القيم وسلطة الرّقابة في الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي

الحسني غابري(*)

أستاذ الحضارة العربيّة الإسلاميّة، المعهد العالي للّغات، جامعة قابس، قابس ـ تونس.

مقدّمة

يندرج هذا العمل ضمن الفكر الأخلاقي في التّراث العربي الإسلامي الذي ننطلق في التّمهيد له من اختصار ما ورد من تعريفات للفلسفة الأخلاقية في «البحث النّظري في الأخلاق»[1]. على أنّنا لا نزعم أنّ عملنا هذا عمل فلسفي خالص، بل هو رصد لحضور مفهوم محدّد، وهو مفهوم «الرّقابة» في التّراث الفكري العربي الإسلامي من خلال بعض النّماذج. وإذا كان التفكير اسمًا للتّفكّر، كما ورد في **لسان العرب**، فإنّه «التّأمّل وهو من الفكر بمعنى إعمال الخاطر في الشّيء»[2]. لذلك فإنّ مدار العمل هو البحث النّظري في الأخلاق الذي رأينا أنّ معنى «الرّقابة» كما سنوضّح لاحقًا قد كان محدّدًا بل ومحوريّا في تجلّياتها وأبعادها المختلفة.

جدير بالملاحظة، في البداية، أن نذكّر أنّ المهتمّين بهذا النّمط من التّفكير يُرجعون سبب التّأخّر النّسبي في انشغال العرب المسلمين بالتّفكير في الأخلاق إلى اتّكال أصحاب الفكر على الرّسالة الدّينيّة للإسلام بوصفها رسالة أخلاقيّة بالأساس. غير أنّ ذلك لا يشرّع القول بعدم الاهتمام بالتّنظير إلى الأخلاق. فلئن لم يظهر ذلك في البداية في شكل نظريّات متكاملة، فإنّ التّفكير فيها قد ظهر مبكّرًا في هذه الحضارة ونما وتطوّر تدريجًا، آخذًا في الحسبان معطيات الدّاخل الدّينيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة، ومعطيات الخارج التي سمح بالاطّلاع عليها والاحتكاك بها، ويمثّلها الانفتاح على الحضارات الأخرى الذي أتاحه تحمّل العرب لمسؤوليّة نشر الدّين الجديد. لقد بدأت بواكير التّفكير الأخلاقي مع مفكّرين من قبيل عبد اللّه ابن المقفّع، وتطوّرت تدريجًا مع

(*) البريد الإلكتروني: hasnighabri@yahoo.com.

(1) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2006)، ص 8.

(2) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار الجيل؛ دار لسان العرب، 1408هـ/1988م)، مادّة «فكر».

آخرين انشغلوا بالتّأمّل في حياة الإنسان فردًا وجماعة من أمثال الجاحظ؛ بل بلغ ذروته في كتابات أصحاب الرّؤى الفلسفيّة من أمثال التّوحيدي ومسكويه وغيرهما. وما لا شكّ فيه أنّ الرّقابة تتنزّل عند من انشغلوا بالتّفكير في الأخلاق في التّراث العربي الإسلامي ضمن رؤية لإصلاح المجتمع تنطلق من الفرد مرورًا بالمجتمع وانتهاء بمجال السّياسة وما يتأسّس عليه كلّ من هذين المجالين من علاقات. فأبعاد الأخلاق كما تجسّدت في هذا التّراث فرديّة واجتماعيّة وسياسيّة. ضمن هذه الأبعاد المختلفة، حضرت «الرّقابة» في وجوه مختلفة وكان لها أدوار متنوّعة في ضبط السّلوكات القويمة الكفيلة بتهذيب الفرد والارتقاء به تهيئة له للانخراط في علاقات اجتماعيّة توجّهها وتبنيها على أسس تجعل منها علاقات مثمرة، ليكون المنتهى أخلاق السّاسة بوصفها شرط تحقيق النّظام الأخلاقي لرسالته المتمثّلة بإقامة المجتمع الفاضل أو الدّولة الفاضلة في الفكر القديم عمومًا.

أولًا: الرّقابة الذّاتية: سلطة العقل

يعَدّ العقل في التّراث الأخلاقي العربي الإسلامي مصدر الرّقابة الأوّل في إصلاح الفرد. فإذا كان ممّا يحدّد علاقة سلوك ما بمعنى الفضيلة هو درجة بعده من نزوات الشّهوة والخضوع لسلطة النّفس، فإنّ الاستماع لصوت العقل والالتزام بمقتضياته ممّا يعوّل عليه في الاضطلاع بسلطة الرّقابة الأولى، لذلك كانت المعرفة والعلم ممّا ينمّي العقل ويعظّم أدواره ويجعله يتّجه إلى السّلوك القويم. إنّه مصدر الرّقابة الأوّل، هذه الرّقابة الذّاتية التي تُعَد الفضيلة الأولى بل المحدّد لكلّ فضائل ترتبط بها سواء منها المتعلّق بالفرد أو المجتمع أو السّياسة. وإذا كان السّلوك القويم يعني تجنّب الانحراف إلى طرفَي الإفراط والتّفريط فإنّ الرّقابة الذّاتية ممثّلة بالعقل هي الضّامنة لهذا السّير المتوازن بل هي التي يجب على الفرد أن يفقه معناها وقيمتها؛ ذلك أنّ الأفعال الأخلاقيّة كما يعرّفها البعض «هي تلك التي تتوقّف على اختيار فاعل حرّ وعاقل. والفاعل الحرّ والعاقل يميل بالطّبع إلى ما يحدث فيه لذّة ويتجنّب ما يسبّب له ألمًا»[3]. بهذا المعنى تكون رقابة العقل هي المنطلق في نحت الإنسان الفاضل، ومن ثمّ العلاقات الفاضلة التي تحكم مجالَي الاجتماع والسّياسة. وإذا كان العقل هو الفضيلة الأساس فلا بدّ للإنسان من أن يدرك قيمته وأهمّية الاتّصاف به أوّلًا، وهو ما جعل ابن المقفّع الذي يعَدّ من روّاد الفكر الأخلاقي في هذا التّراث يقول «كما أنّ الأعمى لا يبصر إلّا بقلبه ولا يمشي إلّا بحسّه مع المهلة والتّأنّي كذلك ينبغي للإنسان أن يسلك في الأمور بعين العقل والبصيرة والعلم وبالتّثبّت والأناة»[4]. وفي المقابل يعبّر عن هذه القيمة بدفع الإنسان إلى الالتفات إلى تلك الصّورة النّقيضة تلك التي يغيب فيها العقل فيقول «اثنان لا ينظران: الأعمى والذي لا عقل له؛ وكما أنّ الأعمى لا ينظر السّماء ونجومها ولا ينظر القرب والبعد كذلك الذي لا عقل له لا يعرف الحسن من القبيح ولا المحسن من المسيء»[5]. علمًا أنّ هذا التّمييز بين طرفَي ثنائيّة الحسن والقبيح هو جوهر الفكر الأخلاقي قديمًا بما هي سليلة الثّنائيّة الأساسيّة وهي ثنائيّة الخير والشرّ. وإذ ترتبط

(3) John Locke, *Morale et Loi naturelle* (Paris: Vrin, 1990), p. 94.

(4) عبد اللّه بن المقفّع، **كليلة ودمنة**، ضمن آثار ابن المقفّع (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1989)، ص 234.

(5) المصدر نفسه، ص 222.

