9

سلسلة الفكر الرسالي

مُستَنَد الروح

دراسات في فلسفة الأخلاق

سماحة الدكتور الشيخ حسن جمال البلوشي

مركز الفكر الرسالي
للدراسات والأبحاث

سلسلة الفكر الرسالي

مُستَنَد الروح

دراسات في فلسفة الأخلاق

سماحة الدكتور الشيخ حسن البلوشي

مركز الفكر الرسالي
للدراسات والأبحاث

محفوظة جميع الحقوق

هوية الكتاب:

* الكتاب: مُستَنَد الروح دراسات في فلسفة الأخلاق.
* المؤلف: سماحة الدكتور الشيخ حسن جمال البلوشي.
* الطبعة: الأولى: ١٤٣٨هـ\٢٠١٧م.
* الناشر: مركز الفكر الرسالي للأبحاث والدراسات.
* التنسيق والإخراج الفني: الكليم للتصميم:

نقال: 36577227 973+
البريد الإلكتروني: mohd.he@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

منذ الستينيات من القرن المنصرم والفكر الرسالي يواصل عطاءآته في ساحة الفكر، وقد ساهم هذا الفكر في طريق نهضة الأمة، من خلال آلياته ومصادره الإسلامية الأصيلة المتمثلة في كتاب الله العزيز، وسنة النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم وآله الأطهار عليهم السلام، والعقل المسترشد بهديهم النيّر. وقد تبلور الفكر الرسالي في مدرسة رسالية راسخة في التجربة، واسعة في العطاء، للكثير من الجوانب التي اهتمت بها.

وتحولها إلى مدرسة فكرية رائدة يعني أنها تناولت وعالجت العديد من جوانب الحياة التي تصوغ حياة الإنسان كنظام حياة، فكان لها العطاء في الجوانب الفكرية والسياسية والاجتماعية والعلمية المختلفة.

ولأننا نؤمن بأن الفكر الرسالي قد قدم نظرياته وإسهاماته المعبّرة عن الروح النابضة والناهضة للإسلام - الذي أراده الله أن يقود الحياة - فإننا نقوم في هذه السلسلة من الإصدارات (سلسلة الفكر الرسالي)، باستظهار بعض إسهامات الفكر الرسالي وقراءاته، من خلال إسهامات مداد رجالاته، كبعث جديد، أملاً في أن يأخذ الفكر الرسالي موقعه الريادي في حياة الأمة، واكتشاف جوانبه المشرقة.

سلسلة الفكر الرسالي

هذه الدراسة

كلما تقدّمت البشرية أو كلما تقادم بها الزمن، وتفاعل الإنسان في حركته مع جملة من الإرادات والرغبات والشهوات، كلما تلمّست - البشرية - ضرورة البعد الأخلاقي والسلوكي للإنسان، وتلمّس الضرورة يقود إلى التطلّع إلى الإستمساك بناصية الأخلاق لتكون السمة الأهم للفعل البشري على المستويين: الفردي والجماعي، ونعني بالجماعي تلك المكونات الخارجية والتشكلات الإدارية المختلفة في كافة الأصعدة التي يتفاعل فيها السلوك البشري لترسم مديات حركته نحو أهداف متعددة، كالإجتماع والتعايش والتبادل الثقافي والإقتصاد والسياسة وكافة مجالات التنمية. بل وأن استشعار ضرورة الأخلاق في تلك المستويات لا يتوقف عند هذا الحد، فهو يترقّى ليأخذ مساره التقييمي للفعل البشري والسلوك المأسسي، أي تتحول الأخلاق إلى بعد معياري في حياة البشر، ويستوعب ذلك البعد كافة المجالات من غير فرق.

نلحظ محورية البعد الأخلاقي في ترقّي الإنسان في سائر المجالات في الفكر الإسلامي بأن جعل الأخلاق هي من أبرز السمات العظيمة للنبي الخاتم محمد ﷺ، في الآية القرآنية التي تخاطبه ﷺ: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾، وأسلوب الإخبار هنا يبيّن أن ذلك الخلق هو عطاء من الله تعالى ونفحة من نفحاته الرحمانية، فهو تعالى مصدره وهو واهبه للنبي ﷺ، وتوصيفه بالعظمة، ليأخذ مكانته المتميّزة في مسارات الحياة ولتكون له المحورية في الصفات التي يتحرّك من خلالها القائد الذي يأخذ على عاتقه بناء الإنسان وبناء الحياة الحضارية، تلك الحياة الموعودة في القرآن الكريم، وهي الحياة الطيبة، كما قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾[1].

إن السياق القرآني الذي ورد فيه توصيف النبي ﷺ بأنه ذو خلق عظيم، هو سياق يبيّن الطريق الحضاري الذي ينبغي أن تنتهجه البشرية لتخرج من وعورة الضلالة إلى رحابة الهداية، وذلك منذ بداية سورة نون وحتى الآية السابعة منها، قال تعالى:

﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ * مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ***

١- (سورة الأنفال ٢٤).

وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ * وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ * فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ * بِأَيِّيكُمُ الْمَفْتُونُ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ *﴾[1]

لقد أقسم الله تعالى في بداية الآيات بالقلم وما يسطرون، لبيان أهمية العلم ونور المعرفة، ونفى عن النبي ﷺ صفة الجنون وهي فقدان العقل التي أشيعت عليه ظلماً وعدواناً، ليثبت العقل لديه، وما ينتج عنه من نور البصيرة ونتائجها، وهي الأجر غير الممنون، أي الذي لا ينقطع أبداً، فهو يتصف بصفة الإستمرارية والأبدية، أي أن إفرازات العقل ونور العلم سيكون مواكباً للحياة وقائداً لها. ثم جاءت آية توصيف النبي ﷺ بأن خلقه عظيم، لأن الخلق هو البعد العملي لقيم العلم والعقل، ثم يستمر السياق القرآني في بيان استشعار تلك الحقيقة في المستقبل، وسيرون نتائج الأخلاق في الحياة، وستتكشف لهم ضرورتها، عندها يعي الإنسان من هو المفتون والمخدوع، وهذا ما يمكن أن يشير إلى البعد المعياري للأخلاق، وعندها تترشّح النتائج فيتمايز المهتدون عن الضالين.

١- (سورة القلم ١ - ٧).

وعند ملاحظة الواقع العلمي وأروقة التداول المعرفي في راهننا، سنجد إطباق القناعات الإنسانية على ضرورة البعد الأخلاقي، لما لاحظوا من آثار مدمّرة على حياة البشر في كل جوانبها عند فقدان الحس الأخلاقي، ومع أن هنالك تسالماً على هذه الحقيقة، إلا أنه يبقى المحك في جهتين:

الأولى: تحقيق أخلاقية الفعل من عدمه في بعده النظري، أي البحث عن نظرية كاملة في القيم الأخلاقية.

الثانية: مدى تطابق الإيمان النظري بالممارسة العملية، أي مدى قيادة العقل للنوزاع البشرية، وضمانات التطبيق.

والكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ، هو مجموعة دراسات جاد بها مداد سماحة الدكتور الشيخ حسن البلوشي من علماء الكويت، يتناول فيها الجهة الأولى، وهي البعد النظري في علم الأخلاق، أو ما يمكن أن نسميه بالمنظار المعرفي للموضوع الأخلاقي، أو ما يسمى في الأدب المعرفي الحديث بفلسفة الأخلاق.

يقدّم المؤلف دراساته بعرض أنموذجين لعملين فكريين

حاولا التنظير للبعد النظري في الأخلاق، والأول منهما لمحمد أركون، والثاني كان من نصيب محمد عابد الجابري، مع بيان مواطن الإيجاب والسلب في تحليليهما. وبعد تلك المقدّمة يعرض العطاء الأخلاقي والفكر الأخلاقي للفكر الشيعي الغائب أو المغيّب عن ساحة التداول العالمية، ثم يلقي الضوء على الرؤية الأخلاقية من ناحية منهجية تسعى للخروج من الإطلاقات والعناوين والشعارات العامة، إلى التفصيل والتدقيق، ثم يبرهن على جدارة الإسهام النظري الأخلاقي للفكر الشيعي من خلال عرض أنموذج فريد فيه، وهي نظرية المرجع الديني سماحة السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) في فلسفة الأخلاق.

مركز الفكر الرسالي
للدراسات والبحوث

مدخل عام للبحوث

ثنايا هذه الأوراق حديث مع الإنسان، وليس فيها كلاماً عن البشر أو الأنعام. أطرافه عدّة أقوال في جملة من المسائل؛ يتصل بعضها بعقل الإنسان وبعضٌ بتراثه وأخرى بمشاكله، والبقية بزمانه. فإذا كنت ذلك الإنسان فإن الحديث يهّمك بشكل وثيق إلا أنّ الأقوال فيه قد لا تُمتعك أو لا ترى فيها طرافة وربما تخلو من أيّ جدّة لكنها في الحدّ الأدنى ستؤنسك.

ينطلق حديث هذه الأوراق من «**المسألة الأخلاقية**» التي ما فتأت تُذكّر الإنسان كلّما حاول نسيانها أو التغافل عنها، وذلك في أيّ عمل يقوم به. تواجهه: أخيراً ما يعمل أم شراً هو؟ أحسناً ما يُبلي أم سوءً هو؟ أفضيلة ما ينشد أم رذيلةً هي؟ وهذا لا يتوقف فقط على الإنسان بل يعمّ الناس؛ قبائلَ وأقواماً وشعوباً، سجيةً وتطبّعاً حتى باتت «**المسألة الأخلاقية**» أحد أهم، إن لم تكن أهم، المسائل التي انشغل بها الإنسان منذ وجوده، وعلى الأخص في الزمن الحاضر. فهي معه أينما كان، وأيما فعل بل

وكيفما نوى. ألست ترى من نفسك أن الأمور تتداخل بعضها في بعض مزدحمة عند اتخاذك موقفاً أخلاقياً؛ فهل التوسعة في المعيشة أولى أم إعانة الضعفاء؟ هل الوقوف بوجه الظالم أولى أم مداراته خشية فتنة تدوم؟ هل زيادة الربح الشخصي عبر الاختصاص أولى أم التخفيف في الأسعار بتأميم الصناعات؟ هل العكوف على العبادة تزكياً أولى أم السعي في حاجات الآخرين؟ ... الخ مما لا تنتهي عداً.

وعلى الرغم من قدم اهتمام الإنسان بالمسألة الأخلاقية إلا أن ما يزيدها إلحاحاً وأحياناً تعقيداً طرو متغيرات عميقة اجتماعياً وفكرياً؛ أما الاجتماعية: فغلو المادية واستحواذها على مناحي منوّعة من حياة الإنسان المعاصر جعلت منه أمام خيارات صعبة؛ من العزلة أو الإنحلال أو الثورة. أما الفكرية فعلى شقين أحدهما فلسفي والآخر علمي. الفلسفي يتمظهر في انهيارات العقلانيات التي كانت البقية الباقية من الثقافات الراعية لروح الإنسان؛ هذا على الرغم من مسؤوليتها الكبيرة عن هذه النتائج. يتجلى ذلك في المذاهب النسبية والعَدميّة التي تنتهي إلى فقدان المعيار أو تأصيل الشرّ. أما العلمي فيتمظهر في

اتجاهات علم-أخلاقية تحاول تسوية الإنسان بباقي الكائنات موّظفةً تراكم ضخم من المعلومات الطبيعية؛ خصوصاً علوم الأحياء وفروعها، لإعادة تعريف الإنسان ببشريته أو بكونه نوعاً متفوقاً من الأنعام بل أضل.

كُتبت هذه الأوراق في مراحل مختلف زمانياً، وتناولت زواياً مختلفة فكرياً لكنها تدور في إطار واحد. المقالة الأولى تعتبر مدخلاً عام للبحث الأخلاقي في الثقافة العربية الإسلامية، تُحدّد فيها المفهوم وبماذا يفترق عن متشابهاته، ثم تتناول قضايا منهجية في طرق قراءة التراث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية.

أما المقالة الثانية فتتعرض لتراث خاص ضمن الحضارة الإسلامية؛ وهو التراث الشيعي ومساهماته الأخلاقية، وهي كذلك تهتم بالمفهوم لكن أكثر اهتمامها في تناول «**مشكلة التأريخ**» للتراث الأخلاقي الإسلامي والذي كان من ضحايا تلك المنهجيات التي وظّفته فيه التراث الشيعي الأخلاقي.

ذاك في التاريخ؛ أما في الزمان الحاضر، فالمقالة الثالثة تعرُض بشكل مختصر لمشهد حيوي في الحوارات الجارية في

«**المسألة الأخلاقية**»؛ خصوصاً تلك التي تتصل بالجذور العميقة للبحث الأخلاقي. فهي ليست حديثاً في المفردة الأخلاقية، ولا في المدرسة الأخلاقية، ولا في الاستدلال الأخلاقي بل في رتبة أعمق في معيارية الدليل الأخلاقي ومدى صلاحية الاستدلال به؛ أيّ ما يعرف في هذا الحقل بـ«العقل العملي» من حيث الطبيعة والمشاكل الذي يواجهه في تحديده. هذا النوع من البحوث يُعرف اليوم بما وراء الأخلاق أو الـ (meta-ethics).

هذا في الزمان الحاضر؛ أما في الدين وعلاقته بـ«المسألة الأخلاقية»، فالمقالة الرابعة والأخيرة تتعرض له. وفيها تقديم حلٍ لإحدى المشكلات التي نُقض بها على الفكر الديني، وهي استقلالية الأخلاق عن الدين بل وعدم الحاجة إليه بل وتناقضه معها. وقد تصدت المقالة لتدعيم الزعم: باستحالة الأخلاق بلا دين، وذلك وفق معالجة عملية تتبنى مقولة مقاصد الشريعة بمحددات نظرية معينّة كان من نصيب المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي بلورتها وصياغتها.

ثمّ، ليس بين هذه المقالات تسلسلاً منطقياً أو ترتيبياً، فللقارئ أن ينتخب ما شاء منها لقراءته، وإن كانت بمجموعها

تتعاضد في ردف بعضها البعض.

وبعدُ، حين أُلاحظ زمن بداية كتابتي واهتمامي بهذه البحوث؛ أيّ قبل عشر سنوات، وأرى ما كتب خلال هذه الفترة باللغة العربية أجدّ أننا لا نزال مقصرين في هذا الحقل، خصوصاً بالمقارنة مع ما تبذله الشعوب والحضارات القائمة من جهود في هذا الميدان، وكذلك بالمقارنة مع الحاجة الفعلية الملحّة لنا خصوصاً في ظروف التحولات الكبرى التي عمّت البلاد الإسلامية ولا تزال، والتي كانت في جوهرها تدافع بل صراع قيم وأنظمة أخلاقية ومظهرها فعاليات سياسية اجتماعية وجهود عسكرية. والحق أن يقال: أن هذه البحوث تمثل البنى التحتية العميقة للتحولات الحضارية، وهي التي تقود الفاعلين في تلك الظروف إلى برّ الأمان، وأن التناسب طردي بين متانة هذه البنُى والتحول السليم.

أسأل من الله سبحانه وتعالى أن تكون هذه الأوراق على الأقل محفزات لمزيد من الاهتمام بميدان البحث الأخلاقي، ومساهمة بأقل الواجبات تجاه الأمة. والله ولي التوفيق.

التراث الأخلاقي . . مقاربة منهجية
قراءة نقدية للمقدمات التأسيسية ومناهج البحث

توطئة

يعتبر التراث الأخلاقي لأي ثقافة حصيلة الجهود المعرفية والفلسفية لتلك الثقافة؛ فما ترصين القواعد المنطقية وتحكيم البنى الفلسفية إلا للتنظير السديد للمسألة الأخلاقية؛ فمن هنا بات الاهتمام بالبحوث الأخلاقية مسألة أساسية لأي ثقافة من الثقافات.

ولأن التنظير الأخلاقي لا يأتي من فراغ، بل حصيلة مقدمات تأسيسية، ومناهج بحث؛ فإن التأمل في هذه المقدّمات والمناهج، والتدقيق في سلامتها تعد مسألة مهمة للوصول إلى نتائج صحيحة معرفياً.

وهذا البحث يتناول جملة من المقدمات التأسيسية التي من خلالها أُسس لبعض التنظير الأخلاقي في تراثنا كتعريف

الأخلاق وتفريقها عن الأدب، وتوضيح مصطلح الأخلاق النظرية والعملية، وفلسفة الأخلاق.

وكذلك تتناول الدراسة مناهج البحث الأخلاقي في تراثنا، حيث قُدمت العديد من المساهمات في تحديد مقاربةٍ منهجيةٍ معينةٍ لقراءة التراث الأخلاقي، وقد توقف الدراسة عند مقاربتين أساسيتين الأولى للدكتور محمد أركون، والثانية للدكتور محمد عابد الجابري، توضيحاً ونقداً.

١. المقدمات التأسيسية

قبل الشروع في بيان بعض المصطلحات، لا بد لنا من وقفة لمناقشة مسألة ترتبط ببناء المصطلح، وعلاقة اللغة بالفكر من زاوية فلسفية، وتحديداً علاقة المفردات اللفظية اللغوية ودلالاتها بالفكر من زاوية فلسفية. ها هنا نحن نستبعد من اللغة استعمالات التراكيب اللفظية وأساليب التعبير، أيّ «**النص**»، وعلاقتها بالفكر فلسفياً، إذ أنها زاوية مختلفة عن الزاوية محل البحث، لها مناقشاتها ومظانّها وجدالاتها التي لسنا بصددها. وما نحن بصدده في هذه المقدمة هو: علاقة المفردة اللفظية الدالة على معنى معين بالفكر. فثمّة نظرية تدعي كون

اللغة مرآة المجتمع، العاكسة لهويته ومكوناته الفكرية والثقافية والفلسفية؛ إذ الإنسان ـ حسب هذه النظرية ـ يتصور الأشياء عبر دلالات الألفاظ، ويعبر عمّا في داخله من تصورات (ثقافة/ فكر/ تفلسف) عبر دلالات الألفاظ أيضاً، ومن خلال ذلك فإن تمايز اللغات في مستوياتها الدلالية يدخل ـ منطقياً ـ في مستوياتها الفكرية سلباً وإيجاباً. ولهذا المبرر سعى رواد هذه النظرية إلى دراسة المفردات اللغوية وكيفية استخدامها في التعبير عن فعّاليات المجتمع، ومن خلالها حاولوا الوصول إلى تقييمات معيارية لمنتجات هذا المجتمع أو ذاك في المجال الفلسفي ـ الفكري، فصار في نظرهم أن بعض اللغات بطبيعتها وعظية أسطورية «ما ورائية»، في حين أن بعضها الآخر وبفضلٍ من لغتها تتميز بالتفكير العقلي والعلمي الواقعي. ووفق هذه النظرية، فإن البحث اللغوي في المفردات لاستكشاف دلالتها عند شعب من الشعوب، يعتبر نقطة حاسمة في التعرف على المفاهيم والتصورات، وهكذا نمت آليات التحليل اللغوي، ووسائل التوصل إلى كيفية استخدام المفردات اللغوية اليومية عند شعب معين، للتوصل إلى القاعدة الفكرية اللاشعورية الثاوية في نظامه المعرفي، ومن ثم تقييمها وتقويمها.

لكن التحقيق: أن هذه النظرية أدركت جزءاً من الحقيقة، وكان لها الفضل الكبير في تنمية كم من أدوات التحليل اللغوي، لكن الأجزاء الأخرى من الحقيقة لم تصلها؛ وهي أن اللغة ـ وتحديداً المفردات اللغوية ـ ليست دائماً أداة فهم وتعبير، بل قد يتصور الإنسان ويبتكر أموراً لم يكن في تلك اللغة ما يساعد في التعبير عنها؛ فيحاول نحت مفردات جديدة في تلك اللغة لتستوعب الابتكارات الجديدة، وما ظاهرة الإصطلاح والنحت في اللغات عموماً واللغة العربية خصوصاً إلا شاهد على هذا البعد من السلوك الإنساني تجاه اللغة ووظيفتها. وهذه الحقيقة تحد من إطلاق تلك النظرية، لتجعل من التحليل اللغوي لمفردة ما مجرد دليل وإشارة، بحاجة إلى أدلة وإشارات أخرى لتكتمل الصورة المبحوثة، وهذا ما يقوم به العلماء عادة في بحوثهم الفلسفية والعقلية، من الانتقال في البحث من المستوى اللغوي إلى المستوى الاصطلاحي، أي من مستوى دلالة المفردة على شيء لغوياً، إلى مستوى مناقشة المسألة على مستوى المفهوم والإشكالية.

وفيما نحن فيه من مقدمة لعرض بعض المصطلحات، لابد من

الالتفات إلى أن مقاربة معنى أي لفظ من الألفاظ المدرجة أدناه لغوياً، لن يكون الحاسم في تحديد معناه، بل حتى على المستوى الاصطلاحي تتفاوت المقاربات والمعالجات، وستكون وظيفتنا هي الاقتراب من هذه المعالجات، لتقريب القارئ إلى محيط موضوع البحث، حتى يتنسى لنا بعد ذلك تأطير البحث نسبياً.

١ , ١ . الأخلاق، الأدب

هنالك ثمة تداخل وعلاقة بين لفظي الأخلاق والأدب (أو الآداب) في المألوف الذهني القديم والحديث، على المستوى اللغوي والاصطلاحي بحاجة إلى توضيحه. نقول ذلك ونحن نلاحظ هذا الكم من الدراسات والبحوث والآراء في مجال هذين اللفظين، وكيف أن بعض التصورات نحت بالمسألة إلى مدى بعيد، خرج بها عن الموضع المفترض لها لغوياً واصطلاحياً، ليمتد إلى تقييمات فكرية لثقافة بكاملها. نقول ذلك ونحن لا نريد لهذا التوضيح أن يتحول إلى دراسة خاصة بالموضوع، بقدر ما نريد إلقاء بعض الإشارات والتنويهات، التي تساعد ـ فيما نحسب ـ في وضع الأمور في مواضعها الطبيعية، دون المبالغة في التأمل أو القصور عن المطلوب.

وهذا يعني أن نتتبع كلمات اللغويين أولاً في هاتين المفردتين (خلق، أدب)، ثم نعطف البحث في كلمات العلماء المهتمين بهما لنستطلع معنييهما الاصطلاحيين، كل ذلك للاقتراب أكثر فأكثر إلى موضوع بحثنا.

١,١,١. الأخلاق: لغة واصطلاحاً

وردت لفظة «خُلُق» أو «خُلْق» والتي تجمع بـ«أخلاق» في المعاجم والقواميس في مادة «خ.ل.ق» والتي تأتي مفتوحة الأول أو مضمومة؛ فإذا كانت مفتوحة الأول دلت على التقدير والإبداع؛ وإذا جاءت مضمومةً دلت على السجية والطبع. وهنالك بعد ذلك كم من الاشتقاقات التي تستخرج من هاتين الصيغتين (الفتح او الضّم) تصل إلى نيف وخمسين اشتقاقاً استعملها العرب في مجالات متعددة من حياتهم اليومية.

لكن السؤال المطروح: هل ثمة أصل جامع لهاتين الصيغتين واشتقاقاتهما النيف والخمسين؟

البحث عن أصل المواد في المفردات اللغوية كان دأب علماء اللغة، وعلى الأخص منهم صاحب «**المقاييس**»، والذي يراه

صاحب «**المقاييس**» أن في هذه المادة أصلان، الأول: بمعنى تقدير الشيء، والثاني بمعنى مَلاسة الشيء.

وبهذا فهو يدرج صيغة الضم (خُلُق) ضمن المعنى الأول، لأن صاحب «السجية» كما يقول: «قد قدّر عليه. وفلان خَليق بكذا، وأخلِقْ به، أي ما أخلَقه، أي هو ممّن يقدّر فيه ذلك»[1]. لكن الذي يغلب عليه الظن أن في المادة أصلاً واحداً، وهو ما ذهب إليه صاحب «التحقيق في كلمات القرآن الكريم»، من أن الأصل الواحد في هذه المادة هو: «إيجاد الشيء على كيفيّة مخصوصة»[2]، وبهذا فإن «الملاسة» التي اعتبرها ابن فارس أصلا مستقلاً، ما هي إلا إيجاد للحجر مثلاً أملساً في مقابل الحجر الخشن، أي بخصوصية الملاسة.

ثم هذه المادة تستعمل في كل مورد بحسب النسبة، فإذا كانت منسوبة إلى الله ـ عز وجل ـ عنت الإبداع والإيجاد بلا مثال سابق؛ وإذا نسبت إلى القول، أي خَلَقَ الرجلُ القولَ،

١- زكريا، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: ٢، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ط ١٤٠٤هـ، ص٢١٣.

٢- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مج٣، مؤسسة الطباعة والنشر ـ دار الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران ـ إيران، ط١، ١٤١٦هـ.ق، ص١٠٨.

عنت الكذب والافتراء؛ وإذا نسبت إلى السلوك البشري، أي التخلّق، عنت ما تطبع عليه الإنسان من ممارسات وسلوكيات حتى صارت فيه سجية.

وبهذا تفسر العديد من استعمالات المشتقات من هذه المادة حقيقة أو مجازاً التي وردت في كتب اللغة: التقدير، الدين، السجية، الطبع، المروءة، الشيء الأملس، الآبار الحديثات الحفر، الطيب، السحاب على هيئة مخصوصة، الناس والمخلوقات، السليقة، القِدَح . . إلخ.

وبهذه المناسبة، وردت في كلمات اللغويين توضيحات للمفردة موضوعة البحث «الخُلُق» تتناسب والأصل اللغوي الجامع إما حقيقة أو مجازاً، فقد ذكر صاحب «اللسان»: «والخُلْق والخُلُق: السَّجِيّة. يقال: خالِصِ المُؤْمنَ وخالِقِ الفاجر.

وفي الحديث: ليس شيء في الميزان أَثْقلَ من حُسن الخُلُق؛ الخُلُق، بضم اللام وسكونها: وهو الدِّين والطبْع والسجية، وحقيقته أَنه لِصورة الإِنسان الباطنة وهي نفْسه وأَوصافها ومعانيها المختصةُ بِها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأَوصافها

ومعانيها، ولهما أَوصاف حسَنة وقبيحة، والثوابُ والعقاب يتعلّقان بأَوصاف الصورة الباطنة أَكثر مما يتعلقان بأَوصاف الصورة الظاهرة، ولهذا تكرّرت الأَحاديث في مَدح حُسن الخلق في غير موضع، كقوله: «**مِن أَكثر ما يُدخل الناسَ الجنَّةَ تقوى الله وحُسْنُ الخلق**»، وقولِه: «**أَكملُ المؤْمنين إِيماناً أَحْسنُهم خلُقاً**»، وقوله: «**إِنَّ العبد ليُدرك بحُسن خُلقه درجةَ الصائم القائم**»، وقوله: «**بُعِثت لأُتَمِّم مَكارِم الأَخلاق**»؛ وكذلك جاءت في ذمّ سوء الخلق أَيضاً أَحاديث كثيرة.

