

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر فلسفة تخصص فلسفة عامة وتعليميتها موسومة بـ:

الفكر الأخلاقي عند ابن حزم الأندلسي

إشراف:

- د/ حموم لخضر

إعداد الطالبين:

- بوشافة الميلود

- بولنوار سفيان

السنة الجامعية: 1434-1435 هـ / 2013 - 2014 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر فلسفة تخصص فلسفة عامة وتعليميتها موسومة بـ:

الفكر الأخلاقي عند ابن حزم الأندلسي

إشراف:

- د/ حموم لخضر

إعداد الطالبين:

- بوشافة الميلود

- بولنوار سفيان

قال الله تعالى:

- ﴿ اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ
الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾

* سورة النحل (125) *

- ﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا
وَمَنْ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾

* سورة يوسف (108) *

كلمة شكر

نشكر الله العزيز الحميد القادر الذي وفقنا لإتمام هذا العمل المتواضع رغم كل شيء، فالحمد لله أولاً و آخراً وعلى كل حال .

كما يسعنا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المحترم حموم لخضر الذي لم يبخل علينا بمعلوماته وتوجيهاته القيمة التي مثلت الجانب الأكبر في بناء هذا العمل وإتمامه ، راجين من المولى عز وجل أن يرزقه الصحة والعافية وطول العمر في طاعة الله.

كما نتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساهم في هذا العمل من قريب أو بعيد.

الإهداء

مصدقاً لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾

* سورة الإسراء: الآيتان 23-24 *

.....إلى والدينا نهدي هذا العمل.....

وإلى كل الإخوة والأخوات.

وإلى كل من جمعنا بهم طلب العلم والمعرفة.

الميلود + □□□□ان

المقدمة

لا ريب في أن ابن حزم*، هو أبرز شخصية فلسفية بين رجال الحلقة الأولى، في الفلسفة العربية في الأندلس، إذ حاول بناء فلسفة خلقية متكاملة أثرت في كثير من الفلاسفة والفقهاء من بعده، ومن هنا كانت رغبتنا واهتمامنا في الكشف عن عناصر هذه الفلسفة الأخلاقية، وبيان مكانتها في تاريخ الفكر الفلسفي عامة والأندلسي خاصة.

ومن المعلوم أن فلسفة ابن حزم الأخلاقية لم يعرضها في مؤلف واحد جامع كما يبدو من الوهلة الأولى، وإنما توزعت فلسفته في معظم مؤلفاته، ومن هنا كان لا بد لنا من الرجوع إلى كافة مؤلفاته المطبوعة منها، وما اتصل بالأخلاق، وما اتصل بالفقه وعلم الكلام، لأن مفكرنا صاحب نزعة موسوعية، يصعب اصطلياد أفكاره في مؤلف واحد، وإن كان ابن حزم قد خصص للأخلاق كتاباً مشهور في الفكر الأخلاقي وهو "كتاب الأخلاق والسير"، حيث حدد فيه معالم نسقه الأخلاقي ونظريته الخلقية، ومعاني الخير والشر، وأنواع الفضائل والردائل، مستفيداً في مؤلفه هذا من الفلسفات القديمة والتي لم ينكرها، وإن كان قد محصها تمحيصاً يتمشى ومقتضيات الشريعة الإسلامية، باعتبار أنها تقنن النظرة العقلية بقوة، ولهذا تناولنا نماذج من هذه النظرة العقلية في الفلسفة الغربية (يونانية، حديثة)، مبرزين بذلك نماذج أخلاقية بارزة لكل عصر.

تفرد ابن حزم بتمسكه بالمنهج الظاهري الذي يعتمد على نص القرآن ونص الحديث الموثوق، ولهذا كان علينا أن نتناول منهجه الظاهري ولاسيما في علوم الدين والمعرفة، باعتبار أن الأخلاق عند ابن حزم عقلية و نقالية، كما عالج من خلال المنهج الظاهري القضايا الخلقية الكبرى، مبرزاً بذلك دور الإنسان فيها بما ينعكس على دوره الخلقية.

وقد تبلورت الدراسات حول ابن حزم في مجال الأخلاق والتي أحصيناها في مذكرتنا هذه في ثلاثة نماذج رئيسية، تجسدت الأولى في أهم دراسة تحليلية لوديع واصف مصطفى في مذكرته "ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق"، أما الدراسة الثانية فقد تمثلت في "فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي" لحامد أحمد الدباس، والدراسة الثالثة للإمام الكبير محمد أبو زهرة في كتابه "ابن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه"، وقد تناولت مجمل هذه الدراسات تحليل الأخلاق عند ابن حزم اعتماداً على مؤلفه "الأخلاق والسير"، أو "رسالة في مداواة

* هو "علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي - وكنيته - أبو محمد.... ولد بقرطبة سنة 384هـ، انظر الملاحق، فهرس الأعلام، الصفحة 112 وما بعدها.

النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل"، حيث اعتمد من خلال هذه الرسالة على أمرين: أحدهما- على الاستقراء والتتبع الذي يرجع إلى المقدمات البديهية التي قررها، فقد كان يستقرئ أخلاق الناس الذين عاشرهم والتقى بهم ، وأخبار من غابوا ، ويذكر عيوب من أصابتهم آفة في أخلاقهم ، وما يمكن أن يكون دواء لهذه العيوب مما درسه وتتبعه.

أما الأمر الثاني الذي اعتمده في رسالته هو الدراسات الفلسفية التي أثرت عن فلاسفة اليونان ، والتي كان أساسها الرجوع إلى البديهيات العقلية، أو الاستقراء والتتبع ، فهو يعتمد على استقراء غيره ، كما اعتمد على استقراء نفسه ، وعلى النتائج التي وصل إليها الفلاسفة في المقدمات التي رجعوا بها إلى أصل البديهيات الأولى ، فهذه النتائج تصير بعد ثبوت سلامتها ملكا للعقل البشري ينتفع بها كل من وجدها.

ولم يترك ابن حزم الأخلاق الإسلامية الثابتة بالنقل في دراسته ، بل أشار إلى حكمها إشارة مستمدة من النظريات اليونانية ، والاستقراءات التي قام بها ، وكثيرا ما كان يذكر النظريات الفلسفية ، ويرددها بنص قرآني ، أو حديث نبوي ، وهو بهذا يدعو إلى دعم الحقائق الإسلامية بالمعلومات العقلية النافعة.

وتأسيسا على ما سبق فقد تبادر في أذهاننا صياغة الإشكال الرئيسي التالي:

ما هي أسس الفكر الأخلاقي لدى ابن حزم ؟

و لضرورة منهجية من أجل الوصول إلى الإجابة عن الإشكال الرئيسي، فقد تبادر في أذهاننا مجموعة من التساؤلات ساقطنا إلى التعبير عنها في هذا البحث وهي:

- كيف تأسست النظرة الأخلاقية السابقة عن ابن حزم ؟ وعلى أي أساس أقامت صرحها الأخلاقي؟

- هل الأخلاق الإسلامية أصيلة مظهرها ومنهجها؟ وكيف تأثرت الأخلاق الإسلامية بالأخلاق اليونانية؟

- ما هو المنهج الظاهري؟ وما هي أصوله؟

- هل تمسك ابن حزم بمنهجه الظاهري في تفكيره الفلسفي؟

- ما هي مقومات النظرة الأخلاقية لدى ابن حزم ؟

و هذه التساؤلات تبلور أهمية الدراسة، و تكشف عن فضل الرجل الغيور على دينه في شتى فروع العلم والمعرفة عامة والأخلاق بصفة خاصة من منطلق تأسيسه للأخلاق وتصنيفه للفضائل وأضدادها، وواضع الأساس للتربية الخلقية والنفسية.

ولقد قسمنا هذه المذكرة إلى ثلاثة فصول رئيسية على النحو التالي:

الفصل الأول وعنوانه " في الفكر الأخلاقي "، وقد قسم إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول وهو الفكر الأخلاقي عند اليونان ، وقد تناولنا فيه ثلاث نماذج رئيسية في الفكر الأخلاقي اليوناني وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو. أما المبحث الثاني والذي هو الفكر الأخلاقي في العصر الوسيط، فقد قسمناه إلى قسمين، قسم يمثل العصر الوسيط المسيحي وآخر إسلامي، تناولنا في الأول نموذجين والمتمثلين أساسا في أوغسطين وتوما الإكويني، أما الثاني فعرجنا في البدء على الأخلاق الإسلامية وخصائصها، ثم أخذنا نماذج أخلاقية من التفكير الإسلامي الذي تأثر بالفلسفات الأخرى. أما المبحث الثالث فهو مرحلة الإنجاز الذي أطرته المرحلة اليونانية وهو مبحث هام وهو الفكر الأخلاقي في العصر الحديث، وقد أخذنا كذلك ثلاث نماذج متفرقة وهي ديكارت وكانط وتوماس هوبز .

ويدور الفصل الثاني حول المنهج الظاهري عند ابن حزم، وقد قسمناه إلى مبحثين، تناولنا في المبحث الأول المنهج الظاهري من حيث التعريف والأصول، أما المبحث الثاني فهو يدور حول المنهج الظاهري والتفكير الفلسفي.

ويدور الفصل الثالث حول الأخلاق عند ابن حزم، وقد قسمنا هذا الفصل أيضا إلى مبحثين.

تناولنا في المبحث الأول والذي عنوانه بـ"أسس الفكر الأخلاقي عند ابن حزم"، ببيان منهج ابن حزم في دراسته للأخلاق أولا، ثم قمنا بتقنين النظرة العقلية في الأخلاق عنده، ثم بينا غاية ابن حزم من دراسته للأخلاق.

أما المبحث الثاني فقد عنوانه بـ"الفضائل الخلقية عند ابن حزم"، وقد قسمنا هذا المبحث إلى خمسة عناوين فرعية: تناولنا أولا الفضيلة وشروطها، وثانيا أصول الفضائل والردائل، وثالثا أنواع الفضائل والردائل، ورابعا قيمة التربية الخلقية.

و في خاتمة الدراسة عمدنا إلى بلورة أهم النتائج التي جاءت بمثابة الإجابة عن التساؤلات التي طرحت في المقدمة.

ولمناقشة كل هاته الفصول و المباحث قمنا بإتباع منهجين هما المنهج التاريخي من خلال الرجوع إلى أهم المحطات التاريخية في التفكير الأخلاقي ، والمنهج التحليلي النقدي من خلال التحليل الذي كان بمثابة تعقيبات ومقارنات بين النماذج الأخلاقية.

ورغم كل الإحاطات التي ألممنا بها في بحثنا هذا، إلا أنه لا يخلو من الصعوبات التي واجهتنا ولا سيما إذا تعلق بالمصادر من جهة و قلة الدراسات الفلسفية في مجال الأخلاق حول فيلسوفنا من جهة أخرى، باعتبار أن الدراسات التي قدمت هي دراسات إسلامية تمحورت في فقهه فقط، ولكن رغم ذلك تمكنا بمشيئة الله سبحانه وتعالى واعتمادنا على النادر من الدراسات الفلسفية أن نبني صرح مذكرتنا التي نسأل من الله سبحانه وتعالى أن يكون فيها فائدة لمباحث أو عون لمستزيد. والله نسأل أن يوفقنا جميعا إلى السداد، وإليه يرجع الأمر كله.

الفصل الأول:

في الفكر الأخلاقي

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي في اليونان:

لقد كان السفسطائيون هم أول من تحدث عن الأخلاق في الفكر اليوناني القديم ، فقد كان التسليم بنظام دولة المدينة والنظم التي تقوم بها – تسليما عاما دون مناقشة أو اعتراض ، فقد كان الناس يولدون ويعيشون ، ويموتون في ظل عادات قديمة لم يعرف أحدا شيئا عن نشأتها . بل كان هناك شعور غامض بأنها سماوية، وكان من المسلم به أنها عادات جوهرية جامدة، وبما أنه لم يوضع للناس قانون بعد، فقد كانت هذه العادات المستقرة كافية لأن يهتدوا بها في حياتهم اليومية. ثم ظهر بروتاجوراس زعيم السفسطائيين (500 – 430 ق م) الذي جاء إلى أثينا من " أبديرا " ووضع قاعدته التي تقول أن: " الإنسان مقياس الأشياء جميعا الموجودة أو غير الموجودة حسب ما يحدده ذكاء الفرد ". وهي قاعدة تعبر عن فردية متطرفة لا سيما إذا ما طبقت في مجال الأخلاق ، ما دامت قيم الأشياء في نظر أي إنسان هي كما تبدو له . فإذا ترجمنا هذه الفلسفة إلى نطاق الأخلاق أصبح من الواضح أننا نقول بنظرية فردية للأخلاق وهي نظرية تهدمها تماما. ليرجع الفضل الأكبر فيما بعد إلى سقراط ، ويكاد يتفق جميع مؤرخي الفلسفة على أنه مؤسس الفكر الأخلاقي في الفلسفة اليونانية كونه أولى اهتماما ملحوظا بدراسة السلوك الإنساني ، ليصطدم بعد ذلك لعنت السفسطائيين، وإثارتهم اهتمام الإنسان بالجدل العقيم ، وزعزعة المبادئ الأخلاقية ، فتصدى لتفنيد مغالطاتهم ، ولهذا يقال أن تعاليم سقراط كانت نقطة البدء الرئيسية التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت من بعده .

أولا: الأخلاق عند سقراط :

يمكن تحديد دور سقراط في الفكر الأخلاقي فيما يلي :

1- المعرفة الشاملة التامة ليست في متناول الإنسان ، غير أن هناك نوعا من المعرفة في طاقة الإنسان : وهو البحث في الصالح والطالح ، في الشرف والوضاعة ، في الحكمة والسفه وباختصار : " في كل ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق " ¹.

2- " اعرف نفسك بنفسك " وهي قاعدة كتبها سقراط على معبد دلفي ، ورأى بأن الإنسان لا

1- أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلسفة ، ترجمة : الإمام عبد الحليم محمود ، أ- أبو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب بالقاهرة، 1399 هـ - 1979 م ، ص 73 .

يمكنه أن يعيش كما ينبغي إلا إذا حقق عمليا هذه القاعدة . ومحتواها أن المعرفة من أعظم الفوائد، وأعظمها ضرا هو جهله بنفسه، فكل من يعرف نفسه يعلم النافع له .

3- السعادة عنده أثر لحالة نفسية أخلاقية ، وهي الانسجام بين رغبات الإنسان والظروف التي يوجد فيها ، فالسعادة تكمن في سلوكنا الحكيم تجاه حاجتنا ورغباتنا من منطلق أن الطبيعة الإنسانية لا تهدف إلا على شيء واحد لا تريد عنه بديلا وذلك هو السعادة.

4- الفضيلة والمعرفة شيء واحد عند سقراط وذلك أن :

أ- لا يعمل الإنسان الشر باختياره .

ب- الفضيلة ثمرة العلم بشرط توفر الإرادة إلى جانب المعرفة.

5- أولى الفضائل عنده (القناعة) وهي تتمثل في ضبط النفس، ضبطا يقلل ويهذب العواطف والرغبات والحاجات. وثانيها فضيلة (العمل) فهو السبيل لاكتساب ما يلزم الإنسان في حيلته، ولمعرفة ما ينبغي معرفته. وثالثها (الرياضة البدنية) ، ورابعها (العدل) .

6- مبادئه الأخلاقية تتجسد فيما يلي :

أ- ليس للإنسان من غاية في الحياة إلا السعادة .

ب- الفضائل طريق السعادة .

ج- " الإيمان مكمل للحياة الأخلاقية ، غير أن الأخلاق لا تركز عليه إذ الحياة الأخلاقية هي التي تركز على الحكمة ، ولا يحياها إلا من فهم حقيقة ما يريده بطبيعته، وفهم السبل الموصلة إليه"¹.

7- مذهب سقراط الأخلاقي لم يخل من العنصر الديني، قال الشهرستاني في ذلك : " نهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فثوروا عليه الغاغة، وألجأوا ملكهم إلى قتله"² عن طريق المحاكمة في الحكم بالموت عن طريق السم ، " والأستاذ يوسف كرم يرى أن سقراط قد علم في أثينا ، واتهم بالإلحاد .. وأنه كان يعتقد أنه كان يحمل في عنقه أمانة سماوية ، وأن الله قد أقامه مؤدبا عاما مجانيا يرضي الفقر ، ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي هذه الرسالة الإلهية"³.

1- أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلسفة ، المرجع السابق، ص83.

2- الشهرستاني ، الملل والنحل ، تحقيق : أمير علي مهنا - علي حسن فاعود ، الجزء الأول ، دار المعرفة (بيروت، لبنان) ، الطبعة الثالثة (1414 هـ - 1993 م) ، ص 401 .

3- محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي - دراسة مقارنة - دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى 1410 هـ - 1990 م ، ص 69 .

ثانيا : الأخلاق عند أفلاطون :

إن عرض المذهب الأخلاقي لأفلاطون ليس أسهل من تلخيص مذهب أستاذه سقراط ، ذلك أن المحاورات الأفلاطونية تشيد بسقراط وبآرائه ، حتى أننا لنسأل أنفسنا أحيانا ، أكانت الآراء لسقراط حقيقة أم هي آراء أفلاطون نفسه ، ومع هذا فالنصوص تدل عل شيئين :

1- مخالفة أفلاطون لسقراط في عدة مسائل مهمة .

2- تشابه قوي بين التلميذ وأستاذه في طريقة وضع المسائل الأخلاقية.

لقد " خالف أفلاطون أستاذه سقراط في مسألة الصلة بين الفضيلة والعلم ، فقد أنكرها أفلاطون، ورأى أن العلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين والأدلة ، وليست الفضيلة كذلك"¹ ، " فإن أفاضل أثينا لم يمكنهم ، لمجرد الدروس التعليمية ، أن يصيروا أبناءهم فضلاء مثلم . ليس العلم إذن هو الذي يصير الرجل فاضلا، وإنما الفضيلة ترجع إلى إلهام وبصيرة يشوبهما قبس من التمس الديني"².

والفضائل عنده ثلاث وهي تدبر قوى النفس الثلاث: " الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق - والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حرا - ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم والحكمة أولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضبية ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة "³. وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية و الغضبية للعقل تحقق في النفس النظام والتناسب . ويسمي أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل شيء حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حال الصلاح والبر والناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد.

إذن : فالفضيلة في نظر أفلاطون هي العمل الحق على أن يكون صادرا عن معرفة صحيحة

1- محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي - دراسة مقارنة - مرجع سابق ، ص 70 .

2- أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلسفة ، مرجع سابق ، ص 85 .

3- الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق: د/ ألبيير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1968م، ص 14.

بقيمة الحق هذه هي الفضيلة الفلسفية التي تقوم على الروية والتفكير وعلى فهم المبدأ الذي ينبثق عن السلوك ، وأما عمل الحق دون فهم لقيمته أو إدراك معناه ، بل بدافع من التقليد أو حكم العرف والعادة أو طلبا للزلفى والسلطان فكل أولئك ليس من الفضيلة في شيء أو قل هو الفضيلة العامة التي ليس من الفضيلة إلا اسمها.

ويقسم أفلاطون الفضائل إلى ثلاثة بحسب أنواع النفس :

1/ فضيلة الحكمة وتخص النفس الناطقة. 2/ فضيلة الشجاعة وتخص النفس الغضبية .

3/ فضيلة العفة وتخص النفس الشهوانية.

" ومن تناسق هذه الفضائل وتعاونها وسيرها بانسجام تنشأ فضيلة رابعة هي العدالة مادامت العدالة هي إعطاء كل ذي حق حقه ، وبهذا التناسق في قوى النفس وهذا التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها " ¹. والسعادة عنده تقتزن بالعدالة، والسعادة هي الخير الأقصى، والعدالة عنده هي خير النفس والنفس أسمى وأبقى من الدنيويات جميعا فقد تنزل بالعدل المصائب ويتهم كذبا ويجلد ويعذب ويوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب وهو سعيد بعدالته ، وليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حال الصلاح والبر والناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. " أما العدالة الاجتماعية فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد ، فإن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته والعكس بالعكس بل إن العدالة تستتبع الإحسان تاما شاملا ، فلا نحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء ، والإساءة إلى الأعداء ، لأن الإساءة إساءة للنفس أولا ، فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ويزيد الشرير شرا فتنتج هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين وهذا خلف " ² ، إذ نجد سقراط يتحدى السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأسا على عقب حين يقول : " أنا لا أبتغي ارتكاب الظلم ولا تحمله ولكن إذا وجب الاختيار فأنا أختار الثاني " ، ويقول أيضا " أنا أنكر أن يكون منتهى العار أن أصفع ظلما أو أن تقطع أعضائي أو أن أسلب مالي ، وأدعي أن العار يلحق المعتدي وأن الظلم أقبح وأخسر لصاحبه منه لضحيته "

1- نبيل مسعيد ، الفلسفة لطلبة الطور الثانوي في الجزائر، ب ت ، ص 17 .

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1355 هـ - 1936 م ، ص 119.

الأخلاق ونظرية المثل:

إذا كانت فلسفة أفلاطون الأخلاقية تقوم على نظريته في ثنائية النفس والبدن والمتمثلة في أن النفس كانت لها حياة سابقة ، في عالم الآلهة والحقائق وهو عنده " عالم المثل " ، ثم عوقبت لسبب ما ، فحلت في الجسد في عالمنا الأرضي الذي يعتبره عالم الخيالات ، وأصبح الجسد بمثابة الغلالة التي تحول بين النفس والفضائل ، فكانت مقولته الشهيرة " البدن سجن النفس " وهذا المفهوم أدى به إلى الأخذ بالرأي السقراطي القائل بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان بواسطة الحوار فكان لذلك أثره على أسلوب أفلاطون في كتابه فغلب عليه طابع المحاورات .

وبناء على ما سبق يذهب أفلاطون إلى أن من واجب الإنسان لكي يحيا حياة سليمة فاضلة أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة ، وأن يرضى من ذلك ما يحقق استمرار الحياة ، وأن يوجه اهتمامه إلى النفس يزكيها ويطهرها ، وذلك لن يتحقق إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة ، وهذا المنهج قد يجعل النفس تتحرر من سجنها - الجسد - في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المثل ، وتحيا حياة الفضيلة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت أي الحياة المنزهة عن الشهوات والغرائز .

وفي ذلك يقول أفلاطون : " أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة حقا؟ أي وضع النفس بعيدا عن الجسد بقدر الإمكان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد ، وأن تعيش ما استطاعت ، منفردة في نفسها ، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده " ¹ ، ووفقا لذلك فإن خير النفس وفضيلتها لدى أفلاطون في خلاصها من الجسد ومن ثم " اقتضت حيلة الفضيلة الانصراف من عالم الحس وشؤونه إلى هدوء التأمل الفلسفي ، وإذا صح كانت الفلسفة هي المقدم الوحيد للخير الأقصى " ² .

الأخلاق والجدل الصاعد :

لمحاربة جهل السفسطائيين سلك أفلاطون طريقا آخر معبدا وهينا وهو طريق الجدل ، فلإرادة جدلها كما أن للعقل جدله وهما طريقان متوازيان يقطعان نفس المراحل ويتقابلان عند نفس الغاية في اللانهاية " ذلك أنا إذا تأملنا النفس وجدنا فيها قوة عظمى تحركها أبدا هي الحب ،

1 - أفلاطون : الأصول الأفلاطونية / فيدون ، ترجمة وتعليق : د نجيب بلدي - د علي سامي النشار - عباس الشربيني ، منشأة دار المعارف الإسكندرية 1961 م ، الطبعة الأولى ، ص 38 .

2- المرجع نفسه ، ص 39 .

والحب اشتهاً صادر عن الحرمان ، إذ ما من أحد يشتهي ما هو حاصل له ، هو قلق دائم وشوق إلى الخير أي إلى ما شأنه أن يعوض عن الحرمان وجودل فيملاً فراغ النفس ، فالحب مبدؤه الخير وغايته الخير هو وجود ناقص ووسط متحرك من الحرمان إلى الوجود الذي لا يفنى ، هواشتها الحصول على الخير حصولاً دائماً ، هو جهد الكائن الفاني في سبيل الخلود ، فإن اشتهاً الخلود متحد باشتهاً الخير وليس يعقل أن يطلب الخير إلى أجل¹ .

- كما يتجه الحب أول ما يتجه إلى جمال الأجسام والأشكال ، ولكن النفس الحكيمة تدرك أنه زائف زائل لا يبرد شوقها ، فتجاوز هذا الفهم ، وتدرك أن الجمال المتحقق في جسم هو أخ للجمال المتحقق في سائر الأجسام ، وأن الجمالات الجسمية أشبهه بعيدة لجمال واحد بعينه يحويها في وحدته هو مثال الجمال المحسوس فتخلص النفس من التعلق بواحد وتمد إعجابها ومحبتها إلى الجمال الحسي أينما تألق لعينها ، ثم تدرك أن ما تحب في الأجسام إنما هي صفاتها ، وأن هذه الصفات فائضة عليها من النفس مصدر حياتها ، فترتفع من المعلول إلى العلة وتنفذ إلى النفس ، تنفذ إليها مهما كان غلافها دميماً لعلمها أن النفس جميلة في ذاتها فتتعلق بها ، ثم تعلم أن النفوس مشتركة في جمال واحد هو الجمال المعنوي ، فتصعد من جمال النفوس إلى جمال الفنون ، فإلى جمال العلوم النظرية ، ولا تزال تصعد من علم إلى علم حتى تبلغ إلى الجمال كله ، فتقف متأملة وتتهياً بهذا التأمل إلى مشاهدة الجمال المطلق غير المخلوق وغير الفاني ، لا يزيد ولا ينقص ولا يتغير بحال الجمال بالذات الذي يحب لذاته ، من يشاهده يتعلق به ويخلد فيه . " فالمحب الحقيقي الكامل - عند أفلاطون - هو الفيلسوف يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنونا ليتعلق بالجمال الدائم"² .

- يصور لنا أفلاطون من خلال المحب الكامل والحكيم العادل رجلاً حياً يشعر ويعقل ويتكلم وهو سقراط في سجنه ينتظر الموت بشجاعة ومغتنب به لأن الموت خلاص النفس وبداية حياة جديدة ، فالفيلسوف الحق من وجهة نظر أفلاطون " يجتهد ساعة فساعة أن يعيش في هذه الدنيا العيشة الروحية التي يشتهيها ، وأن يتعجل الحياة الأخرى بممارسة العفة بمعناها الأسمى ، وهو الرغبة عن اللذة والتجرد من الجسم والمران على الموت ن فيبلى جسمه ويصفيه من المادة بقدر الاستطاعة ، لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالله "³ .

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص121.

2- المرجع نفسه، ص122.

3- المرجع نفسه، ص123.

ثالثا: الأخلاق عند أرسطو :

الأخلاق عند أرسطو بصفة عامة هي العلم الجدلي الحاصل في العقل من حسن البصر بالظروف ومطاوعة الإرادة وخضوع الشهوة , والاستعداد القريب للعمل فالعلم لا يفهم تمام الفهم إلا بهذه الشروط , فإن انعدمت كان صاحبه أشبه بالبيغاء لهذا يقول أرسطو : إن الإنسان يجب أن يكون على شيء من الفضيلة ليصير فاضلا , وعلى هذا الأساس تشعب الفكر الأخلاقي عنده ليطم المسيرة التي بدأ بها سقراط وأفلاطون .

- غاية الحياة: إن الغاية التي رسمها أرسطو للحياة هي من دون شك ذلك الخير الأعظم، لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة , ويذهب كافة الناس على أنها السعادة , ولكنهم يختلفون في فهم السعادة , ويحكمون عليها بحب السير , والسير ثلاث : سيرة اللذة وسيرة الكرامة، وسيرة النظر أو الحكمة. أما اللذة فغاية العبيد والبهائم وهي حيلة العوام، إلا أنه يجب النظر فيها وعدّها من الخيرات، لأن كثيرا من أهل المناصب يطلبونها. أما الكرامة فيطلبها الممتازون النشيطون وترتبط أكثر بالعمل السياسي , ولكنها في الحقيقة متعلقة بالذي يوليها أكثر منها بالذي يتقبلها , ثم إن طالبها يريدّها ليقنتع بفضله , فهو يطلب التكريم من العقلاء ومن أهل بيته , ويطلبه لفضل أي كمال في نفسه , فالفضيلة خير من الكرامة وألصق بالنفس . ولكن الفضيلة هي أيضا لا تكفي إذ قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتتغص عليه سعادته. وتبقى الحكمة وأرسطو يرجئ الكلام عنها , فيقول : " لندع هذا جانبا وقد يكون أولى بنا أن نفحص عن الخير الكلي " ¹

ونجده يحشد نظري الخير الكلي اعتراضات في جدل متصل , وأهمها اثنان: الواحد أن الخير كالوجود مقول على المقولات جميعا , فلا يمكن أن يكون شيئا كليا وواحدا , وإلا وجب أن يقال على مقولة واحدة فقط – وهنا نجد أرسطو يعترض حينما يقرر بأنه إن وجد للوجود الأعظم كان هو الخير الأعظم وأطلق الخير على ما عداه بالمماثلة كما يطلق الوجود , هذا من ناحية , ومن ناحية أخرى فلو سلمنا كما يقول أرسطو بالخير مثلا مفارقا كان من الواضح أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل عليه , ونحن إما نبحت عن الخير الذي يمكن تحقيقه واكتسابه , وأي فائدة يرجو الحائك أو النجار من معرفة الخير بالذات " ² .

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، المرجع السابق، ص243.

2- المرجع نفسه، ص244.

فالفلسفة الخلقية لا تبحث في خير الإنسان كونه نجارا أو حائكا أو طبيب ، بل كونه أنسانا ، فمعرفة الخير الأعظم إذن هامة بل ضرورية كما وصفها أرسطو.

ماهو إذن خير الإنسان عند أرسطو؟ لكي يكون الإنسان خير يجب أن يتوفر فيه شرطان : الأول أن يكون غاية قصوى أو خيرا تاما يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أبعد . الثاني أن يكون كافيا بنفسه أي كفيلا وحده أن يسعد الحياة دون حاجة لخير أحد . وهذان الشرطان متحققان في السعادة ، فإن الخيرات التي ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر ، فالسعادة هي هذا الخير . وفيما تقوم سعادة الإنسان ؟ لكل موجود وظيفة يؤديها ، وكمال الموجود أو خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته ، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها من سائر الموجودات ، ليست هي الحياة الناسية ولا الحياة الحاسة ولكنها الحياة الناطقة ، وإذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال ، أي أن السعادة في عمل النفس الناطقة بحسب كمالها ، فإن كانت هناك كمالات عدة فبحسب أحسن كمال ، وذلك طول الحياة . ويعتقد الناس أن السعادة تقوم في الكمال والإجمال أو في كمال جزئي مثل الحكمة أو في الكمالات جميعا مع اللذة والنجاح الخارجي. كما يعتقد الناس أيضا أن السعادة يجب أن تكون ثابتة، فهل المقصود أن ننظر موت الإنسان حتى نستطيع أن نعلن أنه بلغ إلى السعادة حقا ؟ هذا مع علمنا مسبقا بأنها العمل الكامل، ومثل هذا العمل ثابت، إذن فالسعادة ثابتة.

نستنتج مما سبق أن أرسطو لم يخالف اليونان فيما ألفوه من السعادة، حين قصر السعادة على خير النفس باعتباره خير الإنسان بما هو إنسان، فميز بين الجوهري والعرضي، مع تقديره للخبرات الجسمية والخارجية. إلا أنه بيّن أنه تنطبق على حده ولا تنافيه فجاءت محاولته هذه مثالا جدليا في تحويل الآراء العامة إلى الوجهة الصحيحة كما كان يفعل سقراط ، واستخلاص مبدأ العلم من الأقوال المأثورة.

الفضيلة:

الفضيلة في المفهوم الأرسطي هي فعل مكتسب تجعل الإنسان صالحا خيرا "فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير ، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به"¹، فالفضيلة اليونانية هي أن يؤدي المرء العمل الخاص به

1- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار المكتبة المصرية، القاهرة، سنة 1924 م ، ص 244 .

وهي تلك الأعمال الصالحة الخيرة ، ويظهر ذلك في قول أرسطو: " أما الفضائل فإننا نكتسبها إذا استعملناها أولاً ، كالحال في سائر الصناعات لأن الأشياء التي ينبغي أن نعلمها إذا تعلمناها ، هنا إذا عملناها ، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين ، وإذا ضربنا العود صرنا ضرابين للعود ، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين ، وإذا فعلنا أمر العفة صرنا أعفاء ، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء " ، والفضيلة عنده ليست إسرافاً في قمع الجسد لصالح النفس ، وليست ميلاً إلى اللذات الحسية والمنفعة الخاصة ، فالإفراط والتفريط فيهما خروج عن طريق الفضيلة ، والإقلال أو الإكثار لا يوصلان إلى السعادة بل الفضيلة توسط واعتدال . يقول أرسطو : " الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادي التأملي ، وفقاً لوسط عادل يتحدد بالنسبة إلينا وكما يحدده العقل " ¹ ، وعليه فالفضيلة لدى أرسطو، ليست إسرافاً في قمع مطالب الجسد لحساب النفس وليست ميلاً كلياً إلى اللذات الحسية والمنفعة الشخصية فالمبالغة والتقصير يتضمن كل منهما الخروج عن حد الفضيلة الذي هو التوسط والاعتدال ، فالفضيلة إذن بهذا المعنى هي " فن يمكن كسبه بالمران والعادة " ²، كما أنها ضبط للانفعالات بغرض تحقيق الاتزان في السلوك أي ضبط أفعال الإنسان لتحقيق الاعتدال ، وكلاهما يؤدي إلى الوسطية إذ " الفضيلة لها علاقة بالانفعالات ، والأفعال التي فيها خطأ ، والنقصان موضوع للذم ، بينما الوسط موضوع للمدح والنجاح ... فالفضيلة إذن نوع من التوسط ، بمعنى أنها تستهدف الوسط " ³ ، وجوهر الوسط العدل الأرسطي لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا في الاعتبار نظرة أرسطو في للنفس الإنسانية حيث يميز فيها بين جزئين جزء عقلائي وآخر غير عقلائي ففي تعليق على نظرية النفس يقول : " إننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئي النفس ، أحدهما ذوعقل والآخر محروم منه " ⁴ ، وبناء على ذلك نجده في تحليله للفضائل يصنفها إلى صنفين الفضائل الأخلاقية الحياتية أو العملية التي لا تتحقق إلا بتوجيه الجزء العاقل للجزء الشهواني غير العاقل حتى يعيش الإنسان حياة إجتماعية خيرة وسعيدة ، والفضيلة النظرية وهي فضيلة العقل الإنساني بما هو كذلك ، إذ أن وظيفة العقل ليست فقط في ضبط سلوكياتنا في الحياة العملية ، بل ليؤدي أيضاً وظيفة التأمل والتفكير ، والتي هي له خاصة .

1- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع السابق، ص 26 .

2- ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: د/ فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة (1408 – 1988)، ص 87-88.

3- أرسطو طاليس : الأخلاق ، ترجمة: إسحاق بن حنين ، تحقيق وتقديم : د- عبد الرحمن بدوي ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، الطبعة الأولى، 1979 م ، ص 96 .

4- أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، 221 .

يستفاد من ذلك أيضا أنه إذا كان مبدأ الوسط العدل هو الذي لا يعاب بإفراط أو تفريط فليس الغرض منه تطبيقه إلا لتحقيق الفضائل الأخلاقية وليس لتحقيق الفضيلة النظرية التي هي فضيلة الحكمة " فالخير في الطب : الصحة ، وفي تدبير الحرب الظفر ، وفي صناعة البناء : البيت . و هو في كل واحد من الأشياء غيره في آخر ، وهو الغاية المقصودة في كل فعل واختيار... فيجب من ذلك إن كان هنا شيء هو غاية لجميع الأشياء التي تفعل ، فهو الخير الذي ينبغي أن يفعل " ¹ ، وفي كل ذلك يجب أن يكون للإدراك العقلي القيادة المتواصلة حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان فإن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد الذي سيظل سعيدا طوال حياته كلها ، لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة " ²

فالإنسان الذي يقتزن عنده الفكر الفاضل بالفعل الفاضل هو الذي يترفع في حالات الشدة ، كما في حالات الرخاء ، وإذا كان الوسط العدل يمكن تكميمه في الرياضيات وتحديد بدقه فهو ليس كذلك في مجال الأخلاق ، بل يبقى وسطا تقديريا لأنه يصعب أن يكون حسابيا بالنسبة للإنسان ، ويكون الوسط العدل وفق هذا المعنى هو أن يفعل الإنسان ما يجب أن يفعله معهم ، وفي الظروف والمناسبات التي يجب أن يفعله فيها ، ومن أجل الغاية التي يجب أن يفعله من أجلها . وعليه فإذا كانت أفعال الإنسان ينبغي أن تتجه نحو تحقيق الكمال ، والكمال يفسده الإفراط والتفريط ، فإن طلب الكمال يمكن للإنسان أن يحققه إذا التزم " الوسط الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس ولا هو بعينه بالنسبة للجميع " ³ ، وأرسطو لا يذهب إلى إقرار الوسط في جميع الأفعال إذ أن هناك أفعال هي شرر ورذيلة في ذاتها كالفساد ، والحسد والزنا والسرقة والقتل وكلها أفعال قبيحة ، وفي ذلك يقول أرسطو : " إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا لهذا الوسط ، فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يعلق معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير ، والفساد والحسد ، وفي الأفعال الزنا والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السمة القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فإنه لا يمكن فيها إلا اقتراف آثام ، وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير مثلا في الزنا

1- أرسطو طاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 65 .

2- المرجع نفسه ، ص 76 .

3- أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص 244 .

إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية، وفي الظروف الفلانية، وبأي طريقة، فإنه بوجه عام مفارقة أي واحد من هذه الأشياء خيانة " ¹ ، ومعنى ذلك ليس لمثل هذه الأفعال الآثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ذلك " لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط " ² ، واللافت للنظر أن أرسطو في ثنايا تحليلاته للفضائل الأخلاقية العلمية أشار إلى بعض الاستثناءات متمثلة في أن بعض من الفضائل الأخلاقية لا يمكن تحليلها من مفهوم الوسط وهي الفضائل التي لها أصداد مثل الصداقة والعدالة والأمانة ، صداقة الفضيلة تختلف عن الصداقة المزيفة مثل صداقة اللذة أو صداقة المنفعة ، كما أن فضيلة العدالة لا يجوز أن تكون وسط بين مردولين ، لأن العدالة ضد الظلم وفي المقابل هناك رذائل لا يجوز أن نضعها كأطراف لفضائل مثل السرقة والزنا والقتل ، فهي رذائل وفق طبيعتها الشريرة بينما الفضائل التي ليس لها أصداد هي التي يجوز تحري الوسط العدل فيها مثل فضيلة الشجاعة ، فهي وسط بين مردولين هما البخل والإسراف. وعليه فإن الفضيلة أمر خاص بالإنسان ، ترتبط بالجزء المميز له عن سائر المخلوقات وهو الجزء العاقل فيه ، باعتبار أن الإنسان لدى أرسطو كائن أخلاقي بطبيعته العاقلة والفضيلة أمر ضروري للفرد والجماعة وهي بشكل أساسي على ما تدبره لها النفس العاقلة .

إذن الفضيلة الإنسانية لديه هي فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وبذلك تصبح السعادة التي هي غاية فعل الخير ، هي السعادة النفسية ، وتكون الفضائل والقيم الأخلاقية أموراً تتعلق بنتائج أفعال النفس العاقلة في كل حالاتها سواء ارتبطت بالحكمة النظرية أو بممارسة الفضائل العملية وعليه يمكن القول بأن الفضائل الفكرية لديه عمادها الحكمة والفهم والعقل ، والفضائل الخلقية عمادها الحرية والعفة .

