

الأخلاق الإسلامية بين النقل والإبداع

د. عصمت محمود أحمد سليمان(*)

توطئة

ما يزال السؤال العريض الذي ينهض استهلالاً بين يدي درس الفلسفة في حقل الأخلاق مداره حول القدر الذي أسهم به فلاسفة المسلمين في حقل فلسفة الأخلاق؛ ويستتبع ذلك لزماً السؤال حول هل ما انتجوه يُعد إبداعاً أصيلاً؟ أم كونه لا يعدو أن يكون ضرباً من النقل ليس بأكثر من اعتباره هامشاً على متن انتجه غيرهم؟

هناك رأي له حضور يجب عن هذه الأسئلة لدى طائفة من مؤرخي ودارسي الفلسفة الإسلامية المعاصرين منتهاه الرأي القائل بأن حظ مجال الأخلاق من اهتمام علماء الإسلام ومفكره ضئيل إذا ما قورن بغيره من مجالات المعرفة العلمية الفلسفية^(١).

ومضى آخرون شوطاً أبعد باتجاه التقرير بأن الفكر الإسلامي يخلو من مذاهب في الأخلاق؛ وقد جعلوا مرد ذلك وتفسيره ماثل في الدعوى باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عن النظر في المسائل الأخلاقية فلم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق^(٢).

من خلال تلك الآراء العامة تتلمس ترسخ اتجاه قوي يكاد ينتهي إلى القول بعدم اشتغال الفكر الإسلامي أصالة على نسق متكامل في الأخلاق؛ وأن العقلية الإسلامية لم تسهم في الفلسفة الأخلاقية بنصيب وافر أو ذي أثر أو عمق في حقل فلسفة الأخلاق.

(*) أستاذ بقسم الفلسفة؛ كلية الآداب؛ جامعة الخرطوم.

(١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، القاهرة، دار الثقافة للنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م، ص ١٩٦.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

بيد أن الباحث يشير إبتداءً إلى اتجاه مغاير تماماً للرؤيتين السابقتين؛ اتجاه جاءت زيادة إشهاره وبيان معاملته لدى العلامة سامي النشار الذي أنكر على طائفة من بعض الكتاب المحدثين المسلمين وغالبية الأوربيين الذين جحدوا كل طرافة وإبداع في الفكر الإسلامي، مشدداً النكير على حصرهم الفكر الفلسفي الإسلامي في دائرة واحدة وهي الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان^(١).

وسار على ذات مسار النشار العلامة أحمد محمود صبحي الذي يرى «بأن الباحثين غالباً ما ينظرون إلى نتائج العقلية الإسلامية في ضوء أرسطو، ومن ثم فإما أن توجد لدى المسلمين أبحاث أرسطاليسية أو لا توجد أبحاث على الإطلاق، ونفس الأمر عالجوا به قضية الأخلاق في الفلسفة الإسلامية؛ بينما الأخرى أن يتم التقصي عن الاتجاهات الأخلاقية في صميم الحضارة الإسلامية، ذلك أن نتائج العقلية الإسلامية انبعثت داخلياً عبر عن الروح الحضارية للأمة»^(٢).

وفق هذا الإطار تجيء هذه الورقة البحثية للعناية بمسألة الإبانة عن طبيعة المنتج الفلسفي الإسلامي في حقل الأخلاق؛ والإفادة بشأن مدى تضمن ذلك المنتج لأطروحات وافت إبداعاً فلسفياً أصيلاً، بالإضافة إلى موازنة النظر والتدقيق فيما طرحه البعض من أن ما أنتجه فلاسفة المسلمين في حقل الأخلاق لم يتجاوز محطة النقل والاجترار فالمحاكاة التلقائية والحكم عليه وفق ذلك بالجذب.

يسعى البحث لتقديم التحليل والتعليل والكشف عن كنه ما خلص إليه من إبانة وإفادة تقررت عنده من إجابات عن الأسئلة السابقة، عبر تحديد ثلاثة اتجاهات للنقل والإبداع في إطار فلسفة الأخلاق الإسلامية، وذلك من خلال اختيار مسألة النفس الإنسانية وسعادتها كحالة تتجلى فيها تلك الاتجاهات، وختاماً تمضي الورقة البحثية باتجاه وضع إشارات لرؤية تمضي بنا لتحقيق فلسفة أخلاق في حقل الفلسفة الإسلامية توافي الإبداع الخالص.

(١) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١٩٦١.

(٢) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة

جوهر سؤال الإبداع والنقل في فلسفة الأخلاق الإسلامية

تعد الأخلاق المستندة إلى الدين أقدم ما عرف الإنسان من نظم أخلاقية؛ حتى أن البعض يمضي باتجاه أن الدين هو المنبع الذي صدرت عنه الأخلاق؛ فهي إنما نبعت من المحرمات الدينية^(١)، بيد أننا على نحو عام نشير إلى أن الأخلاق لدى الأمم القديمة قد تبدت وتم التعبير عنها وفق سياقات دينية متباينة، فهي لدى أمم الهند تتجلى صوفية تشد تحقيق السلام الروحي عبر التجرد من كل العلائق الدنيوية، وعند بوذا دعوة للتسامح، ومضت عند الصينيين لتحكي طابع الحكمة على يد كونفوشيوس، أو ظهورها لدى قدماء المصريين في صورة عقائد دينية تدعو إلى طيب السلوك والاستقامة.

اعقب ذلك مجيء الكتب الإلهية المعهودة لتشكل حضوراً قوياً في حياة المؤمنين بها، إذ مثل الدين حضوراً قوياً ومؤثراً في الواقع الإنساني بحسبان تعاليمه الأخلاقية ذات مصدر سامي وبالتالي فإن الاستجابة لتلك التعاليم تغدو نافذة وواجبة.

ولما كان دين الإسلام واحد من بين أكثر الأديان حضوراً وتأثيراً على كافة أصعدة الاجتماع الإنساني، فإن السؤال حول هل أنتج الفكر الإسلامي فلسفة أخلاقية أصيلة وعميقة وغنية؟

يبدو هذا السؤال من الأسئلة التأسيسية لتناول مسألة الإبداع والنقل في الفلسفة الإسلامية على نحو عام؛ لأن فلسفة الأخلاق كما أنها تمثل مبحث جوهرية في الفلسفة، فإن الأخلاق ضرورة أن تجيء تعبيراً عن جوهر روح الدين الإسلامي.

ذلك إننا نجد أن الإسلام دين مضى ليتخذ الأخلاق غاية رسالته التي محورها تمامة الخلق الإنساني، وذلك تصديق قوله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(٢).

بل إننا نرى الإسلام قد جعل عماد رسالته المعرفية لزيماً ومطابقاً لخلق رسوله؛ فعندما سئلت السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن خلق النبي ﷺ قالت: «كان خُلُقُهُ القرآن».

(١) علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ميونيخ، مؤسسة بافاريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٢) الإمام مالك: الموطأ حديث رقم ١٦٣٤؛ وكذلك الإمام أحمد بن حنبل: المسند ٢ / ٣٨١.

من ثم فإنّ الخلوّص إلى نتيجة مفادها جذب المتنوّج الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة المسلمين، أو القول باجترار فلاسفته لثراث فلسفي آخر بحيث لا يعدو ما قاموا به كونهم كتبوا هامشاً على متنٍ ابتدعه آخرون؛ يصلح أن تغدو خلاصةً وحكماً تقريرياً على سائر المتنوّج الفلسفي الإسلامي على كافة الحقول.

وفق هذا السياق ربما تتبدى أهمية هذه الورقة البحثية وجوهرها في أنّ واحدٍ كونها تتجه لتدبر وفحص مسألة الإبداع والنقل فيما يلي مبحث بعينه من مباحث الفلسفة؛ بيد أنها يُراد لها أن تُفضي لخلاصةٍ تقريريةٍ صالحةٍ ومحفزةٍ باتجاه التعميم لسائر المتنوّج الفلسفي في إطار الحضارة الإسلامية.