بالعقل سمة التّمييز فهي الخطوة الأولى نحو الفضيلة، ذلك بأنّ اختيار الخير والالتزام به يفترض تمييزه من الشرّ، بمعنى التمييز بين الفضيلة والرّذيلة للاتّجاه إلى الأولى والامتناع عن الثّانية. فالمؤكّد إذًا أنّ هذه الرّقابة محوريّة في دفعها الإنسان إلى التّمييز بين الخير والشرّ اللّذين يمثّلان أساس امتحانه في هذه الدّنيا انطلاقًا من تكليفه، لذلك جعل الجاحظ ذو الخلفية الاعتزاليّة العقلَ سمةً مميّزة للإنسان، وعدّه مسؤولًا عن استخدامها وتوظيفها في التّمييز بين الخير والشرّ وفي اجتلاب الخير وطاعة اللّه في ذلك وفي اجتناب الشرّ سبيلًا إلى السّعادة في الدّنيا والنّجاة في الآخرة. وبذلك يكون العقل ضرورة من ضرورات التّكليف الإلهي نابعة من إيمان بمسؤوليّة الإنسان عن أفعاله. فهو وسيلته في اجتياز اختبار الدّنيا بما يجريه من رقابة صارمة يفترض أن تدفعه إلى اختيار الخير وما يتفرّع منه من متعلّقات وتجنّب الشرّ وما يرتبط به من مخالفات، إذ لا قيمة للإنسان ولا معنى لمسيرته في الدّنيا المتّجهة إلى الآخرة ضرورة إذا لم ينجح في اختبار التّمييز هذا جلبًا للمصالح ودرءًا للمفاسد، لذلك قال «اعلم أنّ المصلحة في أمر ابتداء الدّنيا إلى انقضاء مدّتها امتزاج الخير بالشرّ والضّار بالنّافع ... ولو كان الشرّ صرفًا هلك الخلق أو كان الخير محضًا سقطت المحنة وتقطّعت أسباب الفكرة... ومتى ذهب التّخيير ذهب التّمييز ولم يكن للعالم تثبّت وتوقّف وتعلّم، ولم يكن علم ولا يُعرف باب التّبيّن ولا دفع مضرّة ولا اجتلاب منفعة»[6]. كما قال في عبارة صريحة، مشيرًا إلى تقدّم المعرفة العقليّة عن غيرها من المعارف ولا سيَّما الحسيّة: «لا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل»[7]، مؤكّدًا بذلك أنّ كلّ الوسائل، ما عدا العقل، يمكن أن تنزلق بالإنسان في طريق الخطأ، وبالتّالي لا يمكن أن تمثّل رقيبًا صارمًا ومثمرًا على سلوكه، أمّا العقل فهو المؤهّل الوحيد لهذه الرّقابة التي لا نجاح لمسيرة الإنسان الأخلاقيّة في الدّنيا إلّا به وهو ما يجعله ممتثلًا لجوهر الشّريعة بوصفها رسالة أخلاقيّة بالأساس، متى التزم بها كان فوزه في الدّارين الذي يمثّل غاية هذه الرّسالة ومنتهاها. ويكتسب العقل هذه السّلطة بكونه ميزة الإنسان الأساسيّة التي فضّله بها الله تعالى على سائر المخلوقات، فكان مسؤولًا ومكلّفًا على أساسها. وقد عدّه التّوحيدي كذلك «... لأنه موهبة الله العظمى، ومنحته الكبرى، وباب السّعادة في الآخرة والأولى، وكان ما عداه فرعًا عليه، ومضمومًا إليه لأنّه متى عدمه الإنسان الحيّ النّاطق فقد سقط عنه التّكليف، وبطل عليه الاختيار،

إنّ أغلب من كتبوا في مجال الأخلاق في التّراث العربي الإسلامي قد تأثّروا بمقولات يونانيّة ومنها بالأساس مقولة النّفوس الثّلاث عند أفلاطون التي كانت إطارًا تجلّى فيه مفهوم الرّقابة بصورة واضحة وصريحة.

(6) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، 7 ج (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1938)، ج 1، ص 204ـ207

(7) المصدر نفسه، ج 1، ص 204.

وصار كبعض البهائم العاملة»[8]. والملاحظ أنّ سيادة سلطة العقل وإحكام رقابته على سلوكات الإنسان هي المحدّد في إطار هذا النّمط من التّفكير لمعنى حياة الفرد والمجتمع والدّولة، ذلك بأنّ جلب المصالح وما يدور في فلكه من معاني النّفع المختلفة موصول به، بل إنّه لا يسْر ولا فلاح لفعل لم يجتز رقابة العقل بنجاح «فكلّ من كان نصيبه من الكيس والحزامة أكثر، كان قسطه من النّفع والعائدة أوفر، وكلّ من كان حظّه من العقل والتّأييد أنزر كانت تجارته فيها أخسر، وعاقبته منها أعسر»[9].

وممّا يحسن التّنبيه إليه كذلك أنّ أغلب من كتبوا في مجال الأخلاق في التّراث العربي الإسلامي قد تأثّروا بمقولات يونانيّة ومنها بالأساس مقولة النّفوس الثّلاث عند أفلاطون التي كانت إطارًا تجلّى فيه مفهوم الرّقابة بصورة واضحة وصريحة، فهذا ابن المقفّع على سبيل المثال ينطلق من حقيقة تركيبة الإنسان التي رآها ثلاثيّة تتكوّن من العقل والنفس والجسد: العقل هو الفضيلة الأولى والمنبع لكلّ الفضائل والنّفس وهي منبع الرّذيلة لأنّها الآمرة بالسّوء، لذلك وجب على الإنسان مغالبتها بصنوف من السّلوكات، والجسد بينهما فإمّا إلى هذا أو إلى تلك بحسب نتيجة الصّراع بين الطّرفين. أمّا طريق الكمال فهو تنمية العقل بفضيلة العلم وربطها بالعمل لتحويلها إلى سلوكات هي عبارة عن فضائل تنطلق من الذّات لتتّجه إليها أوّلًا ثمّ تتّجه إلى الآخر بعد ذلك. ضمن هذا الإطار جسّد ابن المقفّع معنى الرّقابة في ما ينبغي على العقل فعله حتّى يغالب النّفس وتكون سلطته هي العليا، فقال: «على العاقل مخاصمة نفسه ومحاسبتها والقضاء عليها والإثابة لها والتّنكيل بها»[10]. وبذلك تكون المحاسبة والمخاصمة والقضاء محدّدات رئيسيّة في علاقة الإنسان بنفسه، بل هي مراتب ودرجات في تأديب الذّات. وفي هذا الإطار نفسه يمكن الإشارة إلى مفكّر آخر كانت سمته الفلسفيّة أكثر جلاءً، وهو مسكويه الذي يقول متحدّثًا عن فضيلة العقل وسلطته في إطار التّقسيم الثّلاثي للنّفوس: «إذا كانت النّفوس ثلاثًا كما قلنا مرارًا، فأدونها النّفس البهيميّة وأوسطها النّفس السّبعيّة وأشرفها النّفس النّاطقة. والإنسان إنّما صار إنسانًا بأفضل هذه النّفوس أعني النّاطقة وبها شارك الملائكة وبها باين البهائم»[11]. هذه الأفضليّة التي يعدّها محدّدًا رئيسيًّا في ممارسة هذه النّفس لسلطة الرّقابة على بقيّة النّفوس والحدّ من السّلوكات التي قد تنحدر بالإنسان إلى عالم الرّذيلة. فشرط القيام بهذه المهمّة هو غلبة هذه النّفس وتفوّقها لتكون بالفعل الرّقيب الضّامن لاندراج أفعال الإنسان ضمن الفضائل، لذلك قال: «فقد علمنا الآن أنّ النّفس العاقلة إذا عرفت شرف نفسها وأحسّت بمرتبتها من اللّه عزّ وجلّ أحسنت خلافته في تربية هذه القوى وسياستها، ونهضت

(8) علي بن محمد التوحيدي، **أخلاق الوزيرين: مثالب الوزيرين الصّاحب بن عبّاد وابن العميد**، تحقيق محمد بن تاويت الطّنجي (بيروت: دار صادر، 1412هـ/1992م)، ص 28.

