الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

مشروع

فلسفة الأخلاق

(التسامح و المواطنة)

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة الموسومة ب :

القيم الأخلاقية في فكر الماوردي

أعضاء لجنة المناقشة

د : سواريت بن عمر .....,,,,,,,,,,,,,,,رئيسا

د : صايم عبد الحكيم .,,,,,,,,,,,,,,,مقررا

د : بوشيبة محمد ,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,مناقشا

د : بوسيف ليلى .....,,..مناقشا

د : عبد اللاوي عبد الله ,,,,,,,,.....مناقشا

إعداد الطالب : فركوس مرقب اشراف الدكتور: صايم عبد الحكيم

السنة الجامعية : **2010-2011**

كلمة شكر

أتقدم بكامل عبارات الشكر والعرفان ، إلى كل من ساهم في هذا الإنجاز سواء عن طريق التشجيع ،أو تقديم يد العون المادي ، وأخص بالذكر المشرف على المذكرة :

الدكتور "حايم عبد الحكيم"

الذي لم يتوان في إبداء جملة الملاحظات وإسداء النصائح والإرشادات التي سعيت إلى بلورتها حتى تجلت في هذا العمل المتواضع .

الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى من غرس في حب المعرفة، إلى والدي الكريم رحمه الله، إلى الأم الحنون أطال الله في عمرها، إلى زوجتي وأخواتي : نورة ،و أكرم ، و عبد الله، و يونس ، وكل الأحباب والخلان.

"مقدمه"

إن الدارسين و المؤرخين للثقافة الإسلامية سواء كانوا مستشرقين أو عربا أقدمين أو محدثين لـم يولـوا المسـألة الأخلاقيـة الإسـلامية أهميـة مقارنـة بمثيلاتهـا السياسـية و الاجتماعيـة والتاريخية و الفقهية ، فكثيرا من فلاسفة الإسلام صالوا و جالوا في علوم عديدة شهد لهم بمكانتهم فيها الصديق و الخصم ، لكنهم في موضوع الأخلاق لا يذكر لهم إسهام أو يذكر باحتشام.

و انه لمن الغرابة أن تجد فلاسفة من مقاس الفارابي الذي وضع تصنيفا للعلوم –على غرار تصنيف أرسطو لها – و هو و إن كان قد أضاف إلى إحصائه للعلوم علوما إسلامية كالفقه لكنه حينما تعرض للأخلاق لم يضف شيئا عما ذكره أرسطو من فهم السعادة والفضيلة و من جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بتعبير أخر المدينة الفاضلة ، فتصور الفارابي للأخلاق لم يرق إلى علم للأخلاق بمفهوم إسلامي أو عربي موضوعا ومنهاجا كالذي كان لليونانيين .

و لقد ذكر التهانوي الأخلاق في مقدمة كتابه " كشاف اصطلاحات الفنون " التي صنف فيها العلوم لكنه في مجال الأخلاق فصل بين النظر و العمل حيث كان فهمه للنظر هو أول أقسام الحكمة العملية التي هي العلم بمصالح الشخص و جعل مثل أرسطو القسمين الآخرين للحكمة العملية هما : تدبير المنزل و السياسة المدنية ، بينما الأخلاق العملية لديه فهي ذات طابع إسلامي من حيث هي مرادفة للتصوف أو معرفة النفس و ما عليها من الوجدانيات فكانت بذلك تقابل علم الكلام من حيث هو معرفة بالنفس و بالمعتقدات فكان الجانب النظري للأخلاق غير متصل بها و تتصل بعلم آخر لا صلة له بالأخلاق وهذه النظرة للأخلاق عند التهانوي افتقرت هي الأخرى إلى فهم طبيعة علم الأخلاق وموضعه و جانبه النظري و العملي .

و تضاف إلى هذه الآراء السالفة الذكر اتجاهات بعض المؤرخين و الدارسين القدماء والمحدثين نافية أن تكون في الفكر الإسلامي مذاهب أخلاقية و علة ذلك استغناء المسلمين بتعاليم القرآن و الحديث عن النظر في المسائل الأخلاقية و عدم الشعور بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلة الأخلاق لان القرآن أو الحديث ينأيان عن النظر الفلسفي و لا تعدو الأخلاق بموجبهما أن تكون جملة من المواعظ و الحكم .

و قد حاول الدكتور عبد الرحمان بدوي أن يبرر قصور الفكر العربي عن النظر الفلسفي في الأخلاق و اقتصاره على الحكم و الأمثال القصيرة بقوله : " إن الشرق موطن الأمثال و الحكم القصيرة و الكلمات العامرة بمعاني الحكمة في الحياة و يرى بان أدب الأمثال و الحكم و المواعظ فيه من النفع بقدر ما فيه من الضرر فهو إن أفاد في الحث على الفضيلة و في استلهام الموعظة .. فانه يضر من حيث هو قيد يشد السلوك إلى صيغ مصنوعة و أفكار سابقة ".

فاستقراء آراء الدارسين للثقافة الإسلامية ينتهي إلى خلاصة مفادها أن ليس في الفلسفة الإسلامية أبحاث أخلاقية لان المسلمين أغناهم النص الديني – قرآنا و حديثا – عن النظر العقلي أو البحث الفلسفي ، و إن كانت هناك كتابات حول موضوع الأخلاق عند فلاسفة الإسلام كتلك التي نصادف عن مسكويه الذي وصف بأنه اكبر باحث عربي في الأخلاق لكن مؤرخي الثقافة الإسلامية يذكرون آراءه غير مقتنعين بان تحتل مكانا بين المذاهب الأخلاقية و هي ليست إلا تجميعا و مزيجا من آراء أفلاطون و أرسطو وجالينوس مضاف إليها ما جاءت به الشريعة الإسلامية من صنوف السياسات الأدبية وقد عجز مسكويه – في نظرهم – ليس فقط عن إنتاج فكر فلسفي بل كذلك عجز عن التوفيق بين الدين و الفلسفة ، فان مثل مسكويه ينطبق على العقلية الإسلامية التي هي ابعد من أن تعرف أي نظر فلسفي أخلاقي أصيل ، و حتى بعض الدراسات التي أشارت إشارة متواضعة إلى المعتزلة في معالجتهم لمشكلة الخير و الشر العقليين و إلى الصوفية التي تقول بالذوق و المعاناة و السلوك في نيل السعادة فكان الفكر المعتزلي لاهوتيا و الفكر الصوفي عمليا و كلاهما لا علاقة له بالنظر الفلسفي الأخلاقي .

لقد عرف المسلمون علوما دينية مختلفة غاياتها أخلاقية و كانت الأخلاق و الدين و مع ذلك يظل التعصب لنفي النظر الأخلاقي قائما .

إن مثل هذه الآراء أصبحت عارية من الصحة و لا تصمد أمام أي دراسة متواضعة محققة للتراث الفكري الفلسفي و الأخلاقي الإسلاميين ، فالإنتاج العربي في باب الخلوقيات نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية و الدراسة و هو ينقسم إلى قسمين رئيسيين : أدب خلقي و فكر خلقي ، أما الأدب الخلقي فتنطوي عليه عشرات المصنفات جمع فيها واضعوها ذخيرة أدبية ذات طابع خلقي آو حكمي اقتبست من مصادر عربية و

أجنبية و أضافوا إليها قدرا من تأملاتهم و أقوالهم الخاصة ، و من المصنفات التي أحصيت ما نسب للكاتب و المترجم الشهير عبد الله بن المقفع الموسومة باسم " الأدب الكبير " و " الأدب الصغير" و هناك كتب أخرى لرعيل من الكتاب والمؤرخين في القرنين الرابع و الخامس الهجري ككتاب "السعادة و الإسعاد" لأبي الحسن العامري(توفي في 381هـ/992 م) و كتاب جويدان خرد (الحكمة الخالدة) لأحمد بن محمد مسكويه (توفي 421هـ/ 1030م) كما عرف العرب ضربا آخر من النتاج الخلقي اصطلح عليه بالفكر الخلقي اتسم بسمة البلاغة و التماسك العقلي أو البنية المنطقية و بذلك صنف ضمن الفلسفة الخلقية من حيث جاءت نصوصه على صيغة مقدمات و نتائج لا ينتهي أصحابها عند حد الرواية للأقوال الحكمية – كما شاع عند بعض الأدباء و المؤرخين – بل تعداها إلى التأويل و التعليل و الربط بين المبادئ والمفاهيم الخلقية و الأسس العقلية التي تسند إليها و من النماذج لهذا النوع من الفكر الأخلاقي عدة مؤلفات نسبت إلى علماء الكلام من أمثال القاضي الحسن البصري (توفي في 110هـ/728م) في مسالة القدر كأقدم محاولة من نوعها بالعربية كانت عقلية نافذة ومؤيدة بالنصوص الشرعية و كتاب " المغني في أبواب التوحيد و العدل " للقاضي عبد الجبار (توفي في 415هـ /1025م) و كتاب "أدب الدنيا و الدين" للقاضي أبي الحسن الماوردي (توفي في 450هـ/1058م)الذي اخترناه لموضوع بحثنا نموذجا لمرحلة من مراحل تطور الفكر الخلقي عمل أصحابها على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني لأنه كان إلى جانب كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي كأفضل نموذجين من نماذج هذا الفكر الخلقي المركب .

لا يخلو فكر بشري من تجربة و لم يكن الفكر الأخلاقي عند اليونانيين أو غيرهم إلا محاولة لفهم هذه التجربة و منه نخلص إلى الاستفهام التالي :

الم يعرف المسلمون تجارب حياتية انطوت على مضمون ذي قيمة خلقية ؟

و هل الأسس الدينية و الميتافيزيقية التي استندت إليها الأخلاق عند المسلمين تستبعد أي نظر فلسفي خلقي عند الماوردي ؟

و كيف وجد لدى المسلمين عمل أخلاقي دون أن يستند إلى نظر عقلي ؟

و من هنا يتضح تحديد موضوع البحث في الأخلاق في التراث الإسلامي و حصره في القيم الأخلاقية في فكر الماوردي أنموذجا ومحاولة لمعالجة فلسفية لإثبات أو نفي إسهامات فلاسفة الإسلام في التراث الفكري الإنساني و كنتيجة تثري الخطاب الفلسفي .

و نظرا للتداخل الحاصل بين عناصر موضوع الأخلاق و الدين و السياسة و العلم وغيرها من حقول المعرفة تترتب عنه صعوبة ضبط المسالة الأخلاقية و هو ما واجهنا في بحثنا و صعب مهمة إيجاد المنهجية الملائمة للدراسة و مع ذلك فقد اعتمدنا منهجية تحليلية مقارنة مستندين على دعامتين :

أ – قراءة تاريخية لتطور الفكر الخلقي – ب – جديد و خصوبة الفكر الفلسفي الخلقي للماوردي بتتبع أفكاره في المجال السياسي و الديني بالتركيز على أهم كتبه أدب الدنيا والدين و على هذا الأساس جاءت **هيكلة الموضوع** مقسمة إلى ثلاثة فصول كل فصل بثلاثة ملاحث و بمعدل عنصرين للمبحث، حيث تطرقنا في الفصل الأول المعنون **ب: حياة الماوردي و روح عصره** تعرضنا فيه إلى منابع ثقافته و التجارب التي صقلت فكره ، **فجاء المبحث الأول معرفا بشخصيته و حياته و بيئته الاجتماعية و الدينية في عصره والمؤثرات الداخلية و الخارجية على فكره ، أما المبحث الثاني : مؤلفات الماروردي وسياقه التاريخي** ذكرنا فيه أهم كتبه و مكانته عند معاصريه وعند من جاؤوا من بعده من مفكرين قدماء و معاصرين عربا و غربيين .

و أما المبحث الثالث بعنوان : الأخلاق العلمية عند الماروردي : عرضنا فيه الفضائل الأخلاقية في العلم عند العرب و عند الماوردي وفضائلها من خلال كتاب أدب الدنيا و الدين .

ثم انتقلنا إلى **الفصل الثاني تحت عنوان : القيم الأخلاقية قبل الماوردي** قدمنا فيه نظرة تاريخية عن تطور الفكر الأخلاقي و جاء مقسما إلى ثلاثة مباحث :

<u>المبحث الأول</u> : القيم الأخلاقية قبل الفلسفة : وقفنا عليها من خلال الثقافات الشرقية عند الفرس و الصينيين و بينا طبيعتها .

المبحث الثاني : القيم الأخلاقية عند اليونانيين : بينا طبيعة الخير و الشر و أنواع الفضائل الأخلاقية والسياسية .

المبحث الثالث : القيم الأخلاقية في تاريخ الإسلام: و قدمنا فيه صورة تاريخية لمختلف اتجاهات الفكر الإسلامي في الأخلاق و قيمها ثم انتقلنا إلى **الفصل الثالث المعنون: بالمشروع الأخلاقي عند الماوردي :** و جاء معبرا عن النتائج و الأفاق التي ارتسمت من خلال فكره و بلورة رؤية عن مباحثه ذات الطابع الفلسفي أو الديني وقسمناه إلى ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الأخلاق بين الفلسفة و السياسة عند الماوردي : حاولنا الوقوف فيه على أصالة منهجه في فكره الأخلاقي هل أساسه عقلي أم ديني أم توفيقي؟

المبحث الثاني : أدب الدين : حيث تناولنا القيم في أدب الدين التي تضعه في إطاره وسياقه الإسلامي روحا و منهجا ، و لعله منهج إصلاحي آمله و انشده الماوردي لأزمة المسلم و الإنسان .

المبحث الثالث : أدب الدنيا : حيث نبين فيه طبيعة القيم ذات البعد الاجتماعي باعتبار أن للدين الإسلامي مقاصدا منها المصلحة العامة التي هي في حد ذاتها مظهر للقيم الاجتماعية .

إن الدراسات الأخلاقية ، وحتى السياسية حول الماوردي قليلة و مؤلفاته حو ل موضوع بحثنا نادرة لكي تشكل لدينا رؤيا شاملة ، و على الخصوص في اللحظة الراهنة حول فكر الماوردي الفلسفي و الأخلاقي . و لم يخل بحثنا من الصعوبات على سبيل المثال لا الحصر، نقص بعض المراجع بالعربية المتخصصة في فكر الماوردي الأخلاقي و حتى السياسي. و رغم وجود أسبقية تناول الموضوع من طرف بعض المفكرين كما اتضح ذلك في كتاب "العقل العربي الأخلاقي" لصاحبه "محمد عابد الجابري" ، لكن دون تفصيل مكتفيا بالإشارة إلى الأصل الديني للأخلاق و كذلك "محمد أركون" في كتابه " الفكر العربي " دون توسع في جزئية ارتبطت فيها السياسة بالأخلاق وكذلك الدكتور " فتحي الدريني"الذي تناوله تحت عنوان " الفكر السياسي عند الغزالي و الماوردي و ابن خلدون، و هي أبحاث ركزت

على الجانب السياسي في فكر الماوردي ، ما عدا ما ذهب إليه "الناهي صلاح الدين عبد اللطيف" في كتابه " الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي الماوردي " في العقل وفلسفة الأخلاق وأدب السياسة و مبادئ الإصلاح الدستوري . تظل بعض الدراسات مجرد إشارات لبعض تصوراته من باب الاطراد كما أن معالجته الفلسفية لموضوع الأخلاق والسياسة لم تحظ بعد بدراسة متأنية وواسعة للاستفادة منها ، لان كثيرا من أزمات الإنسان أزمات أخلاق بما فيها تلك التي تبدو في نكران إنسانية الآخر بنكران حقه في الاعتراف له بجهده الفكري كصفة لكل إنسان ، ومن هذا المنطلق كان سبب اختيار موضوعنا لأصالة و مغمورية صاحبه في مجال لم يكن يوما حكرا على إنسان دون آخر لأنه تعريف جامع غير مانع مؤداه الإنسان كائن أخلاقي.

الفصل الأول

حياة الماوردي و سياقه التاريخي

- المبحث الأول : الماوردي و عصره
- المبحث الثاني : مؤلفات الماوردي
- المبحث الثالث : الماوردي و الأخلاق العلمية

المبحث الأول

حياة الماوردي و عصره

- أولا : حياة الماوردي
- ثانيا : المؤثرات الخارجية

أولا : حياة الماوردي:

ولد أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي بالبصرة عام 364هـ-974م، ولقب بالماوردي لأن عائلته اشتغلت بصناعة ماء الورد(1) وهو اللقب الذي شاعت تسميته به و بدأت دراسته بمعرفة الحديث والفقه والأدب إلى درجة قاض حيث تولى هذا المنصب في بلدان كثيرة ثم جعل أقضى القضاة في أيام القائم بأمر الله العباسي ثم تعلم الفلسفة وعلم الكلام على عدد من شيوخ عصره ،ومن أشهرهم أبو المضفر الإسفراييني(2). و قد تفقه عليه كثيرون منهم الخطيب البغدادي(المتوفى في 463هـ) وابن حيرون(المتوفى في 488هـ) و عبد الملك بن إبراهيم أبو الفضل الهمذاني المعروف بالمقدسي(المتوفى في 489هـ) (3) و قام برحلات مختلفة قادته إلى أنحاء البلاد الإسلامية إلى أن عاد إلى بغداد التي كانت آنذاك دار العلم وموطن الأدب والفلسفة ، وفيها مجالس المناظرة في الفقه والكلام إلى جانب وجود مكتبتين هامتين في بغداد وهما " بيت الحكمة" و "بيت السوريين" وبعد استقراره من رحلاته التحق ببلاط الخليفة القادر(4) (386-423)(991-1031) والذي اختاره سفيرا له مع البويهيين والسلاجقة.

توفي في شهر ربيع الأول سنة 450هـ/1058م(5) .

كان واحدا من كبار فقهاء الشافعية ، عالما بالسياسة والاجتماع ، أديبا ، وكان يميل إلى مذهب الاعتزال.

بيئة الماوردي:

هناك عوامل داخلية أثرت في فكر الماوردي تعود في أصلها إلى شخصيته وبيئته العربية الإسلامية ، والإرث العربي من شعر ونثر وحكم وكذلك الدين الإسلامي كأساس أول استقى منه نظرته السياسية والأخلاقية، كما كان للمذاهب الكلامية الشائعة والديانات التي انتشرت في البلاد العربية من يهودية ونصرانية ومجوسية دورها في هذا الشأن .

1- وهبان احمد- الماوردي -رائد الفكر السياسي الإسلامي- دار النشر الجديدة - د ن ت - 2001 -ص 13.

2- فخري ماجد -الفكر الأخلاقي العربي - الفقهاء والمتكلمون- ج 1-دار الأهلية للنشر و التوزيع-بيروت-1978 ص 73

3-الماوردي تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك- تحقيق محي هلال السرحان-مراجعة حسن الساعاتي-دار النهضة العربية للطباعة و النشر-بيروت-لبنان-ط 1-1981-ص 15

4-نفس المرجع ص 73.

5-الماوردي -أدب الدنيا والدين - الشركة الجزائرية اللبنانية - الجزائر- - 2006 - ط 1 - ص 5.

ولئن كانت أصول الفكر الفلسفي الإسلامي تمثلت في علم الكلام ن وقضاياه فإن عوامل هذا الفكر الذاتية هي التي كانت أسباب الاختلاف في تأويل النصوص ومشكلة الإمامة ، وهذا قبل عصر الترجمة ، لأن تقديس المسلمين للقرآن كان يحملهم على اللجوء إلى آياته كلما ادلهمت الخطوب واستعصت المشاكل فنشأت الفرق والبدع التي يجب أن تلتمس مصدرها في القرآن والسنة (1).

كما عرف مذاهب غير التي ذكرت ، وجدت في بغداد في عصره من مذهب الباطنية ، والمذهب الفاطمي وما تفرع عنه .

وهي مذاهب – وإن اختلفت في مباحثها– كانت تتخذ من الدين منطلقاتها (2) على حد قول الأشعري نقلا عن ماجد الفخري " إن ممثلي المذاهب الدينية لا يختلفون في الأصول وإنما اختلافهم في الفروع ".

ولهذا أخرج مذهبا معتدلا يمت إلى كل الفرق والبدع نسب ويجاريها كلها(3).

وكذلك تأثير "إخوان الصفا" من خلال رسائلهم التي قد يكون الماوردي على غرار معاصريه قد اطلع عليها وخاصة على المستوى السياسي وخاصة أنه عاش كما عاش معاصره المعري الإضطراب السياسي الذي نشر ألوانا من الضعف ، واندساس الخونة الذين أفسد قلوبهم الطمع .

وكان مدافعا على فكرة الإمامة ووحدة الأمة وقد يكون السبيل إلى ذلك وكما تصوره إخوان الصفا تطهير الدين وتهذيب العامة ، لأنهم رأوا أن الشريعة الإسلامية قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الاجتماعية (4) وكانت الغاية من كل هذا سياسية دينية الإستيلاء على الحكم وإقامة دولة الخير(5).

1– الشمالي عبده –دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها–دار صادر–بروت 1979–ط 5– ص 178.

2–نفس المرجع ص 210.

3–نفس المرجع ص 400

4–نفس المرجع – نفس الصفحة

5– خضر سناء–النظرية الخلقية عند أبي الغلاء المعري بين الفلاسفة والدين–دار الوفاء لدنيا الطباعة و النش–الاسكندرية 2004–ط 1–ص 30

كما كان لهذه الجماعة تأثير على مفكري عصرهم إيجابيا في عرضهم لقضايا الإنسان ومشكلات الأخلاق(1).

أحوال المجتمع في عصر الماوردي:

في كل مجتمع هناك أحداث سياسية واجتماعية ، ودينية وفكرية تترك بصمات متميزة على الجوانب الفكرية المختلفة بما فيها الفكر الأخلاقي عند الماوردي التي توقفنا معرفتها على القيم الأخلاقية السائدة ،وهنا إشارة إلى الفترة التي عرفت تصدعا للسيادة العربية نتيجة الشهوات التي كانت تضطرم في صدور المتغلبين من الديلم (2)

وقد نتج عن ذلك ضعف وخيانة وطمع وحرص وحرمان وقد عبر على ذلك الدكتور طه حسين قائلا: " إذا قرأت التاريخ في ذلك العصر لن تظفر بيوم خلا من دولة تسحق أو مملكة تمحق ونفس تزهق ودماء تراق "(3)

القراءة التاريخية لعصر الماوردي تبين أنه قد وجد في العصر العباسي الثاني الذي أشرف على نهايته سنة 334 هـ وهي نفس السنة التي ملك فيها الديلم بغداد ، وهي مرحلة الإنحطاط على كل المستويات الأدبية والسياسية التي انعكست على الناس وتمظهرت في قيمهم الأخلاقية . فكان الملك يكفل لصاحبه السلطان والقوة والشهرة (4)

ولم يغفل الأدب العربي الأحوال السياسية ، نجد في قول المعري – كفيلسوف عايش فترة الماوردي– في شعره:

فظالم وآخذ مالا يحل له ومنصف ظل فيهم ليس ينتصف (5)

أرى حليا حازها صالح وجال سنان على حلق (6)

1– خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي الغلاء المعري بين الفلسفة والدين– دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر–الاسكندرية 2004–ط 1– ص 31

2– المرجع نفسه ص 31.

3–المرجع نفسه ص 37

4–المرجع نفسه ص 38.

5–المرجع نفسه ص 40.

6–المرجع نفسه – الصفحة نفسها

فالجور والظلم والاستبداد ملأ الأرض إلى الحد الذي يئس فيه الناس من أن يرفعه عنهم صاحب الزنج في البصرة (1) و زعيم القرامطة في الأحساء والأئمة القائمون من الفاطميين في القاهرة أو إمام منتظر من الأئمة المغيبين .

استقر صولجان الحكم في دولة الخلافة في قبضة بني بوية وأراد جلال الدولة كبير (آل بويه) الحصول على شهادة شاهنشاه الأعظم (إي ملك الملوك)بعد أن استبدت به شهوة السلطة ونشوة الإستبداد فسعى إلى ذلك عند الخليفة الذي امتنع في البداية ثم استجاب تحت ضغوط آل يوم فأفتى بإجازتها أربعة من كبار الفقهاء وعلى رأسهم الفقيه المعروف أبو الطيب الطبري (2)

أما الماوردي فقد امتنع ورأى فيه مخالفة للشريعة الإسلامية لأن لقب ملك الملوك لقب الله سبحانه يختص وينفرد به (3).

الأحوال الإجتماعية:

فساد الحياة السياسية واختلال النظام الإقتصادي وضعف الوازع الديني في النفوس كلها عوامل لها آثارها الإجتماعية ، لأن الحياة تصلح بسياسة مستقيمة وعدالة شاملة ونظام اقتصادي معتدل ، وهذه خصال كلها مفقودة في عصر الماوردي الذي عرف الرق ،وتعدد الزوجات ، والجمع بين الزوجتين عربية وفارسية ، وبين أمتين تركية ورومية لا يرجو أبناء متشابهين في الطباع والأخلاق ، فكان لكل هذا أثره على المرأة (4).

وعلى العموم فإن الدارس لأدب ذلك العصر يدرك مقدار ما بين أخلاقه وبين الفضيلة من الأمد البعيد ، فليس في هذه الآداب خلق أظهر ولا خلة أجلى من الدعارة وأقبح المجون(5).

1- خضر سناء - النظرية الخلقية عند أبي العلاء العري بين الفلسفة و الدين - مرجع سابق ص 40

2- المرجع نفسه – الصفحة نفسها

3-وهبان احمد – الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي- مرجع سابق- ص 17.

4-خضر سناء – النظرية الخلقية عند أبي العلاء العري بين الفلسفة و الدين -مرجع سابق –ص 74

5-المرجع نفسه – ص ص 37/38.

ولئن كانت هذه الأحوال الإجتماعية الفاسدة في عصر الماوردي بغضت إليه بعض أخلاق الحكام لكنها لم تبغضه في الناس فكان رفيقا بهم مجتهدا في إصلاحهم وقد ترجمت ذلك مؤلفاته. فقد عاشت الأمة في القرنين الرابع والخامس من الهجرة خللا اجتماعيا واضحا ،تمثل في سوء توزيع الثروة بين الناس، واستئثار الخلفاء وأمراء الجيوش بالثروات الطائلة حيث كانوا ينفقونها على العبيد والخمور والزنا . ولا شك أن عددا كبيرا من المسلمين كان محروما ، كما ذاق الأعاجم أنواع المهانة والعبودية .

هذه من أسباب استمالتهم إلى الدعوات المتطرفة والثائرة ، وقد قامت ثورة الزنج والقرامطة دفاعا على أولئك العبيد المضطهدين الذين كانوا يلتفون حول داعية يمنيهم بالمساواة والعدل بينهم حتى يتخلصوا من الظلم الإجتماعي القاتم . فانتشار الجوع والإفلاس والأوبئة في أنحاء بغداد وانحطاط المستوى المعيشي إلى درجة أن يأكل فيه من الشوك دليل قاطع على فساد الأنظمة الإجتماعية الإقطاعية القائمة آنذاك في أنحاء الدولة الإسلامية حتى استحال الحكام أنفسهم إلى لصوص (1)

وهذه أوضاع لا يقف حيالها الماوردي متفرجا ، فكان لا بد من العمل على إصلاحها ، ولما كان الحكام وراء كثير من الآفات والرذائل رصد مجموعة من القواعد السلوكية ينصح الوزير التزامها في كتابه قوانين الوزارة(2).

ولما كان العلم شرطا لحسن العمل راح يعلم ويعرف بالأمور المتصلة بالوظيفة الوزارية من حيث كنهها ، وواجبات وحقوق القائم عليها .

وضع الماوردي مؤلفا من ستة و عشرين فصلا بعنوان "تسهيل النظر وتعجيل الظفر " انصب أغلبها على فن الحكم والكيفية التي تكون عليها أخلاق الحاكم وصفاته والوسائل التي تكفل التعامل بكفاية مع عالم السياسة، حيث يقول بشأنه : " و ليكن دأبه فعل الخير إما ابتداء في نفسه أو اقتداء بالأخيار ليكون في الخير تابعا و متبوعا و بالعمل به حامدا أو محمودا"(3)

1-خضر سناء -النظرية الخلقية عند أبي الغلاء المعري بين الفلسفة و الدين- مرجع سابق ص 42 -نقلا عن سلامة يسرى محمد – النقد الإجتماعي .

2-وهبان احمد – رائد الفكر السياسي – مرجع سابق ص 20,

3-الماوردي- تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك – مصدر سابق ص 30

الأحوال الدينيـة:

كان الدين الإسلامي محاطا بديانات مختلفة تعرضت للتحريف وسادت فيها البدع التي ظلت راسبة في عقول أهلها حتى بعد اعتناقهم للإسلام ، مثال على ذلك التشيع الذي اخذ صبغة جديدة من حول العناصر الأخرى في الإسلام من يهودية و نصرانية و مجوسية وأن كل قوم من هؤلاء كانوا يصبغون التشيع بصبغة جديدة(1)

ولئن كان الإسلام أكمل الأديان فإن المسلمين بعدوا عن الدين الصحيح ، فقد عرفوا مبادئ الإسلام ولكنهم بعدوا عن أخلاقه، ففي وسط العامة انتشرت الرذائل وأما على مستوى الخاصة فقد أنكرت المعتزلة – التي هي إحدى الفرق الإسلامية – الشفاعة التي هي قضية إيمانية لأنها في نظرهم تنافي مبدأ العدالة الإلهية وتنسب إليه تعالى المحاباة (2). كما أثارت حادثة التحكيم فتنة انتهت إلى تفرقة المسلمين وهي مسألة سياسية فرعية تحولت إلى خلاف عقائدي كان سببه الخوارج الذين كانوا يعتقدون في فعلهم وموقفهم نهيا عن المنكر وأمرا بالمعروف ، يقول أحد خطبائهم : " أما بعد فوا لله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن وينيبون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا أأثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر". فتسببت فرقة الخوارج في إراقة دماء المسلمين واستمرت مكائدهم حتى بعد مقتل الإمام علي على يد عبد الرحمن بن ملجم الخارجي ، وقد كان زوجا لإمرأة قتل كثير من أفراد أسرتها في وقعة النهروان (3). وظلت الخوارج مصدر تهديد إلى أيام الدولة العباسية ، ولكن لم تكن لهم من القوة ما كان لهم في عهد الأمويين(4).

يضاف إلى هذا فرقة الإسماعيلية كفرقة شيعية تعتد بالإمامة وتعتبرها أصلا تفترق به عن غيرها من الفرق والمذاهب ، وقد أثارت نقطة فرعية حول الإمامة بعد الرسول (ص)، ومن المعروف أن الإسماعيلية قد أذاعت بين العامة بعض ألغازها حتى تستطيع السيطرة على عقولهم ، فكان دعاتها ينشرون بين الناس أن أئمتهم يعرفون الغيب ويكشفون أسرار المستقبل(5)وهذه دعوة إلى إشاعة الشعوذة .

1- أمين احمد – فجر الإسلام – دار الكتاب العربي – بيروت لبنان – ط 11– 1979 – ص 278

2–الشمالي عبده –دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها–مرجع سابق– ص 197.

3– أمين احمد – فجر الإسلام– مرجع سابق ص 258

4–عفيف منصور – الفرق الإسلامية تاريخها ونشأتها– د ط ت – ص 37

5–خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي الغلاء المعري بين الفلسفة والدين– مرجع سابق –ص 46.

كما كان للأعاجم يد في إذكاء الخلاف بين المسلمين إذ أن بعضا منهم كان مخلصا للدين لكنها غذته بثقافتها التي وجدت في آياته ما يخالف أديانها السابقة فترددت في البحث عن الحقيقة وبذلك كثرت التأويلات .

أما البعض الآخر فتمثله فئة غير مخلصة (1) اعتنقت الإسلام مكرهة لتتملص من تأدية الجزية والصرائب التي أثقلت كاهلها ، فلم تقبل أن ترى العرب يحطمون الصوالجة ويقضون على العروش ، فراحوا يدسون للدين الإسلامي الذي كان سر قوة المسلمين .

كل هذه العوامل مجتمعة وسعت من دائرة الصراع الذي أثر على عقول الناس وأضعف عقيدتهم فطغت النزعات والفلسفات الأجنبية وانتشار الإلحاد والزندقة إلى جانب التصوف والدروشة .

كما كان المذاهب الدينية ، وامتزاج العرب بالعناصر المثقفة نصيب أوفر في توجيه الفكر وترقية العقل وترويه في قبول الأخبار دون تعصب ، وهذه الصفة لا تتأتى إلا لمحنك مخبر كالذي يحصل لذوي الإنسان من الحنكة وصحة الروية بكثرة التجارب(2)

الأحوال الفكرية

أدى ظهور الإسلام بدعوته إلى تقوى الله ، والقضاء على الوثنية والشرك ، وحثه على التفكير في خلق السموات والأرض، والأفلاك ،والإنسان (3) إلى بعث فكر جديد تجلى في علوم التفسير ، والحديث والفقه وأصوله ، والفرق السياسية التي أخذت تستخدم القياس والنظر العقلي في تفسير الأحكام الشرعية . ففي الإسلام دعوة إلى ترقية الإنسان معنويا بحثه على النظر العقلي في قوله تعالى " فاعتبروا يا أولي الأبصار "* ،وفي قوله " والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا..."* وقد عد الماوردي العقل أساسا للفصائل وينبوعا للآداب فأوجب الدين بكماله وجعل الدنيا مدرة بأحكامه.

1- الشمالي عبده – دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها-مرجع سابق- ص 100

2- الماوردي – أدب الدنيا والدين – مصدر سابق –ص 13

3- الشمالي عبده –دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها – مرجع سابق – ص 98 .

*سورة الحشر – الآية 02

**سورة آل عمران – الآية 191

ينقل الماوردي حديثا للنبي (ص) في باب العقل أنه (ص) قال : ما اكتسب المرء مثل عقل يهدي صاحبه إلى هدى أو يرده عن ردى " (1).

وكذلك قول المعري:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيرا في صبحه والمساء(2)

وقال إبراهيم بن حسان :

يزين الفتى في الناس صحة عقله وإن كان محظورا عليه مكاسبه

يشين الفتى في الناس قلة عقله وإن كرمت أعراقه ومناسبه(3)

فاهتمام العرب بدور العقل وقيمة النظر ينبو عن مستوى الرقي للحياة العقلية وازدهارها في العصر العباسي الذي نجم عن اطلاع المسلمين على ثقافات الأمم وملاءمتها لدينهم وعقولهم .

وجاءت الأشعار والحكم التي أوردها الماوردي معبرة عن تأثره بالآراء الفلسفية واطلاعه على كتبها الطبيعية والمنطقية صقلت نظره العقلي وحببته في العلم فخصص له بابا وجعل منه سبب للشرف ، دل على ذلك قوله : "اعلم أن العلم أشرف ما رغب فيه الراغب ، وأفضل ما طلب وجد فيه الطالب وأنفع ما كسبه واقتناه الكاسب ،لأن شرفه يثمر على صاحبه ، وفضله ينمى على طالبه"(4)

ولما كان الشعر لغة عصره وفنونها الجميلة وآدابها الرفيعة راح يستشهد به على قيمة العلم وفضائل المعرفة وقدر العقل فيها ، في هذا البيت الذي قال فيه أنه أنشده لبعض أهل عصره :

وفي الجهل قبل الموت موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور

وإن امرأ لم يحي بالعلم ميت فليس له حتى النشور نشور(5)

1-الماوردي -أدب الدنيا والدين -مصدر سابق ص 09

2- خضر سناء – النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين – مرجع سابق- ص 49

3-الماوردي – أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق- ص 49.

4-المصدر نفسه ص 28.

5 -المصدر نفسه ص 29.

كما يستدل على فضل العلم بقوله تعالى : " قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون..." (*) ومع أنه يقدم الكتاب والسنة كمصدرين لمعرفته الشرعية والخلقية فإنه يثريها بحكم الفلاسفة وأمثال البلغاء وأقوال الشعراء لأن القلوب ترتاح إلى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد ، ولعل هذا القول يعكس مظاهر الحياة الفكرية والقضايا الإجتماعية والأخلاقية التي تصدى لها الماوردي كأديب وفقيه ومفكر أخلاقي ، لأن الظواهر الثقافية مرآة عاكسة لقيم المجتمع ومشاربها والتي تنم عن رؤية نقدية لكل ما في المجتمع من سلبيات وانحطاط وتدهور والإعتداد لإصلاحها بالفكر أولا . و تمثل ذلك في الأدب الفلسفي(1) الذي قال عنه محمد أركون انه كان الوسيلة لاختراق لا مفكر فيه و إحداث اتجاهات فكرية ذات طابع عقلاني وواقعي.

ثانيا : المؤثرات الخارجية

نقلت الفلسفة اليونانية إلى العربية ، وانتشرت الترجمات يرافقها التساهل الديني في عهد بني العباس ، ولو محدود ، اطمأن المفكرون إلى مصيرهم وظهرت العلوم الدينية الإسلامية منظمة يبدو فيها بوضوح أثر التفكير المنطقي ويتنافس أصحابها في البحث على الحقيقة لاستمالة الجمهور(2) .ففي عصر الماوردي كان قد تم نقل حكمة اليونان التي كان روادها أفلاطون وأرسطو وإقليدس وبطليموس وجالينوس ، وكذلك الفلسفة الطبيعية والرياضية والأدبية والطب والتشريح.

وقد تمثلت الفلسفة في ذلك العصر في صورتين كان القرن الرابع هجري ممثلا لهما : فلسفة خالصة تطلق فيها للعقل حظه من الحرية ، وممثلها الفارابي وابن سينا ، والفلسفة التي كانت في ملائمة الدين ، بل حياطته والذود عنه ، وهي علم الكلام ، والذين مثلوا ذلك في عصر الماوردي : الأشعري والحبائي و الأسفراييني والباقلاني كما اتضح ذلك فيما قدمته الدكتورة سناء خضر في مؤلفها النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين(3).

1- ARKOUN MOHAMED-la pensée arabe-presse universitaire de France -3ème édition-1985-p53

*- سورة الزمر- الآية 9 .

2- الشمالي عبده - دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها - مرجع سابق - ص 178.

3- خضر سناء - النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين- مرجع سابق- ص 51.

إن كان هناك تأثير للفلسفة اليونانية على المسلمين والعرب ، فهناك خصائص تميزها عن خصائص الفلسفة العربية ، لأن لليونانيين إيمانا كاملا بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء ، فهي عند أفلاطون حب العلم بالحقائق المطلقة التي تكمن وراء الأشياء ، ففلسفة اليونان تبحث في الجواهر والماهيات ، وتتحرى الحقيقة لذاتها والكشف عن غاية الوجود، فهي تجمع بين الحق والخير والجمال، فالعقل عند اليونان يستطيع إن يدرك الحقيقة بالعالم المحسوس ، ومن هنا فهي فلسفة عقلية توكيدية كونية ، ومحبة للنظام والترتيب والجمال ، مؤمنة بحرية العقل ؛ أما الفلسفة العربية فهي فلسفة عقلية ودينية ، فنظرة الفيلسوف اليوناني إلى العالم نظرة (استاتيكية) ؛ أما نظرة الفيلسوف العربي فنظرة دينية، فالدين في نظر الفلسفة العربية أساس ضروري لا بد للفيلسوف من التوفيق بينه وبين الفلسفة . ظلت هذه المسألة تشغل اهتمام جل فلاسفة الإسلام ، وقد كان هذا التوفيق في حد ذاته ناتجا عن ثقافة التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، فقد نسب يحيى بن عدي إلى أحد طلابه المشهورين المعروف ب"ابن الخمار " رسالة في الوفاق بين رأي الفلسفة والنصارى شبيهة للرسائل التي وضعها فيما بعد فلاسفة مسلمون (كابن رشد) وعالجوا في مؤلفاتهم مسائل العقل والدين بأسلوب منظم(1) عندما اتسعت رقعة البلاد الإسلامية حتى بلاد الهند وانتشر كهان البوذية والبرهمية بين المسلمين وخصوصا في إيران ، ووصل بعضهم إلى دمشق وبغداد في العهدين الأموي والعباسي ... وكان من عاداتهم لبس الخرق دلالة على الفقر وترك الدنيا والإنصراف إلى التأمل حتى الذهول فنهج الصوفيون نهجهم (2).

فراح الماوردي يستلهم من سير الحكماء والزهاد على اختلاف أجناسهم سبل مجاهدة الهوى ، وقد نقل عن بعض الأدباء قوله : " من أمات شهوته فقد أحيى مروءته (3) .

ففي القرن الرابع وأوائل القرن الخامس كان للفلسفة الهندية حياة خاصة في العراق وبلاد الفرس(4).

1- الشمالي عبده –تاريخ الفلسفة الإسلامية ، آثار رجالها – مرجع سابق- ص 17

2- المرجع نفسه- ص 474

3-الماوردي –أدب الدنيا والدين – مصدر سابق- ص 25.

4—خضر سناء- النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين- مرجع سابق- ص 52

إن مظاهر الصوفية تحصر في "الفقر الديني " و"الذكر" و" الفكر" و "الصبر" و"الزهد " بل و"الحب الإلهي "و "التأمل في الذات الإلهية "هي نتائج منطقية لتشديد القرآن على الجانب الأخروي (1). و بمعنى قريب من هذا عرف الجنيد التصوف قائلا : " هو لحوق السر بالحق ولا ينال ذلك إلا بفناء النفس عن الأسباب بقوة الروح و القيام مع الحق " (2)

لكن هناك مفاهيم في النزعة الصوفية دخيلة وردت في مدونات المتصوفين الأوائل وفي عقائدهم تتخطى الفرائض التي نصت عليها الشريعة وتسعى إلى طلب "الحقيقة" التي تتجاوزها مستغنية في ذلك السعي ليس عن الشريعة فحسب بل كذلك عن النبي (ص) بدعوى الإتصال المباشر بالله ومناجاته .

ومن الشواهد العامة على الميل إلى إغفال الشريعة الدينية أو التغاضي عنها وممارسة التبتل والزجر عن الزواج باعتبار أنه يعيق الإلتزام بالحياة الصوفية والطهارة.

فهذه الشعائر تتعارض مع روح الشريعة الإسلامية التي تدعو ليس إلى قهر الشهوة وإنما إلى تربيتها وإلى تحقيق غاية الإستخلاف في الأرض كمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية عن طريق النسل .

وقد نقل الماوردي قول أحد الملوك الفارسيين (أنوشروان) لإبنه (هارمز) :" من الكامل المروءة ؟ فقال : " من حصن دينه ووصل رحمه وأكرم إخوانه .

نخلص إلى أن الماوردي قد استمد مادته من مصادر متنوعة أدبية و فلسفية و أن استشهاده بأقوال الحكماء و الفلاسفة من العرب و الفرس و اليونان دليل على مقدرة الفكر العربي الإسلامي على هضم المادة الحضارية و نقدها و الانفتاح عليها .

1-فخري ماجد- تاريخ الفلسفة الإسلامية-ترجمة كمال اليازجي-الدار المتحدة للنشر-د ط -1974 -ص 331

2-بن بريكة محمد- موسوعة الطرق الصوفية -متون التصوف الإسلامي-ج 2-دار الحكمة-الجزائر-2009-ص 159

المبحث الثاني

مؤلفات الماوردي و سياقه التاريخي

- **أولا : مؤلفاته في عصره**

ثانيا : مؤلفاته ما بعد عصره

أولا : مؤلفات الماوردي في عصره :

عرف الماوردي بكثرة تأليفه و وفرة إنتاجه عند المهتمين بفكره و سيرته ، و لقد قال عنه ياقوت الرمي في مؤلفه (إرشاد الأريب) " له تصانيف حسان في كل فن " (1) أما السبكي فقال عنه : " انه كان له التفنن التام في سائر العلوم ".(2)

و يذكر الخطيب البغدادي " أن للماوردي تصانيف عدة في أصول الفقه و فروعه و في غير ذلك " و لعل ما يفهم من قوله في غير ذلك ما تعلق بالأخلاق و بالفلسفة و الشعر والأدب و ما اشرب منه في عصره .

و إذا تتبعنا ما قاله الاودني في كتابه (طبقات المفسرين) عن الماوردي بان " له المصنفات الكثيرة في كل فن في الفقه و الأصول و الأدب ".