إننا نستهل ابتداءً بتحديد جملة إشارات مضيئة نتدبر عبرها طبيعة وماهية عملية النقل في الحضارة الإسلامية، ونمضي لدراسة العوامل التي أحاطت بعملية نقل العلوم والمعارف المنتجة في الأمم السابقة على الإسلام، بحسبان أن النقل يُعبر في إطلاقه عن واحد من وجوه تواصل المعرفة واتصالها فالمعرفة الإنسانية مسيرة تراكمية لا تعرف الانقطاع أو القطيعة، نرسخ لمعنى أن عملية النقل تلك كانت عنصراً أول للإبداع في إطار الحضارة الإسلامية.

كانت هذه العملية تسمى في بواكير الحضارة الإسلامية «نقل علوم السابقين» ونحن دائماً نقرر ابتداءً ما هو معلوم ضرورة أنه «ليس من فلسفة وجدت في فراغ أو من الفراغ، بل إن كل فلسفة ورؤية جديدة إنما كانت مستندة إلى كل التراث الفلسفي السابق لها»^(١)، وتكمن عظمة التلاحق المعرفي والعلمي في إعادة كتابة المنقول وفق تفاعله مع الموروث الإسلامي.

معالم جوهريّة حول طبيعة نقل علماء المسلمين ومفكره للتراث الإنساني السابق

إن قراءة المعطيات التاريخية والحضارية حيال مسألة النقل أو بتعبير أدق ما سميت باكرًا بنقل علوم القدماء، أو الترجمة لثراث الأمم والحضارات السابقة شرقية أو غربية أو بلاد الرافدين، فيما يلي بواكير الحضارة الإسلامية؛ تستلزم الوقوف لتصويب النظر حيال طائفة

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، المجلد الأول، ص ١٥.

من المعالمر الجوهرية التي يمكننا الإشارة إلى طيف منها بالوقوف عند ثلاثة من العوامل التي أحاطت بتلك العملية الحضارية.

هناك جملة عوامل أساسية قادت إلى تتسم عملية النقل تلك بقصرها الزماني فلم تدم في الزمان كثيراً؛ وبكونها سرعان ما أبانت عن نفسها كإبداعٍ ومنتوج حضاري تلاقح فيها الوافد المنقول والمترجم مع الأصل الموروث المركز:

أولاً: أكثر تلك العوامل ظهوراً ما هو موصول على نحو جذري بصميم البنية المفاهيمية للإسلام، وأعني هنا ما تفرد به الإسلام عندما يكشف عن ماهيته للناس ليس بحسابانه امتداد لرسالات السماء السالفة فحسب؛ بل كونه الأمين والمصدق والشاهد على سائر الموروث الديني وتبدياته على الواقع الإنساني على كافة الأصعدة.

بذلك الإعلان تجاوز علماء الإسلام ومفكره أي نزوع باتجاه حالة الانقطاع عن الماضي الديني بكافة تجلياته، ومضوا قافزين فوق منزع التأسيس لقطيعة مع التراث القديم أو رفضه، بل وجدناهم مضوا أبعد من ذلك أشواطاً ليرسخوا لحالة اتصال وتواصل منتج ومثمر مع ميراث الرسالات السابقة.

المسلمون يرون أن التوحيد ليس هو عماد الإسلام فحسب؛ بل سائر الرسالات الإلهية، كذلك القيم الركينة شاملة ومتماثلة في تمثلها في الموقف المناهض للظلم ورعاية الحرمات ومراعاة الحقوق والعدل، وكلها قيم أعلن الإسلام تبدي رسوخها وثباتها على امتداد الإرث الديني، ربما تتباين تفصيلات الشعائر وجزئيات أحكام المعاملات لتقلبات الواقع والزمان، ولكن في سمتها وسمايتها العامة تظل تعبر عن ذات المضامين الروحية السامية في سائر الرسالات الإلهية.

هذا الموقف المؤسس على تلك الرؤية المفاهيمية الهادبة لخصه حسن حنفي في إشارته بأن «الإسلام لم يرفض مراحل الوعي السابقة بل أكملها»^(١) فكان حري أن علماء المسلمين ومفكره لم يبنوا موقف الرفض للقديم ما عدا بعض مواقف لدى بعض الاتجاهات الفقهية لم تؤثر في ازدهار موجة النقل؛ وجاءت تعبيراً عن مواقف غير عميقة في بنية الثقافة.

لهذا نجد إنه لم تعرف أمة معرفي وعقدي على النحو الذي تمثل وترسخ عند المسلمين

(١) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ١٤٢.

من قاعدة «شرع ما قبلنا شرع لنا» وما استفاضت به نقاشات الأصوليين والفقهاء حول هذه القاعدة التي تكشف عن ترسخ مبادئ متفردة عند المسلمين كمبدأ وحدة الشرائع السماوية ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾^(١)، يقرأ هذا مع الإقرار بالنور والهدى والرحمة التي اشتملت عليه تلك الكتب والشرائع السالفة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾^(٢)، واستحضار أن الحق عَزَّوَجَلَّ أمر رسوله الخاتم بالافتداء بهدى تلك الرسائل والافتداء بمن مضى من الرسل ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَتْهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

ثانياً: هنا تجيء مناسبة الإشارة إلى العامل الثاني الذي وسم حركة نقل علوم السابقين عند المسلمين حيث تعاملوا مع المنقول الوافد من علم السابقين بروح المسؤولية ليلغوا به غايته العلمية والقيمية، وليوافقوا به روح الموروث، فتلک الرؤية الإسلامية الصميمة انتهت بالمسلمين إلى استحضار المسؤولية تجاه علوم السابقين، إذ إن ما ترسخ لديهم من آداب وتقاليدهم ليس موصولاً بضرورة الاتصال بالقديم فحسب، بل نجدهم قد تعاملوا مع تلك العلوم السابقة ليس من واقع كونهم محض نقلة ومترجمين؛ بل تعمقت بصورة أساسية منزع المسؤولية تجاه تمحيصه وإكماله والبناء عليه.

لقد حملهم هذا الفهم إلى أن «يكون النقل تعبيراً عن موقف حضاري أصيل دون إحساس بالنقص أمام المنقول»، لهذا فقد رأينا هؤلاء العلماء قد تخيروا النقل والترجمة وأكملوا ما رأوه ناقصاً فيه، فارتضوا المنطق أداة للعلم، وأكملوا أرسطو بأفلاطون حتى تكتمل لديه الإلهيات، بل إنهم أبدعوا نصوصاً لإكمال المذاهب، ووضعوها على لسان أصحابها تعبر عن مقاصدهم وإن لم يكتبوها بأيديهم مثل وصية فيثاغورث، وأكمل مسكويه الحكمة الخالدة ترجمة وعرضاً وتطويراً، وعرض البيروني ثقافة الهند مقارناً إياها مع ثقافة اليونان والمسلمين^(٤).

ثالثاً: من العوامل التي رسمت معالم طبيعة عملية النقل لدي المسلمين ما نجده ماثلاً في

(١) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٤.

(٣) سورة الأنعام: الآية ٩٠.

(٤) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢ (بتصرف).

البيئة التي أحاطت بكل ذلك، وأعنى متاح الحرية الفكرية وبيئة التسامح حيال الآراء الوافدة، فقد هياً ما تيسر من متاحات حرية الاعتقاد والفكر أبواباً واسعة لنشوء تقاليد العيش المشترك بين أصحاب ديانات وثقافات متباينة، كانت سبباً لظهور مبادئ التسامح التي لا يمكن الاستغناء عنها للتوصل إلى حالة التلاحق المثمر بين ثقافات متباينة، ولعل مظهر هذا التسامح الذي لم تعرفه أوروبا في عصورها الوسطى تجلى بصورة واضحة كما يشير بعض مؤرخي الحضارة الإسلامية في نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها^(١).

