النظريةُ الخلقية لدى ابنِ حزم

جمعان الشهري (*)

تمهيد في الصلة بين النظرية الخلقية ونظرية المعرفة وانقسام علم الأخلاق إلى نظري وعملي:

الصلة بين المعرفة والأخلاق:

حينَ الحديثِ عن النظريّةِ الخُلقيّةِ لدى ابنِ حزمٍ فإنَّه ينبغي التفطنُ إلى الصلةِ الوثيقةِ بين مَبحثِ المعرفةِ من جهةِ مصادِرها وعلاقتِها الوَثيقةِ بمَبحثِ النظريّةِ الخُلقيّةِ؛ ذلك أنَّ الحسَّ والعقلَ والنقلَ من مصادرِ المعرفةِ الرئيسةِ لدى **أبي محمد**؛ وتلك المعرفةُ في مآلها -أيًا كان مصدُرها- إنما

(*) باحث في العقيدة الإسلامية، السعودية، البريد الإلكتروني:
jjalhusaini@gmail.com

هـي ماكثـةٌ في مسـتقرها ومسـتودعها: النفـس؛ فالنفـس تهيمـن عـلى الحـسِّ والعقـل في المعرفـةِ عنـد **أبي محمـد** وتتغـذى معرفيًـا وخُلقيًـا عـن طريقهـما.

فـإذا تأمّلْنـا العقـلَ وصلَتَـه بالحـسِّ في العمليّـةِ المعرفيّـةِ؛ فسـنجد أن منـه مـا هـو فطـريٌّ ومنـه ما هـو عمـليّ، والعمليّ يمثّـل النظريـة الخُلقيـة لـدى ابـنِ حـزمٍ تمثيـلًا سـلوكيًا، وكذلـك لـدى غـيرِه مـن المنشـغلين بهـذا الجانـبِ، وهـذا المَلحـظ (ملحـظُ الصلـةِ بـين المعرفـة والأخـلاق) لا ينفـرد بـه **ابـن حـزمٍ** فحسـب؛ بـل إنَّ الفلاسـفة عـلى امتـداد الحديـث عـن النظريـة الخُلقيـة ليسـوا في مَنْـأىً عـن هـذا المنحـى؛ إذْ مفهـومُ الأخـلاقِ لـدى الفيلسـوفِ تابـعٌ لِاتجاهـه المعـرفيّ بـلا خـلاف، ويكفـي في البَرْهنـةِ عـلى هـذه المسـألة أنَّ نـضربَ أمثلـةً لفلاسـفةٍ لهـم اتجاهـاتٌ مختلفـةٌ في المعرفـةِ؛ كان لهـذه الاتجاهـاتِ الأثـرُ الواضـحُ في الاتجـاه الخُلقـي، وسـتكون هـذه الأمثلـة بحيـثُ تغنـي عـن تتبـعِ غيرِهـا، وتكـون كافيـةً عـن الاسـتقصاءِ لاتجاهـاتٍ أخـرى. **فديكـارت، وهيـوم، وكانـط** -ومـن قبلِهـم- **سـقراط، وأفلاطـون، وأرسـطو**؛ تجـد في فلسـفتهم الخُلقيـة ارتباطًـا وثيقًـا بمنهجهـم في المعرفـة.

> **إنَّ الفلاسـفة عـلى امتـداد الحديـث عـن النظـرية الخُلقيـة ليسـوا في مَنْـأىً عـن هـذا المنحـى؛ إذْ مفهـومُ الأخـلاقِ لـدى الفـيلسوفِ تابـعٌ لِاتجـاهه المعـرفيّ بـلا خـلاف.**

وآيـةُ مـا تقـدم ذكـرُه في مَحصِـل المحاورة التـي حصلـت بـين سـقراط ومينـون في الفضيلـة؛ إذْ أراد سـقراط أن يرسـم منهجًا خُلقيًـا هـو هـو المنهـجُ المتّبَـعُ لديـه في قضيـة الـكلي في المعرفـة، وهـذا يؤخـذ مـن قولـه لمينـون: (حدثنـي عـن الفضيلة ككلٍ ومـا هـي، وأقلِـعْ عـن أنْ تفعـل مـن الـشيء الواحـد أشـياء كثـيرةً)[1].

أمّـا **أفلاطـون**، فهـو الـذي أقـام النظريـةَ الخُلقيّـة عـلى أهـم محاورهـا الثلاثـة؛

(١) **أفلاطـون** في الفضيلـة، محـاورة مينـون، ترجمـة وتقديـم: عـزت قـرني، مترجـم عـن النـص اليوناني، دار قبـاء للطباعـة، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٥).

وهـو (البحـث في الخير الأسـمى[١] المتصل بعـالم الصـور الحقيقـي الثابـت)[٢]. وهـذ مرتكـزٌ أسـاسي في نظريتـه في المعرفـة[٣]. وفي هـذا المعنـى يقـول النجـار: (يَعتَـبِرُ **أفلاطـون** أنّ جوهـرَ علـمِ الأخـلاقِ هـو مفهـومُ الخـير الـذي لا يمكـن تعريفُـه بـل مجـرّد رؤيتـه في عـالم المُثُـلِ)[٤].

وأمـا **أرسـطو** فعنـد تناولِـه للأخـلاقِ في كتابـه (الأخـلاق إلى النيقوماخيـة) تنـاول موضـوعَ الفضيلـةِ الخلقيّـة مـن جانبـين: جانـب الفضائـل المكتسـبة بالمـران والتعـودِ عـلى إتيـان الفضائـلِ، وهـذا هـو الجانـبُ الحـسيّ في المعرفـة عنـدَه. وكذلـك تنـاول الفضيلـة العقليـة التـي هـي الحكمـة النظريـة والتـي تُعـدّ لديـه أسـمى فضيلـةٍ يحُوزهـا الإنسـانُ، فهـي مغـروزةٌ فيـه منـذ النشـأةِ الأولى لا تقبـل البرهـان؛ ولذلـك كانـت السـعادةُ عنـده حسـيّةً مـن جهـةٍ، ونظريّـةً معنويـةً مـن جهـةٍ أخـرى؛ وهـذا يكشـف لـكَ الجانـبَ التجريبـي والعقـلي في فلسـفته؛ وهـما الجانبـان اللـذان أقـام عليهـما اتجَاهـه المعـرفي[٥]. ومـن قبلهـم - في هـذا المَسْـلَك - السفسـطائيون الذيـن يجعلون الإنسـان نفسَـه مقياسًـا للخـير والـشر.

ويكفينـا مثـلًا مـن الفلسـفة الحديثـة كانـط وديفيـد هيـوم؛ فكانـط يـرى (أنّ كلّ التصـوراتِ الأخلاقيـة مَحلُهـا وأصولُهـا قَبْليـة تمامًـا في العقـلِ: العقـل الإنسـاني المشـترك، وفي العقـل الإنسـاني النظـريّ إلى أقـصى درجـة)[٦]. وهـل أدل مـن هـذا النـصِّ عـلى الصلـة الوثيقـة بـين اتجاهـه النقـديّ في المعرفـة ونظريته الخُـلُقيّة؟! وأمّـا ديفيـد هيـوم؛ فـإنَّ موقفَـه مـن العدالـةِ موقـفٌ حـسيٌّ تجريبـيٌّ، ذلـك

(١) موسوعة الفلسفة لبدوي، (١/ ١٨٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ١٨٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (١/ ١٥٧).

(٤) مدخـل إلى الفلسـفة، إبراهيـم النجـار، المركـز الثقـافي العـربي، (ط. ٢)، (٢٠١٣م)، (ص/ ٩٨).

(٥) الموسـوعة الفلسـفية المختـصرة، جوناثـان رى، وج. أو. أرمسون، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمـود، المركـز القومـي للترجمـة، (ط الأولى)، (٢٠١٣م)، (ص/ ٤٠، فـما بعدهـا). وانظـر: علـم الأخـلاق إلى نيقوماخـوس، تأليـف: **أرسـطو** طاليـس، ترجمـه مـن اليونانيـة إلى الفرنسـية بارتلمي سـانتهيلر، وإلى العربيـة: أحمـد لطفـي السـيد، دار الكتـب المصريـة، (١٤٢٩م)، (ص/ ٢٢٥، فـما بعدهـا). وانظـر: موسـوعة الفلاسـفة لبـدوي، (١/ ١٢٠، ١٢٢).

(٦) موسوعة الفلسفة، لبدوي، (٢/ ٢٨٢).

أن العدالةَ - في تصور **هيوم** - تخضع للحركة الاجتماعية وما فيها من تغيّرٍ وتطوّرٍ، وهذا بدَوْره يُخضِعُ الواجبَ إلى أمورٍ فقدت الثبات وأصبحت في تغيّرٍ بتغيّرِ الظرفِ والحالِ، ولا شك أنَّ هذا منحىً حسيٌّ يؤكد على قضية أثر المعرفة لديه في النظرية الخُلقية عنده[1]، هذا جانبٌ، والجانب الآخر تَجِدُه في الخير والشر عنده؛ إذْ هما (ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الإنسانية... وهكذا الحالُ في الأفعال الأخلاقيّة؛ لا تبرَّر بالعقل، بل بالشعور والعاطفة)[2].

ولم يكن ابنُ حزمٍ عن هذا الأمر ببعيدٍ، بل إنَّ مصادرَ المعرفة لديه، تتجاذبُ نظريّتَه الخُلقيّة تجاذبًا ظهر فيه التنوعُ المعرفيُّ من اتجاهاته المختلفة، وسيفصح هذا البحثُ - بإذن الله تعالى - عن تلكم القضيةِ إفصاحًا لا تلعْثُمَ فيه.

وقد ازّددْتُ يقينًا بملحظ الصلة الوثيقة بين المصدر المعرفيّ والاتجاه الخُلقيّ لمَّا وقفت بعد ذلك على نص لـــمحمد عبد الله دراز حيث يقول فيه: (وهكذا حدث للفلسفة العملية ما حدث لنظرية المعرفة؛ فالمثالية، والواقعية، والعقلية التجريبية، وجماعاتٌ أخرى فلسفيةٌ كثيرةٌ، لم يكن تَعارُضُهَا إلا لأن كلًّا منها يركز من جانبه على شرطٍ ضروريٍ للمعرفة الإنسانية، معتبرًا أنَّه هو الشرط الكافي، والسبب الكلي، على حين أنَّه ليس سوى عنصرٍ واحدٍ بين عناصرَ أخرى كثيرةٍ)[3].

وإضافة إلى نص دِراز أقول: إنَّ التشابه فيما حدث للفلسفة العملية ونظريّة المعرفةِ من كونهما لم يُظْهِرا إلا جانبًا واحدًا في الحقل الذي يعملان فيه؛ لم يكن إلا للصلة الوثيقة بينهما، بمعنى: أنَّ الصلة بين النظريتين أثَّرَتْ في ظهورِ هذا الجانبِ على حساب الجوانب الأخرى، فهذه

(١) انظر: فلسفة هيوم الأخلاقية، محمد محمد مدين، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، (ط. ٢٠٠٩م)، (ص/ ١٨١، ١٨٢).

(٢) موسوعة الفلسفة لبدوي، (٢/ ٦١٧).

(٣) دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، تعريب: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، (ط. ١١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٢٥).

الأخلاق [نَمَتْ مع نظرية المعرفة في وقتٍ واحدٍ، وامتدت بجذورها في أرض النقد، بحيثُ يكون من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما أو أن نبحث أحدهما بمَعْزِلٍ عن الآخر] [١].

ومما يؤيد هذا الأمرَ أنَّ أكبر اتجاهين في المعرفة هما في فلسفة الأخلاق؛ فالاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي، هما المنبعان الأساسيان في صدور مختلف المذاهب الخُلقية على تعدد أشكالها في النظر إلى النظرية الخُلقية[٢].

الأخلاق بين المنظور النظري والمنظور العملي:

ولعلّ من المناسبِ في هذه التقدمة - كذلك - أن نتناولَ النظريةَ الخُلُقية بين المنظورِ النظري، والمنظور العملي، وأين موقعُ ابنِ حزمٍ من هذه القضيةِ التي ما زالت عالقةً بين رأي وآخر حتى يومِنا هذا.

إنَّ ضرورةَ المسألةِ الأخلاقيةِ في حياةِ الإنسانِ ضرورةٌ ملحةٌ؛ ذلك أنَّ حياتَه العملية تحتاج إلى قاعدةٍ معياريةٍ تُميّز له حُسن فعلِه من قُبْحه قبل الفعل وعند إرادة العمل، وهذا هو علمُ الأخلاقِ الذي ينقسم إلى قسمٍ نظريٍّ وآخر عمليٍّ[٣]، وهذا العلمُ هو (جملةُ قواعد ترسِم لنا طريقَ السلوكِ الحميدِ، وتحددُ لنا بواعثَه وأهدافَه)[٤]. وهو العلم الذي (يضع المُثُلَ العليا التي ينبغي أن يسير سلوكُ الإنسان بمقتضاها، أي: يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه تصرفاتُ الإنسان)[٥].

والمركب الإضافي، أي (علم الأخلاق) -ثالثُ ثلاثةٍ من علوم فلسفة اليونان

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانت، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، (١٩٦٥م)، (ص/ ٧).

(٢) انظر: العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، نسخة [pdf] تقع في (٣٠ ورقة)، (ص/ ١).

(٣) انظر: دراسات إسلامية، محمد عبد الله دراز، دار القلم، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م)، (ص/ ١٠٠).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٥) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية، (ط. ٣)، (ص/ ٧١).

القديمة[١]- يضم في كَنَفه نوعين من هذا العلم؛ الأول: علم الأخلاق النظري، والثاني: علم الأخلاق العملي. والنظري منه بالنسبة إلى العملي (بمنزلة أصول الفقه من الفقه)[٢]. والعملي ألصَقُ بالحياة من الثاني، فما من أمةٍ إلا وتحثُّ عليه وتُغذِي أفرادها به.

وأمّا النظري فهو كليُّ المباحث، يبحث في الخير والفضيلة ونحوهما على جهة الإطلاق والتنظير لتلك المعاني والمَلَكات التي نَجِدُها في علم الأخلاق العملي على شكلٍ جزئيٍّ.