و لم يعرف عن مؤلفات الماوردي إلا القليل و قد أحصيت في اثني عشر مؤلفا ، يقول الدكتور صلاح الدين عبد اللطيف الناهي : "أن مصطفى السقا قسمها إلى ثلاث مجموعات شملت كتبا دينية و لغوية أدبية و سياسية و اجتماعية و التي يمكن حصرها كما يلي :

1-كتاب الحاوي في فقه الشافعية و هو ثلاثة و عشرون جزءا. كما ذكره (ابن خلكان) في كتابه (وفيات الأعيان) فقال عنه : "لم يطالعه احد إلا شهد له بالتبحر و المعرفة التامة بالمذهب" أما الأسنوي فقال عنه : بأنه " لم يصنف مثله "

2-الأحكام السلطانية

3-النكت و العيون : و فيه فسر القرآن

4-نصيحة الملوك

5-تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك

6-أعلام النبوة

1- بسيوني رسلان صلاح الدين – الفكر السياسي عند الماوردي –دار الثقافة للنشر و التوزيع–القاهرة 1983– ص 33/ نقلا عن معجم الأدباء– ج 15–ص 54.

2–نفس المرجع – ص 303– نقلا عن طبقات الشافعية للسبكي–ج 3–

7-معرفة الفضائل

8-الإقناع في فقه الشافعية و هو مختصر من كتاب الحاوي و يقال أن الماوردي صنف هذا الكتاب استجابة لطلب الخليفة العباس القادر بالله.

9-قوانين الوزارة و سياسة الملك

10-الأمثال و الحكم

11-البغية العليا في أدب الدنيا و الدين .

عاش الماوردي في فترة نضج فكري حققته الثقافة الإسلامية التي توفر لها و في ظلها مختلف ينابيع الفكر في المجالات العقلية و النقلية (1)،وعاش همومها الخطيرة وأسهم بقسط وافر في الفكر الإسلامي وما كان يكابده أكثر في تلك الظروف معاناة مجتمعه،حيث عايش الاضطراب وتأثر به تأثر الواعي الخبير فكان يرى بان الحاجة ماسة إلى مساهمته فلعب دوره كمفكر فساهم في حركة الكتابة بصفته فقيها و مجتهدا،فكان فقيها من كبار فقهاء عصره في الشرع و مكنته رؤيته المتبصرة من تجاوز أنصاره وفاق عصره ولم تقتصر كتابته على المجال الديني بل تعدته إلى المجال العقلي وكان احد ممثلي عصره إلى جانب"مسكويه" و"العامري"و"التوحيدي"وقد قال عنه الدكتور صلاح عبد اللطيف الناهي: انه استقل في تفكيره في مشكلات عصره تفكيرا جامعا لم يتقيد فيه بالجزئيات ، ولم يتقرب لسلطة و لم يقف فيه عند الراهن من ظروف عصره وشؤون زمنه (2) فكانت سعة فكره سعة عقل فيلسوف و شعوره بالمشكلات شعور المصلح و الطبيب الذي لا يكتفي بمعاناة المشكلة بل يعمد إلى إيجاد حل و وصف العلاج لها منطلقا من أسس عامة و جامعة و متكاملة للإصلاح المنشود أخلاقيا و سياسيا ناظرا في المعضلات الدستورية رغبة في توفير الاستقرار و العدل و الأمل الفسيح لإيجاد توازن اجتماعي في مجتمع يعيش القلق و الفوضى و الطغيان و الجور و الانحراف متأملا في كيفية استئصال ذلك فرسم له سياسة دستورية امن بها و هي لا زالت أجدر بالاهتمام و التأمل في عصرنا لان "الفيلسوف منتج يضيف إلى رصيد المعرفة الفلسفية وداعية من نوع خاص لان معرفته التوجيهية تقوم على حجة العقل و براهينه ، لا على الترغيب و الترهيب"(3).

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف – الخوالد من أراء أبي الحسن البصري البغدادي –دار الجيل-بيروت 1994-ط 1 ص 171

2-المرجع نفسه – ص 172

3-بلعزوقي محمد-نهاية الفلسفة السياسية-دراسات فلسفية-مجلة يصدرها معهد الفلسفة-جامعة الجزائر-العدد 3-السداسي 1-1997-ص 107

و قد حضيت مؤلفات الماوردي باهتمام كبير و تقدير منقطع النظير و قد كان الخليفة في عصره "القادر بالله" من الأوائل الذين باركوا عمله و شكروه على تصنيف مختصره الموسوم بالإقناع في الفقه (1).

و وصفه تلميذه المؤرخ الشهير المعروف "بالخطيب البغدادي" بالثقة كما كان مطلعا على علوم عصره العقلية و النقلية (*) غير متعصب لمذهب أو متطرف في رأي ، و لم يستميله فقهاء أهل السنة إلى مخاصمة أي فرقة و لم يكن يأبه لاتهامه بالاعتزال في عصر خاصم فيه بعض الفقهاء الاعتزال .

و قد قال عنه " ابن الصلاح" و هو احد متهميه انه وجده (يختار في بعض المواضيع من تفسيره قول المعتزلة و ما بنوه على أصولهم الفاسدة)

و يضيف قائلا (عن الماوردي) " أن تفسيره عظيم الضرر لكونه مشحونا بتأويلات أهل الباطل (قاصدا المعتزلة) و تدسيسا لا ينظر له غير آهل العلم .. مع انه تأليف رجل لا يتظاهر بالانتساب إلى الاعتزال ".

و لعل الماوردي كان عدلا فيما يرى فيه وجه الصواب و لو كان من خصمه و هي شهادة له بالموضوعية و الحياد التي لم تخف على خصومه بحيث نجد متهمه هذا (ابن الصلاح) يقول عنه في موضع آخر " ليس معتزليا مطلقا فانه يوافقهم في جميع أصولهم مثل خلق القرآن،(2) كما دل عليه تفسيره في قوله عز و جل " ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"(3)فإنصاف الخصم ليس موالاة له بل هو علامة على نزاهة صاحب الرأي و رفعة أخلاقه و تقديرا لعقله ذلك العقل الذي رفع الله من شانه و جعله أساس التكليف ، يقول الدكتور صلاح الدين بسيوني في كتابه (الفكر السياسي عند الماوردي) ليس لأحد أن يتهم مسلما إذا امن بالعقل فان الاسم دين العقل و التكليف الصادر للإنسان بالشرع مرده أن الإنسان كائن عقل مدرك(4) .

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق–ص 23

* –يعتبر الماوردي من رواة الحديث –راجع كتاب تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك و سياسة الملك – ص 15

2- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق–ص 24

3–صورة النساء الآية 3

4- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق–ص 25

فالماوردي رجل عقلاني امن بحرية الاجتهاد في عصر خاصم الاجتهاد نزولا عند رغبة السلطة المستبدة التي تزرع الفتن بين المذاهب و الفرق و تستميل بعضا منه إليها و تمزج الدين بالسياسة و تصخرهما لمآربها و رغم أن النظام السياسي كان يشجع التقليد في عصر الماوردي إلا أن ثقافته الفكرية العميقة مكنته من أن يبلغ مرتبة الاجتهاد المطلق إلى حد كاد فيه أن يؤسس مذهبا مستقلا في الفقه الشافعي و لا غرابة أن وضعه ذلك موضع سوء ظن في زمن يحجر فيه الاجتهاد لأنه تحد للمذاهب القائمة و تقليدها والتعصب لها و لكن لم يرهبه ذلك و كان يصرح قائلا " بل اجتهد لا أقلد" (1).

عاصر الماوردي حكم البويهيين اثر دخولهم إلى بغداد و الذين اضعفوا مركز الخلافة إلى أن صار الخليفة العوبة في أيديهم كما كانوا يسيئون معاملة الخلفاء العباسيين ، و قد ذكر ابن الأثير أن احد أمراء البويهيين و هو "بهاء الدولة" صادر أموال الخليفة "الطائع" عندما احتاج إلى المال و قد ورد هذا في ما عرف بحوادث سنة 381 هـ (2).

و زيادة على سوء معاملة البويهيين للخلفاء استئثارهم بالسلطة دونهم فكانوا يشاركونهم في مظاهر سيادتهم الدينية و السياسية حتى أصبحت أسماؤهم تذكر مع اسم الخليفة في الخطبة و هذه أمور كان ينفرد بها الخليفة وحده في زمن سابق ، و قد كان البويهيون شيعة غلاة يطمحون إلى إقامة خلافة شيعية بدلا من الخلافة العباسية السنية لولا تحذير خواصهم ومستشاريهم خوفا من سخط الناس عليهم و مخالفتهم .

و رغم ظروف العصر إلا أن الماوردي كان على اتصال بالحياة السياسية ، و تؤكد جانبا هاما في فكره و شخصيته و هو انه كتب مؤلفاته السياسية عن تجربة و روية وبصر بأمور الحياة و فهم لطبائع البشر (3).

فتحليل واقع المجتمع الذي عاش فيه الماوردي و معرفته بالتاريخ و الاجتماع البشري انتهى به إلى الوقوف على أصل مشكلة السلطة وهي افتقارها إلى دستور حتى لا تنفرد بها الأيدي العابثة التي تغذيها الطائفية أو النزعات المذهبية .

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق–ص 26

2–المرجع نفسه – ص 19 –نقلا عن الكامل في التاريخ لابن الأثير 7/147/148

3–المرجع نفسه – ص 21

و التي تجسدت في ملوك بني بويه الذين لم تكن دولتهم ذات سيادة مركزية تابعة لحاكم واحد، بل اقتسمت بين أعضاء الأسرة الذين صاروا ملوكا و الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها، و قد افسد بنو بويه نظام الحكم بعدما اضعفوا مركز الخلافة، و من الشواهد على ذلك مظاهر الفوضى و الاضطرابات التي عمت البلاد التي وجد و عاش فيها الماوردي فعلى سبيل الذكر حدثت فتن بين الشيعة و أهل السنة و بين أهل السنة والروافض و بين السنة و الأشاعرة و بين النصارى و الهاشميين ، كما عاش الماوردي في أوج حياته فتنة القرامطة و مذبحتهم الكبرى في الكوفة (1).

كما شهد عصره فتنا بين الأتراك و الديلم و بين الأتراك و الهاشميين و كذلك كثرة الحروب بين أمراء دولة بني بويه أنفسهم و يذكر أن من الحوادث الدالة على الفوضى واضطراب الأحوال الداخلية انه في سنة 381 هـ حدثت فتنة بين أهل الكرخ و باب البصرة و استظهر أهل البصرة و حرقوا أعلام السلطان فقتل جماعة اتهمت بفعل ذلك وصلبوا على القنطرة فقامت الهيبة و ارتدعوا (2).

و كتب التاريخ حافلة بمثل هذه الحوادث التي لا تدعو الضرورة هنا إلى سردها و تحليل أسبابها و إنما يستدل بها على الجو الذي أحاط بالماوردي و الأزمات الاجتماعية والثقافية و الفكرية التي اعتادت أن تكون دافعا لانبعاث الفكر الفلسفي .

بالرغم ما ميز العصر البويهي من اضطراب كان من أخصب عصور الدولة الإسلامية في ميادين العلم و مجالات التفكير المتعددة كان لذوي العلم و الفقه مكانة خاصة لرجل بمقام الماوردي و هنا يجدر بنا إيراد ما ذكره أبو الفدا في تاريخه انه عندما مات "القادر بالله" في سنة 442 هـ و خلفه ابنه "القائم بأمر الله" أرسل هذا الأخير "آبا الحسن الماوردي" إلى الملك "أبي كلجار" فاخذ البيعة عنه للقائم و خطب في بلاده (3)

و مما يدل كذلك على سمعة الماوردي و صيته و حكمته و شجاعته ما ذكره أبو الفدا في حوادث سنة 433 هـ إذ يقول انه حدثت وحشة بين القائم و جلال الدولة على أمر من

1- بسيوني رسلان صلاح الدين – الفكر السياسي عند الماوردي–مرجع سابق – ص 24

2–المرجع نفسه – نقلا عن ابن الجوزي في كتابه المنتظم ج 7 ص 220

3- المرجع نفسه – ص 14 نقلا عن أبي الفدا في تاريخه /ج 2 ص 166.

أمور التقاليد – ذلك انه لما افتتحت الجوالة الحرم ببغداد و اخذ جلال الدولة و كانت العادة إن تحمل إلى الخلفاء لا يعارضهم فيها الملوك فأرسل القائم إلى جلال الدولة في ذلك مع أبي الحسن الماوردي و ما يوضح مكانة الماوردي عند أمراء بني بويه واستشارتهم له في أمور كثيرة و احترامهم لوجهة نظره ما جاء في رواية ابن الجوزي في منتظمه (1) الحوادث سنة 427هـ حيث يقول ما ملخصه أن الجند يتمرد على جلال الدولة و طلبوا منه الخروج من البلد بعدما تعرض للإهانة و الرمي بالحجر فإستجاش الملك الحواشي و العوام و كان المرتضى و الزينبي و الماوردي عند الملك فاستشارهم في العبور إلى الكرخ فنصحوه بعدم الخروج و ذهبوا إلى مواجهة الجند و حول الغلمان خيمهم إلى ما حول الدار و مضى الملك مستترا إلى دار المرتضى و بعث حرمه إلى دار الخليفة و لم تهدأ الأحوال إلا في وقت لاحق فهذا الشغب و العصيان مظهر ساد عصر الماوردي .

اشتد الصراع بين جلال الدولة و أبي كلجار على الأهواز و واصط و البصرة و نشبت حروب طاحنة فقدت فيها نفوس و أموال و عم الخراب مناطق عدية فرأى الخليفة القائم بأمر الله وضع حد لتلك الحروب بين جلال الدولة و أبي كليجار و أبدى في ذلك رغبة للطرفين المتصارعين كما يروي ذلك ابن الأثير في كامله فترددت الرسل بين جلال الدولة و أبي كليجار و كان أقضى القضاة الماوردي على رأس الوفد المفاوض الذي بعث به الخليفة إلى أبي كليجار فكللت هذه الوساطات بالنجاح و تم عقد صلح بينهما عام 429هـ .

كانت هذه الحوادث روح عصر الماوردي فلم تثنيه عن مواقفه فلم يبخل و لم ينعزل عن الإسهام في ما دعت الحاجة إليه .و قد شهدت على ذلك مكانته الممتازة عند الأمراء والملوك في عصره فلم يتبع هواه و لم تجره مصلحة إلى مجانبة الحق و العدل فكان دوما ذا حلم و ووقار و أدب متعففا عن سؤال غيره مكتفيا بقليل العيش رغم غنائه و قد جاء في كتاب البداية و النهاية لابن كثيرالقرشي ما ملخصه " فلم ير أصحابه ذراعه يوما من شدة تحرزه و أدبه " (2)

1–رسلان صلاح الدين بسيوني –الفكر السياسي عند الماوردي – مرجع سابق ص 16 نقلا عن ابن الجوزي في منتظمه

2–المرجع نفسه ص 17 نقلا عن ابن كثير القرشي – البداية و النهاية ج 12 ص 80

فلم يكن من السهل على رجل غير الماوردي أن يقاوم التحيز إلى السلطان و مغرياته لولا رجاحة عقله و نزاهته ، فلقد استطاعت السلطة أن تستميل فرقا و مذاهب بما فيها المعتزلة التي كانت تضع العقل فوق كل اجتهاد و اعتبار ، أسرفت هذه الأخيرة في مصادرة حرية غيرهم حينما وليت الخلافة العباسية إلى خليفة دان بعقيدتهم فسلطهم على عقائد غيرهم من فرق المسلمين ممن خالفهم في أقوالهم و بالخصوص من أهل السنة في عهد المأمون و بعد الخلفاء من بعده (1)

لقد كان الماوردي عالما له مواقفه الخلقية يقرن العلم بالعمل و قد شهد له بذلك موقفه الشجاع حين رفض الإفتاء بجواز منه جلال الدولة لقب ملك الملوك رغم ما كان بينهما من المحبة و كان غيره قد أفتى بجواز ذلك و هو الطيب الطبري الذي قال بأنه لقب تعلق بملوك الأرض قياسا على منح لقب قاضي القضاة للماوردي و قد تقبل جلال الدولة ذلك من الماوردي و صرح له قائلا " أنا أتحقق انك لو حابيت أحدا لا حابيتني لما بيني وبينك و ما حملك إلا الدين فؤاد بذلك محلك عندي (2)

و تجدر الإشارة هنا إلى أن الماوردي قد امتاز بمواقفه على غيره ليس من العامة بل ومن خاصتهم في عصره و من بينهم المتنبي الذي مدح عضد الدولة و أهدى البعض الأخر إليه كتبهم مثل النحوي أبي علي الفارسي الذي ألف كتاب "الإيضاح" ورفعه إليه. (3)

كان هذا عصر الماوردي الذي جمع بين استبداد و تسامح فكري بين سوء الأحوال ونبوغ علمي الذي لم يتسن لمفكرين معاصرين في دول تعرف الاستقرار السياسي و الرفاه الاقتصادي ؟ !

و لقد كان أمراء بني بويه في عهد الماوردي يعرفون بالتسامح الفكري و حبهم للعلم وكان أفضل ملوكهم و حكام زمانهم عضد الدولة (4) و كان عاقلا فاضلا ثاقب الرأي ومحبا للفضائل و لا غرابة أن يعرف هذا العصر مفكرين و أدباء نابغين من أمثالهم مسكويه الأخلاقي و رائد فلسفة التاريخ و التوحيدي و الأديب الشهير الماوردي .

1-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف -الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي المعروف بالماوردي – مرجع سابق ص 25

2- رسلان صلاح الدين بسيوني -الفكر السياسي عند الماوردي – مرجع سابق -ص 30

3-المرجع نفسه ص 30

4-المرجع نفسه ص 29

ثانيا : مؤلفات الماوردي ما بعد عصره :

يقول الدكتور صلاح الدين بسيوني رسلان في كتابه " الفكر السياسي عند الماوردي": "إنني عندما اتجهت إلى التفتيش عن الفكر السياسي الإسلامي وجدت نفسي اتجه إلى بحثه عند احد المؤسسين البارزين في هذا الحقل و اعني به أبا الحسن الماوردي" (1) ، فمن وجهة نظره فان الماوردي مفكر إسلامي امتاز بعقلية موسوعية امتزج لديها الفكر بالعمل جمعت إلى جانب شمول المعرفة طرافة الأفكار و حدتها و له مكانة مشهود له بها في الفقه والحديث و التفسير و الأدب ، فهو مفكر سياسي و اجتماعي من طراز رفيع، و قد شهد له الكثير بالأصالة الفكرية في هذه الميادين المجتمعة ، و قد ترجمت له عدة مؤلفات وخاصة منها السياسية إلى لغات العالم كالألمانية و الانجليزية و اللاتينية ، منها كتابه الموسوم " بالأحكام السلطانية " ترجم إلى الفرنسية مرتين فأصبح مرجعا للدراسات القانونية الموازنة و تأصيل نظم النمط الفكري الإسلامي في شطره الخاص بما اصطلح عليه الغرب " بالقانون العام" (2) ، وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة المستشرق الألماني "ماكس أنكر" بعنوان " النظم العامة للماوردي " كما ترجم للهولندية سنة 876 م لأغراض إدارية ، أما في سنة 1976 فقد ترجم إلى اللغة التركية من طرف علي شفق و هو احد أعضاء هيئة التدريس في جامعة أتاتورك و من المتأثرين بالماوردي الأستاذ محمد أركون من جامعة السوربون بباريس قسم الإسلاميات و الذي خصص الفصل السابع من كتاب له بعنوان " دراسة في الفكر الإسلامي للأخلاق الإسلامية في نظر الماوردي" . و قد صنف له في مهمة القضاء الإسلامي بالاستناد إلى أدب القاضي للماوردي كتاب بالفرنسية من طرف "ديلكمبر" بعنوان " مهمة القاضي في الشرع الإسلامي " وفقا لأدب القاضي للماوردي دراسة موازنة أطروحة للسوربون 1977م(3). و ترجم له كذلك فاغنان fagnan في سنة 1915 الأحكام السلطانية ترجمة كاملة نشرت بعنوان " الأحوال الحكومية مقدمة" و قد تضمنت هذه الترجمة بعد المقدمة بحثا في ثمانين صحيفة في بان منهج البحث في الفقه الإسلامي (أصول الفقه) .

1- بسيوني رسلان صلاح الدين –الفكر السياسي عند الماوردي–مرجع سابق ص 5

2- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف – الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص 5

3–المرجع نفسه ص 31

و قد أصبحت هذه الترجمات مرجعا لأبحاث متعددة منها مقالة نشرت بعنوان " الفكر السياسي للماوردي » « la pensée et l’action politique d’almawardi في مجلة الدراسات الإسلامية سنة 1968 م . أما في العالم الإسلامي فقد اثر الماوردي في كثير من المفكرين و كبار رجال القانون المعاصرين نذكر منهم من العرب "احمد عبد الرزاق السنهوري" الذي اعد أطروحة في الخلافة الإسلامية و قدمها لإحدى الجامعات الفرنسية .

كما أولت الدولة المصرية عناية خاصة بكتابه المشهور " أدب الدنيا و الدين" و جعلته ككتاب للمطالعة للمدارس الثانوية لمدة ثلاثين سنة (1).

و قد ترجم نفس هذا الكتاب إلى التركية و شرحه العالم التركي "اويس رفا ابن احمد بن خليل بن داوود الارزتجاني" سنة 1328هـ بعنوان " منهاج اليقين " شرح أدب الدنيا والدين (2) و حقق له محمد السرحان " أدب القاضي" الذي نشرته رئاسة ديوان الأوقاف في الجمهورية العراقية و هو كتاب من جملة كتاب " الحاوي" للماوردي صنف في مهمة القضاء الإسلامي بالاستناد إلى أدب القاضي للماوردي .أما الدكتور "صلاح الدين عبد اللطيف الناهي" فقد وصف الماوردي و عده من المفكرين من طراز ابن سينا و ابن خلدون خاصة في كتابه " أدب الدنيا و الدين " مما دله به إلى أن يصنف له كتابا تحت عنوان "الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي" حيث اعتبر آراءه من الخوالد في القضاء و في العقل و مبادئ الإصلاح الدستوري و الذي يقول عنه بإزاء اختياره لإعداد رسالة في حقه على غرار ابن سينا و ابن خلدون و الراغب و الغزالي لم تكن من قبيل الصدفة بل أن هذا الثلاثي قلادة متصلة الحلقات في عمق الفكر الإسلامي لما وجد عندهم من التقارب الفكري حيث جرت أفكارهم في مضمار واحد بالرغم من بعض وجوه الاختلاف في التفصيلات و في ظروف الحياة . لقد قيل أن الماوردي من الرواد الذين مهدوا السبيل لابن خلدون في الاجتماع البشري من حيث أن كتابه "أدب الدنيا و الدين" قد حفل ببعض المعالم التي تألفت من جذوة فلسفة اجتماعية أصيلة (3) سبق إليها ابن خلدون فكان ما انتهى إليه ابن خلدون هو ما انطلق منه الماوردي .

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف – الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق –ص 5

2- المرجع نفسه ص 6

3-المرجع نفسه ص 83

مما يدل على تأثر ابن خلدون بالماوردي . و في بحث ظاهرة النسب عند الماوردي نجده قد أشار إلى دوره في الحث على الألفة و الكف عن الفرقة ، و في تماسك أفراد الجماعة القبلية لصد الظلم و كف العدوان و هي الفكرة التي أسس عليها ابن خلدون نظريته في العصبية و قيام الدول على أساسها .

من هنا فان تصوير الماوردي للأنساب يمكن أن يعد خميرة من خمائر نظرية ابن خلدون في العصبية القبلية (1) و مهمتها الاجتماعية و السياسية ، إذن فقد يكون أساس نظرية العصبية هو نظرية النسب للماوردي .

و الماوردي برأي الدكتور صلاح الدين عبد اللطيف فيلسوف عقلاني حيث يقول بصدده: "وجدت الماوردي عقلانيا في غير إسراف و واضعا اللبنة الأولى في فلسفة الحياة الدستورية قبل أن يعرف هذا المصطلح في الغرب" (2).

أما الشيخ بوعمران في كتابه " بانوراما عن الفكر الإسلامي " فقد ذكر كتاب الماوردي للأحكام السلطانية ووصفه قائلا : " بأنه كتاب له أهمية كبيرة حيث ترك أثارا عميقة ، وتحليلاته لازالت تحتفظ بفائدتها إلى يومنا هذا ، و قد خصص له "هونري لاكوست" سنة كاملة في درسه في المدارس الفرنسية " (3) .

نخلص إلى القول بان آثار الماوردي قد انطوت على نظرة فلسفية من حيث أن التفلسف هو التفكير في الواقع و حقيقته على قدر الإمكان و على قدر المشاهدة و المشاركة في رؤية مجرى الحياة و نقدها (4)

1-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف – الخوالد من آراء آبي الحسن البصري البغدادي-ص 164

2-المرجع نفسه -ص 10

-panorama de la pensée islamique- édition sindbad-paris 1984-p1986 3- Bouamrane CHIKH et Luis gardet-

4- خليل احمد خليل – العقل في الإسلام – دار الطليعة للطباعة و النشر – بيروت – لبنان-ط 1-1993 -ص 318

المبحث الثالث

الماوردي و الأخلاق العلمية

- أولا : أخلاق العلم في الإسلام
- ثانيا : أخلاق العلم عند الماوردي

أولا : أخلاق العلم في الإسلام :

إن البحث في علاقة العلم بالأخلاق **يدفعنا إلى التركيز على محمود الخصال من** الأخلاق التي يتصف بها العلماء، و لمعرفة ذلك نرى انه من الضروري تعريف العلم ، فما هو العلم ؟

هو الإدراك مطلقا تصورا أو تصديقا ، يقينيا كان أو غير يقيني ، كما يطلق على التعقل ، كما يشترط فيه إن يتضمن درجة كافية من الوحدة و التعميم ، و أن يكون بحيث يستطيع الناس إن يتفقوا في الحكم على مسائله بالاستناد إلى ما بين هذه المسائل من علاقات موضوعية يكشفون عنها بالتدريج و يحققونها و يثبتونها بطرق محددة.(1)

و العلم هو محصلة الفكر العلمي. فإذا كان كذلك فما هو الفكر العلمي ؟

هو الجو الفكري الذي تنتجه مجموع العلوم في حضارة أو مجتمع ما (2) ، فهو يتأثر ويؤثر في حياة الإنسان العملية بمختلف مظاهرها النفسية والاجتماعية والسياسية ومن ارتباط الفكر بالحياة العلمية يتكون الفكر الأخلاقي .

فلقد كان للعلوم وترابطها جميعها من ناحية وتأثيرها في حياة الإنسان وحضورها البارز في تطوير سلوكات الجماهير بتطوير حرفهم وصناعاتهم وطبعها بطابع خاص لأن المجتمع الذي يعرف جو الفكر العلمي وتأثيراته يختلف عن مجتمع يغيب فيه هذا الجو ، فهو بمثابة قوة اجتماعية وروحية مباشرة تكيف حياة المجتمع كما تكيفه النظم السياسية والإقتصادية والأفكار العقائدية من حيث تعلقها المباشر بحياة الناس .

ونلمس هذا التأثير المتبادل بين الفكر العلمي والمجتمع في تراثنا الفكري الإسلامي. ولقد كان ابن خلدون قد بحث هذه العلاقة والتي اكتشف من خلالها تطابق الفكر العلمي من حيث فكر علمي تجريبي مع الطبيعة ومع المجتمع ، وبذلك يقترب من حياة الناس الواقعية ويتغلغل في النشاط المعاشي للناس (3).

1- صليبا جميل -المعجم الفلسفي- ج 2-دار الكتاب اللبناني-بيروت-لبنان-1982-ص 99

2- شريط عبد الله - الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون - الشركة الوطنية للنشر و التوزيع-ط 1975-ص 538

3-المرجع نفسه - ص 538.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد : " فكلما كان الفكر الذي نهتدي به لتحصيل المعاش راغبا في تحصيل ما ليس عندنا من الإدراكات فإننا نرجع إلى من سبقنا بعلم أو زاد علينا بمعرفة لنأخذ ممن تقدمنا ثم نتمرن على ذلك حتى يصير ملكة لنا فيكون علمنا ما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا وتتشوق عقول أهل النشء إلى تحصيل ذلك " (1). وفي هذا إشارة منه واضحة إلى الجو الذي يصنعه مجتمع يتمعش على فضائل العلم فيوفر بذلك ما يعرف في عصرنا بالشروط الإجتماعية للإبداع العلمي . ولذلك يعقد مقارنة بين بيئتين اجتماعيتين وهما المغرب والمشرق فيقول : " إنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المريد "إذن فهناك تأثر للفكر العلمي بالمجتمع وتأثيره في أخلاقهم .

فإن للصنائع والعلوم أخلاقا (آدابا) تشيع بين الحضر حيث يقول : " إن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن وكذا أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وتمنع تصرفاتهم ، فلهم في ذلك آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك وكأنها حدود ، وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الأخر عن الأول " وهذا يذكر بما يعرف عندنا اليوم بأخلاق المهنة ". فلما كانت الفلسفة أوالدين تعين الأهداف الأخلاقية البعيدة كان العلم هو المطية إلى ذلك(2). ولهذا كان برأينا حرص العلماء والمسلمين على العلم بمختلف أنواعه وتمثل أخلاقه في مختلف أعمالهم.

الإسلام و العلم :

كان الفكر العلمي نتيجة حتمية لليقظة الذهنية العظمى التي أثارها الدين في المجتمع الإسلامي بعلومه الفقهية والعقلية والأدبية والتي أزال بها الكثير من مظاهر الأمية في المجتمع العربي ولهذا كان له ثقله في ميزان الحضارة الإسلامية من حيث أنه لم يحرر الإنسان فقط من عبادة الأصنام وإنما في خلقه لفكر علمي حرره من عبودية العجز الفكري والأصنام الفكرية المتمثلة في الاستسلام للتقاليد ، والقناعة بحياة بدائية أمية ، فالإزدهار كان نتيجة للعقلية التي صنعها الإسلام كدين حضاري.

1-ابن خلدون – المقدمة-دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع-بيروت-لبنان-2007- ص 437

2- ابن خلدون- المقدمة-منشورات دار مكتبة الهلال-بيروت-الطبعة الأخيرة-2000 - ص 375

3-المرجع نفسه – الصفحة نفسها

ولقد فهم المسلمون رسالة الإسلام الحضارية الذي لم يحجر عليهم التفكير العلمي فحافظوا على خصوصية الدين وخصوصية العلم انطلاقا من تشبعهم بروح الفكر العلمي ومنهجه الذي يميز بين طبيعة القضايا الدينية و القضايا العلمية قبل أن تقوم أي دعوة في الفكر الغربي إلى الفصل بين العلم والدين .وقد نذهب مع الدكتور عبد الله شريط إلى فكر ابن خلدون الذي حرص فيه على إخراج العلم من التأثير الديني وحصره في البحث والمعرفة المنظمين فإذا كانت السنة كمصدر ثاني للإسلام ومصدر للأخلاق ، فهي ليست كذلك **في العلم**وإن ثبت أنه النبي (صلى الله عليه و سلم) استعمل الطب ، فهو ليس مصدرا علميا لأنه من أمور الدنيا وقضايا العلم وليس من اختصاص الدين ، حيث يقول ابن خلدون : " فالطب المنقول في الشرعيات هو من قبيل ا الطب الموروث وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عاديا للعرب ، فإنه كان (صلى الله عليه و سلم) قد بعث ليعلمنا الشرائع .. لم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات (1) " . فالدين والعلم يلتقيان في الغاية ويختلفان في المنهج .

<u>أخلاق العلم في حياة الناس</u> : إذا كانت العلوم في أساسها نشأت عن التجربة والتطبيقات الرياضية ، فإن آثارها على أخلاق الناس واضحة في الممارسات العملية فتكون لديهم فكرا أخلاقيا . يقول ابن خلدون: " إن فروع علم العدد بأنواعها تعد من أحسن ما يبدأ به من التعليم لأنها معارف واضحة وبراهين منتظمة ينشأ عنها في الغالب عقل مضيء درب على الصواب ، ومن أخذ نفسه بتعلم الحساب أول أمره فإنه يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحة المباني ومناقشة النفس فيصير ذلك خلقا ويتعود الصدق ويلازمه مذهبا(2) .

<u>أخلاق العلم في الفكر الإسلامي</u> : عرف المسلمون المنهج العلمي في البحث و طبقوه على العلوم التجريبية التي ارتبطت بهم و عرفها العالم كله عن طريقهم(3) وكانت الصفات التي تحلوا بها في أصلها أخلاقية، فما هي الصفات الأخلاقية التي أهلتهم للبحث العلمي؟

إن من بين هذه الصفات ما يلي :

1. النهضة بالعقل : التي يرجع أساسها إلى المعتزلة الذين رفعوا شعار العقل وجعلوه فيصلا في الحكم والمناقشة .

1- ابن خلدون–المقدمة–منشورات دار و مكتبة الهلال – – الفكر الخلقي عند ابن خلدون – مرجع سابق – ص 543

2–ابن خلدون – المقدمة –دار الفكر للطباعة و النشر– سنة 2007 – ص 509

3–عبد الفتاح النبراوي فتيحة –تاريخ النظم و الحضارة الإسلامية–دار الفكر العربي –القاهرة – مصر –ط 14–2004–ص 184

قال الجاحظ في هذا الصدد: " تعلم الشك في المشكوك فيه تعلما فلو لم يكن إلا تعرف إلا التوقف ثم التثبت لقد كان ذلك مما يحتاج إليه"(1) ثم يضيف قائلا : " إن العوام لا يتوقفون في التصديق ولا يرتابون بأنفسهم فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد "(2) و لقد أعاب الجاحظ على رجال الحديث الذين كانوا في نظره : جماعين ولا يشغلون عقولهم ... ولقد تمثل الجاحظ ذلك في منهجه العقلي وجعله سلوكا في حياته ، حتى قيل عنه " إن كتب الجاحظ تعلم العقل أولا والأدب ثانيا " وقد راح الغزالي يصرح بأن الشك هو طريق اليقين في قوله " فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والظلال (3)"

2 – الإستقلال الفكري : وهو خاصية خلقية ملازمة للعقل وتتمثل في نبذ التقليد ، ومن أحسن من عبر عن ذلك في الفكر الإسلامي ابن حزم الأندلسي حينما قال : " وما مذهبي أن أمضي مطية سواي ولا أتحلى بحلى مستعار " (4) وكان جابر بن حيان قد تجاوز فكرة الناهية الكيفية عند أرسطو إلى فكرة الناهية العلمية في استحالة المعادن حين احتكم فيها إلى التجربة قائلا : " من لم يكن دربا لم يكن عالما و حسبك بالدربة في جميع الصنائع"(5)

3– الإنتاج العلمي الوفير وجعله في متناول الناس لإشاعة النفع :

يقول الخوارزمي : " إن العلماء لم يزالوا يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظرا لمن بعدهم واحتسابا للأجر بقدر الطاقة **ورجاء أن يلحقهم من**أجل ذلك ذخرة المؤونة ويحملون على أنفسهم المشقة في كشف أسرار العلم وغامضه"(6).

4. تبسيط العلم للناس : وجد العلم لينتفع به ، فكان من شيم أصحابه تسهيل الإقبال عليه ، فكانوا يعنونون في مقدمات كتبهم خاصية التبسيط والتشويق للترغيب فيه ، ولهذه الأسباب اشتهرت كتب الغزالي والجاحظ لدى طبقات واسعة من المثقفين . وعمد ابن البيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية إلى ترتيبه على حروف المعجم لتقريب مأخذه دون مشقة أو عناء كما يقيد الأسماء بالضبط والنقط تقييدا لا يقع معه تصحيف أو تحريف (7).

1– أمين احمد– ضحى الإسلام–دار الكتاب العربي–بيروت لبنان–ج 1–ط 10–ص 398

2– شريط عبد الله – الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون– مرجع سابق – ص 549

3–مرحبا محمد عبد الرحمان–من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية––ديوان المطبوعات الجامعية–لجزائر–ط 3–1983 ص 621

4– شريط عبد الله –الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون –مرجع ص 550 نقلا عن كتاب العلوم عند العرب لقدري حافظ طوقان ص 220

5–النشار علي سامي– مناهج البحث عن مفكري الإسلام و اكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي– دار المعرفة الجامعية –سويس–مصر– ط 3–1984–ص 336

6– شريط عبد الله –الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون–مرجع سابق ص 552 . نقلا عن كتاب العلوم عند العرب لقدري حافظ طوقان ص 220

7–المرجع نفسه – ص 551 نقلا عن كتاب العلوم عند العرب لقدري حافظ طوقان ص 220

5.الأمانة في النقل : جاء في كتاب الخوارزمي " الجبر والمقابلة " قوله : " ... وأما رجل وجد في بعض الكتب خللا فلما شعثه وأقام أزره وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا مفتخرا بذلك من فعل نفسه ." (1)

6.التضحية واحتساب الأجر عند الله : كان المقصد من علوم المسلمين التقرب بها إلى الله ، فحرصوا على الإكثار منها . وقد عد الغزالي من أغزر مفكري الإسلام مادة ومن أطولهم نفسا ومن أكثرهم إنتاجا وتنوعا . ألف في الفلسفة والكلام والمنطق والتفسير والحديث والفقه والأصول والأدب وعلم الإجتماع وعلم الأخلاق وعلم النفس وخواص القرآن و أسرار المكاشفات والفلك. وقال الماوردي في هذا الشأن : " فأما ما يجب أن يكون عليه العلماء من الأخلاق التي بهم أليق فالتواضع ومجانبة العجب ... وهو بكل أحد قبيح وبالعلماء أقبح لأن الناس بهم يقتدون وكثيرا ما يداخلهم الإعجاب لتوحدهم بفضيلة العلم " (2)

7. إنسانية العلم : خص الإنسان بالعلم فطلب الحق في العلم هو طلب الحق للإنسان الذي هو في نفس الوقت إخلاص لإنسانية العلم ولهذا لم يكن أسلافنا العلماء يأنفون من أخذ العلم عمن هم من غير ملتهم ولم يحتقروا في العلم صغيرا ، وقد كان الكندي يرى بأن العلم تستوي فيه جميع الشعوب والأمم وتتشابه فيه العرب والعجم فلا مفاخرة فيه أو عجب . فإذا كان لليونان فضل في الفلسفة فقد كان للعرب فضل في العلم و المنهج(3).

الماوردي و منهجه العلمي :

إذا كان العلم يعرف بموضوعه ومنهجه، فهل كان منهج الماوردي في بحثه للقضايا الحياتية الأخلاقية والسياسية منهجا علميا ، وهل تحلى فيه بروح وأخلاقية العلماء؟

يجدر بنا لمعرفة منهجه أن نتعرف على موضوع الأخلاق عنده . فما هو موضوع الأخلاق عند الماوردي ؟

للأدب في مصطلح الماوردي معنى فضفاض واسع يشمل الأدب في الإصطلاح المألوف للأخلاق فيتجاوز هذا النطاق المألوف للأخلاق ليشمل كل ضروب السلوك الأمثل من أخلاق وسياسة وحكم ... فمن هذا التعريف كان موضوع الأخلاق، السلوك المحقق للسعادة في الدنيا والآخرة .

1-شريط عبد الله – الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون – مرجع سابق – ص 552

2- الماوردي أدب الدنيا والدين – مرجع سابق- ص 69

3- النشار علي سامي – مناهج البحث عن مفكري الإسلام – مرجع سابق-ص 333

المنهج هو جملة القواعد التي تستمد – في نظر العلماء من ستة مبادئ (1) وهي :

أولا : مصادر المعرفة الأربعة (العقل – الحس –الدين– المجتمع)

وثانيا: حصر النشاط الميتافيزيقي على العقل وثالثا : ضرورة الموضوعية في المعرفة التي تقوم على التفسير السببي للحوادث ورابعا: الفصل مابين عالم السماء وعالم الإنسان وخامسا: مبدأ الإلتزام بالروح العلمية . فهذه المبادئ الستة هي التي توجه البحث العلمي وهي مشتركة بين مختلف العقلانيات العلمية وإن اختلفت من حيث ترتيبها ومن حيث النتائج المتوصل إليها .

والسؤال الذي نطرحه هنا ، ما صلة فكرالماوردي بهذه المبادئ ؟ وهل تشكلت لديه عقلانية علمية في أبحاثه الأخلاقية والسياسية ؟

فيما يخص المبدأ الأول يجعل الماوردي العقل مصدرا لكل نشاط فكري وبالخصوص فيما يتعلق بالأخلاق والسياسة حيث يقول : "إعلم أن لكل فضيلة أسا ، ولكل أدب ينبوعا ، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل " (2) .وهنا نجد الماوردي قد أسس نظريته على العقل أولا من حيث جعله قدرة على التمييز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ، بل وجعله أصلا لمعرفة الأصول في الفقه . فإذا كان استنباط الأحكام الشرعية بأدلة تفصيلية من النصوص فإن ذلك يكون بإتقان اللغة العربية الذي يسميه الماوردي بعلم الحسن وهو العقل وحجج العقل هي التي تعرف بها الأصول الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس (3)

ولقد وصف منهج الماوردي في التفسير بأنه لم يقتصر على سرد المأثور عن السلف والخلف في التفسير فيعمد إلى التحليل اللغوي والتراث الأدبي في الإيضاح يتخذ من كل ذلك وسيلة نسقية في التفسير ونسبة كل قول إلى قائله ولم يحجم عند الحاجة عن الإجتهاد والإدلاء بوجهة نظره . وبهذا الأسلوب اختص لنفسه منهجا جديدا وجاء في هذا المضمار بما هو جديد (4).

---

1 عواد محمد احمد ملامح العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي دار الأصدقاء للنشر 2010 ص ص 24-36

2 –الماوردي –أدب الدنيا والدين – مرجع سابق– ص 9

3–الماوردي – أدب القاضي– تحقيق محي هلال السرحان–مطبعة الإرشاد–بغداد–ط 1–ج 1–1971– ص 277

4–الناهي صلاح الدين عبد اللطيف – الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص ص 32–33

كان منهجه عقلانيا من حيث أقام الأخلاق على أسس وأصول ووصلها بمصدر الأخلاق والتشريع (التكليف) دون موارية أو تردد في قبول حكم العقل أو قول يجعل العقل وراء التشويع (1).

فتسبيق العقل على الشرع هو إقرار بأن العقل مصدر للمعرفة.

لم يكن الماوردي أول من قال بأن العقل هو وسيلة لترسم الأخلاق واستنباط سنن السلوك وقواعد التشريع وعدم التعارض بين الدين وبين العقل ورفض أسبقية الإيمان عن العقل ، فقد سبقه إلى هذا الراغب الأصفهاني في الباب الحادي والعشرين من كتاب الذريعة تحت عنوان كون العقل والرسل هادين إلى الحق يقول : " لله عز وجل رسولان إلى خلائقه أحدهما من الباطن وهو العقل ، والثاني من الظاهر وهو الرسول ولا سبيل لأحد بالإنتفاع بالرسول ما لم يتقدمه الإنتفاع بالباطن ، فالباطن يعرف دعوى الظاهر ولولاه لم تلزم الحجة " (2) فالراغب يربط العقل بالعلم معتبرا له وسيلة إلى العلم ولا يتوانى في تمجيده وربطه بالعمل(3) .

فلا شك أن الماوردي قد استمد عقلانيته من الراغب الذي مهد له السبيل والذي كان يرى بأنه لولا العقل لما كان دين ولو زال العقل زال الدين.

فتعريفه للعقل تجاوز ما هو شائع في الخطاب الفلسفي ودحض آراء أصحابها بأدلة منطقية بحيث يقول : " تذهب فئة إلى أن العقل جوهر" فيعارض أولا قائلا: إن الجواهر متماثلة، فلا يوجب بعضها ما لا يوجب سائرها ، ولو أوجب سائرها ما يوجبه بعضها لاستغنى العاقل بوجود نفسه عن وجود عقله".

إن الجوهر يصح قيامه بذاته ، فلو كان العقل جوهرا لجاز أن يكون عقلا بغير عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل ، فامتنع بهذين أن يكون العقل جوهرا و قد تكرر هذا المعني في قول ابن تيمية في وصف العقل :"إنما هو صفة و هو الذي يسمى عرضا قائما بالعاقل"(4)

1- نفس المرجع - ص 34

2 -المرجع نفسه – ص 36

3- دكار أحمد-الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني / دار الغرب للنشر والتوزيع -السانية – الجزائر- ص 66

4-طه عبد الرحمان- العمل و الدين و تجديد العقل -المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء- المغرب-بيروت – لبنان-ط 3- 2000-ص 18

ثانيا : تذهب فئة أخرى إلى أن العقل هو المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى لكن لا يقبل الماوردي هذا الأمر استنادا إلى أن الإدراك من صفات الحس والعقل عرض يستحيل ذلك منه كما يستحيل أن تكون متلذذا أو ألما أو مشتهيا.