لقد ساعد عامل الحرية الفكرية الذي منحته البيئة الإسلامية للعلماء والمفكرين من سائر الملل والثقافات إلى أن تمضي عملية النقل والترجمة أشواطاً متقدمة في اتجاه أن تؤتي ثمارها بأحسن مما يُراد، وهكذا سرعان ما انتجت حركة النقل تياراً إبداعياً ساد حقول الفكر، وعمدت الحرية الفكرية التي لازمت حركة النقل في عهدها الذهبي إلى إثراء هذا التيار.

نخلص من خلال تأمل هذه العوامل وغيرها إلى أن عملية نقل علوم السابقين في إطار الحضارة الإسلامية في عهدها الباكر أحيطت بجملة عوامل؛ انتهت إلى أن يكون نقل المسلمين عن القدماء عملاً إبداعياً، «فلم يهدف إلى إيجاد نص عربي مطابق لنصوص القدماء، بل إعادة كتابة النص القديم لمتلقي جديد، هي الثقافة العربية الإسلامية ومن منظورها، فثمة إعادة كتابة للنص المنقول من منظور المتلقي، وهكذا نجد أننا أمام عملية عمادها الاعتزاز بالوفاد دون اهماله واستبعاده، وتأكيداً للذات المنفتحة على الثقافات المجاورة دون تصلب أو تشدد أو نكرة ثقافية منكفية على الذات... فالوفاد وسيلة وأداة للتطوير، والموروث هو الغاية»^(٢).

لئن كان غاية النقل كما يشير حسن حنفي تفاعل الوافد مع الموروث من أجل إبداع حضاري يحافظ فيه على جوهر الموروث وجدة الوافد، فإن هذه الغاية تحققت في عهد النقل الأول بأعجل مما يتصور، إذ لم تستغرق الترجمة في عصر المأمون أكثر من جيلين، القرن الثاني الهجري، نشأ بعدها الإبداع عند الكندي فيلسوف العرب في القرن الثالث^(٣).

لقد كان النقل في بواكير الحضارة الإسلامية عنصراً معيناً ومحفزاً على الإبداع، وجسدت

(١) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٩٦٧م، ٧٥١.

(٢) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٨ (بتصرف).

(٣) المرجع السابق: ص ١٦٠.

الحالة العامة لعملية النقل في تلك العهود بقاء الموروث المركّز جنباً إلى جنب مع الوافد المنقول، يحافظان على أصالة الموروث ومعاصرة الوافد، «وهو ما يهيئ للثقافة أن تسير على ساقين بدلاً من أن تكون عرجاء تسير على قدم واحدة، من المستقبل إلى الحاضر كما يفعل الوافد، أو من الماضي إلى الحاضر كما يفعل الموروث»^(١).

اتجاهات النقل والإبداع في إطار الأخلاق الإسلامية

يتضح مما سبق أن جهود جمهرة علماء ومفكري الإسلام افضت في طابعها الأعم إلى وسم عملية النقل لعلوم السابقين بطابع إبداعي؛ تأسست على جملة مفهومات أصيلة وراسخة في بنية الدين الإسلامي، وتمثل هؤلاء العلماء والمفكرين غاية وهدف عملية النقل والترجمة كونها عنصراً أولاً للإبداع في سائر حقول المعرفة والثقافة.

لقد اتجهت جهود أولئك العلماء والمفكرين لنقل علوم السابقين من منصة الإحاطة بها بغية إعادة توظيفها في إثراء ونهضة علوم الحضارة الإسلامية، وبذلك ظلت علوم الإسلام دوماً محل اعتزاز هؤلاء العلماء ومحور تأسيسهم وخطابهم الفكري، فلم تكن العلوم الوافدة بديلاً للموروث بل أداة لتطويره ورافداً لإثرائه.

فيما يلي فلسفة الأخلاق على نحو أخص لمرتكز المعارف الوافدة في فلسفة الأخلاق بديلاً معاوضاً عن معارفهم التي نهلوها من أصول الإسلام، كذلك لست أرى أنهم استغنوا بتلك الأصول من الكتاب والحديث عن كل نظر فلسفي في الأخلاق، وهو قول كما يشير أحمد محمود صبحي يتضمن تجاهلاً تاماً لتطور الزمن وتغير مقتضيات الحياة في بيئة صادفت المشكلات الكتاب والسنة.

برز تيار عام في فلسفة الأخلاق الإسلامية استند إلى موروث الحضارة الإسلامية واستصحب المعارف الوافدة من أجل تطوير وإثراء الموروث؛ وهنالك اتجاه بعض مفكري التصوف وتياراته في الحضارة الإسلامية التي كشفت عن إبداع خالص في تناول الأخلاق بالاستناد إلى التجربة الروحية ذات النزعة الدوقية الوجدانية، وثمة اتجاه ثالث يقارب الاتجاه الأول ويكاد أن يتفرع منه؛ ومن ثم فلا نستطيع إغفاله وجد داخل الفلسفة الإسلامية وقف

(١) المرجع السابق: ص ١٦٠.

على علوم السابقين ومضى في اتجاه التوفيق بينها والموروث الإسلامي؛ بيد أن بعض أطرافه انتهى بهم الحال إلى المضي أشواطاً بعيدة في تبني بعض أطروحات السابقين تغليباً لها على أصول الموروث، فانتهت محاولة التوفيق إلى خلاصات نحسبها تلفيقية لا إبداع فيها.

يجدر بنا أن نتأمل موضوعاً فلسفياً ينتمي لحقل الأخلاق الإسلامية نحاول من خلاله استجلاء هذه الاتجاهات الثلاثة التي تعبر عن طيفٍ واسع من مساهمات الفلاسفة المسلمين، لذا فإنني سأتناول مسائل النفس الإنسانية وسعادتها في الفلسفة الإسلامية؛ باعتبارها قضايا أخذت حيزاً مقدراً في البحث الفلسفي الأخلاقي محاولاً من خلال عرض الاتجاهات والمواقف العامة لفلاسفة المسلمين حيالها تبيين الملامح تلك الاتجاهات.

وفق هذا السياق فإننا نستطيع أن نتلمس معطيات كلية وسمت مساهمات فلاسفة المسلمين في حقل الأخلاق وفق الاتجاهات الآتية:

أولاً: اتجاه الإبداع الأصيل المرتكز على علوم السابقين:

وهو اتجاه يعبر عن منتوج فلسفي إبداعي توفيقى عمد على نحوٍ خاص لنقل علوم السابقين مع التركيز على نحوٍ خاص على اليونان، وتوظيفها كل ذلك لتطوير الموروث الإسلامي وإثرائه، وهو اتجاه انطوى كذلك على مسعى تكملة جوانب في تلك العلوم والمعارف على نحوٍ أبان عن أصالة هؤلاء الفلاسفة.

تتحد الرؤية العامة لطائفة من الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة في تصورهم لمسائل النفس الإنسانية وسعادتها على نحوٍ أخص ومن ثم قضايا الأخلاق بصورة عامة وفق منحى يحاول تارة التوفيق في قراءة كل من أفلاطون وأرسطو، وربما تخيروا مذهب أحدهما بعد حين، وحيناً يمضي باتجاه التوفيق بين ذلك المنقول عنهما من جهة والموروث الإسلامي من الجهة الأخرى، وأحياناً يتم تجاوز كل ذلك إلى الانحياز الواضح وتقديم الموروث، وهكذا كثيراً ما تتجلى عملية التناغم والتوفيق متعدد الاتجاهات هذه في إسهام إبداعي جدير بالتأمل.

ممثلو هذا الاتجاه يمثلون جبهة أعلام الفلسفة الإسلامية كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد، نجدهم يعبرون عن نسقٍ فلسفي يصدر في تصوره لمفهوم السعادة عن جذرٍ واحد بمثابة محور ارتكاز في تصورهم للسعادة هو العقل الذي يرون فيه أهم ما يميز

الإنسان عن غيره، لذا فقد نهضت السعادة لديهم على حياة التأمل الفكري وسيطرة العقل على شهوات ونزوات الجسم.

