

ثنائية الفقه الإسلامي والقيم الأخلاقية مقارنة لفهم العلاقة بين الفقه والأحكام الأخلاقية

أ.م.د. فلاح عبد الحسن هاشم

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة / قسم علوم القرآن

ملخص:

تناقش هذه الدراسة إشكالية العلاقة بين الفقه الإسلامي والقيم الأخلاقية، حيث تتمثل مشكلة البحث في دراسة وتحليل مدى استقلال الأحكام الأخلاقية عن الفقه وقدرتها على توجيه الأحكام الشرعية، وإمكانية أن تكون بديلاً عن الفقه في مساحة معينة. وتخلص الدراسة إلى عدم إمكانية الاعتماد على الأخلاق وحدها كبديل عن الفقه لعدم وجود قانون أخلاقي خالص قابل للتعميم عبر الزمان والمكان، مقترحةً تطوير آليات معاصرة للفقه تضمن تغطيته للمستجدات مع الاعتراف بوجود الفراغ التشريعي على مستوى الإثبات (الأدلة الفقهية) لا الثبوت والواقع، وذلك ليواكب التطور المعرفي والتقني دون التخلي عن دوره الأساسي في تنظيم حياة المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الفقه الإسلامي، الأخلاق، القيم الأخلاقية

Islamic Jurisprudence and Moral Values: A Dual Perspective on Understanding the Relationship between Fiqh and Ethical Rulings

Asst. Prof.Dr. Falah Abdulhasan Hashim

Dept. of Quran sciences and Islamic education/ College of Education for Human

Sciences/ University of Basrah

Abstract

This study examines the problematic relationship between Islamic jurisprudence (fiqh) and moral values, where the research problem focuses on studying and analyzing the extent of moral judgments' independence from fiqh and their ability to guide religious rulings, as well as the possibility of serving as an alternative to fiqh in certain areas. The study concludes that ethics alone cannot be relied upon as an alternative to fiqh due to the absence of a pure moral law that can be universally applied across time and space. It suggests developing contemporary mechanisms for fiqh to ensure its coverage of emerging issues while acknowledging the existence of legislative gaps at the level of evidence (jurisprudential proofs) rather than actual existence, thereby enabling fiqh to keep pace with cognitive and technical developments without abandoning its fundamental role in organizing society.

Key words: Fiqh, Islamic Jurisprudence, Ethics, Moral Values

مقدمة

ثنائية الفقه والأخلاق دراسة تسلط الضوء في مسألة هامة وحيوية بهدف تحديد مستوى العلاقة بين الدين خصوصاً الفقه منه وبين القيم الأخلاقية.

ومشكلة البحث تتمثل في أن الأحكام الأخلاقية مستقلة عن الفقه أم لا؟ هل الأخلاق تستمد وجودها النبوي من الدين والفقه بالخصوص، فلا توجد إلا الأخلاق الدينية؟ وعلى تقدير الاستقلال هل تؤثر القيم الأخلاقية في توجيه الأحكام الشرعية؟ هل الأخلاق تحظى بمعيارية تمكنها من أن تكون بديلة عن الفقه في مساحة معينة؟ هل يوجد في الفكر الإسلامي نظرية أخلاقية ذات بعد فلسفي واضحة يمكن أن تستند لها الأحكام الشرعية؟ ما هي وظيفة الفقه؟ هل الفقه كما يرى الغزالي مختص بالجانب الديني؟ على تقدير عدم الاستقلال عن الدين، هل التداخل مع الدين بشكل كامل أم هناك من الأحكام الأخلاقية ما يمكن للعقل إدراكه قبل الدين؟ وهذا القسم من الأخلاق - وليكن أصول الأخلاق - هل العقل يحكم به مطلقاً أم يحكم بشكل اقتضائي استثنائي؟ ما هو ارتباط الأخلاق بمسألة الحسن والقبح؟ هل العقل العملي له من الصلاحية من دون النظري أن يعين حاكمية الأخلاق كأصل فوقي غير خاضع للتغيرات والتزام في عالم الحياة؟

وسواء قلنا بالاستقلال أم لا، هل الفقه يسير في إطار الأخلاق؟ فكما هو معلوم إن هدف الرسالة النبوية هو إتمام مكارم الأخلاق، هل أحكامنا الفقهية كلها لا تتناقض مع الأخلاق؟ ألا يوجد أحكام قد يرفضها الوجدان الفطري ولكن الفقه يراها صحيحة، كما في الحيل الشرعية التي تتقاطع مع الأخلاق، وكثير من الفقهاء أجازوا الحيل الشرعية مع ثقل كاهلها على الوجدان الأخلاقي، أو مسألة الاستتساخ البشري المعروفة أو مسألة زراعة الأعضاء التي يرى الفقهاء صحتها تبعاً لسلطنة الإنسان على الأعضاء بينما تتجه الأخلاق لرفضها لكونها تنتج بيع الفقراء لأعضائهم، فيتعارض فيها الوجدان الأخلاقي مع الفهم الفقهي، فهل ينبغي أن تكون الأخلاق مستندة للفقه أم أن الفقه يكون مستنداً للقيم الأخلاقية التي تشكل إطاراً عاماً حالها حال مقاصد الشريعة؟ هل ينبغي أن يدور فهم الأحكام الشرعية في نطاق أعم من قواعد اللغة وقواعد الأصول والمنطق ونحوها لتشمل الأخلاق التي تقضي بالتأكيد إلى تشكيل نسق ثقافي يحتم على المعرفة الفقهية أن تتجه صوب بوصلة الأخلاق عندما تتشابك الأحكام الفقهية مع الأخلاقية؟

والدراسات الفقهية السابقة في هذا الموضوع تكاد تكون نادرة، ومن هنا تكمن أهمية البحث في طرح دراسة تحليلية نقدية بغية معرفة تلك العلاقة ومنها يترشح فهماً آخر ينعكس على الفقه وحاجة الإنسان له، فلا يمكن القول بوجود مساحة متروكة للعقل كي يقرر الأحكام.

والبحث تكون من: مقدمة، وخمسة مباحث أساسية، وخاتمة تضمنت أهم النتائج، وتوصيات.

المبحث الأول: المفهوم والأبعاد الدنيوية والأخروية للفقه وعلاقته بالأخلاق

أولاً: الفقه في اللغة والاصطلاح

يرجع أصل كلمة الفقه في اللغة إلى الثلاثي (فقه)، وهو يدل على إدراك الشيء والعلم به (١). وقد اختلف العلماء في أصل معناه، فيرى ابن الأثير أن أصله الفهم (٢)، بينما يرى الزمخشري أنه مشتق من الشق والفتح (٣)، ولهذا سُمي العالم بالأحكام الشرعية فقيهاً لكونه يشق الأحكام ويفتش عن حقائقها (٤). وقيل الفقه: فهم الأشياء الدقيقة (٥).

وفي الاصطلاح، مرَّ الفقه بمرحلتين مهمتين: الأولى في الصدر الأول من الإسلام، حيث كان يشمل فهم الأحكام الدينية جميعاً (اعتقادية، أخلاقية، عملية)، وكان مرادفاً للدين بمعناه الواسع. ويؤيد هذا المعنى الشمولي قوله تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ

طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ (٦). واستمر هذا المفهوم إلى عصر أبي حنيفة الذي عرّفه بأنه "معرفة النفس مالها وما عليها" (٧).

أما المرحلة الثانية فتميزت بتضييق دائرة الفقه نتيجة تمايز العلوم، فأصبح مختصاً بالأحكام العملية الشرعية. ويعد تعريف الشافعي من أفضل تعريفاته: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" (٨). وقد فسر العلماء "العلم" هنا بما يشمل الظن؛ لأن أكثر أحكام الفقه ظنية (٩).

والمقصود بالفقه اصطلاحاً الفهم البشري للأحكام الشرعية العملية من خلال أدلتها، وأهمها القرآن والسنة النبوية. وهذا الفهم قد يصيب الواقع وقد يخطئه، وقد يصل إلى درجة القطع واليقين أو يبقى في مرتبة الظن.

أما الشريعة فيراد بها الأحكام التي شرعها الله على لسان رسله (١٠)، وهي شاملة للأحكام الاعتقادية والعملية. والدين في اللغة مأخوذ من "دان" بمعنى الانقياد والطاعة والإذعان (١١)، وهي بهذا اللحاظ تسمى الشريعة ديناً؛ كونها تستوجب انقياداً وخضوعاً فيما يدان به من أحكام شرعها الله لعباده؛ ليتعبدوا بها (١٢).

والراجح أن كلمة الدين تتصرف مع إطلاقها إلى كل ما جاء به النبي من تعاليم (١٣)، وهي بهذا تساق معنى الشريعة بمعناها الواسع الذي يشتمل بالإضافة للأحكام العملية كلاً من العقائد والأخلاق إن قلنا إن الأخلاق جزءاً من الشريعة. كما تعطي كلمة الدين معنى الملة المحددة عقائدياً كدين الإسلام ودين المسيحية (١٤). وقد عرّفنا الدين تعريفاً اصطلاحياً بعيداً عن بعض التعريفات التي لها ارتباط بالفلسفة والعرفان مثل تعريفه بالتجربة الدينية، وسوف يأتي البحث في ذلك لاحقاً، فهذا التعريف في الحقيقة تعريف وظيفي لا اصطلاحى.

وبهذا تميز لنا الفرق بين الفقه والشريعة والدين، وأن الأول يكون فهماً للثاني والثالث، ومن هنا مادام الفقه فهماً وعلماً بشرياً لواقع الشريعة والدين، هل يتحدد هذا الفهم في إطار أخلاقي؟ وهل يحق لنا طرح هذا السؤال لو افترضنا أن الأخلاق هي جزء من واقع الشريعة الذي ينبغي فهمه؟ ولو أنكرنا أن تكون الأخلاق جزءاً من الشريعة، بل هي مدركات فوقية يدركها العقل من دون تدخل الشريعة، عندئذ هل تتكامل هذه الأحكام مع الفقه ليكوناً معاً منبعاً لإدارة الحياة؟ هذا يعني أن الفقه لن يتكفل بكل أمور الحياة، بل بمعية تلك الأحكام الأخلاقية التي يكفي فيها العقل. وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة نبحت في الفقه وهل هو دنيوي أم أخروي أم الاثنين معاً؟

ثانياً: الفقه بين الدنيوية والأخروية

يذهب الغزالي (٥٠٥هـ) في كتابه "إحياء علوم الدين" إلى أن الفقه من العلوم الدنيوية، فقد ذكر تحت عنوان بيان العلم الذي هو فرض كفاية، أن العلوم تنقسم إلى شرعية وغير شرعية، ومعيّار شرعيتها أن تكون مستفادة من الأنبياء (ع) وألا يرشد العقل إليها مثل علم الحساب، ولا ترشد التجربة لها مثل علم الطب، ولا يرشد السماع لها مثل علم اللغة.

والعلوم غير الشرعية مثل علم الطب ونحوه تنقسم إلى علوم محمودة ومذمومة ومباحة، والمحمود ما يرتبط به مصالح أمور الدنيا كعلم الطب والحساب. والمذموم مثل علم السحر ونحوه، والمباح مثل العلم بالأشعار وتواريخ الأخبار التي فيها منفعة. أما العلوم الشرعية فهي كلها محمودة، وهي إما أن تكون أصولاً أو فروعاً أو مقدمات أو متممات. والأصول أربعة: كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة وآثار الصحابة. أما الفروع فهي ما فهم من تلك الأصول لا بموجب ألفاظها، بل بمعان تنبئ لها العقول؛ فانتسح بسببها الفهم، كما في قوله (ع): لا يقضي القاضي وهو غضبان أنه لا يقضي إذا كان خائفاً أو جائعاً أو متألماً بمرض. وهذه الفروع أحدهما يتعلق بمصالح الدنيا ويحويه كتب الفقه والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدنيا.

والثاني: ما يتعلق بمصالح الآخرة، وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة، وما هو مرضي عند الله تعالى، وما هو

مكروه (١٥). فإن قلت لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا؟ يجيب الغزالي: إن الله خلق الدنيا زاداً للمعاد، ليتناول منها ما يصلح للتزود فلو تناولوها بالعدل لانقطع الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة. وهو متعلق أيضاً بالدين لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا.

ولم يقتصر الغزالي على الخصومات التي يظهر منها في كلامه انحصار ذلك في القضاء، بل عمّ الدنيوية أيضاً إلى العبادات، قال: "فإن قلت هذا إن استقام لك في أحكام الجراحات والحدود والغرامات وفصل الخصومات، فلا يستقيم فيما يشتمل عليه ربع العبادات من الصيام والصلاة، ولا فيما يشتمل عليه ربع العادات من المعاملات من بيان الحلال والحرام، فاعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة: الإسلام، والصلاة والزكاة، والحلال والحرام.

أما الإسلام فيتكلم الفقيه فيما يصح منه، وفيما يفسد، وفي شروطه، وليس يلتفت فيه إلا إلى اللسان. وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه، بل يحكم الفقيه بصحة الإسلام تحت ظلال السيوف، مع أنه يعلم أن السيف لم يكشف له عن نيته. وهذا من شؤون الدنيا، أما الآخرة فلا تنفع فيها الأموال، بل أنوار القلوب وأسرارها وإخلاصها، وليس ذلك من الفقه وإن خاض الفقيه فيه.

وأما الصلاة، فالفقيه يفتي بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، وإن كان غافلاً في جميع صلاته، من أولها إلى آخرها، مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق. وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة.

إن الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر، لا يتعرض له الفقيه، ولو تعرض له لكان خارجاً عن فقهه. وأما الزكاة، فالفقيه ينظر إلى ما يقطع به مطالبة السلطان، حتى إنه إذا امتنع عن أدائها، فأخذها السلطان قهراً، حكم بأنه برئت ذمته. فإن ذلك من فقه الدنيا، ولكن مضرت في الآخرة أعظم.

وأما الحلال والحرام، فالورع عن الحرام من الدين، ولكن الورع له أربع مراتب؛ الأولى: الورع الذي يشترط في عدالة الشهادة، وهو الاحتراز عن الحرام. الثانية: ورع الصالحين، وهو التوقي من الشبهات. الثالثة: ورع المتقين، وهو ترك الحلال المحض الذي يخاف منه أداؤه إلى الحرام. الرابعة: ورع الصديقين، وهو الإعراض عما سوى الله تعالى. وكل هذه المراتب خارجة عن نظر الفقيه إلا المرتبة الأولى، وهي ورع الشهود والقضاء، وما يقدح في العدالة، والقيام بذلك لا ينفى الإثم في الآخرة. والفقيه لا يتكلم في حازات القلوب، وكيفية العمل بها، بل فيما يقدح في العدالة فقط، فإن جميع نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة، فإن تكلم في شيء من صفات القلب وأحكام الآخرة، فذلك يدخل في كلامه على سبيل التطفل (١٦).

