الأخلاق عند ابن المقفع

رضا أحمد إغبارية

تلخيص:

جاء هذا البحث ليسلط الأضواء على ما كتبه ابن المقفع في الأدب الأخلاقي، ويحاول الإجابة عن عدة أسئلة مثيرة للجدل، منها:

هل بإمكاننا أن نسمي ابن المقفع مصلحا اجتماعيا بناء على إنتاجه الأدبي في الأخلاق؟ كيف شخّص ابن المقفع آفات المجتمع وأمراضه، وكيف عالجها؟ هل بحث ابن المقفع عن الإنسان الكامل، وأدرج صفاته لنكونه؟ ما هو موقف ابن المقفع من العلم والدين، وهل يمكن التفاعل بينهما؟ ما هي أنواع الحكم التي تليق بالمجتمع الذي يريده ابن المقفع؟ وما هو دور العقل في كل هذه الأمور؟

ستجد من خلال قراءة هذا البحث المحاولة للإجابات الشافية عن هذه الأسئلة وغيرها.

تمهيد:

هل من الممكن أن نسمي أدب ابن المقفع بـ "الأدب الأخلاقي – العلماني"، مع ما توحيه كلمة "العلمانية" في أيامنا من مدلول سلبي بالنسبة للدين،إذ أنها هي تعني اللادينية؟ "فإن العلمانية ترجمة للكلمة الإنجليزية Secularity وهذا اشتقاق من Secular، وهي مرادفة للكلمة الإنجليزية Unreligious أي لا ديني أو غير عقيدي، ومن ثم كانت العلمانية تعني اللادينية"[1].

صحيح أن الشكوك دارت حوله في صحة دينه، ولكني لم آت في بحثي هذا لأزكيه أو لأنفي عنه دينه؛ لهذا عدلت عن هذه التسمية إلى "الأدب الأخلاقي – العقلاني"، وذلك لأنه اتخذ العقل في الدرجة الأولى هاديا ومقوما للأخلاق، فهو (أي العقل) الذي يميز بين الخير والشر، وبه تعرف الفضيلة من الرذيلة. فهو عندما ينهى عن الكذب مثلا، ليس لأن الدين نهى عنه، وأمر باجتنابه فانتهى عنه؛ وإنما لأن العقل شنعه على صاحبه، ومجه، وجعله رذيلة. أو عندما يأمر بالصدق مثلا، لا يأمر به لأن الدين أمر به وحث عليه، بل لأن العقل حببه وجعله فضيلة. فهو يصدر عن العقل ولا شيء غيره، فهو الذي يميز الخبيث من الطيب، والغث من السمين. وربما

[1] علي محمد جريشة ومحمد الزيبق، **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي** (القاهرة: دار الاعتصام، 1978)، 59.

قال قائل: قد اعتمد أصحاب "الأدب الأخلاقي – الفلسفي" على العقل ، وله وزن كبير عندهم، فبم يختلفون؟ والجواب: إن الأخيرين كانوا أصحاب مذاهب فلسفية أخلاقية، استقوها بشكل مباشر من الفلسفة اليونانية، وهذا ما لم يفعله أصحاب "الأدب الأخلاقي – العقلاني". وربما جاز لي أن أسميه أيضا "الأدب الأخلاقي – الإنساني"؛ لأن وصاياه وعظاته وموضوع كتاباته، تنطبق على الإنسانية جمعاء، في كل زمان ومكان، صالحة لهم كلهم لإنسانيتهم، بصرف النظر عن انتماءاتهم ومواقفهم، وطبائعهم وماهيتهم، إذ هي تليق بالمسلم والمسيحي واليهودي وغيرهم من الأديان السماوية وغير السماوية.

كما جاز لي أن أسميه بـ "بالأدب الأخلاقي – المدني" أي "غير الديني" وليس "اللاديني"، لأن الأخلاق الفاضلة التي دعا لها، والأخلاق الرذيلة التي نهى عنها لا تستند على الدين، أي دين، وإنما هي لإصلاح المجتمع المدني وتحلي أبنائه بالأخلاق الحميدة التي تسعى إلى المثل الأعلى، والوصول إلى الإنسان الكامل دون اللجوء أو الاعتماد على آية قرآنية أو حديث شريف. وهذا ما يجعله متميزا عن "الأدب الأخلاقي – الديني"، الذي يستقي الأخلاق والفضائل من القرآن الكريم، والحديث الشريف، والروح الدينية. يقول الأستاذ أحمد أمين: "أما ابن المقفع فباعثه الخلقي فلسفي، يصدق لأن الصدق شرف ورفعة، ولو لم يأمر به دين لكان حسنا، يظهر ذلك في حِكَمه؛ فقلَّ أن يستند في قوله إلى آية أو حديث، وإنما يعلل ذلك تعليلا عقليا"[2].

2) إن ما كتبه ابن المقفع، يعتبر من "الآدبيات"[3]، ويمكن إدراجها تحت ما يسمى بأدب "الوصايا والمرايا"، وقد وجد هذا النوع من الإنتاج الرواج والانتشار، والإقبال والتشجيع من الخاصة والعامة. وما يهمنا هنا هو النوع الذي يعالج القضايا الاجتماعية والأخلاقية، والإصلاحية والتوجيهية. فقد عالج الجوانب الأخلاقية والسياسية، عندما عالج قضايا إنسان

---

[2] أحمد أمين، **ضحى الإسلام**. ط 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت)، 238/1.

[3] أي الكتابات التي تندرج تحت باب: آداب الرجل مع نفسه، وآدابه مع أولاده، وأهله ... إلخ. والآدابية كما تناولها أهل هذا اللون تنظم كل مجالات الحياة، وكل سلوك المرء. إنها ترسم القواعد المثلى للمعاملة والسلوك، مع الصديق والعدو، مع القريب والبعيد، مع الملك والحاجب، مع الغني والفقير ... إلخ. عبد الأمير شمس الدين، **الفكر التربوي عند ابن المقفع، الجاحظ، عبد الحميد الكاتب** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1991)، 17.

عصره ومجتمعه، فعكس بكتاباته الأدبية، لغة وأسلوبا ومنهجا أمور ذلك الإنسان؛ حاكما ومحكوما، جنديا وقاضيا، قارئا وكاتبا، صديقا وعدوا ... إلخ، "فجاء أدبه مرآة للحياة الفردية والجماعية لإنسان ذلك العصر من شتى جوانبها ومنطلقاتها"[4].

عكست كتاباته تلك الحياة ومحركاتها وما تتبناه من أخلاق وقيم، وما يسود العلاقات الإنسانية من معايير ومفاهيم. "وباستعراضنا للآثار (كتب ورسائل) التي تركها لنا، نجده قد عالج مواضيع إنسانية بحتة، فوضحت للإنسان غاياته، القريب منها والبعيد، كما رسمت الطريق (المنهج) الكفيل بتحقيق تلك الغايات"[5]. فقد كان سعيه ودأبه لنشر وترسيخ قيم ومفاهيم لمجتمع أفضل، وذلك بخلق وإيجاد إنسان أفضل. فانبرى يستعين بالخاصة لإصلاح العامة، وتوعية العامة ليؤثروا في إصلاح الخاصة، ويستعين كذلك بالعقل والأدب والدين لإصلاح الجميع، وذلك بأسلوب شائق أخّاذ مؤثر، مغتنما في الوقت نفسه ميلهم الغريزي للإصلاح؛ فبث آدابه وقيمه وأذاعها، فسارت مسار الأمثال والحكم لتصل إلى عقل وقلب كل من قرأ له، فغرس في مجتمعه بذور التنظيم والإصلاح، وعزز من القيم والمعايير الأخلاقية والسلوكية، النظرية منها والعملية ما كان له الأثر البعيد والعميق في الفرد والجماعة على امتداد العصور إلى عصرنا هذا.

أخلاقه[6]:

من الناس من يأمر بالخير ولا يقوم به، ومنهم من ينهى عن الشر ويجترحه. ومنهم من يأمرون الناس بالبر وينسون أنفسهم. ولم يكن ابن المقفع من أي منهم؛ بل كان قدوة بفعله قبل أن يكون قدوة بقوله. وهذا ما شهد به كل من أرّخ وكتب عن هذا الرجل وعن أخلاقه الإنسانية وصفاته، فنجد الجميع —بغض النظر عن الذين هاجموه من ناحية دينية– قد أشادوا بسخائه وأريحيته؛ إذ كان يقول فيفعل، ويفعل فيخلص؛ فعندما يقول: "ابذل لصديقك دمك ومالك، ولمعرفتك رفدك ومحضرك، وللعامة بشرك وتحننك، ولعدوك عدلك وإنصافك، واضنن بدينك وعرضك عن كل أحد"[7]، يطبق ما يقوله قدر استطاعته، وقصته مع صديقه عبد الحميد الكاتب

---

[4] **ن.م.**، 7.

[5] **الفكر التربوي عند ابن المقفع، الجاحظ، عبد الحميد الكاتب**، 8.

[6] راجع بالتفصيل: عبد اللطيف حمزة، **ابن المقفع** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1965)، 50–55.

[7] يوسف أبو حلقة، **المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع**. (بيروت: دار التوفيق، 1978م)، 142.

ليست بخفية على أحد. وكان صالحا قبل أن يكون مصلحا. كان فاضلا نبيلا، كريما وفيا، فطنا، حلو الشمائل، ودودا جوادا، فقد "كان سريا سخيا، يطعم الطعام، ويتسع على كل من احتاج إليه"[8].

كان على جانب عظيم من حسن الأدب ونبل الخلق؛ فقد روى الأصمعي أن ابن المقفع قد سئل: من أدبك؟ فقال: نفسي، إذا رأيت من غيري حسنا أتيته، وإن رأيت قبيحا أبيته.