ثالثا : ذهب بعض المتكلمين إلى أن العقل جملة علوم ضرورية وهذا الحد غير محصور لما تضمنه من الإجمال وتناوله من الإحتمال والحد إنما هو بيان المحدود بما ينفي عنه الإجمال والإحتمال .

وقال آخرون –وهو القول الصحيح – إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية (1) وهي نوعان : أحدهما ما وقع في درك الحواس مثل المرئيات المدركة كالنظر والأصوات المدركة بالسمع . فإذا كان الإنسان ممن لو أدرك بحواسه هذه الأشياء ثبت له هذا النوع من العلم ، وأنه لو عدم المعرفة في حالة تغميض عينيه فإن ذلك لا ينفي عنه بأن يكون كامل العقل (2) ما دام يعلم بأنه لو أدرك لعلم بمعنى أن العقل يعلم ويعلم بأنه لا يعلم وفي كلتا الحالتين علم .

وثانيهما البديهيات أو ما كان مبتدءا في النفوس كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم ، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم ، وأن الواحد أقل من إثنين (3).

يرى الماوردي أن هذا النوع من العلم لا يمكن أن ينتفي عن العاقل مع سلامة حاله ، فإذا حصلت لديه هذه المدركات الضرورية من النوعين السابقين فهو كامل العقل.

هذا فيما يخص العقل الغريزي ، أما العقل المكتسب فهو يتكون نتيجة للعقل الغريزي وهو نهاية المعرفة وصحة السياسة وإصابة الفكرة وليس له حد لأنه ينمو ويتطور وينقص إن أهمل (4)وإذا كان العقل المكتسب قابلا للنماء فإن ذلك يتم بطريقتين : الأولى بكثرة الإستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى ولا صاد من شهوة كالذي يحصل لذوي الإنسان.

1–الماوردي–أدب الدنيا والدين – مصدر سابق– ص 11
2– المصدر نفسه– ص 12
3–نفس المصدر– نفس الصفحة
4– المصدر نفسه –ص 13

من الحنكة وصحة الروية بكثرة التجارب وممارسة الأمور (1) وأما الطريقة الثانية فتكون بفرط الذكاء وحسن الفطنة فيكون أقدر على حدس الأمور . يرى الماوردي بأنه لا توجد قطيعة بين العقلين لأن العقل المكتسب هو نتاج للعقل الغريزي ، بينما قد ينفك العقل الغريزي عن العقل المكتسب لأن الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين كما أن الخير توسط بين رذيلتين ، فما جاوز التوسط خرج عن حد الفضيلة (2) . وهذا دليل على أن الفضائل تكون في إدراك الوسط وبالتالي فهي تكتسب وتعلم .

فالماوردي يؤكد على التجربة والإختبار في نمو العقل المكتسب في قوله : " إذا اجتمع هذان الوجهان في العقل المكتسب وهو ما ينميه فرط الذكاء بجودة الحدس وصحة القريحة مع ما ينميه الإستعمال بطول التجارب ومرور الزمان بكثرة الإختبار فهو العقل الكامل على الإطلاق(3)

ففي تقسيمه للعقل إلى فطري ومكتسب نجده متأثرا بالراغب الأصفهاني الذي يقول بعقل غريزي كاستعداد فطري لقبول العلم موجود في الطفل كوجود النخل في السنبلة والسنبلة في الحبة(4) . وعقل مستفاد (مكتسب) مكمل للعقل الغريزي ويتمثل في الحدس والإجتهاد فكل من الماوردي والراغب آمن بالعقل ودوره في تسيير دفة السلوك البشري في الحياة الدنيا في إطار الحياة الإجتماعية على حد تعبير عصرنا والتي أصبحت موضوع بحث علمي اختصت به الدراسات الإجتماعية وفي نفس الوقت لم يستبعد أثر الدين في السلوك الأخلاقي والسياسي وهو أمر آخر صار في نظر العلم ظاهرة بشرية قابلة للدراسة العلمية.

أما إذا رجعنا إلى علم النفس فإننا نجده يهتم بالإستعداد الفطري الذي يعرفه علماء النفس(5) بالقدرة الطبيعية على اكتساب أنواع عامة نسبيا أو خاصة للمعرفة أو المهارة .

وقد أكد الماوردي على العلاقة الضرورية بين العقل الغريزي والعقل المكتسب الذي هو تأكيد عدم القدرة على الإكتساب أو الأداء لعمل ما في غياب الإستعداد الفطري.

1-نفس المرجع -ص 6

2- دكار أحمد. الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني ص 67

3-يرجع إلى حلمي المليحي . علم النفس المعاصر-القاهرة- ط 7- 1985 ص 294

4-الماوردي أدب الدنيا والدين -مرجع سابق- ص 128

5- المصدر نفسه- الصفحة نفسها

ويذهب الماوردي إلى أن ظواهر العالم تحكمها القوانين السببية والتي هي نتاج الفعل الإلهي حيث يقول :" اعلم أن الله تعالى لنافذ قدرته وبالغ حكمته خلق الخلق بتدبيره وفطرهم بتقديره" .(1)

أما في مسألة القبح والحسن في الأفعال فقد ردها إلى العقل الذي تعرف به حقائق الأمور ويفصل بين الحسنات والسيئات (2) سواء ورد في ذلك شرع سماوي ووحي أو لم يرد فإن ورد فليس وروده إلا توكيدا لما أقره العقل وأما ما عدا ذلك من قواعد السلوك ومبادئ الأخلاق والتشريع فمرده إلى اجتهاد العقل عند عدم التشريع السماوي مطلقا بذلك عنان العقل (3) وتأكد ذلك في قوله : " وجعل الله ما تعبدهم به قسمين : قسما وجب بالعقل فوكده الشرع فكان العقل لهما عمادا (4) . فإن كان الماوردي يفرق بين الأحكام من حيث الوجوب أو الجواز فهي تبعا لما وجب أو جاز في العقل ، فالواجب بالعقل وكده الشرع والجائز في العقل أوجبه الشرع . فمن هذا المنطلق الذي اقترب فيه الماوردي من المعتزلة والفلاسفة والعلماء في اعتبار أن الحسن والقبح صفات ذاتية في الأشياء والأفعال، ومن ثم فقد انعكس هذا الأمر في تفسيره للظواهر المختلفة فسيطرت عليه النزعة السببية من حيث أرجع افتقار الإنسان إلى جنسه إلى الحاجة والعجز وربط تلك الحاجة بأسباب أخرى قائمة في طبعه يدفع بها عجزه، دله عليها العقل وأرشده إليها بالفطنة

فالإفتقار داع إلى التعاون الذي هو علاقة أخلاقية واجتماعية أشار إليها الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين الذي قيل عنه أنه كتاب له مكانته في علم الأخلاق الإجتماعي لجمعه القيم الخلقية في المجتمع بصورة تعليمية إن ما أوجبه العقل ووكده الشرع بدوره لا يعدو في الحقيقة ما يطلق عليه في فلسفة القانون في الغرب مصطلح القانون الطبيعي وهو ما تلتقي على صعيده المسيحية والتراث والإسلام والتراث اليوناني وهو لا يعدو المبادئ الأساسية العليا في مكارم الأخلاق .

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص 37

2- الماوردي –أدب الدنيا والدين –مصدر سابق – ص 9

3- المصدر نفسه –ص 129

4- دكار أحمد– الإنسان والقيم الأخلاقيةعند الراغب الأصفهاني–دار الغرب للنشر و التوزيع–د ط ت– ص 103

إن القانون الطبيعي يستلهمه العقل من طبيعة الأشياء ، وقد أشار القرآن أن الإنسان لم يخلق سدى ، فقد منحه الله عقلا يهديه إلى مكارم الأخلاق والتشريع قبل نزول أي وحي. وهذه الخاصية مسلم بها لدى المفكرين القدماء والمسلمين وإن نعتوها بنعوت أخرى كخصال الخير التي ألزم بها ابن خلدون دول العصبية والشوكة وجعل التمسك بها معيار المروءة وتجاهلها انتكاسة وعودة إلى الحيوانية وحالة التوحش الأولى ، وهذه الخاصية التي لازمت الإنسان في كل المجتمعات وفي كل الأزمنة هي في جوهرها قانون طبيعي ، وهي التي يحتكم إليها .

وقد أشار الماوردي إليها بأنها ما ذهبت إليه مذاهب المصلحة في أصول الفقه الإسلامي . التي ترى في المصلحة مقصدا للشريعة حيث تبين في أدب الدنيا والدين فيما يخص تكليف الله لعباده بالشرع " إنما قصد نفعهم تفضلا منه عليهم (1).

إن مذهب المصلحة (المقاصد ، المنفعة) وقيام التشريع على أساس من توفير مصالح المكلفين بالشرع مذهب قديم يرجع في جذوره إلى الفلسفة اليونانية في اللذة والألم. وقد عرف في الإسلام ودانت به الأغلبية فيكون بذلك قانونا علميا ، وإذا كانت النزعة العقلانية تؤيد القول ببناء أحكام التشريع على المصالح المعتبرة أمكن القول بأن الماوردي من أنصار مذهب المصلحة .ولما كان العقل في إدراك المصلحة غير حياد بسبب الأهواء وكثرة الخلاف في غياب سند تشريعي سماوي وتغليب المصالح ، كان ترجيح التكليف السماوي ضروريا عند عجز العقل في الإتفاق وهذا دليل آخر على عقلانيته في تحليله للعقل ونقده .

فهو بهذا تجاوز النظرة الوثوقية من حيث "أن الوثوقية تقرر بعض الحقائق و تتعارض مع الريبة" (2) في المعرفة العقلية والتحلي بالروح النسبي كمبدأ علمي. ومن هنا أمكن اعتبار منهج الماوردي منهجا عقلانيا وعلميا .

الماوردي –أدب الدنيا والدين – مصدر سابق – ص 84 -1

2–موسوعة لالاند الفلسفية–مجلد 1–منشورات عويدات–بيروت –باريس–ط 2–2001–ص 296

أخلاق العلم عند الماوردي:

من الأخلاق التي تحلى وقال بها الماوردي في منهجه العلمي:

1. **فضيلة العقل:** من حيث اعتبره ليس فقط أداة وإنما أسا ، وهو الذي ألف الله به بين خلقه مع اختلاف هممهم . حيث يقول الماوردي : " ..وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله تعالى للدين أصلا وللدنيا عمادا فأوجب الدين بكماله وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه ..." (1)" . لقد جعل الماوردي العقل مصدر الأخلاق والتشريع وبناء عليه قام مذهبه في التوفيق بين العقل والشرع وفي تقريره تقريرا لا محاباة فيه لأهل السنة ولا إسراف في الميل إلى عقلانية المعتزلة لأنه وافق المعتزلة في تقديم العقل على السمع وخالفهم بتقييده بالشرع وخالف الأشعرية في تقديم العقل على الشرع ووافقهم في مواقفه العقل للشرع فكان بذلك مجتهدا لا مقلدا . فقد جعل كلا من الشرع والعقل مقيدا بالأخر(2). فالماوردي جعل من العقل حكما من حيث هو متبوع وليس تابعا . وقد ذهب إلى هذا الرأي في عصره الراغب حينما شبه سلطان العقل بالولي الذي إذا تزكى وساس الناس سياسة لله صار ظل الله في الأرض (3) . وكما أمر الوالي أن يجاهد أعداء المسلمين في قوله تعالى " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم "* وكذلك على العقل أن يسوس قوى النفس ويجاهد أهواءها ، فإن العقل كما يقول الراغب : "قائد ، والدين مسدد ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيا..."(4)

2. **<u>الإستقلال الفكري</u>** : شهد للماوردي بصلابة العود والصدق لما عرف عنه من تمسك بالعدل والحياد العقلي فلم يجار أحد سلاطين البويهيين بإفتائه عدم جواز انتحال لقب ملك الملوك رغم مكانته المقربة منه . كما وصفه تلميذه المؤرخ الشهير (الخطيب البغدادي) بالثقة(5) .

1- الماوردي –أدب الدنيا والدين – مصدر سابق – ص 9

2- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص 44.

3- دكار أحمد– الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني.دار الغرب للنشر والتوزيع ص 82

* (الأنفال لآية 60)

4- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص 36

5- المرجع نفسه– ص 24

وكان الماوردي يرد على خصومه في عصره الذي اشتهر بالتقليد قائلا: " بل أجتهد ولا أقلد"(1)

3. **سعة الإطلاع** : كان الماوردي واسع المعرفة في التراث وأقوال لحكماء والأحاديث فجمع بين أسلوب الفقه وبين الإستشهاد ولما يذهب إليه بالتراث واستخدام لفظة التراث بمفهومها العصري ، فقد أشار إلى تراث الجاهلية فكانت لإشارته إلى ذلك هي نفس الإشارة إليه لمفهومه الذي استقر في عصرنا (2) . فمنهجه قام على المنطق والتحليل والترجيح بين الأقوال والأحاديث وتلمس حكمة الحكماء مهما اختلفت ثقافتهم وعصورهم ، فكان منهجا تحليليا منطقيا وقياسيا وله تحليل لغوي له أصوله ومدرسته البيانية (3)

4.**الإنتاج الوفير**: يرى الماوردي بأن العلم أشرف ما رغب فيه الراغب وخير ما يورثه إنسان لإنسان ، ولهذا فالعلماء ورثة الأنبياء الذين لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم .

ولما كانت خصال العلم لا تحصى فتحصيلها يزداد بوفرة العلم ، ولهذا أكثر الماوردي من التأليف وشهدت على ذلك مؤلفاته ، وهذه خاصية علماء المسلمين الذين كانوا يتقربون إلى الله بعلمهم ، وقد أشار الراغب إلى هذا بقوله : " العلم طريق الله تعالى ذو منازل ، وقد وكل الله تعالى بكل منزل من يحفظه كحفظ الرباطات والثغور في طريق الحج والغزو فمن منازله اللغة التي عليها بني الشرع ثم الحفظ ثم سماع الحديث ثم الفقه ثم علم الأخلاق والورع ثم علم المجادلة وما بين ذلك من الوسائط في معرفة البراهين والأدلة . ولهذا قال تعالى: " يرفع الله الذين أمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات "* وكل واحد من هؤلاء الحفظة إذا عرف مقدار نفسه ومنزلته ووفى حق ما هو بصدده فهو في جهاد يستوجب من الله تعالى أن يحفظ مكانه ثوابا على قدر عمله " (4)

1- المرجع نفسه ص 26

2- المرجع نفسه ص 28

3- وهبان يوسف – الماوردي رائد الفكر السياسي–مرجع سابق ص 19.

* المجادلة الآية 11

4- دكار احمد . الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني– مرجع سابق – ص 90

5 – **تبسيط العلم:** التزم الماوردي أسلوب التبسيط وقد جاء في مقدمة كتابه (النكت والعيون) وهو كتاب في التفسير قوله " جعل الله في كتابه المبين نوعين ظاهرا وجليا، وغامضا وخفيا يشترك الكافة في علم جليه ويخص العلماء بتأويل خفيه حتى يعم الإعجاز ثم يحصل التفاضل والإمتياز ، ولما كان الظاهر الجلي مفهوما بالتلاوة وكان الغامض الخفي لا يعلم إلا من وجهين بنقل أو إجتهاد ، جعلت كتابي هذا مقصورا على تأويل ما خفي علمه وتفسير ما غمض تصوره جامعا بين أقاويل السلف والخلف موضحا بين المؤتلف والمختلف ... ويعلم ما استخرج مما استخرجته وعدلت عما ظهر معناه من فحواه اكتفاء بفهم قارئه وتصور تاليه ليكون أقرب مأخذا وأسهل مطلبا وقدمت فصولا لتكون لعلمه أصولا يتضح بها ما اشتبه تأويله وخفي دليله (1) . وهنا يتفق مع الراغب في تبيان مسؤولية العالم الذي يعلم علما وجب عليه تقديمه في أحسن حال وأيسر طريق(2).

6- التضحية واحتساب الأجر:

من آداب العلماء وأخلاقهم التضحية بالمكاسب لأنها تؤدي إلى مجانبة الحق وإتباع الهوى ثم إن المنافع ذاتية وقد تنزل بصاحبها إلى معاداة الحق فيتخذ العلم ذريعة لزيادة الكسب الذي يريد المزيد منه فيغري النفس فتعادي الحق وتسقط في مهب الهوى فينحاز صاحبها إلى النفاق والمجارات ، وفي هذا الصدد يقول الماوردي عن العلماء : " ومن آدابهم نزاهة النفس عن شبه المكاسب والقناعة بالميسور عن كد المطالب ، فإن شبهة المكسب إثم وكد الطلب ذل ، والأجر أجدر به من الإثم والعز أليق به من الذل "(3)

7- التواضع: من شيم العلماء تقبل النقد والنصح وتقديمهما لغيرهما لأن العلم لا نهاية له ولا يدعي الإحاطة بكله إلا جاهل لقدره . وقد تحلى الماوردي بهذه الروح ،فقد روى عن نفسه ما أنذر به غيره عندما كاد يعجب بكتاب صنفه في البيوع قائلا "..وكدت أعجب به وتصورت أنني أشد الناس اضطلاعا بعلمه فحضر لي أعرابيان فسألاني عن بيع عقداه في البادية على شروط تضمنت أربعة مسائل لم أعرف لواحدة منها جوابا..

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف –الخوالد من أراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص 32

2- دكار احمد – الإنسان والقيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني–مرجع سابق– ص 92.

3- الماوردي أدب الدنيا والدين – مصدر سابق– ص 81

ثم أتيا من يتقدمني في العلم كثيرا من أصحابي فأجابهما مسرعا بما أقنعهما وانصرفا عنه راضيين بجوابه حامدين لعلمه .. فبقيت مرتبكا وبحالهما وحالي معتبرا فكان ذلك زاجر نصيحة ونذير عضة تذلل بها قياد النفس وانخفض لها جناح العجب "(1)

8- الإخلاص للحق:

ا – في الحكم: الروح العلمي يقتضي الموضوعية واستبعاد إتباع الهوى أو التعسف في استنباط الأحكام واستخلاص النتائج من مقدماتها وأصولها والحرص على الصدق انتصارا للحقيقة حتى ولو كانت مرة . وقد شهد للماوردي بصلابة العود والصدق عندما أفتى بعدم جواز ملك الملوك (2)

ب– في التطبيق: التطبيق العملي هو مظهر آخر من مظاهر الصفات الخلقية في العلم من حيث أن الماوردي جعله شيمة العالم ، وقد أشار إلى ذلك " وليكن من شيمته العمل بعلمه وحث النفس على أن تأمر بما يأمر به وإن خالف ذلك فقد عد ممن قال فيهم الله تعالى " مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا " *. فالصدق في العلم فيما يعمل به. وفي القول : فالحق يكون في الصدق وهو مطابقة الكلام للواقع بالفعل . فإن من قال بما لا يفعل فقد مكر ومن أمر بما لا يأتمر فقد خدع " كما يشير كذلك إلى أن شريف الأفعال لا يتصرف فيه إلا شريف الأخلاق و لما كانت النبوة من اشرف الأعمال ندب إليها من كمل فضائل الأخلاق (4)

فالعمل هو مقياس صدق القول ولهذا نجد أكثر الناس يتعلمون من أعمال الناس أكثر مما يحفظون من أقوالهم ، كما أن العمل هو الذي يقوم القول لأن استقامة الفعل (العمل) من استقامة التصور . فالأقوال التي لا يعمل بها تظل شعارات جوفاء . فأحسن القول ما كان متبعا عملا. فالقيم التي تحلى بها مفكروا الإسلام في علومهم جعلت لهم آثارا قيل عنها:" لو لم تترجم إلى اللاتينية لتأخرت النهضة العلمية في العالم قرونا عدة [5]

نفس المرجع– ص 81-1

وهبان أحمد–الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي – مرجع سابق ص 18 -2

*سورة الجمعة الآية 05.

الماوردي أدب الدنيا والدين – مصدر سابق– ص 74-3

الماوردي–درر السلوك في سياسة الملوك–تحقيق و دراسة و تعليق.فؤاد عبد المنعم احمد–دار الوفد للنشر–الرياض–ط 1–1997–ص 57-4

5–الفاخوري حنا خليل–تاريخ الفلسفة العربية –ج 2–الفلسفة العربية في الشرق و الغرب–دار الجيل –بيروت–ط 3–1993–ص 59

الفصل الثاني

القيم الأخلاقية ما قبل الماوردي

- المبحث الأول : القيم الأخلاقية قبل الفلسفة
- المبحث الثاني : القيم الأخلاقية في عصر الفلسفة
- المبحث الثالث : القيم الأخلاقية في تاريخ الإسلام

المبحث الأول

القيم الأخلاقية قبل الفلسفة

- أولا : القيم الأخلاقية عند الفرس
- ثانيا : القيم الأخلاقية عند الصينيين

أولا : القيم الأخلاقية عند الفرس و الهنود :

أ-الأخلاق عند الفرس :

عرف عن الفرس أنهم كانوا يدينون بثنائية كونية أخلاقية (1) تنطوي على مبدأين : هما النار و الظلام و مجموع الأرواح الخيرة و الأرواح الشريرة وهذان المبدآن في صراع دائم تتحقق فيه الغلبة في النهاية لإله الخير على اله الشر . فالتعاليم الدينية التي استقى منها الفرس أخلاقهم تقول بوجود الهين مدبرين للعالم هما " اهورامازدا " و هو اله الخير وسبب النظام في هذا العالم و المسؤول على إقرار العدالة و محاسبة النفوس بعد الموت و"اهرامان " اله الشر و المرض و الموت و ملك الشياطين . فالكائنات عند الفرس تنقسم إلى كائنات طاهرة و كائنات مدنسة و الحياة يحكمها الصراع بين الخير و الشر وبين الجنة و النار وبين الألوهية و الإنسان . فالثنوية* التي تحكم العقيدة الفارسية تحكم كذلك الأخلاق(2) فواجب الإنسان أن يفعل الفضيلة و يقول الصدق و الحق و لا يجترح السيئات بخروجه عن القوانين والسنن التي وضعها اله الخير و تعود هذه الثنوية في أصلها إلى المصلح الديني المجوسي "زراديشت"(3) في القرن السابع قبل المسيح الذي كان يرغب في توحيد الآلهة. فالإله "مازدا" يمثل الذكاء و الإله " اهورا" يمثل القوة العاقلة تجمعا و أصبحا إلها واحدا هو " اهورامازدا" اله الخير الذي انبثقت من جوهره الآلهة التي تنفذ إرادته . و الصراع بين النور و الظلام ينتهي بانتصار اله النور الذي خلق البشر أحرارا و لكنهم كثيرا ما يميلون إلى الشر، والواجب هو أن يساعدوا اله الخير بأعمالهم الطيبة و الخلقية والعمرانية ليتم له النصر ويكافئهم على ذلك بالجنة الخالدة و أن اساؤوا عوقبوا بالأتعاب الشاقة ، وقد دونت هذه التعاليم في كتاب " الزندافستا"وهنا نجد إشارة إلى مسالة الحساب و البعث كالتي نجدها عند المسلمين حيث يقول بحياتين للإنسان حياة أولى هي الدنيا وحياة أخرى بعد الموت .

1-أبو ريان محمد علي -تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام -دار المعرفة الجامعية- د ط ت -ص 64

2-مرحبا محمد عبد الرحمان -من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق -ص 61

3-الشمالي عبده -تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و آثار رجالها-مرجع سابق ص 146

- الثنوية : مذهب ديني و فلسفي يضع مبدأين متضادين في أصل الأشياء، الخير و الشر، النور و الظلام-محمد بوزواوي-معجم المصطلحات الفلسفية-الدار الوطنية للكتاب- ص 49

فهي نتيجة حتمية لأعماله في الحياة الأولى . و لقد رأى "زراديشت" أن العناصر الأربعة التي قال بها الطبيعيون الأولون إنما هي عناصر طاهرة (1) يجب أن لا تدنس و لهذا كان ينصح بحرق الجثث لكي لا تدنس الأرض بأجثاث الموتى كما يجب عدم تدنيس الماء برمي الأقذار فيه، و دعا إلى تقديس النار و اتخاذها رمزا لإله النور الذي تكون له الغلبة على إله الظلام و رمز إلى اله الخير بالشمس و النار (2).

المانوية(3) : كانت التعاليم المانوية مزيجا من الأفكار الزراديشتية والمسيحية لأنها إتبعت رأي زراديشت فيما يخص الثنائية الفارسية (4) حيث تكلمت عن امتزاج النور بالظلمة ولكنها اختلفت عن الزراديشتية في قولها بان العالم شر لامتزاج الخير و الشر فيه و يجب الخلاص من هذا الامتزاج بالامتناع عن النسل و الزواج حتى ينقرض البشر كما دعت إلى الزهد و حرمة النكاح وحثت على الصوم و نهت عن ذبح الحيوان و قسمت البشر إلى طائفتين: عامة، و صديقون مقربون من إله الخير و بعد مقتل "ماني" ظل مذهبه ساريا في العالم المسحي و في العالم الإسلامي إلى غاية القرن الثالث عشر الميلادي الموافق للسابع الهجري.

المازدكية : و هي اعتقاد حاول من خلاله "مازدك" إصلاح المجوسية في القرن الخامس (488/531) و الذي رأى الشرور متفشية بين البشر لاختلافهم على الخيرات و النساء ولهذا يجب إشاعة ذلك بين الناس فيبطل الحسد والتنافس و الحقد فتزول الشرور وقد كان هذا المذهب متأثرا بالمذهب الشيوعي الذي نادى به أفلاطون من قبل في جمهوريته. وأدت محاولة الإصلاح هذه إلى اندلاع ثورة في المملكة الإيرانية المستندة إلى النظام الإقطاعي فخلع "قياذ" الذي كان قد ناصر مازدك و هرب ثم عاد و اتفق و ابنه "كسرى الأول اونشروان" الذي دعا المازدكيين إلى حفلة و قتل منهم عددا كيرا لكن بدعتهم عاشت وظهر إثرها في العصر العباسي كما عرفت ببلاد فارس عقيدة المهدي المخلص"ميترا" الذي سيعود.

1-أبو ريان محمد -تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – مرجع سابق -ص 65

2-الشمالي عبده -تاريخ الفلسفة العربية و آثار رجالها -مرجع سابق ص 46

3-اصطلاح آخر في المجوسية نادي بها ماني في القرن الثالث بعد المسيح

4-تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام -مرجع سابق -ص 67

و نخلص إلى أن التفكير الأخلاقي عند الفرس عرف قيما أخلاقية و فضائل كالصدق وفعل الفضائل بتقديم الخدمات و حسن العمل الذي ليس غايته أخروية بل كذلك دنيوية تساهم في بناء المجتمع و تطهير النفوس من الشرور كالحسد و الأنانية و مناصرة اله الخير على اله الشر لان مصير الخير هو الانتصار فكل ذلك يجعل من الأخلاق الفارسية أخلاق تفاؤل ورغم ذلك فان تفكيرهم الأخلاقي يظل تفكيرا دينيا و ليس نتاجا عقليا خالصا فكان بعيدا عن فلسفة الأخلاق و إن امتدت آثاره إلى ما بعد الحضارة اليونانية فهو لم يتخلص من سيطرة المعتقدات الدينية و السحرية التي تعبر عن نضج فلسفي أخلاقي .

ب-الأخلاق في الحضارة الهندية :

كانت الأخلاق السائدة عند الهنود قائمة على أفكار دينية مستمدة من الأسفار المقدسة التي تعود إلى أقدم سفر و هو "الريغ فيدا" و حتى " الأوبا نيشادا" وهو مذهب في الحياة تحركه نفحة روحية رائدها التوافق التام في الطريق المؤدي إلى السكينة و هي الخلاص الذي يصل إليه السالك بإماتة كل رغبة فيه، و كل حظ للنفس و كل مطمع(1) فخلاص الإنسان وسعادته في ترفعه عن الحياة الأرضية و عدم الاهتمام بمشاغل الحياة المادية التي هي مصدر الشرور و الاتحاد مع الله الذي هو الهدف الأعلى من وجودنا(2) فالحياة الروحية التي ينشدها حكماء الهند لا تقيم وزنا للتصورات العقلية ما دام همها الأكبر هو التجرد من الرغبة و إن يكون السالك مطرقا غاضا بصره ومعرضا عن جميع المحسوسات و القوى الحاسة ، فالأخلاق عند البراهمية و البوذية دينية روحية و قد أكد البوذيون الثواب والعقاب و المسؤولية في حياة أخرى غير هذه الحياة إلى درجة أنهم يكفرون كل من يعتقد بان الموت من شانه أن يضع حدا لحياة الإنسان على الأرض و أن لا أمل للإنسان في البقاء . فحذار من الرغبة و من وساوسها إذ أننا سنكون هناك تبعا لما نفكر فيه هاهنا لان ذلك يشكك في حياة أخروية و هو مناقض للحكمة الهندية التي ترى وجود الشيء و عدمه شيئا واحدا ، فهي تختلف عن طريق التفكير في المذاهب الغربية التي تشك و تنفي وتثبت ما تدعي إنكاره لان الشك في الوجود لا يعني القول باللاوجود(3) .

1-مرحبا محمد عبد الرحمان -من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-مرجع سابق ص 62

2- شريط عبد الله - الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون-مرجع سابق ص 99

3-من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية -مرجع سابق ص 64

و لكي ننجو من الحياة الأليمة التي تنتجها الرغبة و تتحدد بها و كي لا نقع فيما يسميه الهنود السمسرة (samsara) أو الدورة الأبدية ذلك الشر الكوني الذي هو أصل الطبيعة الإنسانية و الذي يتولد عن تعلق الإنسان بالحياة ، فالأخلاق التي يقول بها الهنود تؤمن بحياة أخرى أخروية يكون الجزاء فيها التعرض للتناسخ الذي تنتقل فيه الأرواح من مصير إلى مصير اليم نتيجة لما قدمت أيديها في هذه الحياة (1)

و يكون الخلاص من العقاب بالتزام قانونين و هو قانون التوقف عن العمل أو عن الرغبة و قانون استئصال شأفة الرغبة، و بالالتزام بهذين القانونين ننجو من الفناء و نضمن البقاء في حاضر ابدي دائم لا يلحقه الموت .

إن "الفيدانتا" كمذهب أساسي للبراهمانية و لكل تفكير هندي يعبر على توحيد بين " البراهما " و النفس توحيدا ينتج عن الشعور به انعدام الفردية التي هي مصدر كل شر (2)، و تعتقد البراهمانية بان خلاص النفس من العالم الأرضي يتم بإحكام السيطرة على النفس و اكتساب قوى فوق الطبيعة للتسلط على الأشياء و الأفراد و تسمى هذه الطريقة "باليوغا" التي ترمز إلى تركيز الحياة في الروح لاجتناب الضعف و الشقاء و تحقيق أوسع مدى من الحرية الذاتية، أما الأخلاق عند البوذيين فتهيئ الإنسان إلى طرح الأنانية و الشهوات و هي ترى أيضا أن التناسق ينشأ مما جبل عليه الإنسان من التمسك بالحياة ، والخلاص يكون في إتباع منهج عقلي هدفه محو النفس الفردية و فناؤها في "النرفانا" أي (الذات الإلهية) فهي تدعو الإنسان إلى التخلص من جهله بأسلوب عقلي يدفع بالذهن الإنساني إلى التحرر من أنانيته لكي يفنى في ذات مطلقة .

فالأخلاق عند البراهمية و البوذية دينية روحية و لهذا لقيت مقاومة شديدة من طرف النزعة المادية المغالية التي اعتبرت الفكرة الدينية الروحية شرا محضا و أن الصلوات التي كانت تدعوا إليها بإسراف ما هي إلا تعبير عن نفسية الضعفاء والعاجزين .

1- مرحبا محمد عبد الرحمان –من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق –ص 66

2- المرجع نفسه –ص 67

كما رفضت الاعتراف بوجود الروح إطلاقا قبل مولد الإنسان و لهذا فالسعادة تبدأ بحياته وتنتهي بها (1) .

فالخير عند النزعة المادية يوجد في الحياة الدنيوية و يتمثل في إرضاء حاجات الحواس وتجنب الآلام الجسمية و أن اللذة هي نداء الطبيعة تحرك الحيوان والإنسان على السواء كان طفلا آو راشدا . فالسعادة دنيوية لان الإنسان عندما يموت يتحلل جسمه و لا يبقى له وجود. و إلى جانب النزعة المادية و أخلاقها اللذية كانت هناك أخلاق روحية دعت إليها النزعة الروحية قضت على النزعة المادية و جعلت من الإنسان الهندي إنسانا متشائما همه الإفلات من السالم ليس عن طريق البحث عن اللذة بل الارتفاع فوق الجوع والعطش والشيخوخة والموت(2) لان شقاء الإنسان و شره مصدره في إخلاط المادة بالروح(3) وإذن فتطهير العنصر الروحي من أدران المادة هو الخير. فالحكيم عند الهنود هو من لا يشقى بين الأشقياء الذين يتشبثون بالحياة .

نخلص إلى أن القيم و الفضائل التي نادى بها التفكير الأخلاقي عند الهنود تجعل من الأخلاق سلبية و رجعية لم يكتف فيها بترك الحياة بل كذلك عدم مقاومتها باعتبارها جذر الشر فهي أخلاق رأت الخير في الحرمان . فالفضائل التي أنشدتها الأخلاق الهندية كلها في التحريم ففقدت كل فضيلة ايجابية فكانت أخلاق موتى لا أخلاق أحياء و هي و إن بدت فلسفية لكن ظلت أفكارا لمذاهب ساذجة.

ثانيا : الأخلاق عند الصينيين :

تأثرت الأخلاق عند الصينيين بالديانة البدائية القديمة التي كانت تنادي بعبادة السماء التي أوجدت ما تقوم بين الأشياء من علاقات ترتبط بها ربطا سببيا محكما ارتبطت به كذلك عبادة الأرواح (4) التي هي عبادة الأسلاف.

1- شريط عبد الله – الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون – مرجع سابق ص 99

2-المرجع نفسه ص 100

3-مرحبا محمد عبد الرحمان-من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية -مرجع سابق – ص 71

4-المرجع نفسه – ص 70

فالتفكير الصيني وليد التصورات الطبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب الليل و النهار وتعاقب الفصول حسب "يين" و "يونغ" من نور و ظلمة و حرارة ورطوبة و توسع وتقلص و ذكر و مؤنث و أرض و سماء فتعارض هذين المبدأين و تعاقبهما و ارتباطهما يفسر سير الحوادث و حياة العالم التي يدبر الله أمرها و تشرف السماء العظمى عليها وهو تفكير يقول بوجود قوى خفية في الطبيعة تنظم الأشياء ، فهو يؤمن بقوة "السماء العليا" ككائن سام يهتم بتنظيم الطبيعة و العلاقات بين الناس ، فكانت تعاليم الأجداد تعمل على ترسيخ قيم الدين الروحية، و بالمقابل كانت العلوم من فلك و حساب و طب تغذي تفكير النزاعات المادية (1) . فبنظام السماء يتحقق الانسجام و الاستقرار و السلام و بهذا النظام المستقر يرتبط الإنسان حيث أن الفضيلة العظمى في حقه إنما هي في الخضوع لهذا النظام و توجيه سلوكه وفقا له و تحريره من ذاته ليساهم في نظام الكون والاتحاد به و الفناء فيه (2) و لهذا كان المذهب الأخلاقي عند " يانغ تشو" قائما على أساس الإيمان بالقدر الذي هو نظام الطبيعة نفسه الذي يجب أن لا يقضي علينا بالعجز و التخلي عن سعادتنا لان الإنسان قادر على خلق سعادته على الأرض و هي سعادة تتمثل في الطمأنينة أي في خلاص الإنسان من مخاوفه من الموت . و لما كان الإنسان عاقلا كان عليه أن يعتمد على الحكمة لا على القوة في انسجامه مع مقتضيات الطبيعة .

يرى "يونغ تشو" ضرورة نزوع الأشياء إلى الإلوهية الكونية المباطنة لنا والتي تؤلف قانون العالم و تهبه دقته و صورته التي ينبغي للحكيم أن ينزع إليها و يتحد بها بانفصاله عن الناس و المجتمع ليصل في خلوته إلى السكون و الظلام ليعيش لحظات فذة سعيدة من تفريغ القلب و تحرره من كل سلطة حتى من سلطان الموت نفسه (3).

إن الأخلاق التي دعا إليها "يونغ تشو" أساسها اللذة الحسية التي تتمثل في التزام الحكمة والاعتدال تجنبا للانحراف و الشذوذ و كل ما من شانه أن يشوه طبيعة الإنسان (4) . فهي إذا حكمة مكتسبة .

1-شريط عبد الله- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون – مرجع سابق ص 98

2- مرحبا محمد عبد الرحمان- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق -ص 71

3-المرجع نفسه – ص 73

4- شريط عبد الله-الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون- مرجع سابق -ص 98

وأما الأخلاق عند " كونفوشيوس" فهي كذلك مستمدة من الشعائر و الطقوس الدينية التي كان يعتبرها أساسا للنظام الكوني و الاجتماعي فهو مركز كل الحكمة الذي بالنسبة إليه موضوع المعرفة و لا يبالي في هذا بصور التفكير ولا بالميتافيزيقا و لا يهتم بمشاغل الحياة بعد الموت و إنما يرد كل شيء إلى ما يسمى "الجنjan" و هو فن من فنون الحياة يحل محل العلم و الفلسفة والسياسة ، و الذي يستخلص منه نظاما للأخلاق يقوم على قواعد و إرشادات سلبية لأنها لا تعامل الآخرين و تتصل بتنظيم الروابط العائلية والتفاوت الاجتماعي و الإيمان القوي و احترام حقوق الإنسان و ليس فيها سوى قاعدة ايجابية واحدة هي خضوع الإنسان لقانون السماء و تقاليد الآباء و الأجداد. فالغاية القصوى للأخلاق هي تحقيق الخير للدولة و أقرار الانسجام بين الجار و جاره والصديق و صديقه و خلق ثلة من الناس متحدين تجمعهم الألفة والمحبة . فأخلاق "كونفوشيوس" تدعو الإنسان إلى أن يعتمد على الإرادة الإلهية والخضوع لها في البحث على الطمأنينة الروحية فكان أساسها اللذة الروحية فهي هبة إلهية فائقة اختص بها الله الناس العاليين القائمين على الأخلاق التي يحدد فيها الله قوانين و قواعد السلوك الاجتماعي و الشخصي فكانت الأخلاق الكونفوشيوسية أمرية و غيبية . في حين كانت الأخلاق عند " يونغ تشو" أخلاقا تدعو إلى إنعاش العقل والنهوض به وتحريره لان تعطيله عرقلة للطبيعة نفسها فكانت الأخلاق عنده إذا نقدية (1).

إن الاختلاق الصينية نوعان : أخلاق قامت على التجربة الإنسانية و إرادتها وأخلاق رجعية غيبية ربطت مصير الإنسان بأسباب خارجة عنه فقللت من إمكانياته فكانت أخلاق خنوع واستسلام كرست النظام العبودي كأساس للقيم الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية في الصين رغم مقاومة كونفوشيوس حياة البذخ و القسوة من حيث عمل جاهدا على أن يلين العلاقات و القيم ، فخلاصة القول أن الأخلاق الكونفوشيوسية و أن أثرت بشكل كبير في تربية الأجيال على قيم الاحترام المتبادل و السخاء و الإخلاص و التواضع والشجاعة لكنها في نتائجها ظلت أخلاقا رجعية و طبقية و من حيث هي هبة إلهية و الهام فهي ترفض رفضا تاما العقل (2) و بعيدة عن منطقه وقوانينه والذي هو من المقومات العقلية اليونانية ولذلك لم يرق التفكير الأخلاقي عند الصينيين إلى فلسفة أخلاقية .

1–شريط عبد الله –الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون –مرجع سابق –ص 99

2 –مرحبا محمد عبد الرحمان من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – مرجع سابق –ص 72

المبحث الثانـي

القيم الأخلاقيـة عند اليونانيين

- **أولا : القيم الأخلاقيـة عند أفلاطون و أرسطو**
- **ثانيا : القيم الأخلاقيـة عند الأبيقوريين و الرواقيين**

أولا : القيم الأخلاقية عند أفلاطون و أرسطو :

إن فلسفة الأخلاق عند اليونانيين اتصفت بنفس خصائص الروح اليونانية و هي خاصية الانسجام التي سادت كل المذاهب و النظريات . ففي الأخلاق نجد فضيلة الاعتدال هي الأولى والرئيسية ، و معنى هذه الفضيلة هي الانسجام بين مختلف قوى النفس (1)
و كذلك بين الطبيعة الخارجية و الطبيعة الإنسانية و الذي لم يقم على حساب إحداهما دون الأخرى ، و إنما قام على التوفيق من حيث جعل لتلك الحالتين حقها في النظر و العمل ، فعدم التفرقة بين الذات و الموضوع ، أي بين الطبيعة الخارجية و الطبيعة الإنسانية عند اليونانيين صارت نزعة تجسيمية حكمت الفن و كذلك حكمت الأخلاق .

1- الأخلاق عند أفلاطون :

اهتم أفلاطون كما اهتم أستاذه سقراط بالبحث في الأخلاق حتى أننا نستطيع القول مع عبد الرحمان بدوي أن مذهب أفلاطون العام كان يسوده مذهبه الأخلاقي الخاص (2)

و نستطيع أن نقف في مذهب أفلاطون الأخلاقي على ثلاثة أقسام رئيسية :

- القسم الأول : يبحث في الخير الأسمى
- القسم الثاني : يبحث في تحقيق الخير الأسمى في جزئياته عن طريق الفضائل وهو ما يحصل للإفراد.
- القسم الثالث : يتجه إلى تحقيق الخير في الدولة ، فهو ذا صلة بالسياسة .

فالخير هو ما يحقق النفع للإنسان و هو السعادة عند أفلاطون . و الخير الأسمى ليس متعلقا بالوجود المحسوس بل هو خير مناضر للصورة إلى درجة.
و الخير الثاني و هو تحقيق تلك الصورة في الموجودات الخارجية عن طريق الانسجام.

و الخير الثالث هو تحقيق هذه الصورة عن طريق العلم الصحيح و يتجسد هذا النوع من الخير في العلم و الفن .

1- بدوي عبد الرحمن –موسوعة الفلسفة – ج 1–المؤسسة العربية للدراسات و النشر–ط 1–1984–ص 166
2–المرجع نفسه –ص 180

و رابعا الخير الذي يتم عن طريق التصور الصحيح.

و خامسا الخير الأدنى الذي تجسده اللذة الخالية من الألم.

فالقول بالخير الأسمى يجعل من الأخلاق مطلقة لان قيم و أحكام الناس عما هو خير أو شر ، صواب أو خطأ ، جميل أو قبيح لا تخضع لمقاييس الناس و أذواقهم الفردية و إنما تكون المقاييس التي تخضع لها الأحكام ذات طابع اشمل لا تتغير و لعل هذا ما دفع به إلى تصنيف الأشياء الخيرة إلى أشياء تطلب لذاتها بغض النظر عن نتائجها (1) و أخرى تطلب لذاتها و لنتائجها معا و ثالثة تطلب لنتائجها فقط .

و لما كان الوجود الحقيقي عند أفلاطون هو وجود الصورة كان هو الحقيقة و كان هو الخير ، و أن الشر هو كل ما يتعارض و هذا الوجود ، فكلما ابتعدت النفس البشرية عن الجسم و اتصلت بالصورة كان الإنسان محققا لدرجة اكبر من الخير . و هذا يقودنا إلى رأي أفلاطون في اللذة التي تنتج أفكارا زائفة لأنها هي في أصلها زائفة و لا يمكن أن تكون هي الخير لأنها متولدة و ليست موجودة لذاتها و إنما من اجل شيء آخر و يترتب على هذا أن المعرفة عند أفلاطون أكثر قربا من اللذة إلى الخير .

فالكلام عن الخير لا ينفصل عن المفاضلة بين الأشياء و الأفعال و حتى بين الفضائل نفسها .

فهو يقسم الفضائل على أساس تقسيمه للنفس إلى قوى ثلاث (2) و يرتبها حسب مراتب النفس :

–فالفضيلة الأولى تقابل القوة الشهوية لان مهمتها خدمة القوة العاقلة و أن لا تندفع تبعا للشهوة بل تستعين بالقوة الغضبية من اجل أن تحكم نفسها و أن لا تخرج عن الحدود ، وأن تخضع لما تقول بها القوة العاقلة ، فتكون هنا الفضيلة هي العفة أو ضبط النفس.