لا تغيب بعض مناحي النزعة الإسلامية الأصيلة لدي هؤلاء إذ نلاحظ نزعة الصوفية الروحية البائدة عند الكندي في معالجته لموضوع السعادة بالنسبة لي تعبر عن منزع أصيل يحقق ما أشرنا إليه من إبداع التوفيق متعدد الاتجاهات، ونجد في هذا الصنيع إشارة لمنحى عام انتظم هذا الاتجاه وهو تكميل أرسطو بألهيات أفلاطون، إذ ينتهي إلى اعتبار السعادة هي حصول المحبوبات والمطلوبات العقلية المتمثلة في التفكير ومعرفة حقائق الأشياء، فالسعادة الحقّة ليست للذات الحسية وإنما الإلهية الروحانية التي تحدث للإنسان حال بلوغ نفسه مبلغها من الطهارة، فيفاض عليها من نور الباري ورحمته^(١).

وعند الفارابي هي بلوغ الإنسان كماله الأقصى، ويعني مرتبة العقل المستفاد الذي هو أهل لتقبل فيض المعقولات عليه من العقل الفعال، وعند اتصاله بالعقل الفعال وتقبل فيض المعقولات منه عندها يكون قد حصل على الخير الأعظم، وهذا هو الكمال الذي تسعى النفس الإنسانية لبلوغه، وفيه سعادتها الحقّة وهي أعظم سعادة وليست ثمة مزيد، فالفارابي في تصويره للسعادة يجعل فعل التعقل هو الفعل الذي يحقق السعادة للإنسان، فبالتعقل والترقي في مراتبه ينتهي المرء إلى مرتبة العقل المستفاد، الذي هو أهل لفيض المعقولات عليه من العقل الفعال، وذلك أعظم سعادة يمكن أن ينالها الإنسان.

وهنا نلاحظ كذلك النقل الذي يمضي في اتجاه الإبداع من خلال نزعة التوفيق المبدع، فهؤلاء الفلاسفة يشيرون إلى أن الحكيم يستطيع عن طريق النظر العقلي والتعبد الروحي أن يصل درجة الفيض والإلهام، وأن يتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من أن يتصل بربه، فإذا تم ذلك تحققت السعادة التي اعتبرها فلاسفة الإسلام جنة الواصلين والغاية القصوى من حياة الإنسان، فالمزج التوفيق المبدع يتجلى في نزوع هؤلاء الفلاسفة إلى إقامة السعادة على التأمل العقلي المقرون بالتزهد الروحي^(٢).

(١) أبو يوسف الكندي: القول في النفس، رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢٧٧.

(٢) توفيق الطويل: العرب والعلم في عصر الإسلام الذهبي ودراسات علمية أخرى، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة وتاريخها (بدون)، ص ٣٧٤.

لقد رأينا اهتمام مثلي هذا الاتجاه الفلسفي بنقل تراث اليونان على نحوٍ خاص، ومضاهيهم باتجاه إكمال ما حسبه نقصاً فيه، فأكملوا أرسطو بأفلاطون حتى تكتمل عنده الإلهيات، وجاء النقل لديهم تعبيراً عن موقف حضاري أصيل دون إحساس بالنقص أمام المنقول، وعبروا عن موقف حضاري أصيل دون إحساس بالنقص أمام المنقول^(١).

نلمس ذلك في ما نعهده توافقاً عاماً بين هؤلاء الفلاسفة في تصوراتهم لقوى النفس ومراتبها، واتجاههم بالقول بوحدة النفس الإنسانية وبالتالي رفضهم للتصور الأفلاطوني للنفس الثلاث، فالنفس لديهم وحدة بسيطة، غير مركبة، وهذا مما يجعل هؤلاء الفلاسفة يبدون في هذه المسألة على اتساق مع المفهوم الإسلامي من ناحية، ومتوافقون مع التصور الأرسطي المناقض لتصور أفلاطون؛ وفي منحى آخر نجدهم يرفضون السير مع المقولات الأرسطية انحيازاً للموروث الإسلامي.

طريق البحث العقلي والنظر الفكري عند ابن باجه هو السبيل الذي يؤدي بالإنسان لكمال الطبعي وتحقيق سعادته القصوى، ونراه يوجه انتقاداته الحادة للاتجاه الصوفي الذي يطلب السعادة عن طريق المشاهدة والإدراك الذوقي وهو الاتجاه الذي مثله بحواضر الأندلس ابن مسرة وسار ابن عربي على ذات الطريق فيما بعد^(٢). ففي (تدبير المتوحد) نجد أن ابن باجه يرى في المعرفة العقلية لا الذوق الصوفي بما يتضمنه من مفاهيم مثل المجاهدة والتطهير؛ السبيل الأوحى للاتصال بالعقل الفعال، ويمضي لمحاولة بيان المعالِم المؤدية إلى العقل الفعال.

هكذا نخلص إلى تلمس منحى الإبداع الأصيل لدي مفكري وفلاسفة الإسلام المرتكز على انفتاح على التراث اليوناني ومحاولة تكميله والتوفيق والاختيار بين اتجاهاته ومدارسه، وما هو جدير عند تأملنا في ثناياه أن نصوب النظر حيال الملاحظة المنهجية التي أوردها الدكتور أحمد محمود صبحي في إشارته إلى أن فلاسفة الإسلام وإن تابعوا أرسطو وانتهجوا نهجه في معظم جوانب فلسفته، فإنهم عرضوا باستثناء مسكويه عن حديثه في الأخلاق مع روعته، يعلل صبحي ذلك الموقف بما ذهب إليه أرسطو من فصل الأخلاق عن الدين، إذ أن هذا الفصل وإن لاءم المزاج اليوناني فإنه لا يلائم إطلاقاً المزاج الشرقي بعامة والإسلامي بخاصة^(٣).

(١) حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٢، ١٥٨.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ٤١٩.

(٣) أحمد محمود صبحي: هاؤم اقراؤا كتابيه، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ١٩٥-

لعل اتفاق الباحث مع هذه الملاحظة يفضي بالبحث إلى إبراز هذا الاتجاه الفلسفي الذي عم في إطار الفكر الأخلاقي لدي جمهرة أعلام الفلسفة الإسلامية كالكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد؛ بحسبانه يجسد اتجاه الإبداع الأصيل في الفلسفة الإسلامية، إذ جاءت أطروحاتهم منفتحة على علوم السابقين وخاصة التراث اليوناني، وفق سياق عمد إلى تكميلها من أجل تطوير المنقول، فجاءت خلاصة أطروحاتهم أقرب في جوهرها إلى روح الموروث الإسلامي.

ثانياً: اتجاه الإبداع الخالص النابع من التجربة الذاتية:

اتجاهات التصوف وتياراته في الحضارة الإسلامية تصدر في إبداعها الخالص في تناول الأخلاق عن تجربة روحية ذات نزعة صوفية ذوقية وجدانية، والحق أنهم اهتموا اهتماماً بالغاً بالأخلاق، وليس أدل على ذلك من أنهم جعلوا عماد الإسلام متجه إلى عنصرين أساسيين، يتصل أحدهما بالمعرفة ويتصل الآخر بالسلوك، بل عند الكثيرين يتجلى التصوف في تمظهره تجربة أخلاقية ذاتية.

يذهب البعض إلى أن منتوج التصوف الإسلامي يُعد واحداً من وجوه التعبير الخالص عن التفلسف في الحضارة الإسلامية^(١)، ولعلنا هنا نضع منتوجهم الفلسفي في مقام الممثل للإبداع الفلسفي الخالص المؤسس على تجارب ذاتية وجدانية خالصة تجذرت في قاعدة روحية عميقة، نمت في بيئة الحضارة الإسلامية بما استوعبته من تراث إنساني امتد عبر طائفة من البلدان والأمم.

