رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

نظرية الأخلاق

بين الفلسفة والدين

دراسة مقارنة

الدكتور
عبد البديع محمد عبد الله
(حسين العريني)
عضو هيئة تدريس جامعات
الأزهر، الإمام عبد الرحمن بن فيصل، حفر الباطن

مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

نظرية الأخلاق

بين الفلسفة والدين

[دراسة مقارنة]

ⓒ مكتبة دار المتنبي، 1438 هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

عبدالله، عبدالبديع محمد

نظرية الاخلاق بين الفلسفة والدين. / عبدالبديع محمد عبدالله - الدمام، 1438 هـ

.. ص ؛ ...سم.

ردمك: 978-603-8220-04-7

1- الاخلاق - فلسفة 2 - الاخلاق الاسلامية أ. العنوان

ديوي 170 1438/8102

رقم الإيداع: 1438/8102

ردمك: 978-603-8220-04-7

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1439 هـ - 2018 م

مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP

المركز الرئيسي: الدمام شارع المستشفى ت: ٨٤١٣٠٠٠ - فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

فرع غرب الدمام: شارع أبو بكر الصديق التجاري ت: ٨٠٢٩٠٠٩

فرع الرياض: شارع السويدي العام ت: ٠١١٤٢٤٧١٠٠

فرع جدة: شارع الجامعة - جوال: ٠٥٥١١٩٤٧٨٤

E-mail: mb.book.sa@gmail.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

نظرية الأخلاق

بين الفلسفة والدين

[دراسة مقارنة]

الدكتور/ عبد البديع محمد عبد الله

(حسين العريني)

عضو هيئة تدريس جامعات:

الأزهر، الإمام عبد الرحمن بن فيصل، حفر الباطن

مكتبة المتنبي
AL MOTANABI BOOK SHOP

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: ٨].

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ، أما بعد:

فمن الأخطاء الرائجة، الاعتقاد بأن قدماء الإغريق واليونان هم وحدهم - الذين أسسوا، ومن ثم شيدوا، صرح الفلسفة بعبقريتهم الفذة ومواهبهم المتفردة، دون معونة أو مشاركة من أحد قبلهم!

وهو اعتقاد، للأسف الشديد، يحظى بقبول واسع في الأوساط العلمية، وله أنصار كثر في الشرق والغرب على السواء؛ ألحّوا في تأكيده، وساهموا في ترسيخه؛ حتى غدا وكأنه من المسلمات التي لا ينبغي مناقشتها أو حتى مجرد الاقتراب منها!

فهذا «إ. زيلر Eduard zeller» [ت ١٩٠٨ م]، يؤيد بقوة الرأي القائل بأن الفلسفة ابتكار يوناني خالص، وينكر القول بأصالة الفلسفة الشرقية، بل ويذهب إلى أن ما وجد لدى شعوب الشرق القديم من أفكار أضفى عليها البعض مسحة فلسفية، ليست في الحقيقة سوى أفكار لاهوتية وتصورات خرافية بعيدة عن مجال التفكير والاستقصاء العقلي، ولا يمكن اعتبارها فلسفة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة[1].

وهذا صاحب كتاب «مختصر تاريخ الفلسفة»، يردد نفس الأحكام التي أطلقها «زيلر»، ويذهب إلى أن ما وجد من حكمة لدى قدماء الهنود أو المصريين أو البابليين.. لا يمكن اعتبارها بحثًا منظمًا عن ماهية الأشياء، ذا أثر فعّال يصلح لأن يكون نواة لفكر فلسفي منظم. يقول «أ. ب. د ألكسندر»: «إذا اعتبرنا أن الفلسفة هي البحث المنظم عن ماهية الأشياء، فإن مكانها الأصلي هو بلاد الإغريق، وبقدر ما نعرف، فإن الهنود هم الشعب الوحيد مع الإغريق الذين كان عندهم ما يمكن أن يعتبر

(١) انظر: د. جمال المرزوقي: الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي ص٢١.

فلسفة، ولكن لا يوجد باحث الآن يقترح أن الإغريق أخذوا فلسفتهم عن الهنود، بل العكس صحيح . . »[1].

وهذا «برنيت J.Burnet»- أحد كبار المدافعين عن الأصالة المطلقة للعلم والفكر والدين اليوناني، كما يذكر د. جمال المرزوقي - يذهب إلى أن آراء البابليين والمصريين في تفسير خلق العالم من المادة، آراء أسطورية، وأن ما وجد لديهم من معرفة نظرية في الرياضيات، حسابًا وهندسة، هي معرفة عملية - وليست نظرية - دعت إليها ضرورة تقسيم الأراضي الزراعية وقياسها ومعرفة أوزان الحاصلات، وقياس منسوب المياه، ومعرفة أجور الفلاحين ونحو ذلك. ولم تتعدَّ هذه المعرفة مرحلة العمل إلى مرحلة التنظير المجرد إلا عند اليونان[2].

والنتيجة التي انتهى إليها «برنيت»؛ هي: «أن الإغريق لم يستمدوا فلسفتهم أو علمهم من الشرق»[3].

وللأسف فإن الشعور بأصالة الفلسفة اليونانية، أو لنقل: تفوق العقلية الإغريقية على سائر الأمم الأخرى، انتقل صداه إلى كتّاب شرقيين وعلماء إسلاميين:

فالشهرستاني [ت ٥٤٨هـ] - مثلاً- يذكر أن «الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال لهم».

بل ويثني ثناء عظيمًا على حكماء اليونان، ويؤكد أن كلامهم في الفلسفة يدور حول وحدانية الله تعالى وإحاطته علمًا بالكائنات، وحول المعاد: ما هو؟ ونحو ذلك مما جاءت به الرسل، غير أن متأخري فلاسفة الإسلام -كما يقول - قد أغفلوا ذكر مقالاتهم في ذلك كله[4]!

---

(1) A.B.D Alexander: «Ashort history of philosophy», p.7_8, 3rd. Ed. Glasgow, 1934.

(٢) انظر: الفكر الشرقي القديم ص٢٦.

(3) J.Burenet: " Early Greek Philosophy" . P24, London, 1963.

(٤) الملل والنحل ٢: ٣٧٣، ٣٧٤، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور.

وبالنسبة لعلم الأخلاق

فإن الكثير من مؤرخيه يبدأون في الحديث عنه بذكر الأخلاق عند اليونانيين باعتبارهم أصحاب الفضل الأول في تقعيد قواعده النظرية؛ كما يجزم بذلك صاحب كتاب «مباحث ونظريات في علم الأخلاق»؛ قائلاً: «فمما لا جدال فيه أن التفكير الفلسفي الأخلاقي على مستوى المذاهب النظرية الكاملة، لم يعرف لأمة قبل اليونان»[1].

ومن أجل ذلك يعتبر المدرسة السقراطية - متمثلة في سقراط وتلميذيه: أفلاطون وأرسطو - أول مدرسة أخلاقية ذات فكر فلسفي منظم في تاريخ الإنسانية!

والحق أن تبني هذه النظرة، أو التسليم بها من قبل مفكرين شرقيين - فضلاً عن إسلاميين - ليس فقط تجاهلاً لما هو ثابت في تراثهم من أصالة فكرية، شهد لها المنصفون من مفكري الغرب، وإنما- أيضًا- النظر إلى تراثهم بخصائصه الثقافية المميزة من منظور يوناني صرف، بل وربما قبول ما يتوافق مع فكر اليونان ورفض ما يتصادم معه، حتى لو كان أكثر عمقًا وأصالة.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الموضوع، للإجابة عن سؤال مفاده: هل الصواب مع من قال بأصالة الفلسفة اليونانية في مجال الأخلاق، وأن الشرقيين عيال عليهم؟ أم الصواب هو العكس؟

لذلك، اقتضت طبيعة الدراسة في هذا الموضوع والإجابة عن هذا السؤال، استخدام منهج يجمع بين المقارنة والنقد معًا.

وقد جاء الكتاب في مقدمة، وخمسة فصول؛ على النحو التالي:

الفصل الأول: نظرية الأخلاق لدى حكماء الشرق القديم.

---

(١) أبو بكر ذكري: مباحث ونظريات في علم الأخلاق، ص ٤٣.

الفصل الثاني: نظرية الأخلاق في الفلسفة اليونانية.

الفصل الثالث: نظرية الأخلاق في الفلسفة الحديثة.

الفصل الرابع: نظرية الأخلاق الإسلامية.

الفصل الخامس: القيم الخلقية في الإسلام.

والله تعالى ولي التوفيق والسداد.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الأول:

نظرية الأخلاق
لدى حكماء الشرق القديم

إن لدى كبار مؤرخي العلم في الغرب تصريحات تنعى على من يتجاهل دور الشرق في بناء صرح الفلسفة، بل إن بعضهم - من أمثال جورج سارتون - ليجزم بأن كبار فلاسفة اليونان وأوائل مفكريهم، رحلوا إلى الشرق - وبخاصة مصر - وتتلمذوا في معاهده سنوات عديدة، قبل سطوع نجمهم وعلو شأنهم في بلادهم اليونان.

لكن هناك ظاهرتين ساهمتا في إفساد فهمنا للعلم القديم، كما يقول «سارتون» في كتابه «تاريخ العلم»[1]:

الأولى: تتعلق بإهمال العلم الشرقي، وافتراض أن بلاد اليونان هي مهد العلوم. مع أن الأغارقة لم يكونوا - في غالب أحوالهم - إلا ناقلين أكثر منهم مخترعين؛ استفادوا من آلاف الجهود العلمية التي سبقتهم في مصر، وغيرها من بلاد الشرق.

الثانية: إهمال الإطار الخرافي الذي نشأ فيه العلم. بمعنى أن علوم الشرق والغرب على السواء قد امتزجت في مرحلة النشأة بكثير من الخرافات. ومن الظلم أن نظهر علوم الشرق مشوبة بها، ونغض الطرف عن خرافات اليونان التي كادت تقضي على علومهم.

لذلك، يرى «سارتون» أن حاجة الباحثين لمعرفة تلك الخرافات الإغريقية ماسة وشديدة الأهمية، ليس فقط من أجل الفهم الصحيح لذلك الانتصار العقلي الكبير الذي حققه اليونانيون عليها، وإنما أيضًا للإحاطة بالأدوار التاريخية التي مر بها هذا الفكر، وألوان الإخفاقات التي وقع فيها؛ حتى تكون معرفتنا به معرفة كاملة؛ حيث يقول:

«.. نحن في حاجة إلى بعض المعرفة للخرافات الإغريقية، لا من أجل الفهم الصحيح لذلك الانتصار فحسب، بل لتبرير ما وقع أحيانًا من ألوان الإخفاق؛ ومنها الشطحات الأفلاطونية على سبيل المثال، والخلاصة: أنه إذا كتب تاريخ العلم القديم بغير إمداد القارئ بمعرفة كافية بهاتين الطائفتين من الحقائق؛ أي من العلم الشرقي من

(١) انظر الجزء الأول «العلم القديم في العصر الذهبي لليونان» ص٢٠، ٢١.

جهة، والخرافة اليونانية من جهة أخرى، جاء هذا التاريخ لا ناقصًا فحسب، بل مزيفًا مدخولاً كذلك»[1].

فالحقيقة التي انتهت إليها - ومن ثم قررتها - جمهرة كبيرة من الباحثين والمؤرخين الغربيين، والتي تتسم كتابتهم بالموضوعية[2]؛ هي أن اليونانيين ليسوا أرباب التفكر الفلسفي، ولا حتى شعوب أوربا في العصور الوسطى والحديثة، بل إنهم جميعًا مسبوقون بتأملات فلسفية مبتكرة لمفكرين شرقيين؛ مهدوا الطريق لفلاسفة اليونان بعد ذلك.

ونظرًا لأن بدايات التفكير الفلسفي في الشرق، الذي يعتبر مهد الحضارات والأديان، موغلة في القدم، وربما تسبق بواكير التفكير الفلسفي عند اليونان بألفي عام على أقل تقدير.

ونظرًا لأن هدف هذا الكتاب ليس مجرد الاستقصاء، وإنما فقط التدليل على صحة ما ذهبنا إليه؛ من أن حكماء الشرق قد شيدوا بناء فلسفيًا متكاملاً للأخلاق، وإن كان مؤسسًا في الكثير من جوانبه على الدين أو الميتافيزيقا، قبل صياغة اليونان لنظرياتهم الأخلاقية بعدة قرون؛ مما يعني أن اللاحق لا بد وأن يكون قد تأثر بمن سبقه، وإن اتسمت نظرياته بشيء من التجريد.

وأخيرًا، نظرًا لأن محاولات استدعاء كل تراث الشرق - أو جله - بعد تطاول الأزمان عليه، هي في الحقيقة أمور بالغة الصعوبة؛ لتعرض الكثير من ذلك التراث إما للضياع أو للتلف.

أما القليل الذي سلم من الهلاك فذو لغة متحفية صعبة، تحتاج مصطلحاته إلى فهم عميق ومستوعب لملابسات العصر، أو المرحلة الزمنية التي صيغت فيه.

---

(١) تاريخ العلم ص ٢١.

(٢) راجع: بول ماسون أوسيل: الفلسفة في الشرق، ص٥-٩، ترجمة: محمد يوسف موسى. وسيرج سونيرون: كهان مصر القديمة، ص١٢٩، ترجمة: زينب الكردي. وجون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص١١ وما بعدها.

لذلك سيكون حديثنا عن فلسفة الأخلاق لدى حكماء الشرق القديم حديثًا مختصرًا، متخذين من حضارة مصر القديمة أنموذجًا، ونضرب صفحًا عن حضارات الشرق الأخرى؛ كحضارة الهند، وحضارة فارس، والحضارة الصينية، وقبلهم حضارة بلاد الرافدين(*)(١).

وسبب الاقتصار على الحضارة المصرية القديمة، ليس لأنها من أقدم وأعرق حضارات الشرق فحسب، وإنما أيضًا لأنها تعرضت لكثير من المسخ والتشويه على يد بعض المؤرخين الأجانب، الذين رددوا - ربما بسوء نية - ما ذكره «هيرودوت»؛ ذلك الرحالة الذي زار مصر إبان الاحتلال الفارسي لها في القرن الخامس قبل الميلاد، ووصف شعبها بالبدائية والانحطاط في السلوك والأخلاق!

ولم يكتشف خطأ «هيرودوت» ومن تبعه من المؤرخين، إلا بعد قيام العالم الفرنسي الشهير «جان فرانسوا شامبليون» ت١٨٣٢م؛ المصاحب للحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م، بفك رموز النقوش «الهيروغليفية» الموجودة على «حجر رشيد».

وهو كشف علمي رائع، ندين به - نحن المصريين - لذلك العالم الفذ؛ لأنه يضع أيدينا على حقيقة مهمة؛ وهي، كما يذكر «د. المرزوقي»: «أن المصريين أول ناس، بل أول شعب يناقش المشكلات الأخلاقية؛ مشكلات الخير والشر مطبقة على الحياة ذاتها، ومشكلات الصواب والخطأ مطبقة على السلوك البشري؛ تلك المشكلات التي هي بعينها مثار اهتمامنا اليوم»(٢).

بواكير التأمل الفلسفي عند قدماء المصريين

لا يمكن الادعاء بأن قدماء المصريين أول من عرفوا عقيدة التوحيد.

صحيح أن «أخناتون» - أحد ملوك الأسرة الثامنة عشرة - اهتدى إلى التوحيد ودعا

(*)(١) ليست الحضارة تقدمًا صناعيًا، وإنما هي - كما يذكر «ول ديورانت» - نظام اجتماعي يتألف من أربعة عناصر: «الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون».
- وكل هذه العناصر - مجتمعة - تستنهض الفرد أو المجتمع، وتستحث خطاه في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها، وبقدر تمثله لهذه العوامل يكون الفرد أو المجتمع حضاريًا أو بدائيًا بهذا المقياس.

(٢) الفكر الشرقي القديم ص١٠٩.

إليه، واتخذ من قرص الشمس رمزاً للإله الواحد، وسماه «آتون»، وأنكر عبادة الأرباب والآلهة الأخرى التي كان يعبدها سائر المصريين..

لكن ذلك لا ينهض دليلاً على أن المصريين أول شعب عرف التوحيد، فقد سبق «أخناتون» رسل تترى من لدن آدم عليه السلام الذي يعد أول رسول دعا إلى التوحيد في تاريخ الإنسانية.

وبصرف النظر عن هذه القضية، فإن ما عثر عليه من آثار، يؤكد أن المصري القديم كان متدينًا بطبعه، بل إن الدين كان هو المحرك الرئيسي له في الحياة.

وهذا - بلا شك - أمر طبعي؛ إذ لا يوجد مجتمع إنساني يحيا بغير دين، سواء أكان الدين حقًا أم باطلاً؛ حتى المجتمعات الشيوعية - أو اللا دينية - تتخذ من أهوائها دينًا لها، ومن يكابر منهم يهلكه الخواء الروحي لا محالة!

والتدين هو السمة الغالبة أو المميزة لمجتمعات الشرق القديم كله، وليس المجتمع المصري وحده.

فالذي يقرأ ملحمة «جلجامش» - التي كتبت حوالي عام ٢٠٠٠ق.م؛ وهي تدور حول فكرة الموت وانتهاء أجل الإنسان، أو من ينظر في تشريعات «حمورابي» - ذلك الملك العظيم الذي وضع نموذجًا إداريًا ومدونات قانونية رائعة لسياسة مدينة «بابل» في عام ١٧٥٠ق.م - وهما قوام حضارة بلاد الرافدين البابلية والآشورية، أو من يطالع نصوص «الفيدا» و«الأوبانيشاد» - وهما المصدران الرئيسيان للديانة الهندية القديمة - يدرك بجلاء مكانة الدين العالية في تلك الحضارات.

لذلك، لا ينبغي الاحتفال بالجوانب المادية لحضارة ما، ونغض الطرف عن مكانة الدين فيها؛ كمقوم رئيس من مقوماتها.

فالتفكير الديني لأي مجتمع - أو بدايات التأمل الفلسفي له - يواكب بداية النشأة لهذا المجتمع، ويسبق أية محاولة عمرانية له، والتي لا بد وأن تتأثر به، أو أن ينعكس هو عليها..

وبالنسبة للحضارة المصرية القديمة، فإن جوانبها المادية المختلفة تحكي فصولاً رائعة لذلك الاهتمام الديني لدى المصري القديم؛ الذي انعكس على نقوشه وتماثيله؛ فلعل «المسلات» التي شيدها، تشير إلى عقيدة التوحيد؛ كما دعا إليها «أخناتون» وأتباعه وزوج ابنته «توت عنخ آمون»؛ الذي سمى نفسه «توت عنخ آتون»؛ إشارة إلى الإله الواحد «آتون»، في مقابلة إله المصريين الوثني «آمون رع».

والمنحوتات التي خلفها المصري القديم، وإن كانت شبه عارية، إلا أنها لا تتعمد إظهار سوأة الرجل أو المرأة، ولا تعبأ بتجسيد تفاصيل الجسد، ولا تمجد جانب القوة فيه؛ كتماثيل الرومان مثلاً.

كما أن ممارسة فن التحنيط أو إتقانه بهذا الشكل المعجز، ليعد دليلاً قاطعًا على إيمان المصري القديم بفكرة الخلود، وبالحياة بعد الموت؛ كما يقول «ج. هـ برستيد»:

«لا يوجد شعب قديم أو حديث خلع على فكرة الحياة فيما وراء القبر أهمية، كتلك التي خلعها قدماء المصريين على تلك الفكرة»[1].

نماذج من الفكر الأخلاقي عند قدماء المصريين

حينما تذكر الحضارة المصرية القديمة، تتداعى إلى ذهن الكثيرين منا صور الأهرامات والمعابد والنقوش الجدارية والرسومات البردية ونحو ذلك..

وهذه الصور - بلا شك - علامات مميزة، لكن أقل القليل منا من يهتم بما أبدعه المصري القديم من نظم اجتماعية، وبما أثاره من مشكلات أخلاقية لا تمثل مرحلتها الزمنية فحسب، بل هي محور اهتمام الإنسان في كل زمان ومكان؛ كمشكلة الخير والشر أو العدل والظلم، وتنمية ما يمكن أن نطلق عليه «الضمير الأخلاقي»، في نفوس الأفراد؛ كرادع قوي يلجم صاحبه عن اقتراف الموبقات، وميزان دقيق يزن به أعماله وسلوكه، ويلوذ به إذا أشكل عليه أمر من الأمور.

(١) تطور الفكر الديني في مصر القديمة ص٨٥، ترجمة: زكي سوسن.

ولعل أوضح أنموذج للوعي الأخلاقي عند قدماء المصريين، ما يعرف بكتاب الموتى، أو «الاعتراف الإنكاري»- كما يطلق عليه خطأ - ذلك الكتاب الذي يحوي كثيراً من النصوص والتعاويذ والصلوات التي يجب على المتوفى تلاوتها يوم الحساب.

لذلك كانت توضع فقرات منه مع المتوفى في قبره؛ لطرد الأرواح الشريرة من جهة، ولتسهيل الطريق له إلى العالم الآخر من جهة ثانية.

والفصل الخامس والعشرون بعد المائة من هذا الكتاب، يشرح طريقة محاكمة المتوفى أمام محكمة العدل الإلهية، على ما اقترفت يداه من خير أو شر في الحياة الأولى.

وهذه المحكمة تتكون من اثنين وأربعين قاضيًا برئاسة الإله «أوزوريس»، يوجهون الاتهامات ويزنون قلب المتوفى بميزان مادي للتأكد من صدقه أو كذبه، وللمتوفى أن ينكر ما يوجه إليه أو يبرره ويبرئ نفسه؛ فإن ثبت صدقه دخل جنة «أوزوريس» وتنعم فيها إلى الأبد، أما إن ثبت كذبه ألقى به في النار، أو إلى حيوان مفترس[1]!

وفصل «إنكار الخطايا» أو إعلان البراءة، يعد خير أنموذج للوعي الأخلاقي عند المصري القديم، ودليلاً قويًا على إيمانه بما يجب أن تكون عليه أخلاق الناس وسلوكهم في المجتمع الذي يعيشون فيه.

وهذا الفصل - كما يذكر صاحب كتاب الحياة الاجتماعية في مصر القديمة - مقسم إلى مجموعات، كل مجموعة تحوي خمس فقرات أو خمسة مبادئ أخلاقية؛ ليسهل حفظها بعدها على أصابع اليد الواحدة؛ وهذه المجموعات كما يلي:

السلوك العام:

١- لم ألحق ضرراً ما بأي إنسان.

٢- ولم أعمل على إشقاء حيوان.

٣- ولم أستبدل السيئة بالحسنة.

---

(١) راجع كتاب: الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ص١٤٢ وما بعدها.

٤- ولم أعرف الشر، ولم أعمله.

٥- ولم أقدم مصلحتي الخاصة على واجبي.

العمل الصالح:

٦- لم يشكني أحد لرب الأسرة.

٧- ولم ألعن الآلهة.

٨- ولم أسعَ في إشقاء إنسان، أو أتسبب في فقر أحد.

٩- ولم أرتكب ما يغضب الإله.

١٠-ولم أحرض خادمًا على عصيان سيده.

إنكار اقتراف السيئة وارتكاب الظلم:

١١- لم أتسبب في مرض أحد.

١٢- ولم أتسبب في بكاء أحد.

١٣- ولم أقتل.

١٤- ولم أحرض على قتل أحد.

١٥- ولم أتسبب في حرمان إنسان من حق له.

الواجبات الدينية:

١٦- لم أرتكب الفاحشة في حرم الآلهة(*)(١).

١٧- ولم أدنس نفسي في حرم الآلهة(*).

(*)(١) لم تكن أمثال هذه العبارات متبعة في مصر القديمة، وإنما هي عادات شامية. فقد كانت معابد بلاد الشام تذخر بأعداد كبيرة من الجواري، يطلق عليهن «عاهرات المعبد»، وكن يعتبرن سراري للآلهة أو لكهنتهم، وكان الآباء يعدون ذلك نوعًا من الواجبات المقدسة! ولا يجدون غضاضة في إلحاق بناتهم بالمعابد لمثل هذه الأغراض.

وظلت هذه الدعارة المقدسة!! متبعة في بلاد الشام وبابل حتى ألغاها الإمبراطور «قسطنطين» سنة ٣٢٥م.

أما مصر فلم تعرف هذه العادات، بل كانوا يعدون ذلك فعلاً قبيحًا ورجسًا عظيمًا.

١٨- ولم أنقص من قرابين المعابد.

١٩- ولم أسرق الفطائر المقدسة التي تقدم للآلهة.

٢٠- ولم أسلب خبز الموتى الأمجاد.

الأمـــانة:

٢١- لم أنقص كيل الحنطة.

٢٢- ولم أنقص المقياس.

٢٣- ولم أرتكب الغش في الحقول.

٢٤- ولم أطفف في الميزان.

٢٥- ولم أتسبب في فقر أحد بالتلاعب في الميزان.

احتـــرام حقـوق الآخـرين:

٢٦- لم أخطف اللبن من فم الرضيع.

٢٧- ولم أطرد الماشية من مراعيها.

٢٨- ولم أقتنص الطيور من رحاب الآلهة.

٢٩- ولم أصد السمك من بحيراتهم[١].

إنكـار أعمـال التخـريب:

٣٠-لم أصد الماء في موسم جريانه، ولم أقم سدًا في مجراه.

٣١- ولم أطفئ شعلة في وقت الحاجة إليها.

٣٢- ولم أخالف الحدود بتناول اللحوم في غير الأيام المخصصة لتناولها.

٣٣- ولم أطارد الماشية وغيرها من الحيوانات المقدسة.

٣٤- ولم أعترض على إرادة الله.

---

(١) أي من بحيرات الآلهة المقدسة.

وهذه الخماسيات السبع، كما يقول فلندرز بتري: «كانت بمثابة محظورات، بحكم الدين والقانون، يتجنبها المتقون؛ الذين كانوا يحرصون على أن يلقوا أوز وريس - رب يوم الحساب - وصحيفتهم بيضاء من غير سوء!»[1].

هذا، ولم تكن المبادئ الأخلاقية التي خلفها قدماء المصريين مقصورة على أمثال تلك التكاليف التي يتعين على الفرد مراعاتها، كما في الخماسيات السابقة، بل كان لحكمائهم نصائح وأمثال تتصل بآداب السلوك، والطريقة المثلى لمعاملة الناس بعضهم بعضًا.

ولعل أشهر حكماء المصريين القدماء «بتاح حتب» وزير الملك «أسيي» - أحد ملوك الأسرة الخامسة - الذي أودع حكمه ونصائحه في لفائف من ورق البردي؛ ليسهل على الناس مطالعتها، ولتكون بمثابة المرشد عن السلوك السوي في زمانه ولمن يأتي من بعده؛ ومن هذه النصائح[2]:

١- لا تنغمس في مظاهر الثراء الذي أنعم الله به عليك.

٢- إذا أردت أن تكون أعمالك محمودة، فتجنب الشرور، واحذر نزعات الجشع والطمع.

٣- لا يغرنك بغزارة علمك الغرور، وتحدث مع الجاهل والعالم على السواء؛ فإن العلم بحر لا ساحل له، ولا يستطيع لذلك أحد أن يبلغ مداه، وليس هناك أحد يحيط بكل شيء علمًا؛ فيعرف كل ما ينفعه وما يضره.

٤- إذا أردت أن توطد الصداقة في منزل تدخل فيه كسيد أو كأخ أو كصديق أينما دخلت كائنًا من كان؛ فخذ حذرك من الاقتراب من النساء. إن ألفًا من الرجال يصبحون لا شيء بسبب الاستمتاع بلحظة وجيزة أشبه بحلم!

---

(١) الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ص١٤٧.

(٢) هذه النصائح محفوظة في المتحف المصري على لوح من الخشب يعرف باسم لوح «كارنرفون».

٥- إذا أصبحت عظيمًا بعد أن كنت وضيعًا، واستحوذت على أملاك بعد أن كنت فقيرًا فيما سبق في المدينة، فلا تكن متكبر القلب بسبب ثروتك؛ لقد جاءت إليك كهبة من الإله.

هذه بعض من وصايا الحكيم العظيم «بتاح حتب»، يظهر فيها الاعتدال والتعقل وحنكة التجارب، وكأنها صيغت في عصرنا الحاضر. ولا شك في أنها تتعرض لنفس المشكلات الأخلاقية التي هي مجال اهتمام الباحثين في علم الأخلاق اليوم.

والمصري القديم - عمومًا- كان يحرص على اتباع السلوك القويم، وعلى التمسك بالقيم الأخلاقية الفاضلة؛ لاعتقاده في أمرين:

الأول: أن ذلك كله يحمل على رضا الآلهة عليه في الدنيا.

الثاني: أن التقلب في النعيم الأبدي بعد الموت، يتوقف على ما قدمه في دنياه من أعمال خيرة.

والمصري القديم كان يشعر شعورًا قويًا بقيمة متانة الخلق، وضرورة تربية النشء على الآداب والتعاليم التي تتسم بالحكمة والاتزان، وأوجبوا على الآباء والمعلمين غرسها في نفوس الأبناء والتلاميذ؛ ليشبوا وهم متصفون بسجايا الأسلاف الذين عركوا الحياة وصقلوا بتجاربها:

فمن أقوالهم التي تدعو إلى التعقل وعدم التردد؛ قولهم: «لم أستسلم إلى الهم والضنى والقلق الشديد، ولست من ذوي الحدة أو التردد».

ومن أقوالهم التي تدعو إلى المسامحة والتزام الهدوء، ومقابلة السيئة بالحسنة؛ قولهم: «إذا كان خصمك أحمق أخرق كثير الصخب، فخير ما تفعله أن تلتزم الهدوء، وتتغاضى عن سخافاته وتفاهاته! وإذا عاملت أكفاء وأندادًا، فتجنب الغش والخداع، وتغاضَ عن هفواتهم وزلات ألسنتهم، واحرص على صداقتهم والتودد إليهم، وبش في وجوههم حين تلقاهم، واطرح البخل والتقتير ظهريًا».

ومن نصائحهم التي تدعو إلى حفظ اللسان: «لا تكن ثرثارًا؛ فإن الناس يصمون آذانهم عن الإصغاء لكثير الكلام. . والتزم الصمت يرضَ عنك الناس ويحمدوك. وإذا ما تكلمت فتخير ألفاظك؛ لأن هلاك المرء قد يكون في عثرة لسانه».

ومن حكمهم المأثورة التي تدعو إلى التوسط في الأمور: «إن من يعمل النهار كله، لا ينعم بلحظة ممتعة واحدة. كذلك الذي يقضي يومه كله في اللهو واللعب، فإنه لا يجد قوت يومه».

«لا ينبغي أن تسترسل في العمل بعد حصولك على ما هو ضروري لسد حاجات بيتك. وعندما تحصل على ذلك فاتبع نداء القلب؛ لأنك إذا كنت متعبًا منهوك القوى، عز عليك أن تستمتع بما حصلت عليه الاستمتاع كله؛ لأن الثروة التي يجمعها الإنسان بجده واجتهاده ليست إلا وسيلة لإسعاد النفس وهنائها، وليس على المرء بعد ذلك إلا إكرام الناس وحسن ضيافة الطارق الغريب، والمحروم منهم بخاصة».

ومن أقوالهم المأثورة في آداب المعاشرة، وما ينبغي على الزوج فعله تجاه زوجته: «لا تكن فظًا غليظ القلب لسيدة في منزلها[1]، ولا تشر إلى شيء ثم تقول لها: ما هذا؟ ائتني به عندما تكون قد وضعته في مكانه، وأنت تراه بعيني رأسك فيه. . إنك عندما تلتزم الصمت تكشف عن سجاياها، وإن من تمام سعادتك أن تعاون يداك يديها».

وكثيرًا ما كان الملوك وحكام الأقاليم يقومون بتدوين مآثرهم وأعمالهم الحسنة التي يعتزون بها، ويوصون بدفن هذه المدونات معهم في قبورهم؛ حتى تكون شافعة ومعينة لهم عند مناقشة الحساب.

ومن أمثال ذلك ما كتبه أحدهم: «لقد أعطيت الخبز للجائع، والكساء للعاري، وأفسحت في زورقي مكانًا لأولئك الذين لا يستطيعون العبور لأمر من الأمور. ولقد كنت أبًا لكل يتيم، وزوجًا لكل أرملة، وحمًى من الريح الصرصر للمقرورين، وجارًا

(١) أي زوجته؛ لأن المصري القديم كان يعتبر زوجته هي سيدة المنزل، أما هو فمجرد ضيف عليها في بيتها؛ لذلك كان الأبناء ينتسبون إلى أمهاتهم فقط، والميراث يخصص للإناث دون الذكور. ولعل تشجيع المجتمع المصري القديم الزواج من الأخوات، هو لحصر الميراث فيما بين الإخوة والأخوات!