الإرادة:

أ- عرفنا الفضيلة " أنها ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار " ³ ، وهي الفعل الإرادي .

فالاختيار صادر عن الإرادة، ولكن ليس كل فعل إرادي اختياراً . الفعل الإرادي هو الصادر عن معرفة ونزوع ، فالإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين فيأتي إما معارضا للنزوع

1- أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، مرجع سابق ، ص 248

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

3- ماجد فخري ، أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، المطبعة الكاثوليكية - بيروت ، سنة 1958 م ، ص 111

وهو الفعل القسري اللازم من إكراه خارجي ، وإما خلوا من المعرفة وهو الناشئ من الجهل . أما الأفعال التي نأتيها عن خوف اتقاء شر أعظم أو ابتغاء خير أعظم فهي مزاج من الإرادي واللاإرادي ، ولكنها إرادية أكثر منها لا إرادية ، هي إرادية من جهة أن صاحبها يريد ما يفعلها طلبا للغاية مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة – ولا إرادية لأن أحدا ليس يريد لها لذاتها وبغض النظر عن الظروف – أي هي إرادية بالإطلاق ولا إرادية بالإضافة ، " فمثلا السكران والغضباني يفعلان أمور كثيرة جهلا ، لكن لا عن جهل بل عن غضب أو سكر ، وكل من السكر والغضب علة في أن صاحبه يجهل ما يفعل ويفعل ما يجهل ، فالجهل مصاحب للفعل وليس علة ، والفعل مع هذا الجهل فعل لا إرادي. وإذا كان الفاعل عامدا في جهله كان فعله إراديا لأن جهله إرادي " ¹.

ب- أما الاختيار فهو أضيق من الإرادي أي أنه نوع تحت جنس، فأفعال الأطفال والحيوانات وأفعالنا الفجائية إرادية كلها ولكنها ليست نتيجة اختيار. ويفترق الاختيار عن الإرادة من وجهين: الواحد أن الإرادة اشتهاة والاختيار تقرير ما يفعل بعد مشورة، وموضوع المشورة هو الممكن في ذاته. أما الوجه الآخر هو أن موضوع الإرادة الغاية ، وموضوع الاختيار الوسائل (فإن المشورة لا تكون إلا بحث الإرادة للعقل ، ولا تحت الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية ، فإن وضعت الغاية موضع مشورة صارت وسيلة لغاية أبعد ، وهكذا إلى أن تنتهي إلى غاية أخيرة هي موضوع إرادة)، فالغاية مفروضة دائما ، والمشورة بحث في اختيار الوسيلة إليها .

إذن : موضوع الإرادة هو دائما الخير بإطلاقه أي ما يلوح للشخص أنه خير .

والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره ، والرجل الشرير يقع غالبا على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم ، يتوهم اللذة خيرا والألم شرا فيسيء الاختيار " ².

نستنتج مما سبق : أن الفضيلة إرادية عند أرسطو وهذا مما لا شك فيه ، فالرذيلة إرادية كذلك لأنه إذا كان الفعل متعلقا بنا فالترك متعلق بنا أيضا ، والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة ، ويشهد بذلك الضمير وتصرف المشرعين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات وتقدير ظروف الحرية والإكراه والجهل غير المقصود .

1 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق، ص 250.

2 - المرجع نفسه، ص 252

الفضائل:

الفضائل عند أرسطو عقلية وخلقية، ويبدأ أرسطو بالثانية لأنها تكتسب قبل الأولى بالتربية والاعتقاد ولأنها هي التي تسمح للعقل بتحصيل كماله الخاص. ويسرد لنا أرسطو عددا منها ويصنفها نوعا من التصنيف قائما على الانفعالات والأفعال لاعلى قوى النفس كما فعل أفلاطون ، فيدخل في جدولته الفضائل المذكورة عند أفلاطون إلى جانب فضائل أخرى وهي :

1 – بالإضافة إلى الخوف والجرأة : الوسط الشجاعة ، وله إفراطان واحد سببه انتفاء الخوف وليس له اسم في اللغة ، وآخر ناشئ من الجرأة وهو التهور ، أما التفريط فهو الجبن ، أي فرط الخوف وانعدام الجرأة .

2 – بالإضافة إلى بعض اللذات وإلى بعض أقل من الآلام : الوسط الاعتدال ، والإفراط الشره ، والتفريط وهو الإسراف في اجتناب اللذات نستطيع أن نسميه جمود الشهوة إذ لم يوضع له اسم لندرة أصحابه .

3- بالإضافة إلى الخيرات الخارجية:

(أ) عند الرجل قليل المال : الوسط السخاء ، والإفراط التبذير ، والتفريط البخل .

(ب) عند الثري : سخاؤه المتناسب مع ثروته الأريحية وهي وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخخة ، وتفريط وهو التقتير .

4 – بالإضافة إلى الكرامة:

(أ) في الكرامات العالية : الوسط كبر النفس ، والإفراط شيء قد نسميه النفخة ، والتفريط الهوان.

(ب) في الكرامات الأدنى أهمية : الوسط لا اسم له ، أو هو الطمع دون دعوى ، والإفراط الطمع ، والتفريط لا اسم له ، أو هو عدم الطمع .

5 – بالإضافة إلى الانفعالات: الوسط الوداعة، والإفراط الحدة، والتفريط الخمود.

6 – بالإضافة إلى العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال : ثلاث ملكات واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا ، واثنان موضوعهما الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية :

(أ) ففيما يختص بالحقيقة الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو النفج أو تكبير الأمور وافتخار المرء بما ليس فيه ، وتصنع بتفريط هو التعمية أو تصغير الأمور .

(ب) وفيما يختص باللهو الوسط الدعابة، والإفراط المجون، والتفريط الفظاظة.

(ج) وفيما يختص بالحياة الجارية أي بالانبساط المستديم الوسط الصداقة وله إفراطان واحد مع نزاهة هو ولع الإرضاء ، وآخر يراد به نفع ذاتي هو الملق ، والتفريط الشراسة.

7 – بالإضافة لا إلى الشهوات بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة والمدح والذم : الوسط الحياء ، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء ، والتفريط السفه أو القحة .

8 – بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير: الوسط روح العدالة وصاحبه يحزن للخير وللشر يصيبان غير أهل. والإفراط الحسد يحزن صاحبه لكل خير . والتفريط الفرح السيئ للشر غير المستحق. ونجد أرسطو يعطي للفظ العدالة معنيين: " فهو قد يعنى المطابقة للقانون الخلقي، وقد يعنى المساواة. وبالمعنى الأول العدالة مرادفة للصالح وللفضيلة كما هي عند أفلاطون فهي العدالة الكلية. وبالمعنى الثاني هي فضيلة خاصة جزئية ملحوظ فيها علاقة الفرد بأمثاله...، إلا أن لفظ العدالة يتعلق بما لكل فضيلة من ناحية اجتماعية بينما لفظ الفضيلة لا يتضمن بالذات هذه الناحية"¹. وتعتبر العدالة من الفضائل الكبرى عند أرسطو وهي تعني بشكل عام " تلك الملكة التي تحمل الإنسان على صنع ما هو حق ، وعلى تكلف العدالة في أفعاله وطلبها أبدا ، بينما يعني الظلم تلك الملكة التي تحمل بالإنسان على صنع ما هو باطل وطلبه أبدا "².

واللافت في الأمر أن أرسطو لم يطبق على نظرية العدل " أية رذيلتين هو وسط بينهما ، لأنه في نظره على ما يظهر فضيلة الدولة أكثر منها فضيلة الفرد ، " ويقول إن العدل نوعان : عدل موزع ، وعدل مصحح ، فالعدل الموزع يظهر في إعطاء المكافآت والمنح حسب مؤهلات الأفراد ، والعدل المصحح يظهر في العقوبة فإنه إذا أخذ إنسان فائدة أو منفعة أو لذة لا يستحقها حصل اختلال في الوجود ، ويجب أن يصحح بأن يوقع عليه ألم أو ضرر يتعادل مع ما حصل مما ليس له حق عليه "³.

1 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق، ص 254- 255 .

2 – محمد الجبر ، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجاً) ، دار دمشق ، الطبعة الأولى ، 1993 م ، ص 107 .

3 – أحمد أمين ، زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، الطبعة الثانية ، سنة 1930 ، ص 254 .

تقديم:

لقد جاءت آراء أرسطو مخالفة لأستاذه أفلاطون وخاصة في دعوته إلى الزهد ، وإيماته الشهوات بهدف تحقيق اتصال النفس بعالم الملائكة الأعلى ، كما أنه رفض رأي سقراط الذي يعتبر الإنسان مفطوراً على الخير ، وأن الفضيلة " علم لا يعلم " فهي في نظر سقراط علم لأنها ذات أصول وقواعد ثابتة لا تتغير ، كامنة في النفس لا تحتاج لكي نتعلمها إلا إلى استفتاء الضمير ، وإعمال العقل في التمييز بين ما ينبغي أن نفعله ، وبين مالا يصح أن نفعله في موقف معين ، إضافة إلى رفضه (أرسطو) للموقف السفسطائي الذي يؤكد نسبية الفضيلة واختلافها من شخص لآخر ، واتجه إلى استقراء الواقع الأخلاقي كما يعيشه الناس ، وكما يفهمونه ، ثم يحاول إيجاد السبيل إلى الارتقاء بالسلوك الإنساني حتى يصل به إلى ما ينبغي أن يكون عليه في كل زمان ومكان.

وإذا كان أفلاطون قد اعتبر البدن سجناً للنفس فإن أرسطو يعتبر العلاقة بين النفس والجسد علاقة تلازم تشبه علاقة المادة بالصورة ، وعليه فإنه لا يمكن أن يكون هناك ثمة فعل نفسي إلا وله أثر جسمي ، وبالرغم من تأكيده للعلاقة التلازم بين النفس والجسد ، وأن خير الإنسان والمجتمع إنما يحدد بالسعادة المرتبطة بالنفس والجسد معا إذ في تحديده للخير يقول : " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما ، فما الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل ، فنقول : "إنه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم ، وذلك أن الكثير من الناس والحدائق منهم يسمونه السعادة ، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة"¹.

واللافت للنظر هنا أن أرسطو يعطي الأولوية لفعل الخير وسلوك الفضيلة للنفس ، باعتبار جانب الإدراك العقلي الذي تتمايز به على سائر المخلوقات ، وهو عنده أرقى قوى النفس ، إذ الإنسان في رأيه فاضل بطبيعته العاقلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يؤتي الإنسان الرذيلة ؟ إن الإتيان بالرذائل في رأي أرسطو هو نتيجة تعطيل قيادة العقل ، إذ الإدراك العقلي يجب أن تكون له القيادة المتواصلة الفعل حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات " فالخير الذي يخص الإنسان هو فعل النفس على ما توجب الفضيلة فإن كانت الفضائل كثيرة ، فهو فعل ما يوجب أفضلها وأكملها ، وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة ، لأن خطافاً واحداً لا ينذر بالربيع ، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك"².

1- أرسطو طاليس: الأخلاق، مرجع سابق، ص 57 .

2- المرجع نفسه، ص 68 .

والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف ، ليصبوا إلى الخير دائما ، وذلك أمر لا يتحقق إلا للإنسان الذي اتصف بالسعادة إذ أن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظل سعيدا طوال حياته كلها ، لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة " ¹، ذلك الإنسان الذي يعرف الفضيلة ويأتيها في سلوكه وهو الذي يترفع في حالات الشدة كما في حالات الرخاء ، باعتبار أن " الرجل الفاضل حقا والعاقل يتحمل كل تقلبات الحظ بهدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل " ².

1- أرسطو طاليس: الأخلاق، مرجع سابق ، ص 76 .

2- المرجع نفسه، ص77.

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي في العصر الوسيط

أ- في العصر الوسيط المسيحي:

إن الحديث عن الأخلاق في العصور الوسطى هو حديث عن فلسفة الأخلاق المسيحية التي نشأت مزيجاً من الفكر اليوناني والروماني واليهودي وعناصر من ديانات أخرى في الشرق الأوسط ، وقد أفرز هذا الأمر حقبة جديدة في تاريخ الأخلاق مهدت لها بالطبع الرواقية والأفلاطونية الجديدة ، ولعل انتشار المسيحية في القرن الثاني حتى القرن الرابع في الإمبراطورية الرومانية ، قدم للفقير والمظلوم أملاً في سعادة أخروية تعويضاً له عن معاناته الأرضية ، وبالتالي قدمت له طريقة للحياة لا يمكن للمدارس الفلسفية العقلية ولا سيما المتشائمة منها أن تنافس عليها . ففي القرن الرابع سادت المسيحية الحضارة الغربية واستوعبت الأفكار الرئيسية والقيم الأساسية لمدارس الفكر العلمانية والديانات المنافسة مثل المانوية واليهودية ، وفي هذه الفترة بالتحديد لعبت بعض الشخصيات المسيحية دوراً مهماً في تطوير الفلسفة المسيحية من أمثال آباء الكنيسة ونخص بالذكر القديس أغسطين وتوما الإكويني بصورة دقيقة.

أولاً: أغسطين

لقد عني أغسطين بعدة مشاكل شغلت حيزه الفكري من بينها الحقيقة والله والعالم والنفس ، حيث كانت هذه المشاكل شغله الشاغل وذلك من خلال محاولة إيجاد حل لها قصد ربطها بالقدرة الإلهية. أما فكره الأخلاقي فيبدو أنه كانت لديه مرجعية سابقة ، وذلك من خلال الديانة المانوية التي كان مؤمناً بها قبل اعتناقه المسيحية ، ومن المؤكد أنه قام بإسقاطات على الأخلاق المسيحية دون أن يأخذ محتوى الديانة المانوية ، ويبدو أنه أخذ منهج الأخلاق لإعادة استثمارها في المسيحية ويبدو ذلك جلياً في فكره الأخلاقي.

لكن رغم معرفته المسبقة للمشكلة الأخلاقية ، يبدو كذلك أنه واجه نفس المشاكل التي لاقاها في غيرها ، من حيث اتصالها بالله اتصالاً وثيقاً ، فكما أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر الأخلاق ، وعلى هذا نجد أغسطين يقول أن "الحياة السعيدة هي النعيم في الله ، ومن أجل الله ، ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً ، فالسعادة والحقيقة شيان مترادفان ، والذي يطلب الواحد بطلب الآخر ، وذلك لأن مصدرها واحدهما واحد ، هو الله"¹.

1- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، لبنان، الطبعة الثالثة، 1979م، ص35.

المعرفة وحب الله عند أغسطين هما الغاية الأخلاقية التي بنا عليهما نظريته في الأخلاق ، فكيف ذلك يا ترى؟

يبدو في البدء أن أغسطين يهدف من خلال الأخلاق إلى وضع القانون الأبدي اعتمادا على الطبيعة باعتبار أن الطبيعة عنده تمثل الله ، ويرى أن هذا القانون الأبدي أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله ، وهذا القانون الأخلاقي يمكن أن يسمى القانون الإلهي ، مادام مصدره هو الله.

ومن هنا نلاحظ أن أغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية ، "الأخلاق تؤسس كما تؤسس العلوم الرياضية . الرياضي يرتب حدوده ، وقواعده ، ومسلماته ، ثم لا يكون عليه بعد إلا أن يستخلص منها النتائج المنطقية الضرورية . و على الأخلاقي أن يستنتج مثله"¹. من حيث ثباتها وحقيقتها الأبدية ، فهي من هذا الجانب رياضية من منظور أغسطين ، ولا يقف الحد هنا بل يرتقي أغسطين بهذا القانون إلى مستوى أعمق من خلال إثبات وجوده في هذا الكون وخضوعه للقدرة الإلهية ، ولهذا فهو منظم تبعا لمقتضيات النظام ، ولهذا فهو يوجب السير ومقتضيات هذا النظام ، فجميع الأوامر والنواهي تخضع لهذا القانون ، فما أمر به واجب على الإنسان السير وفقه ، وما نهى عنه أيضا وجب اجتنابه.

يرجع أغسطين المسائل الأخلاقية إلى مشكلة الخير والشر ولعل الجواب عن هذين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق حول القانون . فالخير هو السير على مقتضى هذا القانون الإلهي ، أو الطبيعي ، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون .

إذن فالحقيقة الوجودية للخير والشر تكمن في أن الخير شيء بالفعل ، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجودا حقيقيا ، بل هو سلب محض ، أي أن الشر هو سلب للخير ، وبالتالي فهو سلب للنظام ، ولهذا فإن علة الخير هي علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، وبمعنى أكثر وضوحا أن الخير شيء إيجابي وجودي ، أما الشر فهو نقصان إن لم نقل عدم ، وعليه يمكن تسمية الخير باسم الفعل ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص وهنا نلاحظ أن أوغسطين يتعارض مع معتقدات المنوية (الشر مبدأ للوجود) وهذا دليل واضح على تركه للديانة المنوية، كما نلاحظ أنه يجسد الأفكار الأفلاطونية التي تجعل من الشر عدما وسلبا للخير فحسب.

1- أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلسفة، مرجع سابق، ص156.

أما الفضائل عند أوغسطين فهي ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، وهي فضيلة الحب ، أي حب الله . إذ ليس من سبيل إلى الخير الأسمى إلا الاتحاد بالله بواسطة التأمل ، ويستحيل أن يتم هذا الاتحاد في نظر أوغسطين في الحياة الدنيا ، فهو مدخر للحياة الآخرة ، وواجب الإنسان في حياته أن يسير وفق القانون الإلهي تمهيدا لتلك السعادة الكبرى ، وحسب الإنسان تلك السعادة الموعودة حافزا يحمله على الخير والفضيلة ، وإن أقوى ما يدفع الإنسان إلى الفضيلة والخير هو الحب : حب الله وحب الإنسان.

أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربعة الرئيسية فقد قال بها أيضا ، ولكنه حاول أن يرجعها جميعا إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله ، يقول أوغسطين " الفضائل لا تطلب لذاتها ، بل تطلب لأنها تتمشى مع إرادة الله"¹، ومثل هذا حب الإنسان للإنسان مثلا ينشأ في قلبه الإحسان ، " والإحسان أساس الحكمة والشجاعة والعدل . أما حب الله فهو ينبوع الدافق الذي يستقي منه الإنسان حبه لنفسه وحبه للناس على السواء "². ويذهب أوغسطين إلى أن هناك طائفتين من الناس ، أهل مدينة الله وهم قوم أراد لهم الله أن يعيشوا في نعيم خالد مقيم ، وأهل الدنيا ، وأولئك هم أصحاب الرذيلة والشر الذين كتب عليهم ربهم البؤس والشقاء.

ثانيا: توما الإكويني

اهتم بالأخلاق وموضوعها لدية الأفعال الصادرة عن الإنسان بإرادته واختياره الحر والإنسان يسعى نحو السعادة التي تملأ شهوة الإنسانية جمعاء وهي تقوم بفعل العقل فالحكمة لدية سبيل الوصول للسعادة. ولديه موضوع الإرادة الخير الكلي وموضوع العقل الحق الكلي وبالتالي الخير لا يوجد في الخليفة بل في (الله) وحدة وهو يدفعنا للوصول له ولا يتحقق إلا في الآخرة وبما أن الإرادة تابعة للعقل وتميل للخير الذي يعرض عليها فالفعل الذي يرافق العقل يعد خيرا والمنافي لحكم العقل يعد شرا ويسمى توما الإكويني ما يفرضه العقل بالقانون الطبيعي الذي يعلم دون وحي فالقانون الخلقي خاص بالكائن العاقل ويقوم على مبدأ فعل الخير واجتناب الشر وجميع المبادئ تنطوي تحته وتقسم إلى:

1- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص122.
2- أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة، تصنيف: زكي نجيب محمود، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (1355هـ - 1936م)، ص9.

أ - ما هو واضح بذاته كقولنا يجب ألا تضر أحداً

ب - و منها ما هو نتيجة لهذا المبدأ: كقولنا لا تمسك الأمانة عن صاحبها لأنه يجب ألا تضر أحداً وللقانون الطبيعي قواعد هي:

1- أولية: ثابتة لا تتغير يشترك فيها الناس جميعاً اشتراكهم في المبادئ الأولى
2- ثانوية: تتغير بتغير ظروف الزمان والمكان بسبب الجهل والخطأ والهوى .
أما القانون الأزلي فهو القاعدة الأولى أي العقل الإلهي والإرادة الإلهية وما لدينا من نور العقل إنما هو إشراق القانون الأزلي في الخليقة الناطقة وللقواعد الأخلاقية قوة الإلزام على الضمير بفعل القانون الأزلي الصادر عنه وطاعته تستحق الثواب وعصيانها يستحق العقاب والفضيلة لدية هي الخير وله نوعان : خير أساسي هو التمتع بمحبة الله وخير خاص حقيقي قابل لأن يوجه نحو الأساسي وخير خاص ظاهري لأنه يبتعد عن الخير الأساسي الخير الكامل ولقد كان متأثر بأرسطو الذي حدد أن السعادة هي الغاية القصوى، يقول توما الإكويني " السعادة هي الخير الأعظم"¹ وتتجلى بتأمل، العقل الإلهي وأدخل الاكويني عليها تعديل حيث سعادة أرسطو تتحقق في الأرض بينما سعادة الاكويني تتحقق في تأمل الله ويحتفظ بها للأخرة كما يقول توما الإكويني " أن السعادة هي الغاية القصوى للطبيعة الناطقة ، وليس يوافق أن يكون الغاية القصوى للطبيعة الناطقة إلا الله وحده . فإذا سعادة كل سعيد هي الله وحده"². ويقول أيضاً أن " الثواب الذي يجعل للسعادات ليس خاصاً بهذه الحياة ، لأنه يقال لبعض الناس سعادة بسبب رجاء الثواب ... وموضوع الرجاء هو السعادة المستقبلية ، فتوابها إذن خاص بالحياة المستقبلية"³.

كما يرى توما الإكويني أن الفضيلة تدل على كمال القوة ، والرذيلة لا تدل على شيء من جهة القوة وعليه يعرف توما الفضيلة بأنها الاستعداد الكامل للأفضل ، غايتها الفعل الصالح ، ويظهر أن الفضيلة الخلقية ليست وسطاً عند توما ، باعتبار أن الأقصى مناف لحقيقة الوسط ، والأقصى من حقيقة الفضيلة ، ويوضح هذا قول توما في : " أن الفضيلة هي أقصى القوة . فإذا ليست الفضيلة الخلقية وسطاً"⁴، فلو كان حقيقة الفضيلة الخلقية وسطاً لكان ميلها إلى الطرف

1- توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية ، ترجمة: الخورى بولس عواد، المجلد الأول ، المطبعة الأدبية ، بيروت، 1898م ، ص342.

2- المرجع نفسه ، ص345.

3- توما الإكويني: الخلاصة، المجلد الرابع ، المرجع نفسه ، ص 306.

4- المرجع نفسه ، ص234 .

مفسدا لها لا كمالاتها، والحال أن من الفضائل الخلقية ما يستكمل بميله إلى الطرف كالعفة التي تتحاشى كل لذة دنسة فتبلغ الطرف وهي الطهارة البالغة منتهى الكمال ، فيظهر إذن أن ليس من حقيقة الفضيلة الخلقية أن تكون وسطا. ومن هذا المنطلق نستنتج أن توما يرفض الوسط الذهني للفضيلة ، ويثبت الوسط الخارجي ، فإذا وسط الفضيلة الخلقية خارجي كما في العدالة ، وتحقيق ذلك أن العدالة تتعلق بالأفعال القائمة في الأمور الخارجية التي يجب تعيين الاستقامة فيها بالإطلاق.

الخير والشر عند الإكويني:

ينبغي النظر إلى السلوك الأخلاقي الإنساني عبر الأعمال التي يؤديها الإنسان ، أي الأعمال التي يدرك بعقله كيف تجري و من أجل ماذا تجري ، متخذين من إرادته التي تسعى إلى غاية بعيدة مرجعاً إضافياً . أي إن العقل المدرك و الإرادة الغائية هما مقياسان للمسؤولية و بالتالي لكيفية نظرنا و تقديرنا للسلوك الأخلاقي. عندما يشدد الإكويني على غايات الإرادة يكون بالطبع قد شدد على أهمية الغاية البعيدة التي يقصدها الإنسان و يرى فيها كماله. لذلك ينبغي أن تكون الأفعال مطابقة للخصوصيات الإنسانية المميزة عن خصوصيات سائر الكائنات و تحديداً خاصتي العقل و الإرادة . فبالنسبة إلى هذين العقل و الإرادة يحكم على الإنسان في أنه مسئول أم لا ، أي إنهما معيار التقييم الإنساني.

إن ما تسعى إليه الإرادة من غاية نهائية هو الخير الكلي، و ما يسعى إليه العقل من منتهى لإدراكه هو الحق الكلي و الله هو الخير الكلي و الحق الكلي معاً. إذاً هو الغاية القصوى للإنسان ، وهو مرجعية فهمه لكمالته الشخصي كما إنه سعادته القصوى . إن الأفراح الجزئية على الأرض هي سعادة ناقصة . فتكون ممارسة الفضائل وفق معرفة الإنسان لله وللواجبات التي يفرضها ، درب عبور إلى السعادة الحقة في الآخرة . للخير والشر في الحياة الزمنية ثلاث توجهات :

- 1- أن يكون الفعل مطابقاً لأوامر العقل أو مخالفاً لها، لأن العقل ملتزم بالخير كحد أقصى.
- 2- أن يحسن الإنسان معرفة التفاصيل الجزئية لأعماله كي يحقق في النهاية ما يكون العقل قد رسمه.

3- أن تكون النية الحسنة مرافقة لكل هذه التفاصيل والأفعال ، ومعبرة بالظاهر عن رغبات الخير الباطنة. وأهمية النية هنا عميقة ، مثلاً : إذا كانت الغاية من الغضب تحقيق خير ما صار

الغضب خيراً ، و إذا كانت غايته تحقيق منفعة ذاتية فردية لا غاية خيرة فيها للحياة صار هذا الغضب عملاً شريراً . هذه الأمور و سواها يدركها العقل الطبيعي من دون رجوع إلى الوحي الديني . فكل كائن ماهيته ، و أفعاله تعبر دوماً عن ماهيته . و بما أن ماهية الإنسان هي التعقل ، و التعقل يعني فعل الخير واجتناب الشر ، صار العمل الحسن بروزاً طبيعياً للماهية الإنسانية ، أي تعبيراً خارجياً عن ماهية باطنة خيرة ، وهذا الإدراك الطبيعي مشترك بين البشر أجمعين ، لذلك يتفقون في قواعد الخير الأساسية ، كالامتناع عن الكذب و السرقة و التعدي ... الخ. و إن كانوا يختلفون في تفاصيل أخرى عائدة إلى ظروف الحياة و طوارئها.

ب- في العصر الإسلامي:

إن الحديث عن الفكر الأخلاقي في العصر الإسلامي هو الحديث عن الأخلاق الإسلامية ، سواء تعلق الأمر بأصالتها أو تأثرها بالفلسفات الأخلاقية الأخرى بالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي، ففلسفة الإسلام تأثروا بأراء الحكيمين اليونانيين في مسائل فكرية عديدة ففي مجال الأخلاق نلمس رحيق هذا التأثير لدى بعض مفكري الإسلام ، ولكن روح هذا التأثير لم تطمس حقيقة الأصالة الإسلامية، إذ بدخول الإسلام إلى المجتمعات الجديدة مع الفتح الإسلامي لم يكن مجرد قضاء على قليل من عادات بربرية وحشية ، بل كان انقلاباً جذرياً كاملاً لمثل الحياة التي كانت من قبل .

فالأخلاق الإسلامية تتميز عن تلك التي تبنتها الأديان الأخرى والفلسفات المختلفة في أن الأخلاق الإسلامية لم تكن غايتها اللذة وإن لم تنكرها ولا السعادة الدنيوية وإن لم تنكر مشروعاتها ، بل فردوس الآخرة بوساطة السلوك الخلقي القويم الذي يحقق المنفعة العامة الدنيوية مع الموازنة بين مطالب الروح ومطالب الجسد ، ونبذ الأنانية والتفرقة . ومن ثم لم يكن تأثير فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني يبطل توفر المسلمين على ينبوع الأخلاق والفضائل (القرآن والسنة النبوية) وأن ما أفرزته قرائحهم لم تكن نسخاً مكررة لفكر اليونان في لغة عربية كما يعتقد بعض المستشرقين والمؤرخين العرب، فإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قد بهرهم فكر اليونان ، وغشت الفلسفة اليونانية على أبصارهم في فهم القرآن ، فاقترضوا منها ، فإن الأخلاق الإسلامية تؤكد أن أحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي أحكامهم ولا أخلاقياتهم هي أخلاقياتهم ، ولكن ذلك لا ينفي حقيقة لا جدال فيها وهي أن بعض ما جاء به العقل اليوناني في صنوف المعارف المختلفة لجدير بالتقدير والاحترام.

أولاً: مميزات الأخلاق الإسلامية:

أ- فطرية: ومعناها أن التمييز بين الخير والشر إلهام داخلي مركوز في النفس الإنسانية وفق شريعة سماوية، وأن الفضيلة في نهاية المطاف إنما تتخذ تدرجها من طبيعتها الخاصة ومن قيمتها الذاتية، وعلى هذا فإن الوحي والعقل ليسا سوى ضوء هاد، مزدوج لواقع واحد أصيل تمتد جذوره في أعماق الأشياء. فقد تعلمنا من القرآن أن النفس الإنسانية قد تلقت في تكوينها الأول الإحساس بالخير والشر (ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها)¹.

ولا تعارض بين هذه الفطرة وبين الوحي الذي نزل مرشداً لهذه الفطرة ودالاً عليها وموجهاً لها حتى لا تتحرف، فالنوران: الفطري والموحي به ينبثقان من مصدر واحد. ولهذا لا بد أن نسلم بأن الله سبحانه هو الذي يرشدنا دائماً إلى واجبنا، مظهر منه وما بطن، لأنه هو الذي فطر الفطرة وخلق النفس، وهو الذي يعلم خباياها وما تنطوي عليه من خير أو شر، وفطرها أيضاً على الخير كما ورد في الحديث النبوي: " قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْجُ الْبَهِيمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَذْعَاءَ " ² والفطرة هي الإسلام، والإسلام هو الخير وفيه الخير وبه يُنال الخير في الدنيا والآخرة. ولذلك يمكن القول بأن أخلاق الإسلام فطرية.

ب- شمولية: إنها تضرب في كل شعاب الوجود الإنساني من اقتصاد وسياسة واجتماع وحضارة، وتعالج مشكلات الحياة الإنسانية منذ ميلاد الإنسان إلى وفاته، وتوجه الفرد المسلم منذ أن يستيقظ من نومه إلى أن يعود إلى فراشه آخر اليوم . و هذا يعني أن التوجيهات الفطرية القرآنية تلازم الإنسان المسلم في كل شؤون حياته ويستظل بظلها في كل حال.

وتكتسب الأخلاق الإسلامية هذه الشمولية من الدين نفسه، لأن الإسلام ليس رداء يرتديه الإنسان ليضلل به الناس وليس مادة مخدرة تخدر جماهير الناس عن مطالبها المادية. بل هو دين شامل يُعنى بجسد الإنسان قبل روحه، لأن الجسد إذا لم يكن سليماً معافى لا يستطيع أن يؤدي ما تمليه عليه الروح والإرادة من واجبات وتكاليف أو مسؤوليات وتبعات. فالأخلاق الشمولية هي الروح الذي يتجه به الإنسان في كل شعاب الحياة لأنه خلق للحياة كلها ولا يقبل منه أن ينصرف للواجبات الدنيوية دون الواجبات الدنيوية وخلق ليعمر الدنيا كما خلق ليعمل للآخرة. فالدنيا مزرعة

1- القرآن الكريم: سورة الشمس، الآيتان 7- 8.

2- رواه البخاري.

للآخرة والحياة الدنيا هي الجسر الذي يعبر به الإنسان إلى الحياة الآخرة. والواجبات والتكاليف الدينية والشرعية مساندات للفطرة ومعضدات لها، وهذا هو الذي يزكي النفس فتعمل بمقتضى الفطرة فتصدر عنها الأفعال الأخلاقية.

ج- كلية: والأخلاق الإسلامية أخلاق كلية لأنها موجهة إلى كل بني آدم في أي زمان أو مكان، لا تختص بقوم دون قوم ولا بمكان دون مكان ولا زمان دون زمان. فالأصل واحد والمنبع واحد والرب واحد، ولذا فلا بد للتوجه الأخلاقي أن يكون واحدًا لا يختلف باختلاف الأزمنة أو الأمكنة. صحيح أن أوعية الحياة تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان لكن جوهر الحياة يظل واحدًا كما أن النفس الإنسانية تظل كما هي، والفطرة التي أودعها الله النفس تحمل نفس السمات والصفات على اختلاف الأمكنة والعصور، وتمضي حياة الإنسان في تنوعها وتعددتها وتلونها ويظل الإنسان هو الإنسان. وقد يسأل سائل، ألا يعني تعدد صور الحياة وأشكالها تعدد الصور والوسائل التي يشبع بها الإنسان حاجاته في الحياة ؟

إن التغير الذي يطرأ على الحياة المادية لا يسري بالضرورة على النفس الإنسانية وأفعالها، لأن المفاهيم المادية الجزئية هي بالضرورة مفاهيم متغيرة لتغير المادة ولواقعها، لكن المفاهيم الكلية غير المادية، كالحق والخير والشر من وجهة النظر الإسلامية لا يعترىها التغير بل تتميز بالثبات.

فالقتل ظلماً مثلاً هو رمز الشر عند الإنسان ولا يمكن أن يأتي على الناس زمان يفرحون فيه بالقتل أو يمجدون فيه قتل الناس بغير حق اللهم إلا إذا انحرفوا عن الفطرة أو حادوا عنها.

من هنا نرى أن منظومة الأخلاق الإسلامية متسقة متوائمة مترابطة كحبات العقد لا ينبو فيه صغير ولا كبير، بل تلتقي في أنها من الله وتتفق مع الشرع والعقل.

- ثانياً: التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي :

1- الكندي: نلمس رحيق هذا التأثير في أول فيلسوف عرفته الحضارة العربية الإسلامية الملقب بفيلسوف العرب أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح المعروف بالكندي ، وذلك من خلال مؤلفاته في الفلسفة عامة والأخلاق بصفة خاصة في رسائله والتي نذكر منها : " رسالة في الرئاسة " ، " رسالة على التنبيه على الفضائل " ، " رسالة في الأخلاق " ، ومن خلال كتبه أيضاً منها " كتاب في فضيلة سقراط " ، " كتاب تسهيل سبل الفضائل " وهي في محتواها مزيج من

الأخلاق الإسلامية واليونانية ، إن لم نقل يغلب على معظم هذه المؤلفات الفكر اليوناني والذي يجسد بقوة كل من سقراط ، أفلاطون ، وأرسطوطاليس ، ففي رؤيته مثلاً للفضائل الإنسانية يرى بأنها ذلك " الخلق الإنساني المحمود " ¹، وهي تنقسم إلى قسمين أحدهما أساسه في النفس ، والثاني فيما يحيط بالنفس من الآثار الكائنة عن النفس ، فالقسم الأول يشمل الفضائل الأفلاطونية الثلاث ، والقسم الثاني ما ينتج عن هذه الفضائل من فضيلة العدل أو العدالة ، وذلك عندما تكون في حالة الاعتدال ، والملاحظ من منطلق هذا التقسيم في شدة التأثير بالفلسفة الأفلاطونية . إلا أن هذا التأثير لم يكتمل باعتبار أن الكندي أول فيلسوف ولم يحظى بقراءة جميع مؤلفات الموروث اليوناني هذا من ناحية ، أما من ناحية أخرى أن الكتب لم تكن مترجمة كلها ، وفي رأي الجابري أن كتاب الأخلاق لأرسطو لم يكن قد ترجم في فترة حياة الكندي ، و " أول ما انتقل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في مجال القيم والأخلاق هو تلك النزعة الطبية الفيزيولوجية التي كرسها جالينوس في هذا المجال من خلال قراءة أخلاق أفلاطون قراءة طبيب لا قراءة فيلسوف " ²

2- ابن مسكويه:

يشرح بن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق مشيراً إلى ضرورة تقويم الخلق على أساس فلسفي سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة في غير كلفة ولا مشقة.

ولما كان الخلق صادراً عن النفس فقد لزم معرفة خصائصها ومن ثم يشير ابن مسكويه إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون وما يتصل بها من فضائل وما تقابلها من رذائل، أما سائر الفضائل فتندرج تحت الفضائل الأربع المعروفة.

لقد مهد مسكويه لفلسفته الخلقية بدراسته لقوى النفس، والجدير بالذكر في هذه الرسالة أن " في فلسفته الأخلاقية جوانب عقلية بالقدر الذي تابع فيه أرسطو كما أن فيه جوانب أخرى بالقدر

1- محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي (فلسفته – منتخبات) ، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، الطبعة الأولى ، سنة 1980، ص123.

2- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2001م، ص 293.

الذي تأثر فيه بكل من أفلاطون جالينوس، واستقى فيه من الشريعة الإسلامية فضلا عن تجاربه الشخصية¹

كان رأيه في الفضيلة كراي أفلاطون، باعتبار أن للإنسان ثلاث قوى: القوة الناطقة التي وظيفتها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور. وأما مرتبتها فهي أشرف الثلاثة إذ بها تتحقق إنسانية الإنسان وبها يماثل الملك ويباين الحيوان. وكلما قويت تلك القوة في الإنسان كان الكرامات. "وأما الفضيلة التي تنشأ عنها فهي الشجاعة. القوة نصيبه من الشرف أوفر ومن السعادة أتم. وأما ينشأ عنها من الفضائل فهي الحكمة"². القوة الغضبية التي وظيفتها الغضب و النجدة و الإقدام والشوق إلى التسلط والترفع وضروب البهيمية التي وظيفتها طلب الغداء و الشوق إلى الضروب اللذات الحسية التي تكون في الطعام و الشراب. وعن اعتدال هذه القوة تنشأ فضيلة العفة والتي تصدر عنها متى كانت معتدلة ثلاث فضائل، " ثم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كمالها و تمامها وهي فضيلة العدالة، فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع، هي الحكمة والعفة والشجاعة و العدالة"³، والمراد بالحكمة هي فضيلة القوى المفكرة، وإذ وحد ابن مسكويه أيضا بين الخير الأسمى والسعادة القصوى، فإنه يربط بين السعادة والفضيلة، ويهتم بالفضائل الخلقية لصلتها بالعمل دون الفضائل النظرية المتعلقة بوظيفة العقل التجريدية.

وإذ يستقي من أفلاطون الفضائل الخلقية الأربعة فإنه يعود إلى نظرية أرسطو في الوسط العدل، ويرى أن هذا الوسط للفضيلة لا يبلغه الإنسان إلا بالفهم والعقل وليست الفضائل طبيعية فينا كما يرى ابن مسكويه، وإنما هي مكتسبة ومن ثم يجب الركون إلى تعليم أصول المعارف والمعاملات حتى لا تضعف قوة التمييز والعقل، وأنسب المعارف إلى الطفل كما يوضح ابن مسكويه العلم بالشرعية لأنها لازمة لقبول الحكمة وطلب الفضيلة والبلوغ إلى السعادة، ولهذا نجده يؤمن بقدرة التربية على التغيير، ويطلق على التربية اسم التأديب والتقويم والتهديب

1- د/ أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، سنة 2002م، ص310.