وقد رفض الفيض الكاشاني هذا الكلام من الغزالي، وبين أن الفقه علم أخروي، قال في المحجة البيضاء: "ما ذكره أبو حامد ليس على ما ينبغي، وليس معنى علم الفقه ما زعمه، بل هو علم شريف إلهي نبوي، مستفاد من الوحي، ليساق به العباد إلى الله عز وجل، وبه يترقى العبد إلى كل مقام سني، فإن تحصيل الأخلاق المحمودة لا يتيسر إلا بأعمال الجوارح على وفق الشريعة الغراء من غير بدعة، وتحصيل علوم المكاشفة لا يتيسر إلا بتهذيب الأخلاق، وتنوير القلب بنور الشرع، وضوء العقل، وذلك لا يتيسر إلا بالعلم بما يقرب إلى الله عز وجل من الطاعات المأخوذة من الوحي؛ ليأتي بها العبد على وجهها، والعلم بما يبعد عن الله عز وجل من المعاصي؛ ليجتنب عنها، والمتكفل بهذين العلمين إنما هو علم الفقه، فهو أقدم العلوم وأهمها" (١٧).

هذه فكرة الغزالي عن دنيوية الفقه، أطلنا في ذلك؛ لأن بعض المفكرين المعاصرين أمثال سروش ومجتهد شبستري قد تأثروا بفكر الغزالي هنا، ورتبوا عليه نتائج لها ارتباط وثيق بالفقه والأخلاق، وسوف نشير لها لاحقاً.

ثالثاً: مفهوم الأخلاق في اللغة والاصطلاح

من المهم توضيح مفهوم الأخلاق ليتم التفصيل بين ما هو فقهي وما هو أخلاقي:

الأخلاق في اللغة جمع خلق "بضم الخاء وبضم اللام وبسكونها، قد يكون مشتقاً من (الخلق)، وهو في اللغة له أكثر من معنى: يقول ابن فارس: "الخاء واللام والقاف أصلان، أحدهما: تقدير الشيء، والآخر ملاسة الشيء؛ فأما الأول؛ فقولهم: خلقت الأديم للسقاء إذا قدرته... ومن ذلك الخلق، وهي السجية؛ لأن صاحبه قد قدر عليه. وفلان خليق بكذا، وأخلق به، أي ما أخلقه، أي هو ممن يقدر فيه ذلك" (١٨). وقد يكون مشتقاً من الخلق بمعنى الإبداع، ويقول الراغب: "والخلق والخلق في الأصل واحد كالشرب والشرب، لكن خص الخلق بالهيات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخلق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة" (١٩).

أما في تعريف العلماء المسلمين، فإن كل ما ذكر للأخلاق من تعريفات تقول لتعريف واحد، مع توسع في القيود المأخوذة فيه أو تحديد لها، وهذا التعريف الرائج هو أن الأخلاق: ملكة أو حالة راسخة، تبعث على إيجاد الفعل الحسن أو الجميل المحمود عقلاً، بنحو عفوي وتلقائي، من دون تفكير أو تأمل. وقيد العفوية يخرج من تكلف بذل المال مثلاً أو الشكوت عند الغضب بجهد وروية، فلا يقال: إن خلقه السخاء والحلم (٢٠).

أما في الفكر الفلسفي؛ فإن محاولة مقارنة مفهوم الأخلاق قد تبدو محاولة ساذجة؛ لكنها - كما يقول المطهري - من أصعب مسائل الفلسفة البشرية، وأكثرها إثارة للإشكال، فإنه منذ آلاف السنين وإلى اليوم لم تتفق نظريات فلاسفة العالم على رأي واحد بالنسبة لهذا الموضوع؛ حتى أن بعض المدارس الفلسفية أنكرت الأخلاق، وزعمت أنها كلمة لا معنى لها ولا رصيد، فلا يوجد في هذا العالم غير اللذة والمنفعة (٢١).

وعلى أي حال، فإن الأخلاق كمفهوم لا خلاف كثيراً فيه، والمهم هو منشأ هذه الأخلاق ومصدرها، والمعياري في كون فعل ما أخلاقياً دون غيره.

المبحث الثاني: نظريات نشأة ومصدر أصل الأخلاق؛ دراسة تحليلية نقدية

من الأسئلة المقلقة والمهمة: ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه ما لدينا من أخلاق كالخير والشر والحسن والقبح ونحو ذلك؟ وما دام البحث وقع في فلسفة الأخلاق من المناسب التعرض للفلسفة اليونانية، وحتماً نبدأ بالمفهوم الأخلاقي عند سقراط، فهو رائد الفلسفة الخلقية العقلانية ذات البناء الفكري المتناسق ببنية التتابعية المتواصلة، يرى سقراط - الذي انحصرت فلسفته بالأخلاق - أن الأخلاق مجالها العقل لا الدين أو التقاليد أو الأعراف، نعم الارتباط قائم في فلسفته الأخلاقية بين العلم والمعرفة، وبين الفضيلة الأخلاقية، فالعلم أو الحكمة هي التي تحدد قيمة الفعل الأخلاقي، فإنه متى ما حصل للإنسان هذا العلم بالخير لن يتردد الإنسان في فعله، ومتى ما جهل الإنسان الخير، فقد وقع في فعل الشر، ففعل الشرّ والمساوئ الأخلاقية إنما تكون نتيجة الجهل بالخير. وإن من غير الممكن ألا يترك الإنسان فعل الخير لو علم به ولم يمنعه مانع؛ لأن الأصل في الإنسان عنده أن يكون خيراً بطبيعته. والخير هذا إنما الباعث له هو السعادة، فالسعادة هي الأصل في منشأ الأخلاق؛ فالإنسان كما أنه خير بطبيعته كذلك، هو ذو نزعة نحو السعادة ومفطور عليها.

وهكذا تعود كل الشرور للجهل بالخير. وجميع أفعال الخير ناتجة من العلم والحكمة. وأن رذائل الأخلاق يمكن معالجتها بالعلم بما تقول إليه (٢٢).

أما تلميذه أفلاطون، فإن فلسفة الأخلاق تبدأ عنده ببيان أن الفضيلة ليست مرادفة للذة، وليست هي عمل ما يراه كل شخص حقاً؛ لأن اللذة هي إرواء الرغبة أو الشهوة، وهما لا ينتميان للشعور، وبهذا تكون الأخلاقية أو الحكم على العمل كونه خيراً أو شراً، تابعاً

للشعور الشخصي، ولا قانون عام في ذلك يخضع له كل البشر.

وقيمة الأخلاق تنبع من ذات الفعل الأخلاقي، فيجب أن نفعل الخير؛ لأنه خير لا شيء آخر وراءه وغاية.

كما أن الحق ليس فضيلة؛ فقد يعمل الحق على أساس باطل، وهكذا تكون الفضيلة في نظره هي العمل الحق، الصادر عن معرفة سابقة صحيحة بقيمة الحق. وبناء على ذلك فرق بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة العادية التقليدية، فالأولى مؤسّسة على التفكير

وفهم الأساس الذي بني عليه الفعل الأخلاقي، والثانية فعلٌ حقٌّ نشأ عن عرف، أو تقليد أو غريزة أو عطف أو نحو ذلك.

ويرى أفلاطون أن السعادة هي غاية الغايات، وأن الفعل كلما أوصل إليها كان خيراً، والعكس صحيح؛ فالسعادة لا تعني بالضرورة النفع كما يذهب لها بنثام (٢٣) صاحب المنفعة العامة، الذي يفسّر السعادة باللذة، سواء لذة الفرد أو لذة المجموع، بل السعادة عند

أفلاطون مبنية على نظرية المثل، ونظرة على عالم الحس الذي نعيش فيه، ونتيجة ذلك أن السعادة تتكون من أربعة أجزاء، أولها: العلم بعالم المثل، وهو الفلسفة. وثانيها: تفهم الارتباط بين عالم المثل وعالم الحس، وكيف يتجلى عالم المثل على عالم الحس،

وثالثها: التنقّف بأنواع من العلوم والفنون. ورابعها: التمتع بلذات هذا العالم، النقية الطاهرة البريئة، والترفع عما هو رذيل ودنيء؛ والفضيلة الفلسفية يمكن الوصول لها عبر غرس الفضائل العرفية، والعادات الحسنة (٢٤).

أما مفهوم الأخلاق الأرسطي، فإن أرسطو يرى الفضيلة تنقسم إلى نوعين، أحدهما عقلي والآخر أخلاقي، وأن الفضيلة العقلية تتولد وتنمو بالعلم والتجربة. أما الفضيلة الأخلاقية؛ فهي ميل أو نزعة تحفزها عادات الإنسان، تقضي بالنتيجة إلى مشاعر

مناسبة، فهي تتولد من العادة والممارسة؛ فالفضائل الأخلاقية لا توجد في الطبع، ولكن الطبع له استعداد لتقبلها، والعادة والممارسة تنميها وترسخها، فالإنسان يكون عادلاً بإقامته للعدل، وحكيماً بمزاولته للحكمة، وشجاعاً حينما يمارس الشجاعة فعلاً. ويؤكد على

ضرورة الاعتدال في الأفعال والوسطية فيها، فالإفراط في الشهوات وعدم الاعتدال يجزّ إلى الرذائل، بينما الذي يعتدل في ملذاته يكون عفيفاً (٢٥). وهكذا يمكن القول: إن الفضائل الأخلاقية عند أرسطو تُكتسب بالتعلم، وأن الإنسان يولد بلا أخلاق.

فالفضائل الأخلاقية، مثل الشجاعة والعفة والكرم، وما إليها، تُكتسب بالتعود والممارسة والإرادة الواعية، إذ لا تتكون فينا على سبيل الطبع، بل إننا مهيوّن لاكتسابها، وإلا ما أمكن الاتصاف بأضدادها، كما أنها لا تضاد الطبع، وإلا لما أمكن الاتصاف بها.

وهكذا، فالتهذيب الذي هو بالقوة إنما يُستكمل ويصير بالفعل، بحكم العادة والمران والتدريب؛ إذ إن الاستعداد لقبول هذه الفضائل المكمونة في النفس ترتكز فيه بالطبع، وما غاية التربية وواضعي الشرائع إلا غرس هذه الفضائل في النفوس، وتنشئة الناس عليها

(٢٦).

ولو تجاوزنا الفلسفة اليونانية فثمة عدة آراء مهمة وبارزة في مصدر الحكم الأخلاقي:

الأول: إن مصدر الحكم الأخلاقي، أو قل مصدر الإدراك - بأن فعلاً ما يجب فعله، وفعلاً ما يجب تركه - هو الله تعالى. فالعدل نشعر بضرورة فعله، والظلم بضرورة تركه؛ لأن ذلك مما أمر الله به فعلاً وتركاً. وهذا الرأي ينسجم مع النزعة الأشعرية في مسألة

الحسن والقبح. وهذه وجهة النظر غير صحيحة؛ لأننا نجد أن هذا الإدراك موجود ونستشعره فينا حتى لو لم تكن مؤمنين بوجود إله شرع حرمة الظلم ووجوب العدل.

ثم لو فرضنا صحة هذا الرأي؛ فإن المنكر لوجود الله سوف لن يبقى له مبرر للبحث عن المسائل الأخلاقية!

كذلك يقال: إن وجوب طاعة الله حسنة، فإذا توقفت على وجود أمر إلهي لزم الدور، فلا بد أن يُصار إلى مبدأ آخر هو مصدر ذلك الإدراك الأخلاقي (٢٧).

الثاني: إن مصدر الأخلاق هو الضمير، وهو الذي يبعث الإنسان نحو الخير، ويزجره عن الشر والقبح.

وقد واجه هذا الرأي اعتراضاً مفاده: أن الضمير ليس شيئاً آخر وراء العادات التي يحسنها المجتمع ويرتضيها، وهذه العادات تتطور باستمرار. نعم يندفع هذا الاعتراض بأن ثمة ضميراً فطرياً عند جميع الناس، وهو واحد، وهذا الضمير يطرأ عليه نزعات مختلفة تؤثر في انحرافه عما كان على الفطرة. لكن يبقى الإشكال من جهة أخرى، وهو أن الضمير لا يمكن إحراز أنه مبدأ مستقل عن العقل الذي سيأتي لاحقاً الكلام عنه.

الثالث: إن المبدأ الأخلاقي هو العاطفة، فهي التي تدفع الإنسان إلى التضيحية في سبيل مصالح الآخرين. ويعترض على هذا الرأي: أن العاطفة التي تعني رقة القلب والإحساس بالرأفة، لا ينبغي الانسياق وراءها مطلقاً، بل يجب أن يكون العقل حاكماً عليها، وإلا فهي موجودة في الحيوان أيضاً؛ ولهذا لا بد أن يتحدد نشاطها وفقاً للعقل، لا أن العقل يكون خاضعاً لها. وقد رفض القرآن الرأفة والعاطفة في مورد مخالفة الحكم الشرعي، كما في قوله تعالى: (والزانية والزاني... ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله...) (٢٨) لأن العاطفة هنا تُضفي إلى زيادة جريمة الزنا، وما يتسبب منها من فساد اجتماعي؛ فالعاطفة ترفض العقوبة، بينما العقل يرجح العقوبة؛ لإدراكه المصلحة المترتبة عليها والمفسدة بتركها. وكما يقول أحد الشعراء: الرحمة بالنمر ظلم للأغنام. وكذلك الأمر في قطع يد السارق؛ فإنه يقال وفقاً للعاطفة أن القطع فعل يتسم بالوحشية والقسوة، وهو ضد العاطفة. ولو تم إطلاق العنان للعاطفة لارتدت الأفعال الأخلاقية إلى غير أخلاقية. والعاطفة دون الاتكاء على العقل عمياء، لا عيون لها، وبلهاء لا منطق لديها (٢٩).

الرابع: إن المصدر هو المجتمع؛ لأن الأخلاق إنما تتبع من العيش مع الجماعة، فلا أخلاق إلا في مجتمع، فالخير ما يأمر به العقل الجمعي، والشر ما يمنع عنه العقل الجمعي. والشعور بالإلزام هو وليد الضغط الذي تمارسه الجماعة على الفرد. ويُعترض على هذا الرأي بأنه يلزم منه انعدام الأخلاق، لو لم تكن هناك قوانين أخلاقية مجتمعية. كما يلزم منه ألا يكون هناك تمرد من الفرد على القوانين الاجتماعية، والسعي وراء تعديلها، مع أن هذا فعل أخلاقي أيضاً.