للاجئين، وأمانًا للخائفين.. وكنت أتكلم بالخير.. ولقد جمعت مالي بالطرق المشروعة العادلة».

ومن المدونات - أيضًا- التي يضرب فيها أصحابها المثل الأعلى والقدوة الحسنة في الالتزام الخلقي؛ ما كتبه «أحينما» - حاكم الإقليم السادس في عهد الملك «سنوسرت الثالث» - قائلاً: «إنني لم أستعمل القوة مع أية ابنة من بنات الأهالي، ولم أظلم أية أرملة، ولم أقبض على عامل ما، ولم أطرد راعيًا من أرضه، ولم يكن هناك رئيس أخذت منه عماله أثناء العمل».

وما قاله حاكم إقليم آخر في أسيوط، مدافعًا عن تصرفاته وأفعاله: «لقد كنت في حياتي رجل ورع وتقوى، وقد أحبني الناس، كما دعت لي أمهاتهم بالخير؛ فقد كنت أرعى وأحمي شيوخهم وعجائزهم، ولم أستعبد بنت أحد منهم، وكنت أطعم الجائع وأكسو العاري»[1].

وما دونه آخر، قائلاً: «عندما ظل النيل منخفضًا خمسة وعشرين عامًا، ولم تكن مياهه تفي بري أراضي الإقليم الذي كنت أحكمه، استوردت لأهله الحنطة من الجنوب في أثناء تلك السنين العجاف؛ فلم يحل لذلك بربوعه جوع ولا بؤس ولا شقاء، حتى جاءت السنوات الخضر في إثر فيضانات النيل العامرة.. ولقد كنت أطعم الأطفال بيدي، وأواسي الأرامل، ولم أترك في عهدي فقيرًا بائسًا محرومًا. ولقد عملت جاهدًا على كسب محبة الناس بالحق؛ ليعلو بينهم ذكري، وينوهوا بشأني، وأجازى على أعمالي الخيرة في الآخرة..».

وعلامة تمسك المصري القديم بالفضائل الخلقية المختلفة، وحضه عليها؛ أنه كان غالبًا ما يضع كلمة أو رمزًا لها في الأماكن البارزة من المعابد والمنازل والمقابر..

فمثلاً فضيلة «العدالة»، كان يصفها بأنها «الزاد الذي تتقوت به الآلهة»[2].

---

(١) جيمس هنري برستيد: تطور الفكر والدين في مصر القديمة ص٣٤١، ٣٤٢.

(٢) فرانكفورت: ما قبل الفلسفة ص١٠٤-١٠٦، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا.

وفضيلة «الصدق» كان يرمز لها بكلمة «معان»؛ وهى تعني لديهم ضرورة التحلي بالصدق قولاً وعملاً، مع إظهار العطف والمودة لحمل الناس عليه؛ كما في مأثوراتهم:

«إذا كنت قاضيًا، فرحب بالاستماع إلى من يتقدم إليك بظلامة، وشجعه على أن يفضي إليك بما عنده، ودعه يفصح عما في قلبه. وإن بشك في وجهه، وإظهار العطف عليه يحملانه على قول الصدق والاعتراف بالحق ولو كان في غير مصلحته. وإن من سمو الأخلاق وحسن التربية، الإصغاء له في حلم وسماحة وعطف».

بل إن بعضهم كان يتمسك بالصدق لدرجة الفناء فيه؛ من أمثال «أخناتون» - أحد ملوك الأسرة الثامنة عشرة، وأحد دعاة التوحيد في مصر القديمة - الذي كان يضيف إلى ألقابه شعار: «الذي يحيا في الصدق وللصدق»[1]؛ وهو مبدأ يشعر بأن صاحبه مطبوع على قول الصدق، ولا يعرف شيئًا آخر اسمه الكذب!

وهكذا، فإن الفكر الأخلاقي كان له حظ كبير في المجتمع المصري القديم؛ حتى ليمكننا الجزم بأنه كان مجتمعًا أخلاقيًا من الدرجة الأولى، تشترك معه جميع المجتمعات الشرقية القديمة؛ لذلك اتخذناه نموذجًا لها يغني عن الإسهاب في ذكر ما لدى تلك المجتمعات.

●●●

(١) انظر: الحياة الاجتماعية في مصر القديمة ص١٥٩.

الفصل الثاني:

نظرية الأخلاق
في الفلسفة اليونانية

أولاً: مرحلة ما قبل الفلسفة التقليدية

لا يماري أحد من الباحثين، في أن فلسفة الأخلاق قد اكتملت كبحث نظري منظم لدى فلاسفة اليونان التقليديين: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو. لكن تسبق نظرياتهم نظرات صائبة لطائفة من حكماء الأغارقة القدماء؛ يغلب عليها «العرف» أو «العادة»، وليس «المبدأ»، ولا تمثل نسقًا أخلاقيًا متكاملاً.

ومن يطلع على الآراء أو الأقوال التي خلفها كل من هيراقليطس [٥٤٠-٤٧٥ق.م]، أو إنبادوقليس[1] [٤٩٠- ٤٣٠ق.م] أو ديمقريطس [٤٦٠-٣٧٠ق.م]، أو غيرهم من المفكرين الذين سبقوا مرحلة الفلاسفة التقليديين، يلاحظ أن الإشارات الأخلاقية فيها لا تمثل إلا بعض الوصايا العامة التي يستطيع أن يأتي بمثلها كل إنسان ذي عقل، وكان له حظ من التجربة - في أي زمان ومكان - إذ هي لا تعتمد على أساس راسخ من الأخلاق بالمصطلح المتعارف عليه لدى الباحثين في هذا العلم.

لكن - مع ذلك - قد لاقت هذه الأقوال قبولاً كبيرًا وانتشارًا واسعًا على مر الزمان، لا بسبب عمقها أو قوتها الذاتية، وإنما فقط بسبب شهرة قائليها وذيوع أخبارهم!

فهؤلاء الفلاسفة لم يعنوا بدراسة الطبيعة الإنسانية قدر عنايتهم بالطبيعة الخارجية، ولم يؤثر عنهم ما يمكن اعتباره نواة لفكر أخلاقي سليم. وحتى آراءهم في الكون أو الطبيعة ونشأتها، قد جاءت متضاربة وعلى غير هدى:

فطاليس [٦٢٤- ٥٤٦ق.م] - مثلاً- ينظر إلى الخلق نظرة فيها قدر كبير من التشاؤم، ولم يرَ للحياة معنًى أو غاية؛ ففي الوقت الذي اعتبر فيه أن المبدأ الأول الذي نشأ منه الكون هو «الماء»، وبالتالي فإن كل شيء مرجعه إلى الماء، وما التراب إلا ماء تجمد، وما الهواء إلا ماء تبخر، ونتيجة التبخر الدائم والدخان المستمر، تكونت السماء وتشكلت الكواكب من جراء الاشتعال الحادث من الأثير في الطبقات العليا.. ادعى

(١) كان معاصرًا لسيدنا لقمان الحكيم عليه السلام.

أن كل شيء في هذا العالم خاضع «للضرورة»؛ التي تسلب الإنسان والآلهة - معًا- حرية الاختيار؛ فالكل مسيّر بلا إرادة إلى نهاية محتومة[1].

وأناكسيمندر [٦١٠- ٥٤٧ق. م]؛ نسب إليه القول بأن مادة هذا الكون الأولى هي «اللا نهائي» أو «اللا محدود»، أو ما يطلق عليه «الأبيرون». ونتيجة لما حصل بين عناصر هذا «الأبيرون» من نزاع أو ابتعاد واجتماع، تكوّن هذا العالم اللانهائي من جهة الزمان - أو الأزلي - لأن عناصره في حالة نزاع مستمر منذ الأزل، وإلى ما لا نهاية.

وأناكسيمنس [٥٨٨- ٥٢٤ق. م]؛ ذهب إلى أن المادة الأولى للكون هي «الهواء»، وأن النار ما هي إلا هواء قد تخلخل، وكل الظواهر الطبيعية نتجت إما من تخلخله أو من تكثفه.

وفيثاغورث[2] [٥٧٢- ٤٩٧ق. م]؛ ادعى أن العنصر الأول لبناء الكون هو «العدد»، وأن موجودات العالم ما هي إلا أعداد إما فردية أو زوجية؛ والفردي منها هو «الموجود المحدود»، أما الزوجي فهو «الموجود غير المحدود» أو اللانهائي.

ومنطقه في هذا، أن الفردي لا يمكن تقسيمه إلى عددين صحيحين متساويين، بينما الزوجي يمكن تقسيمه. وما يمكن تقسيمه لا يكون محدوداً. ومن هذا الربط بين الموجودات والأعداد، افترض أن الوجود ذو طبيعة ثنائية:

- إحداها تمثل الخير؛ وهو الفردي من الأعداد أو المحدود.

- والأخرى تمثل الشر؛ وهو اللا محدود أو الزوجي من الأعداد.

وبذلك شغل الشر عنده حيزاً أكبر بكثير من الخير؛ نتيجة لقبول «الزوجي» للانقسام[3].

---

(١) راجع: د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني ص٩٠.

(٢) كان معاصراً لسيدنا سليمان عليه السلام.

(٣) راجع: ربيع الفكر اليوناني ص١٠٨.

وفيثاغورث من الفلاسفة الذين يعتقدون بفكرة «تناسخ الأرواح»؛ إذ يرى: «أن الروح عندما تغادر الجسد تبقى خالدة، فإن ارتقت فيما بعد إلى العالم العلوي كان الإنسان خيراً، وإن حلت بحيوان كان الإنسان شريراً»(١).

أما إكسانوفان [٥٧٠- ٤٨٠ق.م]؛ فقد ذكر أن «الطين» هو المادة الأولى لبناء هذا الكون، وأن العالم بما يحتويه مآله إلى الطين أيضًا الذي لا أول له ولا آخر.

ومع أنه يرفض نظرية تناسخ الأرواح التي تبناها «فيثاغورث»، ونظرية «تجسيد الإله»؛ حيث يرى أن «الإله» أرفع الموجودات السماوية والأرضية، وأنه ليس متحركًا، بل هو ثابت، وأن هيئته ليست كهيئتنا، وتفكيره أسمى من تفكيرنا، وهو عقل كلي يحرك الموجودات كلها بلا عناء..

إلا أنه يشترك مع من سبقه من الفلاسفة في القول بأزلية العالم، ووحدة الوجود؛ إذ يتحدث عن الإله بوصفه صورة مماثلة للطبيعة، وعن الطبيعة بوصفها صورة مماثلة للإله، ولا يفصل بينهما.

وهيراقليطس [٥٤٠- ٤٧٥ق.م]؛ ذكر أن «النار» هي أصل الأشياء ومادة الكون الأولى، كما ادعى أيضًا أن الوجود كله يسير وفق قانون عام؛ هو قانون «الضرورة» أو العدالة - متفقًا في ذلك مع طاليس - وقد أطلق عليه اسم «اللوغوس»، وذكر أن النار تمثله تمثيلاً حسيًا.

وكذلك تضاربت نظريات كل من: بارميندس، وإنبادوقليس، وديموقريطس، حول نشأة الكون وأصل الأشياء.

حيث ادعى بارميندس أن هذا الكون يرجع في أصل نشأته إلى صفة «الكينونة»، التي تعتبر الوجود الحقيقي، أما غيرها فهو وجود وهمي خادع.

وهذا الوجود الحقيقي - الذي تدركه العقول لا الحواس - يفترق عن الوجود الحسي، من حيث إن الأول أزلي لا بداية له ولا نهاية، وثابت لا يقبل التغيير، بينما الآخر متغير وغير ثابت.

---

(١) د. حسن الفاتح قريب الله: فلسفة وحدة الوجود ص٢٧.

وادعى إنبادوقليس، أن مادة هذا الكون يرجع تكوينها إلى مبدأين، هما: «المحبة» و«الكراهية»؛ بمعنى أن الأشياء تجتمع وتتحد مع بعضها بفعل المحبة، وتفترق أو تتنافر ذراتها بفعل الكراهية. وكأنه يرجع نشأة الكون وانتهاءه إلى عوامل أخلاقية!

أما ديموقريطس، فقد افترض أن هذا الكون عبارة عن خلاء لا نهائي، تسبح فيه ذرات غير متناهية أيضًا، مكوِّنة ما يعرف عنده «الملاء». وكل من الخلاء أو الملاء يمثل لديه مبدأ أوليًا لنشأة الكون؛ لأنه لولا الخلاء لما تحركت ذرات الكون واتحدت مع بعضها البعض.

وبخلاف آرائه الطبيعية، فإن لديموقريطس بعض الإشارات الأخلاقية، لكنها لا ترقى إلى درجة «المذهب الأخلاقي» الذي يستحق الدراسة المفصلة.

●●●

ثانيًا: مرحلة السفسطة

السوفسطائيون: هم طائفة من محترفي العلم والفلسفة، ظهرت متفرقة ببلاد اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد.

كانوا يرتحلون من بلد إلى بلد، يلقون دروسهم على الناس، وتجمعهم - على تفرقهم - فلسفة تقوم على أن الإنسان وحده هو مقياس كل شيء في العالم، ولم تترك تعاليمهم أو فلسفتهم أية قيمة إنسانية إلا وقلبتها رأسًا على عقب؛ إما بالتشكيك فيها أو بنفيها تمامًا!!

لذلك تنكرت السوفسطائية للأعراف أو التقاليد السائدة في مجتمعهم، واعتبرتها قيودًا فرضت على الإنسان للحد من حريته وانطلاقه!

فهي فلسفة قريبة الشبه من الفلسفة البراجماتية؛ التي تعتبر «أمريكا» المحضن الرئيس لها الآن.

وقد اشتهر من السوفسطائية قديمًا: المعلم «بروتاجوراس» الذي كان يعلم شباب أثينا قواعد النجاح في السياسة، والمعلم «هدياس» أو «هبياس»؛ الذي كان يلقي محاضرات في التاريخ والطبيعة والرياضيات[1].

بالإضافة إلى المعلمين الكبيرين: «جورجياس» و«بروديكوس»؛ وكلهم يتمتع بفن الإقناع واللباقة في توجيه الحديث وإثارة العقول بالخطب البليغة، والمقدرة الهائلة على إثبات الشيء وضده، وعلى تقرير الحكم ونقيضه في آن واحد..

وقد صنف ابن حزم والمتكلمون[2] تلك الطائفة، ثلاثة أصناف: صنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف شكك فيها، وصنف قال: هي حق عند من اعتبرها حقًا، وباطل عند من اعتبرها باطلاً!

---

(١) أحمد أمين، وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية ص١٠٨.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ٤٣.

وإبطال مذاهب هذه الأصناف الثلاثة بالنظر العقلي المجرد، سهل وميسور ولا يحتاج إلى كثير عناء؛ ذلك أنهم يعتمدون في نفي الحقائق المحسوسة أو التشكيك فيها، على اختلاف الحواس في إدراكها.

فالشخص البصير - مثلاً- يدرك الشيء البعيد عنه صغيراً، والقريب منه كبيراً، وكذلك المحموم يتذوق الطعام الحلو فيشعر به وكأنه مر، وهكذا.. فلولا اختلاف الحواس، لكان إدراكنا للأشياء ثابتًا على حقيقة واحدة.

والمغالطة واضحة في ذلك القول؛ إذ إن إدراك الشيء على حقيقته يتوقف على سلامة الحواس، وعلى التفرقة المعلومة للعقل سلفًا؛ كالفرق بين حقيقة الشيء الفعلية وبين حقيقته المتوهمة بالنسبة للرائي - قربًا أو بعدًا- وكالفرق بين ما يخيل للنائم وبين ما يدركه المستيقظ؛ إذ ما يدرك في الرؤيا لا يجري - في الغالب - على وتيرة واحدة مع ما يدرك في اليقظة.

كذلك المحسوسات فهي على صفاتها الحقيقية، أما الشعور بتبدلها فهو لآفة في حس الحاس، لا في ذات المحسوس.

ومع ذلك، فقد دحض «ابن حزم» مزاعم تلك الطوائف، وقطع حججهم بعبارات موجزة؛ فذكر قائلاً:

«ويكفي من الرد عليهم، أن يقال لهم: قولكم إنه لا حقيقة للأشياء، أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا: هو حق، أثبتوا حقيقة ما. وإن قالوا: ليس هو حقًا؛ أقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم».

وبالنسبة لطائفة المشككين منهم، يقال لهم أيضًا: «أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منا، أثبتوا أيضًا حقيقة ما.

وإن قالوا: هو غير موجود، نفوا الشك وأبطلوه. وفي إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على بطلانها»[1].

(١) أي أنه: إما الشك يثبت الحقائق أو يبطلها، فإن كان لا يثبت ولا ينفي، كان في إبطاله إثبات للحقائق أو نفي لها؛ إذ يتساوى الأمران عندئذ.

أما الطائفة الثالثة، فيقال لهم: «إن الشيء لا يكون حقًا باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقًا بكونه موجودًا ثابتًا، سواء اعتقد أنه حق أو باطل. ولو كان غير هذا لكان معدومًا موجودًا في حال واحدة في ذاته؛ وهذا عين المحال.

وإذا أقروا بأن الأشياء حق عند من هي عنده حق؛ فمن جملة تلك الأشياء التي تعتقد أنها حق عند من يعتقد أن الأشياء حق، بطلان قول من قال إن الحقائق باطلة، وهم قد أقروا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق.

وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء؛ فقد أقروا بأن بطلان قولهم حق، مع أن هذه الأقوال لا سبيل إلى أن يعتقدها ذو عقل ألبتة؛ إذ حسه يشهد بخلافها»[1].

●●●

(١) الفِصل ١: ٤٤، ٤٥.

نظرية الأخلاق عند السوفسطائية

لما كانت الحواس هي فقط الوسيلة الوحيدة لتحصيل المعرفة في مذهب السوفسطائية، وهى بدورها متفاوتة من شخص لآخر، فلا بد من أن تكون المعرفة أيضًا متفاوتة تبعًا لذلك. وأن يكون الحديث عن ثبات الحقائق مهما اختلفت الحواس في تقييمها لا معنى له، وتصبح كل القيم الأخلاقية «نسبية» بهذا المقياس.

فإذا كانت الحواس غير معصومة من الخطأ - وهى بالفعل كذلك - فإن ما تدركه من معارف يصير أيضًا غير معصوم من الخطأ.

وإذا كان الإنسان هو محور اهتمام مذهب السوفسطائية، فإن القول بنسبية القيم يبعث على القلق ويثير الشكوك في نفوس الناس؛ لأن فيه قلبًا للحقائق الثابتة.

فالصدق - مثلاً- قيمة خلقية ثابتة، ينبغي ألا يختلف عليها أحد، في أي زمان ومكان. لكن في مذهب السوفسطائية يصير الصدق قيمة خلقية متغيرة؛ قد يكون فضيلة عند أحد الناس، ورذيلة عند آخر، تبعًا لتغير الحال والمزاج الشخصي. وهكذا في سائر الفضائل الخلقية.

إن هذه الفلسفة لا تهدم القيم التي ينظر إليها على أنها مشترك عام وملاذ أخير للإنسان الحائر فحسب، وإنما تبرز فيه أيضًا النزعة الذاتية المحددة فقط بمقدار ما يعود عليه من نفع، دون أدنى اعتبار لمن يشاركه في الإنسانية، ودون أي احتفال بالتقاليد الدينية؛ التي يعتبرها السوفسطائيون قيودًا من صنع الضعفاء والمقهورين، لحمايتهم من بطش الأقوياء.

لكن - مع ذلك - لا تخلو هذه الفلسفة من نقاط أعتبرها إيجابية: فالسوفسطائيون يعتبرون من أوائل من ثاروا على التقاليد والأعراف المتوارثة - وإن كانت ثورتهم في الطريق الخطأ - بمنطق عقلي صرف، فضلاً عن أنهم مهدوا الطريق لمن جاء بعدهم من الفلاسفة لدراسة نظرياتهم تلك ونقدها، وبناء نسق فلسفي آخر قوامه الفرد والمجموع معًا؛ وهذا ما سيتضح بعد قليل.

ثالثًا: مرحلة الفلسفة التقليدية

وهذه المرحلة بدأت في بلاد اليونان بظهور سقراط؛ ذلك الفيلسوف الفذ، الذي اشتبك مع السوفسطائيين في مواقع جدلية كثيرة، استطاع من خلالها أن ينقض مذهبهم ويثبت تهافت حججهم بطريقة «العصف الذهني» وطرح الأسئلة المختلفة، وتحفيز الشباب بوجه خاص على التفكير فيها والإجابة عنها..

فسقراط لم يهتم بما اهتم به الفلاسفة - من قبل ومن بعد - بإثبات وجود الله وتقرير وحدانيته ونفي الوثنيات، ونحو ذلك، وإنما وجه جل اهتمامه بالإنسان، وكيفية تنمية قدراته العقلية؛ حتى اشتهرت في حقه مقولة: «إن سقراط لم يسبح مع الفلاسفة في السماء، وإنما أنزل الفلسفة إلى الأرض»!

لكنه لم يعتن بالإنسان بوصفه مقياسًا للحقائق - كما هو الحال لدى السوفسطائية - وإنما بوصفه كائنًا عاقلاً يسعى لخيره ولخير الإنسانية جمعاء. وقد اتخذ من عبارة: «اعرف نفسك بنفسك» - التي وجدها منقوشة على أحد المعابد - منهجًا في التربية والتثقيف للشباب الذين أقبلوا عليه بعد انبهارهم بطريقته اللاذعة في النقد لكل صور الخرافة في الدين، والظلم الاجتماعي والاستبداد في نظام الحكم..

وكانت طريقة سقراط في إيقاظ الوعي لدى العامة من أهل أثينا، والشباب منهم على وجه الخصوص، قائمة على أساس اعتبار أن العقل وحده هو أداة المعرفة ومصدرها الوحيد، وأن بإمكانه - بما أودع فيه من مقومات وإمكانات - استنباط المعرفة اليقينية التي لا تستطيع الحواس تحصيلها.

لذلك، كان يحث أنصاره ومؤيديه على الغوص وراء المعاني المألوفة للألفاظ المتداولة بينهم؛ كالشجاعة والعفة والعدالة ونحو ذلك، ثم يدخل معهم في جدل نظري حولها، محاولاً إقناعهم - وغالبًا ما ينجح - بمفاهيم عقلية جديدة يرمي إلى تثبيتها من وراء هذه المصطلحات، بعد أن يكون قد نجح في زعزعة ثقتهم بمدلولاتها القديمة التي توارثوها جيلاً بعد جيل.

نظرية الأخلاق عند سقراط

في الجو الفكري الذي ساد فيه مذهب «السفسطة» وتغلغل بين طبقات المثقفين، ظهر سقراط الذي أدرك أن أفكار وتعاليم السوفسطائية يمكن أن تدمر المجتمع وتمزق الإنسان؛ لأنها تفقد الثقة في كل شيء، وتشكك في أية حقيقة ثابتة..

كما أدرك أن الفلاسفة الطبيعيين كانوا يحرثون في الهواء، وأن نظرياتهم قد جاءت متضاربة؛ لأنها لم تبن على أساس علمي سليم، فضلاً عن أنها لم تقدم نظرية متكاملة للأخلاق.

فحدد سقراط الهدف، وجعل من المعرفة أساسًا لجميع الفضائل، أو نقطة الانطلاق نحو بناء نظرية أخلاقية متكاملة(١).

وهذه المعرفة لا يمكن أن تكون «نسبية»، بل هي مطلقة؛ لأن أداة تحصيلها هي العقل - وحده - لا الحواس. وهي مع ذلك صادقة في كل زمان ومكان؛ إذ لا يرفضها أو لا ينفر منها صاحب الفطرة والعقل في كل زمان ومكان.

فالفضيلة عند سقراط تلازم المعرفة وتستند إليها، ولا يمكن للإنسان العاقل أن يعرف الخير ولا يفعله، أو أن يعرف الشر ولا يجتنبه؛ إذ العاقل ذو الفطرة السليمة يجنح دائمًا نحو الخير وينفر من الشرور.

وإذا وقع في شر ما، أو ارتكب رذيلة ما؛ فإن ذلك إنما يكون بسبب جهله لها، ولو علم كونها شرًا على الحقيقة لما أقدم عليها طواعية(٢).

وواضح أن «سقراط» يقترب بهذا الرأي من مذاهب علماء الإسلام الذين يعتقدون أن الإنسان خلق بفطرته محبًا للخير نافرًا من الشر(٣).

---

(١) موسوعة الدين والأخلاق ٥: ٤٩٠.

(٢) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص٢٥، ٢٦.

(٣) د. محمد السيد الجليند: في علم الأخلاق- قضايا ونصوص، ص٣٢.

فكل مولود يولد مهيئًا بنوع من الجبلّة أو الطبع لفعل الخير وقبول الحق، ولو ترك على ذلك لاستمر في فعل الخيرات، وإنما يعدل عن فعلها لآفة تصيبه من آفات الدنيا؛ كتقليد المنحرفين، واتباع الشياطين وغوايتهم، ونحو ذلك..

بل إن النبي ﷺ ليوضح لنا هذه الحقيقة، ويبين أن الإنسان خلق وفي أصل فطرته الميل إلى الحق، وإلى الله تعالى؛ حيث يقول: «**ما من مولود إلا ويولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه؛ كما تنتج البهيمة بهيمة جمّاء، هل تحسون فيها من جدعاء؟**»(١).

وسقراط برفعه للواء الوحدة بين الفضيلة والمعرفة، كان يعد العدة لشن هجوم عنيف على السوفسطائيين؛ من ناحية النقد اللاذع لمذهب الشك الذي انتهجه «جورجياس» - أشهر معلمي السوفسطائية - إزاء كل قيمة ثابتة..

ومن ناحية وضع اللبنات الأولى في بناء علم الأخلاق المؤسس على العقل، ذي القيم المطلقة التي تتماشى مع طبيعة الإنسان العاقل في كل زمان ومكان.

إن الفضيلة - وهى الاستعداد الدائم لإرادة الخير ومحبته والتعود على فعله - تخضع لقوانين ثابتة، يمكن معرفتها، ويمكن تلقنها أيضًا للعقلاء.

فشرار الناس إذا علموا نتائج أفعالهم السيئة، أمكنهم الإقلاع عن تلك الأفعال؛ التي هي - عند سقراط - نتيجة لجهلهم بالأعمال الفاضلة.

ولكي نصنع من الأشرار أخياراً، ينبغي أولاً تعريفهم بفضائل الأعمال وعواقبها الحميدة، وتعويدهم ثانيًا على فعلها؛ حتى يصير فعل الخير سجية لهم، أو عادة.

لكن، الحق أن سقراط كان واهمًا حين جعل المعرفة هي الوسيلة الوحيدة لفعل الفضيلة وتجنب الرذيلة؛ ذلك أننا كثيراً ما نرى في واقعنا عكس ذلك تمامًا، فبعض الناس قد يأتي عملاً سيئًا ويقصده بعينه مع علمه بعواقبه، وبعضهم قد لا يقدم على فعل الخير مع معرفته التامة به وقدرته عليه..

---

(١) رواه البخاري في كتاب التفسير ٣: ١٧٣.

«فمجرد معرفة الفضيلة، أو العلم المحض بالمبادئ الأخلاقية، لا يكفي وحده لتوجيه صاحبه نحو طريق الفضيلة، أو لتحويله عن سبيل الشر»[1].

بل لا بد من أن تتوافر مع هذه المعرفة الإرادة القوية والعزيمة الماضية لفعل الفضيلة واجتناب الرذيلة، والتعود أو الاستمرارية على ذلك، وتهيئة النفس على الدوام لأن تكون فاضلة.

مذهب سقراط في السعادة

اختلفت وجهات الناس وتعددت مشاربهم تجاه مفهوم السعادة؛ إذ يرى بعضهم أن السعادة في جمع المال واكتنازه والحصول على أكبر قدر ممكن من ملذات الحياة، وبعضهم يراها في الجاه والسلطان وإحاطة النفس بهالة كبيرة من النفوذ والسطوة..

بينما يرى آخرون أن السعادة في راحة النفس التي تنبع من الإيمان بالله تعالى الذي يحقق لصاحبه التوازن المطلوب بين رغبات الجسد ومتطلبات الروح؛ كما يقول القائل:

ولست أرى السعادة جمع مال ... إنما التقي هو السعيد

وهذا المعنى الأخير، هو ما قصده سقراط؛ عندما ذهب في إحدى محاوراته مع «أنتيفون»، إلى أن السعادة أثر من آثار الحالة النفسية التي تنسجم فيها رغبات الإنسان مع الظروف التي يوجد فيها.

وليس العاقل - عند سقراط - من ينتظر لتأتيه السعادة مصادفة، وإنما العاقل حقًا من يكيف ظروفه التي وجد فيها، محاولاً التوافق معها؛ وعندها تحصل له السعادة الحقيقية، لا الحظ السعيد.

لقد ظن «أنتيفون» أن السعادة الحقيقية في التمتع بالمظاهر المادية؛ كالمأكل الطيب والمسكن الواسع والمركب المريح ونحو ذلك من صور الحياة الرغيدة وصنوف الملذات الحسية؛ وعاب على سقراط حياة الشظف التي يعيشها، والطريقة التي يعلم بها تلاميذه

(١) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الأخلاقية ص٤٣.

فن التكيّف مع الواقع والحياة، مؤكدًا أنها فلسفة لا تدعو إلى السعادة على الإطلاق، بل تعلم الناس التوافق مع البؤس والرضا بالحرمان..

لكن سقراط يعطيه - وأمثاله في كل زمان ومكان - درسًا عظيمًا، حينما يذكر أن المحروم وحده هو الذي يشعر بألم الحرمان، لكن الذي يرضى بما قُسم له لا يكون محرومًا، خاصة إذا علمنا أن العبرة ليست في نوعية الطعام، وإنما في توافر الشهية لأكله.

إن من يأكل بشهية مفتوحة لا يفكر كثيرًا في نوعيته. ومثل ذلك يقال عن المظاهر المادية الأخرى؛ فالسكن للراحة والوقاية من القيظ، والملبس لستر الجسد والوقاية من البرد، والمأكل لحفظ الجسم والوقاية من الأمراض، وخلاف ذلك يعد ترفًا لا فائدة منه ولا أهمية.

أما من يتمسك بتلك الملاذ ويعتقد أن فيها السعادة الحقة، فذلك لأنه لم يعرف الملاذ الروحية الأخرى؛ كلذة الأمل في حياة أفضل، وفي أن يصير الإنسان أكثر عزة وكرامة..

فضلاً عن أن الاستغناء عن تلك المظاهر يقرب الإنسان من حضرة الله المقدسة، ومن العالم العلوي؛ لأن الله -وحده- هو الذي لا يحتاج إلى غيره من المخلوقات؛ وفي ذلك سعادة للإنسان أيما سعادة[1].

تلك هي نظرية سقراط في السعادة، والتي يمكن تلخيصها في: أن هيمنة العقل أو سيطرته على شهوات الجسد، مع محاولة التقرب أو التخلق بأخلاق الله تعالى هي التي تحقق التوازن في نفس الإنسان، ومن ثم السعادة الحقيقية له، لا اللذة الحسية وما تجره من متع وقتية على حساب القيم الأخلاقية كما يرى السوفسطائية.

●●●

(١) د. أبو بكر ذكري: مباحث ونظريات في علم الأخلاق ص٤٨.

نظـرية الأخـلاق عند أفلاطـون

ارتبط اسم أفلاطون[1] في التاريخ «بالأكاديمية»؛ تلك المؤسسة العلمية التي أنشأها لتدريس الفلسفة في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح عليه السلام، وظلت تؤدي رسالتها على الوجه الذي حُدد لها، حتى أغلقها الإمبراطور «جستنيان» في النصف الأول من القرن السادس الميلادي.

ولا يزال إلى يومنا هذا ينسب إلى تلك الأكاديمية كل بحث علمي جاد ومنظم، ويقال عنه «بحث أكاديمي»؛ للدلالة على عمقه وأصالته.

كما ارتبط اسمه أيضًا بـ«الجمهورية»؛ وهى محاورة تحتوي على موضوعات متفرقة وغير مترابطة، تلخص أفكاره السياسية والاجتماعية وفلسفته الطبيعية والإلهية، وغير ذلك؛ جعلها أفلاطون بمثابة الدستور الموحد لمجتمع مثالي فاضل.