2- د/ طه عبد السلام خضير: السعادة القصوى في فلسفة ابن مسكويه و طرق تحصيلها، جامعة الأزهر، سنة 1412م، ص85.

3- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة (1405هـ - 1985م)، ص 14- 15.

والسياسة ويقول "والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعصمهم من الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلاغ إلى السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم وعلى الوالدين أخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات إذا دعت إليه الحاجة أو التوبيخات إن صدتهم أو الإطماع في الكرامات أو غيرها مما يميلون إليه من الراحة أو يحذرونه من العقوبات. حتى إذا تعودوا على ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان كثيرة أمكن فيهم حينئذ أن يعلموا براهين ما أخذوه تقليداً"¹.

كما يرى ابن مسكويه أن العلم وحده لا يكفي وإنما لا تكون أفعال الإنسان خيرة أو فاضلة حتى تصدر عن إرادة واختيار، وإذا كان وجود الجوهر الإنساني وهو العقل متعلقاً بقدرة الله وخلقه فإن تجويد جوهره مفوض إلى الإنسان بإرادته، كما نجد ابن مسكويه يعارض الرهينة والتصوف من حيث لا تحصل الفضائل للذين تركوا مخالطة الناس وتفردوا عنهم بملازمة المغارات في الجبال أو ببناء الصوامع في المفاوز، حيث لا تتوجه ملكات الإنسان إلى خير أو شر، فليست حياة الإنسان حياة زهد وإعراض وإنما هي حياة انسجام وتوافق بين مطالب الجسد والروح، ومن ثم فإن الحكيم لا يتجرد عن لذة الدنيا تماماً وإنما يضيفها إلى لذة الروح.

وعلى الرغم من هذه المعارضة للزهد والتفرد فإن فلسفته لا تخلو من جوانب تصوفية أو غيبية، إذ السعيد التام هو من توفر حظه من الحكمة فهو ينعم بروحانية بين الملاء الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي، ويكون مستعداً لقبول الفيض من المولى ولا بد لذلك من صرف القصد إلى الأمور الإلهية، وقطع كل صلة بالمحسوسات حتى يصل إلى مرتبة الملائكة المقربين عن طريق العشق الإلهي من حيث إن السعادة الخالصة لله عز وجل ثم الملائكة ثم المتألهين.

كما نجد ابن مسكويه يستقصي البحث في أمراض النفس الخلقية من أجل ترويضها على التفكير حتى تصل إلى لذة لا تصل إليها بلذات البدن والمال والسلطان.

نستنتج مما سبق أن آراء ابن مسكويه جديرة بالاعتبار من حيث أنه أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام، ومن حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر والعمل، فضلاً عن اهتمامه بتربية الأحداث كي يشبوا على الفضيلة.

1- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، المرجع السابق، ص29.

ومن ناحية أخرى فإن فلسفته الأخلاقية من النظريات التليفية من حيث هي أمشاج من آراء أرسطو وأفلاطون وجالينوس، فضلا عن الشريعة الإسلامية.

ويبدو أن هذه النظرية التليفية قد جانبت التوفيق من حيث أن ابن مسكويه قد عرف العقل بأرسطو، بدلا من أن يعرف أرسطو بالعقل مثله في ذلك كمثل سائر فلاسفة الإسلام.

والذي يؤخذ عليه ابن مسكويه هو أنه بالرغم من إشارته إلى أهمية الشريعة في الأخلاق فإن فلسفته الخلقية بعيدة تماما عن روح الدين، فلا إشارة فيها إلى عناية إلهية ولا إلى أهمية الحساب الأخروي في الأخلاق فضلا عما خلعه على الله من صفتي السعادة والعقل، فجاءت أقوال التشبيه من أثر التقليد لأرسطو كما جاءت أقوال التأليه نتيجة عدم التقليد بالدين.

3/ الفارابي:

يعد التلميذ الوفي في عرض فلسفة أرسطو ، ولا سيما الأخلاق ويعبر عنها الفارابي بأخلاق السعادة ، تلك السعادة الخاصة بالفيلسوف فقط . وعلى هذا فنظام القيم عند الفارابي ليس أفلاطونيا محضا ولا أرسطيا محضا ، بل هو نظام يجمع بين الطرفين ويتجلى هذا من خلال كتبه منها مثلا كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، إذ نجده يحدد ماهية السعادة الحقيقية، ورسم طريق الوصول إليها عبر الفضيلة، مضيفا بأن " السعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا، ولا في وقت من الأوقات، لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر، يمكن أن يناله الإنسان، أعظم منها"¹، وفي كتابه التنبيه على سبيل تحصيل السعادة، نجده يستهل كتابه هذا ببيان معنى السعادة فيقول : " السعادة هي غاية ما، يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينجو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة وكل كمال وكل غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما (...) ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا إلى أن نسعى بها لغاية أخرى غيرها ن ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل غيرها ، فتبين من ذلك أن السعادة هي أثر الخيرات وأعظمها وأكملها"².

1- موزة أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي و الماوردي وابن تيمية (رسالة ماجستير)، إشراف: أ- د/ علي عبد المعطي محمد، جامعة الإسكندرية، سنة (1421 هـ - 2000م)، ص 196.

2- المرجع نفسه: ص346.

ولكن رغم هذا كله " لم يضيف شيئاً عما ذكره أرسطو من فهم للسعادة والفضيلة ، ومن جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة " ¹

ذهب الفارابي إلى أن السعادة العظمى تطلب لذتها، ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة، وذلك إنما تبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة. إن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة ، "والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيئاً آخر، وليس وراءها شيء يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها" ².

عرف الفارابي الأخلاق بأنها علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها، و به تصوير الأشياء الجميلة قنية (ملكة) لنا" ³.

ولقد قسم الفارابي الخلق إلى نوعين هما:

أ- الخلق الجميل: وهو الفضيلة الإنسانية، ومتى حصل لنا خلق جميل، وصارت لنا قوة الذهن، حصلت السعادة، والخلق الجميل يحصل عن الاعتقاد، والأفعال متى كانت متوسطة أي معتدلة، حصل الخلق الجميل.

ب- الخلق القبيح: وهو عكس الخلق الجميل، ويرى الفارابي أن الخلق القبيح هو نوع من السقم النفساني.

هذا وتستمد نظرية الفارابي في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة ، تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنها تتبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي، فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي، أي أنه

1- أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص13.

2- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: تقديم وتعليق وشرح: د/ علي بوملحم ، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، سنة 1995م، ص 101.

3- د/ إبراهيم عاتي: الفلسفة الإسلامية (الإنسان في الفلسفة الإسلامية- الفارابي نموذج-)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1993م، ص212.

يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ولكنه ينميها بالفعل والممارسة، وكذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني ، أي لعلم السياسة، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي ، وهكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية ، من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء.

يعطي الفارابي للأخلاق شأنًا كبيرًا في حياة الأفراد، فكما أن علم المنطق يضع قوانين المعرفة، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق، والفارابي في معالجته للأخلاق يوافق الأخلاق تارة وأرسطو تارة أخرى وقد يتجاوزهما أحيانا نازعا منزعا تصوف وزهد.

إذن الأخلاق عند الفارابي ممارسة، فإن الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل، هي الأفعال التي شأنها أن تكون في أصحاب الأخلاق الجميلة، والتي تكسبنا الخلق القبيح هي الأفعال التي تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة، والحال في التي بها يستفاد تحصيل الأخلاق ، كالحال التي تستفاد بها الصناعات.

أما الفضائل عند الفارابي هي الأخرى طريق إلى السعادة، باعتبار أن السعادة هي أعظم

الخيرات التي يسعى إليها الإنسان ، لتحقيق السعادة في الدارين، وذلك لن يكون من وجهة نظر الفارابي إلا بالتخلي بمجموعة من الفضائل الخلقية ، فالأشياء التي تهئ لنا طريق السعادة في الحياة الدنيا والآخرة هي الفضائل ، فالفضيلة بهذا المعنى هي ذلك الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر، يقول الفارابي: "الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأقوال الجميلة هي الفضائل، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص"¹، والأفعال الجميلة هي الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة، وأن الفضائل تصدر عن مثل تلك الأفعال، يقول الفارابي: "الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي

1- د/ إبراهيم عاتي: الفلسفة الإسلامية: مرجع سابق، ص 219.

الأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والردائل والخسائس"¹.

فالفضيلة عند الفارابي هي خير ، ولكن ليس خير لذاته، بل لأجل السعادة، وهذا نفسه موقف أرسطو الذي يرى أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة.

أما فيما يخص تصنيف الفضائل عنده، فهو في البداية يصنفها صنفان: (خلقية، نطقية). فالخلقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة و بالعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم، والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة، وكذلك الأمر بالنسبة للردائل. أما التقسيم الثاني للفضائل فيذهب فيها الفارابي إلى أنها أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية.

أما مسألة الخير والشر عند الفارابي فهي تفاؤلية إلى أبعد الحدود ، ذلك أن الطرق كلها مفتوحة أمامه لاكتساب المعرفة ، والاتصال بالعقل الفعال وبلوغ السعادة القصوى، فعلى صعيد المجتمع يمكن أن تسود الفضيلة وحب الخير وتتحقق السعادة، لا للأفراد فحسب بل للجماعة أيضا ، وللإنسانية عامة. فالخير هو كمال الوجود وهو واجب الوجود ، والشر عدم

ذلك الكمال، وهكذا نجد الفارابي يربط بين الخير وبين الوجود الكامل وهو الوجود الإلهي ، فالخير هو جوهر الموجودات ، وهو الغالب على هذا العالم ، وما يبدو شر هو موجود بالعرض، وهو خير وإن بدا غير ذلك.

وبالتالي فتفسير الفارابي للشر بأنه خير في الجوهر شر بالعرض أدى إلى اعتبار أن الشر غير موجود في هذا العالم ، لأن هذه العوالم جميعها خيرة .

1- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مرجع سابق، ص 101.

المبحث الثالث: الفكر الأخلاقي في العصر الحديث.

لقد اختلف العصر الحديث عن العصور الوسطى في وجوه عدة من بينها تقلص سلطة الكنيسة وازدياد سلطة العلم، وإلى هذين الوجهين يمكن أن نرصد جميع أوجه الاختلاف الأخرى، والواقع أن القرنين السادس عشر والسابع عشر اللذين شهدا انتهاء النظام الإقطاعي الذي ساد العصور الوسطى والدخول إلى العصر الحديث بديمقراطيته الصناعية يشبهان في ملمح أساسي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد فكل من الفترتين في هذين الزمنين كانت فترة قلق واضطراب من الناحية الفلسفية، ففي كلتاها شهدا تقويض المعتقدات التقليدية في القرنين الأولين من كل فترة، فالقرن الخامس قبل الميلاد قد حفل بهدم المعتقدات والثقافة على يد السفسطائيين وسقراط، وشهد القرن الرابع قبل الميلاد إعادة بناء الفكر اليوناني والثقافة اليونانية على يد سقراط وأفلاطون وأرسطو وكذلك هو الحال بالنسبة للقرن السادس عشر بتقويض ليس المنطق وعلم المناهج اللذين كانا سائدين عند المدرستين في العصور الوسطى وذلك على يد فرانسيس "بيكون وكما عمل" إيراموس "و" كالفين "و" لوزر "في معرض محاولاتهم تقوية الصلة بين الدين والأخلاق البنية الأساسية للقانون الذي كان مقاما على السلطة الأخلاقية للكنيسة إبان العصور الوسطى، ونسف ميكافلي الجسر الذي كان قائما بين الأخلاق والسياسة، ثم جاء القرن السابع عشر ليبنى ويشيد الجديد على يد "ديكارت" و"هوبز" وحتى كانط فيما بعد وسنقدم الآن نماذج من هؤلاء الفلاسفة الذين كان لهم الفضل الأكبر في تشييد الفكر الأخلاقي في العصر الحديث ونخص بالذكر كل من هوبز وديكارت وكانط.

أولا : الأخلاق عند توماس هوبز :

لقد أثر توماس هوبز في التيارات الأخلاقية التي جاءت بعده حيث صدرت عنه الاتجاهات الأخلاقية الفلسفية الحديثة ومن العوامل التي أثرت عليه في موقفه الأخلاقي نحاول أن نذكرها : " تأثر هوبز بالعلم الحديث خاصة فيزياء غاليلو ونظريته الآلية التي ترى أن العالم يتألف من مادة وحركة وهذا ما جعل هوبز ينظر إلى العلم على أنه يتألف من أجسام وهي جواهر مادية بحتة، معنى هذا أن العالم يخلو من الروح وأن كل ما هو موجود هو أجسام فقط، ولقد تأثر كذلك بهندسة إقليدس لأنها أساسية في فهم بنية العالم وأن حركة الأجسام هي حركة هندسية في الأصل ولقد صور هوبز الإنسان على أنه نسق معقد من الجسيمات التي لا تتفك متحركة وهذه الحركة آلية ميكانيكية تماما، وقد تأثر هوبز كذلك بما كان يقال عن قوانين الطبيعة آنذاك فمن الأقوال التي كانت شائعة في ذلك الوقت أن الناس قد توصلوا بطبيعتهم وبدون أي استرشاد من أي

مصدر آخر إلى قوانين تحرم إتيان الفعل الضار وتمنح الآباء السلطة على الأبناء وتلزم الزوجات طاعة أزواجهم.

يقيم هوبز تصوره للحياة الخلقية في رأي كثير من الباحثين على غريزة حب البقاء أو المحافظة على الذات وهي "غريزة أساسية تتحكم في الوجود الإنساني كله، فهي بالنظر إلى الحياة مثل الحركة بالنسبة للمادة فليس هناك مادة بلا حركة، كذلك فإن الوجود الإنساني يقتضي لضمان وجوده واستمراره أن يعمل على كل ما من شأنه المحافظة على الذات"¹، ومن هنا فقد ارتبط مفهوم اللذة والألم بطبيعة حياتنا العضوية ، لأن كل ما يشبع فينا تلك الغريزة يسبب لنا ضرباً من اللذة ، على حين أنها تولد لدينا ، في الحالة المضادة ، نوعاً من الإحساس بالألم. واللذة بدورها تولد الرغبة ، في حين أن الألم يولد النفور " وكل ماهو موضوع لرغبة الإنسان واشتهائه يسمى من جانبه خيراً ، وكل ماهو موضوع لنفوره وكراهيته يسمى شراً"²، أي أن الخير عند هوبز هو موضوع للرغبة ، فالأشياء المرغوب فيها تكون خيراً بمقدار ما تكون مرغوبة ، والأشياء التي ننفر منها هي شر ، والرغبة هي حركة نحو الموضوع الذي ينتج عن عمليات فسيولوجية داخل الجسم.

فلا معنى إذن أن نطالب الإنسان بأن يتمتع عن هذه الرغبة ويكف عن هذا الميل، لأن معنى ذلك أننا نطالبه بما هو مضاد لطبيعته ووجوده، وهو ضرب من الانتحار لا يقبله العقل.

من منطلق هذا صاغ لنا هوبز أخلاقه والتي تجسدت بقوة في تلك القوانين، أو ما اصطلح عليها بالقوانين الطبيعية لأنها في مضمونها قوانين أخلاقية ، لأنها قاعدة عامة يشترك فيها الجميع يكتشفها العقل من أجل منع ما يهدد حياته ، باعتبار أن العقل عند هوبز " يرشده إلى الأساليب التي تمهد لتحقيق غاياته في حفظ بقاءه وتحقيق لذاته"³، وهو عملية آلية في المخ تشمل على تجمع الجسيمات وتفرقها، وتقوم بالمحافظة على الموضوعات وخواصها، لذلك كانت العمليات المعرفية مجرد نمط خاص من العملية الفيزيائية التي يحكمها نفس القوانين الفيزيائية.

1- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص135.

2- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، سنة 2001م، ص273.

3- د/ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، نوفمبر 1953م، ص 62.

ويبدو فيما سبق أن هوبز كان يسعى إلى التوفيق بين العقل والطبيعة ، ومهما يكن فإنه يقدم لنا القوانين الطبيعية بوصفها قوانين أخلاقية ، لأنه يصفها بأنها عقلانية وأخلاقية وإلهية في نفس الوقت من منطلق أن العقل هبة من الله، ويعدد هوبز هذه القوانين فيما يلي:

1- نشدان السلام: ويعتبر بمثابة القانون الأساسي الذي ينبغي على كل إنسان أن يسعى جاهدا لتحقيقه بمقدار ما يأمل في بلوغه، وإذا فشل في هذا فمن حقه أن يستخدم القوة أو الحرب.

2- أن يلتزم الناس بالعهود المبرمة بينهم من أجل تحقيق قيمة العدالة وتجنب الصراع.

3- مقابلة الإحسان بالإحسان من أجل تحقيق قيمة الخير، وكسب ثقة الآخر لقتل النوايا الخبيثة لأنها تزعزع النوايا الطيبة لفعل الخير وبالتالي يعود الناس إلى الحرب والصراع.

4- التسامح مع الناس ومقابلة الشر بالخير لزرع سبل السلام، لأن النار لا يطفئها إلا الماء.

5- مراعاة مبدأي العدل والمساواة في الحكم بين الناس من أجل حسم الخلافات وقتل الصراع والنزاع.

والمتمثل في هذه القوانين التي وضعها هوبز أنها قوانين عقلية وإلزام أخلاقي نابع من الداخل ذو طابع فردي يرتقي به إلى الجماعة والتي هي الدولة ، لأن هوبز يعتبر من الذين أرسوا دعائم مزج الأخلاق بالسياسة ، وعلى هذا فالدولة لا تقوم على العقل وحده أو النوايا الطيبة وحدها ، لأن هذه النوايا محتاجة إلى من يثبت أركانها ، والسلطة وحدها كفيلة بتثبيت هذه القوانين ، "ذلك أن القوانين الطبيعية هي الضد المباشر لانفعالاتنا الطبيعية"¹، وبالتالي تتعارض مع الرغبات والنزوات مما تدعي الحاجة إلى قوة تكبح جماح هذه الغرائز والميول الطبيعية ، أو الحاجة إلى سلطة تدعم هذه القوانين الأخلاقية ، مما يخرجها من طابعها الداخلي إلى الخارجي ، بغية الارتقاء بها إلى قوانين مدنية جديدة تقوم على أساس قوانين الطبيعة القديمة وتدعمها من أجل تحقيق السلام وبث الطمأنينة والثقة وحماية المواطنين.

وعليه نستطيع أن نقول أن القوانين الطبيعية على مستويين: المستوى الأخلاقي وفيه تتحدث هذه القوانين عن الوجود البشري كونه فردا أخلاقيا مسؤولا عن نفسه وأمام الله ، في حين أن المستوى الثاني يتحول فيه هذا الوجود إلى مواطن يحاسب أمام القضاء على الفعل الظاهر أو الخارجي.

1- محمد مهران رشوان: مرجع سابق، ص146.

نستنتج مما سبق أن نظرية هوبز الأخلاقية ذو قيمة تاريخية جسدت أحوال بلاده في سياق فلسفي ، عبر فيها عن نظرية حديثة متحررة من اللاهوت وعبوديته .

كما يلاحظ أيضا أنه عاد بالفلسفة إلى الحياة وتجاربها ومشكلاتها وبالتالي جسد نظرية سقراط الأخلاقية .

والمستفاد أيضا من نظرية هوبز أنه أقام الأخلاق على أساس معرفي ضمن القوانين الموضوعية لعلم النفس والبيولوجيا، متحاشيا بذلك التقليد والعاطفة وسلطة الكنيسة.

كما أنه حاول أن يقف موقفا وسطا بين الموقف الطبيعي للأخلاق والموقف اللاتبيعي، إذ حاول في ثنايا تحليله أن يوفق بينهما.

ثانيا : الأخلاق عند ديكارت:

يعتبر الإنسان في نظر ديكارت مكون من جوهرين متميزين ، الجسم بوصفه خاضع في كل ما يعرض له من قوانين علم الطبيعة ، باعتبار أنه جسم مادي واحد من أجزاء العالم الطبيعي ، والذي يمكن لنا معرفة أسرارهِ من منطلق معرفة العالم الطبيعي وفهمه حق الفهم ، والنفس وهي جوهر ماهيته فكر ، ولا صلة البتة بين ما يحكم الجسم من قوانين وعلاقات لا من قريب أو بعيد .

وفي نظر ديكارت على الرغم من التفاضل والتمايز الموجود بين النفس والجسم من حيث طبيعة كل منهما ، فهما يشكلان وحدة بينهما ، بمعنى تأثر وتأثير كل منهما بالآخر ، فإذا كان السلوك الإنساني في مختلف أوجهه وسبله ، يتعلق بالجانب النفسي من الإنسان وهو الذي يحدد صورتها أو ماهيتها ، فإن هذا السلوك يتبدى بالنشاط العضلي الحركي الواقع على الجسم ، وهذا إن دل فإنما يدل على العلاقة الوثيقة بين أحوال النفس وأحوال البدن ، وبالتالي هي نتيجة طبيعية لاتصال النفس بالبدن.

وعلى هذا نجد ديكارت اهتم بأحوال النفس وميولها وأخلاقها اهتماما بالغا ، إلى أن وصل به الحد إلى جعل علم الأخلاق رأس الحكمة في الفلسفة العملية ، واعتبر أنه لابد من الاطلاع على العلوم قبل الخوض في علم الأخلاق ، ولعل هذا ما أشار إليه في نظريته للفلسفة عندما قال: " مثل الفلسفة كممثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها بقية العلوم ، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى هي : الطب والميكانيكا والأخلاق العليا الكاملة التي تفترض معرفة تامة

بالعلوم الأخرى ، والتي هي آخر مرتبة من مراتب الحكمة ¹، وهذه النظرة أكد عليها من قبله الفلاسفة الأوائل الذين يربطون ما بين العلم والفضيلة ويرون أن الحكمة ومختلف الفضائل إنما هي ثمرة اكتساب العلوم والمعارف المختلفة ولعل ما يجسد هذه النظرة بقوة سقراط وأفلاطون. ولعل ثقة ديكارت الكاملة في عدم تحقيق أمنيته القاضية بالبحث أولا في كل العلوم وتجديدها عن طريق إقامة هياكلها من جديد ، جعلته يرجئ الخوض في الأخلاق نظرا للاهتمام الوافر لأن " نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيبا" ².

إذن يعتبر علم الأخلاق عند ديكارت هو آخر مراتب الحكمة والعلوم لأنه يتطلب ممن يقبل عليه أن يكون محيطا بسائر أنواع المعرفة .

يبدأ ديكارت في مذهبه الأخلاقي بالتفرقة بين نوعين من الخيرات: الخيرات التي في مقدورنا ونحن مسئولون عنها مسؤولية أخلاقية، والخيرات التي ليست في مقدورنا ولسنا بمسؤولين عنها، فالنوع الأول هو الخيرات الحقة لأنها ترجع إلى الإنسان وله قدرة فيها، أما النوع الثاني فلا، و " أما الخير الأسمى فهو المعرفة الحقة، لأن الخير والحق عنده أمر واحد، فلا فرق لديه بين الحق العلمي المتصل بالمعرفة الحقة، وبين الحق الأخلاقي المتمثل في الخير الأسمى" ³.

ولعل هدف ديكارت من مذهبه الأخلاقي هو الوصول إلى السعادة التي " تحصل بسيطرة النفس أو العقل على انفعالات الفرد في تعامله مع العالم الخارجي" ⁴، وفي رأي ديكارت لن يكون الإنسان سعيدا إلا إذا عمل وفقا للعقل ، وأول درجات السعادة هو السير وفق الوجه الملائم لمعرفة الله الحقة فهي في نظر ديكارت وحدها الكفيلة لاكتشاف عظمة العالم ونظامه إذ يقول ديكارت " تملؤني معرفة قدرة الله إجلالا له ومحبة لخليقته تبعا لمحبهته ، وحرصا على إنفاذ مشيئته وسننه في هذه الخليقة ، فأروض نفسي على تحري الخير والحق" ⁵، وبغير معرفة الله

1- مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (1986) ، ص167

2- المرجع نفسه، ص 168.

3- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، سنة 2000م ، ص 114.

4- مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، مرجع سابق، ص 170.

5- د/ نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، المطبعة الفنية الحديثة، سنة 2003، ص177.

معرفة حقيقية ، لا يكون لدينا ذلك الضمان الثابت الأكيد للخير والحق ، وبالتالي لا يكون هناك مقياس ثابت مضمون ، يعرف به الخير ، فبغير الله لا ضمان لليقين وثبات الحق ولا ضمان للخير وللإيمان به وبثباته ، بل ولا ضمان أيضا لمجرد وجود الحق والخير أصلا، والسبيل إليهما من غير طريق الله هو زيف .

كما نجد ديكرت يؤكد على قيمة الفعل الأخلاقي كونها ليست في الخير الذي يصل إليه الإنسان عفوا، بل في كيفية الفعل وفي معرفة علامة الخير المميزة له سلفا ، بحيث ترفض كل ما لا يحمل هذه العلامة بغير تردد ، فالوعي للخير وعلامته هي الغائية التي تحمد لها الإرادة ، كما أن وعي اليقين وعلامته هي كل قيمة اليقين، وليس شيء من ذلك بممكن بوجه ثابت مضمون إلا عن طريق الله ومعرفة كماله وصدقته.

وعلى الرغم من أن آراء ديكرت الأخلاقية جاءت متفرقة في كتبه إلا أنه يمكن إيجازها في القواعد الآتية:

القاعدة الأولى: ينبغي على الفرد أن يمتثل للقوانين السائدة في مجتمعه وأن يحترم عادات أهله وتقاليدهم.

القاعدة الثانية: عليه أن يسلك وفق ما أجمع عليه عقل العقلاء في بلده الذي يعيش فيه.
القاعدة الثالثة: عليه أن يحافظ على الإيمان بالمعتقدات أو الديانة التي نشأ عليها ، وأنعم الله عليها به¹.

القاعدة الرابعة: "أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتا في أعماله ، وأن يتجنب الشك والتردد في سياسته ، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غابة ، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا ، أما إذا ضربوا فيها هاهنا مرة ، وها هنا مرة أخرى أو وقفوا فيها ضعف أملهم في النجاة والسلامة"².

القاعدة الخامسة: "أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر. لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشاء وبهذا نستطيع ألا نأسف لحرماننا من

1- مهدي فضل الله: مرجع سابق، ص172.

2- إبراهيم مصطفى إبراهيم: مرجع سابق، ص 115.

الأشياء التي لا نقدر على نوالها ، وعلى هذا النحو نستطيع أن ننعم بالغنى والقوة والحرية وكل أنواع السعادة"¹.

القاعدة السادسة: "أن يبتعد عن التفكير في كل ما لا يمكنه القدرة عليه والذي هو خارج نطاق إرادته. وليستكن إلى ما أَراده الله له وشأه القدر، لأن لا طاقة له على مقاومة أو معاندة القدر"².

وخلاصة القول أن الإنسان إذا ما سار وفقا للعقل في حياته ، ولم يتردد في الأخذ بالعقل وحده حقق لنفسه الطمأنينة والسعادة وهما الجزاء الأوفى لحياته الدنيا.

فالأخلاق الديكارتية بهذا المعنى أخلاق عقلية تأثر فيها بالمذهب الرواقي الذي يقول أن "الحياة الفاضلة هي الحياة وفقا للعقل" ، كما وضح ديكارت أيضا أن العقل لا يكفي وحده لإقامة صرح الأخلاق ، والأخلاق لن تجد تتمتها إلا في الدين، وهذا بدوره منبع أصيل للحياة عامة والأخلاق بصفة خاصة، وكون الدين منبع فلا خوف من المستقبل لأنه بيد الله، وما دام بيد الله فهو آت لا محال ولا سبيل إلى القلق والضجر ، بل على الإنسان أن يتعلم الصبر وكيفية الانتظار والتمسك بالأمل والثقة.

وعلى هذا أيضا بنا ديكارت نظريته في الفضيلة والخطأ، فالفضيلة " تقوم على تحقيق الإرادة لعين ذاتها وصميم طبيعتها الداخلية ، وهي أنها ملكة للجوهر لا جوهر ، وأنها قيمة أن تحزم أمرها – منتبهة – على تحري الحق والخير كما يبدو أن في الإدراك الواضح المتميز، لهي فضيلة تقوم على علم الفكر لذات نفسه"³، فالخطأ عند ديكارت ليس مردّه من الله أبداً، ولكنه نقص في الإنسان يمكن تلافيه في الإدراك، فليست قوة الإدراك هي الخطأ، ولا قوة الإرادة هي نفس الخطأ، ولكن تسرع الإرادة في التنفيذ خارجة عن حدود الإدراك الواضح المميز.

والخلاصة هي: على الإرادة أن تسرع في أحكامها قبل أن تستقبل النور الذي يزودها به الإدراك.

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم: مرجع سابق، ص115.

2- مهدي فضل الله: مرجع سابق، ص173.

3- د/ نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، مرجع سابق، ص 175.

ثالثا: الأخلاق عند كانط:

يرى كانط أن موضوع الأخلاق هو ما يجب أن يكون عليه سلوكنا ، وهذا أمر لا يستطيع العلم أن يبينه لنا ، لأن موضوع العلم إنما هو الظواهر فقط ، فهو يستطيع أن يبين لنا ميدان السلوك منه يعجز عن توجيهه ، كما أنه لا يمكن لعلم ميتافيزيقي موضوعه أمور مفارقة لا يبلغها عقلنا الذي لا يدرك إلا الظواهر أن يبين لنا ما يجب أن نفعل ، فلم يبق إلا طريق واحد هو طريق العقل العملي ، والعقل العملي والضمير الخلقي شيء واحد عند كانط، ورغم أن الواجب أمر مفارق فإن كانط يحايثه للعقل المفارق ، ثم إن ضميرنا الخلقي هذا لا يسبغ صفة الخيرية على هبات الطبيعة والحظوظ والمواهب الفكرية في حد ذاتها ، لأن الإرادة هي التي تتصرف فيها وتوجهها نحو الخير والشر.

وعليه فالإرادة الخيرة هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بالخيرية أخلاقيا ، وهي توصف بالخيرية لا لأنواع النجاح التي تحرز عليها ، بل للنية التي تتضمنها ن فالإرادة الطيبة هي التي تعمل بدافع الواجب ، لا طبقا للواجب فقط ، لأن هناك بعض الأعمال يمكن أن تتم طبقا للواجب لا بدافع عنه ، مثال ذلك: التاجر الذي لا يغش زبائنه ، فإنه قد يفعل ذلك طبقا للواجب ، لكن بدافع المنفعة لا بدافع الواجب ، إذن فالإرادة الطيبة هي الإرادة التي يكون الدافع إليها هو شعور الاحترام الذي يولده فينا مجرد تصور القانون، وهو شعور يخفض من عزتنا ويرفع من قيمتنا كأشخاص مفكرين ، وهذا الاحترام الذي يحظى به القانون هو في الواقع يتجاوز به إلى جميع الذين يتناولهم هذا القانون ، فالإرادة الخيرة بهذا المعنى هي الخضوع المقصود للقانون واحترامه واحترام الغير ، بحيث أن صفة الأخلاقية إنما تتناول صورة الإرادة الخيرة لا مادتها ، مما يتبين لنا معه أننا عندما نقوم بعمل من الأعمال فإننا لا نفتدي بغيرنا لأن الاقتداء يفترض معرفة القانون الخلقي ، بل أننا نخضع لأوامر قبلية ليست مستمدة من التجربة ولا متغيرة بتغيرها ، بل هي سابق لها وبالتالي عامة وكلية بالنسبة إلى جميع الناس ، فلو كان الإنسان مفكرا فقط لما أحس بصدور القانون الخلقي إليه في صورة الأمر ، لكن نظرا إلى ثنائية العقلية والحسية فهو يشعر بأن الأمر يتوجه إلى إرادته التي قد لا تقوى على التزام قانون العقل فتجرفها الميول الحسية.

وهذه الأوامر نوعان: أوامر شرطية وأوامر قطعية ، فالأوامر الشرطية يرتبط صدورها بغايات

تعتبر شرطا لها، مثل ذلك " إن استهدفت شيئا معيناً فتوصل بشيء معين " و " إذا أردت أن تكون سعيدا فافعل كذا ولا تفعل كذا " فهذه أوامر غير أخلاقية عند كانط ، لأنها لا تخدم غاية معينة ، ولا يمكن للأوامر أن تكون خلقية إلا إذا تنزهت عن الغاية ، وهذه الأوامر الخلقية هي الأوامر

القطعية ، لأن الأمر القطعي يجعل العمل ضروريا لذاته ، لا لهدف آخر ، ويمكن تصور هذا الأمر القطعي لأنه قبلي غير مستمد من أية تجربة بل هو يربط الإرادة بقانون عقلي محض فهو أمر عقلي بحت ، ميزته: الكلية التي هي خاصية القانون على الإطلاق ، والتي تتنافى مع التناقض ، ومن هنا أصدر كانط الصيغة الأصلية للأمر القطعي والتي يعبر عنها كانط بالصيغة التالية: " لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما"¹، ومن هنا ينبغي التفريق بين المسلمة والقانون، فالمسلمة قاعدة ذاتية يتبنها الفرد من أجل مصلحته، بينما القانون مبدأ موضوعي عام صلاحيته مقبولة لدى جميع الكائنات العاقلة ، وإذا مارس الأمر القطعي في صيغته الأصلية ، مفعوله في الحياة العملية ، أمكن ظهوره في صيغ ثلاث متكاملة لا يمكن فصل بعضها عن بعض لأنها مستمدة من الصيغة الأم وهي:

القاعدة الأولى: " افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام"²، فهذه الصيغة هي نفس الصيغة الأصلية غير أنها متوجهة نحو العمل الذي ينبغي أن يكون قابلا لأن يندرج ضمن القوانين الكلية العامة.

القاعدة الثانية: " افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ولا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة"³، وذلك لأن الإرادة لا تتجرد من الموضوع ، وموضوعها هو غايتها ، وينبغي أن تكون غاية الإرادة العاقلة واحدة لدى الجميع. وهذا إنما يكون بواسطة الأمر القطعي الذي هو واحد عند جميع الكائنات العاقلة ، وهذه الكائنات الحية أشخاص ، بينما الكائنات غير الحية أشياء يمكن أن تتخذ وسائل ، وبما أن الإنسان كائن حي فهو شخص ، لأنه كائن عاقل، فهو موجود بصفته غاية في حد ذاته ، لكن وجوده الحسي في الطبيعة قد يجعل منه وسيلة ، لكن عندئذ ينبغي ألا يعامل كما لو كان مجرد وسيلة فقط ، بل وكذلك وفي نفس الوقت دائما على أنه غاية في حد ذاته ، فالذي يكذب في وعده يتخذ غيره مجرد وسيلة لإرضاء ميوله الحسية.

1- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق: د/ عبد الغفار مكاي، راجعه: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة (1385 هـ - 1965 م)، ص 93.

2- المرجع نفسه، ص 94.

3- المرجع نفسه، ص 109/108.

القاعدة الثالثة: " افعل بحيث أن إرادتك تستطيع أن تعتبر نفسها هي المشرعة للقانون العام الذي تخضع له"، لأن الإرادة العاقلة يمكن أن تعد نفسها مشرعة عامة وإلا لم تكن عاقلة، ومعنى هذا أن الإرادة العاقلة هي إرادة مستقلة"¹، فالإنسان من حيث هو كائن جسي له ميول حسية ، يجب عليه أن يخضع للقانون ، لكنه من حيث هو كائن عاقل فإنه يشارك في إقامة القانون الخلقي لأنه عضو في السلطة المشرعة التي هي العقل ، فالإرادة العاقلة عندما تطيع أوامر العقل تطيع نفسها لا غير.

تعقيب:

لا شك أن نظرية كانط في الواجب قد ألقت ضوءا ساطعا على مشروعية الأخلاق، لكن العناية المتطرفة للأخلاق لم يبق أي معنى لمادتها ، بفصل الأخلاق عن التجربة العملية ، والزراية بالحساسية والوجدان والمبالغة في التزمت ، إذ كيف نعرف أن هناك قوانين ثابتة يجب أن يخضع لها سلوكنا ؟ أو ليس القانون إحدى المؤسسات الاجتماعية التي تتغير طبقا للظروف الخارجية؟ ثم إن خضوعنا للقانون لا يمكن أن يكون لذاته أبدا ، بل هو تابع للحيثيات التي تبرز التزامنا للقانون ، ثم إن الإرادة التي يرجعها كانط إلى النية قد تتخذ ذريعة إلى انتهاك حرمان الأخلاق. كما يتجاهل كانط الغالبية من البشر بمكوناتهم المذهبية والعاطفية الذين يسعون بتصرفاتهم وسلوكهم إلى غايات تختلط فيها الأهداف بتحقيق منافع أو بحث عن سعادة، أو تحكم أعمالهم دوافع الرجاء أو الخوف، وتتعدد واجباتهم بتعدد الأحوال والعلاقات .

إن قانون الواجب الصارم يصلح فقط لقلة خاصة من ذوي الإرادات الحديدية الذين لا يحققون من سلوكهم إلا عمل الواجب فحسب، حتى لو أدى ذلك إلى تضحيات بالمال والوقت والراحة وغيرها.

إن هذه الصيغة الكانطية التي تقيم الإلزام على أساس " شكله المحض" المجرد عن مادته هذه الصيغة يصعب الانقياد لها في كل الأحوال.

1- محمود بعقوبي: الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، الطبعة الثالثة ، 1973/11م، ص 94.

الفصل الثاني:

المنهج الظاهري عند

ابن حزم الأندلسي

المبحث الأول: المنهج الظاهري في التعريف والأصول

نشأ القول بالظاهر كرد فعل طبيعي للقياس العقلي والتأويل والإسراف فيه، وبهذا فهي ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية النفعية التي غلبت عليه في عصر الطوائف والعودة به إلى مساره الصحيح وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتجهمين على الدين من اليهود والنصارى. ولهذا نالت اهتمامات ابن حزم القسط الأكبر في الدراسات الإسلامية والتي ترجمت بحق شخصية ابن حزم المجتهد والذي تأثر تأثراً واضحاً بمدرسة أهل الحديث، والذي أدى به إلى القول بالظاهر. فما هي الظاهرية؟ وكيف نشأت وتطورت؟ وكيف استطاع ابن حزم أن يجعل منه منهجاً في علوم الدين والمعرفة؟

المقصود بالظاهرية عند ابن خلدون هم الذين "جعلوا مدارك الشرع كلها منحصرة في النصوص والإجماع وردوا القياس الجلي والعلّة المنصوصة إلى النص، لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها"¹، فالظاهرية هم الفقهاء المنسوبون إلى القول بالظاهر، "والظاهرية من الفلاسفة هم المنكرون لمعنى الجوهر، القائلون أن الوجود الحقيقي مؤلف من الظواهر، فكل ظاهرة عندهم مركبة من ظواهر أخرى، أو داخلة في تركيب ظواهر أخرى"²، أما عند ابن حزم: "ظاهر اللفظ من ناحية اللغة فلا يصرف اللفظ عن معناه اللغوي إلا بنص آخر أو إجماع، فإن نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر أو إجماع. فحكم ذلك النقل أنه باطل ويعتبر تبديلاً لكلام الله عز وجل"³ بغير نص أو إجماع، ويجيز الظاهريون الأخذ بالمجاز الذي له قرينة، إذ يعتبر هذا في نظرهم من ظواهر الألفاظ لا من تأويلاتها ومثل ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم﴾⁴، فالمراد من ذلك بعض الناس لأن العقل يوجب أن الناس كلهم لم يحشروا في صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بأن الناس قد جمعوا لهم، ولأن العقل يوجب أن المخبرين لهم بأن الناس قد جمعوا لهم

1- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2000م، ص331.

