادة على إعطاء تصور للعالم أو الوجود بشكل تلتقي فيه البداية بالنهاية وهذا معنى قول ابن عربي "اعلم أن العالم لما كان كروي الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه وإليه نرجع... فكل أمر وكل موجود هو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها، وأن الله تعالى قد عين لكل موجود مرتبة في علمه"[213]، والوجود في كليته ووحدته يميز فيه بين جانبين الخالق والخلق وبناءا عليه تتحدد الفوارق بين الواحد والكثرة المحدود واللامحدود الأبدي والفاني المعقول والمحسوس المتغير والثابت المطلق والنسبي... الخ غير أن هذه المفارقات على اختلافها تؤكد تكاملها وحتى تطابقها إذ لا يمكن لصفة معينة أن تقوم أو تكون بمعزل عن نظيرتها التي تؤكدها.

ويحلل ابن عربي مصطلحات كالنكاح والجماع والمحبة والوصل وغيرها من المترادفات التي تعبر في كليتها عن معاني العشق وإن كان يعطي أهمية كبرى للنكاح أو الجماع لأن الشهوة فيه تعم الجسد وتتدفق في كامل أجزائه ومع الشهوة وبها يكون الفناء فناء العاشق في المعشوق والمعشوق في العاشق ولدقة هذه اللحظة وما لها من دلالة يشبهها ابن عربي برؤية الله تعالى حين يقول: ظاهره خلق وباطنه حق "وفي تأويل ابن عربي لالتقاء

---

[212] . ابن عربي، **فصوص الحكم**،ج2، مرجع سابق، ص327.

[213]. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، ص284.

الرجل بالمرأة ووصاله بها يقول: إذا إلتقى الرجل والمرأة لم يبقى للقلم عين ظاهر فكان إلقاؤه النطفة في الرحم غيبا لأنه سر"[214]، هذا ويفسر ابن عربي لحظة خروج حواء من ضلع أدم بأنها لحظة ميلاد لشهوة النكاح. "وهذه الشهوة هي الهواء الذي حلت حواء محله فانتقل إلى موضعها من آدم فلما حن الجزء الشهواني إلى موضعه فوجده معمورا بحواء فوقع عليها فكان هذا الوقوع صورة الكتابة في اللوح المحفوظ لأن أساس العلاقة بين القلم واللوح هو النكاح وصدور حواء عن آدم والسعي إلى إيجاد المنفصل هو طلب الأنس بالمشاكل في الجنس الذي هو النوع الأخص"[215].

سيميز ابن عربي بين نوعين من النكاح الأول نكاح طبيعي ويعني به الجماع ونكاح روحاني فإذا عشق الرجل المرأة عشقا روحانيا فكان ذلك حبا إلهيا أما إذا عشقها عشق الشهوة سمي عشقا طبيعيا هذا ويرى ابن عربي أنه بعد الجماع يكون الغسل وفيه يرجع العاشق إلى خالقه فهو يشاهد الله في المرأة شهود منفعل ويشاهده في نفسه شهود فاعل يقول ابن عربي "فمن أحب الالتذاذ فأحب المحل الذي يكون فيه وهو المرأة... غاب عنه روح المسألة فلو علمها لعلم بمن إلتذ ومن ألتذ وكان كاملا"[216].

لذا كان حب المرأة والفناء فيها فناءا في الذات الإلهية وهو المسلك الذي يتم فيه الشهود لله بالجمع بين الفاعل والمنفعل فالرجل يفنى في المرأة من خلال فعل الجماع فإذا أدرك حالة الفناء وشاهدها يكون في هذه الحالة شهوده لله شهودا في منفعل وإذا شاهده في

---

[214]. المرجع نفسه، ج2، ص301.

[215]. خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، مرجع سابق، ص ص44. 45.

[216]. ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج2، ص212.

نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل[217]. وبهذا الشكل فهم إبن عربي الحب ومسألة الخلق وفعل الكتابة وعلى هذا الفهم قامت تأويلاته... الكلام والكتابة الخيال والحب والنكاح مفاهيم لا تزال تتماس وتتقاطع في فلسفة إبن عربي ربما لأنه يجعل لها أصلا واحدا "فحديث ابن عربي عن الكلام يستحضر دوما "كن" الأولى التي عن سماعها تكون العالم قبل أن يتابع سفر الكلام الإلهي في الوجود والتباس الكلام الإنساني به ومقاربة الشيخ الأكبر للحب تستحضر الحب الأول الذي عنه صدر العالم وتحتفظ به نواه في متابعة المفهوم سواء اقترن بالطبيعة أو بالإنسان والنكاح الإنساني ليس إلا مظهرا للنكاح الأول المقترن ب "كن" فيما هو مقترن بما يسميه ابن عربي بالنكاح الساري في جميع الذراري كما أن الخيال لا ينحصر في طرق الإدراك وإنما له صلة بالوجود ولعلاقة الله بالإنسان ولا يشذ مفهوم الكتابة عن هذا التصور فتأويل ابن عربي له وممارسته للكتابة يستدعيان دوما الكتابة الأولى... ويستحضران تجلي العالم بوصفه كتابا خط بغير الحروف الأبجدية "[218].

لن نزايد على ابن عربي إذا قلنا أنه أحب المرأة ورأى فيها كائنا بشريا حاملا لصفات إلهية فاستحقت أن تكون رمزا للعشق الإلهي ومظهرا من مظاهر تجلي الذات الإلهية، وأن علاقة المحبة التي بين الرجل والمرأة وإن كانت بحافز الشهوة التي أحدثها انبعاث حواء من آدم فإنها في حقيقتها ذات مصدر إلهي ومادام آدم خلق على صورة الإله فطبيعي ن يعشق أصله ومصدره ويحن للرجوع إليه، وهذا أقرب من عشق العقول التي فاضت وصدرت عن

---

[217]. المرجع نفسه، ص217.

[218] . منصف عبد الحق، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، مرجع سابق، ص ص26/25.

العقل الأول فنجد كل عقل يتأمل ذاته ويعقلها فيظهر له فلك يسبح فيه ومن ثم يفيض عنه عقل ثاني وثالث... إن عملية الفيض هذه يراها أرباب الصوفية عملية يحركها دائما العشق والحنين إلى الأصل "ففعل المحبة ناجم عن تجليات الجمال والجلال والرحمة في آدم وحواء فيدركها كل منهما فيعشقان بعضهما محبة في الله وفي جماله وفي جلاله وسائر صفاته وأسمائه المتجلية فيهما"[219]. فالله خلق أدم على صورته ثم جاءت حواء من آدم انبعثت كائنا كاملا يعشق أصله ويحن إليه "لأن نظر حواء لآدم فيه إدراك لأسمائه وصفاته ونظر آدم في حواء مرآة لتجليات الجمال والجلال، محل الانفعال"[220].

ومن المهم أن نشير إلى أن كل من أدم وحواء يتمتعان بنفس القيمة من حيث الفعل والانفعال حتى وإن كان وجود آدم هو الأول زمنيا ومنه انبعثت حواء فقد جاء في الفتوحات المكية الجزء2 أن: "أول موجود ظهر من الأجسام الإنسانية كان آدم عليه السلام وهو الأب الأول في هذا الجنس... ثم فعل الله عنه أبا ثانيا لنا سماه أما فصح لهذا الأب الأول الدرجة عليها لكونه أصلا لها فختم الله به النواب من دورة الملك بمثل ما بدأ عنه لينبه تعالى عن أن الفضل بيد الله "ثم إن الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين

[219]. ساعد خميسي، **ابن عربي المسافر العائد**، ط1، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 1431هـ-2010م، ص180.

[220]. المرجع نفسه، ص 182.

الحق والخلق تمهيدا لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة ومن ثم إظهارها في أصل تلك العلاقة ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة"[221].

فمحور الحب هنا هو العلاقة الوثيقة بين الرجل والمرأة والحق تعالى إذ يقول في الفصوص: "والصورة أعظم ومناسبة وأجلها وأكملها فإنها زوج أي شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة، فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته، فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن تكون منه وهو الحق ,فلهذا قال "حبب" ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته فإنه أحبها بحب الله إياه "وبذلك لم تعد المرأة مختزلة في ذلك الموضوع الحسي الجسدي القائم على ثنائية الجنس والمتعة بل أصبح ينظر إليها كأنثى تجسد فكرة لها أبعاد ميتافيزيقية[222]. فكانت مع ابن عربي حاملة لدلالات ورموز تكون الذات الإلهية هي المقصودة بها وكيف لا تكون كذلك وهي "محل" أجمل الأسماء الإلهية والكائن الجامع بين الانفعال والفعل إن الكائن الأنثوي هو صورة الألوهية الخلاقة"[223].

---

[221]. حسين صديق، **مفهوم المرأة في فكر ابن عربي**، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 80، 10-11-2003م، نقلا عن الموقع الإلكتروني: Http://www.awu-dam.org/trath /80/trath004.htm //

[222]. هذا ويرى عبد الصمد الديالمي أن الصوفية" تدعو إلى تجاوز الطقسنة الخارجية للجسد مما يسمح بإمكانية فتح حوار إيجابي مع الأديان الأخرى، كما أن الصوفية بترسيخها للتعفف الجنسي كقيمة عليا، قادرة على صياغة إيديولوجية معارضة لإلزامية: الجنس، التسلية... فهي بذلك آلية دفاعية ضد اجتياح العقل المادي المتعي للحياة المعاصرة، والذي يطرح الجسد، كموضوع مفضل للإستهلاك أنظر: AbdessamadDialmy. Féminisme, islamisme et soufisme publisud 1997. p237

[223] Abderrahman tllili- L'amour mystique et la femme chez les soufis –Ibid P 41

ولما كانت أعظم التجليات نشاهدها في الإنسان ذاته فإن" أكثرها عظمة تكون في المرأة الأنثى محل الانفعال وقمة التجلي تكون في نشوة الالتحام وفي وصلة النكاح لهذا لا يجب الاستهانة بعملية الجماع ولا يجب نزع الروح منها"[224]، يعتبر ابن عربي المرأة محل إنفعال غير محصور أو مقتصر على العملية الجنسية أو التزاوج الجسدي معطيا لهذه العملية جانبا معنويا روحيا سوف لن يقل أهمية عن الجانب الجسدي... صحيح أن الانفعال حركة أنثوية بامتياز ولا يكون إلا إذا كان هناك قبول لفكرة أو فعل معين وهذا ما سوف يترجم حركيا على شكل تطور أو خلق لفعل جديد فكرة جديدة وذاك هو الإبداع... ومادام الأمر كذلك كان الخالق والمبدع والمنتج والمطور أنثى بل ويزيد على ذلك ابن عربي أن الرجل المبدع أنثى.

وهذا معنى قوله : إنا إناث لما فينا يولده *** فلنحمد الله ما في الكون من رجل

وفي هذا تقديم له للمرأة في المقام على الرجل وإن كان سابقا عليها في الخلق كما سبقت الإشارة آنفا هذا وقد اعتمد على تأويل النصوص الدينية التي تشير إلى رفعة الرجل مقارنة بالمرأة معتبرا أن حب الرجل للمرأة واحترامه لها هو حب وإحترام لذاته في المقام الأول فالمسألة ليست ندية أو جدلية صراعية بل هي علاقة تكاملية: "ولما ظهر جسم آدم كما ذكرناه ولم تكن فيه شهوة النكاح وكان قد سبق في علم الحق إيجاد التوالد والتناسل والنكاح في هذه الدار... فاستخرج من ضلوع آدم القصيرة حواء فقصرت المرأة بذلك عن درجة الرجل كما قال تعالى وللرجال عليهن درجة، فما تلحق النساء بهم ـ أي الرجال ـ أبدا،

[224] . ساعد خميسي، **ابن عربي المسافر العائد**، مرجع سابق، ص187.

وكانت حواء من الضلع للانحناء الذي في الضلوع لتحنو بذلك على ولدها وزوجها، فحنو الرجل على المرأة حنو على نفسه لأنها جزء منه وحنو المرأة على الرجل لكونها خلقت من الضلع والضلع فيه انحناء وانعطاف "ولشدة حبه للمرأة جعل من خاصية التأنيث فيها حقيقة وجودية إذ يرى أن التأنيث يعكس حقيقة الوجود وماهيته وهو موجود في كل شيء بدءا بما يحيط بنا وصولا إلى الصفات الإلهية حيث يقول ابن عربي: "وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا فكن على أي مذهب شئت فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة وجود العالم والعلة مؤنثة"[225].

فكانت صفة التأنيث عنده شرف في حد ذاتها ثم إن إلحاق صفة الانفعال بالمرأة لا يلغي عنها صفة الفعل كونها من تمنح وتصنع اللذة والمتعة وهذا أمر له قوته وتأثيره داخل عملية الجماع ككل وعلى هذا النحو تكون المرأة جامعة لصفة الفعل والإنفعال من دون أن يؤثر ذلك على حقيقة جوهرها ليس ككائن أنثوي كامل جامع للصفات وحتى الأضداد وهذه المسألة لها أهميتها ودلالة قوية في فكر ابن عربي عموما وموقفه من المرأة بشكل خاص من منطلق أن ما للأنثى من صفات وما يناظرها أو يناقضها ـ أو على الأقل هكذا يبدو ـ هو في أصله مستلهم من صفات الله ومن أسمائه جل جلاله وهذا يتماشى مع ما ذكره ابن عربي في الفصوص حين قال: "فلا شك في أن الله هو المبدع الأول والخالق لكل شيء فمن حيث هذا الوصف ومن حيث ظهوره وتجليه لنا في عالم الحس بما يسهل علينا إدراكه بأدواتنا المحدودة ومن حيث رمزية الفعل والفاعل والمنفعل في مدركاتنا فالله يتجلى أيضا في

[225].ابن العربي، **فصوص الحكم**، ج1، مرجع سابق، ص220.

صورة المنفعل كما يتجلى في صورة الفاعل ويتجلى في صورة الفاعل والمنفعل معا"[226]، والواقع أن خطاب ابن عربي خصوصا فيما يتعلق بحديثه عن المرأة مشبع بالتخيل مما يساعد على قراءة ما وراء الظاهرة أو المعنى بغية إدراك الحقيقة باعتبارها وجودا مخفيا ومنبعثا من وعن الأنثى وكيف يصبح الله ذاتا وعلة في الآن ذاته.

ويبقى من المهم أن نشير إلى أن التجلي يبدأ بقيام المتصوف بالتعالي عن المادة والسفر إلى حضرة الحق تعالى الذي يتجلى على قلبه رافعا عنه الحجب وكاشفا له الحقائق فيكون قادرا على التأويل وفهم حقيقة الكلام الوجودي وباطنه وتزداد الحقائق في التكشف كلما زاد رقيه من مقام إلى مقام، وكلما زاد رقي درجة زاد التجلي في باطنه بقدر ما ينقص الوعي بظاهره حتى يصل إلى حالة الفناء أو المشاهدة التامة... إن حالة الفناء تلك ليست إلا يقظة من الغفلة التي يعيشها الإنسان العادي وتستغرقه... هي يقظة من الحياة في عالم الصور التي هي أشبه بالصور التي تتراءى للنائم فيظنها حقيقة، ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاما"[227]، حالة الفناء التي ينشدها الصوفي ما هي في الواقع إلا يقظة من الغفلة التي يحياها الإنسان، والوجود على مراتبه المختلفة نظر ابن عربي لا يخرج عن هذا التصور أي هو مجرد خيالات شبيه بالأحلام التي تتراءى للنائم في أحلامه... والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل في حالة اليقظة أي لا يعود أبدا لحالة النوم التي يحياها غير

[226]. المرجع نفسه، ج2، ص217.

[227]. نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم زرادشت**، مرجع سابق، ص236.

العارفين وبذلك يظل الحق معه فيراه في كل شيء مهما اختلفت التجليات وتعددت الصور، لأنه في كل مجلى يعرفه ولا ينكره"[228].

ولم يكن المتصوفة وحدهم من أبدعوا لغة خاصة بهم بل حتى الشعراء قد قدموا لنا خطابا شعريا متميزا، فإذا كانت اللغة هي في أساسها قواعد ومبادئ لتسهيل إمكانية القول.

فكيف سيتم إدراك عمل الرغبة داخل اللغة وكيف تجلى ذلك من خلال الخطاب الشعري؟.

لن نضيف الجديد إذا قلنا أن العرب أبدوا اهتماما كبيرا وبارزا بالشعر فقد كان حاملا لثقافتهم وتاريخهم وعاكسا أيضا لحكمتهم... فقد عرف عن القبائل العربية أنهم: "كانوا لا يهنئون إلا بغلام يولد أو شاعر ينبغ فيهم"[229].

وحتى في عهد الإسلام كان الشعر حجة العلماء واللغويين وهاهو ابن عباس يقول: "إذا قرأتم شيئا من كتاب الله فلم تعرفوه فاطلبوه في أشعار العرب فإن الشعر ديوان العرب"[230]، يقول ابن سلام الجمحي: "الشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما يتفقه العين ومنها ما يتفقه الأذن ومنها ما يتفقه اليد ,ومنها ما يتفقه اللسان..."[231] ... ولا تعني ملاحظتنا هذه "أن الشعر كان النتاج الوحيد لهذه

---

[228]. ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج3، ص ص 234-235.

[229]. ابن الرشيق القيرواني، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ج2، تح: محمد الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة 2009م، ص23.

[230] . وليد إبراهيم قصاب، **قضية عمود الشعر**، دار الفكر دمشق، 2010م، ص18.

[231]. المرجع نفسه، ص15.

الثقافة ولكنها تعني أن الشعر كان نتاجها الأول وأنه كان التعبير الأكثر دلالة وكان حتى في حالات إقصائه الأكثر تمثيلا لأصالة عبقريتها"[232].

عرف عن الشعر الجاهلي أنه لم يكن شعرا مكتوبا بل كان شفويا واعتمد في نشأته وحفظ بقائه على حاستين أو آليتين الأولى شفوية صوتية والثانية سماعية لذلك كانت "أهم ميزة لازمت الشعر الجاهلي الذي كان مسموعا غير مقروء ولا مكتوب، هي الصوت الذي يعتبر وكأنه موسيقى جسدية"[233]. لقد لعب السماع دورا في حفظ الشعر عبر الحقبات التاريخية، ولقد كان حرص الشاعر على جودة شعره وتحسين إنشاده يعكس أهمية السامع لديه، فلم يكن يدخر جهدا لجذبه والتأثير عليه، "فالصوت البشري أساس وشرط الأدب فحضور الصوت يفسر الأدب الأولي ومنه...كل الجسم الحاضر في الصوت هو عماد الفكرة و شرط توازنها"[234]. إن هذه الصلة بين الغناء بمعنى الإنشاد والشعر كانت وراء وضع العرب لما يعرف بالأوزان الشعرية والتي ستصبح فيما بعد مجموعة من المعايير التي تأطر وتسيطر في الوقت نفسه على الكتابة الشعرية[235]. زيادة على ذلك كان لهذا الأمر ما يبرره

---

[232] . جمال الدين بن الشيخ، **الشعرية العربية**، تتقدمه مقالة حول خطاب نقدي، ط2، ترجمة مبارك حنون، محمد الوالي، محمد أوراغ، تمهيد الكتاب، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب، منشور بإتفاق خاص مع دار غاليمار، باريس 2008م.

[233]. أدونيس، الشعرية العربية، ط7، دار الآداب بيروت 2012م، ص96.

[234]- Valliry – La Pléiade Œuvres – P 549

[235]. يرى أدونيس أن الذات تتحول إلى كلام تشكله اللغة فالشفوية تستلزم السماع والصوت يستلزم الأذن، ما يقوله الشاعر يعرفه السامع بمثل عاداته وتقاليده حروبه ومآثره ،فصاحة الشاعر ليست فيما يفصح عنه، معاني، بل في طريقة الإفصاح، حافظ الإنشاد الشعري، والذاكرة على الشعر الجاهلي فكان له مثل الكتاب له "أنظر: أدونيس، **الشعرية العربية**، مرجع نفسه، ص ص 10- 11.

تاريخيا. فنتيجة توسع الرقعة الإسلامية واختلاط المسلمين بغيرهم من الأجناس[236]، صار من الضروري وضع قواعد للغة العربية حتى لا تتشوه بدخول مفردات ومصطلحات غريبة عنها وحتى لا يمتد أثر ذلك إلى القرآن الكريم ,كما تم وضع أوزان للشعر العربي حتى يتم تمييزه عن غيره من أنواع الشعر المنتمية إلى ثقافات مختلفة.

لقد لعب القرآن الكريم دورا مهما في انتقال الشعرية العربية في طابعها الشفوي إلى طابعها المكتوب ،وسيتبع ذلك حركة ثقافية وإبداعية نوعية قائمة على مقارنات بين النص القرآني والشعر الجاهلي والتي كانت تقوم على مستويين مستوى الشكل ومستوى المعنى وفي جوانب مختلفة... اللغة، التركيب، البيان، البلاغة... الخ هذه المقارنات وإن تعددت إلا أنها تشترك في حكمها بأفضلية النص القرآني كونه إعجاز في اللغة، الفصاحة، البلاغة[237]، سينتج عن ذلك نصا دينيا معجزا بلاغة وبيانا ونص ثاني هو دونه وهو الشعر الجاهلي... لذا سيعمل الشعراء على الاستلهام بالنص القرآني ومحاكاته في فصاحته وبديعه من بينهم بشار بن برد، أبو نواس، أبو العلاء المعري، المتنبي، أبي تمام... متخذين بذلك نهجا جديدا في كتابة الشعر متجاوزين الطريقة القديمة فجاءت أشعارهم بعيدة عن التقليد أو الاحتذاء بنماذج سابقة من خلال تناول ما لم يكن مألوفا ومشتركا، وذلك باعتماد مواضيع جريئة وجديدة وهذا ما أسس لتجربة إبداعية كان من الصعب تقبلها لكونها تمردت عن الأطر

[236].إن قيام العرب بالتنظير للشفوية الجاهلية كان منذ حدوث التفاعل والإمتزاج الثقافي بين العرب المسلمين والأمم الأخرى ولعل الهدف من التنظير هو إبراز خصوصية الشعر العربي وتميزه عن أشعار الأمم الأخرى خاصة في موسيقاه وبنيانه "أنظر: أدونيس، **الشعرية العربية**، المرجع نفس، ص ص 32- 33.

[237]. أمثلة عن مثل هذه المقارنات أنظر: ابن عبيدة **مجاز القرآن**، الفراء: **معاني القرآن**، الجاحظ: **البيان والتبيين**، إبن قتيبة **مشكل القرآن**، الرماني: **النكت في إعجاز القرآن**، الخطابي: **بيان إعجاز القرآن**، الباقلاني: **إعجاز القرآن**.

والقواعد والأعراف التي يخضع لها القول الشعري ويمكن القول أن أبي تمام وأبو نواس كانا أفضل من مثّل هذه الشعرية الجديدة تعبيرا وشكلا. والواقع أن الشعر نفسه يكتمل في صور متعاقبة ويتغذى انطلاقا من أفكار وثقافات مختلفة فنجده من خلال اللغة يقوم بعملية تعديل وتجديد للكلمات مادامت الكلمة تعبير عن قول أو لفظ ممكن، إن كل لفظ هو مابين دال ومدلول وما الرغبة سوى تلك الطاقة التي تجذب الدال نحو المدلول "ومن دون هذا الاشتغال تظل اللغة جردا معجميا قاصرا، أي وحدات دلالية بأثر دلالي موقوف التنفيذ"[238].

من هنا كان اعتماد وإتباع نهج جديد في التفكير وفي القول هو في حد ذاته إبداع مادام قادرا على خلق بنية أو نظام جديد فأن يكون الإنتاج جديدا ومختلفا فذلك صميم الإبداع وهو جوهر الرغبة. وفي إعدام سيطرة الرغبة وإحكامها سيبدو قول الشعر صعبا إن لم يكن مستحيلا. لقد كان الشعر الجاهلي هو النموذج والمعيار الذي ترجع إليه كل النصوص الشعرية وكل نص مخالف لهذا التصور كان يتم رفضه وتهميشه... كما كان الحال مع من ذكرنا أسماءهم من الشعراء الذين طغى على شعرهم التأمل الفلسفي واستخدام الرمز الذي زاد من عمق المعنى وغموض الدلالة حتى غدت نصوصهم موسومة بالإبهام والغموض بعدما كان الشعر يعتمد على الصياغة المباشرة واللفظ الصريح والواضح.

[238] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص92.

لطالما نظر إلى الشعر على أساس أن مجاله هو الشعور والانفعال مع ما يحويه ذلك من مناقضة صريحة مع الفكر كونه لا يقدم علما أو معرفة فالأمر يتعلق بمتعة جمالية تلمس أو تعاش. والواقع أن في هذا القول شيئا من الصحة[239].

فطالما أنه أريد للشعر أن يكون محاكاة لنموذج قديم من حيث الطرح وأسلوبه وحتى الأغراض فيستحيل أن يكون هناك إنتاج أو إبداع لشيء جديد وكأنهم" يتمسكون بموقف ألي عززه التصور البنيوي الذي جعل من القول الشعري نظاما داخليا يفرز قواعد اشتغاله بعمل ذاتي حتى صارت الذات عنصرا وظيفيا ينضاف إلى عناصر أخرى ويخضع في اشتغاله داخل نفس المنظومة إلى ذات القوانين"[240]، وهذا سوف لن يعمل على تقييد سقف الإبداع، فحسب بل سيساهم في تفشي ما سيعرف لاحقا بأدب السرقات .

لقد أريد للشعر إذن أن يكون محاكاة للواقع، وللجمال أن يكون بمدى قدرة وملائمة النص على تمثيل الواقع... وهذا ما سيعمل على حصر الإبداع وتضييق مجاله... ووجود مثل هذا القيد سيدفع الشاعر إلى تحديه والتمرد عليه... فارتفاع صوت المعارضين لم يمنع أبي تمام وأبو نواس والبحتري وأبو العلاء العري... وغيرهم من المضي في نهجهم متمسكين باختياراتهم... فعلى سبيل المثال نقرأ أن البحتري كان يفضل أبانواس على مسلم بن الوليد،

239 . المرجع نفسه، ص92.

240 . المرجع نفسه، ص92.

ولما بلغه أن لثعلب رأيا مخالفا لذلك ذكر أن: "هذا ليس من علم ثعلب وأضرابه ممن يحفظ الشعر ولا يقوله وإنما يعرف الشعر من دفع إلى مضايقه"[241].

إن مقتضيات الخطاب الجماهيري تثبت بعناية ما يمكن للشاعر الغنائي بالخوض فيه ومن هذا القبيل فإن دوافع الفرد تخضع لسنن الجماعة وعليه، فإن المحتويات الموضوعة تحت الرقابة تدرج القصيدة في مشروع ثقافي يشهد على انتصار الشرعية الجماعية"[242].

لذا كان الكل مدعو للخضوع لقواعد وقوانين الكتابة وقد ضمن هذا الخضوع استمرارية هذا النوع من اللغة ومن الممارسة الشعرية لكن هل استكان الشعراء لهذه الآليات النقدية، وهم يرون كل من العالم والنحوي واللغوي والفقيه يمارس سلطته على الشعر...؟

بداية لابد من القول أن القصيدة ليست بنية جاهزة تكيف كيفما تشاء، لذا يستعمل الفضاء الاجتماعي والثقافي وحتى الضروريات اللغوية على إحداث تغيير داخل نسيج القصيدة ذاتها وعليه ستطرح مسألة التفكير في الشعر من خلال نقطتين أساسيتين الأولى تتمثل في كتابة القصيدة أو إنتاجها والثانية تتعلق بمسألة الأغراض "فتماسك الغرض وانسجام الكتابة يستخدمان لتحقيق مشروع، فتطويع المقول لإرادة القول يصبح محور الإبداع"[243].

لم يعد الاهتمام منصبا على بناء القصيدة بوصفها موضوعا جاهزا بل أصبح التركيز على الحركية التي تنتج من خلالها وهذا سيعتمد على ما سيختاره الشاعر من وسائل

---

[241]. ابن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، ج2، مرجع سابق، ص104.

[242]. جمال الدين بن الشيخ، **الشعرية العربية**، مرجع سابق، ص20.

[243]. المرجع نفسه، ص22.

وعناصر تتحكم في بنية القصيدة إذ "أن التمكن من أدوات الشعر ووسائله يسمح للشاعر بأن يعمد إلى اختيارات أولى توجه القصيدة بطريقة حاسمة"[244]. فبدءا من اللغة مرورا بالتسلسل في مراتب الخطاب الشعري وصولا لمسألة وضع الألفاظ وملائمة المعنى مع الحرص على استخدام كلام يجذب المستمع ويؤثر في نفسيته، مع ضرورة " تأمين تسلسل غرض متناغم اعتمادا على الصلات اللطيفة التي تضمن التخلص من ضرب إلى آخر أو من غرض إلى آخر"[245]، وهذا الأمر له أهميته باعتبار أن الشعر سيخرج عما سبق تحديده له قبلا إذ سيصبح الغرض الوصفي والمدحي هو المسيطر على الكتابة الشعرية.

ويعتبر العصر العباسي في عهديه الأول والثاني والذي يصادف زمنيا القرن 2هـ أزهى العصور تقدما وتطورا وعلى جميع المستويات والميادين سيما جانب الأدب... فمثلا قد عكس الأسلوب القصصي أحد أهم مظاهر التجديد فيعتمد الشاعر لسرد قصص مستعينا بحسه المرهف وأسلوبه الرقيق مستميلا المستمع من خلال عنصر التشويق وقد برز ذلك مع بشار بن برد الذي استخدمه لوصف حال العاشق المجروح، كذلك مع أبي نواس سيظهر الأسلوب بوضوح وبجدة، سيما حينما يجمع بين جدة الطرح من جهة ومتعته من جهة ثانية من خلال استخدام لمفهوم وطرق اللذة واللهو، وقد اعتمد على تنويع الشخصيات حتى ذاع صيته في هذا المجال. ناهيك عن اشتهاره أيضا وتفرده بشعر الطرديات[246] فلم يعد الشعر

---

[244]. المرجع نفسه، ص23.

[245] . المرجع نفسه، ص23.

[246] . وهو نوع جديد من الشعر يتناول مسألة صيد الكلاب والطرق والأساليب المتبعة في الإمساك بالفريسة وما يصاحب ذلك من أوصاف زادت في جمال ورونق القصيدة كالوفاء والبراعة والخفة والشجاعة...

"متعلقا بما حسم أمره منذ الأبد بتشريع كوني بماهية مقيمة في الأزل، بهوية مكتملة وبتعريف لم يعد بإمكان أحد تحريفة"[247].

فمع الكتابة الشعرية الجديدة سيختلف الأمر بدءا بإسناد الفكر إلى الشعر وربطه به، الميل إلى التأمل الفلسفي مع اعتماد منهج الشك لا يزعزع ما هو ثابت فحسب، بل يحاول التمرد عليه أيضا، فمثلا كان الشعر عند أبي تمام يجمع مابين العاطفة والعقل فهو صناعة عقلية تعتمد على المزج مابين الفكر والشعور أي العاطفة وهذا هو أساس العمل الفني عنده، هكذا سيحدث هذا الشكل الجديد للقصيدة حسبهم نوعا من الفوضى داخل النص الشعري عاصفا بكل توازناته ومحدثا نوعا من الخلخلة في نظامه جاعلا من "المألوف غريبا والقاعدة شذوذا... والواضح أكثر غموضا... ـ وبذلك سيعمل ـ كقوة تبديد للمشترك وإتلاف للمعهود، تفقد هذا العالم قدرته على التكرار"[248].

فالأمر هنا أشبه بثورة مبنية على التساؤل، قائمة على الرفض ومسندة إلى الوعي لذا ستتم مساءلة الذات من جديد... لاكتشاف مواضيع جديدة... فلم يتوقف الأمر على مجال الدين من خلال التطرق لما اعتبر محرما على شاكلة الخمر مثلا، بل شمل اللغة وآلياتها بالدرجة الأولى... وقد أصاب الكباص حينما عبر عنها بقوله: "إنها حركة إلحاد تزحف بدون تردد عاصفة بكل تشريع قد يسمح لنفسه بتقنين حدود الشعر وواجباته"[249]، وعليه كانت المعرفة الشعرية "معرفة مجازية تقوم على الغرابة والغموض من خلال لغة صوفية عرفانية

[247] . عبد الصمد الكباص، الرغبة والمتعة، مرجع سابق، ص85.

[248]. المرجع نفسه، ص84.

[249] . المرجع نفسه، ص86.

غيبية تكون فيها اللغة عاجزة عن البوح أو ثائرة تجهر وتبوح على المقول الديني وظاهريته... أو لغة مجونية متمردة عن الطابوهات الدينية التي تخضعنه للتساؤل والنقد... أو من خلال لغة تأملية تعتمد على العمق الذهني والتشكيك في الثوابث الدينية وطرحها للشك والريبة..."[250]، إن إبداع لغة جديدة أو كلام جديد يخلخل قواعد اللغة السائدة ويكسر تلك العلاقة التقليدية بين الدال والمدلول ذاك هو معنى الجنون... لقد كانت الحساسية لما هو شعري هي مكمن الإبداع الذي هو في أصله... عملية ذهنية مؤسسة على الوعي وتقوم على مجموعة من القواعد الفنية واللغوية التي تعمل على توليد نص جديد وقول جديد يكشف عن نتاج لغوي ومعنوي يشرح فكر خاص ويعبر عن تجربة مميزة للمبدع نفسه. فتكون بذلك الاستعارات والتشبيهات هي في الواقع آليات تتفجر من خلاله طاقات الرغبة حتى تمارس حريتها داخل اللغة مما يعمل على "استقلالية الدوال عن المدلولات يباعد بينها ويفجر أي ارتباط منطقي أصلي لها. يعيدها إلى وضعها البدائي كدوال فاقدة أصلا لمدلولاتها، مهيئا فرصة التقاء جديد بينهما يتشكل كاكتشاف يحدث لأول مرة"[251].