وهذا التقسيم يُنسَب -إنْ صَحَّت النسبةُ- إلى فلاسفة اليونان، فهم الذين جعلوا هذا العلم شُعبتين[٣]: شُعبة (تبحث عما يجب عِلمُه واعتقادُه)[٤]، وشُعبة (تبحث عما يجب عَمَلُه والتحلِّي به) [٥]. وهو في مجمله يعالج قوانين الحرية[٦]. وليس التقسيمُ الثُنائيُّ للنظريّة الخُلُقيّة مأخوذًا بهذه السطحية؛ سطحيةِ التقسيمِ النظريّ والعمليّ، ليس كذلك، بل تجدُ عُمْق الفكرةِ عند دِراز تجاوَزَتْ هذه المنحى[٧]، فهو يرى أنَّ (القسم العملي... علم تطبيقي بالنسبة إلى القسم النظري، ويمكن اعتبارُه في الوقتِ نفسِه علمًا نظريًا بالقياس إلى ضُروبِ التَّخَلُّقِ وأساليب السلوك، التي هي التطبيقُ الحقيقيُّ لقواعد ذلك العلم)[٨].

وليس التقسيمُ الثُنائيُّ للنظريّة الخُلُقيّة مأخوذًا بهذه السطحية؛ سطحيةِ التقسيمِ النظريّ والعمليّ، ليس كذلك، بل تجدُ عُمْق الفكرةِ عند دِراز تجاوَزَتْ هذه المنحى.

(١) انظر: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، لكانت، (ص/ ١٧).

(٢) دراسات إسلامية، لدراز، (ص/ ١٠١).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٦) انظر: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، لكانت، (ص/ ١٨).

(٧) قارن دراسات إسلامية (ص/ ١٠٢).

(٨) المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).

فالعملُ الجزئيُّ يُعدّ مادةً للعِلْم العملي وموضوعًا له؛ ذلك أنَّ لهذا العلمِ أنواعًا من العملِ في الخارج لا تتحققُ إلا في إطار هذا العِلْم، بينما العلمُ النظريُّ جنسُ العملِ على وجه الإطلاق فكرة مجردةٌ لا يتحققُ مُسمّاها في الخارج[1].

إنّ هذا التقسيمَ الثنائيَّ لعِلْمِ الأخلاق تَجِدُه لدى ابنِ حَزمٍ عندما تتأملُ كلامَه في العقلِ ومفهومِه؛ إذ العقلُ عنده -كما هو عند غيرِه- عقلان: عقلٌ فطريٌّ، وعقلٌ عمليٌّ. وسنضرِب صفحًا عن ذكر تفصيلاتِ العقلِ الفطريّ ونتَّجِهُ إلى العقلِ العمليِّ الذي يُعبِّر فعلًا عن النظرية الخُلُقيّة التي ينبغي أن يعيشَها الإنسانُ في حياته اليومية، على أنَّ هذا العقلَ ليس مبتوتًا عن العقلِ الفطريّ بل هو راجعٌ له ومنبعثٌ منه.

ويكفينا بحثًا عن تحقق القسمين (النظريّ والعمليّ) في اتجاه **ابن حزمٍ** الخُلقيّ أن نتأمل هذه الثنائيّةَ العقلية لدى **أبي محمد** من جهة المفهومِ للعقل الفطريّ والممارسة للعقل العمليّ.

وأنت ترى تَجَلِّيَ دورِ العقلِ العمليِّ لديه عند تفتيش (طوق الحمامة) و(مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق)؛ فهما بحقٍ يترجِمَان قدرةَ ابنِ حزمٍ على مزجِ تأمُّلاتِه الفكريّة، وما تحصّل لديه من تجاربَ شخصيّةٍ خاضها في حياته العمليّة، وما تشبع به من تعاليمَ دينيةٍ مُضمّنةٍ في نصوص الوحي المتعددة التي نقّى بها ما شاب تلك النظريةَ من آفاتٍ، ورمى بذلك المزج إلى تهذيب الأخلاق وتزكية النفوس في هذا الإطار المحكم؛ الذي ظهرت معالِمُه للناظرين.

ومن نصوصِ ابنِ حزمٍ في حد العقل، التي لها صلةٌ بموضوعِ الأخلاق، لا سيّمَا في الجانب العمليّ منه؛ ما جاء في قوله: (حدُّ العقل: استعمالُ الطاعاتِ والفضائل، وهذا الحدُّ ينطوي فيه اجتنابُ المعاصي والرذائل، وقد نصّ الله -تعالى- في غيرِ موضع من

(١) انظر: المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).

كتابه على أنَّ من عصاه لا يعقِل)[1].
وهنا تجد أنَّ القسمة لعلم الأخلاق حاصلةٌ عند **أبي محمد** في هذا النص، وأنَّ النظريةَ الخُلُقيةَ لديه ليست مقتصرةً على الحياة العاجلة، بل إنَّ معياريّة العملِ الأخلاقيّ لدى **أبي محمد** محكومةٌ بالحياة الآخرة وهي أوسع نطاقًا عنده من الحياة الدنيا، وستأتي النصوصُ الأخرى في تعزيز هذا الجانب الذي طَغَى على معالمِ النظرية الخُلُقية لديه.

ومن ذلك توجيهُ الإنسانِ ليكونَ عاقلًا بوظيفتِه التي خُلِقَ من أجلها، ولا يكون مشتّتًا وسَطَ تجاذبِ المغرِيات؛ فغايته الكبرى التي ينبغي عليه أن يسعى من أجلها هي الحياةُ الآخرة، وفي ذلك يقول **ابن حزم**:

(إذا تعقّبتَ الأمور كلَّها فسَدتْ عليك، وانتهيتَ في آخر فكرتِك باضمحلالِ جميعِ أحوالِ الدُّنيا إلى أن الحقيقةَ إنَّما هي: العملُ للآخرةِ فقط)[2].

والمحصَّلُ، أنَّ المتتبعَ لنصوص **ابن حزم** في العقل وحقيقته يجِدُ أنّ لهذا العقلِ دورًا مركزيًا في القضية الخُلُقية؛ ذلك أن العقلَ لديه لا يخْرُج عن كونه عقلًا مميزًا أو عقلًا فاضلًا، وهو المعنى المقصود في التقسيم المشهور في باب الأخلاق والمعروف بالنظري والعملي، الذي تمت الإشارة إليه سابقًا. فأمَّا كونه مميزًا فهو كذلك؛ فالعقل يدرك بالحواس أنَّ الأشياء على خصائصَ ذاتيةٍ جاريةٍ بتلك الصفات على ما هي عليه. وهو -أي: العقل- فاضلٌ في فعل الخيرات وترك المنكرات؛ وهاتان الصفتان لا تدلان على انقسام العقل إلى قسمين حقيقيين منفصلين عن بعضهما، بل هو تقسيمٌ معنويٌّ يُقصَدُ به تمييزُ الوظائفِ التي يقوم بها العقلُ.

فالعقلُ على الحقيقةِ الموضوعيةِ عقلٌ في صورة كاملة كما هو، وآية ذلك، في نظر **أبي محمد**، أنَّ العقل (استعمال

(١) الأخلاق والسير، ابن حزم، تحقيق: إيفا رياض، تقديم: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٤٣).

(٢) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ٧٥). وانظر: المصدر السابق، (ص/ ٨).

ما ميّز الإنسانُ فضلَه)[١]. وفي المعنى نفسه يقول: (العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزُه)[٢].

وهذان النصان يبيّنان وجْهَ الارتباطِ القائمِ بين العقلِ النظريّ والعقل العمليّ؛ إلا إنَّه لا يلزم أنَّ كلَّ مميزٍ عاقلٌ، بل الحق أنَّ كل (عاقلٍ مميزٌ)[٣] فهيمن العقل العملي -لدى **أبي محمد**- على العقلِ الفطريِّ من هذه الجانب؛ ولذلك لن تُفهَم نظريةُ ابنِ حزمٍ الخُلقية فيما له صلةٌ بالعقل دون اعتبارِ حقيقةِ العقلِ عندَه وانقسامِه إلى مميّزٍ وفاضلٍ أو فطريٍّ وعمليٍّ. وكيف لا يكون العقلُ ذا مكانةٍ عاليةٍ لدى **ابن حزم** في الأخلاقِ وهو الذي (نرجع إليه في معرفة صحة الديانة وصحة العمل)[٤].

وكيف لا يكونُ العقلُ ذا مكانةٍ عاليةٍ لدى **ابن حزم** وهو الحاكمُ على العالمِ الموجودِ من جهةِ الوجوب والمُحالِ والإمكان[٥]. وكيف لا يكون العقل ذا مكانةٍ عاليةٍ لدى **ابن حزم** وما كان للنفس أن تميز الأشياءَ على ما هي عليه لولاه؛ فهو قوتُها المميزة وما يجب عليها من واجباتٍ (مما أوجبه من تلزم طاعتُه)[٦]. فالنفسُ والعقلُ والقوى الحسيّةُ وصِلَتُها بالأخلاقِ مسألةٌ محوريةٌ في النظريةِ الخُلُقية لدى **أبي محمد**؛ ذلك أنَّ للنفس قوى تعرِف وتتخلّقُ من خلالها. فإذا كان العقلُ بالنسبة إلى الحواس هو المشتركَ الحاكم على إدراكاتِها والفاصل بينها عند الاختلاف؛ فإنّ العقل بالنسبة إلى النفس كالحواس بالنسبة إليه سواءً بسواءٍ.

فالعقل هو (استعمال الطاعاتِ والفضائلَ)[٧]. ولعل جعلَ ابنِ حزمٍ حدّ العقل وما ينطوي عليه من اجتنابِ الرذائلِ، في كتاب الأخلاق والسير؛

(١) الإحكام، (١/ ٥٠).
(٢) رسائل ابن حزم، (١/ ٣٩٩).
(٣) المصدر السابق، (١/ ٣٩٩).
(٤) المصدر السابق، (٤/ ٣١٦).
(٥) انظر: الفصل، (١/ ٦٩).
(٦) الفصل، (٥/ ٧٩).
(٧) الإحكام، (١/ ٥٠).

ما يشير إشارةً واضحةً على فاعليته الخُلُقية التي ترتكز على العقل الفطري وما فيه من أصول الفضائل، والمتمثلة في (العدل، والفهم، والنجدة، والجود)[1]، هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى فإنَّ العقلَ بشقَيه لا يَقدِرُ على تحقيق كثيرٍ من الفضائلِ فيما لو كان في مَعزِلٍ عن الدين.

ولطالما كرر **ابن حزم** قولَه: العاقل من فعل كذا[2]...؛ كي يُبرِزَ منافعَ العقلِ العمليِّ في كثير من مناحي الحياة.

وفي قوله: (ولا تكون مغالبةُ الطبعِ الفاسدِ إلا عن قوة عقلٍ فاضلٍ)[3] دليلٌ على عنايته بالعقل العمليّ.

ومعنى العقل العَمَليّ الذي سبق ذِكْرُه عند **ابن حزم** ضاربٌ في الفكر الإسلاميّ، صاغَه **ابن حزم** وغيره من علماء الإسلام صياغةً خُلُقيةً كانت لمن بعدهم جَذرًا يستندون إليه في الفلسفة الخُلُقية.

ومن هنا يأتي الوعي الخُلقي الذي تُدرِكُه النفس من خلال العقل ومداركِه الحسيّة.

المحور الأول: تفسير الوعي الخلقي

(مَنْشأُ الشعورِ وأصلُ الدوافع):

تفسيرُ الوعيّ الأخلاقيِّ لا يَقتصِرُ على بُعدٍ واحدٍ، بل هو أبعادٌ لها شُعبٌ تبعثُ هذا الشعورَ من وقتٍ لآخر، والمدارسُ الأخلاقيّةُ في مسألةِ أصلِ الدافع الأخلاقيّ مدارسُ ذات مذاهب شتّى، وهي شتّى في المجالِ الخُلُقيّ؛ لتفاوُتِها في المجالِ المَعْرِفيّ، فأنت تجدُ الخلافَ قائمًا في نشْأةِ الضمير الخُلقي بين تلك المدارس، فهذه نظرةٌ تجريبيةٌ تَدَّعي أنَّ العقلَ صفحةٌ بيضاءُ تُنْقَش التجربةُ عليها من واقعِ الخبرةِ (فالخيرُ عند التجريبيّين: هو كلُ ما يثيرُ في النفسِ الشعورَ بالارتياحِ، والشرُّ هو كلُّ

(١) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ١٤٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ١٥٥)، (ص/ ١٦٧)، (ص/ ١٧٣)، (ص/ ١٨١)، (ص/ ١٨٩).

(٣) رسائل ابن حزم، (١/ ٤٠٠).

ما يثيرُ في النفس الشعورَ بالقلقِ)[١].

والمعنى: أنَّ الضميرَ الخُلقيَّ -لدى هذا الاتجاه- مكونٌ من جهةٍ خارجيةٍ تجريبيةٍ، وبهذا يتجاهل أصحابُ هذه الاتجاهِ المنبعَ الذاتيَّ لهذا الضميرِ، وما كان لهم أن يقولوا بهذا لولا اعتمادُهم على المصدرِ الحسّيِّ في المعرفةِ أولًا، ثمّ نَزَحَتْ المُعرفةُ التجريبيَّةُ هذه إلى المجالِ الخُلُقيّ في خُطوَةٍ ثانيةٍ؛ كخُطْوةٍ لازمةٍ لهذه الصلةِ الوَثِيقَةِ بين المعرفةِ والأخلاقِ.

ومن الخطأِ تَحْيِيدُ هذه النظرةِ ونبْذِها؛ ذلك أنَّ الوعيَ الخُلقيّ يَزيدُ ويَنقُصُ بحَسَبِ تَراكمِ الأحداثِ التجريبيّةِ التي تُنمِّي الشُعورَ الخُلُقيّ لا سيّما في الأخلاقِ الجزئيّةِ. لكنَّ جعلَ الوعيّ الخُلقيّ واحديَّ النظْرةِ في نظرةٍ تجريبيةٍ دونَ النظراتِ الأخرى؛ هو سببُ القصورِ الحاصلِ منها.

وفي مقابل التجريبيّين يأتي الحَدَسِيُّون أو العقليّون فينظرون للأخلاقِ بقواعدَ عامةٍ يسيرُ عليها السالكُ حتى يصلَ للمثلِ الأقصى؛ الذي هو موضوعُ علمِ الأخلاقِ عندَهم[٢] وقد جمعوا بهذا المنهجِ بين محورينِ في الدرس الخُلُقي: الدرسِ النظريّ، والدرس العمليّ.

ثم تأتي مدرسةٌ أخرى تقتَصِرُ على جانبٍ فريدٍ تكتفي به؛ ألا وهو دراسة السلوكِ، وعلى أثرِ هذا الاتجاه نَشَأ علمُ الاجتماعِ، وعلمُ النفسِ[٣] وهذه المدرسةُ هي أحدُ فروعِ المدرسةِ التجريبيّةِ.

