

جامعة الجزائر 2

أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

الفكر الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني بين التأصيل والتفعيل

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

عمار طالبي

إعداد الطالب:

طبيبي سيد أحمد

أعضاء لجنة المناقشة

أ. د عبد الرزاق قسوم..... رئيسا

أ. د عمار طالبي..... مشرفا ومقررا

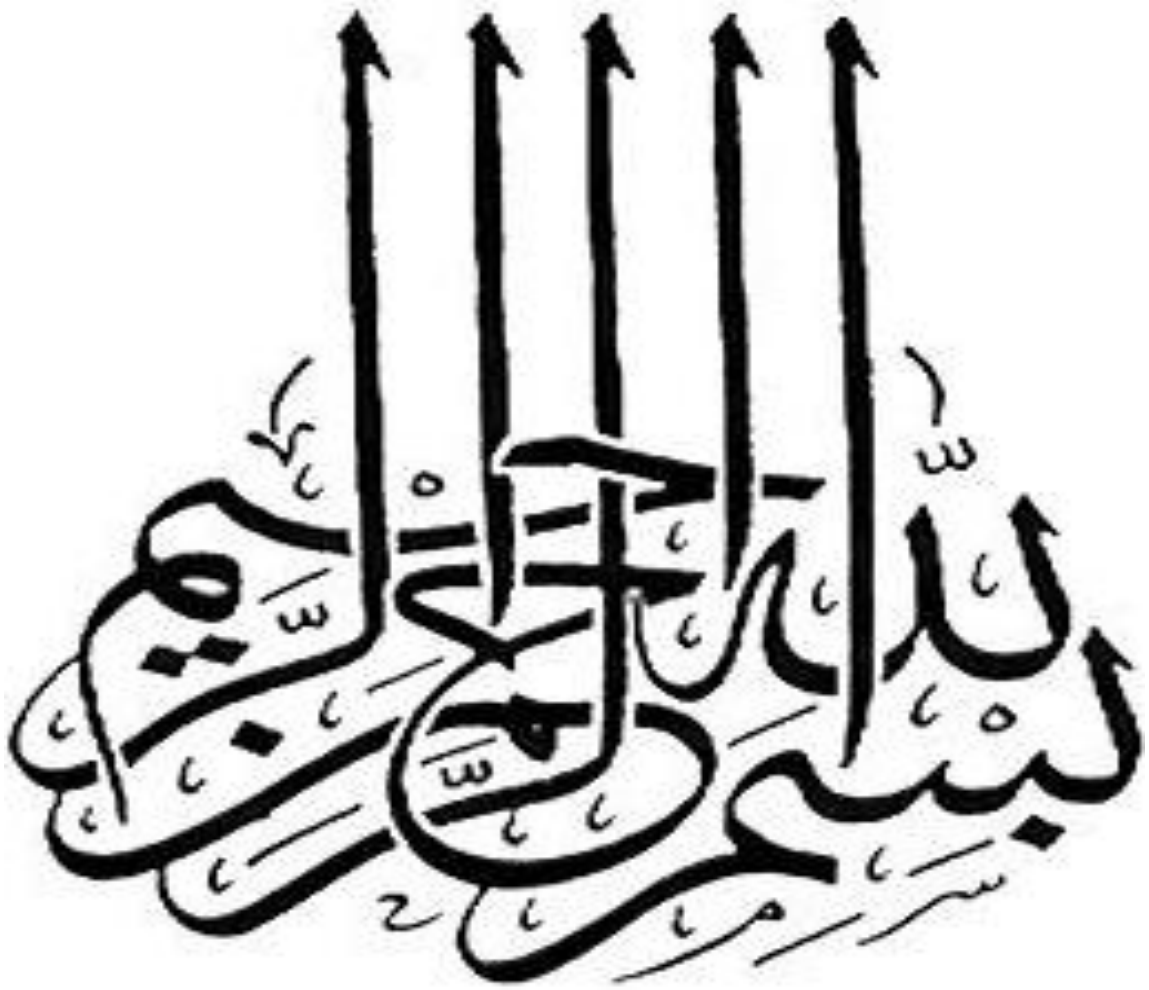
أ. د بوزيد بومدين..... عضوا

أ. د مسعود طبيبي..... عضوا

أ. د مسعود لبيوض..... عضوا

أ. د علي بودريالة..... عضوا

السنة الجامعية 2017/2016



شكر وعرفان

نشكر الله عزوجل على توفيقه لنا في إنجاز هذا العمل كما نتوجه بخاص
الشكر والإعزاز والتقدير للأستاذ المحترم عمار طالبي الذي كان خير
معين في تيسير سبيل البحث بفضل توجيهاته العلمية وإرشاداته القيمة،
وكذا تفضله بلفت نظرنا إلى الكثير من الآراء التي أفادتنا في إتمام هذا
العمل

ولا يفوتنا أن نذكر فضل زملائي الأساتذة الذين لم يبخلوا علي بالوقت
والجهد والمراجع.

وأخيرا أتوجه بخاص تشكري وتقديري لأسرة أعضاء هيئة التدريس والفريق
الإداري بقسم الفلسفة.

إهداء

إلى الوالدين الكريمين رحمهما الله

محبة ووفاء وعرفانا

إلى زوجتي وأولادي الأعزاء أملا في صنع المستقبل

إلى كل أفراد أسرتي الكبيرة

إلى الأساتذة والأصدقاء

أهدي هذا البحث

مقدمة

لم ينل الراغب الأصفهاني (ت502هـ) حظه من التقدير والشهرة التي حظي بها أقرانه أو من هم دونه، فالمصادر التاريخية والفلسفية لم تورد عنه شيئاً ذا قيمة تؤهله لأن يكون في مصاف فلاسفة الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي على الرغم من أنه كان معاصراً للإمام أبي حامد الغزالي (ت505هـ) وهو ما يظهر قلة العناية بأرائه دراسة و تحليلاً و نقداً في الفكر العربي المعاصر. لهذا، فإن الذي يستشف من كتب الباحثين و الدارسين من المتأخرين هو أنه وضع مصنفاً في الأخلاق "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، يخلو من التوجه الفلسفي المتوارث عن الفارابي و مدرسته، حيث يحمل نظرية أخلاقية ذات أسس دينية بحتة، تعبر في حقيقة معناها أو مبناها عن هيمنة الجهاز المفاهيمي و المنهجي للمدرسة الكلاسيكية في الثقافة العربية و الإسلامية إبان القرن السادس الهجري، حيث يؤسس لخطاب أخلاقي ضمن أفق ديني بحت، مناوئاً للتفكير الفلسفي الحر، ولا يخرج عن نطاق الآداب الشرعية المرتبطة بالمباحث الفقهية.

هذا، وإن أبرز صعوبة نواجهها و نحن يصعد الرغبة في دراسة فكر الراغب، هو أنه من ترجم له من الدارسين ركزوا على أوصافه العلمية و بيان مؤلفاته في إشارة عابرة في كتاب أو بحث موجز في مجلة علمية ما، وإبراز مكانته ونبوغه في اللغة والشعر والأدب والتفسير، كما قرنوه بالإمام الغزالي الذي داع صيته بسبب ما كتبه عن الفلاسفة و تهجمه عليهم، وبذلك يتم الربط بينهما على صعيد المرجعية الفكرية التي تؤطر اتجاهها الأخلاقي، وهكذا يحكم عليها بأنها تقضي إلى تراجع الخطاب الفلسفي في العالم الإسلامي في ذلك العهد.

وهكذا لا يمكن في نظر هؤلاء، اعتبار العمل الفكري للراغب الأصفهاني خطاباً فلسفياً، لأنه لم يقدم شيئاً جديداً، يمكن أن يعد فكراً أخلاقياً متميزاً، على اعتبار أنه يفكر في الأخلاق من سياق عقائدي يأخذ على عاتقه مفهومي الحلال والحرام الشرعيين وليس الجميل والقبيح كتصورات عقلية مشتقة من ماهية الإنسان ذاته.

واضح إذن، أن الباحثين بموقفهم هذا، قد نظروا إلى الفكر الأخلاقي في ضوء أفلاطون (ت347ق.م)، وأرسطو (ت322ق.م). وأغفلوا النظر عن أبحاث أصيلة، فلقد صدر حكمهم عن نموذج يعتبر الأخلاق تصوراً فلسفياً خالصاً، لا علاقة له بالدين أو غيره.

ولقد وجدنا أنفسنا في بداية اهتمامنا بما يكتب حول الأخلاق في فضاء الفكر الإسلامي، مدفوعين إلى هذا العمل دفعا قويا أملته أهمية الموضوع و خصوصيته، على اعتبار أن الموروث اليوناني وإن كان واقعا تاريخيا و فلسفيا لا يمكن تجاهل تأثيره في الفكر العربي الإسلامي، فهو ليس ملزما لكل اتجاه أخلاقي الذي يقدم في تراثنا على أساس أنه يضم حقولا معرفية و تيارات فكرية متعددة، ثم إن المشكلة الأخلاقية هي أقرب المسائل إلى الممارسة الدينية من حيث أنها تشترك معها في تعلقها بالإنسان و تنظيم حياته وسلوكه، وهذا بخلاف الأخلاق اليونانية المرتبطة بالنسق الأرسطي التي تبعد الذات الإلهية و الإيمان بها عن مجال القيم، و تعتبر سعادة الإنسان القصوى في ممارسته للتفكير التأملية المحض، لهذا لا يمكن أن تقوم الأخلاق في الفكر الإسلامي دون أن يكون لها أصول دينية. بل لقد وجدنا أن كثيرا من الاتجاهات، الأخلاقية قديما وحديثا، تقتبس جملة من المقولات و الأحكام الدينية، ومع ذلك نالت قدرا من العناية والمكانة في مجال البحث الأخلاقي، فعلى سبيل المثال نجد أن لدى القديس أوغسطين (ت430م) موقفا يشير إلى أن الفضيلة الكبرى هي محبة الله، ولا نعلم تبعا لذلك، أن أحدا من مؤرخي الفلسفة و نقادها تجرأ على هذا الفيلسوف فأخرجه من دائرة الفلاسفة .

إن هذا التباين في الرؤى و حصر الفكر الأخلاقي الإسلامي في اتجاهات معينة، و تجاهل مكانة و دور من يحاول الخروج عن المنظومة الفلسفية الإغريقية بمجالها التداولي من لغة و عقيدة وأخلاق، هو الذي حملنا على اختيار هذا الموضوع بالذات الذي تتدرج أهميته في أن الراغب الأصفهاني له في الأخلاق كتبا و رسائل لعل من أهمها كتاب " الذريعة إلى مكارم الشريعة " الذي يعدّ عند الكثير من الدارسين مصنفا أخلاقيا يستوعب جلّ الموضوعات التي درج عليها علم الأخلاق، و قد أبان فيه عن مقدرة على توظيف رؤية متكاملة للنموذج الأخلاقي في الإسلام، لهذا اتخذ منهجا تحليليا يختلف عن المنهج المستخدم عند غيره سواء أكانوا فلاسفة أو متصوفة أو متكلمين، أضف إلى ذلك أنه أظهر مقدرة كبرى في التأصيل اللغوي للمصطلحات الأخلاقية، و لم يفصل بين الأخلاق وسائر فروع المعرفة الإنسانية الأخرى من ناحية، وبين النظر و العمل من ناحية أخرى. أما كتاب " تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين " فقد سعى فيه إلى بناء تصور جديد للإنسان من حيث وجوده و قيمته و غايته مما يؤدي في حقيقة الأمر إلى ربط المباحث الأخلاقية بالإنسان على أساس أنه لا أخلاق دون إنسان، وهكذا تخصص الراغب بقضية الإنسان ماهية ووجودا و غاية و مصيرا، كل هذا،

كشف لنا أن الراغب من خلال ما كتبه في الذريعة أو التفصيل و رسائل أخرى، قد أبان عن آراء فلسفية و أخلاقية متكاملة يمكن أن تكون بديلا في رأينا لما ألف و ترجم في الأخلاق من منظور المرجعيات الأخرى ، مما حملنا على وضع تصور أولي يفيد أن فكره الأخلاقي ليس فيه لبس ولا تناقض على اعتبار أنه متسق مع المشروع الفكري الذي تصدى له و أعلن الولاء له و الدفاع عنه وهو مشروع الأخلاق الإسلامية من أفق فكري ، متحرر من سلطة المرجعية اليونانية لما تنطوي عليه من رؤية عقلانية بحته، فكان لزاما علينا التثبت من هذا التصور و إبراز معالم هذا المشروع و دراسته بما أتيح لنا من مصادر و مراجع اجتهدنا في طلبها و قراءتها على الوجه الذي يقرب الأذهان إلى فهمها ومقابلتها مع غيرها من المصادر الأخلاقية في فضاء الفكر الأخلاقي الإسلامي ، بيد أننا سجلنا حضور الأخلاق اليونانية في ما طرحه الراغب من آراء في مؤلفاته المختلفة ، وهو الأمر الذي حفزنا أكثر إلى الاشتغال بهذا البحث الموسوم " الفكر الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني، بين التأصيل والتفعيل " .

هذا، ونلاحظ في سياق توضيح ما جاء في عنوان الأطروحة ، أن لفظ "التأصيل" من مصدر أصَّل بمعنى تأصيل الشيء أي جعله ذا أصل ثابت ، أي إظهار أصله و أصالته ، أي إرجاع فكر الراغب إلى أصله وهي المصادر التي رجع إليها، و الأصول التي استقى منها أفكاره المختلفة . أما لفظ "التفعيل" ، فنقصد من ورائه مصدر فعَّل وهو أن تفعيل الأمر أي جعله فاعلا وواقعا ، بمعنى ما صدر عن الراغب من آراء أخلاقية لا تبقى في مؤلفاته ، بل نفعها في واقعنا الفكري المعيش دراسة وبحثا ومقارنة ونقدا ، فكانت لنا إذن دوافع ذاتية وأخرى موضوعية للبحث في هذا الموضوع.

أولا: الدوافع الذاتية : وتتمثل في اهتمامنا الشخصي بمسائل الأخلاق في التراث العربي الإسلامي الكلاسيكي منه والمعاصر وهذا منذ التحاقنا بقسم الفلسفة، إضافة إلى قناعتنا الشخصية من أن أزمات المجتمع العربي الإسلامي الكلاسيكي منه والمعاصر. لا نجد حلا لها إلا في سياق فلسفة أخلاقية معاصرة تجمع بين الأصل والوفاة بعيدا عن الوعي الإيديولوجي المغلق.

ثانيا: الدوافع الموضوعية: وتتمثل في ضرورة التحقق من مضمون المشروع الأخلاقي للراغب الأصفهاني تحققا علميا لا عاطفيا، منهجيا لا تحكما، وأيضا التمكن من قراءة التراث الأخلاقي العربي مباشرة و على لسان من يمثلها وعقد مقارنات بين الآراء المتعارضة حتى ننأى بأنفسنا عن الأحكام الجاهزة التي لا تتقيد بأصول الخطاب الفلسفي.

أما عن الدراسات السابقة لهذا الموضوع ، فلسنا ندعي أننا جننا من فكر الراغب الأخلاقي بما لم يخطر على بال الدارسين على قلتهم ، وأهمية ما قدموه من أبحاث استنتاجات ، بل نزعم فقط أننا حاولنا الإحاطة به بنظرة شاملة ترفع مقام هذا المفكر إلى مصاف كبار الأخلاقيين العرب والمسلمين وتجعل فكره جديرا بأن يكون "شريكا" في حوار راهن في تأسيس خطاب أخلاقي عربي معاصر .

وعليه فإن أهم دراسة استوقفتنا و زادت من عزميتنا لخوض هذا الموضوع هو ما قام به المفكر الإسلامي المعاصر عمر عبد الرحمن الساريسي (ت 2013م) عبر مؤلفات وتحقيقات ومقالات منها على وجه الخصوص ، (الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة و الأدب)، و(الدفاع عن الراغب الأصفهاني : عصره ومعتقداته و آثاره)، و كذا تحقيقه لرسائل الراغب جمعها في مؤلف واحد باسم " رسالة في أدب الاختلاط بالناس و رسائل أخرى"، إصدار أروقة للدراسة والنشر، عمان ، 2013م.

وأیضا رسائل أكاديمية (ماجستير أو دكتوراه) غير منشورة نذكر من بينها : الأخلاق عند الراغب الأصفهاني للسيد محمد حميدة محمد عبد الكريم (القاهرة 1990م) و أيضا عباس عبد الحميد أحمد: الراغب الأصفهاني و منهجه في كتاب المفردات (القاهرة 1971م).

ومن الدراسات السابقة أيضا تحقيق أبو اليزيد العجمي " الذريعة إلى مكارم الشريعة" (القاهرة، 1987م). وعبد المجيد عمر النجار الذي حقق كتاب " تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتین" .(بيروت، 1988م)، على أنه ينبغي أن ننوه في الأخير إلى ما كتبه الدكتور الجزائري من جامعة تلمسان "أحمد دكار" عن الراغب في كتابين الأول بعنوان "الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني" ، والآخر: "الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني". وهكذا شكلت هذه الدراسات الفكرية السابقة وغيرها فرصة لنا على التعمق في الموضوع في معالمه الأساسية من الناحيتين المعرفية والمنهجية على حدّ السواء .

ولذلك فإن حدود الإشكالية العامة لهذا الموضوع ، يكون على النحو التالي: هل من الصحيح إذن، من وجهة النظر الفلسفية والتاريخية، أن ما صدر عن الراغب الأصفهاني في سياق تناوله للمشكلة الأخلاقية، يعد فكرا أخلاقيا دينيا بحثا، يعبر عن تراجع الخطاب الفلسفي، أم أن مشروعه يمثل قولا أخلاقيا جديدا في سياق التجربة العربية الإسلامية يعبر من خلاله عن رؤية فلسفية

أصيلة تظهر أهمية التفاعل والتجاوز بين الخطابين الديني والفلسفي.؟ ويمكننا بعد هذا، أن نستنتج هذا الإشكال المحوري بأسئلة جزئية لا تخرج عن سياقه العام، وهي بمثابة عناوين الفصول التي قمنا بترتيبها في هذا البحث.

✓ ما هي محددات و مكونات فلسفة الإنسان عند الراغب الأصفهاني؟

✓ إذا كانت ثمة أفكار أخلاقية وفلسفية، فما صلتها بالإرث الفلسفي اليوناني، وما هي حدوده، وما أثر ذلك في المسار الذي سلكه الراغب لإبراز مكارم الشريعة؟.

✓ كيف تناول جلّ الموضوعات الأخلاقية؟ وكيف استفاد من صراع المرجعيات الفكرية في العالم العربي الإسلامي في عصره؟ وإلى حد تأثر بالمرجعية الفلسفية اليونانية؟.

✓ وأخيرا، ما هي منزلة الراغب الأصفهاني في فضاء القول الأخلاقي الراهن؟

إننا نريد من بحثنا هذا أن نحقق المطالب الآتية:

1. التعريف بفكر " الراغب الأصفهاني " الذي عانى من الإهمال والتقصير .
2. ضبط الأبعاد الفلسفية لفكره الأخلاقي وإبراز قيمته المعرفية والمنهجية.
3. إمكانية التفكير في نصوصه والاهتمام بها راهنا بغية المساهمة في تأسيس وتطوير الفكر الأخلاقي العربي المعاصر .

وعليه ، فقد رأينا أن تتبع منهجا تحليليا نقديا في الغالب، ومنهجاً تاريخياً، ومنهجاً آخر مقارناً، أما الأول أي التحليلي النقدي، فقد فرضته طبيعة الموضوع محل الدراسة الذي يحدد المواقف ويفحص الآراء ويربط بعضها ببعض ويمحص المسائل التي تؤخذ وتترد ، وأما الثاني، أي المنهج التاريخي، فقد اقتضاه استقصاء المفاهيم الأساسية في هذا البحث مثل الإنسان، الخلق، الفضيلة، السعادة، الصداقة، الوسط، وغير ذلك ، فكان النظر إلى أصولها اليونانية أو الإسلامية مفيدا لنا لفهم درجة استيعاب الراغب لها وحسن توظيفها في سياق تأسيس مشروع الأخلاقي، أما المنهج الثالث وهو المقارن، فقد سعينا إلى الاعتماد عليه من أجل أن نقابل مواقف الراغب مع غيره من أهل النظر الفلسفي اليوناني أو الإسلامي، بل حتى من المعاصرين وقد ركزنا هنا، بناء على اقتراح الأستاذ المشرف على مسكوبه

(أحمد بن يعقوب) ت 421هـ بالنظر إلى أنه يمثل الإرث الأخلاقي اليوناني المحض، والإمام أبو حامد الغزالي الذي عاش معه في زمن واحد فكان لزاما علينا أن نحاول الوقوف على وجوه التقارب أو الفروق وفهم خلفياتها.

ولما كان هذا البحث يحتاج إلى تفصيل عناصره تحقيقاً للأهداف التي رسمناها له، حرصنا على أن نقسم هذه الدراسة إلى مجموعة من الفصول بحسب مشكلاتها الجزئية والغرض منها، وعلى هذا، قسمنا البحث إلى فصول أربعة هي كالتالي :

لقد عقدنا الفصل الأول منها للحديث عن مفهوم الإنسان من المنحى التاريخي إلى التأسيس الفلسفي، وغرضنا من هذا البحث في المنحى التاريخي لمفهوم الإنسان، وقد سعينا في هذا الفصل أولاً إلى ضبط دلالة الإنسان لغويا ، واصطلاحيا وثانيا تحليل مفهومه في المجال الفلسفي اليوناني، وثالثا في المنظور الديني من خلال اليهودية والمسيحية والإسلام، و رابعا في المجال الفلسفي الإسلامي من خلال بعض النماذج من مفكري الإسلام (متكلمين ومتصوفة وفلاسفة).

وخصصنا الفصل الثاني لفلسفة الإنسان عند الراغب الأصفهاني، محدّدات ومكونات، فحاولنا في المبحث الأول منه دراسة سيرة حياته الذي لم ينل خطه من الدراسة في هذا المجال بسبب قلة المعلومات المتوفرة عنها، قد تصل إلى حد الندرة، وبسطنا القول بعد ذلك في آثاره المطبوعة والمخطوطة، دون أن نغفل مكانته العلمية في فضاء العالم الإسلامي، وقد أدرجنا أيضا منهجه في علم الكلام ومضمون ردوده على المعتزلة على وجه الخصوص، وموقفه من كثير من آراء المتكلمين، أما في المبحث الثاني من هذا الفصل فقد تناولنا تخصص الراغب بقضية الإنسان من حيث ماهيته ووجوده ومصيره المحتوم، وقد استحوذ موقفه من هذه المسائل النصيب الأوفر في هذا المبحث، ومن هنا سعينا إلى التحليل ومقابلة آرائه مع غيره على قدر الإمكان دون مبالغة أو إجحاف .

هذا، وقد أفردنا الفصل الثالث من بحثنا هذا، لبيان مضمون الفكر الأخلاقي كما حدده الراغب في مصفاته المختلفة، وسعينا في بداية الفصل إلى إبراز إشكالية المرجعيات الفكرية في عصره وموقفها من الأخلاق بغية إدراك أهميتها في تحديد التصور العام الذي تبناه الراغب حول هذا الموضوع، أما في هذا المبحث الثاني فقد تطرقنا إلى عناوين الفكر الأخلاقي وتتبعنا عناصره بدءا من التحديدات اللغوية والاصطلاحية للفظ خلق، إلى تحليل الأفعال الإنسانية في منظور المعيار الأخلاقي

بين الجبر والاختيار، وكيفية تهذيب النفس الإنسانية وآداب التربية والتعليم، وفي المبحث الثالث تطرقنا إلى المعنى الأخلاقي للفضيلة وشروط تحصيلها من خلال شرح معناها وذكر أنواعها وما يتفرع عنها من الفضائل الجزئية وما يقابلها من الرذائل، على أنه صار لزاما علينا بعد ذلك الكلام عن معنى الوسط الأخلاقي العادل بين الشرع والعقل وانهينا هذا بالحديث عن أخلاق المحبة والصدقة والأسباب المقتضية لهما .

وخصصنا المبحث الرابع للحديث عن موقف الراغب من موضوع السعادة وتحصيلها وأنواعها وحدودها، وإلى الصلة بين اللذة والسعادة ومداواة الغم وإزالة الخوف، فتناولنا فيه الراغب في فضاء القول الأخلاقي الراهن، أما في الفصل الرابع، حيث خصصنا المبحث الأول منه للحديث عن القول الأخلاقي الراهن على اعتبار أن مآزق الحداثة الغربية الحديثة فتح بابا لتأسيس أخلاقيات جديدة، وهكذا قدمنا بعض النماذج الفكرية العربية على سبيل التمثيل من أجل إبراز أهمية السؤال الأخلاقي في فضاء الفكر الأخلاقي المعاصر وفي المبحث الثاني من هذا الفصل رصدنا بعض وجوه الاستثمار الفلسفي لأخلاقيات الراغب في الفكر العربي المعاصر ومن أجل ذلك، حصرنا القول في شخصيات فكرية ثلاثة رأينا أنها الأقرب لتجسيد مشروع الأخلاق الإسلامية للراغب الأصفهاني، وهكذا بدأنا بالمفكر الجزائري "مالك بن نبي" ت (1973م) ، ثم تناولنا المفكر المغربي "طه عبد الرحمن" وحللنا موقفه من خلال دعوته إلى تأسيس فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة، وأخيرا تطرقنا إلى المفكر المصري الأصل، "طارق رمضان" ودرسنا موقفه من الأخلاقيات الإسلامية والإصلاح الجذري والتحرر.

أما الخاتمة التي توجت هذه الفصول، فقد اختصت بتلخيص النتائج التي ترتبت عن هذه المحاولة، والإجابات التي اجتهدنا في تقديمها للإشكاليات المطروحة، وبلورة فهم إجمالي لموقف الراغب من الأخلاق الإسلامية.

ونحن لا ننكر أننا أثناء إعدادنا لهذا البحث، قد واجهتنا الكثير من الصعوبات والعقبات منها:

1. أن لهذا الموضوع ميزة غالبية هي التشعب، فمسائله كثيرة ومتشابكة الأطراف تتجاذبها اتجاهات ومرجعيات متنوعة ومتعارضة، بحيث يستحيل الإلمام بها جميعا، وهو الأمر الذي يستعصى في كثير من الأحيان الحسم في المواقف وهو ما كان يتطلب الكثير من الحذر والتثبت والصبر.

2. أن كثيرا من كتب ومؤلفات ورسائل الراغب الأصفهاني مفقودة وغير موجودة، وما هو لا يزال مخطوطا لم يتيسر لنا الحصول عليه مثل كتاب "الأخلاق" الذي أشرنا إلى وجود نسخة خطية منه في برلين برقم 5392، مما اضطرنا إلى بذل الجهد والوقت، لعلنا نضفر بتحقيق الدارسين له، ولهذا اكتفينا بمؤلفه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" والآخر "تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين" لإجماع الباحثين عن أهميتهما الأخلاقية.

3. إن كثيرا من الدراسات التي اختصت بالراغب الأصفهاني لم تركز إلا على جانب واحد من جوانب فكره، فبعضها بحث جهوده اللغوية والأدبية، وبعضها الآخر تفسيره للقرآن الكريم ولبعض سوره على الخصوص، وأخرى وضعه لمعجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، الأمر الذي دفعنا إلى الاطلاع على كل ما كتب ونشر عن الراغب وهو ما تطلب وقتا طويلا وجهدا مضنيا تغلبنا عليه بتوجيهات المشرف السديدة.

ونأمل في آخر هذا البحث، أن نكون قد ألقينا ضوءا كافيا على هذا الموضوع و أن يكون هذا العمل تمهيدا لما هو آت من أبحاث في تراثنا العربي الإسلامي الأصيل. بشكل عام، والمجال الأخلاقي على وجه الخصوص.

الفصل الأول

مفهوم الإنسان من المنحى التاريخي
إلى التأسيس الفلسفي

الفصل الأول: مفهوم الإنسان من المنحى التاريخي إلى التأسيس الفلسفي

المبحث الأول: الإنسان من الدلالة اللغوية إلى المقاربة الاصطلاحية

المبحث الثاني: الإنسان في المجال الفلسفي اليوناني

المبحث الثالث: الإنسان في المنظور الديني

المبحث الرابع: الإنسان في المجال الفلسفي الإسلامي

المبحث الأول: الإنسان من الدلالة اللغوية إلى المقاربة الاصطلاحية

لا تزال مشكلة تعريف الإنسان تشغل اهتمام الباحثين قديما وحديثا بمختلف توجهاتهم الفكرية والدينية حيث تتطوي على تساؤلات مهمة، تتعلق بطبيعة الإنسان وعلاقته بالطبيعة الخارجية، وبنفسه وبالأخرين، ومغزى وجوده في هذا العالم، غير أن هناك من يعتبر تجزئة الإنسان وتفتيت أركانه، دليلا على عدم فهم ماهيته ودوره في هذا العالم، ذلك أن مذاهب كثيرة آلت إلى الفشل حينما أسست تصورا مغايرا لحقيقة الإنسان، "كتلك التي حسبته بعدا روحيا ليست المادة فيه إلا عرضا منقوصا عالقا به أو تلك التي حسبته بعدا ماديا صرفا ليس وراءه من أشواق روحية، فكان مآل الأولى قعودا عن عمارة الكون واستثماره... وكان مآل الثانية عودا على الإنسان نفسه بالظلم والقهر...¹".

وترتب عن هذا، أن الإنسان أضحي غريبا عن ذاته، ومشكوكا في أهليته لقيادة الكائنات الأخرى، نظرا للعقلانية التي يختص بها، لهذا عمت أصوات في الحضارة الغربية تنادي بوجوب الانكباب على الإنسان ليكون العلم به، أساسا للعلم بغيره ومن ثمة يكون أساسا لكل ما يصاغ لحياته من أنماط.² وهكذا نجد على سبيل المثال ألكسيس كارليل (ت 1944 م) (Alexis carrel)، في كتابه "الإنسان ذلك المجهول" يذهب إلى "أن علوم الجماد قد حققت تقدما عظيما بعيد المدى، في حين بقيت علوم البشر في حالة بدائية، فالإنسان غريب في العالم الذي ابتدعه، لأنه لم يستطع أن ينظم دنياه بنفسه، فهو لا يملك معرفة عملية بطبيعته، إننا قوم تعساء لأننا ننحط خلقيا وعقليا. إن العلاج الوحيد لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقا بأنفسنا... فقد أصبح علم الإنسان أكثر العلوم ضرورة...³ خلق بنا إذن و نحن في سياق دراستنا المنحى التاريخي لمفهوم الإنسان أن تلتفت أولا إلى ما في لفظ "الإنسان" في اللغة العربية من استعمالات كثيرة،⁴ تدل دلالة صريحة على ثراء اللسان

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، تحقيق عبد الحميد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، ص 09.

² المصدر نفسه، ص 10.

³ الكسيس كارليل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1964، ص ص 30-31.

⁴ نجد تعريفا باللغة الفرنسية و ذلك في القاموس الكبير للفلسفة:

1. Etre vivant singulier appartenant en genre humain.

2. Genre humain comme ensembles de ces êtres.

3. Modèle invariant possédant tous les traits essentiels de l'humanité.

Grand dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel Blay, g.n.r.s éditions / la rousse .v.u e f - 2003 P : 484.

العربي، ولعل من المناسب أن نتطرق إلى صاحب "نهاية الإرب في فنون الأدب" شهاب الدين النويري (ت733 هـ) الذي جمع أشهر الآراء حول هذا الموضوع وذلك في سؤاله التالي: هل اشتقاق اسم الإنسان من الإنس الذي هو نقيض الوحشة أو النوس الذي هو نقيض السكون، أو الإيناس الذي هو معنى الإبصار أو النسيان وهو نقيض الذكر؟¹

وبشيء من التفصيل، يرى ابن الشجري (ت524هـ) أن أصل الإنسان من الإنس وهو نقيض الوحشة، وهو ما ذهب إليه أيضا مسكويه إذا قال "الإنسان انس بالطبع وليس بوحشي ولا نفور، ومنه اشتق اسم الإنسان في اللغة العربية."²

كما نجد الكسائي (ت189هـ) يعتبر لفظ الإنسان مأخوذ من النوس، مصدر ناس ينوس إذا تحرك. أما أبو علي الفارسي (ت987هـ) فيرى أن أصل الناس الأناس ويقال في تحقيره نويس.

أما أبو عمرو الشيباني (ت821هـ) فيرى أن لفظ الإنسان مشتق من الإيناس الذي يعني الإبصار وحجته قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا﴾³، أي أبصرت ناراً.

وقد ذهب الكوفيون إلى أنه مشتق من النسيان وأصله إنسيان وبه قال أبو تمام:

لا تنسين تلك العهود فإنما: سميت إنساناً لأنك ناسي.

غير أن البصريين رفضوا ذلك، لأن العرب قد صغرت أشياء على غير قياس.

ويقول ابن عباس إنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فَنَسِي .

هذه هي جملة الآراء التي تحدثت عن "لفظ الإنسان"، وفي اثر ذلك أعلن النويري أن ما قاله ابن عباس هو الأرجح⁴ ولعل هذا الاختلاف يرجع إلى سيطرة نظرة أحادية في فهم اشتقاق لفظ إنسان⁵.

¹ شهاب الدين النويري، نهاية الإرب في فنون الادب، تحقيق مفيد قميحة، حسن نور الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، ص 09.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961، ص 130.

³ قرآن كريم، سورة طه، الآية 15.

⁴ شهاب الدين النويري، نهاية الإرب في فنون الادب . المرجع السابق ، ص11.

⁵ عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1982، ص ص 24-25.

من ناحية أخرى، يمكننا التطرق إلى مشتقات لفظ إنسان في اللغة بحسب ما أوردها الكثير من أصحاب المعاجم ونقلها أحد الباحثين الذي تطرق إليها في مؤلفه على النحو التالي:

أُنْسُ: جمع إنس.

الإنْسُ: البشر، بني آدم. خلاف الجن.

إنْسِيٌّ: واحد الأنس، و إن شئت: الإنسان.

الأنْسُ: أنس الإنسان بالشيء إذا لم يستوحشه، والأنْسُ ضد الوحشة والغزل وحديث النساء ومؤانستهن.

الأنْسُ: الأنْسُ بالتحريك الحي المقيمون، والأنْسُ أيضا: لغة في الأنْسُ والأنْسُ خلاف الوحشة.

الاستئناس: طلب الأنس: واستأنسه: رآه وأبصره ونظر إليه، يقال: اذهب فاستأنس هل ترى أحدا؟ فيكون معناه النظر من ترى في الدار.

والاستئناسُ: الاستئذان¹: يقول الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا"²

التأنس: هو الأنْسُ والاستئناسُ خلاف الوحشة، والبازي يتأنس وذلك إذا ما جلّى ونظر رافعا رأسه وطرفه.

أناسٌ: لغة في الإنس، يقال: أنْسٌ وآناسٌ كثير.

الإيناسُ: خلاف الإيحاش. والإيناس: الإبصار. وهو كذلك اليقين.

التأنيس: خلاف الإيحاش كذلك.

أُنْسٌ أُنْسٌ أُنْسٌ يَأْنِسُ أُنْسًا وَأُنْسَةً: اطمأن: وَأُنْسْتُ بفلان أي فرحت به، وَأُنْسْتُهُ: أبصرته أو سمعته.

¹ قرآن كريم، سورة النور، الآية 27

² ابن منظور، لسان العرب المحيط، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، المجلد الأول، د. ط. د. ت، ص 112 (بتصرف).

تَأَنَسَ واستأنَسَ كذلك اطمأن وأمن، وفي بعض الكلام: إذا جاء الليل استأنَس كل وحشي واستوحش كل إنسي واستأنَس الوحشي إذا أحس إنسيا.

المُؤَنِّسَاتُ، المؤنِّسَاتُ: السلاح، يقول الشاعر: "ولكنني أجمع المؤنِّسات إذا ما استخف الرجال الحديد". يعني أنه يقال بجميع السلاح، وإنما سماها بالمؤنِّسات لأنهن يؤنِّسنه فيؤمنه أو يحسن ظنه.¹
أنوس: كلب والجمع أنس

مَأْنُوسٌ: يقال مكان مأنوس أي: غير موحش

أنسة والجمع أنسات وأوانسٌ: جارية طيبة الحديث والجمع: أنسات وأوانس وكذلك أنوس، والجمع أنُس. أنيس يؤنسه: يجعله ذا أنس والأنيس المؤانس وكل ما يؤنس به.

المأنوسة والأنيسة النار قال ابن سيدة: ولا أعرف لها فعلا، وقال ابن الأحمر كما تطاير عن المأنوسة والأنيسة مأنوسة الشرر.²

الإنسانية خلاف البهيمة وحملة الصفات التي يتميز بها الإنسان أو جملة أفراد النوع البشري التي تصدق عليها هذه الصفات.³

ما نلاحظه على هذه المشتقات حسب ما يراه أحد الباحثين وهو أحمد بوشلطة أن بعضها وهي كثير، تشترك مع الإنسان في الجذر، بيد أن عددا قليلا منها يشترك معه في المفهوم وهذه المشتقات هي: الأئس - أناس - الناس - أناسي - الأئس - الإنسانية.⁴

ثم أن هذا الباحث يلاحظ كذلك أن مدار مادة لفظ "الإنسان" تدور على أصلين إثنين: الأول: هو ظهور الشيء، والثاني: كل شيء خالف طريقة التوحش.⁵ على الرغم من أن ابن فارس صاحب المقاييس بجعله أصلا واحدا هو: ظهور الشيء وكل شيء خالف التوحش ولم يجعل له أصلا ثانيا.⁶

¹ ابن منظور، لسان العرب المحيط، المرجع السابق، ص 113

² المرجع نفسه، ص 114

³ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار الفكر، د.ت، ص 30

⁴ أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط1، 2009، ص28

⁵ المرجع نفسه، ص 29

⁶ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هاروني، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ص145

أما الراغب الاصفهاني في كتابه المفردات، فإنه بحسب هذا الباحث قد غلب كون أصل الإنسان من "الأنس" أكثر منه من "الظهور" التي غلبت عند غيره، والتي اعتبرها هؤلاء نتيجة للظهور كما هو الشأن عند ابن فارس.¹

يقول الراغب: "الأنسي من كل شيء، ما يلي الإنسان والوحشي ما يلي الجانب الآخر له... والإنسان قيل: لأنه خلق خلقه لا قوام إلا بآنس بعضهم ببعض"²

ويذهب جميل صليبا في "المعجم الفلسفي" أن "الإنسان للذكر والأنس، ويطلق على أفراد الجنس البشري، والنسبة إلى الإنسان، إنساني كالنفس الإنسانية و للعقل الإنساني و الصورة الإنسانية والقوى الإنسانية إلخ... والفرق بين الإنسان والرجل عند علماء الشريعة أن الإنسان جنس والرجل نوع كأمراة، أما عند المناطق فإن الإنسان نوع والحيوان جنس."³

هذا، وتشير الدلالة الاصطلاحية لكلمة "الإنسان" إلى تطور مفهومها عبر العصور التاريخية بدءا من حضارة اليونان ثم فلاسفة الإسلام، والفلسفة الغربية الحديثة، وفي الأخير فضاء الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وهكذا تجمع التعاريف على أن "الإنسان حيوان، موصوف بما غلب على معرفه من انشغال، فعلماء المنطق وصفوه بالناطق، والاجتماعيون وصفوه بالاجتماعي، والاقتصاديون وصفوه بالمقتصد، والهزليون الساخرون وصفوه بالضحك، والذين غلبوا الروح على الجسد فيه قالوا إنه الروح، وما الجسد إلا آله، والذين لا يرون فيه سوى جانبه المادي قالوا إنه البدن المرئي دون غيره، وعند من استوى لديه في الإنسان الروح والجسد هو كذلك روح وجسد"⁴

وإذا كان فلاسفة اليونان قد عرفوا الإنسان بأنه "حيوان ناطق" ولعل هذا التعريف ينسب لأرسطو (ت 322 ق.م) وشاركه فيه من أتى بعده، فإن فلاسفة الإسلام وحتى الفلاسفة الأوروبيين المحدثين لم يخرجوا عن سياق تأثرهم باليونان، إلا في بعض الاختلافات أو الإضافات، التي لا تغير كثيرا في جوهر التعريف.

¹ أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، المرجع السابق، ص 30

² الراغب الاصفهاني، معجم مفردات القرآن، تحقيق صفوان داوودي، طبعة بيروت، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، الطبعة الخامسة، 2011، ص 94

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1978، ص 155

⁴ أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم و الحديث الشريف، ص 34

الحاصل من كل هذا، أن الإنسان أضحي مشكلة، بل إنه هو الموجود المشكل L'être problématique بأعلى درجات الإشكال، فكل التأملات الفلسفية تقودنا إلى التساؤل عن سر ذلك المخلوق العجيب الذي لا هو بملك ولا هو شيطان ولا هو باله ولا هو بحيوان، أكثر من ذلك، إنه من بين الموجودات جميعا، أكثرها شقاء وأعمقها ألما وأرهفها حساسية، و لهذا فهو يفلت من كل تحديد ويخرج عن كل قاعدة، ويند عن كل تعريف، أنه الموجود المتناقض الذي حار في وصفه صانع، أو حيوان مدني، أو حيوان متدين، أو حيوان ميتافيزيقي أو حيوان إلهي، أو حيوان ضاحك، إلى غير ذلك.¹

والظاهر أن هذه الصور المتعددة لتعريف الإنسان، قد قادت خصوم الفلسفة حسب ما يراه زكريا إبراهيم إلى القول إن "كل تلك الأسئلة التي تثيرونها حول طبيعة الإنسان ومعنى وجوده وغاية مصيره، إنما هي أسئلة تافهة يثيرها أقوام لم يعد لوجودهم أدنى فائدة، .. إنها محاولات يائسة ببذلها قوم فقدوا كل صلة بالواقع"²

وهكذا نفهم أن الحاجة إلى معرفة الإنسان قديمة تعود إلى البدايات الأولى للتفلسف وأيضا إلى ظهور المعتقدات الدينية التي لا يمكن تجاهل دورها في ضبط العلاقات بين الإنسان والتاريخ والعالم المحيط به، ولهذا يكون من المناسب أن نتطرق إلى المنحى التاريخي لتصوير الإنسان، وهذا هو موضوع ما تبقى من هذا الفصل من مباحث.

المبحث الثاني: الإنسان في المجال الفلسفي اليوناني

مرت النظرة الفلسفية للإنسان تاريخيا بمراحل متعددة بحسب تدرج المعرفة الإنسانية، مع ارتباطها بميادين مختلفة مثل الدين والقانون والسياسة وغيرها الأمر الذي يجعل منها فضاء للتنوع والاختلاف، بيد أن منظومة الفكر الغربي تكاد تجمع على أن اليونان هم أول من سأل عن الإنسان وخصوصا لدى سقراط (ت 399 ق.م) والسفسطائيين، غير أن الكثير من الأبحاث والدراسات تستدعي الرجوع إلى الفكر الشرقي القديم الذي واكب ظهور حضارات إنسانية واتخذ من الممارسة العملية سبيل الخلاص والتحرر من مفاصد الحياة المادية. وهكذا يتسم الفكر الشرقي القديم سواء أكان في حضارة

¹ زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر للطباعة، د.ت، ص ص 6-7

² زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، المرجع السابق، ص 10

وادي الرافدين أم في حضارة وادي النيل أم في فارس أم الهند أم الصين، بالطابع الروحي، وما الإنسان فيه "إلا مظهرًا من مظاهر الكون وقبسا من النفس الكونية الكلية. منها ينشأ وإليها يؤول والله والكون أي الروح والمادة ليسا عنصرين مختلفين، بل هما عنصر واحد روحاني، وهكذا تصبح المادة أحد معطيات الاختبار الحسي لا حقيقة لها، وتصبح الطريق الوحيد إلى المعرفة حدسا باطنيا وفيضا من الروح الكلية".¹

إن هذه النظرة إلى الإنسان تتضمنها الحضارات الأصيلة التي ظهرت في وادي الرافدين ووادي النيل والهند وفارس والصين، وهذا ما سيتضح في العناصر التالية:

1- حضارة وادي الرافدين:

يرى الدكتور فاضل عبد الواحد علي في كتابه "الطوفان" أن الآثار السومرية والبابلية تتفق على ثلاث نقاط جوهرية بخصوص خُلُق الإنسان هي:

- أن الإنسان خُلِقَ من طين.
- أن خُلُقَ الإنسان لم يكن غاية في حد ذاتها.
- أنه خُلِقَ من أجل الآلهة، أي من أجل أن يكّد ويكده في سبيل إطعامها وبناء معابدها،² ويذهب باحث آخر وهو طه باقر إلى أن البابليين لم تتولد عندهم جنة ونار أو نعيم وجحيم، بل إن العقاب والثواب زمنين يكونان من الحياة، والإنسان جسد وروح، وبالموت تتفصل الروح عن الجسد وتتحد بعد وضع الجسم في القبر إلى عالم الأرواح... وتعيش هناك إلى أبد الآبدين حيث لا قيامة ولا رجعة عندهم.³ وقد عبّرت عن ذلك ملحمة جلجامش، عندما لم توفق في حل مشكلة الخلود ومصير الانسان بعد الحياة، فبعد أن تستدل على حتمية الموت واستحالة الخلود للإنسان، نجدها تتضارب في آرائها في نوع السلوك الذي ينبغي ان يعرفه الإنسان في هذه الحياة.⁴

¹ خليل الجر، حنا الفاخوري تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، ط2، الجزء الأول، 1982، ص 16

² فاضل عبد الواحد علي، الطوفان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 50

³ طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، القسم 2، بغداد، ط2، 1955، ص ص 231 - 232 بتصرف

⁴ المرجع نفسه، ص 241

2- حضارة وادي النيل:

تمتاز بقدمها وشمولها لمختلف مظاهر الحياة الإنسانية وما تنطوي عليه من مشكلات، فعلى أرض مصر عاش الحكماء الأوائل في التاريخ، وإليها نزح الكثيرون من فلاسفة العالم القديم يستلهمون الوحي حتى أضحت حكمة المصريين مضرب الأمثال عند اليونان.¹

وهكذا اعتبر الإنسان بالنسبة إلى المصريين القدامى روحاً، وهذه في الحياة الآخرة رهن السلوك والطهارة الخلقية لا نتيجة للتمسك بطقوس شكلية، الأمر الذي يؤدي إلى خلودها واعتبارها مغايرة للجسد، وتبعاً لذلك وضع المصريون الأسس للعقيدة الثنائية التي ترجع ما في الكون إلى جوهرين أحدهما روحاني والثاني مادي.²

هذا، ويرى أحد الباحثين وهو سمير يحيى إكمال إلى أن الإنسان بالنسبة لقدماء المصريين مكون من جسد وروح، والروح أهم من الجسد إذ هي تملك الجسد والحياة امر تختص به الروح وهي سبب حياة الجسد، فإذا غادرته غادرت الحياة الجسد، ولذلك إهتم قدماء المصريين بالحفاظ على الجسد سليماً بعد الموت بالتحنيط لكي تعود إليه الروح وتقيم فيه مرة أخرى سواء في نهاية العالم أم في يوم البعث والحساب.³

3- الفكر الهندي:

تمثل الهند المنبع الحضاري الذي استقت منه الكثير من الحضارات ولهذا فإن أهم ما تتسم به من خصائص فيما يتعلق برؤيتها للإنسان هي المعاناة والزهد النقشف وتعذيب البدن فهي وسائل تصفية النفس وخلصها. وعليه، فإن الديانة البراهمية وهي أهم الديانات الهندية المعروفة - تقوم على أساس فكرتين هما:

أ- وحدة الوجود: فالكائنات جميعها صادرة عن إله واحد.

¹ حربي عباس عطية، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1،

1999، ص 18

² خليل الجر، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص19

³ سمير يحيى إكمال، الإنسان ذلك المخلوق العجيب، مكتبة مديولي، القاهرة، بلا تاريخ، ص 161

ب- تناسخ الأرواح: فالروح لا تفنى بفناء الجسد الذي يحل فيه بل تنتقل منه إلى جسم آخر حتى تتطهر مما يمكن أن يكون قد عُلقَ بها أثناء حلولها في الجسم السابق.¹

أما المذهب البوذي فيركز على القيم الأخلاقية والروحية، وينطلق من مجموعة حقائق تتعلق بالإنسان وتقيم وجودها ومن خلالها نستطيع السير نحو المعرفة الكلية، القائمة على الخلاص وهي:

1. هذه الحياة أَلَم: الولادة، الآخر، الفراق، الرغبات.
2. الحقيقة الثانية: سبب الأَلَم والجهل، فالجهل يولد الرغبة والرغبة تولد الأَلَم.
3. الحقيقة الثالثة: التفوق على الجهل هو تغلب على الرغبة وبالتالي تغلب على الأَلَم.
4. الحقيقة الرابعة، الطريق إلى إزالة الأَلَم من خلال صحة الفهم، الهدف السليم، الكلام في الحق، السلوك المسالم والتأمل المحض.²

4- الفكر الصيني:

حاول الفكر الصيني إدراك أبعاد الإنسان المادية والمعنوية مؤكداً على البعد الكوني في علاقة الإنسان مع الطبيعة وفي سياق نظم أخلاقية ومعرفية أكثر عملية ولهذا جمع هذا الفكر بين الواقعية والمثالية القائمة على أسس أخلاقية قديمة ونظام اجتماعي، يركز على هذه الفلسفة الأخلاقية كتطبيق عملي له.³

وقد بشر كونفوشيوس (479 ق. م) أحد اعلام الفلسفة الصينية بمذهب أخلاقي خاص اهتم بالإنسان في حياته الدنيوية والعمل على تنظيم مختلف شؤون الحياة الاجتماعية ولهذا لم يعرف التاريخ نفساً أشد دنيوية من الصيني، فأكبر ما يهتم به أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، "ولما كانت النزعة المسيطرة على كونفوشيوس هي تطبيق مبادئ الفلسفة على السلوك وعلى الحكم، فقد كان يتجنب البحث فيما وراء الطبيعة ويحاول أن يصرف عقول أتباعه عن كل الأمور الغامضة أو الأمور

¹ عبد الستار نصار: دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982، ص 283

² محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998، ص 166

³ المرجع نفسه، ص ص 45-46

السماوية"¹ لهذا اعتمد كونفوشيوس في فلسفته الأخلاقية على فهم الطبيعة البشرية التي تلخص في "أن الناس سواسية خيرين بطبيعتهم لكنهم كلما شبوا اختلف الواحد منهم عن الآخر تدريجياً وفق ما يكتسبون من عادات، وأن الطبيعة البشرية مستقيمة، وإذا ما فقد الإنسان هذه الاستقامة إفتقد معها السعادة"²

وهكذا كانت عناية الفكر الصيني إلى إصلاح النفس الإنسانية وتشكيل مجتمع سليم قوامه الواجب والمحبة والفضيلة ولا يتأتى ذلك إلا بالجهد الأخلاقي المستمر والشاق.

5- الفكر الفارسي:

لقد نشأت في بلاد فارس مذاهب فكرية عديدة اتجهت في أغلبها إلى تقدير الإنسان والميل إلى الخير الأعظم، وكان من أهمها عبادة النار وبعض القوى المجردة، وهناك الديانة المزدكية التي أصبحت الديانة السائدة في إيران، ثم قامت في منتصف القرن السابع قبل الميلاد الزرادشتية التي نادى بالإصلاح ودعت إلى إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا محل الطقوس الأرجية والعبادة الشكلية، وإلى مقاومة مبدأ الشر واستئصاله، ومساعدة مبدأ الخير بأعمال تقود إلى السعادة،³ وهكذا لا ينظر زرادشت إلى الإنسان نظرة سلبية، بل أعطاه إمكانية الفعل والإرادة في الاختيار، فهو لديه القوة بواسطة الفعل في صراعه بين الخير والشر في حياته اليومية، والإنسان يقوم بفعل المعرفة بواسطة العقل، من خلال مشاركته في قوى الحق بواسطة التقوى.⁴

إذن، يتعين على الإنسان إذا أراد لنفسه الاستقرار الأبدي، أن ينتصر على نوازع الشر في نفسه من أجل بلوغ السعادة الحقة.

هذه إذن بعض ملامح النظرة إلى الإنسان من وجهة نظر الفكر الشرقي القديم والتي تبدو لنا أكثر ارتباطاً بالأساطير والمعتقدات الدينية المختلفة، بيد أن ميلاد العقل اليوناني قد تغذى من عصارة

¹ ويل ديورانت، قصة الحضارة، الشرق لأقصى، الصين، ترجمة بدران، الجزء الرابع من المجلد الأول، بيروت، د.ت، ص 53

² مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1955، ص 40

³ حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، ط2، 1982، ص 23-24

⁴ محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، المرجع السابق، ص 27

عقول الشعوب القديمة وحضاراتها وآرائها المختلفة من جهة، وبما لديهم في عناصر دينية وعلمية وفنية من جهة أخرى، وذلك عن طريق أعمال الفكر النقدي والتطلع نحو المعرفة اليقينية والبحث عن الصواب، وكان هذا الأسلوب إيذاً عن تصور جديد للإنسان يحدد دوره ومكانته من بين الكائنات الأخرى. وهنا يجدر بنا أن ندرس الارهاصات الأولى للفلسفة اليونانية والتي أدت فيها الأساطير دوراً محدداً في تهيئ الشبَاب اليوناني نظراً لما توفر لها من إدراك للقيم الإنسانية، وهكذا يصور هوميروس في ملحمتيه الإلياذة والأوديسا الإنسان كأنه مستقل تمام الاستقلال ومسؤول عن أعماله بحيث يسيطر العقل على حياته دون أدنى تأثير للعواطف أو الآراء، كما يقدم صورة إنسانية للآلهة، وهو ما يعني تجليل الإنسان ورفع مكانته بين الكائنات المختلفة.¹

ويذهب أحمد فؤاد الأهواني إلى أن فكرة القضاء والقدر أو الجبر وإن كانت مسيطرة في أقاصيص هوميروس لنفسه عن الأبطال، إلا أن الإنسان يستطيع مع ذلك أن يفكر لنفسه وأن يختار طريقه في السلوك وهذا يعني أن الإلياذة قد صورت الإنسان بطلاً من الأبطال وتلك من شأن الآلهة حتى أصبح موقفها أشبه بشخصيات الشعراء، فكان هذا التصور الديني للآلهة مدخلاً للحركة العلمية التي نشأت في القرن السادس.²

كما أن أورفيوس (Orphée) صاحب النحلة الأورفية لم يكن أبعد تأثيراً ممن سبقه إذ كان شاعراً وموسيقياً وواعظاً دينياً، له آراء في أصل العالم وخلق الكون وحقيقة الإنسان، من ذلك أنه يرى

¹ س.م. بوار، التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988، ص 115.
هوميروس Homère شاعر ملحمي إغريقي اختلف الباحثون في شخصيته أوجد حقا أم كان شخصا خرافيا، ولم يظن اليونانيون بمثل هذا البحث، فقد كان هوميروس بالنسبة لهم شاعر، ومؤلف الملحمتين " الإلياذة ILIADE " و الأوديسا odyssee وليس من شأننا الإسهاب في هذا الموضوع بقدر ما نجد في ما كتبه هوميروس أفكارا في الطبيعة والآلهة والإنسان والأخلاق كان لها دور هام في إيضاح الفلسفة اليونانية فيما بعد. (راجع أحمد فؤاد الأهواني في فجر الفلسفة اليونانية) ص ص 24-25.

² أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2009، ص

أن النفس أو الروح تمثل الجانب الخير من الإنسان، أما الجسد فهو الجانب الآخر الشرير، وهو ما يعني تميز النفس عن الجسد الذي كان في رأيه سجنًا وقبرًا لها.¹

ولهذا يقول أفلاطون (ت 348 ق.م) في محاوره فيدون ما نصه: "هناك مذهب جرت به الألسنة في الخفاء بأن الإنسان سجين وليس له الحق في أن يفتح باب سجنه ليفرّ هاربا".²

نفهم من هذا أن الأورفية ترى أن وجود النفس في البدن عقوبة لها لتلك الخطيئة الأولى التي ارتكبتها الجنس البشري بعد أكله التيتان لحم ديونيسوس، وقد نشأ الإنسان من التيتان، وهكذا، إذا ما تطهرت النفس بأنواع العبادات وألوان الزهد، بلغت السعادة الدائمة، وأما إذا تدنست واتبعت حياة الفجور، فإن مصيرها التناسخ، وهنا لا غرابة أن يتأثر بهذا المذهب، فيتاغورس ومن بعده، سقراط وأفلاطون.³

الحاصل من كل هذا، أن التقليل من دور الآلهة المتعددة ورفع مكانة الإنسان يعد تقدما طيبا نحو العلم، على الرغم من أن أفلاطون مثلا قد انتقد شعار هوميروس لأنها في رأيه تثير الغضب من الآلهة ويوحى باستبعاده من جمهوريته.⁴

هذا وقد شكلت نظرة الفلاسفة الطبيعيين إلى الإنسان بعد هذه المرحلة من الارهاصات الأولى للفكر، محاولة فك ارتباط الفلسفة بالأساطير والبحث عن الأصل التكويني المشترك بين جميع الموجودات، هذا يعني انهم نظروا إلى الإنسان من منظور طبيعي مثله مثل باقي الكائنات العضوية التي تشاركه الوجود لهذا، فإن العناصر المادية التي هي أساس الكون هي نفسها العناصر التي

¹ أميرة حلمي مطر، أورفيوس معجم وأعلام الفكر الإنساني، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1982، ص 724

يقصد بالأورفية Orphisme تيار صوفي غريب على المجتمع اليوناني، أدى إلى ظهور دين جديد، هو دين الإله ديونيسوس Dionisus، وقد نشأ هذا الدين في تراقيا وتغلغل فيمل بعد في بلاد اليونان والتقى حوله أتباع كثيرون، وقد ارتبط بشخصية الشاعر في تراقيا اسمه أورفيوس Orphée (محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار الوفاء الإسكندرية، ط2 2014 ص 40)

² أفلاطون، محاوره فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، تعريب زكي نجيب محمود، دار مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1963، ص 174

³ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، المرجع السابق، ص ص 29-30

⁴ عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2005، ص 42

يتركب منها الجسد الإنساني، وعليه فإن الماء عند طاليس (ت 546 ق.م) هو العنصر الأول الذي نشأت عنه جميع الكائنات بمن فيها الإنسان، كذلك يخضع الإنسان عند انكسمندريس (ت 545 ق.م) لقانون لعدالة الذي يخضع له كل ما في الكون، وترتب عن دراستهم للنفس العديد من الآراء الأخلاقية التي تهدف إلى تطهير النفس وإصلاح شأن الإنسان.¹

مما سبق عرضه حول الإنسان عند الفلاسفة الطبيعيين يتضح لنا أن أبحاثهم حول هذا الموضوع ارتبط بالقانون الطبيعي وهو الأمر الذي أدى بهم إلى القول بمادية النفس وعدم الالتفات إلى ما وراء المادة، على الرغم من محاولات فيثاغورس (ت 495 ق.م) وأنباذوقليس (ت 435 ق.م) وحتى ديمقريطس (ت 370 ق.م) في صياغة آراء أخلاقية والبحث عن السعادة في الحياة، إلا أنها لم ترق إلى ما دشنه سقراط (ت 399 ق.م) بعد ذلك بشأن الموقف من الإنسان.

وهكذا فإن ظهور السفسطائيين وسقراط، قد أدى إلى قول جديد في هذه المسألة، قوامها نظرة فلسفية متحررة من الأساطير والمعتقدات الدينية، وهو ما ينبئ عن تحول جذري قد وقع في البيئة اليونانية برمتها إبان القرن الخامس قبل الميلاد سرعان ما أدى إلى الانتقال من النظرة إلى الوجود إلى النظر في وضع الإنسان في الوجود.²

من هنا وجّه السفسطائيون اهتمامهم إلى ضرورة تخطي حدود الفلسفة الطبيعية التي ركزت على العالم والطبيعة، ولم يكن الإنسان يجذب انتباههم إلا عرضاً، إلا أن تبني وجهة نظر جديدة، تبدأ بالمحسوس الملموس وتتطلق منه نحو تهيئة وسائل النجاح للمواطن الصالح، وقد لخص مذهبهم هذا، قول أشهرهم "بروتاجوراس" (ت 410 ق.م): "الإنسان مقياس كل شيء، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد".³

ولقد شرح أفلاطون هذه العبارة بقوله: "ألا يفسّر هذا القول على النحو الآتي: " كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك، لأنني وإياك بشر... ومن المرجح في الواقع

¹ عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهيليني، المرجع السابق، ص 49
² فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996، ص ص 79-80

³ Jean voilquin, les penseurs grecs avant socrate, Garnier Flammarion, Paris, 1964, P 204.

أن رجلا حكيما لا يقول هراء ولنتابع فكره، ألا توجد لحظات تحدث الريح فيها فشعيرة لأحدنا في حين لا تحدث شيئا للآخر، وتكون بالنسبة إلى الواحد لطيفة، وبالنسبة للآخر عاصفة¹.

هذا يعني أنه لم تعد ثمة حقيقة موضوعية، لا أن الفرد هو مقياس الخير والشر والعدل والظلم، وهو قوة فاعلة لهذا العالم، مسؤولة عن اختياراتها، وأنه تبعا لذلك، لا شأن للإرادة الإلهية أو غيرها، في سعي الإنسان إلى تحقيق ما يراه هو حقا أو عدلا.²

كما أن المعرفة بدورها تقوم على صدق الإحساسات بوصفها معيارا للحقيقة، لهذا فهي نسبية غير مطلقة وهو ما يؤدي إلى الشك حتى في معرفة الآلهة ومن ثم التشكيك في وجودها. يقول بروتاغوراس في هذا السياق: "لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هي، لأن أمور كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة: غموض الموضوع وقصر العمر".³

لهذا ركز السفسطائيون على الفرد ونظروا إلى ذاته وفق معيار نسبي، فاحتل بذلك الفردي والنوعي في كل ميادين النقاش والبحث بينما أهمل تماما العام أو الكلي، وهو الأمر الذي دفع بسقراط إلى الرد عليهم و بيان تهافت ما في آرائهم، على الرغم من اتفاقه معه في توجيه الفلسفة نحو دراسة جوهر الإنسان، لهذا وجه فكره نحو معرفة الذات، فهي الهدف الرئيسي لتعاليمه، والمبدأ الموجه لكل نشاطه، إذ أن الحكمة أو المبدأ "اعرف نفسه بنفسك" التي نقشت بين حكم أخرى وأمثال مشابهة على مدخل معبد دلفي قد تبناها هذا الفيلسوف جاعلا منها مبدأ لا يحيد عنه، لأن الاعتناء بالنفس وفضائلها يعني أن يعيش الإنسان حياة مستتيرة و يتتقف بنبل العقل.⁴

وهو بذلك ينتقد السفسطائيين الذين يهتمون بالفردي والخاص ويهملون الموضوعي والكلي، على اعتبار أنه إذا كان الإنسان هو مقياس كل شيء، فإن ما يترتب على هذا ان يكون كل فرد محقا على طريقته، وهو ما يعني أنهم يريدون السيطرة على الإنسان بواسطة علم الإنسان.

¹ أفلاطون، ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة، د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1973، ص ص 46-47.

² فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، المرجع السابق، ص 81.

³ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية حتى سقراط، المرجع السابق، ص 264.

⁴ ثيوكاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987، ص 167.

نفهم إذن، أن بناء وعي صحيح بالذات الإنسانية كفيل بأن يعيش الإنسان حياة سعيدة وفاضلة، لهذا فإن البحث عن المعرفة هي من أهم ما يهتم له الإنسان، ولذا فلا يحوز الناس إلا المعرفة لكي يكونوا جميعاً على فضيلة كاملة.¹

لقد كان على سقراط إذن أن يأخذ بمنهج جديد في البحث والفلسفة. أما في البحث، فكان له منهج التهكم والتوليد الذي يهدف من خلاله إلى تخليص العقول من العلم السوفسطائي الزائف وإعدادها لقبول الحق، والآخر وهو التوليد، الذي يهدف إلى استخراج الحق من النفس، وأما في الفلسفة، فإن غاية العلم ليس تربية المواطن الناجح وإنما هي إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة للحد ليمتنع من الخلط بينهما، وتبعاً لذلك فإن ما يهم الإنسان هو الأخلاق، فهو روح وعقل، يسيطر على الحس ويدبره.²

ولم يكن أفلاطون Platon (ت 348 ق.م) بعيداً عن هذا التصور، إذ تطرق لحقيقة الإنسان ومصيره في مؤلفاته التي أثبت فيها أن الإنسان نفس وجسد، ولما كانت النفس من عالم المثل فهي مبدأ حركة الجسم وفيها مبدأ خالد ينظم حركاتها، وهذا المبدأ الخالد هو العقل، لذا فهي تتركب من ثلاث قوى وهي:

- 1- القوة الشهوانية ومكانها البدن وفضيلتها العفة.
- 2- القوة الغضبية ومهمتها حفظ كرامة الفرد وفضيلتها الشجاعة.
- 3- القوة العاقلة ومهمتها إدراك الحقيقة والسيطرة على القوة الغضبية والقوة الشهوانية وفضيلتها الحكمة.³

وهذه القوى الثلاث مع اختلاف وظائفها لابد أن تحقق انسجامها ليعيش الفرد في طمأنينة وسعادة وبها يشكل المجتمع الفاضل، لأن الشخص العادل كما يقول أفلاطون: "لا يسمح جزء منه أن يفعل شيء خارج عن طبيعته، ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف

¹ ليرتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2010، ص 165.

² يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة وتنقيح، هلا رشيد أمون، دار القلم، بيروت، د.ت، ص ص 65-66.

³ جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995، ص 45.

الجزئيين الآخرين، وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام، ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة¹

لذلك وجب على الإنسان أن يعمل على تهذيب نفسه بالمعرفة والفضائل حتى يصير فيلسوفاً بالحقيقة يشترك إلى الحكمة اشتياقاً كلياً لا جزئياً وعرضياً، يقول أفلاطون: "أفلا يجدر بنا إذن أن نقول عن الفيلسوف بدوره أنه لا يعشق الحكمة من وجهها هذا أو ذاك، وإنما يعيشها كلها"².

وتتطلب الفلسفة الشجاعة والمثابرة والملكات غير العادية، ولهذا فإن الذين يجتازون الاختبار بنجاح ويبدلون الجهود المضنية الطويلة في سبيل الظفر في النهاية بالحقيقة التأمل سيختار من بينهم - فيما بعد - الحكام الحقيقيون أو الملوك الفلاسفة للمدينة³.

هذا، وإن حقيقة الإنسان وجوهره عند أفلاطون هي النفس التي هي من طبيعة الآلهة الخالدة، ومرتبطة بنظرية المثل ذلك "لأنه ينبغي على الإنسان أن يدرك المثل الذي يؤلف من مجموعة من الإدراكات الحسية في وحدة يؤلفها العقل"⁴

لهذا، أكد أفلاطون على أن السعي إلى الخير الأسمى هو غاية الوجود الإنساني، على الرغم من أنه دعا إلى نموذج أخلاقي على قدر كبير من المثالية تكبح فيه الشهوات ويتم التحرر من سيطرة الجسد، واعتبار الإنسان الفاضل هو أكثر الناس سعادة لأنه يحوز على أفضل اللذات المتعلقة بالحكمة في صفاتها ونقائها.

أما أرسطو Aristote (ت 322 ق.م) فقد درس الإنسان من زاوية مغايرة ووضعه فوق قمة تدرج الموجودات، فكل ما دونه من موجودات، موجودة من أجله، فالنبات يوجد من أجل الحيوان، والحيوان يوجد من أجل الإنسان، حيث يمدّه بالغذاء والملبس⁵.

¹ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، تحقيق فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط1، 1985، ص 229

² المرجع نفسه، ص 146

³ ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2013، ص 148

⁴ أفلاطون، محاوره فايدروس، أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار المعارف مصر، ط1، 1969، ص 76

⁵ عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، المرجع السابق، ص 198

ثم أن هذا الإنسان مؤلف من مادة هي بدنه وصورة هي نفسه، لذلك كانت النفس مصدرا للأفعال الحيوية، لأنها هي "ما به نحيا ونحس ونفكر"¹

أما عن إدراك علاقة النفس بالجسد، فإن أرسطو يركز على فكرة الثنائية، فالنفس لا وجود لها من دون البدن، كما أن الصورة لا وجود لها من دون المادة، وبما أن القوة المميزة للنفس الإنسانية هي العقل، وجب أن تكون الغاية الصحيحة لوجود الإنسان قائمة على تحصيل ما تعتمد عليه سعادة الفرد والجماعة، وهذه الغاية هي ذات نشاط نبيل، يدعو أحسن القوى لكي تعمل وفق الإنسانية، وهي الحياة يمكن أن يحياها الناس الفضلاء فقط.²

ولهذا، فإن أعلى درجة من درجات الكمال بالنسبة إلى الإنسان تتمثل في طور الحياة العقلية لأن ما هو أشد خصوصية بالإنسان، إنما هو حياة الفهم التي هي أيضا أسعد حياة يمكن للمرء أن يحياها.. في هذا السياق يقول أرسطو: لأن "ما هو أشد خصوصية بالإنسان إنما هو حياة الفهم، مادام الفهم هو في الحق كل الإنسان وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن للمرء أن يحياها"³

فالإنسان إذن عند أرسطو هو الحيوان الناطق والعاقل فهو حيوان باعتبار أن فيه حياة، وأن الفصل الذي يميزه عن غيره عن بقية الحيوانات هو النطق، وهو بهذا التعريف يجعل العقل صفة مميزة للإنسان.

ومع أبيقور Epicure (ت 270 ق.م) يصبح هدف الإنسان هو أن يحيا الحياة السعيدة وفقا للذة التي تمثل "الخير الأول الموافق لطبيعتها والقاعدة التي تنطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه"⁴

ثم أن الحكيم وحده بما هو حاصل من حكمة عملية، هو الذي يستطيع الموازنة بين اللذة والألم، ويرتب اللذات حسب أنواعها ولا يقبل منها إلا ما يفضي به إلى تحقيق غرضه أي السعادة،

¹ أرسطو، في النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1958، ص 146

² م. تابلور، الفلسفة اليونانية، عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1 1958، ص 146.

³ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الثاني، الباب السابع الفصل التاسع، ترجمه من اليونانية بارتلمي سانتهيلير ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مكتبة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924م، ص 357.

⁴ جلال الدين سعيد، أبيقور: الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1991، ص 205

ولهذا، فإن غاية الأخلاق بالنسبة إلى الإنسان هي أن يصبو إلى راحة العقل وطمأنينته، أي الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها.¹

أما زينون الزواقي Zénon (ت 262 ق.م) مؤسس مذهب الرواقية فيعتبر الإنسان أعلى الكائنات الحية لانفراده بالعقل، لذا عليه أن يعيش متوافقا مع الطبيعة حتى يحقق السعادة التي تجلب له الطمأنينة والسلام²، هذا معناه أن نعيش على وفاق مع الطبيعة التي تقودنا بدورها إلى الفضيلة (فضيلة منطقية، فضيلة طبقية، فضيلة أخلاقية).

ويلزم عن هذا، أن الحياة وفاقا للطبيعة هي الحياة وفاقا للعقل، وهذا يعني أن الإنسان عندما يحيا وفاقا للعقل فإنه لا يكون موافقا لنفسه فحسب، بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أي للكون بأسره، لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده، بل هو أيضا من خصائص الموجود الكلي، أي من خصائص الكون والعقل الإنساني ليس إلا جزءا من العقل الكلي الشامل، فالعقل يحيا حياة انسجام مع أنفسنا كما نحيا حياة انسجام مع العالم أجمع.³

أما أفلوطين Plotin (ت 270 ق.م)، فقد اعتبر الإنسان الحق هو من يتخطى الوجود ويتحدد بالكائن المتعالي حيث يقول: الإنسان الحقيقي، فهو شيء آخر، إنه يرى من كل ذلك، ذو فضائل من مقام الروح، تبقى لازمة للنفس التي تتفصل عن الجسد، إنها منفصلة عنه بل مفارقة لها حتى أثناء إقامتها ههنا في هذا العالم.⁴

وفي رأيه أن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد، ولهذا يبقى على الإنسان في سلوكه نحو الإله أن يتخلص من هذا المحسوس من التبدد والمتغير لكي ينتهي إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات.⁵

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الوفاء، الاسكندرية، ط1، 2007، ص 217

² خليل الجر، حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص 100

³ عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، الأنجلومصرية، القاهرة، ط1، 1970، ص 205

⁴ أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، تعريب فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997، ص 56.

⁵ عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970، ص 148.

خليق بنا إذن، أن نخلص إلى أن الفلسفة اليونانية وخاصة مع سقراط تحولت من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان وفق منهج عقلي تأملي الذي كان له السبق في الرد على منهج السفسطائيين النسبي الذي يجعل معيار القيم والمعرفة ذاتيا على اعتبار أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا، بيد أن الفلسفة لم تعد مع نزوع الناس إلى المعتقد الديني في هذا العصر، حركة فكرية شاملة نحو معرفة الوجود والحياة الإنسانية في ظل سلطان العقل، بل أصبحت تتحرك داخل النطاق الذي حدده الإيمان، مما انعكس على التصورات المتعلقة بالإنسان.

المبحث الثالث: الإنسان في المنظور الديني

لا شك أن لكل دين من الأديان السماوية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) كتابه الذي يختص به، وهو يشكل أساس الإيمان لدى كل مؤمن يهوديا كان أم مسيحيا أم مسلما، وهكذا فإن كتاب اليهودية المقدس هو التوراة وكتاب المسيحية هو ما يعرف بالأنجيل الأربعة المعترف بها كنسيا، أما القرآن وقد جاء بعد المسيح بقرون ستة، فإنه يتناول معطيات عديدة جاءت بعد التوراة العبرية والأنجيل.¹

بيد أن ما يهمنا في هذا السياق، موقف هذه الديانات من الإنسان، خاصة فيما يتعلق بالخلق وهبوط آدم، والحياة والموت والبعث والنشور.

أولا: الإنسان في الديانة اليهودية

اليهودية هي من أعرق الديانات التوحيدية التي تعلن إيمانها بإله واحد أطلقت عليه اسم (يهوه) وترتبط نفسها بإبراهيم بن تارح (إبراهيم عليه السلام) الذي دخل في عهد مع الله وترك موطن آبائه بأمر إلهي، لهذا بدأ التاريخ الإسرائيلي على صورة وعد يتحقق بين الله وإبراهيم، وهو ما جعل اليهود يؤمنون بعلاقة خاصة مع الله الواحد، ويفتخرون بكونهم شعبه المختار.²

هذا، ولسنا هنا في مجال التأريخ لهذه الديانة بكل تفاصيلها، لأن ما نروم البحث عنه هو موقفها من الإنسان بحسب العناصر التي رأينا أنها جديرة بالبحث والدراسة، وعليه فإن النظر في

¹ مورييس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، د. ت، ص ص 5-6
² الأب صبري المقدسي، الموجز في المذاهب والأديان، الجزء الأول، مطبعة ميديا، أرييل، ط1، 2007، ص ص

نصوص هذه الديانة تحيلنا إلى مسألة الخَلْق حيث جاء في العهد القديم (التوراة) أن الله خلق السموات والأرض وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه القمر ظلام وروح الله يَرُف على وجه الحياة، وقال الله: "ليكن نور، فكان نور، وفصل الله بين النور والظلام، وسمّى الله النور نهارة والظلام سماه ليلا، وكان مساء وكان صباح: يوم أول (الكتب المقدس - سفر التكوين، الاصحاح الأول/ 7/1 - 22) وفي اليوم الثاني خَلَقَ قبة السماء.

وفي اليوم الثالث ميّز الله بين اليابسة والبحار، تربعت فيها الحياة النباتية وقال: لتبت الأرض نباتا عشباً يخرج بزرا و شجرا مثمرا يخرج ثمرا، بحسب صنفيه بزره فيه على الأرض فكان كذلك (سفر التكوين، 7/1-12) وفي اليوم الخامس خلق الكائنات المائية وطيور الجو، وفي اليوم السادس صنع الله وحوش الأرض بحسب أصنافها والبهائم بحسب أصنافها وجميع الحيوانات التي تدب على الأرض، بحسب أصنافها.. وقال الله "لنصنع" الإنسان على صورتنا كمثالنا.. فخلق الله الإنسان على صورته على صورة الله خلقه ذكرا وأنثى خلقهم وكان مساء وكان صباح يوم سادس (سفر التكوين 24/1-27) وانتهى الله في اليوم السابع" من عمله الذي عمله واستراح في اليوم السابع¹ من كل عمله الذي عمله وبارك الله اليوم السابع وقد سماه "سفر التكوين، الاصحاح الثاني، 1-2).

نفهم من هذا أن الخَلْق يكون بشكل تصاعدي، يبدأ مثلا بالسماء والأرض والنور والظلام، فاليابسة فالنبات فالنجوم فالسمك فالطيور، فالحيوانات والحشرات ومن ثم الإنسان.²

أما عن سيرة آدم الذي أخرج من الجنة إلى الأرض عاصيا مطرودا معاقبا، فلقد أشار العهد القديم إلى أن الربّ الإله أخذ الإنسان وجعله في جنة عدن ليفلحها ويحرسها، وأمر الرب الإله الإنسان قائلا: من جميع أشجار الجنة تأكل.. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فإنك يوم تأكل منها تموت موتا (سفر التكوين الاصحاح الثاني، 16-17).

¹ يتعارض هذا القول كليا مع ما جاء به القرآن الكريم الذي يصف الله تعالى بماهيته وصفاته البعيدة عن البشر، ذلك أن التعب صفة بشرية، أما الله فبعيد على أن يصيبه التعب يقول الله تعالى: " الله لا إله إلا هو الحي القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم " (البقرة، الآية 255).

وأیضا: " وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ " (سورة ق، الآية 38)

² الأب صبري القدسي، الموجز في المذاهب والأديان، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 116

ثم قال الرب الإله: "لا يحسن أن يكون الإنسان وحده، فلأصنعن له على الإنسان فأخذ إحدى أضلاعه وسد مكانه بلحم وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من الإنسان امرأة فأتى لها الإنسان.

قال الإنسان "هذه المرأة هي عظم من عظامي ولحم من لحمي، هذه تسمى امرأة (سفر التكوين، الاصحاح الثاني (18-23) غير أن آدم وبإيعاز من امرأته حواء قد عصي ربه، فأكل من الشجرة المحرمة مما أدى إلى غضب ربه، وطردهما من الجنة ذلك أن الرب الإله قال للمرأة ماذا فعلت؟ فقالت المرأة: "الحية¹ أغوتني فأكلت" فقال الرب الإله للحية "لأنك صنعت هذا فأنت ملعونة من بين جميع البهائم وجميع وحوش الحقل، على بطنك تسلكين وترابا تأكلين طوال أيام حياتك" (سفر التكوين، الاصحاح، الثالث، 14).

وهنا، أخرجهما الله من جنة عدن ليعمل في الأرض "فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها، فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن لحراسة طريق شجرة الحياة (سفر التكوين، الاصحاح الثالث 23).

يدل هذا العقاب على أن الهبوط من الجنة إلى الأرض يمثل خطيئة كبرى وهي منبع شقاء الإنسان، ذلك أن جناية آدم وحواء لدى كثير ممن يُنتسب إلى هذه الديانة أبدية، بحيث يظل نسل بني آدم يدفع ثمن تلك الخطيئة، غير قابلة للمغفرة ولا التوبة، وهو ما يؤكد القول بسرمدية اللعنة الإلهية على الأرض.² فملعونة الأرض بسببك بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك و شوكا وحسكا تنبت لك وتأكل عشب الحقول.. (سفر التكوين، الإصحاح الثالث 18).

¹ تمثل الحية هنا كائنًا يقاوم الله ويعادي الإنسان وهو العدو والشيطان في نظر القرآن الكريم، يقول الله تعالى: "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ" (سورة البقرة، الآية 36).

² شايف عكاشة، الدين في ضوء العلم، قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1،

هذا وذهب "ول ديورانت" في قصة الحضارة "أن الخطيئة شكلت الفكرة الأساسية في الدين اليهودي، فكثيرا ما كانت الروح اليهودية تتلبد بالغيوم لما ينجم عن الخطيئة من سيئ العواقب كحبس المطر أو تدمير إسرائيل"¹

هذا، ويرى أحد الباحثين وهو "حسن عويدات" أنه قد جاء في سفر التكوين من الكتاب المقدس العهد القديم، الاصحاح الثاني (7) "وجبل الربّ الإله الإنسان ترابا من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار الإنسان نفسا حية" هذا يعني إقرارا بوجود الروح وتميزها عن الجسد.² على أن التوراة قالت بوجود الروح وفرقت بين الروح والجسد وجعلتها ثنائية، فالجسد هو المادة والروح هي الحياة المشتركة، بيد أن ثمة غموض تجاه الروح في أسفار التوراة وكذلك الموقف من اليوم الآخر والبعث والحساب، فالموت في رأي اليهودية انطفاء وتلاش وعدم ونهاية مطاف، ولذلك طالبت بعض الأسفار الإنسان بأن يعيش في حياته ويستمتع فيها.³

في هذا السياق، يؤكد "ديورانت" في قصة الحضارة أن اليهود قلما كانوا يبشرون إلى حياة أخرى بعد الموت، ولم يرد في دينهم شيء عن الخلود، وكان ثوابهم وعقابهم مقصورين على الحياة الدنيا، ولم ترد فكره البعث في خلد اليهود ولا بعد أن نفذوا الرجاء في أن يكون له سلطان في الأرض.⁴ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرى عويدات أنه في العهد القديم بعض الأسفار تهتم بالحياة الأخرى والبعث والحساب وذلك بعد أن يؤس الناس من المجد والنعيم والسعادة الموعودين بها في الحياة الدنيا.⁵ نستخلص من كل ما سبق، أن الكشف عن حقيقة تصور الإنسان في الديانة اليهودية ليس بالأمر الهين لتباين وجهات نظر المصادر والمراجع المتعددة.

¹ ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، المجلد 1، الجزء 2، الشرق الأدنى، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة، والعلوم، تونس، د. ت، ص 345 لا يقر القرآن الكريم بأبدية الخطيئة، حيث جاء فيه أن الله تعالى قد قبل توبة آدم وحواء يقول "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" (سورة البقرة الآية 37).

² حسن عويدات، الموت في الديانات الشرقية، دار الأهالي، دمشق، د. ط، ص 93

³ المرجع نفسه، ص 92

⁴ ول ديورانت، قصة الحضارة، المرجع السابق، ص 345

⁵ حسن عويدات، الموت في الديانات الشرقية، المرجع السابق، ص 101

ثانيا: الإنسان في الديانة المسيحية

لقد شكل ظهور الديانة المسيحية نقطة انعطاف في التاريخ العالمي، فكانت بمثابة الروح المحركة لنظام اجتماعي جديد قوامه أبطال الفكرة اليهودية في العهد القديم عن شعب الله المختار، ودعوتها إلى المساواة بغض النظر إلى اللون أو الجنس، ولهذا يشير أحد الباحثين وهو شايف عكاشة إلى أن الإنجيل ينزل الإنسان منزلة كبرى في هذا الوجود، لذلك وجدنا أتباع المسيح عليه السلام يرفعون من شأنه و يعظمونه¹، "فهو مؤتمن للذي أقامه كما كان شأن موسى في بيته أجمع، فإن المجد الذي كان أهلا له يفوق مجد موسى بمقدار ما لباني البيت من فضل على البيت... وباني كل شيء هو الله."² وتؤمن المسيحية بالتثليث في التوحيد الخالص، وهو في تعاليمها وعقائدها، كشف لسر الله ولحياته في ذاته، لهذا يركز إيمان الكنيسة في الله (جوهر واحد بثلاثة أقانيم) الأب والابن والروح القدس وذلك في وحده لا تنفصل ولا تنقسم "وعليه يكون يسوع إلها وبشرا معا هذا الثالوث الذي تشق أصوله من مبدأ ضرورة إله بشري يمحو ذنوب البشرية ويغذيها من الخطيئة التي ارتكبتها".³

والذي يهمننا في هذا المقام وجهة نظر الديانة المسيحية إلى الإنسان التي تمنحه مكانة عالية، وحسب ما يراه الباحث الراوي، فإن الإنسان هو خليفة ناطقة مركبة من نفس وجسد، خلقه الله على صورته ومثاله وجعله أدنى من الملائكة كمالا وهو قادر أن يعرف ويحب خالقه الذي أقامه سيذا على المخلوقات الأرضية ليتسلط عليها، ومنحه العقل والإرادة، وقد خلق من نفس وجسد وضمير، والنفس غير قابلة للموت والجسد يمسه الانحلال وهو قابل للموت، والإنسان في أعماق طبيعته كائن اجتماعي لا يستطيع أن ينمي مؤهلاته من دون أن يقيم علاقات مع الآخرين.⁴

¹ شايف عكاشة، الدين في ضوء العلم: قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة، المرجع السابق، ص 16

² الرسالة إلى العبرانيين، 3 نقلا عن الكتاب المقدس، بولس باسيم، دار المشرق، بيروت، ط3، 1994، ص 697.

³ شايف عكاشة، المرجع السابق، ص 35. لقد فند القرآن الكريم هذا الإدعاء بقوله تعالى: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا" (سورة النساء الآية 171)

⁴ مسارع حسن الراوي، الطبيعة البشرية عبر التاريخ وموقف الإسلام من الإنسان، دار الياقوت، عمان، ط2، 2005، ص 56.

لهذا كانت دعوة المسيح تتمثل في تطهير قلوب الناس من الشهوات والمصالح الأنانية ومن القسوة والفجور¹، ويطمئن المسيح أنه لم يأت لإلغاء الشريعة أو الأنبياء "ما جئت لألغي، بل لأكمل، فالحق أقول لكم: إلى أن تزول الأرض والسماء، لن يزول حرفا واحدا ونقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كل شيء"²

ولهذا فإن العلاقة التي تربط الإنسان بربه، يوجزها المسيح حسب رواية مرقس في الصلاة والحب: "وتحب الرب إلهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك، ومن كل قدرتك"³.

ولكن الخطيئة حسب المسيحية تفصل كل البشر عن الله، وهذا الفصل هو الموت "فكما أن الخطيئة دخلت في العالم عن يد إنسان، وبالخطيئة دخل الموت، وهكذا سار الموت إلى جميع الناس لأنهم جميعا خطئوا"⁴، بيد أن موت المسيح على الصليب كان كافيا لدفع ثمن الخطيئة والدين الواجب على البشر بصورة كاملة، وأن بموته تمت مصالحه الله مع الإنسان وإعادة علاقته معه.⁵

أما عن الموت، فإن المسيحيين يؤمنون بأنه بداية الحياة الجديدة وليس نهاية كل شيء، وأن الحياة على الأرض ما هي إلا زمنية مؤقتة، لأن المسيح علم في كل موعظة عن الحياة الأبدية لكل المؤمنين به، ثم أن الإيمان بالقيامة هو إيمان جوهري في الديانة المسيحية، ولهذا تبنت الكنائس المسيحية طقوسا عن الموت يحتفل بها سنويا.⁶

هذا، وقد ساعد ظهور المسيحية على توجيه الفكر الإنساني نحو كثير من المشكلات مثل خلق العالم، والخطيئة والخلاص وفكرة العناية الإلهية، مما أدى إلى اعتبار أعمال الإنسان إلا أدوات في تنفيذ المشيئة الإلهية⁷، من هذا المنطلق، اعتبر القديس أوغسطين S. Augustin (ت 450 م) أن الشر قد دخل العالم بمعصية آدم، وكما أن في الإنسان نزعتين: نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، كذلك في المجتمع مدينتان: المدينة الأرضية

¹ أول ديورانت، قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث، المرجع السابق، ص 227

² إنجيل مرقس 30/12، العهد الجديد نقلا عن الكتاب المقدس، المصدر السابق، ص 164.

³ إنجيل متى، 17/5، العهد الجديد نقلا عن الكتاب المقدس، المصدر السابق، ص ص 47-48

⁴ رسالة القديس بولس إلى أهل روما، 12/5، العهد الجديد نقلا عن الكتاب المقدس، المصدر السابق، ص 477.

⁵ رسالة إلى العبرانيين، 11/9، العهد الجديد نقلا عن الكتاب المقدس، المصدر السابق، ص ص 709-710

⁶ الأب صبري المقدسي، الموجز في المذاهب والأديان، المرجع السابق، ص ص 220-221.

⁷ فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، المرجع السابق، ص 100.

أو مدينة الشيطان، والمدينة السماوية أو مدينة الله، تعمل الأولى على نشر الظلم ونصرته وتجاهد الثانية في سبيل العدالة.¹

هذا يعني أن تاريخ الإنسانية هو تاريخ الصراع بين الخير والشر، بين ملكوت السماء وملكوت الأرض، لهذا أراد أوغسطين أن يجعل الحياة السعيدة بالنسبة إلى الإنسان تتجسد في النعيم في الله ومن أجل الله وهو ما يتوافق مع ما تدعو إليه المسيحية من قيم ترى أنها "متصاعدة في الحياة الإنسانية، لتنتهي بالقيمة العليا، قيمة الإنسان في ملكوت الله".²

لقد عملت المسيحية على إخضاع الإنسان لفهم خاص للمسار التاريخي وذلك عن طريق فكرة الخلاص في الحياة الأبدية، بحيث أصبح التاريخ مجرد وسيلة لتجسيد حقيقة التاريخ، وهو الأمر الذي أدى بالفلسفة إلى أن تصبح في خدمة اللاهوت وأن المعرفة يشفي أن تستهدف الخلاص، الذي هو الغاية العليا لكل سلوك إنساني، وهو لا يمكن أن يتحقق إلا في الإيمان في المسيحية.³

الحاصل من هذا التحليل، أن الديانة المسيحية قد حددت علاقة الإنسان بذاته وبالعالم من خلال علاقته بالإله مما أدى إلى الإيمان بأن العقيدة هي مصدر المعرفة والخلاص وكان لهذا العامل تأثير في هيمنة الخطاب اللاهوتي لدى معظم فلاسفة العصور الوسطى، ولم يتم استفادة مكانة ودور الإنسان، إلا في العصر الحديث الذي أصّر فلاسفته ومفكروه على تأكيد الذات وقدرة العقل على تعزيز إيمان الإنسان بنفسه وملكاته المتعددة.

ثالثاً: الإنسان في الديانة الإسلامية

لقد أفاض القرآن الكريم في تقدير الإنسان وإبراز مكانته لما انفرد به دون الكائنات بخاصية التفكير والجدل ومسؤولية الاختيار، لهذا رشحه الله تعالى لخلافته في الأرض لمصلحته وإصلاح العالم من حوله، في هذا السياق تشير "عائشة عبد الرحمن" في كتابها "مقال الإنسان" إلى أنه "ليس منط إنسانيته أنه ينتمي إلى فصيلة الإنس أو مجرد بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وإنما

¹ أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة 4، 2004،

ص 173

² عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979، ص 16

³ فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، المرجع السابق، ص 103

الإنسانية فيه ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض واحتمال التكليف كونه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز¹

جدير بالذكر هنا، أن لفظ الإنسان قد ورد في القرآن الكريم في خمسة وستين موضعاً، وفيها يمكن استجلاء ملامحه العامة.

ولهذا، فإن الإنسان بوصفه كائناً مخلوقاً، فهو يستحق التكريم والتفضيل، يقول الله تعالى: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"².

هذا، ولقد تكررت الإشارة إلى خَلْق الإنسان إذ جاءت كلها في سياق العظة والاعتبار،

من ذلك قوله تعالى: "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا"³. ويقول أيضاً: "أَلَمْ يَكْ نُطْفَةٍ مِنْ مَنِيَّ يُمْنَى (37) ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فُخْلَقِ فَسَوَى (38) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (39) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى"⁴.

وعليه فإن الأصل الأول للإنسان قد نشأ من الطين، بيد "كيف تم تكرار أفراد بعد ذلك وتكاثرهم؟ لقد جرت سنة الله تعالى أن يكون ذلك عن طريق نقطة مائية واحدة تخرج من صلب الرجل، فتستقر في رحم المرأة، لهذا فإن آدم في القرآن الكريم هو الإنسان الأول الذي بدأ منه طور البشرية"⁵

وإذا كان الإنسان قد خلق بهذه الصورة، فهذا يعني بحسب أحد المفسرين وهو الزمخشري أن "عنصره الذي خلقه منه هو أخس شيء وأمهنة، وهو النطفة... ثم عجب بأن يتصدى مثله على مهانة أصله ودناءة أوله لمخاصمة الجبار..."⁶

¹ عائشة عبد الرحمن، مقال في الإنسان، دراسة قرآنية، دار المعارف بمصر، ط1، 1969، ص 15

² قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 70.

³ قرآن كريم، سورة الإنسان، الآيتان 2-3.

⁴ قرآن كريم، سورة القيامة، الآيات 37-40.

⁵ أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، المرجع السابق، ص 264.

⁶ الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1392هـ.

1972م، الجزء الثالث، ص 331.

في هذا السياق، يقول الله تعالى: " فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ " ¹

وفي شأن التسخير فإن الله قد منح الإنسان نعمًا كثيرة، ومن أعظمها العقل والعلم والتدبر، إذ يقول تعالى: " وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ (33) " ².

وزود الله الإنسان أيضا بمقومات من حس وعقل وبصيرة، وقد ورد ذلك في آيات كثيرة ³ منها قوله تعالى: " قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ " ⁴.

وهكذا فإن ما خلق الله تعالى من أحياء وجمادات، إنما يقوم على خدمة الإنسان وهذا السبب هو الذي جعل الملائكة تسجد له اعترافًا بتفوقه وتميزه عن باقي الكائنات الأخرى، في هذا السياق يقول فخر الدين الرازي: "كل ذلك مما يدل على أن الإنسان في هذا العالم كالرئيس المتبوع، والملك المطاع، وكل ما سواه فهو رعيته وتبع له" ⁵.

ويقول عبد المجيد النجار في السياق نفسه: "... جاءت التعاليم القرآنية لتؤكد أن الكون كله مسخر للإنسان مذل له في سبيل استثماره، واستغلال مرافقه، وقد جاءت هذه التعاليم مبينة لهذا التسخير مفصلة له في مظاهر ومستويات متعددة ومختلفة" ⁶.

لهذا، فإن الله تعالى ييسر للإنسان أسباب الزراعة وتربية الأنعام للانتفاع بها، وكذلك التنقل والركوب، وذلك في قوله تعالى قال الله تعالى: " يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ " ⁷، وقال أيضا: " وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُم فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ " ⁸،

¹ قرآن كريم، سورة الطارق، الآيات 5-7.

² قرآن كريم، سورة إبراهيم، الآيتان 32-33.

³ عائشة عبد الرحمن، مقال في الإنسان، مرجع سابق، ص 17.

⁴ قرآن كريم، سورة الملك، الآية 23.

⁵ الرازي، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب: محمد بن عمر فخر الدين (ت 606 هـ) طبعة دار الفكر، بيروت، 1978م، الجزء 21، ص 13.

⁶ عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 1996، ص 75.

⁷ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 11.

⁸ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 5.

وقال أيضا: "هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ" ¹

هذا، ويحرص القرآن الكريم على تذكير الإنسان أنه كائن ضعيف يتمادى به الطغيان والغرور إلى حد الكفر بخالقه والوقوف منه سبحانه موقف خصيم مبين.

يقول الله تعالى: "أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا" ²

في هذا السياق، يرى الدكتور سعيد رمضان البوطي أن الإنسان مخلوق تافه أصله من تراب وسلالته من ماء مهين، والشأن فيه إن طالبت به الحياة أن يعود إلى أرذل العمر، ويستكبر على الرغم من ذله، وأن يخاصم ويعاند ويجادل ويكابّر ³

وفيما يتعلق بقبول الإنسان للأمانة يقول تعالى: "إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا" ⁴

ولعل حمل هذه الأمانة على عظمتها ومشقتها والتي أثبت السماوات والجبال أن تحملها وأشفت منها هي السبب في أن استخلفه الله في الأرض ليعمر بها ويصلح فيها، وهو الأمر الذي جعل الملائكة تتعجب لهذا الاختيار حينما أخبرها الله تعالى بقوله: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" ⁵

لقد كان هذا القول درسا إلهيا، أبان من خلاله الله تعالى على أن آدم قد خصه خالقه بعلم لم تعلمه الملائكة، "لأن العلم بأوسع معانيه الموهوبة وأعمق صوره المكتسبة هو خصيصة الخلافة الإنسانية في نوعها الكلي وهو وراثته فطرية في النفس الإنسانية" ⁶

¹ قرآن كريم، سورة الملك، الآية 15.

² قرآن كريم، سورة مريم، الآية 67.

³ سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر دمشق، ط2، 1998، ص 22.

⁴ قرآن كريم، سورة الأحزاب، الآية 72.

⁵ قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 30.

⁶ سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص 10.

في هذا السياق يقول الله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ"¹.

ولئن كان الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لآدم محل قبول، فإن إبليس أبى واستكبر ولم يكن من الساجدين، يقول الله تعالى: "وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ"².

ولم يتوقف إبليس عند هذا الحد، بل إنه عرض آدم وزوجته حواء لمحنة الغواية، يقول الله تعالى: "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ"³.

في هذا السياق تذهب عائشة عبد الرحمن إلى أن ثمة سببين لتفضيل الإنسان على الملائكة، أولهما: "أن تكريم الإنسان الأول، الذي يتمثل في الأمر الإلهي بأن تسجد الملائكة له، كان التبرير الظاهر له في سياق الآية، هو ما اختص به آدم من علم يختلف عن علم الملائكة.

الثاني: أن الخلافة في الأرض اقتضاها ما يحتمل النوع الآدمي من أمانة إنسانية ومسؤولية عمله وكسبه."⁴

لهذا فإن من مظاهر تكريم الله تعالى للإنسان استخلافه في الأرض، يقول عبد المجيد النجار، في هذا السياق "فتخصيص الله للإنسان بأن يكون خليفة في الأرض ينفذ أوامره ونواهيته في مباشرته

¹قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 32.

²قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 34.

³قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 36.

يختلف من النص القرآني عن ما ورد في النص اليهودي، اعتباراً من أن هبوط آدم لا يمثل خطيئة أبدية تخرجه من رحمة الله تعالى، بل هي حكمة تهدف إلى خلافة الله في الأرض واعمادها وعبادته حق العبادة وهو ما يؤكد عليه الراغب الأصفهاني في نظريته للإنسان.

⁴عائشة عبد الرحمن، مقال في الإنسان، المرجع السابق، ص 41.

للكون يحمل من التشريف وإعلان المقام شيئاً كثيراً، إذ الخليفة تتحدد منزلة شرفه وعلوه، بمنزلة مستخلفه، فما بالك بمن كان مستخلفه الله جل شأنه¹

وللتدقيق في هذه المسألة أكثر، ليس المقصود بالخلافة أن ينوب فلان عن فلان أي أنه يحل مكانه، ولكن كما يرى أحد الباحثين وهو الشاهد بوشيخي أن الخلافة هي النيابة عن الله تعالى وذلك بأن ينفذ الإنسان ما كلف به، فالله عز وجل وضع هذا الإنسان في موضع أعطاه فيه الحرية والاختيار، وزوده باللوازم الضرورية للقيام بمهنة الخلافة وتعمير الأرض.²

هذا، ويوضح القرآن الكريم مسيرة الحياة للإنسان، كما ورد ذلك في سورة البقرة: "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ"³

ولا يفوتنا الالتفات إلى ما في هذه الآية من إشارة إلى "الموت" و "البعث"، فالموت هو مصير هذا الإنسان الذي خاض معركته الطويلة من أجل الحياة ولم يقدر على تجاوز قانونه النافذ، يقول الله تعالى: "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ"⁴

وقد ورد الموت في القرآن الكريم حوالي ثلاثة وخمسين مرة، كلها بمعنى الحياة إما حقيقة أو مجازاً. حقيقة مثل قوله تعالى: "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ"⁵. ومجازاً مثل قوله تعالى: "وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا"⁶

أما في السنة فقد وردت أحاديث كثيرة في الموضوع.⁷

وفيما يخص البعث، فإن القرآن الكريم يرد على من ينكرونه ويخاطبهم بنوع من الاستدلال المباشر وهو: "إنه ما دمت قد سلمتم بأن الله تعالى خلق الإنسان أول مرة، فمن التناقض أن لا تسلموا

¹ عبد المجيد عمر النجار، قيمة الإنسان، المرجع السابق، ص 17.

² الشاهد بو شيخي، مظاهر التكريم في القرآن الكريم، منشورات المحجة، فاس، الطبعة الأولى، 2003.

³ قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 28.

⁴ قرآن كريم، سورة الملك، الآية 2.

⁵ قرآن كريم، سورة ق، الآية 19.

⁶ قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 164.

⁷ أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم الحديث الشريف، المرجع السابق، ص 406.

بأنه قادر على خلقه مرة أخرى، فالله لا يكون خالقا في آن واحد، ثم أي الخلقين أصعب، خلق السماوات والأرض، أم خلق الإنسان¹

في هذا السياق، يقول الله تعالى: "أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ رَمِيمٌ قُلْ"²

وقد ذكرت النفس في مواضع كثيرة من القرآن الكريم بمعانيها وقواها المختلفة، كما نجد الروح والجسد ملاك الذات الإنسانية، تتم بهما الحياة ولا تنكر أحدهما في سبيل الآخر، فلا يجوز للمؤمن أن يبخل للجسد حقا ليوفي حقوق الروح ولا يجوز له أن يبخل للروح حقا ليوفي حقوق الجسد³، يقول الله تعالى في شأن الجسد: "وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ"⁴.

ويقول في النفس: "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ"⁵.

هذا، ويقدر الإنسان في القرآن الكريم محور هذا الكون بفضل ما تميز به من عقل يستطيع به إدراك أسرار الكون ومعرفة خالقه وترتيب أمور معاشه في هذه الدنيا على أفضل وجه ولعل نظرة إلى تاريخ حضارة الإنسان تظهر لنا الحكمة الإلهية من وجود الإنسان، لهذا فهو الوحيد الذي يقدر على تعقل ما حوله وإعطائه معنى وهدفاً⁶.

ولعل المتأمل في القرآن الكريم، يلاحظ ذلك التنويه بالعقل والإشادة به والتعويل عليه في أمر العقيدة، والمسؤولية والتكليف وسائر الأعمال التي يقوم به الإنسان.

يقول الله تعالى: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ"⁷

¹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص 33.

² قرآن كريم، سورة يس، الآيات 77-79

³ عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، ص 27

⁴ قرآن كريم، سورة ص، الآية 34

⁵ قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 145

⁶ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الإنسان والكون في الإسلام، المرجع السابق، ص ص 72-73

⁷ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 67

ويقول أيضا: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"¹

ويذكر القرآن الكريم في مواضع كثيرة، بوحدة الإنسانية وبأن البشر جميعهم من مصدر واحد وهو آدم، وآدم من تراب.

قال الله تعالى: "هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا"²

غير أن هذا لا يعني تجاهل أقوام البشر وأممهم وتعدد شرائعهم ومعتقداتهم، يقول الله تعالى في هذا السياق: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ"³.

هذه إذن، إشارات إلى حقيقة الإنسان ومكانته ودوره في القرآن الكريم، واستحقاقه أن يكون خليفة الله في الأرض، وهو الأمر الذي يسهب فيه الراغب من خلال نصوصه التي سيستدل بها على هذا التصور القرآني للإنسان.

المبحث الرابع: الإنسان في المجال الفلسفي الإسلامي

نظرنا في المبحث السابق في عدد من الأمثلة حول مختلف المفاهيم في المنظور الديني للإنسان، ولاحظنا تنوعا واختلافا في الآراء والممارسات والمسالك الخاصة بهذا البحث، بيد أننا سنخصص هذا المبحث للنظر في مجال آخر وهو المجال الفلسفي الإسلامي، وعليه يكون من الجائز أن نميز منازع ثلاثة يمثل أولها تيار الفكر الكلامي، والمنزع الثاني هو التيار الصوفي، وأما المنزع الثالث فهو تيار الفلاسفة في فضاء الفكر الإسلامي.

لنبدأ الآن بلمحة عن مفهوم الإنسان في المنزع الكلامي، لنقول أن علماء الكلام لم يتفقوا على تعريف واحد للإنسان، على اعتبار أن الحديث عنه معقد ومتشابه العناصر، ومدار الاختلاف كبير

¹قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 190

²قرآن كريم، سورة الأعراف، الآية 189

³قرآن كريم، سورة الحجرات، الآية 13

حتى بين الفرقة الواحدة، لهذا أبرز أبو الحسن الأشعري (ت260هـ-324هـ) هذا الاختلاف في كتابه "مقالات الإسلاميين" وأورد تسعة عشر رأياً فقال: "واختلاف الناس في الإنسان ما هو؟"¹

1- فقال أبو "الهذيل": الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان.

2- وحكي أن قوما قالوا: إن البدن هو الإنسان، وأغراضه ليست منه، وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض.

3- وقال "بشر بن المعتمر": الإنسان جسد وروح، وأنها جميعا إنسان.

4- وكان "أبو الهذيل" لا يقول إلا بعض من أبعاد الجسد فاعل على الانفراد، ولا أنه فاعل مع غيره، ولكنه يقول: الفاعل هذه الأبعاد.

5- وقال "ضرار بن عمرو": الإنسان من أشياء كثيرة: لون، وطعم ورائحة، وقوة وما أشبه ذلك، وأنها الإنسان إذا اجتمعت وليس هاهنا جوهر غيرها.

6- وأنكر "حسين النجار" أن تكون القوة بعض الإنسان، وأنكر ذلك أكثر أهل النظر.

7- وقال "عباد بن سليمان" الإنسان معناه أنه بشر، فمعنى إنسان معنى بشر، ومعنى بشر معنى إنسان في حقيقة القياس.

8- وحكى "زرقان" أن هشام بن الحكم قال: الإنسان اسم لمعنيين لبدن وروح، فالبدن موات والروح هي الفاعلة الحساسة الداركة دون الجسد، وهو نور من الأنوار.

9- وقال "النظام": الإنسان هو الروح، ولكنها مداخل للبدن مشابهة له.

10- وقال "معمر": الإنسان جزء لا يتجزأ وهو المدبر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يماس شيئاً ولا يماسه، ولا يجوز عليه الحركة والكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكرامة.

¹ الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثاني، دار الحداثة، بيروت، ط2، 1985، ص ص 24-25.

- 11- وقال "أصحاب الطبائع" الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبله، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط وكذلك سمعه وسائر حواسه، وكذلك جثته ولحمه ودمه، وجميع هذه الأمور هي الإنسان.
- 12- وقال أصحاب "الهيولي": أقاويل مختلفة فزعم بعضهم أن الإنسان هو الجوهر الحي الناطق الميت وأنه إنسان في حال نطقه هو حياته، وجوزوا الموت عليه وقال بعضهم الإنسان هو الحي الناطق، وهو الجوهر وأعراضه، وقال آخرون بل في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا واحد منه مختلط بصاحبه¹.

هذا، وللإنسان مكانة هامة في فكر الشيعة بمختلف فرقها - معتدلة-وغلاة-اذ ينطوي على اتجاه تأويلي باطني لمفهوم الإمام، لهذا جدير بالإشارة هنا إلى أن مصطلح الشيعة يدل على الاعتقاد المطلق الكامل بأن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه هو صاحب الحق الأول في الخلافة نصا وهبة، إما جليا أو خفيا، واعتقد وان الإمامة لا تخرج عن أولاده²

يشير عادل العوا إلى أن مفهوم الإمام لدى الشيعة سيشغل مركز الاهتمام الرئيسي ومعرفته واجب محتوم، لأن بمعرفته يتم معرفة الحقيقة كلها، وهذه الحقيقة تختلف في الحق، باختلاف الفرق الشيعية³.

ويناقش هنري كوربان (Henrie Gorbin) مسألة التأويل الشيعي للآيات القرآنية من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁴.

وإذا كانت هذه الآية تشير إلى مسألة خلافة الإنسان، فأنها لا تثير أي شك لدى الشراح الشيعة، فهي تعني الكتمان وتشير إلى "الأسرار الإلهية" وإلى باطن النبوة الذي بلغه الأئمة المعصومون إلى أشياعهم⁵.

¹ الأشعري، مقالات الإسلاميين، المرجع السابق، ص 25-27.

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1973، ص 178.

³ عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم، المرجع السابق، ص 126.

⁴ قرآن كريم، سورة الأحزاب، ص 72.

⁵ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قببسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، ص ص 83-84.

ثم إن "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل" يتحدث عن غلاة الشيعة من حيث أنهم أحدثوا اختلافا كبيرا بين مفهوم الإله ومفهوم الإنسان، فتارة يتحول الإنسان إلى إله، وهذا غلو، وطورا يتحول الإله إلى إنسان وهذا تقصير، وفي هذا السياق يقول: "هم الذين غلوا في حق أئمتهم. حتى أخرجوهم من حدود الخلقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فرما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو والتقصير".¹

أما فلاسفة الإسلام فقد اعتنوا بمسألة الإنسان، وهو ما نلمسه بداية مع فيلسوف العرب الكندي (ت252 هـ) الذي يذهب إلى أن حقيقة الإنسان هي نفسه التي لها الأفضلية على البدن بما هو آلة لها لذا يحرص في رسالة "الحيلة" في دفع الأحزان على ضرورة إصلاح النفس أو معالجتها، لأنها أوجب بكثير من إصلاح البدن، حيث يقول "إن النفس سائس والبدن مسوس، والنفس باقية والبدن دائر، ومصلحة الباقي والعناية بتقويمه وتعديله أصلح وأفضل من إصلاح وتعديل الدائر، لا محالة الفاسد بالطبع، فإصلاح النفس واشفاؤها من أسقامها أوجب شديدا علينا من إصلاح أجسامنا".²

ولعله من المفيد هنا أن نشير إلى أن موضوع الرسالة هو الإنسان وهدفها تحقيق انسجامه مع الوجود وتقريبه من السعادة، ودفع كل أحزانه وهنا نلمح فيها مزيجا من القلق عن الإنسان والثقة به في الوقت نفسه، والتعويل عليه هو نفسه في تجاوز أحزانه، وهي من سمات النزعة الإنسانية التي ارتبطت عنده بالحكمة العملية.³

ومن الواضح أيضا، أن هذا الفيلسوف يحاول أن يثبت حقيقة الإنسان من حيث إنه كائن ناطق مائت، حيث يقول "فأما الموت، فإنما هو تمام طباعنا، فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بته، لأن حد الإنسان هو الحي الناطق المائت، والحد مبني على الطبع، وأعني أن طبع الإنسان أنه حي ناطق مائت، فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان...".⁴

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص ص، 288-289.

² الكندي، رسالة الحيلة في دفع الأحزان، تقديم وتعليق مجمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2006، ص99.

³ أنور مغيث، النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 1999، ص159.

⁴ الكندي، رسالة الحيلة في دفع الاحزان، المرجع السابق، ص 114.

هذا، وقد ميز الفارابي (ت 339 هـ)، في الإنسان بين نفسه وبدنه حيث قال: "إن الروح التي بك من جواهر عالم الأمر (العلم الإلهي) لا تشكل بصورة ولا تتخلق بخلق ولا تتعين لإشارة (...) أنت مركب من جوهرين: أحدهما مشكّل مصوّر، مكيف مقدر متحرك وساكن متحيز ومنقسم والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، لأن روحك من عالم ربك، وبدنك من خلق ربك".¹

هذا يعني أن النفس الكاملة هي التي عرفت السعادة وعملت على بلوغها، لذا فهي تخلص وتبقى بعد زوال البدن، لأنها قد اكتملت لديها جودة الرؤية وقوة العزم ودقة التمييز وذلك بالابتعاد عن نوازع البدن وغواياته، ويكون معنى هذا أن نفوس الجاهلين تفنى بفناء الجسد.²

كما يحرص المعلم الثاني على جعل السعادة، الغاية القصوى التي يشاق إليها الإنسان، والتي تنال بممارسته الأعمال المحمودّة، ثم إنه لا يبلغ أفضل كمالاته، إلا عن طريق الاجتماع الذي تؤدي به إلى تجسيد المدينة الفاضلة التي يتولاها رئيس هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة.³

وهكذا تظهر لنا أعمال أبي نصر الفارابي فكرا يتسم بنزعة إنسانية واضحة، ذلك أنه أراد أن يحيط بقدر الإمكان بمظاهرها المختلفة وأن يضع لها الرؤية النظرية والأساس المنهجي، بدءا بدراسة الطبيعة ثم الميتافيزيقا، فالأخلاق والسياسة الأمر الذي يدل على ثقة الفارابي في قدرة العقل البشري بلوغ جوهر هذه المجالات ومن ثم عده أحد الباحثين المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية من الوجهة الفلسفية في الفكر العربي.⁴

هذا، ولعل ما يشد الانتباه عند الفيلسوف والمنطقي يحيى بن عدي (ت 369 هـ) من خلال مؤلفه تهذيب الأخلاق، أنه تعرض إلى مفهوم الإنسان التام من حيث أن يجب أن يكون "متقنًا لجميع

¹ الفارابي، فصوص الحكم، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق د/عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص ص 271-272

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ص 252.

³ الفارابي، المدينة الفاضلة، موقع النشر، الجزائر، ط1 1987، ص 118.

⁴ أنور مغيث، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، المرجع السابق، ص 161.

أخلاقه. متيقظا لجميع معاييه، متحرزا من دخول النقص عليه مستعملا لكل فضيلة، ومجتهدا في بلوغ الغاية، عاشقا لصورة الكمال مستلذا لمحاسن الأخلاق.¹

كما أنه يدعو الإنسان إلى التعامل مع الطبيعة وذاك بأن يصرف عنايته إلى النظر في العلوم الحقيقية ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة، وكشف عللها وأسبابها، وتفقد غايتها ونهايتها، ولا يقف عند غاية من عمله إلا ورمى بطرفه إلى ما فوق تلك الغاية.² ولعل مقصد ابن عدي من هذا القول هو أن يدرك الإنسان أبعاده الوجودية وحقيقة العالم الخارجي والتعمق في حقيقة العلوم، والتوغل المعرفي في إدراك ماهيات الأشياء وجلب الحكمة النظرية وتكريسها في دعم ركائز السلوك الإنساني.³

هذا وقد ذهب ابن سينا (ت 428 هـ) إلى أن ما يُمثل جوهر الإنسان هو نفسه المجردة التي يمكن تصور وجودها بمعزل عن الجسد، وذلك عند قوله: "الإنسان الذي يشير إلى نفسه ب (أنا) مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن".⁴

أما في مسألة بقاء النفس بعد الموت، فإن ابن سينا يقر بذلك حيث يقول: "إعلم أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك هذا البدن ومديره ومتصرف فيه والبدن منفصل عنه تابع له ⁵، أما فيما يتعلق بمصير النفس بعد الموت، فإن هذا الفيلسوف يؤكد أنه في حال كان جوهر النفس: "كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية، وأنوار

¹ يحيى ابن عدي، تهذيب الأخلاق، مطبعة فضالة، العباسية، القاهرة، ط1، 2005، ص66.

² يحيى ابن عدي، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 67.

³ زارقة عطاء الله، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي خاصة، المطبعة الغربية، الجزائر، ط1، 2007، ص 33.

⁴ ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق، د/ص 33. احمد فؤاد الاهواني، دار أحياء الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1952 ص 184.

⁵ المرجع نفسه، ص 186.

الملائكة والملاء الأعلى، انجذاب إبرة جبل عظيم من المغناطيس، وضافت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة... فنودي من الملاء الأعلى" ¹.

ثم إننا نجد موقفاً آخر لابن سينا عن الإنسان، يتعلق الأمر هنا بالإمام أو الخليفة، فهو يصفه بأنه "أصل العقل، حاصل عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير... وأنه عارف بالشرعية". ²

ولكي تستقيم أمور الجماعة، يدعو إلى أن يفرض اجتماعات مثل "الأعياد" فإن فيها دعاء للناس إلى التمسك بالجماعة وإلى استعمال عُدِّ الشجاعة وإلى المنافسة، وبالمنافسة تدرك الفضائل، وفي الاجتماعات استجابة الدعوات، ونزول البركات على الأحوال التي عرفت من أقاويلنا "...، كما يؤكد على ضرورة اشتراك الإمام في معاملات البشر التي تؤدي إلى بناء المدينة، غير أن من اجتمعت له الفضائل من عفة وحكمة وشجاعة وعدالة، وزاد على ذلك الفضيلة النظرية، "فقد سعد، ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير ربا إنسانيا وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى، وأن تفوض إليه أمور عبادة الله وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه" ³.

وهكذا يكون الإمام عند ابن سينا، إنسانا فوق مرتبة الإنسانية ودون مرتبة الألوهية، إلا أنه إنسان رباني وذلك لاتصاله بالعالم العلوي عن طريق العقل الفعال الذي ينشد السعادة القصوى في الحياة. ⁴

أما أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه (ت 421 هـ)، فقد أشار في كتابه الفوز الأصغر إلى أن مراتب القروء وأشباههما من الحيوان التي قاربت الإنسان في خلقته الإنسانية "وليس بينها وبينه إلا اليسير الذي إن تجاوزه صار إنسانا". ⁵

¹ ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زادة الامللي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط1، 1418 هـ، ص 504.

² ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، المرجع السابق، ص 504.

³ المرجع نفسه، ص 508.

⁴ أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر الغربي، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط1، 1983، ص 225.

⁵ مسكويه، الفوز الأصغر، طبع في بيروت، سنة 1319/1901م، ص 90.

لهذا يحرص مسكويه على تجنب النظر في قوى الإنسان ومكانته وأفعاله التي بها يشارك سائر الموجودات، لأن ذلك موضوع العلم الطبيعي، لكنه يدعونا إلى ما يختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيته وفضائله "فهى الأمور الإرادية التي بها تتعلق قوة الفكر والتميز والنظر فيما سمي الفلسفة العملية"¹، ولما كان هذا الإنسان أشرف موجودات العالم، فإن أفعاله لا تصدر إلا بحسب جوهره فوجب أن تكون الصناعة التي تعني بتجويد أفعاله هي صناعة الأخلاق، لأن الكمال الخاص بالإنسان والذي لا يشاركه فيه شيء من الموجودات الأخرى، إنما هو كمالات، لأن له قوتين إحداها العالمية والأخرى العاملة، فلذلك يشترك بإحدى القوتين إلى المعارف والعلوم و الأخرى إلى نظم الأمور وترتيبها، وهما اللذان نص عليهما الفلاسفة، من حيث ان الفلسفة تنقسم إلى جزء نظري وآخر عملي، فالأول يشترك به إلى العلوم حتى ينتهي به الأمر إلى العلم الإلهي الذي هو آخر مرتبة العلوم، والثاني يشترك به إلى الكمال الخلقى الذي به ترتب قواه وأفعاله الخاصة بها، حتى ينتهي إلى التدبير المدني الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس، ولهذا اذا أكمل الإنسان هذين الجزئين فقد سعد السعادة التامة.²

هذا ولما سئل "التوحدي" عن سبب رغبة الإنسان في العلم وفائدته ومضار الجهل، كان مما أجاب به مسكويه بقوله: "العلم كمال الإنسان من حيث هو إنسان، لأن إنما صار إنسانا بصورته التي ميزته عن غيره أعني النبات والجماد والبهائم... ولذلك قيل في حد الإنسان إنه حي ناطق مائت، فميز بالنطق، أعني بالتميز بينه وبين غيره دون تخطيطه وشكله وسائر أغراضه ولواحقه."³

يتضح إذن، أن مسكويه يجعل العلماء من بين البشر مكانة متميزة، يكتب لهم الحياة بالمعنى الصحيح، لان حياة الطبيعة ليست على الحقيقة بحياة، انها ليست الحياة حقا، والعالم وحده هو الحي بالحقيقة وغيره هو المائت، وحياة العالم هي حياة نفسه، هي الحياة الإنسانية التي تكون بتحصيل العلوم والمعارف التي يجتهد في تحصيلها الأفاضل من الناس.⁴

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المرجع السابق، ص 09، يلاحظ في بعض مصادر المترجمين الإكتفاء بلفظ "مسكويه" وليس ابن مسكويه"

² مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المرجع السابق، ص 42.

³ مسكويه، الهوامل والشوامل، تحقيق سيد كسروي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1. 2001، ص 265.

⁴ عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم، المرجع السابق، ص 191.

غير أن هذا الفيلسوف يرى أن الإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعرفتهم، وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة لأن أحكام الشريعة لو فُهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه "محبة الإنسان للإنسان".¹

وهكذا، فإن لفظ الإنسان عنده مشتق من الإنسان لا من الشيطان وهو ما يوحد الصداقة بين مختلف الناس في هذا السياق يقول مسكويه: "ولذلك خصصنا المتوسمين بالزهد إذا تفردوا عن الناس وسكنوا الجبال والمغارات واختاروا التوحش الذي هو ضد التمدن لأنهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخلقية التي عدناها كلها".²

لهذا، نجد أن الكمال الخاص بالإنسان الذي لا يشاركه فيه شيء من الموجودات الأخرى، هو أنه جدير ببلوغ السعادة التي لا يدركها إلا من توفر حظه من الحكمة، كونه وصل إلى مرتبة الأشياء الروحانية، أما صاحب المرتبة الجسمانية فهو غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام، لأن الأول يكون أبداً خالياً من الآلام والحسرات التي لا يخلو صاحب المرتبة الثانية منها والذي وصل إلى آخر السعادات وأقصاها.³

أما أبو حيان التوحيدي (ت 410هـ): فلقد شكل الاهتمام بالإنسان أحد المحاور الأساسية

في فكره نظراً إلى ما تميزت به شخصيته الفكرية من قلق وغموض، وتمرد وثورة على ظروف عصره، ولعل الدارس المتفحص لموقف التوحيدي من خلال آثاره، يستطيع أن يستخرج منها نظرية كاملة حول الإنسان، هي نتائج القلق الذي انتابه طوال حياته نظراً لما ساد ظروف عصره في القرن الرابع الهجري.⁴

في هذا السياق، يتساءل التوحيدي عن ماهية الإنسان فيقول إنه "شخص بالطينة ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالعقل، كل بالوحدة واحد بالكثرة، فان الحس باقي النفس ميت بالانتقال حي

¹ ت ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، المرجع السابق، ص 202

² مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المرجع السابق، ص ص 151 - 152.

³ المرجع نفسه، ص ص 88 - 89.

⁴ زارقة عطا الله، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي خاصة، المطبعة الغربية، غرداية، ط1، 2007، ص 49.

بالاستكمال، ناقص بالحاجة، تام بالطلب، حقير في المنظر، خطير في المخبر، لب العالم فيه من كل شيء وله في كل شيء تعلق.¹

من هنا نفهم أن هذا النص ينطوي على جوانب متعددة تؤلف المعنى الحقيقي للإنسان، كما نراه يصف الإنسان بأنه ضعيف، صغير الحجم وضعيف الحول في الوقت نفسه، "لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخذ حظوظ بدنه وإدراك إرادته، وبين السعي في طلب المنزلة عند ربه بأداء فرائضه والقيام بوظائفه والثبات على حدود أمره ونهيه".²

وبالرغم من أن هناك تناقضا يظهر من خلال موقف التوحيدي من الإنسان فهو يعلي من شأنه إذ أنه "أفضل من سائر الحيوان بالفطرة والعقل وذلك لأنه" إنما لما وهب الفطرة وأعين بالفكرة، ورفد بالعقل، وجمع هذا الخصال وما هو أكثر منها لنفسه في نفسه وبسبب هذه المزية الظاهرة فضل جميع الحيوان حتى صار يبلغ منها مراده بالتسخير والأعمال واستخراج المنافع منها وإدراك الحاجات بها وهذه المزية التي له مستفادة بالعقل"³، معنى هذا أن الإنسان كائن معقد و متشابك الأجزاء، لذا يدعونا التوحيدي إلى ضرورة أن يعرف المرء نفسه، فإذا عرفها فقد عرف العالم الصغير، وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالميين عرف الإله الذي بجوده وجد ما وجد، وبقدرته ثبت ما ثبت، وبحكمته ترتب ما ترتب، وبجموع هذا كله دام ما دام"⁴.

جدير بالتأمل أيضا أن التوحيدي يجعل للإنسان ثلاثة أبعاد وهي أنه حي ناطق مائت، فالحى دلالة على الحس والحركة، والنطق دلالة على العقل والروية، والمائت دلالة على السيلان والاستحالة، في هذا السياق يقول: "فأما الإنسان فلا شرف له أيضا على الإنسان آخر من جهة حده الذي هو الحياة والنطق والموت، لأن الحد في كل واحد واحد، فإذا لا شرف من هذا الوجه"⁵.

إشارة أخرى يمكن التطرق إليها، وهي أن التوحيدي يعتبر الكلام في النفس صعبا،

¹ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تقديم وتحقيق محمد توفيق حسين، دار الاداب، بيروت، ط2، 1989، ص 376.

² أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، مراجعة هيثم خليفة الغنيمي، ج1، المكتبة العصرية، حيدا، بيروت، ط1، 2003، ص 40.

³ أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، المرجع السابق، ص 109.

⁴ المرجع نفسه، ص 111.

⁵ المرجع نفسه، ص 85.

لأن الباحثين في غيابها وشهادتها وأثرها وتأثيرها آراء شتى، فهو ينبه إلى أن: "النفس وحدها ليست بالإنسان، والبدن وحده ليس بالإنسان، بل الإنسان بهما هو الإنسان"¹. أكثر من ذلك، نراه لا يقتنع بجواب مسكويه، حينما استفسره في كتاب الهوامل والشوامل عن الإنسان بقوله: "وأوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان، فالإنسان قد أشكل عليه الإنسان"² وهكذا لم يقتنع التوحيدي بهذا الرأي، لأنه يريد أن يستقري الإنسان من خلال الإنسان بعيدا عن لغة الفلسفة البعيدة عن واقع المعاش، لأن هذا الجواب يعبر عن أفق ميتافيزيقي واضح، يعود في أصوله إلى أرسطو³، فإن التوحيدي لم يقتنع إطلاقا لأنه يريد أن يستقري الإنسان من خلال الإنسان ذاته وأشكل عليه الإنسان، ولعل النص التالي يؤكد على هذه المعاني العميقة حيث يقول على لسان بزر جهر: "إياك وقرناء السوء، فإنك إن عملت قالوا رائيت، وإن قصرت قالوا: أتمت وإن بكيت قالوا اشتهرت، وإن ضحكت قالوا جهلت، وإن نطقت قالوا تكلفت، وإن سكت قالوا عييت، وإن تواضعت قالوا افتقرت، وإن أنفقت قالوا أسرفت، وإن اقتصدت قالوا بخلت"⁴.

ومما يزيد من قوة الطرح في عبارة التوحيدي أنه يتحدث في الاشارات الالهية عن مفهوم الغربة والغريب فيقول: "الغريب من واصله الحبيب، بل الحبيب من تفاضل عنه الرقيب، بل الغريب من حابه الشريف، بل الغريب من نودي من القريب، بل الغريب من هو في غربته غريب"⁵.

ولهذا نجد أن البحث في الإنسان عند التوحيدي، قد أظهر تقاطعا متميزا من حيث الموضوع والمنهج مع الدراسات الإنسانية الحديثة، التي تمثل فيها نزعة الانسنة ثمرة التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم و الإنسان.

¹ أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، المرجع السابق، ص 142.

² مسكويه، الهوامل والشوامل، المرجع السابق، ص 216.

³ المرجع نفسه، ص 218. يقول مسكويه [فأما حديث الإنسان الذي شكوت طوله وحكيت من الكلام المتردد الذي لم يفدك طائلا، فالذي ينبغي ان تعتمد عليه هو ان هذه اللفظة موضوعة في الشيء المركب من نفس ناطقة وجسم طبيعي، لان كل مركب من بسيطين أو أكثر يحتاج إلى اسم مفرد يعبر عن معنى التركيب]

⁴ أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق وتعليق ابراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط4، 2008، ص 54.

⁵ أبو حيان التوحيدي، الاشارات الالهية، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة ببيروت، ط1، 1983، ص 83.

هذا، ويجمع أغلب المؤرخين والباحثين على أن للصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية والمذهبية إبان القرن الرابع الهجري، أثر في ظهور ما يسمى "إخوان الصفا وخلان الوفا" في البصرة، وهي جماعة سرية، لم يعرف من أشخاصها إلا خمسة، لا يسفر اليقين عن حقيقة أمرهم بما يطمئن إليه الخاطر وينشرح له الصدر لما كانوا عليه من التستر والاكتنام... ف قيل أن أحدهم هو أبو سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي والآخر أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، ثم أبو احمد المهرجاني، فأبو الحسن العرفي، فيزيد بن رفاعه¹.

ولعل ما ينبغي الالتفات إليه أولاً هو أنهم يقولون أن الشريعة قد دنست بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة. لأنها جارية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، على أنهم لا يتمسكون بدين واحد وبفلسفة واحدة، بل ينهلون من كل دين وعلم وفلسفة ومذهب، ما يعتقدون أنه جميل مفيد²، وهو ما يبدو لنا واضحاً في تصورهم للإنسان اذ يعرفونه بأنه العالم الخبير، الفاضل الذكي، المستبصر الفارسي النسبة، العربي الدين، الحنفي المذهب، العراقي الآداب، العبراني المخبر، المسيحي المنهج، الشامي التمسك، اليوناني العلوم، الهندي البصيرة، الصوفي السيرة، المكي الأخلاق، الرياني الرأي، والإلهي المعارف الصمداني³.

على ضوء هذا النص، يتبين لنا تمسك الإخوان بنزعة إنسانية سامية غير متقيدة بمذهب من المذاهب أو علم من العلوم، حيث يتم اتفاق العقول والجوارح ويتحقق المثل الأعلى في الأرض بتحقيق معنى الإنسانية في الإنسان.

لهذا، فإن الإنسان بوصفه عالماً صغيراً يتشكل من جوهرين مقرونين أحدهما من الجسد الجسماني الطويل العريض العميق المدرك بطويل الحواس، والآخر هذه النفس الروحانية العلامة المدركة بطريق العقل⁴.

هذا، ويذهب الإخوان إلى أن ثمة تلازماً بين النفس والجسد يحدد حياة الإنسان ونطقه، فالتعقل والحياة تتبع النفس والفناء والاندثار يتبع الجسد، لهذا يقولون: "واعلم يا أخي بأن هذه الخصال التي

¹ إخوان الصفا، رسائل 1، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1992، ص 03.

² عمر فروخ، تاريخ الفكر الغربي إلى أيام ابن خلدون، المرجع السابق، ص ص 293 - 295.

³ إخوان الصفا، رسائل 2، المرجع السابق، ص 572.

⁴ إخوان الصفا، رسائل 3، المرجع السابق، ص 107.

عددنا، لا تتسبب إلى الجسد بمجرد ولا إلى النفس بمجرد، ولكن إلى الإنسان الذي هو جملتها والمجموع منهما الذي هو حي ناطق مائت، فحياته ونطقه من قبل نفسه وموته من قبل جسده"¹.

ولعل في كلامهم عن الإنسان، نلمح اهتماما بالعقل في كل فصل صراحة أو ضمنا، حتى اعتبار أنه خير ما يتصف به الإنسان وأفضل خصاله العلم، وفي بيان ذلك يقولون: "إن الإنسان بالتفكر يستخرج غوامض العلوم بالروية، ويمكن له تدبير الملك والسياسة، وبالاختبار يعرف الأمور الماضية مع الزمان وبالتصور يدرك حقائق الأشياء وبالتركيب يستخرج الضائع، وبالتحليل يعرف الجواهر البسيطة والمركبة وبالجمع يعرف الأنواع والأجناس وبالقياص يدرك الأمور الغامضة الغائبة بالزمان والمكان"².

أما عن الجسد فهو ميت بجوهره، وأن حياته عرضية لمجاورة النفس إياه، كيف يتغير ويفسد ويتلاشى ويرجع إلى التراب كما كان بديئا، أما عن النفس فحياتها ذاتية لها، وذلك أنها بجوهرها حية بالفعل علامة بالقوة، فعالة في الأجسام والأشكال والنقوش والصور طبعان وأن موتها هو جهالتها بجوهرها، وغفلتها عن معرفة ذاتها النفس جوهر سماوية روحانية حية روحانية خفيفة متحركة غير فاسدة علامة غير دراية لصور الأشياء."³

ولما كان ذلك كذلك، فإن لجواهر النفوس عند الله منزلة وكرامة وليست لجواهر الأجسام، لأنها حية بذلك علامة فعالة، بينما جواهر الأجسام ميتة منفعة لا مثال لها.

لهذا فإن النفس تدرك أحوال عالمها الذي هو صورة الإنسانية حينما تعرف ذاتها وحقيقة جوهرها، لأن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم وصوره أكمل صورة، وجعل صورته مرآة لنفسه ليتراءى فيها صورة العالم الكبير وذلك أن البارئ جل جلاله، لما أراد أن يطلع النفس الإنسانية على خزائن علومه، ويشهدها العالم بأسره علم أن العالم واسع كبير، وليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم حتى يشاهده كله لقصر عمره وطول عمران العالم، فرأى من الحكمة أن يخلق لها عالما صغيرا من العالم الكبير، وصور من العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير، ومثله بين يديها، وأشهدها إياه، فمن كان منهم شاهدا عالما عارفا حقيقته، كانت شهادته عليه حقا، ومن كان جاهلا، كانت

¹ إخوان الصفاء، رسائل 1، المرجع السابق، ص 351.

² إخوان الصفاء، رسائل 5، المرجع السابق، ص 207.

³ إخوان الصفاء، رسائل 3، المرجع السابق، ص ص 186 - 188 .

شهادته مردودة لهذا خالق بالإنسان حسب إخوان الصفا أن لا يدعي معرفة حقائق الأشياء وهو لا يعرف نفسه، لأن افتتاح جميع العلوم هو في معرفة الإنسان نفسه.¹

ويذهب إخوان الصفا إلى أن للنفوس مراتب، منها مرتبة الأنفس الإنسانية، التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ...﴾² فأما ما هي فوقها فهي رتبة الملكية و قدسية، ورتبة الملكية هي رتبة الحكمة، ورتبة القدسية هي رتبة النبوة والناموسية واثنان دونها هي مرتبة النفس النباتية والحيوانية.

ثم إنهم يجعلون حظ الناس من السعادة على أربعة أوجه:

- 1- سعاد في الدنيا والآخرة وهم الذين منحوا المال والمتاع والصحة فرضوا بالقليل وقنعوا به.
- 2- ومنهم أشقياء فيهما جميعا الذين خسروا الدنيا والآخرة لأنهم أفنوا أعمارهم بأبدان متعوية و نفوس مهمومة، ولم يأتروا بأوامر الناموس ولم ينقادوا لأحكامه وتجاوزوا حدوده.
- 3- ومنهم أيضا أشقياء الدنيا وسعداء الآخرة الذين لم يحظوا من نعيم الدنيا ولذاتها، لكنهم ائتمروا بأوامر الناموس ولم يتعدوا حدوده.
- 4- ومنهم سعداء الدنيا وأشقياء الآخرة، وهم الذين وفر حظهم من متاعها ومكنوا منها وارتقوا فيها فتمتعوا وتلذذوا وتفاخروا وتكاثروا غير أنهم لم يتعظوا بزواجر الناموس ولم ينقادوا له ولم يأتروا بأمره وتعدوا حدوده.³

هذا، وإن الناظر إلى مفهوم الإنسان في الفكر الصوفي الاسلامي يوضح لنا بدون ريب أنه الكائن الأرقى والأسمى لمظاهر الوجود الإلهي، فهو وحده الذي تتجلى فيه الذات الإلهية، بكل الصفات والأسماء، فهذا ابن عربي مثلا(ت 638هـ) يؤكد أن المقصود بكلمة "آدم" وجود العالم الإنساني، على أن العالم كالأخاتم والإنسان كقصعة، فهو عالم صغير فيه كل ما في العالم الأكبر من

¹ إخوان الصفا، رسائل 3، المرجع السابق، ص ص 113-114.

لا نجد فرقا بين ما قاله إخوان الصفا وما أكد عليه الراغب في مقدمة التفصيل من أنه من اللازم أن يعرف الإنسان حقيقة نفسه، فهل هذا يعني أنه كان مطلعا على هذه الرسائل، وإن لم يصرح لنا بذلك.

² قرآن كريم، سورة التين، الآية 04.

³ إخوان الصفا، رسائل 1، المرجع السابق، ص ص 451-452.

صفات الجمال والجلال، "فسمي هذا المذكور إنسانا وخليفة، فأما إنسانيته فلعوم نشأته وحصره الحقائق كلها، وهو محق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنسانا، فانه به ينظر الخلق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشؤ الدائم الأبدي والكلمة الفاضلة الجامعة فتمّ العالم بوجوده، فهو من العالم كقص الخاتم

من الخاتم... وسماه خليفة. من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه، كما يحفظ الخاتم الختم الخزان... فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل.¹

لهذا يعتبر ابن عربي الإنسان هو أكمل مجالي الحق وهو المختصر الشريف. "والكون الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه، وأنه هو العالم الأصغر الذي انعكست فيه مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر أو كمالات الحضرة الإلهية الاسمائية والصفاتية، ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله.²

أما الإنسان الكامل الذي يستأهل أن يكون خليفة الله في الأرض " فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه "كنت سمعه وبصره" وما قال كنت عينه وأذنه، ففرق بين الصورتين... ثم أنه سبحانه وتعالى اطلعه على ما أودع فيه، وجعل ذلك في قبضته، القبضة الواحدة فيها العالم، والقبضة الأخرى فيها آدم وبنوه، وبين مراتبهم فيه.³ لهذا فإن الإنسان الكامل هو الجنس البشري في أعلى مراتبه أي في مرتبة الأنبياء والأولياء خاصة، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم، لا محمد النبي المبعوث بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، لأنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات.⁴

بهذا يتضح أن ابن عربي يرقى بالإنسان إلى خلافة الله تعالى والنيابة عنه في العالم الذي لا يزال العالم محفوظا، ما دام فيه هذا الإنسان الكامل.

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، حققه وإعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص 36.

² عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم، المرجع السابق، ص 106.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 41 - 42.

⁴ عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، القاهرة، 132 هـ، ص 11.

ثم جاء عبد الكريم الجيلاني أو الجيلي (470هـ - 561هـ) وتوسع في فكرة ابن عربي وذلك في كتاب "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل". حيث رأى أن هذا الإنسان هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود إلى أبد الآبدين...¹

على أنه يخلص إلى أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم، هو "الإنسان الكامل الذي ينفرد بهذا الوصف، وشهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله، فهو الإنسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء الكمل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل ومنتسبون الله انتساب الفاضل إلى الأفضل، لأن الله تعالى لما خَلَقَ محمدا صلى الله عليه وسلم، فإنه خلقه من كماله وجعله مظهرا لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في كماله وجعله مظهرا لجماله وجلاله، خلق كل حقيقة في محمدا صلى الله عليه وسلم حقيقة من حقائق إيمانه وصفاته².

هذا، ويتبوأ الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) منزلة رفيعة في الفكر الإسلامي، لما عرف عنه من ثقافة خصبة متنوعة عميقة وشاملة، لقد كان فقيها وأصوليا ومتصوفا وأخلاقيا ومتكلما وفيلسوبا، ثم إنه كان غزير التأليف الأمر الذي جعله محل اهتمام الدارسين مسلمين ومستشرقين، مع اختلاف الآراء فيه اختلافا كبيرا. وما يهمننا في هذا السياق هو أن موقفه من الإنسان لا يمكن فهمه بمنأى عن تفكيره وعن مكونات شخصيته لهذا تعد فلسفته صورة كاملة للطبيعة الإنسانية، فهي فلسفة الإنسان في أفكاره وقواعد تفكيره يضم كل ناحية من نواحي الحياة الإنسانية.³

هذا، ويحدثنا الغزالي في رسالة قصيرة اسمها "المضنون الصغير" عن نظريته في خلق الإنسان، حيث يحاول أن يفسر الآية الكريمة: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ".⁴ وذلك على النحو التالي: يقصد الغزالي التسوية "العملية التي تقع في المادة من أجل أن

¹ سيدي عبد الكريم بن ابراهيم الجيلاني، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة ومطبعة محمد علي، ط1، 1963، ص 46.

² المرجع نفسه، ص 44.

³ علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيرى حماد، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، د. ص 25.

⁴ قرآن كريم، سورة الحجر الآية 29.

تكون صالحة لتقبل الروح وهذه المادة هي الطين في حق آدم عليه السلام، والنطفة في حق أولاده بالتصفية وتعديل المزاج¹

وهذه النطفة تمر بمراحل وتبدأ من الطين، الذي يتحول إلى غذاء عن طريق النباتات والحيوانات، وهذا يتحول بدوره إلى دم، والدم إلى نطفة الذكر ومني المرأة، فالنطفة عند تمام الاستواء والصفاء تستحق باستعدادها روحا يديرها ويتصرف فيها، وهكذا يتلقى الإنسان الروح من الله وذلك في لحظة استعداد الجنين لقبول الروح، وبعد التحام الروح بالجسم المستعد لتقبلها، يظهر إلى حيز الوجود مخلوق جديد هو الإنسان.²

وبعد هذه التسوية، تكون مرحلة النفخ وهي تمثل عما أشعل نور الروح في فتيلة النطفة.³ وسبب ذلك هو صفة الفاعل وهو الجود الإلهي الذي هو ينبوع الوجود على ما له قبول الوجود، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة، ومثالها فيضان نور الشمس على كل قابل للاستئارة عند ارتفاع الحجاب بينهما.⁴

من هنا نفهم أن الروح لا تخضع في جوهرها للأوضاع المكانية أو الزمانية في عالم الخلق، بل هي من عالم الأمر، وفي هذا السياق يقول الغزالي: "وعالم الخلق كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو عالم الأجسام وعوارضها، وعالم الأمر عبارة عن الموجودات الخارجة من الحس والخيال والجهة والمكان والتميز".⁵

¹ الغزالي، المصنوع الصغير، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ص 89، هذا، ويشكك أحد الباحثين وهو سعيد فودة في مؤلفه "نظرات في كتاب المصنوع الصغير في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الغزالي ويرى أنه منحولا لأن ما ورد فيه من آراء لا يتوافق مع ما قرره في كتبه الأخرى المتقدم منها والمتأخر وفيه آراء تخالف ما قرره أهل السنة في علم التوحيد، وهناك من لا يميز بين كتاب المصنوع الصغير وكتاب النفخ والتسوية وحتى أن كثيرا مما ورد في المصنوع الصغير يوجد تقريبا في كتاب معارج القدس، وبما أن هذا الإشكال ليس من صميم بحثنا فإنه من المناسب أن نعرض آراء الغزالي المتضمنة في هذا الكتاب باختصار.

² علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، المرجع السابق، ص 108.

³ الغزالي، المصنوع الصغير، المرجع السابق، ص 89-90.

⁴ المرجع نفسه، ص 90.

⁵ المرجع نفسه، ص 95.

أما حقيقة الروح إذن، فإنها جزء من القدرة الإلهية، ويمثل القلب فيها ماهية الإنسان لأنه محل المعرفة ومحبة الله، وهو مفتاح معرفة الله سبحانه وتعالى، يقول الإمام: "فعليك بالمجاهدة حتى تعرفه لأنه جوهر عزيز من جنس جوهر الملائكة، وأصل معدنه من الحضرة الإلهية، من ذلك المكان جاء إلى ذلك المكان يعود"¹

ولكن كيف يعرف الإنسان نفسه؟ يجب الغزالي بقوله: "فإن قلت إنني أعرف نفسي، فإنما تعرف الجسم الظاهر الذي هو اليد والرجل والرأس والجثة ولا تعرف ما في باطنك من الأمر الذي إذا غضبت طلبت الخصومة وإذا اشتهيت طلبت النكاح، وإذا جعت طلبت الأكل، وإذا عطشت طلبت الشرب، والدواب تشاركك في هذه الأمور، فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري أي شيء أنت ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي شيء شقاؤك... فالروح حقيقة جوهرك وغيرها غريب منك وعارية عندك".²

وعلى هذا، فإن الإنسان عند الغزالي يمثل صورة مصغرة للعالم الأكبر، فلقد استعار الفكرة الهيلينية التي تجعل من الإنسان عالماً أصغراً مشابهاً للعالم الأكبر، وسيكون لهذه الفكرة أثرها الكبير عند الصوفية وعلى الأخص عند محيي الدين بن عربي، فيصبح وجود الإنسان الصغير سر الوجود العالمي الكبير.³

يرى الغزالي إذن، أن الله خلق الإنسان على صورة العالم وتبين لنا ذلك من خلال قوله في معراج السالكين "فصّح أن الشكل الانساني تنتهض منه الدلالة عبر بارئه ومصوره مع ما فيه من العجائب الدالة على العالم، فليس في العالم أمر غريب مشكل إلا فيه مفتاح علمه، فאלله تبارك و تعالى خلقه على مضاهاة العالم، فهو نسخة مختصرة منه"⁴، لأن العالم بكلّيته هو بمثابة الشخص البشري له زمانه وباديته ونهايته، ولهذا يقول صاحب الإحياء أن "شرف الإنسان وفضيلته التي فاق بها جملة

¹ الغزالي، المصنوع الصغير، المرجع السابق، ص 99.

² الغزالي، كيمياء السعادة، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2010، ص 420.

³ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، المرجع السابق، ص 369.

⁴ الغزالي، معراج السالكين، مجموع رسائل الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص56.

من أصناف الحق لمعرفة الله سبحانه وتعالى التي هي في الدنيا جماله وكماله و فخره، وفي الآخرة عدته وذخره¹ .

من هنا فإن أعلى درجات المعرفة عند حجة الاسلام إنما تتبع من داخل النفس وهي المعرفة الصوفية المباشرة، لذلك فإن السعادة مطلوبة وأنها لا تتال إلا بالعلم والعمل، واعتبر السعادة الأخروية هي الأكثر دواما وأعم سرورا. ويعرفها بأنها "بقاء ولا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل"².

معنى هذا أن السعادة هي نيل النفس وكمالها، وتحقيق ذلك "بالتجرد من علائق الدنيا والانكباب بجملة همته على التفكير في الأمور الالهية حتى ينكشف له بالالهام الالهي جليها، وذلك عند تصفية نفسه عن هذه الكدورات، والوصول إلى ذلك هو السعادة"³.

غير أن الغزالي لا يتجاهل السعادة الدنيوية التي لا تتحقق إلا برده قوى النفس الإنسانية إلى درجة الاعتدال وضبط الشهوات، ونراه هنا يتابع أفلاطون في تقسيم الفضائل وهي عنده أربعة: "الحكمة فضيلة القوة العقلية، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، والعفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها"⁴. يضاف إلى هذا، أن الإنسان عنده قد اجتمعت فيه أربعة أنواع من الأوصاف وهي:

1-الصفات السبعية.

2-الصفات البهيمية.

3-الصفات الشيطانية.

4-الصفات الربانية.

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 3، الجزء الثامن، دار الكتاب العربي، بيروت، المرجع السابق، ص 4.
² الغزالي ميزان العمل، تقديم على بو ملحم، دار مكتبة الهلال، د ت، 2005، ص 19، هذا هو المعبر عنه أيضا لدى الراغب في التفصيل، وقد نقلها الغزالي عنه حرفيا مما يدل على اطلاعه الدقيق على هذا الكتاب. ص 204.

³ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 33.

⁴المرجع نفسه، ص 99.

أما من حيث سلط عليه الغضب يتعاطى أفعال السبع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتم، ومن حيث سلطت عليه الشهوة يتعاطى أفعال البهائم من الشره والحرص والشبق وغيره، ومن حيث إنه في نفسه أمر رباني، كما قال الله تعالى: " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي." ¹ فإنه يدعي لنفسه الربوبية ويحب الاستلاء والاستعلاء والتخصص والاستبداد بالأمور كلها والتفرد بالرياسة... بل يدعي لنفسه العلم والمعرفة والإحاطة بحقائق الأمور... ومن حيث يختص من البهائم بالتميز مع مشاركته لها في الغضب والشهوة حصلت فيه شيطانية فصار شريراً: ² ولما كان كل إنسان فيه جزء من هذه الصفات الأربعة وجب عليه أن تكون الصفة الربانية هي المسيطرة على الصفات الأخرى، لأنه بانتصارها، تصدر على الإنسان الأخلاق الحمودة، وبانهزامها تصدر عنه الأخلاق المذمومة. وفي هذا يقول الغزالي: "ولو عكس الأمر وقهر الجميع تحت سياسة الصفة الربانية لاستقر في القلب من الصفات الربانية العلم والحكمة واليقين والإحاطة بحقائق الأشياء بقوة العلم والبصيرة، واستحقاق التقدم على الخلق لكمال العلم وجلاله، لاستغنى على عبادة الشهوة والغضب". ³

وخلاصة رأي الغزالي في الإنسان، هو أنه أفضل المخلوقات، كرمه الله تعالى بما انفرد به من خصائص كثيرة، لذا كان هدفه معرفة الله، وهو في سبيل ذلك يجتهد في رفع الحجب المفروضة على قلبه وانشغاله بأمور الدنيا.

وهذا فيلسوف آخر من الأندلس، بحث في هذه المسألة، وهو ابن حزم (ت456هـ) إذ تناولها في مختلف مؤلفاته التي اشتهر بها، من ذلك أنه في كتابه: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" يحلل آراء المسلمين في ماهية الإنسان، حيث أوضح أن طائفة ذهبت إلى أن الإنسان إنما يقع على الجسد دون النفس وهو قول "أبي الهذيل العلاف"، وذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع على النفس دون الجسد وهو قول "إبراهيم النظام"، وأخرى أشارت إلى أنه إنما يقع عليهما معا كالبلق الذي لا يقع إلا على السواد والبياض معا. ⁴

¹ قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 85.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 3، المرجع السابق ص 1362.

³ المرجع السابق، ص 1364.

⁴ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، الجزء 3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1999، ص 245.

على أنه يؤكد صحة رأي كلا الفريقين نظرا لاحتجاجهما بآيات الله، حيث يقول: "وكلا هذين الاحتجاجين حق ليس أحدهما أولى بالقول بالآخر لا يجوز أن يعارض أحدهما بالآخر، لأن كليهما من عند الله عزوجل وما كان من عند الله فليس بمختلف"¹

هذا يعني أن ابن حزم يريد أن يوفق بين النصوص القرآنية التي استند إليها كل من الفريقين بلا تعسف ظاهر أو تأويل يخرجها من المعنى.

لذلك يوضح هذه المسألة أكثر بقوله: "فنقول في الحي، هذا إنسان، وهو مشتمل على جسد وروح، ونقول للميت: هذا إنسان وهو جسد لا نفس فيه، ونقول: إن الإنسان يعذب قبل يوم القيامة وينعم، يعني النفس دون الجسد، وأما من قال: إنه لا يقع إلا على النفس والجسد معا، فخطأ ببطله الذي ذكرنا من النصوص التي فيها وقوع اسم الإنسان على الجسد دون النفس، وعلى النفس دون الجسد وبالله تعالى التوفيق"²

ومن الضروري التنبيه إلى أن ابن حزم، يدعو إلى معرفة النفس وإصلاحها وهو ما نلمسه من خلال إطلاعنا على رسالته في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، حيث يذهب إلى أن جميع الأمراض الأخلاقية التي تصيب الإنسان راجعة إلى سبب واحد هو الطمع لأنه المحرك للإنسان لطلب اللذة سواء أكانت مادية أم معنوية، جسمية أو فكرية أو روحية، لأن الحالة التي تلازم الإنسان هي الهم بسبب فقدان الشيء أو الخوف من فقدانه، ومن هنا كانت الغاية من تهذيب الأخلاق هي طرد الهم. ويقول في هذا السياق: "تطلبت غرضا يستوي فيه الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه، فلم أجد إلا واحدا، وهو طرد الهم (...). فطرد الهمّ مذهب قد اتفقت الأمم كلها (...) على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئا سواه."³

هذا يعني أن على الإنسان أن يطرد الهمّ الذي يملأ نفسه حزنا ويسبب له الكدر والتعاسة ما دام أن بلوغ السعادة فوق مقدور البشر، وعليه أن يتفادى الألم وأن يعيش قانعا راضيا، وهنا يقترب ابن

¹ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، المرجع السابق، ص 65.

² المرجع نفسه، ص 66.

³ ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987، ص 336.

حزم حسب أحد الباحثين من أبيقور الذي يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق.¹

ولهذا يحرص ابن حزم على محاربة الطمع الذي هو سبب الهم وذلك بأن يكون الإنسان بسيطاً معتدلاً مبتعداً عن الطموح والشهرة، حتى يحقق الراحة والهدوء في الدنيا والآخرة، لذا لا بد أن يكون الزهد هو الأساس في تربية الخلق الفاضل وتجنب كل طمع يؤدي إلى الهم والتعاسة.

هذا ما انتهى إليه ابن حزم في رؤيته حول الإنسان، وهي تعبر عن نوع من التشاؤم والزهد في الحياة، وهو ما أشار إليه الجابري من أن فكرة دفع الغم مردها اليأس من إنقاذ الدولة الأموية في الأندلس، وكان من أبرز العاملين لهذا الغرض.²

هذا وقد برز ابن باجة (ت 533 هـ) في الكثير من العلوم، فكان لغويا وشاعرا وموسيقيا وفيلسوفاً، وصفه ابن طفيل في رسالته حي ابن يقظان بأنه أثقب ذهباً وأصح نظراً وأصدق رؤية، غير أنه شغلته الدنيا، حتى احترمت المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته.³

لهذا، يمكن أن نطلق على فلسفته أنها "علم الإنسان"، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم.⁴

من هذا المنظور، تتناول رسالة المتوحد إشكاليه الإنسان عند ابن باجة، من حيث أنه يستعرض معاني التدبير الفردية والسياسية والإلهية، ويفحص عن أنواع الأفعال الإنسانية من أجل هذا، يشير إلى أن "كل حي إنما يشارك الجمادات في أمور، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق، قالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذي ركبا منه، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل والصعود إلى فوق قهراً أو ما جانس ذلك، وكذلك يشارك الحيوان الحي في هذه، أنهما من أسطقس واحد، ويشاركه أيضاً بالنفس الغذائية والمولدة والنامية في أفعالها، وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق

¹ سهير فضل الله ابو وافية. الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص 122.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 341.

³ ابن طفيل، حي ابن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط5، 1992، ص 112.

⁴ عبد الرحمان بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1993، ص 89

في كل هذه، ويشاركه أيضا في الحس والتخيل والذكر والأفعال التي توجد عن هذه، وهي للنفس البهيمية، ويمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوة الفكرية وما لا يكون إلا بها¹.

وفي رأي هذا الفيلسوف فإن الأفعال الإنسانية تصدر عن الإرادة وليست وليدة الاندفاع الغريزي، لأن ما يوجد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي باختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام، والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره².

أما ما يدعوه بالانفعالات العقلية فلا يختص بها الإنسان، بل يشاركه فيها الحيوان مثل الالهامات والانتقاء في الروح، الهرب من مفرع وسائر الانفعالات، لكن ما هو لافت للنظر هنا، هو أن ابن باجة يحاول أن يجسد نوعا من القرابة بين الإنساني والإلهي أي التفكير على حدود الآلهة والتشبه بسعادتهم وأفعالهم، وهو ما يظهر في قوله: "فأما من يفعل العقل لأجل الرأي والصواب ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا ما يحدث فيها فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيا من أن يكون إنسانيا³."

لهذا يصنف الناس إلى مراتب، حيث إن هناك من يراعي صورته الجسمية فقط، وهو الخسيس ومنهم من يحفل بصورته الروحانية فقط، وهو الرفيع الشريف لكن من يدرك الغاية القصوى هو الفيلسوف، لأنه بالجسمية هو إنسان موجود، وبالروحانية يكون أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل، لأنه يأخذ من كل فصل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها⁴.

هذا يعني أن الإنسان الروحاني وحده هو الذي ينعم بالسعادة الحقة لبلوغه البقاء الدائم والوجود المجرد، وينفرد بذلك بمرتبة الحكمة الفلسفية ويتصف بأسس الفضائل النظرية والعملية معا.

¹ ابن باجة، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، ط1، 1994، ص 15.

² المرجع نفسه، ص 16.

³ المرجع نفسه، ص 18.

⁴ المرجع نفسه، ص 63.

واضح من كل هذا، أن ابن باجة قد حاول أن يطرح معنى الإنسان على نحو جديد لكنه حسب فتحي المسكيني: "كان أسير عدّة نظرية لا تتجاوز من حيث الجوهر بنية المنطق الأرسطي، ولهذا لم يكن بإمكان فصل مفهوم الإنسان التقليدي عن طبيعة العلوم النظرية التي يفترضها"¹.

ولنختتم حديثنا عن تصورات الفلاسفة للإنسان، بالإشارة إلى ابن طفيل (ت581هـ) الذي اشتهر برسالته "حي بن يقظان" التي تعد رواية فلسفية رمزية تتطوي على تجليات النزعة الإنسانية حيث كشف لنا هذا الفيلسوف عن الدور الذي يمكن أن يؤديه الفن في التعبير عن فكرة فلسفية بأسلوب قصصي لا يخلو من روعة الخيال وبراعة التحليل ودقة الصياغة، فالرسالة تعد في نظر أحد الباحثين "حيلة أدبية تسمح بعرض تبسيطي للفلسفة التي يدرك ابن طفيل أهميتها للقارئ الأندلسي، والكتاب من جهة أخرى يدخل طرفاً في الجدل الدائر في الحضارة العربية الإسلامية حول الصلة بين العقل والنقل"².

إن ما يترتب عن قولنا هذا، هو أن ابن طفيل اعتبر حي بن يقظان "رمزا فلسفيا يدل على العقل البشري الواعي اليقظ الذي يستطيع عن طريق الملاحظة والبحث والتفكير العميق أن يتوصل إلى حقيقة الطبيعة والسماء حتى يعرف نفسه، ثم يصل بعد ذلك إلى الحقيقة المطلقة وهي معرفة الله سبحانه وتعالى"³.

وهو في هذا المضمار، يطرح إشكالية الإنسان من حيث إنه يترقى باستمرار في مراتب المعرفة، بدءاً من التعرف على المحيط وتأثيراته في الإنسان بالملاحظة الدقيقة ثم التأمل العقلي، وأخيراً الوصول إلى مجال الذوق والمشاهدة من أجل ذلك نجد تكاملاً بين العقل المتأمل وتقبل مراحل النشوء والتطور، أي التدرج التاريخي حتى ينضج الفكر ، فتتسرب إليه المعرفة.⁴

هذا وتنقسم حياة حي بن يقظان إلى ستة أدوار:

¹فتحي المسكيني، فلسفة النوايت، دار الطليعة بيروت، ط1، 1997، ص 107.

² أبو مغيث، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، المرجع السابق، ص164.

³ تيسير شيخ الارض ابن طفيل، دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ط 1 / 1961، ص 41

⁴ محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988، ص46

الدور الأول من 02 إلى 07 أعوام: يتحدث فيه ابن طفيل عن تربية حي والمعرفة الأولى عن طريق الملاحظة الحسية والتجربة والمقارنة، والتأمل.

الدور الثاني من 07 إلى 21 سنة: وتتمثل في بلوغ حي بن يقظان مرحلة النمو على الصعيد الجسمي والعقلي والعاطفي.

الدور الثالث من 21 إلى 28 سنة: في هذه المرحلة يرتقي حي من المعرفة الحسية التجريبية إلى المعرفة القائمة على الاستنتاج العقلي والمستخلصة من عالم الكون الفسّاد.

الدور الرابع: من 28 إلى 35 سنة: يمثل هذا الدور الناضج العقلي بالنسبة إلى حياة الحي، حيث يطرح مسائل ميتافيزيقية مثل الحدوث والقدم والبرهنة على وجود الله وصفاته.

الدور الخامس: من 35 إلى 50 سنة: يمثل هذا الدور الحكمة المشرقية ذاتها، حيث استنتج حي بالتفكير العقلي ان له نفسا روحانية مختلفة عن الجسم وأن مصيرها غير متعلق بمصير الجسد، إذ أنها تشتاق إلى واجب الوجود الذي أدركته.

وفي هذا الإطار، يتحدث ابن طفيل عن خلود النفس وسعادتها وشقائها وهنا يقترب حي في هذه المرحلة من الفناء الصوفي ويميل إلى الزهد.

أما الدور السادس من 50 سنة حتى وفاته: فلقد أراد ابن طفيل أن يبين لنا أن ما توصل إليه حي بن يقظان بمفرده عن طريق التأمل العقلي لا يخالف العقيدة الدينية، ولكي يبرهن على ذلك، قدم لنا قصة سلامان وأبسال، ليؤكد من خلالها أن المعتقدات الدينية ليست إلا صورة محسوسة للحقائق الفلسفية، لأن سلامان ملك الجزيرة كان أكثر تمسكا بظاهر النصوص الدينية وابتعادا عن التأويل، وصديقه أبسال الذي غادر الجزيرة طالبا العزلة والتأمل كان أكثر بحثا عن باطن الشرع. وهنا كان لقاءه بأبسال وعزمهما على الذهاب إلى الجزيرة لتعليم أهلها قواعد الخطاب الفلسفي، مدخل للتساؤل عن مصير الإنسان الذي يواجه الحقيقة الفلسفية بالنفور والعداوة.

لهذا فشل في إقناع أهل الظاهر واتضح له أن العامة لا قدرة لها على معرفة الحقيقة. "إذ لا يزدادون بالجدل إلا إصراراً، أما الحكمة فلا سبيل لهم، ولا حظ لهم منها¹، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه سواء فيما اختص هو²."

خليق بنا أن نقول في آخر هذا التحليل أن رسالة حي ابن يقظان تمثل وجهاً فريداً من مظاهر النزعة الإنسانية، فقد تعرض ابن طفيل إلى مواجهة الإنسان الفرد، الطبيعة وباقي الكائنات الحية، وتدرجه في مراتب المعرفة، بما توفر لديه من استعداد الفطري وإمكانات "ذهنية" وروحية مع القدرة على التأمل العميق والاكتشاف الدقيق لمحيطه، والحس النقدي الذي طبع مجمل أفكاره في هذه الرسالة. وفي هذا محاولة دقيقة للتوفيق بين الدين والفلسفة وهي في واقع الأمر، من أهم إشكاليات التفكير الفلسفي في الإسلام.

ها نحن إذن، قد فرغنا من الحديث عن المنحى التاريخي والتأسيس الفلسفي لمفهوم الإنسان، ورأينا خلال هذا العرض كيف تشكلت آراء الفلاسفة بدءاً من اليونان حتى عصر الراغب الأصفهاني، التي أفادتنا في لفت الانتباه إلى أن مشكلة الإنسان كانت تتجاذبها رؤى كثيرة ومتباينة من جهة، وإلى إدراك أهمية هذا الموضوع ودلالاته الدينية والفلسفية للراغب من جهة أخرى، وهو ما سنوضحه في مباحث الفصل القادم.

¹ ابن طفيل، رسالة حي ابن يقظان، دراسة عبد الحليم محمود، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص ص 156-157.

² ابن طفيل، حي ابن يقظان، تحقيق فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1992، ص 232

الفصل الثاني

فلسفة الإنسان عند الراغب الأصفهاني

محددات ومكونات

الفصل الثاني: فلسفة الإنسان عند الراغب الأصفهاني: محددات ومكونات

المبحث الأول: الراغب الأصفهاني: الرجل والأثر

المبحث الثاني: ماهية الإنسان

المبحث الثالث: الغاية من وجود الإنسان

المبحث الرابع: مصير الإنسان

المبحث الأول: الراغب الأصفهاني : الرجل والأثر

استعرضنا في الفصل الأول المنحى التاريخي والتأسيس الفلسفي لمفهوم الإنسان، وقد اتضح لنا التباين الكبير في التصورات بدءاً من اليونان، إلى الديانات المختلفة، إلى فضاء الفكر الإسلامي (علم الكلام، التصوف، الفلسفة الإسلامية)، لذلك سنسعى في هذا الفصل إلى التدقيق في موقف الراغب الأصفهاني من تصور الإنسان من حيث المحددات والمكونات، بيد أننا نركز في البدء على دراسة سيرته الذاتية والعلمية لما شابها من غموض واختلاف بين الباحثين قديماً وحديثاً.

أولاً: حياته و عصره

تمثل دراسة السيرة الذاتية والعلمية لأي مفكر مدخلا وجيهاً، نستطيع ان نطل منه على عناصر شخصيته التي تفيدنا في بسط مجمل آرائه ، غير أنه حينما يعوزنا الضبط الدقيق والسند الحاسم في تأويل المسائل من وجهة نظر تاريخية، فإنّ من الأولى أن يكون التأويل منصرفاً إلى الآثار التي هي قائمة في النصوص التي تستحقّ القراءة المتأنية والدقيقة، لأن مسائل الميلاد والوفاة على أهميتها التي لا تنكر، متروكة لأهل الشأن من المؤرخين والتراجمه ورواة الأخبار، وهو الذي حصل معنا عندما شرعنا في دراسة حياة الراغب الأصفهاني الذي لم ينل حظه من البحث بسبب قلة المعلومات المتوفرة عنها، قد تصل إلى حد الندرة، لهذا لم يذكر المؤرخون والباحثون ولو جزءاً يسيراً من أفكاره، بل إنّ جميع المصادر التي ترجمت له، على قلتها، لا تذكر تاريخ ومكان ولادته، ولا نشأته، و لا حتى شيوخه وتلامذته، أمّا عن تاريخ وفاته، فقد اضطرب القول فيه وأحاط به غموض كبير.

