

## العقل والعدل والأخلاق مزايا اللغة والدين والفلسفة

فيصل الحفيان \*

## توطئة

سأتناول "العقل والعدل والأخلاق" من ثلاثة جوانب: أولها: التأسيس الدلالي لهذه الألفاظ من خلال وضعها أمام مزايا لغوية، تمهيداً للتأسيس الاصطلاحي بوضعها مرة ثانية أمام مزايا الدين والفلسفة، ثم أنتقل من بعد إلى مزايا من نوع آخر (متقابلة)، تبغي كشف الجدل القائم بينها، وما يربطها من علاقات بينية.

كانت عيناى وأنا أقلب الفكر في ما أكتب على عدد من الجهود السابقة، منها ذلك الدرس المعمق والطويل الذي اضطلع به محمد عابد الجابري، وتجلى في سلسلته المتصلة بـ "العقل العربي" تكويناً وبنية، ثم منعوتاً بـ "السياسي" و "الأخلاقي" وقد أمكنه أن يقارب هذه المفردات من زوايا عديدة مقاربات علمية منهجية، مستنداً في ذلك إلى مراجع ومصادر غنية ومتنوعة، عربية، وأجنبية. رجعت إلى بعضها، وتوقفت عندما أريده منها. كما لم تغب عني دراسات أخرى من مثل الدراسة التي قدم بها د. حسين القوتلي لكتابي الحارث المحاسبي "العقل" و "فهم القرآن"، ودراسات أخرى تضمنها كتاب د. رضوان السيد "الأمة والجماعة والسلطة".

حرصت على ذكر هذه العناوين لأدل على أنني وضعت في حساباني ما كتبه هؤلاء، وأفدت منه من ناحية، وحاولت أن أضيف إليه أو أعمقه أو أناقشه أو أثير فيه أو حوله بعض الأسئلة الجديدة، إذ لا يخفى أن مسألة التأسيس وتحديد المفاهيم مسألة قابلة للنظر باستمرار.

## -1-

## مزايا اللغة (الدلالات)

يقول ابن فارس: "العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عظمه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل" (1). وينقل عن الخليل: "العقل نقيض الجهل. يقال: عقل يعقل عقلاً، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله..." (2).

يكشف النص الأول عن أصل واحد لمادة (ع.ق.ل)، وإن احترز بلفظ "عظمه" عن دلالة أو دلالات أخرى. أما النص الثاني المنقول عن الخليل فيخرج من إيسار الدلالة اللغوية (الحسية) الضيقة البسيطة والمباشرة إلى أفق أوسع. فإذا كان "الانزجار" داخلاً تحت "الحُبسة" فإن "المعرفة" لا- يمكن إدخالها تحت أصل ابن فارس إلا بافتعال ظاهر. كأن الخليل قد تمكن مبكراً من إدراك التطور الدلالي للمادة، ووضع يده عليها، فالعقل ليس ذلك الشيء الذي يحبس أو يمنع صاحبه من الوقوع في الأقوال والأفعال الذميمة، بل هو أعلى

من ذلك، إنه "نقيض الجهل" أو هو الذي يعرف صاحبه ما كان يجهله، والمعرفة - بلا شك - أشمل نفعاً وعائدة على الإنسان من مجرد الابتعاد عن الخطأ أو ذميم القول والفعل. على أن هذا الفهم لا يسلم لنا إذا أكملنا مقولة الخليل: "أو انزجر عما كان يفعله"، وبخاصة مع وجود "أو" التي تفيد التخيير أو التساوي، ولو كانت الواو مكان "أو" لاستقام الأمر بجعله من قبيل عطف الخاص على العام أو نحو ذلك، ولقلنا - دون تردد أو حذر - إن الخليل قد خطا خطوة واسعة في تطوير الدلالة اللغوية لـ "عقل" أو التعبير عنها، إذ إن قوله يجعل من "العقل" ليس مجرد حابس أو رابط لصاحبه، بل هو الفهم الذي يعني الخير بأوجهه المختلفة، إقداماً وإحجاماً، فعلاً وكفاً. وقد يمكننا أن نساوق ابن فارس فنقول: إن العقل هو ذلك (الشيء) الذي يحبس مساحة الجهل لدى الإنسان ويقيدها، مما يعني ضرورة اتساع مساحة المعرفة عنده.

إن الأصل الواحد الذي أشار إليه ابن فارس (الحبسة أو ما يقاربها) يرجع إلى قولهم: "عقلت البعير أعقله عقلاً، إذا شددت يده بعقاله، وهو الرباط(3)" وهي دلالة حسية مشخصة. وفي الحديث السائر: اعقلها وتوكل "أي اربطها. ومن هذه الدلالة (الحسية) قالوا: عقل الطعام بطنه، إذا أمسكه. والعقول من الدواء: ما يمسك البطن. واعتقل رمحه، إذا وضعه بين ركابه وساقه. واعتقل شاته، إذا وضع رجلها بين فخذيه وساقه فحلبها، واعتقل لسان فلان، إذا احتبس عن الكلام.. وعقل الظبي يعقل عقولاً، إذا امتنع في الجبل(4)". ويلاحظ على هذه الأمثلة كيف تطور استخدام المادة وتلون، لكن ظل "الربط" وما يتصل به من إمساك واحتباس وامتناع يجمع بينها.

ويفسر بعضهم العقل بالحفظ "فقد قيل: "عقلت دراهمي"(5) أي حفظتها، وهذا (الحفظ) متطور أيضاً من الحبسة أو الربط، فعقل الناقة يحفظها على صاحبها، فلا تبعد ولا تهيم، فتضيع، وعقل البعير يمنعه من أن يثور، فيؤذي أو يؤذي، مما يحفظه أيضاً على صاحبه. إن "الحفظ" شديد القرب من "الربط" في حياة العرب وبيئتهم.

ويفسره بعضهم بأنه "الجمع" فقد قالوا: "عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه"(6). لقد وقع ابن فارس حقا على الأصل الأول أو الدلالة الأولى للمادة، كما أن الخليل لم يغفل عنه أو عنها، لكنه (أي الخليل) رأى في "الحفظ" أصلاً جديداً موازياً، خلع إهاب "الحبسة" واستقل بنفسه، بدليل أن ابن الأعرابي علل لإطلاق "عقيلة" على كريمة القوم بأنها عقلت (أي منعت) صواحبها عن أن يبلغنها. أثبت ذلك ابن فارس نفسه، ثم نقل عن الخليل (مرة أخرى) سبباً آخر، قال (أي الخليل):

"بل معناه: عقلت (أي حفظت) في خدرها"(7).

نحن إذن أمام ثلاث دلالات لغوية: الحبسة أو الربط أو المنع، والحفظ، والجمع. الأولى: أصل الأخيرتين بلا شك، لكن لها ظلالاً، تجعلها أحياناً غير مقبولة، فقد ذكر العسكري أن الله لا يوصف بالعقل إذا كان العقل مأخوذاً من "عقل البعير، إذا شدّه فمنعه من أن يثور، لأنه "لو كان العقل منعاً لكان الله عاقلاً (أي حابساً) لذاته"(8).