–و تليها القوة الثانية : و مهمتها تلبية أوامر القوة العليا و أن تنفذ ما تريد القوة الأولى مقبلة على كل المكاره التي تواجه تحقيق الخير و هي فضيلة الشجاعة .

1–خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق – ص 322

2–بدوي عبد الرحمان–موسوعة الفلسفة – مرجع سابق –ج 1–ص 162

و ثالثا و هي الفضيلة التي بها يتوصل إلى كل الفضائل و هي فضيلة النفس العاقلة ، وهي الحكمة و أسمى الفضائل هي الفضيلة الفلسفية و متى كانت الفضيلة خالية من الحكمة كانت فضيلة عبدة ناشئة عن التوفيق بين لشهوات (1)

فإذا سيطرت النفس العاقلة و أخضعت الفضيلة الدنيا للعليا تحقق الانسجام و التناسب في النفس الإنسانية الواحدة و اجتمعت فيها الفضائل الثلاث، وذلك الاجتماع هو العدالة الفردية الخلقية التي تحقق الانسجام بين الفضائل الثلاثة موازنة بين قوى النفس الثلاث وحقوقها و وواجباتها ، فإذا تعدى الانسجام قوى النفس إلى العلاقات بين الأفراد كانت العدالة اجتماعية التي هي خير النفس الذي يحصل بامتناع الفرد عن الظلم و لو كان مظلوما لان الظالم شقي و العادل سعيد لأنه عادل و لهذا كان القصاص عدلا لأنه يعصم النفس من شرها الذي هو شقاؤها ، و متى علم الإنسان علما صحيحا بالخير فضله على الشر فتكون الفضيلة علما و الرذيلة جهلا بالخير الحقيقي و اغترار بالخير الزائف (2)

و لما كانت الغاية من الأخلاق هي السعادة فان ذلك يتأتى بمعرفة الخير الأسمى و السعي إلى التقرب منه و السبيل إلى ذلك المعرفة الفلسفية التي تؤدي إلى إدراك عالم المثل والترفع عن كل ما هو حسي و التخلص مما هو جسدي لتطهير النفس من أدرانه و بما أن الاعتدال فضيلة فلسفية فإنها تقوم في الانسجام بين الذات و العالم الخارجي ، فهو ليس شرا محضا و متى تبرأ الإنسان من الشر و تطلع إلى الخير الأسمى كان سعيدا.

فالأخلاق و السياسية عند أفلاطون لا تنفصلان ، فالفرد و المجتمع متكاملان(3)لان حياة الفرد و انسجامها في توافقها مع الحياة الخارجية و لهذا يرى أفلاطون أن سياسة الدولة ترتكز على تامين العدالة و تحقيق الفضيلة التي هي هدف الفرد و هدف الدولة .

1-الشمالي عبده- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و آثار رجالها- مرجع سابق -ص 31

2-نفس المرجع -ص 32

3-خضر سناء -النظرية الخلقية عن أبي العراء المعري بين الفلسفة الدين -مرجع سابق- ص 322

فالناس رأوا مقاسات الظلم أسوأ من ارتكابه ، فاتفقوا على الامتناع عن الظلم و عن تحلمه و ووضعوا قوانين و معاهدات و سموا ما يقضي به القانون عدلا (1)

و لهذا رذل أساليب الحكم المتبعة في عصره و هو الحكم الفردي الذي كان يفتقر إلى المعرفة و تبين بان الحكم الصالح لا يرتجل ارتجالا و أنكر الحكم على أستاذه سقراط بالموت و انصرف إلى نشر المبادئ الفلسفية لإعداد شبان يتحلون بالمعرفة و العدالة يتولون الحكم فيكون بالإمكان تحقيق سياسة مثالية .

رأى أفلاطون بان المدينة نشأت عن التعاون الذي قام في المدنية الأولى الفطرية التي اكتفى أصحابها الضروريات فسيطرت فيها القناعة و ساد فيها الوفاق و الهناء و البراءة والسعادة . ثم جاءت مرحلة اشتد فيها التنافس على الكماليات و الانغماس في الترف ، فأنشأت الصناعات التي تلبي رغبات الحضارة فالفت الجيوش و أشعلت الفتن و اختل النظام و فسدت العدالة .

فراح يدون آراءه الإصلاحية في – الجمهورية – لبعث العدالة الصحيحة في مدينة حددت طبقاتها على مقياس قوى النفس الثلاثة :

1- طبقة الحكام التي تتولى شؤون الإدارة و تقابل النفس الناطقة

2- طبقة الجند و مهمتها الدفاع و تقابل النفس الغضبية

ج – طبقة الشعب و مهمتها العمل و الإنتاج و تقابل النفس الشهوانية .

و مثلما تؤلف قوى النفس وحدة فان هذه الطبقات تؤلف وحدة تخضع فيها الدنيا منها للعليا و إذا اختل نظامها زال التعاون و تفكك الاجتماع و فسدت العدالة فكان شقاء الناس و لا يصلح فساد النظام و الحكم إلا إذا حكم المجتمع فلاسفة أو تعاطي الحكام فلسفة صحيحة لان بالفلسفة وحدها يعرف الحق و الخير و هذه مهمة توكل إلى الفلاسفة وحدهم فهم القادرون على سن الأنظمة التي ترشد إلى الحق و الخير و تحصل الفضيلة التي هي المعرفة (2) و التي هي حصيلة النفس العاقلة و بالتالي فان الفلاسفة هم الذين تسيطر لديهم القوة العاقلة فتتمثل فيهم معرفة المثل .

1–الشمالي عبده–دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و أثار رجالها – مرجع سابق –ص 33

2–المرجع نفسه –ص 34

و إذا كانت العدالة تحفظ التعاون الذي يحفظ وحدة الدولة فتلك الوحدة تكون في إتباع نظام الحياة الاشتراكية في الملك و في النساء و في الأولاد بحيث تكون النساء مشاعا للحراس و الحكام و كذلك الحال في الأولاد ، و لا يكون من حق الحراس و الحكام أسرا مستقلة لأنه يحول دون وقف حياتهم للشعب فجميع الأطفال ملك للدولة (1)

لكن ما يلاحظ على فلسفة الأخلاق عند أفلاطون أنها تأثرت بالأساس الذي قامت عليه فلسفته و هي نظرية المثل أو الصورة التي كانت سلبية لأنها قامت على نقد و هدم الأخلاق السوفسطائية و من حيث أن أفلاطون تصور الشر في ارتباط النفس بالجسم والخير في الابتعاد عنه ، و بتصور الحكيم فيلسوفا يحرز الفضائل بإقباله على الموت على حد تعبير سقراط و هي دعوة إلى الزهد ، كما أن أفلاطون تصور العدالة في اشتراكية المال و النساء و الأطفال على طبقة الحراس و الحكام يجعل منها أخلاقا طبقية و أخلاق عقيمة لا تفي بمتطلبات الجميع المادية و الروحية مما يفقدها إمكانية الانتشار والتطبيق في المجتمع و خاصة أن أفلاطون لا يفصل بين السياسة و الأخلاق . وبالمقابل نذكر جوانب ايجابية في هذه الأخلاق حينما جعلت من القيمة الخلقية موضوعية، و مطلقة تنشد الكمال و تعالج الفساد في المجتمع ككل من الجانب السياسي والاجتماعي و التربوي التي اعتبرت فيه نظريته نظرية طوباوية استأثر بها فلاسفة إسلاميون وغربيون (2). كما أن هذه الأخلاق لم تتجرد من المفاهيم الدينية لان أفلاطون تحدث عن الثواب والعقاب حينما قال بان النفوس الكريمة تنال على عملها ثوابا في حني تنال النفوس الخبيثة عقابا فتهبط إلى عالم الظلمات كما أن الفضيلة من حيث أنها فضيلة إنسانية فهي فضيلة دينية لأنها مقصد كل الديانات السماوية التي كفلتها للفرد و للجماعة .

وهو عندما يقول أن العقل الذي يسن القوانين الصالحة فهو هبة من الله ، إذا فهو يخصص مكانة للدين في مدينة البشر و أن الغاية التي تريدها تلك القوانين خيرا عاما وهي صفة روحية دينية و عندما يريد للخير أن يتجرد من اللذة و يرتبط بالصورة وهو يجعل منه صفة نفسية و روحية ، و هو عندما يرى اللذة متصلة بالوجود اللا محدود فيجب أن لا تعد شرا كلها إن لم تكن خيرا كلها .

1-خضر سناء النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين- مرجع سابق - ص 322

2-المرجع نفسه ص 323

و بهذا يجعل منها مبدأ للخير، فهو بهذه الدعوة على حد تعبير عبد الرحمان بدوي إزاء صورتين إحداهما تدعو إلى الموت أو العزوف عن الحياة و الأخرى تدعو إلى الأخذ بشيء من الحياة فهو يريد كما قال عنه – شولتس– الجمع في تناسق و انسجام بين هاتين النظرتين إلى الخير(1)

2- الأخلاق عند أرسطو :

تمتاز الأخلاق عند أرسطو كما امتازت عند اليونانيين بأنها أخلاق سعادة * و قد عد أرسطو من ابرز الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد، إذ يقول : إن اللذة هي تحصيل كمال الفعل و قد وافق طبيعة الأشياء ، و السعادة هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته (2) ، و هذا يجعل مبحث الأخلاق علما عمليا . فعلم الأخلاق عند أرسطو يبحث في الخير و تحقيقه لا في المثال الأعلى في الخير كما قال أفلاطون ، فالخير فضيلة الإنسان و سعادته في نفس الوقت ، فالأمران مرتبطان(3) .فارتباط السعادة باللذة و ارتباط الخير بالسعادة يعني ارتباط الخير باللذة لكنها لذة ليست حركة مستمرة تنطوي على تغير دائم و إنما هي حالة سكون مطلق كحالة سكون الصورة بعد أن تتحقق على الوجه الأكمل بالنسبة إلى شيء فهي إذا ليست لذة حسية ساذجة بقدر ما هي لذة نفسية متعالية و خالية من الانفعال فهي مثل الخير الأفلاطوني الذي هو عال على الموضوعات . فاللذة هنا اقرب ما تكون إلى الانفعال السلبي (الاتراكسيا) (4) وهو الخلو من الانفعال ، فهي إدراك للكمال و إدراك للملائم بينما هو ملائم ، كما ينظر إلى اللذة عل أنها ليست دائما إدراكا للملائم و إنما تحقيق فعل فيه الم قد ينتهي بالسعادة .

كما أن الكمال المنشود لا يرتبط دائما بالأفعال الخلقية بل بكل الأفعال و هذا يؤول بنا إلى تصور فضائل عقلية و فضائل خلقية ، فمثال الفضائل العقلية الحياة النظرية المتصلة بالفكر و التأمل و مثال الفضائل الخلقية الحياة العملية كالعفة و العدالة .

1– بدوي عبد الرحمن– موسوعة الفلسفة–– مرجع سابق –ج 1 ص 182

*راجع زكرياء إبراهيم– المشكلة الخلقية– دار مصر للطباعة–د ت – ص 132 و ما بعدها

2–بدوي عبد الرحمان –موسوعة الفلسفة– المرجع نفسه –ج 1 –ص 122

3–المرجع نفسه – نفس الصفحة

4–المرجع نفسه – نفس الصفحة

ولما كانت الفضيلة اختيار الوسط فان العقل هو الذي يوجه ذلك الاختيار تكون اشرف الفضائل عند أرسطو هي فضيلة العقل النظري لأنه هو أساس الحكمة النظرية (1)

فالفضيلة التي يقول بها أرسطو ليست في استئصال الشهوة من أساسها لان ذلك هدما للمركب الإنساني (2) فالشهوة مادة الفضيلة و العقل صورته فهي قائمة في الوسط والاعتدال ، فالسعادة لا تخلو من اللذات .

و الفضيلة ملكة مكتسبة و ليست انفعالا وقتيا كالشفقة و يعد الرجل عدلا أو عفا إذا صدر منه الفعل من غير عناء بل بلذة إذا فاللذة هي الدليل على مدى رسوخ الفضيلة(3)

و الفضائل قسمان :

أ–فضائل خلقية : ترتكز على القوة النزوعية و تكتسب بالتربية و الممارسة و هي

متعددة و يضرب أرسطو أمثلة تثبت نظرية الأوساط كالشجاعة التي هي وسط بين الجبن و التهور و السخاء الذي هو وسط بين البخل و التبذير و العفة التي هي وسط بين الشره و جمود الشهوة

ب–فضائل عقلية : ترتكز على العقل ، و العقل إما نظري يطلب الحقيقة الدائمة و إما عملي يطلب الحقيقة الجزئية ، و فضائله هي العلم و الفن و الحكمة العملية و الفهم والحكمة النظرية (4) لم يتوقف عند الفضائل الفردية و إنما بحث كذلك فكرة العدالة التي تأثر فيها في أفلاطون و قد اشتهر فيها بتقسيم معروف :

1–عدالة تمييزية و هي إعطاء كل إنسان حسب مميزاته

2– و عدالة متبادلة و يقصد بها تبادل المنافع بين الناس و هي اقرب ما تكون إلى العدالة الاقتصادية .

1–خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق –ص 325

2–الشمالي عبده–دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و أثار رجالها – مرجع سابق – ص 68

3–المرجع نفسه– نفس الصفحة

4–المرجع نفسه – ص 69

3-عدالة تعويضية :يعوض فيها ما اقتضته العدالة التمييزية من فروق و من الفضائل كذلك فضيلة الصداقة التي تجتمع فيها الأثرة و الغيرية من حيث أن الإيثار هو نقل للأثرة من الذات إلى الغير و إرضاء للذات في تحقيق الفعل لدى الآخرين (1) و قد ربط أرسطو الأخلاق بالسياسة عندما جعل الدولة قائمة على الأخلاق و جعل الغاية منها أن تحقق الخير فطالب الدولة بان تميز بين العدل و الظلم و بين الحق و الباطل و تحافظ على القيم العليا و تمنع القيم الدنيا من الانتشار و التغلب ، ولا يستطيع الإنسان أن ينفر من المجتمع إلا إذا كان بهيمة آو إلها فهو مدني بالطبع(2) . ووجوده مقترن بالأسرة والقرية والمدينة التي عليها أن توفر لأفرادها أسباب السعادة الخلقية والعقلية باكتسابهم الفضائل و تطبيقها في مجتمعهم و أن تحفظ لهم السلم و الطمأنينة والرخاء لينصرفوا إلى العمل العقلي و أن تتجنب الحرب إلا دفاعا عن نفسها آو رغبة في ترقية الشعوب المتأخرة ، فعظمة المدينة تقوم في رقي أبنائها علما و أخلاقا و ليس في القدرة على الحرب و جمع المال لان الهدف من الاجتماع و الحياة الفاضلة و من الوسائل المحققة للذة و السعادة الملكية الفردية (3) لأنها تبعد عن التواكل الذي تسببه الملكية المشتركة و تمكن صاحبها من مساعدة من هم في حاجة إليه والإنفاق على ضيوفه أو أصدقائه فتكون مصدرا للذة و وسيلة للقيام بالأعمال الفاضلة كالسخاء و العفة . و في نظر أرسطو لا يسمى الفرد مواطنا إلا من قضى حياته في خدمة الدولة و لم يقم بعمل يدوي قط لان العمل اليدوي من اختصاص العبيد و ليس الأحرار لأنهم مختارون وعلى الدولة التكفل بتربيتهم (4).

يلاحظ على نظرية أرسطو الأخلاقية أنها ايجابية من حيث أنها رفعت من قيمة الإنسان عندما جعلت سعادته في الفعل المطابق لأشرف فضيلة فيه و هي فضيلة العقل النظري ، هذا من جهة و من جهة ثانية أنها ربطت السعادة بالحكمة العملية التي لا تلغي الشهوات لان البشر ليسوا عقولا فقط و هم أن ينشدوا السعادة النظرية فلقهر الشهوة و تحرير العقل الذي هو جزء الهي فيهم .

1- بدوي عبد الرحمان -موسوعة الفلسفة-مرجع سابق -ج 1 ص 124

2-الشمالي عبده-دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و آثار رجالها-- مرجع سابق - ص 81

3-المرجع نفسه - نفس الصفحة

4-المرجع نفسه- نفس الصفحة

إننا لا ننفي عن نظرية أرسطو الأخلاقية سلبياتها رغم ادعائها الكمال و ذلك لان فكرة الاعتدال لتي قامت عليها آو الوسط فكرة غامضة لان تعيين الوسط مشكلة إذ لا يمكن أن نتحدث عن وسط في الأشياء التي هي شر بذاتها فالزينة آو السرقة لا وسط بينهما .

و كذلك الأمر بالنسبة إلى الأشياء التي هي خير في ذاتها مثل النظر العقلي الصرف فلا يمكن تعيين وسط بين تفريط في فكر أو إفراط فيه فلا وجود لوسط بمعنى الخير .

أما السعادة المنشودة فهي ليست سعادة الجميع فهي تستثني طبقة العبيد من الإنسانية بسبب أعمالهم اليدوية فهي مسيئة للإنسان من جهة و العمل من جهة أخرى .
و إذا كانت الفضائل مكتسبة بالتربية فهي تربية خصت الدولة بها فئة الأحرار و هذا يجعل منها مناقضة مع غاية التربية التي هي الخير العام .

ثانيا : القيم الأخلاقية عند الأبيقوريين و الرواقيين :

1-**القيم الأخلاقية عند الأبيقوريين** : نشأت الأبيقورية كرد فعل على واقع اجتماعي و حضاري عرف أزمات كثيرة فقدت فيه المدن اليونانية استقلالها و سيادتها فانتشرت الفوضى و عم القلق فصار الإنسان يخشى شر غيره . فكان على الطب والفلسفة مهمة إصلاح الوضع فتكفل الطب بعلاج أمراض الجسم و كان على الفلسفة أن تعالج أمراض الفكر(1). و الأبيقوريون مثلما اعتبروا مصدر الحقيقة و أصلها هو الفرد فكذلك الحال في الناحية الأخلاقية نجد أن الأصل هو مقياس الفرد(2) لان وراء المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية تترتب بموجبها المقاييس الحسية . و لما كان مصدر الحقيقة هو الفرد اعتبر أبيقور أن مقياس الخير هو اللذة و مفارقة الألم يقول : " و هذا شيء لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه ، فالطبيعة في كل أنواع سلكوها تكشف عنه و أن مشاهدة سلوك الإنسان في كل ادوار حياته من ميلاده إلى مماته دليل كاف على انه يرمي دائما إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم فالأصل إذا في كل الأخلاق خير أن تتجه إلى تحصيل اللذة و تجنب الألم ". (3)

1-خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين– مرجع سابق – ص 326
2-بدوي عبد الرحمان –موسوعة الفلسفة –– مرجع سابق –ج 1 –ص 86
3-المرجع نفسه–الصفحة نفسها

و لئن كان مذهب أبيقور في الأخلاق قائما على أساس اللذة فان هذا الأساس قد قال به قبله "ارستيب القورينائي" الذي اندثرت مدرسته قبل مقدم الأبيقورية(1) و هذا يؤكد دور اللذة كأساس في قيام الأخلاق.

ينظر أبيقور إلى اللذة الحسية الصارفة المباشرة و الآنية بأنها ليست هي المقصودة بذاتها و إنما بحسب ما يترتب عليها و كذلك الأمر بالنسبة للآلام ، و علي هذا الأساس تفضل بعض اللذات لذات أخرى و تفضل بعض الآلام بعض اللذات فاللذة التي تجنب الم اكبر أفضل من لذة تمتعنا بها اقل. و إذا كان هناك الم يفضي إلى لذة اكبر من درجة الألم المنتج لها وجب أن نعانيه حرصا على تحصيل لذة اكبر و من هنا كانت بعض الآلام أفضل من بعض اللذات .

و اللذة عند الأبيقوريين منظور إليها بما يترتب على الفعل من آثار فهي قابلة للتقويم وللترتيب التصاعدي (2) و لهذا نميز مع أبيقور بين أنواع من اللذات (3).

النوع الأول : و يشمل اللذات التي تنبع عن حاجات طبيعية و ضرورية مثل لذة الطعام والشراب و تسمى هذه لذة حركية ، و لذة تحصل بهد الانتهاء من الارتواء و هي الخلو من الحاجة و تسمى لذة سكونية و هذه اللذات ضرورية و خيرة في أن واحد و هي اللذات الحقيقية و ما عداها فهو اقل درجة منها.

النوع الثاني : و يشمل اللذات الصادرة عن الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق في الملبس أو الأكل و هذه اللذة خير لكنها ليست ضرورية .

النوع الثالث : و يشمل اللذات الصادرة عن حاجات ليس طبيعية و ليست ضرورية مثل لذة الجاه و المال و هذا النوع ليس ضروريا و لا خيرا في ذاته لأنه ليس مقصد الميول الطبيعية بل هو مكمل لنوازع هذه الميول فهو ليس خيرا لان اللذة التي أحدثته بما فيها من تنعم فيها الم فتعد شرا .

1-خضر سناء-النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق – ص 327

2-بدوي عبد الرحمان –موسوعة الفلسفة– مرجع سابق –ج 1-ص 87

3-خضر سناء – النظرية الأخلاقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين –مرجع سابق– ص ص 327/328

فالحكيم عند أبيقور هو الذي يتعلق بالنوع الأول من اللذات لأنها ضرورية أكثر من غيرها و أن الطبيعة تحقق دائما هذا النوع و فيها يكون بوسع المرء أن يكون سعيدا باستمرار. و اللذة عند أبيقور يشترط فيها أن تكون خالية من انفعال فهي الطمأنينة السلبية أو الاتراكسيا*(1) كغاية منشودة .

إذا كانت الحياة منظور إليها بالنهاية منها، فإنها ستنتهي بنا إلى اعتبار الاتراكسيا التي تعني: "السكينة و الطمأنينة و التغلب على الخوف و التحرر من الانزعاج"* بأنها أعلى مقاما لأنها أكثر دواما و هي لا تتحقق إلا إذا افترضنا للحياة امتدادا إلى غير نهاية و هذا أمر مستحيل و لهذا كانت اللذات الحسية الايجابية الآنية مصدرا للشر و الآلام ما دامت لا تنتهي مطلقا إلى الإشباع النهائي و الحقيقي و ما دام للذات الايجابية الم مزاوج لها و ما دامت اللذات السلبية تخلو من الألم فان الغاية هي اللذة السلبية (الاتراكسيا)، لكن هذه الأخيرة لا تتحقق في غياب اللذات الحسية و لهذا فان الأبيقوريين نظروا إلى اللذات الحسية على أنها الأساس للذات الباطنية و الانفعالات السلبية (2) و الأبيقوريون كانوا دوما أوفياء لمذهبهم القائل بان الأصل في كل مذهب أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم و من الخطأ على حد قول عبد الرحمان بدوي أن نتصور العكس (3).

و لقد كان أبيقور يسخر من اللذين يندفعون وراء أوهام زائفة هي إتباع الخير آو الفضيلة للفضيلة دون تحصيل للذة آو تجنب لألم .

و قد عرف أبيقور بنظريته الخلقية في اللذة و انه شارح لنظرية الذرية كسر للسعادة ودواء يشفي من الخرافة و الخوف من الآلهة و الشياطين و الموت (4) لما كانت الطبيعة على حد قول "لوكريتيوس" لا تخلو مطلقا من كل الحاجات الضرورية فإمكان الحكيم الأبيقوري أن يحي حياة سعيدة خالية من الألم من ناحية البدن و حافلة بالطمأنينة السلبية من ناحية النفس ففي نظر الأبيقوريين كل لذة فضيلة و كل فضيلة لذة فكلاهما سعادة ما دامت الفضيلة مصدرها لذة .

---

*محمد بوزواوي –معجم المصطلحات الفلسفية – الدار الوطنية للكتاب –دراية –الجزائر–ص 7

1–بدوي عبد الرحمان –موسوعة الفلسفة – مرجع سابق –ج 1 –ص 87

2–المرجع نفسه – نفس الصفحة

3–المرجع نفسه – نفس الصفحة

4–خضر سناء –النظرية الأخلاقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين–مرجع سابق – ص 327

و لم يلجأ أبيقور إلى التقسيم الرباعي التقليدي للفضائل وإنما قال : بفضيلة الحكمة لأنها الوسيلة المؤدية إلى تحقيق السعادة بوصفها مجموعة لذات وأشاد بفضيلة العفة و ضبط النفس لأنها تمكن من تنظيم الشهوات فلا تترك اللذات الدنيا تطغى على اللذات العليا كما اخذ بفضيلة الشجاعة لأنها تزيح و تخلي الفعل من كل خوف أو رهبة فتكون الطمأنينة لان السعادة بالنهاية هي الطمأنينة السلبية أما العدالة فبواسطتها يظل الإنسان أمنا من اتهام الآخرين و من عذاب الضمير ، فهي إذا تحقق الهدوء والإخلاص الذي ينشده الأبيقوري.
كما يرى أبيقور في فضيلة الصداقة (1) أنها في كافة الأشياء التي تجلبها لنا الحكمة لنعيش بسعادة و أن الجوهري في الأخلاق الاجتماعية هو ضمن نظرية العدالة و نظرية الصداقة والمقصود هو تامين وجود الحكيم ضمن المجتمع أكثر من تامين المجتمع ذاته و لربما يعود هذا إلى أن أسباب الانحطاط و الفوضى هو غياب دور الحكماء الذين ينهضون بأخلاق المجتمع . و لما كانت الشهوات سببا للفوضى فان الطمأنينة تكمن في التخلص منها و من مظاهرها التي من بينها الأسرة ما دامت قائمة على الحب و العواطف .

أما في نظريته الأخلاقية في السياسة فيرى أن الحكيم لا يتورط في السياسة لأنها قائمة على الطمع و الطموح و هذه كلها شهوات ، فالأمان ينعدم بوجود الطمع و الطموح إلى السلطة و الأمجاد ، و لما كانت المفاضلة بين الفضائل القائمة في حساب و تقويم اللذات والآلام تتيسر للإنسان عندما يكون له شعور دقيق و إدراك واضح لصفات اللذات وكمياتها و هذه معطيات معرفية عقلية اهتمت بالفضيلة الأولى و هي فضيلة الحكمة .

ما يلاحظ على أخلاق أبيقور من حيث أساسها اللذي لا يقل سموا أو علوا عن الأخلاق الأفلاطونية و الأرسطوطالية لأنها تقول بمختلف الفضائل لأخلاق أفلاطون و أرسطو .

كما أن الطمأنينة السلبية لا تقوم في الخلو من الألم بل كذلك في استبعاد الأشياء التي تعكر الحياة الناعمة و منها الجزع من الزمان الذي ينشأ عن فكرة خاطئة و هي فكرة الخلود وذلك بعدم قبوله و إلغاء وجود حياة أخرى غير الحياة التي نحياها ، و أن نحتقر الموت، فما دمنا نحيا فالموت ليس شيئا و إذا متنا فلن نوجد ، فالسعادة ممكنة عمليا و بعيدة عن التعلق بأوهام الخرافة و الآلهة .

1-خضر سناء – النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين –مرجع سابق– ص 328

كما أن السعادة الأبيقورية التي تقوم في مثلها الأعلى و هو الأمان أو الطمأنينة هو الذي أدى إلى معاداتها للدين لما رأت فيه من أوهام و تناقض، لان فكرة العناية الإلهية تعني تأثر الآلهة بما يتأثر به الناس، و بالتالي فكيف نلتمس الأمان ممن لا يملك الأمان الذي يقوم في الخلو من التأثر ؟ !

من هنا كان الأبيقوريون ممثلين للنزعة الإلحادية و المادية لكن علينا أن نذكر هنا بان النزعة الإلحادية كانت توجد دائما في دور المدينة مقابل النزعة المؤمنة و بغض النظر عن المظهر الخارجي للإيمان الديني و تصور الله فان الإلحاد عند الأبيقوريين كان قائما(1) و إنما تصور أبيقور لله ليس هو تصور عامة الناس رغم انه كان يعتقد في وجود الآلهة (2)

إن فلسفة الأخلاق عند الأبيقوريين لم تكن بمعزل عن التصورات الدينية ، فلم يكن أبيقور ملحدا (3) بل كان له تصور خاص عن الآلهة التي لا يرى لها تدخل في الطبيعة ولا في الإنسان فهو من هذه الجهة مؤله لأنه نزه الإله ، و يعد دين العوام شرا و مؤمن بان مذهب اللذة يدعو إلى حياة فاضلة و هذا يجعل من البعض يرى بان الأبيقورية اقرب في تصوراتها إلى الحركة الدينية منها إلى المذاهب الفلسفية، لأن الدين يدعو إلى خلاص الإنسان من الأوهام و الآثام و الشرور من جهة و إلى تحقيق السعادة من جهة أخرى .

2- القيم الأخلاقية عند الرواقيين :

الفلسفة الرواقية فلسفة أخلاقية و لا وجود لها حيث تكون الأخلاق معطلة فالفلسفة هي ممارسة الفضيلة عند الرواقيين و من صفات الحكيم الرواقي الحكمة التي هي استقامة الفعل فحسب بحيث يكون خاليا من الهوى و الانفعال(4) و لقد كان المثل الأعلى في الأخلاق عند الرواقيين هو الاتراكسيا . فالرواقيون يقولون مثل سقراط أن العلم و الفضيلة شيء واحد فالعلم فضيلة و الشر جهل.

1-بدوي عبد الرحمان -موسوعة الفلسفة -مرجع سابق – ج 1 ص 86

2-خضر سناء -النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق -ص 329

3-المرجع نفسه- ص 329

4-المرجع نفسه – ص 330

فالحكيم من يعرف تماما قوانين الوجود و يلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية و لهذا كان مثلهم الأعلى هو الحياة بمقتضى الطبيعة و هو القاعدة الرئيسية.

و النية عند الأبيقوريين هي أساس الفعل الأخلاقي و فيها وحدها تكون خيرية الفعل و أن الإنسان إذا صدر منه فعل خير في ذاته و كان ذلك غير مقصود منه فان صفة الخيرية مسلوبة منه(1).

أما في قصده الخير و لم يستطع مع ذلك تحقيقه فيكون في هذه الحالة خيرا و حكيما .

و لما كانت الفضيلة علما فقط بقوانين الطبيعة و تكيف النفس للسير وفقها فسيكون في النهاية أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذي سيحدث و لن يكون للإنسان ثمة اختيار آو حرية وإن وجدت فهي في إمكان قول لا ، أو نعم.

و أن الفعل الأخلاقي ليس له قيمة في ذاته و إنما في الموقف النفسي للإنسان منه – و هذا على حد تعبير عبد الرحمان بدوي – أشبه بفكرة الكسب عند الأشاعرة (2) و يفرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة : فضيلة الحكمة (صوفيا) و فضيلة الفطنة .

و بناء عليهما يفرقون بين نوعين من الأخلاق : أخلاق نظرية هي غاية الحكمة ، وأخلاق عملية هي غاية الفطنة .

كما يقول الرواقيون بنظرية الوسط بين الخير و الشر و يسمونها صفة الملائم (3) و التي تعني الجمع بين الخير و الشر ، فلا خير هناك مطلق و لا شر هناك مطلق .
فالفضيلة في الجمع بين الخير و الشر و هي الفطنة بدلا من الحكمة و لما كان للانفعال غاية و غرض كانت الحكمة هي الفعل في ذاته و على أساسها تتوقف الأخلاق النظرية ، و كان تحصيل نتيجة الفعل هو الغرض و على أساسه تتوقف الأخلاق العملية .
و مثلما أن هناك فرقا بين الأخلاق النظرية و الأخلاق العملية مثلما أن هناك قاسما مشتركا بينهما و هو افتراض في كل فعل خلقي نية .

1- بدوي عبد الرحمان– موسوعة الفلسفة –مرجع سابق –ج 1 ص 540

2–المرجع نفسه – ص 541

3–المرجع نفسه – نفس الصفحة

و الأخلاق النظرية مظهر الحكماء و الأخلاق العملية مظهر عامة الناس، فالرواقية ترى بان فضيلة الاعتدال و الحكمة و الشجاعة هي أفعال تمت بمقتضى العقل و أن الرذيلة كالجهل و الإسراف و الظلم هي أفعال دون العقل فالخير و الفضيلة شيء واحد لأنهما يقومان فيما يقتضيه العقل و هو مظهر حياته الموافقة مع طبيعته الذاتية .

لكن ما دام على العقل إلا التوافق و الانسجام مع الطبيعة فهذا يبعد كل اختيار عن الفعل الإنساني فيكون أمام أمور كلها ضرورية فلا يكون هناك فرق بين خير و شر .و إن لم يوافق الفعل الطبيعة كان اختيارا و شرا ، فهم يرجعون هذا الشر إلى الحرية و هو تفسير غير مقبول عند "كروسيوس" (احد الرواقيين)، كما يفهم من هذا أن الفطرة في الإنسان تزع في بدايتها إلى الخير .

فبحث الأخلاق لا يقف عند أخلاق العقل لأننا نلمس الأخلاق الدينية في قول الرواقية بالقدر (1) الذي يقربها من النزعة الدينية و تأثيرها بذلك في العالم الإسلامي فيما بعد.

و حاولت الأبيقورية أخيرا التوفيق بين الدين و الفلسفة عند قولهم بالإنسان مثل الاسطوانة خاضع للظروف الخارجية و لكنه يحقق فيها نوعا من الاختيار ما دام بإمكانه ترك الفعل قبل وقوعه ، فالتوفيق بين مسالة القدر واضح بين قطب الدين و الفلسفة في الأخلاق . كما اشتهرت الأخلاق الرواقية (إلى جانب النزعة التوفيقية) بالنزعة الكونية (2) التي من خلالها كان الرواقي يعد نفسه مواطنا للعالم اجمع.

1-خضر سناء-النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين -مرجع سابق- ص 331

2-المرجع نفسه - ص 330

المبحث الثالث

القيم الأخلاقية في تاريخ الإسلام

- **أولا : الأخلاق و الدين الإسلامي**
- **ثانيا : الأخلاق و الفلسفة الإسلامية**

أولا : الأخلاق و الدين الإسلامي :

تبدأ مسيرة الفكر الخلقي الإسلامي بمعناه العام في القرآن و الحديث الذين رسما الإطار العام للحياة الدينية و الدنيوية الصالحة ، و القواعد العملية التي يجب أن ترتكز عليها ، ولما لم يكن هذان الكتابان وثيقتين فلسفيتين من حيث لم يوجد فيهما تعليل أو تأويل كمقومين أساسيين لأي مذهب في الفلسفة الخلقية (1). فقد توفر على ذلك منذ صدر الإسلام ثلاث فئات هم الفقهاء و المتكلمون و الفلاسفة، وذلك على درجات مختلفة و متفاوتة ، بحيث نجد الفقهاء الذين تضرعوا للقياس لم يذهبوا إلى نفس مستوى التأويل و التعليل الذين ذهب إليهما المتكلمون و الفلاسفة ، و قد لعبت في الفلسفة و المنطق اليونانيان دورا فعالا في تطوير الفكر الخلقي و تأسيسه ، فكانت الفلسفة اليونانية الباب الذي دخلت منه نظريات الفلاسفة اليونانيين في الأخلاق إلى الفكر الإسلامي و أثرت فيها آثارا ظاهرة ، فكان الفيلسوف الإسلامي أبو نصر محمد الفارابي شارحا لكتاب "الأخلاق" إلى "نيقوماخوس" الذي ألفه أرسطو فكان هذا العصر هو الذي شوهد فيه تأثير الفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي هو نفسه العصر الذي ولد فيه علم الأخلاق لدى مفكري الإسلام وعلمائهم (2) . ولهذا لم يتمتع بنقاء المنشأ و لا بصفاء المنهج فجاء خليطا من أفكار وآراء الفلاسفة اليونانيين و العناصر الشرعية المستمدة من القرآن و السنة . و قد مر تطور الفكر الخلقي العربي الإسلامي بمراحل أربعة :

المرحلة الأولى : تميزت بمعالجة الإشكالات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشرعية كمدلول العدل و التبعة البشرية و ماهية البر و ما اتصل بهما من طاعات و معاصي وهذا ابتداء من القرن الثاني للهجرة (الثامن ميلادي) و كانت رسالة الحسن البصري في العدل الإلهي و القدر البشري من أولى المنازعات الفقهية و الكلامية حيث حرص المشتركون فيها على تعليل القاعدة الدينية و تدبر أصولها الشرعية على ضوء العقل .

1–فخري ماجد–الفكر الأخلاقي العربي – الفقهاء و المتكلمون –ج 1–مرجع سابق–ص 12

2–المليجي يعقوب–الأخلاق في الإسلام–مؤسسة الثقافة الجامعية –الإسكندرية – مصر – د ط ت – ص 9

و قد اعتبر المؤرخون الإسلاميون عامة هذه المشادات المنطلق التاريخي لعلم الكلام الذي لعب المعتزلة و أسلافهم القدريون دورا رائدا في استحداثه حيث لم يتوقفوا فيه عند مسألة القدر ومتفرعاتها بل تطرقوا إلى قضايا خلقية أخرى تعكس المسائل الأخلاقية المجردة(1).

المرحلة الثانية : عكست التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي و الفكر الفلسفي اليوناني ومن الشواهد على ذلك مؤلفات الكندي و الرازي اللذين كانا الفيلسوفين الأولين العقليين (2)وقد ظهرت في هذه الفترة الرواقية والسقراطية التي تسربت إلى العالم الإسلامي في مطلع القرن الثالث هجري (التاسع ميلادي).

المرحلة الثالثة : تبين فيها تأثير الأخلاقي النيقوماخية لأرسطو و بعض الشروح اليونانية المتأخرة و المترجمة إلى العربية و التي أجمعت المصادر العربية على نسبتها إلى "إسحاق بن حنين" و تلك الترجمة أسهمت في تطور الفكر الخلقي الإسلامي الذي امتزجت فيه العناصر المشائية بالعناصر الرواقية و الفيفاغورية و الأفلاطونية المحدثة .

وقد كانت فلسفة أرسطو-المترجمة إلى العربية-تقرر : 1-جوهرية النفس و استقلالها عن البدن على غرار أفلاطون و اعتبارها محورا للأفاعيل الفكرية و الخلقية -2-تبويب الفضائل الخلقية تبويبا رباعيا متصلا بنظرية أفلاطون في الفضيلة ، ثم تفريعها على أسس رواقية و مشائية -3-اعتبار السعادة أو الخير البشري الأقصى عبارة عن "التأله"...مثلما فعل أفلوطين و إضفاء طابع صوفي روحاني على هذا الهدف الأخير لكل جهد بشري علميا كان أو عمليا ، و يتبين ذلك من مؤلفات مسكويه الخلقية ، وبالخصوص في كتابه "تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق"(3) .

المرحلة الرابعة : تميزت بدمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني و الصوفي و الحرص على تأييد القضايا الخلقية بالشواهد الشرعية، و لعل أفضل نموذجين للفكر الخلقي المركب هما: "أدب الدنيا و الدين للماوردي" و " ميزان العمل لأبي حامد الغزالي"

1-فخري ماجد-الفكر الأخلاقي العربي-الفقهاء و المتكلمون-ج 1-مرجع سابق-ص 12

2-المرجع نفسه – الصفحة نفسها

3-المرجع نفسه – ص 13

–لقد غلب على كثير من المؤلفات الخلقية الطابع الأرسطوطالي كما يتبين من أقدم تعريف وافي لهذا العلم نجده في المصادر العربية ، و هو تعريف الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" يقول : "أما العلم المدني فانه يفحص عن أصناف الأفعال و السير الإرادية ، و عن الملكات و الأخلاق و السجايا و الشيم التي منها تكون تلك الأفعال و عن الغايات التي لأجلها تفعل و كيف تكون موجودة في الإنسان" (1).

تعريف الأخلاق الإسلامية :

الأخلاق في الإسلام هي احد أقسام الشريعة الإسلامية الثلاثة : الأول ما يتعلق بالعقائد الأساسية مثل الأحكام المتعلقة بذات الله تعالى و صفاته و الإيمان به و برسله و باليوم الآخر و هي موضوع علم الكلام ، و الثاني ما يتعلق بتهذيب النفوس و إصلاحها كالأحكام التي تبين الفضائل المختلفة مما ينبغي أن يتحلى به الإنسان مثل الصدق، والأمانة و الإيثار و الوفاء بالعهد و الشجاعة و كذلك بيان الرذائل التي ينبغي أن يتخلى عنها الإنسان كالكذب و الخيانة و الأثر و خلف الوعد و الجبن و غير ذلك و هي موضوع علم الأخلاق ، والثالث ما يتعلق ببيان ما للناس من أعمال كالصلاة و الزكاة والحج والصوم .

فبحث الأخلاق الإسلامية يقتضي إرجاعها إلى مصادر أربعة تميزها عن الأخلاق عند اليونانيين و هنا نجد أنفسنا أمام تساؤلين :

1–هل ارتباط الأخلاق عند المسلمين بالدين يبعد عنها أي نظر فلسفي ؟
2–إذا كانت قد تأثرت بالفلسفة اليونانية فهل ذلك يبعد عنها طابعها الإبداعي الأصيل ؟

فقبل الإجابة على هذين التساؤلين نجد من الضروري التعرض إلى مصادر الأخلاق الإسلامية و أسسها الدينية و العقلية .

أولا : الأساس الديني : و يرجع إلى أربعة مصادر : أولها القرآن الكريم(2) الذي وردت

1– فخري ماجد –الفكر الأخلاقي العربي –الفقهاء و المتكلمون–ج 1–مرجع سابق–ص 11
2– المليجي يعقوب –الأخلاق في الإسلام –مرجع سابق – ص 28

فيه آيات كثيرة تحث على مكارم الأخلاق، والتمسك بالقيم الخلقية كالصبر، وكضم الغيظ، والعفو ، والإيثار، وبر الوالدين والإحسان إليهما ،وحسن القول ، وتجنب الظن ، والإبتعاد عن التجسس والغيبة ، والتخلص من الشح والبخل والنفاق والرياء والكذب ، ونبذ الإختيال والفخر والغرور .

والمصدر الثاني : السنة الشريفة(1) وقد شملت كل ما تعلق بحياة المسلم بالنسبة للفرد والأسرة والمجتمع والعلاقات التي تربط أفراد المجتمع الإسلامي داخله ، وعلاقاته بالمجتمعات غير الإسلامية ، وحددت لذلك قواعد ينبغي لكل فرد ولكل مجتمع أن يحفظها، ويعمل على بلوغها ، يتجلى ذلك في أحاديث الرسول –صلى الله عليه وسلم– وفي سلوكه وأفعاله والتي هي منهاج ليس فقط لحياة المسلم بل لحياة الإنسانية بكاملها وفي كل مناحيها :في السفر، والإقامة ، والتحدث ، والزيارة ، والضيافة ،و تناول الطعام والبيع ، والشراء والرهن ، ومعاملة الأزواج وذوي القرابة ، والصحابة ، والخدم ...

عن أنس – رضي الله عنه – قال :" ما مسست ديباجا ولا حريرا ألين من كف رسول الله – صلى الله عليه وسلم– ولا شممت رائحة قط أطيب من رائحة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولقد خدمته عشر سنين ، فما قال قط أف ولا قال لشيء فعلته لم فعلته، ولا لشيء لم أفعله ألا فعلت كذا " (متفق عليه)

وتعد السنة التقريرية مصدرا للأخلاق وتعني ما أثره الرسول –صلى الله عليه وسلم– من أفعال وأقوال وقعت أمامه أو أبلغت عليه فوافق عليها أو رضي عنها أو استحسنها أو سكت عنها ، لأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – لا يسكت على خطأ أو باطل .

وهي تشرع كذلك تعامل المسلمين حتى مع خصومهم . فعن جندب بن عبد الله – رضي الله عنه – أن الرسول لم يقبل بقتل أحد المشركين ترصد للمسلمين وقتل منهم فترصد له أسامة بن زيد فرفع عليه السيف فقال لا إله إلا الله ، لكن وقع أن أصابه أسامة بسيفه فقتله.

1– نفس المرجع –ص 30

المصدر الثالث : أخلاق الصحابة (1)ومن أفعال الصحابة التي هي أخلاقهم لقوله صلى الله عليه وسلم :" أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " وقد قال صلى الله عليه وسلم : " إنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة .

المصدر الرابع: العادات والتقاليد الإسلامية (2): وتتمثل في الصالح من أعراف المسلمين وعاداتهم وتقاليدهم التي توارثت جيلا عن جيل والتي يشتركون فيها في الأفراح والأحزان ومنها مثلا إكرام الأب لبناته وأبنائه معهن عند الزواج وتقديم الهدايا وقبولها في مختلف المناسبات ومعاونة العروسين وتقديم الهدايا لهما والمال وتلاوة القرآن في المأتم ، والكرم ، والمروءة والشهامة وإغاثة المنكوب ومساعدة المحتاج ، والإحتفال بالأعياد الإسلامية وإعانة المسافر والرفق بالغريب ، وحسن معاملة غير المسلمين الذين يعيشون معهم أو يتعاملون معهم .