وهناك مدرسةٌ تنتمي إلى الاتّجاهِ التجريبيّ في الأخلاقِ؛ وهي مدرسةٌ غاليةٌ في المعرفة كما هي غاليةٌ في الأخلاق؛ تلك المدرسةُ هي المدرسةُ الوضْعِيّةُ التي تعتبرُ الخيرَ من حيثُ هو مُجرَّد اصطلاحٍ تعارفَ الناسُ عليه في زمنٍ معينٍ ومكانٍ معينٍ، فأصبحت مِعْياريّتِه -في هذا التصورِ- تتأثرُ بذلك الظرفِ الزمكاني سلبًا وإيجابًا، وتحوَّل

(١) فلسفة الأخلاق والقيم، عبد الوهاب جعفر، دار الوفاء، (٢٠١٣م)، (ص/ ١٠٨).

(٢) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل، (ص/ ٣٦٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٦٩).

علمُ الأخلاقِ - عند هذا الاتّجاه - إلى علمٍ يُقامُ على أسسٍ علميةٍ كأيّ علمٍ طبيعيٍّ، ومن هنا حَصَلت النسبيّةُ في القيم الخُلُقيّة، (فليس الخيرُ -عند التجريبيّين من نَفعيّين ووضعيّين- ضرورةً عقليةً)[1]، بمعنى: أنَّ البحثَ في المجالِ الخُلقيّ لم يَعُدْ استنباطيًا بل أصبح استقرائيًّا[2] يُراعِي التجربةَ ونتائِجَها، ويَذْهَبُ معها أينما اتجهتْ.

والحديث عن المذاهب التي تفرعت عن تنظيرات العقليين والتجريبيين في باب الأخلاق يطول ذكره، ولكن هي إشارة نستوحي منها المنابع التي تثير الوازع الخُلقي ونقارنها باتجاه **ابن حزم** على جهة الذكر المجرد والإلمامة الخاطفة للمعالم الكبرى في هذا الحقل الخُلقي، دون النقد لتلك المدارس باختلاف أطيافها.

فابن حزم في الوعي الخُلقي كغيره ممن كان متناولًا هذا الجانب؛ حيث ظهر أثر المنهج المعرفي لديه في الجانب الخُلقي عنده، فنحن نعلم -كما تقدم- أنَّ النفس، عند **ابن حزم**، تتلقى عن العقل والحس إدراكاتها، سواءٌ كانت معرفية أو خُلقية؛ وعليه فإنّا نستطيع القول: إنَّ منابع الوعي الخُلقي ترجع، لدى **أبي محمد**، إلى العقل الفطري كجهة ذاتية، والعقل العملي كجهة فاعلة في المنحى التجريبي عنده، والوحي المنزل كجهة خارجية؛ وهو الضابط للنفس وللخُلق الذي ينبغي أن تكون عليه؛ فيصح القول بأنَّ **ابن حزم** في الأخلاق والوعي بها يُعد (عقليًا / تجريبيًا) جمع بين منهج الاستنباط الخُلقي والاستقراء الخُلقي، وزاد على مَن اشترك معهم من الفلاسفة في هذا المنحى: الجانب

فإنّا نستطيع القول: إنَّ منابع الوعي الخُلقي ترجع، لدى أبي محمد، إلى العقل الفطري كجهة ذاتية، والعقل العملي كجهة فاعلة في المنحى التجريبي عنده، والوحي المنزل كجهة خارجية.

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣٧١).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٧١).

الديني؛ فيعد لاهوتيًا، حيث تجد أنه قد أكد هذا المسلك تأكيدًا يبرهن لك أنَّ الدين، عنده، أصلٌ في إثارة الوعي الخُلقي لا يُدانيه مُثيرٌ آخر.

فأمّا كونُه عقليًا في الأخلاقِ، فإنَّ الوعيَ الخُلقيَّ لديه وعي قبْلي، ينبعُ من الذاتِ، ويعودُ إلى الفطرةِ السليمةِ، وفي هذا المعنى يقول **أبو محمد:** (وَقد علمنَا بِيَقِينٍ: أَنَّ الْأَخْلَاق مَحْمُولَةٌ فِي النَّفسِ)[١]. والنفسُ عندَه هي: (المميزةُ، الْحَيَّةُ، حاملةٌ لهَذِهِ الْأَخْلَاق)[٢].

وقبْليَّةِ الأخلاقِ -سواءٌ كانت من الفضائل، أو الرذائلِ- تعود إلى واهِبِها، فهو الذي (يمنحُ مَن شَاءَ مَا شَاءَ من الْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ، والقبيحة)[٣].

وهو في نصوصِهِ السالفةِ -والتي تليها مما هو من جنسها- يعزّزُ جانبَ الأخلاقِ الفطريةِ، أو الطبعيّةِ، ويؤكدُّ على أنَّ من الأخلاقِ ما هو فطريٌّ، لا قِبل لأحدٍ بتغييرها، كما في قوله: (وَمن عَرَفَ تراكيبَ الْأَخْلَاقِ المحمودةِ، والمذمومةِ؛ علمَ أَنه لَا يَسْتَطِيعُ أحدٌ غيرَ مَا يفعلُ، مِمَّا خلقه الله -عزّ وَجلّ- فِيهِ)[٤].

وفي كونِ الهبةِ الخُلُقيةِ فضلًا من اللهِ -تعالى- على بعضِ عبادِه، لا سيّمَا في فضائلِ الأخلاقِ؛ يقولُ **أبو محمد:** (واعلم: بأنكَ لو تعلمتَ كيفيةَ تركيبِ الطبائعِ، وتولّدِ الأخلاقِ من امتزاجِ ناصرِها المحمولةِ في النفسِ؛ فستقفُ من ذلك وقوفَ يقينٍ على أنَّ فضائلَك لا خصلةَ لك فيها، وأنها مِنَحٌ من الله- تعالى- لو منَحَها غَيْرَك، لكان مِثلَك)[٥].

ويشهدُ لهذا التنظيرِ الخُلُقيِّ في الجانبِ الفطريِ هذا المثالُ التطبيقيُّ من العقلِ العمليِّ، الذي قال فيه **ابن حزم:** (ومن حميدِ الغرائزِ، وكريمِ الشيمِ، وفاضلِ الأخلاقِ في الحبِّ وغيرِه:

(١) الفصل، (١/ ٧٨).
(٢) المصدر السابق، (٥/ ٤١).
(٣) المصدر السابق، (١/ ٨٣).
(٤) المصدر السابق، (٣/ ٢٥).
(٥) رسائل ابن حزم، (١/ ٣٩٩).

الوفاءُ، وإنَّه لمن أقوى الدلائلِ، وأوضحِ البراهينِ، على طيبِ الأصلِ، وشرفِ العنصرِ، وهو يَتفَاضَلُ بالتفاضُلِ اللازمِ للمخلوقاتِ)[1]. **فابن حزمٍ** جعلَ الوفاءَ العمليَّ برهانًا على فضائلَ كامنةٍ، في الضميرِ الخُلقيِّ، ومودعةٍ فيه.

وابنُ حزمٍ في كلِ ما تَقَدَّم ذِكرُه من نصوصٍ، يُظهِرُ لنا الجانبَ الذاتيَ للنفسِ، وما جُبِلتْ عليه من أخلاقٍ موهوبةٍ من الوهَّابِ، وهذا لا يعني إغفَالَه إصلاحَ هذهِ النفسِ، وتهذيبها من رذائلِ الأخلاقِ وقبائِحِها، بل له باعٌ طويلٌ مع هذا الطريقِ الشاقِّ؛ وهو الجانبُ التجريبي، الذي طالَ استقراؤه لحوادثِ الزمانِ، وتقييدِ الآثارِ، وبذلِ الجُهدِ في استكناهِ الفوائد من تصاريفِ الأحوالِ، وتفتيشِ صفحاتِ العمرِ؛ للوقوفِ على قواعدَ عمليةٍ، تُداوي علَلَ النفوسِ، وتُهذّب الأخلاقِ.

وأما تجربتُه الخُلقيةِ فلا تخْلُو من نظرٍ وفكرٍ، بل هما يجتَمِعانِ على هذا البِساطِ بنص قولِهِ الآتي: (فإني جمعتُ في كتابي هذا معانيَ كثيرةٍ أفادَنِيها واهبُ التمييزِ -تعالى- بمرورِ الأيامِ وتعاقُبِ الأحوالِ، بما منَحنِي -عزّ وجلّ-، من التهمّمِ بتصاريفِ الزمانِ، والإشرافِ على أحوالِهِ، حتى أنفقتُ في ذلك أكثرَ عُمري، وآثرتُ تقييدَ ذلك بالمطالعةِ له، والفكرةِ فيه على جميعِ اللذاتِ التي تَميلُ إليها أكثرُ النفوسِ، وعلى الازديادِ من فضولِ المال. وزمَمْتُ كلَّ ما سبرْتُ من ذلك، بهذا الكتابِ؛ لينفعَ اللهُ -تعالى- به مَن شاءَ من عبادِهِ، ممن يصلُ إليه، ما أتعبتُ فيه نفْسِي، وأجهدتُها فيه، وأطلْتُ فيه فِكري)[2].

وأما كونه لاهوتيًا في الأخلاقِ، فلعلَ الجانبَ الخُلقيَّ المبنيَّ على الدينِ، الذي يؤصِّلُ له **ابن حزم** على نحوٍ واسعٍ؛ هو الجانبُ المفقودُ، والصورةُ الغائبةُ في العقلِ العمليّ الفلسفيّ؛ إذْ فلسفةُ العقلُ العمليّ عندَ الفلاسفةِ تُولي العنايةَ بالجانبِ السلوكيِّ، والسياسي، والنظري دونَ أن يكونَ

(١) المصدر السابق، (١/ ٢٠٥).

(٢) تهذيب الأخلاق، (ص/ ٧٣، ٧٤).

الوحيُ داخلًا في هذه العنايةِ؛ ولذلك ينْقُدُ ابنُ حزمٍ هذه الطريقةَ فيقولُ: (من جَهِل معرفةَ الفضائلِ؛ فليعتمدْ على ما أمرَ الله -تعالى- ورسُولُه؛ فإنه يحتوي على جميعِ الفضائلِ)[١].

وكأني بابنِ حزم، في نصِّه هذا، يؤكدُ هيمنةَ الدينِ على الجانبِ السلوكيّ من جهةِ قوّته في تقويمِ السلوكِ الأخلاقيّ، وحاجةَ العقلِ إليه مهما بلغَ من ذكاء[٢]، ومن جهةٍ أخرى، يشيرُ إلى تعددِ الجوانبِ المعرفيّةِ التي تتجِدُ في إظهارِ الفعلِ الأخلاقي كما ينبغي أن يكونَ؛ سواءٌ كان ذلك الجانبُ المصدري للفعل ناتجًا عن تجربةٍ شخصيّةٍ أو جولةٍ فكريّةٍ، أو مما هو مشتركٌ بين الأممِ، يعرفونه بعقولِهم الفطريّةِ. وقد تهمَّمَ ابنُ حزم في طلبِ هذه المعاني، من خلالِ أحداث الزمانِ وتقلباتِه[٣]، ومع ذلك فهو يُنبِّه إلى الرجوعِ إلى الكتابِ والسنةِ؛ لاستمدادِ المنهجِ الصحيحِ في تقويمِ السلوكِ الإنسانيِّ.

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٧٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٩٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٧٥).

بل هو يأمُر بالثقةِ بالمتدينِ ولو لم يكنْ متدينًا بدينِ الإسلامِ، وفي هذا يقول: (ثِقْ بالمتدينِ وإنْ كانَ على غيرِ دينِك، ولا تثقْ بالمستخفِ وإنْ أظهرَ أنَّه على دينِك)[٤].

ولم يَخْلُ تحليلُ **ابن حزمٍ** من المزجِ بين لغةِ الفلسفةِ **الأفلاطونيةِ**، واستثمارِها في بيانِ معنى قولِ رسولِ الله -صلى الله عليه وسلم- لمن استوصَاه؛ ألا يغضب[٥]، وعلى قوله -صلى الله عليه وسلم-: (لا يؤمنُ أحدُكم حتى يحبَّ لأخيه، ما يحبُّ لنفسِه)[٦]؛ ففي الحديثِ الأولِ يقولُ **ابن حزم** في معناه: (ردعُ النفسِ ذاتِ القوّةِ الغضبيةِ عن هواها)[٧]، وفي الحديثِ الثاني، يقولُ فيه: (ردعُ النفسِ عن القوةِ الشهوانيّة، وجمع لأزِمَّةِ العدلِ، الذي هو فائدةُ النطق

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠٠). وانظر: المصدر نفسه، (ص/ ١٥).

(٥) رواه البخاري، برقم: (٦١١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) رواه البخاري، برقم: (١٣)، ومسلم برقم: (٤٥) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٧) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ٨٤).

الموضوعِ في النفسِ الناطقةِ)[1]. فإذا ما تمَّ تهذيبُ النفسِ، في قوتِها الغضبيّةِ، وقوتِها الشهوانيّةِ؛ تحققتْ فضيلةُ العدلِ، تلك الفضيلةُ المستحسنةُ عندَ كلِّ الناسِ.

وهنا تتضحُ منابعُ الوعيِ الخُلُقي لدى **أبي محمد**، وأنها ثلاثيةُ المنشأ، تتنوعُ ما بين العقليّ والتجريبيّ والدينيّ، وكلُّها داخلةٌ في البناءِ الأخلاقيّ لديه؛ ولذلك تجِدُه يجمعُ بين الفلسفةِ -التي تُمثلُ الاتجاهَ العقليَّ والتجريبيَّ- والدينِ على كلمةٍ سواءٍ، تقضِي بإصلاحِ النفسِ، وحثِّها على الفضائلِ.

وفي هذا المعنى يقول: (الفلسفةُ على الْحَقِيقَة إِنَّمَا مَعْنَاهَا، وثمرتُها، وَالْغَرَضُ الْمَقْصُودُ نَحوهَ بتعلمِها: لَيْسَ هُوَ شَيْئًا غيرَ إِصْلَاحِ النَّفسِ؛ بِأَن تسْتَعْمل فِي دُنياها الْفَضَائِلَ، وَحُسنَ السِّيرَةِ المؤديةِ إِلَى سلامتِها فِي الْمعَادِ وَحسنَ السياسةِ للمنزلِ، والرعيةِ، وَهَذَا نَفسُه لَا غَيره هُوَ الْغَرَضُ فِي الشَّرِيعَةِ، هَذَا مَا لَا خلاف فِيهِ بَين أحدٍ من الْعلمَاءِ بالفلسفةِ، وَلَا بَين أحدٍ من الْعلمَاءِ بالشريعة)[2].