الخامس: إن المصدر هو الطبيعة بمجموع قوانينها التي منها تطور الإنسان، وتكيفه مع البيئة، فالإنسان يتحول بفعل التطور من كائن إنساني أناني إلى كائن فيه الإيثار والاستئثار، ثم يتحول إلى كائن له عاطفة الإيثار الخالصة؛ فيزول الشعور بصعوبة الفعل الأخلاقي؛ فلن يحتاج إلى إلزام وتكليف خارجي، بل تصدر الأفعال الأخلاقية بسهولة ويسر.

ويُعترض عليه أن هذا الرأي ليس شيئاً وراء العاطفة التي مر ذكرها سابقاً. على أن القانون الطبيعي الجبري لا يتوافق مع الأفعال الأخلاقية الإرادية، والظاهرة الأخلاقية ظاهرة إنسانية، تتدخل في تكوينها الخصائص الإنسانية بما فيها العقل والإرادة الحرة. **السادس:** إن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل العملي، ونقصد به العقل الذي يدرك ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، في مقابل العقل النظري الذي يدرك القضايا النظرية غير المرتبطة بالانبغاء وعدمه في الأفعال.

إن الإنسان بطبيعته يمتلك عقلاً، وهذا العقل تارة يدرك أموراً نظرية، مثل استحالة اجتماع النقيضين، ويدرك الكمال ونحو ذلك، وتارة يدرك أموراً عملية، مثل وجوب فعل العدل والصدق ونحوه، وعدم فعل الظلم والكذب والخيانة ونحو ذلك، ولسنا نقصد المصادق الخارجي، فإن كثيراً من المصاديق الخارجية يُتنازع في كونها عدلاً أم ظلماً، بل المقصود الظلم بما هو مفهوم واضح ومحدد، والعدل كذلك؛ فعندما نجمز بمورد خارجي أنه ظلم، هنا يأتي دور العقل ليدرك أنه مما لا ينبغي فعله، وكذلك في العدل. فهنا في هذا الرأي نفس العقل يفرض تكليفاً على الإنسان، ويلزمه بفعل العدل وينهاه عن الظلم من دون قصد اللذة أو دفع الألم أو إرضاء العاطفة أو السعادة أو الكمال. وأحكام العقل هذه لا تقبل الاستثناء تحت أي ظرف زمني أو مكاني أو فردي خاص.

وهذه هي نظرية كانط التي يؤكد فيها أن الواجب الأخلاقي يصدر عن العقل العملي، ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلي

لمبدأ الواجب في ذاته.

وبهذا يفصل كائناً بين الخيرية والجمال والحسن، وبين الإغراء بالغايات، أو الإغراءات بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار؛ فيصبح الإلزام في الأخلاق نابعاً من الذات (الضمير أو العقل ونحوه) ولا يأتي من الخارج، وبهذا فإن الإنسان لا يطيع مبادئ الأخلاق؛ طمعاً في نعيم الله، ولا خوفاً من جحيمه، ولا اتقاءً لعذاب حاكم أو عقاب قانون، بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته، وإرضاء للضمير، أو حباً في الخير؛ لأن الخير جميل، والنفس بطبيعتها تهفو لكل جميل؛ وبهذا تتفصل الأخلاق عن فكرة المقدس، واتصالها بالدين (٣٠).

فالخير عند كائناً ضرورة عقلية، إنه بديهي أولي، ومن ثم كان نقيضه مستحيل الوقوع، إنه لا ينبثق عن التجربة، ولكنه يأتي بالاستدلال القياسي، ولا يحتاج إلى برهان، إنه يقوم في الفعل الإنساني، ولا يكون مجرد صفة تضاف إلى الأفعال الإرادية، فهو مع سائر القيم موضوعي ثابت، وليس مجرد وجدان ذاتي متغير.

إن الأخلاق عند كائناً تقتضي القدرة على رفض الأفعال التي تسير إشباع النزعات الطبيعية؛ استجابةً للعقل ومن غير دافع حسي، وهذا الأمر يتطلب حرية الإرادة التي يتعذر بدونها اختيار السلوك الأخلاقي، وغاية هذه الأخلاقية، إنسانية خالصة، يفرضها العقل وحده؛ ومن هنا أوجب كائناً على الإنسان أن لا يأتي فعلاً لا يستطيع إرادته أن يجعله قاعدة في كل زمان ومكان. وليس في قواعد الأخلاق ما يبيح الاستثناء، مهما كانت الظروف (٣١). وبإيجاز: إن الفضيلة عند كائناً هي المبدأ الأخلاقي لأفعالنا، وإن غاياتها أولاً كمال المرء ذاته، وثانياً سعادة الآخرين، ولهذا نجد دائماً أن ممارسة الفضيلة تصطبغ معها شعوراً برضا عميق، بينما الرذيلة مشفوعة دائماً بتأنيب الوجدان، وتمزق الضمير (٣٢).

وهذه النظرية ربما يعبر عن العقل العملي فيها بالوجدان، وتُدعى بالأخلاق الوجدانية، فيسلك الإنسان سلوك طريق الأخلاق، بلا ترقب منه لحصول نفع وثواب من المجتمع أو من الإله، وما عدا ذلك، فهو ليس من الأخلاق. وهي كما هو واضح لا ربط لها بالدين ولا غيره.

لكن مع هذا، لم تسلم من النقاش نظرية كائناً، فثمة اعتراض أيضاً في امتدادها وشمولها لمثل الصدق وغيره من الصفات الأخلاقية، فعدم الاستثناء في مثلها لا يصح، فإن هناك موارد كثيرة لا يجوز فيها الصدق مثلاً؛ لترتب المفسدة عليه والضرر؛ والسبب أن القيمة الأخلاقية (٣٣) في مثل الصدق ليست مرتبطة بذات الصدق، بل بما يترتب عليه من أهداف وغايات نبيلة، وهذا يعني أن العقل العملي غير مستقل عن العقل النظري. ولهذا لا ينبغي الاعتماد كلياً على العقل العملي وإدراكاته (٣٤). على أن فعل الصدق انطلاقاً من إدراك العقل العملي لو فتش عن جذور ذلك لتبين أن هناك داعياً أعمق وراء إدراك العقل العملي بضرورة قول الصدق، وهو سعادة بلوغ الكمال الإنساني (٣٥).

السابع: إن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل، بمعونة التجربة التي أثبتت ضرورة الحياة الاجتماعية، وأثبتت توقف سعادة الفرد فيها على سعادة المجتمع، فلا تكفي اللذة الفردية معياراً لمعرفة الخير، بل لا بد من مراعاة لذة المجتمع، وهذا ما يسمى مذهب المنفعة العامة، واختاره جيرى بنتام وجيمس مل وجون ستيوارت ميل (٣٦).

يقوم مذهب بنتام على أساس أن الفعل الخير هو الذي يحقق أكبر مقدار من اللذة أو السعادة لأكثر عدد من الناس، وهذا هو مبدأ المنفعة، وهي غاية الحياة الخلقية التي ينبغي أن يطمح إلى تحقيقها الأفراد والجماعات الإنسانية معاً، ومن ثم تكون أخلاقية الأفعال الإنسانية مرهونة بما يترتب عليها من منافع تحقق السعادة للناس، وتصبح اللذة هي الخير الوحيد، كما يصبح الألم هو الشر الوحيد في حياة الإنسان، ويتحول علم الأخلاق إلى علم حساب؛ لتقدير ما ينجم عن الأفعال من لذات وآلام، وإن كان أساس

اللذة عند بتنام فردي أناني، كما يقول: بأن الطبيعة قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين: هما اللذة والألم، إليهما وحدهما مرجع ما ينبغي أن يأتيه من أفعال، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات، فهما مستوى الصواب والخطأ، ويعرشمهما ترتبط سلسلة العلة والمعلول، يتحكمان في كل ما نقوم به من أفعال، وما يطوف بخواطرنا من أفكار (٣٧).

هذه تقريباً أهم الآراء في نشوء الأخلاق ومصدرها، وهناك بعض الآراء تركناها مراعاةً للاختصار، وهي كما ترى في جميعها لا علاقة لها بالدين، بل لها وجود يسبقه، وهو واضح في أهم نظرية منها، وهي ما ذهب له كانط؛ فإن في فلسفته للأخلاق أراد أن يجعلها قانوناً محكوماً بالضرورة، عندما أقامها على فكرة الواجب غير المشروط، وهي فكرة تؤسس لإشكالية العلاقة بين الأخلاق والدين، فليست الأخلاق مستقلة عن الدين فحسب، بل إن الدين هو تابع لها؛ انطلاقاً من أن الأخلاق هي نفسها دليل على وجود الله (٣٨).

المبحث الثالث: نظريات الأخلاق في الفكر الإسلامي بين النقل والعقل

بعد أن بينا المعايير الموجهة للسلوك الأخلاقي عند غير المسلمين، لا بأس بعطف البحث على الأخلاق عند المفكرين المسلمين وعلمائهم؛ لنرى مقدار تقاطعهم واشتراكهم مع غيرهم في كبريات المسائل الأخلاقية.

وفي هذه النقطة يمكن القول: إن الإسهامات الفلسفية في الأخلاق ومصدر انبثاقها في الفكر الإسلامي نادرة عموماً، مع الاعتراف أن هناك علماء من المسلمين قد تناولوا الأخلاق في دراساتهم، مثل علماء الكلام في بحثهم للحسن والقبح والاستطاعة، وغير ذلك مما يرتبط بالأخلاق، كذلك ما قدمه علماء التصوف من مقاربات أخلاقية، لكن الفلاسفة منهم بالخصوص كان معظم نتاجهم - إلا القليل - في فلسفة الأخلاق؛ مستنداً إلى صياغات يونانية؛ فلم تكن هناك دراسات جادة؛ للخروج بنظرية فلسفية أخلاقية إسلامية بعيدة عن الوعظ والإرشاد.

وربما يكون غياب النظرية الأخلاقية، والاتفاق على مبادئ أساسية في الأخلاق، مما أسهم في بروز الأزمات الأخلاقية في بعض المجتمعات.

ف نجد أن الغزالي (٥٠٥هـ) مثلاً يعتقد وجه نظر صوفية إسلامية في الأخلاق؛ فهو ينطلق من اعتبار الله القيمة المطلقة الوحيدة (٣٩). فالغزالي يميز بين الخلق كسجية وطبع وبين حسن الخلق، فالخلق عنده ليس هو فعل الجميل أو القبيح، ولا القدرة على فعلهما، ولا التمييز بينهما، وإنما هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر عنها الإمساك والبذل، فثمة مقتض للمحمود والمذموم في الفعل، يقول: "وأما حسن الخلق بأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرّف الشرع تفصيلها، ويجعلها بحيث يبغضها فيتجنبها كما يتجنب المستقذرات، وأن يعود العادات الحسنة فيشتاق إليها ويؤثرها ويتنعم بها" (٤٠). فثمة جانب فطري جبلي للأخلاق، وجانب مكتسب يمكن تربيته.

وفي موضع آخر يصرح الغزالي بالمقصود من حسن الخلق، بقوله: "فالخلق عبارة عن هيئة النفس وصورتها الباطنية وكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقاً لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد، بل لا بد من حسن الجميع؛ لئيم حسن الظاهر، فكذلك في الباطن أربعة أركان لا بد من الحسن في جميعها حتى يتم حسن الخلق... وأنه صفة سيد المرسلين وأفضل أعمال الصديقين، وهو على التحقيق: شطر الدين وثمره مجاهدة المتقين ورياضة المتعبدين، والأخلاق السيئة هي السموم القاتلة، والمهلكات الدامغة، والمخازي الفاضحة، والردائل الواضحة، والخبائث المبعدة عن جوار رب العالمين (٤١).

وكذلك يتجه الماوردي (٤٥٠هـ) - المتأرجح مذهبه بين الاعتزال والأشعرية - إلى مذهب قيمي ينبثق من المعطى الديني، متطابقاً تقريباً مع مذهب الغزالي، فهو ينطلق من إرادة الله وفضله، مؤكداً أن النفس "مجبولة على شيم مهمة وأخلاق مرسله، لا يستغني

محمودها عن التأديب، ولا يكتفي بالمرضي عنها عن التهذيب فإن أغفل تأديبها إلى العقل أو توكلأ على أن تنقاد إلى الأحسن بالطبع أعدمه التفويض درك المجتهدين، وأعقبه التوكل ندم الخائبين" (٤٢) فالمعرفة النظرية لا تكفي لصدور الفعل الأخلاقي ما لم تكن هناك قيمة أخلاقية مضافة، تستند بالدرجة الأساس الى معطى ديني (٤٣). وأن تشكّل الأخلاق وانبثاقها يرجع في الحقيقة إلى أصليين: هما الطبع والتطبع؛ فالأخلاق: "بعضها خلق مطبوع مرسل ومهمل، وبعضها خلق مصنوع؛ لأن الخلق طبع وغريزة، والتخلق تطبع وتكلف... فتصير الأخلاق نوعين: غريزية طبع عليها - غير موجهة - ومكتسبة تطبع بها" (٤٤).

أما ابن مسكويه (٤٢١هـ) فلم يتبين بشكل واضح ماهية نظريته الأخلاقية، نعم هو يعتقد أن تبدل الأخلاق أمر ممكن، وأن الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وأن هذه الحال نوعان، منها ما يكون طبعياً من أصل المزاج، ومنها ما يكون مكتسباً من العادة والتدريب المستمر، وربما يظهر من كلامه أن الخلق ليس من الطبع؛ لأنه يذكر برهاناً منطقياً مفاده: أن كل خلق يمكن تغييره، ولا شيء مما يمكن تغييره هو بالطبع، والنتيجة أن لا خلق - ولا واحداً منه - بالطبع" (٤٥).

وخلاصة الرأي الأخلاقي عند الغزالي والماوردي وابن مسكويه: أنه ينطلق من أن الله تعالى خلق الإنسان وألهمه الخير والشر على السواء، كما هو مدلول بعض الآيات القرآنية، ولهذا نجد أن نظرتهم للأخلاق تكاد تكون متقاربة، وإن اختلفت في صياغة الألفاظ، هذه النظرية تتمثل في أن الإنسان يولد وهو مفعول على الخير والشر لكن بنحو المقتضي لا بنحو الفعلية، أو قل بنحو القوة لا الفعل، والدراسات الحديثة تدعم هذا المعنى، فقد أثبتت بعض الدراسات الحديثة في علم النفس التطوري، قام بها بعض علماء النفس الاجتماعي، وجود الخير بالفطرة لدى البشر، ثم يتطور لديهم الحس الأخلاقي، الذي يمكنهم من التمييز بين الصواب والخطأ في مرحلة مبكرة من الطفولة (٤٦).