يقول الدكتور عبد اللطيف حمزة: "إن ابن المقفع كان يصدر في كل عمل من أعماله عن مبدأ من المبادئ الأخلاقية التي يراها خليقة به وبأمثاله من فضلاء الناس، وكان يصدر في كل أفعاله عن فكرة هي من خلق نفسه، ونتيجة من نتائج فلسفته، فكأن عقله لا دينه –كائنا ما كان هذا الدين– هو الذي يهديه إلى الطريق التي يسلكها في معاملة الناس ومواجهة الأشياء. وكأن رغبته في المثل الأعلى وتعلقه بها هي التي كانت تحمله على فعل الخير لأنه خير، وتجنب الخبث لأنه خبث. وهو إذن، ممن كانوا يعبدون الفضيلة لا عبادة العبيد، ولكن عبادة الأحرار، يحبها ليس طمعا في الثواب، ويجتنب ضدها ليس خوفا من انتقاد أو عقاب؛ ولكن يحب الفضيلة لأنها فضيلة، ويبغض الرذيلة لأنها رذيلة، ولا يعنيه بعد ذلك أن يكون الدين الإسلامي أو الدين الزرادشتي مبعث هذا البغض أو هذا الحب[9].

لقد كان ابن المقفع شخصا جذابا محببا إلى النفوس يحمل الناس على احترامه وتقديره والإعجاب به، وفي كتب الأدب قصص كثيرة تشهد له بكل هذا الفضل[10].

---

[8] محمد بن عبدوس الجهشياري، **الوزراء والكتاب** (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)، 109.

[9] **ابن المقفع**، 55. ولا بد لي هنا أن أنوه أن دين ابن المقفع قبل الإسلام كان المانوية (وهي فرقة من الثنوية)، وليس الزرادشتية، مع أنها من أديان المجوسية كذلك.

[10] منها: ما جاء في عيون الأخبار، 462/1: بلغ ابنَ المقفع أن جارا له يبيع دارا له لدَيْن ركبه، وكان يجلس في ظل داره، فقال: ما قمت إذًا (إن محقق عيون الأخبار جعلها إذًا، وشرحها بالأمر العظيم، وواضح أنها تصحيف؛ إذ لا يتناسق هذا المعنى مع النص) بحرمة ظل داره إن باعها معدِما وبتُّ واجدا، فحمل إليه ثمن الدار وقال: لا تبع.

وما جاء في محاضرات الأدباء، 29/1: قال سعيد بن سلم: قصدت الكوفة، فرأيت ابن المقفع فرحب بي، وقال: ما تصنع ههنا؟ فقلت: ركبني دَيْن. فقال: هل رأيت أحدا؟ قلت: رأيت ابن شبرمة فوعدني أن أكون مربيا لبعض أولاد الخاصة. فقال: أف، أيجعلك مؤدبا في آخر عمرك؟ أين منزلك؟ فعرفته. فأتاني في اليوم

إن ابن المقفع وضع نصب عينيه ما أوصى به الناس في كتبه من آداب وأخلاق، وآلى على نفسه ألا يزيح عنها قِيد أنملة، ومن ضمن الشعارات النظرية التي دعا إليها وسار على نهجها وطبقها كما أمر هو بها، فجعلها عملية قابلة للتنفيذ، قوله: " ومن نصب نفسه للناس إماما في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيرة والطُّعمة والرأي واللفظ والأخدان، فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه؛ فإنه كما أن كلام الحكمة يونق (يعجب) الأسماع، فكذلك عمل الحكمة يروق العيون والقلوب. ومعلم نفسه ومؤدبها أحق بالإجلال والتفضيل من معلم الناس ومؤدبهم"[11].

ولكني أستغرب منه وهو يقول هذا الكلام، أنه لم يختر الصالحين من الأخدان ومن تليق به صحبتهم؛ بل عمد إلى المتهمين في أخلاقهم ودينهم، ونسبوا للمجون والخلاعة والاستهتار واشتهروا بها، فكانوا أصدقاءه وخلانه؛ وهو يعرف حق المعرفة مدى تأثير الصديق على صديقه خاصة صديق السوء؛ إلا أن تكون صحبته لهم، وهو ما أرجحه، قبل أن يعلن إسلامه ويدخل في دين الله[12].

الثاني، وأنا مشغول بقوم يقرأون علي، فوضع بين يدي منديلا فيه أسورة مكسورة ودراهم متفرقة مقدار أربعة آلاف درهم، فأخذت ذلك ورجعت به إلى البصرة واستعنت به.

وقصته مع صديقه عبد الحميد الكاتب في الوزراء والكتّاب، ص80، ووفيات الأعيان، 231/3 تقول: داهم أفراد الشرطة عبد الحميد وابن المقفع على حين غرة وهما في البيت، فقالوا: أيكما عبد الحميد؟ فقال كل واحد منهما: أنا، خوفا من أن ينال صاحبه بمكروه. وخاف عبد الحميد أن يسرعوا إلى ابن المقفع، فقال: ترفقوا، فإن فيّ علامات، ووكلوا بنا بعضكم ويمضي بعض ويذكر تلك العلامات لمن وجه بكم. ففعل ذلك، وأخذ عبد الحميد.

[11] **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 49.

[12] انظر ما رواه الأغاني نقلا عن الجاحظ 106/18–107، فيقول: كان والبة بن الحباب، ومطيع بن إياس، ومنقذ ابن عبد الرحمن الهلالي، وحفص بن أبي بردة، وابن المقفع، ويونس بن أبي فروة، وحماد عجرد، وعلي بن الخليل، وحماد بن أبي ليلى الراوية، وابن الزبرقان، وعمارة بن حمزة، ويزيد بن الفيض، وجميل بن محفوظ، وبشار المرعث، وأبان اللاحقي ندماء، يجتمعون على الشراب وقول الشعر ولا يكادون يفترقون، ويهجو بعضهم بعضا هزلا وعمدا، وكلهم متهم في دينه. يقول د. أحمد علبي في كتابه ابن المقفع، ص84–85: "فهؤلاء الأدباء —ولا ندري إذا كان ابن المقفع يمكن تصنيفه بينهم، نظرا لما أثر عنه من أخلاق رفيعة، ونظرا لخلو أدبه من النزعة الماجنة– هم في الواقع يحيون طلبا للذة والتمتع بمباهج الحياة، ولا نعتقد أنه

مما تقدم نرى ابن المقفع رجلا آمن إيمانا راسخا منبعه العقل والفضيلة، والأخلاق الكريمة، وترجم هذا الإيمان إلى العمل؛ فلم يكتف بالقول باللسان، وإنما صدقه بالفعل، فكان قدوة بنفسه وعمله قبل أن يكون قدوة بقلمه وكتبه. ولهذا نجد من الصعب علينا التصديق والتسليم بما اتهم به من زندقة وشعوبية آلت إلى قتله والتمثيل به.

اتهامه بالزندقة والشعوبية:

التهمة جاهزة حاضرة في كل عصر لإلصاقها بمن لا يروق للحكام مواقفهم وآراؤهم من صناع الفكر والحرية والحياة، وممن ينادون بالمساواة والعدالة والإصلاح، وممن يقفون سدًّا منيعا أمام الطغاة والمعتدين. فالذي قتل ابن المقفع ليس زندقته ولا شعوبيته —إن وجدتا؛ بل الذي قتله قلمه، وفكره، ونظرته الإصلاحية، وجرأته، ودعوته للتغيير نحو الأفضل والأصلح. ففي نظر الحكام يجب إسكات وكتم أنفاس كل من يزعج ويقلق راحة الدولة بأفكاره وآرائه "المتطرفة"، فيتهم بالخيانة أو الزندقة، أو ما يشبه ذلك، لتعطى الشرعية القانونية والأخلاقية ويتسنى للحاكم التخلص منه.

حركتان مرتبطتان بعضهما ببعض: الشعوبية والزندقة، بينهما وشائج قوية وثيقة، اتخذت إحداهما للدلالة على الأخرى. ولا أريد أن أدخل بالتفصيل في الحركتين، فليس هذا هو موضوع بحثنا، ولكن سأخوض بالمقدار الذي يلقي الضوء على ما اتهم به ابن المقفع من زندقة وشعوبية[13].

يعنيهم البحث النظري في الأديان. فزندقتهم أو اتهامهم بالتهاون في أمر الدين قد يكون نابعا من مسلكهم المتهتك، في ما نرى، وليس في الغالب حصيلة درس وتمحيص عندهم في القضايا الفقهية والفلسفات الماورائية. وهذا الحكم لا يمنع أن يكون بعضهم على شيء من الاطلاع أو الالتزام بالزندقة أي المانوية. وإذا كنا نبدي هذا الرأي المتحفظ، من أن هذا المسلك الخلاعي ليس دليلا على الزندقة بالمعنى الديني المانوي، وذلك لأن المانوية لا تتفق مع هذا السلوك المستهتر، بل تتناقض معه في نزعتها الأخلاقية المتزهدة".

[13] للتوسع في الزندقة والشعوبية: **ضحى الإسلام**، 1/55–78، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، 23–40، **حديث الأربعاء**، 60–108، أحمد علبي. **ابن المقفع**، 67–87، عبد اللطيف حمزة. **ابن المقفع**، 72–95، Pellat. **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء** (د.م: دار الفكر، 1985)، 293–301.