والحاصلُ، أنَّ هذه الروافدَ الثلاثَة تجعلُ من الإنسانِ إنسانًا واعيًا خُلُقيًا، يستطيعُ التمييزَ بين الخيرِ والشرِّ وَفْقَ معاييرٍ صادقةٍ، تتفاوتُ مكامنُ وجودِها بالنسبةِ إليه؛ فمنها الذاتيُّ الذي يُمثلُ صوتَ الضميرِ، ومنها التجريبيُّ الذي يبثُّ الوعيَ في نفوسِ الناسِ، ومنها الدينيُّ الذي يفصلُ المقالَ عندَ وجودِ الخلافِ في قيمةِ المسألةِ الخُلُقيةِ، وبهذا تتكاملُ معاييرُ الوعيِ الخُلقي -لدى **أبي محمد**، في نظريته هاتِهِ- فتُطبعُ النفوسُ، والأذهانُ على اعتباراتٍ تفْحَصُ الخُلقَ فحصًا معياريًا دقيقًا.

المحور الثاني:
تقنين الواجب الخلقي:

الإلزامُ الخُلقيّ ومصادرُه:

الإلزامُ قاعدةٌ جوهريةٌ في أيِّ مذهبٍ أخلاقيٍ، ولا يمكنُ أن يُطلقَ على

(١) المصدر السابق، (ص/ ٨٤).

(٢) الفصل، (١/ ٧٩).

اتجاهٍ ما أنه اتِجَاهٌ أخلاقيٌ، إذا فقد الإلزام؛ ذلك أن الإلزامَ محركٌ فعَّالٌ في الحكمةِ العمليةِ، فلو فُرض فناءُ الإلزام؛ لسقطَت المسؤوليةُ والعدالةُ، ولفسد كيانُ النظامِ الأخلاقي برمَته[١].

وإذا أردنا مزيدَ بسطٍ في معنى الإلزامِ؛ فإنَّ اللغةَ ستُجلي لنا المعنى الأوسعَ للإلزامِ، ففي المعجمِ تجدُ أن لفظةَ إلزامٍ هي: مصدرُ (ألزمَ، وألزمَه بعملٍ: فرضَه عليه، وأوجَبَه)[٢]. ولها معانٍ في الاصطلاح ذاتُ صلةٍ، منها الإجبارُ، والإيجابُ، والالتزامُ -أي-: الاعتناقُ[٣] وهو أقربُها لموضوعِ الأخلاقِ الذي نحن بصددِه.

وبعد الفراغِ من معنى الإلزامِ، أجدُ أنَّ ابتدارَ الحديثِ عن الأخلاقِ والمجتمعِ بين الكونيّةِ والنسبيّةِ هو الأجدرُ قبلَ أن نخوضَ في مصادرِ الإلزامِ الخُلقي، وتحريرِ القولِ فيها.

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، لدراز، (ص/ ٢١).

(٢) قارن: تاج العروس، مادة (ل ز م)، (٣٣/ ٤١٧). مختار الصحاح، مادة (ل ز م)، (ص/ ٢٨٣). المصباح المنير، مادة (ل ز م)، (٢/ ٥٥٢).

(٣) انظر: المصباح المنير، مادة (ل ز م)، (٢/ ٥٥٢).

الأخلاق بين الكونية والنسبية:

يدورُ النقاشُ بين الأخلاقيين حولَ كونيةِ الأخلاقِ، أو نسبيتِها؛ فهذانِ اتجاهانِ مشهوران في الفلسفةِ الخُلُقية.

فالكونيةُ تعني: الإطلاقَ؛ أي إنَّ الأخلاقَ لا صلةَ لها بالمكانِ، والزمانِ، والمجتمعِ، بل هي مفاهيمُ مطلقةٌ وكليةٌ، لا يعتريها تغيُّرٌ، وليس للظروفِ السابقِ ذكرُها أثرٌ فيها، هذا اتجاه، ويقابلُه اتجاهٌ آخرٌ؛ يُعْرَف: بالاتجاه النسبيّ وهو يناقضُ الاتجاهَ الأولَ تمامًا، حيثُ يقولُ: إنَّ الأخلاقَ ليست ثابتةً بل هي متحركةٌ تبعًا لحوادثِ الزمانِ وتَغيُّرِ المكانِ وحالِ المجتمعِ.

وفي واقعِ الأمرِ، فإنَّ البابَ واسعٌ في ذكرِ النظرياتِ الأخلاقيةِ عبرَ تاريخِ الفلسفةِ، ولكن يمكنُ إجمالُ هذه النظرياتِ -عندما نتناولُ محورَ الإطلاقِ، والنسبيّ في الأخلاقِ- في نوعينِ: أولهما من اعتمدَ التجربةَ في صُنعِ النظريةِ الخُلقيةِ، وثانيهما من اعتزلَ التجربةَ تمامًا ونَحَى مناحيَ أخرى، كالمنحى الكونيّ أو المطلقِ؛

والمتبني لهذا الموقفِ في الغالبِ هم العقليون[1].

فإذا قيل: هل القيمةُ الخُلقية مطلقةٌ، أو نسبيةٌ؟ فإن الجوابَ عند كل اتجاهٍ بحسَبِه؛ فإن قيلَ: هي مطلقةٌ -أي- إنها مستقلةٌ عن الإنسانِ، وخارجةٌ عن إطارِ الزمانِ والمكانِ؛ فهي غايةٌ قصوى، تحملُ قيمتَها في ذاتها، لا تحتاجُ إلى برهانٍ خارجٍ عنها، وهذه نظرةٌ **أفلاطونيةٌ** تَبِعها من تَبِعَها من العقليين، حيثُ كانت نظرة على غرارِ النظرةِ السفسطائيةِ، فبينما **أفلاطونُ** يقولُ بأنَّ الإلهَ مقياسُ كلِّ شيءٍ، وأن هذه القيمَ الخُلقيةَ من عالمِ المُثُلِ؛ إذا بالسُفسطَائية يقولون: بأن الإنسانَ مقياسُ كلِّ شيءٍ. وبناءً على مقولتِهم الشهيرةِ (الإنسانُ مقياسُ كلِ شيءٍ)[2]، فقد جعلَ السفسطائيون القِيمةَ الخُلُقيةَ تابعةً لحاجةِ الإنسانِ، ورغباتِه، وأفكاره، وليست خارجةً عن هذا النطاقِ، إذِ الإنسانُ مستقلٌ عن كلِّ سببٍ خارجيٍّ، وعلى هذا القولِ؛ فإنَّ الخيرَ يكونُ خيرًا بالنسبة إلى إنسانٍ ما، وقد يكون شرًا بالنسبة إلى إنسانٍ آخرَ، وهكذا على هذا النسقِ يسيرون في الأخلاق. وقد نبت من هذه الفلسفةِ -في جانبها الخُلُقيّ- الفلسفةُ الوجوديةُ كما هو الحالُ عند سارتر، الذي يجعلُ الإنسانَ مانحًا القيمَ قيمتَها، وَفْق الحريةِ الممنوحةِ له، وفي ذلك يقول: (الإنسانُ صانعُ نفسِه)[3].

وإذا قيلَ: إنَّ الأخلاقَ نسبيةٌ، فهذا يعني أنها تابعةٌ للإنسانِ تتغيرُ بحسَبِه هو، وبحَسَبِ الظرفِ الزمكاني، الذي يعيشُه ذلك الإنسانُ. فهذانِ موقفَان متناقضانِ، في قضيةِ القِيمةِ الخُلُقيةِ وحقيقتِها؛ هل هي تابعةٌ، أو متبوعةٌ؟ وفيما هو مناقضٌ لمذهبِ السفسطائيين الخُلُقي، ومن تأثرَ بهم عبْرَ الحِقَبِ الزمنيةِ الغابرةِ؛ يأتي قولُ العقليين، ومن تِلْكُم الوجْهة -في العصرِ الحديثِ- تجدُ أنَّ كانط ينطلِقُ من العقلِ كأساسٍ للقيمةِ الخُلقيةِ، وأنَّ معيارَ

(١) انظر: فلسفة الأخلاق عند كانط، وضاح نصر، (ص/ ١٣٧).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، (ص/ ٥٩٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٥٦٦).

الخيريّةِ عندَه يرتدُّ إلى الإرادةِ وحدها، فهو ممن يقولُ: إنَّ الأخلاقَ مطلقةٌ. على تفصيلٍ في مذهبه الخُلُقي ليس الغورُ فيه من مجالِ بحثنا هذا[١]. ويكفي في ذلك إشارةٌ عابرةٌ توضح الحُسنَ والقُبْحَ، أو القيمَ الخُلُقيةَ في النظرةِ الفلسفيةِ الحديثةِ لهذه القضيةِ، فأنتَ تجدُ التحسينَ والتقبيحَ في الفلسفةِ الغربيةِ الحديثةِ -وإن كانت متجذِّرَةً في الفلسفةِ اليونانية الأولى من قبلُ- تحتَ بابِ الأخلاقِ النظريّةِ التي تعُد مِعيارًا تقاسُ به القيمةُ الأخلاقيةُ، وقد عَنْوَن له **كانط** -في أحدِ كتبِه المعتنَيةِ بالأخلاقِ- بميتافيزيقا الأخلاقِ، ومقصودُه بالميتافيزيقا هنا: المعرفةُ القَبليّةُ[٢]؛ التي تستمدُّ معرفتَها المعياريةَ من العقلِ نفسهِ، لا من شيءٍ آخرَ خارجٍ عنه[٣].

وفي معنى معياريّةِ العقلِ المحضِ -لدى المذهبِ العقلي- الذي يتضمنُ قواعدَ الحكمِ الجماليِّ[٤]؛ يقولُ **لالاند** في معنى الضميرِ: (خصوصيّةُ العقلِ البشريِّ في إصدارِ أحكامٍ معياريةٍ / قيميَّةٍ، تلقائيّةٍ، وفوريّة على القيمةِ الأخلاقيةِ لبعضِ الأعمالِ الفرديّةِ المحدَّدةِ)[٥].

وهو المتحققُ عند أولئك الفلاسفةِ العقليينِ لا سيّما عندَ حديثِهم عن فلسفةِ الجمالِ سواءٌ كانت هذه الفلسفةُ روحيةً أو ماديةً، وذلك من خلالِ حديثِ الجمالِ نفسهِ عن نفسهِ، وهو الذي قرره ربُنا -تبارك وتعالى- في كتابه، حيث يقول جلّ وعلا: {الذي أحْسَنَ كلَّ شيءٍ خلقَه وبدأَ خَلقَ الإنسانَ من طين} [السجدة: ٧].

ومن مقولاتِ **كانط** في هذا المعنى: (شيئانِ لا يفتآن يبعثانِ في النفسِ الإعجابَ والروعة: السماءُ المرصّعةُ بالنجومِ من فوقي، والقانونُ الخُلقيّ في

(١) انظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، (ص/ ٢٨٤، وما بعدها).

(٢) الميتافيزيقا: تعني ما بعد الطبيعة، وهي الدراسة الخاصة بالواقع الماثل فيما وراء مظهره الخارجي المجرد. انظر: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، لأندرو إدجار، وبيتر سيدجويك، ترجمة: هناء الجوهري، (ص/ ٦٣٩).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، (٢/ ٢٨١).

(٤) انظر: المصدر السابق، (٢/ ٣٧٤).

(٥) موسوعة **لالاند** الفلسفية، (١/ ٢١٢، ٢١٣).

باطني)[1]. ومن مقالاتِه في هذا المنحى الأخلاقيِّ المختصِّ بالفعلِ الإنسانيّ قولَتُه في مبادئِ الأخلاقِ القبليّةِ التي لا يحتاجُ الإنسانُ فيها (إلى علمٍ ولا فلسفةٍ لكي يعرفَ ما ينبغي عليه، أن يفعلَ لكي يكونَ أمينًا وخيّرًا، لا، بل ليكونَ حكيمًا فاضلًا)[2].

وحاصلُ الأمرِ من هذا كلِّه، أنّ فطرةَ العقلِ استقلت -في الجملةِ- بإثباتِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ الأُسّ الأكبر للنظريةِ الخُلقيةِ لدى العقليينَ، وأنَّ فطرةَ العقلِ ودلالة الشرعِ قد اتفقتا على إثباتِ القضيّةِ نفسِها، وأنّ الحُسنَ والقُبحَ من مقتضياتِ الخِلقةِ التي خُلقت عليها الأشياءُ، وهو كذلك من مقتضياتِ فِطَر العقولِ الإنسانيّةِ.

موقف ابن حزمٍ من تحسين العقل وتقبيحه:

عندما نأتي لموقفِ ابنِ حزمٍ من هذا الجانبِ فسنعتبرُ موقفَه المعرفيَّ أولًا؛ لأنَ الموقفَ الخُلقيَّ تابعٌ له، وسنعتبرُ -أيضًا- موقفَه من التحسينِ والتقبيحِ؛ إذ الموقفُ الصحيحُ للتحسينِ والتقبيحِ يتناغمُ معَ كونِ القيمِ الخُلقيةِ الكبرى قيمًا كونيةً تحملُ القيمةَ في ذاتِها.

فأما موقفُه المعرفيُّ من مذهبِ السفسطائيةِ فهو موقفُ الناقدِ البصيرِ بهم، وقد نقدَ هذا المذهبَ في صلبِه، وأبطلَ أن يكونَ الإنسانُ مقياسَ كلِّ شيءٍ[3]؛ وعليه فإنَّ الموقفَ الخُلقيّ لديه سيكونُ موقفًا عقليًا يثبتُ الإطلاقَ في القيمِ الخلقيةِ (= التحسينِ والتقبيحِ)، وله في ذلك نصوصٌ.

ولكننا عندما نحاكمُه إلى موقفِه من قضيةِ التحسينِ والتقبيحِ، تلك القضيةُ الكلاميةُ التي كثُر الخوضُ فيها؛ فسنقفُ على مفارقةٍ معرفيةٍ أو قلقٍ معرفيٍّ / خُلقي، يمكنُ التعبيرُ عنه بأنه: اللبنةُ التي لا ينبغي أن يكونَ لها مكانٌ في هيكلِ النظريةِ الخُلقيةِ لديه، من وجهةِ نظرِ الباحثِ.