وروي عن النبي ﷺ: «**كان خُلُقه القرآنَ**»، أَي كان متمسكاً به وبآدابه وأَوامره ونواهيه، وما يشتمل عليه من المكارم والمحاسن والأَلطاف. (...) وتَخَلَّق بخلُق كذا: استعمله من غير أَن يكون مخلوقاً في فِطْرته، وقوله تخلَّق مثل تَجمَّل أَي أَظهر جَمالًا و تصنّع و تَحسَّن، إِنَّما تأْوِيلُه الإِظْهار. و فلان يَتخلَّق بغير خُلقه أَي يَتكلَّفه؛ قال سالم بن وابِصةَ:

يـا أَيُّهـا المُتحـلِّي غـيرَ شِـيمَتِه إِن التَّخَلُّـق يـأْتي دُونـه الخُلُـقُ

أَراد بغير شِيمته فحذف وأَوصَل. و خالَقَ الناسَ: عاشَرهم على أَخلاقِهم؛ قال:

خالِـقِ النـاسَ بخُلْقٍ حَسَـنٍ لا تَكُـنْ كلْباً على النـاسِ يَهِر»[1]

وقال صاحب «الصحاح»: «الخلق: التقدير. يقال: خلقت الأديم، إذا قدرته قبل القطع. والخليقة: الطبيعة، والجمع الخلائق. والخلقة بالكسر: الفطرة ورجل خليق ومختلق، أي تام الخلق معتدل. وفلان خليق بكذا، أي جدير به. وقد خلق لذلك بالضم، كأنه ممن يقدر فيه ذلك وترى فيه مخائله. وهذا مخلقة لذلك، أي مجدرة له. ونشأت لهم سحابة خلقة وخليقة، أي فيها أثر المطر. ومضغة مخلقة، أي تامة الخلق. والمخلق: القدح إذا لين. وخلق الإفك واختلقه وتخلقه: أي افتراه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً﴾. ويقال: هذه قصيدة مخلوقة، أي منحولة إلى غير قائلها. والخُلُقُ والخُلْقُ: السجية. وفلان يتخلق بغير خلقه، أي يتكلفه. والأخلق: الأملس المصمت. وصخرة خلقاء بينة الخلق، أي ليس فيها وصم ولا كسر. ومنه: قيل للمرأة الرتقاء: خلقاء. وملحفة خلق وثوب خلق، أي بال، يستوى فيه المذكر والمؤنث، لأنه في أصل مصدر الأخلق وهو الأملس. والجمع خلقان. وقد خَلُق الثواب بالضم خلوقة ، أي بلى. وثوب

١ – ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، أدب الحوزة، قمـ إيران، ١٤٠٥هـ، ج: ١٠، ص٨٧.

أخلاق، إذا كانت الخلوقة فيه كله، كما قالوا برمة أعشار، وثوب أسمال، وأرض سباسب. والخُلوق: ضرب من الطيب. وقد خلَّقته، أي طليته بالخُلوق، فتخلق به»[1].

وهكذا بقية كتب اللغة التي تعرضت لهذه المادة؛ فهي تدور في هذا المجال التداولي وفي نفس الأمثلة والاستعمالات.

فخلاصة المسألة من الناحية اللغوية: أن لفظة «الخُلُق» تعني السجية والطبع. وهي فرعٌ عن أصل الكلمة التي تعني «الإيجاد على خصوصية معينة». والخصوصية الملحوظة هنا: تكرر السلوك من الإنسان، بحيث يكون ذا خاصية معينة تندرج تحت عنوان عام يقع محلاً للتوصيف والتقييم مدحاً أو ذماً، كتكرر سلوك البذل والإنفاق الذي يندرج تحت عنوان «الكرم».

إلى ها هنا ـ فيما أعتقد ـ ينتهي الحديث في المسألة لغوياً، حيث أعطتنا اللغة ـ كما هو الغالب ـ الإطار العام للمفردة محل البحث، وأطلقت المعنى وأجملته، ثم ذكرت لنا عدة موارد

١- الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق : أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين - بيروت – لبنان، ط٤، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، ج٤، ص ١٤٧٠ ـ ١٤٧٢.

لاستعمالها. ومن بعد هذه النقطة ننتقل إلى الكلام في المسألة اصطلاحياً؛ أي سينتقل الحديث في المسألة إلى مستوىً آخر يرتبط بالمفهوم والإشكالية، ويحاوَل في هذا المستوى أن يُستفاد من الإطار اللغوي ـ بنسبة معينة ـ استفادة ذوقية أو دلالية؛ تبحث عن التناسب الذوقي بين المعنى الاصطلاحي المختار للمفردة، وبين المعنى اللغوي، أو عن التناسب الدلالي بين المعنيين، إذ أن هذا يرجع إلى البنى الفكرية التي ينتمي إليها المُصْطَلِح، والتي تملي عليه إتجاهات معينة في تفسير المفردة من حيث الشرعية والخاصية والمصاديق. . إلخ. لننتقل إذن إلى المعنى الاصطلاحي لمفردة «**الخُلُق**» (الأخلاق).

لنبدأ بتعريف مسكويه للأخلاق؛ لأنه التعريف الأكثر شهرة وتداولاً بين العلماء في هذا الحقل، يقول مسكويه: «الخلق حالة للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»[1].

ويعرف الراغب الأصفهاني الأخلاق بتعريف قريب من السابق بقوله: وأما الخُلُق في الأصل فهو كالخَلْق كقولهم

١ – مسكويه، أحمد بن محمد الرازي، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٣٩٨هـ، ص٥١.

الشَّرب والشُّرُب، والصَّرْم والصُّرُم، لكن الخُلُق يقال للقوى المدرَكة بالبصيرة، والخَلق في الهيئات والأشكال والصور المدرَكة بالبصر، وجُعل الخُلُق تارة للقوة الغريزية، ولهذا قال ﷺ: «**فرغ الله من الخَلق والخُلق والرزق والأجل**»، وتارة يُجعل اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه، ولهذا خص كل حيوان بخلق في أصل خلقته، الشجاعة للأسد، والجبن للأرنب، والمكر للثعلب.

ويجعل الخُلق تارة من الخلاقة وهي الملابسة، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة (...) فجُعل الخُلُق مرة للهيئة الموجودة في النفس التي يصدر عنها بلا فكر، وجُعل مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها نحو العفة والعدالة والشجاعة، فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعاً، وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم، كالسخاء والجود»[1].

وللفخر الرازي تعريف للأخلاق يقول فيه: «**الخُلُق ملكة**

١- الأصفهاني، الحسين بن محمد المفضل الراغب، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: د. أبو اليزيد العجمي، منشورات الشريف الرضي، قم ـ إيران، ط١، ١٤١٤هـ، ص١١٣ ـ ١١٤.

نفسانية يسهل على المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة»[1].

وخلاصة المسألة في التعريف الاصطلاحي: أن ثمة اتفاق إجمالي على كون الخُلُق هو ما يصدر عن الإنسان تلقائياً وبلا تكلف، وبهذا يصح نسبته إليه، فيقال فلان كريم او شجاع أو حليم، دون النظر إلى بعض الحالات النادرة، التي تصدر من الشخص وتكون مخالفة لتلك الصفات، كغضب الحليم، وجبن الشجاع، وبخل الكريم.

أما ما بعد هذا الاتفاق الإجمالي، من الحديث عن أنواع الأخلاق (أو الفضائل)، ومناشئها، وهل أنها قابلة للتغيير أم لا؟ فهي أمور وإن وردت الإلماحة إليها في بعض التعاريف، أو استطرد البعض أثناء تعريفهم ببيان رأيه فيها، فهي أمور خارجة عن أصل الاصطلاح، الذي يراد منه تعريف تقريبي للمقصود من الأخلاق، بل هي داخلة في مرحلة أخرى من البحث تتناول مسائل الأخلاق.

هذا التقرير للمسألة، يوقفنا عند من حاول استنباط ما هو

١- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير،ج٣٠، دار الكتب العلمية، طهران ـ إيران، (لا.ت) ص٨١.

أكثرُ وأبعدُ مدى من تقريب إجمالي لكلمة «**أخلاق**»، ليصل إلى أن في اختيار هذه المفردة أو تلك نوعٌ من «**الاستلاب**» شعوري أو لا شعوري لثقافة الذات على حساب ثقافة الغير. وهذا ما نخالفه فيه، ونعتبره نوع من الاستنباط بلا مبرر. وسنقف مع هذا الرأي بشكل عام في غضون البحث، وبشكل خاص مع مفردتي «الأخلاق» و«الأدب» بعد التعرض لمعنى الأدب (الآداب) في نفس هذا المكان.

٢ , ١ , ١ . الأدب: لغة واصطلاحاً

وردت لفظة «**أدَب**» في المعاجم والقواميس العربية في مادة (أ.د.ب) بقراءتين، أحداهما بفتح الدال والثانية بضمها، ونُقل هنالك خلاف بين علماء اللغة في أن أيهما الأصح، وهل يجوز كلاهما أم لا؟ واشتق من هذه المادة العديد من الصيغ كـ: مأدُبة، وآدِب، أديب، الأُدْبَة، المأدوبة، التأديب . . إلخ.

والسؤال المكرر في هذا المجال: ماذا تعني لفظة أدب؟ وهل ثمة أصل جامع لكل مواد اشتقاقاتها؟

ذكر صاحب المقاييس أن للمادة أصلاً واحداً موجود في كل

مواد اشتقاقاتها وهو: «أن تجمع الناس إلى طعامك»[1]. لكن ابن منظور في «**اللسان**» يرى أن الأصل في المادة هو «**الدعاء**»[2]، فيطلق على دعوة إلى طعام، أو دعوة إلى المحامد ونهي عن المقابح، ومنه قيل: الأدب أدب النفس، والدرس لدعوتها إلى التأدب بالخصال الحميدة أو السلوكيات اللائقة؛ وذلك بالدرس والتعلم، واستعمل كذلك في «الظرف وحسن التناول» أي التمثل بآداب معينة في التناول؛ التعامل، حتى استعملت في ترويض الإبل وتذليلها. هذا؛ ناهيك عن استعمالاتها في الأمور المادية اليومية، كوليمة الغداء والعرس.

وهكذا يتكرر هذا المعنى في كلمات اللغويين، ويوردون لذلك الكثير من الشواهد الشعرية والأحاديث النبوية والاستعمالات المتعددة للمفردة.

إلى ها هنا تقف حدود المسألة لغوياً، لننتقل إلى الجانب الاصطلاحي، وبالرجوع إلى المجالات الاصطلاحية نجد أن للمفردة عدة اصطلاحات تختلف باختلاف الحقل العلمي

١- معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج١، ص٧٥.

٢- لسان العرب، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٦.

المستعمل لها، والزمن الذي تُدولت فيه، فهي عند الفقهاء شيء، وعند الأدباء شيء آخر، كما أنها عند نفس الأدباء في العصر الأموي شيء، وفي القرن الرابع الهجري (العصر الذهبي كما يقولون) شيء آخر، وفي عصرنا الراهن شيء غيرهما.

أما الفقهاء فإنهم يرونها مكمّلة السنن (المستحبات الشرعية)، فدارج عندهم عنوان «الآداب والسنن»، ويعرفها صاحب معجم ألفاظ الفقه الجعفري بـ: أمور يفضل مراعاتها أو الإتيان بها عند الشروع أو القيام بأعمال معينة، كآداب تشييع الميت، وآداب السفر، وآداب الصلاة، وآداب عيادة المريض»[1]، ويذكر صاحب القاموس الفقهي[2] عدة استعمالات اصطلاحية عن المذاهب الإسلامية كالحنفية والشافعية والحنابلة؛ إذ أنها عند كل مذهب تعني شيئاً خاصاً.

كما أنها في الحرف والصنائع والمهن تعني ما يلزم على صاحب تلك المهنة من آداب مهنية عليه التحلي بها، وقد اشتهر

١- فتح الله، الدكتور أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، مطابع المدوخل، الدمام ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص٢٢.

٢- أبو حبيب، الدكتور سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م، ص١٧.

في التداول العربي ـ الإسلامي «**أدب الكاتب**»، ولعلها تعني ما يسمى اليوم بـ«البروتوكول» أو «الإتكيكت» اللذين يختصان بمجالات معينة من الحياة الاجتماعية.

أما على المستوى الأدبي فالاصطلاحات متعددة هنا أيضاً، لكن الذي يبدو أن الجامع لها هو: تحصيل عدة علوم يكون بها المرء أديباً ذا شأن، أما ما هي تلك العلوم؟ فهو ما يختلف سعة وضيقاً حسب زمان التداول والمجال التداولي، فهي في العصر الأموي تشمل علوم العربية، وتسمى بـ«أدب اللسان»، ومعارف أخلاقية، وتسمى بـ«أدب النفس»، واختصاصها بالثاني آكد من الأول ـ كما يقرر ذلك الدكتور الجابري[1] ـ، ويُستشهد لذلك بما ورد عن عبد الحميد، كاتب مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، وبما كَتب ابن المقفع من «**الأدب الكبير**» و«الأدب الصغير»، اللذين يختصان بمجال الأخلاق مباشرة.

أما في العصر الرابع الهجري فهي تعني «كل الثقافة اللغوية والتاريخية والعلمية والفلسفية»، أو بتعبير آخر: «الأخذ من كل

١ – الجابري، الدكتور محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: ٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص٤٤.

شيء بطرف، وليس فقط بالمعنى الفني الجمالي كالشعر والنثر مثلاً» ـ كما يقرر ذلك الدكتور أركون[1] ـ.

أما في عصرنا الراهن، فهو «الذي اتسع معناه ليشمل مختلف فنون «المنثور» من قصة ورواية الخ»[2] ـ كما يقرر ذلك الدكتور الجابري ـ.

المهم فيما نقلناه سابقاً ليس الإحاطة بدلالة المفردة اصطلاحاً في مختلف مجالاتها التداولية وأزمنتها، بل التنويه على اختلاف معناها الاصطلاحي، ليتسنى لنا بعد ذلك التحدث عن علاقتها بمفردة «الأخلاق».

١,١,٣. العلاقة بين مفردتي الأخلاق والأدب

من خلال العرض السابق لمعنى كلا المفردتين لغة واصطلاحاً، نجد أن العلاقة بينهما تتصور بعدة صور، وهي:

- **الترادف**: إذ أنه يمكن على المستوى الاصطلاحي في العديد من الحالات أن تنوب إحداهما عن الأخرى، بل قد جرى ذلك على المستوى التداولي في العصر الأموي كما ذكر

١ - أركون، الدكتور محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ط٢، ٢٠٠٦م، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ص٣٥١/ ٥١٨.

٢ - العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص٤٩.

سابقاً، فقد تعني مفردة الأدب أو الآداب الخُلق أو الأخلاق، وكذا العكس.

- **جزء مكمل**: إذ على المستوى الاصطلاحي قد تكون الآداب جزءاً مكملاً للأخلاق، سابقاً أو لاحقاً، كآداب التعلم التي تكون سابقة لفضيلة الحكمة مثلاً، وبعض آداب الصلاة التي تكون لاحقة بالصلاة لأدائها بصورتها الأكمل.

- **وسيلة**: إذ أنه يمكن على المستوى الاصطلاحي أن تكون الآداب أو الأدب وسيلة للتحلي بالفضائل ومكارم الأخلاق.

والمسألة في كل ذلك مبنائية أولاً، وخاضعة لمجالات تداولية زمانيّة وحقليّة ثانياً.

بهذا المستوى نرى أن الجانب الاصطلاحي قد أعطانا وِسْعَهُ، لكن البعض[1] نحا بالمسألة إلى مدى أبعد من ذلك، عندما اعتبر أن مفردة «الأدب» في دلالتها على الأخلاق، اختصت بحقل دلالي خاص، هو ما أسماه بالموروث الفارسي والصوفي والعربي الخالص في الحضارة الإسلامية، وكان لهذا التداول دلالته

١- العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ٥٣/ ١٢٤ ـ ١٢٥.

الفكرية والحضارية والتي منها «استلاب» ثقافي حضاري من الموروث الفارسي لنظام القيم في الحضارة الإسلامية.

وفي المقابل، كان لتداول مفردة «الأخلاق» للدلالة على الأخلاق في الموروث اليوناني وبعض الموروث الإسلامي الخالص يعني هو الآخر نوعاً آخر من «الاستلاب».

لكن الذي يلاحظ على هذا الكلام هو ابتناؤه على العديد من المقدمات الفاسدة، وهي:

أولاً: في أصل تقسيم التراث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية إلى خمسة موروثات متداخلة ومتصارعة، دون الاستناد في ذلك إلى مبرر متين.

ثانياً: كيف تسنى للدكتور الجابري استقراء كل أقسام هذا التراث في استعماله للمفردتين، ثم فصله التام هذا بين دلالة كل مفردة عن كل موروث، إذ أن ذلك من الصعب عملياً، وغير الصحيح واقعاً، إذ التداخل في تداول هاتين المفردتين كمترادفتين حاصل وبكثرة، والجابري نفسه يعترف بذلك لكنه يعزوه إلى القلة التي لا نراه واقعاً.

ثالثاً: أصل مسألة «الاستلاب» الذي يتحقق بنظر الجابري من خلال استعمال مفردة تنتمي إلى نظام قيم مختلف. إذ ما الدليل على أن أصل هذه العملية تدل على «استلاب»؟ أين اللزوم في المسألة؟ وهل إن كل حالات الاستعمال تعني «استلاباً»؟ والعجب أن الجابري يجيبنا بالنفي، فثمة حالات لا تعني إلا التداخل الثقافي بين الثقافات ـ وهي التي في تصورنا الأكثر ـ، إذا كان الأمر كذلك فلماذا يفسر التداخل الفارسي ـ العربي بأنه من نوع «الغزو الثقافي»؟ هنا لا يجد الدكتور الجابري مبرراً إلا بابتداع فكرة «تقليد الغالب للمغلوب» لا «تقليد المغلوب للغالب»، أي أن الجابري لا يجد تبريراً للمسألة إلا بالفرد النادر، إذ النادر في التاريخ أن يقلد الغالب المغلوب، وذلك لمبررات نفسية واجتماعية وحضارية يتمتع بها الغالب في كثير من الأحيان تفرض على المغلوب تقليده، وهنالك حالات قليلة تصل إلى الندرة يقلد فيها الغالب المغلوب.

هذا ناهيك عن أصل صحة قراءة الجابري للفكر الأخلاقي الفارسي، ثم أصل صحة كون من اعتبرهم ينتمون إلى هذا الفكر هم فعلاً كذلك، وهذه الإثارات قد كان لنا معها وقفة في القسم الثاني من البحث.

١,١,٤. الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية، فلسفة الأخلاق.

سنحاول هنا التقرب من ثلاثة مصطلحات دارجة في الحقل الأخلاقي، وذلك بغية الوقوف على جملة من المفردات التي تندرج في إطار المقدمات التأسيسية التي كان الإرباك في تناولها وتحديد مداليلها جزءً من الخلل في المقدمات التأسيسية للتعامل المنهجي مع عموم الحقل الأخلاقي، وهي: الأخلاق النظرية، والأخلاق العملية، وفلسفة الأخلاق.

١,١,٤,١. الأخلاق النظرية:

درج الفكر اليوناني القديم، وعموم الفكر الغربي القديم والحديث، وبعض المعاصر، وشعب كثيرة من الفكر الإسلامي، على تقسيم البحث الأخلاقي إلى قسمين، هما: البحث الأخلاقي النظري، والبحث الأخلاقي العملي. وكان للفكر اليوناني ومن تبعه ثمة خلفية فلسفية في هذا التقسيم، تأتي ضمن المنظور العام لهذا الفكر تجاه الفلسفة وأقسامها، ووظيفة الفلسفة بالنسبة للإنسان، حيث اعتبر هذين القسمين (الأخلاق النظرية والعملية) ضمن الحكمة العملية؛ التي تبحث في الأمور التي تكون محل إرادة الإنسان، فيستطاع الحكم عليها بالحسن والقبح،

وبـ«ينبغي» و«لا ينبغي»، في مقابل الحكمة النظرية التي تبحث في الأمور التي لا تكون محل إرادة الإنسان، وكل ما يستطيع الإنسان فعله تجاهها هو الحكم عليها بـ«الكون» و«الوجود» أو عدمه؛ كبحوث «الوجود» و«الطبيعيات» و«الإلهيات».

أما الاتجاهات المغايرة للفكر اليوناني وتابعيه، فإنهم ينطلقون من خلفيات مغايرة في نظرهم لحقل الأخلاق، وكيف يجب أن يكون؟ وأين موضعه من العلوم الأخرى؟ وما هي المنهجية التي يفترض استخدامها في البحث في مسائل الأخلاق؟ وهذه الاتجاهات من التشعب بمكان، خصوصاً بعد الثورات العلمية في حقول المعرفة المختلفة؛ التي نتج عنها فلسفات جديدة أضفت لمساتها وصبغاتها على البحث العلمي ومناهجه؛ الذي من ضمنه حقل علم الأخلاق. وليس هدفنا هنا إحصاءها وتبيانها، بقدر ما نهدف إلى هذه الإلماحة الخافتة.

لكن الذي هو محل اتفاق بين جميع الاتجاهات اليونانية وتابعيها وغيرهم، هو أن حقل الأخلاق قابل للبحث فيه نظرياً؛ أي البحث في مسائله بصورة غير توجيهيه أو تطبيقيه أو حثّيه، بل على غرار بقية العلوم النظرية التي تُحلل فيها

المفاهيم، وتستنبط منها القواعد، وتستخدم فيها الأدوات والآليات المناهجية للتفكير فيها . . وعليه فإن الأخلاق النظرية تعني: وضع «المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني»[1]، وهذا التعريف هو الذي يتكرر في المعاجم والكتب التي تتناول علم الأخلاق، وبالخصوص قسمه النظري، وبعضهم من خلال تعريف علم الأخلاق، ولأنه يلاحظ القسمين، فإنه يدرجهما في تعريف واحد، يقول الطباطبائي: «علم الأخلاق: هو الفنّ الباحث عن الملكات الإنسانية بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، ليميّز الفضائل منها عن الرذائل، ليستكمل الإنسان ـ بالتحلي والاتّصاف بها ـ سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني»[2]، إذ يلاحظ ضمّ الأخلاق النظرية والعملية في التعريف معاً، فضلاً عن تضمن التعريف لنظريات ومباني الطباطبائي في المسائل الأخلاقية، كقوى النفس، ومنشأ الأخلاق.

---

١ - - بدوي، الدكتور عبدالرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥، ص أ.

٢- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم ـ إيران، (لا.ت) ج١، ص٣٧٠.

فخلاصة المسألة أن الأخلاق النظرية هي كما قال بدوي: «المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني» بهذا العموم الذي يسع كل اتجاهات الفكر الأخلاقي.

٢,٤,١,١. فلسفة الأخلاق:

بعد هذا التعرف على اصطلاح الأخلاق النظرية يطرح السؤال التالي: ما الفرق بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق؟ أليست الأخلاق كموضوع كانت ولا تزال عند الكثيرين جزءاً من البحث الفلسفي؟ فلماذا هذا التغاير في التسمية بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق؟ هل ينطوي هذا التغاير على تغاير موضوعي أو مناهجي أو . .؟ أم أن أسباب التغاير تستبطن أموراً أخرى؟.

لتحقيق الموضوع، أظننا بحاجة إلى الإطلالة وبشكل سريع على عموم «موجة» الفلسفات «المضافة» أو «الجزئية» ـ كما يحلو للبعض تسميتها ـ كفلسفة التاريخ، وفلسفة اللغة، وفلسفة العلم، وفلسفة المنطق، وفلسفة الرياضيات (حديثاً)، وفلسفة الفيزياء (حديثاً أيضاً).

وجملة الكلام في هذه المسألة، أن ثمة اتجاهاً بدأ في الفكر الغربي الفلسفي منه والعلمي، يرى ضرورة تناول كم من حقول العلوم، بشكل فلسفي لا يعتني بجزئيات العلوم ونتائجها بالدرجة الأولى، بل ينظر لجزئيات العلوم ونتائجها وطريقة سيرها، للتفكير فيها فلسفياً بحثاً عن المبادئ والقوانين العامة الحاكمة لعملية التفكير الخاص بهذا الحقل أو ذاك، وذلك سعياً لتطوير هذه العلوم في أدائها العلمي، ولاستنباط القواعد العامة التي لا تتغير في كل حقل منها. ولعل أول حقل بدأ التفكير فيه بهذه الصورة هو حقل التاريخ، وذلك مع نهضة الفلسفة الماركسية ونظرياتها في الحتميات والجدل، ثم نحا الاهتمام نحو حقل اللغة، ومرّ بعد تلك الفترة في مجال الأخلاق، وتنامى أكثر في حقل العلم، ليصل إلى ذروته اليوم في حقلي الرياضيات والفيزياء. كل هذا دون أن يكون الاهتمام بحقل حائلاً عن الاهتمام بالحقل الآخر، فالمسألة تسير في خطوط متوازية، نعم؛ ثمة تفوق في المسيرة من حقل لآخر، وهذا لا ينكر.

والسؤال عن مدى صحة تنامي هذه الاهتمامات، وصوابيتها المناهجية؟ ليس من اختصاصنا ولا من اهتمامنا في هذا البحث.

وإنما الذي يهمنا الإشارة إليه هو: أن هذه الفلسفات المضافة بدأت ونمت وترعرعت على يد فلسفات واتجاهات علمية، لها معايير خاصة في توصيف كيفية التعاطي مع حقول الحياة، وعلى أساس هذه المعايير، فإنها تعطي بدورها لنفسها الحق في الحكم على «كيفية» معينة بأنها علمية أم غير علمية. وبالتالي لم تعد هذه التسمية «فلسفة كذا» حيادية وموضوعية بل باتت قيميةً معيارية، فالمنهج الذي يتبعه الباحث في تأمله وبحثه في القضايا العامة في التاريخ، إذا كان منهجاً معتمداً عند ذلك الاتجاه الفلسفي/ العلمي، فإنه يوصف بأنه عمل ينتمي لـ«فلسفة التاريخ»، وإلا فهو عمل مجرد من وصف الفلسفة، فمثلاً من اعتقد بقانون انهيار الدول الكبرى والامبراطوريات إذا أساءت توزيع الثروات، وكان اعتقاده بهذا الأمر من خلال إخبار نص مقدس كالقرآن الكريم، فإن هذا المعتقد لن يندرج تحت مسمى «فلسفة التاريخ» عند تلك الاتجاهات، لكن لو بني هذا الاعتقاد على أساس الاستقراء والتجربة لكان من صميم «فلسفة التاريخ».

وكذا الأمر ـ فيما نعتقد ـ في موضوع فلسفة الأخلاق،

حيث باتت هذه التسمية معيارية وليست موضوعية، يوصف بها البحث الذي يستخدم أدوات ومناهج تلك الاتجاهات في التفكير في مسائل الأخلاق، وإلا من الناحية الموضوعية ليس هنالك ثمة فرق بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق في نوعية الأسئلة واتجاهات البحث واقعاً، ويعزز هذا الأمر عدة أمور:

الأول: وحدة الموضوع بين الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق، نعم الاختلاف سعة وضيقاً بين الماضي والحاضر، وذلك راجع لأمر خارج عن الاتفاق على وحدة الموضوع، وبعبارة موجزة: الاختلاف واقع في سعة المسائل لا في أصل الموضوع.

الثاني: شهادة الذين بحثوا موضوع الأخلاق النظرية أو فلسفة الأخلاق، دون أن يكونوا متأثرين ـ نسبياً ـ بأحكام هذه الاتجاهات، فإنهم لم يفرقوا بين الحقلين، بل اعتبروهما حقلاً واحداً، مثال ذلك: قول الدكتور الجابري عند حديثه عن تقييمات المفكرين العرب لواقع البحث الأخلاقي في الحضارة الإسلامية، والذي هو بدوره يرفض هذه التقييمات على عمومها: «أما عن الدراسات التي تعرضت لموضوع

الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، فيمكن القول أنها تجمع أو تكاد على خلوه من «الفلسفة الأخلاقية»، أعني البحث النظري في الأخلاق»[1]، وشاهدنا الثاني هو الشيخ محمد جواد مغنية، حيث يقول عند حديثه عن تقسيم البحث الأخلاقي إلى نظري وعملي: «وأيضاً يسمى العلم النظري للأخلاق بفلسفة الأخلاق»[2]، وشاهدنا الثالث هو الدكتور أحمد محمود صبحي في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي»[3] إذ أن جوهر إشكاليته التي ابتدأ بها بحثه هو الرأي الرائج القائل بعدم وجود فلسفة أخلاقية إسلامية إلا بمقوم فلسفي يوناني، وذلك بحجة أن التفكير النظري في الأخلاق قليل، وفي هذا تصريح على وحدة حقلي الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق، وهنالك شواهد أكثر من ذلك، تبدو واضحة لمن طالع كتب الأخلاق المتداولة.

والخطورة في المسألة، هي عندما تتحول هذه التعاريف

١- العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص٨.

٢- معنية، الشيخ محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار التيار الجديد، بيروت ـ لبنان، ط٥، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ص٥٤.

٣- صبحي ، الدكتور أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٢، (لا.ت)، ص١٣ ـ ٣٠.