2- د جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، 1982م، ص31.

3- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الجزء الأول، بدون تاريخ، ص42.

4- القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 173.

غير المجتمعين وغير الجامعين . و أن المخاطبين غيرهم فتعين من ظاهر اللفظ وقرائن الأحوال أن اللفظ العام أريد به البعض ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها ﴾¹ وإنما أراد تعالى أهل القرية وأهل العير، فأقام الخبر عن القرية والعير مقام الخبر عن أهلها، وكفوله تعالى: ﴿ وإن كنتم مرضى أو على سفر ﴾² فأقام ذكر السفر والمرض مقام الحديث، لأن المراد فأحدثتم. وكفوله تعالى: ﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾³ فأوقع تعالى الحكم على الحلف، وإنما هو على الحنث أو إرادته لا على الحلف، ومثل هذا كثير⁴.

يعتبر أول من أظهر القول بالظاهر هو داود بن خلف بن علي الأصبهاني ، والمعروف بداود الظاهري ، أخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من رأي وقياس، متأثراً بالإمام الشافعي في الأخذ بالنصوص وتعزيزها ، مع كثرة رواية السنة في عصره ، مما جعله يتجه للنصوص وحدها ، وذلك لأن الشافعي كان يفسر الشريعة بالنصوص مع الحمل عليها بالقياس الجلي فقط ، مانعاً بذلك التقليد ، وموقفه على النقيض تماماً مع الحنفية ، ينكر القياس ويرى أن القرآن والحديث وعموماتهما ما يكفي لبيان الأحكام ، فهو يتمسك بظاهر الكتاب والسنة ، ويرى أن القول بالقياس تشريع عقلي ، والدين إلهي ولو كان الدين بالعقل لجرت أحكامه على خلاف ما أتى به الكتاب والسنة ، فوجب أن ننتقيد بهما بل بظاهرهما ، ولم يبيح القياس إلا إذا ورد نص بتحريم أو تحليل وبين فيه علة ، فحينئذ أجاز أن نشرك في الحكم الأشياء التي لم ينص عليها ولكن تتحدد في العلة ، أما إذا لم ينص على العلة ، فليس للمجتهد أن يقوم بها من عنده ثم يقيس عليها ، ويحتج بقوله تعالى: ﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾⁵ ، ولو كان القياس حكماً تشريعياً لذكره الله سبحانه وتعالى في سياق هذه الآية ، وقد هاجم داود القياسيين بشدة ، وبين ما ألجأهم إلى القياس من خطأ في الأحكام ، وبهذا التوجه الظاهري الذي تبناه داود خالف المذاهب الأخرى في كثير من المسائل ، ويقول الشهرستاني: " ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهاني وغيره ممن لم يجوز القياس والاجتهاد في الأحكام وقال(الأصول هو الكتاب والسنة والإجماع فقط) ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول وقال: (أول من قاس إبليس) وظن أن

1- القرآن الكريم: سورة يوسف، الآية 82.

2- القرآن الكريم: سورة النساء، الآية 43.

3- القرآن الكريم: سورة المائدة، الآية 89.

4- ابن حزم: الأحكام، ج3، مصدر سابق، ص136.

5- القرآن الكريم: سورة الشورى، الآية 10.

القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ، ولم يدر أنه طلب حكم الشرع من مناهج الشرع ، ولم تنضبط قط شريعة من الشرائع إلا باقتران الاجتهاد ، لأن من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بأن الاجتهاد معتبر . وقد رأينا الصحابة كيف اجتهدوا وكما قاسوا ، خصوصا في مسائل الميراث من توريث الإخوة مع الجد ... وذلك مما لا يخفى على المتدبر لأحوالهم ...¹

ومهما يكن فإن المنهج الظاهري قد انتشر مع معارضة الكثيرين له، ويعود هذا الانتشار لسببين: " أولهما- كتب داود ، فقد ألف كتبا كلها سنن وآثار قد اشتملت مع أدلته التي أثبتت بها مذهبه - على آرائه في فروع فقهية عرضت له ، مبينا أحكامها من النصوص ، ومبينا مع ذلك شمول النصوص لكل ما يحتاج المسلم من أحكام للحوادث التي يبتلى بها ، وإن الكتب بذاتها آثار مستمرة غير قابلة للمحو ، وهي تدعو بذاتها إلى مذهب كاتبها فهي السجل الخالد للأعمال الفكرية.

وثانيهما- تلاميذه الذين نشروا ما في هذه الكتب من علم ، والجو العلمي الذي أحدثته . وكان أخص تلاميذه الذي قام على الدعوة للمذهب ونشر كتبه ابنه أبو بكر محمد بن داود ، فقد قام على تلك التركة المثيرة من علم السنة التي تركها أبوه ، فنشرها ، ودعا الناس إليها². ولهذين السببين انتشر المذهب في القرنين الثالث والرابع هجري ، حتى أن المصنفين جعلوا منه المذهب الرابع لكثرة انتشاره في الشرق ، ولكنه ما لبث أن زرع أركانه في الشرق في القرن الخامس هجرية من طرف القاضي أبو يعلى ليعيد الاعتبار لمذهب الإمام أحمد إمام أهل السنة ، وفي الوقت الذي خبا فيه ضوء ذلك المذهب بالشرق كان يحيا حياة قوية في بلاد الأندلس ، لا بكثرة الأتباع والأنصار بل بتصدي عالم قوي في تفكيره ولسانا عنيقا وهو ابن حزم الأندلسي ، فقد أخذ ابن حزم يقرر المذهب الظاهري في قوة وعنف ويناضل عنه في غير رفق في الوقت الذي فقد فيه اعتباره في الشرق مع القاضي أبو يعلى ، باعتبار أن الفقيهين عاشا في عصر واحد ، ولعل النقلة الكبيرة التي تميز بها المنهج الظاهري في انتقاله من الشرق إلى الغرب هي تلك الرحلة الكبيرة من علماء قرطبة البارزين الممتازين إلى بلاد المشرق لينتهلوا من علمها ، وقد نقل هؤلاء علم السنة والآثار من المشرق ونشروها بالأندلس ، ووجد بالأندلس دعة للمنهج الظاهري من أمثال القاضي خطيب الأندلس منذر ابن سعيد ، وكان من أظهرهم من تلقى عنه ابن حزم

1- صلاح الدين بسبوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة 1978م، ص49- 50

2- محمد أبو زهرة: محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، جمعية الدراسات الإسلامية ، مطبعة المدني ، بدون تاريخ، ص380.

هو أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت المتوفى سنة 426 هجرية. وممن كان لهم دور بارز في "انتقال المذهب الظاهري إلى الأندلس إلى جانب ابن حزم ، الفقيه عبد الله ابن محمد بن قاسم المتوفى سنة 328 هجرية"¹، ولا ننسى إلى جانب هؤلاء القاضي منذر بن سعيد البلوطي الذي نبذ التقليد الخاص بالمالكيين وأعلى من شأن التعاليم الظاهرية . وبعد استكمال ابن حزم دراساته الفقهية بدأ يدعو إلى الأخذ بالظاهر ونبذ التمثذهب ، رغبة في نشر آرائه واكتساب الأتباع ، وحجته في ذلك ساقها من الآية الكريمة: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَثُوبٌ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)²، ومن قوله: (لِّلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ)³

ويعد ابن حزم من أشد دعاة المنهج الظاهري، "ونفاة القياس والتعليل"⁴ ، فقد نصب من نفسه هاديا ومجددا في التفكير الديني ومصلحا اجتماعيا وراح يقاوم كل ما يحسبه ضلالا وخطأ ، ويعتبر ابن حزم المؤسس الثاني للمنهج الظاهري من خلال كتبه باعتبارها المرجع الوحيد الباقي للتعرف على آراء منهج أهل الظاهر حتى قيل " من أراد الاطلاع على مذهب داود ، فعليه بكتب ابن حزم الظاهري وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي"⁵

لقد نشأ ابن حزم وفي تكوين نفسه ثورة فطرية على التقليد " فهو لا يؤول كالباطنية ولا يقيس كالحنفية ولا يكتنى ولا يوارى ولا يغمغم بل يمشي قدما واضحا صريحا لا يحمل اللفظ أكثر مما يطبق من معنى ولا يدعي دعوى إلا أرفقها بشاهدنا وأيدها بمروي متسلسل الإسناد"⁶ إذن : لقد تسلم ابن حزم المذهب الظاهري في أشد أوقات الحاجة إلى مثل شخصية ابن حزم في وقت تلاشيه في الشرق ، " فكأن الله عوض ذلك المذهب بأن قضت إرادته أن يقف ابن حزم لنصرته ونشره وتأيينه ، وهو الأيد القوي ، وله دفاعه المنزع القوي"⁷

1- صلاح الدين بيسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مرجع سابق، ص52

2- القرآن الكريم: سورة البقرة ، الآية 159 - 160 .

3- القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 187.

4- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، سنة 1912م، ص76.

5- صلاح الدين بيسيوني رسلان: مرجع سابق ، ص53.

6- وديع واصف مصطفى: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي ، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة ، 1421 هـ - 2000م ، ص13.

7- محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة 1954م، ص267.

لقد خالف ابن حزم شيخه أبا داود في كثير من المسائل الأساسية ولهذا أطلق عليه بالمنهج الظاهري وليس بالمذهب كما يظن البعض ، ولو تأملنا الظاهرية في معناها وما قامت عليه من نبذ التقليد المذهبي لتيقنا أنه منهج خالص منذ البداية ولعل قول ابن حزم يؤكد هذا في قوله أن: " أبو سليمان داود شيخ من شيوخه إن أصاب الحق فنحن معه إتباعا للحق ، وإن أخطأ اعتذرنا له واتبعنا الحق حيث فهمناه.."¹ ، والأهم من ذلك كله أنها تكشف عن منهج الظاهرية بصفة عامة ، وظاهرية ابن حزم بصفة خاصة ، ولهذا كان دقيقا قول البعض أن ظاهرية ابن حزم منهجية لا مذهبية ، وأن له نظراته الخاصة التي جعلت من الواجب تسمية اجتهاده الفقهي بالحزمية ، ويبدو أن فكرة المنهجية أكثر من المذهبية تبدو صحيحة مع ابن حزم ، فمنهجه قائم على عدم التقليد وعدم الأخذ بالقياس ، فليس هناك شيخ راسخ يؤخذ عنه ويقتدي به ، ويلتزم بتفسيره.

فالظاهرية " كانت غاية في الجرأة والانطلاق عندما حاولت الخروج عن قواعد المذهبية إلى رحاب المنهج، وعندما أعطت لكل مسلم حق الاجتهاد، مع رفض التقليد والقياس"². وهذا يقودنا إلى الفكر المسيحي وتأثرهم بالظاهرية الحزمية للعودة إلى العقل والتخلص من سلطة الكنيسة وجمودها. وإذا كنا قد وصلنا إلى ذلك الموضع من القول عن الظاهرية باعتباره منهج، فلا بد من أن نبين أصول الظاهرية عند ابن حزم، فما هي أصول ظاهريته ؟

يقوم المنهج الظاهري عند ابن حزم على أربعة أصول استقاها من أصول الفقه الظاهري ولا سيما من أستاذه مسعود ابن سليمان بن مفلت أبي الخيار والمتمثلة فيما يلي:

أولاً: الالتزام بالنص القرآني والسنة في حدود المعنى الظاهر بحكم دلالة اللغة الواضحة ودليله في هذا القرآن اتباعا لقوله تعالى: (أَتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ)³

وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ۚ أُولَٰئِكَ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)⁴

1- د/ حسان محمد حسان: ابن حزم الأندلسي- عصره ومنهجه وفكره التربوي- دار الفكر العربي ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص86.

2- المرجع نفسه ، ص87.

3- القرآن الكريم ، سورة الأعراف ، الآية 3 .

4- القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية 170.

وقوله تعالى: (فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ^٣ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ^ط وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْآلْبَابِ)^١

ثانياً: السنة: اعتماد على الآية الكريمة في قوله تعالى: (يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ^ط فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ^ط ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)^٢، من خلال ما سبق فابن حزم ينظر إلى القرآن باعتباره كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والسنة باعتبارها صحيحة بصفة أسانيدھا ، ويوضح لنا ابن حزم هذا في دعوة الناس إلى كتاب الله تعالى " الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد "^٣، وإلى بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره بالبيان عنه وإلى إجماع الصحابة رضوان الله عليهم وحجة ابن حزم في هذا أن الله لم يترك صغيرة ولا كبيرة مما أَرَادَهُ وأمر به إلا وذكره في كتابه وأخبر به رسوله، وأمره بالإبلاغ والبيان. ولذا وجب علينا إتباع النص باعتباره " هو المحور والحجة مقصورة عليه"^٤، كما أنه كاف بنفسه واضح ظاهر، أي أنه "دين ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا، فهي دعاوي ومخارق"^٥ كما نجد أيضا ابن حزم يوضح معالم ظاهريته في السنة على أن الرسول صلى الله عليه وسلم " لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعي الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر ومن قال هذا فهو كافر فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجاً عن ما مضى عليه نبيكم صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم"^٦. ومعنى هذا أن السنة عند ابن حزم تتكامل مع القرآن في بيان

١- القرآن الكريم : سورة الزمر ، الآية ١٧- ١٨.

٢- القرآن الكريم: سورة النساء، الآية ٥٩.

٣- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د/ محمد إبراهيم نصير ، د/ عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل ، بيروت ، الجزء الرابع ، الطبعة الثانية، سنة (١٤١٦هـ - ١٩٩٧م) ، ص٦١.

٤- دلال بنت محمد بن أحمد بايحي : آراء الإمام ابن حزم الظاهري في التفسير (مذكرة ماجستير)، إشراف: أ- د/ عبد الرحيم بن يحيى الحمود الغامدي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول سنة (١٤٢٤هـ)، ص ٣٩.

٥- ابن حزم: الفصل، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص ٢٧٤ .

٦- ابن حزم: المصدر نفسه، ص ٢٧٤- ٢٧٥.

الشريعة "والسنة: هي الشريعة نفسها، وهي في أصل اللغة وجه الشئ وظاهره"¹ وهي في معناها العام مبينة للقرآن ومفسرة له. ففي رأي ابن حزم نصوص القرآن والسنة كافية مبينة عن نفسها ، فالواجب التزام النص وفهمه بمعناه اللغوي الصحيح ، إذ في ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي افتراء على الله عز وجل ، ولا يجوز صرف اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى آخر إلا بنص أو إجماع وفي هذا يقول ابن حزم " وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع ، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها ، والمعقول كله "²، ويقول أيضا أنه " من أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة ، بغير نص محيل لها ، ولا بإجماع من أهل الشريعة ، فقد فارق حكم أهل العقول والحياء وصار في نصاب من لا يتكلم معه"³.

ثالثاً: الاعتراف بإجماع الصحابة و من يجيء بعدهم، كمصدر للتشريع ورفض القياس والاستحسان ورد الذرائع. يقول ابن حزم: " والإجماع- في اللغة هو ما اتفق عليه اثنان فصاعدا وهو الاتفاق وهو حينئذ مضاف إلى من أجمع عليه وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما تيقن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ليس الإجماع في الدين شيئاً غير هذا "⁴، إذ يرى بن حزم أنه لا يمكن أن يجمع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتاب الله ، أو سنة نبيه الكريم ، وهم الذين نقلوا شرع الله من فم الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم . ومن منطلق هذا يعني أن بن حزم يحرم التقليد وينهى عنه في أية ناحية من نواحي الدين إذ يقول: " التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان "⁵، معتمداً في ذلك على ما تقدم من آيات قرآنية ، مؤكداً على أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم رضي الله عنهم أجمعين على منع التقليد فيقول: " وقد صح إجماع جميع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم ، أو ممن قبلهم . فيأخذ كله "⁶.

1- ابن حزم: الأحكام، الجزء 1، مصدر سابق، ص47.

2- ابن حزم: الفصل، الجزء الثالث، مصدر سابق، ص9.

3- المصدر نفسه، ص40 .

4- ابن حزم: الأحكام، الجزء 1، مصدر سابق، ص47.

5- ابن حزم: النبذ في أصول الفقه الظاهري، حقق نصوصها وعلق عليها وخرج أحاديثها: محمد صبحي حسن حلاق، دار

ابن حزم، الطبعة الثانية، سنة (1420هـ - 1999م)، ص 114.

6- المصدر نفسه، ص116.

وهو بذلك ينكر التمذهب بمذهب معين باعتبار أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يأخذ على عالم كل أقواله ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليه فيقول: "فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة، أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعي، أو جميع قول أحمد بن حنبل - رحمهم الله- ممن يتمكن من النظر، ولم يترك من اتبعه إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتباع غير سبيل المؤمنين"¹، من منطلق هذا فالمنهج الظاهري في رفضه للتقليد والقياس هو كنتيجة حتمية للتمسك بالنص، والنفور من تجاوز المعنى الظاهر والإسراف في الخيال، ففتح الباب للقياس والتقليد* والتعليل* والرأي باعتباره "هو الحكم في الدين بغير نص، بل بما يراه المفتي أحوط، وأعدل في التحريم أو التحليل"² والاستحسان الذي هو "فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط، وذلك باطل لأنه إتيان الهوى، و قول بلا برهان، والأهواء تختلف في الاستحسان"³، هو فتح لباب الخلاف والنزاع في الدين على مصراعيه. فالتأمل مثلا في القياس يرى أن "جميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم، لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى وهم كلهم مقرون مجمعون، على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأى حقا، فقلنا لهم، فهاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح"⁴، وهذا في نظر ابن حزم ناجم عن عدم وجود ميزان ثابت عادل، فالقياسيون يصدر عن أحكامهم التشريعية عن الهوى الذي يسمونه قياسا ورأيا، ومن ذلك كان اختلاف هذه الأحكام ذلك الاختلاف المتباعد الأطراف وذلك التشتت الذي لا يكاد يضبطه ضابط، "وسبب آخر لإطراح هذه الأصول عنده وهو أن الرأي والقياس ظن، والظن باطل"⁵، رابعا: إضافة مصدر للإجماع يسمى بالدليل، وهو مولد من النص والإجماع وليس حملا عليهما والذي لا يحتمل إلا وجها واحدا، وهو ليس قياسا كما ادعى مخالفوهم، فالدليل عند الظاهرية ليس شيئا خارجا على

1- ابن حزم: النذب في أصول الفقه الظاهري: مصدر سابق، ص116.

2- ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تلخيص الذهبي، نسخ وتعليق: ابن تميم الظاهري، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة (1389هـ - 1969م)، ص4.

3- المصدر نفسه، ص5.

4- ابن حزم: المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، الجزء الأول، 1349 هجرية، ص58.

5- أبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم: الإمام ابن حزم، المكتبة الإسلامية، مصر، الطبعة الأولى، سنة (1422هـ - 2001م)، ص79.

* التقليد: هو أن يفتي المفتي بمسألة، لأن الإمام الفلاني أفتى بها، وهو عند ابن حزم قول في الدين بلا برهان.

* التعليل: هو أن يستخرج المفتي علة للحكم الذي جاء به النص، وهو باطل عند ابن حزم لأنه إخبار عن الله أنه حكم بكذا من أجل تلك العلة، وإخبار عن الله بما لم يخبر عن نفسه.

النصوص، وليس زائدا عليها، ويرد ابن حزم دعاوهم مستنكرا عليهم بلغته العنيفة في قوله: " ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطئوا في ظنهم أفحش خطأ ونحن إن شاء الله نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال"¹.

فأما الدليل المأخوذ من الإجماع " فهو ينقسم أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل مقيل وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها"².

- القسم الأول: الاستصحاب: " وهو يعني بالنسبة لابن حزم أنه إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمرها على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه من أجل ذلك أن يأتي، أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثابتة، على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأن اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن به الله تعالى، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما"³.

- أما القسم الثاني: أقل ما قيل: فإذا اختلف الناس مثلا في شيء ما، فأوجب قوم مقدارا ما، مثل ما هو الشأن في بعض الزكوات، وأوجب آخرون أكثر من ذلك، فإن ثمة إجماع عنهم على المقدار الأقل، واختلاف حول ما زاد عليه. لذا فالإجماع فرض علينا، واتفاقهم على المقدار الأقل، ملزمون بأن نأخذ به.

- أما القسم الثالث: إجماع المسلمين على ترك قول: وهو أن يختلف الناس على أقوال ويجمعوا على ترك قول في الموضوع، فإن هذا الترك دليل على البطلان، ومنشؤه الإجماع الذي يعتبر إجماع على تركه، مثل اختلاف الصحابة حول ميراث الجد، لكنهم في ذلك الاختلاف كانوا مجمعين على أنه يرث، دون أن يتفقوا في صيغة الميراث. وهذا يعد إجماعا منهم.

- أما القسم الرابع: حكم المسلمين سواء: فهو إذا كان الحكم قد خوطب به بعض المسلمين فهو

1- ابن حزم: الأحكام، الجزء الخامس، مصدر سابق، ص105.

2- المصدر نفسه، ص106.

3- سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1986م، ص144.

حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين، ما دامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه وإن ذلك ثابت بإجماع المسلمين المنقول من عصر النبي ﷺ. فالأحاديث الواردة في رجال معينين يكون حكمها العموم، لأن الرسالة النبوية هي رسالة للبشر كافة " فاللفظ الخاص يفيد العموم، لانعقاد الإجماع على عموم الرسالة، ولتساوي المخاطبين في الأحكام التكليفية"¹ لذا فهو دليل مشتق من الإجماع.

وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص: والقسم الأول هو أن يكون النص مشتملا على مقدمتين، وتركنت النتيجة ولم ينص عليها، فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل، ومثل هذا قوله (صلى الله عليه وسلم): "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"²، النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام. والقسم الثاني من أقسام الدليل المأخوذ من النص تطبيق عموم فعل الشرط مثل قوله تعالى: "إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف"³، فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له. "والقسم الثالث - أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمنا في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ مثل قوله تعالى: (إن إبراهيم لأواه حليم)⁴ فإن الكلام يتضمن حتما أنه ليس السفية"⁵.

والقسم الرابع " أن يكون الشيء غير منصوب على حكمه، فيقال الشيء إما أن يكون حراما بالنص فيكون حكمه الإثم إن فعل، وإما أن يكون فرضا بالنص، فيكون آثما إن ترك، وإما أن يكون مباحا لا فرض ولا تحريم، فله أن يفعل وإما أن يترك، فإذا لم يمن نص بالفرضية، ولا نص بالتحريم فهو مباح"⁶.

والقسم الخامس: " قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان"⁷.

1- سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: المرجع السابق، ص 144.

2- صحيح مسلم.

3- القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية 38.

4- القرآن الكريم: سورة التوبة، الآية 114.

5- محمد أبو زهرة: ابن حزم، مرجع سابق، ص 359.

6- المرجع نفسه، ص 360.

7- ابن حزم: الأحكام، ج5، مصدر سابق، ص106-107.

والقسم السادس: أن نقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر. أما القسم السابع: فهو " لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت) فصح من ذلك أن زيدا يموت وأن هنداً تموت وأن عمراً يموت وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه"¹.

نستنتج مما سبق أن هدف ابن حزم الظاهري فيما أرى ، يهدف إلى إنقاذ المعقول والمنقول معا ، وتخليص العلم من برائن ما يضاف إلى الشرائع ، من آراء وتأويلات ، تضحى بالمعقول من جهة ، وتدخل المنقول في متاهات لا حصر لها ، بحيث تصبح مرتعا لكل هوى ، كما يرى ابن حزم من جهة أخرى أن الشريعة الإسلامية صافية ، خالصة من كل إضافة أو سوء فهم ، أو تحريف فلا بد من فرز أصولها على الثقة، كما أنه يهدف إلى الاحتفاظ بالقرآن والسنة الصحيحة واعتبارهما في مقام واحد ، ولا فرق بينهما في وجوب الأخذ بهما كوحدة واحدة ، ويتجسد هذا في قوله: " القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف لبعض ، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى ، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما "²، مصداقا لقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ)³. ومن هنا حدد ابن حزم ووضع أصول الشريعة فقال: " أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها وإنها أربعة، وهي نص القرآن ، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل لا يحتمل إلا وجهها واحدا"⁴.

1- ابن حزم: الأحكام، ج5، مصدر سابق، ص 106 / الآية 57 من سورة العنكبوت.

2- ابن حزم: الأحكام، الجزء الأول، مصدر نفسه، ص98.

3- القرآن الكريم: سورة الأنفال، الآية 20.

4- أنور خالد الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ربيع الأول 1417 هجري/1997م، ص141.

المبحث الثاني: فلسفة ابن حزم والمنهج الظاهري

لقد ركزت الدراسات التي تناولت ابن حزم الأندلسي في مجملها على الوجه الأول للظاهرية، أي ذاك المتعلق بالتمسك بظاهر الألفاظ ورفض القياس والرأي والاستحسان، غالبا ما كانت أحكامها على الظاهرية، مبنية عليه وحده، وقد ترتب عن كل هذا، أي التركيز على الوجه الأول للظاهرية الحزمية المتمثل في جانبها الفقهي والأصولي والشرعي والكلامي، أن أغفل وجهها الثاني الذي يعكسه مناصرتها للعقل والمعقول، ودفاعها عن علوم الأوائل، وهذا ما يفسر كون مؤلفات ابن حزم بكاملها لم تحظ بالعناية التي كان ينبغي أن تحظى بها كرسالته في مراتب العلوم وأصنافها، وكتابه الهام في الرد على الكندي الفيلسوف، وكذا فلسفة الرازي الطبيب، المتفرقة في كتبه الفصل والأصول والفروع وحتى كتاب التقريب لحد المنطق، وهذا الإهمال لفكر ابن حزم "بالرغم من محاولات معاصريه واللاحقين عليه لتذوق مذهبه، إلا أننا لا نكاد نجد من استساغه أو ألفه حتى وقت قريب، حيث أخذت نكهة فلسفته تسوخ أكثر فأكثر بسبب تعود المعاصرين تذوق نكهات معرفية مختلفة، وربما قريبة من نكهة فلسفة ابن حزم"¹.

إن التركيز على النسق ككل للظاهرية، يعني اكتشافه وبالتالي كشفه وإخراجه إلى واضحة النهار، بإبراز الأسس النظرية والمعرفية التي يستند إليها، والتي هي أسس النسق بكامله، الذي يبلور مشروعا ثقافيا نظريا ذا مطامح فلسفية، يسعى ابن حزم كأبي فيلسوف مجدد إلى نحت مصطلحه الخاص، الأكثر ملائمة للفلسفة التي كان يحاول بناءها، ونظرا لإغفال الجديد عند ابن حزم، وعدم اهتمامهم به فقد أغفلوا عد ابن حزم في قائمة الفلاسفة، واعتبروه "مجرد دارس للفلسفة ومروج لها"².

لقد حاول ابن حزم التأسيس الفلسفي للموقف الذي يجب أن نطل منه على هذه الموضوعات الفلسفية، مما جعل هذه النظرة ثورة على مألوف عصره، إذ لم يقف الجديد الذي قدمه للفلسفة عند حدود الموضوعات التي رآها جديرة باهتمام الفلاسفة فحسب، بل تعدى هذا إلى النظرة أو الطريقة الفلسفية التي يجب أن نعالج بها هذه الموضوعات، لقد أقام ثورة فعلا على معاصريه وسابقيه الذين شيدوا عوالم مفارقة حفلت بها رؤاهم، ونادوا "بجواهر ليست أجسام، وأبنية

1- أنور الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي- مسألة المعرفة ومناهج البحث- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية (1429هـ/ 2009 م)، ص 215.

2- سالم يافوت: ابن حزم، مرجع سابق، ص 13.

كلامية أقيمت على أسس ومقدمات ظنية أو غيبية ، أساسها قياس الغائب على الشاهد... كما انشغل المتصوفة بالعوالم الغيبية ودعاوى الكشف والإلهام الفردي، وأخذ الفقهاء بأساليب قاصرة تأخذ بالرأي ، والقياس الظني، والاستحسان وخلافه¹.

لقد كان من مطامح ابن حزم تعزيز النقل بالعقل، وقد اعتمد في ذلك إلى اللجوء إلى العلوم البرهانية، لا كمنظريات وأراء ومبادئ فحسب وإنما كسند معرفي وكمراجع وأصل ، وليس منه شيئاً منافياً للمنقول لأن: " كل ما صح ببرهان أي شيء كان فهو في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منصوح مسطور يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم وأما كل ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان وإنما هو إقناع أو شغب فالقرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم منه خاليان - والحمد لله رب العالمين قال أبو محمد - ومعاذ الله أن يأتي كلام الله سبحانه وتعالى وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم بما يبطله عيان أو برهان إنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمن بهما ويسعى في إبطالهما"². وأما الخرافات يقول ابن حزم: " فلسنا منها في شيء"³.

وعليه فإن العقل لا يضاد الشرع ، ومنه فالفلسفة لا تناقض الشريعة لأن الفلسفة في معناها كما يقول ابن حزم وثمرتها والغرض المقصود منها هو إصلاح النفس ، وهذا نفسه ما ينطبق على الشريعة، ومن منطلق هذا يتبين لنا أن هناك سبيلان للمعرفة في النسق الظاهري الحزمي ، أولهما ما جاء به الشرع وكله معقول ، أما الثاني : ما جاء به العقل إما عياناً أو برهاناً وهو أيضاً معقول ولا شيء منه يضاد المنقول ، وأما ما عدا ذلك فهو تشغيب أو خرافات* و" لا مكان للشغب* أو السفسطة في النسق الظاهري الحزمي، وهو أمر تجلّى وانعكس في مواقف ابن حزم المنطقية ، حيث أصر في التقريب على إهمال كتابي السفسطة والجدل من "الأورغانون" لإيمانه بأنهما لا يمثلان مبحثاً معرفياً حقيقياً وقائماً الذات، بل هما ما لا يتفق والبرهان وما يلتقي والحق"⁴، ويعتبر الرجوع إلى الأرسطية في جانبها العلمي والفلسفي هو رغبة في الاتكاء على العلم والاستناد إلى المعقول باعتباره يفرز رؤية ومفاهيم عقلانية يمكن توظيفها واستغلالها في

1- أنور الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص 217.

2- ابن حزم: الفصل، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 238.

3- المصدر نفسه ، ص 291.

4- سالم يافوت: ابن حزم، مرجع سابق، ص 439.

*خرافات: هي كل ما ليس معقولاً دينياً أو عقلياً .

*الشغب: هو كل ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، التي هي إما مقدمات عقلية، جاء بها عيان أو برهان، أو مقدمات دينية، جاء بها نص من قرآن أو سنة، أو إجماع، أو دليل منها.

دعم المنقول وتعزيزه بها على نحو يضمن للمنقول الاحتفاظ بهويته واستقلاله، أي دون أن يندمج ويضيع في المعقول.

إن ما يجعل الفلسفة تحظى بمكانها داخل المذهب الظاهري الحزمي ، وتكتسب مشروعيتها فيها ، هو أن ثمة حاجة إلى اعتماد المعقول ، متمثلاً في علم أرسطو وفلسفته ، والإرث العقلاني اليوناني ، ضد تحرشات وخطر الخرافات الشيعية والباطنية والفيضية ضد المواقف الكلامية المنحرفة ، ولذا كان شعار الرجوع إلى أرسطو ، مع ابن حزم ، سواء في المنطق أو الفيزياء أو الفلسفة ، شعاراً ملحاً ، غاياته البعيدة ، كشف وإظهار البنية الميتافيزيقية المتسربة إلى المعقول ، فالرجوع عند ابن حزم إلى أرسطو هو الرجوع إلى العلم ، إلى ذلك الجانب العقلي الخالي من الشوائب والتصدي للخرافات.

يتعلق الأمر إذن في ظاهرية ابن حزم برسم حدود فاصلة بين ما يستطيع الإنسان معرفته ، وما لا يستطيع معرفته ، بين الممكن شرعاً وعقلاً ، والمستحيل شرعاً وعقلاً ، وإقامة جدار عازل بين المعقول بشكليه النقلى والعقلي ، وبين اللامعقول أو الخرافة ، من خلال التأكيد على أن الإنسان لا يعرف إلا ما جاء به النقل أي حقائق الدين والشرعية المنزلة ، أو ما توصل إليه عياناً أو برهاناً عن طريق أوائل الحس أو أوائل العقل ، وما يترتب عليهما من بناءات منطقية صورية ، أو علوم إختبارية.

يسوق ابن حزم هذه الرؤية السابقة لمن يزدنون في العقل ما ليس فيه ، وهم الفلاسفة والمتكلمون الذين جاوزوا ما للعقل من قدرة ليحكموا بظنونهم كيفما اتفق، في إشادة عوالم مفارقة، ومواصفات ملكوتية ، وأحكام على الألوهية ... مع أنهم قد أشرفوا باستعمال العقل في مجاله الصحيح ، على أشياء برهانية ضرورية، لكنهم لم يفرقوا بين ما طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما أورده الأوائل بشغب فتابعوهم فيه.

كما يسوق أيضاً لمن قصرُوا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه ، والذين هم في نظره المقلدون التقليد الأعمى ، والذين يعتنون فحسب " إما بألفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بفهمها"¹، وإما " بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعثها وإنما حسبهم منها ما أقاموا به جاههم وحالهم"²، و " إما بخرافات منقولة عن كل ضعيف، كذاب، ساقط، لم يهتبلوا

1- ابن حزم: الفصل، ج2، مصدر سابق، ص 234.

2- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

قط بمعرفة صحيح منها من سقيم"¹. وبعض هؤلاء " لم يزيدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب.. دون تدبر معانيه"²، أي النص الشرعي.

ويذكر لنا ابن حزم بعض أسباب انصراف الناس عن الحق وإعمال الطريقة البرهانية في الشريعة بقوله: " وإنما أنكر الحق في ذلك أحد ثلاثة إما غافل معرض عما صح عنده من ذلك مشتغل عنه بطلب معاشه ... وأما مقلد لأسلافه أو لمن نشأ بينهم قد شغله حسن الظن بمن قلد أو استحسانه لما قلد فيه وغمر الهوى عقله عن التفكير ... فهو إذا سمع برهاناً ظاهراً لا مدفع فيه عنده ظنه من الشيطان وغالب نفسه حتى يعرض عنه و قال ت له نفسه لا بد أن هاهنا برهاناً يبطل به هذا البرهان الذي أسمع وإن كنت أنا لا أدريه وهل خفي هذا على جميع أهل ملتي وأهل نحلتي أو مذهبي أو على فلان وفلان وفلان ولا بد أنه قد كان عندهم ما يبطلون به هذا... و الثالث منكر بلسانه ما قد تيقن صحته بقلبه إما استدامة لرياسة أو استدرار مكسب أو طمعاً في أحدهما لعله يتم له أو لا يتم ولو تم له لكان خاسر الصفقة في ذلك"³.

بهذه الدقة والعمق في التحليل يمضي ابن حزم في توجيه نقوده القاسية، ولكنها الحقّة، لكل فئة أو طائفة تعرض عن البرهان أو تتجاهله ، وتعرض عن المنهجية العلمية في تناول المسائل ويحاصرهم، لا سيما من يدعون دعاوى لا سند لها من برهان، كالقائلين بالتقليد وأصحاب الذوق، أو القائلين بالإمام وهم الذين في جملتهم لا يقرّون بالطرق البرهانية ، أو يعرضون عنها ، ويقصرون بذلك عن حكم العقل ، ويخرجون منه ما فيه.

وممن قصرّوا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه أيضاً القائلون بالإلهام الفردي، وهؤلاء يقول لهم ابن حزم: " ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك ؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه"⁴، ولا ينسى ابن حزم أن يفرق بين من يدعي الإلهام الفردي- وهم الصوفية- وبين من يدعي أنه يدرك ببديهة عقله إلهاماً عاماً جميعاً فيقول: " إن كل من في المشرق والمغرب، إذا سئل عما ذكرناه، أننا عرفناه بأوائل العقل، أخبر بمثل ما نخبر به سواء بسواء وأن المدعين للإلهام ولإدراك ما لا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاماً أو إدراكاً ، فصح بل شك أنهم كذبة"⁵.

1- ابن حزم: الفصل، ج2، مصدر سابق، ص 234..

2- المصدر نفسه، ص 235.

3- ابن حزم: الفصل، ج5، مصدر سابق، ص 248.

4- ابن حزم: الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص 17.

5- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

كما يتهم ابن حزم القائلين بالإمام فيقول لهم: بأي شيء عرفت صحة قول الإمام، أبرهان أم بمعجزة أم بإلهام؟ أم بقوله مجرداً؟ فإن قال ببرهان كلف بأن يأتي به، ولا سبيل له إليه، وإن قال بمعجزة ادعى البهتان لاسيما الآن وهم يقولون أنه قد خفي عنهم موضعه منذ مائة وسبعين عاماً، وإن قالوا بالإلهام سئلوا بما ذكرنا في إبطال الإلهام، وإن قالوا بقوله مجرداً سئلوا عن الفرق بين قوله وقول خصومهم في إبطال مذاهبهم دون دليل¹.

لا سبيل إذاً مع ابن حزم إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل، فالعقل في نفسه هو: "قوة من قوى النفس، عرض محمول فيها، أحدثه الله تعالى بعد أن لم يكن، وأحدث رتبته على ما هي عليه مختاراً لذلك تعالى"² وهو الذي نفرق به بين الواجب الممكن والممكن المحال.

و عليه ففي نظرنا أن الإشكالية المركزية هي كيف تكون الفلسفة كممارسة نظرية عقلية ممكنة في نسق ظاهري مع ابن حزم؟

أولاً: العقل ونظرية المعرفة:

تبحث نظرية المعرفة في السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود، وحقيقة الموجودات، وبعبارة أدق هي الطرق المنطقية التي توصلنا إلى إدراك ماهية الأمور المعقولة والمحسوسة، فنظرية المعرفة بهذا المعنى هي قسم من المنطق "من حيث هو أداة ضابطة للتفكير"³، أو هي ثمرة المنطق على الأصح، وعليه أولى ابن حزم اهتمامه بنظرية المعرفة، ولم يشذ عن الفلاسفة، بل هو الذي تقدم معظمهم في التصريح بذلك وجعل معرفة هذه الأمور الماورائية لا تتأتى إلا من ظاهر الآيات الكريمة والأحاديث الموثوقة، ومن منطلق هذا فسبل المعرفة عند ابن حزم أربعة، ولكنها في الحقيقة تتلخص في ثلاثة:

- 1- النصوص الدينية كما هي مثبتة في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة.
- 2- ما أوجبه اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات، وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات.

1- ابن حزم: الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص 17.

2- ابن حزم: الفصل، ج2، مصدر سابق، ص 371.

3- سالم يافوت: ابن حزم و...، مرجع سابق، ص 438.

3- الحس السليم وبديهية العقل.

4- الاكتساب ونقل التواتر.

أما النصوص الدينية و اللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة، وإنما هي من طرق المعرفة المقبولة بلا برهان، فالقرآن الكريم والأحاديث الموثوقة صادقة الأخبار لا شك في ذلك. وأما اللغة فطريق من طرق المعرفة أيضا ، لأن الكلمات حوامل للمعاني، فاللغة من هذه الناحية ذات أهمية في نظرية المعرفة، ولكنها ليست نظرية المعرفة نفسها، ويبقى " الحس السليم وبديهية العقل" و " الاكتساب ونقل التواتر" فهي عناصر نظرية المعرفة على الحصر.