(9) المصدر نفسه، ص 3.

(10) أبو محمد عبد اللّه بن المقفّع، **الأدب الصّغير والأدب الكبير** (بيروت: دار الجيل، 1981)، ص 136.

(11) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، [د. ت.])، ص 53.

بالقوّة التي أعطاها اللّه تعالى إلى محلّها من كرامة اللّه تعالى ومنزلتها من العلوّ والشّرف ولم تخضع للسّبعيّة ولا للبهيميّة»[12].

هكذا يكون الانتهاء إلى صورة الإنسان المثلى رهين رقابة العقل وسلطته، ولكنّها صورة لكمال منشود مشروط بمنتهى هو السّعادة في الدّنيا والآخرة ما دام أصحابه قد اشتغلوا ضمن الدّائرة الإيمانيّة الإسلاميّة، بل إنّ هذه السّعادة مشروطة بإدراك الإنسان لما يجب أن يربطه بالدّارين، إذ «لا عقل لمن أغفله عن آخرته ما يجده من لذّة دنياه ، وليس من العقل أن يحرمه حظّه من الدّنيا بصره بزوالها»[13] ليكون الاعتدال في أفعال الإنسان في الدّنيا ومجانبة الشّطط والتطرّف هو عنوان السّعادة فيها والطّريق إلى السعادة في الآخرة؛ فـ«السّعيد يرغّبه اللّه في الآخرة حتّى يقول: لا شيء غيرها فإذا هضم دنياه وزهد فيها لآخرته لم يحرمه اللّه بذلك نصيبه من الدّنيا ولم ينقصه من سروره فيها والشّقيّ يرغّبه الشّيطان في الدّنيا حتّى يقول: لا شيء غيرها فيجعل اللّه له التّنغيص في الدّنيا التي آثر مع الخزي الذي يلقى بعد ذلك»[14]. على هذا الأساس كان الاهتمام بالعقل ضمن هذا النّوع من الفكر، وخصوصًا بسبل تعهّده بالتّنمية عبر العلم والمعرفة والتّوظيف السّليم حتّى يكون خير رقيب على سلوكات الفرد بل خير حائل دون انحرافها إلى أطراف الرّذائل ومن ثمّ ضمان سيرها ضمن الأوساط الفاضلة شاهدًا بذلك على مسؤوليّة الفرد في تربية ذاته والارتقاء بها في سلّم الكمال تحقيقًا لغايتين مترابطتين هما السّعادة في الدّنيا والآخرة.

ثانيًا: رقابة الآخر: سلطة العلاقات

للعلاقات ضمن دائرة الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي بُعدان هما البعد الاجتماعي والبعد السّياسي. وإذا كان هذا النّوع من الفكر قد اعتنى بالإنسان فردًا وتحديدًا في دور الرّقابة في تشكيل صورته الأخلاقيّة التي راهن عليها أصحاب هذا التّفكير في بناء الإنسان الفاضل القادر على الاضطلاع بمسؤوليّة بناء المجتمع المنشود أو مجتمع الخير بوصفه نواة له، فإنّه كان بالمثل شديد العناية بأبعاد الإنسان الجماعيّة التي تتجلّى في مجالَي الاجتماع والسّياسة على اعتبار أهمّية الانعكاسات الجماعيّة للفضيلة.

1 ـ العلاقات الاجتماعيّة

ضمن سياق هذه العلاقات كانت العناية بمسألة الصّداقة التي يحسن التّذكير في إطارها بأنّ ما خلّفته لنا ثقافة العصر الجاهلي في شأنها لم يكن ذا بال بحسبان أنّ أساس العلاقات في هذه الحقبة هو الرّابطة الدّمويّة والقبليّة. وقد نشأت الصّداقة في المجتمع العربي الإسلامي وتطوّرت نتيجة التّحوّلات الحضاريّة الكبرى التي عرفها هذا المجتمع منذ ظهور الإسلام الذي دعا إلى علاقات بين أبناء البشريّة كافّة، وبخاصّة بين أبناء الدّين الجديد، أساسها مفهوم الأخوّة في الدّين الذي

(12) المصدر نفسه، ص 60.

(13) ابن المقفّع، المصدر نفسه، ص 172.

(14) المصدر نفسه، ص 172.

أضحى معنى أساسيًا انضاف إلى المدلول الأصلي للكلمة التي تعني الأخّوة الدّمويّة. وقد ساهم تطوّر مفهوم هذه الرّابطة في مساعدة المجتمع على تصوّر علاقات وروابط جديدة تتجاوز حدود القبيلة[15]. لقد كان الاهتمام بمسألة الصّداقة عند هؤلاء المفكّرين بوصفها وجهًا من وجوه العلاقات الفاضلة المثمرة لقيم التّواصل والتّعاضد بين أفراد المجتمع الواحد. أمّا عن معنى الرّقابة المرتبط بها وبما يتفرّع منها من قيم فهو حاصل في صميم معناها المرتبط بتجاوز الإنسان لفرديّته والانخراط في علاقات ثنائيّة تعَدّ المقدّمة للعلاقات الاجتماعيّة الموسّعة. إنّها قيمة يفرضها الاجتماع البشري، بل هي الرّقيب الذي يحتاج إليه الفرد أو المرآة التي يحتاج إليها حتّى تنعكس عليها أفعاله وتُقدّم إليه بما فيها من محاسن كي يستمرّ فيها، ومن مساوئ كي يقوّمها. لذلك كانت هذه المرآة ضرورة لا بدّ للإنسان أن يسعى في طلبها متى أراد أن تكون لأفعاله وسلوكاته ما يعدّلها ويضبط لها المسارات السّليمة. لذلك قيل في شأن الأصدقاء: «اعلم أنّ إخوان الصّدق هم خير مكاسب الدنيا: زينة في الرّخاء وعدّة في الشدّة ومعونة في المعاش والمعاد. فلا تفرّطنّ في اكتسابهم وابتغاء الوصلات إليهم» [16]. قال التّوحيدي متحدّثًا عن ضرورة هذه الرّابطة: «قال الخليل بن أحمد الرّجل بلا صديق كاليمين بلا شمال»[17]. أمّا الجاحظ فيؤكّد قيمة هذه الرّابطة في تعريف دقيق يقول فيه «فأنت وصديقك الموافق وخليلك ذو الشّكل المطابق مستويان في المحابّ متّفقان في الهوى متشاكلان في الشّهوة... فإذا بان منك صديقك فقد بان منك شطرك، وإذا اعتلّ خليلك فقد اعتلّ نصفك... فموتي هو موت صديقي وحياتي هي حياة صديقي»[18]. أمّا مسكويه فيقول في الصّديق «حدّ الصّديق بأنّه آخر هو أنت إلّا أنّه غيرك بالشّخص، ولهذا صار عزيز الوجود»[19]. والحقيقة أنّ موقف أصحاب هذا النّمط من الفكر من هذه الرّابطة لا يكاد يبتعد من مواقف الفلاسفة القدامى منها، بل إنّهم قد استلهموا كثيرًا من مضامين تعريفاتهم منهم، ويكفي في هذا السّياق أن نلتفت إلى تعريف أرسطو القائل «الصّداقة فضيلة، أو هي على الأقل تُصاحب الفضيلة، وأكثر من ذلك تُعَدُّ الصّداقة ضرورية للحياة بالمُطلق؛ فمن دون أصدقاء لا أحد يودّ العيش حتى وإن تحقّقت له بقية الخيرات»[20] حتّى يتجلّى هذا التّأثّر أو الاستلهام بوضوح. وحتّى تقوم رابطة الصّداقة، التي هي الأخوّة برقابتها المثمرة على مستوى السّلوك، لا بدّ من أن تنهض على أسس تندرج لدى هؤلاء المفكّرين ضمن رؤية أخلاقيّة شاملة مرتبطة بتصوّر لإعداد الإنسان أخلاقيًّا حتّى يكون قادرًا على الانخراط في العلاقات الجماعيّة المثمرة لتماسك المجتمع وتغيّره نحو الأفضل. وهي أسس تنطلق

---

(15) انظر: صالح بن رمضان، «معنى الأخوّة والصّداقة في النثر العربي (من الجاهليّة إلى أواسط القرن الثالث)،» **حوليّات الجامعة التّونسيّة** (جامعة تونس، كلية الآداب)، العدد 30 (1989)، ص 286.