وأفلاطون تلميذ نجيب لسقراط، وهو الذي خلد أفكاره في محاورات شهيرة، ترجمت إلى عدة لغات، ومنها اللغة العربية؛ حيث صوّر فيها حياة أستاذه وفلسفته تصويراً دقيقًا؛ فأظهره في صورة المعلم والمربي والمصلح والمحاور الفذ، كثير السؤال، قليل الجواب، حاضر البديهة لاذع السخرية، يحاور محدثه ويداوره، آخذًا بزمامه إلى غاية خلقية قصد إليها ودبر لها الحديث[2]..

ولعل أهم أثر للأستاذ في تلميذه، يتمثل فيما يلي:

١- ضرورة إصلاح المجتمع من خلال الاهتمام بمناهج التربية، ووضع تصوّر أمثل لحياة فاضلة يؤهل الفرد إليها منذ نعومة أظفاره، بعد القضاء التام على نظم الحكم الفاسدة التي أودت بحياة سقراط.

---

(١) ذكر بألفاظ: فلاطون، وفلاطن، وأفلاطن. ويقال إن اسمه الحقيقي هو «أرسطوكليس» وإنه اشتهر بلقب «بلاتون» التي حرفها أو نقلها المترجمون إلى العربية بلفظ «أفلاطون».

- وكثيراً ما يلقب بـ«أفلاطون الإلهي»؛ لأنه يعد أول من بحث قضية الألوهية بحثًا فلسفيًا في بلاد الإغريق.

(٢) د. زكي نجيب محمود: محاورات أفلاطون ص٧.

٢- جعل «الحوار» الوسيلة الأولى «للمعرفة» والوصول إلى الحقيقة؛ لأن سقراط كان ينشد الحقيقة ويتطلع إليها من خلال المحاورة مع غيره من الخصوم أو الأتباع.

ويبدو أن «أفلاطون» قصد وضع الكثير من مؤلفاته في صورة محاورات تخليداً لذكرى أستاذه الذي علمه فن الحوار والجدل العلمي.

هذا، وقد استفاد أفلاطون من تجربة أستاذه سقراط، ومن مأساته أيضًا؛ فاتجه في فلسفته اتّجاهًا عمليًا، وأنشأ «الأكاديمية» كمحضن لتعليم الشباب وتربيتهم تربية خاصة، وفق معايير معينة في القبول؛ بحيث يتمكن خريجوها من إحداث النهضة المأمولة في كافة المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية..

ويكفي أن أرسطو الملقب بـ«المعلم الأول» والذي يعد أشهر فلاسفة اليونان وأكثرهم تأثيرًا، وإليه يرجع الفضل في صياغة علم المنطق صياغة كاملة؛ كان أحد خريجي هذه الأكاديمية.

وعن منهج الدراسة المتبع في «الأكاديمية»، فقد قسمه أفلاطون إلى أربعة أقسام:

الأول: الفلسفة؛ وقد جعلها الأساس لكل العلوم.

الثاني: الإنسانيات؛ كعلوم الاجتماع والأخلاق والنفس والسياسة.

الثالث: علم الرياضيات والفلك والموسيقى.

الرابع: العلوم الطبيعية المختلفة التي سماها «علوم الحياة».

وأما عن نظرية أفلاطون الأخلاقية، فيمكن الوقوف عليها من خلال التصور الذي وضعه لمدينة فاضلة - مثالية - ولما ينبغي أن يكون عليه سلوك أفرادها، حكامًا ومحكومين؛ حيث اعتبر أن الدولة بمثابة الفرد الاعتباري، إذا ما اعتدلت قواه النفسية وتوازنت، نتج عن ذلك الاتزان عدالة بين هذه القوى.

وهذه العدالة في صورتها المكبرة، هي قوام المدينة الفاضلة التي ينتفي منها الظلم والجور، وينعم فيها أهلها بالحرية المطلقة.

وقوى النفس- التي هي المدينة الفاضلة في صورة مصغرة - عند أفلاطون، هي ثلاث قوى:

الأولى: القوى العاقلة، وفضيلتها «الحكمة»؛ وهى التي يتمتع بها الفلاسفة؛ لذلك يجعلهم أفلاطون الممثلين لطبقة الحكام في المدينة.

الثانية: القوى الغضبية، وفضيلتها «الشجاعة»؛ وهى التي يتمتع بها طبقة الجند والحراس في الدولة.

الثالثة: القوى الشهوية، وفضيلتها «العفة»؛ وهى السائدة في الطبقة التي يمثلها باقي أفراد المجتمع من العمال والفلاحين..

وهذه الأقسام الثلاثة، لا تتوازن، أو لا يتحقق من ورائها استقرار في المجتمع، إلا إذا سادت قوة العقل على باقي القوى الأخرى. كالإنسان؛ فإن سلوكه لا يوصف بالاستقرار والثبات، إلا إذا حكم عقله في سائر قواه النفسية الأخرى؛ فيصير حكيمًا في تقديره للأمور، وعفيفًا في شهوته، وعادلاً في كل شؤونه.

ويرى أفلاطون أن شقاء الإنسانية وعذابها، نتيجة مباشرة لإقصاء الفلاسفة عن منصب الحكم والتشريع والتوجيه، ولن ينصلح حال الشعوب إلا إذا حكم فيهم الفلاسفة أو تفلسف ساستهم وحكامهم؛ لأن الفلسفة وحدها هي التي تمتلك النظريات اللازمة لبناء المجتمع الأمثل، والفلاسفة هم وحدهم الذين يملكون المعرفة التامة والخير الأسمى، فضلاً عن أنهم أقل الناس رغبة في الحكم.

ولا ريب في أن الدولة التي يحكمها أناس متطوعون، لا يلهثون وراء السلطة ولا يبغون من ورائها إلا الإصلاح، تكون أفضل حالاً في جميع النواحي من مثيلتها التي يستبد بها محترفو السياسة والحكم؛ وهم في غالب أحوالهم لا يَسعوْن إلا لتحقيق مصالحهم الشخصية فقط.

وهؤلاء الحكام الفلاسفة يختارون من بين الأفراد الذين تعهدتهم الدولة بالتربية والتثقيف، منذ نعومة أظفارهم. ومن يظهر منهم تفوقًا، أو تظهر عليه علامة من علامات النبوغ والذكاء، يخضع لأسلوب خاص من التربية - العقلية والبدنية - وبعد

اجتيازه لمستوًى معين من الاختبارات، يوجّه للوظيفة الحكومية التي ترشحه إليها قدراته وإمكاناته.

أما عن صفات ذلك الفيلسوف الحاكم، فهي:

١- أن يكون ذا فطرة سليمة، شغوفًا بكل أنواع المعارف الإنسانية.

٢- أن يكون متمتعًا بالصدق وحب الحق وبغض الكذب بغضًا مطلقًا.

٣- أن يكون عفيفًا، هاجرًا للذات الجسدية التي تنقص المروءة، بعيدًا عن الطمع والجشع وحب المال واكتنازه.

٤- أن يبتعد بعدًا تامًا عما ينال من كرامته، ولا يقترف إثمًا أو صغارًا، ولا يضع نفسه في موضع يغضب الآلهة.

٥- أن يتمتع بالشجاعة والإقدام وإغاثة الملهوف ونصرة المظلوم، وألا يهاب الموت أو الحوادث مهما كانت مروعة.

٦- أن يكون حسن الخلق، لين الجانب، نزيهًا، محبًا للخير والجمال، قوي الذاكرة، سريع البديهة، زكي القلب، واسع الصدر، رحيمًا بالرعية، حسن المعاشرة، متمتعًا بجميع الصفات المميزة للروح الفلسفية[١].

●●●

(١) د. محمد المسير: المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي ص١٠٠، ١٠١.

آراء أفلاطون الأخلاقية ونقدها

لأفلاطون آراء أخلاقية كثيرة، متناثرة في محاوراته وكتبه العديدة، ولعل أهمها كتاب «فيليب»؛ ذلك الكتاب الذي يعتبر مرجعًا مهمًا لمعرفة فلسفة أفلاطون الأخلاقية؛ فقد ذهب فيه إلى أن السعادة هي الخير المطلق.

بالإضافة إلى أن فيه تطابقًا واضحًا في الرؤى بين التلميذ وأستاذه؛ إذ يتفق مع سقراط في أهمية المعرفة لتحقيق السعادة، وإن خالفه في كون السعادة في العلم أو المعرفة فقط.

فقد ذهب أفلاطون إلى أن السعادة هي مزيج من العلم واللذة الطيبة معًا، لا اللذات البهيمية التي ضررها أكبر من نفعها - إن كان بها نفع - كاللذة التي يستشعرها المجزوم عندما يقوم بحك جلده المصاب في شيء خشن؛ فهي ليست دائمة، ولن يؤدي بصاحبها إلى برء عاجل أو آجل[1]!

والحق أن أفلاطون - فيما يبدو - كان أعمق فكرًا وأبعد نظرًا من أستاذه، عندما جمع بين المعرفة واللذة، وجعلهما معًا عنصرين أساسيين في تحقيق السعادة الكاملة؛ لأن الإنسان لا يتطهر بالمعارف العقلية وحدها، ولا يمكنه تحصيل السعادة الكاملة عن طريق اللذات الحسية المجردة وحدها. ولا ريب في أن اجتماع الخصلتين أفضل من الاقتصار على واحدة منهما.

كما أن اهتمام أفلاطون بتحليل قوى النفس - المدينة المصغرة - إلى ثلاث قوى رئيسية؛ هي: القوى العقلية، والقوى الغضبية، والقوى الشهوية؛ كان اجتهادًا منه لإعطاء صورة تقريبية للفضائل الخلقية التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان، وبخاصة فضيلة «العدالة» التي تحصل فقط عندما تنسجم هذه القوى مع بعضها، بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى.

---

(١) راجع: أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلسفة ص٨٦-٨٨.

وعندما تصبح القوى العقلية هي المسيطرة وصاحبة الغلبة على باقي القوى؛ يتمكن الإنسان من كبح شهواته وإلجام نزواته؛ وعندئذ يتحقق له الاعتدال التام الذي يعد الهدف الأسمى والغاية المنشودة من وجوده في هذه الحياة.

وبالإضافة إلى هذا، فإن لأفلاطون كتابًا آخر يسمى «القوانين»؛ يتناول فيه بشيء من الإيجاز، الفضائل الأربعة التي جعلها أم الفضائل كلها؛ وهي: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدالة. كما تناولها أيضًا بقليل من التفصيل في كتابه «الجمهورية».

وخلاصة حديثه عن هذه الفضائل، أنه جعل لكل قسم من التقسيم الثلاثي الذي وضعه لقوى النفس ما يناسبه من الفضائل:

فالقوى العقلية أو النفس الناطقة، جعل ما يناسبها من الفضائل فضيلة «الحكمة»، وذكر أن مكانها الرأس من الجسد وقوى النفس الغضبية يناسبها فضيلة «الشجاعة». وقوى النفس الشهوانية يناسبها فضيلة «العفة».

أما إذا توازنت تلك الفضائل أو تعادلت مع بعضها البعض وحدث بينها نوع من الانسجام التام؛ فإن الفضيلة المناسبة لتلك الحالة، هي فضيلة «العدالة».

وكثيرًا ما يلجأ أفلاطون إلى أسلوب «التشبيه التمثيلي»؛ كي يوضح فكرته ويرسخها في أذهان تلاميذه ومريديه: فقد شبه النفس البشرية بعربة يجرها حصانان: أحدهما وديع هادئ، والآخر شرس جامح؛ حيث يمثل الحصان الوديع القوة الغضبية التي مقرها الصدر من الإنسان، ويمثل الحصان الشرس القوة الشهوانية التي مقرها البطن من الإنسان. أما قائد العربة فيمثل القوة العاقلة؛ لذلك يجب أن يتصف بالحكمة، ليتمكن من ترويض الحصان الجامح وقيادة العربة بأمان وسلام.

هذه نبذة مختصرة حول آراء أفلاطون الأخلاقية، يتضح من خلالها مدى عنايته بفكرة «العدالة» التي جعلها الأساس الأول في بناء المدينة الفاضلة.

لكن ما يعيب أفلاطون هو التقسيم الطبقي الذي وضعه للمجتمع، واحتقاره للطبقات الدنيا فيه، كما يعيبه أيضًا الرؤية المزدوجة لفضيلة العدالة؛ حيث كان يرى أن

للعدالة جانبين: أحدهما خاص بالفرد، والآخر خاص بالمجتمع. والأول يعني لديه أن الفرد لا يصح منه أن يتطلع إلى مهنة أو عمل لم تؤهله الطبيعة له منذ البداية. فالنجار - مثلاً- لا ينبغي له ممارسة أي عمل آخر في المجتمع غير مهنة النجارة؛ حتى لا يتسبب في ظلم أصحاب المهن الأخرى التي يريد ممارستها، فضلاً عن أنه لن يتمكن عندئذ من إتقان مهنته الأولى بسبب رغبته في التنقل بين المهن، وكذلك الحال في باقي الأعمال والمهن. فالواجب على أصحابها - في نظر أفلاطون - أن يقتصروا على مهنهم فقط دون سواها.

أما الجانب الثاني للعدالة، فيعني لديه أن المجتمع لكي يتمتع بالاستقرار المطلوب، يجب أن تتعادل فيه الفضائل الاجتماعية الثلاثة؛ وهى على التوالي:

١- فضيلة الحكمة التي يتمتع بها الحكماء أو الفلاسفة الذين هم رءوس المجتمع والمقدمون فيه على من سواهم من الطبقات الأخرى.

٢- ثم تلي فضيلة الحكمة فضيلة الشجاعة التي يتميز بها الجنود والحراس في المجتمع؛ الذين يمثلون قوة الساعد في الإنسان.

٣- ثم فضيلة العفة أو التحكم في شهوات البطن والفرج؛ وهى فضيلة لا تقتصر على طبقة دون أخرى، بل يجب أن يتحلى بها جميع أفراد المجتمع - حكامًا ومحكومين - بحيث يتحقق لهم نوع من الاعتدال الذي يساعدهم على الإنتاج ويحقق لهم الاستقرار الكامل والسعادة الحقيقية.

وهذا الجانب من تصور أفلاطون للعدالة، لا مأخذ لنا عليه، بخلاف الجانب الأول الذي تسيطر عليه فكرة الطبقية أو التفرقة بين الناس على حسب مواهبهم وقدراتهم التي خلقها الله تعالى فيهم، وإنما بسبب الانتماء بحكم المولد والنشأة في الطبقة التي وجدوا فيها.

كما أن المطابقة بين العدالة في الفرد والعدالة في المجتمع، ليست دقيقة على الإطلاق؛ وذلك لأن ملكات الفرد أو قواه النفسية لا يمكن أن تتشابه في حال

انسجامها، مع طبقات المجتمع في حال انسجام أفراده - وهم مختلفون في الطبائع - بعضهم مع بعض.

هذا، بالإضافة إلى أن هناك جوانب تقصير كثيرة في فلسفة أفلاطون الأخلاقية، تتمثل في:

١- **التضحية بالفرد والأسرة** من أجل الدولة، ورفض فكرة الزواج الطبيعي والدعوة إلى الشيوعية في النساء، والأولاد، والملكية.

فهو ينظر إلى فكرة الزواج نظرة حيوانية محضة؛ عبارة عن لقاء بين رجل وامرأة في السوق أو في الشارع أو في غيرهما، من أجل الإنجاب أو المتعة، ولا ينظر إليه على أنه استقرار ورحمة ومودة وسكن في ظل أسرة تكون لبنة في بناء المجتمع، ومحضنًا آمنًا لأفراده.

إن للأم دورًا عميقًا ومؤثرًا في تربية أطفالها، ينبع من عاطفتها أو فطرتها التي فطرها الله تعالى عليها؛ وهذا ما أثبته علماء النفس والتربية، وأقر به الدين.

لكن أفلاطون لا يعنيه هذا الأمر في كثير أو قليل، ويلقي بتبعة تربية الطفل وتنشئته إلى الدولة وحدها، وكأنه ينظر إلى الأطفال على أنهم حيوانات ينبغي استئناسها، والطريقة الوحيدة لذلك هي عقلهم في حظيرة كبيرة تسمى الدولة - على نحو ما نعقل البهائم في الحظائر - تقدم لهم الأتبان والأعلاف والتربية والعلوم!

وبعد انقضاء فترة التربية والتعليم - على النحو الذي فصله أفلاطون في جمهوريته - يساق المبرزون أو النابهون إلى ما تؤهلهم له إمكانياتهم العلمية والبدنية، من الوظائف المهمة في الدولة، ويوزَّع الباقون على الوظائف والمهن الأخرى التي أعدوا لها ابتداء، أو قصرت همتهم عن اللحاق بغيرها من الوظائف المهمة.

أما المشوهون والعجزة فلا حق لهم في الحياة عند أفلاطون، ومصيرهم الإقصاء خارج المدينة، أو الوأد أحياء!

كذلك لا توجد ملكية خاصة لأحد الأفراد داخل مدينة أفلاطون؛ لأن الملكية الفردية - وبخاصة لأحد أفراد طبقتي الحكام والجنود - تحيي فيه نوازع الشر من الحقد والأنانية والشره . . ، فلا يصح أن يتصف أحد حكام المدينة أو جنودها بأمثال تلك الأخلاق الذميمة، ولا ينبغي حيازة أي عقار أو متاع شخصي إلا رواتبهم أو نفقات معيشتهم التي تمنحها لهم الدولة؛ وذلك حتى يتفرغوا تمامًا للمهمة الموكلة إليهم، بعد أن يعلموا أن ليس لهم حظ من تلك الشهوات!

٢- **إذابة الفوارق بين الرجل والمرأة بشكل كامل**. فهو يرى أن الأعمال التي يكلف بها الرجل، يجب أن تكون هي نفس الأعمال التي تكلف بها المرأة؛ لأن طبيعة الاثنين - كما يعتقد أفلاطون - واحدة، وليس ثمة اختلاف بينهما إلا في وظيفة الإنجاب؛ وهو اختلاق لا يؤثر في طبيعة العمل؛ فالمرأة تصنع ما يصنعه الرجل، وإذا أظهرت نبوغًا في مجال من مجالات الحياة، فهي الأجدر به من الرجل، دون التفات لاعتبارات الذكورة أو الأنوثة.

وهذا مبدأ قد يطرب له دعاة التحرر، ولا اعتراض للدين عليه إلا من ناحية مزاحمة المرأة للرجل أو اختلاطها معه - وهو في الأغلب الأعم اختلاط سافر - في مجالات لا تلائم إمكاناتها الجسمية، وقد تطغى على وظيفتها الحقيقية في الحياة كأم؛ وهى وظيفة - لو تعلم - جد خطيرة!

إن دور الأم في حياة طفلها لا يغني عنه ما تقوم به دور الحضانة، مهما توافرت فيها وسائل التربية والتسلية. . فحاجة الطفل إلى عاطفتها تفوق حاجته إلى الغذاء.

وإذا كان معلومًا أن طفولة الإنسان تزيد بكثير عن طفولة سائر الحيوانات؛ فهذا يعني أن رعاية الأم لطفلها لا تقتصر على فترة من الزمن محددة، وإنما تعتبر عملاً مستمراً لها على طول الحياة.

والحق أن أفلاطون لم يكن موفقًا في آرائه الخاصة بالمرأة والأسرة، وحق الفرد في التملك، مهما قدم من مبررات لتسويغها؛ كاعتباره أن قيمة «العدالة» لا يمكن أن تترسخ في المجتمع إلا إذا طبقت فكرة الشيوعية فيه تطبيقًا كاملاً؛ بمعنى أنه إذا ما

نزعت شهوات التملك من نفس كل فرد من أفراد طبقة الحكام أو الجنود، كان أقدر على التفرغ لإدارة شؤون البلاد وحماية ثغورها.

وكذلك بالنسبة للأسرة، فإن أفلاطون ينظر إليها على أنها وكر للفساد والغرائز الوضيعة؛ لأنها - كما يرى - تدعو عائلها إلى الكدح المستمر للوفاء باحتياجاتها اليومية، مما قد يضطره ذلك إلى سلوك أساليب مذمومة؛ كتملق الأغنياء والتطلع إلى إحراز الأملاك وتكديس الأموال لتأمين مستقبل أفرادها.

والسبيل الوحيدة لإنجاب أطفال أسوياء - في نظره - هو أن تقوم الدولة بانتخاب أقوى الرجال وذوي المواهب الفذة، وجعلهم يمارسون الجنس مع نساء تم إعدادهن لهذا الغرض، تحت رقابتها. وبعد ذلك يتم عزل هؤلاء الأطفال عن أمهاتهم وآبائهم، ويوضعون في محاضن خاصة، وتتولى الدولة تعليمهم وتأهيلهم للوظائف المختلفة!

تعقيب

بعد عرض نظرية أفلاطون الأخلاقية وتصوره لمدينة فاضلة على النحو السابق، نقول:

إن في الإطاحة بالفرد والأسرة لصالح المجتمع، قضاء مبرمًا على الجميع، والعصر الحديث خير شاهد على أن تلك الآراء الأفلاطونية لم تتماسك ولم تحافظ على كيان الدولة، حين تبناها مفكرون وساسة، وطبقت في مجتمعات كبيرة؛ بل كانت المعول الأول لهدمها في عشية أو ضحاها!

وكان لا بد أن تنهار تلك المجتمعات وينفرط عقدها؛ لأن ساستها ومنظريها لم يحافظوا على اللبنة الأولى في بناء المجتمع، وهي الأسرة، بل سعوا في تقويضها، عندما نادوا بضرورة انسلاخ الأطفال عن التأثير المادي والأدبي للأبوين في جو الأسرة؛ كما جاء في الأبجدية الشيوعية لماركس: «حين يقول الوالدان: هذا ابني وتلك ابنتي، لا تعني هذه الكلمات وجود آصرة أبوة فحسب، بل توحي بأن للأبوين حقًا في تربية أولادهم من وجهة نظرهم كما يريدون، والاشتراكية تأبى الإقرار بهذا

الحق للآباء؛ لأن الفرد ليس ملك نفسه، ولكنه ملك للجماعة، بل هو ملك للبشرية كلها! ولهذا يجب أن ينتمي الطفل للمجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه، والذي جاء إلى الحياة بفضله»!!

وكان لا بد أن تنهار تلك المجتمعات الشيوعية، وينفرط عقدها؛ لأن شريعتها الأرضية لا تناقض شريعة السماء وتضاد فطرة البشر فحسب، وإنما أيضًا تشن حربًا شعواء لا هوادة فيها على الأديان كلها وعلى الأخلاق الفاضلة جميعًا.

فقد جاء في خطاب «لينين» الذي ألقاه عام ١٩٢٠م أمام المؤتمر الروسي لاتحاد الشباب الشيوعيين، بعد أن ذكر الواجبات الأساسية لهم؛ قوله: «.. وهنا يأتي السؤال المهم: كيف يكون تعليم الشيوعية؟ وما الأساليب الخاصة التي يجب أن تمتاز بها طرقنا في التعليم؟ إن أول ما أرى إيضاحه في هذا الصدد هو دستور الأخلاق الشيوعية. قد تتساءلون: وهل هناك شيء يسمى الفضائل الشيوعية؟ والجواب: نعم. كثيراً ما اتهمت البورجوازية الشيوعيين بأنهم لا يعبأون بالأخلاق، وأنهم ينكرون أي مبادئ لها. إن إلقاء الكلام بهذا الشكل إنما هو من قبيل ذر الرماد في عيون العمال والفلاحين. وإنما الحقيقة عن إنكارنا قواعد الأخلاق: أننا ننكر ما تدعيه البورجوازية من أن مبادئ الأخلاق هي أوامر من عند الله، فنحن بالطبع لا نؤمن بالله. ونعلم تمام العلم بأن القساوسة والملاّك البورجوازية نسبوا الأمور إلى هذا الاسم - الله - لتحقيق مآربهم الاستغلالية..».

ثم يقول: «ونحن ننكر كل أخلاق مصدرها المدارك الإنسانية، ونجاهر بأنها جميعًا مجرد غش وخداع وكبت لعقول العمال والفلاحين. وأن القوة التي تسيطر على أخلاقنا هي مصلحة طائفتنا، فدستور أخلاقنا مستمد من حركة كفاحنا العمالية»!

ويقول أحد الشيوعيين في تقديمه لكتاب «لينين» عن الدين: «الإلحاد جزء طبيعي من الماركسية لا ينفصل عنها».

وفي برنامج المؤتمر السادس الدولي الشيوعي، الذي عقد في سنة ١٩٣٨م، ما يأتي: «الحرب ضد الدين - أفيون الشعوب - تشغل مكانًا مهمًا بين أعمال الثورة

الثقافية، ويلزم أن تستمر هذه الحرب بإصرار وبطريقة منظمة، وحكومة العمال تعترف بحرية الضمير، ولكنها في الوقت نفسه تستعمل كل الوسائل التي تملكها للقيام بدعاية ضد الدين، وتنظيم التربية على أساس التصور المادي للدنيا»[1].

والاستقصاء في هذا الموضوع ليس غرضنا الآن، وربما نتناول التجربة الماركسية بشيء من التفصيل في كتاب مستقل. لكن ما نود التأكيد عليه الآن، هو أن ثالوث «أفلاطون» الشيوعي، لا يمكن أن يتحقق في مجتمع «إنساني»، وإن تحقق بالقوة أو الإغراء، لا يستمر كثيرًا؛ لأنه يصطدم بفطرة الإنسان مباشرة..

وهو على كل حال انتقد، ليس فقط من قبل الباحثين المتأخرين، وإنما أيضًا من قبل تلاميذ أفلاطون ومعاصريه؛ وبخاصة «أرسطو» الذي أنكر على أستاذه التجاهل التام لغريزة حب التملك التي تبعث على السرور في نفس صاحبها وتدفعه إلى العمل والإنتاج المتواصل.

كما أنكر عليه تضحيته بالأسرة والملكية من أجل الدولة؛ لأن في ذلك تقويضًا لأركان الدولة. فالأسرة والملكية لا يصدران عن الأعراف أو الأوضاع الموجودة في الدولة، وإنما يصدران فقط عن طبيعة الفرد ذاته.

وهذا المعنى الذي يدركه كل إنسان من نفسه لم يشر إليه أفلاطون من قريب أو بعيد، في أي من كتبه أو محاوراته المتداولة، أو على حد تعبير أرسطو عندما قال: «للإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة؛ وهما الملكية والعواطف، وإنه لا محل لأحد هذين الإحساسين أو للآخر في جمهورية أفلاطون»[2].

●●●

(١) راجع هذه النقول في كتاب: الإسلام في وجه الزحف الأحمر، للشيخ محمد الغزالي ص٣٧، وما بعدها.

(٢) كتاب السياسة، ص٦٣٣، ترجمة: د. أحمد لطفي السيد.

نظرية الأخلاق عند أرسطو

صحيح أن سقراط استطاع أن يهدم معاقل الفكر السوفسطائي، بما كان يثيره من شكوك وتساؤلات ومحاورات، سجلها تلميذه أفلاطون، واستحق الوصف الذي وصفه به شيشرون [١٠٦-٤٣ق.م] - أحد فلاسفة الرومان - عندما قال: «إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض»!

وصحيح أيضًا أن أفلاطون نسج على منوال أستاذه، في المحاورة والجدل، واشتبك مع السوفسطائيين في معارك فكرية كثيرة، خرج منها منتصرًا، إلا أنه جنح بفلسفته إلى نوع من الخيال؛ عندما دعا إلى تأسيس جمهورية مثالية يعيش فيها الناس على نحو معين، لا يمكن تحقيقه في عالم الواقع..

إلا أن أحدهما لم يحظَ بشهرة «أرسطو» [٣٨٤- ٣٢٢ق.م]، ولم يلقَ عناية الباحثين والدارسين بالقدر الذي لقيه أرسطو؛ الذي لقب بـ«المعلم الأول».

وقد أسس أرسطو مدرسة فكرية كبيرة، اشتهرت في تاريخ الفكر الفلسفي بـ«المدرسة المشائية»، وأطلق على روادها وخريجيها لقب المشائين، وهى تعد امتدادًا لأكاديمية أفلاطون.

وقد أطلق عليها هذا اللقب؛ لأن أرسطو كان يعتاد إلقاء دروسه على تلاميذه ومريديه وهو يمشي بينهم.

ولعله استحق وصف «المعلم الأول» من كثرة مؤلفاته في سائر فروع العلوم الطبيعية والإنسانية؛ التي لم تتيسر مفاتيحها لأحد من أقرانه في الزمان الذي عاش فيه؛ حيث كتب في علوم النبات والحيوان والفلك، كما كتب في المنطق والأخلاق والسياسة والخطابة والشعر ونحو ذلك.

ولا يعنينا تتبع انتقادات «أرسطو» للجمهورية أو للمجتمع المثالي الذي تصوره «أفلاطون»؛ فهي من وجهة نظر البعض[1]، لم تسلم من قصد التصيد للأخطاء والتلمس للعثرات!

فمن من الرواد - في أي مجال - سلم من سهام النقد التي أطلقها ويطلقها السائرون على نفس الدرب؛ إما بقصد التصويب والتعديل والاستدراك - وهذا قليل - أو بقصد الإغضاء والتقليل من جهود السابقين، في محاولة مكشوفة لإظهار السبق والتفوق؟

لكن الذي يعنينا هنا، هو مذهب أرسطو الأخلاقي، والذي يمكن الوقوف على أهم تفاصيله من خلال كتابه: «الأخلاق النيقوماخية»؛ نسبة إلى ابنه «نيقوماخوس»[2].

فالذي يطالع هذا الكتاب - وكتابيه الآخرين: الأخلاق إلى يوديموس، والأخلاق الكبرى - يلمح بوضوح نزعة أرسطو العملية، والتي حاول إضفاءها على الأخلاق؛ بحيث جعله فلسفة عملية يقصد منها التطبيق والعمل والامتثال، لا فلسفة نظرية تكون المعرفة فيها غاية لذاتها، بغض النظر عن الجانب العملي أو التطبيقي منها[3].

الأخلاق عند أرسطو تعني السعادة

التصور السائد لدى علماء اليونان الأقدمين، أن الفعل الذي يؤدي إلى سعادة الإنسان هو فعل أخلاقي.

أو بمعنى آخر: أن البحث عن السعادة أو اللذة أو الفضيلة أو النجاح في الحياة، أو الخير الأسمى، أو غير ذلك من المعاني السامية، هو الغاية القصوى للإنسان التي تطلب لذاتها، ولا تعد وسيلة لشيء آخر فوقها. بخلاف التصور الحديث - ابتداء من «إيمانويل كانط»، الذي يجعل الفعل لكي يكون أخلاقيًا، ينبغي أن يكون واجبًا.

(١) من أمثال: فرنسيس بيكون، راجع هنري توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ص١١٦، ترجمة: متري أمين.

(٢) نيقوماخوس هذا الذي أهدى إليه كتابه في الأخلاق، من زوجته الثانية «هربيليس» والتي يقال إنه اتخذها خليلة ولم يتزوجها!

(٣) راجع: د. عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الأخلاق ص٧٥.

فقاعدة السلوك عند كانط، تقول: «افعل هذا لأنه واجبك»، في حين أن الأخلاق اليونانية تقول: «افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك»[1].

ومن هنا، فقد اهتم أرسطو بالحديث عن السعادة وعلاقتها بكل من الفضائل العقلية - الخاصة بالقوة الناطقة في الإنسان - والفضائل الخاصة بالقوة الشهوية أو النزوعية عندما تخضع لسلطان العقل.

والخير الأسمى أو الغاية القصوى للإنسان عند أرسطو، ينبغي أن تهدف إلى تحقيق القدر الأكبر من السعادة.

وهذه السعادة ليست هي اللذة الحسية بالمعنى القريب الذي يتبادر إلى الأذهان، وإنما هي لذة نظرية مجردة يشعر بها الإنسان في صورة غبطة وبهجة وارتياح، عقب تطبيقه لفضيلة من الفضائل، أو إتيانه لفعل من الأفعال الحسنة.

وسائل تحقيق السعادة:

لم يغفل أرسطو أهمية المقومات المادية؛ كالمال والأبناء والصحة والجاه ونحو ذلك، في تحقيق قدر كبير من الفضائل؛ فإن الكثير من مكارم الأخلاق لا يمكن فعلها بدون الاستعانة بهذه المقومات.

فالإنفاق في وجوه الخير، أو الإظهار لصفات الكرم والجود، لا يتحقق - بشكل كامل - لشخص معدم أو فقير، والشجاعة أو الإغاثة أو النجدة لا تتحقق لشخص مريض أو مُقعد، وهكذا.