إذا كانت الفلسفة تستند إلى النظر العقلي والبرهان المنطقي، فإن جذر التصوف يصدر عن التجربة الذاتية في التزهد والتعب والإعراض عن الدنيا، ولهذا كتب لها الاختلاف فيما يلي قضايا النفس الإنسانية وسعادتها.

يتفق جمهرة فلاسفة المسلمين في تصورهم للسعادة وجعلوها غاية قصوى للوجود الإنساني، وكذا نجد أن أهل التصوف عبر أجيالهم المتعاقبة، وعلى اختلاف مدارسهم وتياراتهم، مضوا في ذات الطريق متفقين مع الفلاسفة فجعلوا السعادة في قمة الحياة الروحية التي عاشوها، ورأوا أنها تتحقق بالتجربة الذاتية الوجدانية الروحية المباشرة الماثلة في اتصال السالك بربه

(١) على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة، ١٩٥١ - ٥٣.

عن طريق حبه، بالمجاهدة التي ترفع الحس القائمة بين العبد وربّه، واتخذوا هذا الحب الإلهي غايةً لحياتهم لهم عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالحق وحده.

أما بواعث الاختلاف بين موقف المتصوفة والفلاسفة حول قضايا النفس الإنسانية وسعادتها؛ فإن جوهر ذلك والحيز الأكبر فيه تعود إلى أمرين؛ الأمر الأول أن الفلاسفة نظروا إلى النفس باعتبارها موضوعاً للمعرفة كسائر الموضوعات، في حين يصدر المتصوفة من أن معرفة النفس سبيلاً إلى معرفة الحق، ومن ثم صاحبت مقولاتهم منحي إبداعي خالص أُحيط بظلال التجربة الوجدانية الروحية بصورة طاغية.

الأمر الثاني حول رؤية الفلاسفة للعقل بحسبانه أكبر ما يميز الإنسان عن غيره، فهو السبيل إلى المعرفة الحقة، ومن ثم أعلوا من شأن التأمل والنظر لينتهوا إلى أن الفيلسوف (الحكيم) يستطيع عن طريق النظر والتأمل أن يبلغ درجة الفيض والإلهام حيث يتقبل الأنوار الإلهية، ويتمكن من أن يتصل بربه فإذا تم ذلك تحققت سعادته القصوى.

المتصوفة على الضفة الأخرى يصرون في رؤيتهم للمعرفة من نظرة مغايرة تماماً؛ فالعقل عاجز عن بلوغ المعرفة الحقة، إذ كيف للمحدود المكيف المحيث أن يصل إلى اللامحدود اللامكيف اللامحيث، ومن هنا كان إجماعهم على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم محدث ومن ثم فإنه لا يدل إلا على محدث مثله.

يضاف إلى ذلك أن التباين بين موقفَي الفلاسفة والمتصوفة تبلور حول مسألة قليلة ما تنبه لها دارسو الفلسفة الإسلامية، وهي الخلاف حول ماهية وطبيعة وجوهر الكمال الإنساني الذي تبرزه مقولات كل طرف.

والحق إن ماهية ذلك الكمال - حسب ما أرى - تبدو أكثر وضوحاً وجلاءً وأصالة في الطرح الصوفي على اختلاف مدارس التصوف الإسلامي؛ بينما لا يبدو الشأن بذات الدرجة من الوضوح لدى الفلاسفة المسلمين، فمثلاً نحن نجد مسكويه عبر فلسفته الأخلاقية يتطلع إلى الكمال الذاتي، وهو أرقى غاية تتطلع إليها النفس، غير أنه لا يقدم لنا تحديداً دقيقاً يدلنا على ماهيته.

بينما الحال عند المتصوفة نجدهم ينظرون إلى غاية أخرى ليست هي هذا الكمال بالمفهوم الفلسفي، وإنما يريدون من وراء ذلك الوصول إلى مقام المعرفة، والمعرفة التي يتحدث عنها

المتصوفة هي المعرفة الحقّة، المعرفة الربانية اللدنية والتي يصفونها بأنها أسمى أنواع المعرفة، وهي معرفة ليست وليدة العقل والحس؛ فالمعرفة العقلية الفلسفية معرفة محدودة لا تربط الإنسان بعالم الغيب، المعرفة الربانية عندهم هي التي تربط الإنسان بالله عزَّجَل، وهي التي ينال بها الإنسان الطمأنينة والسعادة ولذة المعرفة الحقّة.

وللنفس الإنسانية لذائد كثيرة، ولكن الصوفيون يرون لذة القلب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، لأنه مخلوق لها وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر، وعندهم أن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم الملك لكان أعظم فرحاً، وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة أعظم من لذة معرفته وليس منظر أحسن من منظر حضرته، وكل لذات شهوات الدنيا متعلقة بالنفس وهي تبطل بالموت، ولذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب فلا تبطل بالموت، لأن القلب لا يهلك بالموت بل تكون لذته أكثر وضوؤه أكبر لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء»^(١).

هذا الجانب يعد أكثر جوانب فلسفة المتصوفة الأخلاقية إشراقاً وإبداعاً وجوهراً على صعيد الأخلاق أن السلوك الأخلاقي يقوم دائماً على الكمال الروحي، وهو متسق مع الخير المثالي والصدق والعدالة، إذ يصلون فيه بين سمو النفس الإنسانية وارتقاءها في مدارج الكمال وبين ترقيها في تحصيل المعرفة، فكلما ازدادت النفس رقياً وسمواً باتصالها بالله كلما ازدادت معرفة وهذه المعرفة تظل محتاجة إلى مجاهدة النفس وتصفية القلب عن ما سوى الله تعالى، وهكذا فإن تصور متصوفة الإسلام يقوم على الربط بين السعادة والمعرفة الربانية، فالسعادة الحقيقية بنظر المتصوفة هي تلك التي ترتبط بمعرفة الله تعالى وهذه السعادة هي المطلوب الأولين والآخرين، ودائماً ما نجد أن الغزالي خير من يعبر عن روح التصوف الإسلامي في رؤاه الأخلاقية.

وجوهر رؤيتهم هو الربط بين سمو النفس الإنسانية وارتقاءها في مدارج الكمال وبين ترقيها في تحصيل المعرفة، فكلما ازدادت النفس رقياً وسمواً باتصالها بالله كلما ازدادت معرفة، وهذه المعرفة تظل محتاجة إلى مجاهدة النفس وتصفية القلب عن ما سوى الله تعالى، وهكذا فإن تصور المتصوفة يقوم في كنهه على هذه العلاقة الجدلية بين السعادة والمعرفة الربانية.

(١) أبو حامد الغزالي: كيمياء السعادة، ضمن رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م، ص ١٣٩ - ١٤٠.

المرء لا يحصل على المعرفة الربانية إلا عبر التجربة الذاتية الماثلة في تصفية النفس بالعبادة والمجاهدة وتخليّة القلب من الصفات المذمومة، فمدار المعرفة الربانية كما يراها المتصوفة هي القلب، ومن هنا كان مذهبهم اعتبار القلب مناطاً للتكليف (الإلزام الأخلاقي).

لئن وجدنا جمهرة فلاسفة المسلمين ينقلون عن علوم السابقين واليونان على نحو خاص في يلي الإشارة إلى ماهية النفس وقواها وأقسامها؛ فإن المتصوفة يفارقون ميراث الفلاسفة في هذا المنحى من المنقول، عندها يتجهون لإبراز منحى إبداعي خالص يبدو أكثر توافقاً مع الموروث الإسلامي فيذكرون أقسام النفوس استناداً إلى مفهوم الكسب أو الاجترار فيذكرون النفوس المطمئنة واللوامة والأمارة بالسوء، وتجيء تبعاً لها القلوب «المعمر بالتقوى، المشحون بالهوى، والقلب المتردد بين الخير والشر»، وكل هذا موصول بتصنيف الفخر الرازي للنفوس على أساس توجه الروح إلى العالم الأعلى، أو إلى العالم الأسفل، أو التوسط بينهما إلى ثلاثة أقسام: (السابقون، أصحاب الميمنة والمقتصدون وأصحاب الشمال والظالمين).