أما الثانية (الحفظ): فهي خلو من تلك الظلال، ولهذا ارتضيت مع الله سبحانه، ولم يتخرج منها. وكذا الأمر في تاليتها (الجمع).

وإذا كانت الدلالات الثلاث متشابكة، وتستصحب "الحسي" و"المشخص" فإن الدلالة الرابعة (المعرفة) نقلت المادة (العقل) - كما سبق - نقلة جديدة عن طريق المعنوي والتجريدي، لكن ثمة خيطاً يشدها إلى الأصل، فالعقل - عبر الدلالة الأصلية (الحبس) يقيد ويجمع ويحفظ ما يصل إليه عبر الحواس، ويعمل فيه قوته بوصفه أداة أو قوة للتحليل والتركيب وتجريد الصور والمعقولات واكتشاف العلاقات، وهكذا يقترب أو تقترب منه دلالة المعرفة والفهم والتمييز والاكْتِسَاب لتتراكم من بعد دلالاته الاصطلاحية المعقدة والمصبوغة بالثقافات والمعارف المختلفة.

وليست كلمة "العقل" وحدها في دلالاتها الأخيرة هذه (المتطورة) بل هناك كلمات أخرى مرادفة، منها: الأدب، والنهي، والحجاء، والذهن، والفكر، والفؤاد، والقلب، واللب. وبعض هذه الكلمات قرآنية، استخدمها القرآن بديلاً لـ "العقل"، مثل: الفؤاد، والقلب، واللب، والفكر (بعضها بهذه الصيغ نفسها، وبعضها بصيغ أخرى مشتقة من موادها الأصلية)، علماً بأن "العقل" هكذا بصيغته (اسماً) لم يستعمل فيه.

على أن هذا الترادف (الاستعمالي) لا يمنع من وجود فروق دقيقة بين كل لفظ وآخر، فقد فرّق العسكري بين العقل واللب، والعقل والأدب، والعقل والنهي، والعقل والحجاء، والعقل والذهن (9).

ومن مرادفات العقل أيضاً: العلم، والنفس، ولكن الكلام في ذلك يدخلنا في الدلالات والمفاهيم الاصطلاحية، لذا سنؤجله إلى موطنه.

\*\*\*

يقول ابن فارس: "العين والبدال واللام أصلان صحيحان، لكنهما متقابلان كالمتضادين: أحدهما يدل على استواء، والآخر يدل على اعوجاج. فالأول: العدل من الناس: المرضي المستوى الطريقة... والعدل: الحكم بالاستواء. ويقال للشيء يساوي الشيء: هو عدله.. والمشرك يعدل بربه.. كأنه يسوي به غيره.. والعدل: نقيض الجور "ويوم معتدل، إذا تساوى حالاً حره وبرده. وثانيهما: يقال في الاعوجاج: عدل، وانعدل، أي انعرج" (10).

المادة إذن من المواد المتضادة، أي تلك التي تدل على الشيء ونقيضه، وهي ظاهرة معروفة في العربية.. ومن أمثلتها: جلل، للعظيم والحقير، وجون، للأبيض والأسود. وبين أن دلالة "نقيض الجور" هي المرادة في سياق موضوعنا. وهي دلالة يحتويها رداء الأصل الأول (الاستواء) الذي يدل على استقامة واعتدال بين شيئين، في حين إن الجور (الظلم) هو الميل عن الطريق. وإذا كان ابن فارس قد فسر الاستواء بأنه الاستقامة والاعتدال بين شيئين، فإن العسكري قد لمح بينهما فرقاً: "الاستواء تماثل أبعاض الشيء... ونقيضه التفاوت، وهو أن يكون بعض الشيء طويلاً، وبعضه قصيراً، وبعضه تاماً وبعضه ناقصاً والاستقامة: الاستمرار على سنن واحد. ونقيضها: الاعوجاج، وطريق مستقيم: لا اعوجاج فيه" (11).

إن ما يكشف الفرق بين الاستواء والاستقامة نقيضاهما: التفاوت والاعوجاج. وأحسب أنهما (النقيضين) ملموحان في المادة (ع.د.ل) فالعدل: استواء على مستويات متعددة: المقاييس التي يلجأ إليها العادل، فهي واحدة لا-تفاوت فيها من أي نوع، والمعدول

(المحكوم) بينهم، فهم جميعاً على قدم المساواة لا تمييز بينهم. والعدل: استقامة: يلتزم فيها العادل (الحاكم أو من يقوم مقامه) طريقاً واحداً لا اعوجاج فيه (مستوياً) لا يميل فيه لأحد، ولا ينحرف في اتجاه.

وأحسب أيضاً أن ما يجمع المعنيين معاً (الاستواء والاستقامة) هو المثلية، المثلية في مقابل التفاوت، والمثلية في مقابل الاعوجاج. ولهذا فرق العسكري بين العدل والفداء، بأن هذا الأخير "ما يجعل بدل الشيء لينزل على حاله التي كان عليها، سواء كان مثله أو أنقص منه، وأن الأول ما كان من الفداء مثلاً لما يفدى منه. ومنه قوله تعالى: (ولا يقبل منها عدل) (12) إن المثلية كما يبدو - من النص هي العنصر الأبرز في مادة (ع.د.ل).

ولهذا جاء في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية: "عدل في أمره عدلاً: استقام. وعدل في حكمه: حكم بالعدل. وعدل الشيء: قوّمه. وعدل فلاناً بفلان: سوّى بينهما". فالعدل إذن "هو المستقيم الذي يسوي بين الناس، ويحترم حقوقهم، ولا يخضع لميل أو هوى، ولا يجور في حكمه على أحد" (13). وعلى هذا جاء تعريف مسكويه لـ "العادل" بأنه "هو الذي من شأنه أن يساوي بين الأشياء غير المتساوية" (14). وهو تعريف يقترب كثيراً أو يباشر معنى المثلية الذي أشرت إليه.

وذكر صاحب المعجم الفلسفي أن "العدل" إذا كان نعتاً للشيء (غير العاقل) دل على المثل والنظير والمساوي أو على المطابق للحق الوضعي، أو الحق الطبيعي، كالجزاء فإن وصفه بالعدل يدل على مطابقته للحق.. وإذا كان نعتاً للعاقل دل على اتصافه بالإنصاف، أي على حكمه بالعدل لإعطاء كل امرئ ماله وأخذ ما عليه" (15). وفي هذا الأخير (معنى الإنصاف) تطوّر عن المعنى الأصل، إذ الإنصاف ثمرة لـ "التسوية".

\*\*\*

يقول ابن فارس: "الخاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء.. من ذلك (الأول) الخلق، وهو السجّية، لأن صاحبه قد قُدّر عليه. والخلق: النصيب، لأنه قُدّر لكل أحد نصيبه.. والخلق، خلق الكذب.. وهو اختلاقه. وتقديره في النفس" (16).