لكن مع أهمية هذه المقومات، يراها أرسطو غير دالة على السعادة الحقيقية؛ لأنها - في نظره- وليدة العشوائية والمصادفة، وحظوظ الناس منها متفاوتة وليست على درجة واحدة.

وهذا بلا شك يجعل السعادة، أو الخير الذي يمكن أن يحصل من ورائها ناقصًا؛ لأنه لم يبذل فيه مجهود، ولم يأتِ نتيجة عناء صاحبه.

---

(١) د. مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٣٠٣.

أما الخير المجرد عن هذه المقومات، فهو عنده الخير الأسمى، أو الغاية القصوى التي يجب أن يسعى إليها الإنسان العاقل بما وهب من خصائص وإمكانات تميزه عن الحيوان والنبات.

والذين يرون السعادة في كثرة المال والجاه والصحة ونحو ذلك، مخطئون؛ لأن أمثال هذه الأمور لا يصلح أن تكون غايات في ذاتها، ولا ينبغي أن ينظر إليها على أنها وسائل لغيرها فقط.

فالسعادة - إذن - أو الخير الأسمى، هو شيء مختلف تمامًا في تحصله عن تحصيل تلك الأمور المادية؛ إذ إنه، كما يقول أرسطو: «شيء نهائي كامل مكتف بنفسه، ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان»(١).

والإنسان في نظر أرسطو، يمكنه تحصيل تلك السعادة الحقيقية بتنمية فضائله العقلية؛ كالعلم والفن والحكمة النظرية والعملية ونحو ذلك من الفضائل التي هي بمقدوره وفي استطاعته أن يكتسبها، وإن استغرقت وقتًا طويلاً وجهدًا مضنيًا.

لكن - مع ذلك - تظل سعادته ناقصة إذا لم يعش حياة التأمل والاستغراق والنظر، ويجتهد في تحصيل الحكمة النظرية - بشكل خاص - التي يراها أرسطو «أم الفضائل»؛ لأنها تتيح لصاحبها أن يحيا حياة الفلاسفة الذين يتشبهون بالآلهة؛ وعندها يسعد السعادة القصوى التي لا تشوبها شائبة!

وهناك فضائل أخرى تكتسب بالمران والتعود وتوافر الإرادة الواعية؛ كالشجاعة والعفة والكرم ونحو ذلك.. والإنسان يمكنه التخلق بها؛ إذ إنه لا يولد مجبولاً على أمثال تلك الفضائل، وإلا لما وصف بأضدادها.

بمعنى أن الإنسان إذا وصف بالكرم أو الشجاعة بحكم المولد فقط، لما أمكن وصفه بالشح إذا بخل أو بالجبن إذا أحجم، وهكذا..

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو ١ : ١٩٢.

كما أن هذه الفضائل - كما هو معلوم - ليست ضد الطبع، ولا ينفر منها ذوو الفطر السليمة، بل على العكس؛ فالإنسان يولد مهيئًا لاكتسابها بقوة أودعت فيه، وما غاية علماء النفس والتربية بل وجميع المصلحين، إلا غرسها في النفوس، وتنشئة الناس عليها[1].

وهذا النوع من الفضائل يجب أن يخضع لفضيلة الحكمة، وأن يأتمر بأوامر العقل. وليس معنى ذلك، استئصال شهوات الإنسان واعتراض رغباته أو تطلعاته في الحياة؛ إذ التطلع والاشتهاء والرغبات كلها عناصر أساسية في تكوين الإنسان، وأية محاولة لنزعها أو كبتها أو الاستهانة بها، تكون وخيمة؛ لأنها تهدد كيان الإنسان كله.

فإذا كان العقل - كما يقول أرسطو - هو خلاصة الإنسان في كل واحد منا[2]، فينبغي أن تذعن كل الشهوات إليه؛ لأن الإنسان كالطائر لا يمكنه التحليق بجناح واحد.

فلا بد من العنصرين معًا: التعقل والاشتهاء، ولكن بشكل متوازن. يقول «سانتيانا»: «إن إدراك الطبيعة البشرية في مذهب أرسطو، صادق تمامًا»[3].

ذلك أن كل مثل أعلى يتطلع إليه الإنسان، مبني على قاعدة بشرية ينطلق منها. لكنه يحتاج إلى دربة ومران وتعوّد لوقت كافٍ، حتى يصل إلى المثل الذي يصبو إليه..

الفضيلة وسط اعتباري بين رذيلتين

ربما يقترف شخص خطيئة أو يقع في خطأ ما، فيظن أن تصحيحه يكون بالجنوح لما هو مقابل لهذا الخطأ. وكلا الأمرين تطرف وخروج عن حد الاعتدال؛ ذلك أن المتطرف قد يرى المعتدل على خطر عظيم!

فالشخص المندفع أو المتهوّر مثلاً، يظن الشجاعة - وهي حد الاعتدال بين الجبن والتهور - جبنًا وضعفًا، وكذلك الجبان قد يعتبر الشجاع متهورًا، وهكذا.

---

(١) راجع د. مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٣٠٦.

(٢) كتاب الأخلاق لأرسطو ٢: ٢٨٩.

(٣) ول ديورانت: قصة الفلسفة ص٨٦، ترجمة: د. فتح الله المشعشع.

لذلك، فإن معنى الفضيلة عند أرسطو يرتبط ارتباطًا أصيلاً بمفهوم الاعتدال أو «الوسط» بين رذيلتين.

لكنه ليس وسطًا رياضيًا يقاس طرفاه بطريقة حسابية آلية، على نحو ما نفعل في الأطوال والكموم المختلفة، وإنما هو وسط «اعتباري» متذبذب لا يثبت على حال واحدة؛ لأنه يختلف من شخص لآخر، تبعًا لاختلاف الملابسات التي تحيط بالشخص، والأحوال التي يوجد فيها..

ولما كانت أحوال الناس وانفعالاتهم لا تحتمل الدقة الحسابية، كان أسعد الناس حظًا من ملك إرادة قوية لضبطها وردها إلى حد الاعتدال، دونما إفراط أو تفريط؛ ولذلك كان مفهوم الفضيلة لدى أرسطو، هو:

«أنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس، تجعل صاحبها قادرًا على تخطي الإفراط والتفريط واختيار الوسط بينهما، بناء على مبدأ عقلي سديد.

وعلى نقيض ذلك تكون الرذيلة هي التنكّب عن الوسط واختيار أحد الطرفين: الإفراط أو التفريط؛ وكلاهما شر»[1].

ومع صعوبة تحديد الوسط بشكل قاطع، يصفه أرسطو بأنه «الوسط القيم» الذي يأمر به العقل السليم[2].

وتتمثل هذه الصعوبة في أن كثيراً من السلوكيات والأفعال، تلتبس فيها الأحكام، ويتعذر علينا تحديد وسطها الأخلاقي؛ فاعتبار الشجاعة - مثلاً- هي الوسط العدل بين التهور الذي يعد إفراطًا والجبن الذي يعد تفريطًا، هو المقياس الصحيح.

لكن مع ذلك، قد يميل البعض إلى جانب التهور؛ لقربه من الشجاعة، ويكون ذلك على حساب الطرف الآخر، وهو «الجبن» البعيد عن الشجاعة[3].

---

(١) د. مرحبا: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٣٠٧.

(٢) كتاب الأخلاق لأرسطو ١: ٢٦٠.

(٣) راجع د. عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الأخلاق ص٨٧.

كما ترجع صعوبة تحديد ذلك الوسط، إلى التكوين النفسي أو الدوافع الغريزية التي غالبًا ما تميل بالإنسان إلى جانب الملذات والشهوات، أكثر منها إلى جانب المثل العليا والأخلاق السامية.

لذلك يرى أرسطو أن التزام الوسط يكون بالابتعاد قدر الإمكان عن الرذائل والاقتراب من الفضائل ومحاولة طبع النفس عليها، مع تحكيم العقل في كليهما حتى لا يقع الغلوّ أو التطرف.

لكن مع هذا، تظل فكرة الوسط التي دعا إليها أرسطو، عسرة الهضم؛ لعدم وجود مقياس دقيق لها!

صحيح أن هذا الوسط قد يصدق على بعض الفضائل، لكن لا يمكن تعميمه على جميعها؛ فهناك الكثير من السلوكيات لا تحتمل فكرة الوسط الأرسطي، بل هي إما أن تكون فضيلة أو رذيلة، صوابًا أو خطأ ولا ثالث لهذين الحكمين.

ففضيلة الصدق - مثلاً- لا تقع بين خبرين، وإنما الخبر إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، ولا وسط بين الصدق والكذب، كما لا يوجد وسط بين الأمانة والخيانة أو بين العدل والجور، ونحو ذلك من السلوكيات التي لا ينطبق عليها قول أرسطو بالوسط؛ ومن ثم عجز عن الإتيان بمبدأ وسط لها عندما تعرض للحديث عنها[1].

ويبدو أن أرسطو لم يكن معنيًا وحده - من بين فلاسفة اليونان - بمبدأ الوسط أو الاعتدال، بل إن هذا المبدأ كان واضحًا تمامًا في ذهن أفلاطون عندما عرف الفضيلة بأنها: «انسجام في العمل»، ومن قبله سقراط الذي عرف الفضيلة بأنها «المعرفة» وجعلها أساسًا لكل الفضائل الإنسانية، وشرطًا لفعل الخير وتجنب الشر..

بل يمكن القول بأن هذا المبدأ يميز - على وجه التقريب -كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية، كما قرر ذلك «ول ديورانت» قائلاً:

(١) راجع: كتاب الأخلاق لأرسطو ٢: ٢٦٠.

«لقد أوجد الحكماء السبعة تقليد الاعتدال والوسط هذا، عندما نقشوا على معبد (آبولو) في (دلفي) عبارة: لا شيء في إفراط.

وربما يكون جميع هذا، كما يقول «نيتشه» - الفيلسوف الألماني: محاولات من جانب اليونان لكبح عنفهم ودوافع أخلاقهم. والأصح أنها كانت تعكس الشعور اليوناني بأن العواطف ليست رذائل في حد ذاتها، وإنما التطرف والانحراف في العواطف رذيلة، والانسجام والاعتدال فضيلة[1].

هذا، والملاحظ مما سبق أن أرسطو - من بين فلاسفة اليونان - كان واقعيًا جدًا في تعامله مع الطبيعة البشرية، وفي طرحه لأفكاره؛ فلم يحلق بها في عالم من المثل العليا التي يصعب تحقيقها في الواقع - كما فعل أستاذه أفلاطون - ولم يحسن الظن، أو لم يفرط في حسن الظن بالإنسان، كما هو شأن سقراط الذي جعل العلم النظري وحده شرطًا لتحقيق الفضائل، أما ما يشاهد من وقوع البعض في الرذائل والمنكرات فهو بسبب الجهل الذي حال بين معرفة عواقبها الوخيمة..

لكن أرسطو تعامل مع الطبيعة الإنسانية بما فيها من ضعف وقوة، ومن هبوط وسمو، ومن مادية وروحانية..

فلم يقلل أرسطو من قيمة العلم بالفضائل، ولكنه لم يجعل العلم وحده كافيًا في جعل صاحبه فاضلاً، بل لا بد من المران والتعوّد وحبس النفس على التطبع بالأخلاق الفاضلة فترة كافية من الزمن حتى تصير سجية وطبعًا؛ إذ الفضيلة الأخلاقية - كما يقول أرسطو - إنما تتولد على الأخص من العادة[2].

إن الإنسان ليبذل جهدًا مضنيًا في رفع صخرة إلى أعلى، أما لو تركها لهبطت بسرعة فائقة. وكذلك الطبيعة الإنسانية تهوى الهبوط دائمًا لأسفل، إلا إذا أكرهت على السمو والتعالي والتحليق في جو من الروحانية..

---

(١) قصة الفلسفة ص٨٩.

(٢) كتاب الأخلاق ١: ٢٢٥.

وهذا في نظر أرسطو[1]، لا يتم إلا إذا توافرت في صاحبها إرادة قوية وعزيمة ماضية وتصميم جازم لفعل الفضيلة والتخلق بها؛ فالإنسان لا يصير عادلاً إلا إذا أقام العدل، ولن يصبح حكيمًا أو شجاعًا إلا إذا زاول الحكمة واعتاد مقارعة الخطوب ومواجهة النوازل والملمات برباطة جأش وقوة شكيمة.

●●●

(١) السابق ١: ٢٢٦، ٢٢٧.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفصل الثالث:

نظرية الأخلاق في الفلسفة الحديثة

يعد علم الأخلاق من أكثر العلوم الفلسفية - إن لم يكن أكثرها باستثناء علم ما بعد الطبيعة - في تعدد مذاهبه ونظرياته، وتباين آراء علمائه . .

وما مذهب اللذة والمنفعة، أو مذهب البديهة والذوق، أو مذهب التطور، أو غيرها، إلا أسماء لنظريات أخلاقية وقع بينها اختلاف ملحوظ، ليس فقط من عصر لآخر، بل إن الاختلاف ليظهر جليًا في العصر الواحد.

وإذا كان علم الأخلاق علمًا يتناول السلوك الإنساني، فلا ريب في أنه يرتبط بسبب قوي بالعلوم الأخرى التي تتناول السلوك الإنساني على نحو ما؛ كعلم النفس والتربية والاجتماع ونحو ذلك.

وهذا يضعنا أمام إشكالية التوفيق بين مدارس علم الأخلاق أو مذاهبه المختلفة من جهة، وبينه كعلم وبين تلك العلوم التي تدرس السلوك الإنساني من جهة أخرى.

هذا، وينبغي أن يكون الهدف الرئيس من دراسة الجانب النظري في الأخلاق هو محاولة تلمُّس مبدأ أخلاقي مناسب يمكن التزامه في الحياة، ولا ينبغي أن نظل أسرى النظريات الفلسفية البحتة التي تتناول علم الأخلاق باعتباره مبحثًا تأمليًا ذا طابع معياري، من شأنه أن يحدد لنا سلوكنا العملي في الحياة. .

صحيح أن أغلب الفلاسفة عندما يتحدثون عن علم الأخلاق، لا يعنون أكثر من تلك الدراسات النظرية التي تمثل لديهم إحدى صور البحث عن الحقيقة المجردة، وتصدر عن باعث عقلي صرف؛ وهو الرغبة في المعرفة، طالما كان مجرد المعرفة للصواب والخطأ هي كل ما يهدف إليه علم الأخلاق في مضمار السلوك الإنساني.

يقول د. زكريا إبراهيم، في كتابه المشكلة الخلقية[1]: «ليست الأخلاق - في نظر الكثير من الفلاسفة - فنًا أو صناعة، بل هي علم نظري بحت، يهدف أولاً إلى فهم طبيعة الظاهرة الخلقية.

(١) المشكلة الخلقية، ص٤٢.

وأصحاب هذه النظرة حريصون على إبراز الطابع العلمي للأخلاق؛ فهم يؤكدون أننا حينما ندرس معايير السلوك أو طبيعة الحياة الخلقية أو ماهية الخير والشر، أو ما إلى ذلك من مسائل أخلاقية، فإننا بإزاء علم لا بإزاء فن.

ولما كانت الظاهرة الخلقية - فيما يرى أصحاب هذا الرأي - واقعة عقلية، أو معقولة تقبل الفهم، فليس بدعًا أن تكون الدراسة الأخلاقية مبحثًا فلسفيًا يندرج تحت مستوى الوعي أو التأمل أو التفكير» أ. هـ.

وفي حقيقة الأمر، أن الأزمة الخلقية التي يحياها الغرب الآن ليس سببها ناشئًا عن عدم وجود مذهب عقلي محض في الأخلاق، وإنما تتمثل في الافتقار إلى القالب العملي الذي يحكم النظرية ويحدد مسارها.

صحيح أن المعرفة النظرية - كما يرى سقراط - قد تقود صاحبها إلى فعل الفضيلة وتجنب الرذيلة، لكن الأمر - كما أعتقد - يبقى مرهونًا بالتجربة العملية أو بالممارسة الفعلية؛ إذ هي وحدها التي تبين لنا صحة ما توهمه سقراط ومن تبعه من الفلاسفة.

إن الأخلاق إذا لم تحكم السلوك وتؤثر فيه، تظل قيمتها محصورة في النطاق النظري، ذي الطابع العلمي التأملي؛ الذي يدرس ويحلل ويفسر ويقيس ويضع القاعدة..

ولعل أرثر شوبنهاور [١٧٨٨م - ١٨٦٠م]، الفيلسوف الألماني المعروف، يعد أشهر فلاسفة العصر الحديث، الذين ذهبوا إلى أن علم الأخلاق لا يخرج عن كونه مبحثًا فلسفيًا محضًا، ليس له أي جانب عملي أو تطبيقي.

وهو يشبه علم «المنطق» في نظره؛ من حيث إن الشخص العادي في استطاعته أن يحيا حياة فاضلة، أو أن يسلك طريق الخير والصواب ويتجنب سبل الشرور والمفاسد، دون أن يدرس علم الأخلاق ويتعرف على قواعده، كما أن في استطاعته أن يفكر تفكيرًا سليمًا دون الحاجة إلى الاستعانة بعلم المنطق ومقاييسه المختلفة..

ولسنا بصدد بيان أوجه الخطأ في المذهب الأخلاقي للفيلسوف شوبنهاور من هذه الزاوية؛ إذ لا يتصور على الإطلاق أن تستحيل الأخلاق إلى مجرد نظر محض (Pure Theory) لا تعدو مهمته المشاهدة والتحليل والفهم، شأن المباحث الفلسفية التقليدية.

وحينما نخلع على الأخلاق صفة «النظرية» فقط، أو ننفي عنها طابع «المعيارية»، أو أي طابع من شأنه أن يجعل لها تأثيرًا مباشرًا - أو غير مباشر - على سلوكنا في الحياة، إنما نحيل الأخلاق إلى مجرد «ترف فكري» يحلق في عالم التجريد المطلق!

إن طبيعة الأخلاق تأبى أن يخلع عليها وصف النظرية المجردة ذات الطابع العلمي؛ لأن غرضها الأساسي ليس فقط «التعريف» بالخير وبالطرق المؤدية إليه، وإنما أيضًا التأثير في السلوك العملي على نحو فعال لا يقف عند مرحلة التوجيه والإرشاد، بل يتخطاها إلى ما يمكن أن يطلق عليه: مرحلة «الوعي بالمبدأ وتطبيقه».

وعندها تصبح الأخلاق حالة وليست فكرة، وقاعدة خارجية، أو باعثًا يرجع إليه المرء في سلوكه الشخصي، وما يصدر منه.

وحتى لو كانت مهمة الأخلاق محصورة فقط في الكشف عن الحقيقة في مجال السلوك، أو تقرير مسائل الخير والشر والصواب والخطأ - كما ألمح لذلك بعض الفلاسفة - فإنها في النهاية لا بد وأن تستحيل إلى مبحث عملي؛ وهذا ما اعترف به كثير من الفلاسفة المعاصرين، من أمثال: برادلي، و جورج إدوارد مور، وغيرهما.

وعلى أية حال، فالذي يعنينا الآن هو إبراز أهم النظريات الخلقية أو الاتجاهات الأخلاقية السائدة في الفلسفة الحديثة، وتحديد موضع الباعث أو الدافع الذي يؤثر في اختيار الفعل بوصفه فعلاً خلقيًا يمكن القيام به وتمثله في الحياة، أو يمكن اجتنابه باعتباره فعلاً غير أخلاقي، ومن ثم يجب رفضه والتخلي عنه؛ وهذا ما سنعرض له في هذا المبحث.

ويشير أزفلد كولبه، في كتابه «المدخل إلى الفلسفة»[1]، إلى أن الاتجاهات الأخلاقية السائدة في الفلسفة الحديثة، يمكن أن تؤول في مجملها إلى أربعة أنواع:

أولها: نوع يفصل الأخلاق عن الدين أو عن الأمور الغيبية ومسائل ما بعد الطبيعة، ويعتمد المنهج التجريبي في بحثه لقضايا الأخلاق.

ثانيها: اتجاه يستند إلى بعض العلوم التجريبية؛ كعلوم النفس والاقتصاد السياسي والأحياء، ويطبق مقاييسها على مسائل الأخلاق.

ثالثها: اتجاه يعتبر مفهوم الخير ما كان نافعًا للمرء أو للجماعة، ويصب في مصلحتهما.

رابعها: اتجاه يعتبر جميع المبادئ والبواعث الأخلاقية، وأحكام الضمير، صفة أصيلة من صفات العقل الإنساني.

وهذا الاتجاه يعتبر الأخلاق علمًا ذا طابع معياري، يتسم بالإطلاق، بخلاف الأنواع الأخرى التي تنظر إلى الأخلاق على أنها نسبية ومتغيرة، شأن العلوم التي تعتمد المنهج التجريبي.

والذي يعنينا الآن، هو الإشارة إلى اتجاهين أساسيين، سادا تلك الدراسات الحديثة للأخلاق؛ وهما:

الأول: هو الاتجاه الوضعي، الذي يطبق مقاييس المنهج العلمي الاستقرائي على الأخلاق، في محاولة تشبه المحاولات التي قام بها أوجست كونت، وتبعه إميل دوركايم، في تطبيق تلك المقاييس على علم الاجتماع[2].

والثاني: هو الاتجاه المثالي، الذي ينظر إلى علم الأخلاق على أنه علم «معياري» وقيمه مطلقة وليست نسبية، ويمثل هذا الاتجاه «كانط»، والعديد من أنصار النزعة العقلية في الفلسفة الحديثة.

---

(١) ص١٠٢، ترجمة د. أبو العلا عفيفي.

(٢) راجع: د. محمد السيد الجليند: في علم الأخلاق قضايا ونصوص ص٤٨.

الأخلاق بين النسبية والإطلاق
(أو بين الوضعية والمثالية)

ربما يقال إن المبادئ الأخلاقية أضحت إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجه فلاسفة الأخلاق اليوم؛ نظرًا لأن لفظ المبدأ يعطي معاني الثبات والإطلاق والكلية، وأن على فيلسوف الأخلاق اليوم استحداث ضرب من الأنماط الخلقية التي تتسم بالمرونة، وتصطبغ بطابع النسبية؛ لتتماشى مع طبيعة العصر المتغيرة..

والواقع أن الأمر ليس بهذه السهولة؛ لأننا إذا ارتضينا أن نتعامل مع بعض أنماط السلوك بشيء من المرونة، سنجد أنفسنا - حتمًا - مدفوعين إلى صبغ كل القيم والأنماط السلوكية بطابع النسبية والتغير.

ولا شك في أن: «الدفع بالقيم الأخلاقية جميعًا إلى دوامة التغير والنسبية، لن يلبث أن يصيب الحقيقة الخلقية في الصميم، وبالتالي فإنه لن يلبث أن يؤدي إلى بلبلة الرأي العام الأخلاقي»[1].

كما أننا إذا سلمنا بأن الأخلاق «علم»، فلا ريب في أن كل علم من شأنه أن ينطوي على مجموعة من المبادئ أو الحقائق العامة، التي تتصف بالصدق عند التطبيق.

فلا بد لنا من التسليم بأن الأخلاق «كعلم» تنطوي على مجموعة من المبادئ والأحكام الأخلاقية التي لا تصدق بالنسبة إلى فرد واحد بعينه، وإنما تصدق بالنسبة إلى جميع الأفراد في كل زمان ومكان، ولا يمكن التساهل فيها على أي نحو من الأنحاء.

ولتوضيح هذه الصورة، يجدر بنا أن نتناول - بشيء من التفصيل - الاتجاهين الأساسيين اللذين سادا الدراسات الأخلاقية الحديثة؛ وهما:

(١) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص٦٠.

أولاً: الاتجاه الوضعي

الخلق - في التفسير اللغوي - لفظ مفرد للأخلاق، يأخذ معاني: الطبع، والعادة، والسجية، أو هو على ضربين:

أحدهما: ما كان طبيعيًا من أصل الجبلة أو المزاج.

والآخر: ما كان مستفادًا بالعادة أو بالمران والدربة.

وهو يأخذ لدى مفكري الإسلام، تعريفات كثيرة لا تخرج في مجمل صياغاتها عن أنه: «حال في النفس راسخة، رسوخ طبع أو رسوخ تعوّد؛ تصدر عنها أفعال توصف بالخير أو بالشر»[1].

لكن، الخلق عند أصحاب الوضعية المنطقية يأخذ معنى العلم الطبيعي ذي القواعد الرياضية المبنية على الفروض والاستنتاجات، وتقتصر في البحث على ما هو محسوس، وتستبعد ابتداء ما هو غيبي أو ميتافيزيقي.

فما المقصود أولاً بالوضعية المنطقية؟ وما موقف أصحابها من الأخلاق؟

المقصود بعبارة: الوضعية المنطقية

(أو التجريبية العلمية)

هي عبارة مكونة من لفظتين: أما الأولى، وهي لفظة الوضعية؛ فقد كانت وحدها اسمًا لمذهب فلسفي بلغ قمة ازدهاره في فرنسا، في أواسط القرن التاسع عشر، على يد الفيلسوف الشهير أوجست كونت؛ وخلاصة دعوته - كما يقول د. زكي نجيب محمود - هي:

«أن النظرة العلمية الحديثة تقتضي أن تنحصر رؤية الباحث العلمي في حدود ما هو واقع؛ أي في حدود ما هو ظاهر لأعضاء الحس وأدوات التجربة»[2].

---

(١) د. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٣٨١.

(٢) قصة عقل ص٩٣.

وهذا معناه، أن الظواهر هي وحدها التي ينبغي أن يوجه إليها الباحث كل عنايته، وأن علة حدوثها لا تؤخذ إلا من التجربة البشرية فقط، وفي حدود ما هو واقع بالفعل.

وكان أوجست كونت قد ذكر أن التفكير البشري مر بثلاث مراحل في تطوره:

الأولى: أطلق عليها اسم «المرحلة اللاهوتية»؛ وفيها كان الباحث يقف عند وصفه للظاهرة، بقوله: إنها من فعل الله. ولا يتعدى ذلك القول.

الثانية: وسماها «المرحلة الميتافيزيقية»؛ والتي فيها يرد الباحث وصف الظاهرة إلى أحد المبادئ الميتافيزيقية.

الثالثة: وهى التي أطلق عليها مرحلة «الرؤية الوضعية المنطقية».

ولو افترضنا سؤالاً لتوضيح تلك المراحل، وقلنا مثلاً: ما الذي يُكسب النبات نماءه؟ وعرضنا ذلك السؤال على إنسان متطلع للمعرفة؛ فإن جوابه في المرحلة الأولى - كما يرى أوجست كونت - هو أن الذي يكسب النبات صفة النماء هو «إله النبات»، وفي المرحلة الثانية أن أحد المبادئ الميتافيزيقية هي التي تكسب النبات نماءه: فإن «أرسطو» - مثلاً- يرى أن «المادة» قد داخلها «صورة» قوامها اغتذاء ونماء.

أما الجواب في المرحلة الثالثة «الوضعية العلمية»؛ فهو تعليل بيولوجي لما يحدث من امتصاص النبات لعناصر معينة من التربة، والماء، والضوء، ونحو ذلك.

أما لفظة «المنطقية»، المشار إليها في عبارة الوضعية المنطقية؛ فيقصد بها الاستناد إلى منطق اللغة ودلالاتها - بعد اختيار ألفاظها بدقة، وإحكام صياغتها - للحكم على العبارة المعينة؛ من حيث الصحة والقبول لكونها ذات معنى يستحق البحث، أو من حيث الخطأ في الصياغة، ومن ثم ترفض وتستبعد لكونها غير ذات معنى وليست جديرة بالبحث[1].

(١) راجع: قصة عقل، ص٩٤.

أي أن المنهج الوضعي يرسم للباحث خطواته العملية التي تمكنه من استنتاج القاعدة العلمية، بعدما يستوثق من الأداة أو اللغة التي يستخدمها في حمل أفكاره والتعبير عنها..

والحق أن الوضعيين قد قدموا خدمات جليلة للإنسانية في مجال العلوم الطبيعية، وأن ما يلمسه العالم اليوم من تقدم تقني واكتشافات علمية مذهلة، ليعد ثمرة لمنهجهم العلمي التجريبي.

لكن، المنهج التجريبي أعجز ما يكون عن تقديم أدنى نفع للإنسانية على المستوى الروحي والأخلاقي، رغم إقراره - في تناقض كارثي - بأن فلسفة الأخلاق ينبغي أن تستند إلى أساس زجري فاعل!

وإذا لم يستطع الفكر الوضعي أن يقدم هذا الأساس إلا إذا كان مرتبطًا بسلطة الدولة أو القانون؛ فإن خللين فادحين يجعلان منظومته الأخلاقية غير ذات جدوى[1]؛ وهما:

١- تحوّل الدولة إلى بديل عن «الإله»، كما صرح بذلك الفيلسوف «نيتشه»؛ عندما قال: «لقد مات الإله، احذروا الدولة!»، دون إمكانية لأن تحتل الدولة موقع الإله في القلوب والنفوس خشية وهيبة وتسليمًا. فالدولة لا تملك من قدرة على الزجر إلا نصوص القانون والبشر الساهرين عليها؛ وهما عنصران قابلان للتحايل والتلاعب..

٢- انتقال الأساس التصوري لهذه الأخلاق من «مطلقية القيم الربانية»، إلى «نسبية التقدير البشري» المفضي إلى تمييع ضوابط هذه الأخلاق. فلا عجب أن ينتهي الأمر إلى «تسليع القيم»، وخضوعها في الأخير إلى «منطق السوق»!

إن الفكر الوضعي يسعى إلى «علمنة» القيم الأخلاقية، وفصلها تمامًا عن سلطة الدين، بل إن من بين فلاسفة الوضعية المنطقية - من أمثال: كارناب (Carnap)، وآير (Ayer) -من ينكر وجود أحكام أخلاقية ابتداء[2]!

---

(١) أبو زيد الإدريسي: الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفات البشرية ص٣.

(٢) راجع: د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص٦٨وما بعدها. وراجع: د. عبدالفتاح الديدي: الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة ص٢٥٨-٢٩٢.

إنهم يعتقدون أن الأحكام الأخلاقية، مجرد تعبيرات عن بعض العواطف أو الانفعالات؛ وكلها غير ذات معنى؛ لأنها عبارة عن أوامر أو وصايا عامرة بالشحنات الوجدانية أو العاطفية..

ويضرب «آير» مثلاً لذلك الاعتقاد، فيقول: «إنني حينما أقول لأحدهم: (إنك قد أخطأت حين سرقت هذا المال)؛ فإنني لا أقرر شيئًا أكثر مما لو أنني قلت له: (إنك قد سرقت هذا المال). وحين أضفت إلى ذلك أن هذا الفعل خاطئ؛ فإنني لم أخبر بشيء جديد عن ذلك الفعل، بل كل ما هنالك أنني قد أظهرت بوضوح استهجاني له. وهذا ما كان في وسعي أن أفعله لو أنني اقتصرت على مجابهته بقولي: (إنك قد سرقت هذا المال)، مستخدمًا في قولي لهجة الاستهجان أو الاستنكار أو لو أنني اقتصرت على كتابة هذه الجملة مع إضافة بعض علامات تعجب إليها»[1]!

فالوضعيون يرفضون الأحكام الأخلاقية رفضًا مطلقًا؛ لادعائهم بأنها لا تنطوي على ألفاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها بالحواس في نطاق التجربة العملية، وإنما تستخدم مفاهيم غامضة لا تقبل التحليل..

وغاية ما هنالك أن تلك الأحكام الأخلاقية - كما يدعون - لا تزيد عن كونها مجرد أقاويل غير قابلة للتحقيق في الواقع؛ لأنها لا تعبر إلا عن بعض الوصايا أو الرغبات الشخصية، الغرض منها إلزام الغير أو إدانته؛ حيث يذكر «برتراند رسل» - أحد دعاة الوضعية المنطقية في الفلسفة المعاصرة: أن ما يعتبر «قيمًا أخلاقية» عند صاحبها، ما هي إلا بعض المحاولات التي يقوم بها؛ ليجعل من رغباته الشخصية أماني أو رغبات أو وصايا يلزم بها غيره من أفراد المجتمع[2].

فلا يوجد في فكر هؤلاء أية إشارة لشيء يمكن اعتباره «قضية خلقية» وكل العبارات التي تحض على فعل الخير واجتناب الشر، ما هي إلا شعارات براقة خادعة، أو هي مجرد عملية «تنفيس» لشحنات وجدانية عن أمور مستحسنة ومقبولة، أو مستهجنة ومرفوضة لصاحبها.

---

(١) آير: اللغة حقيقة ومنطق ص١٠٧، نقلاًعن د. زكريا إبراهيم ص٦٨.

(٢) راجع: د. الجليند ص٥٤.