وللمودودي (١٣٩٩هـ) رأي جدير بالذكر هنا في الأخلاق الإسلامية، فهو يرى أن ثمة إشكالية مهمة للغاية في فلسفة الأخلاق تستند إلى سؤال هام: كيف يمكن معرفة الخير والشر؟ وما المصدر الذي ينبغي لنا أن نرجع إليه لنعلم ما الحسن وما القبيح؟ وما الصحيح من الخطأ؟ ويقول إن هذا السؤال لم يتمكن الإنسان من أن يجد له جواباً واحداً مقنعاً، بل تعددت في ذلك الأجوبة، بين قائل بأن التجربة الإنسانية هي المرجع، وبين قائل بالطبيعة وقوانينها، وبين قائل بالوجدان، ورابع قائل بالعقل فحسب، فتجد في ذلك الفوضى والاضطراب.

فلا التجارب لها القدرة، بل قدرتها ناقصة، ولا القوانين الطبيعية المتغيرة، كما أن العقل والوجدان لا قدرة لهما مطلقة في تحديد ذلك، فإنه وإن كان العقل له جانب الاستعداد لمعرفة الخير والشر، حيث أوتي كل البشر من ذلك العقل خطأ، وكذلك لا ريب في أن معرفة الخير والشر يتصل جانب منها بالوجدان؛ فيلهم الإنسان إلهاماً بطبعه وفطرته، لكن الحق أنه ليس أي منهما كافياً بذاته للحصول على تلك المعرفة المطلوبة بشكل كامل؛ والاستناد للعقل والوجدان والاكتفاء بهما يعد وسيلة ناقصة ومحدودة، وليس كذلك فحسب، بل إنها وسيلة يختلف حكمها في مختلف الأحوال والأوضاع، فقد يصدر حكم من العقل والوجدان بأمور متباينة أنها خير أو شر، كما لو صدر الحكم من أناس مختلفين من طبقات متفرقة في أزمنة وأوضاع مختلفة، فتجد شر هذا الفرد خير عند فرد آخر، فهناك فوضى في التشخيص.

فكم من الأعمال والأفعال التي عدتها الإنسانية في سالف الزمان من المآثم والجرائم، أضحت ذات الخير عند طبقة من الطبقات الإنسانية اليوم، وإن لم تكن خيراً محضاً، فإنها لا شك قد أصبحت خيراً نسبياً (٤٧).

وكذلك كم من الفضائل والمكارم التي حكم عليها الإنسان أبداً بالخير والصالح، قد أصبح أكثرها اليوم من الحماسة والسفاهة وشيئاً مضحكاً! فكان الصدق يعدّ قوام الأخلاق العالية، لكن الفلسفات السائدة اليوم على عقول البشر جعلت الكذب والزور مكرمة

وفضيلة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أصبح تلفيق الكذب فناً عظيماً وعلماً برأسه.

وهناك سؤال آخر هام في فلسفة الأخلاق: ما الذي يحضُّ الإنسان على العمل بالقوانين الخلقية والسير بمقتضاها على رغم أنف ميوله ورغباته الفطرية؟ فهل يقال مثلاً بأن المكارم من الأخلاق تصعد بالإنسان في معراج السرور والكمال، بحيث تستطيع بذاتها أن تستحث المرء على اتباعها، والردائل من الأخلاق التي تقضي بالإنسان إلى الحزن والألم، وتتردى به في هاوية الذلة والمسكنة فيها من الرادع ما يكفي أن يحذر الإنسان إياها ويعرفه بها. فلا حاجة هناك لاتباع القوانين الخلقية إلى سلطة خارجية لتنفيذها. أو أن هناك قانون الواجب قد فرض على الإنسان من خلال إرادته العادلة، هو الذي يأمر باتباع الأخلاق؟ أم السلطة السياسية هي القوة المنفذة لقانون الأخلاق، أم سلطة المجتمع هي المسؤولة عن التنفيذ؟ ويعتقد المودودي أن كل تلك المصادر لا عصمة لها ولا نزاهة.

وفي المقابل يطرح فلسفته الأخلاقية قائلاً: إن القاعدة التي تصلح لأن ينهض عليها صرح الأخلاق الإنسانية مستندة إلى أساس واحد لا غير، وهي التي تستند إلى ما يهيؤه الإسلام ويزود به الإنسانية جمعاء، ففيه تجد كل الأجوبة الشافية لجميع الأسئلة الجوهرية في فلسفة الأخلاق، وهي أجوبة لا تتسم بالضعف كغيرها، وفي الإسلام تجد هداية خلقية شاملة تأخذ بيد الإنسان وتصعد به إلى أعلى درجات السمو والرفي في مختلف مجالات الحياة، وأول أمر لا بد من ملاحظته هو إن من الخطأ أن يتصدر سؤال ما هو منشأ الأخلاق عند الإنسان؟ بل الصحيح أن يكون السؤال الأول في فلسفة الأخلاق: ما مكانة الإنسان ومنزلته في هذا العالم؟ ومن العبث السؤال عن منشأ الأخلاق مع عدم معرفة جواب هذا السؤال بشكل حاسم، وأمر منطقي جداً، والعقل يفرض المعرفة للمنزلة قبل الخوض في منشأ الخير والشر.

ويضرب المودودي مثلاً عريضاً لتقريب الفكرة: لو أن شخصاً أراد أن يرسم خطة عمل لاستثمار ضيعة معينة، فلا بد أن يعلم أولاً منزلته من هذه الضيعة وحدود تصرفه فيها، إن كانت هذه الضيعة ملكاً لغيره أم هو فيها كالنائب والأمين، وعندما يجزم بأحد الوجهين سوف يختلف نوع تصرفه فيها بكل تأكيد.

وهكذا في المسألة الأخلاقية، فإن الإسلام يحدد لنا كيفية تصرفنا في هذه الأرض، وأن الإنسان نائب عن الله تعالى، وهو المالك الحقيقي لها. وأن كل ما في هذا الكون هو خالقه، بما يشمل الإنسان وجميع قواه ومواهبه، فهي ملك لله تعالى. وخلافة الإنسان للأرض محفوفة بالابتلاء والاختبار، وسوف تظهر نتائج هذه الاختبارات يوم يحشر الناس جميعاً لله وسيحاسبهم، أفراداً ومجتمعات، ثم يحكم بينهم فيمن قام بحسن عبادته وخلافته، ومن قصر في ذلك.

وحين نعلم بهذه المنزلة الإنسانية في هذا الكون، يكون من نتاج ذلك عقلاً ألا يبقى للإنسان حق في أن يرسم لنفسه خطة العمل الصحيحة في هذه الحياة الدنيا، بل كل ذلك الحق يرجع إلى الله تعالى، وهو الذي يحدد للإنسان خطة العمل والسعي، وينير له معالم الجادة السوية في حياته. وهكذا تُحل جميع الأسئلة التي أثارها الفلاسفة، وتتحل عقدها في باب الأخلاق، وتنتهي الفوضى في الأجوبة المتعددة، فكل ما قيل من مناشئ لإدراك الخير والشر، ليست إلا أمور مساعدة ومؤازرة، وليست هي تمام الخير وتمام الشر.

فالمرجع الأصلي الصحيح لمعرفة الخير والشر، والصحيح والخطأ في جميع أفعال الإنسان، هو هدى الله تعالى وإرشاده لا غير. وكل ما عداه من العقل والوجدان والضمير والتجارب الحياتية مجرد مؤازرة، ومساعدة للمرجع الأصل، لا أنها مرجع مستقل بذاته. وكذلك يتبين أن المرجع الأصلي المحفز لتنفيذ الأخلاق، هو حب الله تعالى، والحرص على نيل رضاه، والخوف من سخطه، فهو الحافز الحقيقي للتخلق بالأخلاق العالية، والخصال الشريفة، وتجنب الرذائل (٤٨).

ويلتقي مع هذه النظرية ما يعتقد به المطهري (١٩٧٩م) الذي يصرح بأن الحقيقة الكاملة تتلخص في عدّ الأخلاق من مقولة العبادة الناتجة من الالتزام بسلسلة من التعاليم الإلهية مع السعي لتكون جميع الأفعال شعاعاً أخلاقياً، وسيكون كل شيء لله وفي الله "إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين" (٤٩). وما ذكره المودودي ومن تبعه يطلق عليه بعض الفلاسفة المسلمين اسم: نظرية رضا الله تعالى (٥٠).

وكما هو واضح، إن نظرية المودودي لا تخلو من إمكان تسجيل بعض الاعتراضات عليها، منها: أن الأخلاق لا يمكن أن تكون نسبية، وإلا سوف لن تكون هناك قائمة أخلاقية في هذا العالم. ونسبية الأخلاق وعدم ذلك من المسائل المهمة أيضاً، ونغض الطرف عنها هنا مراعاة للاختصار، وربما نذكر لها بعض الإشارات.

وعلى أي حال، يمثل الاعتقاد الديني حجر الأساس في الفلسفة الأخلاقية، فلو لم يعتقد الإنسان بوجود العدل الإلهي سوف يقع أحياناً تحت تأثير ظروف موضوعية تقضي فيه إلى الاعتداء على حقوق الآخرين، بل إن الأخلاق من مقولة العبادة؛ فالإنسان يتبع سلسلة من التعاليم الإلهية بقدر ما يعبد الله، وعندما تتحول عبادته إلى عبادة شعورية واعية ستكون كل أفعاله وتصرفاته ذات صبغة أخلاقية (٥١).

ومن خلال ما تقدم، يمكن القول إن النظرية عند علماء المسلمين - كما عند المودودي - تعطي للعقل مساحة ما، في تمييز الأخلاق التي تقوم على الحسن والقبح، كما سوف يأتي، لكن المساحة الأكبر في منشأ الأخلاق وتوجيهها يستوعبها الدين وإرشاداته.

وقد حاول بعض العلماء المعاصرين أن يصوغوا نظرية فلسفية ذات صبغة إسلامية، أمثال الدكتور أحمد محمود صبحي، الذي كانت له مقارنة أخلاقية جيدة، من خلال منهج يقوم على قراءة التراث الإسلامي، بحثاً فيه عن آراء ومذاهب أخلاقية؛ لاستخراج نظرية ذات طابع إسلامي، فقد سعى في كتابه "الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي" لاستخراج رؤية أخلاقية عند المعتزلة في علم الكلام، وأخرى عند الصوفية في علم التصوف.

وكذلك حاول محمد عبد الله دراز - رائد الأخلاق القرآنية كما يسميه بعضهم - في كتابه "دستور في الأخلاق في القرآن" أن يخرج بنظرية أخلاقية إسلامية، لا تقوم على أساس فلسفي، بل مجردة عن تأثيره، مستوحاة من الفكر القرآني، يقول: "لقد علمنا القرآن إن النفس الإنسانية قد تلقت في تكوينها الأولي الإحساس بالخير والشر (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها)... وكما وهب الإنسان ملكة اللغة والحواس الظاهرة؛ فإنه زوده أيضاً ببصيرة أخلاقية: (بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره)، ولقد هدي الإنسان طريقي الفضيلة والزيلة: (الم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهدينا النجدين). إن النفس - حقاً - لأماره بالسوء، ولكن الإنسان قادر على أن يحكم أهواءه: (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى).

وإذا لم يكن كل الناس يمارسون هذا التأثير على أنفسهم، فإن منهم من يفعله بتوفيق الله له. وهو ما قرره رسول الله في قوله: "إذا أراد الله بعبد خيراً جعل له واعظاً من نفسه". ففي الإنسان إذن قوة باطنة لا تقتصر على نصحه وهدايته فحسب، بل إنها توجه إليه بالمعنى الصريح أوامر أن يفعل أو لا يفعل. فماذا تكون تلك السلطة الخاصة التي تدعي السيطرة على قدراتنا الدنيا إن لم تكن ذلك الجانب الوضيء من النفس والذي هو العقل؟ ذلك أيضاً هو ما عبر عنه القرآن بألفاظه الخاصة... (٥٢) وهو كتاب جدير بالقراءة.

وبخلاف عادل العوا الذي كان يرى الأخلاق من المباحث الفلسفية الأصيلة، ومهما تطورت وتعاضمت، فإنها ستظل في حضيض الفلسفة، محاولاً تقديم رؤية تهدم الهوة بين الأخلاق النظرية والعملية، معتقداً أن الوجدان في هذا المجال مفهوم معقد جداً، وأنه

متأصل في الإنسان يورجح شعوره بين الخير والباطل، وهذه الأخلاق المنبثقة عن الوجدان لا علاقة لها بمعتقد أو دين؛ فنزعة علمنة الأخلاق ظاهرة عنده لا يمكن إنكارها. فالوجدان هو الحاكم الذي بيده القول والفصل، وهو آخر مرجع يرجع إليه الفرد، وليس في وسع أي سلطة غيبية أن تحمل الوجدان على الخضوع، ما لم يعتنق الإنسان بضميره وما ينبع منه بما يتفق مع تعاليم تلك السلطة، بل إن اتباع نهج الوجدان في التربية ينشئ جيلاً صالحاً؛ لأنه بتلك التربية يتحرر الشخص من أسر غرائزه وأهوائه، فالوجدان ارتكاس شامل في ميدان الخير والشر (٥٣).

المبحث الرابع: إشكالية استقلال الأخلاق عن الدين؛ دراسة في المواقف والاتجاهات

يتضح مما سبق أن قضية ارتباط الأخلاق بالدين أو استقلالها ليست موضع اتفاق، وأن هناك خطين متعاكسين في هذه المسألة، بل إن هناك ثلاث اتجاهات، بل أربعة فيما لو أدخلنا القضية العكسية تماماً، وهي تبعية الدين للأخلاق، كما ذكرنا ذلك في مذهب كانط، تلك التبعية المتفرعة على القول بمبدأ الإرادة الخيرة للإنسان أو الإرادة الحسنة أو الطيبة الذي أقام عليه كانط نظريته الأخلاقية، وأن منشأ الأخلاق من خير مطلق يكون سبباً لكل قيمة أخلاقية، والخيرية تأتي من آثارها وثمراتها، فيكون صرح الأخلاق قائماً على هذه الإرادة، فهو في غنى عن الإقامة على قاعدة الإيمان بالإله أو فكرة كائن مختلف وأعلى من الإنسان؛ لكي يعرف هذا الإنسان واجبه، ولا إلى سبب غير القانون نفسه لكي يتبعه، بل يكفي العقل العملي الخالص (٥٤).