وقد أشار شمس الدين الذهبي (ت748هـ) إلى ذلك بقوله: "لم أظفر له بوفاة و لا ترجمة¹ وكذلك كرد علي في قوله: "ولم يترجم له حتى أصحاب الطبقات من أهل مذهبه".²

هذا، ويزداد الإشكال حين يفتش الباحث عن ترجمة له في أخبار أصفهان أو حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني (ت430هـ)، فلا يعثر له على أثر، وفي تاريخ بغداد للبغدادي (ت463هـ)،

¹ شمس الدين الذهبي، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، محمد نعيم العرفسوسي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط.10، 1994 ، ج.18، ص 121.

² محمد كرد علي، كنوز الأجداد، مطبعة الترقى، دمشق، ط.1، 1990، ص. 268.

وفي معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت 626هـ)، فلا يجد شيئاً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى شذرات الذهب لأبن العماد (ت 1089هـ)، والعبر للذهبي، وفريدة القصر للعماد الأصفهاني (ت 597هـ)، كما أنه لم ينل حظاً من مؤلفات أخرى مثل طبقات الشافعية للسبكي (ت 771هـ)، والكامل في التاريخ لابن الأثير (ت 630هـ)، والبداية والنهاية لابن كثير (ت 774هـ)، ورغم أن مؤرخي الشيعة ترجموا له من أمثال محمد باقر الخوانساري (ت 1313هـ) والطهراني (ت 1389هـ) والعاملي (ت 1371هـ)، وعباس القمي (ت 1359هـ) والطبرسي (ت 1320هـ)، فإنهم لم يذكروا إلا معلومات شحيحة لا تكاد تضيف إلى الباحث ممّا قيل حولها في المصادر الأخرى¹.

وقد ورد التباين ابتداء من ضبط اسمه وكنيته، فهو في كتاب تنمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي (ت 565هـ): (أبو القاسم الحسين بن المفضل الراغب)²، ومصدر هام آخر هو بغية الوعاة للسيوطي (ت 911هـ) الذي نصّ على: "المفضل بن محمد الأصفهاني الراغب"³، ومن المصادر التي تناولت سيرة الراغب أيضاً: كشف الظنون لحاجي خليفة (ت 1068هـ)، حيث ترجم له كما يلي: "أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني"⁴. أمّا في هداية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي (ت 1339هـ)، فقد ورد فيه: "الحسين بن محمد بن المفضل الإمام أبو القاسم المعروف بالراغب الأصفهاني"⁵، وفي فهرس المكتبة التيمورية هو: "الحسين بن المفضل بن محمد الأصفهاني الملقب بالراغب"⁶. وفي سير أعلام النبلاء للذهبي هو: "الحسين بن محمد ابن المفضل الأصفهاني الملقب بالراغب"⁷، وقد أشار إلى قريب من ذلك، بروكلمان في تاريخ الأدب العربي الذي

¹ عادل بن علي أحمد الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، مدار الوطن للنشر الرياض، ط.1، 2003م، ج1، ص. 37.

² ظهير الدين البيهقي، تنمة صوان الحكمة، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت د،ت، ص 121.

³ السيوطي جلال الدين، بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط.1، 1965، ج.2، ص 297.

⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1992، المجلد الأول، ص. 827.

⁵ إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين، دار احياء التراث العربي، بيروت: 1951، المجلد الأول، ص. 311.

⁶ فهرس المكتبة التيمورية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 108/3.

⁷ الذهبي، أعلام النبلاء، المرجع السابق، ص. 121.

ترجم له بأنه: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الراغب الأصفهاني¹، وأيضاً عمر كحالة في معجم المؤلفين: "الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (أبو القاسم)².

يبدو لنا أنّ أصح الأقوال وأشهرها من بين أغلب المصادر التي ترجمت له، أنّ كنيته هي أبو القاسم، ولقبه الراغب، ونسبه الأصفهاني أو الأصفهاني، واسمه الحسين، إذن فهو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني أو الأصفهاني، الملقب بالراغب.

أمّا عن تاريخ مولده، فلم تأت فيها مصادر ترجمته بشيء، إلا البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام، الذي جعل مولده عام تسع وسبعين وأربعمائة للهجرة 494هـ، الأمر الذي جرّه إلى خطأ تقدّر فيه بحسب محقق الذريعة أبو يزيد العجمي، وذلك حين جعل وفاته خمسا وستين وخمسمائة للهجرة 565هـ.³

هذا، وقد ورد على هوامش إحدى مخطوطاته وهي "مفردات غريب القرآن" التي عثر عليها عام 1986م، أحد الباحثين في دمشق وهو محمد جوهري على الصفحة الأولى، قولا يشير إلى أنّ الراغب قد ولد في مستهل رجب من شهور سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة في قسبة أصفهان، صانها الله (كذا)، غير أنّ هذا الباحث يرى أنّ هذا التاريخ ليس بقرينة يُستند إليها.⁴

بيد أنّ عمر عبد الرحمان السارسي في سياق تقديمه لرسائل الراغب الأصفهاني، يرى أنّ هذا المرجع الذي عثر عليه الباحث، يظلّ ظنياً إلى أن تثبته الأدلة العلمية.⁵

¹ كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية، رمضان عبد التواب، الجزء الخامس، دار المعارف، بيروت، ط.3، الجزء 5، ص 209.

² عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثالث، د.ت. ص. 59.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ط.2، 1987 ص. 19.

⁴ محمد عدنان الجوهري، رأي في تحديد عصر الراغب الأصفهاني، مجلة مجمع اللغة العربية دمشق، الجزء الأول، المجلد 61، الجزء الأول، 1986 ص 195.

⁵ عمر عبد الرحمان السارسي، رسائل الراغب الأصفهاني، عالم الكتب الحديث، عمان، ط.1 ص. 2005، ص

هذا، ويؤكد باحث آخر، وهو عباس محمد أحمد، أنه لم تذكر كتب المؤرخين تاريخ وفاته، ولا مكان نشأته "وإن كانوا قد ذكروا تاريخ وفاته، ولكن الأمر اليقين أنه عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وقد أجمعت على هذا معظم المصادر".¹

هذا، ولم تحدثنا المراجع عن نشأته بشكل كاف، بل لم يذكر هو عنها شيئاً في آثاره التي وصلت إلينا، وإن كان يرجح أنه عاش في أصفهان التي يُنسب إليها، غير أنه جاء في هداية العارفين للبغادي عبارة "نزىل بغداد"² لكنه لم يذكر شيئاً عن سبب هذا الانتقال، معنى هذا أنه قد عاش فترة حياته الأولى في أصفهان ثم انتقل منها إلى بغداد حيث توفي فيها.

كما يؤكد الساريسي على أن الراغب قد رأى النور في أصفهان التي أكثر من ذكر علمائها وشعرائها وأدبائها، وأنه جاء إلى بغداد ووعظ فيها وتصدّر للوعظ والتدريس والتأليف³، فيما نجد الإمام السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة ينقل عن كتاب الروضات للخوانساري أن وفاته كانت ببغداد لا بأصفهان.⁴

يفهم من هذا، أن أصل هذا الرجل من أصفهان وهو ما يتفق حوله كل من ترجم له، وأنه قد انتقل بعد ذلك إلى بغداد وعاش فيها.

ويذكر محمد كرد علي في مؤلفه كنوز الأجداد أن غاية ما إتصل بنا من أخباره أنه لم يتول قضاء ولا عملاً للدولة، وبقي على خمول لا يكاد يشعر به، ولا يعرفه غير بعض أبناء حيه⁵. معنى

¹ عباس عبد الحميد أحمد، الراغب الأصفهاني ومنهجه في كتاب المفردات، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، القاهرة، 1971 ص. 56.

² إسماعيل باشا البغادي، هداية العارفين، المرجع السابق، ص. 311.

³ عمر عبد الرحمان الساييسي، رسائل الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 5.

⁴ السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، المجلد السادس، حققه العاملى و أخرجه، حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات بيروت، د، ط، 1983.

يقول الخوانساري في الروضات: "وكانت وفاته في تاريخ أخبار البشر معبراً عنه بالشيخ أبي القاسم الأصفهاني: أحد الحفاظ سنة خمس وستين وخمس مئة، وذلك قبل وفاة جاز الله الزمخشري، والظاهر أنها اتفقت ببغداد دون أصفهان والله أعلم." أنظر محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإعلامية، بيروت، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، 1991 ص 216.

⁵ محمد كرد علي، كنوز الأجداد، المرجع السابق، ص 268.

هذا أنّ الراغب لم يتول مناصب رسمية، تكون قد قرّبتّه من السلطة الحاكمة في عصره، ممّا يظهر أنّه لم يلجأ إلى سلطان أو رجال السياسة في عصره، لأننا لم نجد في مؤلفاته ما يثبت هذا الأمر، كما أنّه لم يتكلم عن نفسه على نحو ما يحصل في السير الذاتية، إذ يعتبر ذلك أمراً معيباً. وفي هذا، السياق يقول في مقدمة كتاب المحاضرات: "وأعوذ بالله أن أكون ممن مدح نفسه وزكّاها فعابها بذلك، وهجاها، ومن أزرى بعقله لإعجابه بفعله".¹

هذا، ويؤكد كرد علي أنّ أصفهان في أيامه كانت « عش العلماء والأئمة على ما كانت نيسابور لم تكد تخرج مدينة من المدن في فارس أمثالهم في كلّ فن، ولا سيما الحديث وحفاظه،

على أنّنا لا نعرف إن كان الراغب نشأ في تلك المدينة الجميلة أم أنها موطن أسرته وهو عاش في مدينة أخرى من فارس.² ثم إنّه عند اطلاعنا على ما جاء به العجمي في كتابه "من أنّ الراغب قد ولي القضاء مكرها عليه، وأقام ببغداد خمس سنين واستقر بمرسية واستقضى فيها، ثم استعفى وخرج منها فارا إلى المرية فأقام بها، وقبل قضاءها مكرها، ثم شهد وقعة قنطرة بثغر الأندلس واستشهد فيها"³ وجدنا أنّ المقصود بهذه المعلومة لا يخصّ الراغب، بل يتعلق بالحسين بن محمد ابن سكرة المتوفى سنة 514هـ علما أنّ الباحث قد أحالها إلى الأعلام للزركلي 1396هـ⁴، إلا أنّ الرجوع إليه لم يثبت ذلك إطلاقاً، وهو الأمر الذي يجعل من هذه المسألة محل غموض كبير، بدليل أنّ باحثاً آخر وهو عبد المجيد النجار، لا يقرّ يقينا باشتغال الراغب بالتدريس، وبتوليّه القضاء بالمرية، بعد انتقاله من بغداد إلى مرسية ثم منها إلى المرية⁵. نلاحظ هنا أنّ التباين في الآراء واضح، ولا بد أن يكون له أسبابه من ذلك أنّ الراغب لم يكن من "رجال الدولة" أو مشايخا لأمير أو نديما له⁶ لأنّه لو كان كذلك، لشارك في الأحداث السياسية والاجتماعية في عصره، ولبرز ذلك في آثاره لهذا نجد أنّه

¹ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق رياض عبد المجيد مراد، دار صادر، بيروت، ط.2، 2006، ج1، ص، 2.

² محمد كرد علي، كنوز الأجداد، المرجع السابق، ص 268.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة الى مكارم الشريعة، تحقيق، أبو اليزيد العجمي، ط.1. المصدر السابق ص 25.

⁴ عادل بن علي احمد الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 46.

⁵ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، تقديم وتحقيق عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1، ص.20.

⁶ عباس محمد عبد الحميد، الراغب الأصفهاني ومنهجه في كتاب المفردات، جامعة طنطا، كلية الآداب، الاسكندرية. د.ت، ص. 8.

كان بعيداً عن أيّ اتجاه سياسي، فقد عاش طوال حياته "لم يرتبط بأيّ اتجاه سواءً أكان دينياً أم سياسياً في مؤلفاته، بل اجتهد في إخفاء ما بنفسه من أحاسيس لا يصحح بها، وإن كان يكني عنها، وعلى هذا أهمله المؤرخون ولم يؤرخوا له"¹.

هذا، ولم يذكر مترجموه شيئاً ذا شأن، حول أساتذته وتلامذته، الأمر الذي أدى إلى التخمين في ذلك. إذ رجّح محقق المفردات في غريب القرآن، صفوان داوودي أن يكون أبا منصور الجبّان من أساتذة الراغب فقال: "لكن الذي يغلب على ظني، ويترجح عندي أنه (الراغب) قرأ العربية على أبي منصور الجبّان. واسمه محمد بن علي بن عمر، قال عنه ياقوت: أحد حسنات الريّ وعلمائها الأعيان، جيد المعرفة باللغة، باقعة الوقت، وفرد الدهر، وبحر العلم، وروضة الأدب، وقال القفطي "وكان الصاحب يعزّه ويجلّه" و له مناظرة مع ابن سينا"².

ولقد اعتمد على ما جاء في المفردات مادة: "دلو" حيث يقول الراغب: « دلوت الدلو إذا أرسلتها، وأدليتها أي أخرجتها، وقيل: يكون بمعنى أرسلتها: قاله أبو منصور الشامل»³. بيد أن المرتضى الزبيدي (1205هـ) في تاج العروس عند الحديث عن عدم صحة استعمال فعل "انبهم" إذ نقل عن الراغب قولاً لأبي الحسن علي بن سماعيل الغرناطي، في هذا الصدد، وذكر - أي الراغب - أن عمر بن سماعيل هذا أستاذه.⁴

هذا، ويذهب محقق كتاب المحاضرات رياض عبد الحميد مراد إلى أن من يقرأ كتب الراغب، يدرك أنه صاحب ثقافة متنوعة، تمثل عصره من أدب وحديث ولغة وتفسير، ولكن إذا عدنا

¹ عباس محمد عبد الحميد، الراغب الأصفهاني ومنهجه في كتاب المفردات، المرجع السابق، ص 07.

² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داوودي، دار العلم دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 2010.5، ص 2.

³ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داوودي، المصدر السابق، ص 317.

⁴ الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر بيروت، 1994، جزء 16 ص 65.

إلى مصادره وفتشنا فيها عن شيوخ الراغب، فلن نجد ما يشفي ولا يكفي، إلا أنه ذكر في أحد كتبه اسم شيخ من شيوخه، وهو أبو منصور محمد بن علي الجبّان الرازي، وكان من علماء اللغة في عصره، وكان موجودا في زمن ابن سينا، وهذا هو الشيخ الوحيد الذي تعرفناه¹.

غير أن الساريسي في مقالة له في تقديمه لرسالة في "أدب الإختلاط بالناس ورسائل أخرى" للراغب الأصفهاني يقرّ بأنّ شيوخ الراغب لا يستطيع أن يقول عنهم شيئا ذلك أنه لم يذكر شيئا عمّن أخذ و لم يتحمّس لأحد من سابقيه، أمّا معاصروه فلم نكد نعثر له على ملاحظة حول بعضهم².

وبحسب هذا الباحث، فإنّ أبا القاسم الراغب، لم يذكر اسم شيخ من شيوخه، فيما ظهر له حتى اليوم من مصنفات. فهل من الحق إذن، أن يحصل شبه إجماع على تغييب هذه المسألة بين التراجمة والمؤرخين، و كأنهم رضوا أن يكون هذا الرجل عديم الأثر، فهل للأمر علاقة بأزمة ما قد لحقت به أو قهر غلبه؟³

ولهذا لم يذكر الذين ترجموا له أنه روى عن أحد أو روى أحد عنه، فكان الصمت طابع المصادر بخصوص هذه المسألة.

هذا، وقد اضطربت المصادر في تاريخ وفاة الراغب، إذ أن الناظر في كتب المترجمين، يدرك العديد من الأقوال والروايات، حتى أنها تمتد حوالي قرنين تقريبا، بدءا من 402هـ إلى 565هـ، ويمكن أن تصنف الأقوال في وفاته في فئتين:

1. الفئة الأولى:

تحدد بعد سنة أربعمئة هجرية، إذ نجد من المترجمين المعاصرين من يرجح ذلك، حيث يرى عبد الرحمان الساريسي أنّ الراغب قد عاش عصر "الصاحب بن عباد" المتوفى سنة 385هـ وعصر

¹ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، الجزء 1، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، المصدر السابق، تحقيق، ص. 09.

² الراغب الأصفهاني، رسالة في أدب الإختلاط بالناس ورسائل أخرى، تحقيق و تعليق عمر عبد الرحمان الساريسي، أروقة للدراسات و النشر، عمّان، ط 1، 2013م ص 10.

³ يتساءل عمر عبد الرحمان الساريسي عن طبيعة هذه الأزمة التي يبدو أنها قد قهرت الراغب، فهل هي من قوة سياسية، أم من إلحاح فلسفي، أم من خلال شطحات وجدانية، أم إنّ الأمر متعلق بخصوصية فكرية مع المتكلمين في سياق نقده لهم في رسالة الاعتقاد. انظر الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، (ص. 47).

"خليفته الوزير" أبي العباسي الضبي" المتوفى سنة 399هـ، حيث يستدل بما يذكره السيوطي من أنه توفي في أوائل المائة الخامسة، بمعنى أنه عاش إلى ما بعد نهاية المائة الرابعة للهجرة.¹

ولم يتطرق البيهقي في تاريخ حكماء الإسلام إلى وفاته، وإنما ذكر على هامشه أن الراغب قد توفي عام 402هـ في أصح الروايات.² ويذكر محقق كتاب البرهان في علوم القرآن الإمام بدر الدين الزركشي (ت 794 هـ) في بعض هوامشه، أن الراغب قد توفي سنة 369 هـ، في هذا السياق يقول: "الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، صاحب اللغة العربية والحديث والشعر ومؤلف كتاب المفردات في غريب القرآن ومحاضرات الأدباء"³ في حين رجّح محقق مفردات ألفاظ القرآن صفوان داوودي وفاة الراغب في حدود سنة 425هـ.⁴

ولم يذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء تاريخ وفاته واعتبره مجهولاً بحسب ما أشار إليه في الطبقة الرابعة والعشرين، مع العلم أنها تتوقف في حدود سنة 450هـ والتي أورد منها ترجمة الراغب، إذ قال عنه: "وكان إن شاء الله في هذا الوقت حياً".⁵

هذا، وقد رجّح الساريسي في أحد مؤلفاته وفاته في أوائل المائة الخامسة حيث قال: "ونرجو أن يكون كذلك، من أنه توفي في العقد الأول من المائة الخامسة للهجرة، أي فيما بين 400 و 410 هجرية أو نحو ذلك".⁶

لهذا فإنّ هذا الباحث ينكر أن يكون الراغب قد توفي سنة 502هـ على اعتبار أن الإمام أبا حامد الغزالي المتوفى سنة 505هـ، كان يستحسن كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة ويحمله معه في أسفاره، وهو الأمر الذي يبيّن لنا من وجهة نظره، أن المتوفى في عام 505هـ يصعب في العقل أن يحمل مصنفًا لمعاصر له، توفي قبله، بثلاث سنوات فقط".⁷

¹ عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 45.

² ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، نشر وتحقيق محمد كرد علي، المرجع السابق، ص 121.

³ بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكوفة للطباعة والنشر، بيروت، ط. 2، 1391 هـ، ص 126.

⁴ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داوودي، المصدر السابق، ص 1.

⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المرجع السابق، ص 121.

⁶ الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 45.

⁷ المرجع نفسه، ص 43.

ولكن، قد يكون الإمام الغزالي قد اطلع فعلا على هذا الكاتب ، بالرغم من معاصرته له، بدليل أن باحثا مثل محمد يوسف موسى يقول في كتابه **فلسفة الأخلاق في الإسلام**: " ... ومعياره العقل والشرع اللذان لا يستغنى أحدهما كما تقدم عن الآخر، لأنهما معا كالبناء، وأساس هذه الفكرة تعني أن نسبة العقل للشرع كذا، يظهر أن الراغب الأصفهاني قد سبق بها و ذكرها حرفيا في كتابه **تفصيل النشأتين** "، ثم إنَّ الراغب و إن كان توفي في رأس المائة الخامسة إلا أنَّ الغزالي عرفه وكان يقدر كتابه **"الذريعة إلى مكارم الشريعة"**.¹

ثم إنَّ قرينة يستند إليها من يؤيد وفاته في هذه الفترة بالذات، هو ما يشير إليه بعض الباحثين، من أنَّ الراغب قد تحدث عن لقائه ببعض معاصريه صاحب بن عباد المتوفي سنة 385هـ، كأبي القاسم أبي العلاء وعبد الصمد بن بابك (ت 410هـ) فإذا كان بعض معاصري الراغب قد شهدوا أواسط القرن الرابع وأواخره، فهل يمكن أن تتأخر وفاته إلى أوائل القرن السادس؟

في هذا السياق، نجد نصّا للراغب في المحاضرات: "كتبت إلى أبي القاسم ابن أبي العلاء، أبياتا أستعير منه شعر عمران بن حطان"، إلى أن قال: والغرض في ذلك ما قاله أبو القاسم لا ما خاطبته به.²

إن إعلان أبي القاسم هذا، بأنه قد كتب إلى أبي القاسم بن أبي العلاء وخاطبه يقطع بمعاصرته له، ثم أنه كاتبه ليستعير منه كتابا يدل على توطد الصداقة بينهما ، على أن القاسم ابن ابي العلاء كان من شعراء صاحب بن عباد ، وهو ما نجده أيضا في المحاضرات: " أنشد أبو القاسم ابن ابي العلاء يوما شعرا كاتبه رئيسنا ، و كنا سمعناه منه قبل ، فعوتب في ذلك ، فقال أنا نظمته أقلد به من أشاء "³.

وهكذا يبرز لنا هذا النص كثرة مجالسته لابن أبي العلاء غير أننا عندما نعود إلى محاضراته فإنه يحقق على الهامش أن أبا القاسم هذا، هو الراغب الاصفهاني نفسه لكنه لا يستدل على هذا الأمر ، لأنه يمكن أن يكون شخصا آخر ، ثم إننا نجد أيضا قولاً في المحاضرات، يشير فيه الراغب

¹ محمد يوسف موسى، فلسفة الاخلاق في الاسلام، (مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط.1، 1963). ص. 209.

² الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، المصدر السابق، ص. 241.

³ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، المصدر السابق، ص 171.

إلى أنّ أحد شعراء الصّاحب بن عباد وهو عبد الصمد بن بابك يقول فيه: "وحدثني أبو سعيد بن مرداس، أنّه عقد مع جماعة فيهم ابن بابك تحت عريش كرم يشربون فأصابهم مطر".¹

ولكن إذا كان الرّاغب يذكر الصّاحب بن عباد في المحاضرات مرات كثيرة وخليفته أبو الضبي مرة واحدة على الأقل في **مجمع البلاغة**، فهل يعني هذا بالضرورة أنّه معاصر لهما؟ يعتبر الساريسي أنّ الراغب يكبر من قدر الصاحب ومن بعده الضبي كثيرا، حتى أنّه يطلق عليه لقب الأستاذ وذلك بقوله: "وقد عملت ذلك للأستاذ الكريم أيده الله".² ، "ولمّا رأيت الأستاذ حرسه الله".³

وعند اطلاعنا على آخر كتاب **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، نجده يشير إلى كبر سنه وبلوغه سن الشيخوخة حيث يقول: "فسهل يارب المجاز، ويسّر لي الجواز فقد حان حصادي وإن لم يصلح فسادى ولم يحصل رشادى".⁴

نفهم من هذا أنّ الراغب يكون قد تعدى سنّ الشباب ووصل إلى سنّ الكهولة قبل سنة 409هـ، بدليل تصنيفه لكتاب **الذريعة** ومن قبله كتاب **تحقيق البيان في تأويل القرآن** قبل كتابه **المفردات** الذي عثر الأستاذ محمد عدنان الجوهرجي على نسخة خطية له، تؤكد على وجود تعليق متأخر على تاريخ نسخ المخطوط، ولهذا، لا يمكن الأخذ به على الإطلاق.⁵

هذه إذن الفئة الأولى التي أقرت بوفاة الراغب الأصفهاني، في أوائل السنة الخامسة.

2. الفئة الثانية:

تجعل وفاة الرّاغب سنة خمس مائة للهجرة وما بعدها، حيث يحقق العالمي في مصنفه **أعيان الشيعة** في هذا الأمر، ويرفض رواية أغابرك الطهراني صاحب **الذريعة إلى تصانيف الشيعة** الذي

¹ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، المصدر السابق، الجزء 2، ص 686.

² الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص. 50.

³ الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، تحقيق عمر عبد الرحمان الساريسي، عالم الكتب الحديث، ط. 1، 2005 ص. 159.

⁴ الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، المصدر السابق، ص. 426.

⁵ عادل بن علي أحمد الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص ص 59-60.

ذكر أنّ الراغب قد توفي عام 556هـ¹، وقد تبعه في ذلك عباس القمي في الكنى والألقاب، والخوانساري في روضات الجنات.²

وفي هذا السياق، يثبت العاملي أنّ تاريخ الوفاة قد كانت سنة 502هـ حيث يقول: "وفي الروضات ص 256 عن تاريخ أخبار البشر، أنه توفي في 565 وهو غلط، فإنه قال بعد ذلك أن وفاته قبل وفاة جار الله الزمخشري، مع أنّ هذا الأخير توفي في 538هـ، وجاء في كشف الظنون أنّ الغزالي كان يستصحب الذريعة إلى مكارم الشريعة للمترجم (يعني الراغب)، والغزالي توفي 505هـ.³

هذا، ويرى محقق كتاب الذريعة، أبو اليزيد العجمي، أنّ العاملي يذكر أنّ السيوطي في بغية الوعاة قد ذكر أنه كان في أوائل المائة الخامسة، ولكن الصواب أنه كان في أوائل السادسة، ولعل السيوطي يذكر أنّه كان في أوائل المائة الخامسة، ويعني مولده فما الذي يمنع أن يكون مولده في العقد الأول من القرن الخامس وعمر حتى بداية القرن السادس الهجري.⁴

أما رياض عبد الحميد، فقد ذكر أنّ الراغب قد توفي في حدود سنة 502هـ، بدليل ما لاحظته في كتاب المحاضرات الذي حققه، إذ اعتبر أنّ من قال إنّ وفاة الراغب سنة 402هـ، قد ابتعد كثيرا عن الواقع، لأنه، أي الراغب، روى في محاضراته أشعارا لأبي العلاء المعري (توفي سنة 449هـ) وللمشطب الهمذاني (توفي سنة 468هـ).⁵

وهكذا فإن وجود اسم المشطب في المحاضرات ينفي وفاة الراغب في أوائل المائة الخامسة أو ما قبلها، ويعطي الدليل على أنه عاش إلى أوائل السنة السادسة على أبعد تقدير، حيث يذكر البغدادي

¹ يرى الطهراني في كتابه هذا، أن الراغب هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل بن محمد الأصفهاني المتوفي سنة 565هـ كما في أخبار البشر ونسب الكتاب إليه (أخلاق الراغب) في كشف الظنون، وترجمة صاحب الرياض في كل من قسمي الخاصة والعامة وذكر الاختلاف في أنه من أيهما...؟
- الشيخ اغابرزك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الأول، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983، ص 374.

² محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، المرجع السابق، ص 216.

³ العاملي، أعيان الشيعة، المرجع السابق، ص 160.

⁴ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، المصدر السابق، ص 25.

⁵ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، المصدر السابق، ص 9.

في هداية العارفين أن "الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، الإمام أبو القاسم، المعروف بالراغب الأصفهاني، نزيل بغداد، توفي سنة 500 خمسمائة...".¹

هذا، وقد ذكر الزركلي في الأعلام أنه توفي عام 502هـ²، وأشار صاحب كشف الظنون إلى أنه توفي سنة خمسمائة. أما كارل بروكلمان، فإنه يجعل وفاته أيضا سنة 502هـ³، وهو الذي وجدناه عند اطلاعنا على دائرة المعارف الإسلامية⁴. وهو أيضا رأي جورج زيدان في كتابه تاريخ آداب اللغة العربية⁵، أما عباس محمد عبد الحميد، فيرى أن هناك شبه إجماع بين المصادر على أن وفاته في سنة 502هـ.⁶

وعلى أية حال، فإن الرأي الراجح أنه توفي سنة 502 أو قبل ذلك بقليل، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن ما ذهب إليه الذهبي في سير أعلام النبلاء، من أن الراغب قد كان حيا عام 450هـ، يدفعنا إلى القول بأن هذا المؤرخ قد امتلك قرائن ترجح ما ذهب إليه، وهو الأمر الذي يشكك في صدق ما طرحه أنصار الفريق الأول الذين جعلوا وفاته بداية من القرن الخامس الهجري.

ثانياً: إن عدم ترجمة الراغب الأصفهاني في كتب مشهورة توفي أصحابها بعد مرور 410هـ، وهو التاريخ الذي يفترض أنصار الفريق الأول أن الراغب قد توفي فيه، يؤكد قوة الرأي الذي رجّحه الذهبي من أن وفاته قد تأخرت إلى ما بعد سنة 450هـ.

لهذا يذهب أحد الباحثين وهو عادل بن علي أحمد الشدي إلى أن أبا نعيم الأصفهاني المتوفى سنة 430هـ لم يترجم للراغب في أخبار أصفهان، والخطيب البغدادي المتوفى سنة 463هـ لم يتحدث عنه في تاريخ بغداد، على الرغم من أنه عاش في بغداد وتوفي فيها.

¹ إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين، المرجع السابق، ص311.

² الزركلي، الأعلام، المجلد الثالث، دار العلم الملايين، بيروت، ط.1995، 11، ص. 12.

³ كارل بروكلمان، تاريخ الادب العربي، المرجع السابق، ص. 209.

⁴ موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة راغب، مذكرة الشارقة للابداع الفكري، ط.1، 1998، ص.5074.

⁵ جورج زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، المجلد 14، دار الجيل، بيروت، 1982، ص.285.

⁶ عباس محمد عبد الحميد، الراغب الأصفهاني ومنهجه في كتاب المفردات، المرجع السابق، ص. 56.

ثم إنَّ الراغب قد ذكر مسكويه (ت421هـ) في أحد كتبه، **مجمع البلاغة**، غير أنَّ هذا الأخير لم يذكره في مؤلفاته. وأبو منصور الثعالبي صاحب **يتيمة الدهر** والمتوفى سنة 429هـ لم يذكر أحد أشهر أدباء عصره، صاحب **المحاضرات ومجمع البلاغة**. كما أنَّ أبا الحسن الماوردي المتوفى سنة 450هـ، لم يذكر شيئاً عن الرَّاغِب في تصانيفه المشهورة في الأخلاق والأدب، وبحسب هذا الباحث أيضاً، فإنَّ عبارة الذهبي التي تنصَّ على أنَّ الراغب كان حياً في حدود سنة 450هـ، تفسر لنا بطريقة منطقية أسباب عدم ذكر الراغب في المصنفات التي تُترجم لأمثاله بسبب أنَّ أصحابها قد توفَّوا قبله¹، وهذا معناه عدم التسليم مطلقاً بأنَّ وفاته كانت في أوائل المائة الخامسة، وهو الأمر الذي يدفعنا

إلى القول إنَّ الرَّاغِب الأصفهاني ربما يكون قد توفي في سنة 502هـ أو قبل ذلك بقليل، ولعلَّ العثور على مصادر جديدة في ترجمته قد ينير النقاط المجهولة، ويرفع الحيف الذي لحق به من جرَّاء تجاهل كتب التراجم والطبقات له، واختلافهم الشَّدِيد حول وفاته.

إنَّ أوَّل ما يتبادر إلينا فيما يختصَّ بعصر الرَّاغِب الأصفهاني هو أنَّنا نرجَّح أنه عاش حتى 502هـ أو ما قبله بقليل، لأنَّه لو تمَّ لنا معرفة التاريخ الدقيق لميلاده، لحددنا على الأقلَّ بدايات عصره، ولكن مادام الغموض يحيط بسيرة الرَّاغِب بهذا الشكل، فسواء عاش عصر الصَّاحِب بن عباد، أو الحكم البويهى، أو العصر السلجوقي بعده، فإنَّ هذا الأمر هو مناط بحث المؤرخين والمترجمين، لهذا فإنَّ الاهتمام بهذه المسألة ليس غاية في حدِّ ذاته، بل إنَّ الإمساك بمجمل آرائه وضبطها،

هو المسعى الذي يجب أن نسلكه في هذا البحث.

وربما كان لزاماً علينا في معالجتنا لمثل هذه الأمور، أن نشير إلى بعض المحددات السياسية والاجتماعية والفكرية والدينية وغيرها.

أولاً: شهد عصر الرَّاغِب الأصفهاني مفارقة متميزة في أحوالها السياسية وفي حيثياتها الفكرية والأدبية، ففي الوقت الذي كانت تعاصر انسلاخ الدويلات عن مركز الخلافة العباسية الذي دبَّ فيها الوهن، كانت تعيش عصراً لعله يعدُّ من أزهى عصور الأدب والفكر.²

¹ عادل بن علي أحمد الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص. 62.

² عمر عبد الرحمان السارسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 5.

ثانياً: تعدّ دولة البويهيين من أقوى هذه الدويلات التي انطلقت من الديلم جنوب بحر قزوين سنة 320هـ، واستمر حكمها حتى سنة 447هـ، ولقد سيطرت على بلاد فارس ومنها أصفهان موطن الراغب، بل إنّها اكتسحت عاصمة الخلافة بغداد عام 334هـ على يد معزّ الدولة بني بويه.¹

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ البويهيين قد أثروا في العراق وبلاد فارس في النهضة العلمية في مجال التأليف والتدريس، وكانت الريّ عاصمة للقسم الشمالي من بلاد فارس في هذا العهد، والذي ضمّ كرمان والريّ وهمذان وأصفهان أو أصفهان موطن الراغب، التي كانت من بين مراكز الثقافة في شرق الدولة الإسلامية، حيث إنّها قد أخذت بحظ من فارس وحظ من الجبال، وقصبتها اليهودية، وهي كبيرة، عامرة آهلة، كثيرة الخيرات، أهل سنة وجماعة، وأدب وبلاغة، كم أخرجت من مقرئ وأديب وفقه ولبيب.²

ولقد اشتهر عضد الدولة (ت372هـ) من بين حكام الدولة البويهية في مجال تشجيع الحركة العلمية والأدبية وغير ذلك، كما ذاع صيت ابن العميد (ت367هـ) كثيراً وهو كبير وزراء بني بويه، في عهد ركن الدولة (ت366هـ) واشتهر ببلاغته ونثره وقد كان يلزمه إسماعيل بن عباد المعروف بالصاحب بن عباد (ت385هـ) الذي كان يقيم في أصفهان، وأصبح بعد ذلك وزيراً لمؤيد الدولة (ت373هـ) ثم لاقيه فخر الدولة (ت385هـ) وكان مولعاً بالسجع، وقرب الشعراء والكتاب، غير أنّ ما نلاحظه في هذا السياق، أنّ هذا الرجل أيّد مذهب الاعتزال وشجّع التشيع، ولم يضيق على أهل المذاهب الأخرى الذين لا يتفقون معه في اعتزاله، لذا نجد أنّ هؤلاء الوزراء قد جعلوا هذا القسم من فارس ميداناً للتقدم العلمي والأدبي، لأنّ كل وزير منهم كان يريد أن يزيّن بلاطه ومجلسه بالعلماء والأدباء.³

غير أنّ ابن الأثير في الكامل، يؤكد على أنّ حكام بني بويه قد أظهروا مغالاة في التشيع، حتى إنّ منهم من كان يمشي حافياً، قبل أن يصل إلى مشهد علي ابن أبي طالب رضي الله عنه،

¹ عمر عبد الرحمان السارسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 17.

² أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج.1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، دت، ص. 219.

³ أحمد أمين، ظهر الإسلام، المرجع السابق، ص. 247.

نحو فرسخ، وكذا يفعل عند مشهد الحسين بن علي.¹ وإلى هذا الرأي يذهب ابن كثير، فقد عرف بنو بويه التشيع لآل البيت ونصرة مذهب الرافضة حيث يقول: «وكلهم فيهم تشيع ورفض».²

ثالثاً: لقد شهد عصر الراغب الأصفهاني تراجعاً كبيراً لمذهب المعتزلة، خاصة بعد أن أعلن أبو الحسن الأشعري (ت324هـ)، مخالفته لشيخ المعتزلة في عهده، وهو الجبائي (ت303هـ) الذي تتلمذ على يديه مدة أربعين سنة ولعل هذا الانقلاب قد أثر كثيراً في تعاضد دور المؤيدين لمذهب الأشعري، كالباقلائي (ت402هـ) وأبي حامد الإسفرايني (ت406هـ) وابن فورك (ت406هـ) و الجويني (ت478هـ) والغزالي (ت505هـ) والراغب الأصفهاني الذي كان ينصر مذهب الأشاعرة في كتبه المختلفة.³ وهو الأمر الذي يظهر لنا أنّ هذا العصر قد شهد تبني العديد من العلماء المشهورين لمذهب الاشاعرة وتشيعهم على مخالفه. وقد اعتبر مذهب الاشاعرة انتصاراً لأهل السنة والجماعة، في حين أضحي الخصام والافتتال الشنيع بين أنصار التشيع وأهل السنة السمة الغالبة في ذلك العصر، وهو ما يؤكد أدم ميتز الذي يذهب إلى أنّ أهل السنة أرادوا أن يعملوا لأنفسهم ما يكون بإزاء يوم عاشوراء، فجعلوا بعده بثمانية أيام يوماً نسبوه إلى مقتل مصعب بن الزبير، وزاروا قبره كما يزار قبر الحسين بكربلاء، وكذلك عملوا بإزاء يوم الغدير بعده بثمانية أيام يوماً ادّعوا أنّ اليوم الذي دخل فيه النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر (رضي الله عنه) في الغار وعملوا في هذا اليوم ما يعمله الشيعة في يوم الغدير وفي هذه الأعياد لم يكن الأمر يخلو من شغب وفتن بين الفريقين، حتى كان الحكام الأقوياء يمنعون من عملها أحياناً.⁴

في كل الأحوال، فإن أهل السنة والجماعة قد احتفظوا بمكانتهم المرموقة واحترام الحكام والعلماء لهم، لاسيما الخليفة العباسي القادر بالله الذي تولى الخلافة من سنة 371 هـ إلى سنة 422 هـ، و ابنه القائم بالله الذي تولى الخلافة حتى سنة 467 هـ.

¹ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5 1405، 1985، ج.8، ص. 27.

² ابن كثير، البداية والنهاية، الجزء 11، ص. 328. تحقيق أبو محمود آخرين، دار الريان للتراث، القاهرة، ط. 05، 1405 هـ - 1988م، ج.8، ص.2.

³ عادل بن علي الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص. 30.

⁴ أدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية، محمد الهادي أبورية، المجلد الأول، دار الكتاب العربي، بيروت ط. 5 د.ت، المجلد الأول، ص. 138-139.

رابعاً: يُجمع مؤرخو هذا العصر على أنّ العلم والفلسفة قد وجدا في هذه الدويلات مبدانا خصباً لنبوغ العديد من المفكرين الذين استفادوا من تشجيع الأمراء وعنايتهم للعلم والعلماء، مثال ذلك احتضان سيف الدولة الحمداني (ت333هـ) للفارابي (ت339هـ)، وفي إكرام رجال الدولة السامانية لابن سينا (ت428هـ) وفي رعاية البويهيين لابن مسكويه¹.

غير أنّ البويهيين قد اعتنوا كثيراً بالعلوم العقلية، وبرز في عهدهم من الفلاسفة أبو سليمان المنطقي (ت380هـ أو 371هـ) الذي يعدّ أكبر علماء بغداد في المنطق والحكمة والفلسفة في نهاية القرن الرابع الهجري. وقد التفتّ حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وأخذوا يتناقشون "وبعبارة أبي حيان التوحيدي "يتقاسون"، في موضوعات متنوعة من المنطق والفلسفة والكلام والفقه واللغة والأدب والنحو والبلاغة وينتزعون فكرة أو جملة من هذا الفيلسوف أو ذاك، أو هذا الأديب أو ذاك".²

ومن أهم متقفي المقابسات، نجد أبا حيان التوحيدي (ت414هـ)، الذي يطلعنا في كتابه "المقابسات" و"الإمتاع والمؤانسة" على محاضر الجلسات وغيرها، ممّا كان يدور بين العلماء في بغداد، حيث يدلنا على نشاط ذهني فلسفي عجيب، وحرية في التفكير عظيمة، وثروة في رجال الفكر والنشاط العقلي كبيرة.³ ونجد أيضاً العامري (ت381هـ) الذي لقب بصاحب الفلاسفة، وأهم ما ألفه كتاب السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية والإعلام بمناقب الإسلام. كما اشتهر يحيى بن عدي (ت363هـ) النصراني الذي كان منطقياً ولاهوتياً، وله كتاب في الأخلاق سماه تهذيب الأخلاق، كما اشتهر ابن بطلان النصراني (ت455هـ) بالطب والفلسفة، وعلي بن زرعة النصراني (ت398هـ) الذي اشتهر بالمنطق وعلوم الفلسفة والنقل إلى العربية، وغيرهم كثيرون ممن اهتموا بالفلسفة في بغداد مثل ابن الخمار ولد عام 331هـ، وأبي الوفاء البوزجاني الريايطي المشهور (ت388هـ).⁴

¹ محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام، المرجع السابق، ص. 42.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 394.

³ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج. 1، المرجع السابق، ص. 230.

⁴ المرجع نفسه، ص 233.

هذا، وقد ذاع صيت إخوان الصفا الذين اعتقدوا أنَّ الكمال يحصل متى توافقت الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية.¹ كما برز الطبيب والفيلسوف أبو بكر الرّازي (ت320هـ) الذي اهتم بالدراسات العقلية المجردة، وألف كتاباً في الأخلاق سماه الطب الروحاني، واختص أبو علي أحمد بن محمد مسكويه بالأخلاق، فأبدع فيها وألف **تهذيب الأخلاق**، وفي التاريخ، كتاب **تجارب الأمم**، وعلى العموم كانت الحركة الفلسفية عند البويهيين، من أرقى الحركات الفلسفية في ذلك العهد.

خامساً: لقد برز في هذا العصر العديد من الفقهاء وكبار أتباع المذاهب المختلفة، فكان من المجتهدين داود الظاهري الأصفهاني (ت270هـ)، والإمام محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، ومن فقهاء الحنفية برز أبو الحسن عبد الله الكوفي (ت340هـ) وأبو بكر الجصاص (ت370هـ)، ومن فقهاء المالكية، اشتهر ابن حماد (ت282هـ)، وابن القصار (ت398هـ)، ومن الشافعية، نبغ ابن شريح (ت306هـ)، وأبو السمق المروزي (ت340هـ)، والدارقطني (ت385هـ)، وظهر في آخر هذا القرن أبو الحسن البصري الماوردي (ت450هـ)، وفي رأي أحمد أمين، فإنَّ له كتاب **أدب الدنيا والدين** في الأخلاق وفق الأصول الدينية **كتهذيب الأخلاق** لمسكويه، فإنه كتاب أخلاق على الأصول الفلسفية.

أما الحنابلة، فما ظل أثر أحمد ابن حنبل (ت290هـ) باقياً في الأوساط الفقهية في ذلك العهد،² ونسوق هنا، ما قاله المقدسي (380هـ) في كتابه **أحسن التقاسيم** عن مذاهب هذا الإقليم ومذاهبهم مختلفة، أما بالرأي فالغلبة للحنفيين، وبها حنابلة كثيرون لهم جلبة والعوام قد تابعوا الفقهاء في خلق القرآن، وأهل "قم" شيعة غالية.. وهمذان وأجنادها أصحاب حديث إلا الدينور، فإن بها جلبة لمذهب سفيان الثوري، والإمامة في الجامع مثني، وعلى ذلك كان أهل أصفهان في القديم.³

سادساً: لقد تطوّر التصوف في هذا العهد، حيث تأثر بالأصول الفلسفية اليونانية والهندية وغيرها. فظهر بالعراق الحارث المحاسبي (ت343هـ) الذي يعدّ حسب أحمد أمين أستاذ أكثر البغداديين ومفلسف التصوف، وكانت مؤلفاته من المصادر التي اعتمد عليها الغزالي في كتبه المختلفة، ثم تبعه سهل بن عبد الله التستري البصري (ت283هـ) وأبو سعيد البغدادي الخراز

¹ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1981، ص 389.

² أحمد أمين، ظهر الإسلام، المرجع السابق، ص. 225.

³ شمس الدين المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، (دار صادر، بيروت، ط2، د.ت)، ص 395.

(ت286هـ)، وفي آخر القرن الثالث، نجد الجنيد (ت297هـ)، وتلميذه الحلاج (ت309هـ)، الذي نقلت عنه مقالات في الحلول، أفتى فيها العلماء بإباحة دمه، وأبو طالب المكي (ت386هـ).¹

غير أنه لم يلبث أن دبّ الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة، على اعتبار أنّ المتصوف يعتمد على القلب والذوق والمعرفة على الباطن، والفقهاء يعتمدون على ظاهر القرآن والسنة، وليس عندهم باطن، ولا حقيقة وراء ظاهر النصوص. ولعلّ ما يظهر شدّة الخصومة بين الفريقين هو ما كان بين الحنابلة والمتصوفة. فلقد أنكر أحمد ابن حنبل على الحارث المحاسبي كلامه في التصوف فرمي كل متصوف بالزندقة وإثارة الناس عليه، حتى وصل الأمر إلى فتنة الحلاج الكبرى، حيث اتّهم بالكفر ودعوى الألوهية، وقبض عليه وقتل وأحرق سنة 309هـ.²

سابعاً: لقد نبغ في العهد البويهى أربعة من كبار الكتاب، وهو ابن العميد (ت367هـ) والصّاحب بن عباد (ت385هـ)، وأبو إسحاق الصّابي (ت384هـ)، وأبو القاسم عبد العزيز بن يوسف، وأبو حيان التوحيدى الذي لقب بالجاحظ الثاني وابن دريد الأزدي (ت321هـ)، الذي كان

من أكبر علماء العربية، وله كتاب **الجمهرة في اللغة**، ثم أبو بكر بن الأنباري (ت328هـ)، وكان من أعلام البغداديين لغة وأدبا ومن كتبه **الأضداد**، وقد نبغ كذلك أبو الفرج الأصفهاني (ت356هـ) مؤلف كتاب **الأغانى**. كما كان من كبار رجال التنوخي الأدب، القاضي (ت324هـ) وأبي سعيد السيرافي (ت368هـ)، وكان من أوسع العلماء ثقافة في علوم القرآن والحديث والنحو واللغة والفقه والكلام والشعر.³ كما نبغ أبو علي الفارسي (ت377هـ) من أهم ما كتب في النحو **الإيضاح والتكملة**، وابن النديم (ت385هـ)، الذي اشتهر بكتابه **الفهرست**.⁴

كما اشتهر أبو الحسن أحمد بن فارس الرازي (ت390هـ)، وله كتاب **المجمل** وكتاب **حلية الفقهاء**، وكان من رجالات ابن العميد. ونجد أيضاً أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني، كان قاضياً عادلاً وأديباً فاضلاً وناقداً بارعاً، ونجد أيضاً أبا هلال العسكري (ت395هـ) صاحب **جمهرة الأمثال** و**ديوان المعاني**.

¹ المقدسي، أحسن التقاسيم، المرجع السابق، ص. 396.

² أحمد أمين، ظهر الإسلام، المرجع السابق، ص ص. 228-229.

³ المرجع نفسه، ص ص 239 - 240.

⁴ المرجع نفسه، ص 244.

ولا يفوتنا هنا، أن نشير إلى عثمان بن جني (ت392هـ) الذي يعدّ من أهم علماء اللغة، وخاصة فيما يتعلق بالاشتقاق اللغوي، ولقد كان على صلة بأمرأ الدولة البويهية.¹

نفهم من كل هذا، أنّ الدولة البويهية قد اعتنت بالأدب، حيث كان أغلب الوزراء أدباء مثقفين ثقافة واسعة، وهو العامل الذي ساعد على تطور الأدب في هذا العصر.

ثامناً: لقد أنهى السلاجقة² حكم البويهيين فيها سنة 447هـ، على يد طغرل بك³ (ت455هـ)، الذي قال عنه ابن الأثير، "إنّه كان عاقلاً حليماً من أشدّ الناس احتمالاً وأكثرهم كتماناً لسره. وكان يحافظ على الصلاة ويصوم يومي الاثنين والخميس، وكان يلبس الثياب البيض، وكان كريماً"⁴، وخلفه ابن أخيه آلب أرسلان (ت465هـ) والذي توسع ملكه، وكان ساعده الأيمن ومستشاره الأمين الوزير نظام الملك، وبوفاته سنة 485هـ، انتهى العصر السلجوقي الأول الذي يمكن أن يسمى العصر الذهبي لهذه الدولة.⁵

أما العصر السلجوقي الثاني، فينتهي بموت سنجر سنة 511 هـ، والذي قبض على زمام الحكم في الدولة السلجوقية مدّة إحدى وأربعين سنة، بحكمة وحزم.⁶

لقد كانت القوة السلجوقية الصاعدة تتبنّى المذهب السنّي الأمر الذي أتاح لها مقاومة النفوذ الشيعي الذي هدّد الخلافة العباسية في بغداد، والقادم من مصر، عاصمة الخلافة الفاطمية، لذلك نجد أنها لقيت هذا العهد الجديد، بمزيد من القبول والترحاب، إذ رأت في تولّي السلاجقة الحكم، وسيلة مثلى لتدعيم الخلافة والدفاع عنها، لهذا كان الخليفة العباسي القائم (ت467هـ) يتغاضى عن أعمال طغرل بك وجنوده في بغداد لأنهم كانوا من السنة الحنفية وكانوا من أشدّ المعارضين للشيعية، من ذلك

¹ حسن منبينة، تاريخ الدولة البويهية، الدار الجامعي ط.1، بيروت، 1987م، ص. 319.

² ينتسب السلاجقة إلى سلجوق بن تفاق أحد رؤساء الأتراك، وكانوا يسكنون بلاد ما وراء النهر في مكان يبعد عن بخاري بعشرين فرسخاً عن بغداد.

³ هو ركن الدين طغرل بك بن سلجوق (385 هـ - 455 هـ) كان ثالث حكام السلاجقة و قام بتوطيد أركان هذه الدولة.

⁴ ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن) ، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه، محمد يوسف الدقاق، المجلد الثامن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ص 362.

⁵ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، الجزء الرابع، المرجع السابق، ص 36-37.

⁶ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، المرجع السابق، ص 465.

أنَّ السلطان بركيّاك (498هـ) أمر بقتل الباطنية عام 494هـ، فقتل منهم خلقا كثيرا في أصفهان والريّ وفي غيرها.

غير أنّ هذه العلاقة الطيّبة لم تلبث أن تعكّر صفوها، وذلك بسبب الخلافات التي وقعت داخل البيت السلجوقي نفسه، الأمر الذي جعل السلطة المركزية في بغداد تحاول الاستفادة من ذلك، حيث وجدت في قيام الدولة الخوارزمية وانتصاراتها على سلاجقة إيران، خير معين لها على القضاء على هذه القوة السلجوقية.¹

ولقد واجه السلاجقة تحديا آخر، وهو بروز الحركة الإسماعيلية الجديدة المعروفة بفرقة الحشاشين التي كان يتزعمها الحسن بن الصباح (518هـ) الذي كان يدعو إلى المستنصر الفاطمي، وقد اشتهر أنصاره بعمليات الاغتيال الناجحة ضد خصومهم من سلاطين السلاجقة، إذ نفذوا أبرز عملياتهم، حيث اغتالوا الوزير نظام الملك سنة 485هـ.²

وكان عصرهم أكثر إزدهارا وملكهم أكثر رفعة وقوتهم اعز سلطانا ومنعة ولهم أهميته في التاريخ لقيام الحروب الصليبية في أيامهم وظهورهم عبر مسرح هذه الحروب وكذلك ظهور التتار، ولعل ما ميز السلاجقة هو حرصهم على تشييد المدارس في بغداد المعروفة بالمدارس النظامية نسبة إلى الوزير نظام الملك الذي أسسها و صرف الأموال الطائلة عليها من أجل بثّ الفقه الشافعي والعقيدة الأشعرية ، و لعله كان يقصد من وراء تأسيس هذه المدارس، تقوية المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية بتغليبها على المذاهب الأخرى المصطرعة في ذلك العهد، لا سيما الإسماعيلية الذين كانوا من القسوة و التطرف بحيث أردوه قتيلا بعد أن بلغ العداء بينه وبينهم حدا كبيرا و حاسما³، لهذا كانت الغاية من هذه المدارس في واقع الأمر سياسية و دينية في آن واحد .

ولهذا فإن من خصائص العصر السلجوقي رواج شروح وتفسيرات فقهاء السنة، وكذا انتشار النثر الفني خاصة الصوفي، حتى إنه طغى على التأليف البرهاني العقلي، وقد كثر الشعر الديني في التصوّف ومدح الرسول، وبرز الفن التعليمي في الحكم وفي نظم فنون العلم، وكثرت الشّروح على

¹ حسن أحمد حمود، دار ابراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط.3، 1977، ص ص 586-587.

² كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، المرجع السابق، ص، 283.

³ الأعمش عبد الأمير ، الفيلسوف الغزالي ، دار الأندلس ، بيروت، ط1، 1974 ، ص 36.

الشعر والنثر واتسع التأليف في الجغرافيا والتاريخ فمن الأدباء الخطيب التبريزي (ت502هـ)، ومن أهم كتبه الملخص في إعراب القرآن وابن الهبارية البغدادي (ت509هـ)، صاحب المقامات، ومنهم كذلك الميداني النيسابوري (ت518هـ) صاحب مجمع الأمثال، وأيضاً كمال الدين الأنباري (ت577هـ) وله نزهة الألباب في طبقات الأدباء¹، والبدیع السطراي (ت534هـ)، وكان من أهل أصفهان، وهو أديب وشاعر، وعالم طبيعي ولكن غلب عليه علم الكلام والفلسفة، ومنهم أيضاً أبو الفتح الشهرستاني (ت548هـ) وهو فقيه ومتكلم على مذهب الأشعري من أهم كتبه الملل والنحل وأيضاً فخر الدين الرازي (ت606هـ)، من فقهاء أهل السنة حسن التلخيص لآراء الفلاسفة، وهو متكلم شديد الجدل وبارع الرد على الفلاسفة.² ولا يمكن تجاهل الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الذي يعدّ من أهم قلاع الفكر في هذا العصر، فقد كان واسع المعرفة، غزير العلم، ترك لنا مؤلفات كثيرة أبرزت مواقفه الكلامية والفلسفية والصوفية وغيرها.

وبعد، هذه اشارات موجزة عن عصر الراغب الأصفهاني، والظروف التي أحاطت به سياسياً وثقافياً. ولكن ما هو دوره وموقعه ضمن الحقل المعرفي الأخلاقي السائد في عصره؟

لقد نال عصره قدراً من العناية من قبل اتجاهات متباينة في أصولها وطرقها ومقاصدها، طالما أنه من الضروري تبني تصنيف جديد للفكر الأخلاقي يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات، بدل أن نحصره في ضوء نموذج واحد يعد ملزماً لكل خطاب يدور حول الأخلاق. وهو الأمر الذي إنتبه إليه المفكر العربي المعاصر وهو محمد عابد الجابري (ت2010م) في كتابه "العقل الأخلاقي العربي" الذي صنّف فيه الكتابة الأخلاقية التراثية في العالم العربي الإسلامي إلى ما سماه المورثات الخمسة وهي:

¹ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، المرجع السابق، ص ص 539 - 541 بتصرف.

² عمر فروخ، المرجع السابق، ص ص 542-543.

أولاً: الموروث الفارسي

أو أخلاق الطاعة والذي بدأ يقدم نفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة والتأليف في أواخر العصر الأموي، وقد تبنته الدعوة العباسية قبل دولتها بسبب تعدد مكوناتها وصراع الفئات المنخرطة فيها.¹

وللعلم فإنّ هذا النمط من الأخلاق يعود إلى أردشير (ت226م) الذي عمل على توحيد فارس وبناء دولة قوية، فلقب بالملك الجامع أو الموحد، اشتهر في الثقافة العربية بوصاياه للملوك والتي تعبر عن تجربته في تدبير الملك وسياسة الرعية، وينسب إليه هذه العبارة حيث قال لإبنه : " يا بني، إن الملك والعدل أخوان لا غنى بأحدهما عن الآخر، فالملك أس والعدل حارس و [البناء] ما لم يكن أس فمهدوم ، و[الملك] ما لم يكن حارس فضائع ".²

ويقدم الجابري بعض النماذج التي تكرر هذا المبدأ في التاريخ الإسلامي فيعتبر ابن المقفع (ت142هـ) أكبر ناشر ومروج للقيم الكسروية، وإيديولوجيا الطاعة في ساحة الثقافة العربية الإسلامية، وذلك من خلال كتابه "كليلة ودمنة" كما يذهب الجابري إلى أن كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة (ت276هـ)، وكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه (ت246هـ)، محكومين كذلك بنظام القيم الذي ينطوي عليه الموروث الفارسي على الرغم من الصياغة في ثوب عربي³، الأمر الذي يجعل النموذج الكسروي الفارسي يفرض نفسه كذلك على مستوى القيم المعارضة للقيم الكسروية، من ذلك الكيسانية أصحاب كيسان مولى علي ابن أبي طالب التي ترى أن الدين طاعة رجل. وأيضا البيانية أصحاب بيان بن سميعان التميمي الذين قالوا بالهية على ابن أبي طالب باعتبار أن طاعته من طاعة الله.⁴

¹ محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 253.

² ابن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، دار الكتاب العربي ،بيروت ، المجلد الأول، الجزء الأول ، ط3 ، 1965م ص 23.

³ محمد عابد الجابري ، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 217.

⁴ المرجع نفسه، ص. 231.

هذا، ويعتبر الجابري أن أخلاق الطاعة قد امتدت أيضا إلى أهل السنة، ومن جملة من يمثل هذا الاتجاه أبو الحسن الماوردي الذي نجده يستهل كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية بقوله: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا.¹

هذه إذن، بعض الشواهد على حضور القيم الكسروية في الموروث العربي الإسلامي.

ثانيا: الموروث الصوفي

يرى الجابري أن هذا الموروث قد فرض نفسه في الثقافة العربية، بوصفه موقفا سلبيا من الحياة، ينشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق على عكس الدين الإسلامي الذي يبشر بقيم ايجابية نحو الحياة بممارستهم المختلفة، التعبدية منها والدينية². فهو يعتبر أن هذه الأخلاق تعود في أصولها إلى التصوف الفارسي من جهة، والتصوف الهرمسي³ في الإسكندرية وأنطاكية من جهة أخرى.

من هنا، يتوصل الجابري إلى أن القيم الأساسية المترتبة عن هذا النوع من الأخلاق، هي "القيم الكسروية" (الطاعة) كما رأيناها تتشخص في علاقة الشيخ بالمريد من جهة، والتوكل الذي يؤسسه الخوف من الآخرة، أي من الموت. وبالتالي ترك التدبير للشأن الديني.

ويطرح الجابري بعض النماذج التي تؤسس لهذا التوجه وتدافع عنه من ذلك يبرز الهجويري الذي توفي حوالي القرن الخامس الهجري في كتابه المحجوب أهمية الصحبة للمريدين السالكين

¹ الماوردي (أبو الحسن علي)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق القاضي نبيل عبد الرحمان حياوي، (شركة دار الأرقم، بيروت، د.ت)، ص. 63.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 430

³ يطلق اسم الهرمسية Hermétisme على جملة من النظريات التي يعتقد أنها ترقى إلى كتب مصرية قديمة مدونة في كتب يونانية لا يعرف تاريخها ولا أصلها، وهرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري (نحوت) وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس مثلث العظمة، وهي مرادفة للكيمياء السحرية، وفي فهرست ابن النديم إشارة إلى كتب هرمس في الصنعة والنجوم والروحانيات (ص 496) وفي الملل والنحل إشارة إلى هرمس العظيم المحموده اثاره المرضية اقواله (ص 202) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص 519.

واعتبرها فريضة وحدد شروط صحتها، والقشيري (ت465هـ) في الرسالة القشيرية في علم التصوف، إذ تحدث عن علاقة المرید بالشيخ حيث يؤكد ضرورة الشيخ للمرید وضرورة خضوع المرید للشيخ.¹

كما يعبر أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي (ت285هـ)، صاحب كتاب ختم الأولياء الذي عبر عن حقيقة الولاية وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها.²

مسألة أخرى، يستعرضها الجابري، وهي "الفناء" في الحضرة "الإلهية" التي يبلغها المرید شرط قيامه بالمجاهدة والرياضة أي "مخالفة النفس" وهنا يقول القشيري في رسالته: "ومعالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها، أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات التي تتضمن سقوط القوة، وإن كان ذلك أيضا من جملة ترك النفس".³

ويشبهه الجابري من ناحية أخرى، مضمون المجاهدات التي تتحقق بها "أخلاق الفناء"، بالمعراج، إذ تتطوي على مراحل أو "مقامات" وهي التي أشار إليها الكثير من المتصوفة، منهم مثلا أبو طالب المكي (ت386هـ) في مؤلفه قوت القلوب الذي يعدّ من الآداب الصوفية، ويبحث طريق المرید إلى مقام التوحيد الذي يعني الفناء وهي المقامات التي يرتبها كما يلي: التوبة، ثم الصبر، ثم الشكر، ثم الرجاء، ثم الخوف، ثم الزهد، ثم التوكل، ثم الرضا، ثم المحبة.⁴

وقد حل أبو نصر السراج الطوسي (ت378هـ)، مفهوم الفناء عند المتصوفة وقد سار على منواله معاصره الكلاباذي (ت380هـ) ثم تبعهما كلّ من القشيري والهجويري، إذ حاولوا إبعاد شبهة "الحلول" وتهمة "الوحدة" و "الإتحاد" غير أنهم فشلوا في ذلك حسب ما يراه الجابري.⁵

غير أنّ هناك من ربط المحبة بالتحلل من التكاليف الشرعية مثل ما أشار إليه أبو طالب المكي، وابن عربي (ت638هـ) في الفتوحات المكية الذي كان أكثر صراحة في تقرير سقوط التكاليف

¹ القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف، (دار الكتاب العربي، د.ت.بيروت)، ص. 132

² الجابري ، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق ص. 455.

³ القشيري، الرسالة القشيرية ، المرجع نفسه، ص. 44.

⁴ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 466.

⁵ المرجع نفسه، ص. 466.

الشرعية حيث يقول: "المحب غير مطالب بالآداب إنما يطالب بالأدب من كان له عقل، وصاحب الحب ولهان مدله العقل، لا تدبير له، فهو غير مؤاخذ في كل ما يصدر عنه".¹

هذا، وقد توصل الجابري في آخر تحليله لهذه المسألة، إلى أنّ أخلاق التصوّف تتّجه إلى أمرين أساسيين هما القول بجبرية صارمة وترك التدبير أي التوكل، من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاعمل، مبدؤها ترك التدبير وعدم التفكير في المستقبل.²

ثالثاً: الموروث اليوناني أو أخلاق السعادة

يرى الجابري أنّ هذا الموروث تحكمه نزعات ثلاثة: النزعة الطبية العلمية، النزعة الفلسفية، والنزعة التليفقية. ولقد برزت في ظل هذه النزعات أخلاق السعادة كقيمة مركزية في نظام القيم اليونانية.

1- النزعة الطبية والعلمية

ويعدّ الكندي (ت260هـ) أول ممثل لهذه النزعة من خلال رسائله الأخلاقية والطبية، أما الرّازي (أبو بكر محمد بن زكرياء 250هـ - 320هـ) فيعد الممثل الرئيسي لهذه النزعة، وقد ألف كتابه **الطب الروحاني** الذي يبدو أنّه يرتبط من حيث مادّته وأفقه العلمي بجالينوس (220م)، ثم يتطرق الجابري إلى تهذيب الأخلاق لابن الهيثم (ت432هـ) الذي يتعامل مع موضوعه من موقع الطبيب الذي يهتم بالمحافظة على الصحة وإزالة المرض وتحديد نظام في الحياة يضمن أعلى درجة من الصحة الجسمية والنفسية للإنسان.³ ويستعرض الجابري رسالة ابن حزم الأندلسي (ت456هـ) في الأخلاق بعنوان رسالة **في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل** التي يرى أنّها تنتمي إلى نفس النزعة الطبيعية وتقع في نطاق أخلاق السعادة، وتنتمي من حيث المضمون إلى جالينوس بالتحديد.

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص. 359.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص. 488.

³ المرجع نفسه، ص 325.

2- النزعة الفلسفية

ويمثلها أولاً الفارابي الذي وقع تحت هيمنة نموذج أردشير رغم سعيه التوفيق بين أفلاطون وأرسطو لأن المدينة الإمامية التي قال أنها كانت فاضلة بأفعالها هي مدينة أردشير الذي كان حاضراً بقوة في زمن الفارابي، وأن القيم الكسروية كانت مهيمنة على نظام القيم السائد.¹

وينتقل الجابري إلى ابن باجة (ت533هـ) الذي اختط لنفسه طريقاً، اللبنة الأولى في صرح تدبير المدينة الفاضلة التي يمكن وجودها شرط تكوين الفضلاء واحداً حتى إذا اجتمع منهم ما يكفي كَوْنوا المدينة الفاضلة المطلوبة،² ثم ابن رشد (ت595هـ) الذي درس كتاب السياسة لأفلاطون بروح نقدية جريئة، وهو ما يظهر حسب الجابري "فكراً سياسياً وأخلاقياً متحرراً تماماً من أردشير والقيم الكسروية وبعبارة أعم: من "أخلاق الطاعة" ومتحرراً كذلك من النزعة الصوفية، سواء على الأفق الميتافيزيقي أو على صعيد الفعل الاجتماعي".³

3- النزعة التليفقية

يرى الجابري أن القرن الرابع الهجري يمثل عصر انفتاح الموروثات الثقافية بعضها على بعض، وقد انعكست هذه الظاهرة على فئة من المستهلكين للثقافة والمتنافسين الحريصين على المشاركة في كل علم، وذلك في مجالس الوزراء أوفي مكاتب الورّاقين، وقد كانوا أصحاب ثقافة عامة تحلقوا حول أبي سليمان السجستاني رئيس المنطقة في بغداد، ومن أبرزهم يحيى بن عدي أبو الحسن العامري (ت381هـ) أبو علي مسكويه (ت421هـ)، أبو حيان التوحيدي وغيرهم. والنتيجة التي توصل إليها الجابري، أنّ الجمع الذي قام به كلّ من العامري ومسكويه بين المورث اليوناني والمورث الفارسي يترتب عنه الجمع بين السعادة والاستبداد، يعني هذا أنّ السعادة بالمعنى الذي تذهب إليه المرجعية اليونانية من حيث أنها تقود حتماً إلى الكمال الإنساني.⁴

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 364.

² المرجع نفسه، ص 380.

³ المرجع نفسه، ص 392.

⁴ المرجع نفسه، ص 420.

رابعاً- الموروث العربي الخالص أو أخلاق المروءة

يذهب الجابري إلى أنّ التّأليف العلمي في الأخلاق داخل إطار الموروث العربي الخالص قد تأخّر إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري، ويقصد بهذا الموروث هو المنسوب أساساً إلى ما قبل الإسلام (الجاهلية)، والذي عرف امتداداً واتساعاً وحضوراً قوياً خلال العصر الأموي، وأنّ القيمة المركزية في الموروث العربي هي المروءة.¹

وقد وردت المروءة كعنصر في سوق الأدب المختلف المصادر الأدبية عن العصر الجاهلي وصدر الإسلام، من ذلك أنّ الكلمات القصار التي تعارف عليها العرب، تظهر لنا الأسس التي تبنى عليها النظريات الأخلاقية، ومن قدماء المؤلفين الذين اهتموا بـ "المروءة" ابن حيان السبتي (ت354هـ) وذلك في كتابه روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، والماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين الذي يضيف عليه بعداً تنظيرياً، يبدأ بتعريفها وذكر عناصرها وشرطياتها، أحدهما شروط المروءة في نفسه، ويكون بثلاث خصال هي العفة والنزاهة والصيانة، وشروط المروءة في غيره، وهي ثلاثة: المؤازرة والمياسرة والأفضال.²

لهذا، ينتهي الجابري إلى أنّ المروءة بوصفها فضيلة عربية محضة، لا يمكن أن تكون ذات مرجعية فارسية أو يونانية، على اعتبار أنّ الذين تحدثوا عنها، إنّما نقلوا عن شخصيات عربية من العصر الجاهلي وصدر الإسلام والعصر الأموي.

خامساً: الموروث الإسلامي الخالص

أما الموروث الإسلامي الخالص فيراه الجابري الفضاء الذي انطوى على التنافس بين المورثات السابقة من أجل "أسلمتها"، ونسبها إلى الإسلام، أما القيمة المركزية التي تحكم هذا الموروث هي العمل الصالح، في هذا السياق، يذهب الجابري إلى أنّ التّأليف في الأخلاق داخل الموروث الإسلامي قد تأخر بسبب ما رسخ في نفوس الفقهاء والمحدثين والمتكلمين الاطمئنان إلى أنّ علوم الدين هي نفسها الأخلاق، لكن التنافس بين أنصار الموروث اليوناني وأيضاً الموروث الفارسي، أدى

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 492.

² المرجع نفسه، ص ص 528 - 529.

إلى ظهور الحاجة إلى علم أخلاق إسلامي لدى بعض علماء الدين، يضاهي أو يمتص أخلاق المورثات الأخرى.¹

وهنا يناقش الجابري مصنفات كبار علماء الإسلام، فبدأ بالحارث بن أسد المحاسبي (ت243هـ) الذي أسس علماً جديداً سماه علم "أخلاق الدين" وذلك في كتابه **الرعاية لحقوق الله** وقد دعا بالتحديد إلى أخلاق الاستعداد للآخرة، ويبدو ذلك في قوله: "أصل الطاعة الورع، وأصل الورع التقوى، وأصل التقوى محاسبة النفس وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء"²، ثم تطرق إلى محاولة الماوردي في تشييد أخلاق تكون مرجعيتها العقل والشرع، وهما معا حاضران في أدب الدين وأدب الدنيا معا.

وبعد ذلك، يتناول الجابري شخصية الراغب الأصفهاني الذي يعتبر مشروعه قائماً على أساس أسلمة الأخلاق اليونانية غير أنّ ما كان ينقصه هو المنهجية التي يتطلبها مثل هذا المشروع، وهو معرفة آلة العلوم، أو ما يطلق عليه الإمام الغزالي "مقياس العلم" (المنطق)³؟ بعدها يتحدث الجابري عن الإمام الغزالي (ت505هـ) الذي يرى أنه يقع في نقطة تماس بعض تيارات الفكر العربي الإسلامي، وتقاطع بعضها الآخر، وما يهمنا هنا هو ما ألفه في الأخلاق من خلال كتاب **ميزان العمل** وكتاب **إحياء علوم الدين**، حيث ينتمي الأول إلى الموروث اليوناني بموضوعاته ومنهجه وتصنيفاته، والثاني دشن به نهاية الفلسفة في الشرق وحلول التصوف محلها. ولهذا فإن محاولة الغزالي إنشاء أخلاق إسلامية مرتبط بهذا الأفق الصوفي الذي دعا إليه وطبقه طوال حياته. بدلالة أنّه خصّ علم المعاملة بمصالح الآخرة، أي من أجل المكاشفة.⁴ وأخيراً، يتناول موقف العزّ بن عبد السلام (ت660هـ) الذي

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 536.

² المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الرحمان عبد الحميد، دار اليقين، المنصورة، ط.1، 1999، ص ص 64-63.

يقصد الجابري هنا أنّ ثمة مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة وفي رايها الفقه، التصوف الأدب وفنونه، وغير ذلك مما لا يسع المجال لفكرها والتفصيل فيها .

³ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 583.

⁴ المرجع نفسه، ص 88.

رجع مباشرة إلى الأصل، وهو القرآن الكريم، إذ جعل القيمة المركزية في أخلاق القرآن هو العمل الصالح.¹

هذه إذن، أهم الأفكار التي تطرق إليها الجابري في سياق تحليله لمكونات العقل الأخلاقي العربي لينوه بالقيمة الأخلاقية المركزية في الموروث الإسلامي وهي قيمة العمل الصالح، التي يراها ضرورية لحل معضلة الأخلاق بين الإيمان والتطبيق في حياتنا اليومية، في رأيه، تعد هذه المسألة ضرورية كونها تمثل الهدف من التحليل النقدي للثقافة العربية الإسلامية بيد أن ما ينتهي إليه هذا المفكر من ناحية ثانية، هو أن ربط الفكر الأخلاقي بالفلسفة فقط في الثقافة العربية ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر غير مشروع لأن هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة.²

ذلك أن الفلسفة كما يقول الجابري: "إن ربط الفكر الأخلاقي بالفلسفة وحدها ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر غير مشروع، ذلك أن الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي أم العلوم كما كان الحال عند اليونان و في أوروبا عصر النهضة بل كانت هي و علومها واحدا من العلوم، و بالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة."

وفي مقابل التصنيف الذي وضعه الجابري، هناك محاولة أخرى قام بها ماجد فخري في كتابه الفكر الأخلاقي العربي الذي يعتبر النتاج العربي في باب الخلفيات ضخما لما يتناوله العلماء بما يستحقه من العناية والدرس، وهو ينقسم في رأيه إلى قسمين رئيسيين الأدب الخلفي والفكر الخلفي، أما الأدب الخلفي فتتطوي عليه عشرات المصنفات التي جمع فيها واضعوها ذخيرة أدبية ذات طابع خلقي أو حكيم أخذوها من المصادر العربية والأجنبية وأضافوا إليها في بعض الأحيان تأملاتهم وأقوالهم الخاصة. وهي تتسم جميعها بسمة البلاغة أو البيان. ويقابل هذا الضرب من النتاج الخلفي ضرب آخر أطلق عليه الفكر الخلفي الذي يتسم بسمة البلاغة والتماسك العقلي أو البنية المنطقية.³ غير أن ما يهمننا في هذا السياق، هو أن ماجد فخري قد نظر إلى هذا الفكر الأخلاقي من خلال تطوره والمراحل التي مرّ بها ابتداء بالقرن الأول للهجرة وانتهاء بالقرن الخامس للهجرة، حيث تبدأ

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 594.

² المرجع نفسه، ص 621.

³ ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، الأهلية للنشر والتوزيع بيروت، ط.1، 1987، ص ص . 09 . 10.

مسيرة هذا الفكر بمعناه العام بالقران والحديث، اللذين رسما حسبه، الإطار العام للحياة الدينية والدنيوية الصالحة، والقواعد العملية التي ينبغي أن ترتكز عليها.¹

لهذا تميزت المرحلة الأولى بمعالجة الإشكالات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشرعية لاسيما مدلول العدل الإلهي والتبعة البشرية وماهية البر وما يتصل به من طاعات ومعاص، ويستعرض هنا رسالة الحسن البصري (ت 110 هـ) التي تعدّ شاهدا على حدة المشاهدات الفقهية والكلامية الأولى التي أبرزت لنا الدور الذي دشّنه المعتزلة وأسلافهم القديرون في هذا الموضوع.

أما المرحلة الثانية فتعكس التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفكر الفلسفي اليوناني بصورة أوضح ومن الشواهد على ذلك مؤلفات الكندي والرازي التي تعكس التأثيرات الرواقية والسقراطية التي أخذت تتسرب إلى العالم الإسلامي في مطلع القرن الثالث الهجري.

أما المرحلة الثالثة فتعكس بصورة واضحة تأثير الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وبعض الشروح اليونانية المتأخرة وقد أثر تأثيرا هاما في تطور الفكر الخلقى الإسلامي التي امتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الفيثاغورية والرواقية والأفلاطونية المحدثّة.

وتتميّز المرحلة الرابعة في تطور الفكر الخلقى بالعمل على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي، ولعلّ أفضل نموذجين حسبه هما ميزان العمل للغزالي، وأدب الدنيا والدين للماوردي.

وهكذا يمتاز الكتاب الأول بتجرّد صاحبه للتوفيق بين الفلسفة الخلقية اليونانية والتصوف الإسلامي توفيقا محكما، أمّا كتاب الماوردي فيتنصف بالإضافة إلى العناية بالتقريب بين الجانبين الديني والفلسفي، بهيمنة الروح الشرعية والأدبية عليه، ثمّ هناك كتاب الأخلاق والسير لابن حزم الظاهري الذي يزخر بالتأملات الخلقية والتحليل النفسية، وكتاب النفس والروح للرازي الذي يعكس أثر الغزالي وبعد شاهدا على الصلة الوثيقة بين علم النفس والأخلاق في التراث العربي القديم.²

لم يكن الراغب الأصفهاني إذن بعيدا عن هذا الحقل المعرفي الأخلاقي؛ فلقد انخرط بوعي أو من غير وعي، في التنافس الذي حصل بين الموروث اليوناني الفارسي من جهة وبين الموروث اليوناني والموروث الإسلامي الخالص من جهة أخرى.

¹ ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 11.

² المرجع نفسه، ص ص 12-14.

وإذا أخذنا بتصنيف ماجد فخري، فإنه يمكن وضع الراغب ضمن المرحلة الرابعة التي تميّزت بدمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي، وهو ما سنعمل على التثبت منه في هذا البحث. لقد وجد الراغب إذن، أنّ الإسلام يمتلك القدرة على إنجاز خطاب أخلاقي قادر على منافسة الموروثات الأخرى، وأنه ليس مجرد أمثال وحكم قصيرة وكلمات عامرة بمعاني الحكمة في الحياة.¹

لهذا أراد أن يفكر في تأسيس أخلاق إسلامية تكون بديلاً للفكر الأخلاقي المشائي الذي لم يتمكن من تجاوز المرجعية اليونانية، إن على مستوى الرؤية الفكرية أو على صعيد المنهج المتبع.

ثانياً : آثاره و مكانته العلمية

إنّ البحث في مصنفات الراغب الأصفهاني جدير بالاهتمام حقاً، لذا يتوجب علينا أن نتناول بالدراسة والتحليل التراث الفكري الذي خلفه هذا الرجل في الشعر واللغة والأدب والفقه والتفسير والعقيدة والحكمة والأخلاق والتربية، وهو التراث الذي ذكر وأحصي في مصادر مترجمي الراغب و مراجعهم من القدماء والمعاصرين.

و فيما يلي عرض لما عرفنا من آثاره المطبوعة وغير المطبوعة من حيث طبيعة الموضوعات التي تطرقنا إليها و هي:

أولاً: في التفسير.

ثانياً: في العقيدة و علم الكلام.

ثالثاً: في الأخلاق و التربية.

رابعاً: في الأدب و اللغة.

¹ مسكويه ، جاويدان خرد أو الحكمة الخالدة ، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت ط 1 ، 1980م ص3.

أولاً: في التفسير

1. المفردات في ألفاظ القرآن:

ويسمى أيضاً المفردات في غريب القرآن: يعدّ من أشهر مصنفات الراغب في تفسير القرآن الكريم، لما فيه من تفسير لألفاظ القرآن الكريم والكلمات المهجورة والغريبة منه، وتتمثل أهميته في أنه يمنح للباحثين منهجاً دقيقاً في ضبط الألفاظ، وقد "رتّبته بحسب الحروف الهجائية كما هو الشأن في المعجمات اللغوية، وبذلك كان من السهل على الباحث أن يحصل على مراده دون تعب، وفي مدة وجيزة".¹

وهذا الكتاب يكشف لنا عن مدى تمكن الراغب من اللغة العربية والإلمام بعناصرها ودقائقها. وهو يذكر في سياق هذا الكتاب، "المادة أولاً، المراد دراسته بمعناها الحقيقي، ثم يتبعها بما اشتق منها، ثم يذكر المعاني المجازية لها، و يظهر مدى ارتباطها بالمعنى الحقيقي، الأمر الذي أدى بالكثير من العلماء والباحثين المهتمين بالتراث الإسلامي إلى إعادة طبعه وتحقيقه و مراجعته".²

وهكذا، إذا عدنا مثلاً إلى ما قاله في كتابه: المفردات بخصوص مادة "رسا" نجده يكثر من الاستشهاد بالقرآن أو الحديث، أو أشعار العرب و أقوالهم، مما يدل على ثراء اللغة لديه. فهو يقول في هذا السياق: يقال رسا، الشيء يرسو ثبتّ و أرساه غيره قال تعالى: ﴿وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾³،

و قال: ﴿رَوَاسِيٍّ شَامِخَاتٍ﴾⁴ أي جبالا ثابتات ﴿وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا﴾⁵ و ذلك إشارة إلى نحو قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَاداً﴾⁶.

¹ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، محمد سيد الكيلاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة طبعة أخيرة، 1961م، ص 04.

لقد اعتمدنا في توضيف هذا المصدر على طبعات متعددة و متنوعة و هو ما يلاحظ في فصول هذا البحث .

² أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران ط.1، 2001، ص ص . 27-26.

³ قران كريم ، سورة سبأ، الآية 13.

⁴ قران كريم، سورة المرسلات، الآية 27.

⁵ قران كريم، سورة النازعات، الآية 32.

⁶ قران كريم، سورة النبأ، الآية 07.

و مرد هذا التنوع في استخدام هذه الآيات، إلى تنوع المعنى الذي يحمله هذا اللفظ، على أنه يستدل بقول الشاعر: "و لا جبال إذا لم ترس أوتاد. وألقت السحابة مراسيها نحو: ألقت طنْبها. وقال الله تعالى: ﴿ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾¹ من أجريت وأرسيت، فالمرسى يقال للمصدر والمكان والزمان والمفعول وقرئ: مجريها ومرسيها، وقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾² أي زمان ثبوتها، ورسوت بين القوم، أي اثبت بينهم إيقاع الصلح، فهو يستعمل رسا بمعنى إثبات الصلح.³ و هو معنى مجازي.

نفهم من هذا، أنّ الراغب الأصفهاني يفضل دائماً استعمال المعاني المجازية إلى جانب المعاني الحقيقية، فهل المقصود هنا التفسير⁴ كما يرى الفقهاء أم التأويل⁵ كما يفهمه علماء الكلام وغيرهم؟

نشير أولاً أن التفسير في اللغة يعني: مصدر على وزن تفعيل، و الفعل "فَسَّرَ" و"فُسِّرَ" للرباعي والجذر للكلمة هو الفَسْرُ قال ابن فارس "الفَسْرُ كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه نقول: "فسرت الشيء وفسرته"⁶، أما ابن منظور في لسان العرب فيحدد معنى هذا اللفظ بقوله: "الفسر البيان، يقال فسر الشيء وفسره، أي أبانه والفسر كشف الغطى، والتفسير البيان وهو كشف المراد عن اللفظ المشكل"⁷. أما الراغب في المفردات فيقول عن التفسير بأنه: "الفسر: إظهار المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه البول، تفسره، وسمي بها قارورة الماء، والتفسير في المبالغة كالفسر"⁸.

وثانياً فإن التأويل في لسان العرب لابن منظور يعني "الأول الرجوع، آل الشيء، يؤل أولاً وماآلاً: رجع و أول إليه الشيء، وآلت عن الشيء ارتددت (...)" وأول الكلام و تأوله: دبره وقدره وأوله

¹ قران كريم، سورة هود، الآية 41.

² قران كريم، سورة النازعات، الآية. 42.

³ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، المصدر السابق، ص 196.

⁴ "ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المجلد 4، ص 504.

⁵ ، المفردات المرجع السابق، ص 99.

⁶ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المجلد الرابع، ص 504.

⁷ ابن منظور، لسان العرب، ج6، وزارة الشؤون الإسلامية والإرشاد والدعوة، المملكة العربية السعودية، 2010، ص301.

⁸ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص. 636.

وتأوله: فسر¹، أما الراغب في المفردات فيقول عن التأويل أنه من: "من الأول : أي الرجوع إلى الأصل و منه المؤئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المراد منه علما كان أو فعلا" ² ويعرف الجرجاني التأويل بأنه "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله"³. والغزالي بقوله: "عبارة عن إحتمال يعضده دلل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"⁴. أما ابن رشد فيقول عن التأويل أنه: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز"⁵.

وهكذا فإنه من خلال ما اطلعنا عليه في بعض مصنفاته، فإن الراغب يميز بينهما على سبيل العموم والخصوص، حيث يشير في المفردات في سياق شرحه لمعنى "فسر" أن "الفسر" جعل لإظهار المعنى المعقول ، ومن ثم يقال التفسير فيما يختص بمفردات الألفاظ و غريبها ⁶ ولهذا "فهو أعم من التأويل، وأكثر ما يستعمل في الألفاظ، والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، ويستعمل أكثره في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ والتأويل أكثره يستعمل في الجمل ، فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة و السائية والوصيلة أو في تبين و شرح كقوله : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)⁷ و إما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره إلا إلا بمعرفتها⁸ ، نحو قوله تعالى : (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا).⁹

فالذي يبدو من المعنى الذي يطلقه الراغب على التأويل أنه يتميز عن التفسير مجالا و دورا وعموما و خصوصا على اعتبار أنه بجميع صورته يتخذ مجاله في الامور التي يلابسها غموض وإبهام

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1999، ص264.

² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص99

³ الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص90.

⁴ الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، دار البصائر، بيروت، ج1، ص196.

⁵ ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، المرجع السابق، ص34.

⁶ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق عدنان ، صفوان داوودي ، ص 636.

⁷ قرآن كريم : سورة البقرة الآية 43.

⁸ الراغب الأصفهاني ، مقدمة في التفسير ، ملحق كتاب ، الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني ، صلاح الدين بن عبد

اللطيف الناهي، المرجع السابق ، ص 92.

⁹ قرآن كريم : سورة البقرة الآية 189

كالمتشابه أو الوقائع و الحوادث المستقبلية بخلاف التفسير الذي فيه معنى الكشف والبيان والتفصيل.¹
والتفصيل.¹

إنّ هذه الأمثلة وغيرها، تكشف عن قدره الرّاغب على تناول دقيق للألفاظ حتى و إن أحد المحققين يسجل بعض الملاحظات، منها خلو كتابه من بعض الأبواب التي وردت مفرداتها في القرآن الكريم كباب (ز-ب-ن) و (ق-ر-ش) و (ك-ل-خ) و (ن-ض-خ) و غيرها، و في رأيه أنّ عدم الاستيعاب يعدّ عيباً، لا يكاد يخلو منه معجم في غريب القرآن في المصنفات المتأخرة.² غير أن ذلك لا يقلل من أهمية هذا المصدر، فهو يخدم الثقافة العربية الإسلامية، فيما يختص بالمسائل الدينية والفلسفية واللغوية.

2. مقدمة التفسير:

لقد طبعت هذه المقدمة عام 1937م مع كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي تنزيه القرآن عن المطاعن، وقد أفاد منها كثير من المشتغلين بتفسير القرآن وعلومه.³ كما طبعت أيضاً في ختام كتاب الخوالد من آراء الرّاغب الأصفهاني للدكتور صلاح الدين بن عبد اللطيف الناهي. و نشرت أيضاً مع تفسير سورة الفاتحة وأوائل سورة البقرة بتحقيق الدكتور أحمد فرحات في دار الدعوة بالكويت.⁴

وتعني هذه المقدمة بالتفصيل في بعض العلوم القرآنية كالمتشابه والعام والمشارك والتأويل والتفسير، وتبرز أهمية علم التفسير على سائر العلوم الأخرى ويتضمن هذا الكتاب ثلاثة وعشرين فصلاً، يبيّن الرّاغب في مقدمته أنّ "القصد من هذا الإملاء إن نفس الله في العمر ووقائنا من نوب

¹ محمد يوسف الشريجي، أصول التأويل بين الراغب الأصفهاني وعبد الحميد الفراهي، دراسة وموازنة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، إصدار مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2006، ص 33.

² الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق نجيب الماجدي، بيروت، المكتبة العصرية، ط.1، 2006، ص. 08.

³ عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة و الأدب، المرجع السابق، ص 72.

⁴ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، المصدر السابق، ص 15.

الدهر -وهو مرجو أن يسعفنا بالأميرين- أن نبين من تفسير القرآن وتأويله نكتا بارعة، تتطوي على تفصيل ما أشار إليه أعيان الصحابة والتابعين ومن دونهم من السلف المتقدمين رحمهم الله جملة¹.

3. جامع التفسير:

لا يزال مخطوطا، يقع في مئة وثمان وستين ورقة، وتحمل الرقم 212 في مكتبة أياصوفيا ويقرأ على الصفحة الأولى "القطعة الأولى كذا من تفسير الإمام أبي القاسم الراغب الأصفهاني². وقد اعتبر صفوان داوودي في تحقيقه للمفردات، أن البعض يسميه جامع التفاسير أو تفسير القرآن الكريم، وهو خطأ وإنما اسمه، "جامع التفسير". ذكره الراغب في كتابه "حلّ متشابهات القرآن" عند كلامه عن سورة الكافرون، فقال: "إنا أجبنا في جامع التفسير على ذلك بأجوبة كثيرة"³. كما أن صاحب أعيان الشيعة العاملي ذكره: "جامع التفسير الذي يستمد منه البيضاوي(ت 685هـ) في تفسيره كثيرا، طبع الجزء الأول منه"⁴.

4. تفسير القرآن:

ويطلق عليه أيضا تفسير الراغب، وتفسير القرآن الكريم للعالم العلامة الراغب الأصفهاني، وبعضها باسم تفسير الراغب الأصفهاني و ذلك في نسخة اياصوفيا رقم 171 استانبول⁵.

ويذكر صاحب معجم الأدباء ياقوت الحموي، ان للراغب كتاب "تفسير القرآن" وهو كبير، حيث يقول: "الحسين محمد الراغب أبو القاسم الأصبهاني أحد أعلام العلم ومشاهير الفضل متحقق بغير فن من العلوم، ولا تصانيف كثيرة، كتاب تفسير القرآن عيون الشعر، كتاب المحاضرات كتاب الذريعة إلى معالم الشريعة، كتاب المفردات من تفسير القرآن.

¹ الراغب الأصفهاني، مقدمة في التفسير، ملحق كتاب الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، لصالح الدين بن عبد اللطيف الناهي، دار عمار، عمان، دار الجيل بيروت، ط1، 1987، ص 79.

² عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص. 69.

³ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان داوودي، دمشق، دار القلم، ، الدار الشامية، بيروت، ط. 5، 2010، ص. 02

⁴ العاملي، أعيان الشيعة، المرجع السابق، ص. 161.

⁵ عادل بن علي الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص. 109.

غير أن الخوانساري يرى أنه لم يظهر عليه حيث يقول: "أحسن بن محمد الراغب الأصفهاني، أحد أعلام العلم بغير فن من العلوم أدبيها، وحكيمها، له كتاب تفسير القرآن قيل وهو كبير، قلت ولم أظفر عليه¹."

وقد ورد في مقدمة المخطوط، بحسب ما أشار إليه الساريسي النسبة الصريحة للراغب في قوله: "قال الشيخ أبو القاسم الراغب: القصد من هذا الإملاء... أن نبين من تفسير القرآن و تأويله نكتا بارعة..."، ويتضمن هذا المخطوط تسع وستين ورقة كتبت بالخط الفارسي النسخي الواضح، وقد ورد العنوان على الصفحة الأولى على النحو التالي: تفسير الراغب الأصفهاني على سورة الفاتحة وأوائل سورة البقرة.²

ثم يذكر هذا الباحث مخطوط آخر صور من مكتبة ولي الدين جبار الله في جامع بايزيد في استانبول عن رقم 96، ويقع الجزء الأول في 295 ورقة، وفيه تفسير سورة البقرة و آل عمران والنساء و المائدة، و يؤكد نسبة هذا المخطوط إلى الراغب.

ولكن، هل أكمل الراغب تفسيره للقرآن الكريم؟ يؤكد الساريسي أن لصاحب كتاب المفردات وكتاب المحاضرات، تفسيراً كاملاً للقرآن الكريم، يدلّ على ذلك ما لاحظته في إحدى مخطوطاته وهي أسرار التأويل و غرة التنزيل، يشير فيه إلى ما فسّره في سورة الكافرون، وهي في جزء الثلاثين من القرآن.³

هذا، وقد حقق أحد الباحثين المعاصرين وهو عادل بن علي الشدي، التفسير الذي وضعه الراغب من أول سورة آل عمران و حتى نهاية الآية 113 من سورة النساء وأطلق عليه إسم تفسير الراغب الأصفهاني. ولا تزال تبذل جهوداً من أجل تحقيق المزيد من المخطوطات الخاصة بتفسير للقرآن الكريم.

¹ محمد باقر الموسوي، الخوانساري الأصفهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، المرجع السابق، ص 187.

² ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، الجزء 3، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1993 ص 1156.

³ عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الاصفهاني ، وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص ص 71-72.

ثانيا: في العقيدة و علم الكلام

1. كتاب الاعتقادات:

لقد تصدّى هذا الكتاب إلى دراسة الفكر العقائدي في الإسلام، حتى أن بعض الباحثين يقرن عمله هذا، بما قام به الرازي في اعتقادات فرق المسلمين و المشركين والشهرستاني (548هـ) في الملل والنحل، و ابن حزم (456هـ) في الفصل في الملل والأهواء والنحل، والاشعري (ت330هـ) في مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.¹ وقد حدد هدفه من وضع هذا الكتاب، كشف حقيقة ما يحمله كل دين من اعتقادات نظرية وعملية، و في هذا السياق يقول: "و قد استخرت الله تعالى في ذلك وعملت ما اقترحت، وقننت في ابتداء الكتاب قانونا كشفت به حقيقة ما ينطوي عليه كل دين من الاعتقادات النظرية والعملية، وبينت أنّ عامة ما يقع فيه التكفير والتفسيق إنما هي الاعتقادات النظرية دون العملية".²

وينتهي الراغب بعد أن يتحدث عن عقائد الفرق الدينية إلى استخلاص مذهبه الخاص، فيقول: "وأقول أنّ هذا الذي دللته على صحته في هذا الكتاب، وذكرت أن مذهب أهل الحق هو الذي أدين الله -عز وجل- به سرا و جهرا، وباطنا وظاهرا، وأنّ ما عدا ذلك مما هو خارج الشرع من تعطيل وإلحاد وإنكار للبعث وغير ذلك من أنواع الكفر، ومما هو داخل الشرع من تشبيه وقدر وإرجاء ورفض، وسائل أنواع البدع، فأنا بريء منه و من كل من يعتقده".³

يتضح من هذه العبارة، أنّ الراغب يتبنّى ما يذهب إليه أهل السنة والجماعة وأنه بعيد على أن يكون معتزليا أو شيعيا، كما يزعم بعض المناصرين لهذا المذهب أو ذاك.

وقد احتوى هذا الكتاب على ثمانية فصول و هي:

1. في أصول الأديان و الاختلافات و ما عليه كافة أهل السنة.

2. في معرفة الله و توحيده وصفاته و رؤيته.

¹ عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الاصفهاني ، وجهوده في اللغة و الأدب، المرجع السابق، ص. 51.

² الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، مؤسسة الاشراف، بيروت ط.1، 1988، ص. 19.

³ المصدر نفسه ، ص. 20

3. ماهية النبوة والمعجزة وشروطها وعظمة الأنبياء.

4. في الملائكة والجن وإثبات الروحانيات وأنواعها.

5. في كتاب الله عز وجل و تحقيق الكلام وأحواله.

6. في اليوم الآخر ومتعلقاته و البرهنة عليه.

7. في ذكر القدر و صعوبة الوقوف على سره.

8. في الإيمان والإسلام والوعد والوعيد.

ما يمكن ملاحظته في هذا السياق، أنّ هذا المصدر لا يستغني عنه المشتغلون بأصول العقائد وعلم الكلام، لأنّه يؤرّخ أولاً للفكر الديني خارج الشرع من ديانات سبقت الإسلام، ومذاهب لا تعترف بالديانات، ويؤرّخ ثانياً للفكر الديني داخل الشرع من فرق إسلامية مختلفة، وقد حاول من خلال إبداء رأيه بحجج عقلية مستنبطة من كتاب الله، لذا نراه يوافق بعض الفرق، و يعلن خطأ بعضها الآخر، بأسلوب دقيق ينطوي على روح أخلاقية سامية. وكأنّه كما يقول الساريسي، قد تأثر بالإمام "فخر الدين الرازي" في رسالته في علم الكلام.¹ ماهي الرسالة؟ البحث عنها وسجلها على الهامش.

وفي بيان معرفة الله تعالى، نجده يستعرض آراء المخالفين له دون تجريح فيقول: "قد ذهب الناس في ذلك كل مذهب، فمنهم من قال: هو جسم محسوس في صورة الإنسان، أمّا شيخ أشيب وإما شاب أمرد، ومنهم من قال: هو جسم مخالف لجميع الأجسام التي عندنا، ومنهم من قال هو العالم الكبير... ومنهم من قال إنّّه الطبيعة ومنهم من قال هو النفس الكلية، ومنهم من قال: هو العقل الفعّال، وإلى غير ذلك من المذاهب المنكرة ومذهب أهل الحق انه موجد كل شيء وبسبب كل موجود وفاعل الفاعلين وأحسن الخالقين، وهو الذي فوق الكل وليس فوقه شيء، وبوجوده وجود الأشياء، وببقائه بقاؤها، و لا يمكن توهم وجود شيء مع توهم ارتفاعه سبحانه"².

¹ الساريسي، الراغب الاصفهاني ، وجهوده في اللغة و الأدب ،المرجع السابق، ص 50.

وهي تتمثل في رسالة التأسيس التقديس في علم الكلام

² الراغب الأصفهاني، الإعتقادات، المرجع السابق، ص. 630.

يبرز لنا هذا النص مكانة المنقول الديني في فكر الراغب الأصفهاني فهو لم يطمئن إلى العقل بصورة مطلقة، في سياق تناوله للموضوعات الكلامية، بل وظفه وفق ما يسمح به الشرع، أي بين الأصل و الفرع فقط.

2. رسالة في ذكر الواحد الأحد:

تعدّ هذه الرسالة من آثار الراغب في العقائد و الفكر الديني، لأنها تتمحور حول مسألة توحيد الله تعالى بالحجج العقلية، وقد قام بتحقيقها الأستاذ عمر عبد الرحمن الساريسي سنة 1992م، وأفرد لها مصنفًا، أضاف إليها ثلاث مخطوطات أخرى وأطلق عليها رسائل الراغب الأصفهاني وتتألف الرسالة من ستّ صفحات يقعن في ثلاث ورقات، في الصفحة سبعة عشر سطرا، كتبت بخط نسخي فارسي جميل¹ ومضمون الرسالة أنّها محاولة من الراغب لإدراك الفروق الدقيقة بين كلمتي الواحد والأحد حينما يراد بهما الله تعالى أو غيره، وهو بهذا الإعتبار يوضح معاني كل لفظة من اللفظين، الواحد أولاً، ثم الأحد وذلك حسب الوجوه المختلفة لاستعمالها، وبعد ذلك انتهى إلى المقارنة بينهما، حيث وضّح الفرق بين استخدامهما بغية معرفة الله تعالى، والاستخدام الذي يراد بهما غيره. وهو بهذا ينطلق من موقف أهل السنة والجماعة، غير أنّه إلى جانب هذا، اتخذ طريق المتكلمين في استخدام العقل لتأييد قضايا الإيمان، حيث وجدنا أنه يعتمد على آراء الحكماء، حيث يقول: "قال بعض الحكماء"، "أو قال بعض الحكماء"، "و مجمل الذي قاله المحصلون" إلى غير ذلك، و نراه أيضا يكثر من ألفاظ الحوار والحجاج والمناقشة، فيقدم ما يريد ويبرهن عليه.

وأيضا ترد في مفرداته كلمات يستخدمها المشتغلون بقضايا الفكر الفلسفي مثل "الوجود" و"الحادث" و"الموجود"، و"الفيض" وغير ذلك، الأمر الذي يؤكد حقيقة ما أشار إليه بعض الباحثين الذين ترجموا له من أنّ حظه من المعقولات أكثر.²

¹ الساريسي، رسائل الراغب الأصفهاني، عالم الكتب الحديث، عمان، ط.1، 2005، ص. 55.

² الساريسي، رسائل الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 52.

ثالثا: في الأخلاق و التربية

1. الذريعة إلى مكارم الشريعة

يعدّ كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة عند الكثير من الدارسين مصنفًا أخلاقيا يستوعب كلّ الموضوعات التي درج عليها علم الأخلاق، وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون، أنّ الإمام حجة الإسلام الغزالي، كان يستصحب الذريعة دائما، فهذا الكتاب إذن، يحاول رسم الطريقة الذي يسلكه الإنسان بغية الوصول إلى درجة الإنسانية العليا، أي ممن يستخلفهم الله في أرضه، وشرط ذلك تحقق الفضائل الأربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة. نفهم من هذا، أن المسألة الرئيسية في هذا الكتاب تتعلق بالأخلاق و كلّ ما يتعلق بها.

يمكننا إذن، أن نقف عند قول الراغب في مقدمة هذا الكتاب: "وقد استخرت الله الآن، وعملت في ذلك كتابا ليكون ذريعة إلى مكارم الشريعة، و بيّنت كيف يصل الإنسان إلى منزلة العبودية التي جعلها الله تعالى شرفا للأتقياء وكيف يترقى عنها إذا وصلها إلى منزلة الخلافة".¹

ومن المناسب هنا، أن نقول إنّ هذا الكتاب يقدّم لنا نظرة واضحة عن الاتجاه الأخلاقي للراغب، حيث نلمس تأثيره ببعض الأفكار السائدة في عصره أو ما قبله، لكنه كان حريصا على ذلك وفق منهجه الخاص، وهو الأمر الذي يجعل من الكتاب خليقا بإعجاب الغزالي ويحمله لنفاسته في باب الأخلاق أولا، و في باب إكبار العقل وقرنه بالشرع ثانيا.²

ويتضمن الكتاب سبعة فصول، الأول يبحث في أحوال الإنسان وقواه وفضيلته وأخلاقه، والثاني يتعرض إلى العلم والعقل والنطق وما يتعلق بها وما يضادها، ويحلل في الفصل الثالث القوى الشهوية، وفي الفصل الرابع القوى الغضبية، أمّا في الفصل الخامس فقد حدّد مفاهيم العدالة والظلم والمحبة والبغض، وفي الفصل السادس ذكر للصناعات والمكاسب والإنفاق والجود والبخل، أما في الفصل الأخير، فقد تعرّض إلى الأفعال وأنواعها.

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، المصدر السابق، ص. 59.

² الساريسي، الراغب الاصفهاني وجهوده في اللغة و الأدب ،المرجع السابق، ص 59.

و لعلّه من المفيد أن نشير هنا في هذا السياق إلى أهم القضايا التي استوقفتنا من خلال قراءتنا لموضوع هذا الكتاب يتمثل في العناصر التالية:

1. يبدو لنا أنّ الأصفهاني من خلال ما أورده في هذا الكتاب، متفتح على آراء الآخرين ومن الفكر الفلسفي المتأثر بالفكر اليوناني، ومن فكر المعتزلة، ومن رسائل إخوان الصفا، وهو ما يظهر سعة علمه وتسامحه مع الآراء الأخرى، وهذا ما ستكشفه لنا فصول هذا البحث من خلال التدقيق في مواقفه ومقارنتها بالآراء الأخرى.

2. فضلا عن ذلك، نلاحظ أنّ الأصفهاني قد سعى إلى توظيف المنقول الديني من آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريفة في سياق تبريره للخطاب الأخلاقي، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى البحث عن مقصده من هذا الاستخدام الذي يعتبره بعض الدارسين أنه مبالغ فيه، من حيث أنّه يطرح تساؤلا حول إذا ما كان الاستشهاد بالقرآن والحديث كافيا لتحويل علم نشأ خارج الإسلام (علم الأخلاق اليوناني) إلى علم إسلامي أو مؤسلم.¹

3. ما نفهمه أيضا من هذا الكتاب هو أنّ الأصفهاني، حرص على تناول الطبيعة الإنسانية، فحللها و أثبت ثنائية النفس والجسم التي لا تقبل الانقسام والانفصال ثم ضبط مفهوم العقل وحاجة الإنسان إليه، ثم أثبت أنّ وجود الإنسان هادف يتركز حول خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض، وذلك بتحريّ مكارم الشريعة، وتطهير النفس بإصلاح القوى الثلاث (الفكرية، الشهوانية والغضبية) حتى يرتقي في سلم الفضائل التي حدّد عناصرها في خمسة: (النفسية، البدنية، الخارجية، التوفيقية، وأخيرا الفضيلة المثلى أو الخير المحض وهي السعادة الأخروية)، يحيلنا إذن إلى ضرورة تتبع آراء الأصفهاني لمعرفة أصولها.

4. لقد ميّز الراغب الأصفهاني بين الفقه ومكارم الشريعة، إذ إنّ مستوى مكارم الشريعة وموضوعها العبادات ومجالها طهارة الجسد، ومستوى مكارم الشريعة وموضوعها خلافة الله على الأرض ومجالها طهارة النفس.

¹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 537.

5. يبرز الأصفهاني الجانب العملي للأخلاق، وذلك في قوله: "فبالجمع بين أحكام الشرع ومكارمه علما وإبرازهما عملا يكتسب العلا ويتمّ التقوى ويبلغ درجة المأوى".¹

6. أبان الأصفهاني عن مقدرة كبرى في التأصيل اللغوي للمصطلحات الأخلاقية من ذلك تحليله لمفهوم الخلق والعقل والهوى، وغير ذلك، وهذا من أجل تصحيح دلالتها بحسب قواعد الأصل اللغوي للسان العربي.

7. يظهر هذا الكتاب سعي الأصفهاني إلى الربط بين اشتغاله بالمباحث الأخلاقية ودراسته للإنسان من حيث وجوده وقيّمته وغايته ممّا يؤدي في حقيقة الأمر إلى بناء تصور مغاير لما سبق من دراسات جزئية تحسبه حيناً بعداً روحياً فقط، أو بعداً مادياً صرفاً. لذا يذكر بعض الباحثين أنّ كتاب الذريعة قد "ألف في مرحلة نضج وتفهم من الراغب الأصفهاني" وهو بذلك قد مهدّ لإيجاز قضاياها في رسالة تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين" أو جاء بياناً لما فيها من قضايا.²

وبهذا نجد أنّ هذا الكتاب يظهر أنّ اتهام الراغب بالاعتزال له ما يبرّره في مؤلفاته، ثم إنّ الموضوعات التي تطرق إليها، تبيّن لنا تأثره بإخوان الصفا ومسكويه وإعجابه بالاستدلالات المنطقية والفلسفية اليونانية المشروحة على أيدي الكندي والفارابي و ابن سينا وغيرهم.³

وإذا كان هذا الكتاب يصنّف على أنّه ضمن كتب الأخلاق، فهو لا يخلو في واقع الأمر، من أصول التربية والتعليم ومناهج البحث والمناظرة، كما أنّه لا يخلو من الإشارة إلى العلاقة بين العقل والشرع، ممّا يجعله جديراً بأن يدرج في مباحث الحكمة. وهو ما سنفصل في هذه المسائل في الفصل الثالث من هذا البحث. وهوما سنفصل في هذه المسائل في الفصل الثالث من هذا البحث.

2. تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين:

وقد ذكره من القدماء صاحب كشف الظنون، حاجي خليفة و ذكره من المحدثين بروكلمان، حيث يغلب عليه المنحى الفلسفي من ناحية مستواه التحليلي الرفيع مقارنة مع مؤلفاته الأخرى، ثم تخصّصه بقضية الإنسان من حيث ماهيته وموضعه ضمن أجناس الموجودات والعناصر المكوّنة له

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 59.

² المصدر نفسه، ص 38.

³ أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 43.

بالتدرج حتى يصبر كاملاً، ثم مكانته بين الموجودات، وحقيقته البيولوجية والفلسفية والأخلاقية وغير ذلك من المسائل التي تقتضى منا التعمق فيها في سياق البحث، لهذا لا يمكن فصل المباحث الأخلاقية عن الإنسان بوصفه كائناً يسعى دائماً إلى حياة أخلاقية، ومن هنا، يمكن أن نتساءل عن مقصد الأصفهاني من تبني هذا المشروع الذي يصفه أحد الباحثين بأنه طريف، كونه يوظف هذه المباحث في نطاق منظومة مترابطة متخصصة في شرح الموقف العقائدي للإنسان، فيما يشبه تأسيساً نظرياً، لنظرية الإنسان في الفكر الإسلامي.¹

هذا، وقد رتب هذا الكتاب في ثلاثة و ثلاثين باباً، تحدث في الأبواب السبعة عشرة الأولى منها عن الإنسان ماهيته وأجناس الموجودات وموضع الإنسان منها والغرض الذي لأجله وُجد وفي تفاوت الناس وسعادتهم وأحوالهم، وقد تطرّق من الباب الثامن عشر إلى الباب الحادي والعشرين إلى الشرع وعلاقته بالعقل، ثم تعرض بالتحليل إلى أفعال الإنسان والأمراض التي قد نصيبه، وهذا من الباب الثاني والعشرين إلى الباب السابع والعشرين. وختم كتابه في الأبواب الستة الأخيرة بالحديث عن الفضيلة والرذيلة وأحوال الناس ومنازلهم وإرادة الإنسان، من هنا يبدو لنا أن الدراسة الدقيقة ستكشف لنا عن المصادر التي استقى منها الراغب مجمل المواضيع التي أدرجها في هذا الكتاب.

هذا، وقد أشار الراغب في المقدمة إلى أهمية هذا الكتاب فقال: "وقد أنبأت في هذه الرسالة عن جملة الموجودات، ومكان الإنسان منها ومبدئها ومنشئها ومنتهاها وما جعل له من السعادة من الدارين باكتساب الإنسانية وكيفية التطرّق إليها، وابتدأت بالتشبيه على وجوب معرفة الإنسان ذاته".²

يبرز إذن، هذا الكتاب نشأة الإنسان، وفي مآله، والسعادة التي يحصل عليها في الدنيا والآخرة، وفي تجاور العقل و الشرع في حياة الإنسان.

3. رسالة في آداب مخالطة الناس:

يدور موضوع هذه الرسالة حول مخالطة الناس واعتزالهم والمحبة والصدقة وما يتعلق بها من صفات الصديق وعيوبه وهذه هي المخطوطة الثالثة التي قام بتحقيقها عمر عبد الرحمن الساريسي

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، تحقيق وتقديم عبد المجيد عمر النجار، المصدر السابق، ص. 14.

² الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 53.

عام 1994م، حيث يذهب إلى أنّ الرّاغِب قد شارك الباحثين في القرن الرابع الهجري في موضوع الصداقة وفي رأيه أنّ هذه الرسالة هي أقرب إلى التّأليف العلمي والتبويب المنظم. وتتألف من مقدمة واثنتي عشر بابا حيث يوضّح الراغب في المقدمة سبب تأليفه لها فيقول: "بلغني ما جرى بحضرة الشيخ -أطال الله بقاءه- من ذكر مخالطة الناس ومجانبتهم... أنّ الحاضرين عنده اختلفوا: بعض يمدح المجانبة وبعض يمدح المخالطة، ثم اختلفوا في الصداقة هل معناها وجود أم هي لفظ على غير معنى؟... هل هي مرغوب إليها أم مرغوب عنها... فأحببت أن أجمل ذلك كتابا اذكر فيه نكت ما قاله العلماء والحكماء...¹

أما الأبواب التي تشتمل عليها الرسالة فتتمحور حول مخالطة الناس واعتزالهم والمحبة وأنواعها، وتفضيل المحبات ومقارناتها مع غيرها، ومحبة الله لعباده ومحبة العباد له، واختلاف الناس في اقتناء الصديق وفضيلة اتخاذه وعدد ما يحسن اقتناؤه من الأصدقاء، ومراعاة الأحوال التي يراعيها المرء في إثارة الصديق ومعايشه الناس و معاشرتهم.

وهكذا اتخذ الراغب موقفا من موضوع الصداقة، و كذا الاختلاط بين الراغبين فيها والمراجعين لها، كونه ينطوي على معنى أخلاقي يعود بناء إلى الموروث الفلسفي اليوناني و تحديدا مع منظومة أرسطو الأخلاقية .

4. رسالة في مراتب العلوم و الأعمال الدنيوية:

وهي بمثابة تصنيف عام للعلوم السائدة في عصره، حققها و نشرها الساريسي عام 2002. وتتألف من سبع ورقات، وتعرض أساسا لتوضيح علوم الديانة (العلوم الدينية) التي يتدرج فيها النظر والتفكير في الوصول إلى الإيمان بالله تعالى، وكذا وصف للأعمال الدنيوية التطبيقية التي تتبع من الفضائل النبيلة صعودا نحو معرفة الله تعالى.

هذا ويحدّد الراغب مقصده من وضع هذه الرسالة بقوله: "قصدي في هذه الرسالة أن أبين للأستاذ، أدام الله تأييده مراتب الشريعة وأعمالها بالقول المجمل، يتعلّم منه أين يبتدئ وإلى أين ينتهي؟

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي، عالم الكتب الحديث، عمان، ط.1، 2005، ص ص 72-73.

وهل الغاية منها صناعة الكلام؟... والمراتب التي يبلغ بها الإنسان قاصيها في الفضائل، فيقرب من بارئه، والمراتب التي يبلغ الإنسان قاصيها في الرذائل".¹

و تقع هذه الرسالة في ثلاثة أبواب و هي:

الباب الأول: العلوم الدينية و هي عنده أربعة:

الأول: العقل الغريزي الذي يهبه الله تعالى كل إنسان وهو علم يحصل بغير متوسط.

الثاني: ما يحصل برؤية ونظر في القوانين الطبيعية والعلاقات السببية.

الثالث: ما يدرك من ناحية الوحي والنبوة، بالتعاون مع العقل والفقه والأخلاق.

الرابع: علوم الحقائق أو علوم الموهبة: وهو الإطلاع على اليقين.

الباب الثاني: الأعمال الدنيوية وهي على أربع مراتب:

الأولى: ترك الفحشاء أو تجنب الشر.

الثانية: فعل الخيرات.

الثالثة: تعاطي الخيرات بعيدا عن التكلف.

الرابعة: تصرف الإنسان باطنا وظاهرا، لأجل رضا الله تعالى.

الباب الثالث: تلازم العلم و العمل و الإيمان

5. رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم:

وقد حققها الساريسي ونشرها عام 2001م وتحمل الرسالة أبعادا فلسفية وتربوية، كونها تركز على العلم وفضله في الإنسان، وتبرز دور العقل في بنائه، كما أنها تهتم بصفات طالب العلم والمعلم الشيخ المؤدب وقد أكد الراغب في مقدمة هذه الرسالة أنّ الذي حمله على تأليفها هو أنه يريد أن يعرف الأستاذ "حرسه الله" والمقصود هنا، حسب الساريسي، الوزير أبو العباس الضبي (ت399هـ)،

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المرجع السابق، ص 216.

"بالقوانين الصحيحة، أنَّ الفضيلة الكاملة والسعادة المتناهية، في تحلية النفس بالعلوم النافعة، عاجلا أو آجلا، هي المؤثرة عند العقلاء".¹ هذا وإنَّ جملة ما تتطوي عليه فصول هذه الرسالة:

الأول: الإبانة عن فضل الإنسان على سائر الحيوان.

الثاني: ما لا يستحق به الإنسان الفضيلة.

الثالث: فضيلة العقل.

الرابع: أنواع العقل.

الخامس: أنواع المعارف المكتسبة.

السادس: ذكر أفضل العلوم وأنفعها.

السابع: ما يحتاج إليه طالب العلم وكيفية تعلمه وتعليمه.²

ثم إننا بعد هذا نرى في الموضوعات التي طرقها الراغب في هذه المصادر، بعض الآراء الأخلاقية والتربوية والفلسفية التي أسهب في تناولها أكثر وأعمق من غيره، مثال ذلك كتاب مسكويه تهذيب الأخلاق الذي تناول مسأله شيء من الاختصار على الغم من أهميته التي لا تنكر.

رابعا: في الأدب واللغة

1. محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء والشعراء:

يعتبر هذا الكتاب من أشهر ما ألفه الراغب في ميدان الأدب، فهو بمثابة موسوعة فلسفية أدبية، تعبّر عن ثقافة العصر الذي عايشه، وبحسب عبد الرحمن الساريسي، فإنَّ للراغب طريقة فريدة في التأليف، فهو يبحث تحت الموضوع عن آية قرآنية وحديث شريف وأقوال حكيمة مأثورة

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، تحقيق عبد الرحمن الساريسي، عالم الكتب الحديث، ط.1، ،

عمان ، 2005، ص. 159

² الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، المرجع السابق، ص 164.

وأشعار مروية سائرة، وأمثال حيّة ونوادر وأخبار تصبّ كلها في حوض واحد هو الموضوع الذي جمعت تحته، ممّا يوحي أنّه أقرب إلى الوحدة الموضوعية في التأليف في الأدب.¹

لهذا نجده يقول في مقدمة هذا الكتاب ما نصه: "أحبّ أن أختار له مما صنف من نكت الأخبار ومن عيون الأشعار، ومن غيرهما، من الكتب فصولاً في محاضرات، ومحاورات الشعراء والبلغاء، يجعله صقل الفهم ومادة العلم، ففعلت ذلك إيجاباً له، قد جعل مراعاة الأدب شعاره ودثاره، ومحاماة الفضل إثارة واختياره، وجعل زمام حسبه يكف أدبه، وسلك في زماننا طريقاً فلّ سالكوه".²

ولقد حظي هذا الكتاب باهتمام كبير وترجم إلى اللغات الأوروبية، بالرغم أنّ بعض القراءات تفترض أنّه لا يبلغ مرتبة الخوالات من سائر آثاره، نظراً لما ينطوي عليه من كلمات سوقية، وعبارات لا تليق بعالم جليل مثله، ومن ثمّ قد يكون التفسير الأنسب أنّه قد كتب في فترة شبابه.³

هذا، ويرى محقق الكتاب رياض عبد الحميد مراد، أنّه عبارة عن أخلاقيات الأمة وأفكارها وقناعاتها وقيمها الدينية والاجتماعية، فهو ينطوي على أدب رفيع من آيات كريمة وأحاديث شريفة، وأشعار رقيقة، وأمثال وحكم وأقوال العلماء والأدباء وهو بذلك، لا يمثل عصراً واحداً، ولكن نجد فيه كل العصور، من جاهلية وإسلام وفترات الأمويين والعباسيين، لذا نراه يجمع من هنا وهناك، ضامّاً المثل إلى مثيله والشبيه إلى شبيهه، ليكون هذا الكتاب الكبير.⁴

ويقع هذا الكتاب في خمسة وعشرين باباً، أو حدّاً كما يسميه. وتتراوح هذه الأبواب في موضوعات تتدرج في سياق المسائل الثقافية والاجتماعية والأدبية وغيرها كما يتضمّن كل باب موضوعات عن العنوان الأساسي للباب، فالباب الأول في العقل والجهل، والباب الثاني في السيادة والولاية، والثالث في الإنصاف والظلم والحسد والتواضع، والرابع في النصرة والاخلاق والمزاج والخيانة والأمانة، والخامس في الأبوة والنبوة، والسادس في المدح والاكنتاب والتهنئة، والسابع في الهمم، والثامن في الصناعات والمكاسب، والتاسع في الاستعطاف والعطاء، والباب العاشر في الأطعمة والحادي عشر في الشرب والشراب، والثاني عشر في الإخوانيات، والثالث عشر في الغزل وما يتعلق

¹ الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 86.

² الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات البلغاء والشعراء، المصدر السابق، ص 03.

³ أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 74.

⁴ الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء و البلغاء ، المصدر السابق، ص 19.

به، والرّابع عشر في الشجاعة وما يتعلق بها، والخامس عشر في التزوّج والأزواج والطلاق والعفة والتريث، والسادس عشر في المجون والسخف والسابع عشر في خُلُق الإنسان والثامن عشر في الملابس والطيب، والتاسع عشر في ذم الدنيا وذنوبها، والعشرون في الديانات والعبادات، والحادي والعشرين في الموت وأحواله، والثاني والعشرين في السماء والأزمنة والأمكنة والنبات والأشجار والنيران والثالث والعشرون في الملك والجن، والرابع والعشرون في الحيوانات، والباب الخامس والعشرون في فنون مختلفة.

ما يمكن ملاحظته في هذا الإطار، أنّ الراغب قد أبان عن تصوّر أخلاقي ببعض المسائل التي طرحها، ثمّ إنه قصد غاية تعليمية وذلك من كثرة تمهيده للصيغ اللغوية والتراكيب الأدبية، وهو الذي يجعل كل طالب علم مفتقر إليه ومحتاج إلى مطالعته والاستفادة منه.

2. مجمع البلاغة:

وهو كتاب حقّقه الساريسي ركز فيه الرّاغب على الجانب اللغوي، وذلك في خمسة عشر فصلاً، وقد اعتنى فيه بصيغ الأفعال، وصيغ الأسماء والتراكيب الأدبية وذلك بعرضها وشكلها وإظهار الفروق الدقيقة بين متشابهاتها، كما إنه يقوم بشرحها شروحا لغوية معجمية دقيقة وافية¹، وقد أشار الراغب إلى دواعي تأليف هذا الكتاب بقوله: "ولما رأيتك - حرس الله جميل الفضل بك - مائلاً إلى الألفاظ الموثقة، والمعاني الغضة المورقة، والبدائع من الكلم التي تقصر عن درجة المتعمق المتكلف، وتتجاوز مرتبة العيي المسفّيف تتبعث نوادر الأشعار وغررها، فما عثرت عليه من واسطة فقر انتخبته، وما انتهت إليه من أعلام حبر اقتصتها وجمعتها. وما وجدت في كلام البلغاء من لفظ يعد في السحر الحلال والعذب الزلال ضمّمته إليه، فعملت من ذلك كتاباً مبوباً سمّيته "مجمع البلاغة"...."².

وقد أورد عمر عبد الرحمن الساريسي في المقدمة التي وضعها لهذا الكتاب، أدلة توصّل من خلالها إلى أنه اختصار للمحاضرات حيث نجد تطابقاً بين الكتابيين من حيث الأداء والأسلوب والمادة

¹ الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 88.

² الراغب الأصفهاني، مجمع البلاغة، الجزء 1، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، 1986، ص 36.

العلمية، كما يلتقي المصنفان في أبيات شعرية كثيرة،¹ ثم إنّ محقق كتاب المحاضرات رياض عبد الحميد مراد، لا يستبعد أن يكون هذا الكتاب عبارة عن مسودة للمحاضرات لا مختصراً له، فقد ألف الراغب المجمع ووضع فيه ما وضع من حدود وأشعار ومقدمة، ثم أخذ بطوره وبوسعه، مضيفاً له حدوداً وأفكاراً وشواهد، ليستكمل أبواب الأدب كلها، حتى السخيف منها.²

غير أنّ باحثاً آخر وهو عادل بن علي الشدي يفند هذا الأمر، ويرى أنّ الرّاغِب قد صنف المحاضرات أولاً، وحينما عقد العزم على تأليف مجمع البلاغة اختار مادته من مادة المحاضرات، مختصراً منه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.³

ويحتوي هذا الكتاب على ستة عشر حداً أو باباً، تدور حول موضوعات مختلفة، تلتقي في معظمها مع ما جاء في المحاضرات، لذلك فهو يعدّ ثروة علمية لأهل اللغة والأدب والبيان وينسب للراغب حسب ما أورده بعض المحققين والباحثين، آثار علمية مفقودة وهي:

1. **أصول الاشتقاق:** تحدث عن هذا الكتاب في مصنفه المفردات، وذلك في مادة "جدر"، حيث قال: « والجيدر، القصر، أشق ذلك من الجدار، وزيد فيه حرف على سبيل التهكم، حسبما بيناه في أصول الاشتقاق ».⁴

2. **تحقيق البيان في تأويل القرآن:** ذكره الراغب في مقدمة كتابه الذريعة فقال: "كنت قد أشرت فيما أملتته من كتاب تحقيق البيان في تأويل القرآن إلى الفرق بين أحكام الشريعة ومكارمها".⁵

ولقد ذكرته كتب التراجم، غير أنه مفقود، لم يعثر عليه بعد، وهناك من يرى أنّ هذا الكتاب هو نفسه رسالة في الاعتقاد، حيث يشير رياض عبد الحميد مراد في سياق تحقيقه للمحاضرات، أنّ بعد المقارنة، تبين أنّه رسالة الاعتقاد وليس تحقيق البيان المذكور⁶ وإلى نفس الرأي، يقرر الساريسي

¹ الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 87.

² الراغب الأصفهاني، المحاضرات، المصدر السابق، ص 20.

³ عادل بن علي الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 92.

⁴ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، المصدر السابق، ص. 89.

⁵ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص. 58.

⁶ الراغب الأصفهاني، المحاضرات، المصدر السابق، ص. 12.

أن هذا الكتاب يندرج ضمن آثاره في العقيدة والفكر الديني لأنه أقرب إلى الفكر الإسلامي، غير أن الإطلاع الدقيق على فصول رسالة في الاعتقاد يظهر أنها ليست إلا نسخة أخرى من تحقيق البيان.¹

3. الرسالة المنبّهة على فوائد القرآن: ذكرها حاجي خليفة في كشف الظنون، وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي، وأشار إليها الراغب في المفردات حيث قال: كنت قد ذكرت أن الله تعالى، كما جعل النبوة، نبوة نبينا محمد مختومة...جعل كتابه المنزل عليه متضمنا لثمرة كتبه...".²

4. شرف التصوف: وقد ذكره الراغب عند تفسيره للآية 37 من سورة البقرة، حيث قال: "ولكن فرقة مقامات محدودة، يترتب بعضها على بعض، وهذه مسألة كبيرة، قد أحكمتها في كتاب شرف التصوف".³

5. كلمات الصحابة: وقد أشار إليه البيهقي ونسبه إلى الراغب الأصفهاني.

6. أدب الشطرنج: وهو كتاب ذكره بروكلمان ونسبه إلى الراغب الأصفهاني.

7. أخلاق الراغب: وقد ورد في كشف الظنون لحاجي خليفة وذكره بروكلمان وأشار

إلى وجود نسخة خطية منه في برلين برقم 5392.⁴

8. تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد: ذكره الراغب في مقدمة المفردات.⁵

9. مختصر إصلاح المنطق لابن السكيت: أشار إليه صفوان داوودي في مقدمة ألفاظ

القرآن⁶، وبحسب أحد الدارسين، فقد تناول فيه كتاب إصلاح المنطق لابن السكيت بالتهذيب

¹ الساريسي ، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة و الأدب ، المرجع السابق، ص. 51.

² الراغب الأصفهاني، المفردات، المصدر السابق، ص. 05.

³ أنظر تفسير الراغب، مخطوط، 42، نقلا عن عادل بن علي الشدي في كتابه تفسير الراغب الأصفهاني، ص. 124.

⁴ ظهير الدين البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، المرجع السابق، ص 62.

⁵ الراغب الأصفهاني: المفردات، المصدر السابق ، تحقيق محمد سيد الكيلاني ، ص. 06.

⁶ الراغب الأصفهاني: المفردات، المصدر السابق ، ص. 05.

والاختصار مع العناية بالجوانب الأدبية بأسلوب مقتضب. وهولا يزال مخطوطا في مركز البحوث الإسلامية بجامعة أم القرى برقم 216، ومصوّرا في المكتبة التيمورية برقم 137.¹

10. احتجاج القراء: يرى أحد الباحثين أنّ هذا الكتاب قد ذكره حاجي خليفة، معتمدا في إثباته هذا، على ما ورد في مقدمة حل متشابهات القرآن والذي ينسب إلى للراغب، أنه قد ذكره في المقدمة، غير أنّه يضيف أنّ كتابا آخر للراغب هو **درة التنزيل وثمره التأويل**، يحمل نسخة بهذا الاسم، الأمر الذي يؤدي إلى شكوك كبيرة في نسبته إليه، خاصة من خلال ما ورد في نسخة تحمل رقم 180، موجودة في مكتبة راغب باشا في اسطنبول، باسم **حل متشابهات القرآن**.

11. رسالة مفردة لشرح حديث "ستفترق أمتي": لقد أشار إليها في كتابه الذريعة حيث يقول: "وقد روي الخبر في ذلك على وجهين... وقد ذكر ذلك وبيّن في رسالة مفردة".²

12. نكت الأخبار: ذكره الراغب في المقدمة التي وضعها لكتابه المحاضرات.

13. عيون الأشعار: وقد أورده أيضا في مقدمة كتابه المحاضرات، يقول الراغب في هذا السياق: « أحبّ أن اختار له ممّا صنف من **نكت الأخبار وعيون الأشعار** ومن غيرها من الكتب».³

14. رسالة تحقيق مناسبات الألفاظ: ولقد تحدث عنها في مقدمة المفردات وذلك بقوله: "وأحيل بالقوانين الدالة على تحقيق مناسبات الألفاظ على الرسالة التي عملتها مختصة بهذا الباب".⁴

15. القلائد والفوائد: وذكره محقق المحاضرات في سياق عرضه للكتب المفقودة للراغب.⁵

16. المعاني الأكبر: وذكره حاجي خليفة في **كشف الظنون**⁶، وصفوان داوودي في مقدمته للمفردات، حيث أشار إلى أنّ الراغب قد ذكره في مقدمة **حل متشابهات القرآن**.⁷

¹ عادل بن علي الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 116.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص. 266.

³ الراغب الأصفهاني، المحاضرات، المصدر السابق، ص. 03.

⁴ الراغب الأصفهاني، المفردات، المصدر السابق، ص. 55.

⁵ الراغب الأصفهاني، المحاضرات، المصدر السابق، ص. 14.

⁶ حاجي خليفة، كشف الظنون، المرجع السابق، ج. 2، ص. 1729.

⁷ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان داوودي، المصدر السابق، ص. 04.

17. الإيمان والكفر: يرى أحد الباحثين أنّ هذا الكتاب قد ذكره صاحب هداية العارفين.
18. أطباق الذهب: ينسب إلى الراغب الأصفهاني، لكن محقق المفردات يؤكد أنه ليس للراغب، وإنّما لعبد المؤمن بن هبة الله الأصفهاني، وقد وجدته مطبوعاً بهذه النسبة بمنطقة بولاق بمصر، ومنه نسخة في مكتبة الحرم المدني الشريف.¹
19. حلّ متشابهات القرآن: ذكره محقق المحاضرات، وأشار إلى أن هناك نسخة مخطوطة في راغب باشا، استنبول رقم 2/180.²
20. درّة التنزيل وعرّة التأويل: وقد ذكره الكثير من المترجمين، فالبيهقي أشار إليه في تاريخ حكماء الإسلام، وفيه غرّة التنزيل ودرّة التأويل³، وحاجي خليفة في كشف الظنون⁴، وبروكلمان وبروكلمان في تاريخ الأدب العربي، وفيه (درّة التأويل)⁵، أمّا محقق كتاب المفردات، فجعله مع كتاب حلّ متشابهات القرآن⁶ كتاباً واحداً.
- أمّا عبد الرحمان الساريسي، فحقّق في نسبة هذا الكتاب لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالخطيب الإسكافي (ت420هـ)، كما بدا لنا في معجم الأدباء لياقوت الحموي، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي، وقد بيّن خطأ هذه النسبة، وصحة نسبته للراغب الأصفهاني، وهي صريحة من أغلفة نسخة مخطوطة، وجدها أثناء بحثه، ثم ما يدعم رأيه، هو أنّ موضوع هذا الكتاب، يشير إلى إدراك الفروق الدقيقة في المعنى بين الآيات القرآنية المتشابهة الصيغ والتراكيب⁷، ثم إنّ الراغب، يشير في بعض مصنفاته إلى هذا الكتاب بقوله: "وأُتبع هذا الكتاب المفردات إن شاء الله تعالى، ونسأ"
-
- ¹ الراغب الأصفهاني، المحاضرات، المصدر السابق، ص. 11.
- ² المصدر نفسه، ص. 13.
- ³ البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، المرجع السابق، ص. 112.
- ⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون، المرجع السابق، ج. 1، ص. 477.
- ⁵ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، المرجع السابق، ص. 211.
- ⁶ الراغب الأصفهاني، المفردات، تحقيق صفوان داوودي، المصدر السابق، ص. 3.
- ⁷ الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص ص 74-75.

في الأجل بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد، وما بينها من الفروق الغامضة.¹ وقد سمي في بعض الكتب "حل متشابهات القرآن".²

21. رسالة في شرح مفتاح النجاح: أوردها الساريسي في مقدمة تحقيقه لرسائل الراغب، ويعتبر أنها ما تزال محفوظة في اسطنبول، وموضوعها شرح دعاء طويل منسوب لعلي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، غير أنه لا يقدم أدلة دقيقة على نسبتها إلى الراغب.³

هذا إذن ، رُصد لما عرفنا من آثار الراغب المطبوعة وغير المطبوعة والتي نالت في واقع الأمر إجماع الباحثين حولها ، بيد أن الكثير منها لم نطلع على محتوياتها بسبب أن بعضها مفقودا وبعضها الآخر لا يزال مخطوطا لم يحقق بعد ، على الرغم من المجهود المعتبر الذي قام به عمر عبد الرحمن الساريسي (ت 2013م) في تحقيق بعض مصنفات الراغب المخطوطة و التي كانت لنا السند الحاسم في ضبط آرائه و تحليلها ومقارنتها مع غيره .

أما عن مكانة الراغب العلمية فإنّ الذي وصل إلينا من مؤلفاته، يعدّ كافيا في الدلالة على سعة علمه وكثرة تحقيقه، لذا، فإنّ القراءة المتأنية لها، تكشف عن خصائص شخصيته وثقافته ومكانته العلمية، ذلك أنه لم يتحدّث أبدا عن نفسه، أو عمّن أخذ عنهم.

ويبدو أنّ الرجل، حسب ما أجمع عليه من ترجم له قد توفر على ثقافة إسلامية متنوعة، تجمع بين العلوم العقلية والعلوم النقلية إلى جانب اللغة وفنون الحكمة، تتوزع بين مؤلفاته، إذ نجد في **المفردات والمحاضرات**، علما عميقا باللغة والأدب، وعلما بالتفسير وقواعده في المفردات، وفي تفسيره للقرآن الكريم، وعلما بالعقيدة والأخلاق والحكمة، كما يبدو في **الذريعة** وفي **تفصيل النشأتين**.⁴

وهذا يعني أنّه يمتلك أفقا معرفيا واسعا، قاده إلى اتخاذ مواقف أكثر توازنا واعتدالا، من ذلك مثلا أنّه عندما تصدّر للتفسير ووضع مقدمة جامعة فيه، اعتبرها بمثابة الآلة للمفسر، لا يقوم إلا بها، حيث يقول: "فجملة العلوم التي هي كالآلة للمفسر ولا يتمّ صناعته إلا بها من العشرة: علم اللغة

¹الراغب الأصفهاني، المفردات، المصدر السابق، ص. 6.

²المصدر نفسه، ص. 3.

³الراغب الأصفهاني، رسائل الراغب الاصفهاني، تحقيق عمر عبد الرحمان الساريسي، المصدر السابق ،ص. 11.

⁴ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبد المجيد النجار ، المصدر السابق ص. 23.

والاشتقاق، والنحو، والقراءات، والسير والحديث، وأصول الفقه، وعلم الأحكام وعلم الكلام وعلم الموهبة، فمن تكاملت فيه هذه العشرة واستعملها، خرج من كونه مفسراً للقرآن برأيه.¹

ولكن، هل إشارته في آخر هذا النص إلى علم الموهبة، يعني أنه يميل إلى علم التصوف؟

نلاحظ أولاً أن الراغب يعرف علم الموهبة لكونه من العلوم التي يورثها الله من عمل بما علم وهذا معناه حسب أحد الباحثين وهو صلاح الدين الناهي في كتابه الخوالد أنه علم التصوف الذي يقوم على المعرفة الغنوصية، ولكنها غنوصية معتدلة لا تسلم للباطنية بغلوها في زعم معرفة الباطن، وإنما تصدر عن الإيمان.²

في هذا السياق، نجد أن العلوم التي حصّلها الراغب، وأفرد لها مؤلفات قد أكسبته، كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين وهو عبد المجيد النجار عقلية واسعة نافذة، أدت به إلى حسن استخدام المعارف وتحليلها، فهو يوظف في الرأي الواحد، القرآن والحديث واللغة والحكمة وذلك في تناسق وحسن احتجاج، وهو أمر ترتّب عنه استيعاب الآراء على اختلافها والاستفادة منها، بغض النظر عن انتمائها المذهبي، لذا كان طرحه لقضاياها، بعيداً عن كلّ تعصب لمذهب معين، بل نجده مستقيداً من سائر المذاهب، مع نزعة سنية متفتحة.³

لهذا، نجد أن الشخصية التي اختص بها من خلال مؤلفاته، قد جعلته عالماً مرموقاً، ومحل تقدير وإكبار في الوسط الفكري على اختلاف تياراته، ونذكر في هذا السياق، الأقوال المنوّهة به، من ذلك أن البيهقي يصفه "بأنه من حكماء الإسلام، جمع بين الشريعة والحكمة في مصنفاته، وكان حظه من المعقولات أكثر".⁴ ويقول عنه الذهبي "إنه العلامة الماهر والمحقق الباهر، كان من أذكى

¹ الراغب الأصفهاني، مقدمة في التفسير، ملحق كتاب الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، صالح الدين بن عبد اللطيف الناهي، بيروت، دار الجيل، ط.1، 1981، ص. 122.

² صلاح الدين بن عبد اللطيف الناهي، المرجع نفسه، ص. 17. و الحق أن الراغب في نصوصه المختلفة لم يلاحظ عليه ذلك الميل المتشدد إلى التصوف البعيد عما يصنّح عليه بالمعرفة الغنوصية التي تعبر حسب أحد الباحثين وهو عبد الرحمن بدوي عن فلسفة دينية صوفية معاً ومشتقة من فكرة التطهير، لأن العرفان الحق ليس هو العلم بواسطة المعاني المجردة والإستدلال كالفلسفة، وإنما هو العرفان الحدسي التجريبي الحاصل عن اتحاد العارف بالمعروف، وأما غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله (عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المرجع السابق ، ص 386)

³ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر نفسه، ص. 24.

⁴ البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، المرجع السابق، ص. 112.

المتكلمين.¹ وقال عنه الصفدي إنه "أحد أعلام العلم ومشاهير متحقق بغير فن من العلم وله تصانيف تدلّ على تحقيقه وسعة دائرته في العلوم وتمكّنه منها".² أما طاش كبرى زاده، فقد مدحه بقوله: "وقفت له أيضا على كتاب **تفصيل النشأتين** وهو كتاب لطيف لا يمكن أحسن منه في بابيه، وجامع للفوائد الشريفة، وكتاب **الذريعة في محاسن الشريعة**، وكتاب **الأخلاق**، بحيث لا يمكن لمادحها قضاء حقها".³

أما كرد علي في **كنوز الأجداد** فيرى أنّ الراغب كان عارفا بعلوم الأوائل وقادرا على استخراج الشواهد القرآنية وإيرادها دليلا على ما يريد الإفاضة به، لهذا يعدّ من أعظم من طبّقوا الحكمة أي علم العقل على الشرع. كما امتاز بتنسيق فصول كتبه وسهولة عباراتها مع بلاغتها، واقتصاره في تقريره على ما يجب أن يبقى في الذهن ولا تعافه النفس بقوله ولفه ودورانه.⁴

أما عند من ترجم للراغب من الشيعة فهو في نظرهم حكيم أصاب الحق بعمله وعقله وتفقهه وأخلاقه، فالعاملي يقول عنه، إنّ "فضله أشهر من أن يذكر وعلمه أعرف من أن يوصف، ومؤلفاته سائرة مسير الشمس والقمر".⁵

أما الخوانساري فقد أورد له صفات كثيرة وهي أنّه الإمام الأديب والحافظ العجيب، أبو القاسم حسين بن محمد بن المفضل بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني صاحب اللغة العربية والحديث والشعر والكتابة والأخلاق والحكمة والكلام وعلوم الأوائل، وغير ذلك، فضله أشهر من أن يوصف ووصفه أرفع من أن يعرف وكفاه متقية أن له قبول العامة والخاصة.⁶

وكذلك لمسنا من مؤلفاته قدرة كبيرة على تذوق آيات القرآن الكريم و التمثل بها أو بأجزائها بذكاء و لطف إشارت في إثبات ما يريد من برهان أو تنفيذ حجة، بيد أن استعماله لأحاديث الرسول

¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، المرجع السابق، ص. 120-121.

² الصفدي، الوافي من الوفيات، المجلد 13، المرجع السابق ص. 45.

³ طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. ، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.2، ص. 70.

⁴ محمد كرد علي، كنوز الأجداد، المرجع السابق، ص. 269.

⁵ العاملّي، أعيان الشيعة، المرجع السابق، ص. 160.

⁶ محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، المرجع السابق، ص 186.

عليه السلام، رغم إفادته منها في شرح مقاصد أفكاره إلا أنه يعتمد أحياناً على أحاديث لا ترقى إلى درجة الصحة أو التواتر.¹

هذا ومما يزيد في مكانة الراغب العلمية، أنه قد اعتنى باللغة فيكفي أن نطلع على ما ألفه من كتب في مختلف الموضوعات التي تناولها، لنجد صورة واضحة ودقيقة عن هذا الاتجاه، ولعله من المناسب في هذا المجال، أن نذكر ما أشار إليه عمر عبد الرحمن الساريسي من أن عناية الراغب باللغة تنتضح أولاً بالأفعال ومعانيها فتكون أكثر ما تكون في تجميعها في مجموعات متقاربة المعاني تحت عنوان الموضوع الواحد، فتصبح أشبه شيء بالأسرة اللغوية، يتشابه أفرادها إجمالاً، ولكنها تتمتع كل منها بخصائص تميزها عن غيرها".² ويقدم لنا مثلاً على ذلك أورده الراغب في **مجمع البلاغة** بعنوان "الإعطاء" حيث يقول: أعطاه وآتاه وأولاه وآسده وأحاده وأقناه و حلاه و رشاه يرشوه، وقفاه يقفوه وافتقاه، ونحلّه وخولّه ونقلّه ونولّه ووصلّه، وبذل، وأجزل، وتطول وتفضل وراشه و ناوشه وناولوه، سدّخلته، جلّله بنعمه و تغمده بها، و قمصه إفضالاً وإنعاماً، خبطه بنعمه، وتندى وتنسخي وتبوع و تبرع".³

ثم إنّه حصر الأسماء ذات المعاني المتقاربة من ذلك قوله عن الليلة المنيرة أنها: "ليلة قمرء، وليلة مقمرة وبيضاء وضحياء، وضحيائه، وليلة مذهبة تذيب تبراً على أرض"⁴ هذا يدل على أن الراغب يمتلك ثروة لغوية، تريحنا من عناء البحث عن الألفاظ في مختلف المعاجم. وعليه، تكشف لنا جهود الراغب اللغوية عن مقدرة فائقة في توظيف المكتسبات اللغوية التي حصلها في مصنفاته المختلفة من ذلك أن كتابه "المفردات" غنيّ بالألفاظ، التي تتوفر على الشرطين الأساسيين الذين يضعها الباحثون للمعاجم وهما الترتيب والشمول، حيث يتناول المفردات القرآنية حسب حروف الهجاء، وباعتبار أوائلها، ثم إنّه قد تطرق إلى معظم ألفاظ القرآن الكريم.⁵ وهو الأمر الذي أكسبه خبرة لغوية، لا تقل شأنًا عمّا قام به أعلام اللغة والنحو في تراثنا القديم. من أمثال ابن منظور وابن فارس والجرجاني وغيرهم كثير.

¹ عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، الجزء 3، المرجع السابق، ص 43.

² الساريسي، الراغب الاصفهاني وجهوده في اللغة و الادب، المرجع السابق، ص. 91.

³ الراغب الاصفهاني، مجمع البلاغة، الجزء 1، المصدر السابق، ص ص 388-389.

⁴ المصدر نفسه، ص. 759.

⁵ عبد الرحمن الساريسي، الراغب الاصفهاني وجهوده في اللغة و الادب، المرجع السابق، ص. ص 108. 109

لهذا، فإن تناول الباحثين بالشرح والتحليل و المقارنة مؤلفاته المختلفة و خاصة المحاضرات والذريعة و المفردات و النشاطين يكشف على أن أبا القاسم قد توفر على علم غزير و قدرة غريبة على التدقيق الفني و الإستيعاب و الحفظ و التمييز في المجالات المختلفة التي طرقها ، أكثر من ذلك ، فإن أسلوبه الذي انفرد به مسترسل متحرر تماما من الصنعة اللفظية التي كانت تخنق الأدب والفكر في عصره¹

ثم أن ما قدمه الراغب من جهود لغوية، يظهر أيضا في سائر مصنفاته خاصة، فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية موضوع بحثنا، الأمر الذي يظهر أن لهذا الرجل مفرداته الخاصة التي يحملها، وهي بمثابة قاموس ينطوي على مصطلحات في علوم متعددة، وبحسب أحد الباحثين و هو أحمد دكار، فإن المصطلحات التي استخدمها الراغب يمكن تصنيفها إلى مصطلحات فلسفية أخلاقية، ومصطلحات في علوم القرآن، ومصطلحات في علوم اللغة.²

و من المصطلحات الفلسفية والأخلاقية نجد الطبع، الخلق، العادة، المعرفة، العلم، الحكمة، الشك، الظن، المعجزة، القدر، الملة، الحلم، الكبر، التواضع، الخيلاء، العزة، وغير ذلك من المصطلحات التي استخدمها الراغب في مؤلفاته. وهو الأمر الذي يذكرنا بما قام به علي بن محمد بن علي المعروف بالجرجاني، وذلك من خلال كتابه "التعريفات". وكذلك مسكويه في مؤلف تهذيب الأخلاق

و بعد ، فإن كل الأقوال المنوطة بجهود الراغب في فضاء الفكر الاسلامي على اختلاف أصوله المذهبية لا تعكس في واقع الأمر، حجم الاهتمام بفكره من لدن الباحثين المعاصرين على اعتبار أن آرائه في العقيدة و الأخلاق و خاصة في قضية الانسان مازالت في حاجة إلى عمل علمي تحليلي ومقارن.

ثالثا: منهج الراغب في علم الكلام

¹ عمر عبد الرحمان الساريسي ، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، عصره و معتقده و آثاره ، المرجع السابق ، ص 68.

² أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق ، ص174.

أثار موقف الراغب الأصفهاني من الفرق الإسلامية و علماء الكلام سجالا واسعا في أوساط الباحثين يضاف في حقيقة الأمر إلى الغموض الذي شاب سيرة حياته ، ذلك أننا نصطدم بتصنيفات وتصنيفات مضادة تحاول أن تحدد انتماء هذا الرجل إلى إحدى الفرق الإسلامية ، فهل كان الراغب سنيا أم معتزليا أم شيعيا ؟.

نحاول أولا أن نلتفت إلى آثاره في هذا الصدد و هي رسالة الواحد و الأحد ، و رسالة في تحقيق البيان ، و رسالة في الاعتقاد و أيضا في مؤلفاته الأخرى المشهورة خاصة (المفردات والذريعة والتفصيل) وحسب الساريسي ، فإن رسالة الواحد و الأحد تقع في ستة ورقات أراد الراغب أن " يميز من خلالها بين معنى كل من لفظتي واحد و أحد ، لما كان يدور على السنة الناس من جدل و كلام في موضوع التوحيد و لعل الراغب في هذه الرسالة يثبت قدما راسخة في اللغة و في الدين " ¹ .

و أما رسالة تحقيق البيان في تأويل القرآن فقد ذكرها الراغب في مقدمة أحد كتبه و هي تقع في مئة وتسعة و ستون ورقة وفقد منها سبعة عشر ورقة من بدايتها فلم نجد المقدمة و الفصول الثلاثة الأولى وجزء من الرابع ، ويبدو أن الرسالة تهدف إلى التعرض لموضوعات الإيمان في العقيدة الإسلامية وإثباتها من وجوه العقل و النقل واللغة. و كثيرا ما كان يرد فيها على الفرق و يأتي بآراء أهل السنة والجماعة. أما الرسالة الثالثة فهي رسالة في الاعتقاد تقع في خمسة و ثلاثون ورقة ذكر في مقدمتها أنه قد صنفها للتفصيل في الاعتقادات التي تحكم للمرء بالإيمان أو بالكفر ثم تعرض بتفصيل أكثر لجميع الفرق الإسلامية ،من داخل الشرع ، و بين أخطاء كل فرقة من هذه الفرق على أنه انتصر في نهاية الأمر بوضوح لآراء أهل السنة و الجماعة ² .

غير أن الباحث عادل بن علي الشدي لا يذهب إلى نفس اتجاه الساريسي في هذا الرأي، بالنسبة إليه رسالة تحقيق البيان و رسالة الاعتقاد مهما إلا كتاب واحد في هذا السياق يقول : "و توجد نسخة من مخطوط تحقيق البيان في تأويل القرآن في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة

¹ الساريسي ، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني ، عصره و معتقده و آثاره ، المرجع السابق ، ص 130.

² المرجع نفسه، ص 131.

المنورة ، وبمقابلتها على رسالة الاعتقاد يتبين إتفاقهما في الفصول و الموضوعات ، فهما إذن كتاب واحد للراغب الأصفهاني¹.

نحاول بعد هذا الوصف الموجز لآثار الراغب في المجال العقائدي أن نقف عند التصنيفات التي أشرنا إليها آنفا ولنبدأ بالمتترجمين الشيعة الذين ينسبونهم إلى التشيع وذلك بسبب التعاطف الذي أظهره في ذكر ألقاب الخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وذكر أسرته وأبنائه، فالخوانساري ذكر في روضات الجنات أن الراغب شافعي المذهب، كما بدا في فقه محاضراته، كما أنه أشعري الأصول، أما عن تشيعه فيستدل على ذلك بحب الراغب لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وروايته عنهم ومديحه إياهم، لأن كثرة روايته عن أهل البيت المعصومين وتعبيره عن الإمام علي رضي الله عنه بأمير المؤمنين المطلق، وعدم روايته عن سائر الخلفاء، يجعل حسب الخوانساري الأقرب إلى التشيع منه إلى فرق أخرى، يقول في هذا السياق: "وإذن فالمرجع في تشخيص المذهب الحق إلى الموافقة لأهله في جملة الضروريات والإقتفاء لأثارهم المحمودة في أصول المذهب وفروعه لا غير، نعم في كثرة روايته عن أهل البيت المعصومين عليهم السلام وتعبيره عن سيدنا الإمام الهمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) بأمير المؤمنين المطلق وعدم نقله عن سائر الخلفاء مهما استطاع هداية المتدرب الفطن إلى رشد هدايته دائما إن شاء الله فلا تغفل"².

غير أن العجمي في مقدمة تحقيقه للذريعة، يرى أن هذا المترجم قد بالغ إلى حد أنه قرّر أن الراغب لم ينقل في كتبه عن الخلفاء وغير علي وحاول ذلك جاهدا³.

أما العامل في أعيان الشيعة، فيرى أنه قد اختلف في تشيعه، إلا أن الشيخ حسن بن علي الطبرسي قد صرح في آخر كتاب أسرار الإمامة، بأنه كان من حكماء الشيعة، ويربط بين هذا القول وبين اتهام الراغب بالإعتزال، ليقرر أنه شيعي، حيث يقول: "أقول يريد تشيعه قول من قال أنه معتزلي،

¹ عادل بن علي الشّدي ، تفسير الراغب الأصفهاني ، مدار الوطن للنشر ، الرياض ، ط1، 2003، ص 76.

² محمد باقر الموسوي الخوانساري الاصفهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، المرجع السابق، ص 186.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو النريد العجمي، المصدر السابق، ص 26.

فإنهم كثيرا ما يخلطون بين الشيعي والمعتزلي للتوافق في بعض الأصول، ويؤيده أيضا كثرة روايته عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وتعبيره عن علي (عليه السلام) بأمر المؤمنين¹.

يبدو من بعض الاضطراب في رأي العاملي، إذ ذكر أنه شيعي وقيل أنه معتزلي، ثم إن تركيز هؤلاء الشيعة على حب الراغب لآل البيت وعلى نقله عن الإمام علي رضي الله عنه، ليس دليلا واضحا على تشييعه، لأنه لا يتفق مع حقيقة ما جاء به الرجل، ففي الذريعة وتفصيل النشاطين وغيرهما، روايات عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما أنه كان يروي عن الحسن البصري، والفضل بن عياض وغيرهما فالأمر إذن، يرتبط بمناسبة النقطة التي يبحثها².

هذا، وفي سياق إتهام الراغب بالتشيع، يحاول باحث معاصر وهو عباس محمد أحمد التوفيق بين الآراء ليذهب إلى أن الراغب كان شيعيا معتدلا بعيدا عن الغلو، ويبرر ذلك بكون هذا الرجل من أصفهان، وهي بيئة شيعية، فلم يكن غريبا عليه أن يتطبع بطبع أهله، وإن كان قد تأثر نتيجة لثقافته، بما جعله يأخذ هذا الاتجاه المسالم، وأن يخفي هواه عندما يصرح به، كذلك محاورته لبعض المجتمعات السنية، فحاز رضا الجميع، ورضوا أن يكون منهم، وكفاه كما قال الخوانساري قبول العامة والخاصة³.

نفهم من هذا، أن الراغب قد صنّف بين أهل السنة، لأنّه كان مسالما، لم يكفر الخلفاء ولم يتبع شطحات الصوفية.

إشارة أخرى، تحمل دلالات واضحة على الاتجاه العقلي في فكر الراغب من خلال آثاره، حيث يقول البيهقي "كان الراغب من حكماء الإسلام، وكان حظه من المعقولات أكثر"⁴ الأمر الذي فسّره البعض على أنه معتزلي، حيث جاء في بغية الوعاة للسيوطي أن كثيرا من الناس يظنون أنه معتزلي⁵.

¹ السيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، المرجع السابق، ص 160.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، المصدر السابق، ص 28-29.

³ عباس محمد أحمد، الراغب الأصفهاني ومنهجه في كتابه المفردات، المرجع السابق، ص 70.

⁴ البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، المصدر السابق، ص 112.

⁵ السيوطي، بغية الوعاة، المرجع السابق، ص 297.

نفهم من هذا أنّ السيوطي لم يكن متحققاً من هذا الحكم، وأنّ الأمر لا يعدو أن يكون في دائرة الشائعات التي تدور بين العامة، وقد رجح عباس أحمد محمد اعتزال الراغب بناء على أنه اهتم بالعقل والإنسان، حيث يقول: "كذلك سار الراغب على منهجهم أي المعتزلة في نفي الصفات عن الله، وإن لم يفرد لها باباً خاصاً في كتاباته ولكنه جعلها في مفترق كلامه¹. ولكن، هل يمكن اعتبار دليل الاهتمام بالعقل عند الراغب سبباً كافياً لاتهامه بالاعتزال؟

من الواضح أنّ الراغب قد أبان عن حس عقلي دقيق، إذ يعتبر الوحي الطريق الأول للإيمان بالله والعقل هو الطريق الثاني، وباجتماع الوحي والعقل، نبلغ الإيمان الكامل.

في هذا السياق، يقول الراغب: "إعلم أنّ العقل لن يهتدي إلا بالشرع، و الشرع لا يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأسّ والشرع كالبناء، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ".²

هذا، ولو سلمنا بهذا الأمر، لبيّنا حكماً بالاعتزال على كلّ من اهتم بالعقل في بحوثه، ثم إنّ كتابه الاعتقادات يعدّ شاهداً على منهج نقدي يختص به، فهو لم يعتمد في مناقشته لآراء الفرق على المنقول الديني فحسب، بل نراه لا ينصرف عن الحوار العقلي، وبأسس منطقية، وهو الذي يعرف أنّ المعتزلة لا يكادون يستمعون إلى صوت العقل، والراغب في معظم نصوصه يحترم العقل ويجلّه³. إشارة ثالثة، تجعل الراغب من أئمة السنة، فقد جاء في بغية الوعاة للسيوطي قوله: وقد كان في ظنّي أنّ الراغب معتزلي، حتى رأيت بخط بدر الدين الزركشي على ظهر نسخة من القواعد الصغرى لابن عبد السلام ما نصه في علم الكلام: ذكر الإمام فخر الدين الرازي في تأسيس التقديس في أنّ أبا القاسم الراغب من أئمة السنة وقرنه بالغزالي، وهي فائدة حسنة، فإنّ كثيراً من الناس يظنون أنه معتزلي.⁴

¹ عباس أحمد محمد، الراغب الأصفهاني و منهجه في كتابه المفردات، المرجع السابق، ص.78.

² الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص. 140.

³ أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص.133.

⁴ السيوطي، بغية الوعاة، المرجع السابق، ص. 297.

هذا، وقد جاء في أساس التقديس للرازي قوله: مثل أبي القاسم الراغب ، وأبي حامد الغزالي من أصحابنا ¹ يقصد بذلك أهل السنة. وقد أيد هذا القول طاش كبرى زاده بقوله: قلت: سيما والمزكي الإمام فخر الدين الرازي.

وقد حاول أبو اليزيد العجمي إثبات سنية الراغب ونفي تهمة التشيع والاعتزال عنه، وذلك في سياق المقدمة التي وضعها لكتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة.

تنطوي إذن، هذه الإشارات على اضطراب منشأ عدم وجود توجه مذهبي مبني بالإثبات الصريح في مؤلفات الراغب حيث لم يتناول فيها بالبحث المباشر، القضايا العقائدية التي يظهر فيها الخلاف جليا بين الفرق، فيستدل برأيه على مذهبه.

لهذا، فمن الأصوب أن نوضح موقف الراغب من الفرق وعلماء الكلام عن طريق مصنفاته وأقواله ذاتها، ولعل المدخل للتعرف على هذا الجانب المهم في فكر الراغب، هو الإطلاع على ما كتبه في رسالة الاعتقادات حيث تحدث عن بعض الفرق، مناقشا ما أوردته من آراء ومدى استخدامها للعقل أو النقل. وهذه الفرق كثيرة نكتفي بالتي يحصرها الراغب في هذه الرسالة وهي المرجئة، المعتزلة والخوارج والشيعة، وأهل السنة.

أولا: المرجئة

وهي من الإرجاء الذي له معنيين أحدهما: التأخير وثانيهما إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، وأما بالمعنى الثاني فظاهر، لأنهم كانوا يقولون لا يضر مع الجماعة معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة². يقصد بهذا أن المرجئة هي جماعة إسلامية تحدثت عن تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، أي لا يجوز أن يحكم عليه في الدنيا، سواء أكان من أهل الجنة أم من أهل النار، وإن كنا لا نجد ردا صريحا على أقوال المرجئة في الآثار التي خلفها الراغب، فإن الساريسي يقر بأنه قد رد على أقوالهم في مخطوطة تحقيق البيان ص 80 ورسالة في الاعتقاد ورقة 05.³

¹ فخر الدين الرازي، تأسيس التقديس في علم الكلام ، دار الفكر اللبناني، بيروت، د.ت، ص. 24.

² الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار السرور، ط. 1، 1948، ج. 1، ص. 222.

³ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 133.

يبدو أن الإطلاع على رسالة الاعتقادات والتي هي نفسها مخطوط تحقيق البيان، يحيلنا إلى ما قاله الراغب بشأن هذه الفرقة وموقفه الحاسم منها.

ولعل الراغب يرد على كل الفرق التي عاصرها بنصوص محددة من ذلك ما قاله: "الفرق المبتدعة (....) كالأصول للفرق الاثنتين والسبعين سبعة، المشبهة ونفاة الصفات والقدرية والمرجئة والخارج والمخلوقية والمتشعبة...".¹ وهنا يتهم هؤلاء بالابتداع، "فالمشبهة ظلت في ذات الله، ونفاة الصفات ضلّت في صفات الله عز وجل، والقدرية في أفعاله، والخارج في الوعد، والمرجئة في الإيمان، والمخلوقية في القرآن، والمتشعبة في الإمامة، والفرقة الناجية هم أهل السنة والجماعة الذي اقتدوا بالصحابية".²

وهكذا يظهر رأيه في المرجئة عند ذكره حديثا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما بعث الله نبيا فاجتمعنا له أمة إلا كان فيها مرجئة وقدرية يشوشون أمر أمتهم، وأن الله تعالى لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا".³

من هنا يراهم يفند أقوال المرجئة بقوله: "أن يعتقد في الوعيد بأن لا يؤيس أحدا من رحمة الله إلا من أجمعت له أمتهم على كفره، وأما من عادهم فإن الله إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم"⁴، كما قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا".⁵

تدل هذه الفكرة على اتفاق الراغب في هذه المسألة مع رأي أهل السنة والجماعة الذي يصرح به أحد رجالهم في القرن السادس الهجري وهو فخر الدين الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين وذلك في قوله: "وأما مذهب أهل السنة والجماعة في هذا الباب، فهو أن نقطع بأن الله

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص25.

يحيل الراغب في هذا القول إلى الحديث الشريف الذي ورد في سنن ابن ماجه الجزء 2 ، الصفحة 1322 وذلك في النص التالي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة . فواحدة في الجنة وسبعون في النار وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة . فإحدى وسبعون في النار و واحدة في الجنة و الذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث و سبعين فرقة . واحدة في الجنة وسبعون في النار . قيل يارسول الله من هم ؟ قال (الجماعة) . و قال الشيخ الألباني : أنه صحيح .

² الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص26.

³ يرى الساريسي في مؤلفه "الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، أن هذا الحديث قد رواه أبو هريرة وابن عباس وابن عمر ومعاذ، غير أننا لم نجد في رسالة الاعتقاد نص الحديث هذا، ولم نعثر على روايته، ص229.

⁴ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص29.

⁵ قرآن كريم، سورة النساء، الآية 48.

تعالى سيعفو عن بعض الفساق لكن لا نقطع على شخص معين من الفساق بأن الله لابد وأن يعفو عنه، ويعلم أنه لا يعاقب أحدا من الفساق دائما".¹

ثانيا: الشيعة

لقد كانت مشكلة الإمامة، وهي مشكلة سياسة في أصلها هي السبب في ظهور الشيعة التي يصير أصحابها على إمامة أهل البيت بدءا من علي بمقتضى الوراثة الدموية للرسول صلى الله عليه وسلم، فنادوا أن تكون الخلافة له ونصبوه إماما على المسلمين والتفوا حوله، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، قالوا وليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهو ركن الدين لا يجوز للرسول عليه الصلاة والسلام إغفاله ولا تفويضه للعامة".² ولكن ما علاقة الراغب بالفكر الشيعي؟

تكشف لنا مؤلفات الراغب عن بعض الأمثلة التي اعتبرها مترجمو الشيعة دليلا كافيا على تبني هذا الفكر، من ذلك أنه يكثر من الاستشهاد بأقوال الخليفة الراشدي الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ففي مجمع البلاغة ذكره خمس عشرة مرة في حين ذكر الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ست مرات، ولم يذكر أبا بكر الصديق إلا مرة واحدة، والأمر نفسه مع عثمان بن عفان رضي الله عنه.³ وهو يقدم للإمام علي بقوله: "قال أمير المؤمنين علي عليه السلام". أما في ذكره للخليفين أبي بكر وعمر فكان يقول: "رضي الله عنه" وقد اعتبر الساريسي أن رسالة الراغب مفتاح النجاح والتي اطلع عليها في مكتبات اسطنبول، قد شرحت دعاء لعلي ابن أبي طالب وقع في ست ورقات.⁴

¹ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، ط1، 1983، ص71.

² الشيعة هم الذين شايعوا عليا عليه السلام على الخصوص وقالوا بأهميته وخلافته نصا ووصيا، إما جليا أو خفيا. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص235.

³ الراغب الأصفهاني، مجمع البلاغة، المصدر السابق، ص234.

⁴ الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في الأدب واللغة، المرجع السابق، ص235.

كما أنه يستشهد أيضا بالإمام جعفر الصادق (ت 148 هـ)، وبعض الشعراء العوليين مثل الشريف الرضي (ت 406 هـ) وابن طباطبا العلوي (ت 322 هـ)، ودعل الخزاعي (ت 220 هـ) والكميت بن زيد (ت 126 هـ).