قامت الشعوبية في الأصل مقابل المنادين بأفضلية العرب، ودعت إلى المساواة بين الشعوب، وهذا حق طبيعي للشعوب الإسلامية غير العربية أمام المتعصبين من العرب، والذين اندفعوا إلى هذا التعصب بسبب أمور سياسية وقومية بعيدة كل البعد عن الدين. ولكن النظرة السلبية للشعوبية —وبحق– بدأت عندما غيرت هذه الحركة من مبادئها ومطالبتها بالمساواة، إلى الدعوة بتفضيل العجم (الفرس) على العرب، وتمجيد تاريخهم وحضارتهم، والطعن في الوقت نفسه في كل ما هو عربي. فهل كان ابن المقفع من المتعصبين لفارسيتهم، ومن الطاعنين في العرب؟ إن الرواية الواردة عند أبي حيان التوحيدي تنفي ذلك، وتؤكد دون أدنى شك أن ابن المقفع لم يذم العرب ولم يطعن فيهم، بل العكس، فقد جعلهم أعقل الأمم[14].

ويمكن استفادة عدة أشياء من هذه الرواية، منها:

---

[14] تقول الرواية: "روى أبو العيناء الهاشمي، عن القحذمي، عن شبيب بن شيبة، قال: كنا وقوفا بالْمِربد، وكان المربد مألف الأشراف، إذ أقبل ابن المقفع، فبششنا به وبدأناه بالسلام، فرد علينا السلام، ثم قال: لو ملتم إلى دار نيروز وظلها الظليل، وسورها المديد، ونسيمها العجيب، فعودتم أبدانكم تمهيد الأرض، وأرحتم دوابكم من جهد الثقل، فإن الذي تطلبونه لن تفلتوه، ومهما قضى الله لكم من شيء تنالوه؛ فقبلنا وملنا. فلما استقر بنا المكان قال لنا: أي الأمم أعقل؟ فنظر بعضنا إلى بعض، فقلنا لعله أراد أصله من فارس، فقلنا: فارس! فقال: ليسوا بذاك، إنهم ملكوا كثيرا من الأرض، ووجدوا عظيما من الملك، وغلبوا على كثير من الخلق، ولبث فيهم عقد الأمر، فما استنبطوا شيئا بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم في نفوسهم. قلنا: فالروم. قال: أصحاب صنعة. قلنا: فالصين. قال: أصحاب طُرفة. قلنا: الهند. قال: أصحاب فلسفة. قلنا: السودان. قال: شر خلق الله. قلنا: الترك. قال: كلاب مختلسة. قلنا: فالخزر. قال: بقر سائمة. قلنا: فقل. قال: العرب. قال: فضحكنا. فقال: أما أني ما أردت موافقتكم، ولكن إذ فاتني حظي من النسبة فلا يفوتني حظي من المعرفة. إن العرب حكمت على غير مثال مُثِّلَ لها وآثار أثرت؛ أصحاب إبل وغنم، وسكان شَعر وأدم؛ يجود أحدهم بقوته، ويتفضل بمجهوده، ويشارك في ميسورة ومعسورة، ويصف الشيء بعقله فيكون قدوة ويفعله فيصير حجة، ويحسن ما شاء فيحسن ويقبح ما شاء فيقبح. أدبتهم أنفسهم، ورفعتهم هممهم، وأعلتهم قلوبهم وألسنتهم، فلم يزل حِباء الله (نصرته وعطيته) فيهم، وحباؤهم في أنفسهم، حتى رفع لهم الفخر، وبلغ بهم أشرف الذكر، وختم لهم بملكهم الدنيا على الدهر، وافتتح دينه وخلافته بهم إلى الحشر، على الخير فيهم ولهم. فقال (إِنَّ الأَرْضَ للّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ)[سورة الأعراف، آية 128]. فمن وضع حقهم خسر، ومن أنكر فضلهم خصم، ودفع الحق باللسان أكبت للجنان.

1) اهتمام ابن المقفع بالعقل؛ فسؤاله: "أي الأمم أعقل؟" دليل على ذلك. وهو إشارة إلى أحقية الافتخار بالعقل، وليس بشيء غيره.

2) موضوعيته في الأحكام؛ إذ كان من المتوقع أن يثني على الفرس خيرا، وهو منهم، ويجعلهم أعقل الأمم، ولكنه يخيب رجاء سامعيه بإجابته. وتعليله عقلاني في الدرجة الأولى؛ إذ أن الفرس لم يبدعوا الأشياء من عقولهم؛ وإنما وجدوها وورثوها عن أجدادهم فاتبعوها، ولم يستنبطوها بعقولهم، ولم يبتدعوها. وهذا دليل آخر على تعظيمه للعقل الذي يستنبط ويبدع[15].

3) نلمح أنه كان يتمنى لو أنه من العرب، وذلك في قوله: "ولكن إذ فاتني حظي من النسبة، فلا يفوتني حظي من المعرفة". فإذا لم أحظ بالنسب إليهم، فلا أقل من قول الحقيقة والعدل في الحكم.

4) إن ضحكهم ليس ضحك استهتار واستخفاف برأيه؛ وإنما نبع من استغرابهم وعدم توقعهم من جوابه، إذ كانوا يظنون أنه سيفخر بقومه الفرس.

وهذه النقاط والتوضيحات تمثل جوابا للشكوك التي يبديها بعض الباحثين حول هذه الرواية، واعتبارها كدليل لعدم شعوبية ابن المقفع، وعدم كراهيته لهم؛ إذ يرون فيها ذمًّا وسخرية للعرب، وليس مدحا لهم أو فخرا بهم[16].

---

[15] انظر رأي الجاحظ في هذا الموضوع في: رسائل الجاحظ، رسالة المعاش والمعاد، 96/1.

[16] يقول الدكتور عبد اللطيف حمزة، 57–58: "والحقيقة أن لهذه القصة قيمتها، فابن المقفع فيها يمدح العرب من حيث يريد أن يسخر منهم، وهو فيها يتملق العرب من حيث يحقد عليهم ويحسدهم، ولذلك ضحك جلساؤه أولا حين قال إن العرب أعقل الأمم. ومن أجل ذلك ألح هو في مدحهم ليخفي سخره منهم، ولكن لا شك عندي مع ذلك أن جلساءه كانوا يفهمونه جيدا، وكانوا يدركون أنه يريد أن يقول لهم إن العرب قوم لا حظ لهم من الحضارة ولا من الرقي، وهم جياع لا يجدون ما يأكلون —ومع ذلك فقد فتحوا الفتوح وملكوا الأمصار وهم لا يستحقون من هذا كله شيئا". وواضح من كلام الدكتور أنه مبني على الظنون والاحتمالات، وهو الذي يضع الكلام في فم ابن المقفع دون أن يتفوه به الأخير، ويجعل من نفسه خبيرا بما في الصدور، وبما يفكر به الناس. كل هذا من أجل أن يدعم رأيه بأن ابن المقفع كان معاديا للعرب، كارها لهم. وأعتقد أن هذا هو الشطط بعينه؛ إذ متى تبنى الأحكام على الظنون؟ ونحن نعرف أن الظن لا يغني من الحق شيئا.

ودعنا نفترض أن ابن المقفع قد افتخر بقومه أهل فارس، أفلا يحق له ذلك؟ وهو الذي رضع من لبانهم حتى الثمالة، فما ثقافته وعقله وإبداعاته إلا ثمرة هذا اللبان. إنا إذا أنكرنا عليه هذا، فإننا نهضمه حقا طبيعيا من حقوقه الإنسانية التي تتماشى مع الطبيعة؛ فالحق –كل الحق– للإنسان أن يفتخر بحضارة قومه، ومآثرهم، وتاريخهم، خاصة إذا كانوا حقا أصحاب حضارة وتاريخ.

أما لفظة "الزنديق"، فكانت في البداية تطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزليين للعالم هما النور والظلمة، ثم اتسع المعنى من بعد اتساعا كبيرا حتى أطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيرا إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفا لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم[17].

سولت له نفسه أن يفكر فينتقد ويشك في مصداقية السلطة ومنهجها في الحكم، فأصبحت سلاحا "شرعيا" للتشهير والضغط. ولهذا على الباحث الحصيف أن ينظر بعين ولم يكن كل هؤلاء الذين يتهمون بالزندقة زنادقة حقًّا؛ وإنما كان منهم من يتهم بالزندقة لأسباب سياسية، فقد اتخذ الخلفاء من هذا الاتهام وسيلة للقضاء على خصومهم من الهاشميين[18]، فيبدو أن الاتهام بالزندقة كان وسيلة وأسلوبا من قبل الحاكم ضد كل من الشك والحذر في تهمة بعض الأشخاص بالزندقة، فالمتهم بريء حتى تثبت إدانته بالأدلة القاطعة، وباليقين المؤكد الذي لا يقبل التأويل أو الظن أو الشبهات. ومنه الحديث الشريف: "إِدْرَأُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ"؛ فبمجرد وجود شبهة، مهما كانت ضئيلة، تسقط عن صاحبها الحد. أما بالنسبة لصاحبنا ابن المقفع فهناك أمران جعلا

---

[17] انظر: عبد الرحمن بدوي. **في تاريخ الإلحاد في الإسلام**، 24، وانظر الكتب التي أحال القراء إليها للاستزادة.

[18] **في تاريخ الإلحاد في الإسلام**، 29–30. وينقل عبد الرحمن بدوي قصصا كثيرة تحكي عن اتهامات باطلة في الزندقة راح ضحيتها الكثير من الأبرياء، منها ما رواه الطبري (أخبار سنة 196هـ) 549/3، ما لخصه عنه ابن العبري في كتابه "تاريخ مختصر الدول" 221، من أن ابنة يعقوب بن الفضل قد "اعترفت" أثناء محاكمتها بأنها حبلى من أبيها! وبما أن المانوية (أو الزندقة) قد حمَّلها خصومها ما ليس فيها، فقد قالوا بأن هذا المذهب يحل زواج الآباء بالبنات! انظر كذلك: أحمد عُلبي. **ابن المقفع**، 85.

