



الجمهورية العربية السورية

جامعة دمشق - كلية الشريعة

دراسات عليا - قسم العقائد والأديان

الفلسفة الخُلقية

عند أبي الحسن الماوردي (ت 450هـ) والراغب الأصفهاني (قيل 502هـ)

وأثرها في بناء الشخصية والمجتمع

دراسة وصفية نقدية مقارنة

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان

إعداد

الطالبة بتول صلاح الدين الحموي

إشراف

د. حسان القاري

عام: 2022 م - 1443 هـ



الجمهورية العربية السورية

وزارة التعليم العالي

كلية الشريعة

الدراسات العليا، قسم العقائد والأديان

قرار لجنة المناقشة

تمت مناقشة الطالبة بتول صلاح الدين الحموي، برسالتها المقدمة لنيل درجة الماجستير بعنوان

الفلسفة الخلقية

عند أبي الحسن الماوردي (ت450هـ) والراغب الأصفهاني (قيل502هـ)

وأثرها في بناء الشخصية والمجتمع

دراسة وصفية نقدية مقارنة

وذلك بتاريخ: 2022/3/16م، وحصلت الطالبة على تقدير امتياز وعلامة قدرها 93 درجة، وقامت بتعديل ملحوظات لجنة المناقشة.

أعضاء اللجنة

الاسم	الصفة	التاريخ والتوقيع
د. ريمة الصياد، المدرّسة في قسم العقائد والأديان	عضو	2022 / ٧. / ٥. 
د. أحمد الزبيبي، المدرّس في قسم العقائد والأديان	عضو	2022 / ٧. / ٥. 
د. حسان القاري، الأستاذ المساعد في قسم العقائد والأديان	مشرف	2022 / ٧. / ٤. 

الشكر والتقدير

اللهم لك الحمد ملء السماوات والأرض وملء ما شئت من شيء بعد، أشكرُكَ رَبِّي أَجْ
أَكْرَمْتَنِي بِإِجْازِ هَذَا الْبَحْثِ، وَأَرْجُو أَجْ نَزَقْنِي الْإِخْلَاصَ وَالْقَبُولَ وَالشُّوَابَ.

أَتُوِّجُّهُ بِالشُّكْرِ الْجَزِيلِ لِأَسَافِي الدُّكْتُورِ الْفَاضِلِ حَمَّادِ الْقَارِي، الَّذِي تَكْرَّمُ بِالْإِشْرَافِ
عَلَى هَذِهِ الرِّسَالَةِ، فَهُوَ مِثَالٌ لِلْمُسَرِّفِ الْأَحْمَرَانِ فِي الْمَتَابَعَةِ وَالْحَوَارِ وَالنَّصُوبِ وَالنَّجَاحِ.

كَمَا أَشْكُرُ أَسَاتِزَتِي الْفَاضِلِ وَأَسَافِي الْفَاضِلِ الَّذِينَ قَبِلُوا مَنَاقِبَتِي بِهَذَا، بِهَدَفِ
نُصُوبِهِ وَتَطَوُّرِهِ، فَهَلْ مِنْ كُلِّ التَّقْدِيرِ وَالْإِمْتِنَانِ.

إِلَى صَدِيقَاتِي الصَّدُوقَاتِ اللَّوَاتِي لَمْ يَمُضِ مَعَهُنَّ أَوْقَانًا مُمْتَعَةً سَعِيدَةً مُفْعَمَةً بِالْحَوَارِ

الَّذِي يَتَرَى الْفِكْرَ وَيَقْوِي الْعَزِيمَةَ... سَكْرًا لِلنَّكْلِ صَدِيقَاتِي

الإهداء

إلى من شهده رب السماوات والأرض خلقه العظيم حينئذ محمد صلى الله عليه وسلم

إلى من سعدت برفقتهما، ونهلت من علمهما الإمامين الماورويين الأصفهاني

إلى من تعجز كل مفردات لغات العالم عن وصف امتاني لفضلهما

أُمِّي وَأَبِي

إلى مهجة القلب، وسر السعادة إخوتي

إلى بيتي الثاني، في شعار: "الوصول إلى سوق عمل ناجح بحكم المعايير الأخلاقية"

جمعية البركة للتوعية الاجتماعية

إلى كل من يسعى إلى نهل العلم وامتنال الفضيلة

أهدي هذا العمل المتواضع على عثراته وزلاته

الفهرس

قرار لجنة المناقشة.....	خطأ! الإشارة المرجعية غير معروفة.
الشكر والتقدير.....	3
الإهداء.....	4
جدول المخططات التوضيحية.....	11
ملخص البحث.....	12
المقدمة.....	13
مشكلة البحث وأسئلته.....	14
أسئلة البحث.....	14
فرضيات البحث.....	14
مصطلحات البحث.....	15
أسباب البحث.....	15
أهداف البحث.....	16
أهمية البحث.....	16
صعوبات البحث.....	16
حدود البحث.....	17
منهج البحث.....	17

18	الدراسات السابقة.....
19	التعريف بالعالمين وعصرهما.....
19	المبحث الأول: الشخصية الذاتية والعلمية للماوردي والأصفهاني.....
19	المطلب الأول: الشخصية الذاتية والعلمية لأبي الحسن الماوردي.....
21	المطلب الثاني: الشخصية الذاتية والعلمية للإمام الأصفهاني.....
23	المبحث الثاني: القرن الخامس الهجري وأثره على العالمين.....
23	المطلب الأول: الخلافات السياسية.....
24	المطلب الثاني: ثقافة المجتمع وقيمه.....
28	الفصل الأول: التعريف بالفلسفة الخلقية وتطورها عبر العصور.....
29	المبحث الأول: تعريف الفلسفة الخلقية وموضوعها.....
29	المطلب الأول: الخلق وعلم الأخلاق والفلسفة الخلقية.....
32	المطلب الثاني: موضوع الفلسفة الخلقية ومسائلها.....
34	المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق اليونانية.....
34	المطلب الأول: فلسفة الأخلاق عند أفلاطون.....
38	المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق عند أرسطو.....
40	المبحث الثالث: فلسفة الأخلاق الإسلامية.....

المطلب الأول: فلسفة الأخلاق وعلم الكلام	42
المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق وأصول الفقه	46
المطلب الثالث: فلسفة الأخلاق والفقه	49
المطلب الرابع: فلسفة الأخلاق والتصوف	51
المطلب الخامس: مناهج فلسفة الأخلاق الإسلامية	52
المبحث الرابع: فلسفة الأخلاق المعاصرة	56
المطلب الأول: الفرق بين التعليل الأخلاقي المطلق والتعليل الأخلاقي العواقبي	56
المطلب الثاني: النظرية النفعية Utilitarianism	58
المطلب الثالث: نظرية الواجب Deontology	61
المطلب الرابع: الأخلاق اللادينية	63
الفصل الثاني: الفلسفة الخلقية عند الماوردي والأصفهاني	68
المبحث الأول: مفاهيم الأخلاق عند الإمامين	68
المطلب الأول: (الأدب) عند الإمام الماوردي	69
المطلب الثاني: (المكارم) عند الإمام الأصفهاني	70
المطلب الثالث: (الأخلاق) عند الماوردي والأصفهاني	73

المبحث الثاني: مصادر الفلسفة الخُلُقِيَّة عند الإمامين.....	75
المطلب الأول: تأثير فلسفة الأخلاق اليونانية على فلسفة الإمامين	76
المطلب الثاني: منهجية الاستناد إلى الآيات القرآنية في فلسفة الأخلاق	77
المطلب الثالث: منهجية الاستناد إلى الأحاديث الشريفة في فلسفة الأخلاق	79
المطلب الرابع: مسألة الحسن والقبح عند الماوردي والأصفهاني	81
المطلب الخامس: مقاصد الشريعة عند الماوردي والأصفهاني	84
المطلب السادس: التصوف والأخلاق عند الأصفهاني	92
المبحث الثالث: موضوعات الفلسفة الخُلُقِيَّة عند الإمامين	95
المطلب الأول: الأساس العقلي للأخلاق.....	95
المطلب الثاني: فلسفة الفضائل	96
المطلب الثالث: الأخلاق والدين.....	108
المطلب الرابع: الأخلاق والمجتمع.....	112
المطلب الخامس: مقاصد خلق الإنسان	114
المطلب السادس: الباعث في فلسفة الأخلاق	119
المبحث الرابع: مناهج الفلسفة الخُلُقِيَّة عند الإمامين.....	123

المطلب الأول: التعليل الأخلاقي بالمصلحة عند الماوردي	123
المطلب الثاني: المنظومة الأخلاقية النفسية الاجتماعية عند الماوردي	125
المطلب الثالث: وضوح التأصيل اللغوي للفضائل عند الأصفهاني	128
المطلب الرابع: التخلّق بأخلاق الله تعالى عند الأصفهاني	129
الفصل الثالث: أثر الفلسفة الخلقية الماوردية والأصفهانية في بناء الشخصية والمجتمع	132
المبحث الأول: أثر الفلسفة الخلقية الماوردية والأصفهانية في بناء الشخصية	135
المطلب الأول: التعريف بالشخصية الإنسانية	135
المطلب الثاني: جدلية الروحية الإنسانية	137
المطلب الثالث: جدلية الحرية الإنسانية	138
المطلب الرابع: الإنسانية والأخلاق	146
المطلب الخامس: الإنسانية والإيمان	148
المطلب السادس: شمولية الأخلاق العملية	151
المطلب السابع: تكوين الشخصية المتكاملة	153
المبحث الثاني: أثر الفلسفة الخلقية الماوردية والأصفهانية في بناء المجتمع	160
المطلب الأول: الدعائم العلمية لاستخلاف الناس في الأرض	161

المطلب الثاني: الاستخلاف والعمران.....	168
المطلب الثالث: السعادة.....	171
الخاتمة.....	175
النتائج.....	175
التوصيات.....	177
المصادر والمراجع.....	178
المصادر.....	178
المراجع العربيّة.....	178
المراجع الأجنبيةّة.....	186
فهرس الآيات.....	187
فهرس الأحاديث.....	190
فهرس الأعلام.....	191

جدول المخططات التوضيحية

المخطط	الصفحة
المقارنة بين الماوردي والأصفهاني في المفاهيم الأخلاقية الشكل (1)	75
المقارنة بين الماوردي والأصفهاني في مصادر فلسفة الأخلاق الشكل (2)	94
تصنيف الفضائل عند الماوردي الشكل (3)	100.....
تصنيف الفضائل عند الأصفهاني الشكل (4)	104
تلازم مكارم الشريعة عند الأصفهاني الشكل (5)	106
أدب الدنيا عند الماوردي الشكل (6)	113
مقاصد الخالق من خلق الإنسان عند الأصفهاني الشكل (7)	115
المقارنة بين الماوردي والأصفهاني في موضوعات فلسفة الأخلاق الشكل (8)	123.....
المقارنة بين الماوردي والأصفهاني في مناهج فلسفة الأخلاق الشكل (9)	130
اللبات الأساسية لتكوين الشخصية الأساسية (10)	151

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة الفلسفة الأخلاقية الإسلامية عند كلٍّ من الماوردي والأصفهاني، والمقارنة بينهما في أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، ثم قياس أثر فلسفتها ودورها في بناء الشخصية والمجتمع، من خلال مقارنة نتائج فكريهما مع الفكر الأخلاقي المعاصر لتحديد أثرها في بناء الشخصية؛ من حيث إنسانيتها وحرّيتها وتكامل قواها وصحتها النفسية وسعادتها، وتحديد أثرها في بناء المجتمع؛ من حيث علاقة رسوخها على العلم، وعمارة الأرض وسعادة المجتمع.

سار البحث وفقاً للمنهج الوصفي، مع مراعاة تشخيص وتحليل الفلسفة الأخلاقية عند كل من الإمامين، ثم نقدها والمقارنة بينهما لتحديد أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في المفاهيم والمصادر والموضوعات والمناهج المستخدمة. توصل البحث إلى عدد من النتائج، أهمّها أن الأصفهاني يصبّ اهتمامه على الأخلاق النظرية والفردية والدينية، بينما الماوردي يركّز على الأخلاق العملية والمجتمعية، وبالتالي يشكّلان فلسفة متكاملة، تؤثر في بناء الشخصية والمجتمع.

الكلمات الرئيسية: الأخلاق، فلسفة الأخلاق، علم الأخلاق، أثر الأخلاق، الماوردي، الأصفهاني، الشخصية، المجتمع.

Key words: morals, moral philosophy, ethics, moral impact, AL-Mawardi, AL-Asfahani, Personal, society.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على الرسل أجمعين، وعلى خاتمهم سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، اللهم علّمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علّمتنا وزدنا علماً.

الأخلاق هي عماد الإنسانية وأساس الحضارة، بها تُرفع الأمم وبها تُذلّ. ندرك هذا الكلام ونؤمن به، ولكن فقط في عقائدنا وتاريخنا العظيم، أما في هذا العصر فالأمر مختلف؛ حيث كثر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، فساد في الأخلاق وتشوّه في النفوس وضعف في العقول ودحض للأديان، وذلك لأنّها -حسب ادعائهم- تقليدية وتقييدية، أكل الدهر عليها وشرب، تقيّد الحريّات وتحدّ الرغبات.

إنهم موجودون في كل زمان ومكان، هم من أعدموا سقراط لأنّه طالب بحريّة الفكر والعقيدة، وآباؤهم عادوا الأنبياء وقتلوهم لأنهم دعوا إلى تكريم بني آدم وعدم خضوعهم إلا لله ربّ السماوات والأرض، وأحفادهم اليوم لا يرون في الأخلاق إلا التحرّر والإفلات من كلّ قيد. ولا سبيل للإنكار أنّ الأمر اليوم أكثر تعقيداً وخطورة من ذي قبل، وهم أضعف عقلاً وأكثر سطوةً.

ولكن لا يستدعي هذا كلّ العزلة للحفاظ على الدين، وإنما يستدعي حشد الجهود ومضاعفتها للمواجهة والإصلاح، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة.

وأرى فلسفة الأخلاق صنفاً من الحكمة الإصلاحية والدعوية والكلامية؛ التي تدفع الشبهات عن العقيدة وإن لم تتمكّن من الدعوة إليها؛ لأنّها فلسفة تتمحور حول الخير والشر، حول سلوك الإنسان وتقييمه وتقويمه، وتحثّ على الشكل الذي يحقق سعادة الإنسان وعمارة الأرض وصلاحها، وترفض كل ما يتسبب في هلاك الإنسان وخراب الأرض وفسادها.

وعلى الرغم من الجهود العلمية الأكاديمية والعملية التطبيقية التي تُبذل لفلسفة الأخلاق اليوم، إلا أنّ في الجهود الإسلامية القديمة ما ينازعها وقد يغلبها، وهذا ليس حكماً عبتياً أو فكراً تعصبياً، إنّما هو فرضية سيحاول هذا البحث دراستها للحكم بصحتها أو خطئها.

حيث يزخر التراث الإسلامي بالفكر الأخلاقي النظري، الذي يعالج مسائل الخير والشر وحرية الإنسان وعدل الله تعالى وغيرها من القضايا التي تتناول ماورائيات الأخلاق، ويتميز هذا التراث بجملة من المعايير والقواعد التي تحدّد الخير من الشر والصواب من الخطأ بناءً على ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما يمتاز بالجهود التي تعلّم الطرق العملية لتهديب النفس ورياضتها وقربها من بارئها تبارك وتعالى.

لم تنتهِ صلاحية هذا التراث العظيم، بل فيه ما يمكن استخدامه لإصلاح وتقدير العصر الحالي، فمن خلال الموضوعية والحكمة يتمكّن الباحثون من بثّ نخالة القديم في طيّات الحديث علّها تسهم في صلاح الإنسان والمجتمع.

مشكلة البحث وأسئلته

المقارنة بين الفلسفة الأخلاقية عند أبي الحسن الماوردي 450هـ والراغب الأصفهاني 502هـ وتحديد أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، ثم اختبار أثرها على الفرد والمجتمع.

أسئلة البحث

- ما الفرق بين علم الأخلاق والفلسفة الأخلاقية؟ وبمّ تتميز الفلسفة الأخلاقية الإسلامية عن غيرها؟ وما هو تصنيف المدارس الإسلامية في الفلسفة الأخلاقية؟
- ما هي نقاط الاتفاق بين الماوردي والأصفهاني في الفلسفة الأخلاقية؟
- ما هي نقاط الاختلاف بين الماوردي والأصفهاني في الفلسفة الأخلاقية؟
- ما أثر نتائج فلسفة الأخلاق عند الإمامين على الشخصية والمجتمع؟

فرضيات البحث

- العلاقة بين فلسفة الأخلاق الماوردية وفلسفة الأخلاق الأصفهانية هي علاقة تكامل؛ حيث يطغى على كل فلسفة منهما منهج معيّن وموضوعات محددة.

- تستطيع فلسفة الأخلاق المدمجة من كلا الفلسفتين التأثير في بناء الشخصية والمجتمع المعاصر أكثر من الفلسفات الأخلاقية الوضعية المعاصرة.

مصطلحات عنوان البحث

الفلسفة الخُلقية: علم يبحث عن السنن الخُلقية (قوانين الأخلاق) التي يجري عليها العالم ويتخذها معياراً توزن به أعمال البشر وأقوالهم وأحوالهم في معاشهم ومعادهم؛ يبين لهم كيف يجب أن يعيشوا ولا يصف كيف يعيشون.

يعد **الماوردي والأصفهاني** من علماء القرن الخامس الهجري في فلسفة الأخلاق، فالماوردي فقيه ومفسر والأصفهاني مفسر ولغوي، وسيأتي تفصيل حياة كل منهما في موضعه إن شاء الله تعالى.

بعد دراسة الجانب النظري في فلسفة الأخلاق عند الماوردي والأصفهاني، ننتقل إلى الجانب العملي وهو دراسة أثرها في بناء الشخصية والمجتمع؛ أي قياس مدى دورها الفعلي في إصلاح الفرد والمجتمع وتحقيق سعادتهما.

أسباب البحث

- اقتصار الجهود العالمية الأكاديمية والتطبيقية في الشركات والمؤسسات لفلسفة الأخلاق على المنفعة الدنيوية دون الأخروية، وعلى الفرد أكثر من الجماعة، وعلى العقل دون الدين.
- الانتقادات للأديان عموماً وللدين الإسلامي خصوصاً؛ ووصفه بالعنصرية واللاأخلاقية وعدم احترام الإنسان والإرهاب وغير ذلك من الأوصاف التي لا تدلّ إلا على الجهل به أو قصد الافتراء عليه.
- قلة الدراسات المقارنة في الأخلاق الإسلامية، مع أهمية دورها في الفهم العميق للفكر الأخلاقي القديم والنضج الفلسفي الأخلاقي للفكر المعاصر. ولتميز هذا المنهج في إبراز التفاصيل وأوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

- وجود عالمين لاعمين في فلسفة الأخلاق من عصر واحد؛ أبو الحسن الماوردي 450هـ والراغب الأصفهاني 502هـ، يتشابهان في بعض الأفكار ويختلفان في بعضها، ويتميز كل واحد منهما بجانب من الفلسفة الأخلاقية.

أهداف البحث

- الوصول إلى فلسفة أخلاقية مدمجة من فكر الأصفهاني والماوردي.
- والهدف الأهم -من وجهة نظر الباحثة- هو المقاربة الفكرية بين الفلسفة الأخلاقية القديمة المبنية على أسس إسلامية، مع الفلسفة الأخلاقية المعاصرة.
- معرفة أثر الفكر الماوردي والأصفهاني في الشخصية والمجتمع.

أهمية البحث

- تأتي أهمية هذا البحث من كونه تحقيقاً للأهداف سابقة الذكر -ولو بشكل جزئي- بالإضافة إلى أنه:
- محاولة لرؤية التراث الإسلامي في الفلسفة الأخلاقية من منظار فلسفة الأخلاق المعاصرة؛ للاستفادة من هذا التراث العظيم في العصر الحالي.
 - يوضح التكامل الفكري في الفلسفة الأخلاقية بين الفيلسوفين.
 - يحصي الكثير من أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الفيلسوفين.

صعوبات البحث

يتميز هذا البحث بخفة ظله والمتعة التي يلحقها بدارسه وقارئه؛ وذلك لاحتوائه الفكر القديم والحديث، منهج التحليل والنقد، طريقة التصنيف والمقارنة؛ والأهم من ذلك كله هو موضوعه الواقعي الذي يدرس الكائن الذي يعد محور هذا الكون؛ من خلال فكر قامتين علميتين في التراث الإسلامي بل العالمي، لكن الصعوبة الحقيقية التي تتمثل في مثل هذه الأبحاث هي قلة المراجع العربية للفلسفة الأخلاقية المعاصرة، فالعالم الغربي يتيح معاهد

متخصصة لدراسة هذا الأمر بشكل فلسفي أكاديمي، بينما لم يظهر في العالم الإسلامي سوى قلة من الدراسات في هذا المجال، وأخص بالذكر مركز "دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق" في جامعة حمد بن خليفة في قطر.

حدود البحث

على الرغم من الحدود التي وضعت في العنوان، ولكن خلال الكتابة يتبين أن هناك حداً إضافياً، كي يكون البحث محكماً ودقيقاً، وهو الكتب الأخلاقية الأساسية لدى الإمامين: (أدب الدين والدنيا) و(تسهيل النظر وتعجيل الظفر) للإمام الماوردي، و(الذريعة إلى مكارم الشريعة) و(تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين) للإمام الأصفهاني.

منهج البحث

اجتهدت في اتباع منهجية علمية موضوعية، بعيدة عن التحيز والتعصب، فأتيت بالدليل عند الادعاء، وتحريت الصحة في النقل.

تطلبت طبيعة البحث اتباع منهجين بشكل أساسي، الأول منهما هو **المنهج الوصفي** بأنماطه الثلاثة؛ التشخيصي والتفسيري والنقدي، وذلك من خلال مدخل المقارنة في الفكر الأخلاقي بين الماوردي والأصفهاني، حيث تم وصف وتحليل ونقد مصطلحات ومصادر وموضوعات ومناهج الفكرين -محل الدراسة- سلباً وإيجاباً، بالإضافة إلى المقارنة بين نتائجهما مع الفكر الأخلاقي المعاصر.

ومن خلال **المنهج الاستقرائي** تم استقراء جزئيات الفكر الأخلاقي لدى الفيلسوفين للوصول إلى القواعد الأساسية التي يقوم عليها منهج كل منهما، فيبين من خلال ذلك أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما.

الأدوات المستخدمة في هذا البحث هي الجداول، والمخططات؛ فالأولى تخدم توضيح المقارنة بين الفيلسوفين، والثانية توضح التركيب الرائع لفلسفة كل منهما.

لم يُترجم في هذا البحث للأعلام المعروفين وإنما لغير المعروفين فقط، ومعيّار معرفتهم هو التعريف بهم في المراجع المعتمدة، مثل كتب الطبقات والتراجم للأعلام المسلمين، والمعاجم للفلاسفة من غير المسلمين، كما اعتمدت شرح المصطلحات الجديدة وتوضيحها في متن البحث وليس في حاشيته.

الدراسات السابقة

يوجد دراسات سابقة عن الفكر الأخلاقيّ عند كل واحد من الفيلسوفين، مثل:

- الإنسان في فكر الراغب الأصفهانيّ (ت: 502هـ) بحث مقدّم للحصول على درجة الماجستير، من قبل الطالبة منى محمد طه محمد، بإشراف د. شوفي علي عمر، و د. حمادة محمد إبراهيم. جامعة الفيوم كلية دار العلوم. (2017م)، وهي غير منشورة بعد.
- السياسة والأخلاق عند أبي الحسن الماورديّ: أطروحة دكتوراه قُدمت من قبل الباحث محمد الصادق. بإشراف كريبع النبهاني في جامعة الجزائر (2003م)، تتناول هذه الرسالة ضرورة الأخلاق في العمل السياسي عند الماورديّ؛ وهي أيضاً غير منشورة أيضاً.
- The ethical philosophy of al-Raghib al-Isfahani. (الفلسفة الأخلاقية عند الراغب الأصفهانيّ) بحث في مجلة الدراسات الإسلامية: 6:1 (1995)، قدّمه الطالب ياسين محمد، ولكن لم يتم التمكن من الحصول عليه.
- إن الأبحاث التي درست الفكر الأخلاقيّ عند الماورديّ والأصفهانيّ -حسب اجتهاد الباحثة- تركز على الدراسة النظرية الأخلاقية دون دراسة الأثر، أمّا هذا البحث فهو يركّز على المقارنة بين الماورديّ والأصفهانيّ بالإضافة إلى دراسة الأثر.

التعريف بالعالمين وعصرهما

المبحث الأول: الشخصية الذاتية والعلمية للماوردی والأصفهانی

يهدف هذا المبحث إلى التعريف بشخصيتي الماوردی والأصفهانی من الناحية الذاتية؛ المتعلقة بالاسم والميلاد والمكان والأخلاق، ومن الناحية العلمية؛ المتعلقة بالشيوخ والتلاميذ والمؤلفات.

المطلب الأول: الشخصية الذاتية والعلمية لأبي الحسن الماوردی.

هو علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردی نسبته إلى بيع ماء الورد، لُقّب بأقضى القضاة، وهو من العلماء الباحثين أصحاب الكتب الكثيرة النافعة، ولد في البصرة (364هـ-974م) وانتقل إلى بغداد وولي القضاء في بلدان كثيرة، ثم جُعِلَ أقضى القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي (المتوفى 467هـ)، وتوفي في بغداد 450هـ-1058م.¹

كان الماوردی حليماً وقوراً أديباً، لم ير أصحابه ذراعه يوماً من شدة تحززه وأدبه²، وكان ورعاً يتحرى النية الخالصة في علمه، وقد أوردت التراجم عنه ما يثبت ذلك، وهذا النص كما أورده صاحب (طبقات الشافعية): "وقيل: إنّه لم يُظهر شيئاً من تصانيفه في حياته، وإنما جمعها كلها في موضع، فلما دنت وفاته قال لشخص يثق فيه: الكتب التي في المكان الفلاني كلها تصنيفي، وإنما لم أظهرها لأنني لم أجد نية خالصة لله تعالى لم يشبها كدر، فإن عاينتُ الموت ووقعْتُ في النزاع، فاجعل يدك في يدي، فإن قبضْتُ عليها وعصرتها فاعلم إنّه لم يُقبل مني شيء منها، فاعمد إلى الكتب وألقها في دجلة ليلاً، وإن بسطتُ يدي ولم أقبض على يدك، فاعلم أنّها قد قُبِلت، وأني قد ظفرتُ بما كنت أرجوه من النية الخالصة؛ قال ذلك الشخص: فلما قارب الموت وضعتُ يدي في يده فبسطها ولم يقبض يده فعلمتُ أنّها علامة القبول، فأظهرتُ كتبه بعده."³

¹ الزركلي (2002)، ج 4، ص: 327. ابن كثير (1998)، ج 15، ص: 762-763

² الزركلي (2002)، ج 4، ص: 327. ابن كثير (1998)، ج 15، ص: 762-763

³ ابن خلكان (د.ت)، ج 3، ص: 282-283

قد تنطبق هذه القصّة على بعض كتب الماورديّ لا عليها كلها، وهذا ما عبّاه ابن السبكي على القصّة:
 "لعلّ هذا بالنسبة إلى (الحاوي) وإلا فقد رأيت مصنفاته غيره كثيراً وعليه خطّه، ومنه ما أكملت قراءته عليه في
 حياته"⁴

تفقه بالبصرة على يد أبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري (المتوفى 436هـ)، ثم ذهب إلى الشيخ أبي
 حامد الإسفراييني (المتوفى 406هـ) ببغداد فتتلمذ على يده، ثم تتلمذ على يديه أبو بكر الخطيب البغدادي
 (المتوفى 463هـ).⁵

أما بالنسبة للأثار العلميّة للإمام الماورديّ فهي كثيرة ومتنوعة، في الفقه والأخلاق والسياسة والتفسير،
 أشهرها:

- (النكت والعيون) في تفسير القرآن الكريم.
- (الحاوي الكبير) في الفقه الشافعي وهو كتاب كبير جداً، وقد وقع في بعض النسخ في ثلاثين جزءاً.
- (أعلام النبوة) مؤلف في العقيدة الإسلاميّة.
- (الأحكام السلطانيّة) وهو -من وجهة نظري- أشهر كتاب للماوردي؛ حيث يشتهر الماورديّ عالمياً بهذا الكتاب، لما يحويه من الأحكام السياسيّة في الشريعة الإسلاميّة.
- (قوانين الوزارة وسياسة الملك) وهو مطبوع باسم (أدب الوزير).
- (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك) يضع الماورديّ الأسس النظريّة لعلم الأخلاق في هذا الكتاب، ثم يفصّل في التطبيقات العمليّة فيما يخصّ الجانب السياسي.
- (أدب الدين والدنيا) وهو الكتاب العمدة في فلسفة الأخلاق عند الماورديّ، لما يتضمنه من التأسيس النظري والتطبيقات العمليّة.

⁴ السبكي (د.ت)، ج 5، ص 268-269

⁵ السبكي (د.ت)، ص: 267-268

المطلب الثاني: الشخصية الذاتية والعلمية للإمام الأصفهاني

اختلف باسم الراغب أهو الحسين أو المفضل، ولكن يجد بعض الباحثين⁶ الراجح أن اسمه (الحسين) وهو ما ذكره معظم من ترجموا لحياته، فهو الحسين بن محمد بن المفضل، الملقب بالراغب، كان من أذكى المتكلمين،⁷ وقد كان يقرن ذكره بالإمام الغزالي (المتوفى 505هـ).⁸

اختلف في وفاته أيضاً؛ فمنهم من يرجح أنها في القرن الخامس، ومنهم من يرجح أنها في بداية القرن السادس؛ كالزركلي في الأعلام الذي حددها في 502هـ⁹، والدارسون والمحققون بعضهم يرى أنها في 502هـ¹⁰، وبعضهم الآخر يرجح وفاته في المائة الخامسة¹¹.

فالمراجع متعارضة بشكل واضح، ومن الصعب جداً الجزم بسنة الوفاة، ولكن يمكن الترجيح أنه توفي في المائة الخامسة للهجرة في بدايتها أو منتصفها، وذلك لأن الإمام الغزالي قد أورد في العديد من كتبه فقرات من كتب الأصفهاني، فمن الراجح أن الأصفهاني قد سبق الغزالي في الزمن حتى تمكن الغزالي من النقل عنه، والأمر ليس العكس وذلك لأن الغزالي كان كثيراً ما يرافقه كتاب الذريعة للأصفهاني. فمن المجزوم به أن الأصفهاني عاش في القرن الخامس الهجري، وهو نفس القرن الذي عاش فيه الماوردي، فهما بشكل أو بآخر متعاصران.

كان الراغب متواضعاً لا يعلي نفسه وعلمه على أحد، ولا يحب الشهرة والذئوع ويعيب على نفسه أن يمدحها ويزكّيها،¹² ونلمس ذلك في كلامه عندما يقول: "وأعوذ بالله أن أكون ممن مدح نفسه وزكّاها، فعابها بذلك

⁶ خدير (2009-2010)، ص: 15

⁷ الذهبي (1984)، ج18، ص: 120

⁸ الزركلي (2002)، ص: 255 ج2

⁹ الأعلام (2002)، ج2، ص: 255

¹⁰ الأصفهاني (2007)، ص: 27

الناهي (1987)، ص: 14

¹¹ خدير (2009-2010)، ص: 29

¹² المرجع السابق ص: 19

وهجاءها، وممن أزرى بعقله لإعجابه بفعله، فقد قيل لا يزال المرء في فسحة من عقله، ما لم يقل شعراً أو يصنّف كتاباً".¹³

يتميّز الأصفهانيّ بأنّه عالم بغير فنٍّ من العلم، وله تصانيف تدلّ على تحقيقه وسعة دائرته في العلوم وتمكّنه منها¹⁴، ولكن لم تذكر المصادر المتوافرة شيئاً عمّن تلقّى الراغب علومه وثقافته، كما لم تذكر شيئاً عن تلامذته وطلّابه،¹⁵ لكن يرجّح بعض المحقّقين أن الراغب في نشأته تعلّم على بعض الشيوخ كأبي منصور الجبان¹⁶ واسمه محمد بن علي بن عمر، صنّف كتاباً في اللغة سمّاه (الشامل) ضمّنه الألفاظ اللغويّة، كما ألّف كتاباً آخر سمّاه (لسان العرب) استوفى فيه جميع الألفاظ اللغويّة¹⁷.

للأصفهاني العديد من المؤلفات في الأدب والتفسير والأخلاق، منها:¹⁸

- (محاضرات الأدباء) في اللغة والأدب.
- (المفردات في غريب القرآن)
- (تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين) يضع الأصفهانيّ في هذا الكتاب -على صغر حجمه- الإطار الفلسفي والعقدي للأخلاق الإسلاميّة؛ حيث يتناول الإنسان من المهد إلى اللحد؛ فيوضّح مدى أثر العقيدة والإيمان بالله واليوم الآخر في بناء منظومة الأخلاق.
- (الذريعة إلى مكارم الشريعة) وهو الكتاب العمدة في فلسفة الأخلاق عند الأصفهانيّ؛ لأنّه يجمع بين الأخلاق النظرية والعملية.

¹³ الأصفهانيّ (1902)، ص: 2-3

¹⁴ الصفدي (2000)، ج 13، ص: 45

¹⁵ الأصفهانيّ (2002)، ص: 1

¹⁶ إمام في اللغة، مبزّر في زمانه، صنّف الكتاب «الشامل» في اللغة. القفطي (1424هـ)، ج 4، ص: 176

¹⁷ الخدير (2009-2010)، ص: 15-16.

¹⁸ الزركلي (2002)، ج 2، ص: 225

الخلاصة: لا بدّ من ملاحظة تبعات انخراط الماورديّ في المجتمع قضاء وسياسة على فلسفته الأخلاقية، وكذلك تبعات ابتعاد الأصفهانيّ عن مشكلات مجتمعه على فلسفته الأخلاقية، هذا ما سيظهره البحث شيئاً فشيئاً.

عمدت ألاّ أقرّر المذهب الفقهيّ والعقديّ لكلّ منهما؛ لأنّ البحث سيقوم بدراسة تفاصيل الفكر الأخلاقيّ التي يمكنها تحديد التوجّه الحقيقيّ لكلّ منهما، بالإضافة إلى الخلاف الحاصل بين العلماء في التوجّه العقديّ لهما.

المبحث الثاني: القرن الخامس الهجري وأثره على العالمين

يهدف هذا المبحث إلى وضع لمحة بين يدَي القارئ عن ظروف عصر الإمامين محل الدراسة، وخاصة الأخلاقية منها لصلتها بالبحث.

لقد شهد الفيلسوفان العصر الخامس الهجري، ولم تتطرق المصادر لموضوع النقائمه أو عدمه، ومن الصعب الوصول إلى مثل هذه المعلومة، وذلك لعدم معرفة مكان إقامة الراغب الأصفهانيّ، أما الماورديّ -فكما ذكرت سابقاً- ولد في البصرة وتوفي في بغداد، وعلى الأرجح أنّه قضى حياته في بغداد وذلك لقربه من الخلفاء العباسيين وتولّيه منصب القضاء.

المطلب الأول: الخلافات السياسية

احتدم الصراع في هذا القرن على السلطة بين البويهيين والسلّاجقة من جهة، والبويهيين والخلافة العباسية من جهة أخرى، وبين أمراء البيت البويهي أنفسهم، كما عمّت الفوضى أحواله الاقتصادية والمالية، وزاد الطين بلة فساد النفوس عامة ونفوس الوزراء بوجه خاص وسوء أحوال النظام المالي،¹⁹ بالإضافة إلى الفتن العظيمة بين الروافض والسنة؛ فقتل خلق كثير من الفريقين، وكذلك بين الأسفهلارية أي القوادر العسكريين والعيارين -سيأتي تفصيل عنهم في الفقرات القادمة-،²⁰ وقد قوي أمر العيارين ببغداد ونهبوا الدور جهرة واستهانوا بأمر السلطان.²¹

¹⁹الناهي (1994)، ص: 12-22

²⁰ابن كثير (1998)، ج 15، ص: 610

²¹المرجع السابق ج 15 ص: 610

إنَّ حالة الضعف هذه لم تصنعها الأيدي الدخيلة في أمور الخلفاء فقط، بل إن أيادي الخلفاء أنفسهم لعبت دوراً لا يستهان به في إيصال الخلافة إلى الصورة التي كانت عليها، من خلال مواقف الاستهتار واللامبالاة التي اشتهروا بها.²²

تأثر الماوردي بمجريات عصره وحوادثه، واستطاع بذلك أن ينتج فلسفة سياسية إسلامية وأخلاقية، ظهرت في أهم كتبه، مثل: "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك" و"درر السلوك في سياسة الملوك"، و"الأحكام السلطانية".

أما الأصفهاني فلم يؤلف كتاباً واحداً في السياسة ولا في أخلاقها، وإنما صبَّ اهتمامه على القرآن الكريم، فأنتج كتابه "المفردات في غريب القرآن" الذي لا تنتهي الدراسات والأبحاث من استخراج مكنوناته، كما أنتج كتبه في الفلسفة الأخلاقية، التي جعل ترسخها على القرآن الكريم بشكل جلي.

المطلب الثاني: ثقافة المجتمع وقيمه.

لا شك أن كل نتائج علمي مهما كان صاحبه موضوعياً ومجرداً، يبقى ابن بيئته ومجتمعه، فتؤثر ثقافة مجتمعه وقيمه بنتاجه العلمي شاء أم أبى، فإما أن تتمكّن منه وتدخل بأفكاره وكتاباتهِ فتعجن معها بمزيج واحد، أو أن تقف بين يديه للمحاكمة والدراسة والمراجعة، وكثيراً ما يتحقّق كلا الأمرين، فتراه متأثراً ببعض قيم مجتمعه وثقافته مؤمناً بها ومؤيداً لها، في الوقت الذي يحاكم فيه بعض العادات والأعراف واقعاً بوجهها ومعارضاً لها.

وفي هذا الصدد سأعرض بعض الأخلاق الإيجابية والسلبية الاجتماعية في المجتمع البغدادي الذي عاش فيه الماوردي:

- المعاملة الحسنة مع الرقيق: كانت الدولة تعنى بأمر الرقيق، وقد راعى الفقهاء حقوقهم فجعلوا من حق الرقيق أن يشبع وأن يكسى وألا يكلف ما لا يطيق، وألا يسهر بالليل، وكان أمر الرعاية بهم موكولاً إلى المحتسب وفي كتب الحسبة شروط تتعلق بتجارة الرقيق؛ حيث شرطوا أن يكون النخاس ثقة أميناً عادلاً؛

²² ديلمي (2004-2005)، ص: 30 وما بعدها

لأنّه يتسلّم جوارى النساء وغلماّنهم وربما اختلّى بهم في منزله، وينبغي ألاّ يبيع النّخّاس أحدًا جارية ولا عبداً حتّى يعرف البائع أو يأتي بمن يعرفه،²³ وهذا التعامل الراقى مع الرقيق الذي نراه في قمّة الإنسانيّة، يعدّ اليوم وفي كل يوم النقطة التي يدخل منها كل من يريد مهاجمة الإسلام وانتقاده، طائناً نفسه قد حظي بالشّغرة اللأخلاقية في هذا الدين، ولا يعلم أنّه لا يملك أدنى فكرة عن هذا الانتقاد، وعن أثر اختلاف الزمان والمكان، والعصور والبلاد، وأظنّ أنّ المنتقد الذي يحاكم الأمور بشيء من العقل لابدّ وأن يكون قد فهم هذه القضية ووعاها؛ لأنّ العلماء لم يخلوا بتوضيح هذه الفكرة وتحليل تفاصيلها، حتّى أنّها أصبحت من الواضحات.

- المحافظة على الأعراض: وذلك حتّى مع الجوّاري؛ حيث كان المجتمع البغدادي لا يتسامح مع شخص يحاول الاتصال بجارية لأحد الجيران وكان ذووها يغضبون إذا تعرّض لها أحد بقول أو أسمعها ما يشين.²⁴
- من الأخلاق السلبية في تلك الفترة، قضاء وقت الفراغ لدى العامّة بحضور مجالس القصص والتلذذ بسماعها، بينما كانت غاية القصاص الحصول على المال؛ لذلك تلاعبوا على عقول الجماهير واستخدموها كأداة بيد الأمراء والسلاطين لبثّ الدعاية لهم لقاء أجر معين، لذلك كان وجود القصاص خطراً على الدين والخلق والتّقاليد بصورة عامة.
- حركة العيارين والشطّار، الذين يمكن تشبيههم اليوم بروين هود، أي من يتجاوزون الأخلاق لأجل الأخلاق بحسب ادّعائهم؛ ففي ذلك العصر كانت حركات العيارين والشطّار موجهة إلى السلطة الحاكمة وأصحاب الأموال، فالشطّار والعيارون ليسوا مجرد سراق أو فتاك، لقد كانوا أدباء وشعراء، وكانوا أصحاب أخلاق، فلا ييؤحون بأسرار أصدقائهم مهما لاقوا من تعذيب أو إيذاء، ولا يزنون، ولا يهتكون ستر أي امرأة ولا يكذبون.²⁵

²³ فهد (د.ت)، ص: 39

²⁴ المرجع السابق ص: 33

²⁵ المرجع السابق ص: 294

ولكن هل أخلاق العيارين وسعيهم إلى العدل يبّرر لهم أفعالهم؟

الموضوع أعقد ممّا قد يظهر، فالظاهر أن الفئة المهمّشة المظلومة تحاول استعادة حقوقها بالوسيلة التي بين يديها، والجهة الظالمة هي الأقوى والمسيطرة فتكون استعادة الحقوق بالطرق الأخلاقية شبه مستحيلة، مع العلم أن العيارين لا يسرقون لأنفسهم فقط، وإنما يسرقون لغيرهم أيضاً، فهم -كما أشرت سابقاً- أجداد روبن هود.

إن الغاية لا تبرر الوسيلة، هذا هو المبدأ الشرعي والأخلاقي والعقلي؛ فلا شيء يبّرر الظلم والسرقة، ولا سبيل إلى الاحتراز منهما بحسب طريقة الشطّار والعيارين، لأنّ السرقة عندهم قد تقع على الغني الذي لم يسرق، والخدعة والظلم قد ينالا صاحب النفوذ الذي لم يسرق.

رغم انتشار هذه الفئة في عصر الإمامين، إلّا أنني لم ألحظ أي تطرّق منهما لهذا الموضوع، كما أنّ المنهج الذي يسيران عليه في الفلسفة الأخلاقية لا يستوفي الأخلاق التطبيقية التي من المفترض أن تعالج مستجدات عصرهم وتحلّها وتحدد ما هو الصحيح أو الخاطئ فيها، وأحسب ذلك بسبب سبق علم الفقه للنوازل قبل بقية العلوم؛ وإنما يتناول منهجها ماورائيات الأخلاق ومصادرها وماهية الإنسان ومصيره، وكذلك يتناول كثيراً من الأخلاق العملية المعيارية التي تحدّد الخلق الصحيح من الخاطئ.

أما بالنسبة للحالة الثقافية في ذاك العصر، فهي أشهر من نارٍ على علم؛ فقد استوعب هذا القرن كبار العلماء وجهابذتهم؛ كحجّة الإسلام الغزالي 505هـ، ومسكويه 421هـ، والقاضي عبد الجبار 414هـ، وابن سينا 428هـ.

الفصل الأول: الفلسفة الخُلقِيَّة.

المبحث الأول: تعريف الفلسفة الخُلقِيَّة وموضوعها.

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق اليونانية.

المبحث الثالث: فلسفة الأخلاق الإسلامية.

المبحث الرابع: فلسفة الأخلاق المعاصرة.

الفصل الأول: التعريف بالفلسفة الخُلُقِيَّة وتطوُّرها عبر العصور

تعدّ الأخلاق بما تحمله من سلوكيّات إيجابية وسلبية كقطب الرّحى للإنسان، فلم تتفك عنه منذ بدء الخليقة، لقد وهبه الله عقلاً يميّز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، كما حباه فطرة تدفعه وتعينه على فعل ما هو راحة لضميره الداخلي، أكّد الله عزّوجلّ لعباده بشريّته على ما استحسنته عقولهم السليمة وقبّح ما قبّحته، وكذلك أنزل ما عجزت العقول عن تحديد الحسن أو القبح فيه، ليكون تشريعاً ملزماً؛ مجزياً بالثواب على الحسن، ومجازياً بالعقاب على القبيح.

لقد درّست الأخلاق ولازالت تُدرّس وستبقى؛ لأنّها حجر الأساس في بناء الإنسان والمجتمع، كما أنّها تعمل على تبيان الخطأ من الصواب للمستجدات الشائكة في الحكم على خيرها أو شرّها.

ومن المعروف للدارسين في علم الأخلاق أنّ الأخلاق النظريّة بدأت على يد فلاسفة اليونان، أما الأخلاق العمليّة فهي مرتبطة بوجود الإنسان، فكل مجموعة بشرية ظهرت على وجه البسيطة -منذ آدم عليه السلام- فكّرت وبحثت عن قوانين وأحكام سلوكية ألزمت بها من حولها لينتظم أمر معاشها؛²⁶ كالفراعنة وحمورابي والصين والهنود.

إن الدارسين الذين حدّدوا بدء علم الأخلاق من الفلسفة اليونانيّة لم يجهلوا أخلاق السابقين، لقد كانوا على علم تام بها، ولكنهم وجدوا عند فلاسفة اليونان دراسة أخلاقيّة نظريّة في فلسفة الأخلاق، عند أفلاطون مثلاً في كتابه (جمهورية أفلاطون)، وعند أرسطو في (علم الأخلاق النيقوماخية)؛ حيث درسوا الفضيلة والسعادة والعدالة واللذة وغيرها من المصطلحات الأخلاقيّة، ودرّاستهم النظريّة للأخلاق صُنّفوا أنّهم أول من درس الأخلاق وبحث فيها.

يتناول هذا الفصل اللبّات الأساسيّة للفلسفة الأخلاقيّة؛ من حيث تعريفها وموضوعاتها وتاريخها وأهم النظريّات فيها، وذلك من خلال التركيز على النظريّات اليونانيّة التي أثّرت بالفكر الأخلاقيّ للماوردي والأصفهانيّ

²⁶ مرجحاً (1988)، ص: 14.

وبالفكر الأخلاقي الإسلامي عموماً، ثم طرح بعض أسس الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، ختاماً بالفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة لتكون تمهيداً لدراسة أثر فلسفة الماوردي والأصفهاني في بناء الشخصية والمجتمع المعاصرين.

المبحث الأول: تعريف الفلسفة الخلقية وموضوعها

المطلب الأول: الخلق وعلم الأخلاق والفلسفة الخلقية

الخلق: يُعرّف (الخلق) في اللغة: السجية، وهو الدين والطبع، وحقيقته أنه لصورة الإنسان الباطنة؛ وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، وتخلق بخلق كذا استعمله من غير أن يكون مخلوقاً في فطرته²⁷.

و(الخلق) عند الجرجاني هو: عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلاً وشرعاً بسهولة سميت الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة خلقاً سيئاً، وإنما قلنا إنه هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء مالم يثبت في نفسه وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب، وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل إما لفقد المال أو لمانع²⁸.

وقد عرّفه ابن مسكويه صاحب كتاب (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) أنه: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية"²⁹.

يمكنني من خلال تلك التعريفات تحديد صفات الخلق بـ:

- سلوكي: صفة نفسية يصدر عنها سلوك.
- ثنائي: يمكن وصفها بالحسن أو القبح.
- متكرر: صفة راسخة ومتكررة.

لن يتم التفصيل أكثر من ذلك في معنى الخلق؛ لما سيأتي لاحقاً من تفصيله عند الإمامين محل البحث.

²⁷ ابن المنظور (د.ت)، ج 1، ص: 363

²⁸ الجرجاني (1998)، ص: 136

²⁹ ابن مسكويه (1977)، ص: 41

أنقل من تعريف الخلق إلى التعريف بالعلوم التي تدرس الخلق، ومن أبرز هذه العلوم (علم الأخلاق)، وسأقتصر على ذكر تعرفين له عند أهم المتخصصين في هذا العلم:

1. علم الأخلاق هو: "علم يوضح معنى الخير والشر ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم

لبعض، ويشرح الغاية التي ينبغي قصدها للناس في أعمالهم، وينير السبيل لعمل ما ينبغي³⁰

2. علم الأخلاق هو: "علم القواعد التي تحمل مراعاتها المرء على فعل الخير وتجنب الشر، ويصل بالعمل

بها للمثل الأعلى للحياة، أو علم القواعد التي تسير عليها إرادة المرء الكامل في أعماله ليصل للمثل

الأعلى³¹

يمكنني من خلال تلك التعريفات تحديد صفات (علم الأخلاق) ب:

- نظري: لأنه يدرس ماورائيات الأخلاق مثل الغاية من الأخلاق وماهية الخير والشر.

- عملي: فهو يتناول القواعد الأخلاقية التي تسير عليها إرادة المرء.

لمعرفة العلاقة بين (علم الأخلاق) و(فلسفة الأخلاق) ينبغي تعريف (فلسفة الأخلاق) وتحديد صفاتها

للتمكن من المقارنة بينهما، أقتصر على ذكر ثلاثة تعريفات لها:

1. فلسفة الأخلاق هي: "علم يبحث صحة المعايير الأخلاقية من خلال موضعها في إطار كلي عام"

³².

2. فلسفة الأخلاق هي: "علم يبحث عن السنن الخلقية التي يجري عليها العالم ويتخذها معياراً توزن

به أعمال البشر وأقوالهم وأحوالهم في معاشهم ومعادهم، ويبين لهم كيف يجب أن يعيشوا لا كيف

يعيشون، ولهذا أسماء بعضهم علم ما يجب وعنوا بذلك القواعد التي يجب أن يسير الإنسان على

مقتضاها ليتم لنفسه ما هي جديرة به من الكمال والرفعة، وتبلغ ما هي حريّة به من الخير، وكذلك

³⁰ أمين (1931)، ص:3

³¹ موسى (1948)، ص:5

³² ليلي (2000)، ص:25-26

يبحث في بني الإنسان ونزغاته وما اعتادوا من الأعمال والأقوال ويكشف الغطاء عن حقيقتي الخير والشر والغاية التي يعد الدنو منها قريباً من الأول والبعد عنها قريباً من الآخر³³.

3. فلسفة الأخلاق هي: "بحث في المبادئ التصديقية لعلم الأخلاق وكونه مصدر الأفعال الحسنة والسيئة"³⁴.

يُلاحظ من التعريفات السابقة أنّ التعريف الأول والثالث يقصر (فلسفة الأخلاق) على الجانب النظريّ منها فقط، بينما التعريف الثاني يشمل الجانب النظري المتمثل بحقيقة الخير والشر والغاية من الأخلاق، والجانب العمليّ الذي يتناول القواعد الأخلاقية وما ينبغي على الإنسان فعله.