(16) ابن المقفّع، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، ص 81.

(17) علي بن محمد التوحيدي، **الصّداقة والصّديق**، ط 2، تحقيق إبراهيم الكيلاني (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1416هـ/1996م)، ص 45.

(18) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، «رسالة الجدّ والهزل،» في: **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السّلام محمّد هارون (بيروت: دار الجيل، 1411هـ/1991م)، ج 1، ص 271.

(19) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص 148ـ149.

(20) Aristote, *Ethique de Nichomaque*, traduit par Jean Voilquin (Paris: Flammarion, 1965), p. 207.

من فضيلة العقل لتشمل العلم والدّين ممّا يهيّئ للمعنى الفاضل لمراقبة الصّديق لصديقه التي يقول فيها ابن المقفّع «على العاقل أن يؤنس ذوي الألباب بنفسه ويجرّئهم عليها حتّى يصيروا حرسًا على سمعه وبصره ورأيه فيستنيم إلى ذلك ويريح له قلبه»[21].

والملاحظ أنّ التّشديد على الدّين شرطًا من شروط الصّداقة يعود إلى عَدِّه الجامع لمكارم الأخلاق، بل والأساس للتّقارب بين أطراف هذه الرّابطة، وهو ما تلفت فيه آراء أبي حيّان التّوحيدي الانتباه من حيث حصره هذه الرّابطة في من يسمّيهم أصحاب الدّين إذ يقول: «أمّا أصحاب الدّين والورع فعلى قلّتهم فربّما خلصت لهم الصّداقة لبنائها على التّقوى وتأسيسها على أحكام الحرج وطلب سلامة العقبى»[22]؛ فجوهرها مجموعة من القيم تشدّ النّاس إلى بعضهم البعض، وتجعلهم رقباء على بعضهم البعض. **ورقابة المعاضدة** التي يضطلع بها الصّديق تجاه صديقه هي التي تدعم الحسن والجيّد من الأفعال والسّلوكات وتستبعد القبيح والسيّئ، لذلك لا بدّ أن تكون أسسها متينة منسجمة وطبيعة المهمّات التي يفترض أن تضطلع بها لذلك لا تنفع في إطارها مجاملة أو مغالطة، كما لا يصحّ أن ترتبط بغايات مادّية ضيّقة حتّى يكون لها الفعل القيمي في علاقة الصّديقين وفي التّأسيس لعلاقات اجتماعيّة فاضلة يختزلها قول ابن الدّاية «واعلم أنّ أضرّ من عاشرته مُغريك ومُطريك ومن قصرت همّته عن همّتك.. وأنّه لا تسلم مودّة معاملين حتّى تكون رغبتهما في الحقّ أزيد من رغبتهما في الرّبح»[23].

2 ـ العلاقات السّياسيّة

ضمن هذا المجال يتجلّى معنى الرّقابة في علاقة الرّاعي بالرّعيّة أوّلًا وبالحاشية ثانيًا وبالمفكّر ثالثًا. فبخصوص العلاقة الأولى تبدو الصّورة الرّائجة لها في التّراث العربي الإسلامي هي تلك الصّورة التي تتحكّم فيها ثنائيّة الأمر والطّاعة. وقد اتّفقت جلّ الآراء في تأصيل هذه الطّاعة والتّشريع لها وخصوصًا عند اقترانها بالدّين، فقال عبد الحميد الكاتب مرغّبًا فيها محذّرًا من نقيضتها المعصية «وجعل اللّه نظام الدّين... وقوامه وعصمته الطّاعة التي جمع اللّه فيها شعب الخير وأنواع البرّ ومناقب الفضل جعلها واصلة بالإسلام سببًا إلى كلّ هدى وفضيلة واختيارًا لكلّ سعادة وكرامة في عاجل وآجل... وجعل المعصية شقاءً وخسارًا وتبارًا وسببًا لكلّ نقص وأزل وهوان وحسرة»[24]. والملاحظ أنّ سمة الطّاعة هذه قد تجعل الرّعيّة في الظّاهر ضعيفة مغلوبة على أمرها، لا حول لها ولا قوّة بما أنّها موضوع فعل الرّاعي وعنوان سلطته، فكيف لها حينئذ أن تقوم بدور الرّقابة عليه وتساهم في تعديل سلوكه السّياسي؟ للإجابة عن ذلك نعتقد أنّ المنفذ للحديث عن رقابة تقوم بها الرّعيّة تجاه راعيها هو طرح هؤلاء المفكّرين لمسألة العدل بوصفه

(21) ابن المقفّع، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، ص 140.

(22) التوحيدي، **الصّداقة والصّديق**، ص 33.

(23) «العهود اليونانيّة،» في: أحمد بن يوسف بن إبراهيم بن الدّاية، **الفلسفة السّياسيّة عند العرب**، تقديم وتحقيق عمر المالكي، ط 2 (الجزائر: الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، 1980)، ص 119.

(24) إحسان عبّاس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقّى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء** (عمّان: دار الشرق للنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص 85ـ 86.

مطلبًا ملحًّا للرّعيّة وشرطًا أساسيًّا من شروط نجاح علاقة الرّاعي بها، لذلك عددناه نوعًا خاصًّا من الرّقابة سمّيناه **رقابة مطالبة**. وقد تحدّث مفكّرو الأخلاق عن هذه القيمة في إطار بيان ما للرّعيّة من حقوق مقابل ما عليها من واجبات. فإذا كانت الطّاعة هي واجبها الرّئيس فإنّ العدل من أوكد الحقوق التي تطلبها والتي يُدعى الرّاعي إلى تحقيقها. لذلك قال ابن الدّاية «واعلم أنّ يسار رعيّتك وعظم أخطارها يزيد مملكتك شرفًا وذكرك جمالًا، وأنّ فاقتهم وذلّتهم تغضّ منك وتقصر بك... واعلم أنّ كرامة الجور دائرة وكرامة العدل باقية»[25]. ويؤكّد مسكويه هذا المعنى داعيًا إلى العدل، محذّرًا من مغبّة الظّلم، قائلًا: «إذا لم يكن العدل غالبًا على الجور لم يزل تحدث ألوان البلاء والآفات، وليس شيء لتغيير نعمة وتعجيل نقمة أقرب من الإقامة على الظّلم»[26].