فهناك إذن في مسألة استقلال الدين وعدمه، أكثر من اتجاه مهم:

الاتجاه الأول: استقلال الأخلاق عن الدين، بغض النظر عما سوف يأتي من أحكام العقل العملي، بل المستند في ذلك قانون هيوم المعروف، فإنه يعد أحد المؤسسين لفكرة استقلال الأخلاق عن الدين؛ مستنداً إلى قانونه المعروف لا وجوب من الوجود، فكل نتيجة أخلاقية - غير خبرية - لا تتبثق من قضايا غير أخلاقية؛ فلا يصح أن يصار إلى وجوب طلب العلم في القضية الخيرية، فلو كانت القضية غير الأخلاقية من قبيل: "العلم فيه منفعة للإنسان أو يوجد في العلم منفعة له" لا يمكن أن تنتج إلزاماً لقضية أخلاقية، مفادها: أن طلب العلم واجب.

إن هيوم يرفض أن تقوم الأخلاق على أساس جمل خبرية، وهكذا يعتقد أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية، بل تقوم على أساس الوجدان الإنساني، فهو يعتقد بانحصار الحكم الديني في الإخبار عن المغيبات، بينما الحكم الطبيعي محصور في الإخبار عن المشاهدات والمحسوسات (٥٥). وهذا الاتجاه بهذه الصياغة واجه انتقادات كثيرة، منها: أن الدين ليس نظرية في خصوص المغيبات، فثمة فهم ضيق للدين، ولا ينحصر في الأحكام الخيرية أو الوجودية، بل الدين منظومة من الأحكام، تحدد كفايات العمل؛ لتلبية حاجات معينة، وفيه من الأقوال الوجودية، فضلاً عن الإخبارية (٥٦).

الاتجاه الثاني: عدم استقلال الدين عن الأخلاق، وحجة الذين يذهبون إلى ذلك: أن المصدر الوحيد للقيم والتقويم هو الله تعالى، فهو الذي يقرر ما هو حلال وما هو حرام، وما هو خير وما هو شر، وليس في الأفعال ولا في الأشياء في ذاتها قيمة ذاتية، وإنما الذي يعطيها هذه الصفة هو الشرع الإلهي، فالتحسين والتقبيح هما من الله وليس عقليين. وذهب إلى هذه الاتجاه المسلمون من أهل السنة الأشاعرة، وكذلك ذهب له كثير من المسيحيين من اللاهوتيين، حتى تطرف وتعسف بعضهم، وزعم أن العقل الإنساني الخالص لا يمكنه التمييز بين الخير والشر، ولو لم يشأ الله أن يكشف لنا عن قصده لكان من الممكن أن يقتل الولد أباه دون أن يكون مذنباً. وديكارت تبنى هذا الرأي أيضاً، فهو يرى أن القضايا التي تبدو متناقضة يمكن أن تكون صادقة لو شاء الله ذلك، وأن الأفعال التي يستهجنها ضميرنا يمكن أن تكون مقبولة لو قرر الله ذلك (٥٧).

الاتجاه الثالث: ما يترتب على رفض المعتزلة للاتجاه الأول للأشاعرة، ومن سار معهم، وقرروا بأن الحسن والقبح لكل منهما

واقعية وقيمة ذاتية، وأن الله تعالى لا يقرر أن هذا شر وهذا خير أو حرام أو حلال إلا لأسباب ذاتية في الأفعال استدعت ذلك، وهو أيضاً الموقف ذاته عند بعض اللاهوتيين من المسيحيين، فذهب بعضهم إلى أن الله تعالى لا يمكن أن يريد شيئاً ليس متفقاً مع الطبائع التي خلقها، وعلى هذا فإن الخير والشر -كما قرره الله- هما أيضاً يرجعان إلى الخير والشر في الأشياء المخلوقة. ولا تعارض بين ما قرره العقل وما قرره الشارع(٥٨).

أما غالب الشيعة فقد تطابق رأيهم مع المعتزلة، فذهبوا إلى كون الحسن والقبح عقليين واقعيين، واستدلوا على صحة ذلك تارة بالشعور الوجداني أو ببداهة العقل في قدرته على التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح قبل نزول أي شريعة، وإلا يلزم أن منكر الشريعة لا يشعر بقبح الظلم وحسن العدل! والواقع بخلافه. وتارة أخرى بأن عدم واقعية الحسن والقبح يستلزم منه عدم الوثوق بالمعجزة النبوية، فإن العقل يحكم برتبة سابقة أن الله تعالى يقبح منه التضليل فيما لو أجرى المعجزة على يد الكاذب، فإدراك القبح ثابت قبل النبوة وما جاءت به من شريعة(٥٩).

والمقصود بالحسن والقبح عندهم - لا ما يستحق فاعله المدح في الحسن والذم في القبح- بل أن الحسن هو ما ينبغي فعله، والقبح ما لا ينبغي كذلك. والكلام فيما يدرك العقل العملي لا النظري.

الاتجاه الرابع: ما يترتب على نتيجة أن الحسن والقبح مرتبطان بالمصلحة والمفسدة في ضمن النظام المجتمعي، لكن ليس كل مصلحة ومفسدة، بل ما كان منهما واضحاً بدهياً يدركه جميع العقلاء (المصلحة النوعية)، ولا يحتاج إلى تأمل عقلي لإدراكه. وهذا ما يصطلح عليه بالحسن والقبح العقلانيين لا العقليين. وهو يؤول إلى تفسير الحسن والقبح بالمدح والذم من قبل العقلاء؛ لتطابق آرائهم على مدح فاعل ما فيه المصلحة العامة وذم فاعل ما فيه المفسدة(٦٠).

وجدير بالذكر هنا أن نفي إدراك الحسن والقبح عند الأشاعرة ومن تبعهم لا يعني نفي أصل الإدراك، بل المنفي هو التعويل على الإدراك العقلي؛ لكثرة خطئه مثلاً، حتى لا نصل إلى حالة من التكاذب فيما بين الاتجاه القائل بالحسن والقبح الشرعيين مع الاتجاه النافي له. أو أن يقال: بأن إدراك الحسن والقبح واقع لا محالة، لكن النزاع والاختلاف في أن الحسن هل يضاف للشيء المدرك أم يضاف للشارع؟

وعلى أي حال، نحن لا نرجح الاتجاه الأشعري، للأدلة التي ذكرنا في علم الأصول وعلم الكلام. فعدم التعويل على العقل العملي لكثرة الخطأ مثلاً إنما هو بسبب التزامه في إدراكات هذا العقل، لا في أصل الإدراك، فقد يدرك الإنسان قبح القتل، لكن في مجتمع ما لو قام شخص بقتل رئيس وقام مقامه، لا يرى المجتمع ذلك فعلاً قبيحاً، ولا يذمون فاعله، وهذا نتيجة التزامه بين المصالح والمفاسد. وهذا يعني الإقرار بأن العقل له القدرة على تمييز الحسن والقبح في رتبة سابقة على الشريعة والدين.

نعم ربما نتفق مع الاتجاه الثالث في ربط الحسن والقبح في باب المصلحة والمفسدة؛ لأن الحكم بالحسن والقبح يدور مدار نتيجة التزامه بين المصالح والمفاسد؛ والسبب في ذلك أن المرجعية العامة والمطلقة لأحكام العقل العملي تتمثل في العدل فيما ينبغي، والظلم فيما لا ينبغي فعله، كأساس لكل الأحكام العملية، وهذه الأحكام من المفترض أنه لا يمكن تقييدها بوجه، فعنوان النافع والضار لا يقيد تلك الأحكام، وعندئذ يخرج الصدق والكذب من أخلاقيات العقل العملي، لأن العقل يدركها في ضوء الحسن والتجربة، وهي مقولات نسبية فما هو نفع ومصلحة لدى فرد أو شعب، قد لا يكون نفعاً ومصلحة لفرد وشعب آخر في ظل ظرف تاريخي مختلف(٦١).

بل قد يقال بأن العدل والظلم أيضاً ليس من المفاهيم المتعالية القبلية التي يدركها العقل العملي، بل من المفاهيم اللاحقة؛ فتحديد قيمة العدل والظلم على أساس قواعد الواجب وفق المشرع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والقضائي، وعلى ضوء مقاييس الشرع

وأحكامه، فما هو عدالة لدى قضاء قد يكون ظلماً في عرف وقيم ومقاييس قضاء آخر، وما هو عدالة في التوزيع لدى نظام اقتصادي ما، يكون إجحافاً وظلماً لدى نظام اقتصادي آخر، وهكذا. ومن هنا يمكن حذف مبدئين من قائمة الأحكام الأولية العملية التي لا تقبل الاستثناء التي طرحتها مدرسة العقل الكلامية، وهما قبح الظلم ووجوب العدل والإنصاف، بل ويلحقهما ذات المصلحة والمفسدة؛ فهي أيضاً مفاهيم لاحقة (٦٢).

فعند الفلاسفة ما يدركه العقل العملي في جوهره مفاهيم بينكرها ذهن الجماعة، ثم تشتهر بين الناس كتأديبات اجتماعية، لوحظ فيها الصالح العام؛ فهي مشهورات ليس لها واقع موضوعي وراء إنشائها واعتبارها والتصديق والجزم بها، باعتبارها أحكاماً تضمن المصلحة العامة (٦٣).

ولهذا بحث المتكلمون عن مخرج للحل، عندما واجهوا مشكلة أن العقل لا يمكن أن يكون منشأ لأحكامه العملية، بل العقل مدرك لهذه الأحكام المتقررة سلفاً وأزلاً، ومن هنا لا بد من الخروج من الإشكالية، وهو أن هذه الأحكام ما عالمها؟ هل عالم الخارج أم عالم الذهن أم عالم ثالث؟ وحيث هي ليست وقائع ذهنية، وليست وقائع خارجية أيضاً، فأين تقع؟ هنا افترض علماء الكلام أن هناك عالماً ثالثاً أسموه (عالم نفس الأمر) واسماه الشهيد محمد باقر الصدر (عالم لوح الواقع) الذي هو أوسع من لوح الوجود، وهو عند كارل بوبر العالم الذي يتضمن القيم والتقاليد والمعرفة البشرية (٦٤).

وما دام أحكام العقل العملي الأولية ينبغي أن تكون قبلية، وصادقة صدقاً مطلقاً في كل زمان ومكان، عندئذ هي لا تقبل الاستثناء. بيد أن الملاحظ أن صدق هذه القضايا لا يمكن تحقيقه؛ لأن هذه القضايا ترتبط بالسلوك وبواقع الأفعال الإنسانية، هذا الواقع لا يخلو من التزاحم والتدافع، فيقتضي حتماً وقوع الاستثناء. والعقل الخالص شأنه أن يدرك المبادئ الثابتة التي تنعم بالدوام المطلق (٦٥).

وقد كانت محاولة كانط منسجمة مع هذه الرؤية؛ ولذا حاول اقتناص مبادئ السلوك وقواعد الأخلاق، خالصة من شوائب الخبرة؛ لتتسم بالإطلاق والعموم والثبات. وحاول أن يرجع القضايا للأخلاقية إلى اللامنطقية؛ فيضمن لقواعد الأخلاق وأحكام العقل منطقيتها؛ ويوفر الشرط المهم للمعرفة القبلية. لكن محاولته تصادمت مع الواقع الذي تتزاحم فيه القواعد وتتعارض عنده الأحكام. وقد حاول محمد باقر الصدر حل هذه الإشكالية، بإدخال عنصر الاقتضاء؛ فالكذب يقتضي القبح بذاته ما لم يزاحمه قبح أكبر. وهو في الحقيقة سلب الإطلاق لهذه الأحكام العقلية، لأنها لا تنفي وجود احتمال وقوع الاستثناء. وهكذا يفقد مفهوم القبلية سمته البرهانية في أحكام العقل العملي، بل نص محمد باقر الصدر على أن حكم العقل مشروط ومعلق، وليس حكماً مطلقاً.

وهكذا تعود أحكام العقل العملي ملوثة بالتجربة وتفقد قبليتها الخالصة، ولأن مخرج الاقتضائية أمر يفرضه عالم خبرتنا، ومحيطنا الذي نعيش فيه. والاستثناء الذي قرره محمد باقر الصدر يقرر وجود التزاحم، وكذلك يقرر مراتب للقبح ودرجات. وهذا السلم للمراتب لا يدرك بالعقل الخالص، بل هو معطى من معطيات عالم المفاصل والمفاسد الذي هو عالم تجربتنا (٦٦).

وهذه نقطة جديرة بالاهتمام في مسائل الأخلاق التي تتكئ على مسلمات العقل العملي، وتضعف من قدرة العقل على إبراز حكم مطلق يتجاوز الزمان والمكان، والتزاحم وعالم المفاصل والمفاسد، فإن ترجيح العقلاء بين المتزاحمات في عالم حياة الإنسان لا يمكن أن يتجرد عن مفاهيم ومتطلبات المصلحة والمفسدة التي يحددها الناس في ضوء تجاربهم وممارساتهم الحياتية في عالم المتغيرات، والعقل البشري الخالص لا يمتلك أولويات للترجيح في عالم تزاحم الخبرات البشرية، هذا العالم الذي يختلف اختلاف جوهرياً عن العقل الخالص المبني في صميمه على الثبات والدوام، بينما لا دوام ولا ثبوت في مجال الحياة الذي يختلف من جيل لآخر ومن مكان لآخر، وبالضرورة سيتأثر هذا العقل الحياتي بأحكام الدين وغيره لمن عاش في كنف الشريعة والدين مثلاً،

وسيتأثر بالنزعة الإنسانية عند من لا يهتم لشأن الدين (٦٧).

ولو تجاوزنا هذا المأزق في أحكام العقل العملي، تبقى نقطة هامة، وهي أن الحسن والقبح على تقدير واقعيته وقبليته المطلقة، هل يشمل كل الفضائل الأخلاقية والردائل؟ وهل توجد صفات أخلاقية لا توصف بالحسن والقبح؟ ضرورة أن التقابل بينهما ليس من تقابل النقيضين، بل من تقابل الضدين؛ فيمكن أن يرتفعا في مورد.

وقد قالوا إن الحسن والقبح وإدراك العقل لهما في حدود العدل والظلم، أما غير ذلك من الأخلاق والمكارم والردائل فلا يمكن للعقل أن يجزم - بنحو اليقين - بحسنها وقبحها.

وإذا كانت الأخلاق تتسم بأنها أعم من الحسن والقبح، فهذا يعني أن هناك إدراكاً في الجملة، وإن كان في دائرة ضيقة من الأخلاق، يمكن أن يكون ثابتاً لدى الإنسان قبل أي شريعة ودين.