كثيرٌ من الباحثين³⁵ في الأخلاق لم يميزوا بين (فلسفة الأخلاق) و(علم الأخلاق)؛ وذلك لأنّ الأخلاق فرع من فروع الفلسفة الإنسانية أو النفسية الشاملة له ولعلم النفس والأخلاق، والتي هي قسم من أقسام الفلسفة العامة؛ فمكانة علم الأخلاق إذن من الفلسفة هي مكانة الجزء من الكل.³⁶

على الرغم من التشابه الواضح بين (علم الأخلاق) و(فلسفة الأخلاق) واتحادهما عند كثير من الباحثين، إلا أنني رجّحت استخدام مصطلح (فلسفة الأخلاق) وليس (علم الأخلاق) في بحثي هذا؛ لأنّ عمل المؤلفين في الأخلاق هو أقرب إلى الفيلسوف منه إلى العالم؛ حيث الدارس في العلم يدرس ما هو كائن، أما دارس الفلسفة فيبحث عما ينبغي أن يكون، وفي الغاية العليا للإنسان، وفي المرجعيات التي تحدد الخير من الشر، وهذا لا يعني انفصال الفلسفة عن العلم في الأخلاق وإنما يكملان بعضهما بعضاً؛ وسيأتي تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

³³ المولى (1932)، ج:1، ص:9

³⁴ جرادي (2014)، ص:12

³⁵ أحمد أمين، محمد يوسف موسى، محمد أحمد جاد المولى، وقد تمّ ذكر تعريفاتهم حيث بعضهم عرف الأخلاق بوصفها علماً وبعضهم عرفها بوصفها فلسفة.

³⁶ موسى (1948)، ص:38

كما رجّحت في هذا البحث استخدام (فلسفة الأخلاق) وفقاً للتعريف الثاني الذي ذكرته من تعريفاتها، وهو التعريف الجامع بين الأخلاق العملية والأخلاق النظرية، وذلك لأنّ الأخلاق العملية تحتاج إلى الفلسفة والنشاط الفكري أيضاً لأنها متجددة مع تقدم العلوم.

المطلب الثاني: موضوع الفلسفة الخلقية ومسائله.

إن الأخلاق علم معياري بمعنى أنّه جملة القواعد والأسس التي يعرف الإنسان بواسطتها معيار الخير في سلوك ما أو مدى الفساد والشر المتمثل في سلوك آخر،³⁷ فسلوكيات الإنسان هي الموضوع الأساسي للفلسفة الخلقية، وبالذات الأعمال التي تصدر عن الإنسان بإرادته وتفكيره.

أما الأعمال التي لا دخل لإرادته ولا لتفكيره فيها فلا تدخل في مواضيع الفلسفة الخلقية؛ كأعمال الجهاز التنفسي والدموي والهضمي، وهذه هي الأعمال التي تحدث والمرء نائم أو يقظان، مفكر أو غير مفكر؛ ومنها أعمال منعكسة أي ناشئة عن سبب خارجي عن الجسم؛ مثل اختلاج العين عند الانتقال فجأة من ظلمة إلى نور، وانقباض اليد عند وخزها، وهذه الأعمال كسابقتها، لا كسب للمرء فيها، ولا تتعلق إرادته بها.³⁸

ولكن إن كانت الأعمال التي صدرت لا عن إرادة يمكن تجنب وقوعها عندما كان مريداً مختاراً، فيحكم عليها بالخير أو الشر، وأما ما يصدر لا عن إرادة وشعور ولا يمكن تجنبه في حالة الاختيار فليس من موضوع علم الأخلاق.³⁹

كما تبحث فلسفة الأخلاق في الخير والشر: ما هما، وما الفرق بينهما؟ وما هو المعنى الذي يلاحظ في هذا العمل فيكون خيراً وفي ذاك فيكون شراً؟ وما هي ماهية الضمير الأخلاقي الذي به نقف على الخير والشر؟ وهل هو قاضٍ معصوم وهاد لا يضل في حكمه؟ وما هو الحق والواجب؟ وما هي الواجبات المختلفة؟ وما هو المثل الأعلى الذي يجب أن نتجه جميعاً لتحقيقه؟ وما هي القواعد التي تؤدي رعايتها، وعدم الحيدة عنها، للخلق

³⁷ السحمراني (2007)، ص:15

³⁸ موسى (1948)، ص:6

³⁹ أمين (1931)، ص:6

المثالية الكاملة؟⁴⁰، وما هي القوة الوازنة التي تقف وراء القوانين الأخلاقية فتحث الإنسان على فعل الخير وترك الشر؟⁴¹.

فهذا ما تجيب عنه الفلسفة الأخلاقية النظرية (الفوقية) لأنها تدرس الضمير والخير والشر والحرية والإرادة والفضيلة وماهيتها وأنواعها والحق والواجب والنية والقصد والجبر والاختيار والمعايير والقيم والبواعث والغايات والمثل العليا.

أما الأخلاق العملية فهي التي تختص بدراسة السلوكيات الإنسانية، وتحديد معاييرها ودراسة تطبيقاتها، فتبين الواجبات المختلفة؛ واجب الإنسان نحو نفسه وربه ونحو عائلته ونحو الوطن والدولة والإنسانية، بعبارة أخرى تعرض الأخلاق العملية لمباحث الأخلاق النظرية بالتطبيق على ظروف الحياة المختلفة، لتقول فيها كلمتها ببيان ما يتفق مع معاني الخير والشر والحق والفضيلة والواجب، كما أن المعايير الخلقية تقول رأيها الفصل في كل أولئك وفي المشاكل الاجتماعية؛ كحقوق المرأة والعمال والاشتراكية والشيوعية، ونحو ذلك من المسائل التي تعرض للبحث في حياتنا الشخصية والاجتماعية.⁴²

أننتل بعد تعريف الخلق والفلسفة الخلقية وموضوعاتها إلى التعريف ببعض الفلسفات الأخلاقية على مر التاريخ، مرفقاً بنقد مختصر. فسأطرح الفلسفة اليونانية للأخلاق كونها مؤثرة بالإسلامية، ثم الفلسفة الأخلاقية الإسلامية فهي فلسفة الإمامين محل البحث، وأختم بالفلسفة الأخلاقية الحديثة والمعاصرة.

⁴⁰ موسى (1948)، ص:6

⁴¹ زريق (1986)، ص:15

⁴² مرجبا (1988)، ص:35

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق اليونانية

المطلب الأول: فلسفة الأخلاق عند أفلاطون

تعدّ المعرفة المحور الرئيسي لفلسفة سقراط الأخلاقية، ورأس الفضائل عنده، ثم العمل فهو السبيل لكي يحصل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية وألا يعتمد في ذلك على غيره، بعد العمل تأتي فضيلة القناعة التي تقلل من سعي الإنسان نحو المطالب المادية وتسهم في ضبط لذاته وشهواته في مواجهة الكثير من متطلبات الجسد.⁴³

ابتدأ النظم النظري الفلسفي للأخلاق على يد أفلاطون، لقد حبك ونظم ما شرع به أستاذه سقراط فيما أستطيع أن أسميه تعقيل وميتافيزيقا الأخلاق، حيث كان محورهما الأخلاقي هو العقل والإيمان بوجود الله، فلا حكم للشعور باللذة أو الألم في تحديد الفعل الأخلاقي من غير الأخلاقي كما ادّعى السفسطائيون.

رد أفلاطون على السفسطة الأخلاقية

أدرك أفلاطون أخطاء الفلسفة الأخلاقية السفسطائية، فوجه إليها انتقادات تهزّها وتهدّد بنيانها، ولكن لا بدّ قبل طرح الانتقادات من عرض سريع للفكر الأخلاقي السفسطائي.

إنّ المحور الأساسي للسفسطة الأخلاقية هو شهوات الإنسان ورغباته، فأخلاق الإنسان هي قدرته على تحقيق رغباته، والعدالة والفضيلة والسعادة -من منظورهم- هي أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات ثم يستخدم ذكائه وشجاعته لإرضائها، مع تظاهره بالصلاح لإسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ولا يتسنى هذا لغير الرجل القوي.⁴⁴ فالفضائل -بالنسبة إليهم- حجة الضعفاء الذين لا يتمكنون من تحقيق مآربهم وغاياتهم.

يرفض أفلاطون مذهب السفسطائية لأنّها تقيم الأخلاق على الهوى وليس على العقل وتضع غاية الأخلاق

خارج الأخلاق نفسها.⁴⁵

⁴³ السحمراني (2007)، ص: 64-72

⁴⁴ كرم (1936)، ص: 114

⁴⁵ الطويل (1953)، ص: 30-31

ردّ أفلاطون على السفسطة الأخلاقية على أساس أن الغاية من الأخلاق هي السعادة التي ينشدها كل أخلاقيّ، فاتباع اللذة لن يجعل الحياة سعيدة، وإنما الحياة الفاضلة هي ألد حياة تمتاز بخفة الانفعال وضعف اللذة والألم، ولكن اللذة فيها أغلب وأدوم، في حين أن الألم أغلب وأدوم في حياة الرذيلة.

إنّ القائلون باللذة لا يقدّرون مرمى قولهم، يطلبون السعادة وفق الطبيعة فتتكل بهم الطبيعة شر تتكيل، فالطبيعة تضطر الناظر في السيرة الإنسانية أن يعدل عن اللذة إلى المنفعة وأن يحكم على الأولى بالثانية؛ فيقر أن من اللذات ما هو حسن أي نافع وما هو رديء أي ضار، وأن من الآلام ما هو حسن نافع كتعاطي الدواء وتحمل العلاج وما هو رديء ضار، وأن اللذات والآلام الحسنة هي التي تطلب، واللذات والآلام الرديئة هي التي تجتنب، وأن النافع ما يجلب الخير، والضار ما يجلب الشر، والمنفعة التي توسم بالخير هي التي تكمل الشيء وفق حقيقة هذا الشيء والضرر الذي يوسم بالشر هو الذي ينتقص الشيء أو يقضي عليه.⁴⁶

كما ينبغي على السفسطائيين أن يعلموا أنّ الفضيلة ليست مرادفة للذة، وليست هي عمل ما يراه كل شخص أنه حق،⁴⁷ فالسفسطة تحكم الأخلاق بالمنفعة الشخصية والرغبات والأهواء ولا يخفى على عاقل ما قد يسببه اتباع الشهوات والهوى من الضرر بالشخص نفسه وبمن حوله، لذا عمل أفلاطون على ما يمكنني أن أسمّيه عقلنة الأخلاق؛ فالفضيلة عنده ليست ما يوافق الشهوة واللذة وإنما ما يوافق العقل، فاللذة هي إرواء الرغبة أو الشهوة⁴⁸، ولا يصح أن يكون الحكم على الفعل بأنّه خير أو شر بناء على حكم شهوة هذا ورغبة ذاك، بالإضافة إلى أن بناء الأخلاق على الجانب الشهوي فقط من النفس يعد تقويضاً ثم هدماً لهذا البناء، لأنّ النفس ليست شهوة فحسب، وهذا ما فصّله أفلاطون.

⁴⁶ كرم (1936)، ص: 115.

⁴⁷ أمين ومحمود (1935)، ص: 171.

⁴⁸ المرجع السابق ص: 172.

الفضائل الإنسانية

تتعلق فلسفة الأخلاق عند أفلاطون من نظرية الثنائية بين النفس والجسد، وأن الإنسان عليه أن يكون زاهداً بمطالب الجسد، لا بل عليه أن يتجاوزها ليحقق إنسانيته عن طريق الحكمة والشوق الدائم إلى الاتصال بالحقائق الأزلية في عالم المثل.⁴⁹

لذلك عمد إلى فلسفة الفضائل الإنسانية، وحدد لكل قوة في النفس فضيلتها التي تهذبها وترتقي بها، وكان لفلسفته هذه أثر واضح في الفكر الأخلاقي الإسلامي، كما ظهر ذلك الأثر عند الماوردي والأصفهاني، وسيتم تفصيل ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى.

إن النفس عند أفلاطون جوهر بسيط غير مركب، فهي أزلية وخالدة لا تفنى ولا تتغير لأنها تحيا في عالم المثل أي العالم الإلهي والأعلى.⁵⁰ ولكل قسم من أقسام النفس فضيلة تحكمه وتهذبها، الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً، ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل في التغلب على الشهوانية، فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم، والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضبية، ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرfan بخدمتها لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة⁵¹، وتكملها الفضيلة الرابعة وهي العدالة.

فالفرء حكيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي، وشجاع بفضيلة الشجاعة في عنصره الحماسي، وعفيف بفضيلة العفة حين يسوده عنصره العقلي، وأخيراً هو عادل حين تقوم كل من هذه الثلاث بعملها.⁵²

⁴⁹ السحمراني (2007)، ص: 76

⁵⁰ با أخضر (د.ت)، ص: 122

⁵¹ كرم (1936)، ص: 115

⁵² أفلاطون (د.ت)، ص: 113

أما الحكمة فهي المعرفة لأنّ المعرفة لا الجهل تجعل الناس يفكرون بحكمة،⁵³ فالمعرفة والفضيلة عند أفلاطون تؤم وترتبط إحداها بالأخرى، وبالتالي من واجبنا إذا أردنا القضاء على الرذيلة أن نحارب الجهل⁵⁴، والشجاعة هي القوة التي تنتشبت بالرأي السديد فيما يخشى وما لا يخشى، والعفاف نوع من الاتساق وامتلاك عنان الرغائب والذات، وعليه نسمع الناس يقولون إن فلاناً سيد نفسه باعتبار ما⁵⁵، ثم الفضيلة الرابعة وهي العدالة أي اقتصار الإنسان على ما يخصه.⁵⁶

هذا ما يتعلّق بأهم الأسس النظرية لفلسفة أفلاطون الأخلاقية، والتي يبدو أنّها لا تتوافق تماماً مع فلسفته للأخلاق العملية أي الأحكام الجزئية للسلوكيات؛ فضيلة العدالة التي يعدّها رأس الفضائل يخالفها في موقفه من المرأة؛ حيث يرى أن الزوجة ليست صديقة للرجل، فالطبيعي أن صديق الرجل رجل وليس المرأة، والغرض من الزواج ليس التعاون الروحي بين الرجل والمرأة والمشاركة في الصداقة لأنّ المرأة لا تستطيع ذلك، بل الغرض من الزواج إيجاد النسل. كما تظهر مخالفته لفضيلة العدالة في تأييده الاسترقاق وقوله إنّّه ظاهر المشروع لا يحتاج تبريره إلى برهان وكل ما يمكن أن يقال فيه وصية مالكي الرقبة بالعدل مع الأرقاء وحسن معاملتهم.⁵⁷

وذلك يعني أن تطبيق أفلاطون للعدالة التي نادى بها وجعلها الفضيلة الرابعة المكتملة للفضائل الثلاثة مستغربٌ جداً، فهو يؤيد التمييز بين الرجل والمرأة، كما توحى عباراته بالطبقية في المجتمع؛ حيث يقول في الجمهورية: "وإذا تقيد كل منهم بعمله الخاص المنوط به، معرضاً عما لا يعنيه، في دائرة الصناعة والحرب والحكم، فذلك التصرف عدالة، وبه تكون المدينة عادلة."⁵⁸

⁵³ أفلاطون (د.ت)، ص: 123

⁵⁴ سحمراني (2007)، ص: 74

⁵⁵ أفلاطون (د.ت)، ص: 127

⁵⁶ المرجع السابق ص: 129

⁵⁷ أمين ومحمود (1935)، ص: 176

⁵⁸ أفلاطون (د.ت)، ص: 131

فيظهر أن أفلاطون متأثر بشكل أو بآخر بالفلسفة اليونانية التي تبتعد عن النظرة الديمقراطية التي تفترض المساواة وتستلزم المشاورة والمشاركة والتكافؤ بين الحاكم والمحكوم؛ لأنّ هذا يلغي الامتيازات التي تتمتع بها بعض الطبقات، وتساوي بين السادة والعبيد.⁵⁹

يؤكد ذلك أحد الدارسين بقوله: "إننا نرضى بحكم أحد الفلاسفة المعاصرين على دور أرسطو وأفلاطون في مسؤوليتهما عن التمييز العنصري، ونظرة التعالي التي دفعت بالإنسان الأوروبي إلى تحقير ما دونه من أجناس أخرى وتبرير استعمار واستغلال واستعباد غير الأوروبيين."⁶⁰

إن الانطلاق إلى تطبيق النظرية الأخلاقية العقلية على التطبيقات والجزئيات يعدّ أمراً شائكاً، وذلك لمصادفة بعض الوقائع التي تحتار فيها العقول والتي قد يترتب على الحسن فيها مفسدة أو على القبح فيها مصلحة، وهنا تظهر الحاجة إلى مصدر إلهي يضع الأمور في نصابها الصحيح.

المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق عند أرسطو.

تنتقل فلسفة أرسطو 322 ق.م الأخلاقية من قاعدة عرّف فيها الإنسان بأنّه مدني اجتماعي بطبعه، فهذه الفطرة تجعل الإنسان متشوّقاً للاجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع وسعادة الفرد، فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط والأفعال الطيبة هي غاية الاجتماع البشري⁶¹

الأخلاق عند أرسطو تابعة للسياسة، فهو يخالف رأي أستاذه أفلاطون فيما يخص علاقة الأخلاق بالسياسة، لأنّ أفلاطون يرى أن السياسة جزء من الأخلاق، أما أرسطو فهو يقول إن الأخلاق تابعة للسياسة، حجته في ذلك أن الأخلاق تهتم بسلوك الفرد فقط، أما السياسة فتخطط بقيادة الجماعات، لأنّ علم السياسة بنظره هو علم الخير

⁵⁹ شرقاوي (1990)، ص: 74.

⁶⁰ حلمي (2004)، ص: 5.

⁶¹ السحمراني (2007)، ص: 84.

الأعلى للإنسان كونه يشمل أغراض العلوم الأخرى وهدفه سعادة المجتمع⁶²، أي أن أرسطو ينطلق في فلسفته الأخلاقية من الواقع المشاهد بينما ينطلق أفلاطون وسقراط من العقل كما سبق أن ذكرنا.

نظرية الوسط

إنَّ أبرز ما يميّز فلسفة أرسطو الأخلاقية هو نظريته في الوسط، فهي نظرية في تحديد الفضائل من الرذائل الأخلاقية، ولقد اعتمدها كثير من علماء الأخلاق المسلمين، وسأعرض تأثيرها في فلسفة الأخلاق الإسلامية وخصوصاً على الإمامين عند الكلام عن الفضائل والرذائل.

إنَّ الوسط بالنسبة إلى الإنسان هو الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط⁶³، ولذلك يعدّ فضيلة، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن، والاعتدال وسط بين الفجور والخمود، والسخاء أو الكرم وسط بين الإسراف والبخل، والبشاشة وسط بين السخرية والفظاظة.

وضّح أرسطو أن ثمة أفعالاً خبيثة ولا يمكن أن تكون أطرافاً لفضائل كالقتل والسرقة، فهي أفعال مقطوع بقبحها وثمة فضائل لا يصح أن نتصورها أوساطاً لرذائل، فهي فضيلة في ذاتها وضدها الرذيلة على طول الخط؛ مثلاً فضيلة الصدق فهي ضد الكذب، وكذلك العدل فهو ليس وسطاً بين رذيلتين، فهو وسط بين فضيلة ورذيلة، أي بين الإحسان والظلم.⁶⁴

قبل أن نوضّح صلة هذا التوضيح من أرسطو بنظريته، لابدّ من القول إنَّ تصنيف أرسطو للقتل والسرقة في الأفعال المقطوع بقبحها ليس دقيقاً؛ حيث لا يمكن أن يكون قتل القاتل، والقتل دفاعاً عن النفس، وسرقة العين المسروقة قبيحاً. وبذلك تغدو السرقة والقتل أفعالاً قبيحة ولكن ليس بشكل قطعي وعلى طول الخط.

أما إذا عدنا إلى علاقة هذه النقطة بالنظرية، فإن استثناء هذه الأفعال التي ليس أوساطاً لا يحلّ المشكلة ولا يرد على الانتقاد الذي ينعت نظريته بالقصور والنقص، وذلك لأنّه يعول على الفضيلة والرذيلة بحد ذاتها؛ فمثلاً

⁶² التكريتي (2012)، ص: 22.

⁶³ النشار (2000)، ص: 223.

⁶⁴ المرجع السابق ص: 224.

القتل هو الذي يصنّف نفسه مع الرذائل التي لا وسط لها وكذلك السرقة، أما الكرم فهو الفضيلة التي تصنّف نفسها في نظرية الوسط، فعندها ستصبح نظرية الوسط مجرد محاولة لتصنيف الفضائل والرذائل وليس لها أي دور في تحديد الفضيلة من الرذيلة.

على الرغم من الانتقادات التي تلحق الفكر الأخلاق اليوناني، إلا أنه لا يمكن إنكار وضعه لأسس مهمة في الفلسفة الأخلاقية امتد أثرها إلى الفكر الأخلاقي عموماً؛ يمكنني تلخيص هذه الأسس التي ذكرتها بتفصيل سابق على الشكل الآتي:

- المعيار الحقيقي للأخلاق هو العقل وليس الهوى؛ فالأخلاق هي الفضائل وليس اللذات، ولا تقاس الأخلاق بمدى اللذة أو المنفعة التي تلحقها بصاحبها.
- تهذب الفضائل الأخلاقية قوى النفس؛ فالحكمة تهذب القوة الناطقة، والعفة تهذب القوة الشهوية، والشجاعة تهذب الغضب، والعدالة هي الفضيلة الرابعة التي تؤمن التوازن بين القوى السابقة.
- نظرية الوسط من النظريات التي حاولت بناء منظومة توضّح العلاقة بين الفضائل والرذائل؛ حيث قررت أن كثيراً من الفضائل هي وسط بين رذيلتين.

المبحث الثالث: فلسفة الأخلاق الإسلامية

إن القاسم المشترك في الفلسفة الأخلاقية بين كل فكر وعقل ودين هو تحديد ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، ولكن الطريقة والوسائل تختلف بحسب المكان والزمان والمرجعية الفكرية، ففي الدين الإسلامي قدّم القرآن الكريم والسنة النبوية بوصفهما مصدرا التشريع الأصليين منهجاً متكاملًا لقيام حياة طيبة في الدنيا والآخرة؛ منهج العمل الصالح المقترن بالإيمان، حيث قال تعالى: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (97: النحل)، وعند استعراض آي القرآن الكريم ترى تكراراً

يرهن الفوز والفلاح والسعادة بثنائية الإيمان والعمل الصالح، وهي ترمز إلى أن "العمل الصالح هو محور القيم الإسلامية القرآنية".⁶⁵

إن ما يميز الفلسفة الأخلاقية الإسلامية هو مرجعيتها بمعنى آخر "ميتافيزيقا الأخلاق"⁶⁶، فجزور الفلسفة الأخلاقية الإسلامية أصيلة في القرآن الكريم والسنة النبوية، يسترشد بها علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومتكلمين ومتصوفة وفلاسفة أخلاق، لأنها غاية مهمة من غايات هذا الدين، يقول رسول الله صلى الله عليه: {إنما بعثت لأكمل صالح الأخلاق}.⁶⁷

لذلك لا يمكن تناول فلسفة الأخلاق الإسلامية بعيداً عن علوم الشريعة الإسلامية، لأن التراث الإسلامي يتناول فلسفة الأخلاق من خلال منهج تسيير فيه الأخلاق جنباً إلى جنب مع مختلف علوم الشريعة الإسلامية يقول الدكتور طه عبد الرحمن⁶⁸: "الجدّة الأخلاقية الإسلامية توجد مبنوثة في العلوم الثلاثة: (علم الفقه) و(علم الكلام) و(علم التصوف) الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق"⁶⁹

كما يؤكد على ذلك الدكتور معتز الخطيب⁷⁰؛ حيث يرى أن مفهوم الأخلاق في الإسلام مفهوم مركبي لعدم استقلالها عن باقي العلوم الإسلامية، ويضيف إلى العلوم التي ذكرها د. عبد الرحمن علم الفقه والآداب بقوله: "ما نسميه اليوم (علم الأخلاق) يتداخل مع جملة علوم إسلامية أبرزها: الفقه وأصول الفقه والكلام والتصوف، إلى جانب جنس الآداب (كآداب الفقيه والمتفقه والراوي والسامع، والطبيب...) إلى غير ذلك".⁷¹

⁶⁵ الجابري (2001)، ص: 594.

⁶⁶ صبحي (د.ت)، ص: 37.

⁶⁷ أخرجه أحمد (8952)، عبد الرحمن (د.ت)، ص: 385.

⁶⁸ طه عبد الرحمن: فيلسوف متخصص بالمنطق واللغة والأخلاق والتصوف، أراه من أهم المتخصصين المعاصرين بفلسفة الأخلاق الإسلامية، لمؤلفاته العديدة في إخراج نظرية أخلاقية عقلانية على أسس إيمانية، آخر مؤلف له في هذا المجال (المفاهيم الأخلاقية بين الانتمائية والعلمانية)، 2021.

⁶⁹ عبد الرحمن (د.ت)، ص: 386.

⁷⁰ معتز الخطيب: دكتور المنهجية والأخلاق في جامعة حمد بن خليفة، كما أعده من أبرز المتخصصين المعاصرين في فلسفة الأخلاق الإسلامية، يسير على مسار مشابه لطله عبد الرحمن، إلا أن الخطيب ينحو منحاً فقهياً عملياً وتطبيقياً في الأخلاق، آخر مؤلفاته في هذا المجال (من المقاربة الفقهية إلى المقاربة الأخلاقية، الجينوم نموذجاً)، 2019.

⁷¹ الخطيب (2019)، ص: 109.

كما يعرف الدكتور الخطيب الأخلاق الإسلامية بأنها الأخلاق تتناول الفعل الإنساني وغاياته وتتشغل بثلاثة أسئلة كبرى: كيف نحيا؟ وماذا نفعل؟ وما المصادر التي من خلالها نحدد الفعل الصالح ونمط الحياة؟⁷²

المطلب الأول: فلسفة الأخلاق وعلم الكلام

علاقة فلسفة الأخلاق بعلم الكلام هي علاقة الاعتقاد بالعمل، والعقيدة بالأخلاق في المصطلح الشرعي، وعلاقة الأخلاق بالميتافيزيقا أو الدين في المصطلح الفلسفي.

ما سأطرق إليه بالتحليل والنقد هو المسائل الكلامية المتداخلة مع فلسفة الأخلاق التي تناولها كل من الماوردي والأصفهاني، مع العلم أن العلاقة بين فلسفة الأخلاق وعلم الكلام تستحق الدراسة التفصيلية في أبحاث مستقلة، وذلك بسبب المحاولات الأكاديمية والإعلامية في العالم كافة، في فصل الدين عن الأخلاق.

التحسين والتقبيح في التراث الإسلامي

استعملت كلمة (حسن) و(قبيح) في اللغة العربية لتدل على معنى جمالي في الأشياء المحسوسة، فيقال هذا حسن المنظر وذاك قبيح الصورة قال تعالى: "وَأَتَّبِعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ" (42: القصص) كما استعملت اللفظتان أيضاً للدلالة على أحكام أخلاقية، فقل هذا فعل حسن. وذاك عمل قبيح.⁷³ لن أفصل في هذا البحث في شرح مسألة التحسين والتقبيح، المسألة قد بُحِثت واستفيض فيها من قبل الكثير من الباحثين، ولكن سأذكر لمحة سريعة تفي بغرض البحث.

فمن المعلوم أن الأشاعرة يعتقدون بالتحسين والتقبيح الشرعيين، أي الحسن بالأمر والقبح بالنهي⁷⁴، فالحسن والقبح عندهم يقاس بميزان الشرع لا بميزان العقل كما قرر المعتزلة، لأن الشرع هو من يرتب الثواب على الحسن والعقاب على القبيح.

⁷² الخطيب (2019)، ص: 109

⁷³ الجليند (2006)، ص: 42

⁷⁴ التفتازاني (1998)، ص: 282

يعتقد المعتزلة أن الإنسان مكلف بعقله حتى قبل ورود الشرع؛ لأنَّ العقل هو من يرتب الثواب على الحسن والعقاب على القبيح، ولا يمكن أن يخالف الشرع في ذلك، فيقول القاضي عبد الجبار في المغني:

"إن صح أن يجب بالسمع ما لا يوجب بالعقل ويقبح ما يحسن فيه، ليجوز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبح في العقل، وكفر النعمة والظلم، وإن جاز أن يقبح بالسمع المنافع والملاذات، ليجوز أن يقبح بالسمع شكر النعمة واجتلاب المنفعة الخالصة والإحسان إلى غير ذلك، فلما امتنع ما قلناه من حيث يوجب خلاف ما في العقول، فكذلك القول في سائر الشرائع، واعلم أن الذي قدمناه إذا تَوَمَّل يسقط هذا السؤال **لأننا جاوزنا ورود الشرع ليكشف في التفصيل عما تقرر جملته في العقل على ما بيناه، وبيننا صحة ذلك بأن النفع من حيث كان نفعاً لا يحسن وإنما يحسن لتعزّيه من مضرة وما يجري مجراها فإن أدى إلى مضرة قبح.**"⁷⁵

يثبت القاضي عبد الجبار وجهة نظر المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين، من خلال عدم التعارض بين العقل والنص، ومن خلال التأكيد على تفصيل الشرع لما يقرر العقل جملته.

اعتراض على المعتزلة والرد عليه: إن إيجاب الثواب أو العقاب بالعقل على الله تعالى لا يرتضيه الأدب مع الله قبل أن يرفضه العقل.

الرد على ذلك أن بعض المعتزلة المعاصرين يحاولون توضيح هذه القضية، وذلك بأن الثواب على الحسن والعقاب على القبيح ليست من باب إلزام الباري عزوجل بذلك، وإنما من باب كشف ما أورده تعالى في القرآن الكريم عن نفسه عز وجل: "وليس معنى ذلك فرض التكليف على الله سبحانه بأن يحكم العبد عليه تعالى بالإيجاب والامتناع... وذلك لأنَّ هناك فرقاً بين فرض التكليف على الله، وبين كشف ما عنده من الحكم من خلال صفاته وكماله ذاته، فالقائل بالتحسين والتقبيح العقليين لا يفرض على الله تكليفاً إذ أين التراب ورب الأرباب، بل يستدل من خلال ما عنده"⁷⁶

⁷⁵ الهمذاني (د.ت)، ج: 15، ص: 117-118

⁷⁶ السبجاني (د.ت)، ص: 9

اعتراض على الأشاعة والرد عليه: إن تجوز الثواب على القبيح والعقاب على الحسن على الله تعالى

ينفي عنه صفاته التي ذكرها عن نفسه في كتابه المبين.

الرد على ذلك بأن هذا ليس إلا من باب الجواز العقلي الذي يقرّ لمالك الكون وخالقه بالإرادة والقدرة المطلقة، أما من الجانب الشرعي فهم يوقنون بأن الله تعالى عندما وعد بالثواب على الحسن والعقاب على القبيح فلن يخلف وعده.

اعتراض واقعي: اليوم العديد من القضايا تختلف بها العقول، ولا تستطيع الحكم على صحتها أو خطئها،

مثل القتل الرحيم والشذوذ واستئجار الأرحام وغيرها، كما أن الواقع اليوم قد ينكر ما كان واضحاً للعقول وبديهاً بالنسبة لها؛ فالسؤال عن الصدق والكذب وأيهما تختار، أقصد السؤال الذي طرحه القاضي عبد الجبار⁷⁷، لإثبات عقلية الحسن والقبح، قد يكون اليوم ليس حجة للقاضي بل حجة عليه، فكثيرون إن حكموا عقولهم بالتجارة وجلب المنفعة والربح يقرّون بأن للكذب دوره وقد تكون ضرورته في ذلك.

سبب الاختلاف بين الفرقتين هو أن المعتزلة يحاولون إثبات صفة العدل على الله تعالى لأنّه يثيب على

الحسن ويعاقب على القبيح، على عكس الأشاعة الذين يجوزون عقاب الله تعالى على الحسن وثوابه على القبيح، هذا الأمر يوصل الباحث إلى نقطة مهمة تفرّق بين منهجية المعتزلة ومنهجية الأشاعة، إن المعتزلة يحاولون بشتى الوسائل والطرق إثبات صفة العدل على الله تعالى وعدم زعزعتها أبداً، بينما الأشاعة يحاولون بشتى الوسائل والطرق الحفاظ على الإرادة والقدرة عند الله تعالى، فهم يرون أنّه لا يجوز إيجاب شيء على الله، فهو الخالق المالك القادر الذي له أن يفعل بعباده ما يشاء.⁷⁸

⁷⁷الهمذاني (1996)، ص: 305-306

⁷⁸الجليند (2006)، ص: 12-13

وكلا الفريقين يهدف أساساً إلى إثبات معنى الكمال لله، فالغاية عند الفريقين واحدة والاختلاف بينهما يكمن في التصور العام لمعنى الكمال الواجب وفي المنهج الذي سلكه كل منهم في تطبيق هذا التصور على الذات الإلهية وصفاتها.⁷⁹

التطور الذي حصل من جانب المعتزلة يغني عن ذكر الكثير من الخلافات بينهم وبين الأشاعرة، فقد قدّم متأخرو المعتزلة بعض التصحيحات لمذهبهم تضيّق هوة الخلاف بينهم وبين الفرق الأخرى.⁸⁰

فتحول اعتقاد التحسين والتقبيح الذاتيين إلى القبح الذي يقبح لوجوه يقع عليها والحسن الذي يحسن لوجوه يقع عليها، يؤدي إلى تقارب فكري مهم مع الفرق الأخرى، يقول القاضي عبد الجبار: "يجوز أن يكون في الصدق ما لا يستحق عليه المدح والثواب، ولهذا فإن أحدنا لو جلس طول نهاره يقول السماء فوقي والأرض تحتي فإنه لا يستحق المدح والثواب إن لم يستحق الذم والعقاب. وعلى أنه يجوز أن يكون في الصدق ما يستحق عليه الذم واللعنة، كأن يتضمن الدلالة على نبي توارى عن عدوه"⁸¹

تعتبر الماتريدية الفرقة المتوسطة بين الأشاعرة والمعتزلة؛ حيث يقولون بأن الحسن والقبح ذاتي في الأشياء ويمكن للعقل إدراكهما، ولكن جمهورهم لا يوافقون المعتزلة في الوقت نفسه على قولهم بأن الإنسان مكلف قبل ورود الشرع وأن العقل يحكم ويوجب ويحرم،⁸² فأبو منصور الماتريدي أقر مع المعتزلة أن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً، وأن العقل قد يستقل بمعرفتهما. كما اتفق مع الأشعرية في أن تعيين الأحكام تتفرد به الشريعة، وأن التكليف لا يكون إلا بعد الرسالة.⁸³

⁷⁹ الجليلند (2006)، ص 13

⁸⁰ كسابية (د.ت)، ص: 245

⁸¹ الهمذاني (1996)، ص: 306

⁸² الشافعي (2001)، ص: 83

⁸³ الغالي (1989)، ص: 73

يمكنني القول إنّ بعض علماء الأخلاق المعاصرين متفقون مع المذهب الماتريدي في مسألة التحسين والتقييح، مع اختلاف المصطلحات، فمثلاً الدكتور محمد عبد الله دراز⁸⁴ يؤكد أن هناك (واجبات) أساسية تتفق عليها جميع النفوس السوية، فما سوى هذه الواجبات يُختلف فيها لتخفيف الأهواء وغلبة العادة،⁸⁵ وكذلك الدكتور محمد يوسف موسى مؤلف كتاب (مباحث في فلسفة الأخلاق) يؤيد دراز في ذلك، ويسمي تلك الواجبات بـ "الحقائق الأخلاقية".⁸⁶

الخلاصة: البحث ليس محلاً لترجيح مذهبٍ أو فكرٍ على آخر، فهذا أمر صعب جداً فضلاً عن أنّه ليس هدف البحث، وإنّما المهم هو معرفة بعض الأسس التي وضعها المتكلمون في الفلسفة الأخلاقية، ومسألة التحسين والتقييح من أهم المسائل في هذا المجال، والتي يمكن تصنيفها تحت ما يسمى اليوم بالأخلاق الفوقية **Meta ethics** وهي الأخلاق الماورائية، التي تتناول ماهية الأخلاق، فتدرس المفاهيم الأخلاقية وأصل الأخلاق ومرجعيتها.⁸⁷

المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق وأصول الفقه

تحمل الشريعة الإسلامية غايات سامية أخلاقية، لأنها تسعى نحو الرحمة والعدل والمصلحة، وقد عبّر عن ذلك ابن القيم المتوفى سنة 751هـ رحمه الله بقوله: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده".⁸⁸

⁸⁴ د. محمد عبد الله دراز: عالم فقيه وأديب أزهرى توفي 1958م، وضع نظرية للأخلاق الإسلامية في أطروحته للدكتوراه (دستور الأخلاق في القرآن الكريم)، وقد عقد فيها عدة مقارنات بين الفلسفة الأخلاقية الإسلامية المستقاة من القرآن الكريم والفلسفات الأخلاقية الغربية.

⁸⁵ علي (1998)، ص: 11

⁸⁶ موسى (1948)، ص: 28

⁸⁷ Kevin M. DeLapp. Meta ethics. Internet encyclopedia philosophy IEP.

⁸⁸ الجوزية (1991)، ج: 3، ص: 11

استطاع الأصوليون المسلمون أن يقيموا الفقه على الأخلاق ويوجهوا الأخلاق بالفقه،⁸⁹ حيث يعدّ علم المقاصد من علم الفقه بمنزلة علم الأخلاق من علم القانون، والعكس بالعكس، فعلم الفقه من علم المقاصد بمنزلة علم القانون من علم الأخلاق.⁹⁰

يشير مفهوم المقصد ذاته إلى قصدية وجدانية وعقلية موضوعية، لتحقيق الغاية من الفعل الإنساني، وهي جلب المصلحة ودرء المفسدة، كما تجتمع المقاصد الضرورية في الدين والنفس والعقل والمال والنسل، وهي كلها مقاصد تتحلّق حول الدين وتستمد شرعيّتها منه وهي مقاصد قائمة على حفظ هذا الدين، والدين هو أساس الأمر والنهي وهو مرتكز كل القيم الأخلاقيّة⁹¹

⁸⁹ عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة (2002)، مجلة المسلم المعاصر.

⁹⁰ المرجع السابق

⁹¹ بوحناش (2006-2007)، ص: 121-122

تصنيف مكارم الأخلاق في التحسينيات

يعد التصريح بحضور الأخلاق ضمن المصالح والمقاصد من أهم الأدلة على الصلة المتينة بين الأخلاق وعلم الأصول، وتجلى هذا التصريح في تقسيم الأصوليين المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وتنزل مكارم الأخلاق ضمن الرتبة الثالثة الخاصة بالتحسينات.⁹²

على الرغم من أن إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى سنة 970 هـ قد انساق خلف التقسيم الأصولي للمقاصد؛ حاصراً مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية التي لا ضرر للمكلف إذ استغنى عنها، إلا أنه يؤكد أن كل الأعمال الشرعية التي يقوم بها المكلف جارية على مكارم الأخلاق⁹³ في قوله: "ومشروعية الزكاة والأقراض والعارية والمنحة وغير ذلك مؤكداً لهذا المعنى، وجميعه جار على أصل مكارم الأخلاق"⁹⁴

لا يمكن قبول انفراد المصالح الضرورية بـ (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، لأن الأحكام المتعلقة بالمصالح الحاجية والتحسينية تدرج هي الأخرى تحت هذه الأجناس؛ ومثاله أن مصلحة إباحة الصيد التي تعد مصلحة حاجية متعلقة بحفظ النفس، وهي مصلحة ضرورية. ولما كانت هذه الأجناس الخمسة مشتركة بين الضروري والحاجي والتحسيني، وجب أن تنزل مرتبة فوق الأصناف الثلاثة من المصالح، فتكون بمنزلة الغايات الكلية القصوى التي يسعى كل صنف من هذه الأصناف إلى تحقيقها، والتي يقع الرجوع إليها في تحديد فعل المكلف من حيث صلاحه وفساده؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تنزل هذه الأصول الخمسة منزلة القيم الأخلاقية العليا.⁹⁵

⁹² نويب (2017)، ص:24

⁹³ بوحناش (2006-2007)، ص:126

⁹⁴ الشاطبي (د.ت)، ص:431

⁹⁵ عبد الرحمن (د.ت)، ص:111-112

المطلب الثالث: فلسفة الأخلاق والفقه

العلاقة بين فلسفة الأخلاق والفقه هي حديث اليوم، وذلك لأسباب عديدة، المعروفة منها بالنسبة لي هي: كثرة المستحدثات في العلوم التجريبية عموماً، وفي التكنولوجيا والطب خصوصاً، كالجرائم الإلكترونية وعملية الجينوم الوراثية ونقل الخلايا الجذعية وعمليات التجميل وغيرها الكثير، هذا من جهة، ومن جهة ثانية تطور فلسفة الأخلاق ومجالاتها التطبيقية التي تحاول دراسة المستجدات وتقنيها لإبداء الرأي فيها، ومن جهة ثالثة مواكبة الفقه للمستجدات ودراستها لمعرفة حكم الله تعالى فيها.

نقاط الاتصال بين الفقه والفلسفة الأخلاقية

الموضوع

يتناول الفقه والأخلاق نفس الموضوع ألا وهو الفعل الإنساني من حيث الحكم عليه وتقويمه، ومصادر هذا الحكم، وتعليقاته⁹⁶، فكلاهما يرجع إلى مصادر ليحكم على الفعل الإنساني ويقدم التعليقات والتفسيرات لكون هذا الفعل صواباً وحلالاً أو خطأ وحراماً.

المصدر

يقوم الفقه على أساس أخلاقي قويّ وذلك كونه يستند إلى أصول الفقه، العلم الذي يسمّيه طه عبد الرحمن (علم الأخلاق) في الشريعة؛ كونه يهدف إلى تحقيق مصلحة الأمة والفرد من خلال الحفاظ على المقاصد الشرعية. وكذلك فلسفة الأخلاق فإنّها تستند إلى الغائية النفعية المصلحية.

المعايير

تحمل الأحكام الفقهية المستنبطة من النصوص الشرعية جوهر الأخلاق؛ حيث تمثل المعايير الجزئية التي من خلالها يتبين الخطأ من الصواب، والحلال من الحرام.

⁹⁶ الخطيب (2019)، ص: 90

تمثل القواعد الفقهيّة معايير كليّة يرتكز عليها في استنباط الأحكام الشرعية، فالجانب الأخلاقيّ لعلم القواعد يتمثل في جانبين؛ الأول في موضوع علم القواعد؛ المتمثل بفعل المكلف، والثاني في ارتباط علم القواعد بمقاصد الشرع.⁹⁷

فمثلاً قاعدة (الأمر بمقاصدها) تبين أن العمل بدون نية لا قيمة له من الناحية الخلقية، و(الضرر يزال) تدرس الجانب السلبي من المصلحة وهو دفع الضرر، وأما قاعدة (المشقة تجلب التيسير) فبالرغم من كون القانون الأخلاقيّ في الشريعة قانوناً عاماً مطلقاً على الجميع، وثابتاً من غير زوال، فإنّه يسمح بالاستثناء ويراعي طبائع الإنسان وقدراته؛ فكما توجد العزائم توجد الرخص، والشريعة كلها مبنية على التخفيف والتيسير، ليست كقانون كانط الصارم المتعال المقطوع الصلة بواقع الإنسان، فلا يسمح بأي استثناء ولا يقر أي ميل مهما كانت الظروف والأحوال، بخلاف قانون الأخلاق في الشريعة فإنّه قانون شرع لأجل الإنسان.⁹⁸

نقاط الانفصال بين الفقه والفلسفة الأخلاقية

التعليل الأخلاقيّ

التعليل الأخلاقيّ أوسع من التعليل الفقهي⁹⁹؛ لأنّ التعليل الفقهي ليس أساسيّ في منهج عمل الفقيه، فقد يستتبط حكم مسألة ما من النصوص الشرعية دون أن يقدم الأسباب والتعليلات والحكمة من هذا الحكم، مكتفياً بأن هذا حكم الله تعالى، فقوة المصدر تساعد الفقيه، وخصوصاً لدى الجمهور المسلم. بينما يعد التعليل الأخلاقيّ في الفلسفة الأخلاقية أساس عمل الفيلسوف، فلا يقبل مثلاً حكمه بخطأ الانتحار وعمليات التجميل وعملية التجبين الوراثي إلا بتقديم تعليلات واضحة.

⁹⁷ بطاوي (2018)، ص: 34.

⁹⁸ المرجع السابق، ص: 11-12.

⁹⁹ الخطيب. محاضرة (الأخلاق والفقه والاتصال والانفصال) (2018)، <https://www.youtube.com/watch?v=A9QPyjmmOg>.

الشمولية

الأخلاق أشمل من ثنائية الحلال والحرام، فمفهوم الأخلاق مفهوم تكويني؛ لأن العلوم التي تتشغل بالفعل الإنساني متعددة وهذا ما يفسر -ولو جزئياً- لماذا لم يستقل حقل الأخلاق عن باقي العلوم الإسلامية المعروفة، فما نسميه اليوم (علم الأخلاق) يتداخل مع جملة علوم إسلامية أبرزها: الفقه وأصول الفقه والكلام والتصوف.¹⁰⁰

المطلب الرابع: فلسفة الأخلاق والتصوف

نواجه في المجتمع وجهات نظر مختلفة بالنسبة للتصوف وعلاقته بالأخلاق؛ لأن البعض قد يظن التصوف هو تجربة تعبدية يعيشها الزهاد الذين يركنون في زاوية خاصة بهم ولا يتعاملون مع الناس ولا يصبرون على أذاهم؛ فقد منعوا عن أنفسهم ما يختبر معدنهم وأخلاقهم.

وبالفعل هؤلاء موجودون وهم ذوو الصورة الطاغية على ساحة المتصوفة، لكن الأمور لا تُدرس بالمصاديق بل تُدرس بالمفاهيم؛ فلا يمكن أن نخرج بحكم إباحة الكذب لأن أخلاق المجتمع السيئة هي التي أوجبتنا إليه، ولا بإباحة السرقة نظراً للفقر والجوع.

في الحقيقة يولي الصوفية أهمية بالغة وعناية فائقة بالحياة الباطنية للإنسان وتفيض كتبهم بالحديث عن خلجات النفس، وخطرات القلب، ودقائق المشاعر ورقائق الأحاسيس.¹⁰¹

للتصوف عددٌ من التعريفات، أذكر التعريفات التي تتصل منها بالأخلاق، ذكر القشيري عدداً مستفيضاً منها في رسالته، منها أن التصوف هو خُلُق، فمن زاد عليك في الخُلُق فقد زاد عليك في الصفاء، والتصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام.¹⁰²

¹⁰⁰ الخطيب (2019)، ص: 109.

¹⁰¹ جعفر (د.ت)، ص: 278.

¹⁰² القشيري (د.ت)، ج: 2، ص: 441-442.

وسئل الجنيد عن التصوف فقال تصفية القلوب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة.¹⁰³

تقوم الحياة الصوفية على مقومات أخلاقية ثابتة، تتناسب مع سائر المستويات التي تخوض التجربة الصوفية، ثم يلاحظ الترابط الوثيق بين التصوف والأخلاق من حيث القول، ومن حيث العمل؛ فإذا فحصنا أقوال الصوفية وتصريحاتهم وجدنا معظمها يدور حول النظام الأخلاقي المعين الذي ارتضاه هذا الصوفي أو ذاك، وإذا تتبعنا سجل حياتهم، ألفيناه عرضاً أميناً، وتصويراً دقيقاً للمثل العليا التي نادوا بها.¹⁰⁴

يمثل التصوف الحياة العملية لفلسفة الأخلاق الإسلامية؛ فالمتصوف الحق هو الذي يطبق تفاصيل الشريعة ليصل بها إلى الحقيقة، فالمنهج الكلامي يدرس ماورائية الأخلاق من حيث مصدرها وعلاقة الإنسان بها ومدى حرية إرادته في مزاولتها؛ أما الفقه وأصوله فهو يتناول المعايير الأخلاقية أي القواعد التي تحدّد الحسن من القبيح، الحلال من الحرام، وكذلك يبيّن المقاصد التي تهدف المعايير والقواعد إلى تحقيقها.

فيظهر دور المتصوف هنا، كونه علم التطبيق والتجربة، أي العلم الذي يتناول كيفية مزاوله الأخلاق التي قعدها الفقه وأصوله، وكيفية مزاوله العيش والاستفادة من الأخلاق الفوقية التي تناولتها العقيدة وعلم الكلام.

المطلب الخامس: مناهج فلسفة الأخلاق الإسلامية

يرى بعض المفكرين المعاصرين¹⁰⁵ أن الفكر الأخلاقي في الإسلام يسير في اتجاهين:

الاتجاه الأول: يقوم على طائفة من الوصايا والنصائح العملية، هدفها تقويم أخلاق الشباب من خلال

إقناعهم بالقيمة العليا للفضيلة، وقد صدر عدد من المؤلفات في هذا الباب منذ زمن مبكر وحمل معظمها عنوان

¹⁰³ الكلاباذي (1994)، ص: 9

¹⁰⁴ جعفر (د.ت)، ص: 273

¹⁰⁵ محمد عبد الله دراز، عبد الحي محمد قابيل

(مكارم الأخلاق) مثل مؤلفات ابن أبي الدنيا والخرائطي والطبرسي، ثم إحياء علوم الدين الذي يعدّ من أعظم كتب الأخلاق العملية في التراث الإسلامي.

الاتجاه الثاني: يقوم على النظر، حيث يعرض القضايا والنظريات الأخلاقية محلاً لها ومحاولاً تفسيرها على ضوء العقل والنقل، كنظرية الخير والشر وفكرة الإرادة والمسؤولية والثواب والعقاب ونظرية الواجب والسعادة، ووصف طبيعة النفس وملكانها، وكذلك تعريف الفضائل والرذائل، وهذا القسم متأثر إلى حدّ ما بالنموذج الأفلاطوني والأرسطي.

وهناك تصنيف آخر لمناهج فلسفة الأخلاق الإسلامية وضعه مجموعة من الدارسين المعاصرين في كتاب (المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي).

1- مدرسة الأخلاق الفلسفية:

تعتمد هذه المدرسة على مجموعة من الأسس الفلسفية اليونانية، منها نظرية الوسط عند أرسطو، وقوى النفس وفضائلها الأربعة عند أفلاطون.