إن هذه الشواهد وغيرها، قد حملت كتاب التراجم للشيعة وطبقاتهم في العصور المتأخرة على الترجمة له في طبقاتهم مما يؤدي إلى روايات مضطربة في شأن تشييع الراغب أو سنيته، لذا يتطلب هذا الأمر، الرجوع إلى نصوصه والتعامل معها وجها لوجه، بيد أن الراغب يتجه منحى آخر يفند من خلاله زعم هؤلاء الكتاب ويرد على الشيعة في مشكلة الإمامة بقوله "فيجب أن يقطع بصحة خلافة من تولاه في هذه المدة بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم يتوقف عن كان بعدها فيفوض أمورهم إلى الله عز وجل ويصح أحكامهم وعقودهم ويوجب إظهار طاعتهم"¹ لقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"² وقوله عليه السلام: "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي مجدع"³. نفهم من هذا النص، الدعوة إلى قبول ولاية أي كان على أمور المسلمين ولو كان عبدا حبشيا مجدعا، كما ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وإذا عدنا إلى آراء الشيعة حول الإمامة، وجدنا أنهم يعتقدون أن الله لا يخلي الأرض من حجة العباد من نبي أو وصي ظاهر مشهور أو غائب مستور.

يبدو أنه لا انسجام في الفكر بين ما نادى به الراغب، وبين الفكر الشيعي بخصوص هذه المسألة، فلعل الراغب في حبه لعلي وآل بيته كان صادقا، لكنه لم يحمله على تبني نظرية الإمامة كما يقول بها الشيعة، وهو ما بين ميله الشخصي الذي لا يتجاوز إلى الموقف الفكري.

وهو ما يعني أنه لا يقبل بهذا التكلف أو التطرف في موقف ما سماهم المنتشيع من مسألة أوقعت المجتمع الإسلامي في فتن كبيرة وحروب طاحنة.

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 30 - 31.

² قرآن كريم، سورة النساء، الآية 59.

³ صحيح مسلم 2/ 944 أو مسند أحمد 6/ 403.

الحاصل من كل هذا، أن الراغب اعتبر أن هذا الموقف بعيد عن الأصول الواجبة عن كل مسلم القيام بها، إلا أننا لا نستطيع أن ننفي من قلبه حب آل البيت وهو فيما يبدو مقيم على حبهم من جهة الوجدان، ولكنه لا يلتقي مع ما يقول الشيعة في الإمام و الوصاية وغيره.¹

ثالثاً: المعتزلة

تعد المعتزلة أهم فرقة إسلامية عرضت موضوعات علم الكلام في سياق عقلي متكامل، وهي من أعظم الفرق رجالاً وأكثرهم أتباعاً، "بما تميزت به من الجدل والنظر والاستنباط وإقامة البراهين العقلية في مواجهة خصومها، وهي وإن كانت قد ظهرت لمشكلات إسلامية معروفة، إلا أن كتب المستشرقين ومن يدور في فلكهم من مؤرخي الفرق الإسلامية من ترد هذه الحركة في مجملها إلى مصادر أجنبية من يهودية أو مسيحية أو هندية أو يونانية".²

هذا، ويقول الشهرستاني في الملل والنحل، "أن المعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلوية، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، احترازاً من وصمة اللقب إذا كان الذم متفقاً عليه".³

يقوم الاعتزال إذن على مبادئ عامة، يجمع المؤرخون على أنها خمسة أصول وهي:

أولاً- التوحيد: أساس ذلك عندهم "القول بأن الله قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية، واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت، واتفقوا على رؤية الله

¹ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 135-136

² محمد عي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1973، ص155.

لا ريب في أن الآراء كثيرة ومتداخلة حول عوامل نشأة المعتزلة بسبب إطلاق اسمها هذا على رجالها من طرف المؤرخين وكتاب الفرق، لهذا، ليس لها هذه الفكرة أهمية في بحثنا هذا.

³ الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص57.

تعالى بالإبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدا".¹

ثانيا - العدل: وأساسه أن المؤمنين جميعا، يعتقدون بعدل الله تعالى، "ذلك أن العبد قادر خالق لأفعاله، خيرها شرها، مستحق على ما يفعله ثوابا، وعقابا في الدار الآخرة، والرب تعالى منزّه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خَلَقَ الظلم كان ظالما، كما لو خَلَقَ العدل كان عادلا".²

ثالثا - الوعد والوعيد: لقد اتفقت المعتزلة على أن الله تعالى قد وعد المحسنين بالثواب، وتوعد العاصين بالعقاب، ولا يجوز أن يخلف وعده أو وعيده، ذلك أنهم "اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض والتفضيل(....) وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدا وعيدا".³

رابعا - المنزلة بين المنزلتين: وأساس ذلك "أن لصاحب الكبيرة اسم من الاسمين وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، لا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقا، وكذلك لا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرنا، هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين".⁴

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ص 58

² المرجع نفسه، ص 59.

³ الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 59.

⁴ عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، موفم للنشر، الجزائر، ط1، ج1، 1991، ص 337.

خامسا- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: والغرض منه عند المعتزلة هو أن "لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر في العقول".¹

وفي نظر المكر العربي، أحمد محمود صبحي، فإن هذا هو الأصل العملي الوحيد، إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد، وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عمليا، فقد عرفت سيرة رجالهم جهاد الزنادقة والفساق فضلا عن التصدي للمعتزلين للإسلام.²

يبدو لنا إذن، أن المعتزلة التي تعبر عن الوضع الديني والسياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية في نهاية القرن الأول الهجري، قد وسعت من دائرة العقل وقدمته على النقل في إدراك الخير والشر، وغير ذلك من المسائل المشهورة عند هذه الفرقة، وهذا المنهج في التفكير يتخذ من العقل هاديا أكبر في التعرف على الأشياء، فهذا الهمداني يقول: "إن الصراط المستقيم - مثلا - لا يعلم بالمشاهدة، فالواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر فيها ليعلم ويكون عمله بحسب ذلك، وأول هذه الأدلة، دلالة العقل، لأن به تميز بين الحسن والقبيح، ولأنه به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة والإجماع".³

وهذا يعني حسب ما يراه ألبير نادر في مؤلفه "فلسفة المعتزلة" أننا نعرف حجية القرآن والسنة بالعقل ونحكم عليهما به ومنه، ثم إنه مدار التمييز بين الحسن والقبيح". و أيضا يقول "إن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، فهو الأصل في هذا الباب".⁴

والحق أن الراغب لم يكن له إلا أن يدلي بدلوه ويلقي برأيه في خضم أفكار المعتزلة، وفي هذا المجال، يرى أحمد دكار "أن ردوده لا تتوقف عند الالتزام بالكتاب والسنة، بل نراه لا ينصرف عن

¹ عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة المرجع السابق، ص 373.

نلاحظ أن الوقوف على أقوال المعتزلة في المسائل التي خاضوا فيها يقتضى منا أن نسرد أقوالهم وآرائهم كما وردت لدى شيوخهم وأئمتهم وطبقاتهم، وهو ما يتعذر القيام به، في هذا المبحث، لأن ما يهمنا هو موقف الراغب من هذه الفرقة وردوده عليها.

² أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، المعتزلة، الجزء الأول، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص 166.

³ ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلسفة الإسلام الأسبقين، الجزء 2 العدل مطبعة الرابطة الأسكندرية ط1، 1951، ص 35.

⁴ المرجع نفسه، ص 72.

الحوار العقلي وبأسس منطقية، لأنه يدرك مدى تعلق المعتزلة بالمنهج العقلي، ثم إنه يحترم العقل ويَجِلُّهُ، حتى ظن الكثير أنه معتزلي".¹

أما الساريسي فيذهب إلى أن بعض من هذه الردود تغلب عليها أولا النصوص الدينية، وأخرى يغلب عليها جانب العقل والمنطق ثانيا، أو ردودا يستنبطها من اللغة وموادها ثالثا، كما أنه قد يرميهم في أخلاقهم وسلوكهم أو يتهمهم بهم ويسخر من أقوالهم وأفعالهم، وهي بالتالي لتتخذ أسلوبا خاصا من مواقف الآخرين.²

ولنفصل بعض الشيء في أساليب الرد على المعتزلة من الراغب:

1- رد الراغب على قول المعتزلة "في أنه يصح أن يطلق على الله تعالى كل اسم يصح معناه فيه، بأن أهل الأثر ذكروا أن الله عز وجل لا يصح إلا بما ورد به السمح حيث يقطع على صحته أو ما اجتمعت عليه الأمة، وما عدا ذلك فمردود".³

ويستند في ذلك إلى قوله تعالى: " وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى " (الأعراف الآية 180). هذا يعني أن الأسماء واردة من عند الله تعالى وليست من العقل.

2- يرد الراغب أيضا على نفهم رؤية الله تعالى بالإبصار في الآخرة، بأنهم لم يتجاوزوا معرفة المحسوسات إلى معرفة المعقولات ومع ذلك لم يتمعنوا في قوله تعالى: " وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ " (سورة الواقعة 61). وقوله أيضا: " فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ "، (سورة السجدة، الآية 17).⁴

3- ويعرض لقولهم في تساوي أنفس الأنبياء المرسلين، وأنفس الكفار في حال العدم يوم القيامة، فيقول هذا مخالف لما نطق به الكتاب والسنة، وذلك استنادا لقوله تعالى: " وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ

¹ أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص ص 112 - 113.

² الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 155.

³ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 79.

⁴ المصدر نفسه، ص 102 - 103.

فُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ "، (سورة آل عمران الآية 169)، وقوله أيضا: " وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ "، (سورة البقرة، الآية 154).¹

4- اعترض الراغب على ما قاله بعض رجال المعتزلة في فناء الأشياء وقال: "إن قيل: فهل يفنى الله تعالى الجنة إذا أفنى الأشياء كلها، قيل إن الفناء الذي يدعيه المعتزلة هو شيء توهموه فاخترعوه من غير أن يكون له في الشريعة أصلا يعتمد أو يفزع إليه".²

5- في هذا السياق، لا يكتفي الراغب بالمناقشة النقلية، ولكنه يوظف الأدلة العقلية، من ذلك مثلا أنه رد على ربط المعتزلة "بأن الله لا يعلم كونه موجودا إلا بعد العلم بأنه محدث للعالم، وأنه قادر وعالم وحي، وأنه ما لم يعلم كل ذلك لا يمكن أن يعلم كونه موجودا، فذلك شنيع جدا، وكيف يصح تصور موجد قادر عالم حي ليس بموجود، حتى يدل أنه موجود بعد العلم بكل هذا".³

كما يرد على هذه الفرقة فيما يخص نسبية أفعال العباد بقوله: "إن الله خالق كل شيء، ولا خالق غيره لما أخبر عن نفسه، وأن العباد فاعلون مكتسبون، وأفعالهم منسوبة إليهم في خلقه تعالى وحده".⁴

6- أما فيما يتصل بصفات الله تعالى، فإن الراغب لا يحبذ الخوض فيها، حيث يقول:

"على المسلم أن يترك البحث عن معنى صفاته، سوى ما ورد عن السلف، ويترك الكلام في وصفها أنها قديمة أو محدثة ... فإن ذلك كله بدعة".⁵

7- في هذا الإطار، تأتي مسألة خَلْقُ القرآن التي شكلت موضوع سجال قوي بين المعتزلة وخصومها من أهل السنة والجماعة، حيث يرفض رأيها ويقول: "على المسلم أن يعتقد في القرآن أنه

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 204.

² المصدر نفسه، ص 243.

³ المصدر نفسه، ص 39.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 28 - 29.

⁵ المصدر نفسه، ص 28.

كلام الله ولا يصفه بأنه مخلوق، فأدنى ما في ذلك أن الخلق في صفة الكلام هو الكذب، ويعتقد أن كلامه كسائر صفاته في أنه لا يشبه واحدة من صفات المخلوقين ولا يشاركها إلا في الاسم".¹

ويقول الراغب أيضا: "قال جل المعتزلة إن كلام الله لم يصل إلى الوجود، وذلك أن الكلام حروف مركبة، ولا يكاد الحرف الثاني يوجد إلا بعد عدم الحرف الأول، والثالث إلا بعد عدم الثاني، والموجود لا يتركب مع المعدوم، فإذن، لا يتصور وجود الكلام على أصله قط، لا في نفوس الحفاظ ولا في تلاوة التالين ولا في كتابة الكاتبين، والذي يوجد في كل وقت منه هو فعل البشر، وليس شيء منه وجد لا في هذا الوقت ولا في وقت النبي عليه السلام".²

وهذا يعني نفي صفة القدم عن القرآن الكريم أي كلام تعالى، وهذا ما قادهم إلى القول ببدعة خلق القرآن، وفي ذلك يرى الراغب أنهم لم يتجاوزوا منزلة المحسوسات والموهومات إلى التحقق بالمعقولات وخذوا الكلام محسوسا فقط، كونهم "رأوا من المحال أن يكون الجسم المحسوس مع كونه في محل، يحصل في محل آخر، ولم يعلموا أن الصور المجردة المعقولة تكون بخلاف الأشباح المحسوسة".³

ويشرح الساريسي ذلك بأن الراغب يعتبر أن هذه الفرقة تقيس المعقول على المحسوس، وهو لا ينقاس عليه ولا يتحكم بحكمه، وما ينطبق على الأجسام لا ينطبق بالضرورة على المعاني والمعقولات.⁴

8- ووجه الراغب أيضا النقد الصريح لهذه الفرقة أيضا في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة وذلك في قوله: "يطلق اسم الإيمان على من يظهر ذلك من نفسه من غير فحص عن قلبه، فلا يتحاشى من إطلاق ذلك عليه ما لم يظهر منه ما ينافي الإيمان، بخلاف ما ادعاه بعض المعتزلة، فإنه لا يصح إطلاق اسم المؤمن على الإنسان ما لم يختبر في الأصول الخمسة ويتوقف منه على حقيقة ما عنده".⁵

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 29 - 30.

² المصدر نفسه، ص 168.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 165.

⁵ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 211.

9- وعن رؤية العباد لله تعالى يوم القيامة، يقول الراغب: "وأنكر المعتزلة رؤية الله عز وجل في الآخرة، وقالوا: كما لا يصح ذلك في الدنيا فلا يصح في الآخرة، ونزعو إلى آيتين ليس لهم فيها دلالة إحداهما قوله لموسى "لن تراني" سورة الأعراف الآية 143، وذلك نفي يتناول الدنيا والآخرة، والثانية قوله تعالى: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" سورة الأنعام الآية 103، وذلك تمدح". ويرد عليهم بقوله: "وليس ذلك كما قالوا، فإن "لن" إنما هو لنفي المستقبل من الزمان، وكلامنا إنما هو بجرم الفلك الذي عن حركته يكون الزمان". هذا يعني نفي الرؤية في مستقبل زماننا في جرم فلكنا الأرضي، مادامت الأرض في الحياة الدنيا.

وعن الثانية يقول: "وليس ذلك بشيء، فالمدح ضربان، ضرب كما قالوا وضرب يجوز أن يكون عكسه في بعض الأحوال نحو الحلم والعفو، فإن ذلك يختلف بحسب الأحوال، وكذا الهيئة والاحتجاب، يمدح بها الملوك تارة ويعكسها أخرى".

وهنا، يعطي الراغب لمعنى قوله تعالى: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" بعدا آخر وهو أننا إن لم تدركه أبصارنا ولم تعرفه قلوبنا، فإنه يعلم فينا كل شيء يقول: "وعلى معنى ذلك إنه تعالى لا تدركه الأبصار ولا تعرفه البصائر حق المعرفة سبحانه، (فإنه هو) يعلم الأشياء بحقائقها، وينتهي الراغب إلى أن أوساخ النفس وأرجاسها هي التي تمنع من رؤية الخالق، بيد أن رؤية الله تعالى لما كانت في نهاية الشرف لم يصلح لها إلا التحرر من الأوساخ كلها، وذلك لا يصلح للمؤمنين إلا في النشأة الأخرى حيث يكفر الله عن سيئاتهم".¹

هذا، وقد ناقش أيضا الكثير من المسائل التي تعرض لها المعتزلة، وخلاصة ردوده إنما تصدر عن أدلة الكتاب والسنة، فهي مناط القبول وأسباب الرفض فيما يأخذوا فيما يدع من آرائهم ومواقفهم، الأمر الذي يحملنا على القول إن موقف الراغب لم يكن قريبا مما عرض من أفكار الاعتزال، بل كان من مخالفيهم بقدر ما كان متفقا مع أهل السنة والجماعة فيما يقولون به، كما أنه يتهم أهل الكلام عامة، والمعتزلة خاصة، بأنهم قوم مولعون بالجدل وبالقياسات والقياسات المضادة.²

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 98-99.

² أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص ص 118-119.

رابعاً - أهل السنة:

الحاصل ما قلناه آنفاً عن ردود الراغب على الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة، يجعله يلتقي مع ما يقول به أهل السنة والجماعة، لأنه في رأيه مذهب أهل الحق، وقد صرح بذلك في قوله: "وذكرت أنه مذهب أهل الحق، هو الذي أدين به، سرا وجهراً، وظاهراً وباطناً، وأن ما عدا ذلك مما هو خارج الشرع من تعطيل والحاد وإنكار للحق وغير ذلك من أنواع الكفر، ومما هو داخل الشرع من تشبيه وقدر وإرجاء ورفض سائر أنواع البدع، فأنا بريء منه ومن كل من يعتقد¹".

وللتدليل على ذلك، علينا أن ننظر في أقواله الصريحة في مؤلفه "الاعتقادات" التي يقول فيها تحت عنوان: "ذكر ما يجب أن يكون عليه كافة أهل السنة من الأصول السبعة".

يقول: "أولاً: إن الله عز وجل واحد لا يشبه شيء من الموجودات ولا يشاركه بوجه إلا في بعض أسمائه لفظاً لا معنى، نحو عالم وقادر".

الثاني أن يعتقد في صفاته أنه حي عالم قادر سميع بصير إلى غير ذلك من الصفات التي وردت في الشرع واجتمعت عليه الأمة... ويترك الكلام في وصفها أنها قديمة أو محدثة، وهل هي هو أو غيره أو لا هي ولا غيره، فإن ذلك كله بدعة.

والثالث أن يعتقد في أفعاله أنه خالق كل شيء ولا خالق غيره كما أخبر عن نفسه، وأن العباد فاعلون مكتسبون وأفعالهم منسوبة إليهم وهي خلقه، وأن الخير والشر بعلمه ومشيتته وإرادته وقضائه وقدره.

والرابع أن يعتقد في الوعيد أنه يجب أن لا ييأس أحداً من رحمة الله - عز وجل - إلا من اجتمعت الأمة على كفره، وأما من عداهم فإن الله تعالى إن شاء غفر لهم وإن شاء عذبهم.

والخامس أن يعتقد أن الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وأنه درجات ومنازل².

والسادس أن يعتقد في القرآن أنه كلام الله عز وجل ولا يوصف أنه مخلوق.

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 20.

² المصدر نفسه، ص ص 28 - 29.

والسابع، أن يعتقد في الإمامة أن الله عز وجل وعد المؤمنين أن يجعل فيهم خلفاء مخصوصين، فهذه جملة إذا اعتقدها يرجى في الدين سلامته.¹

هذا، ويذهب الساريسي إلى أن موقف الراغب الصريح من الفرق الإسلامية ينأى به عن أن يرى رأي المعتزلة أو المتشيعية أو الخوارج، ويثبت له في الوقت نفسه أنه من أهل السنة والجماعة وأنه متأثر إلى حد ملموس بروح التصوف الإسلامي الشفاف الذي جعله ينطلق من أدلة السماع ويأخذ بها أخذاً روحانياً قلبياً، ويعتبر أن العقل وحده لا يؤدي إلى الظفر بحقائق الإيمان وأن الإصرار على الحس وحده يؤدي إلى الوقوع في أوهام خطأ الحواس، ويضيف الساريسي أن الراغب له ميل واضح لفرقة الأشاعرة من خلال تأويل بعض آيات القرآن الكريم المتصلة بنسبة الجوارح لله تعالى كاليد والوجه والجنب، وهو يأخذ برأيهم أيضاً في القول الوسط في أفعال العباد، حينما أتوا بإصلاح الكسب فقالوا إن أفعال العباد مخلوقة من الله مكسوبة على أيديهم وذلك رداً على قول المعتزلة أن أفعال العباد مخلوقة على أيديهم.²

هذا، ويرى الساريسي أيضاً أن إعلان الراغب أنه مذهب أهل الحق هو الذي يدين به سرا وجهراً، ظاهراً وباطناً، يقربه من الصوفية، وبرر ذلك بنص في إحدى مخطوطاته تحقيق البيان في تأويل القرآن، يظهر أنه واحد من هؤلاء الذين يسميهم أهل الحق وأهل الأثر، والذي من صفاتهم أنهم حصلوا الصوفية والحكماء.³

يبين الرازي في رسالته عن اعتقادات فرق المسلمين والمشركون طبقات الصوفية بقوله: "الفرقة الأولى من الصوفية أصحاب العادات وهو قوم منتهى أمرهم وغايتهم تزيين الظاهر كلبس الخرقة وتسوية السجادة، والفرقة الثانية أصحاب العبادات وهم قوم ينشغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأفعال، والثالثة أصحاب الحقيقة وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس من العلائق الجسمانية، وهؤلاء خير فرق الآدميين، والرابعة النورية وهو قوم يقولون أن الحجاب حجابان، نوري يكون في الروحانيات، وناري يكون في ماديات الدنيا".⁴

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 30-31.

² الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 198-199.

³ الساريسي: الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 242.

⁴ الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركون، المرجع السابق، ص 72-73.

ما نفهمه من النص أن الراغب قد ارتضى مذهب أهل الحق، فهو قريب إلى الفرقة الثالثة من هذه الفرق الصوفية، ولعل هذا ينسجم مع دعوته إلى الانشغال بالفكر بعد أداء الفرائض وهو الذي جعل البيهقي يعده من حكماء الإسلام، ومن أجل توضيح هذه الفكرة أكثر، يجدر بنا أن نطلع على ما قاله في الذريعة إلى مكارم الشريعة بخصوص ما يجب على المؤمن أن ينفقه من وقت في العمل وفي التفرغ للعبادة والفكر حيث يقول: "ولما كان معرفة العالم كله تصعب على الإنسان الواحد، لقصور إفهام بعضه عنها، وانشغال بعضهم بالضرورات التي يعرفها منهم، يجعل لكل إنسان من بدنه ونفسه عالما صغيرا، أوجد فيه مثال كل ما هو موجود في العالم، ليجري ذلك من العالم مجرى مختصر من الكتاب البسيط، يكون مع كل أحد نسخة يتأملها في الحضر والسفر والليل والنهار، فإن نشط وتفرغ للتوسع في العلم، نظر في الكتاب الكبير الذي هو العالم، فيطلع منه على الكون ليغرز علمه، ويتسع فهمه، وإلا فليقتنع بالمختصر الذي معه.¹

دل هذا الأمر إذن على أن الراغب يستحق أن يكون من حكماء الإسلام ذلك أنه يكبر العقل ويفرد له مكانة خاصة، بعيدا عن غلوا الداعيين إلى تحكيمه في كل شيء أو تشدد الرافضين له في الفكر الإسلامي.

يبدو إذن، أن الراغب الأصفهاني سني المذهب، إلا أنه ليس منغلقا ومتعصبا، بل هو متفتح على كل الأراء، لهذا تبدو لنا مؤلفاته تنطو على تأثير فلسفي يوناني واستفادة من الفكر الاعتزالي بالرغم من انتقاداته له في الكثير من المسائل لاسيما فيما يخص التوحيد وخلق القرآن، إلا أنه يجعل للعقل مكانة خاصة، بعيدا عن الشطط الذي بلغته هذه الفرقة في تأويلها العقلي للعقائد، لذا لا تكتفي بالنظر العقلي المجرد، بل يؤكد على المنقول الديني من أجل فهم متكامل لكل ما يحيط بالإنسان في هذا العالم.

وهكذا يمكن القول أن مكانة الراغب الأصفهاني بين رجال الفرق ومؤرخي العقائد الإسلامية، أنه يمثل واحدا من رجال الفرق الإسلامية، لا يقل شهرة وحماسة وفضلا عن غيره، وذلك لما اتصف به من ثقافة دينية وفكر ومنطق ولغة، يستأهل مزيدا من البحث والدراسة في فضاء الفكر الإسلامي المعاصر.

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص202.

هذا، وبعد أن ألقينا نظرة على السيرة الذاتية والفكرية للراغب الأصفهاني، ننتقل في المبحث القادم إلى البحث في فلسفة الإنسان وجوداً وقيمة وغاية كما حددها في مؤلفاته المختلفة.

المبحث الثاني: ماهية الإنسان

لقد أدرك الراغب الأصفهاني أهمية بناء تصور للإنسان في ماهيته وغاية وجوده ومصيره وذلك في مؤلفيه "تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين" و "الذريعة إلى مكارم الشريعة" على أساس العقيدة الإسلامية من جهة، وما كان متداولاً لدى السابقين كمسكويه والغزالي وغيرهما من علماء الأخلاق والفلاسفة من جهة أخرى، لهذا نلاحظ أن الأبواب التي وضعها في هذا الكتاب قد أنتظمت في ترتيب منطقي دقيق، بحيث يؤدي الواحد منها إلى الذي بعده، مما يجعل القارئ يتتبع جميع المسائل المطروحة فيها، من هنا يمكننا أن نرتب كل قضية من قضايا الإنسان على نحو ما إرتآه الراغب من آراء وما انتهى إليه من أحكام، حتى يكون تحليلنا لهذا الموضوع مستنداً إلى مسوغات محكمة.

وفي ضوء هذا الترتيب المنهجي الذي وضعه الراغب، كان لزاماً علينا أن نتناول مسائل فرعية تعيننا على فهم القضايا الأساسية في تصور الراغب للإنسان .

أول ما يلفت النظر في هذا السياق، عبارة شديدة الأهمية، يتعلق الأمر بقول الراغب " وقد عملت ذلك (الكتاب) للأستاذ أيده الله لما رأيته معنياً باكتساب الإنسانية الموصلة إلى السعادتين أعانه الله على استفادتها ، حتى يصير حاوياً لنوعها ، حامياً على معناها ومراعياً لخصائصها " ¹

لعل الذي يقصده الراغب باكتساب الإنسانية الموصلة إلى السعادتين هو أنه لا يتحقق لدى فرد ما، معنى الإنسانية الذي به يتقوم نوعه، إلا إذا عرف حقيقة نفسه، لأن ذلك هو المدخل لما يترتب بعده من أمور، هي في محصلتها جوهر الإنسانية فيه .

¹ الراغب الأصفهاني ، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، تحقيق وتقديم عبد المجيد النجار، دار الغرب الاسلامي ،بيروت ، ط 1 ، 1988، ص 50 .

أولاً: فضل معرفة الإنسان نفسه

يفتح الراغب قوله في هذه المسألة، بالتنبيه إلى أن الالتباس الذي يقع للكثير من الناس مرده إلى أنهم يطلقون لفظ الإنسان مطلقاً على معنى غير موجود واسماً لحيوان غير معهود كعنزائيل وعنقاء مغرب وغير ذلك من الأسماء التي لا معنى لها ، مما يؤدي إلى اختفاء معنى الإنسانية فيهم حتى كاد اسم الإنسان لا ينطبق عليهم ¹ لهذا نفى في فاتحة الكتاب المفهوم الزائف الذي وقع فيه كثير من الناس الذين أغفلوا حقيقة الإنسانية فيه، وظنوا أنه الصورة الحيوانية الخاصة حيث يقول: " ولم أعن بالإنسان كل حيوان منتصب القامة، عريض الظفر، وأملس البشرة ، ضاحك الوجه ممن ينطقون، ولكن عن الهوى ، ويتعلمون ، ولكن ما يضرهم ولا ينفعهم ويعلمون ولكن ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون... " ²

لذلك ، فإن أول شرط إزالة هذا الالتباس من أذهان الناس ، هو أن يعرف الإنسان حقيقة نفسه، لأن ذلك هو الطريق لتحقيق كمالاته بتلك المعرفة ، وبناء على ذلك فإن معرفة فضيلة الإنسان وما أعد لها من الصلاح ، يقود إلى الحرص على تحصيلها وهذا لا يكون إلا بالعلم " فمن علم أن شيئاً ما هو مما يجب أن يعلم فإنه وإن لم يعلمه فقد حصل له بذلك علم، فمن العلم أن تعلم أنك لا تعلم، وعلم الإنسان بجهله أحد العلمين ³ .

لعل ما يقصده الراغب من هذا النص هو أن العلم بما نجهل يعد علماً لأنه المنطلق في تحصيل العلم به ، أما من لا يعلم أنه لا يعلم، فإنه يبقى جاهلاً، على اعتبار أنه لا يسعى إلى التخلص منه ورفعته، لأنه لم يحصل لديه اعتبار أنه لا يسعى إلى التخلص منه ورفعته لأنه لم يحصل لديه الوعي والإرادة والإقدام، ومتى حرص الإنسان على طلب العلم واستشعر في نفسه النقص والجهل ، كان الأقدر على التوصل إلى السعادة، ويشير الراغب أيضاً إلى أن الحرص على طلب الشيء ينشأ من معرفة منفعته، ومن ثم يكون الصبر على تحمل المشقة في تحصيله ، ولهذا نجد أن من لا يحرص على رفع الجهل عن نفسه، لا يقدر على إدراك منفعة ما يرومه من أشياء، فلا يكون مطلوباً ،

¹ هذا هو المعبر عنه عند أرسطو من حيث أن تعريف الشيء لا يكون إلا بخصائصه الذاتية، أنظر قواعد التعريف المنطقي عند هذا الفيلسوف .

² الراغب الأصفهاني ، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين ، ص ص 50-51 .

³ المصدر نفسه، ص 53.

لأنه لا يمتلك النزوع نحو العلم "بل تراه إلا عبداً لحجر أو مدر ، أو بهيمة أو ضغينة"¹ ، وهو الأمر الذي يجعله فاقداً للوعي الذي به يتخلص من جهله، ويكون تبعاً لذلك مغلوباً للشهوات من النساء والأموال، وحتى لا يستمر الإنسان على هذا النحو ، يشدد الراغب على ضرورة أن يترقى في سلم الإنسانية إلى أن يصير في أعلى درجة، لأنه إذا لم يسلك هذا المسلك ، فإنه يكون قد أخل بما لأجله خلق وأعرض في تحصيل الكمالات لهذا يستعير من حكم علي بن أبي طالب رضي الله عنه قوله: " قبيح بذى العقل أن يكون بهيمة وقد أمكنه أن يكون إنساناً ، وقد أمكنه أن يكون ملكاً"² في هذا المعنى إذن، يقول الراغب: " واعلم أنه ليس يحسن بذى همة قد أحسن الله خُلُقَهُ و خُلُقَهُ، وقبض له من رياه فأحسن تربيته، وأراح في معاونته بعد بلوغه علته، أن يرضى بأن يكون حيواناً وقد أمكنه وأن يصير إنساناً ، وفقد أمكنه أن يصير مَلَكًا، وبأن يكون ملكاً وقد أمكنه أن يصير ملكاً في مقعد صدق عند ملكٍ مقتدر"³ وهكذا ينبغي على الإنسان أن يترقى في سلم الفضيلة والإنسانية إلى أن يصير في أسمى رتبة يستأهل بها خلافة الله في أرضه.

هذا وقد أبان الراغب عن أهمية معرفة حقيقة الإنسان، وهنا يستعرض رأى الحكماء الذين قالوا مرة: أول شيء يلزم الإنسان معرفته نفسه، وقالوا مرة : أول ما يلزمه معرفة الله وليس بين هذين القولين منافاة، فإنهم عنوا بالأول حيث قالوا معرفة النفس الأول من حيث الترتيب الصناعي، وعنوا (بالأول أيضاً) حيث قالوا معرفة الله الأول من حيث الشرف والفضل فإن معرفة الله هي أفضل المعارف.⁴

نفهم من هذا القول أن الراغب يرى أن معرفة الإنسان لنفسه تعد الواجب الأول من حيث الترتيب الصناعي الذي يقتضيه التفكير المنطقي السليم، أما معرفة الله فهو الواجب الأول: من حيث الشرف والفضل، فضلاً على أنها أفضل المعارف الموصلة إلى النعيم الحقيقي الدائم .

¹ الراغب الاصفهاني ، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتین المصدر السابق، ص 55 .

² الإمام علي ، نهج البلاغة ، شرح ابن ابي الحديد 306/20 .

³ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتین، المصدر السابق، ص 56. قول الراغب في مقعد صدق إشارة إلى الآية الكريمة "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ" قرآن كريم سورة القمر الآيتان: 54-55.

⁴ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتین، المصدر السابق ، ص 61 .

ويحاول الراغب هنا سوق أمثلة على فضل معرفة الإنسان نفسه، حيث يقرر أن ذلك يحيلنا إلى أمور كثيرة، أحدهما : أنه بمعرفة الإنسان نفسه يتوصل إلى معرفة غيرها، ومن جهلها، جهل كل ما عداها ¹ وكأنه يريد أن يقول هنا، أنها هي الطريق لتحقيق كمالته بتلك المعرفة.

إن ما أثاره الراغب بخصوص هذه المسألة ليس بعيدا عما تناوله الفلاسفة والمتكلمون ، فهذا سقراط قد اتخذ النفس شعارا له في عبارة مشهورة " إعرف نفسك بنفسك " وكذلك فيلسوف العرب الكندي الذي حرص في رسالته " الحيلة في دفع الأحزان " على ضرورة إصلاح النفس أو معالجتها قبل البدن ، والفارابي الذي اعتبر النفس الكاملة هي التي عرضت السعادة وعملت على بلوغها بفضل ما تتمتع به من جودة الرؤية وقوة العزم ودقة التمييز، ومن بين التعريفات لدى المتكلمين، نجد الماتريدي (ت333 هـ) في كتابه " التوحيد " يؤكد أن معرفة الإنسان تؤدي إلى معرفة الله تعالى وذلك في قوله: " وعندنا أن من عرف نفسه عرف ربه، لم يعرضها بالجهل مما احتملته هي من السمع والبصر وغيرهما من الأعراض " ²

الثاني: أن نفس الإنسان هي مجمع الموجودات، فمن عرفها عرف الموجودات وجهة خلقها. فقاده ذلك إلى معرفة خالقها الله تعالى، لأن الناس " لو تدبروا أنفسهم وعرفوها، عرفوا بمعرفتها حقائق الموجودات فإنها وبقاها، وعرفوا بها حقيقة السماوات والأرض، ولما أنكروا البعث الذي هو لقاء ربهم " ³ وسيستند الراغب في ذلك إلى قول الله تعالى: " سُرِّبَهُمْ آيَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ " ⁴

و الثالث: أن من عرف نفسه عرف العالم . ومن عرفه صار في حكم المشاهد لله تعالى وهو يخلق السماوات و الأرض ولم يكن كالجهلة الذين أكلهم هذه المنزلة .

و الرابع: أن يعرف بمعرفة روحه العالم الروحاني وبقائه ، وبمعرفة جسده العالم الجسداني ، فيعرف خسة الفانيات وشرف الباقيات الصالحات ⁵

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق ، ص 62.

² الما تريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح اليه خليف، دار الجامعات العصرية، الاسكندرية د. ت . ص 102.

³ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 62 .

⁴ قرآن كريم، سورة فصلت، الآية 53.

⁵ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر نفسه، ص ص 62-63.

يبدو لنا في هذا القول أثرا يونانيا، حيث يذهب أفلاطون مثلا إلى إحتقار المادة ويصفها بالخسة فيقول: " لو كان لنا أن نظفر عن شيء ما بمعرفة خالصة ، لوجب أن نتخلص من الجسد ، ولزم على الروح أن تشهد بجوهرها ، جواهر الأشياء جميعا ¹ " .

كما أن استدلال الراغب بالروح الحيواني عن العالم الروحاني يمكن مقارنته بما جاء في قصة حي بن يقظان لابن طفيل وذلك في قوله : " فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيرا بأعضائه وتقنن حواسه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد...وأن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له ² .

و الخامس : من عرف نفسه أدرك أعداءه الكامنة في نفسه وكيفية انبعاثها، أحسن أن يحترز منها وأن يجاهدها. وفي طليعتها الهوى ، الذي قد يترأى للإنسان بصورة العقل فيظله ويصور له الباطل بصورة الحق.

و السادس: يلاحظ الراغب أن معرفة الإنسان لنفسه تقوده إلى حسن سياستها، ومتى وفق في ذلك، كان جديرا بسياسة العالم فيتحقق له بهذا الاستخلاف في الأرض ³ .

السابع: أن من عرفها لم يجد عيبا في أحد إلا رآه موجودا في ذاته فلا يكون همازا ولمازا أو عيبا فإن كل عيب تراءى له من غيره وجده في نفسه غير أنه سيتطرد الراغب ويقول إن معرفة عيب النفس صعب ، من حيث أن كل أنسان يحب نفسه وحبه لها يعميه عن أخطائها لأن الأعمى الأصم

¹ أفلاطون، محاوره فيدون تعريف زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ط 1 ، 1966 ص 127 .

² ابن طفيل حي بن يقظان تحقيق وتقديم فاروق سعد منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ط 3 1992 ص 144 .
³ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق ،ص 64 ربما سبقه في ذلك كونفوشيوس 479 ق. م الذي أشار في واحد من نصوصه إلى أن اصلاح الذات هي المنطلق لاصلاح المجتمع ذلك أنه "عندما تصبح الارادة مخلصه، فإن القلب يعود اليه النشاط، وعندما يعود النشاط إلى القلب، فإن الحياة تتم رعايتها، وعندما تتم رعاية الحياة الشخصية فإن الحياة العائلية تنتظم وعندما تتم رعاية الحياة الشخصية فإن الحياة العائلية تنتظم.وعندما تنتظم الحياة العائلية فإن الحياة الوطنية تغدو منظمة وعندما تنتظم الحياة الوطنية فإن السلام يسود العالم جون كولر الفكر الشرقي القديم ترجمة كامل يوسف حسين مراجعة إمام عبد الفتاح إمام دار عالم المعرفة عدد 149 سنة 1995 ص 358 .

عن عيب الشيء قد يعجب به فيكون ضروره أكبر من نفعه الأمر الذي يؤدي إلى الكذب و الرياء و سائر الصفات القبيحة التي تبعده عن الفضلية¹.

و الثامن: أن من شأن معرفة الإنسان لنفسه أن تقوده إلى معرفة الله، غير أن المقصود بهذا عند الراغب ثلاث تأويلات:

أحدهما أن بمعرفة النفس يتوصل إلى معرفة الله مثل أعرف العربية تعرف الفقه، معنى هذا أن معرفة الله وإتقانها شرط لتحصيل الفقه، الأمر الذي يجعل معرفة النفس من هذا الوجه علة ناقصة والثاني أنه إذا حصل معرفة النفس، حصل بحصولها معرفة الله بلا فاصل كقولك بطلوع الشمس يحصل الضوء، وهنا نجد علة تامة لمعرفة الله لا تتخلف هذه مع وجود تلك، ولا تتأخر عنها في الزمن والثالث أن معرفة الله ليست تحصل إلا بأن تعرف النفس ، لأنه بمعرفتها ندرك العالم وحدثه، ومن ثم لا بد له من محدث لا يشبه المحدث بوجه، وذلك هو غاية معرفة الله تعالى ، لكن هذا التأويل الثالث يعد علة ناقصة أيضاً، إذ تكون متقدمة في الزمن، بل قد توجد ولا توجد معرفة الله إلا أن هذه لا توجد إلا بوجود تلك، وهنا، يستخلص محقق تفصيل النشاطين أن معرفة النفس في الوجه الأول والثالث علة ناقصة أو شرط لمعرفة الله، وفي الثاني علة تامة².

وبغض النظر عن هذه التأويلات التي خلفها قول الراغب، فإنه حري بنا أن نشير إلى أن معرفة النفس هي المنطلق لمعرفة الله تعالى والإيمان به ، ذلك أن علي بن أبي طالب في نهج البلاغة يذهب إلى الاتجاه نفسه بقوله: " من عرف نفسه فقد عرف ربه" وقوله أيضاً: من عجز عن معرفة نفسه فهو عن معرفة خالقه أعجز³ وقد اتخذ الأشعري (ت 330 هـ) في كتابه اللمع الموقف نفسه تقريباً، حين قال " إذا كان تحول النطفة علة ثم مضغة، ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقلها من حال إلى حال⁴، وكذلك ابن رشد في مناهج الأدلة في عقائد الملة، يذهب إلى أنه "من الواجب على من أراد معرفة الله حق معرفته ، أن يعرف

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق ، ص ص 64-65.

² المدصر نفسه، ص 65-66 لقد بدالنا أن تعليق محقق الكتاب بشأن هذه التأويلات يعتريه بعض الغموض الأمر الذي دفعنا إلى عدم التعمق فيه أكثر

³ الامام علي، نهج البلاغة. تحقيق محمد عبده دار الفكر د.ت 292/20

⁴ الأشعري (أبو الحسن) ، كتاب اللمع، في الرد على أهل الزيغ والبدع. تحقيق حمودة غرابية مطبعة، مصر، 1955،

جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع" ¹ .

ثانيا: ماهية الإنسان وكيفية تركيبه (ثنائية النفس و الجسم)

يحدد الراغب الأصفهاني موضوع الإنسان من الموجودات، حيث يبين أنه جاء ترتيبه

في الخلق آخر الموجودات، وهذا ما يتفق مع ما ذهب إليه القرآن الكريم من أن العالم كان معمورا بشتى الخلائق المادية والروحية، وإلا كيف نفسر قوله تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا"²، أي أسماء الموجودات، في هذا السياق، يستعير الراغب تعبيرا فلسفيا وهو " واجب الوجود"³ ويراد به الله تعالى الذي يجب له الوجود لذاته، لا لعلة خارجية ويقابله " ممكن الوجود " الذي يحتاج وجوده إلى علة ، يقول : " اعلم أن البارئ تعالى هو " الواجب الوجود"، الذي لا سبب لوجوده بل هو سبب لكل موجود و كل موجود فمنه، وبه تعالى وجوده⁴ ، ولما كان الأمر كذلك فإن الموجودات تصدر عن الله تعالى وهي ضريان المعقولات العلوية والمحسوسات السفلية لكن الأولى متقدمة عن الثانية لأن أول ما خلق الله تعالى هو العقل⁵ وليس المراد به ها هنا العقول البشرية ، بل جوهر شريف ، عنه تنبعث العقول

¹ ابن رشد (أبو الوليد)، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، ط 2، 1964، ص 151

² قرآن كريم، سورة البقرة الآية 31 .

³ بعد الفارابي أول من وضع مصطلحات واجب الوجود و ممكن الوجود في الفلسفة الإسلامية إذ يقول: إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده وسمي ممكن الوجود و الثاني : إذا اعتبر ذاته وجب وجوده وسمي واجب الوجود: أنظر الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، رسالة عيون المسائل ، تحقيق عماد نبيل دار الفارابي ط1، 2012 ص 246-247 .

⁴ الراغب الاصفهاني ،تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 68.

⁵ يقصد هنا الراغب الحديث الذي يشير إليه ومفاده أن " أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له : اقبل فأقبل ثم قال له أدير فأدير فقال بعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك بك أخذ وأعطي وعليك الثواب و العقاب في هذا السياق يتفق الكثير من الرواة على أنه موضوع من ذلك ما أشار إليه الإمام إسماعيل العجلوني ت 1162 هـ في كتابه كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس ص 181 .

البشرية¹ ثم أوجد الله السماء والملائكة الذين لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون أي أنهم لا يملون ولا ينقطعون عن العبادة وقد أوجد هذه الأشياء على سبيل الإبداع على اعتبار أنه إيجاد شيء لا عن شيء موجود قبل ثم خلق الأركان أو العناصر أو الاستطقات وهي النار والهواء و الماء والتراب والجمادات والناميات والحيوانات وختم ذلك بالصورة الإنسانية أي الإنسان وهذا الخلق يقال في إيجاد الشيء من شيء قبله كخلق الإنسان من تراب و الذي يقتضى تركيباً².

بيد أن الراغب وقع في غموض ، إنجر عنه عدم التمييز بين الإبداع و الخلق فلقد اعتبر الأول إيجاد الشيء لا عن شيء موجود قبل والثاني يقال في إيجاد الشيء من شيء قبله في حين أنه جاء في لسان العرب " الخلق في كلام العرب: ابتداء الشيء على مثال لم يسبق إليه و كل شيء خلقه الله فهو مبتدئه على غير مثال سبق إليه³ .

و قد أشار ابن عاشور في التحرير و التنوير إلى أن الخلق في القرآن و كلام الشريعة يطلق على إيجاد الأشياء المعدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود"⁴.

أما الإبداع فقد جاء في التعريفات للجرجاني أنه " إيجاد الشيء من لا شيء وقيل الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء و الخلق إيجاد شيء من شيء قال الله تعالى " بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ " (البقرة الآية 117) وقال " خَلَقَ الْإِنْسَانَ " (النحل الآية 4) و الإبداع أعم من الخلق ولذا قال بديع السموات والأرض و قال " خَلَقَ الْإِنْسَانَ " ولم يقل بديع الإنسان.⁵ أما ابن منظور فقد شرحه بقوله "

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 69 ،تحيلنا هذه العبارة إلى نظرية الفيض أو الصدور عند أفلوطين 270م الذي حاول رسم صورة عن الوجود وهي مزيج من الأفلاطونية والمثالية والنزعة الصوفية، يصور بها صدور العالم عن الله ويقيم فلسفته على تالوث هو الواحد فالعقل فالنفس الكلية فالله هو قمة الوجود ويسميه الواحد ويفيض عن الواحد شيء واحد هو العقل، وحين يفكر العقل ويتأمل الواحد عشقا له، تصدر عنه معقولات، وثالث المراتب في سلم الوجود هو النفس الكلية، وهي وسط بين العقل و العالم المحسوس، للتوسع أكثر، أنظر عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة الجزء الأول مادة: الأفلاطونية المحدثة .

² المصدر نفسه، ص 70 .

³ ابن منظور، لسان العرب، الجزء 4 ،مؤسسة التاريخ العربي دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط 2 . 1993، ص 193.

⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، تونس 1984، ص 327 .

⁵ الجرجاني، التعريفات، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 1 ، 1996، ص 28 .

بدع الشيء يبدعه بدعا وابتدعه أنشاه و بدأه أبدعت الشيء اخترعته لا على مثال¹ هذا ويشدد الراغب على أن المبدعات من الأشياء العلوية كالملائكة والقلم والروح وغيرها معرأة عن اعتراض الفساد فيها بل تبقى على حالتها إلى أن يشاء الله تعالى، لأنها بسيطة لا تركيب فيها، أما المخلوق الذي هو مركب من شيء فقد يحتمل أن يكون فيه نقص وأخيرا نجد الراغب يجعل الإنسان إنسانا، أحدهما آدم وهو أبو البشر. وقد تولى الله بنفسه إيجاده وتربيته وتعليمه والثاني بنوه وموجدهم أيضا هو الله تعالى لكن جعل ذلك بوسائط جسمانية وروحانية ولكون الأبوين سببا في وجود الولد. عظم الله تعالى حقهما و ألزم بعد شكره شكرهما².

نفهم من هذا ، أن الراغب قد ذكر أجناس الموجودات الصادرة عن الله تعالى غير أنه اقتصر على السياق الزمني الذي استخلص منه أن الإنسان مرتب في الخلق آخر الموجودات و هو ما يتناسب مع الحكمة الإلهية، غير أن القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415 هـ) يذهب عكس هذا الاتجاه. إذ يرى أن الإنسان لم يسبق بشيء من المخلوقات بل وجدت معه أو بعده كونها وجدت من أجله ، فوجود ما قبله ضرب من العبث لا يصح في حق الله تعالى يقول في هذا السياق " فلا يجوز إذن أن يقدم خلق الجمد على خلق الحي ، وبمثله لا يجوز أن يقدم تعالى خلق بعض الأعراض على خلق الحي المنتفع وبفارق ذلك ما نجوزه من تقديم الأمر قبل وقت الفعل ، وقبل وجود الأمور بأوقات كثيرة...."³

هذا و قد ذكر الراغب جملة العناصر التي خلق منها آدم عليه السلام ونبه على أن الله جعله إنسانا في سبع درجات فقال: " في موضع خلقه من تراب . إشارة إلى المبدأ الأول وفي آخر من طين استشارة إلى الجمع بين التراب و الماء وفي آخر من حمى مسنون إشارة إلى الطين المتغير بالهواء أدنى تغيير ، وفي آخر من طين إشارة إلى الطين المستقر على حاله من الاعتدال تصلح لقبول الصورة، وفي آخر من صلصال من حمى مسنون إشارة إلى يبسه وسماع صلصلة منه، وفي آخر من

¹ الراغب الاصفهاني ، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 70 .

² ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، المرجع السابق ، ص 342 .

³ القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد و العدل، الجزء الحادي عشر، (التكليف)، تحقيق محمود قاسم، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2001، ص 70 .

صلصال الفخار. وذلك بأثر من النار فصار كالخزف. ويعتبر الراغب أنه بهذه القوة النارية حصل في الإنسان أثر من الشيطنة"¹.

ولهذا تحصل في الإنسان من القوة الشيطانية بقدر ما في الفخار من أثر النار، وأخيرا نفخ الله فيه الروح وهو ما يدل على تكميل نفسه بالعلوم والآداب²، وعلى هذا المعنى، استدلل بقوله تعالى "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"³ وهنا يشير الراغب إلى قول الله "ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ". يقصد به استعداد الإنسان للعقل

والفكر والنطق⁴. ومن ثم اعتبر الراغب أن الله تعالى جمع في الإنسان القوى بسائط العالم ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته و مكوناته لهذا، فهو من حيث كذلك صار يتمثل فيه العالم إذ شبه كل ما هو موجود في العالم، حتى قيل الإنسان هو عالم صغير ومختصر للعالم الكبير، و ذلك ليدل به على معرفة العالم، فيتوصل بهما إلى معرفة صانعهما فغاية معرفة الإنسان لبارئه تعالى أن يعرف العالم، فيعلم أنه موجد، و أن له موجدًا ليس كمثله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ويشرح لنا الراغب هذا المعنى بقوله: "أن المختصر من الكتاب هو الذي قلل لفظه، واستوفى معناه، و الإنسان هكذا اعتبر بالعالم من حيث أنه صغر شكله وجمع فيه قواه، فصار بذلك كالمختصر من العالم⁵ لكن الراغب يرى من ناحية أخرى أن الإنسان لما كان خلاصة العالم وصفوته ولبابه فإن كل شيء إلا يشبهه من وجه "فإنه كالأركان من حيث ما فيه من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وكالمعادن

¹ يشترك ها هنا الراغب مع الإمام الغزالي الذي يتحدث في الإحياء عن أوصاف أربعة قد اجتمعت في الإنسان وهي الصفات السبعية . والصفات البهيمية. والصفات الشيطانية. والصفات الربانية. فهو من حيث يختص من البهائم بالتمييز مع مشاركته لها في الغضب والشهوة. حصلت فيه شيطانية فصار شريرا إحياء علوم الدين المجلد 3. ص 1362 .

² الراغب الأصفهاني . تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 72-73.

³ قرآن كريم . سورة المؤمنون، الآيات 12-14 .

⁴ يذهب بعض المفسرين كالإمام ابن عاشور إلى أن المقصود بهذه الآية هو مرحلة نفخ الروح في الجنين بحيث يصبح متهيأ للعقل و الفكر بالقوة (التحرير و التنوير الجزء 18 ص 24) فهل هذا ما قصده الراغب أم أنه كان يقصد تعدد مراحل النشأة التي تكون قبل الولادة .

⁵ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق ودراسة د/ أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع، المنصورة ط2، 1987، ص 76 .

من حيث ما هو جسم ، وكالنبات من حيث ما يتغذى ويتربى ، وكالبهيمة من حيث ما يحس ويتوهم ويتخيل ويتلذذ ويتألم ، وكالسبع من حيث ما يجرد و يجرب ويغضب ، وكالشيطان من حيث ما يغوى ويظل وكالملائكة من حيث ما يعرف الله ويعبده ويخلفه، وكاللوح المحفوظ من حيث ما جعله الله مجمع الحكمة¹.

لهذا قيل الإنسان هو عالم صغير والعالم إنسان كبير ، للإشارة فإن هذه الفكرة كانت رائجة في الفكر الإسلامي الفلسفي والصوفي ، وقد تطرقنا إليها إجمالاً في بحث سابق بيد أنه من المناسب ، أن نشير إلى أن إخوان الصفا قد شرحوا معنى هذه العبارة في رسائلهم وهنا يبدو أن الراغب قد اطلع عليها من دون أن يصرح بذلك، وهكذا في الرسالة الثانية عشر من رسائلهم يقول إخوان الصفا: "وذلك أن البارئ جل جلاله، لما أراد أن يطلع النفس الإنسانية عن خزائن علومه،

و يشهد بها العالم بأسره علم بأن العالم واسع كبير و ليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم حتى يشاهده كله لقصر عمره و طول عمران العالم ، فرأى من الحكمة أن يخلق لها عالماً صغيراً من العالم الكبير، وصوّر في العالم، الصغير جميع ما في العالم الكبير ومثله بين بيدها وأشهدها إياه"².

هذا إذن هو معنى الإنسان عالماً صغيراً أما كونه إنساناً كبيراً فهذا ما يشير إليه إخوان الصفا في الرسالة الثالثة من باب النفسانيات العقلية حيث يقولون: "معنى ذلك أن العالم له جسم ونفس يعنون به الفلك والمحيط وما يحتوي من سائر الموجودات من الجواهر والأعراض (...). وإذا قلنا نحن في رسائلنا: الجسم الكلي ، فإنما نعني به جسم العالم بأسره، وإذا قلنا النفس الكلية ، فإنما نعني بها نفس العالم بأسره ..."³.

هذا ولما كان كل مركب من أشياء مختلفة يحصل باجتماعهن معنى ليس بموجود فيهن على إنفرادهن كالمركبات من الأدوية والأطعمة ، كذا في الإنسان معنى ليس في شيء من موجودات العالم، و ذلك المعنى هو ما يختص به من خصائصه التي لها تميز عن غيره من هيآت كانتصاب القامة وعرض الظفر و انفعالات كالحضك و الخجل و الحياء، وأفعال كتصور المعقولات و تعلم

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 77 .

² إخوان الصفا، رسائل 3، موفم للنشر، الجزائر ط 1 1992 ص 113.

³ إخوان الصفا، رسائل 3، المرجع السابق، ص 428 .

الصناعات و اكتساب الأخلاق¹ ، غير أن هذا لا يحصل دفعة واحدة، ولكنه يتكون شيئاً فشيئاً حتى يصير كاملاً ، وعليه فإن أول ما يكون عليه جماداً وميتاً، من حيث أنه كان تراباً و طيناً و صلصالاً و نحوها ، ثم يصير نباتاً نامياً و ذلك من حيث كان نطفة و علقة و مضغة و نحوها ، ثم يصير حيواناً ، فيكون إذن تكوينه مادياً بالنحو الذي تدفع إليه قوة الشهوة ، على أن يصير بعد ذلك إنساناً مختصاً بالأفعال الإنسانية، وهو ما يحصل بقوة العقل الذي به ، يميز بين الخير و الشر و الجميل والقبيح ، فهو لم يصبح إنساناً إلا بالعقل الذي قاده إلى أن يكون معدن العلم ومركز الحكمة ، ولعل وجود هذا العقل فيه ابتداء الأمر بالقوة كوجود النار في الحجر المحتاج إلى أن يرى في اقتراح ، وكوجود النحل في النواة المحتاجة في أن تثمر إلى غرس و سقي، وكوجود الماء تحت الأرض المحتاجة في الاستقاء منه إلى حفر² ، ثم إن نفس الإنسان تقع بين قوتين : قوة الشهوة وقوة العقل ، الأولى يحرص الإنسان من خلالها على تناول اللذات البدنية و البهيمية العاجلة و الثانية يحرص من خلالها تناول العلوم و الأفعال الجميلة والأمور المحمودة العاقبة³ .

ولما كان الإنسان بفطرته يطلب اللذة ويسعى إليها، وهي على ضربين أحدهما محسوس وهي من توابع الشهوة الحيوانية، والثانية معقول كلذة العلم و تعاطي الخير، فإنه تسيطر عليه وتمنعه من اكتساب العلم و الفضيلة، كونها توجد في الإنسان من قبل أن يولد، وتبعاً لذلك، تعد ضرورية له في كل وقت وهكذا يبين لنا الراغب أن أكثر الناس يكره ما يأمر به العقل ويميل إلى ما يدعو إليه الهوى ولذلك يحتاج الإنسان إلى ضرب من القهر والزجر حتى يعمل بما فيه المصلحة، فهو لذلك كأنما يقاد إلى الجنة بالسلاسل لهذا حري بالإنسان أن يجاهد هواه وأن يكون نظره إلى فوق، أي نحو العقل، يستمد منه المعارف قصد تحري المحاسن وتجنب المقابح، أما إذا كان نظره إلى تحت، نحو الهوى، فإنه يقوده إلى إشباع الشهوات الحسية بغير ضوابط، الأمر الذي يصدّه عن إدراك الحقائق إن ما يعنيه الراغب هنا واضح، فهو يرى أن الهوى يكون سبباً في الضلال، وهو ما يحمله إلى السعي لترويض نفسه على أن تكون شريفة، فتحرص على النظر ما فوقه إلا إلى ما دونه إلا عند الضرورة،

¹ الراغب الأصفهاني ، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتین،المصدر السابق، ص 78 ، ربما يقصد الراغب هنا ، أن هذه الخصائص التي ينفرد بها الإنسان متأثرة من اجتماع هذه العناصر في الإنسان ، ولكن ما موقع الروح من كل هذا يبدو أن ثمة غموضاً في هذه المسألة لدى الراغب،وقد تؤدي إلى تأويلات متباينة، لذا نكتفي بظاهر كلام المؤلف فقط.

² المصدر نفسه، ص 80.

³ المصدر نفسه، ص ص 80 - 81 .

وعلى تناول اللذات البدنية إلا بحسب ما يرسمه العقل المستمد من الشرع، أما إذا كانت دنيئة، فإنها تكثر الميل إلى الشهوات البدنية، فيحدث لها إذعانا وانقيادا، فيستعبد بها الهوى والأعراض الدنيوية الصرفة¹.

هذا وقد بين الراغب كذلك، أن الإنسان لما صار خلاصة موجودات العالم، فإن فيه استعدادا لأن يستمد من طبائعها، وكأنه مركب من جمادات ونبات وبهائم وسباع وشياطين وملائكة لذلك قد يجري تارة مجرى الجمادات في الكسل وقلة التحرك والانبعاث وقد يظهر في شعار أنواع النبات الحميدة أو الذميمة. أو في شعار الحيوانات المحمودة والذميمة في الوفاء وحسن السياسة والشره والحرص والمراوغة والمحاكاة والبلادة إلى غير ذلك.

كما أنه يظهر تارة في شعار الشياطين فيغوي و يظل و يصور الباطل حقا، أو في شعار الملائكة فيطيع الدين ويعصي الهوى ويتجنب الضلال و يتبع الهدى.²

حري بنا إذن أن نقول بعد هذا، أن الإنسان لا يصير إنسانا بالحقيقة إلا إذا وضع كل واحد من هذه الطبائع في موضعه حسب ما يقتضيه العقل المستضيء بالشرع، على أنه لا يفهم من هذا أن الراغب يجعل الإنسان مزيجا من طباع الموجودات و خصائصها فينعدم تميزه و استقلاله، بدلالة أنه عبّر عن هذا التعابير من قبيل "يجري مجرى الجمادات، و يظهر في شعار" وهو ما يعني أن للإنسان ماهية خاصة هي التي كان بها إنسانا³. وهذه الماهية في رأيه مؤلفة من جزئين بدن محسوس و روح معقول، ولما كان الأمر كذلك، كان له بحسب كل واحد من الجزئين صورة، يتعلق الجزء الأول بصورته المحسوسة البدنية مثل انتصاب القامة وعرض الظفر وتعري البشرة عن الوبر، والثانية يتعلق بصورته المعقولة الروحانية وهي العقل والفكر والروية والنطق، يترتب عن هذا أن

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 81-82.

² المصدر نفسه، ص ص 85-86.

³ يحدد الراغب حقيقة الماهية بأنها كل شيء تحصل بصورته التي بها يتميز عن أغياره كصورة السكين و السيف و المنجل و نحوها، لنقارن هذا التعريف بما ورد لدى بعض الأقدمين يعرف الجرجاني في الماهية بأنها الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي (التعريفات ص 311) ويذكر الإيجي (عضد الدين) أن الماهية تعني أن لكل شيء حقيقة هو بها هو، وهي مغايرة لها عداها، سواء كان لازما لها أو مفارقا، فالإنسانية : من حيث إنسانية ليست إلا الإنسانية، كتاب المواقف في علم الكلام ص 59.

الإنسان هو الحيوان الناطق، وفي هذا مجازة لما قاله الأقدمون حيث أنهم لم يعنوا بالنطق اللفظ المعبر به فقط بل عنوا به المعاني المختصة بالإنسان فعبروا عن ذلك بالنطق¹.

وعليه فإن هذه الماهية المزوجة للإنسان كما يقول الراغب "تطلق على ضربين عام وخاص، فالعام يقال لكل منتصب القامة أنه مختص بقوة الفكر واستفادة العلم، بمعنى ما تميز به الإنسان من خواص بدنية، ومن خواص عقلية، روحية، و الخاص هو ما حصله الإنسان من معرفة الحق واعتقاده وإدراك الخير والعمل به، وهذا معنى يتفاضل فيه الناس و يتفاوتون فيه ، وبحسب تحصيله تستحق الإنسانية وهي تعاطي الفعل المختص بالإنسان². ولما كان الأمر بهذه الصورة، فقد أعدّ الإنسان ليكون صالحاً للحياة في الدارين " الدنيا و الآخرة"، لأنه واسطة بين جوهريين وضع وهو الحيوانات ورفيع وهو الملائكة، وأما وجه الحكمة في ذلك فهو أن تجمع له القوتان معا في ماهيته القوة الحيوانية والقوة العقلية الروحية، فهو بهذا الاعتبار دنيوى آخرى معا لأنه لم يخلق عبثا ، لهذا يستأهل عمارة الأرض والخلافة فيها.³

ولعل هذه الفكرة هي التي عبّر عنها كذلك في مؤلفه "الذريعة" حين تحدث عن الإنسان بين البهيمة والملك حيث يقول " الإنسان لما ركب تركيبا بين بهيمة وملك ، فشبهه بالبهيمة بما فيه من الشهوات البدنية من المأكّل والمشارب والمناكح ، وشبهه بالملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجود فصار واسطة بين جوهريين وضع و رفيع⁴.

وبناء على ذلك، ينبغي أن تكون حياة الإنسان جهادا مستمرا تقع فيه مغالبة القوى الروحية العقلية للنوازع الحيوانية الشهوانية التي تؤدي بالإنسان إلى مزالق الآثام ، لهذا يشبه الراغب الإنسان حال الإنسان بالمملكة التي يترأسها ملك صالح تمكن من ضبط أمور مملكته بما يحقق الخير

¹ الراغب الأصفهاني ، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين ، المصدر السابق، ص ص 87-88.

² المصدر نفسه ، ص 90 .

³ المصدر نفسه ، ص 91 .

⁴ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 89 .

يقول إخوان الصفا في سياق هذه الفكرة: "و أن الإنسان، إذا كان فاضلا خيرا، فهو ملك كريم خير البرية، و إن كان شريرا فهو شيطان رجيم شر البرية" إخوان الصفا، رسائل (2)، ص 322.

والسعادة، فهو يتبع الحق ولا يصغي إلى الأشرار ويستعين عليهم بأعوانه الصالحين وهذا إذا " تزكى وساس الناس بسياسة الله تعالى، صار ظل الله في الأرض و وجب على الكافة طاعته¹ .

من كل ما سبق، يقرر الراغب أن معرفة الإنسان تبدأ من معرفة ماهيته، فهو كما أشرنا سابقا مكون من بدن محسوس وروح معقول، ولهذا يعدّ مفضلا عن سائر المخلوقات بالعقل و العلم والحكمة والتدبير، وأن كل ما وجد في هذا العالم إنما هو من أجله يقول في كتابه "الذريعة" للإنسان فضل على الحيوانات كلها في نفسه وجسمه، أما فضله في نفسه فبالقوة المفكرة التي بها العقل والعلم والتميز والرأي (...) وأما فضله في جسمه فباليد الدالة على استيلائه على كل ما أوجد في هذا العالم² . وفي نظر الراغب كذلك، أن الإنسان لما كان أفضل من الحيوانات فلأنه ما به صار إنسانا، وهو العلم الحق و العمل المحكم ولأن اكتفائه بما يتغذى وينسل فنبات، وبما يحس ويتحرك فحيوان، وبما له صورة ، فكصورة في جدار، وإنما تكون أفضلية الإنسان على غيره من الكائنات إنفراده بالنطق وقواه، ولهذا لولا اللسان لا يكون الإنسان بهيمة إلا بهيمة مهملة أو صورة ممثلة فهو يصارع الملك بقوة العلم والنطق والفهم ويصارع البهيمة بقوة الغذاء والنكاح " فمن صرف همته كلها إلى تربية الفكر بالعلم والعمل فخليق أن يلحق بأفق الملك ، فيسمى ملكا ربانيا ومن صرف همته إلى تربية القوة الشهوية بإتباع اللذات البدنية، يأكل كما تأكل الأنعام، فخليق أن يلحق بأفق البهائم³ .

وهكذا، لا تبتعد كثيرا نظرة الراغب إلى ماهية الإنسان عما صرح به الغزالي في مؤلفه " كيمياء السعادة" حيث يريد من الإنسان معرفة نفسه بالحقيقة وذلك في قوله: فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة حتى تدري أي شيء أنت ، ومن أين جئت إلى هذا المكان ولأي شيء خلقت وبأي شيء

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 92-93 تمثل الإنسان في تركيبه وتضافر قواه النفسية في القيام باغ راضه تمثيل شائع في الفكر الإسلامي ولدى الراغب بالخصوص لهذا يكون من الإحدى التعمق في هذه المسألة عند تناولنا مبحث تهذيب الخلق و إصلاح القوى النفسية في الفصل الثالث .

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 83

³ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 86 يمكن هنا أن نقارن بين ما قاله الراغب و ما أشار إليه مسكويه في كتابه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق من أن " من اهتدى منها (أي الحيوان) إلى الازدواج وطلب النسل وحفظ الولد وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش و اللباس . كما تشاهد فيما يلد و يبيض، وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه، فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء منها ، ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان، حتى يقرب من أفق الحيوان فحينئذ يقبل التأديب ويصير بقبوله للأداب فضيلة يتميز بها عن سائر الحيوانات (مسكويه تهذيب الأخلاق ص 73).

سعادتك و بأي شيء شقاؤك... و الروح حقيقة جوهرك وغيرها غريب منك وعارية عندك ¹ هذا يعني أن صاحب الإحياء لم يدرس الإنسان دراسة نظرية خالصة، وهو ما يبدو لنا على الأقل في النصوص التي اطلعنا عليها ، وإنما تناوله من ناحية أخلاقية عملية، الأمر الذي يدل عن قربه من الراغب في هذه المسألة بالذات.

هذا، ويذهب أحمد دكار إلى أن ماهية الإنسان لا تعرف إلا بحقيقة النبوة لأن درجة الكمال لا تكتمل في نظر الراغب إلا ببيعة الأنبياء ² في هذا السياق، يحلل الراغب ماهية النبوة في كتابه الإعتقادات فيقول: "حق المرشح للنبوة أن يكون من شرف المنزلة وعلو المرتبة في أفق الملائكة ، وبيان ذلك أن الله تعالى جعل الموجودات قسمين جسماني وغير جسماني وجعل الجسماني أربعة أنواع: الجمادات والنبات والبهائم والإنسان ، وجعل كل نوع أفضل مما تحته، فالنبات أفضل من الجمادات، والبهائم أفضل من النبات. و الإنسان أفضل من البهائم والملائكة أفضل من الإنسان ³ ، على أن لهذه النبوة في نظره ، أحوالا لا ينفك منها المرشح لها ، وهي كما يقول : خصال محمودتولا تكاد ترى مجتمعة في غيره وهي :

الأولى: أن يكون من أشرف نسل، حتى لا يكون عليه في ذلك غميرة.

الثانية: أن لا يكون مؤوفا في بدنه و لا مشوها في خلقته.

الثالثة: أن يكون طاهر النفس من الأخلاق الدنيئة، مختصا بالأخلاق السنية وذلك بمحصول أربعة من الفضائل وهي العفة و الشجاعة و الحكمة و العدالة. وهنا لا يبتعد عن المنظومة الأخلاقية اليونانية وخاصة لدى أفلاطون وأرسطو

الرابعة: أن يكون ما يدعيه ويدعو إليه موافقا للعقل، فإن من أدعى خلاف ذلك لا يصغى إليه ⁴.

¹ الغزالي، كيمياء السعادة و القواعد العشرة ، المكتبة العصرية ، بيروت ط1 ، 2004، ص 98.

² أحمد دكار، الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2001، ص 23.

³ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات ، تحقيق شمران العجلي، مؤسسة الأشرف بيروت ط1، 1988، ص 120

⁴ المصدر نفسه، ص ص 123-124.

الخامس: أن يكون مجيئه في وقت يختل فيه الدين وتشتد الحاجة إلى من يتداركه.

السادس: أن يكون المكان المبعوث فيه مقتضيا لذلك.

السابع: أن يكون من قبله من الأنبياء قد ينشر به تعريفا.

الثامن: الأمر الذي يأتيهم به هو الذي يتمناه أولو الألباب في زمانه.

التاسع: أن يكون رشيدا وأن يؤخذ بأدنى زلة تقع فيه و أيسر هفوة تبدر، لئلا تستمر به العادة، فتؤدي إلى ما هو أكبر منه

العاشر: أن يخصه الله تعالى بفضل و إكرام و إجابة دعوة و أن يمدّه بسكينة و روح من عنده وبنور يسري في مشاعره وحواسه¹.

وهنا يذهب الراغب إلى أن اجتماع هذه الأوصاف و الكمالات في ذات واحدة تعني معجزة وليست عبقرية، بحكم أن الأولى هي "فعل ناقص للعادة تقصر عنه قوة البشر بالتدبير والصنعة، ويختص بمن يدعي السفارة بين الله وبين البشر، ومن أنكر جواز المعجزة ممن يدفع النبوة، وقال هذا ممتنع، فإن كان ممن لا يقدر بالباري سبحانه وتعالى وبسعته وقدرته فمكالمته في تثبيت النبوة محال، وأن كان ممن يقر بذلك فمعلوم أن القادر على إيجاد الجوهر وإعدامه قادر على تغيير بعض خواصه"². هذا يعني أن العبقرية بما أنها التفوق في صفة واحدة ولا تكون مجمل كمالات، فإنها لا تعني بأي حال من الأحوال النبوة ، غير أن هذا لا يعني وضع المرشح للنبوة في مرتبة أسمى من مرتبة الملائكة، بل هو إنسان يمتاز عن غيره بجملة من الخصال، اصطفاه الله بها، وهنا يمكن أن نشير على سبيل الموازنة إلى ما قاله الفارابي بخصوص النبوة، فهو يذهب إلى أن الاتصال بالعقل الفعال إما أن يكون عن طريق المخيلة وهذا هو النبوة أو الوحي، وإما أن يكون عن طريق النظر والتأمل هذا هو عمل الفيلسوف " وإذا حصل ذلك أي الاتصال بالعقل الفعال في كلا جزئ قوته الناطقة، النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 125- 127 .

² المصدر نفسه، ص 128 .

عزوجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال" ¹ معنى هذا أن هذا أن النبي بشر منح مخيلة عظيمة ليصل بالعقل الفعال سواء في حال اليقظة أو حال النوم، وهنا نلمس أثر التفسير العقلي النفسي عند الفارابي، الأمر الذي قد يوحى بأنه لم يقدم "لنزول جبريل عليه السلام" و"المعجزات" و "الرؤيا" وغير ذلك، أي وزن يذكر، غير أن إلقاء نظرة على بعض كتبه منها مثلاً "رسالة الأسئلة اللامعة والدعاوي القلبية" يفند الاعتراضات التي وجهت له بخصوص هذا الموضوع ، حيث يقول في كتابه " الدعاوي القلبية" "وأن المعجزات حق ممكنة الوجود في الأنبياء، وأن الدعاء حق واجب ومشفع به، وأن الرؤيا والمنامات حق، و أن ما يوصف به الأنبياء من إحاطتهم بالعلوم لأعلى سبيل التعليم الشاق فهو حق، وأن إخبارهم بالمغيبات حق، وأن العبادات واجبة، وأن ما يأتي به الأنبياء من الشرائع والأحكام والأمر والنهي حق واجب ².

نفهم من هذا إذن ، أن الفارابي يتفق مع الراغب على أن المترشح للنبوّة إنسان كسائر البشر اصطفاه الله تعالى بما يمتلك من خصائص فطرية غير ميسورة لسائر البشر، لكنه يختلف معه في هذا التفسير العقلي النفسي المرتبط أساساً بدور المخيلة في تلقي النبي للحقائق المختلفة .

في هذا السياق ، يمكننا أن نلاحظ أن الراغب يمتاز بواقعيته الأخلاقية بخلاف ما ذهب إليه محي الدين ابن عربي برؤيته الفلسفية المجردة و الذي وضع الإنسان في مرتبة تكاد تفوق مرتبة الملائكة حين عدّه أكمل المخلوقات لأنه يتعبد بجميع الأسماء و الصفات ويتحقق بها حيث يقول: "قلما أوجد هذا الخليفة على حسب ما أوجده، قال له أنت المرأة وبك ننظر إلى الموجودات ، وفيك ظهرت الأسماء والصفات ، وأنت الدليل على ، وجهتك خليفة في عالمك تظهر فيهم لما أعطيتك ، تمدهم بأنوارهم وتغذيهم بأسرارهم، وأن المطالب بجميع ما يطرأ في الملك ³.

هذا وإذا كان ابن عربي وقبله الحلاج قد تحدث عن الحقيقة المحمدية بوصفها تتطوي على أبعاد صوفية وذلك من خلال ما أشار إليه من أن " الإنسان الكامل هو الجنس البشري في أعلى مراتبه، أي في مرتبة الأنبياء و الأولياء ، خاصة، و أكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد صلى

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة. تحقيق وتقدير ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1959م، ص104 .

² الفارابي، رسالة الدعاوي القلبية، حيدر آباد، الهند، ط1 ، 1346 هـ ص 11 .

³ ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ، مطبعة بريل، ليدن 1919، ص 131 .

الله عليه وسلم ، لا محمد النبي المبعوث، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي لأنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية و الأسماء و الصفات ¹ فإن الراغب لا نعثر عنده على مثل هذه الأفكار، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنه لم يتأثر بهذه النظرة التي تبدو لنا مثالية و أن كان قد عبر عن هذه الحقيقة المحمدية بحسب أحمد دكار، فإنه قد استند في ذلك على الأدلة اللغوية و المنطقية ، لإثبات صحة نبوته عليه السلام، فهو ينتقل من محمد الإنسان العادي إلى محمد المبعوث إلا بعد ربط إنسانيته بطبيعتها الموجودة في كل البشر، لهذا فإن كمال إنسانية محمد صلى الله عليه وسلم لها مقدمات تمهد لمحمد النبي ² وهنا يقول الراغب : " من عرف الشرائط المتقدمة سهل عليه معرفة صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد كان من أشرف نسل عمومة وخوولة، ودعا إلى ما طابق العقول الصحيحة من العلوم و النظرية و العملية، و كان زمانه مقتضيا لمجيء رسول فيه ، وكان يتمنى مجيئه ، وكان مكانه الذي ظهر منه لائقا.. " ³.

هذه إذن ، هي نظرة الراغب إلى ماهية الإنسان والتي تعكس عمق تفكيره و وضوح رؤيته وواقعيته، فهو يعطي للعقل مكانته في حدود طاقته لكن دون التخلي في الوقت نفسه على روح الشريعة ومكارمها.

الحاصل من هذا، أن ما قلناه عن موقف الراغب من ماهية الإنسان يدعونا إلى طرح سؤال آخر وهو كيف يتسنى للإنسان تحقيق وجوده في هذا العالم بعد إدراكه لحقيقة نفسه؟ هذا ما سنحاول إبرازه في العنصر القادم.

ثالثا: المعرفة وسبل تحصيلها

أول ما يستدعي انتباهنا من عرض الراغب الأصفهاني لمشكلة المعرفة، أنه يحاول أن يجمع بين وجهتي الفلسفة و الإسلام و إن كان هو لا يصرح بهذا، إلا أن عمقه الفكري التحليلي في هذا العرض، يدل على أهمية المعرفة المتعلقة بالله تعالى، من حيث أنها سلسلة من المقدمات تنتقل من التأمل في خيايا النفس على اعتبار أن ما يلزم الإنسان معرفة نفسه ، ليصل الأمر إلى معرفة الكون

¹ عبد الرزاق القاتاني، شرح نصوص الحكم، القاهرة، 1321 هـ ، ص 11.

² أحمد دكار، الإنسان و القيم الأخلاقية عند الراغب الاصفهاني، المرجع السابق، ص 29 .

³ الراغب الأصفهاني ، الإعتقادات، المصدر السابق، ص 133.

و الله تعالى "فالمعرفة في نظره سلسلة من المقدمات يمهّد بعضها ببعض، أولها معرفة واجب الوجود من حيث أنه سبب كل موجود وكل وجود فمنه وبه تعالى وجوده"¹ ما نلاحظه هنا ، أن الرؤية المعرفية للراغب لا يمكن فصلها عن السياق العام الذي يتحرك فيه فضاء الفكر الإسلامي الذي وأن شهد العديد من محاولات تأسيس نظريات في المعرفة، على غرار محاولة ابن سينا في دراسة الإدراك الحسي وإدراك الكليات والتمييز بين القضايا اليقينية وغير اليقينية، واهتمامه بعرض نظرية في النبوة وكذا في النفس و العقل ، كما نجد أيضا عند ابن رشد مواقف عن الإدراك الحسي و إدراك الكليات وطبيعة العقل و الإتصال وغير ذلك² إلا أن الإطلاع على أي من نظريات المعرفة عند مفكرى الإسلام يبين أن مفهومي العلاقة بين الله والطبيعة، والله والإنسان يشكلان الأساس النظري العام الذي يحدد النظرة إلى الإنسان وعلاقة ذلك في تحصيله للمعرفة³ .

هذا، ولا يخرج الشيخ الرئيس ابن سينا عن هذه القاعدة بدليل أنه في مؤلفه "الإشارات والتنبيهات" يقول: " أنظر أنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ، وهذه الإنفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون اضعف، ولولا هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك والاستشاطاة غضبا من نفس البعض"⁴ هذا يعني أن أفضل معرفة توصلنا إلى اليقين هي التي تدلنا على الله سبحانه وتعالى، و يقرر الغزالي من ناحية أن العلم هو الذي يشمل المعرفة بالله وبأفعاله ومخلوقاته، وتكون المعرفة مؤيدة لكمال النفس ومشاهدة الله بعد الموت وحافزا على الخوف والتواضع والاهتمام بأمر الآخرة، واستدل على ذلك بقوله: "...أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط منه يتشعب الأولين و الآخرين ، كما تتشعب عن سواحل البحر المحيط، أنهارها وجداولها"⁵.

¹ صلاح الدين بن عبد اللطيف الناهي، الخوادم من آراء الراغب الاصفهاني، دار عمار، عمان ، دار الجيل بيروت ط1 1987، ص ص 34-35 .

² محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت ط1، 1989م، ص 222.

³ حسن يزون، المعرفة عند الغزالي، النظرية التربوية التعليمية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1997م، ص 11.

⁴ ابن سينا. الإشارات والتنبيهات شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني دار المعارف، مصر، ط3، دت ، ص 358.

⁵ الغزالي، جواهر القرآن، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط2، 1978م، ص 08.

في هذا الإطار، يصير العلم حقيقة عند الغزالي مقرونا بالعلم الإلهي أو علم الربوبية، محله القلب، ولا سبيل إليه وإلا إشراق أنوار الله، لهذا يتجه العلم عنده إلى عالم الملكوت ويحصل بالتقرب إلى الله وتنقية القلب من العلائق المادية و يتم التوصل إلى أن معرفة الله بواسطة القوى الدنيا أي الحواس مستحيلة لأنها مضنة للوهم ، ولا يمكن الاعتماد عليها في بناء معارفنا، وهو ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني من حيث أنه لم يتطرق إلى المعرفة المبنية على الحواس لاعتقاده أنها أقل مرتبة من العقل، على الأقل فيما اطلعنا عليه من مؤلفاته الأساسية والآن نريد أن نتساءل ما إذا كان للراغب رؤية معرفية متعلقة ببعض المسائل التي تدخل في صميم نظرية المعرفة من ذلك تعريفها وأنواعها ودرجاتها، الشك واليقين، ومبدأ العلية إلى غير ذلك.

نشير في بداية هذا التحليل إلى أن الراغب يميز بين المعرفة والعلم حيث يرى " أن المعرفة أو العرفان هو إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره ، وهو أخص من العلم ويضاد الإنكار ، ولهذا يقال فلان يعرف الله ولا يقال يعلم الله ، ويقال الله يعلم كذا ولا يقال يعرف كذا " ¹.

أما العلم " فهو إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربان: أحدهما إدراك ذات الشيء والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له أو نفي شيء هو منفي عنه " ².

هذا يعني أن المعرفة هي إدراك الجزئي و العلم هو إدراك الكلي، لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة ، ومن أجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة ، فالمعرفة أقل من العلم و كثيرا ما يتردد لدى الدارسين أن كل علم معرفة ، وليس كل معرفة علما" ³.

وبحسب ما تمليه متطلبات البحث، لا نعد هنا إلى متابعة كل ما يتعلق بمسألة العلاقة بين مفهومَي المعرفة والعلم و إمتدادتها الكلامية و الفلسفية، بل يهمننا بشكل خاص البحث عن موقف الراغب منها ، حيث ظهر لنا أنه يستخدمهما معا في المؤلفات التي إطلعنا عليها ، ففي تفصيل النشاطين و الذريعة تحدث عن مراتب العلوم وأحوال استفادة العلم و إفادته و استحسان معرفة أنواع العلوم ، وفي رسالته مراتب العلوم و الأعمال الدنيوية يتحدث عن مراتب العلوم، بينما في كتابه

¹ الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق نجيب الماجدي، المكتبة العصرية، بيروت ط1، 2006، ص ص 348-349.

² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص 361.

³ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2 ط1، 1979، ص ص 392-393.

الاعتقادات يكتفي بذكر معرفة الله تعالى وأنواعها (بديهية ومكتسبة وموهبية) في حين نجده في رسالة " فضيلة الإنسان بالعلوم" يتحدث عن أنواع المعارف المكتسبة.

هذا، وجعل الراغب العلم ضربا من العبادة وقرنه بالعمل ، لأنه في رأيه " كالأس والعمل كالبناء و وكما لن يغني أس ما لم يكن بناء و لا يثبت بناء ما لم يكن أس، كذلك لا يغني علم بغير عمل، ولا عمل بغير علم¹ ثم إن العلم نظري وعملي "فالأول ما قصده به أن يعلم فقط وذلك بمعرفة البارئ تعالى ومعرفة النبوة و الملائكة ومعرفة يوم القيامة ومعرفة الأركان(....) ومعرفة طبائع النبات ومعرفة طبائع الحيوانات ومعرفة طبائع الإنسان يقال له علم الطب ، وإما العملي وهو ما يجب أن يعلم ثم يعمل به ويسمى تارة السنن والسياسات وتارة أحكام الشرع ومكارمه"² ثم أن الراغب يدعونا إلى استحسان معرفة أنواع العلوم ، فلا يترك الإنسان شيء من العلوم ، أمكنه النظر فيها و الاستفادة منها لهذا "لا ينبغي للعاقل أن يستهين بشيء من العلوم ،بل يجب أن يجعل لكل واحد حظه الذي يستحقه ومنزلته التي يستوجبها ، ويشكر من هداه لفهمه وصار سببا لعلمه³.

ومع هذا ، لا شك أن في تصور الراغب لموضوع تصنيف العلوم، قد أخذ منحى آخر ، خلاف ما التمسناه مع الفارابي وابن سينا وابن رشد وحتى مع الغزالي، لأنه يركز على العلوم الدينية، الأمر الذي جعل تصنيفه لها يشوبه بعض الضعف والغموض وحتى التناقض. إن ما نلاحظه في هذا السياق ، أن الراغب يصنف العلوم إلى صنفين :

الأول: يطلق عليه العلوم الدينية " أو (الديانة) وهي أربعة :

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 159 .

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 230 .

³ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 232 هذا هو المعبر عنه أيضا عند الكندي في الرسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، فإنهم وإن قصرُوا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا انسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم " أنظر الكندي رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ضمن كتاب من رسائل الكندي، تقديم وتعليق محمود بن جماعة دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2006، ص 24.

1. علم يحصل بغير متوسط وهو المسمى عند قوم بالعقل الغريزي ، وعند المتكلمين بالعلم الضروري والنسك بالفطرة ¹ يتحدث الراغب هنا عن نوع من العلوم يحصل بغير واسطة أي بطريق مباشر ، وهو الذي يطلق عليه العقل الغريزي من قبل الجمهور من الناس ، والعلم الضروري الذي لا يحتاج فيه إلى تقديم مقدمة كالعلم الحاصل بالحواس الخمسة كما جاء في التعريفات ² وذلك لدى المتكلمين أما النسك فيطلقون عليه الفطرة وهي الطبيعة السليمة التي لم يعتريها عيب.

2. علم يحصل بروية ونظر أي بعد تفكير وتأمل وتدبر ويقصد به معرفة حدوث العناصر بطريق القوانين وإثبات إنية الباري جل ثناؤه وإثبات وحدانيته، معنى هذا أن معرفة حدوث العناصر أي المواد الأولية التي تتكون منها الأشياء المحسوسة يكون بطريق القوانين التي تظهر فيها ربط النتيجة بالسبب.

3. علم يدرك من جهة النبوة مع الاستعانة بالعقل وهو فرعان: اعتقادي وعملي، فالاعتقاد ما غايته اعتقاد الحق فيه دون الباطل وما استقر في القلب أنه الصواب لا غير وهو العلم النظري ، وهذا بخلاف العملي الذي غايته أن يعتقد فيعمل بحسبه، أي الذي يترجم إلى سلوك وذلك ضربان الأول هو الفقه والثاني علم الأخلاق وهو الذي تسميه الصوفية النسك و الزهد وحاصل قولهم في هذا الأمر، أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وإماته الشهوات وقمع الهوى ³.

4 . علوم الحقائق ويقال لها علوم الموهبة وهو الإطلاع على اليقين الذي لا يمكن إدراكه إلا باستعمال العلوم الظاهرة و العبادة الكثيرة وتطهير النفس من الأوساخ و الأدناس ⁴. وهكذا ينتهي الراغب إلى أن من حصل له العلم المكتسب من الكلام والفقه ونحوهما فهم العلماء ، ومن حصل لهم علم الأخلاق وعملوا به فهم الحكماء ، ومن حصل لهم علم الموهبة فهم من الكبراء الذين هم أهل الحقائق الذين انتهت إليهم العلوم اليقينية ، وهو الأمر الذي يجعل من هذه المنازل الأربعة كما يسميها، يترتب بعضها على بعض، فيما ركب الله تعالى فينا من المعارف الضرورية يتوصل إلى

¹ الراغب الأصفهاني ، رسالة في مراتب العلوم و الأعمال الدنيوية ، تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي ، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع ، الأردن ط 1 ، 2005 ، ص 217

² الجرجاني ، التعريفات، المرجع السابق، ص 252

³ الراغب الأصفهاني ، رسالة في مراتب العلوم والاعمال الدنيوية، المصدر السابق، ص 218- 219 .

⁴ المصدر نفسه، ص 220.

معرفة المكتسب، وبالمكتسب يتوصل إلى ما يأتينا من جهة النبوة ، وبإستعمال ذلك و التدريب به والفرع إلى الله تعالى نرجو أمثال الحقائق ¹.

الثاني: الأعمال الدنيوية وهي على أربع مراتب يترتب بعضها على بعض

الأول : ترك الفحشاء أو تجنب الشر.

الثاني: فعل الخيرات من إقامة الفرائض وإتباعه بمؤكدات النوافل.

الثالث: تعاطي الخيرات حتى يصير فعل الخير للإنسان مستلذا لا متكلفا ومستكرها .

الرابع: أن يكون الإنسان تصرفه الباطن فضلا عن الظاهر على مرضاة من الحق.²

وهنا ربما يكون من الأجدى أن نطلع على رسالة "فاتحة العلوم" للغزالي التي يهيم عليها الطابع الديني المحض عكس ما نجده في رسائله الأخرى خاصة "المنقذ من الضلال" و "إحياء علوم الدين" ³.

يتطرق حجة الإسلام في الباب الرابع من هذه الرسالة إلى أقسام العلوم و تصنيفها، حيث ينظر في العلم غير المهم الذي ينقسم إلى المباح و المذموم ، وفي العلم المهم الذي ينقسم إلى فرض العين وفرض الكفاية ، ويحتوي على فصول الأولى في أقسام العلوم وتنقسم إلى شرعية و غير شرعية، فالعلوم الشرعية هي ما يستفاد عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وقد حدوها في أربعة أضرب، الأول تمثله الأصول وهي القرآن والسنة و إجماع الأمة وآثار الصحابة، والثاني تمثله الفروع وهو ما فهم من هذه الأصول ، والثالث تمثله المقدمات وهي علوم الآلهة كعلم اللغة والنحو وعلم كتابة الخط والرابع تمثله المتممات المتعلقة بعلم القرآن كعلم القراءة ومخارج الحروف وعلم التفسير والعلم بالرجال و أساميهم وأسامي الصحابة وصفاتهم، و الفصل الثاني في بيان فروض الأعيان من جملة

¹ الراغب الاصفهاني ، رسالة في مراتب العلوم والاعمال الدنيوية، المصدر السابق، ص 223.

² المصدر نفسه، ص 225. ما نلاحظ في هذا السياق، أن الراغب قد تحدث فيما سبق عن مراتب العلوم، وهو هنا يتحدث عن مراتب الأعمال الدنيوية نسبة إلى الدنيا، يذكر الساريسي في تحقيقه لهذه الرسالة أن الأولى علوم والثانية أعمال، وهو أمر لا يستقيم مع مسألة تصنيف العلوم كما هو متعارف عليه .

³المصدر نفسه، ص 225.

العلوم، وقد تم الاختلاف في تحديده ، من قائل أنه علم الكلام أو أنه هو علم المعاملة التي كلف بها العبد المكلف وهي ثلاثة أقسام إعتقاد وفعل وترك¹.

أما الفصل الثالث، فقد عين ما هو فرض كفاية من العلوم من ذلك علم الطب وعلم الحساب وعلم المساحة والصناعات والفصل الرابع في بيان تفصيل علوم الآخرة كعلم الفقه وعلم المكافحة الذي يعتبره العلم الخفي والباطن وغاية العلوم كلها².

بدا لنا إذن أن هذا الطرح الديني لتصنيف العلوم في هذه الرسالة يجعل العلم الأسمى هو علم فرض العين، أما ما هو فرض كفاية ، وإن كان ضرورياً إلا أنه أقل درجة في سلم بناء المعرفة، وهذا ما نلاحظه لدى الراغب، غير أن الاختلاف يبرز عندما نجد أن صاحب الإحياء يتجاوز هذا التصنيف في رسائله الأخرى، أما الراغب فلا يتعداه، فهل يعني هذا أنه لم يكن مطلعاً على ما سبقه من تصانيف العلوم لدى اليونان ومن سار على دريهم من فلاسفة الإسلام أم أنه لم يهتم بهذا الجانب، ولهذا لم يعطه حجمه الحقيقي.

وفيما يخص مكانه العقل ودوره في المعرفة، فإن الراغب يشير في رسالته " فضيلة الإنسان بالعلوم" إلى أن " العقل آلة كل علم وحسن يعرف به كل حسن وقبيح³، والعقل عنده عقلان" عزيزي صار الإنسان به إنساناً تميز به عن سائر الحيوانات، وإذا بلغ الصبي سناً مخصوصاً قوي فيه وتعلق به عند البلوغ التكليف، وسمته الأوائل العقل الهولائي، وعقل خارج مستفاد بدروب الفطن ويجري مجرى العقل الأول⁴ . بيد أن الراغب في الذريعة يفصل أكثر في هذا الموضوع، حيث يشرح العقل الغريزي بقوله : "هو القوة المتهيئة لقبول العلوم و وجوده في الطفل كوجود النخل في النواة والسنبلة

¹ الغزالي ، فاتحة العلوم ، المطبعة الحسينية المصرية ، ط1، 1322 هـ ، ص 35-36.

² المرجع نفسه، ص ص 41-42.

³ الراغب الأصفهاني ، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، تحقيق وتقديم عمر عبد الرحمن الساريسي، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع ، عمان ، ط1، 2005 ، ص 172 . نلاحظ هنا أن الراغب يقترب من أقوال المعتزلة في التشديد على منزلة العقل.

⁴ الراغب الأصفهاني ، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، المصدر السابق، ص 174.

في الحبّة، ويفصل أيضا في العقل المستفاد في الذريعة على النحو التالي: هذا المستفاد ضربان يحصل عليه الإنسان حالا فحالا بلا اختيار منه، فلا يعرف كيف حصل ومن أين حصل ، وحصوله بعد اجتهاده في تحصيله¹.

لعل في هذه المعاني التي ذكرناها سابقا، أثرا فلسفيا، حيث يمكن الحديث عن ابن سينا الذي فرق بين أربع قوى لكل منها عقل يقابلها، فهناك العقل الهولاني وهو لا يعدو أن يكون مجرد استعداد للمعرفة، وهو موجود لدى كل شخص و يأتي بعده العقل الممكن أو بالملكة وهو صورة له كونه اكتسب القضايا الأولية البديهية ثم يليه العقل بالفعل، وهو في حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التي تكتسب بعد الحقائق الأولية، فإذا أدرك هذه الصور انقلب عقلا مستفادا وهذه هي المرتبة الرابعة التي هي كمال العقل بالفعل والتي تفيض من عقل لآخر، مستقلا عن النفس الإنسانية وهي العقل الفعال الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل على اعتبار أنه همزة الوصل بين الإنسان وعالم العقول العليا² غير أن ابن سينا يضيف إلى مراتب الإدراك العقلي التي ذكرها الفارابي مرتبة جديدة وهي مرتبة العقل يمكن أن يكون القدسي وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية " فقد يمكن شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال من كل شيء... وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوة النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية"³.

أما الإمام الغزالي فقد اقتفى آثار ابن سينا في التفرقة بين أربع قوى نفسية تقابل كل قوة منها عقلا خاصا ، معنى ذلك أن للقوة العقلية مدارج أو مراتب كما حدده الشيخ الرئيس، غير أن الإمام قد وضح الصلة الوثيقة بين هذه القوى الأربع ، مستشهدا لبعض آيات القرآن الكريم، وخاصة (الآية 35 من سورة النور)⁴، ومفادها أن " النفس الإنسانية المستعدة لفطرتها لقبول المعرفة تشبه المشكاة ، فإذا

¹ الراغب الاصفهاني ، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 169

² محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، ط4، 1969، ص ص 211-212.

³ ابن سينا ، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الجزء الثاني، دار الجيل بيروت، ط 1، 1992، ص 15.

⁴ يقول الله تعالى " اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ " قرآن كريم سورة النور ، الآية 35 .

قويت وأدركت المعارف و البديهيات الأولى، أشبهت بالزجاجة ، أما إذا اشتد صفاؤها واستطاعت الوصول إلى مرتبة تدرك فيها معاني الأشياء و عن طريق الفكرة الفعالة فإنها تشبه الشجرة ، أما إذا بلغت مرحلة أكثر صفاء من تلك ، فإنها تشبه الزيت الذي يضيء ولو لم تمسسه نار ، وهذا ما يطلق عليه الغزالي إسم روح القدس وهو روح الأنبياء و الأولياء ¹.

ثم إننا نجد موقفاً آخر قرره الراغب وهو أن العقل لا يتوصل إلا إلى الأحكام الكلية دون الجزئية ، فهو لا يتحرك إلا إذا زوده الشرع بالأدوات المناسبة وهو ما يظهر في قوله: " وإعلم أن العقل بنفسه قليل العناية لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل و حسن استعمال المعدلة وملازمه العفة ونحو ذلك و الشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته... فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة و الأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة " ²

بيد أن الغزالي وإن كان قد أشاد بفضل العقل الذي يجب أن تخضع جميع القوى والأخرى له " لأنه المدرك الأتم والحاكم الأمثل والسلطان المطلق الذي يتسلط على بقية القوى التي تتفعل عنه ولا ينفعل عنها هو البتة " ³، إلا أن هذا لم يمنعه من تقييده خاصة إذا تعلق الأمر بالجوانب العقديّة المحضة، وفي هذا يقول: " لا عرو ولو حار العقل في الصفات الإلهية ولا عجب إنما العجب من إعجابهم بأنفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخطب والخيال " ⁴. يبدو لنا أن هذا الموقف لا يختلف كثيراً عما رآه الراغب بالنظر إلى أن المبالغة في دور العقل و اعتباره النور الهادي للإنسان يتنافى مع طبيعة العقل الإنساني في حد ذاته من حيث أنه لا يحوز على درجة الإدراك الكلي لاسيما فيما يتعلق بالأخلاق و الإلهيات بصورة عامة، من هنا تظهر الحاجة إلى التوفيق بين العقل والشرع ذلك أن "العقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما يكن لم بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس" . ويقدم لنا الراغب صورة أخرى عن افتقار أحدهما إلى الآخر وذلك في قوله : " العقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمدّه ، فإن لم يكن زيت لم يحصل السراج ،

¹ محمود قاسم، في النفس و العقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام، المرجع السابق، ص ص 37-38.

² الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 142 .

³ الغزالي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط3، ص 49 .

⁴ الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط8، 1972، ص 205.

وما لم يكن سراج لم يضيء الزيت " ¹ لذلك نراه يتوصل إلى أن الشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل ² وهما متعاضان بل متحدان ³.

إن هذا معناه أن الشرع لما اعتبر عقلا من خارج، فقد نزع الله تعالى اسم العقل من الكافر مثل قوله : " صُمْ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ " ⁴ ولما اعتبر العقل شرعا من داخل فهذا يعني أن الله تعالى قد وصفه بالدين ، وذلك في قوله : " فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ " ⁵ نسمي بذلك هذا العقل دينا ⁶.

الحاصل من كل هذا، أن الراغب لم يتعمق في المعرفة الحسية لاعتقاده أنها اقل من مرتبة العقل، فهذا النوع من المعرفة يحصل عنده بلا واسطة وهو مستفاد من الحواس كالمعرفة بالألوان والأصوات والمذوق والمحسوس ، بمعنى أنها معرفة تدرك مباشرة عن طريق الحواس الخمس ⁷.

وهكذا تكون المعارف عنده مرتبة بحسب ما يندرج في سياق معرفة الله المكتسبة التي تحتاج إلى مقدمات ومنها ما يتعلق ببيان الطرق المتوصل بها إليها، وهي ضربان:

¹ الراغب الأصفهاني ، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 140-141 .
² يظهر من هذه العبارة تطابقا مع ما ورد لدى الغزالي في مؤلفه " معارج القدس في مدارج معرفة النفس ص 57، ولنا ندري حقيقة أيهما الآخذ من الآخر ، لكن يبدو وأن إعجاب الغزالي وتقديره لمؤلفات الراغب واستحسانه لنفاساتها يحملنا على القول أن الرأي سبق به الاصفهاني وهو ما يشير إليه أحد الباحثين وهو محمد يوسف موسى في كتابه فلسفة الأخلاق في الاسلام من عادة الغزالي انتهاب آراء غيره والأسلوب والعبارة التي صيغت بها دون مبالاة ، ص 204.

³ أشار إلى ذلك أيضا ابن رشد في قوله : " الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة...وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجواهر والغريزة " فصل المقال ص 67. وأيضا ابن طفيل في قوله " لم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه ، وانفدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول و المنقول " ابن طفيل حي بن يقظان، المرجع السابق، ص 153 .

⁴ قرآن كريم سورة البقرة، ص 170 .

⁵ قرآن كريم سورة الروم الآية 29.

⁶ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 141 .

⁷ الراغب الاصفهاني ، رسالة فضيلة الإنسان بالعلوم، المصدر السابق، ص 176 .

(1) ضرب يحصل للإنسان بلا مزاولة لتحصيله ولا احتيال لاصطياده وذلك خمسة أنواع:¹

الأول : إلهام من الله تعالى يحصل مع الولادة كاهتداء الطفل لارتضاع الدر وفزعه عند وهمه إلى البكاء ونحو ذلك.

الثاني: المعقولات ببداية العقل فما لا يحتاج في تحصيله إلى استعمال الفكر ولا يعلم من أين حصله ومتى اكتسب كالعلم بأن الجسم الواحد لا يكون في وقت واحد في مكانين، وأن الشيء كله أعظم من جزئه.

الثالث: الحس وذلك خمسة أنواع اللمس والذوق والشم والسمع والبصر.

الرابع: التخيل وما تتصوره النفس عن الحس فتراه بعد غيبوبة المحسوس.

الخامس: ما يحصل عن وحي الله تعالى إلى القلب وذلك ما يكون الأنبياء عليهم السلام، وإياه عني بقوله: " نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ " ²

(2) ضرب يحصل للإنسان بالاكْتِسَاب والاصطياد وهي خمسة أنواع :

الأول : معرفة المؤثر بآثره والمتحرك بتحركه والفاعل بفعله ، ونحو أن يرى الانسان بناء وحركة، فيعلم أن له بانيا ومحركا ، وأن يرى دخانا فيعلم أن ثمَّ نارا فيعلم أن ثمة إحراقا و دخانا

الثاني: معرفة الحركة والآثر والعقل بالمتحرك والمؤثر والفاعل، كمن يرى بانيا ومحركا فيعلم أن له بناء وحركة أو يرى نارا فيعلم أن ثمَّ إحراقا ودخانا .

الثالث: التحليل وهو أن يرى شيئا مركبا يريد أن يقف على المادة التي ركب منها، فلا يزال يحله حتى يقف على مبادئه كمن يرى قميصا فيعلم أن القميص من الثوب والثوب من الغزل والغزل من القطن والقطن من النبت والنبت من الأركان الأربعة أي التراب والماء والهواء والنار ، وأن كل واحد من هذه الأركان من عنصر وصورة أي جوهر وعرض .

¹ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 40.

² قرآن كريم سورة الشعراء الآيات 193-194 . .

الرابع: التركيب وهو عكس ذلك ، بمعنى تحليل السلوك من البسائط إلى مركباتها .

الخامس : معرفة الشبيه كما تشبه الله تعالى عليه في أمر البعث النشور بقوله تعالى: " وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ " ¹ فبين أن إحياء الميت بعد موته كإحياء الأرض بالنبات بعد موتها" ².

ما نلاحظه بخصوص هذه الأنواع الخمسة أن كل من النوع الأول والثاني يندرج تحت مفهوم الاستنتاج الذي يختلف من شخص لآخر، أما النوع الثالث وهو التحليل فيقوم أيضا على عملية استنتاجية وهي الأخرى ليست واحدة عند جميع الناس، أما التركيب وهو النوع الرابع فيدل على منهج الإستقراء المبني على مبدأ السببية، وهذه إشارة إلى دور مبادئ العقل في بناء المعرفة التي يربطها الراغب بمعرفة وجود الله تعالى، وهي عنده بديهية ويبدو ذلك في قوله: "إعلم أن معرفة وجوده من بداهة العقول التي يشترك فيها كل بالغ لا عاهة به، وذلك أن كل عاقل يعلم أنه مصنوع، وأنه لم يصنع نفسه ومسبوق إلى غاية لا انفكاك له منها، وأنه ليس معرفة ذلك باكتساب كما زعم جل المعتزلة " ³.

أما النوع الخامس، فيقوم على الاستدلال بالتمثيل على اعتبار أن التشابه الموجود في الظاهرتين هو سبب إصدار الحكم ⁴.

من هنا يتبين لنا أن أفضل المعارف البشرية عند الراغب هي معرفة الله تعالى، والتي أطلق عليها المعرفة الموهبية أو علم اليقين والتي يختص بها أنبيائه وبعض أوليائه الصالحين ⁵. على أن المعارف المكتسبة أفضل من المعارف الفطرية كونها قائمة على جهد عقلي، لأن معرفة الله لا تحصل إلا إذا اكتسبها الإنسان بالتأمل العقلي فيكتمل الإيمان بواسطة العقل لا بالتقليد الذي لا يؤدي إلى هذه الفكرية ولهذا، فإن معرفة الله تقوم على أربعة أوجه :

الأول: معرفة ذاته ومن هو، وبها يخرج الإنسان من كونه معطلا.

¹ قرآن كريم سورة الزخرف الآية 11.

² الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 41-42 .

³ المصدر نفسه، ص ص 34-35 .

⁴ أحمد دكار ، الفكر المعرفي عند الراغب الاصفهاني، المرجع السابق ، ص 156 .

⁵ الراغب الاصفهاني ، الاعتقادات ، المصدر السابق، ص 93 .

والثاني: معرفة وحدانيته وبها يخرج الإنسان من كونه مشركا.

الثالث: معرفة أوصافه المنزهة ومباينته لكل ما عداه، وبها يخرج الإنسان من كونه مشبها.

الرابع: معرفة أوصافه الممجدة، و بها يخرج الإنسان من كونه ملحدا¹.

كانت هذه بعض آراء الراغب المعرفية، أردنا أن نقدم لمحة عنها، حتى نأخذ صورة مختصرة عن أهمية تصوره لمراتب العلوم و دورها في حياة الإنسان للوصول إلى إدراك الله تعالى باعتباره المعرفة الحقة اليقينية ولعل من شأن ذلك أن نبين مكانته بين من سبقوه أو عاصروه، خاصة مع الإمام الغزالي الذي اشترك معه في كثير من المسائل.

هذا ، وبعد أن القينا نظرة على ماهية الإنسان، ننقل في المبحث القادم ، إلى تقصي موقف صاحب الذريعة من غاية الوجود الإنساني و التي لخصها في خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض من خلال العناصر التالية وهي خلافة الإنسان في الأرض و العبادة من حيث تحقيقها والغرض منها وعمارة الأرض.

المبحث الثالث: الغاية من وجود الإنسان

لقد رأينا في المبحث السابق أن الإنسان كائن متميز عن سائر الكائنات الأخرى من حيث خلقه وتكوينه ومنزلته في الكون ومهمته الوجودية ، ولذلك فإنه خصّ دائما بالرفعة والتميز حيث أصبح القطب الوجودي الذي ترنو إليه المخلوقات جميعا وتتحدد قيمتها بقدر ما تقترب منه أو تبتعد عنه ، ثم أنه قد استجمع في تكوينه عناصر ترجع إلى عنصرين رئيسيين عنصر ترابي مادي وعنصر روعي عقلي الأمر الذي أهله لأن يكون مهيبا بوسائله الإدراكية لفهم كل ما يحيط به في العالم، فتحصل له بذلك القيومية والإشراف على سائر الكائنات².

¹ الراغب الاصفهاني ، الاعتقادات ، المصدر السابق، ص 32 .

² عبد المجيد النجار ، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 2005،

لقد وعى الراغب الأصفهاني هذا الأمر جيداً واعتبر أن وجود الإنسان وجود هادف ذلك أن كل نوع أوجده الله تعالى في العالم ، أو هدى بعض الخلق إلى إيجادهِ وصنعه، فإنه أوجد لفعل يختص به ولولاه لما وجد، وله غرض لأجله خص لها بما خص به¹.

معنى ذلك أن كل ما في الكون مخلوق لخدمة الإنسان، فوجوده هو الغاية من إيجاد العالم كله، ولذلك كان كل شيء مسخراً للإنسان و ميسراً لمنفعته، فهو سلالة العالم وزيدته، وهو المخصوص بالكرامة، الأمر الذي اعتبره الراغب فضيلة ينفرد بها عن سائر الكائنات الأخرى، ذلك أن فضله ليس بقوة الجسم، و لا بطول العمر ولا بشدة البطش، ولا باللباس و اللون و لا بكثرة الذهب، والفضة و لا بعنصره الموجود فيه و هو الطين، بل ما خصّه الله تعالى به من المعنى الذي ضمّنه وهو تحصيل الإنسانية الحقّة بالعقل الذي هو أساس التكليف لهذا كانت الخلافة هي المبدأ الحاسم لتنفيذ مراد الله في أرضه وإجراء أحكامه فيها². وهكذا فإن الفعل المختص بالإنسان وحده دون الكائنات الأخرى يتركز حول ثلاثة أهداف خلافة الله وعبادته وعمارّة الأرض ويشرح لنا الراغب ذلك في الذريعة في قوله: " ولما كان كل ما أوجد لفعل ما فشرّفه بتمام وجود ذلك الفعل منه ، ودنايته بفقدان ذلك الفعل منه، كالفرس للعدو والسيف للقطع والعمل المختص به في القتال ومتى لم يوجد فيه المعنى الذي أوجد لأجله كان ناقصاً فإما أن يطرح طرحاً وإما أن يردّ إلى منزلة النوع الذي هو دونه كالفرس إذا لم يصلح للعدو في الكر والفر اتخذ حمولة أو أعد أكلة (...) وكذلك الشأن في الإنسان فمن لم يصلح خلافة الله تعالى ولا لعبادته ولا لعمارّة أرضه فالهيمّة خير منه"³.

¹ الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 90 يتحدث محمد إقبال أحد أعمدة الفكر الإسلامي المعاصر (1877م-1938م) عن الغاية من وجود الإنسان فيقول " ولا ريب في أن سيرة الإنسان لها أول وبداية ولكن لعله أن يكون مقدوراً عليه أن يصبح عنصراً ثابتاً في تركيب الوجود....لأنه إذا لم ينهض إلى العمل ولم يبعث ما في أعماق كيانه من غنى أو كف عن الشعور بباعث من نفسه إلى حياة أرقى أصبحت روحه جامدة جمود الحجر وهوى إلى حضيض المادة الميتة "، محمد إقبال ، تجديد الفكر الديني، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ط2 ، 1968، ص ص19-20.

² الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 100-101

³ الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 92

إن هذه المهمة الوجودية التي أنيط بها الإنسان تعني أنه يعبد الله وبخلفه وينصره ويعمر أرضه كما نبه تعالى عليه بآيات في مواضيع مختلفة¹.

لذلك، فإن الإنسان بمنهج العبودية لله تعالى يجسد هذه المهمة على أرض الواقع إذ تفسح له من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من العمل، لتحمل منه المخلوق الأعظم في الكون، حتى لا تكون حياته ضرباً من العبث و التيه والشعور باليأس والقنوط ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن ينتقل من حالة التأمل في الكون إلى معرفة نظامه وقوانينه إلا إذا وثق بنفسه أولاً واعتقد أن الكون المشاهد إنما يخضع لإدراكه وبحثه وبأن ظواهره ليست بالشيء المبهم الغامض الذي لا يفسر وبأنه قادر على الاستفادة من الكون واستغلال خيراته على أوسع نطاق². ولكن كيف يحقق الإنسان أفضل وجوده ويستوفي كل كمالاته؟ لا يطرح الراغب هذا السؤال بشكل مباشر ، لكن يبدو أنه يجيب عنه كما يقول الجابري بإسم " الإسلام " وذلك إنطلاقاً من ثلاثة أمور: خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض.

وهذا السؤال في رأيه قد أجاب عنه الفلاسفة بتعلم " الفلسفة " وأجاب عنه المتصوفة ب " الفناء في الله " و أجاب عنه المورث الفارسي ب " الطاعة " والمورث العربي ب " المروءة".³ سيكون علينا إذن أن نفصل بعض الشيء في هذه الجوانب الثلاثة التي تحدث عنها الراغب وهي:

1- خلافة الإنسان في الأرض.

2- العبادة: تحقيقها والغرض منها .

3- عمارة الأرض .

¹ يقول الله في ذم الدين فقدوا هذه الفضيلة " أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا " قرآن كريم سورة الفرقان الآية 44.

² أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، الإنسان و الكون في الإسلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع 1995، ص 37

³ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المصدر السابق، ص 576 وفيما يتعلق بالحكمة من خلق و الإنسان والغرض من أيجاده يمكننا أن نشير إلى المعتزلة التي ترى أنها التفضل عليه بالنفع في الدنيا والآخرة وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار " اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضل وليعرضه للثواب (المغني الجزء 11 ص 134) وقد ذهب المتصوفة أبعد من ذلك حين اعتبروا أن الحكمة من خلق الإنسان هي تجلي الكمال الإلهي: " فالإنسان عند ابن عربي هو " الخليفة " و الكون الجامع من حيث أنه المرأة التي تتعكس عليها كمالات الحق وصفاته وبهذا المعنى يصير الإنسان الكامل هو الإنسان الكبير من حيث أنه حائز جميع الصفات الإلهية (عفيفي د. أبو العلا) مقدمة فصوص الحكم، ص 37.

أولا : خلافة الإنسان في الأرض¹

لقد كان الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لآدم، هذا الكائن الجديد الإنسان إيدانا له بحمل الأمانة على عظمتها ومشقتها والتي أبت السموات والجبّال أن تحملها و أشفقت منها، وهذا معناها أن تسميه هذا الكائن الجديد في سياق الإخبار بخلقته، كانت تسميه بحسب وظيفته وهي الخلافة ، وهو ما يعد دلالة بالغة في ابراز هذه الوظيفة والتنويه بشأنها،² وفي ذلك يقول الله تعالى : " وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ"³

هذا وقد أفاض الراغب الأصفهاني الحديث عن خلافة الإنسان في مؤلفيه "تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين " و " الذريعة إلى مكارم الشريعة " ذلك أن الإنسان مخلوق لخلافة الله وهو معنى وجوده ، فكيف يحقق ذلك ؟ .

يتبين لنا مما تقدم حديث الراغب عن ماهية الإنسان أن هذا الأخير من حيث أنه صار وعاء معاني العالم من طينة صوره و معدن آثاره ومجتمع حقائقه ، استأهل أن يكون خليفة الله في أرضه كما لم يصلح لذلك البهائم والنبات ، بل حتى الملائكة حينما أعلمهم الله بأنه سيجعل في الأرض خليفة قالوا: "قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ"⁴ فقولهم هذا، الغرض منه حسبما يشير إليه الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير، التعريض بأنهم أولى بالاستخلاف⁵ فاقتضت الحكمة الإلهية أن الإنسان بما أنه دنيوي أخروي، وأنه لم يخلق عبثا، فإنه يعد الأصلح لعمارة الأرض والخلافة فيها، ولهذا دلّ الجواب الإلهي "إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ "

¹ لعله من المناسب هنا أن نشير إلى ما قاله الراغب في المفردات لشأن الخلافة من حيث " أنها النيابة عن الغير إما لغيبة المنوب عنه وإما لموته وإما لعجزه وإما لتشريف المستخلف ، وعلى هذا الوجه استخلف الله أوليائه في الأرض، مفردات ألفاظ القرآن تحقيق صفوان داودي،المصدر السابق ، ص 294 .

² عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المرجع السابق، ص 61.

³ قرآن كريم ، سورة الأنعام، ص 165.

⁴ قرآن كريم سورة البقرة الآية 30.

⁵ الطاهر بن عاشور ،التحرير و التنوير ،الجزء الأول، الدار التونسية للنشر بتونس و المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ، ط 1، 1984، ص 405 .

أن الملائكة لا يصلحون للخلافة في الدنيا، كونهم لا يملون عن عبادة الله تعالى ولا ينقطعون، وهم بذلك مخلوقات تصلح فقط للدار الآخرة ، بينما الإنسان مخلوق للدارين الدنيا والآخرة¹.

ولما كان الأمر كذلك ، فإن الإنسان لكي يكون أهلاً للخلافة التي رشح لها، يتوجب عليه أن يعمل على أن يكون له سلطاناً في الكون بغاية تطبيق المهمة التي كلفه بها المستخلف، الله تعالى انتماراً بما أمر وانتهاء عمى نهى².

معنى ذلك أن الراغب جعل الخلافة تستحق بالسياسة وذلك بتحري مكارم الشريعة، علماً أن السياسة عنده ضربان أحدهما سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به ، والآخر، سياسة غيره من ذويه وأهل بلده ، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه ولهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه³ في هذا السياق يقول الله تعالى: "أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ"⁴ ، وهنا ينبه الراغب على أنه لا يصلح للسيادة إلا من عرف الفقه والسياسة العامة ، على اعتبار أن " السائس يجري من المسوس مجرى ذي الظل من الظل ومن المحال أن يستوي الظل وذو الظل أعوج، وإستحالة أن يهتدي المسوس مع كون السائس ظالاً"⁵.

بهذا لا يصلح لخلافة الله إلا من كان طاهر النفس ، لأنها هي الإقتداء بالباري سبحانه على قدر طاقة البشر في السياسة باستعمال مكارم الشريعة، والتي تتمثل في الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل ، والقصد منها أن تبلغ إلى جنة المأوى، وجوار رب العزة تعالى، وهكذا فإن مبدأ مكارم الشريعة لدى الراغب هي طهارة النفس بالتعلم واستعمال العفة والصبر والعدالة ونهايتها التخصص بالحكمة و الجود و الحلم و الإحسان ، و يواصل الراغب تحليله لهذا الموضوع بالإشارة إلى أنه بالتعلم يتوصل إلى الحكمة، و باستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر تدرك للشجاعة و الحلم وباستعمال العدالة تصحح الأفعال ومن حصل له ذلك فقد تذرع المكرومة

¹ الراغب الاصفهاني ، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 91.

² عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ، المرجع السابق، ص 92 .

³ الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 92.

⁴ قرآن كريم سورة البقرة الآية 44.

⁵ الراغب الاصفهاني، المصدر السابق، ص 93 .

المعنية بقوله تعالى: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" ¹ وصلاح لخلافة الله تعالى وصار من الريانيين .
والشهداء والصديقين ².

والحاصل ما يراه الراغب أن طهارة النفس تعد شرطاً في صحة خلافة الله تعالى وكمال عبادته فلا يصلح لهذه المهمة العظيمة إلا من كان طاهر النفس يقتدي على قدر الطاقة البشرية في تحري الأفعال الإلهية لأن من لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول والفعل وكما أن للنفس نجاسة ، فإن للبدن أيضاً نجاسة ، غير أن الراغب يرى أن نجاسة البدن تدرك بالبصر بينما نجاسة النفس لا تدرك إلا بالبصيرة ³ ولا يتم ذلك إلا بإصلاح القوى الثلاث. قوة الفكر بتهذيبها حتى تحصل الحكمة والعلم ، وقوة الشهوة يقمعها حتى تحصل العفة والجود، وقوة الحمية بأسلاسلها حتى تنقاد للعقل فتحصل الشجاعة والحلم و يتولد من اجتماع ذلك العدالة ⁴.

هذا ، وإذا كانت الخلافة هي الغاية من حياة الإنسان فإنها لا تتحقق من جانب الفرد وحده، بل من الجماعة أيضاً، لأن الأفراد ليسوا طرازاً موحداً يتمثلون فيما بينهم في كل شيء، في هذا السياق يذهب الراغب إلى أن " الإنسان الواحد لا يستطيع أن يتوصل إلى إعداد جميع من يحتاج إليه ليعيش به العيشة الحميدة، فلم يكن بدّ للناس من تشارك وتعاون فجعل الله لكل قوم صنعة وهيئة مفارقة للصناعة الأخرى وهيئتها، ليقسموا الصناعات بينهم فيتولى كل واحد صنفاً من الصناعات فيتعاطاه باهتزاز" ⁵. يقصد هنا أن الإنسان يشعر بالارتياح والسرور، عندما يشارك غيره ،

في الصناعة التي حصلها باجتهاده وطلبه للعلم ولعل هذا الاختلاف والتفاوت بين الناس مرده عند الراغب سبعة أسباب وهي :

الأول: اختلاف الأمزجة وتفاوت الطينة واختلاف الخلقة (الأحمر والأبيض و الأسود والطيب والخبيث)

¹ قرآن كريم سورة الحجرات، الآية 13

² الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 93-94

³ المصدر نفسه، ص 95

⁴ المصدر نفسه ، ص 100 . واضح أن الأمر يتعلق بقوى النفس كما حددها أفلاطون وقد أخذ بها كثير من فلاسفة

الإسلام كمسكويه و الغزالي وابن سينا وغيرهم، على أننا سنفصل فيها في الفصل القادم .

⁵ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 112 .

الثاني: اختلاف أحوال الوالدين في الصلاح والفساد ، وذلك أن الإنسان قد يرث من أبويه آثار ما هما عليه من جميل السيرة والخلق وقبيحها كما يرث مشابقتها في خلقتها.

الثالث: اختلاف ما تتكون منه النطفة التي يكون منها الولد ودم الطمث الذي يتربى الولد، فلذلك له تأثير بحسب طيب ما تكوّن منه وخبثه.¹

الرابع : اختلاف ما ينعقد به الولد من الرضاع ومن طيب المطعم الذي يربى به. هذا يعني أن الغذاء يؤثر في وجوده النشء ومصيره لأن النمو الجسمي لا يتم بمعزل عن النمو النفسي والنمو الاجتماعي.

الخامس : اختلاف أحوالهم في تأديبهم وتلقينهم وتعويدهم العادات الحسنة والقبيحة.

السادس: اختلاف من يتخصّص به ويخالطه ، فيأخذ طريقته فيما يتمذهب به .

السابع: اختلاف اجتهاده في تركية نفسه بالعلم والعمل حين استقلاله بنفسه² .

ولقد انتبه الراغب إلى مسألة هامة وهي تفاوت الناس في القدرة على الاكتساب التي منها تبدأ حريتهم وهنا نجده يقول: " والناس وإن تفاوتوا في أصل الخلقة فما أحد إلا وله قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة، ولولا ذلك لبطلت فائدة الوعظ والإنذار والتأديب "³

الحاصل من هذا، أن هذه الأسباب السبعة للتفاوت بين الناس والمتدرجة من ما هو وراثي إلى ما هو مكتسب، ليست منفصلة عن إرادة الإنسان بل أن فيها مجالا لتدخل إرادته وذلك بإحسان التغذية المادية وإحسان التربية وبتزكية النفس بالعلم، هذا معناه أن الراغب يرى أن دفع الاختلاف بين الناس دفعا إيجابيا ، يؤدي إلى التعاون المثمر و البناء، ومن ثم إنجاز الخلافة بوصفها الغاية التي خلق من أجلها الإنسان وهذا لا يتم إلا بتمتعته بقدر من الحرية التي تؤدي به إلى العمل وتحصيل

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 115-116 . يبدو لنا أن هذه العناصر التي ذكرها الراغب لا تختلف كثيرا عما طرحه الآراء التربوية الحديثة .

² المصدر نفسه ، ص 117-118 .

³ المصدر نفسه، ص 177. علينا أن نقارن هذا المعنى بما ورد في ميزان العمل للغزالي الذي أشار إلى أن " الطريق إلى تركية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزكية الكاملة، حتى إذا صار ذلك معتادا بالتكرار مع تقارب الزمان حيث حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتقاضاها بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع. "الغزالي، ميزان العمل، تقديم على بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1 ، 2005، ص 85 .

الكمالات الخلقية و العقلية ذلك أن للإنسان " فعل يختص به لأجله خلق، وهو الفكر والروية التي بهما يتوصل إلى العلم والعمل المحكم، ولأجلها جعل خليفة في الأرض ¹.

هذا ولما كان الإنسان هو الذي تحمل عبء أمانة التكليف في حين أبت السموات و الأرض والجبال أن يحملنها ، فإن هذا يعني أن بلوغ مرتبة الخلافة لا يكون إلا من خلال حرية الإرادة التي تدفع بالإنسان إلى تحصيل الرقي و الاكتمال شيئاً فشيئاً عبر التفاعل مع الكون، وهذا يقتضي منه الاختيار بين إتباع الهوى والخلود إلى نوازع الهبوط، وبين إتباع الأمر الإلهي والتسامي إلى الأفق الأعلى²، لهذا فإن الإنسان إذا اختار الطريق الأول ولم يكن مهذباً فيما لا يحسن فعله وجد من قوته العائمة والعاملة نقص قيمته وربما أجرى مجرى البهيمة وإذا اختار الطريق الثاني و اعتنى بتزكية قوته الملكية و مخالفة قوتها الشهوية و فوض تزكية جوهرها إليه، فإن فعل فقد زكاها و إلا فقد دساها ³ ، لهذا دل هذا الأمر على أن ممارسة الإنسان الخلافة في الأرض لا يكون إلا عبر منهاج العبادة ولذلك قال " الله تعالى : "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" ⁴ لأن من لم يقم بالعبادة ، لا يمكن إلا أن ينسلخ عن تحصيل إنسانيته فيصير حيواناً أو دون الحيوان ، فالعبادة إذن ، هي الطريق الوحيد لتحقيق غاية الوجود التي هي الخلافة ، وهو موضوع بحثنا في العنصر اللاحق.

ثانياً: العبادة تحقيقها و الغرض منها

استهل الراغب الأصفهاني شرحه أو تلخيصه لمفهوم العبادة، بالحديث عن الإنسان ، إنما يصير إنساناً بالعقل ، ولو توهمنا ارتفاع العقل عنه لخرج عن كونه إنساناً ، " فلا يكون إلا بهيمة مهمة أو صورة ممثلة، وهذه المرتبة لا تكون إلا بعد اهتدائه بالشرع ، فالإنسان إذن في الحقيقة هو الذي يعبد الله ولذلك خلق كما قال الله تعالى : " وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ " ⁵.

¹ الراغب الاصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي، المصدر السابق، ص 168 .

² عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي و العقل، المرجع السابق، ص 64 .

³ الراغب الاصفهاني ، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، المصدر السابق، ص ص 170-171 .

⁴ قرآن كريم سورة الذاريات، الآية 56.

⁵ قرآن كريم ، سورة البينة، الآية 5

معنى كلام الراغب أن الإنسان لا تحصل له الإنسانية بقدر ما تحصل له العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام ، فقد استكمل الإنسانية ومن رفضها فقد انسلخ منها ، فصار حيوانا ودون الحيوان ¹ كما قال الله تعالى في صفة الكفار: " إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا " ²، لعل ما قاله الراغب بخصوص هذا العنصر ، يمثل تحديدا متميزا لحقيقة الإنسان ، من بين تحديدات الأديان والمذاهب الأخرى، ذلك أنه اعتبر العبودية جزءا من ماهية الإنسان التي خُلق عليها ، وهوما عبر عنه بالفطرة ، كما جاء في قوله تعالى: " فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخُلُقِ اللَّهِ " ³ على أن هذه الفطرة لا تتحقق بالفعل إلا إذا حقق الإنسان ماهيته في الواقع عن طريق العبادة بمقتضى الشريعة ومن هنا تكون العبادة عنده ، " فعل اختياري مناف للشهوات البدنية، تصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله طاعة للشريعة " ⁴ ويقصد بالفعل الاختياري كل فعل يدخل في نطاق التكليف ويخرج منه الفعل التسخيري والقهري ويدخل فيه الترك الذي هو على سبيل الاختيار إما كون هذا الفعل مناف للشهوات البدنية فهذا يعني أن كل ما ليس بداخل في نطاق التكليف لا يُعد طاعة بدليل أن إتيان بعض الأفعال كالأكل والشرب والجماع كما يقول من حيث أنها شهوة لا تكون عبادة إلا إذا كان المقصود بها تحقيق حكم شرعي مأمور به أو عنه، عليه أما إذا غاب هذا المعنى في أي فعل مهما كانت درجته فلا يكون عبادة ثم أن هذا الفعل إنما يصدر عن نية يراد بها التقرب إلى الله تعالى مع الالتزام بقواعد الشريعة لأن من أنشأ من نفسه فعلا ليس بسائغ في الشريعة، لم يكن عبادة، وإن قصد به التقرب إلى الله تعالى ⁵.

والحقيقة أن الراغب كما قلنا سابقا حدد دور هذه العبادة في المحافظة على الفطرة التي خُلق لها الإنسان، وهي ترتفع إلى أرقى مراتبها بقدر ما يتحقق مفهومها الشامل الذي يشمل الحركة الإنسانية ، فالحكم الإلهي وفق ما بينه الراغب له تعلق بكل فعل من أفعال الإنسان يتحراه عبادة سواء

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتین، المصدر السابق، ص 150

² قرآن كريم ، سورة الفرقان، الآية 44

³ قرآن كريم سورة الروم الآية 30

مفهوم الخلافة في التصور الإسلامي فريد من نوعه لا تعرفه الديانات والمذاهب الأخرى في الشرق أم الغرب، فهو جزء لا يتجزأ من العقيدة الإسلامية ولهذا لا نتعذر المقارنة بين ما هو أمر إلهي واجتهاد بشري. وهو الأمر الذي أراد الراغب توضيحه والتنبيه إليه في مؤلفاته المختلفة.

⁴ الراغب الأصفهاني ، المصدر السابق، ص 157.

⁵ المصدر نفسه، ص 158 .

أكان ذلك الفعل واجبا أم نَدْبًا أم مباحا على أنها تكون مبنية إما ببديهية العقل أو الكتاب أو بلسان النبي عليه السلام، أو بإجماع الأمة أو بالاعتبارات و الأقيسة المبنية على هذه الأصول¹. وعلى العموم، فإن كل حكم لا بد أن يكون مطابقا مع ما حدده الشرع ليكون تعاطي الإنسان معه عائدا لله تعالى حق العبادة التي يصفها الراغب بأنها " استفادة العلم الحقيقي وتعاطي العمل المُحَكَّم بحسب ما يقتضيه العلم "² ويعني بالعلم الحقيقي علوم الدين أو ما لا تخالفه علوم الشرع.

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن مفهوم العبادة عند الراغب لا يتجسد إلا من خلال ربط المعارف النظرية بالجانب العملي، ويترتب على هذا نظرة تفاؤلية واقعية تتمثل في إقراره بأن العبادة ضربان لا تتحقق الخلافة إلا بهما : علم وعمل " وحققهما أن يتلازما لأن العلم كالأس والعمل كالبناء وكما لن يغني أس ما لم يكن بناء ولا يثبت بناء ما لم يكن أس كذلك لا يغني علم بغير عمل ولا يثبت بناء ما لم يكن أس كذلك لا يغني علم بغير عمل³.

بيد أن العلم بوصفه المقام الأول، يصنف إلى ضربان نظري وعملي، " فالنظري ما إذا علم كفى ولم يحتج فيه بعده إلى عمل كمعرفة وحدانيته الله تعالى ومعرفة ملائكته و كتبه ورسله واليوم الآخرة ومعرفة السماوات والأرض و العملي ما إذا علم لم يغن حتى يعمل به كمعرفة الصلاة والزكاة والجهاد والصوم والحج وبر الوالدين⁴. لذلك يكون من الضروري أن يتلازم العلم والعمل لتحقيق مفهوم العبادة لأنه لا يعني علم بغير عمل ولا عمل بغير علم.

علينا أن نقارن هذا المعنى بما ورد لدى ابن سينا في رسالة أقسام العلوم العقلية حيث ينبهنا إلى أن الحكمة تنقسم إلى قسم نظري مجرد وقسم عملي. على أن القسم النظري هو "الذي الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان مثل علم التوحيد و علم الهيئة والقسم العملي هو الذي ليس الغاية فيه حصول صحة الاعتقاد النفسي بالموجودات بل ربما

¹ الراغب الاصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، المصدر السابق، ص 155.

² المصدر نفسه، ص 169 .

³ المصدر نفسه، ص 159 .

⁴ المصدر نفسه، ص 160 .نشير في هذا السياق، أن الراغب يجعل الأعمال ثلاثة اضرب منها ما يختص بالقلب ومنها ما يختص بالبدن، و منها ما يشارك فيه البدن والقلب، غير أنه لا يتوسع في شرح مقصده من هذه العبارة .

يكون المقصود فيه حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو خير منه ... فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير¹.

هذا وإنَّ الغرض من العبادة عند الراغب هو تطهير النفس واجتلاب صحتها ذلك أن الله تعالى لم يكلف الناس عبادته لينتفع هو تعالى بل انتفاع المولى باستعباد عبيده واستخدام خدمه ولا ليؤذيه بل كلفهم ليزيل انجاسهم وأمراضهم النفسانية، ويمكن بذلك أن يحصلوا حياة أبدية وسلامة باقية فإن من ولد حيا بالإضافة إلى أصحاب الدار الدنيا يكون ميتا بالإضافة إلى أصحاب الدار الآخرة، وقامت للعين التي بها يعرفهم والسمع الذي به يسمع تحاورهم واللسان الذي يخاطبهم والعقل الذي به يعقلهم.²

نفهم من هذا التحديد أن الراغب يعطي أهمية كبرى للمعايير الموصلة لسعادة الإنسان على اعتبار أنها تمثل الوسائل الحقيقية للمعرفة في الدار الآخرة وهو ما يبين لنا أن الله تعالى قد أبعدهم عنها فجعلهم أمواتا صمًا و وبكما وعميا رغم امتلاكهم لها في الظاهر، وهنا يؤكد الراغب أن الإنسان له قوة على تحصيل تلك الأمور في ابتداء أمره وإن أهمل نفسه فأنت عنه تلك القوة وإذا استمر في كفره وفسقه وتمادى فيه صار إما كميث أو مريض أو أصم لا يقبل شفاء³ ولذلك قال الله تعالى: "إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ".⁴

ويخالف ذلك ، يذهب الراغب إلى أن استفاد الحياة والصحة والطهارة قبل أن تبطل عنه قوى قبول ذلك فإنه يصير حيا سميحا بصيرا طاهرا وحصل زادا كما أمره الله تعالى بقوله : " وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى " ⁵ فجدير إذن أن يفلح وتحصل له السعادة الحققة.

هذا وليست العبادة متعلقة فقط بالصلة المباشرة بالله تعالى من صلاة وصوم ونحوهما، وما يظهر فيها من تطهير نفسي وإنما هي تتطوي على معنى شامل يتمثل في فهم الكون والكشف عن

¹ ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن رسائل في الحكمة و الطبيعيات ، ط 1 مطبعة الجوائب قسنطينة 1298 هـ ص 72.

² الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 165 .

³ المصدر نفسه، ص 166 .

⁴ قرآن كريم سورة النمل، الآياتان 82 - 83 .

⁵ قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 197 .

أسراره وإقامة العمران فيه والعمل على مغالية الهوى والانصياع للتوجيه الإلهي بما يصفى النفس ويطهرها، لذلك نرى مثلاً القاضي عبد الجبار يحدد الغرض من العبادة التكليف حيث يقول: الكلام في وجه الحكمة في التكليف وما يتصل به " اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضل وليعرضه للثواب" ¹ .

ولعل هذه النظرة إلى العبادة أنها تقوم على مبدأ يراه الراغب ثابتاً وهو القيام بإصلاح النفس وإزالة جميع أمراضها وهو ما يشرحه في العبارة التي يشير فيها إلى أن الإنسان " تترسب في نفسه عوارض هي نجاسات وأمراض نفسانية يلزم إماتها كالجهل والنشر والعجلة والشح و الظلم و الجدل وغير ذلك من صفات نفسية طبيعية في الإنسان، ثم التكليف بشأنها إلا لتنظيمها وكسر سطوتها" ² . لكن مهمة إزالة أمراض النفس لا تبدو بحسب الراغب بعيدة عن مجال الفطرة الإنسانية التي تدعوه إلى إصلاح أفعاله وأخلاقه وعليه فهو بحاجة إلى استعمال القوى التي خلق عليها في الدنيا كما يجب وفي وقت ما يجب ويقدر ما يجب وأن يميّط فضولاتها قبل خروجه من الدنيا حسبما وردت به الشريعة لذلك فالإنسان إذا لم يتطهر من النجاسة ولم يُزل أمراض نفسه، لم يجد سبيلاً إلى نعيم الآخرة ولا إلى طيب الحياة الدنيوية فحق الإنسان إذن أن يراعي هذه القوى فيصلحها ويستعملها على الوجه الذي يجب وكما يجب ليكون كما وصفه الله تعالى ³ بقوله " الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ " ⁴ .

¹ القاضي عبد الجبار المغني، المجلد 11، المرجع السابق ص 134 .

² الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 168-169 .و الواقع أن مفهوم العبادة في الديانتين اليهودية والمسيحية تستهدف تحقيق وجود الإنسان إلا أنها لا تقوم إلا بالواسطة وهذا لم تثبت طقوس العبادة اليهودية على حال معينة بفعل التأثيرات الخارجية الأمر الذي دفعهم إلى اقتباس صوراً من الطقوس لازمت مسير شعائرتهم. عبد الرازق رحيم صلال الموجي، العبادات في الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام صفحات للدراسات و النشر، دمشق، ط 2، 2007، ص ص 60 - 61 . أما ماهية العبادة المسيحية فهي تدعو إلى توجيه الروح إلى الله بإخلاص و احترام إما في حركة صامتة أو بتعبير خارجي ، ثم أن المسيحيين ابتعدوا عن الشكليات التي وضعتها الديانة اليهودية في أول أمرها فتركوا لأتباعهم أثناء تأديتهم للصلاة حرية التعبير عن الخشوع والتذلل. المرجع السابق، ص ص 145-146.

³ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 171 .

⁴ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 32.

وحصيلة هذا القول، يفيد أن الراغب يحدد الغرض من العبادة إصلاح القوى الثلاث التي هي بواعث الإنسان في تصرفاته وهي قوة الشهوة وقوة الحمية وقوة الفكرة فبإصلاح قوة الشهوة تحصل العفة فيحترز بها من الشره وآفاتهما وتتحرى المصلحة في المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح وطلب الراحة وغير ذلك من اللذات الحسية ، وبإصلاح قوة الحميمة تحصل الشجاعة فيحترز بها من الجبن والتهور والحسد ويتحرى من الاقتصاد في الخوف والغضب والأنفة وغير ذلك وبإصلاح قوة الفكرة تحصل الحكمة حتى يحترز من البله والجريزة ويتحرى الاقتصاد في تدبير الأمور الدنيوية¹، وينتهي الراغب إلى القول بأن إصلاح جميع هذه القوى تؤدي إلى حصول الإنسان قوة العدالة.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن هذا التقسيم الثلاثي لقوى النفس الإنسانية هو التقسيم المعروف في الموروث الأخلاقي اليوناني خاصة لدى كل من أفلاطون وأرسطو كما أننا نلاحظ أيضا فكرة التوسط بين طرفين مردولين وجعل ذلك هو الفضيلة المطلوبة وهو ما توسع فيه أرسطو في مؤلفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس". و في هذا السياق، يقول مسكويه في تهذيب الأخلاق: فأما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عدناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للفترة المميزة... ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبدا الانصاف من نفسه على نفسه أولا ثم الانصاف و الانتصاف من غيره وله².

وهكذا يخلص الراغب إلى أن من أدب نفسه وقمعها امن ظلمها من طرف القوة الشهوانية ومن ثم تكون الأعمال الصالحة من صلاة وصوم وزكاة وغير ذلك مربية للنفس ومدرية لها على الفضائل ومحقة بالفعل أسرار العبادة التي يجتهد الإنسان في طلبها.

ولكن ما هي أسرار العبادة التي يجتهد الإنسان في طلبها ؟

¹ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 173

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 22. وهذا المعنى للعدالة المتداول في الفلسفة لا يختلف عن معاني العدل في القرآن الكريم مثل قوله تعالى، "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ" سورة النحل، الآية 90، ويفسر الطاهر ابن عاشور هذه الآية بقوله "أن العدل: اعطاء الحق إلى صاحبه، وهو الأصل الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية و حقوق المعاملات إذ المسلم مأمور بالعدل في ذاته، وفي المعاملة مع خالقه والمعاملة مع المخلوقات بأصول المعاشرة العائلية والمخالطة الاجتماعية وذلك في الأقوال والأفعال... وأما الإحسان فهو المعاملة بالحسن ممن لا يلزمه إلى من هو أهلها". الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير و التتوير، الجزء 14، دار التونسية للنشر، تونس، ص ص 254-255.

يقدم لنا الراغب مقارنة وجيهة بخصوص هذا الموضوع إذ أنه يشير إلى أن الإنسان في استفادة العلم وإفادته أحوال ثلاثة، حال استفادة فقط وحال استفادة ممن فوقه و إفادة لمن دونه ، وحال إفادة فقط وقل من يستحق أن يوجد مفيدا غير مستفيد ففوق كل ذي علم عليم إلى أن ينتهي الأمر إلى علام الغيوب¹.

وقد ذكر أمثلة على ذلك مثل قصة موسى عليه السلام مع صاحبه أو قصة سليمان عليه السلام مع الهمدود مما يظهر أن الإنسان ما دام حيا يجب أن لا يخرج عن كونه مستفيدا أو مفيدا ولهذا لا يدرك سر العبادة إلا من أوتي أسباب علم اليقين الذي يحصل بحسب الراغب بالعقل وبالفكر والذكر "لأن العقل بفكره أي ببحثه يدرك المعارف ويذكره يستحضرها إذا نسيها أو غفل وانشغل عنها، وبذهنه ينظر إليها دائما كما ننظر نحن إلى محسوس غير غائب عن أنصارنا بلا حاجة البحث وطلب وتفكر وتذكر وكذلك قيل الإنسان بعقله ينظر إلى الحق بالفكر².

لهذا يقترب الراغب في هذه النظرة إلى أسرار العبادة مع بعض المتصوفة والفلاسفة حيث ينبهنا ابن عربي إلى عدم إغفال أسرار العبادة وما تهدف إليه غايات وتربية للروح و لا يمكن بلوغ هذه المرتبة إلا القيام بمتطلبات الشرع من صلاة وصوم و زكاة وحج ذلك أن الزكاة مثلا تعتبر عدة واجبة شرعا وعقلا وذوقا وأن لها باعثن هما :

1 زكاة الظاهر: وهي مقيدة بالشرع وباعثها الخوف من العذاب أو الطمع في الأجر والثواب.

2 زكاة الباطن : وباعثها إعطاء ما تستحقه الربوبية من امتثال أمرها ونهيها لا رغبة في ثواب ولا رهبة من عقاب³ وهكذا فالزكاة لدى ابن عربي تتصل من ناحيتين، ناحية مادية و أخرى روحية مثل ما يشير إلى أن وجوب الزكاة على صاحب الزرع يمثل رأيا ظاهريا وتعليله في الباطن هو أن

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 163-164 .

² المصدر نفسه، ص 163 .

³ ابن عربي، الفتوحات المكية السفر الثامن، دار صادر، بيروت، د.ت ، ص 212

الزارع في الحقيقة هو الحق تعالى والأرض المؤجرة هي نفس المكلف وينبت منها يحسب ما زرع فيها من بذور الهدى و التوفيق الإلهي¹.

أما الغزالي فيري في الإحياء أن من أسرار الصوم وشروطه الباطنة ثلاث درجات: صوم العموم، وصوم الخصوص، وصوم خصوص الخصوص ، أما صوم العموم فهو كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة وأما صوم الخصوص: فهو كف السمع والبصر واللسان واليد والرجل وسائر الجوارح عن الآثام وأما صوم خصوص الخصوص: فصوم القلب عن الهمم الدنية والأفكار الدنيوية وكفه عما سوى الله عزّ وجلّ بالكلية و يحصل الفطر في هذا الصوم بالفكر فيما سوى الله عزّ وجلّ و اليوم الآخر². و إلى المعنى نفسه يذهب ابن طفيل في رسالة "حي بن يقظان" إلى أن حقيقة العبادة تنتهي إلى التشبه بالموجود الواجب الوجود وذلك لما يعرض عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية طالبا الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك. في هذا السياق يقول "وعندما أفاق "حي" من حالة تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغيرها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق و أن الشيء الذي كان يظن أولا أنه ذاته المغايرة لذات الحق، ليس شيئا في الحقيقة بل ليس ثم شيء إلا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فترة يظهر فيها³.

الحاصل من كل هذا، أن مفهوم العبادة عند الراغب هي أقرب إلى الاعتدال والتوسط منها إلى تكليف الإنسان أكثر من طاقته التي قد تكون سببا من أسباب نفوره من العبادة وهو فهم واقعي يتناسب مع فطرته وقدراته الذاتية.

هذا ، ويحرص الراغب على إقامة العبادات وتحري الخيرات ويرى أن أحوال الناس في ذلك يكون على أربعة أضرب الأول من له العلم بما يجب أن يفعل وله مع ذلك قوة العزيمة على العمل به، والثاني من عدهما جميعا، والثالث من يمتلك العلم وليس له قوة العزيمة على فعله، فهو في مرتبة الجاهل، بل هو شر منه ، أما الرابع فليس له علم ، لكن له قوة العزيمة بحيث إذا جالس أهل العلم

¹ كرم أمين أبو كرم ،حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، دار أمين، القاهرة، ط1، 1997، ص ص 188-189.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، الجزء 3 ، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ص 38 .

³ ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان، قدم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 5، 1992 ، ص 257.

وانقاد لهم وعمل بقولهم ظفر بالنتيجة المبتغاة منه،¹ نفهم من هذا إذن، أن الراغب يعتبر أتم العبادات و أكملها من كان في الضرب الأول الذي وصفه الله تعالى بقوله: " الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ " ² .

على أن الراغب قد تفتن إلى مسألة تبدو لنا في غاية الأهمية و وهي أن العبادات تكون محمودة إذا تعاطاها الإنسان طوعا و إختيارا لا اتفاقا واضطرارا ، معنى هذا أن الإنسان يقبل على أدائها وهو راغب في ذلك ويدفعه الشوق إلى تحقيق الغاية منها دون نفاق أو رياء أو كسل ، أو إصرار على فعلها خوفا من العقاب فقط.

وكذلك ينبغي المداومة على العبادات وعدم الإخلال بأوقاتها و الإخلاص التام فيها، وهكذا لا يستحق بحسب الراغب محمدة " من فعل خيرا نحو أن يصلي لأنه أتفق اجتماعه مع المصلين فساعدهم ، أو أكره أن يصلي، أوصلّاها في رمضان مثلا دون سائر الأوقات، أو لأجل أن ينال بها جاها أو مالا فليس ذلك مما يستحق به محمدة ، وكذا من ترك قبيحا ، إما اتفاقا أو اضطرارا أو خوفا، أو في زمان دون زمان ، أو لينال بذلك أمرا دنيويا فليس بمحمود"³ معنى ذلك أن حصول هذه الأمور منقصة وفي حق العبادة ، بحيث لا تؤدي دورها في استهلال الإنسان الخلافة، وعليه ينبغي على الإنسان أن يتحرى العبادات المحمودة ويتدرب عليها، فإن فعل ذلك حقق معناها والغرض منها.

ما نخلص إليه مما سبق ذكره ، أن المهمة الوجودية التي أنيط بها الإنسان ، تعني أنه يعبد الله حق العبادة ومتى تحقق له ذلك وفقا لشروطها، و أعراضها تمثلت عنده الخلافة التي ينفرد بها عن سائر الكائنات ويكون تبعا لذلك أهلا لإعمار الأرض وصلاح معاشه وهو ما سنبحث عنه في العنصر القادم من هذا المبحث.

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل الشهادتين، المصدر السابق، ص ص 181-182 .

² قرآن كريم، سورة الرعد، الآية 29 .

³ الراغب الاصفهاني، المصدر السابق، ص 183 .

ثالثا : عمارة الأرض

لقد رأينا فيما سبق، أن الراغب قد بيّن أن الفعل المختص بالإنسان ثلاثة أمور : خلافة الله وعبادته وعمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى : " **وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا** " ¹ ذلك لأن القيام بذلك يعني "ترجيّة حياة الناس و صلاح معاشهم ، و الإنسان الواحد من حيث أنه لم يكف أمر معاشه بانفراده في مأكله وملبسه ومسكنه ، ولم يكن له سبيل إلى ثباته في الدنيا إلا بما سد جوعته ويستر عورته ويقيه من الحر و البرد لم يكن له بدّ من تحصيل ذلك الوجه المباح له " قال الله تعالى : " **إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى، وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى** " ² يبين لنا هذا النص ضرورة سعي الإنسان في سبيل تحقيق كمال وجوده ، ليكون عمله هذا عبادة وجهادا في سبيل الله كونه لم يُخلق عبثا من هنا كان فيما يتولاه خادما للناس مسخرا بلا إرادة منهم لخدمتهم حتى كأنه من جملة البهائم التي يسخرها الله تعالى لعباده وإمتن عليهم بها ³ في قوله تعالى : " **وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً** " ⁴ .

من هنا ندرك أن الراغب في الفصل السادس من مؤلفه " الذريعة " قد تحدث عن حاجة الناس إلى اجتماعهم للتظاهر " لأنه لما صعب على كل فرد أن يحصل لنفسه أدنى ما تحتاج إليه إلا بمعاونته غيره له احتاج الناس أن يجتهدوا فرقة فرقة، متظاهرين متعاونين ولهذا قيل " الإنسان مدني بالطبع " أي أنه لا يمكن التفرد عن الجماعة يعيشه، بل يفتقر بعضهم إلى بعض في مصالح الدين والدنيا بمعاونته" ⁵

¹ قرآن كريم سورة هود الآية 61 .

² قرآن كريم سورة طه الآيات 118-119 .

³ الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 95 .

⁴ قرآن كريم سورة النحل الآية 8 .

⁵ علينا أن ننظر في هذا المعنى إلى ما قاله الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، من أن " الإنسان خلق بحيث لا يعيش وحده بل يظهر إلى الاجتماع مع غيره من جنسه وذلك لسببين: أحدهما : حاجته إلى النسل لبقاء جنس الإنسان ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى و عسرتهما، والثاني التعاون على تهيئة أسباب المطعم و الملبس و لتربية الولد " الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 3، الجزء 9 ص 197 وأيضا ما أشار إليه مسكويه من حاجة بعض الناس إلى بعض لأن الحاجة صادقة وللضرورة داعية إلى حال تجمع وتالف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق والاتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له. مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، المقالة الخامسة، ص 126 .

هذا، و يشير ابن سينا إلى أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، و أنه لابد من أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر مكفيا به و بنظيره¹.

ولما كان الأمر بهذه الصورة، " سخر كل واحد لصناعة ما يتعاطها، وجعل بين طبائعها وصنائعهم مناسبات خفية واتفاقات سماوية ، وذلك لئلا يختاروا بأجمعهم صناعة واحدة فتبطل الأقوات إلا أطيبها ، ومن الصناعات إلا أجملها ، ومن الأعمال إلا أرفعها "² وإلى هذا المعنى تقريبا يذهب أرسطو في كتابه " السياسة" إلى أن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي، وأن هذا الذي يبقى متوحشا بحكم النظام لا يحكم المصادفة هو على التحقيق إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنساني "³. ويوضح الراغب أيضا أن التباين والاختلاف بين الناس هو السبب الذي يقود إلى الالتئام و الاجتماع و الاتفاق ، و بدون هذه الأمور لا يحصل النظام في هذا العالم ، بيد أن هذا لا يعني انتظار الإنسان لما يتفضل به الله على عباده من ارزاق دون جد وتعب ، لأن ذلك يعني زوال المهمة الوجودية له وهي الخلافة لهذا يكون الخوف من حصول الفقر هو الباعث على الجد و احتمال الكدر في منفعة الناس " فلو كفى كل واحد منهم أمره لا أدى إلى فساد العالم، من حيث أنه لم يكن لأحد " أن " يتولى لغيره مهنة وكان الواحد منهم يعجز عن القيام لمصالح نفسه كلها ،. فيؤدي إلى فقر جميعهم، ولهذا لو لم يكن الفقر وخوفه ، لما أنتظم معاش العالم."⁴ وهكذا يربط صاحب الذريعة بين قدرات الإنسان البدنية والفكرية بالصناعات التي يسرها الله له فجعل الله لمن قيضه لمراعاة العلم و المحافظة على الدين قلوبا صافية ، وعقولا بالمعارف لاثقة وأمزجة لطيفة وأبدانا لينة مستحصلة لما خلقوا له ، وجعل لمن قيضه لمراعاة المهن الدنيوية و المحافظة عليها كالزراعة والبناء قلوبا قاسية وعقولا كنزة ،

¹ ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط1، 1418هـ، ص 487.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 374 .

³ أرسطو طاليس، السياسة، ترجمها إلى الفرنسية، بارتملي سانتهير، نقلها إلى العربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2008م، ص 95.

⁴ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق ص 377. يمكن أن تقارن هنا مع ما قاله الإمام الغزالي في " الإحياء" من أن "الإنسان لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة ليتكفل كل واحد بالصناعة، فإن الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحة وحده وهو يحتاج إلى آلاتها وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز. " الغزالي، الإحياء، ص 197 .

وأمزجة غليظة و أبدانا خشنة، بهذا المعنى يكون خراب البلاد وفساد العباد وانتشار البغي و التسلط ، عائداً إلى عدم مراعاة هذا التفاوت الحاصل بين الناس، " فكما أنه محال أن يصلح السمع للرؤية والبصر والسمع كذلك من المحال أن يكون من خلق للمهنة يصلح للحكمة"¹.

إلى هذا المعنى تقريبا يذهب أفلاطون في الجمهورية إلى أن "الصانع ، أو أي شخص آخر ممن أهله الطبيعة لحياة الصناعة إذا خضع لإغراء المال أو الأعوان أو أي القوة أو أي نفع آخر ، فقرر أن ينظم إلى صفوف المحاربين ، أو أن المحارب إذا قرر أن ينظم إلى صفوف الهيئة المفكرة التي ترعى شؤون الدولة ، على الرغم من عجزه عن ذلك ، وإذا تبادل كل هؤلاء مع أولئك أدواتهم ومراكزهم (....) فأظن أنك تتفق معي على أن هذا التبادل والخلط وبال على الدولة(....)وعلى ذلك فالتعدي على وظائف الغير و الخلط بين الطبقات يجر على الدولة أوخم العواقب".²

الحاصل من كل هذا، أن الراغب ينطلق من القاعدة التي انطلق منها مفكرون قبله وهي أن الإنسان مدني بالطبع " وأنه لا يستطيع العيش منفردا لهذا يشعر كل فرد بالحاجة إلى الآخرين ليستطيع العيش، ومن هنا تنشأ العلاقات والصناعات وهو بهذا لا يرض إلا أن تكون فئات كل المجتمع عاملة تتبادل المنافع بينها منصفة في مزاوله كل أفرادها لعمل يقدمه للناس في مقابل ما يؤدون إليه من منافع وأتعاب"³.

والنتيجة التي تترتب على هذه القاعدة هي أن الراغب يمدح السعي ويذم الكسل، لأن عمارة الأرض حسبه لا تستقيم مع الترفع عن الخوض في الحياة الدنيا بدعوى الزهد وعدم الانشغال بالملذات والشهوات الفانية، لهذا نراه يوضح لنا ضرورة التكسب في الدنيا حيث أنه " إن كان معدودا في المباحات، لكنه واجب من وجه، ذلك وإذا لم يكن للإنسان الاستقلال بالعبادة إلا بإزالة ضروريات حياته، فإزالتها واجبة"⁴ معنى هذا أن الخروج لكسب الرزق يهيئ للمتعبد القيام بواجب التعبد ، ولهذا ذم من يدعي التصوف فيتعطل عن المكاسب ويكون ظالما لنفسه و لغيره لأن من تعطل وتبطل كما يقول الراغب أنسلخ من الإنسانية بل من الحيوانية وصار من جنس الموتى، بدليل أن الإنسان عندما

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 379 .

² أفلاطون، الجمهورية، تحقيق وتقديم فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 315 .

³ عمر عبد الرحمن الساريسي و الراغب الأصفهاني، وجهوده في اللغة والأدب، المرجع السابق، ص 266.

⁴ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 380 .

خص بالقوى الثلاث، فمن أجل أن يسعى إلى فضيلتها " فإن فضيلة القوى الشهوية تطالبه بالمكاسب التي تنميها وفضيلة القوة الغضبية تطالبه بالمجاهدات التي تحميها، وفضيلة القوة الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديها، فحقه أن يتأمل قوته ويسير قدر ما يطيقه، فيسعى بحسبه لما يفيد السعادة ¹ وهنا يدعونا لأن نتأمل " حال مريم عليها السلام، وقد جعل لها من الرطب الجني ما كفاها مؤونة الطلب وفيه أعظم معجزة، فإنه لم يخلها من أن يأمرها بهزها" ² فقال الله تعالى : " وَهْزِي إِلَيْكَ بِجُذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا " ³.

وقد مر بنا أن الراغب يصف الرجل الذي يدعي التصوف بأنه لا يعمل وليس " له علم يؤخذ منه، ولا عمل صالح في الدين يقتدي به، بل يجعل همه عارية بطنه وفرجه فإنه يأخذ منافع الناس ويضيق عليهم معاشهم ولا يرد إليهم نفعا فلا طائل في مثلهم إلا أن يكدوا المشارع ويغلو الأسعار " ⁴ أمر آخر ينبغي الإشارة إليه هو أن الراغب يورد لنا نصا صريحا في وجوب التكسب فيقول: و أعلم أن الزهد ليس من ترك المكاسب في شيء كما توهمه قوم أفرطوا حتى قربوا من مذهب المانوية والبراهمة والرهابنة ⁵، ولعل هذه النزعة العملية التي تميز بها الراغب قد دفعته إلى الاهتمام بالعلاقات الاجتماعية التي تنظم الناس بعضهم ببعض وذلك عن طريق الصناعات التي صنفها إلى ثلاثة

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 382 .

² المصدر نفسه، ص 383 .

³ قرآن كريم، سورة مريم، الآية 25 .

⁴ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر نفسه، ص 380 . أصل هذه الفكرة كما يرى الساريسي حكمة بالغة، يبدو أن الراغب قد اطلع عليها من مصدر وهي في الخبر التالي: " قال معاوية لصعصعة بن صوحان: صف لي الناس فقال: فارس يذب عن البيضة، وزارع يسعى في العمارة وعالم يشتغل بالديانة ورجلة بين ذلك تكرر الماء وتغلي السعر" مسكوية جاويدان خرد ص 105 . وكذلك الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، ص 269 .

⁵ الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص 321 . يشير الراغب إلى فرق مختلفة فالمانوية أصحاب ماتى بن فانتك الحكيم الذي ظهر في زمن سابورين ازد اشير وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى عليه السلام، وأحدث دينا في المجوسية و النصرانية وكان يقول بنوبة المسيح ولا نبوة غيره وكان يزعم أن العالم مركب من أصليين قديمين هما النور والظلمة. الشهرستاني الملل والنحل، الجزء 2، ص ص 74-75.

أما البراهمة فهم طائفة من الهند ينتسبون إلى رجل منهم يقال له " براهم" وهم ينفون النبوات ويقررون استحالة ذلك وقد تفرقوا فرقا عديدة فمنهم أصحاب الفكرة ومنهم أصحاب التناسخ الملل والنحل الجزء 3 ص 346-347. أما الرهبانية فهم فئة من النصارى تركوا الكسب والعمل وجلسوا في أديرة الكهانة والرهينة وتحوم حولهم أساطير يبتدعها أصحابهم. الملل والبخل، ج2، ص 29 .

أضرب إما أصول لا قوام للعالم دونها وهي أربعة أشياء: الزراعة و الحياكة و البناية و السياسة وأما مرشحة لكل واحد من هذه وخادمة لها كالحدادة للزراعة و الحلاجة والغزالة للحياكة وإما ثمرة لكل واحد من ذلك ومزينة له ، كالطحانة و الخبازة للزراعة و القصارة للحياكة ومثل ذلك على أن أشرف أصول هذه الصناعات بالنسبة إلى الراغب هي السياسة وهي أربعة أضرب :

الأول: سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة العامة ظاهرهم وباطنهم.

الثاني: الولاة و حكمهم على ظاهر الخاصة و العامة دون باطنهم.

الثالث: الحكماء وحكمهم على باطن الخواص .

الرابع: الفقهاء و الوعظة وحكمهم على بواطن العامة ¹.

إن هذا التحديد لمعنى السياسة وأنواعها غايته بيان منزلتها بعد النبوة، حيث يشير إلى أن في هذه السياسات الأربع التي ذكرها من وجه عبادة ومن وجه آخر خلافة الله تعالى الذي مع استخلافه قد فتح على قلبه العلم الذي هو أخص صفات الله تعالى، فهو خازن لأجل خزائنه وقد أذن له في الإنفاق على كل أحد ممن لا يفوته الإنفاق عليه وكلها كان في إنفاقه على ما يجب وكما يجب أكثر كان جاهه عند مستخلفه أوفر " ².

ولعل الراغب يعتبر الاشتغال بالعلم واحدا من أسباب إنسانية الإنسان واستحقاقه الاستخلاف في الأرض، لا في الزهد التام وهنا يشترك مع مسكويه الذي يرى أن النفس متى تعطلت عن النظر وهدمت الفكر والغوص على المعاني تبلدت و تبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير إذا ألفت الكسل

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 385 يبدو لنا أن الراغب يعني الأمور العملية الهامة في مجتمعه لهذا لم تكن السياسة عنده فكرا عقليا مجردا يبحث عن الجمهورية التي يحكمها الحاكم الفيلسوف أو عن المدينة الفاضلة التي بشر بها الفارابي بل هي نظرة عملية واقعية يمكن أن نطلق عليها إدارة الدولة لشؤون الناس اليومية ،والى نفس هذا المعنى تقريبا يذهب ابن خلدون إلى أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرناه و تم عمران العلم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض كما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم...فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد الظاهرة . ابن خلدون، المقدمة ،دار القلم، بيروت، ط7، 1989.ص 43 .

² الراغب الاصفهاني، المصدر السابق، ص 386.

وتبرمت بالروية واختارت العطلة، قرب هلاكها لأن في عطلتها هذه انسلاخا من صورتها الخاصة بها ورجوعها منها إلى رتبة البهائم¹.

لهذا يخلص الراغب إلى أن الغاية من إعمار الأرض أو العمل الدنيوي ابتغاء مرضاة الله تعالى لكسب الثواب في الآخرة على أن لا ينسى الإنسان نصيبه من الدنيا ومن ثم يصنف الناس حسبته إلى أصناف ثلاثة :

- صنف هم المنهمكون في الدنيا بلا التفات منهم إلى العقبي وهم المسمون عبدة الطاغوت وشر الدواب ونحوهما من الأسماء.

- وصنف مخالفون لهم غاية المخالفة، يراعون العقبي من غير التفات منهم إلى مصالح الدنيا.

وصنف متوسط بينهما قد وفوا الدارين حقهما ، وهو عند الحكماء هم الأفضلون لأن بهم قوام أسباب الدنيا والآخرة ومنهم عامة الأنبياء عليهم السلام لأن الله تعالى بعثهم لإقامة مصالح المعاد و المعاش ولأن أمورهم مبنية على الاعتدال الذي هو أشرف الأحوال " ² .

الحاصل من كل هذا أن الراغب يشدد على اعتبار إعمار الأرض غاية مثلى للوجود الإنساني لا يتجسد إلا بالسعي إلى الكسب وذر الكسل و التواكل وعدم القعود عن العمل والانشغال في الزهد التام أو الإقبال على الكسب دون مراعاة حياة الآخرة وهو بذلك يدعونا إلى الجمع بين العمل للمعاد والسعي للحياة والمعاش في الدنيا مما يحقق التوافق و الانسجام بين الشرع و العقل، ولعله من المناسب هنا، أن نشير إلى الإمام الغزالي في " الإحياء " الذي اعتبر معنى التوكل لا ينحصر في ترك الكسب بالبدن وترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالحرق الملقاة و اللحم على الوضغ ، وهذا هو ظن الجهال إنما يظهر تأثير المتوكل في حركة العبد وسعيه بعلمه إلى مقاصد وسعي العبد باختياريه.³

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 159.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 402 .

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 5 ، الجزء 13 المرجع السابق، ص 192 .

ندرك من هذا كله، ندرك فضل الراغب في لفت الانتباه إلى ضرورة إعمار الأرض لأنه الركيزة الأساسية في نجاح وظيفة الاستخلاف التي أنيط بها الإنسان دون غيره من الكائنات الأخرى.

هذا، و بعد أن ألقينا نظرة على غاية الوجود الإنساني فشرحنا أبعاده الثلاثة عند الراغب

وهي خلافة الله وعبادته وإعمار أرضه ننتقل في المبحث القادم إلى الحديث عن مصير الإنسان .

المبحث الرابع: مصير الإنسان

لقد تطرقنا في ما سبق من المباحث إلى اهتمام الراغب بالإنسان معرفة و وجودا وغاية، وكان ذلك بتحليل نصوصه ومقارنتها بما ورد لدى غيره كالغزالي و مسكويه وإخوان الصفا و غيرهم، غير أن رحلة الإنسان في هذا العالم تنتهي به إلى مصير محتوم وهو الموت الأمر الذي تفتن إليه الراغب و أفرد له بحثا وجيها يجدر بنا أن نعالج مسأله بشيء من التفصيل.