ويترتب على كل ما مرّ أن الأخلاق بشموليتها لا تستقل عن الدين، وإن كانت في بعض الموارد، كفضيلة العدل وورذيلة الظلم، تكون للعقل القدرة على تشخيصها من دون حاجة لتدخل الدين. لكن يبقى ذلك على مستوى نظري، لأن التطبيق الخارجي للظلم قد وقع فيه خلاف كثيراً وأضحى نسبياً. هذا إذا لم نعترض على اتفاق العقلاء على قضية الظلم قبيح والعدل حسن، فإن هاتين القضيتين مرجعهما إلى قضية بشرط المحمول (٦٨). فقولنا: العدل حسن والظلم قبيح ضروريتان بشرط المحمول، ولا معنى معقول للظلم عدا سلب ذي الحق حقه؛ فقد فرض في الرتبة السابقة على هذا الكلام حق للمظلوم، وهذا الحق تارة يفترض أنه ليس مدركاً بالعقل، وإنما هو حق قانوني واعتباري محض، وأخرى يفترض كونه مدركاً بالعقل. فإن فرض الأول: فمن الواضح أن العقل العملي لا يدرك قبح مخالفته؛ لعدم اعترافه به، وإنما الحاكم بقبحه هو القانون والمجتمع، أو الفرد الذي اعتبر هذا الاعتبار. ولذا ترى أن ما يقبح في مجتمع رأسمالي من تصرفات في أموال، لا يقبح في مجتمع شيوعي مثلاً، بلحاظ أن ملكية الفرد وسلطنته أمر اعتباري اعتبره المجتمع الأول، ولم يعتبره المجتمع الثاني. وإن فرض الثاني، أي أن العقل العملي هو المدرك للحق المسلوب، فهذا بنفسه هو الإدراك للقبح. فمعنى قولنا مثلاً: "إن من حق اليتيم أن لا يُضرب": يقبح ضرب اليتيم. فقولنا: (الظلم قبيح) يرجع ويؤول إلى قولنا: (القبح قبيح)، وهذه قضية بشرط المحمول. وهكذا قضية العدل حسن (٦٩).

وعلى أي حال؛ فإن الفعل في الخارج يرتبط بملاسلات عالم الخارج وبظروف الحياة الإنسانية وقيمتها المادية وبالمصالح الاعتبارية والحقيقية، بينما لا يدرك العقل القبلي الخالص هذه الملاسلات، ولا يضع في حسابه القيم المادية والموازن الاعتبارية التي تقوم على أساسها حياة الجماعة، ومن ثم نحتاج إلى العقل المطلق المطلع على عالم الغيب المكنون كي يهدينا، ويأخذ بيد هذا العقل المحدود لئلا يضيع في مقاييس المجتمعات التي تخضع لشهوات وقوة وتأثير سلطة النخب ومصالحها، والعقلاء بما هم عقلاء لم يتركوا لنا سوى اتفاق على قبح القبيح وحسن الحسن (٧٠).

وهكذا يتضح أن محاولة فلاسفة الأخلاق لالتماس مبادئ عامة تقوم على أساسها قواعد السلوك وأحكام العقل العملي، بحيث تكون أحكاماً مشتركة بين المجتمعات البشرية، لم تخلو من الإشكالية، فإنهم حتى وإن حصروها بوجوب العدل وقبح الظلم؛ فلن ينجو هذا الحصر من تخلصه من الإشكال.

إن التحليل العقلي للأخلاق يختزلها في غريزة وأنانية وتضخيم للذات، ومن هنا يكون ثمة مبرر لمن يرى عدم إمكانية العقل الذي يدور في إطار المادية أن ينتج منظومة أخلاقية، فقد يستطيع العقل أن يختبر العلاقات بين الأشياء ويحددها، لكنه لا يستطيع أن يصدر حكماً قيمياً عندما تكون القضية استحساناً أو استهجاناً أخلاقياً، والغريزة والعقل على السواء، لا تميز بين الصح والخطأ وبين الخير والشر، فمحاولة إقامة الأخلاق على أساس عقلي لن يثمر في شيء، إلا في مجال الأخلاق الاجتماعية. فالأخلاق

كظاهرة إنسانية واقعية لا تفسر تفسيراً عقلياً، وحقيقة الأخلاق لا بد أنه تدور في فضاء وجود الله وتعاليمه وإرشاداته لبني البشر (٧١).

وعلى أساس تبني اتجاه عدم الاستقلال بين الأخلاق والدين لا يبقى عندئذ على المستوى التداولي والاستعمالي ثنائية القيم الإنسانية والقيم الدينية، بل ستكون القيم واحدة في كل الأحوال.

المبحث الخامس: الأخلاق بين الثبات والتطور؛ دراسة في العلاقة مع الفقه

أولاً: جدلية الثبات والتغير في القيم الأخلاقية

مهما يكن مصدر الأخلاق، سواء قلنا إنها مستقلة عن الدين أم متداخلة معه، ثمة تساؤل مفاده: هل القيم الأخلاقية ثابتة وخالدة؟ أم القيم تتغير حسب الظروف الزمانية والمكانية وغيرها؟ وهنا اتجاهان:

الاتجاه الأول تتبناه النظرية الغربية الذي يرى أنها متغيرة حتماً، فقد يكون يوماً شيء له قيمة وفي يوم آخر فاقداً لهذه القيمة (٧٢)، وأن تطبيقات مبادئ الأخلاق الكلية لا شك في أنها تختلف باختلاف الزمان والمكان ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطور دائم وتغير متصل (٧٣). وقد يكون هذا الاتجاه واضحاً في الفكر الديالكتيكي الذي يرى أن الأخلاق ظاهرة إنسانية فوقية، تتطور وفقاً لتطور الوضع الاقتصادي، وتحكم عليها أصول المادية الديالكتيكية الحاكمة على الطبيعة والإنسان والفكر والتاريخ والمجتمع على السواء.

فليس هناك أصول أخلاقية خالدة أو مثل عليا ثابتة أو أحكام خلقية لا تتأهل يد التطور، بل الفضيلة ما تقتضيه الظروف الخاصة للمجتمع، فالسرقة مثلاً تعد مذمومة في المجتمع الإقطاعي والرأسمالي الذي يسوده مبدأ الملكية، وتصبح فضيلة إذا احتاجت إليها الثورة العمالية التقدمية، وتفقد موضوعها عند وصول المجتمع إلى قمة الشيوعية اللاتطبيقية (٧٤).

والاتجاه الثاني يرى أن الفعل الأخلاقي يقوم بالقصد، فلو عمل الإنسان عملاً أخلاقياً بقصد الرياء والسمعة لا يسمى هذا العمل أخلاقياً، وليس له قيمة أخلاقية في الواقع، فقيمته رهن بالنية الصالحة. وهذه النية تتوقف على منشأ الأخلاق والاختلاف فيه، فمثل كائن يرى أن قيمة الفعل الأخلاقي مرتبطة بقصد إطاعة العقل أو الوجدان والضمير، لا بقصد إرضاء العاطفة أو المنفعة ونحو ذلك. وأما في الإسلام فالقيمة الأخلاقية رهن بقصد التقرب إلى الله تعالى، طبعاً يحظى الفعل الأخلاقي بقيمة محددة، لكنه في درجة ما، لو صدر من دون قصد القربة لله، ومع القصد ترتفع درجة القيمة فيه إلى أعلى مراتبها (٧٥).

ثانياً: تقليص دور الفقه؛ قراءة في أطروحة سروش الأخلاقية

بعد ما تقدم نعود إلى القضية الجوهرية في البحث وهي ثنائية الفقه والأخلاق، وهذا يتفرع إلى فرعين مهمين: الأول: هل الأخلاق تستقل عن الفقه؟ والثاني: هل الفقه يدور في فضاء الأخلاق؟ وفي كل الفرعين تترتب ثمرات مهمة، فالأول لو قلنا بالاستقلال، فهذا يعني إمكانية الاعتماد على تلك الأخلاق في مجالات الحياة، بلا حاجة إلى تدخل فقهي، وبهذا نقل من نفوذ الفقه الكبير ونقلص تأثيره في الحياة الإنسانية. ويتفرع على المسألة الثانية: أن الفقه ينبغي أن يقصي جميع الأحكام التي تتقاطع مع الأخلاق، وبالتالي يتكون فقه جديد، فضاءه وإطاره الأخلاق.

ونبحث أولاً في الجهة الأولى: وهي استقلال الفقه عن الأخلاق أم التداخل أم التطابق، وما يتفرع على ذلك من ثمرات. وقد مرّ تعريف الفقه سابقاً، وكذلك تعريف الدين والفرق بينهما، وذكرنا هناك أن الفقه هو الفهم البشري للأحكام المختصة بأفعال المكلفين في عالم جعل المولى وصفحة تشريعاته، وهذا هو الاصطلاح الرائج للفقه، وقد كان في فترة من تاريخ التشريع الإسلامي أوسع، فقد عرفه أبو حنيفة بأنه: "معرفة النفس مالها وما عليها" (٧٦) وهذا التعريف يشمل أحكام الاعتقادات، كوجوب الإيمان بالله،

والأخلاق والتصوف، والأحكام العملية كالصلاة والصوم والبيع ونحوها، وهو المعبر عنه بالفقه الأكبر.

وبناء على ما مرّ من بحث منشأ الأخلاق والنظريات المتعددة فيه، ووفقاً للنظرية الإسلامية ببعدها الفلسفي؛ تكون الأخلاق في نشأتها فطرية المبدأ، ثم مكتسبة البقاء من الدين. وأن الأخلاق الفطرية لا تتسع لتكون قادرة على تشخيص الخير والشر بنحو كلي لا يقبل التخصيص من دون تدخل الدين، وأن العقل في إدراكه العملي لا يدرك إلا الحسن والقبح، لكن بنحو متفاوت، وتبعاً للتزاحم الموجود في مجالات الحياة؛ فهو إدراك اقتضائي، وبهذا المعنى يصح القول: إن الأخلاق لا تستقل عن الدين.

وهذا لا يعني أن لا قدرة للعقل على إدراك الفضائل والردائل الأخلاقية، وعدم قدرته على تشخيص الحسن والقبح، بل هو قادر على ذلك، لكن حيث إن هذه الفضائل متأثرة بنظام الحياة، وفي نفس الوقت تكون هي بذاتها معايير لسلوكه ونظامه العام، وأن عالم الحياة عالم تسود فيه المصالح والمفاسد وتتزاحم فيما بينها، فلم يكن للعقل الخروج بمعيار أخلاقي مطلق في كل زمان ومكان، فالصدق، والوفاء بالعهد، وعدم الخيانة وصلة الرحم، والتعاطف، وغض الطرف عن عيوب الناس، وقول الحق، والتواضع والشجاعة ونحو ذلك من الأخلاق لا تعتمد على وجود شريعة سابقة؛ ليحصل العلم بمعياريتها في السلوك الإنساني. والإشكالية التي تكلمنا عنها سابقاً هي الاستثناءات التي تُعرض على الأحكام والمفاهيم العقلية ولا يأبى العقل عن تخصيصها، وهذا له دلالة واضحة على عدم كون الحكم العقلي حكماً مطلقاً.

ومن هنا يمكن تصور أن الاستثناءات لو أصبحت هي القاعدة في الحياة والقاعدة هي الاستثناء، فإن المفاهيم الأخلاقية ستكون خلاف ما نعرفه عنها، إذ ستكون مثل الكذب هو الحسن، والسرقة مثلاً هي الحسنة، بينما الأمانة والصدق ليس حسناً، وافترض هكذا فرضية لا يمكن البرهنة على عدم إمكانها عقلاً.

فالعقل يُدرك ويحكم بحسن الكذب لا مطلقاً، وهذا هو منشأ الإشكال في عدم الاستقلال الكامل عن الرؤية الدينية، فإن المجتمعات متغيرة، ولكل مجتمع خصوصيته، وكما تكون الأحكام الأخلاقية مضمونة الحاقية في كل زمان ومكان وفي كل الظروف لا بد أن تتكئ على الرؤية الدينية الإلهية، بوصفها التجسيد الكامل لكل قيم الخير والعدل والواجب.

والإدراك لهذه المفاهيم الأخلاقية لا على نحو إدراك المقولات الماهوية التي لها منشأ انتزاع في الخارج، بل هي من المعقولات الثانية التي يكون اتصافها في الخارج وعروضها في الذهن، وما يتحقق في الخارج من مصاديق هو مورد اتصاف للمقولة الأخلاقية، أما محل عروضها؛ فهو في الذهن، فالصدق مثلاً عندما يُخبر به في الخارج يكون مما يتصف بالحسن العقلي، وهذا محل عروضه في عالم الذهن. كما إن الأخلاق الدينية لا تعني وصفاً مباشراً للأفعال بالصفات الأخلاقية من قبل الدين، بل تعني انتزاع الصفات الأخلاقية عبر الأمر والنهي والتحسين والتقبيح الديني (٧٧).

وعندما نقارن بين الدين والفقه بمعناه الاصطلاحي الضيق المختص بالأحكام الشرعية العملية، يكون الفقه معزولاً عن الأخلاق، سواء كانت الأخلاق مرهونة بالدين بمعناه الواسع أم بالعقل والوجدان أم غير ذلك؛ لأن الدين هو المنظومة المتسقة من الأحكام العملية والأخلاقية والعقدية.

نعم لو فسرنا الفقه باصطلاحه الواسع، سيكون الفقه عندئذ فهماً للأخلاق وأحكامها بالمعنى الذي ذكرناه لها. لكن ما هي طبيعة الفهم عندئذ؟ هل الفهم لتعاليم أخلاقية، المفترض أن العقل قد أدركها في رتبة سابقة؟ أم فهم لتعاليم أخلاقية عجز العقل عن إدراكها والفقه سيقوم بفهمها وتشخيصها من المنظومة التشريعية الدينية؟ هذا يرتبط بالخلاف في استقلال الأخلاق عن الدين وبمقدار الاستقلال. وما يهمنا في بحثنا هذا، هو هل يمكن الاعتماد على قدرة الأخلاق، سواء المرتبطة بالدين أم المستقلة عنها، في تحديد نفوذ الفقه؟

وللمفكر الإيراني المعروف عبد الكريم سروش رأياً أثار جدلاً في هذه النقطة، إذ يرى أن بالإمكان تقليل نفوذ الفقه بالاعتماد على المنظومة الأخلاقية في توجيه السلوك العملي للإنسان، أليس الفقه مختصاً بالأفعال ويوجهها الطريق الصحيح والصواب؟ فلماذا لا تكون الأخلاق بديلة عن الفقه في توجيه سلوك الإنسان، وبهذا نقل من المساحة التي يتحرك فيها الفقه ونخفف الثقل عن كاهله؟ يقول سروش: "لا يمكن لنا أن نتوقع من الفقه أن يقوم بحل مشاكل الحياة المعاصرة، مثل مشكلة تلوث الهواء، ومشاكل الأمراض الطبية والتعليم العام والهجرة الباهظة للقرويين إلى المدن، وتراكم الثروات الهائلة وإدمان المخدرات والاحتفاظ السكاني، فهذه ليست مشاكل قانونية حتى يقوم الفقه بحلها، بل هذا لا يليق بالفقه. ثم يقول: "كلام الغزالي يستشف منه أن كل مصاعب الحياة الاجتماعية وليدة الرذائل الأخلاقية كالجشع والقتل وسلب الحقوق، ورذيلة الشهوة والغضب. فإذا انعدمت الرذائل لم يكن هناك حاجة للفقه (٧٨)".