لقد استطاع أبي تمام أن يقدم شيئا جديدا من خلال مجموعته الشعرية فنجده يرتب "هذه المقطعات بحسب الأغراض التي تنتمي إليها مدشنا بعمله تقليدا سيظل إلى يومنا هذا موضع احترام عند صانعي المختارات"[252]، وفي سياق متصل هاهو البحتري يختار

---

[250] . جاء كلام أدونيس هنا مطابقا لثلاث نماذج خصها هو وحددها بالإسم وهي النفري في النص العرفاني الصوفي، وأبو نواس في شعره الماجن وأبو العلاء المعري في أشعاره التأملية، أنظر أدونيس، **الشعرية العربية**، ص ص75.74 وما بعده.

[251] . عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، ص 93

[252] . **La critique poétique des Arabes**-P27

مواضيعه من الحياة ،من مواقف المرء تجاه الغير، الحرب، الموت، والوجود بشكل عام مع عن ما كان مستهلكا قديما من غزل أو ما كان يعرف بالأغراض الخمرية... وبناءا عن هذه الاختيارات بنا تصورا جديدا للشعر... إن هؤلاء الشعراء الذين خلخلوا قواعد الخطاب الشعري كانوا "يريدون تجديده هم بأنفسهم، ثم الالتزام به بحرية، وهم أخيرا على علم بأن سحر الكلمة لا تدركه الشروح العالمة"[253].

إن الكتابة الحقيقية هي التي تقودنا نحو الفن بطريقة تزيد من حماسنا نحو الحياة وتزيد من إمكانات تذوق المتعة كما أن حقيقة الإبداع في اللغة لا يمكن إدراكها من دون هذا الفعل الذي يربط اللغة بالجسد أي ذلك الفعل الذي يتحقق عبر تدفقات الرغبة التي تشحن اللغة بالطاقة التي تحرر الكلمات من أي إنتماء مشترك قبلي... لتغير من قيمة القول محولة إياه... إلى عمل يعيد بناء جوهر اللغة ذاتها. ذلك ما يفسر كيف أنه مع كل إبداع جمالي يحفر عمق جديد للغة الإبداع هنا هو طاقة"[254].

[253]. جمال الدين بن الشيخ، **الشعرية العربية**، مرجع سابق، ص110.

[254]. عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، مرجع سابق، ص94.

المبحث الثاني: الرغبة بين التأطير الفقهي والتنظير الفلسفي

لقد عرف العرب في الجاهلية كل أنماط الحب واختبروه على جميع مستوياته ولا نعني بذلك التقسيم الذي يشمل نوعين من الحب حب عذري عفيف وآخر جنسي فاجر فحسب، بل كل حالات الحب المختلفة والشاذة أيضا بلغة عصرنا ولعل أشعار امرئ القيس خير دال على ذلك لما حملته من أنواع لصور من الحب المتباينة فلم يكن الحب عند العرب صورة مجردة عن العواطف والوجدان بقدر ما كان شكلا محسوسا للعلاقة الغرامية بين الرجل والمرأة "[255]، ومع مجيء الإسلام تقرر وضع مجموعة من المعايير لتنظيم علاقات الناس سيما بين المرأة والرجل ,فتم تحريم الزنا باعتبارها فاحشة مع تطبيق الحد على فاعلها رجما أو جلدا، ولأن الإسلام اعتبر المرأة فتنة تهدد الرجل لذلك أوجد الزواج وشرع التعدد وزاد ملكات اليمين حتى يشرعن العلاقة بين المرأة والرجل...وهذا "يعني أن الإسلام قد وضع إطارا مرنا وواسعا للحياة الجنسية والعاطفية للرجل بصفة خاصة وللمرأة نسبيا ولكنه لم يتسامح في الخروج على هذا الإطار بالسقوط في الزنا"[256].

---

[255]. صقر أبو فخر، **مقال الجنس عند العرب–1– نصوص مختارة، ط3، منشورات الجمل**، 2007م. ص244.// قد لا يتسع المجال لإقامة نوع من المقارنة أو المقاربة بين ما يشاع من أفكار عن حب عذري انتشر في البوادي وحب ماجن إنتشر في المدن والحضر وفي هذا يمكن العودة إلى صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري، دار العودة، بيروت 1974م، والذي يفند فيه كل الآراء والتي ينعتها بالمسبقة حول الحب بوصفه حبا عذريا أو ماجنا، جاء في الروايات أن الأصمعي سأل إمرأة من بني عذرة: ماهو العشق؟ قالت: الغمزة والقبلة والضمة، فما هو عندكم يا حضري؟ فقال: أن يرفع رجليها ويدفع بجهذه بين شفريها" –ابن القيم الجوزية– **أخبار النساء**، دار مكتبة الحياة، بيروت1987م، ص54.

[256] . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، إشراف مشاري العدواني، المجلس الوطني للتقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ص15.

وعليه يكون الإسلام قد أخضع حياة المؤمن لمجموعة من الضوابط التي من شأنها تأطير سلوكه لعام إذ "تحبل النصوص التشريعية بآداب الصلاة والصيام والطريق والملابس والطهارة... إن الهدف الأساسي من هذه الدقة والشمولية يكمن أصلا في خلق نموذج عام للممارسات السلوكية والخطابية والجسدية يكون ذا طابع مرجعي ويتم بمقتضاه توحيد السلوك الجسدي لعامة المسلمين"[257].

هذا مع إيمان بعض الباحثين أن الخطاب الديني"[258]، وفي مراحل لاحقة سيجرد الحياة من جانبها الوجداني والعاطفي ذلك الجانب الذي نلمسه في تلك التفاصيل الجزئية وربما العادية للحياة الواقعية اليومية الفردية وحتى الجماعية لقد ألغي اليومي واستبعد التفكير فيه ومن خلاله وفي ذلك تجاهل للتجربة الإنسانية ذاتها... فاليومي في تفصيلاته وجزئياته العادية وربما التافهة – أو هكذا تبدو– في مقدوره الكشف عن أعوص المشكلات الإنسانية "فمن يخرج اليومي من أفق فلسفته يخرج منه أيضا سؤال الجسد والرغبة والحرية ، أي سؤال التاريخ برمته"[259]. والواقع أن الدين يعطينا صورة عن الإنسان ومصيره الأبدي مضيفا عليها سلسلة من المعاني لترسيخ ما يمكن اعتباره حقائق أو صفات لليقين والمطلق والجلال وفي ذلك ليس تحديدا لمعنى الحياة دينيا بل أيضا لمعنى الرغبة أي انطلاقا من الإيمان بالحقيقة

---

[257] . الزاهي فريد، **الجسد الصورة والمقدس في الإسلام**، ص39.

[258]. نقصد بالخطاب الديني هنا ذلك التيار السلفي المتشدد الذي نظر إلى حياة المسلم نظرة قائمة على قطبين متقابلين هما الحلال والحرام متجاهلين روح النص القرآني.

[259] .Michel Onfray- **Théorie du voyage – Poétique de la Géographie** – Paris – 2007 – P 56

الدينية. فهل يترتب عن ذلك أن الرغبة لم تكن مؤهلة للتعاطي مع النص الديني؟ وأن هذا الأخير قد أحكم قبضته عليها باعتباره مطلقا ومقدسا؟؟.

بالعودة إلى سياق تحليلنا لم تكن مصطلحات كالحب والعشق محرمة أو ممنوعة في السياق التداولي حتى بين الصحابة ولم يكن فيها إنقاصا من شأنهم، وهاهو ابن القيم الجوزية ينقل عن الخرائطي أن عبد الله بن عمر اشترى جارية رومية، وأنه كان يحبها حبا شديدا فوقعت ذات يوم عن بغلة له، فجعل يمسح التراب عن وجهها ويفديها وكانت تقول له أنت قالون، تعني جيد ثم أنها هربت منه فوجد عليها وجدا شديدا وقال:

قد كنت أحسبني قالون فإنصرفت *** فاليوم أعلم أني غير قالون[260].

وعلى هذا النحو كانت النظرة للمرأة فلم تكن يوما مفصولة عن عالم الرجل وإن كان العربي قد نظر للمرأة في الجاهلية نظرة حسية فقد فرضتها طبيعة الحياة اليومية وضرورتها البيولوجية. في الإسلام ستكون المرأة في قلب الحراك الرجالي إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح ولا أدل من ذلك مشاركتها في الحروب والغزوات ولم تكن تمارس عملية الاختباء تحت تسميات متعددة بحجة أنها فتنة وعورة كما حاول الخطاب الديني الجاف تصويرها لنا، فهاهي عائشة رضي الله عنها تقول: النساء لعب الرجال ,فليزين الرجل لعبته ما استطاع فإن ذلك أدعى لشهوته وأملأ لعينه"[261].

[260] . ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، مرجع سابق، ص172.

[261]. صلاح الدين المنجد، **جمال المرأة عند العرب**، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 1969م، ص26.

وهذا خليفة المسلمين "كان يجلس وجارية تقف على رأسه تذب عنه وتروح عنه، فإن ما يحل لها معنسة لا يحرم عليها شابة"[262]. فحديث المرأة داخل النص الديني هو حديث الرغبة والمتعة وهو حديث الحب بصوره المختلفة. "ومادام الحب شعور يبدأ من المحبوب وصفاته ليمتد إلى محبة الحياة التي تنبض بهما ومن خلالهما فإن حديث الحب هو في شكل من الأشكال حديث الحياة أيضا. فمن خلال هذه العاطفة تكون الحياة "إستمرار في المحبوب وبالمحبوب ومن أجله، وإذا كان الحب كما دل التحليل اللغوي بمثابة خلل يجتاح حالة الاتزان الإنساني ومرض يمحو الذات فإن الحرمان منه لا يعني العودة إلى السوية الإنسانية بل يعني فقدان الوجود بالكلية من حيث فقد المحب مكانه بين الأسوياء، ثم بين من اجتاحهم زلزال العشق"[263]، فلن نجانب الصواب إذا قلنا أنه... "حديث الإنسان ومصيره ,حديث البدء والمنتهى وكل ما يتخذ من المحبة طريقا إلى الاستمرار في الوجود وإلى التفتح والتجدد والتسامي"[264].

حمل مفهوم الرغبة في الفلسفة العربية الوسطية العديد من الدلالات والمعاني ما يجعله مفهوما ملتبسا حيث ارتبط بمعاني الحب والشهوة والحاجة واللذة وغيرها من المفاهيم التي بقدر ما توضح الرغبة تزيدها تعقيدا وإبهاما وهناك العديد من النماذج التي يمكن أن

---

262 . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص101.

263 . المرجع نفسه، ص148

264 . ناصيف نصار، **الذات والحضور، بحث في مبادىء الوجود التاريخي**، مرجع سابق، ص415.

تعطينا صورة أولية لهذا الأمر فالتراث العربي القديم ينطق[265] بأسماء لكتاب وأدباء وحتى فقهاء، ممن سطع نجمهم وجاءت كتبهم تحاكي الإنسان الفرد في تجاربه اليومية وتخاطب اعتقاده ويقينه ووجدانه وعاطفته بأسلوب فيه من الدقة والجرأة بقدر ما فيه من المتعة والجمال. ولرصد ما تقدم وقع اختيارنا على ثلاث نماذج، الأول مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف لابن حزم، والثاني كتاب روضة المحبين لابن القيم الجوزية وتحصيل السعادة للفارابي[266].

لقد استطاع ابن حزم من خلال كتابه طوق الحمامة رصد ظاهرة الحب وتحليل أبعادها الإنسانية إذ جمع بين ماهية الحب وبين الواقع الإنساني أو التاريخي فجاء حديثه صريحا ومتحررا من الخوف والتطرف، "وما زاد هذا الطرح جمالا وصدقا هو استدلاله بحكايات عايشها أو رويت له، وكان "الاتجاه العام لهذه الحكايات لا يخرج في إطاره عن تلك الأراء والتحليلات الجريئة للعواطف البشرية"[267]... التي ترصد لنا أحوال الحب عند العرب في تجربة وجودية تكشف عن عاطفة إنسانية تلك التي يحملها ويشعر بها العاشق تجاه معشوقه.

ولا تكاد تفصل بين الرغبة والحب والجمال باعتباره قيمة للكائن الذاتي.

---

[265]. نذكر على سبيل المثال: **الإيضاح في أسرار النكاح**، لعبد الرحمن بن نصر الشيرازي، **جوامع اللذة** لعلي بن نصر، **الوشاح في فوائد النكاح** للسيوطي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، النفزاوي، **أخبار النساء** لإبن القيم الجوزية...وغيرهم كثيرون.

[266]. إن إختيار هذه النماذج يأتي من زاوية أنهم خصصا لمسألة الرغبة والحب في علاقتهما بالنفس والجسد أهمية كبري، أما الأمر الثاني فيخص ابن قيم الجوزية لما له علاقة من أهمية فيما يتعلق بالفقه.

[267]. محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص108.

لقد تمت معالجة الحب في أغلب الأحوال كنوع من العشق بما يحمله من ميولات دنيوية وليس الحب الذي يسمو على الغريزة ويعلو على الشهوة حتى يتحول الشعور فيه إلى فكرة تستحوذ على النفس حتى يغدو غاية في ذاته. ولا نجد كتابا أفضل من طوق الحمامة لإبن حزم فقد عمل بشكل ما على في تحليلاته على تحقيق نوع من التوازن بين من سبقه أو عاصره من خلال الربط "بين عفة السلوك الجنسي وسلامة العاطفة وتكامل البناء الأخلاقي"[268]. جاء كلام ابن حزم خاضعا لترتيب منهجي إذ يبدأ بتعريف الحب وتحديد ماهيته، ثم التعرض لنشأته محاولا الوقوف على علاماته ثم أنواعه، وهو من بعد ذلك يستعرض أحوال المحبين وما يلحقهم من هجر ووصل، ووفاء وغدر وسلوك وموت ثم يردف بحديث عن الحب والشهوة ويختم حديثه ببيان فضل التعفف والطهر.

وربما وجد ابن حزم نفسه مؤهلا لكتابة طوق الحمامة بطريقة تلقائية وهو الذي قضى صباه بين الحريم حتى استطاع أن يطلع على داخلية هذا الجنس. فقد كان حدسه سبيله لقراءة نفسية النساء وهو نفسه يقول في ذلك "ولقد شاهدت النساء وعلمت أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري لأني ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب... ولم يكن وكدي وإعمال ذهني مذ أول فهمي إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك"[(269)]. سيجعل ابن حزم من نفسه وتجربته نقطة البداية ثم سيوسع دائرة التجربة بشكل يتجاوز فيه ذاته إلى ذوات أخرى أو تجارب أخرى

---

[268]. المرجع نفسه، ص103.

[269] . ابن محمد علي ابن أحمد إبن حزم، **مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف**، ط1، دار ابن حزم الأندلسي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 2002م، ص227.

لأشخاص عاصروه. كما تتباين الشخوص في رواياته فنجد الذكر والأنثى السيد والعبد الجواري والقيان... محاولا قدر الإمكان الإلمام بأبعاد هذه التجربة في جميع مستوياتها. وهو في تحليله هذا ظل وفيا لتكوينه الفكري ومرجعيته الفقهية.

ولكي لا يتهمه أحد بالاهتمام بالهزل على حساب الجد فإنه برر مشروعه بالتذكير بحديث النبي محمد (ص) الذي يقول فيه "روحوا عن نفوسكم ساعة بعد ساعة فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد"[270]، وخوفا من تحوير حديثه لما ليس من أهدافه الفكرية فقد عاد في خاتمة طوق الحمامة كاشفا أن تهديد النقد ليس متخيلا أو مجرد أمر ممكن "وأنا أعلم أنه سينكر علي بعض المتعصبين تأليفي لمثل هذا ويقول: إنه خالف طريقته وتجافى عن وجهته "وهو يحذرهم من أن ينسبوا إليه دوافع غير طاهرة"[271].

تفهم الرغبة على أنها ميل إنساني عاطفي فطري، فالإنسان قد فطر على حب الجمال واستحسانه يقول ابن حزم" إن البعض من الناس يفر من أن يوصم بالحب، "ومادام الحب أمر فطري وضروري فإن المحب ليس بآثم ولا مذموم وهذا معنى قوله "فأما المحبة فخلقة"[272]. فطبيعي إذن أن يتمكن منه الحب وأكيد أن الدين لم يسع لمحاربة هذه الفطرة الإنسانية أو استئصالها بقدر ما سعى إلى تهذيبها والسمو بها، وفي ذلك يشيد ابن حزم بعظمة الحب وهو القائل في بيان قيمته "لقد دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف فلا تدرك

---

270 . المرجع نفسه، ص131.

271 . لويس.أ.غيفين، **أدب الحب وطوق الحمام لإبن حزم ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس** الجزء الأول إشراف، سلمى الخضراء الجيوسي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 1999م.

272 . ابن حزم، **طوق الحمامة**، مرجع سبق ذكره، ص137.

حقيقتها إلا بالمعاناة... وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة إذ القلوب بيد الله عز وجل"[273]... إذن الحب هو شعور أو ميل عاطفي نسبي العمق والثبات يتحرك من ذات اتجاه ذات أخرى... مما يجعله مدفوعا للتعلق به وساعيا وصاله حتى يكتمل به أو معه وجوده وتتحقق متعته.

وعن ماهية الحب يرى أنه "اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع"[274]، وهذا أقرب لرأي أفلاطون في أن النفوس جواهر بسيطة تسكن عالم الأفلاك، كما أن النفوس عند ابن حزم أيضا مقسومة وكان سبب امتزاجها واختلافها هو الاتصال والانفصال إذ يقول: "وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال والشكل دأبا يستدعي شكله والمثل إلى مثله ساكن وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد والتنافر في الأضداد والموافقة في الأنداد والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا فكيف بالنفس وعالمها العالم الصافي الخفيف وجوهرها الًصعاد المعتدل وسنحها المهيأ لقبول الاتفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار وكل ذلك معلوم بالحضرة في أحوال تصرف الإنسان فيسكن إليها"[275].

الحب واحد في جوهره وطبيعته مختلف في موضوعاته وهذا الاختلاف هو الذي يعطينا صورة عن أنواعه وكيفية تأثيراته وطبيعة معاناته لأن هذه التحولات التي تطرأ على موضوع الحب هي من تحدد الفروقات بين معاني الألفة والعشق والهوى والهيام والغرام

[273] . المرجع نفسه، ص137.

[274] . المرجع نفسه، ص 142.

[275]. المرجع نفسه، ص137.

والفتور والنفور. إذ يقول: "وأول الحب إدمان النظر، والعين باب النفس الشارع... فترى الناظر لا يطرف ينتقل بتنقل المحبوب وينزوي بانزوائه ويميل حيث مال... ومن علاماته أيضا. الإنبساط الكثير الزائد والتضايق في المكان الواسع... وكثرة الغمز الخفي، والتعمد لمس اليد عند المحادثة ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة"[276]. وكل هذه العلامات تكون قبل تأجج نار الحب واشتعالها فمتى تمكن من النفس كان من علاماته "حب الوحدة والأنس بالإنفراد ونحول الجسم دون حر يكون فيه... لذا كان الحب داء عياء وفيه من الدواء على قدر المعاملة ومقام مستلذ، وعلة مشتهاة لا يود سليمها البرء"[277].

ولم يكتفي ابن حزم بلمس الواقع من خلال كشفه عن جوانب الحياة الباطنية للإنسان، فحسب بل سعى إلى تجاوزه من خلال التأمل الفلسفي مستعينا بذلك بمرجعيته الفقهية القائمة على منطق الجدل في تقصي الحقائق، علاوة على أسلوب التحليل النفسي الذي يتضح في تصوره لطبيعة الحب، أسبابه وعلاماته وآفاته...

يؤكد ابن حزم أن الصورة الحسنة هي أول مراحل الحب، فالنفس الحسنة تعجب بكل شيء جميل، ثم إن النفس هي المحرك للجسد مادامت هي التي تميل وتتوق وتنجرف وتفر وغيرها فعلة الحب الروح لا الجسد ولأجل ذلك وجب على النفس ألا تقف وتكتفي بحسن

[276] . المرجع نفسه، ص ص 153-156.

[277] . المرجع نفسه، ص ص ص 151-158-159.

الصورة فقط لأن هذا مقام الشهوة، بل أن تميز وترى ما وراء الصورة من أشكال تصبو إليها فتكون المحبة حقيقية[278].

ودائما من خلال من مرجعيته الدينية يحاول ابن حزم الفصل بين الحب الجسدي والحب الروحي ومع ذلك نجده يستخدم مفردة الحب للدلالة على الحاجة الجنسية والرغبة دون أن يقلق على دلالة الكلمة"[279]. فتجده يربط بين الحب والنبل والعفاف والرقة وإرهاف الحس بعيدا عن شهوة الجسد إيمانا منه أن: "تهي النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة"[(280)]. لذا سيعمل على تناول أنواعا من الفضائل والقيم التي يراها مرتبطة إلى حد ما بطبيعة الحب كما يتبين ذلك من خلال ما يأتي على ذكره من أخبار في باب الوفاء. وباب المساعدة من الإخوان... وهذا ما يثبت واقعية نظرته وتصوره للطبيعة الإنسانية. "فنزوع الذكر للأنثى وتشوق الأنثى للذكر لا تحول بينه وبين الإيمان بوجود العفة ووجود الصلاح في الرجال والنساء على حد سواء"[281]. وبالوصول إلى بيان فضل التعفف الذي يكشف من خلاله عن

---

[278] . فالحب حسب ابن حزم يتدرج من الجمال في الجسد إلى جمال الروحُ ثم جمال الأخلاق وأخيرا محبة جمال الحكمة وتأملها وفي ذّلك يعبر ابن حزم في شعر جميل كيف تكون الروح هي الجوهر الإنساني وكيف تتصل النفوس بأمثالها وما لذلك من تعابير أفلاطونية الدلالة إذ يقول في شعره :

أمن عالم الأملاك أنت أم إنسي * أبن لي فقد أزرى بتمييز العيَ

أرى هيئة إنسية غير أنه * إذا أعمل التفكير فالجرم علويُ

تبارك من سوى مذاهب خلقه * على أنك النور الأنيق الطبيعي

ولا شك عندي أنك النور ساقه * إلينا مثال في النفوس اتصالي

عدمنا دليلا في حدوثك شاهدا * نقيس عليه غير أنك مرئيٌ

ولولا وقوع العين في الكون لم نقل * سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي، ابن حزم، **طوق الحمامة**، مرجع سبق ذكره، ص150

[279] . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص115.

[280] . ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص394.

[281] . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص111.

معنى الصلاح وحقيقته يختم ابن حزم تحليله إذ يقول "إن أفضل ما يأتيه الإنسان في حبه التعفف وترك ركوب المعصية... وأن من هام قلبه وشغل باله... ثم ظفر فرام هواه أن يغلب عقله وشهوته أن تقهر دينه ثم أقام العدل لنفسه حصنا وعلم أنها النفس الأمارة بالسوء... وذكرها بعقاب الله... ونظر بعين ضميره إلى إنفراده عن كل مدافع بحضرة علام الغيوب يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم الشعراء الآية:88-89"[282]، ويقول في نفس الباب "لقد حدثتني امرأة ممن أثق بها أنها علقها فتى مثلها في الحسن وعلقته وشاع القول عليهما، فاجتمعا يوما خاليين، فقال: هلمي نحقق ما يقال فينا، فقالت لا والله لا كان هذا أبدا، أنا أقرأ قوله تعالى "الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين ـ الزخرف الآية 67 ـ قالت فما مضى إلا قليل حتى اجتمعا في حلال"[283].

ومع ذلك فإن الكتاب مليء بالروايات التي تصور حيل العشاق لتسكين شوقهم وهو في ذلك لا يسرد الأحداث سردا تقريريا بل "يسكبها في سياق ينم على تذوقه للمغامرة ومعايشتها تخيلا وشعورا"[284]... إذ يروي أن جارية إشتد وجدها بفتى من أبناء الرؤساء وهو لا علم عنده... إلى أن عيل صبرها وضاق صدرها ولم تمسك نفسها في قعدة كانت لها معه في بعض الليالي منفردين... فلما حان قيامها عنه بدرت إليه فقبلته في فمه ثم ولت في ذلك الحين... وهي تتهادى في مشيها"[285]، ودائما في باب الوصل يأتي على ذكر خبر فتى

---

[282]. ابن حزم، **طوق الحمامة**، مرجع سابق، ص388.

[283]. المرجع نفسه، ص390.

[284]. محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص114.

[285]. ابن حزم، **طوق الحمامة**، مرجع سابق، ص249.

وجارية كان يكلف كل واحد منهما بصاحبه ,فكانا يضطجعان إذا حضرهما وبينهما المسند العظيم من المساند الموضوعة عند ظهور الرؤساء على الفرش ويلتقي رأساهما وراء المسند ويقبل كل واحد منهما صاحبه ولا يريان وكأنهما يتمددان من الكلل ولقد كان بلغا من تكافيهما في المودة أمرا عظيما"[286].

بداية إذا تأملنا هذا القول نجده قولا يتناول الفعل أو السلوك الجنسي وليس الحب. وهذا معناه أن العاشق يسعى لبلوغ ملاذه وهذا السعي يعبر تعبيرا صريحا عن الرغبة الجنسية والأهم من ذلك أن ابن حزم على مكانته يرصد مثل هذه الأحداث بكل أرياحية دون أي اشمئزاز أو نفور، وهذا تأكيد على أن "التوافق والإشباع الجنسي من أهم المسالك المؤدية إلى الرضا النفسي والمحبة"[287].

لم يبتعد ابن قيم الجوزية عن المسار العام الذي تصوره ابن حزم في معالجته لمسألة المحبة فجاء كتابه روضة المحبين ونزهة المشتاقين بمثابة بيان يمكن أن "يصلح لسائر طبقات الناس فإنه يصلح عونا على الدين وعلى الدنيا ومرقاة للذة العاجلة ولذة العقبى وفيه من ذكر أقسام المحبة وأحكامها... صحيحها وفاسدها وأسبابها وموانعها... وما يناسب ذلك من نكت تفسيرية... ومسائل فقهية... وشواهد شعرية... فإن شاء أوسعه جدا وأعطاه ترغيبا

[286]. المرجع نفسه، ص253.

[287] . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص115.

وترهيبا وإن شاء أخذ من هزله وملخه نصيبا... فإن شئت وجدته واعظا ناصحا وإن شئت وجدته بنصيبك من اللذة والشهوة ووصل الحبيب مسامحا"[288].

تتجسد الرغبة عند ابن قيم الجوزية كميل من الميول الإنسانية من جوهر الطبيعة أو الفطرة الإنسانية إذ أن الحب طبيعة وفطرة وفي شرحه لماهيته يقول أن الحب: "كلمة غير عادية في مضامينها ومدلولاتها ولذلك أُعطي الحُب حركة الضم التي هي أشد الحركات وأقواها لكي تتطابق مع شدة حركة مسماها وقوته"[289]، وهو طمع يتولد في القلوب ويتحرك وينمو ويتربى "ويجتمع إليه مواد من الحرص وكلما قوي ازداد صاحبه في الاهتياج والتمادي في الطمع والحرص على الطلب"[290].

وهو حين يورد الأحاديث لا يسعى للرد عليها فهو لا ينازع في كون الحب والعشق طبيعة وفطرة في النفس قائمة على التناسب والتوافق فأما "التناسب" الأصلي فهو اتفاق أخلاق وتشاكل أرواح وشوق كل نفس إلى مشاكلها فإن شبه الشيء ينجذب إليه بالطبع فتكون الروحان متشاكلتين في أصل الخلقة"[291]، فالإنسان لا يتوقف عن الهوى مادام حيا لكن المطلوب أن يصرف نفسه وهواه عن مواطن التهلكة أي أن الغاية هي ضمان بقاء

---

[288] ـ ابن القيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، مرجع سابق، ص11.

[289]. ابن قيم، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي،ج3، بيروت دار الكتاب العربي، ط2، 1973م، ص11.

[290] . ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، مرجع سابق، ص99.

[291] . المرجع نفسه، ص50.

الرغبة في المسار الصحيح فهو "أنيس الروح ومحادث العقل تجنه الضمائر وتخدمه الجوارح... فالمرء إذا عشق لطف وظُرف ودق ورق"[292].

حتى وإن كان، الحب فطريا في الإنسان فابن القيم لا ينفي المسؤولية عن المحب مسألة حرية الاختيار حيث يقول ما نصه" إن مبادئ العشق وأسبابه اختيارية داخلة تحت التكليف فإن النظر والتفكر والتعرض للمحبة اختياري فمتى كان السبب واقعا باختياره لم يكن معذورا فيما تولد عنه بغير اختيار"[293].

وهو في ذلك يخالف ابن حزم الذي ينفي عنه المسؤولية واضعا إياه في حكم المضطر معللا ذلك بما يقع بين الأرواح من توافق وتشابه وانسجام عفوي يكون سببا في المحبة والمودة، والمحبة قسمان إما عرضية وإما محبة روحية سببها المشاكلة والاتفاق يقول ابن القيم "فالمحبة عنده ضروب وأشكال وأفضلها محبة المتحابين في الله وباقي أجناس المحبة فمنقضية وزائلة بزوال عللها وأسبابها"[294].

هذا ويذم ابن القيم حب الشهوة أو ما يسميه حب النفوس الحيوانية "تلك النفوس الأرضية التي لا تبالي بغير شهواتها ولا تريد سواها"[295]، مع إشارته لما يثير ذلك من أسباب وأهمها النظر فالنظر حسبه يثير قوة الشهوة ورأى في غضه راحة للقلب وتخليص له من ألم الحسرة "فالنظرة سهم مسموم من سهام إبليس فمن غض بصره عن محاسن امرأة أورث الله

[292] . المرجع نفسه، ص ص124.125.

[293] . المرجع نفسه، ص106.

[294] . المرجع نفسه، ص55.

[295] . المرجع نفسه، ص 64.

قلبه نورا... ومتى تسلطت الشهوة على قلب المرء أصبح عبدا لها وهو كما قيل "طليق برأي العين وهو أسير"[296].

يحذر ابن القيم من خطر غلبة الرغبة على العقل...وإن كان يصرح في موضع آخر"أن المحبة وسيلة للظفر بالمحبوب"[297].

وإجمالا فالحب عندهما تجربة فردية وشخصية من نوع خاص تقوم بين طرفين هما الرجل والمرأة وهما في ذلك "متشابهان رغبة وتطلعا"[298]... والحب في كل ذلك يخضع لجملة من المؤثرات والمعايير الزمانية والمكانية الخاصة بالمحب أو المحبوب أي أن الحب باعتباره إنسانيا بإمكانه أن يتغير أو ينقلب كرها أو العكس فلسنا أمام حقائق كونية مطلقة... لتكتمل صورته في الأخير باللقاء الجسدي معلنا عن "توافق تام بين الروح والجسد، وأن رغبة أحدهما تستكمل بتحقيق رغبة الآخر"[299]. ومن المهم القول أن الإنسان روح وجسد لا يمكن فصلهما، وجود الجسد والروح هو إقرار بالحب الجسدي والحب الروحي مع استحالة الفصل بينهما، إذ لا يمكن بأي حال من الأحوال وضع خط فاصل بينهما أو تحديد متى يبدأ أي منهما وأين ينتهي الآخر فالحب الجسدي "لا يختلف عن حب السلطة وعن حب العلم من حيث طبيعته... والشيء الوحيد الذي يطرأ على الحب في ذاته من دون أن يغير طبيعته هو

[296] . المرجع نفسه، ص ص 73.74.

[297] . المرجع نفسه، ص 6.

[298] . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص112.

[299] . المرجع نفسه، ص119.

اقترانه في طاقة الكائن الذاتي مع الوعي ولإرادة..."[300]، وفي الأخير يبقى أن نشير إلى أن أفكار ابن حزم أو ابن القيم، وإن عكست في جانب منها عن شخصية الفقيه فإنها قد عبرت في جانب آخر عن حقيقة مهمة وهي أن الفقه لم يكن كل بضاعتهما، "وأن تأثيرات واضحة من ثقافات أخرى قد لا يقرها الفكر الإسلامي قد وجدت سبيلها إلى عقل الفقيه وقلمه، وفرضت نفسها كثقافة عصرية ولغة مجازية قادرة على تفسير ما عجز الفقيه عن تفسيره في حدود فقهه"[301].

في الفلسفة سيغدو مجال الرغبة أكثر تحررا مقارنة بما كانت عليه في الطرح الفقهي، فلم تعد الرغبة متوقفة على اللذة ولم تعد هي نفسها مرهونة بالموقف منها، بقدر ما أضحت بحثا في السعادة وفي الكيفية التي يكون بها الوجود سعيدا.