أصابع الاتهام تؤشر نحوه بالزندقة؛ بـاب بَرْزَوَيْـهِ في كليلـة ودمنـة، والرسـالة المنـسوبة إليـه في المانوية والتي رد عليها القاسم ابن إبراهيم الرَّسِّيِّ[19].

لا بد من الإشارة قبل كل شيء أن ابن المقفع كان كاتبا مبجلا، يحظى بتقدير وافر في أواخـر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، وقبل إسلامه وبعده. وكان يتمتع بمركز اجتماعي مرموق، ووضع اقتصادي طيب، وبمواقف جريئة وفكر حـر وعقـل مـدبِّر؛ فهـو لـيس بحاجـة إلى إشـهار إسلامه تقية أو خوفا أو طمعا، إذ هو لـيس بحاجـة إلى مركـز أو وظيفـة أو حظـوة ينالهـا بهـذا الإسلام. جاء قولي هذا ليشير أنه أسلم طواعية دون إكراه أو طمع بمنصب أو خوف من حـاكم أو وال، وهنا يسأل السؤال للمتشككين في صحة إسلامه، إذا كان الأمر كذلك فلِمَ لا يكـون إسـلامه صحيحا؟

أما بالنسبة لما نسب له من كتب أو رسائل يستـشف منهـا زندقتـه (إيمانـه بالمانويـة)، فمـن المؤكد أنه قد ألفها —إن كان قد ألف شيئا مـن هـذا القبيـل– قبـل إسـلامه ؛ فهـو لا يعـاب ولا يحاسب ولا يؤاخذ عليها؛ فإن الإسلام يجُبُّ (يمحو) ما قبله. إنمـا يؤاخـذ ويحاسـب علـى مـا قاله أو ألفه بعد إسلامه. والحقيقة الناصعة أننا لا نجد أحدا من المؤرخين ينص صراحة على أنه ألف شيئا يمس بالدين الإسلامي بعد إسلامه، ولو فعل ذلك لوجدنا المنصور يقتلـه جهـارا نهـارا على رؤوس الأشهاد، ولا حاجة أن يخفي ويستر مؤامرة قتلـه. ولـو بحثنـا بدقـة متناهيـة لنجـد شيئا من تآليفه المتوفرة بين أيدينا يمس بالإسلام والمسلمين، ويمجـد المانويـة والمزدكيـة والأديـان الفارسية، لأهدرنا وقتنـا سـدى لأننـا لـن نجـد ضـالتنا[20]. وسـأكتفي بالبحـث التفـصيلي لبـاب

---

[19] أما رواية خصومه الواردة في عيون الأخبار 113/1، من أن ابن المقفع مر ببيت النار فتمثل بقول الأحوص:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل — حذر العِدا وبه الفؤاد مـوكل

إني لأمنحك الصدود وإنني — قسما إليك مع الصدود لأميل

فهي بعيدة كل البعد عن الحقيقة؛ فإن المانوية التي كان عليها ابن المقفع لا دخل لها بالنار ولا بعبادتها أو تقديسها، وإنما الأصوب ما رواه **الأغاني** 118/21: أُخذ قوم من الزنادقة، وفيهم ابن لابن المقفع، فمر بهم على أصحاب المدائن، فلما رآهم ابن المقفع خشي أن يسلم عليهم فيؤخذ، فتمثل بالبيتين ففطنوا لما أراد، فلم يسلِّموا عليه ومضى.

[20] يقول الأستاذ بطرس البستاني في كتابه "أدباء العرب في الأعصر العباسية" ص146–147: إذا شئت أن تلتمس زندقة ابن المقفع فيما خلف لنا من الآثار، فإنما أنت تتعب على غير طائل؛ لأن آثاره الباقية ليس

برزويه، وأعرض عن الرسالة؛ لأن الإجابة عنها –إن صحت نسبتها لابن المقفع– أنه كتبها قبل إسلامه، عندما كان يدين بالمانوية[21].

باب برزويه:

أعتقد أن أول من لفت انتباه الباحثين –خاصة المستشرقين منهم– على احتمال إقحام هذا الباب إلى كليلة ودمنة، وأنه ليس إلا زيادة من ابن المقفع نفسه، هو أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (توفي 440 هـ)، وذلك بقوله:

"وبودي أن كنت أتمكن من ترجمة كتاب "بنج تنتر" وهو معروف عندنا بكتاب "كليلة ودمنة"، فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن تغييرهم إياه كعبد الله بن المقفع، في زيادته باب "برزويه" فيه، قاصدا تشكيك ضعيفي العقائد في الدين، وكسرهم للدعوة إلى مذهب "المنانية"، وإذا كان متهما فيما زاد، لم يخلُ عن مثله فيما نقل"[22].

من كلام البيروني يمكن استفادة ما يلي:

1) إنه كان يرغب في ترجمة جديدة لـ "كليلة ودمنة"، ولم يتسنَّ له ذلك، ونحن لا نعرف الأسباب التي منعته وحالت دونه[23].

فيها إلا كل ما يتلاءم مع الإسلام ولا ينافي أحكامه. ويقول الأستاذ محمد كرد علي في كتابه أمراء البيان 274/1: ولقد قرأنا كلام ابن المقفع وتدبرناه، فما رأينا له كلمة واحدة تشعر بزندقته، وكيف تثبت الزندقة إذا لم تقم عليها بينات ظاهرة من أقوال وأفعال؟ ولو كان في دينه أدنى عهدة (ضعف) لكان المنصور العباسي قتله على الزندقة جهرة يوم أزمع قتله.

[21] انظر حول هذه الرسالة في: القاسم بن إبراهيم الرسي، **نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع**. تحقيق ودراسة إمام حنفي عبد الله. (القاهرة: دار الآفاق العربية، 2000). (وهي نفسها الرسالة التي حققها جويدي سنة 1927). عبد اللطيف حمزة، 83–92. **ضحى الإسلام**، 224–227. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، مقالة Gabrieli، بترجمة عبد الرحمن بدوي، 43–50. أحمد علبي، 97–100. عباس إقبال، 102–103. محمد غفراني، 91–94. ومنهم المصدق بصحتها، ومنهم الشاكُّ فيها.

[22] **في تحقيق ما للهند من مقولة،مقبولة في العقل أو مرذولة**، 123.

[23] لن يكون السبب على أي حال عدم معرفة البيروني اللغة الفارسية، كما ظن De Blois ص32، إذ يقول: "لا يوجد أي إثبات في أعمال البيروني تدل على أن البيروني كان يعرف الفارسية، لذلك من الصعب الفهم كيف عرف البيروني بأن هذا الفصل موجود أم لا في البنج تاترا السنسكريتية". لكن من المعروف أن للبيروني

2) اتهامه المباشر والواضح لابن المقفع أنه زاد باب برزويه كله في الكتاب وليس بعضه، أو أضاف إليه أشياء من عنده مع وجوده[24].

3) إن ابن المقفع قد بث في هذا الباب مبادئ الديانة المانوية خاصة، وفي سائر ما ترجم عامة.

لقد عرض De Blois لآراء الباحثين من المستشرقين ومواقف كل منهم حول هذا الموضوع، مع بيان حججهم وبراهينهم، وكانت مواقفهم كما يلي[25]:

1) الذين قالوا بأن باب برزويه أصلي وليس من عمل ابن المقفع، هم: Noldeke, Hertel, De Blois.

2) الذين قالوا إن الباب موجود، لكن ابن المقفع زاد عليه، ومنهم Kraus .

3) لم يذكر De Blois الذين قالوا إن الباب كله من وضع ابن المقفع، فلا أحد من المستشرقين مع هذا الرأي، إلا أن بعض الباحثين العرب ارتأوا ذلك، منهم: عباس إقبال، ومحمد غفراني، وعبد اللطيف حمزة[26].

4) وهناك رأي رابع، يقول إن ابن المقفع قد عمل بصورة مستقلة ترجمة لبرزويه، ألحقه في كليلة ودمنة، وصاحب هذا الرأي هو Christensen.

أما Gabrieli فقد ركز على التناقض بين مانوية ابن المقفع وسيرة حياة برزويه، وقد وضع الفرضية أن ابن المقفع قد أضاف هذا الفصل لكتاب كليلة ودمنة ولكن بسبب أنه لا يعرف أحد

رسالة "التفهيم لصناعة التنجيم" كتبها بالعربية والفارسية. انظر الأعلام 314/5. ويقول عمر فروخ في كتابه تاريخ الفكر العربي ص433: "في تلك الأثناء (غزوات السلطان محمود الغزنوي في شمالي غربي الهند وقد رافقه فيها) تعلم البيروني اللغة السنسكريتية وعددا من لغات الهند ودرس الديانات الهندية والفلسفة الهندية بلغات أهلها".

[24] يتردد De Blois في كلامه ص27، هل أضاف ابن المقفع في باب برزويه أم أضافه كله؟ وواضح من كلام البيروني أن ابن المقفع أضاف الباب كله وليس عليه.

[25] لقد تتبع De Blois آراءهم في الصفحات 27–35.

[26] انظر: عباس إقبال، **أحوال عبد الله بن المقفع**، 69–72، ومحمد غفراني، **عبد الله بن المقفع**، 224–228، ونقله عنهم أحمد علبي، **ابن المقفع**، 93–94، وعبد اللطيف حمزة، **ابن المقفع**، 82.

زمن كتابات ابـن المقفـع، وهـذا كمـا اعـترف Gabrieli نفسه يبقـى فرضـية لا يـستطيع أحـد إثباتها[27].