من المؤلفات التي تنتمي إلى المدرسة الفلسفية في الأخلاق، كتاب (الطب الروحاني) لمحمد بن زكريا الرازي 311هـ، (العلم المدني) و(تحصيل السعادة) لأبي النصر محمد الفارابي 339هـ، وينتمي إلى هذا الاتجاه أيضاً مسكويه 421هـ في كتابه (تهذيب الأخلاق)، ويتم بهذا الاتجاه التأكيد على الجانب الاجتماعي والمدني للسعادة البشرية بشكل خاص.¹⁰⁶

يقوم نظام الأخلاق الفلسفية من المنظور المعرفي على أساس محورية العقل، وأن الإنسان كله فكر ومعرفة كما ينظر إلى المعرفة العقلية على أنها ذروة المعرفة الإنسانية، كما يصار إلى برهنة النظريات على أساس البرهان العقلي؛ إذ يسعى الفيلسوف إلى تدوين منظومة قيمية وذلك بالتأكيد على محورية العقل، كما نجده يغفل عن ذكر

¹⁰⁶ مجموعة من المؤلفين، تعريب بهبهاني (2012)، ص: 33-44

مجموعة من الفضائل التي تذكر في بحث (أخلاق العبودية) ولها انعكاساتها في الأدبيات الدينية وهي: التوكل والخوف والرجاء والرضا والتسليم وغيرها من الفضائل.¹⁰⁷

2- مدرسة الأخلاق العرفانية:

ويختلف العرفان عن التصوف بحسب مؤلفي هذا الكتاب- بأنه الجانب العلمي للتصوف الذي يعني بالجانب العملي، هدف مدرسة الأخلاق العرفانية هو شهود باطن الوجود وإدراك حقيقة الوحدة وانتقال الروح من عوالم المادة إلى التشرف بمجاورة قرب الحق، وقصر المحبة على الله تعالى، والتخلق بأخلاقه، والهرب من النفس، وإرغامها إلى حد التسليم والفناء في الذات والصفات والأفعال.¹⁰⁸

من المؤلفات التي تنتمي لهذه المدرسة (اللمع في التصوف) لأبي النصر السراج الطوسي 378هـ، وكتاب (قوت القلوب في معاملة المحبوب) لأبي طالب المكي 386هـ، وغيرها من الكتب في مجال التصوف، حيث خصصت قدراً كبيراً من عناوينها لأخلاق العبودية والأخلاق الفردية، وأما العناوين المرتبطة بأخلاق الأسرة والأخلاق الاجتماعية فقلما تجد لها أثراً في مثل هذه الكتب.¹⁰⁹

تبنى الأخلاق العرفانية من حيث الأسس المعرفية على أساس محورية الشهود؛ فالعارف يرى في المعرفة القلبية والشهودية ذروة المعرفة وكمالها والإدراك الحقيقي من وجهة نظره يرقى فوق الإدراك العقلاني، فمهمته هي تنمية وتقوية الجانب الروحي والشهودي لدى الإنسان، لأنه يرى أن القلب هو جوهر الوجود الإنساني؛ ولذلك فالمحور الأساسي لتبرير صحة القضايا الأخلاقية عندهم هو الشهود وعليه لا سبيل لتصديق ما يقوله المتصوفة إلا السلوك العملي المؤدي إلى الإدراك الشهودي، ومن هنا نجد أن أخلاق الصوفية غالباً ما تقتصر على وصف

¹⁰⁷ مجموعة من المؤلفين تعريب بيهاني (2012)، ص: 33-44

¹⁰⁸ المرجع السابق ص: 44-60

¹⁰⁹ المرجع السابق ص: 227-239

وبيان مراحل ومنازل السلوك من دون أن تتعرض إلى الاستدلال، كما أن السر في كثرة اعتمادهم على أقوال مشايخ المتصوفة في كتبهم العرفانية يكمن في هذه النقطة.¹¹⁰

3- مدرسة الأخلاق الأثرية:

يطلق هذا العنوان على مجموعة من التصانيف التي تعنى بالتأكيد على المرويات الأخلاقية جمعاً وتبويباً من قبيل (شعب الإيمان) للبيهقي 458هـ و(الأدب المفرد) للبخاري 256هـ وكتاب (الزهد) لعبد الله بن المبارك 181هـ و(رسائل ابن أبي الدنيا) 281هـ.

والقاسم المشترك بين هذا النوع من التصنيفات إنما هو الاعتقاد بأن الوحي هو المصدر الأهم، وعلى الرغم من أن هذه التصنيفات تفتقر في بعض الأحيان إلى المنهجية والترتيب، إلا أنها تغطي مواضيع وعناوين كثيرة في مجال أخلاق العبودية التي تفتقر إليها كتب المدرسة الفلسفية، وكذلك في مجال الأخلاق الاجتماعية التي تفتقر إليها المدرسة العرفانية.¹¹¹

4- مدرسة الأخلاق التوفيقية:

حاول بعض المؤلفين المتخصصين في مجال الأخلاق الإسلامية أن يجمعوا مميزات المدارس الأخلاقية الثلاث الفلسفية والعرفانية والأثرية، وسعوا إلى إحداث تركيبة جديدة عرفت بـ(مدرسة الأخلاق التركيبية أو التوفيقية). وإذا أردنا بالتركيب معناه العام فإن كل كتاب يتضمن مجموعة خصائص تنسب إلى مدارس مختلفة يعد أثراً تركيبياً، وإن كانت العناصر الذاتية والمقومة له هي في الواقع تتعلق بالاتجاه الأثري أو الفلسفي أو العرفاني، إذن فالنمط (التوفيقية) يضم أطرافاً مختلفة من التصانيف الأخلاقية، البعض منها يكون أقرب إلى الاتجاه العرفاني؛ مثل (إحياء علوم الدين) لحجة الإسلام الغزالي 505هـ، فيما توجد مصنفات نظير كتاب (الذريعة إلى مكارم

¹¹⁰ مجموعة من المؤلفين تعريب بهيجاني (2012)، ص: 44-60

¹¹¹ المرجع السابق ص: 75-79

الشريعة) للراغب الأصفهاني 502هـ، هو أقرب ما يكون إلى الاتجاه الأثري (القرآني-الروائي)، ومن الممكن أن يمزج بين الأثري والعرفاني والفلسفي بشكل متوازن إلى حد ما، مثل كتاب (أدب الدين والدنيا) للماوردي 450هـ.¹¹²

الخلاصة: تتداخل فلسفة الأخلاق مع علم الكلام والفقه وأصوله والتصوّف؛ فعلم الكلام يتناول مسائل الأخلاق النظرية؛ مثل تحديد معيار الخطأ والصواب، وحرية الإرادة الإنسانية وعلاقتها بالعدل الإلهي؛ وأصول الفقه يتضمن منظومة في الغايات من الفعل الإنساني (مقاصد الشريعة)؛ أما الفقه والتصوّف فهما يتجهان إلى الأخلاق العملية؛ فموضوع الفقه هو المعايير التي تحدد الفعل الصواب من الفعل الخطأ، الحلال من الحرام؛ أما التصوّف فهو يتجه إلى ما يمكنني تسميته بـ (الآلية الأخلاقية)؛ لأنه يوفّر الطرق والوسائل التي تعين على تهذيب النفس وتمكينها من الأخلاق الحسنة.

يتفق الماوردي والأصفهاني في استخدام المنهج التوفيقي في طرح فلسفتيهما الأخلاقية؛ حيث الصيغة التركيبية من الفلسفة والأثر والتصوّف.

المبحث الرابع: فلسفة الأخلاق المعاصرة

يهدف هذا المبحث إلى تقديم لمحة مكثفة حول أهم التوجّهات الفكرية في فلسفة الأخلاق المعاصرة.

المطلب الأول: الفرق بين التعليل الأخلاقي المطلق والتعليل الأخلاقي العواقبي

لنفترض أنك قائد عربة قطار تسير على القضبان بسرعة ستين ميلاً في الساعة، فترى أمامك خمسة عمال واقفين على القضبان وبأيديهم أدواتهم، تحاول التوقف ولا تستطيع؛ لأن المكابح لا تعمل، تشعر بالإحباط؛ لأنك تعلم أنك إن اصطدمت بهم ماتوا جميعاً؛ فجأة ترى مساراً جانبياً، على اليمين، وفيه عامل واحد؛ تدرك إمكانية تغيير مسار العربة إلى هذا المسار؛ فتقتل هذا العامل الواحد، بدلاً من العمال الخمسة.¹¹³

¹¹² المرجع السابق ص: 81-85

¹¹³ سانديل (2015)، ص: 35

تعدّ هذه المعضلة؛ معضلة العربة trolley problem أشهر المسائل الأخلاقية المعاصرة، فقد

تناولها الباحثون والعلماء والمحاضرون بالدراسة والنقاش مع المجتمع ومع تلاميذهم، وكان الخيار الأكثر اختصاراً هو قتل شخص واحد للحفاظ على حياة خمسة أشخاص، باعتبار ذلك دفعاً للضرر الأكبر بالضرر الأصغر.

أما المرحلة الثانية لهذه المعضلة، فهي تفترض أنك تقف على جسر بجوار رجل ضخّم، والقطار آنف الذكر يمر من تحت الجسر واستمرار مسيره يؤكّد قتل خمسة أشخاص، هنا يُطرح السؤال الآتي: هل تدفع الرجل الضخم على السكة من أجل عرقلة سير القطار وإنقاذ خمسة أشخاص؟¹¹⁴

يرفض معظم -إن لم أقل جميع- من يُسأل عن هذا الموقف أن يدفع الرجل الضخم؛ لأنهم يعدّون فعل ذلك غير أخلاقي؛ فهو تعدّي على حقوق الآخرين، لكنهم هم أنفسهم يقبلون في المرحلة الأولى من المعضلة أن يحولوا القطار إلى السكة الفرعية التي يُقتل فيها شخص واحد عوضاً عن الخمسة.

ولكن عند التمحيص يتبيّن أن المرحلتين متشابهتان إلى حدٍ بعيد، فكلاهما يضعك أمام خيارين إما ترك الأمور على ما هي عليه؛ فيتخذ القدر مجراه، أو التدخل والتعدّي على حقوق الآخرين من أجل تخفيف الضرر - بحسب منظورك- مع العلم أن الضرر قد يكون أكبر في حال قتل الواحد بدل الخمسة؛ لأنّ قيمة الناس ليس بعددهم.

يوجّه التحليل الفلسفي لهذه المعضلة إلى نوعين من التعليل الأخلاقي Moral Reasoning:

● التعليل الأخلاقي المرتبط بالعواقب Consequentialist: يعلّل فيه تحديد صواب فعل

ما أو خطئه بناء على النتائج المترتبة عليه؛ فالحفاظ على حياة خمسة أشخاص مقابل خسارة

واحد، هي النتيجة الأفضل وبالتالي من الصواب تحويل القطار إلى السكة الفرعية في المرحلة

¹¹⁴ سانديل (2015)، ص: 36

الأولى من المعضلة، ومن الصواب دفع الرجل الضخم في المرحلة الثانية منها، من النظريات

Utilitarianism التي تقوم على هذا التعليل النظرية النفعية

● التعليل الأخلاقي المرتبط بالقيم المطلقة Categorical: يُعَلَّل فيه تحديد صواب فعل ما

أو خطئه بناء على قيم مطلقة بغض النظر عن النتائج؛ فالتعدي على حقوق الآخرين خطأ مطلقاً

في أي حال من الأحوال، فلا يمكن الإقدام على قتل شخص حتى ولو كانت النتيجة إنقاذ خمسة،

من النظريات التي تقوم على هذا التعليل نظرية الواجب Deontology.¹¹⁵

المطلب الثاني: النظرية النفعية Utilitarianism

تعدّ النظرية النفعية نتاجاً متطوراً عن مذهب السعادة الشخصية، الذي ابتدأ في العصور القديمة وامتدّ إلى

الوقت الحاضر.

مذهب السعادة الشخصية

قال بهذا المذهب في العصور الحديثة (توماس هوبز) توفي سنة 1679م وبنى مذهبه الأخلاقي على

أبحاث نفسية، فكان يرى أن الإنسان مخلوق وفي طبيعته حبه لنفسه والعمل لإسعادها، وأن أساس أعماله الأثرة

(حب الذات) ولا يعمل عملاً إلا من أجل نفسه، وليس حبه لأحد إلا ضرباً خفياً من ضروب حب النفس، نعم إنّه

قد يعمل الخير لغيره، ولكن الباعث الحقيقي له على عمله هو حبه لنفسه وطلبه اللذة لها أو دفع الألم عنها، وكل

ما يسمى (إيثاراً) أو نفعاً للناس ليس إلا نتيجة رغبة في منفعة شخصية يراد تحصيلها عاجلاً أو آجلاً؛ فعيب هذا

المذهب إنّه يجعل صاحبه أثراً (أنانياً) لا ينظر في أعماله إلا لنفسه، مات الناس أو عاشوا، انتفعوا أو تضرّروا،

فإذا رغب في وصول منفعة للناس فإنما ذلك لأنها تجر المنفعة إليه، وإذا تألم من شر نال أحداً فإنما يكون لأن جزءاً من الشر يناله هو، وفي الناس في كل زمان قوم يسيرون في حياتهم العملية على هذا المذهب.¹¹⁶

مذهب السعادة العامة (مذهب المنفعة)

يحمل لواء هذا المذهب الفيلسوف السياسي جيرمي بينثام توفي سنة 1832م، في هذا المذهب، ما ينبغي أن يطلبه الإنسان في الحياة ليس سعادته الشخصية، وإنما ينبغي أن يطلب أكبر سعادة لأكبر عدد من الناس، فيحكم على العمل بأنه خير أو شر بالنظر إلى ما ينتجه من اللذائذ والآلام لا للعامل نفسه -كما يقول المذهب الأول- بل لكل الناس، بل ولكل حيوان يتلذذ أو يتألم من هذا العمل، ثم نجمع ما ينتجه العمل من اللذائذ وما ينتجه من الآلام فإن رجحت لذاته آلامه فخير، وإن رجحت آلامه لذاته فشر، فالصدق مثلاً إنما كان فضيلة لأنه يزيد سعادة المجتمع وبه يرقى.¹¹⁷

ورشوة القاضي -مثلاً- إنما كانت رذيلة لأن القاضي إذا ارتشى أطلق سراح المجرم وهذا يشجعه هو وأمثاله على ارتكاب الجرائم لاعناده أنه يستطيع الفرار من العقوبة بالرشوة، وبذلك تكثر المظالم ويضيع كثير من الحقوق وفي هذا آلام كثيرة للمجتمع، فحرمت وإن انتفع بها القاضي المرتشي.¹¹⁸

المثل العليا عند النفعيين يمكن تتبعها والارتداد بها إلى التجربة باعتبارها مصدراً لها، ويقصدون بالتجربة الإدراكات الحسية واللذة والألم التي تصحب هذه الإدراكات أو تعقبها، فرفضوا بهذا رأي القائلين بالقواعد الثابتة بغض النظر عن التجارب، ووضح من هذا أن منهج البحث الخلقي عندهم تجريبي ولا يمكن أن يكون استنباطياً، وكذلك كان موقفهم من المقياس الذي تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها، إن الأحكام الخلقية مرهونة بما يترتب على الأفعال الإنسانية من نتائج وآثار، فهي خير بمقدار ما تحقق من لذة وشر بمقدار ما تجلب من ألم.¹¹⁹

¹¹⁶ أمين (1931)، ص: 36-39

¹¹⁷ أمين (1931)، ص: 41-43

¹¹⁸ المرجع السابق ص: 43

¹¹⁹ الطويل (1953)، ص: 24 وما بعدها

انتقاد النظرية النفعية: لا يمكن الحكم من خلال هذا المذهب على أي عمل بأنه خير أو شر إلا بعد أن نحسب كل ما ينشأ عن العمل من لذة وألم لكل إنسان ولكل كائن حساس، وهذا أمر مستحيل.

كما أن هذا المذهب يتخذ من لذائد الناس وآلامهم مقياساً، ولكننا نرى أن اللذة والألم تختلف باختلاف الأشخاص؛ فقد يرى أحد في عمل ما لذة كبيرة ويرى فيه آخر لذة أكبر أو أقل، فيتربط على ذلك اختلاف الناس في الحكم بالخير أو الشر، كما يتربط عليه ارتباك في حساب مقدار اللذة والألم، فعلى سبيل المثال قد يسمع جمع من الناس أصواتاً موسيقية فيطرب منها بعضهم طرباً كبيراً بينما نجد بجانبهم من لم يأبه لها ولم يفعل بها أي انفعال، فكيف بعد ذلك نستطيع تقدير اللذائد والآلام ونتخذها مقياساً تقاس به الأعمال.¹²⁰

لقد وجهت إلى نفعية جبرمي بيتام انتقادات هدامة من الفيلسوف المعاصر الدكتور مايكل سانديل¹²¹ في كتابه "العدالة وما الجدير أن يعمل به" وقد عرض جزءاً كبيراً منه في جامعة هارفرد بعنوان "سلسلة العدالة" وهو من أبرز الدارسين المعاصرين للفلسفة الأخلاقية والسياسة.

لقد سمى مايكل سانديل النفعية عند بيتام بـ (مبدأ تعظيم السعادة)¹²² فهذا المبدأ لا يقيم وزناً للكرامة الإنسانية والحقوق الفردية وأنه يختزل كل ما له أهمية أخلاقية في مقياس واحد، وهو اللذة والألم.

إن المأخذ الفاضح على النفعية هو فشلها في احترام الحقوق الفردية. فبالتفاتنا إلى رضى الجماعة فحسب، فإنها قد تسحق الفرد، وهذا يعني أن المنطق النفعي إن طبق باطراد، قد يؤدي إلى اعتماد طرق في معاملة الأفراد تنتهك معايير اللباقة والاحترام التي تعارفنا عليها.¹²³

¹²⁰ الطويل (1953)، ص: 46

¹²¹ مايكل سانديل: دكتور السياسة والأخلاق في جامعة كامبردج، محاضر في جامعة هارفرد، من مؤلفاته (العدالة وما الجدير أن يعمل به)، نشره

عام 2015م

¹²² سانديل (2015)، ص: 50

¹²³ سانديل (2015)، ص: 51

المطلب الثالث: نظرية الواجب Deontology

تعدّ نظرية الواجب من أبرز النظريات التي تحكم المعيار العقليّ في حكمها على خيريّة بعض الأخلاق وشريّة الأخرى، وهي النظرية القائمة على التعليل الأخلاقيّ المرتبط بالقيم المطلقة.

يقول هذا المذهب أن الحق أننا نعرف الخير والشر من غير أن نقيسه باللذة والألم، وأننا نحكم على الصدق والعدل والشجاعة بأنّها خير وعلى أصدادها بأنّها شر لا بالنظر إلى نتائجها وما يتبعها من نفع وضرر، ولكن لصفات ذاتية فيها، فالصدق خير في ذاته، والكذب شر في ذاته من غير أن نحسب حساب ما ينتج عنهما.¹²⁴

فالأطفال يحكمون على الكذب بأنّه شر من غير إعمال فكر ويحتقرون السارق ويعدون السرقة جريمة، ولو لم يكن لهم من النظر البعيد ما يرون به الآلام التي تحيق بالمجتمع من وراء الكذب أو السرقة، وكذلك القبائل التي لم تأخذ بحظ من المدنية وليس عندهم نظر دقيق يقيسون به ما ينتج من اللذائذ والآلام يكادون يتفقون على الفضائل والردائل.¹²⁵

فالإنسان -في نظرية الواجب- يجب أن يكون أرقى من أن تُسيّره اللذة والألم، وليس قانون الأخلاق وأوامره خاضعة لنتائج العمل، ولا لما فيه من اللذائذ والآلام، وإنما ركّب في النفوس ضمير ينادي الإنسان ويأمره بالخير والواجب، ثم إن هذا الخير أو الواجب قد يثمر لذة وسعادة، لكن الضمير لا يخضع لذلك، بل قد يتطلب أحياناً أن يضحي باللذة والسعادة والحياة نفسها للواجب.¹²⁶

فمن غير الأخلاقي -وفقاً لنظرية الواجب- أن تكذب ألبته، فعلى سبيل المثال إن سألك مجرّم على مكان رجل مسكين يريد قتله وكنت تعرف مكانه، فمن غير الأخلاقي أن تكذب عليه، وإنما عليك أن تخبره بكل صدق. وهذه مشكلة عدم أخذ النتائج بعين الاعتبار.

¹²⁴ الطويل (1953)، ص: 48

¹²⁵ أمين (1931)، ص: 49

¹²⁶ المرجع السابق ص: 51

ومن القائلين به في العصور الحديثة إيمانويل كانت توفي سنة 1904م، حيث جعل من الواجب المحور الأساسي للأخلاق الإنسانية والمصدر الوحيد للإلزام الخلقي، ويعود الواجب عنده إلى طبيعة العقل العملي، بوصفه تلك الملكة الكلية العامة التي تميز الإنسان من حيث هو حيوان ناطق، فيه يميز بين الواجب والهوى أو بين العقل والشهوة، إذ يتحقق الإنسان من أن الفضيلة والسعادة لا تسيران دائماً جنباً إلى جنب، وبمجرد ما يعمل الإنسان بمقتضى الواجب، فإنّه سرعان ما يتحقق من أن فعله يصلح لأن يكون قانوناً كلياً شاملاً يلتزمه الجميع.¹²⁷

إن الفكرة الجوهرية التي يحمل لواءها كانط هي أداء الفعل للواجب فقط وليس لأي رغبة أخرى أبداً، وقد أورد كانط في كتابه (ميتافيزيقا الأخلاق) مثلاً يوضح فكرته تماماً:

مثال ذلك إنّه مما يتفق مع الواجب ألا يرفع التاجر من السعر على عميله غير المجرب، وإن التاجر الفطن ليتحاشى ذلك بالفعل حيثما راج سوق البيع والشراء، بل إنّه ليحافظ على سعر ثابت عام للجميع حتى ليستطيع الطفل أن يشتري لديه بنفس الأسعار التي يشتري بها أي إنسان آخر، وإذن فالإنسان هنا يعمل بأمانة، غير أن هذه المعاملة الآمنة لا تكفي على الإطلاق لكي تجعلنا نذهب إلى الاعتقاد بأن التاجر قد صدر في مسلكه هذا عن إيمان بالواجب وبمبادئ الأمانة، إن مصلحته قد اقتضت ذلك، ولا يستطيع الإنسان في هذا المقام أن يفترض أنّه كان يحمل في نفسه ميلاً مباشراً نحو عملائه، بحيث جعلته هذه العاطفة التي يحس بها نحوهم لا يفضل واحداً منهم على الآخر في السعر، وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب ولا عن ميل مباشر، بل كان الباعث هو المصلحة الذاتية وحدها.¹²⁸

فإن لم يكن الباعث على الفعل هو الواجب الأخلاقي، فلا يمكن وصف الفعل بأنه أخلاقي.

¹²⁷ أمين (1931)، ص: 53-54

¹²⁸ كانط (2002)، ص: 46

انتقاد نظرية الواجب: نعي أننا في كثير من الأعمال نتوقف عند الحكم عليها أنها خير أو شر، ونحتاج فيها إلى إمعان النظر واستعمال الروية ولو كان الحكم يرجع إلى حاسة فينا ما احتجنا إلى ذلك، كما لا نحتاج إلى إمعان النظر في إدراك الأسود والأبيض والجميل والقيبح.

أما بالنسبة لكانط فلا أحد ينكر قوة ورصانة الفكر الأخلاقي الذي قدمه، فهو الناقض الأول والأكبر للنفعية، ولكنه رغم ذلك كان مثالياً إلى حد كبير؛ لأن القيم عنده قواعد ثابتة لا يمكن تجاوزها في أي حال من الأحوال، وهذا ما يعقد أمر القيم ويجعل تطبيقها صعباً.

المطلب الرابع: الأخلاق اللادينية

لم تحظ النظرية النفعية كنظرية أخلاقية بالقبول في المجتمع؛ لأن ماهيتها المادية اللإنسانية تسهم في نفور الإنسان الطبيعي الذي لديه فطرة أخلاقية منها، يمكنني أن أضرب مثلاً واقعياً تطبيقياً للنظرية النفعية، وهو ما طرحه الدكتور ساندل: "شركة التبغ فيليب موريس حصة كبيرة في سوق جمهورية التشيك، التي مازال فيها التدخين شائعاً ومقبولاً اجتماعياً. قررت الحكومة هناك، مدفوعة بمخاوف ارتفاع التكاليف الصحية للتدخين، التفكير برفع الضرائب على السجائر.... وجدت الدراسة أن الحكومة تكسب المزيد من الأموال بسبب التدخين لا العكس، كانت الفكرة كما يلي: (صحيح أن المدخنين يُنقلون الميزانية بتكاليف طبية باهظة بينما هم أحياء، ولكنهم يموتون باكراً؛ وهكذا يوفر على الحكومة مبالغ جمة كانت ستدفع في التأمين الصحي، وفي التقاعد، وفي إيواء المسنين، ووفقاً للدراسة، ما إن نأخذ (التأثيرات الإيجابية) للتدخين في الاعتبار، بما فيها مداخيل ضرائب السجائر، والموت الباكر للمدخنين، فإن التدخين يوفر للخزانة التشيكية ما يقارب من 147 مليون دولار في السنة"¹²⁹

الحساب المادي بهذه الطريقة يتجاوز كل القيم، وبالتطبيق المستمر لهذه النظرية يغدو المجتمع مجتمعاً مسلوب الإنسانية؛ حيث لا يوجد قاعدة أخلاقية ولا مبدأ أخلاقي ثابت، وإنما تختلف الأخلاق من حالة إلى أخرى حسب النتائج، وهذه الهشاشة والمزاجية لا تنفع في بناء الأخلاق.

صحيح أنّ نظريّة الواجب تتمتع بالصلابة والرسوخ في قواعدها الأخلاقية - الأمر الذي تفتقده النفعية - إلا أنّ مثاليّتها وصلتها بالدين - الذي فصل عن الحياة - كفل لها مكاناً في عالم المثل دون عالم الواقع.

تؤكد جاكين روس¹³⁰ في كتابها (الفكر الأخلاقي المعاصر) على مشكلة الأخلاق التي بدأت في نهاية القرن العشرين:

"ومثلما تنسم نهاية القرن بالعدمية، فإنّها تحمل كذلك طابع موت الأيديولوجيات وحكايات الشمولية الكبرى، موت تترسخ فيه أخلاق المستقبل النظرية. إن عصرنا الذي طرد المذاهب والمنظومات الواحدية التي ظل يحفل بها دهرًا طويلاً، وقد أبعد عنه الخطابات الكبرى لتسويغ شرعية الواقع، هذا العصر قد زرع زعزعة عميقة حقل الأخلاق النظرية".¹³¹

وأظنّ أنّ كلام روس ينطبق على العالم الغربي أكثر من غيره، فالغرق في الماديّات والابتعاد عن الروحانيّات والماورائيّات أدى إلى العدمية وموت الأيديولوجيا وانحطاط القيم العليا، ولكن تبقى الحاجة ماسة إلى الأخلاق وخاصة مع سرعة التقدم العلمي والتكنولوجيا.

فتوجّه الكثير من الباحثين في علم الأخلاق في بداية القرن الواحد والعشرين إلى التأسيس الأخلاقي وإعادة إحياء القيم - بعيداً عن النفعية والواجب - علّها تستدرك الأخطاء التي يمكن أن يورثها التقدم العلمي، ولكنهم لم يعيدوا إحياء الروحانيّات والأيديولوجيا التي ماتت في أواخر القرن العشرين - على حد تعبير روس - وإنما استحدثوا أساساً مختلفاً، إنّهُ أساس لا ديني، مستدلين بكون الدين هو سبب الأفعال غير الأخلاقية ولا يصلح البتة أساساً للأخلاق، يمكن - على سبيل المثال لا الحصر - تناول ما طرحه ريتشارد دوكنز¹³² وسام هاريس¹³³ في هذا المضمار؛ بوصفهما رائدين أساسيين ومعاصران للأخلاق اللادينية.

¹³⁰ جاكين روس: أستاذة العلوم الإنسانية ومديرة في معهد بيركبيك.

¹³¹ روس (2001)، ص: 14

¹³² عالم أحياء تطوري بريطاني ملحد معاصر، لديه العديد من الكتب في الإلحاد (صانع الساعات الأعمى)، (وهم الإله)

¹³³ مؤلف ملحد معاصر العديد من الكتب التي تعدّ من الأكثر مبيعاً في نيويورك تايمز. (نهاية الإيمان، ورسالة إلى أمة مسيحية، والمشهد الأخلاقي، والإرادة الحرة، والكتب، والاستيقاظ، والإسلام ومستقبل التسامح) حصل سام على شهادة في الفلسفة من جامعة ستانفورد وعلى درجة الدكتوراه. في

الركيزتان الأساسيتان اللتان ينطلق منهما دوكنز وهاريس ومن يسير على مسارهما في التأسيس اللاديني

للأخلاق:

تأثير تصوّر وجود الإله في الحياة على الأخلاق عند الملحدّين

ينكر أصحاب هذا الاتجاه وعلى رأسهم دوكنز وهاريس التأثير الإيجابي لتصور وجود الإله على الأخلاق، فما يدّعيه المؤمنون بأن وجود الله تعالى يدفع الإنسان لفعل الخير الذي ألزمه الله به رغبة بالثواب والرضا، وكذلك وجوده -تعالى- يدفع الإنسان لتجنب الشر الذي نهاه عنه خوفاً من العقاب والسخط، ليس إلاّ ضعفاً أخلاقياً عند المؤمنين -من وجهة نظر هذا الاتجاه- لأنّ المؤمنين بهذه الحالة يقومون بالأخلاق من أجل هدف وغاية يحصلون عليها، وليس من أجل الأخلاق ذاتها، فلا يمكن -عند دوكنز- تسمية المؤمن الذي يقوم بالأخلاق طلباً لرضا الله تعالى مخلصاً، بل إنّهُ متملقٌ ليس إلاّ.¹³⁴

كما يتمسّكون بحجة الملحدّين الأزليّة التي أكل الدهر عليها وشرب، أن الإله لو كان صالحاً وعادلاً وحكيماً لم يكن ليدع الناس يعانون الأمراض والفقر، ولم يكن ليرفض إجابة دعوات الأمهات في أبنائهم، ويضيفون إليها استدلالهم بأن الإنسان الذي يؤمن بوجود الله هو إنسان غير أخلاقيّ؛ لأنّه متحيز وغير موضوعي ينسب الخير إلى إلهه ولا ينسب إليه الشر، وهو يدّعي أنّ إلهه هو القادر على كل شيء.

تأثير التعليمات الدينيّة على الأخلاق

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التعليمات الدينيّة التي تأمر بها الأديان هي السبب الرئيس وراء التدهور الأخلاقيّ؛ لأنّها تقيدّ الحرية؛ تقيدّ حرية الإنسان العقديّة؛ فتأمره بعقيدة معيّنة وتمنعه من غيرها، وتقيدّ حريته الاجتماعيّة فتأمره بتجنّب الاختلاط، وتجنّب لهو الحديث وغيره، وتقيدّ المرأة بالحجاب، كما تعطي الرجل القوامة

علم الأعصاب من جامعة كاليفورنيا، مارس التأمل أيضاً لأكثر من 30 عاماً ودرس مع العديد من معلمي التأمل. من موقع سام هاريس

[/https://samharris.org](https://samharris.org)

¹³⁴ دوكنز (2010)، ص: 107

عليها. هذا فضلاً عن أن التعليمات الدينية تدفع نحو الإرهاب والوحشية -بحسب وجهة نظرهم- فالذين يفجرون أنفسهم قاتلين عدداً من الرجال والأطفال والنساء الأبرياء لا يدفعهم إلى ذلك إلا الطمع بالخلود في الجنة مع الحور العين، والذين يضربون الطلاب في المدارس يبررون فعلهم بالآيات الدينية في القرآن والكتاب المقدس الواردة بشأن الضرب.¹³⁵

يقول سام هاريس: "القرآن يأمر المسلمين الملتزمين أن يزدروا غير المؤمنين في كل صفحة تقريباً، فإنه يمهّد الطريق لصراع ديني... والذي لا يزال لا يرى وجود صلة بين الدين الإسلامي والعنف الإسلامي ربما ينبغي (عليه) استشارة طبيب الأمراض العصبية"¹³⁶

فالدين -بحسب تصوّرهم هذا- لن يكون صالحاً البتة أن يكون أصلاً وأساساً لنظريّتهم الأخلاقية، بل ينبغي محاربة الأديان لأنها مصدر الفساد الأخلاقي، ثمّ البحث عن أساس متين وقوي يبعث على صلاح الأخلاق وليس على فسادها.

الفرضية التي يحاول سام هاريس إثباتها هي أن رفاهية الإنسان تعتمد كلياً على الأحداث في العالم وعلى حالات الدماغ البشري، وبالتالي يجب الاعتماد على الحقائق العملية التي تبين الأحداث الخارجية والتركيبية الداخلية للإنسان، وهذا لا يعني أن العلم مضمون لحل كل خلاف أخلاقي ولكن ستبقى الخلافات في الرأي إلا أنها ستحاول التقيد بالحقائق.¹³⁷

الخلاصة: الاتجاه الحديث يحاول تأسيس الأخلاق على العلم وليس على الدين وهذه المسألة جدلية كبيرة جداً، سيتم نقاشها في الفصل الثالث من هذا البحث؛ وذلك لأنّ الماوردي والأصفهاني -الفيلسوفان محل البحث- لهما رأي مختلف تماماً بها، سيحاول الفصل الثالث دراسة أثر هذا الرأي بالمقارنة مع الرأي المعاصر الذي تم ذكره في هذا المطلب.

¹³⁵ Haris (2010): p9

¹³⁶ هاريس (2005)، ص: 118

¹³⁷ Haris (2010): p9

الفصل الثاني: الفلسفة الخلقية عند الماوردي والأصفهاني.

المبحث الأول: مفاهيم الأخلاق عند الإمامين.

المبحث الثاني: مصادر الفلسفة الخلقية عند الإمامين.

المبحث الثالث: موضوعات الفلسفة الخلقية عند الإمامين.

المبحث الرابع: مناهج الفلسفة الخلقية عند الإمامين.

الفصل الثاني: الفلسفة الخلقيّة عند الماورديّ والأصفهانيّ

يتوجّه هذا الفصل إلى دراسة فلسفة الأخلاق عند الماورديّ والأصفهانيّ من خلال التحليل والمقارنة والنقد؛ على ضوء علوم الشريعة الإسلاميّة التي تعدّ الأخلاق جزءاً مهماً فيها، وضوء الفلسفة الأخلاقيّة المعاصرة. لا ينكر أي باحث التشابه الظاهر بين الأخلاق الماورديّة والأخلاق الأصفهانيّة، فما فائدة دراسة فلسفتيّهما والمقارنة بينهما؟

لا يعني التشابه بين الماورديّ والأصفهانيّ تطابق فلسفتيّهما الخلقيّة؛ فهناك اختلافات بينهما من حيث المفاهيم المستخدمة والمصادر المعتمدة والموضوعات والمناهج، سيحدّد هذا الفصل أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما من خلال أربعة مباحث يتولّى كلّ منها واحداً من الأسس الأربعة آنفة الذكر، وبالتالي يمكن الوقوف على مميّزات وإشكالات كلّ منهما، مما يؤثر في بلورة فلسفة أخلاقيّة ماورديّة أصفهانيّة يمكن اختبار صلاحها لبناء الفرد والمجتمع في الفصل الأخير.

المبحث الأول: مفاهيم الأخلاق عند الإمامين.

المفاهيم هي الأسس التي يقوم عليها نتاج كل فكر، من المهم معرفة المفاهيم الأساسيّة التي استعملها كلّ من الفيلسوفين في التعبير عن الفلسفة الأخلاقيّة.

إذا ألقينا نظرة فاحصة على كتب الأخلاق لكل واحدٍ من الإمامين سنلاحظ أن الإمام الأصفهانيّ أكثر عمقاً وتخصصاً في المصطلحات الأخلاقيّة من الماورديّ، كيف لا وهو صاحب "المفردات" و"محاضرات الأدباء". فإذا بدأنا بعناوين كتب الأخلاق عند كلّ منهما، سنجد أن (أدب الدين والدنيا) يحمل عناوين فصول الكتاب، أمّا (تسهيل النظر وتعجيل الظفر) فهو عنوان أدبيّ يوضح الغاية من الكتاب، ولا يحمل مصطلحات أخلاقيّة.

بيد أن الإمام الأصفهاني صاحب (الذريعة إلى مكارم الشريعة) فصل وشرح معنى (مكرمة) في كتابه هذا، وقارنها مع (العبادة)، كما عبّر عن فحوى فلسفة الأخلاق وغايتها عندما عنون كتابه الآخر بـ (تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين).

المطلب الأول: (الأدب) عند الإمام الماوردي

إن "الأدب" مصطلحٌ مألوف في التراث الإسلامي، فلم يكن الماوردي أول من عنون كتابه بـ (الأدب)، فكتاب معاصره أبي بكر البيهقي المتوفى سنة 458هـ المسمّى بـ (الأدب) يبوب الأحاديث النبوية الواردة بمحاسن الأخلاق ومساوئها، ولم يكن كتاب البيهقي الأول من نوعه بهذا العنوان وهذه المنهجية، وإنما سبقه إلى ذلك الإمام المحدث محمد بن إسماعيل البخاري 256هـ في كتابه (الأدب المفرد)، كما اعتمد ابن المقفع المتوفى سنة 142هـ أيضاً مصطلح "الأدب" في التعبير عن الأخلاق، فقد أورد في كتابيه الشهيرين (الأدب الكبير) و (الأدب الصغير) العديد من الحكم والمواعظ والإرشادات والنصائح¹³⁸.

فما المقصود بـ (الأدب)؟ لا يعني به ابن المقفع (الأخلاق) وحسب، بل أيضاً الوسيلة التي بها يكون تقويم الأخلاق، أي الفن أو الصناعة التي تختص بذلك، وهذا ما يركز عليه أكثر، فالأدب عنده هو مجموع النقول والمرويات من الأخبار والحكم والأقوال المأثورة الداعية بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى التحلي بمكارم الأخلاق¹³⁹. ويعرّف (الأدب) أبو إسماعيل عبد الله الهروي الأنصاري 481هـ في كتابه (منازل السائرين) أنه: "حفظ الحد بين الغلو والجفاء بمعرفة ضرر العدوان"¹⁴⁰، وهو يقصد بذلك التوسط.

أما الشارح لكتاب "أدب الدنيا والدين" أويس الوفا فيعرف (الأدب): "عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ فيعم القول والفعل والخُلُق، ويطلق على جملة من العلوم العربية لكونها باعثة على التأديب"¹⁴¹.

¹³⁸ حمزة (1965)، ص: 49.

¹³⁹ الجابري (2001)، ص: 45.

¹⁴⁰ الهروي (1988)، ص: 67-68.

¹⁴¹ الماوردي (د.ت)، ص: 4.

ولكن كل ما ذكر عن دلالة (الأدب) على التهذيب والأخلاق، لا ينفي دلالتها على الشعر والأدب والنثر وخصوصاً في العصر الحديث.

لم يغفل كتاب "أدب الدنيا والدين" أياً من الدالتين للـ (أدب)، فهو يقوم بشكل أساسي على دلالة (الأدب) على تهذيب الأخلاق، مقسماً ذلك على عدة أبواب، باب في أدب العلم فيفصل فيه آداب المتعلم والعالم، وباب في أدب الدين فيبتدئ به بشرح المأمورات والمنهيات في الدين ومن ثم أحوال الإنسان في أداء العبادات، ويختتمه برياضة النفس وأحوالها. وباب في أدب الدنيا وهو الأكثر شهرة في الكتاب. ويختتم الماوردي كتابه بالبواب الأكبر والأخير وهو أدب النفس، وسيأتي تحليل تلك الآداب ونقدها في مكانها المناسب بعون الله تعالى.

ويدعم تلك الآداب الخلقية بأدب الشعر والنثر، فهو ذو طراز مميز بانسجام الأفكار والأخلاق مع الأدبيات الفنية.

المطلب الثاني: (المكارم) عند الإمام الأصفهاني.

(المكارم) مصطلح إسلامي مشهور، حيث اشتهرت الكثير من الكتب التي اعتمدت هذا المصطلح كعنوان لها، مثل (مكارم الأخلاق) للإمام أبي بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا المتوفى سنة 281هـ، الذي يجمع الأحاديث الشريفة في ميدان الأخلاق، ثم (مكارم الأخلاق) لأبي بكر محمد بن جعفر بن سهل الخرائطي المتوفى سنة 327هـ، وكذلك (مكارم الأخلاق) للإمام الطبراني المتوفى سنة 360هـ، جميعهم صنفوا في كتبهم أحاديث النبي صلوات الله وسلامه عليه في الأخلاق.

وفي هذا المطلب نحن بصدد تحليل مصطلح (المكارم) ودلالاته في التراث الإسلامي، ودلالته عند الإمام الأصفهاني الذي عنون به كتابه (الذريعة إلى مكارم الشريعة)، والفارق بينه وبين الأدب الذي استخدمه الإمام الماوردي.

لم أجد -حسب اجتهادي- بحثاً أكاديمياً يحدّد مصطلح (المكارم) واختلافها عن (الأدب) و (الفضائل) باستثناء ما قاله الدكتور مختار علي¹⁴²: "مكارم الأخلاق مختلفة عن الفضائل؛ لأنّ مكارم الاخلاق تعني أن تقابل الإساءة بالإحسان، وهذا جوهر المكارم، وأن تشكر من يضرّك، بينما الفضائل هي العدالة أي الرد على من يضرّك، فالمكارم تسمو على الفضائل؛ لأنّ المكارم مرتبطة بالغفران لمن ألحق بك الظلم."¹⁴³ ويستدلّ الدكتور على أنّ (المكارم) مشتقة من الكرم الذي هو فوق العدل بالرتبة.

هذا كلامه في المحاضرة التي عقدها مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق في عام 2020م، بعنوان "الصوفيّة والجندر والأخلاق الإسلامية: مناقشة الفتوة".

ما يقوله الدكتور في تعريفه للمكارم وتفريقها عن الفضائل ربما نراه مقبولاً ومنطقيّاً، ولكنّه يتعارض بشكل واضح وصريح مع تعريف الراغب الأصفهانيّ للمكارم في كتابه (الذريعة إلى مكارم الشريعة): "مكارم الشريعة فمبذوها طهارة النفس باستعمال التعلّم، واستعمال العفة والصبر والعدالة، ونهايتها التخصّص بالحكمة والجود والحلم والإحسان. فبالتعلّم يتوصّل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصّل إلى الجود، وباستعمال الصبر تترك الشجاعة والحلم وباستعمال العدالة تصحّح الأفعال."¹⁴⁴

يُلاحظ أن الأصفهانيّ يقسّم (المكارم) إلى مراتب، أو كما سمّاها بداية ونهاية، حيث كانت بداية المكارم أو مرتبتها الأولى بالعفة والصبر والعدالة، أما نهايتها وهي المرتبة الأعلى بالحكمة والجود والإحسان، وهذا يدل على أن الأصفهانيّ ضمّن الأخلاق كلها بالمكارم، بينما الدكتور مختار علي قصر المكارم على (الإحسان) فقط، أو كما قال بأنه رد الإساءة بالإحسان.

ولكن هل كان الدكتور مختار علي مخطئاً؟ أو هل كان الأصفهانيّ مختلفاً عمّن سواه في تعريفه للمكارم؟

¹⁴² مختار علي: دكتور محاضر في مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، حصل على درجة البكالوريوس في الفلسفة ودكتوراه في الكتابات الصوفيّة

¹⁴³ علي (2020)، محاضرة "الصوفيّة والجندر والأخلاق الإسلامية: مناقشة الفتوة"

¹⁴⁴ الأصفهانيّ (2007)، ص: 84-85

في الحقيقة لم يكن هناك أي تعارض بينهما بدليل قول الأصفهاني: "واعلم أن العبادة أعم من المكرمة، فإن كل مكرمة عبادة، وليس كل عبادة مكرمة، ومن الفرق بينهما أن للعبادات فرائض معلومة وحدوداً مرسومة، وتاركها يصير ظالماً متعدياً، والمكارم بخلافها، ولن يستكمل الإنسان مكارم الشرع ما لم يقيم بوظائف العبادات، فتحرّي العبادات من باب العدل، وتحرّي المكارم من باب الفضل والنفل، ولا يقبل تتفّل من أهمل الفرض، ولا تفضّل من ترك العدل، (بل لا يصح تعاطي الفضل إلا بعد العدل) فإن العدل فعل ما يجب، والتفضّل الزيادة على ما يجب، وكيف يصحّ تصوّر الزيادة على شيء هو غير حاصل في ذاته، ولهذا قيل: لا يستطيع الوصول من ضيّع الأصول. فمن شغله الفرض فمعذور، ومن شغله الفضل عن الفرض فمغرور، وقد أشار تعالى بالعدل إلى الأحكام، وبالإحسان إلى المكارم بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} (النحل: 90) وقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} (الحج: 77) ففعل الخير هو الزيادة على العبادة"¹⁴⁵

يبدو الأصفهاني واضحاً وصريحاً في كون المكارم هي الإحسان والنفل، وبهذا فهو يوافق ما حدده الدكتور مختار علي، وما قاله آنفاً بأن بداية المكارم طهارة النفس والعفة والعدالة، فما من شك أنه يقصد الوسيلة والذريعة إلى مكارم الشريعة المتمثلة بـ (الحلم والحكمة والجود والإحسان).

ولكن لابدّ من القول إن الإمام الأصفهاني رغم فصاحته وبلاغته لم يكن دقيقاً بتعريفه للمكارم لأنّه يوقع القارئ بالتناقض والحاجة إلى التأويل والتوضيح.

دلالة المكارم في التراث الإسلامي: إن دلالة (المكارم) مختلفة في عصور الإسلام السابقة للأصفهاني والمعاصرة له عن دلالتها عنده، فقد استخدم عدد من العلماء الذين ذكرتهم آنفاً مصطلح (مكارم الأخلاق) كعنوان لكتبهم الحديثية التي تتضمن الأحاديث النبوية الأخلاقية بشكل عام، أي اعتمدوا دلالة المكارم على كافة الأخلاق الحميدة، أخلاق العدل وأخلاق الإحسان.

¹⁴⁵الأصفهاني (2007)، ص: 85

ففي الاتجاه الحديثي كان مصطلح (مكارم الأخلاق) ذا دلالة عامة لكافة أنواع الأخلاق، العدل والإحسان، أما في الاتجاه الصوفي فقد كانت دلالة المكارم مخصصة بأخلاق الإحسان كالأصفهاني تماماً.

فمنزلة الفتوة في التصوف هي منزلة الإحسان إلى الناس، وكف الأذى عنهم واحتمال أذاهم فهي استعمال حسن الخلق معهم، وهذه منزلة شريفة لم تعبر عنها الشريعة باسم (الفتوة) بل عبرت عنها باسم (مكارم الأخلاق).¹⁴⁶

وأما لفظ "الفتى" فمعناه في اللغة الحدث كقوله تعالى: {إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى} (الكهف:13) وقوله تعالى: {قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ} (الأنبياء:60) ومنه قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا} (الكهف:60) لكن لما كانت أخلاق الأحداث اللين صار كثير من الشيوخ يعبرون بلفظ (الفتوة) عن مكارم الأخلاق. كقول بعضهم: طريقنا فتى وليس تنصر. وقول بعضهم (الفتوة) أن تقرب من يقصيك وتكرم من يؤذك وتحسن إلى من يسيء إليك، سماحة لا كظماً، ومودة لا مضارة. وقول بعضهم: (الفتوة) ترك ما تهوى لما تخشى.¹⁴⁷

المطلب الثالث: (الأخلاق) عند الماوردي والأصفهاني.

يعرف الإمام الماوردي (الأخلاق): "غرائز كامنة تظهر بالاختيار وتقهر بالاضطرار"¹⁴⁸ يفهم من التعريف أن الأخلاق هي الأفعال الإرادية فقط، أما الأفعال غير الإرادية فلا تدخل ضمن دائرة الأخلاق.

كما يقول عن الإنسان إنه "مطبوع على أخلاق قل ما حمد جميعها أو ذم سائرهما، وإنما الغالب أن بعضها

محمود وبعضها مذموم"¹⁴⁹

¹⁴⁶ الجزية (1996)، ج:2، ص:324

¹⁴⁷ ابن تيمية (2004)، ص:91

¹⁴⁸ الماوردي (1981)، ص:5

¹⁴⁹ المرجع السابق ص:5

يُلاحظ أن الماورديّ في النصين السابقين يصف الأخلاق أنّها غريزية والإنسان مطبوع عليها، ولا أحسبه يؤمن بالجبرية الأخلاقية ويدحض الحرية والوعي الإنساني، ولكنّ هذا يشير إلى أنّه يؤمن بأن الأخلاق فطرية؛ أي موجودة في فطرة الإنسان، والإنسان بالخيار إما أن يظهرها أو أن يمحّتها.

أما الأصفهانيّ فكعادته لا ينسى التحليل اللغوي للكلمة، فيقارن بين الخلق والخُلُق، فالخُلُق يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخلق في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وجعل الخلق تارة للقوة الغريزية؛ وتارة للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء،¹⁵⁰ كما عمد إلى مقارنة (الخُلُق) بـ (الطبع) و(السجية) وهو أمرٌ ليس مستغرباً من مفسرٍ ولغويٍّ في مرتبته.

يتميّز الأصفهانيّ بدقته العلمية في تعريف الخُلُق، فقد شمل الأخلاق المكتسبة والغريزية ولم يقتصر في تعريفه على الغريزية كما فعل الماورديّ، بالطبع إن عالماً كالماورديّ لا يجهل نوعي الأخلاق آنفي الذكر، فيقول: "الأخلاق نوعين غريزية طبع عليها ومكتسبة تطبع لها"¹⁵¹، ولكنّ الأصفهانيّ يسبقه بالطرح المحكم والمنظّم.

¹⁵⁰ الأصفهانيّ (2007)، ص: 96-97

¹⁵¹ الماورديّ (1981)، ص: 3

يبين الجدول الآتي خلاصة المقارنة بين الماوردي والأصفهاني في تناولهم لمفاهيم الفلسفة الأخلاقية.

مفاهيم علم الأخلاق	الماوردي	الأصفهاني
مفهوم (الأدب) و(المكارم)	لم يحدّد الماوردي مفهوم الأدب الذي عنون به كتابه العمدة في فلسفة الأخلاق، ولكن يتبين أن دلالة الأدب عنده تشتمل على كلا معنيي الأدب؛ في الأخلاق واللغة، لأنّه يسوق الشعر والنثر والقصص في خدمة الأخلاق.	يحدّد الأصفهاني مفهوم المكارم الذي عنون به كتابه العمدة في فلسفة الأخلاق، مؤكداً على أن المكارم هي النفل من الأخلاق ولكن لا يتوصل إليها إلا بعد فرائض الأخلاق.
مفهوم (الخلق)	يحدده بالأخلاق الغريزية فقط ولكنه يتناول النوعين في ثنايا كتبه.	يعرفها بشكل دقيق، حيث الأخلاق الغريزية والمكتسبة.

مخطط توضيحي للمقارنة بين الماوردي والأصفهاني في المفاهيم الأخلاقية الشكل (1)

المبحث الثاني: مصادر الفلسفة الخلقية عند الإمامين.

إن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية تقوم على النصوص الشرعية القرآنية والحديثية، ولكن بنسب مختلفة، فبعض كتب التراث فلسفة أخلاقية يغلب عليها الطابع الحديثي، مثل كتاب (الأدب المفرد) للبخاري، وكتاب (مكارم الأخلاق) لابن أبي الدنيا، وأخرى يغلب عليها الطابع الفلسفي مثل (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) لمسكويه المتوفى سنة 421هـ، وغيرها يغلب عليها الطابع الصوفي مثل (إحياء علوم الدين) لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505هـ.

صنّف دارسو علم الأخلاق هذا التباين في التراث الأخلاقي الإسلامي إلى مدارس: المدرسة النقلية (الأثرية) والمدرسة الفلسفية والمدرسة العرفانية، وقد تم تقديم نبذة حول ذلك في الفصل الأول.

حاول بعض المؤلفين المختصين في مجال الأخلاق الإسلامية، أن يستفيدوا من عناصر القوة ومميزات المدارس الأخلاقية الثلاث بأجمعها، وإحداث تركيبة جديدة عرفت بـ (مدرسة الأخلاق التركيبية أو التوفيقية)¹⁵²، والماوردي والأصفهاني من أشهر رواد هذه المدرسة.