وفيما يلي عرض لهذه الطرق كما يراها ابن حزم:

1- النصوص الدينية

هذه النقطة راجعة في حقيقتها عند ابن حزم إلى مذهبه الظاهري، وآرائه الفقهية وفيما يلي مجمل صلتها بنظرية المعرفة عنده:

يقول ابن حزم: " فإنما نتبع ما جاءت به النصوص فقط "¹، وعليه فعلياً أن نصدق بكل ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث النبوية الموثوقة من غير طلب استدلال، لأنه لما صح لنا أن هذا الكتاب من عند الله ، وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حق وجب أن نؤمن بكل ما جاء منهما، ونحن مضطرون إلى التصديق به .

ثم إن الله تعالى هو الذي يسمي الأشياء ويكسبها حقيقتها ، وكل ما سماه البشر من عندهم ، فليس بشيء، والتسمية ليست لنا وإنما هي لله تعالى، فمن سماهم الله كفاراً فهم كفار ، وما سماه الله تعالى إيماناً فهو إيمان ، بصرف النظر عن خصائص ذلك أو ميزاته (عندنا)، إذ " صح بالضرورة التي لا محيد عنها أنه ليس في العالم شيء محمود ممدوح لعينه ولا مذموم لعينه ، ولا كفر لعينه ولا ظلم لعينه.... فإن وجد له تعالى أمر يمدح شيء أو ذمه وجب الوقوف عند أمره تعالى ، كأمره تعالى بمدح الكعبة والمدينة والحجر الأسود ... والصلاة وغير ذلك، وكأمره تعالى بدم الخمر والخنزير ... والكفر والكذب ... وليس لأحد أن يسمي شيئاً إلا بما أباحه الله تعالى في

1- ابن حزم: الأحكام ، ج3، مصدر سابق، ص 199.

الشريعة أو في اللغة التي أمرنا بالتخاطب بها"¹.

- اللغة وما أوجبته

يرى ابن حزم أن الله تعالى أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب، ويقدم استنتاجاً من ذلك مفاده أن اللغة مهمة في فهم ما تدل عليه، وكذلك الأسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسميات من بعض فيجب ألا تصرف الكلمات عن ظاهر ما وضعت له، إلا إذا جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة، ثم إن اللغة مسموعاً يوجب فهم المراد منها، وذو العلم باللغة لا يشك في المقصود من ألفاظها، وما يصدق على اللغة العربية يصدق على كل لغة أخرى. وابن حزم يرى أن اللغة توفيقية، يعني بذلك أن الله "خالق اللغة وأهلها"، ولذلك كان الله، أملك بتصريفها وإيقاع أسمائها على ما يشاء. فلا عجب إذن إذا رأينا ابن حزم يعجب من الذين يحتجون في صواب التسميات بقول امرئ القيس والحطيئة وجريير، ثم إذا هو رأى قولاً لله أو لرسوله "تحيل في إحالته عما أوقعه الله عليه"، فكلام الله وكلام رسول الله مقدم إذن في صواب التسمية والمراد منهما على كلام سائر العرب.

3- الحس والعقل

وهنا نأتي إلى نظرية المعرفة الصحيحة في فلسفة ابن حزم: يرى ابن حزم أن كل ما عرف بأول العقل أو ببديهية العقل أو بالحس السليم أو بالقلب فإنما يعرف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة إلى برهان.

حد المعرفة: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون العلم:

أ- إما بشهادة الحواس وأول العقل

ب- وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل

1- ابن حزم: الأحكام، ج3، مصدر سابق، ص 104.

ج- وإما باتفاق وقع له (للإنسان) في مصادفة اعتقاد الحق خاصة، بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه إتباعه خاصة دون استدلال.

والسؤال هو: هل هناك علم ضروري واضطراري ببديهية العقل عند ابن حزم ؟

يبدو أن ابن حزم" يقول بعلم ضروري اضطراري ببديهية العقل لأن ذلك يتفق مع مذهبه الديني ، ولأن قوله هذا هو المخرج الوحيد له من مأزق العالم المادي، ومن جعل المحسوسات المادية وحدها مصادر المعرفة مباشرة. ولكن ابن حزم ليس صاحب مذهب ديني فحسب ، بل مفكر كبير ، فلقد انجلى له أن المعارف كلها ترجع في حقيقتها إلى الحواس الظاهرة، فهو حينما يجعل الحواس الخمس (الظاهرة) سبيلا للتمييز بين المحسوسات ، فإنما يضع أساسا ثابتا للمعرفة بالاكتساب لا ببدهية العقل"¹.

ثم يعود ابن حزم فيؤكد ما ذهب إليه حينما يصر على وجوب صحة الحواس حتى تتمكن من القيام بتمييز المحسوسات تمييزا صحيحا، وابن حزم يعترف بأن قوى الحواس غير متكافئة في البشر جميعا، ولذلك كانوا مختلفين في ما يحسونه أو يرونه (أي يعرفونه)، فهو يقول: " فدليل برهاننا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس ، واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم. وقد وضحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورة وجود الصواب منهم، ولا بد وليس اختلافهم دليلا على أن لا حقيقة في شيء من أقوالهم ولا على امتناع وجود السبيل إلى معرفة الحق"، ويرجع ابن حزم مرة أخرى فيعلن أنه لا يميل إلى الافتراض ، بل يعالج العالم الواقع فقط ، فهو يقول: " ولا فضول أعظم من فضول من اشتغل بشيء قد أيقن أنه لا يكون أبدا ، ولكن الذي كان ووقع فإننا نتكلم فيه"².

وأخيرا يعبر ابن حزم عن هذه الحقيقة العظمى تعبيرا واضحا، حيث يقول: " وهو (أي الإنسان في أول أمره) إن لم يحسن العبارة عن ذلك فإن أحواله كلها تقتضي تيقنه كل ما ذكرنا وعرف أولاً صحة وما أدرك بحواسه ثم أنتجت له بعد ذلك سائر المعارف بمقدمات راجعة إلى ما ذكرنا من قرب أو بعد فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر فإن هذا لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار إذ ما لم يعرف بيقين فإنما عرف بظن وما

1- د/ عمر فروخ: نظرية المعرفة عند ابن حزم، مقتطف من كتاب، بدون توثيق، ص 216.

2- ابن حزم: الأحكام، ج3، مصدر سابق، ص 299.

عرف ظناً فليس علماً ولا معرفة هذا ما لا شك فيه إلا أن يتطرق إلى طلب البرهان بطلب وهذا الطلب هو الاستدلال ولو شاء أن لا يستدل لقدر على ذلك فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط وأما ما كان مدركاً بأول العقل وبالحواس فليس عليه استدلال أصلاً بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل أحد بالاستدلال وبالرد إلى ذلك فيصح استدلاله أو يبطل، وحد العلم بالشئ وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشئ على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وأما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو أول العقل¹

فمن كل ما تقدم يبدو لنا أن مرد المعرفة الحقيقي إنما هو على الحواس ، حتى العقل فإنه لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزاً صحيحاً إلا إذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة، وهكذا يكون ابن حزم قد حل أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة، تلك المشكلة التي زعم مؤرخوا الفلسفة الأوروبية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف كانط من خلال محاولته الإجابة على المشكلة الكبرى (كيف تكون الأحكام المبنية على الاختيار الحسي ممكنة بالبديهة؟)، ولقد حل ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا عرفناها ببديهة العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم.

• طبيعة المعرفة عند ابن حزم:

إذا كان تعريف الفلسفة لم يحظ بإجماع من الفلاسفة بل اختلف تعريفها باختلاف الأنساق الفلسفية فإن الاتفاق وقع بينهم على أنه بالإمكان النظر إلى مبحث المعرفة من ثلاثة محاور رئيسية وهي المحور الأول: حدود المعرفة، والثاني مصادر المعرفة وأدواتها، والثالث طبيعة المعرفة وحقيقتها، ومن منطلق هذه المحاور الثلاثة حول نظرية المعرفة نحاول التعرف عن آراء ابن حزم في المعرفة في نسقه الظاهري وفقاً لتصورات ومواقفه الفلسفية فيما يلي:

- اللافت للنظر أن آراء ابن حزم في المعرفة جاءت في مواطن متفرقة من كتبه ضمن آرائه الفلسفية العلمية ، استطاع من خلالها إبراز طبيعة المعرفة ، إذ نجده يقول في كتابه الفصل : "وحد العلم بالشئ هو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشئ على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه"²، والمتأمل في كلامه هذا يوحى بظاهرة علمية، فلسفية، تكمن في اعتقاد يعبر عن تفاعل بين الذات والأشياء الخارجية.

1- ابن حزم: الفصل، ج5، مصدر سابق، ص 241-242.

2- المصدر نفسه، ص 242.

- لابن حزم موقف واضح من الشك والشكاك إذ يصنفهم إلى ثلاثة أصناف " فصنف منهم نفى الحقائق جملة وصنف منهم شكوا فيها وصنف منهم قالوا: هي حق عند من هي عنده حق وهي باطل من هي عنده باطل "¹ ، ويفند ابن حزم آراء أصحاب الأصناف الثلاثة ويرد عليهم حججهم ، مؤكداً أن نفى الحقائق مكابرة للعقل والحس ، وأن الشيء يكون حقاً بكونه موجوداً ثابتاً بغض النظر عن اعتقاد الشخص ، ومن ثم فهو يرفض الشك في أشكاله الثلاثة سائلة الذكر ، لكنه يأخذ بالشك المؤدي إلى اليقين ويتضح ذلك جلياً في موقفه من الرأي والتقليد والاجتهاد فنجدته يرفض الأخذ بالرأي في الشرعيات فيقول " لا يحل لأحد الحكم بالرأي "² ، قال الله تعالى : " ما فرطنا في الكتاب من شيء "³ ، ويستفاد من هذا أن ابن حزم يدعو في صراحة وجرأة إلى ضرورة إعادة النظر في آراء السابقين وتمحيصها ومناقشتها ولا نأخذ منها إلا ما يثبت ببرهان يقيني ، " كما يذهب ابن حزم إلى ضرورة عدم الاطمئنان إلى معطيات الحس والظن والتخيل والتي يكون المرجع فيها إلى العقل ببديهياته (أي الموضوعية في البحث والتحري) ، وتلك خاصية تمثل ركيزة أساسية في البحث العلمي ، إذ يجب على العالم في دراسته للظواهر أن يلتزم بما يلاحظه ويجربه ويسجل مشاهداته وقياساته دون أدنى تدخل للذات "⁴.

وبيزيد ابن حزم على ذلك الرؤيا في كونها تخيلات ترجع إلى طبيعة ما يغلب على أخلاط الجسد أو المشكلة التي انشغلت بها النفس في حال اليقظة ، وينتهي ابن حزم إلى تحديد منهجية دقيقة لتمحيص الآراء ومعطيات الحواس فيقول : " وأعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها ، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة "⁵ ، كما نجد ابن حزم بقدماً لنا تحديداً دقيقاً للعلم يبرز من خلاله طبيعة المعرفة في كتابه الفصل والمشار إليه في الفقرة السابقة من هذا البحث في قوله : " وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه... " .

1- حزم: الفصل، ج1، مصدر سابق، ص43.

2- ابن حزم: النبذ في أصول الفقه الظاهري، مصدر سابق، ص93.

3- القرآن الكريم: سورة الأنعام ، الآية 38.

4- وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه...، مرجع سابق، ص 129.

5- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1900م، ص181.

فالعلم أو المعرفة باعتبار واحديه المعنى لدى ابن حزم ذو ارتباط وثيق بالاعتقاد. ومن منطلق ما سبق وتأسيسا لتحديد ابن حزم للمعرفة فإنه يقسم المعرفة لكل عارف بما يعلم إلى قسمين : القسم الأول يتفرع عنه نوعان ، أحدهما المعرفة بالبديهيات أي أوائل العقل عنده، وثانيهما ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل وخاصية هذا القسم الأول – بنوعيه – أنه لا يحتاج إلى برهان ذلك ، لأن جميع البراهين ترجع إليه.

أما القسم الثاني : فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى القسم الأول بنوعيه (أي العقل والحس معا من قريب أو بعيد ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية وفي ذلك يقول : " اعلم أن معرفة كل عارف من بم يعرفه ، وهو علمه بما يعلم ، ينقسم قسمين أحدهم أول ، والثاني تال . فالأول ينقسم قسمين : أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وبموجب خلقة المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات ، فعرف هذا الباب بأول عقله مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء ، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ، ومن لم تتقدمه فلم توجد قبله ، وأن نصفي العدد مساو لجميعه وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال ، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده "1.

يستفاد مما سبق أن هناك معارف أولية صنفها ابن حزم صنفين هما:

- 1- ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقة المفضلة بالنطق .
 - 2- وما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل .
- ولم يتوقف ابن حزم عند هذا التحديد للقسم الأول من معارف الإنسان بل يبرر وجودها الفطري إلا أن هذا الوجود الفطري لها لا يعني أنها مكتملة في عقل الإنسان عند مولده إذ يقول: " لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة اللاإرادية "2، وعليه فحين ولادة الطفل يكون في حالة اللاتمييز وأول ما يحدث لها (أي الطفل نفسه). وتتمايز به على سائر الكائنات الحية هو فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، وفي ذلك يقول : " فإذا قويت النفس على قول من يقول أنها مزاج أو أنها حدثت حينئذ أو أخذت يعاودها ذكر وتمييزها في قول من يقول : أنها كانت ذاكرة قبل ذلك وأنها كالمفிக من مرض "فأول " ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس ، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها

1- ابن حزم: التقريب لحد المنطق ، مصدر سابق ، ص 156.

2- ابن حزم: الفصل، ج1، مصدر سابق، ص39.

، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود¹.

لكن فهم النفس لما أدركت بالحواس له سند وهو المتمثل في علمها بالبديهيات "الإدراك السادس". ويطلق عليها ابن حزم أوائل العقل إذ يقول " والإدراك السادس علمها بالبديهيات ، أقصر منه... وعلمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان... ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل..."².

فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل ، ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادات ، وعلمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانين، ومن ذلك علمه بأن لا يكون الجسمان في مكان واحد، وعلمه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو.

- وأما القسم الثاني للمعرفة يقول: " وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره ، وأن مصر ومكة في الدنيا ، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطاطاليس وجالينوس موجودين"³، ويعلق ابن حزم على طبيعة هذا القسم من المعرفة بأنه يرجع إلى مقدمات منتجة ، وهذه المقدمات راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد سواء تعلق الأمر بصحة قضايا الدين أو العلم أو الأخلاق. وفي ذلك يقول:"وأما الثاني فإنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب أو من بعد ، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتثار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اعتقاد صحتها والائتثار لها. وفي هذا القسم أيضا تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة"⁴.

- ومن هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليها ترجع جميع البراهين وإن بعدت طرقها من إنتاج نتائج عن مقدمات تؤخذ من تلك المقدمات أيضا من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبدا ،

1- ابن حزم: الفصل، ج1، المصدر السابق، ص 39.

2- ابن حزم: المصدر نفسه، ص40.

3- ابن حزم: التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص157.

4- المصدر نفسه، ص158.

وإن كثرت القرائن والنتائج واختلفت أنواعها ، حتى تقف راجعا عند هذين العلمين الموهوبين بمن من الأول الواحد.

- إذن يستفاد مما سبق أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان:

القسم الأول: ويتضمن نوعان من المعارف هما:

1- ما عرفه الإنسان بفطرته وهي استعداد في النفس تتمثل في العلم بالبداهيات " أي أوائل العقل " وتتسم بما يلي :

أ- أنها واضحة بذاتها لا يطلب عليها دليل.

ب- أنها ضرورات أوقعها الله في النفس، فهي سابقة على التجربة الحسية.

ج- أنها معيار المعرفة اليقينية.

2- ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل " أي المعرفة الحسية وتتسم بما يلي:

أ- مصدرها الحواس وهي نوافذ النفس على العالم الخارجي.

ب- معيار اليقين فيها أوائل العقل أي عدم تناقضها وبداهيات العقل باعتبار أنها معرفة تابعة للعقل.

القسم الثاني: هو المعرفة البرهانية وهي معرفة مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معا. وهذه المعارف بقسميها ترجع إلى العقل حيث يقول ابن حزم : " وإلى العقل نرجع في صحة الديانة وصحة العمل الموصولين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، و به نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد"¹.

- ومما سبق وكإطلالة عل آراء السابقين لابن حزم واللاحقين ولا سيما العصر الحديث فيما يخص طبيعة المعرفة يتضح لنا مدى أهمية آرائه في هذا المجال ، نجد " ليبنتز " يقول بالأفكار الفطرية إلا أنها ليست موجودة فينا مثل شيء داخل شيء آخر كما ذهب "ديكارت " لأن المبادئ ليست شيئا آخر غير الفكر نفسه . يضاف إلى ذلك أن التجربة الحسية " شهادة الحس " تشكل جزءا هاما من المعرفة لدى ابن حزم وهذا ما نجده عند ليبنتز كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت ، إذ التجربة الحسية ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية.

1- ابن حزم: التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص179.

نستنتج مما سبق أن المعرفة هي منهج البحث عند ابن حزم ساقها في ظاهريته استنادا إلى الأصول السابقة والتي حصرت موضوعات المعرفة عنده في قسمين، يتضمن القسم الأول ما يلي:

أ- أوائل العقل أو البديهيات العقلية.

ب- أوائل الحس أو الكيفيات الحسية.

ويجد المرء هذه الأوائل العقلية والحسية في نفسه حال التمييز، مما ينزلها منزلة الضرورة القبلية.

أما القسم الثاني فهو مؤسس على الأول، ويتضمن ما يلي:

أ- المقدمات التجريبية الراجعة إلى ما صحته المشاهدات والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتساقها مع الأوائل.

ب- المقدمات الإخبارية، وتضم القضايا التاريخية، والدينية التي تم التحقق من صدقها، ولها ضرورتها الخاصة، وتتسق مع ما سبق.

ج- النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدمات القسمين: الأول والثاني، وهي ضرورية ضرورة منطقية.

ويعتبر ابن حزم أن قضايا هذين القسمين، الأوائل الحسية والعقلية، ومن ثم المقدمات المتسقة معها من تجريبية وإخبارية والنتائج اللازمة عنها تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية كما يؤكد ابن حزم حصره لموضوعات المعرفة ، بهذين القسمين أيضا، بقوله: لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين ، أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس.

ثانيا: التأويل عند ابن حزم:

إن التأويل في الحقيقة من أوسع أبواب الاستنباط العقلي ، وتحليل النصوص الدينية ، في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو أداة مهمة في يد المجتهدين تعين على الكشف عن روح النص المسابير لظروف العصر وملابساته من جهة ، واستثمار الأحكام من مظانها من جهة ثانية ، في حدود الدلالات اللغوية.

وفي هذا السياق يقرر ابن حزم بأن القرآن كلام الله عز وجل، كله بين للأئمة، إما بذاته ، وإما ببيان من النبي صلى الله عليه وسلم، فكل ما في القرآن الكريم بين بذاته أو يتبين من القرآن (أي بآيات أخرى) أو يتبين من السنة، بل إن بعضه في رأي ابن حزم لبيان الكامل مبين للسنة نفسها، وليس فيه متشابه ، لم يبين سوى الحروف التي ابتدأت بها السور، مثل (ألم- حم.)، والأقسام التي أقسم الله بها سبحانه وتعالى في كتابه مثل قوله تعالى: " والشمس وضحاها "1، وقوله تعالى: " والمرسلات عرفا "2، وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه"3.

أما عن الرأي القائل بأن القرآن تبينه السنة دائما فتصدى له ابن حزم فقال: إن قال قائل: لا يجوز أن يبين القرآن إلا السنة لأن الله تعالى يقول: " ادخلي الصرح فلما رأته حسبته لجة وكشفت عن ساقيها "4، قيل له وبالله تعالى التوفيق: " ليس في الآية التي ذكرت أنه عليه الصلاة والسلام لا يبين إلا بوحى لا ينل، بل فيها بيان جلي ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس، والبيان هو الكلام فإذا تلاه النبي فقد بينه ، ثم إن كان مجملا يفهم معناه من لفظه يبينه حينئذ بوحى يوحى إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى: " فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه"5، فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل . ومن ثم فابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وإما ببيان السنة والإجماع المبني عليها، ولكن المدارك مختلفة كل على قدر فهمه، فالأفهام متفاوتة ، واتجاهاتها في الفهم متباينة فقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم وتستغلق عليه أمور هي أمور في ذاتها بينة، ويدركها من دونه فهما وإدراكا، وبالتالي فإن القرآن والسنة النبوية الشريفة معيار للأحكام الشرعية عنده، وعليه فابن حزم ينكر التأويل الذي لا يستند إلى نص أو سنة صحيحة أو إجماع متيقن " ونحن لا نقول بالتأويل أصلا إلا أن يوجب القول به نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس، ولا مزيد وإلا فمن ادعى تأويلا بلا برهان ، فقد ادعى مالا يصح، فدعواه باطلة"6.

1- القرآن الكريم: سورة الشمس ، الآية 1.

2- القرآن الكريم: سورة المرسلات، الآية 1.

3- محمد أبو زهرة ابن حزم، مرجع سابق، ص 312.

4- القرآن الكريم: سورة النحل، الآية 44.

5- القرآن الكريم: سورة القيامة ، الآيتان 18- 19.

6- ابن حزم: رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثالث، الطبعة الأولى ، سنة 1981م، ص100.

وفي رأيه أن العلماء قد اختلفوا في التأويل ، وليس قول أحد منهم حجة على الآخرين منهم، والواجب رد ما تنازعوا فيه إلى ما أمر الله تعالى بالرد إليه إذ يقول عز وجل: " فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"¹.

يذهب ابن حزم إلى أن التأويل هو " نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله بخلاف ذلك أطرح ولم يلتفت إليه وحكم ذلك النقل بأنه باطل"²، باعتباره انحراف عن النص، وعن صورته الحقيقية المعبرة عن الحقيقة ذاتها، وفي هذا السياق اللغة مكتملة، بينما يحافظ النص الديني على بيانه وحقيقته التي لا تحتل التعدد. ومن هذه الزاوية ينتفي في عملية القراءة التفسيرية البحث عن مفاهيم ما وراء الأسطر، والاكتفاء بالدلالات المباشرة،

التي تدل عليها الألفاظ كوسيلة للتعبير عن المعاني المنظمة في الذهن، وبين النص المنفتح على المعاني اللامتناهية، وهذا ما جعله يسوي بينهما ، وكان من المفروض أن يكون النص أوعب من اللغة التي هي جزء منه، وأما ترك الأخذ بالتأويل ، فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ، إما تأويل دعوى لا يشهد بصحتها نص القرآن أو سنة صحيحة أو إجماع، كما نجد ابن حزم يقرر في سياق منهجه أن " القول بالتأويل خلاف الأخذ بالظاهر"³، والقول بالظاهر لا يعني إنكار التفريع والنتائج والنظائر، وإنما ينكر القياس التعليلي لأنه غيرها ، وفي ذلك يقول ابن حزم: " وما نهينا قط عن التفريع والنتائج ولا عن النظائر إذا وقعت تحت نوع واحد ، لكن نهينا عن القياس جملة"⁴، ونهي ابن حزم عن استخدام القياس يرجع إلى أن القياس عنده هو " أن يحكم لما لم يأت به النص بما جاء به النص في غيره كالحكم في تحريم الجوز بالجوز متفاضلا ونسيئة ، قياسا على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر تفاضلا ونسيئة وهذا هو الباطل الذي لا يحل القول به"⁵.

1- القرآن الكريم: سورة النساء، الآية، 59.

2- ابن حزم: الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص42.

3- ابن حزم: رسالتان أجاب فيهما...، مصدر سابق، نفس الصفحة.

4- المصدر نفسه، ص102.

5- المصدر نفسه، ص102.

يستفاد مما سبق أن التأويل الذي هو نتيجة العقل المستدل، إذا كانت مقدماته نص قرآني، أو حديث نبوي موثوق به، أو إجماع متيقن، هو التأويل الذي يشهد له الكتاب والسنة، وهو التأويل الذي يأخذ به ابن حزم.

أما إذا كان استدلال على جواب نازلة من جواب نازلة أخرى، أي بماء فرع على فرع آخر ليس من نوعه فهذا مالا يقبله ابن حزم وينهى عنه، فكتاب الله واضح وبين بذاته، وفي ذلك يقول: "واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول الله لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها... ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر..."¹.

ويسوق لنا ابن حزم نموذج من هذا التأويل الباطني الباطل، فيما تقوله الروافض مثلاً على أن المقصود بالبقرة في قوله تعالى: {إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة}²، هي عائشة (رضي الله عنها)، أما الجبت والطاغوت المذكوران، فهما أبو بكر الصديق وعمر (رضي الله عنهما)، بل قالوا في قوله تعالى: {يوم تمور السماء مورا، وتسير الجبال سيرا}³، أن السماء هي محمد (صلى الله عليه وسلم) والجبال هي أصحابه⁴. ولعل أحسن رد يقدمه أبو محمد ابن حزم لهؤلاء مبني على وظيفة اللغة التواصلية، فما اللغة إلا ألفاظ مركبة على معاني، مبينة عن مسمياتها ليقع بها البيان⁵، لا يمكن صرف كلمة عن موضعها، ولا تحريفها في اللغة إلا بدليل، وليس التبديل الذي نصت عليه الآيات التي ذكرها، إلا صرفاً للكلام عن موضعه ورتبته، يقول الله تعالى: {فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه}، يقول: "... ومدعي التأويل وتارك الظاهر، تارك للوحي، مدع لعلم الغيب وكل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر، فهو غيب ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله أو من رسوله أو إجماع راجع إلى النص"⁶.

1- ابن حزم: الفصل، ج2، مصدر سابق، ص 274- 275.

2- القرآن الكريم: سورة البقرة، الآية 67.

3- القرآن الكريم: سورة الطور الآية 09.

4- ابن حزم: الأحكام، ج3، مصدر سابق، ص 40.

5- ابن حزم: المصدر نفسه، ص39.

6- ابن حزم: المصدر نفسه، ص43.

ثالثاً: المنطق عند ابن حزم:

لقد اعتبر منطق أرسطو ، في عصر ابن حزم ، من أصعب العلوم وأكثرها تعقيداً لكثرة ما به من مصطلحات غامضة ورموز رياضية ، ومن هنا فقد قسم ابن حزم الناس في مواقفهم من كتب المنطق أربعة أقسام أو قل جعلهم على ضروب أربعة :

الضرب الأول: " قوم حكموا على تلك الكتب أنها محتوية على الكفر ، وناصرة للإلحاد ، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة"¹.

الضرب الثاني : " قوم يعدون هذه الكتب هذياناً من المنطق ، وهذراً من القول ، وبالجمله فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه ، وذب ما لم يعلموه"²

الضرب الثالث : " قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة ، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف ، واستلأنوا مركب العجز ، واستوبأوا نقل الشرع ، وقبلوا قول الجهال ، فوسموا أنفسهم بفهمها ، وهم أبعد الناس عنها ، وأناهم عن درايتها"³

الضرب الرابع : " قوم نظروا بأذهان صافية ، وأفكار نقية من الميل ، وعقول سليمة ، فاستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها"⁴.

و بعد أن حدّد ابن حزم طبيعة و منطلق كلّ المواقف المعادية للمنطق شرع في الردّ عليها، حيث بدأ في كتابه "التقريب لحد المنطق..." بالإجابة عن السؤال الذي يعترض به الفقهاء و علماء الحديث حيث يقول هؤلاء أنّ السلف الصالح من الأمة و علمائها لم يعرفوا هذا العلم و لا اشتغلوا به، فيرد "ابن حزم" بلفت الانتباه إلى أنّ علم المنطق مرتبط بالفكر و البرهان و هذا ما يجعله مستقراً في النفس و بالتالي فالتركيبة و الطبيعة البشرية تبرره، فمادام الناس من طبعهم التفكير دون أن يعلمهم أحد ذلك و مادام هذا العلم تهذيب و تنظيم لما غرس فينا بالفطرة فهذا يبرر الاشتغال به و لا يعقل أن يعاديه الشرع، فيقول: " فإن قال جاهل: هل تكلم أحد من السلف

1- ابن حزم: التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص 6.

2- المصدر نفسه، ص 7.

3- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

4- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

الصالح في هذا ؟ قيل له: إنّ هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، و الجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبيه عليه، و هكذا سائر العلوم...¹.

و يضيف حجة ثانية هي أنه لا يجوز اعتبار أن ما لم يظهر عند السلف و لم يشتغلوا به فهو مرفوض، فالنحو مثلاً لم يعرف عند السلف حتى حدث اللحن في اللغة و ضعف اللسان العربي فأوجب ذلك وضع علم يضبط اللسان و يعلم الناس النحو... و لعل هذا ما يبرر الاشتغال بالمنطق رغم أن السلف لم يعرفوا هذا العلم لتبدل الظروف و ظهور مشاكل اقتضت إيجاد حلول لها و عليه فما دام المنطق يساعدنا على البرهنة على الحقائق من خلال الأساليب التي يقدمها و مادامت الحقائق التي نتجت عنها من خلق الله عز وجل و مادام أن الشرع يحثنا على معرفتها فهذا يعطي مشروعية إسلامية للأبحاث المنطقية.

لكن هذا الرد الإجمالي لم يعف "ابن حزم" من التفصيل في الرد على الفرق الثلاثة التي ذكرها فبالنسبة للفريق الأول، الذي اعتبر المنطق كفراً و زندقة فردّ عليهم بذكر آية من القرآن يقول فيها الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُوا مَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ. إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾²، بل يذكرهم بالحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه: «أيما رجل قال لأخيه: كافر، فقد باء بها أحدهما»³، و معنى هذا أن هؤلاء حكموا على المنطق بأنه كفر و إلحاد و هم في الحقيقة لم يقفوا عليه و لم يدرسوا ما جاء فيه و بالتالي فهم يحكمون بجهل على المنطق.

أما الفريق الثاني فيرد عليهم بضرورة إفهامهم و عدم تركهم في جهلهم فهذا لا يليق بالإنسان.

أما الفريق الثالث فيجب أن يكشف لهم عن حقيقة المنطق و ما عجزوا عن فهمه و إدراكه ليكون ذلك سبيلاً لهم لهديتهم للحق.

و لقد ذكر "ابن حزم" الدوافع التي حملته على التأليف في المنطق و شرحه و بيانه نجملها فيما يلي:

صعوبة النصوص المنطقية المتداولة في عصره، و سبب ذلك تعقيد الترجمة لذلك أراد أن يبسر

1- ابن حزم: التقريب لحد المنطق، المصدر السابق، ص 3.

2- القرآن الكريم: سورة الإسراء، الآية 36.

3- رواه البخاري في الأدب المفرد

المنطق و يبسطه للمتعلمين حيث يقول: " فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى ذكرنا تعقيد الترجمة فيها و إيرادها بألفاظ غير عامية و لا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كلّ عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظ سهلة وبسيطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي و الخاصي و العالم و الجاهل حسب إدراكنا و ما منحنا خالقنا تبارك و تعالى من القوة و التصرف، و كان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ و توعيرها و تخشين المسلك نحوها، الشحّ منهم بالعلم و الضن به"¹، فهذا هو الدافع قريب بينما هناك هدف بعيد يأمله "ابن حزم" و هو نشر ثقافة منطقية بين المتعلمين و عامة الناس"².

الغرض التعليمي: لاحظ "ابن حزم" أنّ العلم ضاقت دائرته و ساد الجهل لذلك حاول تقريب المنطق و تبسيطه للطلاب.

بيان فوائد المنطق: فقد عمي أهل عصره على فوائد المنطق بسبب جهلهم له و ترديدهم لأحكام غير مؤسسة، التي روجت لأباطيل تصف المنطق بكل ما هو سلبي، فكان الغرض من الكتاب بيان الجوانب المفيدة من المنطق حيث يقول: " وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه، صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة... ولعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبدأ، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها"³، فيظهر من هذا النص أنّ فائدة المنطق لا تتوقف عليه لوحده بل تتعدى إلى غيره من العلوم، ليس فقط الشرعية منها بل حتى الكلام و النحو و الطب و الهندسة والنجوم...

فاهتمام "ابن حزم" بالمنطق هو جزء من اهتمامه بالبيان الذي تأسس عليه المنهج الظاهري الذي ينطلق من النص و استنباط الأحكام منه، و رفض التأويل إلا على مقتضى اللسان العربي،

1- ابن حزم: التقريب لحد المنطق، المصدر السابق، ص 8.

2- محمد جلوب فرحان: أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم، مجلة دراسات عربية، العدد 5، مارس 1988م،

ص 111.

3- ابن حزم الأندلسي: كتاب التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، سنة 1983م، ص 102.

وبذلك يحاول استيعاب المنطق في مشروعه الظاهري الذي يهدف إلى إعادة الاعتبار لسلطان النص و الثقة باللغة و بالتالي العقل، بعيداً عن الغنوصية و العرفان كما هو شائع في الحركات الصوفية¹، و هذا ما تأكده النظرة القائلة بأن ظاهرية ابن حزم ليست مجرد مذهب إيديولوجي سياسي معارض للباطنية (الشيعة و المتصوفة) بل هي بديل معرفي إبستمولوجي لإنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية يستند منهجياً لمنطق أرسطو و مرجعياً للقرآن الكريم و السنة كنصوص.

تفضيل القياس الأرسطي على القياس الفقهي:

إن "ابن حزم" يولي أهمية كبرى لبناء الشريعة على القطع وكل ما يتعارض مع القطع فإنه يتحول عنه إلى ما يضمن له تلك الخاصية، وقد يظهر هذا الاتجاه بشكل واضح في مبحث القياس. فقد رفض "ابن حزم" القياس الفقهي لينتقل عنه إلى القياس الأرسطي ظناً منه أن الأول ظني مذموم والثاني برهاني مقبول في نظره، والخصائص التي أضفت على القياس الظني هي:

إنه ليس قياساً وإنما هو عبارة عن استقراء ناقص، وتسميته بالقياس تعتبر مغالطة من قبل بعض الفقهاء: "اعلم أن المتقدمين يسمون المقدمات قياساً فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سفسطائية وأوقفوا اسم القياس على التحكم والسفسطة فسموا تحكما بالاستقراء المذموم قياساً"².

ومما أضفى على القياس الفقهي الطابع الظني أنه يعتمد في استخراج علله على مسالك عقلية-استقرائية لا تظفر بالجزئيات فتجيء ناقصة. ومن هنا تأتي ثورة "ابن حزم" على الفقهاء والنحاة لأنهم اعتمدوا مثل هذه الطرق وهي كلها استدلالات ظنية لا تقي بالقطع.

إن ما يضمن لـ "ابن حزم" القطع بل الحقيقة هو تجاوز القياس الفقهي (الاستقراء) إلى القياس المنطقي لاعتماد هذا الأخير على قضايا مستمدة من أوائل العقل والحس فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل أو يقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه البرهان... وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً.

لقد سبق لـ "ابن حزم" أن انخرط في مذهب ظاهري وبقي أن يؤسس هذا المذهب على قاعدة عقلية صلبة، فالظاهرية الحزمية تريد البقاء عند النص ولكي تكمل هذا النسق لا بد لها من رفض

1- نعمان بوقرة، نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي، مجلة إسلامية المعرفة السنة 5، العدد 18، ص 89

و ما بعدها

2- ابن تلموس، كتاب المدخل لصناعة المنطق، المطبعة الأبيريقية مدريد، ط.حجرية، 1916.

القياس الفقهي والأخذ بالقياس المنطقي لأن هذا الأخير يضمن لها الانسجام التام مع الظاهر، وفي الأخذ بالقياس الأرسطي ما يمكنها من تجاوز التعليل، لأن ظاهرية ابن حزم وإن كانت ترفض القياس، فهي بالأولى ترفض التعليل. وتجاوز القياس الفقهي والأخذ بالأرسطي يضمن كذلك لابن حزم تجاوز دليل الخطاب بمفهومه المخالف والموافق، لأن القضية التي يتألف منها "لا تعطيك أكثر من نفسها، هذا ناهيك عن النتيجة التي تضمن لـ"ابن حزم" تجاوز نقل حكم الأصل إلى الفرع لأن النتيجة لازمة عن المقدمتين السابقتين.

و السبب الثاني الذي حمل "ابن حزم" على رفض القياس الفقهي أنه يصنف الموجودات إلى أنواع تختلف عن بعضها البعض بالماهيات عكس التصور الذري الذي يرجع الموجودات إلى الجوهر الفرد و بالتالي تقصر القياس في مجرد ربط الأجزاء بعضها ببعض مادام لا يوجد أنواع و أجناس، فالقياس الأصولي ينتقل من نوع لآخر بدعوى العلة التي تجوز الانتقال من نوع لآخر يختلف عنه و هذا ما لا يقر به ابن حزم.

و بالتالي فإبطال القياس الأصولي ناشئ من إبطال العلة لذلك قصر الأدلة في: القرآن و السنة و الإجماع (أي ما أجمع عليه العلماء لوجود نص)، و أخيراً الدليل، و هذا الأخير يجب أن يؤخذ من النص لكن ببنية منطقية أي يعتمد على مقدمتين و نتيجة".

بالإضافة إلى ذلك فرفض القياس الأصولي عند "ابن حزم" فناشئ أيضاً من قناعة أن الشريعة اكتملت بانقطاع الوحي و وفاة رسول الله ﷺ، و لا مجال للإضافة بما يستحدثه الأصوليون من أقيسة، بل يجب الاكتفاء بالاستنباط و الاستنتاج و هذا لا يوفره إلا القياس المنطقي لأنه يضمن عدم التقول على الله و الإضافة إلى شرعه مما ليس فيه فالقياس بالطريقة الأرسطية " لا يعطينا أكثر مما هو موجود في المقدمات و متضمن فيها.

الفصل الثالث:

الأخلاق عند ابن حزم

المبحث الأول: أسس الفكر الأخلاقي لدى ابن حزم

احتل سؤال الأخلاق أهمية خاصة عند الكثيرين من علماء الإسلام، ومما لا شك فيه أن الفلسفة اليونانية قد تركت بصماتها على النظرية الأخلاقية عند من اشتغل في الفلسفة منهم، وقد برز ابن حزم كشخصية فلسفية بين رجال الحلقة الأولى في الفلسفة العربية في الأندلس، إذ حاول بناء فلسفة خلقية متكاملة توزعت في معظم مؤلفاته، ولكن يبقى كتاب "الأخلاق والسير" لابن حزم هو المرجعية الأولى لنظريته الخلقية الذي حدد فيها معاني الخير والشر وأنواع الفضائل والردائل مستفيدا من الفلسفة الإغريقية القديمة، بخاصة ما أدت إليه المشاهدة والخبرة.

تفرد ابن حزم بتمسكه وتوظيفه للمنهج الظاهري الذي يعتمد على النص وعالج من خلاله القضايا الخلقية الكبرى، ودور الإنسان فيما ينعكس على دوره الخلقى وسلوكه الواقعي وتوضيح أهمية العقل في الأخلاق، بالإضافة إلى إبراز نظرية النفس كونها حاملة للكيفيات الخلقية.

أولاً: منهج ابن حزم في دراسة الأخلاق

يرسم لنا ابن حزم أسلوبه في دراسته للأخلاق من خلال قوله: "كانت في عيوب، فلم أزال بالرياضة، وإطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس، أعاني مداواتها، حتى أعان الله عز وجل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه، وتمام العدل ورياضة النفس والتصرف بأزمة الحقائق، هو الإقرار بها ليتعظ بذلك متعظ يوماً، إن شاء الله"¹، محدداً بذلك الداء وواصفاً الدواء، كما أنه يعلن في جرأة باللامبالاة فيمن يخالفه خصوصاً إذا تعلق الأمر فيما يعتقد أنه حق لا يتعارض مع مصادر الإلزام الأخلاقية الإسلامية والتي تتلخص في ثلاث وهي:

1- القرآن الكريم والسنة النبوية.