دعنا نرجع إلى الباحث Kraus إذ له بحث شائق في هـذا الموضـوع ترجمـه لـه عبـد الـرحمن بدوي[28]، حيث يعتقد أن النص الأصلي موجود بالنسخة الفهلوية بما فيه من أقوال شكوكية عن الأديان، جعلها ابن المقفع نقطة انطلاق لما أضـافه. ويجـري Kraus مقارنـة لطيفـة بـين مقدمـة كتاب "المنطق السرياني" لبولس الفارسي وقد كتب في عصر كسرى، وأهـدي إليـه، وبـين بعـض من فقرات باب برزويه، ويخلص إلى أن كليهما يتحدث عن خلو المعرفة الدينية من اليقين، وأن المعرفة الدينية معرفة ظنية؛ ولهذا كانت المذاهب الدينيـة في تنـاقض بعـضها مـع بعـض. وهـذا التناقض يوضَّح في بعض الأحيان بنفس الأمثلة، وهما يشيران كذلك مرتين، ولو بطريقـة مختلفـة بعض الشيء، إلى أن المعرفة الدينية مرتبطة بالعادة المتبعـة والـسنة. ويخلـص Kraus إلى القـول بأن المثقفين في عصر أنو شروان كانوا أبعد ما يكونون عن اليقين الـديني والإيمـان المخلـص، وأن أقوالا مثل التي قال بها برزويه كان لها نظائرها في كتابٍ واحدٍ ممن عاصروه.

ونحن نميل إلى أن الباب كان موجودا أصلا، وعندما ترجمه ابن المقفـع، تـصرف فيـه، كمـا فعل في كل ما ترجم ونقل، وأضفى عليه بعـضا مـن شـكوكه الدينيـة، ولا مـانع مـن أن شـكوك برزويه لاقت صدى عند ابن المقفع؛ لأنها عكست تماما ما يعاني هو نفسه منه من أزمة روحية، مع احتمال أن هذه الترجمة والإضافة تمتا ولما يدخل الإسلام. وأن هذه الشكوك قـد توقفـت بعـد إسلامه؛ إذ وجد فيه ما أسكت قلقه وأشغل عقله.

ويمكننا أن نخلص إلى القول، بعد مراجعة باب برزويـه، أن صـاحبه، بـصرف النظـر عنـه، يعاني من أزمة روحية شديدة، جعلته يتخبط بين الشك واليقين، بعد تجـارب عـدة للوصـول إلى طمأنينة نفسية حملته على التفكير في قيمة الدنيا ومغزاهـا الحقيقـي، أوصـلته إلى أخـلاق توافـق الأديان كلها:

---

[27] De Blois ص30. وكذلك أحمد علبي، 94، نقلا عن: **إيران في عهد الساسانيين**، 55، 62، 63.

[28] نشر المقال في "مجلة الدراسات الشرقية" RSO تحت عنوان "حول ابن المقفع" ج 14 سنة 1933، وقد ترجمه بدوي في كتابه "**في تاريخ الإلحاد في الإسلام**"، 54–64. علي كرد، **أمراء البيان**، 126/1.

"فكففت يدي عن القتل والضرب، وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان، وأضمرت في نفسي ألا أبغي على أحد، ولا أكذب بالبعث ولا القيامة ولا الثواب ولا العقاب، وزايلت الأشرار بقلبي، وحاولت الجلوس مع الأخيار بجهدي، ورأيت الصلاح ليس كمثله صاحب ولا قرين"[29].

أليس هذا بثًّا للروح الإسلامية، وتماديا في إظهار إيمانه بالتوحيد، وإيمانه باليوم الآخر وما فيه من ثواب وعقاب؟ أليس هذا دعوة صريحة إلى الأخلاق الفاضلة؟ فأين بث المانوية التي ادعاها البيروني؟ صحيح أن هذه النهاية قد مرَّت عبر مساحات واسعة من الشكوك والتردد[30]، أليس من حقه أن يتساءل ويشك حتى يظهر له الحق من الباطل؟ ألم يقولوا أنا أفكر إذن أنا موجود؟ أو أنا أشك إذن أنا موجود؟ أليست هذه الأسئلة هي الطريق إلى الإيمان الحقيقي، الذي يأتي بعد طول تفكير وتمحيص وأعمال للعقل، وهو ديدن الفلاسفة والمفكرين، الذين لا يرضون ما ورثوه عن آبائهم وأجدادهم إلا بعد ما يتبين لهم أنه الحق؟

لقد كانت الأخلاق عند ابن المقفع غاية بحد ذاتها، ومن خلال تحققها وتأصلها ينتج عندنا الإنسان الصالح، وبه يتحقق المجتمع الصالح. هذه الغاية تظهر جلية في رسالته "الأدب الوجيز للولد الصغير"[31]، فقد أراد بواسطتها تنشئة الإنسان منذ طفولته على الأخلاق الحميدة، ويبنيه بناء متكاملا: جسديا وعقليا وخلقيا وروحيا.

أما فيما يتعلق بالإنسان البالغ، فقد جاءت وصاياه الأخلاقية في سائر كتبه التي يمكن اتخاذها منهجا سلوكيا رائعا، وهي: الأدب الصغير، والأدب الكبير، ورسالة الصحابة، وكليلة

---

[29] **المجموعة الكاملة، كليلة ودمنة**، 80–81.

[30] يقول Rosenthal في كتابه Knowledge Triumphant ص300–301: "إن سلاح المهرطقين وغير المؤمنين الرئيسي في حربهم الدائمة ضد صدق الإسلام هو زرع الشك". وينقل ما قاله البيروني عن ابن المقفع حرفيا، مصدقا ومؤيدا رأي البيروني؛ إذ هو شاهد على ما يقوله من أن ابن المقفع واحد من الذين بثوا الشك في الدين الإسلامي، رابطا ابن المقفع بصالح بن عبد القدوس، وكذلك ربط بينهما كممثلين للمتشككين في القرن الثامن، ص303.

[31] ابن المقفع، عبد الله: الأدب الوجيز للولد الصغير. تعريب وتحقيق: محمد غفراني الخراساني. عالم الكتب، القاهرة، 1341هـ.

ودمنة. أراد بها أن تحدث تغييرا جذريا في المجتمع في عصره وبعده، أراد أن يغير ما هو قائم على أرض الواقع إلى ما هو أفضل من حيث الأدب والخلق والتعامل. رأى واقعا كائنا، فأراد أن ينقل هذا الواقع الكائن إلى ما يجب –بنظره– أن يكون[32]. وبكلام آخر، لقد كان حبه للإنسان وراء الدعوة الإصلاحية التي أرادها في السياسة والاجتماع، كما كان هذا الحب سببا في إدراكه للنفس البشرية وسبر أغوارها، وتحليل أخلاقها، والعمل على إرشادها وتقويمها. ومعاني ابن المقفع الحكمية واقعية النزعة، تتطلع في أبعادها نحو المثل الأعلى، الذي يرتضيه العقل، وليس الدين. فالواقعية عنده وليدة التقويم الموضوعي للأمور التي يعرض لها فيظهر لك الحوادث على حقيقتها والناس بطبائعهم. والمثل الأعلى عنده وليد التطلعات والرؤى إلى المجتمع الذي يريد له أن يكون بديلا من المجتمع الفاسد الذي هو كائن.

لقد جعل من نفسه طبيبا ماهرا، عرف كيف يشخص الأمراض المستشرية في مجتمعه بسهولة ويسر، ووصف لها الدواء الناجع الذي يشفي هذا المجتمع من هذه الأمراض[33].

لقد صدر عن هذا التشخيص بقلب شجاع وجريء، لا يخشى لومة لائم، ولا صولة حاكم، خاصة في تأليفه "رسالة الصحابة"؛ إذ هي دعوة صريحة للتغيير، أو توشك أن تكون ثورة[34]، بما فيها من دعوة للإصلاح الاجتماعي من رأس الهرم (الخليفة) إلى قاعدته (الشعب) مرورا بالقضاة والجند والولاة. وإذا كانت هذه الرسالة صريحة لا تلميح فيها، وربما أزعجت وأقلقت الخليفة المنصور بفحواها؛ فنجد في كليلة ودمنة الهدف نفسه ولكن بالتلميح وليس بالتصريح، وهو الذي هدف إليه ابن المقفع في البند الرابع من أهدافه حين يقول: "والغرض الرابع، وهو الأقصى، وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصة"[35]. ويصدق الأستاذ أحمد أمين حين يقول: "والظاهر أن هذا الغرض يمكن تلخيصه في أنه النصح للخلفاء حتى لا يحيدوا عن طريق الصواب، وتفتيح أعين الرعية حتى يعرفوا الظلم من العدل، وحتى يطالبوا بتحقيق العدل"[36].

---

[32] انظر **الفكر التربوي**، 120–121.

[33] عبد اللطيف حمزة، 97.

[34] هي عند الدكتور طه حسين "توشك أن تكون برنامج ثورة"، انظر: **من حديث الشعر والنثر**، 47.

[35] **المجموعة الكاملة، كليلة ودمنة**، آخر باب عرض الكتاب، 73.

[36] **ضحى الإسلام**، 219/1.

وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قلق الخليفة المنصور من قلم وآراء ابن المقفع، الذي آل في النهاية إلى إسكات هذا الصوت بقتله؛ خوفا من تحقيق هذا الغرض؛ فجعل الزندقة الستار الذي يخنق وراءه حرية فكر ابن المقفع الإصلاحي.