(١) المشكلة الخلقية، لزكريا إبراهيم، الصفحة ما قبل التصدير.

(٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، **كانط**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، (ص/ ٣٣).

(٣) انظر: الفصل، (١/ ١٤، وما بعدها).

مـن هنـا لا بـدَّ مـن طَـرْقِ موضـوعِ الحُسـنِ والقُبـحِ وعلاقتِهـما بالمعرفـةِ الفطريـةِ والعقـلِ العمـلي.

مـن هنـا لا بـدَّ مـن طَـرْقِ موضـوعِ الحُسـنِ والقُبـحِ وعلاقتِهـما بالمعرفـةِ الفطريـةِ والعقـلِ العمـلي.

فمـن المسـائلِ التـي يَحسُـنُ الوقـوفُ عندهـا، مـما لهـا صلـةٌ بالمعرفـةِ الفطريـةِ عـلى جهـةِ العمـومِ، وصلـةٌ بالعقـلِ العمـلي عـلى جهـةِ الخصـوصِ؛ مسـألةُ الحُسـنِ والقُبحِ؛ فالحُسـنُ والقبـحُ ضدانِ، فالقبيـحُ ضـد الجميـل، ويطلقـانِ عـلى الأقـوالِ، والأفعـالِ، والأحوالِ، والـذوات[١]. والقُبْـحُ (ضـد الحُسـنِ... والاسْـتِقْباحُ ضـد الاستحسانِ)[٢].

والمتفـقُ عليـه في الحُسْـنِ والقُبـحِ مـا كان موافقًـا للطبـعِ وملائمًـا للغـرضِ، وكذلـك مـا كان لـه علاقـةٌ بالصفـاتِ مـن جهـةِ الكـمالِ، والنقـصِ[٣]. ومـماّ يُنـوّهُ بذكـره في هـذا المقـامِ أنَّ ابـن حـزم لا يقـولُ بقـولِ مَـن اتفـقَ عـلى هـذه الجزئيـةِ المذكـورةِ في مسـألةِ الحُسـنِ والقُبـحِ، بـل ظاهـر قولـه في المسـألةِ أنَّـه ينفـي الحُسـنَ والقُبـحَ العقليـين بإطـلاقٍ[٤].

ومجمـلُ المذاهـبِ في هـذه المسـألةِ: ثلاثـةٌ[٥]، الأولُ: قـولُ مَـن قـالَ: بقـدرةِ العقـلِ عـلى إدراكِ الحُسـنِ والقُبـحِ في الأفعـالِ قبـلَ ورودِ الـشرعِ، عـلى وجـه الإجـمالِ، وأَلـزَمَ بترتـبِ الثـوابِ والعقـابِ عليـه، وهـو قـولُ المعتزلـةِ[٦]. ومنهـم مَـن قـالَ: بعـدمِ قـدرةِ العقـلِ عـلى إدراكِ الحُسـنِ والقبـحِ في الأفعـالِ قبـلَ ورود الـشرعِ، ولا يكـونُ ذلـك إلا بالـشرعِ[٧]؛ وهـو قـولُ الأشـاعرةِ، وقـول ابـن حـزم.

(١) انظـر: لسـان العـرب، لابـن منظـور، مـادة: (ح س ن).

(٢) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (ق ب ح).

(٣) انظر: المحصول، للرازي، (١/ ١٥٩).

(٤) سـيأتي التنصيـص عـلى هـذا قريبًـا إن شـاء الله تعـالى.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، **لابن تيمية**، (٨/ ٤٣١).

(٦) انظـر: المغنـي / الأصلـح، استحقاق الـذم، التوبـة، (ص/ ١٥٠).

(٧) انظر: تمهيد الأوائل، للباقلاني، (ص/ ١٢٨).

ومنهم مَن قالَ: بقدرةِ العقلِ على إدراكِ الحسنِ والقبحِ في الأفعالِ قبلَ ورودِ الشرعِ على وجهِ الإجمالِ، ولم يُلزِم بترتبِ الثوابِ والعقابِ عليه، وهو قولُ أهلِ السنة[1]. واختيارُ **ابن حزم** للقولِ الذي وافقَ فيه الأشاعرةَ له صلةٌ بحدِّ العقلِ؛ بينما قول الأشاعرةِ في هذه المسألةِ له صلةٌ بخصائصِ الأشياءِ الذاتيةِ، فهمُ لا يثبتون تلك الخصائصَ، و**ابن حزمٍ** يثبتُها، فاختلفَ الفريقانِ في الباعثِ أو أساسِ القول، واتحدا في المحصلةِ.

وحدُّ العقلِ، فيما له صلةٌ بالشرعِ عند **أبي محمد**، يتناهى عند بابِ الشريعةِ؛ فليسَ له أيُّ دورٍ في شيءٍ من التحليلِ، والتحريمِ، والتعليلِ، والتحسينِ والتقبيحِ. بل يرى أنَّ العقولَ قد شهدتْ (بوجوبِ الوقوفِ عند ما أوجبَه اللهُ- تعالى- في دينِه)[2].

واستدل على توقّفِ العقولِ عندَ هذا الحدِّ، بقوله تعالى: {ومن يشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبينَ له الهُدَى ويتبعْ غيرَ سبيلِ المؤمنينَ نولّهِ ما تولى ونصْلِهِ جهنّمَ وساءت مصيرًا} [النساء: ١١٥]. فمن تجرأَ على اتّباعِ دليلِ العقلِ فيما هو خلافٌ لما جاءَ به الرسولُ -صلى الله عليه وسلم- ومجانبٌ لسبيلِ المؤمنين فقد (فارقَ قضيةَ العقلِ الصادقةَ الموجبةَ للوقوفِ عندَ حكمِ الشريعةِ)[3].

وهذا مذهبُه الذي قد اطَّرد على القولِ به، فَتَوَقُّفُ العقلِ عند حكمِ الشريعةِ مسلّمةٌ من المسلّمات (الحزميّة)، أُسّها الراسخُ اليقينُ في المعرفةِ، لا سيّما في المعرفةِ الشرعيّةِ؛ فالأمورُ المذكورةُ لديه (=التحليلُ، والتحريمُ، والتعليلُ، والتحسينُ والتقبيحُ) لا تبلغُ درجةَ اشتراطِ ابن حزم في المعرفةِ، وإذْ ذلك كذلك؛ فهي إذًا ظنيّةٌ؛ ومن ثمَّ فإنَّها تبقى خارجَ حدودِ الحكمِ الشرعيِ، وتظلُ دعوى عندَ أصحابِها لا أثرَ لها حتى يقيموا البرهانَ على يقينيّتِها.

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، (٥/ ١٢٠).

(٢) الفصل، لابن حزم، (٣/ ١٠). قال: ... ومنها ما يدرك بالعقل: كالحركة والحمق والعقل والعدل والجور والعلم والجهل ... انظر: الفصل، لابن حزم، (٥/ ٦٧).

(٣) المصدر السابق، لابن حزم، (٣/ ١٠).

وفي معنى حدِّ العقل وتوقفِه عن الخوضِ فيما لا مجالَ له فيه، يقول **أبو محمد:** (... ومَنْ ادّعى في العقلِ ما ليس فيه كمن أخرجَ منه ما فيه، ولا فرقَ)[١].

وهذا النصُّ، وإنْ كان يبيّن حدودَ العقلِ فيما له صلةٌ بالشرعِ من جهةِ التحليلِ والتحريمِ؛ إلا أنَّ له ارتباطًا بمسألةِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ التي يخرجُها **ابن حزم** صراحةً من أن تكون فعلًا للعقلِ، وفي هذا يقول: (فإذا ثبت ضرورةً: أنَّه لا قبيحَ لعينِه ولا حسنَ لعينه البتة، وأنَّه لا قبيحَ إلا ما حَكَم الله تعالى بأنَّه قبيحٌ، ولا حَسَنَ إلا ما حكمَ بأنّه حسنٌ، ولا مزيدَ)[٢].

وهذه مسألةٌ مُلفتةٌ للنظرِ، ومثارُ جدلٍ؛ ووجه إثارتِها ما وجده الباحثُ من تباينٍ في موقفِ **أبي محمد** من القولُ بخصائصِ الأشياءِ الذاتيّةِ من جهةٍ، ونفيهِ للتحسين والتقبيح العقليين من جهةٍ أخرى، مع أنّ قاعدةَ القول بالتحسينِ والتقبيحِ تنبني في أصلِها على ذاتيّة الأشياءِ التي رتّبها اللهُ عليها؛ فالسؤالُ المُثار هُنا كيف يزعمُ ابن حزم بأنَّ: (الطبيعةَ هي القوّةُ التي في الشيءِ فتجري بها كيفياتُ ذلك الشيءِ على ما هي عليه)[٣]، ثمّ لا يجعلُ للعقلِ مدخلاً في تحسينِ الأشياءِ وتقبيحها، وقد قررَ من قبلُ أنّ طبيعةَ الأشياءِ تجري على رتبةٍ يستطيع العقل أن يميّزها؟!

ووجه الاعتراضِ ماثلٌ في عدمِ اتساقِ قولِ ابن حزم بخصائصِ الأشياءِ في ذواتها؛ التي هي مستندُ العقلِ في التمييزِ، مع إنكارِه لدورِ العقلِ في التحسينِ والتقبيحِ، وأنّ الحُسنَ والقُبحَ لا يكونان إلا شرعيين. وفي هذا المعنى يقول: (ولا يلزمُنا نحن شيءٌ منه؛ لأننا لا نقبِّح إلا ما قبّح اللهُ -تعالى- ولا نحسّن إلا ما حسّنَ اللهُ تعالى)[٤].

(١) الإحكام، لابن حزم، (١/ ٣٠)، وانظر: المصدر السابق، (١/ ٥٢).

(٢) الفصل، لابن حزم، (٣/ ٥٨).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٢٠).

(٤) المصدر السابق، (٣/ ٤١).

وكيف يدّعِي **ابن حزم** أنَّ الحُسنَ والقُبحَ ليس في العقلِ، وهو قد جعل أخصَّ وظائفِ العقلِ: التمييزَ والفهمَ، أليس التمييزُ فَصْلَ ما بين الأشياءِ؟! فيُميِّزُ العقلُ بين جيّدِها ورديئها، أليس التحسينُ والتقبيحُ هو من باب التمييزِ بين الفضائلِ والرذائلِ مما هو موافقٌ لطبيعةِ الفطرةِ العقليّةِ، التي فُطر النّاسُ عليها؟!

إنّه قد يَسوغُ **لابن حزم** أن ينكرَ القولَ بالتحسينِ والتقبيحِ العقليين؛ لو أنَّه لم يُثبِتْ الخصائصَ الذاتيّة للأشياءِ؛ الذي هو لبُّ مبدأ الذاتيةِ/الهُوّيةِ، والذي يجعلُ للعقلِ دورًا في التمييزِ بين الفضائلِ والرذائلِ (النظرية الخُلقية).

أمَا وأنَّه قد أثبت للعقل قدرةً في إدراكِ وتمييزِ الأشياءِ وما هي عليه من هُوّيةٍ فهذا الذي يُؤاخذُ بهِ؛ ذلك أنَّ العقلَ وما فيه من ملكاتٍ يستطيعُ بها أن ينظرَ إلى ذواتِ الأشياءِ والأفعال، مجردةً عن تَعلُقَاتِها المصلحيّةِ، فيستطيعُ أن يقضي بالحُسنِ والقُبحِ الذاتيينِ لهذه الأشياءِ على وجهِ الإجمالِ والباحثُ لا يعارضُ قولَ ابنِ حزمٍ في أنَّ الشرعَ إذا حكمَ بحُسنِ الشيءِ أو قُبْحِه؛ فهو كذلك في نفسِ الأمر، ولكنّ هذا لا يعني أنَّ الإنسانَ بفطرتِه لا يُدركُ حُسنَ العدلِ وقُبحَ الظلمِ وهو في مَعزِلٍ عن موارِدِ الشرع الخاصةِ بهذه القضيّة.

ولبيانِ فطريّة التحسينِ والتقبيحِ؛ فلا بدَّ من كشفِ أوّل الأسسِ التي تنبنِي عليها هذه المسألةُ، ألا وهو: توافقُ الشريعةِ مع الفطرةِ، وهذا التوافقُ يتمثلُ في أمورِ عدةٍ، ومنها: ما دلَّ على أنَّ ما حسّنَه الشرعُ فهو حسنٌ بذاته في نفسِ الأمرِ وملائمٌ للفطرةِ، وأنّ ما قبّحه الشرعُ فهو قبيحٌ بذاته في نفسِ الأمر ومنافرٌ للفطرةِ كذلك[1].

وهذه الملائمةُ أو المنافرةُ، إنَّما هي راجعةٌ لأمرينِ؛ الأولُ: طبيعةُ الفطرةِ البشريّةِ، وما هي مجبولةٌ عليه في أصل خِلقتِها، والثاني: طبيعةُ الأشياءِ في

(١) انظر: المعرفة، لعبد الله القرني، (ص/ ١٧٤).

ذواتِها وما هي عليه من هُويةِ تتمايزُ فيما بينَها. وكلا الأمرين من مقتضياتِ حكمةِ الباري -تبارك وتعالى- في شرعِه، وهو القائل -سبحانه وتعالى-: {ألا له الخَلْقُ والأَمْرُ} [الأعراف: ٥٤].

وهاتانِ الطبيعتانِ: (الفطرةُ البشريّةُ، والخصائصُ الذاتيّة) تقتضيانِ التلازمَ، إمّا بالملائمةِ وإمّا بالمنافرةِ، بحسَبِ الخصائصِ الذاتيةِ للأشياءِ ومدى توافُقِها، أو تنافُرِها مع طبيعةِ الفطرةِ.

وطبيعةُ الأشياءِ وما هي عليه من خصائصَ هي من مقتضياتِ طبيعةِ العقلِ التي لا يُنكرُها ابن حزم نفسُه، فمن طبيعةِ العقلِ -عندَه- معرفتُه بأنَّ (الصُّلْبَ يؤثرُ في الرخوِ، ضرورةً)[١].

فإذا كان من طبيعةِ العقلِ وفطرتِه، معرفةُ حصولِ تأثيرِ الصُّلْبِ في الرخوِ بلا تجربةٍ مسبقةٍ، فَلِمَ لا يكونُ من طبيعةِ العقلِ معرفةُ الحُسنِ من القُبحِ في الأفعالِ وفي غيرها قبل ورودِ الشرعِ؟!