المعيارية (لا الموضوعية)، إلى أدوات معيارية لتقييم «**تراث ثقافات**» فكرية، فيوضع كل التراث الأخلاقي الإسلامي، الذي أصل المسائل الأخلاقية على أساس القرآن الكريم أو السنة النبوية، بل الذي استشهدوا بهذه النصوص ـ يوضعون في خانة التفكير الوعظي في الأخلاق، أو لا أقل يستبعدون من حقل فلسفة الاخلاق أو التفكير النظري في الأخلاق.

فخلاصة المسألة أنه لا تغاير حقيقياً بين حقلي الأخلاق النظرية وفلسفة الأخلاق، بل كلاهما حقل واحد، موضوعه تناول المسائل الأخلاقية على مستوى النظريات والمبادئ والمفاهيم تناولاً نظرياً لا يروم البحث عن المصاديق الفعلية وكيفية التطبيق العملي.

٣,٤,١,١. الأخلاق العملية:

بعد التعرف على اصطلاح الأخلاق النظرية/ فلسفة الأخلاق، تتضح الجهة المقابلة لها أو التالية وهي الأخلاق العملية، من هنا عرفها الدكتور بدوي بـأنها البحث «في التطبيقات العملية لهذا السلوك [الإنساني] داخل كيان عينيّ

محدَّد»[1]، وكذلك عرفها الشيخ مغنية: بـ:«أما علم الأخلاق العملي فلا يبحث في الخير المطلق والفضيلة كفكرة ومبدأ، بل يبحث عن مصاديق الخير التي تقع تحت الحواس، والفضائل الخارجية كالوفاء والأمانة والإحسان إلى المعوزين»[2] أي «العلم النظري للأخلاق مجرد معرفة، والعلم العملي سلوك»[3].

فالأخلاق العملية هي التي تبحث في تحديد المصاديق أو كيفية تطبيق الفضائل ووسائلها في الواقع الخارجي.

٢. مناهج البحث الأخلاقي . . إشكالية المنهجية

سؤال المنهجية في أيّ بحث مسألة أساسية فيه إن لم تكن المسألة الأساس، وذلك لما لها من دخل كبير في تحديد مسار وهوية البحث. ولم يعد هذا الكلام حول المنهجية اليوم إلا فضلة ونافلة، لما آل إليه النضج العلمي اليوم وفي مختلف الميادين من وعي بهذه الحقيقة.

لكن المسألة التي لا تزال محل أخذ وردّ، وقبول ورفض،

١- الاخلاق النظرية، مصدر سابق، ص أ.

٢- فلسفة الأخلاق في الإسلام، مصدر سابق، ص٥٤.

٣- فلسفة الأخلاق في الإسلام، مصدر سابق، ص٥٤.

ولا يزال البحث العلمي فيها يتقدم خطوات، هي مسألة: أيُّ المناهج أفضل للمواضيع المختلفة؟ فما المنهج الأفضل لعلم البيولوحيا؟ وما المنهج الأفضل للفيزياء؟ وما المنهج الأفضل للتاريخ؟ . .الخ.

وإذا كانت المسألة أكثر نضجاً وتقدماً في العلوم الطبيعية، فإنها أشكل وأكثر تأخراً في العلوم الإنسانية، وذلك يرجع لأسباب كثيرة على رأسها كون الإنسان مخلوقاً ذا إرادة، تتركب أفعاله من مجموعة هائلة من الدوافع والطموحات؛ مما يجعل عملية درس فعاليّاته ليست بالأمر السهل، ولا بالرتابة المعتادة في الأمور المادية. ولا نجانب الصواب إذا قلنا أنّ المسألة أكثر إشكالاً في حقل الثقافة؛ أيّ عموم الفعالية العقلية والشعورية للإنسان. ويشهد لذلك هذا الحوار الصاخب والمتصارع وبحدة، بين أقطاب المفكرين والعلماء في العالم بصورة عامة، وفي عالمنا العربي الإسلامي بصورة خاصة.

والأمر يزداد تعقيداً وتركّباً في خصوص البحوث والدراسات التي تتناول التراث، تراثنا العربي والإسلامي، لما يطاله البحث آنئذ من تناول لقضايا الدين، ولما تحمله هذه

المسألة؛ أي الدين، من تداعيات حضارية سياسية للشعوب الإسلامية، تتداخل فيها الصراعات والوجود والهوية، لتصل إلى درجة أصل الحياة الكريمة على الأرض. وحوارات نهايات النصف الأول من القرن المنصرم الممتدة إلى يومنا هذا، خير دليل وبرهان للمتابع لها.

وقد اخترنا من بين الدراسات التي تناولت موضوع البحث دراستين تمتازان بمنهجيتين مختلفتين في القراءة، وهما: دراسة الدكتور الجابري في «العقل الأخلاقي العربي»، ودراسة الدكتور محمد أركون في «نزعة الأنسنة في الفكر العربي».

١,٢. أركون

يبدأ الدكتور أركون حديثه في موضوع المنهجية في قراءة التراث، كغيره من الباحثين، بتوصيف المشكلة في القراءات السائدة، وأنها قراءات ناقصة، ومبتعدة بهذه النسبة أو تلك عن الواقع والحقيقة. ويطمح بدوره إلى إيجاد قراءة تكون أقرب إلى الصواب والحقيقة، ويقول في هذ الإطار: «سوف ننطلق أولاً للبحث عن منهج ملائم لموضوع دراستنا، وذلك عن طريق تبياننا كيف أن طرائق البحث المتبعة حتى الآن في دراسة الفكر

الإسلامي، يمكن أن يُصدَّق عليها وعلى صلاحيتها بواسطة موقف منهجي جديد منفتح على كل الإشكاليات والتأويلات الممكنة»[1].

وبدءاً يؤكد أركون على أهمية المنهجية في الموضوع، وأنها عنصر أساس في المسألة، حيث يقول: «إذ نتصدى لمعالجة مشكلة الأصول والمصادر، فإننا نكون قد وصلنا إلى اللحظة الأساسية في بحثنا كله. وذلك أن نمط القراءة الذي سنطبقه على النصوص المذكورة سابقاً، هو الذي سيتحكم بفهمنا لأعمال مسكويه، ثم لكل الفعالية الفلسفية في القرن الرابع الهجري من خلالها»[2].

ولكن قبل أن يبدأ أركون في عرض منهجه الذي يراه مناسباً للموضوع، وقبل عرض الإشكاليات والعقبات التي تقف في طريقه، فإنه يلمح سريعاً إلى قصور منهج جمهور الباحثين الإسلاميين في قراءاتهم لتراثهم، ثم يبدأ بنقد المنهج الاستشراقي في مجال الدراسات الإسلامية، وكيف أن هذا المنهج أخفق أو وصل إلى منتصف الطريق فقط في دراسته للفكر الإسلامي.

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٦.

٢- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٥.

يقول في خصوص الجمهور الإسلامي أنه «بحاجة لتجاوز مرحلة التعلق العاطفي والطفولي بتراثه لكي يتوصل إلى مرحلة المسؤولية الفكرية والعقلية. (فنحن لا نزال في مرحلة البدايات بالنسبة للمشروع الكبير التالي: الدراسة العلمية للتراث الإسلامي)»[1].

أما بخصوص المنهج الاستشراقي، فقد وجه إليه ثلاثة انتقادات اعتبرها خلاصة نقده عليه. يقول بعد عرضه الإجمالي لعناوين الانتقادات: «وهنا يكمن نقدنا للاستشراق الكلاسيكي، ودعوتنا إلى تجديده عن طريق انفتاحه على منهجيات علوم الإنسان والمجتمع والاشكاليات المعرفية الجديدة»[2].

وخلاصة انتقاداته الثلاثة يستهلها بعرض كيف أن العلماء الأوروبيين طبقوا مناهج من تراثهم على تراث آخر لم يكن معروفاً عندهم، وكان هذا التطبيق في نفس الوقت ضرورة، لكن القصور كان في قطع المسائل التي تناولوها عن سياقاتها التاريخية وبيئتها الاجتماعية، يقول في ذلك:«عندما أخذ العلماء

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٦.

٢- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٨.

الأوروبيون بدءاً من القرن التاسع عشر، يتحملون مسؤولية الدراسة العلمية لنصوص الفكر الإسلامي القديمة، لم يملكوا إلا أن طبقوا المناهج الفللوجية؟؟؟ والتاريخية على تراث آخر غير معروف من قبلهم حتى ذلك الوقت (...)، وكان مثل هذا الموقف محتوماً، لأن التحقيق الفللوجي الدقيق للنصوص يمثل حاجة ملحة (...)، ولكنهم راحوا يفصلونها عن سياقها التاريخي وبيئتها الاجتماعية التي ترعرعت فيها»[1].

أما انتقادات الثلاثة فخلاصتها أنهم وقعوا تحت هيمنة تراثات ثلاثة كان لها الأثر السلبي في قراءة الفكر الإسلامي، هذه التراثات هي:

١- الفللوجيا الكلاسيكية أو فقه اللغة الكلاسيكي.
٢- التراث المدرساني المسيحي (السكولاستيكية المسيحية).
٣- الإسلام السني.

وتفصيل سلبية كل واحدة من هذه التراثات كالآتي:

- الفللوجيا الكلاسيكية أو فقه اللغة الكلاسيكي

يمكن رصد ملاحظتين أساسيتين لأركون على هذا التراث

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(المنهجية)، وهما:

أ- عدم التزام هذه المنهجية بقواعدها الدقيقة في قراءة النصوص العربية، مما يشعر بالإحباط مقارنة بمستوى الطموحات المطروحة، يقول: «ولكن للأسف فإن تطبيق المنهجية الفللوجية على النصوص العربية كان متقطعاً، ولم يكن دائماً ملتزماً كل الالتزام بمبادئ هذه المنهجية»[1].

ب- تسليط هذه المنهجية على بعد واحد في تحقيق المسألة موضوعة البحث، مما يجعل أبعاداً أخرى مغيبة، ومع التفات بعض المستشرقين الذي طمحوا إلى تغيير هذه المسارات في المنهج، إلا أنهم وفي النهاية لم يصلوا إلى النتائج المرجوة. ويضرب أركون مثلاً لأحد المستشرقين الذي رسم طموحات عالية للوصول إلى فهم أعمق للنصوص العربية، لكنه عندما طبقها هو نفسه انتهى إلى نتائج ـ حسب أركون ـ ليست المثال المطلوب، هذا المستشرق هو فالزر، يقول أركون بعد عرض طموحات فالزر: «كما يلاحظ القارئ، فإن البرنامج الطموح الذي اختطّ فالزر خطوطه العريضة في بضعة أسطر فقط يشتمل

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٨.

على مهام عديدة وحرجة. ولا يمكن لأحد أن ينجزه كاملاً إلا إذا كان يتمتع بخبرات عديدة ومتنوعة (...)، ولهذا نشعر بالإحباط وعدم الإشباع عندما نطلع على الأبحاث التي أُنجزت حتى الآن عن الفكر الإسلامي»، ثم يقول عن أبحاثه :«فإذا كانت [أبحاث فالزر] تثير إعجابنا وتتمتع بمصداقية حقيقية بسبب الدقة التقنية العالية التي تتمتع بها، فإنها تثير اعتراضات مهمة حول بعض النقاط. فعلى الرغم من أن المؤلف يعرف جيداً المناخ الثقافي الخاص بالفلسفة العربية ـ الإسلامية، وعلى الرغم من أنه يجهد نفسه غالباً في تبيان كيف أن الفلاسفة يردون على «مشاكل زمانهم»، فإن تعلقه بالمنهجية الفللوجية يبقى هو المسيطر (...)، وهذا التعلق بالتفاصيل الفللوجية الدقيقة هو الذي يكسر الوثبة الحيوية للفكر العربي الإسلامي، الذي كان مشغولاً في الواقع بتهدئة القلق الميتافيزيقي الدائم لأناسه، وترسيخ نموذج أعلى للحياة، أكثر مما كان مهتماً بالتحقق من جودة مصادره أو صحة هذه المصادر»[1]، ثم يقول: «نحن لا نعترض على المنهجية الفللوجية في المطلق، ولكننا نعترض عليها إذا اكتفى بها الباحث ولم يتجاوزها إلى شيء آخر، أو منهجيات

١ - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٥٠.

أخرى» وذلك لأن المعرفة الفللوجية غير كافية، بل «قد تصبح خطرة إذا ما اكتفينا بها: أقصد إذا لم تُدمَج داخل دراسة أكثر اتساعاً. أقصد دراسة الوضع انطلاقاً من اللغة العربية ذاتها والمجتمع الإسلامي ذاته. فهنا بيت القصيد»[1].

- التراث المدرساني المسيحي

في هذ البند جوهر الملاحظة التي يقدمها أركون هو: أن وبعد رجوع الاهتمام والإنصاف للتراث المسيحي الذي ساد في القرون الوسطى، ومحاولات الباحثين قراءة هذا التراث بعين موضوعية، ساعد على اهتمام الباحثين بقراءة النصوص الإسلامية وتأثيرها بفلسفة القرون الوسطى. هذه الزاوية من النظر إلى النصوص الإسلامية لن تجدي ـ في نظر أركون ـ في قراءة أعمق للتراث الإسلامي، لأنها زاوية محدودة وناظرة إلى إشكاليات في تراث آخر، تحاول فكها وتفسيرها من خلال أحد المؤثرات فيها، فهي خدمة وثراء لذلك التراث لا للتراث الإسلامي.[2]

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٥١.

٢- يراجع: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٥٤.

- تراث الإسلام السنّي

جوهر الملاحظة التي يقدمها أركون في هذا البند هو: أن التراث والفكر الشيعي جزء من الحضارة الإسلامية، وأية محاولة لتغييبه ستنعكس سلباً على فهم عموم التراث الإسلامي، وذلك لتداخل هذا التراث بل وعضويته الفاعلة في تكوين الحضارة الإسلامية. وما وقع فيه المستشرقون لسبب أو آخر هو انغلاقهم على التراث السنّي فقط دون الانفتاح على التراث الشيعي، وهذا حال دون فهمٍ أعمقٍ لواقع المجتمع والحضارة الإسلامية. يقول أركون: «لقد وقع العلم الاستشراقي تحت وطأة الهيمنة شبه الكلية للتراث السنّي. والسبب واضح: هو أن المستشرقين ولدوا أحياناً أو سافروا كثيراً أو أقاموا طويلاً في بلدان إسلامية سنّية. وكان من الطبيعي أن يتأثروا بذلك. أما الإسلام الشيعي الذي تعرض للاحتقار والاتهام بالهرطقة، وعانى من اضطهاد الإسلام الرسمي طيلة قرون عديدة، فلم يحظ بالمكانة التي يستحقها على خارطة الدراسات الإسلامية التي يقوم بها المستشرقون. ونلاحظ أنه يحتل المكانة التي يستحقها حتى في أعمال مستشرقين منفتحين جداً كماسينيون

وغولدزيهر»[1]، ويقول: نقول ذلك ونحن نعلم أنه لا يمكن فهم الخلفية السياسية والاجتماعية ـ الثقافية للفكر الإسلامي ما لم نأخذ الأدبيات الشيعية بعين الاعتبار. فتغييبها يعني دراسة الفكر الإسلامي بشكل ملتوٍ مُجتَزأ ومتحيّز وناقص»[2].

ويبقى السؤال بعد ذلك، ما هي المنهجية التي يراها الدكتور أركون أفضل وأكثر صلاحية ومصداقية في قراءة الفكر الإسلامي؟

والحقيقة ان خلاصة المنهجية التي يتبعها أركون هي التعامل مع التراث كمنتج بشريّ يحمل كل خصائص البشر المركبة والمعقدة، وبالتالي فالمطلوب على المستوى المنهجي الانفتاح على كل منهجية تقترب من الواقع في دراسة الفعل الإنساني، والجانب الفلسفي منه تحديداً. وبناءً عليه فإن – وبالجمل – كل المنهجيات المعنية بدراسة الإنسان والمجتمع، والتي تساهم في قراءة أقرب للواقع، تعتبر مقبولة بل ومطلوبة في دراسة الفكر الإسلامي.

وبالتأكيد، فإن المسألة لو بقيت على هذا المستوى من

١ – نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٥٧.

٢ – نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٥٨.

الإطلاق، لن تلقَ الكثير من النفي ولا القبول أيضاً، لأن مسائل القبول والنفي تتحدد أكثر ما تتحدد في الجزئيات، وهذا ما يدعونا للبحث أكثر في كلام أركون، عن بعض الآليات التفصيلية في المسألة، والحق أننا لن نرجع خائبين، فقد زخر كتابه «نزعة الأنسنة» بالكثير من الإشارات والتلميحات بل والتصرحات أيضاً لبعض الآليات المقترحة.

وها هنا العديد من كلماته التي فيها الإشارة والتلميح والتصريح.

يقول أركون بعد نقده لمناهج الاسشتراق أن الخلاصة التي انتهى إليها هي: «ينبغي على المنهج أن يدرس الظواهر من خلال التداخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح/ ونسق الأشياء المادية، الواقعية. فالتأملات الأكثر تجريداً والأكثر مجانية من حيث الظاهر، لها دائماً علاقة مع بواعث فردية وجماعية شديدة المحسوسية والواقعية. ولحمة التاريخ منسوجة من هذه العلاقات المادية والروحية. وإذا ما أراد المؤرخ أن يعيد كتابتها في كل واقعيتها النابضة بالحياة، فإن عليه ألا يعطي الأولوية لأي عنصر من العناصر الداخلة في التركيب. فكلها تستحق الاهتمام.

ولكن ذلك لا يدفعه إلى إنكار وجود «لاهوت للتاريخ» بالطريقة التي بلوره عليها مارو. لكي نتحاشى القراءة الخطية المستقيمة، والتجريدية التي تكسر وحدة النصوص، من أجل أن تفرض استمرارية تواصلية مصطنعة في مجال تاريخ الأفكار، فسوف نلجأ إلى استخدام التحليل الموضوعاتي (من موضوع) والتأويل السوسيولوجي. (بمعنى أننا نستخدم المنهجية الأفقية بدلاً من المنهجية الشاقولية. سوف ننظر إلى العمل بحد ذاته ولذاته، قبل أن نهتم بتأثير النصوص السابقة عليه، أو نحاول استكشاف هذه التأثيرات العتيقة فيه)»[1].

وعملية التحليل الموضوعاتي التي يسميها أركون تستعين بشيئين آخرين هما: علم المعاني، ودراسة الأساليب البلاغية الموجودة في كل نصوص الأدب.

كما وأن مسألة التأويل السوسيولوجي تستند هي الأخرى على مسلمة في علاقة البنى العقلية بالبنى الاجتماعة، أشار إليها أركون في كتابه، وحاول تطبيقها على المجتمع البويهي.

لكن هل يكتفي أركون بهاتين الآليتين في قراءة الفكر

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

الإسلامي؟ بالطبع لا، وإن بدا منه حصر المسألة فيهما، لكن الواقع أن هذا الحصر إجرائي لمدخل الدراسة التي بين يديه وهي أعمال مسكويه، إلا أنه وفي خاتمة الدراسة يشير إلى ما هو أوسع مدىً من هاتين الآليتين، إذ أنه هنالك وبعد أن انتهي من الدراسة، صرح بما كان مضمراً في الدراسة، ويمثل الخلفية الفعلية في نظام تفكير أركون وهو ينظر إلى نصوص التراث الإسلامي، حيث قال: «من المعروف أن تاريخ الأفكار التقليدي المعلَّم في المدارس والجامعات، يستعرض تاريخ الفكر كله عن طريق انتخاب بعض الأسماء المشهورة والتركيز عليها ويهمل ما عداها. وهكذا تُنتزَع العبقريات من سياقها التاريخي، ولا يُقدّم عنها صورة واقعية، حقيقية. وإنا قد نهضنا على مدار هذه الأطروحة كلها ضد منهجية تاريخ الأفكار التقليدي هذه، ونبَّهنا إلى محدوديتها بعد أن هضمنا إيجابياتها. وقلنا بأننا سوف نتبع المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار: أي المنهجية التي تربط حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع او المجتمع من جهة أخرى. فلا نفصل بينهما كما يفعل تاريخ الأفكار التقليدي، الذي يدرس تسلسل الأفكار أو النظريات لذاتها وبذاتها. وهكذا نقدم صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار القرون، لا صورة تجريدية أو مثالية تقبع فوق السحاب،

(وهذه الثورة المنهجية أو الابستمولوجية كانت قد طُبِّقت على تاريخ الفكر الأوروبي منذ الستينات) (انظر مدرسة «الحوليات» الفرنسية، أو أركيولوجيا المعرفة لميشيل فوكو، أو تفكيك الميتافيزيقا لجاك دريدا، أو المنهجية السوسيولوجية الحديثة، أو منهجية علم النفس التاريخي التي اتبعها جان بيير فيران لدراسة الفكر الأغريقي، وأدّى إلى نتائج حاسمة ومضيئة جداً). ونحن بدورنا، نريد أن نطبق هذه التوجهات المنهجية الجديدة على الفكر العربي ـ الإسلامي. فلعلها تستطيع أن تقدم إضاءة أكبر من مجرد الاكتفاء بالمنهجية الكلاسيكية للاستشراق: أي المنهجية الفللوجية ـ التاريخانية. وهذا هو المحور الابستمولوجي الأساسي الذي يخترق دراستنا كلها»[1].

أما عن الإيجابيات التي يتوقعها أركون من مثل هذا الاستخدام لتلك الآليات فكثيرة، لكنه يشير مقدماً وقبل الوغول في أطروحته إلى عدة منها نذكر اثنتين، هما: الأولى: إعادة تفسير وظيفة الاستشهاد من النصوص القديمة، أو تكرارها في الأدب العربي، (والمقصود من الأدب هو غير المتبادر إليه اليوم،

١ - نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٦٢٨.

بل هو ما يشمل العمل الفلسفي)، وذلك من خلال مفهوم العقل الأسطوري؛ الذي سينتهي بتفسير إيجابيّ للظاهرة.

وثانيها: مراجعة التفاسير التعسفية ـ كما يعبّر أركون ـ للنصوص العربية ـ الإسلامية، على أساس مفهوم الابتكارية الفكرية، أو التقدم بالقياس إلى ما سبق، أو الإبداع الفلسفي المحض.. الخ، من مفاهيم وظفت بشكل تعسفي في قراءة الفكر العربي الإسلامي ـ حسب أركون ـ، وذلك بتقديم تفسير أكثر إنصافاً، يعتمد على التركيز على النصوص بذاتها ولذاتها.[1]

نقد وتقويم منهجية أركون

بعد هذا التطواف السريع على أهمّ الأسس المنهجية للدكتور أركون، لابد لنا من وقفة نقد وتقويم، والحقيقة أن هنالك في هذه المنهجية المقترحة نقاط إيجابية وأخرى سلبية، وهي كالآتي:

الإيجابيات:

١- **الطموح**: الواقع أن هذه المنهجية طموحة في فضولها المعرفي إلى سبر عمق أغوار التراث الإسلامي؛ إذ أنها تحاول

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، يراجع ٢٦١ ـ ٢٦٢.

الوصول إلى «تموضع» داخل السياق التاريخي لهذا التراث، وصولاً إلى فهم أقرب إلى الواقع لها.

٢- **الواقعية**: إذ أن الحق مع الدكتور أركون، عندما ذهب إلى ضرورة تفهم المعطيات الجديدة التي كشف عنها العلم الحديث، كمكونات واقعية للإنسان كفرد، وله كجزء من المجتمع، وللتاريخ وسنن وقوانينه، ولا شك عندنا أن ملاحظة هذه العناصر في الفعل الإنساني المركب والمعقد، ستساهم في تفسيره بصورة أفضل.

السلبيات:

١- **محدودية الإمكانية العملية**: ترى هل من الممكن تحقيق تلك الطموحات؟ وإلى أي مدى هذا الأمر ممكن؟ هذا ما نشكك فيه، بل وسمعنا من نفس أركون تأوهات وإحباطات[١] من عدم مساعدة ما وصل إلينا وحُقق من نصوص التراث الإسلامي ما يساعد على تحقيق هذه الطموحات.

٢- **محدودية الإمكانية الذاتية**: لا نختلف مع أركون على أهمية وطموح الوصول إلى فهم أقرب للواقع، كما أننا نتفق

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٦.

معه على ضرورة الاستفادة من معطيات العلم الحديث، لكن الإشكالية والاختلاف في التفاصيل والمصاديق، وآليات تلك المناهج من ناحية ذاتية، أي أن الإمكانية الذاتية للمناهج المطروحة أساساً، وهي على المستوى المعرفي والفلسفي العام محل نظر وإشكال، وهي على المستوى المعرفي والفلسفي الإسلامي محل نظر وإشكال أيضاً، فإلى أي مدى يعد مفهوم العقل الأسطوري، أو التاريخانية.. أو غيرهما من المفاهيم والأدوات، تعد فعلاً مفاهيم يمكن توظيفها إجرائياً أو تفسيرياً على النصوص الإسلامية؟! وهذا ما أشار إليه نفس أركون في أول كلامه عن قضية المنهج، واعتبرها نقطة ضعف أو عقبة، حيث قال: «تطبيق المناهج الجديدة، التي لم تحظ حتى الآن بإجماع كامل العلماء، على مجال معرفي غير مدروس بشكل جيد حتى الآن: أقصد مجال الدراسات الإسلامية والإسلاميات. هذا يعني أننا نعاني من نقطعة ضعف مزدوجة ونحن نتصدى لهذه المهمة»[1].

وخلاصة الكلام في المسألة: أن نحاول الاستفادة من النقاط

١- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص٢٤٥.

الإيجابية في أطروحة أركون ولا نتقيد بسلبياتها في قراءة التراث العربي الإسلامي.

٢,٢. الجابري

تناول الدكتور الجابري المسألة الأخلاقية في التراث العربي ـ الإسلامي في سلسلته «نقد العقل العربي»، إذ أنه خصص لها الجزء الرابع الذي جاء تحت عنوان «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية».

يبدأ الدكتور الجابري حديثه في الموضوع، موضحاً تمايز الحقل الأخلاقي عن بقية الحقول التي تناولها في سلسلته «نقد العقل العربي»، هذا التمايز الذي يفرض تمايزاً في التصنيف والنمذجة ـ حسب ما يقول ـ لتحديد الموضوع بشكل أدق؛ لينتهي إلى تصنيفات مغايرة لما انتهى إليها في «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي»؛ البيان، والعرفان، والبرهان. وكذلك يغاير التصنيف الذي انتهى إليه في «العقل السياسي العربي»؛ القبيلة، الغنيمة، العقيدة، والخليفة، الخاصة، العامة.

بل إن هذا التصنيف فرض أيضاً أمراً آخر، وهو ضرورة

اللجوء إلى جهاز مفاهيمي مغاير للأجهزة الأخرى، التي سبق وأن وظفت في قراءة العقل العربي بحقوله المختلفة.

أما على مستوى المنهج، فدعوى الجابري أنه لم يتغير إلا على مستوى الخطوات، حيث تم الدمج بين بعض الخطوات لضرورات شَرَحها في محلها.

وأما على مستوى الرؤية؛ قرينة المنهج وأختها المرافقة لها في كل حديث للجابري، فهي ترتكز على مبدأين هما: العقل الأخلاقي ليس فرداً بل جماعة في التاريخ الإسلامي، هذا العقل «الجماعتي» كان يسوس الجماعة في الواقع الخارجي ويخدم طموحاتها.

إذاً؛ لا بد من توضيح هذه المسائل حتى نتمكن من الوقوف معها وقفة نقديةً تقييمية.

الموضوع

يتأطر الموضوع عند الجابري في العقل الأخلاقي العربي في محددين اثنين، وهما:

الأول: أن للسياسة منظوران؛ أحدهما السياسة كما مورست، وثانيهما السياسة كما ينبغي أن تكون. والمنظور الثاني هو فرع الأخلاق أو تتويجه، وهو المُعنى به، في حين أن المنظور الأول موضوع لدرس التاريخ.

الثاني: الحكم، مهما يكن، في المنظور الأول، كان للموضوع والواقع الخارجي بكل متغيراته، أما الحكم في المنظور الثاني فللقيمة. مما يعني أن الموضوع مؤطّر بالسياسة كما ينبغي أن تكون محكومة بحكم القيمة؛ وهذا يفرض البحث في القيم التي نظر إليها العقل العربي، وللكيفية التي ينبغي أن تكون عليها السياسة.