ويقول أيضاً: إن الفقه تغول كثيراً في حياة المسلمين، حتى حل محل الأخلاق، فإن المعروف والسائد بين علماء الفقه الإسلامي قدرة الفقه على تبیین جميع الأحكام المرتبطة بفعل المكلف، وأنه لا حاجة لعلم الأخلاق في هذا المجال. بينما الصحيح أنه ليس ثمة ترابط بين علم الأخلاق وعلم الفقه، وللوصول للرقى الأخلاقي لا بد أن يتحول المجتمع الفقهي إلى مجتمع أخلاقي؛ فيكون هو المحور في سمو المجتمع الإنساني ورفقه. فترويج المذهب الأخلاقي وسيادته في المجتمع يحذ من سيطرة علم الفقه في هذا المجال (٧٩). وهذا انطلاقاً مما ذكرناها سابقاً في رأي الغزالي بما يتعلق بوظيفة الفقه، وأنها تتكفل بالجانب الدنيوي، فالفقه برأيه هو فقه دنيوي يعالج مشاكل الناس في هذه الحياة. ومن هنا بات من الضروري استبدال الفقه بالأخلاق الاجتماعية.

وفي تقييمنا لهذا الرأي: أنه مبني على الرؤى التي يحملها مثل سروش في الفكر الديني المعاصر، والتي تنطلق بالدرجة الأساس من عدم شمولية الشريعة لجميع مجالات الحياة، وتنطلق من أن الأخلاق منفصلة عن الدين، ولهذا هو وغيره من المفكرين الإيرانيين الذي سبقوه بأن الدين إنما جاء لتنظيم الحياة الأخروية حصراً، وأن رسالة الدين لا علاقة لها بتنظيم الحياة الاقتصادية والسياسية أو وضع خطط وبرامج لإدارة حياة المجتمع، بل هدف الدين هو تنظيم علاقة الإنسان بربه، ودفعه لخوض التجربة الروحية والأخلاقية، وإننا نضع الفقه في مأزق حينما نحمله مسؤولية وضع برامج للدولة والعلوم والتقدم الصناعي والتكنولوجي والصحة والاقتصاد والأمن وغير ذلك.

ونظرة عدم الشمولية لا تتفق مع الرؤية الفقهية السائدة التي ترى خلاف ذلك، وإن كنا نرجح أن الشمولية على مستوى النصوص الفقهية الواقعية التي تم تبليغها للناس لم تكن متحققة؛ فثمة فراغ تشريعي في أصل الفقه، لكن على مستوى الإثبات (الدليل) لا مستوى الثبوت (الواقع)، وقد حققنا ذلك في كتابنا منطقة الفراغ. ولو فرضنا عدم الشمولية، لكن يبقى أيضاً القول بعدم استقلال الأخلاق عن الدين بوجه من الوجوه بما ذكرناه سابقاً؛ لعدم وجود قانون أخلاقي خالص يمكن أن يعمم ويكون عابراً للزمان والمكان والمصالح والمفاسد المجتمعية والفردية. فالأخلاق المطلقة غير متحققة في ظل عقل ملوث بالتجربة، والعقل الخالص محكوم بالاستثناءات التي تقلل من شأن معايير الأخلاق المطلقة.

كما أن هذه الرؤية مبنية على ما يراه الغزالي ورأيه في الفقه، الذي يراه من حيث المبدأ مجموعة من الأوامر والنواهي التي تقيد في حسم النزاعات وتنظيم أمور العيش للإنسان، فالفقه أحد الأسس الاجتماعية الذي يهتم بالجانب الدنيوي، ولو تصرف الناس في الدنيا بمقتضى أخلاق العدل لما كان هناك حاجة للفقه (٨٠).

وهذا الرأي لم يكن مقبولاً عند شريحة واسعة من العلماء، وقد انتقدوا كلامه وعدوه شاذاً، كما أن استناد سروش له ليعزز رأيه في الفقه الدنيوي لم يكن إلا انتقاءً لكلام الغزالي من سياق محدد، فإن الغزالي في موارد كثيرة من كلامه صرح بأهمية الفقه في حياة

الإنسان، وأنه الجسر لعالم الآخرة، وإنه لم يقصد من الدنيوية ما يترتب عليه من نتائج عند سروش، وما ذكره الفيض الكاشاني من انتقادات وتعريف للفقه، في الجملة مقبول. نعم الفقه بحاجة إلى آليات معاصرة تضمن تغطيته لجميع المجالات التي نعبر عنها بمجالات منطقة الفراغ التشريعي، ليكون مواكباً للتطور المعرفي والتقني. وهذا لن يحدث ما لم يتم الاعتراف بوجود منطقة فراغ في الشريعة ولو على مستوى الإثبات والأدلة التشريعية.

ثالثاً: البعد الأخلاقي في الأحكام الفقهية

فيما يتعلق بالفقه والأخلاق، لا شك في أن الإسلام بمقتضى الحديث الصحيح المشهور لقول النبي (ص): "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، يكون الإسلام عبارة عن رسالة أخلاقية في قمة المثالية، وأن السلوك الصالح هو المعيار في الأوامر الربانية، فكل أمر من أوامره يجب أن يقتزن على الأقل بقيمة خلقية واحدة، تتمثل في سلوك الفرد أو المجتمع، فيبنى الأمر الإلهي على اثنين من المقومات الأساسية: المقوم الأخلاقي والمقوم القانوني، والأول مقدم على الثاني؛ لأن ثمرة الحكم ليست في التطبيق الخارجي فحسب، بل بما يتحقق في الخارج من إصلاح أخلاقي (٨١).

والفقه بطبيعته الاحترافية القائمة على القواعد الأصولية، وغيرها التي قد تدخل فيها القواعد الكلامية والفلسفية يخرج عن الطور العفوي الذي يتسق مع الفطرة الروحية التي خلق الإنسان عليها، ويتجه إلى الفقه الصناعي الذي قد يحجب تلك الفطرة الروحية، لأنها لا تمثل جانباً منضبطاً، بخلاف القانون الذي يتسم بالانضباط والتعميم، والمفترض أن يكون الجانب الأخلاقي هو الأصل ومن ثم يتفرع عليه الجانب الذي يتمثل بالقانون والحكم الشرعي.

وهناك عوامل عديدة نأت بالفقه عن المهمة التي هي الأساس فيه، وهي تركية باطن الإنسان، وتربية ضميره الخلقي، وتصحيح معتقداته القلبية، بل انحصر الفقه في ضبط السلوك العملي الخارجي، وإخضاع مختلف الجوارح لأحكامه، في صورتها القانونية، ووقفه على الرسم الظاهري والطقوس المقررة للتعب، وأصبحت هذه الطقوس هي المعيار بصحة عبادات الإنسان ومعاملاته، بل وثبوت الاستقامة لصاحبها.

ولم يعد الفقه يُعنى بتنمية القوة الإيمانية والوازع الداخلي لدى الفرد، بل تركز اعتناؤه على تقوية المظاهر الاجتماعية للتعب، وتقنين التطبيق الجمعي للطقوس والشعائر (٨٢). ولعل من أهم أسباب ذلك هو إقصاء التصوف النخبوي برموزه المعروفة، مثل الحسن البصري، وأبي حامد الغزالي، وجلال الدين الرومي، والطنين بسلامة معتقداتهم، والقده بمعرفتهم بأحكام الشرع؛ استجابة للنزعة الحرفية الصناعية للفقه، وهكذا ينتهي الصراع بين أهل الفقه وأهل التزكية لصالح الأول (٨٣).

وإذا كان الفقه يرسم منهج حياة كاملة في جميع أبعادها المادية والمعنوية، ويتكفل بالحياة الطيبة والسعادة الدنيوية والأخروية، لا بد أن لا ينحصر في فعل المكلف والامتنال، كما أشار لذلك الغزالي في بحث سابق، ولم يكن المقصود في قوله تعالى: (ليتقوهوا في الدين) انحصار الفقه بالأحكام العملية المحضة، دون سائر الجهات الأخرى المعنوية القلبية والأخلاقية (٨٤).

وعدم اهتمام الفقه بالأخلاق واضح عدم اهتمام علم أصول الفقه بالمنظومة الأخلاقية، والمعايير القيمية ومجالاتها المحورية وروافدها الملهمة، وأثر الضمير الأخلاقي في بناء الحياة الإنسانية الأصيلة، ولم يحدّد موقعها في الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن المنظومة الأخلاقية والمعايير القيمية منبثّة في سياق الآيات باختلاف موضوعاتها. كذلك أهمل أصول الفقه، وتبعاً له أهمل الفقه، الدلالات القرآنية للحياة الروحية، وتعبيراتها العميقة في الحياة، والروافد التي تستقي منها، ولم يحدّد موقعها في الشريعة الإسلامية، على الرغم من أنها تسري في سياق الآيات باختلاف موضوعاتها كالمنظومة الأخلاقية والمعايير القيمية (٨٥).

ولكي تكون الفتاوى الفقهية مقبولة لا بد من انسجامها مع القيم الأخلاقية. وعليه فإن وظيفة الفقهاء تقتضي منهم قبل إصدار

الفتوى أن يكون فهمهم للنصوص الدينية قائماً على أساس القيم الأخلاقية، وأن تكون الفتوى متماهيةً ومنسجمة مع تلك القيم. وإذا أريد للفقه أن يكون ناجعاً لا بد أن تحظى القواعد الأخلاقية والمعرفية للفقه بأهمية زائدة على سائر القواعد والمباني الأخرى (٨٦).

خاتمة وتوصيات

أولاً: أهم النتائج

١. لقد حصل تحول في مفهوم الفقه من الفهم الشامل للأحكام الدينية بأبعادها العقائدية والأخلاقية والعملية في الصدر الأول للإسلام، إلى الاقتصاد على الأحكام العملية التفصيلية في العصور المتأخرة، مما أثر جوهرياً في علاقته بالأخلاق.
٢. تتميز العلاقة بين الفقه والشرعية والدين بكونها علاقة ترابطية، حيث يمثل الفقه فهماً بشرياً للشرعية والدين، في حين أن الشرعية تمثل الأحكام الإلهية الشاملة، والدين يمثل المنظومة الكاملة التي تتضمن الشرعية وغيرها.
٣. برزت إشكالية تحديد طبيعة الفقه بين اتجاهين رئيسيين: الأول يراه علماً دنيوياً محضاً كما عند الغزالي، والثاني يراه علماً إلهياً أخروياً كما عند الفيض الكاشاني، وهذا الخلاف له تأثير مباشر في تحديد علاقة الفقه بالأخلاق.
٤. لا يمكن فصل الأخلاق عن الدين فصلاً مطلقاً، فرغم إمكانية إدراك العقل لبعض القيم الأخلاقية، إلا أن الأخلاق تحتاج إلى التوجيه والتكميل الديني، خاصة مع استمرار الإشكالية في مسألة إدراك الحسن والقبح العقليين.
٥. أدى تحول الفقه لمنظومة قانونية محضة إلى إضعاف بعده الأخلاقي والروحي، مما نتج عنه انفصال غير سليم بين المنظومتين الفقهية والأخلاقية، وهو ما يستدعي إعادة التوازن بين هذين البعدين.

ثانياً: التوصيات

١. تطوير نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة تجمع بين استيعاب التراث الأخلاقي الإسلامي والتفاعل مع المستجدات المعاصرة، مع تحقيق التوازن بين الثوابت والمتغيرات، بما يؤسس لمنظومة أخلاقية متكاملة تستجيب لتحديات العصر.
٢. إعادة صياغة علم أصول الفقه بما يضمن إدماج المنظومة الأخلاقية في منهجية الاستنباط، وبراغي البعد القيمي في فهم النصوص، ويفعل دور القواعد الأخلاقية في الاستدلال الفقهي، مما يؤدي إلى تجديد علم الأصول وفق رؤية تكاملية.
٣. تأسيس علاقة جديدة بين الفقه والأخلاق تتجاوز ثنائية الهيمنة والإقصاء إلى التكامل المنهجي والمعرفي، بحيث تشكل المقاصد الأخلاقية معياراً أساسياً في الاجتهاد الفقهي، مع الحفاظ على خصوصية كل مجال.
٤. العمل على تطوير المناهج الفقهية في المؤسسات التعليمية بحيث تدمج البعد الأخلاقي في التكوين الفقهي للطلاب، وتؤسس لفهم متوازن يجمع بين الجوانب العملية والقيمية في الأحكام الشرعية.

هوامش البحث

- (١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٤، ص ٤٤٢.
- (٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣ ص ٥٢٢.
- (٣) النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ج ٣ ص ٤٦٥.
- (٤) الفايق في غريب الحديث، الزمخشري، ج ٣ ص ٤٥.
- (٥) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن، ج ٣ ص ٤٩.
- (٦) التوبة: ١٢٢.
- (٧) حاشية رد المحتار، ابن عابدين، ج ١ ص ٦١.
- (٨) "ويقيد المكتسب خرج علم الله وملائكته وعلم النبي من خلال الوحي، وكذلك العلم بالضروريات كوجوب الصلاة؛ فهذه ليست مكتسبة فلا يشملها الفقه) انظر: أصول الفقه، وهبة الزحيلي، ج ١ ص ١٩. نهاية السؤل، الأسنوي، ص ١١.
- (٩) انظر: معالم الدين، الحسن بن زين الدين، ص ٢٦. وأنظر: أصول الفقه، وهبة الزحيلي، ج ١ ص ٢٠.