فكلا الماوردي والأصفهاني ينسجان فلسفتهم الأخلاقية من القرآن والسنة بشكل أساسي، مع الاعتماد على العلوم الشرعية بما فيها علم الكلام وأصول الفقه والفقه، بالإضافة إلى فلسفة الأخلاق اليونانية.

المطلب الأول: تأثير فلسفة الأخلاق اليونانية على فلسفة الإمامين

لا شك أن الفلسفة اليونانية قدّمت تراثاً ثرياً في فلسفة الأخلاق، أثبت جزء منه صوابه، وثبت خطأ جزئه الآخر، وقد تقدّم في الفصل الأول بعض التفاصيل التحليلية النقدية للفلسفة اليونانية، وما يعنينا في هذا المطلب هو الأفكار التي اعتمدها الإمامان.

يعتق الأصفهاني فكرة قوى النفس الأفلاطونية إلى أبعد حد، حتى إنه يجعلها عناوين أساسية في فلسفته الأخلاقية، تجد في كتابه الذريعة: الفصل الثالث بعنوان: (فيما يتعلق بالقوة الشهوية)، والرابع بعنوان: (فيما يتعلق بالقوى الغضبية)، والخامس بعنوان: (في العدل والظلم والمحبة والبغض). ولكن ذلك لم يجعله أسيراً لكل مضامين تلك الأفكار، فقد أبدع في إنتاج مزيج يوناني إسلامي، عندما أدرج الفضائل الدينية الإسلامية في تهذيب قوى النفس، ففي تناوله لتهذيب القوة الغضبية مثلاً، لم تكن صفة الشجاعة التي حثّ عليها أفلاطون هي الوحيدة في تهذيب تلك القوة، وإنما كثير من الفضائل الإسلامية تضبط غضب النفس، مثل الحلم والعفو والغبطة وعدم الحسد. وكذلك في تناوله تهذيب القوة الشهوية، لم تكن صفة العفة التي حثّ عليها أفلاطون هي الوحيدة في تهذيبها، وإنما الحياء والعفة والورع والزهد.

¹⁵² مجموعة من المؤلفين، تعريب البهبهاني (2012)، ص: 81

بينما الماورديّ يتبنّى نظريّة الوسط الأرسطية في الفضائل، فيقول: "يكون عدلهم فيها بالتوسط في حالتها التقصير والسرف، لأنّ العدل مأخوذ من الاعتدال، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل. وقد قالت الحكماء: (الفضائل: هيئات متوسطة بين خلتين ناقصتين، وأفعال الخير: توسط بين رذيلتين؛ فالحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والشجاعة واسطة بين التقم والجبن، والعفة واسطة بين الشره وضعف الشهوة، والسكينة واسطة بين السخط وضعف الغضب)"¹⁵³.

ويؤكد تأثره بهذه النظرية قوله: "والفضائل توسط مَحْمُودَ بَيْنِ رذيلتين مذمومتين من نُقْصَانٍ يكون تقصيراً أو زيادة تكون سرفاً فيكون فسَاد كل فضيلة من طرفيها، فالعقل واسطة بين الدهاء والغباء، والحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التقتير والتبذير، والشجاعة واسطة بين الجبن والتهور"¹⁵⁴.

ليس هناك ما يمنع من استفادة المؤلّف من المؤلفين السابقين له في العلم نفسه، بل على العكس؛ ينبغي معرفة النتاج التراكمي الذي وصل إليه السابقون، ولكنّ ذلك لا يعني أخذ ما وصلوا إليه من غير ضوابط، فمثلاً نظرية الوسط التي اعتمد عليها الماورديّ انتقدت لعدم إمكانية تطبيقها على كل الفضائل، كالأمانة والصدق مثلاً، وقد فصلت الرد عليها في الفصل الأول.

المطلب الثاني: منهجية الاستناد إلى الآيات القرآنية في فلسفة الأخلاق

كل إنسان وليد بيئته، وكل نتاج علمي وليد أفكار صاحبه، على سبيل المثال (الأدب المفرد) الذي يعدّ من أبرز النتاجات الأخلاقية النقلية الحديثة، خطّ بيد المحدث البخاري رضي الله عنه. فالتمكّن والإبداع في مجال علمي معيّن يثري صاحبه عندما يتوجّه إلى التآليف في مجال ذي صلة.

يرى الدارس للأخلاق عند الأصفهانيّ التمكن العلميّ من إخراج فلسفة أخلاق قرآنية قويّة ومتميّزة بمصطلحاتها وعناصرها، وذلك نتيجة القوّة والتميّز في منهج الأصفهانيّ التفسيريّ للقرآن الكريم، بيد أن الماورديّ لا يتمتّع بالتمكّن الذي لدى الأصفهانيّ، مع أنّه صاحب (النكت والعيون).

¹⁵³ الماورديّ (2013)، ص: 230.

¹⁵⁴ الماورديّ (1981)، ص: 17.

يغلب على نتاج الماوردي الاستدلال بالأدبيات من الشعر والقصص أكثر من النصوص الشرعية، فليس لديه منهجية واضحة في الاستدلال بالآيات الكريمة، سوى أنه يستشهد ببعض الآيات الكريمة في بعض المواضع. مع العلم أن هذا لا يعني تعارض فلسفته الأخلاقية مع القرآن الكريم.

يقدّر عدد الآيات القرآنية التي استشهد بها الأصفهاني في عمدة فلسفة الأخلاق عنده (الذريعة إلى مكارم الشريعة) بأكثر من ثلاثة أضعاف الآيات التي أوردها الماوردي في (أدب الدين والدنيا) - مع العلم أن الكتابين متقاربان في الحجم - فعدد الآيات في (الذريعة) 500 آية تقريباً، بينما في (أدب الدين والدنيا) 150 آية تقريباً. وهذا يشير إلى مدى ارتكاز كل واحدٍ منهما على نصوص القرآن الكريم.

على صعيد المضمون، يطرح الأصفهاني مصطلحات أخلاقية قرآنية، فيشكل بها سلسلة لفلسفة أخلاقية إسلامية مترابطة ومتراصة، من أبرز المصطلحات القرآنية عنده:

- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: {وَالِئِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ۖ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ} (61: هود)
- عبادة الله تعالى المذكورة في قوله عز وجل: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} (الذاريات: 56) وذلك هو الامتثال للباري عزوجل في أوامره ونواهيه.
- خلافته تعالى المذكورة في قوله تعالى: {وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} (الأعراف: 129) وغيرها من الآيات؛ وذلك هو الاقتداء بالله عزوجل على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة.¹⁵⁵

يركّز الأصفهاني بالاستدلال على الآيات القرآنية أكثر من الأدب والشعر، من الأمثلة على ذلك:

- في التحذير من اتباع الهوى يستدل بقوله تعالى: {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} (ص: 26) وقال في ذم من اتبعه {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ} (الجاثية: 23)¹⁵⁶
- حياء الإنسان عندما يعلم أن الله يراه، يقول تعالى: {أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى} (العلق: 14)¹⁵⁷
- وعن الوفاء بالعهود، استدلل بقوله تعالى: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} (البقرة: 40)، وقوله تعالى: {وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا} (البقرة: 177)¹⁵⁸

هذا الاختلاف بين الماوردي والأصفهاني في مدى الاعتماد على القرآن الكريم في بناء فلسفة الأخلاق، يؤثر بشكل واضح على منهجية تناول الأخلاق الفوقية (الميتا الأخلاق) عند كل منهما.

فالاستناد على القرآن الكريم بشكل كبير عند الأصفهاني يسهم في الوصول إلى فهم واضح للغاية من حياة الإنسان ودور الإيمان ومكارم الأخلاق في الوصول إلى هذه الغاية، والاستشهاد المبالغ فيه عند الماوردي بالآثار والأشعار يجعل كتابه أكثر تداولاً بين الناس، وأحسب هذا هو سبب شهرة (أدب الدنيا والدين).

المطلب الثالث: منهجية الاستناد إلى الأحاديث الشريفة في فلسفة الأخلاق

في الحقيقة ليس هناك منهجية واضحة لاستناد كل من الإمامين إلى الأحاديث الشريفة في بناء الفلسفة الأخلاقية، بل من الواضح أن الاستدلال الحديثي في فلسفتها كان في كثير من المواضع حجة عليهما لا لهما، وسيتم توضيح ذلك من خلال التفاصيل:

لاريب أن الحديث الشريف المصدر الثاني من مصادر الشريعة الإسلامية عند الإمامين، فهما لم يغفلا عن ذلك البتة، وقد استدلا بكثير من الأحاديث الشريفة على طول فلسفتها الأخلاقية.

¹⁵⁶الأصفهاني (2007)، ص: 89

¹⁵⁷المرجع السابق ص: 208

¹⁵⁸المرجع السابق ص: 210

عند تناول الماوردي أهمية العقل، وتحذير النفس من عواقب الهوى وشدة ضرره، وقبح الأثر، وكثرة الإجرام، وتراكم الآثام، يستشهد بقوله صلى الله عليه وسلم: {حَفَّتِ الجَنَّةُ بالمَكَارِهِ، وَحَفَّتِ النَّارُ بالشَّهَوَاتِ} ¹⁵⁹160.

كما حثَّ على استثمار الصحة والوقت مستشهداً بحديث النبي عليه أفضل الصلاة والسلام عن النعم التي يغيب الناس بها، بقوله: "اجعل ما منَّ الله به عليك من صحة القريحة، وسرعة الخاطر مصروفاً إلى علم ما يكون إنفاق خاطرك فيه لك مذخوراً، وكدُّ فرك فيه مشكوراً؛ فقد روى سعيد بن أبي هند، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ: الصَّحَّةُ وَالْفَرَاغُ} ¹⁶¹162

استدلَّ الأصفهاني على فطرة الناس على الدين بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: {كل مولود يولد على الفطرة} ¹⁶³، ¹⁶⁴ وعلى مكانة الحياء في الدين بقوله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم: {الحياء من الإيمان} ¹⁶⁵، ¹⁶⁶. وباعتبار أن الماوردي يهتم بالآثار والطابع الأدبي، فهو يعتمد بشكل كبير على الأحاديث والمرويات، حيث يبلغ عدد الأحاديث التي أوردها في عمدته (أدب الدنيا والدين) 400 حديثاً، وهو ما يقارب ضعفي الأحاديث التي استدلَّ بها الأصفهاني في (الذريعة).

كثير من الأحاديث التي استشهد بها الإمامان ضعيفة، بل ومنها موضوعة. وأحسب شأنهم في ذلك شأن العلماء الذين يعدون ذلك مباحاً في فضائل الأعمال.

ذكر الماوردي في أسباب الألفة حديث: {خلق الرجل من التراب فهمه في التراب، وخلقت المرأة من الرجل فهمها في الرجل} وهو حديث لا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو موقف على ابن عباس رضي

¹⁵⁹ رواه مسلم في صحيحه (2822)

¹⁶⁰ الماوردي (2013)، ص: 61

¹⁶¹ رواه البخاري في صحيحه (6412)

¹⁶² الماوردي (2013)، ص: 100

¹⁶³ رواه البخاري في صحيحه (1385)

¹⁶⁴ الأصفهاني (2007)، ص: 169

¹⁶⁵ رواه البخاري في صحيحه (6118)

¹⁶⁶ الأصفهاني (2007)، ص: 165

الله عنه بلفظ: {خلق الرجل من التراب، فجعلت نهمته الأرض، وخلقت المرأة من الرجل فجعلت نهمتها في الرجل، فاحبسوا نساءكم}¹⁶⁷

ولدى اشتراطه العقل الباعث على حسن التقدير في الزواج، استشهد برواية نسبها إلى النبي صلى الله عليه وسلم: {عليكم بالودود الولود، ولا تنكحوا الحمقاء؛ فإن صحبتها بلاء، وولدها ضياع}¹⁶⁸، فلم أجد لهذا الحديث مصدراً، مع العلم أن هناك الكثير من الأحاديث التي تحت على زواج المرأة الودود والولود، ولكنها لا تنهى عن زواج الحمقاء.

لم يكن الأصفهاني بمنأى عن هذه المشكلة؛ فقد استشهد في معالجته لطهارة النفس، بحديث: {المؤمن أطيب من عمله والكافر أخبث من عمله} ناسباً إياه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، مع العلم أنني لم أجد له مصدراً.

كما ينسب الأصفهاني إلى النبي صلى الله عليه وسلم حديث: {من طلب الرزق على ما يسن فهو جهاد، ومن لم يكن على ذلك فسعيه هباء منثوراً} مستشهداً به في كون طلب الرزق الشرعي جهاد، وهو ليس موجوداً في كتب الحديث.

المطلب الرابع: مسألة الحسن والقبح عند الماوردي والأصفهاني موقف الماوردي من مسألة الحسن والقبح

لم يكن طرح الماوردي لقضية التحسين والتقبيح بشكل واضح كما يعرضها المتكلمون. ولكنه يستهل كتابه "أدب الدين والدنيا" بصريح العبارة أن أساس الأخلاق هو العقل "أس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله

¹⁶⁷ البيهقي (2003)، ج 10 ص: 221

¹⁶⁸ لم أجد له مصدراً بهذا اللفظ

الله سبحانه للدين أصلاً، وللدنيا عماداً¹⁶⁹ لأنَّ العقل يميّز بين الخطأ والصواب "بالعقل تعرف حقائق الأمور، ويفصل بين الحسنات والسيئات"¹⁷⁰ لأنَّه "يمنع من اجتلاب المضار التي لا يوازئها نفع"¹⁷¹

كلام الماورديّ هذا يثبت عليه تهمة الاعتزال، لأنَّه يوحي بالتحسين والتقييح العقليّ، إلّا أن القارئ لفكر الماورديّ كاملاً دون اجتزاء من السياق يدرك أنَّ الماورديّ يضع يده على النقطة المفصليّة في مسألة التحسين والتقييح، ويظهر ذلك في قوله: "جعل ما تعبدهم به مأخوذاً من عقل متبوع، وشرع مسموع؛ فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل؛ لأنَّ الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يُتبع فيما يمنع منه الشرع"¹⁷²

تحمل تلك الأسطر في طيّاتها معانٍ عظيمة تنمُّ عن عظمة صاحبها، فهو لم يتعرّض لمسألة التحسين والتقييح العقليّ والشرعيّ بشكلها المعروف، وإنما قدّمها بشكلها التطبيقيّ.

فحسب الماورديّ تحسين العقل لما قبّحه الشرع مرفوض، لأنَّ العقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع، وتحسين الشرع لما قبّحه العقل غير موجود لأنَّ الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل.

فإذا طُرِح على الماورديّ السؤال الذي يقول: "على فرض أن العقل تعارض مع النقل، أيُّهما ترجّح؟" فستكون الإجابة على ذلك واضحة جداً من خلال قوله: "الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يُتبع فيما يمنع منه الشرع"¹⁷³ قليلة هي الحالات التي حسَّنها الشرع وقبَّحها العقل، من الأمثلة عليها وجود بعض المناطق اليوم التي تمنع الإناث المتزوجات من حق الإرث، بحجة أنَّها متزوجة ولديها من يصرف عليها. ولكن في الواقع قد تجد الكثير من الأفعال التي قبَّحها الشرع ولكن بعض العقول استحسنتها، كالانتحار والقتل الرحيم والشذوذ والمعاملات

¹⁶⁹ الماورديّ (2013)، ص: 41

¹⁷⁰ المرجع السابق ص: 42

¹⁷¹ المرجع السابق ص: 158

¹⁷² الماورديّ (2013)، ص: 147

¹⁷³ المرجع السابق ص: 147

الربوية وغيرها، وفي جميع هذه الحالات يرجح الشرع لا العقل بحسب قول الماوردي، لأنَّ العقل معرَّضٌ للأهواء التي تضلُّه عن الحكم الصحيح على الأفعال.

موقف الأصفهانيّ من مسألة الحسن والقبح

يقول الأصفهانيّ في باب (في تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر): "اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ولن يثبت بناء ما لم يكن أس وأيضاً فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع"¹⁷⁴ يؤكد الأصفهانيّ كالمورديّ على تعاضد العقل والشرع في الوصول إلى السلوك الصحيح والطريق القويم، ولكنّ الأصفهانيّ يتناول الموضوع بتفصيل أكبر من الماورديّ، مما يبيّن اختلاف التوجّه بين الإمامين.

يستطيع العقل عند الأصفهانيّ معرفة الأخلاق الكلية بعمومها نحو الصدق والعدالة والأمانة، ولكن يستعصي عليه معرفة الأخلاق الجزئية نحو عدم شرب الخمر والزواج من المحارم. بينما يقوم الشرع بتحديد كليات الأخلاقية وجزئياتها.

"واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء لا يكاد يتوصل إلّا إلى معرفة كليات الأشياء دون جزئياتها، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال العدالة وملازمة العفة ونحو ذلك، من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء، والشرع يعرف كليات الأشياء ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء وما الذي هو معدلة في شيء شيء، ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدم والخمر محرّم، وأنّه يجب أن يتحامى من تناول الطعام في وقت معلوم، وأن لا تتكح ذوات المحارم وأن لا تجامع المرأة في حال الحيض فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة"¹⁷⁵

¹⁷⁴ الأصفهانيّ (1901) ص: 66

¹⁷⁵ الأصفهانيّ (1901) ص: 67

يمكن القول إن الأصفهاني يوافق الماتريدية بهذا الطرح، لأنهم يؤكدون وجود أخلاق ذاتية تعرف بالعقل؛ حيث يعدّ رأي الأصفهاني الموافق لرأي الماتريدية رأياً وسطاً بين الشرعي والعقلي، وأكثر واقعية، لأنّ جميع العقول تتفق على حسن العدالة وقبح الظلم، وحسن الأمانة وقبح الخيانة، وحسن الصدق وقبح الكذب، فكثير ممن لا دين لهم يعتقدون بتلك الأخلاق ويطبقونها لأنهم يعلمون صحتها وتوافق فطرتهم السليمة.

ولكن في كثير من الجزئيات قد لا يصل العقل إلى الحكم الصحيح، فإن أتيح لكل إنسان أن يقدر الحالة التي يكون فيها الكذب حسناً والصدق قبيحاً لأصبح الكذب منتشرًا، وإن أتيح لكل إنسان أن يقدر الحالة التي تكون فيها الخيانة حسنة والأمانة قبيحة لأصبحت الخيانة منتشرة، فاختص الشرع بكل هذه التفاصيل التي لا يمنع منها العقل ويحاول وسيفي يحاول فهم الحكمة من كل حكم منها.

في النتيجة، يتفق الماوردي والأصفهاني في تأكيدهما على تآزر وتعاضد العقل والشرع، ولكن يختلفان بطرح مسألة الحسن والقبح، فالماوردي يطرحها بطريقة عملية تؤكد أشعريته في المسألة النظرية، فيرى أن الشرع هو المرجع والحاكم على حسن الأفعال أو قبحها، بينما الأصفهاني تظهر ماتريدته عند قصره العقل على الكليات، وتأكيدده على تضمّن الشرع للكليات والجزئيات.

المطلب الخامس: مقاصد الشريعة عند الماوردي والأصفهاني

مقاصد الشريعة عند الماوردي

عرّف الماوردي المصلحة بالمنفعة: "وفي (الصالحات) وجهان: أحدهما: أنّها بمعنى الصالحين؛ لأنّ الصالح هو فاعل الصلاح. الثاني: أنّها بمعنى النافعات فعبر عن المنفعة بالصلاح؛ لأنّ المنفعة مصلحة.¹⁷⁶ فكل ما كان فيه نفع -سواء بالتحصيل كاستحصال الفوائد، أو بالدفع كاستبعاد المضار- فهو جدير بأن يسمى مصلحة.¹⁷⁷

¹⁷⁶ الماوردي (د.ت)، ج3، ص:310

¹⁷⁷ د. البوطي (2013)، ص:23

المنفعة التي يقصدها الماوردي ليست المنفعة الآتية التي يدعو لها مذهب السعادة الشخصية، ولا منفعة عامة لأكثر عدد من الناس كما ينادي بينثام وستيورات مل، إنما هي المصلحة التي وضعها الشارع الحكيم خالق الناس والعالم بشؤونهم.

ولا يختلف الأصفهاني عن الماوردي في هذا الفهم للمصلحة، رغم أن الأصفهاني لم يكتب في المصلحة ولا في أصول الفقه ولا حتى في الفقه، ولكن المصلحة كانت حاضرة في فكره الأخلاقي نظراً لعدم انفصالها عن الفلسفة الأخلاقية، سيأتي تفصيل ذلك في فقرة خاصة.

إن المصلحة أو الصلاح هو المعيار والمسوغ الأخلاقي في الإسلام، وباعتبار الصلاح موضوعاً أخلاقياً يجعل من مقاصد الشريعة علماً أخلاقياً، فإن الهدف العام أو المقصد العام أو الغاية القصوى للدين والتشريع هي غاية أخلاقية، بأن يحقق الإنسان الصلاح، أو بعبارة أخرى أن يكون الإنسان كائناً أخلاقياً¹⁷⁸.

فعلم المقاصد هو باختصار علم الصلاح، إذ يجيب هذا العلم على السؤال الآتي وهو: كيف يكون الإنسان صالحاً؟ أو كيف يأتي الإنسان عملاً صالحاً؟ ومعلوم أن الصلاح قيمة خلقية بل هو القيمة التي يندرج تحتها جميع القيم الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه.¹⁷⁹

إن الماوردي لم يؤلف كتاباً خاصاً بمقاصد الشريعة ولا بأصول الفقه، ولم يفرد لذلك فصلاً في واحد من كتبه، ولكنه -رحمه الله- يدرك تماماً العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والمقاصد، من خلال جهوده المبذولة في فلسفة الأخلاق، وخصوصاً في (أدب الدنيا والدين)، ومن النماذج التي تؤكد اعتماده مقاصد الشريعة جزءاً من فلسفته الأخلاقية.

¹⁷⁸ مسعود (2015)، (مقاصد الشريعة تحقق أخلاقية الرؤية الإسلامية)،

¹⁷⁹ عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة (2002)، مجلة المسلم المعاصر.

مقصد حفظ الدين: رأى الماوردي حاجة الناس إلى الدين في صلاح دنياهم واستقامة أحوالهم وتمام سعادتهم، فجعل ما تصلح به الدنيا لتتنظم أحوالها وتلتئم أمورها ستة قواعد، أولها دين متبع.¹⁸⁰ وعلى ذلك بقوله: "لأنه يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها، نصوحاً لها في ملماتها"¹⁸¹

حث الماوردي المسلم على أداء ما أمر الله بفعله، وترك ما أمر بالكف عنه، مع بيانه للمصلحة المترتبة على أنواع التكاليف المختلفة، حيث جعل الله ما أمر الناس بفعله ثلاثة أقسام، قسماً على أبدانهم كالصلاة والصيام، وقسماً في أموالهم كالزكاة والكفارة، وقسماً على أموالهم وأبدانهم كالحج والجهاد، وذلك ليسهل عليهم فعله ويخفف عنهم أداؤه، نظراً منه تعالى لهم، وتفضلاً منه عليهم.¹⁸²

كان الإمام حريصاً على توضيح المصلحة المترتبة على التدرج بالتكاليف، فيقول: "وكان أول ما فرض بعد تصديق نبيه صلى الله عليه وسلم عبادات الأبدان، وقد قدمها على ما يتعلق بالأموال؛ لأن النفوس على الأموال أشح، وبما يتعلق بالأبدان أسمح، وذلك الصلاة والصيام، فقدّم الصلاة على الصيام؛ لأن الصلاة أسهل فعلاً، وأيسر عملاً"¹⁸³

مقصد حفظ النفس: خصص الماوردي باباً لأدب النفس أي الحفاظ عليها بالتركية والتأديب، وتناول الكثير من الأخلاق بتفصيل يوضح مدى أثرها على حفظ النفس، مثل "الصبر على ما تقضيه أوقاته من رزية قد أجهدته الحزن عليها أو حادثة قد كده الهم بها، فإن الصبر عليها يعقبه الراحة منها ويكسبه المثوبة عنها."¹⁸⁴

¹⁸⁰ عبد القادر الخطيب (د.ت)، ص: 453

¹⁸¹ الماوردي (2013)، ص: 226

¹⁸² المرجع السابق ص: 163

¹⁸³ المرجع السابق ص: 164

¹⁸⁴ الماوردي (2013)، ص: 439-443

كما بيّن أثر بعض المنهيات على حفظ النفس، كالنهي عن أكل الخبائث والسموم التي تلحق الضرر بجسد الإنسان ونفسه، والنهي عن صوم الوصال؛ لأنّه يضعف الجسد ويميت النفس ويعجز عن العبادة، وكل ذلك يمنع منه الشرع ويدفع عنه العقل.¹⁸⁵

مقصد حفظ العقل: العقل هو مناط التكليف والمسؤوليّة، وبه كرم الله الإنسان، لقد سبق أن وضّحنا دور العقل وأهميّته في فلسفة الماورديّ، حيث يعدّه أس الفضائل وينبوع الآداب، فصّل ذلك وبيّنه في الباب الأول من كتابه (فضل العقل وذم الهوى).

بمدافعة الهوى يحفظ العقل؛ لأنّ الهوى عن الخير صادّ، وللعقل مضادّ؛ لأنّه ينتج من الأخلاق قبائحها، ويظهر من الأفعال فضائحها، ويجعل ستر المروءة مهتوكاً، ومدخل الشر مسلوكة.¹⁸⁶

كما عقد الماورديّ باباً مستقلاً في (أدب العلم) لدوره الأساسي في حفظ العقل ونضجه، حيث فصّل فيه مكانة العلم، وكيف يحصله الراغبون فيه، ومقاصد الناس في تحصيله، والآداب التي ينبغي أن يتأدّب بها العالم والمتعلّم، كما تعرّض لمعوقات تحصيل العلم.¹⁸⁷

مقصد حفظ النسل: تعمّق الماورديّ على طول فلسفته الأخلاقيّة بما يتمّ فيه حفظ النسل؛ نظراً لما يجده من العواقب السيئة لإطلاق الشهوة، فهي خادعة العقول وغادرة الألباب ومحسنة القبائح، ومسؤولة عن الفضائح.¹⁸⁸ فبيّن أن غض البصر عمّا يثير الشهوة، وترغيب النفس في الحلال، وإشعارها بتقوى الله في أوامره ونواهيه،¹⁸⁹ هي الوسائل الأساسية لحفظ النسل من القبائح.

قام الإمام الماورديّ بطرح المقصد من النكاح بمزيج أخلاقيّ أصولي حديثي، واقعي وسطي. حيث ارتكز على حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "تتكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين

¹⁸⁵ الماورديّ (2013)، ص: 493.

¹⁸⁶ المرجع السابق ص: 59.

¹⁸⁷ عبد القادر الخطيب (د.ت)، ص: 476.

¹⁸⁸ الماورديّ (2013)، ص: 488.

¹⁸⁹ المرجع السابق ص: 485-486.

تربت يداك¹⁹⁰ مبيّناً الغاية والمقصد من نكاح المرأة لجمالها، وكذلك المقصد من نكاحها لمالها، ولحسبها. مؤكداً أن المقصد من نكاح المرأة لدينها يحقق أكبر وأفضل مصلحة. "وإن كان العقد رغبة في الدين فهو أوثق العقود حالاً وأدومها ألفة وأحمدها بدءاً وعاقبة؛ لأنّ طالب الدين متّبّع له ومن اتبع الدين انقاد له، فاستقامت له حاله، وأمن زلله.¹⁹¹

مقصد حفظ المال: اهتمت الشريعة اهتماماً كبيراً في المال؛ كونه وسيلة أساسية في تحصيل المصالح، فوضعت الآليات التي تنميّه وحثّت عليها، كما نبّهت إلى الآليات التي تمحّقه وحذّرت منها، على هذا الأساس يبني الماوردي فلسفته الأخلاقية والاقتصادية في حفظ المال وتنميته.

تتميّز فلسفة الماوردي الأخلاقية في حفظ المال بأمرين:

1- حفظ المال يستلزم سياسات ثنائية؛ فردية ومجتمعية.

2- الأخلاق جزء لا يتجزأ من سياسات حفظ المال، تقوم عليها وتنتج عنها.

يعدّ المال عند الماوردي أساس من أسس صلاح المجتمع، وأساس من أسس صلاح الفرد، فيدرجه ضمن قواعد صلاح الدنيا، وضمن قواعد صلاح الإنسان.

فالمادة الكافية لضرورة لصلاح الإنسان، لأنّ حاجة الإنسان لازمة لا يتجرّد منها بشر، فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه، لم تدّم له حياة، وإذا تعذّر شيء منها عليه. لحقه من الوهن في نفسه، والاختلال في دنياه بقدر ما تعذّر من المادة عليه؛ لأنّ الشيء القائم بغيره يكمل بكماله، ويختل باختلاله.¹⁹²

¹⁹⁰ رواه البخاري في صحيحه (5090)

¹⁹¹ المرجع السابق ص: 255-257

¹⁹² الماوردي (2013)، ص: 335.

وهذه المادة لا تحصل للإنسان بالإلهام، وإنما يحتاج فيها إلى عقل يهديه إلى كيفية كسبها، ودين يوجّهه إلى الكسب المشروع ويبعده عن غير المشروع. ومع ذلك لا يمكن أن نصل إلى تحقيق مقصد حفظ المال بجهود فردية؛ وإنما نحتاج إلى سياسات مجتمعية في ذلك، تكون داعمةً للجهود الفردية لا داحضةً لها.

لذلك أدرج الماوردي قاعدة (خُصِبْ دَارٌ) في قواعد صلاح الدنيا، لأنّ به تتسع الأحوال، فيقل في الناس الحسد، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي في صلاح الدنيا وانتظام أحوالها؛ ولأنّ الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يحدث الأمانة والسخاء.

وإذا كان الخصب يحدث نتيجة للصلاح، كان الجذب يحدث نتيجة للفساد؛ وكما أن صلاح الخصب عام، فكذلك فساد الجذب عام، وما عمّ به الصلاح إن وجد عمّ به الفساد إن فُقد، فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح ودواعي الاستقامة.¹⁹³

مقاصد الشريعة عند الأصفهاني

يدرك الأصفهاني كما أدرك الماوردي تداخل مقاصد الشريعة مع الأخلاق، فتراها متلاحمة على طول فلسفته الأخلاقية.

مقصد حفظ الدين: إن اتباع الإنسان للفضائل وابتعاده عن الرذائل، ركائز أساسية لحفظ الدين، لأنّ الأخلاق أساس في الدين، والحفاظ على تطبيقها يعني حفظ الدين. وهذا ما يؤكده في مقدّمة (الذريعة إلى مكارم الشريعة) بقوله: "وعملت في ذلك كتاباً ليكون ذريعة إلى مكارم الشريعة، وبينت كيف يصل الإنسان إلى منزلة العبودية التي جعلها الله تعالى شرفاً للتقياء، وكيف يترقى عنها إذا وصلها إلى منزلة الخلافة التي جعلها الله تعالى شرفاً للصديقين والشهداء، فبالجمع بين أحكام الشرع ومكارمه علماً، وإبرازهما عملاً يكتسب العلا، ويتم التقوى، ويبلغ جنة المأوى"¹⁹⁴

¹⁹³ الماوردي (2013)، ص: 334.

¹⁹⁴ الأصفهاني (2007)، ص: 60.

مقصد حفظ النفس: للشرعة الإسلامية منهجٌ متوازنٌ ومتكاملٌ بين الدنيا والآخرة، فالله تعالى كرم بني آدم ورزقهم من طيبات الحياة الدنيا، لأنَّ حفظ النفس لا يكون بقمع شهواتها وإنما بوضعها في قنوات نظيفة تسري خلالها، يقول الأصفهاني: "واعلم أن كل ما أوجد في هذا العالم فإنما أوجد لأجل الإنسان، إمّا لانتفاعه به كالخيل والبغال والحمير، أو الأغذية له كالبقرة والغنم والحبوب والثمار، وإمّا لانتفاع ما ينتفع به الإنسان كالعشب والحشرات.." ¹⁹⁵

فالقصد من وضع ضوابط النفس هو نفعها ومصلحتها وإزالة نجسها ومرضها، يقول في ذلك: "لم يكلف الله الناس عبادته لينتفع هو تعالى بها انتفاع المولى باستعباد عبيده واستخدام خدمه، فإن الله غني عن العالمين. ولا ليؤدبهم فقد قال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} (البقرة: 185) بل كلفهم ليزيل أنجاسهم وأمراضهم النفسية فبذلك يمكنهم أن يحصلوا حياة أبدية وسلامة باقية سرمدية" ¹⁹⁶

مقصد حفظ العقل: يتشابه الأصفهاني بشكل كبير في هذه النقطة مع الماوردي، في التأكيد على فضيلة العقل وأهمية غلبته للهوى، ففي فصل (في العقل والعلم والمنطق وما يتعلق بها وما يضادها) بدأ الأصفهاني بـ(فضيلة العقل) حيث أفاض بإعلاء شأن العقل عندما جعله سبباً لخلافة الإنسان في الأرض "وبالعقل صار الإنسان خليفة الله، ولو توهم مرتفعاً لارتفعت الفضائل عن العالم فضلاً عن الإنسان." ¹⁹⁷

وهو كالماوردي يستغرق في محور (العلم) وفضيلته، ويضع الآداب التي ينبغي أن يتحرّاها العالم والمتعلّم.

مقصد حفظ النسل: تناول الأصفهاني تفاصيل في حفظ النسل، مبيناً ما يحسن منه وما يقبح ¹⁹⁸، يوضح الأصفهاني أن النكاح يكون على ضربين، على الوجه المشروع وعلى غير الوجه المشروع:

1- على الوجه المشروع، وله حالتان:

- حالة محمودة: عندما يكون القصد من النكاح النسل وسكن النفس وإزالة الضرر.

¹⁹⁵ الأصفهاني (2007)، ص: 80

¹⁹⁶ الأصفهاني (1901)، ص: 82-83

¹⁹⁷ الأصفهاني (2007)، ص: 133

¹⁹⁸ المرجع السابق ص: 221

● حالة مكروهة: عندما يكون الزواج بلا قصدٍ، وإنما للمتعة فقط.

2- على غير الوجه المشروع، وفي ذلك حالتان:

● تعاطيه في المحرث، ولكن لا على الوجه الذي يجب وكما يجب كالزنا.

● تعاطيه في غير المحرث كاللواط، وهي أعظم من الزنى.¹⁹⁹

مقصد حفظ المال: يؤكد الأصفهاني على أهمية المال فيما يحتاجه الإنسان برحلته الدنيوية، ويستدل بأي من القرآن الكريم على حفظ المال بقوله: "ولعظم منفعه في الأمور الدنيوية قال تعالى: {وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا} (النساء: 5) ونبه إلى حقارة قدره بالإضافة إلى أحوال الآخرة فقال: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} (المنافقون: 9) وخوف من أعجب باقتنائاه وذمه فقال: {أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ} (المؤمنون: 55-56) ... فحق الإنسان أن يعلم أن المقتنيات الدنيوية آلات موضوعة في خان على طريق سفره يصلح للانتفاع بها ما دام نازلاً في ذلك الخان، فيتناول منه مقدار البلغة ويتسلى عن الباقي عند الرحلة، ويستهن لنفسه أن يكذب ويغضب ويحزن ويرتكب القبائح بسببها²⁰⁰

يُدرج الأصفهاني المال ضمن الفضائل الخارجية المتمثلة بالأهل والعشيرة والمال، فالفضائل الخارجية عنده من الكمالات المعينة على إثبات الفضائل النفسية.²⁰¹ وسيأتي تفصيل كل من هذين الصنفين في الفضائل في مبحث الفضائل.

¹⁹⁹ الأصفهاني (2007)، ص: 222.

²⁰⁰ المرجع السابق ص: 274.

²⁰¹ المرجع السابق ص: 110.

المطلب السادس: التصوّف والأخلاق عند الأصفهانيّ

تتميّز فلسفة الأصفهانيّ الأخلاقية بطابعها التجريبيّ التطبيقيّ والذي يمكن تسميته بالصوفيّ، فهي منظومة فلسفيّة وروحيّة وعملية، ستحاول النقاط الآتية توضيح اعتماد الأصفهانيّ التصوف أساساً في فلسفته الأخلاقية.

تطهير القوى الثلاث

تبين في هذا البحث كيف تأثر الماورديّ والأصفهانيّ بالفكر اليوناني، وخاصة في نظرية التوسط وقوى النفس الثلاث الناطقة والشهوية والغضبية، وقد كان الأصفهانيّ هو بطل نظرية أفلاطون في قوى النفس عندما قام بتقسيم كتابه العمدة في فلسفة الأخلاق (الذريعة إلى مكارم الشريعة) إلى فصول قوى النفس الثلاث.

إلا أن فلسفة الأصفهانيّ تبرز بعمقها مدى قدرته على الدمج بين ما يراه صحيحاً من الفلسفات الأخرى مع الفلسفة الإسلامية، فالنقطة التي تحكم قوى النفس الثلاثة هي طهارة النفس؛ حيث يعدّ الأصفهانيّ أن طهارة النفس هي أولى الخطوات للسير في مكارم الأخلاق، وهذه النظرة هي نظرة صوفيّة، حيث التخلية دائماً ما تكون قبل التحلية، "أما مكارم الشريعة فمبدؤها طهارة النفس باستعمال التعلّم واستعمال العفة والصبر والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان. فبالتعلم يتوصل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحّ الأفعال"²⁰²

يعدّ الأصفهانيّ التعلّم والعفة والصبر والعدالة هي المبادئ لطهارة النفس، ويختم نهايات الفضائل بالإحسان الذي يعدّ قمة الفضائل عند الصوفيّة.²⁰³ ولكن الأصفهانيّ لم يستخدم مصطلح الإحسان بالمفهوم الذي حدّده الصوفيّة بكونه قمة الفضائل، وإنما كان للإحسان عنده مفهوم آخر وعلى صلة بالأخلاق أكثر، فالعدل والإحسان هما أساسان مهمّان لفلسفة الأخلاق الأصفهانية حيث العدل هو تحري العبادات أي الفرائض، أما الإحسان فهو تحرّي المكارم أي النوافل.²⁰⁴

²⁰² الأصفهانيّ (2007)، ص: 85.

²⁰³ جعفر (د.ت)، ص: 285.

²⁰⁴ الأصفهانيّ (2007)، ص: 85.

أما الإحسان عند الصوفيّة فهو المشار إليه في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنّه يراك"²⁰⁵ لهذا كانت المراقبة واستشعار الحضور الإلهي الدائم مفتاح الاتصال في التصوف.²⁰⁶

الأخلاق العمليّة الصوفيّة

يطرح الأصفهانيّ عدداً كبيراً من الأخلاق العمليّة كالصدق والعفة والحياء وغيرها الكثير، ولكن ما يميزه في هذا الجانب عدم اقتصره على الأخلاق العمليّة الفرديّة والاجتماعيّة وإنما يضيف إليها عدداً من الأخلاق الدينيّة كالنوبة والزهد والشكر وغيرها، ولا يخفى كون هذه الأخلاق هي أسس مهمّة عند الصوفيّة، وهذا يدلّ على مدى قدرة الأصفهانيّ في تكوين منظومة أخلاقيّة إسلاميّة بامتياز.

سيلخّص الجدول الآتي المقارنة التي تمّت بين الماورديّ والأصفهانيّ في هذا المبحث، على صعيد مصادر الفلسفة الأخلاقيّة لكلّ منهما.

²⁰⁵ رواه البخاري في صحيحه (50)

²⁰⁶ جعفر (د.ت)، ص: 285

الأصفهاني	الماوردي	مصادر فلسفة الأخلاق
تعدّ النظريّات الأفلاطونيّة (قوى النفس) والأرسطيّة (الوسط) مصادر مهمّة لدى الإمامين في تكوين الفلسفة الأخلاقيّة.		الفلسفة اليونانية
يعتمد نظريّة قوى النفس بعد أسلمتها ودمجها بالقيم الإسلاميّة	يعتمد نظريّة الوسط على علّاتها	
القرآن والسنة من المصادر الرئيسيّة لدى الإمامين		نصوص القرآن والحديث
أورد نصوصاً من القرآن أكثر من الحديث، وكثير منها أحاديث ضعيفة.	أورد نصوصاً من الحديث أكثر من النصوص القرآنيّة، وكثير منها أحاديث ضعيفة.	
توسّع الإمامان في مسألة التحسين والتقبيح بوصفها حجر أساسي في فلسفة الأخلاق.		علم الكلام
يوافق الماتريديّة في مسألة التحسين والتقبيح.	يبدو أنه أقرب للمعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح.	
يربط كلا الإمامين مقاصد الشريعة بالأخلاق، بوصفها القيم العليا والغايات من تحديد السلوك الجيد من السيء في الإسلام.		أصول الفقه
التصوّف بمعنى تهذيب الأخلاق وتدريب النفس على اتباع الحق وتجنّب الهوى.		التصوّف
يتناول عدداً من الأخلاق الصوفيّة مثل الشكر والتوبة والزهد.	—	

مخطط توضيحي للمقارنة بين الماوردي والأصفهاني في مصادر فلسفة الأخلاق الشكل (2)

المبحث الثالث: موضوعات الفلسفة الخلقية عند الإمامين

المطلب الأول: الأساس العقلي للأخلاق

يصرّح الإمامان أنّ العقل هو أساس الأخلاق؛ حيث يبدأ الماورديّ كتابه أدب الدين والدنيا في باب فضل العقل وذم الهوى الذي يبتدئه بـ: "اعلم: أن لكل فضيلة أساً ولكل أدب ينبوعاً، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، هو الذي جعله الله سبحانه للدين أصلاً، وللدنيا عماداً"²⁰⁷، ويقول الأصفهانيّ: "والعقل وإن كان أشرف القوى وبه صار الإنسان خليفة الله تعالى في العالم، فليس دأبه إلا الإشارة إلى الصواب كطبيب يشير إلى المريض بما يرى فيه برأه..."²⁰⁸ فهل تنطلق كلّ من الأخلاق الراغبيّة والماورديّة من أصول عقلية وليست غيبية؟²⁰⁹

فمن الأسئلة المهمّة والشائعة في فلسفة الأخلاق السؤال الآتي: "على أي أساس تقوم الأخلاق؟ وبعبارة أخرى ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقيّ؟ علام نستند عندما نحكم على هذا السلوك أو ذلك بأنّه خير أو شر، حسن أو قبيح؟"²¹⁰

إن غياب تحديد المصطلح بشكل دقيق يوقع الباحث والباحث في مشاكل حقيقة، فينبغي تحديد المعنى المقصود من (أساس الأخلاق) قبل الإسراع إلى تحديد العلاقة بين العقل والدين والأخلاق، وذلك لأنّ كل قارئ ممحص سيدرك أن مشكلة تحديد المصطلح أورثت اختلافاً فكرياً وتشتتاً علمياً.

على فرض أن المقصود بـ(أساس الأخلاق) المنبع والمصدر الذي يحدد الخطأ من الصواب، والتصرّف الأخلاقيّ من غير الأخلاقيّ، فإن هذا المعنى يتطابق مع قول الأصفهانيّ آنف الذكر: "والعقل وإن كان أشرف القوى وبه صار الإنسان خليفة الله تعالى في العالم، فليس دأبه إلا الإشارة إلى الصواب كطبيب يشير إلى المريض

²⁰⁷ الماورديّ (2013)، ص: 41.

²⁰⁸ الأصفهانيّ (2007)، ص: 90.

²⁰⁹ الناهي (1994)، ص: 36.

²¹⁰ الجابري (2001)، ص: 101.

بما يرى فيه برأه...²¹¹. وهذا يتوافق مع الرأي الماتريدي في الحسن والقبح؛ لأنه يرى أن هناك حقائق أخلاقية مدركة في العقول بينما الجزئيات والتفاصيل تُحدّد من قبل الشارع -وقد تمّت مناقشة هذا الأمر سابقاً-.

كون الماوردي لا يرى أي تعارض بين العقل والشرع، وأن العقل متبوع فيما لا يمنع من الشرع، والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، فمن الطبيعي أن يكون العقل عنده هو أساس الأخلاق، وذلك يتوافق مع مفهومي (أساس الأخلاق) اللذين أوردتهما سابقاً؛ المعرّف والمحدّد لخيرية بعض التصرفات وشرية الأخرى، والدافع إلى الأخلاق، فهو الذي يجعل الإنسان يفعل الصواب لينال الثواب، ويترك الخطأ ليتجنّب للعقاب، وهذا المفهوم يبدو متوافقاً مع قوله: " لكل فضيلة أساً ولكل أدب ينبوعاً، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، هو الذي جعله الله سبحانه للدين أصلاً، وللدنيا عماداً"²¹²

المطلب الثاني: فلسفة الفضائل

إنّ الاطلاع على تراث الماوردي والأصفهاني في الفضائل يجعل القارئ يدرك أهمية هذا التراث؛ نظراً لشموليته لمعظم الفضائل، والحث على التخلّق بها، لنيل السعادة والفلاح في الدارين. بينما الباحث يدرك -إضافة إلى ذلك- مدى الجهد المبذول في بناء منظومة الفضائل بشكل منسجم ومتناسك.

فلسفة الفضيلة عند الماوردي

الفضيلة عند الماوردي هي: "توسط محمود بين رذيلتين مذمومتين"²¹³ وهي تضعه مع أرسطو في نفس المأزق، على الرغم من إتيانه بكثير من الأمثلة التي تؤكد صحة نظرية أرسطو التي يعتنقها، فالعقل واسطة بين الدهاء والغباء، والحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التقدير والتبذير والشجاعة واسطة بين الجبن والتهور، والحياء واسطة بين القحة والحرص، والسكينة واسطة بين السخط وضعف الغضب، والحلم واسطة بين إفراط الغضب ومهانة النفس، والعفة واسطة بين الشره وضعف الشهوة.²¹⁴

²¹¹ الأصفهاني (2007)، ص: 90

²¹² الماوردي (2013)، ص: 41

²¹³ الماوردي (1981)، ص: 17

²¹⁴ الماوردي (1981)، ص: 18

على الرغم من ذلك، تبقى هذه النظرية معلولة بعدم انطباقها على جميع الفضائل، ف (العدل) الذي اعتبره الماوردي نفسه آخر الفضائل، لا تنطبق عليه هذه النظرية البتة، لأنه ليس وسطاً بين رذيلتين وإنما هو عكس رذيلة (الظلم)، وكذلك الصدق والأمانة والإيثار. ومع ذلك لا يؤثر ضعف هذه النظرية على أهمية فلسفة الفضيلة عند الماوردي.

أول الفضائل -حسب تصنيف الماوردي- العقل وآخرها العدل؛ لأنّ العقل أصل الفضائل بحدوثها عنه وتبديرها به؛ فلذلك كان أولها، والعدل نتيجة الفضائل لأنها مقدره به، وأول الرذائل الحمق وآخرها الجهل.²¹⁵ وهو بذلك يتوافق مع أفلاطون الذي يعدّ الحكمة أولى الفضائل والعدل آخرها، ولكن بالنسبة للرذائل فالماوردي لم يجعل الظلم آخرها قياساً على ترتيب الفضائل.

يتناول الماوردي الفضائل بتفاصيلها في باب "أدب النفس" حيث يطرح تصنيفين للفضائل، (أدب المواضعة والاصطلاح) و (أدب الرياضة والاستصلاح)، فأما أدب المواضعة والاصطلاح: فيؤخذ تقليداً على ما استقرّ عليه اصطلاح العقلاء، وليس لاصطلاحهم على وضعه تعليل مستتبّ ولا لاتفاقهم على استحسانه دليل موجب، كاصطلاحهم على مواضعات الخطاب واتفاقهم على هيئات اللباس، من طوله أو قصره ووسعته أو ضيقه. وأما أدب الرياضة والاستصلاح: فهو ما كان محمولاً على حالٍ لا يجوز في العقل أن تكون بخلافها، ولا أن يختلف العقلاء في صلاحها وفسادها، وما كان كذلك فتعليله بالعقل مستتبّ، ووضوح صحته بالدليل مرتبط.²¹⁶

هذا التصنيف للفضائل أشبه ما يكون بما طرحه لورانس كولبرج Lawrence Kohlberg المتوفى سنة 1987م²¹⁷ في نظريته الشهيرة عن التطور الأخلاقي، التي تظهر على الشكل الآتي:

²¹⁵ المرجع السابق ص: 12-17

²¹⁶ الماوردي (2013)، ص: 371

²¹⁷ لورنس كولبرج: (1987) عالم نفس أمريكي اشتهر بنظريته حول مراحل التطور الأخلاقي، شغل منصب أستاذ في قسم علم النفس في جامعة شيكاغو وكلية الدراسات العليا للتربية في جامعة هارفارد. (Wikipedia. Lawrence Kohlberg)

المستوى الأول: قبل التقليدي يتم فيها تحديد الخير من الشر بناء على النتائج المادية كالمتعة والألم التي

يؤدي إليها الفعل.

المستوى الثاني: التقليدي ينظر إلى توقعات وآمال عائلة الفرد أو جماعته أو أمته باعتبارها ذات قيمة في

حد ذاتها، تتطلب الحفاظ عليها والتمسك بها، بغض النظر عن النتائج المنظورة أو المباشرة.

المستوى الثالث: المستوى بعد التقليدي أو مستوى المبادئ يضمن هذا المستوى جهداً واضحاً لتحديد القيم

والمبادئ الأخلاقية التي يمكن تطبيقها عملياً، بغض النظر عن سلطة الجماعات والأفراد المتمسكين بهذه المبادئ،

وبصرف النظر عن اندماج الأفراد وارتباطهم بهذه الجماعات.²¹⁸

فالمستوى الثاني (التقليدي) عند كولبرج يمكن تأصيله بأدب المواضعة والاصطلاح عند الماوردي، حيث

تتبع قوة المبدأ من كونه تقليداً عرفياً تواضع عليه المجتمع.

أما المستوى الثالث (مستوى المبادئ) فهو الصورة الحديثة لأدب الرياضة والاستصلاح؛ حيث تتبع قوة

المبدأ من كونه قناعة واعتقاد ذاتي عند الإنسان بغض النظر عن العرف والتقليد والمتعة.

ولكن الفرق بين الماوردي وكولبرج، أن الماوردي لا يرى أن الأخلاق التقليدية (أدب المواضعة والاصطلاح)

أدنى رتبة من أخلاق المبادئ (أدب الرياضة والاستصلاح) كما يرى كولبرج، وأحسب السبب وراء ذلك أن الماوردي

يركّز على العرف الصحيح وليس على الفاسد، أي الأخلاق العرفية التي تتوافق مع الشريعة الإسلامية؛ وبالفعل

كانت الأخلاق التي ضمنها في (أدب المواضعة) هي أخلاق شرعية أصبحت عادات في المجتمع ولا يحتاج فيها

إلى تعليل.