2- العلوم الفلسفية التي عرفت في الأندلس، اليونانية منها والهندية والفارسية والتي ترجمت إلى اللغة العربية، وكذلك ألوان العلوم والثقافة في المشرق العربي، علاوة على دراية ابن حزم باللغة اللاتينية، والأعجمية وإلمامه بالملل والأهواء والنحل.

1- ابن حزم: الأخلاق والسير - أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل - تحقيق: إيقا رياض، راجعه، وقدم له وعلق عليه: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ص 107.

3- معاشته للتجربة الأخلاقية والمتمثلة في مشاهداته الحيوية وتجاربه الخاصة التي قامت على الاستقراء والتتبع.

لقد كانت هذه المصادر الثلاث أهم عامل في توجيه ابن حزم الوجهة الصحيحة، وتسديده في مجمل آرائه ونظرياته، ويمكن إجمال معالمه البارزة في ثلاث:

الأول: توجيه الإنسان العاقل إلى وظيفته الأساسية في هذه الحياة والمتمثلة في طاعة الله تعالى ، والتوجه إليه والاستعداد ليوم المعاد، وهذا ما يوضحه قوله: " إذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك، وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا، إلى أن الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط"¹، ويبين ابن حزم من هذا الدور النفسي والاجتماعي الهام لهذا التوجه من خلال نيل ما يسعى إليه كل إنسان ويبدل جهده في تحقيقه وهو طرد الهم، ذلك أن طرد الهم هو الذي يسعى كل إنسان في طلبه، وعلى هذا الأساس يفسر ابن حزم حركة حياة البشر فيقول: " فإنما طلب المال طلابه، ليطردوا به هم الفقر عن أنفسهم، وإنما طلب الصوت من طلبه، ليطرد به عن نفسه هم الاستعلاء عليها. وإنما طلبت اللذات من طلبها، ليطرد بها عن نفسه هم فوتها، وإنما طلب العلم من طلبه، ليطرد به عن نفسه هم الجهل، وإنما هش إلى سماع الأخبار ومحادثة الناس من يطلب ذلك، ليطرد بها عن نفسه هم التوحد، ومغيب أحوال العالم عنه، وإنما أكل من أكل، وشرب من شرب، ونكح من نكح، ولبس من لبس، ولعب من لعب، واكتن من اكتن وركب من راكب، ومشى من مشى، وتودع من تودع، ليطردوا عن أنفسهم أضرار هذه الأفعال وسائر الهموم"².

الثاني: هو التأكيد على إتباع النبي صلى الله عليه وسلم والاقتداء به ، واعتبار ذلك الأصل الذي يجب للإنسان أن ينطلق منه لتصحيح أخلاقه، وتقويم سلوكه، يقول ابن حزم " من أراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا وعدل السيرة، والاحتواء بمحاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره، ما أمكنه، أعاننا الله على الاتساء به، بمنه "³، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم هو الأسوة العملية و" هو القدوة

1- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق ، ص 75 .

2- المصدر نفسه، ص 78.

3- المصدر نفسه، ص 91.

في كل خير ، والذي أثنى الله تعالى على خلقه والذي جمع الله تعالى فيه أشد الفاضل شأنا، وأبعده عن كل نقص"¹.

الثالث: الكلام عن المعلمين السابقين والتي اعتمد فيها ابن حزم أساسا على المقررات العلمية التي كانت موروثة عن اليونان وترجمت فيما ترجم إلى العربية ، ولا يخلو من سرد الأخلاق العملية التي كانت معروفة عند الفرس والهند، وليس هذا فقط وإنما اعتمد على الاستقراء والتتبع لأخلاق الناس الذين عاشهم والتقوا بهم، وأخبار من غابوا، ويذكر عيوب من أصابهم آفة في أخلاقهم، وما يمكن أن يكون دواء لهذه العيوب مما درسه وتتبعه.

- ثانيا: تقنين النظرة العقلية في الأخلاق

للعقل المميز مكانة محترمة عند ابن حزم كقوة نفسية يرتبط بها التمييز وفهم المعطيات الحسية ومعرفة صفاتها، وقد جعل له حدا خاصا يرتبط بالرسالات المبعوثة بالفهم عن الله. ويعتقد ابن حزم أن أفضل درجات هذا العقل هي الوصول إلى معرفة القيمة الواردة من الله الذي تتحقق به السعادة الكاملة، وعلى هذا "العقل عند ابن حزم أساس الأخلاق ، ولا بد لصاحب العقل من أن يتحلى بالعلم"² وعليه فالعقل الفاضل يرتبط بالعقل المميز وتتمثل منفعة باستعمال الطاعات واجتناب المعاصي والردائل وقد نص الله تعالى في غير موضع من كتابه، على أن من عصاه لا يعقل. قال الله تعالى حاكياً عن قوم (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)³، أي: "لو كانت لنا عقول ننتفع بها أو نسمع ما أنزله الله من الحق، لما كنا على ما كنا عليه من الكفر بالله والاعتزاز به، ولكن لم يكن لنا فهم نعي به ما جاءت به الرسل، ولا كان لنا عقل يرشدنا إلى إتباعهم"⁴، ثم قال تعالى مصدقاً لهم (فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير)⁵، وهذا يعني أن "العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال الأعمال وصلاحها، لهذا كانت سلامة العقل

1- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، ص 141.

2- صلاح الدين بيسوني رسلان : الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مرجع سابق، ص 232.

3- القرآن الكريم: سورة الملك، الآية 10.

4- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (1420-1999)، الجزء الثامن، ص 178.

5- القرآن الكريم: سورة الملك، الآية 11.

شرطاً في التكليف، فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، فالعقل هو المدرك لحجة الله على خلقه¹، وهذا لا يعني أن ابن حزم يطلق العنان للعقل، وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعدى حدود الشرع ذلك أن "من قوي تمييزه، واتسع علمه وحسن عمله، فليغتبط بذلك فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا الملائكة وخيار الناس"². وبالتالي فإن نوعي العقل يتكاملان في تعريفه الأخلاقي، أما سيطرة العقل الفاضل على السلوك الإنساني فترجع إلى استعمال العقل المميز لكافة قدراته، بمعنى أنه كلما ازدادت قدرات العقل المميز ازدادت إمكانية سيطرة العقل الفاضل، وهذه الزيادة تحصل بالمعرفة واستعانة العقل المميز بالعلوم الإنسانية، ولكن يبقى الدين هو الإطار العام الذي ينظم فعاليات الإنسان لاشتمال النص على جميع الفضائل، فالحياة الخلقية عند الإنسان لا تحقق إلا بوسيلتين هما: العقل ثم الدين. وهذا نفسه لا غيره ما يؤكد ابن حزم في قوله "من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فإنه يحتوي على جميع الفضائل"³. فالعقل بهذا المعيار هو محك النظر في تمييز الفضائل من الرذائل وتوجيه صاحبه إلى اتباع ما يصلح أمور دينه ودنياه، ولا سيما في حالة نضجه وكمالها باعتباره أهلاً لاكتشاف الجديد في العلوم، وهو الأمر الذي يزيد جودة وتصفية من كل آفة، ونجد ابن حزم في هذا الصدد يوضح لنا بقوله: "العلوم الغامضة كالدواء القوي، يصلح الأجساد القوية، ويهلك الأجساد الضعيفة. وكذلك العلوم الغامضة. تزيد العقل القوي جودة وتصفية من كل آفة، وتهلك ذا العقل الضعيف. من الغوص على الجنون، ما لو غاصه صاحبه على العقل، لكان أحكم من الحسن البصري، وأفلاطون الأثيني، وبزر جمهر الفارسي"⁴. وتجدر الإشارة هنا إلى كثرة اطلاع ابن حزم ومداومته على البحث، باعتبار ذلك يساعد المرء على اكتشاف المعارف، وهذا إن دل فإنما يدل على سعة اطلاعه على ما كتب علماء الأخلاق المسلمين منهم وغير المسلمين مثل الحسن البصري وأرسطو وأفلاطون الأثيني، ويبدو أن تحصيل ابن حزم لعلوم القرآن والحديث وإمامه بالسير والتراجم والملل والنحل وفقه اللغة والتاريخ والفلسفة والمنطق مكنه من أن يوظفها في مجال الأخلاق مبرزاً أدواء الأخلاق الفاسدة ومداواتها، سعياً لمعالجة النقائص

1- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز: موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى (1430هـ - 2009م)، ص 15.

2- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، سنة 1980 م، ص 340.

3- المصدر نفسه، ص 401.

4- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، ص 89 - 90.

الخلقية والتفسخ الخلقي الذي أصاب المجتمع الأندلسي في عصره ، بسبب الأحداث السياسية من جهة ومواقف الفقهاء من الفلسفة وعلومها ، علاوة على ابتلاء المجتمع بذوي النفوس المريضة التي تحول دون ظهور الحق ، والأهواء الفاسدة التي تنتشر الضباب على العقول ، وتمنع من التفكير الصحيح .

يعتبر ابن حزم العقل قوة نفسية يرتبط بها التمييز ، والفهم والتعلل والإدراك والفضيلة وهو نوعان ، فالأول هو العقل المميز وله حدان: الأول تمييز المعطيات الحسية ووظيفته " تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ، ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية ، على ما هي عليه فقط"¹ ، باعتبار أن " الحياة الإنسانية مليئة بالمشاهدات والأحداث المستجدة ، ومرتبة ترتيباً دقيقاً في اتساق كعقل ومعلولات "². أما الحد الثاني فهو الفهم عن الله ، وهذا حد خاص ، يرتبط بالرسالات المبعوثة إلى الأنبياء ، ومعرفة الأحكام والقيم الواردة في الدين ، إذ أن القيم العليا ، قيم خالدة ، مصدرها موضوعي خارج عن قدرة العقل الإنساني . و حدود هذا العقل يقول ابن حزم: "والى العقل نرجع في صحة الديانة وصحة العمل الموصولين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم،"³.

فمعرفة العقل بالقيم من هذا المنطلق ترجع إلى خاصية ذاتية فيه ، ومن ثم فإنه يتفق مع القيم الدينية الأخلاقية الواردة في التعاليم الدينية، وتعود هذه الخاصية إلى ما رتب عليه العقل من عدم التناقض والصدق أبداً فيحلل القيم ، ويوصي بقبولها ، أو رفضها إذا كانت مرفوضة ولذلك يقول ابن حزم: " فما أوجبه العقل فهو واجب ... وأما إحاله العقل فهو محال في العالم لا سبيل إليه"⁴. أما الثاني فهو العقل الفاضل ، ويرتبط بالعقل المميز ويسميه ابن حزم بالعقل مجرداً ، وتتمثل منفعته في: "استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل"⁵، و هو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله، فكل "عاقل مميز وليس كل مميز عاقل"⁶.

1- ابن حزم : الأحكام، ج1، مصدر سابق ، ص28 .

2- حامد أحمد الديباس: فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم، دار الإبداع، عمان، الطبعة الأولى، سنة 1993م، ص116 .

3- ابن حزم : التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص179.

4- ابن حزم : الأصول والفروع، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ محمد عاطف العراقي ، د/ سهير فضل الله أبو واقية ، د/ إبراهيم

إبراهيم هلال ، دار النهضة العربية، القاهرة ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى (1978)، ص323

5- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ، ص318 .

6- ابن حزم: الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص50.

وبالتالي فإن نوعا العقل تتكامل في تعريفه الأخلاقي : فالتمييز جانب قد يشترك فيه جميع الناس ، لكن العقل الفاضل لا يشترك فيه إلا بعضهم لأن " العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه " ¹، والحياة الأخلاقية هي التي تكون تحت سيطرة العقل ، بجزئيه المميز والفاضل ، فإذا لم يكن الجانب الفاضل ، مانعا للجانب المميز لم تكن للعقل فائدة أخلاقية.

ويبدو أن استعانة ابن حزم بالفلسفة في الأخلاق غرض مقصود ، لأنه رأى شدة اعتمادها على العقل وسعيها للحق وهذا ما يؤكد قوله: " الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس ، بأن تستعمل في دنياها الفضائل ، وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد ، وحسن السياسة في المنزل ، والرعية ، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة " ²، كما أنها " مبينة للفضائل من الرذائل ، موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل " ³.

يستفاد مما سبق أن الإنسان لا يحقق الحياة الخلقية إلا بوسيلتين هما : العقل و الدين معا، ومن هنا يقول ابن حزم: " ولم ننكر أن الشريعة لا تحسن إلا ما حسنت العقول ، ولا تقبح إلا ما قبحت " ⁴، وأن كل ذلك منتظر فيه ما ورد من الله تعالى في وحيه فقط ⁵ والمستفاد أيضا مما سبق إجمال ابن حزم دور العقل في ثلاث وظائف كبرى هي: أولا: تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل، واجتناب الرذائل. ثانيا: التزام ما يحسن المغبة في دار البقاء، وعالم الجزاء.

ثالثا: حسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا.

حد العقل استعمال الطاعات والفضائل وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل " ⁶ و " حد الحمق استعمال المعاصي والرذائل... وأما الحمق فهو ضد العقل...، ولا واسطة بين العقل والحمق، إلا السخف " ⁷، كما نجد ابن حزم يدعم انتقال التمييز عن المستوى الأول إلى المستوى الثاني أي من النظري إلى العملي بإسناد يرى أنه ينشأ عن قوى نزوعية في النفس

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 399 .

2- ابن حزم: الفصل، ج 1، مصدر سابق، ص 171.

3- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

4- ابن حزم: الأحكام، ج 1، مصدر سابق، ص 57.

5- المصدر نفسه، ص 56.

6- ابن حزم : الأخلاق والسير ، مصدر سابق، ص 143.

7- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ، ص 378 .

تضاد بعضها " فتأنس النفس من خلالها بالطاعات والفضائل، وتنفر من المعاصي والردائل"¹، وهكذا نجد أن عقلانية ابن حزم اكتملت بالمستويين النظري والعملي لا بمستوى دون آخر لأن هدفه واضح منذ البداية وهو تحقيق السكينة والسعادة الدنيوية والأخروية ولا يكون ذلك ممكنا من وجهة نظر ابن حزم إلا بأسس عقلية.

والملاحظ أيضا من خلال الدراسة السابقة أنه لا يقرر المبادئ الخلقية معتمدا فقط على العقل والتجربة، متخليا عن الأصول الدينية، بل نجده يؤيد أحكام العقل بالنصوص الدينية، فيسوق القضايا العقلية والتجريبية، ثم يردفها بما يزكيها من القرآن، أو فيما جاء به القرآن أو السنة من أوامر.

- ثالثا: غاية الأخلاق عند ابن حزم

يتمثل الخير عند ابن حزم في صورتين: الأولى ما حدده الله ورتبه، وقام به الإنسان وسمى فاعله محسنا، والثانية ما سعى له الإنسان دوما باعتباره الغرض الذي اتفق عليه جميع الناس، وهو طرد الهم. يقول ابن حزم " إذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك، وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا، إلى أن الحقيقة إنما هي العمل للأخرة فقط، لأن كل أمل ظفرت به فعقباه حزن، إما بذهابه عنك، وإما بذهابك عنه، ولا بد من أحد هذين الشيئين، إلا العمل لله عز وجل فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل، أما العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس، وإنك به معظم من الصديق والعدو، وأما في الآجل فالجنة"².

غاية الأخلاق إذن – فيما يرى ابن حزم- هي طرد الهم من خلال إبراز جانبين مهمين يمثلان محور الأخلاق وهما: **جانب نظري، وجانب عملي**، " أما بالنسبة للجانب النظري فيتعلق بتحديد أصول الفضائل وأنواعها، والجانب العملي يتعلق بقواعد تطبيق وممارسة تلك الفضائل، والغرض منهما هو معرفة الفضائل وترجمتها في السلوك، علاوة على إصلاح الأخلاق الفاسدة ومداواة علل النفوس"³.

1- أنور خالد الزعبي: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ص80.

2- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 335.

3- وديع واصف مصطفى: ابن حزم، مرجع سابق، ص 322.

فابن حزم المتأمل في أصول الفضائل صاحب المشاهدات الحياتية والتجارب الخاصة والمستقرئ لظواهر الأخلاق المجتمعية في بيئته يحدد بعد تمحيص وتأيد بالمشاهدة غرضاً واحداً يستوي في استحسانه جميع الناس ، ويسعون مساعي مختلفة في طلبه كل بحسب طاقته إذ يقول : " تطلبت غرضاً يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه، فلم أجده إلا واحداً، وهو طرد الهم، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط، ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين همهم وإراداتهم، لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم، فمن مخطئ وجه سبيله، ومن مقارب للخطأ، ومن مصيب وهو الأقل من الناس في الأقل من أموره"¹.

طرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم جميعها عليه مذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه، وكل غرض غيره ففي الناس من لا يستحسنه. فالقاعدة العامة التي يستخلصها ابن حزم هنا هي اشتراك جميع الناس في غرض واحد وهو طرد الهم ، ويقدم من الأدلة ما يؤكد صحتها - وفي ذات الآن يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية - فيصنف الناس حسب ما يؤثر كل منهم " إذ في الناس من لا دين له، فلا يعمل للأخرة، وفي الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق، وفي الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على بعد الصيت. وفي الناس من لا يريد المال، ويؤثر عدمه على وجوده، ككثير من الأنبياء عليهم السلام ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة. وفي الناس من يبغض اللذات بطبعه، ويستنقص طالبها كمن ذكرنا من المؤثرين فقد المال على اقتنائه وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم كأكثر من ترى من العامة وهذه هي أغراض الناس التي لا غرض لهم سواها "².

والمستفاد من ذلك التصنيف أن لا واحد من الناس يستحسن الهم ، فمهما تعددت مطالب الناس وتباينت سواء في اقتناء المال أو الصيت أو اللذات أو العلم ... فإنما هي طرد الهم . ولم يتوقف ابن حزم عند هذا الاستنتاج الصادق ، وإنما يحدد أسلوب العلاج والذي ينتهي إلى مطلب

1- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ، ص 336.

2- المصدر نفسه ، ص 336- 337 .

واحد وهو العمل للآخرة إذ يقول: " وجدت العمل للآخرة سالما من كل عيب ، خالصا من كل كدر موصلا إلى طرد الهم على الحقيقة "¹.

و يدلل على هذا باستقراءه للواقع ومشاهداته فيقول: " ووجدت العامل للآخرة إن امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم بل يسر، إذ رجأؤه في عاقبة ما ينال به عون له على ما يطلب، وزايد في الغرض الذي إياه يقصد. و وجدته إن عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتم، إذ ليس مؤاخذاً بذلك، فهو غير مؤثر في ما يطلب. ورأيته إن قصد بالأذى سر، وإن نكبته نكبة سر، وإن تعب فيما سلك فيه سر، فهو في سرور متصل أبداً، وغيره بخلاف ذلك أبداً "². فقد يخيل للذهن أن ما جاء في هذا النص السابق إنما هو نتاج تجربة شخصية بالقياس إلى ما مر به ابن حزم.

إلا أن المستفاد من ذلك هو أن ابن حزم يسعى إلى تقنين ضابط موضوعي للفضيلة الخلقية وفق مشاهداته واستقراءاته للواقع المعاش ويمكن تحديد ذلك الضابط في محورين :

الأول طرد الهم: وهو مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها إذ ليس في العالم مذ كان إلى أن

يتناهى أحد يتحسن الهم ، ولا يريد طرده عن نفسه .

الثاني : التوجه إلى الله عز وجل : وذلك بالعمل للآخرة فمطلوب النفس البشرية واحد وهو طرد الهم وليس له إلا طريق واحد وهو العمل لله تعالى .

ولما كان طرد الهم يحقق منفعة وسعادة لصاحبه فهذا المحور يذكرنا بمذهب المنفعة لدى أبيقور ، إلا أن مفهوم المنفعة في نسق ابن حزم الأخلاقي يباين طبيعتها لدى أبيقور فإذا كان التشابه ظاهريا ولفظيا مع أبيقور ، فالمذهبيين يختلفان اختلافا جوهريا باعتبار أن المنفعة لدى أبيقور غاية ، أما لدى ابن حزم فهي وسيلة لتحقيق غاية ، وإذا كان معيار الخير والشر هو المنفعة فإن الفعل الذي يعود بالنفع على صاحبه فهو خير ، والفعل الذي فيه ألم لصاحبه فهو شر ، ولكن أي المنافع التي تمثل الخير كله لدى ابن حزم ؟ إنها المنافع المعنوية للفوز بالآخرة إذ نجده يقول في هذا الصدد: " رأيت أكثر الناس إلا من عصم الله تعالى وقليل ما هم يتعجلون الشقاء والهم والتعب لأنفسهم في الدنيا، ويحتقبون عظيم الإثم الموجب للنار في الآخرة بما لا

1- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق ، ص 338 .

2- المصدر نفسه، ص 338.

يحظون معه بنفع أصلاً، من نيات خبيثة يضبون عليها من تمنى الغلاء المهلك للناس وللصغار، ومن لا ذنب له، وتمنى أشد البلاء لمن يكرهونه، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجل لهم شيئاً مما يتمنونه أو يوجب كونه ¹.

وعليه فإن منهج الإنسان في سلوكه يحدد مستقبله الدنيوي والأخروي حسب توجهاته لطرده لهم فإما بفعل فاضل يجانب به الرذائل فيحقق له السعادة، وإما بسلوك تأنس نفسه فيه بالرذائل فيجانب به الفضائل والطاعات فيحقق له الشقاء.

ومنه يعرف ابن حزم السعيد والشقي من الناس فيقول: "فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات، ونفرت من الرذائل والمعاصي، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي، ونفرت من الفضائل والطاعات، وليس هاهنا إلا صنع الله تعالى وحفظه ²". وبهذا المعنى تكون السعادة الحقيقية كما يرى الإمام الغزالي هي السعادة الأخروية.

فالمنافع المعنوية هي المقياس، فجلبها خير ودفعها شر، ولما كان دفع الآلام المعنوية خيراً، وجلبها شر، فإن الثابت أن دفع الهم من المنافع المعنوية، باعتبار أن الهم من الآلام النفسية وهو شر، فدفعه خير.

والمستفاد أيضاً من تعريفه للسعيد والشقي، مجانبته للفيلسوف اليوناني أبيقور، إذ ينطلق من التسليم بضرورة الالتزام بالأخلاق الإسلامية، فمن أطاع ما أمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فقد نهج سبيل الفضائل وفاز بالسعادة، ومن عصى وجدد أمر الله تعالى جلب لنفسه الشقاء وضل سواء السبيل فالإتجاه إلى الله تعالى هو النهج القويم لدفع الهم، وأما الفضائل كلها لا تستحق اسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً في اتجاهها.

وهذا بدوره يؤكد أن ابن حزم لم يطلق العنان لتأملاته وفكره الوضعي بعيداً عن قواعد الأخلاق الإسلامية، فهو يعلم أن الإنسان تتنازع الأهواء والرغبات الحسية وله فيها ما لسائر المخلوقات، وبالانقياد لها ينحط عن مكانته السامية، وبمجانبتها لها بالحكمة والتميز السليم ينجو ويحقق غايته في التزام المثل العليا المستندة إلى ما شرّعه الله عزّ وجل، ويأتي في هذا المقام قول الله تعالى: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) ³، جامع لكل

1- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 341 .

2- المصدر نفسه، ص 339- 340 .

3- القرآن الكريم: سورة النازعات، الآيتان 40- 41.

فضيلة، لأن نهى النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى، فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق بالموضوع فيها، الذي به بانث عن البهائم والحشرات والسباع. ولكن تمييز النفس للفضائل ومعرفتها إياها لدى ابن حزم لا يعني فتح الباب أمام مقياس فردي للقواعد الأخلاقية كما هو الحال لدى السفسطائيين. بل معرفة النفس للفضائل عنده ضمن إطار ما يقرر الشرع، علاوة على أن مجرد معرفة الفضائل لا يكفي لكي يكون الفرد على خلق بل لا بد من الممارسة – إذ الدين المعاملة – وهو هنا وإن كان يلتقي مع سقراط في كون الفضيلة في المعرفة والتمييز، وبواسطتها تتحقق سعادة الإنسان، وأن هذه السعادة لا تأتي صدفة بل هي تحقيق بالعلم والفضيلة، إذ أن "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو أنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ولو في الندرة"¹

وعلى هذا الأساس فإن ابن حزم لا يذهب مذهب سقراط في رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان. فإذا كان سقراط أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها، وتؤدي بذلك إلى الاعتقاد بأن للخير أصلاً ثابتاً في نفس الإنسان، وهو الضمير عنده الذي يمثل دور الضابط والرقب لأفعاله، والذي تزداد فاعليته كلما زادت معارف الإنسان فإن معرفة ابن حزم لطبيعة النفس البشرية وفهمه لأعماقها أدق – اعتماداً على النص القرآني – والسنة النبوية، إضافة إلى أن استقراءاته ومشاهداته – أعم وأشمل فالمرء لا يكون فاضلاً حقاً إلا إذا أتى الفضيلة عن علم، وليس معنى ذلك في مفهوم ابن حزم أن يتوقف المرء عن فعل الخير حتى يعلمه، فإن علم أنه خير فعله، علاوة أن الكثير مما يأتون الرذائل على معرفة تامة بأضدادها وهي الفضائل، فالمعرفة وحدها لا تكفي لكي يكون الإنسان فاضلاً "ومن طلب الفضائل لم يساير إلا أهلها، ولم يرافق في تلك الطريق إلا أكرم صديق من أهل المواساة، والبر، والصدق، وكرم العشيرة، والصبر، والوفاء، والأمانة، والحلم، وصفاء الضمائر، وصحة المودة. ومن طلب الجاه والمال والذات، لم يساير إلا أمثال الكلاب الكلبة، والثعالب الخلبة، ولم يرافق في تلك الطريق إلا كل عدو المعتقد، خبيث الطبيعة"².

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 346.

2- المصدر نفسه، ص 346.

والمستفاد من ذلك أن ابن حزم جانب سقراط في هذا المقام إذ نجد سقراط قد أهمل الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية ، بينما نلاحظ تأكيد ابن حزم على جانب الممارسة والتطبيق باعتبار أن سيادة الفضائل والقواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم ، فالعمل الفاضل لا بد وأن يصدر عن معرفة وتعقل ، فالمعرفة بالفضائل فقط لا قيمة لها ما لم تجسد في سلوك فاضل ، وعليه فالأساس في الالتزام بأخلاق الخير لدى ابن حزم أن يعرف الإنسان نفسه حق المعرفة ، لأن معرفة الإنسان لنفسه تجعله قادرا على أن يوازن بين ما يريد وبين ماهو مفروض عليه طيب السرية، فمعرفة المرء لنفسه تحول دون تجاوزاته لحريات الآخرين وحقوقهم ، أو الإساءة إليهم فمن " أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم ، ومن كافأ من أساء إليه منهم فهو مثلهم ، ومن لم يكافئهم بإساءتهم فهو سيدهم ، وخيرهم ، وأفضلهم " ¹، وعليه فمعرفة المرء لذاته تحمله على تقويم سلوكه وإصلاح عيوبه قبل أن ينصب نفسه ناصحا ومرشدا للآخرين، أما من تفاعل عن عيوبه ، واشغل بعيوب غيره فهو أسقط الناس وأوضعهم، وفي ذلك يقول ابن حزم : " من خفيت عليه عيوب نفسه فقد سقط ، وصار من السخف والضعف والرذيلة والخسة وضعف التمييز والعقل وقلة الفهم " ²، ويقول : " طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس منها " ³. وبحسب طبائعهم تختلف سلوكياتهم ، وهذه الأخيرة يمكن لها أن تتبدل للأفضل باعتياد حميد العادات والتحلي بجميل الصفات ، والعكس صحيح . " فالحكيم لا تنفعه حكمته عند الخبيث الطبع ، بل يطنه خبيثا مثله " ⁴، ويقول في ذوي الطباع الرديّة : " شاهدت أقواما ذوي طباع رديّة ، وقد تصور في أنفسهم الخبيثة أن الناس كلهم على مثل طبائعهم ، لا يصدقون أصلا بأن أحدا هو سالم من رذائلهم بوجه من الوجوه ، وهذا أسوأ ما يكون من فساد الطبع ، والعد عن الفضل والخير " ⁵، إلا أنه يؤكد أن الطبع كثيرا ما يغلب التطبع فيصعب على المرء أن يتحلى بضده " فمن كانت هذه صفته (أي الطبع الردي) لا ترجى له معافاة أبدا " ⁶، وهكذا نجد أن فكر ابن حزم الأخلاقي لم يكن فكرا هامشيا ، بل يفصح عن مفكر خبير بأعماق النفس البشرية وما تطويه من مشاعر وأحاسيس ، فإذا به يرد الحوادث النفسية على بواعثها عند

1- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 342 .

2- المصدر نفسه ، ص386 .

3- المصدر نفسه، ص347 .

4- المصدر نفسه، ص 399.

5- المصدر نفسه، ص399 .

6- المصدر نفسه، ص 399.

تحليله للظواهر الأخلاقية فيكشف عن النواميس النفسية التي توجه الإنسان في عواطفه وفي تصوراتهِ للقيم الأخلاقية إذ يقول: " من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقة، والردائل مستقبحة ومستخفة"¹، وفي وصفه للمعجبين بأنفسهم يقول: " ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم في رفق ولين عن سبب علو نفسه واحتقاره الناس، فما وجدت عنده مزيداً على أن قال لي: أنا حر لست عبد أحد. فقلت له: أكثر من تراه يشاركك في هذه الفضيلة، فهم أحرار مثلك، لا قوماً من العبيد، هم أطول منك يداً، وأمرهم نافذ عليك وعلى كثير من الأحرار. فلم أجد عنده زيادة. فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتها، ففكرت في ذلك سنين لأعلم السبب الباعث لهم على هذا العجب الذي لا سبب له، فلم أزل أختبر ما تتطوي عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم، ومن مراميمهم في كلامهم، فاستقر أمرهم على أنهم يقدرُون أن عندهم فضل عقل، وتميز رأي أصيل، لو أمكنتهم الأيام من تصرّيفه لوجدوا فيه متسعاً، ولأداروا الممالك الرفيعة، ولبان فضلهم على سائر الناس، ولو ملكوا مالاً لأحسنوا تصرّيفه فمئنا هنا تسرب التيه إليهم، وسرى العجب فيهم"². وفي تقييم السلوك الأخلاقي يذهب إلى أنه " لا عيب على من مال بطبعه إلى بعض القبائح، ولو أنه أشد العيوب وأعظم الردائل، ما لم يظهره بقول أو فعل، بل يكاد يكون أحمد ممن أعانه طبعه على الفضائل، ولا تكون مغالبة الطبع الفاسد، إلا عن قوة عقل فاضل"³. ومعنى ذلك أن السلوك القبيح الكامن – مع أنه من أعظم الردائل – إلا أنه لا يعاب مقارنة بالأداء، إذ لا يمكن المحاسبة على سلوك لم يظهره صاحبه ويكون والحالة هذه الميل بطبعه إلى القبائح ولا يظهرها أفضل ممن أعانه طبعه على الفضائل لأنه استطاع أن يكبح جماح طبعه في إخفاء سلوكه، وفي تحليله للأنماط السلوكية الأخلاقية ودراسته لبواعث السلوك الأخلاقي، يبرز حقيقة لا جدال فيها وهي أن التغيرات الجسمية المصاحبة للانفعالات واحدة سواء كانت هذه الانفعالات سلبية أم إيجابية إذ يقول " لو قال قائل إن في الطبائع كرية لأن أطراف الأضداد تلتقي لم يبعد من الصدق. وقد نجد نتائج الأضداد تتساوى: فنجد المرء يبكي من الفرح ومن الحزن، ونجد فرط المودة يلتقي مع فرط البغضة في تتبع العثرات. وقد يكون ذلك سبباً للقطيعة عند عدم الصبر والإنصاف"⁴، وفي ثنايا تحليله لتلك الأنماط الخلقية يبرز مراتب النصيحة، ومتى يتأكد أثرها ويمتدح ومتى يذم، وكأنه بذلك يقدم أسلوباً لمعالجة الأخلاق الفاسدة إذ يقول: " النصيحة مرتان: فالأولى فرض

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 401.

2- المصدر نفسه، ص 396 – 397.

3- المصدر نفسه، ص 400.

4- المصدر نفسه، ص 402.

وديانة، والثانية تنبيه وتذكير، وأما الثالثة فتوبيخ وتقريع، وليس وراء ذلك إلا الركل واللطم، اللهم إلا في معاني الديانة، فواجب على المرء ترداد النصح فيها رضي المنصوح أو سخط، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذى. وإذا نصحت فانصح سراً لا جهراً، وبتعريض لا تصريح، إلا أن لا يفهم المنصوح تعريضك، فلا بد من التصريح. ولا تصرح على شرط القبول منك، فإذا تعديت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح، وطالب طاعة وملك لا مؤدي حق أمانة وأخوة. وليس هذا حكم العقل، ولا حكم الصداقة، لكن حكم الأمير مع رعيته، والسيد مع عبده¹.

واللافت للنظر أن ابن حزم في تحليله للأنماط السلوكية الأخلاقية يفسر ويعلل ثم يعلق في عبارات شديدة الإيجاز في صورة حكم وأمثال، والغرض منها الموعظة الحسنة بخلاصة النتائج التي توصل إليها من تحليلاته وتجاربه ومن ذلك: "الناس فيما يعانونه، كالماشي في الفلاة، كلما قطع أرضاً بدت له أرضون، وكلما قضى المرء حدثت له أسباب"²، ويقول: "أحرص على أن توصف بسلامة الجانب، وتحفظ من أن توصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منك، حتى ربما أضر ذلك بك، وربما قتلك. وطن نفسك على ما تكره، يقل همك إذا أتاك ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته. إذا تكاثرت الهموم سقطت كلها..."³. "السعيد كل السعيد في دنياه من لم يضطره الزمان إلى اختبار الإخوان"⁴ كثرة الريب تعلم صاحبها الكذب، لكثرة ضرورته إلى الاعتذار بالكذب، فيضري عليه ويستسهله"⁵.

نستنتج مما سبق أن الدين عند ابن حزم يشكل بعداً أخلاقياً نستند إليه في تقويم أفعالنا الخلقية وفق قيم العمل بالخير والفضيلة والانتهاز عن الشر والرذيلة، فلا شيء حسن لذاته ولا شيء قبيح لذاته عند ابن حزم، ولكن ما سماه الله تعالى حسناً فهو حسن وما سماه الله تعالى شراً فهو شر، "فالشرع هو المكيف للأعمال حسناً أو قبيحاً والخير والحسن ما أمر الله به، والشر والقبح ما نهى الله تعالى عنه. ومعنى هذا أن معيار الخير والشر عند ابن حزم يرتد إلى الإرادة الإلهية"⁶.

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص 363 - 364.

2- المصدر نفسه، ص 382.

3- المصدر نفسه، ص 347.

4- المصدر نفسه، ص 347.

5- المصدر نفسه، ص 403.

6- حسين بن عبد السلام: إشكاليات فلسفية، الديوان الوطني للطباعة والمطبوعات المدرسية، الجزائر، سنة (2011 - 2012 م)، ص 129.

كما نستنتج أنه إذا كان طرد الهم أسمى غاية يسعى إليها الإنسان، فإن هذا الهم، هو أعظم شر يسعى الإنسان إلى الخلاص منه.

كما نستنتج أيضا أن الناس جميعا عند ابن حزم، غرضهم دفع الهم، وهذا في نظره يعتبر مقياسا للخير والشر، باعتباره الميزان الذي يضبط قيم الأفعال كلها، " لأن الأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان، فما من عمل يعمل به الإنسان إلا يكون للأخلاق عليه حكم إما بالخير وإما بالشر"¹.

1- محمد أبو زهرة: ابن حزم، مرجع سابق، ص160.

المبحث الثالث: الفضائل الخلقية لدى ابن حزم

إذا كانت القيمة الأخلاقية هي المبدأ الذي يستند إليه السلوك الأخلاقي ، فإن الفضيلة هي تحقيق المثل الأخلاقية ، غير أن هذه المثل ليست محل اتفاق بين الفلاسفة ، فسقراط مثلاً يرى أن الفضيلة هي ثمرة العلم ، لأن الإنسان يطلب السعادة بطبيعته ، وهو لا يخطئها إلا لجهله بطبيعتها ، وبالطرق المؤدية إليها، وهي عند أرسطو ملكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً و يقوم بما يتوجب عليه على أحسن وجه ، أما الفلاسفة المسلمون فقد نسجوا على منوال الفلاسفة اليونانيين لا سيما سقراط وأرسطو ، وكان بعضهم يتأجج بين رأي سقراط الذي يرى أن الفضيلة هي العلم ، ورأي أرسطو الذي اعتبر الفضيلة في الوسط العدل وفي ممارسة الأعمال الفاضلة ومداواتها ، منهم ابن حزم الذي كان يمزج الأفكار اليونانية بالتعاليم القرآنية. فكيف نظر ابن حزم إلى الفضيلة وما هي أنواعها وشروطها وأصولها ؟

- أولاً: الفضيلة

يعرف لالاند الفضيلة في معجمه بأنها ، " الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية " ¹، ويعرفها القديس توما بقوله : " صفة طيبة للنفس بها تستقيم الحياة ولا يسيء أحدا استخدامها " ²

أما نظرية ابن حزم في الفضيلة، فقد فهمها على نحو ما فهمها أرسطو، فهي وسط بين "الإفراط والتقصير وكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة، حاشا العقل، فإنه لا إفراط فيه " ³، كما أنها عادة تتكوّن بتكرار السلوك المكتسب، ذلك أن -"العادة في لغة العرب الدأب والدين والديدان" ⁴- الذي " لا ينكر زواله أي إنسان بل هو ممكن وجود غيره ومثله " ⁵ ، فالفضيلة إذن صفة مكتسبة تحصل بالتكرار ، وهي ثمرة سيطرة النفس العاقلة ، على النفس الشهوية، والغضبية فالوسطية المميزة للفضيلة تنتج عن تعادل قوى العقل والشهوة ، لأن هنالك بينهما صراعاً فإذا سيطر العقل أصبح الإنسان زاهدا وإذا سيطرت الشهوة جعلت الإنسان

1- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ،بيروت.المجلد 1 ص 1543 .

2- صلاح الدين بسيوني رسلان ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، مرجع سابق ، ص 232 .

3- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ، ص 401

4- ابن حزم : الفصل ، ج 5 ، مصدر سابق، ص 116.

5- المصدر نفسه ، نفس الموضوع.

مجردا من القيم الإنسانية، إذ نجد ابن حزم يؤكد على أهمية العقل في الفعل الفاضل ، إذ يقول :
"والمطلوب في كل ذلك العقل ، إذ العاقل هو من لا يفارق ما أوجب تمييزه"¹.

يتحقق الفعل الفاضل عند ابن حزم من خلال ثلاث طرق وهي المعرفة والإيمان والتربية الإلهية:

أ- **المعرفة:** يرى ابن حزم أنه كلما ازدادت معرفة الإنسان ازداد فضيلة، إذ " لا يأتي الفضائل من لم يتعلم العلم"²، والعلم من وجهة نظر ابن حزم " يعلم حسن الفضائل فيأتيها ... ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ... وللعلم حصة في كل فضيلة ، وللجهل حصة في كل رذيلة"³. إذن يتضح لنا من هذا أن المعرفة شرط ضروري للفعل الفاضل، لكنها ليست شرطا كافيا. وهذا الرأي ألح عليه سقراط إذ أن المعرفة في نظره تجعل من الناس فضلاء ، لأنها تبصره بما يختار و تجعل منه كائنا حرا، أما الرذيلة فهي صادرة عن الجهل ، لأن الجهل يسوق الإنسان إلى أمر بعينه ، فهو مصدر الجبر.