يبدو من النص أن الأصل الأول (التقدير) يجمع الأمرين الخلق، أي الإيجاد، والخلق، أي السجّية، فكل منهما تقدير، الإيجاد يسبقه تقدير، والسجّية كذلك، هي مقدرة على صاحبها، أو مقدر صاحبها عليها. وقد كان العسكري أوضح في التعبير عن هذا الجمع بين الخلق والخلق حيث يقول في سياق التفرقة بين الفعل والخلق والتغيير وبعد أن يسوق أمثلة: خلقت الأديم إذا قدرته خفاً أو غيره، والخلق: العادة التي يعتادها الإنسان، ويأخذ نفسه بها على مقدار بعينه.. والمخلق: التام الحسن، لأنه قُدّر تقديرًا حسناً، والمتخلق: المعتدل في طباعه، وسمع بعض الفصحاء كلاماً حسناً، فقال: هذا كلام مخلوق، يقول: "وجميع ذلك يرجع إلى التقدير" (17).

بل إنه (العسكري) يرى أن (خ.ل.ق) أصل واحد لا أصلان، كما يرى ابن فارس، هو التقدير، إذ إنه يدرج تحته في السياق المذكور أنفاً أمثلة من مثل: خلق الثوب وأخلق: لم يبق منه إلا- تقديره، والخلقاء: الصخرة الملساء، لاستواء أجزائها في التقدير. واخلوق

السحاب: استوى. (18) وهذه أمثلة أدرجها ابن فارس تحت الأصل الثاني عنده (ملاسة الشيء).

على أن هذه الكلمة ليست وحدها في دلالتها، ثمة أيضاً كلمة أخرى قرنها الجابري بها هي "أدب"، كلتاهما يعبر بها عن الأوصاف التي يوصف بها السلوك البشري: لكنهما - في ما يرى - غير مترادفتين مع أن الواحدة منهما قد تتوب مناب الأخرى في كثير من الأحيان. ولأنهما غير مترادفتين فإن ثمة فرقاً دقيقاً بين عبارة (أو تركيب) "سوء الخلق" و"سوء الأدب" قد لا يلمسه المرء لأول وهلة، لكن هذا الفرق يكشف عن نفسه بوضوح في عبارات أخرى، مثل: "ولد مؤدب" أو "قليل الأدب" يقول الجابري: "فنحن لا نستطيع - على صعيد المؤلف - أن نضع مكانها: "ولد مخلوق" أو قليل الخلق" (19).

والفرق الذي يقصده هنا وارد من قبل أن الخلق فطري، أو غرزي، هامش الكسب فيه ضيق ومحدود، في حين إن الأدب كسب وتعليم كله. وعليه فإن "مخلوق" بما تشير إليه الصيغة المأخوذة من "فعل" غير ملائمة في هذا السياق، وكذلك الأمر في كلمة "الخلق" "مقترنة بـ"قليل" فكل إنسان لديه خلق فطره الله عليه، كريم أو غير كريم، فالقلة والكثرة غير واردة.

ولعل في نص ابن فارس الذي أدرج السجية (الخلق) ضمن أصل "التقدير" الذي رسمه للمادة، ونص العسكري الذي جعل "التقدير" ملاك المادة كلها ما يؤيد فطرية الخلق وغرزيته، نستعيد ما قاله ابن فارس في هذا الغرض تحديداً: "ومن ذلك الخلق، وهي السجية، لأن صاحبه قد قدر عليه". كأن الخلق سابق على الإنسان، أو أن الإنسان تال له، أعني أن الإنسان مقدر على الخلق، وليس الخلق مقدرًا على الإنسان.

ويقرب ابن منظور بنا أكثر من دلالة الخلق عن طريق الربط مع الخلق، كأنه يجسد لنا المعنوي، ويشخصه، فيقول: "وحقيقته (أي الخلق) أنه لصورة الإنسان الباطنة، وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها، بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها. ولها (أي النفس) أوصاف حسنة وقبيحة. والثواب والعقاب يتعلقان بأوصاف الصورة الباطنة أكثر مما يتعلقان بأوصاف الصورة الظاهرة" (20).

وإذا كان الخلق غرزيًا أو فطريًا مقدرًا من الخالق، كالخلقة التي لا شأن للإنسان بها، فكيف ساغ للعسكري (في نصه الذي أوردناه آنفاً) ونستعيده هنا مرة أخرى: "والخلق: العادة التي يعتادها الإنسان، ويأخذ نفسه بها على مقدار بعينه" (21) أن يجعل منه عادة، والعادة من العود الذي يعني - كما هو معلوم - تكرار الأمر. وهو ما عبّر عنه ابن فارس بأنه "تثنية في الأمر" (22).

يبدو أن العقل اللغوي العربي، وعلى الرغم من تقريره غرزية الخلق وفطريته، يرى أن الإلحاح على أمر ما وتكراره قد يجعل منه خلقاً، مصداق ذلك ما قاله ابن فارس: "والعادة: الدربة والتمادي في شيء حتى يصير له سجية" واستشهد على ذلك بـ "الزموا تقوى الله واستعيدوها" (23) أي تعوّدوها. وليس ذلك (أي العقل) بدعاً. فثمة ما يؤيده - إن صح التعبير - لدى الفكر الفلسفي، على إطلاقه.

## مرايا الدين والفلسفة (الاصطلاحات)

تعد كلمة "غريزة" قاسماً مشتركاً في تعاريف العلماء المسلمين المشتغلين في العلوم الدينية لـ "العقل".

فالإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) يقول: "العقل غريزة، والحكمة فطنة (24)".  
والمحاسبي (ت 243هـ) يرى في العقل "غريزة (أيضاً) وضعها الله - سبحانه - في أكثر خلقه (25).

وأبو الحسن التميمي (ت 371هـ) يستبدل بغريزة كلمة "نور (26)".  
وينقل الماوردي (ت 450هـ) رأياً يقول بأن "العقل هو العلم بالمدرجات الضرورية" (27)، ويصحّحه. ويختار إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) كلمة "صفة" ويرى أنه "إذا ثبتت تأتى التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات" (28).  
وغريزة العقل في الإنسان تعني - كما فهم د رضوان السيد - أن فيه (أي في الإنسان)، يكمن بدؤه، كما تكمن نهايته، شأنه في ذلك شأن الدوافع أو الغرائز الأخرى من مثل الأكل والشرب" كما أنها تعني "الشيوع في الإنسان من ناحية، وتساوي الناس فيها من ناحية أخرى (29)".

ولعل خير ممثل لهذا الفهم الحارث بن أسد المحاسبي، فقد ترك رسالة مستقلة في "ماهية العقل وحقيقة معناه" كما عرض للعقل في كتابه "فهم القرآن" وكتبه الأخرى. ولهذا سنتوقف عنده قليلاً حتى تتضح صورة العقل في ذهن العلماء المسلمين.

يرى المحاسبي - كما سلف - أن العقل "غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم بروية، ولا بحس، ولا بذوق، ولا - طعم.. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه" (30). ويؤكد هذا المفهوم في موطن آخر: "والذي هو عندنا غريزة، والمعرفة عنه تكون (31)".