إلى جانب ما يظهر من حضور لمعنى الرّقابة في إثارة مسألة العدل فإنّ لبعض الآراء ـ وإن كانت نادرة الحضور ـ دورًا خاصًّا في بلورة رقابة الرّعيّة على الرّاعي المنطلقة من تذمّرها من واقع ما، واحتجاجها عليه، ورغبتها في تغييره، إيمانًا منها أنّ ذلك من صميم حقوقها ومن أوكد واجبات الرّاعي تجاهها. وهذا ما نعثر عليه في بعض المحاورات بين المفكّرين والسّاسة في بعض المجالس الخاصّة كما هي الحال في ما جرى بين التّوحيدي والوزير ابن سعدان في إحدى ليالي **كتاب الإمتاع والمؤانسة** عندما تضايق هذا الأخير من خوض العامّة في شؤون السّياسة، وعزم على التّعامل معها بعنف وشدّة، فكان أن ردّ التّوحيدي رافضًا لمثل هذه الطّريقة في التّعامل داعيًا إلى التّعامل معها برفق وحلم مؤكّدًا تساوي الطّرفين في معنى ضرورة كلّ منها للآخر بقوله على لسان أبي سليمان المنطقي «الملك لا يكون ملكًا إلّا بالرّعيّة كما أنّ الرّعيّة لا تكون رعيّة إلّا بالملك»[27]. فالعلاقة بين الرّاعي والرّعيّة في رأي التّوحيدي ضرورة تتحدّد من خلالها ماهية كلّ طرف وهويّته. وعلى الرّغم ممّا يظهر من تفاوت في إخراج صورتيهما بين القوّة والضّعف أو العقل والجهل، فإنّ ذلك لا يمنع من أن تكون قائمة على أسس تفرضها طبيعة العلاقة نفسها وصورة كلّ طرف فيها. ولعلّ أهمّ ما جاء في آراء التّوحيدي في شأن هذه العلاقة تبريره لخوض الرّعيّة في شؤون السّياسة، حتّى إنّه يقول «... وبسبب هذه العلاقة المحكمة والوُصلة الوشيجة ما لهجت العامّة بتعرّف حال سائسها والنّاظر في أمرها والمالك لزمامها حتّى تكون على بيان من رفاهة عيشها وطيب حياتها ودُرور مواردها بالأمن الفاشي بينها والعدل الفائض عليها والخير المجلوب إليها»[28]. والملاحظ أنّ مثل هذه المواقف مهمّة في الاطلاع على صورة غير نمطيّة للرّعيّة في التّراث الأخلاقي العربي الإسلامي وهي تلك الصّورة التي تبدو فيها فاعلة رقيبة على الرّاعي بما تدفعه إليه من ضرورة مراعاة حقوقها التي تختزلها قيمة العدل لكلّ من أراد من الرّعاة أن يكون له سلوك سياسي سليم هو المحدّد في الاستقرار بوجهَيه السّياسي والاجتماعي.

---

(25) ابن الدّاية، «العهود اليونانيّة،» ص 70.

(26) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط 2 (بيروت: دار الأندلس، 1980)، ص 15.

(27) علي بن محمد التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة** (بيروت: دار الجيل، 1430هـ/2009م)، ج 3، ص 345ـ346.

(28) المصدر نفسه، ج 3 ص 346.

أمّا النّوع الثّاني من الرّقابة الذي يختصّ به مجال السّياسة فهو الذي تعبّر عنه علاقة أخرى لا تقلّ عن الأولى أهمّية، وهي علاقة الرّاعي بالحاشية. فعلى الرّغم من أنّ صورة الرّاعي في الفكر القديم عمومًا هي صورة السّلطة المطلقة، فإنّ المتّفق عليه في الغالب أنّ جلّ ما قيل في شأن السّياسة ـ أو تحديدًا شأن السّائس ـ هو من قبيل الفكر الأخلاقي، حيث لم يتجاوز في الغالب الحديث في سلوك السّلطان، هذا السّلوك الذي بدا للحاشية دور مهمّ في تحديده وتوجيهه أو تغييره أحيانًا. ولعلّ الطّريف في هذا الإطار أنّ هذه الرّقابة لا تخرج عن فعل الرّاعي ودوره بوصفها من مسؤوليّاته، ذلك بأنّ اضطلاعها بمهماتها رهين علاقة الرّاعي بها التي يمكن أن تختزلها كلمات التّخيّر والمتابعة والمحاسبة.

يبدو الاتّفاق إذاً حاصلًا بين المهتمّين بشأن هذه العلاقة على أهمّية طرف الحاشية ودقّة المهمّات التي يضطلع بها، بل واقتران صلاح حال الدّولة والمجتمع أو فسادهما به، لذلك كان تأكيد العناية به تخيّرًا وتثبّتًا ومتابعة، فقال ابن المقفّع «وممّا يذكّر به أمير المؤمنين أمر أصحابه فإنّ من أولى أمر الوالي بالتثبّت والتخيّر أمر أصحابه الذين هم فناؤه، وزينة مجلسه وألسنة رعيّته، والأعوان على رأيه»[29]. ولذلك أيضًا كان التّحذير من فسادها والتّنبيه إلى مخاطره، فقال ابن عبد ربّه: «وقال الأحنف بن قيس: من فسدت بطانته كان كمن غصّ بالماء ومن غصّ بالماء فلا مساغ له ومن خانه ثقاته فقد أتي من مأمنه»[30]. ولعلّ أهمّ سمة يمكن أن تؤدي من خلالها الحاشية دور الرّقابة هي سمة الرّأي. فهو ما يحتاج إليه الرّاعي منها في مباشرة مهماته وفي امتحان سلوكاته السّياسيّة لهذا قال مسكويه مشدّدًا على التّرابط بين الطّاعة والنّصيحة في علاقة الحاشية بالرّاعي «يجب على العاقل في حقّ اللّه عزّ وجلّ التّعظيم والشّكر وفي حقّ السّلطان الطّاعة والنّصيحة»[31]. وهو الأمر نفسه الذي حرص عليه الجاحظ قبل ذلك في رسالة «مناقب التّرك وعامّة جند الخلافة» التي كتبها لوزير في عهد المتوكّل وهو الفتح بن خاقان (ت247هـ/861) وفيها ركّز على الارتباط بين الأمرين انطلاقًا من مفهوم الوزارة القائم على معنى المؤازرة الذي يستلزم النّصح والطّاعة، فخاطب الوزير قائلًا «قد أعجبني ما رأيت من شغفك بطاعة إمامك والمحاماة لتدبير خليفتك وإشفاقك من كلّ خلل وخَلّة دخل على ملكه وإن دقّ ونال سلطانه وإن صغر»[32].

كلّ ذلك يؤكّد إيمان أصحاب هذه الرّؤى الأخلاقيّة بأن لا تناقض بين طرفَي ثنائيّة النّصح والطّاعة أو الرّأي والطّاعة. وإن كانت مساحة جرأة الرأي تتقلّص وتتّسع من مفكّر إلى آخر فإنّها لا تعدم معنى الرّقابة بل تؤكّده وتثبت أنّ ما تقوم به الحاشية في علاقتها بالرّاعي إنّما يضطلع بتوجيه سلوكه السّياسي مهما كانت درجة هذا التّوجيه وسمته، سواء كان من قبيل المباركة والتّأييد أو الدّفع باتّجاه التّعديل أو التّغيير، لذلك تبقى سمة فعل الحاشية **رقابة مؤازرة** مهما كانت درجة تأثيرها في سلوكات الحاكم وأفعاله. وحتّى تكون هذه الرّقابة ذات جدوى فقد حرص أصحاب هذا النّمط

(29) ابن المقفّع، «رسالة الصّحابة،» ضمن **آثار ابن المقفّع** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1989)، ص 319.

(30) أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، **العقد الفريد**، تحقيق عبد القادر شاهين (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ج 1، ص 33.

(31) ابن مسكويه، **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد**، ص 14.

(32) الجاحظ، **الرسائل**، ج 1، ص 6.