ب- **الإيمان:** الإيمان بالله هو العروة الوثقى ، إذ لا عمل يقبل من المسلم إلا به قال تعالى :
(ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين)⁴ ، ويقول عز وجل:
(و من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا)⁵، فالإيمان إذن " عقد وقول وعمل"⁶، فأى عمل صالح لا تكون له قيمة أخروية إلا إذا استوفى صاحبه شرط الإيمان بالله. وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ابن جدعان وما كان يفعل في الجاهلية من صلة الرحم ، وإطعام المسكين، هل ينفعه ؟ فقال : " لا ينفعه إنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين"⁷، فأى عمل فاضل لا قيمة له مع افتقاده فاعله شرط الإيمان بالله ، فالسبيل الموصلة على الحقيقة لطرد الهم هي التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة ، فالعمل لله تعالى هو الطريق الصحيح للفوز بالآخرة ، وصاحبه كما يقرر ابن حزم " ووجدت العامل

1- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ، 401 .

2- ابن حزم: الأخلاق والسير ، مصدر سابق، ص93

3- المصدر نفسه، ص92.

4- القرآن الكريم: سورة المائدة، الآية 5.

5- القرآن الكريم: سورة النساء، الآية 124.

6- ابن حزم: الفصل، ج³، مصدر سابق، ص 230.

7- أخرجه مسلم في صحيحه ، والإمام أحمد في مسنده ، والبيهقي في شعب الإيمان ، وابن حبان في صحيحه.

للآخرة إن امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم بل يسر، إذ رجأؤه في عاقبة ما ينال منه، عون له على ما يطلب، لم يهتم، إذ ليس مؤاخذاً بذلك، فهو غير مؤثر فيما يطلب¹، وعليه فلا يجب أن يبذل الإنسان نفسه إلا فيما هو أعلى منها، وليس ذلك "إلا في ذات الله عز وجل، وفي دعاء إلى الحق"².

و"من أراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا وعدل السيرة، والاحتواء بمحاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره، ما أمكنه"³. فالإيمان بالله عز وجل شرط ضروري للفعل الفاضل الخير الذي يسعى به صاحبه للفوز بالآخرة، "فهو تعالى الذي شق لنا الأبصار الناضرة، وفتق فينا الأذان السامعة، ومنحنا الحواس الفاضلة، ورزقنا النطق والتمييز اللذين به استأهلنا أن يخاطبنا، وسخر لنا ما في السماوات وما في الأرض من الكواكب والعناصر، ولم يفضل علينا من خلقه شيئاً غير ملائكته المقدسين، الذين هم عمار السماوات فقط ..."⁴ فشكر المنعم فرض وواجب.

ج- التربية الإلهية: ومعناها الفضائل الخاصة بالأنبياء والرسل وبعض الزهاد العاملين، والحكماء المميزين، وهي بهذا المعنى ليست إلا "صنع الله تعالى الذي أتقن كل شيء"⁵

- ثانياً: أصول الفضائل والرذائل

يعتبر ابن حزم أن الشهوة ليست شراً في ذاتها، بل تكون شراً عند غلبتها على النفس العاقلة، ومن هنا تكون "الفضائل مستحسنة مستثقلة والرذائل مستقبحة مستخفة"⁶، ويرى ابن حزم أن كل قوة من قوى النفس تتعلق بها فضيلة ما وينتج عنها انسجام كل قوة مع فضيلتها فضيلة رابعة هي العدل، أما الفضائل جميعها فترتد إلى أربع هي: العدل والفهم والنجدة والجود، وهذا ما صاغه لنا في أبياته الشعرية والتي يقول فيها:

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص338.

2- المصدر نفسه، نفس الصفحة.

3- ابن حزم: جوامع السيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، الجزء الأول، سنة 1900 ص2،

4- ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلسي، مصدر سابق، ص409 - 410.

5- ابن حزم: الفصل، ج3، مصدر سابق، ص91

6- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، ص177.

زمام أصول جميع الفضائل	عدل وفهم وجود وبأس
فمن هذه ركبت غيـرها	فمن حازها فهو في الناس رأس
كذا الرأس فيه الأمور التي	بإحساسه يكشف الالتباس ¹ .

ويبدو أن هذا التصور الحزمي للفضائل استمدته من أفلاطون من منطلق تعريفه للنفس ، واشتمالها على القوى الثلاثة المعروفة (عاقلة - غضبية - شهوية) ، بحيث ينتج عن قيام كل نفس بعملها دون التعدي إلى غيره فضيلة العدالة، فلقد استفاد ابن حزم من نظرية أفلاطون السابقة ، وأقام عليها نظريته في الفضيلة ، إذ جعل الفضائل مركبة من الفضائل الأربعة الأساسية ، فالفهم عنده مرادف للحكمة عند أفلاطون ، والعدل هو هو ، أما النجدة فمرادفة للشجاعة والجد والعفة.

ونجد ابن حزم يدلل هذا بأمثلة ساقها لنا يرد فيها الكثير من الفضائل إلى هذه الأصول الأربعة ، من ذلك قوله: " الوفاء مركب من العدل والجود والنجدة، لأن الوفي رأى من الجود ألا يعارض من وثق به أو من أحسن إليه فعدل في ذلك، ورأى أن يسمح بعاجل يقتضيه له عدم الوفاء من الحظ فجاد في ذلك، ورأى أن يتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء فشجع في ذلك"². وكذلك: "الأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود. الحلم نوع مفرد من أنواع النجدة. القناعة فضيلة مركبة من الجود والعدل"³.

ويرى ابن حزم أن هذه الأصول تبقى ناقصة، ولا تكتمل إذا لم تتوج بالتقوى والإيمان وهذا ما تأكده الأبيات التالية في قوله:

"جاهل الأشياء أعمى	لا يرى كيف يدور
وتمام العلم بالعدل	وإلا فهو زور
وزمام العدل بالجود	وإلا فيجـور

1- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، ص181

2- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ،ص379.

3- المصدر نفسه ، ص379- 380

وملاك الجود بالنجدة	والجبن غـرور
عف إن كنت غيورا	ما زنى قط غـيور
وكمال الكل بالتقوى	وقول الحق نـور
ذي أصول الفضل عنها	حدثت بعد البـذور ¹

كما نجده يحدد لنا أصول الرذائل والتي هي " أفعال ناتجة عن انحراف القوى النفسانية، عن الكمال والسلامة لسيطرة إحدى قوى النفس"² في أربعة هي بمثابة أضداد لأصول الفضائل وهي الجور، الجهل، الجبن، الشح. فإذا انحرفت مثلا القوة الغضبية عن فضيلتها ، أدى ذلك إلى التهور والجبن ، وإذا انحرفت القوة الشهوية عن فضيلتها العفة ، أدى ذلك إلى الشره ، أو الامتناع عن الحق المملوك ، وهكذا تتجم الرذائل عن انحرافات النفس، ويدلل ابن حزم لموقفه هذا من خلال تنبيهه عن تلك الرذائل المتولدة عن الحرص في قوله: " الحرص متولد عن الطمع، والطمع متولد عن الحسد. والحسد متولد عن الرغبة. والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل"³ ولا يتوقف الأمر هنا بل يجمل القول قائلا " ويتولد من الحرص رذائل عظيمة منها الذل والسرقه والغضب والزنا والقتل والعشق والهم بالفقر.

والمسألة لما بأيدي الناس [تتولد فيما بين الحرص والطمع]، وإنما فرقنا بين الحرص والطمع لأن الحرص هو إظهار ما استكن في النفس من الطمع"⁴.

ويبدو أن ابن حزم في تحليله وتتبعه لأصل كل رذيلة وتسلسلها أنه يرجع بها إلى واحدة من أصول الرذائل ، بل وأكثر من ذلك أحيانا ، وربما سياق كلامه يوضح هذا أكثر، فعندما يحلل رذيلة الكذب مثلا يقول: " لا شيء أقبح من الكذب، وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه، فكل كفر كذب، فالكذب جنس والكفر نوع تحته"⁵. ويقول أيضا: " الكذب متولد من الجور والجبن والجهل، لان الجبن يولد مهانة النفس، والكذاب مهين النفس بعيد عن عزتها المحموده "⁶.

إن نستطيع أن نقول أن جميع القيم الخلقية الفاضلة المعروفة في المجتمع تتوالد عن أصول أربعة وتنطوي تحتها، وقس على ذلك الرذائل أيضا ، ولعل اللافت للنظر هو تداخل الفضائل مما

1- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، ص 181 .

2- حامد أحمد الدباس: فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم، مرجع سابق، ص 140 .

3- ابن حزم : رسائل ابن حزم الأندلسي ، مصدر سابق ، ص 380 .

4- المصدر نفسه ، ص 38 .

5- المصدر نفسه، ص 175.

6- المصدر نفسه، ص 381 .

يؤكد رابطة العلاقة بينها جميعا ، وهذا يتناسب أيضا مع الرذائل ، وهذا ما يؤكد تصنيفه للعلوم إذ يؤكد العلاقة بينها جميعا ، حيث لا علم ولا فهم بدون عدل ولا عدل بدون جود ، ولا جود بدون نجدة ، ومن منطلق كلامه فالحائز على أصل من تلك الأصول لا بد بالضرورة أن يكون حائزا على الأصول الثلاثة الأخرى نظرا للتلازم الحاصل بينها.

- ثالثا: أنواع الفضائل والرذائل

أ- الفضائل: ميز ابن حزم الفضائل العامة بالإضافة إلى الأربع الأساسية المذكورة سابقا في تسع فضائل هي:

1- **الفهم:** وتشتمل فضيلته على المعرفة النظرية والعملية، " فالنظرية فضيلة عقلية تنير للمرء المشكلات، فيرى الصواب جليا "وحسن الفهم عن الله بالامتثال لأمره. أما العملية فهي تتمثل في اجتناب الرذائل، ومن هنا يعد " الحكيم حكيما على الحقيقة، لالتزامه الفضائل واجتنابه الرذائل "1

2- **الشجاعة أو النجدة:** وهي لا تتم إلا بالتضحية، وهي وسط بين رذيلتي الجبن والتهور، وحدّها بذل النفس عن الدين والعرض والجار والمستجير وفي سائر سبل الحق، يقول ابن حزم: " فحد الشجاعة بذل النفس للموت عن الدين والحريم ، وعن الجار المضطهد ، وعن المستجير المظلوم ، وعن الهزيمة ظلما في المال ، والعرض ، وفي سائر سبل الحق ، سواء قل من يعارض ، قل من يعارض أو كثر "2 ، ويحدد ابن حزم طرفاها فهما إما إثارة للموضوع على النفس في غير الموضع الصحيح ، ويسمى هذا تهورا ، أو إثارة الذات على الموضوع حيث يجب الدفاع عنه بالذات ، ويسمى هذا جبنا ، فالجبان عند ابن حزم هو الذي لا يدافع عن خاصته من نفسه وحريمه ، وماله ، فالتقصير جبن وخور ، وبذلها في عرض الدنيا ، تهور وحمق .

3- **العفة:** وتتعلق بغرائز النفس وإشباع الشهوة التي تؤدي إلى الاعتداء على أعراض الغير، وحدّها غض البصر وجميع الجوارح عن الأجسام التي لا تحل له. وهذا ما يوضحه ابن حزم

1- ابن حزم : الفصل، ج3، مصدر سابق، ص153.

2- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، ص105.

بقوله: " حد العفة أن تغض بصرك ، وجميع جوارحك عن الأجسام التي لا تحل لك، فما عدا هذا فهو عهر"¹.

- **العدل:** ولها عند ابن حزم أهمية تفوق غيرها من الفضائل، وتتمثل في انسجام وظائف النفس المختلفة التي عبر عنها "بالطبع على العدل"، ويرى أن كل من خلا منها فلا مطمع في إصلاح نفسه، يقول ابن حزم: إن: "أفضل نعم الله تعالى على العبد أن يطبعه على العدل وحبه ، وعلى الحق وإيثاره ... وأما من طبع على الجور واستسهاله ، وعلى الظلم واستخفافه ن فليأس من أن يصلح نفسه ، أو يقوم طباعه أبدا ، وليعلم أنه لا يفلح في دين ، ولا في خلق محمود"² ، منا أنه لفضيلة العدل أهمية اجتماعية أيضا ، كون الإنسان يتميز بحرصه على ذاته ، وسعيه من أجلها ، ذلك أنه يعيش في وسط مجتمع له حقوق وعليه واجبات من منطلق أن " حد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه"³، وأي إخلال في أحدهما يعتبر جور.

لقد نبه ابن حزم إلى قيمة العدل في ذاته ، فيقول: " العدل حصن يلجأ إليه كل خائف ، وذلك أنك ترى الظالم ، وغير الظالم ، إذا رأى من يريده ظلمه ، دعا إلى العدل ، وأنكر الظلم حينئذ وذمه ، ولا ترى أحدا يذم العدل ، فمن كان العدل في طبعه ، فهو ساكن في ذلك الحصن الحصين"⁴.

5- الوفاء: وهو من الفضائل المركبة من فضائل عدة أهمها العدل والجود والنجدة، فالوفي عادل لأنه يعطي من نفسه الواجب ، إذا أخذ الحق ، وهو يدرك تماما أن " من الجور ألا يقارض من وثق به أو من أحسن إليه"⁵ ، وتبرز أهمية الوفاء في تمسك الإنسان وحرصه على عدم إذاعة أسرار الغير أو عدم الوفاء بحقوقهم وأماناتهم، خصوصا حينما تتغير العلاقة مع أصحاب الأسرار والأمانات.

1- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق، مصدر سابق، ص 106.

2- المصدر نفسه، ص113.

3- المصدر نفسه، ص106.

4- المصدر نفسه، ص 174.

5- المصدر نفسه، ص 145.

إذن الوفاء من هذا المنطلق جود ونجدة ، فالوفي أدرك الحق ففعله ، وتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء ، وتتجسد هذه الفضيلة في علاقة المحبين مع بعضهم فهي من " أقوى الدلائل وأوضح البراهين على طيب الأصل وشرف العنصر " ¹، ويحددها ابن حزم في ثلاث مراتب: الأولى وفاء الإنسان لمن يفي له ، والثانية وفاؤه لمن غدر به ، ويحتاج الوفاء إلى النجدة ، أما المرتبة الثالثة فهي الوفاء مع اليأس البات بعد حلول المنايا ، وفجاءات المنون.

6- الجود: وقد اعتبره ابن حزم من الفضائل الأساسية، وقد حدّاه ببذل الفضل كله في وجوه البر ، وأعلى درجات الجود هو الإيثار، ويكون بتفضيل الآخر على الذات مع الحاجة إليه ، وهو أيضا بذل " قوتك لمن هو أمس حاجة منك " ²، وعكس الجود رذيلة داخلية في البخل ، وأعلى درجاتها التقصير في الواجب ، وأشدّها منع النفس والأهل عن القوت أو بعضه ، وذلك عند ابن حزم " نتن ورذالة ، ومعصية " ³.

ونجد ابن حزم يحرص على تخليص هذه الفضيلة من الادعاء والتفاخر والجزاء في قوله " ابذل فضل مالك وجاهك ، لكل من سألك أو لم يسألك ، ولكل من احتاج إليك ، وأمكنك نفعه ، وإن لم يعتمدك بالرغبة ، ولا تشعر نفسك انتظار مقارضة على ذلك من غير ربك عز وجل " ⁴

7- الغيرة: وهي خلق فاضل، مغرور في الوجدان محاماة عن الأعراض، مركبة من النجدة والعدل، فمن عدل كره أن يتعدى إلى حرمة غيره أو أن يتعدى غيره على حرمة، ومن كانت النجدة طبعا له حدثت فيه عزة تمنع الأنفة من الاهتضام. يقول ابن حزم: " الغيرة خلق فاضل متركب من النجدة والعدل ، لأن من عدل كره أن يتعدى إلى حومة غيره ، وأن يتعدى غيره إلى حرمة ، ومن كانت النجدة طبعا له، وحدثت فيه عزة ومن العزة تحدث الأنفة من الاهتضام " ⁵

8- عزة النفس: حيث يعتبرها ابن حزم مزيجا من الفضائل الإنسانية كلها ، وهي " صفة فاضلة مترتبة من النجدة ، والجود والعدل والفهم لأنه رأى قلة الفائدة في استعمال ضدها فاستعملها،

1- ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والإلاف، مكتبة عرفة، دمشق، سوريا، بدون تاريخ، ص 74.

2- المصدر نفسه، ص 104.

3- المصدر نفسه، ص 105.

4- ابن حزم: الأخلاق والسير، مصدر سابق 117.

5- ابن حزم: رسائل ابن حزم، مصدر سابق، ص 373-374.

وكانت فيه نجدة أنتجت له عزة نفسه فتنزهه، وكانت فيه طبيعة سخاوة نفس فلم يهتم لما فاتته، وكانت فيه طبيعة عدل حببت إليه القنوع وقلة الطمع"¹

فصاحبها أدرك أن الطمع سبب كل رذيلة فارتفع بنفسه عن التدني إلى ما يرذل نفسه وهي تحتاج إلى الصبر والمغالبة.

9- الصدق: وله معنيان نظري وخلقى. فالنظري هو "الإخبار عن الشيء بما هو عليه"²، وأما الخلقي فهو "مركب من العدل والنجدة"³، فالصادق عادل في وضع الشيء في نصابه حتى لو تضرر منه، وهو شجاع في تقديم مصلحة غيره على مصلحته.

ب- الرذائل:

و"هي الأفعال الناتجة عن انحراف القوى النفسانية، عن الكمال والسلامة لسيطرة إحدى قوى النفس، فإذا انحرفت القوة الغضبية عن فضيلتها، أدى ذلك إلى التهور، والجبن، وإذا انحرفت القوة الشهوية عن فضيلتها العفة، أدى ذلك إلى الشره أو الامتناع عن الحق المملوك"⁴

يرى ابن حزم أن طرد الهم إذا كان أسمى غاية يسعى إليها الإنسان؛ فإن هذا الهم هو أعظم شر يحيط به، وعلته تكون في الطمع الذي تتركب رذيلته من الصفات المضادة للفضائل الأربع الرئيسية.

وقد أجمل ابن حزم أنواع الرذائل بالإضافة للأربع الرئيسية في ثلاث خصال هي:

1- الكذب: الذي يتركب من ثلاث رذائل هي: الجور والجبن والجهل، فالكذاب مهين النفس ظالم تعتمد تجاوز الحق، وهذا من أقبح الصفات، لكن ابن حزم أباحه في أربع صور: كذب الرجل على امرأته لإصلاحها، وكذب الحامي للمظلوم من سلطان جائر، والكذب في الحرب للنيل من العدو، والكذب من أجل إصلاح ذات البين.

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، مصدر سابق، ص 371.

2- ابن حزم: الأحكام، ج1، مصدر سابق، ص41.

3- ابن حزم: رسائل ابن حزم، مصدر سابق، ص381.

4- حامد أحمد الدباس: فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم، مرجع سابق، ص 140.

يتضح من هذا أن الكذب يأخذ حكمه الخلقي من الحكم المقرر لنتيجته المتمثلة ، بإيقاع الضرر بما لا فائدة فيه ، من منطلق الحديث " لا ضرر ولا ضرار " أما إذا أخذ جانب النفع في الكذب بأن لا يقع به الضرر وأن ينتفع به ، فإنه يكون فعلا خلقيا.

2- النميمة: وهي ثاني الرذائل، فيعتبرها ابن حزم بمثابة الصورة المتطرفة لرذيلة الكذب، إذ يدرك فاعله ما يؤدي إليه من فتنة وتشويه للحقائق، والتي تنشأ من " نتن الأصل ورداءة الطبع وفساد الطبع وخبث النشأة"¹ لما تلحقه من ضرر قد يؤدي إلى سفك الدماء، وهتك الأستار ، وهي تزعزع الممالك على المستوى الاجتماعي ، وتنقض الأمم ، إذ يقول ابن حزم: " ما هلكت الدول ، ولا انتقضت الممالك ، ولا سفكت الدماء ظلما ، ولا هتكت الأستار بغير النائم والكذب ، ولا أكدت البغضاء إلا بهما"²

3- الحرص: الذي يمثل حلقة و صل بين رذائل عظيمة جوهرها التعلق بالأشياء وسيطرة الحاجات على قوى النفس. والحرص ناتج عن " الطمع والطمع متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور، والشح والجهل"³

ويعتبر الحرص بذرة لشور " ورذائل عظيمة منها : الذل، والسرقة، والغصب والزنا، والقتل، والعشق، والهم بالفقر...، و إنما فرقنا بين الحرص والطمع، لأن الحرص هو بإظهار ما استكن في النفس من الطمع "⁴

رابعاً: قيمة التربية الخلقية

يقرر ابن حزم في سياق التربية الخلقية أن للإنسان أخلاقاً تزيد أو تنقص بالتطبع. فللبيئة الأولى للطفل أهمية كبرى في تكوين شخصيته الخلقية وذلك بفعل محاكاته لما يجده من حوله، ويرى أن الأطفال في الخامسة من العمر يتعرضون إلى كثير من العوامل المؤثرة في تطورهم، فللبيئة الأولى عند الطفل أهمية كبرى في تكوين شخصيته الخلقية وذلك لما يجده من حوله إن خير فخير وإن شر فشر ويؤكد ابن حزم هذا في سياق تجربته عندما يخبرنا عن نفسه في مرحلة

1- حامد أحمد الدباس: فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم، مرجع سابق، ص143.

2- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

3- ابن حزم: الأخلاق والسير ، مصدر سابق، ص 145 .

4- ابن حزم: رسائل ابن حزم، مصدر سابق، ص381.

صباه، ذلك أنه أحب جارية شقراء، فما استحسّن " منذ ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه"¹، وفي ضوء هذا نجد ابن حزم يدعو الوالدين إلى الاهتمام بتربية الأطفال "عند بلوغ الصبي سن الخامسة أو نحوها - وهي السن التي يراها ابن حزم ملائمة لبدء العلم"²، إذ يقول: "الواجب على من ساس صغار ولدانه وغيرهم، أن يبدأ منذ أول اشتدادهم وفهمهم ما يخاطبون به وقوتهم على رجوع الجواب - وذلك يكون في خمس سنين، أو نحوها من مولد الصبي"³، كما نجد ابن حزم يعطي الأولوية في تربية الطفل على طلب العلم بشتى مجالاته فهو في البدء يركز على تدريب الصغار أمور دينهم أو إن شئت قل تربية فطرتهم من منطلق قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ"⁴، وذلك يكون في نظر ابن حزم بتدريبهم على الصلاة والصوم من منطلق أن ذلك يؤدي إلى "إصلاح الأخلاق النفسية، وإيجاب التزام حسنهما، كالعدل والجود والعفة والصدق، والنجدة في موضعها، والصبر والحلم والرحمة واجتناب سيئها"⁵، وهذا ما ذهب إليه الغزالي عندما يقول أن "الصبي أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة، ساذجة، خالية عن كل نقش وصورة، وهو قابل لكل ما نقش، ومائل إلى كل ما يمال به إليه، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد في الدنيا والآخرة، وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم له مؤدب، وإن عود الشر، وأهمل إهمال البهائم، شقي وهلك"⁶ ولا يقف الأمر هنا بل يتعدى ابن حزم ذلك إلى مرحلة تلقي العلم عن الشيوخ والمعلمين لأن في نظر ابن حزم أن هذا السن مناسب، ويبدو أن نظر ابن حزم ذو بعد عقلي في تأكيده على تنشئة الطفل فهو يسعى لجعل منه طالبا ملم بجميع العلوم وموازن بينها متحرر بعقله من التقليد المرذول.

1- ابن حزم: طوق الحمامة، مصدر سابق، ص 25.

2- عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية، سنة (1409 هـ - 1977 م)، ص 301.

3- ابن حزم الأندلسي: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، 1983 م، ص 65.

4- صحيح البخاري

5- ابن حزم: رسالة التوقيف على شارع النجاة، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للنشر والدراسات، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، سنة 1981 م، ص 134.

6- د/ جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية، الطبعة الأولى (1422 هـ - 2002 م)، ص 187-188.

فالتقليد في نظره إنكار للعقل، وعلم بغير برهان ووسيلة من وسائل اكتساب الرذائل، وجدد الفضائل، فهو إنكار للعقل الذي تبنى به الحياة الخلقية.

ويرى ابن حزم أن وسائل التربية الخلقية تنحصر في أربع هي: **التعليم** الذي يرى فيه من أكثر وسائل التربية تأثيراً لأنه يبصر الإنسان بالفضائل ويجنبه الرذائل، والثانية هي **الاقتداء بالأنموذج** وهي محاولة التشبه فيمن يملكون أفضل الخصال الأخلاقية، إذ أن أول اقتداء يمكن أن يؤثر في الحدث تقليده لوالديه ولمعلمه أو أترابه مكان تجمعهم، ولكنه يبقى أهم صور الاقتداء أن تكون الاقتداء بالرسول عليه السلام لتكامل أخلاقه وشموله، أما الثالثة فهي **الترغيب والترهيب**، ويرى ابن حزم أن التذكير بالجنة والنار يشكل أهم رادع من الاندفاع نحو الرذائل، والرابعة هي **الضمير** الذي يقابله في الإسلام التقوى، فتكوين الضمير مهم في التعبير عن يقظة النفس الذي أول سبله الاعتراف بالخطأ والاستغفار منه ليكبح النفس عن الطغيان وأهم السبل فيه استشعار مراقبة الله للإنسان.

نستنتج من خلال ما سبق أن التربية الخلقية عند ابن حزم ترمي إلى تحقيق هدفين أساسيين: الأول- بناء حياة أخلاقية عالية، بتحقيق إنسانية الإنسان، والسمو بقوة النفس الإنسانية إلى المراتب العليا. أما الهدف الثاني- فهو الفوز بالجنة في الآخرة وهو السعادة الحقيقية.

الختمة

أظهر هذا البحث مجموعة من النتائج يمكن صياغتها كالآتي:

لا شك في أن الأخلاق وجدت قبل الإسلام عبر الفلسفات التي وصلتنا ولا سيما الفلسفة اليونانية وممثليها الكبار - سقراط، أفلاطون، أرسطو - إذ تأسست نظرتهم الأخلاقية في البحث عن السعادة والخير الأقصى الذي يسعى الإنسان إليه ، ويمثل الغاية الحقيقية من الأخلاق، ولا ننكر أن هذه الأخلاق ولاسيما أخلاق سقراط وأفلاطون كانت تسبح في المثل ولم يكن هناك على أخلاق بالمعنى العملي إلا مع أرسطو الذي مهد للأخلاق العملية بالمعنى الحديث والتي أسسها على قواعد نظرية .

لقد اعتبرت الفقرة التي مثلت منعرج الأخلاق في العصر الوسيط المسيحي والإسلامي ، في مجملها سعيًا نحو إقامة علاقة بين الشرع والفلسفة، أو قل التوفيق بين الفلسفة والشرعية ، ولهذا كانت الأخلاق هي الأخرى سعيًا نحو هذا الدمج بين المعقول والمنقول ، مع مفارقة خفيفة مكنتنا الدراسة من ملاحظتها مع أوغسطين وتوما الإكويني تمثلت في أسبقية تمجيد الأخلاق المسيحية بالمنظور الديني على أخلاق العقل اليوناني. إلا أن هذا الجانب لم نره مع فلاسفة الإسلام فهي كانت تليفقية أكثر منها توفيقية ، وذلك أن درجة الفلاسفة تفوق درجة الأنبياء عند كل من الكندي والفارابي، مع مفارقة خفيفة مع ابن مسكويه ، أن ابن مسكويه حاول إقامة الصرح الأخلاقي بين الدين والفلسفة من خلال سياق أخلاق النبي عليه الصلاة والسلام وضرورة الاقتداء به في أفعاله وأقواله لأنها صادرة من عند الله الذي خلق النفس وهو أعلم بها وبأحوالها وانشغالاتها وما تحب وما تكره وما يسعدها وما يآلمها.

و في العصر الحديث، والذي كان ثمرة جهد للفلسفة اليونانية، قامت كرد فعل طبيعي للعصور المظلمة ورفع الظلم، وسيادة الأخلاق الفاسدة والانحلال وسلطة الكنيسة، ومقاومتها للعقل، وتعددت التعابير الأخلاقية في هذا العصر حسب دواعي كل فيلسوف فمثلا هوبز قد أقام الأخلاق على غريزة حب البقاء التي عبر فيها عن نظرية حديثة متحررة من اللاهوت وعبوديته

كما يلاحظ أيضا أنه عاد بالفلسفة إلى الحياة وتجاربها ومشكلاتها وبالتالي جسد نظرية سقراط الأخلاقية . كما أنه أقام الأخلاق على أساس معرفي ضمن القوانين الموضوعية لعلم النفس والبيولوجيا، متحاشيا بذلك التقليد والعاطفة وسلطة الكنيسة.

كما أنه حاول أن يقف موقفا وسطا بين الموقف الطبيعي للأخلاق والموقف اللاتبيعي، إذ حاول في ثنايا تحليله أن يوفق بينهما.

فيما نجد ديكارت ومع تمجيده للعقل الأخلاقي كان لا ينكر الأخلاق الدينية السائدة في مجتمعه، أما كانط فقد أسس الأخلاق على أساس الواجب ضمن شروطه الثلاثة التي تبلور قيمة الأخلاق عبر طريق العقل العملي الذي توجهه الإرادة باعتبارها المتصرف الوحيد في الخير والشر.

لقد كانت ظاهرية ابن حزم فقد ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية التي غلبت عليه في عصر الطوائف والعودة إلى مساره الصحيح ، وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بكتاب الله والسنة النبوية ، وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتهجمين على الدين من اليهود والنصارى، وهو أمر يتطلب من الفقيه الإمام بمصادر التشريع الإسلامي الأساسية والرجوع إليها كلما دعت الحاجة.

وعليه فقد اتسم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين بعدة سمات منها: وجوب التمسك بالنص القرآني، وجوب الالتزام بالسنة النبوية الموثوق بها، الإقرار بإجماع الصحابة، إلا ما اختلفوا فيه فيرد إلى القرآن والسنة، مع تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم، والأخذ بأرائهم التي يشهد لها القرآن والسنة، منكر التقليد، فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان، وكذلك الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد الفرع إلى الأصل اعتمادا على الأصول في الشريعة، مع إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد.

وفي سياق فلسفة ابن حزم ومنهجه الظاهري، فقد يبدو لنا من الوهلة الأولى أن ابن حزم يسعى سعيا جادا لربط الفلسفة بالشريعة من خلال تعزيز النقل بالعقل ، فهو منذ البداية قدم لنا تصورا واضحا عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتهما في العلم والمعرفة، وتتجلى هذه النظرة في مؤلفاته ولا سيما كتبه "التقريب"، "الفصل"، "الأخلاق والسير" وهو بهذا يسعى إلى تفنيد آراء المغالطين الذين تناولوا هذه العلوم بعقول مدخولة، فوصفوها بأنها علوم كفر وإلحاد. بينما هي في رأي ابن حزم وسيلة الإنسان في تمييز الحقائق وفائدتها عظيمة، ولكن ليس لكل إنسان بل لذو العقل الذكي والفهم القوي الذي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين. فهي علوم لا تنافي الشريعة .

و في مجال المعرفة، نجد المنهج الظاهري يبرز مكانته ، بحيث نجد ابن حزم يؤكد على ضرورة عدم الإتياع والانقياد الأعمى إلا بعد مناقشة الرأي والتأكد من سلامته وصحته ببرهان يرجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهي بمثابة مبادئ ضرورية، ومقدمات أولى تبدأ منها المعرفة البرهانية العلمية.

لقد اتضح لنا أن ابن حزم لا يرفض التأويل الذي يشهد بصحة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أو إجماع متيقن، أو ضرورة حس، أما من يدعي تأويلاً بلا برهان، فقد ادعى ما لا يصح ، ودعواه باطلة ، وقد بينا ذلك من خلال رده المفحم على الصوفية والباطنية، وهذا الرد بين لنا دعوة ابن حزم الصريحة التي ترفض الانغلاق والتمحور حول المدونات والمختصرات.

أما المنطق فهو أداة لتقويم الآراء الشريعية وتصويبها، وعلى هذا كان في البدأ عليه أن يفند آراء الفرق الثلاثة الرافضة للمنطق، سعياً منه لرسم رؤية حزمية بأسلوب يترجم روح النقد البناء لديه.

و عليه فالمنطق عند ابن حزم ضروري لكل العلوم فهو المعيار على كل علم ولهذا أجمل لما دواعي تأليفه لكتاب المنطق في ثلاث: أولها دوافع دينية أصولية، وثانيها دوافع جدلية، وثالثها دوافع تعليمية.

كما تنبه ابن حزم إلى قضية مهمة وهي أن القياس الفقهي التعليلي هو القياس الأرسطي، وأبرز لنا موقفه الرافض لهذا الأسلوب في رد الفروع إلى الأصول.

نستنتج مما سبق أن الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنها الشريعة الإسلامية ، اعتماداً على مصادر الإلزام في الأخلاق الإسلامية وهي:

القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وبإمعان النظر في الأخلاق الإسلامية نلتبس فيها عدة مميزات، تحددت في أنها: فطرية، شمولية، كلية، كما اتضح لنا من خلال الدراسة أن التأثيرات اليونانية وجدت طريقها لدى مفكري الإسلام في مجال الأخلاق، إلا أن ابن حزم لم يكن مقلداً ناقلاً عن الآخرين بل اعتمد على الاستقراء والتتبع لأخلاق الناس الذين عاشهم واتصل بهم، وتغلغل في تعرف أعماق نفوسهم ، وجرب وخبر، وعلى هذا نقول أن الرسالة استمدت عناصرها من ثلاث ينابيع صافية أولها- الأخلاق الإسلامية الخالصة والتي تتجسد في القرآن والسنة، وثانيها- الدراسات الفلسفية المبنية على العقل، وثالثها- تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء، فقد صرح في ثنايا كلامه أنه طالع وقرأ للأقدمين ، ولكنه في الأخير استقل برؤية حزمية واضحة، ومنهج علمي نقدي، أفصح من خلاله عن عقلانية تجريبية سندها النص القرآني وما صح من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، معلناً أن العقل أساس في الأخلاق ولا سيما في تمييز الفضائل وتحصيلها، ومعرفة الرذائل واجتنابها.

فالعقل الخالي من كل آفة، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أخلاقياً لديه، وليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل ، وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعدى حدود الشرع، واللافت للنظر أن ابن حزم لا يرفض رأياً لا يتعارض مع مصادر التشريع في تحديد الفضائل الأخلاقية، علاوة على كون الفضيلة لديه تكتسب بالتعليم والمران، وأنها ليست مقتصرة على فئة دون أخرى بل يستطيعها المتعلم والعامي على السواء، أما بالتعليم لمن يستطيع ذلك أو بالإقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم.

أما تصنيف ابن حزم للفضائل فقد تمايز به عن تصنيف أفلاطون، لكنه التقى مع أرسطو في الضابط الوسطي للفضائل الأخلاقية، لكنه لا يطلق لنفسه العنان في تأملات نظرية، ذلك أن الفضائل في نسق ابن حزم مرتبطة بالقيم العربية، علاوة على مزجها بالعقيدة الإسلامية، وإن كان قد ساير أرسطو في أهمية العقل والتميز والتحلي بالسلوك الفاضل ، وأن الفضيلة تكتسب بالتعليم والمران، إلا أنه لم يقصر الفعل الفاضل على فئة معينة من فئات المجتمع ، بل كل فرد يمكنه اكتسابها، وأما من لا يستطيع ذلك فعليه أن يقتدي بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون بإمكانه أن يعرف الفضيلة وأن يمارسها ويداوم على ممارستها تعلماً واقتداءً بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام.

ولا شك أن اعتماده على الفكر اليوناني جعله يدرس الأخلاق دراسة عقلية تجريبية ، ولم يدرسها دراسة دينية خالصة، نعم إن الأخلاق الفاضلة قد دعت إليها الأديان السماوية عامة ، ودعا إليه الإسلام خالصة ، فالإسلام يقرر أن خير الناس أحسنهم أخلاقاً، ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم : " إنكم لا تسعون الناس بأموالكم فسعوهم بحسن أخلاقكم " ، ويقول عليه الصلاة والسلام : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ".

ومن هذا المنطلق نرى ابن حزم ينتهي في مقياسه الذي وضعه للفضيلة إلى مقياس مكون من جزأين، أولهما- الأمر الذي يطلبه جميع الناس ، ويعد غاية لهم وهو دفع الهم، والثاني الطريق الموصلة إليه وهو التوجه إلى الله ، فالنتيجة أن المقياس المعلم للفضيلة هو طلب ما عند الله تعالى.

ولا شك أن الجزء الأول ، وهو دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة الذي قرره أبيقور الفيلسوف اليوناني، إذ يرى أن مقياس الخير والشر والمنفعة، فإن كان الفعل فيه منفعة لما يباشره ، فهو خير، وإن كان فيه ألم فهو شر ، ثم يترقى في المنافع حتى يعتبر المنافع المعنوية المقياس،

فجلبها خير ودفعها شر، ثم يرتقي بالآلام ، فيعتبره الآلام المعنوية فدفعها خير ، وجلبها شر ، ولا شك أن دفع الهم يعتبر من المنافع المعنوية ، إذ الهم من الآلام النفسية، وهو شر، فدفعه خير.

لكن ابن حزم لا يسير طويلا مع الفيلسوف اليوناني، حتى يفارقه ويسمو إلى الإسلام، فيرى أن السبيل الجوهرى لدفع الهم، وهو شر الآلام – وهو الاتجاه إلى الله تعالى، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم.

وإن الفضائل كلها لا تستحق اسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحا في اتجاهها. و يسير ابن حزم في تحليل الفضائل على ذلك النحو، ويتجه بها ذلك الاتجاه، ثم يحلل النفوس ويبين الرذائل، وطرق معالجتها بتقريبها من ذلك المقياس وهو الهم، وطلب ما عند الله تعالى. وهنا يمكن أن نشير إلى أن، ابن حزم كان عالما خلقيا عندما أخذ يستقرئ ، وينتهي به الاستقراء إلى أن الناس جميعا غرضهم دفع الهم، ثم يتخذ ذلك مقياسا للخير والشر، وذلك أن علماء الأخلاق قديما وحديثا يشترطون في الضابط الذي يصلح مقياسا للخير والشر أن يكون ذلك المقياس عاما ، ولا يكون خاصا لأنه ميزان، والميزان لكي يكون مضبوطا محكما يجب أن يكون صالحا لوزن قيم الأفعال كلها، لا وزن قيمة بعضها ، لأن الأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان، فما من عمل يعمل به الإنسان إلا يكون للأخلاق عليه حكم إما بالخير وإما بالشر.

كما بين ابن حزم من هو جدير بالثقة ، ومن ليس جدير بالثقة وينتهي من دراسته الفلسفية بما ينتهي إليه مثله من علماء الإسلام إلى أن الدين لا بد منه للجماعة وفيه حمايتها، ونشر الثقة بين أحادها، وأن المتدين ولو بغير الإسلام جدير بالثقة ، وغيره غير جدير بها ، ولو كان مسلما كما يقول: "ثق بالمتدين ، ولا تثق بالمستخف، وإن أظهر أنه على دينك ، ومن استخف بحرمان الله تعالى، فلا تأمنه على شيء تشفق عليه".