العقل - على وفق رؤية المحاسبي - فطرة فطرها الله في العقلاء من خلقه، وهم أكثرية. وعن هذا العقل الغرزي ينتج ما سماه (المحاسبي) بـ "الفهم لإصابة المعنى، وهو البيان لكل ما سمع.. أو مس أو ذاق أو شم" كما ينتج ما سماه بـ "البصيرة والمعرفة" (32).

"فهم البيان" هذا مشترك بين أهل الهدى والضلالة، و"فهم البصيرة" هو الفهم (أو العقل) عن الله تعالى، وهو أعلى درجة. ولذلك فإن "من زال عن ذلك ومعه غريزة العقل التي فرق الله تعالى بها بين العقلاء وغيرهم، فهو غير عاقل عن الله عز وجل، وهو عاقل للبيان الذي لزمته من أجله الحجة (33)".

العقل - إذن - عند المحاسبي ثلاثة: عقل غريزة، وهو تلك الملكة التي تفرق بين العاقل والمجنون، وعقل فهم، ويشترك فيه العقلاء من المؤمنين وغيرهم، وعقل بصيرة، وهو للعقلاء حقاً الذين فهموا الفهم الحق عن الله. فسمعوا وانتهوا. وهذان الأخيران ثمرة الأول. وضع المحاسبي نظرية متكاملة في العقل يمكن جمع أطرافها من مؤلفاته أنفة الذكر، وغيرها مما لم نذكره، وأهم ملامح هذه النظرية:

أ- تقسيم العاقلين إلى أربع فرق:

- فرقة عقلت، فأطاعت وخشعت.

- وفرقة عقلت، ثم جددت كبراً وعناداً من أجل الدنيا.  
- وفرقة عقلت، ثم طغت، فعميت، وظنت أنها على حق، وهي على باطل.  
- وفرقة عقلت، ولم تجدد، ولكنها عصت وضيعت.  
هذا التقسيم مرتبط بأنواع العقل عند الرجل. الفرق الأربع - بداهة - لديها عقل الغريزة، الأولى منها هي التي امتلكت أزمة العقول الثلاثة، ففهمت (عقل الفهم) ثم بصرت (عقل البصيرة) والثلاثة التالية عقلت ففهمت، لكنها إما استكبرت فعطلت فهمها فكأنها لم تتجاوز عقل الغريزة، وإما طغت وأعجبت فقلبت الفهم إلى نقيضه، فأنكرت، وإما ضعفت فعصت وضيعت.

### ب- تقرير تفاوت العقل عن الله:

والعاقلون عن الله هم المنتمون للفرقة الأولى، لكنهم متفاوتون في الدرجة، فثمة من يخاف الله، وهو العاقل، وثمة من يخاف منه، وتجتمع في قلبه قوة اليقين به، وحسن البصر بدينه، وهذا هو كامل العقل عن الله.

### ج- تقرير الفرق بين الخوف واليقين:

على الرغم من أن الخوف من اليقين، فإن العاقل قد يكون خائفاً لكن يقينه ليس قوياً.  
د- أدلة العقل:

للعقل أدلة أو مرتكزات ينبغي الاعتماد عليها، وهي نوعان:

- عيان ظاهر.

- وخبر قاهر.

أما العيان فهو "خلق الله"، وأما الخبر فهو "ما جاء به الرسل" ويعبر المحاسبي عنهما بأنهما "حجتان" ويربط بينهما وبين العقل، فهما في العقل، والعقل فيهما، والعاقل هو المستدل، وهما علة الاستدلال وأصله. ومحال مكون الفرع (الاستدلال) مع عدم الأصل (العقل)، وكون الاستدلال (أداة الاستدلال) مع عدم الدليل (العيان والخبر). العقل - إذن - هو الأداة، و"الخلق" و"الخبر" هما الدليل.

### هـ- عمل العقل:

حتى يعمل العقل بحق، ويصل إلى غرضه لا بد - في رأي المحاسبي - من أمرين:  
- استحضاره، بمعنى "أن تجمع فهمك حتى لا- يكون فهمك متفرقاً في شيء غير طلب الفهم".

- جمعه، بمعنى "أن لا تشغل جوارحك بما لا يشتغل به عقلك، وأن تستعمل كل جارحة بما يعينك على الفهم، وتمنع عقلك من كل فكر وذكر".

أطلسنا الوقوف عند كلام المحاسبي، لأنه يكشف لنا مفهوم العقل عند السلف. ولكلامه أبعاد أخرى لا يتسع المقام لها.

وعلى أية حال فإن العقل لم يبعد كثيراً عن معناه اللغوي الأصلي، فالعقل لغة - كما قلنا - ربط، وحفظ، وجمع، وفهم، وعلم. والعقل مفهوماً أو مصطلحاً إسلامياً: فهم وبصيرة.

والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أشياء كما ذكر الغزالي:

- وقار الإنسان وهيئته في الاختيار والكلام والحركات والسكنات.

- التجارب التي يفيدها، وتكون حصيلتها معاني في ذهنه تكون مقدمات لاستنباط أغراضه ومصالحه.

- قوة غرزية تقوم بعملية الإدراك والتمييز (34).

كيف يبدو العقل في مرآة الفلسفة؟

إذا كان العقل في مرآة الإسلام (الديني) غريزة بما تعنيه من لا مادية ولا جوهرية، فإنه في مرآة الإسلام (الفلسفي) أمر أو أمور أخرى:

- إنه شيء مستقل، أو كما يعبر عنه الكندي (ت نحو 252 هـ) "جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها" (35) و"الجوهر" في اصطلاحهم هو الموجود القائم بنفسه، ويقابله العرض، و"البسيط" الشيء الذي لا جزء له أصلاً، ويقابله المركب.

- وهو على حد تعبير الفارابي "مفارق للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض" (36). والمعني بالمفارقة عدم الحلول في جوهر آخر (لو كان كذلك لكان صورة) ولا- محلاً لجوهر آخر (إذن لكان هيولي) ولا مركباً منهما (الصورة والهيولي) (إذن لكان جسماً).

- وهو سائس للنفس، مدبر لها، فهو "الذي يسوسها عن طريق إخراجها من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل" (37).

وإذا كان العقل عند المحاسبي ثلاثة - على ما سبق - فهل العقل عند الفلاسفة واحد أم متعدد؟

يقول الكندي بعقل أول، وعقول ثلاثة ثوان. الأول هو الذي يخرج النفس من حالة كونها عاقلة بالقوة إلى حالة كونها عاقلة بالفعل ويسميه "المستفاد" لأنه أتاها من خارج ليسوسها. والثلاثة الأخرى تدخل في العقل الإنساني الجزئي.

ويقول الفارابي بالعقل الفعال، وهو الأول عند الكندي. ومنزلته من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أن الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، كذلك العقل يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر.

والعقل - عند الفلاسفة - قضية شائكة، وبعضهم يرى الله عقلاً، وقد يطلق عليه العقل الفعال، أو العقل الكل (38).