شكل سؤال السعادة في فلسفة الفارابي من خلال نصيين للفارابي تناول فيهما مسألة السعادة بإسهاب، ونعني به "كتاب تحصيل السعادة"، والثاني "كتاب التنبيه على سبيل السعادة" ولقد سمح بذلك للفلسفة العربية الوسطي إبراز الكيفية التي فكر بها التقليد الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط في تناوله لمسألة الذات le sujet، لأن "**التحصيل**" و"**التنبيه**" عند الفارابي على مستوي الاصطلاح العربي يمكن أن يحمل الدلالة المعاصرة لمعني التقنية التي يتم بها صقل النفس[302].

---

[300] . ناصيف نصار، **الذات والحضور، بحث في مبادىء الوجود التاريخي**، مرجع سابق، ص416.

[301] . محمد حسن عبد الله، **الحب في التراث العربي**، مرجع سابق، ص160.

[302]. نريد أن ننبه هنا إلى مسألة تتعلق بما اشتغل عليه ميشال فوكو في قضية الانهمام بالذات le souci de soi من خلال الاهتمام بتقنيات الجسد كما هو في جل مؤلفاته إلا أننا هنا سنهتم بهذه الموضوع ولكن من خلال تقنيات النفس لأن الذي كان يهم التقليد العربي الإسلامي الوسيط عند هذين الفيلسوفين، الكندي والفارابي بالدرجة الأولى هو الاشتعال على النفس وهذا الأمر لا يستبعد اهتمام التقليد الفلسفي في هذا العصر بالجسد كما هو واضح مثلا عند ابن قيم الحوزية. يمكن أن نعود في هذا الإطار لأعمال عبد الكبير الخطيبي.

ففي نصي الفارابي، التحصيل والتنبيه، نحن في حقيقة الأمر أمام فلسفة للذاتle sujet لطالما بحثنا عنها في مقابل يوناني ونعني به الوجود دون الانتباه إلى أن مفهوم الوجودEtre لا يمكن الوقوف عليه لأنه مسألة تتعلق عند المسلمين بوجود مفارق للذات الإنسانية ونعني به الله، ولذلك اتجهت الفلسفة العربية والإسلامية لمبحث الذات دون العودة لمسألة الوجود كما طرحتها الفلسفة اليونانية[303].

يقسم الفارابي المدينة الفاضلة إلى خمسة "المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والماليون"[304]، ويشترط توفر عاملا المحبة والعدل داخل المدينة/ المجتمع حيث يقول "أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض وترتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل"[305]، لأن المحبة المرفقة بالعدل تجعل المجتمع في سياج يلجم أمن لأنها ترغم الغير/الآخر على مبادلاتنا في نفس الشعور. يأتي الفارابي، ومن خارج السياق الديني بفكرة تعلم تحصيل السعادة لأن "السعادة

[303]. يمكن أن ذكر هنا بما عرفته الفلسفة العربية والإسلامية من خلال مبحث الميتافيزيقا من إشكالات وانتقادات وصل بها حد إلى إبطالها كما هو واضح مثلا عند ابن خلدون الذي خص فصلا كاملا من المقدمة في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها وإن كان ضمن هذا الفصل يوضح رأيه فيما يخص من توجه إليهم بالنقد.

[304]. الفـارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق د. فوزي مثري نجار، ط2، دار المشرق، بيروت، لينان، 1986 الفصل57، (المدينة الفاضلة أجزاؤها خمسة: الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والماليون، فالأفاضل هم الحكماء والمتعقلون، وذوو الآراء في الآراء العظام، ثم حملة الدين وذوو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدداهم. والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم. والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد فيهم. والماليون هم مكتسبو الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم").

[305]. المرجع نفسه، الفصل 61 (أجزاء المدينة ومراتب أجزائها يأتلف بعضها مع بعض وترتبط بالمحبة وتتماسك وتبقى محفوظة بالعدل وأفاعيل العدل. والمحبة قد تكون بالطبع مثل محبة الوالدين للولد، وقد تكون بإرادة بأن يكون مبدأها أشياء إرادية تتبعها المحبة، والتي بالإرادة ثلاثة: أحدها بالاشتراك في الفضيلة. والثاني لأجل المنفعة. والثالث لأجل اللذة، والعدل تابع للمحبة. والمحبة في هذه المدينة تكون أولا لأجل الاشتراك في الفضيلة. ويلتئم ذلك بالاشتراك في الآراء والأفعال.)

غاية شأنها أن تنال بالأفعال الفاضلة، على مثال حصول العلم بالتعلم والدرس وحصول الصنائع عن تعلمها والمواظبة على أعمالها"[306]، وغرضه في ذلك أن يجعل من السعادة نتيجة للرغبة، الرغبة في حب التعلم المشروط بفعل الإرادة في الشيء لذاته.

وإرادة الشيء في ذاته هو ما يتصوره الفارابي في تحول فعل التعلم إلى عشق مرغوب قابل للاشتهاء. يظهر حرص الفارابي في إحلال السعادة من خلال البحث عن ترغيب الناس فيها لكي يسود العدل المبني على حسن التوزيع للرغبات. ومن جهة ثانية، تحيلنا مسألة السعادة عند الفارابي على أمر خفي ربما لم يصرح به الفارابي ها هنا ولكننا يمكننا الوقوف عليه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما جاء في تقسيمه لطبقات المدينة/المجتمع في ترابط وتألف أجزائها من خلال توفر شرطا المحبة والعدل، ونعني بها التذاوت l'intersubjectivité على خلاف ما يمكن أن نقف عليه عند الكندي، كما سنبين لاحقا، حينما يرى هذا الأخير أنه من واجب أنفسنا تغليب الفرح على الحزن حيث تكون السعادة سعادة فردية في ذاتها ولذاتها أي هي بمثابة انهمام بالذات souci de soi .

ولذلك فإن البحث عن السعادة سواء عن طريق الرغبة/ الإرادة كما هو عند الفارابي أو عن طريق الرغبة/المتعة لدي الكندي يدل دلالة خاصة على ذلك المنعطف المهم داخل التقليد

[306]. الفصل 76. ("إن الأخلاق كلها، / الجميل منها والقبيح، هي مكتسبة ويمكن [أ] لإنسان متى لم يكن له خلق حاصل، أن يحصل لنفسه حلقا، ومتى صادف أيضا نفسه في شيء ما على خُلق إما جميل أو قبيح أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق. والذي به يكسب الإنسان الخُلق أو ينقل نفسه عن خُلق صادفها عليه، وهو الإعتياد. وأعني بالإعتياد تكرير فعل الشئ الواحد مرارا كثيرة، زمانا طويلا في أوقات متقاربة. ولأن الخُلق الجميل أيضا يحصل عن الإعتياد، فينبغي أن نقول في التي إذا أعتدناها حصل لنا بها خُلق جميل، وفي التي إدا أعتدناها حصل لنا بها خُلق قبيح."" (الفارابي، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق، جعفر أل ياسين، الفارابي ج1، ط 1، دار المناهل، بيروت لبنان، 1992 فق 7.

الفلسفي العربي لأجل تحقيق القول بفلسفة للذات سواء كانت في صيغة التذاوت أو في صيغة التذوت.

إن التصورات الفلسفية التي أتينا على ذكرها لا تمنعنا من الوقوف على جانب آخر مهم داخل التفكير الفلسفي العربي الإسلامي تناول مسألة السعادة في علاقتها بالرغبة ونعني بذلك التصوف من حيث أن السعادة متعة قلبية.

ففي داخل الفلسفة الإسلامية ثمة اتجاه صوفي عرفاني يقر أن طريق السعادة ليس العقل ولا الجسد وإنما تتأتى عن طريق المجاهدة من أجل تحرير النفس من رغباتها وشهواتها عن طريق عمليتي التخيلية والتحلية (التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل) من أجل الوصول في النهاية إلي السعادة الحقيقية سعادة المشاهدة القلبية لأنوار الحقيقية الإلهية، حيث ترفع الستائر عن العابد أمام الحقائق الإلهية وهو ما يسميه أهل التصوف بالإشراق.

يؤمن المتصوفة بوجود سعادة باطنية، باعتبارها فيض إلهي يملأ القلب، حيث يصر فالصوفي على أن يفدي ذاته وتقديم جسده رغبة في الخلود، مما يعني الابتعاد عن الملذات وطلب الخلوة والانقطاع عن الحياة والمتعة رغبة في الوصول إلى لحظة المشاهدة والكشف.

وقد لخص الغزالي هذه التجربة في قوله "الخلو بالنفس في زاوية واقتصار العبادة على الفرائض والرواتب والجلوس بقلب فارغ مجموع الهمة مقبلا على ذكر الله من أجل الاطلاع على عالم الملكوت والاطلاع على اللوح المحفوظ"[307].

[307]. أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، دار العلم للملايين، بيروت لينان، ص74.

ومن المهم الإشارة في هذا المقام أن التصوف عند الغزالي جاء مرتبطا بالأخلاق هذا ما نفهمه عندما يقر الغزالي أن الفضيلة وحدها تقود إلى السعادة ولما كانت السعادة لا تنال إلا في الآخر بحسب المرجعية الدينية فإن التصوف سيكون تعبيرا عن الممارسة التي ستقود إلى السعادة المطلقة لأن سعادة المرء الحقيقية في التعرف والتقرب من الله .فالسعادة عندهم باطنية غير مرتبطة بالتحيل المادي وما شابهه من المكاسب وكل إشارات المتصوفة ترى السعادة في القرب من الله والترقي في الراتب وصولا إليه جاعلين من مسألة النظر إلى وجهه هي ما يطلب لذاته وما دون ذلك لا يعدو سوى وسيلة لتحقيق هذه الغاية .فالسعادة المثالية هي سعادة الروح بما تقتضيه من تطهير النفس والروح وتجاوز الظاهر نحو الباطن والانسلاخ من المادة والحس استعدادا للقاء الذات الإلهية مرورا بأحوال ومقامات وكل مرحلة فيها من الصبر والجهد والرغبة والرهبة والحنين والشوق وصولا للقاء والفناء.

المبحث الثالث: السعادة موضوع الرغبة عند الكندي

من منا لم يفكر في السعادة يوما ومن منا لم يستوقفه هذا المفهوم الجامع بين البداهة والغموض، الوضوح واللبس، ومن منا لم يسعى لبلوغها أو حاول لمسها "فأن يكون المرء سعيدا تلك هي بالضرورة رغبة كل كائن عاقل"[308]، وإن اختلفت سبلنا وطرقنا وحتى وسائلنا لإدراكها، فالثابت لدينا أن السعادة هي مسعى الجميع. ومع ذلك يستوقفنا سؤال السعادة ونجد أنفسنا أمام السؤال التالي ما معنى "أن يكون الإنسان سعيدا"؟ والأهم كيف تتحدد السعادة؟ وبأي آلية أو وسيلة نكون جديرين بها؟.

هل نحن سعداء؟؟ لا يبدو أن أحدا منا قد يستوقف نفسه برهة ليسألها ذات السؤال، ليس لأننا لا نرغب فيها بل على العكس حتى وان لم تتجلى أمامنا كفكرة واضحة المعالم، ولكن أمام الرغبات والنزعات الكثيرة التي نحاول إشباعها قد لا تبدو السعادة رغبة يومية[309]، ومع ذلك يبدو كل ما نعرفه عن سعادة خالدة هي كونها مثل الحدس نستشفه لحظيا... هي تحديدا يتعذر بلوغها إذ تبقى شيئا يتجاوز القدرة الإنسانية"[310]، لذا قد لا نتصورها لذاتها وفي ذاتها بقدر ما نرغب في الأشياء التي نضن أنها تحقق السعادة ,بما تجلبه لنا من خير نستقرأه لذة ونستشعره متعا. فمن كان في ألم وحزن وخوف كيف له أن يقبل على الحياة؟ ومن لا يقبل عليها كيف له أن يكون سعيدا؟ وإذا طاله الحزن كيف لا يطاله أيضا الخوف

---

308. E-Kant.**Critique de la raison pratique** –Trad picavet .ed PUF.1788-PP20-24

309. أنظر عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص136.

310. Vladimir Jankélévich-**L'aventure .L'ennui.et le seriex**.Ed Flammarion ;1998-PP 884-885

والقلق والغضب والكأبة؟ إذن إذا كان المرء حزينا فكيف له أن يكون منزها عن الأهواء؟ وإذا لم يكن مجردا من أي هوى فكيف له أن يكون غير مبال؟[311].

وقد جاء في معنى السعادة أنها مصدر سعد ومنه السعد واليمن تعني الفرح وهو نقيض النحس... والسعادة خلاف الشقاوة... وسعد يسعد سعدا وسعادة فهو سعيد نقيض شقي... وهي من الإسعاد وتعني المعونة... وقيل أسعد الله العبد سعده فمعناه وفقه الله لما يرضيه عنه فيسعد بذلك سعادة... وسعد أيضا من الإسعاد هو إسعاد النساء في المناحات تقوم المرأة فتقوم أخرى من جاراتها فتساعدها على النياحة..."[312]، وربما في هذا دلالة على أنه يصعب تصور سعادة بدون اجتماع وتعاون بين الناس.

يرى بول فولكي أننا نستخدم مصطلح السعادة للتعبير عن إشباع تام لميولاتنا الإنسانية... وهو في ذلك يميز بينها وبين اللذة التي هي ناقصة وغير تامة وخاصية مشتركة بين الإنسان والحيوان، فإذا كانت اللذة هي تعبير عن إحساس ممتع وقصير وعابر فإن السعادة هي تعبير عن حالة، السعادة حالة وضعية نرغب في دوامها دون حدوث أي تغيير"[313].

311. Télés,DiatribeVII-,**SUR L'apathie** ,cité par marie –odile,Goulet-Cazé-In L'ascése cynique –Vrin Paris 1986 p 18 note 4

312. ابن منظور، **لسان العرب**، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي، طبعة دار المعارف، القاهرة، 1981م، ص1.

313. Paul Foulié- **Dictionnaire de la langue philosophique**-PUF-1962-PP74-75

وحتى مع لالاند "كانت السعادة تعني حالة من الإشباع التام الذي يملأ الشعور الإنساني... فالسعادة إشباع لكل ميولاتنا سواء في امتدادها يعني في تعدديتها أو في قوتها أي درجتها"[314].

سيرتبط تصور السعادة عند الكندي بتصوره لماهية وجوهر الخير الإنساني بشكل عام وهدا التصور ليس جديدا فقد ربط الفلاسفة القدماء بين البحث عن الخير والسعادة وبهذا المعنى "تكون السعادة في علاقتها بالخير هي التعبير عن قوة الفكر وحريته وهي ناتجة عن العناية بالنفس وإحاطتها بالرعاية. فإذا كانت الفلسفة تسعى إلى السعادة... فإنها بدءا تفكير في الشقاء للإنتصار عليه... إذ يتعلق الأمر بفهم علة سوء الحياة أو قصر مدتها أو بعلة افتقارنا إلى السعادة حتى وإن لم نكن نفتقر إلى أي شيء"[315].

لقد ارتبط مفهوم الخير تقليديا بمفاهيم السعادة... فمع سقراط كانت الفضيلة شرطا ضروريا وكافيا للسعادة و"كان اختيار حياة الفضيلة يعني اختيار حياة السعادة"[316]، ومع أفلاطون الفضيلة هي شكل من أشكال المعرفة التي لا يدركها المرء إلا بعد جهد كبير يوصل النفس لإدراك معقولاتها بعد إدراكها لذاتها ولطبيعتها الخاصة. وهذا ما يشرحه لنا أفلاطون في كتاب الجمهورية من خلال الطريق الذي يتبعه الحكيم وصولا إلى تأمل وإدراك الخير المطلق الذي يحاول نشره في المدينة وبذلك فإن المرء يكون سعيدا ومحظوظا إذا

---

[314] . أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص70.

[315]. André.Comte-sponville ; **une éducation philosophique**-P357

[316]. مونيك كانتو، سبير بير، روفين أدجيان، **الفلسفة الأخلاقية**، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008م، ص36.

استطاع أن يكتسب الحكمة والاعتقاد الصادق المؤكد حتى وهو على أعتاب الشيخوخة"[317] ... وسيضيف أرسطو لما سبق فكرة مفادها أن هناك خيرات لا يبلغها المرء بمفرده ولعل هذا ما دفعه لتحليل الصداقة باعتبارها حبا لخير الغير وعليه "فإن سعادة الإنسان لا تكون حقيقية إلا حين تصاحبها سعادة الأشخاص الذين هم الأعز لديه"[318]. وفي قريب من ذلك يرى الكندي أنه من أراد أن لا ينال أصدقائه الخير فقد أراد لهم الشر ومن أحب "أن يحرم الصديق ما يجب أن تقتنيه... فقد أحب للصديق الحال التي هي عنده شر فقد أحب للأصدقاء الشر... فأما من حزن على أن يتناول قنيته غيره فحسود فينبغي أن لا نرضى بهذه الخساسة"[319]، معنى ذلك أن من يحيا حياة الفضيلة مستنيرا بنور العقل في سعيه لما ينفعه يحرص أشذ الحرص على أن يكون ذلك نافعا لغيره من الناس، أيضا لأنه لا يرى الخير حكرا لنفسه بقدر ما يراه قسمة عادلة بين البشر لذلك كان عظيما من استطاع أن يحكم نفسه ويدفع عنها شرور شهوته، ولا بد أن ينتبه إلى الإنسان إلى أن هناك سعادة وما نظنه سعادة فأما السعادة فتلك التي تطلب لذاتها ولا تكون مطية لبلوغ غايات أخرى كما أنها غير متوقفة على فترة زمنية، وما دون ذلك فهي سعادة متوهمة مرهونة بالحاجات والأشياء التي إذا تحققت لم تعد مطلبا... فالسعادة هي الخير في شموليته وعموميته إنها "الخير على

---

[317]. أفلاطون، **القوانين**، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م، لكتاب2، ص123.

[318]. مونيك كانتو، سبير بير، روفين أدجيان، **الفلسفة الأخلاقية**، مرجع سابق، ص38.

[319]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، **ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الأندلس بيروت، 1983م، ص ص17-18.

الإطلاق وكل ما ينفع أن تبلغ به السعادة وتنال به فهو أيضا خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق"[320].

معنى ذلك أن السعادة لا تقاس بما نملك من مال أو بموفور الصحة، أو جملة الأشياء الفانية بقدر ما تكمن في النفس الخيرة والسلوك الخير للإنسان المبني على المعرفة والإدراك العقلي "فالسعادة قائمة في الخيرات الدائمة الكائنة داخلنا، في الفكر المتحرر من الاضطراب والمهتم بالحقيقة. إنها قريبة منا وليس لنا إلا البحث عنها. ثم إن "الأشياء المعقولة لا تستمد من الخير معقوليتها وحسب بل هي تدين له بوجودها وماهيتها إذ الخير يعلو على الماهية ويجاوزها أيضا"[321]. وعليه وجب على المرء أن يكون متصالحا مع من حوله ومع ذاته أيضا وأن لا يقف منهما موقف العداء لأن الشرير فقط من يستبد بالخيرات لنفسه دون مشاركتها مع الناس... زيادة على ذلك فالسعادة تقتضي شروطا هي "خيرات للنفس وخيرات خارجية فضلا عن الرغبة فيها... أما خيرات النفس فهي الحكمة تعقلا وتدبيرا وحسن روية وصولا إلى التأمل الذي هو أقصاها، الفضيلة بما هي التهيؤ الجيد أو الدأب أو التعود المختار والمتعة التي تحصل عن التأمل وفاضل الفعل... أما الخيرات الخارجية مثل العافية والصداقة والثروة فضلا عن البخت والحظ الميمون تبعا لهذه المكونات تبدو سعادة الإنسان كالإنسان ذاته معقدة ومركبة"[322]... وهو الطرح الذي لم يبتعد عنه الكندي كثيرا حينما نظرا إلى السعادة كحالة نفسية تكون من خلال الانسجام والتوافق الحاصل بين

[320]. جرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، ص279.

[321].Platon –La Republique – Trad Robret Baccou –Garnier-Flammarion-Paris 1960-VI-508b-509a

[322]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص153.

الإنسان ورغباته، أي أن يدرك الإنسان حقيقة هذه الرغبات ويسيطر على دوافعها ليصل إلى شكل من تخضع فيه الشهوة للعقل، وإذا " كانت السعادة هي حاصل الفعل الفاضل والفعل الفاضل هو الفعل المعقول فإن العقل يعلمنا الالتزام بحدودنا وبما نقدر عليه وبعدم الرغبة فيما لا يتواءم مع الفضيلة"[323]، من منطلق أن الفضيلة هي توافق مع نظام الطبيعة والذي هو في جوهره توافق مع نظام العقل فإن العاقل لا يرغب فيما يعجز عن بلوغه، فمن الحكمة أن لا يعلق المرء سعادته ويرهنا بتحقيق غايات مستحيلة "فمن أراد الموقوتات وأراد أن تكون قنيته ومحابه منها شقي ومن تمت له لإرادته سعيد"[324]، ويواصل الكندي منبها لضرورة أن يعي الإنسان "أن كل ما لنا من القنية المشتركة فهي معنا عارية لمعير هو مبدع القنية يمكن أن يتناول عاريته متى شاء ويدفعها إلى من شاء... فمن حزن على رد ما أعير فقليل الشكر... وينبغي أن نستحي من وضع المعاذير الصبيانية السخيفة لأنفسنا في الحزن على ارتجاع المعير وينبغي أن يكون منا على بال أنه إذا لم يرتجع المعير منا أنفس ما أعارنا بل خسائس ما أعارنا فقد أحسن إلينا كل الإحسان... فنقول إن كان ارتجع الأقل الأخس فقد أبقى الأكثر الأفضل ما كانت أنفسنا باقية"[325]، فمن الحكمة أن لا نحزن ولا نأسف و"إن كان لا بد منه أي من الحزن "فينبغي أن نجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن"[326]، فكيف نرضى لأنفسنا الشقاء وفي أيدينا أن نعيش سعداء. وفي هذا يتقاطع فكر الكندي مع

---

[323]. المرجع نفسه، ص157.

[324]. الكندي، **رسالة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص8.

[325]. المصدر نفسه، ص ص18-19.

[326]. المصدر نفسه، ص 13.

فكر المذهب الرواقي الذي حدد مكمن الاضطراب عند الإنسان في أمرين: "أولهما هو شعوره بنقص ما في ما يعتبره من دواعي الشرف والنبل والثاني هو توقان النفس إلى أمور لا يقدر لها التحقق ويتركز فن السعادة كله في إزالة هذين الباعثين للاضطراب"[327]، وعليه يرى الكندي أن أفعالنا وحركاتنا وميولاتنا موقوفة علينا وهي تحت تصرفنا عكس الثروة والمكانة الاجتماعية أو النسب أو العائلة وعليه وجب على الإنسان أن يركز على ما يملك ويعززه وأن لا يلتفت إلى ما هو خارج عنه لأن السعادة لا ترهن بما يحيط بنا من ظروف بل بتكييف حالتنا النفسية بما يتماشى مع الواقع الذي نعيشه فالإنسان لما "زيد الفضيلة التي ملك بها على جميع الحيوان وزيد التمييز النطقي أراد أن يقتني أشياء كثيرة لا حاجة له إليها في إقامة ذاته وصلاح عيشه من تلوين الأطعمة والمناظر من الحيوانات... فإن هذه جميعا كاسبات "الهم"... فإن مع كل مفقود من المرادات مصيبة ومع كل فائت حسرة وأسف ومع ترقب كل معدوم ومع ترقب كل معدوم حزن وقلق وبعد كل أمن خوف لأن الخائف مشغول مزعج المعقول"[328].

يؤكد الكندي أن إنفعالات النفس يستحيل أن تستقر أو تقف عند حال واحدة فمتى دب الحزن غاب السرور، وإذا وجد السرور انعدم الحزن "فالحزن والسرور ضدان لا يثبتان في النفس معا"[329]. ويلفت إنتباهنا إلى أن الحزن واليأس والخوف والشهوة أمراض... وهي

---

[327]. **كروسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة** ، مرجع سابق، ص78.

[328]. الكندي، **رسالة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص22.

[329]. الكندي، المصدر نفسه، ص9.

أمراض قاتلة ومتى سيطرت هذه الانفعالات على النفس صار علاجها ضروريا لبلوغ السعادة.

وعلى المرء أن يدرك أن السعادة ليست في اللذة الحسية لأنها هذه الأخيرة تعكس خيرا جزئيا متغيرا زائلا في حين أن الغاية تكمن في الخير المطلق الذي لا يشوبه نقص أو زوال وعليه "فمن شغلته نفسه يتزييد الخارجات عنه عدم حياته الدائمة وتكدر عليه عيشه في حياته الزائلة وكثرت أسقامه ولم تتصرم آلامه"[330]، وعليه كان لابد للإنسان حتى يسعد أن يرضى بحاله ويعتاد على ذلك فالرضا يعد بمثابة الكاشف عن السعادة.

فمادامت المادة جالبة للحزن والغم ومادام من الصعب على الإنسان أن يحتفظ بما يشتهي ومادامت حاجياته متغيرة وخاضعة لقانون الفناء والفساد وجب على الإنسان العاقل أن يستقل عن الأشياء التي يولدها فقدانها ألما وحسرة ويستغني عنها قدر الإمكان حتى لا يكون جالبا الحزن لنفسه وهذا معنى قوله: "إن الحزن شيء يجتلبه الإنسان ويضعه وضعا وليس هو من الأشياء الطبيعية"[331]، يعتبر الجسد بما هو تعبير عن ما هو حسي ومتغير وفان أكبر شاغل للإنسان يحول بينه وبين سعادته فلا أحد بقدوره نيل جميع مطلوباته لأجل ذلك لابد أن يطوع هذا الجسد من خلال إماتة شهواته مع الإبقاء على القليل من اللذات التي يستقيم بها وجوده شرط ألا يكون هناك تعارض فيما بينها، أكيد أن المرء يعيش صراعا بين رغباته أو بين ما يصطلح عليه بالرغبات الأسمى والرغبات الدنيا والراجح "أنه ليس بالإمكان

[330]. المصدر نفسه، ص23.

[331] . أنظر ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص350.

أن يحصل الإنسان على كل رغباته، وسيطرته على حياته بشكل عام تقتضي تصميما وإرادة تسيرها الرغبات الأسمى لأنها هي الوحيدة القادرة إلى إيصالنا للسعادة... وعليه فليست السعادة هي أن نكون سعداء بل هي أن نكون سعداء بماذا؟.

إن الطابع المميز للسعادة هو الشعور بالرضا تجاه أنفسنا وتجاه الحياة بشكل عام وهو شعور لا يقاس بالكم أو الكيف... فالإنسان المضطرب لا يمكن أن يكون سعيدا... كما أننا في بعض الحالات نكون سعداء مع شعورنا ببعض الألم غير أن ما يهم هو المقدرة على الإحساس... وعن طبيعة هذا الصراع بين الرغبات قد يستهوينا الجمال الرخيص فيصرفنا عن طلب الحق ويلهينا عن طلب الحق ويبعدنا عن الخير ربما لأن طريق الخير محفوفة بالصعوبات ربما لأن القدرة على التألم تسير جنبا إلى جنب في تحقيق المثل الأعلى ولسنا هنا في مجال الألآم الحسية التي ترتبط ارتباطا مباشرا بمطالب الجسم العضوية بل التي ترتبط بمطالب الشعور الأخلاقي. "إن مطلب اللامبالاة Apathie كما عند الرواقيين ومطلب السكينة Ataraxie كما عند الأبيقوريين هي حالات للنفس وهيئات للبدن لا يمكن الوصول إليها إلا باستئصال الأهواء التي تنحرف بالرغبة عما يجب أن تتوجه إليه.

ولمواجهة ذلك الانحراف الذي هو خروج عن الطبع يكاد الفيلسوف أن يتحول إلى طبيب وتتحول الفلسفة إلى عيادة نؤمها لنستعيد أو لندعم صحتنا الأخلاقية"[332]، ومن من الفلاسفة اليونان لم يهتم بالنفس وينهم بها ؟؟ هذا الإنهمام الذي تجسد بدءا في قول سقراط

[332]. عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص251.

إعرف نفسك بنفسك. ومن منهم لم يشتغل على النفس كما الجسد باحثا في كيفية إزاحة مكمن الإضطراب فيهما؟.

ومن المهم القول أن معنى اللامبالاة أو اللااحساس لا يعني أن يكون المرء مغيبا أو مخدرا بل الوصول لهذه الحالة لا يكون إلا بتدبير ذاته والتحكم في انفعالاته ومجاهدة نفسه فيرتفع بكامل إرادته فوق مستوى الألم "حيث ما عاد في نفسه مكان إلا لما هو معقول وهو لا يعرف الخوف ولا الندم ولا الحزن ولا الحلول الوسطى ولذلك تكون سعادته كاملة ودائمة".[333]

وبالحكمة فقط: "يستطيع الإنسان أن يوازي بين اللذات بعضها وبعض كي يفضل الواحدة على الأخرى وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى السعادة"[334] وفي هذه المسألة نجد تقاربا بين ما ذهب إليه الكندي وبين وجهة نظر أبيقور حينما رأي أن "بعض اللذات يدوم أطول من البعض الآخر وبعضها يتطلب جهدا أو عناء أكثر من بعضها الآخر (...) ففي وسع العقل أن يخفف من حدة الألم الجسماني يتذكر المتعة الماضية أو توقع المتعة المقبلة... وفي هذا اعتراف بدور الوجدان الناشئ عن تذكر الماضي أو توقع المستقبل في التفرقة بين اللذات"[335]، وعليه فإن الحكيم من يسعى على

[333]. المرجع نفسه، ص159.

[334]. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلاسفة**، ج1، من إ إلى س، مرجع سابق، ص77.

[335]. المرجع نفسه، ص78.

هدوء النفس واطمئنانها من خلال التنعم بما تمنحه له الحياة من لذات "مادام توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة"[336].

فإذا كانت الفضيلة هي معرفة الخير فإن السعادة هي فرح وابتهاج النفس بهذا الخير وبهذا السرور الذي هو في جوهره انفعال من انفعالات النفس يكون التمتع بالخير. ولما كانت الحكمة "هي وحدها الفضيلة الباقية الكاملة التي ترقى بالموجود البشري إلى مستوى الألوهية عن طريق الفكر، ومن ثم فإننا نستطيع من هذا الطريق أن نحقق لأنفسنا سعادة إلهية ترقى بنا إلى عالم علوي"[337]. فيكون الإنسان السعيد هو الإنسان الحكيم المدرك والملم بالمعرفة الإلهية وسبيله في ذلك العقل. ومن المهم أن يكون لدينا يقين ثابت أن كل شيء في الوجود أو العالم يكون ويحدث ويخضع في النهاية لأوامره سبحانه المنزهة عن التغيير والتبديل وهي كلها تهدف لصالحنا لذا وجب أن نفرح ونرضى بكل ما تقدمه لنا الحياة إذ لا مبرر للألم ولا مبرر للحزن مادامت الإرادة الإلهية لم تترك أي شيء للصدفة فلا شيء يحدث عبثا أو اعتباطا بل هو جزء من نظام كوني محكم ولابد من الأشياء أن تحدث على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه لأنها في نهاية الأمر تعبر عن انسجام وتناغم داخل منظومة الأحداث أو الأشياء بما فيها تلك التي صبغت بطابع الجبر أو الحتمية.

---

[336]. ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية، للدارسات النشر والتوزيع، ط2، 2005م، ص230.

[337]. زكريا إبراهيم: **المشكلة الخلقية**، ط1، مكتبة مصر 1969م، ص ص156/145.

وعليه فل نحرص "على أن نكون سعداء وأن نحترس من أن نكون أشقياء"[338]، وأن لا يترك الإحباط المتأتي من الرغبة المقهورة يسبب له شعورا بالمرارة يفسد عليه لحظة السعادة ولا "تتبع أنفسنا بعد انصرافها عنا تأسفا ولا إشغال فكر"[339]. وسبيلنا في ذلك الصبر مع مجاهدة النفس والسيطرة على انفعالاتها وألا نرهن السعادة بالحظ السيئ أو الجيد وأن نرتقي بأخلاقنا "لأخلاق الملوك الأجلة فإنهم لا يتلقون مقبلا ولا يشيعون ظاغنا بل يتمتعون بكل ما يشاهدون بأركن فعل وأظهر استغناء فأما ضد ذلك فمن أخلاق صغار العامة"[340].

فهذا النوع من السعادة يطلب لذاته وغير مرتبط بظرف أو زمان وغير مرهون بشخص أو موقف إنها خير محض يسعى إليه لذاته. كما أنها نشاط منسجم مع الفضيلة وبذلك تغدو استعدادا مستقرا وكاملا. فمادامت السعادة تنال متى" كانت لنا الأشياء الجميلة قنية وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة فهذه التي تحصل لنا بجودة التمييز"[341].

لقد ركز الكندي على النفس ومدى اتصالها بخالقها من خلال تعلقها بالبارئ تعالى حتى تتغلب على الهم والحزن والالم من جهة وترتقي إلى العالم العلوي العقلي وتتأمل موجوداته مبتعدة بذلك عن العالم السفلي من جهة ثانية لأن السعادة قائمة على العقل والحكمة والابتعاد عن ملذات الدنيا. "فالنفس يمكن أن تصبح قريبة الشبه بقوة الإله تعالى

---

[338].الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص8.