وفي سياقِ حديثِ **ابن حزم** عن بعضِ العللِ المطّردةِ -كالضياءِ، والحُمرةِ، والحرارةِ...- التي جَعلَها أصحابُها علّةً في الإحراقِ وهي ليست كذلك عند أبي محمد؛ وبعد إثباتِه لاطّرادِها من جهةٍ، ونفيهِ لعليّتها من جهةٍ أخرى، يقول: (... لكن كل عُنصرٍ بسيطٍ حارٍ يابسٍ صعّادٍ، مضيءٍ، مُصعدٍ للرطوبات يَسفُل بالقهرِ ويستحيل هواءً؛ فهو محرقٌ بلا شك؛ لأنَّ طبيعةَ العقل تقتضي ذلك)[٢].

وهُنا، يقال: إذا كانت طبيعةُ العقلِ تقتضي أنَّ هذا العنصرَ مُحرقٌ بحسَبِ وصفِه القائمِ على خصائصِه الذاتيّةِ؛ فكذلك هي طبيعةُ العقلِ في تمييزِ ما هو حسنٌ أو قبيحٌ؛ بناءً على اطّرادِ خصائصِ الأشياءِ الذاتيّةِ، لا فرقَ في ذلكَ ولا مزيدَ.

ومن دلائلِ القرآنِ على أنَّ الحُسنَ والقُبحَ ذاتيانِ قبلَ ورود الشرعِ، ما جاءَ في قوله تعالى: {وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها

(١) رسائل ابن حزم، (٤/ ٣٠١).

(٢) التقريب، لابن حزم، (ص/ ١٧٠).

قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون} [الأعراف: ٢٨]. ووجه دلالةِ الآيةِ: أنَّ اللهَ لا يأمرُ بما هو فُحْشٌ في ذاتِه، بل لا يأمرُ إلا بالقسطِ، وآيةُ ذلك قولُه تعالى: {قل أمر ربي بالقسط} [الأعراف: ٢٩]، فدلت الآيةُ بمنطوقِها على أنَّ القُبحَ ذاتيٌّ في كلِّ ما كان فاحشًا، وأنَّ هذا القُبحَ يُدرَكُ بفطرةِ العقلِ قبل ورودِ الشرعِ.

وفي تأويلِ الآيةِ السابقةِ يقول **محمد الطاهر بن عاشور:** (... وغُلِّبَتْ الفاحشةُ في الأفعالِ الشديدةِ القبحِ وهي التي تَنْفرُ منها الفطرةُ السليمةُ... ثم تَنهَى عنها الشرائعُ الحقّةُ، فالفعلُ يوصفُ بأنَّه فاحشةٌ قبل ورود الشرع، كأفعالِ أهل الجاهلية، مثل السجودِ للتماثيلِ، والحجارةِ، وطلبِ الشفاعةِ منها وهي جمادٌ، ومثل العراءِ في الحج)[1].

وقد أصابَ **الطاهرُ بن عاشور** كبدَ الحقيقةِ في توضيحِ حقيقةِ التلازمِ بين الحسنِ والقبحِ الذاتيين، وفطرةِ أهلِ العقولِ الراجحةِ، وأُولِي الأحلامِ الرشيدةِ، فكلامُه يُغنِي عن التطويلِ في مسألةٍ تشهدُ لها أوائلُ العقلِ والحسِّ،

وقد أصابَ الطاهرُ بن عاشور كبدَ الحقيقةِ في توضيحِ حقيقةِ التلازمِ بين الحسنِ والقبحِ الذاتيين، وفطرةِ أهلِ العقولِ الراجحةِ، وأُولِي الأحلامِ الرشيدةِ.

ولا يخالفُ فيها إلا مَنْ كان **كابن حزم** في منهجِه؛ الذي فرَّقَ فيه بينَ العلةِ في الطبيعياتِ، والعلةِ في الشرعياتِ، فإذا حاكمَ الباحثُ **أبا محمد** إلى قولِه هذا؛ وجدَه متسقًا بحسَبِ منهجِه في التفريقِ، ولا يمكنُ له أن يرميَ هذا الإمامَ بالتناقضِ؛ لكون نتيجةِ قولِه مبنيّةً على مقدمَتِه؛ بمعنى: أنَّ منهجَه أدّى به إلى هذه النتيجةِ، ولكن يَبقَى تمحيصُ هذا المنهجِ الذي فرَّقَ فيه **أبو محمد** بين ما هو من الطبيعياتِ وما هو من الشرعياتِ، فإذا ثبتَ للباحثِ عدمُ جدوى هذا التفريقِ- وهو الحاصلُ بالفع-؛ فقد أصبحَ هذا

(١) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، (٨/ ٦٤).

مدخلًا يُناقَشُ فيه **ابن حزم** مناقشةَ مَن يرجو الحقَّ، ويسعى لتحقيقِ الصوابِ.

وهذا النقاشُ يقتصرُ على أمرين؛ الأولُ: التأكيدُ على مسألةِ العلاقةِ التلازميّةِ بين فطرةِ العقلِ ومسألةِ التحسين والتقبيح، وهذا تقدَّم بيانُه. والثاني: التأكيدُ على قضيةِ التقاءِ الشريعةِ مع الفطرةِ وتوحُّدِهما في التدليلِ على التلازمِ بين مسألةِ التحسين والتقبيحِ ومقتضى دلالتِهما.

ونصُّ تفريقِ **ابن حزمٍ** بين ما هو شرعيّ وما هو طبيعيّ، من حيثُ وجودُ العلةِ في أحدهما دونَ الآخرِ، جاء في قوله: (وبالجملةِ فليس في الشرائعِ علةٌ أصلًا بوجهٍ من الوجوه، ولا شيءَ يوجِبُها إلا الأوامرُ الواردةُ من اللهِ تعالى فقط؛ إذ ليس في العقلِ ما يوجبُ تحريمَ شيءٍ مما في العالمِ وتحليلَ آخرَ، ولا إيجابَ عملٍ وتركَ إيجابِ آخرَ. فالأوامرُ أسبابٌ موجِبةٌ لما وردتْ به. فإذا لم تَرِد؛ فلا سببَ يوجِبُ شيئًا أصلًا ولا يمْنعُه. وإذا لم تكن العلةُ إلا التي لم تُوجَد قطُّ إلا ومُوجِبُها معها فليس ذلك إلا في الطبيعياتِ فقط)[1].

ولو أنَّ **ابن** حزم نفى إدراكَ العقلِ لما في الطبيعياتِ من علٍ؛ لكان أقربَ من نفيِه للعللِ الموجودةِ في الشرائعِ؛ إذْ حكمَةُ اللهِ- تعالى- من نصِّه التشريعيّ تقتضِي - قطعًا - ثبوتَ مصلحةٍ تعودُ إلى ذلك المأمورِ لذاتِه من جهةٍ، وحُسنًا تشريعيًا آخرَ عائدًا إلى الأمرِ يؤكد هذا الذاتي ويُضاف إليه من جهةٍ أخرى.

وقد أشار إلى ذلك **ابن تيمية**، في أثناء كلامِه عن الحكمةِ الحاصلةِ من الشرائعِ، وأنَّها عائدةٌ إلى ثلاثةِ أنواعٍ؛ فالأولُ: ما كان مشتملًا على مصلحةٍ، أو مفسدةٍ يستقل العقلُ بمعرفتِها؛ كالعدلِ أو الظلمِ. والثاني: ما كان حَسنًا؛ لأمرِ الشارعِ به، أو قبيحًا؛ لنَهْيَ الشارعِ عنه. والثالثُ: ما أمرَ به الشارعُ امتحانًا؛ كأمرِه إبراهيمَ بذبحِ ابنه، مع أنَّ المأمورَ ليس مرادًا في هذا النوعِ. والذي لم يُحسِن فَهمَ هذه الأنواعَ الثلاثةَ؛ يقعُ في الخطأِ الذي وقع

(١) رسائل ابن حزم، (٤/ ٣٠٣).

فيه المعتزلةُ، والأشعريّةُ[1]، وابنُ حزم. بل الأَوْلى في تلقِّي أحكامِ الشرعِ أن يُحكمَ بوجودِ المصالحِ في كل أمرٍ أمَرَ به الشرعُ، حتى لو لم يأتِ التصريحُ نصًّا على وجودِ علل المصلحةِ بعينها؛ لأنَّ فطرةَ العقلِ تقتضِي أنَّ كلَّ أمرٍ أو نهيٍ؛ فهو مصلحةٌ، عَلِمَه من عَلِمه، وجَهِلَهُ من جَهِله. وفي معنى الكلامِ السابقِ يقولُ ابنُ تيمية: (فإنَّ العبثَ هو الفعلُ الذي ليس فيه مصلحةٌ ولا منفعةٌ، ولا فائدةٌ تعود على الفاعلِ، ولهذا لم يأمرِ اللهُ -تعالى- ولا رسُولُه -صلى الله عليه وسلم- ولا أحدٌ من العقلاء أحدًا بالإحسان إلى غيرِه ونفعِه، ونحو ذلك؛ إلا لما له في ذلك من المنفعةِ، والمصلحةِ)[2].

وقال في هذا البابِ أيضًا: (العدلُ محمودٌ محبوبٌ باتفاق أهلِ الأرضِ، وهو محبوبٌ في النفوسِ مركوزٌ حبُّه في القلوبِ، تُحِبُّه القلوبُ وتحمدُه، وهو من المعروفِ الذي تعرِفُه القلوبُ، والظلمُ من المنكرِ الذي تنكرُه القلوبُ؛ فتُبغِضُه وتَذُمُه)[3]. ولك أن تقارنَ ما تَقدّم ذكرُه بقولِ ابن حزم: (ولو أنّ اللهَ -تعالى- أخبَرَنا أنَّه يعذُبُنا على فعلِ غيرنا... وأنَّه يعذِبُنا على غيرِ فعلٍ فعلناه، أو على الطاعةِ؛ لكان كلُّ ذلك حقًّا، وعدلًا، ولوجَب التسليمُ له)[4].

ونصُّ ابن حزم هذا دليلٌ واضحٌ على نفْيِه الحكمةَ والتعليلَ، ونفْيُه لهما هو لازمُ إنكارِه للحسنِ والقبحِ الذاتيين، ومُقتضَى نفيه للتعليلِ في شرعِ اللهِ- تعالى- إنكارُه القياسَ الأصوليَّ، الذي قالَ به جمهرةٌ من أهلِ العلمِ. وأمَّا عن علاقةِ الشرعِ بالفطرةِ، ودلالةِ ذلك على التحسينِ والتقبيحِ العقليّ؛ فهي علاقةٌ تكامليّةٌ وتعاضُديّةٌ، ووجه ذلك أنَّ فطرةَ العقلِ تقرُ بأنَّ الكونَ بما فيه قد نشأَ على حقائقَ يقومُ عليها نظامُه وَفقَ سُنَنٍ جاريةٍ لا تتبدّلُ، وهذا داخلٌ في خلقهِ؛ بدليل

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٨/ ٤٣٥، ٤٣٦).

(٢) مجموع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، (٥/ ١٢٠).

(٣) منهاج السنة، لابن تيمية، (٥/ ٨٠).

(٤) الفصل، لابن حزم، (٣/ ٥٣).

قولـه تعـالى: {ألا لـه الخلـق} [الأعـراف: ٥٤]، والـشرعُ جـاءَ مـن عنـدِ اللـه -تعـالى- ليؤكـدَّ عـلى هـذه الحقائـق مـن جهـةِ مزيـدِ الكشـفِ عنها، وإظهـارِ مـدى ملاءمتِها للفطـرةِ، وللتذكـيرِ بما في هـذه الفطـرةِ مـن قيـمٍ كـبرى تتوافـقُ مـع حقائـقِ الكـونِ، وهـذا داخـلٌ في أمـره، بدليـلِ قولِـه تعـالى: {ألا لـه الخلـق والأمـرُ} [الأعـراف: ٥٤]، وهـذه الآيـة جـزءٌ مـن قولـه تعـالى: {إن ربَّكـم اللـهُ الـذي خلـقَ السـمواتِ والأرضَ في سـتةِ أيـامٍ ثـمّ اسـتوى عـلى العَـرشِ يُغـشِي الليـلَ النهـارَ يطْلُبُـه حثيثًـا والشـمسُ والقمـرُ والنجـومُ مسـخراتٌ بأمـره ألا لـه الخلـقُ والأمـر تبـاركُ اللـهُ ربّ العالمـين} [الأعـراف: ٥٤].

وفي تأويـل قولـه تعـالى: {ألا لـه الخلـقُ والأمـرُ} [الأعـراف: ٥٤] **يقـول ابـنُ عاشـورٍ:** (فالخلـقُ: إيجـادُ الموجـوداتِ، والأمـرُ: تسـخيرُها للعمـلِ الـذي خلُقَـت لأجلِـه)[1]. وهـذا تعبيـرٌ موجـزٌ بليـغٌ، أتى إلى المعنـى المـرادِ مـن أقـربِ طريـقٍ، حيـثُ أفـادَ فيـه قضيـةَ التوافـقِ بـين الموجـوداتِ ومـا هـي عليـه مـن خصائـصَ، وأنّهـا قـد ذُلِّلَـت للعمـلِ الذي قـد أُنيـطَ بهـا وَفـقَ السُّـننِ الجاريـةِ. فالشرائـعُ جـاءت بالتذكـيرِ والبسـطِ لما هـو مركـوزٌ في فطـرةِ العقـلِ وهـذا هـو معنـى التوافـقِ بـين الفطـرةِ والشريعـةِ.

فالشرائـعُ جـاءت بالتذكـيرِ والبسـطِ لمـا هـو مركـوزٌ في فطـرةِ العقـلِ وهـذا هـو معنـى التوافـقِ بـين الفطـرةِ والشريعـةِ.

وعنـدَ المقارنـةِ بـين القـولِ الصحيـح الذي تحصّـلَ للباحـثِ مـع موقـفِ **ابـن حـزم** مـن هـذه المسـألةِ التـي هـي بمثابـةِ التجليـةِ لمنهجِـه؛ فـإن موقـفَ **ابـن حـزم** مـن هاتـه المسـألةِ، التـي تُعـدُّ مسـألةً مندرجـةً ضمـنَ العقـلِ العمـلي الخُلقـيِّ مـن جهـةِ المنهـج المعـرفي = يبقـى موقـف **ابـن حـزم** موقفًـا غـيرَ مُتسـقٍ مع النظريـةِ الخُلقيّـةِ عنـد اعتبـارِ الطبيعيـاتِ والشرعيـات، والإنسـانياتِ جميعًـا؛ ذلـك أنَّ منهـجَ ابـنِ حـزم قائـمٌ عـلى فصـلِ مـا

(١) التحريـر والتنويـر، للطاهـر ابـن عاشـور، (٨/ ١٣٠).