ولكن عندما يكون مصدر الأخلاق ليس سماوياً ترى كثيراً من الأخلاق السيئة التي أصبحت أعرافاً

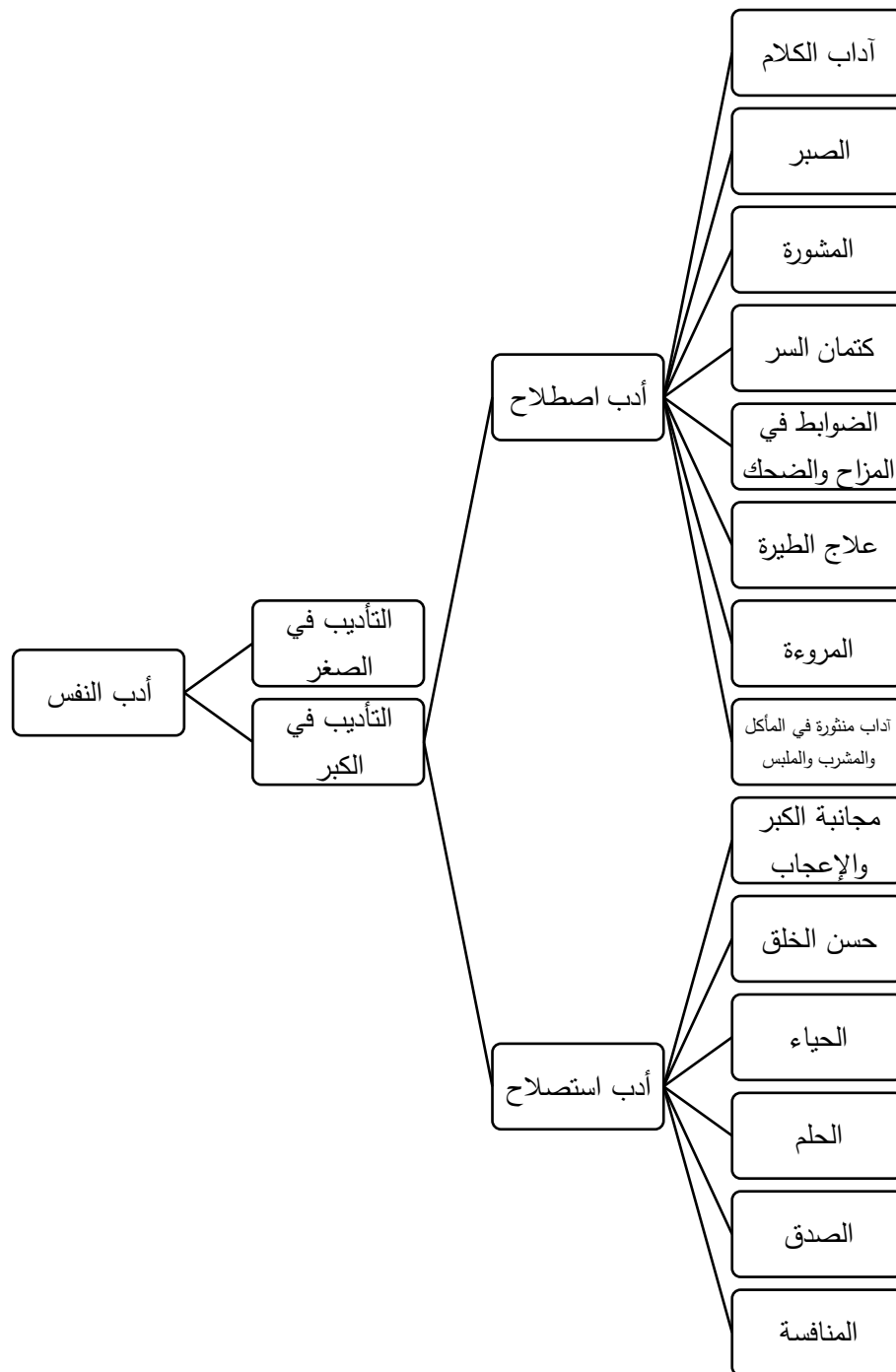
وتقليدات، على الرغم من أنها غير معلة عقلياً ولا يمكن عدّها مبدأً يعتمد عليه؛ هذا ما جعل كولبرج يصنّف

الأخلاق التقليدية في المستوى الذي يسبق الأخلاق المبدئية.

كما أن كولبرج يختلف عن الماوردي بتصنيفه الأكثر واقعية، فعندما يتخلّق الإنسان بخُلُقٍ حسن بدافع تحقيق مصلحته الشخصية، يكون في أدنى المستويات الأخلاقية، فهو في المستوى قبل التقليدي من التطور الأخلاقي عند كولبرج. وإذا تخلّق بخُلُقٍ حسن بدافع الخوف من عدم القبول في المجتمع فهو في المستوى التقليدي، أما إذا تخلّق بخُلُقٍ نابع من مبدأ واعتقاد فهو في المستوى ما بعد التقليدي، الذي لا يتأثر بالمصلحة الشخصية ولا بآراء المجتمع، وإنما هو نابع عن اعتقاد راسخ وإيمان عميق.

أما الماوردي فمنظومته الأخلاقية في هذا التصنيف هي معرفية أكثر منها وجودية؛ أي لا يركّز على التطبيق العملي الإنساني لهذا التصنيف كما فعل كولبرج، وإنما على الناحية الفلسفية المعرفية، فيقسّم الفضائل قسمين، قسم اصطلاحيّ اتفق الناس على فضيلة الفضائل التي تتطوي تحته، دون إثبات عقلي. وقسم استصلاحيّ يمكن تعليل فضيلة الفضائل التي تتطوي تحته بالمنطق.

يوضّح المخطط الآتي تصنيف الفضائل عند الماوردي وفقاً لأدب الاصطلاح وأدب الاستصلاح.



مخطط توضيحي لتصنيف الفضائل عند الماوردي الشكل (3)

ففي (الكلام والصمت) الذي يمثل الفصل الأول من أدب الاصطلاح، يتناول الماوردي شروط الكلام التي

لا يسلم المتكلم من الزلل إلا بها، وهي أربعة:

1- أن يكون الكلام لداع يدعو إليه؛ إما في اجتلاب نفع، أو دفع ضرر.

2- أن يأتي به في موضعه.

3- أن يقتصر منه على قدر حاجته.

4- أن يتخير اللفظ الذي يتكلم به.²¹⁹

فعلى سبيل المثال، إذا أتى إنسان بالكلام في غير موضعه، لم يتمثل الفضيلة التي تواضع عليها المجتمع، ولكنه لم يتجاوز فضيلة لا يجوز في العقل مخالفتها، لأن هذه المعايير من أدب المواضعة والاصطلاح وليست من أدب الرياضة والاستصلاح، حيث كان من الممكن ألا يتواضع العقلاء على أن الكلام في غير موضعه مذموم. ولكن ما الفرق مثلاً بين (الصبر) باعتباره واحداً من آداب الاصطلاح، وبين (الحلم) باعتباره واحداً من آداب الاستصلاح؟

الحلم هو ضبط النفس عن هيجان الغضب، وهذا يكون لأسباب باعثة، مثل الرأفة بالجهال، والترفع عن السباب وغيرها.²²⁰ فالحلم يكون عند القدرة على العدو، أما الصبر فهو ضد الجزع، ويكون عند الملمات والنوازل، وله عدة أقسام، منها الصبر على امتثال ما أمر الله تعالى به، والانتهاز عما نهى الله تعالى عنه. والصبر على المصائب التي تورث حزناً، والصبر فيما يخشى حدوثه من رهبة يخافها.²²¹

ولكن لم جعل (الحلم) من آداب الاستصلاح، و(الصبر) من آداب الاصطلاح؟ أين الدليل والتعليل العقلي في خلق الحلم، على كونه من آداب الاستصلاح؟

في الحقيقة، لم أجد جواباً لهذا السؤال -للأسف- ولا يعدّ هذا جزءاً بوجود خلل في فلسفة الماوردي للفضائل، وإنما ربّما يكون خلل في طريقة التحليل، فاكتشاف هذا الأمر ليس بالأمر السهل، ربما يمكن اكتشاف هذه المسألة لاحقاً، وربما يسبق إليها باحثون آخرون.

²¹⁹ الماوردي (2013)، ص: 443

²²⁰ المرجع السابق ص: 402-403

²²¹ المرجع السابق ص: 461-465

مع العلم أنّ هذا الأمر ينطبق على جميع الفضائل التي وضعها الماورديّ في هذا التصنيف، وليس على (الصبر) و(الحلم) فحسب.

ولكنّ الأمر الذي يثير الشك، هو أنّ هذه المسألة تزعزع أشعريّة الماورديّ في مسألة التحسين والتقييح، حيث ظهر سابقاً أنّ الماورديّ يقرّ بأن الشرع هو المحدّد للخُلُق الحسن والخُلُق القبيح، ولكنّ تصنيفه هذا يخرق هذا الإقرار، لأن آداب الاستصلاح -عنده- ثابتةٌ التعليل العقليّ.

إنّ الحلقة المفقودة في فلسفة الماورديّ للفضائل، هي عدم تحديده لماهيّة الدليل والتعليل العقلي الذي يدعيه، بالإضافة إلى عدم وضوح هذا المنهج في الفضائل التي أدرجها ضمن هذا الصنف.

وإن قيل: إنّ الدليل العقليّ لا يحتاج إلى شرح ولا توضيح، لأنه يمثّل قواعد المنطق. قلنا: يمكن قبول ذلك في غير المسائل الأخلاقيّة؛ لأن المسائل الأخلاقيّة من الصعب جداً عقلنتها، إن لم يكن ذلك مستحيلاً. فهي ليست قوانين منطقية مغروسة في النفوس، مثل نفي اجتماع النقيضين، وليست ظواهر واقعيّة، يمكن إثباتها بالحواس والتجربة، مثل إثبات دوران الأرض حول الشمس. فكيف يمكن للعقل -مثلاً- أن يثبت صحة فضيلة العفو، أو فضيلة الإيثار، أو فضيلة الحلم؟!

فلسفة الفضيلة عند الأصفهانيّ

يخرج الأصفهانيّ الفضائل كعجينة متماسكة أخلاقيّة إسلاميّة، محدّداً درجاتها وأنواعها والقيمة المحوريّة لها.

درجات الفضائل

الإنسان يكمل في الفضيلة بأربع درجات: اثنتين في الاعتقاد؛ واثنتين في العمل.

الدرجة الأولى في الاعتقاد: اعتقاد الجميل؛ والجميل هنا بمعنى الحقيقي والصحيح؛ لأنَّ الأصفهاني يقول في الدرجة الأولى من الدرجات الاعتقاديّة في الانتكاس: "أن لا يعتد شيئاً من العلوم الحقيقيّة فيبقى عنها غفلاً"²²² فبحسب مفهوم المخالفة يكون الجميل هو الحقيقي والصحيح. ووجود الله تعالى هو الحقيقة الأوضح والأجمل، التي ينبغي الإيمان بها وإلى هذا أشار الدكتور محمد عبد الله دراز.²²³

الدرجة الثانية من الاعتقاد: أن يجعل اعتقاده عن براهين واضحة وأدلة قاطعة، لا عن شبهات واهية، وقناعات متداعية. فما يجعل الاعتقاد حقيقياً هو البراهين والأدلة، أما بدونها فلا يغدو سوى تعصّب وتزمت.

أما درجات العمل، فالدرجة الأولى منها هي: أن يترك العادات السيئة فيجعلها بحيث ييغضها فبتجنب الرذيلة يتوصل إلى الفضيلة، والدرجة الثانية من العمل هي: أن يتعود العادات الحسنة فيطبّقها ويتنعم بها.²²⁴

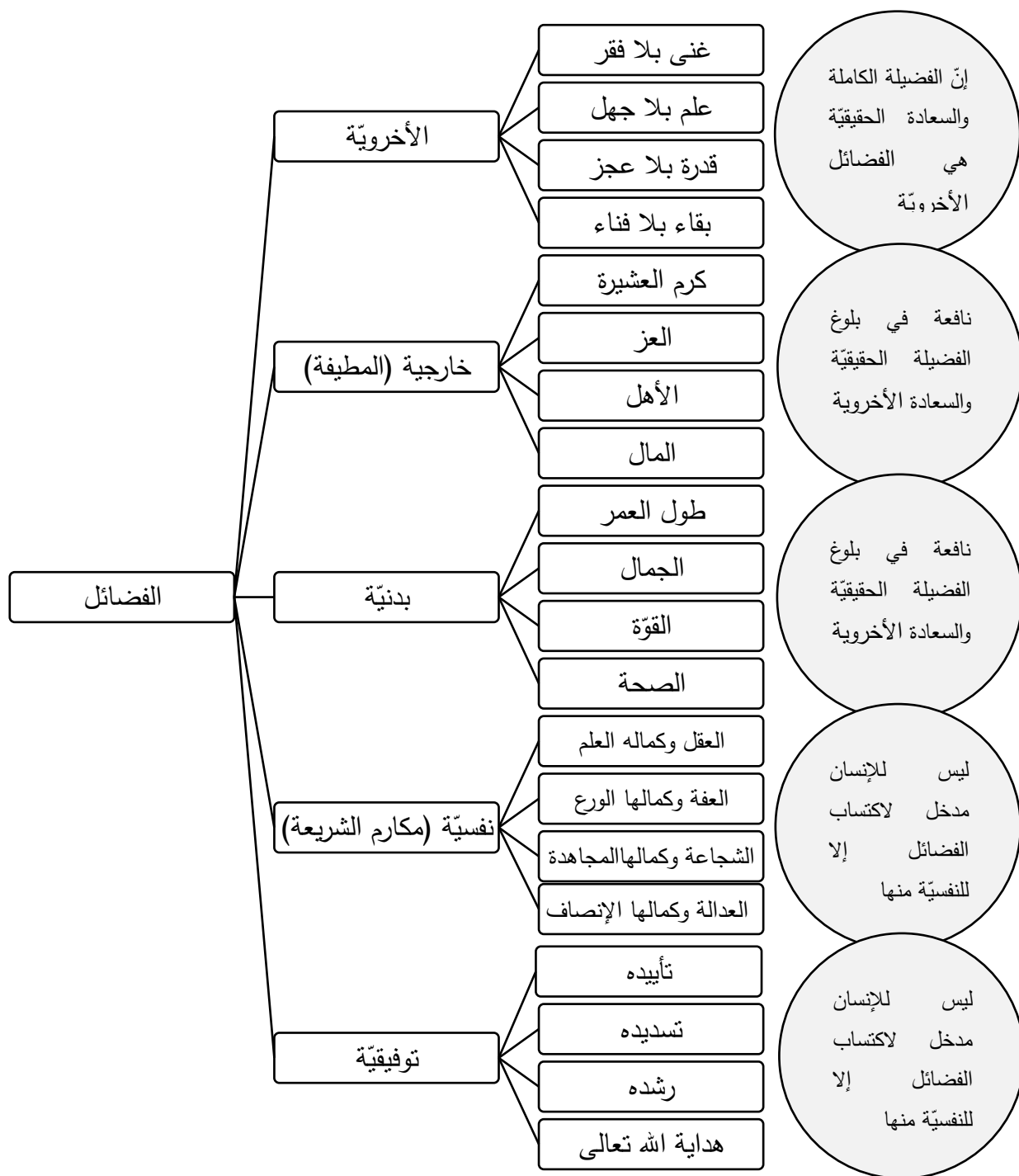
أنواع الفضائل

يمثل المخطط الآتي المنهجية التي اتّبعتها الأصفهاني في تناوله للفضائل.

²²² الأصفهاني (2007)، ص: 101

²²³ دراز (د.ت)، ص: 763

²²⁴ الأصفهاني (2007)، ص: 101



مخطط توضيحي لتصنيف الفضائل عند الأصفهانيّ الشكل (4)

تبيّن أن أنواع الفضائل عند الأصفهاني خمسة: أخروية، ونفسية، وبدنية، وخارجية، وتوفيقية، أما الفضيلة الكاملة والسعادة الحقيقية هي الخيرات الأخروية، وما عداها فتسميته بذلك إما لكونه معاوناً في بلوغ ذلك، أو نافعاً فيه. فكل ما أعان على خير وسعادة فهو خير وسعادة.²²⁵

يُلاحظ من هذا المخطط، أنّ الفضائل الجوهرية في حياة الإنسان هي (الفضائل النفسية)؛ حيث يمكن للإنسان كسبها، بينما يصعب عليه ذلك في الفضائل البدنية والخارجية والتوفيقية والأخروية، فهو لم يختَر شكله ولا جنسه ولا عائلته ولا غناه وفقره، فأثر الكسب في هذه الأنواع من الفضائل محدوداً، حيث يمكن للبدين أن يمارس الرياضة والحمية لينقص من وزنه، ويمكن للفقير أن يعمل بجهد أكبر فيحصل على المال.

جميع هذه الفضائل تؤثر في بعضها بعضاً، فمن وُلِدَ في أسرة فقيرة ونشأ فقيراً، لم يتمكن من التخلّق بخلق الكرم، ومن خُلِقَ وسيماً وغنياً صعب عليه التخلّق بالتواضع.

تتلازم الفضائل النفسية مع بعضها البعض، ففضيلة العقل وسيلة إلى العفة والشجاعة والعدالة، فإنّ العقل يعقل صاحبه عن الإقدام على ما يورث مذمة، ويحمّله على الإقدام على المخاوف التي تورثه محمّدة، وعلى أن يسمح بفضل ما في يده لمن يحتاج إليه، وأن يبذل لكل ذي حق حقه؛ وذلك هو العفة والشجاعة والجود والعدالة، وهذه الفضائل إذا حصلت حصل بها الإنسانية والحرية والكرم، لأنّ التخلّق بالفضائل يعطي للإنسان قيمته العقلية النفسية التي خلق من أجلها، والحرية الحقيقية هي الشجاعة التي تحرّر الإنسان من نفسه وهواه، وعلى ذلك يقوم الإسلام والإيمان والتقوى والإخلاص.²²⁶

²²⁵ الأصفهاني (2007)، ص: 107.

²²⁶ المرجع السابق ص: 122-123.

• العقل

• العفة والشجاعة والعدالة

• الإنسانيّة والحرية والكرم

مخطط توضيحيّ لتلازم مكارم الشريعة عند الأصفهانيّ الشكل (5)

تعدّ الفضائل النفسية (العقل والعفة والشجاعة والعدالة) أساسيات في مكارم الشريعة عند الأصفهانيّ، حيث يؤكد أن مبدأ مكارم الشريعة هو طهارة النفس باستعمال التعلّم، واستعمال العفة والصبر والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان. فبالتعلّم يتوصّل الإنسان إلى الحكمة، وبالعفة يتوصل إلى الجود، وبالصبر تدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة تصحح الأفعال. ومن حصل له ذلك فقد تذرّع المكرمة المعنية بقوله تعالى: {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} (الحجرات:13) وصلح لخلافة الله تعالى.²²⁷

فمن الواضح أن القيمة المحوريّة للمكارم عند الأصفهانيّ هي (التقوى)، وهي قيمة إسلاميّة بامتياز، فالتقوى هي العلم وتحريّ الأفعال المحمودّة.²²⁸

قام الأصفهانيّ بدمج يوناني إسلامي للفضائل ببراعة شديدة، أي استفاد من التراث اليوناني بما يخدم الهدف الإسلامي؛ حيث أكد أن الفضيلة الحقيقية هي الآخرة، وأن الفضائل التوفيقيّة هي الأساس الذي يسير كل

²²⁷ الأصفهانيّ (2007)، ص: 84-85

²²⁸ المرجع السابق ص: 118

الفضائل الأخرى؛ حيث كان التصميم الأفلاطوني للفضائل (العقل والعفة والشجاعة والعدالة) حاضراً في فلسفته بوضوح شديد، كما حاول توضيح التلازم بين أجزائه مع بعضها ومع الفضائل الإسلامية عموماً.

فضيلة الحرية

يعدّ الأصفهانيّ (الإنسانيّة والحرية والكرم) من الفضائل الناتجة عن (العقل والعفة والشجاعة والعدالة)، وهذا أمر ممكن؛ فالإنسانيّة والكرم قيم سامية لا يمتلكها الإنسان إلا بعد تخلّقه بالحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. ولكن يبدو الأمر مختلفاً بالنسبة للحرية؛ إذ الإرادة الحرة هي أساس الأخلاق؛ فلا يمكن إطلاق صفة الخطأ أو الصواب على فعل ما لم يكن صاحبه حراً مختاراً. ولا يمكننا أن نشك بإيمان الأصفهانيّ والماورديّ بمثل هذه الفكرة، فالحرية أساس المسؤولية، وعلى وجود المسؤولية يترتب الجزاء، وسيتم مناقشة هذه النقطة بشكل تفصيلي في الفصل الثالث.

ولكن يُلاحظ أنّ الحرية عند الأصفهانيّ من الفضائل النهائية التي نتجت عن الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، فمن المؤكد أن فضيلة الحرية هذه ليست هي الحرية التي تُبنى على أساسها الأخلاق، وإنما لفضيلة الحرية هنا معنى آخر.

الحرية هنا بمعنى التحرّر من قيد الهوى، وهي بهذا المعنى تدخل بالإطار الصوفي وليس الكلامي، فالمتكلمون يتناولون قضية الحرية في إطار دراساتهم العقديّة، ووفقاً لمتطلبات عصرهم المزدهم بالصراعات السياسية والفكرية؛ ومن هنا فقد درس المتكلمون موضوع حرية الإنسان ضمن عقيدة القضاء والقدر، وتوسعوا في بحث الفعل الإنساني، والعلاقة الجدلية بين الجبر والاختيار. أما الصوفيّة فقد بحثوا مفهوم الحرية بحثاً منضبطاً بضوابط الأدب مع الله تعالى والمقتضية لتمام الخضوع له، فكانت الحرية الصوفيّة حرية روحانيّة، وأخلاقيّة، تهدف إلى السيطرة

على النوازع النفسية، وتطويعها ليكون هوى النفس تبعاً لأمر الله تعالى ونهيه،²²⁹ وبهذا تصبح حقيقة الحرية في كمال العبودية.²³⁰

المطلب الثالث: الأخلاق والدين

لا تزال العلاقة بين الدين والأخلاق تثير الجدل إلى يومنا هذا، ولكن في الإسلام التداخل محتوم بينهما دون خلاف أو جدال، مع اختلاف في مدى هذا التداخل وكيفية.

أفرد الماوردي باباً خاصاً في تناول (أدب الدين)، ولم يكن هذا الباب مخصصاً لأخلاق العبودية كما يُظنّ، وإنما لُحمة متكاملة ومنسجمة في توصيف الدين من الزاوية الأخلاقية، يمكن للقارئ سبر أغوار هذا الباب من خلال السطور القادمة التي حاولت استخلاص الأفكار وتصنيفها.

أدب الدين عند الماوردي.

لم يأتِ الدين للدعوة إلى الأخلاق إلا وهو مبنيٌّ عليها، فيأمر بالرحمة وهو رحيماً بأتباعه، وينهى عن الضرر ولا يضرّ بأتباعه ولا يرهقهم، بل يسعى لإسعادهم ونفعهم في الدنيا والآخرة، حيث تعدّ السعادة والمنفعة الغاية القصوى للإنسان، وقد جاء الدين لتحقيقها من خلال الشرع الذي يمكن مطبقه من الوصول إلى الحياة الأفضل لهم في دنياهم وآخرتهم.

هذا ما يدور حوله باب (أدب الدين) عموماً، ولفهم أعمق حول منهجية الفكر الماوردي في الأخلاق، تمّ تتبع جزئيات هذا الباب بهدف الوصول إلى القواعد التي قامت عليه، وهي على الشكل الآتي:

الحكمة في الدين

لأنّ الحكيم الرحيم هو واضع الدين، فالشريعة رحمةٌ كلها عدلٌ كلها، فتبرز هذه الحكمة مثلاً من خلال التنوع في جهات التكليف "وجعل ما كلفهم ثلاثة أقسام: قسماً أمرهم باعتقاده، وقسماً أمرهم بفعله، وقسماً أمرهم

²²⁹ سالم (2021)، ص: 631

²³⁰ القشيري (د.ت)، ص: 371-372

بالكف عنه؛ ليكون اختلاف جهات التكليف أبعد على قبوله، وأعون على فعله؛ حكمة منه ولطفاً.²³¹ كما تبرز الحكمة واللفظ في عدم وجوب الكمال في الطاعات: "ومن لطيف حكمته أن جعل لكل عبادة حالتين: حالة كمال، وحالة جواز؛ رفقا منه بخلقه لما سبق في علمه: أن فيهم العجل المبادر، والبطيء المتثاقل، ومن لا صبر له على أداء الأكمل؛ ليكون ما أخل به من هيئات عبادته غير قادح في فرض، ولا مانع من أجر؛ فكان ذلك من نعمه علينا، وحسن نظره لنا"²³²

الحكمة من الدين

وهي قسمان:

الأول: دراسة حكمة كل جزء من أجزاء الدين على حدة، كأن تبحث عن حكمة الصلاة أو الصيام أو الجهاد، وقد سبق تفصيلها في مقاصد الشريعة، فمثلاً في أداء الزكاة تمريناً للنفس على السماحة المحمودة ومجانبة الشح المذموم؛ لأن السماحة تبعث على أداء الحقوق، والشح يصد عنها. وقد كان الحج آخر الفروض لأنه يجمع عملاً على بدن، وحقاً في مال فجعل فرضه بعد استقرار فروض الأبدان (الصلاة والصيام) وفروض الأموال (الزكاة).²³³

الثاني: دراسة حكمة الدين بوصفه كلاً جامعاً حيث نبحت عن الحكمة الكلية الجامعة التي تربط كل أجزاء الدين فنعرض الدين كلاً جامعاً مرتبطاً بعباده ببعض في إطار شرح يظهر وحدته الجامعة الحكيمة، ويفسر الحكمة التي جمع الله بها أجزاءه في كل واحد،²³⁴ فجعل الأمر باجتناب المحرمات ثلاثة أقسام: قسماً لإحياء نفوس الناس وصلاح أبدانهم؛ كنهيه عن القتل وأكل الخبائث والسموم وشرب الخمر المؤدية إلى فساد العقل وزواله.

²³¹ الماوردي (2013)، ص: 148.

²³² الماوردي (2013)، ص: 150.

²³³ المرجع السابق ص: 152-153.

²³⁴ خان (1971)، ص: 42.

وقسماً لائتلافهم وصلاح ذات بينهم؛ كنهيه عن الغضب والغلبة والظلم والسرف المفضي إلى القطيعة والبغضاء.
وقسماً لحفظ أنسابهم وتعظيم محارمهم؛ كنهيه عن الزنا ونكاح ذوات المحارم.²³⁵

الحكمة مع الدين

يقوم الجزء الأكبر من باب (أدب الدين) بتوضيح أحوال الإنسان مع الدين، وتحديد العلاقة الحكيمة والصحيحة معه.

أحوال الناس فيما أمروا به ونهوا عنه من فعل الطاعات واجتناب المعاصي، وأحوال الإنسان فيما كلف من عبادته: أن يستوفيها من غير تقصير فيها ولا زيادة عليها، أو أن يقصر فيها، أو أن يزيد عليها، ويحل كل حالة ويأتي بالأدلة ويرجح الأخيرة منها على أن تدوم ولو كانت قليلة.²³⁶

أما الإنسان مع رياضة النفس فله ثلاثة أحوال، وكلها مطلوبة لتحقيق الرياضة جدواها: الابتعاد عن الدنيا، وأن تصدق نفسك فيما منحتك من رغائبها، وأن تكشف لنفسك حال أجلك وتصرفها عن غرور أملك. وبتطبيق الإنسان لكل حال من هذه الأحوال يحصل على عددٍ من الخلال التي ذكرها بتفاصيلها الإمام الماوردي في هذا الباب.

من الواضح للقارئ أن الجزء الأخير يتعلّق بعلم (التصوّف)، وقد بيّن البحث في الفقرات السابقة أن محتوى (أدب الدين) عموماً يدخل في (مقاصد الشريعة). وتعلّق علم الأخلاق بهذه العلوم وبغيرها أمرٌ طبيعيٌّ جداً.

دمج الدين مع الأخلاق عند الأصفهاني

ربّما لم يفرد الأصفهاني باباً خاصاً لأدب الدين كما فعل الماوردي، ولكنّه استطاع أن يقدّم فلسفة أخلاقيّة فريدة من نوعها؛ من حيث الإخراج الديني عموماً والإسلامي بوجه خاص. يستطيع أي باحث في فلسفة هذا العلامة أن يقول إنّ الأخلاق لا يمكن فلسفتها ولا بناؤها الحقيقيّ إلا على الدين.

²³⁵ الماوردي (2013)، ص: 149.

²³⁶ المرجع السابق ص: 160-165.

الفقرات الآتية ستثبت صحة تلك الادعاءات وإن كانت قد ثبتت عموماً في مبحث الفضائل.

العواقبية الأخروية

تعتمد النظرية العواقبية على تحكيم العواقب في اختيار الصواب من الخطأ، والتصرف الأخلاقي من غير الأخلاقي؛ حيث تبين التجربة العاقبة لكل فعل، فإن كانت العاقبة نافعة أو بالأحرى غير مضرّة، فالسلوك أخلاقي. وإن كانت العاقبة مضرّة، فالسلوك غير أخلاقي. على هذا تقوم نفعيّة بينثام وستيورات ميل.

بينما العواقبية عند الأصفهانّي شاملة وبعيدة المدى وليست قاصرة على العواقب المؤقتة، لأنّ من شأن العقل أن يرى ويختار أبداً الأفضل والأصلح في العواقب، وإن كان على النفس في المبدأ مشقة، أما الهوى فهو على الضد من ذلك؛ فإنّه يؤثر ما يدفع به المؤذي في الوقت الآتي وإن كان يعقب مضرّة من غير نظر منه في العواقب²³⁷.

إنّ السعادة الأخروية هي الغاية القصوى والعاقبة الحسنة التي ينبغي لكل عاقل أن يسعى إليها: "وأفضل ذوي الإرادة والاختيار الناظر في العواقب وهو الإنسان، فيعلم أن النظر في العواقب من خاصية الإنسان، وإنّه لم يجعل تعالى هذه الخاصية له إلا لأمر جعله له في العقبي، وإلا كان وجود هذه القوة فيه باطلاً، فلو لم يكن للإنسان عاقبة ينتهي إليها غير هذه الحياة الخسيسة المملوءة نصباً وهمّاً وحزناً، ولا يكون بعده حال مغبوبة، لكان أخس البهائم أحسن حالاً من الإنسان."²³⁸

فضيلة الموت

يلعب الموت والحياة الآخرة دور البطولة في منظومة الفضائل الأصفهانّيّة، وذلك لما تتمنّع به هذه المنظومة من الواقعية والشمولية في مراعاة النشاطين والسعادتين.

²³⁷ الأصفهانّي (2007)، ص: 92.

²³⁸ الأصفهانّي (1901)، ص: 107.

يجد الأصفهاني في الموت فضيلة للإنسان، فهو كمال لإنسانيته التي بدأت بإيمانه وتخلقه بالفضائل: "من شرط كمال الإنسان مفارقة هيكله ولولا هذا الموت لم يكمل الإنسان، فالموت إذاً ضروري في كمال الإنسانية"²³⁹

درجات الارتقاء في الأخلاق

تعتبر درجات الارتقاء في الفضائل التي يضعها الأصفهاني نموذجاً على منهجه الصوفي بناء الأخلاق، حيث يقدّمها على الشكل الآتي:

- أن يرتدع الإنسان عن المآثم ويهجرها، ويندم عليها، ويعزم على ترك معاودتها، وهذه درجة **التائبين**.
- أن يقوم بالعبادات الموظفة عليه، ويسارع فيها بقدر وسعه، وذلك درجة **الصالحين**.
- أن يتحرّى بعلمه الحقيقي تعاطي الحسنات من غير تلقّيت منه إلى المحظورات بمجاهدة هواه، وإماتته شهواته، وذلك منزلة **الشهداء**.
- أن يكون مع هذه الأحوال المتقدمة يرضى ظاهراً وباطناً بقضاء الله وقدره، ويعلم أن الله تعالى أولى به من نفسه، وذلك درجة **الصديقين**.²⁴⁰

المطلب الرابع: الأخلاق والمجتمع

يسمّي الماوردي الباب الذي يتناول فيه هذه الموضوعات (أدب الدنيا)، حيث له في هذا الباب نتائج مميّز لا يقلّ شأناً عن باب (أدب الدين)، ولكّنه حظي باهتمام المفكرين والباحثين والقراء كما لم يحظَ فكر من قبل.

يظهر في هذا الباب التوازن في الفكر الماوردي بين الدين والدنيا، فلمّا كانت الدنيا جزءاً من حياة الإنسان ووسيلة لوصوله إلى الآخرة وجب العمل على إصلاحها بأسس دينية اعتقادية وسياسية وأخلاقية واقتصادية²⁴¹، وهذا الإصلاح معتبر من وجهين: ما ينتظم به أمور جملتها، وما يصلح به حال كل واحد من أهلها.²⁴²

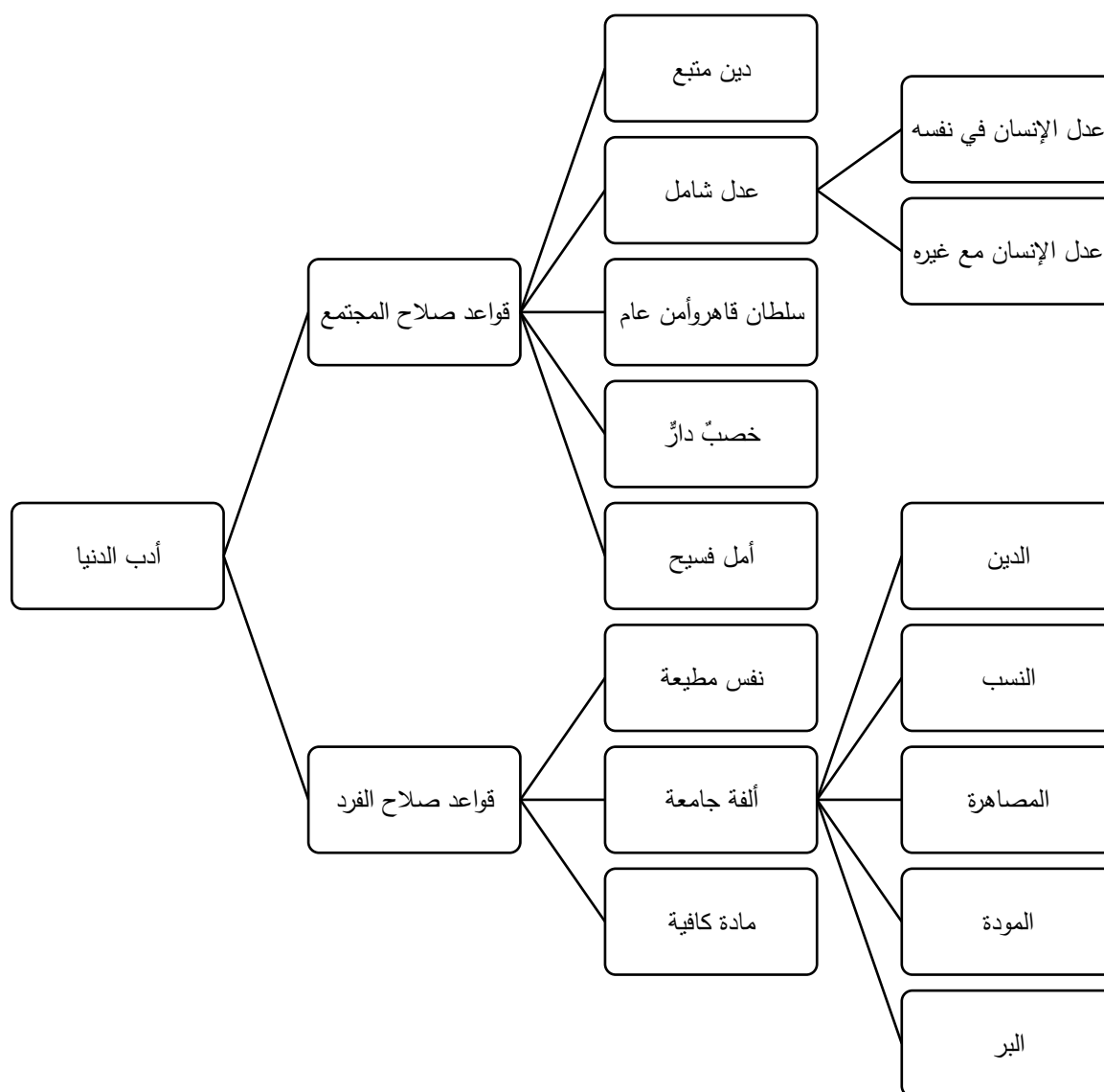
²³⁹ الأصفهاني (1901)، ص: 109.

²⁴⁰ الأصفهاني (2007)، ص: 125.

²⁴¹ عواد (د.ت)، ج 4 ص: 254.

²⁴² الماوردي (2013)، ص: 215.

يمثل المخطط الآتي (أدب الدنيا) عند الماوردي.



مخطط توضيحيّ لأدب الدنيا عند الماورديّ الشكل (6)

وقد أطلق صلاح الدين الناهي على باب (أدب الدنيا) الذي وضعه الماوردي مصطلح (توازن المصالح)²⁴³

وقوام هذا الصلاح في الدنيا هو التوازن بين مصلحة كل فرد ومصلحة المجموع، فإن اختل هذا التوازن فلا خير في الدنيا، لما يعقب ذلك من صراع على المصالح، فإن العقل يقضي بآلا تتأفر في حقيقة الأمر بين مصلحة الفرد وبين مصلحة الجماعة، فإن مصلحة كل واحد من آحادها إذا تحققت على أحسن وجه كانت منظومة متجانسة من مصلحة المجتمع.²⁴⁴

يبدأ صلاح الفرد في الرياضة على الفضائل التي تم ذكرها سابقاً، أما صلاح المجتمع فيبدأ بالعلاقات الاجتماعية مع الآخرين من أسرة وأقرباء وأصدقاء وينتهي بعلاقة الدولة مع الأفراد.

المطلب الخامس: مقاصد خلق الإنسان

الإنسان محور هذا العالم، هو المسؤول عن عمارة الأرض وصلاحها إن صلحت، وهو المسؤول عن خرابها وفسادها إن هي فسدت. فهو في هذه الدار بالخيار إما الإفساد وإما الإعمار، لقد حباه سبحانه وتعالى حق الوجود وكرمه على سائر خلقه ونفخ فيه من روحه، فهو مفضل على بقية خلقه، لأنه المقصود في هذا العالم وإيجاد ما عداه لأجله.

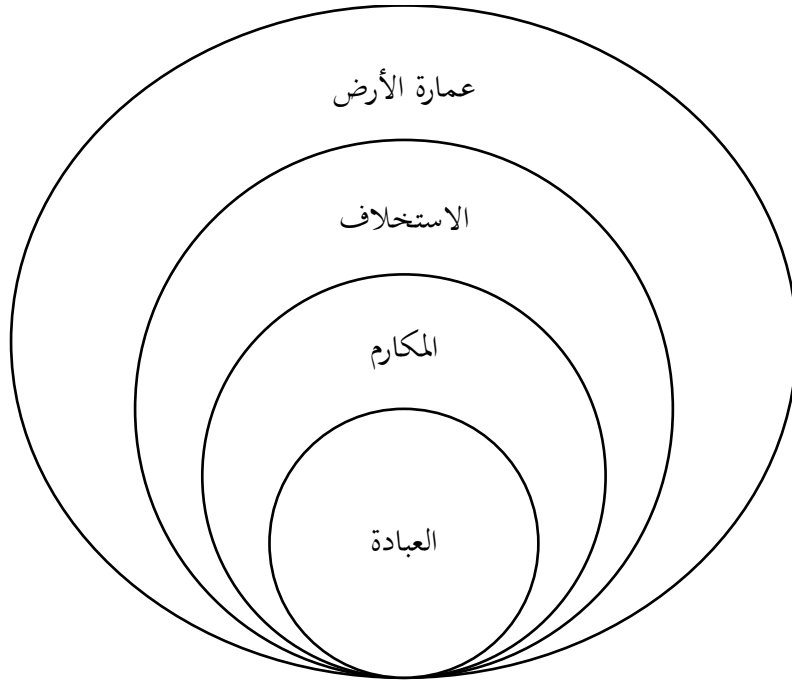
هنا يقوم الأصفهاني بمقارنة الإنسان مع باقي الحيوانات ليثبت أن فضله بما نفخ الله به من روحه، وأن الله يريد له شأن عظيم: "فليس فضله بقوة الجسم فالفيل والبعير أقوى جسماً منه، ولا بطول العمر فالنسر والحية أطول عمراً، ولا بشدة البطش فالأسد والنمر أشد منه بطشاً، بل ذلك بما خصه الله تعالى، وهو المعنى الذي ضمنه فيه والأمر الذي رشحه له، وقد أشار إليه تعالى بقوله: {فَإِذَا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} (الحجر: 29)، ويقول: {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي} (ص: 75).²⁴⁵

²⁴³ الناهي (1994)، ص: 84

²⁴⁴ المرجع السابق ص: 87

²⁴⁵ الأصفهاني (1901)، ص: 37-38

كما جعل الكائنات مسخراتٍ له، وكَرَّمه بالعقل وزَوَّده بالشهوة، فإِما أن يوجَّه الشهوة بنور العقل فيرقى فوق الملائكة، وإِما أن يطلق لشهوته العنان غير مبالٍ بالعقل فينزل عن مستوى البهائم، فإن كان عقله قائده، وتذرع بمكارم الشريعة فقد استحقَّ الغرض الذي خُلِق من أجله. عبادته تعالى وخلافته وعمارة أرضه²⁴⁶.



مخطط توضيحي لمقاصد الخالق من خلق الإنسان عند الأصفهانيّ الشكل (7)

مقاصد الخالق من خلق الإنسان عند الأصفهانيّ:

- عبادته المذكورة في قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} (الذاريات: 56) وذلك هو الامتثال للباري عزَّوجلَّ في أوامره ونواهيه.
- خلافته المذكورة في قوله تعالى: {وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرْ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} (الأعراف: 129) وغيرها من الآيات؛ وذلك هو الاقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة.

²⁴⁶ الأصفهانيّ (1901)، ص: 39.

- عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: {وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} (هود: 61)؛ وهي القيام بما فيه صلاح حياة الناس ومعيشتهم، والإنسان الواحد من حيث إنه لم يكف أمر معاشه بانفراده في مأكله وملبسه ومسكنه، ولم يكن له سبيل إلى ثباته في الدنيا إلا بما يسد جوعته، ويستر عورته.

إن محور الفلسفة الأخلاقية عند الأصفيهاني هو الإنسان، أما عند الماورديّ فمحور فلسفته الأخلاقية هو المجتمع.

المرأة في فلسفة الإمامين الأخلاقية

لابدّ من التطرّق لقضية المرأة في فلسفة الإمامين الأخلاقية، فما هو التشخيص الأخلاقي للمرأة وفقاً للماوردي والأصفيهاني؟ وهل نالت دورها في بناء المجتمع أو لا؟

إن المتفحص لحال المرأة في فلسفة الإمامين سينتابه الشك والحيرة، لأنّه سيتفاجأ بما لم يكن في الحساب، وخاصة عندما يلحظ أن الأصفيهانيّ يقوم بتخصيص بعض الفضائل للنساء وعكسها للرجال، فكثير مما يكون فضيلة للمرأة يكون رذيلة للرجل، ومن الفضائل التي ذكرها: البله والبخل والجبن فهذه فضائل للنساء ورذائل للرجال، وعكسها أي الكيس والشجاعة والجود فضائل للرجال ورذائل للنساء.²⁴⁷

ولا أرى أن (البله والبخل والجبن) يصح أن يطلق عليها فضائل أصلاً، فما الفضيلة الكامنة وراء بله المرأة؟ وما الفرق إذن بين المرأة البلهاء والمرأة الحكيمة؟ هل الحكيمة تتصف بالرذيلة والبلهاء تتصف بالفضيلة؟!!! وقس على ذلك البخل والجبن.

ولم يكتفِ الأصفيهانيّ بهذه الفضائل التي وضعها للمرأة، بل إنّه يضيف صفة أخرى، أرى من المهم أن أذكرها بحرفيتها: "ولا يدخل في الحرية والكرم النساء؛ لأنهن مستخدمات، بل مستعبدات؛ ولذلك روي: (لو أمر الله

مخلوقاً بعبادة مخلوق لأمر النساء بعبادة أزواجهن²⁴⁸، والحديث الذي روي في هذا المضمار، قوله صلى الله عليه وسلم: "لو كنت امرأةً أحدًا أن يسجد لأحدٍ، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"²⁵⁰

لا أدري إن كان هذا الكلام مدسوساً إلى كتاب الأصفهاني أو إنّه قوله فعلاً، لأنّه يستبعد تماماً أن يكون هذا القول هو قول صاحب الذريعة والمفردات عليه رحمة الله تعالى.

فهذه النصوص كفيّة بأن تضع الأصفهاني في صفوف أعداء المرأة ومضطهديها، وينضم إليه الماوردي بسبب تأييده قول الحكماء في عدم مشورة المرأة، بسبب عدم راحة عقلها: "لا تشاور إلا الحازم غير الحسود، واللبيب غير الحقود، وإياك ومشاورة النساء؛ فإن رأيهن إلى الأفن، وعزمهن إلى الوهن"²⁵¹ وهذا الأمر مناقض لفعل النبي صلى الله عليه وسلم في استشارة أم سلمة رضي الله عنها.²⁵²

وفي موضع آخر يستشهد الماوردي بحديث يُنسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم في الزواج، يتناول الصفات الخارجيّة للمرأة في الزواج دون أخلاقها ودينها²⁵³، فيروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لزيد بن حارثة: (أتزوجت يا زيد؟) قال: لا، قال: (تزوج.. تستعفف مع عفتك، ولا تتزوج من النساء خمساً. قال وما هن يا رسول الله. قال: لا تتزوج شهيرة ولا نهيرة ولا هبذرة ولا لفتوة. فقال: يا رسول الله إني لا أعرف مما قلت شيئاً. قال: أما الشهيرة فالزرقاء البذية وأما اللهيرة فالطويلة المهزولة، وأما النهيرة فالعجوز المدبرة، وأما الهبذرة فالقصيرة الدميمة، وأما اللفتوت فذات الولد من غيرك)²⁵⁴

²⁴⁸ لم أجد له مصدراً بهذا اللفظ

²⁴⁹ المرجع السابق ص: 117

²⁵⁰ أخرجه الترمذي رقم الحديث (1159)، قال الترمذي: حديث غريب حسن من هذا الوجه.

²⁵¹ الماوردي (2013)، ص: 486

²⁵² أخرجه البخاري في صحيحه (2731)

²⁵³ الماوردي (2013)، ص: 256

²⁵⁴ عزاه المتقي الهندي في كنز العمال إلى الديلمي (509هـ) صاحب كتاب مسند الفردوس

ليس هناك حاجة لتبرير وتأويل ما أورده الإمامان في حق المرأة، فالأقوال واضحة وضوح الشمس، ولكن من غير الإنصاف أن ينظر المرء إلى المرأة عند الإمامين من خلال بعض النصوص فقط، فبذلك سيجانب الموضوعية.

سبق أن ذكرت في مقصد حفظ النسل ما أورده الإمامان في مسألة الزواج، فالماوردي لا يجعل الشكل هو شرط الزواج، وإنما يؤكد أن المقصد من نكاح المرأة لدينها يحقق أكبر وأفضل مصلحة. "وإن كان العقد رغبة في الدين فهو أوثق العقود حالاً وأدومها ألفة وأحمدتها بدءاً وعاقبة؛ لأن طالب الدين متبّع له ومن اتبع الدين انقاد له، فاستقامت له حاله، وأمن زلّله." ²⁵⁵

أورد الماوردي ثلاثة شروط للزواج يلتبس فيها دوامه، الأول منها: الدين المفضي إلى الستر والعفاف، المؤدي إلى القناعة والكفاف، والثاني العقل الباعث على حسن التقدير، الأمر بصواب التدبير، أما الثالث فهو اختيار الأكفاء الذين ينتفي بهم العار ويحصل بهم الاستكثار. ²⁵⁶

كما يرى الأصفهاني أن الوجه المشروع للمحمود للزواج هو الذي يقصد منه النسل وسكن النفس وإزالة الضرر وليس المتعة فقط. ²⁵⁷

فالإمامان لا يستهينان بالمرأة، ولا يمكن لأي عالم مسلم أي يستهين بها أو يحرمها حقوقها، كيف وهما من الأئمة الأجلاء، ولكن لا يمكن نفي وقوعهما في الخطأ في تخصيص بعض الفضائل للرجال دون النساء.

²⁵⁵ الماوردي (2013)، ص: 255-257

²⁵⁶ المرجع السابق ص: 254-255

²⁵⁷ الأصفهاني (2007)، ص: 221

المطلب السادس: الباعث في فلسفة الأخلاق

تطرح فلسفة الأخلاق الأصفهانيّة البواعث على فعل الخير وتحري الفضائل بتصنيف دقيق، والباعث حسب تعريف الشاطبي هو: المقصود الحقيقي، غير المباشر، المحرك لإرادة المكلف، نحو تصرف ما،²⁵⁸ حيث يبيّن كتاب (الذريعة) ثلاثة مستويات للبواعث على فعل الخيرات الدنيويّة، وثلاثة أخرى على فعل الخيرات الأخرويّة.

البواعث على فعل الخيرات الدنيويّة ثلاثة:

أدناها: الترغيب والترهيب ممن يرجى نفعه ويخشى ضره.

والثاني: رجاء الحمد وخوف الذم ممن يعتد بحمده وذهمه.

والثالث: تحري الخير وطلب الفضيلة.²⁵⁹

الباعث الأول نفعي مصلحيّ تماماً؛ يبعث على فعل الفضيلة من أجل المنفعة، وترك الرذيلة تجنباً للضرر، كمن يخفّض أسعار بضاعته من أجل جذب الزبائن وبيع كل البضاعة وزيادة الأرباح، تحصيلاً لمنفعته وتجنباً لضرره وخسارته إن كسدت بضاعته.

ولكن يبدو أن الباعث الثاني أفضل من الأول؛ حيث إنه لا يتمركز حول المصلحة الشخصية، وإنما حول عادات المجتمع في المدح والذم، فيفعل الفضيلة بحثاً عن مدح المجتمع ويترك الرذيلة تجنباً لذمه، مع العلم أن بعض الأعراف قد تكون فاسدة فقد يمدح المجتمع رذيلة ويذم فضيلة.

أما الباعث الثالث فهو الأقوى والأرقى؛ إذ يبعث على تحريّ الخير وفعله بغض النظر عن المصلحة الشخصية وعن عرف المجتمع بالمدح والذم، وإنما لمجرد الالتزام بالمبادئ وفعل الفضائل.

²⁵⁸ الشاطبي (2008)، ج3، ص: 168

²⁵⁹ الأصفهاني (2007)، ص: 122

وينطبق على تلك البواعث الثلاثة القول الذي ذكره الأصفهاني: "خير ما أعطي الإنسان عقل يردعه، فإن لم يكن فحياء يمنعه، فإن لم يكن فخوف يقمعه، فإن لم يكن فمال يستره، فإن لم يكن فصاعة تحرقه فتريح منه العباد والبلاد."²⁶⁰ وهي بالترتيب من الباعث الثالث إلى الأول.

هذا فيما يتعلّق بشأن البواعث على فعل الخيرات الدنيويّة أما الأخرويّة فبواعثها مختلفة وتندرج كسابقتها وفق ثلاثة مستويات:

الأول: الرغبة في ثواب الله تعالى والمخافة من عقابه، وذلك منزلة العامة.

الثاني: رجاء حمده ومخافة ذمه، وذلك منزلة الصالحين.

والثالث: طلب مرضات الله تعالى في المتحيّيات؛ وذلك منزلة النبيين، والصديقين، والشهداء، وهي أعزها وجوداً.²⁶¹

وكما يلاحظ أن البواعث على الخيرات الأخرويّة تحمل تصنيفاً شبيهاً بالبواعث على الدنيويّة منها؛ حيث الأول نفعي والثاني عرفي والثالث مبدأي أو عالمي.