تبدو الأطروحات التي قدمها علماء ومفكري التصوف للسعادة أوفق مظهر لتجلي هذا اتجاه الإبداع الخالص النابع من التجربة الذاتية، ولعل أهم ما ميز مباحث التصوف الإسلامي حول الأخلاق والنفس الإنسانية وسعادتها أن المتصوفة لم يسلخوا مسلك فلاسفة المسلمين؛ الذين نظروا إليها باعتبارها موضوعاً للمعرفة كسائر موضوعات المعارف، في حين بحثها المتصوفة باعتبار معرفة النفس السبيل إلى معرفة الحق تعالى، ومن ثم فهم يحيط دراستهم بظلال إسلامية روحية كثيفة، معتمدين على منهج يصدر منطق ذوقي ووجداني نابع من تجاربهم الذاتية.

اتجاه النقل

هذا الاتجاه ربما كانت بداية انطلاقه من ذات المقصد التوفيقي الذي ارتكز عليه جمهرة فلاسفة المسلمين الذين انتهوا في منتوجه الفلسفي إلى إبداع أصيل استصحب النقل لعلوم السابقين، على نحو خاص فلسفة اليونان، والاشتغال في اكمال مقولات اليونان والتوفيق في ما بينها وتوظيفها لتطوير الموروث الإسلامي وإثرائه.

يبد أن هذا الاتجاه الذي نشير إليه باتجاه النقل اخفق في عملية التوفيق على صعيد مقولات السابقين أو على مستوى التوفيق بين تلك المقولات والموروث الإسلامي، فكانت الخلاصة

أنه تقاصر على تجاوز النقل للإبداع، فلم يغادر محطة رايح فيها سكوناً، مظهرًا حالة هي إلى التلويق أقرب من الإبداع، ويبدو هذا الاتجاه ماثل على نحو جلي في الفلسفة الأخلاقية لدى مسكويه.

تغلب على مسكويه في فلسفته الأخلاقية المنطق العقلي والمنهج الفلسفي في التحليل والإقناع، وهذا التوجه الفكري وإن كان مماثلاً لما هو كائن لدى عامة فلاسفة المسلمين؛ بيد أن ما يميز مسكويه هو مضيه مع النسق الأرسطي حتى آخر الشوط وبذلك فقد بدت فلسفته الأخلاقية مفارقة من أكثر من وجه لروح التعاليم الإسلامية.

مضى مسكويه في تصويره لقوى النفس ذات التصور الأفلاطوني، فهو يقسم النفس إلى ثلاثة أقسام العاقلة والغاضبة والآكلة، بينما أخذ عن أرسطو تقسيمه القوة العاقلة إلى قوة عالمة وقوة عاملة جاعلاً لكل منهما كمال، أحدهما قريب والآخر بعيد؛ فالكمال القريب يختص بالقوة العاملة وهو كمال خلقي، والكمال البعيد متعلق بالقوة العالمة وهو كمال نظري يكمن في الاشتياق إلى العلوم والمعارف المجردة^(١).

ترتيباً على هذين الكمالين فإن ثمة سعادتان تناظرهما سعادة دنيا وأخرى قصوى، فالسعادة القصوى هي الخير، وهي الغاية النهائية التي ليس بعدها غاية وهي تامة كاملة لا تخرج عن ذاتها، وهي إنسانية يمكن للشخص إدراكها وبلوغها بمجهوده العقلي وعند بلوغه إياها يسمو الإنسان إلى درجة القداسة^(٢).

لا يقر مسكويه كون السعادة القصوى غاية مثالية تتعلق بعالم غير عالمنا الدنيوي، ويبدو هنا رافضاً لمذهب أفلاطون والقائلين بعدم ارتباطها مطلقاً بغيرها من السعادات، وأنها قائمة بنفسها لا تحتاج في تمامها إلى غيرها من سعادات البدن والأمور الخارجية.

هكذا فإن مسكويه يبدو في هذا متأثراً بأرسطو الذي تبدو السعادة القصوى لديه متصلة بغيرها وبما دونها من السعادات، وأن هذه تمهد لها تمهيداً، فالسعادة القصوى عند مسكويه هي سعادة ممكنة وسعادة دنيوية وهي في حاجة إلى غيرها من السعادات^(٣).

(١) مسكويه: المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٦ م، ٢ / ٢٢٤٨.

(٣) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها (مرجع سبق ذكره)، ٢ / ٢٥٠.

فلسفة مسكويه الأخلاقية أبدت موقفاً سلبياً من التصوف على نحو أكثر حدة من سائر فلاسفة الإسلام، فهو وإن كان لا يرى في اللذات خيراً مطلقاً وغايةً أسمى؛ فلا يعني ذلك أنه يدعو للزهد والإعراض عنها، بل إن موقفه يتمثل في الدعوة لعدم الإفراط في اللذات والأخذ بالقدر المعقول منها، فالحياة الإنسانية كما يراها ليست في الحقيقة حياة زهد وإعراض، وبالتالي فهي ليست حياة روحية مطلقة، وإنما هي حياة توافق وانسجام بين عنصريّ التكوين الإنساني أي المادي والروحي.

ينكر مسكويه على المتصوفة العزلة والانقطاع التي تحرمهم من الاتصاف بعدد من الفضائل الإنسانية، «فالقوم الذين رأوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات في الجبال، وإما ببناء الصوامع في المفاز، وإما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شيء من الفضائل التي عددناها، وذلك أن من لم يخاط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لأنها لا تتوجه إلى خير ولا إلى شر»^(١).

انتهج مسكويه في بناءه الفلسفي منهجاً غلب عليه المنطق العقلي والفلسفي في التحليل والإقناع، فيعالج الأخلاق من زاوية العقل، لينتهي إلى أخلاق يمكن أن نصفها بأنها أخلاق فلسفية، وهو النهج ذاته الذي سار عليه غيره من فلاسفة الإسلام؛ بيد أننا نجد في أطروحة مسكويه الأخلاقي أنه مضى إلى أبعد الأشواط في متابعة المنقول عن الفلسفة اليونانية، وهو ما لم يفعله غيره من الفلاسفة المسلمين أو على الأقل تخرجوا من إبرازه في أطروحاتهم، ومن ثم فقد وجدت في اختياراته الفلسفية جوانب كثيرة تشير إلى بعده عن تعاليم الدين الإسلامي ومفارقتها لها، انحيازاً بالكلية إلى تصورات فلاسفة اليونان، وعلى نحو خاص أطروحات أرسطوطاليس.

هكذا نجد مسكويه يرى أن الحق عزَّجَلَّ لا يتصل بالعالم؛ بل يدبره من بعد وقد وضع الحركة فيه ليصل كل مخلوق فيه إلى كماله، والعقل البشري في إمكانه أن يضع لنفسه دستور الخير وأن يسمو به إلى درجة القداسة، وبذلك تصبح الشريعة في أطروحته الأخلاقية تابعة للفلسفة، فأداب الشريعة تمهد لأخلاق الفلسفة وتسبقها، فالأخلاق لا تتأتى إلا عند اكتمال

(١) مسكويه: المرجع السابق، ص ٦٦.

العقل، فمهمة آداب الشريعة والدين إذن موقوتة بنضج العقل واكتمال الفكر القادر على إقامة تلك الأخلاق بالبراهين (والشريعة هي التي تقوم الأحداث وتعودهم الأفعال المرضية وتعد نفوسهم لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ إلى السعادة الإنسية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم)^(١).

وإذ تبدو السعادة عنده محض سعادة دنيوية غير متعلقة بعالم آخر؛ فإنه مفهوم الجزء غائب غير حاضر في أي موضع من تفكيره الأخلاقي، بل إن فكرة الجزء كما يشير عبد العزيز عزت عند مسكويه فكرة فلسفية تتعلق بما يفرضه الإنسان على نفسه وبنفسه من العقاب الداخلي وتأنيب الضمير أو الحرمان العقلي عن بعض الماديات^(٢).