بين الطبيعياتِ والشرعيات، فالطبيعةُ ذاتيةٌ في الأشياءِ، وأما في الإنسانياتِ والشرعياتِ فالأمرُ مختلفٌ.

مصادر الإلزام الخلقي لدى ابن حزم:

وبعدَ الكلامِ عن مبحثِ الأخلاقِ بين الكونيةِ والنسبيةِ، والتدقيقِ في موقفِ ابن حزم من العقلِ وعلاقتِه بالتحسينِ والتقبيحِ، يظهر أن مصادرَ الإلزامِ الخُلُقي لا تتساوى مع مصادرِ المعرفةِ لدى ابن حزم من جهةِ الإلزام؛ فلا العقل ولا التجربة تُلزم بالعملِ الخُلقي إذا لم يُلزِم الوحيُ بذلك العملِ، ففرقٌ عند ابن حزم بين كونِ هذا مصدرًا للمعرفةِ وكونِه مُلزمًا بها؛ ذلك أن الفلسفةَ (مُبيِّنَةٌ للفضائلِ من الرذائلِ)[1] وهذا (بإِجْماعٍ من الفلاسفة)[2] كما يقولُ ابن حزم نفسُه، وليس له قولٌ فيما يبدو من أنَّ الفلسفة ملزمةٌ، بل هي مبيّنةٌ فقط، وهذا يسير مع منهجِه الكليّ في المعرفةِ.

ومع جعلِه الفلسفةَ مُصلحةً لأخلاقِ الناسِ إلا أنها لا تقوى على الانفرادِ بهذه المهمةِ دونَ النبوةِ أو الوحيِ؛ ذلك أن عقولَ الناسِ مختلفةٌ، فإن اتفقت في بعضِ المشتركِ الخُلقي فهي لا تتفقُ في جملةٍ كبيرةٍ مما يخرجُ عن هذا المشتركِ؛ ولذلك كانت حاجةُ الناس للوحي في هذه القضيةِ حاجةً مُلحّةً لا يُستغنى عنها البتةَ.

وفي المعنى السابق يقول **ابن حزم**: (ولا يمكنُ البتةَ إصلاحُ أخلاقِ النفسِ بالفلسفةِ دونَ النبوةِ؛ إذ طاعةُ غيرِ الخالقِ - عزّ وجلّ - لا تَلزَمُ. وأهلُ العقولِ مختلفون في تصويبِ هذه الأخلاقِ)[3]. وقال في منافعِ النبوّةِ: (أحدهُا: إصلاحُ الأخلاقِ النفسيةِ وإيجابُ التزامِ حُسنِها: كالعدل، والجود، والعفة، والصدق، والنجدة في موضعِها، والصبرِ، والحلم، والرحمةِ، واجتنابِ سيّئِها كأضدادِ هذه التي ذكرنا)[4]. وحاصلُ الأمرِ فيما له علاقةٌ بمصادرِ الإلزامِ الخُلقيّ لدى **ابن حزم**

(١) الفصل، (١/ ٧٩).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٧٩).

(٣) رسائل ابن حزم، (٣/ ١٣٤).

(٤) المصدر السابق، (٣/ ١٣٤).

أنها مقتصرةٌ على الوحي (الكتاب والسنة) وما له صلةٌ به من مصادرِ المعرفةِ الشرعيةِ الأخرى، كالإجماع والدليلِ، وأنّ اعتبارَ العقلِ والتجربةِ في الأخلاقِ لديه هو اعتبارٌ بيانيٌّ لا إلزاميٌّ.

المحور الثالث: غاية الأخلاق:

نظريةُ السعادةِ ومفهومُ طردِ الهمّ:

الغايةُ من الأخلاقِ موضوعٌ شغلَ فلاسفةَ اليونانِ، منذ سقراط إلى فلاسفةِ العصرِ الحديثِ، وما كان ليُشغِلَ البشرَ لولا أنَّه غريزةٌ فطريةٌ، يسعى لها الإنسانُ بطبيعتِه؛ فالأمرُ متفقٌ عليه من جهةِ الغايةِ ومختلفٌ فيه من جهةِ الوسيلةِ. وفي معنى المتفقِ والمختلفِ يقول **أندريه كرسون:** (الكلُ يرى أن الإنسانَ يسعى بغريزتِه وراءَ السعادةِ... وإلى هنا ينتهي الاتفاقُ بين الأخلاقيين ويبدأ النزاعُ حولَ خصائصِ السعادةِ نفسِها)[١].

فطردُ الهمِّ أو السعادةُ أو الخيرُ الأسمى (هو الغرضُ الجامعُ لجميعِ المقاصدِ من كل قاصدِ)[٢].

وتلك الغايةُ المنشودةُ تجدُها من كبرى القضايا لدى ابن حزمٍ من جهةِ معرفتِه بحالِ الناسِ ومراداتِهم؛ إذْ هو يجعلُ من الهمّ - لدى الناسِ - مُحركًا فعّالًا لنيل تلكِ الغايةِ، ويجعلُ الطمعَ مادةً أوليّةً لتكوين الهمّ؛ فهي سلسلةٌ متصلةٌ، تبدأ من الطمعِ الذي يكوّنُ الهمَ، ثم يسعى الإنسانُ لطردِ هذا الهمّ بتحقيقِ الرغبةِ المنشودةِ أيًّا كانت هذه الرغبة؛ وعليه فإنَّ مادةَ الطمعِ إذا ذهبتْ لم يكن الهمّ، وهي حركةٌ ديالكتيكية بين الخيرِ والشر - إنْ صحّ التعبيرُ - وآية هذا في قولِ ابن حزم: (الطمعُ سببٌ إلى كل همٍّ... وأصلُ كل همٍّ)[٣]. وفي هذا المعنى يقول إحسان عباس: (فإذا كان الطمعُ بهذه القوةِ في حياةِ الأفرادِ؛ فمن الطبيعي أن ينشأَ عنه الهمّ؛ وهو الظرفُ السالبُ في محورِ الحياةِ

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندرية كرسون، ترجمة: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكري، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، (١٣٦٥ - ١٩٤٦م)، (ص/ ٣١).

(٢) التقريب لحد المنطق، (ص/ ٢٠١).

(٣) الرسائل (طوق الحمامة)، (١/ ٣٧١).

الاجتماعية)[١]. وفي طردِ الهمِ الناشئ عن الطمعِ يقول **ابن حزم**: (...وإنما طلبَ اللذاتِ مَن طلبها؛ ليطردَ به عن نفسه همّ الجهلِ... وإنما أكل مَن أكل، وشرِب من شرب، ونكَح مَن نكَح، ولبِس مَن لبِس...؛ ليطردوا عن أنفسِهم أضدادَ هذه الأفعالِ وسائرَ الهمومِ)[٢]. ومن بين النصوصِ العامةِ التي تبيّن أحوالَ الناسِ في طردِ الهمّ؛ يلفِت **ابن حزم** الانتباهَ إلى فضيلةِ العلمِ، وأنَّ الانكبابَ (على طلبهِ والعملِ بموجبِه؛ أنك تحصلُ على طردِ الهمّ)[٣].

وابنُ حزم من بعدِ ذلك يقررُ أنَّ نفسَ المطالبِ المرجوةِ لا تخلو من الكدرِ والهمِّ لا في الطريقِ إليها ولا عندَ تحصيلِها[٤] إلا طريقًا واحدًا؛ وهو العملُ للآخرةِ، فأنت تجدُه (سالمًا من كل عيبٍ، خالصًا من كل كدَرٍ، مُوَّصلًا إلى طردِ الهمِ على الحقيقةِ)[٥]. فإذا ما سعى الإنسانُ ببذلِ الأسبابِ من (العمل لله تعالى)[٦] تحققّ له (طردُ الهمِ)[٧] على وجهِ الحقيقةِ. وطردُ الهمِ، أو تحقيقُ السعادةِ هو الغرضُ المشتركُ الذي تَدَاعت عليه الأممُ بشتّى أطيافِها، وتنوعِ وسائلِ تحقيقِها، وفي هذا يقول ابنُ حزم: (تطلبتُ غرضًا استوى الناسُ كلُّهم في استحسانهِ، وفي طلبه فلم أجِدْه إلا واحدًا، وهو طردُ الهم)[٨].

وطردُ الهمِ، أو تحقيقُ السعادةِ هو الغرضُ المشتركُ الذي تَدَاعت عليه الأممُ بشتّى أطيافِها، وتنوعِ وسائلِ تحقيقِها.

ثم يُوضحُ طريقةَ السيرِ المُثلى، التي يتوجبُ على الإنسانِ أن يسلُكَها في الحياةِ الدنيا؛ كي يحققَ مرادَه في طردِ الهمِ، وهي أن يقتفي أثرَ النبيّ -صلى

(١) الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٢٦).

(٢) الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٧).

(٣) التقريب لحد المنطق، (ص/ ١١).

(٤) انظر: الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٧، وما بعدها).

(٥) المصدر السابق، (١/ ٣٣٨).

(٦) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ٧٦).

(٧) المصدر السابق، (ص/ ٧٦).

(٨) المصدر السابق، (ص/ ٧٦).

اللـه عليـه وسـلم-؛ فيظفـر بخيريـةٍ لا يعدِلُهـا شيءٌ. وفي هـذا المعنـى يقـول: (مـن أراد خـيرَ الآخـرةِ، وحكمـةَ الدنيـا، وعـدلَ السـيرةِ، والاحتـواء عـلى محاسـنِ الأخـلاقِ كلهـا، واسـتحقاقَ الفضائـلِ بأسرِهـا؛ فليقتـد بمحمـد رسـولِ اللـهِ -صـلى اللـه عليـه وسـلم- وليسـتعملْ أخلاقَـه وسـيرَه، مـا أمكنَـه)[١].

ولـو قيـل: إنَّ العمـلَ للآخـرةِ لا يخلـو كذلـك مـن امتحـانٍ، وفتنـةٍ، وأذىً مـما هـو مُشـاهدٌ في سِـيرِ الصالحـين؛ فـإنَّ ابـن حـزم لا ينكـر هـذا الاعـتراض، ولكنـه يصـف العامـلَ للآخـرة - متـى مـا حصـل لـه مكـروهٌ جـرّاء عمَلِـه - بالسـرورِ والرضـا؛ ذلـك أنَّـه ينظـرُ إلى مـآلِ الأمـرِ في العُقبـى؛ فيكـون عونًـا لـه فيـما يطلـبُ (فهـو في سرورٍ متصـلٍ أبـدًا، وغـيُره بخـلافِ ذلـك أبـدًا)[٢]. وهنـا تظهـرُ الصبغـةُ الدينيـةُ عـلى ابـن حـزم في تقعيـدِه للأخـلاقِ قـولًا وعمـلًا، وأنَّ الفضيلـةَ والرذيلـةَ لا تُقيّـمُ عـلى الوجـهِ الأكمـلِ إلا بالديـنِ، وأنَّ السـعادةَ والخـيرَ تكـون بالاعتـمادِ (عـلى مـا أمـرَ بـه اللـهُ -تعـالى- ورسُـوله صـلى اللـه عليـه وسـلم فإنَّـه يحتـوي عـلى جميـعِ الفضائـلِ)[٣]. وهـذا المقصـدُ الأسـنى =(طـرد الهـمّ أو السـعادةُ) الـذي اسـتنبَطَه ابـنُ حـزمٍ مـن خـلالِ تفكُّـرِه في سَـعْي النـاسِ بشـتّى أطيافِهـم؛ هـو المحقِّـقُ للـذةِ[٤]، وهـو الـذي أراده **ابـنُ تيميـة** عندمـا قـال: (فَـإِنَّ مَقْصُـودَ الْحَيَـاةِ: هُـوَ حُصُـولُ مَـا يَنْتَفِـعُ بِـهِ الْحَـيُّ وَيَسْـتَلِذُّ بِـهِ، وَالْحَـيُّ لَا بُـدَّ لَـهُ مِـنْ لَـذَّةٍ أَوْ أَلَـمٍ. فَـإِذَا لَـمْ تَحْصُـلْ لَـهُ اللَّـذَّةُ؛ لَـمْ يَحْصُلْ لَـهُ مَقْصُـودُ الْحَيَاةِ، فَـإِنَّ الْأَلَـمَ لَيْـسَ مَقْصُـودًا)[٥].

ولكـن مـا المقصـودُ باللّـذةِ التـي ذُكـرتْ آنفًـا؟

موقف ابن حزم من الاتجاه النفعي (نظرية اللذة):

للمذهـب اللَّـذيِّ صـورٌ كليـةٌ، تتفـرع منهـا صـورٌ جزئيـةٌ، لا يمكـن أن يـأتيَ

(١) المصدر السابق، (ص/ ٩١).

(٢) الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٨).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٤٠١).

(٤) انظر: رسائل ابن حزم، (١/ ٣٢٦).

(٥) مجموع الفتاوى، **لابن تيمية**، (١٤/ ٢٩٨).

البحثُ على تفصيلاتِها واتجاهاتها، وهي على وجهٍ عامٍ مذاهبُ؛ فمنها اللّذيةُ السيكولوجيةُ، ومنها اللّذية الأنانيةُ[1].

ومما يحسنُ الإشارةُ إليه تقريرُ **أبيقور** لمذهبِ المنفعةِ؛ إذْ يرى أنَّ المعيارَ الذي تقاسُ به الأفعالُ هو النتيجةُ لتلك الأفعالِ، فما كان عائدًا على المرءِ بالنفعِ كان خيرًا أسمى، وما عاد بالضررِ فهو شرٌ لم يحقِّقْ لصاحبِه السعادةَ[2]، وهو بذلك قد (التمسَ اللذةَ، واعتبرَها معيارَ القيمِ... وتُفهم الفضائلُ المعروفةُ في ضوئِها)[3] وبغضِ النظرِ عن مفارقةِ **أبيقور لأرستيوس** في اعتبارِ اللذة الحسيةِ والعقلية والروحية، إلا أنَّه (أقرَّ اللذة الحسية ومكّنَ لها)[4]. ووجْهُ استحسانِ عرضِ المذهبِ الأبيقورى؛ أنَّ **ابن حزم** متهمٌ ببعضِ الاتجاهاتِ الفلسفيةِ في الأخلاقِ كالأبيقورية، والرواقية، وأنَّ نظريتَه الخُلقيةَ (متشربةٌ بالفلسفةِ الرواقيةِ التي تأثرَ بها **ابن حزم** تأثرًا محسوسًا)[5]. وهذا القولُ لا برهانَ له؛ ذلك أنَّ مذهبَ المنفعةِ لدى **أبيقور** ومِنْ قبلِه **أريستيوس** - مؤسس مذهب اللذة في الأخلاق النفعية - يقوم على اعتبارِ المنفعةِ الماديةِ مقياسًا وحيدًا للقيمِ الخُلقيةِ، وهذا الاتجاهُ البرغماتي يُعرِضُ عن أي لذّةٍ من نوعٍ آخرَ، ولا يكترثُ بالضابطِ العقليّ والدينيِّ لتلكَ الأفعالِ[6]، فاللذةُ عندَه (حوّلها إلى منفعةٍ شخصيةٍ)[7].