الصورتان متناقضتان في المرأتين، وقد صرح التميمي (ت 371 هـ) بالخلاف "العقل ليس بجسم ولا- صورة ولا- جوهر، وإنما هو نور كالعلم" (39). وأفسد الماوردي مذهب الفلاسفة مستخدماً لغتهم وطريقتهم سالكاً في ذلك وجهين "أن الجواهر متمثلة فلا يصح أن يوجب بعضها ما لا- يوجب سائرها" و"أن الجوهر يصح قيامه بذاته، فلو كان العقل جوهرًا لجاز أن يكون عقل بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسم بغير عقل" (40).

\*\*\*

كلمة "العدل" في سياقها الديني (الإسلامي) ترتبط بكلمة "العادل" الأكبر، وهو الله تعالى. وهي محملة بزخم فكري، وعقدي، وتاريخي، لا يوجد له نظير في أية ثقافة أخرى، وتستدعي قضايا فكرية شائكة: الحرية؛ حرية الإنسان ومسؤوليته، وعقدية: صفات الله



وما يترتب عليها، وخلق الأفعال (لله أم للبشر) واستحقاق الإنسان للثواب والعقاب، ونظرية الكسب الأشعرية. كما تستدعي مصطلحات وتعبيرات من مثل: الجبر، والاختيار، والاعتزال، والسنة، والمجبرة، والتوحيد (هذا يرتبط عضوياً بالعدل) والمعطلة، والقدرية.. الخ.

إن العدل جزء رئيس من علم الكلام الإسلامي، بل يمثل شطر هذا العلم، والتوحيد شطره الثاني.

التوحيد يبحث في ذات الله وصفاته، والعدل موضوعه أفعال الله. وهما معاً "علم الكلام الإسلامي".

وقد ظهرت الكلمة في التاريخ الإسلامي بلامحها وظلالها الدينية والعقدية على يد مؤسس فرقة المعتزلة وأصل بن عطاء. ولعل الاعتزال كله ظهر ليتغيا فكرة "العدل" العدل الإلهي في مواجهة الظلم أو الجبر الذي قال به الأمويون، في سبيل انتزاع الخلافة أولاً، ثم في تثبيت أركانها لهم، واستمرارها فيهم ثانياً.

ولأن فكرة "الجبر" تقول بـ "قدرة الله" ومشينته السابقة وعلمه القديم فإن مواجهة بدأت بالبحث في صفات الله، ففتها حتى لا يتعدد القدماء "الذات والصفات" ووحدت "الذات والصفات" (التوحيد) نفيًا للشرك، فأبطلت - من وجهة نظرها - حجة السياسة "الجبر" التي تقوم على علم الله بما يحدث وإرادته له وقضائه على الناس، ثم انتقلت إلى أفعال الله فنزته عن القبح والظلم (العدل) وحمّلت الإنسان مسؤولية أفعاله.

والعدل يقوم على ما يسمى في تراثنا العقدي عامة، والمعتزلي خاصة، بـ "خلق الأفعال" الأفعال الشريرة والقيحة (ومعها بدهاة الأفعال الخيرة والحسنة) ومن المسؤول عنها: الله سبحانه، أم الناس أنفسهم. إن كان الله فنحن ننسب إليه القبح والظلم في رأي المعتزلة. القبح ظاهر. والظلم لأن الإنسان سيحاسب على ما لا خيرة له فيه، وليس من كسبه. والله منزّه عن هذا وذاك. وإن كان الإنسان فنحن ننفي عن الله صفات العلم والإرادة والقدرة في رأي أهل السنة. ويترتب على ذلك مسألة: الثواب والعقاب في الآخرة. فالأولون يرون أن الإنسان ما دام مخيراً فالثواب والعقاب مرتبط بعمله، والآخرين يرون أن (الثواب والعقاب) ليس مرتبطاً بعمل الإنسان بل هو مرهون بمشيئة الله. وقد لخص أحد الباحثين (د. عبد الكريم عثمان) الموضوعات التي تبحث في "العدل" على النحو التالي:

- الكلام في الأفعال، وأنها تنسب للعباد، وإثبات الأفعال المتولدة والمباشرة.
  - الكلام في أحكام الأفعال، وأنها قد تقبح وتحسن لوجوه تكون عليها.
  - الكلام في ما يتعبدنا به تعالى من العبادات والشرائع.
  - الكلام في ما يضاف إلى الله أو ما يضاف من وجوه الأفعال المختلفة (41).
- على الرغم من أن مباحث "العدل" فلسفية تناولها الفلاسفة قديماً وحديثاً، فإن القضية بصورتها المتكاملة هذه هي قضية دينية إسلامية، بدأها "المعتزلة" وشاركت فيها الفرق الإسلامية، حتى أصبحت جزءاً أساسياً في الفكر العقدي الإسلامي.

\*\*\*

تشير الدلالة اللغوية لمادة (خ.ل.ق) - كما أسلفنا - إلى غرزية الأخلاق وفطريتها، وفسّر

اللغويون العرب "الخلق" تفسيرات تدل على ذلك فقالوا إنه السجية والطبيعة، لكنهم أضافوا إلى هذه التفسيرات "العادة" وبين العادة والطبيعة مسافة بعيدة. الأولى كسب، والثانية جبلة، فكيف يبدو "الخلق" في مرآيا الدين والفلسفة؟  
ثمة نص للراغب الأصفهاني (ت 502هـ) يفصل القول فيه في الخلق تفصيلاً، ويحسن بنا أن نسوقه، يقول:

"وأما الخلق في الأصل فهو كالخلق، كقولهم: الشرب والشرب، "لكن الخلق يقال في القوى المدركة بالبصيرة، والخلق في الهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وجعل الخلق تارة اسماً للقوى الغريزية.. ولهذا قال -ع-: فرغ الله من الخلق والخلق والرزق والأجل. وتارة يجعل اسماً للحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء، كمن هو خليق بالغضب لحدة مزاجه. ولهذا خص كل حيوان بخلق في أصل خلقته، كالشجاعة للأسد، والجبن للأرنب.. ويجعل الخلق من الخلاقة، وهي الملابس، وكأنه اسم لما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة: وقد يروى «أفضل الأعمال الخلق الحسن». وروى «ما أعطى أحد أفضل من خلق حسن»(42).

نقرأ النص مرة أخرى، فنضع أيدينا على ما يلي:

- الخلق والخلق واحد في الأصل. ولعله يقصد أن دلالتهم اللغوية الأصلية واحدة، على ما سلف في مرآيا اللغة، ثم إن تشبيههما بـ الشرب والشرب يهدف إلى ضبط بنيتهما اللفظية. ولم يحالفه التوفيق تماماً في التشبيه، إذ إن الشرب بالفتح عند اللغويين المصدر، وبالضم عندهم اسم، وليس هذا معتبراً بين الخلق والخلق.

- الخلق يطلق على القوى المدركة بالبصيرة (قوى النفس) والخلق يطلق على الهيئات المدركة بالبصر (الأشكال والألوان).

- للخلق بالضم أربعة إطلاقات أو استعمالات:

القوى الغريزية (النفسية) أي الطبائع التي لا دخل للإنسان فيها، والتي تصدر عنها الأفعال بصورة تلقائية. ويؤيد ذلك الحديث الذي يجعل الخلق من خلق الله، شأنه شأن ما قرن به.