مفارقة الفلسفة الأخلاقية عند مسكويه لتعاليم الموروث الإسلامي يشير إليها المستشرق الهولندي دي بور في ختام عرضه لفلسفة مسكويه، يقول: «إن ابن مسكويه لم يفلح في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية من حيث التفاصيل؛ ولا نريد الدخول في المسألة وخلاصة القول أنه ينبغي أن نثني على ما حاوله ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتيقده بتفريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد»^(٣).

ما ذكره المستشرق دي بور يعضد ما نذهب إليه في خلاصة هذا الأمر من أن مسكويه يمثل تياراً في فلسفة الأخلاق الإسلامية بدأ في خطواته الأولى منطلقاً من منصة مسعى التوفيق بين الموروث الإسلامي من جهة، والوافد المنقول من علوم السابقين، ولكنه على خلاف جمهرة فلاسفة المسلمين مضى أشواطاً أبعد في متابعة علوم السابقين، مرجحاً إياها على أصول تعاليم الموروث الإسلامي؛ ومثلما أخفق في التوفيق بين مقولات السابقين من جهة؛ فهو كذلك التوفيق بين تلك العلوم وأصول الموروث الأصيل من الجهة الأخرى، لذا فإننا نخلص إلى أن نعهده اتجاهًا فلسفياً في الأخلاق الإسلامية تقاصر على تجاوز النقل للإبداع.

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

(٢) عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مرجع سبق ذكره، ٢ / ٣٥١.

(٣) دي بور: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٣.

مسار الإبداع في حقل الأخلاق الإسلامية المعاصرة

تتمحور فلسفة الأخلاق بصورة جوهرية حول العناية بمبادئ السلوك الإنساني وغاياته؛ وهي بذلك من الحقول الفلسفية شديدة الصلة بالدين على إطلاقه وعلى نحو خاص الدين الإسلامي، فكل من الوحي وفلسفة الأخلاق يلتقيان حول نقطة جوهرية تتمثل في اهتمام كليهما ببيان الطريقة الحكيمة والمثلى للسلوك الإنساني، وفق هذا السياق فإنه يبدو من العسير القبول بجذب المنتج الفلسفي الإسلامي في حقل فلسفة الأخلاق، باعتبار أننا ننظر إلى عماد وجوه الوحي (القرآن الكريم) باعتباره رسالة أخلاقية تنشد رقي الإنسان وسموه أخلاقياً.

سعت الدراسة لتناول اتجاهات الإبداع في الأخلاق الإسلامية في الماضي، وربما الأجدر في خواتيمها بذل جهد لتقديم رؤية حول ما يمكن أن نسير عليه لتقديم أطروحات أخلاقية تتسم بالإبداع والمجدة في عالمنا المعاصر؛ وذلك من منطلق إيمان راسخ بأن حاجة الإنسانية اليوم هي أكثر من أي عهد مضى إلى مبادئ أخلاقية ذات صبغة روحية ومنحى عالمي، وإلى خطاب فلسفي يعمل على تحرير الإنسان من كل أنواع الرق الروحي.

على مر الأزمان احتفلت الإنسانية بطائفة من الأطروحات الأخلاقية التي قدمها كثير من الفلاسفة والمفكرين والمصلحين؛ بيد أن ذلك الرصيد المعرفي كله لم يفلح في حل الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر، الذي ما أنفك احساسه بالاغتراب والتمزق يترسخ يوماً بعد يوم.

لعل هذا ما يدعو المسلم إلى مزيد من التأمل في ثنايا القرآن الكريم للبحث في أصوله ومبادئه لتقديم بديل معرفي حيال تلك قضايا الإنسان المعاصر فيما يلي فلسفة الأخلاق، وهي جملة من القضايا القديمة المتجددة التي ما يزال الإنسان المعاصر يقف حائراً إزاءها، وبذلك تحقق هذه الدراسة واحدة من أهم مراميها المتمثلة في الإسهام في زيادة الوعي بأهمية العودة إلى القرآن الكريم وتمثل قراءته حاضراً وشاهداً وفاعلاً في واقع الإنسان المعاصر.

تعتمد تلك القراءة على رؤية تبصر القرآن الكريم بحسبانه تعبيراً عن لحظة خاتمة ومكملة ومتمة لمسيرة تاريخية تواتر فيها الوحي الإلهي على الأرض، وليس لحظة تاريخية معزولة هي وليدة القرن السابع الميلادي، وهذه الرؤية الكلية تقود المتأمل إلى ضرورة النظر لقضايا فلسفة الأخلاق؛ ومحاولة تلمس جذور المنبث من ما هو من أثر النبوات السابقة

في ثنايا الفكر الإنساني شرقه وغربه من عبر هذه الرؤية الكلية فإننا نتخذ مساراً لتقديم معلم عام لأطروحة في حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية لا تتبنى منهجاً يقوم على تحذير القطيعة بين الرؤية الإسلامية وغيرها من الرؤى الإنسانية؛ فهي لا تنطلق من موقف الخصومة والمفارقة البائنة بالكلية التي يُعبر عن كلياتها الوحي القرآني من جهة، والرؤى التي نجدها في كثير من الاتجاهات الفلسفية، وفي موازاة لرفض القطيعة والخصومة فإن الورقة تمضي باتجاه مزيد من الغوص لاستبصار القيم القرآنية الأصيلة.

إن أوثق ما يتضمنه مسار الإبداع الذي نقترح معالمة في حقل فلسفة الأخلاق هو دعوة للولوج إلى محراب التأمل والتدبر في القرآن الكريم، عبر التنبيه إلى ما نشير إليه بأهمية حضور المفردة القرآنية في حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة، حضوراً وفق قراءة رحبة تستصحب الإرث الإسلامي ومنتوج مفكره من جهة، ولا تستبعد موروث الفكر الإنساني بالكلية، كل ذلك في إطار قراءة عقلانية نقدية تعمل على إحداث التفاعل بين النص القرآني الذي يحمل قيمة مطلقة (الوحي) وبين الواقع المتغير المتحول.

لقد رأينا أن تصورات جمهرة فلاسفة المسلمين لقوى النفس ومراتبها، مضت في اتجاه التوافق باختيارهم القول بوحدة النفس الإنسانية؛ وبالتالي رفضهم للتصور الأفلاطوني للنفس الثلاث، فالنفس لديهم وحدة بسيطة غير مركبة، وهذا كما أسلفنا يجعل الفلسفة الإسلامية في هذه المسألة على اتساق مع المفهوم القرآني من ناحية، ومتوافقة مع التصور الأرسطي المناقض لتصور أفلاطون من الناحية الأخرى.

بيد أنه وفي ذات السياق يلاحظ المتأمل في مقولات هؤلاء الفلاسفة أن النموذج الأرسطي في تصنيف قوى النفس قد طغى أثره، وهو نموذج يعتمد في تقسيمه للنفس على انفعالاتها وطبيعتها ومراتب الحياة وبعبارة أخرى فإنه تقسيم يقوم على ما أجرى الله العادة به حسبها يشير الإمام الغزالي في التهافت^(١).

وبذلك فإن الفلاسفة المسلمين في بنائهم لأنساقهم الأخلاقية ينصرفون أحياناً عن استحضار المفردات القرآنية، كما هو الحال هنا إذ تباعدوا عن الرؤية القرآنية التي ركزت في تصنيف النفس الإنسانية على مفهوم الكسب وليس انفعالاتها وطبيعتها ومراتب الحياة كما

(١) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، ص ٢٠٩.

هو الحال في الإرث اليوناني؛ ومفردة (الكسب) تُعبر عن مفهوم قرآني أصيل، ولقد كان الأجدر بسائر الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم التنبيه إلى الرؤية القرآنية في تصنيف أقسام النفس ذلك التصنيف الذي يصوب نحو مفهوم الكسب والإجتراح، باعتبار أن الكسب يمثل معيار القسمة والتمييز الأخلاقي وفق الخطاب القرآني.