من التّفكير الأخلاقي على الارتقاء بصورة القائمين بها حتّى لا يتحوّلوا إلى مجرّد وشاة مشتغلين بالنّميمة، لأنّ الدّور الذي يفترض أن يضطلعوا به يجب أن يكون منسجمًا مع معنى التّدبير بوصفه جوهرًا للسّياسة. لذلك قال عبد الحميد الكاتب على لسان مروان لابنه «وامنع أهل بطانتك وخاصّة خدمك.. من استلحام أعراض النّاس، والتّقرّب إليك بالسّعاية والإغراء من بعض ببعض، والنّميمة إليك بشيء من أحوالهم المستترة عنك... فإنّ ذلك أبلغ بك سموّا إلى منال الشّرف، وأعون لك على محمود الذّكر، وأطلق لعنان الفضل في جزالة الرّأي وشرف الهمّة وقوّة التّدبير»[33].

وغير بعيد من هذه الرّقابة تلك التي يضطلع بها المفكّر في علاقته بالسّياسي، وهي من العلاقات القديمة المتجدّدة التي يرى البعض أنّ الحديث فيها لا يخرج عن التّأريخ لثلاثة أنواع من العلاقات: هي **أوّلًا** علاقة المفكّر بالمنظومات المرجعيّة المعرفيّة التي ينهل منها فكره فتمثّل مصادر وروافد أساسيّة له. **ثانيًا** علاقته بالحقل الاجتماعي الذي يشتغل في مناخ وقائعه. **ثالثًا** علاقته بالسّلطة التي تراوح بين الإقدام والإحجام أو التّعاطي الإيجابي والتّجافي، وهي صلات تظهر من خلالها الأشكال المتباينة والمختلفة لالتزام المفكّرين/المثقّفين وهو ما يسمح بتحديدهم وتصنيفهم[34]. والملاحظ أنّ هذه القضيّة تجد حضورها في إطار الأدب ضمن المجال المعروف بصحبة السّلطان التي لم يكد يخلو منها إنتاج أديب ما في القرون الأولى. وقد كان التّوجّه في إطار هذه العلاقة إلى الرّاعي لإقناعه بقيمة المشاورة وأهمّية حضور العالم/المفكّر إلى جانبه، فقال ابن المقفّع مثلًا «لا تقذفنّ في روعك أنّك إن استشرت الرّجال ظهر للنّاس منك الحاجة إلى رأي غيرك فإنّك لست تريد الرّأي للافتخار به، ولكنّما تريده للانتفاع به»[35].

وعن قيمة المشاورة قال سهل بن هارون على لسان الثّعلب «إنّ الرّأي مثل الشّجرة تُؤتي أُكلها كلّ حين موقوت، فإذا فرّطت جناها أضعت حظّك منها»[36] مؤكّدا بذلك ضرورة الرّأي في مجال السّياسة، محذّرًا من التّغافل عنه أو إهماله. بهذا يكون حضور المفكّر في مجال السّياسة مرتبطًا بمعنى الرّقابة التي يُفترض أن يسعى إليها السّائس دفعًا لرذائل عن حكمه من قبيل الاستبداد والانفراد بالرّأي وتكريسًا لفضائل تسم حكمه من خلال عمله بما يشير عليه المفكّر وما ينصحه به. لكنّ اللافت للانتباه أنّ نجاح هذه الرّقابة في تأدية هذه الوظائف القيميّة هي رهينة سمات يفترض أن يتّصف بها كلّ من الرّاعي والمفكّر. فمّا يفترض أن يتّصف به الرّاعي الصّبر وسعة الصّدر ورحابته، وهو ما قيل فيه «عوّد نفسك الصّبر على من خالفك من ذوي النّصيحة والتّجرّع لمرارة قولهم وعذلهم»[37]. أمّا بالنّسبة إلى المفكّرين أو العلماء المؤهّلين للقيام بمهمّة الرّقابة هذه

---

(33) أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب في عصور العربيّة الزّاهرة**، 4 ج (بيروت: المكتبة العلميّة، 1937)، ج 2، ص 418ـ419.

(34) انظر: عبد الإله بلقزيز، **نهاية الدّاعية (الممكن والممتنع في أدوار المثقّفين)** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 9.

(35) ابن المقفّع، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، ص 18ـ 19.

(36) سهل بن هارون، **النمر والثعلب**، تحقيق المنجي الكعبي (تونس: الشركة التونسيّة لفنون الرّسم، 1980)، ص 44.

(37) ابن المقفّع، **الأدب الصغير والأدب الكبير**، ص 20ـ21.

فإنّ العلم والحنكة والخبرة هي من أهمّ الصّفات التي تؤهّلهم لذلك، وهو ما قال فيه ابن الدّاية مفصّلًا «... ومن رقّ طبعه وقويت معرفته بما تحتمل تلك المجالس، وطال تفكّره وبُعد غوره ولطفت حيلته وغزُر علمه وحسُن استخراجه وكمل فهمه وكبر عقله»[38]. ومّا يمكن إضافته في هذا الإطار أنّ فاعليّة هذا النّوع من الرّقابة موكولة بقدر كبير إلى السّائس نفسه، وذلك بما يسمح به للمفكّر من مساحات للرّأي الحرّ وما يهيّئه له من ظروف وما يوجّهه إليه من اهتمامات. وإن كان محورها هو استقرار حكم الرّاعي واستمرار دولته فإنّ الجانب القيمي فيها غير غائب سواء ببعده السّياسي المتعلّق بالتّأثير في سلوك الحاكم توجيهًا أو تعديلًا أو تغييرًا[39]، أو ببعده الاجتماعي كون الاستقرار السّياسي مشروطًا بحدّ أدنى من الاستقرار الاجتماعي المرتبط بدوره بضمان قدر من حقوق الرّعيّة. هكذا إذًا تشكّل النّصيحة أساس **رقابة المناصحة** التي تحكم العلاقة بين المفكّر والسّياسي وهي مناصحة ضروريّة جدًّا، بل إنّها في إطار هذه الرّؤى الأخلاقيّة من قبيل الواجب الدّيني الذي يقول فيه التّوحيدي مثلًا في رسالة وجّهها إلى الوزير ابن سعدان: «يجب على كلّ من آثره اللّه رأيًا ثاقبًا ونصحًا حاضرًا وتنبّهًا نافعًا أن يخدمك متحرّيًا لرسوخ دعائم المملكة بسياستك وريادتك قاضيًا بذلك حقّ اللّه عليه في تقويتك وحياطتك»[40].

إنّ علاقة الدّين الإسلامي بالأخلاق وطيدة، بل إنّ الفصل بينه وبينها من قبيل العبث؛ فمن المعلوم أنّ الأخلاق غاية رئيسيّة للدّيانات السّماوية وعلى رأسها الإسلام، ذلك بأنّ «الأخلاق الإسلاميّة نابعة من الدّين وهي جزء منه وهي الثّمرة الحقيقيّة للعقيدة والعبادة.

ثالثًا: الرّقابة المرجعيّة: سلطة الدّين

يعَدّ الدّين في مختلف المجتمعات، ومهما كان، من المشاعر الجماعيّة التي لا يمكن الإنسان، بل لا يستطيع وإن أراد، أن يستغني عنها. ولعلّ القيمة الأبرز له ضمن الإطار الجماعي مساهمته

(38) ابن الدّاية، «العهود اليونانيّة،» ص 68.