الجهاز المفاهيمي

المقصود من الجهاز المفاهيمي في لغة الجابري، أنه جملة المفاهيم التي توظف لتحليل ظاهرة معينة، سواء على المستوى الفكري أو الاجتماعي، فمثلاً استخدم الجابري في تحليله للنظام المعرفي في الثقافة العربية مفاهيم من قبيل: الشعور واللا شعور، البيان، البرهان، العرفان.. الخ.

أما في العقل الأخلاقي، فإن الجابري يرى أن اختلاف الموضوع يستوجب استخدام مفاهيم أخرى. وبعد تتبع كلامه في المسألة، نخلص إلى أن هنالك مفهومين أساسيين يوظفهما الجابري في قراءته للعقل الأخلاقي، وهما: مفهوم النظام الاخلاقي، والقيمة المركزية.

هنا يوضح الجابري مقصوده من النظام الأخلاقي، حيث أنه يُفرّق بين النظام والمنظومة، إذ الأولى يشابهها في اللغات الأوروبية مفردة (order)، في حين أن الثانية يشابهها مفردة (system)، ولهذا التمايز اللفظي تمايز مفهومي، إذ المنظومة تعني: مجموعة من العناصر تقوم بينها علاقات معينة، يستمد منها كل عنصر هويته ووظيفته، كالمنظومة الشمسية مثلاً، أما النظام فهو: يعني الشيء نفسه تقريباً، ولكن مع وضوح فكرة الترتيب والتتابع فيها أكثر. والقيم في نظر الجابري ليست فقط منظومة، بل هي نظام أيضاً، أي فيها تراتب وتتابع هرمي، قد تكون العلاقة بينهما علاقة الأصل بالفرع، أوغيرها من العلاقات. وهذا النظام الأخلاقي هو معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي، ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق.

وبهذه النقطة تتضح فكرة «القيمة المركزية».

فما دامت القيم نظاماً متراتباً ومتتابعاً يتضمن الأصل والفرع، كيف تنشأ القيم، وتتفاضل، وتقدّم إحداهما وتؤخّر الأخرى؟،هنا يساعدنا مفهوم «القيمة المركزية» في توضيح هذه النقاط، إذ أنه من خلال القيمة المركزية تنتظم جميع القيم حولها، وتتفاضل، وتقدم أو تؤخّر. فالقيمة المركزية هي تلك القيمة التي تحدد هوية نظام قيمي معين، وتنظم القيم حولها أو تحتها، فما نراه من قيم في نظام أخلاقي معين، لا تنكشف ولا تتوضح حقيقتها من دون تلك القيمة المركزية.

وفي تراثنا الأخلاقي، لا بد في كل صنف منه، مهما كان معيار التصنيف، من البحث عن قيمته المركزية التي تترتب عليها بقية القيم، لتتضح حقيقة ذلك النظام الأخلاقي، ومن ثمّ دوره كفكر لتيار اجتماعي في صنع الحياة الاجتماعية والسياسية في الحضارة الإسلامية.

المنهج والرؤية

يؤكد الجابري أنّ مسألة المنهج بالنسبة له ثابتة هنا، إلا في

جزئية إجرائية على مستوى الخطوات. فالمنهج هو نفسه الذي دشنه في كتابه القديم «نحن والتراث» وهو: التحليل التاريخي، المعالجة البنيوية، الطرح الأيديولوجي. وما هو الجديد هنا هو توحيد عمليتي التحليل التكويني والبنيوي، وذلك من خلال اصطياد القيمة المركزية لنظام أخلاقي ما، وهذا يمثل تحليلاً بنيوياً. وعلى المستوى التكويني تُستقرأ خطوات النمو والنشأة في ذلك النظام الأخلاقي.

وهذه العملية (المعالجة التركيبية أو توحيد الخطوات) سببها هو إملاءات الرؤية، حيث أنها تتكئ على مبدأين:

الأول: «النظر إلى ما ندعوه هنا بـ«العقل الأخلاقي العربي» لا كـ«عقل» فردي، عقل هذا الفرد أو ذاك، بل كـ«عقل جماعي»، كـ«نظام للقيم»، يوجه سلوك الجماعة، سلوكها الفكري الروحي، وسلوكها العملي»[1].

الثاني: «وهو نتيجة للأول، فهو التعامل مع كل واحد من نظم القيم تلك، بوصفه موجهاً لسلوك الجماعة بالدرجة الأولى، أي بوصفه عبارة عن قيم أخلاقية من أجل «السياسة»، السياسة

١ - العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص٢٤.

بمعنى تدبير الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة دولة، أو كانت حركة معارضة للدولة، أو كانت جماعة دينية أو صوفية، أو نخبة من نخب المجتمع ككتاب السلاطين وغيرهم»[1].

فالجماعة تنشأ من أصل على مستوى الممارسة والمفهوم، ثم تتدرج في التكوين، ليتضح بعد ذلك أن فيها بنية قيمية هي الأم والأصل والكل. وبملاحظة هذين المسارين يمكن قراءة تراث ثقافي أخلاقي معين.

نقد وتقويم منهجية الجابري

بعد هذا العرض المركّز لأطروحة الجابري في قراءة التراث الأخلاقي العربي ـ الإسلامي، لنا ان نسجل عدة ملاحظات، وهي كالآتي:

الإيجابيات:

١- على مستوى الموضوع، ثمة أفق رحب وناضج في استيعاب التراث الأخلاقي، تجاوز فيه العقلية الوعظية والتصنيفات الأكاديمية الإسقاطية؛ التي تحاول ومن خلال

١- العقل الأخلاقي العربي، مصدر سابق، ص٢٤.

منظور أكاديمي حديث أن تبحث عن تراث أخلاقي في تراثنا فترجع خائبة، وما عمله الجابري هو أن استوعب لغة الحضارة الإسلامية في معالجتها للمسألة الأخلاقية، واسترشد بها إلى مظان البحث.

٢- تأكيد الجابري على ضرورة تحديث النمذجة والتصنيف في قراءة العقل الأخلاقي العربي ـ الإسلامي أمر صحيح وواعٍ، وذلك لاختلاف الموضوع الذي يستوجب تصنيفاً ونمذجة جديدة. وبهذا يكون الجابري تجاوز بعض الإسقاطات الإيديولوجية في قراءة التراث.

السلبيات:

١- **على مستوى الموضوع**: إحدى مرتكزات الجابري هي تعدد الموروثات الثقافية، ونحن لم نتطرق لها هنا، لكن نود قبل تجاوز الموضع أن نسجل موقفاً متحفظاً على هذه المقولة، ندع تفصيلها لمكانها.

٢- **على مستوى الجهاز المفاهيمي**: الذي نعتقده أن الجهاز المفاهيمي الذي ابتكره الجابري في قراءة العقل الأخلاقي العربي

ـ الإسلامي هو الجديد الحقيقي على المستوى المنهجي في قراءته هذه، وما طرحه من دمج بعض الخطوات المنهجية ليس بالشيء الذي يذكر، لذا ستكون وقفتنا مع هذا الجهاز أكثر من غيرها.

٣- **مقولة النظام الأخلاقي**: نلاحظ أن هذه المقولة في كلمات الجابري أطلقت إطلاقاً ومن دون مستندات يُطمئن لها على مستوى التأسيس، حتى تصلح كمفهوم تحليلي أو نقدي. إذ أننا لا نجد في كلمات الجابري إلا كلاماً عاماً، واستشهادات من علماء غربيين في توضيح هذا المفهوم، أو ما هو أعمّ منه، وكل ما قاله لا يعدو أن يكون في أحسن الأحوال فرضية تحليلية، لا كمسلمة في قراءة التراث الأخلاقي، إذ ما المرجح بين المنظومة الأخلاقية والنظام الأخلاقي؟! لماذا القبول بالثانية دون الأولى؟! لا أحد ينكر تفاوت القيم في الأهمية، لكن أن يكون هذا التفاوت تفاوتاً تراتبياً سُلّمياً تكون فيه الأولى منتجة للثانية وحاكمة عليها، فهذه النتيجة أخص من دعواها، إذ لماذا لا نحتفظ بالأهمية والتفاوت المدعى إلا على شكل المنظومة لا النظام.

٤- **مقولة القيمة المركزية**: هنا نواجه نفس الإشكالات في النقطة السابقة. إذ مقولة القيمة المركزية لا تعدو أن تكون

فرضية في تفسير بعض الموروثات الأخلاقية، هذا أولاً.وثانياً لماذا قيمة واحدة مركزية؟! أليس من الممكن عقلاً وعقلائياً أن يكون في تراث أخلاقي ما أكثر من قيمة مركزية؟ وثالثاً: هذا الدور الكبير الذي أنيط للقيمة أخص بكثير من مجرد التوافق على وجود قيمة مركزية في تراث أخلاقي معين.

٥- وهنا نصل إلى جوهر الإشكال على مجمل نظام التفكير عند الدكتور الجابري، إذ أنه مبدع في الفروض والفرضيات لكن المشكلة فيه أنه يجعل من المفروض مسلماتٍ، وينقصه الكثير من المعطيات الأولية «**الخام**» التي يمكن من خلالها اختبار هذه الفرضيات، ولعل ذلك يرجع إلى سعة المواضيع التي يطرقها وقصر الزمن ومحدودية المعطيات التي يمتلكها، ويريد في الوقت نفسه أن يجعل منها أحكاماً مطلقة، وهذا دونه خرط القَتاد ـ كما يقولون ـ.

التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي.. معالجة أولية

توطئة

كانت نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مخاضات يمكن اعتبارها الأصعب في تاريخ البشرية؛ وذلك لتقارب القارات والشعوب بين بعضها في الوقت الذي امتلك الإنسان أدوات عالية الضبط والتقييد بل والتدمير أيضاً، ولم يكتف، بل راحت الشعوب تتطاحن وتتناحر بشكل مفظع ومفجع لا بطعنة سهم أو بتر حسام بل بأسلحة أقل ما تعمله هو أن تذيب إنساناً في لحظات، بل تذيب شعوباً غفيرة بدقائق، كما وتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة بشكل مذهل، فمن الذرة وشطرها، إلى تخوم أصلب الجبال، مروراً بالطبيعة الحيوانية والبشرية، كل هذه الأمور مجتمعة فرضت على الفكر البشري المسألة الأخلاقية فرضاً جعلت البعض يعد القرن العشرين قرن البحث في فلسفة الأخلاق بل لم يكن تطور العلوم الاجتماعية إلا استجابة لهذا الوضع. وبدخول النصف الثاني من القرن

العشرين وبدايات الألفية الثالثة وما رافق ذلك من تطورات في كل المجالات العلمية والتكنولوجية والعسكرية أزداد إلحاح المسألة أكثر فأكثر.

وهنا بالتحديد اجتمع العالم في أطار دولي لتقنين القيم والفضائل والمبادئ لتكون حكماً ومرجعاً في إدارة الحياة، وأنيطت هذه المهمة إلى الأمم المتحدة ومنظمات أخرى أكثر ما عنت على المستوى النظري هو البحث عن فكر أخلاقي (قيمي) ناجع يمكن تأطير العالم فيه ومن خلاله.

وبالتالي فإن الشعوب كلها مطلوب منها المساهمة في هذا الجهد العالمي، على المستوى النظري على الأقل، وفي مقدمة هذه الإسهاماتِ، الإسهاماتُ العلمية والفكرية.

كما وفي المستوى نفسه، وعلى صعيد الشعوب الإسلامية التي خرجت من الحرب العالمية الثانية منشقةً عن الدولة العثمانية أقطاراً أقطاراً ضمن تشكيل جديد في صيغة الدولة القطرية، راحت هذه الشعوب تبحث عن قيم التحديث والتقدم مع الأصالة، فهي تريد قيمها وهويتها وفي الوقت نفسه تريد تقدمها العمراني والصناعي والحضاري، فما هي

قيم التمدن والتحديث؟ وكيف ننهض من واقعنا المتخلف؟ أين تكمن أخلاقيات الأصالة والمعاصرة؟ وهكذا دفعت هذه الأسئلة أمواجاً من الآراء والاجتهادات في جميع المستويات لتطوير البُنى والآليات، وتجديد الروح، وصولاً لأصول القيم المطبقة على عصرها نهضة وتقدماً. وهنا مرة أخرى بدا البحث عن فلسفة الأخلاق أمراً لا مناص منه، وبقعة لابد من سبر غورها بكل جهد ممكن.

وبمراجعة سريعة لأدبيات تلك الفترة وحتى اليوم سنرى آفاق الحديث فيها إن لم يكن في صلب موضوع فلسفة الأخلاق، فإنه يحوم حولها تمهيداً واستعداداً للوغول فيها، فنرى بحوث الأصالة والمعاصرة، والثابت والمتغير، وآليات القراءة والتجديد، وتطوير مناهج التفكير الديني وغيره، ومقاصد الشريعة وروح الدين، وفلسفة الدين والسياسة والقانون والاجتماع والتربية بل واللغة أيضاً.. وبالتالي فإن انجاز بحث تاريخي توصيفي يعيد اكتشاف جانب من هذا التراث يبدو مقدمة ضرورية للدراسات المعيارية في الموضوع.

وضمن نسيج النهضة في العالم العربي الإسلامي يعد التشيّع

أحد أركانها الأساسية؛ الذي كان له ولا يزال جهد مذكور على مختلف المستويات وأهمّها المستوى الفكري ـ الثقافي ـ العلمي.

وفي مجال فلسفة الأخلاق وعموم البحث الأخلاقي يندر أو لا يكاد يذكر التراث الأخلاقي الشيعي ومساهماته عند تعداد أو تقييم أو تثمين الجهود الإسلامية في هذا الإطار، ويرجع ذلك أولاً: إلى غيابه أو تغيبه عن الواقع الفكري للأمة، وثانياً قصور الرؤى في اكتشافه. وكل جهدنا في هذه الدراسة محاولة تقديم مقاربة أولية لاكتشاف هذا التراث والتعرف عليه من قرب.

ا. التشيّع .. كيان متميّز

يعتبر التشيع على المستوى الثقافي ـ الاجتماعي كياناً متميزاً في الوسط الإسلامي؛ وذلك لما يتضمنه في أبعاده المتنوعة من خصائص تميّزه عن غيره، فرضتها المرجعية الفكرية التي يستند إليها، والظروف التاريخية التي واجهها، ونوعية الأطراف التي كانت تتنافس أو تتصارع معه في الواقع الخارجي.. وغيرها.

والغفلة عن حقيقة هذا التميّز وواقعيته جعل ويجعل

العديد من المتعاطين مع هذا الكيان يتعاطون معه بصورة خاطئة ويَصِلون في النهاية إلى انطباعات ونتائج خاطئة، مما يجعل كياناً مهماً في الحضارة الإسلامية يبقى مجهولاً. ولا يخفى على أحد ما لهذا الواقع من نتائج سلبية في العديد من المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية.

والذي يمكن القيام به هنا بما يخدم ويمهد لأصل الموضوع هو الإشارة إجمالاً لعدة جوانب من التميّز الذي يحظى بها التشيع، والذي نظنّ أنها الحد الأدنى من الوعي المطلوب للدخول في دراسة عن التشيع في أيّ من جوانبه.

١ , ١. مصادر الفكر:

أول ما يتميّز به التشيع عن غيره من الفِرَق هو «**مصادره الفكرية**» التي يعتمد عليها في نظرته لمجمل الأمور الفكرية والتاريخية، فهو وإن كان يشترك مع عموم الفرق بمرجعية القرآن الكريم ومتواتر السنة النبوية، إلا أنه في المقابل تميّز عنهم بمرجعية أهل البيت عليهم السلام التي أفاضت عليه من المعارف الشيء الكثير مما جعلته فعلاً يتميّز عن غيره، فعلى مستوى التدوين الروائي الذي يُعدّ من أهم المصادر الذي يستقي منها المسلم

معارفه نرى أن التشيع تميّز على مستوى الرواة، وكيفية قبوله للرواية من عدمه، وكمّية الروايات عدداً، وسعتها موضوعاً، وتواصلها تاريخاً، ناهيك عن نوعيتها على المستوى المعرفي ـ الفكري. كل ذلك انعكس على العقل الشيعي في رؤيته للقرآن الكريم، والعقل (نظرية المعرفة)، والتاريخ؛ سواءً منه ما قبل الإسلام كتاريخ الأنبياء أوالتاريخ الإسلامي؛ وتحديداً سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والقرون الثلاث الأول (القرن الأول والثاني إلى منتصف الثالث). وبكلمة مختصرة: رجوع التشيع لأهل البيت عليهم السلام كمرجعية فكرية مكّنهم من صياغة فلسفة مختلفة للحياة تتميّز عن بقية فلسفات الفِرَق الأخرى.

١,٢. المجتمع الشيعي:

كان لمجموع الظروف الذاتية والموضوعية التي حَفّت بالتشيع ككيان إجتماعي دخلٌ في تميّزه عن غيره. فعلى المستوى الذاتي أدى تميّزهم في المرجعية الفكرية إلى صبغ واقعهم الاجتماعي بصبغة خاصة، وذلك للعلاقة الوثيقة بين الفكر والسلوك. فصارت للشيعة آدابهم وأعرافهم وسلوكياتهم الخاصة تجاه عموم الحياة الاجتماعية.

أما على المستوى الموضوعي فقد كان لواقع الصراع الاجتماعي ـ السياسي الذي خاضه التشيع في وجه الكيان الرسمي للدولة أثره العميق في صياغة واقعه الاجتماعي. فبدأت في داخله ظاهرة الهجرات الجماعية إلى مناطق نائية عن مركز الثقل الرسمي، وفرض ذلك تواجد شيعي في مناطق معينة دون أخرى، كما انعكس على طبيعة الذين دخلوا في التشيع، وعلى أساليبهم في الحياة الاجتماعية في ظل ملاحقة دائمة من النظام الرسمي، وكذلك على نظام المؤسسة الدينية ومحورتها.. الخ من الظواهر الاجتماعية التي تنشأ في هكذا ظروف، وقد تتبع ذلك بنسبة جيدة المؤرخ المعاصر رسول جعفريان في خصوص علاقة الشيعة بإيران في كتابه «الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري»[1]. وخلاصة الكلام: أن مجموع الظروف الذاتية والموضوعية جعلت من التشيع كياناً اجتماعياً متميّزاً ذا خصائص خاصة به.

١ – الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري، رسول جعفريان، ترجمة: علي عاشم الأسدي، مؤسسة الطبع التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، ط١، مشهد ـ إيران، ١٤٢٠هـ.

١,٣. إشكالية معرفة الآخر.. التشيع نموذجاً:

لا نجانب الصواب إذا قلنا أن مسألة معرفة الآخر تعدّ من أعقد المسائل في تاريخ الفكر البشري على مستوى دراسات تاريخ الأفكار، والعلوم الاجتماعية، والأديان المقارنة، وذلك لأسباب عدة منها: كون الإنسان مركب معقد، ومناهج البحث تريد أسهل الطرق لمعرفته فتقع في الإلتباس؛ ومنها: تداخل عوامل الصراع (أو ما يسمى اليوم بالأيدويولوجيا) في قراءة الآخر.. وغيرها من عوامل.

وفي التاريخ الإسلامي وقع التشيع ضحية كبرى لسوء الفهم والتفاهم، عمداً أو من غير عمد، فنسبة المنسوب إليه من الصحة لا تتجاوز في أحسن الأحوال الأربعين في المائة من حقيقة واقعه، ولهذا الأمر أسبابه ومسبباته التاريخية، التي لا تهمنا الآن بصورة ملحّة.

وللأسف فإن سوء الفهم هذا إنجر أيضاً إلى الباحثين خارج الإطار الإسلامي، من المستشرقين وغيرهم، والذين هم أيضاً وقعوا في منزلق «معرفة الآخر من قبل خصومه أو منافسيه»،

وللأسف أن الدراسات الجادة والمنصفة في هذا المضمار قليلة جداً إلى درجة الندرة.

ناهيك عن محدودية المجالات التي اهتم بها الدارسون، فعلى الصعيد الإسلامي نرى ان الخلافات المذهبية هي التي تهيمن على اهتمام الدراسين الباحثين؛ فمن مسألة الإمامة والخلافة، ومروراً بمسائل صفات الإمام، وانتهاءً بتحريف القرآن، وما هو على هذا المنوال. أما المستشرقون فدراستهم للتشيع كانت متأخرة عن دراستهم للفكر السني، ولم يبدأ عنده الاهتمام بالشيعة إلا في منتصف القرن الماضي، وكانت مجالات الاهتمام محدودة، وبعد إنتصار الثورة الإسلامية في إيران والتي اتخذت من المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة ازداد الاهتمام أكثر مما كان عليه، لكن تداخلَ هنا السياسي في الفكري، ووظفت دراسات المستشرقين واهتماماتهم في الأبعاد السياسية في الفكر الشيعي خدمة لمسارات سياسية لها مصلحة من هذه المعرفة، في حين غُفل عن الأبعاد الأخرى في الفكر الشيعي.

وبهذا عاش التشيع مظلوميته التي طالما نادى بها في مساره التاريخي، لكنها هذه المرة ليست مظلومية سياسية ـ اجتماعية بل «فكرية».

هذه النقاط الثلاثة تفرض على الباحث في الفكر الشيعي أن يحاول تجنب سلبياتها، مما يعني ضرورة الطموح للوصول إلى فهم حقيقي للتشيع «**بذاته ولذاته**»، وهذا يتطلب الآتي:

أولاً: التعرف على مصادر الفكر الشيعي عن كثب، ومن خلال الإنغماز فيه، أو كما عبر عنه أركون في مناسبة معينة بـ«التموضع» داخل الفكر[1]، وهذه العملية ليست بالهينة، بل تتطلب إلمامة جيدة وخبرة متمرسة في تراث هذا الفكر بجوانبه المتعددة.

ثانياً: إذا كانت الدراسة معنية بجوانب ترتبط بالحياة الاجتماعية أو شيء له علاقة بالممارسة الاجتماعية التي يصعب اكتشافهما عن طريق النصوص المكتوبة أو تشكل النصوص المكتوبة فيه مؤشرات لا أكثر، هنا لابد من التأني أكثر، وتقليب المسألة على عدة وجوه، ومحاولة الاستعانة أكثير بآليات ترصد الظاهرة كما هي في الواقع لا كما يحلو للناقد والباحث تفسيرها، نقول هذا ونحن نتذكر الكثير من الدراسات التي حاولت

١ – أركون، الدكتور محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ط٢، ٢٠٠٦م، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، ص٢٥٢.

تفسير مجموعة من الظواهر المرتبط بالفكر الشيعي وكيف أنها ذهبت في تفسير مذهباً بعيداً عن الواقع.

ثالثاً: تجنب التعرف على التشيع من خلال خصومه ومنافسيه بل لا بد من التعاطي أولاً وقبل كل شيء مع النصوص الأساسية لتراثه، وكلام علمائه، ولتكن مطالعة آراء الخصوم مرحلةً ثانية. حتى نتجنب الوقوع في تداخل السياسي في الفكري.

٢. التأريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

هنالك العديد من الدراسات والبحوث التي حاولت التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي؛ إن على مستوى التحقيب والتصنيف أو على مستوى صناعة الرؤية والمنهج الذيْن يُنطلق من خلالهما إلى دراسة هذا التراث.

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا أن محاولات التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي محاولاتٌ جديدة نمت في عصرنا الحاضر؛ أي في القرن العشرين، مع تنامي الاهتمام بتاريخ العلوم والأفكار. وذلك بعكس العديد من الحقول في التراث

العربي الإسلامي التي بدأ فيها الحديث عن تاريخ الأفكار والمسائل التي تتناولها تلك الحقول في وقت مبكر من تاريخها؛ حيث أنها اهتمت بهذه النسبة أو تلك بموضوع «التأريخ» كعلم الفقه، وأصول الفقه، والكلام، والبلاغة، والنحو، والمنطق.. الخ، مما ساعد على انضاج الرؤية والمنهجية والآليات التي تستخدم في عملية «التأريخ».

أما حقل الأخلاق فإنه لم يحظ بتلك الحظوة التي حظيت بها بقية الحقول، مما يعني أن المحاولات التي لا تزال مشغولةً بالموضوع محاولاتٌ ابتدائية فيها كل عناصر «الإبتداء» السلبية والإيجابية، وما عَمَلُنا هذا إلا مساهمة في هذا الإتجاه، نحاول من خلال تقديم رؤية لمسألة «التأريخ» لهذا الحقل الحيوي، ولكن قبل ذلك لا بد من إطلالة إجمالية على هذه الدراسات التي ستكون بمثابة المدخل والتوطئة للرؤية المُقَدمة.

من الدراسات التي اهتمت بالموضوع دراسة الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه «تاريخ الأخلاق»، وكذلك أحمد أمين في كتابه «الأخلاق» حيث أشار لمسألة التراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، والملاحظ في هاتين الدراستين أنهما إنطلقتا من

منظور واحد وانتهيتا إلى نتيجة مشتركة، هذه النتيجة هي: «كلما مر الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئاً فشيئاً كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها، وظل هذا طوال تلكم الأزمان حتى ذلك العصر الذي نعيشه. وآية ذلك ـ فوق ما تقدم ـ الرسائل الكثيرة التي كتبها علماء الأزهر وغيرهم في الأعوام الأخيرة والتي لا تُعدّ في قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة»[1].

والواقع أن هذه النتيجة لن تكون بالنسبة لنا مفاجِئة، وذلك لأنها نتيجة منطقية عن المنظور الذي انطلقت منه الدراستان، هذا المنظور ينطلق في قراءته للتراث العربي الإسلامي من خلفية وتصنيف تنتمي إلى تراث آخر هو «التراث الأوروبي الغربي» القديم منه أو الحديث، إذ أنهما عندما انطلقا من تصنيف غربي للأخلاق يعتمد على فهرسة خاصة لمباحثه، بحيث تنتظم الأخلاق كفرع عن الفلسفة أو تتويج لها، ثم حاولا البحث عن مثل هذا التصنيف في التراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي لم تجداه، وهذه المشكلة (تقييم تراث على أساس

١- ـ تارخ الأخلاق، الدكتور محمد يوسف موسى، دار الكتاب العربي، القاهرة ـ مصر، ١٩٥٣م، ص٢٢٣ – ٢٢٤.

تراث آخر) تتكرر في العديد من الميادين الفكرية اليوم في دراسات الكثير من الباحثين، وللأسف أنها تنتهي إلى أحكام إطلاقية إسقاطية مجحفة بحق التراث، نعم الدراسة المقارنة أمر مقبول ومطلوب، لكنها شيء وتقييم تراثٍ ما على أساس تراثٍ آخر شيء آخر.

وشاهد الإتكاء على خلفية الفكر الأوروبي الغربي هو «لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأيناه عند اليونان من بيقور وزينون وأفلاطون وأرسطو، لأن البحث العلمي لا يكون إلا حيث تعظم المدنية، وإنما كان عند العرب حكماء وبعض الشعراء أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارفة في عهدهم، كما ترى في حِكَم لقمان وأكثم بن صيفي وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي».

ولأن الدين الإسلامي جاء برؤية تقول بخالقية الله ـ سبحانه ـ لكل العالم ومنها الإنسان، فقد «وضع له نظاماً يسير عليه وشرع له أموراً من صدق وعدل أمر باتباعه وجعل السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة جزاء من اتبعها. وجعل

عكسها من كذب وظلم ورذائل نهى عنها وحذر من ارتكابها. وجعل الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة عقوبة من ارتكبها».

ثم يضيف «قل من العرب ـ حتى بعد أن تحضّروا ـ من بَحث في الأخلاق بحثاً علمياً. ذلك لأنهم قنعوا أن يأخذوا عن الدين ولم يشعروا بالحاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر، ولذلك كان الدين عماد الكثير ممن كتبوا في الاخلاق، كما ترى في كتاب «الإحياء» للغزالي و«أدب الدين والدنيا» للماوردي».