استقى حجة الإسلام الغزالي البواعث على فعل الخيرات من الراغب الأصفهاني، وجعل للعامل البيولوجي دوراً في الترقّي على سلم مستويات البواعث الثلاث، يقول: "وهذا التفاوت يعهد لكل شخص من صباه إلى كبره؛ إذ هو في ابتداء صباه لا يمكن زجره وحثه بالحمد والذم بل بمطعم حاضر أو ضرب ناجز يحس به، فإذا صار مميزاً مقارباً للبلوغ أمكن زجره وحثه بالمحمدة والمذمة؛ فطريق زجره مذمة المزجور عنه وتقبيح حال متعاطيه، وطريق ترغيبه في تعلم الأدب وغيره كثرة الثناء على آتية وكثرة الذم لمجتنبيه فيؤثر ذلك تأثيراً ظاهراً. وأكثر الخلق لا يجاوزون هاتين المرتبتين إلى الرتبة الثالثة فيكون إقدامهم وإحجامهم صادر عن هذه البواعث والصوارف."²⁶²

²⁶⁰ الأصفهاني (2007)، ص: 123

²⁶¹ الأصفهاني (2007)، ص: 122

²⁶² الغزالي (د.ت)، ص: 92

تقوم منظومة البواعث الدنيوية عند الأصفهاني ومن بعده الغزالي على ثلاثة درجات، أولاها المصلحة الذاتية المتعلقة بالثواب والعقاب، وثانيها الصورة المجتمعية للإنسان؛ فيفعل الخير ويترك الشر كي لا يخرج عن العادات والتقاليد التي يقرّها مجتمعه، وثالثها المبدأ العالمي الذي لا يقف عند حدود المصلحة ولا عند رغبات المجتمع؛ فيقوم الإنسان بالفعل الأخلاقيّ لأنّه أخلاقيّ حتى ولو ترتّب عليه مضرّة أو لم يكن مقبولا في مجتمعه.²⁶³

البواعث عند الماورديّ

لم يتعرّض الماورديّ للبواعث على الفعل الأخلاقيّ، وإنما عرض البواعث على بعض الأخلاق بشكل عمليّ، كالصدق والحلم وغيرها.

أسباب الحلم الباعثة على ضبط النفس عشرة، منها: الرحمة للجهال، والقدرة على الانتصار، والترفع عن السباب، والاستهانة بالسباب، والتفضّل على السابّ، والخوف من العقوبة على الجواب، والرعاية ليد سالفة أو حرمة لازمة، والمكر وتوقع الفرص الخفية.²⁶⁴

البواعث على الصدق، أو كما سمّاها الماورديّ (دواعي الصدق) هي العقل لأنّه موجب لقبح الكذب وموجب لحسن الصدق، والدين الوارد باتباع الصدق وحظر الكذب، والمروءة فإنّها مانعة من الكذب باعثة على الصدق؛ لأنّها قد تمنع من فعل ما كان مستكرهاً، فأولى أن تمنع من فعل ما كان مستقبحاً. ومنها: حب الثناء والاشتهار بالصدق حتى لا يردّ عليه قول ولا يخلف بدم.²⁶⁵

من خلال الجدول الآتي سيتم تلخيص نتائج المقارنة بين الإمامين في موضوعات فلسفة الأخلاق:

²⁶³كمال (د.ت)، ص: 417-419

²⁶⁴الماورديّ (2013)، ص: 402-408

²⁶⁵المرجع السابق ص: 419-421

موضوعات فلسفة الأخلاق	الماوردي	الأصفهاني
أساس الأخلاق	العقل هو أساس الأخلاق لكونه دافعاً لفعل الخير تجنب الشر.	العقل هو أساس الأخلاق لأنّ العقول تتفق في كليات الأخلاق.
فلسفة الفضائل	ترتكز على نظرية الوسط الأرسطية، ولكنها تفتقر إلى الفضائل الصوفية. يعتمد تقسيماً ثنائياً في تصنيف الفضائل (الاصطلاح) و(الاستصلاح)، ولكن يكتنف هذا التصنيف شيء من الغموض. يقوم تصنيفه على مصدر الفضيلة، إن كانت عرفية؛ تواضع عليها الناس، أو عقلية؛ أثبتتها العقل بالدليل.	ترتكز على نظرية القوى الثلاث والفضائل الأربعة، بالإضافة إلى تصنيف الفضائل بمنظومة شاملة. يعتمد تقسيماً خماسياً للفضائل، كما ينتج منظومة إسلامية يونانية؛ بسبب اعتماده نظرية قوى النفس عند أفلاطون أساساً في تصنيفه. يقوم تصنيفه على نوع الفضيلة، إن كانت من النفس (نفسية) أو البدن (بدنية) أو أنها توفيق من الله (توفيقية) ..
الأخلاق والدين	يغلب فيه مقاصد الشريعة (الحكمة من الدين والحكمة من الأحكام الشرعية ...)	يغلب فيه العقيدة (العاقبة في الآخرة والسعادة وفضيلة الموت ...)

يؤكد الأصفهاني دور مكارم الشريعة في عبادة الإنسان وخلافته	الأخلاق والمجتمع	
وعمارته لأرضه، بينما يركز الماوردي على دور الأخلاق في عمارة المجتمع من خلال الأخلاق العملية الأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فيكونان بذلك فلسفة متكاملة نظرية وعملية.	الأخلاق والإنسان	
يتناول الباعث على الأخلاق عموماً.	يطرح البواعث أي الأسباب الباعثة على أخلاق بعينها.	البواعث

مخطط توضيحي للمقارنة بين الماوردي والأصفهاني في موضوعات فلسفة الأخلاق الشكل (8)

المبحث الرابع: مناهج الفلسفة الخلقية عند الإمامين.

يهدف هذا المبحث إلى توضيح المناهج التي سار عليها كل من الماوردي والأصفهاني في فلسفتيهما الأخلاقية، والمقارنة بينهما من خلال تحديد أوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

المطلب الأول: التعليل الأخلاقي بالمصلحة عند الماوردي

يجتهد الماوردي في تفعيل أثر التكامل بين الشرع والعقل الذي وضعه في بداية كتابه (أدب الدنيا والدين)، من خلال العقلنة المنهجية للأخلاق التي تسير على طول نتاجه في الفلسفة الأخلاقية.

ومن أهم المناهج التي اتبعها في ذلك منهج (التعليل الأخلاقي بالمصلحة)؛ فيقوم بعرض الأثر الإيجابي للخلق الحسن على صاحبه وعلى المجتمع في الدنيا قبل الآخرة، وكذلك الأثر السلبي للخلق السيئ على صاحبه وعلى المجتمع في الدنيا قبل الآخرة.

فالخلق الحسن يجلب مصلحة ويدفع مفسدة، والخلق السيئ يجلب مفسدة ويدفع مصلحة. يستطيع الماوردي تطبيق هذه المنهجية من خلال كلمات معدودة تبين أثر الخلق المدروس، فعلى سبيل المثال، يذكر المصلحة والحكمة من التخلق بخلق الحلم، ويوضح المفسدة والعاقبة من التخلق بخلق الكذب.

عندما يتناول الماوردي (كتمان السر)، يوضّح الأثر المترتب على ذلك، حيث يرى أنّ إفشاء السرّ الحسن يورث الحسد، لقوله صلى الله عليه وسلم: "استعينوا على الحاجات بالكتمان؛ فإن كل ذي نعمة محسود"²⁶⁶ وإفشاء السر القبيح يورث الفضيحة.²⁶⁷

استخدم الماوردي طريقة مفهوم المخالفة لبيان الحكمة من الوفاء بالعهد، وذلك من خلال توضيح الآثار السلبية للغدر: "الغدر قبيح، وهو بالملوك أقبح، ومضرّ وهو بالملوك أضر؛ لأنّ من لم يوثق منه بالوفاء على بذله، ولم يتحقق منه تصديق قوله بفعله، ووسم بنقض العقود، ونكث العهود، قل الركون إليه، وكثر النفور منه وعنه."²⁶⁸ فالوفاء بالعهد هو من يجعل الإنسان يكسب ثقة الآخرين به ولجوئهم إليه.

كما استخدم الطريقة نفسها في بيان الحكمة من الصدق، وذلك من خلال تسليط الضوء على أثر الكذب في كونه ينتج النميمة، والنميمة تنتج البغضاء، والبغضاء تؤول إلى العداوة، وليس مع العداوة أمن ولا راحة.²⁶⁹ وفي قواعده لصالح الدنيا، يبيّن أن العدل الشامل يحقّق الأمن لأنّه يدعو إلى الألفة ويبعث على الطاعة وتعمّر به الأرض وتنمى به الأموال ويكثر معه النسل.²⁷⁰

التأثير الفقهي

مثّلت النماذج السابقة أمثلة تطبيقية من الفكر الماوردي على الاستدلال الأخلاقي بالمصلحة والحكمة؛ حيث استعان الإمام الماوردي بمنهج من أصل فقهي (التعليل بالحكمة) في سبيل عقلنة الأخلاق وتوضيح آثارها. مع العلم أن الماوردي لم يكن مدار إثباته لصحة هذا الخلق أو نفيه له متوقفاً على الحكمة منه، وإنما النص هو الأصل في ذلك، وقد تكون الحكمة منصوفاً عليها وقد تكون متوافقة مع مقاصد الشريعة الإسلامية.

²⁶⁶ رواه البيهقي (6282)، والطبراني (94/20)،

²⁶⁷ الماوردي (1981)، ص: 89

²⁶⁸ المرجع السابق 116

²⁶⁹ الماوردي (2013)، ص: 418

²⁷⁰ المرجع السابق ص: 225

ما يلفت النظر في هذا المنهج لدى الماوردي أن المصلحة التي يرفقها بالخلق تدور حول المنفعة الدنيوية وليس الأخروية، مع العلم أنه يؤكد على الأثر الأخروي للأخلاق على طول فلسفته الأخلاقية، ولكنه يستخدم أسلوب المنفعة الدنيوية لما لها من أثر عند كثير من الناس، وهذه نقطة اختلاف جوهريّة بينه وبين الأصفهاني.

المطلب الثاني: المنظومة الأخلاقية النفسية الاجتماعية عند الماوردي

يحدّد النص في الشريعة الإسلامية الأخلاق الحسنة والأخلاق القبيحة، فلا خلاف أنها أخلاق موضوعية وضعها الشارع بصورة تناسب كل من يقطن هذه الأرض، فهي ليست نسبية ولا ذاتية يقدّرها كل إنسان على حسب هواه.

على الرغم من موضوعية الأخلاق وثبوتيتها إلا أنها على أرض الواقع دائماً ما تحتك بالمتغيرات النفسية والاجتماعية، التي إما أن تكون منسجمة معها بسلاسة كعادة الكرم في المجتمعات العربية فهي متطابقة مع الكرم كخلق إسلامي موضوعي، أو تكون متنافرة معها.

هذا الاحتكاك والتأثير بين الواقع النفسي والاجتماعي والأخلاق، يجعل علم الأخلاق لا ينفصل عن علم النفس وعلم الاجتماع، مع تفاوت واختلاف في طريقة تناولهم من قبل علماء الأخلاق. على أن جميعهم يدركون تماماً مدى أهمية ارتباط العلم بالواقع في دراسة فلسفة الأخلاق.

فعلم الاجتماع يدرس المجتمعات الإنسانية وتطورها، والقوانين التي تخضع لها في تطورها وتقدمها أو انحلالها، وبهذا يكشف لنا عن كثير من العوامل التي يتأثر بها المرء في تفكيره وعمله كالأُسرة والأمة، والدين والمبدأ السياسي والنظم التشريعية والاقتصادية.²⁷¹

أما علم النفس فيبحث في الميول والرغبات والتفكير، وفي الإرادة والشعور والعواطف واللذة والألم، وهذه مباحث لا يستغني عنها دارس علم الأخلاق ليهتدي للتقدير السديد، والحكم الصحيح على الأعمال التي تتأثر بها القوى النفسية المختلفة.²⁷²

²⁷¹ موسى (1948)، ص: 52

²⁷² المرجع السابق ص: 50

واليوم أصبحت العلاقة بين هذه العلوم أكثر تطوراً، فيقدم علماء النفس والاجتماع بوصفهم علماء الواقع توصيفاً دقيقاً لجزئيات الواقع، فتمكّن هذه الجزئيات علماء الأخلاق الإسلامية من القدرة على الحكم بما هو صحيح وما هو خاطئ.²⁷³

لن نحاول البحث عن موقع الماورديّ من هذا كله، لأنّه من علماء الأخلاق النواذر الذين أنتجوا تراثاً نفسياً اجتماعياً أخلاقياً متميّزاً، سيقدم هذا المطلب -بعون الله تعالى- الملامح الأساسية للمنظومة النفسية الاجتماعية الأخلاقية الماوردية.

استقصاء أسباب الخُلُق

يؤمن الماورديّ بأهميّة معرفة الأسباب في اتخاذ القرار الصحيح: "فإن بمعرفة أسباب الأشياء وعللها يصل إلى تلافي ما شذّ، وصلاح ما فسد"²⁷⁴

يستقصي الماورديّ عدداً من الأسباب التي تدفع الإنسان إلى الأخلاق، فهناك أسباب عامّة لتحوّل الخُلُق الحسن إلى خُلُق سيء، وأسباب خاصة لكل خُلُق على حدا. من الأسباب التي تجعل الخُلُق الحسن يتحوّل إلى خُلُق سيء:

- 1- **الغنى:** فقد تتغيّر به أخلاق اللئيم بطراً، وتسوء طرائقه أشرّاً؛ ولذلك قيل: (من نال.. استطال)
- 2- **الفقر:** فقد يتغيّر به الخُلُق؛ إما أنفة من ذل الاستكانة، أو أسفاً على فائت الغنى، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (كاد الفقر أن يكون كفراً، وكاد الحسد أن يغلب القدر)²⁷⁵
- 3- **الهموم:** التي تذهل اللب، وتشغل القلب، فلا يتسع لاحتمال ولا يقوى على صبر؛ فقد قيل (الهمُّ كالسمّ).

²⁷³ مبيض (2017)، ص: 9-10

²⁷⁴ الماورديّ (2013)، ص: 96

²⁷⁵ رواه البيهقي 6188

4- الأمراض: التي يتغيّر بها الطبع كما يتغيّر بها الجسم، فلا تبقى الأخلاق على اعتدال، ولا يقدر معها على احتمال.

5- علو السن: لتأثيره على آلة الجسد، كذلك يكون تأثيره في أخلاق النفس، فكما يضعف الجسد عن احتمال ما كان يطيقه من الأثقال، فكذلك تعجز النفس عن احتمال ما كانت تصير عليه.²⁷⁶

يفصل الماوردي في أسباب كثير من الأخلاق التي يدرسها؛ لما يرى من أهمية السبب في تعديل الخلق، فزوال الخلق مقرون بزوال السبب.²⁷⁷

فمثلاً: من أقوى أسباب الكبر -من وجهة نظر الماوردي- كثرة المتقربين، وإطراء المتملقين الذين اعتادوا الكذب والنفاق، واستحبوا المكر والخداع؛ لدناءة أنفسهم وضعة أقدارهم. وعلى الرغم من كذبهم ونفاقهم في مدح الآخرين، إلا أنهم يصدقونهم ويكذبون معرفتهم بأنفسهم، فيصابون بالكبر والإعجاب.²⁷⁸

ومن أسباب التقصير في التعلم: أن يغفل عن التعلم في الصغر، ثم يشتغل به في الكبر، فيستحي أن يبتدئ بما يبتدئ به الصغير، ويستتشف عن أن يساويه الحدث الغرير، فيبدأ بأواخر العلوم وأطرافها، ويهتم بحواشيها وأكنافها، ليتقدم على الصغير المبتدي، ويساوي الكبير المنتهي.²⁷⁹

تدل هذه الأمثلة أن الماوردي لا يقتصر على علم الأخلاق المعياري بطبعه؛ الذي يحدّد الصواب من الخطأ، وإنما يعضد فلسفته الأخلاقية بالتجارب النفسية والاجتماعية؛ التي تمكّنه من جرد الأسباب والدوافع للأفعال الأخلاقية وغير الأخلاقية.

²⁷⁶ الماوردي (2013)، ص: 389-393

²⁷⁷ المرجع السابق ص: 393

²⁷⁸ الماوردي (1981)، ص: 52

²⁷⁹ الماوردي (2013)، ص: 92

المطلب الثالث: وضوح التأصيل اللغوي للفضائل عند الأصفهاني

وقد أفرز اتصال الراغب بالنص القرآني حاسة لغوية تعنى ببيان الأشياء بدقة بالغة، ولذا وجدنا هذه الدقة في الذريعة²⁸⁰، فالمنهج الذي سلكه الأصفهاني في تحليل كل فضيلة من الفضائل يبتدئ بالتحليل اللغوي الدقيق، فيعرّف الفضيلة ويعرّف الرذيلة المضادة لها.

فمثلاً، عند تناوله لفضيلة التواضع، يعرّف التواضع والضعّة والكبر، فالتواضع: اشتقاقه من الضعة، وهو رضا الإنسان بمنزلة دون ما يستحق فضله ومنزلته. وفضيلته تظهر في الملوك وأجلاء الناس والعلماء أكثر منها في عامة الناس، وهو من باب التفضل؛ لأنه ترك بعض حقه. فهو من التوسط بين الكبر والضعّة. والضعّة: وضع الإنسان نفسه مكاناً يزرى به بتضييع حقه. والكبر: رفع نفسه فوق قدره. أما الفرق بين التواضع والخشوع، فالتواضع يعتبر بالأخلاق والأفعال الظاهرة والباطنة. والخشوع يقال باعتبار أفعال الجوارح، ولذلك قيل: إذا تواضع القلب خشعت الجوارح، وقال تعالى: {خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ} (القلم:43)²⁸¹

وكذلك يعرّف الوفاء والغدر من خلال علاقتهما بفضيلة أخرى، فيرى أن الوفاء: الصدق والعدل، والغدر: أخو الكذب والجور؛ وذلك أن الوفاء صدق اللسان والفعل معاً، والغدر كذب بهما؛ لأنّ فيه مع الكذب نقض العهد.²⁸²

يوضّح الأصفهاني وجهي الإنفاق المحمود والمذموم، فالممدوح منه بذل ما أوجبت الشريعة بذله، كالصدقة المفروضة، والإنفاق على العيال، وما ندبت الشريعة إلى بذله، فهذا يكتسب من الناس شكراً، ومن ولي النعمة أجراً. والمذموم ضريان: إفراط: وهو التبذير والإسراف، وتفریط: وهو التقتير والإمساك، وكلاهما يراعي فيه الكيفية والكمية. فالتبذير من جهة الكمية أن يعطى أكثر مما يحتمله حاله، ومن جهة الكيفية فبأن يضعه في غير

²⁸⁰ الأصفهاني (2007)، ص:42

²⁸¹ المرجع السابق ص:213

²⁸² المرجع السابق ص:209

موضعه، والتفتير من جهة الكمية أن ينفق دون ما يحتمله حاله، ومن حيث الكيفية أن يمنع من حيث يجب، ويضع من حيث لا يجب.²⁸³

يجري الأصفهانيّ هذا المنهج على الفضائل التي يطرحها، وما ذكرته لم يكن سوى أمثلة تبين هذا النموذج وتوضّح طريقته؛ فتجديده للفضيلة بدقة ومقارنتها مع الرذيلة المعاكسة لها يضمن توصيف هذه الفضيلة بشكل دقيق، وبالتالي فهمها بشكل أفضل وأدق.

المطلب الرابع: التخلّق بأخلاق الله تعالى عند الأصفهانيّ

يستخدم المتصوفة هذا المنهج في الأخلاق، وقد ذكر ذلك القشيري في كتابه بقوله: "وأهم المعرفة التحقق من صفات الله تعالى علماً وعملاً، والتزود منها"²⁸⁴ كما أن عند تناوله لعدد من أسماء الله الحسنى يوضّح كفيّته التخلّق بالله تعالى، فمثلاً عند تناوله لاسم الله تعالى (المؤمن): "ومن آداب من تحقق بهذا الاسم أن يخلص فيما يثبت من هذه التسمية فيصدق في إيمانه. وصدقه في الإيمان تحققه بالدلائل والبرهان"²⁸⁵

فإذا حاولنا تحليل ذلك عند الأصفهانيّ، نلاحظ قوله عندما يدعو إلى فضيلة الحلم والعفو: "ومتى أطلق الحلم في حق البارئ تعالى فإنّه يراد به العمل بمقتضاه، وهو العفو دون انفعال يعرض له، ولن يتم حلم الإنسان إلا بإمساك الجوارح كلها، اليد عن البطش، واللسان عن الفحش، والسمع عن استماعه، والعين عن فضول النظر"²⁸⁶ كما يتحدث عن عدالة الله تعالى فيقول: "وإذا وصف الله تعالى بالعدل، فليس يراد به الهيئة وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام، فالإنسان في تحري فعل العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة مميزة لتعاطيه، فقد يقع فعل الإنسان موصوفاً بالعدل ولا يكون ممدوحاً به، نحو أن يقسط مراعاة أو توصلاً إلى نفع دنيوي أو خوف عقوبة السلطان."²⁸⁷

²⁸³ الأصفهانيّ (2007)، ص: 285.

²⁸⁴ القشيري (1986)، ص: 11.

²⁸⁵ المرجع السابق القشيري ص: 82.

²⁸⁶ الأصفهانيّ (2007)، ص: 241.

²⁸⁷ الأصفهانيّ (2007)، ص: 249.

يتضح من القول السابق أن الأصفهاني يحاول أن يوضح الفرق بين أخلاق العباد وأخلاق الله تعالى، والفرق بحسب رأيه هو أن (الهيئة) -بحسب تعبيره- هي متممة لفضيلة العدالة عند الإنسان، بينما ليست كذلك في حق ربّ الأكوان، ويبدو أن كلمة (الهيئة) بهذه الفقرة بمعنى (النية)؛ وذلك لما ذكره بعد ذلك من رياء ونفع دنيوي أو خوف عقوبة سلطان. فالنية التي تشترط لصحة أفعال العبد وأخلاقه، حاشا أن تشترط على الله سبحانه وتعالى. لا يتميز الأصفهاني بالدقة اللغوية فحسب، وإنما يتميز بمنهج فلسفي عميق يقابل المنهج التجريبي الواقعي الذي يستخدمه الماوردي، ستتوضح ثانياً هذا المنهج الفلسفي في الفصل القادم؛ لأنه موضعه المناسب، ولم أذكره هنا تجنباً للوقوع في التكرار.

يلخص الجدول الآتي المقارنة بين الماوردي والأصفهاني في المناهج المعتمدة في فلسفة الأخلاق.

المناهج	الماوردي	الأصفهاني
	التعليل بالمصلحة	منهج عقلي فلسفي كلامي تتوضح تفاصيله في الفصل القادم.
	المنهج التجريبي من خلال المنظومة النفسية والاجتماعية	المنهج الصوفي (التخلق بأخلاق الله تعالى)
		التأصيل اللغوي للفضائل الأخلاقية

مخطط توضيحي للمقارنة بين الماوردي والأصفهاني في مناهج فلسفة الأخلاق الشكل (9)

الفصل الثالث: أثر الفلسفة الخُلقِيّة الماورديّة والأصفهانيّة في بناء الشخصية والمجتمع

المبحث الأول: أثر الفلسفة الخلقِيّة الماورديّة والأصفهانيّة في بناء الشخصية.

المبحث الثاني: أثر الفلسفة الخلقِيّة الماورديّة والأصفهانيّة في بناء المجتمع.

الفصل الثالث: أثر الفلسفة الخلقية الماوردية والأصفهانية في بناء الشخصية

والمجتمع

يقطف صاحب الأخلاق ثماراً من أحسن الثمار وأجودها، في الحياة الدنيا وفي الآخرة. فهل هذه هي الحقيقة فعلاً؟ أو إنه مجرد ادعاء؟

وعلى فرض أن تلك هي الحقيقة، فلماذا يلجأ الإنسان إلى الكذب والغش والخداع والسرقة وغيرها؟ لماذا يقوم بالسلوكيات غير الأخلاقية إن كانت عاقبتها وخيمة؟ ولماذا يبتعد عن السلوكيات الأخلاقية التي عاقبتها حميدة؟

لتكن أسئلتنا أعمق قليلاً؛ بحيث تدخل إلى تفاصيل عميقة في المجتمعات المعاصرة، مثل: هل يمكن للإنسان الواضح الصريح الذي يبتعد عن الكذب والمجاملات أن يكون متمكناً ومحبباً في المجتمع؟ وهل يمكن للإنسان المتواضع الحليم الصبور أن يكون محترماً؟ وهل يمكن للتاجر الصادق الأمين أن يحقق ربحاً وفيراً؟ وهل تستطيع الشركة التي لا تعتمد التسويق المخادع أن تكون ناجحة في إعلانها لمنتجاتها؟ آلاف بل ملايين الأسئلة التي يمكننا طرحها في هذا المضمار، وكثير من المجيبين سيجيبون بـ (لا)، لأنهم رأوا أن الكذاب والمجامل كان محبوباً ممن حوله، والقوي المتكبر محترماً من مجتمعه، والتاجر الغشاش مضاعفاً لأرباحه، والشركة المسوقة بالخداع جاذبة للزبائن.

فوجهة النظر هذه بفكرة عدم ظهور ثمرات جيدة من الأخلاق الحسنة، وإنما هي من الأخلاق السيئة لا تعدو كونها حصيلة استقراء لعدد من المشاهدات الحادثة في واقع مجتمعاتنا التي ساءت أخلاقها.

ويمكنني القول إن هذه المشاهدات وهذا الاستقراء ينقض بسهولة باستقراء مشاهدات الثمرات الجيدة للأخلاق الحسنة والعاقبة الوخيمة للأخلاق السيئة، ولكن الأثر لا يظهر مباشرة، فقد يتوهم الكاذب والغشاش والمخادع والسارق إنه كسب وفاز بما حصّله في هذه الدنيا، ولكن لا يلبث أن يفاجأ بعاقبة فعله في الدنيا قبل الآخرة.

سيتناول هذا الفصل أثر فلسفة الأخلاق على الشخصية والمجتمع، وبالتحديد فلسفة الأخلاق الماورديّة والأصفهانيّة المدمجة التي تمّ تشخيصها ومقارنتها في الفصل السابق.

تعدّ فلسفة الإمامين الأخلاقيّة وليدة العصور الإسلاميّة الذهبيّة؛ حيث الازدهار والتقدّم في كافة المجالات؛ الفكرية والأخلاقيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. كما يعدّ هذا التقدّم والازدهار وليد فلسفة الإمامين الأخلاقيّة؛ لأنّ البيئة المحيطة لكل مفكّر -بشكل تلقائي- تؤثر على نتاجه الفكري وتتأثر به أيضاً، فكيف سيكون الحال إذا كان المفكّر هو الإمام الماورديّ قاضي القضاة، والراغب الأصفهانيّ صاحب (المفردات).

وبالطبع لا يقصد بذلك أن العصور الذهبيّة الإسلاميّة مدينةً ببريقها وازدهارها للإمامين فقط، وإنّما لا يمكن إنكار دورهما كعالمين جليّين في ازدهار الحضارة الإسلاميّة الذهبيّة التي لم يُشهد نظير لها.

لا تمثّل الحضارة والتقدّم الماديّين على مستوى الفرد والمجتمع، أو يمكنني تسميته العمران في الأرض، إلّا حلقةً واحدةً من حلقات الأثر للفلسفة الأخلاقيّة، لأنّ أثر الفلسفة الخلقية متعدّد الاتجاهات، فهناك أثر على صعيد الفكر، وآخر على صعيد السلوك، وهناك أثر دنيويّ؛ يظهر في الدنيا، وآخر أخرويّ؛ يظهر في الآخرة.

تجديد التراث

هل يمكن أن تفلح الفلسفة الأخلاقيّة التي صيغت منذ ألف عام في بناء الشخصية والمجتمع المعاصرين؟ أو أن اختلاف الزمان يتطلّب نفس القديم واستحداث نتاج ملائم للواقع المعاصر ومستجداته؟ كل فلسفة أخلاقيّة تتأثر بزمانها ومكانها وتؤثر بهما -كما أسلفت في تمهيد هذه الرسالة- ولكن هذا لا يعني أنّها خاصة بهذا الزمان وهذا المكان، خصوصاً إن كانت تعتمد لها مصدراً ثابتاً لا يختلف على مرّ العصور.

منهجية هذا الفصل في دراسة أثر الأخلاق

وضع الماورديّ فلسفة خُلقية متنوعة المصادر، مستندة إلى نصوص الشريعة الإسلاميّة بشكل رئيسي، كما توضّح في الفصل الثاني.

كما تعدّ الأخلاق المعيارية العملية بأنواعها؛ الفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية الموضوع الرئيسي لفلسفة قاضي القضاة، مع عدم تغاضيه عن الأخلاق الفوقية التي تمثل الجانب النظري لفلسفة الأخلاق، ولكن بشكل طفيف وعابر.

فتوجّهه الواقعي العملي على الرغم من شموليته إلا أنّه يكاد يفتقد للأخلاق الدينية، التي تتمثل بعلاقة الإنسان مع ربه، كما كان ينقص فلسفته الأخلاقية عموماً التأسيس للأخلاق الفوقية الكافي -كما ذكرت-.

وهذا ما أكمله الأصفهاني في فلسفته الأخلاقية الفوقية، فتناوله لمواضيع الأخلاق والإنسان والدين والعلم والإيمان كان فريداً من نوعه، يجابه الفلسفات الخلقية المعاصرة التي فشلت في تكوين فلسفة متكاملة من هذه الموضوعات، وسيتبين تفاصيل هذا الأمر في ثنايا هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

يمتاز المنهج الأصفهاني بالتوازن بين الطرح الفلسفي والديني، فيظهر منهجه الديني الصوفي من خلال تناوله بعض الأخلاق في علاقة العبد مع ربه، مثل التوبة والشكر والزهد وهي التي تمثل المقامات عند الصوفية. كما يظهر منهجه الصوفي في تأكيده على الباعث الديني للأفعال، ولا يفتأ يستخدم المنهج الفلسفي وخصوصاً القياس الحملي على طول الخط في فلسفته الأخلاقية.

أما الماوردي فيمتاز منهجه بالتجريبية والواقعية، فالمشاهدة والاستقراء للأفراد والجماعات هي منهجه الأساسي في طرح الأخلاق العملية وخاصة الأسرية والاجتماعية، مع تأكيده على الأخلاق الدينية التي يرى فيها الصلاح للناس في واقعهم وفي دنياهم قبل آخرتهم.

قسمت هذا الفصل إلى مبحثين، الأول يدرس أثر فلسفة الماوردي والأصفهاني الخلقية على الشخصية والثاني يدرس أثرها على المجتمع، وسلّط الضوء على التكامل والانسجام بينهما في بناء الشخصية والمجتمع، حيث لم أفصل بين الماوردي والأصفهاني في دراسة الأثر؛ لأنّ الأثر الكبير ينتج من خلال الاستفادة من تكامل فلسفتيهما.

ومن أجل تحقيق استنتاج أثر فلسفة الإمامين في عصرنا الحاضر، عمدتُ إلى المقارنة مع الأخلاقيات المعاصرة؛ الفوقية والمعيارية والتطبيقية. إضافة إلى المقارنة مع الفكر الأخلاقي المعاصر النقيض الذي يمكن من خلاله تحديد الأثر بشكل أكبر.

المبحث الأول: أثر الفلسفة الخلقية الماوردية والأصفهانية في بناء الشخصية

سبق أن وضّحت معنى الأخلاق الفوقية؛ فهي تدرس أسس الأخلاق بما فيها مصدرها وموضوعاتها دون الدخول في القواعد التي تحدد الخطأ والصواب، لأنّ هذه القواعد هي موضوع الأخلاقيات المعيارية. لذا تعدّ ماهية الشخصية الإنسانية وقواها ودوافعها وحرّيتها وكل ما يتعلّق بها الموضوع الأساس لفلسفة الأخلاق الفوقية، لأنّ هذه الأمور ترتبط مع بعضها بشكل وثيق، ولها تأثير كبير على سلوكيات الإنسان وبالتالي سلوكيات المجتمع وعاداته.

فعلى سبيل المثال، الاعتقاد أن الإنسان ظاهرة طبيعية من ظواهر الطبيعة، لا وجود للروح فيه، يقودنا إلى أن دوافعه تشكلت من الطبيعة أيضاً ولا دخل له بتشكيلها، مما يجعله مكبلاً لا يملك من حرية الإرادة إلا الوهم بوجودها، وهذا بدوره يوصلنا إلى القول إنّه لا أهمية للأخلاق وتحديد الخطأ من الصواب، وترتيب المثوبة والعقاب، لأنّ الإنسان لا يملك أية إرادة وبالتالي لا يتحمّل أية مسؤوليّة.

لم يكن الكلام السابق افتراضاً، إنّما هو فكرٌ وفلسفة تدرّس في أكبر جامعات العالم، ولها طلبة وأساتذتها. وتلقى القبول والترحاب عند كثير من غير المتخصّصين.

المطلب الأول: التعريف بالشخصية الإنسانية

الشخصية في كل إنسان تتألف من عقلية ونفسية، ولا دخل لشكله ولا جسمه ولا هندامه، ذلك أن الإنسان يتميز بعقله وسلوكه، وهو الذي يدل على ارتفاعه أو انخفاضه. وبما أن سلوك الإنسان في الحياة إنما هو بحسب مفاهيمه، فيكون سلوكه مرتبطاً بمفاهيمه ارتباطاً حتمياً لا ينفصل عنها.²⁸⁸

إن النظرة المعاصرة لمفهوم الشخصية تتطوي على أمرين مهمين هما: أن لكل فرد نمطاً خاصاً من التفكير والمشاعر والسلوك يميزه عن غيره، وأن الشخصية تتسم بالثبات النسبي خلال الزمن، الأمر الذي يسمح بتعديل السلوك.²⁸⁹

فما هي الشخصية في الإسلام، وهل ذُكرت في القرآن؟ لم ترد كلمة (الشخصية) في القرآن الكريم ولكن وردت مرادفات لها، لعل أبرزها: النفس والإنسان والذات والمرء والفرد، ويشمل مفهوم الشخصية في الإسلام كل ما يختص به الإنسان (بالمفهوم العام) من خُلق وجبلة ونمو وفكر ومعتقد ومشاعر ودوافع وسلوك وعلاقات متبادلة مع البيئة وبما يميزه عن غيره من البشر.²⁹⁰

فالشخصية بمكوناتها سابقة الذكر هي موضوع جوهري في فلسفة الأخلاق؛ لأنه من المستحيل دراسة أخلاق الإنسان دون دراسة ما تؤثر وتتأثر به من فكر وشعور وبيئة وغيرها.

تركز الأخلاق الفوقية في فلسفة الأصفهاني على معظم النواحي التي تتعلق بالإنسان؛ بوصفه موضوع فلسفة الأخلاق وجوهرها، فيتناول الإنسان من حيث ماهيته والقوى التي يتكون منها والهدف الذي خُلق لأجله. يتميز الأصفهاني عن الماوردي في هذه النقطة المهمة في الأخلاق؛ حيث ينسج فلسفة أخلاقية فوقية متميزة بخيوط مستمدة من الشريعة الإسلامية، بينما يعدّ الماوردي بطل الأخلاق العملية، مع عدم غفلته عن الأخلاق الفوقية ولكن بشكل مبسط عن الأصفهاني ويتلاقى معه في معظم النقاط التي يطرحها.

يؤكد الأصفهاني أنّ الإنسان مركب من جسم مدرك بالبصر، أي بدن محسوس، ونفس مدركة بالبصيرة، أي الروح.²⁹¹ فهو كالمعادن من حيث ما هو جسم، وكالنبات من حيث ما يتغذى ويتربى، وكالبهيمة من حيث ما

²⁸⁹ التل (2006)، ج: 1 ص: 65.

²⁹⁰ النبهاني (2003)، ج: 1 ص: 66.

²⁹¹ الأصفهاني (2007)، ص: 72.

يحس ويتوهم ويتخيل ويلتذ ويتألم، وكالسبع من حيث ما يحرض ويغضب، وكالشيطان من حيث ما يغوي وبضل،
وكالملائكة من حيث ما يعرف الله تعالى ويخلفه.²⁹²

يبدو وصف الأصفهاني لشخصية الإنسان بديهيًا وواضحًا، ولكنّه في الحقيقة ليس كذلك؛ إذ لا زال الجدل
على روحية الإنسان قائمًا، فما الصفة التي تؤثر إيجاباً في بناء الشخصية؟ هل هي الروحانية؟ أو المادية؟

المطلب الثاني: جدلية الروحانية الإنسانية

بحسب ما أورد الأصفهاني فإن الإنسان مكوّن من جوهرين؛ مادي وهو المشترك مع الحيوان، وروحي
وهو المشترك مع الملائكة. لأنّ تكامل المادي والروحي هو الذي يجعل الإنسان صالحاً لخلافة الله تعالى في
الأرض.²⁹³

فهو يختلف في هذه النقطة عن الفكر المادي؛ الذي يرى أن الإنسان أحد مكوّنات الطبيعة وله نفس
قوانينها التي تسري على عالم الطبيعة والغابة، وقد ذهب داروين إلى أن الكون بأسره حلقات متصلة في حالة حركة
من أسفل إلى أعلى، وأن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه الحلقات.²⁹⁴

وفي المحصلة يتكوّن لدى الماديين أنّ الإنسان لا يتمتع بأية حرية، ولا يحمل أية أعباء أخلاقية، فالقوانين
الأخلاقية -عندهم- هي مجرد تطور لأشكال من السلوك الحيواني، وهذا يعني أن القانون الأخلاقي وكل القوانين
هي قوانين مؤقتة نسبية ترتبط بحلقة التطور التي أفرزتها.²⁹⁵

من الاختلافات بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية:

1- تنشأ الظواهر الطبيعية عن علة أو علل يسهل تحديدها وحصرها، ويسهل بالتالي تحديد أثر كل علة
في حدوثها وتحديد هذا الأثر تحديداً رياضياً. أما في الظاهرة الإنسانية فيصعب تحديد وحصر كل

²⁹² الأصفهاني (1901)، ص: 21

²⁹³ المرجع السابق ص: 30

²⁹⁴ المسيري (2012)، ص: 85

²⁹⁵ المرجع السابق ص: 87-88

أسبابها، وقد تعرف بعض الأسباب لا كلها، ولكن الأسباب تكون في العادة متداخلة ومتشابكة، ولذا يتعذر في كثير من الحالات حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التي ندرسها.

2- الظاهرة الطبيعية وحدة متكررة تطرد على غرار واحد وبغير استثناء: إن وجدت الأسباب ظهرت النتيجة. وأما الظاهرة الإنسانية لا يمكن أن تطرد بدرجة الظاهرة الطبيعية نفسها، لأن لكل إنسان حالة متفردة، ولذا نجد أن التعميمات حتى بعد الوصول إليها تظل تعميمات قاصرة ومحدودة.

3- الظاهرة الطبيعية ليست لها إرادة حرة ولا وعي ولا ذاكرة ولا ضمير ولا شعور، فهي خاضعة لقوانين ثابتة تحركها. أما الظاهرة الإنسانية على خلاف هذا؛ لأن الإنسان يتسم بحرية الإرادة التي تتدخل في سير الظواهر الإنسانية، كما أن الإنسان له وعي يسقطه على ما حوله وعلى ذاته فيؤثر هذا في سلوكه.

4- لا يوجد مكوّن شخصي أو ثقافي أو تراثي في الظاهرة الطبيعية؛ فهي لا شخصية لها، مجردة من الزمان والمكان تجرّدها من الوعي والذاكرة والإرادة. أما الظاهرة الإنسانية ففيها ثقافات مختلفة، حسب الزمان والمكان.²⁹⁶

على الرغم من هذه الفوارق الواضحة التي وضعها العلماء بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، لا زالت دعوى المادية للإنسانية مستمرة مع سير التيار الإلحادي، ولكن قد تبدو بوجه آخر وبطريقة أخرى، سافّصلها في الفقرات القادمة مع توضيح رأي الأصفهاني والماوردي في ذلك، وبيان أثر رأييهما وفكريهما على الإنسان وعلى المجتمع.

المطلب الثالث: جدلية الحرية الإنسانية

أحد الفوارق التي وضعها علماء العصر الحديث بين الظاهرة الطبيعية والإنسانية هي (الحرية)، فالإنسان يتمتع بحرية في إرادته وتصرفاته بينما الطبيعة خاضعة لقوانين تسيّرهما وتخضع لها.

وقد نطن أن هذا الفارق بين الظاهرتين هو نقطة قوة لصالح المميزين بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، ولكن الماديّين ينطلقون من هذه النقطة باعتبارها -من وجهة نظرهم- نقطة قوة بالنسبة إليهم.

من الكتب التي ألفت مؤخراً بهذا الميدان كتاب (الإرادة الحرة)، أصدره سام هاريس في عام 2012م، وقد رُسم على غلافه خيوطٌ وعصيّ ترمز لفنّ التحكم بالدمى (الماريونيت).

ولم تكن انتقادات سام هاريس للإرادة الحرة بسيطة أو ساذجة، بل كانت قويّة ومتينة، وما يميّز طرحه لموضوع حرية الإنسان هو أنه طرح وجوديّ أنطولوجيّ، واقعيّ وعلميّ وليس معرفيّاً ابستمولوجيّاً.

والأنطولوجيا هي قسم من الفلسفة يُعنى بتأمّل الوجود بما هو موجود، أما الابستمولوجيا فهي نظرية العلوم وفلسفة العلوم، حيث تعنى بدراسة مبادئ العلوم وفرضيّاتها ومناهجها ونتائجها.²⁹⁷

إن مسألة حرية الإنسان من المنظور الوجوديّ تختلف تماماً عنها من المنظور المعرفيّ؛ الذي استخدمته الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي على مر العصور.

عندما تناولت الفلسفة وعلم الكلام حرية الإنسان ركّزت على مسائل، مثل خلق الأفعال والكسب والقوة المودعة؛ لأنّ الجدل كان يدور حول مصدر فعل الإنسان.

فمنهم من يقول إن الفاعل هو الله تعالى؛ لأنّه خالق كل شيء، ولا يملك الإنسان حولاً ولا وقوة، وإنما هو كالريشة في مهب الريح. ومنهم من يرى أن الله تعالى هو خالق الأفعال، ولكن الإنسان يملك كسبها؛ أي إرادتها وهو ليس الفاعل الحقيقي لها. وآخرون رأوا أن الله تعالى أودع في الإنسان قوة أسموها (القوة المودعة) وبها يفعل ما يريد، فيكون هو الفاعل لأفعاله بالقوة التي أودعها خالقه فيه، وذلك كي ينفوا عن الخالق فعل القبائح التي يفعلها العباد.²⁹⁸

²⁹⁷ سعيد (د.ت)، ص: 67، ص: 11

²⁹⁸ التفنّازاني (2001)، ج: 3، ص: 163

أما بالنسبة للطرح الوجودي لهذا المسألة، فهو مختلف عن المعرفي، لأنه يدرس المسألة من خلال تحليل الظواهر الواقعية. وهذا ما طرحه هارس، والذي ستم دراسته في الفقرات القادمة لاختبار مدى فكره الأخلاقي في مقابل فكر الماوردي والأصفهاني في بناء الشخصية والمجتمع.

وهم الإرادة الحرة عند سام هاريس

إذا طرحت عليك السؤال الآتي: "ماذا شربت اليوم عند استيقاظك؟"، فبم ستجيب؟ لنفترض أنك أجبت: "شربت فنجاناً من القهوة"، عندها سأطرح عليك سؤالاً آخر: "لماذا اخترت أن تشرب هذا النوع من المشروبات؟"، فماذا سيكون جوابك حينها؟ على الأغلب سيكون: "لأنني أرغب بذلك"، ولكن لماذا ترغب بالقهوة ولا ترغب بالشاي؟ هل رغبتك هذه تحت سيطرتك وحريرتك التامة؟ أو أنها هي من تتحكم بك؟

يضرب سام هاريس مثلاً شبيهاً بالمثال السابق²⁹⁹ ليبين مدى محدودية الحرية الداخلية؛ لأنها مقيدة بالرغبات والمشاعر والأفكار الخاصة بكل شخصية، فإن الإنسان قد يختار النوم على اليقظة؛ لأن جسمه يرغب بالنوم، وقد يختار الراحة على العمل لأنه لا يهوى العمل وبالتالي فهو مقيد الإرادة من الداخل.

قد يبدو هذا الكلام ساذجاً لأول وهلة، ولكن المتخصص لكلام هاريس يعي تماماً أنه يطرح فكرة مهمة، ألا وهي أثر الأفكار والمشاعر والرغبات والجينات على إرادة الإنسان، فهناك من يخلق كريماً بطبعه فلا يبذل جهداً بأن يكون كريماً، بل يكون سعيداً بعبائه وكرمه. وهناك من يُخلق بخيلاً بطبعه فتدفعه نفسه إلى الشح وعدم الإنفاق ويحتاج إلى بذل الجهد ومغالبة النفس لدفعها إلى العطاء والكرم، فهل هما متساويان أمام إرادتيهما؟!

ومما يجعل من الإرادة الحرة وهماً وفقاً لسام هاريس - ليس فقط اختلاف الأفكار والمشاعر والجينات من شخص إلى آخر، بل حتى الشخص نفسه لا يمكنه السيطرة على مشاعره وأفكاره، فما يفضلّه اليوم قد يكرهه غداً،

يقول في ذلك: "إذا لم تعلم ما سوف تفعله روحك لاحقاً، إذن أنت لا تملك السيطرة. يتضح صحة هذا في كل الحالات التي يتمنى فيها شخص ما أن يشعر ويتصرف بشكل مختلف عما يفعله"³⁰⁰.

كما أنّ الإرادة الحرّة ليست متأثرة بالعوامل الداخليّة فقط، وإنما بالعوامل الخارجيّة أيضاً؛ فالبينة والتربية والظروف التي يتعرّض لها الإنسان مؤثرات مهمّة جداً في أفكاره ومشاعره وبالتالي في إرادته وسلوكيّاته.

إذا كان سام هاريس يبحث عن الإرادة الحرّة التي لا تشوبها رغبة ولا يؤثّر فيها هوى ولا تربيّة ولا بيئة ولا مشاعر ولا جينات، فهي وهمّ حقاً. لأنّ الإرادة بهذا التصرّو ليست للبشر إطلاقاً، فما من إنسان إلّا وهو وليد بيئته ومجتمعه وأسرته، فضلاً عن فكره ومشاعره وجيناته.

إضافة إلى ذلك، فالإنسان خاضع لقوانين الطبيعة لا يستطيع أن يرفض الأكل أو التنفس أو النوم؛ لأنّه في الحقيقة عاجز وضعيف، يقول في ذلك الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي³⁰¹ رحمه الله تعالى: "وهذا هو شأن كل الطاقات والمزايا التي ركبت في الإنسان. إنّه يتمتع بها، ولكنه لا يستطيع أن يتحكم بشيء منها. وهذا هو مصداق قولنا: إنّه منفعل بهذه الطاقات دون أن يفعل شيئاً منها. إذن، فالإنسان حقاً جهاز استقبال، بل هو مجرد شاشة استقبال، إن انقطع عنها الإرسال، عادت صفحة باهتة، قد اختفت منها سائر الصور والأشكال."³⁰²

إن وجود هذه المؤثرات جميعها لا يجعل الإنسان جزءاً من الحتميّة الطبيعيّة، فلا تنتفي الإرادة رغم وجود كل هذه المؤثرات، فالإنسان ليس مجبراً على الكذب ولا على السرقة وعلى القتل، وإلا لم يكن هناك أي داعٍ للقانون الذي يحاسب المجرم، ولا للتربيّة التي تصلح من سلوكيّات الأطفال والكبار، ولا للطب النفسي الذي يعالج المرضى.

³⁰⁰ هاريس (2012)، ص:19

³⁰¹ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله، اغتيل سنة 2013م، عالمٌ ومدرّس ومؤلف في الشريعة الإسلاميّة، برزت له عدّة مؤلفات في مجال العقيدة الإسلاميّة والفلسفة والفقه والتصوف وغيرها، أكرمني الله أن كان أستاذاً في كليّة الشريعة.

³⁰² د.البوطي (1992)، ص:15

والسؤال المهم الذي ينبغي طرحه على سام وأصحابه الماديّين في هذا الميدان هو: ما الفرق بين الإرادة في حال الإكراه الخارجي وحال الإكراه الداخلي؟ يتوضّح سؤالنا في المثال الآتي: ما الفرق بين القاتل الذي قتل من أجل السرقة؟ والقاتل الذي تمّ تغييبه عن الوعي واستخدامه في القتل؟

الفرق كبير جداً، فقد يكون كلاهما لا يمتلك إرادة حرّة مطلقة لأنّ هذا شبه مستحيل، ولكن إرادة من قتل من أجل السرقة لم تكن البتة إرادة من أكره على القتل، وقتل دون وعي وإرادة منه.

فهل يمكن مسامحة الأول لأنّه لم يكن يملك إرادة حرّة؟! وهل يمكن تركه يعيش في الأرض فساداً؛ لأنّ مؤثراته الفكرية والشعورية جعلته يقتل من أجل الحصول على المال؟!

استطاع سام أن يوضّح المؤثرات التي لا تمنح الإرادة الحرّة المطلقة، وهذا أمرٌ جيّد، ولكنّه لم يحدّد مدى تدخّل هذه المؤثرات بالإرادة، بل افترض أنّها تكبلها تماماً ولا تسمح لها بأيّ تصرّف، وهذه أهمّ ثغرة في فلسفته، يقول في ذلك: "الإرادة الحرة هي وهم، نحن ببساطة لا نصنع إرادتنا، الأفكار والنوايا تنشأ من أسباب خلفية لا نعيها ولا نملك سيطرة واعية عليها. نحن لا نملك الحرية كما نعتقد."³⁰³

الخلاصة أن فلسفة سام هاريس عن إرادة الإنسان معلولة بالغلو والتعميم الخالي من الأدلة، مما يصل بها إلى نتيجة مشابهة إلى ما وصل إليه الجبريّة الخالصة، فهي على حدّ تعبير الشهرستاني: "لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً".³⁰⁴

مع فارق بينهما لأنّ الجبريّة تنفي الفعل حقيقة عن العبد ولكنها تضيفه إلى الرب تعالى، وليس إلى الطبيعة.

³⁰³ هاريس (2012)، ص: 8.

³⁰⁴ الشهرستاني (1968)، ج: 1 ص: 85.

وهذه النظرة للحرية كفيلة بالهدم الشامل للشخصية والمجتمع، فكيف يتم بناء شخصية لا حول لها ولا قوة ولا تستطيع التحكم برغباتها ومشاعرها وتصرفاتها، تفعل ما تشاء وقتما تشاء ولا يمكن محاسبتها ولا معاتبها. فالمجتمع الذي يعجّ بمثل هذه الشخصيات مجتمع لا يمكن وصفه ولا بأدنى درجة من درجات الإنسانية.