إن عبارة «القتل جريمة»، أو «الكذب قبيح»، أو ما شابه ذلك، لا تمثل عند الوضعيين «قضية» من القضايا الأخلاقية، بل لا تزيد - عندهم - عن كونها «وصية» بعدم القتل أو الكذب؛ تساوي قول بعضنا لبعض: لا تقتل، أو لا تكذب. ولو كانت تمثل قضية منطقية لكانت قابلة للصدق أو للكذب.

والأقوال التي تعد من قبيل الوصايا أو الأوامر أو الرغبات، لا تقبل الصدق أو الكذب؛ لأنها لا تعتبر «قضية» أصلاً، وبالتالي لا يمكن الحكم عليها.

والحق أن الوضعيين قد ضلّوا الطريق من حيث يعلمون؛ ذلك أن عبارة «القتل جريمة»، لا تدل على موقف وجداني فقط، وإنما تمثل في حقيقتها «قضية» يمكن الحكم عليها.

فلو أن شخصًا قال: «إن هذا الرجل يستحق القتل»، ألا يستحق هذا القول أن ينظر فيه من حيث الصدق والكذب، بغض النظر عن الحالة الذهنية أو الموقف الوجداني لقائله؟

صحيح أن الحكم على أية قضية ينبغي أن يكون مقترنًا بقرينة موضوعية، أما لو كانت الأحكام الأخلاقية مجرد أوامر أو رغبات أو تعبيرات وجدانية عن الاستحسان لشيء أو الاستهجان له، لصارت كل القضايا الأخلاقية واحدة، ولما اختلف حولها، بل ولما أمكننا - حينئذ - أن نفضل إحداها على الأخرى، ولا أن نثبت بالحجة والبرهان أن الصدق - مثلاً- أفضل من الكذب، أو أن الشجاع ينبغي أن يقدم في صفوف القتال على الجبان، وهكذا.

ويمكن القول بأن الأخلاق في الفكر الوضعي، هي أخلاق «نفعية» بالدرجة الأولى، وأن الوضعيين عندما اضطروا إلى إدخال بعض القيم الدينية عليه، صبغوها بطابع النسبية، ووظفوها بشكل «ميكيا فلي»؛ لخدمة جانب واحد فقط وهو جانب «المتعة» الجسدية، وحصروا مفهوم «السعادة» فيه وحده، بعدما سلخوا تلك القيم عن طبيعتها الضابطة للجوارح والمحركة للقلوب.

يقول الأستاذ أبو زيد الإدريسي: «إنه لمن المضحك أن نجد أحد أنبياء الثورة الفرنسية

- فولتير - يسعى إلى الإيمان بالله إيمانًا منفعيًا؛ حين يقول: «لو لم يكن الله موجودًا لوجب اختلاقه؛ لأنه لولا الله لخانتني زوجتي ولسرقني خادمي»!

فليس مستغربًا بعد ذلك أن نجد أبطال المسرح الوجودي حين يلجأون إلى الله - ونادرًا ما يفعلون - يبتهلون إليه بصيغة مأساوية: «يا رب إن كنت موجودًا، أغثني»[1]!

وليس مستغربًا قبل ذلك، أن تصبح مذابح الهنود الحمر «ضرورة أخلاقية» عند «الآباء العظام» المنشئين لدولة الولايات المتحدة الأمريكية؛ كما صرح بذلك أحدهم - توماس جيفرسون - في جواب له بين يدي قضاة المحكمة العليا، خلال التحقيق معه في شكاية قدمها هنود حمر عن مذابح راح ضحيتها معاهدون مسالمون، قادها هذا «الأب العظيم»[2]!!

لقد صور الفكر الوضعي - النفعي - تلك الإبادة على أنها ضرورات أخلاقية تسرُّ الرب، بعد أن سيطر على عقول رجال الدين والسياسة.

فلا عجب - إذن - من اعتراف الكنيسة البروتستانتية بالشواذ، وتنظيم الحفلات الترفيهية لهم داخل حرمها، بل وترسيم بعض القسس والوعاظ منهم!

ولا عجب أيضًا من إلغاء اليهودية لركني الركوع والسجود من الصلاة، بحجة أنهما يتنافيان مع تكريم الإنسان الذي يجب أن تظل هامته مرفوعة، ومن تعديل الصيام والتخفيف منه حفاظًا على الصحة، وخوفًا من تأثر الإنتاج به!!

وكان من آثار غياب «المطلق» عن ثقافة الغرب، وعدم وجود معايير أخلاقية ثابتة، أن سرى الفساد الأخلاقي في كل مناحي الحياة سريان النار في الهشيم، حتى أصبح الجيل الحالي من الأطفال والشباب في أوربا وأمريكا يعاني أقصى حالات التحلل والانحراف؛ الأمر الذي جعل كبار الساسة والمصلحين يصرخون بصوت عالٍ، منذرين بخطورة هذا الوضع على مستقبل بلادهم.

---

(١) الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفات البشرية ص٣، ٤.

(٢) راجع كتاب: أمريكا والإبادات الجماعية، للأستاذ منير العكش.

ففي أمريكا- كما يذكر الأستاذ محمد قطب[1] : «قرر كندي في تصريحه الخطير سنة ١٩٦٢م، أن مستقبل أمريكا في خطر؛ لأن شبابها مائع منحل غارق في الشهوات، لا يقدر المسئولية الملقاة على عاتقه. وأنه من بين كل سبعة شبان يتقدمون للتجنيد يوجد ستة غير صالحين؛ لأن الشهوات التي غرقوا فيها أفسدت لياقتهم الطبية والنفسية!

وحدث ما هو أخطر وأبشع: فقد اضطرت وزارة الخارجية الأمريكية، إلى فصل ٣٣ موظفًا من موظفيها؛ لأنهم مصابون بالشذوذ الجنسي، ولأنهم - بهذه الصفة - غير مؤتمنين على أسرار الدولة!

ثم جاء دور إنجلترا: قضية «بروفيمو».. وتعريض أسرار الدولة العسكرية للخطر، لقاء لذة فاجرة يقضيها وزير الحرب مع إحدى العاهرات!

ثم جاء دور روسيا: حيث صرح «خروشوف» سنة ١٩٦٢م، كما صرح كيندي في نفس العام بأن مستقبل روسيا في خطر، وأن شباب روسيا لا يؤتمن على مستقبلها؛ لأنه مائع غارق في الشهوات..

إلى أن ذكر «أ. قطب»، أن في أمريكا - أرقى بلاد العالم - عصابات من «كبار» المثقفين، من المحامين والأطباء والكتاب ورجال القانون وغيرهم، مهمتهم تيسير الزنى لأغراض قانونية..

ففي «الولايات الكاثوليكية» لا يباح الطلاق إلا في جريمة الزنى من أحد الزوجين؛ فيحق للزوج الآخر عندئذ أن يطلب الطلاق. وفي هذه الحالة يلجأ الطرف الذي يطلب الطلاق، إلى تأجير واحدةً من هذه العصابات للإيقاع بالطرف الآخر في جريمة زنى، وضبطه متلبسًا، وإعطاء المستندات اللازمة التي تمكن من طلب الطلاق، نظير أجر معلوم!!

ويوجد في أمريكا أيضًا، عصابات لبيع الفتيات رقيقًا لأثرياء أوربا الذين يبحثون عن الشهوات والملذات والمتع الرخيصة..

(١) كتاب: جاهلية القرن العشرين ص١٦٤، ١٦٥.

هذا، فضلاً عن العصابات التي تعمل علنًا في الانتخابات الديمقراطية (!!) لتهديد المعارضين، والقضاء عليهم إذا لزم الأمر، لقاء أجر معلوم!

وغير ذلك من أنواع الرذائل الخلقية التي انتشرت في الغرب، وتنذر بأوخم العواقب.

والخلاصة، هي أن الفكر الوضعي قد فشل فشلاً ذريعًا - وما زال مرشحًا لهذا الفشل مستقبلاً- في ميدان الأخلاق والسلوك؛ لأنه يتمسك بالكليات الأخلاقية النظرية لذاتها، من غير طلب العمل بها، ولا أن يتعدى نفعها إلى الغير.

بالإضافة إلى أنه لا يمكن بحال من الأحوال الجمع بين «علمنة» الأخلاق أو فصلها عن معين الدين، وبين بقائها فاعلة في النفس الإنسانية، ذلك أن الحقيقة الخلقية لا يمكن فصلها عن الحقيقة الدينية.

وكل النظريات الوضعية تسعى لهذا الفصل؛ لذلك لا تلبث أن تقع في تناقضات كبيرة عند التطبيق؛ فيضطر منظرو الوضعية - راغمين - إلى الالتجاء للدين، أو استدعاء بعض تعاليمه، بقصد أو بغير قصد، عند الصياغة النظرية للأخلاق، أو عند الممارسة والتطبيق؛ لضمان نجاعتها وفاعليتها.

ولا شك في أن القول بأن كل القيم والأحكام الأخلاقية، هي قيم زائفة أو مضللة أو هي مجرد توصيات أو رغبات أو عبارات تعجب أو ما شابه ذلك، إنما هو قول جد خطير؛ لأنه يفضي حتمًا إلى الارتياب والتشكك من كل شيء، والتشكيك في كل شيء.

إن الرجل العادي حينما يتساءل عن صواب فعل ما، إنما يتساءل لمعرفة الصواب من الخطأ، لا للوقوف على رغباته ومشاعره تجاه الفعل! يقول د. زكريا إبراهيم، في معرض رده على حجج فلاسفة الوضعية المنطقية:

«وحسبنا أن نرجع إلى الحياة اليومية العادية، لكي نتحقق من أشد الناس ارتيابًا في صحة الأحكام الأخلاقية، لا بد من أن يسلم معنا بأن ثمة أفعالاً أخرى - كالقتل مثلاً- تعد بالضرورة أفعالاً خاطئة. ولو أننا أنكرنا على أمثال هذه الأحكام العامة كل

«شرعية Validity»، لكان في هذا الإنكار افتيات تام على المقدرة العقلية لدى الإنسان، وكأن البشر عاجزون تمامًا عن إصدار أية أحكام أخلاقية معقولة»[1].

إننا لو سألنا أحد الوضعيين عن أفعال معينة، كالقتل والسرقة والكذب والخيانة ونحو ذلك، لما تردد في القول بأنها أفعال خاطئة؛ وهذا مبدأ عام قد لا يقع فيه خلاف.

أما منشأ الخلاف فلعله عند تطبيق المبدأ الكلي على الحالات الفردية، وهذا لا ينفي صحة المبدأ العام؛ وهو أول ما أخطأ فيه الوضعيون عندما نادوا بنسبية القيم والأحكام الأخلاقية المطبقة في الحالات الجزئية، وتناسوا ذلك المبدأ العام الذي لا يخضع للنسبية[2].

ثانيًا: الاتجاه المثالي في الدراسات الأخلاقية

تتعدد المذاهب المثالية في الفلسفة الحديثة؛ حيث تشمل مذهب النزعة العقلية ومذهب الحاسة الوجدانية أو الضمير أو الحدس، والأفلاطونية المحدثة، وتشمل أيضًا مذهب «الواجب» كما عبر عنه الفيلسوف الأخلاقي الشهير «إيمانويل كانط Cant».

وأصحاب هذا الاتجاه - كما ذكرنا من قبل - ينظرون إلى الأخلاق على أنها علم ذو طابع «معياري»، وأن قيمه «مطلقة» وليست نسبية؛ لذلك تجدهم يعرفون الأخلاق بأنها: «علم يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني والتي تحقق ذاتية الإنسان بما هو إنسان».

والسلوك الإنساني الذي يقصده المثاليون، ومن ثم يتناولونه بالبحث والدراسة هو السلوك الواعي الصادر من العقلاء بمحض إرادتهم ومطلق اختيارهم، دون جبر أو إكراه.

وكل سلوك يخالف هذه القواعد ويصدر تحت عوامل الضغط - سواء النفسية أو المادية - لا صلة له بذلك العلم.

---

(١) المشكلة الخلقية ص٧٠.

(٢) د. الجليند ص٥٥.

وإذا كان الإنسان هو محور اهتمام علم الأخلاق، وأن رخاءه وسعادته عند المثاليين منوطان بمدى تمثله لقيم ذلك العلم؛ فينبغي أن تكون قيمًا مطلقة تناسبه من حيث كونه إنسانًا.

بمعنى أن تكون صالحة للتطبيق عليه في كل زمان ومكان بغض النظر عن جنسه أو لونه أو بيئته، أو مستواه المادي والعلمي ونحو ذلك.

إن المثاليين يعتبرون علم الأخلاق بحثًا في قواعد السلوك، أو بحثًا فيما ينبغي أن يكون عليه سلوكنا، لا فيما هو كائن منها إلا إذا توافق مع المثل العليا التي يهدفون إليها. ولا يتوصل إليها إلا بتطبيق المبادئ الأخلاقية التي وضعوها كأساس للتطبيق..

وأهم ما يميز «المبدأ الخلقي» عند المثاليين، كما يذكر د. الجليند؛ هو:

١- أن يكون المبدأ عامًا ومطلقًا، يتخطى حدود الزمان والمكان، ولا يختلف باختلاف الظروف والشخص والبيئة.

٢- أن يكون ضروريًا سابقًا على التجربة، متحكمًا بها، وليس محكومًا بها؛ فهو الذي يوضح كيف تكون التجربة في الفعل الخلقي، وليس أسيرًا لمعطيات هذه التجربة.

٣- أن يكون المبدأ واضحًا في ذاته، لا يحتاج إلى برهان خارج عنه، بحيث يكون مجرد فهمه دليلاً على التسليم بصحته وصوابه؛ وذلك كالأمانة والعدل. فإذا عرفت أن هذا الفعل بعينه أمانة، وذاك عدل، فلا شك في أنه فعل أخلاقي.

٤- أن يكون هذا المبدأ غير محتمل لقبول نقيضه؛ بمعنى أنه إذا كنت حاكمًا وعرفت أن المساواة بين الناس عدل، فينبغي عليك أن ترفض نقيضه؛ وهو التفرقة بين الناس في المعاملة؛ لأن ذلك ظلم، ولا يجوز أن تجعل التفرقة بين الناس هي القاعدة العامة في السلوك.

●●●

مبادئ القانون الأخلاقي عند «كانط»

يعتبر الفيلسوف الألماني الشهير «إيمانويل كانط» [١٧٢٤-١٨٠٤م]، من أكثر الفلاسفة أصحاب النزعة العقلية تعبيراً عن ذلك الاتجاه المثالي في الفلسفة الحديثة، ومن أشدهم نكيراً على دعاة النسبية في الأخلاق.

صحيح أنه صرح بأن مسألة وجود الله، والخلود، وسائر الغيبيات الأخرى، لا يمكن إثباتها عملياً.

ولكنه جعل الإيمان بها من مقتضيات القانون الأخلاقي وموجباته.

لقد اعتبر كانط مبحث الأخلاق أهم مباحث الفلسفة على الإطلاق، ونظر إليه نظرة مساوية للدين من حيث الأهمية[1]، وألف فيه عدداً من الكتب المهمة؛ وهي: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، وميتافيزيقا الأخلاق، وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. وقدم فيها أساساً عقلياً لمذهبه في الأخلاق.

وخلاصته، أن «كانط» يقر بعجز العقل البشري عن إدراك ماهية الأشياء لأنها فوق طاقته. أما قدرته الحقيقية فتنحصر فقط في إدراك ظواهر تلك الأشياء الحسية، في الزمان والمكان المحددين..

ذلك أن العقل إنما يستند إلى المقدمات والبراهين التي تأتيه عن طريق الحواس والتي كثيراً ما تكون خادعة؛ وبالتالي ستقودنا إلى نتائج خاطئة أو ناقصة، أو نتائج لا نستطيع أن نطمئن إلى صحتها بشكل كامل..

وهذا العقل النظري، لا يصلح عند «كانط» كأساس لبناء مذهب أخلاقي متكامل.

أما العقل الذي يصلح لهذا البناء، فهو العقل العملي، أو ما سماه بـ«الضمير»؛ وهو القوة الفطرية، أو الحاسة الوجدانية، أو الملكة التي أودعها الخالق - تعالى - في باطن

(١) الكونت دي جلارزا: محاضرات في الفلسفة العامة ٣: ١٠، ١١.

كل إنسان؛ والتي يستطيع بها أن يفرق بين الصواب والخطأ، أو بين الفعل الذي ينبغي أن يوصف بأنه أخلاقي إنساني، وغيره الذي يعتبر فعلاً لا أخلاقيًا أو لا إنسانيًا، دون الحاجة إلى بحث نظري مجرد أو ترتيب مقدمات وأقيسة منطقية.. وهذا ما يعرف بمذهب «الضمير أو الحدس» في الفكر الفلسفي.

وأصحاب هذا المذهب في الفلسفة الحديثة، يرون أن الضمير أو الحدس لا يقتصر على التمييز بين الخير والشر أو الحكم على الأفعال، وإنما يتعدى ذلك إلى أن يصير قيدًا على صاحبه يعصمه من الوقوع في الخطأ، ويحثه على فعل الخير بشكل دائم، ثم يجازيه على فعله: إما بالسرور، أو بالتأنيب[1].

والحق أن مذهب الضمير لا يمكن الاعتماد عليه وحده عند الحديث عن إرساء قواعد لبناء نسق أخلاقي متكامل؛ فصحيح أن كثيرًا من ذوي القلوب الشفافة والعقول الذكية والسرائر النقية، قد تقودهم ضمائرهم لفعل الحسن واجتناب القبائح..

لكن ذلك الأمر غير مضطرد - كما هو مشاهد - بين بني البشر جميعًا؛ فكثيرًا ما نقابل من أصحاب الضمائر الفاسدة من يستمرئ الرذائل ويفاخر باقتراف المنكرات وتلويث الفضائل أو اقتحام حماها المنيع!

وعلى أية حال، فإن «كانط» يعتبر الضمير - أو الفعل الخلقي - معصومًا من الوقوع في الخطأ، بدليل تأنيبه المستمر لصاحبه ولومه وتوبيخه إذا أقدم على فعل قبيح.

فالضمير يعتبر ميزة ينفرد بها الإنسان؛ ولذلك يجب - كما يرى كانط - أن يكون أساسًا للقانون الأخلاقي المأمول لهذا الإنسان.

لقد شغل «كانط» نفسه بتأسيس ذلك القانون، والتفكير فيه طوال حياته التي امتدت لثمانين عامًا، حتى إنه لما مات نُقشت على قبره عبارة تدل على ذلك الشغف، كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي»؛ تقول: «شيئان يملآن قلبي إعجابًا ورهبة متجددتين ونامين على الدوام كلما ازداد انشغال الفكر بهما؛ وهما: السماء المزدانة بالنجوم فوقي، والقانون الأخلاقي في أعماق نفسي»!

(١) د. عبد المقصود عبد الغني: النظرية الخلقية في الإسلام ص١٥٤.

فالقانون الأخلاقي - عنده - لا يستمد من سلطة خارج ذات الإنسان، وإنما مبادئه مركوزة في النفوس.

فالإنسان في نظره مزود بقدر كاف من الفطنة أو التعقل يتيح له أن يقرر مصيره ويصل إلى غايته بنجاح في هذا العالم.

إن تحقيق الأهداف السامية لا تتطلب أكثر من سيطرة الضمير أو العقل العملي وبسط سلطانه وقبول أحكامه وامتثالها؛ وعندئذ تتحقق سعادته. يقول كانط، في رسالة له بعنوان «مشروع للسلام الدائم»: «اطلبوا بالدرجة الأولى سيادة العقل المحض وعدالته، تتحقق لكم عندئذ غايتكم من تلقاء ذاتها»(١).

وهذا يعني أن كانط قد استبعد كلية مسألة توليد أو استنتاج عقل عملي من العقل النظري، واعتبر أن مجرد وجود العقل - وهو أمر لازب لكل إنسان - يستتبع بالضرورة وجود عقل عملي، بصورة غير مباشرة(٢).

فالعقل المحض - وهو بذاته عقل عملي عند كانط - هو عقل مشرع للقانون الأخلاقي، وله سلطة الإلزام بالفعل والترك معًا..

وهو بذلك ينقض العلاقة التقليدية بين الميتافيزيقا والأخلاق، بل يقلبها رأسًا على عقب؛ فلم يعد من الممكن - كما يرى - إسناد الأخلاق إلى أساس ميتافيزيقي.

وعلى هذا النحو، فإن موضوعات العقل العملي الشهيرة، كما يقول «ريمون بولان»: «إنما تفترض أول ما تفترض الإيمان بالعقل ذاته، وهذا الإيمان بالعقل يؤلف في نظر (كانط) الوحدة الحقيقية التي تضم النظرية والممارسة، بعد أن اعتبره مطلب الحياة العملية، فضلاً عن اعترافه بأنه هو الدليل الوحيد للفكر فيما يجاوز عالم الفهم.

(١) انظر المؤلفات لـ«كانط» ٨: ٣٧٨.

(٢) نقد العقل العملي ص٥٢.

وقد أتاح ذلك لـ (كانط) التنبؤ بحق بأن العمل بموجب العقل، يكفي في تاريخ النوع البشري لبلوغ الصواب في كل شيء، ولدى كافة الناس»[1].

معنى «الواجب» و«الإرادة الحرة» عند كانط

الإنسان - دون سائر المخلوقات الأخرى - في إمكانه الترقي في سلم الكمالات إلى أن يصير في مصاف القديسين. وهذا الترقي اللامتناهي ينطلق ابتداء من القيم الخلقية.

وللوصول إلى تلك الغاية، ينبغي أولاً - كما يرى كانط - أن تستند الأخلاق إلى مبدأ «الواجب»؛ كمقياس دقيق تقاس عليه الأفعال الاختيارية للإنسان.

وهذا المبدأ في حد ذاته قانون ملزم، أو شريعة متبعة، أو قاعدة أساسية لا تقبل المحاباة وليس لها استثناءات ولا تقوم على شرط، بل هي غير مشروطة، ولا صلة لها بقوانين التجربة ومتغيراتها، وإنما هي كامنة في باطن ذلك الإنسان الذي يجتهد لكي يصير فاضلاً.

لكن، الواجب ليس إتيانه ممكنًا إذا لم يكن للإنسان القدرة على أدائه، وهذه القدرة تتحقق عندما يكون صاحبها ذا إرادة «حرة».

فالإنسان وحده - من بين كل الكائنات - بإمكانه التمييز بين ما يعد رغبة لديه، وما يتوجب عليه إتيانه طاعة للقانون الخلقي الذي بداخله.

فشعوره الواعي بقيمة ذلك القانون يدفعه - غير مكره - للإقدام عليه..

إن إتيان الإنسان للفعل طبقًا لما ينبغي، أو بمقتضى المبدأ الذي آمن به، لا يعني أنه مضطر إليه. بل على العكس، فالإنسان تتجاذبه كثير من الرغبات الجامحة، لكنه يتميز عن سائر الموجودات بذلك الشعور الذي يحث خطاه نحو الكمال..

يقول د. توفيق الطويل: «.. لا يقال للحجر الذي هوى على رأس رجل فهشمها: كان ينبغي على الحجر أن يتدحرج إلى أعلى، ولا يقال للوحش: كان ينبغي ألا يمزق

(١) الأخلاق والسياسة ص٣١، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، وراجع: «ماذا يعني: توجيه الإنسان إلى التفكير؟» لـ كانط، ضمن المؤلفات ٨: ١٤٢.

فريسته؛ لأن الجماد كالحيوان لا يستطيع بطبيعته أن يتصرف على غير النحو الذي تصرفه فعلاً، ولكن الإنسان وحده هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف طبقًا لمبدأ، مخالفًا بذلك مقتضيات طبيعته؛ فيتحرر بذلك من قيود العلية التي يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقي، وفي ظل هذه الحرية يؤدي واجبه»[1].

فشعور الإنسان بأنه سيد الكائنات، وأنه حر في اختياره، يلزمه بألا يخضع أو يستسلم لما هو كائن، بل يتطلع دائمًا إلى ما هو أفضل؛ بما يمتلك من إرادة للتغيير.

لذلك، فهو وحده - من بينها - القادر على ضبط غرائزه وتقويم سلوكه والتحكم في رغباته وتوجيه مطامحه نحو الكمال..

حقًا، إنه يشارك الحيوان في إشباع الغرائز، لكنه يفارقه في تلك السيطرة وذلك النزوع الدائم نحو الفضائل والقيم العليا.

ومن هنا استحق أن يوصف لدى قدماء الفلاسفة بأنه: تاج الخليقة، وبطل الرواية الكونية!

فمبدأ الواجب عند كانط، ينبغي أن يلتزم به كل إنسان حر، ويحققه في كل زمان ومكان، مهما كانت الظروف المحيطة به. ومهمة الفلسفة الخلقية - عنده - أن تضع ذلك المبدأ وتبرزه أمام الفاعل المختار من بني الإنسان.

لكن تشدد كانط وصرامته في تطبيق ذلك المبدأ، بغض النظر عن النتائج المترتبة عليه، قد عرّضه ذلك لانتقادات كثيرة من قبل بعض المثاليين أنفسهم؛ من أمثال «ديفيد روس» الذي رأى أن الواجب إنما يفترض إلزامات معينة، وهذه الإلزامات كثيرًا ما تتعارض مع بعضها في مواقف معينة؛ فالإلزام الذي يوجب الصدق مثلاً، قد يتعارض مع آخر يوجب الكذب[2].

---

(١) قضايا من رحاب الفلسفة ص١٨.

(٢) السابق، ص٤٤.

مثال ذلك: الجندي في الميدان، أو الأسير لدى الأعداء يفترض عليه في حالة الحرب أو الأسر أن يكذب على أعدائه ويضللهم، أما في وقت السلم فيفترض ألا يكذب، بل يتحرى الصدق.

فلو عممنا مبدأ «الواجب» في كل الظروف، كما يلزم كانط بذلك، لوجب على الأسير أن يلتزم الصدق دائمًا مع أعدائه - وفي ذلك مضرة كبرى تلحق بالوطن - ولوجب على الزوج ألا يكذب على زوجته حتى وإن كان في كذبته تلك حفظ لكيان الأسرة من التصدع، ونحو ذلك من الأمور كالإصلاح بين المتخاصمين.

لذلك، فإن كسر قاعدة الواجب في مثل تلك الظروف - كما يرى «جيمس مل»- ليعد قاعدة أخلاقية في حد ذاتها، متى كان الأمر متعلقًا بواجب أنبل وأسمى.

والحق أن طبيعة الإنسان تأبى ذلك التفسير الذي أعطاه «كانط» لمبدأ الواجب؛ من أنه أمر واحد ومطلق، وأن على الإنسان العاقل الالتزام به وطاعته في كافة الظروف والأحوال..

ذلك أن الإنسان - في جملة أحواله - لا يمكنه التضحية بذاته «الحاسة» من أجل ذاته «العاقلة»، أو الفصل بين العقل والحساسية ورد كل القيم والمبادئ الأخلاقية إلى العقل وحده، وإماتة الرغبات والميول والشهوات، أو استئصالها بدلاً من تنظيم إشباعها بهداية من العقل.

فإذا كان الحفاظ على كيان الإنسان المادي والمعنوي يعد واجبًا، فإن إهدار ملكاته ومواهبه بدلاً من ترقيتها ليعد جورًا على ذلك الواجب؛ لأن فيه - عندئذٍ - قضاء مبرمًا على الإنسان.

ومن هنا، فإن الانتقادات التي وجهت إلى كانط تحظى بقدر كبير من الوجاهة والقبول؛ لأن مذهب كانط في هذه الحالة - كما يرى «برادلي Bradley»- يطالب بالواجب من أجل الواجب وأنه شبيه بمذهب «المنفعة» الذي يطالب بالمنفعة من أجل المنفعة!!

وأن غاية الواجب عنده - كما يرى «مورهيد Muerhead»- تقوم في صورة تضحية بالذات (Self- Sacrifiec) . وأن هذا المذهب من حقه أن يحشر في زمرة المذاهب التي ترد الأخلاق إلى قهر الذات (Self- conqucdt)، أو قمعها (Suppression) ؛ كما هو الحال عند الكلبيين والرواقيين ورهبان المسيحية ونساكها - كما ذهب لذلك بعض الفلاسفة .

لكن -مع هذا - فإن نظرية الواجب الكانطية تركت بصمات واضحة في الفكر الأوربي ؛ حتى ليقال إنها تعد إحدى الإرهاصات المهمة التي مهدت لظهور العلوم الإنسانية، ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر ؛ لأنها وجهت الأنظار إلى أهمية دور الإنسان في بناء المعرفة، كما لفتت الانتباه إلى نوع آخر من المعرفة يمكن أن يؤثر في حياة الإنسان ؛ وهى «المعرفة القلبية»، بعدما منحته الحرية الكاملة في الاختيار والترجيح، دونما جبر أو إكراه أو خضوع لمؤثر خارجي . .

فالحق أن لفلسفة كانط كثيراً من المحاسن التي أثرت بشكل مباشر في المجتمع الأوربي ؛ من أهمها : محاولتها السمو بالإنسان ورفع قدره ؛ بإثباتها الحرية الكاملة له، وإعلانها أنه لا ينبغي الإذعان إلا لما تمليه شريعة القلب والضمير ؛ فهي وحدها تعد ميزانًا دقيقًا يعرف به الخير من الشر[1] .

وقد انبرى للدفاع عنها كثير من تلاميذه ومعاصريه، وكثير ممن استلهمها في كتاباته، من أمثال : الفيلسوف الشهير «فخته» - وهو أحد تلاميذه - الذي أخذ على عاتقه أن يكمل ما بدأه كانط، وأن يسير على نهجه وينسج على منواله .

وكذلك الحال مع الفيلسوفين الكبيرين : شيلنج وهيجل اللذين تأثرا بما كتبه كانط على نحو كبير . بالإضافة إلى الفيلسوف ماكنزي، الذي رأى أن كانط قد ظُلم من قبل منتقديه الذين جاروا على مذهبه جوراً عظيماً [2] .

---

(١) د. محمد غلاب : الأخلاق النظرية ص٢٠٧ .

(٢) راجع د. زكريا إبراهيم : قضايا في رحاب الفلسفة والعلم ص ٤١-٤٥ . وراجع : د. يحيى هويدي : مقدمة في الفلسفة العامة ص٢٢٥-٢٣٤ .

الفصل الرابع:

نظرية الأخلاق الإسلامية

تمهيد:

قدمنا في الفصول السابقة، إشارات ولمحات لمناهج بعض الفلاسفة والمفكرين، قديمًا وحديثًا، لضبط السلوك البشري وتقويمه . .

والحق أنه لا يمكن غمط أصحابها أو التقليل من قيمة ما قدموه في هذا الميدان؛ فكل واحد منهم كان ينشد الخير لأمته، ويرشد إليه بما مُنح من فطنة ورجاحة عقل . .

لكن مع إعجابنا الشديد بما في مناهجهم من عمق في الفكر، وتطلع للمثل العليا، وتلمس للحقيقة، نؤكد أن في ديننا الحنيف ما يغني ويزيد عما ورثه الناس من فلسفات قديمة أو حديثة. يقول الشيخ محمد الغزالي: «قيل لعالم مسلم: هل قرأت أدب النفس لأرسطو؟ فقال: بل قرأت أدب النفس لمحمد بن عبد الله - عليه الصلاة والسلام! لقد قرأنا أدب النفس لأرسطو، ولأمثاله من الفلاسفة، وقرأنا أدب النفس لمحمد بن عبد الله، فوجدنا ما تخيله الأولون واصطنعوا له بعد العناء صوراً بعضها كامل وبعضها منقوص، وجدناه قد تحول إلى حقائق حية؛ تجسد فيها الكمال، وأضحى سيرة رجل، وأدب أمة، وشعائر دين ضخم؛ ذلكم هو أدب النفس لمحمد بن عبد الله ﷺ»[1].

وفي هذا الفصل نحاول إلقاء بعض الضوء على نظرية الأخلاق في الإسلام؛ من حيث الأسس التي تقوم عليها، والغاية التي تهدف إليها . .

ونقدم لذلك بذكر بعض المقدمات التمهيدية التي تعين على فهم النظرية بشكل متكامل:

---

(١) خلق المسلم ص ٤ .

الأخلاق في الإسلام

سبق الحديث عن أن الأخلاق لفظة، مفردها خُلُق. والخلق يأخذ في اللغة معاني الطبع، والعادة.

كما يعني في اصطلاح علماء الأخلاق: ما هو طبعي ومن أصل المزاج، وما هو مستفاد بالعادة والتدريب، وما هو مزيج بين الطبع والعادة.

فالصفات الخلقية - في عمومها - لا تخرج عن هذه المواقف الثلاثة.