ثم يذكر الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا باعتبارهم «درسوا الفلسفة اليونانية فكان فيما درسوا آراء اليونان في الأخلاق» ثم أشار إلى مسكويه كونه «أكبر باحث عربي في الأخلاق» مشيراً إلى أنه في كتابه «تهذيب الأخلاق» حاول «أن يمزج فيه تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالنيوس بتعاليم الإسلام (...) ولكن لم يسركثير من علماء العرب على منواله، وحبذا لو كانوا توسعوا في نظرياته واستدركوا ما فاته، وأحلوا ما ثبت صحته من العلم الحديث محل ما يظهر بطلانه من القديم»[1].

١- الأخلاق، أحمد أمين، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ط٧، القاهرة ـ مصر، ١٩٥٧، ص١٣٥ ـ ١٣٧.

أما الدكتور موسى فيقول: فبعد أن عرض لآراء مجموعة من الفلاسفة المسلمين في مجال الأخلاق؛ وهم الكندي والفارابي ومسكويه والغزالي وابن ماجه وابن طفيل وابن عربي، قال: «إن علم الأخلاق بصفته فرعاً من فروع الفلسفة رجع القهقرى بعد عصر الفلسفة الذهبي الذي انتهى بانحطاط الفلسفة في الأندلس، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والاختصار لآراء المتقدمين وخاصة مسكويه والماوردي والغزالي. وآية ذلك أن يلقي الباحث نظرة على التآليف في الأخلاق في تلك الأيام وإلى هذا العصر الذي نعيش فيه»[1].

ومن الدراسات أيضاً دراسة الدكتور ماجد فخري، والتي هي في الحقيقة على قصرها، حيث أنها ثلاثة صفحات وردت كمقدمة لمجموع نصوص جمعها ونشرها، إلا أنها أوسع أفقاً من غيرها، ذلك أن الملفت فيها هو اقترابه من طبيعة وخصائص الخطاب العربي الإسلامي في تناوله لمسائله الفكرية والتي من ضمنها حقل الاخلاق، فهو يميز بين «الأدب الخلقي» ككتابات ابن المقفع والعامري . . الخ، وبين «الفكر الخلقي» الكلامي والفقهي من جهة، والفلسفي من جهة أخرى. ومن خلال هذه

١- تاريخ الأخلاق، مصدر ساق، ص٢٢١.

النظرة اقترح تحقيباً معيناً اعتبره وصفاً لحركة التطور في الفكر الأخلاقي العربي، وهذا التحقيب يمر بأربعة مراحل هي:

الأولى: مرحلة معالجة المشاكل الأخلاقية عن طريق التدبّر في النصوص الدينية، وهذه الفترة هي التي تبدأ من القرن الثاني للهجرة.

الثانية: مرحلة الاتصال بالفكر اليوناني الوافد على الحضارة الإسلامية، وما نجم عن هذا الاتصال من تفاعل فكري في حقل الأخلاق جعل للأفكار الرواقية والسقراطية مجالاً للتأثير، وهذه المرحلة تبدأ مع انطلاق القرن الثالث.

الثالثة: وهي المرحلة التي بدى فيها تأثير أرسطو وبعض شراحه على الفكر الأخلاقي العربي، ويمثل هذه المرحلة مسكويه ـ حسب رأيه ـ.

الرابعة: وهي التي دمج فيها الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي، وممثلو هذه المرحلة هم الغزالي والماوردي وابن حزم وفخر الدين الرازي[1].

---

١ – الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٩٧٨م، ج١ ص١٤. نقلاً عن الجابري في كتابه «العقل الأخلاقي العربي».

والمهم في المسألة ليس الحقيب والتصنيف بقدر الرؤية التي انطلق منها الدكتور فخري، فأن يتحرر من هيمنة النموذج الغربي ويتفهم طريقة العلماء والمفكرين المسلمين وكيفية معالجتهم لشؤونهم الفكرية، وبالخصوص في حقل الأخلاق، بحيث يرى أن معالجات المتكلمين لمسائل مثل العدل الإلهي، وماهية البر وما اتصل بها من طاعات ومعاص، فهذا ينبئ عن أفق واسع في الوعي، أنضج من سابقيه.

ومن الدراسات أيضاً دراسة للدكتور أحمد محمود صبحي قدمها في كتابه «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل»، والذي يمكن قوله أن جوهر هذه الدراسة انطلقت من إشكالية تسالم المفكرون والمثقفون العرب وجلُّ المستشرقين فترة من الزمن عليها، وهي عدم وجود «فلسفة أخلاقية» في الفكر الإسلامي، وما قام به الدكتور صبحي هو تفنيد هذه الدعوى من خلال النظر إلى حقل الأخلاق والبحث الأخلاقي من أفق أوسع مما درج عليها الكثير في حكمهم على التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي. وما لاحظه هو أن كل الدراسات التي عنت بموضوع «الأخلاق» في الفكر الإسلامي

كانت تنطلق في تقييمها من منظور التراث الغربي، وتحديداً اليوناني القديم متمثلاً في أرسطو وكتابه «الأخلاق»، مما حدى بها إلى القول بعدم وجود فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي.

وهو في عمله هذا يستوحي تجربة الدكتور علي سامي النشار في حقل المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث التي عالجها في كتابه «مناهج البحث لدى مفكري الإسلام» والتي انطلق فيها من مقاومة المسلمة ذائعة الصيت القائلة بعدم وجود منهج بحث علمي لدى مفكري الإسلام إلا ما استَقوْه من أرسطو؛ فمن خلالها وبعد أن أثبت الدكتور النشار وجود «منطق إسلامي» يتساؤل الدكتور صبحي: ما الذي يجعلنا نطمئن للمسلمة ذائعة الصيت عن التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي أنَّه هو الآخر عالّة على الفكر اليوناني؟! أليست نفس المقولة اشتهرت عن المنطق ثم لم تسلم أن تهاوت بجهود جدية من مفكري الإسلام؟!

من هنا راح ينظّر لمجال الأخلاق في الفكر الإسلامي متجاوزاً النظرات المحدودة والقوالب الجاهزة التي اسقطعت على الفكر الإسلامي؛ فوجد أن للفكر الإسلامي روحه الخاصة وطريقة الذاتية في معالجة مشاكله الفكرية، ثم رأى في فكر المعتزلة

والقضايا التي أثاروها مرتعاً خصباً لبحث العديد من المشاكل الأخلاقية، والأمر نفسه وجده عند الصوفية، لكن الفارق بينهما في كيفية المعالجة ومنهج البحث، حيث الفئة الأولى تنتمي إلى تيار «العقليين»، في حين أن الثانية تعبر عن تيار «الذوقيين»، ومهما تكن نتائجه فإن المهم فيها هي سعة نظرته للموضوع بحيث تجعل الحكم على هذا الحقل في الفكر الإسلامي أقرب للموضوعية وأكثر وعياً للتراث[1].

وآخر دراسة تطالعنا في هذا السياق؛ سياق محاولات التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، دراسة الدكتور الجابري، التي تعتبر من أنضج الدراسات في دراسة التراث الأخلاقي، والتي تناولها في الجزء الرابع من سلسلة «نقد العقل العربي» تحت عنوان «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»[2]، وذلك لما قدمه

١- لمراجعة آراء الدكتور صبحي يمكن مراجعة كتابه: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، د. أحمد محمود صبحي، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط٢، ص ٩- ٣٨.

٢- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: ٤، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ـ لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص٧ ـ ٢٨.

من ضرورة الوعي بمواضع حقل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، منتقداً التصورات السابقة المقتصرة على حدود معينة متجاهلة طبيعة الخطاب العربي الإسلامي، بل إنه زاد على غير من الذين بحثوا في المسألة دعوى كون ظاهرة «الترسل» أول المجالات في التأليف الاخلاقي في التراث العربي الإسلامي! أيّاً كان الرأي في المسألة فإن المهم فيه كونه يقترب إلى المعالجة الموضوعية منه إلى الاسقاطات الجاهزة.

٣. التأريخ للأخلاق في الفكر الشيعي.. مقاربة أولية

بعد هذا التطواف على بعض الدراسات التي حاولت التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، يمكننا تسجيل نقطتين مهمتين:

الأولى: أن التأريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بات اليوم أكثر واعياً مما كان عليه سابقاً بفضل جهود العديد من المفكرين الذي قدموا رؤى أوسع أفقاً من سابقيهم، مما يجعلنا متفائلين بالدراسات البحوث القادمة إذا استندت إلى هذا الوعي.

الثانية: أن جوهر مشكلة الدراسات السابقة قبل نمو ونضوج الوعي بالتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي كانت تتلخص في بندين:

١- اسقاط الخلفيات الفكرية المنتمية إلى تراثات ثقافية مغاير للتراث الإسلامي؛ مما انتهى بهذه الدراسات إلى اختزالات مجحفة ووعي محدود.

٢- محدودية المعطيات التي يستند إليها الباحثون في المجال الأخلاقي عند دراستهم له؛ مما جعل الكثير من أحكامهم تبدو قاصرة ومستعجلة. ولا يهم ما إذا كانت محدودية المعطيات مستندة إلى تقصير وقلة خبرة ومحدودية ممارسة لنصوص التراث أم قصور راجع إلى تواري الكثير من النصوص في المجال الأخلاقي وراء أدراج خزانات المكتبات الحاوية لمخطوطاته، المهم أن هذه المحدودية كان لها الأثر السلبي في قراءة هذا الحقل من التراث.

لكن يبقى السؤال: ماذا عن التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي خصوصاً؟ هل لقي من الإنصاف ما يليق به؟ هل هو

بحاجة إلى رؤية منهجية مختلفة عن الرؤية المقدمة في عموم التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي؟

الواقع أن ما يلقاه هذا الفكر من عدم الإنصاف شيء كثير لا يتناسب وحجمه ودوره في عموم الفكر الإسلامي والواقع الحضاري للإسلام قديماً وحديثاً. إذ أنّ الدراسات التي تجاوزت بعض إشكاليات الاسقاط الأيديولوجي التي مني بها الفكر الإسلام لم تستوعب التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي، فهي ـ وهذا هو الغالب ـ إما أنها لم تذكره على الإطلاق بل وتعاملت مع مَن يحسبون على التشيع من فلاسفة ومفكرين وكأنهم لا علاقة لهم بالتشيع لا من قريب أو بعيد، وإما أنها وقعت في محذور الاسقاط الأيديولوجي لكن هذه المرّة أيديولوجيا التنازع المذهبي أو النظام الرسمي أو العنصرية العربية، ليوصف التراث الأخلاقي الشيعي ـ في حدود ما اطّلَتْ عليه من بعض هذه الدراسات ـ بالأخلاق الباطنية أو بالغزو الثقافي الرامي إلى تقويض الدولة أو بالمجوسية الفارسية أو غيرها.

والذي نراه أن الضرورة «الأخلاقية !» قبل كل شيء تملي علينا المساهمة في تقديم رؤية منهجية في التعاطي مع هذا التراث

للوصول إلى أحكام أقرب إلى الموضوعية وأكثر وعياً للتراث.

وما نعتقده هو أن التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي فعلاً بحاجة إلى رؤية أكثر تحديداً من العموميات المنهجية التي قُدمت سابقاً بل هذا ليس من مختصات الفكر الشيعي لذاته وإنما هو ضرورة منهجية لكل حقل متميّز في الفكر الإسلامي. وبعد الاستعانة بالله ـ عز وجل ـ سنحاول أن نقدم هذه الرؤية من خلال المقدمات والمحددات الآتية.

١,٣. وحدة الفكر البشري واختلاف اللغة.

يشترك البشر، أينما وجدوا ومهما كانت ألوانهم وألسنتهم، في هموم فكرية كبرى تؤرقهم وتحفزهم للبحث عن أجوبة مقنعة لها؛ سواء على المستوى المعنوي أم المادي/ المعيشي. ويرجع ذلك لوجود قاسم مشترك بينهم على المستوى المعنوي لا يخلو مجتمع ما منه، كالبحث عن أصل الكون، والغاية منه، وكيفية العلاقة بين أفراد المجتمع، والسلطة، والقيم الكبرى كالحب، والإيمان، والعدالة، والحرية.. وغيرها؛ نعم، في الجزيئات والتفاصيل تتدخل الظروف الموضوعية المحيطة بمجتمع ما لتنحو بالمناقشة الفكرية لمسألة ما إلى زوايا خاصة وكيفيات معينة؛ لكن ذلك لا

ينافي مع اشتراكهم في الاهتمام بأصل المسألة. فعلى سبيل المثال: أصل موضوع السلطة وأنها كيف يجب أن تدار ومن الذين يحق لهم الحكم دون غيرهم وكيف يصلون إلى السلطة؟! هذه الأسئلة تبدو مشتركة بين البشر، لكن ظروفاً موضوعية معينة تحفّ بالمجتمع اليوناني آنذاك ـ مثلاً ـ تنتهي بالتفكير إلى صيغة «الديمقراطية» أو «الحكم الإستقراطي»، وظروفاً موضوعيةً مغايرةً تحفّ بالمجتمع العربي الجاهلي تنتهي بالتفكير إلى صيغة «حكم الأشراف من القبائل»؛ في كل الأحوال تظل مسألة السلطة هي القضية المعنية لكن نمط المعالجة والصيغة النهائية تختلف لتداخل أمورٍ جزئيةٍ تخص هذا المجتمع أو ذاك.

كذلك الأمر في القضايا المادية/المعيشية، حيث يشترك البشر في هموم مشتركة على هذا المستوى لكنهم يتفاوتون في الجزئيات والتفاصيل لتداخل أمور جزئية؛ فكل البشر يهتم بمسألة السكن، والغذاء، الملبس، والتجارة (الاقتصاد).. وغيرها من الأمور المعيشية.

هذا الوعي بوحدة الفكر البشري في أصوله العامة يجعل أفق الباحث أرحب وأوسع ليستوعب أطياف البشر بكل

تنوعاتهم، لكن محدودية أفق الكثير من الناس، والتمسك بالعصبيات والعنصريات تقف حواجز أمام هذا الوعي. ومن أهم ما جاءت من أجله الديانات السماوية هو التأكيد على أخوية البشر، ومساواتهم، وتماثلهم، وقد كان لها الدور الكبير في تنمية الوعي بهذه القيمة التنبيه على مخاطر النظرة العنصرية والعصبية للآخرين، ويدلل على ذلك مطالعة سريعة للتاريخ الحديث والمعاصر للحركات العنصرية وآثارها السلبية على عموم الحياة والحياة الفكرية بشكل خاص، حيث نجد «التحيز» السلبي في الفكر الغربي تجاه الثقافات الأخرى المغايرة له، وآية ذلك وعي نفس الفكر الغربي بهذه الإشكالية ونمو حركات الفكر الإنساني في داخله ورغبتها العارمة في تقدير الإنسان بما هو إنسان، وتقدير كل منتجاته الفكرية والمادية بل وحتى اليوم وفي ميدان فلسفة العلم تتصاعد النداءات إلى ضرورة التعامل مع البشر بالمساواة وتقديرهم جميعاً بما هم بشر دون النظر إليهم بصورة تحقيرية، بل حتى على مستوى التوصيف لم يعد اليوم من المقبول الحديث عن المجتمعات القديمة بمصطلح «المجتمع البدائي» أو «الفكر البدائي» لما لهذا التوصيف من ظلال سلبية.

من هذه النقطة توسع البحث في كيفية التوصل إلى فهم الفكر البشري المتنوع؟ هنا برزت مسألة «اللغة» كتعبير عن عما يحمله البشر في داخله، وبذلت جهود حثيثة في مسألتين:

الأولى: توسعة مفهوم اللغة من دائرة الألفاظ إلى دائرة الرموز؛ أي ليست الألفاظ فقط هي الطريقة الوحيدة للتعبير بل كل ما له دلالة على التعبير يعتبر من اللغة كالرسوم والرموز.. وغيرها.

الثانية: دراسة أنماط اللغات البشرية القديمة والحديثة لمعرفة أساليبها وطرقها التعبيرية للوصول إلى وعي أفضل بما تحمله في داخلها. من هنا لم تعد نصوص أرسطو بأفضل من «ملحمة جلجامش» على المستوى التعبيري ـ مثلاً ـ، فكل من النصين يحمل في داخله تفكيراً ما لمسائل مشتركة بين البشر لكن أسلوب التعبير يختلف.

والأمر نفسه فيما نحن فيه، فالفكر الشيعي كان كغيره يتناول عموم المشاكل الفكرية المشتركة بين البشر، لكن لغته التعبيرية وإن كانت في الغالب عربية إلا أن لها أسلوبها وطريقتها الخاصة

في تناول ومعالجة الموضوع، وهذا يجعلنا ننتقل إلى النقطة التالية عن خصوصية اللغة في الفكر الشيعي.

٢,٣. خصوصية اللغة في الفكر الشيعي

لمجموع عوامل ذاتية وموضوعية بات للشيعة شيء من الخصوصية في اللغة عند التعبير عن مضامينه الفكرية.

إذ على المستوى الذاتي فإن للتشيع مضمونه الخاص المغاير في معالجة العديد من الأمور الفكرية في مجالات المعارف العقدية والأخلاق والفقه على مستوى المراجع والمصادر والأصول، أيّ أهل البيت عليهم السلام، فهي من اللطافة والدقة والجِدة في المعالجاته بحيث تفرض عليه لغة خاصة في المعالجة قد لا تتناسب في كثير من الأحيان مع المستوى الفكري السائد في البيئة الأولى لتلقى تلك المضامين. من هنا نجد كيف أن علماء أصول الفقه الشيعة بحثوا العديد من المواضيع في الدلالات للوصول إلى فهم الآليات التي من خلالها ألقى أهل البيت عليهم السلام مضامين معارفهم، نعم؛ لا ينكر أن العديد من تلك البحوث الدلالية مشترك بشري إلا إن فيها ثمة خصوصية للغة أهل البيت عليهم السلام، تتداخل في توجهها أصول إعتقادية لموقعهم في الحياة، ودروهم

فيها، وعلاقتهم بالنبي ﷺ صاحب الرسالة . . وغيرها. والأمر يزداد خصوصية عند الحديث عن مروياتهم عليهم السلام وكيفية فهمها، وآليات معالجة تعارضها، وتنظيم أصولها من فروعها، محكمها من متشابهها، ما كان منها قضية في واقعة وما كان منها قضية حقيقة دائمية.. وغيرها.

هذه الخصوصية الذاتية في لغة المصادر والمراجع والأصول، أي في لغة أهل البيت عليهم السلام، انعكس على التراث المتلقي له، والساعي لفهمه، والمفسر له، بحيث سرى فيه من تلك الخصوصية شيء بهذه النسبة أو تلك، والفقيه من الباحثين هو الذي «يتصيد» تلك الآليات ويفقه مداها.

أما على المستوى الموضوعي؛ فإن ظروف الحياة الاجتماعية ـ السياسية التي مرّ بها أهل البيت عليهم السلام؛ أي المصادر والمراجع والأصول، من التنازع المذهبي، وفوضى الفرق الكلامية والفكرية، وزحام الحركات السياسية والاجتماعية، وملاحقة السلطة بكل عيونها لهم عليهم السلام، وما يرافق ذلك من تنافس وصراع اجتماعي ـ سياسي، وما فرضه موقعهم عليهم السلام كقادة للأمة بالتالي على بعض الخصوصيات في اللغة؛ كالتورية والتقية والإجمال

والكناية والمجاز والتلميح والترميز.. وغيرها من الأساليب التي يتجنّب فيها المتكلم الإفصاح المباشر عن مراداته. هذه الأساليب كان لها نصيب في خطابات المراجع والمصادر والأصول، وهو أيضاً إنعكس على التراث المتلقي له، والساعي لفهمه، والمفسر له، بحيث سرى فيه من تلك الخصوصية شيء بهذه النسبة أو تلك.

ولم يتوقف الأمر عند حدود الأساليب التعبيرية بل ـ وهذا هو الأهم ـ انعكست المسألة على «مظان البحث»، أي أماكن بحث المعالجات الفكرية، مما أضفى خصوصية للفكر الشيعي في تحديد «مظان» بحث العديد من المسائل المشتركة بين بني البشر، فمسألة السلطة والحكومة مثلاً لكونها من المسائل الحساسة لم تعالج تحت عناوين فاقعة تلفت الأنظار بل وريت تحت عناوين أخرى لا تورط المتكلم فيها بالجريمة السياسة فيأخذ إلى سراديب الظلام، وهكذا العديد من القضايا؛ خذّ على سبيل المثال أسلوب الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام في طرح القضايا ومعالجتها، وكيف أنه استخدم الدعاء والمناجاة كأسلوب لتوصيل الأفكار. والجهد الملقى اليوم على الباحثين والمفكرين هو إنشاء معاجم موضوعية تردم هوة اللغة بين الماضي والحاضر وتحدد مظان البحث لمشكلات اليوم في التراث؛

لتحقيق تواصل أكثر فاعلية مع التراث.

وبعد الذي مرّ يمكننا الآن الإنتقال إلى النقطة القادمة التي تحاول تحديد مظان البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي، مع التنويه أن الحديث عن الأساليب التعبيرية ليس من اختصاص هذا البحث بل له أماكنه الخاصة المعنية به.

٣,٣. مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي

يقصد من «مظان البحث» المواضع التي تتواجد فيها بحوث مسألة ما. والسؤال هو: أين هي «مظان» البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي؟

وهنا لابد من التفريق بين مستويين، هما:

١- مستوى الأصول والمصادر والمراجع؛ والمقصود من هذا المستوى هم أهل البيت عليهم السلام وكلماتهم، وخطبهم، وأدعيته، وكل ما يتصل بهم في البعد الفكري مما يعتبر عند متبعيهم ـ الفكر الشيعي ـ مرجعاً ومصدراً وأصلاً يرجعون إليه في استنباط الرؤى والأفكار.

٢- مستوى التراث المفسّر والمتلقي والمتفاعل مع تلك

الأصول والمصادر والمراجع؛ سواء حذا هذا التراث على مستوى الفهرسة حذوها أم انتخب لنفسه فهرسة أخرى ومظان أخرى.

هذا التمييز بين المستويين يمليه عليها الواقع الاستقرائي أولاً، وكون المستوى الأول ذا أهمية اعتبارية تجعله في مستوى متقدم على الثاني.

١,٣,٣. مستوى الأصول والمراجع والمصادر

أما على المستوى الأول، فنحن هنا في الحقيقة نتحدث عن التراث الحديثي (=الروائي) الذي وصل إلينا، والذي يعتبر إطاراً مرجعياً في الفكر الشيعي؛ من خلاله يرجعون إلى روايات أئمتهم عليهم السلام، بعيداً عن طرق تصحيح الحديث من عدمه؛ التي تتفاوت فيه الاتجاهات، وإن كانت أبواب الأخلاقيات التي سنذكرها ليس من موارد التدقيق والتشديد بشروط عالية في قبول الحديث كما يعمل في بابي العقائد والفقه، بل هي من موارد القبول العام، وبعضها واقع تحت عنوان التسامح في أدلة السنن. هذا؛ مع العلم أن كتب الأحاديث مقسمة إلى أبواب موضوعياً؛ بحيث يحمل كل باب عنواناً معيّناً، ككتاب الصلاة، والصوم، والعشرة.. وغيرها.

وفي هذا الإطار فإن هنالك أبواباً ذات عناوين مباشرة بخصوص المسائل الأخلاقية؛ وهي تحديداً: كتاب العشرة، وكتاب المعاصي والكبائر، وكتاب المواعظ والحكم.

وهنالك أيضاً أبواب ليست ذات عناوين مباشرة إلا أنها «مظانٌ» للمسائل الأخلاقية مثل كتاب العقل والجهل، والعلم والجهل، وكتاب جهاد النفس، والإيمان والكفر. ويشهد لهذا كلام المرجع السيد محمد تقي المدرّسي عند حديثه عن القيم في الدين، حيث يقول: «ومن هنا اتصلت القيم الأخلاقية السامية في السنّة الشريفة بكلمة العقل، حيث اعتبر له جنود من العلم والحلم والصبر والزهد» ثم يكمل قائلاً: «بينما ارتبطت القيم في القرآن بكلمة الإيمان، إذ القرآن الكريم يُبيّن كافة أبعاد الحياة (وعياً وعملاً). بينما السنة ـ التي تفسر الكتاب ـ قد تفصل بين وعي الحقائق وبين التكيف معها بهدف التبيان. على أن السنة قد تبيّن اتصال ذات القيم بالإيمان»[1] مشيراً إلى أهمية الرجوع إلى باب الإيمان والكفر من كتب الأحاديث لمعرفة تفصيل كلمة الإيمان في القرآن،

١- التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، السيد محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، طهران ـ إيران، ط١، ١٤١٥هـ ج٣، ص٢١٣.

وكتاب العقل والجهل لمعرفة القيم على لسان السنّة الشريفة.

وهنالك أيضاً وفي نفس الإطار الحديثي بابٌ مهم وهو باب الدعاء والمناجاة، حيث كان هذا الباب مرفأ خصباً للمعارف الأخلاقية، وبالذات تلك المرتبطة بالعلاقة مع الله ـ سبحانه ـ أي ما يرتبط بقيم التقوى، وبتعبير الأدب الحديث «التجارب الروحية». هذا الأسلوب ـ التعبير عن القيم بالدعاء ـ كانت تمليه دوافع ذاتية مرتبط بكون أهل البيت عليهم السلام في قمة المعرفة بالله ـ سبحانه ـ فهم يعبرون عما يخالج نفوسهم من تلك القيم تجاه رب العزة والجلال، ودوافع موضوعية فرضتها الحياة الاجتماعية آنذاك من ضرورة التورية والحديث بأسلوب غير مباشر في إشكالية المجتمع، وبالخصوص زمن الإمام علي بين الحسين زين العابدين عليه السلام؛ الذي كان بحق منبع هذه الواحة الروحية، ويشهد له كتابه «الصحيفة السجادية» الواسعة التداول في الوسط الشيعي من زمن بعيد جداً حتى عدة زبور آل محمد.

وهنا أيضاً وفي نفس الإطار الحديثي بابٌ مهم وهو مراسلات وكتب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إلى عمّاله عند توليتهم مناطق معينة، حيث يرفق معهم كتباً تتحدّث عن الصور

المفترضة في قيادة المجتمع، والقيم التي يجب أن يكون عليها.

وهنالك أيضاً رسالة مشهورة للإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام في «الحقوق» هي الأخرى من النصوص التي تعتبر أحد مظان المسائل الأخلاقية في الفكر الشيعي.

في مقابل هذا التراث الحديثي العام اختص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بأن روي عنه العديد من الكلمات القصار في مختلف شؤون الحياة وبالذات في المسائل الأخلاقية، حتى قام أحد العلماء الشيعة وهو آية الله السيد هادي المدرّسي بمحاولة جمعها تحت عنوان «موسوعة الإمام علي عليه السلام في الأخلاق»[1]، بوبها إلى موضوعات المسائل الأخلاقية كالعفة، والحكمة، والشجاعة، والزهد، والورع.. وغيرها.

٢,٣,٣. مستوى التراث المفسر والمتلقي.

أما على المستوى الثاني، فنحن هنا نتحدث عن التراث المتلقي والمفسر والمتفاعل مع المصادر والأصول والمراجع، وهذا التراث كانت له عدة مظان لبحث المسائل الأخلاقية،

١- موسوعة الإمام علي عليه السلام في الأخلاق، السيد هادي المدرسي، دار الجيل، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨.

يمكن محاولة تعدادها كالآتي:

لعل من أولى الموارد التي بحثت فيها المسائل الأخلاقية هي ظاهرة الشروح والتعليقات على الأحاديث والأدعية والرسائل، فهنالك العديد من من الكتب والرسائل بل والموسوعات التي اهتمت بالشرح والتعليق على عموم الروايات بشكل عام، والروايات الأخلاقية بشكل خاص، ولم تكن هذه الشروح والتعليقات مجرد تفسير للكلمات المشكلة بمرادفاتها بل فيها من محاولات التنظير والمعالجة والتفسير والاستنباط ما يجعلها مظاناً حقيقية لبحث المسائل الأخلاقية، فمثلاً عندما جمع العلامة المجلسي[1] روايات العقل والعلم والجهل لم يكتف بعد هذا الجمع بمجرد تفسير بعض مشكلات المفردات بل حاول إيجاد رؤية عامة لتفسير هذه النصوص مقارنةً بآراء الآخرين من المذاهب والفِرَق، كذا في بقية الأبواب، وغيره أيضاً ممن قام بعملية الشرح والتعليق.