النظرة الأصفهانية والماوردية للإرادة الإنسانية

يؤكد الماوردية على الصفات البيولوجية باعتبارها مؤثرات ذات وزن في التربية وبناء الشخصية.³⁰⁵ لذلك نلاحظ إنه يشترط في الزواج ثلاثة شروط، اثنان منها تتعلق بالمؤثرات التي يتحدث عنها سام هاريس، الأول بالصفات البيولوجية، والثاني بالصفات الاجتماعية.

فالعقل الباعث على حسن التقدير، الأمر بصواب التدبير هو الشرط الأول الذي يتعلق بالصفات البيولوجية (علم الحياة)، لأنه يقرنه بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم إنه قال: "عليكم بالودود الولود، ولا تتكحوا الحمقاء؛ فإن صحبتها بلاء، وولدها ضياع"³⁰⁶، وأما الشرط الاجتماعي فهو الكفاءة بين الزوجين.³⁰⁷

تطرق الماوردية والأصفهانية لموضوع حرية الإرادة الإنسانية تطرقاً وجودياً وواقعياً؛ أي بنفس المنهجية التي طرح بها سام هاريس المسألة، ولكن النتائج كانت مختلفة رغم وحدة المنهجية.

وأظن سبب اعتماد علماء الأخلاق الطرح الواقعي الوجودي لمسألة حرية الإنسان، هو طبيعة العلم نفسه؛ أي علم الأخلاق، لأن علم الأخلاق رغم استناده إلى الفلسفة والميتافيزيقا إلا أنه شديد الصلة بعلم النفس والاجتماع؛ وهما علما الظواهر الحية، وبالتالي يكون تطرق علم الأخلاق لمسألة الحرية الإنسانية من منظور العلم والواقع هو طرح ملائم في علم الأخلاق.

³⁰⁵ مصطفى (1990)، ص: 343.

³⁰⁶ لم أجد له مصدراً بهذا اللفظ

³⁰⁷ الماوردية (2013)، ص: 255.

يشترك الماوردي والأصفهاني في (العقل المكتسب) وذلك لجوهريته في الأخلاق الفوقية وبالتحديد في تكوين الحرية الإنسانية، لأن الإنسان بإمكانه أن يكتسب عقله قبل أن يكتسب أفعاله، لأن عقله هو الذي يكون أفكاره ومشاعره وبالتالي سلوكياته، والعقل هو الذي يعقل صاحبه عن القبائح في حال كان مدفوعاً بهواه وغرائزه. ينمو العقل المكتسب بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى، ولا صاد من شهوة؛ كالذي يحصل لذوي الأسنان من الحنكة وصحة الروية، بكثرة التجارب الممارسة؛ ولذلك حمّدت العرب آراء الشيوخ، وقد يكون بفرط الذكاء وحسن الفطنة.³⁰⁸

كما جعل العقل رقيباً على الهوى ومجاهداً له، يلاحظ عثرة غفلته، ويوضح خداع حيلته؛ لأن سلطان الهوى قوي ومدخل مكره خفي.³⁰⁹

وحتى يتمكن من صدّ النفس عن اتباع الهوى، عليه أن يستعين بالعقل على النفس، فيشعرها ما في عواقب الهوى من شدة الضرر، وقبح الأثر،³¹⁰ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "خفت الجنة بالمكاره، وخفت النار بالشهوات"³¹¹

فلابدّ من مراقبة النفس ونقدها المستمر ورياضتها وتهذيبها لإتيان المحاسن وتجنّب القبائح، فإذا راودتك بفعلٍ ما فلابدّ أن هذه الفكرة تمرّ بعدّة أطوار، عدّها الأصفهاني، وأرشد الإنسان إلى التعامل الصحيح معها: " فالسانح علة خاطر، والخطر علة الإرادة، والإرادة - وهي الهمة - علة العزم، والسانح والخطر يعبر عنهما بالهاجس والواجس ويتجافى عنهما ما لم يصيرا إرادة وعزمًا. فحق الإنسان إذا خطر له خاطر أن يسبره عاجلاً، فإن وجده خيراً رياه حتى يجعله فعلاً، وإن وجده شراً بادر إلى قلعه وقمعه قبل أن يصير إرادة، ويظهر قلبه منه تطهير أرضه من خبيثات النبات."³¹²

³⁰⁸ الماوردي (2013)، ص: 45-46

³⁰⁹ المرجع السابق ص 61

³¹⁰ الماوردي (2013)، ص: 60

³¹¹ رواه مسلم في صحيحه (2822)

³¹² الأصفهاني (2007)، ص: 94

لا ينفى الماوردي والأصفهاني دور المؤثرات الداخلية والخارجية في الإرادة الإنسانية، ولكنهما متوازنان وحكيما في التعامل معها، فلا يلغيان دورها بشكل كلي مثل ما فعل سام والجبرية من قبله، ولا يثبتان حرّيتها المطلقة كما فعل الليبراليون والمعتزلة من قبلهم.

أورد الإمامان أمثلة تطبيقية تثبت أن فلسفتهما الأخلاقية تتسجم وتتواءم مع الحرية الإنسانية المتأثرة بالضغوط الخارجية والداخلية، منها:

○ كذب التورية والتعريض، وهو الكلام الذي يُراد به غير الذي يُفهم من ظاهره، وقد وردت السنة بإرخاص الكذب في الحرب، وإصلاح ذات البين، على وجه التورية والتأويل دون التصريح به؛ فإن السنة لا يجوز أن ترد بإباحة الكذب، لما فيه من التنفير، وإنما ذلك على طريق التورية والتعريض،³¹³ قال ابن شهاب: "ولم أسمع يُرخص في شيء مما يقول الناس كذباً إلا في ثلاث: الحرب والإصلاح بين الناس وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها."³¹⁴

○ فضل التوبة النصوحة على من لم يذنب ولم يتب، فللمذنب التائب إذا تاب توبة نصوحاً فضيلة على من لم يذنب من ثلاثة أوجه:

○ الأول: أنه قد جرب العيوب وعرف مداخل الشيطان على الإنسان فيكون أهدى إلى الاحتراز من الشر، وقد قيل لحكيم: فلان لا يعرف الشر، فقال: ذلك أجدر أن يقع فيه.

○ الثاني: أن المذنب التائب محتشم قد غلب الخوف على قلبه فيأتي باب مولاه، وهو خزيان منكسر، ومن لم يذنب ربما يعجب بنفسه ويذل بعفته.³¹⁵

والشريعة الإسلامية عموماً وضعت في اعتبارها المؤثرات التي تؤثر في حياة الإنسان وتعيق حرّيته، قال تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: 286) فتجد فيها أحكاماً تراعي اختلاف الأحوال، فمثلاً يجوز للمسافر

³¹³ الماوردي (2013)، ص: 424.

³¹⁴ رواه مسلم في صحيحه (6633).

³¹⁵ الأصفهاني (2007)، ص: 240.

والمريض الإفطار في رمضان، والقضاء في أيام آخر، قال تعالى: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" (البقرة:184)، كما أن المكروه غير مؤاخذ في الشريعة الإسلامية، حتى ولو نطق بكلمة الكفر، قال تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقُلُوبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْنَاهُمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (النحل: 106) بالإضافة إلى كثير من الأحكام التي لا يتسع البحث لذكرها، التي تأخذ المؤثرات على الإرادة الإنسانية بعين الاعتبار.

المطلب الرابع: الإنسانية والأخلاق

الإنسانية من الركائز الأساسية في فلسفة الأصفهاني الأخلاقية، فهو المصطلح الذي تكرر في كتبه أكثر من عشرين مرة، ولم يكن هذا التكرار عبثياً وإنما كان يشكل فلسفة متكاملة عن الإنسانية في فكره.

يعرفها في كتابه (الذريعة إلى مكارم الشريعة): "الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، ويقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها"³¹⁶ كما يضيف: "وما يختص به لفظ الإنسانية فهو الأفعال والأخلاق المحموده، وأما المذمومات من الأخلاق فتشارك الإنسان فيها البهائم والشیاطين."³¹⁷

نستنتج من كلام الأصفهاني أن العقل لا يكفي وحده لجعل الكائن البشري يتّصف بالإنسانية، وإنما لابدّ من الأفعال والأخلاق المحموده التي بها ينال شرف الإنسانية، لأنّ البشر عندما يستخدمون عقولهم في إيذاء الآخرين وتدمير الأرض، يصبحون أدنى وأذلّ من الحيوانات الشرسة التي تفترس بمحض غريزتها.

يؤكد الدكتور طه عبد الرحمن أنّ العلماء المسلمين يمتازون على غيرهم بتمييزهم للإنسان عن غيره بخُلُقهِ قائلاً: "الفيلسوف اليوناني قد رفع من شأن القول؛ لظهور دلالاته على العقل، حتى اتخذته معياراً يفرق به بين الإنسان والحيوان... أما العالم المسلم فعلى العكس من ذلك، قد رفع من شأن الفعل لظهور دلالاته على الخُلُق، حتى اتخذته معياراً يفرق به بين الإنسان وغيره فقال: (الإنسان حي عامل)"³¹⁸

³¹⁶ المرجع السابق ص: 116

³¹⁷ المرجع السابق ص: 116

³¹⁸ عبد الرحمن (2000)، ص: 77

فالإنسانية عند الأصفهاني ليست صورة الإنسان، ولا عقله ومعرفته، وإنما هي أفعاله وأخلاقه المحموده، فمقولة (الإنسان حيوان ناطق) ناقصة حسب فلسفة الأصفهاني، وإنما المقولة الصحيحة هي (الإنسان حيوان ناطق أخلاقي).

يقرن الأصفهاني بين الإنسانية والأخلاق في مواضع عديدة من فلسفته، فمن كذب انسلخ من الإنسانية: "والاختصاص بالكذب انسلخ عن الإنسانية فخصوصية الإنسان النطق، ومن عرف بالكذب لم يعتمد نطقه، ومن لم يعتمد نطقه لم ينفع، وإذا لم ينفع نطقه صار هو والبهيمة سواء، بل يكون شرًّا من البهيمة، فإن البهيمة وإن لم تنفع بلسانها فإنها لا تضر، والكاذب يضر ولا ينفع"³¹⁹

يتضح من استدلال الأصفهاني على لا إنسانية الكذاب أن حدود الإنسانية عنده تبدأ من العقل والنطق وتنتهي بالسلوكيات الأخلاقية، لذلك يرى الأصفهاني أن الجهل هو البداية والأساس للخروج من الإنسانية؛ حيث يقول: "والجهل رأس الانسلخ من الإنسانية"³²⁰، وبقية الأخلاق المذمومة كالوقاحة والخيانة والظلم يعدّ تخلّفاً انسلخاً من الإنسانية أيضاً.

حاول الأصفهاني استخدام الاستدلال المنطقي في نزع الإنسانية عن الكاذب، وتوصل بكل سلاسة إلى أن الكاذب شرٌّ من البهيمة بسبب إلحاقه الضرر بالآخرين. ولكن هذا الاستدلال يشوبه التعميم والمبالغة؛ فليس كل كاذب لم يعتمد نطقه، وليس كل من لم يعتمد نطقه لم ينفع فضلاً عن أن يضر، وبالتالي ليس كل كذاب بهيمة.

مع العلم أن هذا لا يعني تبرير الكذب وتهوينه، بل هو من أسوأ الأخلاق المذمومة، لما يقود صاحبه إلى الفجور، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: {إِنَّ الصَّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صَدِيقًا. وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا}.³²¹

³¹⁹ الأصفهاني (2007)، ص: 193.

³²⁰ المرجع السابق ص: 214.

³²¹ رواه البخاري في صحيحه (6094).

أرى أن انسلاخ البشر من الإنسانية يكون عند انسلاخهم من معظم أخلاقيّاتها وليس من واحدة منها، على سبيل المثال، إذا وقع ابن آدم في الخيانة مثلاً، مع التزامه بقية الصفات الأخلاقيّة كالصدق والعدل وغيرها لا يمكن القول إنّه انسلخ من الإنسانية، لأنّه لازال يتخلّق بكثير من صفاتها، أما إذا غلبت صفاته اللاأخلاقيّة على صفاته الأخلاقيّة فقد تجرّد من الإنسانية فعلاً.

يمكنني القول إن الأصفهانيّ إلى هذا الحد يتشابه مع أصحاب النزعة الإنسانية، فهم يرون أيضاً أن الإنسان يتصف بالعقل والأخلاق.

ولكن أصحاب النزعة الإنسانية يرون أن الأخلاق هي ما يقرره الإنسان نفسه، أي يؤسسها استناداً إلى المعرفة التي يستمدّها بحواسه من عالم الطبيعة، فهو يعرف ما في صالحه وما في صالح الجنس البشري.³²² ويتفق معهم بذلك الملحّدون، لأنّ إنكارهم لوجود الله دفعهم إلى إنكار الكثير من الأمور التي لا تثبت بدون الإيمان بالله، كما أن إنكار الإله جعل كل شيء مباحاً، لعدم وجود الإلزام والمسؤوليّة والجزاء.³²³

لكن من البديهي أن الأصفهانيّ لا يؤمن بمثل هذا المفهوم، فهو يحمي منظومته الفلسفيّة للإنسانية من هذا المفهوم الهلامي للأخلاق من خلال اشتراطه صفة الإيمانيّة لتحقيق صفة الإنسانية.

المطلب الخامس: الإنسانية والإيمان

لم تكن الروحانيّة والعقلانيّة والأخلاقيّة كافية عند الأصفهانيّ لاتصاف ابن آدم بالإنسانية. وإنما الإيمان بالله تعالى وعبادته هي الطوق الذي يحمي الإنسانية.

فالإيمانيّة صفة مهمة لاكتمال الإنسانية لأنّها تحكم الأخلاق وتقوّيها، فكيف للأخلاق أن تطبّق دون إلزام ومسؤولية وجزاء، وكيف لها أن تُحدّد دون وجود محدّد لها.

³²² المسيري (2012)، ص: 29.

³²³ بسيوني (2018)، ص: 409.

خصّص الأصفهاني باباً كاملاً في كتابه (تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين) بعنوان: "في أن من لم يتخصّص بالشرع وعبادة الله فليس بإنسان"³²⁴ ويستدلّ على كون الإيمان والعبادة شرطاً لصفة الإنسانية بكون العقل أساس تمييز الإنسان عن غيره، والعقل لا يكمل إلا بعد اهتدائه بالشرع، والاهتداء بالشرع هو عبادة الله تعالى، فمن لم يهتد بالشرع ليس بإنسان، يقول: "لما كان الإنسان إنما يصير إنساناً بالعقل، ولو توهمنا العقل مرتفعاً عنه لخرج عن كونه إنساناً، ولم يكن إذا تخطينا الشبح المائل إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة، والعقل لن يكمل بل لا يكون عقلاً إلا بعد اهتدائه بالشرع كما تقدم. ولذلك نفى العقل عن الكفار لما تعرّوا عن الهداية بالشرع في غير موضع من كتابه والاهتداء بالشرع هو عبادة الله تعالى فالإنسان إذاً -في الحقيقة- هو الذي يعبد الله ولذلك خلُق"³²⁵

يتبع الإمام الغزالي الأصفهاني في ذلك؛ حيث يؤكّد أن الجانب الروحي الذي يميز الإنسان عن الحيوان يتمثل بمعرفة الله تعالى ورسله.³²⁶

كما يرى الأصفهاني أن الإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلُق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً أو دون الحيوان، مستدلاً بقول الله تعالى في وصف الكفار: {أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ ۚ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا} (44: الفرقان). وقال تعالى: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} (22: الأنفال)³²⁷

³²⁴ الأصفهاني (1901)، ص: 71

³²⁵ المرجع السابق ص: 71

³²⁶ السليم (2005)، ص: 124

³²⁷ الأصفهاني (1901)، ص: 80

إشكالية في فلسفة الأصفهاني للإنسانية

يوصلنا الإمام الراغب بهذه الفلسفة إلى سؤالٍ حسّاسٍ للغاية، ألا وهو هل يعدُّ ديننا أنَّ كل إنسان لا يؤمن بالله ليس إنساناً؟ هل نعامل غير المؤمنين بالله كالبهائم لأنهم بكفرهم نفوا عنهم صفة الإنسانية؟ ألا نكون بذلك قد اقتربنا من اليهود الذين ينفون صفة الإنسانية عن غيرهم؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي علينا أن نفرّق بين مفهومين، يمكنني تسمية الأول بـ(الجوهرية الإنسانية)، والثاني بـ(العرضية الإنسانية)، والجوهر: هو الثابت في الأشياء المتغيرة، باعتبار أن هذا الثابت يبقى هو هو رغم ما قد يطرأ عليه من تغيرات، والعرض: كل صفة طارئة على الجوهر وغير مقومة له.³²⁸

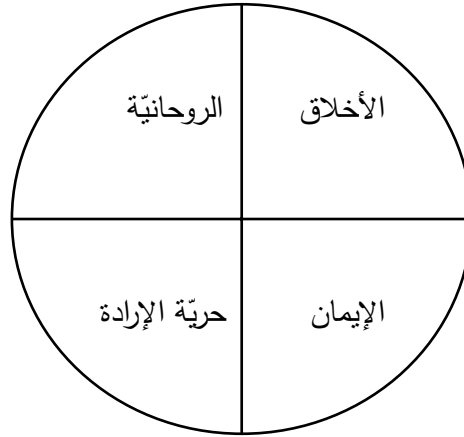
فالجوهرية الإنسانية هي روح الإنسان التي يولد بها، أما العرضية الإنسانية فهي الصفات التي يتمثلها تُكتسب الإنسانية وتبلغ كمالها، فقد بدأ الأصفهاني بالعقل الذي هو أول أساس لاكتسابها، والذي بنفسه يقود الإنسان إلى الأخلاق الحسنة التي بها يعلو درجة مهمّة من درجات الإنسانية، كما أن العقل والروح يقودانه إلى الشرع الإلهي فالإيمان فالعبادة، يقول الأصفهاني: "فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية فصار حيواناً أو دون الحيوان"³²⁹ وقد صار حيواناً -حسب الأصفهاني- بسبب تجرّده من أعراض الإنسانية وليس من جوهرها، كما أن الموت ليس انتهاء الإنسان، بل هو نقطة تحول في حياته، "لأنّ الموت ضروري في كمال الإنسانية"³³⁰.

تبيّن في المطالب السابقة أثر الفكر الأخلاقي عند الماوردي والأصفهاني في بناء الشخصية من الناحية الفوقية؛ من خلال إنتاج منظومة تضع اللبنة الأساسية للشخصية الإنسانية، يمكنني توضيحها في المخطط الآتي:

³²⁸ سعيد (د.ت)، ص: 138-139

³²⁹ الأصفهاني (1901)، ص: 72

³³⁰ انظر المرجع السابق ص: 109



مخطط توضيحي رقم (10) للّبانات الأساسيّة لتكوين الشخصية الإنسانيّة

حاولت المطالب السابقة إثبات أثر فلسفة الأخلاق الماورديّة والأصفهانيّة في بناء أسس الشخصية الإنسانيّة، بينما لم تفلح في ذلك الفلسفات الأخلاقيّة المعاصرة.

كما أنّ أثر هذه الفلسفة المدمجة في بناء الشخصية لم ينته عند وضع لبناتها الأساسيّة فحسب، وإنما تكمل بناء الشخصية الإنسانيّة من خلال وضع المعايير والقواعد الأخلاقيّة العمليّة من الناحية الدينيّة والعلميّة والأسرية والاجتماعيّة وغيرها، كما سيتبيّن في المطالب الآتي.

المطلب السادس: شموليّة الأخلاق العمليّة

لا تشبع الأخلاق النظرية إلا حاجة عقليّة، ولا تعد سوى جانب ثانوي من المشكلة الأخلاقيّة، فمن الممكن أن يكون المرء فاضلاً دون أن يستطيع تعريف الفضيلة، فحاجتنا إذن إلى أن نرى الفضيلة أعظم من حاجتنا إلى تعريفها.³³¹

يصبّ الماورديّ جلّ اهتمامه في الفلسفة الأخلاقيّة على الأخلاق العمليّة، أفقيّاً وعموديّاً؛ حيث يشمل تصنيفه معظم أصناف الأخلاق العمليّة القرآنيّة، ويتناول الكثير من جزئياتها بعمق وتفصيل؛ فيستوفي أسبابها وآثارها وعلاجها، فيستدل بالآيات والآيات ولا يضيّع فرصة الاستشهاد بالحكم والآداب والأقوال المأثورة على هذه التفصيلات كلما أمكن ذلك.

³³¹ دراز (د.ت)، ص: 687

يصنّف الدكتور محمد عبد الله دراز الأخلاق العملية في القرآن الكريم في (دستور الأخلاق في القرآن) إلى عدة أصناف: الأخلاق الفردية والأخلاق الأسرية والأخلاق الاجتماعية والأخلاق السياسية والأخلاق الدينية.³³² مع العلم أن لكل صنف من هذه الأصناف عدداً من الأخلاق الجزئية التي تظهرها بصورتها العملية التفصيلية. وقد استوفى الماوردي هذه الأصناف الخمسة في فلسفته الأخلاقية، حيث فصل:

- الأخلاق الدينية (أخلاق الإنسان مع ربه)، من شكر وزهد ورياضة نفس في باب (أدب الدين).
- الأخلاق الأسرية (الأخلاق التي تتعلق بعلاقة الفرد مع أسرته)، يتناول الماوردي الأخلاق الأسرية من خلال تفصيله لقاعدة (الألفة الجامعة)، بوصفها القاعدة الثانية من قواعد صلاح الدنيا، ويذكر أن أسباب الألفة خمسة: الدين والنسب والمصاهرة والمودة والبر، و(النسب) هو السبب المتعلق بالأخلاق الأسرية؛ لأن جملة الأنساب: "إنها تنقسم ثلاثة أقسام: قسم والدون، وقسم مولدون، وقسم مناسبون، ولكل قسم منهم منزلة في البر والصلة، وعارض يطراً فيبعث على العقوق والقطيعة"³³³
- الأخلاق الفردية (الأخلاق التي تتعلق بعلاقة الفرد مع نفسه) من خلال إشاراتة بفضيلة العقل والتغلب على الهوى، وصيانة ذي العلم، وآداب العالم والمتعلم، ومجانبة الكبر والإعجاب، والحياء، والحلم، والصدق، والصبر وكظم الغيظ وغيرها.
- الأخلاق الاجتماعية (الأخلاق التي تتعلق بعلاقة الفرد مع مجتمعه)، تتوسع الدائرة في الأخلاق الاجتماعية لتشمل الأخلاق مع المجتمع ككل بعد أن كانت مقتصرة على الأسرة في الأخلاق الأسرية، فلم يفت الماوردي أن يناقش الأخلاق الاجتماعية المتمثلة بكتمان السر والوفاء بالعهود، وأداء الأمانة والكرم والمروءة.

³³² دراز (د.ت)، ص: 689 وما بعدها

³³³ الماوردي (2013)، ص: 242.

الأخلاق السياسيّة (أخلاق الإنسان مع وطنه)، يدرك الماورديّ تماماً دور الأخلاق السياسيّة في منظومة الأخلاق العمليّة، فتراه يركّز عليها في كتب منفردة (الأحكام السلطانيّة) و(قوانين الوزارة وسياسة الملك) ربما أكثر من اهتمامه بالأخلاق الأخرى.

للماوردي نظرة متكاملة وشاملة في الأخلاق العمليّة، حيث يبدأ من أخصّ علاقات الإنسان إلى أعمّها، بدءاً من الأخلاق الدينيّة وانتهاءً بالأخلاق السياسيّة.

المطلب السابع: تكوين الشخصية المتكاملة

تعدّ الشخصية قوية إذا ارتبطت عناصرها واتجهت لغرض واحد في الحياة. فإنّ هذا الترابط والتوحيد في عناصر الشخصية وأغراضها، يسمى تكامل الشخصية³³⁴، فهل استطاعت الفلسفة الأخلاقيّة التي جاء بها الماورديّ والأصفهانيّ بناء شخصيّة إنسانيّة متكاملة من جميع جوانبها؟

يعدّ تكوين الإنسان من الناحية العقديّة أساساً مهماً في الفلسفة الأخلاقيّة عند الإمامين، لأنّ الفلسفة الأخلاقيّة الإسلاميّة عموماً تقوم على أسس عقديّة، ففي رسالة الدكتوراه التي قدّمها الدكتور محمد عبد الله دراز رحمه الله تعالى وصل إلى أن أسس الأخلاق في القرآن هي خمسة: الإلزام والمسؤوليّة والجزاء والنية والجهد، والجانب العقدي للإنسان على اتصال مباشر مع هذه العناصر.

لأنّ عقيدة الإنسان وإيمانه بالله تعالى وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خير وشره، هي التي تكسب المعنى لأسس الأخلاق أنفة الذكر، فالإلزام بفعل الحسن وترك القبيح يرتكز على الإيمان بالكتاب والسنة، ويرتكز الجزاء على الإيمان باليوم الآخر، وكذلك النية والمسؤولية والجهد؛ لأنّ الجهد منظم وفقاً للشرعية الإسلاميّة، والمسؤولية ناتجة عن الإلزام المرتكز على الإيمان بالكتاب والسنة، والنية تؤثر في الجزاء المرتكز على الإيمان باليوم الآخر. فالمنظومة الأخلاقيّة في الإسلام قائمة على الأساس العقدي، ولا يمكن للشخصية المسلمة أن تبني نفسها في الأخلاق وفي غير الأخلاق إن لم تبني نفسها من الناحية العقديّة.

³³⁴ القوسي (1952)، ص: 9

ولذلك نجد في المطالب السابقة أنَّ الأصفهاني يؤكد تلازم الإيمان والإنسانية، فإن لم يكن الإيمان بالشرع موجوداً لن يكون هناك توجيه لما هو صواب ونهي عما هو خطأ.

فالعقيدة الإسلامية تقوم بتنمية الوازع الذاتي القائم على أساس الإيمان برقابة الخالق جلّ وعلا لكل حركات الإنسان وسكناته، وما يستتبع ذلك من ثواب وعقاب، الأمر الذي أدى إلى تعديل الغرائز وتنمية شجرة الأخلاق الفاضلة وجعلها عنصراً مشتركاً في جميع الأحكام الإسلامية.³³⁵

ولكن هناك ما يثير التساؤل في هذه القضية، إذا كان المقوم العقدي هو الأساس لبناء الشخصية الأخلاقية، فما وضع من يبني شخصيته على الأخلاق بعيداً عن الجانب العقدي، كيف سيؤثر ذلك على شخصيته، وهل هناك بديل للمكون العقدي في بناء الشخصية الإنسانية الأخلاقية؟

إن المكون العقدي هو الأساس الثابت للبناء الأخلاقي؛ ذلك لأنه مبني على العقل والمنطق، وبالتالي فالأخلاق المبنية على أساس عقلي راسخ تكون منظمة ومنهجية وأدعى للدوام والاستمرارية، أما في حال عدم بناء الأخلاق على المكون العقدي فسيكون استنادها على العقل والمنطق مباشرة هشاً ولا يلبث أن يصير أنقاضاً، وذلك لسببين:

- اختلاف العقول: فقد يرى أحدهم الصدق سذاجة والكذب تصرف صحيح في كثير من الأحوال الاضطرارية في نظره، ويرى آخر أنَّ الظروف الاضطرارية التي يمكن فيها اللجوء إلى الكذب مختلفة عن التي يراها الأول، وكل منهما يدّعي استناده للعقل.

- عدم توافق بعض الأخلاق مع المنطق: من الصعب أن نخضع التضحية والإيثار ومقابلة الإساءة بالإحسان والعفو والصفح لتقييم العقل مباشرة، لأنَّ العقل والمنطق قد يرى الضرر فيها أكبر من المنفعة الحاصلة، ولا يمكن عقلنة مثل هذه الأخلاق وقبولها إلا في ظلال العقيدة التي تثبت الجزاء الأخروي لمن بذل في الدنيا، وبذلك يتحقق العدل ولا تكون المضرة أكبر من المنفعة.

وإن قيل إن الأخلاق تستند إلى الضمير والمشاعر الإنسانية في حال فقد المكون العقدي، قيل: إذن هي هلامية وغير ثابتة ومختلفة بين الناس تبعاً لأمزجتهم ومشاعرهم ومدى يقظة ضمائرهم.

الخلاصة: لا ننكر بناء الأخلاق عند الكثيرين على العقل مباشرة أو على المشاعر والضمير، ولكن تلك ليست القاعدة وإنما هي حالات فردية تجعل الأخلاق مختلفة من شخص إلى آخر.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الأخلاق التي تفتقد إلى المكون العقدي تجعل صاحبها في كثير من الأحيان يعاني من صراع نفسي، لأن فطرته تدفعه إلى فعل الخير والإحسان والصفح والإيثار وغيرها من الأخلاق الحميدة، وعقله يدفعه إلى تحقيق المنفعة لنفسه وتفضيلها عن الآخرين. لذلك نرى أن البحوث العلمية توصلت إلى إثبات فائدة الدين على صحة الإنسان.³³⁶

تغليب العقل على الهوى

إن إيمان الإنسان بالعقيدة التي تبلور البناء الأخلاقي عنده لا يعني وصوله إلى الكمال الإنساني، ولذلك نجد الكثير من المؤمنين على الرغم من وجود المكون العقدي لأخلاقهم، إلا أنهم كثيراً ما تزل أقدامهم ويفعلون الأخطاء والآثام، فهذا ليس دليلاً على فشل العقيدة في منظومة الأخلاق؛ وإنما لأنهم لم يستكملوا منظومتهم أصلاً، فلا يكفي أن يصل الفكر إلى الحقائق الفوقية للأخلاق ويؤمن بها حتى يكون المرء أخلاقياً، وإنما هي بداية الطريق فقط وينتظره الكثير من العقبات التي تستلزم جهوداً حثيثة لمواجهتها.

فالصراع النفسي قد يكون موجوداً عند كثيرين ممن بنوا المكون العقدي ولم يستكملوا بناء المنظومة، لأن البناء العقدي لا ينفي وجود الشهوات والغرائز، وإنما هناك جهاد كبير ينبغي بذله للوصول إلى الصحة النفسية والشخصية المتوازنة.

أدرك الإمامان الماوردي والأصفهاني أهمية هذه المسألة، فأنتجوا فكرة (تغليب العقل على الشهوة)، حيث يعقد الأصفهاني مقارنة بين العقل والهوى، فالعقل يرى ويختار أبداً الأفضل والأصلح في العواقب، وإن كان على

³³⁶ غماري (2014)، ص: 72

النفس في المبدأ مؤنة ومشقة. والهوى على الضد من ذلك فإنه يؤثر ما يدفع به الأذى أو يجلب اللذة في الحال، وإن كان يعقب مضرة، من غير نظر منه في العواقب. والعقل يرى صاحبه ما له وما عليه، بينما الهوى يرى صاحبه ما له دون ما عليه، ويعمي عليه ما يعقبه من المكروه. وأيضاً فإن ما يرى العقل يتقوى إذا فزع فيه إلى الله تعالى بالاستخارة، وتساعد عليه العقول الصحيحة إذا فزع إليها بالاستشارة، وينشرح له الصدر إذا استعين فيه بالعبادة. وما يشير به الهوى فبالضد من ذلك. والعقل يرى ما يرى بحجة وعذر والهوى يرى ما يرى بشهوة وميل.³³⁷

فلإنسان مع هواه ذلك ثلاثة أحوال:³³⁸

- 1- أن يغلبه الهوى فيملكه، كما قال تعالى: {أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} (23: الجاثية)
- 2- أن يغالبه فيقهره مرة ويُقهر مرة.
- 3- أن يغلب هواه ككثير من الأنبياء وبعض صفوة الأولياء، وهذا المعنى قصد بقوله تعالى: {أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ} (النازعات:40)

ومن الطرق التي يطرحها الأصفهاني لمغالبة الهوى طريقة (الكشف المبكر) وهو مصطلح طبي يحاول حل المشكلة من بداياتها، وهذا ما يقترحه الأصفهاني بالنسبة للمشاكل الأخلاقية وليس الطبية.

فينبغي على الإنسان عندما يخطر له خاطر أن يسبره عاجلاً، فإن وجده خيراً رياه حتى يجعله فعلاً، وإن وجده شراً بادر إلى قلعه وقمعه قبل أن يصير إرادة، ويطهر قلبه منه تطهير أرضه من خبيثات النبات.³³⁹

أفرد الماوردي باباً خاصاً لفضل العقل ودم الهوى، فهو ينظر إلى المسألة من نظرتة الواقعية التجريبية التي تحدثنا عنها سابقاً، فيسبر أوجه إتيان الهوى للعاقل، ويضعها في وجهين:³⁴⁰

³³⁷ الأصفهاني (2007)، ص 92-93

³³⁸ المرجع السابق ص 91

³³⁹ الأصفهاني (2007)، ص: 94

³⁴⁰ الماوردي (2013)، ص: 62-63-64

- الأول: أن يقوى سلطان الهوى بكثرة دواعيه؛ حتى تستولي عليه مغالبة الشهوات، فيكل العقل عن دفعها ويضعف عن منعها، مع وضوح قبحها؛ في العقل المقهور بها، وهذا يكون في الأحداث أكثر وعلى الشباب أغلب، لقوة شهواتهم وكثرة دواعي الهوى المتسلط عليهم، وحسم ذلك أن يستعين بالعقل على النفس النفور فيشعرها ما في عواقب الهوى من شدة الضرر وقبح الأثر وكثرة الإجرام وتراكم الآثام.

- الثاني: أن يخفي الهوى مكره؛ حتى تنموه أفعاله على العقل، فيتصور القبيح حسناً، والضرر نفعاً، وهذا يدعو إليه أحد شيئين: إما أن يكون للنفس ميلٌ إلى ذلك الشيء، فيخفى عنها القبيح بحسن ظنها، وتتصوره حسناً لشدة ميلها. أو أن هناك استتقال في الفكر في تمييز ما اشتبه وطلب الراحة في اتباع ما يسهل؛ حتى يظن أن ذلك أوفق أمره، وأحمد حاله؛ اغتراراً بأن الأسهل محمود والأعسر مذموم.

إن استطاع الإنسان تغليب العقل على الشهوة فقد استطاع أن يحقق شخصية متوازنة، تتمتع بصحة نفسية جيدة بعيدة عن الصراع النفسي بين العقل والهوى.

التوافق الاجتماعي

ويمكننا القول إن درجة تكامل الشخصية تتناسب تناسباً طردياً مع اتساع دائرة المجتمع الذي يرمي الفرد إلى إسعاده. فأقلها تكاملاً التي يسعى صاحبها فقط لإسعاد ذاته؛ إذ لابد أن تتعارض نزعاته الذاتية مع نزعاته الاجتماعية في تحقيق غاياته الذاتية.³⁴¹

التوافق الاجتماعي هو قدرة الشخص على عقد العديد من الصلات الاجتماعية المرضية، وعلاقات تتسم بالتعاون والتسامح خالية من العداوة والاتكال وعدم الاكتراث لمشاعر الآخرين.³⁴²

يتميز الإمام الماوردي في تكوينه للأخلاق الاجتماعية أيما تميز؛ فقد وضع فصلاً في قواعد صلاح الإنسان في الدنيا، يفصل فيه ثلاثة قواعد تصلح حال الإنسان في دنياه، وهي:

³⁴¹المرجع السابق ص: 97

³⁴²راجع (1968)، ص: 512

- نفس مطيعة إلى رشدها، منتهية عن غيها.
- ألفة جامعة تتعطف القلوب إليها، ويندفع المكروه بها.
- مادة كافية تسكن نفسه إليها، ويستقيم أوده بها.³⁴³

القاعدة التي تحقق التوافق الاجتماعي للإنسان بما يجعله في صحة نفسية جيدة هي قاعدة الألفة، حيث يضع الماوردي لتحقيق الألفة خمسة أسباب وهي الدين والنسب والمصاهرة والمودة والبر، فالدين هو أول أسباب الألفة، بمعنى أن الاتفاق في الدين سبب في التآلف بين أبنائه، وهذا لا ينفي الألفة بين أتباع الديانات المختلفة، ولكن الانسجام الفكري والعقدي يبقى أساساً قوياً في تعزيز الألفة.

يطرح الماوردي في هذه النقطة مسألة شائكة جداً، على الشكل الآتي: "وعلى حسب التألف على الدين تكون العداوة فيه إذا اختلف بأهله؛ فإن الإنسان قد يقطع في الدين من كان به براً، وعليه مشفقاً، هذا أبو عبيدة بن الجراح وقد كانت له المنزلة العالية في الفضل، والأثر المشهور في الإسلام.. قتل أباه يوم بدر، وأتى برأسه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم طاعة لله ولرسوله- حين بقي على ضلالتة، وانهمك في طغيانه، فلم تعطفه عليه رحم، ولا كفه عنه إشفاق وهو من أبر الأبناء؛ تغليباً للدين على النسب، ولطاعة الله تعالى على طاعة الأب، وفيه أنزل الله تعالى: {لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ} (المجادلة:22)"³⁴⁴

تتطبق الفكرة المضادة على المثال السابق أكثر من الفكرة الأساسية، بمعنى أن الدين كان سبباً للتفرقة وليس للألفة، ولم يوار الماوردي عن هذه الفكرة بل أرفها مباشرة بعد طرحه للمثال. فكما تحدث الألفة بسبب الدين، تحدث التفرقة بسبب الدين أيضاً، فهل يكون الدين بذلك أحد أسس التوافق الاجتماعي؟

³⁴³ الماوردي (2013)، ص: 237

³⁴⁴ المرجع السابق ص: 240

من البديهي أن زيادة القواسم المشتركة بين الأشخاص ترفع من نسبة تألفهم وانسجامهم، والدين الحقيقي يؤثر على العقل والقلب والسلوك، وبالتالي ستكون القواسم المشتركة بين أبناء الدين الواحد كثيرة وعميقة.

وإن التفرقة التي قد تحدث بسبب اختلاف الدين، فهي لن تختفي باختلافه؛ وذلك لأن سببها ليس الدين بعينه، وإنما سببها التعصب الأعمى للمقدس، وقد يكون المقدس عند بعض الناس المال، وعند بعضهم الآخر السلطة.

أما الثاني من أسباب الألفة فهو النسب، وجملة الأنساب تنقسم ثلاثة أقسام: قسم والدون، وقسم مولدون، وقسم مناسبون، ولكل صنف منهم منزلة في البر والصلة، وهذا السبب خارج عن الإرادة؛ إذ لم يختار أحدنا والده أو نسبه أو ولده، ولكن ما هو بالاختيار هو البر للوالدين والتربية الصالحة للمولودين.

وأما المصاهرة وهي الثالثة من أسباب الألفة، فلأنها استحداث مواصلة وتمازج مناسبة، صدرا عن رغبة واختيار وانعقاد عن خبرة وإيثار، فاجتمع فيهما أسباب الألفة ومواد المصاهرة، قال تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (الروم: 21) يفسر الإمام الماوردي بعض مفردات الآية الكريمة، فالمودة هي: المحبة، والرحمة: الحنو والشفقة؛ وهما من أوكد أسباب الألفة.³⁴⁵

وأما المؤاخاة بالمودة وهي الرابع من أسباب الألفة، فلأنها تكسب بصادق الميل إخلاصاً ومصافاة، وتحدث بخلوص المصافاة وفاء وافيّاً، ومحاماة صافية، وهذا أعلى مراتب الألفة وعمدتها؛ لأن أصل الألفة الصفاء، ونتيجتها الوفاء؛ ولذلك آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين أصحابه؛ لتزيد ألفتهم، ويقوى تضافرهم وتتناصرهم.³⁴⁶

³⁴⁵ الماوردي (2013)، ص: 249

³⁴⁶ المرجع السابق ص: 261

الشخصية المتوازنة تحقق الصحة النفسية

تعرف الصحة النفسية بأنها التوافق التام أو التكامل بين الوظائف النفسية المختلفة، مع القدرة على مواجهة الأزمات النفسية العادية التي تطرأ عادة على الإنسان، ومع الإحساس الإيجابي بالسعادة والكفاية. ومعنى التوافق التام بين الوظائف النفسية المختلفة هو خلو المرء من النزاع الداخلي كوقوعه بين اتجاهين مختلفين.³⁴⁷

ويمكن تعريفها بـ: مدى قدرة الشخص على تحقيق السلام مع نفسه ومحيطه، وقدرته على تحقيق ذاته وأهدافه، وكذا استطاعته حل مشكلاته وتجاوز العقبات والصعوبات سواء مع نفسه أو مع الآخرين.³⁴⁸

وللصحة النفسية ثلاثة مناهج، منهج علاجي وهو ما يتبع لعلاج الفرد من الانحراف في الصحة العقلية حتى يعود إلى حالة الاعتدال، والمنهج الوقائي وهو الطريق الذي يسلكه الفرد مع نفسه ومع غيره حتى يقي نفسه وغيره الوقوع في حالة اضطراب نفسي، وهناك المنهج الإنشائي وهو ما يحتضنه المرء ليزيد شعوره بالسعادة ويزيد كفاءته إلى أقصى حد مستطاع.³⁴⁹

إنَّ ما يتبعه الماوردي والأصفهاني هو المنهج الثالث، أي المنهج الإنشائي الذي يحاول الوصول بالإنسان إلى السعادة والكفاية، وسأفصل هذه المسألة في نهاية الفصل، كون السعادة النتيجة النهائية للأخلاق.

المبحث الثاني: أثر الفلسفة الخلقية الماوردية والأصفهانية في بناء المجتمع

إنَّ تأسيس الأخلاق يؤثر على بنائها بتخصّصاتها الأخرى، من المعيارية والتطبيقية والوصفية وغيرها. فإن كان الأساس قوياً وقف البناء شامخاً، وإن كان ضعيفاً صار البناء أرضاً، فالأخلاق الفوقية اليوم هي المسؤول الأول عن رفعة بعض المجتمعات وهبوط الأخرى.

³⁴⁷ القوسي (1952)، ص:6

³⁴⁸ ميسه (2018-2019)، ص:14

³⁴⁹ القوسي (1952)، ص:4

فالمجتمع الذي يعدّ الغاية تبرر الوسيلة، ويرى أن قتل معظم البشر ضروريّ لسعادة خيارهم، ويقبل الشذوذ والقتل الرحيم وتأجير الأرحام بوصفه حرية شخصية، هو مجتمع لديه فلسفة أخلاقية فوقية مختلفة تماماً عن المجتمع الذي لا يقبل الحرية الشخصية حتى في أدنى حقوق الإنسان، ويقتل الفتاة المغتصبة، ويزهق أرواح البشر بعملية انتحارية يعتقد فاعلها أنه سيخلد في الجنة مع الحور العين.

فهذا التأثير الكبير للأخلاق الفوقية على ممارسات المجتمعات وأفعالهم، يدعونا إلى دراستها ودراسة أثر الفكر الأخلاقي الماوردي والأصفهاني في ذلك. وذلك من خلال فهم وتحليل ونقد تأسيس الأخلاق على العلم أو تأسيسها على الدين، وستكون البداية مع الفكر الإلحادي كونه الفكر الذي ينادي بتأسيس الأخلاق على العلم لا على الدين.

المطلب الأول: الدعائم العلمية لاستخلاف الناس في الأرض

يشهد العصر الحالي زيادة في عدد الملحدين، فقد أثبت مركز بيو للأبحاث Pew Research Center زيادة نسبتهم بالإحصائيات³⁵⁰، وهذه الزيادة تُحمّل المؤمنين أضعافاً مضاعفة من المسؤولية للردّ على الشبهات الإلحادية، أو على الأقل لترسيخ العقائد الدينية عند المؤمنين حماية لهم من زعزعتها، وإذا كان للبحث سهم في هذا الترسّخ فسيبحث ما يخصّه في الإلحاد.

تعتبر الأخلاق من أكثر المسائل التي يتجادل فيها المؤمنون والملحدون، فالمؤمنون يعتقدون أن مصدر الأخلاق هو الله تعالى وبالتالي لا أخلاق بلا دين، والملحدون ينكرون علاقة الدين بالأخلاق بل ويدعي بعضهم أن الدين هو سبب الانحلال الأخلاقي؛ لأنه يحثّ على التفرقة بين أتباعه وسواهم، ويشعل الحروب بين الشعوب. لن أتناول مسألة الأخلاق والإلحاد بتفاصيلها، وإنما سأقتصر في بحث هذه المسألة على بعض صور الأخلاق في الإلحاد المعاصر، وذلك لأنّ البحث يهدف إلى تفعيل أثر فلسفة الأخلاق الماوردية والأصفهانية في العصر الحالي، وليس إلى معالجة مشكلة الأخلاق والإلحاد من جذورها.

³⁵⁰ 10facts about atheists, By Michael Lipka, 2019, Pew Research Center

يدّعي سام هاريس أن الأخلاق تقوم على العلم لا على الدين، فيقول: "إنّ للبداهيات والقيم الأخلاقية جذوراً في تركيبتنا البيولوجية، وإنّ كل جهودنا لاشتقاق أسس قيمنا الأخلاقية من مجموعة الأطر الدينية عبارة عن جهد غير فعّال بل هو جهدٌ مضلل نستطيع أن نكتشف أن مجموعة المفاهيم الدينية ليست المصدر الذي يعتمد عليه في مسائل القيم الأخلاقية وغير صالحة لأنّ نشق منها أي نظرية صالحة للاستعمال العلمي."³⁵¹ أما (لورانس كراوس)³⁵² ففي مناظرته مع حمزة تزورتس³⁵³ سأله حمزة عن رأيه بنكاح المحارم، فأجاب: (لم يثبت لي بعد خطأ نكاح المحارم، فإن شعرا بانجذاب لبعضهما لا مشكلة في ذلك مع استعمال موانع الحمل) مع أن هذا الاستشهاد منطوقاً وليس مكتوباً، إلّا أنّه لا يقلّ عن المكتوب أبداً، لأنّ الجرأة في مثل هذا القول تدل على تكوينه عن سبق إصرارٍ وروي، وليس تحت أي ضغط أو لغط.

الدعائم العلمية للأخلاق

لا ينكر الإنسان أن العدل خير والظلم شر، وأن الأمانة حسنة والخيانة قبيحة، كما يدرك أن الخير في شكر المنعم وإنقاذ الغريق، والشر في ذمّ الأول وإهمال الثاني، يعرف ذلك دون انتظار نص شرعيّ يعزّفه بذلك ويأمره به، يقول (سام هاريس): "إنّ إنقاذ طفل يوشك على الغرق ليس واجباً أخلاقياً بقدر ما هو عمل منطقي."³⁵⁴ وقد سبق أن قام المعتزلة بتقديم الإثباتات على عقلنة الأخلاق؛ حيث حاولوا أن يثبتوا أن الحسن والقبح عقليان لا شرعيّان كما يزعم الأشاعرة.

ومن أقوى الانتقادات وأخطرها التي قدمها المعتزلة فزلزلت الأرض تحت قدمي الخصم³⁵⁵ -على حدّ تعبير د. أحمد صبحي-، قولهم: "لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناها إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني التي نستنبطها من الأصول الشرعية، حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول، ولا يمكن أن

³⁵¹ هاريس (د.ت)، ص: 170.

³⁵² فيزيائي وعالم فلك أمريكي، له مؤلفات في ذلك منها (كون من لا شيء) 2012

³⁵³ متحدث بريطاني ومناظر. باحث في الإسلام، من مؤلفاته (الحقيقة الإلهية: الله والإسلام وسراب الإلحاد) 2016

³⁵⁴ هاريس (د.ت)، ص: 170.

³⁵⁵ صبحي (د.ت)، ص: 136.

يقال (لم) و(لأنه)؛ إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها، حتى يربط بها حكم مختلف فيه، ويقاس عليها أمر متنازع فيه، وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها".³⁵⁶

مراد كلام المعتزلة هو بالضبط السؤال الآتي: إن كان الشرع الإلهي هو من يحكم بخير هذا الفعل وشر ذلك، فمن الذي حكم بخير الشرع الإلهي وشر سواه؟؟ إن أجاب خصومهم بـ (العقل) -ولن يجيبوا بغيره- فقد وقعوا في فخ المصادرة على المطلوب أو ما يسمّى بالحجة الدائرية.

ولن ينجح في الردّ على هذا السؤال ما توصّل إليه متأخرو الأشاعرة في تحرير محل النزاع في مسألة التحسين والتقييح: "فلا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى خلافاً للمعتزلة، وأما بمعنى صفة الكمال والنقص أو ملازمة الغرض والطبع وعدمها فلا نزاع"³⁵⁷، لأنّ هذه الحجة التي يطرحونها -أي المعتزلة- مشكلة بالغة الاستعصاء ألا وهي: هل يمكن أن يكون ما تراه العقول صفة كمال قبيحاً عند الله تعالى ويستحق الذم؟ أو ما تراه العقول صفة نقص حسناً عند الله تعالى ويستحق المدح؟؟

فإن قيل: نعم، فذلك يعني تعارض العقل والشرع، وإن قيل لا، فقد تم الاعتراف بأن لا نزاع بين العقل والشرع في التحسين والتقييح ولا داعي لهذا التقسيم أصلاً.

الخلاصة: في الحقيقة هناك ما يزرع هذه الحجج التي تدعي تأسيس الأخلاق على العلم (العقل)، فالسؤال الذي لخصت به اعتراض المعتزلة الأخطر -على حد تعبير البعض-: "إن كان الشرع الإلهي هو من يحكم بخير هذا الفعل وشر ذلك، فمن الذي حكم بخير الشرع الإلهي وشر سواه؟؟" تهزّه مغالطة منطقيّة؛ مغالطة السؤال المركّب التي تجعل الخصم يجيب بـ (نعم) أو (لا) وكلاهما ليس الجواب الصحيح.

الجواب هو: حكم العقل (العلم) بخيريّة الشرع وصحته، لا يعني قدرته على الحكم بالخير والشر على كل الأفعال، وذلك متعلّق بقدرة العقل المحدودة.

³⁵⁶ الشهرستاني (د.ت)، ص: 374-375

³⁵⁷ الفتازاني (1998)، ج: 3 ص: 282

فالعلم التجريبي والمنطقي يوصل العقل إلى الإيمان بالشرع الإلهي، بينما لا يمكن للعلم التجريبي والمنطقي أن يثبت أن الصدق خير والكذب شر، والمحسوسات والمعقولات توصل إلى الخالق، والمعجزات توصل إلى الشرع الإلهي، ولكن ما من إثبات منطقي على خيرية الإيثار، على العكس تماماً فقد يعدّ الإيثار وكذلك التضحية مضرّة لصاحبهما في نظر العلم.

فالعقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها ولكنه لا يستطيع أن يصدر حكماً قيمياً عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقيّ، فمن المستحيل التبرير العلمي بأن شيئاً ليس خيراً بالمعنى الأخلاقيّ للكلمة، العقل والطبيعة على السواء لا يمكنهما التمييز بين الصّح والخطأ، بين الخير والشر. فهذه الصفات ليست موجودة في الطبيعة.³⁵⁸

وما قلته آنفاً عن إدراك الإنسان لحسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة، فهذا صحيح، ولكن بالفطرة وليس بالعلم والعقل، فلا دليل علمي على الحسن والقبح، فالإقتصار على الدعائم العلميّة لبناء الأخلاق مغلّب بها لأنّ العلم التجريبي والركائز المنطقيّة لا يمكنها تحديد الخير من الشر ولا الدافع لفعل الأول والثاني، ووجود ذلك عند اللادينيين فليس إلا بمحض الفطرة المتبقية.