أولا: فضيلة الموت وما يحصل بعده

تعد فضيلة الموت كما وصفها الراغب وما يتعلق بها من بعث وجزاء أخروي من أهم مظاهر السجال الفكري بين علماء الشريعة في الإسلام من جهة، و بين وسائر المتكلمين والفلاسفة من جهة أخرى، لهذا، يحدد الراغب طريقة بحثه في هذه المشكلة في كثير من مؤلفاته خاصة منها " تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين " و"الاعتقادات و "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، وذلك بتعريف الموت أولا، ثم ذكر ما يتعلق بما قبله من كراهية بعض الناس له، ومحبة بعضهم الآخر له ثانيا، ثم ذكر ما يتعلق بما بعده من فناء وبعث ونشور وجزاء ثالثا، على أنه يقدم في كل الحالات أدلة، تجمع بين النقل و العقل.

ولنبداً بمؤلفه الاعتقادات الذي أورد فيه تحليلا لغويا دقيقا لماهية الموت والحياة، حيث يرى أنهما يستعملان في الكلام على أوجه، وفي هذا السياق يقول: « الأول: هو أن يقال للقوة النامية الموجودة في النبات والحيوان والإنسان الحياة، ولفقدائها الموت، وعلى هذا يقول الله تعالى: ﴿ اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾¹. والثاني: أن يقال للقوة التي بها الحس والحركة في الحيوانات والإنسان دون النبات وذلك هو الأشهر في كلامهم. والثالث: القوة المختصة بالإنسان ومنها الفكر

¹ قرآن كريم، سورة الحديد، الآية 17.

والروية وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾¹. والرابع: الموت الأخروي والحياة الأخروية، فالموت الأخروي، هو الحياة في عذاب دائم وذلك المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾². وذلك بقاء بلا فناء، وعز بلا ذل، وغنى بلا فقر، وقدرة بلا عجز (وهي الحياة الأخروية كما قصدتها الراغب)³. أما في كتابه "المفردات" فيفسر لفظ "الموت" في السياق القرآني حيث يقول: أنواع الموت بحسب أنواع الحياة، فالأول ما هو بإزاء القوة النامية الموجودة في الإنسان والحيوانات والنبات نحو قوله تعالى: ﴿يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الروم/19، ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيِّتًا﴾ ق/11.

الثاني: زوال القوة الحاسة: قال: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا﴾ مريم/23، ﴿أِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا﴾ مريم/66.

الثالث: زوال القوة العاقلة، وهي الجهالة نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ الأنعام/122.

الرابع: الحزن المكدر للحياة، وإياه قصد بقوله: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾ إبراهيم/17.

الخامس: المنام: فقيل: النوم موت خفيف والموت نوم ثقيل⁴، وعلى هذا النحو سماهما الله تعالى توفيا، فقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ الأنعام/60.

نفهم إذن، من هذه الأنواع التي ذكرها الراغب هو سعة فكره ودقة منهجه وتنوع استعمالات هذا اللفظ في مجال اللسان العربي، على أن المشهور عنده من الموت هو خلو الجسد من الروح التي فيه، وهنا يعتبره مدخلا لكمال الإنسان في حد ذاته، لأنه وإن كان حسب ما يتعارف عليه الجمهور من الناس مفارقة الروح للبدن، إلا أنه أحد الأسباب الموصلة إلى السعادة أو النعيم الأبدي، وهنا يسهب

¹ قرآن كريم، سورة الأنعام، الآية 122.

² قرآن كريم، سورة العنكبوت، الآية 94.

³ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 199-200.

⁴ الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 781.

في الحديث عن هذا الأمر في مؤلفه "تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين" حيث يرى أن الإنسان لم يخلق عبثاً ومن ثم لا يفنى بفناء جسمه وموته، وإنما ينتقل من الحياة الدنيا إلى حياة أخرى ليحاسب على عمل ما وينال جزاءه العادل، ولهذا، فالموت « وإن كان في الظاهر فناء واضمحلالاً فهو في الحقيقة ولادة ثانية (لأنه) جعل للمنون حملاً كحمل المرأة، وتمخضاً كتمخضها، وولادة كولادتها، تنبئها على أنه أحد أسباب الكون»¹.

وهنا يرد الراغب على من يجعل الموت نهاية الإنسان جسماً ونفساً، وأنه لا مجال لإعادة المعدوم بعد موته وفناءه، بل هو أكثر من ذلك، يذهب إلى أن من شرط كمال الإنسان مفارقة هيكله أي جسمه «ولولا هذا الموت لم يكمل الإنسان، فالموت إذا ضروري في كمال الإنسانية، ولكون الموت سبباً للانتقال من حال أوضع إلى حال أرفع سماه الله توفياً وإمساكاً عنده، فقال: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾»².

ثم إن الموت بما أنه كذلك، فهو باب من أبواب الجنة يتوصل إليها، ولو لم يكن موت لم تكن الجنة، ولذلك من الله تعالى به على الإنسان وقدمه على الحياة تنبئها على أنه يتوصل إلى الحياة الحقيقية، وعدّه نعمة، « لأنه لما كانت الحياة الأخروية نعمة لا وصول إليها إلا بالموت، فالموت نعمة لأن السبب الذي به يتوصل إلى النعمة نعمة، ولهذا فهو ذريعة إلى السعادة الكبرى، لا يشعر بها إلى قلة من الأنبياء والحكماء والصالحين»³.

هذا، وقد كانت للفيلسوف والشاعر العربي "أبو العلاء المعري" (ت449هـ) نظرة متشائمة إلى الموت عكس ما يراه الراغب من أنه خاتمة حياة وبدء حياة جديدة أخرى، فهو الوسواس الدائم له، يضطرب به عقله، ولهذا كانت الحياة بغیضة بسبب هذا المصير المحتوم، ففي ديوانه "اللزوميات" نجد ما يدلنا به على هذا الرأي حيث يقول:

"أراني في الثلاثة من سجوني - فلا تسأل عن الخبر النبئ

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 200.

² قرآن كريم، سورة الزمر، الآية 42.

³ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 200

لفقدي ناظري ولزوم يتيق - وكون النفس في الجسم الخبيث¹

على أنه يقول كذلك بإنكار البعث:

"والموت نوم طويل ما له أمد - والنوم موت قصير فهو منجأ"²

وإذا كان الموت عند الراغب ينطوي على هذه الصورة المتقابلة باعتباره سببا للانتقال من حال أوضع إلى حال أشرف وأرفع، وأنه باب من أبواب الجنة كما أشرنا سابقا فإن هذا يعني أن الموت ولادة جديدة، لهذا سماه الله توفيا وإمساكا، بيد أن حمل هذه الألفاظ على المعنى الذي أشار إليه الراغب وجعلها دليلا على أن الموت هو انتقال من حال أدنى إلى حال أشرف وأرفع لا يظاها ما ورد في القرآن الكريم من آيات يذكر فيها الموت أنه "مصيبة" يحمد من المؤمن الصبر عليها، ولم ترد في القرآن الكريم كلمة مصيبة إلا في مقام الضر والأذى، لهذا يفهم الموت من القرآن أنه شيء مكروه³.

ولا يبتعد الفيلسوف المسلم المعاصر محمد إقبال (1958م) كثيرا عما ذهب إليه الراغب في نظره إلى الموت حيث يقول: « أن نهاية الأجل ليست نكبة... فالذات المتناهية للإنسان بشخصيتها المتفردة التي لا يمكن أن يحلّ محلها غيرها هي التي سوف تقف أمام الذات المطلقة (الله سبحانه وتعالى) لتتري بنفسها عاقبة أعمالها في الماضي، و لتحكم على مصيرها المنتظر »⁴.

غير أنه وإن التقى مع الراغب في هذه الفكرة، إلا أنه لا يوافق على انتقال النفوس جميعا إلى دار أشرف وأرفع من دارها في الحياة الدنيا، حيث يقول: « إن كائنا، يعني الإنسان اقتضى تطوره ملايين السنين، ليس من المحتمل إطلاقا أن يلقي به، كما لو كان من يسقط المتاع... وليس إلا من

¹ أبو العلاء المعري، ديوان لزوم مالا يلزم، اللزوميات، المجلد الأول، تقديم وشرح وفهرست وحيد كباية وحسن حمد، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 2004م، ص 226.

² المرجع نفسه، ص 88.

³ عبد الكريم الخطيب، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، الله و الإنسان، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1975، ص 258.

⁴ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشّماء الدمرداش العقالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1. 2011. ص191.

حيث هو نفس تتزكى باستمرار يمكن أن ينتسب إلى معنى الكون، فالحياة تهيء مجالا لعمل النفس والموت هو أول البلاء لنشاطها المركب»¹.

هذا، ومن أجل مقارنة رأي الراغب في مسألة الموت مع آراء غيره، يجدر بنا أن نلتفت إلى أفلاطون الذي يقترب إلى حد ما - بغض النظر عن التباين العقدي بينهما - مع ما جاء في موقف الراغب من أن الموت هو أحد الأسباب الموصلة إلى النعيم الأبدي، وهنا يقول في محاوره فيدون ما نصه: «وهل يكون الموت إلا انفصال الروح عن الجسد؟ والإنسان إنما يبلغ لهذا الانفصال إذا قامت الروح بذاتها مفصولة عن الجسد، وقام الجسد مفصولا عن الروح، أليس ذلك هو الموت»².

أما فيلسوف العرب الكندي فيرى في رسالة له بعنوان "رسالة الحيلة في دفع الأحزان" أن الموت ليس برديء، إنما خوف الموت رديء، لأن "الموت إنما هو تمام طباعنا، فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بته، لأن حد الإنسان هو الحي الناطق المائت، والحد مبني على الطبع(.....) فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان، لأنه إن لم يكن ميتا فليس بإنسان، فإذا لم يكن برديء أن نكون ما نحن، فإذا الرديء أن يكون موت، لأن إن لم يكن، لم يكن إنسان، فإن ليس الموت رديئا»³.

أما الإمام الغزالي فيذكر في مؤلفه "الإحياء" أن الموت معناه تغير حال فقط، وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد، إما معذبة وإما منعمة، ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها»⁴. وفي موضوع آخر، يحدد تعريفا أكثر دقة ووضوحا من حيث أن الموت هو انقطاع تصرف الروح عن الجسم وخروج البدن على أن يكون آلة لها. " فإذا فارق الروح الحيواني البدن، تعطل أحوال القوى الحيوانية، فيسكن المتحرك، فيقال لذلك السكون الموت»⁵.

¹ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، المرجع السابق، ص 141.

² أفلاطون، محاوره فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت، ص 179.

³ الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، ضمن كتاب " من رسائل الكندي، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2006، ص 114.

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد السادس، المصدر السابق، الجزء 15، ص 181.

⁵ الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 116.

ويذهب إخوان الصفا إلى أن "موت الجسد ليس شيئاً سوى مفارقة النفس له، كما أن ولادة الجنين ليس شيئاً سوى مفارقة الرحم، فإذا الموت حكمة، كما أن الولادة حكمة (...) إذ البقاء الأبدي لا يتيسر إلا بعد حصول الموت، فالموت سبب لحياة الأبد، والحياة الدنيا سبب للموت في الحقيقة، إذ الإنسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكن له أن يموت، فإذا وجد الإنسان، فتكون حياته سبباً لموته، وموته سبباً لحياته الباقية أبد الآبدين"¹.

أما ابن عربي فيرى أن الموت إنما هو انتقال من مرحلة إلى أخرى، وهذا يعني عنده حسب أحد الباحثين "موت الصورة الجسدية حيث تتغير صورة الجسد عند افتراق الروح عنه، كما أن الروح عند فراقها للجسد تنتقل من مرحلة اتصالها بالجسد إلى مرحلة أخرى وهي المرحلة البرزخية التي تعد أول منازل الآخرة"². وهنا يخبرنا ابن عربي عن ذلك، في "الفتوحات المكية" بقوله: " وإن الموت إما عرض موجود في الميت في مذهب بعض النظار، وإما نسبة افتراق بعد اجتماع، وكذا جميع الأكوان في مذهب بعضهم، وهو الصحيح الذي يقتضيه الدليل، وكل حال، فإنه (أي الموت) لا يقوم بنفسه"³.

أما مسكويه فيتناول مسألة الموت بقوله هو أنه: " تمام حد الإنسان، لأنه حي ناطق ميت، فالموت تمامه وكماله و به، يصير إلى أفضه الأعلى"⁴.

هذا، ولما كان الموت هو مفارقة الروح للبدن، وانتقال من منزلة أدنى وهي " الحياة الدنيا" إلى منزلة أعلى وهي " الآخرة" لم يكن موقف الناس منه بحسب الراغب واحداً بل هو على ضربين:

ضرب من الناس أحبه وحرص على الاستعداد له، فاعترفوا من الزاد الروحاني كالمعارف والعبادات والأخلاق الحميدة وأعمال الخير والبر ليقينهم من أنهم سينالون جزاء ذلك وثمرته في دار

¹ إخوان الصفا، رسائل 3، المرجع السابق، ص 190.

² إبراهيم تركي، فلسفة الموت عند الصوفية، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط2، 2008، ص 171.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث تحقيق عثمان يحيى تقديم ومراجع إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1981، ص ص 340-341.

⁴ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 185.

الخلود، ومن ثم فإن الاستكثار من هذا الزاد مطلوب ومحمود¹. وضرب آخر من الناس كرهه، لأنهم انصرفوا عن طلب الآخرة وركنوا إلى الدنيا وقالوا: ﴿ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾².

ولهذا فإن من أحب الموت فقد وثق بمآله عند الله، ولم يكرهه إلا أحد رجلين:

أحدهما من لا يؤمن بالآخرة وعنده أن لا حياة ولا نعيم في الدنيا كمن وصفهم بقوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَحِّزِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ ﴾³.

والثاني من يؤمن به ولكن يخاف ذنبه، فيكره الموت لأنه سبب يوصله إلى ما قدمه، فأما من لم يكن كذلك أعده الله تعالى للمؤمنين متشوقا إليه فحقه أن لا يتمناه، ومتى أتاه تلقاه مسرورا به. ولهذا قال عليه السلام: « الموت تحفة لكل مؤمن » وقال بعض الأولياء "مرحبا بالغائب المنتظر وبالقادِم المستبطن"، وقال آخر: " ما غائب أحب إلي من الموت"، فحقيق إذن، كما يقول الراغب أن يكون الموت محمودا، ولكون ملك الموت سببا لإيصالنا إلى هذه المنزلة الشريفة، أمرنا بالصلاة عليه كسائر الملائكة المقربين الذين هم أسباب إيصال الخيرات إلينا⁴.

هذا، ولما كانت النفس تحب البقاء في هذه الدار إذا كانت قدرة راضية بالأعراض الدنيوية جاهلة بحالها في المآل، فإن من كانت ذريعته بلوغ السعادة الكبرى، فإنه لا يخافه البتة، لأنه يرى أنه سبيل للحياة المستفادة عند الله تعالى⁵.

هكذا نفهم مما قاله الراغب بشأن هذا الموضوع، أن حقيقة الموت الذي يرهبه الناس و يعبده الملحدون فناء أبديا، إنما هو في الحقيقة سبب لكمال الإنسان، لأنه مقدمة لحياة دائمة لا يعرف قدرها إلا من قد كان أخذ نصيبه من الدنيا بغية القيام بالطاعات وعمل الخيرات للآخرة، وقد أشار إلى المعنى نفسه الإمام الغزالي في الإحياء حيث يقول: « وأما العارف: فإنه يذكر الموت دائما، لأنه

¹ عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1993، ص 341.

² قرآن كريم، سورة الجاثية، الآية 23.

³ قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 96.

⁴ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 214-215.

⁵ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 201.

موعد للقاء حبيبته، والمحب لا ينسى قط موعد لقاء الحبيب، وهذا في غالب الأمر يستبطن مجيء الموت و يجب مجيئه ليتخلص من دار العاصين و ينتقل إلى جوار رب العالمين¹.

أمر آخر ينبغي الالتفات إليه، هو أن الراغب يرى أن الموت صار مكروها من أجل ما " يقرر إلى العقول أن الوجود أفضل من العدم، كما أن كل شيء بطبعه يطلب الوجود والبقاء ويكره العدم والفناء، وفي رأيه أن هذه النظرة تولدت من غلبة الشهوات الحسية والهوى كونها تجعل الناس يعتقدون في أن الموت سببه العدم والفناء لجهلهم بما بعده، صاروا يكرهونه ولا يتمنون بلوغه"².

ثم يضيف الراغب أن من اطلع على حقيقة الموت من الذين تدبروا في أسرار العبادة حصل عندهم يقين لا مجال فيه للشك من " أن الدنيا حبسا والموت خلاصا وغنما" وهنا ضرب بعض الأمثلة تأييدا منه على هذه الفكرة من ذلك أنه ذكر داود الطائي (160هـ) رحمة الله عليه لما مات سمع هاتفا يقول: قد أطلق داود من الحبس، أو ما روي عن الشبلي رحمه الله، الذي مرض و يرى، ف قيل كيف حالك؟ فأنشد:

كلما قلت قد دنى حل قيدي- قدموني وأوتقوا المسمارا³

ويحاول الغزالي من ناحية أخرى أن يميز بين صنفين من الناس: صنف يتمنى الموت كونه ليس مؤمنا بالقيمة، يتبرم بمنحه الدنيا فيتمناه ظنا منه أن له راحة، وصنف آخر مطلع على ما سيسبطن مجيء الموت، ويحب مجيئه ليتخلص من دار العاصيين وينتقل إلى جوار رب العالمين⁴.

أما مسكويه فيذهب إلى أنه من الواجب على العاقل " أن يستوحش من النقصان ويأانس بالتمام، ويطلب كل يتممه ويكمله ويشرفه ويعلى منزلته ويخلي رباطه، ويثق بأن الجوهر الشريف الإلهي إذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسماني، فقد سعد وعاد إلى ملكوته وقرب من بارئه وفاز

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، الجزء الخامس عشر، المرجع السابق، ص 2848.

² الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 212.

³ المصدر نفسه، ص 213. ولعل هذه الفكرة التي أشار إليها الراغب والتي تعد البدن سجنا والموت تحررا منه، متأتية من التراث الفلسفي القديم، بدءا من الفكر الشرقي و فيثاغورس وسقراط كما نجد لدى أفلاطون الفكرة نفسها في أغلب محاوراته التي تدور خاصة حول النفس و الأخلاق دون أن نتجاهل ما أشار إليه بعده أفلوطين على أننا لا نحسب الراغب من المؤيدين لها، لهدم أركان دعوته إلى ضرورة تهذيب النفس وجعلها أكثر شرفا ورفعة لتستأهل السعادة العظمى في الآخرة.

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد السادس الجزء 15، المصدر السابق، ص 284.

بجوار رب العالمين...ومن هنا يعلم أن من فارقت نفسه بدنه وهي مشتاقة إليه مشفقة عليه، خائفة من فراقه، فهي في غاية الشقاء والبعد عن ذاتها وجوهرها¹. ويمضي هذا الفيلسوف في ردّه على من يكره الموت أنه "لو لم يمت أسلافنا وآباؤنا لم ننته الوجود إلينا، ولو جاز أن يبقى الإنسان لبقى من تقدمنا، ولو بقي من تقدمنا من الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض"².

ولا يبتعد إخوان الصفا كثيرا عن هذا الرأي من حيث أن " الحيوانات كلها تكره الموت وتحب الحياة، ولكن من أجل أن كثيرا من العقلاء يقولون أن الموت حق، وفي ذلك حكمة، غير أنهم لا يدرون ما تلك الحكمة؟ لأنهم يذمون الحياة عند تنغيص العيش، ويتمنون الموت عند الشدائد"³.

أما عن وجهة النظر الصوفية، فإن ابن عربي يؤكد على أن العارف الذي هو أعلى مرتبة من المؤمن، يخاف من الموت لاستحيائه من الله عند القدوم عليه، واللقاء معه، وذلك لعلمه بحلال الله وهيبته، أما الكافر أو غير المؤمن، فإنه يخاف من الموت، لأنه يبعده عن كل ما اعتاد عليه في هذه الحياة الدنيا، وعليه يقول في الفتوحات: « فما يدري (العبد) عند فقد السبب المعتاد لحصول الرزق عند وجوده، هل فزع وجاء أجله أم لا؟ فيكون فزعه واضطرابه من الموت، فإن الموت فزع. أما المؤمن، فلما قدم من إساءة، والعارف للحياء من الله عند القدوم عليه، والكافر لفقد المألوفات، فالصورة في الخوف واحدة، والأسباب مختلفة»⁴.

هذا، ويبدو من خلال ما تم عرضه من أفكار لدى الراغب أو غيره مما تم التطرق إليهم في هذا التحليل بخصوص ما تولد لدى الناس من كراهية للموت أو الخوف من وقوعه، هو في الواقع الأمر الغموض الذي تولفه هذه نطاق تصور الإنسان خاصة القديم الذي لم يكن قادرا على تفسيره وعدم إدراك حكمة هذه النهاية واقتناعه بمسوغاتها العقلية. الأمر الذي يفترض تفسيرات متعددة عن ما بعد الموت، كما تمثل ذلك في كثير من الحضارات والديانات القديمة في مصر والهند وبابل وفارس وغير ذلك، لهذا يبدو لنا أن الراغب يرفض هذه الأفكار المعبرة عن تشاؤمها وخشيتها من الموت، بل

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 186.

² المرجع نفسه، ص 188.

³ إخوان الصفا، رسائل 3، المرجع السابق، ص 183.

⁴ ابن عربي، الفتوحات الملكية، السفر السابع، المرجع السابق، ص 483.

على العكس من ذلك، يرى أن المؤمن الحق يتشوق إلى مصيره، نظراً لأنه أعد له العدة الكافية، فاستحق بذلك أن يكون من السعداء.

ثانياً: البعث والجزاء الأخروي

لقد أشرنا من قبل في الحديث عن الموت لدى الراغب إلى اعتباره أحد الأسباب الموصلة للإنسان إلى النعيم الأبدي، فهو مرحلة جديدة من حياته في هذا الوجود، وذلك بعد أن أزاح من ذهنه شبح الفناء الأبدي، من هنا، استيقن من هذه الحقيقة عودة الروح بعد مفارقة الجسد وبعثها من جديد، ولا بأس هنا من أن نقف بعض الشيء عند مصطلح البعث لغة وشرعاً.

يقال في اللغة: بعثه كابتنه أي أرسله، وبعث الناقة: أثارها، وبعث فلاناً من منامه أهبه.. والبعث يحرك الجيش، جمع بعوث والنشر، وبعث كفرح، أرق وتبعث مني الشعر، انبعث كأنه سال¹.

ويقول الزمخشري (ت538 هـ) في أساس البلاغة: « ويقال تباعثوا بالخير. ويوم البعث: يوم يبعثنا الله تعالى من القبور.. وخرج في البعوث: وهم الجنود يبعثون إلى الثغور² ».

أما في الشرع، فمعنى البعث إحياء الموتى ليساقوا إلى موقف الحساب يوم القيامة، ويدل هذا على: « أنه ليس متولداً من ذاته، إذ لا بد من باعث ومبعوث، والمبعوث لا يكون باعثاً ولا يكون مساوياً للباعث في مقامه، وإنما هو متحرك ومرسل بمحرك ومرسل له³ ».

هذا، وقد أثار الراغب في سياق تناوله لهذا الموضوع ثلاثة عناصر مهمة وهي:

¹ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الجزء الأول، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص 168.

² الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006، ص 44.

³ عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، دار المعرفة للطباعة و النشر، ط3، 1975، المرجع السابق. ص ص 222-223.

جدير بالذكر هنا أن مصطلح البعث يشير أيضاً إلى "المعاد" و "الحشر"، فالأول يعني كما يشير إلى ذلك ابن سينا في "رسالة أضحوية في أمر المعاد" العود إلى المكان أو الحال الذي كان الشيء فيه أو عليه... الإنسان بعد الموت، (ضبط وتحقيق سليمان دينا، دار الفكر العربي، ط1، 1949، ص 36).

أما الحشر، فهو الجمع، وسمي يوم القيامة حشراً. يقول الراغب في المفردات: " الحشر إخراج الجماعة عن مقرهم وإزعاجهم عنه إلى الحرب ونحوها وسمي يوم القيامة يوم الحشر، كما سمي يوم البعث والنشر " (ص 237).

أولاً: الاستدلال على البعث وحتميته.

ثانياً: البعث بالجسد والروح معاً، وليس بعث بالروح وحدها.

ثالثاً: الجزاء الأخروي: نعيم أم عذاب.

1- الاستدلال على وقوع البعث وحتميته.

أقام الراغب الدليل على وقوع البعث وحتميته منفداً ما يذهب إليه المنكرون له الذين يبرهنون أنه لا بعث ولا حساب ولا جزاء، فهم ليسوا "إلا جماعة من الطبيعيين أهملوا أفكارهم وجهلوا أقدارهم وشغلهم عن التفكير في مبدئهم ومنتهاهم شغفهم بما تزين لهم من حب الشهوات"¹.

وهنا يمكننا مثلاً أن نطلع على ما أورده صاحب كتاب قصة الحضارة بشأن بعض المقولات التي ردّها طائفة من الملحنين الهنود المعروفين باسم "برها شياتي" حيث يقول في بعض العبارات التي تحط من شأن الكهنة: "ليس للجنة وجود، و ليس هناك خلاص أخير، فلا روح و لا آخرة، ولا طقوس للطبقات..

كيف يمكن لهذا الجسد إذا أصبح تراباً.. أن يعود إلى الظهور على الأرض"².

أما في الملل والنحل، فيذكر الشهرستاني أن أبيقور ينكر الحياة الآخرة إذ "أن الآلهة يأكلون ويشربون ويتكلمون اليونانية، ولهم جسم يتكون من عنصر كالضوء... وهم يعيشون عيشة سعيدة أبدية، وهم لا يتدخلون في شؤون العالم.. إنهم في سعادة.. فلم يزجون بأنفسهم في ضوضاء هذا العالم، ليحملوا عبء حكمه"³.

غير أن الراغب يرد على هؤلاء باستدلال دقيق وهو أن الإنسان حين يكون سوياً ولم يمش مكباً على وجهه⁴... وتأمل أجزاء العالم، فإنه يعلم أن أفضلها ذوات الأرواح، وأفضل ذوات الأرواح ذو

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 197.

² ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، الجزء الثالث، دار الجيل، بيروت، ط1، د ت، ص 55

³ الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص 332.

⁴ هنا يشير الراغب إلى الآية الكريمة "أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" قرآن كريم سورة الملك، الآية 22.

الإرادة والاختيار في هذا العالم. وأفضل ذوي الإرادة والاختيار الناظر في العواقب وهو الإنسان¹، هذا يعني أنه لما كان في الإنسان قوة تمكنه من النظر إلى حياة أخرى والاستعداد لها، هو دليل على وجود تلك الحياة، لأنه بتعطيله لها، سيكون وجود محض عبث ولا يكون أحسن حالا من أحسن الحيوانات، وهذا هو معنى خلافة الله وحسن عبادته وإعمار أرضه، فالإيمان بالبعث هو رفع لكل المظالم وتصحيح لكل الأخطاء حيث يعاقب فيها المسيء ويثاب المحسن، وهذا من أجل أن يقوم ميزان العدالة ويستوي فيها الحساب بين جميع الناس.

ويمضي الراغب في إقامة دليله على البعث من أنه لو لم تكن للإنسان عاقبة ينتهي إليها لكانت الحكم الإلهية والبدع الربانية التي أظهرها الله في الإنسان عبثاً². من ذلك أن إحكام بنية الإنسان مع كثرة بدائعها وعجائبها ثم نقضها وهدمها من غير معنى سوى ما تشاركه فيه البهائم من الأكل والشرب والسفاد مع ما يشوبه من التعب الذي قد أعطى منه الحيوانات سفه³. ﴿كَأَلْتِي نَقَضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾⁴.

ثم ينتهي الراغب إلى دليل آخر وهو أن كثيراً ممن يطلق عليهم الجهالة اغتروا بما حققه العقل في أمور الدنيا، فوقعوا في نفوسهم أن ما أنجزه لا يخطئ في تقديم مصير الإنسان، وهو الأمر الذي قادهم إلى إنكار الآخرة لأنهم لم يعلموا أن العقل وإن كان جوهرًا شريفًا فإنه لا يتوجه إلا حيث وجه ولا غناء له إلا فيما إليه صرف فإذا صرف إلى الأمور الأخروية أحكمها، وإذا صرف إلى الأمور الدنيوية قوي فيها وعكف عليها، وأخلّ بما سواها، فتعمي بصيرته حينئذ عن الأمور الأخروية⁵.

لعل من الأنسب هنا أن نتحدث عن محمد عبده الذي يصنف هؤلاء الذين صرفهم الهوى عن استعمال عقولهم في مسائل الغيب أحسن وصف إذ يقول: « فإذا عرض عليهم شيء من الكلام في

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 197.

² يشير الراغب إلى الآية الكريمة: " أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ " قرآن كريم، سورة المؤمنون، الآية 115.

³ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 198.

⁴ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 92.

⁵ الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص 199.

ربما نجد عند محقق الكتاب توضيحاً لهذا الكلام إذ يرى أن توجيه العقل إلى الأمور الدنيوية وعدم التفكير في الآخرة، فإنه لا يصل إلى الحق فيها، لا بسبب ذاته، ولكن بسبب أن الإرادة لم توجهه إليها، وذلك من خلل الإنسان في استعمال عقله، وتقصيره في توجيهه إلى ما خلق له.

النبوات والأديان، وهمّ من أنفسهم هام بالإصغاء دافعوه بما أوتوا من الاختيار في النظر وانصرفوا عنه، وجعلوا أصابعهم في آذانهم حذر أن يخالط الدليل أذهانهم فليزهم العقيدة وتتبعها الشريعة، فيحرموا لذة ما ذاقوا وما يحبون أن يذوقوا، وهو مرض في الأنفس والقلوب»¹.

هذه إذن، بعض ما ردّ فيه الراغب على منكري البعث وإقامة الدليل على حتميته، وكان ذلك بحسب وجهة نظرنا على العقل والنقل معا.

هذا، وقد أسهب أيضا الراغب في كتابه "الاعتقادات" في بيان إثبات البعث والنشور حيث أقرت به من أسماهم جماعة أولو الألباب والعقول الراجحة، وإن اختلفوا في كیفيتها، ولم ينف ذلك حسبه إلا شذمة قليلة أطلق عليها الدهرية². ويستدل على إثباته أولا بالإشارة إلى أن "حكمة الله تعالى التامة لا تقتضي أن يقتصر بالإنسان على هذه الحياة الدنيوية الحسية المضمحلة مع عظم عنايته تعالى به، وخلق ما في الأرض لأجله، وأن يخصه بالعقل والنطق والسياسة والتدبير وما فيه من عجائب التركيب ثم يفنيه من غير قصد آخر،(..) و لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يكون في خلق الإنسان غرض يقصد به وكمال ينتهي إليه"³.

وثانيا بإقراره من أن طريقة السمع من جهة من له الخلق والأمر بلسان أنبيائه هي التي تقف على أحوال البعث، ولا مجال للعقل في ذلك، لأن وجه صعوبته شيان "أحدهما صعوبة معرفة المبدأ، فإن معرفة المعاد مبنية على معرفة المبدأ، والثاني، أن جميع ما ندركه بحواسنا هي أشياء مضمحلة معرضة للكون والفساد والاضمحلال حتى أنه لو قيل لا يبقى شيء في الدنيا على حاله ولا طرفة عين لكان ذلك صدقا⁴، ولهذا شبّه الله تعالى بسرّاب بقيعة⁵.

¹ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط5، 1985، ص 110.

² يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "الدهرية هم من أنكروا الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحي والدهر المعني، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ. سورة الجاثية، الآية 24، الشهرستاني، الملل والنحل ج3 ص 259.

³ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 191-192.

⁴ المصدر نفسه، ص 192.

⁵ يقول الله تعالى: "وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ" قرآن كريم، سورة النور، الآية 39

على أن الراغب ينتهي في آخر الأمر إلى أن المعاد و إن كان من الصعب تصويره فإنه لا يكون ذلك إلا أن يشرح الله تعالى له قلب عبد فيدركه ببصيرته كإبراهيم عليه السلام، حيث أراه ملكوت السموات، والأرض، وكأمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: " لو كشف الغطاء ما ازدت إلا يقينا".¹

غير أن جماعة أولوا الأبواب والعقول الراجحة قد اختلفت في كيفية وقوع البعث، لأنهم بحسب ما توصل إليه الراغب في هذا التحليل لم يكن لهم رأي واحد فيما يخص مبدأ الكون، وهنا نراه يستعرض أولاً موقف أصحاب التناسخ² الذين فسروا المعاد على أساس أن الله تعالى خلق الإنسان في المبدأ على أحسن صورة غير أن التباغض والتحاسد بين الناس، أدى إلى استحقاقهم عقوبة من عند الله بأن جعل أرواحهم في الأبدان المختلفة وتتردد في الأشباح المختلفة حتى تتأدب وتعود إلى حالتها. وثانياً الثنوية³ التي ترى أنه قد كان النور والظلمة عالمين، الأول مدبره همامة الخير ويعنون بها الله عز وجل، والثاني مدبره همامة الشر أي إبليس، فتشوق همامة الشر إلى عالم النور مما أدى إلى صراع محتدم بينهما، لا يخرج حسب الراغب عن هذيانات تضحك التكلّي.

أما المجوس⁴ فعندهم أن الله تعالى يريد عمارة الدنيا والبقاء الأبدي، وأن الأئيم الفاجر إبليس هو الذي يسعى إلى هدم ما بينه الباري تعالى الله عن ذلك ويقولون أنهما قد تحاربا ثم وقعت بينهما هدنة، وعند نهايتها يتمكن الله من الأئيم فيحبسه في جهنم فتصفوا الدنيا حينئذ من الشرور والبلايا. وأما كثير من المنجمين، فقد قالوا بالدور والكون وقالوا لا تزال الأركان الأربعة ينبسط ويتركب وتعود الأرواح في الأبدان بحسب دوران الفلك وتدبير النجوم.⁵

ثم يتطرق الراغب في هذا الكتاب أيضاً إلى مذاهب الفلاسفة القدماء في أمر المبدأ، فيشير إلى من يجعل مبدأ العالم النار ويقصد به هرقليطس (ت 175 ق.م) أو الهواء كما قال به أنكسيمانس

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 193.

² يرى الشهرستاني في الملل والنحل أن أصحاب التناسخ قالوا بتناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص، وهو مذهب الأصل لقدماء الهنود، ج 2، ص 94.

³ ويرى أيضاً في الملل والنحل أن الثنوية هو أصحاب الاثنين الأزلين يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، الجزء 2، ص 72.

⁴ و يرى الشهرستاني في الملل والنحل أن المجوس أثبتوا اثنين مدبرين قديمين يقسمان الخير والشر والنفع والضرر، يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة، وبالفارسية يردان و أهرمن، ج 2، ص 60.

⁵ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 194-195.

(ت524 ق.م) أو أفلوطين (ت270هـ) ومن سار على دربه من جماعة الباطنية¹ الذي يرى أن المعاد هو أن تصفو النفوس الجزئية المنفصلة عن النفس الكلية، فيعود إلى عالمها ويتصل بها². وعلى أن الراغب وهو في سياق هذا التحليل يتوجه بالنقد إلى مذهب المعتزلة في أمر المبدأ والمعاد حيث يرى أن هذه الفرقة تدعي أن "ذوات الأشياء لم يصل شيء منها ذوات الله تعالى، بل كانت ذوات في العدم، وأن الجوهر والأعراض كانت في العدم جواهر وأعراضا المتباين منها والمتماثل، وأن الموجود ليس بمعنى ولا الحدوث ولا البقاء ولا البطلان، وإن الموجودات بقاؤها بنفسها لا بالله تعالى، وأن كل موجود إنما يحتاج إلى الله تعالى في حال الوجود فقط، وإذ وجد فقد استغنى عنه ولا حاجة إليه وكذلك الموجودات التي لا تبقى ولم تنشأ للإيجاد والإحداث"³.

ومن هنا يحكم على ما قالوه في هذه المسألة على أنه زبدة التعطيل والإلحاد، ثم يضير إلى ما قاله القاضي عبد الجبار في المعنى: "نحن وإن أحلنا قدرة الله تعالى على ذوات الجواهر والأعراض فإننا لا تحيل قدرته على إيجادها"⁴. وهنا يحكم على ذلك بالمغالطة لأن وجود كل شيء ذاته وليس الذات شيئاً ووجوده شيئاً آخر، فمتى أثبتتم الجوهر والعرض مع كونهما معلومين ذواتا فقد ناقضتم مع أنكم جعلتم ذواتها غير محدثين، وهل إحداثها على ما ذكرتم إلا إظهارها للحواس وإن كانت هذه الأشياء هي في القديم مخالفة فيما خالفت وموافقة لما وافقت فهذا خلافهم في المبدأ⁵.

وهكذا نفهم من كل هذا، أن الراغب يعارض رأي المعتزلة عن طريق توظيفه لأقوال أحد أبرز أعلام الأشاعرة وهو البغدادي، مما يدل على ما قلناه سابقا من أن الراغب كان أقرب من حيث انتمائه العقدي إلى الأشاعرة التي حاولت صياغة آرائها على أنها عقيدة لجمهور أهل السنة من المسلمين. في هذا السياق يقول عبد القاهر البغدادي (ت429هـ) في أصول الدين: "أجاز أصحابنا و أكثر الأمة فناء جميع العالم جملة و تفصيلا و قالوا إن الذين خلقها قادر على افناء جميعها و قادر على

¹ يرى الشهرستاني أن الباطنية إنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم، بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا، وهو يقولون نحن إسماعيلية لان تميزنا عن فرق الشيعة، الملل والنحل، الجزء الأول، ص 335.

² الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 196.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ القاضي عبد الجبار المغني، الجزء 11، تحقيق عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 443.

⁵ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 197.

افناء بعضها و هذا التجويز إنما هي الأجسام فأما في الأعراض فكل عرض واجب عدمه في الثاني من حال حدوثه لاستحالة بقاءه عندنا¹، وفي سياق الرد على المعتزلة، يذهب الراغب أيضا إلى أن أهل الحق وأصحاب الأثر وحكماء المسلكين، قالوا " إذ الذوات وجوهرها وأعراضها لم تنصر ذواتا إلا بالله تعالى، وأن ما حدث إنما حدث لأن الله تعالى فعل حدوثه وما بقي إنما بقي لأن الله تعالى فعل بقاءه ولم يبق ما لم يبق لأن الله تعالى لم يفعل له البقاء، وكل شيء عري من حفظ الله تعالى لم يبق ولا طرفة عين². كما قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ﴾³.

وفي شأن المعاد، يقرر الراغب أنه عود الإنسان إلى الله تعالى بعد أن خرج من عنده مصداقا لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ﴾⁴ وقوله: ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾⁵ ﴿ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ ﴾⁶. غير أن المعتزلة حسبه تعتبر هذه الألفاظ مجاز، لأنه " لا يرجع إلى الله تعالى شيء جاء من عنده، فإن الأرواح عندهم أنفاس خارجة داخلة بالانقباض والانبساط، ويدفعون ما روي في الخبر في أخذ الذرية من صلب آدم ويصرفون الآية عن مقتضاها وذلك لقصور فهمهم عن تصور المعقولات واعتبارهم بالمحسوسات⁷.

هذه إذن، خلاصة ما أكدّه الراغب بخصوص الاستدلال على وقوع البعث وحتميته، فماذا عن العلاقة بين الجسد والروح في مسألة البعث؟.

2- البعث بالجسد والروح معا، وليس بعث بالروح وحدها

لقد وقع خلاف كبير بين علماء المسلمين وفلاسفتهم حول الصورة التي يقع عليها البعث، أهو بعث بالروح وحدها أم بعث بالجسد والروح معا؟

¹ عبد القادر البغدادي، كتاب أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الأولى، 1928م، ص 229.

² الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 197

³ قرآن كريم، سورة فاطر الآية 41.

⁴ قرآن كريم، سورة يونس الآية 70.

⁵ قرآن كريم، سورة آل عمران الآية 83.

⁶ قرآن كريم، سورة العنكبوت، الآية 21.

⁷ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر نفسه، ص 198-199.

في هذا السياق لا بأس من أن نتطرق إلى موقف الراغب ومقارنته بما ورد لدى غيره من الفلاسفة والمتكلمين في مجال الفكر الإسلامي. إذ أن الرأي الذي انتهى إليه الراغب الأصفهاني في أمر البعث هو كون الإنسان مبعوثاً بروحه وبدنه معاً، وهو خلاف ما قالت الفلاسفة والباطنية جميعاً بأنه ينشر بروحه دون بدنه، وقد اطمأن إلى هذا الرأي ونصب نفسه للدفاع عنه بأدلة عقلية ونقلية معاً.

جدير بالإشارة هنا، إلى أن الإمام الغزالي قد أسهب كثيراً في الرد على القائلين ببعث الروح فقط ذلك بحجج فلسفية ومنطقية، في مؤلفه الهام تهافت الفلاسفة، وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً. من عادة الراغب - كما أشرنا في ما سلف من المباحث - أنه يستعيد غالباً المنقول الديني للاستدلال على مواقفه المختلفة، وهو ما قام به عندما فند أن يكون الإنسان مبعوثاً بروحه دون بدنه، حيث أشار إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾¹. وقوله أيضاً: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾². بيد أن العقل يقتضي ذلك لأنه يوافق مع ما ذهب إليه الشرع ولا يعانده، وبيان ذلك أن الله تعالى "خلق خلقاً للعالم العلوي وهم الملائكة، وخلق خلقاً للعالم السفلي وهم الحيوانات والبهائم، وخلق للعالمين وهو الإنسان وجعل له قوتيهما قوة الملائكة وهي العقل والعلم والفكر والمعرفة بعبادة الله تعالى وخلافته، وقوة الحيوانات وهي الشهوة والحمية الغذائية والتربية، وكما أنه بقوته يصلح لهذا العالم، كذلك يصلح بقوته لذلك العالم"³.

نفهم من هذا، أن الإنسان بما أنه واسطة بين جوهريين، وضعيع وهو الحيوانات ورفيع وهو الملائكة، فهذا يعني أنه قد جمع فيه الله قوى العالمين، لهذا، إذا كان هذا هو حاله في الدنيا، لذلك يكون عند بعثه يوم القيامة. ثم يمضي الراغب في عرض حجة أخرى، وذلك بأن طرح سؤالاً وجيهاً وهو كيف يصلح البدن للبقاء الدائم وهو مركب من الأركان الأربعة المستحيلة المتعادية في الأوقات؟

ولعل إجابته تكون على النحو التالي، إن تركيب الجسم بهذا الشكل لا يعيق إعادته من جديد "على وجه ينتفي عنها الاستحالات والتغيرات والذبول والاضمحلال، وإلى ذلك أشار بقوله تعالى:

¹ قرآن كريم، سورة يس، الآيتان 78-79.

² قرآن كريم، سورة القيامة، الآية 4.

³ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 224.

﴿وَنُنَشِّئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾¹ تنبيهها على أن الله القدرة على تعرية الأبدان عن الاستحالات المعهودة في الدنيا وخلقها من جديد. مما يعني أن الله تعالى قادر على تغيير قوى الأبدان وجعلها على وجه يصح عليه البقاء بلا فناء.²

لهذا يكون الإنسان مبعوثاً بروحه وبدنه معاً، ومع هذا، فإن الراغب لم يجهد نفسه كثيراً في البعث عن الأدلة المتنوعة، لأن ما كان يعينه من أمر البعث هو أنه واقع لاشك فيه وأن الإيمان به يتساوى مع الإيمان بالله تعالى.

بيد أن هذا الرأي الذي تبناه الراغب، قد ذكره الغزالي بإسهاب وذلك حينما نصب نفسه للدفاع عنه ضد خصومه من الفلاسفة الإسلاميين، وخاصة ابن سينا، القائلين بالبعث الروحي دون الجسدي، الأمر الذي يؤدي إلى إنكار بعث الأجساد كونها فانية، لأنها مركبة من عناصر، وكما هو معروف، فإن كل مركب منحل. وهنا يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة: «مسألة في إبطال إنكارهم أي الفلاسفة لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحدور العين وسائر ما وعد به الناس. وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة».³

ثم يأخذ الغزالي في عرض حجج الفلاسفة حول البعث الروحي قولهم «أن اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخراً بله ما أطلعكم عليه»⁴ وقال تعالى: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ»⁵. فهذا وجه الحاجة إلى العلم.⁶

¹ قرآن كريم، سورة الواقعة الآية 61.

² الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 224 - 225

³ الغزالي، تهافت الفلاسفة، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الآية، 17. جدير بالذكر هنا أن الغزالي في التهافت يتجه إلى الرأي نفسه تقريباً، انظر في هذا الكتاب، ط1، 2010م، ص 196.

⁴ حديث شريف، رواه البخاري، نقلاً عن مختصر صحيح البخاري، للإمام أحمد بن عبد اللطيف الزبيدي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003، ص 398.

⁵ قرآن كريم، سورة السجدة، الآية 17.

⁶ الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع السابق، ص 198.

غير أن الغزالي يردّ على اعتقاد الفلاسفة ببقاء النفس فقط بعد الموت إما في لذة وإما في ألم، بأنه لا يجب أن في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكن عرفنا ذلك بالشرع، وإنما أنكرت عليهم دعواهم معرفة ذلك بمجرد الفعل. ويمضي في رده هذا، بأن السعادة والشقاء الأخرويان يكونان جسمانيين وروحانيين معاً، فالذي ينكر حشر الأجساد إنما يؤدي به إلى إنكار اللذات الجسمانية في الجنة، والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن، فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية، وكذا الشقاوة (...). وكذلك وجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل والموعود أكمل الأمور وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع».¹

وهنا يفترض الغزالي أن الفلاسفة قد يعترضون على الدليل العقلي الذي يدل على استحالة بعث الأجساد، فدعاهم إلى إظهار هذا الدليل، وهنا يقول الفلاسفة "أن العود إلى الأبدان لا يعدوا ثلاثة أقسام:

1. إما أن يقال الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به، كما ذهب إليه بعض المتكلمين وأن النفس التي هي قائم بنفسه ومدير للجسم فلا وجود له..ومعنى المعاد إعادة الله للبدن الذي انعدم وردّه إلى الوجود وإعادة الحياة التي انعدمت.

2. وإما أن يقال: النفس موجود ويبقى بعد الموت، ولكن برّد البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها.

3. وإما أن يقال: يرد النفس إلى بدن سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها ويكون العائد لذلك الإنسان من حيث أن النفس تلك النفس، فأما المادة فلا التفات إليها إذ الإنسان ليس إنساناً بها بل بالنفس".²

وبعد أن يورد الغزالي هذه الأدلة التي افترضها الفلاسفة لبعث الأجساد، يشير إلى اعتراضهم عليها ودفعهم لها.

¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع السابق، ص 200.

² المرجع نفسه، ص 201 .

"فأما الأول: فإن استئناف الخلق هو إيجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان، بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء، ثم إن الإنسان ليس ببدنه، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء الإنسان، فيتخلق منه نطفة يحصل منها إنسان، فلا يقال: الفرس انقلب إنساناً، بل الفرس فرس بصورته لا بمادته، وقد انعدمت الصورة وما بقي إلا المادة".¹

وأما القسم الثاني، فإنه يستحيل جمع أجزاء البدن بعد انحلالها بعد الموت، لأن بدن الميت ينحل تراباً أو تأكله الديدان والطيور وتستحيل دماً وبخاراً وهواء، ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه.

وإذا كان هذا الأمر بهذه الصورة وسلمنا بقدرة الله تعالى الذي لا يعجز عن جمع عناصر المنحل وبعثها، فلا يخلو، إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط، فينبغي أن يكون معاد الأقطع ومجدوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان، وهذا مستقبح لاسيما في أهل الجنة... وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فيه فهو محال من وجهين: أحدهما أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان، وقد جرت العادة به في بعض البلاد، وقد كثر وقوعه في أوقات القحط، فيتعذر حشرهما جميعاً.

ثانيهما: أنه يجب أن يعاد جزء واحد: كبد، وقلبا وبدا ورجلا، فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلها غذاء البعض، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكذلك سائر الأعضاء، فنفترض أجزاء معينة فقد كانت مادة لجملة من الأعضاء فإلى أي عضو تعاد.²

وأما القسم الثالث: وهو رد النفس إلى بدن إنسان من أية مادة كانت، وأي تراب اتفق فهو محال من وجهين: أحدهما أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً، بل لابد أن تمتزج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة، وثانيها أن المواد القابلة للكون والفساد محصور في مقعر تلك القمر، لا يمكن عليها مزيد، وهي متناهية، والأنفس للأبدان غير متناهية، فلا تقنى بها.

هذه إذن جملة الاعتراضات التي قدمها الفلاسفة في تصور البعث الجسدي، وهنا يرد الغزالي معتمداً على الشرع، لا على البرهان العقلي، فهو يتفق معهم على القول بالمعاد الروحاني، ولكنهما

¹ الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع السابق، ص 202.

² المرجع نفسه، ص ص 202-203.

يختلفان في أمر المعاد الجسماني، لهذا، فهو يختار القسم الثالث ويقرّ به، لأن الشرع قد دلّ على بقاء النفوس بعد الموت، وهي جوهر قائم بنفسه وأن ذلك لا يخالف الشرع، بل دل عليه الشرع في قوله: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾¹ ثم إن النفس ممكن إلى أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره، أو من مادة استأنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ يتبدل عليه أجزاء البدن... وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور الله ويكون ذلك عودا لذلك النفس.

وأما ما ذكره من استحالة المعاد الجسماني لكون النفوس غير متناهية والأبدان متناهية، فهو محال لا أصل له فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام.. وأما حالتهم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه، فليكن تناسخا، وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم، فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخا أو لم يسم.²

هذه مجمل ردود الغزالي على الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأجساد ووجب بذلك تكفيرهم به استنادا إلى ما قالوه في مسائل أخرى وهي قدم العالم، وقولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات. لأنهم حسبته قد قالوا: "إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات، روحانية لاجسمانية، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضا، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به".³

وإن ما يهمننا من كل هذا، هو رأي ابن سينا، فقد خصص لهذا الموضوع رسالة اضحوية في أمر المعاد حيث استدلل فيها على رأيه في المعاد الروحاني، لكنه قبل ذلك عرض هذا الموضوع من حيث وجهات النظر المختلفة فيه قائلا: "العالم في المعاد على طبقتين:

¹ قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 169.

² الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع نفسه، ص 204.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2010، ص 545. يرى عبد الكريم الخطيب أن تكفير من يقول بالبعث الروحي دون الجسدي، أمر لا يسلم به أحد ممن فقهوا الإسلام، ووقفوا من شريعته موقفا بعيدا عن التعصب للرأي وعن شهوة الغلبة على الخصم، لأن كيفية البعث لم تقف منها الشريعة موقفا واحدا، آيات تدل على البعث الجسدي، وآيات أخرى تدل على البعث الروحي، على أنه يستخلص أن أبعد الأقاويل عن الصواب ما جعل المعاد مجردا من الجسد، فإن الحقيقة في أمر البعث هي ما استأثر الله سبحانه وتعالى به. أنظر عبد الكريم الخطيب قضية الألوهية بين الفلسفة والدين: الله والإنسان، ص ص 304-305.

طبقة- وهم الأقلون عدداً، والناقصون، والأضعفون بصيرة منكرون له.

وطبقة- وهي السواد الأعظم، والأظهرون معرفة وبصيرة- مقرون به

وبعد ذلك فهم- أي المقرون بالبعث- فرق:

فرقة تجعل المعاد للأبدان وحدها، وفرقة تجعله للنفوس وحدها، وفرقة تجعله للنفوس والأبدان

جميعاً".¹

ويمضي الشيخ الرئيس في تفصيل مذاهب القول في المعاد حيث يرى أن القائلين بالمعاد، للأبدان وحدها " هم فرقة من أهل الجدل من العرب... يقولون إلى البدن وحده هو الحيوان، وهو الإنسان، بحياة وإنسانية خلقنا فيه وهما- أي الحياة والإنسانية عرضان... والموت هو عدمهما فيه، أو ضدًا لهما. وفي النشأة الثانية- أي البعث- يخلق في ذلك البدن حياة وإنسانية بعد ما رَم وتفتت، ويصير ذلك الإنسان بعينه حياً".²

ويرد عليهم بأن الداعي لهم إلى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الأموات، لأنهم حسبهم " ظنوا أن الشيء المعتبر من ذات الإنسان هو البدن، ثم بلغوا من فرط بغضهم للحكماء وعشقهم لمخالفتهم أن أنكروا أن يكون للنفس أو الروح وجوداً أصلاً وأن الأبدان تصير حية بحياة تخلق فيها".³ ولهذا فإن القول بالبعث الجسدي وحده باطل لأن الإنسان " ليس إنساناً بمادته، بل بصورته الموجودة في مادته.. وإنما تكون الأفعال الإنسانية صادرة عنه لوجود صورته في مادة... فإذا بطلت عن مادته وعادت مادته تراباً، أو شيئاً آخر، من العناصر، فقد بطل ذلك الإنسان بعينه".⁴ على أنه يستخلص

¹ ابن سينا، رسالة اضحوية في أمر المعاد، ضبط وتحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1949م، ص 38 .

يؤكد ابن سينا أن الفلاسفة فهما خاصا فيما جاءت به الشرائع، لهذا، فإن الحقيقة المتعلقة بما وراء الحس لا يبلغها إلا المستعدين بالجدلة، أي الفلاسفة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتاتها في الآخرة، لهذا يقول في النجاة في شأن المعاد أنه " يجب أن يقرر عندهم- أي عند العامة- أمر المعاد على وجه يتصورون كلفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه، أما الحق فلا يلوح لهم إلا أمرا مجملا. أنظر النجاة في المنطق والإلهيات تحقيق عبد الرحمان عميرة جزء 2 ، ص 167.

² ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، المرجع السابق ، ص 38.

³ المرجع نفسه، ص 44.

⁴ المرجع نفسه، ص 52.

من أن أبعد الأقاويل عن الصواب من جعل المعاد للبدن وحده هذا من ناحية ، أما من ناحية أخرى، يبطل ابن سينا رأي القائلين بالبعث الجسدي والروحي الذين يجعلون حسبه "الحياة بوجود النفس للبدن والموت بمفارقة النفس للبدن... ويردون في النشأة الثانية- النفس في البدن بعينه الذي كانت فيه".¹ ويرد عليهم بقوله: "وأنت إذا تأملت وتدبرت ظهر لك أن الغالب على التربة المعمورة جثث الموتى المترية، وقد حرث فيها وزرع، وتكون منها الأغذية، وتغذى بالأغذية جثث أخرى؟...إني يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي إنسانين في وقتين لهما جميعا في وقت واحدة بلا قسمة".² وينتهي ابن سينا من هذا أن بعث النفس إلى البدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار هو بعينه القول بالتناسخ الواضح وعليه فإن المعاد إذن للنفس وحدها.

هذا، وبعد أن أبطل ابن سينا الآراء الأخرى، عمد إلى إقامة أدلته على المعاد النفساني وحده حيث يقول في رسالة أضحية في أمر المعاد إن "الإنسان إذا بدا له أن يتأمل في الشيء الذي لأجله يقال له: "هو" ويقول بنفسه "أنا" يخيل له أن ذلك بدنه وجسده...ثم إذا فكر علم أن يده ورجله، وأضلاعه، وسائر أجزائه الظاهرة لو لم تكن له من بدنه- لم يبطل ذلك المعنى الذي يشير إليه...ومنه عرف أن هذا الأجزاء من بدنه غير داخل في هذا المعنى منه، حتى يبلغ إلى الأعضاء الرئيسية كالدماع والقلب والكبد...فقد تبين من هذا وصح، أن البدن بالكلية غير داخل في المعنى المعتبر من الإنسان، بل عسى أن يكون محلا له، أو مقوما، أو مسكنا...إلا أن الإنسان ألفه وكثر إحساسه له واشتد اتحاده به، وحتى ظن أنه هو..أي أن الإنسان هو البدن، فتشقق عليه مفارقتة.

أما في التحقيق فإن الإنسان...الذي هو الواقع عليه معنى "أنا" منه فهو ذاته الحقيقية، وهو الشيء الذي يعلم منه أنه هو- هو النفس ضرورة".³ وينتهي ابن سينا في الأخير إلى الإقرار بأن "معنى ما يقوله الإنسان إنه نصيبي، خير أو شر، بالحقيقة هو نصيب نفسه وحده، إذ الجزء من هذا الشخص الذي هو غير البدن نفسه، والخيرات والشُرور الواصلة إلى بدنه، هي خارجة عنه، وإنما يشركها فيها على السبيل المذكور".⁴

¹ ابن سينا، رسالة أضحية في أمر المعاد، المرجع السابق ، ص 39.

² المرجع نفسه، ص 57.

³ المرجع نفسه، ص 96.

⁴ ابن سينا. رسالة في أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952، ص 128.

نفهم من هذا أن المعاد عند الشيخ الرئيس متعلق بالنفس وحدها، لأنها خالدة وغير قابلة للفساد، ولهذا، فإنها بعد الموت إما شقية وإما سعيدة، الأمر الذي يدفع بالحكماء الإلهيين حسبه إلى إبداء رغبتهم في إصابة السعادة النفسانية التي هي أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى ذلك، وإن أعطوه، ولا يستعظمونه بجنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول".

الحاصل من كل ما قلناه في هذا الموضوع أنه مهما تباعدت الآراء أو تقاربت بشأن الصورة التي يقع عليها المعاد فإن الإتفاق الذي لا ينكره أحد هو الإيمان بحتمية وقوعه، لهذا، فإن الذي دفع الفلاسفة إلى الاجتهاد والتماس الأدلة العقلية لما يعتقدون به من أمر البعث، إنما يمثل إرضاء لسلطان العقل وعدم تقييده بمقولات وآراء لا تصب في نهاية الأمر مع الإخلاص لخصائص التفكير الفلسفي، وأما فيما يخص ما اقتنع به "الراغب" من أدلة وبعده الغزالي من الإقرار بالمعاد الروحاني والجسماني معا، فلا يخرج عما أجمع عليه جمهور المسلمين، الذين جعلوا لما تتصوره العقول من حقيقة البعث حدودا، كون الحقيقة لا يدركها إلا الله تعالى وعليه، فإن انخراط الراغب في هذه المسألة يدل على وعيه بأهميتها في فهم حقيقة الإنسان في هذا العالم، وهو وإن لم يتعمق فيها، إلا أن ما ذكره الغزالي في التهافت وردّه على الفلاسفة، يدل حسب رأينا على أنه قد اطلع على ما ذكره الراغب بشأنها وتوسّع فيها بالأدلة التي جمعها.

3- الجزاء الأخروي: نعيم أم عذاب

يعد الإيمان بالبعث مدخلا لفهم طبيعة الجزاء الأخروي الذي تُصوِّره الكثير من الديانات بما يشبه مجالس القضاء على اختلاف صورها وأنظمتها، حيث يساق إليها الناس جميعا، وبين يدي الله أو الآلهة، يقف الناس فردا فردا، ليلقوا مصيرهم من نعيم أو عذاب.¹ وقد مرّ بنا التباين حول الصورة التي يقع عليها البعث، ولهذا، فإن الذي يقر بالبعث النفساني والجسماني معا، فلا بدّ وأن يقول بأن للمثاب لذات بدنية، ونفسانية، كما أن للمعاقب أيضا آلام بدنية ونفسانية أيضا.

¹ عبد الكريم الخطيب، الله والإنسان، المرجع السابق ص 321.

أما من يقول بالبعث النفساني فقط، فلا شك أنه يقر بالسعادة والشقاوة التي بحسب الأنفس. ولا نريد أن نطيل القول في هذه المسألة، وإنما الذي نرومه هو تناول موقف الراغب منها، ومقارنته بما ورد لدى غيره.

لهذا، فإن أول ما يلفت النظر، هو أن الجزء الأخروي له علاقة وثيقة بما أقره من الجمع بين المعاد الجسماني والروحاني، وهكذا يذهب في مؤلفه "الاعتقادات" أن الروح مثاب ومعاقب بعد مفارقة البدن، إلى أن يعيده الله تعالى في البدن يوم القيامة¹، وهنا يرد على الطبيعيين وعامة المعتزلة، الذين لا يميزون حسبه بين الروح والنفس ويذهبون إلى أن الإنسان متى عرضت له آفة الموت بادر روحه وفني وبقي القلب بعد تلاشيه على هيئة تركيب ثم يستحيل إلى جوهر الأرض، إلى أن يجمع الله تعالى أجزائه في النشأة الآخرة، فيخلق فيه الحياة.

ثم إنهم أحالوا كل ما ورد في القرآن وفي الأخبار من توفي الملائكة (للأرواح ومجازاة بعضهم لبعض ومجازاة الملائكة وقالوا أيضا أن أنفس الأنبياء والمرسلين وأنفس الكفار يتساوى في حال عدم إلى يوم القيامة.² على أن الراغب يعتبر ذلك مخالفة لما نطق به الكتاب والسنة.

لقد ورد في القرآن الكريم ما يظهر صفة الشهداء إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾³. وقوله أيضا: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾⁴. وأما في السنة، فيشير إلى ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن المؤمن من إذا قبض قبضته ملائكة الرحمة فيجعل نفسه في حريرة بيضاء حتى ينتهوا به إلى السماء فيقول الخزنة ما وجدنا ريحا أطيب من هذه حتى يأتي به أرواح المؤمنين فيقول دعوه حتى يستريح فإنه كان في غم الدنيا، وتقول الأرواح له ما فعل فلان وما فعلت فلانة، فإنه إذا قيل لهم أما أتاكم

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 203.

² المصدر نفسه، ص ص 203-204.

³ قرآن كريم، سورة آل عمران، الآية 169.

⁴ قرآن كريم، سورة الأنعام، الآية 93.

فإنه قد مات، يقولون إن الله قد ذهب به إلى أمه الهاوية، وأما الكافر إذا قبض قبضته ملائكة العذاب، فإذا رفع، قالت الخزنة ما وجدنا ريحا أنتن من هذه حتى انتهوا به إلى الأرض السفلى».¹

ولهذا ينتهي الراغب إلى أن المقصود من قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّنَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ﴾² أنه عني به أرواح المؤمنين، وأن معنى قوله أيضا: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينَ﴾³ هو أرواح الكافرين.⁴

نفهم من هذا إذن، أن أرواح المؤمنين في عليين وهي أعلى علو الجنة، وأرواح الكفار في سجين وهي أسفل جهنم. هكذا وصف الراغب حال السعادة والشقاوة التي بحسب الأنفس، بل إنه قال أن «الذي عرف الأرواح وعلم أن الاعتبار بها وأنها تبقى بعد مفارقة الأبدان إلى أن يُعاد إليها في عليين أو سجين وأن الأجسام لها كالملابس أو القوالب أو المساكن أو المراكب، لم يصعب حينئذ معرفة حقائق ما ورد به القرآن والأخبار. ولهذا، فإن المؤمن كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «في قبره روضة خضراء».⁵

مسألة أخرى تجدر الإشارة إليها، وهي أن الراغب يقرّ بالنعيم الحسي بيد " أنه لا يمكن تصويره ما دما في دار الدنيا، لأنه لا يدرك إلا بالعقل المحض، وعقول أكثر من في هذه الدار مؤوفة معوقة عن إدراك حقائق اللذات الأخروية فلا تشعر بما عوقت ولا تترك الخبيثات المتناولة. ولهذا، من كان في عقله صيبا لم يطلع على الحقائق فيتعلل بالأباطيل والأضاليل".⁶

¹ حديث شريف، سنن النسائي لأحمد بن شعيب النسائي، دار الإحياء العربي، بيروت، د. ت، الجزء 4 ص 8.

² قرآن كريم، المطففين، الآيتان 18 - 19.

³ قرآن كريم، سورة المطففين، الآية 07.

⁴ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 206

⁵ حديث شريف: عن أبي هريرة : عن رسول الله قال "إن للمؤمن في قبره لفي روضة خضراء، فيرحب له قبره سبعون ذراعا وينور له كالقمر ليلة البدر..أتدرون فيما أنزلت هذه الآية..{.. فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى} (طه: 124).. قال "أتدرون ما المعيشة الضنك؟"، قالوا: الله ورسوله أعلم..

قال "عذاب الكافر في قبره، والذي نفسي بيده إنه يسلط عليه تسعة وتسعون تنينا. أتدرون ما التنين؟.. سبعون حية، لكل حية سبع رؤوس يلسعونه ويخدشونه إلى يوم القيامة" (رواه أبو يعلى وحسنه الألباني، صحيح الترغيب والترهيب (3552)).

⁶ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر نفسه، ص 220.

لهذا، يتناول الراغب مسألة الأكل والشرب في الجنة، مفندا بداية ما ذهب إليه الطبيعيون والفلاسفة وقوم من النصارى على أنه لا أكل ولا شرب في "الجنة"، وشبهتهم في ذلك أن الأكل والشرب يطيبان عن جوع وظمأ والجوع والظمأ يعترضان عن تحلل يحصل في البدن.. ثم الطعام المتناول معلوم أن بعضه يصير نمو للبدن وغذاء له عوضا عما يتحلل منه، وجبرانا لما ينقص منه، وبعضه يصير ثقلا، ثم طبخ المعدة له فيخرج من البدن إما ثقلا وغما مخاطا و بزاقا وعرقا وقيحا، وغير ذلك من الفضولات الخارجة من البدن وكل ذلك في دار الكون والفساد دون دار الخلد والبقاء.¹

وهنا يناقش الراغب موقف الذين ينفون الأكل والشرب في الجنة، معتبرا أنهم ينظرون إلى الأجساد وإلى الأطعمة كما هي في الدنيا وهي مركبة من الأركان الأربعة تركيبا معرضا للاستحالات. فلو أنهم علموا أن الله تعالى قادر على إعادة الأجساد إعادة على وجه ينتقي عنها الاستحالات والتغيرات والاضمحلال، ليتيقنوا من قدرته تعالى على خلق الأطعمة متعرية عن القشورات والتركيبات المعرضة للآفات لأنه من علم مثلا أن بعض الأطعمة كالماء والخمر واللبن والعسل، تنطوي على منافع تختص بها وهي المقصودة منها، من ذلك أن الغاية من الماء حفظ الحياة ومن اللبن حفظ البدن، ومن الخمر حصول يلحقه فساد، فإنه لا ينكر أن يتناول أهل الجنة طعاما متعريا من العفونات والاستحالات فيخلف مسكا لهذا ينتهي الراغب إلى أن الاعتماد على الحواس والمشاعر دون الأبواب المجردة عسير وأعلى من أن تحيط به نفوس البشر وتهتدي إليه أفهامهم.²

ولهذا، أشار الراغب في تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين إلى أن معرفة اللذات الأخروية وتقريبها من أفهام الكافة، يقتضي تشبيهها وتمثيلها بأنواع ما تُدرّكه حواسنا. وهذا ما أراده الله تعالى بقوله: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾.³ لهذا أراد الله حسب الراغب أن يبين للكافة طيب الجنة بما عرفوه من طيب المطاعم، منبها في ذلك الخاصة على أن ذلك تصوير وتمثيل،

¹ الراغب الاصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص ص 244-245.

² المصدر نفسه، ص 248.

³ قرآن كريم، سورة محمد، الآية 15.

فيكون مراده إذن أن ذلك تصوير وتمثيل لنعيم حسي لا سبيل لأحد الإطلاع عليه إلا بمفارقة هذا الهيكل وهو البدن.¹

لهذا، ألا يكون حريا بنا أن نقول أن موقف الراغب لا يختلف كثيرا في شأن الجزاء الأخروي النفساني والجسماني عما ذهب إليه ابن سينا في رسالته "أحوال النفس" من أن الشريعة الحقة التي أتناها بها سيدنا ومولانا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بسطت حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة البالغتان اللتان للأنفس، إلا أن الأفهام تقصر عنها. هذا ما قاله الراغب حسب ما تقدم القول فيه، أما ما يخص منزلة أو درجة اللذات الجسمانية، فإن الراغب، لا يكاد يلتفت كثيرا إليها بسبب ما لاح له صعوبة إدراك حقيقتها لهذا نجده يستعظم اللذات الروحانية التي هي أكثر جلاء من غيرها، وهو ما يوضحه ابن سينا حينما يقول: " أن الحكماء الإلهيين يرغبون في إصابة السعادة النفسانية وهذا أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، لأن الذي " كماله أفضل وأتم، والذي كماله أكثر، والذي كماله أوصل إليه، والذي هو في نفسه أكمل وأفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكا، فاللذة التي له أبلغ وأوفر لا محالة".²

أما الغزالي فإنه يقرّر بقاء النفس على وجه لا يرقى إليه الشك في العالم الآخر، ويرى أن الكثير مما يقوله الفلاسفة حول اللذات الروحانية التي تنعم بها النفس في الآخرة يتفق مع ما جاء به الشرع، بيد أن ما ينكره هو دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل، وكذا إنكارهم اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار، مع اعتبارهم السعادة والشقاء الروحانية هي الضرب الوحيد من اللذة أو الألم الذي تصيبه النفس بعد الموت.³

هذا، ويتفق الغزالي مع الراغب في قدرة الله تعالى على تعرية الأبدان على الاستحالات المعهودة في الدنيا وخلقها من جديد، في هذا السياق يقول الغزالي: «...وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو غيره أو من مادة استؤنف خلقها، فإنه هو بنفسه لا

¹ الراغب الاصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 133.

² ابن سينا، رسالة أحوال النفس، المرجع السابق، ص ص 127-128.

³ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، ط1 1975م ص 314. أنظر الغزالي، تهافت الفلاسفة، المرجع السابق، ص 200.

ببدنه إذ يتبدل عليه أجزاء البدن... ويكون ذلك عودا لذلك النفس، فإنه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة، وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى¹.

كما أنه يتفق أيضا مع الراغب على ضرورة تقريب إدراك اللذات الأخروية من أفهام العامة وذلك بتشبيهها وتمثيلها بأنواع ما تدركه حواسنا، على أنه ينكر على الفلاسفة قياسهم للآيات القرآنية التي تصف هذه اللذات على آيات التشبيه تحتل التأويل، وأن كل ما ورد في وصف الجنة والنار لا يقتضي ذلك. لهذا، يرى أن ما ورد في الشرع من الصور " فالقصد ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم"². وفي رأيه أن هذا غير مخالف للشرع.

مسألة أخرى جديرة بالتأمل، هي ما تناولها الفلاسفة خاصة الفارابي وابن سينا والغزالي حول مصير النفس بعد الموت، فهي خالدة في النعيم أو الشقاء، أم أنها صائرة إلى العدم؟ لعل أول ما يلفت النظر في هذه المشكلة أن الراغب لم يخطر في الجدل الذي آثاره هذا الموضوع بين أوساط الفلاسفة والمتكلمين في فضاء الفكر الإسلامي، بل حسم الأمر في عبارات رأى أنها كافية في الإجابة عنها حيث يشير الراغب في الباب الثالث والثلاثون من مؤلفه "تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين" أن الناس ضربان:

" ضرب لم يحظ من الإنسانية إلا بالصورة التخطيطية من انتصاب القامة وعرض الظهر والقوة على الضحك ولغو من المنطق يجري مجرى المكاء والتصدية، وهو دون البهائم"³. غير أنه لم يذكر تصريحاً أو تلميحاً حالة هذه النفوس التي لها هذه المواصفات بعد الموت، هل هي خالدة في النار أم أنها صائرة إلى العدم؟

أما الضرب الآخر، فهو الإنسان الذي اهتم بالغاية من وجوده في هذا العالم وله حالتان:

¹ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص 204.

² الغزالي تهافت الفلاسفة، المرجع السابق، ص 200.

³ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين المصدر السابق ص 204.

الأولى: حالة الإنسان وهو في الدنيا ولم يقتحم العقبة ويفك الرقبة، هو صريع جوعه وأسير مشبعه، تنتنه الغرقة وتؤلمه البقة وتقتله الشرقة ولما يقض ما أمره، فهو ما دام في دنياه لا يحكم له بأنه أفضل من الملائكة على الإطلاق".¹

يعني بهذا القول، أن حال هذا الإنسان أنه لم يجاهد هو بإتقان أعمال الخير والبر على الانتصار عليه، لأنه أسير اللذات البدنية، الأمر الذي يقوده إلى الانقياد التام للشهوات فيستعبده الهوى، ولهذا، فهو مادام على هذه الموصفات بعد الموت، هل هي تخلص في النار أم أن العقوبة تمحي شيئاً فشيئاً وتزول عنها؟

الثانية: حال الإنسان الذي "اقتحم العقبة وفك الرقبة، بعدما قضى ما أمره، فصار من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، بل قد جعل في مقعد صدق عند مليك مقتدر، ذات حياة بلا ملمات، وغنى بلا فقر وعز بلا ذل وعلم بلا جهل، وقد قامت الملائكة تخدمه² كما قال الله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾".³

يعني بهذا القول، أن حال هذا الإنسان أنه أوفر حصاً في بلوغ منزلة من صار أفضل من كثير من الملائكة لأنه جاهد هواه وأقبل على أعمال الخير والبر وتجنب الشر والمقابح، وأطاع الله تعالى في كل ما يقوم به، وهنا يكون مصيره أنه يحيا حياة دائمة، بلا فقر ولا ذل ولا جهل، فيكون من السعداء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

نفهم من هذه العبارة أن حال النفوس التي لها هذه الموصفات بعد الموت أنها هي خالدة في النعيم الذي لا يحيط به الوصف لعظمه، لهذا، نستطيع بلوغ السعادة التي تخصها، فلا تفنى ويلحق بها الفساد. فحينئذ تستأهل أن تخدمها الملائكة، في مقابل النفوس الأخرى التي لا تكون جديرة بهذا المصير.

هذا، ويمكن أن نشير إلى أن الراغب يكاد يتفق مع كل من الغزالي والفارابي وابن سينا في خلود النفوس الفاضلة في النعيم، فالفارابي يؤكد في مؤلفه "السياسة المدنية" أن أنفس أهل المدينة

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين المصدر السابق، الصفحة نفسها.

² المصدر السابق، ص 204-205.

³ قرآن كريم، سورة الرعد، الآية 23-24.

الفاضلة لا يشك أحد في خلودها فيقول: " كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة، فإنها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة، وتصيره بالفعل وعلى الكمال، فتبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها إلا أن تستغني عن المادة، فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف بتلف المادة إذ صارت غير محتاجة في قوامها ووجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة".¹

أما ابن سينا، فيرى أن النفس خالدة " لأنها ذات روحانية غير مركبة، خاصة الأنفس القدسية التي" تتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة العقلية الحقيقية وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها، وإلى الملكة التي كانت لها كل التبرئ".²

وبرأي محمد علي أبو ريان، فإن ابن سينا يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها، ولا يميز في جزئها الناطق بين ما هو فإن وما هو غير فإن، بخلاف ما رأيناه على الخصوص عند أبي نصر الفارابي.³ أما الغزالي فيشير إلى عدم قبول النفس للعدم، لأنه لو كانت قابلة له " فلا تخلو أن يكون ذلك في طبعها، ويكون العدم ذاتيا له، وإما أن تعدم لاحتلال شرط وجودها، وإما أن تعدم لإرادة بارئها أن تتعدم، وبطل أن يكون العدم من صفات ذاتها، إذ ذلك يؤدي إلى أن تبقى زمانين وهو محال، وبطل أن يقال هي باقية بشرط، إذ قدمنا أن القائم بنفسه لا يفتقر إلى شرط، وبطل أن يقال تعدم لإرادة بارئها. فإن إرادة بارئها لا يعلم إلا من جهة الرسل عليهم السلام، وقد أخبرت الرسل أنها لا تعدم".⁴

و يذهب الغزالي أيضا إلى أن القوة العقلية إذا بلغت من النفس حدا من الكمال، "فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذي لها أن تبلغه، كان مثله مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد و عرض للحالة الأشهى، و كان لا يشعر فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة، و تكون تلك

¹ الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات ، تحقيق: فوزي النجار، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964، ص 81.

² ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، المرجع السابق، ص 140.

³ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973، ص 300.

⁴ الغزالي، معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المرجع السابق، ص 63.

اللذة لا من جنس اللذة الحسية و الحيوانية بوجه، بل لذة تتشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة أجّل من كل لذة و أشرف".¹

أما عن مصير النفوس غير الفاضلة أو الشريرة، فإن الراغب لا يذكرها في مؤلفاته، بخلاف ما نجده عند الفارابي الذي يرى أن النفس أهل المدن الجاهلة قابلة للفناء، لأنها تبقى غير مستكملة، ومحتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة، إذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة بشيء من المعقولات الأول أصلاً. فإذا بطلت المادة التي كان قوامها بها بطلت القوى التي كان شأنها أن يكون بها قوام ما بطل.²

وفي السياسة المدنية يتكلم عن مصير أهل المدن الشقية فيقول: " هؤلاء تبقى أنفسهم هيولانية غير مستكملة استكمالاً لا تفارق به المادة حتى إذا بطلت المادة بطلت هي أيضاً".³

أما عن مصير أهل المدن الفاسدة، فيرى في المدينة الفاضلة، أن الجزء الناطق مادام "متشاعلاً بما تورده الحواس عليه لم يشعر بأذى ما يقترن به من الهيئات الرديئة، حتى إذا انفرد انفراداً تاماً دون الحواس شعر بالأذى وظهر له أذى هذه الهيئات فتبقى الدهر كله في أذى... فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة".⁴ معنى هذا أن هذه النفوس تظل خالدة في الشقاء، أو بحسب تعبيره، مقيمة الدهر كله في أذى عظيم.⁵

أما عن الغزالي فيشير في معارج القدس إلى طوائف ثلاث من الناس وذلك في قوله: «أما الطائفة الأولى من النفوس فهي التي شغلتها هيئاتها الردية ونوازعها البدنية عن طلب المعرفة وتطهير القلب من أدران الرذيلة، وهؤلاء هم مرتكبوا الكبائر الذين يرى أهل السنة أنهم لا يخلدون في النار وإنما يعذبون فيها بعد الموت إلا أن تخلص أنفسهم وتزكو وتصل إلى السعادة.

¹ الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص 151.

² الفارابي، المدينة الفاضلة، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1987، ص 135.

³ الفارابي، السياسة المدنية، المرجع السابق، ص 83.

⁴ المرجع نفسه، ص 136.

⁵ من هنا نفهم الجدل الذي أثير حول هذا الموضوع، من ذلك اتهام ابن طفيل للفارابي بالتردد والاضطراب في أمر النفس حيث يقول: " وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك.. فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في الآلام لا نهاية لها، وبقاء لا نهاية له، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة" ابن طفيل، رسالة حي بن يقظان، ص ص 14-15.

أما الطائفة الثانية من النفوس فهي النفوس البله تلك التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التي للعارفين، فإنها إذا فارقت الأبدان و كانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة، صارت إلى سعة رحمة الله تعالى و نوع من الراحة في الدار الآخرة.

والطائفة الثالثة من النفوس وهي نفوس اشتد تعلقها بالرزيلة فجحدت الحق وتعصبت للآراء الفاسدة ورسخت فيها الهيئات الردية، فتفوتها بالموت آله إدراك الشوق واقتناص العلوم، فتعجز عن الاتصال الفعال وتخلد في النار"¹.

الحاصل من كل هذا، أن الراغب الأصفهاني قد أسهب في الحديث عن مصير الإنسان من خلال مؤلفاته المختلفة، فأبرز حقيقة الموت وحدد مفهوم البعث وأقام الدليل على حقيقته ووقوعه على الجسد والنفوس معاً، وتطرق إلى مصير النفوس بعد الموت، وانخرط في الجدل الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين وفقهاء الإسلام بخصوص هذا الموضوع، وذلك بما توفر لديه من اتجاه تحليلي يجمع بين العقل والنقل معاً.

هذا، وبعد أن تطرقنا إلى موضوع الإنسان كما تناولها الراغب في مؤلفاته، وبيننا محدداتها ومكوناتها، وحاولنا قدر الاستطاعة مقارنة آرائه ومقابلتها مع غيره من فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام، ننتقل في الفصل القادم إلى البحث في فكره الأخلاقي وذلك كما حدده في مصنفاته المختلفة.

¹ الغزالي، معارج القدس، المرجع السابق، ص 153.

الفصل الثالث

الإنسان والأخلاق في فكر الراغب

الأصفهاني

الفصل الثالث: الإنسان والأخلاق في فكر الراغب الأصفهاني

المبحث الأول: الأخلاق وإشكالية المرجعيات في عصر الراغب الأصفهاني

المبحث الثاني: الاعتبار الأخلاقي في مبدأ الخلقة الإنسانية عند الراغب الأصفهاني

المبحث الثالث: المعنى الأخلاقي للفضيلة وشروط تحصيلها عند الراغب الأصفهاني

المبحث الرابع: في معنى السعادة الإنسانية: مراتبها وحدودها عند الراغب الأصفهاني

لقد تطرقنا في الفصل الثاني من هذا البحث إلى تصورات الراغب الأصفهاني حول الإنسان وجوداً وقيمة وغاية، و اتضح لنا أن النتائج التي استخلصها ، تشكل انعطافاً هاماً في المسار الفكري لعصره ، من حيث أنه درس الإنسان ورتب قضاياها بشكل لم يعهد من قبل، و هو الأمر الذي يجعل عمله هذا، محاولة لتأسيس "دراسة تنظيرية لنظرية الإنسان في الفكر الإسلامي"¹.

لذلك، نسعى في هذا الفصل إلى البرهنة على أصالة فكره الأخلاقي و التثبت من عدم تواصله المطلق مع المرجعية الفلسفية الإغريقية ومجالها التداولي من عقيدة و لغة و أخلاق، و إن كان "محمد عابد الجابري" يذهب إلى أن الراغب لم يرق إلا بإضفاء الطابع الإسلامي على علم الأخلاق "المتداول في عصره وهو يوناني في صياغته و لكنه إنساني في مضمونه"².

سيكون علينا إذن، أن نتعمق في هذه المحاولة من خلال النظر في كبرى المسائل التي اشتغل عليها الراغب، بيد أنه من الأجدى أن نرصد في المبحث الأول: أهم الاتجاهات في علم الأخلاق لدى المسلمين، و خصوصاً في عصر الراغب، طالما أنه من الطبيعي أن يؤدي الاختلاف بينهما إلى ظهور أنظمة أخلاقية عدة تكون قد أثرت بشكل أو بآخر على الآراء التي صدرت عنه في مصنفاته المختلفة.

المبحث الأول: الأخلاق وإشكالية المرجعيات في عصر الراغب الأصفهاني

لا يزال الخطاب الأخلاقي في الإسلام أشد الجوانب حاجة إلى اهتمام الدارسين المعاصرين في العالم الإسلامي، خاصة ما يتعلق بتحليل مدارسه و اتجاهاته المختلفة، والتي تمنحه - على الأقل من الناحية النظرية - قدراً كبيراً من الغنى و التوسع، بيد أن أبرز صعوبة نواجهها و نحن بصدد الرغبة في دراسة هذه المسألة، هو أن الحديث عن دائرة المرجعيات التي استقى منها التراث العربي الإسلامي عناصر خطابه الأخلاقي تمثل لنا أشكالا، لعل من أبرز معالمه ، ما نجده في النقاط التالية:

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، تحقيق وتقديم، عبد المجيد النجار، المصدر السابق، ص 14.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 572.

1. لقد بحثت الأخلاق الإسلامية في ميادين مختلفة، في ميدان الدين و الفلسفة والتصوف و علم الكلام و الحديث و الفقه والأدب، و قد تناولها علماء هذه العلوم، كل بمنهج علمه وبطريقته الخاصة، و لقد ترتب عن هذا أن مفهوم الأخلاق نفسه لم يكن محددًا و لا واضحًا، فهو أحيانًا سلوك يؤخذ من الشريعة، و أحيانًا يؤخذ من التصوف، وعند بعضهم لا يختلف موضوعه عن موضوع الأدب، و عند الآخرين هو الفلسفة ذاتها، و كل هذا مبعثه تعقد هذه المادة و تشابكها مع كل علم من العلوم المختلفة.¹

2. لم يكن من المنتظر أن يقوم الباحثون الغربيون بدراسة الأخلاق عند المسلمين على أنها نظم حقولًا و اتجاهات متعددة، بل هي مجرد امتداد لما نقله الفلاسفة العرب عن اليونان، إن هذا الطرح الايديولوجي لا يؤسس لقراءة ثرية و متنوعة بقدر ما يعمل على إغفال النظر في أبحاث أصيلة ألفها أصحابها خارج نطاق الفلسفة، وتتمثل في كتابات الأدباء و الفقهاء والصوفية والوعاظ وعلماء الكلام، و هو ما يفند ما ذهب إليه دراسات اعتبرت مثلاً مسكويه صاحب كتاب "تهذيب الأخلاق"، على أنه أكبر ممثل للأخلاق في الإسلام، ثم تلتها دراسات أخرى اثبتت أن معظم نظرياته لا تختلف كثيراً عما نجده في مؤلفات أفلاطون و أرسطو.²

وفي هذا السياق، لا ينبغي أن نتجاهل بعض الأقدمين مثل الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) في الرعاية لحقوق الله، أبو الحسن الماوردي (ت 450 هـ) في أدب الدنيا والدين، وابن حزم (ت 456 هـ) في رسالة: مدواة النفوس و تهذيب الأخلاق و الزهد في الفضائل، الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) في الذريعة إلى مكارم الشريعة، المولى مهدي النراقي (ت 1244 هـ) في جامع السعادات، الحكيم الترمذي (ت 320 هـ) في الرياضة وأدب النفس، الخراز (ت 277 هـ) في كتاب الصدق، البيهقي (ت 458 هـ) في كتاب الآداب، الآجري (ت 360 هـ) في كتاب أخلاق العلماء، ابن المقفع (ت 145 هـ) في الأدب الكبير، ابن الجوزي (ت 597 هـ) في كتاب صيد الخاطر، السبكي (ت 771 هـ) في كتاب معيد النعم و مبيد النقم و الذي يعتبر أحد المصادر الهامة في مجال الأخلاق العملية.

¹ عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق، دراسة فلسفية دينية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، 1990،

ص ص 167-168

² حامد طاهر، الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية بين الماضي و الحاضر، مكتبة نهضة مصر، القاهرة،

ط1، 2006، ص 6

3. وإذا كان الموروث اليوناني " يمثل واقعا تاريخيا و فلسفيا لا يمكن تجاهل تأثيره في الفكر العربي الإسلامي، فهو ليس ملزما لكل اتجاه أخلاقي، ذلك أن نتائج العقلية الإسلامية انبثقت داخلي عقلي يعبر عن الروح الحضارية للأمة.¹، وهو الأمر الذي يبرز أهمية الوعي بضرورة تناول الفكر الأخلاقي في تراثنا على أساس أنه يضم حقولا و تيارات متعددة، لأن التصور الذي تبطنه هذه الدعوى ضيق "لأنه يربط البحث في الأخلاق بالفلسفة و الفلسفة منذ اليونان إلى العصر الحاضر، لذا فهو ينطوي على نوع من التحجيم لهذا الفكر، ذلك أن الفلسفة في ثقافتنا لم تكن هي أم العلوم كما عند اليونان وفي أوروبا عصر النهضة، بل كانت هي و علومها صنفا واحدا من العلوم، و بالتالي كانت هناك مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة".²

هذا، و قد تطرق كثير من الباحثين العرب المعاصرين إلى المرجعيات الكبرى للأخلاق في التراث العربي الإسلامي، فما هو الجابري يخصص كتابه "العقل الأخلاقي العربي" ليصنف فيه الكتابة الأخلاقية التراثية إلى ما سماه الموروثات الخمسة و هي، الموروث الفارسي أو أخلاق الفناء، والموروث الصوفي أو أخلاق الطاعة، و الموروث اليوناني أو أخلاق السعادة، و أيضا، الموروث العربي الخالص أو أخلاق المروءة، وأخيرا الموروث الإسلامي الخالص أو العمل الصالح³، كما وضع باحث آخر، وهو ماجد فخري في كتابه الفكر الأخلاقي العربي تصنيفا آخر على أساس مراحل تطوره، ولهذا تميزت المرحلة الأولى بمعالجة الإشكالات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشرعية لا سيما مدلول العدل الإلهي و التبعة البشرية، ماهية البر وما يتصل به، والمرحلة الثانية تعكس التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفكر الفلسفي اليوناني، والمرحلة الثالثة فتعكس تأثير الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وبعض الشروح اليونانية المتأخرة في تطور الفكر الخلفي الإسلامي، وتتميز المرحلة الرابعة بالعمل على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي، ولعل أفضل نموذجين حسبهما ميزان العمل للغزالي، وأدب الدنيا و الدين للماوردي.⁴

¹ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1969، ص 18.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص ص 621-622. منها على وجه الخصوص الفقه والأدب والتصوف وغير ذلك.

³ المرجع نفسه، ص ص 26-27.

⁴ ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، دار الأهلوية للنشر و التوزيع، بيروت، ط1، 1978، ص ص 12-14.

وفي كتاب الفلسفة الإنسانية في الإسلام، لمؤلفته سهير فضل الله أبو وافيه، تأكيد على ثراء وازدهار التيارات الأخلاقية التي تمثلت مدارس أو اتجاهات خمسة و هي:

- 1- الاتجاه الأول يمثلته أصحاب الأخلاق الدينية.
 - 2- الاتجاه الثاني يمثلته أصحاب الحكمة الآخلاقية.
 - 3- الاتجاه الثالث يعبر عنه المتكلمون أصحاب المدارس الكلامية.
 - 4- الاتجاه الرابع يؤكد الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بالفكر اليوناني.
 - 5- الاتجاه الخامس الصوفية الذين يرون أن حقيقة التصوف هو أنه علم أخلاق النفس.¹
- بيد أن الدكتور عبد الفتاح أحمد الفاوي في كتابه الأخلاق: دراسة فلسفية دينية، يتطرق من زاوية أخرى إلى مناهج المسلمين في الدراسات الأخلاقية، و قد عدّها في المنهج الديني، و المنهج الفلسفي، فالمنهج الصوفي، و المنهج الكلامي، و أخيرا المنهج الصوفي الديني.
- أما كتاب "المدارس الآخلاقية في الفكر الإسلامي" الذي صدر حديثا، فهو في رأينا أكثر دقة و شمولاً من حيث تخصصه بهذا الموضوع. حيث تطرق إلى العديد من المدارس التي تمثل:

- 1- الأخلاق الفلسفية.
- 2- الأخلاق العرفانية.
- 3- الأخلاق الأثرية أو النقلية.
- 4- الأخلاق التوفيقية.
- 5- أخلاق التعليم و التعلم.
- 6- الأخلاق السياسية و السلطانية.
- 7- أخلاق المواعظ و النصائح.

¹ سهير فضل الله أبو وافيه، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص 82.

و خلاصة القول بعد عرض النماذج من المؤلفات التي أرخت للفكر الأخلاقي الإسلامي، أن تصنيف هذه المرجعيات ليس سهلاً، وإنما تحدده طبيعة الرؤية الفكرية والآليات المنهجية المتبعة، ولعل من المناسب القول أن التعريف بإنجازات كل واحدة من هذه المدارس أو الاتجاهات أو المصادر، ونقدها وتقويمها من أجل اكتشاف مالها وما عليها، هو الذي يعيننا على فهم موقع الراغب الأصفهاني منها، ودوره في صياغة النموذج الأخلاقي من حيث منظومته المفاهيمية وقضاياها ومقاصده و مصادره ومناهجه.

لهذا، فإن النظر في هذه التيارات الأخلاقية في تراثنا، لا تخرج عن نطاق المرجعيات التالية:

- 1- المرجعية الدينية.
- 2- المرجعية الفلسفية.
- 3- المرجعية الكلامية.
- 4- المرجعية الصوفية.
- 5- المرجعية التوفيقية.

أولاً: المرجعية الدينية

تُطلق هذه المرجعية على مجموعة التصانيف التي تعتمد على القرآن الكريم و السنة النبوية وأقوال الصحابة و التابعين في دراسة وجمع و تبويب كل ما يتعلق بالمعاني الأخلاقية في النصوص الدينية.

و يمكن القول أن نظامها الأخلاقي يُبنى على الوحي، و تبعا لذلك فهي مدرسة نقلية، أو بتعبير آخر "أثرية" ترى أن "الوحي هو المصدر الوحيد - أو قل المصدر الأهم - الأخلاقي، و أما محاولات التدعيم و البرهنة على القضايا الأخلاقية بمناهج أخرى، من قبيل المنهج العقلي أو منهج الكشف و الشهود العرفاني، فهي محاولات غير مجدية أو غير كافية على الأقل"¹.

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب عبد الحسن بهبهاني بور، مركز الحضارة و تنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص ص 75-76.

هذا، و قد تم جمع وتدوين الأحاديث التي تتعرض للمثل الأخلاقية و تدعو لها، وكان من أهم مصادر هذا الاتجاه، مجموعة الرسائل التي ألّفها مؤدّب أولاد الخلفاء أبي بكر عبد الله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا (ت 218 هـ) الذي تناول فيها المسائل الأخلاقية و الفضائل السلوكية عن طريق ذكر الأحاديث النبوية و سرد أقوال الصحابة والتابعين والخلفاء الراشدين، و قد جمع فيها مادة غزيرة من القرآن والحديث والأشعار والحكم الفارسية وغيرها.¹

نشير هنا إلى أن هذه الرسائل تضمنت بعض الموضوعات الأخلاقية منها على سبيل المثال، القناعة، التعفف، العقل و فضله، ذم الدنيا، الغيبة و النسيئة، الرضا عن الله، الصمت و آداب اللسان، التواضع، الأخلاق والنية، محاسبة النفس و مكارم الأخلاق وغير ذلك.²

ولدينا أيضا في التراث السني الإمام البيهقي (ت 458 هـ) في كتابيه الزهد الكبير وشُعَب الإيمان الذي قام بتعريفها و تحديد مراتبه مستندا في ذلك على الروايات الأخلاقية، و لعل موضوعاته تصب في الغالب في دائرة الأخلاق الإسلامية المتمثلة في أخلاق العبودية و الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الفردية وأخلاق الأسرة.³

و أيضا يمكن التعريف بمجموعة أخرى من المصادر وبشكل مختصر، منها على سبيل المثال، صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت 256 هـ) الذي ركز فيه على الموضوعات الأخلاقية منها كتاب الأدب، كتاب الاستئذان، كتاب الدعوات وكتاب الرقائق وقد تناول في كتاب آخر و هو "الأدب المفرد" بعض المسائل الأخلاقية ذات الصلة بالمجتمع و الأسرة، ولدينا أيضا صحيح مسلم لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261 هـ) الذي إهتم بجمع الأحاديث الأخلاقية المتعلقة بالإيمان، اللباس والزينة، السلام، البرّ و الصلة، التوبة و الاستغفار وغيرها.⁴

¹ سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص 84.

² نشير هنا إلى أن الرسائل التي تُنسب إلى عبد الله بن محمد ابن أبي الدنيا تصل إلى حد خمسة مجلدات و هو ما نجده في النسخة التي حققها مصطفى عبد القادر عطا و آخرون، عن مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، و ذلك سنة 1993.

³ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 415.

⁴ المرجع نفسه، ص 437.

و لا تختلف هذه الموضوعات الأخلاقية عما نجده لدى بقية كتب الصحاح التي تعد من أهم مصادر الحديث لدى أهل السنة من ذلك سنن الترمذي لمؤلفه أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (ت 279هـ) و سنن النسائي لصاحبه أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303 هـ) و سنن أبي داود لمؤلفه سليمان بن الأشعث السجستاني (ت 275 هـ) و سنن ابن ماجة لمؤلفه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 275 هـ) أما عبد الله بن المبارك المروزي (ت 181 هـ) فإن له كتاب الزهد الذي تمتاز أحاديثه بأنها أخلاقية بتمامها و توزعت على موضوعات متنوعة بشكل جيد و مناسب رغم أنه اكتفى بذكر سلسلة أسانيد الروايات من دون أن يعلق عليها بأكثر من ذلك.¹

وهناك كتاب آخر يسير في الاتجاه نفسه، لصاحبه أبي بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل الخرائطي السامري (ت 327 هـ) وهو بعنوان "مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها" وقد اعتنى بأقوال الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم وأفعاله وسيرته، وهي في الأغلب تنطرق إلى الآداب والأخلاق الاجتماعية الحميدة، بيد أن لهذا المؤلف أيضا كتاب آخر يتضمن الأخلاق والآداب الاجتماعية غير الحميدة تحت عنوان: مساوئ الأخلاق ومذمومها وطرائق مكروهما، وهناك كتاب السمر قندي حيث ضم البحوث الأخلاقية مصاغة بأسلوب الموعظة والإرشاد والنصيحة.²

أما العز بن عبد السلام (ت 660 هـ)، فإن له كتابا هو " شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال " و قد استطاع أن يغطي الكثير من العناوين الأخلاقية من ذلك مثلا التخلق بصفات الله تعالى وكيفية ذلك و ما تشمل عليه القلوب من الصفات والأخلاق، وما يتعلق بالقلوب والجوارح من الأحكام وفي المأمورات الباطنية والمنهيات الباطنة وفي الإحسان، وأيضا في تعريف المصالح والمفاسد وفي حسن العمل بالظنون الشرعية وفي الورع وغير ذلك.³ وقد أشار مؤلفو المدارس الأخلاقية إلى أن صاحب هذا الكتاب قد وفق في تغطية وإشباع العناوين الأخلاقية وتجميع نصوص القرآن والحديث بأسلوب مقبول يحظى بدرجة عالية من الوثاقة و الاعتبار.⁴

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 438.

² المرجع نفسه، ص ص 440-442.

³ للتدقيق في تفاصيل هذه العناوين الأخلاقية التي اهتم بها عز الدين بن عبد السلام في مؤلفه هذا، قدمت تحقيقات كثيرة من بينها، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.

⁴ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 432

ويؤكد محمد عابد الجابري في "العقل الأخلاقي العربي"، على أن العز قد صرح في أول كتابه "شجرة المعارف" أن موضوع البحث فيه هو "أخلاق القرآن" و"التخلق بخلق القرآن" و هكذا يستهل هذا الكتاب بالإشارة إلى أن الإنسان (نفس و بدن)، و أن سعادته هي في التزام العمل بما هو صالح، و تجنب ما هو فاسد، على مستوى القلوب، كما على مستوى الأبدان، ليبادر إلى تعريف كل من المصلحة والمفسدة تعريفاً إجرائياً.¹ و في هذا السياق يقول العز بن عبد السلام: "...المصلحة لذة أو سببها أوفرحة أو سببها، و المفسدة ألم أو سببه أو غم أو سببه".²

وبهذا، فإن هذا الكتاب حسب الجابري في الأخلاق، وفي أخلاق القرآن تحديداً، يستقي مادته من الموروث الإسلامي، وبالتحديد من القرآن والحديث والصحيح لا غير.³ وبعبارة أخرى، فهي أخلاق العمل الصالح التي هي جديرة بأن توصف بأنها إسلامية، لكونها تعتمد القرآن أساساً، دونما أي انشغال، لا سلبياً ولا إيجاباً بأي موروث آخر.⁴

جدير بالذكر أيضاً أن اصحاب المنهج الديني في الأخلاق، كانوا من أشد الناس التزاماً بالإيمان والطاعة والعمل الصالح، ومن هنا كان منهج ابن تيمية (ت 728 هـ) في دراسة الأخلاق يقوم على التعلق بالدين والإيمان الكامل، لهذا "لم يبعث الأنبياء والمرسلون بتشريع العبادات فحسب، وإنما جاؤوا بشرائع أخلاقية، فعرفوا الناس الفضائل و دلّوهم عليها، و نهوهم عن الرذائل و بينوا لهم عاقبة أمرها، و لهذا فإن درجة الكمال الإنساني تنال بمعرفة الله و عبادته التي تمثل الأخلاق الجانب الأكبر منها".⁵

وهكذا يرفض ابن تيمية أن تكون العبادة على مقتضى الفلسفة، بل هي الدين حصراً، لأن "الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينة للنظر على حصول العلم، بل هذا إنما بظنه هؤلاء

¹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 598

² العز بن عبد السلام، شجرة المعارف و الأحوال و صالح الأحوال و الأعمال، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص 12

³ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 606

⁴ المرجع نفسه، ص 615

⁵ عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، المرجع السابق، ص 169.

المتفلسفة ونحوهم من المبطلين الذين يظنون أن غاية الكمال الإنساني المطلوب أن يكون الإنسان عالماً، وهذا في الجهل كما قد بسطنا في غير هذا¹

ولهذا، فإن سعادة الدنيا والآخرة مثلما يقول شيخ الإسلام هي "باتباع المرسلين، وأن العالمين بأقوالهم وأفعالهم، المتبعون لها هم أهل السعادة في كل زمان ومكان، وهم الطائفة الناجية من أهل كل ملة، وهم أهل السنة والحديث من هذه الأمة، وهكذا، فإن أسعد الخلق وأعظمهم نعيماً وأعلاهم درجة أعظمهم اتباعاً وموافقة لخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم علماً وعملاً. وأما غير اتباعه من المتكلمين والفلاسفة فهم أعظم بني آدم حشواً وقولا للباطل و تكذيباً للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد - والله أعلم - تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك"².

أكثر من ذلك، يعتبر ابن تيمية أن الفلاسفة ليسوا داخلين في أهل السعادة في الآخرة، فالمسلم الحق من يلتزم بالعبادة والعمل الصالح وطاعة الله تعالى، على اعتبار أن "الطاعة والعبادة هي مصلحة العبد التي فيها سعادته ونجاته، وأما إجابة دعائه وإعطاء سؤاله، فقد يكون منفعة، وقد يكون مضرة"³ قال الله تعالى: "وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ"⁴

أما على صعيد التراث الشيعي، فتذكر مثلاً رضي الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي (ت 548 هـ) في كتابه المحاسن. وكذا أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن باويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت 381 هـ) في كتابه "مصادقة الإخوان"، وأيضاً الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد الكوفي الأهوازي في كتابه "الزهد" وغيرهم كثير⁵.

بيد أن سهرير فضل الله أبو وافية في كتابها "الفلسفة الإنسانية في الإسلام" تحاول إدراج بعض المفكرين المسلمين عند معالجتهم للأخلاق، ضمن هذا الاتجاه الديني البحت مثل مسكويه الذي حرص حسبها على التمسك بالشريعة في التربية الأخلاقية، وأشار إلى أهمية الأوامر الإلهية وعظم أمر الدين

¹ ابن تيمية (نقي الدين)، نقض تأسيس الجهمية، المجلد الأول، د، ت، ص 268

² ابن تيمية (نقي الدين)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع و ترتيب عبد الحميد بن محمد بن قاسم، المجلد الرابع، مكتبة المعارف، الرياض، د، ت، ص ص 26-27.

³ ابن تيمية، فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد 14، المرجع السابق، ص ص 33-34

⁴ قرآن كريم، سورة يونس، الآية 11

⁵ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 75

في هدي الإنسان إلى الطريق المستقيم. ثم أنها أقرت بأنه اعتمد على الدين وأوامره والرسول صلى الله عليه وسلم وسلوكه وخلقه الكريم في تعليم الفضائل وتهذيب النفوس، على اعتبار أن الشريعة عنده هي الأساس والأصل في تكوين الأخلاق.¹

و أيضا اعتبرت ابن حزم (ت 456 هـ) من أعظم مفكري الإسلام حيث تمسك بالكتاب والسنة في كل شيء، و بدأ حسبها بالدين والشريعة في تكوين الأخلاق والالتزام بالفضائل وأنها الطاعة.²

كما أنها تحكم على كتابات الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) تقيض بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي ترسم السلوك الفاضل وتتفر من السلوك الخبيث مما يجعل الدين هو مصدر نظريته الأخلاقية حتى قيل إن الأخلاق عند الغزالي هي عين الأخلاق الإسلامية.³

ولكن، إذا سلمنا بأن الدين الإسلامي شكّل عاملاً قوياً ومؤثراً في الفكر الأخلاقي عند كبار مفكري الإسلام من الذين تمّ ذكرهم في هذا الكتاب، فإنه من الناحية التاريخية يعدّ مسكويه فيلسوفاً سار على منوال نظريات أرسطو في الفضيلة والسعادة، ونفس الأمر مع ابن حزم الذي أبان عن إحساس ديني قوي، ومع ذلك، فإنه اعتمد على الموروث الأخلاقي اليوناني، ولم يتعارض انفتاحه عليه على التقيد بالنصوص الدينية المختلفة. أما الغزالي، فإن نزعتَه النقدية للفلسفة والفلاسفة تحيلنا إلى إدراجهِ ضمن المدرسة التوفيقية، وهو ما سيتمّ النظر إليه لاحقاً.⁴

حاصل القول، أن هذه المصنفات ذات المرجعية الدينية أنها و إن عملت على جمع و تدوين المعاني الأخلاقية من مصادرها من القرآن والسنة النبوية الشريفة، فإن مؤلفي هذه الكتب على حد قول أحد الباحثين، كانوا بصدد تأليف كتب روائية وليس تأليف كتب أخلاقية، فقد عنوا بالظاهر والقالب

¹ سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص ص 84-85

² المرجع نفسه، ص 86

تحلينا هنا الدكتورهُ إلى قول ابن حزم "ولا يمكن البتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة، إذ طاعة غير الخالق عز وجل لا تلتزم، و أهل العقول مختلفون في تصويب هذه الأخلاق..." راجع ابن حزم رسالة "التوفيق على شارع النجاة"، نشير د/ إحسان عباس، ص 45

³ المرجع نفسه، ص 90

⁴ هذا، و قد أدرج مؤلف كتاب الأخلاق: دراسة فلسفية دينية، عبد الفتاح أحمد الفاوي، الماوردي و الراغب الأصفهاني ضمن الاتجاه الديني في الأخلاق، إلا أن بعض المراجع الأخرى تضعها ضمن اتجاه آخر و هو المدرسة التوفيقية، وهو ما سنتطرق إليه لاحقاً.

أكثر من بيان المحتوى والمضمون وهو أمر يتعذر معه تأسيس نظام أخلاقي إسلامي من خلال هذا التراث الروائي.¹

كما تضمنت مصادر هذا الاتجاه خلطا واضحا بين الأخلاق الإسلامية والأدب الإسلامية، وهي وإن كانت تستهوي بعض المتدينين، إلا أنها عموما لا ترقى إلى مستوى جاذبية مصادر الاتجاه التوفيقي و مصادر الاتجاه العرفاني.²

الحاصل من كل هذا، أن أصحاب الأخلاق الدينية قد أدركوا قيمة المعاني الأخلاقية في النصوص وعملوا على تطبيقها أولا على أنفسهم، ودعوا الناس إلى العمل بها، بيد أن ما كان ينقصهم هو المنهج أي تحويل المصنفات التي ألفوها إلى مشاريع فكرية واضحة.

ثانيا: المرجعية الكلامية

لقد أدى الدفاع عن العقيدة في مجال الفكر الإسلامي إلى الخوض في مسائل ميتافيزيقية تتصل بوجود الله تعالى وصفاته وعلاقته بالإنسان و العالم، مما يعني أن مهمة علم الكلام ينحصر في إثبات هذه العقائد والرد على "المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"³.

الجدير بالذكر أن هذه العقائد أو أصول الدين تتمثل في التوحيد والنبوة و المعاد، في هذا السياق يقول الإيجي: (المتوفي سنة 756 هـ) و قيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم و في الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام⁴

بيد أن الجدل الكلامي سرعان ما تطّور حول طبيعة أفعال العباد و الجبر والاختيار والحسن و القبح و العدل و غير ذلك، و هو ما يؤلف "ميدانا خصبا لاستشكال سؤال أخلاقي عربي إسلامي

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 78.

² المرجع نفسه، ص 80.

³ ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط9، 1989، ص 458.

⁴ الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دت، ص، ص 07.

أصيل بدلالاته الخاصة بما أن موضوع النظر فيه هو الإنسان في علاقاته بالله الذي هو مصدر المعايير العملية في الاسلام¹.

من هنا أخذ الخطاب الأخلاقي عند المتكلمين و خاصة لدى المعتزلة و الأشاعرة منحى جدليا قوامه مواقف متناثرة بين مختلف الفرق حول من يؤسس الأخلاق: العقل أم النقل؟ فبينما ينطلق المعتزلة من العقل و الاحتكام إليه مادام هو القوة المميزة للإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، فهو أساس التكليف و مقدمة ضرورية له حتى يتم إقرار العدل الإلهي، في هذا السياق: يقول الشهرستاني في الملل والنحل: "العقل يوجب معرفة الله تعالى لجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع"². تأخذ الأشاعرة على عاتقها الدليل النقلي اعتبارا من أن "الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقييحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسَّمع تجب"³.

هذا، وقد نظر إلى المعتزلة على أنها فرقة من أبرز من يمثل الفكر الأخلاقي الإسلامي، حتى أن أحمد محمود صبحي يثبت أنه كان لديهم فلسفة أخلاقية تقوم على أصول دينية عقائدية وتحتكم إلى العقل على اعتبار أنهم المعبرون عن النزعة العقلية في التفكير الإسلامي⁴.

وهنا لابد من التذكير أن المنتبِع للأصول الخمسة لهذه الفرقة يدرك أنها تدور كلها حول المعاني الأخلاقية، كما ظهر ذلك في فهمهم لأصل العدل الذي يقوم حسبهم على أساس أخلاقي ويرتبط به أصل الوعد و الوعيد الذي هو أساس الإلزام الخلقي. وأيضا، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، إنما يلزمون عن العدل، مما يعني أنهم فسروا جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء العدل والحكمة⁵. وهو ما يتطرق إليه الشهرستاني في الملل والنحل بقوله أن "العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل عند وجه الصواب والمصلحة"⁶ ولقد أشار علي سامي النشار في مؤلفه إلى ما بين التوحيد والعدل من اتصال، وأوضح أن المعتزلة

¹نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق المغرب، ط1، 2013، ص 101.

²الشهرستاني، الملل و النحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 18.

³المرجع نفسه، ص 102.

⁴أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي دار المعارف بمصر، الاسكندرية، ط1، 1969، ص 41.

⁵سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص 104-105.

⁶الشهرستاني، الملل و النحل، المرجع السابق، ص 56.

نفوا عن الله الصفات التنزيهية عن مشابهة المخلوق، وهم في العدل نزهوا الله عن الظلم، حتى لا يشابهه المخلوق في صدور الظلم عنه.¹

ولهذا، أشار المعتزلة بحسب ما يراه القاضي عبد الجبار إلى أن "جميع ما يفعله سبحانه عدل، لأن "جميع ذلك يفعله بعبرة، لا يشذ عن ذلك من أفعاله سبحانه إلا ما يبتدئه من خلق المكلف وحيائه".²

هذا، و يتضمن مفهوم العدل معظم مذهبهم الكلامي، و ينطوي على عدّة نظريات منها نفي صدور القبح عن الله، و اللطف الإلهي و أفعال الله هادفة إلى غايات محمودة و حرية إرادة الإنسان والحسن و القبح العقليان.

ثانيا: نفي صدور القبح عن الله، لأنه لا يصح أن يصدر الشر عن إله خبير حكيم، و عليه يرى القاضي عبد الجبار في المغني: "أن الله سبحانه وتعالى حينما يقول: " وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ " ³، فإن هذا يدل " على أنه إنما نزل الرزق بقدر من حيث يعدلون عن البغي عنده، وإلا فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله، ودل بقوله " إنه بعباده خبير بصير " على أنه يفعل من الأرزاق بقدر ما يصلحون عليه وعنده في معلومه، وإلا لم يكن لذلك معنى " ⁴

ثالثا: اللطف الإلهي: وهو لازم عند المعتزلة عن التكليف لأنه تعالى "إذ جعل المكلف على الأوصاف التي معها لا بد من أن يكلفه، وإذ جعله حرا مختارا يفعل أو لا يفعل، وإذ غرس فيه الطباع والشهوة ما يجعل التكليف مصحوبا بالكّد والمشقة، وهو إذ أراد بتكليفه أن يعرضه المنفعة، فلا بد من

¹ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، الطبعة التاسعة، 1977م، ص 433

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، الجزء 6، المرجع السابق، ص 49

³ قرآن كريم، سورة الشورى، الآية 27.

⁴ القاضي عبد الجبار، المغني، اللطف، ج13، المرجع السابق، ص193.

اللفظ كي يتم الأمر الذي قصده¹ وهو ما يتفق مع فكرة العدل الإلهي، لأن ما يناله الإنسان إنما يكون باستحقاق منه نتيجة لعمله سلوكه.

رابعاً: إن أفعال الله تهدف إلى غايات محمودة، لأن كل شيء بمقتضى حكمة الله يدل على أحكام التدبير والنظام، وكل ما في الكون لا بد أن يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة.² ولهذا خلّق الإنسان العاقل الذي يدرك سر الوجود ويستتبط تلك الغايات.

خامساً: حرية إرادة الإنسان: أمر آخر ينبغي الإشارة إليه وهو أن المعتزلة اعتتوا بالإنسان وحرية إرادته واختياره ومسؤوليته وتكليفه، لأنه لا يعقل أن يكلف الإنسان ويُسأل ويُحاسَب إن كان مجبراً، لأن ذلك يتنافى مع عدل الله تعالى، ولهذا اتفق أهل العدل كما يقول القاضي عبد الجبار على "أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وعودهم حادثة عن جهتهم، وأن الله عزّ وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحدث سواهم، وأن من قال بأن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه"³

ولعل من أهم أدلتهم العقلية حول تقرير حرية إرادة الإنسان ما تقوم على أن إنكار الحرية يتعارض مع العدل الإلهي، إذ لو كان الظلم والفساد من قضاء الله لا تصفَ الله بذلك، ولا يصدر الشر أو القبح إلا عن سفه أو جهل، و ذلك جائز على الله، ولو كان الإنسان مجبراً للزم أن يكون الكافر والفاسق مطيعين لله، ولا يستوى الكفر مع الإيمان، والصالح مع الفاسد، و للزم أن يكون الأنبياء مخالفين لمراد الله لأنهم ينهاون عما قدر الله أن يكون ولو كان الإنسان مجبراً لما كان هناك

¹ سهر فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص 108. يقول القاضي عبد الجبار في المغني الجزء 13: " أن حقيقة اللطف و معناه هو ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف، و كلاهما، يرجع إلى معنى واحد و هو ما يدعو إلى الفعل"، ص 09

² الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 55

³ القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، الجزء 8، المرجع السابق، ص 3

وجه لنزول الشرائع و بعثة الأنبياء، إذ الكفر واقع لا محالة، والإيمان حاصل من المؤمنين، بعثت الأنبياء أم لا تُبعث، نزلت الشرائع أم لم تنزل.¹

سادسا: الحسن والقبح العقليان: تتصل مسألة الحسن والقبح بالعدل الإلهي، بما أن أفعال الله كلها حسنة، فلا بد من معرفة الحسن والقبح من الأفعال، يقول القاضي عبد الجبار في ذلك: "لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن و القبيح، لم يصح منه أن ينزه القديم (الله) تعالى عن المقبحات، ويضيف إليه المحسنات..."²

و قد قاد إيمان المعتزلة بدور العقل في التمييز في الأفعال، إلى القول أن "الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأفعال، و ذلك لأنهما صفتان زائدتان على الوجود، فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها، فالكذب يُقبح لأنه كذب، و الظلم لأنه ظلم و كفر النعمة لأنه كفر النعمة، وتكليف ما لا يطاق، فهذه كلها أفعال قبيحة لكونها بهذه الصفات وكذلك القول في الحسن، و كل هذا يعرف بالنظر العقلي و لا يكون النهي و الأمر من الله تعالى"³ يقول القاضي في هذا السياق: "إذا كان الله قد أوجب علينا النظر العقلي فإن معنى ذلك أنه أعلمنا وجوب الواجب و من معرفته بنصب الأدلة، و مادام الله قد دلّ على الواجب و فعله، فهو بذلك كأنه هو الموجب".⁴

و قد استدلت المعتزلة على رأيهم هذا بعدة أدلة من بينها:

- لو لم يكن في الأفعال ذاتها حسن وقبح لما تمكن الفقهاء من النظر بعقولهم والاجتهاد في مسائل لم يرد فيها نص.

- الناس قبل أن تأتي الشرائع كانوا يحتكمون إلى العقل.

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام الجزء الأول، المعتزلة، المرجع السابق، ص 150: يقول القاضي عبد الجبار في هذا السياق: " وألزمهم القول بأنه لا وجه لانزال الكتاب، وبعثة الأنبياء صلوات الله عليهم، لأنه إذا كان يريد منهم ما علم أنه يقع منهم، وإرادته منهم ذلك موجبة، فلا بد من وقوع الكفر من الكافر، والإيمان من المؤمن، حصل الكتاب والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب أم لم يحصل ذلك، بعثت الأنبياء إليهم أم لم تبعث، فكل قول يوجب كون الكتب والرسائل عبثا وجب فساده. (المغني، الجزء 6، ص ص 348-349).

² القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، الجزء 11، المرجع السابق، ص 384.

³ هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993، ص 91

⁴ القاضي عبد الجبار، المغني، الجزء 15، المرجع السابق، ص 116

- كان الرسل يطلبون من الناس النظر إلى الأشياء عن طريق العقل، فلو لم يكن في هذه الأشياء حسن و قبح ذاتيان لما استطاع هؤلاء الرسل القيام بدعوتهم.¹

هذا، ويزيد المعتزلة بالقول بعد ردّهم على خصومهم من الأشاعرة أنه "لو كان يحسن أو يقبح للأمر أو النهي، لما صح أن يعرف الأصم الأبكم حسنا أو قبحا، لفقد علمه بالأمر والنهي، فلا يفصل بين الإحسان والإساءة، ولا حسن مدح المحسن، وذنم المسيء، ولا حسن شكر المنعم"²

وهكذا، فإن ارتباط مفهوم الحسن والقبح العقليين بمفهوم العدل الإلهي لدى المعتزلة يؤدي إلى أن الله منزّه عن فعل القبائح، لأنه تعالى عالم بقبح القبيح وعالم بكونه تعالى غنيا عنه، و كل من كان كذلك امتنع أن يكون فاعلا للقبيح، وهذا تنزيه لله من حيث أفعاله.³

الحاصل مما قلناه، أن الأصول العامة لفكر المعتزلة تمثل فلسفة أخلاقية متميزة تستند على أسس عقائدية، وكان لها أثرها الكبير في الردود التي خلفتها لدى الفرق الإسلامية الأخرى، خاصة عند الأشاعرة والذين لا يوافقون على أن إدراك الحسن والقبح في الأفعال يتم ضرورة، فلا يشترط إذن، إلى أن الأفعال خيرة في ذاتها أو شريرة في ذاتها، وإنما تقبح كذلك بالأمر والنهي إذ الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرا وشرها، وأنه خالق اكتساب العباد ولا خالق غيره.⁴

ولهذا، فإن الفعل يكون من خلق الله وما للعبد إلى الكسب، يقول الأشعري (ت 324 هـ): "قالعبد لا يقدر على انفراده بفعله، ولو أراد الله الانفراد بأحداث ما هو كسب للعبد، قدر عليه وواحد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدر الله تعالى، و لا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلا، وإن أوجد الفعل بقدره الله تعالى".

¹ هانم ابراهيم يوسف ، أصل العدل عند المعتزلة، المرجع السابق ، ص92.

² إبراهيم محمد تركي، علم الكلام بين الدين و الفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، ط1، 2007، ص 119

³ البغدادي، الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ط، 1978، ص 723

⁴ الأشعري، مقالات الإسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1969، ص 643

كما يرد الإمام الجويني (ت 478 هـ) على المعتزلة بقوله: "إن من مخالفكم طبقوا وجه الأرض و أقل شردمة منهم يزيدون على عدد أهل التواتر و لا يسوغ اختصاص طائفة من العقلاء بضرب من العلوم الضرورية مع استواء الجميع في إدراكها".¹

كما أن الشهرستاني في نهاية الإقدام يشير إلى أنه "لو قدرنا إنسانا قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم و لا تأدب بأداب الأبوين ولا تزيا بزى الشرع ولا تعلم من معلم تم عرض عليه أمران أحدهما أن الإثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لو ما عليه، لم يشك أنه لا يتوقف في الأول و يتوقف في الثاني".²

في مقابل ذلك، يشير الأشاعرة من وجه آخر إلى أن "الواجبات كلها سمعية، والعقل ليس يوجب شيئا و لا يقتضي تحسينا و تقبيحا فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب".³

لقد وقف الأشاعرة إذن موقفا مخالفا لآراء المعتزلة، و ذكروا أن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، و القبيح ما ورد الشرع بزم فاعله، فلا مجال إذن لحكم العقل في هذه المسألة، إنما الحكم فيها تابع لأمر الله و نهيه و هذا ما قاله الإمام الجويني في الإرشاد: "ليس الحسن و القبح صفتين للقبيح و الحسن و جهتين يقعان عليهما، و لا معنى للحسن و القبيح إلا نفس ورود الأمر و النهي، فالذي تثبته المعتزلة من كون الحسن والقبيح على صفة و حكم قد أنكرناه عقلا و سمعا".⁴

أما الإمام الباقلاني (ت 402 هـ) فإنه يرد في كتاب التمهيد على المعتزلة و يبطل دعواهم في الحسن و القبيح العقليين بقوله: "نحن نمنعكم أشد المنع من أن يكون في العقل بمجرد طريق إلى العلم يقبح فعل أو يحسنه أو خطره، أو إباحته أو إيجابه، و نقول أن هذه الأحكام بأسرها لا تثبت للأفعال إلا بالشرع دون قضية العقل".⁵

¹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى و عبد المنعم عبد الحميد، جامعة الأزهر للنشر و التأليف، ط1، 1950، ص 260

² الشهرستاني نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره و صحّحه الفرد جيوم، د ت، المرجع السابق، ص 371-372

³ الشهرستاني، الملل و النحل، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 139

⁴ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، المرجع السابق، ص 261

⁵ الباقلاني، كتاب التمهيد، تصحيح الأبرش يوسف مكارتي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 1957،

وهكذا، فإن وجهة نظر المعتزلة في الحسن والقبح والمسائل الأخرى من فكرهم المتصل بالمشكلة الأخلاقية قد أدى إلى ردود صريحة أو ضمنية من الفرق الإسلامية الأخرى وخاصة الأشاعرة، مما أنشأ فضاء ثقافيا كبيرا، وحسا جدليا لا نظير له في العالم الإسلامي. وهكذا يتبين لنا أن موقف الراغب يمثل أكثر حسب رأينا إلى ما أثبتته الأشاعرة بالنسبة إلى هذه المسألة، اعتبارا من أنه ينتقد كثيرا المعتزلة في مؤلفه الاعتقادات.

ثالثا: المرجعية الصوفية

لسنا بحاجة إلى الحديث في نشأة التصوف و معناه وأصل مصطلحه بقدر ما يهمنا منهج الصوفية في الأخلاق الذي يدور حسب أغلب الدارسين والباحثين حول العناية بالسلوك، والطريق نحو الكمال على أساس من الذوق، ويأتي هذا، بعد بذل المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، فالغرض منه تصفية القلب من غير الله والصعود بالروح إلى عالم التقديس بإخلاص العبودية للخالق والتجرد عما سواه.¹

هذا يعني أن التصوف على حد تعبير أبي الحسين النوري (ت 295 هـ) ليس برسوم ولا علوم، ولكنه الأخلاق.² وأيضا ما صرح به الكتّاني (ت 322 هـ) بقوله: "من زاد عليك بالخلق، زاد عليك في التصوف"³ وكذلك ما يقوله عبد الرزاق الكاشاني (ت 730 هـ) من أن التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية.⁴

تجدر الإشارة إلى أن أحمد محمود صبحي في مؤلفه الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، يطرح تساؤلا وجيبا وهو هل تكون التجارب الصوفية نسقا متكاملا لا يصلح أن يكون مذهباً فلسفياً في الأخلاق؟ يجيب عنه بالإشارة إلى أنه من المتعذر تلمس ميثافزيقا أخلاق لدى المتصوفة من حيث أن التجربة الصوفية ذاتية، فهي تتعارض مع كل أصل موضوعي، ومن حيث أن الصوفي لا يثبت عند حال، بل لا يزال منتقلا من حال إلى حال تعارضها، فمن محو إلى إثبات، و من سكر إلى صحو، ومن بقاء إلى فناء فثمة لا سبيل إلى التماس الضرورة أو الكلية من التجربة الصوفية، وذلك بشهادة

¹ محمد فريد وجدي، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد 5، دار الفكر، بيروت، ط1، د.ت، ص 585.

² القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 2001، 156.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ عبد الرزاق الكاشاني (كمال الدين)، اصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد إبراهيم جعفر، ص ص 15

أبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ) الذي قال: "إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي"¹. وهكذا فإن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن كما يقول الكلاباذي "العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحلّ تلك المقامات"²

فالصوفي إذن لا يناقش ولا يجادل ولا يفترض ولكنه يحيا حياة روحية خالصة تقتضي منه جمع الهمة و الاستغراق الروحي، ولا يعيش الصوفي متأملاً أو مفكراً وإنما في قلق حائر يضطرب فيه بين أحوال و مقامات.³

هنا، و يرى توفيق الطويل أن التصوف في أول أمره اعتنى بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة ثم تطور معناه بعد نشأة علم الشريعة إلى ما يُناسب الكمال في الدين، ونشأ علماً يقابل علم الفقه، وسمي بعلم الحقيقة أو علم الباطن، و في هذا الدور، أُريد بالتصوف الأخلاق الدينية ومعاني العبادة بمعنى علم الأخلاق الإسلامي، ثم تطور بعد ذلك إلى وضع نظرية في المعرفة و طرق تحصيلها، ولهذا فإن التجربة الروحية التي يعيشها المتصوف تستند في وضوح إلى مقومات أخلاقية لا تخفى، لأنها أصلاً مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء، و معاناة لتجربة التصفية والتطهير بالتجرد من علائق البدن و إغفال نوازعه، فيتيسر للصوفي أن يترقى في سلم معراجة الروحي حتى ينتهي إلى الفناء.⁴

جدير بالذكر هنا، أن محمد عابد الجابري في كتابه العقل الأخلاقي العربي، يحكم أخلاق الصوفية، بأنها موقف سلبي من الحياة كونها: "تتشر أخلاق الفناء التي تنتهي بفناء الأخلاق

على عكس الدين الإسلامي الذي يبشر بقيم إيجابية نحو الحياة، لهذا فهو يعتبر أن هذه الأخلاق تعود في أصولها إلى التصوف الفارسي من جهة والتصوف الهوسي في الإسكندرية وأنطاكية من جهة أخرى، وأن القيم المترتبة عن هذا النوع من الأخلاق فهي الطاعة التي تتعلق في علاقة الشيخ بالمريد

¹ أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 208.

² الكلاباذي (أبو بكر محمد)، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار صادر، بيروت، ط1، 2001، ص 60.

³ أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف بمصر، ط1، 1963، ص 22.

⁴ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة 2، 1967، ص ص 141-142.

من جهة، والتوكل الذي يؤسسه الخوف من الآخرة، أي من الموت، وبالتالي ترك التدبير للشأن الدنيوي¹.

ومن هنا، توصل الجابري في آخر تحليله، إلى أن أخلاق التصوف تتجه إلى أمرين أساسيين هما القول بجبرية صارمة وترك التدبير أي التوكل، من هنا كانت أخلاق الفناء هي أخلاق اللاعمل مبدؤها ترك التدبير وعدم التفكير في المستقبل².

هذا، و يلاحظ أن بعض الباحثين المعاصرين في مجال الأخلاق الإسلامية، يحاولون تأريخ الأخلاق الصوفية خصوصاً ما يتعلق منها ببحث مقامات العارفين أو ما عرف بمراحل السلوك، وذلك في المؤلف الضخم "المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي" حيث قسموا هذه المراحل إلى خمس: مرحلتان منها تختص بما قبل التدوين وثلاث مراحل بما بعده.

أ - قبل التدوين:

1 - مرحلة التأسيس و التعليم:

أولى بؤادر التصوف يغلب عليها مظاهر الزهد والبساطة، لم تشهد آراء عميقة في مجال العرفان³ العملي بصورة محددة واضحة من أبرز أعلامها الحسن البصري (ت 110 هـ) معروف الكرخي (ت 200 هـ)، الخوارزمي، شقيق البلخي (ت 194 هـ)⁴.

¹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 430.

² المرجع نفسه، ص 488.

³ يستخدم مؤلفو هذا الكتاب مصطلح "العرفان" بدل مصطلح "التصوف" و الحق أن مصطلح العرفان في اللغة العربية مصدر عرف، فهو والمعرفة بمعنى واحد، يقول ابن منظور في لسان العرب. "العرفان: العلم، عرفه يعرفه عرفة وعرفانا و معرفة"، (ج 11، ص ص 140-141 بتصرف) وهذا المصطلح ظهر لدى المتصوفة الإسلاميين ليبدل عندهم على نوع أسمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة كشف أو إلهام و يعني في اللغات الأجنبية الغنوص و معناه المعرفة أو العلم و الحكمة .

راجع بنية العقل العربي، للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992م، ص ص 252-253.

⁴ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب، عبد الحسن بهبهاني بور، المرجع السابق، ص

2- مرحلة التبليغ والترويج

بروز شخصيات صاخبة و مؤثرة من قبيل با يزيد البسطامي و الحلاج (ت 309 هـ)، الأمر الذي أدى إلى توسع و تعمق التصرف في بعض طبقات المجتمع، ثم ازداد نضجا واستأهل الانتشار بين الخواص من أهل العلم وذلك على يد ذي النون المصري (ت 245 هـ) الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) وسهل التستري (ت 283 هـ).¹

ب- بعد التدوين:

3- مرحلة التصنيف والترتيب:

مع القرن الرابع الهجري، تمّ تدوين أسس وأصول التصوف ومنازل السلوك ومقامات العرفاء على أيدي أربعة من الأعلام: سراج الطوسي (ت 378 هـ) في كتابه اللمع، والكلاباذي (ت 380 هـ) في التعرف لمذهب أهل التصوف، وأبو طالب المكي (ت 386 هـ) في قوت القلوب، والسلمي (ت 412 هـ) في رسائل تعرف برسائل السلمي.

4- مرحلة التنقيح:

بحلول القرن الخامس، بلغ علم التصوف والسلوك أعلى مراتب النظم والاتقان على يد الخواجة عبد الله الأنصاري (ت 481 هـ) في كتابه منازل السائرين، الذي قام بشرح وتهذيب بيانات العرفاء المتقدمين في ما يتعلق بمراحل تهذيب النفس وتحديد المنازل، المتوسطة منزلا بعد منزل وتعدادها، وكذلك بداية مسار العرفاء الباحثين عن الله و نهايته.²

أما الإمام أبو حامد الغزالي، فحاول من وجهة هذا الكتاب دائما أن يبرهن على أن السبيل إلى تحصيل معارف الشريعة الحقة والعلوم الدينية هو تصفية الباطن، وهو سبيل العرفاء، لهذا، حاول

¹ المقصود بمرحلة ما قبل التدوين، أي المرحلة التي تسبق الجمع والتصنيف والترتيب لعلم من العلوم.

وقد أثار الجابري في تكون العقل الغربي إلى أن معناه التقاطه وجمعه وتبويبه ويتعلق الأمر هنا بالحديث والفقه والتفسير (تكوين العقل الغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط6، 1994 ص 63) وهنا، قصد بهذا العنوان، بدايات التصوف، قبل أن يصبح موضوعا لدراسات وأبحاث متنوعة.

² مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب، عبد الحسن بهبهاني بور، المرجع السابق، ص

التوفيق بين الشريعة والطريقة وسلّط الضوء على عديد من المعارف الأخلاقية الصوفية وذلك في كتابيه إحياء العلوم و كيمياء السعادة.

5- مرحلة التحليل والتفسير:

مع حلول القرن السابع وظهر محي الدين ابن عربي (ت 638 هـ) الذي على تأسيس ما يعرف "بالعرفان النظري وإعداد صياغة نظرية العديد من البحوث الهامة، في ما يتعلق بـ "وحدة الوجود" و "الحضرات الخمس" و "الإنسان الكامل" أو "الكون الجامع" وقد استطاع أن يقدم رؤية تحليلية عميقة لما يجده السالك في شهوده على أساس العرفان النظري، واستمر كبار شراح مدرسة ابن عربي من أمثال عبد الرزاق الكاشاني (ت نحو 730 هـ) ومحمد بن حمزة الفناوري (ت 834 هـ) وغيرهم، في الاستفادة من آرائه بغية وتفسير أهم مصادر العرفان العملي بصورة علمية وتخصيصية.¹

وعلى العموم، فإن مدرسة الأخلاق الصوفية أو العرفانية تهدف إلى إعداد و تربية الإنسان الكامل أو "الكون الجامع" و لعله من المناسب أن نذكر جملة من الخصائص وهي:

- 1- شهود باطن الوجود و إدراك حقيقة الوجود.
 - 2- انتقال الروح من عوالم المادة والمثال والعقل إلى التشرف بمجاورة قرب الحق في نشأة اللاهوت.
 - 3- قصر المحبة على الله تعالى.
 - 4- التخلق بأخلاق الله و الاتّصاف بصفاته تعالى.
 - 5- الهرب من النفس و إرغامها إلى حد التسليم و الفناء في الذات و الصفات والأفعال.
- هذا، و قد وضع المتصوفة السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها، فلا معنى لها

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب، عبد الحسن بهبهاني بور، المرجع السابق، ص 53-54.

إلا نيل النفس الإنسانية كمالها و هو التجرد من علائق الدنيا و الانكباب بجملة الهمة على التفكير في الأحوال الإلهية فبالمجاهدة و الرياضة، و بالتفكير و المعاينة تنال النفس سعادتها، فلا عمل بلا علم.¹

في هذا السياق، يتبين لنا مفهوم السعادة عند ابن عربي من حيث أنها العلم التام الذي يجيء عن طريق المكاشفة: يقول: "فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن، فقد أوتى خيرا كثيرا"² والطريق نحو ذلك هو الحب الذي يؤدي للإتحاد أو الفناء، و عليه ينصح ابن عربي المريد للمعرفة والمتشوق للسعادة أن يسعى بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه و بصره و جميع قوله، فيعرف الأمور كلها بالله، و يعرف الله بالله...³

ثم إن النفس عند المتصوفة ينبغي أن تُهذَّب وتُؤدَّب بألوان الرياضة و ضروب المجاهدة، قال ذو النون المصري، مفتاح العبادة الفكر وعلامة الإصابة مخالفة النفس والهوى، و مخالفتها ترك شهواتها.

هذه إذن، نظرة إجمالية لأخلاق الصوفية، ولا شك أن فكرهم هذا، ينطوي على خصائص منهجية منها أن البحث الأخلاقي عندهم لم يكن ترفا علميا، لكنه تطبيق لأوامر دينية و خطة لإصلاح مجتمعاتهم، و مع ذلك، فإنهم عبروا عن الجانب السيكلولوجي للإنسان بإصلاح الباطن، وكان لهم في أدب النفس و في الحديث عن أمراضها و علاج ذلك، و حديثهم عن القلب والسر والفؤاد و النية، هذا الأمر جعلهم يواثرون على من جاؤوا بعدهم مثل مسكويه أو ابن القيم مثلا.⁴

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب، عبد الحسن بهبهاني بور، المرجع السابق، ص ص 54-55.

لقد ذكرنا في فصل سابق مفهوم الإنسان عند المتصوفة، و ركزنا على اثنين من أعلام التصوف و هما ابن عربي وعبد الكريم الجيلاني.

¹ عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق دراسة فلسفية دينية، المرجع السابق، ص 197.

² ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، ص 236.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء 22، المرجع السابق، ص 298.

⁴ أبو يزيد العجمي، المفاهيم الأخلاقية لدى السابقين من علماء المسلمين، ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989، ص 371.

ثم إنّ الصوفية لم يكتفوا بالسياق النظري الأخلاقي، بل اهتموا بالعمل و الممارسة، في هذا السياق يقول، دي بور: "و إذا تكلمنا عن التصوّف الإسلامي فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية، غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما، و هي تجعل من ذلك أساسها النظري، و لم يكن بد من أفعال لها أسرارها و من أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه، و يحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال، ثم يظهروا خواص مريدهم عليها"¹.

و خلاصة القول عند الصوفية، أن لهم منهجا في الأخلاق يختلف عن باقي المرجعيات الفكرية الأخرى، وقد قادهم هذا إلى البعد عن الجدل الذي لا يفيد في السلوك، أو الانغماس في التأمّلات المجردة وإنما غاية المتصوف هو تقوية و تنمية الجانب الروحي لدى الإنسان.

رابعا: المرجعية الفلسفية

لم تكن الأخلاق في الحقل الفلسفي الإسلامي بمنأى عن التأثيرات اليونانية على اعتبار أن اليونان هم أول من أسس منهج النظر العقلي في المعاني الأخلاقية، والحق أن الاهتمام بهذا الحقل، كان قد بدأ منذ عهود سابقة، وتحديدًا مع الفكر الشرقي حيث لم يأخذ شكلا نظريا، بقدر ما جاء في سياق " أنساق عقدية و نحل دينية غايتها هي الحث على العمل البحث، ذلك أن هذا الفكر اختص بسلطة المذاهب الدينية على السلوك، وهي مذاهب تتخذ من الممارسة العملية بسبيل الخلاص والانعقاد من مفسدات الحياة المادية، لتؤكد على علو شأن الروح مقابل الجسد الذي هو مصدر الأهواء والانفعالات.² ولذلك يتفق أغلب الباحثين على أن علم الأخلاق علم يوناني خالص لأنه أضحي ممارسة نظرية عقلية بعيدة عما كان سائدا من قبل في الحضارات الشرقية.

والحق أن الطبيعيين الأوائل، و إن كانوا قد تناولوا البحث الطبيعي على نطاق واسع إلا أن ثلاثة منهم تستحق تعاليمهم الخلقية أن نهتم بها، ونعني بهؤلاء الثلاثة فيثاغورس (ت حوالي 500 ق م) وهيرقليطس (ت حوالي 470 ق.م)، وديمقريطس (ت حوالي 370 ق م) الأول هو فيثاغورس

¹ ت ج دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1954، ص 109.

² نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 89.

أسس جماعة يجمع بين أعضائها مقاصد أخلاقية وأهدافا دينية، تقوم على الاعتقاد في تناسخ الأرواح، وتذهب إلى وضع قواعد الاعتدال والشجاعة والأخلاق وطاعة القانون ومحاسبة النفس، مع ما يترتب على هذا الزهد في الحياة ومراعاة لطقوس العبادات، كما أن الفيثاغوريون يشددون على أن جوهر العدل يتمثل في العدد المربع، وهي محاولة جادة ترمي إلى بسط النظرية الرياضية للكون وتوظيفها في مجال الأخلاق، حتى أنهم جعلوا الفضيلة انسجام والصدقة انسجام، ونحو ذلك، وهو ما يعتبر نواة النظرية الأخلاقية لدى أفلاطون بعد ذلك.¹

أما هيرفليطس، فيمكن اعتباره مبشرا بالمذهب الرواقي، كونه يوصي الناس بطاعة القانون الإلهي الذي تستند إليه كل القوانين البشرية، والعدالة التي تخضع لها حتى الآلهة، حتى أنه يرى أن الحكمة هي أن تعمل وفقا للطبيعة مع العقل.² وهي نظرة الرواقيين فيما بعد.

في هذا السياق يقول: "جميع الأشياء بالنسبة إلى الإله جميلة وحق وعدل، ولكن الناس يعدون بعض الأشياء ظلم، و بعضها الآخر عدل".³

أما ديمقريطس، الذي و إن تيسر له أن يمد أبيقور بحق بالجزء الرئيسي في نظريته بصدد التفكير الطبيعي أكثر مما يبدو هذا في مجال الأخلاق، إلا أن الشذرات التي بقيت من أبحاثه الخلقية تتسم بطابع ابيقوري واضح، من ذلك أنه أعلن أن "السرور" أو "المرح" هو الخير الأسمى أو الأقصى بتوحيده بين هذا الخير و بين اعتدال مزاج العقل و هدوئه و بالاعتدال و الحد من الرغبات كوسيلة لتحقيق أكبر لذة، و إثثار لذات النفس على لذات الجسد وحدة، و الاهتمام بالحكمة التي تحرر أصحابها من رهبة الموت و ما يعقبه، كل هذه النواحي في تفكيره لها ما يقابلها في نظرية الإيقوريين.⁴

هذا، و يعتبر الإنسان الموضوع الأساسي لعلم الأخلاق في بلاد اليونان و أول من خاض فيه هم السوفسطائيون، وذلك للتأكيد على نسبية كل شيء، ورفض كامل للمطلق، ووفق هذا المعنى، تصبح الحقائق متغيرة، والقيم والمبادئ الخلقية نسبية، بتغير الزمان والمكان، وتختلف تبعا لاختلاف

¹ سد جويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، الجزء الأول، دار نشر الثقافة الاسكندرية، ط1، 1949، ص 85

² سدجويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، المرجع السابق، ص 86

³ أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2009، ص 108

⁴ سدجويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، المرجع السابق، ص 87

الظروف والأحوال و الطبيعة البشرية في نظرهم ليست إلا مجموعة من الأهواء والشهوات، وعلى ذلك، فغاية الإنسان هي اللذة.¹

بيد أن سقراط سيمنح للمعرفة الإنسانية مكانا رئيسيا في فلسفته الأخلاقية إلى المعرفة التي يكون الإنسان مصدرها و تكون غايتها نشر الفضائل في المجتمع.

وهكذا عمل سقراط على تحليل دلالات المفاهيم الأخلاقية مثل الفضيلة والسعادة والخير والشر وغير ذلك، وفق مبدأ "معرفة النفس"، التي تعني التأمل والتدبر والتفكير ويأتي أفلاطون بعده ليووسع أفكار أستاذه ويتعمق فيها، وكان منطلقه البارز القول بأن وراء هذا العالم الحسي المتغير الذي يطبعه التعدد، هناك النماذج الثابتة أو المثل التي تمثل حقائق الأشياء أو عالم المفاهيم المجردة²، وكذلك الشأن في مجال القيم و الأخلاق، حيث أن "إطعام الجائع مثلا خيرا، وإنقاذ الغريق خيرا، إلخ، ولكن وراء هذه الأمثلة المفردة من الخير المتحقق حسيا، خيرا معقولا، أو مفهوم الخير هو مثال، إنه الخير كما هو في ذاته على أكمل صورة"³، معنى هذا أن هذه المفاهيم الأخلاقية، ستجد لها حاضنة مذهبية وفلسفية متكاملة، الأمر الذي يجعل أفلاطون على حد قول الباحثة بوخناش أول من استشكل الصلة بين الميتافيزيقا والأخلاق، وذلك عبر الرؤية المتكاملة بين القيمة الأخلاقية من جهة، وجذرها الميتافيزيقا من جهة أخرى، ويتجلى ذلك في مفهوم الخير الأسمى الذي يعد مصدر الوجود والأخلاق، وهو الكمال المطلق الذي يؤدي مفهوم الصانع، وعبر هذا المفهوم يكون الخير الأسمى أساسا للوجود والمعرفة على حد سواء، ومن هنا يكون للأخلاق مقياس موضوعي بمثابة قانون عام وهو العقل".⁴

وهكذا فإن فضيلة وسعادة الفرد، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدولة، إنما تقوم من خلال تناغم القوى الثلاث، وأداء كل واحدة منها وظيفتها وعدم تدخلها في شؤون الأخرى، فكما أن الجزء العاقل من النفس الإنسانية يحقق العدالة والسعادة للفرد لأنه يدرك صورة الخير، فكذلك الحال فيما يتعلق بالطبقة العليا في الدولة، يجب أن تكون هي المشرعة للقوانين التي تضمن العدالة على نحو من

¹ محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 1993، ص 50

² ينظر: أفلاطون في محاوره الجمهورية تحقيق فؤاد زكريا، في سباق حديثه عن المراحل الأربعة للمعرفة الإنسانية، ص

³ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 261

⁴ ثورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 97

الانسجام بين طبقات المجتمع بغية الوصول إلى السعادة لكافة أفراد المجتمع.¹ وهو الذي يقودنا إلى فهم مقصد أفلاطون من الجمع بين الأخلاق و السياسة، من حيث أن المدينة هي التي توفر للإنسان الحصول على السعادة و عليه فإن جمهورية أفلاطون شهادة على أهمية العلاقة بين السعادة الفردية والسعادة الاجتماعية، وهنا ستؤلف السعادة الغاية الجوهرية للإنسان، وأيضا الغاية المشتركة بين الأخلاق و السياسة.²

ولهذا، فإن أكثر الناس سعادة عند أفلاطون هو الإنسان الفاضل الذي ينعم بلذائد الحكمة في صفائها ونقاها، في هذا السياق فإن الفيلسوف يكون أكثر الناس سعادة، لأن عالم المثل تسوده السعادة كونه إلهي، في حين أن عالم الحس كله شقاء وتعاسة لخلوه من أي روح إلهية وهنا يقول أفلاطون في محاوره "تيانتوس": "وهكذا يتضح أنه ينبغي علينا أن نسرع بالهروب من هذا العالم إلى العالم العلوي، ففي الهروب تشبه بالإلهة بقدر المستطاع ، وإن هذه المشابهة تتم بأن نصبح عادلين وأتقياء القلوب والمهم هنا الذي لا يسهل إقناع العامة به هو أن الدافع إلى التحقق بالفضيلة وتجنب الشر ليس مجرد اكتساب الشهرة"³

أما أرسطو، فقد أخذ على عاتقه بناء خطاب آخر للأخلاق وهو خطاب تحليلي علمي يختلف عن أسلوب المحاورات الأفلاطونية، لهذا فهو يعتبر الأخلاق علما، يحدّد موضوعه ويبيّن أهم مسأله ونوع المنهج المستعمل فيه وعلاقته بالعلوم الأخرى، أما موضوعه فهو أفعال الإنسان وما ينجم عنها، أما مسأله، فهي الأحوال تكون عليها هذه الأفعال من حيث الحسن والقبح والنفع والضرر، وأما المنهج فهو الاستقراء الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن من المبادئ والكليات.⁴

¹ جميل خليل نعمة المصلة، الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني ضمن كتاب النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، ابن النديم للنشر و التوزيع، دار الروافد الثقافية، ناشرون، بيروت، ط1، 2015، ص 40.
² أريست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د. ط، 1966، ص 130.

³ أفلاطون، محاوره تيانتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1972، ص 91.

⁴ الجابري، الغفل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 267.

وهكذا وضع أرسطو كتابه في علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الذي ضمنه تحليل المفاهيم الأخلاقية التي لها صلة بالإنسان، وعليه، فإن هذا العلم ينظر في أفق الإنسان بما هو إنسان، فهو علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، إذن فالخير هو الذي يجب أن يكون في المتناول و يمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة الأفعال الإنسانية الحقة.¹

هذا، وقد اعتبر أرسطو الفحص عن طبيعة الفضيلة ضروريا لبيان ماهية السعادة، لأن "الخير الأعلى هو أن يحقق الإنسان في نفسه معنى الإنسانية، وأن يحصل على الفضائل التي في النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة لا السعادة كما يفهمها عامة الناس".²

وهكذا لا يُسلّم أرسطو باعتبار اللذة الحسية غاية الإنسان، لأن كل موجود له وظيفة يؤديها وكمال الموجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته والتي تميزه عن سائر الكائنات و هي التعقل أو التأمل، لهذا يشارك الإنسان النبات في النمو والحيوان في الحس، ويتفرد دونها بالتأمل العقلي.³

ولهذا، ليست هناك حياة أسعد و أسمى من حياة التأمل "لأنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان، غير أنني أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل".⁴

وهكذا فإن الخير الأسمى، يتحقق بحصول الإنسان على الفضائل التي بها ينال السعادة الحقة، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس وهكذا، تقسم الفضائل إلى قسمين، أحدهما عقلي، والآخر أخلاقي، على أن يخصّص أرسطو حيزا كبيرا للفضائل الخلقية، فيشير إلى الشجاعة والعفة وإلى فضائل تتعلق بالثروة أو بالشرف أو بالغضب أو فضائل اجتماعية، ويتناول أيضا فضائل أخرى مثل الحياء، والعدالة تحدد وظيفتها في مراعاة النسبة الصحيحة في توزيع المكافآت والجزاءات بين الأفراد،

¹ جميل خليل نعمة المصلة، الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني، نقلا عن كتاب النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى اختراق الممارسة السياسية، المرجع السابق، ص 65-66. يقول أرسطو: لكل موجود فضيلته الخاصة، فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الأشياء غيره في الآخر، وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص 65 .

² محمد الشراقوي، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص 98 .

³ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها، المرجع السابق، ص 68 .

⁴ أرسطو طالس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه عن اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، و نقلا إلى العربي أحمد لطفي السيد، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1924م، ص 356

ثم يحدد أنواعها ويسهب في شرحها بالأمثلة والمقارنات المختلفة، كما أنه يتحدث عن فضيلة الصداقة وأنواعها والحاجة إليها في المجتمع، ويميز بين ثلاث أنواع من الصداقة هي: صداقة الفضيلة، وصداقة المنفعة، وصداقة اللذة، و يستطرد في شرح كل نوع من هذه الأنواع، و ينتهي به الأمر إلى ربط هذه الفضيلة ببحثه في العلم السياسي.¹ أما الفضائل العقلية فإنها تنفرع إلى طائفتين: طائفة رئيسية وهي العلم أي المعرفة البرهانية ثم الفن، ثم الحكمة العملية، و أيضا العقل الحدسي الذي يدرك المبادئ التي يستند إليها العلم، و أخيرا الحكمة الفلسفية، و هي اتحاد العقل الحدسي بالعلم، و أما الفضائل العقلية الصغرى فهي مثل جودة التروي، التفكير، الفهم الجيد، جودة المشورة، ثم جودة الحكم.² و عليه فإن الطابع الأصلي للفضيلة عند أرسطو، أنها نوع من الوسط بين طرفين أحدهما إفراط و الآخر تفريط، مثل الشجاعة التي هي وسط بين إفراط و هو التهور و تفريط و هو الجبن. ولهذا، يعرف الفضيلة بأنها: ملكة اختيار الوسط العدل، لا الحسابي بين إفراط و تفريط و كلاهما رذيلة. ويقول في هذا السياق: "قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط، و قد علم كيف هي، أعني أنها وسط بين زديلتين أحدهما بالإفراط و الأخرى بالتفريط، و قد بان أيضا أن مميز الفضيلة هذا بأنها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق بانفعالات الإنسان و أفعاله"³

مما لا شك فيه، أنه يصعب الإحاطة الكاملة بفلسفة أرسطو الأخلاقية، إلا أن تأثيرها لدى فلاسفة الإسلام، تستأهل البحث و الدراسة، و بخلاف ذلك، فإن ما جاءت به الإبيقورية و الرواقية والأفلاطونية المحدثة بعد أرسطو، من آراء أخلاقية وجيهة، إلا أنها لم تقم بنفس الدور الذي قام به هذا الفيلسوف و من قبله أفلاطون في الحقل الأخلاقي العربي الإسلامي.⁴

هنا، و إن الحديث عن الأخلاق في سياق المرجعية اليونانية، لا ينبغي الغفلة عن التيار المرتبط بالطبيب الشهير جالينوس Galénus (200م) الذي كان له اهتمام بالعلوم الفلسفية

¹ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو و المدارس المتأخرة، دار الوفاء الإسكندرية، 2007، ص 178 .

² محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص ص 178-179.

³ أرسطو، طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير و نقله

إلى العربية أحمد لطفي السيد مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1924، ص 261

⁴ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 280

إلى جانب الطب وبخاصة الأخلاق ومن هنا كما يقول الجابري أخذ على عاتقه ربط نظرية أفلاطون في الأخلاق بالطب ووضع لها أساس علميا من فيزيولوجيا عصره، وهكذا قال بنظرية طبية تُرجع جميع الأمراض إلى اختلال توازن الأخلاط،

ونظر إلى الشفاء بوصفه إعادة هذا التوازن، وأسس ما يعرف عنده بنظرية في الأمزجة كان لها الدور الأهم في عرض نظريته الأخلاقية.¹

هذا، و إن أهم ما ألفه "كتاب الأخلاق" الذي يتشكل من أربع مقالات حيث يمكننا تلخيص مضمونه من خلال العناصر التالية:

- 1- القول بتبعية قوى النفس الشهوانية و الغضبية و العاقلة للمزاج.
 - 2- أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن.
 - 3- الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية و لا اختيار.
 - 4- تربية و ترويض النفس و إصلاحها.
 - 5- المعرفة بأمر النفوس الثلاثة بالبحث في أفعال كل واحدة منها و عوارضها.²
- إلى هنا، بيّنّا بعض معالم الفلسفة الأخلاقية عند اليونان، إلا أنه لابد من التأكيد على أن حضورها في الثقافة العربية الإسلامية قد تمثل في نزعات كبرى حسب ما استخلصناه من قراءات لبعض المراجع الهامة و هي:³

- 1- نزعة طبية علمية ترجع إلى جالينوس.
- 2- نزعة فلسفية تعود أساسا إلى أفلاطون و أرسطو.

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 281

² المرجع نفسه، ص 289

هذا، ويسهب الجابري في الحديث عن جالينوس، لهذا اعمدنا إلى وضع هذه العناصر التي تلخص اتجاهات فكره الأخلاقي دون التعمق في تفاصيل لا حاجة لنا بها في هذا البحث

³ أهم هذه المراجع: العقل الأخلاقي العربي، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، الفكر الأخلاقي العربي، الخ.

3- نزعة فيثاغورية هرمسية حدّد بعض معالمها إخوان الصفا.

لذا، نحاول باختصار، تحليل هذه النزعات في فضاء الفكر الأخلاقي العربي والإسلامي.

أولاً: النزعة الطبية العلمية

يعد الكندي (ت 260 هـ) أول ممثل لهذه النزعة من خلال رسائله الأخلاقية و الطبية، و ذلك على غرار رسالته في "الطب الروحاني" التي يتطابق عنوانها مع عنوان الرازي الطبيب، أما في الأخلاق فقد كتب رسالة "في دفع الأحزان" التي تذكرنا برسالة جالينوس في الموضوع نفسه بعنوان "مقالة في صرف الاغتنام" و هو الأمر الذي نفهم من خلاله أن فيلسوف العرب، تعامل مع الأحزان هنا، كما يعامل المرض، و المطلوب هو الشفاء، و ذلك يدفعها أي باسترجاع حالة الصحة¹ في هذا السياق يعرف الكندي الحزن بأنه "ألم نفسي سببه فقد محبوب و فوت مطلوب"² وأما دفعه والتخلص منه، فينبغي بحسب ما يقوله هذا الفيلسوف أن نجتهد في "تذكر أحزاننا الماضية، فإن في ذلك سلوة وعزاء، و كذلك تذكر أن كل شيء فاتنا أو فقدناه، فقد خلق كثير قبلنا، وهم الآن فرحون، و ينبغي أن نعلم أننا إذا أردنا أن لا نصاب بميية فقد أردنا أن لا نكون موجودين البتة، لأن المصائب من الفساد" والزوال و نحن في عالم الكون و الفساد³

وهكذا يرتبط الكندي مع جالينوس على صعيد الطب الجسدي و الطب الأخلاقي، على اعتبار أن هذه الحيل أو الأدوية لدفع الحزن، إنما تمثل نصائح جالينوسية واضحة.⁴

أما الرازي الطبيب (ت 320 هـ)، فإنه يمثل النزعة الجالينوسية في الثقافة العربية الإسلامية من خلال كتابه "الطب الروحاني" إذ يتعامل مع الصدمات الروحية التي يصاب بها الإنسان كأى طبيب حاول أن يبحث و يشخص أي عوامل مرضية بعينها، تدخلت في تدهور صحة المريض، فهو يرى أن الأخلاق فرع من الطب العام، و يقسم الطب إلى قسمين: طب خاص بعلاج الأمراض الجسدية... وقسم آخر هو الأخلاق و يحاول من خلال معالجة الأمراض الروحية و بيان أصول

¹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 292 .

² الكندي، رسالة الحيلة في دفع الأحزان، ضمن رسائل الكندي الفلسفية لمحمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، ط1، 2006، ص 95.

³ الكندي، رسالة الحيلة في دفع الأحزان، المرجع السابق، ص 103.

⁴ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 293.

الصحة النفسية.¹ في هذا السياق يقول الرازي في مؤلفه: "... فإننا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس و موجزون غاية الإيجاز"²

معنى هذا أن مهمة الأخلاق موجهة لمعالجة النفس المريضة أي الأمراض الذميمة التي ينبغي شفاؤها، إما بالقمع و الدفع و إما بالتخفيف و سلوك مسلك الاعتدال فيها عن طريق العقل، أما عن ثمرة الطب الروحاني فهو دفع الخوف من الموت.³

وقد سار على نهج جالينوس أحد أكبر أطباء العرب، وهو ثابت بن سنان (المتوفي سنة 280 هـ) الذي كتب في الطبيعيات والفلسفة والطب وله كتاب في الأخلاق بعنوان تهذيب الأخلاق "الذي تطرق فيه إلى الأخلاق من زاوية طبية حتى قال فيه ابن أبي أصيبعة "و لم يكن في زمنه من يماثله في صناعة الطب و لا في غيره من جميع أجزاء الفلسفة، وكذلك جاء جماعة كثيرة من ذريته ومن أهله يقاربونه فيما كان عليه من حسن التخرج و التمهيد في العلوم"⁴.

ويذكر الجابري أيضا أن الحسن ابن الهيثم (ت حوالي 432 هـ) لديه كتاب يختلف في نسبته إليه، وهو بعنوان تهذيب الأخلاق إذ يقع في أفق طب الأخلاق أو الطب الروحاني، ويتبنى تعريف جالينوس للخلق ويبني الأخلاق على قوى النفس الثلاث ويفهم تهذيبها من منظور الطبيب الذي يشخص المرض ويعين الدواء.⁵

وينتهي بنا الأمر مع النزعة الطبية إلى ابن حزم الأندلسي (المتوفي سنة 456 هـ) الذي وإن كان ينتمي إلى النزعة الفلسفية لدى بعض الباحثين، وإلى النزعة التوفيقية في دراسات أخرى، إلا أن رسالته المشهورة بعنوان: "رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الفضائل" تكشف حسب الجابري ميل صاحبها إلى النزعة الطبية، أيضا، بدلالة أنه يرجع في هذه الرسالة جميع الأمراض

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 39.

² أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، نقلا عن رسائل فلسفية، تحقيق عبد اللطيف العبد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977، ص 20.

³ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 295.

⁴ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965، ص 300.

⁵ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 322.

الأخلاقية التي تصيب الإنسان إلى سبب واحد هو الطمع، و من هنا، كانت مهمة الأخلاق هي طردا لهم بسبب فقدان الشيء أو الخوف من فقدانه.¹

نفهم من هذا، أن ما نقله الفلاسفة العرب في مجال الأخلاق، لا يقتصر على أفلاطون وأرسطو، بل أيضا جالينوس الذي شكلت نزعتة الطبية العلمية أهمية كبرى في إثراء الخطاب الأخلاقي في فضاء الفكر العربي الإسلامي.

النزعة الفلسفية

تعود النزعة الفلسفية أساسا إلى أفلاطون و أرسطو، حيث لم يكن فلاسفة الإسلام بمنأى عن تأثير المنهج اليوناني، إذ أدركوا قيمة الترجمات التي نقلت عنهم مثل كتاب الجمهورية، والأخلاق إلى نيقوماخوس، وعكفوا على دراستها و التأليف فيها.

وهكذا لم تكن المؤلفات الأخلاقية للفارابي (ت 339 هـ) بعيدة عن الأثر اليوناني، مثل كتاب تحصيل السعادة، ورسالة "التببيه على سبيل السعادة" وجوامع كتاب النواميس لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة. ويجدر بنا أن نلاحظ هنا، كيف استطاع الفارابي أن يوظف المفاهيم الأخلاقية التي اشتغل عليها اليونان مع محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو، والدمج بين الدين والفلسفة، وتوظيف من ناحية أخرى نظرية الفيض التي ترجع في أصولها إلى الأفلاطونية المحدثة وخصوصا أفلوطين.²

هذا، ويستهل الفارابي مصنفه "التببيه على سبيل السعادة" ببيان معنى السعادة فيقول: "أما السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج فيه بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة، وكل كمال و كل غاية يشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر".³

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 340.

² المرجع نفسه، ص 345.

³ الفارابي، التببيه على سبيل السعادة، نقلا عن الفارابي، الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1992، ص 227.

ما نفهمه من غاية الفارابي من هذا القول أن ما هو مقصود هنا هي السعادة الحقيقية التي هي نهاية الكمال الإنساني. و لفظ الكمال في واقع الأمر مفهوم أرسطي أساسي استقاه الفارابي ليوضح أن تحقق السعادة يكون بأقصى درجات العلم وأكثرها يقيناً.

ولكن، هذه السعادة تتال حسبها بالأحوال التي تكون موضوعاً للمدح والذم وهي كما يقول ثلاثة: "أحدهما الأفعال التي يحتاج فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية، مثل القيام والقعود والركوب والنظر والسماع، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشياء ذلك، والثالث هو التمييز بالذهن، وهذه الثلاثة لا يخلو الإنسان عنها في وقت من زمان حياته"¹

وللإنسان لدى المعلم الثاني قوة أو استعداد بها تكون أفعاله و عوارض نفسه وتمييزه على ما يجب أن يكون، و بها يقوم بأفعاله الجميلة والقيحة، ويكون له جودة التمييز أو ردايته، وهذه القوة فطرية ليس إلى الإنسان اكتسابها، بل هو مطبوع عليها، أما الأحوال الأخرى فهي مكتسبة، وهو إما أن يكون به التمييز جيداً فقط وهو قوة الذهن، أو رديئاً فقط وهو ضعف الذهن، وإما ما به تتكون الأفعال وعوارض النفس جميلة فقط، فالخلق الجميل و قوة الذهن هما جميعاً الفضيلة الإنسانية.²

على أن الفارابي يؤكد أنه إذا كان كمال الإنسان في بدنه هو الصحة، بحيث متى كانت بحال توسط فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة... كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصل الخلق الجميل.³ على أن بلوغ هذا الوسط الفاضل يكون بتعويد النفس عليه، و يتوقف ذلك على جودة الروية و التمييز.

ثم يتطرق المعلم الثاني إلى مسألة أخرى وهي أن الفلسفة هي التي بها ننال السعادة، فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز التي تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب وتقف على الخطأ، وهذا لا يكون إلا بضاعة المنطق، وهنا يتبين لنا أن السبيل إلى السعادة وكيف السلوك في سبيلها ومراتبها،

¹ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص 230.

² المرجع نفسه، ص 234.

³ المرجع نفسه، ص 238.

ينبغي أن يسلك عليه، فإن أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق.¹ وهو ما يعني واقع الأمر توظيف المنطق في الدراسات الأخلاقية.

هذا، وينتقل الفارابي في كتابه الآخر "تحصيل السعادة" إلى إبراز الفضائل التي تنتج عن تحصيل المعارف الفلسفية، وهي الفضائل التي تتحدد في أربعة أجناس: الفضائل النظرية، و الفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والفضائل العملية، وهنا لا يبتعد عن المنظومة الأرسطية على أنه يقوم بشرحها كما يلي:

أولاً: الفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات و التي تحتوي عليها معقولة، متيقنا بها فقط، و هذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يجري كيف ومن أين حصلت وهي العلوم الأول، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط و تعليم و تعلم.²

معنى هذا أن الفضائل النظرية تعطيها العلوم النظرية على أن أسمى هذه العلوم هو العلم بالمبدأ الأول (الله) الذي به تحصل السعادة القصوى. يقول الفارابي: "فإذا وقف على هذا، فحص بعض ذلك عما يلزم أن يحصل في الموجودات إذ كان ذلك الوجود مبدأها و سبب وجودها... حتى ينتهي إلى آخرها رتبة في الوجود و هو أبعدها، فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها، و هذا هو النظر الإلهي في الموجودات".³

ثانياً: الفضائل الفكرية، و بها يمكن للإنسان أن يستنبط ما هو أنفع بالنسبة إلى غاية فاضلة والخاصة بالمدينة، فتكون حينئذ فضيلة فكرية مدنية، "فإن كانت إنما تستنبط أبداً من المشتركات للأمم أو لأمة أو لمدينة ما، إنما تتبدل في أحقاب أو مدد طويلة محدودة، كانت تلك أشبه أن تكون قِدَرَةً على وضع النواميس"⁴. وهو ما يعني أن المعلم الثاني يربط بين السياسة والأخلاق.

¹ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص 261.

² الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق و تعليق جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، ص 49.

³ المرجع نفسه، ص ص 62-63 .

⁴ المرجع نفسه، ص ص 69-70.

ثم هناك فضائل جزئية يحصل كل منها صناعة من الصناعات، فتكون أقسامها على عدد أقسام الصنائع و على عدد أقسام السير.