- (١٠) أنظر: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ص ١٥.
- (١١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٢، ص ٣١٩. وانظر: تاج العروس، الزبيدي، ج ١٨ ص ٢١٦. مادة دين.
- (١٢) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج ٦ ص ٤١٤. وانظر: المدخل لدراسة الشريعة للدكتور عبد الكريم الزيدان: ص ٨٣.
- (١٣) رسائل المرتضى، المرتضى، ج ٢ ص ٢٧١.
- (١٤) ما وراء الفقه، محمد صادق الصدر، ج ١ ص ٨٥.
- (١٥) إحياء علوم الدين، محمد الغزالي، ج ١، ص ١٦-١٧.
- (١٦) المصدر السابق، ج ١، ص ١٨-١٩.
- (١٧) المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، الفيض الكاشاني، ج ١ ص ٥٩.
- (١٨) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، ج ٢ ص ٢١٤.
- (١٩) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ١٥٨.
- (٢٠) انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، ج ٨ ص ٩٧. وانظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة، الأصفهاني، ص ٩٧. وانظر: التعريفات، الجرجاني، ج ١ ص ١٣٦. تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، ج ٣٠ ص ٨١.
- (٢١) انظر: فلسفة الأخلاق، المطهري، ص ١٩-٢٢.
- (٢٢) انظر: موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج ١، ص ١٨٠-١٨١. وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص ٤٩.
- (٢٣) هو جيرمي بنتام: عالم وفيلسوف إنجليزي (١٨٣٢م) من أهم كتبه: مبادئ الأخلاق والتشريع.
- (٢٤) قصة الفلسفة، زكي نجيب محمود، أحمد أمين، ص ١٧١-١٧٥.
- (٢٥) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٩. دار صادر، بيروت.
- (٢٦) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو، ج ٢، ص ١٥٠، ترجمة أحمد لطفي، دار الكتب المصرية، ج ٢، انتشارات أكتاب طهران، ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م.
- (٢٧) انظر: كلمة في فلسفة الأخلاق، اليزدي، ص ٣-٤.
- (٢٨) النور: ٢.
- (٢٩) انظر: فلسفة الأخلاق، مطهري، ص ٤٩-٥٠. كلمة في فلسفة الأخلاق، اليزدي، ص ٥.
- (٣٠) أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل، ص ٣٧٥.
- (٣١) مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، ص ٣٠٨-٣١٠.
- (٣٢) العمدة في فلسفة القيم، د. عادل العوا، ص ٥١٢-٥١٣.
- (٣٣) القيمة في اللغة اسم هيئة يدل في الاستعمال العادي على قدر الشيء أو مقداره وفي الاصطلاح: لها دلالات مختلفة، وفي المجال الفلسفي: "المعنى الخلقي الذي يستحق أن يتطلع إليه المرء ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه" انظر تعددية القيم، طه عبد الرحمن، ص ١١. أو أن القيمة: "ما هو جدير بأن يطلب" الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص ٩٠.
- (٣٤) فلسفة الأخلاق، مرتضى المطهري، ص ٦٩.
- (٣٥) انظر: فلسفة الأخلاق، مطهري، ص ٧٢.
- (٣٦) انظر: كلمة في فلسفة الأخلاق، اليزدي، ص ٣-١٨. ذكر اليزدي أكثر الآراء في منشأ الأخلاق.
- (٣٧) مذهب المنفعة العامة، توفيق الطويل، ص ٩٨-٩٩.
- (٣٨) انظر: أخلاقنا في حاجة إلى فلسفة جديدة، إدريس هاني، ص ٤٣. وانظر: الدين في حدود مجرد العقل، كانت، ص ٢٦٥، الباب الثاني. وانظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص ٣٥.
- (٣٩) انظر: العمدة في فلسفة القيم، د. عادل العوا، ص ٥٦٢.
- (٤٠) إحياء علوم الدين، الغزالي، ج ٣، ص ٥٣.

- (٤١) المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٤٢) أدب الدنيا والدين، أبو الحسن الماوردي، ص ٢٣١.
- (٤٣) المعتمد في فلسفة الأخلاق، عادل العوا، ص ٥٨٥.
- (٤٤) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، أبو الحسن الماوردي، ص ٤، نشر دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١، تحقيق: محي هلال السرحان وحسن الساعاتي.
- (٤٥) انظر: ابن مسكويه، مذهب أخلاقية، كامل محمد عويضة، ص ٤٤.
- (٤٦) علم النفس التطوري، دافيد باس، ص ٧٦٤. ترجمة د. مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
- (٤٧) نظرية الإسلام الخلقية، أبو الأعلى المودودي، ص ٣٤-٣٨.
- (٤٨) انظر: نظرية الإسلام الخلقية، المودودي، ص ٣٩-٤٩.
- (٤٩) فلسفة الأخلاق، مطهري، ص ١٠٨-١٠٩.
- (٥٠) انظر: التعليم والتربية في الإسلام، مرتضى مطهري، ص ٨٧.
- (٥١) انظر: التربية والتعليم، مرتضى مطهري، ص ١١٩. فلسفة الأخلاق، مرتضى مطهري، ص ١٠٦.
- (٥٢) دستور في الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، ص ٢٧-٢٨.
- (٥٣) انظر: عادل العوا أخلاقه وفلسفته الأخلاقية، د. عزت السيد أحمد، ص ١٢٥-١٢٦.
- (٥٤) انظر: سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص ٣٥-٣٧.
- (٥٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٠-٤٢.
- (٥٦) سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص ٤٣-٤٤.
- (٥٧) انظر: الأخلاق النظرية، عبد الرحمن بدوي، ص ٩٤.
- (٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.
- (٥٩) مباحث الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٥٠٦.
- (٦٠) انظر: مباحث الأصول، محمد باقر الصدر (تقرير السيد كاظم الحائري) ج ١، ص: ٥٢٥.
- (٦١) الأسس العقلية، عمار أبو رغيف، ص ٦١٤.
- (٦٢) المصدر نفسه: ص ٦١٧-٦١٨.
- (٦٣) الأسس العقلية، عمار أبو رغيف، ج ١، ص ١٩٣-١٩٤.
- (٦٤) المصدر السابق، ص ١٩٤-١٩٥.
- (٦٥) المصدر السابق، ص ١٩٨-١٩٩.
- (٦٦) الأسس العملية، عمار أبو رغيف ج ١، ص ٢٠٠.
- (٦٧) الحكمة العملية، عمار أبو رغيف، ص ٢٠٧-٢١٠.
- (٦٨) الضرورة بشرط المحمول: المقصود منها القضايا التي أخذ المحمول جزءاً أو شرطاً في موضوعها، فهي ضرورية باعتبار أن المحمول جزء للموضوع، أي أن صيرورة القضايا الممكنة في نفسها ضرورية، يكون بشرط أخذ المحمول جزءاً أو شرطاً في موضوعها، وعندئذ يكون ثبوت المحمول للموضوع من قبيل ثبوت الشيء لنفسه، وهو ضروري كما هو واضح. فعندما يقال: (زيد عالم) فإن هذه القضية ممكنة، إذ أن المحمول كما يمكن ثبوته للموضوع يمكن انتفاؤه عنه، أما حينما يقال: (زيد العالم عالم) فإن القضية تصبح ضرورية، وذلك لأن العالم أخذ جزءاً في الموضوع، فيكون ثبوت العالمية لزيد العالم من ثبوت الشيء لنفسه.
- المعجم الأصولي، محمد صنفور، ج ٢، ص ٢٦٥. منشورات الطيار، قم، ط ٢، ١٤٢٨ هـ.
- (٦٩) مباحث الأصول، محمد باقر الصدر، ج ١، ص ٥٤٤-٥٤٥.
- (٧٠) الحكمة العملية، عمار أبو رغيف، ص ٢١٢.

- (٧١) الإسلام بين الشرق والغرب، عزت بيجوفيتش، ص ١٨٦. ترجمة محمد يوسف عدس. مؤسسة بافريا للنشر، ط ٢، ١٩٩٧م.
- (٧٢) أصول المعارف الإنسانية، اليزدي، ص ١٨-١٩.
- (٧٣) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ص ٣٨٤.
- (٧٤) انظر كلمة في فلسفة الأخلاق، مصباح اليزدي، ص ١٧.
- (٧٥) أصول المعارف الإنسانية، اليزدي، ص ١٤٣-١٤٤.
- (٧٦) شرح التلويح على التوضيح، التفتازاني، ج ١، ص ١٦.
- (٧٧) الحكمة العملية، ص ٣٨٩.
- (٧٨) انظر: أرباب المعرفة، سروش، ص ٥٦.
- (٧٩) انظر: مجلة دراسات في فقه الإمامية، مقال بعنوان تقييم رؤية الغزالي في ظل علاقة الفقه بالأخلاق، العدد ٥، ١٣٩٤ش، ص ٩١.
- (٨٠) انظر: قصة أرباب المعرفة، سروش، ص ١٩١-١٩٢.
- (٨١) انظر: روح الدين، طه عبد الرحمن، ص ٤٠٢.
- (٨٢) روح الدين، طه عبد الرحمن، ص ٤٠٤.
- (٨٣) روح الدين، طه عبد الرحمن، ص ٤٠٦.
- (٨٤) انظر: تفسير الميزان، ج ٩، ص ٤٠٤.
- (٨٥) الأخلاق والمدونة الفقهية، الرفاعي، مقال منشور في موقع مؤمنون بلا حدود.
- (٨٦) انظر: مجلة نصوص معاصرة، مقال بعنوان أخلاق المعرفة الدينية، أبو القاسم فنائي، ص ٢٨٩-٢٩١. العدد ٤٥ سنة ١٤٣٩هـ.

مصادر البحث

١. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ.
٢. ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ط ٢، ١٣٨٦هـ.
٣. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
٤. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١.
٥. أبو رغيغ، سيد عمار، الأسس العقلية دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه، دار الفقه، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٦. أبو رغيغ، سيد عمار، الحكمة العملية دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية، دار الفقه للطباعة والنشر، قم، ط ١، ١٤٢٣هـ.
٧. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٣٥م.
٨. إدريس هاني، أخلاقنا في الحاجة إلى فلسفة أخلاق بديلة، مركز الحضارة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.
٩. أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي، دار الكتب المصرية، انتشارات أقتاب طهران، ١٣٤٣هـ- ١٩٢٤م. ونسخة أخرى: دار صادر، بيروت.
١٠. الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١١. الأشقر، د. عمر سليمان، تاريخ الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط ٣، ١٤١٢هـ.
١٢. بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط ٢، ١٩٧٦.
١٣. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
١٤. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣م.

١٥. التفاتاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر.
١٦. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ.
١٧. دافيد باس، علم النفس التطوري، ترجمة د. مصطفى حجازي، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
١٨. دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة.
١٩. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار السلام - القاهرة، ط ١٤٢٨ هـ.
٢٠. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٤١٢ هـ.
٢١. الزبيدي، محب الدين السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط ١٩٩٤ م.
٢٢. الزحيلي، وهبة مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
٢٣. الزمخشري، أبو القاسم، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي، الفايق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١.
- ١٤١٧ هـ.
٢٤. زيدان، عبد الكريم بن زيدان بن بيج العاني، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٢٥. سروش، عبد الكريم، قصة أرباب المعرفة، مؤسسة الصراط الثقافية، ط ١، ١٣٧٣ ش.
٢٦. شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، مطبعة دار التأليف، القاهرة، ١٩٦٢ م.
٢٧. الصدر، محمد صادق، ما وراء الفقه، دار الأضواء - بيروت، ط ١، ١٤٢١ هـ.
٢٨. صنقور، محمد، المعجم الأصولي، منشورات الطيار، قم، ط ٢، ١٤٢٨ هـ.
٢٩. الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، جماعة المدرسين - قم.
٣٠. طه عبد الرحمن، تعددية القيم، ما مداها وما حدودها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ط ١، ٢٠١١ م.
٣١. طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمائية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٢، ٢٠١٢ م.
٣٢. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ٢٠٠٠ م.
٣٣. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، ط ٣.
٣٤. الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٣ م.
٣٥. العاملي، الحسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، جماعة المدرسين، قم.
٣٦. عزت السيد أحمد، عادل العوا أخلاقه وفلسفته الأخلاقية، دار أنهار للدراسات والنشر، ط ٢٠١٧ م.
٣٧. عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس. مؤسسة بافريا للنشر، ط ٢، ١٩٩٧ م.
٣٨. العوا، عادل، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط ١، ١٩٦٨ م.
٣٩. عويضة، كامل محمد، ابن مسكويه مذاهب أخلاقية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ.
٤٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت.
٤١. الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، تفسير الفخر الرازي (مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي.
٤٢. الكاشاني، محسن بن محمد بن المرتضى، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
٤٣. كانت، إيمانويل، العقل في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر، الكويت، ط ١، ٢٠١٢ م.
٤٤. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٨ هـ.
٤٥. الماوردي، أبو الحسن، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، ط ١٩٨٦ م.
٤٦. الماوردي، أبو الحسن، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م.
٤٧. مجلة دراسات في فقه الإمامية، العدد الخامس، سنة ١٣٩٤ شمسي، ص ٩١.
٤٨. مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤٥ سنة ١٤٣٩ هـ.
٤٩. محمد باقر الصدر، مباحث الأصول، بقلم كاظم الحائري، مكتب الحائري، قم، ط ١، ١٤٠٨ هـ.

ثانية الفقه الإسلامي والقيم الأخلاقية مقارنة لفهم العلاقة بين الفقه والأحكام الأخلاقية

٥٠. محمد رشيد، محمد رشيد بن علي رضا، تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٣٦٦ هـ.
٥١. المرتضى، علي بن الحسين، رسائل المرتضى، تقديم: السيد أحمد الحسيني، دار القرآن - قم، ط١٤٠٥ هـ.
٥٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، أصول المعارف الإنسانية، إعداد مركز نون للتأليف، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط١، ١٤٢٢ هـ.
٥٣. مصباح اليزدي، محمد تقي، كلمة حول فلسفة الأخلاق، انتشارات في طريق الحق، قم.
٥٤. مطهري، مرتضى بن محمد حسين، التعليم والتربية في الإسلام، ترجمة أحمد القبانجي، قلم مكنون، إيران، ط١، ١٣٨٥ ش.
٥٥. مطهري، مرتضى بن محمد حسين، فلسفة الأخلاق، ترجمة الشيخ وجيه المسيح، مؤسسة أم القرى، بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ.
٥٦. منعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة.
٥٧. المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام الخلقية، ترجمة محمد كاظم سباق، مكتبة الشباب المسلم، دمشق، ط١٩٥٦ م.
٥٨. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٤٦ م.