[339]. المصدر نفسه، ص9.

[340]. نفسه الصفحة نفسها

[341]. جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، مرجع سابق، ص278.

شأنه إذا هي تجردت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبي"[342]. فالنفس عنده تحمل من الشرف والكمال ما يقربها من جوهر الخالق تعالى فهي مختلفة عن البدن: "وجوهرها إلهي روحاني بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب"[343].

يبدو تأثير أفلاطون واضحا في حديث الكندي عن النفس إذ نجده يستشهد بتقسيم أفلاطون لقوى النفس إلى الشهوانية والغضبية والعقلية، إذ يقول ما نصه "إن أفلاطون قاس القوة الشهوانية التي للإنسان بالخنزير والقوة الغضبية بالكلب والقوة العقلية بالملك وقال من غلبت عليه الشهوانية وكانت هي غرضه وأكثر همته فقياسه قياس الخنزير ومن غلبت عليه الغضبية فقياسه قياس الكلب ومن كانت تغلب عليه قوة النفس العقلية وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العمل كان إنسانا فاضلا قريب الشبه من الله سبحانه"[344]، لذلك رأى الكندي في الإنسان قسمان: الأول حيواني والثاني إنساني ""روحاني""، ولابد للأول ألا يخضع للثاني لأن السعادة والخير لا يمكن في إرضاء النفس وتحقيق أكبر قدر ممكن من اللذة لأن من اتبع هواه هلك لا لشيء، وإنما لأن إشباع اللذات لا يتوقف ولا ينتهي ولذلك وجب نبذ الشهوات فليس فيها من الخير والحسن ما يوجب الانقياد لها هذا ما يبدو واضحا جليا في رسالته" الحيلة لدفع الأحزان". حين رأى أن الحزن موجود

---

[342]. طيب تيزيني، **من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطية**، القسم الثاني، الفلسفة العربية الوسيطية في تحققها، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق،2005م، ص77.

[343]. موسى الموسوي، **من الكندي إلى ابن رشد**، ط4، منشورات عويدات بيروت باريس، 1989م، ص67.

[344]– ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، ص ص230.229.

مدام الإنسان موجودا ومادام المرء لا يتوقف عن إشباع رغباته ولا يدخر جهدا لبلوغها سواء تعلق الأمر بالمال أو المكانة الاجتماعية أو اللذة الحسية. "فما أقبح بنا أن نكون من مخدوعي حصى الأرض وأصداف الماء... فإن حزنا فينبغي لنا أن نحزن لانقطاعنا عن محلنا الحق وأن نصير بعُرض (بحيث) لا يبلغنا المركب إلى أوطاننا الحق التي لا مصائب فيها لأنه ليس ثم معدومات ولا حسرات لأنه ليس هناك فائتات ولأنه ليس هنالك ما ليس بحق فليس يراد هنالك ما لا ينبغي أن يراد فأما الذي ينبغي أن يراد فهو هنالك مع المريد غير مفارَقٍ ولا مدخول بالآفات"[345]. هنا كان السعيد حسب الكندي من ابتعد عن اللذات الحسية، واتجه نحو اللذات العقلية كون هذه الأخيرة وحدها خالدة ثابتة، والتي من شانها أن توصل المرء إلى نور الحق.

ولما كان الناس مختلفين اختلفت تصوراتهم حول السعادة فقد نملك ما بوسعه أن يسعدنا ومع ذلك قد لا نكون سعداء وقد نعدم كل شيء ونكون في قمة السعادة ولتبيان الأمر أكثر يقول شارحا ذلك" إنا نرى المتنعم بالمأكل والمشارب والمناكح والملابس وما أشبه ذلك من السارات الحسية بذلك مسرورا بهجا يرى كل ما خالف ذلك نقصا ومصائب . ونرى الكلف بالقمار مع استلاب ماله وتتالي أحزانه بمقموراته بأمره بهجا ومسرورا وكل ما خالف ذلك عنده مصائب... ونجد المخنث بالعوراء الفاضحة والأخلاق الدنيئة التي يستوحش منها كل

[345] . الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص28.

أحد وينافيها كل فكر بهجا جذلا مفتخرا يرى أنه قد فاق بذلك كل أحد وأنهم قد حرموا بما فاتهم من ذلك أجزل حظ"[346].

إن المطلوبات والملذات والرغبات الحسية فهي مؤقتة لا تدوم للإنسان وليست في متناوله دوما ولا يمكن ضمان بقاءها فهي لا تسلم من التغير والزوال "فيصير الشيء بعدما كان يؤنس بقربه موحشا وبعد الثقة بطاعته عاصيا... وبعد إقباله مدبرا إذ ليس في الطبع أن يكون ما ليس في الطبع"[347]، فالتغير والزوال هو من جزء من طبيعة الأشياء ومن طبيعتنا أيضا فمادامت المادة هي جالبة للحزن والغم ومادام من الصعب على الإنسان أن يحتفظ بما يشتهي ومادامت حاجياته متغيرة وخاضعة لقانون الفناء والفساد وجب على الإنسان العاقل أن يستغني قدر الإمكان عن الأشياء التي يولد فقدانها ألما وحسرة وحتى لا يكون جالبا الحزن لنفسه ويقول الكندي: "أن الحزن شيء يجتلبه الإنسان ويضعه وضعا وليس هو من الأشياء الطبيعية"[348]، وماذام الحزن ليس من طبيعة الأشياء كان على المرء....

وفي نفس السياق ذاته يشير الكندي إلى أن "المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما بل بالعادات وكثرة الاستعمال"[349]، معنى ذلك أن الأفعال ليست في ذاتها حسنة

---

[346]. المصدر نفسه، ص ص9.. 10.

[347].المصدر نفسه، ص7.

[348]. أنظر، ناحي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، مرجع سبق ذكره، مسكويه، ص350. (كيف يوظف ابن مسكويه عبارة الكندي المذكورة أعلاه)

[349]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سبق ذكره، ص10.

أو سيئة فالمرء يفعل بالتعود والممارسة فأفعالنا "ليست خيرات أو شرورا من حيث هي أفعال وإنما الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوي أو الحياد[350].

إن حديث الكندي عن الحزن هو حديث عن السعادة كيف لا وهو الذي رأى في الحزن أمرا حسن يذكرنا بإنسانيتنا وربما كانت المصيبة أعظم لو لم تكن النفس قادرة على خوض تجربة الحزن والألم أو مجاوزتها... فالحزن لم يكن مرادا بقدر ما كان ألية لتطهير النفس هدفها تحقيق الصفاء والراحة. والطمأنينة... وهذا ما عناه الكندي في قوله: "إنما ينبغي أن نحزن على أن نعدم أن لا نحزن فإن هذه خاصة للعقل فأما الحزن على أن نعدم أن نحزن فهذه خاصة للجهل[351]، وعليه لا بد أن نكون أن نكون أكثر قدرة على فهم ما يحيط بنا من أحداث وأكثر استيعابا لها فلا تضيق أنفسنا بما يحدث لنا وأن نكون أكثر إرادة حتى لا نفسد حياتنا ونشوهها بإتباع أهوائنا والإنسياق وراء انفعالاتنا فلا نطلب ما يضرنا أو يكون زواله سببا في همنا فهذه صفة الجاهلين لأن الجاهل فقط من يريد للأشياء أن تحدث على النحو الذي يشتهيه ويبغيه فتلك أخلاق الصبيان وجميع من لا تمييز له"[352]... هذا وتعتبر الأوهام والتوهمات سببا مباشرا في الحزن بما تحمله من تمثلات وتصورات تحيد الأشياء عن موضعها. فالتوهم هو: "إختلاط وتشوش وتخييل في غير موضعه وكل ذلك

---

[350]. عبد الرحمن بدوي، **خريف الفكر اليوناني**، ط3، مكتبة النهضة، القاهرة 1959 ص 42، "ولعل فكرة حياد الأشياء وأنها في ذاتها ليست حسنة أو سيئة هي مصدر قول الكندي أن المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازم" أنظر، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، عبد الفتاح أحمد فؤاد، ط2، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003م. ص ص176.175.

[351] . الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سبق ذكره، ص28.

[352].المصدر نفسه، ص18.

مقرون بعدم التمييز وفساد الرؤية"[353]، وهذا معنى قول الكندي: "أن العادم عقله لا نظم ولا استواء في أفعاله بل بتمثيل الاختلاط وتخييل العقل"[354]، وعليه كانت الحكمة مناهضة للوهم لما يحمله من اضطراب وجهل وخوف وأسف وتشويش على العقل الذي يقتضي: "أن نكون في الطبيعة كما تريدنا أن نكون وأن نريدها فينا كما تريد هي ذاتها"[355]. وبما أن السعادة مرتبطة بالخير والفضيلة وكانت الفضيلة تطابق وتوافق العقل فهي تعلمنا كيف نعيش بشكل فاضل متى التزمت: "النفس العادة المحمودة في الأمر الأصغر الذي لزومه سهل علينا ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم الأمر الأعظم كلزوم العادة لها في لزوم الأمر الأصغر"[356].

إن هذا الفعل هو الكفيل بتحرير النفس والجسد، ولما كان من الممكن أن نوجد الفضيلة أو نقويها فإن كل الفضائل هي موضوع تربية وتعليم مصدرها العمل والممارسة حيث ينبغي إذن "حمل أنفسنا على ذلك وتربيته لها حتى يصير ذلك لنا عادة لازمة وخلقا مستفادا ـ أي ـ نتخلق خلقا إذا لم يكن ذلك لنا بالطبع بالفعل"[357]، وهذا ما من شأنه أن يوجد الفضيلة ويقويها في نفس الوقت. فالفضيلة حسبه ليست فطرية بل مكتسبة يحصل عليها المرء بالتدريب والتمرن والتكرار أيضا، ولذلك لابد أن يسعى الإنسان إلى نتمية النفس وصقلها وحمايتها من اللذة والكبر والترف حتى لا تضعف أمام مشقات الحياة وتجبن أمام اختباراتها وتفزع أمام الموت.

---

[353].عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، ص259.

[354]. الكندي، **الحيلة لدفع الأحزان**، ص16.

[355]. المصدر نفسه، ص30.

[356]. المصدر نفسه، ص12.

[357] . الكندي، **رسالة في طرد الأحزان**، ص 10

ومهما كانت طبيعة الفضيلة فهي دائما مقترنة بالعقل إذ لا وجود لفضيلة في انعدام العقل فليس هناك مقاربة بين العقل واللذة الجسمية المادية كونها تجعل الإنسان هائما مضطرب العقل مثلما يفعل به الحزن لأنه "مع كل مفقود من المرادات مصيبة ومع كل فائت حسرة وأسف ومع ترقب كل معدوم حزن وقلق"[358].

لذلك كان على الإنسان الذي يريد أن يحيا حياة فاضلة أن يبتعد عن المحسوسات الخارجية ليتأمل في باطن نفسه ويبتعد عن مطالب الجسد مكتفيا بما يستقيم به وجوده مع ترويض النفس وتدريبها على محبة الحكمة والمعرفة في سبيل إدراك الحقيقة الأزلية "لأن الحكيم هو الذي يتجه نحو العقل ولا يلتفت إلى المادة الزائلة لأنه يدرك أن اللذة العقلية هي وحدها الثابتة والحقيقة"[359]. وعليه لا يمكن للإنسان أن يكون بائسا مهما مر عليه من مصائب ولا يقف عند تقلبات الحظ العاثر لأنه ينخدع بظواهر الأشياء مادامت الأفعال التي يطلبها الإنسان مطابقة للفضيلة ومقياسها العقل والتأمل... وربما قد يكون هذا "سر أولئك الفلاسفة الذين تمكنوا في الماضي من التخلص من إمبراطورية الثراء وأن ينافسوا رغم الآلام والفقر آلهتهم في السعادة حيث أنهم بسعيهم الدؤوب للوقوف على الحدود التي وضعتها لهم الطبيعة. اقتنعوا تماما أن لاشيء في وسعهم سوى أفكارهم لدرجة أن ذلك كان وحده كافيا

[358] . الكندي، **الرسالة في طرد الأحزان**، ص22.

[359]. ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام**، ص234.

للحيلولة من تعلقهم بأي شيء آخر وهكذا كانوا ممتلكين لتلك الأفكار تملكا مطلقا إلى درجة أنهم كانوا على حق في اعتبار أنفسهم أكثر غنى وقدرة وحرية وسعادة"[360].

لكن ما يثير تساؤلات كثيرة هو أن الكندي الذي بحث في طبيعة السعادة انتهى إلى سعادة إلهية ما دامت السعادة "هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة"[361].

إن السعادة هي ما يعطي معنى للوجود وهي غاية في ذاتها هي حقيقة نابعة من التوازن والانسجام بما تحمله من تقاطع مع الفضيلة والحق والوجود ورغم تعدد منطلقاتها واختلافها كان الفيلسوف دائما هو الأجدر بالسعادة وكانت السعادة أفضل الأشياء الإنسانية بإمتياز "فالأردياء متى خلوا بأنفسهم تألموا مما يجدونه في أنفسهم... وأن الأخيار على خلاف ذلك لأنهم يأنسون بأنفسهم... وإنه متى كان السعيد سعيدا بالحقيقة وعمل بأعمال السعادة كان في التذاذ دائم"[362]، ولما كانت اللذة أنواع كانت "المتع الناتجة عن انتصار صعب هي ألذ المتع"[363]، ونخطئ إذا اعتقدنا أن إدراكها متاح للجميع... إنها المتعة في السكينة وما تقتضيه من توازن يحصننا من الهم والألم .ووحده الإنسان العاقل من يقدر أن يكون محبا لذاته وللآخرين وقادر تحصيل المتعة بل حتى وهبها للآخرين دون أسف أو كبر

---

360. René Descartes – **Discours de la methode** –Ed- Maxi-Livres-1998-PP 42-43

361 . جيرار جيهامي، **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، مرجع سابق، ص278.

47. ابن باجة، **رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت،1968م، ص121.

363. أبيقور، **الرسائل والحكم**، ترجمة جلال الدين سعيد الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس1991م، ص205.

أو ضغينة... ولذلك. "لا تقاس السعادة بما نملك بل بالفعل الذي به نكون نحن ما نحن"[364] لأن أفعالنا هي مفاتيح حريتنا التي تتجسد من خلال أنفسنا وأبداننا مادامت السعادة "لا تتم إلا بالأفعال البدنية والأحوال المدنية"[365]، ولأجل ذلك لم "يكن أبيقور على خطأ حين اعتبر أن المتعة وهي الغاية التي تتجه صوبها كل أفعالنا وبالإجمال فإن أفعالنا الخيرة أو الفاضلة لا تمكننا من أية غبطة إذا لم تعد علينا منها أية متعة فالفضيلة بحد ذاتها ليست موضوع رغبة لكن الرضا أو الانشراح لا يمكن التوصل إليهما ما لم نتبع الفضيلة"[366].

غير أن خطاب الحزن والسعادة عند الكندي ركز على الجانب الخير في الإنسان وقد غاب عنه وبلغة عبد العزيز العيادي: "الحس بواقعية الشر وبتجدد الأهواء وكثافتها وبإستشراء الأوهام وغلبة المصالح ـ وعدم التفافه ـ إلى جدلية الرغبة والمتعة وإلى التوالد السرطاني لضروب المنع والتحريم"[367].

فلا نحن أصبحنا أكثر عفة بكبح جماح الشهوة، ولا أكثر حكمة وتدبرا بالسيطرة قوة الغضب والاندفاع فينا, ولا أكثر وعيا بذواتنا وواقعنا بتقييد عامل التخييل لدينا، بما يثيره من رغبات تتغذى على الأمل في سبيل التحقق... ولكن لما كانت مهمة الفلسفة التساؤل وتحريك الفكر كان جهد الكندي هو في قضية التفكير في مسألة الحزن وطرد الهم ليس باعتباره تفكيرا في السعادة ذاتها وفي إمكانية البحث عن سبل للعيش السعيد أو الوجود

---

[364]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الوت والسعادة**، مرجع سابق، ص261.

[365]. مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت، ص168.

[366]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص ص 165-166.

[367]. المرجع نفسه، ص262.

السعيد فحسب بل في التفكير في الطموح... فلا يكفي أن نقر أن الهم والمعاناة جزء من ماهيتنا وتسكن كياننا دون مقاومة فغاية الإنسان هي طرد الهم وإبعاده عن نفسه وهذا في جوهره طموح ومن خلاله يتحرك "الكائن الذاتي لطرد الهموم عن نفسه بما يسعى إليه لتلبية رغباته الأساسية بالخيرات المناسبة لها... وطرد الهم يكون بالمحافظة على وضع طبيعي سليم أو باستعادته على قدر الإمكان وفقا لما يقتضيه المعاش بأمان وطمأنينة"[368]، ويكفي الإنسان أن يحاول جاهدا وباستمرار وهو في ذلك ملزم بسعيه نحو كماله أو ما يرى فيه كماله وليس ملزما ببلوغه بالضرورة .

ومع ذلك حمل قول الكندي من القيمة والأهمية والدلالة ما يعكس تصورا فلسفيا عميقا عن تهذيب النفس وترويضها وتثقيف الذات والإنهمام بها. إن نص الكندي . الرسالة في دفع الأحزان . يتجاوز كونه نصا إرشاديا بقدر ما هو نص عملي يضع الإنسان كفكر وكتدبير وكسلوك وكفعل في مواجهة مع ذاته. إن تلك النصائح والتقنيات التي يسترسل الكندي بشرحها هي أشبه بالمسائلة التي تسعى إلى تقويم السلوك وضبط التصرف وبناء الذات.

[368]. ناصيق نصار، **الذات والحضور**، مرجع سابق، ص 562

الفصل الثالث: الرغبة وإستعمالات المتع في فكر الكندي

المبحث الأول: في معنى استعمال المتع عند الكندي

المبحث الثاني: في تعريف الحزن وأنواعه

المبحث الثالث: تقنيات أو حيل التعامل مع الأحزان

المبحث الأول: في معنى استعمال المتع عند الكندي

يتمثل الكندي من خلال رسالته في الحيلة في دفع الأحزان مجموعة من التدابير التي يمكن أن نجعل منها تقنيات إذا ما سمحنا لأنفسنا بتحيين اللغة نفسها تمشيا مع المجال التداولي المعاصر، ولا يعني هذا نزع الكندي من سياقه التاريخي بقدر ما هو محاولة لفهم تصوره في ضوء تأسيس فعلي لفلسفة أخلاقية يكون غرضها الخفي تأسيس لمبحث الذات في الفلسفة العربية الإسلامية.

يعتبر استعمال المتع من حيث أنه تدبر للذات تقنية في فهم ذاتها بنفسها هو بالأساس سؤال سقراطي قبل كل شيء. والواقع أن مبدأ تدبر الذات لم يكن فكرة أو مفهوم معزول داخل الفكر الفلسفي على نحو عام وها هو أفلاطون ومن بعده الرواقيين والأبيقوريين وحتى الكلبيين قد أسسوا لثقافة الإهتمام بالذات وإعطائها بعدا وحيزا ملموسا. ولما كان خطاب العناية بالذات يكشف عن نظام يقوم على جلب المتع وإشباع الرغبات بواسطة معرفة وإدراك الذات لنفسها أولا، ثم التمتع أو الاستمتاع بما يصل إليه من حقائق أو معرفة ومن خلال ما تقدم ستكون رسالة الكندي في طرد الأحزان راصدة لشكل من أشكال السبل الممكنة للإنهمام بالذات من خلال تدبر أحوالها فإلي أي مدي يكون مثل هذا التصور تأسيسا لهذا المبحث؟.

ليس غريبا على الكندي أن تأخذ خريطة تقنيات طرد الأحزان أبعادا متنوعة، وهو الذي يمكننا أن نعده أول فيلسوف داخل المجال التداولي العربي _ الإسلامي أعد فلسفة

علاجية تخص النفس لا البدن مؤسسا بذلك فلسفة للأخلاق متميزة عن المجال التداولي اليوناني، والفلسفة العلاجية[369]، حسب تصور الكندي في رسالته في الحيلة في دفع الأحزان تؤسس لمجموعة من الرؤى الفلسفية لفلاسفة بحثوا الأمر نفسه لاحقا مقلدين له في البحث عن حيل للحزن حيث يذكر الأستاذ الألوسي ما نصه "وأحب أن أشير إلى أن محتويات الرسالة داخلة في طب النفوس، وسنجد لها امتدادا بشكل أو آخر في فصول من "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، وفي "الطب الروحاني" للرازي، وعند ابن سينا [رسالة في دفع الغم من الموت]، وفي ثنايا "تهذيب الأخلاق"" ليحي ابن عدي"[370].

وليس من باب الصدفة أن يقرن الكندي مصطلح الحيلة مع مصطلح الدفع أو الطرد في تعامله مع الحزن، وقد جاء في "لسان العرب" أن معنى الحول: الحيلة والقوة"[371]، وليس غريبا يتم الجمع بين معنى القوة والحيلة، لأن الحيلة هي في جوهرها لا يمكن أن تكون إلا شكلا من أشكال القوة لا تستند إلى قوة الجسد بل إلى قوة الفكر ورجاحته. من هنا قيل أن:

---

[369]. يذكر **تفروت لحسن في مقال له تحت عنوان الفلسفة العلاجية في المجال التداولي العربي الإسلامي** أهمية هذا المبحث مذكرا بالكندي وابن مسكويه حيث يقول (مقصودنا في هذا المقال هو النظر إلى الفلسفة ذاتها باعتبارها علاجا مع اعتماد صيغة التخصيص بحصرها في المجال التداولي العربي الإسلامي (...) فإننا نؤكد أن الفلسفة العربية الإسلامية هي الأخرى عرفت هذا النوع من التأليف الفلسفي. وإذا كان ابن مسكويه يجسد هذه المقاربة، فإننا نستحضر قبله الفيلسوف أبا يعقوب الكندي. لأننا نفترض أن هذا الأخير أثر في ابن مسكويه خاصة في موضوع الأحزان، والدليل هو وقوفنا في مؤلفه أثناء حديثه عن علاج الأحزان. صحيح أن الفيلسوف الكندي ترك رسالة يمكن تصنيفها ضمن التصور العلاجي للفلسفة. هذه الرسالة معروفة باسم "" الحيلة في دفع الأحزان"" فالحيلة في سياق تداولها تحمل على معنى العلاج، علاج النفس من الحزن أو ما يعرف اليوم بالإكتئاب والقلق وكل مظاهر الألم التي تصيب الإنسان على مستوى نفسيته"" الموقع الألكتروني للمقال: https://www.alawan.org/2013/12/08/الفلسفة-العلاجية-في-المجال-التداولي-

[370]. حسام الدين الألوسي، **فلسفة الكندي وأراء القدامى والمحدثين فيه**، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م، ص277.

[371]. ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص1055.

"الحول والحيل والحول والحيلة والحويل والمحالة والاحتيال والتحول والتحيل، كل ذلك: الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف"[372]، وعليه كان الحيل والحول مرادفا للدهاء فيقال: "جاء بأمر حولة من الحول أي بأمر منكر عجيب ويقال للرجل الداهية: إنه لحولة من الحول أي داهية"[373] ويقال: هو أحول منك وأحيل أي أكثر حيلة: ويقال رجل حوالي للجيد الرأي ذي الحيلة"[374]، ولابد من الإشارة إلى أن الحيلة هنا لا تعني الخداع والمكر بل المقصود من لفظ الحيلة هو استخدام الفكر. بما تقتضيه من اجتماع العقل والحكمة حتى يمكن للمرء بلوغ هدفه. فكلمة حيلة في دلالتها الحقيقية تعني توفير الجهد والمشاق على الإنسان[375]، وقد عرف عن العرب قولهم: ملاك العقل الحيلة وبذلك تكون: "الحيلة خير من الشدة، والتأني أفضل من العجلة، والجهل في الحرب خير من العقل، والفكر هناك في العاقبة مادة الجزع... وأضعف الحيلة أنفع من أقوى الشدة، وأقل التأني أجدى من أكثر العجلة"[376].

أما فلسفيا يفهم من خلال حديث الكندي عن الحيلة معنى الإرادة، وفي نفس السياق الذي يحمله الكندي لمعني الحيلة، يذكر الفارابي في كتابه إحصاء العلوم في الباب المخصص لعلوم المنطق علم الحيل ويعني به "فعلوم الحيل هي التي تعطي وجوه معرفة التدابير والطرق في التلطف لإيجاد هذه بالصنعة وإظهارها في الأجسام الطبيعية والمحسوسة

---

372. المرجع نفسه، ص 1055

373. المرجع نفسه، ص1055

374. المرجع نفسه، ص1055

375. أنظر: كتاب **السياسة والحيلة عند العرب**، وهو لمؤلف مجهول، تحقيق رنيه خوام، لندن 1988م، ص6.

376. ابن مسكويه، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1952، ص9.

"وبعدما يعدد تفرعات علوم الحيل يختم بالقول" فهذه واشباهها هي [علوم الحيل وهي] مبادئ الصناعات المدنية العملية التي تستعمل في الأجسام والأشكال والأوضاع والترتيب والتقدير في الأبنية والنجارة وغيرها"[377]، ويضيف في موضع أخر من كتاب التنبيه على سبيل السعادة ما نصه: "فينبغي أن نقول الآن في الحيلة التي بها يمكننا أن نقتني الأخلاق الجميلة..."[378]، يتبن بأن في النصين أن الفارابي يستخدم الحيل في صيغة الجمع أو الحيلة مفردة كعلم وكأداة أو تقنية ولكن ليس في العلوم الميكانيكية والحساب وإنما حتى في تربية السلوك، وهو ما يجرنا للقول بأن مفردة الحيلة المستخدمة داخل فضاء الخطاب الفلسفي العربي الوسيط كان يقصد بها في جانب معنى الفعل الإرادي من حيث أنه تدبير أو تقنية. وتعرف الحيلة حسبما جاء في موسوعة مصطلحات الكندي تأخذ معنى الحذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف. وتجدها في الرسائل المنسوبة إلى الكندي بحسب المعاني إذ يقول: "العلوم التي تطلب ونكلف البشر وحيلهم" وقوله أيضا "... بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية" وقوله أيضا: "ودبر نفسه بهذه الحيلة"[379]، ومن خلا ما تقدم يبين الكندي، من خلال مصطلح الحيلة المقترن بمصطلح الدفع، أن لفظ الحيل في صيغة الجمع أو الحيلة مفردة يستخدم كعلم وكأداة أو تقنية ولكن ليس في العلوم الميكانيكية والحساب وإنما حتى في تربية السلوك، وهو ما يجرنا للقول بأن مفردة الحيلة المستخدمة داخل الخطاب التداولي

[377]. الفارابي، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1991. ص ص 18-19.

[378]. الفارابي، **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**، فقرة 11، ضمن الأعمال الفلسفية، ج1، تحقيق وتقديم جعفر أل ياسين، ط1، دار المناهل، 1992م، ص

[379] . أنظر، أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي بحث تحليلي**، ج2، دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان، 2003م، ص 499.

الفلسفي العربي الإسلامي الوسيط كان يقصد بها في جانب معني الفعل الإرادي من حيث أنه تدبير أو تقنية. أما ما تعلق بمفردة الدفع والتي يمكن أن تكون هنا اصطلاحا إذا ما حسبنا أن الطب العلاجي غالبا ما يستخدم قديما مثل هذا التعبير. فالدفع يعني به العلاج والعلاج الإرادي. وهذا ما سنأتي على توضيحه لاحقا من خلال ما اصطلحنا عليه تقنية الإرادة والتي تهدف كما هو واضح مع الكندي في تحقيق السعادة، لا لشيء سوى لأن السعادة هي مبتغى الفيلسوف، سعادة غير مكتفية بذاتها من حيث هي سعادة فردية بل تتعداها إلى سعادة عقلية، لذلك قسم قديما أرسطو الأشياء في ذاتها إلى ثلاثة" الجميل والنافع واللذيذ وأضدادها ثلاثة القبيح وما لا ينفع والمكروه، وإن الإنسان الفاضل من يسلك السلوك المستقيم في جميعها والرجل الخسيس هو المخطئ في جميعها"[380]، يبدو بأن الكندي يسعى ليجعل من الفضيلة فعل إرادي لا لأن يجعل في مقابل ذلك الرذيلة فعل لا إرادي كما فعل الفلاسفة اليونان، بل أن يجعل منها شرا لابد من تجاوزه بتقنية إرادة الفعل لكي يتخلص من التقابل المفترض للأفعال: خير في مقابل شر، بل ليكون الفعل في حد ذاته من حيث هو فعل نابع من إرادة الفرد مجالا للمتعة المرغوب فيها.

وهذا ما يؤكد أن الكندي كان يبحث داخل المجال التداولي الفلسفي العربي الإسلامي عن فلسفة لتدبير الذات، وما تدبير الذات أو الإنهمام بالذات إّذا لم يكن وعي الإنسان ذاته ولذاته، وأن يعرف حقيقة وجوده وحدود إمكانياته، وأن لا يبقى عبدا لنزواته، وأن يميز بين

[380]. ارسطو طاليس، **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات الكويت، 1979م، ص60.

الشيء المستحب والقبيح وأن يحدد مخاوفه ويجمع أسبابه ويتجاوزه؟؟ ما الإنهمام بالذات إذا لم يكن إهتمام بالحياة وبالوجود "إنها الفلسفة كفن للحياة، تقنية للوجود، إستيتيقا للذات"[381] تلك الفلسفة التي يمكن أن نجدها بصورة واضحة عند ميشال فوكو M.Foucault في ثلاثية تاريخ الجنسانية Histoire de la sexualité[382]، والذي سخر فيها جهده لتحليل ولكشف عن جينالوجيا سلطة المتع والسيطرة على اللذات من خلال تتبع تاريخها عند اليونان والفكر الوسيط المسيحي على الخصوص، حيث يشرح ذلك في قوله: "وسأنظر في أربع مفاهيم غالبا ما نلتقي بها في التفكير حول الأخلاق الجنسية: مفهوم aphrodisia، الذي يمكن من خلاله أن ندرك ما كان يتعرف عليه، في السلوك الجنسي، ك"مادة أخلاقية"، مفهوم الاستعمال" Chrèsis، الذي يسمح بإدراك نمط الإخضاع الذي ينبغي على ممارسة هذه المتع أن تخضع له حتى تكون مقومة أخلاقيا، مفهوم الضبط، Enkrateia، الذي يعرف الذي يعرف الموقف الواجب اتخاذه حيال الذات نفسها من أجل أن تتشكل كذات أخلاقية، وأخيرا مفهوم "الاعتدال"، الحكمة،SÖphrosunè الذي يميز الذات الأخلاقية في اكتمالها"[383].

بهذه الكيفية يقدم فوكو خطاطة عمله لاستعمال المتع في فترة معينة من تاريخ التفكير الفلسفي، وهو يحيلنا على فهم مغاير لما عهدناه في تاريخ الفلسفة خصوصا حينما يتعلق الأمر بدراسة المادة الأخلاقية في علاقتها مع الجسد أولا ومع النفس ثانيا.

---

[381] . ميشال فوكو، **الإنهمام بالذات**، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة محمد أزويتة، ص101.

[382]. الثلاثية نعني بها: إرادة المعرفة، استعمال المتع، الانهمام بالذات.

[383]. ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية إستعمال المتع**، ج2، تر: محمد هشام، د.ط، إفريقيا الشرق المغرب 2004م، ص36.

لكن التصور الذي يريده الكندي في رسالته "في الحيلة لدفع الأحزان" يختلف من حيث أن العلاج سيقتصر على الجانب النفسي رغم ذكره للجسم بصيغة البدن[384]، وهو ما يقف عليه الأستاذ الألوسي من خلال التعريف السادس للفلسفة عند الكندي والذي يعرفها على أنها: "علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها وماهيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان.

يري الأستاذ الألوسي أن الكندي بهذا التعريف يحدد وظيفة الفلسفة داخل النظام التداولي العربي الإسلامي من خلال جعل مهمتها تتمثل في "معرفة أثار النفس في البدن ويشمل هذا أفعال البدن العضوية ومجمل سلوك الإنسان، للوصول إلى معرفة الله في العالم عن طريق أثار تدبيره في العالم"[385]، وهو ما يحدد في نظره مهمة الفلسفة والفيلسوف.

---

[384]. يمكننا على سبيل الذكر أن نشير بأن الكندي ضمن رسالته يقف على عينة مهمة مما يمكن أن نحسبه ضمن فلاسفة الجسد حيث يذكر ما يلي:"ونجد المخنث، بالعوراء الفاضحة والأخلاق الدنية التي يستوحش منها كل أحد وينافيها كل فكر، وتشويه الصورة: من نتف اللحية والتشبه بصور النساء– بهجا جذلا مفتخرا، يرى أنه فاق بذلك كل أحد، وأنهم قد حرموا – لما فاتهم– أجزل حظ، وخُص دونهم بأخص سارة وأجل نعمة، ويرى ما خالف ذلك نقصا ومصائب. فيتبين إذن أن المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع لازما، بل بالعادات وكثرة الاستعمال"" الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، مصدر سبق ذكره، ص 10. وحتى تتبين لنا أهمية ما يذهب إليه الكندي نورد ترجمة لهذه الفقرة باللغة الفرنسية من الترجمة الأصلية للرسالة كلها لا لشيء سوى للبرهنة على القول بأن النص العربي الوسيط يحتاج منا إلى جهد تعريفي يمر من خلال تحيينه لكي تتوضح لنا التصورات الوسيطة بكيفية جيدة لما تناوله أسلافنا من موضوعات تستحق منا الإنتباه والمعالجة الفلسفية العميقة.