مواضع اتجاهاته الأخلاقية وآراؤه فيها:

لا نبالغ إذا قلنا إن ابن المقفع لم يترك موضعا إلا اتجه نحوه وأعطاه نصيبه من الإصلاح الأخلاقي، من منطلق البحث والوصول إلى المثل الأعلى للفرد وللمجتمع؛ إذ عد نفسه مصلحا اجتماعيا، وطبيبا معالجا ومفكرا ناصحا، فنجده قد طرق في مصنفاته المترجمة والمؤلفة أبواب: السلطان، والقضاء، وبطانة الحاكم، وولاته، وجنوده، والخراج، وعامة الشعب، صابغا كل هذا بصبغة العقل والعلم والدين، باحثا في النفس، والجسد، والصداقة، والمرأة، والولد، والدنيا وغرورها، وفواجعها، وما يؤول ذلك إلى الزهد فيها.

غاية الإنسان والسبيل لتحقيقها:

قبل كل شيء يبين ابن المقفع الهدف من وجود الإنسان وحاجته، وهو تحقيق عيش هانئ صالح يعود عليه بالخير والمنفعة في دنياه وآخرته؛ وهو هدف إن لم يشمل الجميع؛ إذ نجد قسما كبيرا من الناس يهمه أمر الدنيا، وهو عن أمر الآخرة لاهٍ، فابن المقفع هنا يريد أن يشمل الحياتين معا، ولتحقيق هذه الغاية لا بد من العقل الراجح، فيقول: "فغاية الناس وحاجاتهم صلاح المعاش والمعاد، والسبيل إلى دركها العقل الصحيح"[37].

العقل:

لقد جعل ابن المقفع للعقل وظيفة أساسية وجليلة، وأهمية كبرى للوصول إلى الخير والابتعاد عن الشر؛ فهو "البوصلة" التي ترشد الإنسان وتوجهه، "ومن أحسن ذوي العقول عقلا من أحسن تقدير أمر معاشه ومعاده تقديرا لا يفسد عليه واحد منهما الآخر، فإن أعياه ذلك رفض الأدنى، وآثر عليه الأعظم"[38]، وربما ظن ظان أنه لم يبين من الأدنى ومن الأعظم، المعاش أم المعاد، أتبع ابن المقفع كلامه موضحا وقاطعا للظن والشكوك، قائلا:

---

[37] **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 31.

[38] **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 69.

"والعقل غير الوازع عن الذنوب خازن للشيطان"[39]. ولا يخلو كتاب لابن المقفع إلا وذكر العقل وأهميته وخطورته، منبها إلى وجوب استعماله في الخير دون الشر، وليس أدل على ذلك كمثال، من باب الحمامة والثعلب ومالك الحزين[40]. ووظيفة العقل: المحاسبة لعمل الجوارح ومراقبتها، والانتباه إلى الآخرة وعدم الغفلة عنها، "وصاحبه لا يكون راغبا إلا في إحدى خصال ثلاث: تزود لمعاد، أو مرمّة لمعاش، أو لذة في غير محرم"[41].

العلم:

إنه والعقل صنوان، فلا غنى لأحدهما عن الآخر. "وهو زين لصاحبه في الرخاء، ومنجاة له في الشدة"، "وتركه حياة الشيطان؛ إذ الجهل روحه [الشيطان] وجسده"[42]. فأمامنا مقولتان؛

---

[39] **ن.م.**، 83.

[40] فالقصة مدرسة لتعليم العقل والفضيلة، والعلاقة بينهما؛ إذ أنه لا فضيلة بلا عقل: فالحمامة طيبة الأخلاق ولكنها ضعيفة العقل، وما كان قضاؤها على فراخها لقلة محبتها؛ بل لضعف عقلها، وهي لم تعرِّض صاحبها مالكا الحزين لغدر الثعلب بنية سيئة؛ بل لجهلها وقصر نظرها، وعدم تقديرها للظروف. كذلك فالحكمة يجب أن تكون في جميع الحالات، والفطنة في كل الظروف، فمالك الحزين أنقذ الحمامة وفراخها بتعقله، ولكن هذا التعقل لم يلازمه دائما كما كان يجب. ولا عقل بلا فضيلة: فقد ظهر الثعلب ذكيا عاقلا بإدراكه لغباء الحمامة فلجأ معها إلى طريقة سهلة هينة، حتى إذا تحول عنها لمالك الحزين، وقد علم أنه أكثر ذكاء، استعمل طريقة أخرى مستغلا الغرور هذه المرة، فأشبع خصمه مديحا وإطراء، ولا سلاح كالإطراء والمديح يقضي على فطنة المغترين وذكائهم. ولكن، هل نفهم من القصة أنها تؤيد مذهب الثعلب، وقد نصبت منه في ختامها حكيما، على لسانه ورد مغزاها وبرز مقصدها؟ لا نتصور إلا أن القصة كانت شديدة التصوير للواقع بعيدة عن المثالية. حقا، إنها أبرزت المكر في معركة انتصر فيها، ولكنها لا تعني بذلك أن يندفع الناس وراء المكر والحيلة لكسب الانتصارات، فقد هيأتنا نفسيا لنقف موقف الشفقة على الحمامة، وموقف المحبة من مالك الحزين والتعاطف معهما، والأسف على مصرع الأخير، وموقف الاشمئزاز والنفور من الثعلب مع الإعجاب بدهائه وذكائه وعقله. هكذا نجد أن التركيز في القصة على أهمية العقل والتعقل. انظر القصة في: **المجموعة الكاملة، كليلة ودمنة**، 317–321.

[41] **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 47.

[42] فيقول: "حبب إلى نفسك العلم حتى تلزمه وتألفه، ويكون هو لهوك ولذتك وسلوتك وبلغتك". **المجموعة الكاملة، الأدب الكبير**، 159.

الأولى لتزيين العلم والحث عليه، والأخرى للتنفير من الجهل وجعل النفس تشمئز منه. ونرى أن اعتماده في التزيين والتنفير جاء عقلانيا ومنطقيا؛ إذ لم يتوكأ على آية قرآنية أو حديث شريف، مع أنهما يحثان على العلم؛ لأن سنده في القيام بالأفعال، والدافع لها، والمحرك لها هو العقل. والعلم شيء مرغوب فيه، فعلى الإنسان أن يحببه إلى نفسه أولا، إلى أن يلزمه ويألفه ويصير كأنه طبع فيه لا ينفك عنه، إلى أن يصل أن يكون طلب العلم لهوه ولذته وسلوكه وكفايته. والعلم مقرون بالعمل؛ فلا فائدة ترجى من العلم إذا لم يصدقه العمل، فالعمل هو الثمرة الصالحة للعلم، وأحق إنسان بعمل ما يعلم هو الإمام، وهذا انتقاد صريح للعلماء الذين لا يعملون بما يعلمون، وهم الذين يجب أن يمثلوا القدوة الحسنة لغيرهم[43].

الدين:

هل هناك علاقة عند ابن المقفع بين العلم والدين؟ الجواب نعم؛ فثمرة العلم عنده بالنسبة للدين، تظهر في أن يجتنب الإنسان الكبائر من الإثم، ويؤدي الفرائض التي افترضها الله عليه[44]. وواضح من كلامه أنه غير متمسك بكل صغيرة وكبيرة أمر بها الدين؛ وإنما يكتفي بالأمور الأساسية منه، دون العمل على تنفيذ كل أوامره واجتناب كل نواهيه، وربما عكس هذا، ولو بشكل تخميني، مدى تراخي ابن المقفع بالتزام الأوامر والنواهي الدينية بحذافيرها.

طالما زاوج ابن المقفع بين الأخلاق والدين، كدليل على ارتباطهما معا، فلا أخلاق بدون دين، ولا دين بدون أخلاق، وهو يرسم طريقة طريفة تؤدي بالإنسان العاقل إلى تحسين دينه وأخلاقه[45]، وثمرة هذه الطريقة تؤدي —برأيي– إلى اكتمال الإيمان؛ وذلك أنه يصل في نهايتها

---

[43] فيقول: "ومن نصب نفسه للناس إماما في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيرة والطعمة والرأي واللفظ والأخدان، فيكون تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه". **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 49.

[44] فيقول: "فأصل الأمر في الدين أن تعتقد الإيمان على الصواب، وتجتنب الكبائر، وتؤدي الفريضة. فالزم ذلك لزوم من لا غَناء به عنه طرفة عين، ومن يعلم أنه حُرِمه هلك. ثم إذا قدرت على أن تجاوز ذلك إلى التفقه في الدين والعبادة، فهو أفضل". **المجموعة الكاملة، الأدب الكبير**، 101.

[45] فيقول: " فعلى العاقل أن يحصي على نفسه مساوئها في الدين وفي الرأي وفي الأخلاق وفي الآداب، فيجمع ذلك كله في صدره أو في كتاب، ثم يكثر عرضه على نفسه، ويكلفها إصلاحه، ويوظف ذلك عليها توظيفا، من

إلى أن يسر بحسنته ويساء بسيئته، وهذا مصدق ومؤشر على إيمان الرجل؛ إذ ورد في الحديث: ".... من سرته حسنته وساءته سيئته فذلك المؤمن"[46]. ولسلامة دين الإنسان وأخلاقه، عليه أن يختار من الأصحاب والجيران من اشتهر منهم بالفضل والصلاح والدين والأخلاق[47]. والدين عند ابن المقفع هو أفضل هبة وهبها الله لبني الإنسان، فمنفعته عظيمة، وهو محمود في كل لسان[48].