١ – شرح الكتب الروائية والحديثية والتعليق عليها ظاهرة واضحة في الوسط العلمي الديني، هنالك العديد من الموسوعات الحديثة التي كانت محل اهتمام وشرح وتعليق العلماء، على منها: كتاب الكافي للعلامة الكليني، حيث شرح من قبل العلامة المجلسي تحت عنوان مرآة العقول، ومن العلامة المازندراني أيضاً، كما نجد مصاديق هذه الظاهرة في كتب «الأربعون» يحث يطبق العلماء ما ورد عن النبي ﷺ من فضل من فقه وحفظ أربعين حديثاً، ومن يراجع على سبيل المثال كتاب «الذريعة» للطهراني يجد الكمّ الهائل من الكتب تحت عنوان «الأربعون»، والتي تعكس هذه الظاهرة.

ونخص بالذكر هنا الشروح الواردة على نهج البلاغة[1] وبالخصوص في كلماته المعنية بالمسائل الأخلاقية، والشروح الواردة على الصحيفة السجادية[2]، وهي كثيرة جداً، خصوصاً عند ملاحظة اشتمال الصحيفة على دعاء «**مكارم الأخلاق**»[3] الذي كان محل اهتمام العلماء بصورة خاصة جداً.

وهنالك أيضاً في هذا الإطار التراثي بحوث في مسألة الإرادة والاختيار والجبر والتفويض وما يرتبط بها؛ مما له دخالة مباشرة في المسائل الأخلاقية؛ كمسألة قابلية النفس للتخلّق وتغيير الطباع . . وغيرها.

١- من الجدير بالذكر أن «نهج البلاغة»؛ وهو الكتاب الذي جمعت فيه خطب، ومكاتيب، وكلمات الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، كان ولا يزال محل اهتمام العلماء بالشرح والتعليق، حتى قاربت الشروح الواردة عليه التسع والثلاثين (٣٩) شرحاً على أقل تقدير، وهذا يعكس عمق الاهتمام بهذا الكتاب.

٢- هناك العديد من الكتب التي شرحت وعلقت على الصحيفة السجادية، وقد ذكرت متناثرة في «الذريعة» في عدة موارد تحت الحروف «ت»، و«ح»، و«ش»، لكن للأسف أننا لم نعثر على كتاب مختص ببيان فهرسة أو معجم أو بيبلوغرافيا للشروح والتعليقات والدراسات التي عنت بهذه الصحيفة.

٣- فعلاً وقع هذا الدعاء محل اهتمام خاص من قبل العلماء، حتى ألفوا فيه كتباً مستقلة في الشرح والتعليق، قد ذكر بعضها العلامة الطهراني في «ذريعته»، لكن هي الأخرى ـ وللأسف ـ لم توثق بصورة علمية تسهل الوصول إليها بل ومعرفتها على وجه الدقة.

وكذا مسألة مرتكب الكبيرة التي كانت نقطة مشتركة بين الفرق الإسلامية دار حولها العديد من البحوث التي ترتبط مباشرة بالمسألة الأخلاقية، وكان للفكر الشيعي مساهمته الخاصة فيها.

وكذلك البحوث المعنية بالعدل الإلهي، وخصوصاً بمسألة التحسين والتقبيح العقليين؛ التي تعتبر من أهم مبادئ الأخلاق، وثباتها من نسبيتها، ومصدر الفضيلة الأخلاقية، وهذه المسألة بحثت في علم الكلام[1] (العقائد) وأصول الفقه[2] بصورة مسهبة.

وكذلك بحوث مفاهيم الخير والشر؛ أصلهما ومصدرهما، وما يرتبط بهذا من بحوث.

وكذلك في حقل الفقه العديد من البحوث ذات الصلة

١- هنالك العديد من الرسائل والكتيبات والكتب المفردة خصيصاً لبحث مسألة التحسين والتقبيح العقليين، قد ذكر العلامة الطهراني في «الذريعة» العديد منها، ومن الكتب المعاصرة في هذا المجال والتي جمعت الأقوال وربطت المسألة ببحوثها في الكلام والأصول والأخلاق كتابٌ للعلامة الشيخ جعفر السبحاني: رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، مكتبة التوحيد، قم ـ إيران، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٢- تبحث المسألة في علم أصول الفقه عادة في قسم «المستقلات العقلية»، ومن المعاصرين الذين أجادوا في بحث المسألة بصورة جامعة ومبسطة هو العلامة محمد رضا المظفر في كتابه: أصول الفقه.

بالمسائل الأخلاقية، منها: بحث النية[1]؛ الذي يُبحث عادة في أول باب الطهارة أو الصلاة، ويبحث في مبطلات العمل العبادي تحت عنوان الرياء، هنالك يدور الحديث في أنواع النية، ومسألة الإخلاص، والعبودية.. وغيرها.

ومنها: بحوث باب جهاد النفس، حيث يستطرد كثير من العلماء في الحديث عن أصل النفس وقواها، وفضائلها، وكيفية التحلي بها[2].

ومنها: في المكاسب المحرمة، حيث يتطرق العلماء إلى بعض المحرمات الشرعية التي تنصب في باب الأخلاق كالغيبة والكذب، والنميمة[3].. وغيرها.

١- كنموذج يمكن مراجعة بحث النية للمرجع الديني آية الله العظمى السيد عبدالأعلى السبزواري في موسوعته الفقهية «مهذب الأحكام» ج٦، ص١١٨ ـ ١٧١، مؤسسة المنار، قم ـ إيران، ط٤، ١٤١٣هـ.

٢- كنموذج يمكن مراجعة بحث جهاد النفس للمرجع الديني آية الله العظمى السيد عبد الأعلى السبزواري في موسوعته الفقهية «مهذب الأحكام» ج١٥، ٢٦٩ ـ ٣١٥، مؤسسة المنار، قم ـ إيران، ط٤، ١٤١٦هـ.

٣- لعل أشهر من بسط البحث في هذه الأمور هو الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، في كتابه الشهير: المكاسب، والذي كان ولا يزال مورد توارد أيدي العلماء في التعليق والشرح والنقد، كما أنه مدار العديد من الدروس العليا في الحوزة العلمية، وقد طبع الكتاب حديثاً طبعة محققة، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ طهران، ط٨، ١٤٢٤هـ.

هذا؛ فضلاً عن النظر إلى الفقه على أنه التفصيل القانوني العملي لمفردات القيم الأخلاقية، فعلى هذه النظرة تكون أبواب الفقه وبالذات بداياتها التي تتحدث عن أصول الباب وقواعده بمثابة تنظير للمسائل الأخلاقية، كأصول المعاملات والعقود من نفي الغرر، والتراضي، والضمان، والوفاء بالعقود، وأكل المال بالحلال، وباب النكاح ومايرتبط فيه من العشرة بالمعروف، وغايات الحياة الجنسية، وعقود الإحسان كالقرض والهبة.. وغيرها بما تتضمنه من قيم أخلاقية.

وهنالك أيضاً في هذا الإطار البحوث التي تتعلق بما يسمى بـ«الآداب والسنن» وما فيها من حديث عن مجموعة كبيرة من السلوكيات المتعلقة بمواضع معينة من الحياة، كالأكل، والشرب، واللبس، والتزين.. وغيرها.

وهنالك أيضاً من مظان البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي تلك الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن «السير والسلوك»[1]،

١- يعد هذا الميدان من ميادين علم الأخلاق في القسم العملي، وقد كتب العديد من العلماء في هذا الجانب تحديداً ونفس الأسم «السير والسلوك»، بين كتاب وكتيب ورسالة، وقد ذكر العلامة الطهراني ما يفوق الخمسين مصنف في هذا الجقل، يمكن مراجعة الذذريعة في الحرف «س».

والتي كتب فيها العديد من علماء الشيعة؛ ضمن اتجاهات متنوعة بعضها عرفانية مشوبة بالفكر الصوفي وأخرى أصيلة مستقاة من نصوص أهل البيت عليهم السلام؛ فالمهم أن هذا الحقل أو القسم من مظان البحث الأخلاقي.

هذا كله؛ ناهيك عن المؤلفات التي تناولت المسألة الأخلاقية بشكل مباشر بل وكانت معقودة للحديث عن علم الأخلاق؛ والتي منها كتب مسكويه، والنراقيين.. وغيرهم.

وحاصل الموضوع: أن هنالك العديد من المواضع في الفكر الشيعي تعتبر «مظاناً» للبحث الأخلاقي تختلف في فهرستها مع الفهرسات المتعارفة والمتداولة اليوم، وعلى الباحث أن يحاول البحث عن تلك المواضع لمعرفة مساهمات الفكر الشيعي هنالك. وما قمنا به هو مقاربة أولية لتلك المظان، وهنالك بلا شك العديد من المواضع غفلنا عنها، لكن المهم في المسألة توسع أفق البحث الأخلاقي لتتسع دائر المظان؛ لنتقرب أكثر إلى معرفة الذات والآخر موضوعياً، ومساهماتهما في هذا الحقل.

٤, ٣. أهم النصوص الأخلاقية في التراث الشيعي

هنالك على مستوى المصادر والأصول والمراجع نصوص عديدة جداً في مجال الأخلاق مذكورة في كتب الحديث والرواية نجدها في مظانها كما مرّ في البند السابق، لكن من تلك النصوص ما هو ذائع الصيت، مشهور بين الشيعة على المستوى العلمي والعملي؛ أي يتداوله الشيعة في مستوى عوامهم، كما اهتم بها علماء الشيعة على مستوى التفكير والتنظير والشرح والتعليق. نحاول في هذا البند إيراد بعضها أو مقاطع من بعضها، والإشارة إجمالاً إلى البعض الآخر.

من تلك النصوص «دعاء مكارم الأخلاق» للإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام، وهو مذكور في الصحيفة السجادية، وكان محل اهتمام العديد من العلماء بالشرح، والتعليق، والتدريس في المحافل العلمية[1]، والذي منه: «**اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، وبَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، واجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وانْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي، وصَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي،**

١- يراجع في ذلك كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة، باب الـ«ت» و«ح»و«ش».

واسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، واكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الِاهْتِمَامُ بِهِ، واسْتَعْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَداً عَنْهُ، واسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وأَغْنِنِي وأَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ، ولَا تَفْتِنِّي بِالنَّظَرِ، وأَعِزَّنِي ولَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكِبْرِ، وعَبِّدْنِي لَكَ ولَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وأَجْرِ لِلنَّاسِ عَلَى يَدِيَ الْخَيْرَ ولَا تَمْحَقْهُ بِالْمَنِّ، وهَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، واعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، ولَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، ولَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا».

ومنه أيضاً: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، وحَلِّنِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وأَلْبِسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وكَظْمِ الْغَيْظِ، وإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ، وضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ، وإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وسَتْرِ الْعَائِبَةِ، ولِينِ الْعَرِيكَةِ، وخَفْضِ الْجَنَاحِ، وحُسْنِ السِّيرَةِ، وسُكُونِ الرِّيحِ، وطِيبِ الْمُخَالَقَةِ، والسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وإِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وتَرْكِ التَّعْيِيرِ، والْإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ، والْقَوْلِ بِالْحَقِّ وإِنْ عَزَّ، واسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وفِعْلِي، واسْتِكْثَارِ الشَّرِّ وإِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وفِعْلِي، وأَكْمِلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ

الطَّاعَةِ، ولُزُومِ الْجَمَاعَةِ، ورَفْضِ أَهْلِ الْبِدَعِ، ومُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ، واجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبِرْتُ، وأَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصِبْتُ، ولَا تَبْتَلِيَنِّي بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ، ولَا الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ، ولَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ، ولَا مُجَامَعَةِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، ولَا مُفَارَقَةِ مَنِ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ»[1].

ومن تلك النصوص رسالة من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لولده الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، معروفة بـ«وصية الإمام علي عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام»[2].

ومن النصوص المهمة حديث الإمام الصادق عليه السلام عن العقل وجنوده، والجهل وجنوده، والتي بين فيها الإمام عليه السلام الفضائل المنبثقة من العقل، والرذائل الصادرة عن الجهل، فقد روى الكليني في الكافي عن «**عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ والْجَهْلِ فَقَالَ أَبُوعَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: اعْرِفُوا الْعَقْلَ وجُنْدَهُ والْجَهْلَ وجُنْدَهُ تَهْتَدُوا.**

١ - الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء العشرون (٢٠).

٢ - الرسالة مذكورة في كتاب: تحف العقول، الحسن بن علي البحراني ٠ابن شعبة البحراني)، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٢، ١٤٠٤هـ، ص٨٨.

قَالَ سَمَاعَةُ: فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَّفْتَنَا. فَقَالَ أَبُوعَبْدِ اللهِ عليه السلام: إِنَّ اللهَّ عَزَّ وجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وهُوأَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، فَقَالَ اللهُّ تَبَارَكَ وتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقاً عَظِيماً وكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي. قَالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَحْرِ الْأُجَاجِ ظُلْمَانِيّاً فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَلَمْ يُقْبِلْ فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ فَلَعَنَهُ، ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ خَمْسَةً وسَبْعِينَ جُنْداً فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللهُّ بِهِ الْعَقْلَ ومَا أَعْطَاهُ أَضْمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ، فَقَالَ: الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلْقٌ مِثْلِي خَلَقْتَهُ وكَرَّمْتَهُ وقَوَّيْتَهُ وأَنَا ضِدُّهُ ولَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ، فَقَالَ: نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي. قَالَ: قَدْ رَضِيتُ. فَأَعْطَاهُ خَمْسَةً وسَبْعِينَ جُنْداً فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْخَمْسَةِ والسَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْخَيْرُ وهُووَزِيرُ الْعَقْلِ وجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرَّ وهُووَزِيرُ الْجَهْلِ والْإِيمَانُ وضِدَّهُ الْكُفْرَ والتَّصْدِيقُ وضِدَّهُ الْجُحُودَ والرَّجَاءُ وضِدَّهُ الْقُنُوطَ والْعَدْلُ وضِدَّهُ الْجَوْرَ والرِّضَا وضِدَّهُ السُّخْطَ والشُّكْرُ وضِدَّهُ الْكُفْرَانَ والطَّمَعُ وضِدَّهُ الْيَأْسَ والتَّوَكُّلُ وضِدَّهُ الْحِرْصَ والرَّأْفَةُ وضِدَّهَا الْقَسْوَةَ والرَّحْمَةُ وضِدَّهَا الْغَضَبَ والْعِلْمُ وضِدَّهُ الْجَهْلَ والْفَهْمُ وضِدَّهُ الْحُمْقَ والْعِفَّةُ وضِدَّهَا التَّهَتُّكَ والزُّهْدُ

وضِدَّهُ الرَّغْبَةَ والرِّفْقُ وضِدَّهُ الخُرْقَ والرَّهْبَةُ وضِدَّهُ الجُرْأَةَ والتَّوَاضُعُ وضِدَّهُ الْكِبْرَ والتُّؤَدَةُ وضِدَّهَا التَّسَرُّعَ والْحِلْمُ وضِدَّهَا السَّفَهَ والصَّمْتُ (...) لَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيٍّ أَووَصِيِّ نَبِيٍّ أَومُؤْمِنٍ قَدِ امْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُومِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمِلَ ويَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ والْأَوْصِيَاءِ وإِنَّمَا يُدْرَكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وجُنُودِهِ وبِمُجَانَبَةِ الْجَهْلِ وجُنُودِهِ وَفَّقَنَا اللهُ وإِيَّاكُمْ لِطَاعَتِهِ ومَرْضَاتِه»[1].

وهنالك أيضاً وصية للإمام الصادق عليه السلام لعنوان البصري[2] عندما طلب منه تعليمه، فذكر له الإمام عليه السلام شروط العلم والتعلم، ثم علمه تسعة أمور في مجال طلب العلم. وحديث للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في صفات العاقل[3] . . وغيرها كثير مما لا يسعنا الإحاطة به هنا.

١- الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط٥، ج١، ص٢٠، باب العقل والجهل، الرواية: ١٤.

٢- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٩٨٣م، ١٤٠٣هـ، ج١، ص٢٢٤، باب: آداب طلب العلم وأحكامه: الرواية ١٧.

٣- الرواية مذكورة في كتاب: تحف العقول، الحسن بن علي البحراني ٠ابن شعبة البحراني)، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط٢، ١٤٠٤هـ، ص٢٨.

٥ ,٣. إشارة إجمالية للمساهمات الأخلاقية في الفكر الشيعي.

وهنالك على مستوى التراث المتلقي والمفسر والشارح العديد من الإسهامات في المجال الأخلاقي، نحاول هنا ذكر بعض أولئك الذين أسهموا في المجالات الأخلاقية من قدماء الشيعة وبعض المعاصرين، نقول هذا ونحن ندرك تماماً أن ما سنذكره بالنسبة لواقع الذين ساهموا لا شيء، فلا يزال هذا التراث الغني مخبوءٌ في خزانات المكتبات.

وقد عقد السيد حسن الصدر في كتاب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» لعدة من العلماء الشيعة الذين أسهموا في الفكر الأخلاقي، ولأن السيد لم يذكر معاييره في انتخاب هذا العالم أو ذلك، فإننا حاولنا التحري عن كل مَن ذكرهم، واعتمدنا في ذكرهم هنا على مَن كتب في موضوع الأخلاق بصورة مباشرة، دون من كان ذا خلق عظيم منهم، أو ورد في مؤلفاته عناوين لكتب توحي بصورة خفية أو غير مباشرة أن موضوعها الأخلاق. واعتمادنا على هذا المعيار لا لنفي تلك المعايير عن الدخول في إطار التراث الأخلاقي، بل لأننا هنا في إطار إشارة إجمالية يُطلب فيها القدر المتيقن من النسبة لهذا النوع من التراث،

مع التأكيد على أنّ العمل على جمع وإحصاء المؤلفين في التراث الأخلاقي لا بد فيه من معايير مغايرة لما هو مذكور هنا.

١- من الذين كتبوا في الأخلاق من علماء القرن الرابع الهجري هو علي بن أحمد الكوفي [...ـ ٣٥٢هـ]، والذي كان عالماً في العديد من العلوم كالفقه، والأصول، والكلام. والمؤلفات التي ذكرت له تنم عن موسوعية في المعرفة كان يتمتع بها؛ كـ«الأنبياء»، و«مختصر الإمامة»، و«الرد على أرسطوطاليس»، و«معرفة وجوه الحكمة».

وله في خصوص الأخلاق كتابان؛ هما: الآداب، ومكارم الأخلاق، ولعل كتابه الآنف الذكر «معرفة وجوه الحكمة» يكون من ضمن ما ألفه في الأخلاق.

وقد عرّف السيد الصدر طريقته في كتاب «مكارم الأخلاق» أنه يذكر الأخلاق الحسنة والصفات الذميمة، ويبتدء كل خصلة بالأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام، ثم كلمات الحكماء، ويختم الحديث بذكر الأشعار التي عنت بها[1].

١- يراجع في هذا: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيدحسن الصدر، انتشارات أعلمي، ص٤١٥. وموسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، بإشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم ـ إيران، ١٤١٨هـ، ص٢٦٧.

٢- مسكويه الرازي [٣٢٥ ـ ٤٢١هـ]، من علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، المشهور في مجال فلسفة الأخلاق من بين الفلاسفة المسلمين حتى عدّ أكبر فيلسوف أخلاق بينهم، له العديد من المؤلفات في مجال الأخلاق بل تكاد تكون كل كتبه في هذا المجال، منها على سبيل المثال: «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، و«ترتيب السعادات»، و«الفوز الأصغر»، «رسالة في العدل»، «الهوامل والشوامل»[١].

٣- ابن الهبارية، محمد بن محمد بن صالح العباسي، نظام الدين، المعروف بابن الهبارية [٤١٤ ـ ٥٠٤هـ]، من علماء القرن الخامس، كان شاعراً وأديباً، له كتاب «الصادح والباغم» ألفه على شكل كتاب «كليلة ودمنة»، كما انّ له في الشعر الحسيني عدة أبيات ذكرت في ديوانه[٢].

٤- نصير الدين الطوسي [٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ]، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، من علماء القرن السابع، له في الأخلاق

١- أركون، الدكتور محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ط٢، ٢٠٠٦م، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، فصل مؤلفات مسكويه.

٢- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيد حسن الصدر، انتشارات أعلمي، ص ٤١٦. والأعلام، خير الدين الزركلي، ج٧، ص٢٣، ط٥، ١٩٨٠م، دار العلم الملايين، بيروت ـ لبنان.

كتاب «أخلاق ناصري» باللغة الفارسية، و«أوصاف الأشراف» بالفارسية أيضاً، و«آداب المتعلمين»[1].

٥- الشهيد مطهري، العلامة الشيخ مرتضى مطهري، من أبرز العلماء والمفكرين الإسلاميين في التاريخ المعاصر، وله العديد من المساهمات الفكرية في شتى مجالات الفكر الإسلامي، وفي خصوص الأخلاق له كتاب «فلسفة الأخلاق»[2].

٦- العلامة مظاهري، الشيخ حسين مظاهري، من العلماء الذين فرّغوا أنفسهم للبحث الأخلاقي، وله في هذا المجال العديد من الكتب، منها على سبيل المثال: «الأخلاق»[3]، و«الأخلاق البيتة»[4]، «جهاد النفس»[5].. وغيرها.

١- الإسماعليون والمغول ونصير الدين الطوسي، السيد حسن الأمين، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٤١٧ه،١٩٩٧م، بيروت ـ لبنان، ص٢٠ ـ ٤٠.

٢- فلسفة الاخلاق، الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: الشيخ وجيه المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤٢١هـ.

٣- الأخلاق، الشيخ حسين مظاهري، دار التعارف، بيروت ـ لبنان.

٤- الأخلاق البيتية، الشيخ حسين مظاهري، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٥- الأخلاق البيتية، الشيخ حسين مظاهري، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، بيروت ـ لبنان، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٧- المرجع المدرّسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرّسي، من أبرز مراجع الدين الشيعة المعاصرين، له العديد من المساهمات الفكرية في شتى مجالات الفكر الإسلامي، من الفلسفة والعقليات، والفقه والأصول، التفسير والحديث، والثقافة الإسلامية، والقضايا الاجتماعية، وفي مجال الأخلاق له معالجة موسعة نسبياً في مجال فلسفة الأخلاق بحثها في موسوعته «التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده»[١]، وكتاب«الأخلاق»[٢].

٦,٣. نحو ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي في الفكر الشيعي

بعد كل هذا التطواف في محاولة للملمة مظان البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي، وذكر بعض نصوصه، والحديث عن بعض رجاله، نجد أنفسنا فعلاً قاصرين عن الحديث عن عُشْر هذا التراث فضلاً عن الحديث عن أطرافه وحدوده، ويرجع ذلك إلى قلة أو إنعدام العمل الجاد لاكتشاف هذا التراث الأخلاقي،

١- التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، السيد محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، طهران ـ إيران، ط١، ١٤١٥هـ ج٣.

٢- الأخلاق عنوان التقدم ومنطلق الإيمان، السيد محمد تقي المدرسي، دار انتشارت محبان حسين عليه السلام، ط٤، ٢٠٠٦.

فحتى كتابة هذه السطور لم نظفر ـ بعد بحث حثيث ـ بأي من وسائل التعريف والتدليل إلى مخازن المؤلفات المكتوبة في الأخلاق في الفكر الشيعي من المعاجم والببلوغرافيات والفهارس بل وليس هنالك أي مركز داراسات أو هيئة أو لجنة معنية ومختصة بالبحوث الأخلاقية، سوى ما ذكر عن قسم الدراسات والبحوث الأخلاقية في مؤسسة الزهراء عليها السلام الثقافية الكائنة في قم؛ والتي أنشأت على يد العلامة حسين المظاهري، والتي لم نعرف من إصداراتها إلا كتاب «الأخلاق» للعلامة مظاهري.

وللتعرف على مدى المشكلة يمكننا تقديم مقاربة بسيطة، وهي أننا قدمنا بجرد وإحصاء للكتب الأخلاقية المذكورة في موسوعة «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» اعتماداً على جزء من الرؤية آنفة الذكر في الفقرة (٣,٣)؛ أي لم نعتمد الرؤية تمام في تلك الإطلالة السريعة والمشروع لا يزال في طور البناء والإعداد ليرى النور ـ إنشاء الله ـ، فوجدنا أن هنالك على أقل تقدير ما يقارب الثلاثة مائة كتاب في مجال الأخلاق، نسبة المطبوع منها لا يتجاوز الـ٨٪، مما يعني أنه فقط في موسوعة الطهراني هنالك هذا الكم الهائل من نصوص التراث غير المحققة والمطبوعة، فما

بالك بالذي لم يذكر في موسوعة الطهراني، خصوصاً إذا لاحظنا أن العديد من مخازن التراث الشيعي لا يزال في مناطق قديمة لا تصلها أيدي الباحثين، أو تحت سطوة دول ديكتاتورية تثلم العيون الناظرة إليها فضلاً عن من يريد الوصول إليها بيده، عدا الكثير مما سُرق وهرّب إلى مناطق أخرى في العالم ليكون في سوق المزاد العلني أو متاحف البرجوازيين وأصحاب رؤوس الأموال.

كل هذه الأمور تؤكد ضرورة بذل الجهد في إنشاء ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي الشيعي ضمن رؤية منهجية ناضجة، ومعاجم موضوعية لمظان البحث الأخلاقي، ومعاجم اصطلاحية لحقل الأخلاق.. وغيرها من آليات وأدوات البحث العلمي التي تجعلنا أكثر وعياً بأنفسنا وتراثنا، وبالتالي أكثر وعياً لحياتنا.

العقل العملي، الفكر الأصولي.. والجدل المعاصر: قراءة مختصرة لمشهد

المرة الأولى التي وجدت نفسي أقف بجدية أمام ما يعرف ببحث «العقل العملي» كانت حين كنت أدرس في الحوزة العلمية في سوريا، وقد كنت آنذاك ملتزماً بمباحثة يومية مع أخي وصديقي الحبيب الشيخ هاني الحكيم. كانت مادة المباحثة هي الجزء الأول من الموسوعة الفقهية للمرجع السيد السبزواري، «مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام». الجزء الأول منها كما بقية كتب الفقه الإمامي تبدأ بمبحث «الإجتهاد والتقليد». ومعروفٌ تاريخياً أن مبحث الاجتهاد والتقليد كان في السابق بحثاً أصولياً، أو على الأقل إن لم تسعه الضابطة للبحث الأصولي فإنه كان ملحقاً في أواخر الكتب الأصولية، ثم تم نقله إلى أوائل الكتب الفقهية. ربما حدث ذلك في منتصف التاسع عشر الميلادي. وعلى الرغم القدرة العالية على تبسيط مسائل هذا الباب فقهياً لعامة الناس وتداولهم له ومعرفتهم لتفاصيله

إلا أنه على المستوى الأصولي أو الاستدلالي يعتبر من الأبواب العميقة جداً. وعمق أي مبحث علمي تارة يكون لعوامل ذاتية في نفس المبحث، وأخرى لعوامل خارجية صنعها كاتبوه. وشاءت الأقدار لهذا الباب أن يحظى بالفضيلتين! فهو بذاته بحث عميق تتداخل فيه مقولات أصولية فلسفية عميقة، وقد كُتب ـ كما كُتبت عموم كتب الأصول الإمامية ـ بلغة اصطلاحية معقدة. (ربما كثير من الذي كتبوا علم الأصول الإمامي لم يكتبوه ليقرأه الناس بل كتبوه ليدّرسوه بأنفسهم لمن يريد التعلم، ومع مرور الزمن أضحى هذا العلم طلمساً لا يعرف تفكيكه إلا أهله مما أفقده قدرة التواصل مع المدارس الفكرية الأخرى).