فكل هذه الأخلاق عدت قيما أخلاقية ما لم تتعارض مع الإسلام ، وعد كل ما خالف الشرع وخرج عن حدوده قيما فاسدة وأعرافا منكرة ينبغي على كل مسلم أن يغيرها بما استطاع ولو بقلبه وذلك أضعف الإيمان .

كما يتسع البحث في مجال الأخلاق الإسلامية إلى منابع أخرى تعد في أساسها عقلية كتلك التي نجد عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام ؛ وإذا كنا نميز بين الأخلاق الدينية والأخلاق الفلسفية فهل ذلك ينفي الطابع العقلي للأخلاق الدينية في الإسلام ؟

لقد أعلى الدين الإسلامي من مكانة العقل وحث في آياته على إتباع العقل والبحث والتدبر في ملكوت السماوات والأرض ، وقد جاءت النصوص القرآنية ناصة على ذلك ، يقول تعالى " كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون "* وفي قوله تعالى " أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون "**

1- نفس المرجع - ص 31

2- المرجع نفسه – الصفحة نفسها

* سورة الروم الآية 28

** سورة البقرة الآية 44

وكون النصوص الدينية آمرة و ملزمة بفعل الخير وتجنب الشر ليس فيه تقليل من شأن العقل أو إنكار لحرية الفرد في مجال الأخلاق وإرادته في اتخاذ موقف أخلاقي دون آخر فبناء على قدرة العقل تبنى فكرة الثواب والعقاب ومسؤولية الإنسان على أفعاله(1) ، إذن الإرادة من تخصيص المراد بحرية النفس واختيارها بنظام ما سواء كان هذا التخصص للذات المريدة أو للغير بشرط القدرة على ترك التخصص المذكور قبل حصوله ليكون بوقوعه جديدا أو حادثا ، فإذا وقعت الحادثة كانت فعلا حادثة .

ومن الأدلة على إرادة الإنسان واستقلالها ، أولها البداهة التي يتميز بها الإنسان ، كما فتح الله للإنسان طريق الخير وترك له إيراد ذلك الطريق بحريته التي لا تختص به اختصاصا ثابتا لأنه فتح له بجواره طريق الشر ودلك ليس لغرض آخر غير التأكد من أن سيره في طريق الخير هو بالإرادة أنه بحريته واستقلاله الذاتي (2) .

ومن هنا يكون الإسلام قد فسح المجال للعقل في التفكير والمناقشة ، بل وحث على التدبر وطلب العلم وميز به بين الناس في قوله تعالى : "يرفع الله الذين آمنوا منكم واللذين أوتوا العلم درجات "* وفي قوله :" قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب " ** وهذه ميزة الدين الإسلامي عن اليهودية التي حرمت الشعب اليهودي من مناقشة الأخبار(3) وعن المسيحية التي استولت فيها الكنيسة على السلطة فتسبب دلك في وجود طوائف خارجة عن الكنيسة . ورغم هذا التصريح بالحرية فإن المذاهب الإسلامية قد اختلفت في شأنها ، إذ نجد أهل السنة يرون أن علم الله شامل لجميع المخلوقات وإرادته عامة ، وكذلك قدرته عامة في جميع المقدرات للخير والشر وبالمقابل فإن المعتزلة تتفق على أن العدل الإلهي في المرتبة الأولى من الأهمية في أصولهم (4) لأن الله يحاسب الكل على ما يفعل .

1-خضر سناء -النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق – ص 332

2-المرجع نفسه – ص 333

3-المرجع نفسه – ص 332

4-المرجع نفسه -ص 333

*سورة المجادلة الآية 11

** سورة الزمر الآية 09

ولما كانت الحرية والإختيار دليلا على العقل وحدوده فإن نفيها أو الحد منها عند البعض يهدف إلى الحد من قدرة العقل واتهامه بالقصور لجعله تابعا للشرع وإن كانت هناك أسباب أخرى وجود آيات تدل على الخير وآيات تدل على الإختيار لقوله تعالى : "ومن يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا" * إذن فإثبات العقل في الإسلام إثبات للحرية لأن الثواب والعقاب متعلق بهما.

ولم يتوقف مفهوم الحرية على مستوى الفرد بل تعداه إلى المجال الإجتماعي والسياسي لأن الإسلام دين ودولة(1) ، حياة دنيوية وأخرى أخروية فكان كلما تكلم عن الله والملائكة والأنبياء والرسل والجنة ، تكلم كذلك عن البيع والشراء والزواج والطلاق لقوله تعالى : "وأحل الله البيع وحرم الربا "** وقوله أيضا : " وحرمت عليكم أمهاتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم " ** وفي المجال السياسي جعل الإسلام للمسلم حق اختيار الحاكم ومناقشته ،ففي غزوة بدر نزل الرسول – صلى الله عليه وسلم – منزلا فسأله الحباب بن المنذر : "هل أنزلك الله هذا المنزل أم هو اجتهاد من عندك ؟" فأجاب : " إنه اجتهاد من عندي " . فقال الحباب : " أما إذا كان الأمر كذلك فليس هذا بمنزل " وأشار بمكان آخر، فارتضاه الرسول – صلى الله عليه وسلم – والمسلمون جميعا *** وكذلك قوله تعالى "وأمرهم شورى بينهم"****دليل على الحرية والمشورة في أمور السياسة لأنه من العقل والحكمة أن تأخذ برأي خبير إن كان في ذلك مصلحة عامة .

ولقد كانت الحكومة الإسلامية مختلفة عن الحكومة في المسيحية التي كان أصحابها يدعون بأنهم مفوضون من الله أو على زعم أحدهم أنه هو الله ، فهي يستمد شرعيتها وسلطانها من الشعب لا من الله لأن الشعب هو الذي اختارها ، ويحق له سحبها عند عجزها عن القيام بواجبها ، وأشار إلى ذلك أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطابه الذي ألقاه يوما والذي جاء فيه : " أطيعوني ما أطعت الله فيكم ورسوله ، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم " .

1– خضر سناء –النظرية الخلقية عن أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق ص 334

*سورة الكهف الآية 17

** سورة البقرة الآية 275

*** سورة النساء الآية 23

****سورة الشورى الآية 38

ولما كانت السنة النبوية المصدر الثاني للدين الإسلامي وردت فيها إشارات كثيرة لمكانة العلم والأخلاق ، فالعقل يعد ينبوع الآداب وأصل الدين(1) ، عن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم –" ما اكتسب رجل مثل عقلي يهدي صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى ، وما تم إيمان عبد ولا استقام دينه حتى يستقيم عقله " وقال صلى الله عليه وسلم " إن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم ولا يتم الرجل حسن خلقه حتى يتم عقله فعند ذلك تم إيمانه وأطاع ربه على عدوه إبليس "فالعقل إذن وسيلة عامة في الدنيا والآخرة .

نخلص إلى الرد على قول أن الفكر الإسلامي لا يشتمل على نسق متكامل في الأخلاق وأن العقلية الإسلامية لم تسهم بنصيب في الفلسفة الخلقية فقد اكتفى المسلمون في نظرهم بتعاليم النص كتابا وحديثا(2) ، أو قد أغناهم ذلك عن النظر في العقل والبحث الفلسفي وفي الحقيقة أن الدين لم يحجر على العقلية الإسلامية في البحث والتفكير ، ولقد اشتملت الثقافة الإسلامية على علوم لا تكاد ترتبط بالدين (فلك ورياضيات) فكيف يحول دون البحث في الأخلاق التي هي أكثر ارتباطا بالدين ؟ !

ومهما تعددت خصوم الثقافة العربية الإسلامية ومهما بلغ بهم الجهود فإنهم لن يستطيعوا أن ينكروا معجزة الإسلام التاريخية التي لا سابقة لها ولا لاحقة في تاريخ الحياة الروحية الإنسانية والتي استمدت قوتها الفعلية من القرآن الكريم وما شرعه للإنسان من قيم تخلص عقله من السحر والكهانة والخرافة وتهيئه للعلم والمعرفة كسبيلين للفضائل التي تطهر نفسه ، وتدفعه للعدالة والمساواة كقيم تكفل للإنسان كرامته وحريته التي هي أساس دينه ، وهذه القيم اشتملت عليها الديانات المختلفة التي لم تخرج عن أصول ثلاثة(3)

- الإيمان بالله .
- الإيمان بالجزاء
- العمل الصالح في هذه الدنيا .

1–الماوردي–أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق –ص 09

2– صبحي احمد محمود –الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي–دار النهضة العربية –بيروت 1992–ط 3– ص 16

3–حضر سناء–النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق – ص 337

وإذا كانت الديانات على اختلافها تؤمن بقوة متعالية فوق الإنسان وفوق الوجود فإن هذه الفكرة لم يتخلص منها التفكير الفلسفي اليوناني قديما في مرحلته الخرافية والأسطورية ومراحله اللاحقة في عصر الفلسفة و العلم ، ففكرة الإيمان هي التي يبنى عليها الضمير الإنساني ذو الأهداف الأساسية الثلاثة :

- تحديد المستوى الأخلاقي لما نقوم به .
- الإحالة بيننا وبين الإنحراف .
- الدعوة للعمل ويحفزنا على متابعة البر الذاتي للرقي بالحياة .

فمن هذه الأصول للأديان وأهداف الضمير الإنساني عامة نخلص إلى المبادئ والمثل الأخلاقية التي تيسر للإنسان أبدان الخير والسعادة والتي بها نال مرتبة الإنسان التي ميز بها عن الحيوان وهي ليست شيئا آخر غير فعله الأخلاقي ، وقد جاء الإسلام ليعلي من قيمة الإنسان الذي يصدر منه الفعل الأخلاقي حيث كرمه في قوله تعالى " وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون "*

فعلم الله قدرة الخير عند الإنسان فقدمه وجعل له هذا الاستحقاق بالسجود ، وليس أدل على قيمة الإنسان من تلك الصورة الكاملة التي وصفه بها تعالى حينما قرن عبادته بالإحسان إلى الوالدين في قوله تعالى " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا"**

فالإيمان بالدين الإسلامي ارتبط دوما بمبادئ أخلاقية وسلوكية ، وإذا كان الفلاسفة قد نظروا إلى الإنسان نظرة مادية وسخروا من حياته الروحية بدعوى العلم كما فعلت الشيوعية ، أو المسيحية التي دفعته إلى الرهبانية وهجرة الحياة الدنيا ، فإن الإسلام وقف وسطا بين مادية الإنسان وروحانيته ولا تكون له سعادة إلا بالعناية بهما معا .

---

*سورة البقرة الآية 30

** سورة الإسراء الآية 23/24

فاهتمام الإسلام بحياة الإنسان الدنيوية والمادية للمسلم حثه على التمتع بزينتها وتسخير ما في الأرض له في قوله تعالى "كلوا من طيبات ما رزقناكم " و" هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا "*

فلم يكن الإسلام دين تقشف أو رهبنة أو تبتل لأن ذلك يتعارض مع الاستخلاف في الأرض، ويعطل قوة التفكير والإرادة والعمل وهذه كلها محل اختبار للإنسان حيث يقول تعالى " وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون " **، وإذا رجعنا إلى السنة النبوية وقفنا على معاني أخلاقية ليس فيها دعوة إلى الرهبانية أو الزهد عن ملذات الحياة ؛ فقد روي عن الرسول صلى الله غليه وسلم قوله " ليس في ديني ترك النساء واللحم ولا اتخاذ الصوامع " فهناك فرق بين التوكل الذي هو جهد وعمل ، وبين التواكل الذي هو ترك للعمل. (1) ،ولما كان الإسلام يعنى بالجانب الروحي فقد دعا إلى مجاهدة النفس وتصفية القلب من أدران الشهوة ، وان عرف هذا بالزهد فهو ليس بالمعنى المستمد من الفلسفة الهندية وإنما المعنى الإسلامي الذي يدل على التعفف .

الفضائل الأخلاقية في القرآن والسنة:

نظرا للارتباط الوثيق بين الأخلاق والدين الإسلامي فإنه يتعذر تحديد موقع الأخلاق في الشريعة الإسلامية فإنه يمكننا القول بأنها ليست قسما مستقلا من أقسام الشريعة الإسلامية فحسب ، بل أنها جملتها وهي احد أصول الدين الإسلامي الحنيف ، وهي تعد أهم وأخطر أركان دين الله في مختلف الشرائع على مر العصور فالشرائع تتعاقب ويتم فيها النسخ والتبديل فتجيء كل شريعة مناسبة لعصرها الذي نزلت على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا " فلكل قوم من أهل الملل المختلفة مسلك يتناسب مع حالهم وبيئتهم في أسلوب واضح وبسيط وبلغتهم . وإن الاختلاف في الطريقة التي اختصت بها كل شريعة والأسلوب الذي تتبين منه أحكامها(2) .

---

*سورة البقرة الآية 57

**سورة التوبة الآية 105

1-خضر سناء-النظرية الخلقية عند آبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق – ص 339

2-المليجي يعقوب -الأخلاق في الإسلام-مرجع سابق- ص 06

وأما الدين فإنه يعني الأصول العقائدية الثابتة بالبراهين القطعية التي لا يمكن وقوع النسخ والتبديل فيها ولا يمكن أن تختلف في حقائقها ملة عن ملة ولا شريعة عن أخرى وتلحق بهذه العقائد الثابتة في كل الشرائع والديانات الأمر بأمهات الفضائل الخلقية التي لا اختلاف في العقول على حسنها مثل العدل والإحسان والصبر والعفة والشجاعة والنهي عن أضدادها التي لا تختلف العقول على قبحها وذمها مثل الظلم والإيذاء والكذب,(1) كما يشمل اصطلاح الدين إلى جانب هذه الفضائل الخلقية الثابتة دعائم العبادات الأساسية مثل الصلاة والزكاة والصوم ، وهذه الشعائر لا اختلاف فيها عن الأديان السابقة لأنها دعوة جميع الأنبياء والمرسلين (2) وهو ما ينطبق عليه معنى الإسلام الذي انطوى على هذه العقائد والفضائل قرآنا وسنة ، فهذه الفضائل تحقق سعادة المسلم التي ليس وراءها سعادة وهي سعادة الآخرة ففي نفس الوقت ينعم بسعادة الحياة الدنيا عملا بالشعار " اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لأخرتك كأنك تموت غدا " . فالإسلام جعل للإنسان سعادات ونعما لا تحصى ، قال تعالى "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها " ومن الفضائل الأخرى التي راعاها الإسلام للإنسان بحكم طبيعتها الإجتماعية فصيلة المساواة بين الناس في قوله تعالى " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " * ، كما حث الإسلام على فصيلة التعاون لأنه أساس قوة المجتمع وارتقاء الشعوب ومصدر إيمانهم ، قال تعالى "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان "**.والنظر في السنة يبين لنا أن أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم مستقاة من الدين ، ولما كانت العقائد ثابتة وأمهات الفضائل كذلك ثابتة عرف أصحاب الأخلاق الدينية المعاني الأخلاقية في النصوص ،وأدركوا المضمون الأخلاقي للرسالة المحمدية وأعجبوا بأخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم فقد زوده الله رجاحة العقل وبراعة العلم حتى قيل" لو لم يكن للرسول معجزة لكانت أخلاقه وصفاته تكفي في الدلالة على نبوته"(3) . وعندما سئلت عائشة عن أخلاقه صلى الله غليه وسلم قالت " كان خلقه القرآن " فكان بذلك المظهر العملي لمعاني الكمال والأدب في القرآن .

1- نفس المرجع –ص 7

2-المرجع نفسه – نفس الصفحة

* سورة الحجرات – الآية 13

** سورة المائدة- الآية 2

3-خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين – مرجع سابق-ص 342

وقد شهد الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " فكانت رسالته رسالة أخلاقية في المقام الأول ،وقال صلى الله عليه وسلم " أدبني ربي فأحسن تأديبي " وقد قال له تعالى: " خذ العفو وآمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين "* فالعفو تضمن صلة القاطع والصفح عن الظالم ، وفي الأمر بالمعروف تقوى الله وصون اللسان عن الكذب والنميمة ، وفي الإعراض عن الجاهلين تنزيه للنفس عن مماراة السفيه، كما كان من أخلاقه صفة التسامح كفضيلة أخلاقية ليست مع أتباعه فقط ، بل مع أهل الكتاب الذي كان يقبل دعوتهم ويحسن استئصالهم وقد جاء في خطبة حجة الوداع قوله صلى الله غليه وسلم " أيها الناس من كنت أخذت منه ماله فهذا مالي فليأخذ منه ، ومن كنت ضربت ظهره فهذا ظهري فليضربه . أيها الناس كلكم لأدم وأدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى ..."

ثانيا :الأخلاق و الفلسفة :

تميزت الأخلاق عند المتكلمين بطابعها التجريدي لأنها استندت إلى أصول عقلية و رفعت العقل إلى منزلة أن يكون مصدرا للمعرفة الدينية (1) و قد كان المعتزلة هم أصحاب المذهب العقلي في الفكر الإسلامي لأنهم عمدوا إلى تفسير العالم و ظواهره و الإنسان وأفعاله على أساس من النظر ، و عند المعتزلة تجاوز ذلك إلى حد لو تعارض فيه النص مع العقل رجحوا دليل العقل و لجأوا إلى تأويل النص . و اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرها مستحق على ما يفعله ثوابا و عقابا في الدار الآخرة.(2)

1-الأخلاق عند المعتزلة :

لم تكن نزعة المعتزلة العقلية بصدد نظرية المعرفة أو البحث النظري في مصدر العلم وإنما كان جل همهم تمسكهم بالعقل منصبا على قيمة العقل الخلقية ، فالخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة كان بصدد الحسن و القبيح الذي يقال لمعاني ثلاثة : الأول صفة الكمال و النقص ، يقال : العلم حسن و الجهل قبيح و لا نزاع أن يدركه العقل و الثاني ملائمة الفرض و منافرته و قد يعبر عنهما بالمصلحة و المفسدة و ذلك أيضا عقلي والثالث : تعلق بالمدح و الثواب أو الذم و العقاب و هذا هو محل النزاع الذي هو عند الأشعرية شرعي و عند المعتزلة عقلي .

*سورة الأعراف – الآية 199

1- صبحي احمد محمود –الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي –مرجع سابق–ص 41

2- الشهرستاني–الملل و النحل–دار المعرفة للطباعة و النشر–بيروت – لبنان–مج 1–ط 2–1975–ص 45

النزعة العقلية عند المعتزلة إنما كانت بصدد الأحكام الخلقية التي بها يتعلق المدح و الذم و الثواب و العقاب و أن الشرع لا ثبت للأفعال قيمتها و إنما يخبر عنها و لكن العقل هو الذي يستدل به على حسن الأفعال و قبحها و من هنا المعتزلة قد ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية كما صنفوا الأحكام الشرعية من حيث الوجوب و الإباحة و الكراهية والتحريم وفق الحسن و القبيح العقليين (1) و لا يستدل العقل على حسن الأفعال أو قبحها بمجرد العلم و إنما كذلك إذا علم حسن الحسن و قبح القبيح و عرف انه مستحق الذم والعقاب على المعاصي و يستحق المدح و الثواب على الطاعات كان ذلك اقرب إلى اختيار الطاعة و اجتناب المعصية(2) .

فالعقل هو الذي يرشد الإنسان في حياته العملية و به يكون استحقاق الثواب و العقاب ولو فعل الإنسان الحسن دون علم لم يستحق الجزاء مثل الماشي الذي يقتل عقربا عن غير قصد و أن استحق المدح . فإذا لزم العمل عن العلم و لزم العمل عن النظر و صدر النظر عن العقل فقد أصبح العقل مقوم الحياة الخلقية كلها .

فلم تكن فلسفة المعتزلة الأخلاقية مشكلة الشر الميتافيزيقي باعتبارها مشكلة واجهت جميع الأديان فحسب و إنما لان المعتزلة في دفاعهم عن الإسلام الذي ظهر في وسط اعتقادات و أديان تعارضه ، قد واجهوا من الزنادقة و أهل الديانات الأخرى من آثار لهم مشكلة الشر صراحة و كيفية صدوره من اله عادل حكيم ، يقول ابن الرواندي : "أن من امرض عبيده و أسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم و انه ليس بحكيم من أمر بطاعة من يعلم انه لا يطيعه "(3). فإذا كان العقل عند المعتزلة أساس الأخلاق و الشعور الخلقي فانه أساس للفضيلة بحيث أن من علم الخير فعله حتما و من عرف الشر اجتنبه ، فالعلم و المعرفة يؤديان إلى العمل (4) .

نخلص إلى أن نزعة المعتزلة العقلية في مجال العمل تدرجهم ضمن أصحاب المذهب العقلي في الفلسفة الأخلاقية .

1-خضر سناء-النظرية الخلقية بين الفلسفة و الدين -مرجع سابق-ص 349

2-صبحي احمد محمود-الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي-مرجع سابق -ص 43

3-المرجع نفسه -ص 54

4-خضر سناء -النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين-مرجع سابق-ص 35

2-الأخلاق عند الأشاعرة :

يرى الأشاعرة انه لا يكون هناك شيئ حسنا أو قبيحا ، فضيلة أو رذيلة قبل ورود الشرع. فالأفعال تكتسب هذه الصفات الأخلاقية بعد الشرع ، فالحسن و القبيح عند أهل السنة شوعيان و ليس عقليين . تقول الأشعرية في مفهوم العدل الذي كان له معنى أخلاقيا عند المعتزلة : " فإذا كانت المعتزلة ترى في العدل الإلهي معنى أخلاقيا من حيث انه لا يناقض حرية و اختيار الفرد" . فان الأشعرية على العكس من ذلك فهي تقول : "إن الله تعالى متصرف في ملكه ، يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد ، فالعدل وضع الشيئ موضعه و هو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة و العلم " (1) و ذلك تعريف ابتعدوا به عن الموقف الأخلاقي و اقتربوا به من تصورهم للقدرة و المشيئة الإلهية، و تلك القدرة مطلقة و ليست متعلقة بإنسان مكلف .

فكان تفسير المعتزلة جميع أفعال الله من حيث صلتها بالإنسان في ضوء العدل و الحكمة، وكان تفسير الأشاعرة لها في ضوء القدرة و الإرادة ، فكان موقف المعتزلة أخلاقيا في حين كان موقف الأشاعرة وجوديا من حيث وصفهم للفعل الإلهي كفعل مجرد صادر عن ذات مطلقة و ليس صادرا عن إنسان مكلف . لقد كان مفهوم العدل عند المعتزلة يقترب من العناية الإلهية لأنه يقتضي ما يحكم به العقل و ذلك اتجاه أخلاقي في حين فسره الأشاعرة بمعنى يقترب من القداسة الواجبة نحو الله ، فكان اتجاههم صادرا عن الدين لا عن العقل . فالخير و الشر عند الأشعرية ليس شيئين موجودين في الفعل يدركهما العقل، و إنما الخير فيما أمر به الشرع و الشر فيما نهى عنه فهما أمران إضافيان و ليس ذاتيين، وإذا كانت أفعال الإنسان الخيرية المتعلقة بقدرته و حريته المستقلة كمسالة عقلية فقد تنازع عليها الأشعري من علماء الكلماء قائلا : "إن قدرة الله و قدرة الإنسان متنافيتان، فقدرة الفاطر مطلقة و قدرة المفطور مفطورة ، و منفصلة ، فهي مرآة الفاطر" بمعنى ليس للإنسان كفاعل بشوي أي دور في عملية الاختيار أو الفعل (2).

1-صبحي احمد محمود-الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي -مصدر سابق-ص 47

2- خضر سناء - النظرية الخلقية بين الفلسفة و الدين عند أبي العلاء المعري- مرجع سابق ص 354

إن نفي قدرة وحرية الفاعل تصطدم بمشكلة الجزاء الذي قد يكون ظلما للإنسان وهو الأمر الذي ربما أدى بالأشاعرة فيما بعد إلى محاولة التوفيق في هذه المسألة في قوله بان العبد إذا كان يحس بقدرته فقدرته لا تأثير لها في خلق الأحداث و لكن الله تعالى أجرى مشيئته أن يخلق الشيئ عند القدرة الحادثة في العبد ، فيكون الفعل من خلق الله عند قدرة العبد و إرادته، وفي هذا الاقتراب يكون الكسب هو الشعور بالاختيار ، فكانت مسالة الكسب إذا أهم ما تميزت به فرقة الأشعرية و عليها يقع الثواب والعقاب . و قد ذهب أحمد أمين في هذا الصدد إلى القول:"..يميل الأشعرية إلى المتوسط بين الجبر و الاختيار وان الله يوجد القدرة و الإرادة في العبد ، و قدرة العبد و إرادته لهما مدخل في فعله، فجميع المخلوقات من فعل الله يعطيها بلا واسطة ، و بعضها بواسطة و كون العبد يتوسط هو موضوع المسؤولية و المؤاخذة " (1). فنظرية الكسب أرادها الاشاعرة وسطا بين الجبرية و المعتزلة(2)

نخلص إلى أن ربط الأشعرية بالثواب والعقاب يجعل منها أخلاقا دينية،و ربطها بالإرادة والقدرة و الكسب يجعل منها أخلاقا عقلية،فجاء موقفهم في هذه المسالة موقفا توفيقيا أصيلا .

3-الأخلاق عند الفارابي : (257-339)

يرى الفارابي أن الغاية الأولى من الأخلاق إنما هي لتحصيل السعادة ، ويدل على ذلك كتابه الذي سماه (تحصيل السعادة) وهو أحد مؤلفاته في موضوع الأخلاق . عالج الفارابي الأشياء الأساسية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة في الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الأخرى(3) ، والأشياء التي يراها محصلة السعادة تلخص عنده في أربعة أجناس :

الفضائل النظرية و هي العلوم التي يكون الغرض الأقصى منها حصول الموجودات في الذهن مقبولة ببراهين يقينية ، ومنها ما يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري من أين حصلت وهي ما لا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها ومنه ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم.

1-خضر سناء – النظرية الخلقية بين الفلسفة و الدين عند أبي العلاء المعري- مرجع سابق ص 354

2-العريبي محمد-المناهج و المذاهب الفكرية و العلوم عند العرب -دار الفكر اللبناني-بيروت-ط 1-1994- ص ص 97/98

3-مرحبا محمد عبد الرحمن -من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية -مرجع سابق – ص 455-

والفضائل الفكرية ومنه القوة التي يتمكن بها الإنسان من استنباط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة لطائفه من أهل المدينة أو لأهل منزل(1) وتسن القوانين والقواعد التي ينبغي إتباعها.
والفضائل هي التي يتوخى بها الإنسان فعل الخير ولا يمكن للإنسان أن يتوخى أفعالها إلا باستعمال سائر الفضائل كلها ، وكل فضيلة خلقية لا بد لها من فضيلة فكرية سابقة لها توجهها ، وكلما كانت الفضائل الخلقية المقترنة بها أكمل كانت اشد رئاسة وأعظم قوة(2).
وأما الفضائل (الصناعات)العملية فهي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة والتعويد عليها وذلك بطريقين : أحدهما الأقاويل الإقناعية والأقاويل الإنفعالية وسائر الأقاويل التي تمكن في النفس هذه الأفعال إلى الحد الذي يصير صدورها منه طوعا(3) . والطريق الآخر هو الإكراه ويستعمل مع المتمردين والمعاندين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للعدوان طوعا . وجميع هذه الفضائل إنما سبيلها أن تحصل فيمن أعد لها بالطبع و هم ذوو الفطر الفائقة والطبائع العظيمة وتحصيلها يكون بطريقين أوليين : بالتعليم وهو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم وفي المدن ، وبالتأديب وهو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم .والتعليم يكون بالقول فقط ، وأما التأديب فيكون بالقول والعمل معا ، وللفارابي كتاب آخر في الأخلاق يسمى (التنبيه على سبيل السعادة) يؤكد فيه أيضا أن السعادة هي الغاية القصوى التي يشتاقها الإنسان ويسعى إلى الوصول إليها فهي من بين الخيرات أعظمها خيرا ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها ، فهي تؤثر لأجل ذاتها ولا تطلب لغيرها ، ويعرف الفارابي السعادة في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) تعريفا ميتافيزيقيا صوفيا جميلا يتسق ومذهبه العام .
فالسعادة عنده " هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة (4) وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك ...) والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ".

1-الفارابي أبو نصر-تحصيل السعادة-قدم له و بوبه و شرحه علي بوملحم-دار و مكتبة الهلال للطباعة و النشر-ط 1-1995- ص 58
2-المصدر نفسه – ص 60
3-المصدر نفسه – ص 73
4-المصدر نفسه – الصفحة نفسها

وطريق السعادة الفضائل ، والفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالإرادة، والإرادة تكمل ما عدله الإنسان بالطبيعة وهي شرط أساسي لاتصاف العمل بأنه خلقي ، وبالتالي فهي شرط لتحقيق السعادة ؛ فالسعادة إنما تكون للإنسان بالأفعال التي يفعلها طوعا وعن اختيار.

فالإنسان حر فيما يفعل ، لأنه له بالقوة خصالا لا يتمكن من تنميتها فتصبح له ملكة ، والملكة هي ما لا يزول بسهولة .

يؤكد الفارابي أن الأخلاق المحمودة والأخلاق المذمومة تكتسب بالدربة والممارسة فإذا لم تكن للإنسان أخلاق محمودة فبوسعه أن يحصل عليها بالتعود على العمل الواحد مرات متعددة وفي أوقات متقاربة لمدة طويلة . (1)

وشرط العمل المحمود الفاضل هو الإعتدال والتوسط في الأمور فكما أن الطعام والشراب إذا أفرط أو فرط فيها الإنسان أورثاه المرض وأنواع العلل ، كذلك العمل الفاضل إذا أفرط أو فرط فيه صاحبه أخرجه عن حد الفضيلة فحد الفضيلة هو القصد في الأمور والتوسط فيها بلا إفراط ولا تفريط فالأخلاق إنما صلاحها بالاعتدال وفسادها بالتطرف والبعد عن الوسط وهذا الوسط متموج يختلف باختلاف الزمان والمكان والشخص والغاية ولذلك فإن معرفة الوسط تكون بمراعاة ذلك كله والتزامه والتقيد به (1) وهنا يتناول الفارابي طائفة من الأمثلة كالشجاعة والسخاء والعفة ...الخ ، فالشجاعة خلق جميل وتحصل بتوسط في الأقدام على الأشياء المفزعة والأحجام عنها ، والزيادة في الإقدام عليها تكسب التهور والنقصان يكسب الجبن وكلاهما خلق قبيح...وهكذا أكثر الفضائل، إذ هناك من الفضائل الفعلية والفكرية ما لا تنطبق عليه هذه القواعد كالعدل والمعرفة.

عندما يعرض الفارابي لعواقب الفعل وما ينجم عنه في النفس من لذة وألم يفرق بين اللذائذ ، فمن اللذائذ ما هي جسدية حسية ، ومنها ما هي عقلية فكرية والأولى هي أقرب إلى الحيوان ، ولذلك فهي سريعة الزوال.

1-مرجبا محمد عبد الرحمان-من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية- مرجع سابق -ص 458

وأما الثانية فهي طويلة الأمد وهي أشرف وأعمق إذ تتحقق فيها اللذات العاملة للإنسان ، ولذلك فعلى الإنسان ترك اللذائذ العاجلة لأنها لا تدوم و عاقبها غير مؤتمن و يلح الفارابي على اللذائذ الآجلة لأنها الأكثر دواما و هي محمودة العواقب حتى و لو كانت ألما ، والقوة التي تساعد على معرفة اللذات والتمييز بينها هي المنطق ، فبالمنطق إنما نعرف ماهية الحق والباطل ، فلا نخلط بينهما ، بالمنطق إنما نميز الخطأ الذي يظن به أنه صواب ، والصواب الذي يظن به أنه خطأ ، ولذلك فإن أول مراتب الحاجة هي تحصيل صناعة المنطق التي إنما سميت كذلك لأنها تفيد النطق كماله وينال بها الجزء الناطق كماله أيضا (1) . إن فلسفة الأخلاق عند الفارابي نتيجة منطقية لزمت عن فلسفته النظرية التي تذكيها نفس متأججة ، ذات مسحة صوفية تبعث على الأمل الكبير في للإنسان وتعول على إرادته وهي وثيقة الصلة بمذهب أفلاطون وأرسطو وأبيقورس ورينون الرواقي وأفلوطين ومأثورات عربية وإنسانية لها جذور بعيدة في التاريخ و ذات مشارب متنوعة تبرز فضل الفارابي في الجمع والتنسيق والتوفيق بين الآراء وإشاعة الوحدة والنظام فيها.

نخلص إلى أن الفارابي قد ربط الأخلاق باللذة فهي تتنوع بتنوع اللذائذ و رتبت حسبها ، فاللذة الحسية لذة اقرب إلى الحيوان منها إلى الإنسان ، سريعة الزوال و اللذة العقلية والفكرية اخص بها الإنسان و هي أطول أمد و أكثر دواما ، ولهذا على الإنسان أن يفضلها على اللذة الحسية و أن يميزها عنها بالاستعانة بالمنطق الذي يعرفنا بماهية الحق أو الباطل أو هو الصناعة التي تفيد النطق كماله و ينال بها الجزء الناطق كماله أيضا.

فهي أخلاق ترفع من قيمة العقل من حيث هو أداة الحكم على الفعل بأنه خير أو شر وتجعل من غاية الإنسان السعادة التي تبنى فيها نظرية أرسطو في التوسط بين رذيلتين وهي محصلة الكلام الذي هو محصلة العقل، فالفضيلة التي دعا إليها الفارابي وليدة المعرفة .فكانت آراؤه الأخلاقية نتيجة منطقية لزمت عن فلسفته النظرية ، التي وفق فيها بين مذاهب الفلاسفة اليونانيين و اتجاهه الصوفي فكان له فضل كبير في الجمع والتصنيف بين الآراء و إشاعة الوحدة و النظام فيها ، فكان منهجه توفيقيا بين العقل والشرع مما يؤكد أصالته .

1-مرحبا محمد عبد الرحمان-من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية- مرجع سابق -ص 458

4-الأخلاق عند ابن سينا : (199) (370هـ/428هـ)

الأخلاق عند ابن سينا جمع خلق أو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له ، فان العلاقة بين النفس و البدن توجب بينهما فعلا و انفعالا ، فسعادة النفس في كمال سعادتها و هو صورتها عالما عقليا و سعادتها من جهة العلاقة التي بينها و بين البدن أن تكون لها الهيئة الاستعلائية (1)، فالواجب أن نحتال في أن لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية و ذلك بان تستعمل هذه القوى على التوسط . أما الشهوة فعلى سيرة العفة و أما الغضب فعلى سيرة الشجاعة . فالسعادة الإنسانية تتم بإصلاح الجزء العملي من النفس بان تحصل ملكة التوسط بين خلقين ضدين ففيما يخص القوى الحيوانية فتحصل فيها هيئة الإذعان و فيما يخص القوى الناطقة فتحصل فيها هيئة الاستعلاء ، و من هنا تكون السعادة عند ابن سينا سعادتين : سعادة بدنية و سعادة روحية (2) تحصل عن ملكة التوسط التي تنزه النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية و إبقاءها على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء و التنزيه فيكون ذلك مطابقا لجوهرها و مائل بها عن جهة البدن لا إلى جهته.

يرى ابن سينا بأنه يجب على المعني بنفسه تكميل قوته النظرية بالعلوم و المعارف وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة و الشجاعة و الحكمة و العدالة و تجنب الرذائل التي بإزائها . فهو هنا يشير إلى نوعين من الحكمة ، حكمة نظرية و حكمة عملية ، فالحكمة العملية تنقسم أولا إلى الأخلاق و بها يعرف الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه و أفعاله حتى تكون حياته سعيدة و ثانيا علم السياسية و به يعرف الإنسان أصناف السياسات و الرئاسات و الاجتماعيات في المدينة الفاضلة و الرديئة يدرس أشكال الحكم فيها و ثالثا علم تدير المنزل (علم الاقتصاد) و به يعلم الإنسان كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله و بين زوجته و أولاده حتى يتمكن من كسب السعادة ، فتكون الغاية الحقيقية من الحكمة العملية غاية أخلاقية و هي تحقيق السعادة (3) فعلى الإنسان أن يمنع

1- مرحبا محمد عبد الرحمان –من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية–مرجع سابق ص 568

2- خضر سناء –النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين –مصدر سابق ص 364

3- المرجع نفسه – الصفحة نفسها

كل ما يخالف جوهره الذكي من شهوة أو غضب أو طمع و يحجر على النفس ما لا ينبغي و لا يتعاطى إلا الفكرة في جلال الملكوت و جلال الجبروت حتى يصير تخيل الواجب و الصواب هيئة نفسانية فيه و أن يهجر الكذب قولا و تخيلا حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة و أن يجعل حب الخير و عشق الأخيار و حب تقويم الأشرار وردعهم أمرا طبيعيا جوهريا فيه و يحتال حتى لا يكون للموت عظيم خطر عنده و ذلك بتشويق النفس إلى الميعاد(1)و لا يتنكر ابن سينا في أخلاقه للذات و إنما تستعمل على صلاح الطبيعة وإبقاء الشخص أو النوع أو السياسة بشرط أن تكون النفس الناطقة هي المدبرة ولا يرى في كل مشروب شرا ما لم يكن تناوله تلاهيا و لا يكون كذلك إذا كان تشفيا أو تداويا وتقويا . و نفس الأمر بالنسبة للمسموعات إذا كانت على الوجه الذي توجبه الحكمة لتقويم جوهر النفس و تأييد جميع القوى الباطنة . و من الفضائل التي دعا إليها أن لا يتعاطى الإنسان في المساعدة فاحشة و أن لا يغلظ فيهجر و عليه أن يحفظ السر ويفي بما يعد ويتحمل من اجل المساعدة ما يخالف طبعه و أن لا يقصر في الواجبات الشرعية و أن يعظم السنن الإلهية و يواظب على العبادات البدنية .

و لابن سينا رؤية خاصة في الشر بحيث يرى بان الشر المطلق هو العدم المطلق و لو كان شر شيئ من الأشياء أكثر من خيره لبطل وجود ذلك الشيئ ، فالشر موجود لكنه إلى جانب الخير الذي يغلب عليه و أن سبب وجود الشر اشتمال طبيعة الوجود على إمكان وقوة و هذا الإمكان للوجود هو السبب في تولد الكثرة عن الوحدة و الشر من الخير فيكون الشر ناتجا عن طبيعة الإمكان المندرجة فيه و ليس إلى وجوب وجوده بالله . فالوجوب و الخيرية عنده متناسبان و الشر و الإمكان متساويان ، فإذا حل الوجوب ازداد الإمكان و العكس . إذن فالقول بإمكان الشر و ليس ضرورته و بغلبة الخير ينم عن مذهب متفائل لابن سينا . فلا يكتفي بتعليل الشرع من وجهة نظر فلسفية بل كذلك نلمس عنده المعنى الديني من حيث أن الخير المطلق ممكن لان العالم مؤلف من وجوب وإمكان و من صورة و مادة و فعل و قوة ، و إذا كان الله لم يجعل الوجود خيرا كله فمرد ذلك إلى وجود الإمكان ، فكما انه لا وجود للوجوب دون إمكان فكذلك فلا وجود للخير دون شر و مع ذلك فان الشر يتقهقر أمام الوجود الإلهي.

1- مرحبا محمد عبد الرحمان – من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية –مرجع سابق ص 369

فإذا كانت الأشياء كلها تسبح في بحر من الخير فمرد ذلك أن العالم يفيض عن الله ، فكلما صعدنا من الأدنى إلى الأعلى في مراتب الوجود ازداد الخير و نقص الشر، فالصورة أكثر خيرية بين الجسم و الجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة و لا تزال صعودا حتى تصل إلى الله الذي هو سبب كل خير.

نخلص أن فلسفة ابن سينا الخلقية توفيقية بين العقل و الدين و بين فلسفة أرسطو وأفلاطون و بين نزعته العقلية و الصوفية من حيث جعل العالم كله مظهرا للذات الإلهية إلى الحد الذي يجعل من فلسفته قريبة من فلسفة وحدة الوجود فكان منهجه في فلسفته الأخلاقية منهجا أصيلا.

5-الأخلاق عند الغزالي : (1058/ 1111)

اهتم الغزالي بالأخلاق كعلم عملي غايته السعادة التي هي ضالة الإنسان المنشودة (1) وافرد لهذا العلم كتابا سماه "ميزان العمل " حيث أشار إلى ذلك قائلا : " لما كانت السعادة هي مطلب الأولين و الآخرين لا تنال إلا بالعلم و العمل و افتقر كل واحد منها إلى الإحاطة بحقيقته و مقداره ووجب معرفة العلم و التمييز بينه و بين غيره بمعيار ، وفرغنا منه، ووجب معرفة العمل المسعد ، و التمييز بينه و بين العمل المشقي ، فافتقر ذلك إلى ميزان" (2).

لقد جعل الغزالي الاعتدال مقياسا للفضيلة مثلما هو الشأن عند أرسطو ، و قد عبر عن ذلك في قوله :" الخلق الجميل هو الوسط المعتدل بين طرفي الإفراط و التفريط ، فإذا كانت نفسك مهذبة فأحفظها و إن كانت مائلة فقومها بالرد إلى حد الاعتدال ، وسلب الطرفين" و الاعتدال الذي يراه الغزالي مزدوج ، فهو بين العقل و الشرع . فالسعادة التي جعلها الغزالي موضوعا لكتابه " ميزان العمل" تحصل بطريقتين : هما العلم و العمل وهي نوعان : سعادة دنيوية و سعادة أخروية ، و العاقل هو من آثر السعادة الأخروية لأنها هي الأكثر دواما و الأعم سرورا .

1-الغزالي أبو حامد -ميزان العمل -قدم له و علق عليه و شرحه علي بوملحم-منشورات دار و مكتبة الهلال-بيروت 1995-ط 1-ص 5

2-المصدر نفسه -ص 17

حيث يقول : " السعادة بقاء بلا فناء و لذة بلا عناء وسرور بلا حزن و غنى بلا فقر وكمال بلا نقصان و عز بلا ذل ، بالجملة كل ما يتصور أن يكون مطلوب طالب و مرغوب راغب و ذلك ابد أباد على وجه لا ينقصه تصرم الأحقاب و الآماد " (1) و إذا كانت الحكمة فضيلة فهي عند الغزالي نوعان، النوع الأول حكمة علمية نظرية و هي العلوم الكلية الضرورية التي يتلقاها العقل من الملأ الأعلى ، كالعلم بالله و صفاته وملائكته و كتبه و رسله و أصناف خلقه في العالم .

النوع الثاني : الحكمة الخلقية و يحددها على الشكل التالي : " نعني بالحكمة العملية الخلقية حالة و فضيلة للنفس العاقلة فيها تسوس القوة الغضبية و الشهوانية و تقدر حركاتها بالقدر الواجب في الانقباض و الانبساط ، و من العلم بصواب الأفعال "(2). ويقسم الغزالي العلم العملي إلى ثلاثة أقسام : علم النفس و علم تدبير المنزل و أهله ، وعلم سياسة البلد. و يقصد بعلم النفس علم الأخلاق حيث جاء في قوله : "علم النفس بصفاتها و أخلاقها و هو الرياضة و مجاهدة الهوى و هو اكبر مقصود هذا الكتاب (3) وفي نظره أن الهدف من هذا العلم تهذيب النفس و سياسة البدن و رعاية العدل من هذه الصفات و هو أهم العلوم لأنه إذا اعتدلت تعدت عدالتها إلى الرعية من الأهل و الولد إلى أهل البلد(4)، و إذا كان قد حدد الفضيلة بأنه الوسط فهو يتتبع أفلاطون في تقسيمها بناء على قوى النفس الثلاث ، العقلية و الغضبية و الشهوانية و يجعلها أربع رئيسية ، الأولى فضيلة الحكمة(5) و هي فضيلة النفس العاقلة و التي يقول فيها الغزالي : " فنعني بها ما عظم الله تعالى في قولة : " و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا * " ، و ما أراده رسول الله صلى الله عليه و سلم في قوله : " الحكمة ضالة المؤمن " .