(39) يمكن القول إنّه وإن كانت الصّورة المألوفة والأكثر انتشارًا لعلاقة المفكّر بالسّياسي هي صورة المجاراة والمجاملة، وهو ما يجعل المفكّر خادمًا للسّائس دومًا منفّذًا لما يريد مسوّغًا لمشاريعه، فإنّ الجانب الثّاني المتمثّل بالمعارضة والرّفض أو النّقد غير غائب، وقد تجلّى في غير موضع من ذلك الموقف الذي عارض فيه التّوحيدي نيّة ابن سعدان استخدام العنف في التّعامل مع الرّعيّة في اللّيلة 34 من **الإمتاع والمؤانسة**، مع العلم أنّ هذه المعارضة قد تصل في بعض الأحيان إلى التّجريح والتّعريض المباشر كما هو الشّأن في علاقة التّوحيدي بالوزيرين ابن عبّاد وابن العميد، وقبل ذلك في علاقة ابن المقفّع بالخليفة المنصور الذي قدّم له في «رسالة الصّحابة» بوجه خاصّ وبطريقة مباشرة مشروعًا إصلاحيًّا شمل مجالات مختلفة من جند وقضاء وغيرهما، وهو ما يعني أنّه لم يكن راضيًا عن صورتها في الواقع، بل عن طريقة تصريف الرّاعي لها وهو ما يعني فعلًا أنّ المفكّر يضطلع في الكثير من الأحيان بدور الرّقيب على سلوك السّياسي.

(40) التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 3، ص 422.

إلى حدّ كبير في نظم نسيج الوحدة داخل المجتمع[41]. ولئن تجلّت قيمته الأساسيّة في ما يقدّم إلى الإنسان من إجابات عن أسئلة تحيّره ولا سيّما تلك المتعلّقة بأصله وبمآل مسيرته وتفسيره لظواهر كونيّة يقف أمامها عاجزًا، فإنّ ما يعنينا منه في هذا المبحث هو علاقته بالحياة الجماعيّة للإنسان وخصوصًا في بعدها الأخلاقي بوصفه مرجعًا لأفعال النّاس وسلوكاتهم. فهو بما يضبطه من تعاليم تتجسّد في أوامره ونواهيه رقيب فعليّ على سلوك الإنسان، سواء في علاقته بذاته أو في علاقته بالآخرين ضمن الإطارين الاجتماعي والسّياسي. وللتّذكير فإنّ علاقة الدّين الإسلامي – بوصفه موضوع اهتمام من نظّروا للأخلاق في التّراث العربي الإسلامي ـ بالأخلاق وطيدة، بل إنّ الفصل بينه وبينها من قبيل العبث؛ فمن المعلوم أنّ الأخلاق غاية رئيسيّة للدّيانات السّماوية وعلى رأسها الإسلام، ذلك بأنّ «الأخلاق الإسلاميّة نابعة من الدّين وهي جزء منه وهي الثّمرة الحقيقيّة للعقيدة والعبادة، والتّديّن الحقيقي يورث الأخلاق القويمة السّديدة، ولا دين بلا خلق»[42]. فالارتباط بين الدّين الإسلامي والأخلاق عضوي بما أنّ «كلّ فضيلة دينيّة هي بالضّرورة فضيلة خلقيّة، وكلّ فضيلة خلقيّة محمودة شرعًا وعقلًا هي فضيلة يقرّها الدّين ويدعو إليها وإن كان مصدرها إنسانيًّا»[43]. ومن المعلوم كذلك أنّ الدّين كان حاضرًا باستمرار وبصورة ملحّة لدى المنظّرين للأخلاق في التّراث العربي الإسلامي؛ منطلقهم في ذلك الاتّفاق على دوره الاجتماعي الذي تمثّل الأخلاق أحد أبعاده. ولمّا كان الدّين أفضل مواهب اللّه للإنسان[44]، فإنّه عُدَّ محدّدًا لماهيته بل شرطًا لإنسانيّته ولارتقائه في سلّم هذه الإنسانيّة في اتّجاه الكمال بارتقائه في سلّم الفضيلة، هذا الكمال المطلوب بشريًّا وإن لم يُدرك، والمشروط بالتّفقّه في الدّين وفهم مقاصده الذي لا غنى عنه لاستقامة الحياة للإنسان. ولعلّ اللافت للانتباه عند هذا النّمط من المفكّرين ربطهم اضطلاع الدّين بمعنى الرّقابة المحدّد في أخلاق الإنسان وقيمه بمصدر الرّقابة الذّاتية، وهو العقل الذي جاء الدّين الإسلامي بوجه خاصّ مؤكّدا لقيمته ودوره المحدّد في فهم مقاصده وفي حسن تدبّره ضمانًا لحسن الاستفادة منه في تعديل السّلوكات الدّنيويّة المؤدّية إلى سعادة الإنسان في

إن الدّين كان حاضراً باستمرار وبصورة ملحّة لدى المنظّرين للأخلاق في التّراث العربي الإسلامي؛ منطلقهم في ذلك الاتّفاق على دوره الاجتماعي الذي تمثّل الأخلاق أحد أبعاده. ولمّا كان الدّين أفضل مواهب اللّه للإنسان.

---

(41) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Librairie Felix Alcan, 1925), p. 609.

يعتبر دوركايم أنّه من المستحيل أن نجد مجتمعًا لا يشعر بالحاجة الملحّة إلى المشاعر الملحّة والتّصوّرات الملحّة التي تساهم في نسج وحدته.

(42) محمد عبد اللّه الشرقاوي، **الفكر الأخلاقي** (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة الزّهراء، 1990)، ص 111.

(43) عبد الحميد الصيد الزنتاني، **فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنّة** (طرابلس: الدار العربيّة للكتاب، 1993)، ص 343.

(44) ابن المقفّع، **الأدب الصّغير والأدب الكبير**، ص 153ـ154.

الدّنيا المفضية إلى سعادته الأزليّة في الآخرة. لكنّ هذا الارتباط بالعقل يجب ألاّ يتجاوز الحدود التي يصبح معها مسًّا بأصوله وتشكيكًا فيها، لأنّ «الدّين موضوع على القبول والتّسليم والمبالغة في التّعظيم. وليس فيه«لِمَ» و«لا» و«كيف» إلّا بقدر ما يؤكّد أصله ويشدّ أزره وينفي عارض السّوء عنه لأنّ ما زاد على هذا يوهن الأصل بالشّك ويقدح في الفرع بالتّهمة»[45]. فالعقل يظلّ السّبيل إلى العلاقة القويمة بين الإنسان ودينه الضّامنة لحسن المعاش والمعاد، ولا يمكنه أن يقوم بهذا الدّور إلّا إذا التزم العمل في ما هو متاح له وممكن.

إنّ معنى رقابة الدّين وفعله في أخلاق الإنسان وقيمه مرتبط حتمًا بمسألة الإيمان بوصفه جوهر العلاقة بين الطّرفين، وهي رقابة يمارسها الإنسان على نفسه بواسطة الدّين أو باعتماد مرجع الدّين، ذلك أنّه سبيله لتهذيب نفسه وتهيئتها للانخراط في علاقات جماعيّة مثمرة.