- ما أسماه "الحالة المكتسبة التي يصير بها الإنسان خليقاً أن يفعل شيئاً دون شيء". وعلى الرغم من أن "المكتسبة" في مقابل "الغريزية" فإن هذه الحالة غريزية أيضاً، لكنها ثمرة لاستعدادات عضوية. وقد عبر عنها الراغب بـ "المزاج".

- العادات ما عبر عنه بأنه "ما مرن عليه الإنسان من قواه بالعادة".

- المرويان اللذان ساقهما، أولهما يؤيد استعمال الخلق في العادة، وثانيهما يؤيد كون الخلق عطاء أو غريزة من الله.

وثمة نص آخر للراغب أيضاً يضيف إلى ما سبق، ونقتطف منه ما يلي:

"فجعل الخلق مرة اسماً للهيئة الموجودة في النفس.. وجعل مرة اسماً للفعل الصادر عنه باسمه، وعلى ذلك أسماء أنواعها، نحو: العفة والعدالة والشجاعة. فإن ذلك يقال للهيئة والفعل جميعاً، وربما تسمى الهيئة باسم، والفعل الصادر عنها باسم كالسخاء والجود، فإن السخاء اسم للهيئة التي عليها الإنسان، والجود اسم للفعل الصادر عنها"(43).

ولخص إضافات هذا النص بما يلي:

- الخلق يطلق على فعل الغريزة، فالشجاعة تطلق على قوة النفس، وعلى فعل الإنسان نفسه.

- ليس ما سبق على إطلاقه، فقد تُخص القوة بلفظ، والفعل بلفظ آخر، كالسخاء والجود.  
- هذا التردد في الخلق ومسألة تغيره أو تغييره الذي رأيناه عند الراغب (وهو محسوب على الدين) نجده أيضاً في الفكر الفلسفي، ففي الفكر اليوناني نجد أن أرسطو يرى أن "الأخلاق كلها عادات تتغير، وأنه ليس شيء منها بالطبع، وأن الإنسان يمكنه أن ينتقل من كل واحد منها إلى غيره بالاعتیاد والدربة" (44).

ويأتي جالينوس من بعد فيفصل الأمر ويصنف الأخلاق إلى نوعين: "ما يكون طبيعياً ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب.. وما يكون مستفاداً بالعادة والتدرب. وربما كان مبدأه بالرؤية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً أولاً حتى يصير ملكة وخلقاً" (45). وتظل قضية غريزية الخلق أو اكتسابه مثارة، سواء على مستوى النصوص الدينية (الإسلامية) أو الفهم البشري لها من خلال التأويل، كما تظل مثارة على مستوى الفكر الفلسفي القديم (اليوناني وغيره) أو الفكر الفلسفي الإسلامي.

### -3-

#### مرايا العلاقات (الجدل)

لنا أن نتصور ثلاثية العقل والعدل والأخلاق على شكل هرم مقلوب، رأسه العقل، وقاعدته العدل والأخلاق. والعلاقات بين الزوايا الثلاث علاقات تفاعلية، ذهاباً وإياباً في جميع الاتجاهات، وإن كان العقل بالطبع هو الأكثر تأثيراً ومحورية، كما سيتضح بعد. لقد كشفنا من خلال المرايا اللغوية والاصطلاحية عن العقل ودلالاته، وتبين لنا أنه حبس أو ربط، وجمع، وحفظ، وفهم، ومعرفة، وعلم، وقوة غريزية في الإنسان، ونور، وصفة، بل إن بعضهم (الفلاسفة) قالوا بأنه "الله". إذا كان الأمر كذلك فلنا أن نتخيل مدى العلاقة القائمة بين العقل بهذه المعاني و"العدل"، سواء كان المقصود به "نقيض الجور" أو المثالية والمساواة أو الاستقامة بالمعنى اللغوي، أو الفضائل بالمعنى الفلسفي (الفضائل عدل لأنها توسط بين رذيلتين)، أو نفي القبح والظلم عن الله، وتحميل الإنسان مسؤولية أفعاله، بالمعنى الكلامي (الاعتزالي).

على صعيد المعنى اللغوي لا يمكن تصور الإنسان عادلاً إذا لم يكن ذا عقل بأي دلالة من الدلالات التي أشرنا إليها، إن الكلام أو الحكم على غير عاقل بأنه "عادل" نوع من العبث وربما الجنون، إذ إن انتفاء العقل يسلب ما يصدر عن الإنسان قولاً أو فعلاً قيمته وغايته، ويجعل منه شيئاً غير واع ولا محسوب، سواء كان متوجهاً به إلى نفسه، أو إلى غيره.

ولا يختلف الأمر على صعيد المعنى الفلسفي، فالعدل هو الفضيلة بين رذيلتين، والفضيلة - كما يرى أفلاطون - هي العلم بالخير والعمل به، والعلم - كما سبق - عقل، أو ثمرة له. وكما يرى أرسطو - هو الاستعداد الطبيعي أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير. و"الاستعداد" هو - بلا شك - من قوى النفس، التي يرجع بعضها لـ "الحكمة" أي العقل. أما على صعيد علم الكلام الإسلامي (الاعتزالي تحديداً) فإن نظرية "العدل والتوحيد"

كلها ثمرة من ثمار العقل، فقد أرادوا (المعتزلة) أن يدحضوا القول بالجبر، فكان ما كان من نظرهم في ذات الله وصفاته، وأفعاله مما أداهم في خاتمة المطاف إلى القول بـ "التوحيد والعدل".

ودخولاً في تفصيلات النظرية القائمة في جزء منها على "خلق الأفعال" ثم بـ "مسؤولية الإنسان عن أعماله" لنجد أنفسنا مرة أخرى أمام ضرورة "العقل"، فهو مناط التكليف إذ بدونه لا- تتحقق مسؤولية الإنسان، فلا- يثاب على أفعاله الحسنة، ولا يعاقب على أفعاله القبيحة. بعبارة أخرى العلاقة بين العقل والعدل هي علاقة بين أداة المسؤولية والمسؤولية نفسها، بين صاحب القرار في الفعل، والفعل ذاته. وهنا لابد أن نذكر بكلام الحارث في العاقلين ودرجاتهم وتفاوت العمل وطريقة عمله. وليس معنى التذكير به أنه يقول بمذهب المعتزلة في التوحيد والعدل وما يتصل بذلك من خلق العباد لأفعالهم، فالرجل يعد ال-اعتزال بدعة وضلالة، لكننا قصدنا إلى تبيان قيمة العقل عنده، وهو من أهل السنة. صحيح أن العقل عنده يستظل بمظلة القرآن، لكن ذلك لا يضعف من قدر هذا العقل، استمع إليه وهو يقول بعد أن استشهد بآيات من القرآن الكريم: "لأنه (الله) جعل العقول معادن الحكمة، ومقتبس الآراء، ومستنبط الفهم، ومعقل العلم ونور الأبصار" (46).