و الثانية فضيلة الشجاعة و هي فضيلة القوة الغضبية المنقادة للعقل المتأدب بالشرع وتندرج تحتها الكرامة و النشد وكبر النفس في إقدامها و إحجامها و هي وسط بين رذيلتين و هما التهور و الجبن(6) .

1-الغزالي أبو حامد -ميزان العمل -مصدر سابق-ص 19
2-المصدر نفسه ص 100
3-المصدر نفسه -ص 66
4-المصدر نفسه ص 78
5-المصدر نفسه ص 99
6-المصدر نفسه ص 101

و الثالثة فضيلة العفة و هي فضيلة القوة الشهوية المنقادة للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها بحسب إشارتها و تكتنفها رذيلتان ، الشر و الخمود .

و الرابعة فضيلة العدالة التي يعرفها الغزالي بأنها "حالة القوى الثلاث في انتظامها على التناسب بحسب الترتيب الواجب في الاستعلاء و الانقياد ، فليس هو جزء من الفضائل بل هو عبارة عن جملة الفضائل .

و هذه الفضيلة لا تكتنفها رذيلتان كالفضائل السابقة ، بل رذيلة واحدة و هي الجور لأنه لا يوجد بين الترتيب و عدمه وسط ، و إذا كنا لا نستطيع إقلاع القوى من أنفسنا فإننا نستطيع قهرها بالرياضة و المجاهدة و العادة و لا يستبعد الغزالي اثر الفطرة في الأخلاق حينما يقول لا ينبغي أن نستبعد أن يكون بالطبع في مبدأ الفطرة في العلوم ما يحصل بالجهد و الاكتساب كما يكون ذلك في الأخلاق.

فالفضيلة تحصل تارة بالطبع و طور بالاعتياد، ومرة بالتعليم ، و من تضافرت في حقه الجهات الثلاث حتى صار ذا فضيلة طبعا و اعتيادا أو تعلما فهو في غاية الفضيلة (1).

كما يضيف الغزالي إلى هذه العوامل عنصرا رابعا و هو الإلهام الذي قد يحصل أن يولد الإنسان ليصير لغير معلم عالما كعيسى بن مريم و يحي بن زكرياء و كذا سائر الأنبياء الذين حصل من الإحاطة بحقائق الأمور ما لم يحصل لطلاب العلم و قد يحصل ذلك لغير الأنبياء و هم الأولياء (2).

فالأخلاق الحسنة و السيئة قد فصلها الشرع و يجمعها ما صنف في آداب النبي عليه السلام و هي مشهورة (3)، و قد انتقد الغزالي المعتزلة في قولهم يميز بين الخير و الشر، و يعود ذلك إلى تقرير الشرع فيكون ما أمر به خيرا و ما نهى عنه شرا و قد جعل الغزالي من الفائدة مقياسا للأخلاق عندما يقول أن الكذب ليس حراما إلا لما فيه من ضرر على المخاطب أو على غيره و الواسطة تبرر الغاية في كثير من الأعمال .

1- الغزالي أبو حامد –ميزان العمل –مصدر سابق ص 91

2-المصدر نفسه –الصفحة نفسها

3-المصدر نفسه- ص 96

يقول الغزالي: "إن الكلام وسيلة إلى المقاصد، فكل مقصود محمود يمكن الوصول إليه بالصدق و الكذب لكن الواسطة الشريفة أفضل ، و الكذب محرم إن لم يكن أكثر فائدة من الصدق...و يجوز الاستعانة به للدفاع عن النفس و المحافظة على سر و جلب السلام إلى عيلة" (1) و يشترط للعمل الخلقي معيارا على غرار معيار طبيب الأجساد ليميز به الضار من النافع و يصنف لكل خلق علاجه و خير علاج هو ممارسة ما ضاد الميل الذي يحاول إصلاحه . فإذا كان الخير هو ما أمر به الشرع ، و الشر ما نهى عنه و إذا كانت الغاية من الأخلاق هي السعادة فإنها فيما بعد الموت (2) و لذا قيل عن الغزالي انه يختار من الفضائل القسم السلبي كالزهد و التواضع و الفقر و التوكل ، فتأثر بالصوفية و أساليبها وأهمل القسم الايجابي كالشجاعة و الإقدام.

لم يهتم الغزالي ببحث الأخلاق نظريا و لم يدرس أخلاق المجتمع إلا في حالات ثار فيها على بعض العلماء و رجال الدين الذين كانوا يتاجرون بالدين لنيل مراكز القضاء وولاية الأوقاف و التصرف في أموال اليتامى و توزيع الزكاة و الصدقات ليستأثروا بالمال ويترقوا على سلم الدين إلى منزلة اجتماعية سامية متظاهرين بالتقوى فكان يوجه كلامه في إصلاح ذلك إلى أفراد لإرشادهم إلى طريق السعادة و يطمعهم في الثواب و يحثهم على أن يعملوا في سبيل الدين و الآخرة ، فعمد إلى ذم الدنيا و تحقيرها حتى قيل عنه أن أخلاقه تنشر التوكل(3).

نخلص إلى أن الغزالي في التزامه نظرية الوسط قد تأثر بأرسطو و في تصنفيه للفضائل اتبع أفلاطون و في تقديمه الخيرات الأخروية و جعلها هي الحق و هي السعادة الحقيقية فقد مال إلى النزعة الصوفية و في ربطه الوسطية و الاعتدال بالعقل و الشرع نزعة توفيقية ، فكان مذهبه الأخلاقي مذهبا أصيلا . وأن تأثر الفلسفة الإسلامية بفلسفة اليونان لا ينفي عنها طابعها الأصيل ، و على حد قول هيجل : "فكل فلسفة كانت و لا تزال ضرورية ، و بالتالي ليس هناك ما اختفى و لا زال ، تحدها عناصر ايجابية في كل واحدة ..و آخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة(4) ، و قد كانت ضرورة الفلسفة الإسلامية من حيث هي حلقة وسطى في تاريخ الفكر البشري(5).

1- الشمالي عبده -دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و أثار رجالها -مرجع سابق -ص 541

2-المرجع نفسه ص 543

3-المرجع نفسه – الصفحة نفسها

4-العريبي محمد-المناهج و المذاهب الفكرية و العلوم عند العرب-دار الفكر اللبناني-بيروت-ط 1-1994-ص 01

5-حامد طاهر -إبراهيم مدكور-منهج الفلسفة الإسلامية-المجلة الفلسفية الجزائرية -جامعة وهران-العدد 01-رمضان 1417/1991-ص 43

الفصل الثالث

المشروع الأخلاقي عند الماوردي

- **المبحث الأول : الأخلاق بين الفلسفة و السياسة عند الماوردي .**
- **المبحث الثاني : أدب الدين**
- **المبحث الثالث : أدب الدنيا**

المبحث الأول

الأخلاق بين الفلسفة و السياسة عند الماوردي

- أولا : الأخلاق و الفلسفة عند الماوردي
- ثانيا : الأخلاق و السياسة عند الماوردي

أولا : الأخلاق و الفلسفة عند الماوردي :

إن بحث فكر الماوردي الأخلاقي يضعنا أمام التساؤل التالي :

- أين موقع الماوردي من الفلسفة في منهجه الأخلاقي و السياسي ؟
- فهل كان عقلانيا متطرفا أم معتدلا ؟

فقبل الإجابة على هذا السؤال تجدر بنا الإشارة إلى معرفة الأساس الذي قامت عليه الأخلاق الفلسفية و التي لم تخرج عن عناصر الفعل الخلقي التي تكون واحدة عند معظم فلاسفة الأخلاق و منها النفس و العقل و الطبع. لقد اعتبر سقراط أول من حاول إقامة الأخلاق على أساس عقلي في تاريخ الفلسفة ، لان الأحكام الأخلاقية عنده لا تتوالى كيفما اتفق ، بل هي تتابع دائما حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه برقاب بعض و تتلاقى حلقاته ثم تالف تسلسلا في المراتب يكتشفه العقل وحده (1) ، فالسلوك الخلقي هو ذلك السلوك الذي يعتمد على المعرفة و التفكير ، و هكذا تتضمن الفضيلة معنى العلم و العلم ينطوي على الفضيلة ، و بهذا المعني تكون الأخلاق عند سقراط من حيز العقل لا من حيز الدين أو التقليد ، كما أن العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيئ ، و يبين أين يكون الخير و كيف يكون السبيل إلى تحقيقه . و لما كان العلم ينطوي على الفضيلة و كان العلم قابلا للتعلم كانت الفضيلة قابلة للتعلم (2). و العلم عند سقراط هو العلم بالنفس من اجل تقويمها و لهذا تبنى سقراط الحكمة المنقوشة على معبد "دلفي" التي تقول : " اعرف نفسك بنفسك" فإصلاح النفس يتوقف على معرفتها . فالنزعة العقلية في أخلاق سقراط قامت على معرفة النفس و على معرفة نظام الخير في الإنسان و في الأشياء و الذي يعود إلى قواعد ثابتة للعمل كلية و عامة من اكتشاف العقل ، فمعرفة النفس في فلسفة سقراط هي الأساس الأول كل حق و خير و جمال و فضيلة (3) و إذا كانت السعادة غاية الإنسان ، و إذا عرف الإنسان بعقله أن الطريق الوحيد إليها هو الفضيلة فانه لا يخطأ طريقها.

1- مرحبا محمد عبد الرحمان- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-مرجع سابق ص 103

2-المرجع نفسه ص 105

3-المرجع نفسه ص 106

أما أفلاطون فهو الآخر بنى أخلاقه على العقل و تفضيله مبدأ العقل و القانون على مبدأ اللذة و المنفعة و الغريزة (1) و الحياة المثلى في رأيه إنما تتوقف على حفظ صاحبها من الفلسفة ، و مدى تقديره لقيم الأشياء. فكلما انتصر نداء العقل و الفلسفة على منطق القوة و اللذة علا مقامه و سمى قدره حتى بلغ السعادة القصوى . فأفلاطون لا يلغي الحياة الحسية و إنما يخضعها للعقل و يرى في ذلك نوعا من النظام الذي يخضع فيه الأدنى للأعلى ، ففي محاورة فيلابوس(phileb) و حين يعرض للأخلاق يعرض لمبحث الخير، حيث يقول : " أن الحياة السعيدة هي التي تجمع بين العقل و اللذة بنسبة معينة و لكن يكون العقل هو العنصر الذي تكون له الغلبة (2) فهو مثل سقراط يحدد للفضيلة ماهية خاصة لها تكتشف بالعقل و العقل حظ مشترك بين جميع الناس مما يجعل القانون الأخلاقي واحدا بخلاف اللذة التي تجعل من الأخلاق متعددة . و مثلما ارتبطت الفضيلة بالعلم عند سقراط ارتبطت كذلك به عند أفلاطون الذي رأى فيها عملا حقا صادرا عن معرفة صحيحة بقيمة الحق (3).

إن الفضيلة عند أفلاطون هي صفة النفس و لهذا قسمها بحسب أنواعها الثلاث : نفس ناطقة و فضيلتها الحكمة و نفس غضبية و فضيلتها الشجاعة و نفس غاذية شهوانية وفضيلتها العفة و من تناسق هذه الفضائل و تعاونها و انسجامها تنشأ فضيلة رابعة و هي العدالة ، وبذلك التناسق في قوى النفس و التوازن الذي فيه خيرها الطبيعي تتحقق سعادتها، إذن فللسعادة معنى ينتج من باطن النفس و لا يرد عليها من خارج.

يرى أرسطو كغيره من فلاسفة اليونان أن الغاية من الأخلاق هي السعادة و هي مطلب الإنسان الأسمى و خيره الأعلى ، فلا يمكن إدراك طبيعة السعادة بدون إدراك طبيعة النفس و قواها إذ السعادة لا تعدو أن تكون حالا من أحوال النفس البشرية التي تتميز عن النفس الحيوانية بطبيعتها العاقلة أو الناطقة .

إن الفضائل المنسوبة للنفس نوعان : فضائل خاصة بالقوة الناطقة(العاقلة) و هي كالعلم و الفن و الحكمة بنوعيها النظري و العملي و تكتسب بالتعلم و تنمو بنموه.

1- مرحبا محمد عبد الرحمان- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-مرجع سابق ص 138

2-المرجع نفسه ص 139

3-المرجع نفسه ص 140

و الحكمة النظرية هي أم الفضائل جميعها لأنها الفضيلة الوحيدة التي يشارك الإنسان بها الله ، فالله عقل و تأمل و تفكير (1).

و أما الفضائل الخاصة بالقوة النزوعية أو الشهوية المطيعة للعقل و تسمى الفضائل الأخلاقية ، و هي كالشجاعة و العفة و الكرم ، و تكتسب بالتعود و المران و الإرادة الواعية ، و هي لا تتكون فينا على سبيل الطبع و في نفس الوقت لا تضاده . فإذا تقرر أن الفضائل ليست طبيعية و إنما هي تكتسب فهي إذن ملكات خلقية راسخة في النفس يكون الفعل فيها حرا صادرا عن الإرادة و دون أي تأثير خارجي و هذه الفضائل هي وسط بين رذيلتين و اختيار الوسط فيها يختلف باختلاف الأشخاص و تباين أحوالهم المعيشية و العقلية(2). إذن فالفضائل تتنوع بتنوع قوى النفس عند أرسطو و اختيار وسطها حكم عقلي .

أما أخلاق الفلسفة عند فلاسفة المسلمين فهي كذلك لم تخرج في مفهومها عن علاقتها بنفس هذه العناصر و هي العقل و النفس و الطبع و العلم ن و بالرجوع إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية نذكر بان الفارابي أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام ووضع لها الأساس الثابت و أقام لها البناء الفخم الذي ظل يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية إسلامية كانت أو مسيحية . فما من نظرية أصيلة في الفلسفة الإسلامية إلا و تدين للفارابي (3) فكل عنصر هام أو مبدأ أساسي في هذه الفلسفة إلا و له جذوره في فسلة الفارابي و ما يهمنا هنا هو فلسفة الأخلاق الذي هو في نفس الوقت طابع فلسفة الأخلاق الإسلامية الذي هو الطابع التوفيقي بين الفلسفة و الدين (4) فالكلام عن فلسفة الأخلاق عند الفارابي يقودنا إلى الكلام عن أسها و هو العقل الذي يعرفه الفارابي " بأنه هيئة ما في مادة معدة لان تقبل رسوم المعقولات"(5) و يقصد به العقل الهيولاني أو العقل بالقوة الذي ينتقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل ، ليس بفعل الإنسان بل بتأثير عقل أعلى من العقل الإنساني و هو العقل الفعال .

1- مرحبا محمد عبد الرحمان- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-مرجع سابق ص 207

2-المرجع نفسه ص 208

3-المرجع نفسه ص 375

4-المرجع نفسه ص 379

5-المرجع نفسه ص 386

و إذا كانت الغاية من الأخلاق هي السعادة فان طريقها هو الفضائل التي منها ما هو كائن بالطبع و منها ما هو كائن بالإرادة التي تكمل ما اعد الإنسان بالطبيعة ، فهي شرط أساسي لإتصاف العمل بأنه خلقي ، فالسعادة إنما تكون للإنسان بالأفعال التي يفعلها طوعا و عن اختيار (1) . إن هذا لمفهوم للسعادة الذي يرجعها إلى الاختيار و الإرادة إنما يرجعها إلى العقل . أما النفس فقد عرفها الفارابي كما عرفها أرسطو بأنها " استكمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة " (2) و للنفس الإنسانية في نظر الفارابي ميزة تنفرد بها عن نفس الحيوان و النبات و هي التفكير الذي هو وظيفة النفس العاقلة و التي بها يحوز العلوم و الصناعات و يميز بين الجميل و القبيح في الأفعال و الأخلاق و شرط العمل المحمود الفاضل و الاعتدال و التوسط ، فالأخلاق إنما صلاحها بالاعتدال و فسادها بالتطرف و البعد عن الوسط . و هذا الوسط يختلف باختلاف الزمان و المكان و الشخص و الغاية (3) .

يرى ابن سينا بان ميزة النفس الإنسانية هي النطق أو العقل و هي تنقسم إلى قوتين : قوة عاملة و قوة عالمة ، و كل واحدة منهما تسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاقلة (و تسمى أيضا بالعقل العملي) فهي مبدأ محرك إلى ما ينبغي فعله أو تركه من الأفاعيل الجزئية ، و بها تتعلق سياسة البدن و حسن توجه القوة الحيوانية النزوعية ، و المتخيلة و المتوهجة على حسب ما توجبه أحكام القوة النظرية و استنباط التدابير في الأمور الجزئية و إليها تنتسب الأخلاق (4) و هذا دليل على ربط الأخلاق بالعقل دون أن نكون في حاجة إلى تفصيل درجاته عند ابن سينا أو طبيعته بين الفطرة و الاكتساب .

أما النفس فقد عرفها ابن سينا بأنها "جوهر قائم بذاته مستقل عن البدن مغاير له ، فلو كانت عرضا للجسم لقام الجسم بدونها آو لوجد قبلها و لظل موجودا بعدها و الحال ليس كذلك لأنها يمكنها أن تقوم بذاتها بدون الجسم و أما الجسم فلا يقوم إلا بها لأنها كمال له"(5)

1- مرحبا محمد عبد الرحمان- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية-مرجع سابق ص 457

2- المرجع نفسه ص 434

3-المرجع نفسه ص 457

4-المرجع نفسه ص 528

5-المرجع نفسه ص ص 534-535

فالنفس عند ابن سينا هي المتصفة بالأخلاق التي هي جمع خلق و هو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن و غير انقيادها له و الواجب أن نحتال في أن لا تتعلق بالنفس هيئة بدنية لكي تدرك كمالها و سعادتها من حيث هي نفس أن تصير عالما عقليا ومن حيث علاقتها بالبدن أن تكون لها الهيئة الاستعلائية ، و أن فضائل النفس تتنوع بحسب قواها التي تشترط في استعمال التوسط كان تكون الشهوة على سيرة العفة والغضب على سيرة الشجاعة . و قد ربط الغزالي كذلك الخلف بالنفس من حيث جاء في قوله: " إن الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر من غير حاجة الفكر و روية".(1) فإذا كانت فلسفة الأخلاق قد بحثت كما تبين المشكلة الخلقية من حيث علاقتها بالعقل والنفس و الطبع فان فلسفة الأخلاق عند الماوردي لم تشذ عن هذا الاتجاه لأنه تبين بان لا يكفي تصوير الأخلاق الإسلامية بربطها بالدين وحده ما لم ترتبط بأساسها العقلي الذي تشكل قبل الماوردي لدى مفكرين تأثروا بالفلسفة اليونانية من جهة و زعماء حركة الاعتزال من جهة أخرى فإما فلسفة الأخلاق اليونانية فقد حمل لواءها مسكويه و الفارابي و غيرهم ، و أما الحركة العقلانية فقد حمل لواءها فريقان ، المعتزلة في الصف الأول ويليهم أعلام من أهل السنة الذين لم ينكروا العقل و لكنهم تحفظوا منه (2). أما الماوردي فقد توسط في نظره للعقل من حيث انه سلم له بالقيادة دون استقلال عن الوحي بل قد اخضع من يدعي الوحي للعقل . و لقد كانت الأخلاق عند المسلمين تعد المحور الثاني بعد التشريع في معالجة قضايا الإنسان بل و هي أوسع منه لان ما فات التشريع علاجه تولته الأخلاق انطلاقا من العدل و المكرمة. و لقد كانت الأخلاق مادة مشتركة بين مفكري الإسلام في كل ما خلفوه من آثار و حتى المتصوفة كحركة ثقافية كان منطلقها الأخلاق من حيث كانوا ينشدون الكمال الذي تنشده الأخلاق ، و المعتزلة كحركة عقلية عالجوا مشكلة العدل و حرية الإنسان و مسؤوليته كمسائل فلسفية في علاقتها بالأخلاق. فمنهج الماوردي في فكره الأخلاقي لا ينأى عن النظر الفلسفي و خاصة انه وجد في وسط مثقف كان للفلسفة نفوذ تجلى في نظر كبار مفكري الإسلام إلى علم التاريخ و أحوال الدنيا و دورهم الريادي في الاجتماع و فلسفة الحكم وفلسفة التشريع والأخلاق(3).

1-الغزالي أبو حامد-إحياء علوم الدين – ج 3-دار المعرفة-بيروت لبنان- د ط 1982 – ص 53

2-صلاح الدين عبد اللطيف الناهي – الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 66

3-المرجع نفسه ص 79

ففلسفة التاريخ التي ساقها مسكويه مهدت الآراء لأراء الماوردي التي خلص منها إلى فلسفته الإصلاحية ، لان التجارب البشرية تؤيد إمكان الإصلاح. فلم يكن الماوردي مجرد واعظ في أخلاقه الإصلاحية و إنما كان محللا عقلانيا مجتهدا و متأملا لأحوال الدنيا (الاجتماع) بحيث كان يستعرض مختلف عناصر المعضلة الخلقية و جوانبها منطلقا في ذلك كسائر فلاسفة الأخلاق بحيث نجده يشير إلى عناصر الفعل الخلقي التي تناولتها فلسفة الأخلاق و منها العقل الذي ربط كرامة الإنسان به على غرار كل الفلسفات التي تؤكد حرية الإنسان و عقله الذي هو أساس حريته و كرامته ، فلقد تأكدت نفس الخصائص للإنسان في أصول الفقه الإسلامي الذي كان الماوردي احد أعلامه بحيث تقرر مبدأ كرامة الإنسان(1) و رتبت على هذا المبدأ كليات جامعة من الذمة ، و العصمة والحرية، و قد جاء في كتاب "أصول السرخسي" أن الله تعالى " لما خلق الإنسان ليحمل أمانته أكرمه بالعقل و الذمة ليكون أصلا لوجوب حقوق الله عليه.."(2) .

و إذا كانت أهلية الإنسان هي الخاصية الثابتة له بعد العقل فكيف نظر الماوردي إلى العقل و كيف حده؟

تعريف أي شيئ أو تحديده عند الماوردي : "هو بيان المحدود بما ينفي عنه الإجمال والاحتمال" (3) ، فحد العقل الذي أورده الماوردي هو بيان ماهيته الذي مهد له بمقدمة تنفي كونه جوهرا لطيفا و ذب إلى انه عرض منطلق في ذلك من وظيفة العقل في إدراك الأمور البديهية دون أن يشير إلى كونه وسيلة للعلم قبل أن يكون هو العلم نفسه(4).

لقد ميز بين الدرك الحسي و العقل ، فالدرك صفة الجسم وأما العلم بالمدركات الضرورية فهو العقل ، ولم ينظر للعقل من حيث هو كل جامع للعلم و لسائر أنواع الدرك الحسي كما قيد الدرك العقلي في ضربين ، الأول هو حصيلة درك الحواس و الثاني مبتدأ في النفوس (الأذهان) و هو عندما يقول بان العقل عرض يكون قد جرده من طبيعته الفيزيقية ونظرا إلى ملكته في درك المدركات الضرورية.

1- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء آبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 45

2-المرجع نفسه ص 46

3-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 11

4- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء آبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 47

فأما ما كان واقعا عن درك الحواس بحيث لو حصلت للإنسان معرفة مثلا و هو مغمض العينين درك و علم لا يخرج عن كمال عقله ما دام يعلم انه لو أدرك لعلم إذن فالعقل لا ينتفي بانتفاء الحواس و إذا حصل للإنسان علم بالمدركات الضرورية المبتدئة في النفس دون حواس كالعلم لان الكل اكبر من الجزء أو عدم اجتماع ضدين فذلك لا يجوز أن ينتفي عن العاقل ، و من هذين النوعين من المعرفة فهو كامل العقل (1)، و لا يشير الماوردي في بحثه للعقل عن عقول فلكية كما فعل الفارابي و ابن سينا و الفخر الرازي، و لا يتحدث عن عقل فعال و لا يعترف بوجود أو دور في توجيه عقل الإنسان قدر له أن يكون إماما وفيلسوفا لان جميع هذه التصورات مزاعم للبقايا التراث الفلسفي الذي اصطنعه الفكر الشيعي(2) فالعقل عنده ظاهرة إنسانية ملموسة و هو نوعان و مرحلتان:

1-مرحلة العقل الغريزي الذي يولد مع الإنسان و سمي عقلا لأنه شبيه بعقل الناقة لان العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت كما يمنع العقل الناقة من الشرود إذا نفرت (3). و كل ما نفى أن يكون العقل جوهرا اثبت محله في القلب لان القلب محل العلوم كلها و يستشهد الماوردي بقوله تعالى " أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها"*

2-مرحلة العقل المكتسب و هو العقل الغريزي نفسه حين يتدرج في مراحل النمو والتجربة والتعلم و التهذيب فيبلغ درجة التكامل و يصبح أهلا لخطاب التكليف والمسؤولية الخلقية ويكتسب الحنكة و الحكمة أو قد يصاب بالغرور حينما تتمكن منه الانحرافات و الشرور. و مثلما قسم الماوردي العقل إلى نوعين قسم كذلك دركه إلى نوعين : 1- درك حسي تضطلع الحواس بنقله إلى العقل -2-درك نفسي مبتدأ في النفس و الذي يهمنا هنا هو الدرك المبتدأ في النفس الذي يختص به العقل أو الذهن حين يفكر في العلل و الأسباب ويتأمل ظواهر الوجود الخارجي و الباطني و يحكم على الأشياء بالحسن و القبح و على السلوك بالرذيلة و الفضيلة و كل ذلك انطلاقا من قدرة العقل على إدراك المدركات الضرورية .

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 12

2- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 49

3- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 12

* سورة الحج الآية 46

فالماوردي يتفق مع قوله في أن العقل أس الفضائل و الآداب . و أما في علاقة الأخلاق بالنفس و بسعادتها فان الماوردي يرى بأنه و إن كان للعقل دور في ذلك فانه عاجز بمعزل عن التجربة و المعاناة حيث أشار قائلا : " اعلم أن النفس مجبولة على شيم مهملة و أخلاق مرسلة و لا يستغني محمودها عن التأديب و لا يكتفي بالمرضي منها عن التهذيب" (1) و من اغفل تأديبها تفويضا إلى العقل أو توكلا بان تنقاد إلى الأحسن بالطبع.. فصار من الأدب عاطلا و في صورة الجهل داخلا ، و لا يكون معنى للجهل هنا غير معنى جهل النفس الذي رأى فيه سقراط أصل الشر و بالعلم بها أصل الفضائل ، فالأخلاق عند الماوردي أو الأدب يكتسب بالتجربة و يستحسن بالعادة و يستفاد بالدربة والمعاطاة و كفيلسوف مسلم يستشهد على ذلك انه لو كان العقل مغنيا عن الأدب لكان أنبياء الله تعالى عن أدبه مستغنين بعقولهم مكتفين (2) ثم يدعم ذلك بقوله صلى الله عليه و سلم : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ".

و إذا كان كثير من الفلاسفة اليونانيين و الإسلاميين قد تبنوا نظرية الوسط كسبيل إلى الفضيلة أو إلى الخير و أن في مجاوزتها شر و رذيلة فان للماوردي موقفا خاص فيها حيث رأى بان تجاوز الوسط في حال العقل المكتسب ليس رذيلة لان الزيادة فيه زيادة علم بالأمور و حسن إصابة بالظنون و معرفة ما لم يكن إلى ما يكون، و ذلك فضيلة لا نقص (3).ولان في ذلك سعيا نحو الكمال إذا اعتبرنا أن الواجب الأخلاقي يتمثل في أن نكون كاملين (4).

نخلص من كل هذا إلى أن الماوردي في منهجه الخلقي قد بحث المشكلة الخلقية من جوانبها التي بحثتها الفلسفة قبله و في عصره و إنها تضمنت معظم مفاهيمها من عقل وحرية و إرادة و طبع و فضائل و سعادة مستندة في ذلك إلى أصلها العقلي و الديني فكان منهجه فلسفيا لم يخرج عن إطاره الإسلامي التوفيقي فكان بحق منهجا فلسفيا أصيلا .

1- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 228

2-المصدر نفسه ص 228

3-المصدر نفسه ص 18

4-الشنيطي محمد فتحي-أسس ميتافيزيقا الأخلاق -دار النهضة العربية -بيروت لبنان -ط 2-1969 -ص 22

ثانيا : الأخلاق و السياسة عند الماوردي:

نجد أنفسنا مضطرين إلى الإشارة إلى أنه إذا كان موضوع الأخلاق هو الخير أو السعادة التي لا تعدو أن تكون خيرا عاما يتجسد في فعل الإنسان الذي يربطه بغيره حيث المصلحة العامة، فإن الموضوع الأخلاقي هو الموضوع السياسي بصورة أخرى . ومن هنا كانت الأخلاق فلسفة سياسية عند المسلمين .

يعد الماوردي واحدا من أبرز أعلام الفكر السياسي الإسلامي على مر العصور(1) بدليل أننا نجد أكثر الدراسات الفقهية والقانونية والسياسية تتخذ منه مرجعا ، وأنه كان بكل تواضع الأب للقانون العام في العالم لأنه أول من ألف في هذا الموضوع وأفرد له كتابا مستقلا (2) .

و للوقوف على مفهوم السياسة لا بد لنا من العودة إلى أصلها في العصر اليوناني وتحديدا في القرن الخامس قبل الميلاد حيث نجد أن كلمة سياسة ارتبطت بمجتمع المدينة أو دولة المدينة فهي مشتقة من كلمة المدينة التي تقابلها باليونانية (polis) وتقابلها بالفرنسية (politique))وبالإنجليزية (3) (politics). وقد شكل مفهوم المدينة أساس الحياة السياسية وموضوع التأمل والتفكير فيها عند اليونانيين فاعتبروها عطية من الطبيعة وإرادة الآلهة(4) ، كما دل مفهوم حيوان سياسي حيوان مدني لا حيوان اجتماعي.

ولا يوجد تعريف موحد لمفهوم السياسة لدى المفكرين ، و لهذا نكتفي بالتعريف الذي له صلة مباشرة بموضوعنا عند العرب والمسلمين، والذي يعود في أصله اللغوي إلى كلمة ساس، وتعني : " فعل السائس ، و يسوس الدواب أو أقام عليها و راضها ، و الولي يسوس رعيته ، و ساس الأمر أي قام به" (5) .

و لهذا جاء معنى السياسة العربية مغايرا لمعناها في الأصل اليوناني المقابل للكلمة الفرنسية "politique" أو الانجليزية "plitics" و الذي يعني المدنية حيث جاء معني كلمتي "السياسة المدنية" معبرا عنه و بذلك راج عند مفكري الإسلام كلمتا السياسة المدنية و العلم المدني.(6)

1- وهبان أحمد-الماوردي رائد الفكر السياسي -مرجع سابق -ص 7

2- ديدان مولود-مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية -دار بلقيس للنشر -الدار البيضاء 2010 -ص 30

3- بن خليف عبد الوهاب-مدخل إلى علم السياسة -دار قرطبة للنشر والتوزيع د ت ط - ص 11

4- المرجع نفسه - الصفحة نفسها

5-ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري- لسان العرب-طبعة جديدة محققة مج 7-بيروت-دار و مكتبة الهلال-الطبعة الأخيرة- د ت-ص 301

6-صعب حسن-علم السياسة-دار العلم للملايين -بيروت -لبنان-ط 5-سبتمبر 1977-ص 21

أما المفكرون الإسلاميون أمثال ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن عقيل الشيرازي وغيرهم فإنهم يتفقون حول معنى شامل للسياسة وهو حسن التدبير والصلاح العام (1)

يعرف الماوردي بأن السياسة هي التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة.

ولا يخرج تعريف الماوردي للسياسة عن مفهوم الفارابي وعرف المشائين القدماء التي تشمل موضوع الأخلاق وعلم السياسة ويدور على الفضائل وصلتها بالسعادة من جهة وعلى أنسب النظم السياسية لحفظ هذه الفضائل من جهة أخرى(2).

إن المتصفح لكتابات الماوردي في السياسة وشروطها والغاية منها يدرك بأنه لا فصل فيها بين العلم والأخلاق وكأنما علم السياسة عنده أخلاق والأخلاق عنده سياسة .

أخلاق السياسة ترتبط بالمجتمع السياسي الذي ليس هناك اتفاق بين الفلاسفة على أصله بحيث نجد أن أرسطو قد ربط بالطبيعة الإجتماعية للإنسان لكن تظل ميزة الإنسان انه حيوان مدني أو سياسي لان الحيوان يمكن أن يكون اجتماعيا أما الإنسان فهو وحده سياسي(3) و لقد أشار أرسطو إلى أن الإنسان مخلوق ناقص ليس بمقدوره إشباع سائر حاجاته منفردا –لا سبيل – لبلوغ غاياته وتحقيق كماله إلا التعاون مع أنداده من البشر(4). ولما كان في طبعه اجتماعيا سياسيا فليس بوسعه إلا أن يستجيب لطبيعته وفطرته فيعيش في المجتمع.

ولعل أكثر المواقف شيوعا في اعتبار الأصل السياسي للإنسان أصلا اجتماعيا نظرية العقد الإجتماعي التي بين أنصارها – مع اختلاف رؤاهم في شروط العقد– أنها قامت على أساس اجتماعي. إن صلة العلم بالفلسفة كصلة الفرع بالأصل .

وهنا نكون أمام السؤال التالي : هل انطوى فكر الماوردي العلمي و السياسي على قيم ذات أبعاد خلقية ؟

1– بن خليف عبد الوهاب – مدخل إلى علم السياسة – مرجع سابق –ص 12

2– فخري ماجد –تاريخ الفلسفة الإسلامية –مرجع سابق –ص 156

3–بريلو مارسيل–علم السياسة–ترجمة برجاوي محمد–دار منشورات عويدات–بيروت– باريس–ط 3–1983–ص 6

4– وهبان أحمد–الماوردي رائد الفكر السياسي–مرجع سابق– ص 26

فقبل الإجابة عن هذا السؤال نشير إلى علاقة الفكر السياسي بالعلم ، من حيث أن الفكر السياسي يتجه إلى البحث عن مفهوم السياسة والإنتهاء إلى علم السياسة الذي يتحدد بموضوعه ومنهجه ، غير أن هناك اختلافا بين العلماء والمهتمين بمجال علم السياسة في تحديد موضوعه . فهناك من قال بأنه السلطة أو القدرة أو القوة وهناك من قال بأنه هو الدولة ، وهذه الفكرة كانت السائدة منذ القدم وتحديدا عند اليونانيين حيث كانت السياسة تعني دولة المدينة لأن هناك علاقة وثيقة بين السياسة والمدينة .

وهناك من المفكرين وهم أغلبية ساحقة يعتبرون بأن علم السياسة يتمحور حول مفهوم السلطة أو القدرة أو القوة. (1)

أما الفكر السياسي عند المسلمين فقد جمع بين الموقفين من حيث أنه حدد موضوع السياسة بتحقيق المصلحة العامة انطلاقا من بحث احتياجها ووسائلها، و قد عرف كذلك بأنه علم التدبير لان السياسة في جوهرها هي قدرة التدبير. فبالرجوع إلى نشأة الفكر السياسي الإسلامي نجد بأن صحيفة المدينة قد أحاطت إحاطة شاملة بأمور الدولة من تنظيمات وعلاقات خارجية وداخلية كما نظمت المجتمع على أساس فئاته وكل طائفة تفدي بما لديها بالمعروف ، والتي لم تسقط الطابع القبلي وفي نفس الوقت كانت تحولا فرعيا من القبيلة إلى الدولة الممثلة للأمة (2) وما يهمنا هنا هو محاولة الوقوف على الطابع العلمي للفكر السياسي من حيث هو بحث الظاهرة السياسية وشروطها التي لا تخرج عن كونها ظواهر اجتماعية .

وقد جاءت معظم كتاباته في مختلف مؤلفاته السياسية شاهدة على فكره العلمي حال تلك التي تتصل بالعلاقة في الواقع الاقتصادي والاستقرار السياسي الصيغة المتعلقة بالسلطة السياسية " و بها تحقق الانسجام الإجتماعي إلى غير ذلك من الصيغ العلمية .

1-بن خليف عبد الوهاب – مدخل إلى علم السياسة –مرجع سابق ص 13

2-يرجع إلى الحميدي خالد صالح – نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة-دار الفكر اللبناني-ط 1-1994-ص 14

فالماوردي حين يتحدث عن فن الحكم (في كتابه تسهيل النظر) فهو ينهج منهجا استقرائيا حيث يكون مقدماته من واقع عالم السياسة الذي خبره من خلال ممارسته لوظيفة القضاء وكمستشار سياسي يلجأ الخلفاء إليه بحثا عن الحلول . وإذا كانت الدراسات العلمية في العلوم الإجتماعية تتناول الظواهر الإجتماعية كموضوع بحث لها ، وإذا كانت كثير من هذه الدراسات تدين لابن خلدون بالفضل فإنه قد قيل أن الماوردي من الرواد الذين مهدوا السبيل لابن خلدون في الاجتماع البشري (1) . يقول الماوردي : " واعلم أن صلاح الدنيا يعتبر من وجهين : أولهما ما ينتظم به أمور جملتها والثاني ما يصلح به حال كل أحوالها ،فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ويقدح فيه اختلالها لأن منها يستمد ولها يستعد ..."(2) وفي هذا الصدد نجد أن حدس الماوردي الإجتماعي السياسي (3) قد تجاوز العصور مطلا على معضلة عصرنا الحاضر منذ الثورة الفرنسية التي أدت إلى انقسام المفكرين وفلاسفة الإجتماع والقانون إلى نزعتين نزعة تنادي بإعلاء شأن الفرد والفردانية ومن منطلق مصالحه الأنانية المشروعة وحقه في الحرية غير العدوانية والمساواة ، ونزعة تنادي بإعلاء شأن الجماعة أو ما يسمى بالاشتراكية أو الشيوعية بدعوى أن مصلحة الجماعة أولى من مصلحة الفرد(4) فكأنما الماوردي كان متنبئا بالخلاف العنيد الذي سيشغل من بعده أذهان الفلاسفة وعلماء الاقتصاد والإجتماع ورجال السياسة والقانون كما استدرج إلى ساحته رجال الفقه الإسلامي المعاصرين والباحثين في هذا الشأن وهو الأمر الذي جعل من العالم معسكرين امتدت آثاره إلى حرمان مختلف الدول والشعوب المحايدة وأحرار المفكرين الراحة والطمأنينة وقد لوح للبشرية بمذهب إسلامي النسيج في الموازنة بين الفرد والمجتمع حيث بين أن علاج ذلك هو صلاح الدنيا الذي قوامه التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع لأن المجتمع فرد وجماعة، فلا إفراط ولا تفريط فلا علياء ولا سيطرة لطرف على آخر لأن الإسلام قد أدان شهوة السيطرة ونزه رسوله عنها في قوله تعالى " فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر "*

1-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 23

2-الماوردي -أدب الدنيا والدين -مصدر سابق - ص 131

3-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص ص 85-86

المرجع نفسه -ص 86-4

سورة الغاشية -الآية 21/22*

فالماوردي لم يتحدث عن دولة تفرض نفسها على الأفراد أو على الجماعة أو تزعم حقها في ممارسة الولاية العامة على الأفراد باسم الجماعة أو تسخرها بما ترسمه من أهداف إنما الحاجة إليها في سلطة القهر والحمل على النظام والردع والقضاء على الظلم فكأنما الدولة بهذا المعنى عرض اجتماعي والفرد جوهر والمجتمع منظومة من الجواهر ومن حق كل جوهر أن ينظر إلى ما يخصه في إطار الجماعة نظرة تنتهي إلى التوازن بين أفراد المجموع سواء كان حاكما أو محكوما .

و في هذا الصدد يقول الجاحظ : " كما أن الإمام لو حكم العدل في أموره و في ما بينه وبين خالقه، و بين إخوانه و معامليه لهان عيشه أو خفت مؤونته و المؤونة عليه " (1) وهنا نجد بأن ضرورة السلطة السياسية لا تكون إلا لتحقيق قيمة العدل.

إن الناظر في فكر الماوردي يقف على حقيقة تكاد تكون واحدة لدى كل من خبر السياسة أو درس تاريخ المجتمعات وتتكرر في كل عصر وهي الحلم بحياة اجتماعية مثلى (2) ولكنه حلم مشروع وتحقيقه مشروط بأسباب التي منها صلاح الدنيا (المجتمع) والتي حددها في وضع دستور للإصلاح حصره في ستة قواعد .

يقول الماوردي : " اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت وهي : دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح" (3).

فالقاعدة الأولى : و هي قاعدة الدين ترسم الغاية المثلى لدين سليم الذي ينهض بالضمائر ويشفي النفوس من التقاليد والتعصب الأعمى للمذاهب الذي يشيع الخلافات والفتن فتستباح الحرمات لأنه تبني اختلاف الناس باختلاف الديانات واختلافهم باختلاف المذاهب للدين الواحد .

1-محسن نجاح – الفكر السياسي عند المعتزلة –دار المعارف-القاهرة-د ت ط –ص 209

2- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف– الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 90

3-الماوردي أدب الدنيا والدين-مصدر سابق – ص 133

ثم إن الدين يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إرادتها وهذه الأمور لا يوصل إليها بغير الدين ، ولا يصلح الناس إلا عليها فكان الدين أقوى قاعدة في إصلاح الدنيا واستقامتها وأجدر الأمور نفعا في انتظامها وسلامتها . ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه فلا تختلف بهم الآراء ولا يستسلمون لأمر فلا تتصرف بهم الأهواء (1) ويستشهد الماوردي بالآية "أيحسب الإنسان أن يترك سدى "* . نجد هذا الرأي للماوردي حول وظيفة الدين منسجما مع ما أشار إليه "نيكالاس ليخمان" من انه في مرحلة انتقالية لمجتمع يساعد الدين على الوصول إلى التغيير و امتصاص خيبات الأمل(2)

ولما كان وجوب الدين بوجوب العقل وكماله كان العقل أهلا للصلاح الذي اشترط بالدين الذي تبين في غير ما موضع أنه أقوى القواعد في صلاح الدنيا . وراح الماوردي يؤكد على ذلك باستحضار أقوال الحكماء الذين قال بعضهم : " الأدب أديان أدب شريعة وأدب سياسة فأدب الشريعة ما أدى الفرض ، وأدب السياسة ما عمر الأرض .

ونظرا للعلاقة بين الدين والسياسة فإنهما يتحققان في العدل الذي يدل على انسجام الفرد مع نفسه ومع غيره . لأن من ترك الفرض ظلم نفسه ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره(3).

فالدين رسم للإنسانية معايير خلقية تدين كل تعصب وكل تطرف مذهبي وقد جرب العقل كثيرا من العقائد اللا دينية ، والتقاليد فثبت اكتماله بتجاوزها وبذلك تأهل للرسالة الدينية ، فالدين في نظر الماوردي في الحياة الدنيا (المجتمع) ظاهرة اجتماعية ينظر إليها بمعيار العقل (4) فلم يسلم يوما برسالة دينية إلا بعد اختبارها عقلا ، ولهذا جاء الإسلام ليشيد بدور العقل في محاولاته العلمية وتجربته المادية والروحية وأعلن خلافة الإنسان على الأرض ليعدل فيها ويوفر أسباب العمران فلم ير وجودا للدين خارج العقل ، ولم ير وجودا للعقل خارج التجربة .

1- الماوردي أدب الدنيا والدين – مصدر سابق –ص 133

*القيامة الآية 36

2-بسام طيبي-تجديد دور الإسلام في التطور السياسي و الاجتماعي للشر ق الأوسط ترجمه مرعي زهران – مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 39 –حزيران – 1986-ص 39

3- الماوردي أدب الدنيا والدين-مصدر سابق- ص 133

4- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق –ص 96

فالعقل في أي مجال هو مجانبة الهوى والتحلي بالروح الموضوعي الذي هو روح علمي .ومثلما ربط الماوردي بين الفرد والمجتمع ربطا ضروريا فكذلك ربط بين المجتمع والسلطة السياسية .

فإذا كانت السلطة شرطا للإجتماع البشري فإن لهذه السلطة شروطا لكي تتحقق الغاية من وجودها ومن الخير العام للمجتمع والإنسجام والإستقرار. أما فيما يخص **القاعدة الثانية** : "فهي سلطان قاهر تتآلف برهبته الأهواء المختلفة وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة وتنكف بسطوته الأيدى المتغالبة وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية، لأن طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة على ما أثروه ، والقهر لمن عادوه ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي ورادع ملي" (1) و يؤكد الماوردي على أهمية السلطة كمحقق للإنسجام الإجتماعي رغم وجود أسباب أخرى كالعقل أو الدين أو العجز إلا أن ردعها يظل الأمضى تأثيرا والأكثر فاعلية لأن العقل والدين ربما كانا متطرفين أو بدواعي الهوى مغلوبين (3)فتكون رهبة السلطان أشد زجرا وأقوى ردعا . ثم يستشهد على ذلك بالدين الذي يؤكد ما أدركه العقل. فقد جاء في معنى الحديث الشريف أن الله يزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن.