صفوة القول إذًا إنّ معنى الرّقابة التي يضطلع بها الدّين في مجال القيم مرتبط أساسًا بقيامه على جملة من الأوامر والنّواهي تشكّل مجتمعة السّلطة المرجعيّة لسلوكات الإنسان. وهي سلطة ترتسم بالنّسبة إلى هؤلاء المفكّرين في ما يهيّئه الدّين للفرد عبر مسيرته المختلفة الأطوار من ضوابط تربويّة تمثّل الأساس لكلّ إصلاح وكلّ بناء اجتماعي، والمحدّد في سير الإنسان نحو سعادته في الدّارين. لذلك تحدّث مفكّر مثل مسكويه عن دوره في إعداد الإنسان لهذه المهمات والمسؤوليّات قائلًا: «والشّريعة هي التي تقوّم الأحداث وتعوّدهم الأفعال المُرضية وتعدّ نفوسهم لقبول الحكمة، وطلب الفضائل والبلوغ إلى السّعادة الإنسيّة بالفكر الصّحيح والقياس المستقيم»[46]. فللدّين والأخلاق غرض واحد ما دام كلاهما يؤدّي ما يؤدّيه الآخر وما يهدف إليه، «فما دام الغرض من الأخلاق هو رسم طريق الحياة الطّيبة للإنسان فلا شيء يبلغ مبلغ الدّين في الحرص على تحقيق هذا الغرض في عاجل الإنسان وآجله معًا»[47]. وما دامت الغايات واحدة فالأصل أن يقال إنّهما صنوان متماهيان يصعب الفصل بينهما، ذلك «أنّ الدّين والأخلاق شيء واحد فلا دين بغير أخلاق ولا أخلاق بغير دين»[48]. خلاصة القول إنّ معنى رقابة الدّين وفعله في أخلاق الإنسان وقيمه مرتبط حتمًا بمسألة الإيمان بوصفه جوهر العلاقة بين الطّرفين، وهي رقابة يمارسها الإنسان على نفسه بواسطة الدّين أو باعتماد مرجع الدّين، ذلك أنّه سبيله لتهذيب نفسه وتهيئتها للانخراط في علاقات جماعيّة مثمرة. لذلك قيل «فأصل الأمر في الدّين أن تعتقد الإيمان على الصّواب وتجتنب الكبائر وتؤدّي الفريضة فالزم ذلك لزوم من لا غنى له عنه طرفة عين ومن يعلم أنّه إن حرمه هلك»[49]. تترجم هذه الرّقابة في الاستجابة لأوامره والانتهاء عن نواهيه، وهي

(45) التّوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 3، الليلة 40، ص 407.

(46) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص43.

(47) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 31.

(48) المصدر نفسه، ص 52.

(49) ابن المقفّع، **الأدب الصّغير والأدب الكبير**، ص 11.

الغاية الأخلاقيّة الكبرى المنوط بها سعادة الإنسان في الدّنيا ونجاته في الآخرة. مع العلم أنّ مفهوم الإيمان يتّصل حتمًا بمعنى المسؤوليّة الذي يعَدّ جوهر الدّين الذي يرتبط به معنى رقابته وصورتها التي يكون فيها الإنسان رقيبًا على نفسه محاسبًا إيّاها محاسبة تمكّنه من تبيّن عيوبه وإحصائها سبيلًا إلى إصلاحها، فـ«على العاقل أن يحصي على نفسه مساويها في الدّين وفي الأخلاق وفي الآداب... ثمّ يكثر عرضه على نفسه ويكلّفها إصلاحه»[50]، وهو ما يمثّل الخطوة الأولى نحو الفضيلة بل هي السّبيل الحتمي نحو سعادة الإنسان لذلك قيل «فلتحسن تعهّدك لنفسك فإنّك إذا فعلت ذلك جاءك الخير يطلبك من كلّ مكان كما يطلب الماء انحداره»[51].

خاتمة

يمكن الانتهاء إذًا إلى أنّ التّفكير الأخلاقي في التّراث العربي الإسلامي قد شمل عمومًا أبعاد الإنسان الضّروريّة، لذلك انصبّ الاهتمام في إطاره على الفرد ثمّ الاجتماع فالسّياسة فكانت الأخلاق تبعًا لذلك فرديّة واجتماعيّة وسياسيّة، اندرجت عند أصحاب هذا النّمط من الفكر ضمن رؤية شاملة لإصلاح المجتمع. وقد كان مفهوم الرّقابة محوريًّا بل ومحدّدًا في رؤاهم الأخلاقيّة في أبعادها هذه، فكان محدّدًا في تأديب الفرد وإعداده للانخراط في الحياة الاجتماعيّة ولبناء حياة سياسيّة عليها يُعوّل في السّير بالمجتمع في دروب الاستقرار والرّقيّ. لقد كان المنطلق في معنى الرّقابة وأثرها في الكتابات الأخلاقيّة من الرّقابة الذّاتية التي كان العقل فيها السّلطان الأوّل على الإنسان اعتبارًا من أنّ الاستماع إلى صوته والخضوع لسلطته هو المحدّد في مغالبة النّفس وما يرتبط بها من شهوات ومن ثمّ الابتعاد من الرّذيلة والارتباط بالفضيلة التي تعني سير الإنسان في الحياة بسلوكات فاضلة ومتوازنة. أمّا المجال الثّاني من الرّقابة فقد مثّله الجانب العلائقي الذي رأينا أنّه شكّل في هذا التّراث الفكري تجلّيات فعليّة لمغنى الرّقابة وأثرها في أخلاق الإنسان وقيمه. وقد توزّع على نوعين من العلاقات: **أولى** هذه العلاقات الاجتماعيّة التي بدا فيها مفهوم الصّداقة معنى ومحدّدًا رئيسيًّا بما ينهض عليه من أسس وشروط جعلت لهذه الرّابطة وللصّديق من خلالها سلطة رقابيّة بوصفه مرآة تنعكس عليها أفعال الآخر فيؤثّر فيها نصحًا وتوجيهًا، تعديلًا أو تغييرًا، في اتّجاه الفضيلة وهو ما عددناه رقابة معاضدة من الصّديق إلى الصّديق. و**ثانية** هذه العلاقات السّياسيّة فقد تعدّدت فيها الأطراف ومن ثمّ أنواع الرّقابة، فكانت رقابة مطالبة في علاقة الرّاعي بالرّعيّة التي بدت في بعض الصّور محتجّة رافضة لسلوك الرّاعي أو على الأقلّ غير راضية عن سلوكه تجاهها. كما رأينا في حضور هاجس العدل في إطار هذه العلاقة ما يؤكّد فعل هذه الرّقابة. وإذا كان للرّعية مثل هذا الأثر في مراقبة سلوكات السّائس والتّأثير فيها فإنّ طرفين آخرين قد يفوقانها قيمة من حيث التّأثير، وهما الحاشية التي ترتبط بالرّاعي عبر رقابة أطلقنا عليها رقابة المؤازرة، والمفكّر الذي يرتبط به عبر رقابة سمّيناها رقابة مناصحة،

(50) المصدر نفسه، ص 138.

(51) ابن المقفّع، **كليلة ودمنة**، ص 151.

وهما رقابتان يُعَدُّ الرّأي والنّصيحة المحدّد فيهما، وهو الرّأي الذي لا يمكن أن نعدم أثره أو ننكره في أفعال السّائس وسلوكاته ومن ثمّ القيم التي تتأسّس عليها الحياة السّياسيّة. أمّا النّوع الأخير من الرّقابة فهو الرّقابة الرّوحية التي يمثّلها الدّين بوصفه سلطة مرجعيّة للأخلاق في التّراث العربي الإسلامي تتفاعل مع كلّ أنواع الرّقابة السّابقة الذّكر وتؤثّر فيها اعتبارًا لمركزيّة الدّين في قضايا القيم والأخلاق بوجه عام من ناحية، ولمحوريّته في كلّ نشاط فكري في هذا التّراث من ناحية أخرى. كلّ ذلك ينتهي بنا إلى القول إنّ صورة الرّقابة في التّراث الأخلاقي العربي الإسلامي متنوّعة الملامح بتعدّد أنواعها والأطراف والمسائل الفاعلة فيها فيجعل منها مفهومًا محوريّا في ما دُوّن فيه عن الأخلاق في أبعادها الفرديّة والاجتماعيّة والسّياسيّة □