ثالثا: الفضائل الخلقية وهي مرتبة بعد الفضائل الفكرية، ذلك، "أن الذي يهوي لنفسه الخير، الذي هو في الحقيقة خير ليس يكون إلا خيرا فاضلا، ليس خيرا فاضلا في فكره بل خيرا فاضلا في خلقه و أفعاله، و يشبه أن تكون فضيلته وخلقته و أفعاله، على مقدار قوة فكره"¹.

رابعا: الفضائل العملية و الصناعات العملية: وهي تقابل الفضائل الفكرية والخلقية، صناعات عملية و التي تحصل للإنسان إما بالأقاويل الإقناعية و الأقاويل الانفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكينا تاما حتى يصير نهوض عزائمهم نحو أفعالها طوعا... والطريق الآخر هو طريق الإكراه وتلك تستعمل مع المتمردين والمعتاصين من أهل المدن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعا عن تلقاء أنفسهم ولا بالأقاويل..."².

يتعلق الأمر هنا برئاسة المدينة ثم تتدرج إلى أعوان الرئيس، الجند، إلى عامة الناس، على أن هذه الفضائل الأربعة التي تحدث عنها المعلم الثاني، لا تحصل للناس على السواء، لأن كل واحد معد بالطبع على نوع معين من الفضائل هي له كالملكات يقول الفارابي: "وإن كل موجود إنما كَوْن ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه، فالذي للإنسان من هذا، هو المخصوص باسم السعادة القصوى، وما لإنسان إنسان من ذلك بحسب رتبته في الإنسانية، هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس".³

وهكذا نلخص إلى أن الفارابي بعد أن عرّفنا بالسعادة وكيفية تحصيلها بالفلسفة إلى بيان مجال تطبيقها و ذلك في سياق المدينة الفاضلة أي السياسة وهو موضوع لا نرى له مسوغا لدراسته في هذا المبحث.

هذا، وقد اهتم أبو علي أحمد بن محمد مسكويه (ت 421 هـ) بالأخلاق اهتماما خاصا وألف فيه عدّة كتب مثل تهذيب الأخلاق والفوز الأكبر والفوز الأصغر والحكمة الخالدة، وقد صرّح في الفوز

¹ الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، المرجع السابق، ص 71.

² المرجع نفسه، ص ص 79-80.

³ المرجع نفسه، ص 81.

الأصغر أنه أطلع على كتاب النواميس لأفلاطون، و أيضا كتابه الجمهورية حتى وإن لم يشر إلى ذلك، إلا أن تقسيمه للنفس الشهوانية يدل على ذلك.¹ وكلامه أيضا عن طبيعة النفس وخلودها يدل على محاورة فادن التي ترجمها عيسى بن زرعة. ويذهب القفطي (ت 646 هـ) في إخبار العلماء إلى أن مسكويه عند حديثه عن اللذات، يكون قد قرأ لأفلاطون محاوراته القيانس الذي ترجمه ابن زرعة (ت 448 هـ). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ذكر مسكويه أرسطو في كتبه كثيرا خاصة كتابه "الأخلاق النيقوماخية" وكتاب "النفس" وقد أشار في التهذيب أنه قرأ لأرسطو كتاب المقولات أو قاطغورياس وهو في المنطق.²

ويذكر أيضا أن هذا الفيلسوف قد قرأ لجالينوس بعض كتبه منها انتفاع الأخيار بأعدائهم، وكتاب "في تعريف المرء عيوب نفسه" وقد أشار إلى ذلك في كتابيه الفوز والتهذيب، لهذا استطاع أن يبين أن مسكويه في فلسفته الخلقية كان متأثرا بالتراث اليوناني، إضافة إلى حضور المنقول الديني الإسلامي في كثير من نصوصه، وخاصة العملية منها.³ هذا، وقد سار على نهج أفلاطون في حديثه عن قوى النفس وما يتعلق بها من فضائل وما يقابلها من رذائل، فقال: "أما الحكمة فهي فضيلة النفس الناطقة المميزة، وهي أن تعلم الأمور الإلهية والأمور الإنسانية... وأما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني... وأما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة... وأما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث

التي عدناها"⁴

كما أنه يأخذ بنظرية أرسطو في التوسط أو الوسط العادل، حين يقول: "فعلى هذا ينبغي أن يفهم معنى الوسط من الفضيلة، إذ كانت بين رذائل بعدها منها أقصى البعد، و لهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قريت من رذيلة أخرى، و لم تسلم من العيب بحسب

¹ مسكويه، الفوز الأصغر، بيروت، سنة 1319 هـ، ص 49.

² القفطي، إخبار الحكماء، مطبعة السعادة بمصر، د ت، ص 24.

³ سهرير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص 115

⁴ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 22

قربها من تلك الرذيلة التي تميل إليها، و لهذا صعب جدا وجود هذا الوسط تم التمسك به بعد وجوده أصعب¹.

ويحاول أيضا أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في شأن السعادة، و يرى أنها لا تتحقق للإنسان إلا بالجمع بين المبدئين الروحاني و الجسماني، "لأن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة، و ذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، لأنه مركب منهما فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدة قصيرة ليعمره و ينظمه و يرتبه حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي، و أقام فيه دائما موحدا في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة"².

غير أنه يرى أن السعيد من الناس هو من يكون في إحدى مرتبتين: إما في مرتبة الأشياء الجسمانية و إما أن يكون في مرتبة الأشياء الروحانية و لكن حسبته تكون المرتبة الأولى ناقصة مقصرة، و صاحبها يكون غير كامل على الإطلاق و لا سعيد تام، أما صاحب المرتبة الأخرى هو السعيد التام الذي توفر حظه من الحكمة، لذلك يكون أبدا خاليا من الآلام و الحسرات، و يكون مسرورا بذاته مغتبطا بحاله، كونه وصل إلى آخر السعادات و أقصاها.³

أما ابن سينا (ت 428 هـ) فقد اهتم بالتراث اليوناني قراءة و شرحا و تأليفا، و خاصة كتب أرسطو في الطبيعة و ما بعد الطبيعة و المنطق، بيد أنه درس من ناحية أخرى النفس و ألف العديد من الكتب والرسائل فيها، وكانت له رسالة في الأخلاق، ورسالة العهد، و رسالة في الأرزاق، ورسالة في البر والإثم، ورسالة في دفع الغم عند وقوع الموت و رسالة في ماهية الحزن، و رسالة في الزهد، ورسالة السعادة و الشقاوة الدائمة في النفوس، و رسالة في القدر ناقش فيها مسألة الخير والشر.⁴

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 29.

² المرجع نفسه ص 87.

³ المرجع نفسه، ص 89.

⁴ سهرير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص 117.

كما يتضمن كتابه الإشارات و التنبيهات بعض المعاني الأخلاقية، حيث يقول: "و العارفون المنتزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن، و انفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتفشوا بالكمال الأعلى و حصلت لديهم اللذة العليا"¹.

أما ابن باجة (ت 533 هـ) فقد اشتهر بكتابه "تدبير المتوحد" الذي جعل الهدف منه الارتفاع بالإنسان الفرد إلى أعلى مستوى من الحياة العقلية، إلى درجة الفيلسوف الذي ينظر إلى كل شيء بعين العقل وحده.²

وهكذا يستهل ابن باجة رسالته بشرح معنى "تدبير المتوحد" فيرى حسب ما يقوله "أن لفظة التدبير في لسان العرب تعني ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة و لذلك يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما."³

بيد أن ما يقصده هو، من هذه اللفظة هو تدبير هذا الإنسان المتوحد حتى ينال أفضل وجوداته، أو النابت المفرد كيف ينال السعادة و يزيل عن نفسه التي تمنعه عن السعادة أو عن نيل ما يمكنه منها.⁴

بيد أن ما يهمننا هو أفعال الإنسان التي تصدر عنه باختيار، يقول ابن باجة: "وكل ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني هو فعل باختيار، وأعني بالاختيار: الإرادة الكائنة عن روية"⁵.

و بالمقابل، فإن الفعل الذي يفعله الإنسان دون أن يقصد به غرضا ما، فهو فعل صادر عن نفسه اليهيمية فقط، فهو فعل يهيمي، و هو إنساني بالعرض، لأنه لا يسبقه التفكير فيه. وهنا، يرى ابن باجة، أن من تصدر عنه جميع أفعاله عن فكر، وروحه خالية من تأثير النفس اليهيمية والانفعال،

¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الرابع، دار المعارف، ط3، ص 32.

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 377.

³ ابن باجة، تدبير المتوحد، سيراس للنشر، تونس، ط1، 2009، ص 11.

⁴ المرجع نفسه، ص 20.

⁵ المرجع نفسه، ص 26.

فهذا الإنسان "أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيا من يكون إنسانيا، فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا بالفضائل الشكلية"¹

و يبقى لنا في الأخير أن نشير إلى أن الفعل الإنساني، هو الذي يصدر لتحقيق غاية، وهو وحده موضوع التدبير، على أن ابن باجة يتحدث عن موضوع الصور الروحانية وهي عنده أربعة أصناف: أولها - صور الأجسام المستديرة و الصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية و الرابع المعاني الموجودة في قوى النفس، و هي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل و في قوة الذكر.²

ثم يصنف ابن باجة هذه الصور الروحانية إلى صنفين:

الأول الروحانية العامة التي لها نسبة واحدة خاصة، و هي نسبتها إلى الإنسان الذي يعقلها، و أما الثاني فهو الصور الروحانية الخاصة فلها نسبتان: أحدهما خاصة و هي نسبتها إلى المحسوس، و الأخرى عامة و هي نسبتها إلى الحاس المدرك لها.³

و يتطرق هذا الفيلسوف بعد ذلك إلى علاقة الصور بالأفعال، فيرصدها كما يلي:

أ- الأفعال إما أن تكون غايتها خدمة وجود الصور الجسمانية مثل الأكل و الشرب والدثار والمسكن، و من جعل هذه اللذات غايات له فهو جسماني محض، و هذا الصنف قليل في الناس.⁴

ب- وإما أن تكون الأفعال الإنسانية تخدم الصور الروحانية الخاصة و هي أربعة أصناف:

¹ ابن باجة، تدبير المتوحد، المرجع السابق، ص 28.

الفضائل الشكلية، هي التي تتعلق بطبيعة الإنسان الحيوانية بحيث أنها تقوم على إخضاع شهوات الإنسان وأهوائه لسلطان العقل ومنها السخاء والنجدة والألفة.، راجع كتاب سهير فضل الله، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، ص 133.

² ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 34. يرى أحد الباحثين أن ابن باجة يتجاهل تماما نظرية أفلاطون في قوى النفس، وأيضا طب الأخلاق عند جالينوس ويتجه إلى نظرية أرسطو في القوى الذهنية، الجابري العقل الأخلاقي العربي، ص 371.

³ المرجع نفسه، ص 35.

⁴ المرجع نفسه، ص 57.

1- منها ما هو مرتبط الصور الروحانية التي في الحس المشترك و هذه الطائفة كثيرا ما تصحب الأولى، و هذه الأفعال مكتسبة كالملايس، و إما طبيعية... و هذا النوع الذي هو في مرتبة الحس المشترك مذموم.¹

2- ومنها أيضا ما هو متجه نحو الصور الروحانية التي في التخيل وهذه أصناف، منها ما يقصد بها نوعا من الأفعال، كلباس السلاح في غير الحرب، ومنها ما يقصد به الالتذاذ كالشتم والتودد والبر والهزل، منها ما يقصد به الكمال فقط وهي الفضائل الفكرية أي العلوم والعقل.

3- ومن الأفعال الإنسانية صنف ينال كمال الصورة التي في الذاكرة، وهذه مؤثرة لذاتها عند أكثر الناس، حتى أن أكثرهم يظن أنها السعادة و هي ترمي إلى كسب الثناء والذكر الحسن.²

ت- وأما الأفعال التي تخص الصور الروحانية العامة "فهي أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق، و كأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالحسية إن قبل لهذا الصنف امتزاج، و بين الروحانية المطلقة، وهي كثيرة كالتعليم والاستتباط و ما جانس ذلك، و بالجملة هي دراسة الفلسفة".³

وهكذا ينتقل ابن باجة بعد ذلك إلى بيان الغايات التي يتوخاها المتوحد وهي بالجملة كمالاته وهي ثلاثة: إما أن نكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة أو لصورته الروحانية العامة، ولما كان المتوحد إنسانا، فهو مضطر للعمل من أجلها جميعا: فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية أي على مكارم الأخلاق، وبالروحانية العامة ينال أفصل وجوداته وهو الوجود العقلي.⁴

ولذلك فإن المتوحد عليه أن يخدم الصور الروحانية العامة و هكذا، "فكما أن على الروحاني أن يفعل بعض لأفعال الجسمانية، لكن ليس لذاتها و يفعل الأفعال الروحانية لذاتها، كذلك الفيلسوف

¹ ابن باجة، تدبير المتوحد، المرجع السابق، ص 58.

² المرجع نفسه، ص ص 60-61.

³ المرجع نفسه، ص 64.

⁴ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 375

يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها، ويعمل جميع الأفعال العقلية لذاتها وبالجمانية هو الإنسان موجود و بالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل".¹

وعليه، فإن السعادة القصوى تكمن في دراسة العلوم الفلسفية النظرية أي "العلم" الذي يكتسب بالتأمل والاستدلال، و هنا يرتفع إلى أعلى مرتبة يمكن أن يصل الإنسان إليها، فيحقق فيها كما له وهو الإنسان الفاضل بالتمام.

ما نتوصل إليه في الأخير هو أن ابن باجة لم يخرج عن أرسطو في كثير من الآراء التي قال بها، و إن حاول أن يعدّل بعضها وفقا لأصوله الإسلامية.

أما العامري، (المتوفي سنة 381 هـ) صاحب كتاب السعادة و الاسعاد في السيرة الإنسانية، فقد جعله في سنة أقسام: الأول في السعادة و الخير واللذة، الثاني في الفضائل و الرذائل، الثالث الإسعاد و طريقته، الرابع: أقسام الرئاسات و علل الفاسدة منها، الخامس: ما ينبغي للرئيس أن يأخذ به في سياسته للرعية، السادس: تزكية النفس.

واضح من هذا التقسيم حسب الجابري، أن العامري يجمع في كتابه بين الموضوعات التي تشكل موضوع الأخلاق والسياسة معاني الموروث اليوناني وأنه لم يخرج عن كتاب أرسطو في الأخلاق، وكتب أفلاطون في السياسة خاصة الجمهورية، كما أنه اقتبس من مصادر أخرى أهمها جالينوس والإسكندر الأفروديسي، فيثاغورس وغيرهم، إلى جانب اعتماده على النصوص الإسلامية (قرآن وحديث)، إضافة إلى مرويات عن عدد كبير من الأسماء العربية والإسلامية، كل هذا يظهر لنا أنه شئت مادة كانت مجتمعة، لأنه فرق كتاب أرسطو وكتب أفلاطون إلى مقتطفات و مقتبسات، وأضاف إليها أخرى من هنا و هناك.²

وكذلك، يأخذ فخر الدين الرازي موقفا مغايرا لما درج عليه من سار على درب أرسطو طاليس في شأن السعادة التي يرى أنها العلم بالله و الاستغراق في محبته، أما العلوم الأخرى فلا يمكن أن تكون أسبابا للسعادة، إذ يقول: "والذي يظنه الأغمار من أن العلوم بالأمور العقلية كلها أسباب اللذة العقلية فهو خطأ، بل اللذة لا تحصل إلا بالعلم بالله تعالى الاستغراق في محبته"، هذا يعني أن غاية

¹ ابن باجة، تدبير المتوحد، المرجع نفسه، ص 85

² محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 396.

ما هناك أن الأخلاق عنده تجنب النفس العذاب و الألم، كون التخلص من العذاب أمر سلبي، بينما السعادة إيجابية. ويقول أيضا: "الصحيح عندي أن الأخلاق الفاضلة لا تكون سببا للسعادة، فإن الغرض منه ألا تصير النفس شديدة التعلق بالبدن، فتأثيرها ليس في ألا تصير النفس معذبة، أما في إلى السعادة فلا"¹. بيد أنه يتابع أرسطو في معنى الفضيلة ويرى أنها اعتدال بين طرفي الإفراط والتفريط، كما أنه تأثر بأفلاطون، عندما قسم الفضائل الخلقية إلى الشجاعة و العفة والحكمة وأضاف إليها العدالة، و أيضا نلمح أثر التوفيق بين الفكر الأرسطي و الفكر الديني حينما رأى أن الصراط المستقيم هو الوسط، و هو العفة، و أيضا من بالغ في الأعمال الغضبية وقع في التهور، ومن بالغ في تركها وقع في الجبن...².

هذا، و لقد أشرنا آنفا إلى أن من اتجاهات الأخلاق الفلسفية لدى المسلمين، اتجاه فيتاغوري هرمسي يمثله إخوان الصفا وخلان الوفاء، في هذا السياق يجدر بنا أن نلخص مضمونه إذ يعتقد أخوان الصفا أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلقت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة، و أنه متى امتزجت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية، فقد حصل الكمال³، و ذكروا أن الهدف من هذه المحاولة هو إرشاد الضالين و إيقاظ الغافلين.⁴

وعلى الرغم من أهمية مكانة رسائل إخوان الصفا في تاريخ الفكر الإسلامي، فإن الرسالة تنطوي في نظرها على عناوين أخلاقية ترجع في أصولها إلى العهد اليوناني، " حيث يعني بالتأكيد بالإيضاحات التمثيلية للحقائق الموجودة في العالم و في الإنسان، ويحاول تقديم بيان رياضي للنظام الذي يحكم العلاقات القائمة بين الظواهر الموجودة في العالم، و أكثر ما تجلّى هذا الاتجاه في رسائل أخوان الصفا بما فيها الرسالة التاسعة المختصة بالأخلاق. و الملاحظ أن ما جاء في الرسائل قد

¹ الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، طبعة محمد عبد الرحمن محمد نقلا عن كتاب الفلسفة الإنسانية في الإسلام، ص 136، المرجع السابق، ص 163.

² الرازي فخر الدين، المباحث المشرقية، ص ص 385-386. حيدر آباد، الهند، 1343هـ، نقلا عن نفس المرجع السابق، ص 137،

³ أبو حيان التوحيدى، الامتاع و الموانسة، الجزء 2، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003، ص 163.

⁴ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 39.

امتزج ببعض المعتقدات المتعلقة بالأجرام السماوية و ما تتركه من تأثيرات على مزاج الإنسان ونفسيته¹.

في هذا المجال، نلاحظ أن دائرة الموضوعات المبحوثة في الأخلاق تتمحور حول تأثير الأخلاط الأربعة، و المزاج و المناخ و البيئة الجغرافية و أحكام النجوم على الأخلاق، وتقسيم النفوس الإنسانية إلى خمس نفوس، والاعتناء بتوضيح الفضائل والردائل وتفصيلها وسبيل اكتساب الفضائل، وقد درس الأخوان اختلاف طباع الناس و أخلاقياتهم و ذلك راجع إلى أربعة أسباب أو وجوه "أحدهما من جهة أخلاط أجسادهم ومزاج أخلاطها، والثاني من جهة تربة بلدانهم واختلاف أهويتها، و الثالث من جهة نشوئهم على ديانات آبائهم و معلمهم وأستاذيهم ومن يربيهم ويؤدبهم، و الرابع من جهة موجبات أحكام النجوم في أصل مواليدهم و مساقط نطفهم و هي الأصل و باقيها فروع عليها"².

أما عن مراتب النفس، فإنها خمسة و هي بالترتيب من الأدنى إلى الأعلى كما يلي:

- 1- المرتبة النباتية.
- 2- المرتبة الحيوانية.
- 3- المرتبة الإنسانية.
- 4- المرتبة الحكيمة الملكية.
- 5- المرتبة الناموسية القدسية.

في هذا السياق يقول إخوان الصفا: "و أما الرتبتان اللتان فوق رتبة الإنسانية، فهي مرتبة الحكمة و فوقها الناموسية و أما مرتبة الإنسانية فهي التي ذكرها الله تعالى بقوله: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"³ و أما التي فوق هذه كما أشار إليه بقوله: "وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى"⁴ يعني انتشال أيضا: "أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ

¹ أخوان الصفا، رسائل 4، إعداد و تحقيق عارف تامر، بيروت، باريس، منشورات عويدات، 1995، ط1، ص 242

² أخوان الصفا، رسائل 1، ص ص 406-407

³ قرآن كريم سورة التين، الآية 4

⁴ قرآن كريم سورة القصص، الآية 14.

بِخَارِجٍ مِّنْهَا"¹ يعني الإنسان أحياناً نفسه بنور الهداية، وهذه هي مرتبة المؤمنين العارفين والعلماء الراسخين فأما التي فوقها، فمرتبة النفوس النبوية الواضعين النواميس الإلهية... وهذه المرتبة تلي مرتبة القدسية الملكية.²

أما في شأن تهذيب النفس، فإن الإخوان يشترطون على من أراد فتح باب الحكمة للمعلمين، ويكشف الأسرار للمريدين، أن يروضهم أولاً و يهذبوا نفوسهم بالتأديب، كما تصفو نفوسهم وتطهر أخلاقهم.³

كما أن أفعال الإنسان التي تصدر عنه هي أربعة أنواع مركبة على النحو التالي:

1- الفطرية الطبيعية.

2- النفسانية الاختيارية.

3- العقلية الفكرية.

4- الناموسية السياسية.

وهذا معناه أن الإخوان يعدّون كل واحد من الطبيعة، والنفس والعقل، والناموس (الشرعية) خادماً للعنصر الذي يليه، وأما الناموس فهو مخدوم الكل.⁴

ومن ناحية أخرى، يرى الإخوان أن السعادة هي خير محض، لا تطلب إلا لذاتها، وتنقسم إلى دنيوية وآخروية، وهكذا ينقسم الناس في سعادة الدنيا والآخرة وشقائهما أربعة أقسام: "فمنهم سعداء في الدنيا والآخرة جميعاً، ومنهم أشقياء فيهما جميعاً، ومنهم أشقياء في الدنيا، سعداء في الآخرة، ومنهم سعداء في الدنيا أشقياء في الآخرة".⁵

¹ قرآن كريم سورة الأنعام، الآية 122.

² أخوان الصفا، رسائل 1، المرجع السابق، ص ص 424-425.

³ أخوان الصفا، الرسائل 4، المرجع السابق، ص 382.

⁴ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 151.

⁵ أخوان الصفا، الرسائل 1، المرجع السابق، ص 451.

من هنا يمكن ملاحظة ارتباط الإخوان بالنظريات والآراء الفلسفية في مجال علم الأخلاق، على الرغم من تأكيدهم على دور ومكانة الشريعة في النظام الأخلاقي.

المرجعية التوفيقية

لقد تتبعنا فيما سبق أهم المدارس في مجال الأخلاق الإسلامية و رأينا أنها لا تخرج عن سياق الاتجاهات العقلية والكلامية والصوفية والفلسفية، بيد أن بعض أطراف من التصنيف الأخلاقي يمكن اعتبارها ذات طبيعة توفيقية تحاول الجمع والتركيب بين خصائص هذه المدارس، في هذا السياق يكون كل كتاب يتضمن مجموعة خصائص تُنسب إلى مدارس مختلفة حينئذ يعد هذا أثراً تركيبياً، لأن عنوان "التوفيق" يضم أحياناً مختلفة من التصنيفات الأخلاقية، البعض منها يكون أقرب إلى الاتجاه الفلسفي نظير "جامع السعادات" للنراقي، والبعض الآخر أقرب إلى الاتجاه العرفاني مثل "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي، فيما توجد مصنفات من قسم ثالث، مثل كتاب الذريعة للراغب الأصفهاني، هو أقرب إلى الاتجاه الأثري (القرآني).¹

وبغض النظر عن مدى السجال الذي قد يدشنه هذا التصنيف أو ذاك ذلك أن ثمة قراءات أخرى لا تتفق مع هذا الطرح التوفيق، فإن وجود هذا الاتجاه بحد ذاته يعد مكسباً كبيراً كونه يسمح لتأسيس نظام جامع و منسجم في مجال الأخلاقيات المعاصرة في فضاء الفكر العربي المعاصر. لهذا سيكون علينا أن نتحدث عن بعض النماذج الفكرية التي رأينا أنها تنتمي إلى هذا التصنيف، و من بين هؤلاء ما يلي:

1- المحاسبي: يعد كتاب "الرعاية لحقوق الله من أهم و أبرز ما ألفه أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243 هـ) إلى جانب "العقل وفهم القرآن"، "آداب النفوس"، "النصح" "التوبة" وغير ذلك.

ومن المواضيع المهمة التي عالجها المؤلف في كتابه "الرعاية لحقوق الله"، موضوع التزام بين التكليف، والإصرار على الذنب وخطر التسويف، وتطرق أيضاً إلى بعض الأمراض النفسية مثل الرياء والعجب والكبر والغرور والحسد، وقد اتبع أيضاً المحاسبي في استدلالاته المنهج التحليلي

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 82.

النفس، والأدلة العقلية والتعبدية، وقد مزج الفقه بالبعد المعنوي والروحاني، وراح ينظر إلى روح الشريعة بتأمل ويستشير مداليلها ومراتبها العميقة.¹

بيد أن الجابري في العقل الأخلاقي العربي، رغم أنه يصنفه بأنه صاحب نزعة نقدية ثابتة، وقدرة فائقة على تحليل الأحوال النفسية والسلوك الاجتماعي، ورصد الفوارق والانحرافات، إلا أنه كان يؤسس حسبه لأخلاق الدين وعلم أخلاق الآخرة، ومرجعياته الوحيدة هي القرآن، ولكنه أعرض عن أخلاق الدنيا، بل ويثور على المتصوفة والفقهاء وغيرهم ممن لا يتقيد بأخلاق الدين كما هي في القرآن الكريم ذو زيادة أو نقصان.² ولنا في قول المحاسبي ما يدعم هذا الرأي: "فليكن أول ما تبدأ به من العدة لذلك المقام تقوى الله عز وجل، في السر والعلانية، ليؤمن قلبك في ذلك المقام مع قلوب المتقين، حتى ينجز لهم ما عدهم من الأمن والغبطة والسرور".³

2- الماوردي: يعد كتاب أدب الدنيا والدين لأبي الحسين علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت 450 هـ) من أهم وأبرز الكتب الأخلاقية إذ يغطي جميع المجالات العامة للأخلاق الإسلامية، حيث يشتمل على خمسة أبواب يتضمن كل باب فصولاً عدة وهي:

1- في فضل العقل و ذم الهوى.

2- في أدب العلم.

3- في أدب الدين.

4- في أدب الدنيا.

5- في أدب النفس.

الملاحظ أن منهجية الماوردي في هذا الكتاب هي منهجية توفيقية لا تقتصر معالجته لها على أساليب و مناهج خاصة فلسفية كانت أم عرفانية، كما أنها لا تقف عند حدود بيان الآيات والروايات

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 476-477.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 560.

³ المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الرحمن عبد الحميد البر، دار اليقين، مصر، المنصورة، ط1، 1999، ص 55.

والحكايات، بل نجد الإفادة من الآيات والروايات وكلمات الحكماء والأدباء والأشعار والحكايات، وهو ما يعني رؤية عميقة تتأى عن السطحية وتولي الدواعي والبواعث اهتماما خاصا.

كما أنه من خلال الإطلاع على العناوين الفرعية لهذا الكتاب، نلاحظ أنه الماوردي قد تناول الأخلاق العملية من قبيل الصدق والكذب، وأيضا طرق التخلص من الغضب ومكافحة الحسد وأساليب إيجاد الصبر، كما تطرق إلى أخلاق التعلم والتعليم، وبحث الأخلاق الاقتصادية من خلال العنوان الذي وضعه للمحور الثاني من الباب الرابع: وجود المكاسب وأسباب الموارد¹، والحق أن الجابري في كتابه العقل الأخلاقي العربي، يرى أن أدب الدنيا والدين "طرح بصورة مباشرة وقوية، مسألة العلاقة بين "أخلاق الدين" كما مارسها المسلمون في حياتهم أو كما نظر إليها المحاسبي، وبين أخلاق الدنيا، كما شرع لها الحكماء والبلغاء دائرة الإسلام وخارجها، لقد فصل بينهما من حيث أن أساس الأولى هو الشرع، بينما أساس الثانية هو العقل، محاولا ترتيب العلاقة بين الإثنين (الشرع والعقل) بالصورة التي تجعلهما متكاملين"².

ولعلنا نجد قولاً للماوردي يدعم هذا الطرح: "وأعظم الأمور خطراً و قدراً وأعمها نفعا ورفدا ما استقام به الدين والدنيا، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى، لأن باستقامة الدين تصح العبادة، وبصلاح الدنيا تتم السعادة"³.

وهذا يعني أن الماوردي يؤكد من خلال هذا الكتاب، أن مرجع الأخلاق في الإسلام هما العقل والشرع وهما معا حاضران في أدب الدين وأدب الدنيا معا.

3- ابن حزم: لقد أشرنا في ما سبق إلى أن رسالة ابن حزم الأندلسي (ت 456 هـ) في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق و الزهد في الرذائل تنتمي حسب الجابري إلى النزعة الطيبة التي تقع داخل نطاق أخلاق السعادة و تنتمي إلى الموروث اليوناني، غير أن هذا لا يمنعنا من اعتبار هذه الرسالة، وكتابه طوق الحمامة الذي درس الحب وأسبابه ودوافعه من أبرز من يمثل التجاذب الحاصل في فلسفة ابن حزم الخلقية بين مجمل الاتجاهات الأخلاقية التي سادت الفكر الأخلاقي الإسلامي.

¹ مجموعة مؤلفين، الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص ص 493-494.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 564.

³ الماوردي، أدب الدنيا و الدين، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ضبطه و علق عليه عبد الله القسم، الطبعة الأولى،

ولنبداً بكتابه "طوق الحمامة في الألفة والآلاف" الذي يعرف فيه الحب بقوله: إنه "اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع"¹، في هذا السياق، يذهب ناجي التكريتي أن هذا هو رأي أفلاطون وخاصة عندما يعتبر أن النفس هي التي تميل وتتوق وتتحرّف وتنفر، فهي عنده المحركة للجسد، وهذا معناه أن علة الحب عنده هي الروح و ليس الجسد.² يقول: "لو كان علة الحب الصورة الجسدية، لوجب ألا يستحسن إلا نقص من الصورة".³ نفهم من ذلك حضور أفلاطون في هذا الكتاب، إذ تتجلى فيه فلسفته وتعاييره، إلا أن ابن حزم، قد أضاف التعابير الرقيقة والجمال الشعرية دون تجاهل التعاليم الدينية التي يؤمن بها.

أما رسالة مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق و الزهد في الرذائل، فإنه تبين لنا أن هذا الفيلسوف الأندلسي بوصفه فقيهاً مطلعاً على الفلسفة لاسيما اليونانية، يحاول أن يوفق بين ما تميله عليه الشريعة الإسلامية، وبين ما يوافقها من هذه الفلسفة، وذلك شأن المسائل الأخلاقية التي تناولها.

هذا، و إن الذي يعيننا على توضيح هذه الصورة، هو ما أشار إليه ناجي التكريتي في مؤلفه السابق، حيث يذهب إلى أنه في ثنايا هذه الرسالة، نلاحظ المزج بين الآراء الفلسفية والتعاليم الدينية، دون أن نشير إلى أن هذه الفكرة الفلسفية أو تلك أخذها أو تأثر بهذا الفيلسوف أو ذاك، من ذلك أنه يستعمل كلمات العقل والتمييز والنطق والفكر، ولعله يقصد بذلك القوة العقلية التي تميز بين الأشياء وتتعرف في المعارف والصناعات وهذا الذي يسميه الأوائل النطق"⁴ و من دون شك، فإنه يشابه أرسطو حيث يرى أن العقل هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، كما أنه يذكر أفلاطون حيث يأتي بمثال على كمال العقل وكذلك الحسن البصري على اعتبار أن الأول يمثل عقل رجل الفلسفة، والثاني يمثل عقل رجل الدين، ثم يقر أن العقل ينبغي أن يستعمل في إسعاد الناس، وذلك باستعمال الطاعات والفضائل واجتناب المعاصي والرذائل، الملاحظ هنا الجمع بين الفقه والفلسفة، وأيضاً تُعدّ اللذة العقلية

¹ ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، عني بها، إبراهيم أعرابي أغا، شركة دار الأرقم للطباعة و النشر ببيروت، ط1، 2005، ص 35.

² ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، ط2، 1982، ص 386.

³ ابن حزم، طوق الحمامة، المرجع السابق، ص 36.

⁴ ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 391.

أعظم من اللذات الجسدية، ويرى أن العقل لا ينفع إن لم يؤيد بتوفيق الدين، و أن العاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنة.¹

أما عن الفضيلة، فإنه يتابع أفلاطون ذلك أنه يستعمل فضيلة العلم ليحلّى بها العقل وكذلك يذكر فضيلة العفة، أما فضيلة الشجاعة فيستعمل بدلها كلمة النجدة دون أن ينسى فضيلة العدل. وهنا يجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدينية فيضيف كلمات التقوى والحق والنوى.² ثم أن الفضيلة عنده "واسطة بين الإفراط والتفريط وكلاهما مفهوم والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل، فإنه إفراط فيه".³ معنى هذا أنه يأخذ بنظرية أرسطو في الفضيلة التي جعلها وسطا بين طرفين مذمومين هما التفريط و الإفراط بيد، أنه ذهب إلى أن الذين يجهلون معرفة الفضائل أن يعتمدوا على ما أمر به الله تعالى و رسوله، فإنه يحتوي على جميع الفضائل.⁴ بينما يرى أيضا أن العدل هو أساس الفضيلة لأنه هو التوسط و التوازن، فهو حصن ملجأ إليه خائف ولا ترى إنسان يذم العدل، فحق الظالم إذا رأى من يريد ظلمه دعا إلى العدل و أنكر الظلم و ذمه.⁵ وهكذا فإن الغاية عند ابن حزم ليست هي السعادة، وإنما هي طرد الهم الذي يملأ النفس حزنا، يقول: "و ليس في العالم من كان إلى أن يتتاهى أحد يستحسن الهم ولا يريد إلا طرحه عن نفسه".⁶

وبهذا فإن السعادة المثلى هي فوق مقدور البشر، وعلى الإنسان أن يتفادى قدر الإمكان الألم وأن يعيش قانعا راضيا، و هنا يعني أنه يقترب في فلسفته الخلقية من أبيقور الذي يذهب إلى ضرورة أن يعيش الإنسان في حالة الهدوء و الطمانينة، و الخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق.⁷

¹ ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 391، و انظر أيضا، ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس، المرجع السابق، ص 338.

² المرجع نفسه، ص 393.

³ ابن حزم، رسالة في تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 461.

⁴ المرجع نفسه، ص 163.

⁵ المرجع نفسه، ص 336.

⁶ سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، المرجع السابق، ص 122.

⁶ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 583.

من ذلك كله، نرى أن ابن حزم، في تناوله للأخلاق لم يكتفي بما لديه من مبادئ إسلامية، وإنما سعى إلى لتفتح على النظر الفلسفي اليوناني و إن لم يصرح بح أحيانا وما ينسجم مع عقيدته الكلامية و نزعته الصوفية، و ماغلب عليه من أسلوب أدبي رفيع.

4- الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) ألف حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي في الفقه و علم الكلام وفي المنطق والفلسفة والتصوف والأصول، وما يهمننا من مؤلفاته الأخلاق، و لعل أبرزها كتابان: كتاب "ميزان العمل" و "كتاب إحياء علوم الدين"، و يبدو لنا أنه قد أبان عن نزعة توفيقية واضحة كونه مارس فعاليته الفكرية مع أو ضد التيارات الفكرية المتصارعة في عصره، لهذا سيكون علينا أن نناقش هذين الكتابين شيء من التفصيل، فالأول: هو ميزان العمل، ينتمي إلى الموروث اليوناني بموضوعاته ومنهجه وتصنيفاته، والثاني هو إحياء علوم الدين ينتمي إلى الموروث الصوفي بروحه والغرض منه، و إلى الموروث اليوناني ببنيته العميقة وهو محاولة من الغزالي لتأسيس أخلاق إسلامية.¹

وهكذا نجد في ميزان العمل الموضوعات نفسها التي درج عليها أفلاطون وأرسطو فهو يدرس السعادة والنفس وقواها، ومجاهدة القوى، وإمكان تغيير الخلق، وأمهات الفضائل، والطريق في نفي الغم في الدنيا، ونفي الخوف من الموت، ومهما يكن من أمر، فالمهم عندنا هو أن الغزالي قد تأثر بفلاسفة اليونان، إذ أنه أخذ عن أفلاطون الفضائل الرئيسية الأربع وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، يقول في ذلك: "فالحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، و العفة فضيلة القوة الشهوانية، والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها"²، وعن أرسطو أخذ نظرية التوسط التي يسميها الاعتدال بوصفها معيار التوسط بين العقل والشرع، حيث يقول: "والإفراط والتفريط في كل ذلك نقصان، وإنما الكمال في الاعتدال، ومعيار الاعتدال العقل والشرع".³

كما أنه يتابع أفلاطون في القول بفضيلة العدالة كونها حالة للقوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء والانقياد، فليس هو جزءا من الفضائل، بل هو عبارة

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 583.

² الغزالي، ميزان العمل، تقديم و تعليق علي بوملحم، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005، ص 99

³ المرجع نفسه، ص 103.

عن جملة الفضائل. ونراه أيضا يأخذ عنه فكرته الأساسية في عدالة الأخلاق وعدالة السياسة، حيث يتم ترتيب أجزاء المدينة حسب طبقاتهم المشابه لترتيب قوى النفس.

و يميل الإمام إلى الرأي القائل أن الأخلاق وليدة التربية والتعلم والإلهام، حيث يقول: "و لو امتنع ذلك لبطلت الوصايا و المواعظ والترغيب والترهيب، فإن الأفعال نتائج الأخلاق، ... بل كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله و تغيير خلق البهائم ممكن، إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من الجماع إلى السلاسة، و كل ذلك تغيير خلق"¹.

ويعتبر الغزالي الخير هو السعادة أو ما يوصل إلى السعادة كما قال ذلك أرسطو، غير أن الخيرات كثيرة ومتنوعة، ويمكن تصنيفها إلى خمسة أصناف وهي الآخروية والنفسية، والبدنية والخارجية والتوفيقية، وبما أن فلسفته الخلقية نابعة من عقيدته الدينية، فإنه يعتبر الخيرات الآخروية هي الحقبة لذا جاء مفهومه عن السعادة منسجما مع هذا الطرح ويعتبر السعادة الآخروية أهم من السعادة الدنيوية لأنها أكثر دواما وأعم سرورا، وهنا يردد عبارة الراغب نفسها عن السعادة أنها "بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل"².

ويبين لنا أيضا مراتب النفس في مجاهدة الهوى، والفرق بين إشارة الهوى والعقل والطريق الموصول إلى ذلك حيث يرى أن للإنسان في مجاهدة الهوى ثلاث أحوال³، الأول أن يغلبه الهوى فيملكه و لا يستطيع له خلافا. الثانية: أن يكون الحرب بينهم سجالا. الثالث: أن يغلب هواه فيصير مستوليا عليه لا يقره بحال من الأحوال.

كما أنه يميز بين إشارة العقل الذي يشير بالكلف واحتمال المكاه والهوى الذي يشير إلى الاستراحة و الدعة. وينتهي إلى أن إدراك هذه الحقيقة لا يكون إلا بنور إلهي وتأيد سماوي، كما تطرق الغزالي في كتابه هذا، إلى بيان وظائف المتعلم والمعلم في العلوم وبيان الطريق في نفي الغم في الدنيا حيث شرح أسبابه وهي الأسف على ما فات والحزن على الحاضر والخوف من المستقبل

¹ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 81

² المرجع نفسه ص 19

³ المرجع نفسه، ص 85

والحرص على أمور مختلفة. ويدعوننا إلى ضرورة إمعان النظر في هذه الأمور بالغفل وكف النفس عنها تدريجيا والاشتغال بغيرها.¹

أما بيان نفي الخوف من الموت، فإنه يرى أن الإنسان حالتان، حالة قبل الموت إذ يجب الاكثار فيها من ذكره "و هذا الغم لا يخلو من أربعة أوجه: إما لشهوة بطنه و فرجه، و إما على ما يخلفه من ماله، و إنما على جهله بحاله بعد الموت و مآله، وإما الخوف على ما قدمه من عصيانه"².

و حالة الإنسان عند الموت، يكون الناس عنده ثلاثة أقسام:

- 1- البصير يفرح بالموت لأنه يعتقد من رق الحياة.
 - 2- العاصي يخافه لأنه سيحاسب عن خطايا.
 - 3- العاقل يعتبره ولادة ثانية، يصل به إلى كمال لم يكن من قبل، لذا لا يجزع منه.³
- هذه إذن، أهم المضامين الأخلاقية التي تضمّنها كتاب "ميزان العمل" وهي لا تخلو من تأثير الفلسفة اليونانية و من الأسس الدينية، و كذلك التصوّف.
- هذا عن كتاب ميزان العمل، ولكن ماذا عن كتابه الآخر، إحياء علوم الدين. لابد من الإشارة أولاً إلى أهمية الدور التاريخي الذي اضطلع به هذا الكتاب و هو ينطوي على مسألتين:

الأولى: مدى تأثيره بالشخصيات التي سبقته وتأثيره على الأجيال التي جاءت من بعده، وهنا نشير إلى أن الغزالي قد تأثر بالحارث بن أسد المحاسبي من خلال كتاب ذم الجاه و الرياء في إحياء العلوم، وأبو طالب المكي من خلال كتاب المنجيات الذي يدين في تربيته لكتاب "قوت القلوب". كذلك ثمة شخصيات أخرى أثرت في فكره الأخلاقي من أهمها القشيري (ت 465 هـ) والجنيد البغدادي (ت 297 هـ) وبازيد البسطامي، وأيضاً تضمن كتاب الإحياء العديد من آراء الفلاسفة اليونانيين والمسلمين من قبيل نظرية الاعتدال الأرسطية، القوى النفسية لأفلاطون، اللذة، آراء جالينوس الحكيم.⁴

¹ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص ص 75-76.

² المرجع نفسه، ص 206

³ المرجع نفسه، ص ص 208-209

⁴ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 525.

أما المسألة الثانية فتكمن في التأثير الذي خلفه هذا الكتاب على المفكرين الذين جاؤوا بعده، حيث لا يزال تراثه يحظى باهتمام الباحثين الأخلاقيين بين مؤيد ومعارض، حيث اتخذت الأبحاث طابع الشرح أو النقد أو الرد و الطعن، و من بين الذين عارضوه بشدة، الطرطوشي (ت 520 هـ)، المزاري (ت 536 هـ) ابن الجوزي (ت 597 هـ) ابن الصلاح (ت 643 هـ) ابن تيمية (ت 728 هـ) وابن القيم (ت 751 هـ) وغيرهم من مشاهير السنة.¹

وهذا التأثير المزدوج يدلّ حسب أحد الباحثين على مساهمة الغزالي ويجد في التنظير لأسلمة علم الأخلاق، ومؤكدا على الترابط الوثيق بين الدين والأخلاق من خلال الاستناد إلى المنقول الديني من آيات وأحاديث، مع الفارق بينه و بين تراث الماوردي والراغب الأصفهاني، هو في تركيزه الشديد على الفكر الصوفي وسعيه الحثيث في التقريب بين التصوف والشريعة، كما هو ملحوظ في كتاب إحياء العلوم.² وبمنظرة موجزة، يمكن تقسيم الكتاب إلى أقسام أربعة كل قسم يسمى "ربع" المهلكات وربع المنجيات. المهم من كل هذا، أن كتاب الأحياء يعد من أهم المؤلفات الأخلاقية التي حاولت التقريب بين التصوف والشريعة، وفق المنهج الذي اصطنعه، وهو المنهج التوفيقي والمركب من الأسلوب الإقناعي، والأسلوب الخطابي، والأسلوب البرهاني، والأسلوب التحليلي، كما نجح في استخدامه لكلا المنهجين "المعرفي و السلوكي" في بيان الخطط والحلول التربوية و من حيث المصادر، والتوثيقات.³

وعلى العموم، فإن حجة الإسلام قد تعامل مع المصادر الدينية والتراث اليوناني والتصوف، محاولا صرف جهده في فرز وغرلة ما يطلع عليه للتمييز بين الصحيح وغير الصحيح مع التأكيد على محورية العقيدة الإسلامية التي يؤمن بها بعمق و صدق.

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص ص 526-527.

² المرجع نفسه، ص ص 527-528.

يوافق الجابري تقريبا على هذا الطرح، حيث يذهب إلى أن هذا الكتاب يستعيد نقد المحاسبي لهؤلاء الفقهاء والوعاظ والمتكلمين الذين انشغلوا بالدنيا وأهلها مما يجعله في علم الآخرة، أي أنه يجعل من علم المعاملة طريقة إلى علم المكاشفة ومن هنا يرتبط الغزالي بالتصوف، أي بما يعتقد أنه ميدان الحق عنده الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص 588.

³ المرجع نفسه، ص 545

هذا، و بعد أن أنهينا عرض أهم المرجعيات الفكرية للأخلاق في عصر الراغب الأصفهاني، يجدر بنا أن نعقد مقارنة مختصرة بينهما، في هذا المجال نلاحظ أن نظام الأخلاق الفلسفية من المنظور المعرفي يقوم على العقل وفق منهج الاستدلال الذي يدعم التعاليم الأخلاقية "فلو نظرنا إلى التراث الفلسفي الموجود، لرأينا أنه يشتمل على كم كبير من الأدلة العقلية والسيرة العقلانية، وأقوال الحكماء، والحقائق المرتبطة بالإنسان وتحليل مسائل النفس وقضاياها، والتجارب الإنسانية والمسلمات الفلسفية، في حين نجد أن اعتمادها على الآيات و الروايات محدودة للغاية"¹.

ويمكن القول بعد هذا، أن المدرسة الكلامية في الأخلاق، تكاد تكون متطابقة في هذا التوجه العقلاني من حيث الأسس والغايات و المنهج و إن كانت في درجة أدنى من التوجه الفلسفي.

أما نظام الأخلاق النقلية أو الدينية، فلا يتحمل إجراء مقارنة، لأن مؤلفي هذا النوع من الأخلاق، كانوا بصدد تأليف كتب روائية وليس تأليف كتباً أخلاقية².

أما نظام الأخلاق الصوفية، فإنه ينبني على أساس محورية الشهود، باعتبار أن القلب هو جوهر الوجود الإنساني، وعليه "لا سبيل لتصديق ما يقوله المتصوفة إلا السلوك العملي المؤدي إلى الإدراك الشهودي، ومن هنا نجد أن أخلاق الصوفية كما هو واضح من كتبهم، غالباً ما تقتصر على وصف وبيان مراحل ومنازل السلوك من دون أن تتعرض إلى الاستدلال"³.

أما نظام الأخلاق التوفيقية، فإنها في واقع الأمر، قد استفادت من عناصر القوة وخصائص المدارس الأخلاقية الثلاث (الفلسفية والصوفية والدينية أو النقلية) ولو أن نسبة التركيب بين هذا الموقف أو ذاك ليست على درجة واحدة، على الأقل بالنسبة إلى الذين يمثلون هذه المدرسة، لهذا لا ينبغي الحكم على محاولة الغزالي التوفيقية بأنها متطابقة مع ما حدده الماوردي أو ما توصل إليه المحاسبي، أو ابن حزم، وهو الأمر الذي جعلنا نقول في آخر المطاف، أن أبرز صعوبة تواجهها ونحن بصدد هذا الموضوع أن وضع معيار جامع ونهائي ودقيق، لتحديد هذه المرجعية أو تلك في الخطاب الأخلاقي الإسلامي، لا يبدو أمراً ممكناً، نظراً للتداخل الموجود بين مكونات هذه المدارس في

¹ مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 69

² المرجع نفسه، ص 65

³ المرجع نفسه، ص 70

مجملاً، والحقيقة أن هذا الإشكال يستأهل دراسة معمقة و جديرة بالتوصل إلى نتائج تمكن من فهم سليم للأخلاق في المجتمع الإسلامي المعاصر.

هذا، و في نهاية هذا المبحث، يمكن القول أن فكر الراغب الأصفهاني يقع ضمن هذا السياق المعرفي و المنهجي لصراع هذه المرجعيات في فضاء المجتمعات الإسلامية آنذاك.

في هذا المجال، يذهب الجابري إلى أن مشروع الراغب يرمي إلى أسلمة علم الأخلاق المتداول في عصره والمنحدر طبعاً من اليونان، وهذا المشروع الذي بدأت إرهاباته الأولى مع الماوردي الذي جمع بين ما أسماه أدب الدنيا و الدين.¹ وإذا كان من الصحيح أن صاحب الذريعة حمل مشروع تشييد أخلاق إسلامية، وتبناه على الصعيد المعرفي و المنهجي على حد سواء، إلا أنه ينتمي إلى المرجعية التوفيقية التي كانت تطويراً لفكر الماوردي في أدب الدنيا والدين.² وتركت آثارها واضحة في الغزالي، وعليه يمكن اعتبار الراغب صاحب الاتجاه العقلي المعتدل في فضاء الفكر الإسلامي، حيث ظهر الأثر الفلسفي اليوناني وإن لم يصرح بها في تحديد قوى الإنسان والفضائل والوسط العادل الأرسطي، وبين من ناحية أخرى معنى الخلافة والعبادة وعمارة الأرض وربطها بالقوى النفسية التي تحدث عنها، إلى جانب تميز المضامين الأخلاقية بالمنقول الإسلامي من حشد للآيات ومثلها من الأحاديث وآثار شعرية كثيرة، كما أنه أبان عن اتجاه الزهد في بعض مناحي فكره الأخلاقي، بيد أنه لم يعتمد مقولات الصوفية و لم يتأثر بشيوخهم و لم يأخذ مواقفه عنهم، و لم يغال مثل شطحات المغالين منهم.

يمكن القول بعد كل هذا، أن الراغب كان موفقاً في اختياره للمنهج التوفيق في بحثه الأخلاقي وهو الذي ما تستدل عليه فيما تبقى من مباحث في هذا الفصل.

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 572.

الملاحظ أن هذا الموقف من الجابري حول ما أسماه أسلمة الأخلاق اليونانية لدى الراغب سيكون محملاً نقاش في الفصل اللاحق من هذا البحث.

² يذهب العجمي في مقالة له بعنوان: المناهج الأخلاقية لدى السابقين من علماء المسلمين إلى أن الراغب الأصفهاني قد شكل مدرسة كانت تطويراً لفكر الماوردي في أدب الدنيا والدين وتركت آثارها واضحة في الغزالي و كثيرون بعده كتبوا بالطريقة نفسها وقد كان كتاب الذريعة أبرز آثاره إذ تجلّى فيه سمة تطور ما كان عند الماوردي من فكر أخلاقي، والمقارنة تشهد بذلك، نقلاً عن ندوة: نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد. العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، ص 378.

المبحث الثاني: الاعتبار الأخلاقي في مبدأ الخلقة الإنسانية عند الراغب الأصفهاني

أولاً: الأخلاق من الدلالة اللغوية إلى المقاربة الإصطلاحية

أول ما يتبادر إلى أذهاننا ونحن بصدد دراسة موضوع الأخلاق عند الراغب الأصفهاني، تساؤل يبدو لنا وجيها ومشروعاً، بالنظر إلى أهمية هذا الحقل المعرفي، كونه يشكل محددًا مركزيًا ضمن الوجود الإنساني، يتعلق الأمر بمدى تعلق ماهية الحيوان بصفة الأخلاقية طالما أن التطابق بين الحيوان والإنسان في الجوانب البيولوجية والسيكولوجية المشتركة في بعض السلوكات، وأيضاً ما يكشفه الحيوان في كثير من الأحيان عن معرفة ما، بالقيمة وذلك من خلال دفاعه عن صغاره وفي الألفة التي يعقدها مع الإنسان تحيلنا إلى السؤال التالي: هل الحيوان كان أخلاقياً؟¹

يبدو أن الإجابة عن هذا السؤال تُلقى إجماعاً يكاد يكون تاماً، وهو أن الحيوان أعجز من أن يتجاوز ما هو كائن أي محيطه الطبيعي نحو ما ينبغي أن يكون وهو الإطار الأساسي للتجربة الأخلاقية والمختص بها الإنسان فكراً وسلوكاً، ولذلك يكون الحيوان بعيداً على حمل صفة الأخلاقية وذلك للأسباب التالية:

1- لا يتمتع الحيوان بأية قدرة على تذكر الماضي أو التطلع إلى المستقبل أو الانفصال عن الواقع، أو العمل على إعادة تنظيم الواقع من جديد، لأن ذاكرته محدودة في الزمان الذي يعيش فيه، فهو أي الزمان ضيق الرقعة، لدرجة أنه يكاد يمتد إلى الأمام أو إلى الوراء إلا النزر اليسير، ومن ثم لا يدرك المشكلة الخلقية ولا يكون لأي موقف صورة ذهنية صحيحة ينتزعها من خبراته السابقة.²

2- ثم أن الإنسان، هو الأقدر من بين كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والعمل على قمعها، و تنظيم بواعثه، وهذا هو ما يجعله يستبدل بالنظام الحيوي للحاجات نظاماً خلقياً للقيم.³

3- وهكذا لا يكون الحيوان كائناً أخلاقياً، لأنه رهن الغريزة، يتسم فعله بالآلية، وليس على التدبر والنظر والاعتبار، ولعل هذه الحالة تعني انعزاله عن الإرادة التي تشكل ركيزة الفعل الأخلاقي.⁴

¹ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2013، ص 26.

² زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ط1، 1966، ص 20.

³ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 26.

⁴ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 27.

إن هذه الأسباب و غيرها تدفعنا إلى القول بأنه ليس لدى الحيوان سلوك أخلاقي، مادامت أفعاله خالية من الإرادة، وتصور الزمان وإدراك القيمة والغائية، وتبعاً لذلك، فإننا لو نظرنا إلى الإنسان، لوجدنا أنه يتمتع بمقدرة خاصة ألا وهي التعقل، لهذا يستطيع أن يضع أي صعوبة في معادلة عقلية يحللها بالوسائل الذهنية المناسبة، ومن ثم فإن تعريف أرسطو للإنسان "بأنه حيوان ناطق" يحيلنا إلى خاصيتين هما: "تعلق الإنسان بصفة العقل، فهو مفكر إلى جانب كونه الحيوان الوحيد الذي يتميز باللغة أي الكلام، بمعنى أنه قادر على الإتيان بالرموز ودلالاتها، ومن ثم يكون الإنسان جامعاً بين العقل والقول، ولتتماهى الماهية الإنسانية حينئذ مع العقلانية"¹

بيد أن الإنسان لا يملك ماهية واحدة ينفرد بها العقل، "بل هي تزداد تحديداً ووضوحاً، بقدر ما يكون لديه من قدرة على "حمل القيم الأخلاقية، و من استخدام ما لديه من حرية وقدرة إبداعية في إحالة "النظام الطبيعي" إلى "نظام سيكولوجي"² والحق أن الإنسان في سلوكه العملي هو الكائن الأخلاقي بامتياز وذلك بما يختص به من فضيلة التعلق دون سائر الكائنات الأخرى، وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة والعلماء القول بأن المختص بالأخلاقية هو الإنسان دون الحيوان، ولعل هذا ما عبر عنه في الفكر الإسلامي القديم "الماوردي" حين أدرك دور وقيمة العقل في تشكيل ماهية الإنسان الأخلاقية، فهو ينزله منزلة تُعرف به حقائق الأمور ويفصل بين الحسنات والسيئات، حتى أنه يعتبره أس الفضائل و ينبوع الأدب.³ ويؤكد أيضاً على هذا التلازم في أساس التكليف الشرعي حيث "جعل ما تعبد بهم به مأخوذاً من عقل متبوع وشرع مسموع، فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه العقل، والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع، فذلك توجه التكليف إلى من كمل عقله"⁴.

أما أبو حامد الغزالي فيرى أن العقل هو "منبه العلم و مطلعاه وأساسه والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين، فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السعادة في الدنيا والآخرة"⁵ بل و يرى أن أقسام العقل معرفة عواقب الأمور، فهو "يقمع الشهوة الداعية إلى اللذة

¹ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 25.

² زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع نفسه، ص 30.

³ الماوردي، أداب الدنيا و الدين، المرجع السابق، ص ص 13-14.

⁴ المرجع نفسه، ص 99.

⁵ الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ص 140.

العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث أن إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان¹.

لذلك يكون العقل عند حجة الإسلام هو الذي يردع الإنسان عن الذنب، وهذا يعني عدم قدرة الحيوان على بلوغ هذه المرتبة.

أما مسكويه فيرى في "تهذيب الأخلاق" أن الإنسان لما "كان من بين الموجودات كلها، هو الذي يلتمس له الخلق المحمود الأفعال المرضية وجب أن لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله، التي بها يشارك سائر الموجودات... وأما أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيته وفضائله، فهي الأمور الإرادية التي بها تتعلق قوة الفكر والتمييز والنظر فيما يسمى الفلسفة العملية"².

نفهم من هذا أن هذا الفيلسوف يحصر الأفعال الأخلاقية لدى الإنسان فقط، نظراً لما يتميز به من القدرة على التفكير العقلي والتمتع بالإرادة في الفعل أو الترك.

أما الراغب الأصفهاني، فقد بيّن في الذريعة إلى مكارم الشريعة أهمية التلازم بين الإنسان والعقلانية والأخلاقية، إذ أن بهذه الخواص الثلاث يتبوأ الإنسان أفضل المراتب والمنازل "لأن من شأن العقل أن يرى ويختار أبداً الأفضل والأصلح في العواقب وإن كان على النفس في المبدأ مؤنة ومشقة (...). ولذلك ينبغي للعقل أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه، ويظن أنه هو لا عقل و يلزمه أن يستقصي النظر فيه قبل إمضاء العزيمة"³.

وهكذا فإنه يحرص على القول أنه بالعقل صار الإنسان خليفة الله، ولو توهم مرتفعاً لارتفعت الفضائل عن العالم فضلاً عن الإنسان، و بما غرسه الله تعالى منه في الإنسان اهتدى من وفقه الله تعالى إلى تركية نفسه.⁴

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ص 146.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 14.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص 106.

⁴ المصدر نفسه، ص 168.

وهنا يشير الراغب "إلى جلاله العقل و شرف العلم، من حيث ما وجد يكون محتشما حتى أن الحيوان إذا رأى إنسانا احتشمه بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار، ولذلك تنقاد الإبل للراعي وكذلك جماعة الرعاة إذا رأوا منهم من كان أوفر عقلا وأغزر فضلا فيما هو بصده انقادوا له طوعا".¹

ولذلك لم يتميز الإنسان عن الحيوان والبهائم إلا بالعقل، ولم يشرف إلا بالعلم، "ومن شرف العلم أن كل حياة انفكت منه فهي غير معتد بها، بل ليست في حكم الموجودة، فإن الحياة الحيوانية لا تحصل ما لم يقارنها الإحساس فيلتذ بما يرافقه ويطلبه ويتألم بما يخالفه فيهرب منه وذلك أخس المعارف، فمقتضى الحياة الإنسانية، أنها إذا تعرت عن المعارف المختصة بها أن لا يعتد بها".²

ولكن كيف تكون منزلة الإنسان هي أفضل المنازل؟ يذهب الراغب إلى أن ذلك يكون "بالعلم والعمل المحكم"، معنى هذا أنه بقدر ما يكون هذا الشرط متوفرا، بقدر ما يُفضل الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى، وهكذا يتفاضل الناس في الدرجات، بما "يعرفون من العلوم والأعمال الحسنة"³ وهكذا يمضي في تحليله ويشير إلى أن الإنسان لا يحقق معنى الإنسانية الحقة، إلا بصرف الهمة في تربية الفكر بالعلم والعمل، وهذا لا يكون إلا بقوة العلم والنطق والفهم، و من فعل ذلك، فخلق به كما يقول الراغب أن يلحق بأفق الملك فيسمى ملكا و ربانيا في مقابل من يصرف همته كلها إلى تربية القوة الشهوية باتباع اللذات البدنية، فخلق أن يلحق بأفق البهائم.⁴ و لما كان العقل هو الذي يردع الإنسان عن الذنب واكتسابه على التمام والكمال في الورى عسيرا، لم ينفك أحد من ذنب يرتكبه.⁵

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 177. وإلى هذا الرأي نفسه، يذهب الغزالي إلى أن: "البهيمة مع قصور تمييزها تحتشم العقل، حتى أن أعظم البهائم بدلا وأشدها فراوة وأواها سطوة إذا رأى صورة الإنسان احتشمه وهابه لشعوره بإستلائه عليه لما خص به من إدراك الحيل". إحياء علوم الدين الجزء الأول، ص 141.

²المصدر نفسه، ص 178.

³المصدر نفسه، ص 86.

⁴المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵المصدر نفسه، ص 173.

وهكذا جعل للعقل نظر وإدراك ورؤية وإبصار وجعل له أصداده من العمى وغيره، الأمر الذي يؤدي إلى أن فقدان البصيرة أشنع من فقدان البصر، لأن بارتفاع البصيرة ارتفاع النفع بالبصر.¹ قال الله تعالى: (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)² وعليه فإن النفس متى لم يكن لها نور من العلم لم تجد بصيرتها.

ثم أن للعقل عند الراغب قيمة في إدراك الحق والباطل وفي معرفة الخير والشر، لذلك يكون من ثمرة العقل الشريفة معرفة الله تعالى وحسن طاعته والكف عن معصيته ولهذا أحال الله من يشكك في وحدانيته وصحة نبوة أنبيائه على العقل فأمره بأن يفرغ إليه في معرفة صحتها، فالعقل قائد والدين مسدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيا و لو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرا³، واجتماعهما كما قال الله تعالى: "نُورٌ عَلَى نُورٍ"⁴.

نفهم من هذا إذن، أن الراغب جعل من الأخلاقية ماهية إنسانية مرتبطة بالعقل الذي لا يعتبره مجرد طاقة للنظر المجرد، بل إن وظيفته تكمن في العمل المحكم الذي يقود الإنسان إلى تهذيب نفسه و إصلاحها، وهكذا لا يجد الراغب تناقضا كما بين ذلك في النص السابق بين الدين والعقل، على اعتبار أن اجتماعهما هو النور، أي بلوغ الإنسان مرتبة المعرفة الحقة التي بها ينال السعادة القصوى، لذلك فالإنسان هو كائن أخلاقي بامتياز لا يشاركه في الأمر مجموع الكائنات الأخرى، وذلك بما يتميز به من خواص ثلاث لا يرى تناقضا بينها، وهي الإنسانية، العقلانية و الأخلاقية.

أكثر من ذلك، يرد التداول الفلسفي الإسلامي العقلانية إلى الأخلاقية حيث يعتبر العاقل إنسانا فاضلا يميل إلى الخير ويتجنب الشر، في هذا السياق يقول الفارابي: "أما العقل الذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل، فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل، وذلك أنه ربما قالوا في مثل معاوية إنه كان عاقلا، ولما امتنعوا أن يسموه عاقلا، ويقولون العاقل يحتاج إلى دين و الدين عندهم

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 170.

² قرآن كريم، سورة الحج، الآية 46.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 207.

⁴ قرآن كريم، سورة النور، الآية 35.

هو الذي يظنون هم أنه الفضيلة، فهؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً وجيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يتجنب من شر¹.

أما في الفكر العربي المعاصر، فقد اعتبر طه عبد الرحمن الماهية الخاصة بالإنسان هي الأخلاقية وليس العقلانية وذلك في سابق نقده للحداثة الغربية التي تميزت بوجهين: "حضارة عقل" و"حضارة قول"، لكن الوجه الذي يشغل الناس إلى حد الإقتداء به هو كونها "حضارة عقل" تجلى ذلك في رفع الخاصة العقلية أو العقلانية إلى أعلى مراتب الإدراك الإنساني².

ولعل هذه الميزة داخل الفكر الغربي هي عميقة ومتجذرة في نظر طه عبد الرحمن بداية من اليونان وخصوصاً أرسطو الذي يقرر أن العقل عبارة عن جوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان ويستعد به لقبول المعرفة³.

بيد أن هذا التعريف يجعل من العقل جوهرًا، أي شيئاً ينزل منزلة الذات، بينما الصواب أن يكون العقل فعلاً من الأفعال وسلوكاً من السلوكات، لهذا يدخل في باقي الأفعال الإنسانية، ويحسن ويقبح كما تحسن وتقبح الأفعال، وأيضاً يقبل التحول والتغير كما تقبلها الأفعال، ولهذا فإنه بالإمكان توجيه الفعل العقلي والتأثير فيه بحيث يخرج من وصف عقلي آخر أفضل وأعقل منه⁴.

وهكذا تستمد هذه الخاصية الجوهرية التي تساوي بين الإنسانية والعقلانية في نظر هذا المفكر العربي إلى ديكرت في العصر الحديث الذي يركز على استخدام المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة ولاسيما الرياضية منها، وهذا التصور العقلاني الديكرتي انتهى إلى ما يمكن التعبير عنه بالفصل الكلي بين العقلانية والأخلاقية حيث أن استقلال التقنيات بنفسها وفق منطق خاص أدى إلى مبدأ لا عقلاني ومقتضاه أن كل شيء ممكن، مما يؤدي

¹ الفارابي (أبو نصر)، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983، ص 4.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 59.

³ المرجع نفسه، ص 62.

⁴ المرجع نفسه، ص 63.

إلى أن تستبجح الآلة كل شيء في الإنسان، والثاني مبدأ أخلاقي، مفاده أن كل ما كان ممكناً، وجب صنعه مما يؤدي إلى التحلل من كل الموانع الأخلاقية المؤدية إلى المكارم.¹

ولهذا، ينفي هذا المفكر أن تكون العقلانية هي الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وإنما يوجد هذا الحد في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان من حيث أراد الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهو الذي نسميه باسم الأخلاقية وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، فهي الأصل الذي تنفرع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي، من هنا ينتهي طه عبد الرحمن إلى أن الماهية الإنسانية أخلاقية "إذ أن هناك العقلانية المجردة من الأخلاق وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمية، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية وهي التي يختص بها من دون سواه"² لهذا، يكون الصواب في هذا الأمر أن تكون الأخلاقية ما به يكون الإنسان إنساناً وليس العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة.

هذا، وإذا كان الحد الفاصل الذي يثبت به تفوق الإنسان ويتحقق به كماله هو الأخلاق، فإن لطفه عبد الرحمن أربعة أدلة على أخلاقية الإنسان، وقد ساقها في مؤلفه "سؤال العمل":

1- طلب الإنسان للكمال: إن السعي إلى الصلاح بمقتضى أن يكون الساعي قادراً على استحضار في نفسه القيم المثلى، والحيوان ليس بمقدوره أن ينفصل عن واقعه المادي، متطعاً إلى واقع أفضل منه مادياً أو معنوياً، كما يتطلع إلى ذلك الإنسان، مؤملاً تحقيق مزيد الكمال.³

2- اللباس القيمي للفعل العقلي: من أبرز الأفعال التي وقع هدم أساسها القيمي، كثير من أفعال العقل، والواقع أنها لا تمثل إلا الجانب الآلي من القوة العقلية التي يتمتع بها الإنسان أي الجزء الأخس من العقل، والأسهل ضبطاً وامتلاكاً، مقارنة بأفعاله التواقعة إلى الكمال ولهذا فإن نهوض

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 65- 66 .

² المرجع نفسه، ص 14.

³ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، ط 2، 2012، ص 82.

الإنسان يتحقق بإيجاد الأسباب التي تجعل أفعال العقل تتطلع لمزيد الكمال والتي هي أشرف جزء منه.¹

3- الخلقية النموذجية للفعل العقلي: لا يكون الفعل العقلي مجرد فعل خلقي، وإنما يشكل المثال النموذجي لغيره من الأفعال، لأنه أشد تغلغلا منها في الخلقية التي تتبع أصلًا من القلب، إذ لا فعل عقلي بدون قصد أو نية.

4- الحرية النموذجية للفعل العقلي: معنى هذا أن ثمة علاقة تربط الفعل الخلقي بالحرية في معناها الأخلاقي، فلا تكليف بغير مسؤولية، ولا مسؤولية بغير حرية، يلتزم من هذا أن يكون الفعل العقلي الذي هو مناط التكليف فعلا حرا وصريحا، وهكذا لا يوجد التكليف إلا حيث توجد حرية الفعل العقلي.²

وهكذا يخلص طه عبد الرحمن إلى أن أي تصرف تثبت لا أخلاقيته يصير محدودا في التصرفات اللإنسانية، بينما التصرف الخالي من العقلانية لا يصير خلوا من الإنسانية و لهذا يكون الإنسان من الإنسانية على قدر ما يكون له من الأخلاقية.³

نفهم من هذا، أن الفرد لا يكون له من الإنسانية إلا إذا توفر لديه قدر من الأخلاقية، في هذا السياق يقول الراغب الأصفهاني " فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلُق، فمن قام بالعبادة حق القيام، فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ عن الإنسانية فصار حيوانا أو دون الحيوان".⁴

هذا، ويذهب عادل العوا في كتابه "الأخلاق" إلى أن الفارق الرئيسي بين سلوك الحيوان وسلوك الإنسان، هو أن الحيوان ينقاد إلى غرائز يجهلها، وأن الإنسان يعرف ميوله ويستطيع أن يعترض سبيلها ويوقف عمله ليتصوره بالذهن ويعزوه من ثم إلى نفسه، ويقرر في صده ما شاء، وهذا

¹ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المرجع السابق، ص 83.

² المرجع نفسه، ص ص 84-85.

³ المرجع نفسه، ص 86.

⁴ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 69

التصرف الإنساني الفاهم يلم بسبيل الشعور الأخلاقي الذي يؤدي إلى الشعور بالحرية الأخلاقية التي تدفع المرء إلى اختيار هذا العمل أو ذاك، فيغدو إنساناً صالحاً أو طالحاً.¹

هذا، ولم يكن طه عبد الرحمن وحده من اعتبر الماهية الخاصة بالإنسان هي الأخلاقية وليس العقلانية، فقط، بل نجد في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، من دعا إلى إعادة التفكير في الوجود انطلاقاً من مفهوم القيمة بعدما كانت ناتج فرعي له، وهنا أعيد إدماج الوجود في القيمة، لكي لا يوجد الوجود إلا لأنه يمتلك القيمة، ولا يوجد الإنسان إلا لأنه حيوان مقوم.²

هذا، ويؤكد كانط KANT على الحضور الأكسيولوجي للإنسان، فهو الحامل للقانون الأخلاقي في صدره، وحينما يتجه نحو الإرادة الخيرة سيكشف عن ذلك الحضور الذي يعني أن هناك في العقل العملي قانون يتميز بالصرامة التي توجه الإنسان في كل تطلعاته الأخلاقية³

في هذا السياق يقول هذا الفيلسوف في أسس ميتافيزيقا الأخلاق ما نصه: " أن الإنسان يجد في القوانين مصلحة بالفعل ومبدأ هذه المصلحة وجود في ذاتنا ونسميه الشعور الأخلاقي دون تمييز، مقياساً لحكمنا الأخلاقي، والعقل وحده هو الذي يزوده بالمبادئ الموضوعية⁴.

نفهم من هذا إذن أن الإنسان لدى هذا الفيلسوف هو الذي يضفي المعاني الأخلاقية دلالات ومقاصد بفضل ما يتميز به من الإرادة والقدرة على الاختيار وهو ما تفتقده الكائنات الأخرى.

وهنا يجدر بنا أن نتحدث أولاً عن نيكولاي هرتمان Nicolai Hartman (1882م-1950م) الذي يعد من أبرز فلاسفة القيمة المعاصرين الذي يؤكد على الماهية الأخلاقية للإنسان، فهذا الأخير يتمتع بقوة تعينه على تذوق قيم الحياة و هي ما يطلق عليها اسم "الملكة الخلقية" وهي موجودة لدى كل إنسان، ولا يقوم الشخص البشري إلا عند الحدود الفاصلة بين "التحديد الواقعي"

¹ عادل العوا، الأخلاق، المطبعة الجديدة، دمشق، ط1، 1978، ص 69

² تورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 29

³ المرجع نفسه، ص 31.

⁴ إمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدمه له محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، ط1،

و"التحديد المثالي" أو بين "العالم الأنطولوجي" و "العالم الأكسيولوجي"، وكأنما هو النقطة التي يتلاقى عندها العالمان، فيظهر عندئذ ما بينهما من تعارض و اتحاد.¹

ولهذا، فإن ما يُكون ماهية الإنسان من الناحية الأخلاقية إنما هو ما لديه من قدرة على حمل القيم الأخلاقية، ولهذا ليست الطبيعة البشرية مجرد طبيعة أنطولوجية، بل أيضا طبيعة أكسيولوجية بمعنى أن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الذي لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم.²

وهكذا فإن القيم الأخلاقية من وجهة نظر هارتمان إنما تعود إلى الشخص أي الإنسان، وهذا معناه وجود علاقة بين القيمة وبين حاملها و "القيمة المعينة" - لا تتعلق "بأي حامل كان: فتم علاقة جوهرية بين كليهما، وهكذا فإن قيم الأشياء تتعلق بالأشياء، والقيم الحيوية تتعلق بالأحياء والقيم الأخلاقية بالذوات الشخصية، فلا يقدر على السلوك مسلكا أخلاقيا إلا الذات التي يمكنها أن تريد وتفعل وتضع لنفسها غايات..."³.

وأكد لويس لافيل Louis la velle (1883م - 1951م) من ناحية أخرى، على الوصف الأخلاقي للإنسان، ليجعل من فلسفته القيمية "تنظر أولا إلى الإنسان في العالم، ثم إلى الإنسان أمام العالم، ثم إلى الإنسان فوق العالم، فالنظرة الأولى تتناول القيم الاقتصادية و القيم الانفعالية، وأن النظرة الثانية تشمل القيم العقلية والقيم البديعية، وأن النظرة الثالثة تضم القيم الأخلاقية أولا، ثم القيم الدينية أو الروحية بالمعنى الصحيح، وهي تاج القيم جميعا"⁴.

وهذا معناه أن غرض القيم الأخلاقية هو إقامة عالم الأشخاص أي "تأليف الشخص ذاته، والمقصود بذلك أن الأخلاق تنفرد بدعوتنا إلى خلق ذاتنا كشخص، فه تضطربنا إلى أن نريد ذاتنا،

¹ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 29.

² المرجع نفسه، ص 30.

³ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1976. ص 112

⁴ عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة و الطباعة و النشر، ط1، 1965، ص 219.

فليست هي التي تقتضي الشخص دائما وترجع إليه وحسب، وإنما قوام الشخص ذاته هو فكرة قيمة أخلاقية يعترف بها الشخص ويسعى على الأقل إلى الخضوع لها¹

خلاصة القول في هذا الموضوع، أن الأخلاق مرتبطة بالإنسان، فهي تلازم جميع أفعاله الواعية، نظرا لتمييزه بالشعور بالواجب الذي هو بمثابة قانون صارم يوجه كل أفعاله الأخلاقية و هو الأمر الذي جعله يتميز عن باقي الكائنات الأخرى بالإرادة و القدرة على الاختيار ويبدو ذلك أمرا ضروريا لتجسيد الماهية الأخلاقية للإنسان.

هذا، وبعد أن فرغنا من الحديث في هذا المدخل عن هذا الموضوع، سننتقل إلى تحديد مفهوم الأخلاق في تصور الراغب الأصفهاني وضبطه وتأصيله ومحاولة مقارنة ما انتهى إليه مع التصورات الأخرى. علينا أن ننظر إلى الدلالة اللغوية لكلمة "أخلاق" في اللغة العربية، حيث تحليلنا إلى كتب اللغة المعتمدة، وآراء الدارسين للموضوع، وما صرح به الراغب في نصوصه المختلفة.

هذا، ولقد وردت لفظة "خلق" (والجمع أخلاق) في القرآن والحديث وفي معاجم اللغة وكتب المصطلحات ومختلف المصنفات الأدبية والدينية والفلسفية وغيرها، لهذا يخاطب الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم في القرآن الكريم "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"² من المدينة ويحكي القرآن قصة النبي هود مع قومه الذين رفضوا دعوته، فكان مما واجهوه به قولهم: "إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ"³ وقد جاء في لسان العرب لابن منظور ما نصه أن الخلق "بضم اللام و سكونها: وهو الدين والطبع والسجية، يقال: خالص المؤمن وخالق الفاجر، وفي الحديث: "ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق"، وفي الحديث: من تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شأنه الله، قال المبرد: قوله تخلق أي أظهر في خلقه خلاف نيته، والخلقة الطبيعية التي يخلق بها الإنسان، والخلقة الفطرية، أبو زيد، إنه لكريم الطبيعة والخلقة والسلقة بمعنى واحد".⁴

¹ عادل العوا، القيمة الأخلاقية، المرجع السابق، ص 222 أنظر louis lavelle, traité des valeurs, puf, 1^{er} édition, 1950, tome 1، يحدد هذا الكتاب أهم الأفكار المتعلقة بالقيم من حيث جانبها التاريخي وعلاقتها ببعضها البعض، وهو جدير بأن يكون محل بحث ودراسة.

² قرآن كريم، سورة القلم، الآية 4.

³ قرآن كريم، سورة الشعراء، الآية 137.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 86.

وفي تاج العروس من جواهر القاموس نحو ما في اللسان، يقول: الخُلُق: "بالضم وبضمّتين: السجية وهو ما خُلِقَ عليه من (الطبع) ومنه حديث عائشة رضي الله عنها "كان خلقه القرآن"¹ أي كان متمسكا به، وبآدابه وأوامره ونواهيه، وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والألطفات قال ابن الأعرابي: الخلق (المروءة والخُلُق): (الدين)، وفي التنزيل: "وإنك لعلی خلق عظیم" والجمع أخلاق، لا يكسر على ذلك، وفي الحديث:² "ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق"³.

يفهم من هذا أن الخلق هو الدين والطبع والسجية، وأيضا نجد لفظ "تخلق": يدل على أن أظهر في خُلُقِه خلاف نيته إذا تكلفه، أي: تكلف أن يظهر من خلقه ما ينطوي عليه مثل تصنع وتجميل: إذا أظهر الصنيع والجميل، وتخلق بكذا: استعمله من غير أن يكون مخلوقا في فطرته، وقوله: تخلق مثل تجميل: إنما تأويله الإظهار⁴ و الخِلْقَة ، بالكسر: الفطرة التي فطر عليها الإنسان كالخلق⁵: العادة ومنه قوله تعالى: "إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ"⁶ والخليقة: الطبيعة: يخلق بها الإنسان، الإنسان، وقال اللحياني: هذه خليقته التي خلق عليها، و قال أبو زيد: إنه لكریم الطبيعة، والخليقة والسليقة بمعنى واحد.⁷

وفي كشاف اصطلاحات الفنون، يورد التهانوي (ت 1158 هـ) تعريفا للخلق بضمّتين وسكون الثاني أيضا في اللغة: العادة والطبيعة والدين والمروءة والجمع الأخلاق.⁸

¹ حديث شريف، رواه عائشة أم المؤمنين أخرجه أحمد 6/91 والنسائي 6/58. وفي المسند الجامع لأبي الفضل النوري تحت رقم 17157.

² حديث شريف، رواه أبو داود وقال الألباني كما في صحيح الجامع رقم 5721.

³ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء 25، تحقيق مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الأولى، 1989، ص 257.

⁴ المرجع نفسه، ص 261.

⁵ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس المرجع السابق، ص 258.

⁶ المرجع نفسه، ص 263.

⁷ المرجع نفسه، ص 254.

⁸ التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه احمد حسن سبج، المجلد 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص 64.

أما الفيروز آبادي (ت 817 هـ)، صاحب القاموس المحيط، فيضيف إلى هذه التعريفات قوله أن الخلق يعني التقدير، و المرأة خلاقة أي حسن خُلُقها. والخلق، بالضم وبضميتين، السجية والطبع والمروءة والدين، وخالقهم: عاشرهم بخلق حسن.¹

أما ابن فارس (ت 395 هـ) صاحب معجم مقاييس اللغة، فيذهب إلى أن لفظة خُلُق، تعني الخاء و اللام و القاف، أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء، فأما الأول: فقولهم: خلقت الأديم للسقاء إذا قدرته، من ذلك: الخُلُق: وهي السجية لأن صاحبه قد قدر عليه، وفلان خَلِيق بكذا، وأخلق به، أي ما أخلقه، أي هو ممن يقدر فيه ذلك، والخالق النصيب، لأنه قد قدر لكل أحد نصيبه، وأما الأصل الثاني، فصخرة خلقاء أي ملساء، ويقال اخلوق السحاب، والمخلق السهم المصطلح.²

إلى جانب هذه المعاني اللغوية يورد صاحب اللسان، معنى آخر يحدد به ماهية الخُلُق بالمقارنة فيقول: "وحيث أنه لصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه و أوصافه ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخُلُق لصورته الظاهرة و أوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقيحة، والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة، لهذا تكررت الأحاديث في مدح حُسن الخلق في غير موضع كقوله "من أكثر ما يدخل الناس الجنة، تقوى الله وحسن الخلق"³ وقوله: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"⁴ وكذلك جاءت في ذم سوء الخلق أيضاً أحاديث كثيرة.⁵ ولكن هل تتدرج في هذه الأوصاف تلك التي نسميها "العادة" هنا، يجيب صاحب الفروق أبو الهلال العسكري (ت 395 هـ) أنه لا فرق بين العادة والخلق في اللغة العربية إذ يقول: "الخلق في اللغة: التقدير، يقال: خلقت الأديم" إذا قدرته خُفّاً أو غيره، وخلق الثوب، وأخلق: لم يبق منه إلا تقديره، والخلقاء الصحراء الملساء لاستواء أجزائها في التقدير، وإخلوق السحاب استوى و إنه لخليق بكذا، أي

¹ الفيروز آبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة، 1979، ص ص 221-222.

² ابن فارس (أبو الحسن أحمد)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق و ضبط عبد السلام محمد هارون، المجلد 2، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991، ص ص 213-214.

³ حديث شريف، عن أبي هريرة رضي الله عنه، سئل النبي صلى الله عليه وسلم: "من أكثر ما يدخل الناس الجنة، فقال: تقوى الله وحسن الخلق" رواه الترميذي وقال حديث حسن صحيح.

⁴ حديث شريف، رواه الترميذي وقال حديث حسن صحيح صححه الألباني في صحيح الجامع برقم 1232.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، المرجع السابق، ص ص 86-87.

شبيه به، كان ذلك مقدر فيه، والخلق العادة التي يعتادها الإنسان و يأخذ نفسه بها على مقدار بعينه فإن زال عنه غيره قيل: تخلق بخير خلقه، وفي القرآن: " إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ" ¹ قال الفراء يريد عادتهم والمُخلَق: التام الحسن لأنه قدر تقديراً حسناً، و المتخلق المعتدل في طباعه. ²

ومن مقتضى المحددات اللغوية السابقة، يعرف الراغب الأصفهاني لفظة: "الخلق" على نحو يدقق فيه الفروق بين المصطلحات بالصورة التي تسمح باستيعاب مضامين الألفاظ العربية والنصوص الإسلامية، على الرغم من أنه ينقل الجابري عن المراجع الأفلاطونية و الأرسطية في الأخلاق. ³

ولما كان الراغب بشهادة الكثير ممن درّسوه، هو المتبحر الماهر في علوم اللغة العربية والحديث والشعر والأدب، فإنه يعرف لنا لفظة خُلُق بقوله: "وأما الخُلُق في الأصل فهو كالخَلَق كقولهم الشرب والشرب، والصّرم والصّرم، لكن الخُلُق يقال في القوى المدركة بالبصيرة و الخَلَق في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وجعل الخُلُق تارة للقوة الغريزية، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: "فرغ الله من الخَلَق والخُلُق والرزق والأجل" وتارة يجعل اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليفاً أن يفعل شيئاً دون شيء كمن هو خَلِيق بالغضب لحدة مزاجه، ولهذا خص كل حيوان بخلق في أصل خلقته: كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب والمكر للشعلب، ويجعل الخلق تارة من الخلافة وفي الملابس، وكأنه اسم لما مرّن عليه الإنسان من قواه بالعادة. ⁴

أما في مفردات ألفاظ القرآن مادة: "خَلَقُ" فيرى الراغب أن أصله التقدير المستقيم و يستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا إحتذاء، ولا يستعمل الخَلَقُ في كافة الناس إلا على وجهين أحدهما: في معنى التقدير والثاني في الكذب نحو قول الله تعالى: "وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا" ⁵، و قوله أيضاً: "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" ⁶، و هو ما يدل على أنه يصح أن يوصف غيره بالخلق، وأن ذلك معناه معناه أحسن المقدرين، والخلق والخُلُق في الأصل واحد، كالشرب والشرب، والصّرم والصّرم، لكن

¹ قرآن كريم، الشعراء، الآية 137

² أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة تحقيق جمال عبد الفتى مدغمس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002، ص 224-225.

³ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 35.

⁴ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 113.

⁵ قرآن كريم، سورة العنكبوت ، الآية 17.

⁶ قرآن كريم، سورة المؤمنون ، الآية 14.

خص الخلق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر وخص الخلق بالقوى و السجاياء المدركة بالبصيرة والخلق ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخُلقه¹، قال الله تعالى: "وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ"²

بيد أنه كما قلنا آنفاً، يُميز الراغب بين هذا اللفظ وألفاظاً أخرى و هكذا فإن أصل اللفظ الطبع "بحسب الراغب من طبع السيف اتخاذ الصورة المخصوصة من الحديد، وكذلك الطبيعة والضرية اعتباراً بضرب الدراهم والنحية اعتباراً بالنحّة، والنجر اعتباراً بنجر الخشب، والغريزة اعتباراً بما غرز عليه، كل ذلك اسم للقوة التي لا سبيل إلى تفسيرها، والشيمة اسم للحالة التي عليها الغريزة، اعتباراً بالشامة في أصل الخلق، أما السجية فهي اسم لها يسجى عليه الإنسان من قولهم: عين ساجية أي فائرة خلفة، وأكثر ما يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره"³.

و أما العادة فهي بحسب ما يشرحه الراغب اسم لتكرير الفعل أو الاتفعال، من عاد يعود و بها يُكمل الخلق، و ليس للعادة فعل إلا تسهيل خروج ما هو بالقوة في الإنسان إلى الفعل، فأما أن تجذب السجية إلى خلاف ما خلقت له فمحال، فالسجية فعل الخالق عز وجل والعادة فعل المخلوق، ولا يبطل فعل المخلوق فعل الخالق، ولكن ربما يقوى العادة قوة محكمة حتى تعد سجية و بهذا النظر قيل العادة طبيعة ثانية.⁴

وهكذا يخلص الراغب ما قرره بشأن الفرق بين الطبع والسجية والخلق والعادة ويقول: "فجعل الخلق مرة للهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها بلا فكر، وجعل مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعاً، وربما تسمى الهيئة باسم والفعل الصادر عنها باسم كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، و الجود اسم للفعل الصادر عنها، و إن كان قد يسمى كل واحد باسم الآخر من فضله."⁵

¹ . الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سبق ذكره، ص ص 173-174.

² قرآن كريم، سورة البقرة ، الآية 200

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 113.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 114-115

⁵ المصدر نفسه، ص 114.

في هذا السياق يؤكد الجابري أن الراغب حدّد أربع استعمالات للخلق وهي:

- 1- يستعمل اللفظ في معنى "القوة الغريزية" أي الهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر وهذا قريب من معنى السجية و الطبع.
- 2- ويستعمل للدلالة على الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقا أن يفعل شيئا دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه و هذا قريب من معنى المزاج.
- 3- و يستعمل اسما للفعل الصادر عن تلك الحالة، وهنا توحيد بين السلوك وبين الخلق ودافعه الغريزي.
- 4- و قد يستعمل اسما للهيئة والفعل معا مثل العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعا.¹

ظهر من هذا الذي قلناه أن الراغب أبدى حرصا دقيقا في التمييز بين هذه الألفاظ (الخلق، الطبع، السجية، والعادة)، بخلاف أصحاب التراجم الذين لم يتعمقوا في هذه المسألة، فجاء كلامهم عرضا موجزا ما أدى إلى لبس في دلالة لفظ الخلق.

في هذا السياق، لا تفي الدلالة اللغوية بالغرض، لأن مجال بحثنا يبدو أنه أوسع من ذلك، مادام الأمر كذلك، فإن المجال التداولي العربي الإسلامي يكاد يتفق على تعريف اصطلاحي للخلق وهو ما أشار إليه العديد من العلماء والدارسين لهذا الموضوع، فها هو التهانوي (ت 1158هـ) يعرف الخلق بأنه "ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر ورؤية و تكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحالم لا يكون خُلُقًا، و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل، إذا حاول الكرم إذا قصد بإعطائه الشهرة و كذا ما تكون قدرته إلى الفعل والترك على السواء"²

وهذا نفسه ما قرّره الجرجاني (ت 816 هـ) في التعريفات بقوله: "الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة و ليس من غير حاجة إلى فكر ورؤية، فإن كانت الهيئة بحيث

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص ص 35-36.

² التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، المرجع السابق، ص ص 64-65.

تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلا وشرعا بسهولة سميت الهيئة: خلقا حسنا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر: خلقا سيئا وإنما قلنا: إنه هيئة راسخة، لأن من يصدر منه بذل المال على الدور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خلقه الحلم و ليس الخلق عبارة عن الفعل، قرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال، أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لباحث أو رياء¹

نستخلص من هذين التعريفين، أن ثمة فكرتان يتحدد بهما معنى الخلق، الأولى الرسوخ بمعنى الثبات والدوام، والثانية: التلقائية (هيئة راسخة من غير تكلف) والملاحظ حسب الجابري أن الخلق بهذا المعنى غير السلوك، فهو ملكة أو هيئة في النفس تصدر عنها الأفعال، فهي منبع السلوك، علما أن السلوك في اللغة من سلك طريقا وسلك الخيط في الإبرة و معناه الدخول والإدخال وهذا يعني أن السلوك هو ممارسة الفعل وليس الفعل ذاته، و هذا يخالف المعنى الذي نفهمه اليوم، كما أن الجرجاني يفرق بين الخلق والفعل فالكرم مثلا صفة راسخة في النفس أما سلوك مسلك الكريم فهو فعل صادر عن تلك الصفة.²

وهكذا نلاحظ أن الفكر العربي الإسلامي القديم درج على تعريف مشترك على تباين مذاهبه واختلاف اتجاهاته لمصطلح الخلق، ولعل مصدر ذلك يعود إلى جالينوس، في هذا السياق، قدّم مسكويه تعريفا، معتمدا على ما قاله جالينوس في هذا الموضوع، حيث يقول: "الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية"³ ويقسم الخلق إلى حالتين: حالة من الأمزجة والطباع، وحالة من التعود والدربة، ثم يقول: "وربما كان بالرؤية والفكر ثم يستمر عليه أولا فأولا حتى يصير ملكة وخلقاً"⁴ أما يحيى بن عدي، فقد اعتمد الاتجاه ذاته، ليعرف الخلق بقوله أنه "حال للنفس به يفعل

¹ الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشيد، القاهرة، ط1، 1991، ص 113.

يبدو أن هذه الفقرة في تعريف الخلق أخذها عن ما سبقوه، من ذلك أننا وجدنا نفس هذه الفقرة عند الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت، ص 1440.

² الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 33.

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961، ص 36.

⁴ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

الإنسان أفعاله بلا روية و لا اختيار، و الخلق قد يكون في بعض الناس غريزة و طبعا، و في بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة و الاجتهاد و قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمد¹.

أما فخر الدين الرازي فيعرف الخلق بقوله: "الخلق ملكة نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة"².

هذا، و على الرغم من أن الغزالي يكرّر التعريف الاصطلاحي السابق، إلا أنه في إحياء علوم الدين يقوم بشرحه أكثر من جهة، و ربطه من جهة أخرى بما أكدت عليه الدكتور نورة بوخناش في مؤلفها، بصيرورة متواصلة من المجاهدة التي تعتمد روح التدريب و التعود على الفضائل ومن ثم التنقل في مدارج السمو الروحاني الذي يقتضي التخلق بالأخلاق الفاضلة، ومثل هذا المنحى الذي نراه الغزالي يعود إلى العقيدة الإسلامية التي يعتمد فيها التخلق على تطوير الذات والاتجاه نحو التغيير.³

هذا، و يميز الغزالي بين الخلق والخلق على نحو ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني، حيث يقول: "يقال فلان حسن الخلق و خلق، أي حسن الباطن والظاهر، فيراد بالخلق الصورة الظاهرة، ويراد بالخلق الصورة الباطنة، وذلك لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر، و من روح و نفس مدرك بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيئة و صورة، إما قبيحة و إما جميلة"⁴.

ويعرّف الفارابي الخلق أو كما يسميه علم الأخلاق بأنه العلم الذي يبحث في الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، وبه تصوير الأشياء الجميلة قنية [أي ملكة لنا].⁵

من الواضح أن هذا التعريف يركز على الأفعال الإرادية التي تصدر عن الإنسان والقوانين التي تحكمها والغايات التي ترمي إليها من حيث تشوق كل إنسان إلى السعادة، والسعي نحوها على أنها كمال، وهو في هذا يحاول الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو حول هذا الموضوع.

¹ يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق، مطبعة فضالة، المغرب، ط1، 2005، ص 09.

² الرازي، والتفسير الكبير، ج30، دار الكتب العلمية، طهران، ط2، ص 81.

³ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 43.

⁴ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الثالث، المرجع السابق، ص 1440.

⁵ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت،

هذا، و يعتمد الراغب الأصفهاني المنحى ذاته في تعريف الخلق، وهو ما تطرقنا إليه سابقاً، حيث يذكر في الذريعة قولاً لا يبتعد عن ما درج عليه مما تحدثنا عنهم، يتعلق الأمر إذن بالقول التالي: "فجعل الخلق للهية الموجودة في النفس التي يصدر عنها الفعل بلا فكر"¹ و هو في قوله هذا لا يختلف عن التعريف السائد لدى الأخلاقيين الإسلاميين من أن الخلق هو حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، بيد أنه استترك عدم استيفاء هذا التعريف لعنصر الإرادة، فميز بين الخلق كفطرة، و الخلق كاكنتساب حيث يرى "أنه حق للإنسان في كل فضيلة أن يكتسبها خلقاً، ويجعل نفسه ذات هية مستعدة لذلك، سواء أمكنه أن يبرز ذلك فعلاً أو لم يمكنه"²

ومن المسائل التي أثّرت بصدد تحديد معنى "الخلق" مسألة إمكان تغيير الخلق أو عدم تغييره، و لعل الكثير من الفلاسفة و المتكلمين قد خاضوا في هذا الموضوع، وانقسموا بحسب الراغب صنفين، صنف يرى أن الخلق من جنس الخلق ولا يستطيع أحد تغييره عما جبل عليه إن خيراً وإن شراً، و لعل القائلون بهذا الرأي يستشهدون بقول الرسول صلى الله عليه و سلم : "من آتاه الله وجهاً حسناً فليشكر الله"³، و ما روي من قوله عليه السلام: "فرغ الله من الخلق و الخلق"⁴، مما يعني أنه محال أن يقدر المخلوق على تغيير فعل الخالق سبحانه و تعالى.⁵

أما الصنف الثاني فيرى أنه يمكن تغيير الخلق، و استدل عليه بما روي "حسنوا أخلاقكم"⁶ ولو ولو لم يمكن لما أمر به، و قال: "إن الله تعالى خلق الأشياء على ضربين: أحدهما بالعقل و لم يجعل للعبد فيه عملاً، كالسما و الأرض والهية والشكل، والثاني خلقه خلقاً ما و جعل فيه قوة و رشح الإنسان لإكماله، و تغيير حاله و إذ لم يرشحه لتغيير ذاته، كالنواة التي جعل فيها قوة النخل، و سهل للإنسان سبيلاً إلى أن يجعله بعون الله نخلة، (أو) وأن يفسده إفساداً".

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 114.

² المصدر نفسه، ص 125.

³ حديث شريف، رواه البيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس بسند ضعيف، راجع الخفاء، الجزء 1، الصفحة 177.

⁴ حديث شريف: فرغ إلى ابن آدم من أربع الخلق والخلق والرزق والآجل. ابن عساكر عن أنس ص 495، صححه الألباني في صحيح الجامع برقم 4200.

⁵ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 115.

⁶ حديث شريف، قال العراقي في الإحياء أبو بكر ابن لال في مكارم الأخلاق من حديث معاذ (يا معاذ حسن خلقك للناس) لكن الترمذي أورد حديثاً يقوي معناه (كتاب البر) حديث 1987 منقطع ورجاله ثقات، أنظر تعليق أبو اليزيد العجمي ص 115 من الذريعة.

و أضاف الراغب أن الخُلُق من الإنسان يجري هذا المجرى في أنه لا سبيل للإنسان إلى تغيير القوة التي هي السجية، و جعل له سبيلا إلى إسلاسها، ولهذا قال الله تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا"¹ ولهذا، لو لم يكن الأمر بهذه الصورة لبطلت فائدة المواعظ والوصايا، والوعد و الوعيد، والأمر والنهي، ولما جَوَزَ العقل أن يقال للعبد لم فعلت؟ ولم تركت؟ وكيف يكون هذا في الإنسان ممتنعا وقد وجدناه في بعض البهائم ممكنا فالوحش قد ينقل بالعادة إلى التأنس والجامح إلى السلاسة².

هذا، وبعد أن استعرض الراغب رأي الصنفين الذين ذكرهما، أدلى برأيه الذي وظف فيه حسب الجابري مفهوما علميا فلسفيا في عصره ويعود في أصوله إلى أرسطو، وهو مفهوم القوة و الفعل³. حيث يقول "أن الناس في غرائزهم مختلفون، فبعضهم جبلوا جبلة سريعة القبول، وبعضهم جبلوا جبلة بطيئة القبول، وبعضهم في الوسط، و كل لا ينفك من أثر قبول وإن قلّ هنا يرى الراغب أن من منع من تغيير الخُلُق فإنه اعتبر القوة نفسها، وهذا صحيح فإن النوى محال أن ينبت الإنسان منه تقاحا، ومن أجاز تغييره من ناحية أخرى فإنه اعتبر إمكان ما في القوة إلى الوجود وإفساده بإهماله كالنوى فإنه يمكن أن يتفقد فيجعل نخلا و أن يترك مهملا حتى يتعفن و يفسد و هذا صحيح أيضا"⁴.

واضح أن الراغب لا يكتفي بترديد ما قاله أرسطو أو جالينوس وإن لم يكن قد صرح بهذا، بل يستحضر أيضا المرجعية الإسلامية، لهذا يأتي موقفه وسطا بين الصنفين المتعارضين فهذا اختلافهما بحسب اختلاف نظريتهما، و هكذا نفهم أن ما قرره الراغب في شأن تغيير الخُلُق، هو ما أشار إليه الفارابي نفسه في مؤلفة الجمع بين رأي الحكمين نقلا عن أرسطو إذ يقول: "من البين أن كل خلق إذا نظر إليه مطلقا، علم أنه ينتقل و يتغير و لو بعسر، و ليس شيء من الأخلاق ممتنعا عن التغير والتقل فإن الطفل الذي نفسه تعد بالقوة ليس فيه شيء من الأخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية،

¹قرآن كريم، سورة الشمس ، الآيتان 9 - 10.

²الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة،المصدر السابق، ص 116.

³محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 37.

⁴الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 116.

وبالجملة فإن ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ لقبول الشيء وضده، ثم يضيف الفارابي: "إن أرسطو يشرح في كتاب "نيقوماخيا" أن الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتقاد و الدربة"¹.

أما مسكويه، فلا يختلف رأيه عما قاله الراغب من أنه "ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان، ولا تقول أنه غير طبيعي وذلك أنا مطبوعون على قبول الخلق، بل تنتقل بالتأديب والمواظب إما سريعاً أو بطيئاً، وهذا الرأي الأخير (أرسطو) هو الذي نختاره، لأننا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل، وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا مهملين و إلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة و لا تعليم"².

وعليه، يتبنى مسكويه رأي أرسطو و يصوغه على صورة قياس كما يلي: "كل خلق فقد يمكن تغييره ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع، فإذاً ولا خلق واحد هو بالطبع"³.

أما الإمام أبو حامد الغزالي، فيذهب على نحو ما أكد عليه الراغب من أن تغيير الخلق ممكن، ولو لم يكن كذلك لما قال النبي صلى الله عليه وسلم "حسنوا أخلاقكم" فذلك دليل على إمكان تغيير الخلق وإلا لما أمر النبي به، يقول الإمام: "ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والمواظب والترغيب والترهيب، فإن الأفعال نتائج الأخلاق، كما أن الهوي إلى أسفل نتيجة الثقل الطبيعي، فلم يتوجه إعلام إلى أحدهما دون الآخر، بل كيف ينكر تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله و تغيير خلق البهائم ممكناً، إذ ينتقل العبد من التوحش إلى التأنس، والكلب من الأكل إلى التأدب، والفرس من الجراح إلى السلاسة، وكل ذلك تغيير خلق"⁴.

¹ الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط4، 1986، ص 95. تشير أيضاً إلى أن الفارابي يؤكد على أن الأخلاق مكتسبة ولهذا فهو يعطي دوراً لتغيرات الزمان والمكان وتباين البيئات والمجتمعات والأهم في تكوين الأخلاق، يقول المعلم الثاني: "الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل هي الأفعال التي بشأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة"، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص 236.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 36.

³ المرجع نفسه، ص 38.

⁴ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 81.

نلاحظ أن بعض ما قاله الإمام بشأن التدليل على إمكان تغيير الخلق، لا يخرج عن ما قرره الراغب من قبل، و هذا ما يدل فعلاً على إطلاع صاحب الإحياء الدقيق و العميق على كتاب الذريعة و التأثير به.

أما يحيى بن عدي فيقر أيضا بإمكان تغيير الخلق، إذ يرى أنه قد يكون في بعض الناس غريزة و طبعاً، و في بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، وقد يوحد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعمد ... ومنهم من يصير إليه بالرياضة¹، معنى هذا أن ثمة نمطين من الخلق، يتراوحان بين الطبيعي والمكتسب وهو ما يفهم منه أن الخلق يتغير.

ولعل ما قرره الراغب قريب أيضا مما قاله الرازي وابن عدي من أنه يسهل على المتصف بالخلق الإتيان بالأفعال الجميلة أو بالأفعال القبيحة.

ومن المسائل الأخرى التي عالجها الراغب أنه حدّد الفرق بين ما يُحمد و يَدّم من التخلق إذ يرى أن الفرق بين الخلق والتخلق هو أن التخلق معه استتقال واكتئاب (أو اكتساب كما يصحح ذلك مترجم الذريعة الذي يذهب إلى أن ذلك يعد خطأ من الناسخ أو الطباعة) ويحتاج إلى بعض وتنشيط من خارج، والخلق معه استخفاف وارتياح ولا يحتاج إلى بعث من خارج.²

ويذكر الراغب في المفردات أن "الخالق" يعني ما اكتسبه الإنسان من الفضيلة بخُلقه.³ بيد أنه لم يدقق النظر في لفظ "التخلق"، فهل يعني به ما ذكره في المفردات من أنه اكتساب أم ما انتهى إليه الكثير الدارسين من ذلك ما قاله الزبيدي وابن منظور من أن التخلق يعني التكلف وهو أن يظهر من خُلقه خلاف ما ينطوي عليه مثل تصنع وتجمل، وتخلق بكذا، استعمله من غير أن يكون مخلوقاً في فطرته.

واضح أن القراءة المتأنية لما ورد في نص الراغب، أنه يدل على أن التخلق وحمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب، وأنه تبعاً لذلك، ضربان:

ضرب محمود يعني به اكتساب فضائل وذلك ما كان على سبيل الارتياض التدريب ويتحراه صاحبه سرا و جهراً على الوجه الذي ينبغي وبالمقدار الذي ينبغي.⁴

¹ ابن عدي، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 09.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 122

³ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 297

⁴ المصدر نفسه، ص 122.

قال عليه السلام: "ما العلم إلا بالتعلم و ما الخلق إلا بالتخلق"¹.

وضرب مضموم، يعني به التكلف أي إظهار من خلقه خلاف ما ينطوي عليه، وذلك ما كان على سبيل المراءات، ولا يتحراه صاحبه إلا حين يقصد أن يذكر به ويسمى ذلك رياء وتصنعا، وكما قيل في "كلىة ودمنة" فإن الطبع المتكلف كما زدته تنقيفا ازداد تعتيقا، وكما أن العضو المفلوج لا يطاوع صاحبه في تحريكه وإن جاهده، فمتى حركه إلى اليمين تحرك نحو الشمال، كذلك أيضا الشره والظلم والمتهور وإن جاهدوا أنفسهم فإن قواهم تأبى مطاوعتهم، وقد حذر الراغب من أقبح الرياء، واعتبره النفاق في الدين وأقبح النفاق ما كان في أصل الاعتقاد، وهو إظهار الإيمان مع استبطان الكفر.²

الحاصل من هذا، أن الراغب يدقق في ما يشتق من اللفظة "خلق" بحكم نبوغه في اللغة. ولكن ما هو سبب اختلاف الناس في أخلاقهم؟ يجيب الراغب بأن ذلك يعود إلى ضربين: أحدهما بتعلم بشري يحتاج فيه إلى زمان وتدريب وممارسة، ويتفوق الإنسان فيه درجة فدرجة، وإن كان فيهم من يكفيهم أدنى ممارسة، وفيهم من يحتاج إلى زيادة ممارسة، وذلك بحسب اختلاف الطبائع في الذكاء و البلادة.

والثاني يحصل بفضل إلهي نحو أن يولد الإنسان فيصير من غير تعلم من البشر عالما كعيسى ابن مريم، ويحيى ابن زكريا وغيرهما من الأنبياء عليهم السلام، وقد يحصل بحسب الراغب على الفضائل النفسية لغير الأنبياء، لهذا ينتهي إلى أن من كان فاضلا طبعاً وعادة وتعلماً فهو كامل الفضيلة، ومن كان رذلاً بثلاثتها فهو كامل الرذيلة.³

هذا، وبعد أن فرغنا من التطرق إلى الدلالة اللغوية لكلمة "خلق" في اللغة العربية، بدا لنا أن هذه الدلالة تابعة لمفهوم الفطرة الإنسانية بحيث يرادف معناها الطبع والعادة والمروءة والسجية بينما يغيب عنها فعل الإرادة والحرية والاختيار ولا تؤدي تجربة التخلق دورها في مجال الإرادة والمسؤولية

¹ حديث شريف، رواه الطبراني والبيهقي.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 123-124.

³ المصدر نفسه، ص ص 124-125.

والوعي بالغايات في السلوك الإنساني.¹ على أن هذه الفكرة لم يتوسع فيها الراغب في تحليله لمفهوم التخلق في الذريعة، و لم يعطها العمق اللازم لها.

أما فيما يخص التعريف الإصطلاحي للفظ "خلق" في اللغة العربية، فيبدو أن التعريف المعتمد في فضاء الفكر العربي الإسلامي آنفاً، لا يستوفي مفهوم الأخلاق بوصفه يشمل الإرادة الإنسانية الفاضلة والمكلفة، لأنه مجرد وحدة لا واعية في الشخصية الإنسانية و بالتالي فهو ينتج عن تجربة لا إرادية و هو يجعل الحكم الخلقى حكماً غير مشروع، مما يؤدي إلى انهيار النظام الأخلاقي جملة، إذ يصبح الفاعل الأخلاقي فاقداً للمسؤولية و لهذا، فهو يتجاهل فعل التخلق الذي يكون عن رؤية وفكر، بعيداً عن كل رسوم الإكراه.²

بعد هذا، يجدر بنا أن نبحث باختصار دلالة الخلق اللغوية والإصلاحية في الثقافة الفلسفية الغربية، و عليه، نقول أن مصطلح Ethique و Morale باعتبارهما مصطلحين معتمدين في اللغات اللاتينية و الأنجلوسكسونية، ينحدر من الكلمة اليونانية Ethikos والتي تشتق من كلمة Ethos، وهي كلمة ترادف في مدلولها كلمة Moralis اللاتينية المشتقة من كلمة Mores.³

وبحسب الدكتور بوخناش فإن كل من هذين المصطلحين يؤديان في اللغة مفهوماً مشتركاً وهو العادة، حيث يشيران إلى دلالة ما هو أخلاقي، فيجمعان تحت المفهوم اتفاق سلوك الفرد مع العادات والتقاليد الأخلاقية وكذا مع الآداب العامة، الأمر الذي يجعل من هذا المدلول غير مستوفي لمفهوم الأخلاق لتجاوز الذات والتركيز على ما هو خارجها وانحصارها في مجرد العادات والتقاليد واعتبار الجماعة المصدر الوحيد للقواعد الأخلاقية.⁴

ويذهب عبد الرحمن بدوي في كتابه "الأخلاق النظرية" إلى أن الأخلاق جمع خُلُق ولكنها تستعمل للدلالة على علم معين: ويناظرها في اللغات الأوروبية كلمة Morale بالفرنسية و Morals

¹ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 33.

² المرجع نفسه، ص 37.

³ المرجع نفسه، ص 34. نقلاً عن Encyclopédie de la philosophie, le pochthèque, 2002, P 526.

لعل هذا التعريف كان محل إجماع الأخلاقيين المسلمين هو من وضع الفيلسوف والطبيب جالينوس الذي يذهب إلى أن الخلق حال للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا رؤية.

⁴ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 35.

بالإنجليزية، و Moral بالألمانية Morale بالإيطالية، الخ، وهذه الكلمة الأوروبية مأخوذة من الكلمة اللاتينية Mores جمع Mos ويناظرها في اليونانية Moos، ومن هذه الصفة اليونانية جاء الاسم الآخر للأخلاق وهو Ethica في اللاتينية و éthique في الفرنسية و ethics بالإنجليزية، وفي اللاتينية نجد الكلمتين معا Moralis و philosophia و ethica وكذلك الحال في اللغات الأوروبية الحديثة.¹

أما أندريه لالاند في معجمه النقدي، André lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie. فإنه يميز في البداية بين المفهومين، غير أنه لا يلبث أن يقر بأنهما يؤديان معنى واحد، وهكذا يعرف éthique بأنه "العلم الذي موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير و الشر"²، و هنا، يذهب إلى أن ثمة مفاهيم ينبغي الفصل بينها وهي:

1- الأخلاق: أي مجمل التعاليم المسلّم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لمدة التعاليم والحرص على الاقتداء بها. وهو ما يعني العادات والتقاليد الاجتماعية والآداب العامة، وهي الدلالة اللغوية عينها لكلمة moralis اللاتينية.

2- العلم العملي وموضوعه سلوك الناس، بصرف النظر عن الأحكام التقويمي التي يطلقها الناس على هذا السلوك ويسمى هذا العلم Ethographie و Ethologie.

ويعني هذا التعريف أن الأخلاق هي نظرية حول القواعد الأخلاقية بما أنها لا مشروطة وهو اتجاه كانطي.

3- العلم الذي يأخذ موضوعا له مباشرة الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة و هذا ما نقترح أن يسمى علم الأخلاق Ethique.³ وهو ما يعني وضع نظرية ميتافيزيقية تهدف إلى البحث في طبيعة الخير والشر⁴، ثم يعرّف لالاند مصطلح morale بقوله: أنها أولا تتعلق إما بالآداب إما بالقواعد السلوكية، المسلم بها في عصر، في مجتمع معين، و يظهر هذا

¹ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976، ص 7.

² أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، A-G تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996، ص 370.

³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 371.

⁴ توره بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 39.

التعريف هو نفسه الذي ضمنه لالاند تعريفه لمصطلح éthique حيث يعينان الصفة العملية للأخلاق وثانيا ما يتعلق بالدرس الفلسفي للخير والشر.¹

وهذا التعريف ينطبق مع المستوى الثالث الذي ضمنه لالاند تعريفه لمصطلح éthique، وذلك بحسب الاختلاف بين مستوى الأخلاق العملية التي تعني مضمون الأخلاق الذي يؤدي معنى الممارسة العملية في إطار تاريخي محدد، وهو المضمون العملي للأخلاق، وهنا يبدو مضمون التداخل واضحا بينهما، بينما الأخلاق النظرية هي دراسة عقلية لأحكام القيمة الأخلاقية وهما الخير والشر وهي موضوع الفلسفة الخلقية، في هذا المستوى يظهر التداخل بين المفهومين في أنهما يؤديان معنى الدراسة النظرية لمبدئي الخير والشر.²

وخلاصة القول في هذا المبحث أن حقل الأخلاق هو أكثر الحقول الفكرية غموضا ومبعثا للاختلاف والسجال سواء من حيث التراث الغربي، لهذا فإن ما يمكن استخلاصه من محاولة الراغب، أنه عبّر عن ما كان سائدا في الثقافة العربية الإسلامية في عصره، من حيث تشابه الدلالات اللغوية لدى كبار التراجمة واللغويين والمفسرين والفلاسفة، وعدم تجاوز مجال الفطرة الإنسانية إلى فضاء آخر يميزه التدبر والروية والإرادة من جهة، ومن جهة أخرى، لم تكن الدلالة الإصطلاحية كافية لصياغة نظرة شاملة للأخلاق، لأن المسلمين اكتفوا في بداية إطلاعهم على الثقافة اليونانية، بالمسائل الطبيعية والميتافيزيقية وحاولوا التوفيق بينهما وبين المنقول الديني.

المهم من كل هذا، أن الراغب بحكم ما تميز به من حس لغوي دقيق وإلمام واسع بالآيات والأحاديث و حسن توظيفها في المواضيع التي تطرق إليها، واستشهاده السليم بأقوال غيره، قد وفق في تقريب لفظة "خلق" إلى الأذهان، محاولا التدقيق في الفروق بين المصطلحات التي تسمح بفهم مضامين الألفاظ العربية و النصوص الإسلامية.

¹ أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع نفسه، ص ص 837-838.

² نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع نفسه، ص ص 39-40 يتميز تعريف الأخلاق بالصعوبة والغموض في كثير من الأحيان بالنظر إلى تشابك لمجال الدلالي لهذا المصطلح، لهذا ثمة من يفرق بين éthique و moral ليكون الأول المبادئ الكلية للأخلاق و الثاني يمثل القواعد العملية التي يسير عليها الإنسان في حياته الاجتماعية في حين هناك من يصر على أنهما يؤديان معنى واحد، وهو أمر يتطلب بحثا مستقيظا مقارنا لسنا في حاجة إليه فيما يتعلق بموضوع هذه الأطروحة.

و لعل هذا الجهد الذي قام به، وتطابق تصوراته حول هذا الموضوع ولو جزئياً مع ما ذهب إليه المراجع الأفلاطونية و الأرسطية في الأخلاق، وكذلك مع كثير من فلاسفة الإسلام، و أيضاً عند إقراره بأن الصفة الأخلاقية هي ماهية إنسانية مرتبطة بقدرة الإنسان العقلية دون أن يؤدي ذلك إلى تناقضه مع المسلمات الدينية التي يؤمن بها، فهو دليل على أن له رأي أصيل في هذا الموضوع، يستأهل أن يكون من كبار المشتغلين بالفكر الأخلاقي في الفضاء الإسلامي دون أن يكون مرتبطاً بالمجال التداولي الغربي الذي ترجع في أصوله إلى المرجعية الإغريقية.

ثانياً: الأفعال الإنسانية في منظور المعيار الأخلاقي بين الجبر و الاختيار.

من الأسئلة التي شغلت أهل الكلام ورجال الفلسفة في الفكر الإسلامي، ما يتعلق بالأفعال الإنسانية، فهل للإنسان حرية الاختيار، هل أفعالنا إرادية، أم أننا مجبرون على القيام بها و تتم بقضاء الله و قدره؟ في هذا السياق، برزت اتجاهات متباينة في الإجابة عن هذه الأسئلة، فهناك اتجاه يأخذ بمبدأ الاختيار، والثاني يأخذ بمبدأ الجبر، الأول تمثله فرقة المعتزلة و الثاني فرقة الجبرية، ولكل واحدة من هاتين الفرقتين سند نقلي وآخر عقلي، على أن هناك من توسط بينهما و ذلك بالتوفيق بين الاتجاهين، ويمثل ذلك فرقة الأشاعرة الذين قالوا أن للإنسان كسباً و أن المكتسب به و الكسب مخلوقان لله تعالى.

هذا، و لقد أكدت الجبرية أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، و أنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تُنسب إليهم أفعالهم على المجاز¹. و استند من يمثل هذه الفرقة إلى أدلة نقلية منها قوله تعالى: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"² و أيضاً "وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى"³، بينما اعترضت المعتزلة على هذا التوجه، و اعتبرت أفعال الإنسان إرادية، فهي متعلقة بالإنسان، "لهذا لا يصح أن تتعلق بالذات الإلهية، لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مفعولاً لفاعلين و مقدور لقادرين و أثر لمؤثرين، إذن فأفعال العباد من تصرفهم وحادثه من جهتهم"⁴. و في هذا السياق، يقول القاضي عبد

¹ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، الجزء 1، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، ط2، 1985، ص 315.

² قرآن كريم، سورة القمر ، الآية 49.

³ قرآن كريم، سورة الأنفال ، الآية 17.

⁴ محمد عمارة، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، بيروت، ط2، 1958، ص 70.

الجبار في المغني: أن "العقلاء على اختلاف أحوالهم يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتي أفعاله بحسب قصده ودواعيه، هو كما أن هذه الأفعال تنتفي بحسب الكراهة لها و الصوارف عنها و الموانع التي تمنع من مباشرتها".¹

و السند النقلي هو الكثير من الآيات التي تبرهن على ذلك من ذلك قوله تعالى " لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"² وأيضا: "قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ"³، أما الأشاعرة فقد فرقوا بين الأفعال الإضطرارية و الأفعال الاختيارية، الأولى تقع من العباد و قد عجزوا عن ردّها والثانية يقدر عليها العباد غير أنها مسبقة بإرادة الله حدوثها واختيارها، وهذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، فالعقل المكتسب إذن هو المقدور بالمقدرة الحادثة، و الله هو الفاعل الحقيقي للأفعال، وما على الإنسان إلا مكتسبها لأنه لو كان هو الفاعل حقا لأفعاله لأنت على نحو ما يشتبهه ويقصد.⁴

و يستدل الأشاعرة بقوله تعالى: "وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ"⁵ وأيضا: "وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ"⁶ وأيضا: "وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ".⁷

هذا، و قد طرح فيلسوف قرطبة ابن رشد هذه المسألة من زاوية مغايرة إذ يرى في سياق نقده لموقف المعتزلة أنه "إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله و خالق لها وجب أن يكون هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى و لا اختياره، فيكون هنا خالق غير الله مما يتعارض مع ما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله"⁸ و أيضا ينتقد ما ذهب إليه الأشاعرة إذ يقول: "و إن فرضناه أيضا أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها فإنه لا وسط بين الجبر و الاكتساب، و إذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله، فالتكليف هو من باب لا يطاق، و إذ كلف الإنسان ما لا يطيق لم

¹القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، الجزء 7، المرجع السابق، ص 48.

²قرآن كريم، سورة البقرة ، الآية 286.

³قرآن كريم، سورة الكهف ، الآية 29.

⁴أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، الجزء 2، الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985، ص 49.

⁵قرآن كريم، سورة البقرة ، الآية 225.

⁶قرآن كريم، سورة النساء ، الآية 111.

⁷قرآن كريم، سورة الشورى ، الآية 30.

⁸ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، قدم له وعلق عليه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ص 109.

يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة، و كذلك الإنسان ليس له فيما لا يطبق استطاعة".

وهنا، يختار ابن رشد موقفا وسطا بين الجبر والاختيار ويقول: "الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين و إنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، حين يظهر أن الله تبارك و تعالى قد خلق لنا قوى تقدر لها أن نكتسب أشياء هي أضرار، لكن ما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، و زوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي هي خارج لها و هي المعبر عنها بقدر الله"¹.

هذا يعني أن إرادة الإنسان عند ابن رشد وإن كانت حرة، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الخاصة التي وصفها الله في الكون و التي تشمل كل ما هو خارج إراداته كالحياة و الموت والصحة والرزق والتسديد و التوفيق.

بعد استعراض هذه الآراء المتعلقة بالأفعال الإنسانية بين الجبر والاختيار، نحاول أن نبين موقف الراغب الأصفهاني من هذه المشكلة علما أن بعض الدارسين و الباحثين لا يخفون إعجابه بالأشاعة و انتقاده للمعتزلة، وهو ما لمسناه في كتابه "الاعتقادات"².

هذا، ولقد تطرق في الفصل السابع من الذريعة إلى الأفعال وذكر أولا أنها ضربان: إلهي، وإنساني فالإلهي أربعة أضرب: إبداع وتكوين وتربية وإحالة، وهي حسب تسمي خلقا من حيث كان وجود كل واحد بمقدار، على اعتبار أن الخلق في الأصل: التقدير المستقيم. فالأول الإبداع وهو إيجاد الشيء دفعة لا عن موجود ولا بترتيب ولا عن نقص إلى كمال وليس ذلك إلا للباري سبحانه وتعالى، والثاني التكوين وهو إيجاد الشيء عن عدم، بترتيب، ومن نقص إلى كمال، وفي رأيه أن المتكلمين أخطوا بين التكوين والإبداع. والثالث رب الشيء وتغذيته و ذلك استخلاف ما تحلل من الأبدان فيما

¹ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، في عقائد الملة، المرجع السابق، ص 110.

² سبق وأن تطرقنا إلى هذا الموضوع في بحث المنهج الكلامي حيث ينتقد الراغب المعتزلة في كثير من المسائل الكلامية مفندا براهينهم المختلفة.

وجد عن كون ليبقى المدة المضروبة له، والرابع إحالة الشيء: وهي التغاير اللاحقة لجميع الكائنات في كفياتها من طعم ولون ورائحة.¹

أما الفعل الإنساني فهو عند الراغب ثلاثة أضرب نفساني و بدني وصناعي.

فالأول يتعلق بالأفكار والعلوم وما يُنسب إلى أفعال القلوب، والثاني يتمثل في الحركات التي يفعلها الإنسان في بدنه كالمشي والقيام والقعود، بينما الثالث هو صناعي، وهو ما يفعله الإنسان بمشاركة البدن و النفس كالحرف والصناعات.²

ويعمق الراغب الفكرة في مؤلفه "تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين" حيث يرى أن للإنسان ضربان من الأحوال لا ينفك عنها: ضرب لا يلحقه فيه محمدة ولا مذمة كنبض العرق والتنفس وما يقع عليه على سبيل السهو والخطأ. وضرب آخر يلحق فيه المحمدة والمذمة ويقع في جنسه التكليف وذلك ثلاثة أشياء: "أحدهما الأفعال المختصة بالجوارح كالقيام والقعود والركوب والمشي والنظر وكل ما يحتاج إلى استعمال الأعضاء فيه، والثاني حفظ عوارض النفس كالشهوة والخوف و اللذة والفرح والغضب والشوق والرحمة والغيرة وما أشبه ذلك. والثالث ما يختص بالتمييز والعلم" على أنه يستخلص مما قاله أن كل واحد من هذه الثلاثة "إما أن يحمد عليه الإنسان أو يذم، فحمده أن تكون أفعاله جميلة، و عوارض نفسه مستقيمة، و قلبه ذكيا حتى يعقد الحق، و يقوى على معرفته إذا ورد عليه، والمذمة تلحقه إذا كانت على أضداد ذلك، والعبادات بهذه الثلاثة تختص".³

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 416-417. المقصود من أن الأفعال الإلهية لا تخرج بحسب الراغب عن ما يندرج حسب علمه و إرادته تعالى، و قد شرحها الفلاسفة و المتكلمون كثيرا، لهذا، يرى جميل طبيبا في المعجم الفلسفي أن معنى التكوين هو الأحداث و التصيير و التخليق و الاختراع و الصنع و التصوير، و يشترط في التكوين عند الفلاسفة أن يكون مسبوقا بمادة خلافا للإبداع الذي يشترط فيه انتقاء المادة، وهو أيضا صفة الله تعالى أزلية و هو تكوينه للعالم على حسب إرادته و علمه، -جميل صليبا، ج1، المعجم الفلسفي، ص 333-334). و أما الإبداع فله في اصطلاح الفلاسفة عدة معاني الأول: تأسيس الشيء عن الشيء، والثاني: إيجاد الشيء من لا شيء كإبداع الباري سبحانه و تعالى فهو إخراج من العدم إلى الوجود، و الثالث إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع، المرجع السابق، ص 31-32.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 417.

³ المصدر نفسه، ص 417.

بيد أن الذي قرّره الراغب في هذه الفقرة، هو الذي انتهى إليه الفارابي مثلاً في مؤلفه "التنبيه على سبيل السعادة" من أن "أحوال الإنسان التي يلحقه بها حمد أو ذم ثلاثة: أحدهما الأفعال التي يحتاج فيها إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية مثل القيام والقعود والركوب و النظر و السماع، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللذة و الفرح والغضب والخوف والشوق والرحمة والغيرة وأشباه ذلك، والثالث هو التمييز بالذهن"¹.

حاصل القول في هذا، أن الراغب بحكم ما انفرد به من مقدرة فائقة على ضبط الاشتقاقات اللغوية، فإنه يميز بين العمل والفعل و الصنع، حيث يعتبر الفعل لفظاً عاماً يقال لما كان بإجادة أو غير إجادة، بعلم أو بغير علم، بقصد أو غير قصد، وهو يشمل الإنسان و الحيوان و الجمادات، بينما العمل لا يقال إلا لما كان من الحيوان دون ما كان من الجمادات، و أما الصنع فإنه يكون من الإنسان دون سائر الحيوان، و قد يكون بلا فكر لشرف فاعله، و الفعل قد يكون بلا فكر لنقص فاعله، بينما العمل لا يكون بفكر لتوسط فاعله، من هنا يستخلص الراغب أن الفعل أعم المعاني الثلاثة والصنع أخصها، والعمل أوسطها، وعليه كل صنع عمل، وليس كل عمل صنعا، وكل عمل فعل و ليس كل فعل عملاً.²

بيد أن ما يهمننا في هذا الموضوع هو الأفعال الإنسانية، لذا يميز الراغب في بداية خوضه لهذه المسألة التي طرحناها آنفاً، الأفعال الإرادية والأفعال غير الإرادية، حيث يرى أن الأفعال التي تظهر من غير الله، أي أنها متعلقة بتصرفات الإنسان ضريان: إما تسخيري، و إما غير تسخيري:

فالتسخيري هو الذي يظهر ممن يظهر منه لا بقصد و إرادة منه، و قد يكون ذلك من الجماد دون الحيوان غير الناطق، و ذلك نوعان: نوع بتسخير الباري تعالى كإحراق النار الحديد و تبريد الثلج الماء، و ضرب بتسخير البشر، كطحن الرحا، و دور الدولاب.

و أما غير التسخيري فضريان: ضرب يكون من فاعله مبدأ الإرادة، و ذلك مثل الذي يتناول الخير دون الشر مؤثراً له، وهذا بحسب التمييز، وبحسب الغضب كمن بطش بمن يغضب عليه،

¹الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 154.

²الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهج، ط1، 1992، ص 230 ، يبدو أن ما ذكره الراغب في هذا المعنى لا يبتعد كثيراً عن فلسفة الفارابي الأخلاقية. وذلك لأنه تطرق إلى الأفعال وعرفها وميّز بين أنواعها لأنها مبحث هام من مباحث الأخلاق.

وبحسب الشهوة كمن تناول ما اشتهاه، وضرب آخر لا يكون مبدأ الإرادة كمن رمى إلى غرض فأصاب شخصا، أو كمن حصل في سفينة فخاف الغرق فكلف أن يلقي متاعه في البحر ليتخلص. وينتهي الراغب من هذا الحكم، إلى أن الأفعال من الجمادات تقع بالتسخير فقط و من النبات تقع بالتسخير و بالنزاع، و من الحيوانات تقع بهما و بالغلبة التي تقتضيها القوة الغضبية، ومن الإنسان تكون بكل ذلك وبالفكرة التي تقتضيها القوة العقلية¹.

نفهم من هذا، أن أفعال الإنسان تقع حسبما تقتضيه قواه النفسية الشهوية والغضبية والعقلية، وهذا ما يعني أن للنفس عند الراغب دور في تحقيق الفعل الأخلاقي.

بعد هذا، يفصل الراغب بين الأفعال الإرادية والأفعال غير الإرادية، ويرى أن ما "هو إرادي ضربان: ضرب عن روية، وضرب لا عن روية، فالذي عن روية ضربان، أحدهما الذي عن روية تظن في غاية الشرف وهو ما يكون بحسب النفس الناطقة ويسمى الاختيار، وهو طلب ما هو خير له، ويستحق به أبدا الحمد، والثاني عن روية فيما ليس غاية الشرف، ذلك إما بحسب القوة الغضبية وهو في دفع ما يضره، وإما بحسب القوة الشهوية و كل منهما إذا كان بقدر ما يوجبه العقل يستحق به الحمد، وإذا كان رائدا أو ناقصا كما يوجبه العقل يستحق به الذم".²

الملاحظ هنا أن صاحب الذريعة يجعل العقل هو مقياس الحمد و الذم في الأفعال، فالفعل الإرادي الذي يكون وفق النفس الناطقة تكون مرتبته أسمى منزلة و أرفع درجة من الفعل الذي يكون بحسب القوة الشهوية أو القوة الغضبية فهو أدنى من الأول، كونه لا يكون مستوفيا بما يوجبه العقل، ثم يتطرق الراغب إلى الفعل الإرادي الذي عن غير روية و اختيار، و يرى أنه ضربان أحدهما ما يفعله في نفسه والآخر ما يفعله بغيره، وكل منهما ضربان: نفع و ضرر فما قصد به الحمد و الشكر معا و ما قصد به ضرر نفسه فقد يستحق به الذم، و ما قصد به ضرر غيره فقد يستحق الذم و العتب عليه. أما الفعل غير الإرادي فهو ثلاثة أضرب، الأول أن يكون قسريا، كمن دفعته ريح فسقط على أنية فكسرها، فلا ملامة فيه بوجه، والثاني أن يكون إجابيا كمن أكرهه السلطان على أن يفعل فعلا ما، و هذا متى كان الملجأ إليه قبيحا جدا، والسبب الملجئ إليه خفيفا يستحق مرتكبه الذم، كمن يضرب ليقتل إنسانا و متى كان الملجأ إليه ليس بجد قبيح والسبب الملجئ إليه عظيما لا يستحق

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 421.

²المصدر نفسه، ص ص 421-422.

مرتكبه الذم كمن يوضع على حلقه السيف ويهدد أن يقتل إن لم يتكلم بكلام قبيح، وكلاهما يقال له: إكراه. والثالث الخطأ وهو ما كان مبدؤه صاحبه وهو نوعان: أحدهما ما تولد عن فعل وقع منه، و له أن يفعله، كمن يرمي هدفا فأصاب إنسانا، والثاني ما يتولد عن فعل ليس له أن يفعله كمن شرب فسكر فحمله سكره على أن كسر إناء أو ضرب إنسانا، فإن ذلك يستحق الملامة لأنه ارتكب محظورا أدى به إلى وقوع ذلك منه.¹

هذا، وبعد أن استعرضنا تصنيف الراغب الأفعال إلى إرادية وغير إرادية، والتي تبدو أنه يوظف عن قصد أو غير قصد مفاهيم فلسفية منقولة عن أفلاطون وأرسطو خاصة ما يتعلق بتقسيم قوى النفس إلى ناطقة وشهوية وغضبية مع استحضار بطبيعة الحال المرجعية الإسلامية، نحاول نلتمس من العنصر الأخير من كتابه الذريعة، موقفه من إشكالية الجبر والاختيار في الأفعال الإنسانية ولو أنه لم يسهب فيه الشكل الذي يسمح لنا بفهم مقصوده منه جيدا.

المهم من هذا، أن الراغب قام بعرض الأسباب التي يحتاج إليها الفعل في وجوده وهي في رأيه عشرة أشياء: "فاعل يصدر عنه الفعل كالنجار وإلى عنصر يعمل فيه كالخشب، وإلى عمل كالنجر، وإلى زمان، وإلى مكان يعمل فيهما، وإلى آلة يعمل بها كالمنجر والمنحت، و إلى غرض قريب كاتخاذ النجار الباب، وإلى غرض بعيد كتحصين البيت به، وإلى مثال يعمل عليه ويحتذي به، وإلى مرشد يرشده وكل ذلك قد ينسب إليه الفعل".²

واضح هنا أن الراغب ينحو في هذا الموضوع منحى واقعيًا، بعيدا عن التصورات المجردة، حيث استشهد بأمثلة، طبق من خلالها هذه الأسباب التي قد تجتمع كلها، أو بعضها فقط في حصول الفعل، من ذلك ما يقول أحدهم وأعطاني زيد إذا باشر الإعطاء، وأعطاني الله لما كان هو المسير له، وربما جمع بين السبب القريب والبعيد فيقول أعطاني الله و زيد، و قد قيل يداك أوكتا و قوك نفخ، فنسب الفعل إلى الآلة المتصلة ويقال سيف قاطع فنسب الفعل إلى الآلة المنفصلة، و طعن خائف فنسب إلى الخوف، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تدل حسب الراغب أنه لما كانت أفعاله بهذا الشكل، صح في الفعل الواحد أن يثبت لأحد الأسباب مرة، و ينفي عنه مرة بنظرين مختلفين و بغض النظر عن جملة الأمثلة التي قدمها، فإنه استخلص أن قوما من المحصلين و لعله يقصد أهل الجبر قد قالوا

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 423.

² المصدر نفسه، ص ص 420-422

أنه لا شيء من الأفعال فاعله واحد على الحقيقة إلا الله تعالى، فإن فعله يستغني عن المكان والزمان والآلة والمادة و عن مثال يحتذ به، هذا يعني أن فعل الله تعالى منزّه عن أفعال البشر، بيد أن الراغب و إن أقر ذلك فهو يرى أن ما عدا الله من الفاعلين، لابد له من كل ذلك من بعضه، أي جملة الأسباب التي ذكرها من قبل، و لهذا لا يصح أن ينسب الإبداع إلى غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازاً (ربما يقصد هنا المعتزلة)، و يصح بالتالي أن يثبت فعل غير الله على ما تقدم.¹

إذن، نفهم من هذا أن الراغب يطرح مشكلة الجبر و الاختيار في الأفعال الإنسانية من منطلق واقعي بعيداً عن السجلات اللفظية و الكلامية كما هو الشأن لدى المتكلمين والفلاسفة، بيد أن الراغب يفاجئنا بتحليل آخر لهذا الموضوع، وذلك في كتابه "الاعتقادات" ربما كان أكثر وضوحاً و هو يفتح الباب لأسئلة أخرى أو إعادة صياغة لما سبق أن طرحه في الذريعة، المهم من هذا، أن الفصل السابع في ذكر القدر و صعوبة الوقوف على سرّه "من هذا الكتاب، يتطرق إلى كيفية خلق الأفعال حيث يؤكد على اختلاف الناس في أفعال البشر، فقالت المعتزلة: هو خالقهم دون خلق الله. و ذهب أهل الأثر إلى أن الله تعالى: خالفها اعتماداً على الظواهر² كقوله تعالى: " خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ"³ وقوله: " خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ"⁴ و أيضاً: " أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا"⁵ على أنه يوضح بعد هذا أن الخلق يقال على ثلاثة أوجه الأول للتقدير المحقق والثاني للإبداع والثالث للتكوين ويترتب عن هذا بحسب الراغب أنه لا جبر و لا تفويض، من ذلك أن أجناس الأفعال ثلاثة: "ممتنع وجوده من الإنسان كصعود السماء و الطيران، و واجب وجوده منه كالنفس، مادامت الحياة باقية، وممكن وجوده كقيامه وقعوده"⁶. و لهذا يقر أن ما كلفه الله تعالى فهو من جنس الممكنات دون الممتنعات والواجبات، في هذا السياق، يختلف الناس حسب ما كلف الله العباد من هذا النوع، فقال أهل الجبر أو المجبرة كما يسميهم الراغب أن الإنسان عاجز عن ما علم الله أنه لا يكون منه، فليس له قدرة عليه

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 423.

² يرد هذا الرأي لدى القاضي عبد الجبار في المغني الجزء 8 من خلال قوله: " اتفق كل أهل العدل عن أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله جلّ وعز أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه، خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه " المغني، الجزء 8، المرجع السابق، ص 3

³ قرآن كريم، سورة الرعد، الآية 16.

⁴ قرآن كريم، سورة الأنعام، الآية 102.

⁵ قرآن كريم، سورة الطلاق، الآية 12.

⁶ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، المصدر السابق، ص ص 277-278.

أصلاً و قال القدرية أن الإنسان قادر على ما علم الله أنه يكون منه بوجه و يمكن وقوع الفعل منه بخلاف ما علم الله، بينما هناك فرقة أخرى يزعمون بحسب الراغب أن العباد إن شأؤوا فعلوا ما أمروا به و إن شأؤوا لم يفعلوا و يقال لهم المفوضة، و يذكر بعد هذا العرض، قوما تجنبوا الطريقتين و لعله هنا يقصد موقفه الشخصي من هذا الموضوع، حيث أنهم قالوا لا جبر و لا تفويض و استدلوا على ذلك، أن في وسع الإنسان الإتيان بما كلف، لكن ما علم الله أنه لا يكون، فليس يحصل منه، لحكمة اختص الله تعالى بعلمها¹، لهذا، فإن ما يدل أن لا جبر هو إن القول بذلك يبطل فائدة العقل من الفكر و الروية التي خص الله تعالى بها الإنسان ليميز بين الحق و الباطل في الاعتقاد و الصدق والكذب في المقال و الجميل و القبيح في الفعال لكي يتحرى الحق دون الباطل و الصدق دون الكذب و الجميل دون القبيح و جعله بذلك خليفته و كرمه بها² كما قال الله تعالى : " وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ " ³

ويضيف الراغب "إنه من القبيح أن يوجد الله تعالى العقل الذي هو أشرف موجود ثم يبطل فائدته وأيضاً فلو لم يكن للإنسان فعل لما سوغ العقل أن يقال له لم فعلت كذا و لم تفعل كذا، ولأن يقول في جوابه لأنه كذا، إن هذه الأدلة التي ساقها الراغب لتفنيد قول الجبرين في الأفعال الإنسانية، أنه يرفض موقفهم، ولا يدعو إليه مطلقاً. و يمضي الراغب في تحليله ليستعرض أدلة من يقول أن لا تفويض فيقول: إن الأمر لو كان مفوضاً إلى الناس لما عذر أحد فيما تعذر به".⁴

هذا، ويستخلص الراغب من هذا، أن القول بالجبر أو القول بالتفويض إنما هو اختلاف نظرين، فإن من نظر إلى نزارة العبد وضعفه ويرى أن قوته وآلاته وجميع أسبابه من الله عز و جل، لم يحصل عمله و لم يرتفع مراده أداه ذلك إلى الجبر بينما من لم ينظر إلى نزارة العبد وإنما ينظر إليه و قد حصل به كل شيء يحتاج إليه، و يرى العقل يظهر للحاسة من جهته أداه ذلك إلى التفويض. وهنا يريد الراغب أن يرفع التناقض عن هذين الأمرين، وأن لا يعمل على الاختصار على أحد النظريتين، من أجل ذلك يعطي مثالا: ضعيف متورط في وحل و قد أخذ بيده قوي، فهو ينبعث بمعونته، لهذا استخلص من هذا المثال أن من تصور هذا، علم أن من نسب فعل العبد إلى الله عز

¹ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، المصدر السابق، ص 281.

² المصدر نفسه، ص 282

³ قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 70.

⁴ الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر نفسه، ص 282-283

وجل فمصيب من وجهه، ومن نسبه إلى العبد فمصيب من وجهه، ومن اعتبر الأمرين وجمع بين النقيضين أصاب الحق و لم يستقبح التكليف، بمعرفة الوجهين نزول الشبهة¹، فيما يظن به التنافي بين قول النبي صلى الله عليه و سلم: "ما نجا من نجا إلا بصدق السعي"² و قوله تعالى: "وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى"³ و قوله عليه السلام: "ما منكم من أحد يدخله عمله الجنة قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال و لا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته"⁴ فهذا معناه أن رحمة الله تخلصه لا عمله، فإن الأول إنما قيل اعتبارا بتوفيق الله إياه، وإعطائه القدرة والتمكين، أنه لو فقد شيء من ذلك لما حصل للعبد فعل.⁵

ورغم أن الراغب يقر بأنه لا مجرى في العالم دقيق و لا جليل إلا ما قضاه الله و قدره وهو شأن أغلب العلماء في عصره، إلا أنه لا ينفي فعل الإنسان الإرادي الذي يخرج عن نطاق إرادة الخالق و تقديره.

لهذا نفهم أن موقف الراغب ينطوي على قدر من الحذر والقلق، ثم أنه تخطى النطاق الجدلي الذي فرضه المتكلمون والفلاسفة حول هذه المسألة، وانتهى إلى حل وهو الإيمان بالقضاء والقدر دون نفي لإرادة الإنسان، وهكذا لاحظنا من خلال هذا العرض أن ما استخلصه الراغب بخصوص هذه المسألة قريب مما أقره ابن رشد من وجوب الربط بين الإرادة الداخلية و العالم الخارجي، على اعتبار أن كل شيء في العالم لا بد أن يرتد إلى أسبابه الضرورية و المحددة، ذلك أن التأمل في أسباب الأفعال التي ذكرها الراغب، منها ما يرجع إلى الله تعالى، و بالتالي فهو السبب الأول أو ما يعبر عنه بقدر الله تعالى، غير أن هناك أسبابا أخرى يتم بها الفعل الإنساني بمقتضى القوة العقلية التي يتميز بها الإنسان، لأن فعل الله تعالى ليس بحاجة إلى المكان و الزمان والآلة والمادة و المثال، الأمر الذي يجعل الإبداع خاصيته الجوهرية التي لا يصح نسبتها إلى الإنسان.

¹الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر نفسه، ص 282-283

²حديث شريف، اعتمد الراغب هنا على ما سماه حديثا شريفا للرسول صلى الله عليه وسلم، غير أنني لم أعثر عليه في كتب الحديث المشهورة. وقد ساقه هنا للتعبير عن موقفه من الفعل الإنساني بين الجبر والإختيار.

³قرآن كريم، سورة النجم ، الآية 39.

⁴حديث شريف: عن عائشة رضي الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "سدوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لا يدخل أحد الجنة عمله قال ولا أنت يا رسول الله قال، ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة". رواه البخاري في صحيحه

8/98 حديث رقم 6467 باب القصد والمداومة على العمل

⁵الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، المصدر السابق، ص 283.

الحاصل من كل هذا، أن الراغب يختار موقفاً وسطاً بين الجبر الاختياري، حيث يقر بأن الأسباب القصوى لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده، و لذلك فهو العالم بالغييب دون سواه، لكن العالم خلق من أجل الإنسان أصلاً، و إلا لما كان الداعي إلى استخلاف الله في الأرض. لذلك كان المقصود من العالم و إيجاد شئنا هو أن يوجد الإنسان و لذلك كان كل شيء مسخراً لمنفعته و هذا معناه أن غاية وجود الإنسان كما أشرنا سابقاً هو أن يقود الإنسان و يخلفه و ينصره و يعمر أرضه، و محال أن يقوم الإنسان بهذه الأفعال، إذ لم يكن هناك مجال لتدخل إرادته و اختياره، لأنه لو لم يكن كذلك، لما خصّه القرآن الكريم بالكریم، و التتويه بشأنه و الإعلاء من منزلته بين الكائنات.¹

ثالثاً: الفعل الأخلاقي ومبدأ تهذيب النفس الإنسانية

من أهم الخصائص التي تتصف بها آراء الراغب في الأخلاق هي تطهير النفس وإصلاح قواها، و هو ما يعنيه أن للنفس الإنسانية دور في تحقيق الفعل الأخلاقي السليم.

لهذا، ف "الإنسان مركب من جسم مدرك بالبصر و نفس مدركة بالبصيرة و إليها أشار الله تعالى بقوله: (إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)²

و يمضي الراغب في القول أن الإشارة بالروح إلى النفس و إضافته تعالى الروح إليه تشريفاً لها، هذا يعني أن وجود النفس في الإنسان لا يحتاج إلى أن يدل عليه لوضوح أمره، بل ينسب الجاحد لها، والفاضل عنها بأنها هي التي بحصولها في الجسم تحصل الحياة و الحركة والحس والعلم، الرأي والتميز، ويكون الجسم منصرفاً بها و حاملاً ومستحسناً ومستطاباً ومتحبباً، وبفقدائها عدم هذه الأشياء فيصير جيفة يحتاج إلى عدة تحمله، وهي محل الأعراض الروحانية كالجسم في كونه محلاً للأعراض الجسمانية، و قد حثَّ الله تعالى على التدبر في النفس و التفكير فيها، و جعل معرفتها مقرونة بمعرفته تعالى، في قوله: " وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ"³ ، وقال تعالى: " سَتَرِيهِمْ

¹ وذلك حق لنا أن نقول في هذا السياق أن ما ورد لدى الراغب لا يبتعد كثيراً عن ما توصل إليه ابن خلدون في المقدمة حيث يقول: "إن الله سبحانه و تعالى خلق جميع ما في العالم للإنسان، و يد الإنسان مبسطة على العالم و ما فيه، بما جعل الله من الاستخلاف" (ابن خلدون، المقدمة، ج1، دار العودة، بيروت، 1981، ص 392).

² قرآن كريم، سورة ص ، الآيتان 71-72.

³ قرآن كريم، سورة الذاريات ، الآيتان 20-21.

آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ¹ على أن الراغب يوظف مقولة ذات دلالة قوية وهي كان في كتب الله المنزلة أعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك.² حاصل القول فيما ذهب إليه الراغب، أنه قريب مما طرحه مسكويه في مبحثه أن النفس ليست بجسم و لا جزءا منه و لا حالا من أحواله، بل هي شيء آخر مفارق له بجوهره وأحكامه وخواصه و أفعاله،³ و إلى هذا الرأي نفسه يذهب ابن سينا إلى أن صحة قيام النفس بذاتها مستغنية عن البدن، فيقول: "إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة، و أن لا تعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها و بين ذاتها آلة، و ليس بينها وبين آلتها آلة، و لا بينها و بين أنها عقلت آلة: لكنها تعقل ذاتها"⁴

كما أن الإمام أبو حامد الغزالي يؤكد "في معارج القدس" على وجود النفس ومغايرتها للبدن، حيث يقول في سياق أخذه عن ابن سينا أحد براهينه و هو برهان الاستمرار: "فإنك تعلم أن نفسك، منذ كنت، لم تتبدل، و معلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل، إذ لو لم تتبدل، لكان لا يتعدى لأن التغذية أن يحل بالبدن، بدل ما تحلل، فإذن نفسك ليس من البدن و صفاته في شيء"⁵.

و لكن ما هو موقف الراغب من حقيقة النفس، هل هي جوهر مستقل عن البدن كما يقول أفلاطون، أم أنها صورة البدن مرتبطة به كما يقول أرسطو؟ هذا سؤال يطرحه الجابري و لا يرى أن

¹ قرآن كريم، سورة فصلت، الآية 53.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 75-76.

يفهم من كلام الراغب حسب محقق هذا الكتاب أبو اليزيد العجمي أنه سوى بين النفس و الروح، و لهذا يرى أن للعلماء المسلمين كلام في هذا الموضوع، فقد أخذ بعضهم بتعريف اليونان، من حيث قول أرسطو أن النفس هي كمال أول الجسم آلي ذي حياة بالقوة، و اعتبرها بعضهم ما كان معلولا من أوصاف العبد مذموما من أخلاقه و أفعاله ولهذا اعتبروا بذلك الروح أعظم من النفس، فالجرجاني أطلق على الروح أنها إلهية شريفة و أنها الروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني "مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها و لذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم ولا يروم وصلها رائم ولا يدرك كنهها إلا الله تعالى" انظر التعريفات ، ص 188.

بيد أن الراغب بحسب المحقق دائما، قد اختلف عن البعض في تعريفه لكنه لم يستقص المسألة لأن القرآن استعمل التنقيص بمعنى الإنسان كله، ص 75 من الذريعة.

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 07.

⁴ ابن سينا، أحوال النفس، حققه و قدم إليه، أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952، ص 90.

⁵ الغزالي، معارج القدس، المرجع السابق، ص 33.

للاغب جواب له، كونه يتجنبه و يتكلم عن الإنسان بوصفه مركبا من نفس و جسم يتوفر على خمس قوى بها يدل على وجودها فيه ما يظهر من تأثيراتها.¹

الحق أن الجابري لا يجانب الحقيقة في هذا الموضوع، بدليل أن صاحب الذريعة لم يناقش علاقة النفس بالجسد إلا إشارات خفيفة، لأن ما كان يهيمه هو نظرته الشمولية للإنسان من حيث أنه مركب من جسم مدرك بالبصر و نفس مدركة بالبصيرة.

و هذه القوى الخمس التي أشار إليها الراغب تتمثل في:

قوة الغذاء و بها النشأة و التربية و الولادة.

وقوة الحس و بها الإحساس و اللذة و الألم.

وقوة التخيل و بها تصور أعيان الأشياء بعد غيوبتها عن الحس.

وقوة النزوع و بها يكون الطلب للموافق والهرب من المخالف والرضا والغضب والإيثار والكراهة، وقوة التفكير وبها يكون النطق والعقل والحكمة، والروية والتدبير والمهنة والرأي والمشورة.² وهذه القوى ترجع إلى قوة الفكر وقوة الشهوة وقوة الغضب وهي خمس: الحواس الخمس والخيال والفكر والعقل والحفظ، فأما الحواس فلكل منها إدراك مخصوص، والتخيل متوسط بين العقل والفكر والسمع والبصر، ويعبر عن هذه القوى تارة بالدماغ فيقال: "فلان له دماغ إذا قويت منه هذه القوى المدركة، وتارة أخرى يعبر عنها بالقلب، و هذا أكثر"³ وعلى ذلك قوله تعالى: " إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ"⁴.

هذا، وإذا كانت هذه القوى التي تحدث عنها الراغب و المتمثلة في قوة الفكر و قوة الشهوة، وقوة الغضب، لا تخرج عن سياق المرجعية الأخلاقية اليونانية و خاصة لدى أفلاطون و أرسطو، فإنه لا يمكن إغفال الصيغة الإسلامية من حيث المحتوى و النصوص الدالة، والأمر نفسه نلمسه عند مسكويه حين يقول: "و قد تبين للناظر أمر هذه النفس و قواها، أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام، أعني

¹ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 575.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 77.

³ المصدر نفسه، ص ص 78-79.

⁴ قرآن كريم، سورة ق، الآية 37.

القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور، والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلط و الترفع، وضروب الكرامات والقوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ (...) فالقوة الناطقة هي التي تسمى الملكية وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغ، والقوة الشهوية هي التي تسمى بالبهيمة وآلتها التي تستعملها من البدن: الكبد، القوة الغضبية هي التي تسمى السبعية وآلتها التي تستعملها من البدن القلب، فلذلك وجب أن يكون عدد الفضائل بحسب أعداد هذه القوى، وكذلك أضدادها التي هي رذائل¹.

كما أن الرازي ينحى نفس الاتجاه في "الطب الروحاني" حيث يقول على لسان أفلاطون بعد أن يصفه بأنه شيخ الفلسفة وعظيمها، "أن في الإنسان ثلاثة أنفس، يسمى أحدها النفس الناطقة والإلهية، و الأخرى يسميها النفس النباتية و النامية و الشهوانية، ويرى أن النفسين الحيوانية و النباتية إنما كونتا من أجل النفس الناطقة"².

هذا، و يربط الراغب بين النفس و صحة خلافة الله تعالى و كمال عبادته حيث يرى أن "للنفس نجاسة كما أن للبدن نجاسة، لكن نجاسة البدن تدرك بالبصر، و نجاسة النفس لا تدرك إلا بالبصيرة، وإياها قصد سبحانه و تعالى بقوله: " إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ"³ و " وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ"⁴، وإذن لم يصلح لخلافة الله تعالى إلا من كان طاهر النفس، لأن الخلافة هي الاقتداء به على قدر طاقة البشر في تحري الأفعال الإلهية، و من لم يكن طاهر النفس لم يكن طاهر القول و الفعل"⁵.

و لكن كيف يمكن تطهير النفس وعلاج أمراضها وردّ الصحة إليها؟ يجيب الراغب بقوله أن "الذي يلزم تطهيره من النفس هو القوى الثلاث: قوة الفكر بتهذيبها حتى تحصل الحكمة و العلم، وقوة الشهوة بقمعها حتى تحصل العفة و الجود، و قوة الحمية باسلاسها (تطويعها) حتى تنقاد للعقل

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 19-20.

² أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، تحقيق و تقديم، د/ عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1978.

³ قرآن كريم، سورة التوبة، الآية 28.

⁴ قرآن كريم، سورة المدثر، الآية 5.

⁵ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 96. في رأي محقق الكتاب، فإن الراغب يقصد بطهارة النفس الجوانب الغريزية و الحيوانية في الإنسان، و طهارتها و ضبطها و توجيهها و لا يقصد بها الروح لأنها لا تنجس و لا يصيبها الفنر.

فتحصل الشجاعة و الحلم و يتولد من اجتماع ذلك العدالة¹ إذن، تطهير النفس يتوجه إلى قواها الثلاثة، و إذا لم يحصل ذلك تكون الرذائل الذي تنبعث من فسادها، و هكذا فإن فساد الفكر يتولد منه الجريزة و البله، و أما فساد القوة الشهوية فيتولد منه الشره أو خمود الشهوة، و أما فساد الحمية فيتولد منه التهور أو الجبن.² و هكذا فإن حصول الخلق المحمود يكون بطهارة النفس، وسيلة ذلك هي إصلاح القوى الثلاث، أولاً: إصلاح الفكرة بالتعلم حتى يميز بين الحق والباطل في الاعتقاد، وبين الصدق والكذب في المقال، وبين القبيح والجميل في الأفعال، وإصلاح الشهوة بالعفة حتى تسلس للجدود والمواساة المحمودة بقدر الطاقة، وإصلاح الحمية بأسلاسلها حتى يحصل الحلم، وهو كف النفس عن قضاء وطر الغضب وتحصل الشجاعة وهي كف النفس عن الخوف عن الحرص المذمومين، وهكذا يستخلص الراغب إلى أنه بإصلاح القوى الثلاث يحصل للنفس العدالة والإحسان، وهذه هي جماع المكارم وحسن الخلق الممدوح.³

هذا، ويرى محمد عابد الجابري في العقل الأخلاقي العربي أن تحليل الراغب لقوى النفس وإصلاحها تُحيلنا مباشرة إلى تحديدات أفلاطون، و إذا كان قد أضاف الإحسان إلى العدالة فلكي يربط فكر القارئ بالقرآن (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) و من أجل هذا الغرض نفسه يفسر قوله تعالى: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)⁴ تفسيراً أخلاقياً أفلاطونياً فيقول: "و ذلك أنه بالإيمان (الذين آمنوا) يحصل العلم و الحكمة و ذلك بإصلاح الفكرة، وبالمجاهدة (وجاهدوا) في الأموال و الأنفس تحصل العفة الجود اللذان هما تابعان لإصلاح الشهوة، و (إصلاح) الشجاعة و الحلم اللذان هما تابعان لإصلاح الحمية"⁵

ولعلنا نجد تقارباً بشأن علاقة حصول الخلق المحمود وطهارة النفس لدى مسكويه الذي يرى أن "النفس العاقلة إذا عرفت شرف نفسها، وأحسنّت بمرتبته من الله عزوجل، أحسنّت خلاقتها في

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 261.

² المصدر نفسه، ص 100.

³ المصدر نفسه، ص 111.

⁴ قرآن كريم، سورة الحجرات، الآية 15

⁵ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، للمرجع السابق، ص 577 و أيضاً الراغب الأصفهاني الذريعة، ص

ترتيب هذه القوى وسياستها، ونهضت بالقوة التي أعطاه الله تعالى إلى محلها من كرامة الله تعالى، ومنزلتها من العلو والشرف، و لم تخضع السبعية و لا البهيمية...¹

أما الغزالي فيذهب في مؤلفه ميزان العمل إلى أنه "كما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً وإنما يكمل بالنشوء و التربية بالغذاء، فكذلك النفس تخلق ناقصة، و إنما تكمل بالتركية و تهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم"².

هذا، و يؤكد الراغب أن الإنسان متى لم يتطهر من النجاسة، و بم يُزل أمراض نفسه، لم يجد سبيلاً إلى نعيم الآخرة و لا طيب الحياة الدنيوية، و ذلك أن من تطهر. تحلت عن قلبه الغشاوة، فيعلم الحق حقاً و الباطل باطلاً، فلا يشغله إلا ما يعنيه و لا يتناول إلا ما يعينه، فيحيا حياة طيبة، و لا تصير قنياه في الدنيا وبالا عليه و عذاباً، و يصير قلبه إذا تطهر مقر السكينات و الأرواح الطيبة، ويكون عرف الطريق المتوصل بها إلا الجنة المأوى و مصاحبة الملاء الأعلى، فحق الإنسان أن يراعي هذه القوى فيصلحها و يستعملها على الوجه الذي يجب و كما يجب ليكون، كمن وصفه تعالى³ بقوله: "الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"⁴.

و هكذا، عندما يتم إصلاح القوى النفسية لدى الإنسان وهي قوة الشهوة و قوة الحمية و قوة الفكر، تحصل في الإنسان قوة العدالة، فيقتدي الإنسان بالله تعالى في سياسة نفسه و سياسة غيره، ولهذا، فمن أدبها أو قمعها أمن ظلمها، و إلى هذا أشار بالظلم في قوله تعالى: "وَمَنْ يَفْعَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا"⁵ أي لا يخاف أن تظلمه نفسه الشهوية، فالأعمال الصالحة حصن منها.⁶

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع لسابق، ص 56.

² الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 93.

هذا، ويقول الغزالي في نفس المؤلف ما نصه: "إن الغرض تطهير النفس عن الصفات التي تلحقها بعوارض البدن حتى لا تلتفت إليها بعد المفارقة عاشقة، و متأسفة على قوتها، و ممنوعة بالاشتغال و التألم بها عن السعادات اللاتقة بجوهرها" ص 95.

³ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، مصدر سابق، ص 170 - 171.

⁴ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 32.

⁵ قرآن كريم، سورة طه، الآية 112.

⁶ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 174.

وينتهي الراغب إلى التأكيد على أن الإنسان مفطور في أصل الخلقة على أن يصلح أفعاله وأخلاقه و تمييزه (أي تفكيره) و على أن يفسدها، وميسر له أن يسلك طريق الخير والشر، ولهذا فهو مفطور على أنه إذا تعاطى أحدهما إن خيرا وإن شرا ألفه، وإذا ألفه تعودّه، وإذا تعودّه تطبّع به وإذا تطبّع به صار له طبعاً ومملكة فيصير بحيث لو أراد تركه لم يتمكن من ذلك.¹

هذا، وقد اعتقد قوم بحسب الراغب أنه لا أثر للتأديب و التهذيب، كون الناس مجبولون على طبائع لا سبيل إلى تغييرها، فمنهم أختيار بالطبع ومنهم أشرار بالطبع، وهو ما يعني أن كل إنسان على حال لا سبيل إلى تغييرها، هنا نلمس تأييد الراغب لهذه الفكرة و يدعمها بالدليل العقلي و هو أن الناس و إن تفاوتوا في أصل الخلقة فما أحد إلا و له قوة على اكتساب قدر ما من الفضيلة، ولو لا ذلك لبطلت فائدة الوعظ و الإنذار والتأييد.²

والحق أن التكليف يتأسس على إمكان تغيير الأخلاق و اكتساب ما هو خير، لأن الشرير بالطبع لا يتغير، فإن التكليف الإلهي للعباد يتحول إلى نوع من العبث و هو لا يجوز في حق الله تعالى، من هنا يتضح لنا من خلال نصوص الراغب الأصفهاني أنه يدعو إلى تطهير النفس وعلاجها من الأمراض المختلفة، فهو واقعي في تصوير ملكات النفس وتحليلها، وفي معالجته موضوع القوى الشهوية خاصة، "فإنه لا ينطلق من اتهام الإنسان بالخطيئة الأولى التي يسأل عنها الأحفاد على نحو ما ذهب إليه متكلموا المسيحية، لأنه فيلسوف إسلامي ينطلق من الاعتقاد بأن المسؤولية شخصية بأوزار السلف ولا يسأل عن الخطيئة الأولى"³ ولذا فهو يرى أن الشهوة على قوتها و تمكنها في نفس الإنسان، فهي ليست شراً خالصاً، رغم أنه يدرك أنها أصعب القوى النفسية تطهيراً، كونها أسبق في تكوين الإنسان وعلى وجودها تتوقف القوتان الأخريان، يقول الراغب في هذا السياق: "أصعب هذه القوى الثلاث مداواة قمع الشهوة لأنها أقدم القوى وجوداً في الإنسان وأشدّها به تشبّثاً وأكثرها منه تمكناً، فإنها تولد معه وتوجد فيه، و في الحيوان الذي هو جنسه، بل في النبات الذي هو جنس جنسه، ثم توجد فيه قوة الحمية ثم أخيراً توجد فيه قوة الفكر والنطق والتمييز" وهنا يبين الراغب أمراً في غاية الأهمية وهو أن الإنسان بوصفه خارجاً عن دائرة الحيوانية فهو الأقدر على إماتة

¹ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 175.

² المصدر نفسه، ص ص 176-177.

³ صلاح بن عبد اللطيف الناهي، الخوالات من آراء الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 48.

الشهوات اليهيمية أو حتى قهرها وقمعها، كونها تضره وتغره وتصرفه عن طريق الآخرة، ولعل هذه المهمة المنوطة بالإنسان ليست بالأمر الهين، لكن متى تمكن من قهر وإماتة الشهوات، صار حراً نقياً، بل يصير إلهياً ربانياً.¹

ويتساءل الراغب عن الحكمة التي تقتضي أن تكون قوة الشهوة بهذه المثابة في الأضرار، غير أنه يجيب بقوله: "إن الشهوة إنما تكون مذمومة إذا كانت مفرطة، و أهملها صاحبها حتى ملكت القوى فأما إذا أدبت فهي المبلغة إلى السعادة و جوار رب العزة و لعله يقدم لنا هنا دليلاً يبدو لنا عقلياً يتطوي على تسلسل منطقي واضح ومفاده أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية وهو ما معناه عدم الانعزال عن الحياة العامة ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن ولا سبيل إلى حفظ البدن إلا بإعادة ما يتحلل منه، و لا يمكن إعادة ذلك إلا بالأغذية، ولا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة، و هكذا فإن النتيجة التي وصل إليها هي أن الشهوة محتاج إليها ومرغوب فيها و تقتضي الحكمة الإلهية، إيجادها و تزيينها".²

وهنا، يقدم لنا مثالا واقعياً يصور لنا حقيقة هذا الموضوع، و مفاده أن الشهوة مثلها مثل عدو تخشى مضرتة من وجهه، و ترجى منفعتها من وجهه و مع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به، فحق العاقل أن يأخذ نفعه ولا يسكن إليه، ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به. ولكن كيف يمكن الجمع بين كون الشهوة قوية الضرر وفي الوقت نفسه ضرورية للإنسان؟

يبين الراغب بطريقة تبدو لنا طريفة جداً و هي أنه عقد مقارنة بين ما يسومه العقل وبين ما يسومه الهوى، و الطريقة دائماً هي التوفيق بين ما هو مقرر في كتب الأخلاق المنتمية للموروث اليوناني دون أن يصرح بذلك والاستناد إلى المرجعية الإسلامية يكون ذلك بحسب الراغب بعدم الانقياد للهوى وإعطاء القيادة والتدبير للعقل، لأنه من شأنه أن يرى ويختار أبداً الأفضل والأصلح في العواقب، وإذا كان على النفس في المبدأ مؤنة و مشقة، والهوى على الضد من ذلك فإنه يؤثر ما يدفع به المؤذي في الوقت وإن كان يعقب مضرة من غير نظر منه في العواقب، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات"³ ثم أن هذا العقل يرى صاحبه ما له وما

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 117.

² الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص ص 117-118.

³ حديث شريف، رواه أحمد وابن ماجه وصححه الألباني.

عليه، والهوى يرى صاحبه ما له دون ما عليه، و يعمي عليه ما يعبه من المكروه ولذلك ينبغي للعاقل في نظر الراغب أن يتهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه، ويظن أنه هوى لا عقل ويلزمه أن يستقصي النظر فيه قبل إمضاء العزيمة.¹

وللتدليل على موقفه أكثر، يذهب الراغب إلى أنه إذا عرض على المرء أمران فلم يدر أيهما أصوب فعليه بما يكرهه لا بما يهواه، لأن أكثر الخير في الكراهية، ويستند في هذا إلى قول الله تعالى: "وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ"²، وقوله أيضاً: "فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا"³.