لقد عاش الماوردي التجربة السياسية مع العباسيين التي تعلق بها أهل السنة واستندت إلى تعلقهم بها وسلطة البويهيين التي قيل إنها كانت زيدية العقيدة مؤيدة للعقل وعمل على التوفيق بين السلطتين تجنبا للفتن وحفاظا على مصلحة الأمة فكان يدعو للسلطة ويوصي لها بالطاعة وإن جارت بعض الجور متذرعا في ذلك بما ذكر عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قال " الإمام الحاكم خير من الفتنة وكل لا خير فيه وفي بعض الشر خيار "

لقد تبين من تاريخ المجتمعات أن السلطة كانت دوما أهون الشرين ، وأن الحاكم على جوره خير من لا حاكم ، ولقد كان شعار الروم إن السلامة العامة هي القانون الأعلى .

1–الماوردي–أدب الدنيا والدين–مصدر سابق– ص 134

2–المصدر نفسه – الصفحة نفسها

فالماوردي لا يؤيد السلطان المطلق أو الظلم ، وإنما يخص السلطان بقهر العدوان والفوضى، فالسلطة ضرورية في مثل هذا الظرف لما لها من دور في الإستقرار ، فهي بمثابة القدرة التنظيمية للنظام السياسي ، وهذه الرؤية تكاد تتطابق مع تحليلات علماء السياسة المعاصرين . و الماوردي عندما يقول بضرورة السلطة القاهرة فهي ضرورة أملتها الحاجة وهي لا تعفي صاحبها من المسؤولية والوزر ولا تفترض له عصمة كما افترضه الإنجليز للسلطان (1) ولا تشترط فيه أن يكون فيلسوفا كما اعتقد الفارابي في مدينته الفاضلة قائلا:"بان لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه فلم تلبث المدينة بعد هذه أن تهلك"(2). فدعوة الماوردي استقاها من تجربته كقاض في ظل دولة واقع وحسام ، فكان عليه أن يوازن بين الشرع والسيف فسلم بسلطان قاهر متمسك بالعدل باعتباره أهم مهمة من مهام الحكم لما يترتب عليه من خير وأمن وطاعة وولاء ومحبة . لقد جعل الماوردي للناس سبيلا ما لالتماس العدل لدى "ولاية" تملك من سلطة القهر الخاضع لرقابة الشرع بعض الخضوع ، ولقدرته على تنفيذ ما قد تعجز عنه ولاية القضاء العادي مع إلزام الولاية المذكورة (ولاية المظالم) (3) بمعرفة أحكام الشرع وإحضار ممثلي الشريعة في مجلس النظر لمعرفة وجهة نظر الشرع السماوي دون التقيد بأساليب القضاء العادي بعدما تبين وحدث من عجز قضاة الشرع المتأخرين في التحقيق والنظر والتنفيذ في الأمور والظلمات الخطيرة قد يكون فيها الجاه والجبروت مختصما مطالبا بالمثول والرضوخ . فبهذا سلم الماوردي بسلطة القهر ليس لسبب آخر غير قمع الفتن وكف الظلم وتوفير الأمن لجميع طبقات المجتمع وإشاعة العدل تمهيدا لتيسير أسباب التقدم الحضاري من خصب الدار وإشاعة الأمل الفسيح وقد أيد ذلك بما يروي من الحكم فيقول: قال بعض الحكماء :"الأدب (الشرع الخلقي والسنن التشريعية العادلة) أدبان: أدب الشريعة وأدب السياسة وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان"(4) ولأن أمور الناس على حد قول ابن تيمية:"إنما تستقيم في الدنيا مع العدل الذي سيكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإثم أكثر من مما تستقيم مع الظلم في الحقوق و إن لم تشترك في إثم".(5)

1-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق - ص 101

2-"الفارابي أبو نصر -كتاب أهل المدينة الفاضلة-تقديم و تعليق ألبير نصري نادر-دار المشرق-بيروت -لبنان-ط 4-ص 130

3-يرجع إلى الماوردي -كتاب الأحكام السلطانية و الولايات الدينية - ص 95 و ما بعدها

4-الماوردي -أدب الدنيا والدين -مصدر سابق- ص 133

5-الشناوي محمود أيوب-الفكر السياسي الإسلامي-تصدير عاطف العراقي-مركز الكتاب للنشر-مصر الجديدة-القاهرة-ط 1-2006-ص 351

فالنظرة العلمية والسياسية عند الماوردي لا فصل فيها ما بين الدين والدولة ما دام الدين عدلا يكفل حقا يتساوى فيه كل بني البشر وهو حرية المعتقد بخلاف بعض الديانات أو الإيديولوجيات التي حرمت الناس هذا الحق ، وبالعكس جاء الدين ليؤكد حقوق الإنسان التي على السلطة مراعاتها . ولهذا جعله الماوردي شرطا للسائس وإن أعدمه كان سلطان قهر ومفسد دهر (1) لأنه إن لم يكن محتكما إلى الدين كان ديدنه الفساد والبغي وقائده الهوى كما خص السياسة في الإسلام بما من أجله بعث النبي –صلى الله عليه وسلم – وهي حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع ، وإن شذ عنهم الأصم(2) . فالإسلام كما يراه الماوردي يحرس على اختيار الأصلح (دينا) ، إذن فهو غلب ظاهرة الدين و التناصر عليه على عنصر القهر السافر.

و في كيفية اختيار الحاكم : وضع الماوردي شروطا تم بها اختيار الحاكم ، ومنها أن لا يكون مختاروه من العامة والدهماء كما أنهم ومن باب أولى لن يكونوا ضمن المترشحين للرئاسة والحكم وقد حصر هذه العملية في فريقين : أحدهما أهل اختيار حتى يختاروا إماما للأمة والثاني أهل الإمامة حتى ينصب احدهم للإمامة لان هذين الفريقين يتمتعان بخصائص أخلاقية و إنسانية لا تتوفر في غيرهما.

القاعدة الثالثة: العدل الشامل يدعو إلى الألفة ويبعث على الطاعة فتعمر به البلاد وتنموا به الأموال ويكثر معه النسل و يأمن به السلطان وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور لأنه ليس يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل (3). و ليس كما رأى ميكافيلي من أن الأمير المنشود أن يعرف أول الأمر بأنه شديد قاس فيخمد الاضطراب أو القلق الذي يثيره الناس بوسائل قاسية مختارة (4) . فممارسة القضاء والسياسة مكنت الماوردي من معرفة فضل العدل ودوره في السياسة من حيث هو مناط كل حكم سليم ، فالعدل أساس الملك ونظام الكون بإسره ولهذا اعتبر فضيلة الفضائل وقد جعل منه الماوردي قاعدة دستورية اجتماعية عليا من قواعد الصلاح(5).

1–الماوردي–أدب الدنيا والدين–مصدر سابق ص 135

2–الماوردي الأحكام السلطانية و الولايات الدينية–مصدر سابق– ص 05

3–الماوردي–أدب الدنيا والدين –مصدر سابق– ص 139.

4–حطيط كاظم–أبحاث في السياسة و القانون–منشورات الحلبي الحقوقية–د ط –2003–ص 25

5–الناهي صلاح الدين عبد اللطيف– الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي–مرجع سابق ص 120

وهو لا يكتفي بالدعوة إليه بل كذلك جعل لتوفيره أسبابا مستندا في ذلك إلى روايات تراثية مقبولة لدى الرأي العام ، فشمولية العدل التي أشار إليها الماوردي تتضمن المساواة كأهم عنصر من عناصر العدل والتي استوحى مدلولها من الشرع الإسلامي الذي قرر وحدة النوع البشري والتكفل بحقوق الإنسان مستشهدا في ذلك بالآية الكريمة "إن أكرمكم عند الله أتقاكم " * فالمساواة التي جاء بها الإسلام صارت محل اهتمام بعض الباحثين المعاصرين من مفكري الغرب المسيحي المعنيين بالثقافة الإسلامية (1) . والعدل عند الماوردي لا يتوقف عند العلاقات والروابط الاجتماعية فحسب بل هو كذلك فضيلة يلتزم بها الإنسان في علاقته مع نفسه ينبغي الإعتياد عليها والتحلي بها بترويض النفس عليها فيكون عادلا مع نفسه أولا ثم مع غيره ثانيا . يقول : " فأما عدله في نفسه فيكون بحملها على المصالح وكفها عن القبائح ، ثم بالوقوف في أحوالها على أعدل الأمرين من تجاوز أو تقصير فإن التجاوز فيها جور والتقصير فيها ظلم ومن ظلم نفسه فهو لغيره أظلم ومن جار عليها فهو على غيره أجور (2) " فعلى الإنسان أن يكون عادلا مع نفسه لأن عدله مع غيره من عدله في نفسه .

القاعدة الرابعة: الأمن العام

إن من غايات العدل الأمن العام ومثلما كان للعدل أسباب توفر وتؤدي إلى استقراره وهو من الأمور التي اجتمعت عليها الشرائع قديما وحديثا (3) .

وفي هذا الصدد نجد الماوردي يقول : " ...أمن عام تطمئن إليه النفوس وتنتشر الهمم فيه ويسكن فيه البريء ويأنس به الضعيف فليس لخائن راحة ولا لحاذر طمأنينة ... والخوف يقبض الناس عن مصالحهم ويحجزهم عن تصرفهم ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم (4).

---

* سورة الحجرات الآية 13.

1-يعد الأستاذ مارسيل بواسارد في طليعة هؤلاء في كتابه إنسانية الإسلام الذي أشار فيه إلى أن العدل و المساواة من أهم عناصر التقوى

2-الماوردي -أدب الدنيا والدين-مصدر سابق- ص 139

3-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 126

4-الماوردي-أدب الدنيا والدين -مصدر سابق- ص 142

ففقدان الأمن يترتب عليه خراب الدنيا وهلاك الزرع والنسل ، وقد تبين ذلك في حياة كثير من المجتمعات وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى " فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف "*

حيث أشار إلى فقدان الرزق بفقدان الأمن لأن الناس يتقاعسون عن العمل لما يلحق بهم من جراء ذلك من وهن وخزي وضعف وصاروا كالمريض الذي هو بمرضه منشغل وعما سواه غافل ولعل ما صرف عنه أعظم مما ابتلي به (1)

القاعدة الخامسة:

أن غاية الإجتماع البشري بعد توفير الأمن والعدل إنما هي تحقيق الخصب والإتساع في المعاش نظرا لما له من أثر في علاقة الناس يبعضهم البعض أو ما يصطلح عليه بالمناخ الاجتماعي"الذي يشير إلى الفاعلية الجماعية و الشعور بالتضامن" (2) ، فبالتكافل والتضامن تغيب عنهم البغضاء و التحاسد و تنتشر بينهم المحبة و الوئام ، وتتسع النفوس في التوسع وتكثر المواساة والتواصل وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها ، ولأن الخصب يؤول إلى الغنى والغنى يورث الأمان والسخاء (3) ، حيث يقول: "وأما استزادة المواد فتكون بالعدل و الإحسان إذا اقترنا برفق و مباشرة لتكثر بهما العمارة و تتوفر بهما الزراعة" (4)

وليس الماوردي هو الوحيد الذي تكلم عن آثار الخصب بل نجد كذلك إشارة إليه من البيروني الذي أطلق عليه مصطلح الترافد(5) . ولما كان منشودا دوما وجب أن يكون في متناول كل الناس وليس دولة بين الأغنياء .

وعبارة الماوردي في الخصب يغلب عليها الطابع الإجتماعي الخلقي أكثر من غلبة الطابع الإقتصادي(6) فذلك الذي كان رائدا في الثقافة الإسلامية في عصر الماوردي فكان أقرب إلى علم الإجتماع منه إلى علم الاقتصاد.

---

*سورة قريش الآية 2و 3

1-الماوردي -أدب الدنيا والدين - مصدر سابق -ص 143

2-فاخر عاقل-معجم علم النفس-انجليزي فرنسي عربي-دار العلم للملايين-بيروت-ط 3-1979-ص 105

3-الماوردي -أدب الدنيا والدين - مصدر سابق -ص 144

4-الماوردي-قوانين الوزارة-تحقيق و دراسة رضوان السيد-دار الطليعة للطباعة و النشر-بيروت -لبنان-ط 1-1979-ص 162

5-الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 127

6-المرجع نفسه -ص 122

ولقد أكد على هذا العامل لاستقرار البلدان إلى درجة جعله من واجبات سلطان الأمة التي هي عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها ؛ فكأن به لا يرى خلافة الإنسان على الأرض في غير العدل والإعمار، كما لم ينس ما لفقدان الخصب من آثار قائلا : " وكما أن صلاح الخصب عام فكذلك فساد الجدب عام ، وما عم به الصلاح إن وجد عم به الفساد إن فقد ، فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح ودواعي الإستقامة "(1).

وكما أشار الماوردي إلى نتائج الخصب فقد أشار كذلك إلى أسبابه من حيث جعل جانبا منها في المكاسب وجانبا آخر في المواد ؛ ففي المكاسب إشارة إلى العمل ، وفي المواد لإشارة إلى الثروات الطبيعية وكمسلم فقد أرجع خصب المواد إلى أسباب إلهية ولم يشر إلى كيفية استخدامها وأهميتها في ثروة الأمة (2).

وبمنطق عصرنا كيف تساهم في بعث ثورة صناعية وتكنولوجية فكان فكره فكر عصره الذي قام الإقتصاد فيه على الإنتاج الزراعي واليدوي.

القاعدة السادسة: و تعني الأمل الفسيح الذي يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل دركه بحياة أربابه ولولا أن الثاني يرتفق بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنيا لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأراضي الحرث... ولذلك ما أرفق الله تعالى خلقه باتساع الأمان حتى عمر به الدنيا فعم صلاحها وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن ...(3) ففي هذه القاعدة إشارة إلى التواصل وحركة العمران والتقدم الذي يحدوه الأمان لا الأماني(4).

فتمتد منفعته إلى الأجيال اللاحقة وكأن به يقول بأن الحاضر جني الماضي والمستقبل زرع الحاضر. ذلك المستقبل الذي هو أمل الإنسانية وذلك التقدم والرقي الذي هو حق البشرية .

1-الماوردي أدب الدنيا والدين -مصدر سابق -ص 144

2- الناهي صلاح الدين عبد اللطيف- الخوالد من آراء أبي الحسن البصري البغدادي-مرجع سابق ص 131

3-الماوردي - أدب الدنيا والدين -مصدر سابق- ص 145

4-فرق الماوردي بين الأمال التي قيدها بأسباب والأماني التي جردها من الأسباب

وقد اختتم دعوته لإصلاح أمور الدنيا قائلا : " فهذه القواعد الست التي تصلح بها أحوال الدنيا وتنتظم أمور جملتها ، فإن كملت فيها كمل صلاحها وبعيدا أن يكون أمر الدنيا تاما كاملا "(1). ففي هذا نظرة واقعية لا مثالية أو طوباوية .

وحينما نحلل قوله : " ... وبحسب ما اختل من قواعدها يكون اختلالها وفسادها ..." ففي ذلك ربط سببي وتحليل علمي لظاهرة الصلاح الإجتماعي أو فساده لا مجال فيه للصدف وحصول أي ظاهرة اجتماعية تكون بتظافر أسبابها المشروطة بها.

نخلص إلى القول بأن قواعد الصلاح(2) التي قال بها الماوردي تنم عن نظرة تكاملية في دستور الماوردي من حيث تضمن كتابه الموسوم بأدب الدنيا والدين بيانا لأسس الصلاح الإجتماعي قوامه ستة مبادئ أساسية في نظام الحكم فكانت أول محاولة لوضع دستور عادل يوازن بين المصالح الفردية والجماعية وأن في ذلك سعادة حقيقية ومصلحة سليمة محققة لرسالة العقل والشرع فأقام بذلك فلسفة في السياسة والإجتماع ونظام الحكم على توازن منسق ومتكامل وفق فيه بين الواقعية والمثالية لأن فروضه النظرية استندت إلى أساس تاريخي بالنسبة إلى قيام الدولة وتحليل الحكم بالإستناد كذلك إلى عقد اجتماعي بين الأفراد وبين الحاكم فلم يشترط لوجود الدولة قوة إلا من حيث هي أداة لوضع حد للعنف وإلا من حيث هي مقيدة بالعدل . دولة لا تنازل فيها عن الحقوق السياسية أو تفويض سلطة اجتماعية لحاكم دون قيد أو شرط كما ادعى ذلك بعض أنصار العقد الإجتماعي. فالحاكم أو السائس يجب أن تتوفر فيه شروط منها : العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الإجتهاد في النوازل والأحكام ، وسلامة الحس من السمع والبصر واللسان، وسلامة الأعضاء من نقص .. والرأي المفضي إلى سياسة الرعية..والشجاعة والنسب(3).

كما اشترط فيه العقلية العلمية حينما يقول : " وقد شبه المتقدمون السائس المدبر للمملكة في السلم والحرب بالطبيب المدبر للجسد في حفظ الصحة .. كما لا تستقيم أفعاله إلا باستقامة أعضائه من جسده " (4).

1-الماوردي أدب الدنيا و الدين-مصدر سابق -ص ص 145-146

2-مصطلح الصلاح (أو أصلح) : يعني في فلسفة المقاصد العمل بما يحقق المصالح الفردية و العامة على أحسن الوجوه و أعدلها

3-الماوردي -الأحكام السلطانية و الولايات الدينية-مصدر سابق-ص 6

4-الماوردي-تسهيل النظر و تعجيل الظفر-مصدر سابق-ص 231

وقد جعل كذلك من العلم أصلا في اختيار السائس أعوانه وكفاته أن يختبر أهل مملكته وسبر جميع حاشيته بتصفح عقولهم وآرائهم ومعرفة هممهم وأخلاقهم ... (1) وهذه الخصال تقترب كثيرا مما اشترطه ابن خلدون في الحاكم من صفات عملية لا روحية فقط من حيث وصفه له بالملك المستنير العطوف القوي ، لكن مع رفض الإجراءات القمعية اللاشرعية ، والاهتمام برفاهية شعبه و أمنه كما يعبر على دور الملك الراشد أكثر من الإصرار على ألقابه و مهماته الروحية (2) و قد يكون الدور الذي أناط الماوردي الملك به هو سبب إفتائه بعدم جواز لقب ملك الملوك لجلال الدولة .

و الماوردي و إن ربط الأخلاق بالدين و السياسة بالدين في الدولة الإسلامية فلان ذلك من مقوماتها الطبيعية و هي كما يقول "توينبي" : " ليست علاقة مصطنعة تعوق سير الدولة أو تقدمها إذ يلتئم الجانبان في وحدة أساسية تتسم بالأصالة " .

لقد كان منهجه في الأخلاق والسياسة منهجا علميا من حيث خطواته ومن حيث صفاته النفسية بمقاس المنهج في عصره.

1-لاكوست هنري – العلامة ابن خلدون –ترجمة ميشال سليمان-دار ابن خلدون-بيروت-ط 3-1983-ص 156

2-فضل الله محمد إسماعيل-الفكر السياسي في الإسلام-بستان المعرفة للطبع و نشر و توزيع الكتب –الإسكندرية-ط 1-د ت-ص 103

المبحث الثاني

الأخلاق في أدب الدين

إن بحث أخلاق الدين (أدب الدين) [1]عند الماوردي لا يخرج عن بحثها في إطار المنقول الذي يعود إلى القرآن و السنة و السيرة المثالية للسلف الصالح و هي أخلاق ذات طابع فردي و جماعي القدوة فيها سيرة الرسول صلى الله عليه و سلم و غايتها أن تكون الأمة الإسلامية قدوة الخير بالنسبة للإنسانية و أساسها في ذلك قاعدة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وهنا نطرح التساؤل التالي : هل أخلاق الدين عند الماوردي مجرد سرد لفضائل لا أساس تحليلي و عقلي لها ؟

لقد حرص الماوردي على أن يلتزم في منهجه الأخلاقي بالدين من منطلق أن الدين أو الشرع الموحى به لا يخالف العقل فالله اعلم بطبيعة عباده ، اقتضت حكمته عدله فيما تعبدهم به لأنهم في حاجة إليه لان فيه منافعهم و سعادتهم في الحياة الدنيا و الآخرة فجعل خيرهم في التزامهم بطاعته و امتثال شرعه و شرهم في غير ذلك .

لقد بين الله في شريعته التي تلاها عليهم ما احل لهم و ما حرمه و أباحه و حظره ، واستحبه و أمر به و نهى عنه و ما وعد به من الثواب و أوعد به من العقاب ، فالخير إذن فيما أمر به و الشر فيما نهى عنه و ليس في هذا إكراها للعباد أو إلغاء لعقولهم بل حرصا على مصلحتهم و اشمل لمنافعهم التي تتعدى الحياة الدنيا إلى الآخرة بخلاف ما تدعو إليه أخلاق الماديين و النفعيين التي لا ترى للإنسان حياة أخرى غير الحياة الدنيوية، و لا تبحث له عن سعادة خارج اللذة الآنية حيث يقول في هذا الصدد : "...بل النعمة فيما تعبدهم به أعظم لان نفع ما سوى المتعبدات مختص بالدنيا العاجلة و نفع المتعبدات يشمل على نفع الدنيا و الآخرة و ما جمع نفع الدنيا و الآخرة كان أعظم نعمة وأكثر تفضلا"[2]. و إن كان هذا التعبد من الله تكليفا فان الماوردي لا يري فيه قصورا عقليا بل يراه تأكيدا على كمال العقل لأنه لا يكلف قاصرا و راح يبين ذلك ي قوله :" وجعل ما تعبدهم به مأخوذا من عقل متبوع شرع مسموع ..لان الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل، و العقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع "[3]

1-أدب الدين : يقصد به كل ما يتكفل بفهم الدين فهما سليما لا يقتصر على العقيدة من حيث هي صيغ و مراسيم معينة و لما يميط عنه القناع لمكارم الأخلاق المتكفلة بسعادة الإنسان الأخروية.

2-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 84

3-المصدر نفسه – الصفحة نفسها

و قد كلف رسوله بيان مجمل شرعه ويسر لهم فهمه فكان التبليغ من اختصاص النبي والاستنباط بمعانيه من اجتهاد العلماء من بعد رسوله و يستشهد الماوردي على ذلك بقوله تعالى في حقهم : " يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين أوتوا العلم درجات "* و قوله تعالى كذلك : " و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم " **

فالدين نص على الاجتهاد و جعله خلقا يثاب عليه العلماء كثواب العبادة ، يقول الماوردي في هذا الصدد : " فصار الكتاب أصلا و السنة فرعا و استنباط العلماء إيضاحا وكشفا"(1). ثم يستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه و سلم : " القرآن أصل علم الشريعة نصه ودليله " ثم يقول في هذا السياق : " و الحكمة بيان رسول الله صلى الله عليه و سلم والأمة المجتمعة حجة على من شذ عنها .

فإذا كان خلقه صلى الله عيه و سلم القرآن ، و كان صلى الله عيه و سلم أسوة المؤمنين مبينا لذلك و على نهجه العلماء و اجتماع الأمة فان الخير فيما ساير ذلك و الشر في مخالفته و من هنا سنتعرف على بعض القيم الأخلاقية الدينية المستوحاة من القرآن والسنة عند الماوردي و نذكر منها :

1-رفع الحرج عن العباد لان الدين يسر و ليس عسرا و قد اثبت الماوردي بان التكليف دليل على كمال العقل الذي بموجبه يكون الإنسان مستطيعا و غير محرج لان في إحراجه ظلم و تعسف فالله سبحانه تعبد الناس بما هم اقدر عليه و ذلك من بالغ رحمته و رأفته ، يقول الماوردي : " و كان من رأفته بخلقه و تفضله على عباده أن أقدرهم على ما كلفهم و رفع الحرج عنهم فيما تعبدهم " (2) ثم يدعم قوله بشاهد قرآني و هو قوله تعالى :" لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " *** و قوله تعلى أيضا : " و ما جعل لكم في الدين من حرج"**** " و لما كانت أخلاق المسلم في التزام الشرع و تكاليفه من حيث هي أوامر تطاع و نواهي تجتنب فان التكاليف في نظر الماوردي ثلاثة أقسام (3).

---

*سورة المجادلة الآية 11

** سورة أل عمران الآية 7

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 85

2-المصدر نفسه ص 86

*** سورة البقرة الآية 287

**** سورة الحج الآية 78

3- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 86

القسم الأول ما أمره باعتقاده إثباتا ، و نفيا ، فأما الإثبات فإثبات توحيد صفاته و إثبات بعثة رسله و تصديق محمد صلى الله عليه و سلم فيما جاء به و أما النفي ، فنفي الصاحب و الولد و الحاجة و القبائح اجمع عنه عز و جل ، فمن حسن خلق المسلم أن يذكر الله بما ذكر به نفسه من صفات و تركه ما شبه به خلقه .

و القسم الثاني ما أمرهم بفعله على أبدانهم، و في أموالهم ، وعلى أبدانهم و في أموالهم : فأما على أبدانهم فالصلاة و الصيام ، و أما على أموالهم فالزكاة و الكفارة ، و أما على أبدانهم و في أموالهم كالحج و الجهاد ليسهل عليهم فعله و يخفف عنهم أداءه ، ففضل الله على عباده تيسير أمورهم لأنه لا يحسن فعل مع مشقة و لا يحصل خير من فعل لا يحسن أداؤه و لهذا كان صلى الله عليه و سلم يأمر المسلمين بان ييسروا و لا يعسروا .

والقسم الثالث ما أمرهم بالكف عنه من إحياء لنفوسهم و صلاح أبدانهم و لائتلافهم ولإصلاح ذات بينهم .

فلإحياء نفوسهم و صلاح ابدأنهم نهى عن القتل و أكل الخبائث و السموم و شرب الخمور ولائتلافهم و إصلاح ذات بينهم يرى الماوردي بأنه عليهم تجنب الغضب و الغلبة و الظلم و السرف المفضي إلى القطيعة و البغضاء (1) كما يذكر الماوردي على جانب هذه الأقسام السالفة الذكر اسما آخر نهى الشرع عنه و النعمة فيه لا تختلف عن ما آمر به آو أباحه لعباده لان في ترك الشر خير و في ترك الرذيلة فضيلة ، فإذا كان حفظ النسب و تعظيم المحارم فضيلة فان اختلاط النسب و الاعتداء على المحارم من اكبر الرذائل .

إن هذه الأوامر التي يشير إليها الماوردي هنا لا يجد عاقل ألف النظر و التروي أن يقصر فيه لأنها نعمة عليه فيقول بهذا الصدد مستفهما : " فهل يجد العاقل في رويته أن يقتصر فيما أمره به و هو نعمة عليه آو يرى فسحة في ارتكاب ما نهي عنه و هو تفضل منه عليه ؟ "(2) . أن من أهمل نعمة كان بحاجة إليها مذموم بحكم العقل قبل الشرع الذي توعده بذلك، و لهذا يشير الماوردي قائلا : " و هل يكون من انعم عليه بنعمة فأهملها مع شدة حاجته إليها ، إلا مذموما في العقل مع ما جاء من وعيد الشرع؟" (3)

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 86

2-المصدر نفسه ص 87

3-المصدر نفسه – الصفحة نفسها

و مـن أخلاق الـدين الـتي أشـار إليهـا المـاوردي التقـرب بالنوافـل ، فـإذا كـانت الفـرائض والواجبات التزاما فان من حسن إسلام المرء ، و حسن خلقه مـع الله أن لا يؤدي فقط ما فرضه الله عليه ، بل كذلك أن يشكر ربه و يتقرب إليه في كل وقت بالنوافل و إذا كان الله قد جعل هذا لطفا منه بخلقه و تفضلا منه على عباده أن جعل لهم من جنس كل فريضة نفلا و حمل لها من الثواب قسطا (1) فان على العباد أن يكملوا ما نقص من فرائضهم و أن يكملوا ما فاتهم بنوافل العبادات التي انعم الله بها عليهم ليزدادوا آجرا وثوابا ، فيكون إذن من أخلاق المسلم ليس أداء الفرائض فقط بل و كذلك القيام بما ندب إليه الشرع من نوافل . و العاقل مؤهل لأدراك ذلك بعقله إن جهة الوجوب و إن جهة الندب ، فالواجب وجب بالعقل و وكده الشرع و الجائز جاز في العقل و أوجبه الشرع ، فكان لهما العقل عمادا (2) .

و يرى الماوردي في أداء الواجبات و العبادات شروطا هي أخلاقيات كل عبادة يحسن أداؤها بتوفرها و يسيئا داؤها بتركها و مثال على ذلك أداء الصلاة التي يشترط القيام بها إلى جانب النظافة و الطهارة و الحفاظ على أوقاتها استدامة الخضوع لله و الابتهال إليه رهبة من الله و رغبة فيه حيث يقول الماوردي في هذا الشأن : " فإذا لم تنقطع الرغبة والرهبة استدام صلاح الخلق "(3) .

أما في فريضة الصيام فيرى تحقيق غايات أخلاقية من حيث أن معاناة الجوع و العطش تدفع إلى الرحمة بالفقراء و سد حاجاتهم و يستند الماوردي بقول سيدنا يوسف عندما قيل له : " أتجوع و أنت على خزائن الأرض؟" فقال : " أخاف أن اشبع فأنسى الجائع " ويرى الماوردي أن الحكمة من ذلك فضائل نفسية تنتج عن قهرها ، حيث يقول : " ثم ما في الصيام من قهر النفس و إذلالها و كسر الشهوة المستولية عليها " (4) و للإشارة هنا فان الماوردي لا يدعوا إلى قتل الشهوة و إنما إلى التغلب عليها و الاكتفاء باليسير مما يحتاج إليه البدن دون إفراط آو تفريط . إن العبادات مما تبين من شروطها التي ذكرها الماوردي إنما هي في أصلها غايات أخلاقية.

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 87

2-المصدر نفسه ص 09

3-المصدر نفسه ص 88

4-المصدر نفسه – الصفحة نفسها

فالصلاة تنهي عن الفحشاء و المنكر و الصوم يدفع إلى الرحمة و إطعام الجائع و إكرام المحتاج و الحكمة من الزكاة مؤاساة الفقراء و الكف عن البغضاء و منع التقاطع ، وتمرين النفس على السماحة و مجانبة الشح و أما حكمة فرض الحج ، فهو يرى فيها فريضة الآخر ترتيبا لأنه يختم اجتماع فروض الأبدان و فروض الأموال ، و يرى في ذلك حكمتين : تذكير بيوم الحشر لمفارقة المال و الأهل ، فكثيرا ما استحكم الهوى من نفس الإنسان بسبب المال و الأهل و من ساير هواه فسد خلقه، لان من عز عليه المال بخل و من عز عليه الأهل عدل عن الحق . و أما الحكمة الثانية خضوع العزيز و الذليل في الوقوف بين يدي الله فيجتمع العاصي و المطيع في الرهبة منه و الرغبة إليه و في ذلك كسر شهوة الكبر و إقلاع عن المعاصي فيستقيم خلقه و يعاني مشقة السفر و فراق الأوطان و رفاعة الإقامة فيعتبر و يتذكر قيمة النعم التي افتقدها فتكون الحكمة من ذلك يقول الماوردي : " ليحنوا على من سلب هذه النعمة من أبناء السبيل " (1).

فتكون القيمة الخلقية من الحج إكرام ابن السبيل . و إذا كان من خلق المسلم أن يشرك غيره نعمه فانه أولى به أن لا يجحد نعم الله عليه ، و من أفضل عليه نعمة الدين ، و لما سألت عائشة رضي الله عنها الرسول صلى الله عليه و سلم لماذا يقوم الليل و قد غفر له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر فأجابها : " أفلا أكون عبدا شكورا " إذن فشكر الله على نعمه من حسن خلق المسلم و لذا قيل لا خير في من لا يشكر الناس ، فما عسى أن يقال في من لا يشكر الله الذي لم يكلفه و لم يتعبده إلا فيما فيه خيره ونعمه ؟ . يقول الماوردي : "فاعتبر– ألهمك الله الشكر و ووفقك للتقوى – إنعامه عليك فيما كلفك و إحسانه إليك فيما تعبدك"(2).

إن الإنسان يذنب أكثر مما يتمتع به من نعم و يعضي أكثر مما هو مكلف به فإذا ما عرف موضع النعمة فعليه أن يقبلها ممتثلا لما كلف منها و يكون قبولها بأدائها ، فالله لا يكلف نفسا إلا وسعها و في وسعها خير لها . فالتكليف في نظر الماوردي نعمة و شكر لله في حسن أدائه و مهما أدينا من واجبات فهي اقل مما نحن في حاجة إليه من نعمة .

1–الماوردي– أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 90

2–المصدر نفسه ص 91

فإذا قام الإنسان بما كلف به من حيث هو نعمة و شكر الله على إسداء النعمة من غير جهة التكليف لزمت نعمتان : نعمة في الحياة الدنيا و نعمة في الآخرة ، يقول الماوردي : " فان نحن أدينا نعمة الحق في التكليف تفضل بإسداء النعمة من غير جهة التكليف، فلزمت النعمتان ، و من لزمته النعمتان فقد أوتي حظ الدنيا و الآخرة ، و هذا هو السعيد على الإطلاق" (1) ، و بالمقابل فان من قصر في ذلك فقد نفرت منه النعمتان فلا حظ له في الحياة و لا راحة له في الموت. يضيف الماوردي :"...هو الشقي بالاستحقاق"، فإذا كانت السعادة غاية أخلاقية و دينية فهي تحصل بشكر النعم .

كما يرى الماوردي أن من أخلاق المسلم الامتناع عن سائر المحرمات لان ذلك تقرر عقلا و شرعا و هي قسمان : ما كانت النفوس داعية إليها و الشهوات باعثة عليها كالسفاح و شرب الخمر فقد زجر الله عنها لقوة الباعث عليها و شدة الميل إليها بنوعين من الزجر احدهما حد عاجل يرتدع به الجريئ و الثاني وعيد اجل يزدجر به التقي ، ومنها ما تكون النفوس نافرة منها و الشهوات مصروفة عنها كأكل الخبائث و شرب السموم المتلفات(2)، فالجزاء هنا يتنوع بتنوع المحرمات و أقسامها و بتنوع طبيعة الباعث النفسي إليها الذي يستقوئه العقل و يستقر عليه الشرع .

إن من أخلاق المسلم أن يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر لان الشرع أمر بذلك ، وذلك ليؤكد الله للناس زواجره على الأفعال التي أنكرها المنكرون ، فكان ما نهى عنه من منكر تأييدا لزواجره و ما أمر به من معروف تأكيدا لأوامره ، فلما كان الكف عن مثل هذه الأعمال المنكرة يحصل بإنكار المجالسين لها ، و بتوبيخ المخاطبين الأبلغ فيها كان النهي عن المنكر و الأمر بالمعروف من مسؤولية الناس و خلقهم ، و يشير الماوردي إلى السبب من النهي عن المنكر و الأمر بالمعروف قائلا : " ..لان النفس الآشرة قد ألهتها الصبوة عن إتباع الأوامر ، و أذهلتها الشهوة فكان إنكار المجالسين ازجر لها و توبيخ المخاطبين ابلغ لها "(3).

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 92

2-المصدر نفسه ص 93

3-المصدر نفسه – الصفحة نفسها

فلقد تقرر أن النهي بهذين الأسلوبين أجدر للعاصين و انفع في كفهم عن ذلك و هما في حدود الاستطاعة و تتنوع الأساليب فيهما بحسب تنوع درجة الاستطاعة ، و لهذا كان هناك اختلاف في وجوب ذلك على منكريه هل وجب بالعقل أو بالشرع؟ . و قد أشار الماوردي إلى أن بعض المتكلمين رأوا وجوبه بالعقل لأنه لما وجب بالعقل أن يمتنع عن القبيح ووجب أيضا أن يمتنع غيره منه لان ذلك ادعى إلى مجانبته و ابلغ في مفارقته وذهب غير المتكلمين إلى غير ذلك (1) ، فقول الماوردي في هذه المسالة : " فهذا حكم ما أكد الله تعالى به أوامره و أيد به زواجره من الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر وما يختلف من أحوال الأمرين به و الناهين عنه "(2).

مثلما يفرق الماوردي بين أحوال من يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر يفرق كذلك بين أحوال المطيعين و المنتهين عن المعاصي و هي لا تخلو من أربعة أحوال (3) : أفضلها و أكملها لأحوال أهل الدين و هي صفة من يستجيب إلى فعل الطاعات و يكف عن ارتكاب المعاصي ، و تليها الحالة الثانية و هي أخبثها و هي صفة من يمتنع عن فعل الطاعات فيقدم على ارتكاب المعاصي فيكون صاحبها مستحقا لعذاب اللاهي عن الطاعة و عذاب المجتري الذي قدم على المعصية . و الحالة الثالثة و هي صفة من يتسجيب إلى فعل الطاعات و يقدم على ارتكاب المعاصي فيستحق عذاب المجتري و يسلم من التقصير في الطاعة ، و أما الحالة الرابعة فهي صفة من يمتنع عن الطاعات و يكف عن ارتكاب المعاصي و هو مستحق لعذاب اللاهي عن دينه ، فما عدا الحالة الأولى فكل الحالات الأخرى لا تخلوا من صفات خلقية ذميمة من حسن المرء تركها .

وكما للمقصرين صفات تسيء إلى خلقهم فكذلك للمطيعين صفات تسيء إلى خلقهم ، ومنها ما يكسب الوزر كالإعجاب بسالف العمل أو المقدم من الطاعة و ذلك يفضي بصاحبه إلى حالتين مذمومتين و هما الامتنان على الله الذي هو جحود لنعمته و الدل على الله اجتراء عليه و هو معصية، و لهذه الحالة سبب و هو الثقة بالنفس التي تؤدي إلى الاتكال على ما مضى من الأعمال و بالتالي التقصير في حق الله .

1-انظر تفصيل ذلك عند الماوردي- أدب الدنيا و الدين -ص ص 94/95

2-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 95

3-المصدر نفسه – الصفحة نفسها

فلم ينتظر أجرا و لم يؤد شكرا ثم أن الواثق امن من الله غير خائف منه مما يؤدي به ذلك إلى الإستهانة بأوامره و زواجره فيسهل عليه عصيانه (1).

يرى الماوردي أن الناس في القيام بالتكاليف أحوال ثلاث : الحالة الأولى أن يستوفيها من غير تقصير فيها و لا زيادة عليها و هذه أوسط الأحوال و أعدلها ، و الحالة الثانية وهي حالة المقصر لعذر فيكون صاحبها ضمن العاملين ، لاستقرار الشرع على سقوط ما دخل تحت العجز ، و الحالة الثالثة المقصر اغترارا برجاء العفو أو المسامحة منه وصاحب هذه الصفة جاهل و مغرور .

نخلص بان الماوردي يعمد إلى التدليل على الدور الذي يلعبه الدين في حياة الإنسان الأخلاقية من حيث بعده الروحي أو الملائكي الذي جعله اشرف المخلوقات بترفعه عن الانقياد لميوله البهيمية ، و التحكم بغرائزه الحيوانية ، فعيش بسلام و وئام مع إقرانه ، وإدراكه من أن حياته الدينية ليست إلا تمهيدا لحياة أخرى ولدت في نفسه الجنوح نحو عالم أسمى لابد أن يلحق به ، و يثاب فيه ، و لذا عليه أن يطهر نفسه من الشرور والأحقاد التي ينزع إليها بالطبع . فيكون ذا آداب من حيث أن الآداب هي : " الأفعال المحمودة الصادرة عن النفس" (2)

و أن ارتباط الأخلاق بالدين يردها إلى معتقدات تبنى على براهين قويمة و أدلة صحيحة لا على تقليد الآباء و الأخذ بالظنون و الأوهام. و أن ميزة الإسلام انه دعوة إلى العقل وان السعادة التي يدعو إليها من نتاج العقل و البصيرة.

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق –ص 99

2-صليبا جميل-المعجم الفلسفي-ج 1-دار الكتاب اللبناني-بيروت -لبنان-1982-ص 49

المبحث الثالث

أخلاق الدنيا عند الماوردي

إذا كانت أخلاق الدين قد ارتبطت بعلاقة الفرد بربه من حيث هي عبادة فان الفرد بطبعه مدني لا تقوم حياته و لا يستقيم سلوكه إلا ضمن شروط تحدد علاقاته بغيره و نحسبها مع الماوردي شروطا أخلاقية فنكون أمام السؤال التالي :

إذا كانت سعادة الفرد فيما تصلح به دنياه فهل الأساس الذي استند إليه صلاحها ديني آم عقلي؟

إن الماوردي عندما ينظر إلى الإنسان على انه مدني بطبعه فهو يشير إلى طبيعته الاجتماعية التي لا تتحقق سعادته خارجها ، و لما كانت السعادة هي غاية الإنسان ، وهي محصلة الفضيلة آو نتيجة للأخلاق فانه يربطها بمجموعة من القيم الأخلاقية الاجتماعية سماها أدب الدنيا(1) ، و من هذه الآداب التي يرى الماوردي إذا تحققت أسهمت في صلاح الإنسان في الدنيا و هي الألفة.

و تجدر الإشارة هنا إلى أن معنى كلمة ألفة يتداخل مع معاني كلمات أخرى لان العصر الذي وجد فيه الماوردي هو عصر مسكويه و التوحيدي و غيرهم من المفكرين الكلاسكيين الذين كانت معاني الكلمات عندهم أوسع مما هي عليه في اللغة العربية الحالية أو قل كانت مختلفة (2) ، فمثلا المحبة التي هي سبب الألفة فهي تتضمن كذلك معنى "العشق" و "الصداقة" آو "الوله" و "المودة" و "الإنس" الخ ، و لسنا بحاجة هنا إلى تحديد معانيها بدقة بقدر ما تهمنا كمظاهر أخلاقية و اجتماعية توقفنا على طبيعة الأخلاق الإسلامية بصفة عامة ، و الأخلاق التي تعرض لها الماوردي بصفة خاصة، و التي لم يكتف بالتذكير بها أو وعظ الناس بها ، بل راح يستلهم معانيها من تجربته و معرفته بأحوال البشر ، و هنا نجد أنفسنا أمام فيلسوف و حكيم من طراز مسكويه أو التوحيدي أو غيرهم من جيله و لعل مسكويه من المقربين الذين تأثر بهم و نقل عنهم حكمة اليونانيين ، و نأخذ مثالا عن ذلك موضوعا ذا صلة بالمسالة التي نحن بصدد بحثها و هي أخلاق المجتمع و نعني بذلك إحدى مظاهرها و هي الآلفة عند الماوردي أو الأنس عند مسكويه.

1-لمصطلح الأدب في عصر الماوردي معنى فضفاض يتسع للأخلاق و المكارم و لما هو أكثر من ذلك للمبادئ الأساسية في الحياة الاجتماعية و للقواعد التي رسمها لإصلاح تلك الحياة.

2-أركون محمد- نزعة الأنسنة في الفكر العربي -ترجمة هشام صالح-دار الساقي-ط 1-1997- ص 515

لنعرف كيف بحث كل منهما الأمرين و ما هي المعاني التي تضمناها و نأخذ أولا نصا لمسكويه يقول فيه : "و قد سبق القول في حاجة بعض الناس إلى بعض و تبين أن كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه و أن الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم ببعض لان الناس مطبوعون على النقصانات و مضطرون إلى تماماتها و لا سبيل لأفرادهم الواحد منهم إلى تحصيل تمامه بنفسه كما شرحنا فيما مضى و الحاجة صادقة و الضرورة داعية إلى حال تجمع و تؤلف بين أشتات الأشخاص ليصيروا بالاتفاق و الائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع أعضاؤه كلها على الفعل الواحد النافع له" (1). فالإنسان بمنظور مسكويه حيوان سياسي بطبيعته و إن كان ذا فردانية فان فردانيته لا تكتمل و لا يتوصل إليها إلا من خلال التضامن مع الجماعة التي ينتمي إليها ، و إلتزامية تدفع الإنسان الحكيم ليس فقط إلى امتثاله لما يتطلبه وجوده الاجتماعي بل كذلك إلى أن يساعد الآخرين المشابهين له على أن يقوموا بواجبهم الإنساني . و ذلك لان الإنسان مهما كان لا يمكن له أن يعيش بمفرده في اكتفاء ذاتي كامل ، و إذا اخذ من غيره فلا يكون ذلك إلا مقابل ما يعطي ، فالحكيم ككل البشر بحاجة إلى الصلاح و البناء و الخياط والطبيب.. كلما تلقى خدمة ينبغي أن يقابلها بجزاء عادل (2) لان العدالة كفضيلة تحكم توازن الفرد من حيث قواه النفسية و توازنه داخل المجتمع ككائن اجتماعي لان الاتفاق والائتلاف يعبران عن مفهوم العدالة و اللذان لا يكونان إلا مصحوبين بالمحبة ، و للمحبة أسباب و أنواع ، ولما كانت علاقة بين طرفين أو عدة فهي علاقة تبادل متعادل تزيد بزيادته و تنقص بتناقصه .