الملاحق

1/ ابن حزم الأندلسي:

هو " علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي - وكنيته - أبو محمد....ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاث مائة " 384 للهجرة " في ربض منية المغيرة بالجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهر مقر حكم المنصور ، ولقد ذهب أغلب الذين ترجموا لابن حزم إلى التأكيد على أصله الفارسي ، نسبة إلى جده خلف بن معدان بن يزيد ، ويزيد هذا رجل فارسي ، ومولى للأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الذي ولاه أبو بكر إمرة الجيش الأول الذي ذهب لفتح الشام ، وإلى هذا النسب يكمن السر في ولاء ابن حزم للأمويين .

نشأ ابن حزم في أسرة مترفة ، مثقفة ، وتعلم تعلمه الأول بين النساء وقد عنى والده بتربيته أشد العناية ، وتلقى عنه الإقبال على الحياة بروح أدبية عالية ، ويعتز ابن حزم بكونه طلب العلم لا يبغي منه علما ولا جاها ، بل يبغي به المعرفة الحقة وإفادة القارئ . ويروى في هذا أنه قال يوما للإمام الباجي شارح الموطأ ، بعد انقضاء مناظرة بينهما : " تعذرنى فإن أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب والفضة " أراد بقوله هذا أن الغنى أمتع بطلب العلم " من الفقر .

ويبدو أن السر في نبوغه وعبقريته يعود إلى هذه التنشئة الأولى ، وذلك أنه تلقى تربيته الأولى على يد بعض النساء العالمات من أهل بيته وهو يقول في ذلك بصراحة " ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري : لأنني تربيت في جحورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال ، إلا وأنا في حد الشباب وحين تبقل وجهي وهن علمني القرآن ورويني كثيرا من الأشعار ، ودربني في الخط "

وإلى جانب هذا كله نشأ نشأة أخرى مع شيوخه وأساتذته الذين لا يمكن حصرهم ، فقد تلق العلم على يد كثير من العلماء ، وهو يذكر لنا في كتابه " طوق الحمامة " أسماء بعض شيوخه الذين أخذ عنهم فيحدثنا عن : أبي علي الحسين بن علي الفاسي ويقول عنه " ما رأيت مثله جملة علما وعملا ، ودينا وورعا "

ويحدثنا بعد ذلك عن أستاذه أبي سعيد الفتى الجعفري وقد قرأ عليه معلقة طرفة بن العبد مشروحة في المسجد الجامع بقرطبة . أما الفقه فقد تلقاه ابن حزم عن أبي عبد الله بن دحون الذي يقول عنه

أنه " الفقيه الذي عليه مدار الفتيا في قرطبة " وقد تعلم الفقه أيضا على يد أبي بكر المصعب بن عبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي " المتوفى سنة 403 للهجرة "

ومن الأساتذة الذين تلقى عليهم الفقه الظاهري مسعود ابن سليمان بن مفلت أبو الخيار ، وهو فقيه عالم زاهد ، وقد تلقى دراسة الفلسفة والمنطق وعلوم الأوائل على يد أستاذه محمد ابن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني، وكان أديبا شاعرا طبيبا له في الطب ورسائل وكتب في الأدب. كما يعتبر ابن حزم كذلك من الذين ذاع صيتهم في نشر علمهم، فهو وإن أخذ العلم على أكبر المشايخ فذلك خلف وراءه مشايخ درسوا عنه وتعلموا منه منهجه الظاهري وعلموه وقدموا لنا علمه منقى وإن كان ذلك نسبيا لنسبية منهجه الظاهري الذي لقي الكثير من العداء من قبل الفقهاء- وسنخرج عليه فيما بعد-

ويمكننا أن نعتبر تلامذته من ضمن مؤلفاته التي سيتم ذكرها في حينها ، وفي مقدمة هؤلاء التلاميذ المخلصين الذين أكثروا الرواية عنه " أبو عبد الله الحميدي ، فقد تتلمذ الحميدي على يد ابن حزم في الفترة " 430-440 للهجرة " حيث أخذ عنه أكثر علمه ، ومن تلاميذه أيضا الإمام الوزير أبو محمد بن العربي الذي صحبه سبعة أعوام وقرأ عليه معظم تصنيفاته ، ماعدا المجلد الأخير من كتاب الفصل ، وممن تتلمذ عليه أيضا علي بن سعيد العبدى وهو من المدافعين عن المذهب الظاهري ببغداد ، ومحمد بن سريع المقبري الذي كان خاتمة من روى عنه . ويعتبر الأستاذ سعيد الأفغاني محي الدين بن عربي من تلاميذ ابن حزم، ولا يعد فقيه على مذهب أهل الظاهر فقط وإنما على مذهب ابن حزم.

وقد عانى ابن حزم مجموعة من الخصومات ولا سيما المعاصرين له الذين جعلوا كل همهم العمل على تفنيده مذهب ، وعلى رأس هؤلاء الخصوم أبو بكر بن العربي المتوفى سنة 456 للهجرة الذي ألف كتابين في الرد على ابن حزم وهما " العواصم من القواصم و الدواهي والنواهي ". وأيضا أحد أسباط ابن حزم وهو أحمد بن محمد بن حزم الذي ألف كتاب رد فيه على ابن حزم الذي سماه " الزوائغ والدوامغ " تأييدا لأبي بكر بن العربي في كتابه الدواهي والنواهي

وَقَدْ امْتَحَنَ لِتَطْوِيلِ لِسَانِهِ فِي الْعُلَمَاءِ، وَشُرْدٍ عَنْ وَطْنِهِ، فَتَزَلَّ بِقَرْيَةٍ لَهُ، وَجَرَتْ لَهُ أُمُورٌ، وَقَامَ عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ، وَجَرَتْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبِي الْوَلِيدِ الْبَاجِي مُنَاطَرَاتٌ وَمُنَافَرَاتٌ، وَتَقَرُّوا مِنْهُ مُلُوكَ النَّاحِيَةِ، فَأَقْصَتْهُ الدَّوْلَةُ، وَأَحْرَقَتْ مَجْلَدَاتٍ مِنْ كُتُبِهِ، وَتَحَوَّلَ إِلَى بَادِيَةِ لُبْلَةٍ .

" قَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ ابْنُ الْعَرِيفِ: "كَانَ لِسَانُ ابْنِ حَزْمٍ وَسَيْفُ الْحَجَّاجِ شَقِيقَيْنِ" .

قَالَ صَاعِد: وَنَفَلْتُ مِنْ خَطِ ابْنِهِ أَبِي رَافِعٍ، أَنْ أَبَاهُ تُوفِّيَ عَشِيَّةَ يَوْمِ الْأَحَدِ لِلْيَلْتَيْنِ بَقِيَّتًا مِنْ شَعْبَانَ، سَنَةِ سِتٍّ وَخَمْسِينَ وَأَرْبَعٍ مِائَةٍ (456 للهجرة)، فَكَانَ عُمُرُهُ إِحْدَى وَسَبْعِينَ سَنَةً وَأَشْهُرًا. رَحِمَهُ اللَّهُ.

لقد أصبحت مؤلفات ابن حزم واقعا فكريا يبرز بإلحاح، ويتميز بكونه لم يعالج بشكل كاف، فهو شخصية إسلامية أنتجت الكثير من المؤلفات ووجد في شخصه على نحو فذ الفقيه والعالم والأديب السياسي، كما أنها مؤلفات أفصحت عن قوته الإبداعية العملاقة، وعن مثابرته على اقتحام الحقول المعرفية وكشف خباياها، كما تبدو لنا روحه مجسدة بعمق في شخصه كممثل كبير للجدل والمناظرة، ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن مذهبه الظاهري في المجتمع العربي الإسلامي الأندلسي الوسيط، ورغم ما واجهه من تعنت من قبل فقهاء عصره الذين وجدوا في آرائه من يهدد مكانتهم عند الأمراء والحكام، فاعتمدوا التدليس، ورتبوا له المكائد التي وجدت الترحيب عندهم فنكلوا به أشد التنكيل، وأحرقوا كتبه، وحرّموا تداول فكره. وأمام هذا كله لم يهتز ابن حزم.

وعن مؤلفاته التي فلتت من الإحراق، واحتفظ له بها التاريخ فمن مضمون محتوياتها يمكن عرضها في التصنيف التالي:

أولا : في الفلسفة وعلم الكلام والأخلاق.

1- كتاب الفصل في الملل والنحل، 2- كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبين تناقض ما بأيديهم منها مما لا يتحمل التأويل، 3- الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعية، 4- رسالة في الجواب عن حكم القول بأن أرواح أهل الشقاء معذبة..، 5- رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، 6- رسالة في الرد على النغريلة اليهودي 7- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، 8- رسالة طوق الحمامة في الألفة والإلاف، 9- كتاب " الأصول والفروع " وفيه جزآن 10- كتاب " الأخلاق والسير في مداواة النفوس "

ثانيا : الفقه والعلوم الشرعية :

1 - الإحكام في أصول الأحكام . 2 - المحلى بالآثار في شرح المجلي باختصار. 3- النبذة الكافية في أصول الفقه الظاهري. 4- إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. الناسخ والمنسوخ. 6- التلخيص لوجوه التخليص. 7- البيان على حقيقة الإيمان. 8- نكت الإسلام. 9- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات 10- الاستقصاء.

وهناك كتب كثيرة ومصنفات لم تنشر وتعتبر في حكم الكتب التي مازالت مخطوطة أو مفقودة. كما له أيضا عدة كتب في السياسة والطب.

2/ ابن مسكويه: هو أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، كان من فلاسفة القرن الرابع للهجرة ومن أعظم العلماء الراسخين الآخذين للعلوم عن مصدريها النقلي والعقلي ، تشبع من فلسفة حكماء اليونان، حيث قرأ كتاب أرسطو طاليس " فضائل النفس " منقولا من اليونانية إلى العربية ، وقرأ كتاب الأخلاق لأرسطو أيضا ، وقد قرن الحكمة بالشرعية في كل تقريراته العلمية وكثيرا ما يطلب الرجوع إلى الشريعة التي ما خالفت العقل في شيء .

ألف كثيرا من الكتب منها: كتاب ترتيب السعادات ، مختصر في صناعة العدد، تهذيب الأخلاق، اكتفاء القنوع، كتاب الأشربة، كتاب الطبخ....إلخ.

3/ أبو نصر الفارابي: (260-339هـ ، 874 - 950م). أبونصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، فيلسوف عربي إسلامي لقب **بالمعلم الثاني**، ولد في مدينة فاراب في إقليم خراسان ونشأ نشأة دينية، حيث درس الفقه والحديث والتفسير، كان يتحدث عدداً من لغات عصره، ويُعدُّ من أبرز شراح كتب أرسطو وأوائل من وضعوا الأسس للتصوير الفلسفي للسياسة، عُني في بداية حياته بدراسات مثل الرياضيات والطب والموسيقى.

بدأ نبوغه ودراساته الفلسفية مع رحلته إلى بغداد عام 310هـ، حيث درس المنطق على أبي بشر مكي بن يونس - وكان نصرانياً - أعظم مشاهير عصره في علوم الحكمة والجدل، ثم رحل إلى حران، فدرس على يد يوحنا بن جيلان الحكيم النصراني، ثم عاد إلى بغداد، وانكب على علوم الفلسفة وخاصة كتب أرسطو طاليس، وبعد عشرين سنة من إقامته في بغداد اتصل بسيف الدولة الحمداني عام 330هـ، 941م، وتوفي بدمشق.

اشتهر بشرحه لكتب وآراء أرسطو حيث تتلمذ على يده العالم الشهير ابن سينا. وللفارابي العديد من الكتب التي شغلت معاصريه ومن بعدهم ومن أبرزها: **تحصيل السعادة**، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، **السياسة المدنية**، **الموسيقى الكبير**، **إحصاء العلوم**، **رسالة في العقل**، **رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة**، **عيون المسائل**، **ما يصح وما لا يصح في أحكام النجوم**، **الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو**.

4 / أرسطو: (322 – 384) ق.م، فيلسوف ومعلمٌ وعالم يوناني يُعتبر هو وأستاذه أفلاطون، أهم فيلسوفين بين جميع فلاسفة اليونان القدماء.

ولد في بلدة ستاجيرا شماليّ اليونان، وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره، التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا، وظل فيها لمدة 20 عاماً ولم يغادرها إلا بعد موت أستاذه أفلاطون عام 347 ق.م، وفي عام 343 أو 342 ق.م، استدعاه فيليب ملك مقدونيا، لتعليم وتربية ابنه الذي عُرف في التاريخ باسم الإسكندر الأكبر. عاد إلى أثينا عام 334 ق.م، وأنشأ مدرسته المعروفة باسم الليسيوم، وقد أطلق على تلاميذه اسم المشائين لأنه كان يُلقي دروسه أثناء المشي والتجوال بصحبة تلاميذه. بعد موت الإسكندر الأكبر في عام 323 ق.م. رمى الأثينيون بتهمة عدم احترام الآلهة. وخوفاً من مصير سقراط، هرب إلى مدينة كلسيس (اسمها حالياً كلكيس)، حيث مات هناك بعد عامٍ واحد .

تنقسم مؤلفاته إلى ثلاث مجموعات: 1- المؤلفات الشعبية 2- المذكرات 3- المقالات. وقد كانت المجموعة الأولى كتابات لعامة الجمهور خارج مدرسته وكانت المجموعة الثانية (المذكرات) تصنيفات من مواد البحوث والسجلات التاريخية أعدها بمساعدة تلاميذه، لتكون مصدراً للمعلومات التي يحتاجها العلماء الدارسون، وقد فُقدت كلّ الكتابات الشعبية ولم يبق إلا القليل جداً من المذكرات. أما مجموعة المقالات، فتمثل تقريباً كلّ مؤلفاته التي سَلّمت من الضياع وبقيت حتى الآن. وقد كانت المقالات مؤلفة للطلاب داخل المدرسة فقط.

5 / أفلاطون: (427 – 347) ق.م. فيلسوف ومعلم يوناني قديم يُعدُّ واحداً من أهم المفكرين في تاريخ الثقافة الغربية.

وُلد في واحدة من أعرق العائلات في أثينا، وتنحدر أمه من نسل المشرع الأثيني الكبير سولون، وكلمة كنية تعني ذا الكتفين العريضتين، أما اسمه الحقيقي فهو أرسطوكليس.

كان يرغب في شبابه أن يكون رجل سياسة. وفي عام 404 ق.م، نصّب مجموعة من الأثرياء أنفسهم حكماً مستبدّين على أثينا، ودعوه للانضمام إليهم إلا أنه رفض لاشمئزازه من ممارساتهم القاسية اللاأخلاقية. وعندما أطاح الأثينيون بالحكام المستبدّين في عام 403 ق.م، وأقاموا حكومة ديمقراطية أعاد النظر في الدخول إلى ميدان السياسة، لكنه تراجع عن ذلك بعد الحكم بإعدام أستاذه سقراط في عام 399 ق.م، وبعدها غادر أثينا في أسفار امتدت عدة سنين.

عاد إلى أثينا عام 387ق. م حيث أسس مدرسة للفلسفة والعلوم عُرفت باسم **الأكاديمية**، وكان الفيلسوف الشهير أرسطو أبرز تلاميذه.

من أشهر مؤلفاته: المحاورات، والمحاورة محادثة بين شخصين أو أكثر. وقد اهتمت محاورات باستعراض ونقد الآراء الفلسفية، حيث كانت شخصيات محاوراته تتناول المسائل الفلسفية وتجادل حول الجوانب المتعارضة لموضوع ما. وقد تميزت المحاورات بقيمة أدبية عالية إلى الحد الذي جعل الكثيرين من العلماء يعدون أعظم من كتب بالنثر في اللغة اليونانية وواحدًا من أعظمهم في أي لغة أخرى.

المحاورات المبكرة: هيمنت شخصية سقراط على المحاورات المبكرة، حيث يظهر فيها كشخصية رئيسية، وفي هذه المحاورات يسأل سقراط الناس عن أشياء يدعون معرفتها ويدّعي هو الجهل بها، ومن خلال الحوار يوضح سقراط أن هؤلاء الناس حقًا لا يعلمون ما يدعون معرفته، لا يعطي سقراط إجابات عن الأسئلة، لكنه يكشف أن الإجابات التي تقدمها الشخصيات الأخرى ليست كافية.

المحاورات المتأخرة: تضم هذه المحاورات الجمهورية، السوفسطائي ثياتيتوس، (نظرية المعرفة). ويستخدم في هذه المحاورات شخصية سقراط كمجرد متحدث باسمه هو ذاته، حيث تنتقد شخصية سقراط آراء الآخرين وتقدم نظريات فلسفية معقدة، وهذه النظريات ترجع في حقيقتها إلى وليس إلى سقراط.

6/ أوغسطين: هو القديس أوغسطين (354 - 430) م، أحد أشهر قادة الكنيسة النصرانية القديمة. كان لكتابات تأثير قوي على الفكر الديني النصراني في القرون الوسطى. وظهرت أفكار أيضًا في تعاليم جون كالفن ومارتن لوثر والإصلاحيين البروتستانتين الآخرين. وأثر على بعض الفلاسفة من أمثال إيمانويل كانط وبليس باسكال.

ولد في تاجاست، وهي مدينة على مقربة مما يُعرف الآن باسم قسنطينة في الجزائر. وكان اسمه باللغة اللاتينية أوريليوس أوغسطينوس. وكانت أمه، نصرانية وأبوه وثنيًا. سعى في شبابه إلى النجاح الدنيوي، واجتذبتة عدة حركات غير نصرانية. وقد وصف حياته الأولى والصراعات الروحية التي عاناها في كتابه **اعترافات**، وهو واحد من أوائل السير الذاتية في الأدب. وفي أوائل الثمانينيات من القرن الرابع الميلادي، عُلم البلاغة وفن الكلام المؤثر، في قرطاجة وروما، ثم في ميلانو بإيطاليا. وشجعه بعض أصدقائه على قراءة مؤلفات الفلاسفة اليونانيين المسماة

الأفلاطونية المحدثة وفي عام 386م قرر تكريس نفسه للعقيدة، وعمّده أمبروز في العام التالي. وبعد فترة قصيرة عاد إلى تاجاست، حيث نظم جماعة من الرهبان، وفي عام 391م سافر إلى مدينة هيبو المجاورة حيث أقنعه جمهور النصارى بالبقاء. وفي عام 391م رُسّم قسيساً في هيبو. ومن عام 396م حتى وفاته عمل أسقفاً في هيبو.

معتقداته: يمكن أن تقسم إلى ثلاث مجموعات رئيسية: 1- الله والروح، 2- الخطيئة والعناية الإلهية، 3- الكنيسة والأسرار المقدسة.

7/ **إيمانويل كانط:** (1724- 1804م) فيلسوف ألماني، الموضوع الرئيسي لكتابه (**نقد العقل المحض**) 1781م، هو الطبيعة وحدود المعرفة الإنسانية.

اعتقد كانط أنه ليس من الممكن إيجاد مثل ذلك الدليل مادمنّا نواصل التفكير في العقل والأشياء كمسائل منفصلة. وخلافاً لذلك، فقد اعتقد أن العقل ينهمك بصورة نشطة في الأشياء التي يجربها؛ أي أنه يؤسس التجربة في أنماط محددة. لذا نستطيع أن نجزم بأن كل الأشياء التي يمكن تجربتها تقع ضمن نطاق هذه الأنماط، رغم أننا قد لا نكون جربناها. وقد نكون على معرفة بالأشياء التي لم نجربها من قبل، إضافة لعمله **نقد العقل المحض**، كتب أيضاً في علم الجمال وعلم الأخلاق، وفي علم الأخلاق، حاول إيضاح: 1- أن أداء الفرد لواجبه أكثر أهمية من إسعاد نفسه أو الآخرين. 2- إذا افترضنا أن بوسع العلماء التنبؤ بما سنفعله، فإن التنبؤات لا تتعارض مع ميلنا نحو حرية الإرادة. لذا فإن تنبؤات العلماء ليس لها أي تأثير على وجوب أن نعيش متحليين بالأخلاق.

عمله الرئيسي في مجال الأخلاق هو كتابه **نقد العقل العملي** 1788م، ثم نشر تعليقات إضافية حول عمله الرئيسي تحت عنوان **نقد الحكم** (1790م). وقد عمل بالتدريس بالقرب من كونزبيرج من عام 1746م حتى عام 1755م، وبعد ذلك عمل بالتدريس في جامعة كونزبيرج نحو 50 عاماً حتى وفاته، لقد كان عمله فاتحة لعهد جديد، لأنه أنشأ الخطوط الأساسية للتطورات الفلسفية منذ ذلك الحين.

8/ **توما الاكويني:** (1225 - 1274م). كان أحد أشهر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين عرفتهم العصور الوسطى في الغرب بتأثيره البالغ على الفكر النصراني وبصفة خاصة على مذهب الروم الكاثوليك، نشأ في عائلة رفيعة الشأن ببلدة روكاسيكا قرب كاسينو بإيطاليا، وتلقى تعليمه بجامعة نابولي من عام 1239 إلى عام 1244م، وانضم إلى سلك الرهبنة الدومينيكانية، عين

قسيساً في عام 1250م على يد القديس ألبرت الكبير عالم اللاهوت الألماني، وفي عام 1256م صار أستاذًا للاهوت في جامعة باريس، حيث اشتهر بتمييزه في الجمع بين ورعه الديني، وذاكرته الموسوعية وفرط تركيزه، وفي عام 1258م بدأ في تأليف كتابه **الدعوة إلى دحض المنكرين للعقيدة**، يدافع فيه عن عقلانية العقيدة النصرانية، موجهاً خطابه إلى غير النصارى. وفي الفترة ما بين الأعوام 1259 و 1268م خصّص كتاباته للتعليق على كتابات الفيلسوف اليوناني أرسطو. وفي عام 1265م بدأ في تأليف أشهر أعماله المسمى **بحث لاهوتي شامل**. وقد اهتم فيه بشرح العقيدة النصرانية بتصنيف وترتيب متقن، ولكنه مالبت أن توقف عن التأليف، إذ أعلن عن دخوله في تجربة وجدانية تركته يوقن أن مجمل ما فعله حتى ذلك الحين لا يرقى إلى ما تبدى له إثر ذلك الفيض الروحاني. وقد قام البابا يوحنا الثاني والعشرون بإعلانه قديساً في العام 1323م.

أثره الفكري: أفاد كثيرًا من الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد. وسعى إلى الجمع ما بين تعاليم الفلسفة الأرسطية، التي تلقاها عن طريق الفلسفة الإسلامية، والعقيدة النصرانية، ودل على ذلك بعدم وجود اختلاف بين العقلانية والإيمان. فالفلسفة أساسها العقل، أما اللاهوت فينشأ من الإيمان بالوحي الإلهي. وكان على يقين من أنه ينشأ من الاستدلال المنطقي. كما أكد على أن بإمكان العقل أن يصير ركيزة للإيمان، وقد دعم اعتقاده بخمسة براهين دلل بها على وجود الله.

9/ توماس هوبز: (1588- 1679 م). فيلسوف إنجليزي، وأشهر كتاب له بعنوان **لفيثان أو شكل المادة، وسلطة الكومنولث الكنسيّة والمدنيّة** 1651 ، وقد انصب اهتمام هذا الكتاب على النظرية السياسية. وفي هذا الكتاب أنكر أن الناس مخلوقات اجتماعية بطبيعتها، وجادل ودل على أن معظم الدوافع الأساسية للناس هي العوامل الأنانية.

تأثر بتطورين حدثا في زمانه، أولهما، النظام الجديد لعلم الطبيعة الذي كان جاليليو وآخرون يحاولون التوصل إليه، وقد استنتج من أفكارهم أن المادة وحدها هي الموجودة، وأن أي شيء يحدث يمكن التنبؤ به وفقًا لقوانين علمية دقيقة، واعتقد الكثيرون في زمانه أن نظريته أنكرت وجود الله، والروح الإنسانية الحرة الخالدة، ولكنه نفى ذلك. وكانت الحرب الأهلية الإنجليزية هي المؤثر الكبير الآخر على فكره، وقد انتهى إلى أن الناس أنانيون، وأن أشد ما يحركهم هو الرغبة في القوة والخوف من الآخرين، وهكذا تكون أرواحهم فقيرة، رديئة، بوهيمية، ومحدودة ما لم يجدوا سيدًا قويًا يحكمهم، وقد صدمت هذه الآراء معاصريه.

10/ رينيه ديكارت: (1596- 1650 م)، فيلسوف ورياضي وعالم فرنسي كثيرًا ما يُلقَّب بأبي الفلسفة الحديثة، وقد اخترع الهندسة التحليلية. وكان أول فيلسوف وصف الكون المادي من حيث المادة والحركة. كما كان رائدًا في محاولة صياغة قوانين عامة بسيطة في الحركة تحكم جميع التغيرات الطبيعية.

كتب ثلاثة مؤلفات رئيسية وهي: رسالة في منهج التصرف العقلي السليم للمرء والبحث عن الحقيقة في العلوم عام 1637م، ويُعرف هذا الكتاب باسم شائع وهو رسالة في المنهج، أما الكتابان الآخران فهما: تأملات في الفلسفة الأولى عام 1641م، ولعله أهم عمل لديكارت، ومبادئ الفلسفة عام 1644م، وأصبحت فلسفته تُعرف بالديكارتيّة. ولد ديكارت في لاهايه قرب شاتيليرو، وتعلّم في إحدى الكليات اليسوعيّة، وخدم في جيوش بلدين، كما سافر كثيرًا. وقد مكّنته الأموال التي ورثها والتي جاءت من تولوه بالرعاية من تكريس معظم وقته للدراسة، وفي الفترة بين 1628 و 1649م، عاش حياة علميّة هادئة في هولندا، وأنتج معظم مؤلفاته الفلسفيّة، وفي أواخر عام 1649م، قبل دعوة من الملكة كريستينا لزيارة السويد حيث أصيب بمرض عضال وتوفي هناك.

11/ سقراط: (469- 399 ق.م)، فيلسوف ومعلم يوناني جعلت منه حياته وآراؤه وطريقة موته الشجاعة، أحد أشهر الشخصيات التي نالت الإعجاب في التاريخ، صرف حياته تمامًا للبحث عن الحقيقة والخير. والواقع أن لم يترك أية مؤلفات، وقد عُرفت معظم المعلومات عن حياته وتعاليمه من تلميذه المؤرخ زينفون والفيلسوف أفلاطون، بالإضافة إلى ما كتبه عنه أريستوفانيس وأرسطو.

وُلد وعاش في أثينا، وكان ملبسه بسيطًا، وعُرف عنه تواضعه في المأكل والمشرب وتزوج من زائيب التي عُرف عنها حسب الروايات أنها كانت حادة الطبع ويصعب العيش معها. وقد أنجبت له طفلين على الأقل. هذا، وكان يعلم الناس في الشوارع والأسواق والملاعب، وكان أسلوب تدريسه يعتمد على توجيه أسئلة إلى مستمعيه، ثم يُبين لهم مدى عدم كفاية أجوبتهم.

قُدّم للمحاكمة ووجهت إليه تهمة إفساد الشباب والإساءة إلى التقاليد الدينية. وكان يُلمح إلى أن الحكام يجب أن يكونوا من أولئك الرجال الذين يعرفون كيف يحكمون، وليس بالضرورة أولئك الذين يتم انتخابهم. وقد قضت هيئة المحلفين بثبوت التهمة عليه وأصدرت حكمها عليه بالإعدام ونفذ الحكم بكلّ هدوء متناولاً كوبًا من سم الشوكران.

وكان يؤمن بأن الأسلوب السليم لاكتشاف الخصائص العامة هو الطريقة الاستقرائية المسماة بالجدلية، أي مناقشة الحقائق الخاصة للوصول إلى فكرة عامة. وقد أخذت هذه العملية شكل الحوار الجدلي الذي عرف فيما بعد باسم الطريقة السقراطية.

12 / الكندي، أبو يوسف: (؟ - 260 هـ، ؟ - 874م)، يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي نشأ في البصرة منذ العقد الأول من القرن الثالث الهجري. وهو أحد أبناء ملوك كندة اشتهر بفيلسوف العرب، تنسب إليه أولى ترجمات جغرافية لبطليموس، وقد ظهر تأثيرها في كتابه رسم المعمور من الأرض، وللكندي رسالة مهمة في البحار والمد والجزر، واشتهر في مجالات عديدة منها: الطب والفلسفة والفلك والهندسة والموسيقى، ويزيد عدد مؤلفاته على ثلاثمائة، نال مكانة ممتازة لدى كل من المأمون والمعتصم، لكنه لقي إهانة وأذى من المتوكل.

قائمة المصادر والمراجع

أ- المصادر:

1/ المصادر الدينية:

- القرآن الكريم

- كتب المتون: (صحيح البخاري- صحيح مسلم- مسند أحمد- سنن الترمذي- السنن الكبرى للنسائي- صحيح ابن حبان- صحيح ابن خزيمة- المعجم الكبير للطبراني- معرفة السنن والآثار للبيهقي- شعب الإيمان للبيهقي)

- الأدب المفرد للبخاري

2/ مصادر ابن حزم

1- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1900.

2- ابن حزم : الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل ، تحقيق: إيقا رياض ، راجعه وقدم له وعلق عليه: عبد الحق التركماني ، دار ابن حزم ، بدون تاريخ.

3- ابن حزم :الأصول والفروع، تحقيق وتقديم وتعليق: د/ محمد عاطف العراقي ، د/ سهير فضل الله أبو واقية ، د/ إبراهيم إبراهيم هلال ، دار النهضة العربية، القاهرة ، الجزء الثاني ، الطبعة الأولى (1978).

4- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، قدم له:الأستاذ الدكتور إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الأجزاء (الأول، الثالث، الخامس)، بدون تاريخ.

5- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د/ محمد إبراهيم نصير ، د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ، بيروت ، الأجزاء: (الأول، الثاني، الثالث، الرابع، الخامس)، الطبعة الثانية، 1416- 1997 م.

6- ابن حزم: المحلى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، الجزء الأول، 1349 هجرية.

7- ابن حزم : جوامع السيرة ، تحقيق: إحسان عباس ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الأولى، الجزء الأول ،سنة 1900 .

8- ابن حزم: رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الثالث، الطبعة الأولى ، سنة 1981.

- 9- ابن حزم: رسالة التوقيف على شارع النجاة، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، سنة 1981م.
- 10- ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، 1983م.
- 11- ابن حزم: رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، سنة 1980 م.
- 12- ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تلخيص الذهبي، نسخ وتعليق: ابن تميم الظاهري، تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1389 – 1969م.
- 13- ابن حزم: النبذ في أصول الفقه الظاهري، حقق نصوصها وعلق عليها وخرج أحاديثها: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن حزم، الطبعة الثانية (1420 – 1999).
- 14- ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والإلاف، مكتبة عرفة، دمشق، سوريا، بدون تاريخ.
- 15- ابن حزم: كتاب التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، سنة 1983م.

ب- المراجع:

- 1- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة (1405هـ - 1985م).
- 2- ابن تلموس: كتاب المدخل لصناعة المنطق، المطبعة الأبيريقية مدريد، ط. حجرية، 1916.
- 3- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا - علي حسن فاعود، الجزء الأول، دار المعرفة (بيروت، لبنان)، الطبعة الثالثة (1993 م - 1414 هـ).
- 4- الفارابي: كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تقديم وتعليق: د/ ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1968م.
- 5- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الجزء الثامن، الطبعة الثانية (1420هـ - 1999م).
- 6- أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها: تقديم وتعليق وشرح: د/ علي بوملح، دار مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، سنة 1995م.
- 7- أبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم: الإمام ابن حزم، المكتبة الإسلامية، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ - 2001م.
- 8- أحمد أمين: زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، سنة 1930.
- 9- أحمد أمين: قصة الفلسفة الحديثة، تصنيف: زكي نجيب محمود، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، سنة (1355هـ - 1936).
- 10- أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم: د- عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1979 م.
- 11- أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار المكتبة المصرية، القاهرة، سنة 1924 م.
- 12- أفلاطون: الأصول الأفلاطونية / فيدون، ترجمة وتعليق: د نجيب بلدي - د علي سامي النشار - عباس الشربيني، منشأة دار المعارف الإسكندرية، الطبعة الأولى، سنة 1961 م.
- 13- أنور الزعبي: ظاهرة ابن حزم الأندلسي- مسألة المعرفة ومناهج البحث- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية (1429هـ / 2009م).
- 14- أنور خالد الزعبي: ظاهرة ابن حزم الأندلسي، دار البشير للنشر والتوزيع، عمان، ربيع الأول 1417هـ / 1997م.

- 15- أندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : الإمام عبد الحليم محمود ، أ- أبو بكر ذكرى ، مطابع دار الشعب بالقاهرة ، سنة 1399 هـ- 1979 م.
- 16- إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة (من ديكارت إلى هيوم)، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، سنة 2000م.
- 17- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، سنة 2001م.
- 18- توما الإكويني: الخلاصة اللاهوتية ، المجلدان:(الأول- الرابع) ، ترجمة: الخورى بولس عواد ، المطبعة الأدبية ، بيروت، سنة 1898 م .
- 19- حامد أحمد الدباس: فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم، دار الإبداع، عمان، الطبعة الأولى، سنة 1993م.
- 20- حسين بن عبد السلام: إشكاليات فلسفية للسنة الثالثة ثانوي (آداب وفلسفة)، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، الجزائر، سنة (2011- 2012م).
- 21- خالد بن جمعة بن عثمان الخراز: موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، سنة (1430هـ- 2009م).
- 22- دلال بنت محمد بن أحمد بايحي : آراء الإمام ابن حزم الظاهري في التفسير (مذكرة ماجستير)، إشراف: أ- د/ عبد الرحيم بن يحيى الحمود الغامدي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الجزء الأول سنة 1424.
- 23- د/ أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، سنة 2002م.
- 24- د/ إبراهيم عاتي: الفلسفة الإسلامية (الإنسان في الفلسفة الإسلامية- الفارابي نموذج-)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1993م.
- 25- د/ توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، نوفمبر 1953م.
- 26- د/ جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية، الطبعة الأولى (1422هـ-2002م).
- 27- د/ حسان محمد حسان: ابن حزم الأندلسي- عصره ومنهجه وفكره التربوي- دار الفكر العربي ، القاهرة ، بدون تاريخ.

- 28- د/ طه عبد السلام خضير: السعادة القصوى في فلسفة ابن مسكويه و طرق تحصيلها، جامعة الأزهر، سنة 1412م،
- 29- د/ عمر فروخ: نظرية المعرفة عند ابن حزم، مقتطف من كتاب، بدون توثيق، ص 216.
- 30- د/ نظمي لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت، المطبعة الفنية الحديثة، سنة 2003م.
- 31- سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى، سنة 1986م.
- 32- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، لبنان، سنة 1912م.
- 33- صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، سنة 1978م.
- 34- عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية، سنة (1409هـ - 1977م).
- 35- عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2000م،
- 36- عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى ، دار القلم ، بيروت ، لبنان، الطبعة الثالثة، 1979م.
- 37- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم وتعليق: د/ عبد الغفار مكاي، راجعه: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة، سنة (1385هـ - 1965م).
- 38- مابوت: مقدمة في الأخلاق، ترجمة: د/ ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، سنة (1405هـ - 1985م).
- 39- ماجد فخري : أرسطو طاليس (المعلم الأول) ، المطبعة الكاثوليكية – بيروت ، سنة 1958 م .
- 40- محمد الجبر: الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجاً) ، دار دمشق ، الطبعة الأولى ، سنة 1993 م .
- 41- محمد أبو زهرة: ابن حزم حياته وعصره- آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة ، سنة 1954م.
- 42- محمد أبو زهرة: محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية، جمعية الدراسات الإسلامية، مطبعة المدني، بدون تاريخ.

- 43- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان، الطبعة الأولى، مارس 2001م.
- 44- محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي (فلسفته – منتخبات) ، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، الطبعة الأولى ، سنة 1980م.
- 45- محمد عبد الله الشرقاوي ، الفكر الأخلاقي – دراسة مقارنة – دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الأولى 1410 هـ – 1990 م .
- 46- محمد مهران رشوان: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة 1998م.
- 47- محمود يعقوبي: الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني، الجزائر، الطبعة الثالثة ، 1973/11م.
- 48- مهدي فضل الله: فلسفة ديكرت ومنهجه ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1986 .
- 49- موزة أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي و الماوردي وابن تيمية (رسالة ماجستير)، إشراف: أ- د/ علي عبد المعطي محمد، جامعة الإسكندرية، سنة 1421هـ- 2000م).
- 50- نبيل مسعيد ، الفلسفة لطلبة الطور الثانوي في الجزائر، بدون توثيق .
- 51- وديع واصف مصطفى: ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي ، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة ، (1421 هـ – 2000م) .
- 52- ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة:د/ فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة (1408 – 1988) .
- 53- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1355هـ – 1936 م .

ج/ المعاجم والموسوعات والمجلات:

- 1- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت. المجلد الأول، بدون تاريخ.
- 2- د/ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، سنة 1982م.
- 3- محمد جلوب فرحان: أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم، مجلة دراسات عربية، العدد الخامس، مارس، سنة 1988م..
- 4- نعمان بوقرة: نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 5، العدد 18، ص 89 و ما بعدها.

فهرس الموضوعات

1- مقدمة.....أ- ج.

2- الفصل الأول: في الفكر الأخلاقي

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي في اليونان

- أولاً: الأخلاق عند سقراط.....2- 3.

- ثانياً: الأخلاق عند أفلاطون.....4- 7.

- ثالثاً: الأخلاق عند أرسطو.....8- 17.

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي في العصر الوسيط

أ- في العصر الوسيط المسيحي

- أولاً: أغسطين.....18- 20.

- ثانياً: توما الإكويني.....20- 23.

ب- في العصر الإسلامي

- أولاً: مميزات الأخلاق الإسلامية.....24- 25.

- ثانياً: التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي

1- الكندي.....25- 26.

2- ابن مسكويه.....26- 29.

3- الفارابي.....29- 32.

المبحث الثالث: الفكر الأخلاقي في العصر الحديث

- أولاً: الأخلاق عند توماس هوبز.....33- 36.

- ثانياً: الأخلاق عند ديكارت.....36- 39.

- ثالثاً: الأخلاق عند كانط.....40-42.

3- الفصل الثاني: المنهج الظاهري عند ابن حزم

المبحث الأول: المنهج الظاهري في التعريف والأصول.....44-54.

المبحث الثاني: فلسفة ابن حزم والمنهج الظاهري.....55-59.

- أولاً: العقل ونظرية المعرفة.....59-68.

- ثانياً: التأويل عند ابن حزم.....68-71.

- ثالثاً: المنطق عند ابن حزم.....72-76.

4- الفصل الثالث: الأخلاق عند ابن حزم

المبحث الأول: أسس الفكر الأخلاقي لدى ابن حزم

- أولاً: منهج ابن حزم في دراسة الأخلاق.....78-80.

- ثانياً: تقنين النظرة العقلية في الأخلاق.....80-84.

- ثالثاً: غاية الأخلاق عند ابن حزم.....84-92.

المبحث الثاني: الفضائل الخلقية لدى ابن حزم

- أولاً: الفضيلة.....93-95.

- ثانياً: أصول الفضائل والردائل.....95-98.

- ثالثاً: أنواع الفضائل والردائل.....98-102.

- رابعاً: قيمة التربية الخلقية.....102-104.

5- الخاتمة.....106-110.

6- الملاحق

فهرس الأعلام.....112-121.

قائمة المصادر والمراجع

- أ- المصادر.....122 - 123.
- ب- المراجع.....124 - 127.
- ج- المعاجم والموسوعات والمجلات.....128.
- فهرس الموضوعات.....129 - 131.