ويمضي الراغب في إبراز الفروق بين العقل و الهوى، فيشير إلى أن ما يرى العقل ينشرح له الصدر إذا استعين فيه بالعبادة، وما يشير به الهوى فبالضد من ذلك، وأيضاً فالعقل يرى ما يرى بحجة وعذر، والهوى يرى ما يرى شهوة وميل، وأيضاً، ربما تشبه الهوى بالعقل فيتعلق بشهوة مزخرفة ومعدرة مموهة كالعاشق إذ سئل عن عشقه والمتناول لطعام رديء إذا سئل عن فعله.⁴

وهكذا يخلص الراغب إلى أن "الهوى يجب أن يُحارب و الشهوة يجب أن تُفمع، لكنه يتساءل: ما هو الفرق بينهما؟ يجيب: الشهوة ضربان: محمودة و مذمومة فالمحمودة من فعل الله سبحانه وتعالى وهي قوة جُعِلت في الإنسان لتتبعث بها النفس لنيل ما يظن فيه صلاح البدن. والمذمومة: من فعل البشر وهي استجابة النفس لما فيه لذتها البدنية، والهوى هو هذه الشهوة إذا استتبعته الفكرة، وذلك أن الفكرة بين العقل والشهوة، فالعقل فوقها والشهوة تحتها، فمتى ارتفعت الفكرة ومالت نحو العقل صارت رفيعة فولدت المحاسن، وإذا اتضعت مالت نحو الهوى والشهوة صارت وضيعة وولدت المقابح، و النفس قد تريد ما تريد بمشورة العقل تارة و بمشورة الهوى تارة، ولهذا قد يسمى الهوى إرادة".⁵

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المرجع السابق، ص 106.

² قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 216.

³ قرآن كريم، سورة النساء الآية 19.

⁴ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 107.

⁵ المصدر نفسه، ص 109.

هذا، ومن عادة الراغب تقديم أمثلة يوضح فيها مقصوده من هذه الفكرة أو تلك، لذلك في سياق بيان منازعة الهوى للعقل، يذهب إلى أن مثل نفس الإنسان في بدنه كمثل وال في بلده، وقواه وجوارحه بمنزلة صناع وعملة، والعقل له كمشير ناصح عالم، والشهوة فيه كعبد سوء، والحمية له كصاحب شرطة، و يصور العبد على أنه خبيث مكر، يعارض الوزير في تدبيره، وهنا متى استشار الوالي في تدبيراته وزيره دون هذا العبد الخبيث، وأدب صاحب الشرطة وجعله مؤتمرا لوزيره وسلطه على هذا العبد و أتباعه حتى يكون منقادا لا قائدا، استقام أمر بلده، وهو الأمر الذي ينطبق على النفس التي "متى استعانت بالعقل في التدبير، وأدبت الحمية وسلطتها على الشهوة و قواها، استتب أمرها و إلا فسدت"¹، ومن هنا، فإن العقل بحسب الراغب بما أنه من أشرف القوى و به صار الإنسان خليفة الله تعالى في العالم، فليس دأبه إلا الإشارة إلى الطبيب يشير على المريض بما يرى فيه برأه، فإن قبل منه المريض وإلا سكت عنه، و لذلك جعل له الحمية لتكون نائبة عنه في المدافعة و الممانعة و لهذا لا يتبين فضيلة العقل لمن لا حمية له"².

و يمضي الراغب في سرد الأمثلة التي تظهر منازعة الهوى للعقل، ليستخلص في الأخير أن أحوال الإنسان مع هواه ثلاثة:³

الأولى: أن يغلبه الهوى فيملكه كما قال الله تعالى: (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ)⁴

والثانية: أن يغالبه فيقهره مرة و يقهر مرة، و هو ما قصده النبي صلى الله عليه و سلم بمدح المجاهدين وذلك في قوله: "جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم"⁵.

والثالثة: أن تغلب هواه ككثير من الأنبياء وبعض صفوة الأولياء، و هذا المعنى قصده الله تعالى: "وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ"⁶.

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 101.
يستعين هنا الراغب بالمنقول الديني، و يورد قوله تعالى: " أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ " سورة الجاثية، الآية 23.

² المصدر نفسه ، ص 102.

³ المصدر نفسه، ص ص 104-103.

⁴ قرآن كريم سورة الجاثية، الآية 23.

⁵ حديث شريف رواه أحمد و الطبراني و القضاعي عن فضالة بن عبيد مرفوعا...

⁶ قرآن كريم، سورة النازعات، الآيتان: 40-41.

هذا، و يقدم لنا الراغب في تفصيل النشاطين، مثالا بين من خلاله حالة التجاذب و التنازع بين القوى النفسية لاسيما بين قوة الغضب و قوة الشهوة، "فمثل الإنسان مثل من هو في سفر قبلي بصحبة ثلاثة أشرار، فواحد أمامه هو له رقيب يحفظه، و عين تكأله، و لكنه ملق باهت مموه، يلفق الباطل تليقا و يخلق الزور اختلاقا... والثاني عن يمينه بطش زعر يحميه عن أعدائه، لكنه كثيرا ما يغويه فيهيح هائجه فلا يقمعه النصيح ولا يطأطئه الرفق كأنه نار من حطب... و ثالث عن يساره و هو الذي يأتيه بالمطعم و المشرب لكنه أرعن قلق قذر شيق... فهو يحتاج أن يصابرهم حتى يقطع سفره فيبلغ أرضا مقدسة تشرب فيها النعجة و الذئب من حوض واحد"¹.

و هنا يوضح الراغب كيف يدير الصراع بين الأشرار الثلاثة و هو أن يسلط البطش الزعر على هذا الأرعن الملق و هو أن "يسلط هذا البطش الزعر على هذا الأرعن الملق حتى يزيه زيرا، وأن يطفئ غلو هذا الزعر التائه بجلافة هذا الأرعن الملق و أن لا يجنح إلى الباهت المتخرس حتى يؤتته موثقا من الله غليظا، ثم يصدقه فيما يذهب إليه"².

هذا، و يبدو لنا أن نجاة الإنسان من مأزق الأشرار الثلاثة، أو القوى النفسية المتصارعة، يتمثل في حسن إدارة الصراع بين قوة الغضب و قوة الشهوة في كيانه، و لعل هذا الأمر، حسب محقق التفصيل ليس بعيدا عما كان رائجا في الفلسفة المشائية، فها هو ابن سينا في الإشارات يقول: "القوى النفسانية متجاذبة متنازعة، فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة"، وبالعكس إذا تجرد الحس الباطن لعمله، شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى، وبالعكس فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل آله فانبنت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا إلى آله"³.

و لكن أين هو دور العقل في تحقيق التوازن و تجاوز الصراع المؤدي إلى الاضطراب؟ لا ينكر الراغب دور العقل في تحقيق هذا التوازن و تجاوز الصراع بين القوى النفسية لأن من شأن العقل كما يرى ذلك أن يرى و يختار الأفضل و الأصلح في العواقب، و لهذا، فإن حصول الخلق المحمود يتم بإصلاح القوى الثلاث، و منها الفكرة حتى يميز المرء بين الحق و الباطل في الاعتقاد

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 98.

² الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص 99. يوضح الراغب هنا أن الملق الباهت هو كناية عن الوهم.

³ ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، القسم الرابع، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط2، 1968، ص ص 125-126.

وبين الصدق والكذب في المقال، وبين القبيح و الجميل في الأفعال، بيد أن الراغب يربط دائما العقل بالشرع، حيث أن الثاني هو عقل من خارج، والأول هو شرع من داخل، وعليه فهما متعاضان بل ومتحدان.¹

هذا، و يتجه مسكويه المنحى نفسه حيث يذكر في التهذيب مثالا يبرز فيه الصراع الدائر بين القوى النفسية، وينحو فيه منحى أفلاطونيا واضحا من خلال تصوير أفلاطون لهذه القوة بعربة لها سائق وجوادان أحدهما طيب والآخر خبيث، وهذه العربة لا تسير بصورة منظمة إلا بسيطرة السائق على الجوادان، وهو ما يعني أن العقل أو السائق هو القائد المروض لهذه القوى النفسية وتوجيهها نحو الفضيلة وتجنبيها التهور والإغراق في الشهوات.

و ينبغي أن ننبه من أن تمثيل القوة الشهوانية بالجواد الخبيث يعني أنها من أصعب القوى تطهيرا و تهذيبا، و هو ما تطرق إليه الراغب نفسه، و اتجه إلى شرحه مسكويه عند عرضه للمثال الذي قدمه بخصوص تصارع القوى و صعوبة إصلاح هذه القوة، حيث يقول: "أما الكريمة الأدبية بالطبع، فالنفس الناطقة، وأما العادمة للأدب وهي مع ذلك غير قابلة، فهي النفس البهيمية، و أما التي عدمت الأدب ولكنها تقبله وتتقاد له، فهي النفس الغضبية، و إنما وهب الله تعالى لنا هذه النفس خاصة لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الأدب".²

قصارى القول في هذا الموضوع، أن شرف الإنسان يتوقف عند مسكويه على كمال القوة العقلية لأن "من كان حظه من هذه النفس أكثر وانحرافه إليها أتم و أوفر، و من غلبت عليه إحدى النفسين الآخرين، انحط عن مرتبة الإنسانية، بحسب غلبة تلك النفس عليه".³

و يذهب الإمام الغزالي إلى نفس ما قصده الراغب من أن القوة الشهوية هي أصعب إصلاحا من سائر القوى "كونها الأقدم وجودا في الإنسان و أشدها به تشبثا و أكثرها منه تمكنا، فإنها تولد معه، و توحد فيه و في الحيوان الذي هو جنسه، بل النبات الذي هو كجنس جنسه... ولا يصير

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 141.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 55.

يورد مسكويه مثالا يشبه فيه الإنسان وحاله مع هذه الأنفس الثلاث، بإنسان راكب دابة قوية ويقود كلبا أو فهذا للقصص، و يفهم منه كيفية تهذيب خاصة النفس البهيمية، حتى تصل حسبته النفس إلى الفوز و النعيم السرمدى.

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع نفسه، ص 49.

الإنسان خارجاً عن جملة البهائم و أسر الهوى إلا بإماتة الشهوات أو بقهرها و قمعها إن لم يمكنه إماتته إياها".

ويصف الغزالي خطورة القوى الشهوية كونها نظر الإنسان و تغرّه و تعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة، و متى قمعها أو أماتها صار الإنسان حراً نقياً ، بل إلهياً ربانياً، فتقل حاجاته و يصير غنيا عما في يدي غيره، و سخياً لما في يده و محسناً في معاملاته¹، كما يقر صاحب الإحياء بالمنافع التي تنجر عنها الشهوة وهي حسنة "المبلغة للمساعدة و جوار رب العزة"، حتى ولو تصورت مرتفعة، لما أمكن الوصول إلى الآخرة، وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة ، ولا سبيل إلى العبادة إلا بالحياة الدنيوية، و لا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن، ولا سبيل إلى حفظه دون إعادة ما تحلل منه، ولا سبيل إلى إعادة ما تحلل منه إلا بتناول الأغذية و لا يمكن تناول الأغذية إلا بالشهوة.

وعليه فإن ارتفاع الشهوة يحيل ضرورة اختلال نظام الدين والدنيا، وارتفاع المعاملات من بين الناس، وارتفاع السياسة والشريعة ، فإذا هذه القوة الشهوية مثل عدو يخشى مضرته من وجه ويرجو منفعتها من وجه، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به.²

حاصل القول في هذا الموضوع، أن كل من الراغب ومسكويه والغزالي يشتركون في الإقرار بضرورة إصلاح القوى النفسية لأنها طريق الفضيلة و النعيم الأبدي، وأيضاً يؤكدون صعوبة القوة الشهوية أو البهيمية، وهم بذلك يجعلون حال الاعتدال سبيلاً لمداواتها و تهذيبها شرعاً وعقلاً.

هذا، وما يمكن استخلاصه من هذا المبحث أن وجهة نظر الراغب في هذا الموضوع هي أوسع أفقا وأدق نظراً والأقرب إلى الاعتدال منها إلى الإفراط والتفريط، ومن هنا تجلت واقعيته في تحليل القوى الشهوية، فهي حسبه محتاج إليها ومرغوب فيها بيد أن العاقل هو من يأخذ نفعه منها

¹ الغزالي، معارج القدس، المرجع السابق، ص 64.

² المرجع نفسه، ص ص 64-65.

ما نلاحظه هنا أن هذه العبارات التي أوردها الغزالي قد سبق إليها وذكرها حرفياً الراغب الأصفهاني في الذريعة، وهو ما يؤكد على ما قيل عنه أنه كان يستصحب كتاب الذريعة و يستحسنه لنفسه، ولعل هذا هو ما حمل محمد يوسف موسى في كتابه "فلسفة الأخلاق في الإسلام" على القول "أن من عادة الغزالي انتهاب آراء غيره والأسلوب والعبارة التي صيغت بها دون مبالاة" انظر ص 204 من هذا الكتاب.

بقدر معلوم، هذا يعني من ناحية أنه لا يبتعد عن ما درج عليه الناس من عوائد و تقاليد مع تأكيده على التخلق بأسمى درجات الفضائل.

ومن ناحية أخرى، لم يرسم حياة ملائكية للإنسان خالية من أثر الميول والشهوات، بل أكد على دورها إلى جانب القوة المفكرة والقوة الغضبية وهو بذلك كان منخرطاً في السجال الفلسفي حول هذا الموضوع، ولم يبتعد كثيراً عما طرحه مسكويه أو الرازي أو الغزالي أو غيرهم.

هذا، وبعد أن فرغنا من رأي الراغب بخصوص القوى النفسية نحاول بعد هذا أن نتطرق إلى مكانة التربية والتعليم في فكره الأخلاقي،

رابعاً: آداب التربية و التعليم من المنظور الأخلاقي:

ما يُلفت النظر أيضاً في جهود الراغب الفكرية، أنه وضع بعض الملاحظات القيمة في ميدان التربية و التعليم، نشرها في رسالتين صغيرتين هما مراتب العلوم، وفضيلة الإنسان بالعلوم، و في عدة فصول من كتاب الذريعة، و في فصل بعنوان (التعلم والتعليم) من مؤلفه "محاضرات الأدباء" ومحاورات الشعراء والبلغاء وفي "مجمع البلاغة" أيضاً مما يستأهل ذكر فضله والتنويه به.

ومن هذا المنطلق، يشدد الراغب على أن أفضل السياسات الأربع التي ذكرها في الذريعة بعد منزلة النبوة، إفادة العلم و تهذيب الناس به.¹ ويبرّر ذلك بقوله أن: "من يدعي التصوف فيتعطل عن المكاسب، و لم يكن له علم يؤخذ منه، ولا عمل صالح في الدين يقتدى به (...). فلا طائل في مثلهم إلا بأن يكدروا الشارع، و يغلوا الأسعار".² و لما جعل الإنسان قوة الفكرة و هي العقل، ترك من كل نعمة أنعمها الله عليه جانباً يصلحه هو بفكرته، لئلا تبطل فائدة الفكرة، فيكون وجودها عبثاً، و كما أن البدن يتعود الرفاهية بالكسل، كذلك النفس بترك النظر و التفكير تتبلد و تتبله، و ترجع إلى رتبة البهائم.³

كل هذا يدعونا إلى القول أن الراغب أصاب في هذا الطرح، لأنه لا يمكن حصول العلم والاستفادة منه، إلا بالانصراف إلى السعي والعمل و ذم الكسل، ولذلك نراه يتحدث عن الجهل يحدد له

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 385.

² المصدر نفسه، ص 380.

³ المصدر نفسه، ص ص 382-383.

أربعة منازل و هي: الأول من لا يعتقد اعتقادا لا صالحا ولا طالحا، فأمره في إرشاده سهل، إذا كان له طبع سليم، والثاني، معتقد لرأي فاسد، لكنه لم ينشأ عليه، و لم يترب عليه، واستنزله عنه سهل وإن كان أصعب من الأول، والثالث، معتقد لرأي فاسد قد ران على قلبه و تراعت له صحته فركن إليه لجهله و ضعف نحيزته (طبيعته) ، فهذا لا سبيل إلى تهذيبه و تنبيهه، والرابع معتقد اعتقادا فاسدا عرف فساداه أو تمكن من معرفته، لكنه يحامي عليه فيجادل بالباطل ويَدِّم أهل العلم وهو من الموصوفين بالاستكبار و التكبر.¹

من هنا، نفهم أن العلم فضيلة يُعرف يشرف ثمرته و وثاقه دلالاته، وحق الإنسان كما يقول الراغب " ألا يترك شيئا من العلوم أمكنه النظر فيه، و اتسع العمر له إلا يخبر بشمه عرقه و بذوقه طيبه، ثم إن ساعده القدر على التغذي به و التزود منه فيها و نعمت، و إلا لم يبصر - لجهله بمحله و غباوته عن منفعته - إلا معاديا له بطبعه ".²

تكشف لنا هذه الفكرة مدى اهتمام الراغب بالعملية التربوية ذلك أنها مفتاح حصول الفضائل وتحقيق السعادة الحقة للفرد و للمجتمع وعليه يرى أن العلاقة بين المعلمين والمتعلمين ينبغي أن تكون قائمة على آداب، يحرص كل فريق على التحلي بها عمليا، لهذا يقول في الذريعة ما نصه "أن المترشح لتعلم الحقائق أي المتعلم أن يراعي ثلاثة أمور:

الأول: أن يطهر نفسه من ردى الأخلاق قبل الإقبال على العلم و قدم مثلا من ذلك وهو تطهير الأرض للبذر من خبائث النبات، كون الطاهر لا يسكن إلا بيتا طاهرا.

والثاني: أن يقلل من الأشغال الدنيوية ليتوفر زمانه (أو فراغه) على العلوم الحقيقية، ذلك أن الفكرة مثلما يقول متى توزعت تكون كجدول تفرق مأوه، فيتشقه الجو و تشربه الأرض، فلا يقع به نفع، و إن جمع بلغ المزدرع فانتفع به.

والثالث: ألا يتكبر على معلمه ولا على العلم، وأن ياتمر له ولا يتأمر عليه ولا يراده فيما ليس بصدد تعلمه".³

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 222.

² المصدر نفسه، ص 232.

³ المصدر نفسه، ص ص 240-241.

ويضيف الراغب أن حق من هو بصدد تعلم علم من العلوم أن لا يصغي إلى الاختلافات المشككة و الشبه الملتبسة ما لم يتهذب في قوانين ما هو بصدده لئلا تتولد له شبهة تصرفه عن التوجه فيه فيؤدي ذلك به إلى الارتداد.¹

في السياق نفسه، يرى الراغب في رسالة "فضيلة الإنسان بالعلوم" أن ما يحتاج إليه طالب العلم هو خمسة أشياء "ثلاثة أشياء سماوية و هي جودة الطبع و الكفاية و طول العمر و واحد من جهة معلمه و هو النصيحة الخالصة"².

و يشرح هذه الأمور و يبدأ بجودة الطبع الذي يعني به أن يكون لطالب العلم القابلية لتلقي مختلف العلوم ليعقبه الحفظ و الفهم و التفكير و الذكر و يكون ذلك بموازرة القدرات العقلية أو كما يسميها الراغب توابع العقل و هي الذهن و الذكاء و الفطنة، و في رأيه لابد من تحديدها لتصور حقائقها، لأنها بمثابة آلات للعقل بها يستقيم تفكير الإنسان بشكل مناسب، يقول الراغب في هذا السياق: "أما جودة الطبع فأن يكون قبولا، ولما يتقبله حفظا، و لما يحفظه فهما، لما يفهمه متفكرا ولما يفكر فيه ذكورا، و يكون له مع ذلك ذهن و ذكاء و فطنة، و كل ذلك قوى للعقل كالآلات"³.

أما الكفاية، فبأن يحصل له مقدار بلغة تغنيه عن التكسب و لا يصير بكثرته مشغلة عن التوفر على التعلم، و في غنى النفس ما يكفيك من سد حاجة، فإن زاد الشيء عن ذلك الغنى صار الغني به فقيرا.⁴

وأما طول العمر فيعني أن العقل لا يستحكم إلا بالتجربة، و التجربة لا تحصل إلا بمدة مديدة من العمر تختلف الأحوال بها.⁵

وأما العناية الصادقة بمراعاة أشياء:

أولاً: بعضها معتبر في نفسه.

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 242.

² الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، تحقيق و تعليق عمر عبد الرحمن الساريسي، أورقه للدراسات و النشر، عمان، الطبعة الأولى، 2013، ص 168.

³الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

⁴الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، المصدر نفسه، ص 169.

⁵المصدر نفسه، ص 170.

ثانياً: و بعضها بإضافته إلى العلم.

ثالثاً: و بعضها بالإضافة إلى المعلم.

ويشرح الراغب هذه الجوانب الثلاثة شرحاً مطولاً، فيذكر أولاً أن المعتبر في نفسه يتعلق بالأخلاق ذلك أنه "لا يمكن لأحد أن يعي العلوم الشريفة حتى يمحو من ذهنه الأمور الدنية، فتصلح أخلاقه كلها، فهذه العلوم لا تتصل إلا بالقلوب الطاهرة، وثانياً فما يعتبر بإضافته إلى العلم، فيعني أن الأمور التي ينبغي أن يراعيها المتعلم أثناء تفهمه، أي الصفات التي يتحلى بها أثناء تلقيه للعلوم المختلفة و هي حسب ما يشير إليه الراغب في هذه الرسالة:

1- أن يعرف المرء الغرض الذي لأجله إليك سلك.

2- و يعرف أقصر الطرق إليه.

3- وأن يقدم ما لا يسمح جهله، إذ الأهم المعتبر في كل فن بالأصول قبل الفروع، وذلك بأن يطلب جنس العلم قبل فرعه، ونوعه قبل جزئياته".¹

في هذا السياق، يقترب هنا الراغب من ابن خلدون الذي يذهب في المقدمة إلى أن المتعلم يكون "أول الأمر عاجزاً عن الفهم بالجملة إلا في الأقل وعلى سبيل التقريب والإجمال والأمثال الحسية ثم لا يزال الاستعداد فيه يتدرج قليلاً بمخالفة مسائل ذلك الفن وتكرارها عليه والاستعداد ثم في التحصيل ويحيط هو بمسائل الفن..."²، ويمضي في قوله حول هذه الصفات، على المتعلم "أن لا يطمع في بلوغ قاصيته وأن لا ينزع بهمته من العلم إلى ما ليس في طوق البشر إدراكه، وأن يتخطى

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، المصدر السابق، ص 171.

يريد أن يقول أنه على المتعلم أن يحدد الهدف من العلم الذي يسلكه، و يدرك أقصر الطرق المؤدية إليه، بعيداً عن الطرق الملتوية و المعقدة، فضلاً عن ما يقدمه ينبغي أن يكون أكثره و أهمه ما يخدمه، و هو ما يقتضي منه طلب الوقوف على أصول العلوم و أسسها العامة، قبل البحث عن جزئياتها و فروعها.

² ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 534.

ما تيسر من بلوغه، وأيضا عليه أن يتناول إن أمكن طرفا من عامة العلوم، وأن لا يتجاوز بابا إلى باب، ويعلو إلى علم حتى يحكم الأول، فبحسب رأيه، ازدحام العلم على القلب مضر له للفهم".¹

ويضيف الراغب بقوله: أنه على المتعلم أن يكون ما يحصله أكثر عناية من الاستكثار مما يعلمه، و أن يوصد على نفسه، ما قد أتقنه لئلا يند فآفة العلم نسيانه، وأن لا يعادي ما جهله من العلوم، و ألا يبالي بما يناله من التعب لأن العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك، وأيضا لا يحمل نفسه فوق ما في وسعها، وأن يحميها ويروحها إذا خاف ملالها، و أن لا يستكف من سؤال ما جهله، لأن إدراك العلم يكون كما قيل بلسان سؤول وقلب عقول.²

ويقول الراغب أيضا في السياق نفسه أنه على المتعلم ألا يستكف من التعلم في الكبر كتعلمه في الصغر، و أن يكتب ممن يسمعه مما يجهله، ولا يقتصر على الكتابة حتى يضمن مستحسنه الصدر، و أيضا، يجب أن لا يطلب نوعا من العلم في غير جنسه، نحو أن يطلب من الفقه أحكام الطب، و أيضا يشير الراغب إلى أن المتعلم "لا يحمله وقوع خطأ من متعاط على الحكم بفساد ذلك العلم و ترك الانتفاع به وحق من يرع في علم أن لا يستكثر علم نفسه بالإضافة إلى العلم في نفسه بل بالإضافة إلى علمه الذي يتعاطاه، وأيضا حقه أن يجري في طلب العلم بالافتداء بالحق لا بتقليد الرجال وتقليد الأسلاف أو طلب الرياسة و أن يكون قصد المتعلم إلى العمل".³

¹ ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص 172.

يريد أن يقول هنا، على المتعلم أن يطمع في الوصول إلى أبعد نقطة في التخصص الذي يدرسه، و لا يبحث عن هدف، لا يمكن تحقيقه على المستوى الإنساني، و ألا يحاول أن يتجاوز ما لم يفهم، و أن يأخذ من علم بطرف حتى تكون نظرتة للعلوم متكاملة، و أيضا لا يتجاوز المتعلم علما ليطلع على آخر إلا بعد فهم الأول كليا.

² المصدر نفسه، ص ص 173-174. يريد هنا أن يشير إلى أن المتعلم عليه أن يهتم بنوعية العلم لا بكميته، ويدعوه إلى أن يحفظ ما تعلمه حتى لا ينساه، وأيضا لا ينبغي له أن يعادي العلوم التي لا يطلع عليها، و لم يدرك حقائقها، وأيضا لا يبالي بما يحس به من تعب، ولا يحمل نفسه فوق طاقتها، و أن يروح عن نفسه حق لا يمل و أن يعطي للسؤال مكانة بوصفه طريقا للعلم.

³ الراغب الأصفهاني، رسالة فضيلة الانسان بالعلوم المصدر السابق، ص ص 175-177.

يريد ان يشير الراغب في هذه النقاط المهمة، أنه من المناسب التعلم في الكبر وهو ما يعرف الآن بالتربية المستديمة ويدعو صراحة لتدوين العلم بعد ضمان حفظه في الصدور، وأيضا التخصص الدقيق وعدم الخلط بين العلوم، فكل موضوعاته ومجالاته، غير أن يسلك مسلكا منهجيا فريدا وهو أن الحكم على العلوم لا يتأتى من مجرد خطأ وقع فيه بعض العلماء، لأن خطأ الفرد لا يحسب على العلم، مسألة أخرى أيضا لها نصيب من الأهمية، وهي أن المتعلم في طلبه العلم أن يقتدي بالحق لا بتقليد الرجال المحدثين أو من القدماء، أو طلبا للجاء والرئاسة وتقربا لذوي الجاه والسلطان، و أخيرا، عليه أن يكون العلم الذي يتلقاه طريقا نحو العمل و الممارسة.

هذا، ومما يحتاج إليه طالب العلم أيضا، ما له علاقة بالمعلم وهو أن يعظمه ويحبّه، وأن لا يستتكف ممن يتعلم منه، وأيضا لا يستتكف من جفوة تناله من معلمه وخدمة يبذلها، و أن لا يسأله تعنتا بل تفقها.¹

بعد عرض هذه العناصر المهمة في الصفات التي ينبغي أن يتجلى بها طالب العلم، وهي وجيهة و دقيقة تتقاطع مع ما هو سائد في المناهج التربوية الحديثة، يأتي الراغب الأصفهاني، في رسالة فضيلة الإنسان بالعلوم، إلى ذكر المعلم و واجباته، و من جملة ما قاله ما يلي: أن يرى بث العلم واجبا، وأن يعامل كلا من المتعلمين بعلمه لا يفضل غنيا على فقير، وأن لا يظلم العلم بوضعه في غير موضعه، و أن يختار لكل متعلم ما يليق بطبعه، و أن يرتب ما يعلمه ترتيبا يسهل عليه إدراكه.²

ويضيف الراغب أنه على المعلم أن لا يكون مع المتعلم ذا فظاظة فيعنف ولا ذا سلاسة فيستخف. وأن لا يتشكل عليه بشكل عدو، لكن بشكل طبيب لمريض و أيضا، ينصح المعلم بأن تكون آراءه صحيحة، لا يربع على تلاميذه الباطل، بل عرضه نصرة الحق و إفاضة الخير، لا مغالبة قرن واكتساب مال. وأخيرا يشدد الراغب على أن المعلم لا ينبغي له أن يستتكف إذا سُئل عما لا يعلم أن يقول: لا أعلم، مقتديا بمالك ابن أنس إمام دار الهجرة.³

¹الراغب الأصفهاني، رسالة فضيلة الانسان بالعلوم المصدر السابق، ص ص 178-179.

يريد أن يقول هنا، أن على المتعلم أن يحترم معلمه و يقدره في نفسه و أمام الناس، وأن يتعلم منه حتى و لو كان حقيرا في نفسه أو أمام الناس، وأن يستفيد من علمه حتى و لو نال من معلمه الأعراض وأن يكون سؤاله له مبعثه حب المعرفة والاستفادة و ليس الازعاج المقصود أو التعجيز أو غير ذلك..

²المصدر نفسه، ص ص 180-181.

يريد الراغب هنا أن يوضح أن على المعلم أن يؤمن بأن ما يقدمه واجبا يفرضه الشرع، و أيضا يكون عادلا بين المتعلمين، ولا ينظر على الفروق الاجتماعية، فالغني والفقير عنده في العلم سواء ثم لا يجوز له أن يضع فيما يعلمه للغير في غير موضعه، وأن يراعي الفروق الفردية في المتعلمين ويخار لكل متعلم ما يليق بطبعه و هنا يوظف قولا لأرسطو لم يحدد لنا مصدره وهو أن لكل تركيبة غرس لكن بناء وأسس ويدعو المعلم إلى تنظيم معلوماته حتى يسهل إدراك المتعلمين لها.

³المصدر نفسه، ص ص 181-182.

يريد أن يقول هنا أنه على المعلم أن يتوسط في تعامله مع طالب العلم، بين الفظاظة و التبسط، و أن يظهر له بشكل الطبيب للمريض، و أن الأفكار التي يلقيها على المتعلمين ينبغي أن تكون صحيحة بعيدة عن الغموض و التناقض وهنا يقف الراغب على الأهداف التي يتبعها المعلم في تعليمه و منها نصرة الحق و إشاعة الخير، وليس الهدف إظهار التميز و القدرة على التفوق علي الخصوم و اكتساب المال.

رأينا كيف تحدّدت مكانة التربية في فكر الراغب، واطّلّعنا على بعض الآراء التي تُشكل مجالا رحبا للبحث، و يهمنّا الآن أن ننظر في معنى الجدل وصلته بميدان التربية والأخلاق، ولنبدأ من المفردات حيث يحدّده لنا الراغب أنه "المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، و أصله من: جدلت الحبل أي أحكمت فتله ومنه: الجديل وجدلْتُ البناء أي أحكمته و الأجدل: الصقر المحكم البنية، والمجدل: القصر المحكم البناء ومنه: الجدل، فكأن المتجادلين يقتل كل واحد الآخر عن رأيه، و قيل: الأصل في الجدل: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، و هي الأرض الصلبة¹، قال الله تعالى: "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" [النحل/ 125]، و(الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ) [غافر/ 35]، و(وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ) [الحج/ 68].

ومن هذا التعريف تتضح لنا مسألة في غاية الأهمية في تفكير الراغب التربوي، وهي أنه ينظر إليه بحذر شديد، إذ يذكر في الذريعة عنوانا "كراهية الجدل للعوام وذمه على كل حال" وملخص ما جاء في مضمونه أن في: "إباحة تعاطي الجدل للعامة الذين لم يتدربوا في تحصيل القوانين، ولم يتهذبوا في سبيل البراهين، يجري مجرى حل قيد الشياطين و رفع سد بأجوج و مأجوج، فإنه يشير سلطان قوتهم السبعية منخلعة من يد قائد العقل و قيد الشرع"، يريد أن يقول من أن تعاطي الجدل للعامة ينطوي على مخاطر كبيرة، لأنهم لم يتدربوا على أصوله وقوانينه وأخلاقياته، ولا يمتلكون البراهين الكافية لإثبات رأي من الآراء أو لتفنيده، وعليه فإن السماح لهم بذلك، يجعلهم الأبعد عن الحكمة والتبصر، وهنا يشبه هذا الوضع بجل أسر الشياطين وتركهم يعملون بكل حرية دون قيود، بل أكثر من ذلك، فإن هذا التصرف يثير فيهم سلطان القوة الغضبية التي لا تستجيب حتما إلى قيادة العقل و ما تقتضيه أحكام الشرع.

يتبين لنا أن موقفه هذا واقعي، لأن الكثير من الحوادث التي تقع بين الأفراد والمجتمعات، وقد تؤدي في كثير من الأحيان إلى جرائم القتل وغيرها، تصدر عن أنواع من الجدل السياسي أو الديني أو الثقافي بين أشخاص لا يمتلكون مؤهلات الحوار الهادئ والهادف.

ولهذا يحرص الراغب على إثبات رأيه، بالقول أن الجدل في واقع الأمر مكروه للعلماء الألباء، فكيف للجهال الأغبياء، لأن الله تعالى حينما قال: "وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" [النحل/ 125] ، فإنه

¹الراغب الأصفهاني، ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص ص 189-190

لم يطلق جدال المخالفين حتى قيده بالأحسن".¹ أي بالتقييد بالأخلاق الحسنة ومنه وصف الله تعالى بل أكثر من ذلك، فإن الله قد ذم الجدل بقوله: "وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّثِيرٍ" [الحج/8].

وفي سبيل مقارنة هذا الرأي مع غيره يشير الراغب بعد ذلك أن "الجدال مع كونه مكروها، شرائط وقوانين، فمن تعطاه ولم يكن متدربا فيها كان خصيما جدلا، والخصومة عديمة الفائدة، قليلة الفائدة، على الرغم من أنه يعتبر الجدال ينطوي على بعض السمات الإيجابية كونه يوقظ الفهم ويثير الأنفة لاقتباس العلم، إلا أنه يحذر من أن عدم التقيد بقوانينه وقواعده، سينجر عنه الخصومة التي في رأيه لا تنثم إلا العداوة وإنكار الحق، ولهذا فهي أكثر شرا من الجدال، و لهذا، فإن الله تعالى حين قال : " فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ " (سورة النحل، الآية 4)، فإن هذا يعني أن ما كانت له هذه الصفة، فهو جيد الخصومة يجتهد في أن يكون هو الفاعل وصاحبه هو المنفعل وأن يكون هو الطابع وصاحبه المنطبع، والقائل كالمؤثر والسامع كالمتأثر ومتى لم يخضع المتأثر لقبول أثر المؤثر، لم يتولد منهما خيرا يوجه، و هنا يستخلص الراغب أنه لم يذكر الخصام في موضوع إلا عابه، لأن المتجادلان يجريان مجرى فحلين تعاديا، وكبشين تناطحا ورئسين تحاربا، لا سبيل لأحد منهما في إقناع الآخر، و لو اتفق كما يقول عليه الحكماء بكل بينة، بل لو اجتمع عليه الأنبياء بكل معجزة".²

بيد أن الراغب بعد هذا الحذر الذي ظهر به في حديثه عن الجدال، يستدرك الأمر، ليقدم نصيحة مفادها: "إذا ابتليت بمجادل مهاوش و مساجل مناوش تصده اللجاج لا الحجاج و مراده مباهاة العلماء و مماراة السفهاء، فحقك أن تفر منه فرارك من الأسود إلى الأسود فإن لم تجد من مزاولته بدا فقابل إنكاره الحق بإنكارك الباطل، و دفاعه الصدق بدفاعك الكذب، (...) وإياك أن تعرج معه إلى بث الحكمة و أن تذكر له شيئا من الحقائق ما لم تتحقق أن له قلبا طاهرا لا تعافه الحكمة"³

يريد أن يقول هنا أنه على المرء التعامل مع مجادل غير متخلق يعتصب ويسرق من المال أو نحوه ومناقش مزعج يهدف من خلال سلوكه المشين، التماذي في الخصومة، وليس وضع الحجج، والبراهين المقنعة، وهو أيضا يهدف إلى مباهاة العلماء ومجادلة الجهال الخفاف العقول، فمن المناسب

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 259.

² المصدر نفسه، ص ص 259-260.

³المصدر نفسه، ص ص 261-262.

عدم الالتفات إليه والفرار منه نظرا للصفات السيئة التي يتميز بها، بيد أنه في حال ما إذا لم يجد بداً من الرد عليه، فينبغي أن يجتهد في إثبات الحق ودحض الباطل، وأن يتحقق أن لهذا الشخص الذي يحاوره قلبا طاهرا مستعدا للفهم والإقتناع، قبل أن يثبت فيه الحكمة ويذكر له شيئا من الحقائق التي هو مطلع عليها.

ويضيف الراغب: "وإن كان لابد، فاقصر معه على إقناع يبلغه فهمه، لأن سبيل إنكار الحجة و السعي في إفسادها أسهل من سبيل المعارضة بمثلها و المقابلة لها، و لهذا يقرّ بأن الجدل الخصيم لا يعبأ إلا بالدفاع لا معارضة الحجة بالحجة، وذلك أن الإفساد هدم و هو سهل و الإتيان بمثله بناء و هو صعب، لهذا من السهل إفساد حجة قوية بضرب من الشبه المزخرفة غير أنه ليس بالإمكان الإتيان بمثلها"¹ لأنه لا يحوز على مؤهلات تسمح له بذلك.

و إذا أردنا أن نستخلص من كل ما سبق ذكره، فإنه بالإمكان القول أن الراغب قد حدد لنا إطارا تربويا وأخلاقيا للجدل بعيدا عن التنظير الفلسفي، بل سيطرت على تحليله له، وواقعية تلامس عوائد الناس وحياتهم اليومية، وتؤيدها في ذلك النصوص والآثار.

الحاصل مما قلناه عن آداب التربية والتعليم، أن الراغب لا يفصل بين التربية والأخلاق فهي من أبرز الوسائل التي تؤهل الإنسان لأن يكون فاضلا وسعيدا.

المبحث الثالث: المعنى الأخلاقي للفضيلة و شروط تحصيلها عند الراغب الأصفهاني

تطرقنا في المبحث السابق إلى الأخلاق في المجال اللغوي والاعتبار الاصطلاحي وحددنا موقف الراغب من هذه المسائل وما يتصل بها، واتضح لنا أنه قد اعتنى بالمعنى الأخلاقي للفضيلة وشروط تحصيلها، لذلك سنسعى في هذا المبحث إلى التدقيق في موقفه والتركيز أولا على قطبي الفلسفة اليونانية أفلاطون وأرسطو وثانيا على بعض الفلاسفة المسلمين خاصة مسكويه والغزالي.

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 262.

أولاً: في معنى الفضيلة و ذكر أنواعها وما يتفرع عنها من الفضائل الجزئية

يعد البحث في الفضيلة وأنواع الفضائل من صلب المباحث الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني خاصة في مؤلفيه الأساسيين الذريعة والتفصيل والحق أننا لا نجد عنده تعريفاً محدداً، ولكن أقوالاً متناثرة هنا وهناك، قد تستطيع بعد جمعها، إدراك مكانة وأهمية الفضيلة في فكره الأخلاقي.

بيد أن ما يلاحظ هنا، أن الفضيلة في دلالتها اللغوية للسان العربي، لا تخرج عن معنى الفضل والزيادة وهي خلاف الرذيلة، وهي أيضاً مشتقة من الفضل أي الزيادة على الحاجة أو الإحسان ابتداءً بلا علة، أو ما بقي من الشيء.¹

أما في اللسان الأجنبي فهي بحسب عبد الرحمن بدوي تعود إلى أصول يونانية ومعناها الأحسن وترجمت إلى اللاتينية إلى *virtus* وهي مشتقة من *Virtus* (رجل) وهي لهذا تدل على الرجولية، وبالتالي على القوة البدنية والشجاعة، لكن أصبحت تدل بعد ذلك على الأحسن والأفضل.²

ويضيف بدوي "أن اللغات الأوروبية الحديثة اشتقت من لفظ *vertus* الألفاظ مثل *vertu* في الفرنسية و *virtu* في الإيطالية و *virtue* في الإنجليزية الدالة على معنيين الفضل والقوة، وعليه فإن الأغلب الآن، أنها تدل على الفضل والتفوق في الخلق".³

هذا، وتعني الدلالة الاصطلاحية للفضيلة باختصار عند لالاند *Lalande* في معجمه: "إنها إستعداد دائم للرغبة في أداء نوع محدد من الأعمال الأخلاقية أو هي إستعداد دائم لإرادة الخير، عادة فعل الخير".⁴

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء 2، المرجع السابق، ص 148.

² عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2، 1976، ص 142.

³ المرجع نفسه، ص ص 142-143.

⁴ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ص ص 1543-

ويعرّفها فولكييه Foulquié بأنها العادة التي بها تتمثل إرادة الخير، فهي تشارك العلة في هاتين الخاصيتين الأساسيتين: إنها مكتسبة بالممارسة، وبذلك تتميز عنه الطبيعة، وأنها تتضمن الاستمرار و تتجلى في مجموع الحياة.¹

أما جوليفه R.jolivet، فيرى أن الفضيلة هي استعداد راسخ لحسن الفعل، اكتسبت على ضوء العقل، و صاحبه المباشر هو الإرادة.²

ومما لا شك فيه، أن الفلسفة اليونانية، خاصة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو قد أسهمت في عرض هذا المبحث الذي لا ينفصل عن أساسيات علم الأخلاق، لهذا كان سقراط يسوي بين المعرفة والفضيلة، ويعتبر أن العلم هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة، ويأتي أفلاطون، كما يرى كثير من الباحثين، علما في هذا المبحث، إذ تتمحور معظم محاوراته حول فضيلة أخلاقية أو سياسية، حيث يطرح التساؤلات ويتعرض للقضايا بشأنها مع محاوريه، ففي محاورة (مينون) بحث عن الفضيلة بوجه عام، وفي محاورة (جورجياس) بحث عن فضيلة العدالة، وفي محاورة (فيدون) بحث عن فضيلة السعادة والرضا، وفي محاورة (أوطيفرون) بحث عن فضيلة التقوى، وفي محاورة (لويس) بحث عن فضيلة الصداقة، وفي محاورة (خرميدس) بحث عن فضيلة الحكمة ، وهكذا في باقي المحاورات الأفلاطونية.³

أما عن محاورة الجمهورية، فهي شاهدة على مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالفضائل الأخلاقية خاصة العدالة، ثم الفضائل السياسية التي تترتب عنها، وهنا كان تقسيمه للنفس إلى ثلاث قوى شهوانية - غضبية - عاقلة مدخلا إلى الإقرار بأربع فضائل أساسية أو كما يطلق عليها أمهات الفضائل وهي العفة و الشجاعة والحكمة والعدالة.

على أنه لا يمكن في هذا الصدد تجاهل الدور الذي قام به السوفسطائيين في إفساد مفهوم الفضيلة، كما ذهب إل ذلك خصومها لتصبح كما تقول الباحثة "نورة بوخناش" مرتبطة بالمصلحة

¹ Paul foulquié : le morale, paris, 1959, P 326

هذا القول نقله وترجمه عبد الرحمن بدوي في كتابه الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 143.

² R.jolivet : traité de philosophie, V Morale, p 207, paris, lyon , 1966.

هذا القول نقله أيضا و ترجمه عبد الرحمن بدوي في كتابه الأخلاق النظرية، ص 143.

³ محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط1، 2015، ص 145.

لنتماهى مع الفضيلة ويؤلفان وحدة الغاية الانسانية أكانت فردية أو اجتماعية، على الرغم من أن السوفسطائيين قد أخذوا على عاتقهم تدريب الناس على الفضيلة لجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين في الدولة الذي يجعل منهم معلمين يدرّبون الناس على الفضيلة بجعلهم مواطنين ناجحين وأعضاء ناجحين في الدولة.¹

ولو رجعنا إلى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، المقالة الثانية، الفصل الرابع، أوجدنا أرسطو يعرف الفضيلة بأنها "حالة اعتيادية للنفس" فيقول: "إن الفضيلة حالة اعتيادية مكتسبة بفضل تكرار نفس الأفعال، وهذه الأفعال عقلية أي صادرة عن العقل والروية، و من تصدر عنهم هم عقلاء، ولكونهم عقلاء، فإن الحال الاعتيادية المكتسبة عنهم تكون فضيلة".²

ثم أن الفضيلة عنده أيضا ليست إلا حالة اعتيادية للنفس صادرة عن العقل والروية، ولما كان الأمر كذلك، فإن كل فضيلة كما يقول المعلم الأول: "هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم حسن الإستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا على هذا مثلا فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي (...). إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيّر رجلا صالحا، رجل خيرا، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به".³

ويقسم أرسطو الفضائل إلى عقلية وأخرى أخلاقية، فالأولى تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان. والثانية أي الأخلاقية تتولد على الأخص من العادة والشيم.⁴ هذا يعني أن الفضائل العقلية ترجع إلى التعليم وتحتاج في بلوغ ذلك إلى التجربة والوقت الطويل أما الفضائل الخلقية فإنها تحصل بالتعود وتنمو بالميران والممارسة. وعليه يستخلص أرسطو أن الفضيلة بما هي عادة فهي "كيف يتعلق بإرادتنا منحصر في هذا الوسط الذي

¹ نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 130.

² أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، م 2 ف 4، ترجمة حنين ابن إسحاق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 1104.

³ أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ك 2 ب 6 ف 2، المرجع السابق، ص ص 243-244.

⁴ المرجع نفسه، ك 2 ب 1 ف 2، ص 225.

هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم، إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط".¹

وإجمال القول في هذا الصدد، أن مفهوم الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية لدى اليونان قد أثر على الكثير من المواقف و الاتجاهات الفكرية في فضاء الثقافة العربية الإسلامية خاصة فيما يتعلق بتقسيم الفضائل و تحديد الوسط العادل،

أما في الإسلام، فلقد وضع القرآن الكريم الإطار العام الذي يحكم الأخلاق ويحث على تحقق الفضيلة في النفس، ومن ثم نشرها في البيئة الاجتماعية، وعليه يلاحظ الدكتور دراز في مؤلفه "نظرات في الإسلام" أن إرشادات القرآن الكريم سواء في نطاق المعاملات المالية أو في دائرة الشؤون الاجتماعية، أو في بعض الأحداث الجنائية ينهى عن التزبد في حق النفس، ويحض على الزيادة في حق الغير، أما المعاملة بالمثل فلا نجد فيه نهيا عنها ولا تحريضا عليها.²

وأياضا جاء النهي عن تعامل الناس بالفاحش من القول لأنه "يستوجب غضب الله تعالى، فهي الخطئة المذمومة، خطة البدء بالإساءة، ثم استثنى من استحقاق هذا الغضب من كانت إساءته ردا لمظلمة، فأخرجه من عداد المغضوب عليهم، ثم ختم ببيان الخطئة الحميدة والفضيلة المندوب إليها وهي خطة العفو عن الإساءة، فأشار إلى أن من عفى عن سوء فقد تخلق بأخلاق الله".³

وينتهي دراز بعد كل هذا إلى القول أن المعاملة الفاضلة في نظر القرآن إنما هي المعاملة التي تقوم على العفو والإيثار والفضل، وأن الرذيلة إنما هي في الطرف الأقصى تقوم على الجور والإستتار والبخس.⁴

كما يمكن أن نستنبط ميزة أخرى للفضيلة وفق السياق القرآني، وهي أنها تنفذ إلى أعماق الضمير حتى يتشربها القلب فتصدر عنه بتلقائية و محبة أو طيب خاطر، لا عن جهاد خلقي ومشقة

¹ أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نبقوماخوس، المرجع السابق، ك 2 ب 6 ف 15، ص 248.

² محمد دراز، نظرات في الإسلام، القاهرة، ط1، 1972، ص 77.

³ المرجع نفسه، ص 76.

⁴ محمد دراز، نظرات في الإسلام، المرجع السابق، ص 78. يقول الله تعالى: "وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" سورة النور، الآية 22.

كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، حيث يلاحظ أن الموقف الفلسفي في نسخته الأرسطية يتجه إلى اعتبار الفضيلة عملا آليا تسخيريا تكرهه النفس بطول القوت، حيث تكون مجرد عادة، في حين أن الفضيلة وفق السياق القرآني ترتقي بالنفس الإنسانية لتصبح عملا انبعاثيا محببا إلى القلب يقول الله تعالى: "وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهُ الْيَكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ، فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" ¹ و على العكس من ذلك، فإن فاعل الخير المفتقد لأريحية النفس و طيب خاطر فيما يأتي من فعل فاضل، ليس خليقا بأن يسمى شخصا خيرا

أو فاضلا، يقول الله تعالى: " وَلَا يَنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ " ²، فليس الأمر مجرد عطاء ليكون الفعل أخلاقيا أو فاضلا، بل ينبغي أن يكون من خلال حسن الأداء. ³

وفي رأي أحد الباحثين وهو محمد أحمد عبد القادر أيضا فإن الفعل الفاضل في الإسلام ينبغي أن يكون في حساب فاعله أن يكون ابتغاء وجه الله، أي طلبا لرضا الله تعالى و ليس لأي معنى أخلاقي آخر، يقول الله تعالى: " إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا " ⁴

من هنا يربط هذا الباحث هذه المسألة بالنية التي لا تقف عند حد الشكل الخارجي أو الظاهر من الفعل لتسمه بكونه فاضلا أو غير ذلك، بل تغوص في أصل الفعل و باطنه انطلاقا من كونه تعالى: "يعلم السر و أخفى" ⁵

وهنا ينبغي الالتفات إلى خاصية أخرى للفضيلة في الإسلام، أنها لا تشكل إطارا نظريا عاما، بقدر ما تتجاوز ذلك إلى العمل أي نوعية سلوكها من قبل الفرد و الجماعة على السواء، لأن غاية الأخلاق من المنظور الإسلامي أو لنقل ثمرته تتحقق من خلال العمل أو التطبيق، وما الجانب

¹ قرآن كريم، سورة الحجرات الآية 7.

² قرآن كريم، سورة التوبة، الآية 54.

³ محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2015،

ص ص 151-152

⁴ قرآن كريم، سورة الإنسان ، الآية 09.

⁵ قرآن كريم، سورة طه ، الآية 07.

النظري إلا وسيلة لتحقيق ما يجب أن يكون على أكمل وجه وحتى يحقق الإنسان ما يصبوا إليه من خير و سعادة.¹

ويلاحظ من ناحية أخرى أن معيار الفضيلة في لإسلام هو الوسطية التي ليست هي بدلالاتها ومجالاتها الشرعية هي نفسها التي دعا إليها أرسطو فيما أطلق اسم الوسط العادل، لهذا، فإن هذا الباحث يؤكد على أن دلالة كون هذه الأمة أمة وسطا بين الأمم هو قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا"²، وهي الوسطية التي تتطوي على فضائل تُجَنَّبُ الأمة من الانحراف كلياً ذات اليمين أو ذات الشمال، ولهذا، فإن المجالات التي رسمها الشرع للفضيلة المتوسطة كمالاً واقعاً لا حساباً ونظراً، فتتمثل في قوله تعالى: "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا"³.

كما ينبغي أن نلاحظ مجال الاختلاف في مفهوم الوسطية الإسلامية في الفضائل عن ذات المفهوم الأرسطي، هو أن القرآن الكريم قد امتدح الأنصار لإيثارهم إخوانهم المهاجرين وقال: "وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ"⁴، هذا معناه أن الإيثار مع الخصاصة التي هي شدة الفقر والاحتياج لا يمكن أن يكون وسطاً في الإنفاق، لأنه المقصود منه أن يجود الإنسان بالمال مع حاجته إليه، في حين أن مفهوم الوسط الأرسطي يمنع هذا الإفراط و يعده رذيلة أو إسرافاً.⁵

هذه إذن بعض الخصائص الأساسية التي تطرق إليها الباحث، للفضيلة من خلال السياق القرآني، وهي في واقع الحال، تعد مدخلا وجيها لفهم طبيعة تناول المفكرين المسلمين خاصة لدى الفلاسفة – المنبهرين أصلاً بكل ما هو أرسطي فيما يتعلق بنظرية الوسط وتقسيم الفضائل وفروعها، وعليه سيكون علينا فهم طبيعة الفضائل الخلقية وتصنيفها، ودلالة الشرع والعقل على تلك الفضائل أولاً عند الراغب الأصفهاني من ناحية، ثم مقارنة ما استخلصه من آراء مع غيره على اختلاف توجهاتهم الفكرية والمذهبية من ناحية أخرى.

¹ محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص ص 153-154.

² قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 143.

³ قرآن كريم، سورة الإسراء، الآية 29.

⁴ قرآن كريم، سورة الحشر، الآية 09.

⁵ محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، المرجع نفسه، ص ص 154-155.

رأينا فيما سبق أن الراغب يذكر في كتابه "تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتین" أن اكتساب الصحة يكون بإصلاح القوى الثلاث التي هي دوافع الإنسان في أعماله وهي قوة الشهوة و قوة الحمية وقوة الفكر، وهو يريد من هذه القوى كما يرى الساريسي أن تكون "المنطلق الذي يصدر عنه الناس في تصرفاتهم وتعاملهم بعضهم مع بعض، ويريدها أن تكون الفضائل التي تسيّر حياة الأفراد"¹.

ولعل طلب الفضيلة في هذه القوى الثلاث وصلاحها ليس جديدا، فقد تحدث عنها أولا أفلاطون وأرسطو في الفكر الأخلاقي اليوناني، ثم تأثر فلاسفة الإسلام ثانيا به، كالفاربي وابن سينا ومسكويه والغزالي والرازي وغيرهم.

بيد أن ما ينفرد به الراغب في نظرنا هو أنه ينحو منحى واقعي عمليا، من حيث أن الفضيلة تكتسب بالتربية والرياضة و التخلق والرزيلة تكتسب بالإهمال، وعليه، فإنه بالعمل كما يقول الراغب يصير الإنسان فاضلا، لأنه "إنما خصّ الإنسان بالقوى الثلاث ليسعى في فضيلتها، فإن فضيلة القوة الشهوية تطالبه بالمكاسب التي تنميها، و فضيلة القوة الغضبية تطالبه بالمجاهدات التي تحميها، وفضيلة القوة الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديها"².

إن هذا التوجه المنهجي لا ينفي أنه قد تأثر ببعض فلاسفة اليونان فيما تُرجم من نظرياتهم إلى العربية، و قد لاحظنا ذلك عند ربطه الفضيلة بالقوى النفسية الثلاث وهي العقل والعفة و الشجاعة وما ينتج عنها من العدل، و لعل هذه الفكرة تعود أصلا إلى الفلسفة الأفلاطونية، و أيضا نلاحظ أنه نادى بالتوسط في الفضائل، و هنا يكون قد اقترب على نحو مما ذكره أرسطو في فكره الأخلاقي.

والحق أن تحليل الراغب لمصطلح الفضيلة يأخذ في المقام الأول بعدا لغويا وذلك في كتابه المفردات حيث يقول: "الفضل هو الزيادة عن الاقتصاد، و ذلك ضربان: محمود كفضل العلم و الحلم، و مذموم، كفضل الغضب على ما يجب أن يكون عليه " و يسهب في شرح هذا اللفظ بالإشارة إلى أن استعماله يكون على ثلاث أضرب:

"فضل من حيث الجنس كفضل جنس الحيوان على جنس النبات و فضل من حيث النوع كفضل الإنسان على غيره من الحيوان و فضل من حيث الذات كفضل رجل على آخر " و ينتهي هنا

¹ عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الأصفهاني و جهوده في اللغة و الأدب، مرجع سبق ذكره، ص 256.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 382.

إلى القول أن: "الفضيلة الذاتية التي خص بها الرجل، و التي تكون في المكنة و المال و الجاه والقوة" مستخدما آيات من القرآن الكريم للتدليل على ذلك.¹

أما في المقام الثاني، فيأخذ تحليل الراغب لمفهوم الفضيلة بعدا فلسفيا أو أخلاقيا، و خصص لذلك كتابيه الهامين " الذريعة إلى مكارم الشريعة " و " تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين "، ففي الكتاب الأول، يتحدث عن إصلاح القوى الثلاث، ويشترك في هذا الرأي مع الغزالي الذي يعرف حسن الخلق بأنه إصلاح القوى الثلاث: قوة التفكير وقوة الشهوة وقوة الغضب، حيث يقول في إحياء علوم الدين: "فكذلك في الباطن أربعة أركان، لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق، فإذا استوت الأركان الأربعة، واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق، وهو قوة العلم، و قوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العدل بين هذه القوى الثلاث".²

هذا، و إذا تتبعنا أقوال الراغب في هذا الموضوع، نستخلص أن إصلاح هذه القوى الثلاث تؤول إلى حصول الفضيلة، ولكن كيف يتم ذلك؟

يقول الراغب أنه "بإصلاح قوة الشهوة تحصل العفة، فيحترز بها من الشره و آفات الشهوة (...) و بإصلاح قوة الحمية تحصل الشجاعة فيحترز بها من الجبن و التهور و الحسد (...) وبإصلاح قوة الفكر تحصل الحكمة حتى يحترز من البله و الجريزة، و يتحرى الاقتصاد في تدبير الأمور الدنيوية (...). و بإصلاح هذه القوى تحصل في الإنسان قوة العدالة فيفتدي (الإنسان) بالله تعالى في سياسة نفسه و سياسة غيره"³

هنا يقارب الراغب من طرح أفلاطون في تقسيمه لقوى النفس الإنسانية، بيد أنه هنا جعل كما يقول أحمد دكار للإصلاح درجات، أسفلها إصلاح قوة الشهوة التي تؤدي إلى تهذيب القوى الأخرى المتعلقة بها، فتحصل الشجاعة فينأى عن التهور والحسد ولا يخشى الجبن، لأن من فقد الشجاعة ولا

¹الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 639.

²الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 3، الجزء 8، المرجع السابق، ص 1435.

³الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 173-174.

يحصل له إصلاح قوة الفكر فهو عدو للفضيلة وعليه فإن الحكمة تحرر الفكر وينطلق العقل من عقاله.¹

نفهم من هنا، أن القوى الأربع التي ينبغي للإنسان التحلي بها في حياته ليسير مصالحة الدنيوية، هي التي تكسبه الفضيلة و تتأى به عن التأخر عنها و الانحدار إلى أقصى الرذائل، وعليه، لكي يحقق الإنسان هذه الغاية، يشرح لنا الراغب في كتابه الثاني الذريعة إلى مكارم الشريعة ازدياد الإنسان في الفضائل و الرذائل بتعاطيها، حيث يرى أنه لما كان "كل متعاط لفعل من الأفعال النفسية، فإنه يتقوى فيه بالازدياد منه، إن خيرا فخييرا، و إن شرا فشرا، فباحتمال صغار الأمور يمكن احتمال كبارها، و باحتمال كبارها يستحق الحمد". وهكذا يكون الإنسان، بقدر ما يرتقي في سلم الفضائل ازداد فضلا و هو بذلك يكمل في الفضيلة بأربع درجات، اثنتين في الاعتقاد وهما أن:

1. "يعتقد الجميل.

2. و يجعل اعتقاده عن براهين واضحة وأدلة قاطعة لا عن شبهات واهية واقناعات متداعية. واثنتين في الفعل و هما أن:

1. يترك العادات السيئة فيجعلها بحيث يبغضها فيتجنب الرذيلة و يتوصل إلى الفضيلة.

2. يتعود العادات الحسنة فيجعلها بحيث يؤثرها و يتتعم بها.²

و في مقابل هذا، يرى الراغب أن الإنسان ينتكس بأربع درجات: درجتين في الاعتقاد و هما:

1. أن لا يعتقد شيئا من العلوم الحقيقية فيبقى عنها غفلا.

2. أن يعتقد عن تقليد اعتقادا فاسدا فيتلطف به.

و درجتين في العمل و هما:

1. أن لا يتعود العادة الجميلة رأسا.

¹ أحمد دكار، الإنسان و القيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 135.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 119-120.

2. و أن يتعود العادة القبيحة.¹

و عليه، فإن من صار في الفضيلة إلى الدرجة الرابعة فهو ممن شرح الله صدره للإسلام، فهو على نور من ربه، و من صار إلى الرذيلة إلى الدرجة الرابعة، فهو من الذين وصفهم الله تعالى بقوله: " أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ " ².

أكثر من ذلك، فإن للإنسان مع كل فضيلة و رذيلة ثلاث أحوال:

إما أن يكون في ابتدائها، وإما أن يتوسطها، وإما أن ينتهي فيها بقدر وسعه ويتصرف فيها كما أراد، و لهذا فإن غاية الفاضل كما يقول في الفضيلة أن تقع منه الفضائل أبدا من غير فكر ولا روية، لغلبة قواها عليه و بعدما ينافيها منه، كالصانع الحاذق في صناعته وغاية الرذل في الرذيلة أن تقع منه الرذائل لغلبة قواها عليه.³

نفهم من هذا أن الراغب يؤكد على وجود اكتساب الفضيلة المحمودة، و هو الأمر الذي يجعل من الإنسان بعيدا عن الانحدار إلى الرذائل التي لا تجعله يرتقي إلى مقام الإنسانية الحقة.

هذا، و الفضائل أنواع بحسب الراغب، ولكن حصرها بالقول المجمل في خمسة: الفضائل النفسية، و الفضائل البدنية أو الجسمية، والفضائل الخارجية أو الاجتماعية، و الفضائل التوفيقية التي ترجع إلى توفيق الله تعالى وأخيرا الفضيلة المحضة أو الخير المحض و هي السعادة الآخروية.

نشير قبل أن نفصل في ذكر هذه الأنواع، إلى أن صاحب الذريعة يرى أن هذه الأنواع مترابطة يحتاج بعضها إلى بعض وذلك إما "حاجة ضرورية بحيث لو لم يوجد ذلك لم يصح وجود الآخر، أو حاجة نافعة بحيث لو لم يوجد لاختل حال الآخر، وذلك أن السعادة الحقيقية الآخروية لا سبيل إلى الوصول إليها إلا باكتساب الفضائل النفسية و لا سبيل إلى تحصيل الفضائل النفسية إلا بصحة البدن و قوته، و لأنه لا غنى بكمال الفضائل النفسية و البدنية عن الفضائل الخارجية، فإنه وإن أمكن أن يتصور حصولها لمن لا أهل له و لا مال و لا عشيرة، فإنها لا تكمل إلا بها"⁴.

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 120.

²قرآن كريم، سورة محمد، الآية 23.

³الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر نفسه، ص 120-121.

⁴المصدر نفسه، ص 133.

أولاً: الفضائل النفسية: يذهب الراغب إلى أن أمهات الفضائل، تبعا لقوى النفس الشهوانية والغضببية والعاقلة أربع و هي: العقل والشجاعة والعفة والعدالة، ويبين ذلك أن العقل متى تقوى تولد من حسن نظره جودة الفكر وجودة الذكر، ومن حسن فعله الفطنة وجزالة الرأي، و تولد من اجتماع أرهقتها جودة الفهم وجودة الحفظ والشجاعة متى تقوت تولد منها الجود في حال النعمة والصبر في حال المحنة، والصبر يزيل الجزع ويورث الشهامة المختصة بالرجولية... والعفة إذا تقوت ولدت القناعة، والقناعة تمنع عن الطمع في مال الغير فتولد الأمانة، والعدالة إذا تقوت تولد الرحمة، والرحمة هي الإشفاق من أن يفوت ذا حق حقه، فهي تولد الحلم، والحلم يقتضي العفو، والإنسانية والكرم يجمعان هذه الفضائل.¹

بيد أن الراغب في سياق عرضه لهذا الموضوع، يجعل الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، وبقدر ما يكتسبها يستحقها وفيها تفاضل كثير كما تقدم في الفرق الموجود ما بين الإنسان والإنسان، فمنهم كما يقول: "من قد ارتفع حتى لحق أفق الملك (...) ومنهم من اتضع حاله حتى صار في أفق البهائم (...) ومنهم من هو في أواسط هذين (...) ولهذا صح أن يقال: فلان أكثر إنسانية من فلان. وما يختص به لفظ الإنسانية فهو الأفعال والأخلاق المحموده، وأما المذمومات من الأخلاق فتشارك الإنسان فيها البهائم والشياطين"².

ويبدو أن الجابري في تحليله لهذا الموضوع، قد توصل إلى أن الراغب قد استشعر أن الفضائل النفسية التي ذكرها كفروع من الأمهات الأربع: العقل والشجاعة، العفة والعدالة لا تستوعب جميع الفضائل، خصوصا ما يتعلق منها بفضائل مركزية في الموروثين العربي والإسلامي، وتندرج في معنى الإنسانية، وبها ترفع أخلاق الإنسان نحو الكمال، ولذلك ألحقها بهذه، وهي كما ذكرها وحدد معناها اللغوي والاشتقاقي مثل المروءة والكرم والحرية والظرف والفتوة والحسب.³

هذا، و نلاحظ ثمة شبه اتفاق حول طريقة تصنيف أو تقسيم تلك الفضائل بين الراغب و كل من مسكويه و الغزالي، ولنبدأ مثلا بمسكويه الذي يفرد مواضع كثيرة للفضائل و ما يتعلق بها في

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 142.

²المصدر نفسه، ص 143.

³ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 580. ذكر الراغب هذه الفضائل المركزية و حدد معناها اللغوي و الاشتقاقي في كتابه الذريعة ص ص 143-146.

مؤلفه تهذيب الأخلاق، حيث يقول: "أما الفضائل فلا تحصل لنا إلا بعد أن نطهر نفوسنا من أضرارها ألا وهي الرذائل التي هي شهواتنا الرديئة الجسمانية و نزواتها الفاحشة البهيمية، فإن الإنسان إذا علم أن هذه الأشياء ليست فضائل، بل هي رذائل تجنبها و كره أن يوصف بها، و إذا ظن أنها فضائل لزمها و صارت له عادة"¹

يبدو لنا أن هذا القول ليس بعيدا عما أشار إليه الراغب في الذريعة من حيث الارتقاء في درجات الفضائل و الانحدار عنها إلى أقصى الرذائل.

أمر آخر ينبغي الالتفات إليه هو أن مسكويه حين ذكر أجناس الفضائل الأربع تو هي الحكمة والعفة و الشجاعة و العدالة و ما يضادها من رذائل أربع و هي الجهل و الشره و الجبن و الجور، وتحت كل واحد منها أنواع كثيرة، فهو نفس ما توصل إليه الراغب في تحليله للفضائل النفسية. وهكذا تحدث عن الجهل و أنواعه، و عن الشجاعة بوصفها فضيلة بين التهور و الجبن، و أيضا عن الجور الذي هو ضد العدل، و أيضا عن الشره بوصفه ضد للقناعة.

و يذكر الغزالي في "ميزان العمل" و "إحياء علوم الدين" في مجال عرضه لأمهات الفضائل أنها أربعة و هي الحكمة و الشجاعة و العفة و العدالة "فالحكمة فضيلة القوة الغضبية، و العفة فضيلة القوة الشهوانية، و العدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب بها، فيها تتم جميع الأمور"².

أما في الإحياء، فيؤكد على أنه إذا استوت الأركان الأربعة و اعتدلت و تناسبت حصل حسن الخلق و موفور العلم، و قوة الغضب، و قوة الشهوة، و قوة العدل بين هذه القوى الثلاث، فحسن قوة العلم و صلاحها كما يقول في أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق و الكذب في الأقوال، و بين الحق والباطل في الاعتقادات، و بين الجميل و القبيح في الأفعال، فإذا صلحت هذه القوة، حصل منها ثمرة الحكمة، و أما قوة الغضب، فحسنها في أن يصير انقباضها و انبساطها على

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 12.

² الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 99.

حد ما تقتضيه الحكمة، وكذلك الشهوة حسننها و صلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة، وأخيرا قوة العقل تكون بضبط الشهوة والغضب، وبرأي الغزالي يكون كل ذلك تحت إشارة العقل والشرع.¹

لا نجد فرقا كبيرا بين هذا الرأي وما أشار إليه الراغب في مؤلفاته، فالفكرة نفسها، وحتى النتيجة هي نفسها أيضا من حيث ربط الفضائل بالعقل والشرع معا، دون إفراط ولا تفريط. ولعل البحث عن الفضيلة في قوى النفس الثلاث وصلاحها ليس جديدا في فضاء الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي، فقد نقله الراغب² وغيره ممن صنفوا في الأخلاق من مفكري العصر العباسي عن فلاسفة الإغريق، فقد تحدث عن هذه القوى أولا أفلاطون، ثم تأثر بهذا الطرح الفارابي وابن سينا ومسكويه وذكر ذلك بعدهم الغزالي، و تحدث عن أقسام منه فخر الدين الرازي.³

أما الجابري فيذهب في العقل الأخلاقي العربي إلى أن جل الموضوعات التي تطرق إليها الراغب في سياق عرضه للفضائل تبرز الطابع اليوناني الأفلاطوني الواضح للبنية العامة هذا العلم الذي أراد الراغب الأصفهاني أن يجعل منه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" بالباسم لباسا إسلاميا.⁴

تلك كانت بالإجمال فقرات النوع الأول من الفضائل عند الراغب الذي ينهي الحديث عنها بالإشارة إلى تلازم الفضائل النفسية بعضها بعضا، فالعقل والشجاعة والعفة والجود والعدالة وسائل الفضائل تتلازم، و يعطي دليلا على ذلك بقوله: "إن العقل إذا أشرف عقل صاحبه عن الإقدام على ما يورثه مذمة، و يحمله على الإقدام على المحاوف التي تورثه محمدة، وعلى أن يسمح بفضل ما في يديه لمن يحتاج إليه، و أن يبذل لكل ذي حق حقه وذلك هو العفة والشجاعة والجود والعدالة وكذلك إذا كان عدلا يحمله عدله على ترك ما ليس له مما لا يجوز له تناوله، وأن لا يحجم عما يلزمه الإقدام عليه، وأن لا يبخل بفضل ما في يده، وإذا كان شجاعا لا تقهره شهوته على تناول ما لا يجوز تناوله

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد 3، الجزء 8، المرجع السابق، ص ص 1441-1442.

² نقول هذا الكلام بتحفظ، لأنه لا نجد دليلا دقيقا على أن الراغب قد صرح بأنه أخذ هذه الفكرة أو تلك عن أفلاطون أو أرسطو أو الفارابي أو غيرهم و هنا يبدو لنا أنه قد إطلع على المؤلفات الأخلاقية التي كانت رائجة في عصره، وفي مدينة بغداد بالذات، و إن لم يصرح لنا بذلك.

³ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني عصره ومعتقداته وآثاره، وزارة الثقافة، الأردن، 2009، ص 101.

⁴ الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 581.

لكن هذا الحكم الذي أصدره الجابري، لا يبدو لنا منصفاً لأنه يريد أن يضع فكر هذا الرجل في قالب جامد بينما نجده "مثقفا حرا" يأخذ من مصادر متعددة دون أن يقيد نفسه بجهاز معرفي و أخلاقي واحد.

وعلى ظلم غيره و لا يخاف الفقر فيبخل، وجعل النبي صلى الله عليه و سلم دفع الشهوة جهادا، وجعلت العفة جوداً¹.

واضح من هذا إذن، أن الراغب يقر بأن هذه الفضائل ليست منعزلة عن بعضها البعض، بل هي في انسجام وانتظام و لهذا، متى استوت واعتدلت هذه الفضائل، حصل بها الإنسانية والحرية والكرم، وعنها يتأصل الإسلام و الإيمان و التقوى و الأخلاق.²

ثانياً: الفضائل الجسمية أو البدنية: فهي في رأي الراغب أربع: الصحة والقوة، والجمال، وطول العمر، أما الصحة فهي في اعتدال القوى الأربع الفاعلة في البدن كما كان يقرر في الطب القديم، حيث يؤكد هنا أن البدن للنفس بمنزلة الآلة للصانع و السفينة للربان، و لهذا، ليست الصحة فقط، في أن يكون المرء بريئاً من الأمراض الشاغلة عن تحري الفضائل العقلية، و إنما في اعتدال جميع أجزاء البدن و هي الجاذبة، والممسكة، والهاضمة والدافعة، وبحصول ذلك، يتم صحة البدن. و لهذا فإن العظام تجري للبدن مجرى الألواح للسفينة، والعصب الذي يجري له مجرى الرباط الذي تشد به الألواح، و اللحم الذي يجري له مجرى الحشو للرباطات والجلد الذي يجري مجرى الغشاء لجميعها.

أما القوة فهي جودة تركيب هذه الأركان الأربعة وهي العظام والعصب واللحم والجلد وما يتبعها، و بها يصلح البدن للسعي و التصرف في أمور الدنيا و الآخرة.³

هذا يعني أن الاهتمام بصحة البدن شرط ضروري للمعاش وللعبادة و بلوغ السعادة الآخروية. وأما الجمال فنوعان بحسب الراغب: أحدهما امتداد القامة الذي يكون عند اعتدال الحرارة الغريزية على اعتبار أن الحرارة إذا حصلت دفعت أجزاء الجسم إلى العلو، كالنبات إذا نجم، كلما كان أطلب للعلو في منتبه، كان أشرف في حبسه (...)، والثاني أن يكون مقدوداً قوي العصب طويل الطراف ممتدداً رحب الذراع، غير مثقل باللحم والشحم (...). ولا نعني بالجمال هاهنا ما يتعلق به شهوات

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 152.

²المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يشرح محقق الكتاب، العبارة الأخيرة، بقوله: "لعل الراغب يقصد أن حصول الإنسانية التي هي بمعنى الخلافة يترتب عليها الإسلام والإيمان والإحسان و إلا فالنظر أن هذه الفضائل تتأصل عن الإسلام و الإيمان و الإحسان، بمعنى أن درجتنا فيها رهنا بدرجة إيماننا ص 152.

³الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 139.

الرجال و النساء، فذلك أنوثية، و إنما نعني به الهيئة التي لا تتبؤ الطباع عن النظر إليها، وهو أدل شيء على فضيلة النفس، لأن نورها إذا أشرق تأدى إلى البدن إشراقها.¹

و يستخلص الراغب من هذا أن كثيرا ما يتلازم منظر الإنسان و مخبره، فالوجه والعين يظهر فيهما آثار النفس كالمروءة يستدل بها عليها و لذلك يظهر فيهما أثر سرور النفس و حزنها ورضاها وسخطها.²

وأخيرا حول العمر الذي يعتبره الراغب جزءا من الفضائل البدنية، فلوله لقل حظ الإنسان من السعادات الدنيوية التي لولاها لما نيلت السعادة الأخروية.³

ثالثا: الفضائل الخارجية أو الاجتماعية: وهي في نظر الراغب أربعة أشياء كذلك: المال والعز و الأهل و كرم العشيرة، و في واقع الأمر، تعتبر نافعة في بلوغ الفضيلة الحقيقية و السعادة الأخروية، و جارية مجرى الجناح المبلغ و إن لم تكن الحاجة إليها في بلوغ ذلك ضرورية.

يبدو أن الراغب قد استشعر أهمية هذه الفضائل في رفع الأخلاق إلى مقام الكمال الإنساني، لذا حرص على التنبيه إليها فبدأ بالمال و رأى أن صاحبه يتمكن من فضائل، إذا فقد شكل بلوغها، لأنه معلوم أن كثيرا من القرب (أو القربات) كالزكاة و الحج يشكله الفقير، فإنه في تحري المكارم كساع إلى الهيجا بغير سلاح وكباز متصيد بلا جناح، و فضله مغطى كماء تحت الأرض، و نار كامنة في الصخر.⁴

و أما الأهل فنعم العون على بلوغ السعادة، فمن كثر أهله و خالصوه، صار له بهم عيون، وآذان، و أيد، و المرأة مزرعة الرجل قيضها الله تعالى له ليزرع فيها زرعه⁵ كما قال تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ"⁶، و قال أيضا: "آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا"⁷.

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 139-140.

² يوظف هنا الراغب ما حكى أن المأمون استعرض جيشا فمر به رجل قبيح الوجه، فاستنطقه قراه أكن فأمر بإسقاطه، و قال إن الروح إذا كانت ظاهرة كانت صباحة و إذا كانت باطنة كانت فصاحة، و آراه لا ظاهر له و لا باطن.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 141.

⁴ المصدر نفسه، ص 134.

⁵ المصدر نفسه، ص 135.

⁶ قرآن كريم، سووة البقرة، الآية 223.

⁷ قرآن كريم، سورة النساء، الآية 11.

وأما العز فيه يتأبى عن تحمل الذل، ومن لا عز له لا يمكنه أن يزود عن حريمه، ولذلك قيل: "الدين والسلطان" إخوان توأمان وقرينان مؤتلفان، ومؤيدان إلى عمارة البلاد وصلاح العباد، و قيل: الدين أسس والسلطان حارس، وما لا أسس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.¹ قال الله تعالى: "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ"².

وأما كرم العشيرة فإنه يقال له الحسب و الشرف، والشرف أخص بمآثر الآباء و العشيرة، ولذلك قيل للعلوية أشراف، ومن الناس من لا بعد شرف الأصل فضيلة، و يقول: المرء بنفسه، بيد أن الراغب لا يقر بذلك، ويرى أن كرم الأعمام و الأخوال مخيلة لكرم المرء ومظنة لهن فالفرع و إن كان قد يفسد أحيانا فمعلوم أن أصله يورثه الفضيلة والرديلة.³

و يقدم دليلا وجيها على ذلك، و هو قريب من موقف جالينوس أن الأخلاق نتائج الأمزجة، فمزاج الأب كثيرا ما يتأدى إلى الابن كالألوان و الخلق والصور، و من أجل تأديها إليه، قال عليه الصلاة و السلام: تخيروا لنطفكم فانكحوا الأكفاء، وأنكحوا إليهم.⁴

لكنه يؤكد في نهاية الأمر أن الاختصار على مآثر الآباء لا يجدي نفعا، لأنها قليلة الغناء، سريعة الفناء، ما لم تضامها فضيلة النفس، لأنه متى أخلف الفرع وتخلف فإنه يخبر بأحد شيئين: إما بتكذيب من يدعي الشرف لعنصره، وإما بتكذيبه في انتسابه إلى ذلك العنصر، وما فيهما حظ المختار، فالمحمود أن يكون في الأصل في الفضائل راسخا والفرع به شامخا، ومن لم يجمع له الأمران، فلا أن يكون المرء شريف النفس دين الأصل أولى من أن يكون دني النفس شريف الأصل.⁵

رابعا: الفضائل التوفيقية: وهي أيضا أربعة أشياء: هداية الله ورشده وتسديده وتأيينه، وهنا يعرف الراغب أولا لفظ التوفيق ليقابل بينه بعد ذلك مع لفظ الاتفاق، فالأول هو "موافقة إرادة الإنسان وفعله قضاء الله سبحانه وقدره، وهو وإن كان في الأصل موضوعا على وجه يصح استعماله في

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 136.

²قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 251 و قد فسر الفخر الرازي في تفسيره لهذا المعنى، أن التدافع بين الناس يرجح أنهم الأنبياء ثم الأئمة ثم الملوك الذابون عن شرائعهم، و ذلك لحاجة الإنسان إلى الناس و حاجة الجميع إلى نظام يحافظ عليه، و السلطان يحرس هذا الجزء. 6 الصفحة 191.

³الراغب الأصفهاني، الذريعة في مكارم الشريعة، المصدر نفسه الصفحة نفسها.

⁴حديث شريف، أخرجه ابن ماجه، 706/1 وغيره، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 56/3.

⁵الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ص 137-138.

السعادة والشقاوة، فقد صار متعارفا في السعادة فقط... وهو ما لا يستغني الإنسان عنه في كل حال أما الثاني فهو "مطاوعة التوفيق، لكن قد يستعمل في السعادة والشقاوة جميعا، فيقال: اتفاق جيد، واتفاق رديئ¹".

وهكذا لا سبيل لأحد في نظر الراغب إلى شيء من الفضائل إلا بهداية الله تعالى و رحمته فهو مبدأ الخيرات و منتهاها.

و لنبدأ بالهداية التي تنطوي على ثلاثة منازل في الدنيا:

الأول: تعريف طريق الخير و الشر المشار إليها بقوله تعالى: " وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ"².

والثاني: ما يمد به العبد حالا فحالا بحسب استزادته من العلم و العمل الصالح و إياه عني بقوله: " وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ "³.

و الثالث: نور الولاية التي هي في أفق نور النبوة، و إياه عني بقوله تعالى: " قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى "⁴ و بتحري هذه المنازل الثلاثة يتوصل إلى الهداية للجنة المذكورة في قوله تعالى: "وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ "⁵. ثم الرشد الذي هو عناية إلهية تعين الإنسان عند توجهه في أموره فتقويه على ما فيه صلاحه و تفتره عما فيه فساد و أكثر ما يكون ذلك من الباطن نحو قوله تعالى: " وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ "⁶.

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 147.

يقول الراغب في المفردات ما نصه أن "التوفيق من الوفاق: المطابقة بين الشيئين: يقال وافقت فلانا، ووافقت الأمر أي صادفته، والإتفاق: مطابقة فعل الإنسان القدر ويقال ذلك في الخير والشر، يقال: اتفق لفلان خير واتفق له شر والتوفيق نحوه لكنه يختص في التعارف بالخير دون الشر". (مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص ص 877-878).

² قرآن كريم، سورة البلد، الآية 10.

³ قرآن كريم، سورة محمد، الآية 17.

⁴ قرآن كريم سورة الأنعام، الآية 71.

⁵ قرآن كريم، سورة الأعراف، الآية 43.

⁶ قرآن كريم، سورة الأنبياء، الآية 51.

والتسديد: أن يقوم إرادته و حركاته نحو الفرض المطلوب لتهجم عليه في أسرع مدّة يمكن الوصول فيها إليه¹، وهو المسؤول بقوله تعالى: " اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ " ².

والتأييد: تقويه أمره من داخل بالبصيرة و من خارج بقوة البطش، و من الأول قوله تعالى: " إِذْ أَيْدَتِكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ " ³. ويضيف الراغب بعد هذا، العصمة التي يعتبرها فضل إلهي يقوي به الإنسان على تحرّي الخير وتجنب الشر، حتى يصير كمانع له من باطنه و إن لم يكن منعا محسوسا، وعلى هذا قال الله تعالى: " كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ " ⁴.

هذا، و في نظر محقق الذريعة، فإن كلام الراغب يفهم منه أن الفضائل التوفيقية هي أصل الفضائل على اعتبار أن ما ذكر من فضائل بدنية و غيرها لا قيمة له بدون التوفيق والهداية الإلهيين⁵.

تلك هي أنواع الفضائل التي بها تتحقق السعادة و هي الفضيلة الصرف أو السعادة الأخروية، و لنا فيها كلام آخر في المبحث الأخير من هذا الفصل.

هذا، و لقد تحدث الراغب في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة عن القوى النفسية الثلاث وفضائلها، أحاديث مطولة جعل لكل منها فصلا كاملا وقد استغرقت جميعها ما يزيد على المئة العشرين صفحة.

وفي رأي الجابري، فإن هذه الفصول التالية للفصل الأول من كتاب الذريعة عبارة عن تعريفات موسعة حيناً ومقتضبة حيناً، تجمع في الغالب بين المعنى اللغوي و المعنى الإصطلاحي، لألفاظ بعضها يحيل إلى صفات خلقية و بعضها إلى أفعال وأنشطة يمكن أن تكون موضوع مدح أو ذم،

¹الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص ص 148-149.

²قرآن كريم، سورة الفاتحة، الآية 6.

³قرآن كريم، سورة المائدة، الآية 110.

⁴قرآن كريم، سورة يوسف، الآية 24.

⁵الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 149-150.

يقول الراغب في هذا السياق: " و أعلم أن رشدته تعالى للعبد و تسديده و نصرته و عصمته، تكون بما يخوله من الفهم الثاقب والسمع الواعي والقلب المراعي، وتقييض المعلم الناصح و الرفيق الموافق، و امداده من المال بما لا تقصد به عن مغزاة قلته ولا تشغل عنه كثرتة، ومن العشيرة والعز ما يصونه عن سفه السفهاء وعن الغض منه من جهلة الأغنياء و أن يخوله من كبر الهمة و قوة العزيمة". ص 151.

وكان يمكن أن تدرج في المكان الذي يناسبها في أنواع الفضائل التي تحدث عنها في الفصل الأول.¹ ومن هذا يتبين أن هذه الصفات أو الأفعال ما هي إلا فضائل جزئية تدرج تحت ما يعرف بأسماء الفضائل.

ففي فصل "العقل و العلم و النطق و ما يتعلق بها و ما يضادها"². يطنب الراغب في الحديث عن فضيلة العقل و منازلته و جلالاته و شرفه و مفرداته، و يعرض لالتقائه بالشرع، و يعرض كذلك لفضائل العلوم و مراتبها و حثّ الناس على تحصيلها، ثم يظهر مساوئ الجدل والكذب و الغيبة.³

وهكذا نقرأ في هذا الفصل كلاماً في فضيلة العقل وأنواعه ومنازله وجلالاته، والفرق بين العقل والعلم والمعرفة والدراية، وثمرة توابع العقل ووجوب بعثة الأنبياء وما يُعرف به صحة النبوة، وكون الرسل والعقل هاديين الخلق إلى الحق والإيمان والإسلام والبر والتقوى، والعلم وأنواعه وفضيلته وما يضاده وهو الجهل وأنواعه، والمتعلم ما يجب عليه، والمعلم وما يجب أن يتحراه، والوعظ وأهله، والجدل مع العوام، واختلاف الأديان، والنطق والصمت والصدق والكذب والشكر والعيبة والنميمة، والكلام المستبج، المزاح و الضحك والحلف.

ما نلاحظ هنا، أن الراغب على الرغم من أسلوبه اللغوي و مفرداته التي يحملها، ما لم نجده في بطون المعاجم و القواميس الأخرى، إلا أنه لم يتبع ما درج عليه علماء الأخلاق وفلاسفته في المنظور الفلسفي الإسلامي، عند حديثهم عن الفضائل الجزئية التي تدرج تحت فضيلة العقل أو الحكمة، بل نراه كما يقول الساريسي "يبعث له عن أصول في الشريعة الإسلامية وعن شواهد نقلية وممارسات حياتية، فيصدر عن هذا جميعاً بإتقان وبراعة... فلا يكاد يسوق فكرة حتى يسندها بأية قرآنية كريمة أو بعض آية أو بحديث نبوي شريف أو بعض حديث، أو بقول من أقوال الصحابة أو أعيان التابعين"⁴.

¹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 581.

² الفصل الثاني من كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، الصفحات 167-287..

³ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني: عصره و معتقده و آثاره، المرجع السابق، ص 102.

⁴ المرجع نفسه، ص 103.

وهكذا يذكر مسكويه في تهذيب الأخلاق "الفضائل التي تحت كل جنس من هذه الأنواع الأربعة، و لهذا فإن الأقسام التي تحت الحكمة هي الذكاء و الذكر، التعقل، و سرعة الفهم و قوته وصفاء الذهن، و سهولة التعلم حيث يقول: "أما الذكاء فهو سرعة انقذاح النتائج و سهولتها على النفس، و أما الذكر فهو ثبات صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من الأمور، و أما التعقل فهو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه، و أما صفاء الذهن فهو استعداد النفس للاستخراج المطلوب، و أما جودة الذهن و قوته فهو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم، و أما سهولة التعلم فهي قوة النفس وحدة في الفهم، بها تدرك الأمور النظرية"¹.

ما يلاحظ هنا أن الراغب كان أكثر عمقا في تحليل هذه الفضائل الجزئية من مسكويه، حيث اعتبر أن العقل هو الذي يجعل الإنسان خليفة الله، ولتوهمها مرتفعاً لارتفعت الفضائل عن العالم فضلا عن الإنسان²، وأيضا جعل للعقل نظر و إدراك و رؤية وإبصار و جعل له أصداده من العمى وغيره.³ والذكاء: فالمضاء في الأمور و سرعة القطع بالحق، و أصله من ذكت النار.⁴

وقد شرح الذكر فقال أن وجود الشيء في القلب أو في اللسان، "و الذكر بالقلب ضربان: أحدهما: استعادة ما قد استتبته القلب فانمحي عنه بنسيان أو غفلة، و هذا هو في الحقيقة التذكر، والثاني: ثبات وجود الشيء في القلب من غير نسيان أو غفلة"⁵.

وأما الحكمة، فاسم لكل علم حسن وعمل صالح، وهي من الله تعالى إظهار الفضائل المعقولة المحسوسة ومن العباد معرفة ذلك بقدر طاقة البشر، وقدم الراغب في سياق ذلك، التعريفات المختلفة لهذا اللفظ منها معرفة كليات الأشياء أو العلم، ومنها إماتة الشهوات على ما يجب، ومنها أيضا الاقتداء بالخالق في السياسة بقدر طاقة البشر على أنه ينتهي إلى القول أن الحكمة في معارف الشرع اسم للعلوم العقلية المدركة بالعقل، وقد أفرد ذكرها في عامة القرآن عن الكتاب، فجعل الكتاب اسما لما لا يدرك إلا من جهة النبوات، والحكمة لما يدرك من جهة العقل وجعلنا منزلين وإن كان إنزالهما من

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، المرجع السابق، ص ص 23-24.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 168.

³ المصدر نفسه، ص 170.

⁴ المصدر نفسه، ص 183.

⁵ المصدر نفسه، ص 195.

الله تعالى. و لا يبلغ الحكمة في نظره إلا أحد رجلين إما مهذب في فهمه موفق في فعله يساعده معلم ناصح وكفاية وعمر، و إما إلهي يصطفيه الله فيفتح عليه أبواب الحكمة: فيفيض إلهي و يلقي إليه مقاليد جوده فيبلغه دورة السعادة.¹

بيد أن ما كان ينقص الراغب هو المنهجية التي يقتضيها مثل هذا العرض، ومع ذلك لا نملك إلا أن نقول أن تحليله للفضائل الجزئية المندرجة تحت العقل أو الحكمة أدى به إلى الاعتناء بمقام العقل، بجانب تعظيمه للشرع، وهو ما معناه أن الفضل الأكبر للعقل أن كماله العلم والحكمة، كما أنه في سياق ذكره للفضائل النفسية، يربطها برابط الدين، إذ أن الشريعة تنظم القوى النفسية، ليس لأغراض الدنيا فحسب، وإنما لهدف آخر أسمى "فإنه متى لم يتطهر من النجاسة ولم يزل أمراض نفسه لم يجد سبيلا إلى نعيم الآخرة"² وفي الذريعة، يوضح رأيه هذا بقوله أن "النفس متى كانت شريفة أدامت النظر إلى فوق، إلى العقل، ومنه تستمد المعارف وتميز بين المحاسن والقبايح، ولا تنظر إلى ما دونه إلا عند الضرورة ولا تتناول اللذات البدنية إلا بحسب ما يرسمه العقل".³

وفي الفصل الثالث وعنوانه "فيما يتعلق بالقوة الشهوانية"⁴ يذكر الحياء و كبر الهمة والوفاء والقدر، والمشاورة والنصح، وكنمان السر والتواضع والكبر، والفخر والعجب، وأنواع اللذات، وما يحسن من المطعم والمشرب والمنكح، والعفة والقناعة والورع والزهد. وإذا ما قارنا بين هذه الفضائل الجزئية التي تتدرج تحت "القوة الشهوانية" وما تطرق إليه مسكويه، فسنلاحظ أن هذا الأخير اعتبر في "تهذيب الأخلاق" أن الفضائل التي تحت العفة هي الحياء والدعة والصبر والسخاء والحرية والقناعة والدمائة، الانتظام، حسن الهدى، المسالمة، الوقار والورع.⁵ بينما لم يذكر الراغب الدعة والصبر والسخاء والحرية، بيد أنه خصص للفضائل الجزئية التي ذكرها حيزا كبيرا من الشرح أكثر من مسكويه، فعلى سبيل المثال، عرّف الحياء بأنه "انقباض النفس عن القبايح وهو من خصائص الإنسان، و أول ما

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 181-182.

يعرف الراغب الحكمة في مفردات ألفاظ القرآن أنها "إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على وجه الإحكام ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات." ص 249

² المصدر نفسه، ص 170.

³ المصدر نفسه، ص 171.

⁴ الفصل الثالث من كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، الصفحات 288-324.

⁵ مسكويه تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، المرجع السابق، ص 24

يظهر من قوة الفهم في الصبيان، جعله الله تعالى في الإنسان ليرتدع به، عما تنزعه إليه الشهوة من القبائح فلا يكون كالبهيمة¹ أما مسكويه فيعرفه بأنه "انحصار النفس خوف إتيان القبائح و الحذر من الذم والسب الصادق".² والتعريفان هنا في واقع الأمر لا يتناقضان. ويعرف الراغب أيضا القناعة "أنها الرضا بما دون الكفاية والزهد والاقتصار على الزهد أي القليل وهما يتضاربان لكن القناعة تقال اعتبارا برضي النفس والزهد يقال اعتبارا بالمتناول لحظ النفس، وكل ذلك حصل لا عن قناعة فهو تزهد لا زهد"³ بينما يعرفها مسكويه اختصارا بقوله أنها "التساهل في المآكل والمشرب و الزينة"⁴ والتعريفات هنا لا يتناسبان، فالأول أكثر عمقا و وضوحا من الثاني.

أما العفة فهي في نظر الراغب "ضبط النفس عن الملاذ الحيوانية وهي حالة متوسطة بين إفراط هو الشره، وتفریط هو جمود الشهوة، و هي أسس الفضائل من القناعة و العفة و الزهد و غنى النفس والسخاء وعدمها يعفي عن جميع المحاسن و يعري من لبوس المحامد".⁵ بينما مسكويه يعرفها بقوله: "أما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني، وظهور منه الفضيلة في الإنسان يكون أن يصرف شهواته بحسب الرأي، أعني أن يوافق التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها و يصير بذلك حرا غير متعبد لشيء من شهواته".⁶ الملاحظ من أن ثمة تقاربا كبيرا بين هذه المعاني اللغوية والإصطلاحية للعفة وما وما يتعلق بها لدى مسكويه و الراغب غير أن ما يميّز هذا الأخير هو الشرح الموسع والحرص على التنوع في الاشتقاقات اللغوية من هذا اللفظ أو الأخير، إضافة إلى توظيف عدد كبير من الشواهد النقلية، المتعددة.⁷

أما في الفصل الرابع و عنوانه "فيما يتعلق بالقوى الغضبية"، يذكر أنواع الصبر ومدحه، والشجاعة و يحدّد أسماء أنواع الفرع والجزع والفرق بينهما، و بيان ما يحمد منهما وما يذم، كما

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 288

²مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 24

³الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 220

⁴مسكويه، المرجع السابق، ص 24

⁵الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 318.

⁶مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 22.

⁷الفصل الرابع من كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة، الصفحات 324-349 .

يتطرق إلى الغم و الخوف والموت، والسرور والفرح و العذر و التوبة و الحلم و العفو، و الثورة والغضب و الغيرة و الجوار و الغبطة و الحسد و المنافسة.

ما نلمسه هنا هو إسهاب الراغب في شرح هذه الفضائل الجزئية التي تندرج تحت عنوان "القوى الغضبية"، بينما نجد مسكويه يحصرها و يحددها في كبر النفس والنجدة وعظم الهمة والثبات والصبر و الحلم وعدم الطيش و الشهامة و احتمال الكد، وقدّم تعريفات مختصرة، فهو عند شرحه الحلم مثلاً يقول إنه: "فضيلة للنفس تكسبها الطمأنينة، فلا تكون شغبة، ولا يحركها الغضب بسهولة وسرعة"¹، بينما الراغب فقد استغرق شرحه لهذا اللفظ حوالي ثلاث صفحات، مقارناً بينه و بين ألفاظ أخرى مثل العفو و الصفح، يقول: "الحلم إمساك النفس عن هيجان الغضب والتعلم إمساكها عن قضاء الوطر منه إذا هاج... و أما العفو و الصفح فلهما صورتا الحلم و مخرجاه إلى الوجود، (أي) أن العفو هو ترك المؤاخذه بالذنب و الصفح ترك التثريب"².

ما نلاحظه هنا أيضاً أن مسكويه وضع "الصبر" كفضيلة جزئية للعفة، و عرفه بقوله: "مقاومة النفس الهوى لئلا تنقاد لقبائح اللذات"³، بينما وضعها الراغب ضمن "الشجاعة" وعرفه بقوله: "الصبر ضربان: جسمي و نفسي، فالجسمي هو تحمل المشاق بقدر القوة البدنية... والثاني نفسي و به تتعلق الفضيلة وذلك ضربان: صبر عن تناول مشتهى و يقال له العفة، وصبر على تحمل مكروه أو محبوب، و بذلك تختلف أسماؤه بحسب اختلاف مواقفه"⁴.

هذا، و قد خصص الراغب الفصل الخامس من الذريعة، "للعدالة"⁵ فوصف أحوالها و ذكر الظلم والمكر والخديعة والكيد والحيلة، و يفيض في ذكر المحبة والصداقة و مصاحلة الأخيار ومضار العداوة و فضيلة التفرد عن الناس و رذيلته.

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 25 .

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 342.

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 24.

⁴ الراغب الأصفهاني، المصدر نفسه، ص 326.

⁵ الفصل الخامس من كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة الصفحات: 350-373.

ما نلاحظه هنا أن الراغب كعادته، يتوسّع في شرح فضيلة العدالة وما يضادها، بينما مسكويه يذكر فضائل أخرى مثل الألفة وصلة الرحم والمكافأة، وحسن الشركة، وحسن القضاء والتودد والعبادة، وترك الحقد، واستعمال اللطف والمروءة، وترك المعادة، ويقوم بشرحها بأسلوب جيد ودقيق.

هذا، ويعد العدل في المنظور القرآني محورا لكل شيء، وعليه ترتكز فلسفة التشريع وبناء المجتمع وحفظ الحقوق، وتأسيس القيم الأخلاقية، وأفضل تعريف لمعنى العدل ما أشار إليه الراغب في المفردات بقوله: "العدالة و المعادلة : لفظ يقتضي معنى المساواة، و يستعمل باعتبار المضايقة، والعدل و العدلُ يتقاربان، لكن العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام وعلى ذلك قوله: " أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا " [المائدة/ 95]، والعدلُ والعديلُ فيما يدرك بالحاسة، الموزونات والمعدودات والمكيلات، فالعدل هو التقسيط على السواء".¹

ويضيف أن العدل ضربان: "مطلق: يقتضي العقل حسنه، و لا يكون في شيء من الأزمنة منسوخا، و لا يوصف بالاعتداء بوجه نحو: الإحسان إلى من أحسن إليك، وكف الأذية عن كَفَّ أذاه عنك. و عدل يُعرف كونه عدلا بالشرع، و يمكن أن يكون منسوخا في بعض الأزمنة كالقصاص وأروش الجنايات، و أصل مال المرتد".²

فالعدل إذن، وفق هذه الرؤية، يعني أنه وضع الأمور في مواضعها سواء التي تشتمل الحكم والقضاء و التشريع و المساواة في مجال الحقوق و عدم الاعتداء على الآخرين، ومن ثم "فإن موقف الراغب المتغير يقر بوجود العدل المطلق الذي لا ينسخ وهذا شبيهه بالقانون الطبيعي في تصويره التقليدي في الغرب، والعقل مستقل بمعرفته، وإلى جانب ذلك عدل مقيد يقبل النسخ في بعض الأزمنة و يشمل بعض الكليات لا كلها و جميع الجزئيات و يعرف هذا العدل المقيد بالشرع حين لا يسع العقل تحريره لما يشوبه في تفصيلاته من خفاء".³

أما في الذريعة إلى مكارم الشريعة، فيرى الراغب أن العدل لفظة تقتضي معنى المساواة، وهنا نراه يوظف مفهوما فلسفيا أرسطيا - في عصره - مفهوم القوة و الفعل، فقال: "إذا اعتبرت بالقوة فهيئة

¹الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 551.

²المصدر نفسه، 552

³صلاح الدين عبد اللطيف الناهي، الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 58

في الإنسان يطلب بها المساواة فإذا اعتبرت بالفعل فهو بالتقسيط القائم على الاستواء¹ في هذا السياق، يحدد معنى العدل الإلهي بكونه لا يراد به الهيئة و إنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام.

مسألة أخرى، ينبغي الالتفات إليها في هذا الموضوع، هي أن الراغب ينحو في تحليله للفضيلة العدالة منحنى أفلاطونيا، على الأقل في جانبه الأخلاقي لا الفلسفي، فيجعل منه فضيلة شاملة، لأن الإنسان في تحري فعل العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة مميزة لتعاطيه، فالإنسان قد يقوم بفعل ما يوصف بالعدل، بيد أنه لا يكون ممدوحا به، و ذلك نحو أن يقسط مراعاة أو توصلا إلى نفع دينوي أو خوف عقوبة السلطات، و لهذا فإن التصور الصحيح للعدل، أنه يشمل جميع الفضائل من حيث أنه يخرج شيء من الفضائل عنه، لأن الغاية القصوى تحقيق التناسق الأتم و الانسجام الأبلغ الذي لا يعرف الخلل، فالمبدأ الكلي للعدل لا يتحقق إلا بانسجام الفضائل بعضها ببعض تحقيقا للسلوك السليم، أكثر من ذلك، يجعل الراغب للعدل مفهوما أكثر اتساعا من حيث أنه أكمل الفضائل كون صاحبه يقدر أن يستعمله في نفسه غيره، وهو ميزان الله المبرأ من كل ذلة، وبه يستتسب أمر العالم، لأنه لو كان شيء من موجودات العالم وأصوله زائدا عما هو عليه أو ناقصا عنه لم يكن منتظما هذا النظام.²

هذا، و يتطرق الراغب بعد هذا إلى أنواع العدل، و هو هنا يعيد ما قاله في المفردات على وجه التقريب من حيث أن الأول هو عدل مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون منسوخا في شيء من الأزمنة، و عدل مقيد يعرف كونه عدلا بالشرع، ويمكن أن يكون منسوخا في بعض الأحوال والأزمنة و من خلال عرضه لهذا الفرق، يشير الراغب إلى الجدل الكلامي حول مسألة العدل، حيث يذهب إلى أن بعض المتكلمين يعرف العدل و الجور قبل الشرع، يقصد هنا المعتزلة في قوله بالحسن و القبح العقليين، بينما بعضهم و يقصد الأشاعرة و عموم أهل السنة، أن العدل و الجور لا يعرفان إلا بالشرع.

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 350.

² المصدر نفسه، ص 350.

لذلك قال الله تعالى في هذا الصدد: (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ) [الرحمن/7-8]

و ينتهي الراغب إلى أن الشرع "هو مجمع العدالة و به تُعرف حقائقها، و لو توهمناه مرتفعا لكان يؤدي إلى أن لا يكون عدلا على الحقيقة في شيء من جزئيات الأفعال، و لا يكون في كثير

من كلياتها، فالعدل المحمود هو الذي يتحرى فعله لا رياء و لا سمعة و لا رغبة و لا رهبة و إنما يكون تحريا للحق عن سجية".¹ على أنه يستدرك النقص الذي ظهر في تحليله لمفهوم العدل، ليؤكد على أن يتجه إلى خمسة أطراف أو أشياء: الأول بينه و بين الله تعالى بمعرفة توحيده و أحكامه، والثاني بين قوى نفسه و ذلك بأن يجعل هواه مستسلما لعقله، فقد قيل أعدل الناس من أنصف عقله من هواه، والثالث: بينه وبين أسلافه الماضيين في إثثار وصاياهم و الدعاء لهم، و الرابع: بينه و بين معامليه في أداء الحقوق والإنصاف في المعاملات من البيع و الشراء و الكرامات وجميع المعاوضات والإجازات، و الخامس: بث النصفة بين الناس على سبيل الحكم و ذلك على الولاة و خلفائهم".²

أما نقيض العدل فهو الظلم، و لذلك يمكن وصفه بأنه وضع الأمور في غير مواضعها، وقد حدد الراغب معناه في المفردات بقوله: "و الظلم عند أهل اللغة و كثير من العلماء، وضع الشيء في غير موضعه المختص به، إما بنقصان أو بزيادة، وإما يعدول عن وقته أو مكانه (...) والظلم يقال في مجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة، ويقال فيما يكثر و فيما يقل من التجاوز، ولهذا يستعمل في الذنب الكبير وفي الذنب الصغير"،³ وهنا يزيد الراغب ما قاله بعض الحكماء: الظلم ثلاثة:

الأول: ظلم بين الإنسان و بين الله تعالى، وأعظمه الكفر والشرك والنفاق و لذلك قال: "إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ"⁴

والثاني: ظلم بينه و بين الناس: و إياه قصد بقوله: "إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ"⁵ والثالث: ظلم بينه و بين نفسه، و إياه قصد بقوله: "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ"⁶

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ص353. لعله يقصد هنا النوع الثاني من العدل الذي أشرنا إليه في السابق ..

²المصدر نفسه، ص 354.

³الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ، المصدر السابق، ص 537.

⁴قرآن كريم، سورة لقمان، الآية 13.

⁵قرآن كريم، سورة الشورى، الآية 42.

⁶قرآن كريم، سورة فاطر، الآية 32.

و ينتهي الراغب إلى أن كل هذه الأنواع الثلاثة إنما هي في الحقيقة ظلم للنفس، فإن الإنسان في أول ما يهيم بالظلم، فقد ظلم نفسه، فإذا الظالم أبدا مبتدئ في الظلم.¹ أما في الذريعة، فيشرح هذه الفكرة أكثر، بقوله أن الظالم أبدا مبتدئ بظلم نفسه، و العادل مع الناس إذا هم بالعدل و تحراره فقد عدل مع نفسه قبل أن يعدل مع غيره، و لذلك يذهب بعض الحكماء إلى أن الظلم ثلاثة: "الظالم الأعظم وهو الذي لا يدخل تحت شريعة الله تعالى، و الأوسط هو الذي لا يلتزم حكم السلطان، والأصغر هو الذي يتعطل عن المكاسب و الأعمال فيأخذ منافع الناس ولا يعطيهم منفعة. وهكذا يحكم الراغب في الأخير على من خرج عن تعاطي العدل بالطبع وبالخلق والتصنع والرياء والرغبة و الرهبة، فقد انسلخ عن الإنسانية".²

نفهم من هذا أن الراغب يقر بأن العدل هو الأساس في جميع الفضائل، والظلم هو الانحراف عنه، وما ساد في مجتمع إلا و حلّ معه الفساد و الجور وانعدام الأمن و السلام.

و لا يبدو لنا أن موقف مسكويه من العدالة بعيدا عما ذهب إليه الراغب، ذلك أنها هي فضيلة النفس تحدث لها من اجتماع الفضائل الثلاث العفة والشجاعة والحكمة، و ذلك عند مسالمة هذه القوة بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة، حتى لا تتغالب ولا تترك لنحو مطلوباتها على سوء طبائعها، ويحدث للإنسان لها سمة يختار بها أبد الإنصاف على نفسه أولا ثم الإنصاف والانتصاف من غيره وله.³ الملاحظ هنا، أن هذه العبارات الأخيرة هي نفس ما أشار إليه الراغب فيما سبق على وجه التقريب .

أما الغزالي، فيرى أن فضيلة العدالة هي تتاسب الفضائل الثلاث وانتظامها و تراتبها، فالعدل حسبه، ليس جزءا من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل، و العدل في أخلاق النفس يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة، وفي السياسة يرتب أجزاء المدينة حسب طبقاتهم المشابه لترتيب

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 538.

²المصدر نفسه، ص 358 .

³مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 22.

قوى النفس، ويمثل هذا الترتيب والعدل في هذه الأمور كلها قامت السموات والأرض حتى صار العالم كله كالشخص الواحد متعاون القوى و الأجزاء.¹

هذه إذن تفصيل ما يندرج تحت كل فضيلة ورذيلة من أنواع الفضائل والرذائل بدءاً بالقوة العقلية ثم الغضبية ثم الشهوانية، وانتهاء بالعدل الذي لا يكون الإنسان تام الفضيلة إلا به، وهو الذي أبان عن قدرة فائقة للراغب في الإطلاع على ثقافة الآخرين و معظمها و إعادة صياغتها في قالب جديد.

ثانياً: في تحصيل الفضائل والخيرات و اجتناب الرذائل

هذا، ويذكر الراغب أن البواعث على فعل الخير وتحريّ الفضائل ثلاثة أدناها الترغيب والترهيب ممن يرجى نفعه ويخشى ضرره وهو من مقتضى الشهوة و ذلك من فعل العامة. والثاني: رجاء الحمد وخوف الذم ممن يعتد بحمده وذمه وهو من مقتضى الحياء، وهو من فعل السلاطين وكبار أبناء الدنيا، والثالث: تحريّ الخير وطلب الفضيلة، وهو من مقتضى العقل وذلك من أفعال الحكماء.

نفهم من هذا أن الراغب جعل لهذه البواعث في الحياة الدنيوية منازل ثلاث بحسب مراتب الناس، فللعامة الترغيب و الترهيب وللخاصة الحياء، وللخاصة الخاصة وهم الحكماء العقل. ويمضي الراغب أيضاً في ذكر البواعث على الفضائل أو الخيرات الأخروية وهي تتلخص في ثلاثة: الأول الرغبة في ثواب الله تعالى والمخافة من عقابه وذلك منزلة العامة. والثاني: رجاء حمده ومخافة ذمه وذلك منزلة الصالحين والثالث: طلب مرضاة الله تعالى في المتحريات، وذلك منزلة النبيين والصديقين والشهداء و هي أعزها وجوداً.²

¹ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 105-106. لا نجد في واقع الأمر اختلافاً كبيراً بين الغزالي والراغب في تحليل مفهوم العدالة و كونها الأساس في جميع الفضائل.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 153.

في هذا السياق، يربط الراغب بين هذه المنازل الثلاث و ما ذكر في القرآن الكريم في الآية 32 من سورة فاطر¹، أي أنها منازل، الظالم و المقتصد و السابق، فالأول هو من خلط عملا صالحا و آخر سيئا، و المقتصد هو من بلغ الصواب لكنه ترك بعض المستحبات، و السابق من حرص على كل ما يقرب إلى الله و ثلاثتهم من الأمة و المسلمة و من أهل الجنة.² بيد أن تحري الفضائل بحسب الراغب لا يخلو من موانع و هي ضريان:

الأول: قصور وهو عدم التمكن من اكتسابها أو يكون له ذلك، ولكن يعوق عن استعماله عائق من مرض أو شغل ضروري يعذر كحاجته إلى السعي فيما يسد به جوعته، ويستر به عورته، وهنا يكون دواء هذا القصور، الفزع إلى الله والتفرغ إليه إلى أن يجبر نقصه بتمام جوده وسعة رحمته.

و الثاني: تقصير ويجعله في أربعة أشياء:

الأول أن يكون الإنسان لا يعرف الحق من الباطل و لا الجميل من القبيح، فيبقى غفلا ودواء سهل و هو التعليم المفيد و الثاني أن يكون عارفا بالحق، لكن ليس متعودا على فعل الصالح و زين له سوء عمله فرآه حسنا، فتعطاه وأمره صعب، لكن بإمكانه اكتساب العادة الجميلة بالتدريج حتى يبلغ الغاية، و إن كان ترك العادة حسب رأيه، في واقع الأمر شديد...

و الثالث أن يعتقد في الباطل و القبيح أنه حق و جميل و تربي على ذلك، فصار ممن طبع على قلبه، لهذا، فإن مداواة هذا أصعب جدا.

أما الرابع فهو أن يكون مع جهله و تربيته على الاعتقاد الفاسد شريرا في نفسه، يرى الخلاعة و قهر الناس فضيلة، و ذلك أصعب الوجوه.

لهذا، فإن هذه الموانع التي تظهر تقصير صاحبها، مرتبة بالتدريج من الذي يكون دواءه سهلا إلى من يكون دواءه من أصعب الوجوه، و هكذا كانت للراغب نظرة واقعية حللت النفس الإنسانية، ولهذا كان الحكم بشأن أصحاب هذه المراتب دقيقا، " فالأول من هؤلاء الأربعة يقال له الجاهل،

¹ يقول الله تعالى: " ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ". قرآن كريم، سورة فاطر، الآية 32.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 154. يلاحظ أن شرح هذه المنازل الثلاث هي من محقق الكتاب أبو اليزيد العجمي.

والثاني يقال له جاهل وضال، والثالث يقال له جاهل وضال و فاسق، والرابع و هو أخطرهم جميعا، يقال له جاهل و ضال و فاسق و شرير".¹

نفهم من هذا، أن تحري الفضائل ليس بالأمر الهين، بل يتطلب تطهير النفس واجتلاب صحتها و تعاطي الأفعال المحمودة و اجتناب الأفعال المذمومة. و ذلك في مؤلف تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، و هنا يُرجع الراغب سبب رذيلة الإنسان وتأخره عن الفضيلة إلى أوجه بعضها إما أن يكون نقصا في أصل خلقته، وعجزا مركبا في جبلته يتقاعده عن تحصيل القوة وجمع الآلة التي بها يتوصل إلى السعادة، أو لا يفضل عن طلب معاشه الضروري وقته، أو لا يجد هاديا يرشده، ومن كان كذلك فمعذور. ووجه آخر هو إما أن [يكون] غير عاجز عن ذلك، لكن لم يساعده على بلوغه عمره وذلك قد وقع أجره على الله² كما قال تعالى " وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ " ³

و يمضي الراغب في عرض هذه الأوجه حيث يرى أن بعضها الآخر يكون بوجود مرتب ومعلم مضل فيضله عن الطريق، وهذا إن لم يتمكن من الاهتداء بمن يرشده و يسدده يكون مغدورا، والإثم فيما يرتكبه لمن قد أضله إله، و إن تمكن بعد ممن يهديه فلم يهتد به يكون هو و مضله مشتركين في الإثم، وجه آخر و هو إما أن تكون ضلالته من جهة نفسه لا من جهة شيء مما تقدم، و ذلك هو المتوعد بالعذاب، فمن أزاح الله تعالى علته بالفهم و الكفاية و العلم الناصح، فرغب عن الاهتداء و ترك طريق الرشاد، يكون كمن وصفه الله تعالى بقوله: " وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ

¹الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 155-156.

يلاحظ ما تقدم من أول ما ذكرنا عن موانع تحري الفضائل عند الراغب، أنه يكاد يكون متطابقا مع ما قاله الإمام الغزالي في ميزان العمل بشأن "مراتب الناس في قبولهم للتأديب أربع" و قد وصل إلى نفس الأحكام السابقة المذكورة آنفا مما يدل في واقع الحال على إعجاب الغزالي بتأليف الراغب و أخذه أفكارها و عباراتها دون أن ينسبها إلى صاحب الذريعة.

²الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 178.

لمن لا يجد هاديا يرشده فيكونه معذورا، يرى محقق هذا الكتاب أن هذا هو رأي الأشاعرة و ابن تيمية، أما المعتزلة والماتريدية فإنهم لم يعذروا من لم يجد هاديا، بل من لم يبلغه وحي، و قالوا إن العقل مكلف بالفضائل إلا أن الماتريدية قصورها على معرفة الله و شكره، و المعتزلة و سعوها إلى أمهات الفضائل كالصدق و الأمانة، الصفحة نفسها.

³ قرآن كريم، سورة النساء، الآية 100.

يقتضي أن الأجر هنا رهين النية الخالصة، و الإقدام على تحصيل الفضائل و تجنب الرذائل .

وَأَبَى¹، غير أن أكثر عقوبة هو من استفاد العلم و عرف الحق و سلك من طريق الخير مراحل ثم ارتد عنها راجعاً²، كمن وصفه الله تعالى بقوله: " إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ "³.

و لكن كيف يرتقي الإنسان في درجات الفضائل و ينحدر عنها إلى أقصى الرذائل؟

يجيب الراغب أن للإنسان في منازل الفضائل مرتقى صعب و منحدر سهل، و هذا يعني أن من يطلب الفضائل لا يجد الطريق معبدا بل محفوفا بالمكاره، بخلاف من يروم الرذائل، فالطريق إليها سهل و سريع، و لهذا يميز الراغب بين الطريقين، فالأول-أو كما يسميه درجات الارتقاء التي يبلغ على أشرف المنازل-يترقى بها بأربع و هي:

"أولاهها: أن يرتدع الإنسان عن المآثم و يهجرها و يندم عليها، و يعزم على ترك معاودتها، وذلك أول درجة التائبين المطيعين لله و رسوله.

وثانيها: أن يقول بالعبادات الموظفة عليه، و يسارع فيها بقدر وسعه و ذلك درجة الصالحين.

وثالثها: أن يتحرى بعلمه الحقيقي تعاطي الحسنات من غير تلفت منه إلى المحظورات بمجاهدة هواه وإماتة شهواته وذلك منزلة الشهداء.

ورابعها: أن يكون مع هذه الأحوال المتقدمة يرضى ظاهرا وباطنا بقضاء الله وقدره فلا يتزعزع تحت حكمه ولا يتسخط شيئا من أمره، ويعلم أن الله تعالى أولى به من نفسه، وذلك درجة الصديقين.⁴

أما الطريق الثاني أو كما يسميه درجات الانحدار و الارتداد عن الفضائل فهي أربعة:

¹قرآن كريم، سورة طه، الآية 56.

²الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 179.

³قرآن كريم، سورة محمد، الآية 25.

وهذا التدرج في فهم أصناف الناس، مهم جدا في تكريس مفهوم الفضيلة و تمكنها من نفسه، فتتداعى أعمال الإنسان الخيرية حتى تصبح خلقا راسخا، فلا يجد راحته و نعمته إلا فيه.

⁴الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر نفسه، ص 158.

و هذه المنازل الأربعة هي المراد بقوله: " وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا " قرآن كريم، سورة النساء، الآية 69.

أولها: الكسل عن تحري الخيرات و يورثه ذلك الزيغ المعنى بقوله تعالى: " فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ¹"

وثانيها: الغباوة و هي ترك النظر و بُغض العمل، فيورثه ذلك رينا على قلبه و هو المعنى بقوله تعالى: " كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ²"

وثالثها: الوقاحة و هي أن يرتكب الباطل و يراه في صورة الحق و يذب عنه فيورثه ذلك قساوة القلب كما قال تعالى: " ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ³".

ورابعها: الانهماك في الباطل وهو أن يستحسنه فيحبه، ويحسنه ويحبه (إلى غيره) فيورثه ذلك ختما على قلبه وأقفا لا عليه كما قال تعالى: " خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً ⁴" وقال: "أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ⁵"

و ينتهي الراغب هنا إلى أن الكسل بسبب الغباوة، و الغباوة سبب الوقاحة و الوقاحة بسبب الانهماك في الباطل، كما أن الزيغ يوجب الرين، و الدين يوجب القساوة، و القساوة توجب الختم والإقفال فحق للإنسان إذن ان يراعي نفسه في الابتداء و لا يترخص في ارتكاب الصغائر فيؤديه ذلك إلى ارتكاب الكبائر. ⁶

ويمضي الراغب في ذكر من تردوا في الرذائل حتى فسدت أخلاقهم أنهم تركوا تعاطي الإحسان والأفضال وتحري العدالة فيما بينهم، فلا يأتونها لا خلقا ولا تخلقا، ولا رياء ولا سمعة، ولا رغبة ولا رهبة، لهذا عدمت فيهم الفضيلة وصاروا في تعاطي الشرسواسية، فيكون مصيرهم إذن، مرتبطا بأثر قبول الخير في نفوسهم، فإن بقي في نفوسهم أثر قبول الخير أنشأ الله فيهم من يهديهم

¹قرآن كريم، سورة الصف، الآية 5.

²قرآن كريم، سورة المطففين، الآية 14.

³قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 74.

⁴قرآن كريم، سورة البقرة، الآية 7.

⁵قرآن كريم، سورة محمد، الآية 24.

⁶الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص ص 159-160.

باللسان والسيف الحق كبعثة النبي صلى الله عليه و سلم في العرب، كما بقي فيهم من أثر الخير من تعظيم الشهر الحرام والبيت الحرام، و الوفاء بالذمام.¹

وإن قلّ فيهم أثر قبول الخير سلط الله عليهم سيفاً جائراً كما قال تعالى: "وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ"².

وإن عدم منهم أثر القبول بعث عليهم عذاباً يفتنيهم إما طوفاناً أو صيحة أو نار محرقة أو ريحاً فيها عذاب أليم، أو الجراد والقمل والضفادع والدم ليظهر منهم البلاد ويريح منهم العباد، كما صنع الله تعالى بعاد و ثمود، و قوم نوح و قوم لوط.³

وهكذا يجعل الراغب الناس أصنافاً ثلاثة: ملكي وشيطاني وإنسي، فالملكي الذي يستعمل القوة العاقلة بقدر جهده وهم المؤمنون حقاً، والشيطاني هو الذي يستعمل القوة الشهوية من غير تلفت إلى مقتضى العقل، والإنسي الذي خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً، وهم حسبه المؤمن والفاسق والكافر.⁴

ثالثاً: في معنى الوسط الأخلاقي العادل بين العقل والشرع

لقد كان الراغب في كل فضيلة من الفضائل التي درسها يصف حدودها المقبولة ويدعو إليها، ثم يصف أحوالها غير المقبولة وينفر منها، مبيناً في ذلك حال الإفراط والتفريط فيها، وهو ما سنتحدث عنه تفصيلاً فيما بعد. وهذا معناه أنه أراد أن يبرز قيمة التوسط والاعتدال في الفضائل، ويبدو أن هذا الموضوع قد شغل باله خاصة عند عرضه للفضائل الأربعة وفروعها، مما يظهر أنه "قد تأثر على غرار فلاسفة الإسلام بما نقل عن أرسطو إلى اللغة العربية في العصر العباسي من آثار بدا فيها متوسعا في هذه النظرية حيث يفصل فيها تفصيلاً، ويبحث له عن أصول في الشريعة الإسلامية من شواهد نقلية وممارسات حياتية".⁵

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 161.

² قرآن كريم، سورة الأنعام، الآية 129.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 162.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 163-164.

⁵ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 103.

من هذا المنطلق، يتعين علينا النظر في هذا الموضوع، بيد أنه من المناسب أولاً أن نذكر منزلة "الوسط" في فلسفة أرسطو الأخلاقية حيث يقرر أن الفضيلة بما هي عادة، فهي كيف يتعلق برادتنا منحصر في من الوسط الذي هو اضافي لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم، إنها وسط بين رذيلتين إحداها بالإفراط والأخرى بالتفريط¹.

ويشرح أرسطو ما يقصده بالوسط فيقول: "أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط بين رذيلتين إحداها بالإفراط والأخرى بالتفريط، وقد بان أيضا أن مميز الفضيلة هذا يأتي من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق بإنفعالات الإنسان وأفعاله" (ولذلك) "فإن أول ما يعنى به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يبتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضادا"². وهذا الوسط لا يتحدد وفق معيار حسابي دقيق بالنسبة إلى الفعل الأخلاقي، بل أصبح متوقفا على إعتبار ذاتي يتعلق بالشخص وعليه فإن الفضيلة الأخلاقية التي هي "تختص بإنفعالات الإنسان وأفعاله ويوجد فيها إما إفراط أو تفريط وإما الوسط القيم. على هذا مثلا وجدانات الخوف والإقدام والرغبة والكره والغضب والرحمة وبالإختصار في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل، وإن هذه الوجدانات المتقابلة بين الجهتين ليست طيبة (...) وينبغي أن يعرف أن يلتزم المقدار الحق، هذا هو الوسط، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة"³.

ويشرح لنا بدوي هذه الفكرة بالقول أن الفضائل موضوعاتها انفعالات باطنة ونشاطات خارجية، فالشجاعة مثلا تعدل الخوف والتهور لتمكين الجندي من الصمود في موقفه من القتال (فلا يهرب، ولا يلقي بنفسه متهورا إلى الأمام)، والعفة تعدل في شهوة اللذة وفي كراهية الألم لتمكن من أن يكون وفيا لزوجته (فلا يهملها ولا يتطلع إلى غيرها)، والعدالة تعدل في لذة الكسب لتمكن من احترام العقد (فلا يضر مصلحة غيره ولا مصلحته هو). كما أن هذا أن الوسط لا يتعلق بالشدة، فالشجاع قد يستشعر خوفا، أشد من ذلك الذي يستشعره الجبان، أو تهورا أشد من ذلك الذي يشعره الجسور، والمهم أولا هو ألا يستشعر إلا الخوف والتهور المعقولين في الظروف التي يوجد فيها، والجبان يمكن أن يكون أقل

¹ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، المرجع السابق، ك2، ب6، ف15، ص248

² المرجع نفسه، ك2 ب9 ف3، ص ص 261-262.

³ المرجع نفسه، ك2 ب6 ف14، ص ص 246-247.

شعورا بالخوف من الشجاع، لكنه إذا فرّ فإنه سيكون ذا خوف مفرط، وكذلك المتهور يمكن أن يكون ذا جسارة أقل من الشجاع، لكنه يكون مفرط الجسارة إذا قذف بنفسه في الخطر دون تبصّر¹.

ومن ثم تكون الفضيلة عند أرسطو في الاعتدال أو في الوسط العادل بين طرفين كليهما رذيلة: إفراط وتفریط وبينهما الوسط العادل.

هذا، ويلاحظ أن مقياس الفضيلة في الإسلام هو الوسطية التي تتحقق من خلال العمل وليس النظر، وبذلك ليست هي نفسها بالضرورة التي دعا إليها أرسطو، وهو الأمر الذي تنبه إليه الراغب، إذ جعل تحديد الوسط و الاعتدال هو من اختصاص العقل و الشرع، ولعله من المناسب هنا أن نذكر أولاً معنى الوسط عند الراغب، وهو ما يؤكد في المفردات بقوله: "وسط الشيء: ما له طرفان متساويا القدر، ويقال ذلك في الكمية المتصلة كالجسم الواحد إذا قلت: وسطه صلب، وضربت وسط رأسه بفتح السين ووسط السين بالسكون، يقال في الكمية المنفصلة كشيء يفصل بين جسمين نحو وسط القوم كذا، والوسط تارة فيما له طرفان مذمومان يقال: هذا أوسطهم حسبا، إذا كان في واسطة قومهم وأرفعهم محلا، وكالجود الذي هو بين البخل والسرف، فيستعمل استعمال القصد المصون عن الإفراط والتفريط، فيمدح به نحو السواء والعدل والنصف نحو: "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا" -البقرة 143-²

واضح من هذا التعريف، اعتماد الراغب لمعنى الفضيلة على أنها وسط بين رذيلتين، كما أخذ بذلك مسكويه والفارابي والغزالي، بما نقل عن اليونان، في هذا السياق، يعتبر المعلم الثاني الفعل الأخلاقي الجميل هو الفعل المتوسط ويرى أن الأفعال "متى كانت متوسطة حصلت الخلق الجميل (...) ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال و اعتدلت، لم يكن عنها خلق جميل".³ وفي مؤلف آخر، يجعل الفعل المتوسط هو الفعل الوسط بين طرفين كلاهما شر، أحدهما إفراط والآخر تفريط، فالأفعال التي هي خيرات هي الأفعال المتوسطة بين طرفين هما جميعا شر، أحدهما إفراط والآخر نقص، وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين كلتاها رذيلتين، إحداها أريد

¹ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص 149.

² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 869.

يلحظ الباحث إبراهيم عاتي أن الفارابي لم يقيم بمقارنة بين مفهوم الوسط عند أرسطو والوسط في القرآن الكريم، رغم أنه موضوع يستدعي البحث والمقارنة، ولا شك أن هذه ثغرة في فلسفة المعلم الثاني يؤاخذ عليها. أنظر، الإنسان في فلسفة الفارابي، إبراهيم عاتي، المرجع السابق، ص 222.

³ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص 09.

والأخرى أنقص، مثل العفة فإنها متوسطة بين الشره وبين عدم الإحساس باللذة، فإحدهما أزيد وهو الشر والآخر أنقص".¹

أما مسكويه، فيذهب إلى "أن كل فضيلة فهي وسط بين رذائل بعدها منها أقصى البعد، ولهذا إذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها أدنى انحراف قربت من رذيلة أخرى"²، ويعطى لنا بعض الأمثلة منها "أن الحكمة هي وسط بين السفه والبله، والذكاء وسط بين الخبث والبلادة، وأما جودة الذهن وقوته، فهو وسط بين الإفراط في التأمل ومن التفريط فيه".³

وأما العفة فهي وسط بين الشره وخمود الشهوة، وأما الشجاعة فهي وسط بين الجبن والتهور، والسخاء وسط بين السرف والتبذير والأخرى بين البخل والتقتير، وأما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام.⁴ هذه إذن، الأخلاق التي هي خيرات وفضائل، وأطرافها التي هي شرور ورذائل.

أما الإمام الغزالي، فيرى في ميزان العمل أن الخلق الفاضل وسط بين إفراط وتفریط، حيث يقول: "فإن قلت: فبماذا أعلم أن الحاصل لي هو الحق الجميل وهو الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط والتفريط؟ فطريقك أن تنتظر في الأفعال التي يوجبها ذلك الخلق الذي فيه مجاهدتك، فإذا التذنت بفعله، فاعلم أن الخلق الموجب له راسخ في نفسك فإن كان ذلك الفعل قبيحا، فاعلم أن الخلق قبيح، مثل أن تلتذت بإمساك المال وجمعه، فموجبه خلق البخل، فعود نفسك نقيضه".⁵

والحق أن المجال لا يتسع هنا للحديث عن كل الأمثلة التي ساقها لفكرة الوسط، بيد أنه يمكن أن نذكر مثلا ما قاله عن الكرم، "فهو وسط بين البذخ والبذالة، والنجدة هي وسط بين الخسارة والانخدال، وأما كبر النفس فهو وسط بين التكبر وصغر النفس، وأما الاحتمال فهو وسط بين الجسارة والهلع، وهو حبس النفس عن مسايرة المؤذيات".⁶

¹ الفارابي، فصول المديني، نشرة غلوب كميردج، لندن، 1961، ص 113.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 29.

³ المرجع نفسه، ص ص 30 - 32.

⁴ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 33.

⁵ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص ص 95 - 96.

⁶ المرجع نفسه، ص 109.

ولم يكن الراغب الأصفهاني بعيدا عن هذا التصور، إذ أنه عرض لحالي الإفراط والتفريط في الفضائل وأبرز قيمة التوسط والاعتدال فيها من خلال سوجه لأمثلة كثيرة في مؤلفه الذريعة إلى مكارم الشريعة، منها أنه أشار إلى أن فساد الفكرة يتولد منه الجريزة والبله، وأما فساد القوة الشهوية فيتولد منه الشره أو خمود الشهوة، وأما فساد الحمية فيتولد منه التهور أو الجبن، ومن حصول هذه الأشياء أو حصول بعضها يحصل العدل وهو وسط بين الظلم والانظلام.¹

مثال آخر، وهو أن العفة "هي ضبط النفس عن الملاذ الحيوانية وهي حالة متوسطة بين إفراط هو الشره وتفريط هو جمود الشهوة".²

وأياها الصبر على تحمل مكروه أو محبوب، وذلك أنه تختلف أسماؤه وبحسب اختلاف مواقعه، فإن كان ذلك في نزول مصبة فإنه لم يتعد به اسم الصبر، ويضاده الجزع والهلع والحزن، وإن كان في احتمال غنى فقد يسمى ضبط النفس ويضاده الترفع والبطر، وإن كان في محاربة سمي شجاعة ويضاد الجبن، وإن كان في إمساك النفس عن قضاء الغضب سمي حلما ويضاده التذمر، وإن كان في نائبة مضجرة سمي سعة الصدر ويضاده ضيق الصدر والضجر والتبرم، وإن كان في إمساك كلام في الضمير سمي كتمان السر ويضاده الإفشاء، وإن كان في الإمساك عن فضولات العيش سمي قناعة وزهدا وهذا يضاده الشره والحرص".³

نفهم من هذا القول، أن الراغب يشدد على الفعل الأخلاقي المتوسط المعتدل الذي يؤدي بالمرء إلى اختيار السلوك السليم، أما الشجاعة، فهي فضيلة بين التهور والجبن، وهي تتولد من الفرع والغضب إذا كانا متوسطين، فإن الغضب قد يكون مفرطا كمن يجتد سريعا من أشياء صغيرة، وقد يكون مقصرا كمن لا يغض من الاجترأ على حرمه وشم أبويه وأمه، وقد يكون متوسطا على ما يجب في وقت ما يجب وبقدر ما يجب، وكذلك الفرع قد يكون مفرطا فيتولد منه الجبن الهالع، ومقصرا فيتولد عنه الوقاحة والضمارة ... وقد يكون متوسطا كما يجب وبقدر ما يجب".⁴

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 100.

² المصدر نفسه، ص 318.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 326.

⁴ المصدر نفسه، ص 328.

وأما عن الظلم فهو الانحراف عن العدل ولذلك فهو: "وضع الشيء في غير موضعه المخصوص به، وقد تقدم أن العدل يجرى مجرى النقطة من الدائرة فتجاوزها من جهة الإفراط عدوان وطغيان ... والانحراف عنها في بعض جوانبها جور".¹

هذه إذن، بعض ما يمكن أن نتحدث عنه بخصوص الأمثلة التي ساقها الراغب حول الوسط الأخلاقي، والواقع أنه لا يبتعد عن الاتجاه العام لما طرحه الموروث الفلسفي الأرسطي بيد أنه لم يغفل ربط هذه الفكرة بالمنقول الديني أي الشواهد النقلية من الشريعة الإسلامية، وهو في حقيقة الأمر يرمي إلى هذا التوجه في شروحه وإن لم يصرح به.

ويبدو لنا أن منهج الوسطية سيطر على فكره، فهو يذكر الحدود المقبولة من الفضائل التي عددها، ثم يُظهر مساوئ أضرارها من الرذائل، فهو يذكر مثلاً فضيلة العقل ومنازله وجلالته وشرفه، ثم يعرض لمساوئ الجدل والجهل والكذب وغير ذلك.

ويذكر أيضاً الحياء والوفاء والمشاورة وكتمان السر والتواضع وما يضادها من الغدر والكبر والفخر والعجب، ويذكر أيضاً الصبر والخوف والسرور والحلم وما يضادها من الغضب والحزن والغيبة والمنافسة والحسد، ويذكر أيضاً العدل وما يضاده من الظلم والمكر والخديعة والكيد، كما يذكر أيضاً فضيلة المحبة والصداقة ومصاحبة الأخيار ومضار العداوة والانفراد وغير ذلك.

يقودنا هذا التوجه إذن من الراغب الأصفهاني إلى أن الوسط الأخلاقي هو الفضيلة الحقة، بل أكثر من ذلك كونها تمثل إطاراً واقعياً لا ينفصل عن سياقه النظري، فهو حين يرسم صورة الفضيلة الوسط، إنما يدعو إلى أن يستشعرها الفرد في حياته اليومية، لا أن تبقى مجرد واجبات جميلة يتأملها الناظر دون تطبيقها عملياً، لهذا يشدد أحد الباحثين وهو "موفق سالم نوري" في مؤلفه أخلاقيات المهنة في الحضارة الإسلامية على أن الإنسان عند الراغب مخلوق مُمَكَّن من إعمار الأرض، والعيش فيها بهاتين القوتين، ففوة الشهوة تدفعه إلى طلب حاجاته من غذاء وشراب ونكاح، ثم المنافسة على ذلك، ثم قوة العقل التي تدفعه إلى طلب العلم والمعرفة: فالقوتان لازمتان لإعمار الأرض.²

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 357.

² موفق سالم نوري، أخلاقيات المهنة في الحضارة الإسلامية، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2009، ص 22. هذا يعني أن الراغب يربط بين المفهوم النظري للفضيلة وما يتبعها من التجسيد العملي، لهذا لا معنى للقوة الشهوية أو القوة المفكرة إذ لم تكن ملازمة لمسألة إعمار الأرض: الإشارة إلى أن نص الراغب في مؤلفه تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 38.

وفي شأن العفة، يرى هذا الباحث أيضا أنها تعني: "الترفع عن التطلع إلى أموال الآخرين بالنظر، أو التنازل لها، فإن لذلك مردودات عملية إيجابية طيبة في سلوك المرء الشخصي، فالعفة تحول بين المرء ووقوعه في الحسد، ومن ثم لا يزاحم، ولا يقاطع ولا يخاصم، بل يكون رفيعا في معاملاته لينّا وسمّحا".¹

وهنا، يستشهد بها قاله الراغب من خلال ما حدده من شروط تمكن المرء من أن يكون عفيفا بحق "وهي أن لا يكون تعفّفه عن الشيء انتظار الأكثر منه أو لأنه لا يوافق، أو لجمود شهوته، أو لاستشعار خوف من عاقبته، أو لأنه مموع من تناوله، أو لأنه غير عارف به لقصوره".²

من هذا كله، ندرك فضل الراغب الأصفهاني في تأصيل فكرة الوسط الأخلاقي العادل وفق أصول الشريعة، والتحديدات اللغوية الدقيقة والارتباط بالنزعة العملية الواقعية دون تجاهل أثر الموروث الفلسفي اليوناني. والواقع أنه يشترك مع كثير من فلاسفة الإسلام الذين سبق الحديث عنهم.

ونبحث، بعد أن بينا هذا، في موضوع آخر لا يقل أهمية عن الأول، وهو موضوع المحبة والصدقة. وربطه بطبيعة الحال مع فكرة الأخلاقي بوجه عام.

رابعا: القول في أخلاق المحبة والصدقة و الأسباب المقتضية لهما

يُخصّص هذا البحث لتناول موضوع الصداقة ومعناها الأخلاقي عند الراغب الأصفهاني،

ولا يخفى على بالنا أن كل من الفلاسفة وأدباء الإسلام الذين خاضوا فيه و ألفوا فيه كتباً و رسائل، كان لهم تأثير كبير في زمانهم وما تلا ذلك من عصور، و لعلّ أدب الصداقة في النثر قد ذاع صيته عند العرب منذ أوائل العصر العباسي، وبرأي الساريسي، فإن الكتابة الإخوانية قد دشنها عبد الحميد الكاتب (ت 132 هـ) وابن المقفع (ت 145 هـ)، ثم بعد ذلك ابن قتيبة في القرن الثالث (276 هـ)، أما في القرن الرابع الهجري فقد اتسعت بسبب ظهور طبقة ممتازة من الكتاب الذين يجيدون فيها إجادة رائعة، وقد برز الصولي أبراهيم ابن العباسي (ت 243 هـ) وبديع الزمان (ت 400 هـ)، والخوارزمي (ت 384 هـ)، والثعالبي (ت 425 هـ)، ومسكويه (ت 421 هـ) و أبي حيان التوحيدي

¹ موفق سالم نوري، المرجع السابق، ص94.

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم اشريعة، المصدر نفسه، ص319.

(ت 414) ، وغيرهم.¹

و لن نطيل النظر في كل ما قاله الأدباء و الفلاسفة عن الصداقة، إذ أننا ننظر إلى الموضوع على سبيل المقارنة مع آراء الراغب في رسالته التي نحن بصدد دراستها.

و لما كان أصل الشيء و كنهه هو الذي يُظهر لنا حقيقته، فإن ما ذكره كبار اللغويين، ومن هؤلاء ابن منظور في "لسان العرب" الذي يشير إلى أن " الصداقة والمصادقة : المخالعة و صدقه النصيحة والاخاء: أمحضه له . وصادقته مصادقة وصادقا خالنته، و الاسم الصداقة: و تصادقا في الحديث وفي المودة، والصداقة مصدر الصديق، واشتقاقه أنه صدقة المودة والنصيحة ، و الصديق: المصادق لك، و الجمع صدقاء و صدقان وأصدقاء و أصادق. وقد يكون الصديق جميعا، و في التنزيل " فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ، وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ " (الشعراء/100-101)، و الأثنى صديق أيضا، قال جميل: " كأن لم نقاتل يابثين لو أنها تكشف غماما، و أنت صديق ".²

أما في المفردات، فيذهب الراغب إلى أن لفظ الصديق : " مَنْ كَثُرَ مِنْهُ الصَّدَقُ، و قيل: بل لمن صدق بقوله و اعتقاده و حقق صدقه بفعله " ³.

ويضيف أيضا أن الصداقة هي: صدق الاعتقاد في المودة، و ذلك مختص بالإنسان دون غيره " ⁴.

هذا، وقد أدرج ابن المقفع في كتابه "الأدب الكبير" بابا في الأصدقاء، عرض فيه لموضوعات الصداقة ، و ذلك من خلال العناصر التالية: في التحفظ من الصديق المقبل بوده، و في التثبت من الصديق قبل الإقدام عليه، و في الحض على مواساة الصديق عند النوائب، و في الحرص على اتخاذ الاخوان و تعهد المعروف، ما يُلاحظ هنا أن ابن المقفع حذر أثناء التعامل مع الأصدقاء، لأنه يريد من الصديق أن يكون له صفات هي أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، يقول في " الأدب الكبير"

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس و رسائل أخرى، تحقيق و تعليق، عمر عبد الرحمن الساريسي، أروقة للدراسات و النشر ، ط1، 2013، ص ص 32 - 33 .

² ابن منظور، لسان العرب، تقديم الشيخ عبد الله العلياني، إعداد و تصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، المجلد 2، د ت ، ص 421 .

³ الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن، المصدر السابق، ص 478.

⁴ المصدر نفسه، ص 480.

في هذا السياق: " وأن مخبرك عن صاحب لي كان من أعظم الناس في عيني، وكان رأس ما أعظمه في عيني صغر الدنيا في عينيه: كان خارجا من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر إذا وجد، و كان خارجا من سلطان فرجه، فلا يدعو إلى ريبة و لا يستخف له رأيا ولا بدنا، وكان خارجا من سلطان لسانه، فلا يقول ما لا يعلم، و لا ينازع في ما يعلم، و كان خارجا من سلطان الجهالة، فلا يقدم أبدا إلا على ثقة بمنفعة ".¹

أما ابن قتيبة، فقد خصص الجزء الثالث من مؤلفه عيون الأخبار إلى ما أسماه " كتاب الإخوان " وحث فيه على اتخاذ الإخوان، واختيارهم، ثم يُعرّف المحبة، وما يجب للصديق على صديقه، وماهية الانصاف في المودة، ثم يتطرق إلى مداراة الناس و حسن الخلق و الحوار و التلاقي والزيارة و المعاتبة و التجني و الوداع والهدايا و التعازي، على أنه يحذر بعد ذلك من شرار الاخوان وشماتة الأعداء.²

أما مسكويه، فيعقد فصلا حول الصداقة في مؤلفه " تهذيب الأخلاق"، و يرى أنها أنس طبيعى في الإنسان، فهي عنده " مبدأ المحبات كلها " ³ ، بعد هذا ، يتحدث عن الأصدقاء وكيف يختارون، على أنه يعرض بعد ذلك إلى آداب الصداقة، وكيف يجب أن يلقي الصديق صديقه، يقول في هذا السياق: " ولذلك يجب عليك متى حصل لك صديق أن تكثر مراعاته وتبالغ في تفقده، ولا تستهين باليسير من حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به، فأما في أوقات الرخاء فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب..."⁴ . و يبدو لنا أن مسكويه بسط القول في هذا الموضوع بسطا قريبا من النظر الفلسفي المتأثر بالفكر الأخلاقي الأرسطي.

¹ ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، تقديم و تعليق عبد العزيز نبوي، منشورات الشهاب، الجزائر، ط1، ص ص 159 – 160 ،

² ابن قتيبة، عيون الأخبار، المجلد الثالث، دار الكتاب العربي، بيروت طبعة جديدة، 1925، ص 03

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 130 .

⁴ المرجع نفسه، ص 146 .

هذا، وقد تقدّر أبو حيان التوحيدي عن غيره بأنه خصّ الصداقة برسالة كبيرة سماها " الصداقة و الصديق " اعتبرها زكي مبارك في كتابه النثر الفني في القرآن الرابع من نفائس العربية لما فيها من صور الخواطر والأفكار والتأملات، و هي من أفضل ما كتب في الإخوانيات.¹

ومن هذا المنظور، يرى محقق الرسالة إبراهيم الكيلاني أنها تتطوي على بعض القضايا الفلسفية والأخلاقية التي كانت تشغل المفكرين والعلماء في القرن الرابع، وهنا تبدو النزعة الأخلاقية المثالية المرتكزة على الفضائل النفسية والسلوكية المعاكسة لتيار الفساد و الانحلال².

هذا، يعني أن ما يغلب على نظرة التوحيدي للصداقة هو التشاؤم واليأس والحذر، و هنا يعتبر الصداقة على لسان أبي سليمان " التي تدور بين الرغبة والرغبة شديدة الاستحالة، و صاحبها من صاحبه في غرور، و الزلة فيها غير مأمونة و كسرهما غير مجبور " ³.

أما في المقابسات، فإن التوحيدي يورد المعنى اللغوي للصداقة على لسان النوشجاني: " وقد جرى حديث الصديق ، وحكي في عرضه الحد الذي للفيلسوف، وهو : الصديق: آخر هو أنت ، يقال: الصديق هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك، فقال: الحد صحيح، و لكن المحدود غير موجود"⁴.

وهنا يكرّر في أقوال متعددة ، بأن الصداقة في أسمى معانيها لا وجود لها، يقول: و قبل كل شيء، ينبغي أن نثق بأنه لا صديق، و لا من يتشبه بالصديق "⁵.

بل إنه ينظر إلى صفات الصديق المطلوب و يرى أنها متعذرة و ذلك في قوله: ما أحوجك أيها الفتى المقتبل و صاحب المؤمل إلى كريم الأخوة كامل المروءة، إذا غبت خلفك، و إذا حضرت كنفك و إذا نكرت عرفك، و إذا جنوت لطفك و إذا برّرت كفأك ، و إن لقي صديقك استهزاء لك ،

¹ زكي مبارك ، النثر الفني في القرن الرابع، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول، ط1، د ت ، ص 200.

² أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق وتعليق، إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص 17.

³ المرجع نفسه، ص 32 .

⁴ أبو حيان التوحيدي، المقابسات، حققه وقدمه محمد توفيق، دار الآداب، بيروت، ط2، 1989 ، ص 355 .

⁵ أبو حيان التوحيدي، الصداقة و الصديق، المرجع نفسه، ص 36.

و إن لقي عدوك كف عنك غريب العادية، و إذا رأيته ابتهجت و إذا بائسته استرحته، فأجابه الثاني: هون عليك فليس هذا بأول متمني فائت و السلام¹.

كما أنه يناقش عبارة أرسطو: الصديق إنسان هو أنت ، إلا أنه بالشخص غيرك، و قد سئل أبو سليمان المنطقي عن محتوى هذا التعريف و معناه و ما قصد صاحبه من ذلك ، فأجاب أن هذا يعني آخر درجات الموافقة التي يتصادق المتصادقان بها و أول هذه الموافقة توحدها و آخرها وحدة، وكما أن الإنسان واحد بما هو إنسان كذلك يصير بصديقه واحدا بما هو صديق² .

وعلى العموم، فإن محتوى ما قاله التوحيدي في الصداقة، يستبدل منه التبرم والتشاؤم من إنسان عصره لأنه " إذا أردت الحق علمت أن الصداقة والألفة و الأخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذا و رفضت رفضا و وُطئت بالأقدام و لويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات³ .

أما ابن حزم، فيتناول جملة من الآراء في الصداقة على شكل نصائح وذلك في كتابه الأخلاق الذي يختص فيه فصلا بعنوان " في الإخوان و الصداقة " ، ومن جملة ما يراه في هذا الموضوع أنه يعتبر أن العتاب يقوي العلاقة بين الصديقين و ذلك في قوله " استبأك من عاتبك " ، وينصح أيضا بعدم إفشاء سرّ الصديق، فيقول: من أفشى سرّك فقد خانك⁴ ولا ينصح بالاستكثار

من الأصدقاء، لأن الحصول عليهم يتم بالحلم و الجود و الوفاء و حسن الدفاع وتعلم العلم ولهذا، فهو يقصد بالأصدقاء: إخوان الصفاء الذين يتحابون في الله عزّوجل، ولذا فإن المتتادمين على الخمر أو المجتمعين على المعاصي فليسوا أصدقاء لأنهم منحرفون إلى طريق الرذيلة⁵ .

و يشارك ابن حزم في هذا الرأي حينما يتطرق إلى الصفات الأخلاقية لمعنى الصداقة. كما وضح ذلك في رسالته أدب الاختلاط بالناس.

¹ أبو حيان التوحيدي، الصداقة و الصديق، المرجع السابق، ص 44 .

² المرجع نفسه، ص 69 .

³ المرجع نفسه، ص 66 . لا نرى ذلك عن الراغب الأصفهاني، فهو عند تطرقه لهذا الموضوع، أظهر تقاؤلا وحرصا على إبراز فضيلة الصداقة عند الإنسان

⁴ ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، تحقيق إيفار رياض، مراجعة وتعليق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط3 ، 2009 ، ص 115 .

⁵ المرجع نفسه، ص ص 119 - 120 .

أما الغزالي فيرى في كتابه الإحياء أن " الألفة ثمرة الخلق و التفريق ثمرة سوء الخلق يوجب التحاب و التآلف و التوافق، سوء الخلق يثمر التباغض و التحاسد و التدابر " ¹. و بالنسبة إليه ، فإن أعظم المحبة بين اثنين هي المحبة في الله، لهذا يكون حب الصديق على أربعة أوجه، الأول :

" وهو حبك الإنسان لذاته، فذلك ممكن، و هو أن يكون في ذاته محبوبا عندك على معنى أنك تلتذ برؤيته ومعرفته و مشاهدته أخلاقه، لاستحسانك له " ² و الثاني " أن يحبه لينال من ذاته، فيكون وسيلة إلى محبوب غيره و الوسيلة إلى المحبوب محبوب و ما يجب لغيره كان ذلك الغير هو المحبوب بالحقيقة " و الثالث " أن يحبه لا لذاته، بل لغيره، و ذلك الغير ليس راجعا إلى حظوظه في الدنيا، بل يرجع إلى حظوظه في الآخرة ، كمن يحب أستاذه و شيخه، لأنه يتوصل به إلى تحصيل العلم وتحسين العمل و مقصوده الفوز في الآخرة " ³.

و الرابع أن يحب الله و في الله، لا لينال منه علما أو عملا، أو يتوصل به إلى أمر وراء ذاته ⁴.

يرى الغزالي أنه لا يصلح كل إنسان للصحة، لذا لا بد أن يتميز بخصال و صفات يرغب بسببها في صحبته، وهي في رأيه خمس خصال ، أن يكون عاقلا حسن الخلق غير فاسق لا مبتدع، و لا حريص، ان يكون عاقلا حسن الخلق غير فاسق لا مبتدع، و لا حريص على الدنيا ⁵.

وفي كل الأحوال، فإن للصحة فوائد دينية و دنيوية ينبغي الحرص عليها بالمجاهدة والرياضة حتى يتم إصلاح أخلاق النفس.

الحاصل من كل ما قلناه، أن استقصاء الآراء حول الصداقة، يكشف لنا عن تعدد وتباين مفاهيمها، هناك من يقدم صورة واقعية لها، ومن ينكر وجودها، ومن يربطها بالنظر الفلسفي اليوناني ، ومن يعتمد في تحليلها على اختلاف و تباين الطبيعة البشرية، وهناك أخيرا من يجعلها سلوكا دينيا يتوجب على الفرد مراعاته في حياته اليومية.

¹ الغزالي إحياء علوم الدين، المجلد 2 الجزء 5، المرجع السابق، ص 140 .

² المرجع نفسه، ص 147 .

³ المرجع نفسه، ص 150 .

⁴ المرجع نفسه، ص 153 .

⁵ المرجع نفسه، ص 164 .

هذا، و لقد اهتم الراغب الأصفهاني بمفهوم مخالطة الناس و ماهية المحبة، وخصص لذلك رسالته " في آداب مخالطة الناس " بالإضافة إلى آراء أخرى في الذريعة إلى مكارم الشريعة، وقد غلب على نظريته اتجاهها نحو المنهجية في التأليف، و ليس مجرد خواطر و تأملات مرتبطة بصميم الحياة الشعرية من قبيل التشاؤم و اليأس، كما لاح لنا ممّا ألفه أبو حيان التوحيدي بشأن الصداقة.

هذا و يدشن الراغب القول في هذه الرسالة بشأن مخالطة الناس ومجانبتهم، أن الناس ينقسمون إلى قسمين: " بعض يمدح المجانبة، وبعض يمدح المخالطة، ثم اختلفوا في الصداقة معناها وجود أم هي لفظ على غير معنى، و قد سئل عن الصديق، فقال : هو اسم على غير معنى حيوان غير موجود، وإن كان لمعناها وجود، هل هي مرغوب إليها أو مرغوب عنها ؟ وكل ذلك وإن كان قد اختلف فيه الناس ، فقد أبعد من أنكر فضل الصديق و لم يعترف به و بفضله " ¹.

معنى هذا، أن بعض الناس من يفضل مخالطة الآخرين و التعايش معهم، غير أن منهم من يسعى للانفراد والعزلة عنهم، وهو ما يؤدي إلى اختلاق وجهات النظر حول الصداقة، فقال بعض الناس أنها وجود آخرون إنها لفظ على غير معنى، أي أنها موجودة فقط في اللغة و لم تترجم في واقع الناس.

و يعيد الراغب هذا التساؤل في مؤلفه الذريعة إلى مكارم الشريعة، فقال: " و لعزة وجوده سئل عنه آخر فقال: هم اسم واقع على غير معنى ، فإنه حيوان غير موجود " ².

و يلتقي هنا مع التوحيدي في نسبة تحقق الصداقة في الواقع، الذي أورد شعرا يعرض لمثل هذه التساؤلات:

ما سمعنا باسم الصديق فطالبنا بمعناه فاستفدنا الصديقا

أتراه في الأرض يوجد لكن نحن لا نهتدي إليه طريقا

أم ترى قولهم " صديق " مجاز لا ترى تحت لفظهم تحقيقا ³

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 50 - 51 .

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 365.

³ أبو حيان التوحيدي، الصداقة و الصديق، المرجع، السابق، ص 302 .

ولا يختلف الراغب في ذلك " لأنه من ظن أنه يمكنه الاستغناء عن صديق مغرور ومن ظن وجوده سهل فمعتوه " ¹ .

لكن الراغب يمضي في تساؤل حول لفظ الصداقة فيعتبر أنه إذا كانت واقعا حيا بين الناس، فهل هي أمر مرغوب إليها أم مرغوب عنها ؟

و هنا لا يؤيد من ينكر فضل الصديق ولا يعترف به في الحياة العلمية، و لعل هذه الفكرة تكون أوضح حين يذكر مخالطة الناس واعتزالهم وفضلهما ودمهما ، حيث يرى " أن العزلة عن الناس طورا و الاختلاط بهم طورا ضروريتان للإنسان تارة، و واجبتان تارة " ²، وقد أورد الراغب مثل هذا التساؤل أيضا في الذريعة في قوله: " قد كثر اختلاف الناس في مفاضلة التفرد والاختلاط، فبعضهم آثر التفرد عن الناس، وبعضهم آثر الاختلاط بهم و قد أورد كل واحد في مذهبه أخبارا وآثارا وذلك بسبب اختلاف نظرهما وابتلاء أحدهما بمصاحبة من لم تحمد مصاحبته ومصاحبة الآخر من تحمد صحبته " ³ .

بعد هذا، يبدأ الراغب بذكر محاسن الاعتزال عن الناس ، حيث " أن الإنسان عنده مضطر في بعض الأحوال إلى التفرد لقضاء خواطر مآربه، و مدعو في ذلك في بعضها كمناجاة ربه والتفكير في آلائه وقضاء خواص حاجات ينفرد بها عند غيره " ⁴ .

أي أن التفرد يكون لهدف يختص به الفرد الواحد دون غيره، ولا يشاركه أحد في ذلك من قبيل عبادة الله تعالى والتفكير في مخلوقاته، والقيام بأعماله الخاصة وتلبية مطالب الجسم البيولوجية في الطعام والشراب وغير ذلك، ثم يذكر الراغب ثانيا محاسن الاختلاط بالناس، ذلك "أن الإنسان حسبه مضطر في أكثر أحواله إلى الاجتماع مع الناس لتعلق حاجته بهم، ولذلك قيل: الإنسان مدني

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر نفسه ، ص 365 .

² الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المصدر السابق، ص 54 .

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة المصدر السابق ، ص 369

⁴ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المصدر السابق، ص 54. وهنا يلتقي الراغب مع الحافظ أبي سليمان البستي (ت 388 هـ) الذي كتب رسالة " العزلة " حيث حاول من خلالها الاقتناع بجدوى عدم الاختلاط بالناس واعتزالهم و عدم التعامل معهم

بالطبع، لأنه لا بد من مصالحة بعضهم بعضاً لنقصان بهم، و تعلق ضرورات بعضهم ببعض في مراعاة أمورهم و لو لا خلق كثير لما أدرك أحد منهم أقل حاجة وأدون علم¹.

معنى هذا، أن الاجتماع مع الناس يدل على ارتباط مصالح الفرد الواحد بالناس داخل المجتمع، وذلك بسبب عدم قدرة الواحد على العمل بمفرده، بل ترتبط مصالح الجماعة، ولهذا فإن كثرة عدد الناس هيأ للأفراد منهم التعلم من بعضهم البعض ولولا ذلك، ليتعذر بلوغ أي علم و لو قل، ولذلك نراه يستعيد عبارة أرسطو في مؤلفه السياسة. "الإنسان مدني بالطبع" إذ يشرحها مسكويه على النحو التالي : "الإنسان محتاج إلى الصديق عند حسن الحال وعند سوء الحال، فعند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء، وعند حسن الحال يحتاج إلى المؤانسة وإلى من يحسن إليه، ولهذا فمن كان تاممه عند غيره، فمن المحال أن يصل مع الوحدة والتفرد إلى سعادته التامة"².

ويمضي هذا الفيلسوف على المنوال نفسه ليرى أن السعيد هو من "اكتسب الأصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم ليكتسب بهم ما لا يقدر أن يكتسبه لذاته فيلنذ بهم أيام حياته ويلتذون أيضا به"³.

ولهذا يضيف الراغب " أنه لحاجة الناس بعضهم الى بعض ، فقد جُعل للإنسان من بين سائر الحيوان قوة المحبة، فإنها ليست إلا للإنسان ، أما سائر الحيوان فليس لها ذلك، وإن كان لها قوة الألفة والمشكلة "⁴، وهو في ذلك لا يبتعد عما قاله أرسطو: " أضف إلى هذا، أن قانون الطبع ينفي بان الحب يظهر أنه إحساس نظري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده، و هذا الإحساس يوجد لا بين الناس فقط، بل يوجد أيضا في الطيور و في أكثر الحيوانات "⁵.

ولكي يعطي لهذا الموضوع صبغة شرعية، يؤكد أن الإنسان "دعي في الشرع وجوبا وندبا إلى اجتماعات نحو الجماعات والجماعات في الصلاة و الحج و صلاة العيدين و الاجتماع في الجهاد

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المصدر نفسه، ص 55 - 56. ما يذكر هنا على سبيل المقارنة، أن الراغب في الانعزال ذكر "بعض الأحوال" وفي الاختلاط ذكر "أكثر الأحوال" مما يدل أنه يميل إلى الاختلاط بالناس ونبذ العزلة عنهم. على أننا نجد الفكرة ذاتها لدى مسكويه والغزالي.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 142.

³ المرجع نفسه، ص 143.

⁴ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق ، ص 56 .

⁵ أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس نقله إلى الفرنسية بارتلي سانتهيلير و نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، الجزء 2، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924 م ، ص 220.

ونحو ذلك" ، ثم أنه من واجبه " ملاقة العلماء لتلقي العلوم، وحثّ الناس على مشاورة بعضهم بعض فيما أشكل عليهم من أمر دنياهم "¹. و هو ما يعني أن الإختلاط بين الناس، مطلوب أكثر من انعزال بعضهم عن البعض. بيد أن الراغب يتساءل مرة أخرى هل العزلة أولى للإنسان أم الاجتماع؟.

يجيب أولاً على من يميل إلى الاجتماع بالناس و معاشرتهم و يرى أن حجته تقيد أن "الإنسان بحبلته يقتضي الاجتماع مع غيره، فالناس خلّقوا كأعضاء لجسم واحد لا يستغني بعضها عن بعض، وسمي إنساناً لأنس ببعضهم بعض "².

ويستشهد هنا بأحاديث شريفة وأقول الحكماء من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن ألف مألوف، و لا خير فيمن لا يألف و لا يؤلف "³.

وقال الحكيم : " أجهل الناس من استأنس بالوحدة و تكثر بالخلوة "⁴.

وتفيد حجة الثاني من يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس، أن " الإنسان أتمهم و أغناهم عن معاون ، والاجتماعات تكسب الأخلاق البهيمية و الطباع المختلفة والممارسة الذميمة، وأكثر ما يستخرج الإنسان العلوم الغامضة بالتفكير في حال التفرد"⁵. و يستشهد هنا أيضاً بما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: "خير الناس رجل في شعبه في غنمه لا يعرف الناس و لا يعرفونه "⁶.

⁶.

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر نفسه، ص 57.

و إلى هذا المعنى يذهب مسكويه نفس الرأي في التهذيب بقوله: " فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى حال تجمع وتآلف بين أشتات الأشخاص، ليصيروا بالاتفاق و الائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له. تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 126 .

² الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المصدر السابق، ص 58

³ - حديث شريف، مسند أحمد ابن حنبل (2 : 400) .

⁴ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.

⁵ - الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 60.

⁶ - يقصد هنا الحديث الذي ورد في صحيح البخاري : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال: يا رسول الله، أي الناس خير ؟ فقال : رجل جاهد بنفسه و ماله، و رجل في شعب من الشعاب يعبد ربه و يدع الناس من شره.

ومن أقوال الحكماء، أن مالك بن دينار قال لراهب : عظمي فقال: إذا استطعت أن تجعل بينك وبين الناس ستورا من حديد فأفعل، و حكى عن بعض الصالحين أن رجلا قال له: أوصني: فقال: أقل من معرفة الناس، فقال له: زدني ، فقال من عرفتهم فانكرهم¹.

هذا، و يستخلص الراغب من هذين الموقفين رأيا و هو أن الصحيح في هذه المسألة " أن التوحش في الجبال و المغازات مذموم، فإن ذلك من الإنسانية ودخول في زمرة الأموات والوحشيات، وإبطال قوى الفضائل التي خصص بها الإنسان من العقل والشجاعة والفقہ والعدالة وتورث الكسل، وقد ثبت أن الكسل من الراحة من أعظم الرذائل لأنهما، يحولان بين المرء والفضائل وكثيرا ما يسول الشيطان الكسل في صورة الزهد فأعتر به الجاهل و انسلخ منه الإنسانية و زهد في الفضائل"².

يقصد الراغب هنا ، حال التفرد لا يمكن بأي حال من الأحوال المرء من أي فعل من أفعال الفضيلة، بل نراه يحلل نفسية المنعزل عن الناس بأنه بقدر ما يقصده الكسل عن العمل و النشاط، بقدر ما يتخذ هذا الأمر مظهرا للزهد و القناعة.

بيد أنه في الذريعة يجعل التفرد مكروها إلا لثلاثة: "السلطان لإنشاء تدبير المملكة، و حكيم لاستنباط الحكمة، و متنسك لمنجاة رب العزة.... فحق العاقل الفاضل أن يجتمع مع العامة في ظواهر أحكام الشرع و إقامة وظائف العبادات و انالتهم من الفضيلة بقدر الوسع، و يترفع عن منزلتهم في المعارف و الأخلاق و الأفعال الجميلة "³.

الحاصل من كل هذا، أن الانعزال محمود من وجه وهو في طلب العلم و في العبادة، ومن وجه آخر فهو مذموم، لأن صاحبه لم يهذب الخلق و لم يجاهد النفس ولم يحصل العلم فيكره له التفرد وذلك أنه بطبعه ردى الذات، و الردى مهروب عنه"⁴.

¹ - الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 61 .

² - الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر نفسه، ص 62 .

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 369 ..

⁴ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 63.

يتبين لنا إذن ، أن المنهجية التي اعتمدها الراغب هي أنه قبل أن يتطرق إلى حد الصداقة، مهد لها أولاً بالمقابلة بين العزلة والاختلاط وبيان فضلها وذمها، وثانياً عرّف حد المحبة وأنواعها والأسباب المقتضية لها.

في هذا السياق، يحدد المحبة بأنها إرادة ما يراه الإنسان أو ما يظنه خيراً، و ذلك أن غرض الإنسان في كل ما يسعى له: الفضيلة و النفع واللذة. والمحبة تحصل للأعراض الثلاثة إذا كانت بها تتعلق¹.

ويفضل ذلك بأن محبة الأبرار والأخيار تكون بالفضيلة كما تكون محبة التجار و الباعة بالمنفعة، و محبة الأحداث و ذو و اليسار باللذة، هذا يعني أن المحبة تحصل حسب مستويات الناس في السمو و الرفعة، فأفضلهم من يبحث عن الفضيلة، و أوسطهم من يبحث عن منفعة الشخصية وأدناهم من الصغار و الأغنياء من يهتمون باللذة، لهذا نراه يرتب هذه المستويات.