فيتوضح مما سبق قصور العقليّة الغربيّة، وهذا ليس اكتشافاً جديداً، وإنما علي عزّت بيجوفيتش يرى كنظيره طه عبد الرحمن، أن العقلانية الغربية عقلانية قاصرة عن إدراك المعاني الغيبية والحقائق الإيمانية ومعاني القيم الأخلاقيّة السنية؛ لأنّها عقلانية حسابية، أو قل أداتية، لا تصلح إلا لعقل الآلات والجمادات، ولا يمكن لها إدراك هذه المعاني والحقائق إلا بالانفتاح على عالم الروح، المتمثل في الحقيقة الدينية، فالدين هو الذي بمقدوره أن يكمل العقلانية المجردة ويمدها بآليات ووسائل إدراك هذه المعاني والحقائق.³⁵⁹

³⁵⁸ بيجوفيتش (1998)، ص: 186

³⁵⁹ أمقدوف (2020)، ص: 102

ثلاثية العلم والدين والأخلاق عند الأصفهاني

يشكل الإمام الراغب الأصفهاني من فلسفته في الأخلاق الفوقية سلسلة متينة، تحمل ثلاث حلقات؛ العلم والدين والأخلاق. ستحاول الفقرات القادمة أن تقدم موجزاً عن السلسلة تلك:

لم يتميز الإنسان عن الحيوان والبهائم إلا بالعقل، ولم يشرف إلا بالعلم، فمقتضى الحياة الإنسانية أنها إذا تعرضت من المعارف المختصة بها أن لا يعتد بها؛ ولهذا سمي الله تعالى الجاهل ميتاً في غير موضع من كتابه فقال: {أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (الأنعام: 122) ولأجل أن الحياة تقارن العلم سمي الله تعالى العلم روحاً في قوله: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا} (الشورى: 52).³⁶⁰

وأشرف ثمرة للعقل معرفة الله تعالى، وحسن طاعته، والكف عن معصيته، فمعرفة الله تعالى العامة مركوزة في النفس، وهي معرفة كل أحد أنه مفعول وأن له فاعلاً فعله، ونقله في الأحوال المختلفة، أما معرفة الله تعالى المكتسبة فمعرفة توحيده وصفاته، وما يجب أن يثبت له من الصفات، وما يجب أن ينفي عنه، وهذه المعرفة هي التي دعا الأنبياء عليهم السلام لها وحثوا عليها.³⁶¹

ولما كان معرفة العالم كله تصعب على الإنسان الواحد؛ لقصور أفهام بعضهم عنها، واشتغال بعضهم بالضرورات التي يعرفها منهم، جعل لكل إنسان من بدنه ونفسه عالماً صغيراً، أوجد فيه مثال كل ما هو موجود في العالم الكبير؛ ليجري ذلك من العالم مجرى مختصراً من الكتاب البسيط، يكون مع كل أحد نسخة يتأملها في الحضر والسفر، والليل والنهار، فإن نشط وتفرغ للتوسع في العلم نظر في الكتاب الكبير الذي هو العالم، فيطلع منه على الكون؛ ليغزر علمه، ويتسع فهمه، وإلا فليقتنع بالمختصر الذي معه؛ ولهذا قال تعالى: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} (الذاريات: 21)، ولشرف متأمل ذلك قال تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ ۚ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ} (الأعراف: 185)، وقال: {إِنَّ فِي خَلْقِ

³⁶⁰ الأصفهاني (2007)، ص: 139-140

³⁶¹ المرجع السابق ص: 153-154

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿190﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿191﴾ (آل عمران: 190-191) فنبه بمدحهم حيث قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾ أنهم عرفوا الغرض المقصود بخلقه، وذلك هو آخر الأبحاث؛ لأنَّ الأبحاث الأربعة: بحث عن وجود الشيء بهل هو؟ وبحث عن جنسه بما هو؟ وبحث عما يباين به غيره بأي شيء هو؟ وبحث عن الغرض بلم هو؟³⁶²

أما بعثة الأنبياء إلى الناس فهي من الضروريات التي لابدَّ لهم منها، وذلك أن جل الناس يقصر عن معرفة منافعهم ومضارهم الأخروية جزئياتها وكليّاتها، وبعضهم وإن كان لهم سبيل إلى معرفة كليّات ذلك على سبيل الجملة فليس لهم سبيل إلى معرفة جزئياتها، ولا يمكن أن يعرفوا كيف يجب، ولا في أي وقت يجب، وكم يجب؟ فلما كان كذلك منَّ الله تعالى على كافة عباده، خاصهم وعامهم برسل بعثهم فيهم من أنفسهم يتلون عليهم آياته ويزكونهم ويعلمونهم الكتاب والحكمة. فإذا تمسكوا بذلك صلح معادهم ومعاشهم.³⁶³

فبذلك أرسل الله عزوجل إلى خلقه رسولان: أحدهما: من الباطن وهو العقل، والثاني: من الظاهر وهو الرسول، ولا سبيل لأحد إلى الانتفاع بالرسول الظاهر ما لم يتقدمه الانتفاع بالباطن، فالباطن يعرف صحة دعوى الظاهر، فالعقل قائد والدين مدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقياً، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائراً، واجتماعهما كما قال تعالى: ﴿ثَوْرٌ عَلَىٰ ثَوْرٍ﴾ (النور: 35)

ولا يمكن إدراك العلوم النبوية على من لم يتهدب في العلوم العقلية، لأنَّ المعقولات تجري مجرى الأدوية الجالية للصحة، والشرعيات تجري مجرى الأغذية الحافظة للصحة، وكما أن الجسم متى كان مريضاً لم ينتفع بالأغذية، ولم يستفد بها، كذلك من كان مريض النفس كما قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ

³⁶²الأصفهاني (2007)، ص: 154-155

³⁶³ المرجع السابق ص: 155-156

عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} (البقرة:10)، لم ينتفع بسماع القرآن الذي هو موضوع الشرعيات، بل صار ذلك ضاراً له مضرة الغذاء للمريض.³⁶⁴

ثبت الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: {الإيمان بضع وسبعون -أو بضع وستون شعبة- فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبةٌ من الإيمان}³⁶⁵ وبيان ذلك أن الإيمان شيئان: اعتقاد وأعمال، والأعمال ثلاثة:

عمارة الأرض: المعنية بقوله تعالى: {وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا} (هود:61)، وعبادة الله تعالى: المعنية بقوله: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} (الذاريات:56)، وخلافته المذكورة في قوله تعالى: {وَيَسْخُلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} (الأعراف:129)، وقوله عز وجل: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} (البقرة:30)، وذلك بتحري مكارم الشريعة.³⁶⁶

يمكن للمحصص في الثلاثية آفة الذكر، والمطلع على التراث الأصفهاني في الأخلاق استنتاج الجزئيات الآتية، وفقاً للتسلسل:

- يقود العلم إلى الدين، ذلك لأنَّ خَلَقَ الإنسان وَخَلَقَ الكون دليل على وجود خالق.
- تتعاضد بعثة الرسل والأنبياء مع العلم في الوصول إلى الحق.
- يقود الدين الإنسان إلى العبادة وإلى تحري مكارم الشريعة.
- بتحري مكارم الشريعة يكون الإنسان خليفة الله في الأرض.
- على خليفة الله أن يعمر أرضه.

³⁶⁴ الأصفهاني (2007)، ص: 155-156

³⁶⁵ رواه مسلم في صحيحه (58)

³⁶⁶ الأصفهاني (2007)، ص: 160-164

المطلب الثاني: الاستخلاف والعمران

حين نتحدث عن منظومة ما، فإننا نؤكد خصائص الترابط والتكامل بين مكونات هذه المنظومة، فإذا كان التوحيد هو العنصر الأساس في النظام العام الاعتقادي وتفرعاته المعرفية، والتزكية هي التمثل العملي للشخصية الإنسانية، وتفرعاتها النفسية والعقلية، والعمران هو الصورة العامة للنظام الاجتماعي وتفرعاته الاقتصادية والسياسية، فإننا نكون قد جمعنا في هذه المنظومة جوانب الحياة البشرية، وما يتخللها من صور النشاط الإنساني.³⁶⁷

إن الاستخلاف هو منح الله تعالى الإنسان مسؤولية الاختيار والفعل في الحياة الدنيا، ثم يتولى محاسبته على اختياراته وأفعاله في الدار الآخرة، وكأن الإنسان خلف الله تعالى في جانب ضئيل مما هو شأنه الخاص، المتعلق بتدبير أمر الخلائق كلها، ولم يستثن من ذلك إلا الإنس والجن اللذين وكلّ حيزاً ضيقاً من تدبيره المطلق إليهما، وهو المتعلق بالضرورة السلوكية للذات الإنسانية وعملها العمراني بحيث تصنع مصيرها بنفسها على الأرض وفي العالم الآخر.³⁶⁸

الاستخلاف أوسع معنى ودلالات وتعبيراً عن مراد الله عزوجل من الإنسان في الحياة الدنيا، والخلافة سعيًا في الأرض إعماراً لها وإنجازاً حضارياً فيها. لكن التداول الاصطلاحي المتأخر والممارسات السياسية المتعاقبة ضيقاً معاً من شمولية واستيعابية المفهوم لينحصر بالكاد في ممارسة السلطة والحكم. ويتم إهمال منظومة القيم والأخلاق والسنن التي هي جوهر وفحوى الرسالة؛ وأهم ما يميز الكائن البشري وعلائقه المختلفة مع الكون والكائنات. فغايات ومقاصد الاستخلاف: الإيمان والتعبد والصالح والإصلاح والسعي بالحق والعدل، وفعل الخير والمعروف... إلخ.³⁶⁹

³⁶⁷ ملكاوي (2013)، ص: 12

³⁶⁸ الأحمر (د.ت)، ص: 107

³⁶⁹ شبار (2019)، ص: 7

يقول أحد الباحثين المعاصرين: "كان لمفهوم الاستخلاف والعمران عدة معانٍ ودلالات إنسانية وحضارية؛ تعكس القيم المشتركة بين المسلمين وغيرهم، والقيم الضرورية التي ينبغي أن تسود بينهم، حيث كان ذلك ينعكس على كيان الأمة وعطائها".³⁷⁰

والعمران كما عرّفه ابن خلدون: "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش".³⁷¹

يعرّف الراغب الأصفهاني العمارة: نقيض الخراب: يقال: عَمَرَ أَرْضَهُ: يَعْمُرُهَا عِمَارَةً.³⁷²

وعماره الأرض التي ذكرها الله تعالى في كتابه الكريم: {إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ...} (التوبة: 18) تحتل ثلاثة أوجه: أحدها: إنّما يعمرها بالإيمان من آمن بالله تعالى. والثاني: إنّما يعمرها
بالزيارة لها والصلاة فيها من آمن بالله تعالى. والثالث: إنّما يرغب في عمارة بنائها من آمن بالله تعالى.³⁷³

شمولية أسس العمران عند الماوردي

وإذا كان الماوردي يربط كون الإنسان مدنياً بطبعه بالرجوع إلى خالقه ؛ ليكون الاحتياج علامة على إقرار
الربوبية، ويكون فقره دليلاً على احتياجه للغني سبحانه فإنّه ينظر إلى العمران البشري والدنيا في ضوء علاقتها
بالآخرة، وأنّ الله قد جعل احتياج الإنسان وعجزه في الدنيا كدار تكليف مرتبطاً بالآخرة كدار جزاء؛ فلزم لذلك أن
يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته؛ لأنّه لا غنى له عن التزود منها لآخرته.³⁷⁴

³⁷⁰ شبار (2019)، ص:2.

³⁷¹ ابن خلدون (2004)، ص:132.

³⁷² الأصفهاني (د.ت)، ج 1 ص:586.

³⁷³ الماوردي (د.ت)، ج 2 ص:347.

³⁷⁴ سالم (د.ت)، العمران والدين، مجلة المحور ص:71.

لقد قدّم الماورديّ قواعد مهمّة في تحقيق العمران، وهي ما سمّاه قواعد صلاح الدنيا:³⁷⁵

- 1- الدين المتبّع، لأنّه يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إراداتها حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر.
- 2- سلطان قاهر تأتلف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة.
- 3- عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة وتعمّر به الأرض، وتنمى به الأموال ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان.
- 4- أمنٌ عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف؛ فليس لخائف راحة ولا لحاذر طمأنينة.
- 5- خصبٌ دارٌ تتسع به الأحوال، ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال، فيقلّ في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسّع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي في صلاح الدنيا وانتظام أحوالها؛ ولأنّ الخصب يؤوّل إلى الغنى، والغنى يحدث الأمانة والسخاء.
- 6- أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويحث على إنشاء ما ليس يوثق في دركه بحياة أربابه.

يقدم الماورديّ قواعد شاملة للعمران، من الناحية الدينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وإذا أردنا أن نبحث عن الجذر الأخلاقيّ لقواعد العمران فسنرى أن الماورديّ يرى أن العلاقة بين الأخلاق والعمران، علاقة تبادليّة، فالأخلاق تؤدي إلى العمران، والعمران ينتج الأخلاق.

فالعقل الشامل عند الماورديّ هو الذي يؤدي إلى الألفة وعمارة الأرض، والخصب الدار الذي تتسع معه الأحوال ويقضى به على الفقر يقود الإنسان إلى الأمانة والسخاء. فالعمران ضروري في بناء الأخلاق، والأخلاق ضرورية في تحقيق العمران.

³⁷⁵ الماورديّ (2013)، ص: 217-234

بتلخيص سريع أقول: أسس الأصفهاني لبناء المجتمع من جانب الأخلاق النظرية، عندما شيد بناء متماسكاً غير معلول بهشاشة الأخلاق النظرية الوضعية التي تتيح انتشار الرذائل، فتميزت ثلاثيته (العلم والدين والأخلاق) بالمنهجية العلمية المنطقية، التي تثبت الفضائل فيها على أرض صلبة.

بينما أسس الماوردي لبناء المجتمع من جانب الأخلاق العملية التي تحقق عمرانها وازدهاره، فكانت منظومته شاملة لكل النواحي العملية في الحياة، فلم يغفل الناحية السياسية أو الاقتصادية المادية ولم يدع إلى الزهد والابتعاد عن المال، وإنما وضّح أهميتها في عمران المجتمع وصلاحه.

أما النتيجة النهائية والأثر الأخير للأخلاق الماوردية الأصفهانية فهو السعادة.

المطلب الثالث: السعادة

رب إنسان يحسب أن السعادة وطيب الحياة في الشهوات كالأكل والنوم والنسل، وترى آخر يحسب أن ما ذكر ضربة قاضية على سعادة الإنسان، ويتمنى لو تكون الإنسانية منزهة عن هذه المذكرات ويقول إن الوقت هو رأس مال الإنسان به يتمكن من اكتساب العلم وتحصيل الحكمة وممارسة الفضيلة وعمل الخير، فالنوم يغتال نصف عمره ويضيع عليه معظم رأسماله أما الأكل ففيه من جهة ضياع للوقت ومن جهة ثانية مشاركة للحيوان في الاحتياج إلى تكاليف حيوانيته وما أحرى الإنسان بأن يكون منزهاً عن مثل ذلك.³⁷⁶

يقول أحد المفكرين إنَّ الناس مختلفون فيما يسعدهم، لأنَّهم مختلفون بطباعهم وأمزجتهم، وفي اتجاه تفكيرهم، فما يكون عند أحد جميلاً يكون في نظر الآخر قبيحاً. وما يفتتن به إنسان قد يكون عند آخرين شيئاً تافهاً لا يلتفتون إليه. بل إن الإنسان لتختلف نظراته إلى الحياة وإلى الأشياء باختلاف ظروفه وأحواله فما يعجبه اليوم قد يزهد فيه غداً وما كان بغيضاً إليه بالأمس قد يفتنه اليوم.³⁷⁷

على الرغم من صحة هذا الكلام، إلا أنه لا يعدو كونه مشاهدات وتجارب لم تتم منطقتها وفلسفتها، لأنَّ طبيعة الشخصية الإنسانية هي التي تحدّد معنى السعادة بالنسبة لها، فالشخصية التي لم ترتق في سلم الإنسانية

³⁷⁶ عبد الفتاح (د.ت)، ص: 271.

³⁷⁷ المرجع السابق ص: 16.

الروحية، ولا زالت على أعتاب الشهوات الحيوانية فإنّها لن تجد سعادتها إلّا في الماديات، والشخصيّة التي تجاوزت درجة الحيوانيّة وصعدت إلى الإنسانيّة والإيمانيّة وقد جرّبت نوعاً مختلفاً من السعادة، فإنّها لن ترضى بالسعادة الحيوانية التي جربتها سابقاً بل ستعدها في مصاف اللذة المؤقتة.

السعادة في الفكر الإسلامي

لم يجد فلاسفة الإسلام حرجاً في نقل التصورات الإغريقية، وخصوصاً الأرسطية والأفلاطونية والرواقية ومحاولة دمجها مع الرؤية الإسلامية، التي ركزت على أهمية الفضائل النظرية والعملية في تحقيق السعادة.³⁷⁸

يوضّح الغزاليّ العلاقة بين الأخلاق التعيسة والشقاء، والأخلاق الحسنة والسعادة بقوله: "فالخلق الحسن صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين وهو على التحقيق شطر الدين وثمرة مجاهدة المتقين ورياضة المتعبدين. والأخلاق السيئة هي السموم القاتلة، والمهلكات الدامغة، والمخازي الفاضحة، والرذائل الواضحة، والخبائث المبعدة عن جوار رب العالمين المنخرطة بصاحبها في مسلك الشياطين، وهي الأبواب المفتوحة إلى نار الله تعالى الموقدة التي تطلع على الأفئدة. كما أنّ الأخلاق الجميلة هي الأبواب المفتوحة من القلب إلى نعيم الجنان وجوار الرحمن. والأخلاق الخبيثة أمراض القلوب وأسقام النفوس".³⁷⁹

فالسعادة الحقيقية عند الغزالي تكون بالقرب من الله، وذلك يتحقق بتهديب الخلق وترويض النفس، فينكشف النور الجلي ويظهر معدن الإنسان الحقيقي وجوهره الروحاني،³⁸⁰ يقول الغزاليّ في ذلك: "إذا عُرف أنّ السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها، فلا بد من أن تعرف الفضائل جملة وتفصيلاً".³⁸¹

يرى الغزالي أن كيمياء السعادة تقوم على العناصر الآتية، معرفة النفس ومعرفة الله ومعرفة هذا الكون على ما هو عليه ومعرفة الآخرة على ما هي عليه، وإن ما يمكن من السعادة هو السلوك في طريق كبح الشهوة،

³⁷⁸ تاج الدين (2015)، ص: 38

³⁷⁹ الغزالي (د.ت)، (إحياء..)، ص: 47-3

³⁸⁰ مراد (د.ت)، ص: 83

³⁸¹ الغزالي (د.ت)، (ميزان..)، ص: 254

إلا أن الرؤية المتكاملة للغزالي لا تلغي دور الجسد والعقل، بل تجعل من الإنسان نوعاً من النسق الحكومي، أي دولة تقوم فيها المكونات بوظائف محددة حسب تراتبية، أملاها الدين والفلسفة والاجتماع الطبيعي، فالقلب لديه هو الملك والجسد مملكته والحواس جنوده والعقل وزيره والشهوة جابية والغضب شرطته.³⁸²

والأصفهاني يوافق في ذلك رأي الغزالي بأن هناك سعادتين؛ سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ووفقاً لذلك سمى كتابه (تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين)، وقد نرى هذا الأمر مخالفاً لما عهدناه من الفلاسفة في التفريق بين اللذة والسعادة، فاللذة عندهم هي المؤقتة والعاجلة في الدنيا، بينما السعادة هي الدائمة والآجلة في الآخرة.

ولكن للأصفهاني رأياً مختلفاً في هذا الأمر، فالساعات عنده هي النعم، وهي على ضربين، ضرب لا يبيد ولا يحول، وهو النعم الأخروية. وضرب يبيد ويحول وهو النعم الدنيوية. والنعم الدنيوية متى لم توصلنا إلى تلك الساعات فهي كسراب ببيعة وغرور وفتنة وعذاب كما وصفه الله تعالى في كتابه: {إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْن بِالْأَمْسِ ۚ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ} (يونس: 24)³⁸³

فلا تكون النعمة الدنيوية سعادة إلا إذا تنوالت على ما يجب وكما يجب، ويجري بها على الوجه الذي لأجله خلق، وذلك أن الله جعل الدنيا عارية ليتناول منها قدر ما يتوصل به إلى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية. أما إذا تنوالت وفقاً للهوى فهي لذات آنية وعاجلة، يعقبها ذل وكآبة.³⁸⁴

والساعات الأخروية ليس لنا تصوّر كنهها ما دمنا في دار الدنيا ولذلك قال تعالى: {قَلَّا نَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (السجدة: 17)، والسبب في قصورنا عن تصوورها شيئان، أحدهما أن الإنسان لا يمكن أن يعرف حقيقة الشيء وتصوره حتى يدركه بنفسه، والثاني أن لكل قوة من قوى النفس وجزء

³⁸² تاج الدين (د.ت)، ص: 41

³⁸³ الأصفهاني (1901)، ص: 56

³⁸⁴ المرجع السابق، ص: 65

من أجزاء البدن لذة تختص بها، لا يشاركها فيها غيرها فلذة العين في النظر إلى ما تستحسنه، ولذة السمع في الاستماع إلى ما يستطيبه، ولذة اللمس في لمس ما يستلذه، ولذة الوهم في ما تصور ما يؤمله، ولذة الخيال في تخيل ما يستحسن تصويره، ولذة الفكر في أمر مجهول عنده يتعرفه، وكل واحد من هذه القوى والأجزاء إذا عرض لها آفة تعوقها عن شهوتها وعن إدراك لذتها، يكون كالمريض الذي لا يشتهي الماء وكان به ظمأ وإذا تناوله لم يجد له لذة، وإذا كان كذلك فاللذات الأخروية هي لذات لا تدرك إلا بالعقل المحض وعقول أكثر من في هذه الدار معوقة عن إدراك حقائق اللذات الأخروية.³⁸⁵

وقد جعل للإنسان حراثن مفيدان لزادين، أحدهما روحاني كالمعارف والحكم والعبادات والأخلاق الحميدة، وثمرته الحياة الأبدية، والغنى الدائم، والاستكثار منه محمود، ولا يكاد يطلبه إلا من قد عرفه وعرف منفعته. والثاني جسماني، كالمال والأثاث.³⁸⁶

السعادة عند الأصفهاني تشبه السعادة عند أرسطو من حيث شمولها، فكلا الأصفهاني وأرسطو يؤكدان على دور الفضائل التوفيقية -على حد تعبير الأصفهاني- في تحقيق السعادات وهي المال والجاه والجمال. يطرح الماوردي العلاقة بين السعادة والفضيلة، ولكنه كعادته ينقل الآراء ولا يرجح بينها ولا يبين رأيه فيها. فيخبر أن بعض الحكماء يرون أن الفضائل تتراد لذواتها، لأنها المكسبة للسعادة، وذهب بعضهم إلى أن المراد بالفضائل السعادة الحادثة عنها لأنها الغاية المقصودة بها.³⁸⁷ فالسعادة هي النتيجة النهائية والأثر الكبير الذي يترتب على فلسفة الأخلاق الماوردي والأصفهاني.

³⁸⁵ الأصفهاني (1901)، ص: 58

³⁸⁶ المرجع السابق ص 71

³⁸⁷ الماوردي (1981)، ص: 8

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، تم إنجاز هذا البحث المتواضع، وسأحاول في هذه الخاتمة أن أضع بين يدي القارئ أهم النتائج المحققة بشكل موجزٍ ومكثف، كما وأرجو أن يوفقني الله والباحثين من بعدي في العمل على أبحاث في فلسفة الأخلاق.

النتائج

وصل هذا البحث التحليلي النقديّ المقارن في الفلسفة الأخلاقية بين الماوردي والأصفهاني إلى عدد من النتائج:

1- يشترك الماوردي والأصفهاني بعدد كبير من المفاهيم والمصادر والموضوعات والمناهج في تكوين الفلسفة

الأخلاقية، وهي التي تشكل أوجه التشابه بينهما:

- **المفاهيم:** يستخدم كلا الإمامين مفاهيم أخلاقية متخصصة مثل (الأدب) و(المكارم) و(الخلق).
- **المصادر:** تعدّ الشريعة الإسلامية بمصادرها وعلومها الأساس الذي يستند إليه الإمامان في فلسفتيهما، أمّا المراجع التي يعتمدونها فتتمثل بالفلسفة اليونانية الأخلاقية.
- **الموضوعات:** تتناول فلسفة الماوردي وفلسفة الأصفهاني الأخلاق الفوقية والأخلاق المعيارية؛ حيث التأسيس النظري الفوقي للأخلاق، والمعايير والقواعد الأخلاقية للإنسان مع ربه ومع نفسه ومع مجتمعه.

- **المناهج:** يستخدمان منهج المدرسة التوفيقية الإسلامية في فلسفتيهما الأخلاقية؛ حيث يجمعان بين الأثر والفلسفة والتصوّف.

2- يفترق الماوردي والأصفهاني بعدد من المفاهيم والموضوعات والمناهج في تكوين الفلسفة الأخلاقية، وهي

التي تشكل أوجه الاختلاف بينهما:

- **المفاهيم:** يتميز الأصفهاني باستخدامه لمفاهيم متخصصة في الأخلاق، فيؤصلها لغويًا ويشرحها اصطلاحياً. بينما يعتمد الماوردي العموم في مفاهيمه دون التفصيل والتعمق.

• **المصادر:** يَتميّز الأصفهانيّ بقدرته على أسلمة الفكر اليوناني؛ من خلال دمج بعض نظريات فلسفة الأخلاق اليونانية بالتراث الإسلامي، بينما يظهر تراث الماورديّ مع كثير من الاستشهادات القصصية والشعرية من مصادر مختلفة ليكون أكثر قبُولاً عند فئات الناس كافة.

• **الموضوعات:** تتصّف فلسفة الماورديّ الأخلاقية بالشمولية للأخلاق العملية؛ حيث الأخلاق الدينية والفردية والأسرية والاجتماعية والسياسية، بينما تفتقر للتأصيل النظريّ للأخلاق أو ما يسمّى بالأخلاق الفوقية؛ التي أبدع الأصفهانيّ بنسجها أيّما إبداع ولكنه قلّص من شمولية الأخلاق العملية المعيارية قاصراً إياها على الأخلاق الدينية والأخلاق الفردية، معرجاً على الأخلاق الأسرية والاجتماعية.

• **المناهج:** على الرغم من اعتماد الإمامين المنهج التوفيقي في فلسفة الأخلاق، إلّا أنّ هناك مناهج تميّز كل واحد منهما، والمنهج الأساسي للماوردي هو الواقعية والتجريبية التي جمعها من مشاهداته للمجتمع واحتكاكه مع الناس، بينما المنهج الأساسي عند الأصفهانيّ هو المنهج العقلي والمنهج الصوفيّ.

3- تشكّل الفلسفة الأخلاقية الناتجة باجتماع الفكر الماورديّ مع الفكر الأصفهانيّ فلسفة أخلاقية متكاملة؛ حيث الشمولية للأخلاق العملية عند الماورديّ، والعمق في الأخلاق النظرية عند الأصفهانيّ.

4- تُنتقد فلسفة الإمامين الأخلاقية باستخفافها بالمرأة في بعض المواضع، على الرغم من تكريمها لها في معظم المواضع.

5- تحقّق الفلسفة الأخلاقية الناتجة عن تداخل فكري الإمامين آثاراً على الفرد والمجتمع، على صعيدَي الأخلاق الفوقية والأخلاق المعيارية، فمن خلال مقارنة الفكر الأصفهانيّ للفكر الأخلاقيّ المعاصر، تتوضّح أهميّة أخلاق الأصفهانيّ الفوقية في الحفاظ على حرية الإنسان وإرادته وحتى إنسانيّته.

6- يثبت الماورديّ أن العلاقة بين الأخلاق والعمران هي علاقة تبادلية، فالعمران الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ ينتج الأخلاق، والأخلاق تصنع العمران على كافة نواحيه.

7- السعادة الدنيوية والأخروية هي الأثر النهائي لامتنال الفضائل عند الإمامين.

التوصيات

- 1- إجراء مقارنة بين التراث الفلسفي الأخلاقي الإسلامي والأخلاق التطبيقية المعاصرة، وذلك من أجل تطبيق المناهج والاستراتيجيات الفكرية النظرية الأخلاقية في صياغة الأخلاق التطبيقية الحديثة.
- 2- إجراء مقارنات بين علماء الفكر الأخلاقي الإسلامي.

المصادر والمراجع

المصادر

1. الماورديّ، أبو الحسن علي بن محمد، (2013)، أدب الدنيا والدين، دار المنهاج، ط1، دمشق.
 2. الأصفهانيّ، أبو القاسم الراغب، (2007) الذريعة إلى مكارم الشريعة. دار السلام، ط1، القاهرة، الإسكندرية.
 3. الأصفهانيّ، أبو القاسم الراغب، (1901)، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، بيروت.
 4. الماورديّ، أبو الحسن علي بن محمد، (1981)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. دار النهضة العربية. بيروت.
- تم ترتيبها حسب أهميتها في علم الأخلاق.

المراجع العربيّة

1. أبادي، القاضي أبي الحسن عبد الجبار الأسد، المغني في أبواب العدل والتوحيد (التبويات والمعجزات)، تحقيق محمود قاسم.
2. ابن الجوزي البغدادي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن، 1987م، تلبيس إبليس، ط1، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية.
3. ابن المنظور، الإمام أبو الفضل جمال الدين بن مكرم، لسان اللسان - تهذيب لسان العرب، إشراف: أ. عبد أ. علي مهنا، بيروت لبنان، دار الكتب العلمية.
4. ابن تيمية، أحمد، 2004، مجموعة فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد وساعدة ابنه محمد.
5. ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية.
6. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دار صادر.
7. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، 1998، البداية والنهاية، ط1، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي.
8. الأحمر، عبد السلام، محمد استخلاف الإنسان في الأرض بوصفه مقصداً عاماً للقرآن والشريعة والحضارة.
9. الأصفهانيّ، الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز.

10. الأصفهاني، الراغب، 1902، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، مصر، مطبعة الهلال.
11. الأصفهاني، الراغب، 2002، مفردات ألفاظ القرآن، ط3، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار العلم، بيروت، دار الشامية.
12. أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، بيروت، لبنان، دار القلم.
13. أمقدوف، مصطفى، 2020، سؤال الأخلاق بين الدين والعقل (علي عزت بيجو فيتش وطه عبد الرحمن نموذجاً)، بحث في مجلة بريل
14. أمين، أحمد، ونجيب محمود، زكي، 1935، قصة الفلسفة اليونانية، ط2، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية.
15. أمين، أحمد، 1931، الأخلاق، ط3، القاهرة، مصر، دار الكتب المصرية
16. با أخضر، د. حياة بنت سعيد بن عمر، النفس عند فلاسفة الإغريق، جامعة أم القرى مكة المكرمة.
17. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، 2001، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ط1، لبنان، بيروت، دار طوق النجاة. تحقيق محمد زهير الناصر.
18. بسيوني، د. محروس محمد محروس، 2018، فلسفة الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الإلحادي، جامعة قطر مجلة الدراسات الإسلامية. العدد العاشر.
19. بطاوي، محمد عبد المعز، 2018، فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية، ط1، دراسة في علم قواعد الفقه، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنند، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع، عمان/الأردن.
20. بن دويه، شريف الدين، 2017-2018، الأخلاق التطبيقية في الفقه الإسلامي المعاصر قراءة فلسفية للمذهب المالكي، دكتوراه، تخصص فلسفة، جامعة وهران.
21. بن محمد بن خلدون، عبد الرحمن، 2004م، مقدمة ابن خلدون، ط1، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه عبد الله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب.
22. بوحناش، نورة، 2006-2007، مقاصد الشريعة عن الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، الجزائر، جامعة منتوري قسنطينة.
23. البوطي، د. محمد سعيد رمضان 2013م، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.
24. بيجوفيتش، علي عزت، 1994، ط1، الإسلام بين الشرق والغرب، المترجم: محمد يوسف عدس، بيروت، مؤسسة العلم الحديث.

25. البيهقي، أبو بكر، 2003، شعب الإيمان. ط1، الرياض، مكتبة الرشد.
26. تاج الدين، مصطفى، 2015، مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي الوسيط من الفلسفة إلى الدين، مجلة الشرق الأوسط لعلم النفس الإيجابي.
27. تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية ومتكلميها، تنسيق أد. علي القاسمي، تحرير: أد. أحمد مختار عمر.
28. الترمذي، محمد بن عيسى المتوفى (279هـ)، 1998م، سنن الترمذي، لبنان، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
29. التطور الدلالي لكلمة (أدب) دراسة لغوية تاريخية، 2020، مجلة الجزيرة، العدد 17313.
30. التكريتي، ناجي، 2012، فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، الأردن، عمان، دار دجلة.
31. النل، د. شادية أحمد، 2006، الشخصية من منظور نفسي إسلامي، الأردن، اريد، دار الكتاب الثقافي.
32. الجابري، محمد عابد، 2001، العقل الأخلاقي العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
33. جرادي، الشيخ شفيق، 1435-2014، مدخل إلى علم الأخلاق، ط1، بيروت، دار المعارف الحكيمة.
34. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، 1418هـ-1998م، التعريفات، ط4، حققه وقدم له ووضع فهارسه إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي.
35. الجليند، د. محمد السيد، 2011، منهج السلف بين العقل والتقليد، الأردن، عمان، جمعية الكتاب والسنة.
36. الجليند، محمد السبد، 2006، قضية الخير والشر عند مفكري الإسلام، ط6، القاهرة، دار قباء الحديثة.
37. الجوزية، ابن القيم، 1991، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ط1، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم.
38. الجوزية، ابن القيم، 1996، تهذيب مدارج السالكين، ط3، لبنان، بيروت، دار الكتاب العربي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي.
39. حلمي، أ. د. مصطفى، 2012، تعريف علم الأخلاق وصلاته بالعلوم الأخرى، شبكة الألوكة.
40. حلمي، مصطفى، 2004، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ط1، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
41. خان، وحيد الدين، 1971، حكمة الدين.
42. خدير، المغيلي، 2009-2010 الدلالة عند الراغب الأصفهاني من خلال كتابه المفردات في غريب القرآن، رسالة دكتوراه، الجزائر، جامعة وهران.

43. الخطيب، الدكتور عبد القادر بن ياسين بن ناصر، مقاصد الشريعة عند الإمام الماوردي، المجلد الثالث من العدد الحادي والثلاثون لجمعية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية.
44. الخطيب، د. معتز، 2019، من المقاربة الفقهية إلى المقاربة الأخلاقية: الاجتهاد المعاصر والجنوم نموذجاً. JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS 3(2019)90-127
45. الخطيب، معتز، 2018، نحو قراءة منظومية أخلاقية للفقه: الإجهاض نموذجاً، Journal of Islamic ethics
46. دحروج، علي فريد، القاطرجي، نهي عدنان، الأخلاق دراسة تاريخية وفكرية وإسلامية
47. دراز، الدكتور محمد عبد الله، شرح الأحاديث والتراجم، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
48. دراز، د. محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن الكريم.
49. دراسات في فلسفة الأخلاق في الفكر المغاربي، رسالة ماجستير.
50. دوكنز،
51. ديلمي، زهير، 2004-2005م، النظرية السياسية عند الماوردي، ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة الجزائر.
52. الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، 1984م، سير أعلام النبلاء، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة.
53. ذهبيات، عباس، دور العقيدة في بناء الإنسان، ط2، مركز الرسالة، سلسلة المعارف الإسلامية.
54. ذويب، حمادي، 2017، إشكالية منزلة الأخلاق في المدونة الأصولية الفقهية، مجلة تبين، العدد 6/22
55. راجح، أحمد عزت، 1968، أصول علم النفس، ط6، القاهرة، دار الكاتب العربي.
56. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، بيروت، دائرة المعاجم في مكتبة لبنان.
57. رجب، منصور علي، 1953، تأملات في فلسفة الأخلاق، ط1، القاهرة، مطبعة محيمر، منقول من دائرة المعارف لبطرس البستاني.
58. الزركلي، خير الدين، 2002، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر رجال ونساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط15، القاهرة، دار العلم للملايين.
59. زريق، معروف، 1986، فلسفة الأخلاق في الإسلام، ط2، خرج آياته وأحاديثه محمد علي بلطه جي، دار الخير، مطبعة الجهاد.
60. سالم، أحمد محمد، العمران والدين، قراءة في مدونات الأخلاق الإسلامية، مجلة المحور.

61. سالم، عواد محمود عواد، الحرية عند الصوفية، دراسة تحليلية، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد 40
62. ساندیل، مايكل، 2015م، العدالة وما الجدير أن يعمل به، ط1 ترجمة مروان الرشيد، المغرب، الرباط، مؤمنون بلا حدود.
63. السبحاني، الشيخ جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف. ط1، مطبعة الاعتماد، الناشر مؤسسة الإمام الصادق.
64. السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، دار إحياء الكتب العربية.
65. السحمراني، أسعد، 2007، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ط4، بيروت، لبنان، دار النفائس،
66. سعيد، جلال الدين، د.ت، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، تونس، دار الجنوب للنشر.
67. سعيد، شبار، 2019، الاستخلاف وال عمران في ضرورة الوعي بقيم وسنن النهوض والسقوط، مركز دراسات المعرفة والحضارة.
68. السفاريني الأثري الحنبلي، محمد بن أحمد، 1982، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، ط2، دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها.
69. السليم، د. بشار عبد الله، 2005م، مفهوم الطبيعة الإنسانية عند الغزالي وفلسفته لتربيتها، مجلة اتحاد الجامعات العربية للتربية وعلم النفس، المجلد 3، العدد 1، ص124
70. سليمان، عبد الرحمن، 2017، نظرية المقاصد عند الإمامين: الشاطبي وابن عاشور للريسوني والحسني. دراسة مقارنة بين النظريتين. رسالة دكتوراه في أصول الفقه، إشراف د.حسن النيل، كلية الدراسات العليا، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا.
71. الشاطبي الغرناطي أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، 2008م، الموافقات، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان، ج3، دار ابن عفان، ، ص168 (مراجعة الأصل)
72. الشاطبي الغرناطي أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة،
73. الشافعي، الدكتور حسن، 2001، المدخل إلى علم الكلام، ط2، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.
74. شرقاوي محمد عبد الله، 1990، الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، ط1، بيروت، دار الجيل
75. الشهرستاني، الملل والنحل.
76. الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفرد جيوم.
77. شهيد، حسين حمزة، الأخلاق في فكر أفلاطون الفلسفي، جامعة الكوفة كلية الآداب قسم الفلسفة.

78. الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني المتوفى 241هـ، 2001، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط1، لبنان، بيروت، مؤسسة الرسالة.
79. صباح، د. قلامين، 2015، محاضرات في فلسفة الأخلاق، (جامعة خميس مليانة، عين الدفلى، الجزائر) سلسلة المحاضرات العلمية تصدر دورياً عن مركز جيل البحث العلمي.
80. صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (العقلانيون والذوقيون أو النظر والعمل)، ط2، القاهرة، دار المعارف، ص37
81. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك، 2000، الوافي بالوفيات، ط3، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي.
82. الطويل، توفيق، 1953، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
83. عبد الرحمن، طه، 2000، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، ط1، المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
84. عبد الرحمن، طه، 2002، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة مسلم معاصر، العدد 103
85. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث.
86. عبد الفتاح، سيد صديق، السعادة كما يراها المفكرون، لبنان، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.
87. عبد المولى، د. محمد أحمد، 1990، العبارون والشطار البغاددة في التاريخ العباسي، ط2، مؤسسة شباب الجامعة اسكندرية.
88. علي، محمد عبد العظيم، 1998، مختصر دستور الأخلاق في القرآن للمؤلف د. محمد عبد الله دراز، ط2، دار الدعوة، القاهرة.
89. عمر بن عبد الله، الإمام مسعود الشهير بسعد الدين التفتازاني، 1998، شرح المقاصد، ط2 تحقيق وتقديم عبد الرحمن عميرة. دار عالم الكتب.
90. عمر بن عبد الله، الإمام مسعود الشهير بسعد الدين التفتازاني، 2001، شرح المقاصد، ط1 قدّم له ووضع حواشيه وعلّق عليه إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
91. عواد، محمد أحمد، الفلسفة المتوازنة (الإنسان والمجتمع والتاريخ في ضوء النظرية المتوازنة).
92. الغالي، بلقاسم، (1989)، أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقديّة، تونس، دار التركي للنشر
93. الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، ميزان العمل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.

94. غماري، طيبي، 2014، التدين والصحة النفسية في الجزائر تبريراً للعلاقة الإيجابية بين الإسلام وعلم النفس، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق.
95. فهد، بدري محمد، العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري.
96. القاضي أبو محمد بن الطيب، الباقلاني، 1957، التمهيد، بيروت، المكتبة الشرقية.
97. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، 1424هـ، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ط1، بيروت، المكتبة العنصرية.
98. القوصي، عبد العزيز، 1952م أسس الصحة النفسية، ط4، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
99. كانت، أمانويل، 2002، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ط1، ترجمة وتقديم: د. عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ألمانيا، كولونيا، منشورات الجمل.
100. كرم، يوسف، 1936، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
101. كسابية، د. محمد عيسى، قضية التحسين والتقبيح عند متأخري المعتزلة.
102. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري، 1994، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط2، مصر، القاهرة، مكتبة الخانجي.
103. كمال، الدكتور عبد العزيز عبد الرحمن، ملاحظات تقويمية على نظرية كولبرج في مراحل النمو الأخلاقي، قسم الصحة النفسية. كلية التربية قطر.
104. ليلي، وليام، مقدمة في علم الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق د. علي عبد المعطي محمد.
105. الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب (توفي: 450هـ)، 1994، الحاوي الكبير، ط1، بيروت، دار الكتب العلميّة.
106. الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، 1986، أعلام النبوة، ط1، لبنان، بيروت، دار الكتب العلميّة.
107. الماوردي، أبو الحسن، النكت والعيون تفسير الماوردي، بيروت، دار الكتب العلمية.
108. مبيض، مأمون، العثماني، سعد الدين، (2017)، الأخلاق الإسلامية وعلم النفس بتصرف، (ط:1)، الدوحة، قطر، دار جامعة حمد بن خليفة للنشر.
109. المنقي الهندي المتوفى (975هـ)، 1981م، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط5، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، تحقيق بكرى حياني، صفوة السقا.
110. مجموعة من المؤلفين، 2012، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دراسة منهجية في المصادر والاتجاهات، ط1، تعريب عبد الحسن بهباني بور، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

111. محفوظ، علي عزام، 1407-1986، الأخلاق في الإسلام بين النظرية والتطبيق، ط1، كلية الدراسات العربية، دار الهداية
112. مراد، د. سعيد، 2001، نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، القاهرة، مصر.
113. مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، 1988، المرجع في تاريخ الأخلاق، بتصرف، ط1، لبنان، طرابلس، جروس برس.
114. مسعود بن لحسن، بدران، 2015، مقاصد الشريعة تحقق أخلاقية الرؤية الإسلامية، محلة العرب.
115. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، 2009، دمشق، ط1، مؤسسة الرسالة ناشرون
116. المسيري، عبد الوهاب، 2002، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، سوريا، دمشق، دار الفكر.
117. المسيري، عبد الوهاب، 2012، رحابة الإنسانية والإيمان (دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب)، ط1، مصر، القاهرة، دار الشروق.
118. ملكاوي، فتحي حسن، 2013م، منظومة القيم العليا التوحيد والتزكية والعمران، ط1، هرنندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
119. موسى، محمد يوسف، 1948، مباحث في فلسفة الأخلاق، مطبعة دار الكتاب العربي.
120. المولى، محمد أحمد جاد، (1932)، الخلق الكامل، ط1، غزة، مطبعة الحجازي.
121. ميخائيل، حنا، السياسة والوحي الماوردي وما بعده، رسالة دكتوراه في جامعة هارفرد، تعريب شكري رحيم، 1997، ط1، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
122. ميسه، إيمان، (2018-2019) أثر القرآن الكريم في تنمية الصحة النفسية، ماجستير، معهد العلوم الإسلامية، قسم أصول الدين، جامعة الشهيد حمه لخضر الوادي
123. الناهي، صلاح الدين 1994، الخواالد من آراء أبي الحسن الماوردي في العقل وفلسفة الأخلاق
124. الناهي، صلاح الدين عبد اللطيف، 1994م، الخواالد من آراء أبي الحسن الماوردي في العقل وفلسفة الأخلاق، ط1، بيروت، دار الجيل.
125. الناهي، صلاح عبد اللطيف، 1987م، الخواالد من آراء الراغب الأصفهاني في فلسفة الأخلاق والتشريع والتصوف، ط1، عمان، دار عمان، بيروت، دار الجيل.
126. النبھاني، تقي الدين، 2003، الشخصية الإسلامية، ط6، لبنان، بيروت، دار الأمة للنشر والطباعة.
127. النشار، د. مصطفى، 2000، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مصر، دار قباء للطباعة والنشر.

128. النشار، مصطفى، فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة.
129. هاريس، سام، 2005، نهاية الإيمان.
130. هاريس، سام، الإرادة الحرة، ترجمة هيبه خطاب.
131. الهروي، شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري، 1988م منازل السائرين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية.
132. الهمذاني، القاضي عبد الجبار، 1996م، شرح الأصول الخمسة، ط3، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة.
133. وفا، أويس، منهاج اليقين شرح أدب الدنيا والدين.

المراجع الأجنبية

1. DeLapp. Kevin. **Meta ethics**. Internet encyclopedia philosophy IEP. <https://iep.utm.edu/metaethi/>
2. Hris. Sam. 2010. **The moral landscape**. New Yourk
3. Lipka. Michael. 2019. **10facts about atheists**, Pew Research Center <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/12/06/10-facts-about-atheists/>

مقاطع الفيديو

- 1- الخطيب، معتز، 2018 الأخلاق والفقه والاتصال والانفصال.
<https://www.youtube.com/watch?v=A9QPyjmmOg>
- 2- ساندیل، مايكل، 2014، سلسلة العدالة، محاضرات مصورة في جامعة هارفرد،
<https://www.youtube.com/watch?v=RYj7HddX9oA>
- 3- علي، مختار، 2020، الصوفية والجنس والأخلاق الإسلامية: مناقشة الفتوة. مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق
<https://www.cilecenter.org/ar/about-us/our-team/dr-mukhtar-ali>

فهرس الآيات

الصفحة

الآية

سورة البقرة

- {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ} (البقرة: 40) 79
- {وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا} (البقرة: 177) 79
- {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} (البقرة: 185) 90
- {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} (البقرة: 184) 146
- {فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...} (البقرة: 10) 166
- {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} (البقرة: 30) 167
- {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: 286) 145

سورة آل عمران

- {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ..} (آل عمران: 190-191) 165

سورة النساء

- {وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا} (النساء: 5) 91

سورة الأنعام

- {أَوْ مَنْ كَانَ مَبْنًى فَأَخْبَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ..} (الأنعام: 122) 165

سورة الأعراف

- {وَيَسْتَخْلِفُكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ} (الأعراف: 129) 115-78 - 167
- {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ..} (الأعراف: 185) 165

سورة الأنفال

- {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} (الأنفال: 22) 149

سورة هود

- {وَالْيَ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا َ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ..} (61: هود) 78

سورة الحجر

- {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَتَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} (الحجر: 29) 114

سورة النحل

- " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ... " (97: النحل) 40
- {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ..} (النحل: 90) 72
- " مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ ... " (106: النحل) 146

سورة الكهف

- {إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى} (الكهف: 13) 73
- {وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ...} (الكهف: 60) 73

سورة الأنبياء

- {قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ} (الأنبياء: 60) 73

سورة الحج

- {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ...} (الحج: 77) 72

سورة المؤمنون

- {أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنِ...} (المؤمنون: 55-56) 91

سورة النور

- {نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ} (النور: 35) 166

سورة الفرقان

- {أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ َ إِنَّ هُمْ...} (الفرقان: 44) 149

سورة القصص

- وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ" (42: القصص) 42.....

سورة ص

- {وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ} (ص:26) 79.....
- {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ} (ص: 75) 114.....

سورة الشورى

- {وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا} (الشورى: 52) 165.....

سورة الجاثية

- أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ { (الجاثية: 23) 156-79.....

سورة الحجرات

- {إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ} (الحجرات:13) 106.....

سورة الذاريات

- {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} (الذاريات:56) 115-78 - 167
- {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} (الذاريات: 21) 165

سورة القلم

- {خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ} (القلم:43) 128

سورة المنافقون

- {لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله..} (المنافقون:9) 91

سورة العلق

- {الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ} (العلق: 14) 79

فهرس الأحاديث

الحديث	رقم الصفحة
- {الإيمان بضع وسبعون....}	167
- {الحياء من الإيمان...}	80
- {المؤمن أطيب من عمله والكافر أخبث من علمه..}	81
- {أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك..}	93
- {إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق...}	41.....
- {حُفَّت الجنة بالمكاره، وحفَّت النار بالشهوات..}	144-80.....
- {خلق الرجل من التراب، فجعلت نهمته الأرض...}	81.....
- {عليكم بالودود الولود، ولا تتكحوا الحمقاء؛ فإن صحبتها بلاء...}	143-81
- {كاد الفقر أن يكون كفراً، وكاد الحسد أن يغلب القدر..}	126
- {كل مولود يولد على الفطرة..}	80
- {لا تتزوج شهيرة، ولا لهبرة، ولا نهبرة، ولا هندرة، ولا لفوتاً...}	117
- {من طلب الرزق على ما يسن فهو جهاد...}	81
- {نعمتان مغبونٌ فيهما كثير من الناس..}	80

فهرس الأعلام

الصفحة	اسم العلم
162	- حمزة ترورتزس
64	- سام هاريس
162	- كراوس لورانس
60	- مايكل سانديل
71	- مختار علي
41	- معتز الخطيب

Abstract

This research aims to study Islamic moral philosophy in the fifth century AH, and then measure its impact and role in building personality and society, by comparing between Al-Mawardi and Al-Isfahani, and comparing the results of their thought with contemporary moral thought to determine its impact on building personality; In terms of their freedom, complementarity of strength, psychological health and happiness, and determining their impact on society; In terms of the relationship of scientific ethics with religion and morals, the architecture of the earth and the happiness of society.

The research proceeded according to the descriptive approach, taking into account the diagnosis and analysis of the moral philosophy of each of the two imams, then criticism and comparison between them to determine the similarities and differences in the concepts, sources, topics and methods used, and each topic was concluded with a table showing the comparison between them. The research reached a number of results, the most important of which is that Al-Isfahani is concerned with theoretical, individual and religious ethics, while Al-Mawardi is concerned with practical and societal ethics, and therefore they constitute an integrated philosophy that affects the building of personality and society in comparison with contemporary moral philosophies that destroy personality and society.



Syrian Arab Republic

Damascus University

Faculty: Islamic law

Believes and Religions

**The Moral Philosophy
of Abu al-Hasan al-Mawardi (450AH) and Raghīb al-Isfahani
(502AH) and its impact on building personality and society**

Comparative Critical descriptive Study

Requirement for the degree of master in believes and religions

By

Batool Salaheddin Alhamwi

Supervisor

Dr:Hassan Alkari

2022