كان ذلك عن حضور العقل في "العدل" فماذا عن الاتجاه المعاكس حضور العدل في العقل؟ إذا كنا لا نستطيع أن نتصور مجنوناً عادلاً، مستقيماً أو مقوماً (مصلحاً) أو حاكماً بالحق، ولا- مجنوناً فاضلاً يزن الأمور ويختار أوسطها، ولا مجنوناً يدخل في قضايا كلامية (فلسفية) تسعى لدحض الحجة بالحجة، فإننا بالتأكيد أيضاً لا نستطيع أن نتصور عاقلاً ظالماً لنفسه أو لغيره، ولا- عاقلاً يُفِرط أو يُفِرط، فيرتكب حماقات الانزجار أو التهور مثلاً، ولا عاقلاً لا يعمل عقله في ما يعرض له من مشكلات، ويهرب أو يتغاضى عنها، ليصيبه الضرر أو تحيط به الشرور.

\*\*\*

في جدل علاقة العقل مع الأخلاق تثار قضايا كثيرة، منها:  
علام تتأسس الأخلاق؟ على العقل أم على غيره؟ على العقل أم على الدين، أم على العرف، أم على المنفعة، أم على الضمير؟

وعلى الرغم من أن لكل عنصر من هذه العناصر من يتبناه، سواء على مستوى النخبة عبر العصور وفي مختلف المجتمعات، أو على مستوى العامة، فإن الذي لا- شك فيه - ودون الدخول في تفصيلات لا يتسع لها البحث - أن العنصر الأبرز والأكثر خطراً وقبولاً هو "العقل"، فهو - من ناحية - يتحرك في مساحات كبيرة من دائرة النشاط الإنساني بمختلف أشكاله، وهو - من ناحية أخرى - يشكل جزءاً أساسياً، لا- يمكن عزله أو الاستغناء عنه في العناصر الأخرى.

ولنضرب مثلاً بعلاقة العقل بالدين. نعلم أنها علاقة وثيقة للغاية، فالعقل أصل الدين كما ورد عن الرسول الكريم "والعقل أصل ديني"، والأجور يوم القيامة مقسومة بحسب العقول في إشارة إلى أهمية الوعي بغاية العمل والنية التي صدر عنها "الناس يعملون الخيرات، ويعطون أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم". العقل هو مناط التكليف

الشرعي (عقيدة وعبادة وعملاً)، فهو أداة الاتصال بالله والناس والكون. إن معرفة الله نفسها والإيمان به -على جلالة قدر هذه الغاية- لا تكون إلا به.

نعم ثمة من قال إن الدين (لا العقل) هو أساس الأخلاق، ولكن هل نستطيع أن نتصور أن بالإمكان تأسيس خلق في غير ذي عقل؟! وبالمقابل فإن الأخلاق أو الأحكام القيمية على الأشياء لا بد لها من مرجعية تستند إليها. هذه المرجعية قد تكون ديناً أو فكر إنسانياً أو عرفاً اجتماعياً.

وبالطبع فإن "الدين" هو أهم هذه المرجعيات وأقواها أثراً. إننا لا نستطيع تصور العقل شيئاً معلقاً في فضاء، بل لا بد أن يحيا في الإنسان وبين الناس، وهذه الحياة هي التي تغذى هذه القوة وتصبغها بصبغتها وتلون اتجاهاتها ومفاهيمها وحركتها. وإذا كان العقل - كما سلف - عقولاً، أو درجات، فإن بالإمكان الحديث عن دوائر تتحرك فيها هذه العقول أو المستويات منها. قد يكون هناك عقل أو مستوى من العقل كافياً للحكم أو التمييز في دائرة أولية، لكن الدوائر الأخرى محتاجة إلى عقول أخرى تسهم المرجعيات الأخرى في تشكيلها والتأثير فيها. وقد يشتد أنسنا أو قبولنا لمثل هذا المذهب إذا ما استرجعنا الأقوال المختلفة والمتباينة في العقل. مرة هو غريزة، ومرة هو كسب. وتارة هو استعداد، وتارة أخرى هو "علم" أو مجموعة من المعارف الضرورية.. والأخلاق لا بد أن يتردد فيها صدى ذلك العلم وتلك المعارف.

وليس ما قلناه هذا فصلاً، فالدكتور الجابري يرى أن "النص الديني في الحضارة العربية الإسلامية - ولو أنه يغطي من الناحية المبدئية جميع مظاهر الحياة فإنه ترك مع ذلك للأخلاق مجالها الخاص الواسع العريض. وهذا الوضع ينتج عنه أن الدين في الإسلام ليس هو أساس الأخلاق، والذين لا يقبلون هذه العبارة لكونها تفلق الضمير الديني، يقبلون - بدون قلق - التصريح بأن الدين في الإسلام ليس وحده أساس الأخلاق، ليس وحده مصدر الحكم الأخلاقي. بل هناك بالمقابل إجماع على أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل(47)".

وشأن الدين هو شأن العناصر الأخرى، من عرف، ومنفعة أو لذة، وضمير عند الجابري. إن الأمر - كما يراه - هو أن العقل ما دام أساس الأخلاق، فإن ذلك يعني استبعاد العناصر النفسية والاجتماعية، ثم يقول: "ومع أن جميع الذين تناولوا المسائل الأخلاقية في الفكر الإسلامي يعترفون لـ "اللذة" بدور ما في السلوك البشري، فإن هناك إجماعاً على أن مصدر الرذيلة هو الهوى (هوى النفس، ومنه اللذات والشهوات) وأن الفضيلة تعتمد حكم العقل. أما العرف والعادة فالجميع يعترف بهما كموجهين للسلوك، ولكن الفصل في أخلاقية هذا السلوك - كونه فضيلة أو رذيلة - يرجع أولاً وأخيراً للعقل" (48).

ولأن المسألة لم تحسم ولن تحسم، فسأكتفي بإثارة بعض الأسئلة، وأتركها غفلاً دون جواب:

- أليس أقرب للعقل أن لا- تجعل الأمور في مواجهة بعضها، أعني أن يجزم بأن العقل وحده أساس الأخلاق؟

- هل نستطيع أن نغفل أثر العناصر الأخرى كلية، ونحن نشاهد اختلاف القيم بين مجتمع

وآخر، ونرى المستهجن في بعضها مقبولاً في بعضها الآخر، والمستحسن هناك، مكروهاً هناك.

- إن سلم القيم أو الأخلاق مختلف بين فرد وآخر وجماعة وأخرى، فمن وراء هذا الاختلاف؟ هل هو عقل الإنسان الجزئي، أم هو عقل الجماعة، وكيف يمكن أن يتشكل العقل الجمعي، ويتوحد أو يقترب في أحكامه من التوحد؟.

ننأى عن هذه الأسئلة، لنشير إلى أن الأخلاق، سواء كانت فطرية، أو مكتسبة، فإن أثر العقل فيها واضح. إن اكتسابها الذي أرجعوه إلى الاعتقاد والدراسة محتاج أيضاً إلى العقل، إذ الاعتقاد والدراسة يعكسان في الغالب رغبة الإنسان وقدرته العقلية في هذه الفضيلة أو تلك، وفي الحد من سيطرة هذه الرذيلة أو تلك عليه.