« On constate que l'efféminé -avec son indécence choquante, ses mœurs viles que tout le monde juge repoussantes et que tout esprit récuse, son visage dénaturé (sa barbe épilée, son visage qui ressemble à celui des femmes)-est gai, réjoui et fier, et considère que grâce à cela, il est supérieur à tout le monde, que tous < les autres> ont été privés de ces choses qu'ils ont laissées échapper – et donc que < son > sort est meilleur- ,< qu'il jouit > exclusivement, contrairement aux autres, d'une joie qui lui est propre et d'un immense bienfait, et que tout ce qui diffère de cela est une privation et des épreuves. Il apparaît donc clairement que les choses sensibles qui sont détestées et aimées n'existent pas par nécessité dans la nature, mais <existent> par les habitudes et la pratiques » Al-Kindi, Epître Sur le moyen de chasser les tristesses, tr Soumaya Mestiri et G.Dye, ed, Fayard, 2004 . P55

[385]. حسام الدين الألوسي، **فلسفة الكندي وأراء القدامي والمحدثين فيه**، مرجع سبق ذكره، ص229.

لا شك بأن مهمة الفيلسوف تتحدد عند اليونان بالصيغة نفسها التي يحددها مصطلح الفلسفة: فيلا سوفيا Philia sophia، وهو ما يترجم عادة بحب الحكمة، ولكن هذا الحب حتى لا يكون أفروديسا aphrodisiaque أي أن يكون حبا متعلقا في ذاته بالرغبة في الحب التي تجد متعتها في انتصار العقل على الرغبات، وهو ما ذهب إليه في تاريخ الفلسفة المعاصرة جيل دولوز G. Deleuze في كتابه ما الفلسفة حول صداقة المفهوم.

وللإشارة أن حب الحكمة لا يمكن أن يكون فلسفة إلا إذا كانت الرغبة خاضعة لمعني ضرورة الاعتدال كما فهمها اليونان خاصة سقراط، أفلاطون وأرسطو، ولذلك كان موضوع الفضيلة داخل المجال التداولي اليوناني المحور المركزي الذي دارت حوله كل الفلسفة اليونانية بداية من سقراط لأن الفضيلة "لا تتصور، في نظام المتع، كحالة من الكمال والاستقامة، وإنما كعلاقة سيطرة، علاقة تحكم وضبط: وهذا ما تثبته الألفاظ نفسها التي تستخدم سواء عند أفلاطون وإكزنوفون، عند ديوجين أو أنتيفون أو أرسطو- لتعريف الاعتدال: "السيطرة على الرغبات والمتع"، "ممارسة السلطة عليها"، "التحكم فيها (...) فلكي يتشكل الفرد كذات فاضلة ومعتدلة في الاستعمال الذي يقيمه لمتعه، فإنه يجب عليه أن يقيم علاقة بذاته من نوع "سيطرة-خضوع"، "قيادة-رضوخ"، تحكم-انقياد" (...) وهذا ما يمكن أن نسميه بالبنية الهييوتوكراتية (أي معرفة الذات) héautocratique للذات في الممارسة الأخلاقية للمتع" [386].

[386]. ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية إستعمال المتع**، ج2. مرجع سبق ذكره، ص69.

إذا كانت الفلسفة في أصولها الأولى مبينة من حيث الاصطلاح على الرغبة في حب الحكمة والفيلسوف هو من يسيطر باعتدال على متعه ورغباته فكيف يمكننا إدارة استعمال هذه المتع من حيث أنها متع عقلية؟.

في التحليل الذي يقدمه ميشال فوكو للمتع عند اليونان والذي نحاول الاستفادة منه في مقاربتنا للكندي يحدد ثلاثة أنواع من الاستراتيجيات التي تسمح بالكشف عن المتع وهي: استراتيجية الحاجة، استراتيجية اللحظة Kairos واستراتيجية الوضع. توضح هذه الاستراتيجيات الكيفية التي يتم بها استعمال المتع [387]، أو ما يسمى عند اليونان ب chrèsis aphrodision، ونحن لا ندعي أن مثل هذا التوزيع هو ما يوجد لدي الكندي على الأقل لاختلاف المجال المعرفي، ولكن تماشيا مع التعريف الذي يفترضه الكندي للفلسفة، نقصد التعريف السادس الذي سبق ذكره، والتعريف الثالث[388]، يمكننا أن نعثر ضمن ثنايا نص رسالته في الحيلة لدفع الأحزان على مثل هكذا إشارات تحقق هدف تحقق القول بفلسفة للذات داخل الفلسفة العربية الإسلامية من خلال مبحث الفلسفة الأخلاقية، وذلك بالبحث عن تلك العلاقات الممكنة بين المصطلحات التي تم تداولها ضمن سياقها المفاهيمي، وكيف تم التعامل معها ضمن الخطاب الفلسفي.

---

[387]. يقول فوكو ما نصه (إن التفكير الأخلاقي حول "" الأفروديسيا"" ينزع أقل بكثير إلى إقامة مدونة ممنهجة تضبط الشكل المقنن للأفعال الجنسية ، وترسم حد للمحظورات، وتوزع الممارسات على جهتي خط فصل، منه إلى بلورة شروط وكيفيات "إستعمال": أسلوب ما كان يدعوه اليونان "" إستعمال المتع"" (chrèsis aphrodision) . "" فوكو،تاريخ الجنسانية، مرجع سابق، ص 52

[388]. "" (ج) وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا، العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس إستعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات– فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة"" الكندي، **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القسم الأول، مصدر سيق ذكره، ص 122.

في تاريخ الفلسفة اليونانية، كما يشير إلى ذلك فوكو، وقع إبدال أو انزياح للغة المستعملة في صيغ تغير أو تجاور سمحت بظهور أخلاق المتع من خلال التجاور الذي حصل بين مفهومي: Enkrateia و Sophrosunè إذ في " اللغة الكلاسيكية، لفظ يستخدم للإشارة إلى هذا الشكل من العلاقة بالذات، إلى هذا "الموقف" الذي هو ضروري لأخلاق المتع، والذي يتجلى في الاستعمال الجيد الذي تستعمل به، وهو لفظ: Enkrateia . والواقع أن الكلمة ظلت قريبة لزمن طويل من كلمة Sophrosunè: وغالبا ما نحدهما تستخدمان معا أو بالتناوب بمعاني متقاربة جدا.(...) ويحيل أفلاطون، من جهته، على هذا التجاور للكلمتين حينما يجيب سقراط، الذي سأله كاليكلس Calliclès عن معنى أن "يتحكم المرء في ذاته بذاته: إن هذا يتعلق بأن" يكون الإنسان حكيما وأن يتحكم في نفسه (...) أن يتحكم بذاته في المتع والرغبات (...) وعندما ستعرض في ""الجمهورية"" بالتتالي الفضائل الأربع الأساسية– الحكمة، الشجاعة، العدل، الاعتدال sophrosune فإنه يضع لهذه الفضيلة الأخيرة تعريفا بأنها Enkrateia: إن الاعتدال هو نوع من النظام والسيطرة على بعض المتع والرغبات"[389]، لا شك بأن هذا الانزياح اللغوي هو الذي سمح بظهور التصور الجديد للفضيلة وكذا استعمال المتع. ولذلك فإن القاموس العربي وحتى نقارب الكندي من هذه الزاوية جدير بنا أن نتعرف على الدلالات اللغوية لكل من المتعة واللذة داخل اللسان العربي لنقف على إمكانات القول باستعمال للمتع في سياق ما يمكن أن يكون تدبر للذات والذي بلا شك يقدم لنا البرهان مرة أخري على إمكان القول بفلسفة للذات داخل الخطاب الفلسفي العربي الوسيط.

[389]. ميشال فوكو، **تاريخ الجنسانية إستعمال المتع**، ج2. مرجع السابق، ص ص 62-63.

يذكر قاموس لسان العرب في تعريفة للمتعة ما نصه "متع: متع النبيذ يمتع متوعا: اشتدت حمرته. ونبيذ ماتع أي شديد الحمرة. ومتع الحبل: اشتد. وحبل ماتع: جيد الفتل. ويقال للجبل الطويل: ماتع، ومنه حديث كعب والدجال: يسخر معه جبل ماتع خلاطه ثريد أي طويل شاهق. ومتع الرجل ومتع: جاد وظرف، وقيل: كل ما جاد فقد متع، وهو ماتع. والماتع من كل شيء: البالغ في الجودة الغاية في بابه"[390].

أما في تعريف للذة فإنه يذكر ما يلي "لذذ: اللذة: نقيض الألم، واحدة اللذات. لذه ولذ به يلذ لذا ولذاذة والتذه والتذ به واستلذه: عده لذيذا. ولذذت الشيء، بالكسر، لذاذا ولذاذة أي وجدته لذيذا. والتذذت به، وتلذذت به بمعنى. واللذة واللذاذة واللذيذ واللذوى: كله الأكل والشرب بنعمة وكفاية. ولذذت الشيء ألذه إذا استلذذته، وكذلك لذذت بذلك الشيء، وأنا ألذ به لذاذة ولذذته سواء"[391].

يتبين مما سبق أن القاموس التداولي العربي يفرق بين المتع واللذات من حيث أن الأخيرة تنحصر كما هو بين في التعاريف المختلفة السابقة في الجانب الحسي بينما يتعدى ذلك مصطلح المتعة إلى صيغة الجودة ونعني بها خضوعه لمعيار التقييم الجمالي أو النفعي.

وبذلك توفر لنا هذه التفرقة الاصطلاحية مجالا لفهم أن ما نقصده بالمتع عند الكندي ليس هو من باب اللذة كما قد يفهم لأول وهلة ,لأن مجال المتع عنده يبتعد على الشهوة

---

[390]. ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء 14- {ويء .وي ض}، مرجع سابق

[391]. المرجع نفسه، الجزء 13 باب ن/هـ . .

باعتبارها اللذة التي تنزع نحو الإشباع فهي "مطلوب القوة الحسية وعلة تكاملها السبيبة، وهي مشتقة من الشهوة، وهي إرادة نحو المحسوسات، ويقال: إن الشهوة هي الشوق، على طريق الانفعال، على استزادة ما نقص من البدن وإلى تنقص ما زاد فيه- فريد بالانفعال أنه شيء يجرى على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز"[392].

وبهذا يقدم الكندي في الآن نفسه تصوره للفضيلة والتي يعرفها على أنها" هي الخلق الإنساني المحمود، وهي تنقسم قمسين أولين: أحدهما في النفس والآخر مما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس. أما القسم الكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام: أحدها الحكمة، والآخر النجدة والآخر العفة، وأما الذي يحيط بدن النفس فالأثار الكائنة عن النفس، والعدل فيما أحاط بدن النفس. وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [النطقية]، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجب استعماله عن الحقائق. أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه"[393].

بهذه الكيفية يتصور الكندي الفضيلة، بل ويضيف أن للفضائل طرقان من حيث العمل أو الاستعمال[394]، موضحا تصوره لمعني الاعتدال بمعني Enkrateia حيث يذكر أن ""الفضائل لها طرقان: أحدهما من جهة الإفراط، والآخر من جهة التقصير، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال، لأن حد الخروج عن الاعتدال [أنه] مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة

[392]. الكندي، **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، مصدر سبق ذكره، ص ص 125-126.

[393]. الكندي، المصدر نفسه، ص177.

[394]. يعرف الكندي الإستعمال على أن"" علته الإرادة، وقد يكون علة لخطرات أخرى"" الكندي ، المصدر نفسه، ص125.

تباينا- أعنى الإيجاب والسلب، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة، وهو ينقسم قسمين مضادين: أحدهما الإفراط والآخر التقصير"[395].

وما يهم في هذا التقسيم تمشيا مع التطابق الذي يمكن أن يحصل بين مفهوم الكندي للفلسفة وإرادة استعمال المتعة على أساس أنها حب للحكمة أو رغبة في المعرفة فإن الأمر يظهر أكثر وضوحا في تحليل الكندي لفضيلة النجدة، والتي هي ""النجدة خروج القوة الغلبية عن الاعتدال، وهو رذيلة الاعتدال، وهو ينقسم قسمين متضادين: أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج وأما الآخر فهو من جهة التقصير، وهو الجبن"[396].

ولعل النجدة باعتبارها فضيلة القوة الغلبية، والتي كما يحدد دورها الكندي في "الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه"[397]، إذا ما تم قراءة ذلك على ضوء تطابق هذا الأمر مع ما جاء في تعريف الكندي للفلسفة على أساس أنها موت التعريف الثالث تكون النجدة هي نفسها الرغبة من أجل المعرفة أو الحكمة كما أراد لها الكندي.

لقد إكتفى الكندي بالتفكير في حدود ابستيمية عصره محاولا بناء نص فلسفي يجيب من خلاله عن الأسئلة النظرية المطروحة أنداك ولذا نجده في رسالته الحيلة في دفع الأحزان

[395]. المصدر نفسه، 128.

[396]. الكندي، المصدر نفسه، ص 128.

[397]. الكندي، **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، مصدر سبق ذكره، ص177

يستفيد من تقسيماته للعقل[398]، مبينا عدم الاكتراث بالأحزان لأنه ليس من أصول طبع النفس ولذا لا يجب أن تعطى للأحزان كل الاهتمام وهو ما يمكن أن نسميه هنا بنظرية الكمال في السعادة، "ولأجل ذلك يضع الكندي في رسالته مجموعة من التقنيات لدفع الأحزان كسبيل لاستعمال المتع منها ما تعلق بالقدرات النفسية للإنسان، والآخر ما تعلق بالإنسان باعتباره عضوا في الجماعة كما يضيف تقنية مهمة هي تلك التي تتعلق بالعلم بالحزن.ففي الأخير فإن الأمر يشمل تهيئة وتقوية الذات من خلال تزويدها بجملة من القواعد التي تحتاجها حتى تصل في النهاية إلى أسلوب أو طريقة معينة في الوجود .كما يشير إلى أن "الحزن شيء يجتلبه الإنسان ويضعه وضعا وليس هو من الأشياء الطبيعية "فإذا لم يكن الحزن من الأمور الواجبة والضرورية كان بالإمكان تفاديه، فقد يأتي المرء أفعالا معينة ويخشى ما قد يترتب عنها من نتائج وأمور ممكنة الحدوث وكل ممكن هو بين أمرين أي قد يقع وقد لا يقع ... فإن حزنا قبل وقوع المحزن كنا قد أكسبنا أنفسنا حزنا لعله غير واقع بإمساك المحزن عن الأحزان أو لدفع الذي إليه دفعه عنا فكنا أكسبنا أنفسنا حزنا لم يكسبناه غيرنا ومن أحزن نفسه فقد أضر بها"[399]، ويفصح كلام الكندي على تصور عام تبرز من خلاله خريطة تقنيات طرد الأحزان بكل أبعادها وهو الذي يمكننا أن نحسبه أول فيلسوف داخل المجال

[398] . يقسم الكندي العقل إلى أربعة أقسام العقل بالفعل ,العقل بالقوة والعقل خارج من النفس بالقوة إلى الفعل والعقل البياني ...يبدو واضحا أنه لم يكتفي بالعقل بالفعل والعقل بالقوة كما هو الحال في المذهب الأرسطي بل حاول أن يطعم تصوره للعقل بكيفية حصول الأشياء في الكون ليصير الثالث مسؤول من خلال فعل القوة على أبراز النفس إلى الفعل ...وهو في حديثه عن النفس يقول إنها :" عاقلة بالقوة وخارجة بالعقل إذا باشرته إلى أن تكون عاقلة بالفعل فإنها إذا إتحدت بها الصورة العقلية فهي والعقل شيء واحد فهي عاقلة ومعقولة ..فإذن العقل والمعقول شيء واحد من جهة النفس " بدوي عبد الرحمن . **رسائل فلسفية** . ط3 . دار الأندلس للطباعة والنشر . بيروت لبنان . 1994 . ص 3

[399]. الكندي، **الحيلة في دفع الأحزان**، مصدر سابق، ص13.

التداولي العربي والإسلامي أعد فلسفة علاجية تخص النفس لا البدن مؤسسا بذلك فلسفة للأخلاق متميزة عن المجال التداولي اليوناني[400]"، إننا نستدعي الفلسفة كما نستدعي الطب في حالة المرض ذلك أن ما تقوم به الفلسفة لصالح الروح هو نفسه ما يقوم به الطب لصالح الجسد"[401]، فتكون الفلسفة بذلك تنتمي إلى نفس المجال الذي ينتمي إليه الطب. بإعتبار أن وظيفتها هي محاولة تطبيب الذات وشفائها... يتجلى ذلك في جعل الفلسفة أو ممارسة التفلسف وسيلة لضمان صحة الروح وسلامتها ... وهذا لا يكون إلا بفعل التفلسف. وهو تدريب متواصل للاهتمام بالذات ويمكن اعتبار ما جاء في رسائل سينيك ودعوات مارك اوريل أو محاورات إبيكتيت خير دليل على ذلكن خصوصا أن هذا الأخير الذي ما انفك ينصح تلامذته "أن ما جاؤوا من أجله ليس بالضبط تعلم الفلسفة وفن القياسات وإنما معالجة الجروح، وإيقاف نزيف القلق والكآبات اللامتناهية"[402]... لقد انصب اهتمام إبيكتيت بإقامة

[400]. من المهم الإشارة في هذا المقام أن النظر إلى الفلسفة بإعتبارها علاجا ليس أمرا مستحدثا فتاريخ الفلسفة القديم والحديث مليء بالشواهد التي تتبث ذلك منها مفهوم الفارمكون عند أفلاطون وكذلك الفارمكوس مع سقراط في محاورة فيدون ... مفهوم الأتراكسيا أو هدوء وسكينة النفس التي قامت عليه الفلسفة الابيقورية ...وأيضا ما قدمته الفلسفة الرواقية من علاجات للنفس من الخوف أملا في حياة سعيدة وهذا ما يظهر في رسائل العزاء التي كتبها سينيكا... وفي العصر الحديث لدينا ديكارت في مؤلفه الانفعالات حينما يرصد انفعالات النفس وطرق مداواتها ومن بعده جاك دريدا من خلال كتابه صيدلية أفلاطون ..كل هذه فلسفات تصب في موضوع الفلسفة العلاجية .. وحتى الفلسفة العربية لم تخلو من محاولا ت في هذا السياق من ذلك رسالة الكندي التي نحن بصدد تحليلها والتي تركت تأثيرا واضحا على فكر مسكويه فيما بعد سيما في كتابه تهذيب الأخلاق الذي يرصد فيه أسلوبه الخاص في شفاء النفس وتخليصها من أسقامها.

[401]. ميشال فوكو، **<u>الإنهمام بالذات</u>**، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، مرجع سابق، ص14 .

[402] . المرجع نفسه، ص15.

مدرسة فلسفية هي بمثابة مستشفى للروح يقصدها المرء لمعالجة أسقام نفسه من أهواء وآلام وإنفعالات بدليل وصفه لمدرسته الفلسفية "بمستشفى للروح"[403].

كل ما سبق يمكن أن يدرج تحت ما يسمى بالإنهمام بالذات أو ثقافة وتثقيف الذات فهو يندرج ضمن طريقة معينة أو أسلوب في الحياة قائم على ممارسات اجتماعية أو طرق ممكنة للبحث والتدبير والتواصل، فالأمر لم يعد يدور حول الحياة وإنما حول فن الحياة.

"إذا كانت الفلسفة هي التجسيد الأعظم لفكر إنسان يحيل ذاته إلى سؤال ليتعرف عليها أكثر بوصفها الكائن الحرفي استخدم أكثر الطرق جدوى في إنارته من الداخل فإن التجسيد الأعظم للفلسفة هو في المفهوم... لا بل يغدو الإنسان نفسه كائنا مفهوميا وربما كان المفهوم الأكثر إقلاقا لذاته وإشغالا لفكره حيث يكون مادته وموضوعه والقيّم عليهما معا أي أنه يكون المفهوم والفاهم والمستفهم وعلامة استفهام تتجدد باستمرار..."[404].

[403]. المرجع نفسه،ص نفسها.

[404]. ابراهيم محمود، **النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر**، مرجع سابق، ص161.

المبحث الثاني: في تعريف الحزن وأنواعه

إن الحديث عن الحزن ليس حديثا عن الجزع والقلق والخوف فحسب بل أيضا هو حديث عن السعادة وعن كيفية بلوغها باعتبارها غاية مفقودة ومطلوبة عند الجميع ,إنه حديث عن الوجود السعيد وهو أيضا حديث عن النفس وحديث عن الأخلاق، وقبل أن نرصد تصور الكندي للحزن من المهم الوقوف عند معنى الحزن معجميا وفلسفيا.

لقد جاء في معنى الحزن أنه "هم وألم ووجع في النفس"[405]، وحتى الدلالات المعجمية لا تبتعد عن هذا المعنى فقد جاء في القاموس المحيط أن الحزن: "هو الهم ومنه الحزانة وهم العيال نتحزن لأمرهم والحزون سوأة الخلق والحزن ما غلظ من الأرض والتحزن أي التوجع"[406]. لذلك يصنف الكندي الحزن على أنه مرض يصيب النفس يستدعي علاجا وهذا لا يكون إلا إذا عرفنا سببه فكل مرض لا يعرف سببه لا يرجى شفاؤه، وهذا ما قصده الكندي قي قوله: "إن كل ألم غير معروف الأسباب غير موجود الشفاء"[407]، ومن هنا جاء توظيفه لمعنى الحيلة حتى تكون آلية وطريقة لدفع الحزن عن النفس ربما لأن النفس تأبى الخطاب المباشر ولكنها تليين بالآليات الغير مباشرة وتسكن لها... فبالحيلة يمكن تطبيب النفس، ومدواتها من الحزن وكل ما يندرج تحته من ألم قلق جزع واكتئاب. يعرف الكندي

[405].نفس المعنى ونفس التعريف يذكر مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، مرجع سابق، ص180.

[406]. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار الجيل، بيروت د.ت، ج4، ص2015

[407]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص6.

على أنه" ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات"[408]، وبهذا التعريف يضع الكندي أمام القارئ إشكالية مركزية فيما سيعرف لاحقا بعلم النفس ذلك أنه يضع الحزن من حيث هو عاطفة عابرة ومسألة تتعلق بالنفس البشرية وثانيا يضعه، أي الحزن، بين بعدين: بعد يتعلق بما مضي، **فقدان المحبوبات،** وآخر يتعلق بما سيكون، **وفوت المطلوبات،** وهو بذلك يميز بينه وبين الفرح من منطلق أن الفرح بخلاف الحزن يعتمد على ما هو مطلوب أي ما نرغب في أن يكون[409].

ولما كان الحزن ينشأ إما لفقدان حبيب أو شيء مرغوب أو عدم تحصيل أمر مطلوب وتعذر تحقيقه، فإن الحزن يدخل في الزمان ما يخفي الماضي من افتقاد المحبوبات وما يخص المستقبل من عدم الحصول على الرغائب ولذلك فهو" يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات"[410]. وعليه فإن مكمن العلاج في تخليص النفس من هذين السببين بغية تحرير النفس من أوهامها وأحزانها وكل ما من شأنه يخلل توازنها محدثا فيها جملة من التناقضات والاضطرابات فدور الطبيب الذي سيلعبه الكندي من خلا ما سيرصده من

---

[408]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سبق ذكره، ص6.

[409]. يذكر على لسان سقراط أنه كان يقول: الحزن للمبتلين حتى يتخلصوا من البلاء أفضل من الفرح لأهل السلامة"" أنظر جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، مرجع سبق ذكره، ص70. كما يمكننا في هذا الإطار العودة إلى سبينوزا والذي يذكر في الباب الثالث من **كتاب الأخلاق**، نصه (... ولكن (حسب تعريف الحزن) بقدر ما يكون الحزن شديدا، تكون قوة الفعل التي بها يسعى الانسان بدوره إلى اقصاء الحزن قوة عظيمة، أي تكون الرغبة أو الشهوة التي يسعى لها إلى إقصاء الحزن رغبة أو شهوة عظيمة. ثم، لما كان الفرح يزيد قدرة الانسان على الفعل أو يكون لها عونا، فإن بسهل أن نبرهن بنفس الطريقة على أن الانسان الذي يشعر بالفرح لا يرغب في غير المحافظة على هذا الشعور، وأن رغبته نكون شديدة بقدر ما يكون فرحه أشد) سبينوزا، **الأخلاق**، تر جلال الدين سعيد، مرجع سبق ذكره. برهان القضية 37.

[410]. الكندي، **في الحيلة لدفع الأحزان**""، مصدر سبق ذكره، ص6.

علاجات لا يرمي إلى تخليص النفس من أحزانها فحسب بل إلى تهذيبها وإصلاحها وتحريرها من سلسلة الانفعالات السلبية .

بداية سيدعو الكندي إلى ضرورة الإهتمام بالنفس أو بصحة النفس إذ يرى أنه: فمن الواجب علينا أن نهتم بدفع الألآم النفسانية عنا مثلما نهتم بدفع الألآم الجسمانية،... فإننا بأنفسنا نحن ما نحن لا بأجسامنا(...) وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها أفعالها: فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديدا من إصلاح آلاتنا"[411]، بذلك تلعب النفس دور الموجه والمرشد للجسم لأنها جبلت وصقلت على عادات حميدة من الممكن تدعيمها بالفضائل والأفعال الخيرة فتقوى بذلك عزيمتها وإرادتها، وكأني بإصلاح النفس هو إصلاح للذات ككل. إن النفس قي نظره رغم أنها تحتاج لتمثلها البدن فإن الكندي لا يعظم من أهميته بل إنه يزدريه حتى حينما يكون الأمر قائما على الشفاء فيقول: "وإذا كان الحزن ألما من آلام النفس وكان واجبا عندنا أن ندفع الآلام الجسدانية عنا بالأدوية البشعة... وكان فضل مصلحة النفس وإشفائها من آلامها على مصلحة البدن وإشفائه من آلامه كفضل النفس على البدن... فإصلاح النفس وإشفاؤها من أسقامها أوجب شديدا علينا من إصلاح أجسامنا"[412].

وهو ما يدفعنا إلى التفكير في وضع تصور عن الطبيعة الإنسانية حيث لم يعد ذلك التصور حكرا على الفهم الديني بقدر ما أصبح ينزح نحو فهم عقلي لها. لذا فإن الكندي كما يذكر الأستاذ محمد المصباحي في كتابه العقل عند الفلاسفة المسلمين يحمل النفس ضرورة

[411]. الكندي، **رسالة في الحيلة في دفع الأحزان**، مصدر سابق، ص7.

[412] . المصدر نفسه، ص11.

العمل النضالي ضد الجسد وذلك بقمع الشهوات والأحاسيس والانفعالات لغاية تطهيرية إيمانا منه بالوجود الأسمى الذي يماثل بينه وبين العقل[413].

يبين الكندي أن طبيعة وماهية الإنسان قائمة على ثنائية الوجود وهو ما جعله يتصور الجسم على أنه فان ومتغير وزائل ومعرض للمرض ومحكوم بإتباع الأهواء والرّذائل وهو حلقة وصل مع العالم الخارجي تمكننا من التواصل معه، حيث لا يمثل سوى الجانب الحيواني والغريزي الكامن في طبيعتنا. وعلى هذا الأساس تكون تصرفات واحتياجات الناس إما حسية شهوانية وإما روحية عقلية ولذلك كلما ارتبط سلوك الإنسان بما هو مادي كلما انساق وراء انفعالاته وهذا ما يجعل حاله متقلبا بين الفرح والحزن.

ولما كان الفرح شعورا بالرضا والنشوة فالحزن يكمن في شعور المرء بالإحباط، وهي حالة نفسية يتعرض لها الإنسان من حيث أنه إنسان يحمل مشاعر وعواطف، وهو بالمثل، أي الحزن، نتيجة عدم بلوغ الإنسان للذته أو رغبته أَيَن كانت طبيعتها.

ونتيجة لذلك يرى الكندي أن كل ما في عالم الحس خاضع لمنطق التغير وعدم الثبات والفساد ولابد للمرء أن يتعايش مع هذه الحقيقة وأن عدم التسليم بها سبب مباشر للحزن "لأن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه. وإنما الثبات والدوام موجودان اضطرارا في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته"[414]، وعليه فإن الاعتقاد

---

[413]. بن شرقي بن مزيان، **عودة إلى فلسفة الكندي، تساؤلات حول صور الامتدادات والإبداع في الفلسفة الإسلامية** مقال ضمن ارسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة الجزائر، ص265.

[414]. الكندي، الحيلة في طرد الأحزان، مصدر سابق، ص7.

الخاطئ وعدم إدراك الإنسان لحقيقة الأمور هو سبب مباشر في حزنه فالإنسان يحزن قبل امتلاك الشيء بسبب ما يبذله من جهد وتعب ومشقة لبلوغه ويحزن عند امتلاكه خوفا من فقدانه وزواله وهذا معناه أنه جاهل بطبيعة الأشياء وجوهرها وهذا سبب معاناته. وبذلك يربط الكندي بشكل أو بآخر بين الحياة وفكرة المعاناة فالإنسان يعاني عندما لا يحصل على ما يريد ويعاني إذا تحصل على ما لا يريد ويعاني حتى لو تحصل على ما يبغيه ويشتهيه مخافة أن يفقده فالكل يسعى لحياة خالية من الألم ونرفض الإقرار بالتغير الكامن فينا وفي الأشياء من حولنا ربما لأن وجود الإنسان قدر ارتبط بالمتاعب ومتى زالت هذه الأخيرة تكون الحياة قد أفرغت من مكنونها وجوهرها أو كما عبر عنها سقراط بقوله إن الحياة بلا ابتلاء لا تستحق العيش.

لا يتكلم الكندي عن الحزن كمرض يحاول تشخيصه ووصف علاجه فقط بل أيضا باعتباره ظلما للنفس بالدرجة الأولى ,وعليه كخطوة أولى وجب تحديد طبيعته وأقسامه فكان الحزن عنده على نوعين حزن ينبع من الذات وآخر يكون الغير سببا فيه، أي إذا كان الحزن ناشئا من ذاتنا فمن الحمق المبالغة فيه وإن كان مصدره غيرنا كان لابد التلطف فيه بتقليل مدته بكل ما يستطيع. أي مادام الحزن متعلق بإرادتنا كان في المقدور تفاديه لأن أمره بيدنا أما إذا كان خارج عن إرادتنا ومتوقف على غيرنا نحاول الاحتراز منه وأن لا نقدر البلاء قبل وقوعه فنحزن لأننا سنكون بين أمرين: "فإما أن نستطيع التوقي منه أو لا نستطيع فإن استطعنا فعلينا أن نحمي من نفسنا ولا نحزن فإن لم نستطع فليس لنا أن نحزن قبل أن يقع

لأنه قد يحدث أن لا يقع من فاعل سببه أما إذا كان حزننا من أمر لم يصبنا بعد فنحن نجلب على أنفسنا حزنا لم يدع له داع ومن يحزن يؤذي نفسه ومن يؤذي نفسه يكون أحمق ظالما لنفسه"[415]. ولما كان الإنسان هو من يتصور ويضع أسباب حزنه فهي إذن ليست طبيعية ولا تخضع لمبدأ الضرورة فأسباب الحزن متباينة فما يحزنني قد لا يحزن غيري. ثم إن هذا التميز ليس الغرض منه التميز فقط بين نوعين من الحزن أو مسبباته بل ارتبط الحزن بعاملين في تصور الكندي وهما الإرادة والعقل، وهو بذلك يضع إرادة فعل الحزن من حيث أنها إرادة من عاقل مرتبطة بفعل الحرية أي بمسألة الاختيار الإرادي بينما في المقابل يكون الجهل بالفعل سببا في إثارة الحزن "فنحن إذا كنا نفعل إما أن نكون نفعل ما نريد، أو ما لا نريد فإن كنا نفعل ما نريد –ولسنا نريد أن نحزن –فنحن نريد ما لا نريد وهذه من خاصة العادم عقله، فنحن إذن عدماء لعقولنا"[416].

ولذلك لم يفوت الكندي الفرصة بأن يضع منذ البداية سقفا لمعني الحزن من حيث أنه حالة نفسية عابرة يجب التصدي لها لأن ثباتها ينم عن عدم تعقل الفعل الإرادي، ويوضح ذلك في موضعين: أما الموضع الأول فإنه يتعلق بالإرادة في التصدي للحزن وذلك في قوله "فإنه لو كان الحزن شيئا يجب، كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن كافيا قبل أن نتقدم فيه قبل وقوع المحزن، وكان استعماله قبل وقوع المحزن نوعا من الشر"[417]، ولذلك من المهم

[415]. الكندي، المصدر نفسه، ص13.

[416]. المرجع نفسه، ص12.

[417]. الكندي، المصدر نفسه، ص13.