أما الحد الفلسفي لعلم الأخلاق، فقد غلب عليه في التراث الإنساني صيغة التعريف:

فقد عرفه بعضهم بأنه: «علم الخير»؛ لتفرقته بين الخير والشر بطريقة تتعدى مرحلة التوصيف، إلى مرحلة الحض على فعل الخير واجتناب الشر.

وعرف بأنه: «علم الواجب»؛ لأنه يبصر الإنسان بما يجب عليه أن يفعله، وما ينبغي أن يكون عليه سلوكه في الحياة.

كما عرف بأنه: «علم فن الحياة السعيدة»؛ أي الحياة التي تنشأ من راحة «الضمير»[1].

وبقليل من التأمل، يتضح لنا النقص الكبير في تعريفات هؤلاء الأخلاقيين؛ لأن علم الأخلاق ليس من العلوم المادية التي يسهل حدها، بل هو علم نظري قابل للأخذ والرد، وميدانه فسيح يستوعب الآراء المختلفة والنظريات المتباينة..

إننا حينما نقول: إن الماء سائل لا طعم له ولا رائحة، وأنه يتكون كيميائيًا من ذرتين هيدروجين وذرة أكسجين واحدة (H2O). أو حينما نقول: إن الأكسجين غاز يساعد على الاشتعال ولا يشتعل. فإننا بذلك نقرر حقيقة علمية، أو نصفها، ويمكن الكشف عن قوانينها والتحقق من مدى صحتها..

(١) راجع: أحمد أمين، وآخر: الأخلاق ص٣، ٤.

لكننا لا نصف هذه الحقائق بأنها خير أو شر، ولا نقول عنها إنها أفعال حسنة أو سيئة.

أما عندما نقول: إن صديقًا ضحى بنفسه من أجل صديقه. أو نقول: إن رجلاً زوّر في نتيجة الانتخابات من أجل حزب معين. فإننا بذلك نقرر مسائل تتعلق بسلوك الإنسان، ولها أثر مباشر في حياته الفردية والاجتماعية؛ ولذلك نبادر بالحكم عليها: إما بالخير أو بالشر.

فمن العلوم ما تختص بدراسة ما هو كائن من الظواهر الطبيعية المختلفة كعلم الكيمياء والأحياء والفيزياء والفلك.. وتسمى علومًا مادية، أو وصفية؛ لأنها تصف ما هو كائن بالفعل.

ومن العلوم ما تختص بدراسة الإنسان وتصرفاته والعلاقات القائمة بين أفراده، وعلاقتهم بالزمان والمكان.. وتسمى علومًا اجتماعية أو أدبية؛ كعلم التاريخ والجغرافيا واللغات ونحو ذلك.

وبعض العلوم تبحث فيما يجب أن يكون، لا فيما هو كائن بالفعل.

وعلم الأخلاق أحد هذه العلوم التي تحدد الغاية وتوضح السبل الموصلة إليها.

فعلم الأخلاق - إذن - هو: «العلم الذي يبحث في أعمال الناس وتصرفاتهم من حيث هي خير أو شر».

أو هو: «العلم الذي يبحث في غايات الحياة التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم».

أو هو: «العلم الذي يبحث في سلوك الإنسان من حيث ما يجب أن يكون عليه»[1].

وقد حاول «د. محمد غلاب»[2]، أن يضع حدًا فلسفيًا أو تعريفًا جامعًا لعلم

(١) د. أحمد أمين، ص٣.

(٢) مجلة الأزهر ص٦٨٤- ٦٨٦، ط سنة ١٣٥٥هـ.

الأخلاق، من بين أشتات التعاريف المختلفة؛ فقال: «هو علم نظري أو معياري، يبحث بواسطة قانون داخلي عما بين أعمال بني الإنسان الإرادية من خير أو شر، وعن نواياهم العامة».

ونعني بقولنا: إنه علم؛ أي أنه ليس بفن، وإن كان تطبيقه في الخارج يعتبر داخلاً في باب الفنون.

والعلم هو مجموعة مسائل مرتبة منظمة، تنفي عن المحيط بها جهلاً نسبيًا. ولما كانت قوانين الأخلاق كذلك، فقد سميناها علمًا.

ونعني بقولنا: إنه نظري أو معياري؛ أي أنه ليس وصفيًا ولا تجريبيًا أو وضعيًا، وإن كان تطبيقه في الخارج يقربه نوعًا ما من فصيلة العلوم التجريبية.

ونقصد بقولنا: إنه يبحث بواسطة قانون داخلي؛ أي أنه لا يستمد عناصر نظرياته من ظواهر الطبيعة المادية، ولا يخضع لأوامر وضعية، وإنما هو يتلقى مبادئه ومواده من ذلك الضمير الداخلي أو الصوت الروحي الأسمى.

ومعنى قولنا: إنه يبحث عن أعمال بني الإنسان الإرادية ونواياهم العامة؛ أي أنه لا يهتم إلا بالأعمال المقصودة للفاعل؛ أي التي سبقتها نية حرة شاعرة بالإذعان للواجب، بصرف النظر عن النتائج الناشئة عن هذا العمل.

فمن هذا التعريف، يتضح جليًا موضوع علم الأخلاق وغايته القصوى؛ إذ نستطيع أن نقول: إن موضوع هذا العلم هو أعمال بني الإنسان الإرادية ونواياهم العامة، من حيث خيريّتها وشرّيتها الأدبيتان، أو استبطان هذه الأعمال الإرادية واكتناه دواخلها ومعرفة حظ الإذعان للواجب منها. أ. هـ.

أما غاية علم الأخلاق، فهي الوصول إلى الكمال الإنساني؛ الذي هو الخير الأسمى.

وهذه الغاية الحميدة تتطلب وسائل شريفة لبلوغها، إذ لا يصح أبدًا أن تكون الغاية شريفة والوسيلة المؤدية إليها غير شريفة، بل يجب أن تكون الغاية والوسيلة فعلاً واحدًا.

إن سرقة المال فعل قبيح، لا يحسنه التصدق به على الفقراء والمحتاجين!!

وإن نجاح الطالب في الامتحانات الدراسية هدف مقصود، لكن إحرازه لا ينبغي أن يكون عن طريق الغش فيها!!

روي أن أحد العلماء، راعه ما رآه من إعراض للناس عن القرآن الكريم، فأراد أن يجمعهم عليه بوضع أحاديث لا أصل لها، في فضائل بعض السور - محتسبًا عمله هذا عند الله تعالى!

ولما قيل له: إنك قد كذبت على رسول الله ﷺ، قال: ما كذبت عليه وإنما كذبت له[1]!!

إن غاية هذا الرجل مهما كانت شريفة، لا تبرر الجرم الذي ارتكبه في حق السنة النبوية؛ لأن الإسلام لم يكن في يوم من الأيام ناقصًا وفي انتظار من يكمله بأحاديث مكذوبة.

والنية لا دخل لها في الحكم على هذا العمل وأمثاله؛ لأنها خاصة بصاحبها، وكما قيل: إن النية الحسنة لا تبرر العمل الخاطئ!

موضوع الأخلاق

إن أعمال الإنسان الإرادية التي روعي فيها القصد والنية، تعتبر كلها موضوعًا لعلم الأخلاق.

ذلك أن الأخلاق ما هي إلا مجموعة المبادئ أو القواعد المنظمة للسلوك الإنساني، الذي كثيرًا ما تتشابك دوائره، ويصعب التمييز معها بين ما هو سلوك مقصود - أو أخلاقي - وبين ما لا يدخل في نطاق الأخلاق.

---

(١) قال الحافظ ابن الصلاح: روينا عن أبي عصمة- وهو نوح بن مريم - أنه قيل له: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورةً سورة؟

فقال: رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق، فوضعت هذه الأحاديث حِسْبةً». مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث ص٤٧، ٤٨.

ومعنى هذا أن الفعل الخلقي يتميز عن غيره بأنه «فعل إرادي»، يصدر عن صاحبه بروية وإمعان.

كما يتميز بأنه يصدر عن «طبع» أو «عادة»، لا عن تكلف ومعاناة؛ لأن المتكلف إنما يتزيّا بثوب غيره؛ كالجبان الذي يلبس مسوح الشجعان!

وهذا لا ينفي وجوب التخلق بالخلق الحسن لمن لا يتصف به، ودوام الممارسة ليصير الخلق عادة له.

لكن يشترط أن تتوافر النية الصادقة في التخلق لا في المراءاة؛ لأن التخلق على ضربين؛ كما يقول الراغب الأصفهاني ت٥٠٢هـ: «ضرب محمود؛ وهو ما كان على سبيل الارتياض والتدريب، ويتحرّاه صاحبه سراً وجهراً على الوجه الذي ينبغي. وضرب مذموم؛ وهو ما كان على سبيل المراءاة، ولا يتحرّاه صاحبه إلا حيث يقصد أن يذكر به»(١).

أهمية الأخلاق في الإسلام

الأخلاق إذا لم تستند إلى تعاليم الدين كانت عبثًا؛ لأن الدين يعطيها قيمة كبرى؛ إذ يربطها بمثل أعلى ويغري ببلوغه، ويحذر أصحابها من الارتكاس في حمأة الضلال بالانحراف عن القواعد الأخلاقية التي وضعها لهم.

وقد اعتنى الإسلام بتهذيب الأخلاق عناية كبيرة؛ حتى جعل الرسول ﷺ حسن الخلق أثقل شيء في ميزان العبد يوم القيامة.

ولا شك في أن أهم مصدرين للأخلاق الإسلامية، هما القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. والله تعالى امتدح نبيه ﷺ بحسن الخلق؛ فقال: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾(٢). وفي قوله تعالى: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾(٣)، أمر لرسوله ﷺ بمكارم الأخلاق.

---

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة ص٤٤.

(٢) سورة القلم: ٤.

(٣) سورة الأعراف: ١٩٩.

وليس في القرآن الكريم آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية؛ كما ذكر ذلك ابن القيم على لسان جعفر بن محمد؛ حيث قال: لما نزلت هذه الآية، قال رسول الله ﷺ لجبريل عليه السلام: ما هذا؟ قال: لا أدري حتى أسأل، فسأل ثم رجع إليه، فقال: إن الله يأمرك أن تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفوَ عمن ظلمك[1].

فالقرآن الكريم يهدي للتي هي أقوم من الأخلاق؛ لأن مُنزله - تعالى - عالم بأسرار النفس البشرية وخباياها؛ لقوله: ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾[2].

لذلك شرع الإسلام العبادات - أو الفرائض - لتكون بمثابة التمارين المتكررة؛ للتعوّد على حسن الخلق، وممارسته بصفة دائمة:

فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر؛ لقوله تعالى: ﴿ **وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ** ﴾[3]. وقال في حديثه القدسي: «**إنما أتقبل الصلاة ممن تواضع بها لعظمتي، ولم يستطل بها على خلقي، ولم يبت مصراً على معصيتي، وقطع النهار في ذكري، ورحم المسكين وابن السبيل والأرملة، ورحم المصاب**»[4].

والزكاة، وسائر الصدقات، تطهر نفس الآخذ والمعطي على السواء؛ فهي تزيل الأثرة والشح، وتوطد علاقات الألفة ووشائج المودة بين الأغنياء والفقراء. قال تعالى: ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم** ﴾[5].

بل إن النبي ﷺ، وسّع في دلالة كلمة «الصدقة» التي ينبغي أن يبذلها المسلم؛ فقال: «**تبسمك في وجه أخيك صدقة، وأمرك بالمعروف ونهيك عن المنكر صدقة، وإرشادك الرجل في أرض الضلال لك صدقة، وإماطتك الأذى والشوك والعظم عن**

---

(١) مدارج السالكين ٢: ٢٩١، تحقيق: محمد حامد الفقي وآخر.

(٢) سورة الملك: ١٤.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٤) رواه البزار في كتابه: البحر الزخار المعروف بمسند البزار ١١: ١٣٠.

(٥) سورة التوبة: ١٠٣.

الطريق لك صدقة، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك لك صدقة، وبصرك للرجل الرديء البصر لك صدقة»[1].

والصوم، لم ينظر إليه على أنه حرمان مؤقت من بعض الأطعمة والأشربة، بل اعتبره الإسلام خطوة إلى حرمان النفس بشكل دائم من شهواتها المحظورة ونزواتها المنكورة[2]. قال ﷺ: «**من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه**»[3].

وكذلك الحج، فهو موسم طاعة؛ فيه تدريب للنفس على التزود من التقوى، وكبح جماح شهواتها.. وليس مجرد رحلة خالية من المعاني الخلقية. قال تعالى: ﴿**الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الأَلْبَابِ**﴾[4].

فالدين كله خلق - كما قال ابن القيم - ومن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الدين. وإن حسن الخلق لهو أثقل شيء في ميزان العبد يوم القيامة، وأكثر ما يدخل الناس الجنة.

أركان حسن الخلق

ذكر ابن القيم، في كتابه «مدارج السالكين»[5]، أن حسن الخلق يقوم على أربعة أركان: الصبر، والعفة، والشجاعة، والعدل.

فالصبر: يحمل الإنسان على الاحتمال، وكظم الغيظ، وكف الأذى، والحلم والأناة والرفق، وعدم الطيش والعجلة..

---

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ١٩٦٥، تحقيق: أحمد بن محمد شاكر، ورواه المنذري في الترغيب والترهيب ٣: ٣٦٥.

(٢) خلق المسلم للشيخ الغزالي ص٨.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٩٠٣، تحقيق: محب الدين الخطيب.

(٤) سورة البقرة: ١٩٧.

(٥) ٢: ٢٩٤، وما بعدها.

والعفة: تحمله على اجتناب الرذائل والقبائح من القول والفعل، وتحمله على الحياء، وتمنعه من الفحشاء، والبخل، والكذب، والغيبة والنميمة.

والشجاعة: تحمله على عزة النفس، وإيثار معالي الأخلاق والشيم، وعلى البذل والندى؛ الذي هو شجاعة النفس وقوّتها على إخراج المحبوب ومفارقته.

كما تحمله على كظم الغيظ والحلم؛ فإنه بقوة نفسه وشجاعتها يمسك عنانها ويكبحها بلجامها عن النزغ والبطش؛ كما قال النبي ﷺ: «**ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**»[1]؛ هو حقيقة الشجاعة؛ أو الملكة يقتدر بها العبد على قهر خصمه.

والعدل: يحمله على اعتدال أخلاقه، وتوسطه فيها بين طرفي الإفراط والتفريط؛ فيحمله على خلق الجود والسخاء الذي هو توسط بين الشح والبذخ، وعلى خلق الشجاعة الذي هو توسط بين الجبن والتهوّر، وعلى خلق الحلم الذي هو توسط بين الغضب والمهانة وسقوط النفس.

فإذا كان منشأ جميع الأخلاق الفاضلة من هذه الأربعة، فإن منشأ جميع الأخلاق السافلة أو الذميمة من أربعة أيضًا؛ وهي: الجهل، والظلم، والشهوة والغضب.

فالجهل: يرى صاحبه الحسن في صورة القبيح، والقبيح في صورة الحسن، والكمال نقصًا والنقص كمالاً..

والظلم: يحمله على وضع الشيء في غير موضعه؛ فيغضب في موضع الرضا ويرضى في موضع الغضب ويجهل في موضع الأناة. ويبخل في موضع البذل ويبذل في موضع البخل. ويحجم في موضع الإقدام ويقدم في موضع الإحجام. ويلين في موضع الشدة ويشتد في موضع اللين. ويتواضع في موضع العزة ويتكبر في موضع التواضع..

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم٦١١٤.

والشهوة: تحمله على الحرص والشح والبخل، وعدم العفة والنهمة والجشع والذل، والدناءات كلها.

والغضب: يحمله على الكبر والحقد والحسد، والعدوان والسفه..

ويتركب من بين كل خلقين من هذه الأخلاق: أخلاق مذمومة. وتعود هذه الأربعة إلى أصلين؛ وهما: إفراط النفس في الضعف، وإفراطها في القوة.

بمعنى أن المهانة والبخل واللؤم والخسة وسائر سفاسف الأخلاق، إنما تتولد من إفراط النفس في الضعف. وأن الظلم والغضب والحدة والطيش ونحو ذلك، إنما تتولد من إفراط النفس في القوة.

وقد يتزاوج أحد الخلقين بالآخر، وعندئذ تتولد أخلاق غاية في الخسة والقبح.

فإن النفس قد تجمع بين القوة والضعف في الأخلاق السافلة؛ فيكون صاحبها جباراً خوّاراً، إذا قدر كان أظلم الناس، وإذا قُهر كان أذلهم؛ يجترئ على الضعيف ويستكين في مهانة عند القوي!

وهذا يعني أن الأخلاق الذميمة يتولد بعضها من بعض، كما أن الأخلاق الحميدة أيضًا يتولد بعضها من بعض.

●●●

الأسس النظرية للأخلاق الإسلامية

من المهم - كما ذكرنا - أن تستند الأخلاق إلى الدين؛ حتى لا تفسد بالأهواء والنوازع البشرية..

ذلك أن الإنسان مخلوق معقد في تصرفاته ونزعاته ورغباته من أي حيوان آخر؛ لأنه - كما يقول الفيلسوف الإنجليزي «برتراند رسل»: «ليس اجتماعيًا تمامًا مثل النمل أو النحل، ولا هو انفرادي تمامًا مثل الأسود والنمور. ويبدو الجانب الاجتماعي في طبيعته من أن الحبس الانفرادي يعتبر عقوبة بالغة الشدة، ويبدو الجانب الآخر في حبه للاستقلال بأموره الخاصة، وعدم استعداده للتحدث فيها إلى الغرباء. ولأننا لسنا اجتماعيين تمامًا، فنحن في حاجة إلى أخلاق لتوحي لنا بالأهداف، وإلى قواعد أخلاقية لتفرض علينا قواعد التصرفات»[1].

فإذا كانت النظرية الخلقية هي مجموعة المبادئ أو القواعد المنظمة للسلوك الإنساني على نحو يحقق غاية معينة، وترتبط بتصور فكري معين؛ فإن الأخلاق في الإسلام ترتبط بتصور فكري نابع من العقيدة الإسلامية.

ذلك أن الإسلام قد أولى مسألة إصلاح النفس المقام الأول من عنايته وتوجيهاته، بل إن الرسول الكريم ﷺ ليحدد الغاية الأولى من بعثته بأنها لإتمام مكارم الأخلاق.

فكأن رسالة الإسلام الكبرى التي جاهد النبي ﷺ وأصحابه من أجل توطيد أركانها، وبذلوا الدماء والأرواح رخيصة في سبيل مد شعاعها على الناس أجمعين، لا تنشد أكثر من إكمال أخلاقهم، وتدعيم قيمهم وفضائلهم، وإنارة طريق الرشد أمام أعينهم..

فالدعوة إلى التمسك بالقيم الفاضلة هي من صميم دعوة الإسلام، والإخلال بها أو الخروج عليها إخلال أو خروج على الإسلام نفسه.

---

(١) المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة ص١٠، ترجمة: عبد الكريم أحمد.

وقد أحصى الإسلام الفضائل كلها، وحث أتباعه على التمسك بها واحدة واحدة، ولو جمعنا الأقوال التي قالها النبي ﷺ في ذلك، لخرجنا بسفر كبير تتقاصر دونه جهود أعظم المصلحين في القديم والحديث على السواء!

هذا، ويمكن حصر الأسس التي تقوم عليها الأخلاق في الإسلام؛ في ثلاثة: الإيمان، حرية الإرادة، مراعاة الطبيعة البشرية:

أولاً: الإيمان

وهو أهم الأسس النظرية على الإطلاق؛ لأن الإيمان الذي هو تصديق بالقلب وإقرار باللسان وعمل بأركان الإسلام، له أثر كبير في الأخلاق؛ يتمثل فيما يلي:

١- **أن الإيمان يحرر صاحبه من سلطان الشهوات**، ويغلق أمامه أبواب الشر والفساد؛ لأن المؤمن الحق هو الذي ينتصر على شهواته ولا يكون عبداً لها.

فالإنسان الذي يعيش أسيراً لشهواته ويحصر غايته القصوى في الطعام والشراب والملاذ، إنما هو إنسان فقد معنى الإنسانية؛ لأنه فقد الإيمان، ومن فقد الإيمان لا نعجب منه إذا انصرف إلى كأس الغواية والشهوة يعبُّ منها حتى الثمالة! لا يردعه رادع ولا يصرفه صارف؛ لأنه لا يؤمن إلا باللذات العاجلة والشهوات الماثلة..

كما يقول «عمر الخيام» - في مرحلة من مراحل مجونه:

قالوا: امتنع عن شرب بنت الكـ ـروم فإنها تورث نار الجحيم!

ولذتي في شربها ساعة تعدل في عيني جنان النعيم!

وكما يقول «أبو نواس»، مغلباً تلك الشهوات العاجلة:

إنما الدنيا طعام وشراب ونـدام

فإذا فاتك هذا فعلى الدنيا السلام!

أما صاحب الإيمان الحق، فهو على يقين بأن متاع الدنيا قليل وزائل، وأن ما عند الله خير وأبقى، وأنه لا يرضى أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير..

ذلك أن الإيمان قوة قاهرة غلابة، يمكنها السيطرة على سائر الغرائز أو الدوافع الإنسانية، والكفكفة من غلوائها.

ونضرب لذلك مثلاً بالغريزة الجنسية، التي هي أقوى الغرائز وأعتاها، هذه الغريزة تتجلى قوتها عند الشاب الفتي الناضر؛ فما الذي يمنعه من قضاء شهوته الجنسية مع امرأة لا تحل له، إذا تيسرت أسبابها، وتهيأت له الظروف بعيداً عن رقابة أحد؟

إن الذي يمنعه في هذه الحالة هو الإيمان وحده؛ وهذا ما حدث ليوسف عليه السلام مع امرأة العزيز، بعدما فشلت معه كل المغريات. قال تعالى: ﴿ **وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢٣) وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ** ﴾[1].

وهذه امرأة - على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه - تغيب عنها زوجها فترة طويلة بسبب كثرة الفتوحات، فخيمت عليها كآبة الوحشة، وهجمت عليها هواجس الوحدة والفرقة، وثارت في عروقها دماء الأنوثة، فلم يصدها إلا حاجز الإيمان، وباتت في جنح الليل تنشد:

لقد طال هذا الليل واسودّ جانبه ... وأرقني أن لا حبيب ألاعبه

فو الله لولا الله تخشى عواقبه ... لحرّك من هذا السرير جوانبه[2]

٢- **الإيمان يحرر صاحبه من سلطان العادة**؛ ذلك أن الإنسان يكاد يكون مجموع عادات تمشي على الأرض.

هذه العادات لها تأثيرها القوي على الإنسان؛ لأنها بمثابة الطبيعة الثانية له. أما الطبيعة الأولى له فهي التي ولد عليها.

---

(١) سورة يوسف: ٢٤.

(٢) د. يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة ص٢١١.

بمعنى أن الإنسان خُلق مزودًا بآلات أو جوارح، ورثها من آبائه وأجداده، لا يمكنه العيش بدونها، أو استبدالها بغيرها..

فلا يمكنه - مثلاً- أن يبصر بأذنه أو أن يسمع بأنفه! فهو لذلك خاضع بالضرورة لسلطان هذه الطبيعة التي ورثها.

والعادات التي يكتسبها الإنسان، وتتكون بها طبيعته الثانية، كثيرة ومتنوعة؛ منها ما هو حسن مفيد، ومنها ما هو قبيح ضار. فإذا كانت عاداته حسنة سعد بها في حياته، وإن كانت قبيحة أوْرثَته الشقاء والتعاسة في الدنيا والآخرة.

ولا شك أن العادات الضارة إذا تمكنت من إنسان ما، صعب عليه التخلص منها - وبخاصة إذا كان ضعيف الإرادة - لكن الإيمان وحده هو القوة الغالبة لها؛ لأنه يشحذ عزيمة صاحبه، ويمده بقوى المقاومة والصد التي تتهاوى أمامها أعتى العادات!

ونضرب مثالاًيوضح أثر الإيمان في تغيير العادات المتمكنة؛ بعقد مقارنة بين موقفين في قضية واحدة؛ وهي قضية إدمان الخمر والمسكرات:

فقد انتشر الإدمان في الولايات المتحدة انتشارًا أفزع الحكومة، واضطرها لإصدار قانون يمنع الخمر، وأدخل بالفعل هذا القانون في التعديل الدستوري عام ١٩١٩م، وأطلق عليه قانون «فولستد»، وقد أعدت كافة الوسائل التي تضمن نجاح تنفيذه؛ من منع للتهريب بمراقبة الشواطئ والموانئ الملاحية وسائر المنافذ الأخرى، واستخدمت كل وسائل الدعاية والإعلام لمحاربة الخمر وبيان مضارها..

ويقدرون ما أنفقته الدولة في الدعاية ضد الخمر بما يزيد على ستين مليونًا من الدولارات، وأن ما أصدرته من كتب ونشرات حوالي عشرة بلايين صفحة، وما تحملته في سبيل تنفيذ قانون التحريم - في مدة أربعة عشر عامًا - لا يقل عن مائتين وخمسين مليون دولار، وقد أعدم في هذه المدة ثلاثمائة نفس، وسجن (٣٣٥, ٥٣٢) نفس، وبلغت الغرامات ستة عشر مليون دولار، وصادرت من الأملاك ما بلغ أربعمائة مليون وأربعة ملايين دولار..

ولكن كل ذلك لم يزد الأمة الأمريكية إلا غرامًا بالخمر، وعنادًا في تعاطيها؛ حتى اضطرت الحكومة سنة ١٩٣٣م إلى إلغاء هذا القانون، وإباحة الخمر إباحة مطلقة!

هذه هي نهاية المطاف، وهذا هو ختام القصة: فشل كامل لأمر الحظر.. وذلك هو الموجز التاريخي للمأساة التشريعية بأكملها.. تلك التي سُميت في تاريخ الأمة الأمريكية بـ«عهد التحريم»[١].

لقد فشل القانون، بل فشلت أجهزة الدولة المختلفة في منع الخمر، رغم الاقتناع العقلي الذي كان سائدًا بضرر الخمر.. لكن الاقتناع العقلي شيء، وقوة الإرادة شيء آخر.

أما في المجتمع الإسلامي، فإن الأمر مختلف؛ ذلك أن الرسول ﷺ بُعث، وللخمر سلطانها الكبير على العقول والنفوس؛ يصوره شاعرهم بقوله:

إذا مت فادفني إلى جنب كرمة ... تروي عظامي بعد موتي عروقها!

بل إن الشاعر الكبير «امرأ القيس»، لم يستطع أن يدع الكأس والشراب ويفارق ندماءه، لما بلغه مقتل أبيه، وإنما قال كلمته المشهورة: «اليوم خمر، وغدًا أمر»!!

ومما يدل على اهتمام المجتمع الجاهلي بالخمر، أنهم وضعوا للتعبير عنها أسماء كثيرة، وألفاظًا متعددة وكنايات مختلفة؛ فأطلقوا عليها ألفاظ: المدامة، والسلامة، والراح، والصهباء، وابنة العنقود، وابنة الكرم، وبنت الحان، وبنت الدنان.. إلى آخر الأسماء التي بلغت أكثر من مائة[٢].

وفضلاً عن الولع الشديد بشربها، كانت تمثل أحد أهم الروافد التجارية الرابحة، ومصدرًا مهمًا للدخل، بل إن كلمة «التجارة» عندهم كانت تنسحب على الخمر؛ لشيوع الاتجار فيها..

---

(١) ذكر تلك الإحصاءات الأستاذ أبو الأعلى المودودي في كتابه «تنقيحات»، ونقلها عنه الأستاذ أبو الحسن الندوي في كتابه «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين».

(٢) راجع د. القرضاوي: الإيمان والحياة ص٢١٨.

بل إن حوانيت الخمّارين كانت توضع عليها أعلام يسمونها «غايات»؛ لتتميز بها عن سائر الحوانيت الأخرى؛ كما جاء في قول «لبيد بن ربيعة» - وهو من أصحاب المعلقات:

قد بت سامرها وغاية تاجر ... وافيت إذا رفعت وعز مدامها

ومعنى «غاية تاجر»: أي «علم الخمّار»[1].

فجاء الإسلام وتعامل معهم بمنطق التدرج في التحريم، رفقًا بهم وتيسيرًا عليهم، حتى نزلت آية المائدة الصريحة القاطعة:

﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ** ﴾[2].

فكان وقع الآية الكريمة على النفوس التي شغفت بحب الخمر، كبيرًا وعجيبًا؛ إذ رأينا الرجل يحطم الكأس التي بيده، والآخر الذي يسفك ما عنده من دنان في الطرقات.. حتى فاضت طرقات المدينة بما كان عند الناس منها!

ومن غرائب الطاعة وسرعة الانقياد في المجتمع الإسلامي، في هذه القضية، ما رواه أبو بريدة عن أبيه؛ قال: «بينما نحن قعود على شراب لنا، وعندنا باطية[3] لنا، ونحن نشرب الخمر حلاً- أي حلالاً- إذ قمت آتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه، وقد نزل تحريم الخمر: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ **فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ** ﴾.

---

(١) راجع: القصيدة الرابعة من شرح القصائد العشر للتبريزي ص١٦١.

و«لبيد بن ربيعة» يكنى «أبا عقيل»، وقد أدرك الإسلام وأسلم، وهو آخر من توفي من أصحاب المعلقات؛ حيث توفي سنة ٤١هـ.

(٢) سورة المائدة: ٩٠، ٩١.

(٣) الباطية: إناء من زجاج يُملأ من الشراب.

فجئت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله: ﴿فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾. قال: وبعض القوم شربته في يده شرب بعضًا وبقي بعض في الإناء، فقام بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجام، ثم صبوا ما في باطيتهم؛ فقالوا: انتهينا ربنا. انتهينا ربنا»[1].

وعن أبي سعيد، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يا أيها الناس: إن الله يعرّض بالخمر، ولعل الله سينزل فيها أمرًا، فمن كان عنده شيء فليبعه ولينتفع به**» - وذلك قبل التحريم النهائي. قال أبو سعيد: فما لبثنا إلا يسيرًا، حتى قال: «**إن الله حرم الخمر، فمن أدركته هذه الآية** - يعني آية المائدة - **وعنده منها شيء فلا يشرب ولا يبع**». قال أبو سعيد: فاستقبل الناس بما كان عندهم مها طرق المدينة فسفكوها - أي صبوها وأسالوها»[2].

وغير ذلك الكثير من المواقف التي تدل على سرعة الاستجابة والطاعة للأمر الإلهي، مهما كان مخالفًا للعادات أو مصادمًا للشهوات..

٣- **الإيمان يحيي الضمير ويقويه**؛ ففي داخل كل إنسان قوة خفية تحفزه على عمل الخير، وتؤنبه إذا اقترف إثمًا أو خطيئة، ويشعر بطمأنينة وارتياح في طاعتها، وبألم موجع وانقباض نفس في مخالفتها..

وهذه القوة الغامضة المستقرة في النفس التي تدل الإنسان على طريق الحق، وتصد عن ارتكاب الشرور والآثام، والتي تجعله يشعر بالمسرة إذا أطاعها، والألم إذا عصاها؛ هي التي نسميها بـ«الضمير»[3].

حقيقة الضمير ووظيفته

اختلف الناس في حقيقة تلك القوة التي ترشد إلى طريق الخير وتنهي عن طريق الشر:

فقيل: إنها غريزة موجودة في داخل كل إنسان، أوجدها الله تعالى فيه منذ الميلاد ليستطيع التمييز بها بين الخير والشر، ويسير على هداها في حياته الدنيا.

---

(١) رواه ابن جرير بسنده عند تفسيره للآية الكريمة.

(٢) رواه مسلم في صحيحه رقم ١٥٧٨.

(٣) أحمد أمين: الأخلاق ص١٥٥.

وقيل: إنها حاسة من حواس الإنسان - كالسمع والبصر ونحو ذلك - يدرك بها الحق والباطل، ويميز بها بين الخطأ والصواب؛ لذلك أطلقوا عليها «الحاسة الأخلاقية».

وقيل أيضًا: إن تلك القوة هي «العقل»، ولا شيء غيره؛ ذلك أن العقل هو الذي يحكم على الأشياء بالحسن أو القبح..

وذكر بعضهم أن الضمير ما هو إلا صدى لخبرة الإنسان نفسه التي حصلها في حياته كلها؛ كذكريات الألم والمسرة التي حدثت عندما وقع في خطيئة لا يقرها المجتمع، وعندما أتى بعمل يقدره المجتمع ويشكره عليه[1].

والذي يعنينا من ذلك كله، هو وظيفة الضمير، أو الدور الذي يلعبه في حياة الإنسان.