وهذا الاتجاهُ بعيدٌ عن المسلكِ الحزميّ كلّ البُعدِ؛ ذلك أنَّ **ابن حزم**

(١) انظر لتفصيلات هذه المذاهب: مذاهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية، (ط. ١)، (١٩٥٣م).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٨).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٥٧).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٥٠).

(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، محمد إبراهيم الفيومي، دار الجيل، (ط. ١)، (١٩٩٧م)، (ص/ ٢٦٩).

(٦) انظر: معالم التفكير الفلسفي عند الإمام ابن حزم الظاهري، سعد عبد السلام، كنوز الحكمة، (ص/ ٨٠).

(٧) مذاهب المنفعة العامة، توفيق الطويل، (ص/ ٥٠).

ومـما يحسـنُ الإشـارةُ إليـه تقريـرُ أبيقـور لمذهـبِ المنفعـةِ؛ إذْ يـرى أنَّ المعيـارَ الـذي تقـاسُ بـه الأفعـالُ هـو النتيجـةُ لتلـك الأفعـالِ، فـما كان عائـدًا عـلى المـرءِ بالنفـعِ كان خـيرًا أسـمى، ومـا عـاد بالـضررِ فهـو شرٌّ لم يحقِّـقْ لصاحبِـه السـعادة.

يضبِـطُ الأفعـالَ الخُلقيـةَ بالتجربـةِ والعقـلِ والديـنِ، فالفعـلُ الخُلقـيِ بـين هـذه الثلاثيـةِ لا ينفـكُ عنهـا. أمـا تُهْمـةُ التشـبُّه بالرواقيـةِ فيكفينـا إظهـارُ المفارقـةِ بـين قـولِ ابـنِ حـزمٍ وقولِهـم فيهـا؛ إذ الفضيلـةُ عندَهـم (انتهـتْ إلى أن تكـونَ عِلـمًا فقـط بمـا تقتضِيـه الطبيعـةُ... ولهـذا فـإن المهـمَّ دائمًـا في الفضيلـةِ عندَهـم صورتُهـا فحسْـب، لا مضمونُهـا؛ لأن المضمـونَ واحـدٌ باسـتمرار)[١]. فأصبـحَ الفعـلُ الإنسـانيُّ عندَهـم متساويًا مـن كل وجـهٍ؛ أي إنَّـه خـالي القيمـةِ، والعـبرةُ في موقـفِ الإنسـانِ النفـسي تِجـاه هـذا الفعـل لا الفعـل في ذاتـه[٢]. بينـما ابـنُ حـزم في الفضيلـةِ لـه اتجـاهٌ آخُـر، لا صلـةَ لـه بمـا سـبق ذكـرُه عـن الرواقيـةِ، فالفضيلـةُ - لديـه - طريـقُ السـعادةِ، ولـكي تصـلُ إلى هـذه السـعادةِ فـلا بـدَّ مـن إدراكِ الفضائـلِ عـلى تنوُّعِهَـا وتفاضُلِهـا، فهنـاك فضائـلُ وهبيّـةٌ، وهنـاك فضائـلُ كسـبيّةٌ[٣]. وهـو يـرى أنَّ الفضيلـةَ وسَـطٌ بـين إفـراطٍ وتفريـطٍ[٤]، وهـو في هـذا قـد تشـابه مـع **أرسـطو**؛ إذْ **أرسـطو** يـرى أنَّ الفضيلـةَ وسـطٌ بـين رذيلتـين[٥].

وللفضائـلِ عنـدَ ابـن حـزم أصـولٌ أربعـةٌ، تتركـبُ منهـا كلُ فضيلـةٍ، وهـي: العـدلُ، والفهـمُ والنجـدةُ والجـودُ[٦].

فكيـف يُمكـنُ أن تكـونَ الفضائـلُ وهـي قائمـةٌ عـلى هـذه الأصـولِ؛ متسـاويةً مـن كل وجـهٍ، لا فـرقَ إلا

(١) الموسوعة الفلسفية لبدوي، (١/ ٥٤١).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ٥٤١).

(٣) انظر: الفصل، (١/ ٨٣).

(٤) انظر: رسائل ابن حزم (مداواة النفوس)، (١/ ٤٠١).

(٥) انظر: الموسوعة الفلسفية، بدوي، (١/ ١٢٣).

(٦) انظر: الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٠).

في موقفِ الإنسانِ منها كما يقول الرواقيون؟ وابن حزم وإن تأثرَ بأفلاطون وأرسطو وتقاطعَ معهما في بعضِ المسائلِ الخُلقيةِ؛ إلا أنَّه يقول: (مَن جهلَ معرفة الفضائل؛ فليعتمدْ على ما أمرَ به الله ورسوله، فإنَّه يحتوي على جميعِ الفضائلِ)[1]، وهذا هو المنْحى الدينيُّ الذي اصطبغَ به الدرس الخُلقي لدى ابن حزم، وهو الذي ميَّزه عن غيرِه في هذا الحقلِ الفلسفيِ، فمهما كان من تشابهٍ جزئي **لابن حزم** مع غيرِه من المدارسِ الفلسفيةِ، فإنَّ الدينَ الذي يركنُ إليه يُعدّ فارقًا بيّنًا، ومنبعًا صافيًا من كدرِ الاجتهادِ البشريّ، ألا ترى[2] أنَّ **أرسطو** في دراستِه للفضيلةِ ليس منطقيًا مع نفسِه من جهةِ تحقُّقِ الوسطِ الذي ذكرَه في تعريفِ الفضيلةِ، فالنسبيّة لهذا الوسطِ تتجاذبُه بحسَبِ الزاويةِ المنظورِ إليه منها، وهذا دليلٌ على ضعفِ البشرِ في تحديدِ الحقيقةِ كما هي، إنْ لم يكن لهم دينٌ يعتمدون عليه، كما قرّرَه **ابن حزم** في حديثِه عن الفضائلِ.

وفي خروجِ ابنِ حزم عن النظرةِ الأُحاديةِ في قَيمةِ الفعلِ الخُلقيّ يقول: (فالواجبُ على العاقلِ ألا يقطَع دهرَه إلا بطلبِ معرفةِ ما يُنجيه في مَعادِه، ويخلِّصُه من الهلكة، ومن النيرانِ المحيطةِ بها، ويرفُعُه إلى السمواتِ التي هي محلُ الحياة الأبدية، والنجاةِ من كلِّ مكروهٍ، وموضعُ السرورِ السرْمَديّ، واللذاتِ الدائمةِ التي لا انقطاعَ لها[3].

وهذا يدلُك على أنَّ **ابن حزم** ينقُدُ هذا الاتجاهَ النفعيّ فضلًا عن أن يكونَ متشَرّبًا له، فهو ينظرُ إلى الفعلِ الخُلقي - في نصِّه هذا - ببُعدٍ ميتافيزيقيّ، فالنظرُ الكلي إلى منهجِ ابن حزمٍ هو الذي يمْحو هذه النظرة القاصرةَ.

وطردُ الهمِّ لدى أبي محمد يجلبُ للمرء اللَّذةَ، سواءٌ كانت هذه اللَّذةُ

(١) المصدر السابق، (١/ ٤٠١).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية لبدوي، (١/ ١٢٣، ١٢٤).

(٣) رسائل ابن حزم، (٣/ ١٣٩).

معنويـةً أو ماديـةً، وهـذا أمـرٌ فطـريّ قـد جُبِـل عليـه النـاسُ جميعًـا. وآيـةُ انقسـامِ اللَّـذةِ عنـد ابـن حـزم إلى هذيـن القسـمين؛ قولُـه: (لـذةُ العاقـلِ بتمييـزه، ولـذةُ العـالمِ بعلْمِـه، ولـذةُ الحكيـمِ بحكمَتِـه، ولـذةُ المجْتهـدِ للـه -عـزّ وجـلّ- باجتهـادِه؛ أعظـمُ مـن لـذةِ الآكلِ بأكْلِـه، والشـاربِ بشُرْبِـه، والواطِـئُ بوطْئِـه، والكاسـبُ بكسـبه، واللاعـبُ بلَعِبِـه، والآمـرُ بأمْـرِه)[١].

وأنـت تـرى أنَّ بـينَ اللذتـين تفاضـلًا، فاللـذةُ المعنويـةُ كـما هـي عنـد العاقـلِ والعـالمِ والحكيـمِ والمجتهـدِ؛ أعظـمُ مـن لـذةِ الآكلِ والشـاربِ... إلـخ.

وبرهـانُ هـذا التفاضـلِ أنَّ اللذةَ الحسـيّةَ يشـعر بهـا العاقـلُ، والعـالمُ، والحكيـمُ، والمجتهـدُ شـعورًا يسـتوي مـع غـيرِه فيـه، وأمـا اللـذةُ المعنويـةُ الحاصلـةُ مـن تمييـز العاقـلِ، وعلـمِ العـالمِ، وحكمـةِ الحكيـمِ، واجتهـادِ المجتهـدِ، فـلا يذُوقُهـا إلا مـن عَرَفَهـا، وبمعرفتِهـم لهـا ظهـرَ لهـم دونِيّـة اللـذةِ الحسـيّةِ وعلـو شـأنِ المعنويـةِ، أمـا المقتـصرونَ عـلى اللـذةِ الحسـيةِ فـلا معرفـةَ لهـم بالمعنويـةِ أصـلًا، فكيـف يكـونُ لهـم رأيٌ يميـزون بـه بـين اللذتـين[٢].

وفي هـذه المقارنـةِ اللذيّـةِ يقـول ابن حزم: (وإنمـا يُحكَـم في الشـيئين مَـن عرفَهـما، لا مـن عـرفَ أحدَهُـما ولم يعرف الآخـرَ)[٣].

والمحصّـلُ مـن الحديـثِ عـن السـعادةِ، التـي يسـعى لهـا البـشرُ أشـتاتًا كـما هـي في المنظـور الحزمـي؛ أنهـا ممكنـةُ التحققِ في الدنيـا عـلى شـكلٍ جـزئيٍّ، لا كـمالَ فيه، وهـي في الآخـرة أشـدُّ وأبقـى.

وفي هـذا المعنـى يقـول أبـو محمـد: (إذا تعقبـتَ الأمـورَ كلَّهـا فسـدتْ عليـك، وانتهيـتَ في آخـرِ فكرتـك باضمحـلالِ جميـع أحـوالِ الدنيـا، إلى أن الحقيقـةَ إنمـا هـي العمـلُ للآخـرةِ فقـط؛ لأنَّ كلَ أمـلٍ ظَفِـرت بـه فعُقْبـاه حـزنٌ، إمـا بذَهَابـه عنـك، وإمـا بذَهَابِـك عنـه، ولا بـدَّ مـن أحـدِ هذيـن السـبيلينِ، إلا

(١) رسائل ابن حزم (مداواة النفوس)، (١/ ٣٣٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ٣٣٥).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٣٣٥).

العملَ لله -عزّ وجلّ- فعُقْبَاه على كل حالٍ سرورٌ في عاجلٍ، وآجلٍ.

أما في العاجلِ فقلّةُ الهمِّ بما يهتمُّ به الناسُ، وأنك به معظَّمٌ من الصديقِ والعدوِ، وأمَّا في الآجلِ فالجنةُ)[1].

والمحصّلُ من الحديثِ عن السعادةِ، التي يسعى لها البشرُ أشتاتًا كما هي في المنظور الحزمي؛ أنها ممكنةُ التحققِ في الدنيا على شكلٍ جزئيٍّ، لا كمالَ فيه، وهي في الآخرة أشدُّ وأبقى.

إذًا، كلُّ الأفعالِ الإنسانيةِ التي تَنْشُدُ السعادةَ، فسعادتُها وقتيةٌ، تنقضِي بذَهَابها أو بذَهَابك، وأما العملُ الخالصُ لله -تعالى- فسعادتُه في الدنيا تكْمُنُ في تقليلِ الهمِّ مما يهتمُّ به الناسُ عادةً، وأما في الآخرةِ فالسعادةُ السرمديةُ في الجنةِ، التي لا يشقَى بدخولِها أحدٌ.

(١) المصدر السابق، (١/ ٣٣٥).

الخاتمة:

نختم بتركيز ما سبق في العناصر التالية:

الصلةُ وثيقةٌ بينِ مَبحثِ المعرفةِ والنظريةِ الخُلقيةِ لدى **ابن حزم**. التقسيمُ الثنائيُّ للنظريةِ الخُلُقيةِ لدى **ابن حزم** واضحُ المعالمِ؛ فهو نظريٌّ من جهةٍ، وعمليٌّ من جهةٍ أخرى. تفسيرُ الوعي الأخلاقيِّ لدى ابنِ حزم لا يقْتَصِرُ على بُعدٍ واحدٍ بل هو أبعادٌ تتجاذبُ هذه النظريةَ، فالنظريةُ الخُلقيةُ لديه ما بين العقلِ والتجربةِ والوحي. الإلزامُ قاعدةٌ جوهريةٌ لدى **ابن حزم**، ولا يكونُ هذا الإلزامُ إلا عن طريقِ الوحيِ، أما العقلُ والتجربةُ فهما مُبيّنانِ للقيمةِ الخُلقيةِ لا مُلْزِمانِ بها.

الأخلاقُ لدى **ابن حزم** مطلقةٌ، ولكنّه في الحسنِ والقبحِ العقليينِ يعاني من قلقٍ معرفيٍّ وخُلقيٍّ في آنٍ واحدٍ. يرى ابنُ حزم أنَّ طردَ الهمِّ، أو تحقيق السعادة هو الغرضُ المشتركُ بين الناسِ، وهذه السعادةُ ممكنةُ التحقُّقِ في الدنيا على شكلٍ جزئيٍّ لا كمالَ فيه، أما في الآخرةِ فهي أشدُّ وأبقى.