جدا أن يسعى الإنسان إلى التحرر من الحزن باعتباره شرا وألما وسبيله في ذلك التوسط، أي أن يحزن فيما يجب عليه أن يحزن فيه ولكن بمقدار معين وعلى وجه معين.

والموضع الثاني يتعلق بفهمه لمعني العقل حيث يذهب في رسالته في العقل لتقسيمه إلى أربعة والنوع الرابع هو العقل الذي نسميه البياني والذي يعرفه الكندي على أنه "يمثل العقل بالحس، لقرب الحس من الحي وعمومه له أجمع. فإنه يقول إن الصورة صورتان: أما إحدى الصورتين فالهيولانية، وهي الواقعة تحت الحس، وأما الأخرى فالتي ليست بذات هيولى، وهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعية الأشياء وما فوقها"[418]، وهو العقل الذي يتميز بالثبات والدوام ويمكننا مشاهدته كما سبق وأن ذكر ذلك، وبهذا يكون العقل البياني مشكلا لماهية الإرادة الراغبة. بهذا الشكل يكون الكندي قد تعرض للحزن من الناحية الفلسفية من خلال ربطه بالإرادة من جهة والعقل ومن جهة ثانية .

يبدو للوهلة الأولى أن الكندي متأثرا بالفلسفات اليونانية خاصة الأفلاطونية منها التي اعتادت التمييز بين عالمين عالم العقل أو عالم الثبات مصدر الخير المطلق وعالم الحس أو الفساد مصدر الشر، ولكن إطلالة على تعريفه للفلسفة يجعلنا نبتعد على مثل هذا الحكم لا لشيء سوي لأن الكندي يبني تصوره للموت من زاوية أنها جوهر الفلسفة ففي التعريف الثالث (ج) للفلسفة يقول ما نصه "وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا، العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات–

[418]. الكندي، **رسالة في العقل**، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط 3، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1983، ص2،(يذكر الكندي أربعة أنواع للعقل وهي: العقل الذي بالفعل أبدا، العقل الذي بالقوة، وهو للنفس، العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، العقل البياني).

فهذا الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة"[419]. ومادامت الفضيلة طريق السعادة فإن سبيلها في ذلك هو العقل وليس اللذة البهيمية وعليه فإن السعادة كمتعة عقلية لا ترتبط بعالم الحس والجسد، وإلى قريب من ذلك ما سيؤكده الفارابي في أن تحصيل السعادة مشروط بعملية عقلية تأملية تحترس من الجسد وتتجاوز رغباته.

كان من الممكن أن يستوقفنا فقط سحب الكندي لمعني الموت على الشهوات وهو المقصود بفعل التفلسف ولكن ملاحظة هامة يأتي بها الأستاذ حسان الدين الألوسي في هذا الباب هي التي تجعلنا نفهم تصور الكندي مغايرا لذلك للفهم اليوناني للفلسفة.

حيث يقول الألوسي معلقا على التعريف الثالث للفلسفة "نحن هنا أمام تحديد للفلسفة يكاد يطابق بينها وبين الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، وهذا ينطبق على التعريف الرابع (د) فهي أي الفلسفة عنده صناعة الصناعات وحكمة الحكم، وواضح أن لفظ صناعة وحكمة هنا وارد بمعنى العمل، ويدخل في نطاق العقل العملي أو القوة العملية حسب وظائفها عند فلاسفتنا مثل ابن سينا ومسكويه كما هو معلوم"[420].

---

[419]. الكندي، **في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر 1978م، ص122.

[420]. حسام الدين الألوسي، **فلسفة الكندي وأراء القدامي والمحدثين فيه**، مرجع سابق، ص 268.(أما التعريف الرابع (د) فهو"وحدوها أيضا من جهة العلة. فقالوا، صناعة الصناعات وحكمة الحكم" الكندي، **في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول**، مصدر سبق ذكره، ص122.

يضع الكندي مسألة بلوغ السعادة وتجنب الحزن بين قاعدتين أساسيتين الأولى هي "أن تكون إراداتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا"[421]، وإذا لم يكن ما نريد أن نريد ما يكون"[422]، أما القاعدة الثانية أن لا ينغص الإنسان حياته بالنظر إلى ما يملكه غيره من الناس فيكون حاسدا لهم متمنيا زوال نعمتهم فالحسود حسب الكندي يحب أن يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس والحسد أقبح الأمراض وأشنع الشرور "فينبغي لنا أن لا نقرف أنفسنا بالحسد إذ هو أكمل الشرارات ومن أحب الشر فهو شرير وأشر من هذا من أحب أن ينال الأصدقاء الشر"[423]، لذا سيؤكد الكندي أن الحياة الفاضلة تقتضي الزهد في ما هو حسي والابتعاد عنه مع الاكتفاء بما هو ضروري حتى تستقيم به حياة النفس وعدم الانسياق وراء متطلبات الجسد باعتباره مركز الرغبات والأهواء وحتى المخاوف سيما تلك التي: "تعرض من توقع مكروه وانتظار محذور"[424]، وعليه كان سعيدا من لم يأسف على ما فات وتحرر من انفعال الغضب والشهوة حتى ينعم بالراحة والطمأنينة والخلو من الألم وأن يبتعد عن الأشياء التي تعكر عليه حياته. ومتى أدركنا أن الجسد هو عائق للنفس لبلوغ الحق فلن يخيفنا الموت ولن يبقى له في قلوبنا رهبة مادام في جوهره مجرد انفصال للروح عن الجسد وربما هذا ما يبرر سؤال سقراط: "وهل يكون الموت إلا انفصال الروح عن الجسد؟ وإنما يبلغ الإنسان هذا الانفصال. إذا ما قامت الروح بذاتها مفصولة عن الجسد وقام الجسد مفصولا عن الروح

---

[421]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سابق، ص28.

[422].المصدر نفسه، ص9.

[423]. المصدر نفسه، ص18.

[424]. مسكوبيه، **تهذيب الأخلاق**، مرجع سابق، ص ص209-216.

أليس ذلك هو الموت؟"[425]، وفي نفس السياق يرى الكندي أن الجزع من الموت وهم يفسد على المرء حياته الحقيقية "فطالما كنا نحيا فالموت ليس شيئا وإذا متنا فلن نكون شيئا وإنما الوهم هو الذي يصور لنا امتداد هذه الحياة[426]، وعليه فإن للموت وجوه عدة مستلهمة من الواقع أو من المخيلة أو الحياة التي تعلمنا أن الحقيقة الأولى كامنة في الموت وأن هذا الأخير لا يكون إلا لأن هناك حياة فوحده الذي يحيا يموت. ولما كانت الحياة هي من تغذي تصوراتنا حول الموت فإن الفكر الإنساني يستحيل أن يغفل أو ينسى فكرة الموت لأن الفكر وبلغة مارسال كونش ليس فكرا إنسانيا بشكل عارض إنه فكر كائن مائت"[427].

إن علاقة بين الخوف والموت كالعلاقة بين الجهل والعلم فمن جهل خاف ومن علم تحرر فلا سعادة مع الخوف"[428]... وهذا أقرب للتصور الرواقي للموت فقد كانت نظرة الحكيم الرواقي للحياة تكون من خلال عيشها وكأنها قد انتهت، لذا نجده يمارس آليات زهد، صبر، تقشف، تأمل إعمال نظر، تجاوز ما هو مادي إلى ما هو روحاني... وكل هذا هو في الحقيقة إستعداد للموت بشكل ما... وعليه يرى الكندي أن لا مبرر للخوف من الموت مادام فيه "تمام طباعنا فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بتة لأن حد الإنسان هو الحي الناطق المائت [وعليه] فإن لم يكن موت لم يكن إنسان فإذن ليس بردييء أن نكون ما نحن،

---

[425]. أفلاطون، **محاورات أفلاطون**، ص ص179-186.

[426]. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلاسفة**، ج1، من إ إلى س، مرجع سابق، ص89.

[427] -Marcel Conche- **orientation philosophique**-PUF-Paris -1990-p101

[428]. عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص254.

وإنما الرديء أن لا نكون ما نحن"[429]، يؤمن الكندي أن الموت جزء من ماهية الإنسان، وهو كامن في الحياة ومتى أدرك الإنسان هذه الحقيقة لن يصبح الموت مصدر للقلق أو الجزع "لأن تحويل أبصارنا عن الموت هو تحويلها عن الحياة"[430]، فلو "أخذ المرء نفسه بالفلسفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة لعرف أن جوهرة الحق هو النفس لا البدن... النفس لا تموت فإذا فنى أحدنا هذا الفناء الظاهري في حياته الدنيا فإن النفس تتخلص عندئذ من علائقها البدنية وتنطلق حرة وتنعم بالسعادة في عالم العقل ونور البارئ"[431]، وعليه يكون على الإنسان العاقل ألا يتعلق بالحياة بعد أن وقف على حقيقة التغير والفساد فيها ذلك أن "المرء الحكيم وحده هو الذي يتجه نحو العقل ولا يلتفت إلى المادة الزائلة لأنه يدرك أن اللذة العقلية هي وحدها الثابتة الحقيقية"[432]، وعليه فالموت "ليس برديء، وإنما خوف الموت رديء"[433] نفس المعنى حول الموت وإشكالية الخوف منه يستعيده مسكويه[434] في رسالته تهذيب الأخلاق حينما يوجز أسباب الخوف من الموت في: الجهل بحقيقة الموت وبمصير النفس بعد الموت، الظن أن الموت تعديم كلي للنفس والجسد معا، الظن أن للموت ألما عظيما

---

[429]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سابق، ص28.

[430]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص100.

[431]. ناجي التكريتي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري ٱلإسلام**، مرجع سابق، ص234.

[432]. المرجع نفسه، ص234.

[433]. الكندي، **الحيلة في دفع الأحزان**، مصدر سابق، ص28.

[434]. يقول مسكويه في مسألة الموت: "... فقد ظهر ظهورا حسنا أن الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس وإنما الرديء هو الخوف منه وأن الذي يخاف منه هو الجاهل منه، هو الجاهل به وبذاته " **تهذيب الأخلاق** تحقيق قسطنطين رزيق، نشر الجامعة الأمريكية بيروت، 1996م، ص216.

الاعتقاد في العقاب بعد الموت، الجهل بما بعد الموت، الأسف على القنيات المتروكة[435].

ويواصل مسكويه تحليله لأسباب الخوف فيرى أنها لا تغدو مجرد ظنون خاطئة سرعان ما تتلاشى أمام نور العقل والحقيقة إذ أن "الخوف قرين الظن الكاذب أما ما يحرر منه فهو الحقيقة"[436]، فلو أدرك المرء حقيقة الموت وماهية النفس وأن ما يخيفه ليس الموت بقدر ما هو الحساب في الآخرة والأهم أن يعي أنه إذا كان هو نفسه فاسدا زائلا فكل ما هو دونه لا يستحق الحزن "فلو أدركنا أن لا ألم للموت لأن الألم للجسم الحي والجسم الذي تفارقه النفس لا حس له وبالتالي لا ألم له ولو أدركنا أن الذي يخاف الموت لأنه متبوع بعقاب إنما يخاف العقاب وليس الموت ولو أدركنا أن الحزن والأسف على ترك القنيات غير مجد مادام الإنسان كائنا فاسدا فلم يحزن لأجل ما ليس منه بد"[437]، فمادام الإنسان إنسانا بنفسه لا ببدنه ومادام الموت ليست سوى مفارقة النفس للبدن ومادامت النفس غير قابلة للفساد فإن الموت لا يعد فسادا وفناءا للإنسان فالنفس "جوهر مفارق لجوهر البدن ومباين له كل المباينة بذاته وخواصه وأفعاله وآثاره فإذا فارق البدن كما قلنا وعلى الشريطة التي شرطنا أبقى البقاء الذي يخصه ونقي من كدر الطبيعة وسعد السعادة التامة ولا سبيل إلى فنائه وعدمه، فالجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته وإنما تبطل الأعراض والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها"[438]، ويواصل الكندي تحليله لفكرة الموت إذ

---

[435]. المرجع نفسه، ص209.

[436]. المرجع نفسه، ص ص 209-216.

[437]. المرجع نفسه، ص نفسها

[438]. المرجع نفسه، ص174.

يرى مواقفنا النفسية هي التي تجعلنا نصدر أحكاما قيمية على الأشياء ولما كنا نرى في الموت شرا فإن دنوه منا يقلقنا ويخيفنا ويحزننا ولكن لو كنا نراه خيرا لأفرحنا قربه منا فمتى تساوت أمامنا الحياة والموت فلن يقض هذا الأخير مضاجعنا[439]، إذن فلا خوف من الموت مادام في الموت عودة للنفس إلى عالمها الذي تنشد فيه السعادة والتامة وكل هذه المعاني والدلالات استلهمت من رسالة الكندي وتتقاطع مع جملة من مواقفه وآرائه.

بهذه الكيفية يحاول الكندي تعقل الموت: فإذا كان الموت موت رغبة البدن ولذة الحس فلا خوف منه. ومادامت هذه الأمور زائلة فإن الحرص على بقاء ما هو زائل ومندثر هو دلالة جهل حيث يقول"... وذهبوا إلى أن الموت الإرادي هو إماتة للشهوات وانزياح عنها في حين أن الموت الطبيعي هو تمام الإنسان وكماله وبهذا الموت يتخلص الإنسان من رداءة المادة وكثافة البدن نحو الأفق الأعلى"[440]، ثم إن من يدرك الموت ويعيه هو الكائن الحي "ومن لا يحيا لا يعاني ولا يعرف المرض ولا الشيخوخة ولا غمرات الاحتضار ولا التمزق الأقصى إنه غير معني حيويا بالموت أمن الأفضل أن نموت مع الحياة أم نحيا بالموت على حد قول هيرقليطس [441]، فأن نموت من فرط عدم إرادة الموت تلك هي معاداة الحياة وتخريب الوجود برفض الجسيم والعسير والجلل أما أن نحيا بالموت فذلك هو القبول

---

[439]. يبدو تأثير الفكر الرواقي على فلسفة الكندي جليا وهذا ما تلخصه حكمة أبيكتيتوس:"إن ما يزعج الناس ليس هو الأشياء في ذاتها ولكن أحكامهم عليها فعلى سبيل المثال ليس الموت في ذاته رديئا لأنه لو كان كذلك لإنزعج له سقراط فليس خوفنا الموت يرجع إلا إلى ما حكمنا به عليه " أنظر.

[439].Epictéte Manuel- V In Jean Brun –Les stoiciens –PUF- Paris 1985–V P279

أنظر كذلك عثمان أمين، **الفلسفة الرواقية**، ط2، القاهرة، مكتبة النهضة، 1950م، ص217.

[440].الكندي، **رسالة في حدود الأشياء ورسومه**، ص122... انظر في نفس الإطار مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، ص176.

[441].Vladimir Jankélévitch . **La mort** – Flammarion –Paris 1997-P451

بالإمكانات التي تتناضج من خلال السالبية التي لا تعبأ بالتافه بل تعمل على منح الحياة المحدودة أهمية خالدة... ثم إن التفكير بالموت ليس تسمما للحياة ـ بقدر ما هوـ إثارة اهتمام بالحياة... إذ يعلمنا الموت حقيقة أساسية: نحن أحياء... أولا يسعدنا أن نكون أحياء"[442]، لأننا كلما خفنا من الموت خسرنا الحياة أكثر. أن يفكر المرء في الموت لا يعني تذكره لمصيره المحتوم: "بل أن يجعل الموت أمرا راهنا... فليس ما يعطي التأمل في الموت قيمة خاصة هو سبقه بخصوص ما يصوره الاعتقاد عموما كمصيبة، أو أنه يتيح الاقتناع بأن الموت ليس عليه الأمر كذلك فليختر المرء على أي حالة يريد أن يموت، مادامت لحظة الموت هي لحظة حكم الإنسان لنفسه وتقييم سلوكه وخلقه.

إن المرء بحرصه على الرغبات الحسية والمادية ينزل بنفسه إلى أدنى الدرجات، وبإصلاح نفسه يسمو على المادة زيادة على ذلك يمكن شفاء المرء من الأحزان بمعرفة العلل والأسباب من خلال تمييزه الأمر المستعصي بلوغه وإدراكه، وبين الممكن تحقيقه من جهة وبين الحاجيات المعرضة للتلف والزوال والرغبات الفعلية الحقيقية وذلك هي الإستراتجية العلاجية التي يسعي الكندي لتحليلها في صيغ تقنيات أو حيل لتدبير أمر الحزن حيث يري "إنه ليس بممكن أن ينال أحد جميع مطلوباته ولا يسلم من فقد جميع محبوباته لأن الثبات والدوام معدم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه (...) فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالم العقلي ونصير محبوباتنا وقنياتنا وإرادتنا منه (...)

[442].عبد العزيز العيادي، **إتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص ص 124- 125.

إذ المطالب العقلية يلحق بعضها بعضا واقفة غير متحركة ولا زائلة"[443]، ولما كانت المحبوبات والمطلوبات العقلية التي تتعلق بالغيب والآخرة دائمة وثابتة، فهي لا تفسد ولا تفوت، ولا تنحل فمن أراد أن يكون سعيدا وان يقي نفسه آلام الحزن، عليه أن يجعل محبوباته ومطلوباته من العالم العقلي فليست اللذة الحقيقة في حصول الإنسان على اللذات الدنيوية الزائلة، وإنما هي اللذات الإلهية الروحية التي تحصل للإنسان إذا تطهره من دنس الشهوات والملذات الحسية فيشعر حينئذ بلذة تفوق كل لذة، وأن يكون سلاحه في ذلك الرجاء، مع النظر إلى ما يملكه من أشياء تفرحه وتسره حتى يعزي نفسه عما فقده.

فحياة الناس عرضة للتغيرات والتقلبات لأن "الثبات والدوام موجودان اضطرارا في عالم العقل الذي هو ممكن لنا مشاهدته"[444]، ومن أراد تحقيق رغباته الدائمة وحوز الطلب الذي لا يفقد أن يؤم جهة العقل وبذلك هو يؤمن القنية التي لا يغصبها أحد ولا تملكها علينا يد ولا تنالها آفة أو موت علينا وليس يقدح فيها ما اتصل بالبدن أو بعوارض الزمان فإذا كانت القنيات والمحبوبات الحسية مؤقتة وزائلة لا يمكن تحصينها فليس باستطاعتنا أن نغلبها على طبعها[445]، ومن سعى لذلك لن يجني غير الشقاء لأنه يريد من "الطبع ما ليس الطبع"[446].

---

[443]. الكندي، الحيلة في دفع الأحزان، مصدر سابق، ص07.

[444]. المصدر نفسه، ص7.

[445]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص257.

[446].الكندي، **الحيلة في دفع الأحزان**، مصدر سابق، ص8.

والأهم ألا نشغل بالنا بالحزن قبل وقوعه لأننا كما يقول الكندي "إن قدرنا الحزن قبل وقوعه نكون قد أكسبنا أنفسنا حزنا لعله غير واقع (...) فكنا أكسبنا أنفسنا حزنا لم يكسيبناه غيرنا ومن أحزن نفسه فقد أضر بها ومن أضر بنفسه فجاهل فظ جائر في غاية الجور"[447].

فسعادات الناس على شاكلتهم والناس منازل أحوالهم: "كأحوال قوم ركبوا مركبا إلى غاية قصدوها فإنتهى بهم قيم المركب إلى مرفأ قصدوه... فخرج من كان في المركب للحاجة اللازمة فبعض أبرم ما خرج له ثم عاد إلى مركبه غير معرج على شيء فصار إلى أفسح المواضع من المركب وأوطأ مرتفق... والبعض الأخر اكب على لقط الأصفاد والأحجار... فرجع مثقلا بحمله... فأصاب غيره قد سبقه إلى المحال المتسعة في مركبه فحل في المحل الضيق الوَعر الضيق... وبعضهم لم يتناه إليه صوت قيم المركب لشدة تولجه في الغياض وتخبطه في المروج... فرفع المركب وهم بالمحل الذي هم به منقطعون عن أوطانهم بعرض مهالكه الموحشة القاتلة... وبعض تلف قبل بلوغ المحل وبعض بلغه سقيما ضعيفا... وأما من رجع إلى المركب غير متشاغل بشيء مما وقعت عليه حواسه فسبق إلى المحل الأوسع الألين وبلغ وطنه مستريحا"[448]، فحال الناس حسب الكندي إذا أشبه بالسفينة التي يركبها أطياف مختلفة من الناس ويقودها ربان يحاول الوصول بها لبر الأمان. وهو في ذلك يشبه الحياة بالرحلة على متن هذه السفينة، ويصف لنا الناس وأحوالهم داخلها وكيف يشعر الناس

[447]. المصدر نفسه، ص13.

[448]. المصدر نفسه، ص ص 25-26-27.

الذين قضوا وقتهم في اقتناء الحاجات بالحزن وكيف ينجو فيها من زهد عن الملذات وابتعد عن الماديات وكان جل همه بلوغ العالم المعقول[449].

فتصور السعادة ليس واحدا عند جميع الناس بل يختلف باختلاف مراتبهم وأهدافهم فهناك من يرى السعادة في اللذة ويجد متعته في التمتع بمختلف اللذات: "كالتنعم بالمآكل والمشارب والمناكح... مسرورا بهجا ونرى الكلف بالقمار مع استلاب ماله وضياع أيامه باطلا وتتالي أحزانه بمقموراته بأمره بهجا مسرورا"[450]، غير أن اللذات المرتبطة بالشهوات ليست بسعادة فمن اشتغل بالشهوات إنما يشغله حب التملك ويحزنهم كل فقر ويقض مضاجعهم بما هو نقص لا تطاله أيديهم غير أن من يغريهم حب التملك ويسعون وراء المال يتيهون وهم يبحثون عن السعادة فمن يعش عبدا للمادة لا يعرف معنى السعادة فتراه على شدة غناه فقيرا ومحسودا لدى أقرانه وهو أكثرهم حسدا وفقيرا رغم كثرت حاجته فأكثر الناس حاجة أشدهم فقرا ,كما أن أغنى الناس أقلهم حاجة"[451]، فالسعادة الحقة تنبع من التوازن الداخلي للنفس الذي يمنح الإنسان القدرة والإرادة لمقاومة اليأس والحزن والخوف وحى الغضب... هي سعادة تزيد أو تنقص بما يتوفر أمام المرء من وصحة بدن ورجاحة العقل وسداد الرأي وحتى ما يتوفر أمامه من فرص للنجاح إذن: "الوجود السعيد هو وجود الفاعلية والاستطاعة والاقتدار والقسمة أما التعاسة فوجود يخصيه العجز والحرمان"[452].

---

[449].الكندي، المصدر نفسه، أنظر القصة كاملة، ص23.

[450]. المصدر نفسه، ص9.

[451]. مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، مرجع سابق، ص181.

[452]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، ص218.

ويضيف الكندي نقطة مهمة هي اعتبار المصائب جزء لا يتجزأ من ماهية الإنسان فحسب بل ومن ماهية الوجود ككل فتعرض الإنسان للمصائب أمر بديهي بحكم انتمائه إلى هذا العالم المتناهي والفاسد. كما يجب على المرء أن يقارن حاله بحال غيره وأن ينظر إلى ما مروا به من أحزان مع أخذ العبر من تجاربهم لما في ذلك من تعزية للنفس ومواساة لها مع التحلي بالصبر والقوة لمجابهة المصائب مثال ذلك ما عز به الإسكندر المقدوني والدته عند حضور موته[453].

هذا وينبهنا الكندي إلى أن الحزن قاسم مشترك بين الأفراد فمادامت القنيات مشتركة كانت الأحزان مشتركة بين الذات وغيرها ووجب على كل فرد ذاق مرارة الحزن أن يحاول التقليل منه وأن يقتصد فيه قدر الإمكان مادام الحزن على الأشياء الجزئية المادية الفانية وليس على الخيرات الروحية الكلية ذلك أن "كل ما تحت الكون فزائل غير دائم في جزئيات الأشياء– فينبغي أن نجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن"[454].

كما يمكن أن ينظر من جهة أخري إلى الحزن باعتباره ابتلاء من عند الخالق عز وجل يوزعه على جميع الناس حتى يمتحن قدرتهم على الصبر والتحمل، وكان الابتلاء علامة من علامات الحب الإلهي لابد أن يرضى به المرء ويسعد، ومن المهم في ذلك إدراك الحكمة الإلهية والتسليم بها. و: "أن نتذكر أن كل شيء فقدناه فقد فات خلقا كثيرا وفقده خلق كثير كلهم فنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج بعيد عن الحزن... منهم من عدم الولد وهو

[453]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، أنظر القصة كاملة كما يوردها الكندي، ص14.

[454]. الكندي، المصدر نفسه، ص 14.

فرح ومنهم من مات والده وقد سلا وفرح... وكذلك في جميع قنية العالم الحسية وجميع مرادات أنفس البشر... لأنه إن كانت المصائب تقلل مصائبنا فهي نعم"[455]، وعليه وجب أن لا نحزن "بل نبتهج إذ كان بهجنا من ذلك من شكره وفي موافقته على محبته"[456].

وإذا ما أراد المرء أن يسعد وألا يحزن وجب أن يقلل رغباته وقنياته مادام فقدانها سببا مباشرا للحزن، وألا يهتم باقتناء ما لا يستطيع إدراكه لأن أحزان المرء لا تنتهي من باب أنه يجهل كيف يتحكم في نفسه ويضبطها. "فالمرء بعد تملكه يصير جميع ما ملكه كالشيء الطبيعي له لا يلتذه ولا يفكر فيه ويمد عينه إلى مالا يملكه فلو ملك الدنيا بحذافيرها لتمنى دنيا أخرى أو ترقت همته إلى البقاء الأبدي"[457]، ولما كان الحديث عن الحزن حديثا عن النفس نجد الكندي يقر بأن النفس الإنسانية جوهر كامل خالد مميز عن البدن وهو في ذلك لم يبتعد عن الطرح الأفلاطوني إذ يقول: "إن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن جوهرها من جوهر البارئ عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس"[458]، وسعادته في هده الدنيا في فعل العقل الذي يسيطر على الشهوات والغضب وإذا بلغت هذه النفس مبلغها من الطهارة و"إذا تجردت وفارقت هذا البدن وصارت في عالم فوق الفلك صارت في نوم البارئ ورأت البارئ عز وجل وطابقت نوره وجلت في ملكوته"[459].

---

[455]. المصدر نفسه، ص ص 15.30.

[456]. المصدر نفسه، ص 19

[457]. مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، مرجع سابق، ص182.

[458]. الكندي، **رسالة القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة**، رسائل الكندي الفلسفية، ص273.

[459]. المصدر نفسه، ص 275.

وعليه فإن تعلق المرء بالحياة المادية وانشغاله بالأمور الشهوانية والغضبية يحول دون بلوغ النفس إلى معرفة الحقيقة لأن النفس الناطقة" جوهرها كجوهر الباري عز وجل في قوتها /إذا تجردت/ أن تعلم سائر الأشياء كما يعلم الباري بها أو دون ذلك برتبه يسيرة، أنها أودعت من نور الباري عز وجل"[460]، فالتجرد من الجانب الشهواني والمادي الدنيوي لا يكون بهدف إدراك المعرفة فحسب بل أيضا محاولة بلوغ حقائق الأشياء والبحث فيها.

وعلى الرغم من الدور الذي ينوطه الكندي للعقل في سيطرته على قوتي الشهوة والغضب في سبيل بلوغ الفضيلة والكمال غير أننا لا نجزم يقينا بأن تقييد قوتي الشهوة والغضب هو ما يجعل من المرء أكثر عفة وأكثر تعقلا وتدبرا غير أن الملفت في محاولته هو مسألة التفكير في السعادة ذاتها وفي سبلها معتمدا على نهج فيه "من الاصطبار قدرا أوفى من التباكي وفيها من المحبة أكثر مما فيها من الأمل ومن الشجاعة أكثر مما فيها من الخوف ومن الإرادة قدرا لا يعادله الرجاء وفيها من الانتباه إلى الذات ما به تكون وهي مع ذاتها أقدر منها هي مع تفاهة المولعين بالابتذال الجماعي[461].

سعت الرسالة إذن إلى تبيان طبيعة الحزن بإعتباره ألما مع تبيان طرق إزالته أو التخفيف منه، فالكندي مع إقراره بأن الحزن جزء من الواقع الإنساني إلا أنه لا يسلم به كحتمية فلم يقع فريسة النظرة التشاؤمية القائمة على أن الوجود الإنساني معاناة وبهذه الكيفية يعلق الكندي الوجود بفعل الإرادة لأن الأمر متعلق بفعل الاختيار وهو الأمر الذي يفهم من

[460]. ناجي التكريتيي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص231.

[461]. عبد العزيز العيادي، **إيتيقا الموت والسعادة**، مرجع سابق، ص ص 262.26.

توظيفه للفعل (ينبغي) من جهة وحصره الأمر في فعل الاختيار الذي بدوره يتعلق بحرية الفرد، وهو ما يمكن أن يتركنا نعتقد بأن الكندي في هذا الباب كان متأثرا بمذهب المعتزلة في حرية اختيار الفعل.

كما أن مجرد التفكير في طرق لتفادي الحزن باعتباره ألما ونقصا ومعاناة هو طرح متفائل... صحيح أن الألم جزء من الماهية الوجودية للإنسان وأن أسبابه عديدة نفسية وجسدية... غير أن المهم إمكانية تجاوز الألم نفسها... أن لا نستكين للألم وأن نعتقد بأسبابه وأن نؤمن به وكأنه قضاء وقدر فليس الألم تعريفا للحياة وليس اليأس أو الموت أقصى ما يمكن أن ينتظره الإنسان أو يناله... فالتجربة الإنسانية فيها شيء من الألم، والشقاء الخسارة، الإنكسار، خيبات الأمل... وفيها أشياء يمكن أن نتشارك فيها كالتعاون، الفرح، التضحية... والأهم أننا مازلنا أحياء ومادامت الحياة مفتوحة على احتمالات عدة فلن نعدم الرجاء فيها ومن خلالها. إن أسباب المعاناة عديدة... حاجاتنا ورغباتنا مستمرة ومتواصلة، ثم إن إشباع هذه الأخيرة بطريقة معتدلة ومتوازنة أمر قابل للتحقيق وهو ما يضمن تجددها، فليس من الحكمة أن نرى في الرغبة فقط جانبها السلبي " فهي شعور حسي، عقلي، أو روحي تبعا لصحة الحواس أو العقل أو الروح، ولا يفترض بالضرورة المباشرة معاناة شخصية سابقة للأذى والعذاب... إلا بمقدار ما تفرض معرفة الخير والشر ..."[462]، وهذا ما سيجعل الإنسان في حالة سعي مستمر إلى الكمال. لذلك ركز الكندي على إصلاح النفس وعلاجها على أن يكون ذلك بالتدريج أي يلزم المرء نفسه بالقيام بالأفعال

[462] . ناصيف نصار، الذات والحضور، مرجع سابق، ص338.

المحمودة في الأمور السهلة وصولا إلى الأمور الصعبة شيئا فشيئا حتى يدرك ما هو غاية في الصعوبة، وهذا العلاج المتدرج يتوزع على مجموعة من التدابير التي يسميها الكندي بالحيل.

المبحث الثالث: تقنيات أو حيل التعامل مع الذات

إن اختيار تقسمينا للرسالة بهذا الشكل يختلف عن ذلك الذي صاغه الأستاذ الألوسي، والذي قسمها إلى ستة أقسام وهي: ليس أحد مكفيا في عالم الحس، أخلاق الملوك وأخلاق العامة، دور العادة، القيم ليست ذاتية ولاهي بالطبع ودور التربية في الأخلاق، طب النفس وطب الجسد ومعالجة الحزن، الأدوية[463]، وسبب الاختلاف يكمن في أننا رأينا أن نقدم الرسالة في إخراج مغاير يتماشى والهدف المنهجي الذي تصورناه في مقدمة الرسالة الذي يتلخص في جعل فلسفة الكندي محاولة خاصة في الاهتمام بموضوع السعادة في الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة باعتبارها موضوع تحقق التوازن... فالسعادة هي إمكانية التوازن ,توازن صحي .توازن نفسي . توازن مابين النفس والجسد وأيضا توازن على مستوى العالم الخارجي وحتى على مستوى العلاقات التي تجمعنا مع الغير لذلك استحقت هذه المحاولة أن تكون نواة لفلسفة الذات، وعليه بدا لنا بأن التقسيم الذي سنأتي على تحليله يوفي بالهدف المنهجي.

1. تقنية الإرادة:

إذا كانت الإرادة "قوة يقصد بها الشيء دون الشيء"[464] فمن مهم جدا أن ينظر المرء إلى نفسه وأن يتأملها ويتساءل إن كان في مقدوره توقيف هذه النفس وضبطها أو تغيير

[463]. حسام الدين الألوسي، **الكندي وآراء المحدثين والقدامى فيه**، مرجع سابق، ص ص 279-281.

[464]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص 117.

رغباتها بفعل الإرادة ذلك أن الإنسان وحده وبمفرده، بعلمه وجهله يستطيع أن يدفع بالأحزان ذلكم هو ما أراد الكندي أن يضع منه سؤال الإرادة في استعمال المتع.