ولا شك أن وظيفته تنحصر في هداية الإنسان إلى أقوم السبل وأرشدها، ومراقبته الدائمة وتوجيهه المستمر؛ حتى لا يضلّ الطريق إلى الصواب. هذا الضمير هو عماد الأخلاق وركيزتها الأولى.

والمجتمع - أي مجتمع - لا يرقى وينتظم ويسعد بسن القوانين، وإصدار القرارات وتنظيم اللوائح، ويقظة رجال السلطة - وإن كان لا يستغنى عن ذلك كله - وإنما يرقى وينتظم ويسعد بوجود القلوب الحية، وتوافر الضمائر اليقظة بين أبنائه.

ومن الحكم المشهورة: «العدل ليس في نص القانون، وإنما في ضمير القاضي».

والقانون مهما كان رادعًا، لن يزجر أصحاب الضمائر الميتة أو الخربة، كما قال الشاعر:

لن يصلح القانون فينا رادعًا ... حتى نكون ذوي ضمائر تردع

لكن مع ذلك كله، فالضمير غير معصوم، وربما تتداخل عوامل كثيرة تساعد في خطئه، كالانفعالات والعواطف التي تنتاب صاحبها؛ فكثيرًا ما تتغلب الرحمة على العدل والعقل.

---

(١) راجع: د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ص٣٣١.

ومنها العادات السيئة: كاعتياد التدخين وشرب الخمر، والكذب والنميمة، ونحو ذلك من العادات التي يألفها صاحبها بطول الممارسة، ولم يعد ضميره قادراً على ردعه أو تأنيبه.

ومنها الجهل ومدى الرقي العقلي؛ فالضمير يزداد يقظة وقوة كلما كان العقل مهذباً، والمعلومات واسعة منوعة، والخبرات متعددة..

فأحكام الضمير تتأثر دائماً بدرجة رقي الإنسان الأخلاقي.

وهذا ليس معناه أن ضمير الشخص غير المتعلم يصبح ضعيفاً خاملاً، فكم من رجل غير متعلم أرقى ضميراً وأقوم خلقاً من كثير ممن يسمونهم متعلمين.

ومنها المصلحة الشخصية؛ فكثيراً ما تتغلب المصلحة الشخصية على أحكام الضمير، وكثيراً ما يحاول المرء تسويغ مخالفته لضميره بأقوال ومبادئ قاصرة..

بل كثيراً ما يتخذ من عقله محامياً يدافع أمام محكمة ضميره عما ارتكبه من آثام ورذائل[1].

لذلك، فالإيمان يعتبر أقوى مدد للضمير، يعصمه من الخطأ في حكمه على الأشياء بالخيرية أو الشرية.

إنه - عندئذ - بمثابة الضوء الذي ينير السبيل للضمير، ويمنحه الطاقة والقدرة المحركة.

ولا شك في أن الضمير الذي تربى على الإيمان، يصبح ويمسي مراقباً لصاحبه، ومحاسباً له، ودافعاً قوياً يدفعه لعمل الخير واجتناب الشر، في السر والعلانية، وينصح صاحبه دوماً بما قاله الشاعر الصوفي:

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل ... خلوت، ولكن قل: علي رقيب

ولا تحسبن الله يَغفل ساعة ... ولا أن ما تخفيه، عنه يغيب

(١) أحمد أمين: الأخلاق ص١٥٨، ١٥٩.

فالضمير الديني الذي تربى على الإيمان، يقود صاحبه إلى عمل الخير وخير العمل، ويحاسبه في السر والعلانية على كل صغيرة وكبيرة اقترفتها يداه. ولا شك في أن الضمير الديني إذا حكم تصرفات الناس، سادت الفضيلة والعدالة والمساواة بينهم، كبيرهم وصغيرهم، سيدهم ومسودهم، لا فرق بينهم ولا تمييز.

إن أثر الإيمان أو الدين في تكوين الأخلاق الحميدة، وتربية الضمائر الحية، لا ينكره إلا مكابر؛ فالدين هو أكبر قوة مفجرة لطاقات الإنسان.

صحيح أن الأخلاق بمثابة القيد على صاحبها، لكنه قيد لا يحد من طاقاته، ولا يسبب له كبتًا نفسيًا - كما زعم فرويد وأمثاله - بل يضمن له الراحة النفسية والاستقامة السلوكية في الحياة. ذلك أن الإنسان إذا ترك ونزعته الفردية، فإنه يَنزع إلى الفساد وإشباع الرغبات، ولن يحول دون ذلك حائل!

ونضرب مثالاً واحدًا - من تاريخ الأخلاق - للدلالة على أن العقل البشري إذا ترك وحده دون هداية من الدين، فإنه ينزع إلى الشهوات ويعجز عن وضع قانون أخلاقي متكامل على مستوى النظر والسلوك:

فقد حدث في أوربا، قبل ميلاد السيد المسيح بأربعة قرون، أن ظهرت مدرسة أخلاقية تضم كبار الفلاسفة إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. هذه المدرسة لا تؤمن إلا بمبدأ اللذة البدنية التي تعتبرها المعيار الوحيد للأخلاق والأعمال، وتدفع أتباعها للانغماس في الملذات إلى أقصى حد ممكن!

وافترقت هذه المدرسة إلى اتجاهين:

أحدهما: يرى أنه لا ينبغي أن يحال بين الفرد وشهواته؛ لأن سعادته الكاملة في إشباع رغباته وقضاء مآربه الشخصية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. وهؤلاء أطلق عليهم «أولو الأثرة».

والاتجاه الثاني: يرى أن الواجب هو تحصيل المنفعة التي بها ينال الفرد أكبر قسط من اللذة والسعادة، وهؤلاء هم «النفعيون».

حتى إن أبيقور ٢٧١ ق. م - مؤسس هذا المذهب - صرح بأن مناط الحكم على الأفعال هي المنفعة، وأن المنفعة لا قيمة لها إلا إذا اجتلبت لذة واغتباطًا !!

ولا شك في أن هذه النزعة المادية المتعطشة للمتع الجسدية، التي تختلف عن شرائع السماء اختلافًا عظيمًا، قد أثرت في أخلاق الغرب وآدابه وحضارته تأثيرًا عميقًا، ولا تزال مهيمنة على الحياة الغربية وآدابها إلى اليوم[1].

ثانيًا: حرية الإرادة

الحرية هي أساس المسئولية، ولا يتصور وجود مسئولية أو تبعة على الفرد إذا كان مسلوب الإرادة.

فالحرية حق طبعي للإنسان مثل حق الحياة؛ ولذلك كانت أساس التكليف الأخلاقي، وكان المكره على عمل ما غير مأخوذ بما أكره عليه؛ فكما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع الإنسان المؤمن، فإن الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل.

والإسلام يقدر هذه الحقيقة ويحترمها وهو يبني صرح الأخلاق.

ولماذا يلجأ الإسلام إلى الشدة والقسر في تعريف الإنسان معنى الخير والفضيلة، أو توجيه سلوكه إليه، إذا كان الإنسان بفطرته السليمة يمكن أن يتوجه إليها طواعية دون قسر أو جبر، بمجرد إزاحة العوائق من أمام فطرته، أو إزالة ما علق بها من رواسب جاهلية أو نزغات شيطانية.

يقول الشيخ الغزالي: «إن فطرة الإنسان خيرة، وليس معنى هذا أنه ملاك لا يحسن إلا الخير، بل معنى هذا أن الخير يتواءم مع طبيعته الأصلية، وأنه يؤثر اعتناقه والعمل به، كما يؤثر الطير التحليق إذا تخلص من قيوده وأثقاله.

فالعمل الصحيح في نظر الإسلام هو تحطيم القيود وإزالة الأثقال أولاً، فإذا جثم الإنسان على الأرض بعدئذٍ، ولم يستطع سموًا، نظر إليه على أنه مريض، ثم يسرت

(١) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص٢٢٢، ٢٢٣.

له أسباب الشفاء. ولن يصدر الإسلام حكمًا بعزل هذا الإنسان عن المجتمع إلا يوم يكون بقاؤه فيه مثار شر على الآخرين»[1].

وإذا كانت «المسلمات» شروطًا منطقية يوجبها العقل لإمكان تحقيق الواجب[2]، فإن حرية الإرادة تعتبر بهذا المقياس «مسلمة» تقتضيها الأخلاق.

والمسلمات ما هي إلا افتراضات اقتضتها الضرورة العقلية، وليست عقائد نظرية تتعلق بحقائق الوجود. يقول كانط: «إن ما يتطلبه العقل النظري فرض، أما ما يتطلبه العقل العملي فهو مسلمة. ولا يمكن البرهنة على هذه المسلمات نظريًا؛ من حيث استحالة معرفة الحرية معرفة نظرية عقلية، غير أنه لا يمكن رفضها عمليًا؛ من حيث هي مبدأ لضرورة الفعل، أو مصادرة من مصادرات الحياة العملية»[3].

مفهوم الحرية

للكلمة بسائر تصاريفها في اللسان العربي، معانٍ حسنة يرجع في مجملها إلى معنى «الخلوص»[4]؛ فيقال: حر يحر كظل يظل.

والاسم: الحرية من حر بمعنى عتق. والحر خلاف العبد، والخيار من كل شيء، والفرس، والعتيق، والفعل الحسن. والحر من الطين والرمل: الطيب. والحرة ضد الأمة. والحرة من السحاب الكثيرة المطر، وتطلق على الكريمة من النساء.

ووردت في كثير من أشعارهم صفة للنفس؛ كما قال «سحيم» - عبد بني الحسحاس:

إن كنت عبدًا، فنفسي حرة كرما أو كنت أسود اللون، إني أبيض الخلق

وجاءت بمعنى استقلال الإرادة وعدم الخضوع لسلطان الهوى؛ كما في قولهم:

وترانا يوم الكريهة أحرا رًا، وفي السّلم للغواني عبيدًا!

---

(١) خلق المسلم ص٣١.

(٢) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص٤٤٨.

(٣) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية ص٢٩٤.

(٤) راجع: لسان العرب ٣: ١١٤ (مادة: حرر).

وعليه بنى الصوفية اصطلاحهم في إطلاق اسم الحر على كل من خلع عن نفسه ربقة الشهوات!

أما في تعبيراتنا اليوم، فإن لفظ الحرية ينصرف إلى معنى «استقلال الإرادة»، ويشابه معنى «العتق» الذي هو فك الرقبة من الاسترقاق.

وهو - كما يذكر الشيخ محمد الخضر حسين، في محاضرة له عن الحرية في الإسلام[1]:

«أن تعيش الأمة عيشة راضية تحت ظل ثابت من الأمن على قرار مكين من الاطمئنان، ومن لوازم ذلك أن يعين لكل واحد من أفرادها حد لا يتجاوزه، وتقرر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبة، فإن تعدى الإنسان الحد الذي قضت عليه أصول الاجتماع بالوقوف عنده ضربًا من الإفراط، ويقابله في الطرف الآخر حرمانه من التمتع بحقوقه ليستأثر غيره بمنفعتها؛ وكلا الطرفين شعبة من شعب الرذائل. والحرية وسط بينهما، على ما هي العادة في سائر الفضائل»[2].

إن البعض يعتقد أن الحرية هي أن يفعل ما يحلو له، أو يقول ما يروقه دون تحفظ أو مراعاة للدين أو العرف. فهل حق الحرية يبيح الخوض في أعراض الناس، أو الجهر بكل ما ينقدح في الذهن من الآراء والأفكار..؟ قطعًا لا.

إن الحرية الحقة تتطلب خصالاً أربع، لا غناء عن واحدة منها:

أحدها: معرفة بالواجبات والحقوق تجاه الدين والنفس والمجتمع.

ثانيها: عفة نفس وطهارة نية من قصد الاعتداء على ما ليس بحق.

ثالثها: إنصاف يقتضي الإذعان للحق والرضا به.

رابعها: علو للهمة وعزة للنفس تتعالى عن سفاسف الأمور.

---

(١) ألقاها مساء يوم السبت ١٧ من ربيع الآخر سنة ١٣٢٤ هـ، بنادي جمعية قدماء تلامذة الصادقية، وهو يومئذ القاضي بمدينة «بنزرت».

(٢) الحريةّ في الإسلام ص ١٦.

لكن، برغم سهولة هذا الفهم لمعنى الحرية، فإن مدلولها ما زال غامضًا لدى كثير من الناس.

ذلك أن البعض يريدها حرية مطلقة من كل قيد؛ فيعمل ما يريد دون رقيب أو حسيب!

إن من يتصور الحرية على هذا النحو، ينبغي أن يعلم أنه يطلب حقًا ليس له؛ لأن الحرية المطلقة هي حق الله تعالى وحده؛ فهو سبحانه الذي يفعل ما يريد، وفعله - مع ذلك - لا يكون إلا حسنًا، وحكمه لا يكون إلا عدلاً..

أما من يطلب الحرية المطلقة من المخلوقين، فإنما يطلب لنفسه المفسدة المطلقة؛ لأنه بتكوينه النفسي والعضوي لا يستطيع أن يكون حرًا من كل وجه، متحللاً من كل قيد، لا يردعه قانون، ولا يزجره عرف، ولا يلومه ضمير حي!

إن الحرية التي نقصدها بالحديث، وتصلح للفرد والجماعة، هي الحرية المقيدة بمراعاة حقوق الناس وتجنب الإضرار بهم، أو هي الحرية المحمية بسياج قوي من العرف والدين، بشرط ألا يخالف العرفُ الدينَ، وإلا قدمت تعاليم الدين وضرب بالعرف وتقاليده عرض الحائط ولا كرامة!!

فالدين بما يفرضه من قيود على الإنسان، لا يريد له العنت أو المشقة والعذاب، بل يريد له السمو والتعالي على الرغبات الحيوانية والشهوات البهيمية، يريد له الانتصار على الجانب الحيواني فيه؛ الذي يعوق انطلاقه نحو بلوغ الكمالات.

«إن هذا الانتصار على النفس - فضلاً عما له من قيمة ذاتية وخلقية - ليمنح النفس لذة أعمق وأبقى من لذة الانطلاق وراء المتع الحسية التي لا يدوم التلذذ بها أكثر من لحظات قصار، ثم ينطفئ أوارها؛ فإذا هي رماد»[1].

(١) الإيمان والحياة ص٣٣٧.

ثالثًا: مراعاة الطبيعة البشرية

النفس البشرية بالغة التعقيد؛ لأنها ذات ميول ودوافع وغرائز متشابكة، ولا يمكن فهمها بسهولة.

إن جهلنا بها مطبق، وأغلب الأسئلة التي يطرحها علماء النفس والتربية لا يوجد لها جواب شاف؛ كما يقول الطبيب الفرنسي الشهير «ألكسيس كاريل» - الحاصل على جائزة نوبل في الطب عام ١٩١٢م، والمتوفى سنة ١٩٤٤م - في كتابه القيم «الإنسان ذلك المجهول»[١]:

«لقد بذل الجنس البشري مجهوداً جباراً لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزاً من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا.. إننا لا نفهم الإنسان ككل.. إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا.. فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح، تسير في وسطها حقيقة مجهولة!

وواقع الأمر أن جهلنا مطبق. فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب؛ لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة..

فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة عن أسئلة كثيرة: ما هي طبيعة تكويننا النفساني والفسيولوجي؟ إننا نعرف أننا مركب من الأنسجة والأعضاء والسوائل والشعور، ولكن العلاقات بين الشعور والمخ ما زالت لغزاً.. إننا ما زلنا بحاجة إلى معلومات كاملة تقريبًا عن فسيولوجيا الخلايا العصبية..

إلى أي مدى تؤثر الإرادة في الجسم؟ كيف يتأثر العقل بحالة الأعضاء؟ على أي وجه تستطيع الخصائص العضوية والعقلية التي يرثها كل فرد أن تتغير بواسطة

(١) ص١٧ - ١٩ بتصرف، تعريب: شفيق أسعد فريد.

طريقة الحياة، والمواد الكيماوية الموجودة في الطعام، والمناخ، والنظم النفسية والأدبية؟

إننا ما زلنا نجهل العوامل التي تحدث التوازن العصبي ومقاومة التعب والكفاح ضد الأمراض . .

إننا لا نعرف كيف يمكن أن يزداد الإحساس الأدبي، كذا النشاط الديني؟ أي شكل من أشكال النشاط مسؤول عن تبادل الشعور أو الخواطر؟

لا شك مطلقًا في أن عوامل فسيولوجية وعقلية معينة هي التي تقرر السعادة أو التعاسة، النجاح أو الفشل، ولكننا لا نعرف هذه العوامل . .

وهناك أسئلة أخرى لا عداد لها، يمكن أن تلقى في موضوعات تعتبر في غاية الأهمية بالنسبة لنا، ولكنها ستظل جميعًا بلا جواب . .

فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بدراسة الإنسان ما زال غير كافٍ، وأن معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب» أ . هـ .

لذلك، فالأخلاق بالنسبة للنفس البشرية بمثابة «النظام»، أو الخطة الثابتة التي تلتزم بها النفس بعيدًا عن الأهواء والاضطراب .

إن النظام في حياة الفرد - وكذا الجماعة - مظهر لقوة وجوده؛ لأن النفس المنظمة تكون أكثر قدرة على السلوك الفاضل دون مشقة أو عناء؛ وعندئذٍ تتحقق الغاية الأخلاقية التي سماها الرواقيون قديمًا «فن الحياة»[1] .

والحق أن الإنسان وحدة واحدة بين جسمه ونفسه، لا انفصال بينهما ولا ثنائية . إنه وحدة واحدة مركبة من المادة والروح، ولا تتم الحياة السوية إلا بهذا الاندماج العجيب . والإنسان ليس مطلوبًا منه أن يبخس حق الجسد ليوفي بحقوق الروح، ولا أن يبخس حق الروح في سبيل إشباع رغبات الجسد؛ إذ لا يحمد منه الإسراف في مرضاة أحدهما على حساب الآخر .

---

(١) د. علي عبد الفتاح المغربي: المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق ص٨٢ .

والقرآن الكريم ينهى عن تحريم المباح كما ينهى عن إباحة المحرم؛ كما في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٨٧) وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ** ﴾[1].

وقد نتج عن هذا الاندماج، صفات ثلاث:

أحدها: صفات ملائكية؛ كالحكمة، وحب الخير، والإخلاص، والبذل والتضحية، ونحو ذلك من الصفات التي تجعل صاحبها جديراً بأن يكون من عباد الرحمن؛ الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿ **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا (٦٣) وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا (٦٤) وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا** ﴾[2].

الثانية: صفات شيطانية؛ إذا سيطرت الغرائز الحيوانية على الإنسان، وخضع لها، دفعته نحو الإفساد في الأرض؛ كما قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ** ﴾[3].

الثالثة: صفات هي من خصائص الطبيعة البشرية؛ كالإكثار من الجدل والخصام؛ كما قال تعالى: ﴿ **وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً** ﴾[4]، وقال: ﴿ **خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ** ﴾[5]. ومنها نكران النعمة؛ كما في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ** ﴾[6]. ومنها الطغيان عند الرخاء؛ كما قال تعالى: ﴿ **كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ (٦) أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ** ﴾[7]. ومنها الهلع والجزع؛ كما قال: ﴿ **إِنَّ الإِنسَانَ**

(١) سورة المائدة: ٨٧، ٨٨.
(٢) سورة الفرقان: آية ٦٣ - ٦٥.
(٣) سورة البقرة: ٢٠٥.
(٤) سورة الكهف: ٥٤.
(٥) سورة النحل: ٤.
(٦) سورة العاديات: ٦.
(٧) سورة العلق: ٦، ٧.

خُلِقَ هَلُوعًا (١٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (٢٠) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾[١]. وغير ذلك من الخصائص.

«وكان من عظمة الإسلام أنه لم ينظر إلى هذه الطبيعة على أنها مزيج من العناصر الطبيعية فقط، ولا على أنها عقلية مجردة من المادة، أو روحية سماوية تخلصت من شوائب الطبيعة..

بل إنه نظر إليها على أنها كل لا يتجزأ، وعاملها على هذا الأساس، وقصد في تشريعه الأخلاقي إلى تحقيق المواءمة بين العناصر المختلفة لهذه الطبيعة»[٢].

فالإسلام يضع الإنسان في موضعه الذي يتطلبه، ولن تسعده عقيدة أخرى غير عقيدة القرآن، ولا منهج غير منهج القرآن.

فقد أشارت آيات القرآن الكريم إلى تفاوت الاستعدادات لدى الناس جميعًا، أو ما يسمى في علم التربية «بالفروق الفردية»، ووجهت المربين والدعاة إلى مراعاة تلك الاستعدادات، وإعداد الفرد لما يلائم استعداداته دون إرهاق أو تعجيز، وأن يعطى الفرصة الكاملة ليتعلم بالتجربة والخطأ؛ قال تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾[٣].

وأشارت نصوص السنة الشريفة إلى أن البعض قد يقتصر على الحفظ، والبعض الآخر يتعداه إلى الوعي، ورضيت من الحافظ - أو حامل الفقه - أن ينقله إلى من هو أفقه منه.

كذلك ذكر الرسول ﷺ تفاوت الاستعدادات والفهم، فقال: «**مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير، أصاب أرضًا؛ فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ؛ فذلك**

---

(١) سورة المعارج: ١٩ - ٢١.

(٢) د. عبد المقصود عبد الغني: النظرية الخلقية في الإسلام ص٩٦، ٩٧.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.

مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعمل، ومثل من لم يرفع بذلك رأسًا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»[1].

مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام

إن أي نظام خلقي أو أية نظرية أخلاقية، لا بد لها من سلطة تقوم على تنفيذها، وتضمن لها النجاح والفاعلية.

هذه السلطة هي ما يعبر عنها في علم الأخلاق بـ «الإلزام» أو «الالتزام» الأخلاقي؛ الذي يعني استدعاء مثل أعلى يلتزم به الإنسان أو يلزم به نفسه، ليحكم سلوكه في الحياة ويسير بمقتضاه، وليتجنب ما يتنافى معه..

والإلزام الخلقي في الإسلام، هو:

«إلزام المكلف بتصديق ما قرره الله تعالى من الحق، وتنفيذ ما شرعه من التكاليف، والتخلق بما وصى به من مكارم الأخلاق، والبعد عما نهى عنه من مساوئها»[2].

وهذا المفهوم لا يتنافى بالضرورة مع أنواع الإلزامات الأخرى التي قد يفرضها المجتمع؛ كالإلزام بتقاليد وأعراف معينة، أو الإلزام بقوانين سياسية تفرضها الدولة، أو الإلزام بأخلاقيات مهنة ما، ونحو ذلك. فكلها قد تتلاقى في نقطة واحدة أو تهدف إلى غاية واحدة، رغم اختلاف مصدرها.

وقد يتعارض بعضها؛ وعندئذٍ ينبغي تغليب الإلزام الديني؛ لأن مصدره معصوم، وغايته محددة..

فليس هناك أفضل من وازع الدين، في عصمة لصاحبه من الارتكاس في مستنقع الشهوات، أو الاستمرار على المعاصي والرذائل الخلقية؛ لأن الله تعالى عليم بالطبيعة البشرية؛ فجعل في دينه ما يصلحها إذا فسدت، ويقومها إذا اعوجت..

---

(١) صحيح البخاري ١ : ٣٠ باب العلم.

(٢) النظرية الخلقية في الإسلام ص١٧٦.

أما أصحاب الفلسفات الأرضية، فلا يكادون يلتزمون بما وضعوه من معايير وإلزامات؛ لأنها لم تراعِ الطبيعة البشرية التي خلقها الله تعالى بنوازع مختلفة وصفات متباينة.

وصدق الفيلسوف الأمريكي الشهير وليم جيمس؛ عندما قال: «إن القيم الأخلاقية إذا وجدت في عالم لا إله فيه، تكن من القيم الاسمية التي لا يكاد يوجد فيها إلزام. أما الإلزام والقيم الحقيقية فلا تكون إلا إذا كان الإله هو الملزم وهو المحدد لقيم الأشياء»(١).

وليس معنى ذلك، أن نغفل أهمية المصادر الأخرى التي سادت الاتجاهات الخلقية المختلفة؛ كمذاهب العقل، والواجب، والضمير، والعرف، والتجربة، ونحو ذلك.

لكن كل اتجاه يهتم بجانب واحد من الطبيعة البشرية ويهمل بقية الجوانب الأخرى.

أما الدين، فلم يغفل تلك المصادر مجتمعة، بل على العكس؛ فقد منحها سلطة الإلزام الخلقي - كما منح بعضها سلطة استنباط الأحكام الشرعية - لكن في إطار شريعته ومنظومته القيمية:

فالعقل، الذي يراه هيرقليطس ت٤٧٥ق.م، وكل الفلاسفة التقليديين إلى «زينون اليوناني ت ٢٦٤ق.م» - مؤسس المذهب الرواقي في الفلسفة - المصدر الوحيد للإلزام الخلقي والمقياس الوحيد للقيم(٢)، يراه الإسلام أحد المصادر المهمة التي تهدي صاحبها إلى خالقه، وتحسه على اتباع أوامره واجتناب نواهيه..

ذلك أن الإسلام يعلي من شأن العقل، لكن لا يجعله إلهًا، ولا يتطرف في تقدير سلطته. والآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تمتدح أولي الألباب والعلماء، كثيرة في هذا الشأن.

---

(١) انظر: د. محمود حب الله، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص٢٦٥.

(٢) انظر: د. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني ص٤٢ وما بعدها. وراجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص٣٩-٥٢، د. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق ص٣٣١ وما بعدها.

وكذلك حاسة الضمير أو «الحدس»، التي تعد قوة أو ملكة فطرية في باطن كل إنسان، يراها كثير من الفلاسفة - مثل كانط - مصدراً وحيداً للإلزام الأخلاقي؛ لأن هذه الحاسة الوجدانية قابلة للنمو والتهذيب؛ وهذا هو السبب في جعل الناس متفاوتين في إدراكهم للخير والشر.

نجد أن الإسلام لم يهمل تلك الحاسة؛ فقال ﷺ: «**البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك**»(١). وقال: «..**ألا إن في الجسد مضغة؛ إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب**»(٢). وقال تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾(٣).

لكن - مع ذلك - لم يبالغ في تقدير سلطة الحدس أو الضمير بحيث يجعله المصدر الوحيد للإلزام، وإنما حدد له دائرة واحدة تصلح لبعض الناس ولا تصلح لآخرين.

فعندما قال النبي (للصحابي الجليل «وابصة بن معبد الأسدي»؛ الذي تردد عليه كثيراً في السؤال عما يجنبه الزلل: «**استفتِ قلبك..**»(٤).

فإن هذه الإجابة أو الفتوى لم يبذلها لعموم الناس؛ فكم من أناس يستمرئون المعاصي ولا يقيمون وزناً للحلال والحرام!

وإنما أراد النبي ﷺ إراحة الرجل الذي يتحرج من الإلمام بالصغائر، من عناء السؤال عن كل مسألة؛ حتى لا ينشغل ذهنه بحكمها ويصرفه ذلك عن إخلاص العبادة والاجتهاد فيها؛ فإن ضميره اليقظ وإيمانه السليم سيوجهانه إلى طريق الصواب فيها، عندما تختلط عليه الأمور.

---

(١) رواه وابصة بن معبد الأسدي، انظر: حلية الأولياء لأبي نعيم ٦: ٢٦٥، وجامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ٢: ٩٤.

(٢) رواه البخاري ومسلم من حديث النعمان بن بشير: «الحلال بين والحرام بين».

(٣) سورة ق: ٣٧.

(٤) رواه المنذري في الترغيب والترهيب ٣: ٢٣، والنووي في رياض الصالحين ص٢٥٤.

والتجربة، التي يراها الوضعيون وأصحاب الاتجاه التجريبي في البحث الاجتماعي - من أمثال أوجست كونت، ودور كايم، وليفي بريل - مصدر الإلزام الأخلاقي؛ بمعنى أن الإلزام لم ينشأ في حياة المجتمعات البشرية من عقولهم أو ضمائرهم، وإنما نشأ نتيجة لما مروا به من تجارب..

كانت هذه التجربة سببًا في هدايتهم إلى نوع معين من السلوك حقق لهم نفعًا ما فتمسكوا به، ونوع آخر من السلوك جلب عليهم ضررًا ما فتجنبوه.

لذلك، فإن سلطة الإلزام الخلقي تختلف عندهم من مجتمع لآخر، ومن بيئة لأخرى، بل ومن زمن لآخر؛ لأن التجربة وحدها هي التي تحدد قيمته ومدى التمسك به في سائر المجتمعات البشرية.

فإن تعارف المجتمع على سلوك معين وتلقوه جيلاً بعد جيل، ألزموا أنفسهم به؛ وهو ما يعرف بسلطة «العرف الاجتماعي»[1]، وهؤلاء يرجعون سلطة الإلزام إلى الخوف من سخط المجتمع، أو العقوبة التي ينزلها القانون بالإنسان[2].

وإن حقق لهم هذا السلوك نفعًا، عد لديهم فعلاً حسنًا وألزموا أنفسهم بفعله، وتجنبوا ما يجلب عليهم الضرر وسموه فعلاً قبيحًا؛ وهؤلاء هم النفعيون من أمثال «جون ستوارت مل» وغيره[3].

أما الإسلام، فإنه يقف موقفًا وسطًا من كل هذه المذاهب؛ فلم يتشدد في تطبيق المبدأ الأخلاقي على كل الناس؛ كما هو الحال عند «كانط» الذي صرح بأن المبادئ الخلقية يجب تطبيقها على كل الناس تحت كافة الظروف[4].

---

(١) راجع: ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات ص٦٧ وما بعدها.

(٢) راجع: بارودي، المشكلة الأخلاقية ص١٢٥ وما بعدها.

(٣) راجع د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ص٨٧.

(٤) انظر: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص٦١ وما بعدها، ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي.

ولم يعتمد مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، كما هو الحال في مذهب «المنفعة» بصفة عامة، والمذهب الشيوعي بصفة خاصة؛ فهما يصرحان بأن الغايات تبرر الوسائل، وكل وسيلة تحقق منفعة ما أو غاية مقصودة، تعد عملاً أخلاقيًا [1]!

وإنما اتسم الإسلام بالمرونة في تطبيق المبدأ الأخلاقي؛ فلم يكلف إلا قدر الطاقة، مع محاولة التوفيق بين الغاية والوسيلة؛ بحيث جعل للغاية الحسنة وسيلة حسنة، وإن برر الوسيلة في بعض الحالات الاستثنائية؛ كحالات الضرورة والاضطرار التي لا تخدش أصل القانون الأخلاقي العام.

(١) انظر: د. عادل العوا، المذاهب الأخلاقية ٢: ١٩.

الفصل الخامس:

القيم الخلقية في الإسلام

عرفت القيم الاخلاقية عند القدماء بأنها: علم يعرف به حال النفس من حيث؛ ماهيتها وطبيعتها وعلة وجودها وفائدتها وما هي وظيفتها التي تؤديها، وما الفائدة من وجودها، وعن سجاياها وأميالها وما ينقلها بسبب التعاليم عن الحالة الفطرية.

فهو يعتبر بهذا المقياس أول علم تأسس منذ بدء الخليقة[1]؛ لأنه يمثل ذلك الجانب في الشخصية الذي يمكن الفرد من إصدار الحكم الأخلاقي الذي يتفق مع طبيعة الأعراف والقوانين التي تسود في بيئته، وتتوافق كذلك مع قناعته الشخصية وضميره؛ ذلك بالنسبة للقضايا الخلقية التي تعرض عليه أو يتعرض لها.

والقيم الخلقية في حد ذاتها تعد مبادئ وقواعد ثابتة، وليست مجرد معاملات أو سلوكيات تتغير بتغير الأسر أو الأشخاص، أو تختلف باختلاف الحضارات والشعوب..

وكما تقاس صحة الأفكار وخطؤها استناداً لمعايير وقواعد منطقية معينة، فكذلك السلوكيات الإنسانية تستحسن أو تستقبح استناداً لمعايير تعرف بالقيم الخلقية.

أما عن تعريف الأخلاق لغة؛ فإن الناظر في كتب اللغة يجد أن كلمة أخلاق تطلق ويراد بها: الطبع والسجية والمروءة والدين..

وحول هذه المعاني يقول الفيروز آبادى: «الخلق - بالضم وضمتين - السجية والطبع والمروءة والدين»[2].

ويقول ابن منظور: «الخلق والخلق السجية.. فهو - بضم الخاء وسكونها - الدين والطبع والسجية»[3]. ثم يفسر ابن منظور ذلك بقوله: «وحقيقته - أي الخلق - أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه، وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها ولهما أوصاف حسنة وقبيحة».