ويذهب إلى أن من كان قصده الفضيلة من المحبة يحصل له بحصولها المنفعة و اللذة، الأمر الذي يجعله مكتفياً به وسعيد بها، أما من أراد المنفعة من وراء محبته، فقد يتنازل عن الفضيلة، فتحصل بحصولها اللذة، ومن أراد اللذة، فقد يفقد الفضيلة، و قد لا يحصل له المنفعة، و لما كانت الفضيلة ثابتة، فإنه من أحب غيره بها، فمحبته لا تزول، ومن أحب آخر بسبب ما تقدمه له من اللذة، فإنه بانقطاعها، تنتهي المودة التابعة لها، وكذلك النفع إذا انقطع وانقطع رجاءه، انقطعت المحبة التي من أجلها، معنى هذا أن من أحب لمنفعة أو لذة فحبه هذا، مرتبط بوجودها، أما الفضيلة فهي لا تتغير ذاتها وأيضاً المتعلق بها².

و لهذا، فإن المحبة فضيلة إنسانية سامية، و في هذا السياق لا نجد اختلافاً بين الراغب وبين ما قاله أرسطو : " وقد يتلو هذه الأقاويل القول في المحبة، فإن فضيلة ما من فضائلنا، وهي من

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 65 .

ورد هذا التعريف أيضاً في الذريعة بقوله: " ميل النفس إلى ما تراه و تظنه خيراً و ذلك خربان: أحدهما طبيعي و ذلك في الإنسان وفي الحيوان و الثاني اختياري به الإنسان (ص 363) ويقول أيضاً في المفردات في باب حب: " والمحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيراً، و المحبة أبلغ من الإرادة ، فكل محبة إرادة ، و ليس كل إرادة محبة " المفردات، تحقيق صفوان عدنان داوودي، ص ص 214 – 215 .

² الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 66.

الأشياء المضطرة (الضرورية)، و أيضا فإنه ليس يختار أحد الحياة من غير الأصدقاء، ولو كان له جميع سائر الخيرات " ¹.

يستخلص الراغب إذن ، أن محبة الفضيلة هي المحبة في ذات الله تعالى، و هي تتعلق بما هو خير تام أي ما يمثل به صلاح المعاد، و محبة أخرى ما ليس بخير تام، و هي ما يتعلق به المنفعة الجميلة و الشهوة المباحة بخير وجه، و هي كل شهوة بمحذور كالزنا و اللواط و تناول الخمر ².

هذا، ويتناول أرسطو أنواع المحبة، ويرى " أن الذين يحبون لمنفعة ما إنما يحبون للخير الذي هو لهم، والذين يحبون للذة إنما يحبون اللذيق عندهم ، وليس يحب الذي هو محبوب، بل النافع أو اللذيق، وهذه المحبات هي بنوع العرض، فإنها لا تحب بالذي يحب المحبوب، بل لأنها تكسب، أما إحداها فخير ما ، والأخرى لذة،... ومن أجل هذا فإنه إذا انحل الذي يجمع بين الأحباء، تتحل المحبة نفسها " ³.

ولهذا، فإن الصداقة التامة عند أرسطو هي القائمة على الفضيلة لأن " الأخيار المتشابهين بالفضيلة يريدون الخيرات بعضهم لبعض بنوع التشابه على أنهم أخيار بذاتهم. فصداقة هؤلاء تدوم ما داموا هم أخيارا و أما الفضيلة قباكية (...) و المحبة التي هي مثل هذه بحق تكون باقية " ⁴.

أمر آخر تطرق إليه الراغب في سياق هذا الموضوع، و هو أن المحبة تختص بالإنسان دون سائر الحيوانات، لأنها لا تكون إلا عن روية و فكر، و ذلك لا يكون لغيره.

ويرى الراغب أن الله تعالى قد وضع في مخلوقاته، الحية و الجامدة، قوانين للتقارب فيما بينها و للتنافر، و ليس هذا في الإنسان فقط، بل يكون في سائر الحيوان و في كثير من الجمادات كنحو

¹ أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ، ط 1 ، ص 272.

² الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 68 .

³ أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، المرجع السابق، ص 277 - 278 ، لا نجدها هنا اختلافا واضحا بين هذه الفكرة و ما ورد عند الراغب .

⁴ المرجع نفسه، ص 279 .

ما يكون في الملائمة بين الجنسين المتفقين، كمشكلة فرس و فرس نفاذه من آخر، و الملائمة بين الضب و العقرب، و المنافرة بين الغرب والبوم¹.

و بالنسبة إليه أيضا، فإن هذه الملائمات سبب لوقوع كثير من المحبات الفاضلة دون النافعة و الشهوانية و بسبب وقوع العداوة الغريزية واستند هنا لقول أحد الفلاسفة لم يذكر اسمه و هو " أن الله خلق الأرواح جملة كهيئة كرة ثم قسمها بين الخلائق، فإذا لقي ربع قسيمة و شقيقة أحبه وألفه لا تفاق القسمين لزوج الجزيين و إذا لقي ما تباعد منه نفر بحسب بعده عنه " ².

و يوضح مبدا المشابهة و المشاكلة و الملائمة و أكثر، و يرى أن هناك رأيان مختلفان، الأول يزعم أن الشيء لا يحب إلا شكله و شبيهه، و أن التحابب يقتضي الاتحاد، ولن يتحد الشيء إلا بشكله و نظيره، و بهذا لا يألف الفاضل ولا الحكيم الجاهل، بل يألف كل شكل ومجانسة. والرأي الثاني يزعم أن الشيء لا يحب إلا ضده، الذي هو على نهاية البعد منه في الشرف، تطلبا لحالة الاعتدال، فإن القبيح لا يعشق القبيح بل يعشق الصبيح، و الفقير لا يحرص على مقاربة الفقير بل يحرص على مخالطة الغني، و عليه، فإن كل من الفريقين بحسب الراغب قد نظر نظرا جزئيا وحكم حكما كلياً، فإن الأول نظر في المحبة الفاضلة و حكم على كل محبة بذلك، أما الثاني فقد نظر في المحبة النافعة و اللذيذة و لهذا حكم أيضا على كل محبة كلياً³.

على أن الراغب يقارن بعد هذا بين أنواع المحبة، و أي هذه الأنواع أفضل، ليجعل أسمى المحبات و أعلاها شأنًا و قيمة، محبة الله لعباده، و محبة أفاضل الناس لله، و محبة الرسول لهم، ومحبتهم للرسول، ومحبة العلماء ببعضهم لبعض، ومحبتهم لتلامذتهم، ومحبة تلامذتهم لهم ، ومحبة الرؤساء للمرؤسين و المفضل للمفضل عليه⁴.

وينطوي بذلك على سمو ورفعة، وهذه المحبة للفضيلة، أما محبة المفضل عليه للمفضل والمرؤوس للرئيس، ومحبة أحد الزوجين للآخر، إذا تحريا إصلاح الروحانية ، ومحبة المولى

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 69 .

يبدو ان الراغب مطلع على عالم الحيوان و هو ما يظهر دقة ملاحظاته و نزعتة الواقعية

² المصدر نفسه، ص ص 70 - 71 .

³ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص ص 74 - 75 .

⁴ المصدر نفسه، ص 76 .

للعبد والعبد للمولى، فمن محبة النفع، وأما محبة الأخوة والأقارب بعضهم لبعض فغريزية، وقد تكون للمنفعة، و محبة الوالد للوالدين كذلك، ومحبة الوالدين للوالد غريزية.¹

نفهم من هذا أن محبة الفضيلة خالصة لذاتها، بينما محبة المنفعة و اللذة، فهي ليست كذلك. و يضيف الراغب تحليل نوع آخر من المحبة، و يرى أن محبة المال و الجاه و أحد الزوجين للآخر و العاشق للمعشوق، إذا لم يكن قصدهما إلا المباشعة و الملهى للملهى، فكلها لذة، وربما يكون في بعضها النفع، و ذلك إذا كان ذلك بقدر ما يحب، حيث ما يجب على ما يجب².

و يتطرق الراغب أيضا إلى نوع آخر، و هو محبة الرجل لنفسه، فهو حينما تتنازعه قوى العقل والغضب و الشهوة، فإنه عليه أن يضع هذه القوى موضعها الذي أمر بوضعها فيه، و يعالج نفسه مستعينا في ذلك بموهبة العقل و مستمدا فيه توفيق الرب عز وجل لينتهي إلى الغاية القصوى وهي خلافة الله تعالى صلاحا و عبادة، فمتى بلغ هذه المرتبة، تكون محبته لنفسه محبة الفضيلة، و متى تسلط قوى غضبه و شهوته على عقله و اتبع هواه و صار عبدا لشهوته و آلة لعارية بطنه وفرجه، فمحبته لنفسه محبة شهوانية، فمتى انحدر عن المرتبة السامية، فقد أساء إلى هذه المحبة أكثر مما نفعها³.

هذا ، ويكثر الراغب من الاستشهاد بأقوال الحكماء بين أيدي السلاطين حول هذا الموضوع ، مما يدل على رفعة ومكانة الحكمة والعقل عنده، لهذا، فإن المحبة تدم تارة و تحمد تارة و ذلك بحسب المنسوب إليه والمعتبر به، فمتى أريد بها الهوى و ما تدعو إليه الشهوة فذلك مذموم ، ومتى أريد به ما يقتضيه العقل في محبة الفضيلة فمحمود . في نحو ما جاء في محبة الله تعالى و محبة النبي صلى الله عليه و سلم والصالحين⁴.

هذا، و يتطرق الراغب إلى مسألة أخرى و هي محبة الله تعالى لعباده و العباد له، و قصده من ذلك نفي عن الله تعالى صفة " التجسيم " لهذا يتساءل كيف يصح أن تنسب المحبة إلى الله عزوجل ؟

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 77 .

² المصدر نفسه ص ، 78 .

³ المصدر نفسه، ص 81

⁴ المصدر نفسه، ص ص 82 - 83

و يجيب أن للمحبة مبدأ و تمام، " فمبدأها تخصص المحب بهيئة ما، و تمامه صدور الإحسان منه إلى المحبوب بحسب ما تقتضيه المحبة " ويمضي في شرحه و يقول أن الإنسان احتاج أن يتخصص بهذه الهيئة لنقصه، و لو كان يحسنه كاملا لا تستغنى عن هذه الهيئة ".¹

لكن الراغب و إن حصر هذا الأمر على البشر، فإنه يعتبر أن الله تعالى فوق هذه القاعدة، فمحبتة للعباد ليست دليلا على نقصه أو على شكله لأنه " منزّه عن كل نقص، فهو متى وصف بأنه يحب فليس بمعنى أنه ذو هيئة، بل بمعنى أنه يولي عبادة الخيرات على أتم ما تقتضيه المحبة الفاضلة " ¹.

يدل هذا على أن محبة الله تعالى تفيض عن قدرته وكماله، فهو يمنح كل الخيرات لعباده، كما تتطلبه المحبة الفاضلة المنزهة عن المنفعة واللذة، و لهذا يقول في المفردات موضعا هذه المسألة أكثر: " محبة الله تعالى للعبد أنعامه عليه، ومحبة العبد له طلب الزلفى لديه ² . ولكي يبعد عن نفسه تهمة التجسيم حينما يقول أن المحب لا بد أن يتشكل بصورة ما ، نراه يقر بأن وصف الله بالعدالة يُراد به أن تصدر عنه الأفعال العادلة لا أنه صادرا هيئة، تعالى الله عن الهيئات. و على ذلك إذا قيل سمع الله لمن حمده، لم يرد مبدأ الفعل و إنما يراد تمامه و مقتضاه".³

وبالمقابل، يرى الراغب "أن محبة العبيد له تكون على ثلاثة أوجه، إما جريا على العادة وإما رغبة في حياة دنيا أو آخرة ، أو تحريا لرضى الرب ومراعاة الحق، ولهذا فمن كان قصده من العبادة نيل مال أو جاه فهي من أجل المنفعة في الدنيا، فمن حق محبته . إذن، أن يقطع المرء العصم بينه وبين المحسوسات، فلا يلتفت إليها إلا بمقدار ما لا بد منها، أي ما يتصل بالضروري من المأكل والملبس والمنكح، وهنا لا تزداد محبته بمنحة أو تيته، ولا ينقص بمنحة نالته، أي لا ينبغي أن يربط العبد بين ما يصيبه من غنى أو فقر وبين حبه لله تعالى من حيث الزيادة أو النقصان".⁴

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص ص 92 – 93 .

² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي ، المصدر السابق، ص 215.

³ المصدر نفسه، ص ص 93 – 94

⁴ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق ص ص 95 – 96 . يريد هنا الراغب أن ينزه الله تعالى عن الصفات المتصلة بالبشر، و هو تفسير يقترب من تاويل صفات الله تعالى بمعاني تفهم منها، والمعروف أن الراغب يميل في بعض الأحيان إلى التأويل باعتباره متأثرا بالأشاعرة (أنظر تعليق الساريسي على الصفحة نفسها).

وهنا ينقل عن أرسطو قولاً لا يحدّد مصدره، و إن كان هذا يدل على ثقافته و مصادر فكره، وهو أنه قال: " من أحبّه الله تعهده كما يتعهد الأصدقاء بعضهم بعضاً و أحسن إليه " غير أن التأمل في هذه العبارة بحضور ذهن و تفكير عميق، يُدرك أنها ليست بعيدة عن المنقول الديني من ذلك ما قاله الله تعالى لموسى عليه السلام: " إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ " (سورة الأعراف، الآية 144) وما قاله الصوفية من أحبه الله فهو المراد ومنزلته منزلة ما قال له " ألم نشرح لك صدرك ، وعلى هذا الوجه قيل : محمد حبيب الله. و يعتبر الراغب أيضاً أن إبراهيم عليه السلام قد خص بوصف خليل الله، فليس المراد به مجرد الصداقة، وإنما الفقر إليه ، لأنه استغنى بالله عن سواه¹ . و لكن هل يجوز إطلاق لفظ الصديق و الوديد والأخ على الله، يجيب الراغب أنه لا يجوز شيء من ذلك، لأنه ذكر في حد الصداقة أنها التحاب بالمساواة، والمودة تقتضي معنى التمني، و الأخ موضوع في الأصل لمن جمعك وإياه نسب الأبوة . فالله تعالى إذن ، أسمى من أن يصح عليه وصف من كل هذه الأوصاف المذكورة للبشر² .

بهذا إذن ، نفهم أن الراغب بمقدرته اللغوية الفائقة، بيّن حقيقة المحبة و ميّز بين محبة الله تعالى لعباده، و محبة البشر بعضهم ببعض، مستندا في ذلك على المنقول الديني و ما أطلع عليه من أقوال الحكماء.

هذا ، و بعد ان أسهب الراغب في ضبط ماهية المحبة و أنواعها ميّز بينهما و بين الصداقة التي اعتبرها " تحاب بالمساواة من أجل الخير المحض، و إنما قيل تحاب لم يقل محبة لأن الصداقة لا تكون حتى تحصل من الجانبين، و المحبة قد يقال فيما يكون من أحد الجانبين دون الآخر "³.

وعليه، فإن ما يقصده الراغب هو أن المحبة النافعة واللذيذة لا تبلغ مبلغ الصداقة في الحقيقة، كونها تقتقد إلى عنصر الفضيلة الذي بحصوله يبلغ المرء الخير المحض.

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص ص 96 - 97 .

² المصدر نفسه ، ص 99.

³ المصدر نفسه، ص 90 .

وهنا يستعير الراغب عبارة لأرسطو المشهورة والذي ذكرها أيضا التوحيدي في " الصداقة والصديق " وهي أن الصديق آخر هو أنت لكن غيرك بالشخص، وقيل اتحاد أنفس متفرقة بالفعل في أشخاص كثيرة ¹. في هذا السياق، نلاحظ أن هذا القول قد أشار إليه أرسطو .

هذا، وقد اختلف الناس بحسب الراغب في اقتناء الصديق، وهنا ساق حججا من رغب عنهم، كون الناس يكثر فيهم الأشرار و يقل فيهم الأخيار، ولهذا فإن الإنسان قد يتنزع ملابس النفاق والرياء، فيتشجع ويتسخى من غير شجاعة ولا سقاء، الأمر الذي يستوجب الاحتراز منهم والاستغناء ما أمكن عنهم، فالحقيقة هنا تخالف المظهر، فكم من نائبة على حد قوله وقع فيها مغتر بصديق، وساكن إلى رفيق، وقد سلم منها من استطاع الابتعاد عن الناس وأثر عدم التعامل معهم.

وفي المقابل، يسوق حجج الراغبين في اتخاذ الأصدقاء بقوله: " وإن كثر فيهم أي الناس الأشرار، ووجد فيهم السمعة و الرياء، فلن يعدم المراد، و ان اجتهد أخا يسترفقه و صديقا يستخلصه، فالوفاء لا يعدم من الناس و إن كان يقل " ².

الحاصل من هذا أن الراغب يؤكد على ضرورة اقتناء الصديق و فضيلة اتخاذه رغم أنه يعترف بقلة وجوده في الواقع المعاش، و يعدد الكثير من الدوافع التي ساقته إلى هذه الفكرة، منها أن اتخاذ الإخوان طبيعة الإنسان يشهد بذلك ميل كل واحد من الناس إلى من يوافقه، فالصديق خير للمرء من نفسه، و لهذا لا سبيل لأحد أن يعيش بغير صديق، وإن مالت إليه الدنيا برغائبها . فتطوى لمن أوتي صديقا و هو خلو من السلطان، وأعظم طوبى لمن أوتيته في سلطان ³.

و هنا، يحاول الراغب أن يقدم نصحا سياسيا، و هو أن من باشر أمور الرعية، احتاج إلى أن يعرف أحوالهم، فلن تكفيه أذنان وعينان وقلب واحد، فإذا وجد إخوان ذوي ثقة وجد فيهم عيونا و آذانا و قلوب، تعلم الغائب بصورة الشاهد ولا يجد ذلك إلا عند الصديق والرفيق والشفيق، و ينقل هنا عن أرسطو قوله إلى الاسكندر ناصحا له: " أعلم أنك تملك الأبدان بالسلطان، فتخطها إلى القلوب بالإحسان " و ينقل أيضا ما قاله علي بن عبد الله بن عباس لبعض الخلفاء: " يطلب محبة الرعية،

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المصدر السابق، ص 91 .

² المصدر نفسه، ص ص 101 - 102 .

³ المصدر نفسه، ص 104 .

فطاعة المحبة أفضل من طاعة الهيئة " ¹ و ينقل أيضا عن ابن المقفع الذي سئل: أ صديقك أحب إليك أم نسيبك ؟ فقال : إنما أحب النسيب إذا كان صديقا، و أيضا من فضيلة الصداقة أنها مستغنية عن العدالة التي هي أقوى الفضائل، لأن العدالة يحتاج إليها تحاشيا من الجور و الصديقان لا يجور أحدهما على الآخر، بل يعطيه أكثر مما يجب. ²

أما عن عدد ما يحسن اقتناؤه من الأصدقاء، فإن الراغب يرى أن الناس اختلفوا في ذلك، فبعضهم قال : الاستكثار منهم أولى، و بعض قال الاستغلال منهم أولى، و الصحيح من ذلك أن وجود الصديق عزيز أي ليس سهل العثور عليه، وأن الخطر في تحصيله كثير، فكيف للإنسان بوجود الكثير منهم؟ لهذا ، فهو يأخذ برأي من قال بالاستقلال لأنه وجد الإنسان عدد كثير من الأصدقاء، ما كان يقدر أن يحفظ جميعهم، وهنا يعطي أسبابا تبدو لنا واقعية ومقنعة وهي أن من شرط حفظ الصديق أن يفرح بفرحه و يغم بغمه، و متى كثروا تكاثرت عليه لهم احوال متضادة، فيحتاج أن يساعدهم على أحوالهم فليسرّ بسرور واحد و يغمّ بغم آخر ، ويسعى بسعي واحد، و يقعد بقعود آخر، إلى أحوال تشبه ذلك، و ذلك يمنعه أن يوفيه بحقوقهم، فلا بد أن يقصر في بعض ما يلزمه لهم، ثم مع ذلك تشغله كثرة حقوقهم عن خاص حاجاته و مهماته ³. وهذه نظرة واقعية للاستكثار أو التقليل من الأصدقاء.

يريد أن يقول هنا أن أول لوازم الاحتفاظ بالأصدقاء، مشاركتهم النفسية الخالصة في أفراحهم وأحزانهم، و أمر آخر هو أنه لا يستطيع أن يوفي بحقوق جميع أصدقائه كونه يقع في أحوال متضادة، فيسعى مع أحدهم و يقعد مع الآخر، وهذا الأمر يؤدي حتما إلى التقصير وعدم تحقيق العدالة فيما بينهم، ثم أن كثرة الأصدقاء يمنع الفرد من القيام بحاجياته اليومية واغراضه الشخصية، بهذا التحليل الواقعي لمعنى الصداقة، ينتهي الراغب إلى أنه إذا كان ينبغي عدم الاستكثار من الأصدقاء، فلا بد من إقامة علاقات طيبة مع الناس إجمالا، فالمعونة واللقاء المودة وسلام بسلام فمندوب إليها ⁴، وهنا

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 105 .

² المصدر نفسه، ص ص 106 - 107 .

³ المصدر نفسه، ص ص 108 - 109.

⁴ المصدر نفسه، ص 110.

لا يبتعد عما قاله ابن المقفع: " ابذل لصديقك دمك ومالك ولمعرفتك رفدك ومحضرك وللعمامة بشرك وتحننك ، ولعدوك عدلك و انصافك، واضن بدينك وعرضك على كل أحد "¹.

هذا، وثمة توافق واضح بين الراغب و أرسطو في هذه المسألة بالذات، ففي كتاب الأخلاق يتساءل أرسطو هل ينبغي أن يكون لنا أكبر عدد من الأصدقاء ؟ يجيب بقوله: أنه خليك أن يظن انه لا يمكن ان يكون صديقا جدا لكثيرين، و لهذا السبب لا يمكن أن يكون لواحد معشوقون كثيرون، لأن العشق لا يبعد أن يكون إفراطا ما و شدة محبة (...). و أيضا ، فإنه لا تكون كثرة أصدقاء في الصداقة الصحابية، و أما الكثير و أصدقاء و يلقون الجميع بما ينبغي فيظن بهم أنهم ليسوا أصدقاء لأحد².

الحاصل من كل هذا، أن الراغب بعد أن يُثبت وجود الصديق و فضيلته مع إقراره بأنه نادر الوجود، نراه يؤكد على أمر ينطوي على كثير من الواقعية، و هو أنه يمكن ان نميز بين جيد الأشياء والحيوانات و رديئها، أما الإنسان فلا نستطيع، يقول الراغب في هذا السياق: " ثم كل موجود أسهل اختيارا من الانسان، فإنه من حيث أنه يختص بتدفع النفاق والسمعة والرياء، فيكل بغير شكله ويتخلق بغير خلقه، صعب معرفته "³.

وعلى هذا، فإنه من يريد إثبات صديق يركن إليه و يعتمد عليه في السراء والضراء عليه، كما يقول: " أن يفرق أولا بين مودة الطمع و اللذة و بين الصداقة المحضة، لئلا يقع عليه غلط، فيحسب الشحم فيمن شحمه ورم، فيؤثر لصداقته عدوا أراح في مسك الصديق، فالناس أكثرهم إخوان طمع وأعداء نعم، و كل مودة يقعدها الطمع يحلها البأس، لأنه من ودك لأمر ولى مع انقضائه "⁴.

ومن أنواع الغلط الذي يحذرنا منها الراغب في انتقاء الأصدقاء، أن يختار الصديق لحسنه، أو القوة في بدنه، أو حسبه وجاهه و يساره ، لأن المال غاد و رائح، قد يقتتر المرء يوما و هو محمود، لهذا فإن اقتناء الصديق يكون لأمر أخرى أشرف و أسمى و هي لحكمته وعفته وشجاعته وعدالته

¹ ابن المقفع، الأدب الصغير، المرجع السابق، ص 121 .

² أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، المرجع السابق، ص ص 328 – 329 .

³ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 112.

⁴ المصدر نفسه، ص 113 .

التي هي من فضائل النفس البشرية، لتكون مجالسته غنيمة ومحبة سليمة ومواخاته كريمة، وإذا صحبته زارك وإذا استعنت به اعانك، وإن احتجت إليه عانك" ¹.

أكثر من هذا، يؤكد الراغب على أن انتقاء الصديق ينبغي أن يرتبط بصفات العلم والحلم والبعد عن الجدل، فإن أول ما يجب عليه في إثارة:

1 - أن يتجنب الجاهل في الصداقة .

2 - أن ينظر كيف حاله في غضبه و معاملته في سخطه.

3 - و إياك و كل محب للمراء و المماحكة .

وينتهي الراغب إلى، أن هذه هي الصفات المثالية في الصديق، لفهو الذي يتمناه الأفاضل، وهي لا تتعارض كثيرا مع قاله أرسطو، من أن " الصداقة هيئة، فإن المصادقة ليست قليلا في التي لا نفس لها، و إنما تكون في التكافؤ في الصداقة من اختيار، و الاختيار من هيئة، ويريدون الخيرات للمحبيين عندهم ليس من أجل الانفعال بل من أجل الهيئة " ².

و يرى هذا الفيلسوف أيضا أن الصداقة معاشرة ، والصديق كما أنه في ذاته، كذلك هو عند صديقه ويحس نفسه من أجل أنه مختار ومعنى في الصديق أيضا، و أما الفعل بعينه فإنه يكون في المعاشرة ³

هذا، و قد حرص الراغب بعد هذا على شرح آداب مخالطة الناس أو الصفات التي ينبغي أن تصف بها الصديق الذي يرغب في أن يستبقي أصدقاءه وهي بمثابة خطة طريق عملية لتجسيد مفهوم الصداقة، وهي لا تختلف في عمومها عن الرؤى الأخرى لدى التوحيدي أو مسكوية أو الغزالي أو حتى أرسطو، وقبل أن تُستدل على ذلك، نحاول بسط هذه الأحوال التي يجب أن يبذلها المرء لصديقه وهي أخلاقيات لها وزن كبير في الحفاظ على العلاقة المتبينة والمستمرة ، ويمكن رصدها في العناصر التالية:

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص 114 .

² أرسطو ، الأخلاق إلى نيقوماخوس، المرجع السابق، ص 284 .

³ المرجع نفسه، ص 332.

1 - يؤكد الراغب على طبيعة التعامل مع الصديق من أفق نفساني واضح ذلك أن يكون المرء مع صديقه سهل التعامل معه باللين و السماحة و اليسر، و أن يتلقاه في وقت الرخاء بالبشاشة، و ان يصافحه إذا رآه و يداعبه، وأن يظهر المودة له على شكل تقديره و احترام لأتباعه و من يحيطون به، و هنا ينقل لنا قول بعض الحكماء: " بم ارتفعت حالك على نظرائك ؟ قال بتلقي من أصبحه بلفظ حسن و معنى لطيف " وأيضاً، يثبت صفة رائعة بين الأصدقاء و هي أن يشركه في سره و يستغني عنه ما أمكنه في عسره، و هنا ينقل الراغب مقولة رائعة و هي أن يتجرع المرء المر و يستغني إخوانه العذب، و هو ما يعني أن المرء لا ينبغي أن يطلب من صديقه الالتزام بأمر ربما تفوق طاقته وان لا يلح عليه، كما أنه يحذر من أن يذكر المرء صديقه فضلاً عليه إذا صنعه له ذات يوم، لأن هذه المنّة، و إن صغرت، تهدم الصنيعة و إن كبرت ¹.

وأيضاً يقدم الراغب نصيحة لمن أصبح ذا سلطان أو منصب سام، فعليه أن يتفقدهم و يتذكرهم لأن في ذلك تنبيهاً لعري الصداقة واستمرارها. وأن لا ينكر عليهم أيضاً أن يبلغوا مراكز رفيعة أو ينالوا ثروة، وأن لا يترك تعظيم واحترام صديقه، إذا نال رفعة أو منصبا سياسيا، وإذا أصبح السلطان، فينبغي عدم استخدام صديقه فيما بعد علة عليه، فليس من المودة ان يستخدم الرجل أخاه ².

ومن الصفات الأخرى التي يتطرق إليها الراغب، أنه يدعو المرء إلى عدم الإنكار على صديقه و لومه له كثرة غيابه عنه، مادام متيقنا من صداقته لأن حقيقة المحبة لا يزيدها البر ولا ينقصها الجفاء، و يدعو أيضاً إلى التعامل بين الأصدقاء دون تحفظ لأن المودة محبة ما دامت الحشمة عليها مسلطة، و إذا صحت النية و تأكدت الثقة، سقطت مؤونة التحفظ . وهنا ، يدعو إلى نصره الصديق وقت الحاجة، وعدم معاتبته إذا تأخر عن النصره في باطل و إذا طلب مساعدته فيما لا يتعارض مع الدين و المروءة، و لا يثير له المتاعب فليبادر إلى ذلك دون نفاق أو رياء، و ينبغي أيضاً أن لا يسكت عن خطأ وقع فيه، و تنبيهه بلطف و رقي، وليكن في انفراد وليس أمام الناسو إلا انقلب وعظه له إلى إبراز عيوبه أمام الناس، لذلك قيل: من وعظ أخاه في الخلا فقد زانه، و من وعظه في الملا فقد شأنه، كما أنه لا ينبغي ترك مدح أفعاله الحسنة متوفيا به الصدق و متجنباً فيه الملق والنفاق، لهذا لا ينبغي أن يتجاوز بالمدح ما يستحقه الممدوح، على أن يكون ذلك بظهر الغيب

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص ص 116 - 117 .

² المصدر نفسه ، ص ص 120 - 121 .

منه، و لا يترك من يعاتبه و هو غائب ، كونه عينيه و خليفته على الناس . و هنا يقرر الراغب أن المرء و صديقه كيان واحد ¹.

ويحذر الراغب من يسعى بين الأصدقاء بالنميمة والفساد لأن من نمّ في الناس لم تؤمن عقاريه على الصديق و لم تؤمن أفاعيه، وأيضا لا يجوز معاتبة الصديق في كل ذنب، على أنه يحرص في ذلك على العلاقة التي تربط بينهما، كما أنه ينبغي تجنب ممارسة الصديق ، فإنها تقطع المودة من أصلها، و هي سبب الاختلاف والتباين و هي ذريعة للمغالبة، والمغالبة أمتن أسباب الفتنة².

وهنا، يذكر الراغب أنه من أسباب العداوة و مجمع زوال الألفة إنما يعود إلى استحقار صديق في مجلس حفل مرثيا، مظهر له أمرا من الأمور أو تذكيره و مدارس الأمور معه، لذا يحذر الراغب الصديق من إخفاء علما ما عن صديقه ليختص به بنفسه دونه، لأن ذلك من البخل المذموم، وأن يحتمل بعده عنه، لأن ذلك يعود تارة إلى ضعف طبيعة الإنسان، و تارة إلى التهاون و قلة ضبط النفس، على أنه إذا لم يتناسى الصديقان، ما قد يتولد بينهما من جفاء، ولهذا يصرح الراغب أنه لا وجود لصديق لا عيب فيه، لأن الذي لا عيب فيه، لا ينبغي أن يموت، وعليه ينبغي أن يحسن المرء الظن بصديقه في كل حال ³، وأن يعلم أن فساد الأمور المادية من المركوب و الملبوس و المنزل أهون من فساد الأخوة و الصداقة بين الناس، وهنا يتحدث عن القطيعة بين الأصدقاء، و يرى أن من أسبابها أمران: إما أن تتسبب إلى سوء اختيار في أصل المودة، و إما إلى إملال أي ملل يصيب النفس فتزهد عن الصداقة ⁴، هذه إذن الأحوال التي ينبغي ان يبذلها المرء لصديقه، و يبدو من هذه العناصر التي ذكرها، أنها تتسم بالواقعية. وهو ما يظهر أنه يدرك خبايا المجتمع الذي يعيش في وسطه.

هذا ، و لا ينبغي بحسب الراغب أن نحصر هذه الأخلاق التي تقدم بذكرها على الأصدقاء والأقارب و الأهل، بل من حق العاقل أن يخصصها أيضا للأجانب أي عامة الناس، حيث ينبغي أن

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس ، المصدر السابق، ص ص 123 - 124

² المصدر نفسه، ص 125

³ المصدر نفسه، ص ص 126 - 127 .

⁴ المصدر نفسه، ص 128.

يتلقاهم المرء بعلاقة الوجه وبالمدارة و التواضع و التحامل و التعايش مع بعضهم البعض و حب الخير لهم، و مجانبة من كان شريرا منهم، و إذا اضطر إلى مخالطته فعليه أن يجتهد في مداراته وألا يجعل لنفسه عدوا ما أمكن وينقل عن أرسطو قوله " لا تعاود العداوة بالإخاء قبل تلهب نارها، فإن إطفاءها قبل انتشارها يسير"، وأخيرا ينبغي له أن يظهر لعدوه المودة ، لأن ذلك كما يقول من مكابد العقلاء ، بهذا يختتم الراغب حديثه عن الصداقة و المحبة، بما يثبت إثباتا علميا صريحا حسب محقق هذه الرسالة عمر عبد الرحمن الساريسي نسبتها إليه ¹.

هذه إذن، أهم ما تطرق إليه الراغب بخصوص حد الصداقة و شروط تحققها، و قد أبان من خلال تحليله لهذا الموضوع عن منهجية علمية، حاول أن يعرض الآراء المتعارضة عرضا أميناً قبل الاستدلال على رأيه الخاص. وهو الأمر الذي لا نجده في رسالة أبي حيان التوحيدي التي يغلب عليها الانطباع الأدبي الشخصي والاحساس بالغربة و القنوط، و في مقابل هذا التوجه، فإن قراءة تحليل مسكويه للصداقة وشروط انتقاء الأصدقاء في مؤلفه تهذيب الأخلاق، يدفعنا إلى القول أنه لا يختلف كثيرا عما ورد لدى الراغب الأصفهاني، و ما يدل حسب رأينا أن هذا الأخير قد اطلع على ما ألفه مسكويه و تأثر به، و إن لم يصرح لنا مباشرة بهذا الأمر.

وعليه، فإن معنى الصداقة الأخلاقي يبدو لنا واضحا في ما كتبه، من حيث أنها تمثل رؤية نظرية دقيقة وتصويرا صارما لنمط من السلوك الإنساني يتعين على الناس تجسيده في الواقع العملي بعيدا عن التجريد أو التطلع النظري البحث. من هنا نلاحظ أن هذه النظرة من هذا المفكر تتسجم مع التصور الإسلامي العام الذي لا تجد تناقضا بين النظر و العمل.

¹ الراغب الأصفهاني، رسالة في آداب مخالطة الناس، المصدر نفسه ص ص 132 - 133

المبحث الرابع: في معنى السعادة الإنسانية: مراتبها وحدودها عند الراغب الأصفهاني

أولاً: في الدلالة اللغوية والمقاربة الاصطلاحية:

لا شك أن الإنسان يسعى دوماً إلى تحقيق السعادة (Bonheur) و ينفر من كل ألوان الشقاء، وهذا يعني أنها تعدّ " معياراً للأفعال الأخلاقية بما أنها غاية أخيرة تسعى إليها هذه الأفعال"¹.

والواقع أن هذا المعيار، وإن كان يمثل الغاية القصوى للأخلاق لدى كثير من الفلاسفة، إلا أن ما يجلب الاختلاف والمعارضة هو ما يتعلق في النظر إلى طبيعة السعادة وهو ما نتحقق منه لاحقاً في سياق هذا المبحث، بيد أن الاشتقاق اللغوي والمقاربة الاصطلاحية لهذا اللفظ يفرض علينا النظر فيه قصد فهم طبيعته ومجالاته وحدوده فيما بعد، و عليه فإن للسعادة تعريفات كثيرة، نبدأ أولاً بالاشتقاق اللغوي، يقول الفيروز أبادي في القاموس المحيط: " السعادة خلاف الشقاء، و قد سعد كعلم وعني، فهو سعيد و مسعود، و أسعده أعانه و لبيك و سعيدك، أي إسعاداً بعد إسعاد "².

أما ابن منظور في " لسان العرب " فيذكر أيضاً أن " السعادة خلاف الشقاوة و يقال يوم سعد ويوم نحس، و يجوز أن يكون من سعد سعدٌ فهو سعيد، وقد سعدة الله و أسعده و سعدَ حدّه وأسعده"³. و في معجم مقاييس اللغة لابن فارس، يدل لفظ سعد: السين والعين والذال، أصل يدل على خير وسرور خلاف النحس، فالسعد: اليُمن في الأمر "⁴.

من هنا نلاحظ أن السعادة تترادف مع بعض المعاني مثل اللذة و السرور والغبطة والخير، إلا أن جميل صليبا في معجمه الفلسفي، يرى أن السعادة " هي الرضا التام بما تناله النفس من الخير، والفرق بينهما و بين اللذة، أن السعادة حالة خاصة بالإنسان، و أن رضا النفس بها تام، على حين أن

¹ كيريل نيشف و فولنتشكو، أخلاقيات السعادة، تر، إبراهيم الجهماني، دار حوران للطباعة و النشر، دمشق، د.ط، د.ت، ص 12.

² الفيروز أبادي، لسان العرب، الجزء الأول، دار الجيل بيروت، د.ط، د.ت، ص 312 .

³ ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، المملكة العربية السعودية، د.ت، ص 197 .

⁴ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص 75 .

اللذة حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان، وأن رضا النفس بها مؤقت، و متى سعت السعادة إلى مستوى الرضا الروحي و نعيم التأمل أصبحت غبطة (Béatitude) و إن كانت هذه أسمى وأدوم¹.

أما أندريه لالاند، فيرى أن كلمة السعادة توضع في مقابلها كلمات انشراح (Gaité) و سرور (Plaisir) و فرح (joie)، أما الغبطة فهي مثالية وشريفة، وهي تتضمن الديمومة، والسعادة نفسية بشرية مفخمة².

هذا، و لقد وردت السعادة باللفظ أو بالمعنى في القرآن الكريم و الحديث الشريف، ففي القرآن الكريم نجد قول الله تعالى: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"³، تدل الحياة الطيبة التي هي ثمرة العمل الصالح والجزاء عليه، إلا السعادة الحقيقية، أو الحياة السعيدة، وجاءت السعادة أيضا بمعنى النعيم في قوله تعالى: "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ"⁴، وجاء أيضا ذكرها لفظا في قوله: " وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا"⁵.

وفي السنة النبوية، يتمثل المعنى الحقيقي للسعادة في القناعة والأمن والسكينة من ذلك ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أصبح منكم آمنا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا "⁶.

ولهذا، فإن من أهم أسباب السعادة من المنظور الإسلامي هو الإيمان بالله تعالى والثقة في قضائه وقدره⁷. أما عن المقاربة الاصطلاحية، فهي تختلف من فيلسوف إلى آخر ومن مذهب إلى آخر، ويمكن تصنيف هذه التعريفات وفق مستويين:

المستوى العام حيث يعرف لالاند السعادة بعدة معاني " منها مثلا حال رضى تام بمجامع الوعي، وإرضاء كل الميول و إشباعها سواء بالتوسع أي بالكثر، أم بالتكثف أي بالدرجة، أم بالأمر

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص 656 .

² أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، المرجع السابق، ص 140.

³ قرآن كريم، سورة النمل، الآية، 97 .

⁴ قرآن كريم، سورة الانفطار، الآية 13 .

⁵ قرآن كريم، سورة هود ، الآية 108 .

⁶ حديث شريف رواه الترمذي، حسنة الألباني في صحيح سنن الترمذي 274 / 2 برقم 1913 .

⁷ محمد احمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 329 .

أي بالديمومة " ¹. أما إبراهيم مذكور فيعرفها بأنها حال تنشأ عن إشباع الرغبات الإنسانية كما وكيفا، و قد تسمو إلى مستوى رضا الروح و نعيم التأمل و النظر " ².

أما المستوى الثاني من التعريفات، فهو يخص الفلسفات في مسارها التاريخي التي تتفق على أن السعادة هي غاية الفعل الأخلاقي، و لنبدأ بفلاسفة اليونان الذين لهم آراء مختلفة، فالسوفسطائيون يرون أن السعادة هي الاستمتاع بالأهواء، ذلك أن الإنسان مادام أنه مقياس كل شيء فهو يهدف من خلال أفعاله الأخلاقية إلى تحصيل اللذائذ ونيل المشتبهات الشخصية أو العامة، ومن ثم تكون السعادة، و يأتي سقراط بعد ذلك ليرفض هذا المنحى ويطلب السعادة التي تقوم عنده في سيطرة العقل على دوافع الشهوة، و عليه فإن السعادة المطلوبة لا تصدر عن طريق الخطأ أو الصدفة، بل هي التي تتحقق بالعلم و الفضيلة، معنى هذا أن " السعادة السقراطية هي ناتج الفعل الفاضل الذي يكون في طاعة القانون الأخلاقي في ذاته، وهي بذلك أو أعمال القوة العاقلة" ³.

أما أفلاطون فيشارك سقراط الرأي فيما ذهب إليه، و يرفض التفسير السوفسطائي و يقرر أن السعادة هي الفضيلة و هي غاية الغايات التي تسفر عن المثل، وبما أن الفضيلة متوقفة على معرفة المثل، فإن السعادة صارت مترتبة على العلم بالمثل أيضا، وعليه فإن سعادة التأمل هي السعادة الحقيقية بالنسبة إلى أفلاطون ⁴. في هذا السياق، يقول في الجمهورية (الكتاب السابع) ما نصه: "إذ أن وسيلة تكوين دولة حكمها صالح هي أن يجد لمن ينبغي أن يتولوا الحكم فيها سبيلا في الحياة أفضل من الحكم، عندئذ فقط تكون مقاليد السلطة في أيدي الأغنياء بحق، لا أغنياء الذهب، وإنما أغنياء الفضيلة والحكمة، وهو الغنى الذي لا بدّ منه لتحقيق السعادة" ⁵.

هنا، وبما أن العدالة في نظره هي ذلك التوافق أو الانسجام بين قوى النفس المختلفة بواسطة العقل، فإن محصلة ذلك، تحقيق السعادة مما يعني أنه يربط بينهما، فالعدالة خير النفس، والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعا، "قد تنزل بالعدل المصائب وبتهم كذبا ويجلد ويضرب ويوثق

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 140.

² إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، القاهرة، 1983، ص 197.

³ نورة بوحناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، 141.

⁴ جميل خليل نعمت المصلة، الفكر الفلسفي الأخلاقي اليوناني، نقلا عن النظرية الأخلاقية، إشراف عامر عبد زيد الوثلي، المرجع السابق، ص 56 - 57.

⁵ أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السابع، تحقيق فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 426.

بالأغلال، وتكوي عيناه، ويعلق على الصليب وهو سعيد بعدالته، وأما الطاغية الذي يُنكل بالناس، وأما السياسي الذي يوقع بخصومه، فكلاهما شقي حقيقي، لأن الظلم أعظم الشرور¹. و بناء على ذلك، فإن السعادة مُصاحبة دائماً للفضيلة.

هذا، و قد ربط أرسطو السعادة بمفهوم الكمال الإنساني، على اعتبار أن طريق تحصيلها يكون بالعقل وحدة، فالكمال بحسب ما يشرحه أرسطو هو بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً، يقول في هذا السياق: " فعلى هذا المعنى، الخير الذي يجب أن يبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر، وإن الخير الذي ليس البتة موضوعاً للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيارات المطلوبة لأجلها، ولأجل هذا الخير الأعلى معاً، و باختصار، فإن الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته و ليس البتة من أجل شيء سواء².

وهذا معناه أن تحقيق الإنسان لكماله يكون عن طريق الفضيلة حيث لا يجد فيها لذته الحقيقية فقط، بل أيضاً سعادته التامة، في هذا السياق يقول أرسطو: " ومن الجليّ أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال التي تطلب لأجل أغيارها، السعادة لا يصح أن تحتاج إلى الشيء ويجب أن تكفي بذاتها الكفاية كلها، والأفعال المرغوبة فيها لذاتها هي التي لا يطلب فيها المرء شيئاً، وراء الفعل نفسه، وعندي أنها من الأفعال المطابقة للفضيلة³.

ويتتبع أرسطو الصلة بين الفضيلة والسعادة حيث يرى أنه إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة، فمن الطبيعي أن يكون الفعل المطابق للفضيلة العليا، أي فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا، وهو السعادة الكاملة، وهو فعل التفكير والتأمل. الذي يستجلب اللذة للنفس و يرضيها و هو الأمر الذي يجعل " اللذات التي تجلبها الفلسفة يظهر أنها عجيبة بطهارتها و بكونها مؤكدة، و هذا هو السبب في أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم⁴. وينتهي أرسطو إلى أن أسعد حياة يمكن للمرء أن يحيها هي حياة التأمل العقلي المحض.

¹ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، المرجع السابق، ص 113 .

² أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، ج1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924، ص 190.

³ - المرجع نفسه، ج 2، ص ص ، 349 - 350 .

⁴ المرجع نفسه، ص 354 .

بيد أن الباحثة بوخناش تذهب إلى أن الكمال لا يرتفع فقط بالخير الخالص على الصورة الأفلاطونية، لكنه خير محقق يتناوله الإنسان في كل حالة يشغلها، إنها سعادة حقيقية و واقعية وبذلك يكون من معطيات السعادة الثروة والصحة والعائلة الأمر الذي يؤدي إلى أن قاعدة الحياة السعيدة لا تكون حسب نموذج المثال الأفلاطوني، بل يتمثل داخل المدينة¹.

الحاصل من كل هذا، أن السعادة كما حددها أرسطو ليست مثالا أفلاطونيا مجردا عن ظروف المكان، بل هي التطلع دائما إلى الفضيلة المرتبطة بالتأمل العقلي. غير أن العيب في نظره هم ناقصوا السعادة لأنهم لا يقدرّون على التأمل والتفكير، وهم بذلك في نفس مستوى البشر الذين ليس لديهم تطلع إلى الحكمة و إن كانوا أحرارا.

و في مقابل هذه النظرة، يقرر أبيقور أن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، و يقصد باللذة، هي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، ويقصد باللذة، هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم و الاضطراب في النفس، وعليه لا تتمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل، وفيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهوي و أطعمة لذیذة، بل هي تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبا له².

وهكذا فإن معيار السعادة لا قيمة له ما لم يُستمد من اللذة في حد ذاتها، فغاية الإنسان إذن هي الخلو من الآلام و هو ما يعني حالة من الطمأنينة و السكون.

أما الرواقيون، فيذهبون إلى أن السعادة تعني الحياة وفقا للطبيعة و للعقل الكلي، و هذا يعني أننا نمارس وظائفنا غي انسجام تام و أننا نتمتع بأقصى ما تيسره لنا طبيعتنا من حياة خصبة، وما دام الأمر كذلك، فإن الإنسان حين يريد حياته، إنما يريد سعادته، و هو حين يريد سعادته، فهو إنما يريد أن يجيئ كل شيء مطابق لقانون الطبيعة، ولهذا يرفضون مبدأ اللذة ، لأنهم لا يرون في الانفعالات سوى أهواء حقيرة لا بد من العمل على استبعادها³.

¹ نورة بوخناش، الأخلاق و الرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 144 .

² أبيقور، رسالة إلى منسي ، نقلا عن كتاب أبيقور: الرسائل و الحكم دراسة و ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1991، ص 206 بتصرف

³ زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 135 - 136 .

هذا، وتنتظر الأخلاق المسيحية والأفلاطونية المُحدثَة إلى السعادة من زاوية دينية، يصح حسب أحد الباحثين أن نسمي مذهبهما باسم مذهب " السعادة الأخروية " فالإنسان الخير قد يلقي في الحياة الدنيا الكثير من المصاعب والآلام، ولكنه لا بد من أن يظفر في الحياة الأبدية بما هو أهل له من نعيم وسعادة وغبطة روحية، بيد أن السعادة ليست مجرد أخروية، فحسب، وإنما هي أيضا فردية تعني العمل على تحقيق خلاص الفرد الشخصي قبل التفكير في نفوس الآخرين¹ . في هذا السياق يقول توما الإكويني (1274م) في الخلاصة اللاهوتية: "وأيضاً إن السعادة الحقيقية قائمة برؤية الله التي هي حقيقة صرفة، ومن طباع الإنسان أن يرى الحقيقة في الماديات (...) فهو إذن لا يدرك السعادة"². ويقول أيضاً: "فمما تقوم به السعادة على وجه الخصوص هو رؤية الذات الإلهية التي تتعذر على الإنسان في هذه الحياة، ومن ذلك يتضح أنه لا يمكن لأحد أن يدرك السعادة الحقيقية الكاملة في هذه الحياة"³.

هذا، وإذا انتقلنا إلى تناول مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي فينبغي الإشارة إلى أن الفلاسفة المسلمين سواء من كان منهم في المشرق كالكندي والفارابي وابن سينا أو من كان في المغرب كابن باجه وابن طفيل وابن رشد، قد أخذ كل أولئك بالتصور اليوناني للسعادة غير منقوص ما عدا تغيير مصطلح أو لفظ.⁴ لهذا، قسموا السعادة إلى سعادة حسية وأخرى عقلية، فبعضهم يحصرها على الأولى و بعضهم يحصرها في الثانية، وبعضهم يدمج بينهما، وهنا شكل تأثرهم بالتقسيم اليوناني للسعادة سببا في عدم تناول " السعادة الأخروية" بالقدر الكافي من العناية والبحث، اللهم إلا محاولات من هنا وهناك للتغيير عن نزعة التوفيق بين العقل والوحي. على أن الإمام الغزالي الذي فصل في هذه المسألة في كتابه "ميزان العمل" حيث أقر بوجود درجتين من السعادة الأولى دنيوية و توصل إلى الثانية وهي السعادة الأخروية الحقيقية⁵.

¹ زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 138 .

يرى يوسف كرم في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط أن توما الإكويني (ت 1274 م) يذهب إلى أن ماهية السعادة كاملة قائمة كلها برؤية الله وهي لا تتحقق إلا في الحياة الآجلة، أما في الحياة العاجلة فالسعادة الميسورة لنا هي سعادة ناقصة تقوم على معرفة الله ومحبته ومزاولة الفضائل وصحة الجسم. (ص 152).

² توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، بيروت، د.ت، ص 232.

³ المرجع نفسه، ص 232.

⁴ محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق، في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 134

⁵ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 133.

هذا، ويذهب الكندي إلى أن السعادة تقوم على دفع الأحزان والتحرر من الآلام، ولهذا يدعو إلى الحرص على أن نكون سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء، «فينبغي إذن، أن لا نحزن على الفائتات ولا فقد المحبوبات، وأن نجعل أنفسنا بالسعادة الجميلة، راضية بكل حال، لنكون مسرورين أبدا».¹

نفهم إذن أن الكندي يستنتج أن السعادة هي الرضا حتى لا تقع في اضطراب، وبهذا تتحقق السكينة بفضل ممارسة الحكمة والاعتدال في الذات.

أما أبو بكر الرازي فتقوم السعادة عنده على ضرورة مغالبة الهوى وقمع الشهوات وذلك بأن يعود الإنسان نفسه ويأخذها أولاً بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما يهوى بما يوجب العقل والرأي، ثم يروم من ذلك ما هو أكثر حي يصير ذلك فيه مقارنا للخلق والعادة، وتذل نفسه الشهوانية، وتعتاد الإنقياد للنفس الناطقة.²

أما الفارابي فيبقى علماً من أعلام الفلاسفة المسلمين، كونه كتب عن السعادة في أكثر من كتاب ورسالة، ففي كتابه التنبيه على سبيل السعادة، يحدد لنا معنى السعادة بقوله: «أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو سعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول: إذا كان في غاية الشهرة، وكل كمال وكل غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر (...) ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتاج بعدها أصلاً إلى أن نسعى بها لغاية أخرى غيرها، ظهر لنا أن السعادة تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، فتبين من ذلك أن السعادة هي أثر الخيرات وأعظمها وأكملها».³

لهذا، لا يحدد الفارابي السعادة في الثروة ولا في التمتع بالذات ولا في الرئاسة، ولا شيء من هذا القبيل، فالسعادة الحقيقية عنده إذن هي نهاية الكمال الإنساني، علماً أن الكمال مفهوم أرسطي أشرنا إليه وشرحناه في ما سلف من العناصر.

¹ الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، المرجع السابق، ص 97.

² أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، تقديم وتحقيق عبد اللطيف العبد، المرجع السابق، ص 49.

³ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص ص 227-229، بتصرف.

بيد أن المعلم الثاني يشدد على أن الفضائل هي التي يحقق بها الإنسان السعادة وهي كما حددها في كتاب "تحصيل السعادة" الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية، «والتي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى (الآخرة)».¹

أما ابن سينا، فيرى أن العوام يظنون أن اللذات هي التي تدرك بالحواس الظاهرة، أما المدركة بغيرها فينسبون لها إلى خيالات لا حقيقة لها، يقول: «أنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن اللذات القوية المستغلبة هي الحسية وأن ما عداها لذات ضعيفة خيالات وغير حقيقة».²

لهذا نراه يميز بين لذات النفس ولذات الجسد، فالبدن له لذات جسدية مثل المنكوحات والمطعمات وأمور تجري مجراها، وللنفس لذات معنوية وروحية وهي لذات باطنة أقوى من الحسية الظاهرة، وبالتالي فإنّ السعادة التي تحصل لها تؤدي إلى الكمال والخير ومنه، يقول الشيخ الرئيس: «إن اللذة هي إدراك ونيل للوصول إلى ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك»³، فالحس إذن لا يدرك إلا الكيفيات الظاهرة، أما اللذة العقلية فهي أقوى وأعظم كونها تصل إلى حقيقة المعقول، فتتعرف على الحقيقة كاملة، وهذه هي السعادة.

ثم أن لهذه السعادة مراتب ودرجات، فالمرتبة الأولى هم العارفون المنتزهون الذين انفكوا عن الشواغل وخلصوا إلى القدس والسعادة، أما الثانية، فهم أصحاب النفوس السليمة التي هي على الفطرة إذا سمعت ذكرا روحانيا غشيها غاشي شائق وأصابها وجد مبرح مع لذة...، أما المرتبة الثالثة، فهم أصحاب النفوس (البُلّه) وهم إذا تزهوا من البدن، خلصوا إلى سعادة تليق بهم.⁴

أما عن السعادة في الآخرة، فإن ابن سينا يعتبر أنها أعلى مراحل السعادة، حيث يقول في النجاة ما نصه: «فقد قدرنا حال المعاد الحقيقي وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة لتتزيه النفس،

¹ الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983، ص49.

² ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الجزء الرابع، تحقيق سليمان دنيا، المرجع السابق، ص07.

³ المرجع نفسه، ص 11.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 33، 35.

وتتنزيه النفس تبعدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة، وهنا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات.¹

أما مسكويه فيعتبر السعادة هي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كمال له، ويرفض الرأي القائل بأن سعادة الإنسان القصوى في الذات الجسمية وإنما يجعلها في تحصيل الحكمة بشرطها النظري والعملية.

هذا، وبعد أن يبين في مؤلفه "تهذيب الأخلاق" رأي أفلاطون ومن يؤيده، والذي يجعل الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها، وأن هذه الفضائل كافية ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن، ثم رأى أرسطو الذي يذهب إلى «أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها...»²، اتخذ موقفاً رآه صواباً وجامعاً للرأيين فقال: «إن الإنسان لذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام، لأنه مركب منهما، فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدة قصيرة، ليعمره وينظمه ويرتبه حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي وأقام فيه دائماً سرمداً في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة».³

وبالنسبة إليه، فإن الإنسان لا تتم له السعادة إلا بتحصيل الحاليين جميعاً، وذلك بالأشياء النافعة الموصلة إلى الحكمة، ولذلك «فالسعيد من الناس من يكون في إحدى المرتبتين: إما في مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة باحثاً عنها مشتاقاً إليها، متحركاً نحوها مغتبطاً لها، وإما أن تكون في رتبة الأشياء الروحانية متعلقاً بأحوالها العليا سعيداً بها».⁴

وبعد هذا يمضي ليقول: «إن صاحب المرتبة الأولى غير كامل على الإطلاق ولا سعيد تام، بينما صاحب المرتبة الأخرى هو السعيد التام، لأنه توفر حظه من الحكمة، فهو مقيم بروحانيته بين المألى الأعلى، ويكون أبداً خالياً من الآلام والحسرات التي لا يخلو صاحب المرتبة الأولى منها، ويكون

¹ ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985، ص342.

² مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص86.

³ المرجع نفسه، ص ص 86، 87.

⁴ المرجع نفسه، ص87.

مسرورا أبدا بذاته مغتبطا بحاله، ومن وصل إلى هذه الرتبة، فقد وصل إلى آخر السعادة وأقصاها، وهو لا يبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا ولا يتحسر على ما يفوته من التمتع بها.¹

وعليه، يقرر مسكويه أن الحكيم وحده هو الذي يجمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، على اعتبار أن من يكون في رتبة الأشياء الروحانية، فهو مقيم في العالم الآخر، وسعادته تكون أعظم، ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن هذه الدرجة العظيمة.

أما الغزالي، فإنه يرى أن السعادة الحقيقية عنده تعني الأخروية التي هي الغاية، بينما التي توصل إليها هي السعادة الدنيوية، وفي ميزان العمل، يحدد الطريق إليها وهي العلم والعمل، فأما العلم فلتحصيل ما لا بد منه لكمال النفس، وهو إدراك حقيقة العقليات دون المتوهمات والحسيات التي يشاركه الحيوانات فيها، وأما العمل، فيعني التجرد من علائق الدنيا والانكباب بجملة همته عن التفكير في الأمور الإلهية حتى ينكشف له بالإلهام الإلهي جليها، وذلك عند تصفية نفسه عن هذه الكدورات، والوصول إلى ذلك هو السعادة، والعمل هو المعين على الوصول إليها.²

بيد أن كمال النفس لا يكون إلا بتحصيل الفضائل كلها، لهذا فإن معرفة الله تعالى، هو معرفة النفس، وأن ذلك هو الذي يؤدي إلى تمام السعادة التي تعني التحلي بالأخلاق الحسنة وتجنب الأخلاق الذميمة.³

أما عن الصوفية، فإنهم لا يأبهون بالعقل، بل يعتبرونه أداة قاصرة عن بلوغ السعادة، ولهذا فإن سبيل الوصول إلى هذه الدرجة هو التخلية قبل التحلية، وهو ما يعني التخلي عن كل ما هو خلق دنيء والتخلي بكل ما هو طاهر شريف، ولهذا فإن التماس الإنسان الذوق يقوده إلى أن يبصر عجائب القلب ويتعرف على حقيقة سعادته.

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 88، 89.

² الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص ص 32-33.

³ الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص420.

يقول القشيري: «المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله في معاملاته، ثم تنقى عن أخلاقه الرديّة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله تعالى بجميل إقباله».¹

ومن ثم تكون سعادة الإنسان وكماله مرتبطة بالمجاهدة ومحو الصفات المذمومة والإقبال على العبادات والطاعات حتى يتم انكشاف الحقائق والأسرار.

وفي سياق الفلسفة في الأندلس، يذهب ابن باجة إلى أن السعادة القصوى عند الفيلسوف المتوحد هي ثمرة تمام الإنسانية وكمالها، وكمال الإنسان لا يكون إلا بصلاح عقله الذي لا يصح إلا بالعلم، ولهذا فإن التأمل العقلي وتحصيل العلم النظري يقود الإنسان إلى تحقيق السعادة، بيد أن السعادة الأخروية مترتبة على السعادة القصوى في الحياة الدنيا، وفي حياة الإنسان حياة عقلية خالصة.

أما ابن حزم، فيرى أن السعيد هو «من أنست نفسه بالفضائل والطاعات، وتعرّت عن الرذائل والمعاصي، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي، وتعرّت عن الفضائل والطاعات، وليس هاهنا إلا صنع الله، تعالى وحفظه».²

غير أن مفهوم السعادة عنده يختلف عن كثير من الفلاسفة الذين ينشدون الكمال الإنساني، وإنما الغاية عنده هي طرد الهم الذي يملأ النفس حزناً والصدر شقاءً ويسبب التعاسة، فليس في العالم كما يقول ابن حزم: «مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم، ولا يريد طرده عن نفسه».³

أما ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان فيؤسّس السعادة على العقل والمعرفة لأن حي ارتقى من المعرفة عن طريق الحواس والتجربة إلى معرفة عقلية قائمة على الاستنتاج. ثم بالعقل نفسه ارتقى من التفكير في عالم الكون والفساد إلى التأمل في السماء والعالم بأسره، ثم ينتقل من المصنوع إلى الصانع، وهنا يتعلق فكره بالعالم الأرفع المعقول ليدرك السعادة في دوام الفكرة في الموجود الواجب

¹القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص40.

²ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق إيفا رياض، دار ابن حزم، بيروت، ط3، 2009، ص82.

³المرجع نفسه، ص ص 77، 78.

الوجود، فلا يرى إلا الواحد سبحانه وتعالى، يقول ابن طفيل: «وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يفارق البدن، وأقبل بكليته عليه، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل، فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها، وغبطة وسرور وفرح دائم، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية، التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور وعواقق».¹

ونخلص في نهاية هذا العرض إلى فيلسوف قرطبة أو الشارح الأكبر ابن رشد الذي يذهب إلى أن السعادة لا تحصل إلا بالجمع بين الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات ومن ثم فهو يؤكد على اتفاق الكل أي الأدلة الشرعية والبراهين العقلية «أن للإنسان سعادتين أخروية ودنيوية، وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يُخلق عبثاً، وأنه إنما خُلِقَ لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أخرى بذلك».²

ويعرف السعادة الدنيوية أنها كمال أفعال النفس بجزائها العملي والنظري وقد أطلق عليها السعادة المشتركة وهي تخص كما قال: «معرفة الأمور النظرية، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة.... وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية، وبخاصة شريعتنا هذه».³

أو الأخروية أما السعادة الأخيرة، فإن الوحي قد أُنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمانية،

¹ ابن طفيل، حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 2011، ص103.

² أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002، ص120.

³ المرجع نفسه، ص121.

فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريفها عن الشهوات الجسمانية وإذا كانت خبيثة زادت المفارقة خبثاً لأنها تشتت حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن.¹

هذه إذن، بعض النماذج من الفلاسفة المسلمين التي أشرنا إلى تصوراتهم بخصوص السعادة الإنسانية.

2. القول في معنى السعادة و تحصيلها عند الراغب الأصفهاني

إن ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني في تفصيلاته لأمّهات الفضائل وفروعها وربطها بالوسطية و الاعتدال، لم يكن إلا مقدمة لتحديد معنى السعادة وطرق تحصيلها وفق ما يراه بالعقل والشرع، و هذا يعني أن غاية ارتباط الإنسان بالفضيلة هي السعادة، فهي بمثابة الكمال الذي يشترك إليه بالطبع ، وقد هداه الله إلى التخصيص به تسخيراً². ومن هنا، يميز الراغب بين جميع النعم والسعادات ويرى أنها على القول المجمل ضربان:

"ضرب دائم لا يبيد ولا يحول و هو النعم الأخروية، وضرب يبيد ويحول وهو النعم الدنيوية"³. هذا ، ويقر الراغب أن ما من أحد إلا و هو نازع إلى سعادة يطلبها بجهد، غير أنه كثيراً ما يخطئ، فيظن ما ليس بسعادة في ذاته أنه سعادة فيغتر به، و يستدل على ذلك بأن النعم الدنيوية متى لم توصلنا إلى السعادة الحقيقية، فهي كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً⁴ وعليه ينبغي أن نعلم بحسب الراغب، أن تحصيل السعادة لا يكون إلا من خلال إدراك حقيقتها،

لأن الخطأ في طلبها لا يؤدي إلى بلوغ الغاية، و هنا يشير مسكويه إلى ما قاله الراغب على وجه التقريب من أنه " قد يظن بالسعادة أنها تكون لغير الناطقين، فإن كان ذلك فإنما هي استعدادات فيها لقبول تماماتها و كمالاتها من غير قصد ولا روية ولا إرادة.... فأما ما يتأتى للحيوانات في مآكلها

¹ أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المرجع السابق، ص 121.

² الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق ، ص 128. نقارن هذه الفكرة بما ورد في تهذيب الأخلاق، حيث يقول مسكويه: "فاما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها، وهي كمال له، فالسعادة إذا خير ما، و قد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس، وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه " ص 78.

³ المصدر نفسه، ص 129.

⁴ المصدر نفسه، ص 129. يقصد هنا الآية الكريمة من سورة النور الآية 39 " وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ".

ومشاريها و راحتها فينبغي أن يسمى بختا أو اتفاقا، ولا يؤهل لاسم السعادة كما يسمى في الإنسان أيضا".¹

و لهذا نراه يشرح لفظ السعادة في المفردات، و يذهب إلى أنه معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير و يضاده الشقاوة، و منه فإن أعظم السعادات الجنة.²

من هنا، نفهم المنحى الذي يتجه إليه الراغب في هذا الموضوع، وهو أنه يجعل للسعادة مرتبتان الأولى دنيوية وهي طريق لكمال الإنسان وتوصل إلى الثانية وهي الحقيقية، ولعل هذا التمييز بين السعادتين، لا يأخذ بالتصور اليوناني الذي تأثر به أغلب الفلاسفة المسلمين. ولعله من المناسب هنا أن نلخص هذا التصنيف الذي وضعه الراغب.

أولا: السعادة الدنيوية: أو كما أطلق عليها النعم الدنيوية التي تهئ لسعادة الآخرة، و يكون ذلك بمقدار التزامها بتعاليم الشريعة و ضوابطها. و هذه النعم الدنيوية " إنما تكون نعمة وسعادة متى تنوالت على ما يجب و كما يجب وتحرى بها الوجه الذي لأجله خلقت، وذلك أن الله جعل الدنيا عارية ليتناول منها قدر ما يتوصل به النعم الدائمة والسعادة الحقيقية ".³

معنى هذا أن سعادة الدنيا تكون بمقدار ما تهئ لسعادة الآخرة، و هذا الاستعداد يكون "باحثائها على الوجه الذي لا يخرج على تعاليم الشريعة و بمقدار ما وهب الله تعالى العباد من التزام بتعاليمه و من صبر لانتظار السعادة في الحياة الثانية"⁴. و لتوضيح رأيه أكثر، يُصنف الراغب الناس في سياق تناولهم و تصرفهم في النعم الدنيوية إلى فريقين:

فريق تناولوها على الوجه الذي جعله الله لهم، فانتفعوا بها، فصار ذلك لهم نعمة وسعادة، فهؤلاء حيوا بها حياة طيبة، كما قال الله تعالى: " فَلْنُحْيِيَنَّهَا حَيَاةً طَيِّبَةً "⁵.

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 70 .

² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 410.

³ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 130.

⁴ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 107.

⁵ قرآن كريم، سورة النحل، الآية 97 .

و فريق تناولوها لا على الوجه الذي جعله الله لهم، فركنوا إليها فصار ذلك لهم نقمة وشقاوة، فتعذبوا بها عاجلا و آجلا¹. و هم الموصوفون بقوله تعالى: " إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ "².

معنى هذا أن من قام العبادة حتى القيام، فقد استكمل الإنسانية و بلغ السعادة، فلا سعادة إذن لمن لم يحصل له العبادة التي لآجلها خُلق، وأما ما عداها فليست إلا معاونا في بلوغ هذه الغاية أو نافعا فيها، فكل ما أعان على خير و سعادة فهو خير وسعادة، و لهذا يعتبر الراغب أن النعم الدنيوية المحسوسة لا ينبغي تجاهلها، بل يُتناول منها حسب ما ترسم تعاليم الشريعة و العقل، و في هذا السياق يقول الراغب : " فأما القنيت الخارجية نحو المال و الجاه، فإنها يقال لها الخيرات المتوسطة، لأنها تتجذب إلى الفضيلة مرة وإلى الرذيلة مرة، فهي سبب الخيرات إذا كانت مع العقل وسبب الشرور إذا كانت مع الجهل " . و من ثم كان تعريف السعيد عنده هو " الخير العاقل غنيا كان أو فقيرا، قويا كان أو ضعيفا " ³.

ومن المناسب هنا أن نوضح معنى الخير وصلته بالسعادة، إذ يقول : " و قد قسمت الخيرات إلى مؤثرة لذاتها، ومؤثرة لغيرها، ومؤثرة تارة لذاتها وتارة لغيرها. فالمؤثرة لذاتها السعادة الأخروية والنفسية، و المؤثرة لغيرها الدراهم والدنانير، والمؤثرة تارة لذاتها، و تارة لغيرها كصحة الجسم "⁴.

وأما الخير المطلق الذي يقصده الراغب فهو في نظره الجنة أي الخيرات الأخروية، أما عن الشر المطلق فهو النار، يقول إذن : " الخير المطلق هو المختار من أجل نفسه، و المختار غيره لأجله، وهو الذي يتشوقه كل عاقل " ⁵.

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 130.

² قرآن كريم، سورة التوبة، الآية 55 .

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 131. (القنيت: جمع قنية وهو ما يكسبه الإنسان)، القاموس الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط7، 1991، ص 866.

⁴ المصدر نفسه، ص 130.

⁵ المصدر نفسه، ص 131.

وهذا، هو المعنى الذي يسعى إليه الإنسان من أجل الخير والسعادة، و هو ليس ببعيد عما أشار إليه الغزالي في "ميزان العمل" حيث "أن الخيرات حسبته تنقسم إلى مؤثرة لذاتها وإلى مؤثرة لغيرها، وإلى مؤثرة لذاتها وتارة لغيرها، فينبغي أن يعرف مراتبها ليعطي كل رتبة حقها"¹.

وكذلك الخيرات تنقسم من وجه آخر لدى الراغب إلى نافع و جميل و لذيق و يقابلها الشرور وهي ثلاثة: صار، وقبيح ومؤلم، وكل واحد من ذلك ضربان، أحدهما مطلق وهو الذي يجمع الأوصاف الثلاثة في الخير كالحكمة فإنها نافعة وجميلة ولذيذة، وفي الشر كالجهل فإنه ضار وقبيح ومؤلم، و الثاني مقيد وهو الذي جمع شيئاً من أوصاف الخيرات و شيئاً من أوصاف الشرور، فرب نافع مؤلم كجذع قصير أنفه، و رب نافع قبيح كالحق². ولا يبتعد هنا أيضا الغزالي عن هذا التصنيف في مؤلفه " ميزان العمل " ³.

نفهم من هذا، أن غاية تحليل الراغب لهذه الخيرات، هو إبراز حقيقة السعادة والطرق الموصلة إليها⁴.

ثانيا: السعادة الأخروية: لقد ألمح الراغب في سياق حديثه عن السعادة الدنيوية و هي السعادة الحقيقية أو كما يسميها في " الذريعة " الخير المحض و الفضيلة الصرف وهي حسن الحياة في الآخرة وهي كما يقول: بقاء بلا فناء وقدرة بلا عجز، وعلم بلا جهل وغنى بلا فقر، ولا يمكن الوصول إلى ذلك (أي إلى هذه المرتبة) إلا باكتساب الفضائل النفسية واستعمالها، والذي يوصل إلى ذلك حسبته

¹ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 134 .

² الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 130.

³ يكرر الغزالي العبارات ذاتها من كتاب الذريعة للراغب مع شرح طفيف مما يدل على عمق تأثره واعتماده على فقراته دون تبديل .

⁴ نلاحظ هنا أن مسكويه في "التهذيب" يتناول الصلة بين الخير والسعادة مجارياً أرسطو حيث يقول: " فأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق، فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس، فهم بأجمعهم مشتركون فيها، فأما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس، فهي إذا بالإضافة ليس لها ذات معينة" المرجع السابق، ص 78.

أما الفارابي فيسوي في السياسة المدنية بين الخير والسعادة: " لأن السعادة هي الخير على الإطلاق، و كل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة وتناول به فهو أيضا خير، لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة، و كل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق "

الفارابي، السياسة المدنية، الملقب بمبادئ الموجودات تحقيق، فوزي النجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ط1، 1964، ص 86.

أربعة أشياء: العقل وكماله العلم، والعفة وكمالها الورع، والشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها الإنصاف، وهي المعبر عنها بالدين، وبكل ذلك الفضائل البدئية من الصحة والقوة والجمال وطول العمر، وأيضا الفضائل الاجتماعية وهي المال والأهل والعز وكرم العشيرة، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بتوفيق الله عز وجل و ذلك بهدايته ورشده وتسديده وتأييده¹.

وهكذا فإن مجمل هذه الفضائل في انسجامها تؤدي إلى السعادة الحقيقية التي هي الخيرات الأخروية، فحق للإنسان أن يعرفها بحقائقها حتى لا يقع الخطأ عليه في اختياره الوضيع على الرفيع وتقديمه الخسيس على النفيس².

بيد أن هذا الوصف الذي أطلقه الراغب على السعادة الأخروية، ليس معروفا لدينا في الحياة الدنيا، وعليه لا نملك تصور كنهها ما دمنا في هذه الدار، و لذلك قال الله تعالى: "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ"³، وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"⁴.

فهذه السعادة لا نحس بها إلا عند الانتقال إلى الحياة الأخرى، فكما سبق القول أن الموت طريق لكمال الإنسان فإن السعادة الحقيقية لا تكون إلا بعده وليس من قبل و هنا ينقل بعض ما قاله الإمام علي في نهج البلاغة من أن: "الناس سفر والدنيا دار ممر لا دار مقر، و بطن أمه مبدأ سفره و الآخرة مقصده، و زمان حياته مقدار مساحته و سنوه منازلها، و شهوره فراسخه، و أيامه أمياله، وأنفاسه خطاه، يسار به سير السفينة براكبها"⁵.

الحاصل من هذا، أن السعادة الأخروية لا نحس بها على وجه الحقيقة إلا عند الانتقال إلى الحياة الأخروية، و سبب قصورنا عن تصور هذه المرتبة من السعادة أمران و هما :

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 128.

² المصدر نفسه، ص 129 .

³ قرآن كريم، سورة السجدة، الآية 17 .

⁴ حديث شريف، أخرجه البخاري، كتاب باب الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة 86/4.

⁵ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر نفسه، ص 69.

في نهج البلاغة للإمام علي " إنما مثل من خبر الدنيا كمثل قوم سفر " (نهج البلاغة ج 3 ص 367) ، و فيها كذلك: " الدنيا دار ممر لا دار مقر " (نهج البلاغة ج 4، ص 455). أنظر نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب شرح الشيخ محمد عبده، مراجعة على أحمد حمود، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط1، 2003 م.

أحدهما، أن الإنسان لا يمكنه أن يعرف حقيقة الشيء و يتصوره حتى يدركه بنفسه، وحتى وإن وصف له هذه الحالة، فإنه يجري مجرى صبي توصف له لذة الجماع فلا يمكنه ان يتصور حقيقته حتى يبلغ فيباشره بنفسه، و هكذا ينتهي به القول إلى أن وصف حالة اللذة الأخروية يتعذر تصورها على الحقيقة إلا إذا تمت مطالعتها، فإذا تم ذلك، شغلنا الفرح و التلذذ بها عن كل ما دونها.

والثاني، أن لكل قوة من قوى النفس وجزء من أجزاء البدن، لذة تختص بها لا يشاركها فيها غيرها. وإذا عرض لهذه القوى و الأجزاء آفة تعوقها عن شهوتها وعن إدراك لذتها تكون كالمريض.¹

ويستخلص الراغب من هذا نتيجة مفادها ان اللذات الأخروية هي لذات لا تدرك إلا بالعقل المحض، وهو أي هذا العقل ليس متوفرا، لأن أكثر العقول مصابة في رأيه بمعيقات تمنعها من الادراك الكامل، فمثله كمثل الخدر لآفه عرضت له فلا يحس بالسبب المؤلم.²

ويمكننا هنا أن نقارن بما قاله ابن سينا في الإشارات والتبسيهات " إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه، أو لم تشفق إلى كمالك المناسب، أو لم تتأمل بحصول ضده، فاعلم أن ذلك منك لا منه، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه".³

ومما قاله الراغب أيضا في هذا الموضوع، أن عقول أكثر ناقصة و جارية مجرى عقول صبيان لم يبلغوا مبلغ الرجال الذين قد عرفوا حقائق الأشياء و لذلك من كان في عقله صيبا لم يطلع على الحقائق فيتحلل بالأباطيل و الأضاليل، ولهذا، من حكمة الله تعالى أنه قرب معرفة تلك اللذات الأخروية من أفهام الكافة بتشبيهها و تمثيلها بأنواع ما تدركه حواسنا فقال: **مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنهَارٌ مِّن خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنهَارٌ مِّن عَسَلٍ مُّصَفًّى** ".⁴

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 131 .

² المصدر نفسه، ص ص 131 - 132.

³ ابن سينا، الاشارات و التبسيهات، ج 4 ، المرجع السابق، ص 20.

⁴ قرآن كريم، سورة محمد، الآية 15.

و هنا يبين للكافة طيب الجنة بما عرفوه من طيب المطاعم، و هو مجرد تصوير و تمثيل
لنعيم حسي غير معروف على وجه التشبيه البليغ¹.

وهكذا ينتهي الراغب إلى القول أن الإنسان حينما يجتهد في أن يطلع على هذه السعادة
الحقيقية فلا سبيل له إليها إلا على أحد وجهين: أحدهما أن يفارق هذا الهيكل، و يخلف وراءه هذا
المنزل فيطلع على ذلك، و يقصد بهذا، أن الموت هو نقطة الانطلاق لإدراك النعيم الأخروي وحقيقته،
والثاني أن يزيل قبل مفارقة الهيكل أي بدنه، جميع الأمراض النفسية و الأرجاس، فيطلع من وراء ستر
رقيق على بعض ما أعد له².

كما حكى عن حارثة حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: " عزفت نفسي عن الدنيا فكانني
أطلع على اهل الجنة يتزاورون و على أهل النار يتعاودون، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم:
عرفت فألزم " ³.

معنى هذا ضرورة جهاد النفس و العمل قدر ما في الوسع من اكتساب السعادة، فيجتهد في
أداء ما أمكنه و تطهير نفسه بقدر ما تيسر له، و الرغبة في تكفير ما قصر فيه، و يتحقق أنه إذا ما
فعل ما أمكنه، يكون قد ترشح لأن يزيل الله عنه باقي السيئات⁴.

و يبدو لنا بعد هذا أن نتبين اتفاق الراغب مع مسكويه في أن السعادة الأخروية تبدأ من فهم
السعادة الدنيوية و تخليصها من كل الشوائب العالقة بها يقول صاحب تهذيب الأخلاق: " و إذ قد تبين
أن السعيد لا محالة في إحدى المرتبتين اللتين ذكرهما فقد تبين أيضا أن أحدهما ناقص مُقَصَّر عن
الآخر و أن النقص منهما ليس يخلو و لا يتعزى من الآلام و الحسرات لأجل الخدع الطبيعية

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص 132 - 133 .
يرى محقق هذا الكتاب الدكتور عبد المجيد النجار، أن القول بأن ما في الآية تمثيل شبيه أن يؤدي إل القول بأنه ليس
واقع، و لكنه تقريب للنعيم إلى الأذهان، و هذا مذهب الفلاسفة القائلين بنفي المعاد الجسماني و بالتالي نفي النعيم
الحسي، بيد أن الراغب لا يذهب إلى ذلك، لأنه من القائلين بالمعاد الروحاني و الجسماني معا.

² الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين و تحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص 133.

³ رواه البزار و الطبراني من طريق الحارث بن مالك و هو ضعيف.

⁴ الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص ص 190 - 191 .

والزخارف الحسية التي تعترضه فيما يلبسه فتعيقه (...). ولا يرتاح إلا بعضهم أقصى السعادات التي لا يحزن فيها على فقد محبوب و لا يتحصّر على فوت مطلوب¹ .

أما الغزالي، فيرى أن السعادة هي حصول الأمور الإلهية في النفس، يقول ما نصه: " فقد عرفت أن سعادة النفس وكمالها، أن تتقش بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها كأنها هي وأن ذلك لا يكون إلا بتطهير النفس عن هيئات ردية تقتضيها الشهوة والغضب، وذلك بالمجاهدة والعمل² .

الحاصل من كل هذا، أن الراغب يقر بسعادة الدنيا و نعمها، و هو في ذلك لم يذهب مذهب من يترفع عن مطالبها ويتعطل عن المكاسب والأعمال، كما يشدد على ذكر سعادة الآخرة ونعمها، وليس من الغريب أن يكون موقفه خلاف ذلك، فهو الذي ينشد دائما التوفيق بين العقل والشرع في كل ما يخص الإنسان في هذه الحياة .

ثالثا: في الصلة بين اللذة و السعادة:

يتطرق الراغب إلى أنواع اللذات وتفاصيلها في مؤلفه " الذريعة إلى مكارم الشريعة " حيث يعرف في البداية اللذة بقوله أنها " إدراك المشتهي والشهوة انبعاث الحس لنيل ما يتشوقه، وهي ثلاث بحسب القوى الثلاث: لذة عقلية وهي التي يختص الإنسان بها كلذة العلم والحكمة، ولذة بدنية: يشارك فيها جميع الحيوان وبين الإنسان كلذة الرياسة والغلبة. وهكذا ، بالنسبة إليه، تعد أشرف وأقل وجودا هي اللذة العقلية ولا يدركها إلا من تخصّص بها كالحكمة لا يستلذها إلا الحكيم، وبالمقابل، فإن أدون اللذات منزلة وأكثرها وجودا اللذة البدنية، فكل إنسان يتشوقها و كل حيوان³ .

وعليه فإن نظرتة لمفهوم السعادة تتلاءم مع فكر المجتمع عامة، لم يأخذ من المصادر الفلسفية الأخلاقية الرائجة في عصره إلا بقدر ما يفيد منهجه، ولهذا عمد إلى توظيف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والحكم المختلفة من أجل رسم الطريق إلى مكارم الشريعة.

معنى هذا أن حصول اللذة العقلية ليس متاحا لكل الناس، بل من توفرت لديه الشروط المناسبة لذلك، ولعل هذا المعنى ليس بعيدا عما أشار إليه مسكويه في تهذيب الأخلاق الذي يرى أن

¹ مسكويه ، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 88 .

² الغزالي ، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 54 .

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 308 .

وجه اللذة في السعادة يكون أتم وأوضح وأجود عندما يقترن بما سماه باللذة الفاعلة التي يختص بها الحيوان الناطق ولا تصير في وقت لآخر غير لذة، ولا تنتقل من حالتها، بل هي ثابتة أبداً، في مقابل اللذة الانفعالية التي تشترك فيها الحيوانات التي ليست بناطقة، وعليه تكون لذة السعيد تامة لا ناقصة، ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا انفعالية وإلهية لا بهيمية، ولذلك تكون هذه اللذة صحيحة عندما تسوق البدن من النقص إلى التام ومن السقم إلى الصحة، وكذلك تسوق النفس من الجهل إلى العلم ومن الرذيلة إلى الفضيلة.¹

يُفهم من هذا أن اللذة العقلية أقل وجوداً من اللذة البدنية أو الحسية، وأن قلة من الناس من يبلغ هذه المرتبة، في هذه النقطة بالذات، لا نجد اختلافاً جوهرياً بين الراغب ومسكويه، وهنا يتابع هذا الأخير فكرته ويسهب في شرح مقصوده منها وهو أن حصول الإنسان على اللذة العقلية الجميلة ليس بالأمر الهين، بل يقتضي صبراً ورياضة وتدريب، لأن حسبه متى «كانت اللذة الحسية قبيحة جداً ثم مال الطبع إليها بإفراط وانفعل عنها بقوة، استحسّن الإنسان فيها كل قبيح وهون على نفسه منها كل صعب (...)» وأما اللذة العقلية الجميلة فأمرها بالضد، وذلك أن الطبيعة يكرهها، فإذا انصرف الإنسان إليها بمعرفته وتميزه احتاج فيها إلى صبر ورياضة (...) ومحتاج إلى سياسة الوالدين ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيم حتى تهديه وتقومه إلى الحكم البالغة ليتولى تدبيره إلى آخر عمره.²

أما الإمام الغزالي فلا يبتعد كثيراً عما قاله الراغب، بل نراه يكرر عباراته ذاتها مع بعض الشرح والإسهاب، حيث يقول: «إن العقليات كلذة العلم والحكمة وهي أقلها وجوداً وأشرفها، أما قلتها فلأن الحكمة لا يستلذها إلا الحكيم، وقصور الرضيع عن إدراك لذة العسل والطيور السمان والحلاوات الطيبة لا يدل على أنها ليست لذية (...)» وأما أشرفيتها فلأنها لازمة لا تزول ودائمة لا تحول وباقية لذاتها وثمراتها في الدار الآخرة إلى غير نهاية.³

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 100-101.

² المرجع نفسه، ص 101.

³ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 135.

أما ابن باجة، فيذهب إلى أن «كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته، فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى، وإذن، فلا جسماني واحد سعيد، وكل سعيد فهو روحاني صرف، (...) فبالجسمانية هو الإنسان موجود، وبالروحانية هو أشرف، وبالعقلية هو إلهي فاضل».¹

أما الفارابي، فيرى أن لذات الحواس سريعة سهلة المنال، أما لذات العقل ويعني بها الحكمة، فهي تمام كمال فعل الإنسان الخاص به من حيث هو ناطق يقول: «واللذات منها ما يتبع المحسوس مثل الملذات التابعة لمسموع أو منطور إليه، أو مزوق أو ملموس أو مشموم، وما منها ما يتبع المفهوم مثل اللذات التابعة للرئاسة والتسلط والغلبة والعلم وما أشبه ذلك، ونحن دائماً إنما نتحرى أكثر اللذات التي تتبع المحسوس ونظن أنها غاية الحياة (...) وقد تبين لنا بالنظر والتأمل أنها هي الصادة لنا عن أكثر الخيرات».²

أما ابن سينا، فيرى أن السعادة تتمثل في اللذة العقلية، وهي أعظم من اللذة الحسية، يقول: «فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه، ثم تتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً من الشراب، ومبتدئاً فيه بعد الحق الأول، بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات، فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل، وما سلف فهو الكمال الحيواني».³

الحاصل من كل هذا، أن النظرة إلى اللذة العقلية على «أنها هي السعادة الحقة يكاد يكون متطابقاً بين الراغب وفلاسفة الإسلام الذين ذكرناهم، بيد أن الاختلاف يظهر في أن الراغب يجعل حدوداً لهذا النوع من اللذة ويقيدوها بالشرع، على أنه يتفق هنا مع الغزالي في هذا المنحى، بينما فلاسفة المسلمين يعتبرون اللذة العقلية دالة على الكمال الإنساني من حيث أن التعقل هو الفعل المطابق لخير الإنسان الأقصى أي لسعادته وهذا طبعا محصلة تأثيرهم بمنظومة أرسطو الأخلاقية خاصة واليونانية بوجه عام.

¹ ابن باجة، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، ط1، 2009، ص ص 84 - 85.

² الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص ص 247 - 248.

³ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، المرجع السابق، ص 91.

رابعاً: مداواة الغم وإزالة الخوف

من البين أن الإنسان لكي يحقق السعادة، ينبغي أن يتجنب الشقاء لأنه هو مصدر الغم والخوف الذي يصيبه في حياته اليومية، وعليه تصدى الراغب الأصفهاني لهذه المسألة في مؤلفه الذريعة إلى مكارم الشريعة تحت عنوان: «مداواة الغم وإزالة الخوف»، وقد سبقه فلاسفة الإسلام وذلك بما يعرف "بعلاج أمراض النفس" أو "طب الأخلاق" التي تعود في أصولها إلى الطبيب والفيلسوف اليوناني "جالينوس" وتأثر بها الكندي في "رسالة الحيلة لدفع الأحزان"، وأبو بكر الرازي في "الطب الروحاني"، ومسكويه في "تهذيب الأخلاق" والغزالي في "ميزان العمل" وابن حزم في رسالته في "مداواة النفوس" وغيرهم، وفي هذا السياق، يعرف الراغب الشقاء في مؤلفه "المفردات" بقوله: "الشقاوة خلاف السعادة، وقد شقي يشقى شقوة وشقاوة وشقاء وقرئ شيقوتنا وشقاوتنا"، فالشقوة كالردة، والشقاوة كالسعادة من حيث الإضافة، فكما أن السعادة في الأصل قرين: سعادة آخروية وسعادة دنيوية، ثم السعادة الدنيوية ثلاثة أحزاب: سعادة نفسية وبدنية وخارجية، كذلك الشقاوة على هذه الأحزاب، وهي الشقاوة الآخروية قال عز وجل: «فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى»¹، وفي الدنيوية: «فلا يخرجكم من الجنة فتشقى»²، قال بعضهم: قد يوضع الشقاء موضع التعب.³

ولا يبتعد الفارابي عن هذا التصور على وجه التقريب إذ قال: «إن الشقاوة تلحق الإنسان متى كانت أفعاله وعوارض نفسه بضد هذه»،⁴ أي ضد السعادة.

أما الغزالي، فيعرف الشقاوة أنها تعني أن تكون النفس محجوبة عن السعادة. لهذا يقول: "وإنما تصوير محجوبة بأن تتبع الشهوات وتقصّر الهمة على مقتضى الطبع البدني وتؤثر هذا العالم الخسيس الفاني، فترسخ بالعادة تلك الهيئة فيها ويتأكد شوقه إليها، فيفوته بالموت آلة درك المشوق واقتناس العلوم."⁵

¹ قرآن كريم، سورة طه، الآية 123.

² قرآن كريم، سورة طه، الآية 117.

³ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، المصدر السابق، ص 460.

⁴ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، المرجع السابق، ص 184.

⁵ الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق وتعلق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2002، ص 212.

لهذا، فقد حرص الراغب على بيان أسباب الشقاء وفي رأيه فإن ذلك يعود إلى أمراض النفس التي يجدر مداواتها وإزالتها وهي الغم والخوف والحزن وغير ذلك، ويوضح ذلك في الذريعة حيث يرى أنه: «حق الإنسان أن يعلم أن الدنيا جمة المصائب رائقة المشارب تنثر للبرية كل بلية، فيها مع كل لقمة غصة، ومع كل جرعة شرقة (...) فما أحد فيها إلا وهو في كل حال غرض لأسهم ثلاثة سهم بلية، وسهم رزية، وسهم منية».¹

وهنا يشير إلى بعض الحكماء، ولعله يقصد فيلسوف العرب الكندي دون أن يصرح بذلك، وهو الأمر الذي يبين اطلاعه على رسالته "الحيلة في دفع الأحزان". يقول الراغب: «وقد قال بعض الحكماء: أسباب الحزن فقد محبوب أو قوت مطلوب ولا يسلم منها إنسان، لأن الثبات والدوام معدومان في عالم الكون والفساد، فمن أحب أن يعيش هو وأهله وأحبابه فهو غير عاقل لأنه يريد أن يملك ما لا يملك ويوجد له ما لا يوجد، فحق المرء أن لا يخلي قلبه من اعتبار فيما يرى من ارتفاع ودائعها من أربابها وحلول فوازعها بأصحابها».²

هذا ويتحدث الراغب أيضا عن الغم أو الخوف من المستقبل، فلا يخلو حسبه من ثلاثة أوجه: «أما في شيء ممتنع كونه أو واجب كونه أو ممكن كونه، فإن كان على ما هو ممتنع كونه فليس ذلك من شأن العاقل وكونه إذا كان من قبيل الواجب كونه كالموت الذي هو حتم في رقاب العباد، وإن كان ممكن كونه فإنه إذا كان من الممكن الذي لا سبيل إلى دفاعه كما كان الهرم فالحزن له جهل واستجلاب غم إلى غم، وإذا كان من الممكن الذي يصح دفاعه فالوجه أن يحتال لدفاعه بفعل غير مشوب بحزن، فإن اندفع، وإلا تلقاه بصبر جميل».³

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 332.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يلاحظ أن هذا النص الذي أورده الراغب بخصوص تعريف الحزن وأسبابه، لا يبتعد كثيرا عن ما قاله الكندي في رسالته، ولعله قد اطلع عليه الراغب ولم يصرح بذلك: يقول الكندي: «إن الحزن الم نفساني يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات (...) فانه ليس بممكن أن ينال أحد جميع مطلوباته، ولا يسلم من فقد جميع محبوباته، لأن الثبات والدوام معدوم في عالم الكون والفساد الذي نحن فيه...»، ص 95 وما بعدها.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 333.

يعرف الراغب لفظ «غم» في المفردات بقوله: «الغم ستر الشيء ومنه الغمام لكونه ساترا ضوء الشمس ومنه غم الهلال، ويوم غم، وليلة غمة وغماء وغمى، غمة أي كربة، يقال: غم وغمة نحو كرب وكربة»، المصدر السابق، ص 713.

ويبدو أن الغزالي يشير إلى نحو ما ذكره الراغب في ميزان العمل وذلك في قوله: «فإن غمه ليس يخلو إما أن يكون تأسفاً على ماضي أو خوف على مستقبل أو حزناً على سبب حاضر في الحال، فإن كان على فائت فالعاقل بصير بأن الجزع على ما فات لا يلم شعناً ولا يرم ما انتكث (...) وإن كان على حاضر فإما أن يكون حسداً لوصول نعمة إلى من يعرفه، أو يكون حزناً للفقر وفقدان المال والجاء وأسباب الدنيا».¹

وإن كان الغم في الأمر المستقبل، فإن الغزالي يعيد العبارات نفسها للراغب التي ذكرها آنفاً، المهم من هذا، أن الراغب يعرض طرق مداواة الغم وذلك بالصبر الجميل والتأمل بالبصيرة والعبادة الحقة، ولعله يقدم لنا عبارة وجيزة تلخص ذلك، قائلاً أن ما يفيد الإنسان هو ثلاثة أمور: القناعة بما رزق، والمبادرة بالتوبة والنشاط في العبادة».²

وفي السياق نفسه، يذهب ابن حزم في رسالته "في مداواة النفوس" أن طرد الهم مذهب اتفقت الأمم كلها على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه، وأنه ليس له إلا طريق واحد وهو العمل للآخرة، سالماً من كل عيب، خالصاً من كل كدر، موصلاً إلى طرد الهم على الحقيقة.³

أما مسكويه، فيعتبر الخوف الشديد في غير موضعه من أمراض النفس، فهو يحصل عن توقع مكروه أو انتظار محذور وذلك بالنسبة إلى الحوادث في الزمان المستقبل، وهذه الحوادث ربما كانت عظيمة أو يسيرة، ضرورية أو ممكنة، «والأمور الممكنة ربما كنا نحن أسبابها، وربما كان غيرنا سببها، وجميع هذه الأقسام ليس ينبغي للعاقل أن يخاف منها، (...) والخوف من مكروه يجب أن يكون على قدر حدوثه وإنما يحسن العيش وتطيب الحياة بالظن الجميل والأمل القوي وترك الفكر في كل ما يمكن أن لا يقع من المكاره».⁴

ويضيف مسكويه أن الأمور الضرورية كالهرم وتوابعه فعلاج الخوف منه أن نعلم أن الإنسان إذا أحب طول الحياة فقد أحب لا محالة الهرم واستشعره استشعاراً مالا برّ منه... ثم يتبع ذلك موت

¹ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 199.

² الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص 338.

³ ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير، أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، المرجع السابق، ص 79.

⁴ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 181.

الأحباء وفقد الأعزاء، والمستشعر لهذه الأشياء الملتزم لشرائعها في مبدأ كونه لا يخاف منها.¹ الملاحظ من هذه الآراء التي ذكرناها، أنها ليست بعيدة، عن ما شرحه الراغب في الذريعة بخصوص دفع الغم وإزالة الخوف وهو الأمر الذي يكشف لنا حضور مؤلفات الكندي ومسكويه وتوظيف شيء منها.

مسألة أخرى، يشترك فيها الراغب مع الفلاسفة الذين ذكرناها وغيرهم مما لم نذكرهم وهو الخوف من الموت.² وفي رأيه لا ينفك عن أربعة أسباب الداعية إليه وهي «إما لفوت شهوات بطنه وفرجه، وإما على ما يخلفه من ماله، وإما على جهله بمآله، وإما خوفا لما قدمه من عصيانه» ويشرح ذلك بأن السبب الأول وهو فوت شهوات بطنه وفرجه لا يعدو أن يكون بمثابة داء ليقابله بداء مثله، والسبب الثاني، فيعود إلى جهل الإنسان بخساسة الأغراض الدنيوية وكونها معدن كل بلية، وقلة معرفته بنفاسة الأملاك الحقيقية، وإن كان غمه لجهله بمآله عند ربه فمداواته بالعلم والمعرفة الحقيقية، وإن كان غمه خوفا لما قدم من عصيانه فدواؤه المبادرة بالتوبة.³

هذا، ويرى الراغب أيضا أن أحوال الناس في محبة الموت على ثلاثة أضرب: الأول حكيم يعلم أن الحياة تسترقه والموت يعتقه، والثاني رجل أنس بهذا العالم وألفه وإن كرهه فسبيله سبيل من ألف بيتا مظلماً قدرا ولم ير غيره، والثالث رجل أعمى عين البصيرة متلطف السريرة رضي بالحياة الدنيا واطمأن إليها ويئس من الآخرة، وإذا خرج من قاذورات الدنيا لم يوافق العالم العلوي بمصاحبة الملاء الأعلى ومنادمة أولي العلا.⁴

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 182.

² يعرف الراغب الخوف أنه توقع مكروه عن أمانة، بينما الفرع هو ما يعتري الإنسان عن الشيء المخيف، والجزع ما يعتري عن الشيء المؤلم، والخشية خوف يشويه تعظيم المخشي منه مع المعرفة به، والوجل استشعار عن خاطر غير ظاهر وليس له أمانة، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 330.

³ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 334.

⁴ المصدر نفسه، ص ص 335 - 336.

ولذلك يكون العاقل في نظر الراغب الأصفهاني مَنْ يكثر من ذكر الموت، فأن ذكره لا يقرب أجله ويفيده في القناعة والتوبة والعبادة، ولهذا، فإن من أكبر أدوية الخوف من الموت طرد فضول الأمل والتقليل من غرور المنى والتهوين من المصائب والحول بين الإنسان والطغيان.¹

هذا، ويمكن مقارنة هذه الآراء بما أشار إليه بعض الفلاسفة من ذلك على سبيل المثال الكندي الذي تحدث في رسالة الحيلة في دفع الأحزان عن دفع الخوف من الموت بقوله: «فإنه لا يُظن أن شيئاً أردأ من الموت، والموت ليس برديء، إنما خوف الموت رديء، فأما الموت، فإنما هو تمام طباعنا، فإن لم يكن موت لم يكن إنسان بتة، لأن حد الإنسان هو الحي الناطق المائت، والحد مبني على الطبع، أعني أن طبع الإنسان أنه حي ناطق مائت، فإن لم يكن موت، لم يكن إنسان...».²

واضح من هذا أن الخوف من الموت لا يرجع إلى الموت في حد ذاته، وإنما إلى موقفنا منه والذي يرجع إلى غلبة الأهواء والجهل بالحقيقة، وهو نفس ما وجدناه لدى الراغب على وجه التقريب.

أما مسكويه، فيرى من جانبه أن الخوف من الموت مردّه أسباب كثيرة منها أولاً " أن الخوف من الموت ليس يعرض إلا من لا يدري بالموت على الحقيقة، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل، فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه، أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً، أو لأنه يعتقد بعقوبة تحل بعده، أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والفُنيات، وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها".³

ويشرح مسكويه هذه الأسباب بإسهاب ويقدم أدوية مفيدة لهذه الأمراض، من ذلك أنه يدعو الجاهل بحقيقة الموت أن يعلم أنه مجرد ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي يسمى مجموعها بدنًا، وأن النفس جوهر غير جسماني وغير قابل للفساد، وأما من يخاف الموت لأنه لا يعلم مآل نفسه من حيث انحلالها وبقائها وخلودها فإن الجهل هو السبب في هذه الحالة، فالجهل إذن هو المخوف وهو الذي حمل الحكماء على طلب العلم والتعب به.⁴

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 338.

² الكندي، رسالة الكندي في دفع الأحزان، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، المرجع السابق، ص ص 113-114.

³ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 183.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 183-184.

وأما من خاف الموت لأنه ينطوي على ألم عظيم، تبين له أن هذا ظن كاذب، لأن الألم إنما يكون للحَيِّ والحَيِّ هو القابل أثر النفس وأما الجسم فإنه لا يألم ولا يحس، وأما من خافه لأجل العقاب الذي يوعد به، فينبغي أن يبين له أنه ليس يخاف الموت، بل يخاف العقاب، ومن يشعر بهذا، فهو معترف بذنوب له وأفعال سيئة يستحق عليها العقاب.¹

وكذلك يرى مسكويه أن الذي يخاف الموت لأنه لا يدري ما يقدم بعد الموت، فهذا هو حال الجاهل ودواؤه العلم لأنه من علم فقد وثق ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة ويسلكها لا محالة، وأما من خافه لأنه يحزن على ما يخلف من أهله وولده وماله ويأسف على ما يفوته من ملاذ الدنيا وشهواتها، فينبغي أن يعلم أن الحزن تعجل الم ومكروه على ما لا يجدي الحزن إليه بطائل.²

وينتهي مسكويه إلى القول أن كل كائن فاسد لا محالة فمن أحب أن لا يفسد فقد أحب أن لا يكون، ومن أحب أن لا يكون فقد أحب فساد ذاته، فكأنه يحب أن يفسد ويحب أن لا يفسد، ويحب أن يكون ويحب أن لا يكون، وهذا محال لا يخطر ببال عاقل وأيضا فإنه لو لم يمت أسلافنا وآباؤنا لم ينته الوجود إلينا (...).³

وعلى العموم، فإن تمني الحياة الأبدية وكرهية الموت حسب مسكويه هو من الجهل والغباوة التي لا علاج لها إلا بالحكمة البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الإلهي. وفي هذا السياق، لا نجد اختلافاً إذن بين مسكويه والراغب الأصفهاني في شأن هذه الأسباب الداعية إلى الموت وكرهيته إلا في طريقة وضع العبارات والبراهين الدالة عليها.

هذا، ونلمح التطابق على وجه التقريب بين ما ذكره الغزالي في ميزان العمل في سياق بيان الخوف من الموت، وشرحه الراغب في الذريعة، بل نجد العبارات ذاتها مع بعض الشرح والتوسع والإسهاب حيث يقول الإمام: «وأما الإغتنام لأجل الموت، فليس من العقل أيضاً، فإن ذلك الغم لا

¹ مسكويه، تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص 186.

² المرجع نفسه، ص 187.

³ المرجع نفسه، ص 188.

يخلو من أربعة أوجه: إما لشهوة بطنه وفرجه، وإما على ما يخلفه من ماله، وإما على جهله بحاله بعد الموت ومآله، وإما لخوفه على ما قدمه من عصيانه»¹.

وهنا، ينتهي إلى نفس النتائج التي توصل إليها الراغب وهي ضرورة مداواة وهي المبادرة إلى التوبة والإصلاح والاشتغال بالمستقبل وعدم التأسف على الماضي، لأن ذلك حماقة، على أنه يعيد آراء الراغب نفسها في أحوال الناس عند الموت وهي ثلاثة: البصير يفرح بالموت لأنه يعتقد من رق الحياة، والعاصي يخاف الموت لأنه سيحاسب كل خطاياه حساباً عسيراً، والثالث وهو رتبة بين الرتبين وهو العاقل الذي يعتبر الموت ولادة ثانية يستفاد منها كمال لم يكن من قبل، لهذا فهو لا يجزع من الموت.²

واضح من كل هذا أن الغزالي قد تأثر بما ورد لدى الراغب من ذكر لمسألة الخوف من الموت إلى حد أنه أعاد عباراته ذاتها مع بعض الشرح والإسهاب، وهو ما يفسر لنا إعجاب صاحب الإحياء بمؤلفة الذريعة وحمله معه في أسفاره وترحاله.

هذه إذن أهم ما تطرق إليه الراغب بخصوص السعادة وشروط تحقيقها وما يضادها من الشقاء وكيفية علاجه وردّه، وقد أبان فيها عن رؤية فكرية عميقة تراوحت بين احتقائه بمقام العقل الذي كماله العلم والحكمة وتعظيمه للشرع، فكانت شواهد النقلية وأمثله الواقعية دليلاً على إتقانه وبراعته وحسن توفيقه بين العقل والوحي.

هذه كانت أغلب ما ذكرناه من مباحث الفصل الثالث، سعينا من خلالها إلى الإحاطة بمجمل الفكر الأخلاقي عند صاحب الذريعة، وركزنا على أهم ما توصل إليه، ولم يكن لنا بدّ من مقارنتها بما ورد لدى الفلاسفة المسلمين وكذا بعض من فلاسفة اليونان، وقد ظهر لنا أن الراغب يلتقي مثلاً مع إخوان الصفا في الاحتكام إلى الشرع والعقل في قياس الخير والفضيلة في حياة الناس،

وفي أن الإنسان مدني بالطبع، وأيضاً نلمح مطابقة أفكاره لآراء مسكويه، وعليه، فإن قراءة كتابي الذريعة وتهذيب الأخلاق، أن جملهما في بعض المواضيع، مثل تغيير الأخلاق نحو الأحسن، وفي أن

¹ الغزالي، ميزان العمل، المرجع السابق، ص 206.

² المرجع نفسه، ص ص 208 - 209.

الإنسان مدني بالطبع، وفي النزعة العملية التي ترى في الزهد التام ظلما للعاملين، وفي السعادة التامة التي لا تحصل للمؤمن إلا في الحياة الأخرى، تلتقي في بعض المعاني وبعض التراكيب.¹

وحاصل أيضا التلاقي في أن الإنسان مدني بالطبع وفي النزعة العملية وفي السعادة التامة، وفي مداواة الغم ودفع الخوف. أما عن الغزالي، فلا يعدو أن الأمر عسير في الفصل بينه وبين الراغب، لأن علامات التأثير ظاهرة لدى حجة الإسلام، وكذا إعجابه بمؤلفاته واستحسانه لنفساتها، ولهذا كان الالتقاء بينهما واضحا في الكثير من المسائل التي ذكرناها سابقا، ولعل هذا الإعجاب قد انعكس في تكرار العبارات ذاتها للراغب في مؤلفاته كالأحياء وميزان العمل ومعارج القدس وغير ذلك، وهو الأمر الذي يجعلنا نقول أن الفكر الأخلاقي عند الراغب جدير بأن يمتلك حظا من الحداثة الفلسفية، بحيث يكون صاحبه شريكا في حوار راهن في تأسيس خطاب أخلاقي عربي معاصر، لذلك سنسعى في الفصل القادم إلى التدقيق في مسألة تبدو لنا في غاية الأهمية وهي منزلة الراغب في فضاء القول الأخلاقي الراهن، وهكذا سنتركز هذه المحاولة على بسط وجوه الاستثمار الفلسفي لأخلاقياته لدى بعض نماذج من أعلام الفكر العربي المعاصر.

¹ عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص122.

الفصل الرابع

منزلة الراغب الأصفهاني في فضاء
القول الأخلاقي الراهن

الفصل الرابع: منزلة الراغب الأصفهاني في فضاء القول الأخلاقي الراهن

المبحث الأول: القول الأخلاقي الراهن وصراع المرجعيات في الفكر العربي المعاصر

المبحث الثاني: وجوه الاستثمار الفلسفي لأخلاقيات الراغب في الفكر العربي المعاصر

لقد حاولنا من خلال ما سبق من فصول هذا البحث، التعريف بفكر الراغب الأصفهاني الأخلاقي الذي عانى حقيقة من الإهمال والتقصير، لهذا بدا لنا أن الكشف عن عناصره ومحدداته وتجلياته مهم جدا في تنفيذ تلك الدعاوي القائلة أنه من المتعذر التفكير في الأخلاق في التراث العربي الإسلامي خارج المنظومة الفلسفية الإغريقية، وعلى وجه الخصوص أفلاطون وأرسطو.

ولكن، إذا كان هذا الموروث الثقافي الأجنبي واقعا تاريخيا وفلسفيا لا يمكن تجاهل تأثيره ودوره في صياغة الكثير من المشاريع الفكرية، فهو ليس ملزما لكل إتجاه أخلاقي، ذلك أننا أثبتنا في ما سبق، أن ثمة مجالات أخرى للخطاب الأخلاقي خارج الفلسفة، وما يدعم هذا الرأي هو أن المشكلة الأخلاقية في تراثنا العربي الإسلامي هي أقرب المسائل إلى الممارسة الدينية من حيث أنها تشترك معها في تعلقها بالإنسان وتنظيم حياته وسلوكه، وهذا بخلاف الأخلاق اليونانية المرتبطة بالنسق العقلي الذي يُبعد الذات الإلهية والإيمان بها عن مجال القيم وتعتبر سعادة الإنسان القصوى في ممارسة التفكير التأملية المحض، وهكذا يقدم طه عبد الرحمن في مؤلفه تجديد المنهج في تقويم التراث، ثلاث حجج يبطل فيها دعوى ضعف العناية التراثية بعلم الأخلاق وهي "أحدهما ثبوت صلة الشريعة الإسلامية بالأخلاق، " والثاني "الخصوصية الاستشكالية والاستدلالية للأخلاق الإسلامية"، والثالث "الكليات الأخلاقية الفطرية".¹

كما أن الطابع التجريدي للأخلاق اليونانية من حيث أنها تجعل الحكمة النظرية غاية كل فعل أخلاقي لا ينسجم مع التوجه العملي للأخلاقيات الإسلامية: "لأن المقصود من التوجه الأصلي للشرائع الدينية هو تقويم السلوك الخلقي للفرد إن تنظيما لتصرفاته مع الخلق أو ترتيبا لمعاملته مع الخالق".²

وعلى هذا الأساس، لا ينبغي إسقاط القضايا والمفاهيم الأخلاقية اليونانية على النمط الأخلاقي الإسلامي تحكما، لأن ذلك من شأنه أن يبطل مسلمات النص الديني الإسلامي، وهو الأمر الذي يقودنا إلى "غموض" أو "توتر" في المرجعية الفكرية التي تؤطر الفكر الأخلاقي. وعليه، فإن حصر الفكر الأخلاقي في اتجاهات معينة، وتجاهل مكانة ودور الراغب الأصفهاني سيؤدي إلى التقيص من قيمته ومن المجهود الذي بذله في بسط مواقفه بكل دقة ووضوح. ولهذا تكاد تجمع الكثير من الاتجاهات السلفية أو حتى العقلانية في الفكر العربي المعاصر، على أنه يؤسس لخطاب أخلاقي

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2012، ص 385.

² المرجع نفسه، ص 383.

ضمن أفق ديني بحيث لا يتصل بأي شكل من الأشكال بفلسفة اليونان، فمثلا محقق الذريعة "أبو اليزيد العجمي" لا يتردد في إبعاد تهمة الاعتزال أو التقليد لليونان عن الراغب،¹ أو حتى عمر عبد الرحمن الساريسي في مؤلفه "الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب"، ينتهي إلى الإقرار بأنه يعد ممثلا كبيرا للباحث في الأخلاق والتربية في الإسلام، بكل ما في هذا الوصف من إمتياح من الفكر الإسلامي والأدب العربي وحياة الناس في القرن الرابع الهجري، في الوقت الذي أكثر غيره من تريد أقوال اليونان.²

بيد أن مقارنة محمد عابد الجابري لها منحى آخر وهو أن القصد من توظيف النص الديني في البحث الأخلاقي عند الراغب، هو مجرد تحويل علم نشأ خارج الإسلام (علم الأخلاق اليوناني) إلى علم إسلامي أو مؤسلم.³

وفي مقابل هذا الطرح، يحاول الكثير من الباحثين المعاصرين إمطة اللثام عن فكر هذا الرجل، فمثلا عبد المجيد النجار في سياق تحقيقه مؤلف "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"، يذهب إلى أن تخصص الراغب بقضية الإنسان قد أدى به إلى الربط بين الاشتغال بالأخلاق ودراسة الإنسان وجودا وقيمة وغاية ومنه إلى بناء منظومة مترابطة متخصصة في شرح الموقف العقائدي للإنسان، فيما يشبه تأسيسا تنظيريا لنظرية الإنسان في الفكر الإسلامي.⁴ أو حتى طه عبد الرحمن الذي وظف الكثير من أقوال الراغب في مصنفاته المختلفة، من ذلك مثلا أنه اعتبره أول من قاس علاقة العقل بالشرع على علاقة الداخل بالخارج، ويشرح ذلك بقوله: "فلم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج".⁵

يبدو أن هذا النص ليس إلا شرحا لما قاله الراغب في "التفصيل"، وهو ما يعني أن طه عبد الرحمن يذهب إلى أنه يقابل العقل بالشرع ويجعل قسمتهما متكافئة خاصة على مستوى الأخلاق.

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، المصدر السابق، ص 17.

² عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص 279.

³ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، المرجع السابق، ص 573.

⁴ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبد المجيد النجار، المصدر السابق، ص 14.

⁵ طه عبد الرحمن، سؤال العمل، المرجع السابق، ص 91.

هذا، وإذا كان من أهم التحديات التي يواجهها المفكرون العرب المعاصرون هو تصحيح القصور الأخلاقي في فضاء الفكر الغربي المعاصر، بما لديهم من "مخزون" ثقافي متأصل في التراث العربي الإسلامي، فهل ما ضبطه الراغب من فكر أخلاقي، يملك حظاً أو مصداقية من الحداثة الفلسفية، بحيث يكون صاحبها شريكاً في حوار راهن في تأسيس خطاب أخلاقي عربي معاصر؟

سيكون علينا إذن، أن نتحقق من ذلك في هذا الفصل الرابع الذي نتناول فيه القول الأخلاقي الراهن من حيث أسسه ومظاهره وأزماته المختلفة، ثم نتطرق إلى بعض وجوه الاستثمار الفلسفي لأخلاقيات الراغب من خلال بعض النماذج الفكرية المعاصرة.

المبحث الأول: القول الأخلاقي الراهن وصراع المرجعيات في الفكر العربي المعاصر

في هذا المبحث، ندرس باختصار أهم معالم القول الأخلاقي الغربي الراهن الذي يتميز بتعدد مدارس واتجاهاته، وقد ظهر لنا أن أحسن من يعيننا على فهم مسار هذا الفكر، هو كتاب الفكر الأخلاقي المعاصر لمؤلفته جاكلين روس *Jaccline Russ, La Pensée Ethique contemporaine*، التي تحدد لنا في البداية مفارقة أولية وهي الأخلاق النظرية باعتبارها ضرورة واشكالية في آن واحد، وتتمثل هذه المفارقة في الرغبة في إعادة البحث عن الأخلاق بعد غيابها بسبب انبهار الإنسان الغربي على وجه العموم باليقين العلمي، لهذا تقول روس: "كل شيء يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية: نمو تيارات فكرية جديدة، اعتراف بالجدل الأخلاقي وتعدد المناقشات، وعلى هذا النمو يفيد التفكير القيمي والأخلاقي من عناية طريفة أخلاق نظرية حياتية، أخلاق نظرية تجارية، إرادة إضفاء الصيغة الأخلاقية النظرية على الشؤون العامة، أو الشؤون السياسية، الأخلاق النظرية والمال... (ولهذا فإن) الأخلاق النظرية تحتل المنزلة الأولى وإن الطلب الأخلاقي يبدو أنه ينمو نمو لا محدد".¹

¹ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عويدات للنشر والطباعة، ترجمة وتقديم، عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001، ص 09.

ثم أنها توافق ك. أو. آبل (1922م) الذي يرى "أن العلم والتقنية يقودان إلى توحيد المجتمع المعولم كما يقودان إلى حاجة أكبر للمسؤولية، فقد بلغت النتائج التقنية للعلم منذ الآن مدى عالميا، وهي تطالب ببعث أخلاقي".¹

بيد أنها ترى أن مهمة تحديد أساس لأخلاق نظرية لما بعد الحداثة، مهمة يائسة وذلك لأن "الشجرة الفاعرة بين الطلب الأخلاقي النظري والعمل التأسيسي الحقيقي تسوق إذن إلى مفارقة أولى، إلى مسافة بين الحاجة وبين البناء المبتغى".²

ولكن ثمة تساؤل يُطرح وهو كيف نؤسس أخلاق نظرية لأخلاقيات عملية مثل السياسة والتجارة والإعلام الجماهيري والبيئة، وغير ذلك؟ تخبرنا روس أن الأخلاق المعاصرة ذات دلالة مزدوجة بوصفها نظرية معقلنة عن الخير والشر، ولكن أيضا بوصفها أمرا فرضيا، "كأخلاق تطبيقية"، ومثلا أخلاقيا "نظرية حياتية" توجب أن تدرس اتساقها التصوري.³

وعليه ينبغي أن نأخذ في الاعتبار مجموعة من العوامل عند الحديث عن التغييرات في حقل الأخلاق النظرية والأخلاق، وكذا طبيعة التساؤلات الأخلاقية والتحليلات التي قدمت لها، وهذه العوامل تتمثل في العناصر التالية:⁴

1. إفلاس المعنى أو الفراغ الأخلاقي النظري: وذلك لأن كل المرجعيات أو معايير الالتزام تتبدد، وأن القيم العليا تخسر قيمتها (...). ومن العدمية⁵ تنبت الأزمة الحالية للأخلاق النظرية، ومنها يبدأ تشكل القيم الجديدة للحداثة.⁶

¹ ك. أو. آبل. الأخلاق في عصر العلم، دار النشر الجامعي، ط1، 1987م، ص 43، نقلا عن جاكين روس، ص 10.

² جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 10-11.

³ المرجع نفسه، ص 12.

⁴ تمثل هذه العوامل في رأينا مظاهر الأزمة الأخلاقية في المجتمعات الغربية المعاصرة.

⁵ يقصد بالعدمية موقف فلسفي يقول أن العالم كله بما في ذلك وجود الإنسان عديم القيمة، وهي كما يقول اندريه لالاند أنها مذهب يقول بعدم وجود أي شيء مطلق أو وجود أية حقيقة أخلاقية، أية هيكلية للقيم. من موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 871.

⁶ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص ص 13-14.

2. موت الايدولوجيات: وهو ما يعني طرد المذاهب والمنظومات الواحدة التي ظل يحفل لها دهرًا طويلًا، وما موت الخطابات الكبرى سوى بعد أساسي وحاسم من تلك العدمية الشاملة ومن البديهي أن انقلاب الايدولوجيات على هذا النحو هو أصل إعادة تنظيم مبادئ الأخلاق النظرية في الحداثة، وعليه فإن العدمية وموت الايدولوجيات يقودان إلى سلخ الشرعية عن المبحث القيمي وما وراء الأخلاق.¹

3. إنتصار الفردية وهو ما يعني أن الفرد يتخذ ذاته قيمة عليا، فهذه الفردية المعاصرة تختلف عن ما سبقتها في القرن التاسع عشر، فهي تشير كما تقول روس إلى أفراد متمردين على شتى الإلزامات والقواعد "إذ نلقى فيها متع النرجسية بأكثر مما نجد من سبيل للاستقلال الذاتي، نلقى تفجر الاستمتاع بأكثر من غزو الحرية، أولوية قيم الاستمتاع، إباحيات، نفسانيات، عبادة "اللامتشج"، شغف بالخصائص المزاجية الجامحة.²

4. ظهور تقانات جديدة: وقد أدى ذلك بحسب هذه الكاتبة إلى الخوف، كونها تتجرب زيادة قدرات الإنسان زيادة ضخمة، وقد أصبح هو ذاته فاعل تقنياته وموضوعها معًا، والوضع مشيع بالأخطار الجسام لدرجة أن الإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد، لا في قطاع خارجي عنه، بل في قلب الكيان الإنساني ذاته... كل شيء ينقلب إلى تهديد ويدعو إلى صياغة طريقة لأخلاق نظرية سواء في تلك التقنيات الحياتية أو الطاقة النووية وتقنيات الاتصال.³

وهكذا تخلص روس إلى أن العدمية وموت الإيديولوجيات وظهور الفرد الخاص والتقانات (التقنية) الجديدة تقود إلى التحول في الوجدان الأخلاقي ومبادئ المجتمع المعيارية، وهنا حين ينفث عهد الفراغ وتفقد المتعاليات، تظهر الحاجة الملحة إلى الأخلاق النظرية الجديدة لأن التفكير في إعادة صياغتها يندرج في قلب الأشياء الملحة في مجتمع يخلو من المرجعيات وبهذا تطرح سؤالاً وجيهاً، وهو كيف تفكر اليوم في الواجب؟ وكيف نعيد صياغته بحدود موائمة تتكيف مع عصرنا على نحو حل توتراتنا التي لا تطاق؟⁴ نفهم من هذا، أن هذه الأزمة الأخلاقية المعاصرة دعت إلى ضرورة

¹ جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 15.

² المرجع نفسه، ص 16.

³ المرجع نفسه، ص 18.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 19-20.

ضرورة إعادة التفكير بالأخلاق بمفاهيم ومناهج جديدة، وعليه فإن هذا التشخيص الذي قامت به روس، يبدو أنه يعبر فعلا عن بعض مظاهر هذه الأزمة، بيد أنه يمكن إضافة عاملين اثنين وهما اضمحلال الروحانية وتحول الإنسان إلى مجرد علاقات آلية.

1. اضمحلال الروحانية: التي نقصد بها انفصال الحالة الإنسانية الراهنة عن الجانب الروحاني، الذي تحول منذ بداية العصور الحديثة من عابد للآلة يمدّه بمدد التواصل الروحاني والمقصدية الأخلاقية إلى عابد لذاته ولمصالحه، الأمر الذي جعل من الدين مجرد صورة لتاريخ الإنسان الثقافي بعيد عن كل تأثير أخلاقي.¹

2. تحوّل الإنسان إلى مجرد علاقات آلية: من الواضح أن التطور التكنولوجي الهائل الذي حقّقه الإنسان، قد واكبه تراجع في العلاقات الإنسانية التي كانت قبل هذا العهد مرتبطة بالمرجعيات والقيم الأخلاقية، وأضحت بعد ذلك بفصل النظام العقلاني المتعلق بالتصور الرياضي الذي جعل الحياة نموذجا للمعادلات الحسابية، مجرد علاقات آلية، حولت الممارسة الأخلاقية إلى مجرد موازنة تعتمد على حساب الذات، وأمام هذه الحالة لا يجد هذا الإنسان إلا أخلاق المنفعة وعقد العلاقات وفق منطق حسابي صرف.²

من المهم بعد هذا، أن نذكر أن هذا المأزق الأخلاقي الراهن، قد ترتب عنه "منطق الانفصال" بدل "منطق التكامل" الذي يهدف إلى التعبير عن روح العقلانية ومطالب الحداثة والتنوير، وهكذا نشهد جملة من الثنائيات التي تؤكد على هذا الطرح، منها على سبيل المثال، بين الدين والأخلاق، وبين العلم والأخلاق، وبين السياسة والأخلاق.

1. الانفصال بين الدين والأخلاق:

لقد كان للانتصارات العلمية والثورات العقلية في العصور الحديثة أثر في الحد من هيمنة الكنيسة وترك المجال لتفكير الإنسان الحر والنقدي، من هذا الباب، ظهرت الرؤية إلى العالم، وأطاحت بالرؤية القديمة، وتولدت منها منظومة جديدة من القيم، أعطت جرعة قوية وكبيرة من التفاؤل

¹ نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الأخلاقية، المرجع السابق، ص 09.

² المرجع نفسه، ص 12.

في النظر إلى الإنسان، وهي بالتالي ألهمت الإنسان الأوروبي ثقة متعاضمة بذاته وغرست في داخله الشعور بالقوة والقدرة.¹

وهكذا تتضح العلاقة بين الأخلاق والدين في فلسفة الأنوار وخاصة مع كانط Kant (1804م) الذي جعل الدين تابعا للأخلاق وأعطى لمفهوم الواجب الاستقلالية الكلية للإرادة الخيرة التي هي إرادة إنسانية محضة، فمثلت فلسفته أفق للإنسان الحديث بما مكن من امتلاك الإنسان زمام ذاته بواسطة قانون الواجب.²

ويشرح طه عبد الرحمن هذا الرأي في "سؤال الأخلاق" بقوله: "بفضل مبدأ الإرادة الخيرة، يبدو أن بناء صرح الأخلاق في غنى عن قاعدة الإيمان بالإله أو قاعدة إرادته المطلقة، فالأخلاق غير محتاجة إلى فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان، لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، فإذن بالنسبة للأخلاق، فليست تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي".³ وهكذا يعبر لنا الفيلسوف الألماني كانط من خلال قوله: "إن الأخلاق من جهة ما هي مؤسسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديداً ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة هي لا تحتاج إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه(...). وهكذا فإن الأخلاق لا تحتاج أبداً فيما يتعلق بذاتها إلى الدين، بل يفضل العقل المحض العملي هي مكتفية بذاتها".⁴

قصارى القول في هذا الموضوع، أن متطلبات الحداثة في فضاء المجتمعات الغربية قد فرضت التحرر من الروح الدينية، وقدرة الإنسان على امتلاك زمام أموره كلها.

¹ زكي الميلاد، الإسلام والنزعة الإنسانية، مركز الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013، ص 68.

² نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 16.

³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 37.

⁴ نجد محتوى هذه الفكرة لكانط في كتابه La religion dans les limites de la simple raison, p 23 " أو

الدين في حدود مجرد العقل " ، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول، بيروت، ط1، 2012م، ص 45.

2. الانفصال بين العلم والأخلاق:

يعد هذا الانفصال مظهرًا هامًا للحدث الغريبة على اعتبار أن التحول المعرفي الذي ميز العصور الحديثة قد أعطى للثورات العلمية مشروعية الوصول إلى القانون العلمي وصوغه رياضياً، بعيداً عن مجال القيم والمعارف الدينية والميتافيزيقية.

فالتقدم العلمي في ميدان المعلوماتية، فضلاً عن آثار الصناعة والتكنولوجيا على البيئة الطبيعية، من جهة والخطر الذي تشكله أسلحة التدمير الشامل على البشرية كلها من جهة ثانية، قد أدى بحسب الجابري إلى نتائج تتعارض عبر طول الخط مع القيم الأخلاقية التي تكرست منذ فجر التاريخ البشري، وفي جميع المجتمعات، ولدى مختلف الأديان والفلسفات بوصفها عنصراً جوهرياً في إنسانية الإنسان.¹

ولعل من يُعبّر أكثر عن هذا الاتجاه على سبيل المثال الوضعيون المنطقة من بينهم كارناب Carnap (1970م) وآير Ayer (1989م)، الذين يُنكرون وجود "قضايا أخلاقية أصلاً وحتى لو نظرنا إليها، فهي زائفة لا تعبّر عن أي شيء قابل للتحقق تجريبياً وينقل زكريا إبراهيم موقف آير، بأننا حين نقول لأحد "إنك أخطأت حين سرقت هذا المال"، فنحن لا نقرر شيئاً أكثر مما لو أننا قلنا: "إنك قد سرقت هذا المال"، من هنا، فإن هذه الأحكام وغيرها لا تتطوي على ألفاظ تشير إلى أشياء يمكن إدراكها عن طريق الحواس في نطاق التجربة المباشرة، فهي إذن مفاهيم غامضة لا تقبل التحليل ولا يمكن ردها إلى عناصر تقبل الملاحظة المباشرة.²

نفهم من هذا الفصل، أن السلوك الإنساني تأثر كثيراً، نفسياً واجتماعياً وثقافياً، فلم يحقق العلم السعادة المطلوبة التي جعلتها الثورات العلمية مقصدها الجوهري.

3. الانفصال بين السياسة والأخلاق:

يمثل ارتباط السياسة بالأخلاق مبدأً التزم به سائر فلاسفة الإغريق، من ذلك مثلاً أن أرسطو يؤكد باستمرار العلاقة الحميمة لأجزاء الحكمة العلمية، ويرى أن ثمة تماثلاً للخير سواء بالنسبة إلى

¹ محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2003، ص 36.

² زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، المرجع السابق، ص 68.

الفرد أم بالنسبة إلى الدولة، فالخير جدير بالاعتبار حتى ولو كان توافره لفرد واحد، إلا أنه يجتاز مرتبة أكثر جمالا وقداسة متى يتحقق في دولة بأكملها.¹

لكن ما شكل القطيعة مع هذا المبدأ، هو ما قام به نيكولا مكيافيلي Nicola Machiavellé (1469م-1527م) من تجريد السياسة من كل تبرير لاهوتي أخلاقي، فمؤلف الأمير كان "معنيا بالدرجة الأولى بمقتضيات الحكم، بحيث أن الفعل المؤسس للسياسية أو الدولة بصورة أعم، هو في نظره فعل لا أخلاقي، وأمسى بالإمكان إخضاع السياسة للتحليل الموضوعي والعلمي وبالتالي النقدي".²

يقول مكيافيلي في الأمير: "وعلى الحاكم الذكي المتبصر أن لا يحافظ على وعوده عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الإضرار بمصالحه، وأن الأسباب التي حملته على إعطاء هذا الوعد لم تعد قائمة".³

وهكذا تجذر الخطاب السياسي لمكيافيلي الداعي إلى إخضاع الدين والأخلاق لمعايير السلطة والسياسة في الفكر السياسي الغربي إلى يومنا هذا، فأصبحت العلاقات السياسية بين مختلف الدول مجردة من كل فضاء أخلاقي، وهو الأمر الذي جعل القرن العشرين يشهد العديد من الحروب والصراعات التي تبدو في واقع الأمر أنها استنزاف الإنسانية لطاقتها ولطاقات الطبيعة، "لأن استكمال غائية الغبطة والسعادة لا يمكن إنجازها إلا بأكبر قدر من استغلال الفضاءات الحيوية في العالم".⁴

هذا، وبعد أن تطرقنا إلى رهانات السؤال الأخلاقي المعاصر كما تناولته جاكين روس، في مؤلفها، وكذا موقفها من بعض مظاهر الأزمة الأخلاقية وما ترتبت عنه من نتائج لا تزال تؤثر في حياة الإنسان ومصيره في هذا العالم، نحاول أن نخوض في مساهمات بعض الفلاسفة المعاصرين في

¹ عبد الوهاب مروان، النظرية السياسية والإسلام، قدم للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000، ص 473.

² مجموعة مؤلفين، الفلسفة السياسية المعاصرة، نقلا عن علي عبود الحمداوي، فكر الحداثة وتحولات أصل السلطة وشرعيتها، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2012، ص 21.

³ نيكولا مكيافيلي، الأمير، دار الجيل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 23، 1999، ص 148.

⁴ نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص 18.

طرح بعض من الحلول للحالة الإنسانية الراهنة وما أفرزته من مأزق أخلاقي لا يخفى على أحد، وعليه يمكننا على سبيل المثال التطرق إلى النماذج التالية:¹

1. إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas (1906م-1995م)

يحظى هذا الفيلسوف الفرنسي المعاصر (أصله من لتوانيا ويهودي المنشأ والتربية) بإقبال واسع بين أوساط الباحثين الغربيين نظرا لما قدمه من إسهامات في ميادين مختلفة من الفلسفة، مثل النظرية السياسية والنقد الأدبي والتأويل والأخلاق، وما يهمننا هنا أن فلسفته الأخلاقية تتجه نحو التسامح وفلسفة اللاعنف واللاقتل، وقد أعطى مكانة مميزة للغيرية وللآخر حيث دعا في كتاباته إلى محاربة الإنكباب على الذاتية الثابتة وتغيير الرؤى الميتافيزيقية نحو الآخر.²

وقد اعتبر الأخلاق بمثابة الفلسفة الأولى، فهي ليست من شعب الفلسفة، ولهذا فهي تتاهض الخطاب المؤسساتي وتدعو إلى التسامح والخير والمحبة والإتراف والاحتفاء بالغير الغريب عنا.³

يقول ليفيناس في هذا السياق: " كما في كل كلام، تقوم بكونها موجهة أو مقدمة إلى الغير، ليست الفلسفة ممكنة إلا بنمط محاورة. ولكن كلمتها الأولى والأخيرة تكون نظرا لجميع ما يقوله الفلاسفة للأغيار (بما فيهم أنفسهم بصفته مستمعين لأفكارهم) في فكر مترجم بالتأكيد، ولكنه واع من رجوعه إلى الغير، إذا فكرت فيك إنني أشتاق على الأمل إلى أن أقدم لك ما بدا لي حقا بنظرك".⁴

هذا يعني أن هذا الفيلسوف بفلسفته الأخلاقية الجديدة، أعاد الاعتبار للغير بعد أن همشته التقاليد الفلسفية السابقة.

¹ لا يتسع المجال هنا، للتعلم في هذا الموضوع المعقد والمتشعب، ولا أن نقصد المصادر الأساسية لفلسفة الأخلاق المعاصرين، قراءة وبحثا ومقارنة، فما يهمننا هو أن نتعرف على المعالم الكبرى للفكر الأخلاقي المعاصر.

² مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير سمير بلكيف، الفلسفة الأخلاقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 400.

³ المرجع نفسه، ص 402.

⁴ جويل هنسل، ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بو ملح، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008، ص 113.

2. كارل أوتو آبل Appel Carl Otto (1922م)

تندرج محاولة هذا الفيلسوف في سياق التركيز على تحليل الأخلاق النظرية على عصر العلم، فهو كما تشير جاكليين روس يتخذ من هذه الأخلاق منطلقاً ويحلل الشكوك والصعاب المعاصرة، ويميط اللثام عما يشكل عائقاً في وجه تأسيس "أخلاق نظرية" بالمقياس العادي تأسيساً عقلياً صالحاً للمجتمع الإنساني بأسره، ولهذا، يلاحظ آبل أن خطر الإبادة بالحرب وبالتقنيات الحديثة لا يقتصر على دوائر أصغر، على حقول خاصة، بل على العكس، يطال وجود الإنسانية كلها، لأن دائرة الحياة الإنسانية مهددة وهنا تطرح بإلحاح المشكلات الأخلاقية النظرية، ولهذا تعد ضرورية إذ يعمل العلم والتقنية في حقل كلي.¹

معنى هذا، أن آبل يذهب إلى أن العيب الأساسي لكل النظريات الأخلاقية الماضية أنها ضرب من المناجاة الذاتية، وهي نتيجة تأملات فكرية فردية، وأهملت الأخذ بالمعرفة التي تندرج ضمن سياق اللغة والنقاش ومن ثم داخل جماعة اللغة،² ومن ثم فإنه يرى أنه لا مفر من أن تبدأ أخلاق النقاش التي ينبغي أن تتبع خطوات محددة التي تبدأ من جماعة البشر العادية وتواصلية جماعة اللغة والتفاعل الذي يسميه جماعة التواصل، جماعة النقاش، النقد المتعالي لجماعة النقاش والتواصل، وهذا الأمر الذي يؤدي في رأيه إلى الاعتراف بجماعة كونية مثالية للبشر بفضل طريق التأمل المتعالي وهو الأساس الجوهرى للأخلاق.³

وهكذا تلاحظ جاكليين روس أن آبل أراد تأسيس أخلاق من نمط التعالي الكانتي نظراً لأن جماعة الاتصال التي يدعو إليها هي المرجعية لكل ممارسة إنسانية مشفوعة بمعنى، فهو إذن إنما يريد الارتقاء إلى الشرط الأقصى للصحة والدلالة أي تأسيس أقصى للعقل على نحو ما قام به كانط من قبل.⁴

¹ جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 67-68.

² رومان س. ريس تر: عبير سعيد عبد العظيم، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، أوراق فلسفية، مجلة علمية، محكمة، العدد 23، 2009، ص 95.

³ رومان س. ريس تر: عبير سعيد عبد العظيم، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، المرجع السابق، ص 96-98.

⁴ جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 71-72.

3. يورغان هابرماس Jurgen Habermas (ولد 1929م)

ترتبط قيمة هذا الفيلسوف الألماني المعاصر بالرغبة في تأسيس أخلاقيات التواصل الذي يتخذ عنده صورة المناظرة، بمعنى أنه يحاول تأسيس أطر أخلاقية لتواصل سليم وذلك في عدة أعمال ألفها منها "نظرية العقل التواصلي" و"الأخلاق والتواصل"، "القول الفلسفي في الحداثة" و"أخلاق المناقشة".

في هذا السياق، ميّز تمييزاً دلالياً هاماً بين المسائل الأخلاقية وهي ثمرة لطريق برهاني كلي، ومشكلات الأخلاق النظرية، وهي في تصوره تعود إلى الاختيارات القيمية التفضيلية لكل فرد، وعليه فإن الذي يشترك في النقاش من أي نوع وطبقاً لأي مبدأ قادر على الوصول إلى نفس الحكم لمدى قبول المعايير الخاصة بالأحداث، فكل فرد إذن له القدرة على النقاش بطريقة كلية ومباشرة شرط إتباعه معايير أخلاقية معينة تضعها وتؤسسها الأخلاق النظرية، والهدف هو الوصول إلى صيغة أخلاقية كلية وشمولية.¹

ويمكن القول أن هابرماس يريد العقل الاتصالي أن يسود في العقل الأخلاقي وأن يكون ذلك بواسطة اللغة الأمر الذي يؤدي إلى الممارسة النقدية وبناء توجه أخلاقي يعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه.

وهكذا فإن السبيل إلى تحقيق الاتفاق الجماعي هو اللغة التي يمكن من خلالها بلورة تواصل اجتماعي سلم، مادامت لا تأخذ ولا تقبل إلا بالإلزام الذي تفرضه الحجة الأقدر والأفضل... الأمر الذي هياً هابرماس إلى تبني فرضيات علم التداول اللغوي ليثبت أهلية الفعل التواصلي... والمهم هنا أن فكرة التواصل تنبع من اللغة، أي لغة تقدم البرهان، والقناعات لا تقبل إلا بمقدار ما تقدم برهانها.²

وفي هذا السياق يدعو هابرماس في "إتيقا النقاش" إلى إرساء معقولية سلوكية مفادها إن شخصا معيناً ومهما يكون محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم

¹ أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير، ط1، 2009، ص ص 247-248.

² حسن مصدق، يورغين هابرماس، ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2005، ص 67.

الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماما ما ببعض الافتراضات التداولية، التي نعتقد أنها ذات منحنى عام"¹

وبهذا رأى هابرماس أن أخلاق المناقشة هي المنفذ من مظاهر الأزمة الأخلاقية التي حولت الإنسان الأوروبي إلى شيء أو سلعة، فكان لابد من استعمال أدوات جديدة تتمثل في معايير جديدة للأخلاق، يكون الحوار هو الأساس في تأسيس عالم خالي من كل هيمنة وتعسف.

4. هانز يوناكس Hans Jonas (1903م-1993م)

يشتهر هذا الفيلسوف الألماني بنظرية المسؤولية وذلك في كتابه المتميز مبدأ المسؤولية: أخلاقيات من أجل الحضارة التكنولوجية Le principe de responsabilité une éthique pour la civilisation technologique ، ينطلق هذا الفيلسوف من أن الاختراعات التقنية المتواصلة والمتكاثرة أحدثت تقلبات وتحولات في أمور الفرد والمجتمع، الأمر الذي يهدد الوجود بأسره للخطر، وعليه، لابد من الإقرار بمسؤولية هذا الوضع الراهن، وجعلها قاعدة لإقامة أخلاق جديدة.

ويشرح طه عبد الرحمن هذه الفكرة بقوله أن يوناكس يقرر أن "أول واجبات هذه المسؤولية الموسعة تحصيل الشعور بالخوف، وأن الخوف المسؤول ليس كغيره، لأنه لا يمنع من العمل، بل يحمل عليه، وأيضا لأنه لا يقترن بالرجاء في تجنب الأسوأ ودفع الأفسد."²

وتوضح لنا روس كيف أن يوناكس صاغ مبدأ الأخلاقي الذي يحدد هذه المسؤولية المرتبطة بالخوف على طريقة كانط في صياغته لقواعده الأخلاقية، وهي تبدو في المبادئ التالية:

1. إعمل على نحو أن تكون نتائج عملك متسقة مع استمرار حياة إنسانية حقيقية على الأرض.

2. إعمل على نحو ألا تكون نتائج عملك هدامة لإمكان مثل هذه الحياة في المستقبل.

3. لا تفسد شروط البقاء اللامحدود للإنسانية على الأرض.

¹ يورغين هابرماس، إثيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم د/عمر مهيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م، ص 30.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 124.

4. أدخل في اختيارك الحالي تمام مستقبل الإنسان بوصفه موضوعاً ثانوياً لإرادتك.¹

ما يلاحظ على هذه المبادئ التي صاغها يونس على طريقة كانط أنها تتمحور حول ضرورة المحافظة على إمكانية حياة إنسانية في المستقبل على اعتبار أن أسلوب الحياة العصرية واستهلاك الطاقة والتغيرات التي طرأت على الطبيعة وغير ذلك قد عرض الحياة للخطر في الحاضر والمستقبل معاً.

من هنا، يكون الشعور بالخوف وسيلة أخلاقية، فهو عنصر جوهري في تأسيس المسؤولية، فالتنبؤ بالخطر هو الذي يجب أن يوجه الأفعال، لأنه عبارة عن وعي وبصيرة، فالخوف عند يونس مسيرة عقلانية ذات طبيعة روحية ينبثق من الإنسان فيتأثر من الداخل لكي يهيأه للفعل، فهو لا يعني انهيار الإرادة وتسلل الإنسان عن كل قدرة على التفكير والفعل.²

وقد حاول يونس أن يقدم صورتين للمسؤولية هما المسؤولية الأبوية التي تتعلق بالطفل من حيث وجوده الشامل كما تتناول مستقبله أيضاً، وكذلك مسؤولية رجل الدولة التي هي نموذجية تطرح التساؤل عن حياة الجماعة، ومن هذين النموذجين، يرسم يونس نموذج المسؤولية المعاصرة التي تتناول المستقبل الأبعد للإنسانية.³ وعليه، فإن هذا الفيلسوف حاول بناء نظرية للمسؤولية تحت مفهوم أخلاق المستقبل وذلك في مواجهة الأزمات الأخلاقية الناتجة عن الحضارة التكنولوجية.

5. جون رولز: فيلسوف أمريكي (ولد 1921م)

حظي بشهرة كبيرة في الأوساط الأكاديمية في معظم أنحاء العالم، بعد تأليفه لأهم كتاب له وهو "نظرية العدالة" سنة 1971 قاصداً تأسيس نظرية عامة للأخلاق يكون مرتكزها العدالة كقيمة أخلاقية، وبرأي نورة بوخناش، فإن رولز أراد عبر نظريته وضع أسس فلسفية لفكرة العدالة تكون فيصلاً لحل المفارقة القائمة بين نظام الفرد ونظام الجماعة، فهي بمثابة نسق سياسي من قبيل نظرية

¹ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 82. صيغت هذه المبادئ في مؤلفه مبدأ المسؤولية. Hans jonas, le principe de responsabilité, une étique pour la civilisation techonologique, trad,j,greisch, 1995 نجد هذه الأفكار مطروحة في مصدر هذا الفيلسوف الهام.

² مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير، سمير بلكفي، الفلسفة الأخلاقية، نقلاً عن نورة بوخناش، جون رولز، مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة، المرجع السابق، ص ص 469-470.

³ جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، المرجع السابق، ص 84.

العقد الاجتماعي للخروج بمقاربة توفّق بين العدالة والخير من جهة، وتوفّق أيضا بين النزعتين الفردية والجماعية وذلك في فضاء إيديولوجي يميز العالم المعاصر.¹

هذا، ويعتبر رولز أن التعارض القائم بين العدالة والحرية، منشأ نتائج التقليد الديمقراطي الممتد إلى التصورات الحديثة عند أصحاب العقد الاجتماعي مثل لوك وروسو، ويقترح ضرورة بناء نسق معرفي جامع لهما.² إن هذا الأمر يتطلب حلا ينهي التناقض القائم بينهما، وذلك من باب تحديد غاية اجتماعية تقع في قلب الاهتمام الحديث ويتمثل في بناء مجتمع منظم تتوازن فيه حقوق وواجبات الأفراد داخل البناء السياسي³

قصارى القول في هذا الموضوع، أن أفكار رولز في نظرية العدالة تمثل أحد أبرز مظاهر النقاش الأخلاقي في الفكر المعاصر.

هذا، ولما كان من المتعذر الإحاطة بكل الإنجازات الفلسفية للأخلاق المعاصرة، فإنه يمكن القول بعد هذا، أن المسائل الأخلاقية قد اتجهت إلى البحث عن نتائج التطبيقات العلمية في البيولوجيا أي اليوايتيقا⁴ (la bioéthique) ، الذي واكب التطور العلمي والتقني في ميدان العلوم البيولوجية والعلوم الطبية، إضافة إلى هذا، ظهرت إشكاليات حول تقنية الاستنساخ بين من يدعو إلى حظره ومن يؤيد تطبيقاته العلمية، وأيضا تطرح المسائل الأخلاقية المعاصرة قضايا السياسة من حقوق الإنسان والمواطنة ومسألة الدولة العالمية وعلاقة الاقتصاد بالقيم الأخلاقية وغير ذلك، مما يؤكد أن مجال البحث في الأخلاقيات الغربية المعاصرة ليس بالأمر الذي يحيط به هذا البحث.

¹ مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير، سمير بلكفيف، الفلسفة الأخلاقية، نقلا عن نورة بوخناش، جون رولز، مبدأ العدالة كإنصاف من الأخلاق إلى السياسة، المرجع السابق، ص 526.

² المرجع نفسه، ص 532.

³ Jean Rawls, La justice comme équité, traduit par Bertrand Guillaume, édition la découverte, paris, 2003, p26

⁴ يقصد بالبيوايتيقا (la bioéthique) تلك الكلمة التي تتألف من شقين، البيو ومعناه، الحياة وإيتيقا وتعني الأخلاق، ولهذا فهي تدل على أخلاق الحياة، فهي تعني بصورة اصطلاحية انبثاق لمسائل أخلاقية ذات صبغة فلسفة، ولكن داخل إطار الحياة بمفهومها البيولوجي المحض الحال من كل تأويل فلسفي إنها أخلاق الحي، وبمعنى آخر إنها الوعي بالممارسات المقلقة للعلوم البيوطبية على الجسد البشري، نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، المرجع السابق، ص ص 245-246.

ولكن ما علاقة ما قلناه الآن بخصوص القول الأخلاقي العربي الراهن، بموضوع بحثنا عن الراغب الأصفهاني الذي يعود فكره الأخلاقي إلى عهود قديمة؟

من الواضح أن المشكلات التي طرحها الفكر الأخلاقي المعاصر في المجتمعات الغربية، ليست بمنأى عن اهتمامات وهواجس المفكرين العرب المعاصرين، ذلك أن المسألة الأخلاقية داخل النظام المعرفي العربي المعاصر أضحت موضوعاً رئيسياً في المؤلفات والندوات والمؤتمرات، على الرغم من أن الأعمال الفكرية التي جعلت من الأخلاق موضوعاً كما يقول أحد الباحثين وهو رضوان جودت زيادة لم تتميز بمنهجها التكاملي وروايتها التحليلية، ولم تتعد مرحلة المناداة بالمثال والكلام عن ما يجب أن يكون، دون أن تدخل في الواقع العملي بتعقيدهاته المتشعبة، وتحاول أن تؤسس بناءً على ذلك دعوتها الخلقية، فهي تريد إثبات ظهورية المجتمع الذي تسعى إليه مقابل المجتمع الغربي.¹

هذه "الأزمة" التي تعيشها الأخلاق في الفكر العربي المعاصر لا تعني عدم وجود مشاريع البحث والدراسة والاهتمام، فليس كل ما كتب أو ترجم هو مجرد نقل لإبداعات الآخر الغربي المتفوق. ولنا أن نذكر على سبيل المثال ما قام به عبد الله دراز في بحثه الأكاديمي "دستور الأخلاق في القرآن" وكذلك البحث المتميز برؤية تجديدية جريئة "لزكي مبارك" حول "الأخلاق عند الغزالي" والباحث العراقي "ناجي التكريتي" الذي حاول إعطاء تفسيراً أفلاطونياً للأخلاق في الإسلام دون أن يغض الطرف عن جهود "عبد الرحمان بدوي" في توظيف اتجاهه الفلسفي الوجودي في ما ألفه من كتب أخلاقية مثل الأخلاق النظرية أو في سياق تحقيقه لنصوص عربية أو مترجمة بالإضافة إلى نصوص ورسائل أخلاقية في كتابه "دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب"، وكذا "الأخلاق عند كانط"، وبحثه المتميز: هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟²

كما أن "عادل العوا" يمثل بحق أحد أبرز من قدم رؤية إبداعية للأخلاق وقدم أعمالاً منها على وجه الخصوص: المذاهب الأخلاقية، الأخلاق، القيمة الأخلاقية، وما ترجمه من أعمال غربية

¹ رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، 2003، ص 77.

² أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط1، 1990، ص 74

كثيرة بما يدل على أنه يمثل الأخلاق الشخصية التي تأخذ في أغلبها بالمفهوم الغربي في القيم والأخلاق.¹

كما اشتهر "زكريا إبراهيم" بالعديد من الكتابات الأخلاقية، منها مؤلفه الهام "المشكلة الخلقية" الذي رفعه إلى مقام أحد أبرز مفكري العرب و أكثرهم أهمية في ميدان علم الأخلاق العربي المعاصر، وأيضاً "توفيق الطويل" الذي أرخ بشكل دقيق تطور المشكلة الأخلاقية عبر تاريخ الفلسفة وكذلك لا ينبغي تجاهل أحمد محمود صبحي "في" الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" الذي أراد أن يعالج الأخلاق في الفكر الإسلامي معالجة جديدة بعيداً عن تناولها التقليدي كامتداد للأخلاق اليونانية خاصة الأرسطية بغية إبراز إسهام الفلاسفة المسلمين و جهودهم في مجال الأخلاق.²

كما برز "ماجد فخري" في التأريخ للفكر الأخلاقي العربي و يتوقف عند علاقاته بالأخلاق اليونانية وذلك في كتابه الهام: "الفكر الأخلاقي العربي" الذي جمع فيه نصوص أخلاقية لفلاسفة ومفكرين مع الشرح و التعليق . كما تناول العديد من المفكرين و الباحثين المذاهب الأخلاقية في الإسلام من هؤلاء "عبد الحي قابيل" في "المذاهب الأخلاقية في الإسلام" و "حامد طاهر" في "الفكر الأخلاقي في الإسلام" و "مصطفى حلمي" في "الأخلاق بين الفلاسفة و حكماء في الإسلام" و أيضاً الدكتور "الربيع ميمون" في مؤلفه الهام "نظرية القيم في الفكر المعاصر" و غير ذلك من النماذج الفكرية . غير أننا في الوقت الراهن لا يمكن أن نغفل دراسات أخلاقية حاولت ان تعبر عن طرح فكري جديد من ذلك مثلاً "الجابري" في العقل الأخلاقي العربي ، "طه عبد الرحمان" في سلسلة كتبه الذي انتقد فيها القصور الأخلاقي للحدثة الغربية و من بينها "سؤال الأخلاق" ، "سؤال العمل" ، "روح الحدثة" و أيضاً "مالك بن نبي" الذي ربط بين الأخلاق والحضارة ، ومحمد اقبال و سعيه نحو تجديد التفكير الديني الذي لا يكون بمعزل عن القيم الأخلاقية و طارق رمضان الذي دعا إلى أخلاق إسلامية تطبيقية و أكثر تحرراً من ما ساد من قبل لدى المجتمعات الإسلامية .

هذا إذن سرد موجز لأهم الجهود الذي قام بها مفكرون عرب معاصرون في سبيل تأسيس لمشروع أخلاقي عربي معاصر، بيد أنه و إن غاب التأسيس النظري الدقيق لهذا المشروع ، إلا أن التوجه الفكري الراهن يُظهر اهتماماً متزايداً بأزمة القيم و مأزق الأخلاقيات و ذلك من خلال ترجمة

¹ أحمد عبد الحليم عطية ، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 81

² المرجع نفسه، ص 134

لأهم أعمال الفلاسفة الغربيين في هذا المجال , و محاولة تأسيس بناء على ذلك نص فلسفي عربي معاصر، وعليه فمن المتعذر الحكم على قيمة هذه الأعمال ودرجة فاعليتها بصورة تحكيمية و مستعجلة.

لهذا، سيكون علينا في مبحثنا القادم إبراز بعض النماذج التي حاولت القيام بهذا الدور الذي أشرنا إليه من قبل، و قد اخترنا كل من المفكر الجزائري "مالك بن نبي" و المفكر المغربي المعاصر "طه عبد الرحمان" وأستاذ الدراسات الإسلامية المعاصرة في بريطانيا " طارق رمضان" في مؤلفه "الأخلاق الإسلامية والتحرر". نظرا لاشتراكها في الدعوة إلى أخلاق إسلامية، في مواجهة الحداثة الغربية وهو نفس ما واجهه الراغب في عصره والمتمثل في المنظومة الفكرية اليونانية التي سيطرت على مؤلفات فلاسفة الإسلام.

المبحث الثاني: وجوه الاستثمار الفلسفي لأخلاقيات الراغب في الفكر العربي المعاصر

لقد ظهر لنا أن الأخلاق التي ضبطها الراغب الأصفهاني ليست مجرد إسقاطا للتصورات الذاتية لهذا المفكر و القيم التي آمن بها والتوجه النظري الذي اقتنع به و ذلك من خلال المنظومة الأخلاقية للنص القرآني أو هي محاولة إضفاء الطابع الإسلامي لأخلاقيات اليونان، إنما هي في نظرنا محاولة جادة لتأسيس أخلاق الإسلام "أخلاق إسلامية" مقابل "أخلاق يونانية"، أخلاق متحررة من هيمنة المنظومة الأخلاقية اليونانية بجهازها المعرفي و المنهجي، بيد أن ما كان ينقص هذه المحاولة هو أنها لم تستمر وترتقي الى مقام الاستقلالية الفلسفية بسبب تعذر وجود آليات التفكير المنطقي و المنهجي الدقيق والصارم و عليه فإن تفعيل النص الأصفهاني الأخلاقي راها ، يمكن أن يؤسس لنص أخلاقي ينطلق من خطاب قرآني و يتجاوز معه من جهة و يفتح على أدوات معرفية معاصرة تساعدنا على تكوين رؤية شاملة ومتكاملة بعيدا عن الصراع الإيديولوجي الذي شكل العائق الأكبر في بلوغ هذه الغاية، و عليه، أفلا يمكن بعد كل هذا كما يقول "ناصر" في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي" : "إن الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة هو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة و للمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان الغربي من الداخل ...و المقصود هو

الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح و التفاعل الدائم و المشاركة الايجابية . لكن انطلاقا من الذات¹

ثم أن النص القرآني بما ينطوي عليه من منظومة أخلاقية واضحة دن لبس و تعقيد، هو نص عالمي بلغته، و بناءه يفرض أسلوب التعامل معه ، و ذلك بمناهج اللسانيات الحديثة و ما استحدثته من أدوات معرفية تمكننا من قراءة النص القرآني قراءة تحليلية تكشف عن المفردات الاصطلاحية و الألفاظ المفتاحية بما يساعدنا على تشكيل رؤية كلية و شاملة بعيدا عن القراءة التجزئية.²

إن هذه القراءة تفتح المجال إلى تجاوز المنهج الاسقاطي و التأكيد على عالمية القيم التي دعا إليها النص القرآني بعلاقات ترابطية مع كافة الممارسات الإنسانية سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو حتى بيئية ومنه إمكانية تأسيس خطاب قرآني عن الأخلاق يتجاوز النسبية الثقافية لي طرح أسئلة الأخلاق عبر العالم أجمع خاصة مع تواتر الحديث عن العولمة و صراع الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإسلامية مع الثقافات الأخرى.³

من هنا نستطيع القول أن التفكير في نصوص الراغب الأخلاقية و استثمارها فلسفيا يمكن أن يساعد على تقديم الصورة الأصلية النقية الناصعة للخطاب الأخلاقي القرآني، و لنا في واقع الأمر نماذج من المفكرين العرب المعاصرين، حاولت أن تسير وفق هذا الإتجاه و هو ما سنتوقف عنده في العناصر التالية :

أولا : التأسيس الأخلاقي للحضارة : مالك بن نبي

ثانيا : نحو أخلاق إسلامية كيف نضع لها تحديدا فلسفيا معاصرا ؟ طه عبد الرحمان

ثالثا : الأخلاقيات الإسلامية و التحرر : طارق رمضان

¹ ناصف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط2، 1979، ص21

² رضوان جودت زيادة ، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، المرجع السابق، ص77

³ المرجع نفسه، ص ص 78-79.

أولاً: التأسيس الأخلاقي للحضارة عند مالك بن نبي.

تمثل مشكلة الحضارة أبرز موضوع تناوله مالك بن نبي (1905م . 1973م) في مؤلفاته المختلفة فهو الطرح الذي يراه القاعدة السليمة لتجاوز حالة التخلف التي تعيشها المجتمعات الإسلامية ، بيد أن عامل الإنسان بالنسبة إليه مهم في تحقيق الوثبة الحضارية ، لهذا ، فإن كل تفكير في مشكلة الإنسان كما يقول هذا المفكر هو تفكير في مشكلة الحضارة.¹

وفي هذا السياق ، فإن الحضارة هي عبارة عن إبداع وليست تكديسا و لا جمعا لركام من الأشياء ، فهي بناء و تركيب للعناصر الثلاثة (الإنسان والزمن و التراب) ، و يلاحظ أن العقيدة الدينية التي تقوم بدور المركب و تمزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض ، وهذا يعني أن الحضارة هي مجموعة من العلاقات التي لا توصف ، و التي تبعثها اي حضارة داخل أشياءها وأفكارها من جانب ، و بين هاتين المجموعتين و الإنسان من جانب آخر.² وعليه فإن ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:

الناتج الحضاري = إنسان + تراب + وقت.

وهذا يعني أن تقييم بناء حضارة لا يكون بان نكدس المنتجات و إنما بأن تحل المشكلات من أساسها.³

هذا، و يؤكد مالك بن نبي في " ميلاد مجتمع " أن الجماعة الإنسانية تكسب صفة " المجتمع " عندما تشرع في الحركة ، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها ، و هذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة وعلى خلاف ذلك ، فإن الجماعات الساكنة فإن لها حياة اجتماعية دون غاية ، فهي تعيش في مرحلة ما قبل الحضارة.⁴

¹ مالك بن نبي ، الفكرة الأفروآسيوية ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر: دمشق، ط1، 1979م، ص 61.

² مالك بن نبي ، شروط النهضة، دار الفكر ،دمشق، ط1، 1986، ص 43.

³ مالك بن نبي ، شروط النهضة ، المرجع السابق ، ص 45

⁴ مالك بن نبي ، ميلاد المجتمع ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الوعي للنشر و التوزيع ، الجزائر، ط1. 2013، ص 18.

ومن هنا ، فإن حضارة ما ليست إلا نتاج فكرة جوهرية تُطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر التي تدخل به التاريخ.¹ و يبنى هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج الأصلي لحضارته، "فيكون للأفكار في فترة دخول المجتمع التاريخ دور وظيفي فعال ومن ثم القدرة على القيام بالوظيفة هي طريق الحضارة."²

وعليه، فإن هذا المجتمع لكي يؤدي نشاطه المشترك، فينبغي أن توجد فيه شبكة العلاقات التي تؤلف عناصره المختلفة النفسية والزمنية، وأن هذه العلاقة هي في أساسها قيمة ثقافية يمثلها القانون الخلقي والدستور الجمالي الخاص بالمجتمع، لذا فإن القيمة الخلقية عنصرا جوهريا في النشاط الاجتماعي.³

وهذا يعني أن الذي ينقص المسلم في نظره ليس منطق الفكرة ولكن منطق الحركة والعمل، لهذا ينتقد عطالة إنسان ما بعد الموحدين، الذي لا ينقض إلا على الفرائس السهلة ويتكلم على العناية لكي ترزقه، كما وجّه انتقادا لادعا لمن يقصر الحياة الأخلاقية على الخلاص الفردي ويهمل خلاص الجماعة وفي فعالية الفرد اجتماعيا. كما أنه اعتبر القابلية للاستعمار ليست مجرد حالة نفسية بل هي موقف أخلاقي يجعل الإنسان يتواكل ولا يقاوم الاستعمار بالوسائل الموجودة بين يديه.⁴

ولمواجهة هذا الواقع، يدعو مالك بن نبي، إلى تغليب كفة الواجبات على كفة الحقوق والقضاء على منطق السهولة، والارتباط بالمنطق العلمي لان العقل المجرد متوفر ولم يحقق الغاية، بخلاف العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فشيء يكاد يكون معدوما. أكثر من ذلك، فإن حياتنا اليومية تتسم، بجانب كبير من اللافاعلية في أعمالنا إذ يذهب جزء كبير منها في العبث والمحاولات الهائلة، وهذا بسبب افتقارها الضابط الذي يربط بين عمل وهدفه، بين سياسة ووسائلها، وبين ثقافة ومثلها، بين فكرة وتحقيقها.⁵ ومن هنا فان الذي يمنع المسلم من التقدم، ليس منطق الفكرة،

¹ مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، دار الفكر، دمشق، ط1، 1992م، ص 41.

² عمار الطالبي، فكر مالك بن نبي والمجتمع الإسلامي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مالك بن نبي فكره وأعماله، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر 2005م، ص135.

³ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص.48.

⁴ عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، مؤسسة عالم الأفكار، الجزائر، ط2، 2007، ص 156.

⁵ مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص96

ولكن منطق العمل والحركة، وينتقى هنا مالك بن نبي بالراغب الأصفهاني الذي أكد على ضرورة ارتباط العلم بالعمل، وهذا ما درسناه في الفصول السابقة من هذا البحث.

في هذا السياق، يذهب الراغب في مؤلفه التفصيل إلى أنه: " لا غني علم بغير عمل، ولا عمل بغير علم..." أكثر من ذلك، فإن ما يؤكد على قيمة العمل عند الراغب هو أن العلم " أيضا إذا نظر إليه وهو يكتسب فاكتمابه عمل، وإذا نظر فيه وقد اكتسب وتصور في القلب خرج في تلك الحالة عن أن يكون عملا.¹

بهذا نفهم أن الأخلاق عند مالك بن نبي هي محور النمو الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وهي بذلك ليست موضوعا فلسفيا نظريا خالصا، بل هي نظرة اجتماعية واقعية يتحدد بها تماسك المجتمع ووحدته.

وهكذا فإن النظر إلى التأسيس الأخلاقي من زاوية تحقيقه للتماسك الاجتماعي و تكوين الوحدة التاريخية لمجتمع ما و تركيب عالم الأشخاص لا يتم عند مالك بن نبي إلا بواسطة عالمين أساسيين هما:

الاول: الغريزة الاجتماعية عند الفرد التي هي الأصل في تشكيل القبيلة والعشيرة و المدينة و الأمة. الأمر الذي يجعل المجتمع الذي يجتمع لتكوين حضارة، يستخدم هذه الغريزة ، غير أنه يَهْدبها ويوظفها بروح خلقية سامية.²

الثاني: الروح الأخلاقية أو المبدأ الأخلاقي: يرى مالك بن نبي أن الروح الأخلاقية تتكون لدى الجماعة انطلاقا من الدين السماوي ، ففي المجتمعات التاريخية تستخدم الغريزة الدافعة إلى التجمع ، ولكن على أساس أخلاقي يَهْدبها ويحدد إتجاهها ومنه فإن هذا المبدأ الأخلاقي يستند إلى الدين ويستمد منه الدوافع و الغايات التي تحدد للمجتمع التاريخي وجهته.³

¹ الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين، المصدر السابق، ص ص159-160

² المرجع نفسه ، ص ص 89-90

³ عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي: حياته وفكره ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص

إن هذا المبدأ الأخلاقي هو معيار لفاعلية المجتمع والأفراد، التي قد تزيد أو تنقص بقدر ما يزيد تأثير هذا المبدأ أو ينقص، وعليه فهو الشرط المنظم لعلاقات الأشخاص تنظيمًا يناسب المصلحة العامة.

وهنا، يميز مالك بن نبي بين رجل العلم الذي قد يكون ملماً بالمشكلة غير أنه لا يجد في نفسه الدوافع التي تجعله يتصورها، باعتبارها عملاً في حين أن المثقف يرى نفسه مدفوعاً بواسطة المبدأ الأخلاقي.¹

ويلاحظ مالك بن نبي أيضاً أن أكبر مصادر الخطأ في تقدير المدنية الغربية هو النظر فقط إلى منتجاتها و كأنها نتيجة علوم و فنون وصناعات، وعدم إمعان النظر في العلاقات الاجتماعية التي بدونها لا تقوم لهذه الصناعات والفنون قائمة، وهذا هو الأساس الخلقي الذي قام عليه صرح المدينة الغربية في علومه و فنونه ، فإذا ما تتبعنا كل مظهر مدني من مظاهر هذه الحضارة ، لوجدنا أن الروابط الدينية الأولى هي مبعث هذه الحضارة.