أ/ التوصيف :

يحرص الكندي كل الحرص على هذا الجانب وهو الذي يؤكد فيه على أن الحزن "...لا يخلو أن يكون ما عرض منه أمر هو فعلنا، أو فعل غيرنا. فإن كان فعلنا، فينبغي أن لانفعل ما يحزننا، فإنا إن فعلنا ما يحزننا فالإمساك عن فعله إلينا، إذ فعلنا والإمساك عنه إلينا، فنحن إذا كنا نفعل: إما أن نكون نفعل ما نريد، أو ما نريد. فإن كنا نفعل ما نريد– ولسنا نريد أن نحزن–فنحن نريد ما نريد. وهذه من خاصة العادم عقله، فنحن عدماء لعقولنا"[465].

يفهم الكندي الإرادة على أنها "قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سانحة أمالت إلى ذلك"[466]، وهو في تصوره للفعل الإرادي واللاإرادي لا يبتعد عن التصور اليوناني الأرسطي ذلك أن أرسطو قسم هو الآخر الأفعال إلى نوعين حيث يقول: "ويمكننا أن نعتبر الأفعال الإرادية تلك التي تكون قسرا أو جهلا من فاعليها" أما الأفعال اللاإرادية فهي التي يكون فعلها من خارج (...)، والأفعال اللاإرادية تأتي عن الجهل بالفعل [عكس الفعل الإرادي] فيكون من ذات الفاعل وإن الإنسان وحده دون سائر الحيوان يفعل فعله بإرادة"[467]،

---

[465]. المصدر نفسه، ص 12.

[466].الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق، محمد عبد الهادي أبو ريدة، القسم الأول، مصدر سبق ذكره، ص 125.

[467]. ارسطوطاليس، **الأخلاق**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1979م، ص1111.

لم يكن للكندي مناص من تجاوز التصور الأرسطي في ماهية الفعل، حيث يتعدى هذا التصور ويقفز عليه حينما يضع من الإرادة قوة لكبح الحزن.وها هنا تبرز عبقرية الكندي من حيث أنه طوع التصور الأرسطي لخدمة تقنية البحث عن جوهر الفعل في علاقته بمسؤولية الإنسان عن فعله والاحتفاظ به حيث يقول" فإنه لو كان الحزن شيئا يجب، كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن كافيا قبل أن نتقدم فيه قبل وقوع المحزن، وكان استعماله قبل وقوع المحزن نوعا من الشر"[468].

فلا شك أن إشكالية وجوب الفعل من عدمه داخل الفلسفة العربية الإسلامية تعيدنا إلى علم الكلام وبالذات إلى ماهية الفعل التي كانت محل اهتمام البدايات الأولي للفلسفة الإسلامية ودفعت بها إلى تنوع في تصور الفعل حتى لا نقول إلى التفرقة بين ما يعرف بحرية وجبرية الفعل. يأخذ الكندي على عاتقه، وهو النواة الأولي للفلسفة العربية الإسلامية، هذه المسألة ليسحبها على جانب مهم من الحياة النفسية للإنسان حينما يجعل من فعل الحزن مجال لحرية الشخص. فالأفعال برأيه لا تكون إلا من منطلق حرية الإنسان لذلك كان من الواجب أن تكون إرادة الإنسان متعلقة تقنيا بفعل التخلص من الحزن لا لشيء سوى أنه إذا " كان في الطبع دثور الحزن – إذ كل ما تحت الكون فزائل غير دائم في جزئيات الأشياء – فينبغي أن نجتهد في الحيلة للتلطف لتقصير مدة الحزن. فإنا إن قصرنا في ذلك كنا مقصرين في مهمة دفع البلاء الذي يمكننا دفعه (...). وأشقى الأشقياء من لم يجتهد في

[468]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سابق، ص13.

دفع البلاء عن نفسه بما أمكنه دفعه. وينبغي أن لا نرضى بأن نكون أشقياء ونحن نقدر أن نكون سعداء"[469].

أكيد أن احتمال الآلام أعسر من الامتناع عن اللذات، فإذا كان الحزن متعلق بإرادتنا ولم نسع لطرده فإن ذلك مرده لعدم قدرة الوجوب في الفعل, فيكون الخير هو موضوع الإرادة وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه أرسطو في جعل الفضيلة والرذيلة إراديتان هذا يعني أننا بإرادتنا نكون خيارا أو أشرارا .

ب ـ التقنية أو الحيلة في ذلك:

وعليه لابد أن يدرك المرء أن الحزن نوعان كما يقول الكندي، حزن مرهون بإرادتنا وآخر مرهون بإرادة غيرنا فأما المرهون بإرادتنا فيمكننا تفاديه باجتناب سببه وأما المرهون بإرادة غيرنا فأمامنا سبيلان: الأول هو محاولة دفعه والوقاية منه فإن تحقق لنا هذا الأمر كنا بعيدين عن الحزن وان استحال الأمر وجب علينا أن لا نقدر البلاء قبل وقوعه لأننا والحال هذه بين أمرين محتملين: إما أن يقع الحزن أو لا يقع "فإذا كان حزننا من أمر لم يصبنا بعد فنحن نجلب على أنفسنا حزنا لم يدع إليه داع ومن يحزن يؤذ نفسه ومن يؤذ نفسه يكن أحمقا ظالما"[470]. إن القراءة الواعية لهذا الربط الذي يقوم به الكندي هنا يتركنا نشعر بأنه كان يريد ربط الإرادة بما نرغب فيه، ولعل قراءة عميقة لما سيأتي بعد ذلك من تفضيل

[469]. المصدر نفسه، ص ص 13-14.

[470]. عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص309.

للسرور (الفرح) على الحزن دليل بالجملة على الإقرار بالإرادة الراغبة، وهو ما يحيلنا بشكل مباشرة على النزعة الإعتزالية، نسبة للمعتزلة، لديه في فعل الاختيار[471].

2 . تقنية الذاكرة وإستراتجية النسيان.

تلعب الذاكرة باعتبارها وعاءا نفسيا للتذكر دورا مهما في الاحتفاظ بما مضي، وهو الأمر الذي أصبح في أيامنا هذه مؤكدا علميا. فما نعيش من أحداث لا يعدو في الواقع "سوى برهة تستقر آنا، ثم لا تلبث أن تنضم إلى سوابقها، ولما كانت هذه البرهة الحياتية هي في الواقع نتيجة لما حدث ولتصور الإنسان لما سيحدث، فالإنسان هو بالفعل ملتقى الماضي والحاضر ينفعل بهما ويفعل فيهما"[472]، إن هذا الماضي يتداخل ويتلاقى مع ماضي غيرنا من الناس من خلال الأحداث التي عايشناها أو التي حدثت معنا أو مع غيرنا وما يزيد في قوة التلاحم بين الذات وغيرها من الظروف المحيطة بالأحداث وما يرتبط بها من تنظيرات ومواقف... فماضي الإنسان هو الحدث الذي تحقق وجوديا ثم زال أي لم يعد موجودا فهو موضوع غائب ولأنه كذلك فهو موضوع للذاكرة أو التذكر. ومن هنا كان التذكر "إستحضار ذهني لحادث مضى بواسطة الأثار المتبقية منه أو عنه .... ـ وهو إستحضار ـ يركز على القصد والجهد والسعي من أجل إخراج الغائب من غيابه"[473]... ولما كان الأثر هو ما يجعل الحدث باقيا وحيا على الدوام فإن علاقة المرء بماضيه أو ما يشكل

---

[471]. يقول الكندي: ما أحسن سعادة من لم يرد أن تكون الفانيات كما يشاء ولكنه أراد أن تكون كما ينبغي لها أن تكون "وأن لا نختار دوام الحزن على دوام السرور وأن من أحزنه فوت الفائتات وعدم المعدومات لم يتصرم حزنه أبدا لأنه في كل حال من مدته يفقد محبوبا ويفوته مطلوب> **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سابق، ص9.

[472]. ناصيف نصار، **الذات والحضور**، بحث في مبادئ الوجود التاريخي، مرجع سابق، ص91.

[473] . المرجع نفسه، ص ص 481- 482.

هذا الماضي هي علاقة حياة... لأنه يلعب دور مهم في وجود الذات الإنسانية وفي علاقتها بغيرها فنحن عندما نسأل عن ماضينا نحن في الواقع نسأل عن ماضي غيرنا ثم إن مواقفنا وأفعالنا وقل حياتنا المستقبلية ككل ستبنى على هذا الماضي الذي مما يعني أن دور الذاكرة يتجاوز عملية التذكير بكثير، وعلى هذا الأساس نجد أن للذاكرة دورين: دور إيجابي حينما تحتفظ بمخزونها من الذكريات لأجل تنشيط حياة الإنسان في الاتجاه الإيجابي لحياته النفسية ودور سلبي يتجلى في عدم النسيان، ولذلك ربط الكندي مسألة الذاكرة بهاتين الصورتين لما لها من أهمية في طرد الحزن. إذ يقول: "كم سلا هو نفسه وسلا غيره، عن أحزانه وليتأس بغيره ممن فاته مراده ولم ينل إربه وإياه والاستسلام للحزن وليعلم أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد"[474]، فالمرء لا ينفك ينظر وراءه مسترجعا للأحداث ومتخيلا ومستذكرا لها وفي مرات عديد مستأنسا بها فالإنسان ينفعل بالماضي الذي قد يتجلى في ذكرى ,حدث أو موقف، مأساة أو أي شيء آخر... فعندما أتذكر أن أنتبه إلى مجموعة الأحداث والحقائق المحفوظة في ذاكرتي ويمكن لما أستحضره من أحداث أن ينفعني وينفع غيري .

أ-التوصيف

يستشهد الكندي في بداية الأمر بقصة الاسكندر ليبين كيف أن استراتيجية الاحتفاظ للذاكرة يمكن أن يكون لها دورا سلبيا حتى لو تعلق الأمر بالأشياء التي نحسبها مهمة في حياتنا كما هو في حالة الوفاء إذ يقول: "ومن لطيف الحيلة في ذلك تذكر محزناتنا التي

[474] . عبذ الرحمن مرحبا، **الكندي فلسفته منتخبات**، ط1، منشورات عويدات بيروت، باريس 1975م، ص129.

سلونا عنها قديما ومحزنات غيرنا التي شهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها... فإن لنا بذلك قوة عظيمة على السلوك كالذي عزى به الإسكندر المقدوني الملك والدته عند حضور موته"[475].

يبدو من خلال هذه الرسالة، القصة، أن أم الاسكندر لم يكن ليقع لها ما وقع بالرغم من أنها كانت تظن أن ندائها سيلقى استجابة الجميع لما لابنها من مكانة وعلو وقيمة اجتماعية، ولكنها أصيبت بالذهول حينما لم يستجيب لها الناس لا لشيء سوى لأن المصيبة كانت قد أصابت الجميع أولا، وثانيا أن الاسكندر أراد لها أن تدرك جيدا بأن بقاء الحزن لا يغني ولا يجدي حينما يزول موضوعه لذلك أراد لأمه ألا تحتفظ ولو ببناء مدينة تخلده لأن ذلك سيؤثر بلا شك على نفسها.

إن تقنية التذكر لا تجدي طالما أنها تؤثر سلبا على استمرار الحياة لا لشيء سوى لأن الحياة ترتبط في رأي الكندي بالسعادة، ولذلك كان لمنطق إدارة النسيان دورا مهما في حياتنا اليومية، حياة الأفراد والأمم. لعل أهمية النسيان تسمح للفرد كما لأمم من تحصيل سلاسة الاندماج الممكن في الحياة. لذلك يكون للسلم والسلام دورا مهما في زرع أفق الأمل في التعايش وفي الأنس.

---

[475]. ما جاء في الرسالة (فإنه كتب إليها :"فكري يا أم الإسكندر في أن كل [24ب] ما تحت الكون والفساد داثر وأن ابنك لم يكن يرضى لنفسه بأخلاق الصغار من الملوك فلا ترضي لنفسك عند موته بأخلاق الصغار من أمهات الملوك ومري ببناء مدينة عظيمة حين يرد عليك خبر الإسكندر وابعثي في أن يحشر إليك الناس في جميع بلاد لوبية وأرفى وآسيا ليوم معلوم فيكون في ذلك اليوم جمعهم في تلك المدينة للطعام والشروب والسرور ومري أن ينادى فيهم أن لا يوافيك كل من أصابته مصيبة ليكون ذلك مأتم بسرور على خلاف مأتم الناس بالحزن " فلما أمرت بذلك لم يوافها للوقت الذي حددت إنسان .فقالت ما بال الناس تخلفوا عنا مع ما قدمنا ؟فقيل لها :إنك أمرت ألا يوافيك أحد أصابته مصيبة وكل الناس قد أصابتهم مصائب فلم يوافك أحد .فقالت يا إسكندر! ما أشبه أواخرك بأوائلك !لقد أحببت أن تعزيني عن المصيبة بتلك التعزية الكاملة إذ لست في المصائب ببدعٍ ولا مخصوصة بها على واحد من البشر) الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سبق ذكره، ص 28.

لقد حرص الكندي على أن يبين مفعول النسيان من حيث أنه استراتيجية ومنطق للحياة حيث يقول: "كل شيء فاتنا أو فقدناه فقد فات خلقا كثيرا وفقده خلق كثير كلهم قنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج بعيد من الحزن.... منهم من عدم الولد وهو فرح ومنهم من مات ولده وقد سلا وهو فرح وكذلك يعرض في المال وفي جميع قنية العالم الحسية وجميع مرادات أنفس البشر وإذن إنما الحزن وضع لا طبع لأنا إذا وجدنا إنسانا سلب ملكا فحزن وكثير ليس لهم ذلك وليس هم بحزّان"[476]، فالإنسان هو نفسه سبب أحزانه ومادام هذا هو الحال فإن الحزن ليس ضروريا ولا طبيعيا بل هو من وضع الإنسان. وأن كل ما يفقده المرء قد سبقه غيره من الناس في فقدانه وهم مع ذلك أبعد ما يكونوا عن الحزن فقد نحزن لأمر فقدناه ونجد غيرنا فرح بالرغم من فقدانه للشيء نفسه ويبدو أن هذا حال جميع الأمور الحسية، وعليه وجب الابتعاد عن المادة والشهوة والغضب لأنها السبيل إلى الحزن. لذلك يصر الكندي على أن لا يجعل من الحزن طبعا إنسانيا، وفي ذلك فهي دعوة واضحة للابتهاج والإحساس بالسعادة التي تعد من مقومات الحياة الإنسانية حيث يقول"... فينبغي أن لا نضع لأنفسنا شيئا رديئا إذ الحزن من الرداءة على ما قدمنا فإن من وضع لنفسه شيئا رديئا هو عديم عقل، ولا ينبغي أن نكون عدماء عقولنا... لأن العادم عقله لا فرق بينه وبين باقي الحيوان غير الناطق"[477].

---

[476]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص 15

[477]. المصدر نفسه، ص 16

ب: التقنية أو الحيلة في ذلك

الإيمان أن المصائب هي قدر لجميع البشر والشعور بهذا القاسم المشترك بينهم لابد أن يعمل على تقويتهم وأنه "من لطيف الحيلة أن يتذكر المرء أحزان من سبقوه من الناس حتى يستمد منها الصبر والقوة، "فإن لنا بذلك قوة عظيمة في السلو"[478]، وهكذا يلجأ الإنسان في خضم ممارسته الحياتية إلى التذكر وفي كثير من الأحيان نجد أن هذه العملية لا تخضع لقواعد معينة بقدر ما تتوقف على طبيعة الفرد وخصوصية أحداثه وظروفه... فرح، حزن، يأس. معاناة... كل هدا يخزن في الذاكرة ويطفو على سطح الحاضر بشكل عفوي يترجم تفاعل الذات مع نفسها وغيرها... فالإنسان يتذكر لاتخاذ موقف، أو للرد على موقف أو للتسلية أو للتأسف، أو للمقارنة أو للتبرير أو للمقارنة، أو للمفاخرة أو للمديح أو للهجاء أو للدعاية... لذلك نستدعي ذكرياتنا لمواساة غيرنا فيكون الحدث قاسما مشتركا مثلما كان الألم أو الفقد أمرا مشتركا.

إن عيش التجربة ذاتها واسترجاعها يخفف من حدة الألم الذي يتركه في النفس كون هذا المصير المشترك يعزز قوة المرء بنفسه ويمنعه من الاستغراق في الماضي والتطلع إلى الحاضر بما يتطلبه ذلك من رغبة وعقل وإرادة.

3 . تقنية المصير:

نفهم مما سبق أنه من الواجب عدم استباق الحزن حتى يقع فإن حصل وكان أمرا واقعا وجب التلطف قدر الإمكان بالنفس والعمل على تقصير مدته، وعلى ما يبدو أن الكندي

[478]. المصدر نفسه، ص 14.

كان يرى أن المستقبل يزخر بالعديد من الإمكانيات والتي لن تتحقق جميعها بالضرورة من أجل ذلك كان يؤكد على عدم استسلام المرء لهمومه وأحزانه قبل وقوعها لأن في ذلك تحديد لمصيره وإنطلاقا من منظور الإيمان بفكرة الزوال يقر الكندي بمفهوم للطبيعية البشرية خص به الفلسفة العربية الإسلامية حينها، ونعني به فكرة المصير.

أ-التوصيف

إن القول بأن الإنسان معفي من أن يصيبه شيء من الأذى لا يمكن أن يوجد لأن طبيعية الإنسان من حيث أنها طبيعية بشرية تستدعي القول بأن المصائب ممكنة لذلك ينبغي العلم " أنا إن أردنا أن لا نصاب بمصيبة فإنما أردنا أن لا نكون البتة، لأن المصائب إنما تكون بفساد الفاسدات فإن لم يكن فساد لم يكن كائن فإذن إن أردنا أن لا تكون مصائب فقد أردنا أن لا يكون الكون والفساد في الطبع... فإن أردنا أن لا يكون ما في الطبع فقد أردنا الممتنع ومن أراد الممتنع حرم مراده ومن حرم مراده فشقي"[479].

ليس من نافلة القول بأن الكندي يقر هنا بجبرية الفعل وإنما من منظور المؤمن يقر بأن الشر أو الخير قيمتان متعلقتان بالطبيعة البشرية ولذلك فإن التنزه عن أحدهما خاصة ما تعلق به من شر لا يمكن أن يكون، فهو يعمل على ربط المصائب بالوجود الإنساني. من منطلق أن: "للمحنة معناها وغايتها هي أن نقرر ما إذا كنا جديرين بالسعادة وذلك يعني

[479]. الكندي، **الحيلة في دفع الأحزان**، مصدر سابق، ص16.

جوهريا أنه ما لم يكن لنا الاقتدار على الفعل والتغلب على المحنة فإن ماعدا ذلك خلو من القيمة"[480].

ب/التقنية أو الحيلة في ذلك

تظهر في قول الكندي حينما يقول: "إن لم يكن فساد لم يكن كائن""[481]، هي ربط الوجود الإنساني بالمعاناة... فالمر يعاني إذا ملك ما يريد خشية فقدانه ويعاني إذا ملك مالا يريد ويعاني أيضا إذا تعذر عليه بلوغ ما يريد... فالوجود معاناة سواء كانت معاناة جسدية أو فكرية، وأن في نهاية الألم والمعاناة نهاية للوجود الإنساني، وعليه فل يكن الإنسان على يقين تام أن رغبته في أن لا يصاب بمكروه أو أذي ما يعادل رغبته في ألا يوجد" وألا يكون هناك كون ولا فساد"[482]، وهذا يعني أن المصائب والأحزان تلازم المرء لكونه كائن فاني وزائل. ولهذا وجب عليه أن يتدبر نفسه جيدا فيكون حاله فيها "كحال الملك الجليل الذي بلغ من عظمته ألا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا"[483]، فإذا كان الحزن واقعا بين "فقد للمحبوبات" و"فوت للمطلوبات" كان لزاما الحرص على تفادي متاعب الطلب وألام الحرمان والنقص حتى لا ينغص راحته في الحياة الدنيوية ويفقدها في الحياة الأخروية الخالدة .

ويشير الكندي إلى أن تجربة الحزن تجعل المرء يعتقد أن ألمه أو حزنه مصاب جلل، حزن فريد من نوعه إنه ألم من نوع خاص وأن لا أحد يستطيع أن يتصور طبيعة حزنه

---

[480].Alain.EsquissesIII.**La recherche du bonheur**.PUF.Paris p31

[481]. الكندي، **رسالة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص16.

[482]. المصدر نفسه، ص16.

[483]. عبد الرحمن مرحبا، **الكندي**، مرجع سبق ذكره، ص127.

وألمه. وللخروج من هذه الحالة وتجاوزها لابد أن يدرك أنه مادامت مسببات الحزن واحدة عند الجميع فإن الحزن قاسم مشترك بينهم وإن اختلفت درجته وحدته وعليه كان واجبا على الإنسان أن لا يساير الحياة بعد أن وقف على حقيقتها وما يعتريها من تغير والأهم أن لا يجعل آماله معلقة بآماني بعيدة المنال وينبغي له أن يرضى بما هو كائن إذا لم يستطع تحصيل ما ينبغي أن يكون وفي ذلك قول الكندي "ما أحسن سعادة من لم يرد أن تكون الفانيات كما يشاء ولكنه أراد أن تكون كما ينبغي لها أن تكون"[484]، وليكن على يقين أن أثمن الأشياء وأنفسها إذا تأملها المرء ووضعها في موضعها الحقيقي وجدها أتفه من أن يحزنه فقدانها فهي في جوهرها لا تعلو عن حصى الأرض وحجارتها.

4 . تقنية المشاركة واستراتيجية الاجتماع البشري:

إن الإنسان مدني بطبعه وفي هذا تأكيد على ضرورة وأهمية الاجتماع الإنسان، لأن الإنسان لا يستطيع تحصيل حاجاته، بمفرده بل لأنه لا بد له من التكافل والتعاون. تتلخص هذه التقنية، الحيلة، في تصورين لدي الكندي يؤدي كل واحد منها دور الآخر في ضوء هدف واحد يتلخص في تحقيق الوجود الاجتماعي الذي هو الهدف الباطني للكندي، ونعني بذلك: الشراكة ومنطق التكافل في رد الأحزان والتصور الثاني العدل ومنطق الإنصاف. فإذ كانت حرية الاختيار المدفوعة بفعل الإرادة الراغبة في الفعل عامل لتحقق الوجود الأنطولوجي فإن الوجود الاجتماعي لا يتحقق إلا من خلال حسب الكندي لا يتحقق إلا من خلال علو النفس ورغبتها في بلوغ مراتب أخلاق الملوك,

[484]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سابق، ص9.

1 ـ الشراكة ومنطق التكافل :

لا اختلاف على اجتماعية الإنسان أي "أن الذات هي ماهي ومن هي في تواصل كياني ولغوي لا انفكاك لها منه مع ذات أو ذوات أخرى"[485]، قد نجهل من الكيفية التي نشأت بها هذه الاجتماعية ولكن الأكيد أنه هذه الصفة أو الميزة هي جوهرية ومُشكلة لماهية الإنسان وذاته أيضا... ولو لم يكن الأمر كذلك لاستحال علينا الحديث عن الشراكة والتكافل لأنهما قيمتان اجتماعيتان.

أ- التوصيف

لا بد من معرفة أن "جميع الأشياء التي تصل إليها الأيدي مشتركة لجميع الناس وإنما هي مجاورة لنا لسنا أحق بها من غيرها، وأما الأشياء التي هي لنا وغير مشاركة لغيرنا فهي التي لا تصل إليها الأيدي ولا يملكها علينا غيرها والتي هي قنية أنفسنا من الخيرات النفسانية فهذه هي التي لنا العذر في الحزن عليها إن فقدناها من أنفسنا... لأنه من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكوه بالطبع حسود فينبغي أن لا نقرف أنفسنا بالحسد"[486].

يتبين من ذلك أن الحزن بالنسبة للكندي لا يكون على أشياء ليست من ملكنا، وأن كان ذلك فإن مرده إلى الحسد، وهو طبع منبوذ. لذلك يحرص الكندي على تفعيل منطقين منطق الإقرار بالغيرية من حيث أن محبة الغير تدفع الحزن، ومنطق التعفف حتى لا نصل

[485] . ناصيف نصار، **الذات والحضور**، مرجع سابق، ص259.

[486]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص17.

إلى الرذيلة، الحسد، والذي هو منبوذ بالقوة. إذ من غير الجائز أن يستحوذ المرء على كل شيء مانعا بذلك غيره من الوصول إليه لأن ذلك من طبع الحسود وينبغي أن نعي أن القنيات هي: "عارية ـ أمانة مستعارة ـ من مبدعها جل ثناؤه يستردها متى شاء وعلى يد من يريد ليهبها لمن يريد"[487].

ويتضح ذلك التناغم الاجتماعي الذي يحرص الكندي على تحققه في مستوين يتعلق الأول منه بصيغ التصرفات الاجتماعية للأفراد، وبما وهبه الله لنا في طبيعتنا.

أما فيما تعلق بالتصرفات والسلوكات الاجتماعية فإن الكندي يلخصه في فعل الإعارة وما يتبعه من تصرفات قد تدفع الإنسان إلى الحزن حيث يقول: "أن كل ما لنا من القنية المشتركة فهي معنا عارية لمعير هو مبدع القنية جل ثناؤه يمكن أن يتناول عاريته متى شاء ويدفعها إلى من شاء... وقد نظن أنه إذا تناولها منا بأيدي الأعداء أنه يسئ إلينا... إن المعير له أن يتناول ما أعار ويرتجعه على يد من أحب، ومن إذا أعير شيئا ظن أنه ملكه فهذا خارج من باب الشكر لأن أقل ما يجب من الشكر على المعار رد العارية إذا أراد ارتجاعها المعير مع طيبة نفس وبهج بالإسراع إلى تلبية المعير في ردها فإذن من حزن على رد ما أعير فقليل الشكر إنما نحزن لأن المعير ارتجع عاريته على أيدي أعدائنا لأنه ليس واجبا أن يكون رسول المعير في ارتجاع عاريته كما نهوى في الصورة والخلق والمحبة لنا والزمان وإذ ذلك غير واجب"[488].

---

[487]. عبد الرحمن مرحبا، **الكندي**، مرجع سبق ذكره، ص ص 126-127.

[488]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق،ص18.

أما ما تعلق بما وهبه الله لنا فيتمثل في قوة العقل وحسن تدبره للأشياء وهي من بين المتع التي تظهر رغبة جامحة لأجل استعمالها لذلك يري الكندي أنه من الواجب" أن لا نحزن لعلة مخالفة الرسول بهيئته لنا فإن هذه من أخلاق الصبيان وجميع من لا تمييز له [لا عقل له] وينبغي أن يكون منا على بال أنه إذ لم يرتجع المعير منا أنفس ما أعارنا [كالعقل مثلا] بل خسائس ما أعارنا فقد أحسن إلينا كل الإحسان"[489]، ولذلك هذا الحال لا مناص لنا من الصبر والشكر.

وأكيد أن لإهتمام الكندي بالعقل دلالة جوهرية إذ يشير إلى الحياة الدائمة الخالية من الألم وهي ما اصطلح عليه ابيقور بالمتعة العقلية التي اعتبرت اسمى من المتع الجسدية ربما لأن الجسد يعنى باللحظة فهو يعيش الحاضر عكس العقل الذي يملك ميزة الترحال بين الماضي والمستقبل. والإنسان الحكيم من بمقدوره تذكر المتع الماضية والتطلع إلى متع غيرها في المستقبل وهو بذلك يحاول تجاوز ألم الحاضر فلا يبق أسير حالة الحزن والضيق ومهم أن نشير إلى أهمية هذه المسألة فرجوع المرء بذكرياته إلى الماضي وما يصاحب ذلك من شعور بالفخر أو الحزن أو الألم يعتبر عامل مساعد لتكوين مشاعر التعاطف والتآلف لأن اشتراك الناس في هذه الآلام والأفراح يولد في داخلهم شعورا بالترابط ويقويهم أمام شتى أنواع الألم.

[489]. المصدر نفسه، ص ص 18-19.

ب ـ التقنية أو الحيلة في ذلك:

يواصل الكندي وصف علاجه قائلا "أن من حزن على أن لا يملك الناس ما لهم أن يملكوه بالطبع حسود فلا ينبغي أن نقرف أنفسنا بالحسد إذ هو أكمل الشرارات"[490]، ولنعلم أن ما عندنا وما هو متاح لنا أمر مشترك بين جميع الناس، ولا نملك الحق فيه وفي امتلاكه أكثر من غيرنا أو على حسابهم ولا بد أن نركز على ما يسميه الكندي بالخيرات النفسانية أو الخيرات الروحية وهي التي تستدعي أن يحزن المرء لفقدانها.وإذا قدر للمرء أن يحزن ويبكي فليكن بكاءه على إهماله لنفسه حتى صار عبدا لرغباته ناسيا أنه يكون بنفسه لا ببدنه فالنفس باقية والجسد فان وعليه "إذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ولا يسلب منا ما هو محبب إلى نفوسنا وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة وعلى تقوى الله.

فتلك خير بضاعة ـ وأن نعكف على العلم والفكر ففي العلم سعادة وفي التفكير والتأمل فرح ولذة وإذا تأسى الإنسان على شيء فليتأسى على عدم بلوغه مقاما ساميا في العالم الحق الدائم البريء من الآفات والذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذي يعيش فيه الإنسان فوق الأحزان والآلام"[491].

[490]. المصدر نفسه، ص17.

[491]. عبد الرحمن مرحبا، **الكندي**، مرجع سبق ذكره، ص129.

وحتى يكتمل العلاج لا بد من أن يتصف المرء بميزة الرضا والقبول، بمعنى أن يدرك الإنسان أن ما لديه وما هو مشترك بينه وبين غيره من الناس هو في نهاية الأمر "عارية لمعير هو مبدع القنية"[492].

يمكنه أن يسترد عطائه متى شاء ويعطيه لمن شاء ولو لم يتم الأمر على هذا النحو لما وصلنا عطاءه مطلقا، وعليه ينبغي أن نستحي من وضع المعاذير الصبيانية السخيفة لأنفسنا في الحزن على ارتجاع المعير لعاريته إذ ذلك غير واجب ووجب أيضا أن لا نحزن "لآن المعير ارتجع عاريته على أيدي أعادينا لأنه ليس واجبا أن يكون رسول المعير في ارتجاع عاريته كما نهوى في الصورة والخلق والمحبة لنا والزمان وإذ ذلك غير واجب فواجب أن لا نحزن لعلة مخالفة الرسول بهيئته لنا فإن هذه من أخلاق الصبيان وجميع من لا تمييز له"[493]، ففي نظره لا يجب أن نأسف وتتحسر على ما فاتنا من اللذائذ والأمور الطيبة، ولا نشغل فكرنا بها فإن هذه ميزة أخلاق الملوك كونهم "" لا يتلقون مقبلا ولا يشيعون ظاغنا بل يتمتعون بكل ما يشاهدون بأركن فعل وأظهر استغناء... فأما ضد ذلك فمن أخلاق صغار العامة وذوي الدناءة والشره وشدة الحرص فإنهم يتلقون كل مقبل ويشيعون كل ظاغن[494]، ذلك أن التشبه بأخلاق الملوك والعزوف على أخلاق صغار الملة يفتح الباب أمام المرء لكي يأمل في الحياة. إن الأمل ينم على الرغبة في الاشتهاء لذلك فهو بمثابة الإرادة في أو الكوناتوس حيث يتميز الكندي هنا من الناحية الاجتماعية على من يلحقه من الفلاسفة سواء

[492]. الكندي، **الحيلة في طرد الأحزان**، مصدر سابق، ص18.

[493]. المصدر نفسه، ص 18.

[494]. الكندي المصدر نفسه، ص9.

الفارابي أو ابن خلدون في جعل الاجتماع البشري مبني على فعل التساكن الاجتماعي المرغوب فيه، هو بذلك يحقق السبق في ربط الاجتماع البشري بالمحبة أو بالحب في إدراك المعرفة[495]، إن اجتماعية الذات الإنسانية تفرض نوعا من التفاعل بينها وبين غيرها من الذوات، تفاعل يقتضي نوعا من التغيير والاختلاف من الداخل أو من الخارج من هنا كان معيار نجاح الحياة المشتركة مرهون بقدرتها على صنع ووضع قيم مشتركة. فلا قيمة للقيم خارج إطار الاجتماعية بدليل أن الفضائل تتغير أسماؤها إذا تعلقت بالفرد وحده دون غيره الإستدلال بقول مسكويه من كتاب إيتيقا الموت والسعادة.

2. العدل ومنطق الإنصاف:

إن العدل يخفف عنا ذلك القلق الذي يسكننا على نحو دائم تجاه أحوالنا وذواتنا وحتى مع الآخرين، أن نؤمن بمبدأ العدل يعني تساوي بين الأفراد إلى حد ما ولا نعني المساواة القانونية بقدر ما نتكلم عن العدل الإلهي الذي قدر لكل فرد نصيبه من الفرح ومن الحزن بحسب المعنى الذي يتجلى في قوله تعالى: "وتلك الأيام نداولها بين الناس".

أ ـ التوصيف

ليس للعدل والعدالة بالمفهوم الذي قد يتبادر إلى الذهن مكان هنا، ولكن العدل الذي يقصد له الكندي يحيلنا على مرادف له ونعني به الإنصاف لأن الإنصاف هو في جوهره إحقاق للحق في صيغ التناسب.