وما هي العلاقة القائمة بين الدين والعقل/الرأي عند ابن المقفع؟

يطلع علينا ابن المقفع بمقولة ذات خطورة وأهمية بالنسبة لهذه العلاقة، وهي أن الدين لا يؤخذ بالرأي؛ وإنما هو تسليم وإيمان، وربما اتفق هذا مع ما ورد في باب برزويه، من أن الدين ظني، بمعنى أن هناك أمورا في الدين لا تؤخذ بالعقل؛ وإنما بالتسليم والإيمان، وإن لم يدرك كنهها العقل. وربما لاءم هذا الموقفَ الديني الذي يقول بحتمية الإيمان والتسليم بالدين وإن لم تدرك العقول بعض الأشياء منه، والحكم المترتبة من أمر أو نهي جاء به الدين. وعليه، فالدين عند ابن المقفع ما شرعه الله لبني البشر، ولا يحق لأحد أن يشرع لنفسه الدين على رأيه وهواه، وإلا كان بلا دين، فيقول:

"فصل ما بين الدين والرأي أن الدين يسلم بالإيمان، وأن الرأي يثبت بالخصومة؛ فمن جعل الدين خصومة فقد جعل الدين رأيا، ومن جعل الرأي دينا فقد صار شارعا، ومن كان هو يشرع

إصلاح الخَلَّة والخلتين والخلال في اليوم أو الجمعة أو الشهر، فكلما أصلح شيئا محاه، وكلما نظر إلى محو استبشر، وكلما نظر إلى ثابت اكتأب". **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 43–44.

[46] رواه الترمذي في كتاب الفتن، 466/4/ح2165، وأحمد في المسند 18/1، 446/3، وعنده رواية أخرى للحديث، 351/5، 352، 356: "إذا ساءتك سيئتك وسرتك حسنتك فأنت مؤمن".

[47] فيقول: "وإذا أردت أن تصاحب أو تجاور أحدا من الناس، فصاحب أو جاور من به فضل من دين وأخلاق". **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، 44.

[48] فيقول: "الدين أفضل المواهب التي وصلت من الله تعالى إلى خلقه، وأعظمها منفعة، وأحمدها في كل حكمة؛ فقد بلغ فضل الدين والحكمة أن مُدِحا على ألسنة الجهال على جهالتهم بهما، وعماهم عنهما". **ن.م.**، 60.

لنفسه الدين فلا دين لـه، قـد يـشتبه الـدين والـرأي في أمـاكن، لـولا تـشابههما لم يحتاجـا إلى الفصل"[49].

نتيجة لذلك، يعترف ابن المقفع بأن بين الدين والعقل نقطا مشتركة، ومن هذا المنطلق هنـاك ضرورة المقارنة بينهما. إضـافة إلى ذلـك، يـستدعي العقـلُ والـدينُ عنـصرا ثالثـا، هـو الأخـلاق. والأخلاق هي العقل والدين ممارسَيْن في الحياة اليومية؛ فالعقـل يعـادل التـدبير، والـدين يعـادل الإيمان العميق لدى الشخص، والأخلاق تعادل السلوك الاجتماعي.

لا غَناء للدين عن العقل؛ فقد جاء العقل ليسد ما تركه الدين ولم يشرع فيه بـصراحة، وكـأن وظيفة العقل بالنسبة للدين هو ملء الفراغات التي تركها له عمدا؛ إذ يتخيل ابـن المقفـع وضـعا نظريا؛ وهو أن الله قد شرع كل شيء وبالتفصيل منـذ أن بعـث الرسـول إلى يـوم القيامـة، فمـاذا سيكون نتيجة ذلك؟ العنت والمشقة والإرهاق للناس حيث سيجدون أشياء كثيرة لا يفقهونهـا ولا يدرون ما هي! لهذا –برأيه– جعل الله الدين ثابتا لا يتغير، وبالمقابل جعل العقل متطورا يتلاءم مع تطورات الزمن على مدى العصور، مؤقلما نفسه مع أساسيات وأركان الدين الثابتة؛ ففي هذه الحالة بدون العقل قد يكون الدين غير نافع، لأنه بحاجة ماسة وضرورية له، فيقول:

"إن الله جعل قِوام النـاس وصـلاح معاشـهم ومعـادهم في خَلَّـتين: الـدين والعقـل، ولم تكـن عقولهم –وإن كانت نعمة الله عز وجل عظمت علـيهم فيهـا– بالغـة معرفـة الهـدى، ولا مبلغـة أهلها رضوان الله، إلا ما أكمل لهم من النعمة بالدين الذي شرع لهم، وشـرح بـه صـدر مـن أراد هداه منهم . ثم لو أن الدين جاء من الله، لم يغادر حرفا من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم، منذ بعث الله رسوله صـلى الله عليـه وسـلم إلى يـوم يلقونـه، إلا جاء فيه بعزيمة، لكانوا قد كُلِّفوا غير وسعهم، فضيق عليهم دينهم، وآتاهم ما لم تتسع أسماعهم لاستماعه، ولا قلوبهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابهم التي امتن الله بها عليهم، ولكانت لغـوا لا يحتاجون إليها في شيء، ولا يُعملونها إلا في أمر قد أتـاهم بـه تنزيـل؛ ولكـن الله مـنَّ علـيهم

[49] **المجموعة الكاملة، الأدب الصغير**، ص62. انظر: J. Sadan، **نصوص من النثر العباسي** (تل أبيب: قسم اللغة العربية، جامعة تل– أبيب، عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، 1983)، 30–32.

بدينهم الذي لم يكن يسعه رأيهم كما قال عباد الله المتقون: وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللّهُ [سورة الأعراف: آية 42]"[50].

ويزاوج بين الدين والعقل مرة أخرى، حين يرى أنهما الأداة لإدارة شؤون العامة من الناس، وإصلاحها، ولهذا ينصح المنصور وهو الإمام الذي يأتي صلاح العامة من قبله، أن "يجعل فيهم [العامة] خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم"[51]، لكن ما يصلح العامة يصلح الخاصة؛ "فحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم وأعظم من ذلك"[52].

إذن، ما هي علاقة الدين بالحكم؟ وهل استُغِل الدين لاستتباب أمور العامة والسيطرة عليهم؟ وما هو موقف ابن المقفع من أنواع الحكم المختلفة؟ وأيها يفضل؟

يعطي ابن المقفع للدين أولوية خاصة في معالجة أمور الناس للوصول إلى هدايتهم وتقويم آدابهم وطرائقهم، فالدين عادة له تأثيره الخاص على العامة، فهو وسيلة مساعدة إن لم تكن أساسية في لَمِّ شعثهم، وتسيير أمورهم، والإمساك بزمام شؤونهم، كما أنه مظهر من مظاهر الانسجام الاجتماعي والإجماع، وعليه فإن "أهل كل مصر وجند أو ثغر فقراء إلى أن يكون لهم من أهل الفقه والسنة والسير والنصيحة مؤدبون مقومون، يذكرون ... ويعظون عن الجهل ... ويعالجون ما استنكروا منه بالرأي والرفق والنصح"[53]. ولهذا نجده يقدر ويحترم نوعين من الْمُلك، ويشجع عليهما؛ مُلك الدين ومُلك الحزم، ويدين وينفر من مُلك الهوى. ومعياره في التقدير والتنفير عقلاني؛ إذ يمتحن الملك بمقياس المنفعة والضرورة، فسلطان الهوى يبدو استنادا إلى هذا المعيار عابرا وآيلا بسهولة إلى الخراب، بينما الملكان الآخران يعتبران قابلين للبقاء، سليمين ومُرْضِيَيْن للعامة. إذن، يميز ابن المقفع بين ثلاثة أنواع من السلطان: "ملك دين، وملك حزم، وملك هوى"[54].

---

[50] **المجموعة الكاملة، رسالة الصحابة**، 198–199.

[51] **المجموعة الكاملة، الأدب الكبير**، 222.

[52] **ن.م.**، 223.

[53] **ن.م.**، 221.

[54] **المجموعة الكاملة، الأدب الكبير**، 111.

وأصناف السلطان الدائمة عنده:

1) مُلْك الدين: وننبه إلى أن ابن المقفع عندما يُدخل الدين، فإنه لا يقصد به الإسلام وحده؛ فهو يرى أن للدين معنى واسعا جدا يتجاوز العقيدة باعتبارها إيمانا إلى إدراكها باعتبارها مجموعة من الممارسات، والعادات، وتصرفات مجتمع ما. والملك المرتكز على الدين هو السلطان الذي يحترم مصالح العامة، ويوضح ابن المقفع رأيه فيقول: "فأما ملك الدين؛ فإنه إذا أقيم لأهله دينهم، وكان دينهم هو الذي يعطيهم ما لهم، ويلحق بهم الذي عليهم، أرضاهم ذلك، ونزل الساخط منهم منزلة الراضي في الإقرار والتسليم"[55]. وهذا الملك هو الأفضل؛ لأنه يضمن النظام وإجماع المجتمع.

2) ملك الحزم: هو نوع السلطان القوي الذي يقدم نفسه، في ظروف محددة، باعتباره البديل الوحيد لتقويم أوضاع المملكة، ومن الصعب إصدار حكم بصدده؛ لأنه من جهة يلجأ إلى العنف، وبالتالي يولد الاستنكار والنقد، ومن جهة أخرى يفرض نفسه باعتباره ضروريا لاستتباب النظام، "وأما ملك الحزم فإنه يقوم به الأمر، ولم يسلم من الطعن والتسخط، ولن يضر طعن الذليل مع حزم القوي"[56].

سلطانان في النهاية يوافقان مصالح العامة؛ أحدهما، وهو سلطان الدين، يضمن الإجماع دون إراقة الدماء أو استخدام العنف إلا في حالات نادرة جدا، والآخر، وهو سلطان الحزم، يضمن النظام ولكنه لا يبدي إلا قليلا من الحساسية تجاه الرأي العام. وكلاهما يعتبره ابن المقفع إيجابيا ما دام الأول يستجيب لمثاله الذي يهيمن عليه البحث عن الانسجام الاجتماعي وعن الإجماع. أما الثاني فلا يقل تطابقا مع ضرورات عصره وهو عصر مضطرب يطالب بسلطان قوي وفعال، ولكن السلطانين معا يتعارضان مع ملك الهوى.