وينتهي إلى القول أن قوة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامي موجودة بكل وضوح في الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي، وهي التي تؤلف لنا حضارتنا المنشودة.²

هذا ويتطرق هذا المفكر العربي المعاصر في مؤلفه الظاهرة القرآنية إلى الأخلاق اللادينية التي تقيم حسب أعمال الإنسان على أساس المنافع الشخصية العاجلة التي صارت أساس المجتمع المدني في حين أن الأخلاق الدينية أو كما يسميها التوحيدية تحترم أيضاً المنفعة الشخصية ولكنها تمتاز برعاية منافع الآخرين، الأمر الذي يجعلها تدفع الفرد إلى طلب ثواب الله قبل أن يهدف إلى فائدته، بيد أن المبدأ الأخلاقي للثواب في كل من التوراة والإنجيل سلبي كونه يأمر الناس بالكف عن فعل الشر في حالة وبعدم مقاومة الشر في أخرى، وهو ما لا يتوافق مع منهج الأخلاق التوحيدية الذي يقر بلزوم مقاومة الشر.³

¹ مالك بن نبي ، تأملات ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 19 ، ص145

² مالك بن نبي ، شروط النهضة ، المرجع السابق ، ص ص 89-90

³ مالك بن نبي ، الظاهرة القرآنية ، دار الفكر ، الجزائر ، دار الفكر ، دمشق ، ط4 ، 1987 ، ص207.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وفي سياق المقارنة يذهب مالك بن نبي إلى أن فكرة الجزاء أصبحت لدى من يؤمن بالإنجيل من مسائل الآخرة وأضحت برمتها من الهموم الشخصية، أما في الديانة اليهودية فيكون الجزاء في ذلك النصر الموقوت وهو ما لا نجده حسب ما المفكر في القرآن الذي يقيم بناءه الخلقي على أساس القيمة الخلقية للفرد وعلى العاقبة الدنيوية للجماعة، فالفرد ينتظر ثوابه المستحق يوم الحساب وأما الجماعة فإن جزاءها عاجل لأن القرآن يدعونا إلى تأمل العقاب الدنيوي في عواقب الأمم السائدة والحضارات¹.

يتحصل من هذا، أن مالك بن نبي لا يعتبر المرجعية الدينية للأخلاق عائقاً أمام تأسيس الحضارة لأن الذي يمنح الإنسان قوة تمكنه من حمل رسالة الحضارة في نفسه هو الدين وحده وكذا فإن الروح المشبعة بالقيم الدينية في أول طور من أطوار الحضارة تتمكن من ترويض الغرائز البشرية، والعقل في الطور الثاني لا يملك سيطرة الروح على الغرائز بخلاف القيم الدينية².

ولا شك أن هذا المفكر لا ينسى أن ينبهنا إلى أن الأخلاق من أولى المقومات في الخطة التربوية لأية ثقافة أو حضارة "لأنه قبل أن تتكون لدى الأفراد حاجة داخلية إلى أن يعملوا ما وسعهم من جهد، فإن المجتمع لا يمكن أن يعفي نفسه من مهمة تحديد أصول هذا العمل"³.

فمشكلة الأفكار حسبها هي التي توجه كل المجتمعات كونها الدافعة إلى العمل وإلى الحرص على أداء الواجب، وعلى هذا الأساس اهتم هذا المفكر بالأخلاق من زاوية تأثيرها في الفرد والمجتمع، وعليه فإن بناء هذا الفرد لا يتحقق دون أساس من القيم الأخلاقية وهنا تظهر قيمة تربية الإنسان تربية أخلاقية تعلمه الصدق والواجب والتسامح والصبر والحق والاحترام والقرآن الكريم يؤكد على هذا في كل آياته⁴. ولاشك أن هذه القيم التي ذكرها مالك بن نبي ليست بعيدة عن ما قصده الراغب في سياق حديثه عن الفضائل وأنواعها ودرجاتها. وهو ما أشرنا في ما سبق وذلك في مؤلفه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" الذي أسهب في الحديث عن هذه الفضائل وأنواعها ودرجاتها، حتى أنه تفوق على كثير من

¹ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص208.

² عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص ص 178-179.

³ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص86.

⁴ حامد عزيز، التربية وبناء الحضارة في فكر مالك بن نبي، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط1،

فلاسفة الإسلام، من حيث أنه يقف عند كل فضيلة يشرحها ويعدد فروعها ويقارنها بضاداتها، وهو ما يؤكد أولاً على الثروة اللغوية التي يمتلكها هذا المفكر، وثانياً على قدرته الإبداعية في وضع مصطلحات أخلاقية لا تقل شأواً وثراءً عن ما قام به الأقدمون من المسلمين واليونان من قبل. ومن الأمثلة التي يمكن ذكرها في هذا المجال، ما أشار إليه بخصوص أسماء أنواع الفرع والجزع والفرق بينهما وبيان ما يحمد منهما وما يقدم (ص 330)، وأيضاً مقارنته بين المكر والخديعة والكيد والحيلة (ص 360)، وأيضاً عند حديثه عن العقل وتوابعه من ذكاء وفطنة وخيال وبديهة وظن وفراسة وغير ذلك (ص 182).

وعليه فإن بناء شخصية الفرد المسلم لديه لا يتحقق إلا بتجسيد هذه الفضائل عملياً على مستوى السلوك اليومي، في هذا السياق يقول الراغب " حق الإنسان في كل فضيلة أن يكتسبها خلقاً ويجعل نفسه ذات هيئة مستعدة لذلك، سواء أمكنه أن يبرز ذلك فعلاً أو لم يمكنه، وذلك بأن يكون على هيئة الأسخياء والشجعان والحكماء والعدول".¹

وبناء على ما تقدم، نقول إن دور البعد الأخلاقي في عملية التوجيه التربوي من الأسرة إلى المدرسة مهم في تدعيم الصلات الاجتماعية وتقويتها ولعل هذا التوجيه يستمد روحه من الإسلام ذاته وهنا يقدم لنا مثلاً وجيهاً مفاده أن روح الإسلام هي التي خلقت من عناصر متفرقة كالأَنْصار والمهاجرين

أول منهج إسلامي حتى كان الرجل في المجتمع الجديد يعرض على أخيه أن ينكحه من يختار من أزواجه بعد أن يطلقها له لكي يبني أسرة.²

وفي نظر أحد الباحثين وهو حامد عزيز فإن بن نبي يعطي للعنصر الأخلاقي في إطار التربية الاجتماعية مكانة هامة محاولاً غرس في الإنسان جملة من المبادئ كمبدأ التكامل الاجتماعي ومبدأ المؤخاة ومبدأ التعاون.³

¹ الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، المصدر السابق، ص 125.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 90.

³ حامد عزيز، التربية وبناء الحضارة في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 120.

هذا ويؤكد مالك بن نبي على فعالية التربية ويتوقف هذا على مدى استثمار الإنسان لمواهب العقل والوجدان والقدرات العضوية، ذلك أن كل طاقة اجتماعية تصدر حتما من دوافع القلب ومن مبررات وتوجيهات العقل ومن حركات الأعضاء. وعليه، فإن الطليعة الحية التي تشكل التغيير واللينة الأساسية في إنشاء البناء الاجتماعي لا يمرّ إلا عبر تحويل التعليم والثقافة من عمليات معرفية ذات أهداف تكديسية أو مظهرية إلى عمليات تصنع المتعلم الفعال¹.

مسألة أخرى يتطرق إليها مالك بن نبي وهي ارتباط العلم بالمبدأ الأخلاقي، ففي " وجهة العالم الإسلامي" يذهب إلى أن العلم إذا فقد الضابط الأخلاقي يتحول إلى مجرد زينة ويفقد تأثيره على الحياة والسلوك بصفة عامة، يقول في هذا السياق: "فحين تحول العلم إلى مجرد زينة أو منفعة ذاتية فإنه يفتقر إلى العنصر الأخلاقي الذي يربط بين العلم الذي بين يديه والهدف الاجتماعي العام"².

وفي مقابل هذا، فإن أوروبا في نظره وإن بلغت في الفن والصناعة شأوا عظيما، إلا أنها ارتدت حسبه عن المثل الأخلاقية، لأن "كل حضارة تفقد معنى الروح تجد نفسها بدورها على حافة الهاوية، ولهذا فإن نهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم وإنما هي في أن يجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والفن، بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، حتى يتسنى له أن يشيد عالمه طبقا لقانون أسبابه ووسائله وطبقا لمقتضيات غاياته"³.

الحاصل من هذا، أن انفصال العلم عن الأخلاق يترتب عنه الآفات السلبية التي تهدد كيان الأمة بالزوال ومن ثم تكون طبيعة العلاقة بينهما هي المعيار الأساسي للحكم على فعالية الحضارة الإنسانية.

وفي كتاب آخر " بين الرشاد والنتية" يُصدر مالك بن نبي حكما يعلن بشأنه: " أن العلم بغير ضمير ليس إلا خراب الروح"، لأن بعد اكتشافات العلم المبهرة بلغ زعم أنصاره أنه وحده القادر على الاضطلاع بسائر المسؤوليات في العلم، فكان أن ورطت البلاد المتحضرة بفضل تفوقها الفكري الإنسانية كلها في هذا الاعتقاد الساذج وتبعاً لذلك أصبح العلم يسير على طريق والأخلاق على طريق

¹ عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 68.

² مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط5، 1986، ص25.

³ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص161.

آخر، فالأول زادت كل خطوة في كبريائه وشموخه والثاني زادت كل خطوة من إنحناء رأسه، يدل هذا على أن الانفصال أو الطلاق بين العلم والضمير قد أصبح شائعا في المجال الذي تغطيه ثقافة القرن التاسع عشر العلمانية¹.

وهكذا فإن العلم إذا تجرد من الأخلاق كما يبين هذا المفكر فإنه يجر حتما إلى وضع اقتصادي مناقض للأخلاق وحتى السياسة لم تسلم من هذا الانفصال، إذ أن الاقتصاد ليس سوى إسقاط البعد السياسي على نشاط إنساني معين².

أما فيما يخص التاريخ الإسلامي، فإن الأيام الحالكة التي شهدت النزاع بين علي كرم الله وجهه ومعاوية رضي الله عنه، تكتشف أن السياسة حين تكون مناقضة في جوهرها للمبدأ الأخلاقي فإنها لا تطرح قضية تحل بالقضاء ولكن بالسيف، وهو الأمر الذي رماه في الأخير إلى القول أن السياسة من دون أخلاق ما هي إلا خراب الأمة³.

الحاصل من هذا أن هذا المفكر الجزائري اعتبر المبدأ الأخلاقي عاملا أساسيا في البناء الحضاري الشامل، الذي يتحقق بتضافر ويتكامل الشروط الأخلاقية والفكرية والمادية والتربوية والاجتماعية. وأيضا بالجمع بين العلم والضمير الأخلاقي والذوق الجمالي والفكرة الدينية الراسخة.

وهنا، لا نجد اختلافا كبيرا بينه وبين الراغب، إذ أن الفعل المختص بالإنسان دون غيره ثلاثة أشياء، عمارة الأرض وعبادة الله تعالى وخلافته له وذلك بالاعتداء به، وباستعمال مكارم الشريعة التي تعني الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والإحسان والفضل، وهو ما يعني، أن التعمق في مفهوم الحضارة عند مال بن نبي لا يحتاج على وجه الإجمال عن هذه المبادئ التي ذكرها الراغب في مؤلفاته المختلفة.

لقد كانت نظرة مالك بن نبي إلى الأخلاق نقدية واقعية بعيدة عن التأسيس النظري المجرد، حاول أن يجسد قيم الحضارة بدل قيم التخلف والانهازامية، ولم ير في الدين عائقا، بل عاملا حاسما

¹ مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978م، ص ص 73-74.

² المرجع نفسه، ص75.

³ المرجع نفسه، ص ص 79-80.

لإخراج الفرد المسلم المعاصر من تخلفه بمختلف أشكاله وفي واقع الأمر لم يكن الراغب الأصفهاني بعيداً عن هذا التوجه على الأقل من ناحية احتقائه بمقام العقل وتعظيمه للشرع وحرصه على إبراز أهمية الفضائل في تحصيل السعادة القصوى للفرد المسلم في الدنيا والآخرة.

ثانياً: نحو أخلاق إسلامية كيف نضع لها تحديداً فلسفياً معاصراً طه عبد الرحمن

من الواضح أن من يقرأ كتابات المفكر العربي المعاصر طه عبد الرحمن يلاحظ مدى حرصه على تجديد الفكر الإسلامي العربي المعاصر في سياق رؤية جديدة قوامها بناء مشروع فلسفة أخلاقية إسلامية معاصرة جامعة بين العقل والغيب وبين العلم والقيم، فهذا التوافق هو السبيل إلى تحقق الاجتهاد والنهوض، وعليه فإن منهجية هذا المفكر هي منهجية التوجه الآلي والشمولي في تقريب التراث وفق معايير مصدر التقريب ومقصده ووفق محددات لغوية وعقدية ومعرفية، وبذلك تمكن المجدد طه من ترسيخ مبادئ استئناف النظر الفلسفي العربي الإبداعي عن طريق تحريره من عوائق التقليد وبرائن التبعية، ومن ثم فإن النظر في المفاهيم والقضايا واستشكالها من جديد على غير التأليف الفلسفي العربي السائد اليوم هو المدخل الرئيسي يبعث الحياة في الفلسفة من خلال الترجمة والتأصيل¹.

وعلى هذا الأساس، فإن التوجه الآلي الذي يعتني بالوسائل والأدوات التي أسهمت في تكاثر مقاييس التراث وتنوعه وتعددته يترتب عنه تصوراً جديداً قوامه أن التراث كتلة واحدة منسجمة ومتكاملة⁽²⁾. وبهذا الاعتبار، نراه مثلاً في مؤلفه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، يربط بين علم الأخلاق وعلم المقاصد من جهة شمولية إفادة الأخلاق للفقهاء، ذلك أن كل حكم شرعي يحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية فيتضح حينئذ أن تداخل علم الأخلاق مع أصول الفقه يفيد الأحكام الفقهية من وجهين أحدهما اكتمال الأحكام الشرعية والثاني كمالها أي بالغة النهاية في كمال هذه الأصول³.

(1) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م، ص ص 25-26.

² المرجع نفسه، ص 52.

³ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص ص 104-105.

وعليه، فإن علم الأخلاق بحسب هذا المفكر هو من أقرب العلوم التراثية إلى قواعد المجال التداولي العربي الإسلامي اعتباراً من أن الجدة الأخلاقية الإسلامية توجد ماثلة في العلوم الثلاثة علم الفقه وعلم الكلام وعلم التصوف الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق حتى أطلق عليها اسم واحد وهو علم السلوك¹، وهو ما يعني أن دعاوي حصر الأخلاق في جزء من أجزاء الفقه كما وقع ذلك بعض الأصوليين وإما إلى إخراجها عن نطاق الفقه كما ذهب إلى ذلك بعض المحدثين تكرر في واقع الأمر النظرة التجزيئية إلى الأخلاق في الإسلام.

ومن المفيد القول بعد هذا، أن عمليات التقويم المنهجي للأخلاق اليونانية المنقولة إلينا بات أمراً ضرورياً في نظر طه عبد الرحمن لذا يتعين علينا دحض ما كان يزعمه اليونان وهو أن لغتهم أفضل اللغات وأن عقيدتهم الدينية أغنى العقائد وأن معرفتهم الفلسفية أصح المعارف وسيجري نقل أخلاقهم في سياق التسليم بهذه الأفضليات الثلاث: اللغوية والعقدية والمعرفية²، وعليه فإن آليات التقريب التداول الإسلامي يبطل هذه الدعاوي الفاسدة من جهة الحكم الإلهي والإعجاز البياني القرآني.

ويتولد عن هذا أن هذا المفكر يدعونا إلى تقريب المنقول الأخلاقي اليوناني بواسطة الاستعمال وتقريبه بواسطة الاشتغال وتقريبه أخيراً بواسطة الأعمال. وفي هذا السياق، يذهب إلى أن المفاهيم الأخلاقية المنقولة ترتبط ارتباطاً بأصول اللغة اليونانية فاقتضى الأمر تزويدها بالقوة الاستعمالية المطلوبة، وذلك بتصحيح دلالتها بحسب قواعد الأصل اللغوي العربي، وكذلك فإن الأحكام الأخلاقية اليونانية لما كانت متعلقة بالسياسة المدنية تعين إمدادها بالقوة الاشتغالية الضرورية وذلك بتخريجها على مقتضى قواعد الأصل العقدي الإسلامي، وأخيراً فإن المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية بما أنها تتوصل بالحكمة النظرية لزم تزويدها بالقوة الأكاديمية اللازمة وذلك بإخضاعها لقواعد الأصل المعرفي الإسلامي العربي³.

ومن هنا فإن هذه النظرة التقويمية في مشروع طه عبد الرحمن للأخلاقيات اليونانية تبطل القول بأن عناية علماء الإسلام ومفكرهم بعلم الأخلاق قلت عن عنايتهم بغيره من المعارف الفلسفية من ناحية ومن ناحية ثانية تثبت أن تعثر الأخلاق اليونانية يعود إلى الصفة التجريدية الذي يعبر عن

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص 386.

² المرجع نفسه، ص 390.

³ المرجع نفسه، ص 389.

الانسلاخ عن العمل في تعدي فائدته إلى الغير وإلى الآجل وهذا يعني بناء الأحكام الأخلاقية بناء استدلاليا بعيدا عن سياق العمل والتجربة¹.

هذا، ويحاول هذا المفكر أن يشرح خصوصيات الأخلاقيات الإسلامية، حيث يذهب إلى أنه لا يصح أن تنزل أحكام الأخلاقيات اليونانية إنزالا على الأخلاقيات الإسلامية، إن على مستوى "الاستشكال الفلسفي" أو "الاستدلال المنطقي" وفي هذا رد صريح على من يرى ضحالة الفكر الأخلاقي الإسلامي وأن علم الأخلاق اليوناني ملزم لكل ممارسة للنظر الأخلاقي، وعليه ينبغي طلب المسائل الأخلاقية الإسلامية، حيث لا يحتمل وجود النقل عن الفلسفة اليونانية لا استشكالا ولا استدلالا، وفي هذا ظفر بالغ الأهمية وعظيم الفائدة بجانب من النظرية الأخلاقية الإسلامية².

ثم أن الإمساك بأصالة الأخلاق الإسلامية لا يكون في رأيه إلا بترك التبعية والتقليد للنمط المعرفي والمنهجي اليوناني، لأنه ساد الاعتقاد لدى الكثيرين أن فلاسفة اليونان بنوا قولهم بأن الفلسفة كلية وإجمالا على عنصرين اثنين: وحدة الطبيعة الإنسانية ووحدة العقل، لكن العقل حسب طه عبد الرحمن ليس ذاتيا وإنما فعالية مثله في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى كالسمع والبصر وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب والظروف⁽³⁾.

و من المفيد هنا أن نشير إلى أن هذا المفكر قد وضع معايير لفحص و تقويم تلك العقلانية بمعناها الأرسطي و الديكارتي ومنها "مصادر الفاعلية" و "مصادر التقويم" و "مصادر التكامل" وهذا من أجل توظيفها في سياقات مختلفة من بينها معرض النقد الأخلاقي⁴ وهذا الأمر هو الذي دعاه إلى

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المرجع السابق، ص 383.

² طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المرجع السابق، ص 67.

³ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2006، ص 55.

⁴ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د/ طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 88. يشرح طه عبد الرحمن هذه المعايير في مؤلفه "سؤال الأخلاق" يفيد معيار الفاعلية أن الإنسان يحقق ذاته بواسطة أفعال مجالها متسع و متنوع و معيار التقويم يعني أن الإنسان لا يركن إلا ما هو كائن و ما هو واقع بل سعى دوما إلى أن يكون موجها بقيم معينة تملئ عليه ما يجب أن يكون و ما يجب أن يقع و مقتضى معيار التكامل هو المعيار الذي يعتبر أن الإنسان على اختلاف مظاهره و تعدد قدراته عبارة عن ذات واحدة لها مظاهر متنوعة (ص 61-62 من هذا الكتاب).

الإقرار بمحدودية النظر العقلاني المجرد الذي يعتبر العقل جوهرًا قائمًا لذاته بحسب التصور الأرسطي الذي يحدد ماهية الإنسان بالمنطقية والعقلية بدلًا من الأخلاقية وعلى هذا يكون البديل دفع الآفات الخلقية المترتبة عن هذه العقلانية واثارها و هذا معناه بناء العقلانية الأخلاقية بمعنى أن العمل هو الذي يلحق و يخص الممارسة الفكرية العقلية حتى تفسح أمامها أفاق جديدة من النظر والتأمل و الاعتبار.¹

ونلخص من هذا، أن طه عبد الرحمان يربط النظر بالعمل و يؤكد أن هذا العقل المسدّد له جملة من الوظائف التي ينبغي القيام بها بيد أن ذلك لا يكون إلا بأركان مهمة وهي ركن الموافقة للشرع التي تجنبه مساوئ التوجيه و ركن إجتلاب المنفعة الذي يبني على القيم المعنوية (...)، و ركن الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل وفي رفع قيمة العلم المقترن به.²

وبذلك فإن هذه العقلانية المسددة التي يدعو إليها بحاجة إلى العقل المؤيد الذي يجمع بين المقال والسلوك، فهو الذي يحصل الوسائل الناجحة مع المقاصد النافعة ويرتكز على العقل المتخلق الدائم مدى عمره في هذه الحياة الدنيوية لأن المتخلق يعلم أن الله يراه رؤية لا تتقطع.⁽³⁾

وعلى هذا، يكون طه عبد الرحمن بعد أن وضع تأسيسًا نظريًا لهذا الطرح الفكري يتجه إلى مسألة النقد الأخلاقي لأسس ومنطلقات الفكر الغربي الحديث ومظاهره المعرفية والسياسية والأخلاقية وقد اشتغل في كتابه سؤال الأخلاق بنقد الحداثة الغربية من خلال ممارساتها القولية والعقلية والمعرفية، وقد صرح فيه أن البعض من القراء قد ظن أن غرضه ينحصر في الهدم ولا يتعداه إلى البناء، غير أنه في كتابه الآخر روح الحداثة يعلن فيه أن الذي حصر فيه النقد للحداثة الغربية في جانب الهدم لو تأملوا في هذه الأصول لأدركوا أنها تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي.⁴

¹ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د/ طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 97

² طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المرجع السابق، ص 67.

³ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، ط1، 2000م، ص ص 72-73.

⁴ طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2006م، ص ص 15-16.

وهذا يعني أن هذا النقد الأخلاقي كما يرى هذا المفكر من تجربة روحية خاصة مما يفيد القول بأن الحادثة الغربية واقع لا يزول لثبات أصوله فكما أن هناك حادثة غير إسلامية، فكذلك ينبغي أن تكون هناك حادثة إسلامية، فضلا على أنه لا بد أن تدخل الحادثة الصالحة في الممارسة الإسلامية¹.

ومن أجل تفادي التقليد والتبعية في الممارسة الفلسفية والأخلاقية العربية ينبغي النظر إلى هذه الحادثة من منظور نقدي لتقويم اعوجاجها وصياغة بديل أخلاقي عربي إسلامي معاصر.

وهكذا فإن النمط المعرفي الحديث بحسب طه عبد الرحمن قام منذ نشأته على أصليين يقضيان بقطع الصلة بصنفين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين، فالأول يمكن صياغته كما يلي لا أخلاق في العلم والثاني يعبر عنه كما يلي لا غيب في العقل ويترتب عن هذا أن الأصل الأول قد تفرع عنه أزمة الصدق وهو بدوره يؤدي إلى مبدأ الموضوعية الذي يقضي بأن يكون النظر العلمي مستقلا عن آثار الذات الإنسانية ومبدأ التساهل الذي يفيد أنه لا أخلاق في المنطق فكل امرئ أن يبني منطقته كما يشاء².

أما الأصل الثاني فقد تفرع عنه أزمة أطلق عليها أزمة القصد وهو بدوره إلى مبدأ السببية الذي يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدد وأيضا مبدأ الآلية الذي ينبغي على أن كل ظاهرة لا تحددها أوصاف وخواص خارجية يمكن أن تراقبها ونضبطها وتتصرف فيها بطرق مقرر.

وينتهي هذا المفكر إلى القول أن النمط المعرفي الحديث لا يؤدي إلى طلب الأخلاق ويحمل صاحبه على التطلع إلى الغيب ولا يعتني بالوصول إلى اليقين بشأنه وبالتالي هو يكابد أزمتين اثنتين أزمة صدق وأزمة قصد³.

ويمضي طه عبد الرحمن في نقده للحادثة الغربية بتأكيد على أن النظام العلمي التقني الحديث يبني على تصور خاص للعقل وضع أصوله (غاليليو Galilée 1642م) و(بيكون Francis Bacon 1626م) ورتب مسائله (ديكارت René Descartes 1650م) و(نيوتن Isaac Newton

¹ طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المرجع السابق، ص ص 17-18.

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 92-93.

³ المرجع نفسه، ص ص 94-95.

1727م) وصار بعد ذلك في فهم الناس أنه لا عقلانية إلا بتحصيل الوصفين التاليين: التجريب والترويض¹.

وهو الأمر الذي أدى إلى تأسيس عقلانية النظام التقني الحديث على مبدأ السيادة التي تعني حسبه أن يتولى الإنسان آفاق الإمكان التي تتفتح في النظر وأيضا أبعاد التمكن التي تبرز في العمل².

والذي يحكم مبدأ هذه السيادة هو الانفصال عن الأخلاق الدينية من خلال مظاهرها المختلفة مثل سيادة التنبؤ وسلطان السطوة، سيادة التحكم وسلطان البأس وأخيرا سيادة التصرف وسلطان البطش³، ويستفاد من هذا حسب هذا المفكر التي هذه السیادات تؤدي إلى قطع الصلة عن الأخلاق خاصة ما يتعلق منها بالأخلاق الدينية.

هذا، ويؤكد طه عبد الرحمن أن عقلانية النظام العلمي التقني للعالم تستبعد الأخلاق الدينية بدعوى تسميها دعوى إلغاء القصدية وهي: "لا علم إلا بالبرهنة والتجربة" ولا علم في العلم ولا في التقنية" ويتجلى هذا الاستبعاد في مسلكين اثنين هما: مسلك إلغاء القصدية ومسلك إنكار الأخلاق⁴، وينتج عن هذا أن هذه العقلانية تسقط معيار التقويم الأخلاقي وتثبت بدله معيار التقويم العقلي أو معيار التقويم البدني، وبالتالي فإنه لا شيء من السلوك إلا ويدخل في حيز العلم أو في حيز التقنية وهو ما يعني معارضة هذه العقلانية للاشتغال الديني إذ أنها تنزل مناهجها الصورية والتجريبية على سلوك الإنسان نفسه وليس على الأشياء من حوله فحسب، ل أكثر من ذلك يرى هذا المفكر أن هذه العقلانية تتجاوز الحدود بأن تسقط من اعتبارها الأصول الأخلاقية الدينية وتحاول أن تقوم مقام ما يسميه الدين بمعاني الفطرة الإنسانية وهو ما يؤدي إلى تأسيس أخلاق مبنية أساسا على الكليات السلوكية التي يقرها العلم أو تقرها العلمانية⁵.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 113.

² المرجع نفسه، ص 115.

³ المرجع نفسه، ص ص 116-117.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 119-120.

⁵ المرجع نفسه، ص ص 121-122.

خلاصة القول، أن هذا المفكر يذهب إلى أن الإضرار بالأخلاق الدينية إن إقصاء أو استيلاء أو استبدالاً لا يلبث أن ينعكس آثاره السلبية على النظام العلمي التقني للعالم، ولا يقدر على أن يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلى مسار تحفه الأخطار والأهوال الأمر الذي أدى إلى ضرورة التفكير في وسائل تصحيح هذا المسار¹.

ويخلص في الأخير إلى أن الحضارة الغربية الحديثة تتطوي على آفات أربعة وهي النقص والظلم والتأزم والتسلط التي تؤذى الإنسان في صميم وجوده الأخلاقي، فهي إذن حضارة ناقصة عقلاً وظالمة قولاً ومتأزمة معرفة ومتسلطة تقنية².

هذا ومن الأمور المغلوطة التي تحتاج إلى فحص وتقويم من منظور النقد الأخلاقي بحسب طه عبد الرحمن موضوع مدى تبعية الأخلاق للدين أو العكس.

وهكذا فإن من أوائل الأخلاقيين القائلين بتبعية الأخلاق للدين في الفلسفة الغربية القديس أوغسطين Saint Augustin 430م والقديس توما الإكويني Thomas d'Aquin (1274م) ويستندان إلى أصليين هما: الإيمان بالإله الذي يقرر أنه لا أخلاق بغير إيمان، وهذا الأخير تحكمه خصال ثلاثة هي الإيمان والرجاء والمحبة وهي رأس الفضائل الدينية كلها³.

أما إرادة الإله فهي صفة باعثة على الأفعال الخلقية وأن أحد تجلياتها جملة الأوامر والنواهي وهو ما يجعل الأخلاق تابعة للدين باسم نظرية الأمر الإلهي للأخلاق⁴.

أما عن نموذج تبعية الدين للأخلاق فيمثله التصور الكانطي الذي يفيد أن الإنسان لدى هذا الفيلسوف غير محتاج إلى كائن أسمى وأعلى من الإنسان لكي يعرف الإنسان واجبه، فالأخلاق لا تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي⁽⁵⁾.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص123.

² المرجع نفسه، ص145.

³ المرجع نفسه ، ص 32.

⁴ المرجع نفسه، ص34.

⁵ يوسف بن عدي، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص104. لقد أشرنا إلى قول كانط في هذا الموضوع في مبحث سابق من هذا الفصل.

وعليه فقد سلك كانط (1804م) بحسب طه عبد الرحمن طريقين هما طريق المبادلة والمقايسة فقد استدل مفهوم الإيمان بمفهوم العقل واستبدل مفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية ومفهوم الأمر القطعي بدل مفهوم الأمر الإلهي ومفهوم احترام القانون بدل مفهوم محبة الإله إلى غير ذلك¹.

كما نلاحظ من ناحية أخرى أن طه عبد الرحمن ينتقد الفيلسوف الإنجليزي دافيد هيوم David Hume (1776م) الذي فصل بين الأخلاق والدين بدعوى وجوب من الوجود وهو ما يعني أنه يعارض كل تأسيس للأخلاق على أصول غير أخلاقية، إذ لا نتيجة أخلاقية يجوز أن تلزم من قضايا غير أخلاقية ومن ثم فإن هذه الرؤية تلخص القول التالي أنه لا يستخلص الأحكام الدينية من الأحكام الأخلاقية وبالتالي فهي ليست صالحة لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية.

وهو ما نفهم منه أن هيوم كان بصدد الرد على معاصريه من الأخلاقيين المتدنيين الذين يقيمون الأخلاق على قاعدة الإرادة الإلهية².

حاصل القول في هذا الموضوع أن طه عبد الرحمن يعتبر هذه الرؤية في وجهها الأخلاقي لدى كانط وهيوم لم تؤسس النظرية الأخلاقية إلا باستخدام المقايسة والمبادلة بين تصوراتها والنصوص الدينية المقدسة مما يبطل زعمها ببناء القيم الأخلاقية على منظار عقلاني خالص³.

نفهم من هذا كله أن آفات النمط المعرفي الحديث قد أبانت عن استبعاد مقاصد العقل الأخلاقي وقواعده مما يقتضي مراجعة هذا الاعوجاج الأخلاقي والمساهمة في وضع مبادئ تعمل على تأسيس بديل أخلاقي إسلامي معاصر، وبهذا يكون المبدأ أو المنطلق هو التأسيس الإيماني للحدث الإسلامية أو لنقل بحسب عبارة طه عبد الرحمن أن الإيمان الملكوتي لا يمكن حفظه فضلاً عن تقويته إلا باشتغال بتفعيله ولا يتأتى هذا التفعيل إلا بأن يرتقي الإنسان إلى مرتبة خاصة في بذل

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 39-40.

² المرجع نفسه، ص 42-43.

³ يوسف بن عدي، المرجع السابق، ص 105.

الجهد وهي الجهد الارتقائي، إذ يمكنه هذا الجهد من أن يجعل من أفعاله تطبيقات للقيم الفقهية التي حملها الدين المُنزل إلى الإنسان¹.

وهنا نراه يميز بين ممارسة المسلم للكونية التي تعمل على تقوية تجربته الإيمانية حتى تنهض إلى الفعل الخلق، "كما لو أن أمراً يخصه" في حين أن الغير (رأي الغربي) يمارس هذه الكونية من منطلق أنها تعبر عن اكتمال العلم ونهايته ولم تحصل إلا دفعة واحدة وعلى وجه واحد².

هذا، ويسعى هذا المفكر إلى إبراز حقيقة أساسية مفادها أن القيم الأخلاقية هي قيم ضرورية لاكمالات كما يذهب إلى ذلك أهل اليونان وبعض فئة المقلدة من المتقدمين والمتأخرين. ولذا من المتعذر قيام مجتمع بغير أخلاق لأن المجتمع الكوني يحتاج إلى العمل التعارفي من غيره حتى يحصل من القيم الأخلاقية ما يوجده ويجمعه وبالتالي يكون الأقدر على الإبداع الأخلاقي مما عداه³.

وعليه، فإن تقويم الواقع الكوني والكشف عن سلبياته الكثيرة لا يتأتى إلا من حضور النقد الإيماني الذي يواجه من يريد أن يُنزل القيم الأخلاقية رتبة دنيا من سلم القيم وهنا يذكر هذا المفكر فكر العولمة الذي يكرس آفات خلقية على عدة أصعدة اجتماعية وسياسية وعلمية، وللتدليل على ذلك يشير إلى مفاصل الثقافية الأربع وهي "الاستنباع الثقافي" و"التخريب الثقافي" و"التميط الثقافي" و"التلبيس الأخلاقي"⁴.

ويتربت عن هذا، أن كل المبادئ الصحيحة الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر ينبغي أن تستند إلى مبدأ فعالية الحياة و أصالته الأخلاقية والروحية فهو المبدأ الذي يدفع عن الأمة المؤمنة كافة الآفات والمعضلات الخلقية التي لها آثار وخيمة على الفكر. والواقع والإنسان على وجه الإجمال، في حين أن توسل الإنسان الغربي الحديث بالإنسان والانفصال عن الدين والتوسل بالعقل الملكي المحدود فإن الآفات الاجتماعية و الخلقية تفاقمت وتراكمت ولم ينفع معها الإصلاح أو التعديل

¹ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005، ص44.

² المرجع نفسه، ص 30 .

³ المرجع نفسه، ص 38.

⁴ طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المرجع السابق، ص 82. يعني بالأول إخضاع الشعوب المسلمة لسياسات تروية وتعليمية تعزز سلطانه، وبالتالي نفس القيم الثقافية الإسلامية بكل الوسائل المتاحة لديه، والثالث فرض رؤية الإنسان الكوني خاصة الأمريكي الخاصة ومعايير الثقافة ونمطه في التفكير والسلوك والرابع قطع الصلة بالأسباب الروحية للأخلاق.

و لهذا فان الانفصاليات المستمرة أو اللاتات : لا أخلاق في العلم، لا غيب في العقل، لا دين في السياسة، تحتاج إلى عملية جراحية محرجة.¹

و يعطي طه مثالا حول الأسرة الغربية التي كرس مظاهر من الإمعنة التي تمثل "آفة تدخل على الأسرة متى تخلى احد أفرادها عن واجبه الأخلاقي أو قل متى ذهبت مروءته".²

و لهذا يدعو هذا المفكر إلى ضرورة تخلي التصور الغربي الحديث عن هذه الاعتبارات التي تفصل بين الدين و الأخلاق ، و ضرورة إتباع مسلك التوجيه الأخلاقي الذي ترفعه الحداثة الإسلامية.

ولكن ما هي أخلاقيات الحداثة الإسلامية في نظر طه عبد الرحمان ؟

سعى هذا المفكر إلى تقديم رؤيته الخاصة للبديل الذي يعتبره ناجعا لحل أزمة الحداثة الغربية الأخلاقية لهذا يرى أنه لابد من التحرر من آفة التقليد التي تكرسها العولمة وما تفرزه من استتباع وتخريب ثقافي وتنميط فكري، و من المؤكد كما يقول : " أن درء الاستتباع الثقافي لا يكون إلا عن طريق التحرر الثقافي و التكافؤ الثقافي".³ و درء التخريب الثقافي لا يتحقق إلا عن طريق " الإعداد الثقافي".⁴ أما التخلص من النمط الثقافي لا يتحصل إلا من خلال التعارف الثقافي و "التكامل الثقافي".⁵

وهذا يعني أن مقومات القيم الفكرية و الأخلاقية الإسلامية ، للنهوض بالأمة وإبداعها يكون على أساس النظر الملكوت القائم على الآيات و العلل الحكيمة بدلا من التوقع في مربع النظر الملكي الواقف عند حدود الظواهر، فتصبح إذن قيم خاصة لا كونية ، نسبية غير مطلقة.⁶

¹ يوسف بن عدي ، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن ، المرجع السابق ، ص ص 113-114.

² طه عبد الرحمان ، روح الحداثة ، المرجع السابق ، ص 114.

³ طه عبد الرحمن ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، المرجع السابق ، ص ص 89-90

⁴ المرجع نفسه ، ص ص 90-91.

⁵ المرجع نفسه ، ص ص 93-94.

⁶ يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي العربي ، قراءة في أعمال د/ طه عبد الرحمن المرجع السابق . ص 120

يتحصل من هذا إذن، إن طه عبد الرحمان يؤسس هذه الحداثة الإسلامية على النظر الملكوتي الذي يؤسس العقل على الإيمان ، و يؤسس السياسة على الخير، و يؤسس الثقافة على الفطرة.¹

وعليه فإن النظر الاعتباري يقود المفكر المسلم اليوم إلى أن يتأمل في الممارسة الأخلاقية وذلك لاعتبارات ثلاثة :

أحدهما : أن الآفات التي تحملها الحضارة الغربية الحديثة (حضارة اللوغوس) إلى الإنسان لا يمكن التخلص منها إلا بتجاوز أخلاق السطح و طلب أخلاق العمق، التي تدعو إلى الشروع في بناء حضارة جديدة يكون فيها (الاييتوس "اي الخلق") بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان.

الاعتبار الثاني : أن العالم مقبل على تحول أخلاقي عميق في ظل ما يشهده من تحولات متلاحقة ، ولهذا لا يستبعد لجوء سادة هذا العالم إلى وضع نظام أخلاقي عالمي جديد .²

والاعتبار الثالث: أن هناك غيابا كليا للمساعي التي تعمل على تحديد النظر في الأخلاق الإسلامية يضاهي الفلسفات الأخلاقية الغربية الحديثة ، و هذا الغياب لن يزيد المسلمين إلا تضععا في مركزهم.³ ومن يتحصل من هذا ، أن طه عبد الرحمان ، يبني على هذه الاعتبارات التي ذكرها جملة من المعالم الأساسية لنظرية أخلاقية إسلامية تسهم كما يقول قدر الإمكان في ملئ هذا الفراغ الذي يضرنا ، كما تسهم في الاستعداد لهذا التحول الذي ينتظرنا و يبسط فيه الكلام. وهنا يؤكد على أن هذه المعالم التي يود ذكرها هي بمثابة عناصر أساسية في كل فلسفة أخلاقية تبنى على الدين الإسلامي و تكون قادرة على إصلاح الإنسان المنتظر.⁴ في هذا السياق ، ينطلق هذا المفكر من تحديد المسلمات الرئيسة التي يبني عليها كلامه في مقام النظرية الأخلاقية الإسلامية.

¹. طه عبد الرحمان ، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، المرجع السابق ، ص ص 48-49.

يقول طه عبد الرحمان : " وسوف نوضح كيف أن دفع هذا الصدام القيمي يمكن تحقيقه متى توسلنا بالنظر الملكوت الذي يربط القيم بمجالها الأصلي الآيات " هذا الربط ينتج منه وصل العقل بالإيمان ، وأيضا وصل الثقافة بالفطرة، و أخيرا وصل السياسة بالخير"، المرجع نفسه ص 48

². طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 145-146

³ المرجع نفسه، ص 146

⁴. المرجع نفسه، ص 147

أولاً : مسلمة الصفة الأخلاقية للإنسان : و تفيد هذه المسلمة أنه لا إنسان بغير أخلاق ، وتترتب عنها حقائق ثلاث : أن هوية الإنسان ذات أساساً ذات طبيعة أخلاقية ، و الثانية : أن هوية الإنسان ليست ثابتة و إنما متغيرة.¹

ثانياً: مسلمة الصفة الدينية للأخلاق : تفيد هذه المسلمة انه لا "أخلاق بغير دين" ، وتبنى بطريقتين أحدهما الطريق المباشر و يقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي و التأسي فيها بالرسول الذي جاء بهذا الوحي ، و الثاني الطريق غير المباشر و يقوم في اقتباس الأخلاق من الدين والعمل على إخراجها عن وصفها الديني الأصلي أو اللجوء إلى القياس على الأخلاق الدينية فيما يستتبط من أخلاق وصفية.²

وينتهي هذا المفكر إلى أن ما يترتب عن هاتين المسلمتين نتيجة وهي أنه لا إنسان بغير دين على اعتبار أن الهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية ، مما يجوز معه أن نعرف الإنسان بأنه الكائن الحي المتدين.³

بعد هذا التوضيح للهوية الدينية للإنسان ، يسعى هذا المفكر إلى إبطال مسلمات النظرية الأخلاقية غير الإسلامية ، وهي حسبها بمنزلة عوائق معرفية لوجود فلسفة أخلاقية إسلامية متميزة.

أولاً: مسلمة الفرق بين العقل والشرع : لقد انساق بعض علماء المسلمين إلى الأخذ بمسلمة الفرق بين العقل و الشرع كما لو كان بديهية أو ضرورة ، فبعضهم جعل العقل تابعا للشرع ، و بعضهم جعل العقل مكملا للشرع ، وبعضهم جعل الشرع مكملا للعقل ، وقد ترسخت هذه التفرقة في خطاب جمهور المسلمين ، و الراجح حسبنا أن هذه التفرقة لم تقع إلا بعد استئناس المسلمين بعض الأفكار اليونانية التي نشرتها المدارس اللاهوتية التي كانت موجودة في الشام و العراق و فارس ، ثم أن هذه

¹ طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص147

² المرجع نفسه، ص 148

³ المرجع نفسه، ص 149، لا يبتعد هنا عن ما أشار إليه الراغب الأصفهاني في تفصيل النشأتين و تحصيل السعادتين، في شأن هذا الموضوع.

التفرقة توقع أصحابها في مغالطة الإيهام ، الأمر الذي ينتهي إلى القول أن بطلان هذه التفرقة يقتضي استخراج وجوده المقابلة بين العقل و الشرع.¹

و عليه ، استخلص هذا المفكر النتائج التالية :

1. لم لا يجوز أن يكون العقل شرعا يتلقاه الإنسان من الداخل و أن يكون الشرع عقلا يتلقاه الإنسان من الخارج .(الرؤية نفسها للراغب الأصفهاني) .

2. لم لا يجوز أن يصير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية ، و مدرك الشرع عند هذا ، هو مدرك العقل عند ذلك .

3. لم لا يجوز أن تكون وسائل العقل وسائل شرعية و تكون وسائل الشرع و وسائل عقلية.²

وينتهي إلى القول أنه لا تعارض ولا ابتداء في أن نقول بأن العقل الإنساني إلهي والشرع الإلهي إنساني، و لا في أن نقول بأن العقل شرع داخلي والشرع عقل خارجي ، ولا في أن نقول بأن العقل شرع صناعي والشرع عقل طبيعي.³

ثانيا: مسلمة الفرق بين العقل و القلب : يرى هذا المفكر أن أغلب حديث علماء المسلمين ما عدا رجال التصوف ينتهي إلى تغييب معنى القلب ، و يرجع السبب الأبرز إلى تأثير مفاهيم الفلسفة اليونانية فيهم إذ يستقل فيها مفهوم العقل عن مفهوم القلب ، و هذا الفصل بينهما بحسب ما قاله هذا المفكر قد أفضى إلى " تشييء العقل " و الغلو في تفقيه الممارسة الدينية ، و على الجملة ، و يستخلص أن العقل قفل قلبي صريح و كل قفل قلبي هو قفل خلقي تتحدد به إنسانية صاحبه ، ولا عبرة يحكم على العقل لا يراعي حصول الثمرة الخلقية.

¹ طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص ص 149-150. لقد أشار الراغب إلى هذا الأمر في مؤلفه التفضيل إلى تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر، وفي هذا يقول " اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لا يتبين إلا بالعقل(.....) ولكون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر، ولكون العقل شرعا من داخل... سمي العقل دينا" ص ص 140-141.

² المرجع نفسه، ص 151

³ المرجع نفسه، ص 152

ثالثاً: مسلمة الفرق بين العقل و الحس: و قد سادت حسب هذه التفرقة في مختلف شعب المعرفة الإسلامية زاد من غلوها تأثير المقابلة اليونانية بين عالم المعقول و عالم المحسوس وبالنسبة إلى هذا المفكر فإن هذه التفرقة ليس لها أصلاً في النص الشرعي حيث أن هذا النص يصل بين العقل والحس وصلاً قوياً، كما أن هذا الفصل بين العقل و الحس أفضى إلى تقديس العقل بما يقرب من التآليه.

الحاصل من هذا، أن هذا المفكر يرى أن الفعل الحسي كالفعل العقلي يصدر عن القلب ولا مسوغ للمفاضلة في الطبيعة بين الفعلين ولا بالأولى لتمجيد أحدهما دون الآخر.¹

هذا، و بعد أن أبطل طه عبد الرحمان هذه الفروق الثلاثة التي تشكل موانع معرفية حقيقية في طريق إقامة نظرية أخلاقية إسلامية ، يمضى إلى عرض أركان النظرية الأخلاقية الإسلامية الذي يمهّد لها بقوله إن ممارسة الأخلاق قد تتبع أحد الطريقتين: إما طريق الإلزام الذي هو عبارة جملة من الأوامر والنواهي التي تفرض من خارج على إرادة الإنسان، وإما طريق الاعتبار الذي هو جملة من القيم، التي يستتبطها الإنسان تلقائياً، على أنه يرى أن أنسب طريق للإنسان المنتظر هو طريق الاعتبار الذي يُعد من أسمى النظر وأشرفها، لأن هذا الإنسان بقدر ما يتلقى مضمون الحكم الخلقى بغير صورة الأمر والنهي، يخف نفوره منه ويستعد لقبوله، وأيضاً فإن كل فعل خلقى عبارة عن حدث في التاريخ ، مما يعني أن هوية الإنسان قائمة في التاريخ بكامله منذ ولادته إلى موته.²

وعليه فإن عرض مضامين الأخلاق الإسلامية يكون في صورة أخبار حبلى بالإشارات وأحداث غنية بالدلالات تشكل موضوعاً للتأمل والاعتبار.

أولاً: الميثاق الأول والأخلاق الكونية، يبدأ طه عبد الرحمن هذه الفكرة بالقول أنه: " لا يمكن الوصل بين العقل والشرع إلا إذا جرى بين ذي العقل أي العاقل . وبين ذي الشرع، أي الشارع ، ما يشبه الاتفاق من جانب الإنسان العاقل عبارة عن تعهد ملزم ، فهو يتعهد بأن يكون عقله موافقاً للشرع و مخالفاً للهوى ، و في رأيه أن هذا التعهد الملزم قد حدث يوم أن خاطب آدم بني آدم وهم في عالم

¹ طه عبد الرحمان ، سؤال الأخلاق ، المرجع السابق، ص ص 152-153.

² المرجع نفسه، ص156.

الغيب قائلا: "أست بريكم" فأجابوه أجمعين "بلى"، إن هذا الميثاق الذي أخذه الشارع الأسمى من العقلاء و عقولهم أنتج أخلاقا تتصف بالخصائص التالية:

1. إن أخلاق الميثاق الأول أخلاق مؤسسه: يلزم أن يرجع هذا التأسيس إلى الشرع لعلو رتبته على العقل واستغنائه بنفسه.

2. إن أخلاق الميثاق الأول متعدية إلى العالم كله، أنها أخلاق تخص صلاح البشرية قاطبة، بل صلا جميع المخلوقات التي في عالم الإنسان.¹

3. إن أخلاق الميثاق الأول أخلاق شاملة لكل أفعال الإنسان، وهذا معناه أن كل أفعال الإنسان تصدر عن عقله الذي أعطى الميثاق، فيلزم عن هذا أن تشمل أفعاله جميع هذه الأخلاق. وعليه، ينتهي بهذا المفكر القول أن أخلاق الميثاق هي الأخلاق الكونية بحق، فهي أنسب أخلاق للعالم المنتظر.²

ثانيا: شق الصدر والأخلاق العميقة: يعطف هذا المفكر بعد هذا إلى إبراز الحدث التاريخي الثاني الذي خبرنا بحصول الجمع بين العقل والقلب، فذاك الحادث هو: "الذي صلح به قلب الإنسان النموذج واستعد أن يكون صاحب الخلق العظيم".³

وهذا الإنسان النموذجي أو إنسان الختم هو الذي تلقى آخر طور من أطوار هذا التحقيق للجمع بين العقل والشرع وهو سيد البشر محمد عليه السلام الذي حدث له في يوم ليس كسائر الأيام، يوم حضره شهود أطفال ذو قلوب أطهار، إذ رأوا بأب أعينهم من جاء إلى أحدهم فأخذه ثم أضجعه، فشق صدره، ثم استخرج قلبه فشقه، ثم استخرج منه علة فطرحها وغسل القلب بماء في انية من

¹ طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص 155-156. يقصد طه ب " الست بريكم" الآية الكريمة، "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ" قرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 172. والحق أن الاستشهاد بالمنقول الديني للتدليل على هذه الآراء، قد تميز بها من قبل الراغب الأصفهاني في تطرقه للموضوعات الأخلاقية وغيرها في مجمل مؤلفاته.

² المرجع نفسه، ص 159.

³ المرجع نفسه، ص 161 .

ذهب، ثم خاط الشق حتى التأم وأعاد القلب في مكانه تلك هي حادثة شق الصدر.¹ ويستفاد من هذا، أن الأخلاق التي تنتجها هذه الحادثة تتصف بأنها أخلاق تطهير² وأخلاق تأهيل³، وأخلاق تجديد⁴.

حاصل القول من هذا، أن حادثة شق الصدر تبني أخلاق جديدة للإنسان عمادها تطهير الباطن وتأهيله للمهام العظمى وتمده بأسباب تحديد ما في أعماقه، ولهذا فهي أخلاق العمل بحق، الأمر الذي يتوجب على الإنسان المنتظر التزويد بها، لمواجهة عالم المستقبل.

ثالثاً: تحويل القبلة والأخلاق الحركية: يقصد هنا طه عبد الرحمان حادثة تحويل القبلة أو الجهة التي تستقبل للصلاة، التي تفيد أن الله تعالى أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بأن يتحول من جهة بيت المقدس إلى جهة الكعبة التي كان يتشوق إلى أن تكون قبلته. ويبرز هذا الحدث الثالث إلى الجمع بين العقل والحس. والذي ينتج حسب هذا المفكر أخلاقاً تتصف بأنها أخلاق اشارية تعني تحقيق التعبد، وأن الأمر بالتوجه إلى القبلة في التعبد هو بالذات مطالبة المتوجه بأن يخرج من محسوسية القبلة إلى معقولية التعبد،⁵ وأيضاً فإن هذه الأخلاق، هي أخلاق انفتاحية بحيث يكون المتوجه إليه، متسعاً لحضوره مستعداً للإقرار به، ولما كان هذا المتوجه إليه هو البيت، ولكن عقلاً هو ربه الحامي له، كان هذا الانفتاح نفع أشكال الانفتاح وأوجبها للأدب. وأخيراً، فإن هذه الأخلاق هي أخلاق اجتماعية كون القبلة هي مركز اجتماع والتربية على روح الجماعة في كل يوم عدد مرات، وفي كل عام مرة عند استحضارها حساً.⁶

هذا يعني أن هذه الأخلاق تمد الإنسان بأخلاق حركية يحتاجها الإنسان المنتظر مثلها مثل أخلاق العمق.

نفهم من هذا إذن، أن التجديد الأخلاقي الإسلامي الأصيل عند طه عبد الرحمان يفتح أمام الإنسان المسلم آفاقاً جديدة من التفاعل مع الذات من حيث هي مشاعر وأحاسيس وعواطف وبين

¹ طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق، المرجع السابق، الصفحة ص 161.

² المرجع نفسه، ص ص 161-162.

³ المرجع نفسه، ص 162

⁴ المرجع نفسه، ص 163

⁵ المرجع نفسه، ص ص 164-165.

⁶ المرجع نفسه، ص 166

التفاعل مع العالم الخارجي بهمة أخلاقية عالية تتطلع إلى التخلق، فالإنسان ما خلق إلا ليتخلق، وعليه فإن بناء الحداثة الإسلامية يستلزم إعادة بناء القيم السائدة وتصحيحها وتقويم اعوجاجها في مختلف المناحي.¹

هنا، وإذا كانت من أهم مبادئ الحداثة الإسلامية كما تصورها هذا المفكر، هو مبدأ الرشد ومقتضاه خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد،² والذي يبنى على ركنين هما الاستقلال والإبداع، فإن ما تتصف به هذه الحداثة أنها أخلاقية في المقام الأول، لأنها تهدف إلى ترسيخ قيم النظر الملوكوت (الإيمان) في الجماعة والأمة والمجتمع الإنساني بشكل عام، وعليه، فإن فرضية تعارض فكر الحداثة أو روح الحداثة مع الأخلاق و القيم الدينية في مشروع طه عبد الرحمان هي فرضية باطلة باختصار ، الحداثة الإسلامية هي مشروع أخلاقي يتطلع إليه المسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق، و الغيب و العقل ، و المادة و الروح.³ في هذا السياق، فإن الحداثة الإسلامية هي في عمقها حداثة أخلاقية تربط بين النظر والعمل والقول والفعل والعقل والغيب والشاهد بالغائب، مما يجعلها أبقي وأعقل وأكمل.

وعليه، فإن هذا المفكر يدعو إلى ضرورة العودة إلى أخلاق الإسلام بغية التصدي لأخلاقيات الحضارة الغربية الحديثة، والحق أنه يبنى دلالة الدعوة أو مفهومها على ركنين اثنين هما التنوير والتحرير، فتكون الدعوة إلى الإسلام، بمقتضى هذا الاعتبار جامعة بين التنوير والتحرير. ويمضي طه في تحليل هذا الموضوع، بإبرازه نقطتين هامتين وهما أن دعوة الرجوع إلى الإسلام، عمل عام ينهض به كل مسلم أيا كان وحيثما كان من ناحية، ومن ناحية أخرى، هو فعل يتجلى في السلوك يلاحظه هذا المدعو ("الدعوة بالحكمة" و "الدعوة بالموعظة الحسنة").⁴ ويتحصل عن هذا، أن سبل رفع

¹ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي. قراءة في أعمال، طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 122
يقول طه عبد الرحمن في شأن إبراز الجهد الإنساني للمسلم الذي يندفع نحو بلوغ غاية تصحيح هذا الاعوجاج عن طريق: "إخراج الشيء من دائرة العبث غالى دائرة المعنى، وإخراج الشيء من اعتبار الشكل إلى اعتبار المضمون، وإخراج الشيء عن الوصف الآلي إلى الوصف الإرادي، والتمييز بين أغراض الفعل "
طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المرجع السابق، ص ص 223-224.

² طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المرجع السابق، ص 25.

³ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي المرجع السابق ، ص 135

⁴ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د/ طه عبد الرحمن، المرجع السابق ، ص 173.

المحاصرة عن الدعوة إلى عودة الإسلام يكون بحسب هذا المفكر بمبدأ " تصديق الفعل للقول " و " مبدأ ترتيب التغيير " ومبدأ تقديم العمل بالتغيير الأقوى.¹

بيد أن هذا المفكر يدرج في كتابه: " سؤال العمل " فكرة في غاية الأهمية، وهي واجب الارتقاء بالأخلاق في العالم والتطابق بين العمل الديني والسلوك الخلقي والارتقاء بالعمل الدنيوي إلى منزلة العمل الديني.²

ويتحصل من هذا، أن الإسلام حسب طه عبد الرحمان هو المؤهل لتحقيق معايير التقدم الأخلاقي على الوجه الأكمل، ويوفي بالمتطلبات الأخلاقية القادرة على إخراج عالمنا المعاصر من أزماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والبيئية وذلك لأن إمكانياته الأخلاقية تسع إمكانات غيره من الأديان السماوية وتزيد عليها.³ ويعطي هذا المفكر مثال التصورات الفلسفية المعاصرة لمفهوم الحرية (التصور الليبرالي، الجمهوري، التصور الديمقراطي، الاشتراكي)، التي خالفت حسب قوانين العمل (التنكر، التأنيس والتناهي)، فانجر عن ذلك آفات جعلت الحرية منقوصة ومبتورة وموهومة، ولهذا، فإن العمل الذي يعني تحقيق التعبد الخالص لله، يتوسل بأسباب التعبد للحق من أجل التخلص من العبودية للخلق، كونه ينفرد بخصائص محدودة وهي " استيفاء الشرائط العملية على الوجه الأكمل " و " القدرة على تحويل القلوب والعقول ، و " الإحاطة بالوجود في تكامل عناصره " ودوام الاستزادة من أسباب العمل ، وهو الأمر الذي يجعل من هذه الخصائص تمكن العمل التزكوي من اختراق الأعمال و المؤسسات إحياء لروحها وجمعها بين سلطة العقل و سلطة الغيب و تجعل حصنه الروحي يتسع للعالم كله ، و تحرير الحريات الحديثة من الآفات المفروضة عليها.⁴

هذا، ويتطرق طه عبد الرحمان إلى مخاطر أشكال الفساد المترتبة على العلاقة التسليعية، مما يفرض العلاج القيمي للعولمة، وقد يظن كما يقول أن الأخلاقيات العالمية قادرة على أن تتقذ العالم

¹ يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د/ طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 180، يستشهد هنا المفكر بالحديث المعروف " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فان لم يستطع فليسانه، فان لم يستطع فليقلبه، وذلك أضعف الإيمان "، جاء هذا الحديث عند مسلم في صحيحه وأحمد في مستند وغيرهما وهو صحيح، صححه الالباني.

² طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ، بيروت، ط2، 2012م، ص ص 137-138

³ المرجع نفسه، ص 140

⁴ المرجع نفسه، ص 189

من قبضة التسليع مثل " الكرامة الإنسانية " و " حقوق الإنسان " و " العدل والمساواة " و " المسؤولية الاجتماعية " و " التضامن الاقتصادي " و " احترام الطبيعة " بيد أن الهدف من هذه الأخلاقيات العالمية هو إصلاح الأمر أو تهذيبه فقط.¹ وهنا، يسعى هذا المفكر الى إبراز الحقيقة التالية وهي أن الأخلاقيات الكفيلة بدفع مفسد الانتشار التسليعي تحتاج إلى قيم مغايرة توفى بالشروط الآتية:

أولها أن تكون قادرة على التزكية، والثاني أن تكون قيما مغايرة بمنطقتها و الثالث أن يكون قيما مغايرة في عقيدتها، وبالتالي تكون هذه القيم إيمانية التوجه روحية التحقق تؤدي إلى سير الإنسان في الأرض معتبرا بالأشياء، ناظرا في عواقبها. و لهذا تحتاج العولمة في علاج آفاتها إلى هذه الأخلاقيات الفطرية القائمة بالشروط المذكورة آنفا.²

ولما كان من المحال التوسع في هذا الموضوع، أكثر مما أشرنا، فانه من الأجدر من أن نختتم بالإشارة إلى أن طه عبد الرحمان في سياق دفاعه المستميت عن الصبغة الأخلاقية السامية للإنسان نراه يسهب كثير في إعطاء الروح الإسلامية على الكرامة الآدمية التي ليست مقصورة بالنسبة إليه " على هذا العالم وإنما تتجاوزه إلى عوالم أخرى، ولا هي قيمة قائمة بالفرد وإنما تتعداه إلى الآخرين، لا هي كرامة واحدة، وإنما كرامات متضافرة فيما بينها، قد تجتمع للفرد الواحد، كما قد تشترك فيها الجماعة الواحدة.³

الحاصل من كل ما أشرنا إليه في سياق تحليل طه عبد الرحمان لأخلاقيات الحداثة الإسلامية، أن هذا المشروع الفكري الضخم والمتكامل جدير بأن يكون البديل المقنع لأزمة الفكر العربي المعاصر. وبعد هذا، لنا أن نتساءل هل ما قدمه هذا المفكر هو استكمال غير معلن لمشروع آخر، رسم معالمه الكبرى، لكن في زمن غير زماننا، المقصود هنا الراغب الأصفهاني، فالرجلان يلتقيان في ضرورة استلزام التجربة الإيمانية والروحية (الدين الإسلامي) في تأسيس نظرية أخلاقية صارمة ومتكاملة.

الحاصل من كل ما اشرنا إليه في سياق تحليل طه عبد الرحمن لأخلاقيات الحداثة الإسلامية أن هذا المشروع الفكري الضخم والمتكامل جدير بأن يكون البديل المقنع لأزمة الفكر العربي

¹ طه عبد الرحمان، سؤال العمل، المرجع السابق، ص ص 217-218.

² المرجع نفسه، ص 220

³ المرجع نفسه، ص 294

المعاصر، نظراً لأن هذه الحادثة هي بالأساس حادثة أخلاقية تهدف إلى ترسيخ قيم النظر الملكوتي في الجماعة والأمة والمجتمع الإنسان عامة، وهو ما يتعارض مع واقع الحادثة الغربية المبنية على الفصل بين الأخلاق والدين.

وبعد هذا، لنا أن نتساءل هل أن ما قدمه هذا المفكر هو استكمال غير معلن لمشروع آخر، رسم معالمه الكبرى، لكن في زمن غير زماننا، المقصود هنا الراغب الأصفهاني؟

الملاحظ هنا أن الرجلان يلتقيان في ضرورة استلزام التجربة الإيمانية والروحية (الدين الإسلامي) في تأسيس نظرية أخلاقية صارمة ومتكاملة. وهذا واضح في ما قاله طه عبد الرحمن من أن "التجربة الصوفية والروحية لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها"¹

أما الراغب الأصفهاني، فلم يكن بخلاف هذا التوجه على وجه التقريب، إذ أن التجربة الإيمانية والروحية تشكل عماد فكرة الأخلاق دون استبعاد النظر العقلي المعتدل، ومن أمثلة ذلك، نجد أنه يجعل العبادة شرطاً لازماً لتحقيق إنسانية الإنسان، فهي الطريق الموصل إلى الخلافة، ولذلك من أخطأ طرق العبادة فقد أخطأ غاية وجوده، وهذا لا يتم إلا بالشرع المبني على العقل معاً، دون التقليل من شأن العمل والممارسة.

من الواضح إذن، أن هذه التجربة الإيمانية، تشكل البعد الرئيسي في الأخلاق، وهو الأمر الذي يفند تلك الآراء القائلة بضرورة استبعاد الدين من الأخلاق حتى يتحقق التطور الاجتماعي والنهضة الحضارية بجميع مظاهرها وذلك في الأوساط الفكرية " العلمانية" في الثقافة العربية المعاصرة.

ثالثاً: الأخلاقيات الإسلامية: الإصلاح الجذري والتحرر عند طارق رمضان

¹ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، كتاب الجيب، 13، منشورات الزمن، الرباط، ط1، 2008، ص

يعد طارق رمضان مفكراً إسلامياً من أصل مصري و يحمل الجنسية السويسرية هو حفيد مؤسس الإخوان المصرية الإمام "حسن البنا" و قد ولد سنة 1962م، و يعد شخصية فكرية مثيرة للجدل في الأوساط الفكرية بأوروبا، و قد حاول من خلال ما ألفه إبراز حضور الإسلام في الغرب و تحديات الإنسان المسلم ودوره في مواجهة العولمة، ومشكلة الاندماج في المجتمع و المساهمة في الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما تناول كيفية التعامل مع المنظومة الليبرالية الغربية و التمسك بمبدأ المواطنة وحقوق الإنسان، على أن ما يهمننا في مجال بحثنا أن طارق رمضان كمفكر مسلم أوروبي، ألف كتاباً مهماً لم ينل اهتمام الباحثين دراسة و تحليلاً و نقداً، و هو بعنوان "الإصلاح الجذري" : الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، و قد عبر عن جملة آرائه بجرأة قوية، باحثاً عن مكان للمسلمين الأوروبيين داخل أوروبا ولهذا نراه يخاطب المجتمعات الإسلامية في الشرق و الغرب على السواء، ويدعوهم إلى إصلاح جذري قائم على التحول، أي بمعنى إعادة النظر في شروط العملية الإصلاحية ووسائلها ويقترح مقارنة منهجية جديدة لمصادر الفقه الإسلامي من أجل مواكبة التصورات الاجتماعية والعلمية السريعة والمتجددة .

ولا يتحقق ذلك في رأيه إلا بالقيام بالتحول المتسلح بالوسائل الروحية و الفكرية و العلمية للتعامل مع الواقع و التبحر في ميادين المعرفة كافة لمواجهة مختلف التحديات الاجتماعية و السياسية و الفلسفية والأخلاقية، في هذا السياق يقدم طارق رمضان اقتراحات أساسية هي :

أولاً : إعادة النظر في طبيعة الإصلاح ذاته أي في شروط العملية الإصلاحية ووسائلها، يقول "من المهم التمييز بين الإصلاح القائم على التكيف الذي يتطلب فكراً دينياً و فلسفياً و قانونياً لمجرد التكيف مع التطورات التي تشهدها المجتمعات والعلوم والعالم والإصلاح القائم على التحول والمتسلح بالوسائل الروحية والفكرية والعلمية للتعامل مع الواقع"

ثانياً : إعادة النظر في محتويات أصول الفقه وطبيعة مصادره حيث : يتعين دمج الكون والطبيعة والمعرفة المرتبطة بما تقدم في العملية التي يمكن من خلالها تحديد الغايات السامية والأهداف الأخلاقية للإسلام أي مقاصد الشريعة .

ثالثاً : العمل على تحقيق الانسجام بين علماء النصوص و علماء الواقع بمعنى "إزالة مركز الثقل عن المرجعية الإسلامية العلمية عبر تصنيف أوضح لمؤهلات العلماء في الميادين المختلفة وأدوارهم ذات الصلة"¹

بناء على ما سبق، يريد طارق رمضان أن يحدد منزلة الأخلاق في سياق دعوته إلى الإصلاح الجذري، بيد أن هذا السعي يصطدم بالطابع الشمولي والعالمي للأوامر الأخلاقية في الإسلام الذي يفرضه الفقهاء المسلمين و لهذا، "فان المطلب الأخلاقي عالق داخل التطور الفقهي لوحده (بشكلياته ودقائقه) ومختزل على شكل صياغة للفقهاء وفتاوى خجولة و متحفظة وهامشية غالباً" الأمر الذي يجعل المطلب الأخلاقي المدفوع بالإيمان والذي يشكك بنظام العالم وممارسات الإنسان باسم احترام الطبيعة واحترام الناس، وباسم العدالة والانسجام، قد فقد طاقته أو أنه اختفى ببساطة من نزعة إصلاحية تتمسك بالتكيف.² وهو الأمر الذي يجعل علماء النصوص يفشلون في حيازة المعرفة الكاملة و إتقان العلوم المعنية بالبشرية والمجتمعات والكون، وهذا الفشل يدفع هؤلاء إلى تبني موقف دفاعي انفعالي وإلى الحماية التي تعتبر في النهاية مفهومة بظل الظروف³

و ينتهي به الأمر إلى القول أن التفكير بمنزلة الأخلاق تتطلب توسيع دائرة الخبرات ومشاركة علماء الواقع وعدم حصر تلك المشاركة بعلماء النصوص في صياغة الأحكام والمراحل واستراتيجيات العمل استثناء إلى مقتضيات وطرق التمسك بالأخلاق والانسجام في الأزمنة الحديثة، وهنا يلج طارق رمضان على ضرورة التطبيق الأوسع للأخلاق الإسلامية في ميادين التصرفات الإنسانية وعدم حصر المسؤولية عن الالتزام بالتعاليم وبالأخلاق الإسلامية والسلطة فيها، بالمتخصصين في النصوص، لأن ذلك يذد أمراً مستحيلاً ولهذا اقترح علينا دمج النساء والرجال الذين درسوا العلوم التجريبية والإنسانية والمنتبهين لمسألة الأخلاق لدى قيامهم في النقاشات الدائرة حول صياغة المبادئ الأخلاقية وتطبيقها في العالم المعاصر⁴

¹ طارق رمضان، الإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية و التحرر ، ترجمة أمين الأيوبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط1، 2010م، ص 14.

² طارق رمضان، الإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية و التحرر، المرجع السابق، ص 48

³ المرجع نفسه ، ص 49

⁴ المرجع نفسه، ص50

بهذه النظرة النقدية والواقعية، يرفض طارق رمضان الانغلاق على الذات الذي لجأ إليه بعض الفقهاء بدافع الضرورة و الخوف من تأثير الآخر ويدعو المسلمين إلى إحداث توازن جديد أكثر انسجاماً فضلاً عن طاقة جديدة أكثر تحفيزاً لتمكينهم من المساهمة واقتراح إجاباتهم الخاصة في عالم اليوم وعالم الغد، وبالتالي فإن الإصلاح الذي يريده هذا المفكر هو إعادة النظر بالمصادر من خلال التوفيق الضروري بينها وبين العالم وتطورها وحياسة المعرفة الإنسانية¹

هذا، ويدعونا طارق رمضان في الفصل العاشر من هذا الكتاب إلى ضرورة التوسع بأخلاق إسلامية تطبيقية حيث تتطلب في رأيه الجغرافيا الجديدة لمصادر أصول الفقه، إعادة نظر جدية في مصدر التوسع الفقهي حيث يؤدي هذا إلى دمج أولئك المتخصصين (العلماء أو الخبراء) العلميين بشكل كامل بالمعرفة العلمية المعاصرة ضمن ميادين تخصصاتهم و بتقنيات البحث المرتبطة بها في دوائر علماء النصوص أثناء النقاشات والمشاورات لإصدار فتوى دينية بشأن قضايا معينة. ويبرّر موقفه هذا، بالقول أن علماء النصوص الذين يمارسون الاجتهاد في الدوائر الوطنية أو الدولية المتنوعة في العام قاطبة، يتعين عليهم الاطلاع على تأملات العلماء أو الأطباء الذين يمكنهم تقديم معلومات دقيقة عن حال المعرفة أو عن النتائج المحتملة²

وبهذا يحدد طارق رمضان لائحة أخلاق تطبيقية للبشر والقلب والعلوم التجريبية والاجتماعية ويربط هذا كله بمقاصد الشريعة الإسلامية، وهو الذي يمكن في رأيه من تحديد الإطار النظري والعملي للأخلاقيات التطبيقية المعاصرة³. وبعد ذلك ينبغي حسبه أن يضع العلماء على مستوى الفرد وعلى مستوى أخلاق الإنسان أربعة من المقاصد العليا الكلاسيكية الخمسة أو الستة⁴. ويجب تطويرها لأعلى ضوء المصادر النصية وحسب، بل وعلى ضوء المعرفة المعاصرة و المتطلبات الأخلاقية ذات الصلة. من ذلك حماية السلامة البدنية والصحة والعيش والعقل والنسل والعمل والممتلكات والعقود والجيران مع الأخذ بالاعتبار الحقائق والتحديات المعاصرة، ومن ثمّ ينتهي طارق

¹ طارق رمضان، الإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية و التحرر، المرجع السابق، ص 51

² المرجع نفسه، ص 147

³ المرجع نفسه، ص 153

⁴ تتمثل هذه المقاصد العليا حسب طارق رمضان في (حماية الدين) والنفس والعلاقات الأسرية والمال والعقل والتي أضاف إليها الشاطبي (790 هـ). العرض، وهي تنطوي على مبدأ شامل يشجع على الخير ويتجنب الشرور والضرر، وهي تبعا لذلك مقاصد مشتركة بين سائر الأديان (ص 89 من الكتاب نفسه).

رمضان إلى أنه لا يمكن لأخلاق تطبيقية على صلة بالإنسان، إلا أن تأخذ بالاعتبار تلك الأبعاد التي تشير إليها المصادر الفقهية والتي يتعين أن تكون الممارسات الإنسانية ملتزمة بها¹

ويحاول هذا المفكر أن يضيف مقاصد ثلاثة ه الحياة والطبيعة والسلام، وه مقاصد سامية تتضمن كل شيء تطور لاحقاً على صعيد الأخلاق المطبقة على البشر وعلى تصرفاتهم، إلى المقاصد التأسيسية كما سماها، الأم الذي يولد حسب رأيه رؤية عالمية وشاملة للأخلاق الإسلامية المعاصرة تتكامل مع نطاق المعرفة سواء بالنصوص أم بالكون.

و ينتهي هذا المفكر إلى القول أن الربط بين الضمير و العلم و الأخلاق و التقنيات و العقل في مصدر التأمل و البحث هو الوسيلة الوحيدة للتفكير بالإصلاح على أساس مراجع الإسلام و تغيير العالم و تغيير مجتمعاتنا نحو الأفضل².

نفهم إذن من هذا، أن هذا المفكر الإسلامي في بلاد الغرب يدعو صراحة إلى أخلاق تحرر تتسم بقوة مقاومة و اقتراح و هذا ما يفرض علينا حسب قوله: " إعادة النظر بالمصادر و يتعين إعادة دراسة التوازن بين مجالات المعرفة وإعادة تعريف الوسائل و إعادة تنظيم العلاقات على صعيد شرعية الإنتاج الفكري و الفقهي و الأخلاقي .أي بمعنى يتعين إصلاح كل من فهمنا وطرقنا بشكل جذري لكي يتسنى لنا تحرير أنفسنا من قيود الأفكار المتصورة سلفاً³.

ورغم أن طارق رمضان يعترف بصعوبة هذا الإصلاح الذي يقتضي قوة مقاومة واقتراح، إلا أن الشروع فيه تطلب حالة من الثقة بالنفس خاصة لدى الفقهاء والمفكرين، والتي تتحقق حسبه عن طريق كسر الدائرة المفرغة وغير الصحة باستعادة شرط إتقان كافة النواحي المعرفة المتباينة، من أي مصدر جاءت، وغرس الثقة بالقدرة على امتلاك الوسائل الكفيلة بالإخلاص للرسالة لا معادة الآخرين، أي أن التصالح مع العالم يؤدي إلى المصالحة مع أنفسنا على نحو أفضل⁴

¹ طارق رمضان، الإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، المرجع السابق، ص 159

² المرجع نفسه، ص 167.

³ المرجع نفسه، ص 169.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الحاصل من كل هذا، أن تصور طارق رمضان للأخلاقيات المعاصرة يتسم بالجدة في الطرح والجرأة في نقد أفكار التقليد بين القدماء والإصلاحيين في ما يسمى عصر النهضة الأوروبية الحديثة، فهو يعترف أن المشكلة عويصة وأسبابها كثيرة وأن حلها لا يكون إلا بالمعرفة الحقة والكاملة ولهذا لا ينبغي أن نبقي على نمط التفكير التقليدي، فعلينا أن نجدد أفكارنا وطرقنا حتى نتخلص من مجمل الأزمات التي يعانيها ضمير المسلم المعاصر. منها على سبيل المثال لا الحصر المأزق الأخلاقي

يتحصل من هذا كله، أن الفصل الرابع الذي أنهينا مباحثه وعناصره قد كشف لنا أن ما قام به الراغب الأصفهاني من جهود في ميدان الفكر الأخلاقي لا يعني أنه صار من الماضي لا ينبغي التحدث عنه، بل علينا أن نستثمر في خطابه هذا كنظرة في مستقبلية تخطط لنهضتنا الأخلاقية المعاصرة، إلى جانب الخطابات العربية الأخرى التي تتقاسم الرؤية الأخلاقية نفسها والمرجعية الدينية والإسلامية.

وفي رأينا المتواضع فإن مشروع الأخلاق الإسلامية الذي تصدى له بالبحث والدراسة والإشادة الراغب الأصفهاني قد وجد لدى مفكرين عرب معاصرين أمثال مالك بن نبي وطه عبد الرحمن ومحمد إقبال وطارق رمضان وغيرهم مجالا خصبا للتعلمق فيه وإثرائه بحسب متطلبات الحداثة الفلسفية والمقاربات المنهجية المعاصرة.

الخاتمة

بعد أن أنهينا فصول البحث، حق علينا أن نجمل ما انتهينا إليه من نتائج التي تحاول الإجابة في رأينا عن الإشكال المعالج في هذه الأطروحة أو توسع مجال النظر فيها في قادم الأبحاث.

فمن خلال تتبعنا التحليلي لموقف الراغب الأصفهاني الأخلاقي، بدا لنا أن ثمة مشروعاً فكرياً أصيلاً يسعى إلى بناء رؤية أخلاقية متكاملة تتمتع بقدر كبير من العمق في التحليل، والصدق في التعبير والصرامة في المنهج، وهي بذلك تحمل طابعاً فلسفياً تؤسس لتصور جديد ومستقل لمفهوم الإنسان في إطار الثقافة العربية الإسلامية، و تشدد على أهمية التفاعل و التمازج بين الخطابين الديني والفلسفي. ثم أن هذه المحاولة لا تزال تتمتع بإمكان الحضور والفاعلية والاستعادة في عصرنا الراهن من طور الحداثة العالمية.

يتحصل من هذا، أن تغيب فكر الراغب بين التراجمة والمؤرخين والدارسين على مرّ العصور، وكأنهم رضوا أن يكون عديم الأثر و الفاعلية و التأثير، ليس له من مسوغ إلا غلبة النزعة الانتقائية في دراسة التراث العربي الإسلامي، و التي أبانت عن قصور في الفهم وضعف في المنهج واضطرب في تصور الغايات، ومن هنا يمكننا أن نتحدث عن الجوانب الإيجابية لهذه المحاولة لصياغة مشروع أخلاقي إسلامي مستقل عن الإطار المرجعي اليوناني، وذلك عبر العناصر التالية:

أولاً: لقد كشف لنا هذا البحث عن الكيفية التي عالج بها الراغب هذه الإشكالية بوضوح تام، لا ينفي كونه كان مقتدراً في مستوى الفلاسفة المعروفين الذين شغلت هذه المسألة مكاناً فسيحاً وموقعا مهماً في أبحاثهم، ويكون تبعاً لذلك في مصاف كبار الأخلاقيين في الفلسفة الإسلامية كمسكويه والفارابي والكندي وابن حزم والرازي والغزالي وغيرهم. فلم يمنعه انتماءه العقدي و رؤيته القرآنية الواضحة من أن يفتح على الموروث الفلسفي اليوناني. وإن لم يصرح بذلك في مصنفاته. ومن كان يمثل في العالم العربي الإسلامي، ويستلهم منه الكثير من آرائه الأخلاقية.

ثانياً: كشف لنا هذا البحث أن فكر الراغب الأصفهاني الأخلاقي يقع ضمن ما يسمى بنظام الأخلاق التوفيقية التي استفاد من المدارس الأخلاقية الثلاث (الفلسفية والصوفية والدينية أو النقلية) على الرغم من نسبة الترتيب بين هذه المرجعية أو تلك لبست على درجة واحدة على الأقل بالنسبة إلى الذين يمثلون هذه المدرسة، بيد أن المرجعية التوفيقية التي تبناها الراغب معرفياً و منهجياً كانت تطويراً لفكر الماوردي الذي جمع أدب الدنيا والدين في مؤلفه المشهور " أدب الدنيا والدين"، وتركت

آثارها واضحة في فكر الغزالي على الرغم من تحول هذا الأخير إلى التصوف بروحه ومنهجه وبنيتة العميقة ، أما الراغب ، فكما بينا من قبل ، فإن مجال مكارم الشريعة هو الاستخلاف بقصد عمارة الأرض و عبادة خالقها حق العبادة ، وهو بذلك يختلف عن حجة الإسلام الذي أعرض عن مصالح الدنيا واتجه إلى التصوف لتحقيق حال الفناء في المراحل الأخيرة لفكره الفلسفي.

ثالثا: يمكن اعتبار الراغب صاحب الاتجاه العقلي المعتدل في فضاء الفكر الإسلامي ، حيث ظهر الأثر اليوناني (أفلاطون و أرسطو على الخصوص) وإن لم يصرح به في تحديد مثلا قوى الإنسان والفضائل و الوسط الأرسطي و السعادة و الصداقة و غير ذلك ، بيد أنه عبر عن هذه المضامين الأخلاقية بالمنقول الديني الإسلامي من حشد للآيات و مثلها من الأحاديث وآثار شعرية كثيرة، وقد أبان عن اتجاه الزهد في بعض مناحي فكره الأخلاقي ، ولم يعتمد على مقولات الصوفية ولم يتأثر بشيوخهم ولم يغفلوا مثل شطحات المغالين منهم ، لهذا، فإن ما نستخلصه هنا في هذا السياق ، أن ما ذهب إليه الجابري من أن مشروع الراغب ما هو إلا " أسلمة " علم الأخلاق المتداول في عصره والمنحدر طبعا من اليونان ، يضعه في نفس درجة الفارابي أو مسكويه أو الرازي أو غيرهم الذين تبنا الآراء نفسها للأخلاق اليونانية و لم يضيفوا شيئا ذا قيمة كبيرة و متميزة ، وأنه تبعنا لذلك ، لم يأت بشيء جديد ، في حين أن للمشروع الراغب كما رأينا ذلك هو السعي إلى بناء منظومة أخلاقية وفق السياق القرآني مع الانفتاح على باقي المرجعيات الأخرى و الاستفادة منها ، و لهذا نرى أن الجابري لم يوفق في الموقف الذي اتخذ ، والتي اعتبر بمقتضاه أخلاق الراغب هي مجرد " لباس " الأخلاق اليونانية ثوبا إسلاميا ، نافيا عنه كل جهد في سبيل تحقيق مشروعه الفكري الأصيل.

رابعا: كشف لنا هذا البحث أيضا ، أن الراغب من حكماء المسلمين الذين أبانوا عن علو مكانتهم العقلية و جهودهم البناءة في عالم الفكر الإسلامي، على الرغم من تجاهله و تغيبه بسبب الانحصار في دائرة بعض فلاسفة الإسلام التقليديين الذين تعددت الدراسات و الأبحاث بشأنهم حتى راجت أفكارهم على حساب عدد كبير من حكماء الإسلام، ولهذا ، بعد هذه الدراسة ، توصلنا إلى أن سر إقبال الغزالي على كتاب الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب واستحسانه له ، هو تركيزه على الجانب الأخلاقي بما فيه من فضائل مطلوبة و رذائل ممنوعة ، و أيضا درجة فهمه للاتجاهات الأخلاقية السائدة في عصره ، فأخرج لنا هذا الكتاب لتظهر ملامح الأصالة في تفكيره و عذوبة طرحه للطابع الأخلاقي بتدرج و حكمة و من ثم ابتعاده عن التوتر المذهبي و الجدلي السائد في عصره

خامسا: وبعد هذا ، ينبغي أن نعقد مصالحة تاريخية بين التدين والأخلاق في فضاء المجتمع العربي الإسلامي المعاصر لأنه لا أخلاق بلا دين ولا إنسان بلا أخلاق، ولا يستقيم هذا الأمر إلا بالاعتدال والوسطية، وتبعاً لذلك يكون الراغب هو الشاهد على أهمية هذا التحوار والتفاعل بينهما، لأن الإقصاء مجلبة للتطرف، والحوار البناء يبعث دائماً الأمل نحو الأفضل، فالصراع بين الخطابين الديني والفلسفي عند ما يبلغ درجة من الحدة والتنافر إلى الحد الذي تصير معه أية إمكانية للتحوار والتفاعل هي ضرب من الاستحالة، لا يحقق فائدة سواء للإنسان، أو لمجال الفكر والثقافة، وعليه، فإن عمل الراغب الأصفهاني يعدُّ أنموذجاً لمثل هذا المشروع الفكري الذي يهدف من جهة إلى التقريب بين هذين الخطابين، ومن جهة أخرى إلى بناء منظومة فلسفية في الإنسان ذات أصول وروافد تستقي من ينبوع الحكمة الدينية، تساعد المجتمع العربي الإسلامي المعاصر على حل الكثير من الأسئلة العالقة.

سادسا: لقد حاول الراغب أن يقدم لنا منهجاً ورؤية متكاملة للأخلاق الواردة في القرآن الكريم والمنطوية على قيم نظرية مع ربطها عملياً بالفضائل كالصدق والصبر والعدل والعفة والشجاعة والحكمة وغيرها . و لهذا نرى وكأنه وضع لنا قاموساً أو معجماً لغوياً و أخلاقياً خاصاً به ،لهذا جاءت مصطلحاته متنوعة و ثرية وتكررت في أهم مؤلفاته منها (الاعتقادات،التفصيل،الذريعة، والمفردات) غير أن الذي يبين أهمية هذا العمل المنهجي الذي قام به هو إسهابه في شرح المصطلحات الأخلاقية في الذريعة بطريقة دقيقة وموسعة أكثر مما لاحظناه مثلاً لدى مسكويه في مؤلفه 'تهذيب الأخلاق' في هذا السياق، نشير إلى أن عمر عبد الرحمن الساريسي قد ألف كتاباً لم يطبع بعد يوضح فيه أبعاد هذا الموضوع وذلك بعنوان : "تعريفات الراغب الأصفهاني" ولو تحصلنا عليه لنلنا منه إفادة كبيرة، من كل هذا، يتبين لنا صدق إسهام الراغب في خدمة اللغة والعمل على رقيها سواء في مصنفاته الأدبية أو الدينية أو الأخلاقية أو غيرها مما يدل على توفره على ثقافة لغوية عريضة أعانته على أن يكون له معجم خاص به إلى جانب كبار اللغويين العرب والمسلمين في عصره .

سابعاً : لقد برز فضل الراغب جلياً في ما أفاد منه غيره في اللغة خاصة كتاب المفردات في ألفاظ القرآن الذي أخذت الدراسات الحديثة تستحسنه و تميل إلى دراسته و أيضاً كتاب "المحاضرات" وكتاب "مجمع البلاغة" حيث سجل الكثير مما يجري على ألسنة الناس في عصره من أشعار وأقوال وأمثال وحكم ونوادر وغير ذلك مما يدل على ذوقه الأدبي الرفيع، و لقد كشف بحثنا هذا أهمية كتاب الاعتقادات الذي أرخ لمختلف الفرق الإسلامية في عصره و كان له موقف من أرائها الكلامية

جامعا بين المنقول الديني و الأدلة العقلية الأمر الذي يجعله في مقام " الشهرستاني " و " الجرجاني " وغيرهم.

ثامنا : برز فضل الراغب في الأخلاق و التربية و كان له أثر على من جاء من بعده خاصة الإمام الغزالي الذي كان معجبا بالذريعة ويستحسنه لنفسه وانعكس هذا الإعجاب في "الإحياء" و"ميزان العمل" و"معارج القدس" وغيرها حتى أننا نجد عبارات هي عينها التي نطلع عليها في مصنفات الراغب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، نلمح تطابقا في كثير من المعاني و التراكمات بين الراغب و"مسكوبه" على الرغم من أن الأول قد ذكر الثاني في "مجمع البلاغة" وفي المحاضرات لكنه لم يرد على لسان مسكوبه على الإطلاق، ومن هذا كله ندرك أن الراغب ربما يكون قد اطلع على الآراء الأخلاقية لهذا الفيلسوف و تأثر بها في كثير من المواضع وإن لم يصرح لنا بذلك .

تاسعا : ينبغي لنا أن نلفت الانتباه إلى أن حضور الراغب الأصفهاني في الدراسات الأخلاقية المعاصرة يمكن أن يكون خير معين على ضبط الكثير من معالم القراءة القرآنية للأخلاق ولقد تمثل حسب رأينا هذا لدى مالك بن نبي، إذ أن كثيرا من مواقفه وضعت الأخلاق شرطا ضروريا لتحصيل الإنسانية وتبعا لذلك تأسيس الحضارة وأيضا استخلصنا من أخلاقيات الحداثة الإسلامية التي تصدى لها طه عبد الرحمن أنه يمكن استلهاهم التربية الإيمانية و الروحية في تأسيس أخلاقيات معاصرة دون الوقوع في التطرف والغلو والانعزال وهو عين ما توصل إليه الراغب في مشروعه لإقامة أخلاق إسلامية وفي الأخير فإن الانفتاح على الآخر الغربي والبحث عن مكانة للمسلمين الأوروبيين داخل أوروبا لا يتناقض حسب "طارق رمضان" مع أخلاقيات إسلامية متحررة تتسم بقوة مقاومة و اقتراح وتدمج علماء الفقه مع علماء الواقع و توسع دائرة الخبرات مع الارتباط بمقاصد الشريعة الإسلامية، وهكذا نلفت الانتباه بعد كل هذا أن ما تطرق إليه الراغب يمكن أن يشكل قاعدة أولية لبناء قول أخلاقي عربي إسلامي جديد.

عاشرا : و بعد هذا، ما الذي يمكن الاستفادة من فكر الراغب الأصفهاني راهنا؟

لقد لفت الانتباه إلى بعض المعاني الأخلاقية التي آمن بها :

- أنه كان بمنأى عن الدعوة إلى التعصب المذهبي البغيض بل كان منفتحا على كل الاتجاهات المختلفة.

- أنه ركز على الجمع بين الشرع و العقل ولم يعلن عن خصومة بينهما وآثاره شاهدة على هذا التوجه.

- أنه كان مقتنعا من أن استقلالية الرأي و سعة الثقافة الدينية و العلمية و الخبرة اللغوية و الانفتاح على الآخر هي خطوات مفتاحية للحوار والمناظرة مع الذين يختلفون معنا على تنوع نزعاتهم وميولهم المذهبية.

- أن الجدل ينطوي على إطار تربوي و أخلاقي ينبغي التقيد به حتى يبلغ الغاية و هي إيقاظ الفهم ونشر الألفة بين الناس والإقبال على العلم وفي هذا درس لنا على ضرورة النأي بأنفسنا عن كل أنواع الجدل العقيم الذي لا يؤدي إلا إلى النزاع و الخصومات على مستوى الأفراد والجماعات.

- أنه لا إنسان بلا أخلاق لذا فإن أول شيء يلزم الإنسان، معرفة نفسه وفي هذا قيمة فلسفية رائدة كانت باستمرار محل بحث لدى الفلاسفة قديما وحديثا.

و بعد، لا يحق لنا أن نقول أن فكر الراغب الأصفهاني قد صار من الماضي لا ينبغي التحدث عنه، بل علينا أن نستثمر في كل ما قاله و نحاول أن نصحح به و بغيره من أهل تراثنا اعوجاج نهضتنا المعاصرة بروح تتسم بالحوار والانفتاح على الآخر واحترام كرامة الإنسان، لأن الراغب قد تظن أن المشكلة هي في الأصل مشكلة الإنسان و أن الحل لا يكون إلا من الإنسان متى عرف فضل نفسه وحقق معاني إنسانيته بالعبادة الخالصة و العمل المثمر والفكر النير و الأخلاق الفاضلة. لينال بذلك السعادة التامة.

الفهارس

أولاً: قائمة المصادر والمراجع

ثانياً: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

ثالثاً: كشف المصطلحات

رابعاً: فهرس الأعلام

خامساً: فهرس الموضوعات

أولاً: قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر

1. القرآن الكريم.
2. الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد).
3. الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة، المنصورة، ط2، 1987م.
4. الراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق وتقديم عبد المجيد النجار، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1، 1988م.
5. الراغب الأصفهاني، رسالة في فضيلة الإنسان بالعلوم، تحقيق وتقديم عمر عبد الرحمن الساريسي، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2005م.
6. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نجيب الماجدي، المكتبة العصرية، بيروت ط1، 2006م.
7. الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، مؤسسة الأشرف، بيروت ط1، 1988م.
8. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، محمد سيد الكيلاني، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة، طبعة أخيرة، 1961م.
9. الراغب الأصفهاني، رسالة في أدب الاختلاط بالناس ورسائل أخرى، تحقيق وتعليق عمر عبد الرحمن الساريسي، أروقة للدراسات والنشر، عمان، ط1، 2013م.
10. الراغب الأصفهاني، رسالة في مراتب العلوم والأعمال الدنيوية، تحقيق عمر عبد الرحمن الساريسي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الاردن، ط1، 2005م.
11. الراغب الأصفهاني، مجمع البلاغة تحقيق وتقديم عمر عبد الرحمن الساريسي، الجزء 1، مكتبة الأقصى، عمان، ط1، 1986م.
12. الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، دار صادر، بيروت، ط2، 2006م.
13. الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، طبعة بيروت، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، الطبعة الخامسة، 2011م.

14. الراغب الأصفهاني، مقدمة في التفسير، ملحق كتاب الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، صالح الدين بن عبد اللطيف الناهي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1981م.
15. الراغب الأصفهاني، مقدمة في التفسير، ملحق كتاب الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، لصالح الدين بن عبد اللطيف الناهي، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987.

2- قائمة المراجع باللغة العربية

1. الأب صبري المقدسي، الموجز في المذاهب والأديان، الجزء الأول، مطبعة ميديا، أرييل، ط1، 2007م.
2. إبراهيم تركي، فلسفة الموت عند الصوفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط2، 2008م.
3. إبراهيم محمد تركي، علم الكلام بين الدين والفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2007م.
4. ابن أبي صبيحة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1965م.
5. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، راجعه وصححه، محمد يوسف الدقاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987م.
6. ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، تقديم وتعليق عبد العزيز نبوي، منشورات الشهاب، الجزائر، ط1، 2012م.
7. ابن باجة، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، ط1، 1994م.
8. ابن باجة، تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، ط1، 2009م.
9. ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام، أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الحميد بن محمد بن قاسم، المجلد الرابع، مكتبة المعارف، الرباط، د.ت.
10. ابن تيمية، نقض تأسيس الجهمية، المجلد الأول، د.ت.
11. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وضع حواشيه أحمد شمس الدين، الجزء 3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1999م.
12. ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م.

13. ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، عني بها، إبراهيم أعرابي أغا، شركة دار الأرقم للطباعة والنشر ببيروت، ط1، 2005م.
14. ابن حزم، كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق إيقا رياض، مراجعة وتعليق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط3، 2009م.
15. ابن خلدون، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط9، 1989م.
16. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.
17. ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الإتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982م.
18. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1964م.
19. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني دار المعارف، القاهرة، ط3، د.ت.
20. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1968م.
21. ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق آية الله حسن زادة الاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ط1، 1418 هـ.
22. ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، الجزء الثاني، دار الجيل بيروت، ط1، 1992م.
23. ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م.
24. ابن سينا، رسالة أضحية في أمر المعاد، ضبط وتحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1949م.
25. ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن رسائل في الحكمة والطبيعات، ط1 مطبعة الجوائب قسنطينة 1298 هـ.

26. ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق، أحمد فؤاد الالهواني، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، ط1، 1952م.
27. ابن طفيل حي بن يقظان تحقيق وتقديم فاروق سعد منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط3 1992م.
28. ابن طفيل، حي بن يقظان، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 2011م.
29. ابن طفيل، رسالة حي ابن يقظان، دراسة عبد الحليم محمود، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
30. ابن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، دار الكتاب العربي، بيروت، المجلد الأول، الجزء الأول، ط3، 1965م.
31. ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، مطبعة بريل، ليدن 1919م.
32. ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى تقديم ومراجع إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1981م.
33. ابن عربي، فصوص الحكم، حققه وإعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
34. ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت طبعة جديدة، 1925م.
35. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق أبو محمود آخرين، دار الريان للتراث، القاهرة، ط5، 1405هـ-1988م.
36. أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف بمصر، ط1، 1963م.
37. أبو العلاء المعري، ديوان لزوم مالا يلزم، اللزوميات، المجلد الأول، تقديم وشرح وفهرست وحيد كبابة وحسن حمد، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 2004م.
38. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير، بيروت، ط1، 2009م.
39. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1995م.

40. أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، تحقيق وتقديم، د/ عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1978م.
41. أبو بكر الرازي، الطب الروحاني، نقلا عن رسائل فلسفية منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1977م.
42. أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة بيروت، ط1، 1983م.
43. أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، مراجعة هيثم خليفة الغنيمي، ج1، المكتبة العصرية، حيدا، بيروت، ط1، 2003م.
44. أبو حيان التوحيدي، الصداقة والصديق، تحقيق وتعليق ابراهيم الكيلاني، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط4، 2008م.
45. أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تقديم وتحقيق محمد توفيق حسين، دار الاداب، بيروت، ط2، 1989م.
46. أبيقور، رسالة إلى منسي، نقلا عن كتاب أبيقور: الرسائل والحكم دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1991م.
47. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، د ت.
48. أحمد بوشلطة، مفهوم الإنسان في القرآن الكريم والحديث الشريف، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط1، 2009م.
49. أحمد خواجه، الله والإنسان في الفكر الغربي، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط1، 1983م.
50. أحمد دكار، الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2001م.
51. أحمد دكار، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران ط1، 2001م.
52. أحمد عبد الحليم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1990م.
53. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2009م.

54. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي دار المعارف بمصر، الاسكندرية، ط1، 1969م.
55. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، الجزء الأول، المعتزلة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م.
56. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، الجزء الثاني، الأشاعرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985م.
57. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة 4، 2004م.
58. إخوان الصفا، إعداد وتحقيق عارف تامر، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ط1، 1995م.
59. إخوان الصفا، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1992م.
60. آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية، محمد الهادي أبورية، المجلد الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5 د ت.
61. أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط1، 1979م.
62. أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، ج1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1924م.
63. أرسطو، في النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1958م.
64. أرنتست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، د. ط، 1966م.
65. إسماعيل باشا البغدادي، هداية العارفين، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1951م.
66. الأشعري(أبو الحسن)، كتاب اللمع، تحقيق حمودة غرابية مطبعة، مصر، 1955م.
67. الأشعري(أبو الحسن)، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الثاني، دار الحديث، بيروت، ط2، 1985م.
68. الأعمش عبد الأمير، الفيلسوف الغزالي، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1974م.
69. أفلاطون، الجمهورية، تحقيق وتقديم فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م.

70. أفلاطون، تياتيوس أو عن العلم، ترجمة، د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1973م.
71. أفلاطون، محاورة فايدروس، أو عن الجمال، ترجمة وتقديم أميرة حلمي مطر، دار المعارف مصر، ط1، 1969م.
72. أفلاطون، محاورة فيدون تعريب زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ط1، 1966م.
73. أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، تعريب فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1997م.
74. ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، دار النهضة العربية، بيروت، الجزء 2، ط5، 1985م.
75. ألكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2013م.
76. الامام علي، نهج البلاغة. تحقيق محمد عبده دار الفكر د.ت.
77. أميرة حلمي مطر، أورنيوس معجم وأعلام الفكر الإنساني، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1982م.
78. أنور مغيث، النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، مرطز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ط1، 1999م.
79. الايجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
80. الباقلاني، كتاب التمهيد، تصحيح الأبرش يوسف مكارتني اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 1957م.
81. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار الكوفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1391هـ.
82. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2010م.
83. البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د. ط، 1978م.

84. ت ج دي يور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1954م.
85. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة 2، 1967م.
86. توما الإكويني، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، بيروت، د.ت.
87. تيسير شيخ الارض، ابن طفيل، دار الشرق الجديد، بيروت، ط 1، 1960م.
88. ثيوكاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987م.
89. جاكليين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، عوידات للنشر والطباعة، ترجمة وتقديم عادل العوا، عوידات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2001م.
90. الجرجاني، التعريفات، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1996م.
91. الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشيد، القاهرة، ط1، 1991م.
92. جلال الدين سعيد، أبيقور: الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، تونس، ط1، 1991م.
93. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995م.
94. جورج زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، المجلد 14، دار الجيل، بيروت، 1982م.
95. جويل هنسل، ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بو ملح، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2008م.
96. الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى وعبد المنعم عبد الحميد، جامعة الأزهر للنشر والتأليف، ط1، 1950م.
97. حامد طاهر، الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية بين الماضي والحاضر، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط1، 2006م.
98. حامد عزيز، التربية وبناء الحضارة في فكر مالك بن نبي، منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط1، 2014م.
99. حربي عباس عطية، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1999م.

100. حسن أحمد حمود، إبراهيم الشريف، دار العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1977م.
101. حسن عويدات، الموت في الديانات الشرقية، دار الأهالي، دمشق، د ط، د. ت.
102. حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فراكفورت
103. حسن منيمنة، تاريخ الدولة البويهية، الدار الجامعي ط1، بيروت، 1987م.
104. حسن يزون، المعرفة عند الغزالي، النظرية التربوية التعليمية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1997م.
105. حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، ط2، 1982م.
106. الذهبي، سير اعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، محمد نعيم العرفسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 10، 1994م.
107. الرازي (فخر الدين) ، تأسيس التقديس في علم الكلام، دار الفكر اللبناني، بيروت، د ت.
108. الرازي (فخر الدين)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، دار النهضة المصرية، ط1، 1983م.
109. الرازي (فخر الدين)، التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، طبعة دار الفكر، بيروت، 1978م.
110. الرازي (فخر الدين)، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، حيدر آباد، الهند، 1343هـ.
111. الرازي (فخر الدين)، والتفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط2، د ت.
112. رضوان جودت زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي، ط1، بيروت، 2003م.
113. زرارقة عطا الله، تجليات النزعة الإنسانية في الفكر العربي، أبو حيان التوحيدي خاصة، المطبعة الغربية، غرداية، ط1، 2007م.
114. زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ط1، 1966م.
115. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر للطباعة، د ت.
116. زكي الميلاد، الإسلام والنزعة الإنسانية، مركز الإنتشار العربي، بيروت، ط1، 2013م.
117. زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول، ط1، د ت.
118. الزمخشري، أساس البلاغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006م.

119. الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1392هـ 1972م.
120. س.م. بوار، التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988م.
121. سد جويك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي، الجزء الأول، دار نشر الثقافة الاسكندرية، ط1، 1949م.
122. سعيد رمضان البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دار الفكر دمشق، ط2، 1998م.
123. سمير يحيى اكمال، الإنسان ذلك المخلوق العجيب، مكتبة مديولي، القاهرة، بلا تاريخ.
124. سهير فضل الله ابو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006م.
125. السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه العالمي وأخرجه، حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات بيروت، د ط، 1983م.
126. سيدي عبد الكريم بن ابراهيم الجيلاني، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة ومطبعة محمد علي، ط1، 1963م.
127. السيوطي، بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه، ط1، 1965م.
128. الشاهد بو شيخي، مظاهر التكريم في القرآن الكريم، منشورات المحجة، فاس، الطبعة الأولى، 2003م.
129. شايف عكاشة، الدين في ضوء العلم، قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط1، 1998م.
130. شمس الدين المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، دار صادر، بيروت، ط2، د ت.
131. شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق مفيد قميحة، حسن نور الدين، منشورات محمد علي ببيزون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.
132. الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار السرور، ط1، 1948م.
133. الشيخ أغابرك الطهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، الجزء الأول، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983م.

134. صلاح بن عبد اللطيف الناهي، الخوالد من آراء الراغب الأصفهاني، دار عمار، عمان، دار الجبل بيروت، ط1، 1987م.
135. طارق رمضان، الإصلاح الجذري، الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، ترجمة أمين الأيوبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010م.
136. طاش كبري زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، دت.
137. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسية للنشر بتونس والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط1، 1984م.
138. طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، القسم 2، بغداد، ط2، 1955م.
139. طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.
140. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2006م.
141. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت،
142. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2012م.
143. طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2006م.
144. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2000م.
145. طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، بيروت، الطبعة 2، 2012م.
146. ظهير الدين البيهقي، تنمة صوان الحكمة، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، دت.

147. عادل العوا، الأخلاق، المطبعة الجديدة، دمشق، ط1، 1978م.
148. عادل العوا، الإنسان ذلك المعلوم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1982م.
149. عادل العوا، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1965م.
150. عادل بن علي أحمد الشدي، تفسير الراغب الأصفهاني، مدار الوطن للنشر الرياض، ط1، 2003م.
151. عائشة عبد الرحمن، مقال في الإنسان، دراسة قرآنية، دار المعارف بمصر، ط1، 1969م.
152. عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د ت.
153. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1976م.
154. عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1993م.
155. عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970م.
156. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط3، 1979م.
157. عبد الرزاق الكاشاني (كمال الدين)، اصطلاحات الصوفية، تحقيق محمد إبراهيم جعفر، د ت.
158. عبد الرزاق الكاشاني (كمال الدين)، شرح فصوص الحكم، القاهرة، 1321هـ.
159. عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982م.
160. عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2005م.
161. عبد الفتاح أحمد الفاوي، الأخلاق، دراسة فلسفية دينية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.
162. عبد القادر البغدادي، كتاب أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، الطبعة الأولى، 1928م.
163. عبد الكريم الخطيب، قضية الألوهية بين الفلسفة والدين، الله والإنسان، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1975م.
164. عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، مؤسسة عالم الأفكار، الجزائر، ط2، 2007م.

165. عبد الله بن محمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.
166. عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 2005م.
167. عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، الرباط، الطبعة الأولى، 1996م.
168. عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، ط1، 1993م.
169. عبد الوهاب مروان، النظرية السياسية والإسلام، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م.
170. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، الأنجلومصرية، القاهرة، ط1، 1970م.
171. العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.
172. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف، مصر، الطبعة التاسعة، 1977م.
173. علي عيسى عثمان، الإنسان عند الغزالي، تعريب خيرى حماد، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، د ت.
174. عمار طالبي، فكر مالك بن نبي والمجتمع الإسلامي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مالك بن نبي فكره وأعماله، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2005م.
175. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء الثالث، د ت.
176. عمر عبد الرحمن الساريسي، الراغب الأصفهاني وجهوده في اللغة والأدب، مطبعة الأقصى، عمان، ط1، 1986م.
177. عمر عبد الرحمن الساريسي، رسائل الراغب الأصفهاني، عالم الكتب الحديث، عمان، ط1، 2005م.
178. عمر عبد الرحمن الساريسي، في الدفاع عن الراغب الأصفهاني عصره ومعتقداته وآثاره، وزارة الثقافة، الأردن، 2009م.

179. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1981م.
180. الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، الجزء 3، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
181. الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه، دار البصائر، بيروت، ط1، 2007م.
182. الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت، ط1، 2010م.
183. الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط8، 1972م.
184. الغزالي، جواهر القرآن، دار الافاق الجديدة، بيروت، ط2، 1978م.
185. الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010م.
186. الغزالي، فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، 1322هـ.
187. الغزالي، كيمياء السعادة والقواعد العشرة، المكتبة العصرية، بيروت ط1، 2004م.
188. الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010م.
189. الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
190. الغزالي، معراج السالكين، مجموع رسائل الغزالي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010م.
191. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق وتعلق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2002م.
192. الغزالي، ميزان العمل، تقديم وتعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005م.
193. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقدير ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثولية، بيروت 1959م.
194. الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، نقلا عن الفارابي الأعمال الفلسفية الجزء الأول، وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1992م.
195. الفارابي، الجمع بين رأي الحكيمين، تعليق ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط4، 1986م.

196. الفارابي، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق: فوزي النجار، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1964م.
197. الفارابي، المدينة الفاضلة، موقع النشر، الجزائر، ط1 1987م.
198. الفارابي، تحصيل السعادة، تحقيق وتقديم جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983م.
199. الفارابي، رسالة الدعاوي القلبية، حيدر اماد، الهدد، ط1، 1346هـ.
200. الفارابي، رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت، ط2، 1983م.
201. الفارابي، فصوص الحكم، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تحقيق د/عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
202. الفارابي، فصول المدني، نشرة غلوب كمبردج، لندن، 1961م.
203. فاضل عبد الواحد على، الطوفان، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.
204. فتحي المسكيني، فلسفة النوايت، دار الطليعة بيروت، ط1، 1997م.
205. فهرس المكتبة التيمورية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.
206. فهرس المكتبة التيمورية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.
207. فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1996م.
208. القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، حققه أبو العلا عفيفي، راجعه د/ إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين.
209. القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، موفم للنشر، الجزائر، ج1، 1991.
210. القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الحادي عشر، (التكليف)، تحقيق محمود قاسم، دار إحياء التراث العربي، ط2، 2001م.
211. القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
212. القشيري، الرسالة القشيرية، شرح وتقديم نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 2001م.
213. القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م.

214. ك. أو. آبا، الأخلاق في عصر العلم، دار النشر الجامعي، ط1، 1987م.
215. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية، رمضان عبد التواب، الجزء الخامس، دار المعارف، بيروت، ط3.
216. كانط (إيمانويل) الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية، فتحي المسكيني، جداول، بيروت، ط1، 2012م.
217. كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، دار أمين، القاهرة، ط1، 1997م.
218. الكسيس كارليل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة عادل شفيق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1964م.
219. الكلاباذي (أبو بكر محمد)، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار صادر، بيروت، ط1، 2001م.
220. الكندي، رسالة الحيلة في دفع الأحزان، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2006م.
221. كيريل نيشف وفولنتشكو، أخلاقيات السعادة، تر، إبراهيم الجهماني، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق، دط، د.ت.
222. م. تايلور، الفلسفة اليونانية، عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط1.
223. الما تريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح اليه خليف، دار الجامعات العصرية، الاسكندرية د.ت.
224. ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1978م.
225. مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، الجزائر، دار الفكر، دمشق، ط4، 1987.
226. مالك بن نبي، الفكرة الأفروآسيوية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979م.
227. مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط1، 1978م.
228. مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979م.
229. مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م.

230. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1992م.
231. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة وتوزيع عبد الصبور شاهين، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013م.
232. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، دار الفكر، الجزائر، ط5، 1986م.
233. الماوردي، أدب الدنيا والدين، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ضبطه وعلق عليه عبد الله القسم، الطبعة الأولى، 2006م.
234. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق القاضي نبيل عبد الرحمان حياوي، شركة دار الأرقم، بيروت، د.ت.
235. مجموعة مؤلفين، إشراف وتحرير سمير بلكفيف، الفلسفة الأخلاقية، من سؤال المعنى إلى مآزق الإجراء، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012م.
236. مجموعة مؤلفين، الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2012م.
237. مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب عبد الحسن بهبهاني بور، مركز الحضارة والتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012م.
238. المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد الرحمن عبد الحميد البر، دار اليقين، مصر، المنصورة، ط1، 1999م.
239. محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ط1، 2015م.
240. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة محمد يوسف عدس، تقديم الشّماء الدمرداش العفالي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط1. 2011م.
241. محمد الشرقاوي، الفكر الأخلاقي، دراسة مقارنة، دار الجبل، بيروت، ط1، 1991م.
242. محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإعلامية، بيروت، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، 1991م.

243. محمد حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4، 1993م.
244. محمد دراز، نظرات في الإسلام، القاهرة، ط1، 1972م.
245. محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998م.
246. محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2003م.
247. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001م.
248. محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط5، 1985م.
249. محمد عزيز الحبابي، ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1988م.
250. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1973م.
251. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الوفاء الإسكندرية، 2007م.
252. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، بيروت، ط2، 1958م.
253. محمد كرد علي، كنوز الأجداد، مطبعة الترقى، دمشق، ط1، 1990م.
254. محمد يوسف موسى، فلسفة الاخلاق في الاسلام، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط1، 1963م.
255. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية، بيروت ط1، 1989م.
256. محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط4، 1969م.
257. مسارع حسن الراوي، الطبيعة البشرية عبر التاريخ وموقف الإسلام من الإنسان، دار الياقوت، عمان، ط2، 2005م.
258. مسكويه، الفوز الاصغر، طبع في بيروت، سنة 1319هـ/1901م.
259. مسكويه، الهوامل والشوامل، تحقيق سيد كسروي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1. 2001م.

260. مسكويه، تهذيب الأخلاق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1961م.
261. مسكويه، جاويدان خرد او الحكمة الخالدة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت ط1، 1980م.
262. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1955م.
263. موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس، د.ت.
264. موفق سالم نوري، أخلاقيات المهنة في الحضارة الإسلامية، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 2009م.
265. ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، ط2، 1982م.
266. ناصف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1979م.
267. نورة بوخناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 2013م.
268. نيكولا مكيافلي، الأمير، دار الجبل، بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط23، 1999م.
269. هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1993م.
270. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1983م.
271. ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية لتربية والثقافة، والعلوم، تونس، د.ت.
272. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1984م.
273. يحيى ابن عدي، تهذيب الأخلاق، مطبعة فضالة، العباسية، القاهرة، ط1، 2005م.
274. يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم د/ عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010م.
275. يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012م.

276. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة وتنقيح، هلا رشيد أمون، دار القلم، بيروت، دت.

3- المراجع باللغة الأجنبية:

1. Appel. K. O l'éthique à l'âge de la science, presses universitaires de Lille, Lille, 1987.
2. Encyclopédie de la philosophie, le pochthèque, 2002.
3. Grand dictionnaire de la philosophie, sous la direction de Michel Blay.g.n.r.s éditions / la rousse .v.u e f -2003
4. Habermas, J, Morale et communication, éditions du Cerf, Paris, 1986.
5. Habermas, J, La technique et la science comme idéologie, Denoel/Gauthier, Paris, 1988.
6. Jean voilquin, les penseurs grecs avant socrate, Garnier Flammarion, Paris, 1964.
7. Jonas, H,Le principe de responsabilité, Les édition du Cerf, Paris 1991.
8. Kant, E, La religion dans les limites de la simple raison, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1968.
9. Kant, E, Critique de la raison pratique, Gallimard, Paris, 1985.
10. Lecourt, D, Contre la peur : de la science à l'éthique, Hachette, Paris, 1992.
11. Louis lavelle, traité des valeurs, puf, 1^{ère} édition, 1950.
12. Maritain, J, la philosophie morale, Gallimard, Paris, 1960.
13. Paul foulquié : le morale, paris, 1959.
14. R.jolivet : traité de philosophie, V Morale, paris, lyon, 1966.
15. Revé le serrne, traité de morale, 4^{ème} édition, puf, 1961.
16. Russ, J, La pensée éthique coetemporaine que sais-je ? Presses universitaires de France, Paris, 1994.

17. Vadet, J-C, les idées morales dans l'islam, Presses universitaires de France, Paris, 1995.

4- قائمة المعاجم والموسوعات والقواميس

1. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار الفكر، د. ت.
2. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط1، القاهرة، 1983م.
3. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991م.
4. ابن منظور، لسان العرب المحيط، قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، د. ط. د. ت.
5. ابن منظور، لسان العرب، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1993م.
6. ابن منظور، لسان العرب، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والاوقاف والدعوة والارشاد، المملكة العربية السعودية، 2010م.
7. أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة تحقيق جمال عبد الفتى مدغمس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2002م.
8. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1996م.
9. التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، وضع حواشيه احمد حسن سبوح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
10. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1979م.
11. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
12. الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني) ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة الأولى، 1989م.
13. الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر بيروت، 1994م.

14. الزركلي، الأعلام، المجلد الثالث، دار العلم الملايين، بيروت، ط11، 1995م.
15. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979م.
16. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، د.ت.
17. محمد فريد وجدي، دائرة المعارف الإسلامية، دار الفكر، بيروت، ط1، د.ت.
18. موجز دائرة المعارف الإسلامية، مادة راغب، مذكرة الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1998م.
19. موسوعة الأخلاق، تقديم محمد عبد الفضيل القوصي، المجلس الأعلى للفنون الإسلامية، القاهرة، 2012م.
20. ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس، الجزء 3، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1993م.

5 - قائمة الدورات والندوات

1. أبو العجمي، المفاهيم الأخلاقية لدى السابقين من علماء المسلمين، ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م.
2. رومان س. ريس، ترجمة عبير سعيد عبد العظيم، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، أوراق فلسفية، مجلة علمية محكمة، العدد 23، 2009م.
3. محمد عدنان الجوهري، رأي في تحديد عصر الراغب الأصفهاني، مجلة مجمع اللغة العربية دمشق، الجزء الأول، المجلد 61، الجزء الأول، 1986م.
4. محمد يوسف الشرجي، أصول التأويل بين الراغب الأصفهاني وعبد الحميد الفراهي، دراسة وموازنة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، إصدار مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2006م.

6 - قائمة الرسائل الأكاديمية

1. عباس عبد الحميد أحمد، الراغب الأصفهاني ومنهجه في كتاب المفردات، (رسالة ماجستير غير منشورة)، كلية الآداب، القاهرة، 1971م.

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث

أولا: فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
إِنِّي آنَسْتُ نَارًا	10	طه	13
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ	27	النور	14
اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ	255	البقرة	31
فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ	36	البقرة	32
فَنَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ	37	البقرة	33
يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا	171	النساء	34
وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا	70	الإسراء	37
إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا	3-2	الإنسان	37
أَلَمْ يَكْ نُطْفَعًا مِّن مَّنِيِّ يُمْنَى، ثُمَّ كَانَ عَاقَةَ فَخْلَقَ فَسَوَى، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى	40-37	القيامة	37

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

38	الطارق	7-5	فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ
38	إبراهيم	33-32	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ
38	النحل	11	يُنَبِّئُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
38	النحل	5	وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ
38	الملك	23	قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ
39	الملك	15	هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رَزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ
39	مريم	67	أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا
39	الأحزاب	72	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا
39	البقرة	30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
40	البقرة	32	قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ
40	البقرة	34	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ
40	البقرة	36	فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ
41	البقرة	28	كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

41	الملك	2	الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ
41	ق	19	وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ
41	البقرة	164	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
42	يس	79-77	أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ، وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ
42	ص	34	وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ
42	آل عمران	145	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَخَّرْنَا الشَّكْرَيْنِ
42	النحل	67	وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
43	آل عمران	190	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ
43	الأعراف	189	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لِئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ
43	الحجرات	13	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
45	الأحزاب	72	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

56	التين	04	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
58	الحجر	29	فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ
62	الإسراء	85	قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي
102	سبا	13	يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ
102	المرسلات	27	وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا
102	النازعات	32	وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا
102	النبأ	07	وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا
103	هود	41	وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ
103	النازعات	42	يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا
104	البقرة	43	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ
104	البقرة	189	يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ
134	النساء	48	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا
136	النساء	59	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا
149	القمر	55-54	إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ، فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ
150	فصلت	53	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ
153	البقرة	31	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
154	النحل	04	خَلَقَ الْإِنْسَانَ
154	البقرة	117	بِذِيعِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
156	المؤمنون	14-12	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ

مَكِين			
172	النور	35	اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
174	البقرة	170	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ
174	الروم	29	بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ
175	الشعراء	194	عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ
176	الزخرف	11	وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ
179	الفرقان	44	أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا
180	الأنعام	165	وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ
180	البقرة	30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
181	البقرة	44	أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ
182	الحجرات	13	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

184	الذاريات	56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
184	البينة	5	وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ
185	الفرقان	44	أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا
185	الروم	30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ
187	النمل	83-82	وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ، وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ
187	البقرة	197	الْحَجُّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ النُّفُوسَ وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ
188	النحل	32	الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
189	النحل	90	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
192	الرعد	29	الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ
192	هود	61	وَالَّذِي نُنَافِئُ بِهِمُ الْبِرَّ هُوَ الْعَمَلُ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ
192	طه	-118 119	إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ، وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ
192	النحل	8	وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ
196	مريم	25	وَهَرِي إِلَيْكَ بِحِذِّ النَّخْلَةِ نَسَاقِطٌ عَلَيْكَ رُطْبًا خَبِيثًا
199	الحديد	17	اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ

			تَعْقِلُونَ
200	الأنعام	122	أَوْ مِنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
200	العنكبوت	64	وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ
201	الزمر	42	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
205	الجاثية	23	أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ
205	البقرة	96	وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْضِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ
209	الملك	22	أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ
210	المؤمنون	115	أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ
210	الجاثية	24	وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَفَضَتْ غَرْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ
211	النور	39	وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ
214	فاطر	41	إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

			مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا
214	يونس	70	مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِيقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ
214	آل عمران	83	أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ
214	العنكبوت	21	يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ
215	يس	79-78	وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ
215	القيامة	4	بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ
216	الواقعة	61	عَلَىٰ أَنْ تُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ
216	السجدة	17	فَلَا تَعْلَمْ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
219	آل عمران	169	وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ
223	الأنعام	93	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ
224	المطففين	19-18	كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلَيِّينَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُّونَ
224	المطففين	7	كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ
224	طه	124	وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى
225	محمد	15	مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفُورَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

			خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ
228	الرعد	24-23	جَنَاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ، سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ
242	يونس	11	وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَفَضِّيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَذَرَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ
246	الشورى	27	وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ
277	التين	4	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ
277	القصص	14	وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ
278	الأنعام	122	أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ وَأَوْ يَعْمَلُونَ
294	الحج	46	أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ
294	النور	35	اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
300	القلم	4	وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ
300	الشعراء	137	إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ
303	العنكبوت	17	إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
303	المؤمنون	14	ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

			فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ
303	البقرة	200	فَإِذَا قُضِيَتْمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ
308	الشمس	10-9	قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا
316	القمر	49	إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ
316	الأنفال	17	فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
316	البقرة	286	لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ
316	الكهف	29	وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَقَقًا
317	البقرة	225	لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ
317	النساء	111	وَمَن يَكْسِبْ إِنَّمَا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا
317	الشورى	30	وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ
323	الأنعام	102	ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ
323	الرعد	16	قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

			كَخَلَقَهُ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ
323	الطلاق	12	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا
324	الإسراء	70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا
324	النجم	39	وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى
326	ص	72-71	لِّلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ
326	الذاريات	21-20	وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ
326	فصلت	53	سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ
328	ق	37	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ
329	التوبة	28	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ
329	المدثر	5	وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ
330	الحجرات	15	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ
331	النحل	32	الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
331	طه	112	وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا
334	البقرة	216	كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

334	النساء	19	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا
335	الجمعة	23	أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ
335	النازعات	41-40	وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ
346	النحل	04	فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ
346	الحج	08	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ
351	النور	22	وَلَا يَأْتِلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِيَ الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ
352	الحجرات	7	وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ
352	التوبة	54	وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهِونَ
352	الإنسان	9	إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا
352	طه	7	وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَىٰ
353	البقرة	143	وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ إِيْمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ

			لَرَّوْفٌ رَّحِيمٌ
353	الإسراء	29	وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا
353	الحشر	9	وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
357	محمد	23	أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ
362	البقرة	223	نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ
			وَاعْلَمُوا أَنَكُمْ مُّلاَفُوهُ وَيَسِّرِ الْمُؤْمِنِينَ
362	النساء	11	يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا
363	البقرة	251	فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ
364	البلد	10	وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ
364	محمد	17	وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ
364	الأنعام	71	قُلْ أَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ انْتَظِرْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِّرْنَا لِئُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ
364	الأعراف	43	وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

			الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تَتَّخِذُوا الْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ مِمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
364	الأنبياء	51	وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ
365	الفاطحة	6	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
365	المائدة	110	إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالنُّورَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ
365	يوسف	24	وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّي كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِن عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ
372	الرحمن	8-7	رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ
373	لقمان	13	وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ
373	الشورى	42	إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ
376	فاطر	32	ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ
377	النساء	100	وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا
377	طه	56	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

378	محمد	25	إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ
378	النساء	69	وَمَن يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا
379	الصف	5	وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ
379	المطففين	14	كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ
379	البقرة	7	خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
379	البقرة	74	ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً
379	محمد	24	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا
380	الأنعام	129	وَكَذَٰلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ
411	النمل	97	وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ
411	الإنفطار	13	إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ
382	البقرة	143	وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا
411	هود	108	وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُودٍ
424	التوبة	55	فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ
423	النحل	97	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
426	السجدة	17	فَلَا تَعْلَمَ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
427	محمد	15	مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّن خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّن عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفُورَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ

432	طه	123	قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى
432	طه	117	فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى
483	الأعراف	172	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

ثانيا: الأحاديث النبوية

رقم الصفحة	الحديث النبوي
134	1. افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة . فواحدة في الجنة وسبعون في النار وافتترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة .فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة و الذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث و سبعين فرقة . واحدة في الجنة وسبعون في النار . قيل يا رسول الله من هم ؟ قال (الجماعة)
136	2. "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي".
153	3. "أول ما خلق الله تعالى العقل فقال له: أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال بعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك، بك أخذ وأعطي وعليك الثواب والعقاب".
216	4. أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فخرا بله ما أطلعكم عليه".
224-223	5. "إن المؤمن من إذا قبض قبضته ملائكة الرحمة فيجعل نفسه في حريرة بيضاء...".
224	6. "إن للمؤمن في قبره لفي روضة خضراء، فيرحب له قبره سبعون ذراعا وينور له كالقمر ليلة البدر...".
300	7. ما من شيء أثقل في الميزان من حسن الخلق".
300	8. "من تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شأنه الله".
300	9. "كان خلقه القرآن"
302	10. "من أكثر ما يدخل الناس الجنة، تقوى الله وحسن الخلق".
302	11. "أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا"
308	12. "فرغ الله من الخلق والخلق"
308	13. "من أتاه الله وجهها حسنا فليشكر الله"
308	14. "فرغ إلى ابن آدم من أربع الخلق والخلق والرزق والأجل".
308	15. "حسنوا أخلاقكم".

311	16. "ما العلم إلا بالتعلم، وما الخلق إلا بالتخلق".
324	17. "ما منكم من أحد يدخله عمله الجنة، قالوا ولا أنت يا رسول الله ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته".
325-324	18. "سدّدوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لا يدخل أحد الجنة عمله، قال ولا أنت يا رسول الله قال، ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة".
333	19. "حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات"
335	20. "جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم".
363	21. "تخيروا لنطفكم فأنكحوا الأكفاء، وأنكحوا إليهم".
395	22. "المؤمن ألف مألوف، ولا خير فيمن لا يآلف ولا يؤلف".
396-395	23. "جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، أي الناس خير؟ فقال: رجل جاهد بنفسه، وماله، ورجل في شعب من الشعاب يعبد ربه ويدع الناس من شره".
411	24. "من أصبح منكم آمنا في سربه، معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا".
426	25. "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".
428	26. عزفت نفسي عن الدنيا فكأنني أطلع على أهل الجنة يتزاورون وعلى أهل النار يتعاذون، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: عرفت فألزم"
486	27. "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

ثالثاً: كشف المصطلحات

• الإبداع: 133-134-286-291-	• الأزمة الأخلاقية: 442-445-446-
434-427-293	454-450
• الأحد: 93	• أزمة القصد: 473
• الإحسان: 57-166-215-223-	• الاستتباع الثقافي: 477-488
-365-345-337-328-316-297	• الاستعمال: 470
409-405	• الأسرار الإلهية: 45
• أحكام الشرع: 313-361	• الإسلام: 69-79-81-86-9-
• أحكام الشريعة: 38-102-226	-122-115-114-113-102-94
• الاختلاط: 14-34-58-97-358	-314-299-285-250-126-124
• الآخر: 413	-376-366-356-339-338-337
• الإخلاص: 116-166-167-357-	435-420-386-381
359-358	• الاشتغال: 443-470-473
• الأخلاق الحركية: 445	• أصحاب الحكمة: 231-477-489-
• الأخلاق العمقية: 444	493-491-490
• الأخلاق العملية: 210-250-284	• الإصلاح: 445-446-447-448
• الأخلاق الكونية: 443	• الاعتبار: 35-42-110-150-186-
• أخلاق المستقبل: 415	347-290-240-224
• الأخلاق النظرية: 283-294-315-	• الاعتزال: 69-84-113-130-132-
345-316	393-146-143-137-133
• أخلاق النقاش: 413	• الاعتقاد: 90-91-120-121-129-
• أخلاق تحرر: 447	-173-169-165-139-131-130
• أخلاقيات التواصل: 414	-467-387-376-258-223-213
• الأخلاقية: 266-267	471
• إدراك: 265	• الاعتقادات: 90-108-129-132-
• إرادة الإله: 431	-223-211-199-173-162-144
• الإرادة الإلهية: 431	359-323-318-251-244

• الإعداد الثقافي: 478	-375-360-299-290-235-220
• أعراض الدنيا: 202-156	-477-476-475-448-442-395
• الإعلام الجماهيري: 445	490-488-487-485-479
• إعمار الأرض: 385-199-198-192	• البخل: 412-397-295
• الأعمال: 486-470	• البصر: -175-156-131-100-87
• الإفراط: 336-296-293-276-254	-307-303-294-195-191-180
391-388-367-365-350-347	329-328
• الأفعال الإرادية: 319-318-296	• البصيرة: -303-294-101-59-15
• الأفعال الروحانية: 286	-365-335-328-326-307-304
• الأفعال العقلية: 286	371
• آليات التقريب: 470	• البله: -355-330-231-189-43
• الإمامة: -135-134-130-93-87	417-384-383
145-136	• البيئة: 437
• الأمر القطعي: 471	• التأديب: 310-278-186-161
• الأمر بالمعروف: 133	• التأمل: -227-179-176-165-163
• الامعية: 478	-389-383-325-275-261-259
• الإنسان المنتظر: -483-482-479	-431-420-414-413-411-402
484	434
• الإنسانية: -343-227-185-147	• التأنيس: 486
364-353	• التأويل: -107-105-104-103-71
• الإيثار: 373-363-326	401-227-152-123-122
• الإيديولوجية: 446	• التجارة: 445
• الإيمان الملكوتي: 476	• التجربة الروحية: 265
• الإيمان بالإله: 476-475-448	• التجريب: 491-790-474-44-
• الإيمان: -117-116-110-109-92	
-144-143-134-129-127-123	

• التكلف: 309-311	• التحرر الثقافي: 472
• التكليف الشرعي: 422	• تحري الخير: 361-372-375
• التكليف: 238-240-292-296	• التخريب الثقافي: 477-478
305-307-313-330	• التخلق: 240-241-251-255-307-
• التكوين: 316-317	311-312-313-339-354
• التلبس الأخلاقي: 477	• التذكر: 486
• التمييز: 128-139-150-154-	• التربية: 101-113-183-215-284-
161-166-248-267-282-292-	321-325-332-334-340-351
305-310-314-319-320-326-	• الترويض: 474
332-369-423	• التزكية: 487
• التناهي: 486	• التسديد: 316-360
• التنميط الثقافي: 477	• التصوف: 337-351-364
• تهذيب النفس: 206-254-278-326	• التعقل: 261-291-294-367-431
• التهـور: 254-266-328-345-	• التعلم: 282-284-310-328-337-
352-355-366-368-369	339-340-362-397
• التواضع: 99-118-128-166-239-	• التفرد: 193-198-370-392-393-
362-385-409	395-396
• التوافق: 395-405	• التفريط: 262-276-283-284-
• التوبة: 94-239-270-279-434-	338-351-380-382
435-436-438	• التفسير: 101-103-104-105-
• التوحيد: 129-137-146-150-186	107-118-164-170-176-254-
• التوسع الفقهي: 491	307-411
• التوفيق: 60-90-104-121-164-	• التقانات: 446
186-237-243-244-255-265-	• التقصير: 397
279-280-283-287-289-311-	• التقوى: 284-346-357-361
	• التكافؤ الثقافي: 478

-350-335-331-325-323-316	• الجود: 56-111-160-181-182
438-426-415-403-363	-381-360-358-330-329-304
• الجبر: 238-324-325-326-327	390
333-332-331	• الجور: 338-345-358-359-396
• الجبن: 264-276-238-352-355	• الحداثة: 444-445-446-447
379-378	-473-472-459-458-453-448
• الجدل: 137-143-220-227-231	493-488-487-485-478
-372-366-347-345-257-244	• الحدوث: 213
405-384	• الحرية: 183-247-297-298-312
• الجدل الكلامي: 244-372	362-361-350
• الجزع: 354-365-378-416-417	• الحزن: 200-264-271-285-383
• الجسم: 95-112-142-145-153	437-433-432-384
-191-183-178-175-162-157	• الحسد: 279-342-380
-217-216-215-206-203-202	• الحسن: 139-140-183-244
-357-326-274-271-226-223	-282-265-260-250-249-246
-418-413-393-381-361-359	420-419-407-372-346-293
430-421-420	• حضارة اللوغوس: 479
• الجماعة الإنسانية: 461	• الحضارة: 454-455-460-461
• جماعة اللغة: 452	-475-468-467-465-464-462
• جهاد النفس: 431	485-479
• الجهد الارتقائي: 477	• الحفظ: 336-342-354
• الجهل: 118-148-150-188-210	• الحقيقة: 145-159-161-164
-384-366-359-349-339-242	-205-204-201-191-185-184
437-436-429-424	-285-269-252-249-222-221
	-414-402-390-367-328-323
	436-434-426-417

• الحلم: 128-143-181-182-306	• الخيال 173-328
405-390-384-370-358-354	• الخير: 270-271-272-273-280
• الحمية: 182-189-215-329-330	-360-353-351-342-285-282
388-355-354-335-332-330	-424-420-405-374-373-361
• الحياء: 157-261-368-375-384	479-456-451-450-448-445
• الخديعة: 366-380	• الخيرات: 286-360-370-373-388
• الخشية: 437	-433-429-425-399-394-391
• الخلافة: 111-135-160-178	436
-186-184-183-182-181-180	• الدراية: 372
329-289-192	• الدربة: 308
• الخلاق: 310	• الدين: 78-83-87-97-98-100
• الخلافة: 302	-215-201-198-194-193-135
• الخلق: 99-100-113-120-142	-287-274-255-243-237-235
-183-182-178-155-154-153	-349-347-333-316-306-301
-251-242-236-218-216-211	-425-414-407-404-386-359
-270-268-261-260-258-252	430
-305-303-297-292-290-283	• الذكاء: 238-338-362-363-404
-350-330-315-312-307-306	• الذكر: 190-241-244-252-273
-414-396-382-374-366-355	367-358-341-274
426-416	• الذوق الجمالي: 468
• الخلقة: 290-299-304-308-336	• الرأي: 82-85-87-120-125-129
• الخوارج: 133-134-145	-280-216-215-207-201-161
• الخوف: 236-247-248-285	-369-358-328-327-310-308
-328-318-310-308-307-289	416-411-398-390
-427-426-425-424-379-376	
430-429-428	

• الرذائل: 95-116-241-275-277	• السعادة: 95-112-114-117
-384-374-359-356-330-280	-200-196-187-161-150-148
434-420-395	-226-224-223-222-217-205
• الرشد: 405-406-407-408	-266-260-256-230-229-228
• الرضا: 94-183-239-238-249	-320-310-294-284-276-272
415-410-369	-364-362-361-357-354-333
• الروح: 18-19-23-34-47-100	-411-409-382-376-368-365
-155-153-151-150-145-109	-424-422-419-418-415-412
-208-204-200-165-160-156	438-436-432-431
-226-223-221-216-214-209	• السياسة: 96-159-181-194
-271-264-257-252-251-236	-275-268-260-230-228-197
-336-327-326-307-299-283	393-374-367-338-285
-430-427-416-411-410-399	• الشجاعة: 24-25-47-48-111
431	-261-258-189-182-162-119
• الروحانية: 442-447	-305-304-303-283-276-270
• الزمان: 103-143-183-258-290	-360-358-354-349-348-330
-386-350-325-323-310-291	-395-384-381-374-370-369
434	449-425
• الزهد: 18-94-95-145-169-195	• الشر: 228-235-240-245-252
198-197-196	-290-284-279-271-260-255
• السجية: 300-301-302-305	425-314-308-303
312-308	• الشرف: 143-149-321-331-363
• السرور: 71-182-258-280-369	398
410-384	• الشره: 159-189-355-359-363
• السعادة الأخروية: 112-285-357	383-38-369
425-424-419-415-414-361	

• الشـقاء: 207-217-226-227-	• طب الأخلاق: 266-267-275-434
338-33-331-409-404-230	• الطبع: 02-34-35-51-108-169-
• الشكر: 94-321-366	170-178-240-269-270-272-
• الشهامة: 354-365	273-278-280-281-290-305-
• الشهوات البدنية: 159-160	308-309-339-357-358-385-
• الشـهوة: 158-182-189-191-	395-398-400
215-246-267-319-321-328-	• طلب الفضيلة: 320-340
330-361-380-383-397-3999-	• الطمع: 237-324-368
• الشيعة: 72-47-80-85-106-126-	• طهارة الجسد: 94-152-298
130-131-133-135-137	• طهارة النفس: 94-157-158-297-
• الصبر: 94-148-181-202-281-	298
358-368-370-383-384-433	• الظلم: 10-13-24-54-93-99-
• الصداقة: 79-114-115-258-262-	116-163-175-187-219-221-
349-370-384-385-386-387-	248-253-299-316-336-338-
388-389-392-397-401-402-	339-350-376-432-475
407-408	• الظن: 108-214-371-397-420
• الصدق: 173-179-240-281-	• العادة: 108-140-143-192-230-
322-328-334-344-355-362-	231-233-241-246-270-271-
381-402	272-273-277-281-290-315-
• الصفح: 200-251-293-306-	317-323-341-364-379-395
308-341-361-363-368-370-	• العالم الجسداني: 150
377-394-401-433	• العالم الروحاني: 150
• الصنعة: 128-163-195	• العالم: 91-123-128-129-134-
• الصور الروحانية: 273-274	138-142-161-169-179
• الصورة الإنسانية: 154	• العبادة: 145-154-168-169-177-
• الضلال: 51-146-157-170-276	184-185-186-187-188-190-

-252-241-206-195-192-191	• العقل: 20-21-23-24-25-26-27
-423-400-396-330-291-289	-45-43-40-36-35-34-33-28
-435-433	-105-78-63-62-58-52-50-47
• العجب: 279-384-389	-164-163-158-149-116-109
• العدالة: 284-303-317-330	-224-187-178-173-171-169
-410-399-388-354-342-336	-289-278-266-241-239-236
490-468-456-455-442-430	-312-310-304-301-298-291
• العداوة: 330-346-380-392-412	-386-376-366-358-334-314
• العدل: 92-100-137-138-210	-453-448-443-412-411-399
-265-252-230-220-219-218	-472-469-466-465-462-458
-366-355-350-298-288-276	-483-482-481-480-479-475
-376-374-370-369-368-367	-491-488-481-486-485-484
380-379	492
• العدمية: 445	• العقلانية: 288-291-292-295
• العرفان: 135-144	-472-471-447-442-297-296
• العز: 224-350-359	474
• العزة: 128-181-326-389	• علم الأخلاق: 208-225-229
• العزلة: 356-359-386-387-388	-276-258-256-252-242-230
389	316
• العصمة: 361	• علم الكلام: 75-91-100-105
• العفة: 254-260-267-280-284	-147-137-117-116-112-108
352-351-346-328-327-323	254-222
• العفو: 348-354-365-366	• العلم: 62-64-69-71-75-82-88
• العقل الغريزي: 107-117-169-171	-119-108-105-98-97-93-89
• العقل المستفاد: 172	-138-137-136-135-126-124
• العقل المكتسب: 317	-158-151-147-145-144-143

-173-172-167-165-162-159	-335-334-333-330-329-328
193	-356-355-351-348-342-336
• علماء النصوص: 491-490	421-393-376-370-365
• علماء الواقع : 490	• الغم: 313-288-285-74-272
• عمارة الأرض: 11-160-177-178	430-429-427-426-425-424
195-192-187-180-179	• الغيرية: 498-477-471-451
• العمل الديني: 473-460	• الفخر: 374-364
• العمل الصالح: 109-97	• الفرح: 365-363-318-317-268
• العمل: 97-98-99-100-116	419
-172-168-161-159-146-133	• الفردية: 430
-197-191-187-186-185-183	• الفضائل الاجتماعية: 409
-311-307-267-560-254-198	• الفضائل الأخلاقية: 347
-396-391-384-374-372-323	• الفضائل التوفيقية: 361-359-353
-462-458-457-454-448-445	• الفضائل الجسمية: 357
-486-484-477-475-474-471	• الفضائل الخلقية: 270
491-490-489	• الفضائل الشكلية: 273
• العناصر: 94-103-105-142-145	• الفضائل العقلية: 314-270-269
205-203-168-158-146	315
• الغنوصية: 115	• الفضائل الفكرية: 270
• الغباوة: 329-374	• الفضائل النظرية: 414-410-70
• الغبطة: 414-413-365-280	• الفضائل النفسية: 354-353-310
• الغدر: 479	418-383-356
• الغرية: 421	• الفضائل: 116-115-112-111
• الغريزة الاجتماعية: 463	-233-231-217-212-189-162
• الغضب: 276-268-264-263	-261-253-247-245-240-239
-327-294-293-290-284-281	-326-324-323-320-317-308

-337-332-331-330-328-327	• الفكر: 145-151-157-160-172
-384-383-379-359-343-340	-195-194-188-187-182-176
388-386	-226-219-214-206-202-199
• الفضل: 96-97-106-198-119	-310-297-275-262-254-228
181-151-149-132-131	-445-406-400-378-353-324
• فضيلة الإنسان: 268-336-338	485-465-460-449-447
341	• الفكرة الدينية: 468
• فضيلة العقل: 117-333-362-379	• الفكرة: 338-351-354-356-376
• فضيلة العلم: 272	378
• فضيلة الموت: 100-199	• فلسفة الأنوار: 448
• الفضيلة: 112-114-149-182	• الفناء: 87-88-89-129-165
-333-331-328-327-325-189	-228-226-220-192-191-176
-360-356-354-352-351-336	239
-397-387-386-376-373-369	• الفهم: 118-161-264-293-338
410	-363-361-360-354-343-340
• الفطرة: 442-474-479	372-364
• الفطنة: 338-344	• فيض إلهي: 363
• الفعل الإنساني: 273-307-327	• القابلية للاستعمار: 435
• الفعل التسخيري: 288	• القبح: 128
• الفعل المتوسط: 348	• القدرية: 134-137
• الفعل غير التسخيري: 318	• القدم: 101-113-137-142-212
• الفعل: 318	• القلب: 88-144-163-169-198
• الفقر: 282-311-317-319-328	230-221-218
-357-350-337-334-332-330	• القناعة: 243-354-364-366
395	428-427-425-404-384
	• القنيتات: 417

• قوة التخيل: 327-274	• الكرم: 314-315-354-355-357
• قوة التفكير: 327	388
• قوة الحس: 327	• الكسب: 145-196-198-324-399
• قوة الحمية: 328-330-331-350-	• الكسل: 158-95-97-98-347-
352	400-384-383
• قوة الشهوة: 327-328-330-331-	• الكشف: 105-187-232-238-
380-356-352-350-334	420-410-391-326-315
• القوة الشهوية: 269-294-297-	• الكفاية: 170-339-340-365-
378-375-341-336-335	407-371
• قوة الفكر: 304-327-330-337-	• الكمّال: 87-96-149-161-163-
342-341	226-223-189-183
• القوة المفكرة: 380-327	• الكيد: 380-366
• القوة الناطقة: 327	• اللذات الأخروية: 415
• قوة النزوع: 326	• اللذة الحسية أو البدنية: 263-422-
• القوى الشهوية: 330-335-336	424
• القوى الغضبية: 375	• اللذة العقلية: 276-282-410-420-
• القيم الأخلاقية: 298-299	424-423
• الكائن الحي المتدين: 480	• اللطف الإلهي: 250
• كبر الهمّة: 371-374	• المأزق الأخلاقي: 447-493
• الكبر: 240-279-340-341-350-	• ماهية الإنسان: 300-315-318
359	• الماهية: 159-291-294-295-297-
• كتمان السر: 374-389	298
• الكذب: 261-63-291-312-332-	• المبدأ الأخلاقي: 463-464-467-
389-372-365-354-344-338	468
• كرم العشيرة: 368-369-428	• مبدأ السببية: 473
	• المتخلق: 472

• المتشعبة: 145-136-134	• معرفة الله الضرورية: 436-402
• المتوحد: 413-275-273	• معرفة الله المكتسبة: 140-132-114
• مجمع الموجودات: 150	143-145-176-147-266-351
• محبة الإله: 476	356
• المحبة: 115-114-111-94	• المعرفة: 125-82-67-25-03
• مخالطة الناس: 387-386-385	128-141-146-162-163-164
388-389-390-392-393-399	167-171-172-173-176-177
400	215-220
• المخلوقية: 114	• مكارم الشريعة: 115-114-86-84
• المرجئة: 115-114	• المكان: 406-333-322-308-260
• المزاج: 108	• المكر: 380-366-332
• المسؤولية: 435	• مكروه: 360-343-332-239
• المشاورة: 379-364	• الملة: 410-234-160-138
• المشبهة: 114	• الملكات: 260
• مصادر التقويم: 471	• الممتنعات: 321
• مصادر التكامل: 471	• ممكن الوجود: 160
• مصادر الفاعلية: 471	• الممكنات: 321
• مصادر الفقه الإسلامي: 492-489	• المنزلة بين المنزلتين: 138
• المصلحة: 247-245-188-158	• المنفعة: 391-390-253-240
249	393-394
• المعاد: 217-213-212-211-198	• المنهج الإسقاطي: 449
218-219-220-221	• الموت: 166-119-35-34-33-18
• المعتزلة: 133-132-112-100-85	198-199-200-201-202-203
137-138-139-140-141-142	204-205-206-207-208-218
143-146-176-213-222	220-221-223-226-227-228
• المعجزة: 163-128-109	230-235-286-310-365-372

414-429-440-445-447-448-	• النهي عن المنكر: 132
449	• الهداية: 278-360-361
• الموروث الإسلامي الخالص: 97-99-	• الهرمسية: 93
100	• الهوى: 256-280-333-334-
• الموروث الصوفي: 93	416-400-338-335
• الموروث العربي الخالص: 93-97	• الواجب الأول: 138
• الموروث الفارسي: 92-97	• واجب الوجود: 133-144-188
• الموروث اليوناني: 95-97-98-100	• الواجبات: 245-250-323
• النطق: 111-156-159-161-210	• الواحد: 105
• النظر: 238-248-252-257-259-	• الورع: 249-360-426
-298-317-326-336-358-383-	• الوسط العادل: 270-289-351-353-
430-413-412-384	382
• النعم الدائمة: 425	• الوسط الفاضل: 267
• النعم الدنيوية: 424-425-426	• الوسطية: 353-382-385-422
• نفاة الصفات: 134	• الوعد والوعيد: 109-138
• النفس: 24-26-27-28-34-39-	• الوفاء: 276-368-380-385-390-
-42-46-47-53-54-61-63-183-	403
-188-189-203-205-217-218-	• الوهم: 335-362
-221-227-228-230-320-345-	• اليقين: 74-116-165-166-169-
-346-348-378-381-402-403-	189-186-176
428-424-413	
• النقد الأخلاقي: 471-472-473-475	
• النقد الإيمانى: 477	
• النقد المتعالي: 452	
• النهضة: 412-423-461-464-	
480-466	

رابعاً: فهرس الأعلام

• ابن خلدون (عبد الرحمن): 54-87-	• إبراهيم عليه السلام: 32
91-197-326-342-343.	• إبراهيم مذكور: 385
• ابن رشد (أبو الوليد): 80-96-104-	• آبل (كارل أوتو): 423-427
151-130-295-378-383-393	• ابن أبي الدنيا (أبو بكر عبد الله بن
• ابن سينا (أبو علي): 48-49-76-	محمد): 215-226
77-86-113-166-168-182-	• ابن الأثير: 72-75-84
186-194-216-219-221-226-	• ابن الجوزي: 220-270
227-228-229-271-327-336-	• ابن الحمار : 87
360-415-417-427-431	• ابن الخمار: 86
• ابن طفيل (أبو بكر): 15-64-66-	• ابن الشجري: 13
67-68-151-191-230-388-	• ابن الصلاح (أبو عمرو عثمان): 269
393	• ابن العماد: 72
• ابن عباس : 13-103-280-383	• ابن القصار: 85
• ابن عبد ربه: 92-93	• ابن المقفع: 88-92-364-365-
• ابن عربي (محي الدين): 94-164-	380
190-204-207-237-238	• ابن النديم: 84-89-220
• ابن فارس (أبو الحسين أحمد): 103-	• ابن الهيثم: 249
280-383	• ابن باجة: 64-66-67-96-253-
• ابن فورك: 85	254-255-392-402
• ابن قتيبة: 88-364	• ابن بطلان النصراني: 84
• ابن كثير: 72-84	• ابن تيمية (تقي الدين): 225-226-
• ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد	268-353
القزويني): 223-341	• ابن حزم: 62-63-64-95-100-
• ابن منظور: 14-15-103-154-	108-219-226-246-261-262-
235-278-289-330-383	263-264-363-392-403-406
• أبو الحسن أحمد بن فارس الرازي: 85	

• أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف: 74	• أردشير: 87-91
• أبو النور (حمدي أبو النور حسن): 414	• أرسطو: 02-10-16-27-28-51- 59-92-107-148-189-
• أبو الوفا الغيمي التفتازاني: 29	-194-219-220-242-243-244-
• أبو بكر الرازي: 71-79-83	-245-247-250-251-252-255-
• أبو بكر الصديق: 116	-256-261-262-264-270-273-
• أبو بكر بن الأنباري: 74	-285-287-288-299-305-306-
• أبو علي الفارسي: 03	-324-325-326-327-329-330-
• أبو عمرو الشيباني: 03	-354-355-363-367-370-371-
• أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: 213	-374-375-376-377-378-381-
• أبيقور: 17-52-186-230-234-	385-386-390-403
253	• الاستقريني (أبو حامد): 85
• الآجري (أبو بكر محمد): 210	• الأشعري (أبو الحسن): 82-108-
• أحمد أمين: 70-72-73-74	152-232-294
• أحمد بن حنبل: 73-74	• الأصفهاني (أبو الفرج): 84
• أحمد بوشلطة: 05-30	• الأصفهاني (أبو نعيم): 71
• أحمد دكار: 86-100-104-108-	• الأصفهاني (العماد): 57-68
119-121-131-149-152-162	• الأصفهاني (داود الظاهري): 83
• أحمد فرحات: 89	• أفلاطون: 02-23-24-26-27-
• أحمد فؤاد الأهواني: 12-14-16-17-	90-96-151-189-195-219-
36	-239-240-241-242-244-245-
• إخوان الصفا: 41-43-44-45-71-	-247-250-251-255-256-261-
-93-94-134-135-175-179-	-262-263-265-281-285-293-
-182-235-246-247-248-354-	-299-305-306-307-314-324-
400	-325-326-330-331-335-346-
	384-385-386-387-390

• أفلوطين: 247-213-29	• البيهقي (ظهير الدين): 111-78-73-
• ألبير نصري نادر: 290	113-115-131-134-
• ألكسيس كاريل: 12	• بدوي (عبد الرحمن): 324-291-36-
• انبازوقليس: 24	325-242-355-277-370
• انكسمندريس: 24	• التستري البصري (سهل بن عبد الله):
• الأهواني (أحمد فؤاد): 308-242-22	84
• أوفيروس: 22	• التكريتي (ناجي): 263-262
• الإيجي (عضد الدين): 230-149	• التهانوي (محمد علي): 282-219-
• آير (الفرد): 423-422	285
• باركر (آرنست): 244	• التوحيدي (أبو حيان): 52-51-50-
• الباقلاني: 85	53-86-88-363-365-366-
• البخاري (أبو عبد الله بن اسماعيل بن	384-368
ابراهيم): 360-306-224-200-	• توفيق الطويل: 245-240-235-
402	319
• بديع الزمان: 364	• توما الاكويني: 389
• برتراند رسل: 36	• الثعالبي (أبو منصور): 362
• بروتاغوراس: 24	• الجابري (محمد عابد): 93-92-91-
• البسطامي (بايزيد): 235	94-95-96-97-98-112-179-
• البغدادي (إسماعيل باشا): 72	218-220-224-234-235-244-
• البغدادي (عبد القادر): 202	255-259-260-261-269-281-
• بلكفيف (سمير): 427-423	282-305-315-334-337-340
• بوخناش نورة: 241-229-228-	• جاكليين روس: 419-418-417-
270-271-277-286-291-292-	425-424
387-293	• جالينوس: 245-244-95-90-
• بوكاي (موريس): 29	246-247-250-255-265-284-
	287-330-403

• الخطيب الإسكافي: 117	• الجبائي (أبو علي): 85
• الخوارزمي (محمد بن موسى): 362	• الجرجاني (علي بن محمد): 84-104-
• الخوانساري (محمد باقر): 80-81-	301-284-283-169-7154
99-116-122	• الجصاص (أبو بكر): 87
• الدارقطني: 87	• جعفر الصادق: 128
• دافيد هيوم: 444	• جميل صليبا: 16-17-88-156-
• دراز (عبد الله): 328-329	383-325-297
• دي بور (ت.ج): 239	• الجنيد (أبو القاسم): 88-266
• ديكارت (روني): 429-441	• جوليفه: 326
• ديمقريطس: 24	• الجوهرجي (محمد عدنان): 73-80
• الذهبي (شمس الدين): 71-78-82-	• الجويني (أبو المعالي): 85
116-126	• الجيلاني (عبد الكريم): 58
• الراغب الأصفهاني: كل صفحات البحث	• حاجي خليفة: 80-81-87-115
على وجه التقريب.	• حامد ظاهر: 223
• رولز (جون): 428	• حامد عزيز: 436
• رياض عبد الحميد مراد: 76-81-	• الحسن البصري: 87-90-91-123-
110-121	262-235
• الزبيدي (محمد مرتضي الحسيني):	• حسن عويدات: 33
220-280	• الحكيم الترميذي: 223
• زرادشت: 21	• الحلاج (حسين بن منصور): 88-164-
• الزركشي (بدر الدين): 88-93-122	236
• الزركلي (خير الدين): 75-82	• الخراز (أبو سعيد البغدادي): 83-222
• زقزوق (محمد حمدي): 242	• الخرائطي (أبو بكر محمد بن جعفر بن
• زكريا إبراهيم: 17-18-47-278-	محمد بن سهل): 225
279-390-391	• الخطيب (عبد الكريم): 189-194-
• زكي الميلاد: 420	208-206

- الشدي (عادل بن علي): 82-87-88
- الشريجي (محمد يوسف): 105
- الشهرستاني: 46-108-137-138-196-209-212-228-229-230-232
- الشيخ الصدوق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي): 238
- صاحب بن عباد: 73-77-79-80-84
- صبحي (أحمد محمود): 139-220-228-234-294
- صفوان داوودي: 73-75-98-112-113
- الصولي (ابراهيم بن العباس): 362
- الضبي (أبو العباس): 75-77-108
- طارق رمضان: 08-455-456-457-458-459
- الطالبي (عمار): 432
- طاليس: 24
- طاهر باقر: 18
- الطبري (محمد بن جرير): 85
- الطرطوشي (أبو بكر): 269
- الطبرسي: 72-80-81
- طه عبد الرحمن: 08-274-275-276-277-279-414-415-420
- زكي مبارك: 363
- الزمخشري (أبو قاسم محمود): 37-81
- زيادة (رضوان جودت): 427-429
- زينون الرواقي: 29
- الساريسي (عمر عبد الرحمن): 73-77-78-80-107-110-111-114-116-119-123-137-140-142-145-195
- السبتي (أبو سليمان): 367
- السبكي: 72
- ستيس (وولتر): 218-327
- السجستاني (أبو داود سليمان ن الأشعث): 223
- سد جويك: 213
- السراج الطوسي (أبو نصر): 89-161
- سقراط: 17-24-25-26-30
- سمير يحي إكمال: 19
- سهير فضل الله أبو وافية: 223-224-228-256-266-277-278-310
- السوفسطائيون: 17-24-25-26
- السيرافي (أبو سعيد): 84
- السيوطي (جلال الدين): 80-81-122-220
- الشاطبي (أبو إسحاق): 458
- شايف عكاشة: 33-34

-444-443-441-440-439-426 461-452-447-446-445 • الطهراني(محسن بن علي): 80-81- 121 • عادل العوا: 278-277-46-45- • العامري (أبو الحسن): 92-86- • العاملي(محسن الأمين):72-80-81- 122-116-98 • عائشة عبد الرحمن: 40-36-30-29- • عبادة (عبد اللطيف): 435-431- 434 • عباس (محمد أحمد): 122-82-74- • عباس القمي: 81-80- • عبد المجيد النجار: 75-40-38-05- -398-218-184-180-77-125 400 • عبد الوهاب مروان: 422 • عثمان بن عفان: 126 • العجمي (أبو اليزيد):05-73-77- -268-238-133-125-121-103 350-304-286 • العز بن عبد السلام: 228-227-91- • العسكري (أبو هلال): 281-88- • عطية (أحمد عبد الحليم): 428-427- • عفيفي (أبو العلا): 232 • العلاف (أبو الهذيل): 44	• علي بن أبي طالب: 92-84-45- 399-135-131-130 • علي بن زرعة النصراني : 86 • عمر بن الخطاب: 126 • العويسي (عبد الله بن محمد): 430 • الغزالي (أبو حامد): 60-59-58-02- -98-85-81-79-78-62-61 -191-174-170-166-161-104 -220-219-218-217-216-215 -229-228-227-226-222-221 -267-263-256-236-231-230 -308-305-288-285-270-268 -331-330-324-316-315-314 -364-357-356-349-335-334 -401-397-394-391-388-378 410-409-405-404-403-402 • الفارابي (أبو نصر):47-86-96- -230-29-228-227-197-164 -285-276-250-249-248-247 -388-387-356-335-297-287 404-402-389 • فاضل عبد الواحد علي: 18 • الفاوي (عبد الفتاح أحمد): 220- 229-228-226-222 • فتحي المسكيني: 66

• فخر الدين الرازي: 38-90-100-	• لالاند (أندريه): 292-293-328-
108-132-134-145-255-285-	384-385
335	• لويس لافيل: 280
• فولكيه: 326	• ليفيناس (إيمانويل): 424
• فيتاغورس: 24	• الماتريدي (أبو منصور): 150-351
• الفيروز أبادي (مجد الدين): 194-	• ماجد فخري: 99-220-226-390
281-285-386	• مالك بن نبي: 08-430-431-432-
• قاسم محمود: 142-143-159-162	433-434-435-436-437
• القاشاني (عبد الرزاق): 58	• الماوردي (أبو الحسن علي): 87-88-
• القديس أوغسطين: 03-35-36	93-97-219-227-259-260-
• القشيري (أبو القاسم): 94-233-265-	266-267-268-270
392	• المحاسبي (الحارث ابن أسد): 83-
• كارناب (رودولف): 423	84-94-95-219-260-272-
• كانط (إيمانويل): 420-424-425-	273-275-277-297
427	• محمد أحمد عبد القادر: 326-329-
• الكتاني (محمد بن علي): 236	331-385
• الكرفي (أبو الحسن عبد الله): 87	• محمد إقبال: 178-202-317-392-
• كرم أمين أبو كرم: 177	393
• الكسائي: 13	• محمد بن علي الجبان الرازي: 82
• الكلاباذي (أبو بكر محمد): 89-237-	• محمد علي أبو ريان: 229-243
238	• محمد فريد وجدي: 234
• الكندي (يعقوب ابن اسحاق): 46-95-	• محمد كرد علي: 74-77-78-79-
100-150-168-203-245-387-	117
388-403-404-406-407	• محمد يوسف موسى: 79-84-92-
• كونفوشيوس: 20	110-162
• كيريل نيشف وفولنشكو: 385	• المروزي (عبد الله بن مبارك): 225

• المزاري: 267	• الناهي (صلاح الدين بن عبد اللطيف):
• مسكويه (أحمد بن يعقوب): 13-07-	346-304-166-104
49-50-53-83-87-96-100-	• النراقي (المولى مهدي): 221
196-197-199-204-206-219-	• النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن
226-238-250-251-271-284-	شعيب): 224-283
288-304-306-308-314-315-	• النشار (علي سامي): 230
316-324-330-334-335-341-	• النظام (إبراهيم): 44-60
342-343-344-345-348-356-	• النوري (أبو الحسن): 234-280
360-361-362-367-381-390-	• نوري (موفق سالم): 234-360-361
391-395-400-402-403-	• النويري (شهاب الدين) : 13
406-407-408-409	• نيكولا هارتمان: 277
• مسلم (أبو الحسن بن الحجاج القشيري	• هابرماس (يورغان): 424
النيسابوري): 224	• هانم إبراهيم يوسف: 231-232
• المصلة (جميل خليل نعمة): 242-	• هنري كوربان: 45-46
243-387	• هيرقليطس: 240
• المعتزلي (عبد الجبار): 102-105-	• هوميروس: 22-23
139-155-179-188-229-230-	• ول ديوارانت: 30-33-34-196
231-294-300	• ياقوت الحموي: 32-99-111
• المعري (أبو العلا): 201-370	• يحيى بن عدي: 47-48-86-285-
• المقدسي (شمس الدين): 85	289
• المقدسي (صبري): 40-41-45	• يوسف بن عدي: 436-439-440-
• المكّي (أبو طالب): 94-95-99-	443-444-446-452
237-268	• يوسف كرم: 24-200
• مكيافيلي (نيكولا): 422-423	• يوناّس (هانز): 425
• ناصف نصار: 429	

خامسا: فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

	الإهداء
	شكر وعرفان
01	مقدمة.....
10	الفصل الأول: مفهوم الإنسان من المنحى التاريخي إلى التأسيس الفلسفي
12	المبحث الأول: الإنسان من الدلالة اللغوية إلى المقاربة الاصطلاحية.....
17	المبحث الثاني: الإنسان في المجال الفلسفي اليوناني.....
30	المبحث الثالث: الإنسان في المنظور الديني.....
30	1- الديانة اليهودية.....
34	2- الديانة المسيحية.....
36	3- الديانة الإسلامية.....
43	المبحث الرابع: الإنسان في المجال الفلسفي الإسلامي.....
69	الفصل الثاني: فلسفة الإنسان عند الراغب الأصفهاني: محددات ومكونات
71	المبحث الأول: الراغب الأصفهاني: الرجل والأثر.....
71	الأول: حياته وعصره.....
101	ثانيا: آثاره ومكانته العلمية.....
129	ثالثا: منهج الراغب في علم الكلام.....
147	المبحث الثاني: ماهية الإنسان.....
148	أولا: فضل معرفة الإنسان نفسه.....
153	ثانيا: ماهية الإنسان وكيفية تركيبه (النفس والجسم).....
165	ثالثا: المعرفة وسبل تحصيلها.....
177	المبحث الثالث: الغاية من وجود الإنسان.....
180	أولا: خلافة الإنسان في الأرض.....
184	ثانيا: العبادة: تحقيقها والغرض منها.....

193	ثالثا: عمارة الأرض.....
199	المبحث الرابع: مصير الإنسان.....
199	أولا: فضيلة الموت وما يحصل بعده.....
208	ثانيا: البعث والجزاء الآخروي.....
232	الفصل الثالث: الإنسان والأخلاق في فكر الراغب الأصفهاني
234	المبحث الأول: الأخلاق وإشكالية المرجعيات في عصر الراغب الأصفهاني.....
238	أولا: المرجعية الدينية.....
244	ثانيا: المرجعية الكلامية.....
251	ثالثا: المرجعية الصوفية.....
257	رابعا: المرجعية الفلسفية.....
279	خامسا: المرجعية التوفيقية.....
290	المبحث الثاني: الاعتبار الأخلاقي في مبدأ الخلقة الإنسانية عند الراغب الأصفهاني.....
290	أولا: الأخلاق من الدلالة اللغوية إلى المقاربة الاصطلاحية.....
315	ثانيا: الأفعال الإنسانية في منظور المعيار الأخلاقي بين الجبر والاختيار.....
326	ثالثا: الفعل الأخلاقي ومبدأ تهذيب النفس الإنسانية.....
339	رابعا: آداب التربية والتعليم من المنظور الأخلاقي.....
347	المبحث الثالث: المعنى الأخلاقي للفضيلة وشروط تحصيلها عند الراغب الأصفهاني.....
348	أولا: في معنى الفضيلة وذكر أنواعها وما يتفرع عنها من الفضائل الجزئية.....
375	ثانيا: في تحصيل الفضائل والخيرات واجتناب الرذائل.....
380	ثالثا: في معنى الوسط الأخلاقي العادل بين الشرع والعقل.....
386	رابعا: القول في أخلاق المحبة والصداقة والأسباب المقتضية لهما.....
410	المبحث الرابع: في معنى السعادة الإنسانية: مراتبها وحدودها عند الراغب الأصفهاني.....
410	أولا: في الدلالة اللغوية والمقاربة الاصطلاحية.....
422	ثانيا: القول في معنى السعادة وتحصيلها عند الراغب الأصفهاني.....
429	ثالثا: في الصلة بين اللذة والسعادة.....

432	رابعا: مداواة الغم وإزالة الخوف.....
440	الفصل الرابع: منزلة الراغب الأصفهاني في فضاء القول الأخلاقي الراهن
444	المبحث الأول: القول الأخلاقي الراهن وصراع المرجعيات في الفكر العربي المعاصر.....
459	المبحث الثاني: وجوه الاستثمار الفلسفي لأخلاقيات الراغب في الفكر العربي المعاصر.....
461	أولا: التأسيس الأخلاقي للحضارة عند مالك بن نبي.....
469	ثانيا: نحو أخلاق إسلامية، كيف نضع لها تحديدا فلسفيا معاصرا؟ عند طه عبد الرحمن....
488	ثالثا: الأخلاقيات الإسلامية: الإصلاح الجذري والتحرر عند طارق رمضان.....
494	الخاتمة: نتائج البحث.....
500	الفهارس
501	أولا: قائمة المصادر والمراجع.....
524	ثانيا: فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية
543	ثالثا: كشف المصطلحات.....
557	رابعا: فهرس الأعلام.....
566	خامسا: فهرس الموضوعات.....