السؤال الرئيس لهذا الباب: ما هو موقف الإنسان الواعي (المكلف) تجاه الله سبحانه وتعالى؟ وعلى الرغم من بساطة هذا السؤال (وأعمق الأسئلة ما كانت بسيطة!) إلا أنه ما إن تبدأ بتحليله وتخطو الخطوات الأولى لمحاولة الإجابة عليه ستجد نفسك تُبْحر في محيط متلاطم من أمواج الفكر والآراء والنظريات.. (وأنّا لك آنذاك بسفينة النجاة!)، ففي هذا المبحث لا بد من استدعاء مجمل الصفات الإلهية (كالإرادة،

والحكمة، والرحمة واللطف، والعدل)، وفي الوقت نفسه لا بد من تحديد مجمل صفات «الإنسان» (كالوعي، والإرادة الحرة، والعبودية، والقدرة على الإدراك... الخ)، وبالتناسب بينهما لا بد من تحديد خصائص الحكم الشرعي، ثم سبر أغوار العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة. فهل لله حكم تجاه الإنسان؟ وما هي طبيعته؟ وهل الإنسان قادر على وعي هذا الحكم ومعرفته؟ وكيف ذلك؟ وإلى أي مستوى؟ وهل موقف الإنسان (المكلف) واحد أم أن «الإنسان» أنواع؟ هنا وفي هذا المبحث يستدعي الباحث (أي كان فقيها أم أصولياً) جملة من المقولات الكلامية وبعض الأفكار الفلسفية، ويعجنها بنظريات أصولية لينتهي إلى تقعيد أحكام فقهية. من خلف هذا الركام الفكري الهائل تبرز «مقولات العقل العملي» بمختلف مشاربها لتكون سيدة الموقف في كثير من التفاصيل. وفي مثل هذا البحث تحديداً طوّر فقهاء وأصوليي ومتكلمي الإمامية بحوثاً فلسفية عميقة ترتبط بقضايا «العقل العملي»، مما جعل مثل هذا الباب (باب العقل العملي) طرياً مليئاً بنداوة الجهود الفكرية للعلماء.

إلا أن ثمة تطورات حدثت في الآونة الأخيرة استدعت

تغيرات معينة في تناول الموضوع. أبرز هذه التطورات؛ أن مقولة «العقل العملي» التي اهتزت بشكل عنيف في الغرب قبل بضع قرون، وجدت لها طريقاً إلى العقل الشيعي الإمامي، خصوصاً بعد أن بات الفكر الإمامي «شأناً عاماً» بانتصاره في مشروع الدولة، وباتت «الشريعة» بآلياتها وأسسها على محك التجربة الميدانية في عالم «حديث». فبرزت على الساحة الفكرية مقولات تمتحن «أسس» العقل العملي، وفي امتحانها تستفيد من آلة عملاقة في تهديمه. أما الاستجابات فكانت متباينة؛ بعضها قبل الهزيمة، وبعضها حاول الحفاظ على ما يمكن المحافظة عليه في معركة شرسة، والبعض الآخر خرج من المواجهة أقوى بنياناً مما كان وأوسع أرضاً مما كان عليه.

وفي مطلق الأحوال؛ على المستوى التدويني بات هذا الباب (العقل العملي) يشهد استقلالاً تدوينياً تُلملم فيه البحوث والمقولات، وتمنهج لتكون أشبه بـ«حقل» علمي مستقل يرفد حقولاً أخرى. فقد كتب ـ على سبيل المثال لا الاحصاء ـ السيد عمار أبو رغيف ثلاثة كتب في الموضوع، وهي: «الأسس العقلية:

دراسة للمنطقات العقلية في بحث علم أصول الفقه»[1] مكون من جزئين، و«الحكمة العملية: دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية»[2]. انطلقت معالجة السيد أبو رغيف من البحث الأصولي متتبعاً الموارد التي تم فيها استخدام العقل (القطع) والسير العقلائية كأدلة على جملة من الأصول الاستنباطية، وذلك لاستجلاء معنى أحكام العقل وطبيعة حكمه. وكان في هذا المجرى يتساءل عن مدى ضرورية أحكام العقل العملي، ومنابع هذه الضرورة التي تعطيه كل هذا السلطان. وفي ذلك كان يتراوح بين كونها من الضرورة العقلية المحضة والضرورة الاجتماعية الاعتبارية (المشهورات). فعلى التفسير الأول سيكون لسطان العقل العملي مملكة مطلقة زماناً ومكاناً، أما على التفسير الثاني فسلطانه دول بين المجتمعات واعتباراتها والمؤثرات عليها. ولهذا الكلام مضاعفات عميقة ترمى بسهامها في أطراف منوعة من البحث الديني. جرّه التناول الأصولي إلى المنبع الأعمق للبحث، وهو البحث الكلامي، فطاف في أروقة المتكلمين

١- أبو رغيف، السيد عمار. الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه. (إيران – قم: دار الفقه للطباعة والنشر. ط١، ١٤٢٥هـ).

٢- أبو رغيف، السيد عمار. الحكمة العملية: دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية. (إيران – قم: دار الفقه للطباعة والنشر. ط١، ١٤٣٢هـ).

متعزلة وإمامية يتفحص معنى العقل العملي هنا وموارد توظيفه وبالتالي طبيعته وحدود سلطانه، وكان ذلك في الجزء الثاني من نفس الكتاب. ثم تحوّل بعد ذلك إلى البحث العملي، وتحديداً في باب الاجتهاد والتقليد؛ المكان الذي أجري فيه أحكام العقل العملي فعلياً بأصل استنباطي في الفروع الفقهية، وذلك في الكتاب الثاني (الحكمة العملية). هذا بالإضافة لمناقشات هنا وتنقيحات هناك لجملة من المقولات الغربية والشرقية المعاصرة تناولها السيد أبو رغيف في ثنايا كتابه.

أما المرجع الديني الشيخ محمد السند فقد كتب «العقل العملي»[1] وهو بحث مفصل في الموضوع تناوله من زوايا المدارس والأقوال فيه. ولعل أهم ما تناوله المرجع السند هو تقديمه قراءة تاريخية لآراء العلماء لطبيعة أحكام العقل العملي وأنها تنتمي إلى الضرورات أم المشهورات، خصوصاً تنقيح رأي ابن سينا في القضية، وهو الرأي الذي كان مثار جدل في تفسيره وفي تقييمه.

١- السند، الشيخ محمد. العقل العملي: دراسة منهجية في الحسن والقبح العقليين والبرهان في الجزئيات والإدراكات الاعتبارية. (لبنان – بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر. ١٤١٨هـ.)

وكتب أيضاً المرجع المدرسي الجزء الثالث من موسوعة التشريع الإسلامي[1]، وهو يتناول في قسم كبير منه شؤون الحكمة العملية؛ والتي وقع في سياقها مناقشة طبيعة الملكة الأخلاقية ومعياريتها في الحكم على الأفعال. كما توسع في دراسة مقارنة لأهم المدارس الفكرية التي تناولت القيم الأخلاقية وأنظمته الهرمية لسلم القيم. ولعل أهم ما تضمنه الكتاب محاول تقديم تصور إسلامي أصيل للمعنى الأخلاقي أصله وفرعه، وذلك في سياق سدّ الفجوة بين علم الكلام وعلم الفقه، وذلك بإدخال ليس مجرد حجيّة العقل العملي بل ما ينتج عنه من قيم أخلاقية في البحث الأصولي.

كما أن الشيخ علي حب الله في كتابه «دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ومقاصد الشريعة»[2] أولى البحث اهتماماً ملحوظاً بالنظرية التي قدمها بعنوان توكيل أو تفويض الشرع للعقل العملي في مساحات متعددة في الشرع. وهناك العديد

١- المدرسي، محمد تقي. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، (إيران: انتشارات مدرسي، ١٩٩٣) ج ٣.

٢- حب الله، علي. دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ومقاصد الشريعة. (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م).

من البحوث التي أولت أهمية خاصة لقضية التحسين والتقبيح العقليين أفردتها برسائل مستقلة.

المتغير الجديد الآخر، والذي يمكن اعتباره القادم في هذه الفترة، هو أن المخزن الفكري لنقد العقل العملي، أي الغرب، قد أعاد إحياء مقولات العقل العملي وطوّر عليها مفاهيم تدعمها وتشد من أزرها. يترافق هذا التطور مع قدرة عالية في تناقل المعلومات، تجعل من السهل والسريع تواصل هذه الأفكار مع عالمنا. وفي الوقت نفسه؛ يترافق هذا مع تغيرات بنيوية عميقة في عموم الوعي العربي وذلك بفضل «الثورات العربية» أو ما يعرف بـ«الربيع العربي» مع ما تحمله من أسئلة وتحديات. ويبقى السؤال: هل يمكننا استثمار مخزون هذا التراكم المعرفي في حقل «العقل العملي» (مع ما يعنيه هذا الحقل من رؤية كونية وأخلاقية وتشريعية قانونية) لتطوير صيغة أو نظرية لموضوع الدولة (مع ما يعينه هذا الموضوع من قضايا العدل والحقوق والتقدم) تتناسب وتجربتنا الخاصة؟ تلوح في الأفق عدة محاولات جادة في هذا الإطار؛ رصدها ودراستها بحاجة إلى وقفة أخرى!

مقاصد الشريعة باعتبارها معالجة عملية لعلاقة الدين بالأخلاق

مختصر تنفيذي

تتناول هذه الدراسة مسألة علاقة الدين بالأخلاق في الإطار الإسلامي. في حين أنها تتجاوز النقاش الكلامي والفلسفي النظريين في المسألة، فإنها تجادل أن نظرية مقاصد الشريعة؛ بمختلف صورها وتشكلاتها، باعتبارها التنظير التشريعي والتطبيق العملي للتصورات الكلامية والفلسفية تمثل التجسيد الحقيقي والفعلي لبلورة علاقة الدين بالأخلاق في الإطار الإسلامي. ولذلك فإن الدراسة تحاول تقديم تصور لهذه العلاقة من خلال دراسة:١- التصور العام لطبيعة الشريعة؛ و٢- الآليات المنهجية والتفسيرية لقراءة النص الديني أخلاقياً/ قيمياً من خلال أعمال أحد علماء الدين الشيعة المعاصرين الذين تناولوا مسألة مقاصد الشريعة، وهو آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرّسي؛ والذي ربما تعدّ مساهمته

الأهم كماً وكيفاً في الإطار الشيعي. وذلك بالشكل الذي يكون فيه تحليل هذه المسائل إجابةٌ فعلية عملية لأهم الإشكاليات الفلسفية والكلامية للعلاقة بين الدين والأخلاق. تجادل هذه الدراسة أن السيد المدرّسي قدّم ثلاثة تصورات مهمة في طبيعة الشريعة والآليات المنهجية والتفسيرية تعالج بشكل فعلي مسألة تبعية أو عدم تبعية الدين للأخلاق وبالعكس. هذه التصورات الثلاثة هي:

١- نظرية الإيمان؛ وبالتالي طبيعة الشريعة.

٢- الدوائر الخمسة أو المستويات الخمسة؛ وبالتالي طبيعة الحكم الشرعي.

٣- آلية التأويل؛ وبالتالي كيفية تطبيق الشريعة أخلاقياً في الواقع.

تمهيد

يتقاطع البحث في العلاقة بين الدين والأخلاق مع العديد من الحقول الفكرية لمختلف الديانات والفلسفات البشرية، وذلك لما لهذا البحث من تشعب وأهمية في تحديد جملة من القضايا التي

تهم أصحاب الأديان والمذاهب الفلسفية؛ خصوصاً في المجال العملي باعتباره المجال التطبيقي لحقل الأخلاق بل هو المنتهى العملي لأي مذهب ديني أو فلسفي. فلا نجد مذهباً ما إلا وقد تعرض للمسألة الأخلاقية بل الملفت أيضاً أن التوجهات والكيانات المحسوبة على العلم الصلب أو الطبيعي هي الأخرى وبعد نمو تراكمي باتت اليوم طرفاً في الجدل الأخلاقي بتقدم نفسها كبديل نظري وعملي للمجال الأخلاقي[1].

هذه الورقة هي الأخرى مساهمة في الجدل الأخلاقي من حيثية محددة وهي علاقة الأخلاق بالدين. إلا أن المقاربة هنا تختار مساراً مختلفاً عما عهدناه في أغلب النقاشات الدائرة في هذا الحقل؛ التي طغى عليها الجدل النظري من جهة، وحصرت مجالاته في زوايا محددة من جهة أخرى. تتسم المقاربة أنها لا تحاول الخوض في جدل العلاقة بين الدين والأخلاق من الزاوية النظرية، بل تحاول معالجة أهم القضايا المطروحة في النقاش

١ – يمكن في هذا السياق الإشارة إلى المذهب الطبيعي في الأخلاق (Moral Natu-ralism- مورال نايجرزم)، والفلسفة الأخلاقية التجريبية (Experimental Moral Philosophy– اكبيرمنتال مورال فيلوسوفي).
للأول راجع: http://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral
للثاني راجع: http://plato.stanford.edu/entries/experimental-moral/#Int

النظري من خلال دراسة تجربة فعلية لمساهمة أحد علماء الأديان للتنظير للعلاقة بين الدين والأخلاق؛ ومن خلال تحليل هذه المساهمة في تفصيلها لطبيعة العلاقة تقيّم الورقة الإجابات الفعلية لأهم القضايا المستشكَلَة، وبالتالي أثرها في هذا الحقل الفكري.

ستبدأ الورقة بتقديم سياق البحث في العلاقة بين الدين والأخلاق من خلال توضيح الجدل الفلسفي عموماً والكلامي الديني خصوصاً في السياق الإسلامي العام ثم الشيعي تحديداً. وتطرح الورقة نظرية مقاصد الشريعة وموقعها في هذا السياق، وتنتهي – وهذا جوهر الورقة – بتحليل مساهمة أحد علماء الدين الشيعة المعاصرين وهو المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرّسي الذي قدّم تنظيراً شيعياً إمامياً لموضوع مقاصد الشريعة - يعدّ الأهم كيفاً وكماً - باعتبارها إجابة عملية لموضوع علاقة الدين بالأخلاق. وتنتهي أخيراً بتحليل هذه المساهمة وإجاباتها وأثر ذلك على الحقل ومستقبله.

١. السياق الفلسفي لمسألة العلاقة بين الدين والأخلاق

هناك عدة جوانب في العلاقة بين الدين والأخلاق قابلة للبحث المعرفي إلا أن البحث الفلسفي القديم والمعاصر (وغالب البحث الكلامي الديني كما سيتضح لاحقاً) اقتصر على جانب

محدد وهو علاقة التبعية؛ فهل الأخلاق أصل والدين فرع ينبني عليها، أم العكس، أم كلاهما منفصل عن الآخر بنسب معينة؟ والصيغة الشهيرة في استثارة هذا البحث الفلسفي تصاغ عادة: هل الخيرُ خيرٌ لأن الله سبحانه أمر به؟ أم لأن الشيء خير فلذلك أمر الله سبحانه به؟ وفي الإجابة على هذا السؤال تتحدد مواقف المدارس الفلسفية بحسب التفصيل الذي تختاره. إلا أنه في العصر الحديث، وخصوصاً مع نمو العلمانيات الغربية وانتشارها في العالم، فُتحت أبواب أخرى في البحث الفلسفي لطبيعة العلاقة بين الدين والأخلاق؛ كما وفتحت أبواب أخرى لعموم البحث المعرفي لها؛ والتي منها البحث الاجتماعي، والنفسي، والأنثروبولوجي، بحيث بات السؤال ليس منحصراً في مجال «الأمر الإلهي» ومعياريته في أخلاقية الشيء بل يتعداه إلى الدين ككل؛ أي ككيان اجتماعي تشريعي بل وتجربة تاريخية. وهذا البحث هو الذي أخذ حيزه من بعض النقاشات التي تدور حول فلسفة الدين.[1]

١ – في هذا السياق يمكن الإشارة للمساهمات النشطة حديثاً في العالم العربي، والتي – لعل – أهمها مشروع الدكتور عزمي بشارة في دراسة العلاقة بين الدين والعلمانية، أو التدين والعلمنة كما يودّ تسميتها، وذلك في كتابه الصارد مؤخراً، راجع: بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، (مكون من جزئين في ثلاث مجلدات)، (قطر – الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات ٢٠١٥).

٢. السياق الكلامي الإسلامي لمسألة العلاقة بين الدين والأخلاق

في السياق الإسلامي كلامياً يمكن اعتبار المناقشات التي تدور حول قضايا العقل العملي؛ باعتبارها البنية الاستنباطية التحتية لجملة من القواعد والمسائل الكلامية، تمثل عمق الجدل النظري للعلاقة بين الدين والأخلاق. فالعقل العملي، أو دليل العقل كما يستعمل عادة، هو في الحقيقة جملة من المبادئ الأخلاقية التي من خلالها تصاغ القواعد أو المسائل الكلامية؛ كقاعدة اللطف، وعدم التغرير بالجهل، وعدم التكليف بغير المقدور، وغيرها. ومن مخاض هذه النقاشات اشتهر الجدل بين «العقل والنقل» على ألسنة المتكلمين، ولعله منها أيضاً حين عمّدت بعض الفرق «العدل» أصلاً في مذهبها تمايزت عن الآخرين لشدة تحكيمه كمبدأ في مختلف القضايا، ومرونة تحكيمه عند الاتجاهات الكلامية الأخرى.

ولأن علم الكلام يمثل البنية التحتية لعلم أصول الفقه، فقد كانت تلك المبادئ الأخلاقية أصولاً استنباطية في تقعيد القواعد الأصولية وتحرير مسائله. فابتداءً من حجية الظهور العرفي؛ التي تستند على مبدأ سيرة العقلاء والتي تمثل القاعدة

الأساس لمجمل مباحث الألفاظ، ومروراً بأهم قواعد الحجية في باب الحجج؛ كالقطع والتجري ومنجزية العلم الجمالي، وانتهاءً بقواعد الأصول العملية؛ كالبراءة العقلية، أو قاعدة قبح العقاب، والاحتياط، والتخيير. هذا؛ ناهيك عن دليل العقل ومسائله التي على رأسها بحث الملازمة العقلية.

مجموع هذه البحوث الكلامية والأصولية هي في واقعها ترجع إلى العقل العملي أو العقل الأخلاقي، وبالتالي فإن الخوض فيها هو نوع من تحديد العلاقة بين الدين والأخلاق[1].

١- يمكن الإشارة هنا إلى نمو البحوث في مجال العقل العملي خلال العقدين الماضيين، فقد ساهم في هذا الإثراء كل من السيد عمار أبو رغيف، والشيخ محمد السند بصور مسهبة بالشكل الذي استطاعا أن يظهراً التراث المختبئ ي كتب المتكلمين والأصوليين الشيعة على وجه الخصوص ويعرضانها للمهتمين بصورة مقروءة. راجع: أبو رغيف، السيد عمار. الأسس العقلية: دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه.) إيران ‖ قم: دار الفقه للطباعة والنشر.ط١، ١٤٢٥هـ(. وأيضاً: السند، الشيخ محمد. العقل العملي: دراسة منهجية في الحسن والقبح العقليين والبرهان في الجزئيات والإدراكات الاعتبارية. (لبنان ‖ بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر. ١٤١٨هـ.) أما في الإطار العربي العلماني، فإن مساهمات عادل ضاهر، على الرغم من الملاحظات عليها، تعدّ مساهمة جدية في هذا الإطار. راجع: ضاهر، عادل، (نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل. دار الشروق للنشر والتوزيع. ط١، ١٩٩٠م). أما الوسط السني الديني، فدراسات الدكتور طه عبدالرحمن تعدّ الأهم، وخصوصاً أعماله الثلاث الأخيرة، روح الحداثة، روح الدين، بؤس الدهرانية. راجع: عبدالرحمن، طه، روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية. (لبنان‖بيروت: المركز الثقافي العربي. ط١ ٢٠٠٦). عبدالرحمن، ط. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. (لبنان – بيروت: المركز الثقافي العربي،=

٣. مقاصد الشريعة كمعالجة إسلامية عملية للعلاقة بين الدين والأخلاق

نظرية مقاصد الشريعة أو الاتجاه المقاصدي في فهم الشرع والتعامل معه تمّت صياغته أصولياً بصورة ناضجة في القرن الثامن الهجري على يد العالم الأندلسي الإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ)[1]. الفكرة العامة لهذه النظرية، على الرغم من الاختلاف في التفاصيل، تقول: أن للشريعة جملة من الأهداف والمقاصد التي يريد الله سبحانه من خلال جملة

= ط٢. ٢٠١٢). عبدالرحمن، طه، بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. (لبنان ‖ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث. ط١ ٢٠١٤).

١- دوّن الشاطبي نظريته الأصولية حول مقاصد الشريعة في كتابه المكون من ثلاثة أجزاء المسمى بـ«الموافقات في أصول الفقه». ظل هذا الكتاب بعد الشاطبي حبيس أرفف المكتبات والنُسّاخ حتى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي/ الرابع عشر الهجري حين انتهب لأهميته الشيخ محمد عبده في مساعيه الإصلاحية للفكر الإسلامي أواخر حق الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية. وشجّع بعد ذلك تلامذته على قراءته والاهتمام به، فكان نتيجة ذلك أن قام الدكتور عبدالله دراز بطباعته والتعليق عليه شرحاً وتوضيحاً. ومنذ ذلك بات محط أنظار جملة من المصلحين كرشيد رضا، وعلال الفاسي والطاهر بن عاشور، ثم لاحقاً اهتم بهذه الأطروحة المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي سخّر للفكر المقاصدي جهود الباحثين والمفكرين، إلى أن بات اليوم اتجاهاً عريضاً يتبنى الأطروحة كإطار معرفي في فهم الشريعة والدين. ولعل أهم عمل في إطار لملمت الجهود المقاصدية هو ما قام به مركز دراسات مقاصد الشريعة في لندن من إعداد معجم بالدراسات الخاصة بمقاصد الشريعة أشرف عليه الفقيه الأستاذ محمد إمام محمد. وهي متاحة الآن بصيغة الكترونية، راجع:
http://www.al-furqan.com/maqasid

أوامره ونواهيه (تشريعاته) أن يحققها في الواقع. ولأن المشرع هو الله سبحانه فإنها تمثل إرادته الحكيمة في صالح العباد في الدنيا والآخرة. وعلى الرغم من ظهور هذه النظرية بين أحضان بيئة أشعرية الإتجاه كلامياً مالكية المذهب فقهياً، إلا أنه تبدو وفيةً جداً لمبدأ «أخلاقية» التشريع أو لأحكام العقل العملي الأخلاقية.

ما تتميز به هذه النظرية أنها مولودٌ لرحم إسلامية خالصة على المستوى الفكري، فهي قد تم استحداثها وانضاجها في المجال الأصولي والفقهي؛ ذينك العِلْمَين الَّذين يعتبران إسلاميان خالصان إذا ما قورنا ببعض العلوم العقلية بل وحتى ببعض المذاهب الكلامية. وأهمية هذه الحيثية أنها تجعل من نظرية المقاصد انتاجاً «**إسلامياً**» يسوغ لنا الكلام هنا في دعوى اعتبارها مجالاً للجدل الإسلامي للعلاقة بين الدين والأخلاق.

على الرغم من القناعة العامة بهجران نظرية المقاصد منذ الشاطبي وعدم تأثيرها الفعلي على مسارات أصول الفقه والفقه، فإن بدايات القرن العشرين شهدت اهتماماً متزايداً بنظرية المقاصد واحياءها ليس فقط كمجرد منهج أصولي أو

فقهي بل وأيضاً باعتبارها إطاراً فكرياً لعملية إصلاح أو إحياء إسلامي يؤكد على صلاحية الإسلام في العصر الحديث.

وفيما يرتبط ببحثنا، فإن نظرية مقاصد الشريعة بشكل عام تمثل تجسيداً لأنضج رؤية إسلامية قدمت لتمثيل علاقة الدين بالأخلاق، لأنها تفترض سلفاً أن التشريع الإسلامي تجسيدٌ للمبادئ الأخلاقية؛ وهذا يفترض ضمناً تصورات كلامية تجاه المشرع؛ وهو الله سبحانه، واتجاه الشريعة التي هي تجلي إرادته سبحانه. مما دعا دعاة الاتجاه المقاصدي، وهي دعوة أصولية بالدرجة الأولى على المستوى التاريخي والمجال الفكري، إلى تقديم تصور منهجي لآليات استنباطية للحكم الشرعي الفرعي تكون بحيث تنتج حكماً يراعي المقاصد في المحصلة النهائية. وفي سياق الرؤى المقاصدية المقدمة من قبل العلماء المسلمين، هناك العديد من الأطروحات القديمة؛ سواء تلك التي سبقت الشاطبي أم تلته، والحديثة التي بدأت مع بدايات القرن العشرين. كل هذه الرؤى معرضة للتساؤل حول طبيعة تنظيرها لعلاقة الدين بالأخلاق، وبالتالي معيارياً في مدى

نجاحها لتأسيس تصور «أخلاقي» للدين.[1]

٤. أطروحة مقاصد الشريعة للسيد المدرسي كمعالجة عملية للعلاقة بين الدين والأخلاق

من بين العلماء الشيعة المعاصرين؛ قدّم السيد محمد تقي المدرّسي أطروحة مقاصدية؛ تعتبر الأوسع كيفاً وكماً، ولذلك لسعة ما تناولت من قضايا منهجية أصولية تحاول جعل الأدوات الأصولية مقاصدية، ولسعة ما طرح كماً حيث تجاوز السيد المدرسي التنظير إلى التطبيق شبه الشامل لأبواب الفقه.

هنا نحاول تحليل أهم ما قدمه السيد المدرسي في موضوع مقاصد الشريعة فيما يرتبط بمعالجة العلاقة بين الدين والأخلاق؛ بحيث تُتصور هذه الأطروحات على أنها معالجة عملية لها، فنقدم النظريات ونحللها ثم نرى كيفية معالجة للجدل الكلامي.

أهم النظريات التي قدمها السيد المدرسي والتي تتعلق بموضوع البحث هنا هي: نظرية الإيمان التي توضح في جانب مهم منها طبيعة الشريعة، ونظرية المستويات الخمسة (أو الدوائر

١- راجع الهامش السابق لمزيد من المعلومات.

الخمسة) والتي توضح طبيعة الحكم الشرعي، ونظرية التأويل التي تمثل آلية تطبيق تلك التصورات في شكل أدوات تفسيرية دلالية للاستنباط الأخلاقي.

١,٤. الإيمان: محورية الحق

من الأمور المشترك بين عموم الخطاب الديني الإسلامي هو اعتبار الدين بعنوانه العريض مصدراً للقيم والمثل الأخلاقية، إلا أن التنظير الكلامي في التفاصيل يجعل من مساهمة معينة تتمايز عن غيرها. السيد المدرسي يأتي في نفس السياق الذي يعتبر الدين متمثلاً بالإيمان كجوهر له مصدراً حيوياً للقيم الأخلاقية. إلا أنه وعند التفاصيل يقدم نظرية لها خصوصياتها وتداعياتها في عموم فكره الأخلاقي وبالذات فيما يرتبط بمقاصد الشريعة. تنطلق هذه النظرية أساساً من مفهومين وإن اتحدا وجودياً إلا أنهما متمايزان ذهنياً ومفهومياً، وهما مفهوم العقل من جهة، ومفهوم الإضفاء والتجاوز من جهة أخرى. يتكامل هذان المفهومان مع ثلاثة دوائر تنتج عنهما، هي الشوق للمتعالي، والأسماء الحسنى كنظام للكون، والفعالية البشرية نحو الكمال اللامتناهي. من خلال هذه المفاهيم الإجرائية يؤسس السيد المدرسي نظرية في

الإيمان على أنها مصدر للقيم الأخلاقية.