وفي هذا المعنى يقول الراغب الأصفهاني: «الخَلْق والخُلُق في الأصل شيء واحد

(١) انظر: د. صالح بن حميد: موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ص٦٦.
(٢) انظر: القاموس المحيط، فصل الخاء: باب القاف، ص ٢٣٦
(٣) انظر: لسان العرب، مادة: خلق، حـ٢، ص ١٢٤٤-١٢٤٥.

كالشَّرْب والشُّرْب والصَّرْم والصُّرْم، لكن خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة»[1].

ومن خلال هذا العرض اللغوي يمكن ملاحظة ثلاثة أمور هي:

١- الخلق يدل على الصفات الطبيعية في خلقة الإنسان الفطرية على هيئة مستقيمة متناسقة.

٢- تدل الأخلاق على الصفات المكتسبة؛ حتى أصبحت كأنها خلقت فيه، فهي جزء من طبعه.

٣- أن للأخلاق جانبين: أحدهما نفسي باطني، والآخر سلوكي ظاهري[2].

أما التعريف الاصطلاحي للأخلاق، فقد عرف العلماء الأخلاق بتعريفات كثيرة؛ أهمها:

١- تعريف ابن مسكويه، فقد عرف الأخلاق بأنها: «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها، من غير فكر ولا روية.

وهذه الحال تنقسم الى قسمين:

- منها ما يكون طبيعيًا من أصل المزاج؛ كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء؛ كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعة أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكًا مفرطًا من أي شيء يعجبه، وكالذي يغتمّ ويحزن من أيسر شيء يناله.

- ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً؛ حتى يصير ملكة وخلقًا»[3].

٢- تعريف الغزالي؛ حيث عرفها بأنها: هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بيسر وسهولة من غير حاجة الى فكر وروية.

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة خلق، ص ١٦٤.

(٢) انظر: مقداد يالجن: علم الأخلاق الإسلامية ص٣٤.

(٣) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ص٥١.

ويلاحظ من هذين التعريفين، أنهما يسيران في الاتجاه الفلسفي؛ لأن ابن مسكويه - كما يقول د. عبدالله دراز: «كان متأثرًا في تفكيره الأخلاقي بالتفكير الأرسطي، بل كان يتبع أرسطو في هذا التفكير تمامًا . .

٣- كما عرفها د. عبدالكريم زيدان؛ بقوله: «ويمكننا تعريف الأخلاق بأنها مجموعة من المعاني والصفات المستقرة في النفس، وفي ضوئها وميزانها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح، ومن ثم يقدم عليه أو يحجم عنه[١].

ولا يخفى أن تعريف الدكتور زيدان، هو نفسه تعريف الغزالي لكن مع إضافات قليلة؛ تكمن في أن المعاني والصفات المستقرة في النفس، هي الضابط للإقدام أو الإحجام عن الفعل بحسب حسنة وقبحه.

وهناك تعريفات اصطلاحية أخرى للأخلاق؛ بعضها يجعل من الأخلاق علمًا لا يتناول جميع مباحث علم الأخلاق، وإنما فقط يبحث في الخير والشر، أو في الأعمال التي تصدر عن الإنسان، بالإضافة إلى الأمور التي ينبغي أن يكون عليه السلوك القويم للإنسان.

لذلك، قد يسمون الأخلاق بعلم الخير والشر.

وبعضها يجعله علمًا لهداية الإنسان إلى ما يجب عليه أن يعمله، وما يجب عليه ألا يعمله.

لذلك، قد يسمون الأخلاق بعلم الواجب والواجبات، أو بعلم الإنسان، أو بعلم السلوك الإنساني. . وهي كلها تتمركز حول فكرة واحدة أو حول موضوع واحد؛ وهو: كيفية التحلي بالفضائل والبعد عن الرذائل.

وهذه الفكرة تحقق للمسلم بصفة خاصة، غايتين رئيسيتين؛ وهما:

١- اكتساب مرضاة الله تعالى.

٢- تحقيق قدر كبير من السعادة والاطمئنان والراحة النفسية.

---

(١) د. عبد الكريم زيدان: كتاب أصول الدعوة ص٧٩.

وهناك أمور تساعد على اكتساب الخلق الفاضل، والتحلي به؛ ويمكن أن تعد من الوسائل المساعدة في التربية وفي غرس الأخلاق الفاضلة في نفوس الناشئة والشباب؛ تبدأ بالقدوة الحسنة، وتنتهي بالثواب والعقاب:

أولاً: الأسوة أو القدوة الحسنة: وهي من أساليب التربية وإكساب الفضائل الخلقية المختلفة، وخاصة في المراحل الأولى للإنسان. فالطفل يشب على الفضائل أو الرذائل التي يكتسبها من مجتمعه الصغير المتمثل في أسرته، قبل أن يكتسب غيرها في مجتمعه الكبير.

وللشعراء والحكماء في هذا المعنى كثير من الأبيات والحكم؛ التي صارت مضرب الأمثال على تلك الأساليب؛ منها:

قول علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه: «حرِّض بنيك على الآداب في الصغر كي ما تقر به عيناك في الكبر». وقول سفيان بن عيينة: «ابنيَّ: إن البر شيء هين: وجه طليق، وكلام لين». والقول المشهور لأبي العلاء المعري:

مشى الطاووس يومًا ... باعوجاج، فقلد مشيته بنوه

فقال: علام تختالون؟ فقالوا: ... بدأت به، ونحن مقلدوه

فخالف سيرك المعوج واعدل ... فإنا، إن عدلت، معدلوه

أما تدري أبانا: كل فرع ... يجاري بالخطى من أدبوه؟!

وينشأ ناشئُ الفتيان منا ... على ما كان عوده أبوه

وما دان الفتى بحجًى ... ولكن يعلمه التدين أقربوه

هذا، وينبغي معرفة أن القدوة أو الأسوة التي يتأسى بها الإنسان في حياته، ليست بالضرورة قدوة حسنة، بل هناك القدوة الحسنة وهناك القدوة السيئة.

ولكي نضمن الاقتداء السليم، يجب أن نعوّد أنفسنا على الالتزام بما جاء به نبينا

محمد ﷺ؛ لقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾[1].

ولعل أهمية القدوة في العملية التربوية، تكمن في الأسباب التالية[2]:

١- أن القدوة الحسنة تثير في نفس العاقل قدراً كبيراً من الاستحسان؛ فتتهيج دوافع الغيرة لديه، ويحاول تقليد ما استحسنه وأعجب به.

٢- أن القدوة الحسنة تعطي الآخرين قناعة بأن بلوغ هذه الفضائل من الأمور الممكنة.

٣- أن مستويات الفهم للكلام تتفاوت بتفاوت المتكلمين، ولكن الجميع يتساوى أمام الرؤية بالعين المجردة لمثال حي؛ فإن ذلك أيسر في إيصال المفاهيم التي يريد المربي إيصالها للمقتدي.

٤- أن الأتباع ينظرون إلى القدوة نظرة دقيقة دون أن يعلم؛ فرب عمل يقوم به لا يلقي له بالاً، يكون في حسابهم من الكبائر!

وهذا أبو جعفر الأنباري - صاحب الإمام أحمد - عندما أخبر بحمل الإمام أحمد للخليفة المأمون، في الأيام الأولى للفتنة، عبر الفرات، فإذا الإمام أحمد جالس في الخان، فسلم عليه، وقال:

«يا هذا؛ أنت اليوم رأس والناس يقتدون بك، فوالله لئن أجبت إلى خلق القرآن ليجيبن بإجابتك خلق من خلق الله، وإن أنت لم تجب ليمتنعن خلق من الناس كثير، ومع هذا فإن الرجل - يعني المأمون - إن لم يقتلك فإنك تموت، ولا بد من الموت؛ فاتق الله! ولا تجبهم إلى شيء. فجعل أحمد يبكي، ويقول: ما قلت؟! فأعاد عليه، فجعل يقول: ما شاء الله، ما شاء الله».

ثانيًا: صداقة الصالحين والأخيار:

الصداقة أفضل وسيلة للتعرف على شخصية الإنسان؛ فقد قيل: «قل لي من

(١) سورة الأحزاب: ٢١.

(٢) راجع مفكرة الإسلام على الرابط: http://www.islammemo.com.

تصادق، أقل لك من أنت»، وقيل أيضا: «يعرف الإنسان بأقرانه». وقد أكد الرسول الكريم (ذلك المعنى؛ بقوله: «**المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل**»[1].

وخير الأصحاب من يدلك على الخير، والمرء يصلحه الجليس الصالح. وقد جاء في الأثر: أن المرء كثير بإخوانه؛ ومن لم يرغب في الاستكثار من الإخوان، فهو الخسران!

وصدق من قال:

أنت في الناس تقاس ... بالذي اخترت خليلاً

فاصحب الأخيار تعلو ... وتنل ذكراً جميلاً!

مميزات الجليس الصالح

الجليس الصالح: يأمرك بالخير وينهاك عن الشر، ويسمعك العلم النافع، والقول الصادق، والحكمة البليغة، ويبصرك بآلاء الله، ويعرفك عيوب نفسك، ويشغلك عما لا يعنيك.. وإن كان قادراً سد خلتك، وقضى حاجتك، ثم لا تحتاج بعد الله إلى سواه.

إن ذكرته بالله طمع في ثوابه، وإن خوفته من عذاب الله ترك الإساءة، يجهد نفسه في تعليمك وإصلاحك إذا غفلت عن ذكر الله، وإذا أهملت بشرك وأنذرك؛ فهو يعتني بك حاضراً وغائبًا.

الجليس الصالح: لا يمل قربك، ولا ينساك على البعد، تسر بحديثه إذا حضر، إنه يشهد بك مجالس العلم، وحلق الذكر، وبيوت العبادة، ويزين لك الطاعة، ويقبح لك المعصية، ولا يزال ينفعك حتى يكون كبائع المسك وأنت المشتري!

قال مالك بن دينار: «إنك إن تنقل الأحجار مع الأبرار، خير لك من أن تأكل الحلوى مع الفجار».

وقال موسى بن عقبة: «إن كنت لألقى الأخ من إخواني فأكون بلقياه عاقلاً أيامًا» - أي متأثراً به.

(١) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء، والبيهقي في شعب الإيمان، عن أبي هريرة -رضي الله عنه.

الجليس الصالح: إذا صحبته زانك، وإذا خدمته صانك، وإذا أصابتك فاقة جاد لك بماله، وإذا رأى منك حسنة عدها، وإن رأى سيئة كتمها وسترها، لا تخاف بوائقه، ولا تختلف طرائقه.

الجليس الصالح: هو خير مكاسب الدنيا؛ زينة في الرخاء، وعدة في الشدة، ومعونة على خير المعاش والمعاد. ولا خير في صحبة من إذا حدثك كذب، وإذا ائتمنته خانك، وإذا ائتمنك اتهمك، وإذا أنعمت عليه كفرك، وإذا أنعم عليك منَّ عليك[1].

ثمرات مصاحبة الأخيار والصالحين

في مصاحبة الأخيار فوائد وثمار عظيمة؛ أهمها:

١- أنت مع من أحببت: فقد أخرج البخاري عن أنس، أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن الساعة، فقال له: «**وماذا أعددت لها؟**» قال: لا شيء، إلا أني أحب الله ورسوله؛ فقال: «**أنت مع من أحببت**». قال أنس: فما فرحنا بشيء فرحنا بقول النبي ﷺ: «**أنت مع من أحببت**»، قال أنس: فأنا أحب النبي وأبا بكر وعمر، وأرجو أن أكون معهم بحبي إياهم، وإن لم أعمل بمثل أعمالهم.

٢- النجاة من الفزع الأكبر يوم القيامة، قال تعالى: ﴿**الأَخِلاَّءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقِينَ (٦٧) يَا عِبَادِ لا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ**﴾[2].

٣- الانتفاع بدعاء الأخيار والصالحين بظهر الغيب: فشتان بين من يقولون: ﴿**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾[3]، وبيّن من يتخاصمون في الدنيا، ثم في نار جهنم، فقال: ﴿**كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا**﴾[4].

٤- الانتفاع بمحبة الله لمحبتهم: لأن الله قال كما في الحديث القدسي: «**وجبت محبتي**

(١) من مقالة: أمير بن محمد المدري، بعنوان «من تصاحب؟»، بموقع: صيد الفوائد.

(٢) سورة الزخرف: ٦٧، ٦٨.

(٣) سورة الحشر: ١٠.

(٤) سورة الأعراف: من الآية ٣٨.

للمتحابين فيّ، والمتجالسين فيّ، والمتزاورين فيّ، والمتباذلين فيّ»، وقال ﷺ: **«ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان»**، وذكر منها: **«وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله»**(١).

وهذه المحبة الصادقة الصافية في الله تعالى ينتج عنها علوّ المنزلة ورفعة الدرجة يوم القيامة، ففي حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله ذكر منهم: **«ورجلان تحابا في الله، اجتمعا عليه وتفرقا عليه»**(٢).

بل إن النبي ﷺ بشرهم بعلو منازلهم وتميزهم عن غيرهم وسبقهم لمن سواهم وحصولهم على ما لا يحصل عليه أحد، ففي مسند الإمام أحمد أنه قال مخاطبًا أصحابه رضي الله عنهم: **«يا أيها الناس، اسمعوا واعقلوا، واعلموا أن لله عز وجل عبادًا ليسوا بأنبياء ولا شهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله»**، فجاء رجل من الأعراب من قاصية الناس، وأشار بيده إلى رسول الله؛ فقال: يا نبي الله! ناس من الناس، ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله! صفهم لنا. فسر وجه رسول الله ﷺ لسؤال الأعرابي وقال: **«هم ناس من أفناء الناس ونوازع القبائل، لم تصل بينهم أرحام متقاربة، تحابوا في الله وتصافوا، يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور فيجلسهم عليها، فيجعل وجوههم نورًا وثيابهم نورًا، يفزع الناس يوم القيامة ولا يفزعون، وهم أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»**(٣).

٥- بركة المجالس والخير الذي يعم: فقد جاء في الحديث الطويل في فضل مجالس الذكر: **«فتقول الملائكة: يا رب! إن فيهم فلانًا ليس منهم، إنما جاء لحاجة، فيقول الله للملائكة: هم القوم لا يشقى بهم جليسهم»**(٤).

---

(١) متفق عليه.

(٢) متفق عليه.

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده.

(٤) متفق عليه.

أي لا يحرم من الفضل وإن جاء لحاجة، ما دام جلس مع الأخيار فلا بد أن يناله نصيب.

٦- جلساء الخير يعرفونك على إخوان الخير فتزداد المعرفة؛ فصاحب الخير يدلك على صاحب الخير، وهكذا تزيد الاستفادة.

٧- التأثر بهم: ومن ثمار صحبة الأبرار التأثر بهم والاقتداء بسلوكهم وأخلاقهم واستقامتهم، كما قال النبيﷺ: «**المرء على دين خليله**».

٨- يحفظون الوقت والعمر من الإهدار: فعن أبي قلابة قال: «التقى رجلان في السوق، فقال أحدهما للآخر: تعالَ نستغفر الله في غفلة الناس! ففعلا. فمات أحدهما، فلقيه الآخر في النوم، فقال: علمت أن الله غفر لنا عشية التقينا في السوق».

٩- الشفاعة: فلو لم يكن من صحبة المؤمن إلا شفاعته يوم القيامة لكفى، قال الحسن البصري: «استكثروا في الأصدقاء المؤمنين فإن لهم شفاعة يوم القيامة».

أحب الصالحين ولست منهم ... وأرجو أن أنال بهم شفاعة

وأكره من تجارته المعاصي ... وإن كنا سويًا في البضاعة!

وفي ذلك ما حدث به النبي ﷺ عن المؤمنين بعد اجتيازهم للصراط: فقال: «**حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فو الذي نفسي بيده ما منكم من أحد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار، يقولون: ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون! فيقال لهم: أخرجوا من عرفتم، فتحرم صورهم على النار، فيخرجون خلقًا كثيرًا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه وإلى ركبتيه**»[1].

وبعد، فقد اتضح لنا من خلال هذه الدراسة، أمور عدة:

١- أن الزعم بأن فلسفة الأخلاق ابتكار يوناني صرف لا يشاركهم فيه أحد قبلهم؛ هو زعم باطل ولا أساس له من الصحة؛ فقد سبق مفكري اليونان إشارات كثيرة

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه، باب الإيمان رقم ٣٠٢.

لمفكرين شرقيين تصلح في مجموعها أن تكون مذهبًا أخلاقيًا متكاملاً، قبل سطوع نجم فلاسفة اليونان التقليديين بزمن بعيد.

وقد أشارت الدراسة إلى خطأ من يعتمد نظرية السبق اليوناني في العلوم والفلسفة.

٢- أكدت الدراسة على أن التدين هو السمة الغالبة على مجتمعات الشرق القديم كله، وعلى قدماء المصريين بوجه خاص، وأن كتاب «الموتى» يمثل أبلغ نموذج للوعي الأخلاقي عند المصريين القدماء؛ حتى ليمكننا الجزم بأن مجتمع المصري القديم كان مجتمعًا أخلاقيًا من الدرجة الأولى.

٣- في مرحلة الفلسفة اليونانية، اتضح لنا أن «سقراط» كان واهمًا عندما جعل المعرفة هي الوسيلة الوحيدة لفعل الفضيلة وتجنب الرذيلة. وأن «أفلاطون» لم يختلف عن أستاذه في أهمية المعرفة لتحقيق السعادة، وإن خالفه في كون السعادة في العلم أو المعرفة فقط.

لكن يؤخذ على أفلاطون التقسيم الطبقي الذي وضعه للمجتمع واحتقاره للطبقات الدنيا فيه، والتضحية بالفرد والأسرة من أجل الدولة، ورفض فكرة الزواج الطبيعي، والدعوة إلى الشيوعية في النساء والأولاد والملكية.

أما أرسطو فقد حظى بشهرة أكبر من سابقيه، واتجه في بحث الأخلاق اتجاهًا عمليًا، واهتم بالحديث عن السعادة وعلاقتها بالفضائل العقلية والأخلاقية، وكان واقعيًا جدًا - إذا قورن بمن سبقه - في تعامله مع الطبيعة الإنسانية، وفي طرحه لأفكاره.

٤- وفي الفلسفة الحديثة، اتضح لنا أن أغلب الفلاسفة عندما يتحدثون عن علم الأخلاق، فإنهم لا يعنون أكثر من تلك الدراسات النظرية التي تمثل لديهم إحدى صور البحث عن الحقيقة المجردة، وتصدر عن باعث عقلي صرف؛ وهو الرغبة في «المعرفة» فقط لما هو صواب وخطأ في مضمار السلوك الإنساني.

كما اتضح أن الأزمة الخلقية التي يحياها الغرب الآن، ليس سببها ناشئًا عن عدم

وجود مذهب أخلاقي، وإنما تتمثل في الافتقار إلى القالب العملي الذي يحكم المذهب ويحدد مساره.

٥- وأخيرًا، أكدت الدراسة على أن الأخلاق إذا لم تستند إلى الدين، كانت عبثًا؛ لأنها - عندئذ - ستكون مجرد أوامر ونواه لا تراعي الطبيعة البشرية، ولا تسير معها على سنةً التدرج في الإصلاح.

فالدين يعطيها قيمة كبرى؛ لأنه يربطها بمثل أعلى، ويغري ببلوغه..

وقد اتضح من خلال الدراسة، أن الإسلام أولى مسألة إصلاح النفس المقام الأول من عنايته وتوجيهاته، وجعل لنظريته الأخلاقية أسسًا ثلاثة؛ وهي: الإيمان، والحرية، ومراعاة الطبيعة البشرية.

كما اختلف عن المذاهب الأرضية بأنه جاء بمنهج وسط، يستطيعه كل إنسان، فضلاًعن أنه أوجد القالب العملي الذي افتقدته معظم الفلسفات الأخلاقية الأخرى.

هذا، وبالله التوفيق..

د. حسين العريني

dr.abdelbadie@yahoo.com

●●●

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

قائمة المراجع والمصادر

[مرتبة ترتيبًا أبجديًا بعد حذف الألقاب والكنى]

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: كتب ودواوين السنة النبوية المطهرة.

ثالثًا: المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

١- أ. و. ف توملين: فلاسفة الشرق. ترجمة: عبد الحميد سليم، مراجعة: علي أدهم، ط سنة ١٩٨٠م، دار المعارف بالقاهرة.

٢- أبو بكر ذكري، وآخر (الدكتور): مباحث ونظريات في علم الأخلاق. ط٤ سنة ١٩٦٥م، دار الفكر العربي.

٣- أحمد أمين، وآخر (الدكتور): قصة الفلسفة اليونانية. ط سنة ١٣٦٨هـ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

٤- أحمد أمين، وآخر (الدكتور): الأخلاق. ط سنة ١٩٤١م، المطابع الأميرية.

٥- أحمد سعيد الدمرداش (الدكتور): البيروني. سلسلة أعلام الإسلام (٢)، ط سنة ١٩٨٠م، دار المعارف بالقاهرة.

٦- أحمد صبحي منصور (الدكتور): الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - العقليون والذوقيون أو النظر والعمل. ط سنة ١٩٦٩م، دار المعارف بالقاهرة.

٧- أرسطو: الأخلاق. ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، ط سنة ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات بالكويت.

٨- أرسطو: السياسة. ترجمة: د. أحمد لطفي السيد، ط سنة ١٩٦٤م، دار النهضة العربية.

٩- أزفلد كولبه (البروفيسور): المدخل إلى الفلسفة. ترجمة: د. أبو العلا عفيفي، ط سنة ١٩٤٢م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

١٠- الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني ت ٥٠٢هـ): الذريعة إلى مكارم الشريعة. ط سنة ١٣٩٣هـ، مكتبة الكليات الأزهرية.

١١- ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول. تعريب: شفيق أسعد فريد، ط سنة ١٩٨٦م، مكتبة المعارف، بيروت.

١٢- أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة. ترجمة: د. عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، ط سنة ١٩٧٩م، دار الشعب.

١٣- الإدريسى (أبو زيد المقري): الأخلاق بين الأديان السماوية والفلسفات البشرية. ط بدون تاريخ.

١٤- برتراند رسل: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة. ترجمة: عبد الكريم أحمد، ط سنة ١٩٦٠م، مكتبة الأنجلو المصرية.

١٥- بول ماسون أوسيل: الفلسفة في الشرق. ترجمة: د. محمد يوسف موسى، ط سنة ١٩٤٧م، دار المعارف بمصر.

١٦- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد ت ٤٤٠هـ): تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. طبعة مصورة عن طبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن عام ١٩٥٨م، تقديم: د. محمود علي مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

١٧- توفيق الطويل (الدكتور): فلسفة الأخلاق. ط٤ سنة ١٩٧٨م، دار النهضة بالقاهرة.

١٨- توفيق الطويل (الدكتور): قضايا في رحاب الفلسفة والعلم. ط دار النهضة.

١٩- توفيق الطويل (الدكتور): مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق. ط سنة ١٩٥٣م، مكتبة النهضة بالقاهرة.

٢٠- ج. هـ بريستيد: تطور الفكر والدين في مصر القديمة. ترجمة: زكي سوسن، ط سنة ١٩٦١م، دار الكرنك بالقاهرة.

٢١- جمال المرزوقي (الدكتور): الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي. ط١ سنة ٢٠٠١م، دار الآفاق العربية بالقاهرة.

٢٢- جورج سارتون: تاريخ العلم - الجزء الأول «العلم القديم في العصر الذهبي لليونان». ترجمة: لفيف من المعنيين، ط٤ سنة ١٩٧٩م، دار المعارف بالقاهرة.

٢٣- جون كولر: الفكر الشرقي القديم. ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: د. إمام عبدالفتاح إمام، ط١٩٩٥م، عالم المعرفة بالكويت.

٢٤- ابن حزم (الإمام أبي محمد علي بن أحمد ت ٤٥٦هـ): الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة، ط دار الجيل، بيروت.

٢٥- حسن الفاتح قريب الله (الدكتور): فلسفة وحدة الوجود. ط١ سنة ١٩٩٧م، الدار المصرية اللبنانية.

٢٦- د. بارودي: المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر. ترجمة: د. محمد غلاب، مراجعة: د. إبراهيم بيومي مدكور، ط مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٧- دي جلارزا (الكونت): محاضرات في الفلسفة العامة. ط سنة ١٩٢٠م، دار الهلال.

٢٨- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة. ترجمة: د. عادل العوا، ط١ سنة ١٩٨٨م، دمشق.

٢٩- زكريا إبراهيم (الدكتور): المشكلة الأخلاقية. ط١ سنة ١٩٦٩م، دار المعارف بالقاهرة.

٣٠- زكي نجيب محمود (الدكتور): محاورات أفلاطون. ط سنة ٢٠٠١م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣١- زكي نجيب محمود (الدكتور): قصة عقل. ط٣ سنة ١٩٩٣م، دار الشروق بالقاهرة.

٣٢- سيرج سونيرون: كهان مصر القديمة. ترجمة: د. زينب الكردي، مراجعة: د. أحمد بدوي ط سنة ١٩٧٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣٣- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨هـ): الملل والنحل. تحقيق: أمير علي محمد، علي حسن فاعور، ط٦ سنة ١٩٩٧م، دار المعرفة، بيروت.

٣٤- طه عبد الرحمن (الدكتور): تجديد المنهج في تقويم التراث. ط١ سنة ١٩٩٤م، المركز الثقافي العربي بالمغرب.

٣٥- عادل العوا (الدكتور): المذاهب الأخلاقية. ط٢ سنة ١٩٦٣م، مطبعة جامعة دمشق.

٣٦- عبد الحميد مدكور (الدكتور): دراسات في علم الأخلاق. ط سنة ١٩٩٠م، مكتبة الشباب بالقاهرة.

٣٧- عبد الرحمن بدوي (الدكتور): ربيع الفكر اليوناني. ط٥ سنة ١٩٧٩م، وكالة المطبوعات بالكويت.

٣٨- عبد الفتاح الديدي (الدكتور): الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة. ط٢ سنة ١٩٨٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣٩- عبد المقصود عبد الغني (الدكتور): النظرية الخلقية في الإسلام. ط سنة ١٩٩١م، دار الثقافة العربية بالقاهرة.

٤٠- علي عبد الفتاح المغربي (الدكتور): المفكر الإسلامي المعاصر مصطفى عبد الرازق. ط٢ سنة ١٩٨٧م، دار المعارف بالقاهرة.

٤١- فرانكفورت: ما قبل الفلسفة. ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، ط سنة ١٩٦٠م، بيروت.

٤٢- ابن القيم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية ت ٧٥١هـ): مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق: محمد حامد الفقي وآخر، ط المكتبة التوفيقية بالقاهرة.

٤٣- كانط (إيمانويل): تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، ط سنة ١٩٦٥م، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة.

٤٤- كانط (إيمانويل): نقد العقل العملي. ترجمة: د. غانم هنا، ط١، المنظمة العربية للترجمة بالاشتراك مع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٤٥- ليفي بريل: الأخلاق وعلم العادات. ترجمة: د. محمود قاسم، ط الحلبي بالقاهرة.

٤٦- محمد الخضر حسين (فضيلة الإمام الأكبر): الحرية في الإسلام. ط دار الاعتصام بالقاهرة.

٤٧- محمد السيد الجليند (الدكتور): في علم الأخلاق - قضايا ونصوص. ط دار الهاني بالقاهرة.

٤٨- محمد الغزالي (الشيخ): خلق المسلم. ط٤، سنة ١٩٦٠م، دار الكتب الحديثة بمصر.

٤٩- محمد الغزالي (الشيخ): الإسلام في مواجهة الزحف الأحمر. ط دار الكتب الحديثة.

٥٠- محمد سيد أحمد المسير (الدكتور): المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الإسلام منه. ط٢ سنة ١٩٨٩م، دار المعارف بالقاهرة.

٥١- محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور): تاريخ الفلسفة اليونانية. ط١ سنة ١٩٩٣م، مؤسسة عز الدين، بيروت.

٥٢- محمد قطب (الأستاذ): جاهلية القرن العشرين. ط١٤، سنة ١٩٩٥م، دار الشروق.

٥٣- محمود حب الله (الدكتور): الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية. ط سنة ١٩٤٨م، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

٥٤- محمود حمدي زقزوق (الدكتور): دراسات في الفلسفة الحديثة. ط٢ سنة ١٩٨٨م، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

٥٥- منير العكش: أمريكا والإبادات الجماعية. ط١ سنة ٢٠٠٢م، دار رياض الريس، بيروت.

٥٦- الندوي (أبو الحسن علي الحسني): ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. ط مكتبة الإيمان بالمنصورة.

٥٧- هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم. ترجمة: متري أمين، ط سنة ١٩٦٤م، دار النهضة العربية بمصر.

٥٨- و. م فلندرزبتري (سير): الحياة الاجتماعية في مصر القديمة. ترجمة: حسن محمد جوهر، عبد المنعم عبد الحليم، ط سنة ١٩٧٥م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٥٩- ول ديورانت: قصة الحضارة. ترجمة: د. زكي نجيب محمود، وآخر، ط سنة ٢٠٠١م، مكتبة الأسرة - ضمن مهرجان القراءة للجميع.

٦٠- ول ديورانت: قصة الفلسفة. ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، ط٥ سنة ١٩٨٥م، منشورات مكتبة المعارف، بيروت.

٦١- يحيى هويدي (الدكتور): مقدمة في الفلسفة العامة. ط سنة ١٩٩٩م، دار الثقافة بالقاهرة.

٦٢- يوسف القرضاوي (الدكتور): الإيمان والحياة. ط١٠، سنة ١٩٩٦م، مكتبة وهبة بالقاهرة.

٦٣- يوسف كرم: العقل والوجود. ط٣ دار المعارف بالقاهرة.

٦٤- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. ط٢ سنة ١٩٤٦م، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

رابعًا: المراجع الأجنبية:

65- A.B.D Alexander:" Ashort history of philosophy" , 3rd. Ed. Glasgow, 1934

66. J.Burenet : " Early Greek Philosophy" , London, 196.

●●●

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفهـــرس

الموضوع — الصفحة

المقدمة: ٥

الفصل الأول: نظرية الأخلاق لدى حكماء الشرق القديم

بواكير التأمل الفلسفي عند قدماء المصريين ١٣

نماذج من الفكر الأخلاقي عند قدماء المصريين ١٥

الفصل الثاني: نظرية الأخلاق في الفلسفة اليونانية

أولاً: مرحلة ما قبل الفلسفة التقليدية ٢٧

ثانيًا: مرحلة السفسطة ٣١

نظرية الأخلاق عند السوفسطائية ٣٤

ثالثًا: مرحلة الفلسفة التقليدية ٣٥

نظرية الأخلاق عند سقراط ٣٦

مذهب سقراط في السعادة ٣٨

نظرية الأخلاق عند أفلاطون ٤٠

آراء أفلاطون الأخلاقية ونقدها ٤٤

نظرية الأخلاق عند أرسطو ٥٢

الأخلاق عند أرسطو تعني السعادة ٥٣

وسائل تحقيق السعادة ٥٤

الفضيلة وسط اعتباري بين رذيلتين ٥٦

الفصل الثالث: نظرية الأخلاق في الفلسفة الحديثة

الأخلاق بين النسبية والإطلاق ٦٧

أولاً: الاتجاه الوضعي ٦٨

المقصود بعبارة الوضعية المنطقية ٦٨
ثانيًا: الاتجاه المثالي في الدراسات الأخلاقية ٧٦
مبادئ القانون الأخلاقي عند «كانط» ٧٨
معنى «الواجب» و«الإرادة الحرة» عند كانط ٨١

الفصل الرابع: نظرية الأخلاق الإسلامية

تمهيد ٨٧
الأخلاق في الإسلام ٨٨
موضوع الأخلاق ٩١
أهمية الأخلاق في الإسلام ٩٢
أركان حسن الخلق ٩٤
الأسس النظرية للأخلاق الإسلامية ٩٧
أولاً: الإيمان ٩٨
حقيقة الضمير ووظيفته ١٠٣
ثانيًا: حرية الإرادة ١٠٧
ثالثًا: مراعاة الطبيعة البشرية ١١١
مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام ١١٥

الفصل الخامس: القيم الخلقية في الإسلام

مميزات الجليس الصالح ١٢٨
ثمرات مصاحبة الأخيار والصالحين ١٢٩
قائمة المراجع والمصادر ١٣٥
الفهرس ١٤١

●●●

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com