وفق هذا السياق فإن مسار الإبداع في فلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة الذي نقترحه جوهره استعادة حضور المفردة القرآنية في هذا الحقل؛ فبدلاً عن مفردة السعادة نستعيد مفردة الطمأنينة التي تعبر عن عن بلوغ النفس الإنسانية ذروة ترقّيها في مسيرها وقصدها نحو الحق عزَّجَل، وذلك قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَنَّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (٢٧) ﴿أَرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَُّرْضِيَةً﴾ (٢٨) ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ (٢٩) ﴿وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ (١).

وهذا السمو والكمال هو في المقام الأول كمال لقوى الإنسان النظرية، والتي غاية كمالها وريقها في المعرفة وأعز تلك المعرفة وأشرفها معرفة المولى عزَّجَل، وهي المعرفة الربانية أو الدنيّة كما يسميها المتصوفة، التي تبدأ من حيث ملاحظة عجائب آثار الحق عزَّجَل، لتقود إلى نقاء وصفاء تصوراتها الكلية تجاه الوجود والحياة، ومن ثم الترقّي في مدارج المعرفة سموا لبلوغ كمال قوى النفس النظرية، ونلمح هذا المعنى في سياق قوله تعالى في شأن إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِمُتَّوَمِّنٌ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيُطَمِّئَنَّ قَلْبِي﴾ (٢).

فالإيمان الصادق يحرك أشواق الروح وتطلعاتها لمعاينة أسرار القدرة الإلهية وتذوق حلاوة ذلك الإيمان، مما يحيل الإيمان إلى تجربة شخصية ذاتية مباشرة، يحياها الوجدان ويمتلئ بها الحس ويطمئن بها القلب، فلا يتم للنفس الإنسانية سكون أو اطمئنان إلا في ظل الإيمان الراسخ بالله عزَّجَل، والرقّي إلى مقام المعرفة الربانية الحقّة مما يقود العارف بالله وينتهي به إلى تقوية إحساسه بالصلة بالله تعالى والأنس بجواره، وهذه هي الغاية الأساسية للمعرفة الربانية الدنيّة.

ومثل الذي مضى بنا في استعادة مفردة الطمأنينة القرآنية وإحلالها بديلاً لمفردة السعادة،

(١) سورة الفجر: الآيات ٢٧ - ٣٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦٠.

فإننا نضع مفردة الطيبات القرآنية بديلاً لمفردة اللذات، إذ إننا نتأمل في ثنايا القرآن الكريم فنلاحظ أنه في سياق إرسائه لأصول الأخلاق يشير إلى مفهوم الطيبات والطيب كمرتكز معياري للفعل الأخلاقي.

يجيء مفهوم الطيبات أكثر شمولاً وأوسع مدى من مفهوم اللذات المنقول، فالقرآن الكريم تحدث عن البلد والبلدة الطيبة، والكلمة الطيبة، والقول الطيب، والعمل الطيب، والرزق الحلال الطيب، والمرء الطيب، والذرية الطيبة، والمساكن الطيبة، والحياة الطيبة، والتحية الطيبة، والطيبات من الرزق، والطيبات من الكسب.

وفي كل ما سبق فإن الطيبة المعنية هنا أو هناك إنما تتلبس هذه الموصوفات لا بما يحسه الفرد من شعور مريح أو بانتفاء الأثر كما في منقول الفلسفة من علوم السابقين، بل الأمر أوسع مدى من ذلك؛ فالفعل الطيب في المفهوم الإسلامي يدور حول مفهوم الحلال ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(١)، فالطيب من الأفعال الأخلاقية هو ما بعثت إليه نية طيبة خيرة، ثم كان هو في حد ذاته حلالاً طيباً، ومن بعد ذلك لا بد أن مقصده أن يؤدي إلى نتيجة طيبة، فلا يحدث ضرراً بآخرين إذ لا ضرر ولا ضرار.

هكذا فمفهوم الطيبة القرآني أوسع مدى من مفهوم اللذة الذي ينظر إلى عاقبة الفعل فقط وأثره على الفرد الملتذ فحسب، فالمفهوم القرآني ينظر إلى الباعث والعاقبة والوسيلة ونطاق الأثر، ويتصل هذا المفهوم الأخلاقي بمنظومة الاعتقاد التوحيدي الخالص وذلك قوله ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً»، كذلك فإن المفهوم القرآني للطيبة يعد أكثر شمولاً عندما ستحضر أبعاداً جمالية للفعل الأخلاقي وذلك قوله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال».

على النحو الذي أبان لنا عن أصالة وإبداع فلسفي أخلاقي عند تحليلنا لمفردتي الطمأنينة والطيبات فإنه نستطيع المضي باتجاه طائفة من المفردات القرآنية المنطوية على مفهومات أخلاقية عميقة وجذرية، لينتهي بنا كل ذلك التأمل الفلسفي إلى بناء شبكة من المفهومات الأخلاقية وبالتالي الخلوص إلى رؤى أخلاقية مبدعة ومتكاملة، وفق هذا السياق فإننا نجمل أن مسار الإبداع المعاصر في حقل الأخلاق الإسلامية الذي نقترحه يعني باستعادة حضور المفردة القرآنية، بما تنطوي عليه من مفهومات أرحب وأشمل.

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

الخاتمة

سعت هذه الورقة البحثية للعناية بمسألة الإبانة عن طبيعة المنتج الفلسفي الإسلامي في حقل الأخلاق؛ والإفادة بشأن مدى تضمن ذلك المنتج لأطروحات وافت إبداعاً فلسفياً أصيلاً، بالإضافة إلى موازنة النظر والتدقيق فيما أنتجه الفلاسفة المسلمون في حقل الأخلاق، وقدمت الورقة توطئة تضمنت بيان العوامل التي أحاطت بعملية نقل علوم السابقين في عهد الحضارة الإسلامية الباكر.

دقت الورقة في ثلاثة اتجاهات للنقل والإبداع في إطار فلسفة الأخلاق الإسلامية، وذلك من خلال اختيار مسألة النفس الإنسانية وسعادتها كحالة تتجلى فيها تلك الاتجاهات، وختاماً خلص الباحث بمقترح رؤية لمسار إبداعي خالص في حقل فلسفة الأخلاق الإسلامية المعاصرة جوهره استعادة حضور المفردة القرآنية في الدراسات الفلسفية الأخلاقية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، القاهرة، مطبعة الخانجي، الطبعة (بدون) ١٩٣٣م.

٢. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، بيروت، دار المشرق، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٣. _____: معراج السالكين، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.

٤. _____: ميزان العمل، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

٥. _____: كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

٦. آدم منز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ١٩٦٧م.

٧. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م.

٨. الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمان، منشورات الجامعة الأردنية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٩. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، القاهرة، دار الثقافة للنشر، الطبعة الرابعة ١٩٨٥م.

١٠. دي بور: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٣.

١١. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، القاهرة مكتبة مصر، الطبعة وتاريخها (بدون).

١٢. حسن حنفي: جذور التسلط وآفاق الحرية، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

١٣. حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.
١٤. عبد الرحمن بدوي: مقدمة كتاب الحكمة الخالدة لمسكويه، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م. عبد العزيز عزت: ابن مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، القاهرة، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٤٦م.
١٥. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة التاسعة.
١٦. علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، ميونخ، مؤسسة بافاريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
١٧. مالك بن انس: الموطأ، بيروت، دار النفائس، الطبعة العاشرة، ١٩٨٧م.
١٨. محمد عبد الرحمن مرجبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، الطبعة (بدون) ٢٠٠٠م.
١٩. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، الطبعة (بدون)، ١٩٩٣م.
٢٠. مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة، مطبعة وادي النيل، الطبعة (بدون) ١٢٩٩هـ.
٢١. وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات الجامعية، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.
٢٢. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار القلم، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.