هذا الملك الذي يدينه ابن المقفع إذ هو شر غير نافع، بما فيه من إفراطات وتجاوزات تترتب عن ممارسته، فهو لا يستند على هدى من دين أو عقل، وهما الركيزتان الأساسيتان في إدارة الأمور، وهو ما يلخصه بقوله: "وأما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر"[57].

---

[55] ن.م.، 111.

[56] **ن.م.**، 111.

[57] **المجموعة الكاملة، الأدب الكبير**، 111.

الخلاصة:

عشنا فيما سبق من مادة مع نابغة من نوابغ الأدب العربي في القرن الثاني للهجرة، ومع مصلح اجتماعي صاغ آراءه في الأخلاق بلغة شائقة بليغة، ترتاح لها القلوب وتفرح بها النفوس؛ لبيانها وبلاغتها من جهة، وعذوبتها ورشاقتها من جهة أخرى. لقد رأينا ابن المقفع يخوض في غمار آفات المجتمع والإنسان باحثا ومنقبا عن أمراضهما، عارضا وواصفا العلاج النافع والدواء الشافي لما يعانيانه. لقد كان دأبه في كل مؤلفاته ومترجماته الوصول إلى الإنسان الكامل. وربما كان وصفه لصديقه الذي يعتز بصداقته، بسبب ما يتميز به من صفات، هو نفسه الإنسان الكامل الذي يسعى إليه ويريده في المجتمع الذي سيصلح إن تمثل جميع أبنائه بهذه الصفات، نظر إلى المثل الأعلى بفكره المثالي، الذي لا يجد مثله على أرض الواقع الذي يعيشه، فدعا الجميع، من الوالي إلى عامة الناس، أن يحتذوا هذا المثال، حيث يقول:

"إني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني. وكان رأس ما أعظمه عندي صغر الدنيا في عينه. كان خارجا من سلطان بطنه، فلا يشتهي ما لا يجد، ولا يكثر إذا وجد، وكان خارجا من سلطان فرجه، فلا يدعو إليه ريبة. ولا يستخف رأيا ولا بدنا. وكان خارجا من سلطان لسانه، فلا يقول ما لا يعلم، ولا ينازع في ما يعلم. وكان خارجا من سلطان الجهالة، فلا يقدم أبدا إلا على ثقة بمنفعة. كان أكثر دهره صامتا، فإذا نطق بدَّ الناطقين. كان يرى متضاعفا مستضعفا، فإذا جاء الجِدُّ فهو الليث عاديا. كان لا يدخل في دعوى، ولا يشرك في مراء، ولا يدلي بحُجَّة حتى يرى قاضيا عدلا وشهودا عدولا.

وكان لا يلوم أحدا على ما قد يكون العذر في مثله حتى يعلم ما اعتذاره. وكان لا يشكو وجعا إلا إلى من يرجو عنده البرء. وكان لا يستشير صاحبا إلا من يرجو عنده النصيحة. وكان لا يتبرم، ولا يتسخط، ولا يتشهى، ولا يتشكى. وكان لا ينقم على الولي، ولا يغفل عن العدو، ولا يخص نفسه دون إخوانه بشيء من اهتمامه وحيلته وقوته. فعليك بهذه الأخلاق إذا أطقت، ولن تطيق، ولكنَّ أخذ القليل خير من ترك الجميع"[58].

فمن هنا، ومن تضاعيف كتبه ومؤلفاته لا سيما الأدب الكبير والأدب الصغير ورسالته في الأدب الوجيز وغيره، يرسم صورة الإنسان الكامل من خلال هذه الصفات التي نفحها لصديقه،

[58] **المجموعة الكاملة، الأدب الكبير**، 186-187.

وهو المثل الأعلى للصديق، وأبرز ما في هذه الصورة أن الدين لم يدخل في مجمل المواصفات الضرورية لتكوين الإنسان الكامل في نظره، مع أن الدين يبارك هذه الصفات ويؤيدها؛ إلا أنه لم يصبغها بالصبغة الدينية، لتكون أكثر شمولية للإنسانية جمعاء، بصرف النظر عن مذهب صاحبها الديني.

وهذا الأمر يجعلنا نلخص مذهب ابن المقفع في الدين؛ إذ هو مذهب قد شغل العلماء والباحثين قديما وحديثا، وهم فريقان: فريق –وأنا منهم– يرى أن إسلام ابن المقفع كان صحيحا، وأن ما نسب إليه من زندقة كان افتراء وبهتانا على الرجل، وأنه بريء منها، وقد مال السواد الأعظم من الباحثين أن باب برزويه الطبيب كان موجودا في النسخة الفارسية الأصلية، وهو ليس من وضعه. وفريق رأى به زنديقا مانويا، وأن إسلامه كان رياء وتظاهرا ومجاراة للأحوال. والمرجح –عندي– أنه كان من ضمن المفكرين الذين واجهوا الدين مواجهة عقلانية صرفة، وهو من الذين حاروا في أمر الدين واضطربوا إلى أن هداه الله إلى الإسلام، فحسن إسلامه وارتاحت نفسه إليه.

لاحظنا كذلك أن مؤلفات ابن المقفع وآراءه الأخلاقية والاجتماعية والتنظيمية، بعيدة كل البعد عن المنابع الدينية –وإن لم تناقضها، وأنها مؤسسة على العقل النير المعافى. هذا العقل الذي يرفض التقليد الأعمى؛ إذ هو الإمام الأكبر الذي يستأهل قيادة الإنسان، لما فيه لمن اتبعه خَيْرَيِ المعاش والمعاد.

ورأيناه قد جعل الدين أساسا لأحد أنواع الحكم الذي بواسطته يستتب النظام والأمن والإجماع عليه من قبل العامة، إضافة إلى النوع الآخر من الحكم الذي يستند على الحزم والرأي.

المراجع:

الأصفهاني، أبو الفرج. **الأغاني**. ط2. شرحه وكتب هوامشه: الأستاذ عبد علي مهنا والأستاذ سمير جابر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1412هـ=1992م.

أمين، أحمد. **ضحى الإسلام**. ط10. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

البستاني، بطرس. **أدباء العرب في الأعصر العباسية**. بيروت: دار المكشوف، 1388هـ= 1968م.

بدوي، عبد الرحمن. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1364هـ=1945م.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، 1377هـ=1958م.

بيلا، شارل. **الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء**. بيروت: دار الفكر، 1985.

الترمذي، الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى: **سنن الترمذي**. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، د. ت.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. ط1. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل، 1411هـ=1991م.

جريشة، علي محمد، ومحمد الزيبق. **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي**. القاهرة: دار الاعتصام، 1978.

الجهشياري، محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتاب**. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

حسين، طه. **من حديث الشعر والنثر**. ط10. القاهرة: دار المعارف، 1389هـ=1969م.

أبو حلقة، يوسف. **المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع**. بيروت: دار التوفيق، 1978.

حمزة، عبد اللطيف. **ابن المقفع**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.

ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد**. بيروت: المكتب الإسلامي، 1389هـ=1969م.

ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق: د. إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، 1388هـ=1968م.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. **محاضرات الأدباء ومحادثات الشعراء والبلغاء**. تحقيق: د. عمر الطباع. بيروت: دار الأرقم، 1419هـ=1999م.

الرسي، القاسم بن إبراهيم. **نقد المسلمين للثنوية والمجوس مع الرد على ابن المقفع**. تحقيق ودراسة: إمام حنفي عبد الله. القاهرة: دار الآفاق العربية، 2000.

سدان، يوسف. **نصوص من النثر العباسي**. تل أبيب: قسم اللغة العربية، جامعة تل- أبيب، عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، 1983.

شمس الدين، عبد الأمير. **الفكر التربوي عند ابن المقفع، الجاحظ، عبد الحميد الكاتب.** بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1991.

عُلبي، أحمد سهيل. **ابن المقفع الكاتب والمترجم والمصلح.** بيروت: دار الفارابي، 1422هـ=2002م.

غريب، جورج. **عبد الله بن المقفع.** ط4 بيروت: دار الثقافة، 1408هـ=1988م.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **عيون الأخبار.** شرحه وضبطه وعلق عليه وقدم له ورتب فهارسه: د. يوسف علي طويل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ=1998م.

كرد علي، محمد. **أمراء البيان.** ط3. بيروت: دار الأمانة، 1388هـ=1969م.

ابن المقفع، عبد الله. **الأدب الوجيز للولد الصغير.** تعريب وتحقيق: محمد غفراني الخراساني. القاهرة: عالم الكتب، 1341هـ.

Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

תקציר:

מחקר זה בא להאיר ולהעיר כמה נקודות שנויות במחלוקת שנכתבו ע"י אבן אל-מוקפע, ובמיוחד אלה שנוגעות לספרות המוסר.

תוך כדי המאמר נסיתי לענות על כמה שאלות, כגון:

האם אבן אל-מוקפע היה הוגה דעות בחיבורים שלו? ומה הן ההבחנות שלו בנוגע למחלות החברתיות שהחברה דיאז נגועה בהן? ומה ההצעות שהוא מציע לריפוין? האם אבן אל-מוקפע חפש את האיש המושלם שישמש מודל למופת? ומה הן תכונותיו של המודל הזה לפי חבוריו? מהן עמדותיו של אבן אל-מוקפע כלפי הדת, השכל? ואיך אפשר לשלב ביניהם? מהיא הדרך הנאותה, ואיך אפשר ליצור חברה מושלמת, אם בכלל?