إن المحبة كسبب للائتلاف و بمعناها الواسع (3) بحسب لغة عصر مسكويه أخذت نصيبها من العناية في التراث العربي و غيره و بالخصوص عند اليونانيين بحيث نجد أن مسكويه كان من اقرب المقلدين للمعلم الأول (أرسطو) في بحثه احد أنماط المحبة و هي الصداقة. فمثلما شغلت المشكلة الدينية و السياسية و الأخلاقية اهتمام الفلاسفة شغلت مسالة المحبة و الألفة و الصداقة اهتماماتهم و ذلك إلا لان هذه المسائل من صميم حياة الإنسان الاجتماعية و شرط لاستقامتها و توازنها و هي ميزة الإنسان الكامل الحضارة(4).

1-أركون محمد -نزعة الأنسنة في الفكر العربي – مرجع سابق -ص 515

2-المرجع نفسه – ص 513

3-انظر أركون محمد -نزعة الأنسنة في الفكر العربي- ص ص 514 -515

4-كريستون-اندريه-برغسون حياته فلسفته-ترجمة نبيه صقر-دار منشورات عويدات – بيروت-باريس-ط 3-1982-ص 158

و لهذا نجد بأن الماوردي وفر لها مساحة من الحديث عن أسبابها و قواعد صلاحها وهي:
1-نفس مطيعة 2- ألفة جامعة 3- مادة كافية تسكن نفس الإنسان إليها ويستقيم أوده بها.

بين الماوردي بان الإنسان عاجز بمفرده عن سد حاجاته بالدنيا التي هي مطية للآخرة وعلى الإنسان أن يأخذ نصيبه منها ، و نصيبه منها حاجاته التي لا تنال إلا بالمساعدة والتعامل و هاتان الخاصيتان الاجتماعيتان ما كانتا لتحصلا لو كان الناس متساوين و غير مختلفين ، حيث يقول بهذا الصدد : " ... لاستغنى بعضهم عن بعض فيتفرقون ويتنازعون فتفسد حياتهم ، فيذهبوا حينئذ ضيعة و يهلكوا عجزا"(1).

فلقد اقتضت حكمة الله أن يكون الناس محتاجين إلى بعضهم البعض مختلفين لكي يأتلفوا وبهذا الشأن يضيف الماوردي قائلا : " و إذا تباينوا و اختلفوا صاروا مؤتلفين متواصلين بالحاجة ، لان الحاجة وصول و المحتاج إليه موصول "(2) ثم يستشهد على ذلك بالآية الكريمة التي تقول " و لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك و لذلك خلقهم " * فالحاجة دافع إلى ائتلاف الناس و لو تساووا في المادة و المستوى الفكري لتعذر ائتلافهم و لتفكك شملهم و لهذا قيل : " رب ضارة نافعة " و قد نقل عليه صلى الله عليه و سلم قوله : "اختلاف أمتي رحمة " و معناه اختلاف هممهم (3) ، و لا يكتفي الماوردي في عرضه لمظاهر الصلاح بل يتعدى ذلك إلى تحليل أسبابه و تحديد قواعده لان سلوك الإنسان ليس متروكا للعفوية بل له ضوابطه و نظامه و قد حصرها الماوردي في ثلاثة أشياء يراها قواعد لها منها أولا نفس مطيعة يتحكم فيها لان الذي تطيعه نفسه مالك لها و من تعصيه فهي مالكة له و من لا يملك نفسه لا يملك غيره و في نظر الماوردي أن طاعة النفس تكون من جهة النصح و هي أن ينظر الإنسان إلى الأمور بحقائقها كأن يرى الرشد رشدا و يستحسنه و يرى الغي غيا و يستقبحه (4). فهذه الصفة مظهر استقامته و هي تتأتى لمن جانب هواه و التزم الصدق ، كما تكون النفس مطيعة من جهة الانقياد بحيث لا يتردد صاحبها أمام فعل ما يراه حقا و يمتنع عما يراه شرا، بل و تبادر إذا أمرها كما تنتهي عن غيها و شرط ذلك التحكم في الشهوات و مضادة العقل للهوى.

1- الماوردي-أدب الدنيا و الدين-مصدر سابق -ص 132
2- المصدر نفسه – الصفحة نفسها
3- انظر الغزالي أبو حامد-ميزان العمل -مرجع سابق -ص 177
4- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 146

فمن مضادات الرشد الشهوات ، و العاقل من عصى هواه و الراشد من انتصر على شهواته، و لهذا راح الماوردي يؤكد ذلك في قوله : " و هذا يكون من قبول النفس إذا كفيت منازعة الشهوات " (1) و كمسلم لا يكتفي بالدليل العقلي و التحليل النفسي بل كذلك يؤيده بنص ديني و هو الآية التي تقول : " و يريد اللذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما " * ، فإذا كان من صلاح حال الإنسان في الدنيا الألفة كما سبق و أن اشرنا فانه يحدد للألفة أسبابا ، فهي نتيجة لاستقامة النفس و طاعتها و هي في نفس الوقت سبب لما يترتب عليها من علاقات اجتماعية .

أما القاعدة الثانية التي يصلح بها حال الفرد في الدنيا ككائن اجتماعي فهي الآلفة لأن الإنسان مثل ما هو موضع خير و يحسن إليه غيره فكذلك يساء إليه و قد يكون طعمة لأصحاب الشهوات و ضحية أعاديه و مطمع حاسديه و هو ضعيف بمفرده ، فهو شبيه بالشاة القاصية التي يسهل على الذئب افتراسها فعليه أن يتقوى بجماعته و لن يكون كذلك إذا لم يكون مألوفا. و قد خبر الماوردي معاشرة الناس في زمانه و عرف قيمة الألفة بالنسبة للإنسان كفرد عادي أو كأمير لأنه وجد في ظل ظروف سياسية و اجتماعية عصيبة إبان حكم البويهيين الذين استبدوا بالحكم و تتطاولوا على الخلفاء بعد أن أدركوا ضعفهم و صار فريسة لهم كل من لا قوة له ، فكان زمان عز فيه الصديق و افتقد فيه الأمان و الإخلاص و عم فيه الخوف و انعدمت فيه الطمأنينة فكان من الضروري أن يفكر الماوردي في أسباب فساد أحوال الدنيا و كيفية السبيل إلى إصلاحها على غرار مسكويه و الراغب و التوحيدي وابن سينا و الفارابي و الغزالي . فالماوردي لا يسرد حالات الفساد و لا يقدم نصائح و إنما يشخص المشكلة و يحدد لها أسبابها ، فإذا كانت الألفة ضرورة اجتماعية و ظاهرة إنسانية فان لهذه الظاهرة أسبابا خمس و منها الدين الذي يرى فيه الماوردي ظاهرة إنسانية يتوحد الناس بوحدته ويختلفون باختلافه و هذه حقيقة مستقرئة من تاريخ المجتمعات و أحوالها شأنه في ذلك شأن الراغب الأصفهاني الذي كان يرى في الدين عاملا أساسيا في محبة الناس التي هي سبب تآلفهم بل و قدمها على العدل الذي يتوق إليه كل الناس لأنه لو تحاب الناس و تعاملوا بالمحبة لاستغنوا بها عن العدل .

1–الماوردي– أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 147

* سورة النساء – الآية 27

و لذلك عظم الله المنة بإيقاع المحبة بين أهل الملة فقال تعالى : " و ألف بين قلوبهم ، لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما الفت بين قلوبهم و لكن الله ألف بينهم " * ، ففي نظره أن المهابة تنفر و المحبة تؤلف (1) ، فلقد تبين للماوردي من خلال اطلاعه على تراث الشعوب و بالخصوص العرب أن غياب عامل الدين كان وراء تحارب القبائل و أحقادهم على بعضهم البعض و لم يأتلفوا إلا بمجيء الرسول صلى الله عليه و سلم حيث يشير إلى ذلك قائلا : " ... حتى أن بني الأب الواحد كانوا يتفرقون أحزابا مختلفة .. و كان الأنصار أشدهم تقاطعا و تعاديا و كان بين الأوس الخزرج من الاختلاف و التباين أكثر من غيرهم إلى أن اسلموا فذهبت إحنهم و انقطعت عداوتهم و صاروا بالإسلام إخوانا متواصلين و بألفة الدين متناصرين " (2) ، كما يستدل على ذلك بقوله تعالى : " واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا " ** و كذلك قوله تعالى : " إن اللذين امنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا "*** فبقدر ما يكون الدين أقوى أسباب الألفة فبقدر ما يكون الاختلاف فيه أسباب الفرقة و قد أشار إلى ذلك الماوردي قائلا:"..لما كان أقوى أسباب الألفة كان الاختلاف فيه أقوى أسباب الفرقة "(3)، و إذا كانت الألفة صفة خلقية فان لها سببا ثانيا يعززها و هو النسب لأنه يقوى أواسر القرابة و يمنع الفرقة و لهذا السبب نصرت قريش محمد صلى الله عليه وسلم رغم خروجه على دينها و بأنصاره من قريش تقوت رسالته ، و قد كان من صفات العرب إجار الضعيف ، و لا يستجار إلا بقوي ذي عشيرة كثيرة أو قبيلة قوية تالف أفرادها بنسبهم و نظرا لما لهذا العامل من دور في المجتمع ، يقول الماوردي : " و قد اعذر نبي الله لوط عليه السلام نفسه حين عدم عشيرة تنصره فقال لمن بعث إليهم ما جاء في الآية الكريمة : "قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد " ****و يرى الماوردي بان درجة العلاقة بين الإنسان و الإنسان تختلف وتختلف معها أخلاق أهلها .

---

* سورة الأنفال الآية 63

1- دكار احمد – الإنسان و القيم الأخلاقية عند الراغب –مرجع سابق ص 114

2- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 148

**سورة آل عمران الآية 103

***سورة مريم الآية 96

3- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 149

**** سورة هود الآية 80

فمثلا إذا أخذنا الوالدين من أباء و أمهات و جدات أو أجداد فان لهم مع سلامة أحوالهم خلقين : خلق لازم بالطبع و هو الحذر و الإشفاق و كأن هذين الخلقين مذمومان لأنهما يجعلان من صاحبهما ضعيفا فراح يقول بهذا الشأن: " و قد كره قوم طلب الولد كراهة لهذه الحالة التي لا يقدر على دفعها عن نفسه ، و للزومها طبعا و حدوثها حتما " (1)وأما عن الخلق الثاني و الذي نشا عن علاقة الآباء بالأبناء و هو حادث بالاكتساب فهو المحبة التي تتغير بتغير الأحوال ، فقد يحدث أن ينصرف الأب عن حب ابنه نتيجة لعقوق الابن و لكن مع ذلك يبقى له الحذر و الإشفاق عليه ، و مثلما أن التقصير في حق الآباء شر فان الإفراط في البر شر كذلك حيث يقول الماوردي: "إن من شر الأبناء من دعاه التقصير إلى العقوق و شر الآباء من دعاه البر إلى الإفراط "(2) . و لما كانت علاقة الأمهات بالأبناء أكثر ارتباطا لما عانينه من اجلهم و لما تميزن به من رقة القلوب ، وليونة النفوس نلن حظا أوفر من المعاملة مقارنة بالآباء ، و إن كان الدين قد أوصى بهما معا وجمعهما معا لقوله تعالى : " ووصينا الإنسان بوالديه حسنا " *

فمن قيمة النسب بالإضافة إلى الرابطة الاجتماعية البر بالآباء و حقوق الأبناء و هذه أخلاق المولدين . فمن علاقة الآباء بالأبناء ينشأ خلقان ، خلق لازم و خلق منتقل ، فإما اللازم فهو الأنف للآباء مقابل الإشفاق من الآباء على الأبناء و أما المنتقل فهو الإدلال مقابل المحبة للآباء .

و أما المولدون فيرى الماوردي أن كل خلق يولد خلقا مضادا له فمثلا إذا كان الولد رشيدا و كان الأب برا عطوفا صار الإدلال برا و إعظاما و إن كان الولد غاويا و كان الأب جافا صار الإدلال قطيعة و عقوقا (3) فكما أن للآباء حقوقا على الأبناء فكذلك للأبناء حقوقا على الآباء ، و إن سوء أخلاق بعض الأبناء هو نتيجة لسوء تصرف بعض الآباء و لهذا أورد الماوردي كشاهد على ذلك قول صلى الله عليه و سلم : " رحم الله امرئ أعان ولده على بره " .

1-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 150

2-الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 151

*-سورة العنكبوت الآية 8

3- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 152

ثم إن الإدلال في الأبناء قد ينتقل مع الكبر إلى احد أمرين ، إما البر و الإعظام و إما إلى الجفاء و العقوق (1).

و أما المناسبون و يقصد بهم الماوردي الذين ليسوا من الآباء أو من الأبناء و تربطهم صلة رحمة أو عصبية و الدور الذي يقومون به هو " الحمية " التي تبعث على النصرة التي يراها الماوردي مرتبة ادني من الأنفة ، لان الأنفة كما يقول : " تمنع من التهضم والخمول معا و الحمية تمنع من التهضم وليس لها في كراهة الخمول نصيب ..." (2)، وكما للحمية صفات حميدة و لها ايجابيات فان لها سلبيات ، فهي من جهة يتقوى بها على البعداء و الأجانب و من جهة ثانية محل حسد من طرف الأقارب و منافسة من طرف الصاحب و هي لا تكون سببا للألفة إلا إذا صاحبها التواصل و التلاطف و اقترن بحمية النسب مصافاة المودة ، يقول الماوردي بهذا الشأن : " و ذلك أوكد أسباب الألفة " (3).

فان خلت الحال بين المتناسبين من مصافاة المودة و اعتمادا على حمية القرابة أفضى ذلك إلى مقت الحاسد و منازعة المنافس فتتحول المناسبة عداوة و القرابة بعدا (4) ، فالمودة تنتج عن الصلة و تفسد بقطعها فتنشأ عن ذلك أخلاق ذميمة من تحاسد و بغض و تنافس و قد كان الله اعلم بطبيعة عباده و لهذا أمرهم بصلة الرحم ، حيث يقول الماوردي : "ومن اجل ذلك أمر الله تعالى بصلة الأرحام و أثنى على واصلها" و استشهد بقوله تعالى: " و الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب " * يقول الماوردي: " و قد قال المفسرون : هي الرحم التي أمر الله بوصلها و يخشون ربهم في قطعها ويخافون سوء الحساب في المعاقبة عليها " (5).

و في رأي الماوردي أن من لا يصلح لأهله ، لا يصلح لغيره، فصلاح الدنيا بصلاح الفرد مع أهله و صلاحهم معه ن ولهذا كان صلى الله عليه و سلم يبين للناس و هو نبي بان خير منهم لأنه خيرهم لأهله.

1- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 152

2- المصدر نفسه - الصفحة نفسها

3- المصدر نفسه –الصفحة نفسها

4- المصدر نفسه ص 153

* سورة الرعد الآية 21

5- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 153

فمن أخلاق المسلم في دنياه أن يكون بارا بوالديه و عطوفا على أبنائه و واصلا لرحمه وأليفا مألوفا .

و أما المؤاخاة بالمودة و التي يعتبرها الماوردي رابع أسباب الألفة و هذه الصفة الخلقية إذا صاحبها الصدق في الميل تؤدي إلى صفتين خلقيتين هما الإخلاص و المصافاة ، والمصافاة تؤدي إلى الوفاء و المحاماة ، فالمؤاخاة و هي اعلي مراتب الألفة و لأجلها آخى الرسول عليه الصلاة والسلام بين أصحابه لتزيد الفتهم و يقوى تظافرهم وتناصرهم(1) . و المؤاخاة كخلق فهي مكتسبة بطريقتين أولهما أخوة حاصلة بالاتفاق الذي يحدث اضطرارا و الثانية تحصل بالقصد إليها و الاختيار و بين النوعين يفضل الماوردي الأولى لأنها تحصل لأسباب تعود إليها و داخلة في طبيعتها مما يجعلها شبيهة بالطبع الذي أدوم حال و في هذا الصدد يقول : " و ما كان جار بالطبع فهو ألزم مما هو حادث بالقصد" (2) . فالصفة لا تكون خلقية إذا كانت آنية و إنما إذا صارت طبيعة في الإنسان تصدر عنه بصورة تلقائية و دون تكلف آو جهد و تظل ملازمة له . و لما كانت الأخوة مكتسبة فهي تحصل نتيجة لأسباب و أولها التجانس لأنه لوحظ انه إذا كان التجانس قوي كان الائتلاف أقوى و إذا ضعف التجانس كان الائتلاف ضعيفا . كما يكون الائتلاف بالتشاكل و التشاكل بالتجانس ، فان انتفى التشاكل انتفى الائتلاف ، و من هذه المقدمات ينتهي الماوردي إلى النتيجة التالية قائلا : " فثبت أن التجانس و إن تنوع أصل الإيخاء وقاعدة الائتلاف " (3) . و هذه العلاقة بين الائتلاف و التجانس و التشاكل علاقة لزومية وطبيعية توجد كذلك لدى الحيوانات و النبات ، والقبائل الموغلة في البداوة ، لكن بتعبير مالك بن نبي يمكن معرفتها و التحكم فيها و تعليمها أو إكسابها للناس مع توظيفها بروح خلقي سام (4).

و هنا نشير إلى أن الماوردي كمصلح فهو مثل الراغب يؤكد على دور التنشئة الاجتماعية ويحدد وسائل بناء هذه العلاقة ذات الهدف الاجتماعي و الأخلاقي.

1- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 161

2- المصدر نفسه ص 162

3-المصدر نفسه ص 163

4-انظر مالك بن نبي-مشكلة الثقافة -ترجمة عبد الصبور شاهين -دار الفكر -القاهرة ط 2-1959-ص 111

و في هذا الشأن يقول الراغب : " و ليس أعداء الجليس بجليسه في خلقه بمقاله و فعاله فقط، بل بالنظر إليه ، فان دامت رؤيته بمسرور سر أو لمحزون حزن و ليس ذلك في الإنسان فقط بل في الحيوانات و النبات " (1). و لم يخرج الماوردي في تحليله عن القرآن و الحديث و الواقع الذي يتعامل مع الناس ، و قد استشهد على ذلك بقوله صلى الله عليه و سلم : " الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف " .

المرتبة الأولى من الإخاء هي التجانس و الماوردي عندما يتكلم عن هذه الصفات والعلاقات الخلقية بين الناس فهو لا يذكرها فقط بل كذلك يحللها و يحدد لها أسبابها ويصنفها إلى مراتب و لهذا نجده في حديثه على المؤاخاة و مراتبها يضع الائتلاف في المرتبة الأولى ثم تلي هذه المرتبة مرتبة ثانية و هي المواصلة (2) التي تنتج عن الاتفاق ثم عن المواصلة تنتج رتبة ثالثة و هي المؤانسة التي تؤدي بدورها إلى رتبة رابعة و هي المصافاة التي يكون سببها خلوص النية ثم ينشأ عن هذه الرتبة رتبة خامسة و هي المودة التي تحصل نتيجة للثقة . ويرى في هذه الرتبة أنها أدنى الكمال في أحوال الإخاء ، أما المراتب التي سبقتها فهي أسباب تعود إليها ...

يقول الماوردي : " إذا اقترنت المودة بالمعاضدة صارت صداقة و على ذكر الصداقة نجد كثيرا من الفلاسفة قبل الماوردي و في عصره قد تناولوها على المستوى الفلسفي والأدبي بالمعنى الكلاسيكي لكلمة أدب التي كانت تعني الأخذ من كل شيء بطرف (3). فالاهتمام الذي حضيت به الصداقة يعبر عن أزمة اجتماعية لان الصداقة ليست موضعا شخصيا أو فرديا ، ثم هي كذلك محل التقاء بين القرآن و الفلسفة بحيث نجد أن كلمة صداقة قد اشتقت عن الصدق الذي له أهمية في القرآن أيضا (4) . فالماوردي عندما تناول البحث في موضوع الألفة و الصداقة و الأسباب الداعية إليهما فلم يكن ذلك من باب الترف الفكري و إنما لإدراكه بحساسية الموضوع و خطورته في وسطه الاجتماعي و الثقافي ، و لأنه سيلقى أصداء عميقة في وعي معاصريه و قد عدت فضائل و أخلاق حسنة (5).

1- دكار احمد- الإنسان و القيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني – مرجع سابق ص 116

2- الماوردي- أدب الدنيا و الدين – مصدر سابق ص 163

3- أركون محمد- الأنسنة في الفكر الإسلامي –مرجع سابق ص 518

4-المرجع نفسه ص 519

5-ارجع إلى تفصيلها -إلى ماهر عبد القادر محمد علي-مقدمة في الأخلاق-دار النهضة العربية للطباعة و النشر-د ط ت-ص 46 و ما بعدها

أما المرتبة السادسة من الإخاء وهي المحبة التي تنتج عن المودة كما ترجع كذلك إلى الاستحسان الذي يعود بدوره إلى سببين و هو أن يكون نتيجة لفضائل النفس فتنتج بسببه عن المحبة رتبة سابعة و هي الإعظام و إن كان نتيجة للصورة و الحركات رتبة ثامنة وهي العشق و سببه الطمع. فدرجة العشق تزداد بزيادة الطمع و يرى الماوردي أن هذه الرتبة هي الأخيرة و ما تجاوزها فهو غير مقدر . و مثلما عودنا الماوردي ربط كل صفة خلقية بصفة أخرى فهو كذلك يربط كل نوع بأسبابه ، فإذا عدنا إلى النوع الثاني و هو المؤاخاة المكتسبة بالقصد نجده قد ارجع أسبابها إلى سببين : هما الرغبة و الغاية فالرغبة تؤدي بصاحبها إلى إظهار فضائله التي تبعث على إخائه و هي لا شك صفات جميلة تدعو إلى اصطفائه لان الراغب في الشيئ عادة لا يتكلف فيه و لهذا يقول الماوردي بهذا الصدد : " و هذه الحالة أقوى من التي بعدها لظهور الصفات المطلوبة من غير تكلفة " (1)

نخلص إلى أن الطبيعة البشرية الاجتماعية ليست متروكة للتلقائية و العفوية في نظر الماوردي ، بل هي محصلة مجموعة من القيم من عفة و مودة و رحمة ووفاء و أمانة وتواضع و سخاء و صبر و عدل ... و التي لا يقوم بناء اجتماعي سليم إلا بها ، والصدق الذي يستحيل قيام اجتماع بشري بدونه .

إن الماوردي لم يقف بحكم مهنته عند كلمة حلال أو حرام أو جائز أو ممنوع أو عند خير و شر أو سعادة و شقاء ، و الذي نشأ في عصره لا يعرف غير الوعظ و الإرشاد كطريق لتقويم الأخلاق نراه تعدى ذلك إلى الحديث عن أخلاق المجتمع ، و يصف تحليله على المحيط الذي تضطرب فيه تلك المجتمعات و يستنتج منها قواعد لم يكتف فيها أو يقف فيها عند التوجيهات الدينية و ركز جهده العقلي و ثمار تجاربه الغنية و سلوكه و ثقافته في تشريح العلاقات المتشابكة المنسوبة بين نفس الإنسان و سلوكه و ما يحيط به من ظروف معاشية ، فإنسان الماوردي صنيع وسط عائلي و اجتماعي و سياسي. وان تقرر أن له حرية و أخلاقا " فهو لا يحي وحده و لا يتضمن أن تكون هذه الأخلاق شخصية جد شخصية لديه على نحو انه يستطيع مخالفتها إذا شاء" (2)

1-الماوردي-أدب الدنيا و الدين -مصدر سابق- ص 164

2-سليه فرنسوا-الأخلاق و الحياة الاقتصادية-ترجمة عادل العوا-منشورات دار عويدات-بيروت-باريس-ط 1-1980-ص 117

-يبدوا أن البحث في فكر الماوردي السياسي والأخلاقي يحتاج إلى دراسة عميقة، وقد حاولنا تحديد أهم المسائل السياسية والأخلاقية في مشروعه الفكري والفلسفي وبالخصوص من خلال أشهر مؤلفه "أدب الدنيا و الدين" و كان مما خلصنا إليه من نتائج ما يلي :

-أن الفلسفة وجدت دوما على ارض عرفت فيها علوم مختلفة(1) و قد توفر لها ذلك في عصر الماوردي مما شكل لديه تفكيرا فلسفيا خلقيا يمكن أن يكون محلا للعديد من الدراسات الفلسفية المعاصرة و الذي لا تكمن أهميته في إبداعاته و آثاره في عقول كثيرة معروفة جاءت بعده ، و ما زالت تشكل عقولا حتى أيامنا هذه و إنما في كونها تجربة فلسفية ماوردية اتجه بها صاحبها نحو الإنسان ليبين له موضعه في العالم ، ولكي تدله على سعادته كفرد و ككائن اجتماعي يعيش في مدينة تقوم الحياة فيها على قواعد أساسها العدالة كفضيلة أخلاقية .

-أن أخلاق الدين التي ارتبطت بأحكام الدين التعبدية و التوفيقية لا تتنافى مع النظر الفلسفي لأنها تضمنت قيما قابلة للتحليل و التعليل ، و تقر بحرية الإنسان و اختياره كمفهومين فلسفيين .

-أن قراءتنا لفكر الماوردي الأخلاقي – و بالخصوص من خلال كتابه أدب الدنيا والدين – بمنطق عصره لا نجد فيه فصلا بين ما هو ديني و أخلاقي عند كثير من فلاسفة القرون الوسطى سواء عند المسلمين منهم ، أو عند غيرهم .

-أن كل دراسة موضوعية للدين تبين مدى تأثيره في حياة الناس و إثراء أفكارهم بمضامين أخلاقية ذات صلة بالدين كتلك التي ارتبطت بفكرة الثواب و العقاب و خلاص النفس ، و خلودها و أصلها و مصيرها ، و لم يتخلص منها فلاسفة الأخلاق ، و قد تخللت مباحثهم منذ "سقراط" إلى "كانط" . و أن فلسفة اليونان كانت في أصلها أخلاقية دينية رغم عقلانيتها . و قد يصبح من شبه المستحيل فهم الفلسفة الألمانية دون ربطها بالدين و هو ما نراه إبطالا لكل زعم يستبعد أصحابه الفكر الفلسفي في حضور الدين .

-أن الدعوة القائلة بعدم اشتمال الفكر الإسلامي على فلسفة أخلاقية استند أصحابها إلى المنهج الأرسطي كمنهج وحيد للفكر الفلسفي و العلمي ، و هي تعبر عن نزعة متطرفة ،

1-انظر فهمي جدعان -نظرية التراث-دار الشروق للنشر و التوزيع-ط 1-1985-ص 256

و تنم أفكارها عن تعصب مذهبي ، و ليس له تبرير موضوعي و أن مثل هذه الدعوى أصبحت عارية من الصحة حتى لدى احد أساطين الفكر الأخلاقي المحدثين و هو "كانط" الذي جعل من الميتافيزيقا أساسا للأخلاق من حيث انه رأى في طاعة القانون الأخلاقي وجوب افتراض وجود خالق ذي خلق للكون هو الله فضلا انه من الناحية العملية يوفر للإنسان تصور إمكان مصير خلقي يلائم الإنسان الفاضل و يناسب أخلاقياته.

- أن أخلاق الدين التي قال بها الماوردي ، لا تستبعد قيام فلسفة أخلاقية ما دام الدين عنده يقدس العقل و حرية اختياره كأساسين لتعليل القيم الخقلية ، كما أنها تعرضت إلى عناصر الفكر الخلقي التي استندت إليها فلسفة الأخلاق من طبع و عادة و نفس و عقل وإرادة و دين و مجتمع ، و كل هذه العناصر علل بها الماوردي القضايا الأخلاقية مما يميط القناع عن مذهب متماسك في الأخلاق و ليس مجرد جرد للفضائل الأخلاقية . ولئن كان كتابه "أدب الدنيا و الدين" ذا طابع عقلي عملي ، و صياغة فقهية ، فهو إلى جانب ذلك اقرب إلى التحليل الخلقي لقضايا الاجتماع .
- فالإسهام الذي يجعل من الماوردي مفكرا و فيلسوفا يتجاوز فكره جماعة محدودة من بين الإنسان ينتمي إليها عرقيا أو مذهبيا ، و إن كان يخص الإنسان المسلم ، فهو يقصد الإنسان بكل أبعاده المشتركة مع بني جنسه من فطره و خلق ، و شيم طبيعية ، ومن أشياء وضعية كاللغة و العادات ، و هي و إن اختلفت فهو اختلاف و تمايز لا يرى فيه الماوردي ما يحول دون تحقيق سعادة الإنسان ككل و التي هي غاية أخلاقية و هي حقوق، و حقوق الإنسان في الإسلام هي حقوق الإنسان على ضوء الإسلام(1).
- أن اكتساب الأخلاق يخص كل الناس و هو محصلة قوى طبيعية واحدة مشتركة بينهم يحققون بها ذواتهم و تكسبهم إنسانيتهم و تتجه بهم نحو كمالاتهم فيكون الماوردي ذا نظرية انتروبولوجية أرجعت الإنسان إلى أصل واحد ، فيكون بذلك قد حطم الأطر الضيقة و الخروج من المنغلق إلى المنفتح دون تنكر للجذور الثقافية ، و من هنا فإننا نستطيع اعتبار ما قدمه الماوردي من دروس عن تجربته الفلسفية فيلسوفا راهنا معاصرا و أصيلا .

-علال سي ناصر محمد-التراث الإسلامي و حقوق الإنسان- ترجمة جورج أبي صالح-مجلة الفكر العربي المعاصر-العدد 62-63-مركز الإنماء العربي-أفريل 1989-ص 36

المصادر باللغة العربية

القرآن الكريـــــم

1) المـاوردي علـي بـن محمـد بـن حـبيب أبـو الحسـن ،أدب الـدنيا والدين،الشركة الجزائرية اللبنانية ، ط 1، 2006.

2) الماوردي علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن ، أدب الدنيا والدين ، تحقيق مصطفى السقا. ط 3 مطبعة مصطفى الباي الحلبي ، القاهرة 1955

3) الماوردي علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن ، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية ، دار الكتاب العلمية بيروت ,ط 1 ،1982.

4) الماوردي، نصيحة الملوك ، تحقيق الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح الكويت.ط 1 ،1983 .

5) الماوردي علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن ،تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ، تحقيق محي هلال السرحان ، ومراجعة وتقديم حسن الساعاتي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1985.

6) الماوردي علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن ، درر السلوك في سياسة الملوك،تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد،دار الوطن للنشر،الرياض ط 1، 1997.

7) الماوردي علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن ، قوانين الوزارة وسياسة الملك،تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة والطباعة للنشر، بيروت، ط 1، 1979.

8) الماوردي علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن ، أدب القاضي ، تحقيق محي هلال السرحان، بغداد، مطبعة الإرشاد، ج 1 ، ط 1 ، 1971 .

المراجع باللغة العربية

1) أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د ط ت .

2) ابن خلدون عبد الرحمان، المقدمة، منشورات دار مكتبة الهلال، الطبعة الأخيرة 2000.

3) ابن خلدون عبد الرحمان،المقدمة، طبعة جديدة و منقحة و مصححة،دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع،بيروت، لبنان، 2007.

4) أركون محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت،لبنان، ط 1، 1997.

5) إسماعيل فضل الله محمد، الفكر السياسي في الإسلام، بستان المعرفة للطبع و النشر وتوزيع الكتب، الإسكندرية،ط 1، د ت.

6) أمين احمد، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج 1، ط 10،

7) أمين احمد، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 11، 1979.

8) بريلو مارسيل، علم السياسة، ترجمة محمد برجاوي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، 1983.

9) بسيوني رسلان صلاح الدين، الفكر السياسي عند الماوردي، دار النشر و التوزيع، القاهرة، د ط،1983.

10) بن خليف عبد الوهاب، المدخل إلى علم السياسة، دار قرطبة، دار ابن طفيل،الجزائر، ط 2010 .

11) بن نبي مالك، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور الناهي، دار الفكر،القاهرة،ط 2، 1959 .

12) تركي إبراهيم محمد، فلسفة الحضارة ، قضايا و مناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2006 .

13) جدعان فهمي، نظرية التراث، دار الشروق للنشر و التوزيع،ط 1، 1985.

14) الحميدي خالد صالح، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1994 .

15) خضر سناء ، النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط 1، 2004.
16) خليل احمد خليل، العقل في الإسلام، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط 1 ، 1993 .
17) دكار احمد، الإنسان و القيم الأخلاقية عند الراغب الأصفهاني، دار الغرب للنشر والتوزيع ، وهران ، د ط ت .
18) دكار احمد ، الفكر المعرفي عند الراغب الأصفهاني ، دار الغرب للنشر و التوزيع، وهران ، د ط ت .
19) ديدان مولود ، مباحث في القانون الدستوري و النظم السياسية، دار بلقيس للنشر، الدار البيضاء ، الجزائر ، د ط ت .
20) زكرياء إبراهيم ، المشكلة الخلقية ، مكتبة مصر ، د ط ت .
21) سليه فرنسوا ، الأخلاق و الحياة الاقتصادية ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 1، 1980 .
22) شريط عبد الله،الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ، 1975 .
23) الشمالي عبده، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و آثارها و رجالها، دار صادر، بيروت، ط 5، 1979 .
24) الشناوي محمود أيوب، الفكر السياسي الإسلامي، مركز الكتاب للنشر، مصر الجديدة،ط 1، 2006 .
25) الشنيطي محمد فتحي، أسس ميتافيزقا الأخلاق عند كانط، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،ط 2 ، 1969 .
26) الشهرستاني، المجلد الأول، تحقيق كيلاني محمد سيد، دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت، ط 2، 1975.
27) صبحي احمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، ط 3، 1992 .
28) صعب حسن، علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 5 ،1977.
29) طه عبد الرحمان، العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،المغرب، بيروت، لبنان، ط 3، 2000 .
30) عبده مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1999.

31) العريبي محمد، المذاهب الفكرية و العلوم عند العرب، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1994 .

32) عواد محمد احمد، ملامح العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي، دار الأصدقاء للنشر، ط 1، 2001 .

33) الغزالي أبو حامد، ميزان العمل ، تقديم و تعليق و شرح بوملحم علي، دار و مكتبة الهلال، ط 1، 1975 .

34) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط، 1982 .

35) الفاخوري حنا خليل ، تاريخ الفلسفة العربية بين الشرق و الغرب ،ج 2، دار الجيل، بيروت، ط 3، 1959 .

36) الفارابي أبو نصر ، السياسة المدنية ، بيروت ، لبنان،ط 4 ، د ت.

37) الفارابي أبو نصر، تحصيل السعادة ، تقديم و تبويب و شرح بوملحم علي، دار ومكتبة الهلال ،ط 1، 1995 .

38) الفارابي أبو نصر، كتاب آراء أهل المدنية الفاضلة ، تقديم و تحقيق ألبير نصري نادر ،دار المشرق، بيروت، لبنان،ط 4، د ت .

39) فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، د ط ، 1974 .

40) فخري ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، الفقهاء و المتكلمون ، ج 1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ، د ط، 1978 .

41) كريستون اندريه، برغسون حياته فلسفته، ترجمة نبيه صقر، دار منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3 ، 1982 .

42)لاكوست إيف، العلامة ابن خلدون ، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ط 3، 1983 .

43) ماهر عبد القادر محمد علي، مقدمة في الأخلاق، تأليف مايوت ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، د ط ت.

44) مرحبا محمد عبد الرحمان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ط 3 ، 1983 .

45) مرحبا محمد عبد الرحمان، أصالة الفكر العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2 ، 1983 .

46) النـاهي صـلاح الـدين عبـد اللطيـف، الخوالـد مـن آراء أبـي الحسـن البصـري البغـدادي المـاوردي فـي العقـل و فلسـفة الأخلاق و أدب السياسـة و مبـادئ الإصـلاح الدسـتوري، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1994

47) النبراوي عبد الفتاح فتيحة، تاريخ النظم و الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط 14، 2004

48) نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة، دار المعارف، القاهرة، د ط ت.

49) النشـار علـي سـامي ، مناهـج البحـث عنـد مفكـري الإسـلام و اكتشـاف المنهـج العلمـي فـي العالم الإسلامي، دار المعرفة الجامعية ، السويس، مصر، ط 3 ، 1984 .

50) وهبـان احمـد، المـاوردي رائد الفكـر السياسـي الإسـلامي، دار الجامعـة الجديـدة للنشر،الإسكندرية ،د ط، 2006 .

المراجع باللغة الفرنسية

1- ARKOUN MOHAMED-la pensée arabe-presse universitaire de France -3ème édition-1985-p53.

2-Bouamrane CHIKH et Luis gardet- panorama de la pensée islamique- édition sindbad-paris 1984-p1986.

المعاجم و الموسوعات

1) ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي ، لسان العرب ، طبعة جديدة منقحة ، مج 7، دار و مكتبة الهلال ، بيروت، الطبعة الأخوة ، د ت.

2) بدوي عبد الرحمان ، الموسوعة الفلسفية ، (ج 1 + ج 2)، المؤسسة العربية للواسات و النشر، ط 1 ، 1984 .

3) بن بريكة محمد ، موسوعة الطرق الصوفية، متون التصوف الإسلامي، ج 2، دار الحكمة ، الجزائر ، 2009 .

4) بوزواوي محمد ، معجم المصطلحات الفلسفية، الدار الوطنية للكتاب، درارية، الجزائر.

5) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، (ج 1 + ج 2)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان،1982 .

6) فاخر عاقل، معجم علم النفس، انجليزي فرنسي عربي ، دار العلم للملايين،بيروت، ط 3 ، 1979 .

7) لالوند اندريه ، موسوعة لالاند الفلسفية، (ج 1+ج 2+ج 3)، ترجمة احمد خليل احمد، مؤسسة عويدات، بيروت، ط 1 ، 2001 .

الدوريات

1) الفكر العربي المعاصر ، العدد 39 ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، حزيران، 1986 .

2) الفكر العربي المعاصر ، العدد 62 – 63 ، مركز الإنماء القومي، بيروت، أفويل، 1989 .

3) دراسات فلسفية، مجلة سداسية متخصصة يصدرها معهد الفلسفة ، جامعة الجزائر، السنة الثانية، العدد 3 ، السداسي 1 ، 1997 .

4) المجلة الفلسفية الجزائرية ، فصلية تصدر عن معهد الفلسفة، جامعة وهران، العدد 1 ،رمضان 1417 ، جانفي 1997 .

الفهرس

مقدمـــة

الفصل الأول : حياة الماوردي و سياقه التاريخي .

المبحث الأول : الماوردي و عصره .....ص 09

أولا : حياة الماوردي.

ثانيا : المؤثرات الخارجية .

المبحث الثاني : مؤلفات الماوردي و سياقه التاريخي .....ص 21

أولا : مؤلفاته في عصره .

ثانيا : مؤلفاته ما بعد عصره .

المبحث الثالث : الماوردي و الأخلاق العلمية.....ص 32

أولا : أخلاق العلم في الإسلام .

ثانيا : الماوردي و أخلاق العلم .

الفصل الثاني : القيم الأخلاقية ما قبل الماوردي.

المبحث الأول : القيم الأخلاقية قبل الفلسفة .....ص 49

أولا : القيم الأخلاقية عند الفرس .

ثانيا : القيم الأخلاقية عند الصينيين .

المبحث الثاني : القيم الأخلاقية في عصر الفلسفة .....ص 57

أولا : القيم الأخلاقية عند أفلاطون و أرسطو.

ثانيا : القيم الأخلاقية عند الأبيقوريين و الرواقيين .

المبحث الثالث : القيم الأخلاقية في تاريخ الإسلام .....ص 73

أولا : الأخلاق و الدين الإسلامي .

ثانيا : الأخلاق و الفلسفة الإسلامية .

الفصل الثالث : المشروع الأخلاقي عند الماوردي.

المبحث الأول : الأخلاق بين الفلسفة و السياسة عند الماوردي.....ص 99

المبحث الثاني : الأخلاق في أدب الدين .....ص 122

المبحث الثالث : الأخلاق في أدب الدنيا .....ص 131

خاتمـــة .....ص 142

فهرس المصادر و المراجع.....ص 145

فهرس المواضيع .....ص 154

خاتمة

فهرس المصادر و المراجع

فهرس المواضيع

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة الموسومة ب:

القيم الأخلاقية في فكر الماوردي

ملخص:

تناولنا في هذه المذكرة بحث الفكر الفلسفي الأخلاقي عند الماوردي، وقسمناه إلى ثلاثة فصول، وكل فصل يثلاثة مباحث.

الفصل الأول: حياة الماوردي وروح عصره، وتناولنا في المبحث الأول منه شخصيته وحياته، وفي المبحث الثاني مؤلفاته وسياقه التاريخي، وفي المبحث الثالث الأخلاق العلمية عند الماوردي.

وفي **الفصل الثاني** المعنون ب: القيم الأخلاقية قبل الماوردي، وتناولنا في المبحث الأول منه القيم الأخلاقية قبل الفلسفة ، وفي المبحث الثاني القيم الأخخلاقية عند اليونانيين ، وفي المبحث الثالث القيم الأخلاقية في تاريخ الإسلام.

أما في الفصل الثالث والمعنون بالمشروع الأخلاقي عند الماوردي، وتناولنا في المبحث الأول منه الأخلاق والسياسة عند الماوردي، وخصصنا المبحث الثاني منه لأدب الدين ، والمبحث الثالث لأدب الدنيا.

أما الخاتمة فتضمنت النتائج المتوصل إليها من خلال الإجابة على التساؤلات التي تضمنتها الفصول، والتي استخلصنا منها رؤية فلسفية لدى الماوردي والتي يمكن استثمارها مستقبلا.

الكلمات المفتاحية:

القيم الأخلاقية قبل الفلسفة؛ القيم الأخلاقية عند اليونان؛ الماوردي؛ الأدب؛ أدب الدين؛ أدب الدنيا؛ أخلاق العلم؛ فلسفة؛ فلسفة الأخلاق؛ فلسفة السياسة.

إعداد الطالب: فركوس مرقب إشراف: الدكتور صايم عبد الحكيم

السنة الجامعية: 2010 /2011

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة الموسومة ب:

القيم الأخلاقية في فكر الماوردي

ملخص:

تناولنا في هذه المذكرة بحث الفكر الفلسفي الأخلاقي عند الماوردي، وقسمناه إلى ثلاثة فصول، وكل فصل بثلاثة مباحث.**الفصل الأول**: حياة الماوردي وروح عصره، وتناولنا في المبحث الأول منه شخصيته وحياته، وفي المبحث الثاني مؤلفاته وسياقه التاريخي، وفي المبحث الثالث الأخلاق العلمية عند الماوردي.وفي **الفصل الثاني** المعنون ب: القيم الأخلاقية قبل الماوردي، وتناولنا في المبحث الأول منه القيم الأخلاقية قبل الفلسفة ، وفي المبحث الثاني القيم الأخلاقية عند اليونانيين ، وفي المبحث الثالث القيم الأخلاقية في تاريخ الإسلام.أما في الفصل الثالث والمعنون بالمشروع الأخلاقي عند الماوردي، وتناولنا في المبحث الأول منه الأخلاق والسياسة عند الماوردي، وخصصنا المبحث الثاني منه لأدب الدين ، والمبحث الثالث لأدب الدنيا.أما الخاتمة فتضمنت النتائج المتوصل إليها من خلال الإجابة على التساؤلات التي تضمنتها الفصول، والتي استخلصنا منها رؤية فلسفية لدى الماوردي والتي يمكن استثمارها مستقبلا.

الكلمات المفتاحية:

القيم الأخلاقية قبل الفلسفة؛ القيم الأخلاقية عند اليونان؛ الماوردي؛ الأدب؛ أدب الدين؛ أدب الدنيا؛ أخلاق العلم؛ فلسفة؛ فلسفة الأخلاق؛ فلسفة السياسة.

إعداد الطالب: فركوس مرقب إشراف: الدكتور صايم عبد الحكيم

السنة الجامعية: 2010 /2011