[495]. كتاب: محمد سهيل طقوس، **تاريخ الدولة العباسي**ة، دار النفائس، بيروت لبنان،ط7، 2009م، ص ص113. 151.

ولذلك يربط الكندي العدل هنا بمسألة الامتلاك، المقتنيات، حيث يقول: "أنه إن كان واجبا أن نحزن على المفقودات والفائتات فواجب أن نحزن أبدا وواجب أن لا نحزن البتة فهذا تناقض فاحش لأنه إن كانت علة الحزن فقد المقتنيات الخارجة عنا وفوتها وكان الحزن مكروها ألا ينالنا وكان علته ما ذكرنا فإنا إذا لم يكن لنا قنية خارجة عنا ولم نطلبها لم يعرض لنا حزن لأنه لا يعرض لنا فقدها ولا فوتها فيجب أن لا نقتني لئلا نحزن البتة. فإن كان يجب ألا نقتني وكان مع عدمنا القنية حزن فإذن الحزن واجب أبدا إذا لم نقتن. فإذن الحزن واجب أبدا: إن اقتنينا أو لم نقتن. فإذن قد وجب إن كان يجب أن نحزن أبدا أن لا نحزن البتة وان نحن اقتنينا أو لم نقتن أن لا نحزن البتة: فهو كله تناقض وخلف"[496].

وللخروج من ذلك يقدم الكندي حيلته والتي يمكن أن نلخصها في قانون الاكتفاء الذاتي autarcie حيث يقول: "ليس بواجب أن نحزن وما ليس بواجب فينبغي للعاقل أن لا يفكر فيه ولا يستعمله وسيما هو ضار مؤلم، بل يجب أن نقلل القنية إذ كان عدمها وفوتها. إذ كانت من الخارجة عنا . سببا للأحزان"[497].

ب ـ التقنية أو الحيلة في ذلك:

والأهم أن يتذكر الإنسان ما بقي له لأن في الأمر تعزية له عما فقده، هذا وينبغي أن نعلم أنه لم يأخذ منا "أنفس ما أعارنا بل خسائس ما أعارنا فقد أحسن إلينا كل الإحسان والواجب أن نفرح ببقاء زينة عواريه الشريفة علينا فقد ترك الأفضل الأكثر أعني ما لا تصير

[496]. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، مصدر سابق، ص19.

[497].المصدر نفسه، ص20.

إليه يد ولا يشركنا فيه أحد وهو العقل ويقدم الكندي تدعيما لذلك مثالا عن نيرون ملك رومية "أنه أهدى إليه مهد قبة بلور مثمنة عجيبة الصنعة فعرضت عليه وعنده جماعة من الناس فيهم رجل فيلسوف... فالتفت إلى الفيلسوف فقال: ما تقول في هذه القبة ؟ فقال: أقول أنها قد أظهرت منك فقرا ودلت على مصيبة عظيمة أنت تعرفها فقال له: وكيف ذلك؟.

قال: لأنها إن عدمت فميؤوس لك أن تملك مثلها فأبدت فقرك عن مثلها، وإن عرضت لك آفة أعدمتكاها أدخلت عليك مصيبة عظيمة... [وبالفعل] فإن الملك خرج متنزها... وأمر بحمل القبة فيما حمل له لتبنى في متنزهه فغرق المركب الذي كانت فيه ولم يعثر عليها... وجهد أن يصب لها شبها فلم يصبه لها حتى مات. فلذلك نقول: من أحب أن تقل مصائبه فليقلل قنيته من الخارجات عنه"[498]، فوجب على المرء أن يصبر على أحداث الزمان والأهم أن يرضى بما يجري عليه أو يصيبه فلا حيلة له في دفعه أو منعه. بالرغم من أن ذلك يصعب أن يتقبله كل إنسان فلابد أن يعي المرء مسألة مهمة تكمن في أنه إذا كان المرء يحزن لفقدان محبوباته فينبغي أن يحزن أبد الدهر وأن لا يحزن في أن الوقت وهذا تناقض واضح لأنه إذا كان سبب الحزن وعلته فقدان المرء لقنياته فهذا يعني أن عدم امتلاكه لهذه الأخيرة يعني انعدم الحزن لأننا لا نحزن على ما لا نملك، < فوجب أن لا نقتني لأن لا نحزن البتة"[499].

[498]. المصدر نفسه، ص 19.

[499]. المصدر نفسه، ص 19.

ومع ذلك أن نعدم الأشياء والمقتنيات هو نفسه مصدر دائم للألم والحزن وإذا سلمنا بما سبق سيكون علينا أن نحزن سواء ملكنا أو لم نملك " إذن يجب أن نقلل القنية مادام عدمها أو وفوتها ـ إذا كانت من الخارجة عنا ـ سببا للأحزان... وهذا معنى قول سقراط لما سئل عن عدم حزنه بالقول :لأني لا أقتني ما إذا فقدته حزنت عليه"[500].

الإنسان كما أنه أي الكندي، لا يتوان من جهة أخري في مقاربة تحقق الوجود الاجتماعي في الحرص بالتذكير على مفعول معالجة النفس، واستعمال متعتها في تحقيق أكبر قدر من الانسجام، أو ما يمكن تسميته بالرضا لذلك يري أنه ينبغي "أن نحتمل في إصلاح أنفسنا من بشاعة العلاج وصعوبته واحتمال المؤن فيه أضعاف ما نحتمل من ذلك في إصلاح أجسامنا... لأن إصلاح أنفسنا إنما هو بقوة العزم على المصلح لنا لا بدواء مشروب ولا بألم حديد ولا نار... بل بالتزام النفس العادة المحمودة في الأمر الأصغر الذي لزومه سهل علينا ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم ما هو أكبر منه فإذا اعتادت ذلك يرقى بها إلى ما هو أكبر من ذلك في درج متصلة حتى تلزمها العادة في لزوم الأمر الأصغر فإن العادة تسهل بما وصفنا ويسهل بذلك الصبر على الفائتات والسلوة عن المفقودات"[501].

5 ـ العلم بالحزن:

ليس غرض العلم بالحزن معرفته بقدر ما هو التحكم، فيه لأن معرفة جوهر الشيء مهم من حيث أنه يمكننا من فهمه وهذا ما طبقه الكندي على مفهوم الحزن فحتى نحدد

[500]. المصدر نفسه، ص20.

[501]. المصدر نفسه، ص12.

أسبابه وطرق علاجه وجب أن نعرف ماهيته. ولما كان الإنسان عدو ما يجهل كانت المعرفة هي التي تحررنا من أوهامنا وتجعلنا أكثر تحكما في زمام الأشياء.

لقد كان أعظم هم وحزن يصيب الإنسان هو فكرة الموت ذلك المجهول اللامرغوب الذي يتربص به أو بمن هو عزيز عليه والذي لا مهرب منه وفي ذلك يقدم الكندي تشخصيا للموت ومعالجة يمكن تلخصيها فيما يلي: إن الموت قدر محتوم وهو جزء من ماهية الإنسان مثل النطق والتفكير تماما. كما أن النفس لا تموت بل تتحرر من شوائب البدن والجسد لتسير نحو عالم العقل حيث الخلود والسعادة الدائمين.

التوصيف:

حيث يقول"... لا ينبغي أن نكره الذي ليس برديء وإنما ينبغي أن نكره الرديء... فإنه لا يظن أن شيئا أردأ من الموت والموت ليس برديء فأما الموت فإنما هو تمام طباعنا، فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بتة، لأن حد الإنسان هو الحي الناطق المائت والحد مبني على الطبع، أعني أن طبع الإنسان أنه حي ناطق مائت فإن لم يكن موت لن يكن إنسان، لأنه إن لم يكن ميتا فليس بإنسان فإذن ليس برديء أن نكون ما نحن، إنما الرديء أن لا نكون ما نحن فإذن الرديء أن لا يكون هناك موت"[502]، لأن في انعدام الموت انعدام للإنسان.

ولذلك لا يغدو الموت رديفا للحياة بقدر ما هو الحياة نفسها لأنه من طبيعتها. قد يكون هذا الموقف متوافقا مع ذلك التعريف الذي يورده الكندي للفلسفة باعتبارها موت، موت

[502]. الكندي، المصدر نفسه، ص20.

الشهوات ولكنه في جانب آخر يبدو بأنه متوافق مع الفلسفة الرواقية، في أن الذي يجعلنا نشعر بالألم هو الحس ولما كان الحس ينعدم بالموت إذن لا ألم هناك. وإذا كان الخوف من الموت هو خوف لما هو مجهول فهذا أمر له ما يبرره إذ يقول الكندي ": إن الغذاء لو كان ذا عقل وهو في الكبد إلا أنه لم يشاهد غيرها ثم قصد لنقله عنها لأحزنه ذلك...{وإن المرء} إذا خرج في هذا الفسيح وجماله تم قيل له تعاد إلى الرحم وكان في ملكه جميع الأرض وما فيها لدفعه وأسلمه على أن لا يعاد إلى الرحم وكذلك هو في هذا المحل الذي هو الدنيا شديد الجزع على فراقه"[503]... فالإنسان في تكوينه وخلقه يمر بمراحل وكل مرحلة يتخطاها ينفر من العودة إليها ولو خير بين بقائه في الحياة الدنيا والرجوع إلى رحم والدته لإختار البقاء في هذه الحياة لما خبره من متع وملذات حسية حتى وإن كانت هذه الأخيرة سبب شقائه وآلامه وذلك لجهله لما سيجلبه له الموت من نعم وخيرات خالدة وحياة دائمة خالية من الألم فمتى صار المرء إلى: "المحل العقلي العادم للآلام الحسية والقنيات الحسية التي هي تتابع كل الآلام الحسية والنفسية وفيه الخيرات التي لا تنال قنيتها الأيدي والآفات فلا يخرج مالكها عن ملكه شيء البتة... لو قيل له أنك ترد إلى هذا العالم الذي كنت فيه لكان جزعه من ذلك أضعاف جزع الذي قيل له أنك ترد من هذا الفسيح الدنيائي في حلوك {أي ظلمات} الرحم"[504]، وعليه فلا علاج للخائفين سوى بإقناعهم أنه بالموت تصير النفس إلى ما هو أصلح وأفضل مما كانت عليه في حالتها الأولى.

---

[503]. المصدر نفسه، ص29.

[504]. المصدر نفسه، ص ص29 . 30.

ب/ التقنية أو الحيلة في ذلك:

بديهي أن لا يدرك المرء كل أمانيه وأن لا يحقق كل ما يبتغيه بما في ذلك من فقدانه الإنسان للأشياء المحبوبة أو المرغوبة وهذا راجع لحقيقة ثابتة هي أن عالمنا متغير لا دوام ولا ثبات فيه لأن ميزة الدوام والبقاء لا تكون إلا في عالم العقل أو العالم المعقول بالضرورة وعليه حتى لا تضيع محبوباتنا أو نعجز عن تحقيق رغباتنا وجب علينا التطلع إلى العالم العقلي، ومن هنا نكون واثقين أنه "لن يسلبنا قنياتنا أحد ولن تستولي عليه يد أجنبية ولن نفقد محبوباتنا لأنه لن يطرأ عليها آفة، لن ينالها الموت، لن نضيع مرغوباتنا لأن المرغوبات الفعلية يؤازر بعضها بعضا أما القنيات الحسية فمبذولة لجميع الناس ومعرضة للضياع وليست بمأمن من الفساد والتغير"[505]، أكيد لا يولد الإنسان مزودا بكل ما يحتاج ولكنه رزق ملكة العقل التي تؤهله لضبط نفسه والسيطرة على غيره من الحيوانات ومع ذلك يبقى الإنسان جاهلا لآليات ضبط هذه النفس وترويضها وكل ما زادت متطلبات هذه النفس وتعلقها بالأمور الزائفة زاد حزنه. فمن لم يتفادى الحزن بعد أن عرف أسبابه فهو في خوف وجزع وقلق دائم لأنه سوف لن يعدم فوت مطلوب أو فقد محبوب بلغة الكندي وهذا طبيعي في عالم التغير والفساد .

من خلال التوصيفات التي يتناولها الكندي نلمس خطابا مهتما بالذات من خلال تهذيبها وتوجيهها وتدبير تصرفها، وكيف يمكن للنفس أن تكتفي بذاتها وأن تختار بحرية أن تقف موقف اللامبالاة تجاه الظواهر الخادعة وتسير في هدوء وسكينة نحو حاول الكندي أن

[505]. عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة**، مرجع سبق ذكره، ص309.

يقدم فلسفة علاجية للنفس من أسقامها فبعد تحديد الداء ومعرفة أسبابه هاهو يعطينا تقنيات العلاج فلم يعد البدن وحده الذي يعاني المرض بل كذلك النفس والروح فإذا كان الطب هو ميدان علاج الجسد كما صرح به ابن رشد في كتابه كليات الطب حين قال: "إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادئ صادقة يلتمس بها حفظ صحة بدن الإنسان وإبطال المرض وذلك بأقصى ما يمكن في واحد من الأبدان "فإن ميدان علاج النفس هو الفلسفة، فإن كان الطبيب يسعى للحفاظ على الحياة فإن عمل الفيلسوف هو أن يجعل هذه الحياة جديرة بأن تعاش .

خـــاتـــمـــة

إن عمل الكندي لم يكن غرضه الاهتمام بمحاولة صريحة للتوفيق بين مفهوم العقل كما أتت به الفلسفة اليونانية وما هو موجود في الدين، وإنما كان محاولة لبناء فلسفي غرضه يكمن في بناء مفهوم لمعني السعادة من خارج الدين.

ولذا كان ذلك التنوع في محاولته لإلحاق المفهوم بنظرية المعرفة وسحبه على مفهومه في النفس والموضوعات المجاورة لها لا لشيء سوى لأن يضع موضوع الفلسفة أو جوهر موضوع الفلسفة في صلب التفكير الفلسفي، ولذلك يلاحظ الأستاذ محمد المصباحي في كتابه العقل عند الفلاسفة المسلمين أن الكندي في رسالته في الحيلة لدفع الأحزان يحمل نفس ضرورة العمل النضالي ضد الجسد، وذلك بقمع الشهوات والأحاسيس والانفعالات لغاية تطهيرية، إيمانا منه بالوجود الاسمي الذي يماثل بينه وبين العقل.

فالمماثلة بين المتعة والعقل لا تخص الفلسفية الأخلاقية فقط وإنما تحقق القول بالفلسفة على أساس أنها تدبير للذات. فموضوع الذات أو الأنية بمصطلح الكندي، تسمح للفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة بأن تتقول بفلسفة مستقلة للذات.

فإذا ما كانت الفلسفة في جانب مهم منها ونعني به مبحث الميتافيزيقا هو بلا منازع مجالها الذي من خلاله أرادت الفلسفة أن تحتكر مركز البحث فيه فإن البحث في المتعة اليوم يغدو بلا منازع مبحثا فلسفيا ولكن خارج دائرة البحث عن الحقيقة باعتبارها مبحثا ميتافيزيقيا لا لشيء سوى لأن العلم أجاب على كثير من تلك الأسئلة التي تتعلق بحقيقة الوجود، ولكن ذلك لا يمنع التفلسف اليوم بأن يشتعل من خلال المتعة، ميدان الفلسفة

الأخلاقية، على مجالات الحقيقة ضمن مبحث الحواس ذلك"" لأن سؤال المتعة هو أكثر وجاهة بل نجاعة أيضا، من سؤال الحقيقة. لأن صلب وجودنا هو الذي يطرحه. إنها أجسادنا ورغباتنا التي تتحدث من خلاله. المتعة ليست سؤالا يبذل الفلاسفة مجهودا لخلقه وبنائه وإقناع الناس بأن هناك ضرورة ما تفرض طرحه، بل هو سؤال العين والأذن واللسان والأنف والرغبة، مطالبة تتم في تلقائية الحواس وأسلوب إشباعها والعالم الجدير بتوفير هذا الإشباع"[506].

إذا كان الكندي اليوم بعيدا من حيث تاريخيته عن هذا المطلب فإنه مع ذلك يبقي محل استفهام فلسفي حينها وهو الذي تكلف بتوضيح عواقب الحالات النفسية السالبة في مقابل وضع فلسفة للأمل، فلسفة لبناء قواعد إمكان العيش السوي بفضل تطهير الذات من شوائب القدر الذي يلحق بالذات الحالمة.

ولذلك فإن السعادة التي يبتغيها الكندي في ضوء تهذيب الأخلاق كما ستتضح عند مسكويه ويحي بن عدي وحتى عند ابن سينا أو بكيفية أخري في تحصليها عند الفارابي تكمن في الكيفية التي أراد بها هؤلاء شد انتباه الحاكم لضرورة الاهتمام بالسلوك كأساس لبناء الأمم أولا، وثانيا تصريف الناس عن ملذات الحياة التي لا تعد ضرورية قياسا بحقيقة تحقق وجودهم. وأكيد أن وجود خطاب فلسفي يلح على ضرورة الإهتمام بالنفس طرح معه العديد من المشكلات التي تحيط بمسألة الذات والحقيقة ،وتلك العلاقة تشمل الإهتمام بالنفس

[506] عبد الصمد الكباص، **الرغبة والمتعة**، رؤية فلسفية، مرجع سابق، ص32

والسيطرة على الأهواء وتحكيم العقل وقانونه، بنشوء علاقة متوازنة ومنظمة بين المرء وذاته تساعده على فهم الوجود والحياة من خلال تجربة فيها من التربية بقدر ما فيها من الجمال.

واليوم تتحين رسالة الكندي، الحيلة لدفع الأحزان ليس فقط من باب شد الانتباه لثراء الخطاب الفلسفي العربي والإسلامي بل لفتح أفق داخل الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة في تناول لفلسفة اليومي من حيث أن اليومي لم يعد هامش التفكير بل هو مركز التفكير الفلسفي لما للحواس من دور في امتلاك الحقيقة.

إن أهمية دراسة الرغبة من حيث أنها متعة بعيدة عن اللذة الحسية تفيد اعتدال النفس من طلب الاشتهاء، وهو ما يحيلنا في جانب مهم على كيفيات ترشيد مطالب الحياة مما يصلح أن يكون بمثابة مسطرة لتقنين الاكتفاء، وليس هذا باقتصاد مادي كما يخال لنا لأول وهلة بل هو اقتصاد في الرغبات التي لا تؤدي معني لمتعة عقلية.

إن الإنهمام بالذات أو تدبر الذات عند الكندي ينم عن رؤية واضحة بأن السعادة لا يمكن أن تتحقق خارج سؤال الأمل، والحلم في حياة سعيدة. مع العلم أن ذلك لن يحصل إلا بفعل الإرادة في السعادة، وفعل الإرادة يتعلق بالفرد كما بالجماعة لذلك حرص الكندي على أن يبين مستويات الحزن ومعالجته على مستوين الفردي وجمعوي بالرغم أنه لم يتبن رؤية سياسية ولكنها تبقي مع ذلك في حدود سياقها صالحة لأن تكون بذرة لفلسفة اجتماعية.

هذه النصوص الفلسفية توحي بل تؤكد للوهلة الأولى أصالة التناول الفسلفي لمفهوم الرغبة في الفلسفة العربية والإسلامية والذي يحتاج اليوم لإعادة قراءة معمقة تنطلق به إلى

ما يوفر لنا إعادة فهم لتاريخ الفلسفة العربية–الإسلامية من خلال مفهوم الجرذوم **Rhizome** (أو التشجير كما يترجمه البعض) والذي بفيدنا في كشف التصور الشبكي للفلسفة العربية.

فهل يمكننا بالعودة قراءة وبحثا لمثل هذه النصوص أن نتحدث عن مفهوم للتواصل في الفكر الفسلفي العربي؟ أو عن تواصلية إذا ما تم تفعيل مفهوم التصور الشبكي المنطلق من مفهوم الجرذوم Rhizome الدولوزي؟. لا تتأسس فلسفة العناية بالذات على معرفة نظرية للنفس بل لابد من أن تكون هذه المعرفة عملية تعمل على إحداث تغيير من خلال ما يعيشه المرء من تجارب وما يحقق من مكاسب تؤهل الفكر لا بلوغ الحقيقة بل ليكون قادرا على السؤال أو على حسن طرح السؤال ...فإذا كانت قدرة معرفة الذات لذاتها أمرا مؤكدا فإن المعضلة تكمن في قدرة هذه الذات على التغيير والأهم كيف نجعل هذا التغيير أمرا ممكنا.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. ابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الأندلس بيروت، 1983م.

2. الكندي، **رسالة القول في النفس المختصر**، من كتاب أرسطو وفلاطن وسائر الفلاسفة.

3. الكندي، **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان**، ضمن رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة.

4. الكندي، **رسالة في العقل**، ضمن رسائل فلسفية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1983م.

5. الكندي، **رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

ثانيا: المراجع

***- المراجع باللغة العربية:**

6. إبراهيم زكريا، **المشكلة الخلقية**، ط1، مكتبة مصر.

7. إبراهيم محمود، **النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر**، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2007م.

8. ابن العربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحي، ج2، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.

9. ابن العربي، **فصوص الحكم**، حققه وعلق عليه أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1400هـ/1980م.

10. ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ط2، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان 2002م.

11. ابن باجة، رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت.

12. ابن حزم ابن محمد على ابن أحمد، مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والآلاف، دار ابن حزم الأندلسي، بيروت، لبنان.

13. ابن عربي محي الدين، **الإسفار عن نتائج الأسفار**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،1367هـ-1948م.

14. ابن عربي محي الدين، **الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود**، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986م.

15. ابن قيم، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي ط2، بيروت دار الكتاب العربي،1973م.

16. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق تحقيق قسطنطين رزيق، نشر الجامعة الأمريكية بيروت.

17. ابن مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1952م.

18. أحمد عوض، أضواء على شوبنهاور، الدار العربية، القاهرة، 1960م.

19. ارثور سعدبيف، و.توفيق سلوم، **في الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف**، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان،2000م.

20. أرسطو، **الخطابة**، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق،2008م.

21. أرسطو طاليس، الأخلاق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1979م.

22. أرسطو طاليس، الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1، وكالة المطبوعات الكويت، 1979م.

23. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر، 1924م.

24. أفلاطون، **القوانين**، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م.

25. أفلاطون، محاورة المأدبة، وليم الميري، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف مصر 1970م.

26. الألوسي حسام الدين، **الكندي وآراء القدماء والمحدثين فيه**، ط1، دار الطليعة، بيروت، لينان، 1985م.

27. بدوي عبد الرحمن، **خريف الفكر اليوناني**، ط3، مكتبة النهضة، القاهرة.

28. بدوي عبد الرحمن، **موسوعة الفلاسفة ا ـج1 من إ إلى س**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

29. التركيتي ناجي، **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1982م.

30. تيزيني طيب، **من اللاهوت إلى الفلسفة العربية الوسيطية**، القسم الثاني، الفلسفة العربية الوسيطية في تحققها، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 2005م.

31. جيل دولوز، كلير بارني، **حوارات** . ترجمة عبد الحي أرزقان، أحمد علمي، إفريقيا الشرق 1999م.

32. حداد فاطمة، الشامخ: **الفلسفة النسقية ونسق الفلسفة السياسية عند سينوزا**، ترجمة سعيد جلال الدين، مراجعة صالح مصباح، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث 2017م.

33. خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال للنشر، 2004م.

34. دوستويفسكي . **مذكرات من العالم السفلي**، ترجمة زغلول فهمي، دار الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.

35. زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة الحديثة**، د.ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،1355هـ-1936م.

36. ساعد خميسي، **ابن عربي المسافر العائد**، ط1، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر 1431هـ-2010م.

37. سبينوزا باروخ، **الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، ط1، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،2009م.

38. شاكر محمود، **التاريخ الإسلامي الدولة العباسية**، الكتاب 5 الجزء الأول المكتب الإسلامي، دمشق سوريا، ط 5،1991م.

39. شوبنهاور، العالم إرادة وتمثلا، تر سعيد توفيق، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002م.

40. الصراف الصايغ نوال، **المرجع في الفكر الفلسفي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1983م.

41. صقر أبو فخر، **مقال الجنس عند العرب-1- نصوص مختارة**، ط3، منشورات الجمل،2007م.

42. صلاح الدين المنجد، **جمال المرأة عند العرب**، دار الكتاب الجديدة، بيروت،1969م.

43. طقوس محمد سهيل، **تاريخ الدولة العباسية**، دار النفائس، بيروت لبنان، ط7، 2009م.

44. عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق صالح حمدان، ط1، 1410هـ-1990م.

45. عبد الفتاح أحمد فؤاد، **الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية**، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003م.

46. الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ج3، دار العلم للملايين، بيروت لينان.

47. غيفين.أ. لويس، **أدب الحب وطوق الحمام لابن حزم**، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، الجزء الأول، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1999م.

48. الفاخوري حنا، خليل الجر، **تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب**، تحقيق عادل خوري، ط1، مكتبة ناشرون 2002م.

49. الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة**، ضمن الأعمال الفلسفية، ج1، تحقيق وتقديم جعفر أل ياسين، ط1، دار المناهل،1992م.

50. الفارابي، **إحصاء العلوم**، مركز الإنماء العربي، بيروت، لينان، 1991م.

51. الفـارابي، **فصول منتزعة**، تحقيق د. فوزي مثري نجار، ط2، دار المشرق، بيروت، لينان، 1986م.

52. فوكو ميشال، **الإنهمام بالذات**، جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تقديم وترجمة محمد أزويتة.

53. فوكو ميشال، تاريخ الجنسانية استعمال المتع2، تر: محمد هشام، د.ط، إفريقيا الشرق المغرب 2004م.

54. الكباص عبد الصمد، **الرغبة والمتعة**، رؤية فلسفية، إفريقيا الشرق، 2014م.

55. كتاب **السياسة والحيلة عند العرب**، وهو لمؤلف مجهول، تحقيق رنيه خوام، لندن 1988م.

56. كتورة جورج، **السياسة عند أرسطو**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان 1987م.

57. كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط5، مطبعة لجنة الترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1966م.

58. كروسون أندرية، **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة**، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري، القاهرة البابي الحلبي 1952م.

59. الكمشخاوني، **جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم**، دار الطباعة الأزهرية القاهرة،1331هـ.

60. محمد أيت حنا، **الرغبة والفلسفة مدخل إلى قراءة دولوز غوتاري**، دار توبقال للنشر، ط1.

61. محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق مصطفى ديب البغا ـ **باب التواضع ـ** ج5، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.

62. محمد بهاوي، الرغبة، **نصوص فلسفية مختارة ومترجمة**، ج9، إفريقيا الشرق، المغرب، 2013م..

63. منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية**، منشورات عكاظ الرباط، المغرب، ط1، 1988م.

64. موسى الموسوي، **من الكندي إلى ابن رشد**، ط1، منشورات عويدات بيروت باريس، 1989م.

65. مونيك كانتو، سبير بير، روفين أدجيان، **الفلسفة الأخلاقية**، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008م.

66. نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب 2004م.

67. هشام العلوي، **الجسد بين الشرق والغرب**، نماذج وتصورات، منشورات الجيب، مطبعة النجاح الجديدة، 2004م.

68. وفيق غريزي، **شوبنهاور وفلسفة التشاؤم**، ط1، الفارابي بيروت لبنان، 2008م.

69. وليام العوطة، **الرغبة والسياسة في فلسفة جيل دولوز**، د.ط، لبنان2017م.

70. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية، للدارسات النشر والتوزيع، ط2، 2005م.

- المراجع باللغة الأجنبية:

71. Abder rahman Tlili, **L'amour mystique et la femme chez les soufis** Abdessamad Dialmy. Féminisme, islamisme et soufisme Alain.EsquissesIII.La recherche du bonheur.PUF.Paris

72. Al-Kindi, Epître Sur le moyen de chasser les tristesses, tr Soumaya Mestiri et G.Dye, ed, Fayard, 2004.

73. André Compte Sponville **– petit traité des grandes vertus** – PUF-1995.

74. Arthur. Schopenhauer, Le monde comme volonté et comme représentation, trad A.Burdeau nouvelle edition courrigé par richard ross .PUF, Paris.1966

75. Clément Rosset .Principes de sagasse et de folie. Minuit.Paris.1991.

76. Dadoun Roger.**Cent Fleures pour Wilhelm Reich**.Payot.1975

77. Epictéte Manuel- V In Jean Brun –Les stoiciens –PUF- Paris 1985 E-Kant.**Critique de la raison pratique** –Trad picavet .ed PUF.1788-

78. Epicure, Doctrine et Maximes. coll.esprit et la main, Ed Hermann. Paris. 1965.

79. Gille Delleuze – **Dialogues avec claire parnet** .Paris .Flammarion 2eme Ed.1996.coll.champs.

80. Gille Delleuze /Guattari — **L'anti- Oedipes.capitalisme et schizophrénie** – Ed Cérés-1995

81. Kojeve .Alexandre **– Introduction a la lecture de hegel** 3eme éditions ;1997.

82. M.Foucault .**histoire de la sexualité** - **La volonté de savoir –** Ed gallimard 1976

83. M.Heiddegger.Schelling.le traité de 1809.trad Francois coustine. Gallimard.Paris 1977.

84. Marc Aurel – Pensées. cité par georges pascal in les textes de la philosophie- bords – bords- Paris 1965

85. -Marcel Conche- orientation philosophique-PUF-Paris -1990

86. Onfray-l'art de jouir-Grasset-1991

87. Pierre Aubenque-Les philosophies hellénistiques – in histoire de la philosophie - 1 la philosophie paienne – du VII siècle avant J-C –au III Siècle après J-C - Hachette paris

88. Platon le banquet et Phèdre. Tr. E. Chambry. Garrier. Ed Flammarion. Paris.1964

89. Platon-La Republique .Trad Robret Baccou –Garnier Flammarion-Paris 1960

90. publisud 1997

91. René Descartes – **Discours de la methode** –Ed- Maxi-Livres-1998

92. Vladimir Jankélévich-**L'aventure .L'ennui.et le seriex**.Ed Flammarion ;1998-PP 884-

93. Vladimir Jankélévitch . La mort – Flammarion –Paris 1997

القواميس والموسوعات:

القواميس:

1. أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، **لسان العرب**، الجزء 14- {ويء .وي ض}، دار صادر بيروت

2. أيمن حمدي، **قاموس المصطلحات الصوفية**، دار قباء للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، 2000م.

3. جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة، الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون**، ط3، دار الطليعة بيروت، 2006م.

4. سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1401هـ/1981هـ.

5. عبد المنعم حنفي، **معجم الشامل الفلسفي**، مكتبة مدبولي، ط3، قاهرة،2000م.

6. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط** ،ج4، دار الجيل، بيروت د. ت .

Paul Foulié- **Dictionnaire de la langue philosophique**-PUF-1962-

الموسوعات:

7. جهامي جيرار، **موسوعة مصطلحات الكندي والفارابي**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان.

8. سيف أنطوان، **مصطلحات الفيلسوف الكندي**، بحث تحليلي، ج2، دائرة منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، لبنان،2003م..

المقالات:

9. بن شرقي بن مزيان، **عودة إلى فلسفة الكندي، تساؤلات حول صور الامتدادات والإبداع في الفلسفة الإسلامية**، مقال ضمن أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة الجزائر.

10. تفروت لحسن في مقال له تحت عنوان الفلسفة العلاجية في المجال التداولي العربي الإسلامي .

11. الفلسفة–العلاجية–في–المجال–التداولي–

/ https://www.alawan.org/2013/12/08

12. حسن أوزال، **في العلاقة مابين المعرفة والرغبة، مقال منشور على الموقع الإلكتروني الأوان**.www.ahawan .org

13. حسين صديق، **مفهوم المرأة في فكر ابن عربي**، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 80،10،11،2003م، نقلا عن الموقع الإلكتروني: httpp//www.awu-dam.org/trath /80/trath004.htm

14. Delassus –Eric –**souffrance et jouissance dans la philosophie de spinoza**-déc2011-paris-France sur le sit électronique htt,// hal-rchives-ouvertes.fr/hal-00701250

15. Télés,DiatribeVII-**,SUR L'apathie**- ,cité par marie –odile,Goulet-Cazé- In L'ascése cynique –Vrin Paris 1986 .

-

فهرس الموضوعات

الإهداء

كلمة شكر

مقدمة .....ص أ-ع

الفصل الأول: في تاريخية الرغبة

المبحث الأول: في ماهية الرغبة: السياق والدلالة ص18

المبحث الثاني: الرغبة في الفكر اليوناني ص41

المبحث الثالث: الرغبة في الفكر الغربي الحديث.....ص65

الفصل الثاني: مكانة الرغبة في الفكر العربي الإسلامي

المبحث الأول: الرغبة بين مسالك الفناء الصوفي والإبداع الشعري ص90

المبحث الثاني: الرغبة بين التأطير الفقهي والتنظير الفلسفي ص122

المبحث الثالث : السعادة موضوع الرغبة عند الكندي ص142

الفصل الثالث : الرغبة وإستعمالات المتع في فكر الكندي

المبحث الأول :في معنى إستعمال المتع عند الكندي ص164

المبحث الثاني : في تعريف الحزن وأنواعه ص180

المبحث الثالث :تقنيات أو حيل التعامل مع الأحزان ص202

خاتمة ص228

قائمة المصادر والمراجع ص233

فهرس الموضوعات ص246