بقي أن ننظر في الاتجاه المعاكس أيضاً: من الأخلاق إلى العقل، ونتساءل: هل الأخلاق منفعة أم أنها أيضاً فاعلة؟

إذا كان العقل يؤسس الأخلاق أو يشارك في تأسيسها، ويكتسبها أو يساعد على اكتسابها، فإن الأخلاق - سواء كانت فطرة أو كسباً - ترتد بالخير على العقل نفسه، إذ إنها جزء من العلوم والمعارف والخبرات التي تزيد من رصيده، وتضيف إليه فهماً واحتراماً وإصابة للغرض الذي يسعى إليه. ولعل من هذا الباب كان التوحيد بين العقل والأخلاق عندما جعلوا الأخلاق أحد أوجه العقل، فقد ذكر الغزالي أن العقل يطلق على وقار الإنسان وهيئته، وعندها يكون حد العقل: "هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته" (49). أليس كلام الإنسان شكلاً ومحتوى واختياراته التي تعني ميله إلى شيء على حساب شيء آخر، وحركاته وسكناته، أي أفعاله، جزءاً من الأخلاق؟.

\*\*\*

العدل والأخلاق قد يكونان من قبيل الجزء والكل، أو الخاص والعام، فالعدل هو الفضيلة، والفضيلة وسط بين رذيلتين. أما الأخلاق فتكون حسنة، وتكون قبيحة. الأخلاق إذن أعم، والعدل أخص. وإذا كان العدل الفضيلة، والفضيلة من الأخلاق بمفهومها العام، فالأخلاق كل، والعدل بعض. هل يصح إذن أن نقول: إن العدل هو الأخلاق الفاضلة؟

العلاقة بين العدل والأخلاق واضحة إذا نظرنا إلى الأخلاق من زاوية شمولها للحسن والسيء، لكن كلمة "أخلاق" أو "خلق" تتصرف عند الإطلاق إلى الصفات الحسنة، فإذا ما قلنا "فلان ذو خلق" كان القصد أنه ذو خلق حسن أو جميل، في هذه الحالة تكون العلاقة بين العدل والأخلاق علاقة مطابقة أو ترادف على وجه ما.

**خلاصة القول:** إن العدل أو العدالة هو الأخلاق (الكريمة أو الحسنة)، أو الفضائل. وهذا ما يتضح من سياق الفكر الفلسفي اليوناني، الذي يقسم الخلق إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان، وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما، وذلك كله مرتبط بقوى النفس الثلاث: العقلية والشهوية والغضبية. الأولى: للتمييز بين المصالح والمفاسد، والثانية: لجذب ما ينفع البدن من المأكول والمشرب، والثالثة: لدفع ما يضر ويؤلم. ولكل واحدة أحوال ثلاث: طرفان ووسط. والفضيلة هي الأوساط، ووسط العقلية الحكمة، ووسط الشهوية العفة، ووسط الغضبية الشجاعة. وعندما تجتمع هذه

الأوساط للنفس وتمتاز تكون النتيجة ما يسمونه "العدالة".

### خاتمة

كانت هذه ثلاثية العقل والعدل والأخلاق، كما ظهرت لنا في مرايا اللغة والدين والفلسفة، ويبقى أن نقول إن ما أظهرته مريانا محكوم بحدود البحث ومساحته والوقت الذي أتيح. ولا شك أن الصورة تحتاج إلى إكمال، وذلك - بلا شك - مرهون بجهد آخر، عله يكون قريباً.

\*\*\*\*\*

### الهوامش

(\* باحث وكاتب من سورية، منسق معهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

(1) ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي)، 1369هـ، ج4، ص69.

(2) نفسه.

(3) نفسه 4/72.

(4) نفسه.

(5) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط3، 1979، ص76.

(6) ابن منظور: لسان العرب. بولاق (القاهرة)، (عقل).

(7) ابن فارس: مقاييس اللغة (مصدر سابق) ج4، ص73.

(8) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة (مصدر سابق) ص75.

(9) نفسه 7، 76.

(10) ابن فارس: مقاييس اللغة (مصدر سابق)، ج4، ص246.

(11) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة (مصدر سابق)، ص149.

(12) نفسه 295.

(13) جميل صليبا: المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1971، ج2، ص42.

(14) مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق. بيروت، 1966، ص115.

(15) جميل صليبا: المعجم الفلسفي (مصدر سابق) ج2، ص42.

(16) ابن فارس: مقاييس اللغة، (سابق)، 1366هـ. ج2، ص213.

(17) نفسه.

(18) ابن فارس: مقاييس اللغة (سابق)، ج2، ص213.

(19) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في

الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص31.

(20) ابن منظور: لسان العرب (سابق)، (خلق).

(21) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة (سابق)، ص129.

(22) ابن فارس: مقاييس اللغة (سابق)، ج4، ص181.

(23) نفسه.

- (24) أبو يعلى الفراء: العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1980، ج1، ص89.
- (25) المحاسبي: العقل وفهم القرآن - تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الكندي، ط3، 1402هـ/ 1982م، ص201، 202.
- (26) أبو يعلى الفراء، العدة (سابق)، ج1، ص84.
- (27) الماوردي: أدب الدنيا والدين. الأستانة: مطبعة الجوائب، 1299هـ، ص4.
- (28) الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص112، 113.
- (29) رضوان السيد: العقل والدولة في الإسلام (ضمن كتاب الأمة والجماعة والسلطة)، ط2. بيروت: دار اقرأ، 1406هـ- 1986م.
- (30) المحاسبي: العقل وفهم القرآن (سابق)، 201، 202.
- (31) نفسه، 205.
- (32) نفسه، 208.
- (33) نفسه، 210.
- (34) الغزالي: معيار العلم. القاهرة: دار المعارف، 1961.
- (35) الكندي: رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة. بيروت: دار الفكر العربي، 1950، ج1، ص165.
- (36) الفارابي: السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار. بيروت: دار المشرق، ص32.
- (37) الكندي: رسالة في العقل (ضمن رسائل الكندي الفلسفية) (سابق) ج1، ص348، 353.
- (38) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان، 1996، ج2، ص1194.
- (39) أبو يعلى الفراء: العدة (سابق) ج1، ص84.
- (40) الماوردي: أدب الدنيا والدين (سابق)، ص5.
- (41) عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف: آراء عبد القاضي الجبار الكلامية "بيروت: مؤسسة الرسالة، 1391هـ.
- (42) الراغب الأصفهاني: الذريعة.. (سابق)، ص114.
- (43) نفسه.
- (44) الفارابي: الجمع بين الحكيمين، بيروت: دار المشرق، 1986، ص95.
- (45) مسكويه: تهذيب الأخلاق (سابق)، ص31.
- (46) المحاسبي: العقل وفهم القرآن (سابق)، ص266.
- (47) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي (سابق)، ص103.
- (48) نفسه.
- (49) الغزالي: معيار العلم (سابق)، ص162.