فمن جهة، يؤكد السيد المدرسي على حقيقة العقل كنور إلهي متجاوز للذات البشرية، يتواصل مع وجدان الإنسان الفطري في لحظة تشعل فيه ملكة الاضفاء والتجاوز (النفس اللوامة)، لكنه بدلاً من أن يحصر سعي هذه الملكة بمصادر محددة ذاتية أو موضوعية، فإنه يؤكد على محورية الحق في مساعي هذه الملكة، فالعقل يصدق بالحق، وملكة الاضفاء تبحث عن الحق كتجلى للجمال والتسامي. وهنا يعرّف السيد المدرسي نظريته للإيمان بأنه التسليم للحق كله وما يترتب على الحق من متطلبات. فبدلاً من الاعتراف بالذات كناطق أخلاقي، أو الطبيعة كناظم أخلاقي، أو المجتمع كمؤسس أخلاقي، فإن الإيمان يستدعي الإيمان بالحق كله بحيث تكون كل هذه الحقائق مصادر للقيم الأخلاقية[1]. ولأن أجلى الحقائق التي يعترف بها العقل وتشتاق إليها الروح هي الله سبحانه، فإن السيد المدرسي هنا يرسم أولى دوائر نظرية الإيمان، وهو الشوق لسماع الكلام الإلهي أو التذكرة، أي البحث عن الهدى، وهذا ينبع من الوحي. ثم

١- راجع: المدرسي، محمد تقي. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، (إيران: انتشارات مدرسي، ١٩٩٣) ج ٣، ص١٩٩-٢٢٦.

إن الاعتراف بالله والتصديق به تصديق بكل صفاته التي هي أسماءه الحسني التي بها خلق الكون. انطلاقاً من هذا الإيمان بالأسماء يرسم السيد المدرسي ثاني دوائر نظرية الإيمان، وهو انتظام الكون بالأسماء، وهذا أشبه بالفلسفة الطبيعية التي ترى الكون منتظماً تحكمه السببية والحكمة. ومن جهة ثالثة، فإن الإيمان بالله وبأسمائه والشوق إليه يستدعي من المؤمن التقرب إليه، وذلك يكون بالتوسل بهذه الأسماء والحركة فيها، وهنا يبني السيد المدرسي ثالث الدوائر وهي دائرة الفعالية في الكون. وهو يطلق على هذا المسير في الثلاثة دوائر وصف «**العبادة**» التي وردت في القرآن في تحديد فلسفة الخلق[1].

وبهذه الصورة فإن السيد المدرسي، من جهة يعدد من مصادر القيم الأخلاقية بطريقة تكاملية تفاعلية، بحيث تكون العقل والوحي والواقع. ومن جهة أخرى يستوعب التراث الأخلاقي بتنوعاته ومذاهبه الكبرى في إطار نظرية الإيمان، والتي كانت المذاهب المتعالية، والطبيعية، والفاعلية، وهي منعكسة هنا بالوحي كمحفز للتعالي، والعقل كانعكاس لانتظام الكون،

١- المصدر السابق.

والواقع كصيرورة مستمرة للنفس البشرية.

هذا التصور للإيمان؛ الذي هو جوهر الدين، يجعل من الشريعة كناظم سلوكي تشريعي للحياة اليومية للإنسان أخلاقيةً بالضرورة والجوهر. فلا تتصور الأخلاق بمكارمها إلا دينيةً، ولا يتصور الدين بمختلف توجيهاته ومفاهيمه وتشريعاته إلا أخلاقياً. فإذا ما عندنا لإشكالية تبعية الدين للأخلاق أو العكس، فإن هذا التصور يتجاوز الإشكالية ويعتبرها من الأساس مزيفة أو ملتبسة لابتنائها على تصورات للأخلاق والدين تبرر إمكانية هذا الفصل الظاهري بحيث يطرح السؤال عن التبعية. إلا أن الإنصاف أن هذه الإشكالية مشكلة في سياق محدد؛ ذلك الذي يرى إمكانية قيام نظام أخلاقي، وليس مجرد عناوين أخلاقية عامة، من دون وحي بما يشمل الكتاب والتفصيل والتجربة الفعلية. أو ذلك السياق الذي يرى الوحي كمضمون جزئي غير منتظم وغير غائي؛ وبالتالي فاقد لجوهر أخلاقي في تفاصيله. لكن إذا ما سُلم أن الأخلاق لا يمكن تأسيسها بعيداً عن الوحي، وأن الوحي لا يمكن إلا أن يكون أخلاقياً، فإن النتيجة أن الإشكالية من أساسها مخترعة.

هذا؛ إلا أن ما ذكر سابقاً ينتمي إلى المجال الكلامي والفلسفي في تصور الدين والأخلاق، وهو على الرغم من شدة أهميته يبقى محتاجاً إلى استكمال أصولي وهو ما تُكمله النظرية القادمة حول الدوائر الخمسة.

٢,٤. نظرية المستويات الخمسة: طبيعة الحكم الشرعي

الحكم الشرعي هو الإرادة التشريعية لله سبحانه فيما يتعلق بأفعال الإنسان، وهو ما يكون نتيجة النظر التفصيلي في الأدلة الشرعية لاستنباط الحكم الشرعي. ولا يكاد يختلف الفقهاء والأصوليون على أن للحكم الشرعي مبادئ يعبر عنها عادة في ألسنتهم بـ«المصالح والمفاسد». السيد المدرسي في تنظيره لطبيعة الحكم الشرعي لا يخرج عن هذا السياق إلا أنه يتقدم خطوة إلى الأمام في تفصيل طبيعة هذه المبادئ من خلال نظرية الدوائر أو المستويات الخمسة. ففي الوقت الذي أطلق الأصوليون الكلام بالقول بحكمة الإرادة التشريعية التي تقف وراء المبادئ المنشئة للحكم الشرعي، فإن السيد المدرسي اعتبرها ليست مجرد حكمة جزئية تصدر عن فاعل حكيم، وهو الله سبحانه، بل هي حكمة منتظمة ومترابطة بفلسفة الخلق والغاية منه.

يتصور السيد المدرسي الحكم الشرعي في أسفل امتداد عمودي، أو حلقة تقع ضمن خمس حلقات، أو مستوى نهائي يقع ضمن خمسة مستويات. وأيًّا كان شكل التصور، فإن على رأس القائمة أسماء الله الحسنى؛ التي بها خلق الله الكون وانتظمت بها قوانينه وبذلك تجلت فيه صفاته. تلي الأسماء الحسنى السنن الكونية والقوانين الناظمة؛ التي هي تجلي تلك الأسماء. ثم تليها الحكَم أو الحكمة التي تقف وراء كل سنة كونية. ثم ينبع من وراء كل حكمة وصية إلهية للخلق تكون بمثابة الموجه العام للحكمة. وأخيراً يليهم الحكم الشرعي الجزئي المتعلق بفعل معين. فهي إذن: ١) الأسماء الحسنى، ٢) السنن الكونية، ٣) الحكمة، ٤) الوصية، وأخيراً ٥) الحكم الشرعي[1].

يدعي السيد المدرسي أن هذه العناصر الخمسة تمثل حقلاً مترابطاً يوجد متلازماً مع كل حكم شرعي مذكور في القرآن الكريم سواء بذكر جميع العناصر أو بعضها، إلا أنه في المحصلة النهائية حزمة مترابطة على الفقيه من خلال أدوات تفسيرية معينة تركيبها وربطها ببعض من أجل الكشف عن غايات

١- المدرّسي، محمد تقي. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده. (إيران: انتشارات مدرسي، ط١، ١٩٩٢). ج٢، ص ٤٩- ٥٨.

الأحكام أو من أجل استنباط حكم شرعي معين.

يستند هذا التصور لطبيعة الحكم الشرعي بالدرجة الأولى على عمل استقرائي داخل النصوص الدينية، وخصوصاً القرآن الكريم، مدعوماً بالرؤية الكلامية الفلسفية التي سبق الإشارة إليها في نظرية الإيمان. بل هو يتصل أيضاً بمنظومة تفسيرية للنص الديني سيتم تناولها في القسم القادم من الدراسة، لكن يبقى الآن علينا تظهير سمات هذه النظرية وما تتمايز بها عن التصورات المطروحة في نفس المجال. وهنا يمكن الإشارة إلى نقطتين.

الأولى: هذا التصور للحكم الشرعي وبالتالي لمبادئه المُنْشئة يتمايز عن التصور العام أنه يحصر المبادئ بكونها أخلاقية قيمية أولاً وبالذات؛ أي أقرب لمذهب الفضيلة في الأخلاق. ذلك أن التصورات الأخرى ومن خلال تسمية المبادئ بـ«المصالح والمفاسد» وعلى الرغم من توسعتها لمجال المصالح والمفاسد لما يشمل الروح والجسد والدنيا والآخرة إلا أنها وفي المجرى العملي - عموماً - حكّمت معيار النفع والضرر وبالتالي تغليب عنوان المصلحة في آليتها الاستنباطية وفي تنزيل الأحكام في

تزاحمها العملي على الواقع؛ خصوصاً تلك الوقائع المرتبطة بالقضايا العامة والمجتمعية والجمعية. وهي بذلك ظلت «**عقلانية**» بمعنى من المعاني لكنها ليس بالضرورة أخلاقية. أي باتت أقرب للمذهب النفعي العملاني، وإن بصورة مخففة، منها إلى المذهب القيمي الأخلاقي أو ما يسمى بمذهب الفضيلة. في حين أن تصور السيد المدرسي سيجعل من النفع والمصلحة جزءً معيارياً ينتظم في سياق أخلاقي بالدرجة الأولى، بحيث يمكن التنازل عن النافع أو الصالح من أجل القيمة والخير. وهذا التمايز يمثل تمايزاً ظاهراً ضمن الاتجاه المقاصدي، يحاكي ذلك الذي يوجد في الفلسفة الأخلاقية والقانونية المعاصرة في الجدل الدائر بين المذهب الليبرالي والنفعي والمجتمعي الفضائلي[1].

الثانية: تصور السيد المدرسي لطبيعة الحكم الشرعي التي تعطي للوحي ثقلاً معيارياً في تأسيس الأخلاق وغايات الشريعة، يجعل من البحث عن منظومة القيم الشرعية بحثاً

١- يمكن في هذا السياق الإشارة إلى رواد الجدل المعاصر، وهم جون لورز كممثل لليبرالية الأخلاقية (إن صحة التسمية)، وأكسندر ماكنتاير، وتشالز تيلر، ومايكل ساندل كممثلين للاتجاه الأخلاقي المجتمعي. أما النفعية فروادها سابقون لهذا الزمن، وظلت فترة لا بأس بها تحكم السياسات العامة للدول الغربية وخصوصاً تلك الناطقة بالإنكليزية.

يدور بالدرجة الأولى داخل الدين نفسه (الوحي بما يشكل النص القرآني والسنة النبوية وتعاليم أهل البيت عليهم السلام والتجربة الدينية) من أجل الكشف عن القيم ومفاهيمها وتراتبيتها، وتالياً يدور في أفق الواقع كمجال تطبيقي. هذا؛ في حين أن التصورات الأخرى غلب عليها بمعونة التركيز على عنوان المصالح والمفاسد البحث عن القيم بالدرجة الأولى في أفق الواقع المترابط بالضرورة والحاجة والنافع والأولوية المرحلية، مما أفقد مضمون الوحي ثقله المعياري، خصوصاً مع غياب الكشف عن أدوات تفسيرية من داخل الوحي نفسه لقراءته وتوليد المعنى الأخلاقي منه. مرجع هذا الميل عند السيد المدرسي قابل لأكثر من تفسير وعامل ليس المقام هنا لتفصيلها؛ والتي على رأسها إيمانه بالقرآن الكريم والسنة (الوحي) وانتمائه النسبي للمدرسة التفكيكية[1]، وغيرها من عوامل.

١- المعني هنا بالمدرسة التفكيكية هي تلك التي ولدت في مدينة مشهد المقدسة على يد العلامة الميرزا مهدي الأصفهاني، كاتجاه نقدي للتيار الفلسفي والكلامي في الوسط الشيعي الاثني عشري، خصوصاً مدرسة الحكمة المتعالية. وبهذا فإن التفكيكية تطرح تصوراً مغايراً على المستوى المعرفي، وتميل بدرجة كبيرة جداً نحو الثقة بالنصوص الدينية، وخصوصاً التراث الروائي الوارد عن أهل البيت عليهم السلام. الأدبيات في تعريف المدرسة كثيرة، يمكن مراجعة: ميرزا مهدي الأصفهاني: رائد التفكيك في المعرفة الدينية، (لبنان – بيروت: إعداد مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. ط١، ٢٠١٥).

يبقى هذا التصور لطبيعة الحكم الشرعي ومبادئه بحاجة إلى الأدوات التفسيرية المنهجية التي يمكن توظيفها في قراءة النص الديني أخلاقياً، وهذا ما سأتناوله في القسم القادم بالتعرض لنظرية التأويل المعرفي.

٣, ٤. آلية التأويل المعرفي: القراءة الأخلاقية للنص الديني

يقدم السيد المدرسي آلية التأويل كجسر تفسيري بين تلك الرؤية المتعلقة بالإيمان وتحديداً بطبيعة الشريعة وبين الواقع، بحيث يشكل التأويل أداة الفهم الأخلاقي للنص الديني ولتطبيقه على أرض الواقع أيضاً. بل هو في جوهره منهج الاستنباط الفقهي المقاصدي للحكم الشرعي. وهنا سأتناول النقاط الرئيسية في هذه النظرية تاركاً نقاطاً تفصيلية أخرى تتصل بالنظرية وأخرى تتصل بعلاقتها بالسنة لمناسبة أخرى وذلك لضيق المقام.

أول ما يمكن وصفه لنظرية التأويل التي يقدمها السيد المدرسي أن التأويل هنا تأويلٌ معرفي وليس تأويلاً بيانياً لغوياً ولا تأويلاً صوفياً باطنياً. ولتوضيح ذلك لا بد من تحرير عدة مفاهيم تتصل بالنص القرآني، وربط ذلك بنظرية الدوائر

الخمس التي تم عرضها سابقاً. هذه المفاهيم هي: الظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه. وهنا لن أقوم بمقارنة تفصيلية بل بعرض رأي السيد المدرسي بشيء من التحليل لخلفياته.

يفترض التأويل البياني – عموماً – وجود قرائن لغوية حالية ومقالية تفترض ضرورة القيام بجمع عرفي بياني بين ظاهر نصين متعارضين لمتكلم واحد، بحيث ترفع هذا التعارض بالخروج بمعنى متسق. وذلك من خلال آليات البيان العربي. في الجهة الأخرى يرى التأويل الصوفي أن المعنى طبقات وجودية مرمّزة بالنص اللغوي يُنتقل من أحدها إلى الآخر من خلال كشف وجداني لا ينتظم من البيان العربي بالضروري في خلقه لدلالات ومعاني يكون الظاهر من النص مخالفاً للباطن. هذا؛ في حين أن التأويل المعرفي الذي يتبناه السيد المدرسي يرى العلاقة بين الظاهر والباطن علاقة فرع بأصل، وكذلك علاقة المتشابه بالمحكم، وهي بمجموعها علاقة أصل أخلاقي بتطبيقه في الواقع.

لنبدأ بالظاهر والباطن، يغلب تفسير هذين المفهومين في علوم القران الكريم أو الدراسات الأصولية اللغوية على كونهما

قضية لغوية بحيث يكون الظاهر معنىً والباطن معنى أعمق في طول المعنى الأول أو كون الظاهر معنى والباطن معنى آخرَ مختلفاً عن الظاهر ولا يتصل طولياً بالمعنى الظاهري. من هنا تُفسر بطون القران السبعة أو السبعين على أنها توليد لمعاني إما متصلة طولياً وبالتالي لطائف أفهام أو متخالفة طولية وبالتالي حقائق لمستويات من الفهم. أما السيد المدرسي فيرى أن ظاهر القرآن الكريم هو الحكم المذكور شرعاً فيما يرتبط بموضوع معين أو وصفاً لأفعال أقوام معينين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، وأن الباطن هو السنة الإلهية (الدائرة الثانية أو المستوى الثاني في نظرية الدوائر الخمس)؛ أي هي العلم والقانون الإلهي كما يصفه الإمام علي عليه السلام في أحد كلماته: «**ظاهره حكم، وباطنه علم**». فالباطن هو السنة التي تقف وراء الحكمة، بحسب نظرية الدوائر[1].

هنا تحديداً يتصل مفهومي المحكم والمتشابه بهذه القضية. فقد غلب تفسيرهما في أدبيات علوم القرآن الكريم والدراسات الأصولية اللغوية على كونهما مسألة دلالية لغوية تتصل بالوضوح

١- المدرّسي، محمد تقي. من هدى القرآن. (لبنان – بيروت: دار القارئ للطباعة والنشر والتوزيع. ط٢، ٢٠٠٨). ج١، ص ٧٥-٧٦.

والغموض، فالمحكم ما كانت دلالته محكمة، فهو النص أو ما يقاربه من الظهور، في حين أن المتشابه ما غمض معناه لأسباب متعددة؛ منها احتمال اللفظ أكثر من معنى أو الجملة لأكثر من تركيب لغوي أو تفسير بلاغي. لكن السيد المدرسي يبتعد عن هذا التفسير أو يطوره باتجاه اعتبار المحكمات والمتشابهات في القرآن الكريم قضية موضوعية، أيّ أن هناك جملة من آيات القرآن الكريم موضوعياً متشابهة وأخرى موضوعياً محكمة. وبالتالي فالتقابل ليس بين الوضوح والغموض، بل بين الإحكام باعتباره أصلاً، والتفصيل باعتباره متشابهاً. وإنما يسمى المفصَّل متشابهاً حين تغيب معرفة أصله. بالنظر إلى هذا التفسير لمفهومي المحكم والمتشابه، يدعي السيد المدرسي أن المحكم هو الحكمة في نظرية الدوائر الخمس، فهي أصل ومبدأ ومنشأ الحكم الشرعي. وأن المتشابه أو المفصل هو الحكم الشرعي الفرعي، فهو فرع الأصل؛ أي المحكم، وهو الظاهر أيضاً. فلكل متشابه محكمُه وكذلك العكس بالضرورة[1].

هنا يأتي التأويل؛ الذي يعلمه الراسخون في العلم، وهو

١- راجع: المدرّسي، محمد تقي. فقه الاستنباط: دراسة في مبادئ علم الأصول. (لبنان – بيروت: دار المحجة البيضاء. ط١، ٢٠١٣) ص ١١- ٤٧.

يعني إرجاع المتشابه (الحكم الشرعي/ الفرع/ الظاهر) إلى محكمه (الحكمة/ الأصل/ المبدأ الأخلاقي)، وكذلك العكس. وهذه هي عملية التأويل الأولى التي تدور في داخل النص أو المنظومة المعرفية الدينية. أما العملية التأويلية الثانية فتدور بين الحكم الشرعي الفرعي (المتشابه/ الظاهر) والواقع الخارجي بمستجداته، وذلك بإرجاع المستجد الفرعي لمثيله الفرعي الذي عُلم أصله (محكمه) ومن ثمة تطبيق الأصل عليه باعتباره أحد أفراده. هذا التجريد لعملية التأويل من باب تقريب المعنى وإلا فالعملية أكثر تركيباً، كما أن هناك جانباً آخر يرتبط بعملية التأويل الثانية في كيفية قراءة الواقع وتشخيص مرجعه للحكم الشرعي، ليس هنا مقام تفصيله.

فيما يخص هذه الدراسة نذكر الملاحظات الآتية:

الأولى: يتضح من العرض السابق، أن هذا التأويل بمنظومته التفسيرية لعناصره (الظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه) ليس تأويلاً بيانياً لغوية ولا هو بالصوفي بل هو تأويل معرفي أخلاقي، يحاول إرجاع المفصلات لمبادئها الأخلاقية لفهمها، ثم إرجاع المتغيرات الواقعية لمجالها الأخلاقي في الدين. وبالتالي

فهي آلية تفسيرية أخلاقية للنص في جوهرها. تقف هذه الآلية متمايزة مقابل التفسير الدلالي اللغوي الذي غلب على كثير من الدراسات الأصولية التي يفترض بها التأسيس لآلية استنباطية.

الثانية: هذه الآلية تعتبر الإضافة الأهم بعد التأسيس النظري السابق في قضية علاقة الدين بالأخلاق، فهي علاوة على معالجتها للمجال الكلامي والفلسفي، تطرح آلية عملية في قراءة النص أخلاقياً. وهذا ما كان مفتقراً في المساهمات السابقة التي طغى عليها محاولات التأسيس النظري، بل وهو ما يبرر عنونة هذه الورقة بأنها معالجة عملية للعلاقة بين الدين والأخلاق.

٥. الخاتمة

حاولت الدراسة تناول علاقة الدين بالأخلاق من خلال أطروحة فعلية لأحد علماء الدين المسلمين الشيعة؛ آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، تلك الأطروحة التي تسمى بـ«مقاصد الشريعة»؛ والتي جوهرها هو الاعتقاد بكون الشريعة تبتني على مبادئ أخلاقية تمثل غايات التشريع. بعد عرض السياق الفلسفي عموماً؛ الذي يتمحور حول الجدل في

تبعية الأخلاق للدين أو العكس، والسياق الكلامي الإسلامي؛ الذي يتحور حول مدى تطابق (تبعية) الدين لمضمون العقل العملي الأخلاقي - بعد هذا العرض، قدمت الدراسة نظرية مقاصد الشريعة باعتبارها أطروحة فعلية من العلماء المسلمين تعالج عملياً الجدل النظري. وذلك لأنها لا تفترض فقط المضمون الأخلاقي للدين بل تجسده عملياً من خلال التشريع. بل إن أطروحة السيد المدرسي في هذا السياق تفترض ضمناً عدم إمكانية الأخلاق بلا تسديد ديني، وعدم إمكانية تصور الدين (الإيمان) بلا جوهر أخلاقي. وفي هذا السياق، طرح السيد المدرسي نظرية الإيمان باعتبارها إطاراً تستوعب مختلف مصادر توليد المعنى الأخلاقي؛ الوحي والعقل والواقع، وبالتالي عرف من خلالها الشريعة باعتبارها تفصيل الأخلاق ضمن تقنين تشريعي. ثم أردف ذلك بتحليل لطبيعة الحكم الشرعي؛ التي تُصوره على أنه حلقة ضمن إطار أوسع يتدرج من الأسماء الحسنى والسنن الكونية والحكمة الإلهية ثم الوصية فالحكم الشرعي. وأخيراً قدمت النظرية آلية تفسيرية للنص الديني تقرأه بمنظور أخلاقي؛ وهي آلية التأويل المعرفي.

هذه الأطروحة، كما حاولت الدراسة الاحتجاج، تمثل خطوة مزدوجة في اتجاهين، الأول أنها تتجاوز الجدل الفلسفي الكلامي الذي أرهق النقاشات النظرية؛ خصوصاً في سياق الجدل العلماني الديني الذي هيمن على جزء كبير من المشهد الثقافي الفكري للمسلمين على مدى القرن الماضي، وذلك من خلال أطروحة عملية ترى التلازم بين الديني والأخلاقي. الثاني أنها تتقدم خطوة في السياق المقاصدي نفسه بدعوتها لجعل القيم محور المقاصد مقابل المصالح أو المنافع؛ وذلك من خلال تقديم تصور تفصيلي منهجياً وتفسيرياً لآلية قراءة النص أخلاقياً. هذه الأطروحة تتناسب مع سياق التجربة الإسلامية التي امتحنت على أرض الواقع ومع سياق الشعوب المسلمة اليوم في البحث عن خيارات المستقبل بعيداً عن ثقل الحداثة الغربية.

الفهرس

مقدمة ٥
هذه الدراسة ٧
مدخل عام للبحوث ١٣

التراث الأخلاقي . . مقاربة منهجية
قراءة نقدية للمقدمات التأسيسية ومناهج البحث

توطئة ١٩
١. المقدمات التأسيسية ٢٠
١,١. الأخلاق، الأدب ٢٣
١,١,١. الأخلاق: لغة واصطلاحاً ٢٤
١,١,٢. الأدب: لغة واصطلاحاً ٣٣
١,١,٣. العلاقة بين مفردتي الأخلاق والأدب ٣٧
١,١,٤. الأخلاق النظرية، الأخلاق العملية، فلسفة الأخلاق. ٤١
١,١,٤,١. الأخلاق النظرية ٤١
١,١,٤,٢. فلسفة الأخلاق ٤٤
١,١,٤,٣. الأخلاق العملية ٤٩
٢. مناهج البحث الأخلاقي . . إشكالية المنهجية ٥٠

١ , ٢. أركون ٥٢
- الفللوجيا الكلاسيكية أو فقه اللغة الكلاسيكي ٥٥
- التراث المدرساني المسيحي ٥٨
- تراث الإسلام السنّي ٥٩
نقد وتقويم منهجية أركون ٦٥
الإيجابيات ٦٥
السلبيات ٦٦
٢ , ٢. الجابري ٦٨
الموضوع ٦٩
الجهاز المفاهيمي ٧٠
المنهج والرؤية ٧٢
نقد وتقويم منهجية الجابري ٧٤
الإيجابيات ٧٤

التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي. . معالجة أولية

توطئة ٧٩
١. التشيّع . . كيان متميّز ٨٢
١ , ١. مصادر الفكر: ٨٣
٢ , ١. المجتمع الشيعي: ٨٤
٣ , ١. إشكالية معرفة الآخر.. التشيع نموذجاً: ٨٦
٢. التأريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي ٨٩

٣. التأريخ للأخلاق في الفكر الشيعي.. مقاربة أولية.....٩٩
١, ٣. وحدة الفكر البشري واختلاف اللغة.....١٠٢
٢, ٣. خصوصية اللغة في الفكر الشيعي ١٠٦
٣, ٣. مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي.....١٠٩
١, ٣, ٣. مستوى الأصول والمراجع والمصادر ١١٠
٢, ٣, ٣. مستوى التراث المفسر والمتلقي. ١١٣
٤, ٣. أهم النصوص الأخلاقية في التراث الشيعي ١٢٠
٥, ٣. إشارة إجمالية للمساهمات الأخلاقية في الفكر الشيعي. ١٢٥
٦, ٣. نحو ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي في الفكر الشيعي ١٢٩

العقل العملي، الفكر الأصولي..
والجدل المعاصر؛ قراءة مختصرة لمشهد ١٣٣

مقاصد الشريعة باعتبارها معالجة عمليّة

لعلاقة الدين بالأخلاق

مختصر تنفيذي ١٤١
تمهيد ١٤٢
١. السياق الفلسفي لمسألة العلاقة بين الدين والأخلاق ١٤٤
٢. السياق الكلامي الإسلامي
لمسألة العلاقة بين الدين والأخلاق.....١٤٦
٣. مقاصد الشريعة
كمعالجة إسلامية عملية للعلاقة بين الدين والأخلاق.....١٤٨

٤.أطروحة مقاصد الشريعة
للسيد المدرسي كمعالجة عملية للعلاقة بين الدين والأخلاق ١٥١
٤,١. الإيمان: محورية الحق..... ١٥٢
٤,٢. نظرية المستويات الخمسة: طبيعة الحكم الشرعي..... ١٥٦
٤,٣. آلية التأويل المعرفي: القراءة الأخلاقية للنص الديني ١٦١
٥.الخاتمة..... ١٦٦

قائمة بإصدارة سلسلة الفكر الرسالي

الإصدار	العنوان	المؤلف
1	قراءة في منهج تفسير القرآن عند المرجع المدرّسي – تفسير بيّنات من فقه القرآن – تفسير من هدى القرآن	(سماحة السيد محمود الموسوي)
2	كلام عن الدين والحداثة	(سماحة العلامة السيد جعفر العلوي)
3	قراءة في التحولات الحضارية عند بني إسرائيل	(سماحة العلامة الشيخ علي هلال الصيود)
4	القرآن والتأصيل العقائدي الإمامة نموذجاً	(سماحة الشيخ عمار عبد العزيز المنصور)
5	فقه الثابت والمتغير	(سماحة العلامة الشيخ عبد الغني عباس)
6	الأمثال القرآنية عند المرجع المدرسي	(سماحة الشيخ محمد حسن آل إبراهيم)
7	ركائز المجتمع الإيماني	(سماحة السيد سجاد المدرسي)
8	ترويض الشيطنة وبناء الأمة رؤية رسالية في بناء الأمة الصالحة وعلاج الإرهاب	(سماحة العلامة الشيخ محمد حسن الحبيب)
9	مستند الروح .. دراسات في فلسفة الأخلاق	(سماحة الدكتور الشيخ حسن البلوشي)

مركز الفكر الرسالي
للدراسات والأبحاث